

ضیافت زفر

پرونده‌ای در باب فاشیسم

انگار

ابلهامردا عدوی نویستم من توام

شماره ۱۱، تیر ۱۴۰۲



فهرست

۴	مقدمه انکار:
	پرونده ویژه: ضیافت نفرت
۹	فاشیسم و بحران اقتصاد سیاسی نویسنده: محمد حسین زارعی
۳۲	رهایی توتالیترا نویسنده: امیرحسین علی‌بخشی
۵۴	روشنایی فریبنده؛ خوش‌بینی روشنفکرانه و سایه‌های فاشیسم نویسنده: الهام ذاکری
۷۴	غلبه بر اضطراب بی‌مصرفی نویسنده: تهمورث امیران
۱۰۴	صورت‌های نوین فاشیسم و بی‌جاشدگی انسان مهاجر: تجربه‌ی مهاجران اهل افغانستان در ایران نویسنده: رز فضل‌ی
۱۱۵	جنبش علیه جنبش نویسنده: فرشته طوسی
۱۲۹	شاخ و دمی که ما بزرگ کردیم نویسنده: شیما وزوایی
۱۳۷	در رد و تمنای لویاتان ایرانی نویسنده: پدram امیریان

۱۵۰	وطن پرستی جمهوری خواهانه نویسنده: مائوریسیو ویرولی مترجم: امین زرگرزاد
۱۶۵	آنچه آرنت ندید نویسنده: نیما اورازانی
۱۸۲	برای شاخه های نازک طراح و نویسنده: گلرخ نفیسی
۱۸۶	رهبری دموکراتیک و دستکاری توده نویسنده: تئودور آدورنو مترجم: پارسا طاهری
۲۰۶	همگان برابرند، مگر آن کس که «همه» نباشد نویسنده: زهرا مالمیر
۲۲۳	چند و چون فاشیسم امروز در جهان مصاحبه با توماس وبر، تاریخ نگار آلمانی گردانندگان و مترجمان مصاحبه: مهدی پرنیانچی-آزاده فتحی
۲۳۸	خیزش فاشیسم آخرالزمانی نویسنده: آسترا تیلور-نائومی کلاین مترجم: شاهرخ زبردست
۲۵۵	مصاحبه با آلبرتو توسکانو: فاشیسم عصر ما گردانندگان: آگون حمزه و فرانک رودا مترجم: شراره رخشان

مقدمه انکار

کفایت نسبی قابل قبولی برای انتشار دارد؟ تردیدی نیست که جنگ اخیر و وقایع رخ داده در جریان آن شناخت ما را از آنچه حال دیگر راحت تر می توانیم فاشیسم ایرانی بنامیم اش بیشتر و کامل تر ساخته است اما با وجود این از آنجا که تقریباً تمامی متن های این مجلد تلاش کرده اند تا ظهور فاشیسم در ایران را از منظرگاهی ساختاری و در متن پویش تاریخی جامعه ایران در چند سال اخیر بررسی کنند و همچنین از آنجا که دست کم تا زمان انتشار این پرونده هنوز عزم و اراده ای جدی مبنی بر ایجاد تغییراتی بنیادین و ساختاری در کشور دیده نمی شود به نظر می رسد دعاوی و تحلیل های طرح شده در مجموعه این مقالات کماکان به اعتبار خود باقی هستند. جهان بینی، روحیه، اخلاق و کرد و کار فاشیستی معلول انبوهی از عوامل و بحران های مادی است و تا زمانی که این عوامل و بحران ها در کار هستند و اراده ای اساسی برای تغییر و تحول آن ها پدید نیامده جنبش فاشیستی نیز حتی اگر در برهه ای بنا به اقتضات در لحظاتی تضعیف شود به سرعت خود را بازیابی می کند و با قدرتی بیشتر بازمی گردد. در سال های اخیر متأسفانه صدای افرادی که بر عناصر ارتجاعی

این پرونده در مسیر انتشارش واقعه ای سخت مهیب را از سر گذرانده است. تنها چند روز پیش از انتشار، آن جنگی که متن های این شماره در اصل بنا بود در حکم هشدار درباره نزدیک بودنش و همچنین خطر ظهور انواع رفتارهای فاشیستی در طی آن باشند شوربختانه رخ داد. بسیاری از مقاله های این شماره در حقیقت تلاش کرده اند تا با بحث درباره ی وجوه مختلف فاشیسم و جلوه های گوناگونش، زمینه های ظهور و بروز آن را آشکار سازند اکنون اما در طول بازه زمانی دوازده روزه ی جنگ اخیر، ما بسیاری از این جلوه ها را تاحدی بی واسطه در برابر خویش دیده ایم؛ از همدستی بسیاری از نیروهای اپوزیسیون سیاسی با متجاوزان نظامی تا بعضی تجمعات ایرانیان خارج از کشور در دفاع از حمله نظامی به کشور و همچنین دردناک تر از همه تلاش عده ای برای مشروع جلوه دادن کشته شدن مردم.

طبیعتاً با برقراری آتش بس نسبی، ما در معرض این پرسش قرار گرفتیم که حال آیا باید انتشار پرونده را به تاخیر بیندازیم و به بازیابی اساسی تمامی متن ها باتوجه به اتفاقات رخ داده بپردازیم یا اینکه این پرونده در همین قامت و سروشکل فعلی هنوز

که خطرات بالقوه پدیده «فاشیسم» در امتداد تحلیل آن سال‌ها، حالا در ردای یک وضعیت فرمال اجتماعی، شاخ و برگ‌های خود را روز به روز، در فضای اجتماعی ایران امروز، گسترده‌تر از پیش وسعت بخشیده‌است. این جهت‌گیری کلی اما از مجرای انبوهی مطالعات نظری و میدانی، سربرآورده‌است.

مطالب پرونده حاضر با عنوان «ضیافت نفرت» اما قالب‌های گوناگونی دارد. از مقالات تالیفی و جستار تا ترجمه مقاله و مصاحبه و ترتیب دادن مصاحبه‌ای اختصاصی توسط هیات تحریریه انکار. مطالب پرونده حاضر، در آغاز به صورت یک‌جا منتشر شده‌است اما در ادامه، به فراخور و در فاصله‌های زمانی مناسب، به صورت مستقل و یک‌به‌یک نیز به انتشار خواهد رسید. باردیگر تاکید می‌کنیم که تمامی مقالاتی که در ادامه می‌آیند پیش از وقوع جنگ و در حفاصل اسفند ۱۴۰۳ تا اواخر اردیبهشت ۱۴۰۴ نوشته شده‌اند. مجموعه پیش‌رو، شامل ۱۶ مطلب است.

در مقاله اول این پرونده با عنوان «فاشیسم و بحران اقتصاد سیاسی»، محمدحسین زارعی، به سراغ رابطه فاشیسم و بحران اقتصاد سیاسی رفته است. او در این یادداشت تلاش کرده تا خاستگاه و سرچشمه فاشیسم را در بحران‌های اقتصاد سیاسی جستجو و با گریز به تاریخ، عوامل سیاسی و اقتصادی و تکنوکراسی که به صورت هم‌زمان و درهم‌تیده در خلق و

و فاشیستی وضعیت تاکید می‌کردند در میان هیاهوی بسیاری از خیال‌پردازان سرخوش از نزدیکی لحظه‌ی انقلاب گم می‌شد. امیدواریم حال که به واسطه‌ی بروز نکت‌بار این جنگ اخیر، حضور اینجا باشنده‌ی نیروی فاشیستی به‌بخشی از ادراک عمومی ما درآمده است انتشار این پرونده در شناخت وجوه مختلف ظهور فاشیسم و همچنین فهم سازوکارهای مقابله با آن گامی هرچند کوچک باشد.

فاشیسم معضله‌ای است که «انکار» قریب به شش سال پیش در پرونده شماره سوم خود نیز به‌سراغ آن رفته بود و در آنجا هم این مساله به تفصیل محور بحث قرار گرفته بود. با این تفاوت که در آن مقطع، رویکرد جمعی ما بیش‌تر ناظر بر بیم و امیدهایی بود که از خلال آن، خطرات در کمین ناشی از این پدیده، مورد تحلیل قرار گرفته بود. از آن سال تا امروز انکار پس از انتشار پرونده‌ها و مطالبی گوناگون، به سنت نوشتاری تحلیل وضعیت وفادار ماند و در کوران خیزش زینا نیز با ترتیب دادن سلسله گفتگوهای انتقادی پیرامون خیزش «زن زندگی آزادی» به سراغ جمعی از روشن‌فکران رفته بود و حالا در پرونده حاضر به سراغ برخی پژوهشگران و تحیل‌گران رفته تا دوباره پدیده «فاشیسم» را بدل به مساله کند. درست در پاسخ به همان معمای تحلیلی پیش‌گفته و در بطن مناقشات جاری در فضای سیاسی ایران. جهت‌گیری پرونده حاضر اما اجمالاً بر آن است

اخلاقیات نویبرال و سوژه‌های متأثر از آن را نادیده می‌گیرند.

تهمورث امیران نیز در مقاله‌ای با عنوان «غلبه بر اضطراب بی‌مصرفی»، بر مواجهه‌ی روشنفکران با افکار عمومی در زمانه‌ی راست‌گرایی دست گذاشته است. او در نوشته‌ای جستارگون، منظومه‌ای از قطعاتی را گرد هم آورده تا منطق درونی و پیامدهای این مواجهه را آشکار سازد. امیران در این یادداشت با ارجاع نظری به کارل اشمیت و مفهوم افکار عمومی در مقام «هوراکشی مدرن»، تلاش کرده تا رویکرد برخی روشنفکران-سلبریتی‌های این روزهای فضای سیاسی ایران را به لحاظ نظری به چالش بکشد.

در مطلبی دیگر با عنوان «صورت‌های نوین فاشیسم و بی‌جا شدگی انسان مهاجر»، نوشته رز فضلی، بحث تجربه‌ی مهاجران اهل افغانستان در ایران در محور بررسی قرار گرفته است. فضلی در این یادداشت با پیش کشیدن صورت‌های نوین فاشیسم و با ارجاع به تجربه‌های جهانی، تجربه مهاجران افغانستانی در ایران را تحلیل کرده است. او معتقد است به حاشیه‌راندگی و نادیده‌انگاری این دسته از مهاجران، صورت دیگری از فاشیسم و نوافاشیسمی است که سایه خود را بر تجربه‌های جهانی نیز گسترانده است.

فرشته طوسی نیز در مقاله‌ای با عنوان «جنبش علیه جنبش» در تلاش بوده تا به این پرسش پاسخ دهد که آیا ماهیت یک رخداد را می‌توان از پیامدها و تبعاتش متمایز دانست؟ او با

آفرینش جامعه‌ی فاشیستی آلمان موثر بوده‌اند را واکاوی کند.

امیرحسین علی‌بخشی در مقاله‌ای با عنوان «فاشیسم پیش‌رونده» اما با به کارگیری چارچوب نظری «کین‌توزی» و در ارجاع به نیچه، شلر، آدورنو و هورکهایمر کوشیده تا نشان دهد، فاشیسم، کلیتی انضمامی است که خود را در قالب شوروشوق و نیرویی افسارگسیخته برای به‌درون خود کشیدن تمامی جهان و جهانیان بروز می‌دهد. عفونتی پیش‌رونده که هر شکلی از مخالفت و مقاومت در برابر خود را جز به‌مثابه لوازم و ابزار فرخنده‌ی تعالی و ارتقای خویش نمی‌نگرد. دال‌هایی چون شرم، ارباب، تهدید، توبه و ... در این مقاله به کار تحلیل برخی مصادیق انضمامی فاشیسم همچون افغان‌ستیزی و خشونت‌های مجازی آمده‌اند.

در مقاله بعدی با عنوان «روشنایی فریبنده؛ خوش‌بینی روشنفکرانه و سایه‌های فاشیسم»، الهام ذاکری کوشیده است تا با رویکردی انتقادی نسبت به اجرای سیاست‌های نویبرالی، اخلاقیات موفقیت و سوژه‌هایی که تولید می‌کند، به نقش این سیاست‌ها در تقویت گرایش‌های اقتدارطلبانه پردازد؛ سیاست‌هایی که عامل پیدایش انبوهی از سوژه‌های آرزومند شکست‌خورده هستند که خسته از جنگ دائمی با خویش‌تن، آماده‌اند تا حق انتخاب و اراده‌ی خود را به یک شخصیت مقتدر واگذار کنند. از نظر او، بسیاری از روشنفکران در تحلیل جنبش‌های اجتماعی، هژمونی

پر خواهد شد. او با بهره‌گیری از چارچوب نظری بنیامین و لاگلین می‌کوشد تا با پیش کشیدن مفهوم «حقوق سیاسی»، تعادلی میان این دو برقرار سازد. ارجاع به رخداد جنبش سبز و به کارگیری مفهوم «وسایل صحنه علیه صحنه»، مفهوم محوری این یادداشت است.

امین زرگرنژاد در مقاله‌ای دیگر به سراغ مائوریتسیو ویرولی رفته و مقاله‌ای مفصل تحت عنوان «وطن‌پرستی جمهوری خواهانه» را ترجمه کرده است. ویرولی در این مقاله به تفاوت بین وطن‌پرستی جمهوری خواهانه و اشکال مختلف ملی‌گرایی پرداخته و معتقد است مشخصه‌ی وطن‌پرستی جمهوری خواهانه شوروشوق است و ناظر بر پابندی به اصول سیاسی جهان‌شمولی نیست که به لحاظ تاریخی و فرهنگی خنثی هستند، بلکه پژواک تعلق خاطر به قوانین، قانون اساسی و شیوه‌ی زیستن در یک جمهوری خاص است و برای قومیت اهمیت اخلاقی یا سیاسی قائل نیست؛ در عوض، به حُسن و اهمیت اخلاقی و سیاسی ارزش‌های سیاسی شهروندی به‌ویژه برابری جمهوری خواهانه بها می‌دهد که همگی خصم قوم‌محوری به شمار می‌روند.

نیما اورازانی در مقاله‌ای با عنوان «آنچه آرنت ندید»، تلاش کرده تا از رهگذر نقد نظریه‌ی پیش‌پا افتادگی شر هانا آرنت، پیوندی میان روان‌شناسی و جامعه‌شناسی برقرار کند. اورازانی ادعا کرده که این تلاش را از دو روش

ارجاع تاریخی به رخداد جنبش سبز و خیزش ژینا کوشیده تا نشان دهد وضعیت امروز با امتناع سازماندهی و نمایندگی و به محاق رفتن کنش‌های جمعی، بدل به اتحادی پنهان برای تحقق بندگی جمعی شده است. او در این مقاله گریزی نیز به تحلیل محتوای برخی تولیدات هنری در بطن خیزش ژینا زده و بذر فاشیسم را در آن‌ها جستجو کرده است.

در جستار دیگری با عنوان «شاخ و دُمی که ما بُز کردیم» نوشته شیما وزوایی تلاش شده تا از منظر ارتباطات سیاسی به نقش جامعه مدنی و رسانه‌ها و رابطه آن با فاشیسم پرداخته شود. وزوایی کوشیده تا آشکار سازد که چگونه گفتمانی که امروز که ابر میلیاردهای اقتدارگرا نه تنها تامین مالی فاشیسم جهانی را برعهده دارند، بلکه عاملان تثبیت و اجرای آن هم هستند، تغییر آن را در اذهان فرو دست‌شدگان، به عنوان جماعت‌های هدف فاشیسم اقتدارگرای مبتنی بر فناوری و کارآفرینی مشکل ساخته است.

در مقاله دیگر با عنوان «در رد و تمنای لویاتان ایرانی» نوشته پدram امیریان، منظری تازه از حقوق عمومی برای به دست دادن فهمی ضد فاشیستی به بحث گذاشته شده است. نویسنده در این مقاله معتقد است که «فضای خالی سیاست» که در نتیجه پافشاری بر دوگانه تکیه عاطفی بر مردم از یک سو و مراقبت برای آلوده نشدن به شر دولت از سوی دیگر ایجاد می‌شود، در نهایت توسط یک اقتدار جایگزین،

گام می‌نهد.

مصاحبه اختصاصی انکار به کوشش مهدی پرنیان‌چی و آزاده فتحی با توماس وبر، استاد آلمانی‌تبار تاریخ و روابط بین‌الملل دانشگاه بن آلمان با عنوان «چند و چون فاشیسم امروز در جهان» نیز در تلاش بوده تا بر جنبه‌هایی از گذشته و حال متمرکز باشد که بتواند به تحلیلی نه‌چندان منطبق بر کلیشه‌هایی که شاید همگان از آن مطلع هستیم، نزدیک شود.

مقاله ای از آسترا تیلور و نائومی کلاین با عنوان «خیزش فاشیسم آخرالزمانی» توسط شاهرخ زبردست به ترجمه رسیده که در آن نویسندگان کوشیده‌اند تا با ارتباط خاص میان فاشیسم و تفکرات آخرالزمانی را از بطن گفتارهای جهانی، استخراج کنند. نویسندگان معتقدند که قدرتمندترین افراد جهان در حال آماده شدن برای پایان جهان هستن و فاشیسم معمولاً دارای «عقده آرماگدون» است. به بیان دیگر، تمرکز بر غلبه بر دشمنان در نبردی نهایی و بزرگ. در مطلبی دیگر، مصاحبه آلبرتو توسکانو با نشریه «بحران و نقد» با عنوان «فاشیسم عصر ما» توسط شراره رخشان برای این پرونده ترجمه شده است. مصاحبه‌ای خواندنی که توسکانو در پاسخ به پرسش‌های گوناگون، اشکال مختلف راست‌گرایی افراطی در اروپا و جهان را واکاوی کرده و اشکال پیچیده و تازه‌تر فاشیستی را به بحث گذاشته است.

پیش برده است؛ یکی از طریق دفاع از این ایده که صورت‌بندی‌ها و مفصل‌بندی‌های غالب موجود در روان‌شناسی از سوژکتیویته انسان نابسنداند و دیگری طرح پرسش‌هایی پاسخ‌نیافته درباره سوژکتیویته انسان. گلرخ نفیسی نیز در تلفیقی از تصویرسازی هنری و متن با عنوان «پر شاخه‌های نازک»، تلاش کرده است که به پیوند فاشیسم و مساله فلسطین بپردازد که در وضعیت امروز ما به یکی از مهم‌ترین مواجهات انسان کنونی با مفهوم انسان‌زدایی مبدل شده است.

ترجمه مقاله «رهبری دموکراتیک و دستکاری توده» از تئودور آدورنو توسط پارسا طاهری، از دیگر مطالب منتشر شده در پرونده حاضر است. آدورنو در این مقاله مفاهیمی چون دستکاری توده‌ها و پروپاگاندا، حقیقت را در نسبت با اقتدارگرایی سنجیده و معنایی انضمامی و عمیق درباره مفاهیمی چون دموکراسی و رهبری، ارائه داده کرده است. زهرا مالمیر در مقاله ای با عنوان «همگان برابرند، مگر آن‌کس که «همه» نباشد»، به واکاوی تناقض بنیادین میان خواست برابری و امر فاشیستی پرداخته است. او تلاش کرده تا نشان دهد که چگونه تمایل به نظم، انسجام و یکدستی، در دل خود میل به حذف تفاوت و طرد دیگری را پرورش می‌دهد؛ و چگونه اخلاق، زمانی که به ابزاری برای سرایت رنج و تحمیل هم‌ارزی بدل شود، به ساحت فاشیسم



فاشیسم و بحران اقتصاد سیاسی

نویسنده: محمد حسین زارعی

در وضعیت کنونی اجتماعی و سیاسی کشور ما و روش حکومت‌داری و وضعیت حاکمیت فعلی از یک سو و شکل‌گیری جریان‌ات تندرو و افراطی ناسیونالیستی و ملی‌گرایی احساسی و دست‌راستی در قلمرو سیاسی ایران و البته ظهور آن در سایر کشورها از سوی دیگر، ضرورت دارد تا دوباره به تحلیل مفهوم و برخی از مهم‌ترین مصادیق آن چه در قالب اوصاف رژیم سیاسی یا جریان‌ات و جنبش‌های اجتماعی بازگردیم و آن‌ها را مورد بازخوانی قرار دهیم.

محلی از فاشیسم روبرو هستیم. اینکه آیا می‌توان نسخه ایتالیایی یا آلمانی یا روسی فاشیسم که در قرن بیستم ظهور کردند را نسخه اصلی فاشیسم بدانیم یا خیر، امری است که نویسندگان بسیاری به آن پرداخته‌اند که به برخی از آن‌ها در این مقاله اشاره شده است. لیکن این دشواری‌ها نباید مانع از تلاش ما برای شناخت هسته اصلی و شرایط بازگشت این پدیده به ظاهر جذاب، اما در باطن هولناک و فاجعه‌آمیز گردد. در وضعیت کنونی اجتماعی و سیاسی کشور ما و روش حکومت‌داری و وضعیت حاکمیت فعلی از یک سو و شکل‌گیری جریان‌ات تندرو و افراطی ناسیونالیستی و ملی‌گرایی احساسی و دست‌راستی در قلمرو سیاسی ایران و البته ظهور آن در سایر کشورها از سوی دیگر، ضرورت دارد تا دوباره به تحلیل مفهوم و برخی از مهم‌ترین مصادیق آن چه در قالب اوصاف رژیم سیاسی

فاشیسم پدیده‌ای است که خواش‌های گوناگونی از آن شده است و طبعاً اختلافات مفهومی و تعریفی آن، سرانجامی ندارد. از محاورات روزمره‌ای که افراد در روابط اجتماعی به یکدیگر انگ «فاشیست بودن» می‌زنند تا در مناسبات سیاسی، جنبش‌های اجتماعی و احزاب، تا روش و سازمان حکمرانی‌ای که مبتنی بر دیکتاتوری است، شاهد کاربردهای فراوانی از فاشیسم هستیم. مجادله و دشواری تعریف فاشیسم در حدى است که «یان کرشائو» می‌گوید: «سعی کردن برای ارائه تعریفی از فاشیسم، مانند میخ کردن ژله به دیوار است.» سوای دشواری مفهومی، از آنجا که فاشیسم در ظرف‌های زمانی، مکانی، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی ظهور می‌کند و هویت سیال دارد، شاید نسخه واحد و «ایده‌آل تاپی» نیز در واقعیت وجود نداشته باشد و به‌نظر می‌رسد ما همیشه با نسخه‌ای ملی و

اما برخی از فیلسوفان و نویسندگان، خاستگاه و سرچشمه فاشیسم را در بحران‌های اقتصاد سیاسی جستجو کرده‌اند. از هربرت مارکوزه، فرانز نویمان تا روی پاسکال و دیگران که معتقدند فاشیسم از بحران‌های اقتصادی و سیاسی سربرمی‌آورد. هر چند مبارزه با فاشیسم از راه‌های فردی و اجتماعی و تقویت عاملیت‌های فردی و جمعی و یا رشد فعال روحیه صلح‌طلبی، شادمانی، عشق، هنر، ادبیات، موسیقی و گسترش روابط انسانی دوستانه می‌توانند در مهار حرکت‌های فاشیستی در سطح خرد موثر باشند، اما مادامی که خاستگاه‌های فاشیسم یعنی وضعیت اقتصاد سیاسی پابرجاست، سائق‌ها و عوامل رشد فاشیسم، پیوسته به فراخواندن چنین گرایش‌ها و تمایلات افراطی و خشونت‌طلب دامن می‌زنند. اگر بپذیریم که بحران در نسبت میان اقتصاد سیاسی و ساختارها و چیدمان و وضعیت طبقات و گروه‌های اجتماعی وجود دارند، و یا سازمان اجتماعی و سیاسی قادر به حل و فصل چنین بحران‌هایی نیست، سازوکارهای پیشنهادی فردی یا حتی روانشناختی طبعاً نمی‌توانند زیاد موثر باشند، زیرا چنین تمایلاتی در شرایط بحرانی اقتصادی و سیاسی همواره بازگشت می‌کنند.

اریک فروم در «گریز از آزادی»^۱ و در رابطه با روانشناسی نازیسم، دو نظریه را مطرح می‌کند: یک، رویکردی که معتقد است نازیسم محصول تعاملات

یا جریان‌ها و جنبش‌های اجتماعی بازگردیم و آن‌ها را مورد بازخوانی قرار دهیم. وضعیت کنونی کشور ما آستن حرکت‌ها و پدیده‌هایی است که نیازمند شناخت بیشتر برای اجتناب از درغلتیدن در باتلاقی فاشیسمی است که از قبل بستر خود را برای هضم توده خام، آماده و شرایط مناسبی نیز برای به‌دام‌انداختن قربانیان خود فراهم ساخته است. موضوع امکان حدوث تغییرات سیاسی در بنیادهای حکمرانی کشور و اعتراضات و جنبش‌های سال‌های اخیر، برخی گرایش‌های سیاسی که سابقاً خاموش بودند را به‌سان غولی خفته به یک‌باره از خواب بیدار نموده است. این جریان نه شبه‌فاشیسم، که در واقع در هیئت خود فاشیسم ظهور کرده‌اند. اکنون فاشیسم و نئوفاشیسم همه جا حضور دارد، چه در قدرت باشند، مانند ترامپیسیم آمریکایی و حکومت‌های اروپای شرقی و الگوهای اقتدارگرایی اردوغانی و چه در بیرون قدرت مانند جریان‌ها نئوفاشیست‌های آلمانی و ایتالیایی.

از این رو، در این نوشتار سعی کرده‌ام تا درباره یکی از مهم‌ترین دیدگاه‌های مربوط به دلایل شکل‌گیری فاشیسم، یعنی بحران اقتصاد سیاسی بحث کنم که کم‌تر در مورد آن گفتگو شده است. اگرچه فیلسوفان و نویسندگان متعددی در باره فاشیسم متقدم و فاشیسم متاخر و دلایل آن گفتگو کرده‌اند و یا درباره سازوکارهای مقابله با پدیده فاشیسم، دیدگاه‌هایی را طرح کرده‌اند،

در این نوشتار سعی کرده‌ام تا درباره یکی از مهم‌ترین دیدگاه‌های مربوط به دلایل شکل‌گیری فاشیسم، یعنی بحران اقتصاد سیاسی بحث کنم که کم‌تر در مورد آن گفتگو شده است. اگرچه فیلسوفان و نویسندگان متعددی در باره فاشیسم متقدم و فاشیسم متاخر و دلایل آن گفتگو کرده‌اند و یا درباره سازوکارهای مقابله با پدیده فاشیسم، دیدگاه‌هایی را طرح کرده‌اند، اما برخی از فیلسوفان و نویسندگان، خاستگاه و سرچشمه فاشیسم را در بحران‌های اقتصادی و سیاسی جستجو کرده‌اند.

باید یادآوری کنم این است که برخی از فیلسوفان بین توتالیترایسم (تمامیت‌خواهی) و فاشیسم تفاوت قائل شده‌اند، مانند هانا آرنت. آرنت در «توتالیترایسم»^۳، بر اساس میزان خشونت و قتل و کشتار بی‌رحمانه، بین این دو پدیده تفکیک می‌کند. او می‌گوید حتی موسولینی با وجود آن‌که از کاربرد اصطلاح دولت توتالیتر لذت می‌برد، اما هیچ‌گاه تلاش نکرد تا یک رژیم سرپا توتالیتر تأسیس کند و به یک دیکتاتوری و یک فرمانروایی تک حزبی بسنده کرد و یا در مقایسه آماری اعدام‌ها و زندانیان و تعداد افراد تبرئه شده از سوی محاکم ایتالیا با رژیم آلمان نازی و روسیه استالینیستی، نتیجه می‌گیرد که وجود چنین رویه‌های قضایی در ایتالیا در حکومت ارباب نازی یا بلشویک (روسی) کاملاً تصورناپذیر است.^۴ اما برخی دیگر از فیلسوفان مانند افرادی که در این مقاله به آن‌ها اشاره کرده‌ام، تمایز کیفی و ماهوی بین این دو پدیده قائل نیستند و برخی دیگر معتقدند که توتالیترایسم، مرحله‌ای از حرکت و جنبش فاشیستی است.

فرانتس نویمان، حقوق‌دان و نظریه‌پرداز مارکسیستی، در کتاب «دولت دموکراتیک و دولت اقتدارگرا» که عزت‌الله فولادوند آن را به «آزادی و قدرت و قانون»^۵ ترجمه کرده است، برای دیکتاتوری توتالیتر، پنج ویژگی

اقتصادی و تمایلات توسعه‌طلبی امپریالیسم آلمان و با پدیده‌های سیاسی است که هدف آن، تصرف دولت از طریق یک حزب با اتکاء به صاحبان صنایع و اشراف است و دیگری، رویکرد روان‌شناختی یا آسیب‌شناسی روانی پدیده نازیسم، از طریق تحلیل روانی شخصیت هیتلر و پیروان آن است. مطابق این رویکرد دوم، هیتلر یک دیوانه یا نوروتیک و طرفداران او فاقد تعادل روحی و روانی بودند و پدیده فاشیسم ریشه در روح آدمی دارد و نه در مسایل اقتصادی. فرُّوم از «ال. مامفرد» نقل می‌کند که «غرور مفرط و حفظ از بی‌رحمی و ازهم‌پاشیدگی نوروتیک است که فاشیسم را توجیه می‌کند، نه پیمان و رسای و بی‌کفایتی جمهوری آلمان». اریک فرُّوم اما هیچ‌یک از این دو رویکرد را به تنهایی عامل ظهور فاشیسم نمی‌داند و معتقد است که هرچند نازیسم پدیده‌ای روانی است اما عوامل روانی آن توسط شرایط اقتصادی-اجتماعی شکل یافته‌اند. او چگونگی تأثیرات شرایط اقتصادی-سیاسی دوره نازیسم را بر طبقات اجتماعی به‌ویژه طبقات کارگر و متوسط تحلیل و ارزیابی کرده‌است.^۶ این مقاله اما با عدم انکار رویکرد تحلیل روان‌شناختی فاشیسم، بر رویکرد اول، یعنی تأثیر تعاملات و عوامل اقتصادی-سیاسی تأکید دارد و ادبیات مربوط به آن را واکاوی می‌کند. نکته قابل اعتناء دیگری که در اینجا

و نیروهای اقتصادی و صنعتی بر شکل‌دادن به نیروی خاص سیاسی و یا جهت‌دهی به تصمیم‌ها و سیاست‌های قدرت مسلط یا حزب حاکم چه به‌صورت سلبی و چه به‌صورت ایجابی است.

ابتدا از نظر لغت‌شناسی به مفهوم فاشیسم می‌پردازم، چون جوهره اصلی فاشیسم در نوعی یکپارچگی توده‌ای و بسیج خام جمعیت خالی از تفکر و پرسشگری نهفته است و ریشه لغوی فاشیسم آن‌را به‌خوبی بازتاب می‌دهد. فاشیسم از فاشو^۹ (منفرد) و جمع آن فسیس^{۱۰} به معنی جمع‌کردن، دسته‌کردن و نیز گروهی از مردمان محلی در زبان ایتالیایی است که دارای ریشه لاتین است که برای فرقه یا اتحادیه یا باند و گروه متحدی از افراد نیز به‌کار رفته است. در روم باستان این اصطلاح اشاره به یک نماد و سمبلی است که آتوریته قضایی را بازتاب می‌دهد. این نماد متشکل از دسته‌ای از چند چوب است که با طناب به یکدیگر محکم‌شده و تبری نیز در میان آن قرار دارد. چوب‌های بهم‌بسته‌شده نشان از اتحاد و همبستگی جمعی است که در مقابل ضربات مقاومت زیادی دارد، بر خلاف یک تکه چوب که در مقابل ضربه آسیب‌پذیر است. تبر نیز حاکی از آتوریته و وسیله اجرای حکم و مجازات بوده است. در روم باستان،

در نظر می‌گیرد: تبدیل دولت مبتنی بر حکومت قانون به یک دولت پلیسی؛ تمرکز شدید قدرت و نفی جنبه‌های کثرت‌گرایی سیاسی مانند فدرالیسم، تفکیک قوا، نظام‌های چند حزبی، مجالس قانونگذاری دوگانه و مانند آن؛ تشکیل یک حزب انحصارگر فراگیر حکومتی؛ گذار از مرحله کنترل اجتماعی مبتنی بر تنوع و چندگانه به مرحله کنترل تام و یکپارچه به‌گونه‌ای که نمی‌توان جامعه را از دولت تفکیک کرد؛ و در آخر تکیه بر ارباب و خشونت‌گرایی غیرقابل محاسبه و غیرقابل پیش‌بینی، به‌طوری‌که افراد را دائماً در معرض تهدید قرار می‌دهد^۶. در عین حال، وقتی نویمان می‌خواهد میان دیکتاتوری نازیسم و دیکتاتوری بلشویکی تفکیک کند، برای رژیم آلمان نازی از اصطلاح دیکتاتوری فاشیستی-نازی استفاده می‌کند^۷.

اما منظور از اصطلاح «اقتصاد سیاسی» در این مقاله، دانش اقتصاد سیاسی مانند آن‌چه باری کلارک^۸ یا دیگران در باره تحلیل علمی مناسبات میان دولت و اقتصاد (بازار) در اندیشه‌ها و نظریه‌های اقتصاد سیاسی مطرح کرده‌اند، نیست؛ بلکه مقصود مناسبات نیروهای تولیدی و صنعتی و اقتصادی و یا طبقات اجتماعی با قدرت سیاسی در ساحت تجربی و واقعی و مهم‌تر، تاثیرگذاری شکل‌ها و انجمن‌ها

۶ همان، صص ۳۴۲-۳۴۴.

۷ همان، ص ۳۵۰.

۸ باری کلارک، اقتصاد سیاسی تطبیقی، ترجمه عباس حاتمی، انتشارات کویر، سال ۱۳۸۹.

سیاسی پس از جنگ در ایتالیا برخاست. بر اساس باورهای فاشیستی، جنگ جهانی اول تغییرات عمیقی را در سرشت جنگ، جامعه، دولت و تکنولوژی ایجاد کرد. ورود به جنگِ تمام^{۱۱} و بسیج عمومی اجتماعی ناشی از جنگ، تمایز معمول میان شهروندانِ عادی و مبارزان و جنگجویان را از میان برداشت و پدیدهٔ شهروندانِ نظامی^{۱۲} را به وجود

لیکتور (مجری حکم قاضی) کسی بود که با فسیس در جلوی فرماندار-قاضی محلی حرکت می‌کرد و حکم مجازات او را در همان محل به اجرا می‌گذاشت. نمادِ حزب فاشیست ایتالیا، عقابی است که بال‌های خود را گشوده و دسته‌ای چوبِ بسته‌شده به دور یک تیر را در چنگال‌های قوی خود نگه‌داشته است. این نماد پیوند مهمی با ایدئولوژی



آورد که همهٔ شهروندان به‌طور تمام عیار با نظامیان همراه شدند. جنگِ تمام منجر به پیدایش دولتی شد که قادر بود میلیون‌ها نفر از مردم را در خطِ مقدم جنگ بسیج کند، از لحاظ تدارکاتی آن‌ها را تامین نماید و قدرت فوق‌العاده و بی‌سابقه‌ای را برای دولت فراهم نماید که می‌توانست در زندگی میلیون‌ها شهروند مداخله کند. در اینجا ابتدا دیدگاه موسولینی در

فاشیسم دارد. موسولینی در سال ۱۹۱۵ «فاشیست‌های اقدام انقلابی» را تأسیس کرد و در سال ۱۹۱۹ «فاشیست‌های ایتالیایی پیکارجو» را در میلان پایه‌گذاری نمود و دو سال بعد، یعنی سال ۱۹۲۱ نیز «حزب فاشیست ملی» ایتالیا را بنا نهاد. در ابتدای قرن بیستم در اروپا و برای اولین بار، جریان فاشیسم از میان جنگ جهانی اول و بحران‌های اقتصادی و

^{۱۱} Total War

^{۱۲} Militant Citizens

و ویژگی ضد صلح فاشیسم به زندگی فردی اشخاص به عنوان یک فلسفه زندگی راه می‌یابد. موسولینی این شعار فاشیست‌ها که «من اهمیتی نمی‌دهم» را این گونه معنا می‌کند که من به مرگ برای تحقق آرمانم، اعتناایی ندارم. این ایده نه فقط یک فلسفه استوئیک و پرهیزکارانه است و نه فقط یک دکتترین سیاسی است، بلکه آموزش برای پیکار و مبارزه است، در آغوش گرفتن مخاطره و مرگ، به یک روش زندگی نوین برای ایتالیا تبدیل شده بود. یک فاشیست، زندگی را قبول می‌کند و به آن عشق می‌ورزد.

به مفاهیم نظریه فاشیسم شد. به عنوان مثال او می‌گوید ما قصد داریم که طبقه کارگران را با یک رهبری واقعی و کارآمد آشنا و هدایت کنیم. ما باید در تصرف قدرت دولت تعجیل کنیم و وقتی سقوط رژیم نزدیک است، باید با فوریت جای آن را بگیریم و این حق ماست، زیرا این ما بودیم که کشور را به سوی جنگ کشاندیم و پیروز شدیم؛ یا اینکه می‌گوید نظام نمایندگی سیاسی (احزاب سیاسی) در وضعیت فعلی کفایت نمی‌کند و ما باید دارای نمایندگی مستقیم از خود افراد جامعه باشیم.

دکترین فاشیسم از خلال جنگ و کشته‌ها ترسیم شد، بدون آن که تعریف و مفهوم خاصی جز باور و عقیده^{۱۵} بتوان برای آن یافت. در میان سال‌های جنگ و سختی بود که فاشیسم خود را مسلح کرد و شروع به سازمان‌دهی خود نمود و به راه‌حل‌های مسائلی از قبیل رابطه شهروندان و دولت، آزادی و آتوریت، مسائل اجتماعی و سیاسی و ملی دست‌یافت و در عین حال علیه ایدئولوژی‌های لیبرالیسم، سوسیالیسم، دموکراسی و گروه‌های ماسونی به مخالفت پرداخت. هر چند

مورد فاشیسم را به دلیل فهم بهتر خصلت‌های فاشیستی مطرح می‌کنم تا با این مفهوم از منظر بنیان‌گذار فاشیسم قرن بیستم آشنا شویم.

بنیتو موسولینی^{۱۳} در مقاله‌ای با عنوان «دکترین فاشیسم»^{۱۴} که در مجله عصر زندگی در سال ۱۹۳۳ منتشر شد می‌گوید که در سال ۱۹۱۵ که به تاسیس حزب انقلابی فاشیست اقدام کرد، هیچ ایده مشخصی در باره دکترین فاشیسم نداشته و با اینکه در جنبش فاشیسم به عنوان یک عضو فعالیت می‌کرده، هیچ‌گاه اندیشه‌ای درباره سوسیالیسم نداشته است: «دکترین من، همیشه دکترین عمل بوده است». پس از جنگ جهانی اول و مرگ نظریه سوسیالیسم، تنها یک امکان وجود داشت و آن اقدام و عمل بود. فاشیسم از نظر وی کودکی شیرخوار نظریه ای نبود که رشد و تربیت آن از قبل برنامه‌ریزی و پیش‌بینی شده‌باشد، بلکه فاشیسم مولود یک نیاز و ضرورت بود و از ابتدا عمل‌گرایانه بود تا اینکه نظرانگاران به‌شدت.

سخنرانی‌های موسولینی در طول چندین سال که به صورت شعارها، رتوریک‌ها و آرمان‌ها بیان شده بودند، بعدها تبدیل

^{۱۳} استنلی پاین در کتاب «تاریخ فاشیسم» می‌گوید که مادر بنیتو معلم بود و پدرش یک سوسیالیست. اما او در تحصیلات به دلیل خوی و رفتار خشونت آمیز و پرخاشگری اش ناموفق بود، به گونه ای که در سن نوزده سالگی موفق به دریافت مدرک تحصیلی ابتدایی خود از معلمش شد. او بعدها مدتی ژورنالیست شد و در فعالیت های سیاسی اش موضع سوسیالیستی را انتخاب کرد، اما به دلیل هیجانان انقلابی اش از آنجا اخراج شد. ولی این ویژگی خشونت انقلابی او موجب شد تا در حزب سوسیالیست به سرعت رشد کند. (ص ۸۳) نگاه کنید به

Stanley G. Payne, a History of Fascism ۱۹۱۴-۱۹۴۵, Taylor and Francis e-Library, ۲۰۰۳, First published ۱۹۹۵ by UCL Press Ltd.

^{۱۴} Benito Mussolini, The Doctrine of Fascism, The Living Age, November ۱۹۳۳, pp.

۲۴۴-۲۳۵.

^{۱۵} Faith

و نه فقط یک دکترین سیاسی است، بلکه آموزش برای پیکار و مبارزه است، در آغوش گرفتنِ مخاطره و مرگ، به یک روشِ زندگی نوین برای ایتالیا تبدیل شده بود. یک فاشیست، زندگی را قبول می‌کند و به آن عشق می‌ورزد. شعار فوق، پذیرش خودکشی نیست، بلکه درکِ زندگی به مثابهٔ تکلیف و مبارزه و چیره‌گی و برتری است. این ایده نه فقط یک زندگی افتخارآمیز برای فرد، بلکه بالاتر از همه چیز برای دیگران است، کسانی که نزدیک و کسانی که دورند، برای هم‌عصران خود و برای آینده‌گان.

از نظر موسولینی، تحلیل ماتریالیستی-مارکسیستی از تاریخ و روابط اجتماعی مبتنی بر تعارضاتِ منافع گروه‌های اجتماعی یک توهم بیش نیست. فاشیسم همیشه به تقدس‌گرایی و قهرمان‌پروری اعتقاد داشته است و هم‌چنین به اقدام و عمل که متأثر از هیچ انگیزهٔ اقتصادی یا واسطه یا بی‌واسطه نمی‌باشد. پیکار طبقاتی به عنوان یک نیروی غالب و تاثیرگذار بر دگرگونی اجتماعی مورد انکار فاشیسم موسولینی است. هم‌چنین فاشیسم مفهوم مادی‌گرایانه از شادمانی و رفاه و یکی‌انگاشتن این دو باهم را انکار می‌کند و پرداختن به رفاه و توسعه و صلح را امری حیوانی و موجب تنزلِ انسان به یک موجود فیزیکی و بی‌ارزش می‌داند.

در ابتدا به دلایل ضروری و عملی امکان نظریه‌پردازی شفاف برای فاشیسم وجود نداشت و جنبش فاشیستی، خود را در اِعمالِ خشونت و انکار و نفی نشان داده بود، اما به تدریج ابعادِ مثبت آن در شکل قوانین و نهادهای رژیم بین سال‌های ۱۹۲۶ تا ۱۹۲۸ آشکار شد. فاشیسم در فرایند تکوین خود یک جریان کل‌گرا و آینده‌نگر بود، به این معنا که به تغییرات جاری و وضع موجودِ سیاسی بی‌اعتنا بود، زیرا نه اعتقاد به امکانِ تحققِ صلح جاویدان داشت و نه آن را مطلوب و مفید می‌دانست و لذا دکترین «صلح‌گرایی»^{۱۶} را نفی می‌کرد. موسولینی می‌گوید، جنگ به‌تنهایی همه نیرو و توان انسان‌ها را به بالاترین سطح تنش و مخاصمه ارتقاء می‌دهد و مهرِ شرافت را بر مردمی می‌نهد که شجاعت روبروشدن با آن را دارند. سایر دکترین‌های سیاسی به‌طور واقعی مردم را در موقعیتی قرار نمی‌دهند تا تصمیم‌های مهمی مانند مرگ و زندگی بگیرند.

ویژگی ضدِ صلح فاشیسم به زندگی فردی اشخاص به‌عنوان یک فلسفهٔ زندگی راه می‌یابد. موسولینی این شعار فاشیست‌ها که «من اهمیتی نمی‌دهم»^{۱۷} را این گونه معنا می‌کند که من به مرگ برای تحقق آرمانم، اعتنایی ندارم. این ایده نه فقط یک فلسفهٔ استوئیک^{۱۸} و پرهیزکارانه است

^{۱۶} Pacifism

^{۱۷} Me ne credo

^{۱۸} Stoic

این گونه بیان می‌کند که دولت صرفاً یک نگهبان نیست که مشغول اجرای تکلیف تأمین امنیت شهروندان باشد و نه یک سازمانی است که فقط دارای اهداف مادی و تأمین سطح رفاه و زندگی صلح‌آمیز باشد. دولت فاشیست، بالذات یک واقعیت و پدیده روحانی و معنوی است، زیرا یک سازمان سیاسی، حقوقی و اقتصادی و امر واقعی و ملموس است. این چنین دولتی هم ضامن امنیت داخلی و هم امنیت خارجی است و هم چنین نگهبان و حامل روح مردم است، آن گونه که در طی قرون گذشته در زبان و ادبیات و سنت‌ها و باورها رشد کرده است. این دولت است که شهروندانش را به فضیلت مدنی آموزش می‌دهد، به آن‌ها خودآگاهی می‌بخشد تا مأموریت‌شان را به انجام برسانند، و آن‌ها را با اتحاد و همبستگی پیوند می‌دهد و منافع مختلف‌شان را از طریق عدالت هماهنگ می‌کند و به این ترتیب، ارزش‌ها، دانش، هنر و قانون را به نسل‌های آینده منتقل می‌کند. دولت، آن‌ها را از زندگی بدوی قبیله‌وار به بالاترین ظهور قدرت انسانی که امپراطوری است، ارتقاء می‌بخشد. دولت فاشیست از خلال قرن‌ها نام کسانی که به نامش جان داده‌اند را حفظ می‌کند تا قوانینش اطاعت شوند. افول دولت فاشیست، سقوط ملت‌ها را به همراه دارد.^{۲۱}

در بارهٔ دموکراسی، موضع فاشیسم این است که مفهوم اکثریتی دموکراسی این توهّم را ایجاد می‌کند که در واقع این اکثریت مردم‌اند که حاکمیت دارند، چون به صورت دوره‌ای دست به انتخابات می‌زنند و حال آنکه وجود نابرابری میان انسان‌ها به دلیل موثر بودن و مفید بودن آن بر دموکراسی ترجیح دارد. این نابرابری ذاتی میان انسان‌ها هیچ‌گاه با اعطای حق رای برابر همگانی جبران نمی‌شود. موسولینی می‌گوید علی‌الظاهر دموکراسی، حکومتی بدون شاه است، اما در واقع حکومتی است با شاهان بسیار و چه بسا دیکتاتور مآب و مستبد. از نظر موسولینی، دموکراسی «وضعیت یک جامعه»^{۱۹} است که تودهٔ مردم در یک دولت به یک سوژهٔ ناتوان و عاجز تقلیل داده نمی‌شوند، اما این دولت مد نظر او دولتی است سازمان‌یافته، متمرکز و دموکراتیک اقتدارگرا. مفهوم اقتدار از نظر موسولینی در اینجا مقایسه جامعه‌ای سیاسی است که به طبقات و کاست‌ها تقسیم شده، در مقابل جامعهٔ یکپارچه فاشیستی که تماماً توسط یک حزب حکومت می‌شود. از نظر او چنین جامعه‌ای در تاریخ سابقه نداشته است. موسولینی می‌گوید: «اگر قرن نوزدهم قرن فردگرایی بوده، انتظار می‌رود که قرن بیستم، قرن جمع‌گرایی و بنابراین قرن دولت باشد.»^{۲۰}

موسولینی نظرش دربارهٔ دولت را

مارکوزه معتقد است که عوامل سیاسی و اقتصادی و تکنوکراسی هم‌زمان و به صورت درهم‌تنیده در خلق و آفرینش جامعه فاشیستی آلمان موثر بوده‌اند. از نظر او، تحقق کارآمد منافع بنگاه‌های بزرگ یکی از انگیزه‌های اساسی در دگرگونی و تحول کنترل اقتصادی به کنترل سیاسی بوده و معیار کارایی، یکی از دلایل اصلی رژیم فاشیستی آلمان برای کنترل و انضباط شدید جمعیت شناخته می‌شود.

^{۱۹} The state of a society

^{۲۰} Mussolini, P. ۲۴۱.

^{۲۱} P. ۲۴۲.

جدایی میان دولت و جامعه را از میان برمی‌دارد و کارکردهای سیاسی را به گروه‌های اجتماعی در قدرت واگذار می‌کند. ناسیونال سوسیالیسم متعادل به خودحکمرانی مستقیم و بی‌واسطه از طریق گروه‌ها و جمعیت‌های مسلط بر بقیه جمعیت و هدایت و کنترل توده‌ها از طریق آزادکردن غریزه‌های سَبُعانه و خودخواهانه افراد است». از نظر نویمان و مارکوزه، ناسیونال سوسیالیسم حکومت قانون، تفکیک قوا و دموکراسی پارلمانی را که از عناصر دولت مدرن لیبرال شناخته شده‌اند را نفی می‌کند. از این رو، صرف دولت به‌ماهو دولت به اندازه کافی توتالیتر نیست. از این رو، حزب نازی باید تلاش می‌کرد تا کنترل حیات فرهنگی، سیاسی و اجتماعی را به دست بگیرد، اما مالکیت ابزارهای تولید را به دست طبقه سرمایه‌دار واگذار کند.

از نظر مارکوزه و نویمان، ناسیونال سوسیالیسم مَثَلِ اعلای روشی است که نشان می‌دهد چگونه یک اقتصاد کاملاً متمرکز مکانیزه و عقلانی با کارآیی بسیار زیاد در تولید می‌تواند در خدمت سرکوب توتالیتر قرارگیرد. از این نظر، ناسیونال سوسیالیسم آلمان با ویژگی‌های یک سازمان اجتماعی بسیار منسجم، عقلانی‌سازی و مدیریت، شناخته می‌شود. داگلاس کلنر^{۲۴}، ادیتور کتاب مارکوزه، توضیح می‌دهد که از

موسولینی در جای دیگری می‌گوید هر کس که نام فاشیسم را می‌برد، منظورش دولت (انقلابی فاشیست) است، دولتی که مبتنی بر حمایت گسترده توده است. افراد در این دولت نادیده گرفته نمی‌شوند، بلکه متکثر می‌شوند، همان‌گونه که یک سرباز در یک هنگ نظامی نادیده گرفته نمی‌شود، بلکه در کنار همراهان و یاران‌ش افزایش می‌یابد. فاشیسم، دکتروینی است که به نحو مطلوبی گرایش‌ات و آرمان‌های یک مردم (مانند مردم ایتالیا) را نمایندگی می‌کند، مردمی که پس از قرن‌ها تحقیر و بندگیی خارجی‌ان به‌پاخاسته است.^{۲۳}

هربرت مارکوزه و فرانتس نویمان، از فیلسوفان مکتب انتقادی فرانکفورت، پس از مهاجرت از آلمان به آمریکا از دهه ۱۹۳۰، پژوهش‌های مفصلی را درباره فاشیسم و نازیسم آغاز کردند. مارکوزه در این تحقیقات بیشتر تحت تأثیر عقاید و اندیشه‌های فرانتس نویمان بوده است.

مارکوزه در کتاب خود با نام «تکنولوژی، جنگ و فاشیسم»^{۲۳} (مجموعه مقالات مشترک مارکوزه و نویمان که توسط داگلاس کلنر جمع‌آوری و ویرایش شده است)، ناسیونال سوسیالیسم آلمان را چنین توصیف کرده‌اند: «ناسیونال سوسیالیسم از عناصر اساسی‌ای که ما به عنوان دولت مدرن می‌شناسیم، فاصله گرفته است. این ایدئولوژی مرزهای

۲۲ Pp. ۲۴۴-۲۴۳.

۲۳ Herbert Marcuse, Technology, War and Fascism, edited by Douglas Kellner, Routledge, ۱۹۹۸.

۲۴ Douglas Kellner

روابط درهم‌تنیده‌ی سه گانه صنعت، ارتش و حزب ناسیونال سوسیال قرارداداشت و این سه عامل، خود بر اتحاد پیرامون پیشوا شکل گرفته بود. اما در عین حال چیزی که این اتحاد عوامل را امکان‌پذیر ساخته بود، چیزی جز بوروکراسی نبود که توانسته بود یک آپاراتوس سیستمیک و یکپارچه و کارآمد را با استفاده از عقلانیت تکنولوژیک بیافریند. کلنر به چنین شکلی از دولت که مارکوزه ترسیم کرده، نام «دولت-ماشین»^{۲۶} داده است. عقلانیتی که ناسیونال سوسیالیسم آلمان از آن بهره می‌گرفت از نوع خاصی بود که هدف آن، برقراری سلطه بر توده بود. مارکوزه آن را «عقلانیت تکنیک‌آبی»^{۲۷} نام نهاده است، زیرا مبتنی بر فرایندهای تکنولوژیکی بود که هدفش ایجاد نظامی فراگیر بر روابط انسانی بود. از ویژگی‌های چنین عقلانیتی، کارایی و دقت زیاد بود تا سوژه‌های انسانی در روابط سازمان‌یافته کار و صنعت به حداکثر کارایی لازم دست‌یابند. مارکوزه زیاد به شعارهای بی‌پایه و اساس ناسیونال سوسیالیسم توجه نمی‌کند، بلکه به کارکردهای این عقلانیت تکنیکی شامل سرعت، دقت و کارایی سازو برگ‌های اجرایی و اداری حاکم بر روابط انسانی و اجتماعی نظر دارد. او به نقل از هانس فرانک، فرماندار کل لهستان و رییس آکادمی حقوق آلمان، استناد می‌کند

نظر ماکوزه دو وصف فاشیسم آلمانی یعنی بی‌قانونی و هرج و مرج از یک سو و نظم و عقلانی‌سازی افراطی از سوی دیگر، با هم در تنش قراردارند. به سخن دیگر، دولت فاشیست آلمان یک دولت گانگستری هرج و مرج‌طلب بود که بطور سیستماتیک، حقوق و نظم قانونی در سطح داخلی و بین‌المللی را نقض می‌کرد و در عین حال یک سیستم بسیار عقلانی سلطه و سازمان اجتماعی را به وجود می‌آورد. مارکوزه معتقد است که عوامل سیاسی و اقتصادی و تکنوکراسی هم‌زمان و به‌صورت درهم‌تنیده در خلق و آفرینش جامعه فاشیستی آلمان موثر بوده‌اند. از نظر او، تحقق کارآمد منافع بنگاه‌های بزرگ یکی از انگیزه‌های اساسی در دگرگونی و تحول کنترل اقتصادی به کنترل سیاسی بوده و معیار کارایی، یکی از دلایل اصلی رژیم فاشیستی آلمان برای کنترل و انضباط شدید جمعیت شناخته می‌شود. از نظر نویمان و مارکوزه، فاشیسم، نمایان‌گر مرحله‌ای از رشد تاریخی است که از کاپیتالیسم لیبرالی پیروی کرده است، اما سنت دموکراتیک غربی و حقوق بشر و دموکراسی پارلمانی را کنار گذاشته است.

مارکوزه در اثر دیگر خود با نام «دولت و فرد تحت ناسیونال سوسیالیسم»، در باره ناسیونال سوسیالیسم شرح می‌دهد که ساختار فاشیسم آلمان بر اساس

۲۵ State-Machine

۲۶ Marcuse, pp. ۱۱-۸.

۲۷ Techno Rationality



شده بود. طرح و نقشهٔ پیشینی برای حل و فصل تعارضات میان این سطوح وجود نداشت، اما چنین تعارضات و جنگِ قدرتی در فضای عمومی هم بازتاب نمی‌یافت، زیرا توافق اساسی و در سطح عمیق‌تری بر سر منافعِ قدرت میان سه نیروی فوق شکل گرفته بود. چیزی که هارمونی میان این نیروها را حفظ می‌کرد، خودِ پیشوا بود. او عصارهٔ نژادِ آلمان، خطاناپذیر، آگاه به زمان و حائز جایگاهِ حاکمیتِ برتر بود، اما در واقعیتِ امر، او فقط یک نماینده یا واسطه‌ای بیش نبود، نماینده‌ای که از طریق او منافع سه نیروی حاکم با یکدیگر سازگار و هماهنگ و حفظ می‌شدند و منافع آنان را وساطت می‌کرد. به سخن دیگر، او به یک کانونِ مصالحهٔ منافع تبدیل شده بود تا اینکه مرکزِ

که گفته بود رایش سوم متکی به سازمانِ بوروکراتیک بود که بر مبنای دقت و هماهنگی یک ماشینِ شکل گرفته بود. چرخ‌های این ماشینِ دولت، فعالیت‌های اداری بود که با هم به‌صورت هماهنگ از طریق فرمان و اطاعت می‌توانست سازمان یابد و با موشکافی بسیار زیاد، اراده و خواستِ دولتِ ناسیونال سوسیال را واقعیت بخشد.

سه رکنِ ناسیونال سوسیالیسم که در بالا اشاره شد (صنعت، ارتش و حزبِ ناسیونال سوسیال) که قدرتِ انحصاری را میان خود تقسیم کرده بودند، به هیچ‌وجه همگن و متجانس نبودند و در مواردی با هم تعارض پیدا کرده و سپس به لایه‌های دیگری تقسیم می‌شدند. ترور و وحشت حاصل از چنین ساختاری رمزِ سکوتِ توده‌ها

و محدودیت‌های اخلاقی و در نتیجه باعث هضم و ادغام بیشتر فرد در توده گردیده تا از نظم فاشیستی آن تبعیت کند.

مارکوزه نشان می‌دهد که فاشیسم آلمان مانند دیگر جوامع فردگرا بر پایه مالکیت خصوصی ابزارهای تولید بنا شده است. این سازه مبتنی بر دو قطب یا دولایه موازی بود، یکی شامل تعداد اندکی از کسانی که فرایند تولید را کنترل می‌کنند و دیگری غالب جمعیت که بطور مستقیم یا غیرمستقیم وابسته به لایه یا قطب اولی است. وضعیت فرد را باید در این لایه دوم جستجو کرد. در لایه زیرین هرم اجتماعی ناسیونال سوسیالیسم، آشکارترین تغییرات این بود که فرد به موقعیت یک عدد از میان اعداد جمعیت رسوب می‌کرد. رایش سوم در واقع «وضعیت توده‌هاست» که در آن همه منافع و نیروهای افراد به صورت ماهرانه‌ای از سوی رژیم سیاسی با یک توده انسانی هیجانی، محاط و محصور می‌گردد، اما اتحاد این توده‌ها حول محور منافع یا خیر مشترک یا خودآگاهی مشترک نیست، بلکه هر یک از افراد بدنال بیشترین منفعت ابتدایی و اولیه حفظ و بقاء خود است، و به این ترتیب ذره‌ای شدن افراد در چنین وضعیتی توده‌ای نه فقط از بین نمی‌رود، بلکه تشدید نیز می‌شود.^{۲۸}

رؤی پاسکال، استاد ادبیات و تاریخ

حاکمیت باشد. مارکوزه دلیل آن را منشا و وابستگی پیشوا به سیاست گروه‌های مسلطی می‌داند که از ابتدای روی کارآمدن پیشوا در خدمت آنان بوده است. در ادامه خواهیم دید که رؤی پاسکال در اثر خود در سال ۱۹۳۴ این برداشت مارکوزه را تایید می‌کند. مارکوزه معتقد است اگر نیروهای غالب و مسلط به محدود شدن برخی آزادی‌های اقتصادی یا سیاسی خود از سوی رژیم نازی تن داده بودند، به این دلیل بود که پیشوا جمعیت را هدایت می‌کرد و مآلاً محدودیت‌ها در راستای منافع آنان شکل می‌گرفت.^{۲۸}

در رابطه با توده به مثابه سوژه اداره‌شده و سلطه در فاشیسم آلمان، مارکوزه معتقد است که افراد در چنین جامعه‌ای آئیمزه یا ذره‌ای شده تا در پی تحقق منافع شخصی خود باشند و برای اینکه نیاز غریزی به بقا و حفظ خود را برآورده سازند، خود را هر چه بیشتر به بدنه توده مردم وابسته می‌کنند تا هویت خود را با توده تعریف کنند. او فاشیسم آلمانی را از نظر رابطه فرد و اجتماع این گونه توصیف می‌کند که افراد در چنین اجتماعی به شدت در چرخه رقابت فردی قرار دارند و این رقابت موجب آزاد شدن نیروی پرخاشگری و خشونت و تمایلات سادومازوخیستی و نیز آزادسازی انگیزه‌های شهوانی از طریق کاهش و لغو تابوهای جنسی

^{۲۸} Marcuse, p. ۷۶.

^{۲۹} Marcuse, pp. ۸۱-۸۰.

و فرهنگ آلمانی دانشگاه کمبریج و بیرمنگام، در کتاب «دیکتاتوری نازی»^{۳۰} در سال ۱۹۳۴ در فصل سوم کتاب خود با عنوان «بحران»، وضعیت اقتصادی آلمان را از شروع بحران رکود اقتصادی آخر دهه دوم قرن بیستم تا برآمدن حزب ناسیونال سوسیال بر مبنای تحلیل‌های اقتصادی و آماری به‌خوبی نشان داده است و بطورکلی برداشت‌های هربرت مارکوزه و فرانتس نویمان را تایید می‌کند.

ورود سرمایه‌گذاری خارجی به آلمان در سال‌های ۱۹۲۸ تا ۱۹۳۰ در قالب وام و تسهیلات و سرمایه‌گذاری بخش خصوصی، موجب گسترش صنایع آلمان، رشد دستمزدها، قدرت گرفتن اتحادیه‌های کارگری و توان اعتصاب و چانه‌زنی آن‌ها، رشد بی‌سابقه صنایع ساختمانی، خطوط راه‌آهن، بیمارستان‌ها و به‌طور کلی مدرن‌شدن چشم‌گیر آلمان شده بود.

این تحولات به پای دست‌آوردهای جمهوری وایمار گذاشته شده بود. اما از نظر پاسکال، ثبات اخلاقی وابسته به اقتصاد بود. از سال ۱۹۳۲ ناسیونالیسم تجاری جای تجارت آزاد بین‌المللی را گرفت، یارانه‌های دولتی و حمایت‌های تعرفه‌ای و گمرکی برقرار گردید و سیاست‌های اقتصادی ملی‌گرایانه و انقباضی اتخاذ شد. انحصارات و کارتل‌های ملی و سیاست کنترل تورم شکل گرفت و

سیاست جایگزینی صادرات با واردات اتخاذ شد و ضرورت تولید انبوه ارزان صنایع آلمان را به سمت و سوی کارایی بیشتر و عقلانی‌سازی تولید و توزیع هدایت کرد. اما ادامه بحران اقتصادی، ورشکستگی مشاغل و حِرَف و صنایع را به‌همراه داشت و در نتیجه انحصارات بیشتر صنایع و هلدینگ‌های ملی گسترش یافت. ورشکستگی بانک‌ها، دولت را مجبور به مداخله و تصاحب بانک‌های کوچک و متوسط و

صنایع فولاد کرد. در سال ۱۹۳۳ حدود ۸ میلیون بی‌کار تخمین زده شده بود و هزینه‌های گرمایش و الکتریسته و اجاره منازل، به بالاترین حد خود رسید. در چنین وضعیت اضطراری و بحرانی، در انتخابات ۱۹۳۰ حزب سوسیال دموکرات با تعداد آراء ناچیزی اکثریت مجلس رایشستاگ^{۳۱} را احراز کرد. در این شرایط اقتصادی و سیاسی اقدامات فوق‌العاده و استثنایی اتخاذ شد و لذا توسل به پاراگراف دوم ماده ۴۸ قانون اساسی جمهوری وایمار ضروری بود و از این تاریخ قوانین بدون مذاکره در رایشستاگ به تصویب و فرمان رئیس جمهور (برونینگ و سپس هیندنبورگ) می‌رسید. تا سال ۱۹۳۲ و تا انقلاب ناسیونالیسم، وضعیت به همین ترتیب ادامه داشت و در نتیجه، فرایندهای جمهوری دموکراتیک وایمار تعلیق شد.^{۳۲} هیتلر در دوران اولیه خود فراگرفته بود که باید از یهودیان و مارکسیست‌ها

روزنبرگ اعتقاد داشت که اصل مجازات نه برای آموزش یا انتقام، بلکه برای رهایی ملت از نژادهای بیگانه است و قانون همان اسلحه سیاسی نژاد شمالی است که هیچ‌گاه قطعی و ثابت نیست، اما خود را با هر وضعیت سیاسی تطبیق می‌دهد.

۳۰ Roy Pascal, The Nazi Dictatorship, Routledge, ۲۰۱۰.

۳۲ Pascal, pp. ۲۰-۱۶.

۳۱ ساختمان پارلمان آلمان

انقلاب (جمهوری وایمار) آن‌ها بر ملا شده بود. پیشبرد برنامه هیتلر برای به‌دست‌گرفتن رهبری حزب ناسیونال سوسیال و رقابت با احزاب و «منطقه باواریا» به‌شدت نیازمند منابع مالی بود و از حق عضویت اعضا گروه کوچک خود نمی‌توانست برنامه‌های بلندپروازانه‌ی خود را مدیریت کند و به همین دلیل در رقابت با احزاب دیگر شروع به سخنرانی در محافل صنعتی و اقتصادی کرد و پس از مدت کوتاهی توانست نظر صدها نفر از ثروتمندان و مالکین صنایع نساجی و فولاد و رهبران صنایع را به‌خود جلب کند. هیتلر نه فقط از آن‌ها پول دریافت می‌کرد، بلکه از آنان راهنمایی و برنامه می‌گرفت و به این ترتیب تحت الزام و تعهد آنان قرارداشت. پاسکال می‌گوید کل ساختار درونی حزب ناسیونال سوسیالیسم در دوره هیتلر به گونه‌ای شکل داده شده بود که بتواند آن‌چه حامیان مالی هیتلر بخواهند، اجرا کنند. این کمک‌ها به میلیون‌ها مارک رسید و توانست اعضا گروه‌های وابسته به‌خود را از نظر مالی و برای حمایت و پشتیبانی از حزب ناسیونال سوسیال حفظ کند و در رقابت‌های درون حزبی دست بالا را داشته باشد و نهایتاً به رهبری حزب برسد.

پاسکال نظریه سلطه ناسیونال سوسیالیسم را از افکار آلفرد روزنبرگ، مسئول تبلیغات و سانسور حزب، تحلیل کرده‌است. از نظر او، اسطوره، در فرقه نژاد نهفته است. اندیشه

تفکر زیادی داشته باشد، زیرا آن‌ها را منشا سلطه خارجی و وضعیت بحرانی آلمان می‌دانست. پاسکال توضیح می‌دهد که او در کتاب «نبرد من» به این نتیجه رسیده بود که برای جذب و بسیج توده‌ها باید از شعارهای انقلابی و سوسیالیستی و کارگری استفاده کند، اما در واقع هیچ اعتقادی به اهداف و آرمان‌های سوسیالیسم نداشت و نهایتاً متوسل به اصول اقتدارگرایی و سازمان سلسله مراتبی نظامی شد و انرژی و جنبش و نیروی عظیمی بر مبنای اقدام و عمل انقلابی و اطاعت محض نسبت به رهبران جنبش و سپس حزب ناسیونال سوسیال خلق کرد.^{۳۳}

پاسکال در فصلی با عنوان «صنایع، اربابان جدید»، روابط هیتلر با صنایع برای فاینانس برنامه‌های او را از سال ۱۹۲۵ پیگیری کرده‌است. هیتلر از ۱۹۲۳ برای خود و همفکرانش به تشکیل یک ارتش خصوصی به‌نام «گروه‌های طوفان» مبادرت کرده بود که وظیفه اولیه‌اشان بنا به نظر هیتلر، تسخیر خیابان‌ها و به‌هم‌زدن اجتماعات مدنی و صلح‌آمیز بود. این گروه‌های شبه نظامی و میلیشیایی به صورت واحدهای ناحیه‌ای و منطقه‌ای اما مطابق واحدهای نظامی سازمان یافته بودند. بعدها گروهی از آنان «پلیس اس‌اس» و گروهی دیگر گشتاپو را تشکیل دادند که کارکرد پلیسی و امنیتی داشتند و مستقیماً زیر نظر هیتلر کار می‌کردند. بعدها چهره واقعی این گروه‌ها در خصلت ضد

هر چند پکستر می‌پذیرد که روابط کاپیتالیسم و فاشیسم پیچیده و در طول زمان متفاوت بوده است، اما در این‌که مزیت‌های متقابلی برای فاشیسم و کاپیتالیسم وجود داشته است، تردیدی وجود ندارد. او رابطه فاشیسم و کاپیتالیسم را این‌گونه توصیف می‌کند: «کاپیتالیسم و فاشیسم در عمل دو رفیق و شریک یک رختخواب‌اند.

حیات اقتصادی کشور توسط رهبران مختلف صنایع و کشاورزی کنترل و هدایت خواهد شد و هیچ سواالی در باره نمایندگی طبقه کارگر و مسئله روابط میان طبقات اجتماعی وجود نخواهد داشت.

روزنبرگ اعتقاد داشت که اصل مجازات نه برای آموزش یا انتقام،

ناسیونال سوسیال همه مفروضات نظریه دموکراسی را نفی می‌کند، زیرا همه شکوه و عظمت، در گذشته و تاریخ نهفته است و چنین عظمتی نتیجه نژاد خالص شمالی ژرمنی^{۳۴} است که حامل اصل پدرسالاری است و تنها این نژاد است که می‌تواند یک سازمان سیاسی به اندازه یک دولت مدرن و یک فرهنگ



بلکه برای رهایی ملت از نژادهای بیگانه است و قانون همان اسلحه سیاسی نژاد شمالی است که هیچ‌گاه قطعی و ثابت نیست، اما خود را با هر وضعیت سیاسی تطبیق می‌دهد. هرمان ویلهلم گورینگ (رئیس ارتش آلمان در دوره رایش سوم) در یک سخنرانی خطاب به حقوقدانان مهم آلمانی گفته بود فقط یک مفهوم از قانون وجود دارد که معتبر است و آن همان چیزی است که پیشوا خودش بیان کرده است.^{۳۵}

ایجاد کند. افتخار و آزادی از مذهب نژاد ژرمن تغذیه می‌شود که مطلق، لازمان و لامکان است. اما آزادی که روزنبرگ از آن سخن می‌گفت در واقع انقیاد فرد به تمامیت نژاد است، تا این نژاد شمالی، عرصه زمین را تسخیر کند. به عبارت دیگر، روزنبرگ از افتخار و آزادی سخن نمی‌گوید، بلکه از افتخار و تکلیف حرف می‌زند. او می‌گوید در دولت ناسیونال سوسیال، زمانی که از شر پارلمان دموکراتیک خلاص شویم،

^{۳۴} German Nordic Race.

^{۳۵} Pascal, pp. ۳۳-۲۸.

شد. ویلهلم کپلر، مدیر امور سیاسی حزب، که بسیار مورد تایید و وثوق انجمن کارفرمایان صنایع بود و روابط نزدیکی با آنان داشت، از سوی هیتلر همزمان به مقام کمیسری مسائل اقتصادی و عضو دولت و دفتر صدر اعظم نیز منصوب شد.^{۳۸}

جالب‌تر آن‌که فریتز تایشن از دوستان بسیار نزدیک گورینگ، در همان زمان دارای بزرگترین سهام گروه فولاد آلمان (بزرگترین هلدینگ صنایع سنگین آلمان) نیز بود و مبالغ زیادی به هیتلر کمک کرده بود.^{۳۹} البته هدف تایشن اخراج رقبای خود و به چنگ آوردن کامل گروه فولاد آلمان بود که مدتی در اختیار دولت قرار گرفته بود. به قول هایدن، تایشن از کسانی بود که بیش‌ترین منفعت را از انقلاب ناسیونالیستی ۱۹۳۳ آلمان برد. بعدها گورینگ او را به عضویت شورای دولت آلمان نیز نصب کرد و بدین ترتیب نفوذ و قدرت تایشن حتی از برخی نظامیان نیز بالاتر رفت. گورینگ در نامه‌ای به تایشن می‌نویسد که تو هم‌اکنون بالاترین مقام حکومتی در امور اقتصادی و اداری هستی و من به نیروهایم ابلاغ کرده‌ام که در امور اقتصادی، به جز امور کشاورزی و روستایی، تصمیم تو قطعی و نهایی است.^{۴۰}

کنراد هایدن از پژوهشگران دیگری است که در کتاب «تاریخ ناسیونال سوسیالیسم»^{۳۶} در فصلی با عنوان «اپوزیسیون صنایع»، مناسبات صاحبان صنایع و اتحادیه‌ها و انجمن‌های کارگری و کارفرمایی را با حزب ناسیونال سوسیال تحلیل کرده است. حزب ناسیونال سوسیال که به قدرت رسید، شروع به توقیف و تعطیلی و یا وابسته نمودن آن‌ها به حزب کرد. هایدن می‌گوید هجوم حزب به اتحادیه‌های فوق تقریباً در همه موارد به‌ویژه در مورد اتحادیه‌های کارگری، انجمن‌های مستقل کارگری و انجمن‌های دهقانان و کشاورزان موفق بود، جز در مورد اتحادیه‌های کارفرمایان صنایع. حملات مقامات حزب به انجمن صنایع آلمان با مقاومت شدید این انجمن روبرو شد و شکست سختی خورد، در حدی که واگنر (مسئول مربوط حزب) و همفکرانش که بدنبال تصرف انجمن کارفرمایان بودند، به اردوگاه‌های کار اجباری تبعید شدند.^{۳۷}

مدیران انجمن کارفرمایان آلمانی روابط نزدیکی با هیتلر و دوستان هیتلر داشتند، مانند ارتباط نزدیک کراپ (مدیر وقت انجمن فوق) با فریتز تایشن که تاثیر شگرفی بر هیتلر داشت. کراپ به دلیل روابط نزدیک خود با تایشن و هیتلر به مقام عضویت کمیسریای دولت نائل

روی کارآمدن هیتلر را بدون در نظر گرفتن مناسبات نیروهای تولید و صنایع بزرگ آلمان نمی‌توان درک کرد و بدون پشتوانه منابع مالی انجمن صنایع و اتحادیه‌های کارفرمایی آلمان، هیتلر قادر به راه‌انداختن جنگ و سرکوب و کشتار و قتل عام نبوده است. فاشیسم و توتالیتریسم فرزندان اقتصاد سرمایه‌داری و کاپیتالیسم است و بقای خود را مدیون سلطه صاحبان صنایع بزرگ می‌داند.

^{۳۶} Konrad Heiden, A History of National Socialism, Routledge, First published in ۱۹۳۴, Edition ۲۰۱۰.

^{۳۷} Heiden, p. ۲۹۵.

^{۳۸} Ibid.

^{۳۹} Ibid., p. ۲۹۶.

^{۴۰} Ibid., pp. ۲۹۷-۲۹۸.

این گونه توصیف می‌کند: «کاپیتالیسم و فاشیسم در عمل دو رفیق و شریک یک رختخواب‌اند».^{۴۲}

جورج اورول (نویسندهٔ رمان‌های قلعهٔ حیوانات و ۱۹۸۴) که تجربه‌های بی‌واسطهٔ زیادی در جنبش‌های ضد توتالیتار و ضد فاشیست داشته در کتاب «فاشیسم و دموکراسی»^{۴۳} (مجموعه مقالات) نکات ارزنده‌ای را به ما یادآوری می‌کند و توضیح می‌دهد که چرا فاشیسم در بریتانیا نتوانست پیروز شود. او در این اثر درصدد پاسخ به شبهات فاشیست‌ها برای دفاع از دموکراسی است. او در دفاع از وضعیت دموکراسی در بریتانیا در مقایسه با رژیم‌های فاشیستی آلمان و ایتالیا و شوروی مثال‌هایی می‌زند مانند اینکه وقایعی مثل پاکسازی ژوئن (کودتای درون‌حزبی که به دست اس‌اس و گشتاپو اجرا شد و تا حدود هزار نفر دستگیر و اعدام شدند) و یا محاکمات نمایشی تروتسکیست‌های روسی (شوروی) و یا قتل عام پس از ترور وام‌رت در آلمان و به همین ترتیب قتل عام یهودیان و وقایعی مانند آن، کسی از آن‌ها در بریتانیا سراغ ندارد. روزنامه «دیلی وُرکر» که در سال ۱۹۳۰ به عنوان روزنامه‌ای که دیدگاه‌های کمیتهٔ حزب کمونیست بریتانیا را نمایندگی می‌کرد، پس از ده سال فعالیت توقیف شد. اما در این

از مباحثی که مارکوزه و نویمان، پاسکال و هایدن مطرح کرده‌اند، بخوبی می‌توان درک کرد که چگونه مناسبات اقتصادی و صنعتی بر سیاست‌ها و تصمیم‌های حزب ناسیونال سوسیال، تأثیرات عمیقی داشته و سیاست و حکومت‌داری نازیسم چگونه متأثر از مناسبات اقتصادی و صنعتی در الگوی فاشیسم آلمانی بوده است.

رابرت پکستون، اندیشمند علوم سیاسی و تاریخ‌نگار متخصص در زمینهٔ فرانسهٔ ویشی و فاشیسم در اروپا، در کتاب «آناتومی فاشیسم»^{۴۴} در مورد ارتباط کاپیتالیسم و فاشیسم می‌گوید که کاپیتالیست‌های واقعی که دموکراسی را نفی می‌کنند، رژیم‌های اقتدارگرا را بر رژیم‌های فاشیست ترجیح می‌دهند. اما هر گاه فاشیست‌ها به قدرت رسیده‌اند، کاپیتالیست‌ها، به عنوان بهترین سازوکار موجود غیر سوسیالیستی، عمدتاً خودشان را با آن‌ها تطبیق داده‌اند. به عنوان مثال او می‌گوید، گروه بزرگ صنایع شیمیایی فاربن آلمان که به رتبهٔ بزرگترین شرکت اروپایی و بین‌المللی دست یافت، در دورهٔ حکومت حزب ناسیونال سوسیال بود. هر چند پکستر می‌پذیرد که روابط کاپیتالیسم و فاشیسم پیچیده و در طول زمان متفاوت بوده است، اما در این که مزیت‌های متقابلی برای فاشیسم و کاپیتالیسم وجود داشته است، تردیدی وجود ندارد. او رابطهٔ فاشیسم و کاپیتالیسم را

۴۱ Robert O. Paxton, The Anatomy of Fascism, Knopf, Borzoi Book, Random House

۲۰۰۴.

۴۲ Paxton, pp. ۲۰۸-۲۰۷.

۴۳ جورج اورول، فاشیسم و دموکراسی، ترجمه سودابه قیصری، نگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه، ۱۴۰۲.

فاشیستی، در جای دیگر می‌گوید: «نازیسم ممکن است نقابی برای انحصار سرمایه‌داری باشد یا نباشد، اما به‌هیچ‌وجه سرمایه‌داری به مفهوم قرن نوزدهمی نیست. با شمشیر اعمال قدرت می‌کند نه با دسته‌چک. اقتصادی تمرکز یافته است، بر سامان شده برای جنگ و توانا به نهیت استفاده از نیروی کار و مواد خام، آن‌گونه که دلش می‌خواهد».^{۴۷}

اُورول با اینکه سرِ ناسازگاری با دموکراسی بورژوایی دارد و همه تلاش و اهتمامش در تجربه‌های سیاسی‌اش آزادی و برابری و مبارزه با فاشیسم و توتالیتاریسم بوده، هنگامی که به فاشیسم می‌رسد، می‌گوید: «دموکراسی بورژوایی کافی نیست، اما بسیار بهتر از فاشیسم است و فعالیت علیه آن همچون بریدن شاخه‌ای است که بر آن نشسته‌ای. مردم عادی این را می‌دانند، حتی اگر روشنفکران ندانند. آن‌ها خیلی محکم به توهم دموکراسی و مفهوم غربی شرافت و سلوکِ مشترک می‌آویزند. ایجاد جاذبه برای آنان بر حسب واقع‌گرایی و سیاستِ زور و موعظه آموزه‌های ماکیاولی با گویش حرفه‌ای لاورنس و ویشارت»^{۴۸} غیرممکن است. بیشترین نتیجه‌ای که می‌تواند در برداشته باشد سردرگمی و گیجی از نوعی است که هیتلر آرزویش را دارد. هر جنبشی که می‌خواهد توده

ده سال، مطالب و انتقادات زیادی علیه سیاست‌های آمریکا و بریتانیا منتشر کرد. اُورول می‌گوید در همان زمان این روزنامه حتی یک‌روز هم در رم، مسکو یا برلین نتوانست به حیات خود ادامه دهد: «حتی پس از توقیف دیلی ورکر»^{۴۹}؛ نویسندگان آن اجازه داشتند آلم‌شنگه به‌راه بیندازند، در دفاع از خود اعلامیه صادر کنند، کاری کنند که سوال‌هایشان در پارلمان پرسیده شود و حمایت افراد خیرخواه از طیف‌های مختلف سیاسی را جلب کنند. راه‌حلِ نهایی و سریع که در کشورهای دیگر عادی و قابل انتظار است، نه‌تنها در اینجا رخ نمی‌دهد، بلکه حتی احتمال وقوع آن به‌ندرت به ذهن کسی می‌رسد. ... اینکه فاشیست‌ها و کمونیست‌های بریتانیایی افکارِ طرفدار هیتلر داشته باشند، به‌طور خاص مهم نیست، آنچه اهمیت دارد این است که جرئت بیان آن‌را دارند. با انجام این کار، در سکوت می‌پذیرند که آزادی‌های دموکراتیک در مجموع ساختگی نیستند»^{۵۰}.

اُورول تأکید می‌کند که پدیده‌ای مانند گشتاپو نمی‌توانست در بریتانیا بوجود بیاید، زیرا فضای اجتماعی بیش از حد مخالف چنین چیزی بود و نیروی انسانی لازم برای انجام کارهای گشتاپو وجود نداشت. به تعبیر خود او: «.. مادهٔ انسانی لازم در آن وجود ندارد»^{۵۱}. او در رابطه با سرمایه‌داری نازیستی-

در مقاله در توصیف فاشیسم و هم‌چنین اقتصاد سیاسی فاشیسم توضیح دادم را در زیر به‌طور خلاصه جمع‌بندی می‌کنم:

مارکوزه، نویمان، پاسکال و هایدن در تحقیقات خود به‌خوبی تأثیرات نیروهای اقتصادی و صنعتی آلمان بر سیاست و حکومت هیتلر را نشان داده‌اند. روی کارآمدن هیتلر را بدون در نظر گرفتن مناسبات نیروهای تولید و صنایع بزرگ آلمان نمی‌توان درک کرد و بدون پشتوانه منابع مالی انجمن صنایع و اتحادیه‌های کارفرمایی آلمان، هیتلر قادر به راه‌انداختن جنگ و سرکوب و کشتار و قتل‌عام نبوده است.

فاشیسم و توتالیتاریسم فرزند اقتصاد سرمایه‌داری و کاپیتالیسم است و بقای خود را مدیون سلطه صاحبان صنایع بزرگ می‌داند. با چنین پشتوانه‌ای از منابع مالی و اقتصادی و بهره‌مندی صاحبان صنایع و کارفرمایان از امتیازات و انحصارات و دسترسی به مقامات و پست‌های مهم سیاسی و اقتصادی و تصمیم‌گیری از یک سو، و فروپاشی اتحادیه‌ها و انجمن‌های کارگری و دهقانی و یا انجمن‌های مدنی از سوی دیگر، تنها لازم بود یک ماشین تکنوکراسی و بوروکراسی عقلانی‌شده وجود داشته باشد تا دستگاه جنگ و سرکوب بتواند با بهره‌کشی از کارگران، اهداف فاشیستی-نازیستی هیتلر را برآورده سازد. به تعبیر اُورول، فاشیسم صرفاً نقاب سرمایه‌داری بود. در باره رابطه قانون و نظام حقوقی و فاشیسم در این نوشتار سخن زیادی

مردم انگلستان را سازماندهی کند باید ارزش‌های دموکراتیک را زمینه اصلی خود قرارداد، همان ارزش‌هایی که مارکسیست مکتبی، آن‌ها را توهم یا روبنا تلقی و حذف می‌کند. ... هر کس تلاش کند ایمان مردم به دموکراسی را تضعیف کند و موازین اخلاقی‌ای را که از قرن‌ها پروتستانیسم و انقلاب فرانسه به ارث برده‌اند جدا کرده و دور بیندازد، نه تنها به قدرت دست نمی‌یابد، بلکه احتمالاً آن‌را برای هیتلر آماده می‌کند- فرایندی که بارها و بارها در اروپا شاهد آن بودیم و درست نفهمیدن آن، دیگر قابل بخشش نیست».^{۴۹}

از آن‌چه گذشت در باره تعاملات و مناسبات اقتصادی و سیاسی و بحران‌های ناشی از آن‌ها و تأثیراتی که بر ظهور فاشیسم در اروپا برجای گذاشت و آن‌چه در جامعه ایرانی در حال وقوع است، شباهت‌هایی را می‌توان سراغ گرفت. این مناسبات و تعاملات اقتصادی و سیاسی به‌عنوان زمینه‌ها، شرایط و خاستگاه‌های پیدایش تمایلات و گرایش‌های فاشیستی در وضعیت فعلی جامعه ایران نیز نقش ایفاء می‌کنند. تا مادامی‌که این سائق‌ها و زمینه‌ها به‌صورت پیوسته وجود دارند، و تغییرات نهادی و اقتصادی در بافتار سیاسی رخ ندهد، نیروی درونی فاشیسم با اتکاء به استیصال، ناامیدی و سرخوردگی‌های پیوسته و مداوم از وضعیت موجود، همواره به تولید گفتمان‌های خود و چرخه‌های خشونت و ترور و تصرف فضاها و ساحات اجتماعی و گروهی ادامه می‌دهد. برخی از جنبه‌های مهمی که

فاشیسم با فراخواندن گذشته‌ای که دیگر کسی به آن اهمیت نمی‌دهد یا به فراموشی سپرده شده است، سعی در احیاء و بازگرداندن آن دارد تا از نظر فاشیست‌ها خلاء ناشی از سرگردانی و حیرت توده در دنیای مدرن و وضعیت‌های بحرانی و استیصال را پُر کند و به زندگی آنان امید و معنا و مفهوم ببخشد.

شاید بتوان گفت که بهترین توصیف از فاشیسم را خود موسولینی به‌عنوان بنیان‌گذار فاشیسم در قرن بیستم بیان کرده است. به تعبیر خود او، فاشیسم دکترین عمل و اقدام است، در مقابل اندیشه‌ورزی و تفکر و پرسشگری. جنبش‌های فاشیستی تمایل زیادی به اقدام و عمل به‌عنوان سریع‌ترین و عاجل‌ترین راه‌کار حل مسائل باور دارند و از مواجهه معرفتی و گفتگمانی برای دفاع از فاشیسم پرهیز می‌کنند. فاشیسم دکترین انکار و نفی است. همان‌طور که موسولینی گفته، حیات فاشیسم به انکار اندیشه‌های لیبرالیسم و سوسیالیسم و دموکراسی و دیگر اندیشه‌های سیاسی گره‌خورده است. درستی و حقانیت فاشیسم برای فاشیست‌ها مفروض و پذیرفته شده است.

باید بین «فاشیسم در مسیر قدرت» و «فاشیسم در قدرت» تمایز قائل شویم. موسولینی می‌گوید وقتی از فاشیسم صحبت می‌کنیم، منظورمان دولت (فاشیست) است، یعنی زمانی که جریان فاشیسم از مرحله یک حرکت اجتماعی و توده‌ای و گروهی به یک سازمان سیاسی-اقتصادی-حقوقی تبدیل شده است. ماموریت فاشیسم در هر یک از دو مرحله متفاوت است. رسالت «فاشیسم در مسیر قدرت» این است که با سرعت و خشونت و ترور، دولت فاشیستی تشکیل دهد تا دولت فاشیست با منابع و نهادها و قانون و نظام حقوقی خود اهداف فاشیسم را که همان تشکیل جامعه یکپارچه و

طرح نشده است، هر چند در برخی موارد از نظر موسولینی و گورینگ و روزنبرگ و بعضاً نویمان گریزِ مختصری به آن داشته‌ام. موضوع نسبتِ قانون و نظام حقوقی و به‌خصوص حقوق کیفری و حقوق اساسی با نازیسم-فاشیسم، ادبیات زیادی وجود دارد که شاید در فرصت دیگری مستقلاً به آن پرداختم. اما از همین مطالب می‌توان نکات مهمی را استنباط کرد. در مجموع، قانون و نظام حقوقی هنگامی اهمیت می‌یابند که «فاشیسم بر قدرت» شکل گرفته باشد. در این مرحله از فاشیسم و نازیسم، قانون و نظم حقوقی اهمیت ذاتی و اصلی ندارند، بلکه نقش آن‌ها حاشیه‌ای است و تابعی از سیاست و اقتصاد، یا به عبارت بهتر اقتصاد سیاسی است، به این معنا که همانگونه که موسولینی گفته کارکرد قانون و نظم حقوقی تثبیت برنامه‌ها، سیاست‌ها، ارزش‌ها و ایدئولوژی فاشیسم است. اهمیت این نکته در این است که حقوقدانان اساسی و عمومی آلمانی یا ایتالیایی که در مدح و ستایش دیکتاتوری و فاشیسم هیتلر و موسولینی نظریه‌پردازی کرده و فلسفه حقوق عمومی و حقوق اساسی بافته‌اند، آگاهانه یا ناآگاهانه در خدمت سلطه سرمایه‌داری و کاپیتالیسم و منافع اقتصادی صنایع بزرگ و اقتصاد سیاسی فاشیسم بوده‌اند. سخن روزنبرگ را باید به‌یاد آورد که: «قانون همان اسلحه سیاسی نژاد شمالی است که هیچ‌گاه قطعی و ثابت نیست، اما خود را با هر وضعیت سیاسی تطبیق می‌دهد».



متحد فاشیستی است، محقق کند. خشونت، ترور و جنگ، تنها سازوکارِ تبلور نیروها و توان بالقوه فاشیسم است. این پدیده‌ها بیشتر جنبهٔ ابزاری دارند، به این معنا که به ادعای فاشیسم، انسان‌ها نیروها و توان‌های بالقوه‌ای برای رشد و تعالی دارند که فقط از طریق مخاصمه و جنگ و خشونت قابلیت این‌را دارند تا به منصهٔ ظهور برسند. تعالی انسان فاشیستی به این است که در وضعیت‌ها، تنگناها و مخمصه‌های سخت و انتخاب‌های دشوار مرگ و زندگی قرار گیرد. او باید از مرگ برای آینده‌ای درخشان و برای نسل‌های آتی فاشیستی استقبال کند.

به همین دلیل، فاشیسم ضدیت زیادی با صلح و صلح‌طلبی و کثرتگرایی

دارد، زیرا فاشیست‌ها باور دارند که امکان واقعی صلح و روابط اجتماعی صلح‌جویانه امکان‌پذیر نیست. به عبارت دیگر، فاشیسم از یک سو، به وجود تعارضات اجتماعی و تبعیض‌های نژادی و ذاتی باور دارد و اینکه زندگی سراسر تعارض و مخاصمه است و از سوی دیگر، پیکار طبقاتی و اقتصادی بر سر منافع را انکار می‌کند، اما امکان هارمونی و همبستگی اجتماعی و رفع مخاصمات گروهی در سایهٔ سلطهٔ فاشیسم را امکان‌پذیر می‌داند، که البته این خود تناقضی آشکار است و هارمونی مدنظر، از نوع دیکتاتوری آن است.

از آن جهت که جریان فاشیسم به تفکر و نظورری و پرسشگری باور ندارد، آنچه از افراد و پیروان خود طلب

فلسفه زاهدانه و پرهیزکارانه فاشیستی
موسولینی الزاما ممکن است در
دیگر نسخه‌های فاشیسم و نازیسم و
توتالیتاریسم یافت نشود.

اهمیت تجربهٔ اُورول در بریتانیا در این
است که به گفتهٔ او در جامعه‌ای که
نهادهای دموکراتیک وجود دارند و
احزاب سیاسی در عین وجود اختلافات
سیاسی بر سر ارزش‌ها و سلوکِ
مشترکِ حکمرانی و سیاسی و حکومت
قانون توافق دارند، و از آن مهم‌تر
حکمرانی دموکراتیک و حاکمیت
پارلمانی از پیشینهٔ تاریخی برخوردار
است، فاشیسم زمینه و شرایط مناسبی
برای رشد و بالندگی نخواهد یافت.
نکتهٔ دیگری که از اهمیت زیادی
برخوردار است، تمسک فاشیسم به
تاریخ و تاریخی‌گری و ناسیونالیسم
افراطی و احساسی و چنگ‌زدن به
نوستالژی شکوه و عظمت تاریخی
و دیرینه گذشته است. فاشیسم با
فراخواندن گذشته‌ای که دیگر کسی
به آن اهمیت نمی‌دهد یا به‌فراموشی
سپرده شده است، سعی در احیاء و
بازگرداندن آن دارد تا از نظر فاشیست‌ها
خلاء ناشی از سرگردانی و حیرت توده
در دنیای مدرن و وضعیت‌های بحرانی
و استیصال را پُر کند و به زندگی آنان
امید و معنا و مفهوم ببخشد.

از فیلسوفانی که قبل از روی‌کارآمدنِ
دولت نازی-فاشیستی آلمان، فاجعه
روی‌کارآمدن فاشیسم را تشخیص داده
بود، والتر بنیامین^{۵۰} بود. میشل لُوی،

می‌کند اطاعت و فرمانبرداری محض
است و تقدس‌گرایی و قهرمان‌پروری
رکن اساسی آن به‌شمار می‌رود. به
این لحاظ، پیشوا مرکزِ ثقل حرکت
فاشیستی است. چون باب تفکر و
اندیشه تعطیل و تعلیق است، کافی است
همه گوش به فرمان حاکم یا پیشوای
فاشیست باشند و اوامر و فرامین او را
به‌اجرا درآورند تا مشمول سعادت
و رستگاری شوند. با تعلیق و تعطیل
روشنگری و خرد پرسشگر، امر دیگری
 مطرح می‌شود و آن از میان برداشته‌شدن
مفهوم نمایندگی سیاسی است. مفهوم
نمایندگی متکثر سیاسی با اتکاء به
احزاب و گروه‌ها و اتحادیه‌ها و
انجمن‌ها از میان می‌رود و جای آن‌را
مفهوم «تفویض و وکالت تام بلاعزل»
همه‌چیز (از جمله ادراک و عقلانیت،
قدرت و اختیار) بدون واسطه و مستقیم
به پیشوا می‌گیرد. اما همان‌گونه
که مارکوزه و نویمان و دیگران نشان
داده‌اند، پیشوا خود مدیون پشتیبانی و
حمایت‌های مالی و اقتصادی نیروهای
صنعتی و سرمایه‌داری است و در نتیجه،
پیشوا به نوعی خدمتگزار و حافظِ منافعِ
نیروهای سرمایه و ثروت است.

رفاه و شادمانی و توسعهٔ مادی از نظر
فاشیسم مردود است. این‌گونه اهدافِ
مادی و فیزیکی و دنیوی برای تودهٔ
مردم گمراه‌کننده است و موجب
دورشدن توده و افراد از آرمان‌های
فاشیسم می‌گردد. از این نظر، فاشیسم
موسولینی از نوعی فلسفهٔ استوئیک و
پرهیزکارانه و زاهدانه بهره می‌برد. این

۵۰ میشل لُوی، آذیر خطر، خوانش در بارهٔ مفهوم تاریخ والتر بنیامین، ترجمهٔ مصطفی انصافی،

فیلسوف و جامعه‌شناس فرانسوی-برزیلی، در کتاب «آزیرِ حریق، خوانش در بارهٔ مفهوم تاریخ والترا»، در شرح تز اول بنیامین مربوط به تمثیل «کوتولهٔ کوژپشتِ شطرنج‌باز» می‌گوید، ماتریالیسم تاریخی در دست سخنگویانِ اصلی مارکسیسم (سوسیال دموکرات‌ها) در دورهٔ بنیامین به روشی تبدیل شده بود که تاریخ را به‌سان نوعی ماشین می‌دیدند که به‌طورِ خودکار به پیروزی سوسیالیسم منجر می‌شود. از چشم‌انداز این ماتریالیسم مکانیکی، توسعهٔ نیروهای مولد، پیشرفت اقتصادی و قوانین تاریخ لزوماً منجر به بحرانِ نهایی سرمایه‌داری و پیروزی پرولتاریا می‌شود. لُوی ادامه می‌دهد که شکست جنبش کارگری مارکسیستی در برابر فاشیسم - در آلمان، اتریش، اسپانیا و فرانسه - مصداق ناتوانی این عروسک بی‌روح، این دستگاه خودکار بی‌عاطفه، در بُردن بازی است. میشل لُوی در شرح تز هشتم تاریخ بنیامین می‌گوید: «بنیامین به‌شکلی بی‌عیب و نقص بداعت فاشیسم و رابطهٔ نزدیکِ آن با جامعهٔ صنعتی - سرمایه‌دارانهٔ معاصر را درک نمود. از این رو، از کسانی که از این واقعیت که فاشیسم همواره در قرن بیستم امکان‌پذیر است شگفت‌زده می‌شوند، انتقاد می‌کند چون آن‌ها با این توهم که پیشرفت علمی، صنعتی و فنی با بربریت اجتماعی و سیاسی ناسازگار است، کور شده بودند»^{۵۱}.

شیاطین و مردگان در حال رقص
 محمد سیاه‌قلم



رهایی توتالیت

نویسنده: امیرحسین علی‌بخشی

«هر جنگ دراز که کسی در آن رویارو نجنگیده باشد، آدمی را چه زهرناک و حيله‌گر و فرومایه می‌کند» (نیچه، ۱۴۰۳: ۶۷)

فاشیسم پیش‌رونده

فاشیسم نه صرفاً دال بر شیوه‌ی خاصی از حکمرانی است و نه اساساً بحثی محدود به دولت و قدرت، بلکه فراتر از آن‌ها فاشیسم نام خاص نظم نادرست اجتماعی‌ست آن‌گاه که به آستانه‌ها و حدود نهایی منطقی‌اش می‌رسد. فاشیسم سودای عام بازسازی نظم اجتماعی و مقاومت علیه سرکوب است اما به سرکوب‌گرانه‌ترین وجه ممکن؛ بازگشت توحشی دیرین به نام وعده خلق تمدنی نوین. بر این اساس فاشیسم بیش از آنکه صرفاً در مجموعه‌ای از نهادها و قواعد اجتماعی خلاصه شود، در اصل نوعی کیفیت بودن-در-جهان، شکل خاصی از مواجهه با پدیدارها و به‌بیانی فشرده و کمی ابهام‌آلود نوعی جهان‌بینی کلی‌ست که

رفته‌رفته اذهان افراد و سپس تمامی ساحات نظم اجتماعی را درمی‌نوردد. فاشیسم امری کلی‌ست. کلیتی انضمامی که خود را در قالب شوروشوق و نیرویی افسارگسیخته برای به‌درون خود کشیدن تمامی جهان و جهانیان بروز می‌دهد. عفونتی پیش‌رونده که هر شکلی از مخالفت و مقاومت در برابر خود را جز به‌مثابه لوازم و ابزار فرخنده‌ی تعالی و ارتقای خویش نمی‌نگرد. عفونتی که به‌تمامی قلمروهای حیات انسانی نفوذ می‌کند بعضی اعضا را به‌تمامی درگیر می‌کند و از کار می‌اندازد درحالی‌که بعضی اعضای دیگر در عین نفوذ بیماری به درونشان به‌شکل متناقضی هنوز اشکالی از مقاومت در برابر آن را نیز سامان می‌دهند. در متن پیش‌رو به‌منظور آشکارساختن همین سرشت

۹

فاشیسم سودای عام بازسازی نظم اجتماعی و مقاومت علیه سرکوب است اما به سرکوب‌گرانه‌ترین وجه ممکن؛ بازگشت توحشی دیرین به نام وعده خلق تمدنی نوین.

۶

عادی طبیعت بشری‌اند. نتیجه این واپس‌راندن، تمایل دائم فرد است به غرقه‌شدن در انواع معینی از توهم‌های ارزشی و ارزش‌داوری‌های متناظر با آن‌ها^۲

کین‌توزی همواره از سرکوب و واپس‌راندن عواطف و امیال فرد آغاز می‌شود و با غرقه‌شدن او در توهم‌های ارزشی یا همان پندارهای ایدئولوژیک پایان می‌یابد. پایانی که بیش از آنکه نقطه‌ای پایان باشد پایان تفرد و فردیت است و آغاز تبدیل‌شدن فرد به سوژه‌ی منقاد و مطلق یک ایدئولوژی. در معنایی اجتماعی جمع، گروه، جامعه یا ملتی که نتواند زندگی خود را آن‌گونه که خود می‌خواهد سامان دهد، در برآوردن امیال و خواسته‌هایش ناکام باشد و هر تلاش‌اش برای تغییر وضع موجود جز شکست و فضاقت بیشتر آورده‌ای برایش نداشته باشد همواره در معرض بروز و ظهور رانه‌های کین‌توزانه قرار می‌گیرد. کین‌توزی محصول شکست است. آن‌گاه که جهان در هیئت پدری سرکوب‌گر یا دولتی استبدادی یا جامعه‌ای تمامیت‌خواه امکان ارضا و برآوردن امیال افراد را مسدود می‌کند فرد در آستانه‌ی فروغلتیدن به پندارهای کین‌توزانه قرار می‌گیرد. احساس عجز و استیصال فرد که خود حاصل ناتوانی او در تغییر وضعیت موجود است بلافاصله انبوهی از عواطف پیچیده‌ی دیگر همچون

کلی و تام‌گرای فاشیسم پای پدیدارها و واقعیات اجتماعی مختلفی به بحث باز خواهد شد این مطلقاً به این معنا نیست که تمامی این پدیدارها از سر تا به پا در جوهر فاشیستی حل و فصل شده‌اند که از قضا چنین همسان‌سازی و انحلالی خود تنها کار متنی فاشیستی و تام‌گراست، بلکه بیش از آن هدف ما نشان‌دادن کلیتی‌ست که بسیار بیش از آنچه در آغاز به‌نظر می‌رسد درون حیات و زندگی ما نفوذ کرده است و اتفاقاً راه برانداختن و مقاومتی جدی در برابر آن در آغاز به‌رسمیت‌شناختن و آشکارساختن چنین نفوذی‌ست. چه‌بسا بسیاری از عوارض ذکرشده در این متن در عین آنکه خود نقاط مقاومت در برابر ذهنیت فاشیستی هستند هم‌زمان از وجوهی دیگر درگیر چنین ذهنیتی باشند. تنها تأملی بنیادین می‌تواند امکان پالوده‌شدن از عوارض فاشیستی و فراپیش‌آوردن مقاومتی اساسی را ممکن سازد.

شرم اختراع‌گر است^۱

به‌نظر می‌رسد در آغاز تعریف‌صوری ماکس شلر از کین‌توزی سرنخ بسیار مناسبی برای رسوخ ذهنیت فاشیستی و کشف علل و زمینه‌های ظهور و بروز آن در اختیار ما قرار می‌دهد.

«کین‌توزی نگرش ذهنی دیرپایی‌ست معلول واپس‌راندن سیستماتیک عواطف و تأثراتی معین که خود مولفه‌های

ناتوانی سراسر وجودش را احاطه کرده است آگاهانه یا ناآگاهانه به درون تاریخش واپس می‌رود انبوهی از دعاوی راست و دروغ را با یکدیگر درمی‌آمیزد و کوروش و داریوش و ایران و رضاخان و چه و چه را فرامی‌خواند تا از آن‌ها ایدئولوژی مناسبی برای غلبه بر شرم و ناتوانی خود بسازد:

«ساختار صوری تجلی کین‌توزی همواره یکسان است: A تأیید می‌شود، باارزش شمرده می‌شود، تمجید می‌شود، نه به‌خاطر کیفیت ذاتی‌اش بلکه به‌قصد بر زبان نیامده‌ی انکار، بی‌ارزش شمردن و بدنام کردن B. A به جان A انداخته می‌شود»^۴

ایدئولوژی به‌سان تصویری شکوهمند، مهیب و بدون شکاف از ایران باستان و مدنیت فراتاریخی ایرانی به‌جان واقعیت صلب امروزی انداخته می‌شود تا سوژه بتواند کماکان با آن واقعیت مبارزه کند. اما در متن این فرایند فرافکنی و یکی‌شدن سوژه با پندارهای ایدئولوژیک، آن احساسات اولیه‌ی او از بین نمی‌روند. آن ترس و اضطراب آغازین، درون نظام ایدئولوژیک به‌نوعی میل افسارگسیخته به انتقام تبدیل می‌شود. محتوای ایدئولوژی که بنا به سرشتش جهان و هر آنچه هست و نیست را به خیر و شر تقسیم می‌کند به فرد این فرصت را می‌دهد تا با رهایی از شر شرم اولیه، خویشتن را با خیر یکی سازد و باقی هستی‌اش چیزی جز مقابله با آنچه ایدئولوژی، شر می‌نامدش نباشد. میل

ترس، اضطراب و شرم را پدید می‌آورد. ترس وجودی از به‌قول روان‌کاوان اختگی و اضطراب برآمده از این ترس که نهایتاً در قالب شرم از خود و ناتوانی خود بروز می‌کند. شرمی که سراسر وجود فرد را احاطه می‌کند و امکان زیستن را از او می‌گیرد. این شرم باید به برون‌فکنده شود، سوژه باید از شر این شرم درآمیخته با اضطراب رها گردد تا امکان استمرار حیاتش مهیا شود. نشانه‌های چنین شرم ژرفی را که در اعماق روان فرد رسوخ کرده می‌توان درون وضعیت نیز بازشناسی کرد. امروز یکی از رای‌ای که در فلان سال داده است شرمسار است، دیگری کمی به عقب‌تر رفته و از خود واقعی‌ی انقلاب ۵۷ شرمگین است و آن‌ها که به حقیقت شرمساری مومن‌ترند برای وجدان معذب هیچ حدیقفی ندارند و شرمساری را تا هزاره‌ها پیش تا پادمان کوروش و داریوش به عقب برده‌اند. در همه این صورت‌ها اما حقیقت یکی است. حقیقت چیزی جز پنهان‌ساختن ناتوانی در تغییر وضعیت حال زیر لایه‌ای از شرمساری از گذشته و گذشتگان نیست.

اما چنانچه پیش‌تر نیز گفته شد این شرم روان‌شناختی صرفاً نشانه‌ای‌ست از ترس و شرم ژرف‌تر وجودی. حذف‌اصل آن شرم بی‌موضوع ولی تام و فراگیر اولیه تا این شرم موضوع‌یافته‌ی ثانویه اتفاقی مهیب و اساسی درون سوژه رخ داده است. سوژه‌ای که استیصال و

اما چنانچه پیش‌تر نیز گفته شد این شرم روان‌شناختی صرفاً نشانه‌ای‌ست از ترس و شرم ژرف‌تر وجودی. حذف‌اصل آن شرم بی‌موضوع ولی تام و فراگیر اولیه تا این شرم موضوع‌یافته‌ی ثانویه اتفاقی مهیب و اساسی درون سوژه رخ داده است.

خشم فروخورده‌ای داشت که در این قالب‌ها خود را نشان می‌داد. صدایی که البته در میان هیاهوی کف‌زنان و مداحان همیشگی گم شد اما به‌دقت تأکید داشت که آنچه در این هتاک‌ها اهمیت دارد نه ماهیت خودشان بلکه میل به خشونت و انتقامی‌ست که در زیر آن‌ها خود را پنهان کرده است. وجه نگران‌کننده در این شعارها و توهین‌ها بیش از هر چیز آن نشانه و علامتی بود که به ما یادآوری می‌کرد چندین سال سرکوب مداوم دانشگاه و تمامی نهادهای مدنی آن، نهایتاً موجب اضمحلال و ازبین‌رفتن همه‌ی سنت‌های مبارزاتی شده و آرام‌آرام می‌رود تا تمامی زندگی جامعه ایرانی را در آشوب نوعی کین‌توزی انباشته‌ی وضعیت توده‌ای پریشان سازد.

البته مسئله به اینجا نیز محدود نمی‌شود. میل به انتقام امروزه چنان سراسر حیات اجتماعی ما را دربر گرفته است که به‌نظر نمی‌رسد نشان‌دادن آن کار چندان دشواری باشد اما بی‌تردید یکی از مصادیق بروز چنین میلی را می‌توان در جنبش می‌تو بازشناسی کرد. می‌تو از آن حیث موردی خاص است که به‌عنوان جنبشی مترقی سودای ساختن جهانی برابر و هستی دیگرگونی را دارد و دقیقاً به‌همین دلیل شایسته بررسی است چراکه تنها تامل انتقادی ریشه‌ای می‌تواند زمینه‌ی شکوفایی و تحقق حقیقی آرمان برابری را فراهم سازد. ناگفته پیداست که بازشناسی رانه‌های کین‌توزانه درون جنبش می‌تو به‌معنای فاشیستی و تمامیت‌خواه

به انتقام که در آغاز گنگ و مبهم بود درون ایدئولوژی به‌بیان درمی‌آید، محتوا و موضوعی پیدا می‌کند و عنان سوژه را به دست می‌گیرد. اما از آنجا که فاشیسم تمامیت‌خواه و به‌شدت بنیادگراست، میل به انتقام درون هیچ ابژه‌ای تثبیت نمی‌شود. انسان کین‌توز هر لحظه فرد، گروه یا دسته‌ای را که اندک نشانی از انحراف از بنیادهای صلب ایدئولوژی را بروز دهد، بلافاصله به ابژه‌ی نفرت و میل به انتقام خویش بدل می‌سازد. ابژه‌ی نفرت همواره تعویض‌پذیر است. اینچنین است که صفی بی‌پایان از مقصران و کارگزاران شر ساخته می‌شود. اصلاح‌طلب، ماله‌کش، پنجاه و هفتی، چپی، اخیراً افغانستانی و فلسطینی همه و همه برچسب نیروهای شیطانی و شرورانه می‌خورند تا خیال فرد کین‌توز از پاک‌بودن خودش درون هستی الهیاتی‌اش راحت شود. الهیاتی که هر روز کارگزار جدیدی برای شر اختراع می‌کند. ناگفته پیداست که بازگشت به هویت‌های قومی و ساختن تصاویر و تمثال‌هایی متعالی از آن‌ها نیز نه صورت‌های مقاومت در برابر این سرکوب بلکه صرفاً اشکال بازتولید آن در محتواهای دیگر هستند. هنگامی که در کوران جنبش زن، زندگی، آزادی فحاشی‌های جنسی و جنسیتی افسارگسیخته از تجمع‌های خارج از کشور تا صحن دانشگاه شریف را پر کرده بود نگرانی عده‌ای اندک از این فحاشی‌ها بیش از آنکه به‌دلیل هتاک‌ی و مسائل اخلاقی باشد ریشه در

همخوان با سلطه‌ی مردسالار و تلاش برای تغییر آن‌ها دعوت می‌کرد. تلاش برای تغییر هنجارهای فرهنگی به‌واسطه‌ی مرئی‌شدن ستم و آزاری که بر زنان می‌رود.

اما میل به انتقام در اینجا نیز خیلی زود فرمانده شد. یکه‌تازی این میل را بیش از هر جا می‌توان در چرخش کانون توجه‌ها از روایت آزار و نقد هنجارهای مادی و فرهنگی بازتولید چنین خشونت‌ی به فرد آزارگر دید. مساله در اینجا چیزی از جنس همدلی با آزارگر و تقلیل دادن او به‌نوعی قربانی مانند خود آزاردیده و دعاوی از این دست نیست و چه‌بسا اندیشیدن به صورت‌های مواجهه با آزارگر و کیفر دادن او در چارچوب عدالت ترمیمی خود یکی از مسائل فمینیستی امروز ماست.^۵ بحث در این است که چگونه میل به انتقام، سازوکارها و مکانیزم‌های جنبش می‌تواند به‌کلی دگرگون ساخت و آنچه را که در آغاز نوید نوعی بازاندیشی بنیادین در هنجارهای نظم مردسالار را می‌داد به زمینه‌ی تخلیه‌ی صرف نوعی نفرت و میل به انتقام بدل ساخت. چرخشی که به‌واسطه‌ی آن نهایتاً با ورود سلبریتی‌ها به میدان جنبش تمامی نیروی انتقادی‌اش را از دست داد و دقیقاً در همین نقطه حقیقت خود را یکسره واژگون ساخت. چند سلبریتی

بودن این جنبش نیست. چنانچه پیش‌تر نیز بیان کردیم این شکل از یک‌کاسه‌کردن و همسان‌سازی تمامی پدیدارها با عنوان تمامیت‌خواهی خود کاری به‌شدت تمامیت‌خواهانه است. اگرچه درون می‌توان حضور فعالانه‌ی رانه‌های کین‌توزانه را نشان داد اما باید توجه کنیم که هر جا کین‌توزی بود ضرورتاً فاشیسم نیز حاضر نیست و تبدیل اولی به دومی نیازمند همراهی انبوهی از موارد دیگر است که در ادامه به بعضی از آن‌ها اشاره خواهیم کرد.

می‌توی ایرانی^۶ در آغاز جنبشی بود متکثر و امیدبخش، شکل‌گرفته در بستر شبکه‌های مجازی که افراد از قضا معمولی، همین زنان عادی، ناشناس یا شناس، از رنج‌ها، آسیب‌ها و آزارهایی که به‌واسطه‌ی نابرابری جنسیتی و سلطه‌ی نظم مردسالار دیده بودند یا می‌دیدند روایت می‌کردند. این دقیقاً همان کاری‌ست که همه‌ی جنبش‌های مترقی در سراسر حیات خویش بدان مبادرت ورزیده‌اند. فراخوانی همگانی به بازاندیشی در کلیشه‌های فرهنگی مسلط و در رفتارهای خویش. مسئله‌ی می‌تو در آغاز اتفاقاً از دل روایت زنان عادی و معمولی، تمامی شهروندان و خصوصاً مردان را به بازاندیشی در رفتارهای خود، بازشناسی وجوه

۵ این تأکید بر ایرانی واجد هیچ بار ارزشی مثبت یا منفی نیست. تأکید صرفاً به‌منظور محدودساختن بحث است چراکه شناخت خاصی از کردوکارهای می‌تو در سایر نقاط جهان ندارم.

۶ به‌دلیل فقدان همین تامل هم امروز می‌بینیم که مانند اکثر مسائل دیگر، پیرامون این موضوع نیز صرفاً دوگانه‌ای شکل گرفته است. در یک‌سوی طیف افرادی هستند که به کمتر از اعدام نمادین و طرد و حذف همه‌جانبه‌ی آزارگر راضی نمی‌شوند و در سوی دیگر گفتارهایی که با احاله دادن حق دآوری تنها و تنها به محکمه عملاً هیچ برخوردی با آزارگر را روا نمی‌دانند.

اما میل به انتقام در اینجا نیز خیلی زود فرمانده شد. یکه‌تازی این میل را بیش از هر جا می‌توان در چرخش کانون توجه‌ها از روایت آزار و نقد هنجارهای مادی و فرهنگی بازتولید چنین خشونت‌ی به فرد آزارگر دید. مساله در اینجا چیزی از جنس همدلی با آزارگر و تقلیل دادن او به‌نوعی قربانی مانند خود آزاردیده و دعاوی از این دست نیست و چه‌بسا اندیشیدن به صورت‌های مواجهه با آزارگر و کیفر دادن او در چارچوب عدالت ترمیمی خود یکی از مسائل فمینیستی امروز ماست.

خلق هنجارهایی جدید نبود. نظم قدیم می‌توانست با آرامش استمرار یابد.

فقر سوژه

کین‌توزی سرنوشت محتوم هر سرکوب‌شده‌ای نیست و گواه این ادعا نیز انبوه لحظات تاریخی پرشکوهی‌ست که در آن‌ها خیزش فرودستان و ستم‌دیدگان امری نو را به بشریت و جهان عرضه داشته است. به‌همان میزان که کین‌توزی تقدیر سرکوب‌شدگان نیست بروز وضعیت توده‌ای و فاشیستی نیز نتیجه‌ی ناگزیر ظهور کین‌توزی نیست.^۷ هنوز بسیاری از الزامات مادی و ذهنی مانند شکل‌گیری یک جماعت کین‌توز، پیوندیافتن آن‌ها با یکدیگر، حدی از نهادمندی، غیاب یک گفتار رقیب مترقی قدرتمند و بسیاری از عوامل دیگر نیاز است تا کین‌توزی نهایتاً به شکل فاشیستی دست یابد. بی‌تردید یکی از شرایط اصلی‌ و الایش عواطف کین‌توزانه به نوعی ذهنیت فاشیستی، وجود و تثبیت یک ایدئولوژی مقتدر و قدرتمند است که همگان با آن یکی شوند.

به‌بیان روان‌کاوانه فراکنی فرایندی‌ست که در آن سوژه پرخاش و خشونت را که به‌دلیل سرکوب و فشار سوپرایگو در واپس‌راندن امیال برآمده از آید در درون خود حس می‌کند به جهان بیرون فرامی‌افکند و از شر این تنش و درگیری

به‌نوعی گناه‌کار اعظم بدل شدند، به جرثومه‌هایی بی‌بدیل که هم‌تا ندارند و همگان می‌توانند با فاصله‌گذاری از آن‌ها خیال‌شان را از پاکی خودشان راحت کنند. آن شور و نیروی بنیادینی که می‌تو در آغاز با خود به‌همراه آورده بود، آن اضطراب رهایی‌بخش که به جان‌ها افتاده بود، آن اضطرابی که از بطن‌اش ضرورت نوعی تامل انتقادی همگانی در حال آفرینش بود و آن جنبشی که فراخوانی عمومی بود برای بازاندیشی و تامل بنیادین در رفتارهای روزمره و تشخیص وجوه آزارگرانه در آن‌ها، به‌مدد چند سلبریتی به‌کلی فرونشست. سلبریتی باز هم به‌صحنه آمد و تمامی مناسبات سلطه را در پشت تصویر خود پنهان کرد اگرچه این بار به‌نحو متناقضی با قربانی‌شدن‌اش. اگر می‌تو در آغاز همگان را به پرسش در باب رفتارهای روزمره‌ی خود دعوت کرده بود تبدیل‌شدن چند سلبریتی به ضرور مطلق و امکان فاصله‌گذاری با آن‌ها و راحت‌شدن خیال همگان از پاک‌بودن‌شان به‌واسطه‌ی چنین فاصله‌گذاری‌ای نهایتاً آن پرسش اولیه را کاملاً بی‌معنا ساخت و آن شکاف آغازین به‌کلی پر شد و بدون هیچ تنشی همگان به کار و زندگی‌شان بازگشتند. میل به انتقام نهایتاً راه تخلیه‌ی خود را درون چند سلبریتی پیدا کرده بود و دیگر نیازی به تشویش و تکاپو برای

^۷ بگذاریم از آنکه میان خود وضعیت توده‌ای و فاشیستی و ظهور یک جنبش فاشیستی نیز فاصله زیادی وجود دارد. اولی هنوز در ملغمه‌ای از بلقوگی‌ها مانده است حال آنکه دومی دست به‌کار شده و بلقوگی‌ها را فعلیت بخشیده است. به‌نظر می‌رسد واقعیت امروزی جامعه ایران بیشتر به وضعیت توده‌ای مشابه است تا نوعی جنبش فاشیستی

در توهّمات و پندارهای ایدئولوژیکش غرق می‌شود. او سرتاپا خویش‌خویش و فردیتش را گم می‌کند. رابطه فرد با فرافکنی/ایدئولوژی معکوس می‌شود. فرافکنی که بنا بود میانجی تحقق فردیت افراد باشد از همگان مستقل شده و همچون غایتی فی‌نفسه افراد را به میانجی و ابزار تحقق خویش بدل می‌کند. دیالکتیک به سر آمده و رابطه خطی سلطه حاکم شده است. سوژه هیچ نیست مگر ادامه دست پیشوا. ایده‌ها که در آغاز بنا بود ابزار و میانجی بسط زندگی فرد باشند حال

۹

در دل این دگرپنپادی مطلق سوژه فاشیست، درون این استغراق پارانوئیک او در توهّمات و پندارهای ایدئولوژیکش اما نوعی خودشیفتگی مرموز پنهان است. سوژه ولو ناآگاهانه مرکز جهان است و توهّمات ایدئولوژیکش تصویر تمام جهان.

۶

شأنی مستقل پیدا کرده‌اند و از فرد، قربانی کردن هر دم فزاینده‌ی زندگی‌اش به‌پای دستورات و فرامین خود را طلب می‌کنند. رانه‌ی مرگ دیگر درخود احضار بیشینه‌ی رانه زندگی را ندارد. آنچه بر جای مانده است تنها طلب مرگ بیشتر و بیشتر است. در چنین وضعی درخود فرد تنها و تنها تن سپردن به انتظارات سوپرایگوست. اختگی فزاینده حال دیگر به آرزوی سوژه‌ی اخته‌شده بدل شده است. «نفس درعین حال که می‌خشکد سرریز می‌شود»^۹ نفس می‌خشکد و سنگ می‌شود چراکه فرد دیگر از خود هیچ ندارد. او یکسره دگرآیین شده و هیچ امر خودانگیخته‌ای در او یافت نمی‌شود و همزمان سرریز می‌شود چراکه سرتاپا چیزی جز وظیفه و رسالتی که

درونی رها می‌شود اما به‌قیمت آنکه جهان برای او ماهیتی پرخاش‌گر، خشونت‌زا و تهدیدآمیز پیدا کند.^۸ ایدئولوژی تصویر خیالی اجتماعا ساخته‌شده‌ی چنین جهانی در آگاهی سوژه است. ایدئولوژی جهان را همچون موجودیتی تهدیدگر برای سوژه تصویر می‌کند و بدین واسطه سوژه را به عمل مبتنی بر فرامین و منویات خود فرامی‌خواند؛ فرایندی که آلتوسر استیضاح می‌نامدش.^۹

کین‌توزی و فرافکنی و ظهور ایدئولوژی در این معنا همواره امری مذموم و نگران‌کننده نیست و چه‌بسا برعکس در بسیاری اوقات سازوکار کین‌توزی ابزار و سلاح بشر در نزاع برای بقا باشد. ابزاری که در برخی گونه‌های دیگر نیز به‌مثابه فرایندی غریزی قابل تشخیص است. چنانچه پیش‌تر نیز بسیاری گفته‌اند زیستن بیرون از ایدئولوژی امری ناممکن است.^{۱۰} به‌طورکلی کیفیت حیات گونه‌ای به‌نام انسان همواره درآمیخته با ایدئولوژی‌ست. مسئله در بودن یا نبودن ایدئولوژی نیست بلکه مسئله اصلی در کیفیت رابطه ما با ایدئولوژی و محتوای آن است. وضعیت آنجایی خطرناک و دهشت‌زا می‌شود که سازوکار فرافکنی به‌تعبیر آدورنو و هورکهایمر به فرافکنی کاذب بدل می‌شود.^{۱۱} در فرافکنی کاذب سوژه به‌سان شخصی پارانوئیک دیگر یکسره

۸ برای شرح بیشتر بنگرید به کتاب روان‌شناسی توده‌ای و تحلیل ایگو از فروید

۹ آلتوسر، ۱۳۹۵: ۶۷ تا ۷۴

۱۰ بنگرید به مانهایم، ۱۳۹۶

۱۱ آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۹۶: ۲۶۰ تا ۲۷۳

۱۲ همان، ۲۶۴

می‌زند. او از کشته‌شدن کودکان فلسطینی شادمانی می‌کند چراکه ایدئولوژی‌اش پیشاپیش از فلسطینیان انسانیت‌زدایی کرده است. فلسطینیان - و در تصویری کلان‌تر چه‌بسا اعراب - در پندارهای ایدئولوژیک او انسان نیستند بلکه دشمنان انسانیت‌اند و در نتیجه مرگ‌شان هرچه فجیع‌تر باشد او را خوشحال‌تر می‌کند. سوژه فاشیست فقیر شده است، توان تامل و بازاندیشی و درج روابط علی در جهان را از دست داده است و جهان برایش بیرون از ایدئولوژی وجود ندارد. هرآنچه ایدئولوژی به‌خوردش دهد او یکسره می‌پذیرد. به‌همین دلیل است که هرچه جنایات و نسل‌کشی اسرائیل فجیع‌تر می‌شود نه‌تنها حقیقتی بر او آشکار نمی‌شود و نه‌تنها او از شادی‌های پیشین‌اش شرمسار نمی‌شود چه‌بسا خوشحال‌تر نیز شود.

ایدئولوژی ابطال‌ناپذیر است و از آنجاکه خود زاییده‌ی بحران است از بحران تغذیه می‌کند. در چند سال اخیر هرگاه پیامدهای فضا‌ت‌بار استراتژی‌های سیاسی سلطنت‌طلبان آشکار شد بسیاری شادمانه وعده دادند که اقبال عمومی به‌سمت پهلوی بی‌تردید کاهش خواهد یافت اما در عمل می‌بینیم که رضا پهلوی در سال‌های اخیر از یک دل‌قک پیوسته به چهره‌ی سیاسی مهم‌تری تبدیل شده است.^{۱۳} کلید فهم این مساله دقیقاً در اینجاست. نفسی که درون بحران‌های پیاپی

ایدئولوژی بر دوشش نهاده نیست. در دل این دگربنیادی مطلق سوژه فاشیست، درون این استغراق پارانوئیک او در توهمات و پندارهای ایدئولوژیکش اما نوعی خودشیفتگی مرموز پنهان است. سوژه ولو ناآگاهانه مرکز جهان است و توهمات ایدئولوژیکش تصویر تمام جهان. دیگری برای او وجود ندارد مگر به‌مثابه تصدیق‌کننده‌ی تصویر او از جهان و اگر درون این تصویر تنگ و تار از جهان هم جا نشود باید با او جنگید و مبارزه کرد تا به‌زور در این تصویر چپانده شود. فاشیسم وعده‌ی جامعه موعود را به آینده حواله نمی‌دهد بلکه برای تحققش دست‌به‌کار می‌شود. سوژه‌ی فاشیست تمامیت‌خواه (توتالیتیر) است چراکه ایدئولوژی او پیشاپیش جهان را تام (توتال) ساخته است و در ایدئولوژی تصویری بسته و یکسره صلب و منجمد از جهان برای او عرضه شده است. بخشی از راز شادی و خوشحالی فاشیست‌های ایرانی از قلع‌و‌قمع و آواره‌شدن فلسطینیان در همین‌جا نهفته است. سوژه‌ی فاشیست صرفاً موجودی وحشی و دیوآسا که از دیدن خون و مرگ شادمان می‌شود نیست و چه‌بسا که بسیاری از همین فاشیست‌های ایرانی در مناسبات شخصی افرادی دل‌رحم باشند. او اتفاقاً از آنجاکه بسیار مسئولیت‌پذیر است و اساساً هستی‌اش چیزی جز مسئولیت‌های حمل‌شده بر او به‌واسطه‌ی ایدئولوژی نیست دست به چنین جشن‌های خونینی

دلیل هر چه بحران‌ها بیشتر شود قدرت نفوذ فرامین ایدئولوژیک درون افراد نیز بیشتر می‌شود حتی اگر این فرامین ناخودآگاه نه پاسخ به بحران بلکه خود بخشی از آن باشند. برکشیده‌شدن و بالاآمدن فیگوری همچون رضا پهلوی و آرمانی‌ساختن تصویر عصر پهلوی از آغاز خود محصول نوعی تامل نبوده است که حال انتظار داشته باشیم با محاسبات عقلانی و رسواشدن سیاست‌های سلطنت‌طلبان چنین تصویری مخدوش شود. این تصویر تخیلی از گذشته تنها و تنها پاسخ سوژه‌ی بحران‌زده‌ی امروزی به مشکلات معاصرش است و دینامیزم و پویایی آن نیز تابع همین مشکلات است نه حماقت‌های پهلوی و اطرافیانش. علت شکست پروژه‌های

خشک شده و تمامی جوهر حیاتی آن تا ته بیرون کشیده شده است آنچنان فقیر گشته که دیگر توانشی برای تامل و حتی درک روابط علت و معلولی ندارد. ایدئولوژی از آغاز حاصل انتخاب عقلانی سوژه نبوده است بلکه برعکس به‌مدد بحران‌های موجود، ایدئولوژی سوژه را به‌مثابه طعمه‌ی خود انتخاب کرده است. اینچنین است که طبیعتاً فرایند ترک ایدئولوژی نیز تابع خواست و تصمیم عقلانی سوژه نیست. زیستن در ایدئولوژی همواره همبسته است با نوعی کوری ایدئولوژیک. معتقدان به یک ایدئولوژی کاستی‌ها و نقایص وضع موجود را نه محصول نقصی درون ایدئولوژی بلکه حاصل عمل نکردن دقیق و موبه‌مو به فرامین آن می‌دانند و دقیقاً به‌همین

آماری در داخل از طرف دیگر می‌توان هر امری را به‌مثابه حقیقت جازد دست‌یابی به تخمینی واقعی از میزان اقبال به پهلوی امری دشوار است اما به‌نظر می‌رسد درون همین بی‌اطلاعی از واقعیت واقعا موجود دعوی جدی‌تر شدن چهره‌ی سیاسی رضا پهلوی حداقل درون همان فضای مجازی در سال‌های اخیر ادعای چندان گزافی نباشد.



دیوها در حال اسیرکردن اژدها
محمد سیاه‌قلم

به‌طریقی خاص بازآفرینی و بازسازی می‌شود. رکن اساسی این بازسازی، انقسام و به‌تبع آن انقیاد سراسر جهان در دوگانه‌ی دوست و دشمن است. آن ترس فروخورده‌ی آغازین که پیش‌تر از آن سخن گفتیم به برون فکنده می‌شود و بدین واسطه جهان یعنی دیگری هیبتی ترسناک، هیولاش و ستیزه‌جو می‌یابد. «این شگرد به‌منزله نوعی نیروی سلبی انسجام‌بخش عمل می‌کند»^{۱۴} جماعت کین‌توزان و پیروان به‌واسطه‌ی برنهادن دشمنی متخاصم در بیرون به وحدتی درونی می‌رسند. وجود این دیگری متخاصم نه امری حادث و اتفاقی بلکه بنیان نیروبخش به هستی سوژه‌ی کین‌توز است. ازقضا آرنت نیز توانسته است این وجه ضروری را در جماعات تمامیت‌خواه بازشناسی کند:

«جنبش‌های توتالیتار نیز مانند جوامع سری جهان را به دو بخش برادران قسم‌خورده و توده‌ی نامشخص و درهم‌برهمی از دشمنان قسم‌خورده تقسیم می‌کنند... احزاب و جوامع دیگر عموماً تنها کسانی را که با آنها آشکارا مخالفت می‌کنند دشمن می‌دانند حال آنکه اصل بنیادی جوامع سری این است که هر فردی که درون جامعه سری نیست مطرود است»^{۱۵} فردی که به سوژه‌ی مقاد ایدئولوژی تبدیل شده است، آن‌کس که هستی‌اش جز رسالت و وظیفه‌ی که ایدئولوژی بر دوش‌اش نهاده نیست نمی‌تواند

به‌اصطلاح آگاهی‌بخشی در برابر دستگاه پروپاگاندا‌ی منوتویی نیز در همین است. آن پروپاگاندا صرفاً به‌دلیل قدرت رسانه‌ایش موفق نمی‌شود بلکه فراتر از آن علت اصلی حاکم‌شدنش آن است که می‌تواند بحران‌های تودرتوی جامعه ایرانی را به‌رسمیت بشناسد و برای آن‌ها پاسخی ولو توهمی ارائه دهد. پس پیشاپیش می‌توان انتظار داشت تا زمانی که بحران‌های اقتصادی و سیاسی و فرهنگی جامعه ما مانند سال‌های گذشته رو به افزایش باشند و تا زمانی که زندگی روزمره زیر بار فشار چنین بحران‌هایی له شود ایدئولوژی منوتویی نیز رشد خواهد کرد و در اذهان نفوذ بیشتری می‌یابد. این ایدئولوژی قدرت خود را نه از دعاوی‌اش بلکه از بحران‌های مادی زندگی امروزی جامعه‌ی ایران می‌گیرد.

امحای ابژه

اما اگر درون فرایند فرافکنی سوژه فقیر می‌شود و خشکیده و درونش دیگر چیزی جز نوعی تورم مسئولیت‌ها و توهمات ایدئولوژیک یافت نمی‌شود می‌توان پرسید این فرایند چه بلایی بر سر ابژه می‌آورد؟ چنانچه کانت نشان داده است از آنجاکه هستی و حیات انسان جز به‌واسطه‌ی ابژه، واقعیت، جهان یا در یک‌کلام دیگری ممکن نمی‌شود در فرایند فرافکنی نیز دیگری نابود نمی‌شود بلکه درون پندارها و توهمات سوژه، واقعیت

پرخاشگرانه‌ترین غرایز بشری ست اما مکر آن در این است که تمامی این واپس‌روی به‌نام تعالی جامعه بشری و ساختن جامعه‌ای باشکوه رخ می‌دهد. در گفتار فاشیستی، ایران باستان در قالب تمثالی بدون شکاف، پرهیت، عظیم و باشکوه ساخته می‌شود و به‌نام بازسازی و فراخوانی این گذشته سوژه‌ی فاشیست در اصل تمامی غرایز پست و اولیه‌ی بشری را فرامی‌خواند. «حسرت بازگشت [گذشته] فقط به برگشت مرده‌ها ختم می‌شود»^{۱۶} به‌نام ساخت تمدن نوین توحشی دیرپا احضار می‌شود. با اسم رمز رسواسازی شر، شرورانه‌ترین افعال رخ می‌دهد. سوژه‌ی فاشیست حیوان درنده‌خوی بلاواسطه‌ای نیست بلکه برعکس تمامی اعمال وحشیانه‌ی او پیشاپیش به‌نام تحقق خیر در جهان توجیه، مشروع و سپس انجام می‌شوند. وضعیتی که امروز دیگر مطلقاً محدود به ایران و فضای سیاسی‌اش نیست و چه‌بسا بارزترین جلوه‌ی خودش را در جامعه‌ی اسرائیل و حکومت آن نمایان می‌کند. در دنیای مدرن تنها آن گفتاری می‌تواند غرایز پست و پرخاشگرانه بشر را بسیج کند و فعلیت بخشد که پیشاپیش آن غرایز را همچون کارگزاران ضروری ساخت جهانی آرمانی و باشکوه تصویر کرده باشد. فریبایی و پیچیدگی فاشیسم نیز دقیقاً ریشه در همین خصلتش دارد. «فاشیسم از این نظر که می‌کوشد قیام طبیعت ستم‌دیده علیه سلطه را

ذره‌ای تفاوت و ناهمگونی را تاب آورد. هر آن دیگری که درون منویات تنگ ایدئولوژیک او نمی‌گنجد به‌چشم او همچون غریبه و مزاحمی ست که کراحت او را برمی‌انگیزد. از قضا آن دیگری هر چه بیشتر شبیه به خود او باشد، هر چه بیشتر ناتوانی و استیصال خود او را یادآوری کند بیشتر موجب کراحت او می‌شود. «آنچه به‌مثابه امری بیگانه موجب کراحت آن‌ها می‌شود خود امری بس آشناست»^{۱۷} بخشی از علت افغان‌ستیزی فاشیست‌های ایرانی در همین جا پنهان است. در گفتار فاشیستی افغانستانی دیگری می‌شود تا به‌کمک این فاصله‌گذاری سوژه بتواند هر چه بیشتر خود را با آریایی‌ها، با غریبان متمدن و پیشرفته این همان کند و اینجاست که عطشی سیری‌ناپذیر برای فاصله‌گذاری ذهنی با افغانستانی‌ها بیدار می‌شود. عطشی که به‌محض قدرت‌یافتن گفتار فاشیستی می‌تواند خود را در قالب نوعی فاصله‌گذاری واقعی به‌واسطه‌ی خشونت و طرد فیزیکی افغانستانی‌ها نیز نمایان کند. افغانستانی، همو که تصویرش در نظر انسان توده‌ای کسی ست که به کارهای پست مشغول است و معمولاً در میان ساختمان‌ها و مخروبه‌ها خاک‌و‌خالی به‌چشم می‌آید نمادی از گذشته و واپس‌ماندگی می‌شود تا به‌بهانه‌ی او سوژه‌ی فاشیست واپس‌روی خود به ساخت حیوانی را پنهان سازد. فاشیسم نوعی واپس‌روی به پست‌ترین و

چنین خشونتی ناتوانی و شکست‌های پیاپی خودش را می‌پوشاند و فراموش می‌کند. فرد افغانستانی و هم‌نشینی و نزدیکی با او در ذهن سوژه‌ی فاشیست بیش از هر چیز بدل می‌شود به یادآور دورافتادگی وی از آن شکوه و عظمت - البته تخیلی و متوهمانه - پیشین‌اش. افغانستانی در ذهن فرد فاشیست به نماد و سپس علت شکست تبدیل می‌شود و بدین واسطه طرد او شرط لازم رستگاری‌ست. آن فریادهای افغانستانی نان ما را می‌خورد و کار ما را می‌گیرد در اصل صورت‌های به‌ظاهر عقلانی ادعایی بسی گسترده‌ترند؛ افغانستانی سعادت ما را ربوده است. او علت ناکامی و تیره‌روزی ماست.^{۱۹}

گفتار فاشیستی با جداکردن ابژه‌ها از منفیت درخودشان و حک و تثبیت آن‌ها در کلیشه‌ها و طرح‌واره‌های از پیش آماده‌شده توسط ایدئولوژی خشونتی بی‌حدوحصر را در حق آن‌ها اعمال می‌کند. «این فرایند، فرایند امحاست نه فرایند رفع و تعالی (Aufhebung). فرایند نفی صوری‌ست نه نفی متعین»^{۲۰} نفسی که درون این‌همانیت با ایدئولوژی خشک و تثبیت شده به‌واسطه‌ی شما و شاکله‌های از پیش آماده‌شده درون ایدئولوژی سراسر

مستقیماً در خدمت خود سلطه قرار دهد تا مگر آن نیز می‌باشد»^{۱۸} تبدیل شدن فرد افغانستانی به ابژه‌ی فرافکنی خشونت فاشیست‌ها نه از بیگانگی و غریبگی او بلکه ناشی از آشنایی و قربابت زیاده از حد او به سوژه‌ی فاشیست است. افغانستانی‌ها نه تنها به‌واسطه‌ی شباهت فرهنگی و تاریخی و زبانی بیش از حد با ما ایرانی‌ها این‌همان و یکی هستند بلکه فراتر از آن تصویر فرد افغانستانی در سده‌ی اخیر، تمثال آن آواره‌ی شکست‌خورده‌ای که زندگی‌اش دائماً محل تاخت‌وتاز قدرت‌های مختلف از کمونیسم شوروی تا بنیادگرایی اسلامی و سپس بمب‌های غربی بوده است، بیش از حد شبیه به واقعیت ناتوانی انسان ایرانی‌ست. انسانی که گویی از مشروطه به این سو او هم هر چه تلاش کرده است چیزی جز شکست عایدش نشده است. جنبش ملی‌کردن نفت، انقلاب ۵۷، ۲ خرداد، جنبش سبز و همه تلاش‌های تاریخی دیگر او امروز برایش چیزی نیستند جز روایت عجز، ناتوانی و شکست‌های پیاپی. نفرت از افغانستانی در اصل برون‌فکنی و رهایی از نفرت از خویش است. فرد تمامیت‌خواه به‌واسطه‌ی

۱۸ آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۹۶: ۲۵۸

۱۹ نقد گفتار فاشیستی افغانستانی با خواست نوعی قانون‌گذاری عقلانی مدون و دقیق درباره‌ی مساله مهاجران هیچ منافاتی ندارد. از قضا ایجاد نوعی سامان دقیق و عقلانی درباره‌ی مساله‌ی مهاجران باید خواسته‌ی هر گفتار مترقی باشد. مساله اما اینجا نه خواست قانون‌مندی و سامان حقوقی مشخص در قبال مهاجران بلکه افغان‌ستیزی‌ست. افغان‌ستیزی با درخواست قانون‌مندی به‌کلی فرق دارد. افغان‌ستیزی فراتر از درخواست قوانین، افغانستانی را به مثابه شر بازشناسی می‌کند و او را منشأ بسیاری از مشکلات امروزی جامعه ایران می‌داند. مشکلات و بحران‌هایی که عموماً ریشه‌های دیگری دارند.

۲۰ آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۹۶: ۲۸۳

مردان رقصان
محمد سیاه قلم



و استیصال واقعی و احساس قدرت تخیلی برآمده از توهمات و پندارهای ایدئولوژیک جابه‌جا می‌شود. بروز انواع رفتارهای متعارض و متضاد از او نیز دقیقاً به دلیل همین شخصیت دوپاره‌ی اوست. سوژه‌ی پارانوئیک می‌تواند ائتلافی خودخوانده در دانشگاه جرج تاون راه بیندازد، خود را رهبر اعتراضات مردمی در ایران بنامد، خطاب به مردم منشوری صادر کند و در عین ناباوری مخاطب تمامی بند آغازین این منشور دولت‌های غربی باشند. اساساً این توجه فزاینده به دولت‌های غربی، این تمنای تحریم و فشار و نهایتاً مداخله‌ی نظامی از آن‌ها ریشه در همان ناتوانی و احساس عجز پنهانی این سوژه دارد. تمنای بی‌پایان تحریم، فشار و مداخله که در اصل چیزی جز بروز میل به تخریب و به‌عبارتی نفرت از خود نیست ناخودآگاه رهبران خودخوانده‌ی خارج

جهان را از حرکت و تغییر می‌خشکاند و دیگری را تنها درون تصاویر موجود ایدئولوژیک در قالب دوست یا دشمن درک می‌کند. تصویر ثابت از جهان، بردباری او را نابود می‌کند، همه یا باید مانند او باشند و بدان تصویر ثابت تن دهند یا اگر سرسوزنی تفاوت و تمایز داشته باشند و تصویر را مخدوش سازند به‌مثابه دشمن، به‌مثابه آنکه تعادل هستی را برهم‌زده و در یک کلام به‌مثابه گناه‌کار بازشناسی می‌شوند. اینچنین است که فرد افغانستانی یگانه دیگری گفتار تمامیت‌خواه نیست بلکه در اصل این گفتار خود خط تولید مداوم دیگری‌ست.

معبد مجازی

فرد کین‌توز فردی به‌شدت دوپاره است. هستی او مانند هستی هر شخصیت پارانوئیک دیگر در تضاد و تنش میان احساس عجز، ناتوانی

مجازی واپس می‌رود و در آنجا فضایی بس مساعد برای تخلیه‌ی تمامی خشم و خشونت انباشته‌ی خویش می‌یابد. آن سوژه‌ای که به‌واسطه‌ی سرکوب مداوم نیازهایش در مناسبات مادی به‌غایت تحلیل رفته و فقیر شده در فضای مجازی، بسیاریانی همچون خویش را می‌یابد که همگان دیگر چیزی جز ابژه‌های یک ایدئولوژی نیستند. آن دشمن‌انگاری دیگری که پیش‌تر درباره‌ی افغانستانی‌ها نشان دادیم در فضای مجازی افسار می‌گسلد و فرد هرآن‌کس را که صرفاً اندکی با او اختلاف داشته باشد نه چون دیگری بلکه همچون دشمن، مزدور و کارگزار شر بازشناسی می‌کند. «نفس وجود دیگری امری تحریک‌کننده است.»^{۲۱} تویتر صرفاً محل انباشت خشم، کینه و نفرت نیست بلکه فراتر از آن کانون نفوذ و درونی‌سازی ارزش‌ها و پندارهای ایدئولوژیک نیز هست. چنانچه می‌دانیم هر جنبش تمامیت‌خواهی با خود مجموعه‌ای از مناسک و آیین‌ها و جشن‌ها و سوگواری‌های شبه‌دینی را شکل می‌دهد و دقیقاً درون این مراسم‌های آیینی‌ست که فرد نسبت به اعتقادات خود، نسبت به دشمن بودن دیگری و نسبت به صداقت باورهایش اطمینان می‌یابد. برای افراد:

«واقعیت تبدیل شدنشان به توده به آن‌ها نوعی ذهن جمعی می‌بخشد که سبب می‌شود به‌گونه‌ای احساس کنند، بیاندیشند و دست به کنش زنند که

از کشور را فاش می‌کند. آن‌ها هیچ اعتقادی به مردم و قدرت‌شان ندارند. تمام تمایل آن‌ها به ظهور منجی یا نیرویی بیرونی‌ست که به یکباره کل این وضعیت را زیرورو کند و تخیلات و آرزوهای آن‌ها را محقق سازد. همین آرزو و تخیل است که آن‌ها را به پادوهای دربه‌در در راهروهای دولت‌های غربی تبدیل می‌کند. یکی به دیدار نخست‌وزیر فرانسه می‌رود و دیگری می‌خواهد تخت پادشاهی‌اش را به‌واسطه‌ی پابوسی نتانیا‌هو بازپس گیرد و اسماعیلیون که در تنش میان مارتین لوترکینگ بودن و میل به انتقام، فشار هویتی ویران‌گری را تحمل می‌کند نیز نهایتاً سر از اجلاس امنیتی هالی‌فکس درمی‌آورد هرچند که از اتاقش بیرون نمی‌رود تا مبدا نظامیان را ببیند!

به‌بیان کلی‌تر هرگاه که سرکوبی بیرونی مسیر تحقق و برآوردن خواست‌ها و نیازهای سوژه را سرکوب کند، سوژه از مسیری دیگر، به‌واسطه‌ی فانتزی، تخیل و در یک کلام از راه‌های مجازی به ارضای امیال خود می‌پردازد. این چنین است که در وضعیت توده‌ای فضای مجازی اهمیت ویژه و خاصی می‌یابد. در وضعیتی که سوژه امکانات، ابزار و لوازم مورد نیاز برای تحقق زندگی دلخواه خود را در اختیار ندارد و علاوه بر آن حتی اعتراض او به چنین فقدان‌هایی نیز پاسخی جز سرکوب نمی‌گیرد، آنجا که در واقعیت تمامی راه‌ها به‌سوی زندگی بسته شده است، او به‌درون فضای

آن سوژه‌ای که به‌واسطه‌ی سرکوب مداوم نیازهایش در مناسبات مادی به‌غایت تحلیل رفته و فقیر شده در فضای مجازی، بسیاریانی همچون خویش را می‌یابد که همگان دیگر چیزی جز ابژه‌های یک ایدئولوژی نیستند. آن دشمن‌انگاری دیگری که پیش‌تر درباره‌ی افغانستانی‌ها نشان دادیم در فضای مجازی افسار می‌گسلد و فرد هرآن‌کس را که صرفاً اندکی با او اختلاف داشته باشد نه چون دیگری بلکه همچون دشمن، مزدور و کارگزار شر بازشناسی می‌کند. «نفس وجود دیگری امری تحریک‌کننده است.»

برای افزودن به جهان ندارد. او که سراسر زندگی‌اش زیر فشار بوده است این فشار را به برون فرامی‌افکند و بدین واسطه همه‌چیز و همه‌کس را درون این هاویه آشوب‌ناک می‌فشرد. فضای ارباب و دشمنی همه‌جا را فرامی‌گیرد. توهین و هتک حرمت به مزار ساعدی نه نشانه‌ی نوعی زیاده‌روی در قواعد وضعیت توده‌ای بلکه باز نمود حقیقت آن است. حقیقتی که بیان می‌کند تنفر و ارباب و میل به انتقام هیچ حد و مرزی نمی‌شناسد و حتی از مردگان نیز ابژه‌ای برای تخلیه‌ی خویش خواهد ساخت. در سال‌های پایانی دولت روحانی تکرار طوطی‌وار عبارت «تنها در ناامیدی مطلق است که امید واقعی نمایان می‌شود» به یکی از ژست‌های روشن‌فکری زمانه بدل شده بود. واقعیت تاریخ اما به ما نشان داد که در منتهای ناامیدی ضرورتاً امید واقعی ما را به انتظار ننشسته است و چه‌بسا که در بسیاری مواقع نهایت مطلق ناامیدی چیزی جز انباشتن جهان و هستی با ناامیدی بیشتر نباشد. نوعی ناامیدی که مایه‌ازای عملی آن میل بی‌پایان به ویرانی خود و دیگری‌ست.

ارباب، تهدید، توبه

فایشسم احساس سعادت‌مندی^{۲۳} را از همگان می‌رباید. منظور از سعادت‌مندی چیست؟ نیچه در سپیده‌دمان با ایجاد تمایز میان احساس سعادت و رستگاری این دو مفهوم را توضیح می‌دهد. رستگاری کیفیتی عینی‌ست

کاملاً متفاوت است از زمانی که هر یک از آن‌ها در انزوا احساس می‌کند، می‌اندیشد و دست به کنش می‌زند»^{۲۴} تویتر معبد شخصیت تمامیت‌خواه است. در آنجا او می‌تواند از رهگذر اتحاد با سایر مریدان و لشکرکشی‌های پیاپی به صفحه‌ی هر آن دیگری که با او اختلاف نظری دارد و نهایتاً ویران کردن حیات نمادین وی، در آن لذت خلسه‌ناک مومناهای مشارکت جوید و مستغرق شود که نه تنها میل به تخریب و نفرت او را ارضا می‌کند بلکه به واسطه‌ی عده و عُده خیال او را از ایستادنش در سمت درست تاریخ نیز راحت می‌سازد. در متن این آیین جمعی‌ست که این خشونت ویران‌گر نسبت به دیگری نه تنها مشروع که همچون فریضه‌ای رستگارکننده به درون فرد نفوذ می‌کند و نظام ارزشی او را شکل می‌بخشد. امکان تامل و بازاندیشی در تنگنای انبوهی از فشارهای مادی له می‌شود و در خسوف تامل معیار تضمین‌کننده‌ی حقانیت عمل تنها و تنها توانایی انجام دادن عمل درون جماعت است. گویی آن‌کس که سال‌ها و سال‌ها زیر فشار اقتصادی و تورم و فروپاشی اجتماعی زندگی کرده است، همو که دهشت و اضطراب ناشی از امکان رویارویی با مأمور حجاب و ترس از مخاطرات مهاجرت و نگرانی از بیکاری تمامی لحظاته‌ش را فروخورده است حال دیگر جز دهشت و اضطراب فزاینده چیزی

۲۲ لوبون، ۱۳۸۴: ۱۲۷

۲۳ نیچه برای توضیح این مفهوم از کلمه یونانی *ataraxia* استفاده می‌کند.

فاشیسم دقیقاً این احساس سعادت را به‌نحو عام و فراگیری نشان می‌رود. در میان مریدان احساس سعادت به‌واسطه‌ی درونی‌شدن احساس گناه و بدهی به ایدئولوژی و تشدید وجدان معذب و فربه‌شدن مسئولیت‌ها و وظایف فرومی‌پاشد و در دیگری نیز چنین احساسی به‌واسطه‌ی بسط فضای ارباب و تهدید، به‌میانجی دهشت و اضطراب یکسره از بیخ‌وبین ریشه‌کن می‌شود چراکه دیگری در زیر هیمنه‌ی حملات پاپی فاشیست‌ها اساساً امکان طرح آرا و عقایدش را ندارد و شانس عمل‌کردن و مشارکت در هستی‌بنیاد از او سلب می‌شود. چندی پیش مستند «میدان جوانان سابق» را می‌دیدم. مستند در اصل روایتی‌ست از رنج‌ها، سختی‌ها و سرکوب‌هایی که روزنامه‌نگاران در دوران دولت اصلاحات متحمل شده‌اند. اما در زیر لایه‌ی رنج‌ها و مصیبت‌ها و تعقیب‌و‌گریزهای به‌تصویر کشیده شده در مستند اگر کمی با دقت بنگریم در چشمان بسیاری از افراد هنوز می‌توان آن برقی را شناسایی کرد که گویی نزدیکی نفس‌گیری به احساس سعادت نیچه‌ای دارد. کنش‌گران جامعه‌ی مدنی گویی در آن زمان هنوز شانس مبارزه، تلاش، کارکردن و مشارکت در جهان را داشتند و بدین‌واسطه در متن چنین عمل‌کردنی، درون دشواری‌ها و بالاوپایین‌ها می‌توانستند بهره‌ای از آن

برآمده از ایجاد تغییری در جهان مادی. به‌تعبیری رستگاری لحظه یا دقیقه‌ی مرگ امر کهنه و تولد امر نو از زهدان تاریخ است درحالی‌که احساس سعادت چنانچه از دل‌اش برمی‌آید کیفیتی ذهنی‌ست حاوی نوعی احساس طمانینه، آرامش و همزمان میل به مشارکت در جهان. درحالی‌که به‌نظر می‌رسد رستگاری غایت و هدف زندگی و به‌نوعی مسیر یاب اصلی آن است احساس سعادت اما شرط لازم بروز و ظهور رستگاری‌ست. نیچه ذیل گفت‌وگویی مفصل با فلسفه‌ی یونانی نشان می‌دهد که احساس سعادت یا همان آتاراکسیای هلنیستی نه هدف یا مقصود عمل بلکه کیفیت ثانویه خود عمل‌کردن است. به‌بیان دیگر آن‌کس که می‌تواند آن‌گونه که می‌خواهد زندگی‌اش را سامان دهد و مبتنی بر چنین خواستی دست به عمل زند همواره سرشار از نوعی احساس سعادت است. احساس سعادت پدیدار ثانویه‌ی تعهد شورانگیز به کاری‌ست که فرد آن را مهم و حیاتی تلقی می‌کند. در چنین گفت‌و‌زشت قهرمان داستان می‌گوید «مرا با سعادت چه کار ... من در پی کار خویش‌ام.» و جانوران‌اش به او پاسخ می‌دهند: «اما آیا تو هم اینک در دریاچه‌ای نیلگون از سعادت نغوده‌ای؟»^{۲۴} احساس سعادت محصول فرعی کار و مشارکت در جهان است.^{۲۵}

۲۴ بنگرید به چنین گفت‌و‌زشت

۲۵ برای بحثی مفصل درباره تعریف مفاهیمی همچون سعادت و رستگاری از منظر نیچه بنگرید به کتاب سپیده‌دمان.

شورای شهر و فعال ستادی اصلاح طلب و روشنفکر و زندانی سیاسی سابق صرفاً به دلیل ترس یا شوق مواهب و فائدها در دربار جدید پهلوی پیدایشان نشده است. اگرچه بی تردید تمامی این عوامل بر چنین گذاری تأثیر داشته‌اند مسئله اما دست‌کم در صورت مشروعیت‌یابی‌اش برای خود فرد کمی پیچیده‌تر است. وضعیت توده‌ای نه صرفاً به‌مدد قدرت و زور بلکه فراتر از آن‌ها به‌واسطه‌ی اقتدارش ارباب و تهدید را در قالب لذت تا ناخودآگاه دیگری نفوذ می‌دهد. اقتدار قدرت مشروع است.^{۲۶} اگر قدرت به‌معنای توانایی فرد یا گروهی برای تأثیرگذاری بر رفتار دیگری باشد این تأثیرگذاری می‌تواند مبتنی بر ترس، اجبار، کنترل یا میل دیگری رخ دهد. اقتدار آن صورتی از اعمال قدرت بر دیگری‌ست که مبتنی بر مشروعیت است و نه اجبار. به بیان دیگر فرد، گروه یا گفتار دارای اقتدار بر امیال و خواسته‌های دیگری تأثیر می‌گذارد آن‌چنان که او دقیقاً آنجایی که به خواسته‌ها و مکنونات قلبی خودش عمل می‌کند در اصل آگاهانه یا ناآگاهانه فرامین آن دیگری را به‌جا می‌آورد. جنبش تمامیت‌خواه به‌واسطه‌ی اقتدار ایدئولوژیکش می‌تواند بر امیال و خواسته‌ها و عواطف فرد اثر گذارد، آن‌ها را دست‌کاری کند و نهایتاً با قواعد خودش سازگار سازد. آن‌کس که در فضای مجازی به طور هر

سعدت‌مندی ببرند. اینکه بر سر آن امید چه آمد و چه شد که آن امید در خود هیچ رستگاری‌ای به‌همراه نیاورد موضوع بحثی مفصل است که به نوشته‌ی ما چندان ارتباطی ندارد اما آنچه حیاتی‌ست آن است که فراتر از رخداد یا عدم‌رخداد رستگاری، مستقل از رسیدن یا نرسیدن به پیروزی نهایی، آن‌کس که می‌تواند مبارزه کند، آن‌کس که هنوز شانس مشارکت در جهان را دارد، همو که می‌تواند امید به تحقق هدفی والا را داشته باشد دست‌کم از احساس سعادت‌مندی سرشار است حال آنکه فاشیسم با سرکوب هر گفتار دیگر و بسط فضای ارباب و تهدید و دهشت اساساً شانس هر شکلی از مشارکت در جهان را از همگان می‌گیرد و اینچنین است که هر کس ناگزیر به خلوت تنهایی خویش پناه می‌برد هرچند که در آنجا نیز انبوهی از دیوها و شیاطین به‌صورت عارضه‌های روانی گوناگون پنهان شده‌اند تا در وقت مقتضی به او هجوم برند.

اما این پناه‌بردن طاقت‌فرسا به خلوت و تنهایی خویش یگانه پاسخ افراد به خفقان تمامیت‌خواهانه نیست چنانچه ارباب و تهدید نیز یگانه سلاح گفتارهای فاشیستی در برابر دیگری‌هایشان نیست. از قضا ارباب و تهدید نوک قله‌ی یخ بیرون‌زده‌ی انواع گوناگون سلاح‌هایی‌ست که گفتار تمامیت‌خواه علیه دیگران به‌کار می‌اندازد؛ اصلی‌ترین آن‌ها قلب و دل افراد را نشانه می‌رود. آن نماینده‌ی

جای کار می‌لنگد. احساس گناه هر دم در او ژرف‌تر می‌شود و به تبع آن وجدان او معذب‌تر. آن شرم آغازین، همان شرمی که در داستان‌های داستایوفسکی سرچشمه بسیاری از شرارت‌های بشری است آفتابی می‌شود.^{۲۷} شرمی که در اینجا سروشکل کنار مردم‌نبودن یا حتی علیه مردم‌بودن را به‌خود گرفته است. گویی رستاخیز سوژه‌ی سرخورده فرارسیده است. دشنام‌ها و توهین‌ها و حمله‌ها کار خود را کرده‌اند. احساس گناه ناشی از پردشدگی تمام وجود فرد را فرا گرفته است. اما مانند هر نظم الهیاتی دیگر آنجا که گناهی هست در توبه نیز باز است. سوژه یکسره از گناه دیروز خود توبه می‌کند و به یکباره به راست‌کیشی افراطی

روزه بی‌شرف و کارگزار شر و مزدور و خائن به مردم خطاب می‌شود، آن هم توسط کسانی که از نظر او بخشی از مردم هستند نهایتاً این دشنام‌ها را نه صرفاً به‌مثابه توهین بلکه فراتر از آن همچون باری سنگین بر وجدان خویش تجربه می‌کند. وضعیت آنجایی بغرنج می‌شود که او زندگی و مبارزه‌اش را نیز مبتنی بر همین مردم بنا کرده باشد و در نظرش علت مبارزه‌اش آسایش و رفاه مردم باشد. اینجا است که تنش عظیم میان حقیقت و آنچه جامعه بر دوش او نهاده سر بازمی‌کند. عواطف و تأثرات او تحت چنین فشاری، این فشار علیه مردم بودن متأثر و ملتهب می‌شوند. آن دیوها و شیاطینی که در تنهایی سروکله‌شان



شیاطین، مرگ و زندگی در حال نبرد

محمد سیاه‌قلم

پیدا می‌شود قدرت‌نمایی می‌کنند و مدام در گوش او می‌خوانند که یک جمعی تبدیل می‌شود که تا دیروز به

^{۲۷} پدرو زوسیما در برادران کارامازوف می‌گوید: «شرمگین مباش که مایه تمام گرفتاری‌هاست» (داستایوفسکی، ۱۳۹۶: ۶۸)

دیگر این‌چنینی که تا پیش‌ازین حاوی نوعی امید به رستگاری بودند امروز یکسره داربست گفتار فاشیستی را شکل بخشیده‌اند. زنه‌ار که مسئله در اینجا نیز متوقف نمی‌شود و فاشیست ایرانی توانسته است به مدد قدرت

رسانه‌ای و پول بسیاری از این مفاهیم را فعلیت بخشد و تصویر ارتجاعی‌اش از مردم، مبارزه، سازماندهی و رهایی را در اذهان بسیاریانی همچون تصویری حقیقی حک کند. در چنین فضایی که از سویی گفتار فاشیستی به گفتار هژمونیک تبدیل شده است و از سوی دیگر به واسطه‌ی سرکوب مداوم داخلی امکان حداقلی‌ترین اشکال سازماندهی نیز از نیروهای مترقی سلب شده است تکرار کلیشه‌ای و طوطی‌وار ایده‌های چپ جز به هیزمی بیشتر برای برافروختن فزاینده‌ی آتشی که گفتار فاشیستی مدتی‌ست به راه انداخته منتهی نمی‌شود، آتشی که بناست در نهایت خود صادرکنندگان این عبارات را نیز درون خود بسوزاند همان‌طور که با پیشینیان چنین کرده است.

در چنین فضایی باید فهم خود از فاشیسم را هرچه بیشتر دقت بخشیم. سراسر این متن تلاشی بود در جهت آشکار ساختن آنکه فاشیسم نه صرفاً ملغمه‌ای از توهمات ایدئولوژیک همچون ناسیونالیسم اغراق‌شده‌ی خیالی و دیگری‌ستیزی بلکه بیشتر محصول نوعی احساس عجز و ناتوانی در برآوردن نیازهای مادی‌ست که خود را در قالب چنین توهماتی عرضه می‌کند. راهکار مقابله با چنین نیروی

او به چشم دشمن می‌نگریستند. دقیقاً به‌همین دلیل هم این نوگرویدگان معمولاً افراطی‌تر و بنیادگراتر از قدیمی‌ترها هستند. در اینجا چرخه‌ی بازتولید مریدان گفتار فاشیستی یک‌دور کامل زده و بدین واسطه درون دایره‌ای که فاشیسم پیشاپیش جهان را بدان صورت تصویر کرده است کامل می‌شود. نیروی تمامیت‌خواه توانسته است برون خود را به درون بکشد، دیگری را از برای خود سازد و بدین واسطه چرخه‌ی بی‌پایانی از نیروهای تازه‌نفس و متعصب را بسیج کند.

علیه فاشیسم

استعاره عفونت بسیار بیش از آنچه در آغاز می‌نماید سرشت فاشیسم را فاش می‌کند. اگر موفقیت بسیاری از امراض عفونی از آنجاست که دقیقاً می‌توانند اندام و اعضای را که وظیفه‌شان مقابله با خود مرض است نیز آلوده سازند رمز پیروزی فاشیسم هم در آن است که حتی بسیاری از نیروهای مادی و مفاهیمی را که به‌نوعی آخرین پناهگاه جامعه در برابر سرکوب و ستم به‌شمار می‌روند به درون خود می‌کشد و مال خود می‌کند. امروز می‌بینیم که فاشیست‌ها بسیاری از مفاهیمی را که تا پیش‌ازاین در گفتارهای چپ مفصل‌بندی می‌شدند به استخدام خود درآورده‌اند و به‌نوعی آن‌ها را تا ته مصرف کرده‌اند. مفاهیمی همچون مردم، بلاواسطگی، مبارزه با شر، سرکوب، سازماندهی و بسیاری از عبارات

تبدیل شدن فرد افغانستانی به ابژهی فرافکنی خشونت فاشیست‌ها نه از بیگانگی و غریبگی او بلکه ناشی از آشنایی و قرابت زیاده از حد او به سوژهی فاشیست است. افغانستانی‌ها نه تنها به واسطه‌ی شباهت فرهنگی و تاریخی و زبانی بیش از حد با ما ایرانی‌ها این‌همان و یکی هستند بلکه فراتر از آن تصویر فرد افغانستانی در سده‌ی اخیر، تمثال آن آواره‌ی شکست‌خورده‌ای که زندگی‌اش دائماً محل تاخت‌وتاز قدرت‌های مختلف از کمونیسم شوروی تا بنیادگرایی اسلامی و سپس بمب‌های غربی بوده است.

اندیشه‌ی انتقادی با طلب حدی از نظم و سامان‌مندی اتفاقاً خواستار قطع چنین چرخه‌ی زوال‌بی‌پایانی شود. درنهایت می‌توان پرسید در جهانی که ترامپ رئیس‌جمهور آمریکاست و حدود دو سال است که در غزه نسل‌کشی وحشیانه‌ای در جریان است و احزاب دست راستی در بسیاری از کشورهای اروپایی و هند و آمریکای لاتین دست بالا را دارند آیا محدودکردن بحث فاشیسم به ایران کمی خودشیفته‌منشانه نیست؟ و همچنین جازدن تلاش برای بهبود وضعیت زندگی مردم به‌عنوان شیوه‌ی مقابله با فاشیسم زیادی ساده‌دلانه نیست؟

شکی نیست که فاشیسم درون نظم سرمایه‌دارانه ریشه دارد. فهم زمینه‌ها و دلایل ظهور و بروز آن منفعک از تحلیل مناسبات سرمایه‌داری و آنچه امروز به‌عنوان آخرین صورت سرمایه‌داری یعنی نولیبرالیسم شناخته می‌شود ناممکن است. این متن مانند هر متن دیگری تلاشی ناقص و ناکام برای شناخت تنها گوشه‌ای از زوایای ظهور و بروز وضعیت توده‌ای و سازوکارها و منطق درونی آن است. تردیدی نیست که هنوز بسیاری از وجوه دیگر این وضعیت، پیوند آن با مناسبات جهانی، زمینه‌ها و علل مادی، اقتصادی و فرهنگی ظهور و بروز آن امکان بررسی بسیار بیشتری را دارند. تأکید ما بر فاشیسم در ایران برآمده از پروبلماتیک این متن یعنی شناخت سازوکارهای عملکرد ایدئولوژیک آن است. طبیعتاً هنوز درجه‌های بسیار

پیش‌رونده‌ای نیز طبیعتاً بیش از آنکه در جنبش‌های آگاهی‌بخشی و اخلاقی‌سازی پیدا شود -هرچند که این امور هم تأثیراتی ولو اندک در بهبود اوضاع دارند- در تلاش برای بهبود اوضاع مادی جامعه و ارتقای ولو اندک کیفیت زندگی شهروندان یافتنی‌ست. بر این اساس بهبود کیفیت زندگی مردم می‌تواند همچون اصل هادی و راهنمایی باشد که نسبت ما با امور، تصمیمات و رخدادها را تعیین می‌کند. به‌نظر می‌رسد امروز رسالت هر نیرو، گروه یا فرد مترقی‌ست که از هر آن اتفاق یا تصمیمی که می‌تواند حتی به‌شکلی حداقلی از احساس عجز و ناتوانی مردم در برآوردن نیازهایشان بکاهد استقبال کند. حمله و رسواسازی و هتاک به هر آن‌کس که در جهت بهبود اوضاع می‌اندیشد تاکتیک نااندیشیده و دیوانه‌وار رسانه‌های دست‌راستی خارج از کشور نیست و اتفاقاً هوشمندی آن‌ها را آشکار می‌کند. این رسانه‌ها به‌درستی دریافته‌اند که آنچه امروز آن‌ها را بر تخت پادشاهی افکار عمومی نشانداده است و بدین طریق وعده‌ی نشستن بر تخت پادشاهی سیاسی در فردا را می‌دهد همانا وضعیت توده‌ای‌ست و وضعیت توده‌ای نیز خود محصول بحران و بحران و بحران است. اگر امروز ازدیاد بحران‌ها و آشفتگی برآمده از آن‌ها به مهم‌ترین نیروی محرک وضعیت توده‌ای بدل شده است وظیفه‌ی نیروی مترقی‌ست که برخلاف بسیاری از دگم‌های رایج و تاحدی کلیشه‌شده‌ی

دیگری برای شناخت فاشیسم در ایران و جهان وجود دارد.

اما در مورد اتهام دوم یعنی ساده‌لوحی یا شاید حتی بلاهت مضمّر در تجویزهای این متن چه می‌توان گفت؟ به‌راستی آرزو و تخیل حل و فصل بحران وضعیت توده‌ای به‌واسطه‌ی «اندکی بهتر شدن وضعیت زیستی» بسیار بیش از آنچه در آغاز می‌نماید ساده‌لوحانه است. فاشیسم در بنیان خود آنچنان پیوند و بده‌بستان ژرف و گسترده‌ای با نظم مدرن دارد که رهایی از شر آن به این سادگی‌ها نیست. یگانه راه حقیقی و اصیل مبارزه با فاشیسم از قضا ظهور نیرو و کاریزمایی‌ست که دقیقاً بتواند وعده‌های فاشیستی را در بسیط‌ترین معنای‌شان یعنی آن وعده‌های رفاه، آسایش و آزادی را نه به‌واسطه‌ی دیگری‌سازی مداوم بلکه به‌صورتی همگانی محقق سازد. کذب فاشیسم تنها و تنها در تحقق وعده‌هایش آن هم به‌صورتی عام آشکار می‌شود. اما در جهان امروز به‌طور کلی و در کشور ما به‌طور خاص، در غیاب نسبی چنین صدا و نیرو و حرکتی اندیشیدن به بهبود وضعیت زندگی به‌منظور کاستن از تکانه‌های توده‌ای وضعیت پیش از آنکه عفونت بیش از این‌ها گسترش یابد و تمامی بدن حیات اجتماعی را فراگیرد و نهایتاً مغز را نیز از کار اندازد و به‌یاری ارباب و تهدید و خفقان حتی خود اندیشیدن را ناممکن سازد امری ضروری به نظر می‌رسد.

- آدورنو، تئودور (۱۳۸۲). نظریه فرویدی و الگوی تبلیغات فاشیستی، ترجمه مراد فرهادپور، نشریه ارغنون: شماره ۲۲
- آدورنو و هورکهایمر (۱۳۹۶). دیالکتیک روشننگری، ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان، تهران: انتشارات هرمس
- آرنت، هانا (۱۳۸۷). توتالیتاریسم، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر ثالث
- آلتوسر، لویی (۱۳۰۹۵). ایدئولوژی و سازویرگ‌های ایدئولوژیک دولت، ترجمه روزبه صدرآرا، تهران: نشر چشمه
- اسحاق پور، یوسف (۱۳۹۹). بر مزار صادق هدایت، ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات فرهنگ جاوید
- داستایوفسکی، فئودور (۱۳۹۶). برادران کارامازوف، ترجمه صالح حسینی، تهران: انتشارات ناهید
- شلر، ماکس (۱۳۹۲). کین‌توزی، ترجمه صالح نجفی و جواد گنجی، تهران: نشر ثالث
- فروید، زیگموند (۱۳۹۳). روان‌شناسی توده‌ای و تحلیل ایگو، ترجمه سایرا رفیعی، تهران: نشر نی
- لوبون، گوستاو (۱۳۹۱). روانشناسی توده‌ها، ترجمه کیومرث خواجوی‌ها، تهران: انتشارات روشننگران و مطالعات زنان
- مانهایم، کارل (۱۳۹۶). ایدئولوژی و اتوپیا، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: انتشارات سمت
- نیچه، ویلهلم فریدریش (۱۴۰۳). فراسوی نیک و بد، ترجمه داریوش آشوری، تهران: انتشارات خوارزمی
- نیچه، ویلهلم فریدریش (۱۴۰۲). سپیده‌دمان، ترجمه علی عبداللهی، تهران: انتشارات جامی
- نیچه، ویلهلم فریدریش (۱۳۹۸). چنین گفت زرتشت، ترجمه داریوش آشوری، تهران: انتشارات آگه
- وبر، ماکس (۱۳۹۳). اقتصاد و جامعه، ترجمه منوچهری و ترابی‌نژاد و عمادزاده، تهران: انتشارات سمت

بعد از ظهر در خیابان کارل یوهان
 اثر ادوارد مونک



روشنایی فریبنده؛ خوشبینی، روشنفکرانه و سایه‌های فاشیسم

نویسنده: الهام ذاکری

در ستایش بدبینی

مبادله، در حال تهی کردن انسان‌ها از خلاقیت و خودانگیزگی است؛ افراد به مصرف‌کنندگان منفعل این فرهنگ توده‌ای مبدل شده‌اند که مشغول تولید انسان‌های استاندارد و شبیه به یکدیگر است.

«آدم امیدوار باید قادر باشد که به عمق مفاک فاجعه‌ی احتمالی نیز نگاهی داشته باشد، چیزی که آدم خوشبین اصولاً غافل از آن است.»^۱

دیدگاه‌های فوق دقیقاً در زمانی بوجود آمدند که فاشیسم در آلمان، در اوج قدرت خود قرار داشت. اما این دیدگاه‌ها بعدها از جهات گوناگون مورد نقد قرار گرفتند. گئورگ لوکاچ در سال ۱۹۶۲، اصحاب مکتب فرانکفورت را ساکنان «گراندهتل مغاک» دانست. کسانی که در رفاه و آسودگی خود ناظر فروپاشی جهان هستند و جز نظریه‌پردازی و غرق شدن در جهان انتزاع، کاری از پیش نمی‌برند؛ پیوند آن‌ها با جهان

نسخه‌ی اولیه و محدود کتاب دیالکتیک روشنگری آدورنو و هورکهایمر، یکسال پیش از پایان جنگ جهانی دوم منتشر شد. آن‌ها در این کتاب و بویژه در مقاله‌ی «صنعت فرهنگ‌سازی: روشنگری به مثابه‌ی فریب توده‌ای»^۲ فرهنگ توده‌ای را به شدت به نقد کشیدند و منتقد عقلانیت ابزاری حاکم بر نظام سرمایه‌داری بودند. از نظر آن‌ها فرهنگ غالب توده‌ای با فروکاستن ارزش همه چیز به ارزش

۱ ایگلتن، ۱۳۹۹: ۱۰۴

۲ آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۹۹: ۱۷۳

اما با گذشت حدود هشتاد سال از جنگ جهانی دوم، ظهور ترامپسیسم، نسل‌کشی در غزه و قوت گرفتن انواع و اقسام جریان‌های راست افراطی در جهان، به ما می‌گوید که یک جای کار این تحلیل‌ها می‌لنگد. وضعیت اجتماعی و تاریخی، حالا بیش از پیش بازگشت به نظریه‌های مکتب فرانکفورت را ایجاب می‌کند، هرچند این بازگشت، نمی‌تواند بازگشتی بدون میانجی و بدون در نظر گرفتن نقدهایی باشد که طی این سال‌ها بر این نظریه وارد شده است. مشاهده‌ی واقعیت تنها از خلال مشاهده‌ی کلیت آن و تناقض‌هایش امکان‌پذیر است. شاید واقعیت مردم، نه آن موجودات منفعل و سرسپرده به صنعت فرهنگ باشد که آدورنو و هورکهایمر می‌گفتند و نه قهرمانان مقاومت و معناآفرینی که بسیاری از نظریه‌های پسااستعماری و چپ جدید به دنبالش هستند؛ کسانی که به شکل روزمره علیه وضعیت مقاومت می‌کنند، حتی اگر نتوانند ساختارها را تغییر دهند. آیا زمان آن نرسیده است که از ستایش بی‌وقفه‌ی کلیتی به نام «مردم» یا «فرودستان» دست برداریم و پیچیدگی‌ها و تناقض‌هایشان را در کلیت خود ببینیم؟

راجر گریفین^۱، یکی از نظریه‌پردازان برجسته‌ی فاشیسم، به روشنفکران توصیه می‌کند که ماهیت پویا و درحال تغییر فاشیسم را جدی بگیرند و تلاش کنند

عمل و پراتیک و حتی با خود مردم، قطع است^۲. دیگران ایده‌ی صنعت فرهنگ‌سازی را از جهات دیگری مورد نقد قرار دادند. کسانی نظیر استوارت هال و میشل دوسرتو اعتقاد داشتند که اصحاب مکتب فرانکفورت پویایی‌ها و پیچیدگی‌های جهان اجتماعی را نادیده می‌گیرند. از نظر این افراد رابطه‌ی میان انسان‌ها با رسانه‌های جمعی، رابطه‌ای یکطرفه و منفعلانه نیست، بلکه تفسیر افراد از پیام‌هایی که به آن‌ها منتقل می‌شود، می‌تواند به شکلی غیرقابل پیش‌بینی متفاوت باشد. در دهه‌های پس از جنگ جهانی دوم، شاید پاسخ به همین نگاه بسیار منفی نسبت به توده‌های مردم، یکی و فقط یکی از دلایلی بود که اشکال مختلف تاریخ از پایین و تاریخ خرد بیش از گذشته، سربرآوردند تا صورت‌های متفاوت مقاومت علیه ساختار موجود را در زندگی روزمره‌ی مردم و فرودستان ردیابی کنند. صورت‌هایی که قرار بود تبدیل به نقطه‌ی امیدی برای تغییر جهان شوند. ظهور شبکه‌های اجتماعی و تأثیر غیرقابل انکار آن‌ها در جنبش‌های مردمی، نظیر بهار عربی نیز بیش از پیش خوش‌بینی‌ها را نسبت به امکان بسط و گسترش دموکراسی و آزادی افزایش داد. از نظر عده‌ی بسیاری، شبکه‌های اجتماعی حالا دیگر می‌توانستند به گردش آزاد اطلاعات و ساختن جامعه‌ای دموکراتیک‌تر کمک شایانی کنند. حالا

گروهی از مارکسیست‌ها با افتادن به ورطه‌ی تقلیل‌گرایی اقتصادی، جذابیت‌های ایدئولوژیک فاشیسم را برای طبقه‌ی متوسط و کارگران، بویژه در شرایط بحران اقتصادی، دست کم گرفتند. ترکیب اقتصادگرایی و ستایش افراطی از مردم و فرودستان، منجر به خلأ نظریه‌پردازی درباره فاشیسم در اردوگاه چپ شد.

علیرغم زمین حاصلخیزی که برای رشد گرایش‌های فاشیستی در ایران وجود دارد، چندان دست به تحلیل آن نمی‌زند. در شرایطی که پروپاگاندای راست‌گرایان و سلطنت‌طلبان، در کنار سیاست‌های اقتصادی حاکم، بیش از پیش در حال سلب عاملیت از توده‌ی مردم هستند و به دشمنان مکمل یکدیگر بدل شده‌اند، روشنفکران چپ مجدانه در جستجوی نقاط مقاومت و کنشگری مردم و طبقات فرودست می‌گردند؛ روزنه‌های امیدی که بتواند نگاه‌های در جستجوی تغییر را از نیروهای فاجعه‌آفرین بیرون از جامعه، به درون جامعه بازگرداند. اما به نظر می‌رسد که این جستجوهای علیرغم بصیرت‌های غیرقابل انکاری که درباره‌ی فرودستان و مقاومت‌هایشان در اختیار می‌گذارد، از مشاهده‌ی سوبیه‌ی دیگر ماجرا و روند دیگری که در تمام این سال‌ها در جامعه‌ی ایران در حال تکوین بوده است، غافل شده‌اند. آن‌ها نتوانسته‌اند دوگانگی موجود در فضا را به خوبی مشاهده کنند؛ این حقیقت را که سیاست‌های اقتصادی حاکم و ایدئولوژی وابسته به آن، در کنار سال‌ها تحریم و فضای بسته‌ی سیاسی و عدم امکان شکل‌گیری تشکلات و نهادهای صنفی و سیاسی، سوژه‌های شکست‌خورده، اما آرزومندی پدید آورده است که پتانسیل بالایی برای افتادن به ورطه شخصیت اقتدارطلب دارند.

خوش‌بینی بی‌رحمانه و ملالت‌هایش

«خوش‌بینی بی‌رحمانه وضعیتی است که

تا چهره‌های جدید و تغییر شکل‌یافته آن را در جهان فعلی شناسایی نمایند. از نظر او در دوره‌ی پس از جنگ جهانی دوم، بخشی از متفکران مارکسیست و بویژه مارکسیست ارتدوکس، با تقلیل فاشیسم به وجوه اقتصادی آن و نامیدن آن صرفاً به عنوان دستیار بورژوازی و پاسخ سرمایه‌داری به بحران‌های ادواری، از نظریه‌پردازی درباره ماهیت پیچیده‌ی فاشیسم و ابعاد مختلف آن غافل شدند؛ ماهیتی که از ترکیب عناصر اقتصادی، فرهنگی، ایدئولوژیک و روانشناختی پدید آمده بود. گروهی از مارکسیست‌ها با افتادن به ورطه‌ی تقلیل‌گرایی اقتصادی، جذابیت‌های ایدئولوژیک فاشیسم را برای طبقه‌ی متوسط و کارگران، بویژه در شرایط بحران اقتصادی، دست کم گرفتند. ترکیب اقتصادگرایی و ستایش افراطی از مردم و فرودستان، منجر به خلأ نظریه‌پردازی درباره فاشیسم در اردوگاه چپ شد. این خلأ هم روشنفکران چپ را از مشاهده‌ی نشانه‌های بعضاً تغییر شکل‌یافته‌ی فاشیسم در جوامع معاصر بازداشت و هم این امکان را برای محافظه‌کاران فراهم کرد تا با رویکردی سیاست‌زدوده، فاشیسم را در ردیف پوپولیسم یا راست‌گرایی تحلیل کرده و دموکراسی‌ستیزی و جنایات گسترده‌ی آن را کم‌رنگ کنند.^۵ تحلیل‌گرفین نشان می‌دهد که مسئله‌ی نادیده گرفتن چهره‌های جدید فاشیسم، نه امری مربوط به روشنفکران ایرانی، بلکه تا حد زیادی مسئله‌ای فراگیر در جهان روشنفکران چپ‌گراست. بخش قابل توجهی از جامعه‌ی روشنفکری ما،

و صرفاً چیزی شبیه ایمان در دل افراد است»^۷.

در آن به شینی به‌طور جدّ مشکل‌دار، دلبسته باقی می‌مانیم.^۸

لورن برلنت^۹، متفکر آمریکایی این وضعیت را با مفهومی به نام «خوشبینی بی‌رحمانه»^{۱۰} تحلیل می‌کند. از نظر او، در شرایطی که به شکل مداوم بر میزان نابرابری‌های اقتصادی افزوده می‌شود و افراد بیشتری مجبورند صرفاً برای گذران زندگی روزمره بیشتر و بیشتر کار کنند، بودجه‌های عمومی برای توسعه‌ی آموزش و بهداشت رایگان به شکل مداوم کمتر و کمتر می‌شود و امکان یافتن یک شغل دائم با درآمد ثابت نیز برای جمعیت زیادی تبدیل به آرزو شده است، تداوم این وضعیت، به کمک حاکم شدن نوعی خوشبینی مفرط بر افراد ممکن است؛ اینکه شرایط اسفبار حاکم بر زندگی خود را موقتی بدانند و امیدوار باشند که روزی خودشان هم بخشی از آن اقلیت ثروتمندی شوند که بیش از نیمی از ثروت جهان را در اختیار دارد. غلبه‌ی این شکل از خوشبینی تنها از راه نادیده گرفتن موانع ساختاری و حواله کردن همه چیز به فرد و تلاش فردی، امکان‌پذیر است. در این رویکرد، فارغ از اینکه فرد در چه شرایط و خانواده یا کشوری متولد شده، تنها خودش مسئول موفقیت‌ها و شکست‌هایی است که در زندگی متحمل می‌شود. بر اساس این ایدئولوژی، افراد اگر نتوانند

وقتی برای انجام یک کار پژوهشی با گروهی از کارمندان جوان یک شرکت استارت‌آپی گفتگو می‌کردم، همگی اعتقاد داشتند که شرایط کشور، بویژه وضعیت اقتصادی، در سال‌های آینده بدتر خواهد شد، در عین حال اغلب آن‌ها اعتقاد عجیبی به پیشرفت شخصی خود، علیرغم وخامت شرایط جامعه داشتند؛ آن‌ها در عین بدبینی به آینده‌ی جامعه، نسبت به آینده‌ی شخصی خود خوش‌بین بودند. یکی از آن‌ها تا آنجا پیش رفته بود که می‌گفت: «نمی‌دانم چگونه، اما تا سه چهار سال دیگر، من حتماً فردی ثروتمند خواهم شد».

مارال لطیفی نیز در پژوهش خود درباره‌ی افت اقتصادی اقشار میانی در جامعه‌ی ایران، با این خوشبینی کاذب مواجه شده است. او می‌نویسد: «در وضعیتی که فرهنگ به‌شدت فردگرایانه‌ی حاکم بر فضای سرمایه‌داری جهانی، چنین جلوه می‌دهد که موقعیت‌های موفقیت در همه جا پراکنده‌اند و کافی‌ست تا فرد تلاش کافی بکند تا به موفقیت برسد، گروهی از بی‌ثبات‌کاران تمایل می‌یابند که به‌رغم شرایط کاری نامطلوب خود و شرایط اقتصادی بد کشور زندگی و شرایط درآمدی آینده‌ی خود را بسیار بهتر از امروز ببینند. این خوش‌بینی در اکثر مواقع مبنای عینی و مادی ندارد

۶ Berlant, ۲۴: ۲۰۱۱

۸ Berlant, ۲۰۱۱

۹ Cruel optimism

۷ لطیفی، ۱۴۰۳: ۲۱۴

«فردیت» یافتن، موهبتی اجتماعی است که تعداد اندکی از افراد در جوامع حاضر، از آن برخوردارند. داشتن فردیت و امکان اعمال اراده‌ی آزاد، امروز بیش از پیش به میانجی فقر، سرکوب سیاسی و اجتماعی، انواع تبعیض‌ها، پروپاگاندا، رسانه‌ای، جنگ و نسل‌کشی محدود می‌شود. آنچه اکثریت افراد در آن رها شده‌اند، منفردسازی است.

اقبال زیاد افراد به دانشگاه و افزایش تعداد فارغ‌التحصیلان دانشگاهی، به خودی‌خود مدرک تحصیلی را از یک دارایی کمیاب و ارزشمند، به امری همه‌جاحاضر تبدیل کرد که دیگر دارای ارزش پیشین نبود؛ درست شبیه وضعیت امروز جامعه ایران. اما این خیل فارغ‌التحصیلان دانشگاهی که به امید درآمدهای بالا و کسب سرمایه‌ی نمادین و اقتصادی زیاد، سال‌های زیادی از عمر خود را در دانشگاه سپری کرده بودند، پس از فارغ‌التحصیلی، ناکامی خود را چگونه توجیه می‌کردند؟ پاسخ بورديو این است که ابهام حاکم بر سازوکار مشاغل جدید، درک شکست و ناکامی را لااقل برای بخشی از این فارغ‌التحصیلان، به تعویق می‌اندازد. حالا دیگر برخلاف گذشته، افراد به عنوان کارمند دون‌پایه‌ی مادام‌العمر در جایی استخدام نمی‌شوند تا قطعیت شکست و ناکامی را با گوشت و پوست و استخوانشان حس کنند و علیه ساختارها دست به شورش بزنند. افراد حالا به شکل مداوم از شغلی به شغل دیگر می‌روند، به شکل مداوم تشویق می‌شوند تا مهارت‌های جدیدی بیاموزند و تمام داشته‌های خود، حتی احساساتشان را به کار گیرند تا در نردبان شغلی پیشرفت کنند؛ آن‌ها همواره وضعیت حاکم بر زندگی خود را موقتی می‌بینند. این ابهام و موقتی بودن، اگرچه اضطراب زیادی به افراد تحمیل می‌کند، اما راه را برای نوعی

به اندازهی کافی کار کنند، از نیروهای خود به بهترین شکل استفاده کنند و خلاقیت داشته باشند، حتی در بدترین شرایط هم می‌توانند به موفقیت برسند. سویی دیگر این ماجرا این است که آن‌ها باید خودشان، ریسک‌ها و مخاطرات مسیری را که طی می‌کنند، از جمله مخاطرات محیط کار را به عهده بگیرند و این برخلاف ایده مسئولیت جمعی در برابر مخاطرات است که محصول سال‌ها مبارزه‌ی کارگران و روشنفکران لیبرال و چپ‌گرا بود. واضح است که در جوامع نابرابر کنونی، ریسک و مخاطرات هم به شکل نابرابر توزیع می‌شوند و افرادی که در پایین‌ترین سلسله‌مراتب شغلی و طبقاتی قرار دارند، متحمل ریسک و مخاطرات بیشتری در زندگی و شغل خود می‌شوند.

در تحقیقی که پیر بورديو^{۱۰} در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ میلادی بر روی جامعه‌ی تحصیلکردگان دانشگاهی در فرانسه انجام داد، متوجه سازوکار مشخصی شد که خیل عظیم تحصیلکردگان دانشگاهی، در فرانسه، عدم تناسب میان وضعیت عینی و انتظارات خود را به میانجی آن توجیه می‌کردند. آن‌ها نمی‌توانستند مثل نسل پدران‌شان، در مشاغل پایدار، نظیر مشاغل دولتی، برای خود شغلی پیدا کنند. تحصیلات دانشگاهی نیز، علیرغم تصور، برای بیشتر آن‌ها تبدیل به نردبانی برای صعود در سلسله‌مراتب اجتماعی نشد.

مفردسازی است. انسان‌ها، حالا بدون برخورداری از حمایت‌های اجتماعی، نظیر تضمین حداقل درآمد پایدار، امنیت شغلی، بیمه، امنیت در محیط کار، بازنشستگی، بهداشت و آموزش رایگان، و بدون امکان عضویت در گروه‌های پایدار اجتماعی نظیر احزاب و اصناف و تشکله‌ها و حتی گروه‌های دوستی پایدار، باید به تنهایی بار سرنوشت خویش را به دوش بکشند؛ سرنوشتی که نه به دست خودشان، بلکه توسط ساختارهای ناعادلانه‌ی سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ساخته می‌شود. در این وضعیت، نفرت از دیگران، تبدیل به محدود راه‌های ایجاد احساس تعلق جمعی می‌شود.

نولیبرالیسم و ایمان شبه‌مذهبی به موفقیت

«شرایطی که در آن متولد شده‌ای، هرچه بوده است؛ والدین تو، تحصیلات داشته یا نداشته‌ی تو، این نکته پر واضح است که تو اینجایی تاروایهایی را عملی کنی، و صرف‌نظر از اینکه اکنون کجا و در چه وضعیتی قرار داری، مطمئن باش که تمامی ابزار و امکانات لازم عملی کردن آن رؤیا را داری.»^{۱۲}

جملات بالا، نقل قولی است از کتاب «قهرمان»، نوشته‌ی راندا برن که بیش از همه بابت کتاب‌های انگیزشی از جمله کتاب معروف و پرفروش «راز» شناخته شده است. این جملات را شاید

از آرزومندی، تخیل و خوش‌بینی باز می‌گذارد. این خوش‌بینی دقیقاً از این رو بی‌رحمانه است که شرایط موقتی پرفشار و اضطراب‌آور را برای افراد به امری قابل تحمل تبدیل و از این راه، موقتی بودن را به امری دائمی تبدیل می‌کند.

این شکل از خوشبینی بی‌رحمانه، مبتنی بر نوعی مفردسازی است که با سرکوب هر شکل از کنش جمعی تقویت می‌شود؛ سرکوبی که نه فقط توسط نهادهای سیاسی، که با همدستی بنگاه‌های اقتصادی صورت می‌گیرد. نه فقط احزاب و تشکلهای سیاسی، بلکه نهادهای صنفی و کارگری هم سرکوب می‌شوند. حتی انجمن‌های خیریه اگر فعالیت‌هایی معطوف به تغییر ساختارهای کلان داشته باشند، تحت فشار قرار می‌گیرند و تعطیل می‌شوند. واژه‌ی «مفردسازی» را جیم مک‌گیگان در کتاب «فرهنگ نولیبرال»^{۱۱}، در برابر مفهوم فردگرایی در لیبرالیسم، استفاده می‌کند. از نظر او «فردیت» یافتن، موهبتی اجتماعی است که تعداد اندکی از افراد در جوامع حاضر، از آن برخوردارند. داشتن فردیت و امکان اعمال اراده‌ی آزاد، امروز بیش از پیش به میانجی فقر، سرکوب سیاسی و اجتماعی، انواع تبعیض‌ها، پروپاگاندا‌ی رسانه‌ای، جنگ و نسل‌کشی محدود می‌شود. آنچه اکثریت افراد در آن رها شده‌اند،

مجموعه‌ی این عوامل یعنی پیدایش انبوهی از سوژه‌های آرزومند شکست‌خورده که خسته از جنگ دائمی با خویش، آماده‌اند تا با واگذار کردن حق انتخاب و اراده‌ی خود به یک شخصیت مقتدر، فشردن آرواره‌هایشان بر گوشت تن خویش را متوقف کنند؛ شخصیت مقتدری که به جای این انسان‌های خسته تصمیم بگیرد، اراده بورزد و آرزوهایشان را محقق کند.

بتوان بیان صریح ایدئولوژی غالبی دانست که بر جهان دستاوردسالار کنونی غالب است: مهم نیست که در کجا و تحت چه شرایطی زندگی می‌کنید، شما باید قهرمان زندگی خود باشید!

ادبیات موفقیت، همگام با سازوکار اقتصادی و سیاسی حاکم، دست‌اندرکار پرورش سوژه‌های دستاوردخواهی است که همواره در رقابت مطلق با خویشتن به سر می‌برند؛ رقابتی که نه فقط هرگز تمام نمی‌شود، بلکه مجالی برای لحظه‌ای فراروی از خود باقی نمی‌گذارد. شما باید همواره به فکر پیشرفت و ارتقای شخصی و حذف آدم‌های سمی (!) اظرافتان باشید. همواره باید به استعمار ابعاد مختلف شخصیت و وجودتان پردازید تا در این رقابت بی‌امان از خودتان پیشی بگیرید. استفاده از جملات احساسی و تحریک احساسات از جمله ترفندهای ادبیات موفقیت است. باور به اینکه -آنطور که روندا برن می‌گوید- هیچ مانع بیرونی، نمی‌تواند مانع محقق کردن رؤیاهای ما شود، به راستی که مستلزم کنار گذاشتن عقلانیت است.

راهل یاگی^{۱۳}، فیلسوف معاصر، موقعیت ازخودیگونه‌نشده را موقعیتی می‌داند که در «تملک» شخص قرار دارد. تملک از نظر یاگی به معنای امکان اراده‌ورزی محض و آزادی مطلق نیست، برعکس از

نظر او تملک به معنای این است که فرآیند چالش و رایزنی با موانع آزادی در جریان باشد و فرد بتواند وارد این چالش بشود، فارغ از اینکه در نهایت قادر به کنار زدن چه مقدار از این موانع است.^{۱۴} عوامل مختلفی می‌تواند این چالش را متوقف کند، اجبارهای بیرونی و کاهش حق اختیار و انتخاب فرد، چه به میانجی عدم برخورداری از امکانات لازم برای اراده‌ورزی، نظیر قدرت، پول، سلامت یا دانش کافی، و چه به میانجی موانعی که امکان اعمال اراده‌ورزی را به شکل منفی سلب می‌کنند؛ نظیر محدودیت‌هایی که از جانب نهادهای فرادست یا قدرت‌های برتر اعمال می‌شود. اما به نظر می‌رسد که فرآیند چالش با موانع آزادی در حالت دیگری هم متوقف می‌شود، یا به انحراف می‌رود، آن هم زمانی است که فرد اساساً نمی‌تواند موانع تحقق آزادی را به درستی تشخیص دهد. ادبیات موفقیت، دقیقاً نقش پنهان کردن موانع تحقق آزادی را به عهده دارد. فردی که دچار این توهم است که فارغ از شرایط، امکان محقق کردن رؤیاهایش را دارد، فردی ازخودیگونه است؛ او نمی‌تواند موانع تحقق اراده‌ی خود را به درستی تشخیص داده و فارغ از نتیجه، آن‌ها را به چالش بکشد و در نتیجه موقعیت را به تملک خود درآورد. چنین فردی به تعبیر بیونگ چول هان^{۱۵} به درگیری

^{۱۳} Rahel Jaeggi

^{۱۵} Byung-Chul Han

اندوه، اثر پل سزان



که اخلاق و احساسات زنانه به شمار می‌رود و توجه فرد را به چیزی غیر از خودش معطوف می‌کند، از حوزه‌ی عمومی حذف و آن را بیش از پیش محدود به حوزه خصوصی می‌کند. اخلاقیاتی نظیر از خودگذشتگی، مراقبت کردن از دیگران، دیگرخواهی و دوستی ورای نفع اقتصادی، که همگی اخلاقیاتی معطوف به دیگری هستند، مفاهیم تعریف‌شده در حوزه‌ی عمومی نولیبرال نیستند. نه تنها مردان باید بیش از پیش این اخلاقیات را درون خود سرکوب کرده و روابط دوجانبه با دیگران را به روابط یک‌جانبه‌ی مبتنی بر بهره‌کشی تبدیل کنند، بلکه زنان هم که به شکل سنتی به‌گونه‌ای پرورش می‌یابند که اخلاق مراقبت را درونی سازند، برای اینکه بتوانند در بازار کار مردسالار نولیبرال دوام آورده و پیشرفت کنند، باید احساسات خود را کنار بگذارند. به شکل همزمان اما از

مفرط با خویش دچار است. «این سوژه خسته است، از دست خودش مستهلک شده و درگیر جنگ با خودش است. او اصلاً نمی‌تواند از خودش پا بیرون بگذارد، بیرون خودش بایستد، به دیگری و به دنیا تکیه کند. به همین خاطر آواره‌هایش را روی خودش می‌فشارد».^{۱۶} مجموعه‌ی این عوامل یعنی پیدایش انبوهی از سوژه‌های آرزومند شکست‌خورده که خسته از جنگ دائمی با خویشتن، آماده‌اند تا با واگذار کردن حق انتخاب و اراده‌ی خود به یک شخصیت مقتدر، فشردن آواره‌هایشان بر گوشت تن خویش را متوقف کنند؛ شخصیت مقتدری که به جای این انسان‌های خسته تصمیم بگیرد، اراده بورزد و آرزوهایشان را محقق کند.

نظم نولیبرال نسبت متناقض‌گونه‌ای با احساسات دارد. از یک‌سو اخلاق مراقبت و احساسات متناظر با آن را

باروری زنان تحدید و دسترسی آن‌ها به ابزارهای کنترل باروری و سقط جنین محدود می‌شود»^{۱۸}.

بنابراین احساسات مربوط به دیگرخواهی و اخلاق مراقبت، بیش از پیش به حوزه‌ی خصوصی خانه‌ها رانده و احساسات افراد در حوزه عمومی سرکوب می‌شود. اما در حوزه‌ی عمومی نولیبرال، شکل دیگری از احساسات به‌وفور یافت می‌شود. حالا دیگر حتی پیامک‌های تبلیغاتی بانک‌ها هم ما را با نام کوچکمان خطاب می‌کنند، گویی که دوستانی چندساله‌ایم! کلماتی نظیر «عزیزم» و «جانم» که زمانی نشانگرهای رابطه‌ی صمیمانه و دوستی دوطرفه بود، حالا به‌کررات، و بویژه در شرکت‌های تجاری جدید، مورد استفاده قرار می‌گیرند. اما این کلمات، کاملاً تهی از آن صمیمت دیگردوستانه‌ای هستند که زمانی حامل آن به‌شمار می‌رفتند. چه کسی است که نداند، در بوروکراسی خشک بانکی، ما صرفاً یکی از هزاران مشتری‌هایی هستیم که برای بانک‌ها سودآوریم. استفاده از اسامی کوچک یا کلمات محبت‌آمیز، صرفاً راهی برای بهره‌کشی از احساسات به منظور افزایش سود بیشتر است، نه راهی برای برقراری رابطه‌ی انسانی، بیرون آمدن از خود و شناخت طرف مقابل. در شرایطی که هرچیزی باید به منظور افزایش منفعت اقتصادی، به درون

زنان خواسته می‌شود که بیش از پیش خود را وقف امورات خانه و خانواده کنند و از طریق به دنیا آوردن فرزندان بیشتر، به جامعه و وطن خویش خدمت نمایند. زنان از طریق فرزندآوری است که قهرمان می‌شوند. فریدمن، از نظریه‌پردازان برجسته نولیبرالیسم، در جملات مشهوری از کتاب آزادی انتخاب، می‌گوید که این نه فرد، بلکه خانواده است که اساس جوامع ما را تشکیل داده و تضعیف بنیان‌های خانواده را به عنوان یکی از تبعات دولت‌های رفاه، تقبیح می‌کند.^{۱۷} وقتی دولت یا نهاد عمومی دیگری وجود نداشته باشد که متولی فراهم آوردن تسهیلاتی برای مراقبت از سالمندان، کودکان و بیماران باشد، طبیعی است که این زنان در خانواده‌ها هستند که باید بار این مراقبت را بر دوش بکشند. این انتظارات از زنان، با انتظاراتی که در ایدئولوژی‌های فاشیستی از زنان وجود دارد، قرابت پیدا می‌کند. در این ایدئولوژی‌ها، قهرمانی زنان از طریق فرزندآوری و افزایش جمعیت نژاد برتر، اثبات می‌شود. «در این شکل از روایت قهرمانی تاریخ، زنان و حقوقشان قربانی می‌شوند، چرا که آن‌ها به نقش مادری تقلیل داده می‌شوند و با قدسی‌سازی این نقش از عرصه اجتماع حذف و از حقوقشان محروم می‌شوند. آن‌ها باید برای سرزمین مادریشان بجنگند و فرزند به دنیا بیاورند. بنابراین حقوق

فاشیسم با تحریک احساسات توده و استفاده از نوعی ادبیات حماسی، گذشته‌گرایی و تقویت هویت‌های ملی و قومی، شکلی از سیاست هویتی قهرمانی را تشویق می‌کند. اما سوزهای بی‌قدرت شده‌ی عصر نولیبرالیسم، اساساً راهی برای قهرمان بودن ندارند، بجز قهرمانی‌های حقیر؛ قهرمانی‌های حقیری که حمله به مهاجران افغانستانی و آتش زدن خانه‌هایشان یا حمله به افرادی که خواهان مشارکت در انتخابات هستند یا فحاشی و کین‌توزی نسبت به چپ‌گرایان و روشنفکران را می‌توان از جمله مصادیق آن در ایران دانست. نکته‌ی قابل توجه در اینجا چگونگی پیوند ادبیات قهرمانی در فاشیسم، با آن شکل از خواست قهرمان بودن در نولیبرالیسم است.

۱۷ فریدمن، ۱۴۰۲.

۱۸ Majewska, ۲۰۲۱ (من تنها به نسخه epub این کتاب دسترسی داشتم و به همین دلیل امکان ارجاع به شماره صفحات دقیق را ندارم).

وجود یک منجی مقتدر بدانند. به همین دلیل است که شخصیت‌هایی نظیر ترامپ علیرغم رنج و محنتی که برای جامعه‌ی ایران به همراه آورده‌اند، همزمان از محبوبیت زیادی هم برخوردارند. افرادی که تحت فشار عقلانیت ابزاری، سایر وجوه احساسات و شخصیت خود را سرکوب کرده‌اند، حالا آمادگی دارند تا خود را به‌طور کامل تسلیم اقتدارگرایی کرده، درون احساسات و هیجانات توده‌ای غرق شوند و به بخش‌های سرکوب‌شده‌ی وجود خود، در غالب خشم و نفرتی که نسبت به مهاجران، روشنفکران، زنان یا قومیت‌ها ابراز می‌کنند، مجال بروز بدهند؛ هرچند این تنها سناریوی ممکن نیست.

فاشیسم و قهرمانی‌های حقیرش

«گروه‌های ملی‌گرای فعلی یکدیگر را برای نمایش قهرمانی در خیابان‌ها تحت فشار می‌گذارند، حال این نمایشات به شکل شرکت در تظاهرات نونازی‌ها باشد یا کک زدن پناهجویان. آن‌ها موقعیت‌های اندکی در اختیار دارند تا نشان دهند که قهرمانانه خودشان را وقف سرزمینشان کرده‌اند؛ آن‌ها محکوم‌اند به قهرمانی‌های کوچک، درحالی‌که به تحقیر و کک زدن زنان، پناهجویان، کوری‌ها و سیاستمداران چپ ادامه می‌دهند. خیلی مهم است که تقارن میان قهرمانی‌های مردانه و زنانه‌ای که امروزه به ما تحمیل می‌شود را با ایدئولوژی سیاسی درک کنیم.»^{۱۹}

منطق بازار کشیده شود، احساسات نیز از حوزه‌ی روابط دوجانبه بیرون کشیده، از معنا تهی شده و در خدمت ایجاد نوعی خوش‌بینی نسبت به افراد، بنگاه‌های تجاری، معاملات و قراردادهای کاری قرار می‌گیرد تا سوبیه‌ی بی‌رحمانه و بهره‌کشانه‌ی وضعیت را پنهان کند.

در نهایت بر سر خیل عظیم این آدم‌ها چه می‌آید؟ آدم‌هایی که اعتقادی شبه‌مذهبی به موفقیت شخصی پیدا کرده‌اند، اما به دلیل وجود ساختارهای ناعادلانه، وخامت اوضاع اقتصادی و تبعیض‌های گسترده، نمی‌توانند به موفقیت مد نظرشان دست پیدا کنند. آدم‌هایی منفرد، بدون پیوندهای عمیق اجتماعی و دستاوردطلب که آموخته‌اند برای کسب دستاوردهای شخصی همه‌ی وجود خود، حتی احساساتشان را در اختیار عقلانیت ابزاری گذاشته و منفعت شخصی خویش را در اولویت قرار دهند. چنین اشخاصی، همزمان در عین نارضایتی از وضعیت، ناتوان از به‌کارگیری عقلانیت انتقادی و پیوند نارضایتی‌های خویش با سرنوشت جمعی هستند. آن‌ها فرسوده از اجبار همیشگی به موفق بودن و جنگیدن در انزوا، تبدیل به سوژه‌هایی می‌شوند که به راحتی حاضرند اراده‌ی خود را در اراده‌ی فردی همچون پیشوا، شاهزاده یا رئیس‌جمهوری همچون احمدی‌نژاد مضمحل کنند و تحقق همه‌ی آرزوهای خویش را وابسته به

همواره در حال اختلاط و دادوستد با دیگر مردمان و فرهنگ‌ها بوده‌اند و آداب و رسوم و سنت‌هایشان همواره در حال تغییر است. سخن گفتن از ملت واحد و یکپارچه‌ای که نه تنها دارای نژاد واحدی است، بلکه از ویژگی‌های فرهنگی یکسانی برخوردار است که در طول قرن‌ها ثابت و بدون تغییر باقی مانده، امروزه با استناد به هیچ سند تاریخی، قابل اثبات نیست؛ آن‌هم در سرزمینی به وسعت و تنوع فرهنگی و قومی ایران. به همین دلیل است که اساس ملیت، آنگونه که در ایدئولوژی فاشیسم مورد استفاده قرار می‌گیرد، نه مبتنی بر خرد و عقلانیت، بلکه مبتنی بر احساسات است. حتی در شاهنامه که امروز به کرات مورد استناد ملی‌گرایان و سلطنت‌طلبان ایرانی قرار می‌گیرد تا برتری خود را نسبت به سایر نژادها و بویژه اعراب اثبات کنند، تبار مادر رستم، پهلوان ایرانی، به اعراب می‌رسد. داستان‌های شاهنامه سرشار از اختلاط نژادی است. بعضا شاهزادگان ایرانی برای تربیت بهتر، به نزد اعراب فرستاده می‌شدند، چرا که بزرگان و خردمندان آن زمان، معتقد بودند که سرزمین‌های عرب نه تنها خوش‌آب‌وهواست، بلکه مردمانش از فرهنگ و دانش پیشرفته‌ای برخوردارند.^{۲۰}

بنابراین در ایدئولوژی فاشیستی، نه فقط واقعیت، بلکه اسطوره‌ها نیز

آن شکل از فشار برای قهرمان بودن که توسط سازوکار اقتصاد سیاسی حاکم و ایدئولوژی موفقیت به افراد تحمیل می‌شود، تحت شرایطی می‌تواند با آن شکل از قهرمان بودن که در ایدئولوژی فاشیستی ترویج می‌شود، پیوند برقرار کرده و یکدیگر را تقویت کنند؛ هر دو شکل از این قهرمانی‌ها با دستکاری احساسات برساخته می‌شوند. نظم نولیبرال به میانجی فرآیند منفردسازی و در عین حال تولید سوژه‌های آرزومند شکست‌خورده، و نیز به میانجی سرکوب احساسات و بهره‌کشی از آن، فضا را برای فوران احساسات توده‌ای معطوف به اقتدار فاشیستی فراهم می‌کند.

ایدئولوژی فاشیسم، دارای ویژگی‌های همواره ثابت و غیرقابل تغییر نیست، بلکه در زمان‌ها و جغرافیاهای مختلف به اشکال مختلفی ظهور می‌کند، با اینحال می‌توان ویژگی‌هایی اساسی را شناسایی کرد که صورت‌های مختلف فاشیسم احتمالا حول آن‌ها شکل می‌گیرند. احساس برتری نژادی و ملی شاید مهمترین ویژگی فاشیسم باشد که سایر ویژگی‌ها را حول خود گرد می‌آورد. اما چگونگی برساخت واحد یکپارچه‌ای به اسم ملت در سازوکار فاشیسم دارای اهمیت است. امروز بیش از هر زمان دیگری روشن شده که ملیت مبتنی بر نژاد امری موهوم است. مردم در سرزمین‌های مختلف

^{۲۰} رجوع شود به داستان پادشاهی یزدگرد و سپردن فرزندش بهرام به یکی از اعراب به نام منذر ابن نعمان، برای پرورش یافتن در یمن.

اقتدارگرایانه، اخراج مهاجران، مداخله‌ی خارجی، جنگ و تحریم!

فاشیسم با تحریک احساسات توده و استفاده از نوعی ادبیات حماسی، گذشته‌گرایی و تقویت هویت‌های ملی و قومی، شکلی از سیاست هویتی قهرمانی را تشویق می‌کند. اما سوژه‌های بی‌قدرت‌شده‌ی عصر نولیبرالیسم، اساسا راهی برای قهرمان بودن ندارند، بجز قهرمانی‌های حقیر^۱؛ قهرمانی‌های حقیری که حمله به مهاجران افغانستانی و آتش زدن خانه‌هایشان یا حمله به افرادی که خواهان مشارکت در انتخابات هستند یا فحاشی و کین‌توزی نسبت به چپ‌گرایان و روشنفکران را می‌توان از جمله مصادیق آن در ایران دانست. نکته‌ی قابل توجه در اینجا چگونگی پیوند ادبیات قهرمانی در فاشیسم، با آن شکل از خواست قهرمان بودن در نولیبرالیسم است. نه هر سوژه‌ی نولیبرالی فاشیست است و نه هر جامعه‌ی تحت نولیبرالیسم لزوماً به قدرت‌گیری فاشیسم منجر می‌شود. با این حال نولیبرالیسم زمین حاصلخیزی برای رشد و قدرت‌گیری فاشیسم فراهم می‌کند. از یک سو در جهانی زندگی می‌کنیم که وعده‌های نولیبرالیسم محقق نشده و سخن از سقوط آن به میان می‌آید، سقوط دردناکی که با بحران‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و زیست‌محیطی همراه است؛ از همه‌گیری کرونا و بحران زیست‌محیطی گرفته تا جنگ

برای تحریک عواطف ملی‌گرایانه‌ی توده‌ها، تحریف می‌شوند. در این ایدئولوژی، ملت نه واقعیتهای تاریخی و مبتنی بر اسناد است و نه موجودیتی حقوقی، بلکه اسطوره‌ای است که با تحریک احساسات بر ساخته می‌شود. برای مردمی سرخورده، دست‌به‌گریبان با فقر و تبعیض و بدون چشم‌اندازی برای بهبود شرایط، اسطوره‌ی ملت، آن احساس تعلق جمعی را زنده می‌کند که در نظام اقتصادی حاکم توسط عقلائیت ابزاری و در نظام سیاسی حاکم با ایجاد ممنوعیت و محدودیت برای تشکیل احزاب، انجمن‌ها و گروه‌ها سرکوب شده است. اما این احساس تعلق جمعی، نه مبتنی بر پذیرش حقوق جهان‌شمول، بلکه مبتنی بر نوعی یکسان‌پنداری جمعی است که از طریق همذات‌پنداری با رهبر مقتدر و ساختن یک دیگری متفاوت تحقق پیدا می‌کند؛ تنها در برابر آن دیگری متفاوت از نظر ملی، زبانی، قومی یا جنسیتی است که ما می‌توانیم هویت جمعی داشته باشیم، هویتی جمعی که می‌تواند در وجود یک رهبر کاریزماتیک تجسم پیدا کند. شعارهایی نظیر «رضاخان روح‌شاد» و گرایش به سلطنت یا علاقه به ترامپ را می‌توان در همین چهارچوب فهم کرد. در اینجا نیز بار دیگر خوشبینی بی‌رحمانه احضار می‌شود، تا سویه‌های تاریک وضعیت و پیچیدگی‌های آن پنهان باقی بماند؛ خوشبینی بی‌رحمانه نسبت به بهبود شرایط به میانجی خشونت

اقتصاد سیاسی نولیبرال، نه تنها سوژه‌ها، عواطف و احساسات آن‌ها را تغییر می‌دهد، بلکه دقیقاً به دلیل همین تأثیر واپس‌گرایانه‌ای که بر سوژه‌ها می‌گذارد، در موارد بسیاری، ماهیت جنبش‌های اجتماعی را نیز دگرگون می‌کند و این همان جنبه‌ای است که از چشم بخش قابل توجهی از روشنفکران ایرانی پنهان مانده. شاید به همین دلیل است که در فاصله‌ی نه چندان زیادی از جنبش زن، زندگی، آزادی، ما با موجی از افغانستانی‌ستیزی، حمایت از جنایت‌های اسرائیل و جنگ‌طلبی در جامعه‌ی خود مواجهیم.

کار یکی از رئوس دستورالعمل نولیبرالی است که در ایران تقریباً به‌طور کامل اجرا شده است. بیش از نود درصد نیروی کار در ایران، موقتی هستند، این درحالی است که مثلاً در سال ۲۰۲۳ در اتحادیه‌ی اروپا، به‌طور میانگین تنها نزدیک به ۱۲ درصد از نیروی کار، موقتی بوده‌اند.^{۲۲} از طرف دیگر، براساس گزارش‌های تحلیلی مرکز آمار فقط در حداثال سال‌های ۹۷ تا ۹۹ یک چهارم از خانوارهای طبقه‌ی متوسط ایرانی از دهک‌های میانی خارج و به دهک‌های پایین سقوط کرده‌اند.^{۲۳} این عدد بدون در نظر گرفتن درون فزاینده‌ی خانوارهایی است که درون خود دهک‌های میانی تحرک نزولی داشته‌اند، اما هنوز به دهک‌های پایین سقوط نکرده‌اند.

نگاهی به همین آمارهای اولیه و مختصر، به ما نشان می‌دهد که ما با جمعیت کثیری از افرادی مواجهیم که نقطه‌ی اتکای مطمئنی در زندگی روزمره‌ی خود ندارند. آن‌ها با هراس دائم از افتادن به مرتبه‌ی پایین‌تری از سلسله‌مراتب اجتماعی به‌سر می‌برند. «موقتی بودن» و «ازجاکندگی» شاید مهم‌ترین شاخصه‌ی زندگی در جامعه‌ی فعلی ایران است که به میانجی

اوکراین و نسل‌کشی در غزه و حتی ترامپسیسم و بحران لیبرال‌دموکراسی.^{۲۴} از سوی دیگر چند دهه اجرای سیاست‌های اقتصادی نولیبرالی و نگاه به بازار به عنوان تقریباً راه‌حل همه‌ی مشکلات و هژمونی ایدئولوژی نولیبرال، سوژه‌هایی را بوجود آورده است که پتانسیل بالایی برای افتادن به ورطه‌ی ایده‌های فاشیستی دارند.

شاید بتوان برخورداری از مسکن و شغل مناسب را از جمله شروط لازم برای تثبیت جایگاه فرد در جهان اجتماعی دانست. براساس آمار بیش از نیمی از جمعیت ایران اجاره‌نشین هستند و روند افزایش جمعیت اجاره‌نشین‌ها در ایران، روندی صعودی است.^{۲۵} مسکن موقتی، یکی از مهم‌ترین عوامل ایجاد ابهام در آینده است. موقتی بودن مسکن امکان ایجاد دلبستگی به محله و همسایگان و ایجاد روابط پایدار محلی را نیز از بین می‌برد. در بسیاری از کشورها، قوانین حمایتی برای دفاع از حقوق مستأجرین وجود دارد که از شدت ابهام و موقتی بودن وضعیت برای آن‌ها می‌کاهد. چنین قوانینی در ایران تقریباً وجود ندارد و از این نظر می‌توان بازار مسکن ایران را تحت سیطره‌ی کامل بازار آزاد دانست. از منظر شغل نیز، موقتی‌سازی نیروی

۲۲ نگاه کنید به:

<https://www.opendemocracy.net/en/oureconomy/neoliberalism-is-dying-now-we-must-replace-it/>

یا کتاب «ظهور و سقوط نظم نولیبرال» اثر «گری گریستل» که توسط انتشارات نگاه معاصر ترجمه و منتشر شده است.

۲۳ <https://amarfact.com/note/house-rental-statistics/>

۲۴ https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Temporary_and_permanent_employment_-_statistics

۲۵ لطفی، ۱۴۰۳: ۲۳۰.

کلان‌تر در اختیار ندارند، آماده‌اند تا خشم خود را بر سر دیگری‌های قابل دسترس خالی کنند؛ بر سر مهاجران افغانستانی، زنان، اقلیت‌های جنسی، قومی و مذهبی و حتی چپ‌ها! شاید به همین دلیل است که در همه جای جهان، گرایش‌های فاشیستی همراه با سه مؤلفه‌ی ملی‌گرایی افراطی، زن‌ستیزی و چپ‌ستیزی ظهور می‌کند و از قضا شبکه‌های اجتماعی نیز با قطبی‌سازی فضا، با سرکوب گرایش‌های میانه و از بین بردن امکان تعامل منطقی، خردمندانه و بازاندیشانه، بیش از پیش به تقویت این گرایش‌ها می‌انجامند.

پژوهشی که در سال ۲۰۱۷ در آمریکا بر روی تویتر انجام شده است، نشان می‌دهد که توییت‌هایی که از واژگان احساسی استفاده می‌کنند، ۲۰ درصد بیشتر مورد اقبال مخاطبان واقع می‌شوند.^{۲۶} نگاهی به وضعیت تویتر فارسی نیز به خوبی مؤید این ادعاست. تحریک عواطف مخاطبان با استفاده از واژگان اخلاقی و احساسی امکان گفتگوی منطقی و دوجانبه را از میان می‌برد. از سوی دیگر، الگوریتم‌های حاکم بر شبکه‌های اجتماعی، به گونه‌ای است که برای افزایش لایک و حفظ مخاطب در این شبکه‌ها به منظور کسب سود بیشتر، محتوای قابل مشاهده توسط وی را بیش از پیش شخصی‌سازی می‌کنند. این بدان معناست که کاربران، به جای

تحولات جهانی تشدید می‌شود. همین موقتی بودن، امکان ایجاد پیوندهای عمیق اجتماعی را در همه عرصه‌های زندگی، از عرصه‌ی شغلی و سیاسی گرفته تا عرصه‌های خصوصی‌تری نظیر روابط دوستانه، محدود می‌کند. از طرف دیگر، سقوط بخش قابل توجهی از جمعیت به طبقات پایین‌تر اقتصادی، باعث پیدایش قشری می‌شود که سطح فرهنگی و انتظاراتش متناسب با وضعیت مادی و عینی زندگی‌اش ندارد؛ قشری که قرار بود براساس دستورالعمل‌های نویسیرالی و ادبیات موفقیت، قهرمان زندگی شخصی‌اش باشد، حالا شکست‌خورده و مغموم، حتی نمی‌تواند خود را در وضعیت موجود تثبیت کرده و از بدتر شدن وضعیتش جلوگیری کند. این جمعیت بزرگ از افراد سرخورده‌ای که بدون هیچ نقطه‌ی اتکایی در جامعه رها شده‌اند، پتانسیل این را دارند که به سادگی جذب ایده‌هایی شوند که به آن‌ها وعده‌ی زندگی بهتر می‌دهند، آن‌ها این پتانسیل را دارند که نقطه‌ی اتکای خود را، با نوعی خوشبینی بی‌رحمانه، در شخصیتی مقتدر پیدا کنند. کسانی که به دلیل سرکوب فزاینده و شرایط موقتی حاکم بر زندگیشان، نمی‌توانند ناراضی‌تی و خشم خود را از طریق عضویت در گروه‌های مختلف و به میانجی‌کنش نهادمند سیاسی ابراز کنند، و اساسا زمان و امکاناتی هم برای اندیشیدن درباره وضعیت خود و دلایل ایجاد آن و پیوند دادن رنج‌هایشان با ساختارهای

تا چه حد در مشاهده‌ی جنبه‌های
پسروانه این فرآیندها موفق بوده‌اند؟

خوش‌بینی بیرحمانه‌ی روشنفکران به توده‌ها

«طنز قضیه اینجاست، درحالی که
جنبش‌ها سیال‌تر، علنی‌تر، افقی‌تر و
موقتی‌تر می‌شدند، دولت‌های متخاصم
سازمان‌یافته‌تر، پنهان‌کارتر، هوشمندتر و
تثبیت‌یافته‌تر شده بودند.»^{۲۸}

همان‌طور که گفته شد، جامعه‌ی ایران،
تا حدود زیادی دارای ویژگی‌های
یک جامعه‌ی توده‌ای است. نهادهای
میانی چندانی در جامعه ایران وجود
ندارند که حلقه واسط میان مردم و
حاکمیت باشند و بتوانند افراد جامعه را
از انزوای اجتماعی خارج کنند. سیاست
مردمی در جامعه‌ی توده‌ای بی‌ثبات
و پیش‌بینی‌ناپذیر است. در چنین
جامعه‌ای، توده‌ی سیال مردم به راحتی
می‌توانند میان انفعال و بی‌تفاوتی تا
واکنش‌های فعالانه نسبت به سیاست
یا میان گرایش‌های مختلف سیاسی از
گرایش‌های مرتجعانه تا گرایش‌های
پیشرو، نوسان کنند.^{۲۹} به نظر می‌رسد
که این پیش‌بینی‌ناپذیری و ابهام، در
میان روشنفکران به نوعی خوشبینی
به تحرکات توده‌ای دامن زده است.
این خوشبینی تا حدی پیش رفته
که در میانه‌ی هر تحرک توده‌ای ما
با انبوهی از متونی مواجهیم که بدون
دربداشتن تحلیل انضمامی مشخص،

اینکه در معرض محتوای گوناگون از
جانب طیف‌های مختلف قرار گیرند
و براساس تعامل با دیگرانی متفاوت،
در اندیشه‌های خود بازنگری کنند،
به شکل مداوم محتوایی را دریافت
می‌کنند که بیش از پیش مؤید نظرات و
رویکردهای شخصی خودشان باشد. طی
چنین فرآیندی افراد به شکل فرآینده
در نظرات، علایق و آرای پیشین خود
مصر می‌شوند و کمتر می‌توانند نظرات
مخالف را تحمل کنند.^{۳۰} فرآیندی که
به قطبی‌سازی هرچه بیشتر فضا
می‌انجامد، صداها را میانه را سرکوب
می‌کند و شبکه‌های اجتماعی را به
عرصه‌ای برای تجلی قهرمانی‌های
حقیر فاشیستی مبدل می‌سازد؛ عرصه‌ای
که برای شکست‌خورده‌گان خشمگین،
قربانی‌های در دسترسی مهیا می‌کند
که اعمال خشونت بر آن‌ها با هزینه‌ی
چندانی مواجه نیست. این برخلاف
خوش‌بینی‌هایی است که در زمانه‌ی
ظهور جنبش‌های بهار عربی نسبت به
شبکه‌های اجتماعی و جنبش‌های افقی
شکل گرفته بود. به نظر می‌رسد که در
اینجا نیز ما با ظهور و رشد دو جریان
همزمان مواجهیم که یکی می‌تواند به
گسترش آزادی بیان و دموکراسی منجر
شود و دیگری به ظهور گرایش‌های
مرتجعانه، سرکوبگر و حتی فاشیستی
یاری می‌رساند. هر دو جریان، در
جامعه‌ی ایران دارای نشانه‌ها و آثار
قدرتمندی هستند، اما روشنفکران ایرانی

۲۷ برویکر، ۱۴۰۲: ۸۵-۸۴

۲۸ بیات، ۱۴۰۲: ۴۸

۲۹ کورنهاوزر، ۱۴۰۱: ۴۹

خود حفظ کند^{۳۰}. آصف بیات، یکی از همین متکفران است. کتاب او با عنوان «انقلاب بدون انقلابیون» در تابستان ۱۴۰۲ به فارسی ترجمه و منتشر شد، اما در محافل روشنفکری ایران چندان دیده نشد. بیات ضمن تأیید آثار شگرفی که جنبش‌های بهار عربی در زندگی اجتماعی مردم داشتند، از نظر سیاسی این جنبش‌ها را در نهایت اصلاح‌طلبانه به شمار می‌آورد. آن‌ها هیچ ایده و برنامه‌ریزی مشخصی برای بعد از انقلاب نداشتند، سازمان‌های بدیلی ایجاد نکرده بودند تا بتوانند پس از کناره‌گیری دیکتاتورها قدرت را در دست گیرند، در نتیجه حتی در صورت پیروزی، به نهادهای نظام قبلی برای پیشبرد امور محتاج بودند. بنابراین آنچه در بهترین حالت اتفاق می‌افتاد، جابه‌جایی رأس هرم قدرت، بدون هیچ تغییری در کلیت نظام، سازوکارها و سازمان‌های آن بود. از نظر بیات، جنبش‌های بهار عربی به اندازه‌ی کافی رادیکال نبودند تا بتوانند در کلیت ساختارهای سیاسی و اقتصادی کشورهای عرب، تغییراتی معنادار ایجاد کنند.

افقی بودن جنبش‌ها به معنای سازمان‌یابی افقی مردم برای تصرف قدرت دولتی نیست و این دو نباید با یکدیگر خلط شوند. در هنگامه‌ی

به ستایش توده، انبوه خلق، رخداد و اعتراض خیابانی می‌پردازند. اگر زمانی روشنفکران مکتب فرانکفورت ساکنان گراندهتل مگاک بودند، گویی گروهی از روشنفکران ایرانی تصور می‌کنند که با ستایش محض از مردم، فرودستان و جنبش‌هایشان می‌توانند از این برچسب بگریزند، اما آن‌ها هم به همان اندازه منفک از وضعیت عینی، مردم و میدان عمل نظریه‌پردازی می‌کنند.

اما ویژگی‌های اصلی وضعیتی که بخش قابل توجهی از روشنفکران چپ با هر تحرک توده‌ای و جنبش خیابانی مشغول ستایش آن می‌شوند، چیست؟ با بررسی بخش زیادی از متونی که در بحبوحه‌ی جنبش زن، زندگی، آزادی در فضای روشنفکری ایران تولید شدند، شاید بتوان خود توده، جنبش افقی و بدون رهبر را یکی از مهمترین وجوهی دانست که از جانب روشنفکران مورد ستایش قرار می‌گیرند. این درحالی است که پس از تجربه‌هایی نظیر جنبش اشغال وال‌استریت یا شکست جنبش‌های بهار عربی، بخش بزرگی از روشنفکران چپ در ابعاد جهانی مشغول بازاندیشی درباره جنبش‌های افقی هستند و بیش‌ازپیش به ضرورت سازماندهی و برنامه‌ریزی می‌اندیشند، اما شکلی از سازماندهی که بتواند تکثرگرایی و دموکراسی را در بطن

^{۳۰} در همین راستا، مطالعه کتاب «روشنفکران فرانسه علیه چپ» نیز خالی از لطف نیست. این کتاب که توسط نشر شیرازه ترجمه و منتشر شده است، به بررسی این موضوع می‌پردازد که موضع‌گیری علیه توتالیتاریسم و استفاده بی‌رویه از این واژه برای نامیدن نظام‌های متفاوت سیاسی، چگونه منجر به غفلت روشنفکران چپ از تحلیل آن نوع از اقتدارگرایی و توتالیتاریسم شد که در میان راست‌گرایان در حال رشد بود.

زیادی از جنبش زن، زندگی، آزادی، ما با موجی از افغانستانی‌ستیزی، حمایت از جنایت‌های اسرائیل و جنگ‌طلبی در جامعه‌ی خود مواجهیم.

بیات می‌گوید که سال‌ها غلبه‌ی ایدئولوژی نولیبرال و گفتمان پست‌مدرن، منجر به تغییر گفتمان حاکم بر جنبش‌های اجتماعی و بهار عربی هم شده بود. در قیاس با انقلاب‌های دهه ۱۹۷۰ میلادی، حالا دیگر به جای ایده‌هایی نظیر دموکراسی، برابری، بازتوزیع یا تقاضا برای حمایت‌های اجتماعی و رفاه، مفاهیمی نظیر بازار آزاد، جامعه‌ی مدنی و فرد مفاهیم غالب در جنبش‌های اجتماعی هستند.^{۳۱} نادیده گرفتن این پیچیدگی‌ها و ستایش بی‌وقفه از انقلاب به مثابه‌ی جنبش و غفلت از انقلاب به مثابه‌ی تغییر، جامعه‌ی روشنفکری ما را با نوعی خلأ نظری درباره‌ی دلایل ناکامی این جنبش‌ها در ابعاد سیاسی کشانده است؛ همه چیز به بدیهیاتی نظیر سرکوب سیاسی و اسلام سیاسی فروکاسته می‌شود و عده‌ی اندکی مشغول بررسی دقیق پیوندهای سازوکار سیاسی حاکم با نظام اقتصادی و اجتماعی هستند.

در عین حال غیرقابل‌پیش‌بینی بودن جامعه‌ی توده‌ای، ما را با شکلی از گشودگی درباره‌ی وقایع و امکان‌های محتمل در آینده هم مواجه می‌کند. سرنوشت محتوم جامعه‌ی توده‌ای

برکناری دیکتاتورها، خلأ قدرتی پدید می‌آید که گروه‌های فاقد رهبر و سازماندهی نمی‌توانند آن را پر کنند، اما همواره نیروهای دیگری در صحنه حضور دارند که به سرعت این خلأ را پر می‌کنند. «در نتیجه در لحظات پس از انقلاب برندگان آن‌هایی نیستند که زمانی شگفتی‌های «تحریر» و قدرت مسحورکننده‌ی آن را آفریدند، بلکه کسانی هستند که در شهرهای کوچک، مزارع، کارخانه‌ها، و اتحادیه‌ها و پای صندوق‌های رأی توده‌ی مردم عادی را ماهرانه بسیج می‌کنند.»^{۳۲} شاید به همین دلیل بود که نتیجه‌ی اولین انتخابات بعد از انقلاب در مصر، برای بسیاری شوکه‌کننده بود. درحالی‌که بخش اعظم جوانانی که در میدان‌ها حضور داشتند، سکولار بودند، این اخوان‌المسلمین بود که توانست برنده‌ی انتخابات باشد. مجموعه‌ی این عوامل را در کنار انبوه سوژه‌های سرخورده‌ای بگذارید که آماده‌ی افتادن به ورطه‌ی شخصیت اقتدارطلب هستند. اقتصاد سیاسی نولیبرال، نه تنها سوژه‌ها، عواطف و احساسات آن‌ها را تغییر می‌دهد، بلکه دقیقاً به دلیل همین تأثیر واپس‌گرایانه‌ای که بر سوژه‌ها می‌گذارد، در موارد بسیاری، ماهیت جنبش‌های اجتماعی را نیز دگرگون می‌کند و این همان جنبه‌ای است که از چشم بخش قابل توجهی از روشنفکران ایرانی پنهان مانده. شاید به همین دلیل است که در فاصله‌ی نه چندان

ویژگی‌هایی که درباره سوژه‌های نولیبرال در جامعه‌ی توده‌ای برشمرده شد و گرایش به سیاست هویتی قهرمانی و دیگری‌ستیز، کم یا زیاد، در همه‌ی بخش‌های جامعه، حتی در میان زنان، کارگران و اقلیت‌های قومی وجود دارد و چه بسا در میان برخی اقشار در حاشیه با شدت بیشتری هم دست‌اندرکار باشد. در چنین شرایطی تحلیل و نظریه‌پردازی درباره‌ی وضعیت اجتماعی باید بتواند پیچیدگی وضعیت و چندگانگی‌های نهفته درون آن را رؤیت کند. هرشکلی از مواجهه‌ی خوشبینانه با رخدادها، جنبش‌های توده‌ای و گروه‌های مختلف اجتماعی باید همراه با مشخص کردن دقیق میانجی‌های آن انجام گیرد و دوسویگی موجود در وضعیت را در نظر بگیرد. به راحتی نمی‌توان تصور کرد که در چنین شرایطی، گروهی می‌تواند به‌طور کامل مبری از آثار مرتجعانه‌ی وضعیت باشد. اگر نسبت به جنبش معلمان، زنان، کارگران یا اقلیت‌های قومی خوشبین هستیم، باید دلایل و میانجی‌های این خوشبینی را مشخص کنیم. چه میانجی‌هایی درون این گروه‌ها توانسته سویه‌های تاریک وضعیت را تعدیل کرده و امید به رهایی را بیدار کند؟ آیا این جنبش‌ها به‌طور کامل مبرا از سویه‌های تاریک جامعه‌ی توده‌ای و گرایش به هویت‌های دیگری‌ستیز هستند؟ پاسخ به این پرسش‌ها، ما را از تحلیل‌های کلی، شعارهای حماسی

افتادن به دامن نیروهای فاشیستی و اقتدارگرایانه نیست، و همان‌طور که پیش از این هم گفته شد، مردم در جامعه‌ی توده‌ای این پتانسیل را دارند که میان نیروهای مختلف نوسان کنند. این نوسان و دوسویگی در جامعه‌ی ایران نیز به خوبی قابل رؤیت است. مارتین بلینک هورن^{۳۳}، وقتی تاریخ فاشیسم و راست‌گرایی در اروپا را بررسی می‌کند، می‌گوید که برخلاف باور رایج، پس از رکود ۱۹۲۹، احزاب کمونیسم در جذب طبقه‌ی کارگر موفق‌تر از نازی‌ها عمل کردند و نازیسم نیز در جذب لایه‌های پایینی طبقه‌ی متوسط موفق‌تر بود^{۳۴}. این موضوع به ما یادآوری می‌کند که هرشکلی از فقر و فروودستی، لزوماً توأم با گرایش به فاشیسم و نیروهای مرتجعانه نیست؛ با اینحال نیروهای پیشرو باید در جامعه وجود داشته باشند و از سازمان‌دهی و توان کافی برخوردار باشند تا مردم به سمت آن‌ها گرایش پیدا کنند. بنابراین اگر نخواهیم صرفاً با دل بستن به گشودگی تاریخ و رخدادهای غیرقابل پیش‌بینی، امید خود را به آینده حفظ کنیم، باید به جای تحلیل‌های صرفاً انتزاعی و خوشبینی بی‌میانجی نسبت به مردم، طبقه‌ی متوسط یا کارگران و فرودستان، به شناسایی امکانات بالفعل و بالقوه‌ی رهایی‌بخشی و موانع آن در جامعه بپردازیم تا بتوانیم آن‌ها را تقویت کرده و تغییری در وضعیت ایجاد کنیم.

و ستایش محض از هر جنبش توده‌ای فراتر می‌برد و به عرصه‌ی پژوهش و تحلیل می‌کشد. در اینصورت، شاید بتوانیم عوامل مختلف مقاومت در برابر نیروهای فاشیستی را شناسایی کنیم و آن‌ها را گسترش دهیم، عواملی که همین حالا هم در بطن جامعه حضور

منابع

- آدورنو، تئودور؛ هورکهایمر، ماکس (۱۳۹۹)، دیالکتیک روشننگری، ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان، تهران: هرمس.
- ایگلتون، تری (۱۳۹۹)، امید بدون خوش‌بینی، ترجمه‌ی معظم وطن‌خواه و مسعود شیربچه، تهران: گستره.
- برن، راندا (۱۴۰۱)، قهرمان، ترجمه‌ی نفیسه معتکف، تهران: لیوسا.
- برویکر، راجرز (۱۴۰۲)، ارتباطات گسترده و ملالت‌های آن، ترجمه‌ی علیرضا میردیده، تهران: شیرازه.
- بلینک‌هون، مارتین (۱۴۰۲)، فاشیسم و راست‌گرایی در اروپا؛ ۱۹۴۵-۱۹۱۹، ترجمه‌ی مهیار آقایی، تهران: نی.
- بورديو، پیر (۱۳۹۷)، تمایز؛ نقد اجتماعی قضاوت‌های ذوقی، ترجمه‌ی حسن چاوشیان، تهران: ثالث.
- بیات، آصف (۱۴۰۲)، انقلاب بدون انقلابیون؛ معنابخشی به بهار عربی، ترجمه‌ی علیرضا صادقی و رضا آرت، تهران: شیرازه.
- جفریز، استوارت (۱۴۰۲)، گراند هتل مغاک؛ زندگی متفکران مکتب فرانکفورت، ترجمه محسن ملکی، تهران: ماهی.
- فریدمن، میلتن؛ فریدمن، رز (۱۴۰۲)، آزادی انتخاب، ترجمه‌ی حسین حکیم‌زاده جهرمی، تهران: فرزانه روز.
- کورنهاوزر، ویلیام (۱۴۰۱)، سیاست در جامعه توده‌ای، ترجمه‌ی وحید بزرگی، تهران: نی.
- لطیفی، مارال (۱۴۰۳)، پذیرش شکست؛ افت اقشار میانی جامعه، تهران: شیرازه.
- مک‌گیگان، جیم (۱۴۰۰)، فرهنگ نئولیبرال، ترجمه‌ی نریمان افشاری، تهران: همشهری.
- یاگی، راهل (۱۳۹۵)، از خودبیگانگی؛ جهت‌گیری‌های جدید در نظریه‌ی انتقادی،

Berlant, Lauren (۲۰۱۱), *Cruel Optimism*, Duke University Press.

Brady, W.J., Wills, J.A., Jost, J.T., Tucker, J.A. and Van Bavel, J.J., ۲۰۱۷. Emotion shapes the diffusion of moralized content in social networks. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, ۲۸(۱۱۴), pp.۷۳۱۸-۷۳۱۳.

Griffin, Roger. (۲۰۱۲). *Studying Fascism in a Postfascist Age. From New Consensus to New Wave?* ۱. Fascism, ۱۷-۱, (۱)۱.

Majewska, Ewa. (۲۰۲۱). *Feminist antifascism: Counterpublics of the common*. Verso Books.



* تصویر از

Erica Feininger

غلبه بر اضطراب بی مصرفی

قطعاتی دور و بر مواجهه‌ی روشنفکران با افکار عمومی در زمانه‌ی راست‌گرایی

نویسنده: تهمورث امیران

... اتحاد موقت میان نخبگان با جمع‌های تهییج‌شده بیشتر ناشی از این بود که آن‌ها شادمانه مشغول تماشای نابودی تشخص توسط آن جمع‌های تهییج‌شده بودند. هانا آرنت، توتالیتاریسم^۱

هنوز اعتراضات «زن، زندگی، آزادی» جریان داشت که قطعه‌ای از صحبت‌های غلام‌حسین ساعدی با پس‌زمینه‌ای از تصاویر انقلاب ۵۷ در میان صفحات مجازی عده‌ای

تلقی این نارضایتی خشونت‌آمیز ... صرفاً به‌منزله‌ی طغیان نیهیلیسم ... نادیده‌گرفتن این امر است که نفرت و بیزاری تاج‌حد می‌تواند در چنین جامعه‌ای ... موجه باشد. باین‌حال، این هم درست است که آن «نسل پیشگام» ... کاملاً در این میل مستحیل شده بود که ویرانی کل این جهان امنیتی دروغین، فرهنگ دروغین و زندگی دروغین را به چشم خود ببیند ... تخریب بدون اغماض، آشوب و ویرانی فی‌نفسه به شأن والاترین ارزش‌ها برکشیده شدند.

^۱ Hannah Arendt. 1973. "The Origins of Totalitarianism", Harcourt Brace Jovanovich, P. 328 and 333

به هم وصل شوند و معلوم شود که چه می‌خواهی بگویی _ اگر که بلافاصله نتوانند دوکساها یا باورهای رایج در فضا را (که به سرعت هم در حال تغییر و تحول‌اند) در کلامت ردیابی کنند... نوعی «هوچی‌گری جمعی» بر بسیاری از مردم _ دست‌کم قاطبه‌ی آن‌ها که در شبکه‌های اجتماعی و فضاهای مرتبط با آن‌ها به اشکال مختلف مشارکت دارند... _ چیره شده، که توان شنیدن و قضاوت عقلانی‌کردن یا اساساً به‌کارگرفتنِ قوه‌ای به‌نام عقلِ تحلیل‌گر و نقاد را از آن‌ها ستانده است.^۲

در این کلمات شکایتی هست که به‌طرز دردآوری آشناست. آنچه غالباً خود را در قالب آرمان حوزه‌ی عمومی عقلانی نشان می‌دهد، ظاهراً هنوز هم قوی‌ترین و تحریک‌آمیزترین آرزو را در پاسخ به معضل سرگردانی و بی‌جایی روشنفکران _ که شاید یگانه حقیقتِ روشنفکری‌ست _ برمی‌انگیزد. از همان انقلابی که به‌منزله‌ی فرآیند راستین سیاست، چونان تحققِ آنی و بالفعل «شرایطِ آرمانی گفتار»، فضایی گشوده و همگانی برای جریانِ تبادل افکار و محک‌ایده‌ها مهیا می‌ساخت،^۳ اکنون خاطره‌ی لحظاتی هم احضار می‌شود

دست‌به‌دست شد. گویی میل یا خواهشی وجود داشت که زبان پیدا نمی‌کرد و تنها شیوه‌ی بروز خود را به‌گونه‌ای غیرمستقیم و از طریق احضار قطعه‌ای از گذشته ممکن می‌دید. بازی تداعی‌ها هنوز این امکان را می‌داد که آنچه از طریق کلمات و گزاره‌ها و استدلال‌ها مجال بروز نمی‌یافت، چونان مویه‌ای بی‌تعیین، در حاشیه‌ای از فضای نمادین جامعه سخت‌جانی کند. ساعدی از روزهای انقلاب می‌گفت، از رواج انگزنی و برچسب‌زنی به‌عوض مباحثه‌ی عقلانی؛ از متهم‌شدن آنانی که تنها تلاش داشتند قوه‌ی تحلیلی و انتقادی‌شان را حفظ کنند. ظاهراً تصویری از خفقان، انزوا و ناهم‌زمانی که با پرشی چهل و چندساله خود را به اکنون رسانده بود، برای عده‌ای، کمتر از تمام مناظرات و مباحثات باب‌روزی درباره‌ی رهایی بدن‌ها، معاصر جلوه نمی‌کرد. آن صحبت‌ها حدیثِ نفسِ کسانی بود که دست‌کم بخشی از وجودشان به سکوت کشانده شده بود، بخشی از حرف‌هایشان ناگفته باقی می‌ماند. از این جمله، یکی هم مجید اخگر که می‌گوید:

به‌عینه مشاهده می‌شد کسی صبر و طاقت آن را ندارد که بگذارد دو جمله

۲ مجید اخگر (۱۴۰۲)، «زن، زندگی، آزادی» در بازنگری، وبسایت نقد اقتصاد سیاسی

۳ از جمله مراد فرهادپور فضای چندسال اول انقلاب را چنین توصیف کرده است: در آن زمان نه نیازی به بلندگو و تریبون و مجوز و حراست و... بود و نه نشانی از اساتید فاضل و شخصیت‌های برجسته و شعارهای قالبی یا کف‌زدن و تکبیر. درواقع وضع چنین بود که گویی «شرایطِ آرمانی گفتار» که هابرماس آن را صرفاً اصلی تنظیمی می‌داند، عملاً و عیناً تحقق یافته بود. عدالت، برابری، دوستی، آزادی، تفکر، و سیاست همانقدر موجود، همگانی، یکدست، و بدهی بودند که خود هوا.

بنگرید به:

مراد فرهادپور (۱۳۸۷)، «سخنرانی در دانشگاه»، مجله‌ی اینترنتی رخداد

این نیست که چرا مثلاً خیزشی که دعوی تغییر بنیادین وضعیت را داشت از دربرگیری کسانی که می‌خواستند حمایت انتقادی کنند تن می‌زد، صدهای متفاوت را نمی‌شنید و دیگری را نمی‌پذیرفت، بلکه مسئله به نفس مواجهه با موج‌های نیرومند افکار عمومی بازمی‌گردد. متن می‌خواهد با این مسئله درگیر شود که چگونه روشنفکران، خواسته یا ناخواسته، می‌توانند دست‌اندرکار تقویت نیرویی شوند که دست‌آخر علیه دگراندیشی به‌کار گرفته می‌شود. متن می‌خواهد کمی درباره‌ی خودِ افکار عمومی تأمل کند تا منشأ نیروی آن را دریابد، راز اغواگری‌اش را جست‌جو کند و بفهمد قدرت اخلاقی آن چگونه در وضعیت عمل می‌کند.

منظومه‌ی پیش‌رو مرکزی ندارد و از مجموع قطعات پراکنده‌ای تشکیل شده که دائماً به یکدیگر سرک می‌کشند، به هم ارجاع می‌دهند و رابطه‌ای درونی با یکدیگر برقرار می‌سازند. با نگاهی روبه‌پس، شاید بتوان گفت چهار قطعه‌ی ابتدایی به‌گونه‌ای فرمال چارچوبی برای مواجهه با مسئله فراهم می‌آورند و قطعات بعدی، به‌نوعی با به‌درون‌کشیدن بیشتر محتوای وضعیت، بحث را به‌تدریج مشخص‌تر و انضمامی‌تر می‌سازند تا آن‌که نهایتاً به نقطه‌ی اول بازگشته و پرسش از نو

که در آن‌ها، برعکس، شدت و جهت جریان افکار عمومی از پیش‌روی آزاد افکار ممانعت می‌کرد، توان افراد زاویه‌دار و ناهم‌سو را مستهلک می‌کرد و خودِ قوای انتقادی ذهن را فرسوده می‌ساخت. دست‌آخر، همین معضل تابه‌امروز همواره در قالب یک دوقطبی برقرار مانده که یک‌سر آن «نخبه‌گرایی ضدتوده» است و طرف دیگر آن «توده‌پرستی ضدنخبگان». نخوت کم‌نظیر بیژن عبدالکریمی نسبت به توده‌های «سیاهی‌لشکر» و «دنباله‌رو»^۴ تنها روی دیگر سکه‌ای است که در قطب مخالف، در مقابل هرگونه تردید و تأمل انتقادی، یک سلاح حاضر و آماده دارد: «مردم از این حرف‌ها عبور کرده‌اند؛» «بررسی کنید آیا مردم با حرف‌های شما موافقت؟»^۵ گویی وظیفه‌ی فرد پیش‌بینی و تشخیص اراده‌ی عمومی چونان عرصه‌ی برملاشدن حقیقت است، پژواک اضطراب‌آور آن ایده‌ای که در نگاهش حضور مردم در عرصه‌ی سیاسی «یوم‌الله» است، صدای‌شان صدای خداست، سخن‌شان حقیقت و اراده‌شان الاهی.

متن پیش‌رو بناست منظومه‌ای از قطعاتی باشد که به نقد و سنجش نحوه‌ی مواجهه‌ی روشنفکران با افکار عمومی در زمانه‌ی فعلی _که بی‌تردید روح آن به راست افراطی میل می‌کند_ می‌پردازد. مسئله‌ی متن آسیب‌شناسی

۴ گفتگوی بیژن عبدالکریمی با رسانه‌ی «آزاد»

۵ البته این جمله و جملاتی با مضمون مشابه در بسیاری از بحث‌های سیاسی شنیده می‌شوند، اما از جمله حسن محدثی نیز در گفتگوی خود با بیژن عبدالکریمی در رسانه‌ی «آزاد»، در چند نوبت چنین جمله‌ای را به‌زبان آورد.

تحقیق دموکراسی گفتگویی باشد؟ البته، چنان‌که می‌توان انتظار داشت، اشمیت این روند را خوشحال‌کننده نمی‌داند، اما به دلایلی خاص. نزد او، کل مسئله بر سر تجلی اراده‌ی مردمی ست و چنین فضایی نسبتی با آن نخواهد داشت:

این به معنای یک دموکراسی به شدت تمرکز یافته نخواهد بود، بلکه مدرکی فراهم می‌آورد دال بر آن‌که دولت و امر عمومی تمام و کمال خصوصی‌سازی شده‌اند. این به معنای افکار عمومی نخواهد بود، چراکه حتی افکار هم‌رسان‌شده‌ی میلیون‌ها فرد خصوصی^۶ مولد هیچ نوع افکار عمومی نیست. محصول آن تنها حاصل جمع افکار خصوصی‌ست. از این منظر هیچ‌نوع اراده‌ی عمومی یا مشترک بر نخواهد آمد، بلکه تنها حاصل جمع اراده‌های فردی‌ست.^۷

این جملات به وضوح طنین‌انداز ایده‌هایی‌اند که پنج سال قبل‌تر هم در بحران دموکراسی پارلمانی بیان شده بود:

مردم تنها در سپهر توجه عمومی^۸ وجود دارند. عقاید ناشناس یک میلیون شخص خصوصی نه اراده‌ی مردم است و نه افکار و عقاید عمومی. اراده‌ی عمومی ... حتی بهتر از تمام دم‌دستگاه آماری ... از طریق هوراکشی^۹ متجلی

طرح شود. باین‌همه، واضح است که ایده‌های طرح‌شده در این جا تحقیقات و بررسی‌های جدی‌تری را در آینده به انتظار می‌کشند.

(I)

مردم به مثابه‌ی افکار عمومی؛ افکار

عمومی به مثابه‌ی هوراکشی

تنها پنج سال پیش از پیوستن به حزب نازی، کارل اشمیت، این خصم آشتی‌ناپذیر لیبرال دموکراسی، به بعضی از تحریک‌آمیزترین بصیرت‌های پیش‌گویانه‌اش دست یافته بود: کاملاً قابل‌تصور است که روزی، از خلال کشفیات نوآورانه، هرکس بتواند بدون اینکه حتی از منزل خود خارج شود، پیوسته افکار خود درباره‌ی مسائل سیاسی را از طریق یک دستگاه^{۱۰} بیان کند...

آدمی از خود می‌پرسد آیا اشمیت از یک قرن قبل‌تر، روزی را دیده بود که ما به صرف داشتن یک تلفن هوشمند و دسترسی به اینترنت، از طریق مشارکت در فضای مجازی می‌توانیم از هر کجا در طیف وسیعی از مسائل جهانی و ملی و محلی اظهارنظر کنیم؟ و چی بهتر از این. آیا این همان وعده‌ی فضای آزاد و برابر مشارکت سیاسی همگانی نیست؟ همان حوزه‌ی عمومی^{۱۱} وعده داده شده که بنا بود

^۶ Apparatus

^۷ Carl Schmitt, ۲۰۰۸, Constitutional Theory, Duke University Press, P. ۲۷۴

^۸ Public Sphere

^۹ Ibid

^{۱۰} Publicity

^{۱۱} Acclamation؛ ترجمه‌ی این واژه به فارسی چندان راضی‌کننده نخواهد بود چراکه در هر صورت بخشی از دلالت‌های آن از دست می‌رود. به‌طور خاص هوراکشی، تحسین و ستایش‌گری زمینه‌ای

الاهیاتی-سیاسی خاص او، وجود سیاست دست‌آخر ضروری‌ست، دقیقاً همان‌طور که وجود خداوند ضروری‌ست.^{۱۵} بی‌اعتنایی او نسبت به اهمیت سیاسی آن‌چه امروز می‌توانیم فضای مجازی بدانیم، دقیقاً همسته با این ایده‌ی بنیادین اوست که لیبرال دموکراسی پارلمانتاریستی خنثی‌کننده‌ی جوهر امر سیاسی، یعنی تصمیم‌گیری استثناء است. اما او استثناء را تنها در خدمت قاعده می‌خواهد و مردم را تابع حاکمیت. «حضور بی‌چالش و بدیهی» اراده‌ی عمومی نیز تنها در قالب یگانگی و وحدت یک مردم متجلی می‌شود که خود از طریق هویت‌یابی و همسان‌سازی^{۱۶} مطلق میان رهبر و پیروان^{۱۷} جریان می‌یابد.

بدین‌سان، به‌رغم بعضی اشارات درخشان اشمیت به وجه تاسیسی مردم حاکم که همچون برق درمی‌گذرند،^{۱۸} نقش مردم هوراکش عملاً به آری یا

شده و به‌بیان درمی‌آید، از خلال چیزی مفروض، حضوری بی‌چالش و بدیهی.^{۱۲} پس معلوم نیست اگر کارل اشمیت امروز در میان ما بود، چیزی از جنس «دموکراسی» در فضای رسانه‌ای و مجازی امروزی می‌یافت یا خیر، چراکه نزد او اراده‌ی عمومی به کلیتی ورای مجموعه‌ای از اجزا اشاره دارد، کلیتی واجد نیرو و درعین‌حال نیروبخش که بیشتر در قالب هوراکشی متجلی می‌شود: هیچ اجتماع سیاسی^{۱۳} بدون مردم، و هیچ مردمی بدون هوراکشی وجود ندارد.^{۱۴} آیا واقعا چیزی از جنس افکار عمومی در فضاهای «خصوصی‌شده»ی شبکه‌های اجتماعی نیست؟ اراده‌ی عمومی مردم، اراده‌ی سیاسی در جهان ما در کجا محقق شده و تجلی می‌یابد؟ به‌رغم اشارات تامل‌برانگیز اشمیت درباره‌ی روند سکولاریزاسیون و سیاست‌زدایی در عصر مدرن، از دیدگاه

الاهیاتی-سیاسی دارد. ریشه‌ی آن از یک سو به اجتماع‌های سیاسی یونانی می‌رسد و از سوی دیگر به ناپیش‌های مسیحی. در هر صورت، سازنده‌ی امر عمومی و شکل‌دهنده به عواطف و مودهاست. به‌علاوه، جنبه‌ی منفی هم می‌تواند داشته باشد و شکل نه‌گویی و مخالفت به‌خود بگیرد.

۱۲ Carl Schmitt, ۱۹۸۵, "The Crisis of Parliamentary Democracy", translated by Ellen Kennedy, MIT Press, P.۱۶.

۱۳ Political Community البته اشمیت مشخصاً به دولت اشاره می‌کند چراکه او چندان اجتماعی سیاسی دیگری را به رسمیت نمی‌شناسد.

۱۴ Carl Schmitt, ۱۹۲۷, "Volksentscheid und Volksbegehren", P. ۳۷, cited and translated in:

Montserrat Herrero, ۲۰۱۹, "Acclamations: a theological-political topic in the crossed dialogue between Erik Peterson, Ernst H. Kantorowicz and Carl Schmitt", History of European Ideas.

۱۵ Carl Schmitt, ۲۰۰۷, "The concept of the political", The University of Chicago Press

۱۶ Identify

۱۷ Carl Schmitt, ۲۰۰۱, "State, Movement, People", trans. Simona Draghici, Plutarch Press, pp. ۴۸-۴۷

۱۸ مهسا اسدالله‌نژاد در جستاری تلاش کرده که همین دقیقه‌ی تاسیسی اشمیت را از زیر بار دولت تام کیفی موردعلاقه‌ی او نجات دهد. بنگرید به مهسا اسدالله‌نژاد (۱۴۰۱)، «از دموکراسی در دولت تام کیفی چه می‌ماند؟»، وب‌سایت نقد اقتصاد سیاسی

مردم ایشان را می‌خواهند، لذت خیلی زیادی دارد. فوق‌العاده جذاب است که حاکمی ... احساس کند مردم می‌خواهندش. ... دوست دارد از آن بالا برای مردم آن پایین دست تکان دهد ... این فوق‌العاده برایش هاله‌ی سحر است.^{۲۳}

شکوه، عظمت، شوکت و جلال در روزگاری که موج فزاینده‌ی «اول/ فقط خودمان» می‌رود تا تمام کشورها را تحت شعار «بازگرداندن عظمت» درنوردد، پیشاپیش ضرورت شیوه‌ی دیگری از اندیشیدن به امر سیاسی را گوشزد می‌کند؛ شیوه‌ای که دست‌کم به همان‌اندازه به هاله‌های سحرآمیز، تأثرات عاطفی و غلبان‌های جمعی نظر داشته باشد که به فرآیندهای عقلانی، افسون‌زدوده و منافع فردی و گروهی.

قادری نیز در این‌جا به چیزی اشاره کرده که ورای منافع مادی و نیت ایدئولوژیک اهمیت می‌یابد، چیزی از جنس بقایای سلطنتی^{۲۴}، از جنس بدن مجازی^{۲۵} حاکم که، مطابق پژوهش‌های ارنست کانتروویچ، مجزا از بدن فانی و زمینی شخص حاکم ولی در پیوند با آن حیات دارد.^{۲۶} اما آیا دو انقلاب مشروطه و ۵۷، هر دو در بریدن سر

نه‌گویی صرف به تصمیم‌های حاکم محدود می‌شود. حاکم سخن می‌گوید و مردم تبعیت یا بیعت‌شان را از طریق تکبیرگویی اعلام می‌کنند، حاکم تصمیم می‌گیرد و مردم با تحسین و ستایش بدان مشروعیت می‌بخشند. «افکار عمومی»^{۱۹} نوع مدرنِ هوراکشی‌ست^{۲۰}، نوعی از هوراکشی که به موازات هوراکشی جمعیت‌های عمومی به حیات خود ادامه می‌دهد. این هوراکشی‌ها ضروری‌ست چراکه «حاملان افکار عمومی ... همواره حاوی چیزی رازآلود»^{۲۱} هستند.^{۲۲} عنصری مرموز و سمج که جنبه‌های تشریفاتی، نیایشی و تشویقی دستگاه جلال‌جویی حاکمیت را برپا نگاه می‌دارد.

(II)

جلال حاکم، شکوه مردم

حاتم قادری، که این روزها بعد از حدود دو دهه دوباره در رسانه‌ها به‌عنوان آن شخصیت دانشگاهی ظاهر شده که «حرف مردم را می‌زند»، تشخیص دقیقی دارد از اهمیت بنیادین جلال‌جویی حاکمیت:

شکوه فرمان‌روایی چیز کمی نیست. ... سلطه یعنی این‌که احساس کنند

^{۱۹} Public Opinion

^{۲۰} Constitutional Theory... ۲۷۵

^{۲۱} Mystical

^{۲۲} Ibid. ۲۷۷

^{۲۳} گفتگوی حاتم قادری و علیرضا شجاعی‌زند، رسانه‌ی «آزاد»

^{۲۴} Eric Santner. ۲۰۱۱. "The Royal Remains: The People's Two Bodies and the Endgames of Sovereignty", University of Chicago Press.

^{۲۵} Virtual

^{۲۶} Ernst Kantorowicz. ۱۹۹۷. "The King's Two Bodies", Princeton University Press

با شرم این واقعیت می‌شود که مردم نیز قابل‌نقدند، آن‌ها هم بعد از دو انقلاب و انواع خیزش‌ها و جنبش‌ها، هنوز بحث‌هایشان در فضای مجازی بر سر این است که شاهزاده باید چه کسی باشد.^{۲۸} بالاین حال اما، او نسبتی میان آن تقدسی که در جلال‌جویی‌های حاکمیت درمی‌یابد با این افکار عمومی برقرار نمی‌سازد.

به‌واقع او نیز مانند بسیاری دیگر از گذشته تاکنون، ترجیح می‌دهد این نقدها را با تقلیل به بُعد حقوقی و تعیین مسئولیت آن بر عهده‌ی قدرت حاکم، نادیده گرفته و به‌عوض آن بی‌وقفه حاکمیت موجود را نشانه رود، تمام توانش را صرف مشروعیت‌زدایی از حاکم و تابوشکنی از نقد او کند تا هاله‌ی قدسی آن دریده شود و در این راه چنان دره‌ی عمیقی میان حاکمیت و «مردم» متصور می‌شود که حتی می‌تواند به‌طرز تناقض‌آمیزی تمام مباحثات انتقادی‌اش درباره‌ی تبعات تداوم وضع موجود را فراموش کرده و با خونسردی بگوید «جنگی هم اگر درگیرد، جنگ مردم نیست».^{۲۹}

بدین‌سان، آن مردمی که مسئولیتی بر گردنشان نیست، نه‌تنها تحرکات و خواسته‌هایشان از دایره‌ی تحلیل کنار می‌رود بلکه همان رویه‌های قابل‌نقدشان نیز به‌نوعی توجیه و

پادشاه یک‌سر شکست خورده و هیچ بهره‌ای از قدسیت‌زدایی از تن حاکم نداشته‌اند؟

در گفتگویی دیگر، حاتم قادری و سعید زیباکلام، ظاهراً هر دو به‌رغم تفاوت‌هایشان در این نکته‌ی کم‌وبیش کانتی اشتراک داشتند که مسئله‌ای اصلی انسان ایرانی به‌درآمدن از صغارتی‌ست که ناشی از خود اوست. گویی انسان ایرانی هنوز مدرن نشده، فرآیند روشنگری را طی نکرده و در دنیای رازآمیز سنتی باقی مانده است. ظاهراً این مردمان همچنان اسیر نوع منحنی از «ولایت‌مداری» یا «صغارت»^{۳۰} اند که نقش آن‌ها را صرفاً به تکبیرگویی و هوراکشی آری‌گویانه به نظم و حاکمیت تقلیل می‌دهد. می‌توان نتیجه گرفت که بسی دوریم از آرمان حوزه‌ی عمومی عقلانی؛ آن‌جایی که مردم حاکم بر سرنوشت خویش بتوانند طبق عقل عرفی، و فارغ از شور، عواطف، هیجانات، هوراکشی‌ها، افسون‌ها و تعصبات مقدس‌شان استدلال کرده و حقیقت موقت را به‌دست آورند. قادری به‌رغم اعلام باور به این مسئولیت‌هنجارین متأثر از ادوارد سعید که نقد باید روبه‌قدرت باشد و نزد قادری، قدرت عمدتاً همان دولت حاکم تلقی می‌شود در لحظاتی گذرا ناچار از تصدیق همراه

۲۷ در گفتگوی میان قادری و زیباکلام، تعبیر ولایت‌مداری نزد اولی و صغارت‌پذیری نزد دومی به امری کم‌وبیش یکسان اشاره داشته‌اند. بنگرید به

گفتگوی حاتم قادری و سعید زیباکلام، رسانه‌ی «آزاد»

۲۸ گفتگوی حاتم قادری و قیس قریشی، رسانه‌ی «آزاد»

۲۹ گفتگوی حاتم قادری، صدیقه و سمعی و مصطفی مهرآیین، استودیو «پات»

حاکم ذاتا واجد عنصری قدسی ست، آن‌گاه حتی بعد از افول حاکمیت‌های سلطنتی و تولد حاکمیت‌های مردمی نیز، تا آن‌جا که اساسا سیاستی در کار است، چیزی رازآمیز و قدسی به‌گونه‌ای لجوجانه در عرصه باقی می‌ماند. اما اگر سویی قدسی اقتدار مشروع به‌واقع جاوید است، چه می‌شود وقتی در نظر یا عمل، عینی یا استعاری، سر پادشاه قطع شده و مشروعیت آن زایل می‌گردد؟ تن شیخ‌گون حاکمیت به کجا حلول می‌کند؟

مصطفی مهرآیین، جامعه‌شناس محبوب این روزهای رسانه‌ها و «افکار عمومی»، چندماه پیش از اعلام حمایت تلویحی از «رهبری گذار» توسط «شاهزاده رضا پهلوی» - به‌رغم تاکید بر آن‌که خودش سلطنت‌طلب نیست - لب‌کلام را گفته بود:

به‌زبان ادوارد تریاکیان که تحلیلی دورکیمی دارد... در انقلاب‌ها ما با یک مقدس و نامقدس روبه‌رو ایم، نظام سیاسی نامقدس است، اما ملت مقدس است، وطن مقدس است، سرزمین مقدس است، درواقع خاک مقدس است، میهن مقدس است، زندگی - به‌معنای همین زندگی روزمره در خاک و سرزمین‌مان مقدس است.^{۳۱} از صورت‌بندی مهرآیین چنین

تشدید می‌شود. به‌علاوه، این غفلتِ روش‌شناختی بر بسیاری از پرسش‌های دیگر نیز سرپوش می‌گذارد: آیا هیچ باقی‌مانده‌ای از امر قدسی در طرف «مردم» نیست؟ آیا شکوه مردم کمی‌ست؟ چه می‌توان گفت درباره‌ی آن مردمانی که از جمعیت صرفا تکبیرگو در سخنرانی‌های حاکمین نیستند؟ آیا افکار عمومی مخالف حاکم نیز واجد هوراکشی‌ها و تحسین‌گویی‌های مخصوص به خود نیست؟ اگر حاکم به‌واقع «دچار مرگ سیاسی شده»^{۳۲}، اصلا کنش خستگی‌ناپذیر مشروعیت‌زدایی از حاکم بناست چه چیزی را و با چه چشم‌اندازی تحقق ببخشد؟ آیا باطل‌السحر او می‌تواند ضرورتا به‌معنای پایان شکوه و جلال آن‌چه او امر ولایی می‌خواند باشد و یا اشکالی از تقدس در جاهای دیگر جلوه‌گر می‌شوند؟

(III)

سیاست رازآمیز، مردم مقدس

بصیرتِ کلیفورد گرتس به این‌که «جهانی که کاملا رازآمیختگی‌اش زدوده شده باشد، جهانی یک‌سر سیاست‌زدوده است»^{۳۳}، هنوز هم در برابر انبوه گفتارهای «عقلانی» حاکم بر فضای علمی و سیاسی، و درون آن‌ها، سخت‌جانی می‌کند. اگر قدرت

۳۰ همان

۳۱ Clifford Geertz, ۱۹۸۳. "Centers, Kings, and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power" in Local knowledge, Fontana Press: ۱۲۳.

۳۲ گفتگوی مصطفی مهرآیین با «دیدارنوز»

تمدن‌های دیگر را تجربه کند، این نسل نسلی ست که عاشق سفر است، این نسل نسلی ست که می‌خواهد زنان و مردان جنوامع دیگر را بشناسد، درواقع جوامع دیگر را بشناسد، این نسل از اسلحه‌دست‌گرفتن بیزار است، این نسل نسلی ست که می‌خواهد قلم بزند، می‌خواهد ترجمه کند، بنویسد، نیکوکاری کند، خیرخواهی کند، جامعه‌ی اخلاق را ممکن کند.

حیرت‌انگیز است که چگونه چنین تصویری، درست چند دقیقه بعد از آن ارائه می‌شود که جامعه‌شناس انتقادی‌ترین دعاوی خود را در قبال جامعه‌ی ایران _البته آن‌جا که می‌خواهد تبعاتِ بقای «نظام نامقدس» را روشن سازد_ ارائه داده است:

ما با جامعه‌ی روبه‌رو هستیم که نه فقط نظام سیاسی‌اش درواقع به یک معنا صداقت و راستگویی ندارد، از حقایق سخن نمی‌گوید، فهم‌پذیر سخن نمی‌گوید و مشروع نیست، ما در جامعه هم با انسان‌هایی روبه‌رو هستیم که اصولاً صداقت و راستگویی ندارند، فهم‌پذیر نیستند، از حقایق سخن نمی‌گویند و مشروعیت سخن گفتن ندارند. ... دگرخواهی، انسان‌خواهی، اخلاق، روابط انسانی، همبستگی، انسجام، دستگیری از انسان‌های دیگر، همه‌ی این‌ها در آن از بین رفته، عشق در آن از بین رفته، چی به جای آن نشسته؟ سکس به جای آن نشسته،

برمی‌آید که در آن لحظه‌ی انقلابی که ظاهراً اکنون در درونش قرار داریم، تن^{۳۳} حاکم که تجلی قدسی نظم اجتماعی ست، با تمام جلال و جبروتش به بدنه‌ی اجتماعی منتقل می‌شود. پس شاید در این‌جا با مردمی طرف هستیم که هوراکشی‌هایشان تاسیس^{۳۴} می‌کند. شاید این مردم مقدس سویی‌ی رادیکال و مرموز اندیشه‌های کارل اشمیت را، و رای خواسته‌ها و تمایلات خود او، فعلیت می‌بخشند. آن‌ها به عوض آن‌که صرفاً اندیشه‌های فردی و خصوصی‌شان را تبادل کنند، یا به تحسین و ستایش حاکمیت مشغول باشند، کلیتی نیرومند برمی‌سازند که می‌رود تا یک دولت/وضعیت^{۳۵} را به کلی ویران کرده و جایگزین سازند. جای تعجب نیست که تجلی نیرومند امر قدسی، نزد بیارانانی همچون مهرآیین با چنین شیفتگی ساده‌دلانه‌ی همراه شود:

جنبش جدید حاصل چیست؟ این نسل عاشق عاشقی ست، این جوان خام نیست، احساساتی نیست، پرخاشگر هم نیست. این جوانان عاشق رابطه است، این جوان عاشق صداقت است، ... این نسل نسلی ست که درواقع دوست دارد سخن بگوید، این نسل نسلی ست که حرف دارد، این نسل نسلی ست که می‌خواهد در جهان همراه با صلح و آشتی زندگی کند، این نسل نسلی ست که می‌خواهد

۳۳ Flesh

۳۴ Constitute

۳۵ State

ظاهراً جامعه‌شناس انتقادی در مقام روشنفکر حوزه عمومی، تا آن‌جا که به تحلیل حکومت و تاثیر آن بر جامعه مشغول است، مسلح به تیزبین‌ترین چشم‌ها و اخلاقی‌ترین حساسیت‌هاست، اما در آن لحظه‌ای که با حضور سیاسی «مردم مقدس» مواجه می‌شود، آن‌جا که اراده‌ی عمومی «حضور بی‌چالش و بدیهی» خود را آشکار کرده باشد، ناگهان آن حساسیت‌ها رنگ‌باخته و زبان تحسین و تمجید به جای آن می‌نشینند.

روشنفکر حوزه‌ی عمومی، تا آن‌جا که به تحلیل حکومت و تاثیر آن بر جامعه مشغول است، مسلح به تیزبین‌ترین چشم‌ها و اخلاقی‌ترین حساسیت‌هاست، اما در آن لحظه‌ای که با حضور سیاسی «مردم مقدس» مواجه می‌شود، آن‌جا که اراده‌ی عمومی حضور بی‌چالش و بدیهی خود را آشکار کرده باشد، ناگهان آن حساسیت‌ها رنگ‌باخته و زبان تحسین و تمجید به‌جای آن می‌نشیند. دست‌آخر، با فراموشی عواقب شوم پُرکردنِ خلاء معنایی و آغشته‌کردنِ جهان به معنا از طریق ماموریت و وظیفه و هدف و غایت^{۳۸}، حتی رسانه‌ها و فضای مجازی هم به‌عنوان محمل فرهنگ‌پذیری انتقادی معرفی می‌شوند.

(IV)

هر آنچه مقدس است...

تقدس مردم را بعضاً به تاثیر حزب توده در دهه‌های ۲۰ و ۳۰ برگردانده‌اند.^{۳۹} اما «مردم حاکم بر سرنوشت خویش» که از پی‌آمدهای انقلاب مشروطه است، از همان ابتدا سویه‌های قدسی را در خود ذخیره داشته است. آن زمان که

فریب به‌جای آن نشسته، دروغ‌گویی به‌جای آن نشسته، بی‌اخلاقی به‌جای آن نشسته، فساد به‌جای آن نشسته. روشن است که چنین تصویری که نه تنها نسبتی با شرایط ایده‌آل هابرماسی ندارد، بلکه هیچ دست‌کمی از «عصر ظلمت» آرنتی هم ندارد که ویژگی اساسی‌اش تهی‌شدن سپهر عمومی از معنا و حقیقت و رواج‌یافتن «حرافی»^{۴۰} و «وراجی»^{۴۱} است، اساساً در تضاد با تصویر قبلی قرار می‌گیرد. تردیدی نیست که نوسان‌ها و گذارهای ناگهانی میان این دو تصویر - که بسیاری از متفکران انتقادی دیگر نیز بدان دچارند - نیازمند توضیح و استدلال بسی بیشتر از آن است که مهرآیین ارائه داده:

این نسل در گفتگوهای خودشان با همدیگر، در تنهایی‌های خودشان، در خلوت‌شان، با فرهنگ‌پذیری که از طریق رسانه‌ها و فضای مجازی پیدا کرده‌اند و با فرهنگ‌پذیری انتقادی که بالاخره در این سال‌ها جامعه خودش علیه خودش ممکن کرده [بدین‌جا رسیده].

ظاهراً جامعه‌شناس انتقادی در مقام

^{۳۸} Mere Talk

^{۳۹} Hannah Arendt, ۱۹۶۸. "Men in Dark Times", New York: Harcourt, Brace & Jovanovich

^{۴۰} تشخیص وراجی به‌منزله‌ی امری فزاینده از عادت روانی نزد هایدگر چنان الهام‌بخش بود که آرنت نیز در «عصر ظلمت» بدان ارجاع داد و تایید کرد که بی‌معنایی زندگی هرروزه نه فقط با فقدان تفکر، که با نابودسازی آن نشان خورده است. باین‌حال اما هایدگر راه دیگری به‌جز کنارکشی از آن به فلسفه هم پیمود، پیوستن به جنبش نازی که بنا بود خلاء معنا را با درگیری شدید به‌هدف تحقق یک ماموریت پُر کند.

^{۴۱} برای نمونه:

یوسف اباذری (۱۳۸۵)، «پوپولیسم نفتی یا دولت آنست که بی‌خون دل آید به‌کنار»، آینده، شماره ۱۰۷

۹

عصر قدسی، نه (فقط) به دلیل سخت‌جانی دلالت مذهبی «ملت» در تاسیس دولت-ملت، بلکه تجسم‌یافته‌ی تن تخلیه‌شده‌ی پادشاه در بدنه‌ی اجتماع مردمی بود. آن شوکتی که دیگر در پادشاه نبود، به مردم اعطا شد؛ چه در قالب «ملت ایران» و چه به‌منزله‌ی سوره‌های سیاسی.

۶

داشت، اما پدیده‌ای جدی تلقی نمی‌شد. اکنون اما این حرمت‌گذاری‌ها جدی می‌نمود. در مشروطه، حتی القابی نظیر ظل‌الله نیز که پیشتر به شاه منتسب می‌شد، به نمایندگان مردم اعطا شد: آیت‌الله برای نخستین بار در مشروطه، و در اشاره به روحانیون مشروطه‌خواه به کار گرفته شد.^{۴۴} و خود نیز رفته‌رفته، با استقلال‌یافتن مردم‌افزون‌تر «ملت» از روحانیت به‌مثابه‌ی رئیس ملت، زیرسایه‌ی یداللهی‌ قرار گرفت که همواره همراه و یاور جماعت است.^{۴۵} و این درحالی‌ست که در مقابل، روحانیون مشروطه‌خواه، مخالف اعطای القاب قدسی شاه به مردم بودند. شیخ فضل‌الله شاکبی بود که نمی‌شود در یک مملکت همه سلطان باشند.^{۴۶} او تا آن‌جا نماینده‌ی مردم بود، که مفهوم ملت هنوز در چارچوب تنگ مذهبی، به‌مثابه‌ی پیروان آیین و مذهبی خاص اسیر باقی مانده بود. مشروطه‌خواهان اما «ملت» را بسط دادند و آن را از طرفی به مفهوم ناسیون^{۴۷}، همچون شهروندان

برای نخستین بار شعار «زنده‌باد ملت ایران»^{۴۸} شنیده شد، این مفهوم هنوز وجهی شناور داشت و از شیخ‌فضل‌الله نوری تا روشنفکران رادیکال را خشنود می‌ساخت، درست همان‌طور که هنوز شکاف‌های درونی خودِ نهضت مشروطه نیز عیان نشده بود. ملت اساساً به‌معنای «دین و شریعت و آیین» بود، پیروان یک مذهب، اعضای یک اجتماع دینی.^{۴۹} بدین‌سان، تقابل ملت و دولت به‌سادگی می‌توانست چونان تقابل یک جماعت تحت زعامتِ علماء دینی با حاکمان سلطنتی باشد. اما انقلاب مشروطه، القاب قدسی را به‌تدریج از بدن شاه برگرفت^{۵۰} و به مردم یا نمادها و نماینده‌های آن‌ها چسباند. «مجلس مقدس»، «قبله‌ی جهان»، «کعبه‌ی آمال ملت» و...^{۵۱} اگر در پس‌زمینه‌ای متفاوت به‌کار گرفته می‌شدند، اساساً چیزی جز هذیان‌های کفرآمیز چند مجنون نبود که گرچه احتمالاً واکنش‌های متعصبانه در پی

۴۰ حسن اعظام قدسی (۱۳۴۲)، «کتاب خاطرات من»، به نقل از پرواند آبراهامیان، «مردم در سیاست ایران: پنج پژوهش موردی»، نشر چشمه، ص ۱۷

۴۱ صالح نجفی و جواد گنجی (۱۴۰۱)، «واژه‌ی کهن مردم از ماده‌ی مرگ»، مقدمه‌ی مترجمان بر مردم چیست؟ از آلن بدیو ... (و دیگران)، نشر بان، ص ۱۵

۴۲ صفاتی نظیر «ظل‌الله فی الارض»، «قبله‌ی عالم» و... اشاره به وجه قدسی بدن پادشاه داشتند که دارای فره ایزدی بود.

۴۳ جالب‌توجه است که در این دوران نه‌فقط مجلس، که انجمن‌ها نیز صفت مقدس می‌یابند. برای نمونه‌ای از به‌کارگیری این القاب و صفات در اشاره به مجلس، بنگرید به ناظم‌الاسلام کرمانی، (۱۳۵۷)، «تاریخ بیداری ایرانیان»، بخش دوم، به اهتمام علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران با همکاری انتشارات آگاه و انتشارات لوح، صص ۳۳۳ و ۴۰۸

۴۴ Mohamad Tavakoli-Targhi, ۱۹۹۰. "Refashioning Iran: Language and Culture during the Constitutional Revolution", Iranian Studies, vol. ۲۳, No. ۴/۱

۴۵ ید الله مع الجماعه

۴۶ تاریخ بیداری ...، صص ۳۴۳-۳۴۴

۴۷ ناسیون از ماده‌ی ناتوس می‌آید که در زبان لاتین از nasci گرفته شده و معنای زاده‌شدن می‌دهد. چنین است که مفهوم ملت به‌معنای ناسیون با «زادبودم» و مقولات مرتبط با آن نسبت دارد. بنگرید به

صالح نجفی و جواد گنجی (۱۴۰۱)، «واژه‌ی کهن مردم از ماده‌ی مرگ»، مقدمه‌ی مترجمان بر مردم

نقد و تحلیل ایده‌ها، بلکه عرصه‌ی بازنمایی اراده‌ی مردم بوده‌اند. همگان از خواست مردم سخن می‌گویند و دسترسی به افکار عمومی را فرض می‌گیرند. «حضور بی‌چالش و بدیهی» افکار عمومی، چه با حضور مستقیم و «بی‌واسطه»ی جماعت‌ها در خیابان و چه به‌میانجی رسانه‌های توده‌ای^{۴۵}، به‌سرعت به‌شکل همان «دوکساها یا باورهای رایجی» درمی‌آید که اخگر بدان اشاره داشته است.

جامعه‌شناسان به‌طرز مطلوبی نشان داده‌اند که میدان‌های درون جامعه، هرکدام میانجی‌گر مجموعه‌ای از باورهای بنیادین و ادراکات پیشابازاندیشانه^{۴۶} تحت‌عنوان دوکسا هستند که آگاهی عملی افراد را تشکیل می‌دهند.^{۴۷} اما به‌لحاظ ریشه‌شناسی واژگان، چنان‌که اریک سانتنر نشان داده، خود واژه‌ی یونانی doxa در عین‌حال هم به‌معنای افکار و عقاید مشترک و عمومی^{۴۸} است و هم خاستگاه خود مفهوم جلال و شوکت glory این واژه در ترجمه‌ی یونانی

ساکن یک حیطه‌ی جغرافیایی^{۴۹} و از طرف دیگر به مفهوم مردم به‌مثابه‌ی تاسیس‌گران نظم جدید^{۴۹} بسط دادند. بدین‌سان، عنصر قدسی، نه (فقط) به‌دلیل سخت‌جانی دلالت مذهبی «ملت» در تاسیس دولت-ملت، بلکه تجسم‌یافته‌ی تن^{۵۰} تخلیه‌شده‌ی پادشاه در بدنه‌ی اجتماع مردمی بود. آن شوکتی که دیگر در پادشاه نبود، به مردم اعطا شد؛ چه در قالب «ملت ایران» و چه به‌منزله‌ی سوژه‌های سیاسی.

مشروطه حاکمیت را از آن ملت خواست، اراده‌ی مردم را در راس نشاناند و تجلی آن را از جمله در افکار عمومی جست. «خیابان» که این روزها نزد فعالین سیاسی به‌جای «صندوق رای» قداست یافته و به مکان^{۵۱} جلوه‌گری اراده‌ی عمومی بدل شده، در سراسر تاریخ ایران مدرن، مهم‌ترین، و بعضاً یگانه سلاح مردم در برابر استبداد بوده است.^{۵۲} آن مطبوعات و رسانه‌هایی که از حول‌وحوش مشروطه سربرآوردند هم، از همان ابتدا، نه‌فقط عرصه‌ای برای

آن دوکساهایی که بدان اشاره داشته، صرفاً مجموعه باورهایی نیستند که روشنفکر بتواند با پداخت‌زدایی از آن‌ها و ارائه‌ی تفسیرهای جایگزین با آن‌ها مقابله کند. آن‌ها در عین‌حال منشاء نیروی اجتماعی‌اند، تجسم نیرو اند، به باورمندان خود نیرو می‌بخشند و در این جهان بی‌بنیاد تکیه‌گاهی امن فراهم می‌آورند.

چيست؟ از آلن بدیو ... {و دیگران}، نشر بان، ص ۱۵
 ۴۸ رضا ضیاءابراهیمی، (۱۳۹۶)، «پیدایش ناسیونالیسم ایرانی: نژاد و سیاست بی‌جاسازی»، ترجمه‌ی حسن افشار، نشر مرکز، ص ۲۵۲
 ۴۹ رساله‌ی حقوق اساسی، نوشته‌ی محمدعلی فروغی

۵۰ Flesh

۵۱ Locus

۵۲ پروانده آبراهامیان شرح جذابی دارد از نقش جماعت‌های مردمی در سیاست ایران، در قالب کشمکش‌هایی که بر سر تصاحب خیابان بروز می‌کند
 پروانده آبراهامیان (۱۳۹۴)، «مردم در سیاست ایران: پنج پژوهش موردی»، ترجمه‌ی بهرننگ رجبی، نشر چشمه

۵۳ Mass Media

۵۴ Pre-Reflexive

۵۵ Pierre Bourdieu, "Pascalian Meditations", Translation by R. Nice, Cambridge: Polity

۵۶ Public/Common opinion

در صحنه نبودند، در عین حال حساسیت انتقادی‌شان را حفظ می‌کردند.^{۵۷} اخگر هم در آرزوی عرصه‌ای بوده است که افراد در آن با «به‌کارگرفتن قوه‌ای به‌نام عقل تحلیل‌گر و نقاد» ایده‌ها را بسنجند، گفتگو کنند و راه‌های برون‌رفت از وضعیت را دریابند. اما آن دو کس‌هایی که بدان اشاره داشته، صرفاً مجموعه باورهای نیستند که روشنفکر بتواند با بدهت‌زدایی از آن‌ها و ارائه‌ی تفسیرهای جایگزین با آن‌ها مقابله کند. آن‌ها در عین حال منشاء نیروی اجتماعی‌اند، تجسم نیرو اند، به باورمندان خود نیرو می‌بخشند و در این جهان بی‌بنیاد تکیه‌گاهی امن فراهم می‌آورند. به‌واقع آن‌ها همان نیروهایی‌اند که:

اگر من خود را بی‌هیچ مقاومتی به دست این جریان‌ها بسپارم ممکن است فشاری را که بر من وارد می‌شود احساس نکنم. اما همین که خواستم در برابر آن‌ها ایستادگی کنم، این فشار پدیدار می‌گردد. کافی‌ست کسی بخواهد و بکوشد با این‌گونه تظاهرات جمعی بستیزد، آن وقت است که

انجیل به‌جای کلمه‌ی ابری kavod نشست که به‌معنای جلال خداوند بود، و بدین‌سان، معنایی مذهبی به خود گرفت و حتی با بازگشت به حوزه‌ی سکولار و روزمره نیز هاله‌ی^{۵۷} قدسی خود را به‌طرز مرموز و حتی تشدیدشده‌ای حفظ کرد.^{۵۸}

تا آن‌جا که خواست گذار از حاکمیت سلطنتی به حاکمیت ملی، بُعد جلالی نظم اجتماعی را به منافذ جامعه‌ی مدرن رسوخ داد، خود فعالیت دوکسولوزیک روحانی و ستایشی^{۵۹}، آن‌چه پیشتر در تشریفات سلطنتی و مذهبی دیده می‌شد نیز به عرصه‌های مولد یا بازنمای افکار عمومی سرریز کرد.^{۶۰} و این یعنی سخت‌جانی آن‌چه بنا بود جای خود را به فرآیند آرام عرفی‌سازی دهد، آن هم در مرکز همان مکانی که تمام امیدها بر آن متمرکز بود: مکان مردم، مکان خالی قدرت.

باین‌حال، روشنفکران عصر مشروطه، شاید به‌دلیل نزدیکی بیشترشان به فرآیند گذار و کم‌زوری جامعه در هیئت افکار عمومی، صرفاً ستایش‌گر مردم

^{۵۷} Aura

^{۵۸} Eric Santner, ۲۰۲۰. "The Rebranding of Sovereignty in The Age of Trump: Toward a Critique of Manatheism". In *Sovereignty: Three Inquiries in Politics and Enjoyment*, University of Chicago Press, pp ۳۹-۳۸

^{۵۹} Liturgical

^{۶۰} Giorgio Agamben, ۲۰۱۱. "The kingdom and the glory: for a theological genealogy of economy and government", translated by Lorenzo Chiesa, Leland Stanford Junior University

^{۶۱} یوسف اباذری به کتاب فاروق خارا، «سیاست و اجتماع در شعر عصر مشروطه» ارجاع می‌دهد که فصل ۱۳ آن تحت‌عنوان «نکو‌هش مردم» قطعاتی از انتقادات شاعران مشروطه به جامعه را جمع‌آوری کرده است. بنگرید به

یوسف اباذری (۱۳۸۵)، «پوپولیسیم نفتی یا دولت آن است که بی‌خون دل آید به کنار»، آینده، شماره ۱۰۷

۹

تمنای نیروی
 کاریزماتیک، که این
 روزها به امری همگانی
 بدل شده است، از
 خنسی وضعیتی
 برمی‌آید که انباشته
 از مسائل حل‌نشده
 و حل‌ناشدنی‌ست،
 تشویش توزیع‌شده‌ای
 که تجمیع خود را در
 قالب نیرویی استثنایی
 می‌طلبد. کاریزما در
 تنش میان استعلای
 ابژه‌ی هاله‌مند و
 درون‌ماندگاری جوهر
 توزیع‌شده در بدنه‌ی
 اجتماعی ماوا دارد و
 به میانجی‌گری افکار
 عمومی نیاز دارد. این
 افکار عمومی‌ست که
 بالقوگی‌های درون
 جامعه را در قالب
 نیرویی کاریزماتیک
 متجلی می‌سازد و
 انرژی‌های عاطفی و
 حسی و دینی جمع را
 مفصل‌بندی می‌کند.

سقف سنت فروریخته و خداوند از
 قلمرو رابطه‌های انسانی کوچ کرده
 باشد؟ سوال را می‌توان این‌گونه هم
 بازنویسی کرد: در عصر سقوط منزلت
 خدایان و شاهان، چه چیزی پیوندهای
 اجتماعی را سرپا نگاه می‌دارد؟

چیزی مرموز و جادویی در مرکز نظریه‌ی
 اجتماعی مدرن وجود دارد^{۶۵} که غالباً
 به‌طریقی غیرمستقیم به‌بیان درمی‌آید.^{۶۶}
 دورکیم برای فهم ماهیت اخلاقی جامعه
 درکل و فی‌نفسه^{۶۷}، به‌سراغ نیروی
 مانایی جامعه در صور بنیانی حیات
 دینی رفت و این به‌هیچ‌وجه تصادفی
 نبود. یک باور رایج خودِ واژه‌ی دین^{۶۸}
 را ریشه‌گرفته از واژه‌ی لاتین *religare*
 می‌داند که به‌معنای پیوندزدن است.^{۶۹}
 همان‌طور که دین آسمان و زمین را
 پیوند می‌دهد، جامعه‌ی مدرن را هم
 مجموعه‌ای از پیوندهایی سرپا نگاه داشته
 که همچنان واجد خصلت‌های اروتیک
 و جادویی‌اند. فرآیندی که بسی دور
 از آن تلقی ساده‌انگارانه‌ی یک‌سویه از
 عرفی‌شدن^{۷۰} و افسون‌زدایی^{۷۱} به‌منزله‌ی
 فرآیندِ اضمحلالِ امر مقدس، با

احساساتی که مورد انکار اوست، بر
 ضد او به‌کار می‌افتد.^{۷۲}
 بدین‌سان افکار عمومی به‌همان
 نیرویی بدل می‌شود که فرمانروایی آن،
 «حتی آن معدود کسانی را هم که دارای
 قدرت تن‌زدن از همرسانی‌اش هستند،
 به‌خطر می‌اندازد».^{۷۳} آیا افکار عمومی
 همان بت‌واره‌ای‌ست که خود ما
 می‌سازیم و سپس با بیگانه‌شدن^{۷۴} از ما
 به میدان‌مشددی بدل می‌شود که بر ما
 نیرو اعمال می‌کند؟ آیا افکار عمومی
 جامعه‌ی مدرن امروزی، تمرکز یافته و
 تراکم‌یافته‌ی همان نیروهایی‌ست که
 در نشانه‌های توتمی تجلی می‌یافتند؟
 بنابراین، آیا غلبه‌ی فضای دوکسولودیک
 بر مباحثات عقلانی به‌دلیل ناکامی در
 فرآیند روشننگری‌ست؟ شکست در
 به‌درآمدن از صغارت و اسیرماندن در
 سازوکارهای برده‌ساز بیرونی و درونی؟

(V)

زخم پیمان‌های خدشه‌دار شده

جواد کاشی پرسشی دارد که به‌نوعی
 ترجیع‌بند گفته یا ناگفته‌ی اکثر
 نوشته‌هایش است: چه می‌شود وقتی

۶۲ امیل دورکیم، «صور بنیانی حیات دینی»، ترجمه‌ی باقر پرهام، نشر مرکز، ص ۳۰

۶۳ Hannah Arendt, ۱۹۶۳. "On Revolution", P, ۲۲۵

۶۴ Alienation

۶۵ Mick Taussig, ۱۹۹۲. "The Nervous System", Routledge, P, ۱۱۱

۶۶ این دقیقه از حیات اجتماعی، بنا به ذات فرّارش، غالباً به‌یاری استعاره‌ها، یا با ارجاع به جوامع بدوی و شرقی به‌بیان درآمده است. پرداختن به این موضوع خود نیازمند فضایی مجزا بود و به‌همین دلیل از آن صرف‌نظر شده است.

۶۷ As Such

۶۸ Religion

۶۹ William Mazzarella, ۲۰۱۸. "The Magic of Mass Publicity: Reading Ioan Couliano", In: Moeran, B., de Waal Malefyt, T. (eds) *Magical Capitalism*. Palgrave Macmillan, Cham.

۷۰ Secularization

۷۱ Disenchantment

۶

پرسش کاشی بی‌تاریخ نیست، مربوط به وضعیت مشخصی ست، وضعیتی که تمام منابع جامعه ناکارا جلوه می‌کنند؛ دین و دولت، سنت و قانون، خانواده و بازار جُمَلگی در پاسخ‌دادن به معضلات جامعه ناکام بوده‌اند.^{۷۲} سقف سنت، فروریخته، خدا جهان ما را ترک کرده، دولت دینی شکست خورده، انقلاب و سازندگی و اصلاحات حاصلی برای مردم نداشته و کلیت از هم گسیخته است. سیمای ماحولیایی پرسش‌گر _که بی‌تردید نه وضعیتی فردی بلکه همگانی‌ست_ چاره‌ای ندارد جز آن‌که بارها و بارها، سلبا و ایجابا، به لحظه‌ای تاسیس بازگشته و امروز دست‌رفته را جست‌وجو کند. کاشی دست‌کم یک‌بار^{۷۳} به پیمان پُرحرارتی اشاره می‌کند که از لحظه‌ی ۵۷ به بعد، به‌ویژه از بعد جنگ، یک‌سره نقض گشته و خدشه‌دار شده. پیمان چیزی بیشتر از قرارداد عقلانی‌ست، تعهدی اخلاقی می‌طلبد، مملو از حس و عاطفه‌ی مشترک است و بدین ترتیب،

تفکیک‌ناپذیر شدن و درهم‌فرورفتگی لاهوتی^{۷۴} و ناسوتی^{۷۵} مشخص می‌شود. دورکیم به مناسک و کنش‌های آیینی علاقه داشت، دقیقا بدین‌خاطر که پیوندهای اجتماعی برای آن‌که موثر باشند و برقرار بمانند نیازمند بُعدی عاطفی^{۷۶} و تأثیری‌اند. چیزی از جنس انرژی که در جمع‌ها حرکت می‌کند، افراد را متأثر می‌سازد، به آن‌ها نیرو می‌بخشد و بر آن‌ها نیرو وارد می‌کند، چیزی که در وهله‌ی اول واکنشی حسی و بدنی برمی‌انگیزد تا فکری.^{۷۷} دورکیم البته بیشتر به عرصه‌های میانجی‌گری میان نظم اجتماعی و انرژی، فرم و حیات، درون‌ماندگاری و استعلا علاقه داشت و به‌همین جهت برانگیختن و روال‌مندسازی و دربرگیری تأثرات جمعی و تجلیات کاریزماتیک را توأمان مطرح می‌کرد، اما چنان‌که خود او متذکر شده، بارزهی امر دینی آن است که همواره امکان طغیان و سرریز کردن دارد.^{۷۸}

۷۲ Profane

۷۳ Sacred

۷۴ Affection

۷۵ این خوانش از دورکیم برگرفته از اثر درخشان ویلیام مازارلا، مانای جوامع توده‌ای است. بنگرید به

William Mazzarella, ۲۰۱۷, "The mana of mass society", University of Chicago Press

۷۶ صور بنیانی ... ۴۳

۷۷ جنبش ۸۸ با بحرانی نشان‌خورده که خود را در خلاء در نظم نمادین جامعه متجلی می‌کند. از همان زمانی که نه مردم و نه حاکمان نتوانستند بر یکدیگر غلبه یابند، بیگانگی میان آن‌ها هردم‌افزون‌تر تشدید شد و جامعه را در مواجهه با مشکلاتش مستاصل ساخت تا سال‌های پایانی دهه‌ی نود، جامعه به اشکال مختلف نشان داده که فاقد زبان بیان پاسخ مشکلات بوده است. یکی از عرصه‌های تجلی این بی‌زبانی را می‌توان سینما دانست. در این مورد تحلیل امید مهرگان از پایان باز فیلم‌های دهه‌ی نود خواندنی‌ست. بنگرید به

امید مهرگان (۱۴۰۰)، «تصاویر باز یک فروبستگی: یادداشت‌هایی درباره‌ی سینمای دهه‌ی اخیر ایران»، در در میانه، به حاشیه به‌کوشش نازلی کاموری، زمانه مدیا

۷۸ محمدجواد غلامرضا کاشی (۱۳۹۹)، «همبستگی و گسیختگی در ساحت حاکمیت سیاسی»، سخنرانی در موسسه‌ی رحمان

امروزه شاید بر سر هیچ‌چیز به اندازه‌ی این ایده وفاق شکل نگرفته باشد که بحرانی در فضای نمادین جامعه‌ی ایرانی سربرآورده که کارکرد خودکار آن را مختل کرده، تأثرات حسی و عاطفی را بر موازین خرد غلبه داده و حتی امکان گفتگو را از بین برده.

به امری همگانی بدل شده است، از خنسی وضعیتی برمی آید که انباشته از مسائل حل نشده و حل ناشدنی ست، تشویش توزیع شده‌ای که تجمع خود را در قالب نیرویی استثنایی می‌طلبد.^{۸۱} کاریزما در تنش میان استعلائی ابژه‌ی هاله‌مند و درون‌ماندگاری جوهر توزیع شده در بدنه‌ی اجتماعی ماوا دارد و به‌میانجی‌گری افکار عمومی نیاز دارد. این افکار عمومی ست که بالقوگی‌های درون جامعه را در قالب نیرویی کاریزماتیک متجلی می‌سازد و انرژی‌های عاطفی و حسی و دینی جمع را مفصل‌بندی می‌کند.^{۸۲} قدرت جادویی کاریزما، به‌قول وبر، از طریق هوراکشی روال‌مند می‌شود.^{۸۳}

(VI)

احتضار کهنه، نازایی نو

تعبیر فشرده‌ای از وضعیت فعلی ایران را می‌توان این‌گونه به‌بیان آورد: آن‌کس که قدرت دارد، مشروعیت ندارد و آن‌که مشروعیت دارد، قدرت ندارد. آن‌چه غالباً با تاسی از گرامشی تحت‌عنوان بحران ارگانیک بدان اشاره می‌شود در وهله‌ی اول بدین معناست که کهنه‌ای مُرده است، چارچوب نمادینش از هم پاشیده، هرچند به‌لحاظ

لگدمال‌شدنش چیزی را در درون افراد می‌کُشد، زندگی را بی‌رسم می‌سازد اما در عین حال، و به‌تدریج، مولد عواطف و تخیلات و سوداهای بسیار نیرومند جایگزینی می‌شود که می‌تواند نطفه‌ی همبستگی‌های بعدی باشد. کاشی اما نمی‌دانست که همبستگی حول تجربه‌ی حسی مشترک ناشی از تحقیرشدگی مولد چه چیزی می‌تواند باشد، به این بسنده می‌کند که بگوید هم خطر است و هم فرصت؛ هم تاسیس جهانی دیگر را ممکن می‌کند و هم می‌تواند همه‌چیز را خراب کند. دست‌آخر ترکیب غریبی از تاسیس «جامعه در پایین‌ترین لایه‌ی هرم اجتماعی با هزاران روایت و رنگ و با تکاپوی پرمایه‌ی هر فرد»^{۸۴} از یک سو و انتظار ظهور نیروهای کاریزماتیکی همچون گاندی و ماندلا^{۸۵} از سوی دیگر، آخرین سنگر تمام آن کسانی ست که فروستگی وضعیت را پذیرفته‌اند ولی سودایی به‌جز «دیکتاتور کوتوله‌ها» را در سر می‌پرورانند.

غالباً و به‌ویژه در زندگی روزمره چنین تصور می‌شود که کاریزما ویژگی ذاتی فرد یا ابژه‌ای خاص است. اما تمنای نیروی کاریزماتیک، که این روزها

۷۹ _ (۱۴۰۳)، «در انتهای شب»، کانال تلگرامی نویسنده

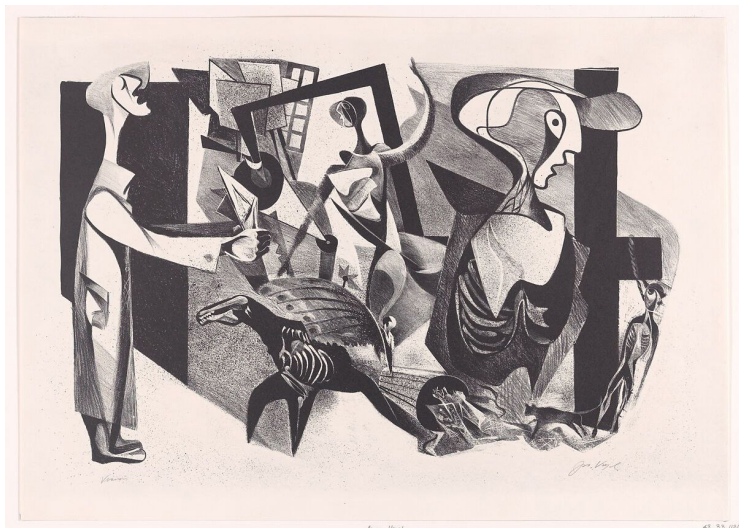
۸۰ _ (۱۳۹۸)، «بازاری‌شدن سیاست، پایان قدرت و استیلا»، سخنرانی در انجمن جامعه‌شناسی

۸۱ وبر که در جامعه‌شناسی سیاسی‌اش تمرکز یافتن کاریزما را برجسته ساخته، در جامعه‌شناسی دینش، بر عکس، بر توزیع آن تأکید نهاده است. بنگرید به

Martin Riesebrodt, ۱۹۹۹, "Charisma in Max Weber's Sociology of Religion", Religion ۲۹

۸۲ Marcel Mauss and Henri Hubert, ۲۰۰۱, "A General Theory of Magic", Routledge, pp.۵۰-۴۱

۸۳ ماکس وبر (۱۳۹۴)، «اقتصاد و جامعه»، ترجمه‌ی عباس منوچهری، مهرداد ترابی‌نژاد، مصطفی عمادزاده، نشر سمت، ص ۴۶۰



که می‌باید شکاف‌های ناشی از غیبت خدا بر روی زمین را پُر کنند»^{۸۵} چگونه شیخ حاکمیت را تنانه می‌سازند؟ اغلب چنان بحث می‌شود که گویی تصمیمی جمعی، از خلال گفتگوهای عقلانی در پایین گرفته می‌شود، افکار عمومی شکل می‌گیرد، اراده‌ی عمومی ساخته می‌شود و از طریق فرآیندی شفاف به‌صورت کامل به نمایندگانی در بالا منتقل می‌شود. اما امروزه شاید بر سر هیچ چیز به‌اندازه‌ی این ایده وفاق شکل نگرفته باشد که بحرانی در فضای نمادین جامعه‌ی ایرانی سربرآورده که کارکرد خودکار آن را مختل کرده، تأثرات حسی و عاطفی را بر موازین خرد^{۸۶} غلبه داده و حتی امکان گفتگو را از بین برده است: بحث و گفتگو فراوان است. همه‌جا

طبیعی هنوز زنده است و زامبی‌وار به حیات خود ادامه می‌دهد. در این فضای نامرده، هم امکان تغییر و دگرگونی نهفته است و هم رانه‌ی مرگ؛ هم والایش و هم همان دهشتی که «هیولاه‌ها از آن سربرمی‌آورند». حاکم که بنا بود چونان خداوند قادر مطلق، از جایگاهی متعالی تصمیم بگیرد، توانایی تصمیمش را از دست داده^{۸۷} و به‌وضوح فاقد پشتیبانی اراده‌ی عمومی مردم شده است. دستگاه شکوه‌مندی و جلالی حاکمیت کار نمی‌کند، «مردم» در و از خلال دولت بازنمایی نمی‌شوند، نماینده‌ای در آن ندارند و نسبت به آن بیگانه شده‌اند. در این شرایط اراده‌ی عمومی «مردم مقدس» چگونه شکل گرفته و بازنمایی می‌شود؟ آن «خدایان فانی، یعنی آنانی

۸۴ پدram امیریان (۱۴۰۰)، «بلا تصمیمی حاکمیت: مشاهده پذیر کردن سیاست»، وبسایت انکار

۸۵ ارنستو لاکلائو (۱۳۸۹)، «واسازی، عملگرایی، هژمونی»، در دیکانستراکشن و پراگماتیسم، ترجمه‌ی شیوا رویگریان، نشر گام‌نو، ص ۱۲۸

آینده‌نگر بوده. و بعد این خطر که جنبش‌های آینده‌ی نزدیک ما کاملاً جنبش‌های راست‌گرا و اقتدارگرایانه و غیردموکراتیک خواهند بود.^{۸۸}

از کلام کاظمی چنین برمی‌آید که وضعیت مآخولیایی دارد پاسخ خود را در قالب نوستالژی گذشته می‌گیرد. تصویری از گذشته‌ی شکوهمند و باعظمت از دست‌رفته، جایگزین آن خسران ناشناخته‌ای^{۸۹} شده که دست‌کم فرصتی را برای تامل بر وضعیت فراهم می‌آورد. اما از فرصت تامل و بر ساخت تصویری از آینده‌ی دموکراتیک چنان که باید استفاده نشده؛ مردم به‌کمک رسانه‌ها، رفته‌رفته تاریخ شکست‌شان را به تصویری دروغین از تاریخ پیروزی بدل ساخته‌اند:

تصاویر دروغینی به‌کمک رسانه‌ها دارد شکل می‌گیرد و افکار عمومی دارد ساخته می‌شود. یک نظام احساسی جدیدی شکل گرفته که اصلاً بر ضد همان نظام احساسی ست که در سال ۵۷ شکل گرفت. درواقع آمده و بدیل خود را شکل داده و توبه‌نامه‌ی جدیدی می‌نویسد که ما چه اشتباهاتی کردیم که انقلاب شد.^{۹۰}

کاظمی ادعای خود را به مجموعه‌ای از داده‌هایی مستند می‌کند که نشان‌دهنده‌ی عناصری است که، گرچه به‌خودی‌خود ممکن است

میزهای گفتگو چیده‌اند. از تلویزیون جمهوری اسلامی تا بسترهای پرطرفدار در کلاب‌هاوس و یوتیوب، تا بی‌بی‌سی و ایران اینترنشنال. اما طرفین گفتگو نمی‌کنند، به سوالات مشخص پاسخ نمی‌دهند. از ابتدا تا انتهای یک بحث چندساعه می‌نشینن جز رجزخوانی و تحقیر یکدیگر نمی‌شنوی. ... یک مورد نیز نمی‌بینی که در انتهای بحث هر دو از جایی که ایستاده بودند حرکتی کرده باشند.^{۸۷}

(VII)

رخداد در زمانه‌ی شکل‌گیری افکار عمومی دست‌راستی

عباس کاظمی اخیراً هشدار داده که افکار عمومی ایرانیان، پس از «زن، زندگی، آزادی» به‌سرعت به‌سوی راست‌گرایی افراطی میل می‌کند: جنبش ۱۴۰۱ یک جنبش پیشرو، دموکراتیک، سکولار، متکثر ... و عمیقاً پیشرو تعبیر شده و ما هم اعتقاد داریم. اما به‌سرعت پس از این‌که جنبش شکل گرفت، بعد از کمتر یک سال، یک تمنیات جدید، یک خواست‌های جدید ... دارد شکل می‌گیرد که کاملاً در ضدیت با آن جنبش است. ... کاملاً مردانه است، کاملاً اقتدارگرایانه است، اسطوره‌های بازگشت به گذشته بر آن سوار می‌شود، برخلاف ۱۴۰۱ که

۸۷. محمدجواد غلامرضا کاشی (۱۴۰۳)، «پاسخ‌های بی‌پرسش»، کانال تلگرامی نویسنده

۸۸. گفتگوی عباس کاظمی و شروین وکیلی، رسانه «آزاد»

۸۹. Sigmund Freud, ۱۹۶۰, "Mourning and Melancholia", in the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Trans. James Strachey, Hogarth, P. ۲۴۵.

۹۰. گفتگوی عباس کاظمی و شروین وکیلی، رسانه «آزاد»

کاظمی اما در مقابل، بحث را به ورای بازنمایی بد اراده‌ی عمومی در رسانه‌ها می‌برد، تاکید دارد بحث بر سر ساخته‌شدن خود این اراده است. دراین‌جا نه فقط رصد انتقادی شکل‌گیری افکار عمومی، بلکه نحوه‌ی مشارکت بازیگران مختلف در آن بازنمایی نیز اهمیت می‌یابد.

که فرآیند گشودگی نسبت به دیگری و امر کلی^{۹۳} ست. فضا را به روی هویت‌سازی‌های دیگری‌ستیز می‌گشاید. اما اشاره به شکست و ناتوانی^{۹۴} جامعه که بی‌تردید بعد از سرکوب خیزش تقویت شده، پاسخی به این پرسش نمی‌دهد که این تمایلات اساسا از کجا سربرآورده‌اند؟ چه بالقوگی‌هایی درون «فرهنگ» جامعه بوده که بدین شکل فعلیت یافته؟ چه شده که این بالقوگی‌ها «بدین‌گونه» نه به‌گونه‌ای دیگر^{۹۵} محقق شده‌اند؟ نوعی ادراک گسست‌محور از رخداد نزد روشنفکران ایرانی وجود دارد که آن را به کلی نسبت به گذشته و آینده‌اش در پراتز قرار می‌دهد. مازیار اسلامی که می‌خواست حتی از دل هتاک‌ها و فحاشی‌های رکیک دانشجویان هم چیزی ستایش‌برانگیز استخراج کند، قضیه را به فکتوری ریست موبایل تشبیه کرده است.^{۹۶} بدین‌سان، اگر رخداد گسستی‌ست از یک وضعیت داده‌شده، تاکید تماما بر گسست قرار می‌گیرد، قسمت دوم گزاره یک وضعیت داده‌شده فراموش می‌شود. مورد مهرآیین تنها نمونه نیست، متنی بعضی از نمایندگان گفتار چپ رادیکال

واجد سوبیه‌ای خطرناک نباشند، اما در مفصل‌بندی با یکدیگر موضع راست‌گرایی را تقویت می‌کنند. اما از میان عناصری که کاظمی بر آن‌ها دست می‌گذارد، هیچ‌کدام مخصوص این یکی دو سال نیست، بلکه روندهای حتی چنددهه‌ای‌ست. چگونه است که تازه اکنون این شکل از مفصل‌بندی میان این روندها برقرار شده؟ در گفتگوی پیشین خود کاظمی در همان پلتفرم، که در بحبوحه‌ی خیزش انجام می‌شد، خبر چاندانی از نگاه نگران و هشداردهنده نبود.^{۹۱}

به‌واقع حین واقعه کمتر صدای مزاحم و آزارنده‌ای شنیده می‌شد، کمتر کسی حاضر بود دست‌کم نوعی دوقطبی را در میان «مردم» تصدیق کند. در نتیجه، آن نگاه‌های انتقادی که امروز مشاهده می‌کنیم، غافلگیرانه به‌نظر می‌رسند. حسام سلامت^{۹۲} که امروز با شهامت در مقابل موج اخیر افغان‌ستیزی ایستاده متعجب می‌شود که چطور همان جامعه‌ای که در تخیلاتش «برای کودکان افغانی» هم جا بود، چنین پتانسیلی از دیگری‌ستیزی و بی‌رحمی از خود بروز می‌دهد.^{۹۳} پرسش البته بی‌پاسخ نیست، شکست در سیاست

۹۱ گفتگوی عباس کاظمی با محمدرضا جوادی یگانه، رسانه‌ی «آزاد»

۹۲ تقریبا در تمام گفتارهایی از او که به مسئله‌ی افغانستان‌ستیزی در ایران پرداخته می‌شود، این اظهار تعجب به‌نوعی به‌بیان درآمده است.

۹۳ Universal

۹۴ مهسا اسدالله‌نژاد (۱۴۰۳)، «از اسرائیل دوستی تا افغانستان‌ستیزی؛ نفرت از ضعف»، اینستاگرام نویسنده

۹۵ ماکس وبر (۱۳۸۴)، «عینیت در علوم اجتماعی و سیاست اجتماعی»، ترجمه‌ی حسن جاویدیان، نشر مرکز، صص ۱۷۱-۸۵

۹۶ مازیار اسلامی (۱۴۰۱)، «آیده‌های درباره‌ی یک جنبش»، وبسایت تز یازدهم

۲

هر فعالیت، هر بازتاب، هر نظر و هر موضع‌گیری همچون شکلی از سرمایه‌گذاری، در خدمت برندسازی از کاربر قرار می‌گیرد که مکان‌نمایی ارزش در بازار رقابتی شبکه‌های اجتماعی است. آدمی باید دائماً خود را بپاید مبدا فعالیت علی‌ه برنید خود انجام دهد، همواره باید خواست مخاطب را در نظر گرفت، معیار قضاوت دست‌آخر همان اخم‌ها و لبخندهای دیگری بزرگ است که در اعتبار اکانت متجلی می‌شود.

۶

بیان کرده است:

تعقل عمومی می‌تواند اشتباه کند، ولی اشتباهش هم مترقی است. می‌تواند گرایش به راست پیدا کند، بله، این قطعاً اشتباه است، اما گرایش به راست در وضعیت فعلی تاریخ ما اشتباهی مترقی است.^{۹۸}

آیا نسبت مشخصی میان این «اشتباهات مترقی» با آن روشنفکرستیزی و اسرائیل‌دوستی که خود نجفی بعدها علیه‌شان بیانیه امضا کرد وجود نداشت؟

البته کاظمی تعبیر اولیه‌اش را به‌نوعی در ادامه‌ی بحث اصلاح می‌کند و تضاد را در درون خود جنبش نیز بازشناسی می‌کند:

خود ۱۴۰۱ ... جنبش پیشرو و دموکراتیکی بوده اما در درونش ناسازه‌های عمیقی وجود دارد که اگر ما جامعه‌شناسان آن را نبینیم... اگر یک مقدار فاصله بگیریم از آن جنبش می‌بینیم چه شکاف‌های عمیقی وجود دارد. آن یک تلاشی بوده که هنوز قوام پیدا نکرده. آن طرف آشوبی در نهاد جامعه بوده که همدیگر را دارند می‌بلعند حالا در شکل پان‌ها یا اشکال دیگر شما در توئیتر یا شبکه‌های اجتماعی ببینید همین مردم رسانه‌ها را بگذاریم کنار چگونه علیه همدیگر دارند موضع می‌گیرند و به هم اتهام می‌زنند. حالا گروه‌های سیاسی تا

نیز پیوند قابل‌فهمی میان این دو سطح برقرار نمی‌سازد:

کافی است به مکان‌های نمادین شده‌ی جنبش ژینا/مهسا نگاهی بیندازیم.. این‌ها همه همان مکان‌هایی‌اند که، به‌ویژه از دوران سازندگی به بعد، قربانی مقتضیات سرمایه‌داری رانستی و هار جهان سومی شده بودند. حیات جمعی و زندگی مبتنی بر همبستگی فسرده و درهم شکست و جای خود را به امتیزه‌شدن و پیوندزدایی‌های گسترده داد؛ بدین‌سان، شهروندان و هم‌محلی‌ها و همسایه‌ها و همشهری‌ها به سوژه‌های تنها و خودشیفته و مصرف‌گرا و ترسان از آینده بدل شدند. به‌همین ترتیب، جایگاه‌های اجتماعی ظاهراً بی‌ارتباط با هم بر اثر بحران ارگانیک واجد نقش روشنفکری شده‌اند و مفهوم روشنفکر پیش‌تاز («ونگارد») را بلاموضوع کرده‌اند: وکیل، پزشک، معلم، کارگر، دانشجو، روزنامه‌نگار، عکاس، ورزشکار، خواننده و... همگی می‌توانند واجد پتانسیل یک روشنفکر تمام‌عیار شوند و جایگاه ازپیش موجود «سوژه‌ای که لابد می‌داند» را زیرسؤال برند.^{۹۷} بار دیگر، ظاهراً «حضور بی‌چالش و بدیهی» مردم در لحظه‌ی استثنایی تجلی اراده‌ی عمومی چنان عنصری از شکوهمندی را دربردارد که همگان را شیفته‌ی خود می‌سازد. این شیفتگی دست‌آخر به آن‌جایی می‌رسد که صالح نجفی در مصاحبه‌ای حیرت‌آور

۹۷ مراد فرهادپور، جواد گنجی و صالح نجفی (۱۴۰۱)، «سه نگاه به خیزش انقلابی مردم ایران: خطاها، نام‌ها، تصویرها»، وبسایت تز یازدهم

۹۸ گفتگو با صالح نجفی (۱۴۰۱)، «رهایی، انقیاد و مساله‌ی تعقل عمومی»، وبسایت انکار

می‌توانستی ببینی.

اما آیا مشارکت روشنفکران مستقل در افکار عمومی دست‌راستی فقط به تقویت محتوای ضد ۵۷‌ای محدود می‌شود و یا می‌توان نوعی مشارکتی غیرمستقیم‌تر را هم در تقویت آن موثر دانست؟ چه می‌توان گفت درباره‌ی آن «توبه‌نامه‌ها» و تغییر موضع‌هایی که گویی بعضی افراد را به جنگ با گذشته‌ی خودشان مشغول کرده است؟ چیست آن‌چه افراد را به سمت تقویت مواضعی مشخص «می‌کشاند»؟

مردم عادی.^{۹۹}

تاکید کاظمی بر شبکه‌های اجتماعی به محتوای بحث با شروین و کیلی باز می‌گردد. و کیلی در آن‌جا مدعی بود که آن‌چه موجب نگرانی شده، تنها بازنمایی‌های ایدئولوژی‌های مدرن چپ و راست از خواست مردم ایران در رسانه‌هاست، حال آن‌که مردم ایران در درون زندگی روزمره‌شان، در واقعیت اعتراضات‌شان و در شبکه‌های اجتماعی خواست «ایران‌شهری» خود را متجلی می‌سازند که نسبتی با آن ایدئولوژی‌ها و بازنمایی‌های رسانه‌ای ندارد. کاظمی اما در مقابل، بحث را به ورای بازنمایی بد اراده‌ی عمومی در رسانه‌ها می‌برد، تاکید دارد بحث بر سر ساخته شدن خود این اراده است. در این‌جا نه فقط رصد انتقادی شکل‌گیری افکار عمومی، بلکه نحوه‌ی مشارکت بازیگران مختلف در آن بازنمایی نیز اهمیت می‌یابد:

امروز می‌بینیم روشنفکران درون این کشور که غالباً لیبرال و راست بودند {این جریان را تقویت می‌کنند} و حالا به سمت روشنفکران مستقل هم کشیده شده و می‌بینیم روزنامه‌نگارها و فیلمسازها دارند می‌روند به این سمت که مثل این‌که دوره‌ی گذشته‌ی قبل از ۵۷ دوره‌ی خیلی وخیمی هم نبوده. خیلی هم مسیر خوبی داشته. ... دائم تقابل بین ۵۷ و قبل ۵۷ {به وجود می‌آید}. حتی قبل از ۱۴۰۱ در ذهنیت اجتماعی در سریال‌ها و فیلم‌ها

آن تعجبی که گاه در قبال کنش‌های غیرمنتظره و تاثیرگذار مشاهده می‌شود و در هیئت واهمه‌ای تجلی می‌یابد که دال‌های «مخفی» و «خجالتی‌ها» (اصلاح طلب‌ها / مقاومتی‌ها / سلطنت طلب‌های مخفی و خجالتی) برمی‌انگیزند، بیش از همه نشان‌دهنده‌ی زوری است که بعضی‌ها را از عرصه‌ی عمومی پنهان ساخته است. برخلاف وعده‌ی شبکه‌های اجتماعی به رویت پذیر ساختن و صدا دار کردن همگان، بعضی افراد ترجیح می‌دهند اساساً مشاهده‌پذیر نباشند و این بی‌تردید به ابهام و عدم شفافیت وضعیت تیره‌ی عرصه‌ی عمومی می‌افزاید.

(VIII)

تویتری شدن افکار عمومی

بلکه در عین حال تولیدکننده‌ی فعال آن باشند.^{۱۰۲}

بدین سان راز جذابیت شبکه‌های اجتماعی چندان پنهان نیست. آن‌ها همگان را صدادار می‌سازند، حال آن‌که توانایی انحصاری حاکمیت در تصمیم‌گیری درباره‌ی استثناء، از نظر آوایی به معنای توانایی انحصاری در حذف کردن صداها و اجبار همگان به سکوت در مواقع لازم است.^{۱۰۳} شبکه‌های اجتماعی، برعکس، وعده‌ی شکستن سکوت می‌دهند،^{۱۰۴} به‌ویژه در شرایط استثنایی که می‌خواهند صداها را مزاحم را خفه کنند. بدین سان، ظاهراً شبکه‌های اجتماعی جهان‌هایی بدون حاکمیت می‌سازند، آن‌جا که از قدرت متعالی خداگون خبری نیست، جنبه‌ی جلالی رخت بسته و فضایی شفاف برای تبادل افکار فراهم شده. آیا پیشبینی «مایوسانه»^{۱۰۵}ی اشمیت محقق

شبکه‌های اجتماعی دوران ما، در تقابل با رسانه‌های توده‌ای، با وعده‌ی^{۱۰۶} بی‌واسطگی می‌آغازند، آن‌ها بحران بازنمایی/نمایندگی را دور زده^{۱۰۷} و شکل دیگری از مناسبات ارتباطاتی را دنبال می‌کنند که متقارن‌تر، غیرسلسله‌مراتبی‌تر و مرکززدوده‌تر باشد. اگر رسانه‌های ارتباط جمعی، همواره با این اتهام مواجه بوده‌اند که رابطه‌ای یک‌طرفه و عمودی با مخاطبین برقرار می‌سازند و از منافع گروه‌های قدرت‌مند حمایت می‌کنند، در مقابل، شبکه‌های اجتماعی بناست تا انحصارها را درهم‌شکنند، به‌گونه‌ای که همگان بتوانند در آن‌ها داده‌ها را منتقل کنند، و بدین ترتیب، نه‌صرفاً مصرف‌کننده‌ی منفعل اطلاعات احزاب، دولت‌ها و شرکت‌های بزرگ،

100 Premise

۱۰۱ بازنمایی و نمایندگی ضرورتاً نیازمند وساطت است و ذاتاً به بحرانی‌شدن گرایش دارد. با فرض وجود نوعی اراده‌ی عمومی، هیچ تضمینی برای انتقال شفاف و کامل آن به نماینده وجود ندارد. بازنمایی، تا آن‌جا که اساساً بازنمایی‌ست، همواره نسبت به امر بازنمایی‌شونده چیزهایی کم و زیاد دارد. نماینده نیز ضرورتاً با نوعی اراده‌ی عمومی متعین بری از ابهام روبه‌رو نیست، گاهی خود آن را می‌سازد. بدین سان تمنای بی‌واسطگی و مشارکت می‌خواهد در واکنش به بحران بازنمایی، «آن‌چه در بازنمایی، بیش از آن است» را مستقیماً به‌چنگ آورد. بنگرید به ویلیام مازارلا (۱۴۰۰)، «پوپولیسم همچون الاهیات سیاسی»، ترجمه‌ی تهمورث امیران، وب‌سایت انکار

۱۰۲ نمونه‌ای از چنین نگاه خوشبینانه‌ای را می‌توان در اثر زیر سراغ گرفت. هرچند نویسنده بعدها دعاوی شتاب‌زده‌ی خود را تعدیل کرد.

مانوئل کاستلز (۱۳۹۴)، «شبکه‌های خشم و امید: جنبش‌های اجتماعی در عصر اینترنت»، ترجمه‌ی مجتبی قلی‌پور، نشر مرکز

۱۰۳ بیونگ چون‌هال (۱۴۰۱)، «در میان جمع و طرد دیگری»، ترجمه‌ی محمد راسخ مهندس و مهدی پری‌زاده، نشر بان، ص ۱۹

۱۰۴ جریان روایت‌گری آزار جنسی در ایران و کمپین می‌تو در آمریکا، هر دو در شبکه‌های اجتماعی ممکن شدند و با بلندکردن صدای آزاردیدگان به سکوت‌کشاده‌شده، وعده‌ی جهانی امن‌تر می‌دادند که موانع حقوقی و هنجارین مقابله با خشونت را از راه برمی‌دارند. با این حال بعضی مخاطراتی که در عمل به‌وجود آمد، نقد و سنجش سازوکارهای درونی همین جنبش‌ها را نیز ضروری ساخت. برای نمونه بنگرید به

«بیانیه‌ای جمعی؛ نگاهی به دو سال جریان روایت‌گری خشونت جنسی»، وب‌سایت دیدبان آزار

اجتماعی می‌آورد؟

لغزش مشهور فوکو به‌سوی نئولیبرالیسم، که دست‌مایه‌ی بسیاری از نقدها به او شده،^{۱۰۷} در این باور شتاب‌زده‌ی او ریشه داشت که «در اقتصاد حاکمی وجود ندارد»^{۱۰۸}. فوکو در شناسایی گذار از قدرت حاکمیتی به قدرت انضباطی و قدرت زیستی درخشان عمل کرده، اما حاکم را زیادی متصل به دولت^{۱۰۹} جست‌جو می‌کند.^{۱۱۰} آن قدرتی که بر و از خلال بدن عمل می‌کند با جنبه‌ی جلالی تن شیخ‌وار حاکمیت چه می‌کند؟ فوکویی‌هایی نظیر وندی براون ایده‌ی فراگیری انسان اقتصادی^{۱۱۱} در عصر حاضر را بسط داده‌اند: بر ساخته‌شدن سوژه‌هایی که به منزله‌ی کمیت‌هایی از سرمایه‌ی انسانی^{۱۱۲}، در هرکجا و هر زمان، مشغول نوعی سرمایه‌گذاری بر خودشان^{۱۱۳} هستند، حتی در آن لحظاتی که در شبکه‌های اجتماعی محتوا تولید و بازتولید می‌کنند.^{۱۱۴} چیست آن‌چه این فعالیت خستگی‌ناپذیر را تحریک می‌کند؟ و بر در رساله‌ی کلاسیک

شده و افکار عمومی از هوراکشی خلاصی یافته؟ آیا سکولارهای متأثر از روشنگری در اعطای خودآیینی^{۱۱۵} به افراد پیروز شده‌اند؟ در عجولانه‌بودن این برداشت تردیدی نیست. در دورانی که حتی اشاره به نسل‌کشی فلسطینی‌ها در دسرساز شده، روشن است که تاثیرگذاری بر افکار عمومی چیزی نیست که دولت‌ها، احزاب و شرکت‌های بزرگ از آن چشم‌پوشی کنند. بسیج‌های سایبری در شبکه‌های اجتماعی امروزه در سراسر جهان به معضل بدل شده، هرازگاهی اخبار مرادوات صاحبان این پلتفرم‌ها با قدرت‌های بزرگ به گوش می‌رسد، سانسور عمدی، در اختیار قرار دادن اطلاعات کاربران و برجسته‌ساختن بعضی مسائل نیز آشناست.^{۱۱۶} به‌علاوه آدمی حیران می‌شود از قدرت اتهام‌زنی و شایعات و انتشار گسترده‌ی آن‌ها در این شبکه‌ها که به مضمون بسیاری از فیلم‌های معاصر هم بدل شده. چه می‌شود که مودها چنین قدرت می‌گیرند؟ حاکمیت مودها چه بر سر وعده‌ی شبکه‌های

۱۰۵ Autonomy

۱۰۶ یک نمونه‌ی شرکت متا (Meta) با درآمد چندده میلیارد دلاری و بیش از ۵۰ هزار کارمند و کارگر که امروزه حتی بالاتر از بسیاری از شرکت‌های نفتی قرار گرفته برای اثبات رابطه‌ی این شبکه‌ها با سرمایه کافی ست. از آن طرف، افشاکری‌های متعدد درخصوص همکاری‌های این شبکه‌ها با دولت‌ها در «غرب» و «شرق» نیز به‌قدر کافی گویاست.

۱۰۷ Michael Behrent and Daniel Zamora, ۲۰۱۵, "Foucault and Neoliberalism", Polity

۱۰۸ میشل فوکو (۱۳۹۴)، «تولید زیست سیاست: درس گفتارهای کلژدوفرانس ۱۹۷۸-۱۹۷۹»، ترجمه‌ی رضا نجف‌زاده، نشر نی، ص ۱۷۹

۱۰۹ State

۱۱۰ Wendy Brown, ۲۰۱۵, "Undoing the Demos", Zone Books, P. ۸۶.

۱۱۱ Homo-Oeconomicus

۱۱۲ Human Capital

۱۱۳ Self-Investment

۱۱۴ Ibid, ۳۰

۹

آن دم‌ودستگاه تولید
متنی که «حضور
بی‌چالش و بدیهی»
افکار عمومی را سرپا
نگاه می‌دارد، صرفاً
برپایه‌ی ارزش مصرف
و مبادله برقرار نیست،
بلکه واجد هاله‌ایست
که آن را از حوزه‌ی
استفاده‌ی همگانی
و بدون ادغام‌شدن
در غایت جلالی طرد
می‌کند. بدین‌سان
مقاومت اثر در برابر این
دم‌ودستگاه نیز نه از
طریق به‌کلی بیرون‌رفتن
از مناسبات کالایی
رسانه‌ها و شبکه‌های
اجتماعی – که اساساً
ممکن نیست – بلکه با
ازکارانداختن آن ممکن
می‌شود.

۶

که مکان نهایی ارزش در بازار رقابتی
شبکه‌های اجتماعی‌ست. آدمی باید
دائماً خود را بپایید مبادا فعالیت‌ی علیه
برندِ خود انجام دهد، همواره باید
خواستِ مخاطب را در نظر گرفت،
چراکه معیار قضاوت دست‌آخر همان
اخم‌ها و لبخندهای دیگری بزرگ
است که در اعتبار اکانت متجلی
می‌شود. فرقی نمی‌کند اکانت کاربر،
یک اکانت سیاسی‌ست یا شغلی و
یا حتی زندگی روزمره، آن برندی
موفق می‌شود که بتواند به‌خوبی
تنش مولد میان اقتصاد نمادین و کیف
تنامه را فعلیت بخشد.^{۱۱۹} بدین‌سان،
تاثیرپذیریِ فرم شبکه‌های اجتماعی
از محتوای وضعیت، در نهایت خودِ
گفتار را توییتری کرده است؛^{۱۲۰} خود
افکار عمومی را همبسته با موده‌های
گذرای شبکه‌های اجتماعی کرده که با
فعالیت‌های دوکسولوژیک جلال‌افزایی و
عظمت‌بخشی نشان خورده است:

رهیدن از عقلانیت نئولیبرال خیلی
سخت است، حتی برای آنانی که
تصور می‌کنند به‌طور رادیکالی
منتقد آن‌اند. مثلاً درنظر بگیرید چه
تعداد روشنفکر چپ از پروفایل‌های
شبکه‌های اجتماعی‌شان در فیس‌بوک

اخلاق پروستان و روح سرمایه‌داری نقدا
سرنخ‌هایی به‌دست داده که چگونه
کار به‌منزله‌ی تکلیف دینی^{۱۱۵}، فعالیت
جنون‌آمیز دنیوی را به‌عنوان عملی در
راستای عظمت‌بخشی و جلال‌افزایی
خداوند در زمین برقرار ساخت.^{۱۱۶} نوعی
فشار دائمی برای فعال‌بودن، رانه‌ای^{۱۱۷}
که افراد را دائماً به کار و مشغولیت
بیشتر تحریک می‌کند^{۱۱۸} و در دوران ما
با تکرارِ هر دم‌افزون‌ترِ اعتبار‌بخشی
بر برندِ خود متجلی می‌شود. سوژه‌ها
دائماً با مسئله‌ی تولید ارزش از طریق
اعتبار مواجه هستند و به‌همین‌خاطر
به‌نوعی وسواس اعتبار پیدا کرده‌اند.
شبکه‌های اجتماعی مجازی دوران ما
اساساً نه‌تنها محصول این دوران‌اند
بلکه با اصلی‌ترین گرایش‌ات آن
در پیوندند. وسواس اعتبارِ افراد که
به‌مثابه‌ی سرمایه‌های انسانی در
خدمت ارزش‌افزایی مستمر از خود
قرار گرفته‌اند، در شبکه‌های اجتماعی
از طریق منطق نهفته در مبالغه
لایک‌ها، فالوئر‌ها و ریتوییت‌ها خود را
نشان می‌دهد. هر کنش، هر فعالیت،
هر بازتاب، هر نظر و هر موضع‌گیری
همچون شکلی از سرمایه‌گذاری، در
خدمت برندسازی از کاربر قرار می‌گیرد

۱۱۵ Beruf

۱۱۶ ماکس وبر (۱۳۹۵)، «اخلاق پروستانی و روح سرمایه‌داری»، ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی، انتشارات علمی و فرهنگی

۱۱۷ Drive

۱۱۸ Sigmund Freud, ۲۰۰۰. "Three Essays on the Theory of Sexuality", Trans. James Strachey, Basic Books, P. ۳۴

۱۱۹ William Mazzarella, ۲۰۲۰. "Brand(ish)ing the name, or why is Trump so enjoyable?" in Sovereignty Inc; Three Inquiries in Politics and Enjoyment, The University of Chicago Press, P. ۱۴۳.

۱۲۰ Undoing the Demos... p. ۳۴

مشارکت افراد در افکار عمومی را چندان روشن نمی‌سازند، حتی ممکن است کل مسئله‌ی زور جامعه در هیئت افکار عمومی را به‌نوعی فراگیری فرصت‌طلبی سودجویانه تقلیل دهند. چیست آن‌چه این فعالیت دوکسلوژیک مومنانه را تشویق و تحریک می‌کند؟

(IX)

... حرمت شکنی می‌شود

در عصر فراگیری فیک‌نیوزها دیگر نقد ریشه‌ای رسانه‌ها و شبکه‌های اجتماعی جذابیت سابق را ندارد. گفتار انتقادی در این خصوص تاحدی خلع سلاح شده. همگان، حتی راست‌های افراطی هم از فضاسازی رسانه‌ها و بمباران اطلاعات گمراه‌کننده به مخاطبین شکایت دارند. سلطنت‌طلبان و براندازان ایرانی هم، به‌طرزی اعجاب‌آور، رسانه‌ها را تحت هژمونی چپ‌ها معرفی می‌کنند. اعتماد نه‌فقط به رسانه‌های حکومتی و داخلی، بلکه اساساً به نفس رسانه مخدوش شده و بی‌باوری عمومی و بحران ارتباطی به‌جای آن نشست است.^{۱۲۲} ظاهراً همه قبول دارند رسانه‌ها به‌گونه‌ای نظام‌مند واقعیت را تحریف می‌کنند. نتیجه آن‌که فرض می‌گیرند افکار عمومی به‌شدت در معرض خطاست،

و توییت‌ر و امثالهم نه برای ساختن انقلاب، بلکه برای پروموت کردن کتاب‌ها، سخنرانی‌ها و ایده‌هایشان به‌منظور بالا بردن ارزش بازاری‌شان استفاده می‌کنند.^{۱۲۱} بدین‌سان، شبکه‌های اجتماعی، به‌واسطه‌ی مشارکت فعال افراد در آن‌ها واجد همان نیروهایی می‌شوند که افراد ناهمسو را درست به‌همان‌شکلی به‌منزله‌ی کفرگویان طرد می‌کند که فعالین اقتصادی ناموفق در تبلیغات و برندسازی از صحنه‌ی رقابت حذف می‌شوند. آن تعجبی که گاه در قبال کنش‌های غیرمنتظره و تاثیرگذار مشاهده می‌شود و در هیئت واهمه‌ای تجلی می‌یابد که دال‌های «مخفی» و «خجالتی» (اصلاح‌طلب‌ها/مقاومتی‌های مخفی و خجالتی امروز؛ سلطنت‌طلب‌های مخفی و خجالتی دیروز) برمی‌انگیزند، بیش‌ازهمه نشان‌دهنده‌ی زوری‌ست که بعضی‌ها را از عرصه‌ی عمومی پنهان می‌سازد. برخلاف وعده‌ی شبکه‌های اجتماعی به رویت‌پذیر ساختن و صدا دار کردن همگان، بعضی افراد ترجیح می‌دهند اساساً مشاهده‌پذیر نباشند و این بی‌تردید به ابهام و عدم شفافیت وضعیتی تیره‌ی عرصه‌ی عمومی می‌افزاید. باین‌حال اما این حرف‌ها هنوز نیروی روان‌شناختی

^{۱۲۱} Interview with Wendy Brown, ۲۰۱۸, "Who is not a neoliberal today?", tocqueville1.com

^{۱۲۲} موج چهارم پیمایش ملی ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان (۱۴۰۲) نشان می‌دهد که وضعیت بی‌اعتمادی به ماهواره‌ها حتی بدتر از بی‌اعتمادی به صداوسیماست. وضع شبکه‌های اجتماعی هم تعریفی ندارد. بدین‌سان، می‌توان نتیجه گرفت که نوعی بحران در قبال خود دریافت داده‌ها وجود دارد، نوعی بی‌اعتمادی عمومی که خود حوزه‌ی عمومی را دربر گرفته و باور به معانی دریافتی را خدشه‌دار کرده است.

آدمی نمی‌تواند کنش آن کسانی را از نظر اندازد، که نحوه‌ی مواجهه‌شان با شبکه‌های اجتماعی چونان ناشی ناپلیدی‌ست که انگار هر بار برای اولین بار آن را به‌کار می‌گیرند. آن‌ها که طوری می‌نویسند و می‌گویند که گویی به قواعد تولیدی گفتار ناآشنا، یا نسبت به آن بی‌مبالا اند.

که حال دیگر همگان دریافته‌اند چگونه بنویسند تا متن آن‌ها به ذائقه‌ی همه‌کس خوش آید، هیچ شکلی از اقتدار اجتماعی را نرنجانند، در آن شکافی نیندازد و از چپ تا راست و حتی گفتارهای فاشیستی را نیز از خود راضی نگه دارد.^{۱۲۴}

امیرحسین علی‌بخشی در این متن به شکلی از درونی‌سازی قواعد مشارکت در افکار عمومی اشاره می‌کند که فرد به واسطه‌ی آن، بی‌آن‌که اقتداری را برنجانند، اعتبار کسب می‌کند. هم‌اکنون به‌طور سردستی می‌توانیم بعضی از قواعد فرمی و محتوایی کسب اعتبار روشنفکرانه در فضای مجازی را مجسم کنیم. هر واقعه فرصتی‌ست؛ اولین تحلیل‌ها _ که اکثراً دم‌دستی‌ترین تحلیل‌ها هم هستند _ همواره موثرترند و مخاطب تشنه را بهتر سیراب می‌کنند؛ متن‌ها باید طوری باشند که مخاطب خود را با آن همسان‌سازی کند، نوعی جمع همگن فرضی برساخته شود که فرد خود را در درون آن جایابی کند؛ البته که مازاد تأثیری هر وحدت‌شورانگیز همواره نیازمند بزهای طلیعه‌ای‌ست که کیف ما را روده‌اند، اما دوگانه‌سازی‌های هویتی در قبال آن‌هایی مفیدتر است که شأن افکار عمومی نیافته و اقتداری نداشته باشند؛ از موضع مترقی، تحلیل‌ها

امکان بازیچه‌شدن و فریب‌خوردن دارد. درمیانه‌ی «زن، زندگی، آزادی» بودند صداهای مزاحمی که، البته به‌شکلی احتیاط‌آمیز، شکل‌دهی افکار عمومی از طریق رسانه‌ها و شبکه‌های اجتماعی مجازی را به‌نقد کشیدند. متنی در وب‌سایت انکار _ که پس از صد روز از آغاز خیزش منتشر شد و احتمالاً از همان روزهای ابتدایی به‌تدریج نوشته شده بود _ در بیشتر دقایقش تلاش داشته که دوسویگی نهفته در جنبش را در قالب مجموعه‌ای از دوگانگی‌های برساختی نظیر داخل و خارج، مترقی و مرتجع، اعتراض واقعی و مصادره‌ی رسانه‌ای، واقعیت جامعه و فضای مجازی و... روآورد. تابه‌اینجا _ دست‌کم از منظر امروز _ حرف جدیدی نیست.^{۱۲۵} اما متن در بعضی دقایقش، قدمی به پیش گذاشته و دوسویگی را به درون هرکدام از طرفین دوقطبی بسط داده است. در این نقطه به‌وضوح با چیزی بیشتر از مصادره‌ی رسانه‌ای دستگاه‌هایی که از بیرون و به‌صورت یک‌سویه واقعیت را تحریف می‌کنند از یک طرف، و اعلان وجود نوعی دوقطبی در درون خود واقعیت از طرف دیگر مواجه می‌شویم:

قواعد صنعت متن‌سازی امروز چنان بر اذهان بیشتر نویسندگان حاکم شده و ناخودآگاه آن‌ها را فتح کرده است

۱۲۳ از این جمله می‌توان به موردی اشاره کرد: نوعی دوقطبی در قالب «زن، زندگی، آزادی» در برابر «مرد، میهن، آبادی» نزد فمینیست‌ها؛ یا بلوک رادیکال در مقابل بلوک ناسیونالیست محافظه‌کار که به‌جای «زن، زندگی، آزادی» از «انقلاب ملی» سخن می‌گوید توسط امیر کیان‌پور؛ یا نوشته‌های محمدرضا نیکفر تحت‌عنوان «در ایران چه می‌گذرد؟» و غیره.

۱۲۴ امیر حسین علی‌بخشی (۱۴۰۱)، «زن، زندگی، آزادی»، وب‌سایت انکار

کالایی‌شده‌ی ما می‌رود؟ سده‌ها سنتِ نقد فetišسم کالایی و ادبیات مفصلی که از جهانی‌شدنِ کالاها و کالایی‌شدنِ جهان تولید شده، دیگر جای بحث نمی‌گذارد که بیرون از دودستگاه تولید و مبادله چیزی جز بربریت محض نیست، مگر آن‌که خودِ اثر بتواند چنان مخاطب را متأثر سازد که فراروی از مناسبات کالایی محقق گردد. اما چیست آن‌چه از مقاومتِ اثر در برابر شرایط امکانِ خودش جلوگیری می‌کند؟ «فتح قواعد متن‌سازی در ناخودآگاه» و «کیف فانتزیک» چگونه به فرآیندهای تکرارشونده‌ی خودارزش‌بخشی و کسب اعتبار مرتبط می‌شود؟ چیست آن‌چه از دست‌رفتن فرصت‌ها را، نه به لحاظ عقل سودجو، بلکه به لحاظ اخلاقی قابل‌نکوهش می‌سازد؟

مارکس، بنا به قرائت درخشان اریک سانتر از نظریه‌ی ارزش او^{۱۲۰}، تولید ارزش مازاد را وابسته به تبدیل افراد به خادمان نوعی ماشین دوسولوژیک خودکار می‌داند، ماشینی که بی‌وقفه به جلال‌افزایی، ارزش‌بخشی و تحسین خود مشغول است. تصادفی نیست که مارکس برای بیان فرمول عام سرمایه به تمثیل تثلیث مسیحی رجوع می‌کند. به‌واقع کار مولد ارزش نزد مارکس، رانه‌ی درون‌ماندگار ارزش به افزودن دائمی به ارزش خود را فعال می‌سازد، دقیقاً همان‌طور که اجرای

باید مبتنی باشند بر مفاهیم بسیطی نظیر مردم در حال مقاومت بی‌اشاره به شکاف‌ها و تضادهای واقعی، یا حاکمیت به‌منزله‌ی دشمن بدون اشاره به نحوه‌ی میانجی‌گری ساختارهای تاریخی در وضعیت؛ تصاویر شکوهمند تضمین‌کننده‌ی «پیروزی»، عاری از هرگونه شک و تردید انتقادی ارائه شوند؛ و غیره. اما تردیدی هم نیست که مسئله را نمی‌توان به ویژگی‌های روان‌شناختی نظیر فرصت‌طلبی یا ترس تقلیل داد. نویسنده هم برای بیان منظور خود پای نظریه‌ی ارزش مارکس را به میان می‌کشد:

متن‌های تولیدشده در صنعت متن‌سازی مانند هر کالای دیگری واجد دوگانگی درونی ارزش یعنی ارزش مصرفی و ارزش مبادله‌ای هستند. ارزش مصرفی این آثار در کارکرد روان‌شناختی‌شان، یعنی تسکین و آرامش‌بخشی به افراد، گنجانیده شده است. ... ارزش مبادله‌ای این کالاها اما مانند هر کالای دیگر در بازار و در اینجا درون بازار مکاره‌ی لایک و توییت و ریتوییت تعیین می‌شود. ... موتور محرک این دادوستد نوعی کیف فانتزیک است و پرواضح است رانه‌ی آن، چه برای نویسنده و چه برای خواننده، نه آرمان‌هایی چون رهایی و عدالت و آزادی بلکه ارضای میل نارسایی‌تسکین خود و کسب اعتبار است.

اما مگر انتظار دیگری از جهان

۱۲۰ Eric Santner, ۲۰۲۰. "Rebranding of sovereignty in the age of Trump", in in Sovereignty Inc; Three Inquiries in Politics and Enjoyment, The University of Chicago Press

کیشی و آیینی ستایش و نیایش مومنان در خدمت جلال‌افزایی و عظمت‌بخشی به خداوند درمی‌آید. بدین‌سان آنچه در صورت‌بندی مذکور از قلم افتاده، حد سومی از ارزش است که والت‌ر بنیامین تحت‌عنوان ارزش نمایشی بدان اشاره داشته است.^{۱۲۶} آن دم‌ودستگاه تولید متنی که «حضور بی‌چالش و بدیهی» افکار عمومی را سرپا نگاه می‌دارد، صرفاً برپایه‌ی ارزش مصرف و مبادله برقرار نیست، بلکه واجد هاله‌ای شبه‌دینی‌ست که آن را از حوزه‌ی استفاده‌ی همگانی و بدون ادغام‌شدن در غایت جلالی طرد می‌کند. بدین‌سان مقاومت اثر در برابر این دم‌ودستگاه نیز نه از طریق به‌کلی بیرون‌رفتن از مناسبات کالایی رسانه‌ها و شبکه‌های اجتماعی که اساساً ممکن نیست، بلکه با ازکارانداختن^{۱۲۷} آن ممکن می‌شود.

حدود هشت دهه پس از آن‌که اشمیت از دستگاهی صحبت کرد که عقاید افراد را، بی‌آن‌که کِلیتی نیرومند تشکیل دهند، جمع‌آوری می‌کرد، جورجو آگامبن با اشاره به تلفن‌های همراه، به دستگاه نفرت‌انگیزی اشاره کرد که به‌عنوان سامانه‌ی^{۱۲۸} آینده، تمامی افراد را به

یکدیگر پیوند می‌دهد، بر نحوه‌ی اداره و رفتارشان تاثیر می‌گذارد و دست‌آخر آن‌ها را به‌واسطه‌ی مشارکت‌شان در مناسک‌ها و کنش‌های آیینی مربوط به آن دستگاه، تابع خود می‌سازد.^{۱۲۹} امروزه تردیدی نیست که آن «دستگاه» نفرت‌انگیز کاملاً کارا بوده، چراکه توانسته همزمان هم سوژه‌سازی کرده و هم رفتار افراد را به‌نفع خود مصادره سازد.^{۱۳۰} دستگاه توانسته با ممکن‌کردن چیزی از جنس هوراکشی، مشارکت افراد در افکار عمومی را به‌گونه‌ای هدایت کند تا در خدمت شوکت آن قرار گیرند و در این راه نه‌تنها وسایل را به‌خدمت اهداف خاص خود درآورده، بلکه به‌شکلی موثرتر و موذیان‌تری، وسایل بی‌هدف را هم مصادره و قدرت حرمت‌شکنی‌شان را خنثی ساخته است. این دستگاه از چنان قوتی برخوردار است که می‌تواند حتی مخالفت را هم به درون خود بکشد. آن دوقطبی‌هایی که این روزها خود را در درون آن‌ها گرفتار می‌یابیم، البته کاذبند، اما نه چون واقعی نیستند و صرفاً جنگِ زرگری‌اند، بلکه بدین‌دلیل که چارچوب منحرفانه‌ی بازی را حفظ می‌کنند. چه آن‌ها که به‌گونه‌ای سادیستی، از موضعی نخبه‌گرایانه به

۱۲۶ والت‌ر بنیامین (۱۴۰۱)، «اثر هنری در عصر بازتولیدپذیری تکنیکی آن»، در زیبایی‌شناسی انتقادی، ترجمه‌ی امید مهرگان، رخداد نو، ص ۲۸

۱۲۷ Inoperative

۱۲۸ Dispositif

۱۲۹ نقل از سخنرانی صالح نجفی (۱۳۹۶) با عنوان «اندیشه‌ورزی و کنشگری» در همایش تاملاتی درباره‌ی اندیشه، سیاست، اقتصاد، دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبائی

۱۳۰ Giorgio Agamben, ۲۰۰۹, "What Is an Apparatus?", translated by David Kishik and Stefan Pedatella, Stanford University Press

دست چپی و چه دست راستی، همچنان علاقه‌مند است خود را به نفی فضای تأثیری به‌منزله‌ی نمود دگرآیینی و ازدست‌رفتنِ عقل مشغول ساخته و آرزوی یک حوزه‌ی عمومی عقلانی افسون‌زدوده را در سر بپروانند.

اما آن غلیان جمعی که امروزه بار دیگر به‌وضوح در جامعه برپا شده، منتظر تحقق این آرزوها نخواهند ماند. به‌همین‌خاطر، فوریت و اضطراب وضعیت کسانی را به فکر برانگیختن، دربرگیری و هدایت تأثرات عاطفی از موضع چپ انداخته^{۱۳۱} و کسانی دیگر هم با اشاره به مخاطرات این دست تلاش‌ها، راه‌های دیگری را جست‌وجو می‌کنند. این بحثی گشوده است اما در کنار تأمل بر این راه‌حل‌ها، آدمی نمی‌تواند کنش آن کسانی را از نظر اندازد، که نحوه‌ی مواجهه‌شان با شبکه‌های اجتماعی چونان ناشی‌نابلدی‌ست که انگار هر بار برای اولین‌بار آن را به‌کار می‌گیرند. آن‌ها که طوری می‌نویسند و می‌گویند که گویی به قواعد تولیدی گفتار ناآشنا، یا نسبت به آن بی‌مبالات‌اند. امیل بنونیست به‌نوعی فعالیتِ بازیگوشانه اشاره می‌کند که در پیوند میان اسطوره و مناسکِ بازآفرینی آن شکافی می‌اندازد، وسیله را از هدفِ پیشینش جدا می‌کند،

هر اقدام توده‌های ناآگاه و غیرعقلانی حمله می‌کنند، و چه آن‌هایی که عقب‌نشسته و به‌گونه‌ای منحرفانه از شکست‌خوردن در برابر فریب‌خوردگان لذت می‌برند، هیچ‌کدام راهی به فراسوی این چارچوب نخواهند گشود. اما آیا می‌توان فعال بود، بی‌آن‌که در آن فعالیت‌های دوکسولوژیکی مشارکت داشت که دم‌ودستگاه را برپا نگه می‌دارند؟

یک چیز روشن است. طوفانی وزیدن گرفته که چارچوب نمادین جامعه را مخدوش ساخته، شکافی در روایت‌های باثبات و پایدار پیشین ایجاد کرده و تأثرات عاطفی را بر موازین خرد و عقلانیت غلبه داده است.^{۱۳۲} آن قواعدی که ناخودآگاه جمعی را فتح کرده و افراد را دائماً به مشغولیت و مشارکت دوکسولوژیک در افکار عمومی تحریک می‌کنند، به‌ترتیب، واکنشی‌اند به اضطراب بی‌کفایتی منابع جامعه برای پاسخ به بحرانی که آن را فراگرفته است. دهشت و اضطراب اخلاقی بی‌مصرف‌بودن و ترس از منزوی‌شدن، هر دو، مولدِ فعالیتِ جنون‌آمیز و بی‌وقفه‌ای شده که نوعی فشار نیرومند اخلاقی دائماً آن را تحریک می‌کند. در برابر آن اجبار به تکراری که کیفیت^{۱۳۳} را به وظیفه بدل کرده اما موضع سکولار متأثر از روشن‌نگری، چه

۱۳۱. ارنستو لاکلاو (۱۴۰۰)، «پوپولیسم؛ درباره‌ی عقل پوپولیستی»، ترجمه‌ی مراد فرهادپور و جواد گنجی، نشر مرکز، ص ۲۸۷

Enjoyment ۱۳۲

۱۳۳. برای نمونه بنگرید به:

شانتال موف (۱۳۹۸)، «در دفاع از پوپولیسم چپ»، ترجمه‌ی حسین رحمتی، نشر اختران

می‌کرد که نتیجه‌ی آن حتی پراکندگی بیشتری از متنِ کنونی بود. پرداختن نه تنها به گفتارهای فمینیستی بلکه اساساً به دیگر جریانات به اصطلاح مترقی وظیفه‌ایست که باید مجزا پیگیری شود.

قصه‌های اسطوره‌ای را به کلماتی فاقد هاله‌ی مقدس، و مناسک آیینی را به اعمالی صرف بدل می‌سازد.^{۱۳۴} شاید آن روشنفکرانی هم که می‌خواهند از مشارکت در پیوندزدنِ تأثراتِ برانگیخته‌شده به دوکسولوژی افکار عمومی تن بزنند، باید کنشِ گفتاریِ خود را از اهدافِ جلالی جدا ساخته، به کلی بیخیال پیامدها و ایرادگیری‌های و تشویق‌های احتمالی شده و صرفاً مشغول انسجامِ منطقِ درونیِ گفتار خویش باشند. در یک کلام، قید کنترل افکار عمومی را بزنند. شاید تنها بدین طریق باشد که بتوان جنبه‌ی اجباریِ فعالیتِ تکرارشونده در درون دستگاه را نفی کرد.

بعد از تحریر

فرشته طوسی که متن را پیش از انتشارش خوانده بود، از سر حساسیتی فمینیستی بر این واقعیت دست گذاشت که در سراسر این متن فقط به مردان پرداخته شده. آیا متن ساحتِ مردانه‌ی روشنفکری را هدف گرفته؟ آیا اساساً چنان‌که فاطمه صادقی می‌گوید، روشنفکری در ایران هیچ‌گاه خانه‌ی زنان نبوده؟ متن مشخصاً از این موضع نوشته نشده. با این حال، سنجشِ نحوه‌ی مشارکت ادبیات فمینیستی در افکار عمومی، که در اکثر موارد نوعی شکاف را به بدنه‌ی آن وارد می‌سازد، متن را به ساحت‌های دیگری هدایت



gettyimages
Credit: NurPhoto

1713412743

صورت‌های نوین فاشیسم و بی‌جا شدگی انسان مهاجر: تجربه‌ی مهاجران اهل افغانستان در ایران

نویسنده: رز فضل‌ی

به اهمیت زمین، برای بازگرداندن اعتبار کشاورزی و حفظ شخصیت روستایی است. از دیگر سو در جای دیگری از همین سخنرانی اضافه می‌کند: «دارایی‌ها و مستعمرات ما موجب گسترش قدرت میهن هستند»^۱ و شروع به وصف این مستعمرات با لحنی افتخارآمیز می‌کند و آینده‌ای را تصویر می‌سازد از تپه‌هایی سرسبز و خانه‌هایی که در آنجا ساخته خواهند شد. او می‌گوید که رژیم به ایتالیایی‌های داخل و خارج از ایتالیا می‌اندیشد که صدای سرزمین پدری به

بنیتو موسولینی در سخنرانی‌ای^۱ در ده مارچ ۱۹۲۹ در رم، سرزمین را به‌عنوان بخشی مرکزی از هویت ملی و قدرت کشور قلمداد می‌کند. او ضمن اینکه طی این سخنرانی بیش از ده بار از لفظ سرزمین و یا سرزمین پدری^۲ بهره می‌گیرد در جایی به طور مشخص چنین می‌گوید: «سرزمین ما بسیار زیباست اما بسیار محدود: تنها ۳۰ میلیون هکتار برای ۴۲ میلیون نفر. این امر نیازمند پاسخی کاملاً ضروری است»^۳. راه‌حلی که موسولینی به آن می‌اندیشد، توجه

۱ Mussolini, ۱۹۲۹

۲ fatherland

کنار گذاشته و با خشونت نجات‌بخش و بدون محدودیت‌های اخلاقی یا قانونی، اهدافی چون پاک‌سازی داخلی و گسترش خارجی را دنبال می‌کند.^۵ در قرن بیست و یکم فاشیسم همچنان با میل شدید به پاک‌سازی قومی و یا طبقه‌ای قابل‌شناسایی است. فاشیسمی که چه در پرتوی رانه‌های میل فردی و جمعی، چه در قالب پدیده‌ای ناشی از تأثرات استمرار ناکامی‌های کاپیتالیسم فهم شود، ظهور دوباره‌اش برای تعدادی از متفکران گذشته، چون آدورنو و مارکوزه قابل‌پیش‌بینی بوده است. اما شکل این بازگشت لزوماً در تطابق کامل با الگوهای نخستین صورت‌های ظهور فاشیسم نیست. برای درک بهتر این مسئله می‌توان بر برخی صورت‌های فاشیسم نوظهور، مرور کوتاهی داشت.

اکو فاشیسم^۶ که سیاست‌های محیط‌زیست‌گرایی^۷ را با سیاست‌های راست افراطی^۸ ترکیب می‌کند، و اعتقاد دارد جمعیت زیاد، تهدیدی برای محیط‌زیست است و تنها راه‌حل، توقف کامل مهاجرت، یا در شدیدترین حالت، نسل‌کشی علیه گروه‌ها و قومیت‌های مختلف است. این گرایش در قرن بیست و یکم جان گرفته و با بدتر شدن بحران‌های زیست‌محیطی مرتبط است. در سال

آن‌ها از طریق خطوط تلگراف رسیده است، و بدین‌وسیله حس افتخار به وحدت میهن را در آن‌ها برانگیخته است، حسی که پیش‌تر هرگز نداشته.

تناقض میهن‌پرستی و کشورگشایی، تناقضی است که آرنت از آن در مورد حکومت‌های توتالیتار نیز سخن می‌راند و در تعریف فاشیسم کلاسیک نیز این تناقض به چشم می‌آید. فاشیسمی که به‌عنوان یک ایدئولوژی سیاسی برانگیزاننده جنبش‌های توده‌ای بین سال‌های ۱۹۱۹ تا ۱۹۴۵ بخش‌های وسیعی از اروپا را متأثر ساخت و با ویژگی‌هایی چون (۱) ناسیونالیسم افراطی، (۲) نظامی‌گری، (۳) باور به سلسله‌مراتب طبیعی و اجتماعی به‌ویژه با تمرکز بر برتری نژادی و (۴) ادعای رهبری مردم برای گذر از منافع فردی در راه احیای شکوه یک ملت واحد که متأثر از یک پاک‌سازی قومی شکل می‌گیرد، شناخته می‌شود. رابرت پاکستون در کتاب کالبدشناسی فاشیسم، فاشیسم را این‌گونه تعریف می‌کند: «شکلی از رفتار سیاسی که با دغدغه‌ی وسواس‌گونه نسبت به افول، تحقیر یا قربانی شدن جامعه همراه است و با کیش‌های جبرانی وحدت، انرژی و پاکی مشخص می‌شود. در این روند، یک حزب توده‌ای متشکل از ملی‌گرایان متعهد، در همکاری نامطمئن اما مؤثر با نخبگان سستی، آزادی‌های دموکراتیک را

۵ Paxton, ۲۰۰۵

۶ Ecofascism

۷ environmentalism

۸ Far-right

۹

ژیلبر اشکر استاد مطالعات توسعه و روابط بین‌الملل دانشگاه لندن معتقد است شاهد دوره‌ی جدیدی از ظهور دولت‌های راست افراطی در دنیا هستیم. جریان‌هایی که با اصطلاح نئوفاشیسم قابل تعریف است و خود را با ویژگی‌های زمانه جدید تطبیق داده است. وی اجرای این ایدئولوژی را چنین بر می‌شمارد: تعصب ملی‌گرایانه و قومی، بیگانه‌هراسی، نژادپرستی صریح، مردانگی تهاجمی و دشمنی با ارزش‌های آزادی‌خواهانه.

۶

کسانی مانند ایلان ماسک و دونالد ترامپ به‌عنوان راه‌حل وضعیت پیشرو ایده‌ی شهرهای آزادی^۹ را تبلیغ می‌کنند. مناطقی خودگردان که به‌عنوان پناهگاه‌های ویژه برای افراد ممتاز خاصی طراحی شده‌اند و نماد نوعی چشم‌پوشی از سرنوشت جمعی بشر هستند. این ایده نخستین بار در سال ۲۰۲۳ در جریان کمپین انتخاباتی ترامپ با وعده‌ی ایجاد ده شهر آزادی به طور علنی مطرح شد.^{۱۰}

و در آخر نئوفاشیسم که در خود تقریباً تمام گرایش‌های متأخر فاشیسم را داراست و اغلب در نسبت با ظهور راست افراطی در جهان به آن پرداخته می‌شود. ژیلبر اشکر^{۱۱} استاد مطالعات توسعه و روابط بین‌الملل دانشگاه لندن معتقد است شاهد دوره‌ی جدیدی از ظهور دولت‌های راست افراطی در دنیا هستیم. جریانی که با اصطلاح نئوفاشیسم قابل تعریف است و خود را با ویژگی‌های زمانه جدید تطبیق داده است. وی اجرای این ایدئولوژی را چنین بر می‌شمارد: تعصب ملی‌گرایانه و قومی، بیگانه‌هراسی، نژادپرستی صریح، مردانگی تهاجمی و دشمنی با ارزش‌های آزادی‌خواهانه. بازگشت

۲۰۰۵ مایکل زیمرمن^۹ که یک تاریخ‌دان طبیعت‌گراست، اکوفاشیسم را به‌عنوان مدلی از یک دولت تمامیت‌خواه که نیازمند آن است که افراد منافع خود را برای بهبود وضعیت زمین و درک شبکه شگفت زندگی یا یکپارچگی ارگانیک طبیعت، شامل مردم و دولت‌های آن‌ها، قربانی کنند، تعریف کرد.^{۱۰}

اچه تملکران^{۱۱} از مفهوم فاشیسم^{۱۲} ابری برای توصیف ماهیت فرار و فراگیر اقتدارگرایی مدرن، استفاده می‌کند. برخلاف فاشیسم سنتی که آشکار و ساختارمند است، فاشیسم ابری از طریق نظارت دیجیتال، کنترل الگوریتمی و عادی‌سازی دخالت بیش از حد دولت عمل می‌کند. نویسنده بر نقش شرکت‌های بزرگ فناوری در این زمینه (کنترل) تأکید می‌کند و خواننده را بر مقاومت جمعی مبتنی بر کرامت انسانی مشترک بر می‌انگیزاند.^{۱۳}

فاشیسم آخرالزمانی^{۱۴} ترکیبی از پوپولیسم افراطی راست افراطی، لیبرتاریانیسم فناورانه و بنیادگرایی مذهبی است. از نظر این ایدئولوژی فروپاشی جهانی به‌زودی اتفاق می‌افتد و عواملی مانند تغییرات اقلیمی و تهدیدهای فناورانه این فروپاشی را تسریع می‌کنند.

۹ Michael E. Zimmerman

۱۰ Taylor, ۲۰۰۸

۱۱ Ece Temelkuran

۱۲ Cloud fascism

۱۳ Temelkuran, ۲۰۲۵

۱۴ End times Fascism

۱۵ Freedom Cities

۱۶ Klein & Talar, ۲۰۲۵

۱۷ Gilbert Achcar

جان گرفت و رو به گسترش نهاد. اما نئوفاشیسم بر بستر بیگانه‌هراسی که اغلب واکنشی به جریان‌های فزاینده‌ی مهاجرت است، بخش عمده‌ای از روایت خود را سامان می‌دهد. جالب اینجاست که اینبار نیز این امواج رو به صعود مهاجرت از نتایج مستقیم و غیرمستقیم گسترش‌طلبی‌هایی چون جنگ‌های خاورمیانه و بحران‌های اقتصادی ناشی از مداخلات نظام سرمایه‌داری است. باین‌حال موضوع به این سادگی نیست که ما با تعدادی کشور با مواضعی نئوفاشیستی بر سر قدرت روبه‌رو باشیم که در مقابل هر موج مهاجرتی بر اساس نژاد یا باور خاصی مقاومت کرده و تلاش در پاک‌سازی‌ای با معیارهای نژادی یا ملیتی مشخص، جهت حفظ مرزهایی معین دارند. بلکه به نظر همانقدر که جهان، روبه‌روز با وسعت بیشتری در جای‌جای خود با امواج جدید مهاجرت روبه‌روست، قلمروهای ستیز و مقاومت در برابر این امواج نیز به صورتی سیال و گزینشی در برابر این جمعیت عمل می‌کند. چنانچه اجازه ورود مهاجران در قالب طرح‌های گوناگون نیروی کار ماهر و تحصیل‌کرده و یا بر اساس اولویت‌بندی‌هایی چون سن و سرمایه به طور گزینشی صادر می‌شود و مورد حمایت قرار می‌گیرد.

در چنین فضایی مهاجران یا بهتر است بگوییم آوارگان کم‌توان‌تر به‌ویژه

ترامپ به ریاست‌جمهوری در ایالات متحده آمریکا بزرگ‌ترین قدرت سیاسی و اقتصادی جهان را پیش‌تاز نئوفاشیسم کرده است. اشکر در این دسته، از دولت‌هایی چون روسیه، هند، اسرائیل، آرژانتین، و مجارستان نیز یاد می‌کند و به قدرت‌گیری احزاب نئوفاشیست در کشورهای بزرگ اروپایی چون فرانسه، آلمان و ایتالیا نیز می‌پردازد.^{۱۸}

در طرح صورت‌های نوظهور فاشیسم در مقایسه با فاشیسم کلاسیک آنچه جالب‌توجه است رویکرد متفاوت این فاشیسم نو به مسائلی چون سرزمین و جمعیت است که شاید بتوان در قالب رویکردی دیگر به دیگری نیز آن را ارزیابی کرد که البته همچنان می‌تواند دارای ریشه‌های مشترک روانی در سطح فردی یا اجتماعی با فاشیسم کلاسیک باشد. جدا از مقولات فلسفی قابل‌بحث پیرامون این اشتراک، حتی مطالعات اجتماعی بر پایداری اثرات رویکردهای فاشیستی گذشته در موضع‌گیری‌های مشابه امروزی تأکید دارند. چنانچه تحقیقات نشان می‌دهند، مناطقی از ایتالیا که در گذشته تحت تأثیر ایدئولوژی فاشیستی بوده‌اند، امروزه نرخ بالاتری از بهره‌کشی از نیروی کار مهاجر را نشان می‌دهند.^{۱۹} باین‌وجود فاشیسم کلاسیک هر چند به طور تاریخی از دل تجربه استعمارگری اروپایی برمی‌خاست اما بر بستر خصومت‌های ملی و قومی در اروپا

درحاشیه‌ماندگان جهانی که کشورهای ابرقدرتش نیز به طور علنی با لغو هر گونه حمایتی از برنامه‌های داخلی گوناگونی، انصاف و شمول به گروه‌های به‌حاشیه‌رانده‌شده‌ی خود نیز وقعی نمی‌نهند و سیستم را بیش‌ازپیش به نادیده‌انگاشتن و حتی حذف آن‌ها تشویق می‌کند.

^{۱۸} Achcar, ۲۰۲۵

^{۱۹} Dipoppa & Satyanath, ۲۰۲۳

ورکشاپ‌های رنگارنگ عقیم مانده را به مسیر مهاجرت‌های پرتکرار مردمان افغانستان پیوند می‌زند. مسیری که از پاکستان، ایران، ترکیه، اروپا، استرالیا و آمریکا و به‌واقع تمام جهان می‌گذرد و انسان اهل افغانستان را به‌مثابه انسانی در راه مانده، گونه‌ای می‌سازد که اهل هیچ کجا نیست. هر چند که مونستی انسان اهل افغانستان را در شبکه‌ای از روابط پیچیده‌ی حمایتی خارج از مرزهای کشوری واحد توصیف می‌کند اما در نهایت او همه‌جا در حاشیه‌ی قلمروهای زیسته‌اش جای می‌گیرد. جایی که ملموس‌ترین هدف برای صورت‌های فاشیسم نو است.

با نظر به تجربه‌ی انسان مهاجر اهل افغانستان در ایران می‌توان ترکیبی از رویکردها در مورد به حاشیه راندگی را دید که در بسیاری از آن‌ها تطابق صورت‌های گوناگون فاشیسم و نئوفاشیسم قابل مشاهده است. این وضعیت به‌ویژه با به قدرت‌گیری دوباره طالبان در ۲۰۲۱ و افزایش موج مهاجرت از افغانستان به ایران، شدت بیشتری گرفت. هر چند در این زمینه آمار واحدی وجود ندارد -که خود این مسئله هم تأیید بیشتری بر به‌حاشیه‌راندگی جمعیت مورد اشاره است و هم راهی برای نادیده‌انگاری بیش‌تر آن‌هاست- اما اظهارات پراکنده

آن‌ان که دولت-ملت‌های نوظهورشان زودتر از موعد به روند جهانی زوال دولت-ملت‌ها پاسخ آری گفته‌اند، درحاشیه‌ماندگان این جهان هستند. درحاشیه‌ماندگان جهانی که کشورهای ابرقدرتش نیز به طور علنی با لغو هر گونه حمایتی از برنامه‌های داخلی گوناگونی، انصاف و شمول^{۲۰} به گروه‌های به‌حاشیه‌رانده‌شده‌ی خود نیز وقعی نمی‌نهند و سیستم را بیش‌ازپیش به نادیده‌انگاشتن و حتی حذف آن‌ها تشویق می‌کند. در این رابطه انسان‌شناس ایتالیایی الساندرو مونستی^{۲۱} در کتاب هومو ایتینران^{۲۲} که من آن را به انسان در راه مانده، ترجمه می‌کنم به سرنوشت مهاجران اهل افغانستان در جهان به‌عنوان نمونه‌ای کامل از گونه‌ای جدید از انسان که هویت و سرنوشتش با در مسیر ماندن، معین می‌شود می‌پردازد.^{۲۳}

او در کتاب انسان در راه مانده با زیر تیتیر به‌سوی یک مردم‌نگاری جهانی از افغانستان مسیری را ترسیم می‌کند که با مداخله آمریکا و سقوط طالبان اول آغاز می‌شود، با استقرار دموکراسی ای دست‌نشانده همچنان استوار بر محور رقابت‌ها و برتری‌طلبی‌های قومی ادامه می‌یابد، و سرآخر تجربه‌ی ناکام ادغام در کلان‌روایت فرهنگی غرب با چاشنی نظامی‌گری که در سمینارها و

۲۰ (Diversity, Equity, and Inclusion) (DEI)

۲۱ Alessandro Monsutti

۲۲ Homo Itinerans

۲۳ Monsutti, ۲۰۲۰

[ایران و عراق در سال‌های ۱۳۵۹ تا ۱۳۶۷] است؛ زمانی که مردم سلاح به دست گرفتند و از کشور دفاع کردند.^{۲۶} همچنین احمدرضا رادان، فرمانده کل انتظامی جمهوری اسلامی ایران، اعلام کرد که پلیس با هماهنگی سایر نهادها از جمله وزارت کشور، قصد دارد تا پایان سال، تعداد قابل توجهی از افرادی را که به طور غیرقانونی در ایران اقامت دارند، از کشور اخراج کند.^{۲۷} اغلب وقتی صحبت از اخراج گروهی مهاجران غیرقانونی در ایران است، سخن از جمعیتی نیست به‌غیراز افغانستانی‌های مهاجر. برخی پناهجویان اهل افغانستان، بر این باورند که محروم‌سازی آن‌ها از دسترسی به خدمات در ایران، بخشی از یک سیاست سازمان‌یافته برای وادار کردنشان به ترک کشور است. حکیمه مهدوی، از فعالان حقوق زنان، در گفت‌وگویی با روزنامه ۸صبح، از فشارهای گسترده و تبعیض نهادینه‌شده علیه مهاجران افغان در ایران سخن گفته است. او که پس از بازداشت و شکنجه توسط طالبان ناچار به ترک افغانستان شده و به ایران پناه آورده، می‌گوید همچنان در ایران نیز با تبعیض و برخوردهای ناعادلانه مواجه است.^{۲۸} اداره مهاجرت طالبان اعلام کرده است که در سال ۲۰۲۳، میزان اخراج شهروندان افغان از

حاکمی از جمعیتی است که بین پنج تا هشت میلیون نفر ارزیابی می‌شود. این آمار که بیش‌تر شامل مهاجران غیرقانونی دانسته می‌شود در سال ۲۰۲۴ توسط وزیر کشور ایران اعلام شده است.^{۲۹}

عمده‌ترین مشکلی که مهاجران اهل افغانستان در ایران با آن مواجه می‌شوند، مشکل طرد است. این طردشدن می‌تواند از مرزهای کشور، شهرها و محله‌های خاص، مراکز اصلی تجمع و تفریح این جمعیت در ایران مثل میدان آزادی و دریاچه چیتگر^{۳۰}، مدارس و دانشگاه‌ها شروع و تا شبکه‌های اجتماعی مجازی ادامه یابد. این طرد جمعی گاه از طرف حاکمان و گاه از طرف عموم مردم صورت می‌گیرد و در مواردی نیز دو گروه با یکدیگر در این زمینه همدستانند.

به‌عنوان مثال باقر قالیباف، رئیس مجلس ایران، در جریان کارزار انتخاباتی خود در سال ۲۰۲۴ وعده داد که دیواری میان ایران و افغانستان احداث کند. همچنین در نشستی با اعضای شورای شهر در تاریخ ۲۸ می همان سال، فرماندار شهر ری خواستار «جنگی» علیه مهاجران افغان شد و گفت: «اولویت اصلی ما مبارزه با مهاجران غیرقانونی است. این مبارزه مثل جنگ

۲۴ Observers Team, ۲۰۲۴

۲۷ Kawa, ۲۰۲۴

۲۵ همان

۲۶ همان

۲۸ همان

شکایت کرده‌اند. در اکتبر ۲۰۲۳، در شهر یزد، تابلوهایی نصب شد که بر اساس تصمیم یک نشست محلی اعلام می‌کرد: هیچ مالکی اجازه ندارد خانه خود را به اتباع بیگانه اجاره دهد.^{۲۹} و یا در موردی دیگر رسول موسوی، از مقامات وزارت امور خارجه ایران، در صفحه‌ی خود در شبکه‌ی اجتماعی ایکس، تصویری از یک نانویی در بردسیر کرمان منتشر کرد که بر سردر آن تابلویی نصب شده بود با این

سوی جمهوری اسلامی ایران نسبت به سال ۲۰۲۲، پنجاه درصد افزایش داشته است. در همین حال، گزارش‌های متعددی از سوی رسانه‌های ایرانی و افغانستانی منتشر شده که حاکی از وقوع مواردی از خشونت و تحقیر در روند این اخراج‌هاست.^{۲۹}

از سویی دیگر مهاجران اهل افغانستان در ایران با نوع دیگری از طرد نیز مواجه هستند که در آن نقش توده مردم و یا همدستی آن‌ها با حاکمان بیش‌تر



مضمون: «به دستور دادستانی، فروش نان به اتباع بیگانه ممنوع است.» یکی از پناهجویان افغان اطلاعیه‌ای را با روزنامه ۸ صبح به اشتراک گذاشته است که در آن به مهاجران هشدار داده شده که منطقه ۱۵ تهران را فوراً ترک کنند، در غیر این صورت با

مشهود است. به عنوان مثال در ورودی برخی پارک‌ها و استخرها، تابلوهایی با مضمون «ورود افغان‌ها ممنوع» نصب شده است. یا در برخی محلات، مردم از مالکان خواسته‌اند که خانه‌های خود را به افغان‌ها اجاره ندهند و همچنین از حضور کودکان افغان در مدارس ایرانی

^{۲۹} Observers Team, ۲۰۲۴

^{۳۰} Rezaei Zadeh, ۲۰۲۳

گزارشی نسبت به نرخ بالای زادوولد در میان مهاجران هشدار داده و آن را تهدیدی برای امنیت ملی قلمداد کرده است.^{۳۳}

همان‌گونه که ذکر آن رفت جمعیت و سرزمین در صورت‌های جدیدتر فاشیسم می‌توانند، معانی متفاوتی به خود بگیرند. صورت سرزمین از شکل غالب دولت-ملت‌های به رسمیت شناخته شده و دفاع از مرزهای آن و گسترش آن مرزها می‌تواند به ساخت «شهرهای آزادی» برای اسکان جمعیت نخبه در آمریکا تقلیل یابد و همزمان ادعای خرید گرینلند و غزه

را بکند. همچنین فضاهای مجازی چون قلمروهای جدید زیست جمعی، صورت‌های نویی از منازعه و طرد را سامان می‌دهند که می‌تواند تا فضای حقیقی نیز ادامه پیدا کند و البته برعکس. در همه‌ی این موارد دیدن همدستی قدرت حاکم با توده مردم به‌عنوان یکی از ویژگی‌های مشترک فاشیسم کلاسیک و نئوفاشیسم قابل‌رؤیت است. در تجربه مهاجر افغان به تعبیر مونستی، به‌مثابه انسان درراه‌مانده، با قلمرویی به نام ایران، وضعیت پیچیده‌تر نیز می‌شود. بخش‌هایی از میراث سرزمینی، زبانی و فرهنگی هر دو کشور دارای سوابق تاریخی مشترک است که تا پیش از شکل‌گیری افغانستان به طور رسمی در

اخراج اجباری روبه‌رو خواهند شد. او نوشته است: «نمی‌توانیم از محل کار خود بیرون برآییم، هیچ‌چیزی برای خوردن نداریم.» آقای احمد می‌افزاید: «در منطقه رباط‌کریم که من زندگی می‌کنم، دستگیری مهاجران افغانستانی خیلی خیلی شدت گرفته است. برایشان مدرک‌دار و بی‌مدرک، کودک و غیرکودک تفاوتی ندارد؛ همه را جمع‌آوری و بدون این‌که به اردوگاه ببرند، مستقیم رد مرز می‌کنند.» به گفته او، ایرانی‌ها می‌گویند که مهاجران شغل‌ها را گرفته و برای ایرانی‌ها کار نیست.^{۳۴}

مهاجران افغان در ایران با مجموعه‌ای پیچیده از چالش‌ها مواجه‌اند که ریشه در سیاست‌های حاکمیتی و نگرش‌های اجتماعی دارد. افغان‌ها اغلب دسترسی محدودی به خدمات درمانی، آموزشی و سایر خدمات عمومی دارند. سیاست‌های مهاجرتی نیز ناپایدار و متغیر بوده و میان‌ص‌دور مجوزهای موقت کار و اخراج‌های دسته‌جمعی در نوسان بوده‌اند. علاوه بر این مهاجران افغان اغلب با کلیشه‌های فرهنگی روبه‌رو هستند که آن‌ها را بیش‌ازپیش به حاشیه می‌راند.^{۳۵} اگر که این به حاشیه راندن در مواردی شدیدتر به‌طورکلی منجر به انسانیت‌زدایی و میل به حذف این جمعیت نشود؛ چنانچه روزنامه جمهوری اسلامی در



۱۷۴۷ و اعلام استقلال کامل آن در ۱۹۱۹ به‌سختی از یکدیگر قابل تفکیک است. این نزدیکی در عین تفاوت مجموعه‌ای از تناقض‌ها را به همراه می‌آورد. تعریف‌شدن به‌عنوان یک دولت-ملت مستقل با تعاریف مدرن دولت-ملت (هر چند که هرگز این تعریف در افغانستان محقق نشد) و تفکیک مرزها با دولت-ملت همسایه و درعین‌حال بخشی از یک قلمرو فرهنگی بودن که اغلب به طور انتخابی از جانب ایران به رسمیت شناخته می‌شود و یا نادیده گرفته می‌شود، می‌تواند وضعیت را برای مهاجران اهل افغانستان در سرزمین ایران پیچیده‌تر کند. به‌عنوان مثال در اوایل پیروزی انقلاب ۵۷ تحت تأثیر مشی حکومت در رویکرد به برادران ایمانی و مسلمان، حضور افغانستانی‌ها در ایران با آغوش بازتری پذیرفته شده بود هر چند به لحاظ سیاسی و فرهنگی بی‌چالش نبود و یا در سال‌های اخیر در گفتگوهای پیرامون

ایران بزرگ و یا ایرانی فرهنگی که گاه حتی رنگ‌وبوی آرزوهایی از جنس بازگشت به احیای شکوه امپراطوری پارسی را به خود می‌گیرد حضور مهاجران اهل افغانستان به‌عنوان وارثان میراث زبانی-فرهنگی مشترک، قابل‌پذیرش است البته با نادیده‌گرفتن این امر که زبان و فرهنگ فارسی تنها فرهنگ و زبان پذیرفته شده در افغانستان نیست. به تعبیری تأیید و رد ابعاد گوناگون هویتی مهاجر افغان در ایران متأثر از پیش‌فرض ویژه‌ای از پیشینه تاریخی مشترک، نه تنها کار را برای پذیرش این جمعیت در ایران ساده‌تر نکرده است، بلکه با ایجاد پیش‌فرض‌هایی متعصبانه کار را دشوارتر کرده و در نهایت راه‌طرد ساده‌تر و پذیرفته‌شده‌تر را گشوده است. تناقضی که می‌تواند از همان جنس تناقض میهن‌پرستی و درعین‌حال دست‌کم میل به گسترش طلبی، باشد؛ تمنای کنار هم گذاشتن تکه‌های یک

به تعبیری تأیید و رد ابعاد گوناگون هویتی مهاجر افغان در ایران متأثر از پیش‌فرض ویژه‌ای از پیشینه تاریخی مشترک، نه تنها کار را برای پذیرش این جمعیت در ایران ساده‌تر نکرده است، بلکه با ایجاد پیش‌فرض‌هایی متعصبانه کار را دشوارتر کرده و در نهایت راه‌طرد ساده‌تر و پذیرفته‌شده‌تر را گشوده است.

۹

همدستی توده و قدرت مستقر در رویکرد طرد و به حاشیه راندن در مواجهه با مهاجران اهل افغانستان در ایران را البته نمی‌توان تنها نتیجه‌ی دستکاری احساسات عمومی توسط قدرت موجود قلمداد کرد. اما آنچه قابل‌تذکره است در بسیاری از مواقع به حاشیه راندن به حاشیه‌رانندگان توسط به حاشیه‌رانده‌شدگان است. طرد و سرکوبی که اگر برای آن صورت‌هایی فاشیستی قائل باشیم به نظر از همه‌ی صورت‌های نو و کهنه‌ی فاشیسم متأثر است و وقتی پای قلمرو در میان است، با خیالات یک ناسیونالیسم افراطی، آماده است که زمین هر کجا را برای این مهاجر/ مهاجم بی جا شده به توبره بکشد، حتی در شبکه‌های اجتماعی مجازی.

حاشیه راندن در مواجهه با مهاجران اهل افغانستان در ایران را البته نمی‌توان تنها نتیجه‌ی دستکاری احساسات عمومی توسط قدرت موجود قلمداد کرد. اما آنچه قابل‌تذکره است در بسیاری از مواقع به حاشیه راندن به حاشیه‌رانندگان توسط به حاشیه‌رانده‌شدگان است. طرد و سرکوبی که اگر برای آن صورت‌هایی فاشیستی قائل باشیم به نظر از همه‌ی صورت‌های نو و کهنه‌ی فاشیسم متأثر است و وقتی پای قلمرو در میان است، با خیالات یک ناسیونالیسم افراطی، آماده است که زمین هر کجا را برای این مهاجر/ مهاجم بی جا شده به توبره بکشد، حتی در شبکه‌های اجتماعی مجازی. باید توجه داشت که توصیف وضعیت‌های اینچنین تا جای ممکن از داوری‌های ذات‌باورانه نسبت به هر دو جمعیت دور باشد، که در بستر مشابه احتمالاً عملکرد یکی از دیگری بهتر نخواهد بود.

هویت چندپارچه به امید رسیدن به تمامیتی که بیشتر خیالی است و یا از طریق تعریف ساده‌سازانه‌ی خود از رهگذر طرد و سرکوب دیگری حاصل می‌آید؛ طرد تو که بی‌جاشده‌ای و من که در زمینم ایستاده‌ام.

مسئله‌ی دیگر مهاجران اهل افغانستان در ایران، بیجاشدگی در مواجهه با دو دولت اقتدارگرا در وضعیت‌های بی‌ثبات است. در حالیکه افغانستان پنجمین دهه از تجربه‌ی جنگ‌های خارجی و نزاع‌های داخلی همراه با نسل‌کشی‌های مداوم را پشت سر می‌گذارد، حاکمیت ایران هم، سیاست‌های کلانش متأثر از سیاست‌های منطقه‌ای دستخوش تغییر می‌شوند و برای حفظ و اعمال قدرت، همواره گروه‌های اجتماعی بیشتری را به حاشیه می‌رانند؛ بنابراین جمعیت انبوهی از خود ایرانیان نیز در نسبت با قدرت مرکزی به جمعیت‌هایی مطرود و در حاشیه می‌مانند. همدستی توده و قدرت مستقر در رویکرد طرد و به

منابع

امین کاوه (۱۴۰۳). پناه‌جویان افغانستان در ایران از موج گسترده مهاجرت‌ستیزی نگرانند، ۳ اسد.

<https://am.media/fa/afghan-refugees-in-iran-worried-about-widespread-anti-immigration-wave/>.

Alessandro Monsutti, *Homo Itinerans: Towards a Global Ethnography of Afghanistan* (New York: Berghahn Books, November ۲۰۲۰, ۱).

Amin Kawa, "Afghan Refugees Face Desperation and

Discrimination Amid Rising Xenophobia in Iran,” *AM Media*, September ۲۰۲۴، ۱۹. https://am.media/eng/afghan-refugees-face-desperation-and-discrimination-amid-rising-xenophobia-in-iran/?utm_source=chatgpt.com.

Benito Mussolini, Speech in Rome, March ۱۹۲۹، ۱۰، To the Quinquennial Assembly of the Regime, March ۲۰۱۲، ۴. <https://bibliotecafascista.blogspot.com/>.

Bron R. Taylor, “Ecofascism,” in *The Encyclopedia of Religion and Nature*, Vol. ۱ (London: Continuum, ۲۰۰۸), pp. ۵۳۲–۵۳۱.

Ece Temelkuran, “Can the Term ‘Cloud Fascism’ Help Us Understand – and Resist – the Hard Right?” *The Guardian*, May ۲۰۲۵، ۱۰. <https://www.theguardian.com/commentisfree/۲۰۲۵/may/۱۰/cloud-fascism-understand-resist-hard-right>.

Gemma Dipoppa and Shanker Satyanath, “Fascist Ideology and Migrant Labor Exploitation,” *Barcelona School of Economics Journal*, June ۲۰۲۳، ۲۳، BSE Working Paper No. ۱۳۹۵.

Gilbert Achcar, “The Age of Neofascism and Its Distinctive Features,” February ۲۰۲۵، ۴. <https://gilbert-achcar.net/age-of-neofascism>.

Maryam Rezaei Zadeh, “The Afghan Immigrant Crisis in Iran and the Rise of Afghanophobia,” *The Stimson Center*, October ۲۴ ۲۰۲۳. <https://www.stimson.org/۲۰۲۳/the-afghan-immigrant-crisis-in-iran-and-the-rise-of-afghanophobia/>.

Naomi Klein and Astra Taylor, “The Rise of End Times Fascism,” *The Guardian*, April ۲۰۲۵، ۱۳. <https://www.theguardian.com/us-news/ng-interactive/۲۰۲۵/apr/۱۳/end-times-fascism-far-right-trump-musk>.

Observers Team, “Ghettos, Clashes and Afghanophobia: Post-Taliban Refugees in Iran,” *France ۲۴ Observers*, July ۲۰۲۴، ۱۹. <https://observers.france۲۴.com/en/middle-east/-۲۰۲۴۰۷۱۹ghettos-clashes-afghanophobia-post-taliban-refugees-iran>.

Robert O. Paxton, *The Anatomy of Fascism*, Vintage; Reprint edition, March ۲۰۰۵، ۸، p. ۲۱۸.



جنبش علیه جنبش

نویسنده: فرشته طوسی

در گسستی تاریخی شکل می‌گیرند و نسبت مشخصی با زمینه‌های گذشته و آینده ندارند؟ آیا باید سال‌ها بگذرد تا بتوان فرآیندهای درونی یک رخداد را تحلیل کرد، یا امکان این شناخت در دل خود وضعیت نیز وجود دارد؟ واکاوی و فهم خیزش‌ها، جنبش‌ها یا شورش‌ها می‌تواند جایگاهی را که در آن قرار داریم، برای ما روشن‌تر و ملموس‌تر سازد. فهم رخدادهایی که از سر گذرانده‌ایم، به ما این امکان را می‌دهد که از وضعیت کنونی خود شگفت‌زده نشویم و دریابیم چگونه به این نقطه رسیده‌ایم. این نوع کندوکاو همچنین می‌تواند چشم‌اندازی واقع‌گرایانه از آینده برایمان ترسیم کند؛ چشم‌اندازی که نه ما را به خوش‌بینی مفرط نسبت به امکان تغییرات ساختاری

درون هر رخدادی می‌توان مناسبات گوناگونی را شناسایی کرد. از انقلاب ۵۷ - که هنوز درباره‌ی چگونگی رسیدن آن به وضعیت کنونی پرسش‌هایی مطرح است - تا خیزش «زن، زندگی، آزادی»، این پیچیدگی‌ها حضور دارند. پرسشی که همواره پیش روی ماست این است: آیا ماهیت یک رخداد را می‌توان از پیامدها و تبعاتش متمایز دانست؟ یا این‌که در بطن، پیش، و پس از رخداد، می‌توان روندهایی را مشاهده کرد که در حال شکل‌گیری‌اند یا امکان ظهور دارند؟ در واقع، طرح چنین پرسشی می‌تواند ما را با این مسئله مواجه کند که آیا در هر وضعیت، می‌توان دورنمایی از تغییرات ممکن را با توجه به فرآیندهای سپری‌شده فهم کرد، یا آن‌که رخدادها و خیزش‌های اجتماعی

زمانی پدید می‌آید که سقوط جمعی با تصویری از رهایی پیوند می‌خورد. یا در بیانی دیگر، سقوط جمعی خود را در پوششی پنهان می‌کند و امکانی برای شناخت، به مشارکت‌کنندگان و نظاره‌گران یک وضعیت نمی‌دهد. این شکاف، این وارونگی به وجود آمده در فهم یک فضا، می‌تواند منجر به ایجاد بینشی شود که نسبت مستقیمی با واقعیت نداشته باشد، اینجاست که ایدئولوژی توانسته سازوکارهای مرتبط با خود را ساخته و سوژه را از هر آنچه می‌توان تفکر انتقادی خواند، دور نگه داشته، تا به آنچه که می‌خواهد دست پیدا کند.

مساله اینجاست که باید بتوان در دل پژوهشی مفصل، سویه‌های مختلف رخداد و هژمونی گفتمان‌های متنوع در درون آن را، از انقلاب مشروطه گرفته تا انقلاب ۵۷، مورد بررسی و تحلیل قرار داد. اما اینجا نه مجال هست و نه امکانی که بتوان به این فرایندهای درونی در مقاطع مختلف نگاهی انداخت. می‌توان نقطه‌ای آغاز این متن را از منظر تحلیلی را بعد از اعتراضات ۸۸ گذاشت و بعد از آن جهشی کرد به «زن، زندگی، آزادی». در واقع اینجا محل بحث «زن، زندگی، آزادی» است، اما برای نشان دادن آنچه رخ داده است، باید از کمی گذشته‌ی دورتر شروع کرد.

جنبش سبز یکی از مهمترین رخدادهای در چند دهه گذشته است، تحولاتی که در نسبت با این جنبش در کشور پدید

دچار می‌سازد و نه به بدبینی افراطی سوق می‌دهد. چرا که بخشی از آنچه امروز رخ می‌دهد، نه می‌تواند جدا از آنچه تاکنون رخ داده باشد و نه از آینده‌ی آن جدا خواهد بود.

رخدادهای برآمده از بستری‌اند که از دل آن‌ها پدید آمده‌اند؛ از این‌رو، هیچ رخدادی را نمی‌توان منفک از زمینه‌ای که به شکل‌گیری آن انجامیده است، تحلیل کرد. هیچ خیزشی را نمی‌توان بدون در نظر گرفتن مسیری که به آن منتهی شده، به درستی واکاوی کرد. فهم رخداد مستلزم توجه به فرایندهای پیشینی و شرایطی است که امکان وقوع آن را فراهم کرده‌اند.

مردمان، یا به زبانی دیگر اجتماع، نمی‌تواند در یک تصمیم جمعی پیشینی، گرایش‌های چپ‌گرایانه یا راست‌گرایانه پیدا کند. اراده‌ی جمعی به تنهایی در اینجا موثر نیست. میانجی‌هایی ساخته شده‌اند و فرایند جامعه‌پذیری را به شکلی سوق داده‌اند که تمایلات و گرایش‌های جمعی از دل آن بیرون می‌زنند. اما آیا این بدین معناست که هیچ‌گونه عاملیت و یا سوژگی‌ای هم برای مردمان چه به صورت منفرد و چه جمعی، نمی‌تواند قائل بود؟ قطعاً این سوژگی جمعی وجود دارد و روح جمعی حاکم، همراه با سازوکارهای ایدئولوژیک و اقتصاد سیاسی هژمون شده، همسو و منجر به یک صدای واحد و فراگیر می‌شود. صدای واحد و فراگیری که می‌تواند منجر به یک سقوط یا رهایی جمعی شود. اما مساله

مساله زمانی پدید می‌آید که سقوط جمعی با تصویری از رهایی پیوند می‌خورد. یا در بیانی دیگر، سقوط جمعی خود را در پوششی پنهان می‌کند و امکانی برای شناخت، به مشارکت‌کنندگان و نظاره‌گران یک وضعیت نمی‌دهد. این شکاف، این وارونگی به وجود آمده در فهم یک فضا، می‌تواند منجر به ایجاد بینشی شود که نسبت مستقیمی با واقعیت نداشته باشد، اینجاست که ایدئولوژی توانسته سازوکارهای مرتبط با خود را ساخته و سوژه را از هر آنچه می‌توان تفکر انتقادی خواند، دور نگه داشته، تا به آنچه که می‌خواهد دست پیدا کند.

و اقتصادی و سیاسی، اعم از امید به آینده، تورم و فشار اقتصادی محدودتر، رسانه‌های جمعی موثر داخلی، جنبش‌های اجتماعی سازمان‌یافته مانند جنبش زنان، نهادهای مدنی موثرتر و حضور احزاب و در کنار آن یعنی فقدان تحریم‌های گسترده و ... امکان هژمون‌شدن نداشت.

گفتاری که اکنون و بعد از گذشت حدود ۱۶ سال، دیگر قابل نادیده گرفتن نیست. پژواک این صدا، اگر تغییر ساختارهای ذهنی و مادی به کمک آن نمی‌آمدند، شاید هیچ‌گاه نمی‌توانست خود را مبتلور کند. این پژواک در حال حاضر و در رویکرد بخش قابل توجهی از جامعه در نسبت با نسل‌کشی در فلسطین توسط اسرائیل، دیده می‌شود. انگار که می‌خواهد به ما یادآور شود که هیچ چیز در تاریخ، نادیده گرفتنی نیست و خود را در زمانی که انتظارش را نداریم، به نمایش می‌گذارد.

اما باید پیش از هر چیزی، به این پاسخ داد که چگونه لحظه‌های فاشیستی، خود را در پس پشت، ایده‌ها، سوژه‌ها و رخدادهایی پنهان می‌کنند که هیچگاه تصورش را نداشته‌ایم؟ و به نوعی دیگر، چگونه ارباب و بندگی یا بنده بودن در مقاطعی به گونه‌ای جلوه می‌کند که انگار تنها راه رهایی است؟ در واقع، خود را به شکلی نشان می‌دهد که فرد، در عین

آمد، بر هیچ کس پوشیده نیست. اما در میان تمامی آنچه اتفاق افتاد، یک مساله بیش از پیش اهمیت دارد؛ فارغ از تمامی سویه‌های مترقی در جنبش سبز، صدای «نه غزه، نه لبنان، جانم فدای ایران» هم در این جنبش بلند بود. صدایی که شاید از سمت بسیاری جدی نگرفته شد. همچنین، شعار «اوباما، اوباما، یا با اونا یا با ما»، در تظاهرات و اعتراضاتی که در ماه‌های زیادی استمرار داشت، به صورت جدی شنیده شد. جنبش سبز، آغاز راهی بود که مردمانی بدون خشونت‌سازمان یافته و به شکلی مدنی، اما به صورت گسترده و فراگیر، سعی کردند کنشگرانه وارد میدان شده و معطوف به حق از دست رفته، آنچه که می‌خواهند را طلب کنند. مطالبه‌ای که مشخص و متعین بود و کم کم ابعاد دیگری هم به جز «پس گرفتن رای» پیدا کرد. این صداها، حاشیه‌ای در جنبش سبز، برای اکثریت قریب به اتفاق، اهمیتی بنیادین نداشت، چراکه هنوز پدیده‌های عینی و مشخصی در دل جامعه پدید نیامده بود که خود را با این شعار پیوند بزنند. اگر چه زمینه‌های پدید آمدنش را هم می‌توان در نقاطی پیش از آن شناسایی کرد. بیانه‌هایی مثل بهار بغداد^۱ در تحکیم وحدت، هشدار برای ظهور این گفتارها بوده‌اند. گفتارهایی که در مقطع خود به دلیل حضور میانجی‌های موثر اجتماعی

اما باید پیش از هر چیزی، به این پاسخ داد که چگونه لحظه‌های فاشیستی، خود را در پس پشت، ایده‌ها، سوژه‌ها و رخدادهایی پنهان می‌کنند که هیچگاه تصورش را نداشته‌ایم؟ و به نوعی دیگر، چگونه ارباب و بندگی یا بنده بودن در مقاطعی به گونه‌ای جلوه می‌کند که انگار تنها راه رهایی است؟ در واقع، خود را به شکلی نشان می‌دهد که فرد، در عین بندگی و خود را آزادترین فرد بداند و تصور کند که این انتخاب آگاهانه و ارادی اوست.

۱ نام اصلی بیانیه: «بگذارید تا این وطن، دوباره وطن شود» بود که به بهار بغداد معروف شد. و بعد از حمله‌ی آمریکا به عراق منتشر شد. جملات آغازین این بیانیه با این گزاره‌ها آغاز می‌شود: خدای محول الحول و الاحول، دعای حول حالنای ملت عراق را زودتر از دیگر ملل در ابتدای بهار، مستجاب کرده و در بهار طبیعت، بهار بغداد را نیز فرا رساند و فرصت را در اختیار ملت قرار داد.



ما در دنیایی زندگی می‌کنیم که پاسخ‌های سهل و ساده به پرسش‌های پیچیده رواج پیدا کرده است. این پاسخ‌ها، بیش از هر چیز دیگری، همگان را به صورت ناخودآگاه برای ورود به دروازه‌های فاشیسم آماده می‌کند. بستر و زمینه این‌گونه خود را مہیای گفتارهایی می‌کند که در وهله‌ی اول، شبیه به هیولا به نظر نمی‌رسد. در حقیقت، صورت‌های ایدئولوژیک می‌توانند به سادگی واقعیت قدرت را پنهان نگاه دارند و قدرت همواره قادر است انتخاب‌های دیگری را فراهم آورد.

اعتراضات دی ۱۳۹۶ و آبان ۱۳۹۸ نیز، هرکدام در صورت‌های آشکار و پنهان خود، حامل سویه‌های متنوعی از سازمان‌دهی، گفتار، شعار و ایده بودند؛ سویه‌هایی که هم در پی آزادی‌خواهی و گریز از سلطه بودند، و هم با خشونت‌ی فراگیر و گسترده همراه شدند؛ خشونت‌ی که از سوی نیروهای مختلف و در سطوح گوناگون قابل مشاهده بود.

بنده بودن، خود را آزادترین فرد بدانند و تصور کند که این انتخاب آگاهانه و ارادی اوست. شاید بتوان گفت، خطرناک‌ترین لحظه‌ای که برای یک اجتماع می‌تواند رخ دهد، زمانی است که بدون هیچ تردید و با قطعیتی هر چه تمام‌تر، دقیقاً در لحظه‌ای که به انقیاد تام و تمام در آمده است (البته تمامیت فرضی است و در واقعیت وجود ندارد)، خود را سوژه‌ی آگاه و مختار تصور کند و همزمان صدایی را بلند کند که هر گونه صدای اقلیتی را در درون خود، حل کرده و سرکوب می‌کند. صدایی که خود را صدای واقعی بشمارد و از طرف تمامی مردم به عنوان یک کلیت، سخن بگوید. اینجاست که دیگر هیچ گونه فردیتی برای اقلیتی نخواهد ماند که بناست به گونه‌ی دیگری زندگی کنند، چراکه این اقلیت با مرور زمان به صورتی طرد و سرکوب می‌شوند که انگار از اساس، وجود نداشته‌اند. چراکه محو شده و نه به آسمان‌ها، که در زمین فرو رفته‌اند.

مسائل دیگر را در پراکنش قرار داد. چراکه می‌توان ادعا کرد آنچه روزمره می‌شنویم و می‌بینیم، از مدخل رسانه‌های اصلی یا شبکه‌های اجتماعی عبور می‌کند و در حال ساخت جهان ذهنی همه‌ی ماست؛ جهانی که در یک زنجیره‌ی بی‌پایان، انسان‌هایی می‌سازد که همگی شباهت‌های انکارناپذیری به یکدیگر دارند. در جهانی که رسانه‌ها در آن استیلا دارند، همه‌چیز در لحظه خلاصه می‌شود، هیجان، ترس، خشم، میل و لذت می‌تواند در لحظه، واکنش ما به پدیده‌ای را شکل دهد.

این مواجهه‌ای است که هیچ‌کس نمی‌تواند از آن رهایی یابد. حضور ما در یک موقعیت می‌تواند به این برگردد که ما چه تصویری از آن لحظه‌ای که پدیده در حال شکل گرفتن است، ثبت کرده‌ایم، تصویری که می‌تواند لحظاتی بعد هم تغییر کند و تصویر دیگری جایگزینش شود. در این وضعیت است که ما مدام دست به واکنش می‌زنیم، توثیقی از پس توثیت دیگر می‌آید و پستی اینستاگرامی از پس پستی دیگر. (بدیهی است که منظور اینجا کنش‌هایی در شبکه‌های اجتماعی است که کنشی عینی در بیرون از خود را بازنمایی نمی‌کنند، و منحصر به تمام آن چیزی است که در درون همین شبکه‌ها، خلق می‌شود، جان می‌گیرد و می‌میرد). به قول چول هان، آینده به زمان حاضر بهینه‌شده تنزل می‌یابد، استیلای زمان حال باعث می‌شود اعمالی که نیازمند زمان هستند، از بین

اتحادی پنهان برای تحقق بندگی جمعی

بخشی از آن‌چه در جامعه به مثابه ایدئولوژی رشد و تثبیت یافته، برآمده از همان عناصر یا کنش‌هایی است که در لحظات تاریخی خاص، خود به ابژه‌ی ایدئولوژیک تبدیل شده‌اند. ماهیت اقتدارگرایانه‌ای که قدرت موجود، بعد از جنبش سبز، دوباره آن را تشدید کرد، آغازگر دوره‌ای از سرکوب سیاسی بود که خواه‌ناخواه، وضعیت جامعه را تحت تأثیر قرار می‌داد. مهاجرت گسترده‌ی فعالین، سرکوب و از بین رفتن بسیاری از نهادهای مدنی و سیاسی و به نوعی شکست جنبش سبز، سرخوردگی سیاسی همراه با انزوای طلبی را بیش از هر زمان دیگری شدت بخشید. امید و همبستگی‌ای که در دل بخش‌های زیادی از جامعه‌ی شهری و بالاخص طبقه‌ی متوسط رخ داده بود، مبدل به جدافتادگی و ناامیدی شد.

این نمودار دورانی امید و ناامیدی بیش از هر چیزی می‌تواند سوژه‌های شکست‌خورده و منفعلی بسازد که از خودبیگانه می‌شوند و امکان سازمان‌دهی و کنش جمعی از پایین، از آن‌ها سلب می‌شود. این بخش از جامعه تنها می‌تواند به میانجی رسانه‌ها و شبکه‌های اجتماعی با بیرون از خود ارتباط ایجاد کند؛ ابزاری که از آن زمان تاکنون، روزبه‌روز گسترش یافته است. به همین خاطر، در اینجا شاید بتوان بیش از هر پدیده‌ی دیگری، به منطق رسانه و آنچه تولید و بازتولید می‌کند پرداخت و به‌صورت موقت،

جایگزینی «واکنش» همگانی به جای «کنش»، همان نقطه‌ای است که اجتماع از درون، شروع به مصرف همگانی خود می‌کند. آغازی است برای برون گذاشتن هر گونه مواجهه با خود و تفکر انتقادی. این شکل از زیست سیاسی، می‌تواند به تمامی میدان‌های دیگر هم سرایت کند. شبیه ویروس ناقلی عمل می‌کند که پس از اتصال کوتاه با دیگری، وارد عمل می‌شود و فقط در نقطه‌ای متوقف می‌شود که همه‌ی اجتماع را آلوده کرده باشد.

در این میان، مدام به تعویق می‌افتد، زمانی که به صورت مکرر با سرکوب روبه‌رو می‌شوی، انتخاب، اراده و هر گونه کنشی، ناگزیر به موقعیت تو بر می‌گردد، نمی‌تواند از زمینه و بستری که سرکوب ایجاد کرده است، جدا شود، چراکه هیچ کنشی در یک فضای استعلایی ممکن نیست و با تاریخ و زمان و مکان خود، پیوند مشخصی دارد. جایگزینی «واکنش» همگانی به جای «کنش»، همان نقطه‌ای است که اجتماع از درون، شروع به مصرف همگانی خود می‌کند. آغازی است برای برون گذاشتن هر گونه مواجهه با خود و تفکر انتقادی. این شکل از زیست سیاسی، می‌تواند به تمامی میدان‌های دیگر هم سرایت کند. شبیه ویروس ناقلی عمل می‌کند که پس از اتصالی کوتاه با دیگری، وارد عمل می‌شود و فقط در نقطه‌ای متوقف می‌شود که همه‌ی اجتماع را آلوده کرده باشد.

در این وضعیت توصیف شده، سازماندهی به امری محال مبدل شده، هیچگونه نمایندگی‌ای از پایین شکل نمی‌گیرد و کنش جمعی که بتوان از درونش، شروع به بازاندیشی کرد، به محاق می‌رود. در این موقعیت، نمایندگی و گفتارسازی به دست کسانی می‌افتد که امکانات مادی و پشتیبانی‌های مشخص دارند که لزوماً به داخل کشور هم باز نمی‌گردد، رسانه‌هایی شکل می‌گیرد که بتوانند

بروند: مسئولیت‌پذیری و قول دادن.^۲ در این وضعیت، نیرویی مداخله‌گر میدان کنش و واکنش را برهم می‌زند. واکنش‌ها در شبکه‌های اجتماعی نیز سرکوب و مورد مواخذه قرار می‌گیرند، نوشته‌ها و توییت‌ها جرم‌انگاری می‌شوند و هزینه‌های سنگینی برای کسانی به دنبال می‌آورند که تصمیم گرفته‌اند در جهانی بی‌وقفه، صرفاً نظاره‌گر نباشند و با اراده‌ی خود اثری، هرچند گذرا، بر جای بگذارند. اما مسئله اینجاست: وقتی حتی واکنش دادن هزینه‌بر است، چگونه می‌توان انتظار کنشگری داشت؟

مقاومت واکنشی و سرکوب به نوعی در این میدان با هم به صورت ناخودآگاه همدست می‌شوند، زمانی که هر تویییت و هر جمله‌ای می‌تواند مصداقی باشد بر اینکه کنشی بر خلاف میل نظم موجود انجام شده است، تصور اینکه این کنش حتماً تأثیر زیادی هم از خود برجای می‌گذارد، در درون فرد بیشتر می‌شود و میل به انجام دادن آن را در درونش رشد می‌دهد و این مفهوم را به صورت بین‌الذهانی شکل می‌دهد که این نوع از عمل، به نوعی می‌تواند ما را مبدل به «کنشگر» کند. اینجا ماهیت سرکوب است که همچنان شکل و فرم ما برای کنشگری را تعیین می‌بخشد. کنشگری‌ای که در واقع نوعی واکنش است.

مقاومت و کنش به صورت سوپژکتیو

رسانه اصلی در شرایط موجود، تنها دستکاری نمی‌کند یا ذائقه را تغییر نمی‌دهد، رسانه، تنها بازاندیشی انتقادی را مسدود نمی‌کند، رسانه در چارچوبی که در حال حاضر وجود دارد، «خود» جدیدی را می‌سازد، چرا که «میل» جدیدی در این مسیر ساخته می‌شود. میلی که می‌خواهد خود را به نفع خیر جمعی و عمومی، جا بزند، در حالی که آنچه می‌خواهد خلق کند، در ضدیت با «دیگری» است.

که «میل» جدیدی در این مسیر ساخته می‌شود. میلی که می‌خواهد خود را به نفع خیر جمعی و عمومی، جا بزند، در حالی که آنچه می‌خواهد خلق کند، در ضدیت با «دیگری» است. در واقع همه به ضد خود و دیگری مبدل می‌شوند در حالی که یک صدا، خواهان این ضدیت هستند. در نهایت، فضایی اجتماعی ساخته می‌شود که بتوان ردیلت‌های شخصی را به عنوان منافع عمومی، به بخش بزرگی از جامعه تحمیل کرد.

شاید نتوان تاسف‌بارتر از وضعیتی سراغ داشت که بخشی از مردمان یک

گذشته‌ای پُرشکوه را جایگزین امروز کند، تحریم‌های شکل گرفته و گسترده که در واقع همه‌ی مردم را تحت تاثیر قرار داده، توجیه کند، مرجعیت کنشگران داخلی را با برچسب‌زنی و به کمک بسط نادرست مفهوم شر، از بین ببرد و آرام آرام، تنها بدیل موجود را برای نجات از وضعیت فعلی نه خود مردمان در داخل کشور که کشورهای خارجی عنوان کند که بتوانند تغییری در داخل ایران رقم بزنند. بدیلی که در ابتدا به صراحت گفته نمی‌شد اما در مرور زمان، می‌توان دلالت‌های آن را در فضا آشکار کرد.



«زن، زندگی، آزادی»
 زندگی اجتماعی ما را دگرگون کرد، تلاش کرد به زن بودن ماهیتی تازه ببخشد و سوژگی زن را احیا کند؛ سوژگی‌ای که مردسالاری موجود تا پیش از آن، سعی در نفی و انکار آن داشت. این خیزش، تخلیل اجتماعی را احیا کرد و منجر به تصور و تحقق زندگی نازیست‌های شد که تاکنون محقق نشده بود. اما هرچه از «زن، زندگی، آزادی» فاصله گرفتیم، «برای کودک افغانی» به هشتگ «اخراج افغانی مطالبه‌ی ملی» در اکنون تغییر شکل داد و «حسرت زندگی معمولی» به حسرت افتادن بمب بر روی سرزمینی که در آن زندگی می‌کنیم و سرزمین‌های دیگران در اذهان مبدل شد.

جامعه، به میزانی مبدل به سوژه‌ای منقاد و بی‌اراده شده باشند که از جنگ و به بیانی صریح‌تر، کشته‌شدن «خود» به نفع تغییری بزرگ، خوشحال شوند. البته هر کسی در این موقعیت، فکر می‌کند که مرگ، فاجعه و

رسانه اصلی در شرایط موجود، تنها دستکاری نمی‌کند یا ذائقه را تغییر نمی‌دهد، رسانه، تنها بازاندیشی انتقادی را مسدود نمی‌کند، رسانه در چارچوبی که در حال حاضر وجود دارد، «خود» جدیدی را می‌سازد، چرا

شکلی از فاشیسم که بتواند ظهور و بروز پیدا کند و در پدیده‌هایی به صورت مشخص دیده شود، کم کم در یک فرآیند ساخته می‌شود. در واقع نوعی از ایدئولوژی است که دیگر شبیه به ایدئولوژی‌های کلاسیک نیست.

این ایدئولوژی در یک مفصل‌بندی شکل گرفته و گفتمان معطوف به خودش را شکل داده است که در نهایت تنها چیزی که از آن برون می‌زند شکلی از فاشیسم است. شکلی از فاشیسم که به نوعی جدید، طرح و بسط پیدا کرده است. مکان‌مند و زمانمند است و نسبت و پیوند مشخصی با زمینه دارد.

ما نمی‌توانیم و هیچگاه هم نتوانستیم از نوعی فاشیسم صحبت کنیم که بتواند در جغرافیاهای متنوع و مختلف، در نسل و زمان‌های مختلف و حتی در رخداد‌های متکثر، به یک شکل نشان داده شود. این سیالیت فاشیسم گاهی ما را ممکن است فریب دهد، فریبی به شکل اینکه، فاشیسم تنها در یک مقطع زمانی و در مناطق خاصی وجود داشته است. این شکل از نوافاشیسم‌گرایی، خود را می‌تواند با توجه به وضعیت خاص هر جامعه‌ای، سازگار کرده و موجودیت پیدا کند. چراکه میل جمعی هر جامعه‌ای به شکل منحصر به فرد و خاص خود اما در قالب و فرمی کلی که برای ما قابل‌شناسایی است، دستکاری شده و بازنمایی می‌شود. به همین خاطر اشاره به پدیده‌هایی که در دهه‌ی اخیر بیش از پیش پررنگ شده است و این گفتمان را ساخته است،

ویرانی متعلق به دیگری است. این مردمی از آن حرف می‌زنیم، «دیگری» برایشان اهمیتی ندارد، چون مبدل به انسان‌هایی شده‌اند که نمی‌دانند از آن‌ها انسانیت‌زدایی شده است. این منطق تحلیلی را چند دهه پیش می‌توانیم در نوشته‌ی آدورنو بخوانیم که می‌نویسد: «هینونتیسیم اجتماعی شده در بطن خود، نیروهایی را می‌پروراند که از طریق کنترل از راه دور، کار شبیح پس‌روی را یکسره خواهد کرد، و در پایان کسانی را بیدار خواهند کرد که چشمان خود را بسته نگه می‌دارند، هر چند که دیگر خواب نیستند.»^۳

این مردمان بیش از هر چیز دیگری، هویت منفرد خود و اراده و عاملیتشان را از دست داده‌اند. زمانی که اراده درونی مضمحل می‌شود، میل فرد دیگری، آن‌کسی که اقتدار و سلطه دارد بر روی آن سوار می‌شود، اینجا این میل، به جای اینکه میل یک فیگور منفرد باشد، میل رسانه است، رسانه‌ی اصلی، در وضعیت اکنون، به جای تمامی این مردمان، حرف می‌زند، شبیه مکنده‌ی اراده عمل می‌کند، به جای مردم تصمیم می‌گیرد و در نهایت به گونه‌ای عمل می‌کند که انگار هر کسی، به صورت منفرد و با آگاهی دست به انتخاب زده است.

بخشی از اجتماع و مردمان یک کشور، یک‌شبه بذره‌ای فاشیسم را در بیرون و درون خود شکل نمی‌دهند، پیداشدن

می‌توان سویه‌های خشونت‌پرهیز و شکلی از مقاومت که به نوعی فیگوراتیو و اتصالی می‌تواند معنا شود را در بخش مهمی از آهنگ‌ها نشان داد. از طرفی دیگر و در نقطه مقابل آن، «مقاومت» می‌تواند تنها به میلی مهارنشدن برای تجسم ناممکن‌ها در این ترانه‌ها بدل شود. میلی افسارگسیخته که تنها به دنبال تخریب است. می‌خواهد مقاومت را با انتقام این‌همان کند و دچار خشونتی نیهیلیستی است.

که مردسالاری موجود تا پیش از آن، سعی در نفی و انکار آن داشت. این خیزش، تخیل اجتماعی را احیا کرد و منجر به تصور و تحقق زندگی نازیسته‌ای شد که تاکنون محقق نشده بود. اما هرچه از «زن، زندگی، آزادی» فاصله گرفتیم، «برای کودک افغانی» به هشتگ «اخراج افغانی مطالبه‌ی ملی» در اکنون تغییر شکل داد و «حسرت زندگی معمولی» به حسرت افتادن بمب بر روی سرزمینی که در آن زندگی می‌کنیم و سرزمین‌های دیگران در اذهان مبدل شد. این پدیده را البته در واکنش به جنگ علیه عراق و حضور آمریکا در افغانستان می‌توان بیشتر مشاهده کرد یا در دیدن آرزوهای ازدست‌رفته‌ای که نسبت به پدیدآمدن مذاکرات بین ایران و آمریکا در شبکه‌های اجتماعی، ظهور و بروز پیدا کرده است.

اما چه چیزی در میانه‌ی جنبش بود که ما خطرات آن را نتوانستیم ببینیم؟ یا اگر کسی هم توانست آن را ببیند، امکان اینکه بتواند در کنش جمعی، این گفتار را به عقب براند، وجود نداشت؟ آیا می‌توانیم به صورت مشخص نشان دهیم که چه گفتاری در میان خیزش وجود داشت که بیش از هر چیز دیگری می‌توانست ما را نسبت به آنچه در حال وقوع است، هوشیارتر کند؟

در «زن، زندگی، آزادی»، ترانه‌ها بخش مهمی از آن چیزی بودند که در فضا پدید آمد. بسیاری از شعارها از دل این ترانه‌ها شکل گرفت و توجه قشر عظیمی از

می‌تواند به ما کمک کند.

باید به این هم اشاره کرد که سازوکار اقتصاد سیاسی حاکم یکی از وجوه مهمی است که بدون درک و فرآیند تغییرات آن، نمی‌توان شکل‌گیری و حاکم شدن این نوع از ایده‌ها را فهم کرد. منطق بازار، خصوصی‌سازی و پولی شدن نهادها، اقتصاد مبتنی بر فساد و رانت، زمینه را بیش از پیش برای پذیرا شدن بذره‌ای فاشیستی مهیا می‌کند. مساله‌ای که باید به صورت مجزا به آن پرداخت و واکاوی‌اش کرد.

بذر فاشیسم در رخدادهایی که رقم زدیم

«زن، زندگی، آزادی» در همین بستر رخ داد. در حالی که صدای جنبش زنان در اوایل این خیزش شنیده شد، در فاصله‌ای اندک، این صدا کم‌رنگ و کم‌رنگ‌تر شد و در نهایت هم چیزی از آن باقی نماند، جز اثرات آن بر روی زنانی که هر روز در سطح شهر، زندگی می‌کنند. اما چه روندی طی شد که از صدای مترقی «زن، زندگی، آزادی» در فرمی سیاسی، دیگر چیزی شنیده نشد و شاید با کمی اغماض بتوان گفت در یک گفتار کلان‌تر به ضد خود بدل شد؟ صدایی که در نهایت در بازآفرینی فرمی سیاسی هژمون شد، باقی صداها را در خود منحل کرد. «زن، زندگی، آزادی» زندگی اجتماعی ما را دگرگون کرد، تلاش کرد به زن‌بودن ماهیتی تازه ببخشد و سوژگی زن را احیا کند؛ سوژگی‌ای

پذیرش این ایده،
 که همزمان آنچه
 که موجودیتش
 رهایی‌بخش تصور شده
 و منجر به تغییرات
 متریقی ای هم شده
 است، می‌تواند همزمان
 نوعی از ارتجاع را هم در
 درون خود رشد دهد، در
 وهله‌ی اول شاید برای
 ما و هر کسی که در یک
 جنبش حضور دارد، غیر
 قابل باور به نظر برسد.
 اما مساله اینچاست که
 چگونه هر آنچه نجات
 بخش است می‌تواند در
 فرمی و در جای دیگر بر
 علیه خود فعال شود.

کشید، تا بیش از پیش فهمید که آنچه
 پیش از آن رخ داده است نمی‌تواند جدا
 از خود رخداد باشد. چگونه گذشته
 و اکنون و آینده، در هم تنیده شده و
 آنچه که را باید باشد، ممکن می‌سازند.

می‌توان سویه‌های خشونت‌پرهیز و شکلی
 از مقاومت که به نوعی فیگوراتیو و اتصالی
 می‌تواند معنا شود را در بخش مهمی از
 آهنگ‌ها نشان داد (که از کنکاش آن در اینجا
 می‌توانیم عبور کنیم چون محل بحث ما
 نیست). از طرفی دیگر و در نقطه مقابل آن،
 «مقاومت» می‌تواند تنها به میلی مهارشدنی
 برای تجسم ناممکن‌ها در این ترانه‌ها بدل
 شود. میلی افسارگسیخته که تنها به دنبال

مشارکت‌کنندگان در «زن، زندگی، آزادی»
 را به خود جلب کرد. در این میان، می‌توان
 بر اساس میزان استقبال و توجه عمومی
 به این آهنگ‌ها، به حدود بیست آهنگ
 رسید که بیشترین بازدید را در شبکه‌های
 اجتماعی (اینستاگرام و یوتیوب)، در چند
 ماهی که اعتراضات در جریان بود، از آن خود
 کرده‌اند. کاوش در بین این آهنگ‌ها نشان
 می‌دهد که «زن، زندگی، آزادی» همزمان دو
 جهان را با هم به پیش می‌راند؛ در یک سو
 جهانی که میل به زندگی را احیا می‌کند و در
 سوی دیگر رانه‌ی مرگ، پشتاز می‌شود. این
 دو جهان موازی در جدالی نامتناهی با هم
 هستند. جدالی که در آن نمی‌توان به سادگی
 از شکست و پیروزی یک طرف میدان،



صحبت کرد.
 می‌توان به بخشی از آنچه گذشته است،
 نگاهی کرد، درون وضعیت را واکاوی
 کرد و مضامین را از دل رخداد بیرون
 تخریب است. می‌خواهد مقاومت را با انتقام
 این‌همان کند و دچار خشونتی نیهیلیستی
 است. به این معنا که به نظر می‌رسد به
 دنبال رسیدن چیزی برای خود نیست، تنها

۴ نگارنده پژوهشی در این خصوص انجام داده است که اینجا تنها به بخش‌هایی از نتایج آن اشاره می‌شود.

به وضعیتی مهارنشده مبدل شود.

از طرفی دیگر، در ترانه‌ها و متن‌های آهنگ تولید شده در این خیزش، یک نوع ساختارزدایی دیده می‌شود، اما همه چیز در قالب دولت، تقلیل پیدا می‌کند. در واقع اینجا ایده‌ای مستتر است که انقلاب یا تحول را تنها در ساحت تغییر قدرت دولتی، فهم می‌کند. این قدرت هیچ پیوند ارگانیکی با جامعه برقرار نمی‌کند. یک نوع خوشبینی مفرط در پس پشت این ترانه‌ها حاکم است. خوشبینی که تصور می‌کند می‌توان با تغییر فرم سیاسی، هر آنچه آرزو می‌کند را بسازد. در متن شعر «این یکی هم واسه، از هیچ‌کس»، گفته می‌شود؛ «واسه هر تبعیضی که فکر بکنی، واسه نازیای اسلام‌گرا، واسه آزادی بازار انحصاری، واسه فقر تحمیلی، واسه سوریه واسه عراق». تمامی تبعیض‌ها، به فرم و صورت حاکمیت بر می‌گردد و تصور می‌شود که با برداشته شدن آن، تمامی تبعیض‌ها ساختاری، یکباره، از هم می‌پاشد.

حاکمیت، تنها مولد و مقصر تمام و کمال هر آن چیزی است که تا کنون رخ داده است؛ از مردسالاری گرفته تا آلودگی محیط‌زیست، از اعدام گرفته تا وضعیت مهاجران افغانی، همه تنها با تحولی آنی دگرگون می‌شوند. در متن شعر «برای» هم این مضمون در سراسر ترانه ظهور دارد؛ مردم در اینجا به‌عنوان بخشی از آن چیزی که در حال حاضر، وضع موجود را تثبیت می‌کنند، در هیچ‌جا دیده نمی‌شوند.

می‌خواهد که از بین ببرد. به هر قیمت و با هر ابزاری. در متن آهنگ رب «تسخیر- فدایی» این گونه گفته می‌شود؛ «ما وحشی، بمبای دستی، و... فرو می‌بره کارد تو کبد کلان... سه تا خشاب خالی می‌شه توی گیجگاه... گوشتون رو می‌بریم به‌جای بدهی... تازه کله (... تو کیف دختراس» و در یکی دیگر از متن‌های همین خواننده به نام مشکي، می‌خواند؛ «اگه بیایم سراغتون، فقط کلاشه بامون». یا در ترانه‌ای دیگر به نام «این یکی هم واسه - هیچ‌کس» که آهنگ مرتب با صدای گلوله در پس‌زمینه خوانده می‌شود و متن آن اشاره دارد به اینکه «آویزوتون می‌کنیم از میله، این واسه دار، واسه تیر، واسه داد، و... یا ماشین از روتون رد میشم... (....) رو آتیش می‌زنم جای فانوس». در تمامی این متن‌ها که همگی رب هستند، خشونت به مهم‌ترین بن‌مایه تبدیل شده است. خشونتی که همراه با محافظت از «ناموس» تعریف می‌شود. در واقع همان‌طور که بخشی از مفهوم زن در جنبش، همچنان قیمومیت و محافظت را بازتولید می‌کند، در اینجا هم مقاومتی سر باز می‌کند که تماماً مردانه است. (برخلاف میل فیگوراتیو که میلی زنانه متصور می‌شود). میلی مردانه که هیچ‌گاه متوقف نمی‌شود و حتی ایده‌ای هم برای سرکوب این میل وجود ندارد. به همین خاطر میل می‌تواند تماماً جانشین «خود» شود. در اینجا هم واقعیت و تصاویر در متن‌های نوشته شده در هم می‌آمیزند، فیگور مرد معترضی که کوکتل مولوتوف در دست دارد، با هر ضربه‌ای از آهنگ‌ها، در میدان کنش، ظهور و بروز پیدا می‌کند و به‌نوعی اتصالی دائم در ذهن برای به وقع پیوستن آنچه که مخاطب در میدان شنیده است، به وقوع می‌پیوندد. مقاومت به همین خاطر به‌سادگی می‌تواند از نوعی کنش فیگوراتیو

است. انگار مخاطب به صورت دائم به دنبال چیزی بیرون از خود و فراقنی آن تنها به عصری بیرونی است و تغییر در جامعه، هیچ‌گاه نباید پدید بیاید.

پیشروی یا توقف وضع موجود

آیا اینک توانسته‌ایم بفهمیم که آینده، چیزی جز تکرار دله‌آمی‌ز گذشته خواهد بود و یا اینکه گذشته می‌خواهد خود را بر روی اکنون سوار کند؟ به نظر می‌رسد، گسستی واقعی در اینجا وجود ندارد. ما حامل آن چیزی هستیم که با خودمان از گذشته می‌آوریم. البته که این بدین معنا نیست که تاریخ خطی است و ناگزیر به سمت غایتی حرکت می‌کند. در تمامی قلمروهای زندگی می‌توان ساختارهای تکرار را یافت که شرایط امکان رویدادهای تک و منفرد را فراهم می‌کنند. البته در کنارش خود ساختارها هم دچار دگرگونی می‌شوند. در واقع هم تکنیکی رویدادهای ناگهانی، تحولات تاریخی را می‌سازد و هم تغییرات درازدامن ساختارها. به همین خاطر به نوعی می‌توان گفت که رخداد یا رویداد، یک گسستی لحظه‌ای پدید می‌آورد، اما مجدداً میل به پیوست گذشته و آینده شکل می‌گیرد و هر آنچه که وجود دارد را در بر می‌گیرد. تغییرات در تمامی سطوح هم همزمان رخ نمی‌دهند. لایه‌های سیاسی و اجتماعی نمی‌تواند با سرعت یکسانی در کنار یکدیگر

مردم به‌مثابه کلیتی یکپارچه و مترقی در پس پشت ذهن این آهنگ «برای-شروین حاجی پور»، تلقی می‌شوند، انگار همه به دنبال رفع برابری و تبعیض هستند و کافی است اراده‌ای حاکم شده و این دگرگونی رخ دهد. برای مثال، مفهومی به نام مردسالاری که ناشی از انباشتی تاریخی است و خود اجتماع هم (مسلمان در کنار حاکمیت) باز تولیدکننده آن است، در این ترانه‌ها، در حاشیه است. از سویی اسلام، به‌عنوان ساختاری که بنیادگرایی و تبعیض را تثبیت می‌کند، شناخته می‌شود و هر گونه «دیگری» که مذهبی باشد در این گفتار، به‌نوعی طرد و حذف می‌شود. همان‌طور که در متن شعر «تسخیر فدایی»، گفته می‌شود: «نه مانمی‌خوایم اسلام دیگه».

مساله اینجاست که فقر و گرسنگی، نابرابری، ستم و هر گونه اقتدارگرایی، قرار است در یک لحظه، فروپاشد، اجتماع، بر سازنده هر چیزی خواهد بود که در یک لحظه تاریخی، پیروزی را ممکن کند. اما مشخص نیست در واقعیت حاملان این ایده‌های مترقی کجا قرار دارند و چگونه نشان داده می‌شوند؟ یا شاید تصویری از تبعیض و نابرابری، مشکلات محیط‌زیستی و مردسالاری در درون بخشی از سوژه‌های برآمده از دل این خیزش به کل، متفاوت است. تصویری که امر اجتماعی را بیرون از خود تابه‌حال تصور کرده و برای آینده‌ای موهوم به تعویق انداخته

تغییر کنند.

است را باز تولید کند.

شاید بتوان دو مسیر را متصور شد که البته کاملاً در هم تینده هستند؛ به نظر می‌رسد اگر در سطحی کلان، تغییرات ساختاری مشخصی (که مذاکرات تنها می‌تواند یکی از پیش‌زمینه‌های آن باشد) رخ ندهد، این شکل از ایدئولوژی فاشیستی پیوند خود را با پدیده‌های موجود هرچه بیشتر مستحکم می‌کند. جامعه و دولت کاملاً از یکدیگر جدا نیستند و نمی‌توان با مرزبندی مطلق میان امر سیاسی و امر اجتماعی، چنین پنداشت که در فضایی که هم قدرت مسلط و هم بدیل آن، سوژه‌های در حال زیست را به یکی‌شدن با ایدئولوژی خود فرا می‌خوانند، امکان شکل‌گیری سوژه‌ای وجود داشته باشد که بتواند در این میان شکافی ایجاد کند. برای گذار از واکنش به کنش و برای گشودن شکاف در این وضعیت، سوژه باید راهی برای مقاومت بیابد؛ راهی برای بازاندیشی در خود و آنچه خواهان تحقق آن است.

اگر در مسیر تغییرات ساختاری هم حرکت کنیم، جلوگیری از امتداد ایده‌های ناسیونالیستی، چه در مقام ناسیونالیسم شیعی و چه ناسیونالیسم ایران‌گرا، مردسالارانه، تقدیس خشونت بدون حد و مرز، افغان‌ستیزی، مهاجرستیزی، اسرائیل‌دوستی و...، احتیاج به ساخت میانجی‌های مهمی در جامعه دارد که بتواند این مخاطرات را تعدیل کند. کنشگری‌های جمعی و سازمان‌یافته، ساخت دوباره‌ی نهادهای

با توجه به آنچه پیش از «زن، زندگی، آزادی» رخ داده بود، وجود این بذره‌های نوافاشیستی در «زن، زندگی، آزادی»، عجب به نظر نمی‌رسید. در میانه‌ی وضعیتی که از یک سو با فرودست شدن بخشی از طبقه‌ی متوسط، زندگی روزمره طاقت فرساتر از پیش شده، و از سوی دیگر بسیاری از سوژه‌های سیاسی‌اش تا پیش از آن در برابر تحریم و جنگ صدایی ایجاد نکرده‌اند، این ذهنیت که می‌توان به صورت تمام و کمال، جنشی رهایی‌بخش خلق کرد، بیش از همه، ساده‌اندیشانه است.

پذیرش این ایده، که همزمان آنچه که موجودیتش رهایی‌بخش تصور شده و منجر به تغییرات مترقی‌ای هم شده است، می‌تواند همزمان نوعی از ارتجاع را هم در درون خود رشد دهد، در وهله‌ی اول شاید برای ما و هر کسی که در یک جنبش حضور دارد، غیر قابل باور به نظر برسد. اما مساله اینجاست که چگونه هر آنچه نجات‌بخش است می‌تواند در فرمی و در جای دیگر بر علیه خود فعال شود. این اهمیت دارد که چگونه باید سازوکارهایی را فراهم کنیم که آنچه علیه وضع موجود عمل می‌کند، سویی رهایی‌بخش و مترقی‌اش، بتواند هژمون شود. به نظر می‌رسد تنها در صورت ساخت دوباره‌ی میانجی‌های سیاسی و اجتماعی می‌توان به این سمت حرکت کرد. چراکه جامعه می‌تواند، منطقی که هر روز بیش از دیروز در حال خلق آن

سیاسی و مدنی که به صورت بی واسطه با تعدیل سرکوب و دگرگونی در وضعیت معیشتی گره می خورد، تنها مسیری است که ممکن است این فرایند را فرسوده کند و کمی به عقب براند یا بهتر است این گونه گفت که پیش روی آن را کندتر کرده و بتواند به واسطه‌ی بازتولید رسانه‌های بدیل (هرچند خرد)، صدایی که سرکوب شده است را احیا کند. چراکه ما می‌دانیم طلب زندگی برای همگان، تنها چیزی است که می‌تواند زندگی را محقق کند.

منابع

- چول هان، بیونگ، (۱۴۰۲)، در میان جمع و طرد دیگری. ترجمه‌ی محمد راسخ مهند، نشر بان.
- آدورنو، تئودور. (۱۳۸۲)، نظریه‌ی فرویدی و الگوی تبلیغات فاشیستی، ترجمه‌ی مراد فرهادپور. نشریه ارغنون. شماره ۲۲
- کوزلک، راینهارت. (۱۴۰۱)، تاریخ مفهومی؛ بنیان‌های نوین نظریه تاریخ. ترجمه‌ی عیسی عبدی. انتشارات فرهامه



شاخ و دُمی که ما بزرگ کردیم؛ درباره الگوسازی از میلیاردهای موفق برای فرودست‌شدگان

نویسنده: شیما وزوایی

کردن زمین سیاست برای فاشیسم و گسترش آن نیست؟ اگر فکر کنیم که خرده‌بورژوازی، جامعه هدف و بعدها حامیان اصلی فاشیسم هیتلر و موسولینی بودند، امروز جماعت‌های فرودست‌شده مخاطبان اصلی فاشیسم ابرمیلاردی و مسخ‌شدگان رسانه‌های آن‌ها هستند؛ افرادی که آن‌قدر قدرت و ثروت انباشت کرده‌اند که از هر مکانیسم بازتوزیع و نظارت دموکراتیک دور می‌مانند. آن‌ها از یک‌سو صاحبان رسانه‌های بزرگی هستند که هم می‌توانند در شکل‌گیری افکار عمومی یک‌دست تأثیر داشته باشند و هم محتواهای آمیخته به راست‌گرایی افراطی (بخوانید فاشیسم) را - که با اخبار و اطلاعات جعلی نیز پیوند خورده - به‌صورت برنامه‌ریزی‌شده و هدف‌گذاری‌شده به خورد مخاطبان خود دهند.

اما چه شد که این افراد، مثلاً ایلان ماسک، از چنین مقبولیتی در میان جامعه برخوردار شدند که به راحتی می‌توان به آن‌ها منصب‌های بالای دولتی و

برای نوشتن این جستار مردد بودم. پدیده فاشیسم، ظهور، گسترش و تاریخ آن در حیطه دانش و تخصص من نیست؛ اما پیوند آن با ارتباطات و رسانه چرا. در روزهایی که حوزه عمومی مجازی پر شده از پرچسب‌های سیاسی و دسته‌بندی‌های سخیفی مانند «چپول» و «سطلی» و «اسهال طلب» و «عززشی»، هرچه بیشتر از پرتاب کردن عباراتی که بار سنگین و تاریخی سیاسی دارند به یکدیگر اجتناب کنیم، بهتر است. «فاشیست» هم از همان کلمات سنگین و باردار است. حداقل می‌توانم با دیدی خود انتقادی بگویم که طیف چپ هرجا و هروقت بدون احتیاط برای توصیف جریان‌هایی که با آن همسو نیست استفاده می‌کند. اما آیا این‌طور نیست که اجتناب از هرگونه مرزبندی، نام‌گذاری و به رسمیت شناختن گرایش‌های سیاسی خود به یک‌دست کردن و هژمون کردن کلیت مهمی به نام «مردم» - حال چه در سمت پوزیسیون یا اوپوزیسیون - منجر می‌شود؟ آیا همین امر، حاصلخیز

همیشه باید به عقب نگاه کرد. چطور به اینجا رسیدیم؟

در طول این جستار، از منظر ارتباطات سیاسی به نقش جامعه مدنی و رسانه‌ها، در محبوب و مقبول کردن گفتمان «میلیارد نیکوکار و موفق» خواهیم پرداخت. گفتمانی که امروز که ابر میلیاردرهای اقتدارگرا نه تنها تامین مالی فاشیسم جهانی را برعهده دارند، بلکه عاملان تثبیت و اجرای آن هم هستند، تغییر آن را در اذهان فرودست شدگان، به عنوان جماعت‌های هدف فاشیسم اقتدارگرای مبتنی بر فناوری و کارآفرینی مشکل ساخته است.

فاشیست‌ها شاخ و دم ندارند؛ فاشیست‌ها با شاخ و دم خود فخر می‌فروشدند برداشت اول

سال ۲۰۱۶ احتمال قدرت گرفتن دونالد ترامپ در آمریکا و قدرت گرفتن احزاب راست‌گرا مطرح بود، روزنامه‌نگاران و تحلیلگران سیاسی از احتیاط به کار نبردن «فاشیست»‌های جدید آن‌ها را راست افراطی می‌نامیدند. آن سال‌ها، هنوز حوزه عمومی به ویژه حاکمیت‌های اعتدالی و لیبرال در شوک این گذار بودند، اگر در خیابان انقلاب تهران گشت می‌زدید و کتاب‌فروشی‌ها و بساط دست‌فروشان کتاب را نگاه می‌کردید، ده‌ها کتاب رنگارنگ درباره ترامپ، منش شخصی او، راه‌هایش برای مذاکره و امتیاز گرفتن و چطور ابر-سرمایه‌دار شدن او به چشم می‌خورد. اما رسانه‌های سیاسی را که

جهانی داد و «مردم» نیز برای آن کف بزند؟ تقریباً تمامی ابرمیلیاردرهای جهان سال‌ها تلاش کردند و حتی افراد و شرکت‌های بزرگ اقتصادی و رسانه‌ای را استخدام کردند تا از خود چهره‌ای «نیکوکار» نشان دهند و «مسئولیت اجتماعی» خود در برابر جامعه بحران‌زده از نابرابری‌های اقتصادی و محیط‌زیستی را انجام دهند. تصویری که سال‌هاست رسانه‌ها و نهادهای مدنی در کشور خودمان نیز آن را پررنگ کرده‌اند. امروز و در حالی که چهره این ابرمیلیاردرها برای بسیاری از جریان‌های پیشرو آشکار شده، همچنان رسانه‌های ایران و کارگاه‌های موفقیت و استارت‌آپ‌ها که ادعای پیشرو بودن هم دارند، پر هستند از محتواهای ترویجی مرتبط با این ابرمیلیاردرها و نظرات آن‌ها درباره تمامی موضوعات مهم جهان، موضوعاتی که هیچ دانشی در آن‌ها ندارند. به عنوان مثال، باز کردن شبکه‌ای ایکس و دنبال کردن اکانت‌ها و منابعی که می‌خواهیم آن‌ها را دنبال کنیم، بدون گرفتار شدن در هزاران محتوای فارسی مربوط به نظریه‌های توطئه راست‌گرایانه، همچنین اپوزیسیون راست افراطی و اعوان و انصار آقای ترامپ تقریباً غیرممکن است. برای ترک این شبکه و شبکه‌های مشابه، یا پایان الگوگیری و الگودهی به جامعه برای طی کردن این «راه موفقیت» هم نه اراده‌ای هست و نه محدودیت‌های دسترسی ایرانیان به رسانه‌های آزاد این اجازه را به آنها می‌دهد. برای تغییر،

تقریباً تمامی ابرمیلیاردرهای جهان سال‌ها تلاش کردند و حتی افراد و شرکت‌های بزرگ اقتصادی و رسانه‌ای را استخدام کردند تا از خود چهره‌ای «نیکوکار» نشان دهند و «مسئولیت اجتماعی» خود در برابر جامعه بحران‌زده از نابرابری‌های اقتصادی و محیط‌زیستی را انجام دهند. تصویری که سال‌هاست رسانه‌ها و نهادهای مدنی در کشور خودمان نیز آن را پررنگ کرده‌اند.



برنده‌ی احزاب راست‌گرا و نوفاشیست برای سازمان‌دهی است. در واقع هنوز به نقش و اراده کارآفرینان بنیان‌گذار آن‌ها چندان اشاره‌ای نمی‌شد. هنوز توثیتر ایکس نشده بود و حداقلی از حق عمومی در آن وجود داشت؛ مقرراتی که با آن حتی می‌شد آقای ترامپ را از توثیتر اخراج کرد و کمپین‌های نژادپرستانه و دعوتش برای پاک‌سازی‌های قومی و ممنوعیت ورود مسلمانان را خاموش کرد. و بار دیگر، و بعد از اعتراضات گسترده مردمی در سراسر جهان، به ظاهر قدرت را به لیبرال‌ها و اعتدال‌گرایان بازگرداند.

اما همان دوران، در کنار آن کتاب‌هایی که فعالان فرهیخته آن را «زرد» می‌خواندند، ده‌ها و صدها کتاب، ده‌ها و صدها کمپین و کارگاه آموزشی و برنامه‌های توانمندسازی در ایران و توسط نهادهای جامعه مدنی برای کارآفرین کردن و الگوسازی از میلیاردرهایی مانند ایلان ماسک و مارک زاکربرگ و بیل گیتس برگزار

نگاه کنید، شاید تا همین یک سال پیش عبارت کلیدی که در رسانه‌های سیاسی استفاده می‌شود «قدرت گرفتن و گسترش فاشیسم» است. انگار شبیه به ما که یک قرن است در گذار «از سنت به مدرنیته» گیر کرده‌ایم و تاریخ‌دانان و جامعه‌شناسان باورشان نمی‌شود مدرنیته ایرانی همین شکلی است و باید همان را با شاخصه‌های خود تحلیل کنند، رسانه‌های جدید هم باورشان نمی‌شود که فاشیسم جدید همین است و باید آن را با شاخصه‌های خودش بشناسیم و با آن مقابله کنیم.

آن سال‌ها هنوز اطلاعات جعلی و گمراه‌کننده مانند امروز مفهوم‌پردازی نشده بود. بنابراین بسترهای فناوری و شبکه‌های اجتماعی و در صدر آن فیس‌بوک به عنوان بستر حاصلخیزی برای فریب توده‌های جدامانده و بی اعتماد به حاکمیت‌ها نقد می‌شد. بسترهایی که پژوهش‌های متعدد یکی بعد از دیگری نشان دادند برگ

دوباره، و به مراتب تمامیت خواهانه تر از بار قبلی، ترامپ به قول همان غربی ها دیگر «دستکش ها را درآوردند». حالا که دنیا در جنگ است، اوکراین رو به عقب می رود و غزه در نسل کشی می سوزد، حالا که مهاجران را دستگیر و به کشورهایی که تا به حال در آن ها

۹

استارت آپ های فناوری در ایران هم انحصار قدرت را در دست دارند اما چون به ظاهرا «مستقل» و غیردولتی و غیرسیاسی هستند، می توانند غلبه ی خود را بر نهادهای مدنی از راه آنچه «مسئولیت اجتماعی شرکتی» می نامیم اعمال کنند. بخش بسیار بزرگی از سازمان های غیرانتفاعی موفق و بزرگ از راه همین چند شرکت و هیات مدیره های غیرمسئول و سیاست گذاری های غیرشفاف و فرار مالیاتی آنها تامین مالی می شوند. روزنامه های طرفدار محیط زیست از این شرکت ها برای رپرتاژ دریافت می کنند و فرهنگ «استارت آپی» مسئولیت اجتماعی را با کمپین هایی مثل بازگرداندن خاک هرمز با پست و جمع آوری زباله از جنگل ها تبلیغ می کنند.

زندگی نکرده اند رد مرز می کنند، حالا که نهاد دانشگاه، قانون و تقریباً تمامی معاهدات صلح و حافظ صلح پس از جنگ جهانی دوم زیر پا گذاشته شده اند، رسانه ها و تحلیلگران نیز زبان شان قوی تر شده و به جای «فاشیسم در حال گسترش»، از «فاشیسم جهانی قدرت گرفته از میلیاردرهای فناوری» سخن می گویند و می نویسند. اما در کنار ترامپ امروز، مردی ایستاده که زمانی «غیر سیاسی» بود و قرار بود کهری ماه را به نفع بشریت استعمار کند. ایلان ماسک توئیتر را خریده و پرچم سیاه ایکس را بر سر در آن کوبیده و بدون هیچ اغماضی از خلع کردن نظام حمایت آموزشی و حمایت اجتماعی نه تنها در آمریکا بلکه در دنیا سخن می گوید و برای آن برنامه های اجرایی گسترده دارد. آنقدر تمرکز قدرت در غول های شبکه های اجتماعی زیاد است و آنقدر مدیریت آن ها به دست همین الگوهای موفق کارآفرینی به شیوه ی اقتدارگرا انجام می شود که با وجود آگاهی از این واقعیت - که طبق پژوهش های متعددی از جمله مقاله ی «جی وان باول» و همکاران در ژورنال ScienceDirect، هشتاد درصد از اخبار جعلی در فضای مجازی تنها

می شد. استارت آپ های وابسته به داده های کلان توسط بخش خصوصی و شرکت های بزرگ اقتصادی در ایران و حتی برنامه های دولت اعتدال گرا حمایت می شدند. فلان میلیارد ساعت ۴ صبح از خواب می شود، آن یکی روی ۱۶ ساعت کار می کند، چطور غذا می خورند، می پوشند، خرید می کنند و ... تلاش و کوشش فردی و استعداد های خارق العاده ی آن ها باعث شده از تله ی فقر بیرون بیایند و قدرت پیدا کنند. همه شان هم اهل نیکوکاری و بنیادهای خیریه و حمایت و توانمندسازی جوانان و زنان و به حاشیه رفتگان هستند. «شما هم اگر انتخاب کنید و آگاه باشید می توانید مانند آن ها باشید». تصاویر وهم آلود، عجیب و دست نیافتنی و رویایی که در شرایط ریاضت اقتصادی و از دست رفتن نظام حمایت اجتماعی و کار شایسته برای طبقه فرودست شده و پس از آن فرودست ساخته می شد. شاید چنین جریان خود سازنده ی فاشیسمی که با آن روبرو هستیم نباشد. منظور اصلاً نشانه رفتن «نیت» این بخش از جامعه مدنی و فعالان آن نیست. اما در عمومی سازی و دامن زدن به گفتمانی که میلیاردرهای کارآفرین را «غیر سیاسی» و «موفقیت» می خواند و در مقابل «دولت های ناکارآمد» قرار می داد، می توان و باید از نقش رسانه ها و نهادهای مدنی سخن گفت. فاشیسم شاخ و دم ندارد!

برداشت دوم

امروز در سال ۲۰۲۵ و با قدرت گرفتن



را با کمپین‌هایی مثل بازگرداندن خاک هرمز با پست و جمع‌آوری زباله از جنگل‌ها تبلیغ می‌کنند. چنین نهادهایی حتی زمانی که دولت «وفاق» بر سر کار باشد و نگاه امنیتی به آن‌ها کمتر، باز هم مجبورند محافظه‌کاری کنند، از نامیدن مسیبان ایر-پولدار ریاضت اقتصادی سر باز بزنند و برای آن‌ها تبلیغ هم کنند و به جای اینکه متعهد به جامعه هدفشان باشند، به این افراد قدرتمند پاسخگو باشند و باز فرودست شدگان را بیشتر از پیش رها کنند. و دور از انتظار نیست که در دوران اعتراضات زن، زندگی، آزادی از پیوستن به جامعه‌ی در حال تحول و معترض جا ماندند.

قبلاً گفته شد که جماعت‌های فرودست شده و جامانده از رفاه و توسعه و آگاهی اجتماعی در زمانه نولیبرالیسم دنبال‌کنندگان اصلی فاشیسم جدید هستند. فاشیسمی که به آدم‌ها قبولانده است که جهان در حال پایان است و به جز تکیه کردن به افرادی محدود و قدرتمند، موفق و

توسط ۰.۱ درصد کاربران تولید می‌شود و این اطلاعات جعلی و گمراه‌کننده، سازندگان گفتمان‌های غالب و تنفرآمیز در فضای مجازی هستند - تقریباً هیچ کنشی برای جلوگیری از آن‌ها انجام نمی‌شود و دولت‌ها نیز قدرتی بر آن ندارند.

نهادهای مدنی و بخش اجتماعی در ایران هم به همین ترتیب متحول شده است. استارت‌آپ‌های فناوری در ایران هم انحصار قدرت را در دست دارند اما چون به ظاهراً «مستقل» و غیردولتی و غیرسیاسی هستند، می‌توانند غلبه‌ی خود را بر نهادهای مدنی از راه آنچه «مسئولیت اجتماعی شرکتی» می‌نامیم اعمال کنند. بخش بسیار بزرگی از سازمان‌های غیرانتفاعی موفق و بزرگ از راه همین چند شرکت و هیات مدیره‌های غیرمسئول و سیاست‌گذاری‌های غیرشفاف و فرار مالیاتی آن‌ها تامین مالی می‌شوند. روزنامه‌های طرفدار محیط زیست از این شرکت‌ها برای رپرتاژ دریافت می‌کنند و فرهنگ «استارت‌آپی» مسئولیت اجتماعی

شخصی‌اش را بر سیاست‌هایی اعمال کند که بر زندگی روزانه‌ی ما تاثیر مستقیم دارد.

نه، این هم‌بندی و بهم پیوستگی جهانی که در دنیای ارتباطات عمیق‌تر هم شده افسانه نیست و مقایسه آنچه بر ما می‌گذرد و آنچه جهان از سر می‌گذارند نه کوفته‌فکری است و نه غرب زدگی. ما و نهادهای ما نه از جهان (درگیر راست‌گرایی یا نو-فاشیسم) عقب هستیم و نه استثنایی جدا یافته در جامعه‌ی جهانی. باید دید چه شکلی از سیاست و سازوکارهای آن بر ما حاکم است و هر بخش از جامعه چطور در ساختن گفتمان‌های هژمون نقش ایفا می‌کند.

در روزهایی که این جستار را می‌نوشتم بیشتر از قبل شبکه‌های خبری جریان اصلی اپوزیسیون را نگاه می‌کردم. یک برنامه‌ی یک ساعته با افتخار به ایلان ماسک مربوط بود و تحلیلگر از این می‌گفت که او اعتقاد دارد فقط آدم‌های باهوش باید در دنیا بمانند و دنیا را اداره کنند و چون خودش و ژن خودش نابغه است، فرزندهای زیادی دارد و مرتب زنان مختلف را باردار کرده که باهوش‌های دنیا را زیاد کنند و برای مدیریت امور فرزندان‌ش مدیر هم تعیین کرده است. بلند بلند گفتم: «انگار خود هیتلر رو می‌گه!» در شرایطی که طبقه فرودست شده و ایزوله شده در جامعه‌ی اطلاعاتی ایران دسترسی چندانی به رسانه‌های آزاد و اطلاعات معتبر ندارد، پروپاگاندا‌ی رسانه‌ای همین شبکه‌ها مسئولیت

نجات‌دهنده راهی برای نجات جمعی از این وضعیت نیست. اما الگویی که از این افراد موفق و خیرخواه ساخته می‌شود را اتفاقاً نه فاشیست‌ها، بلکه رسانه‌های آزاد و نهادهای جامعه مدنی که دسترسی بهتری به جماعت‌های فرودست شده و در رویای موفقیت مانده و بازمانده دارند می‌سازند.

نائومی کلین و استرا تایلور در مقاله‌ی بلندی که در روزنامه گاردین منتشر شده این پدیده را «فاشیسم آخرزمانی» می‌نامند. آن شیوه از پناه جستن که ترجیح می‌دهد نابودی و کنترل شدن توسط افراد موفق و قدرتمند را جشن بگیرد تا جهانی را تصور کند که در آن برتری افراد به این شکل و حد وجود ندارد.

امروز می‌دانیم هیچ‌کدام از میلیاردهای دنیا «خودساخته» نیستند و با کوشش فردی خود از فقر بیرون نیامده‌اند. امروز بر اساس گزارش جهانی ثروت Global Wealth Report می‌دانیم که ۱۰ درصد از ثروتمندان جهان ۸۲ درصد از کل ثروت کل جهان، و ۱ درصد در آن‌ها بیش از ۴۵ درصد ثروت جهانی را در اختیار دارند. می‌دانیم که میلیاردهای کارآفرین حوزه‌ی فناوری با پول و ثروت خود، کنترل بر اذهان و رفتار جهان را خریداری می‌کنند و با فعالیت‌های نیکوکارانه‌ی خود به آن مشروعیت می‌بخشند و از مالیات فرار می‌کنند. اما برای هیچ‌کدام از این‌ها کاری نمی‌کنیم یا نمی‌توانیم بکنیم. ایلان ماسک «باهوش» می‌تواند مانند شاهی بر تخت بنشیند و سلیقه‌ی

ساختن و دوباره ساختن همان تصویر را از «نابغه‌ی دیکتاتور حوزه فناوری» در اذهان عمومی دارد. فاشیست‌ها نه تنها شاخ و دم دارند، که این روزها با آن فخر هم می‌فروشند!

برداشت آخر

یانیس واروفاکیس، اقتصاددان یونانی در این باره و در مصاحبه با وب‌سایت نوآرا مدیا می‌گوید فاشیسم یک پدیده خرده بورژوازی است و با بحران سرمایه‌داری و از دست مشاغل و آگاهی طبقه فرو دست شده آغاز می‌شود و سپس به طبقه فرو دست نفوذ می‌کند. همان اتفاقی که در دهه ۳۰ میلادی افتاد در دوران ما نیز در حال رخ دادن است. تمام ادعای لیبرالیسم و پروژه‌ی سیاسی آن تشویق و ترویج فردگرایی و آزادی‌های فردی به عنوان مشروعیت خود است. در ذهنیت لیبرال، یک نظام سیاسی و یک کشور هنگامی مشروع است که افراد آن خودمختار و آزاد باشند. اما اگر ذهن افراد در اختیار یک فناوری کلان باشد که توسط افرادی محدودی کنترل می‌شود چه؟ در این صورت آن فرد قدرت کنترل بر اذهان یک جامعه را به نام خودمختاری پیدا می‌کند. در واقع در این شکل ما یک نظام مرکز‌گرای کنترل‌گر داریم که قدرت کنترل کردن افراد، آنچه فکر می‌کنند و آنچه می‌خواهند را دارد. تیم شواب Tim Schwab روزنامه‌نگاری است که سالها بر فعالیت میلیاردها در حوزه توانمندسازی و نیکوکاری، بهداشت و سلامت و

آموزش روزنامه‌نگاری تحقیقی انجام داده است. او در کتابی که سال ۲۰۲۵، همین امسال، با عنوان «معضل بیل گیتس؛ سر و کله زدن با افسانه‌ی میلیارد خوب» منتشر کرده، به بررسی تاریخ فعالیت‌های بنیاد گیتس (بزرگ‌ترین بنیاد نیکوکاری در جهان و

تأمین‌کننده مالی مهم‌ترین پروژه‌های نیکوکاری و بهداشت جهانی) و ارتباط آن با اقتدار و کنترل بر جوامع فرودست شده و تهامانده می‌پردازد. به نظر او میلیاردهای کارآفرین و نیکوکار در واقع نیکوکار نیستند؛ بلکه دلال قدرت هستند. او با تحلیل و آمار و بررسی‌های طولانی مدت خود به خوبی نشان می‌دهد چطور «بخشنده‌گی» میلیاردهایی مانند گیتس و زاکربرگ و بزوس و فاصله گرفتن ظاهرِی آنها از ثروت خود در نهایت به خلق ثروت بیشتر و اقتدار و کنترل سیاسی منجر می‌شود. اینجا مسئله نیست کسانِی مانند گیتس، که به نظر نویسنده نباید با کسی مانند ایلان ماسک مقایسه شود، نیست. مسئله اینجاست که اول، قدرتی که فعالیت‌های نیکوکاری و برند آنها از کارآفرین و الگوی موفقیت برای افراد می‌سازد، آنها را به نهادهایی قدرتمند، غیردموکراتیک، و غیرممکن از پاسخگو بودن تبدیل می‌کند.

مثال بارز آن را می‌توانیم در رسانه‌های رسمی ایران ببینیم که انتقاد از شرکت‌های بزرگ فناوری در آنها تقریباً صفر است، چه برسد به گزارش‌های تحقیقی. هرچه هست رپرتاژ است و آگهی و مسئولیت

۹

در زمانه‌ای که دولت و رسانه‌های رسمی مشروعیتی ندارند و «موفقیت در رقابت» جایگزین رفاه و زندگی شایسته شده، افراد و شرکت‌ها و نهادهای غیرسیاسی به سازمان‌های سیاسی با قدرت سیاسی خارق‌العاده اما غیردموکراتیک تبدیل می‌شوند که سلبریتی‌وار می‌توانند رهبران نیکوکار فاشیسم محلی اما جهانی باشند. به نظر شواب، موفقیت و نیکوکاری هم مانند دیگر کالاهایی که میلیاردرها تولید می‌کنند یک کالا است. کالایی که چرخش آن و فروش آن به قدرت و نفوذ و سرمایه‌ی بیشتر، و در نتیجه الگوهای دست‌نیافتنی و الهه‌وار از میلیاردرها منجر می‌شود.

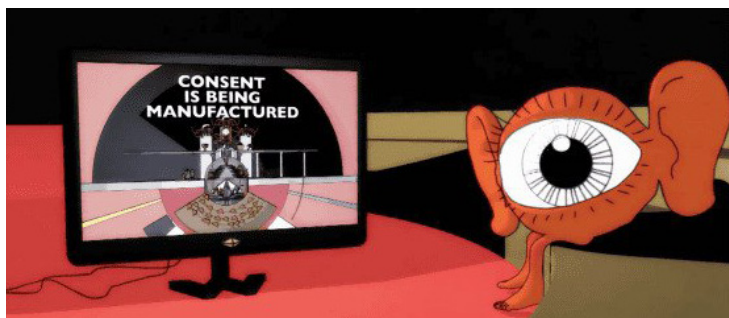
۶

میلیاردرها منجر می‌شود.

قدرت و نفوذی که راحتی می‌تواند با تمرکز و غلبه‌ای که بر اذهان و حوزه عمومی دارد، آن‌ها را مسخ و کنترل کند و سیاست و اقتصاد را در دست بگیرد. اگر این همان حاصلخیز کردن زمین برای گسترش فاشیسم نیست، پس چیست؟ چند وقت پیش بود که ایلان ماسک در یک مراسم سلام هیتلری نشان دادن و تایملاین ایکس فارسی‌زبان پر شده بود از توجیه کردن تمامی معانی که آن سلام می‌توانست داشته باشد به جز «من فاشیست هستم و شما فاشیست هستید.» مایا آنجلو در جایی گفته بود: «وقتی کسی خودش چهره‌ی واقعی خودش را به شما نشان داد،

اجتماعی و کمک آن‌ها به آن‌جی. اوها و خیریه‌ها. هنوز تصویر و نظرات ایلان ماسک و بیل گیتس و زاکربرگ و نظرات آن‌ها درباره همه‌چیز از آینده ایران گرفته تا آینده کُره‌ی ماه در این رسانه‌ها پر است. الگوسازی از ابرمیلیاردرها برای مردم از یک سو، و مشروعیت دادن به چنین الگویی از موفقیت و انباشت قدرت و کنترل با رنگ و بوی نیکوکاری در ایران از سوی دیگر.

در زمانه‌ای که دولت و رسانه‌های رسمی مشروعیتی ندارند و «موفقیت در رقابت» جایگزین رفاه و زندگی شایسته شده، افراد و شرکت‌ها و نهادهای غیرسیاسی به سازمان‌های



همان دفعه‌ی اول او را باور کنید.» اگر این «نیکوکاری» یک کالا است، شاید زمان آن رسیده که خریدن آن را تحریم کنیم، و نهادهای رسانه‌هایی که این شیوه تولید کالا را ترویج و تثبیت می‌کنند را وادار به پاسخگویی کنیم.

سیاسی با قدرت سیاسی خارق‌العاده اما غیردموکراتیک تبدیل می‌شوند که سلبریتی‌وار می‌توانند رهبران نیکوکار فاشیسم محلی اما جهانی باشند. به نظر شواب، موفقیت و نیکوکاری هم مانند دیگر کالاهایی که میلیاردرها تولید می‌کنند یک کالا است. کالایی که چرخش آن و فروش آن به قدرت و نفوذ و سرمایه‌ی بیشتر، و در نتیجه الگوهای دست‌نیافتنی و الهه‌وار از



در رد و تمناى لویاتان ایرانی چه فهمی از حقوق عمومی می‌تواند به مصاف فاشیسم برود؟

نویسنده: پدرام امیریان

«قدرت آن‌ها»، برخلاف ظاهر رادیکال، انقلابی و یا براندازنده‌اش، می‌رود تا به مرزهای فاشیسم و در نهایت خواست یک اقتدار مرکزی جایگزین، نزدیک شود!

دشواری یک صورت‌بندی

کار دشوار کوشش نظری پیش رو، از همان ابتدا، مستقیماً به برقراری ربطی روش‌شناختی میان «فاشیسم» و «حقوق عمومی» بازمی‌گردد. این کوشش، درست از این بابت، دشوار به نظر می‌رسد که بنا دارد تا بیرون از روایت‌های مسلط در تاریخ فاشیسم‌پژوهشی قرار گیرد.

«آن‌ها» کی می‌روند؟ «ما» باید چه کنیم؟...؛ همین یک فقره اظهار نظر مشهوری که معمولاً در عرصه‌ی عمومی طنین‌انداز است، درست قلب یک موضوع عمیق، در رابطه‌ی میان حقوق و سیاست را نشانه می‌رود! این یادداشت، ادعا می‌کند که در سپهر سیاسی کنونی ایران، تفکیک سخت میان «قدرت ما» و «قدرت آن‌ها»، با نزدیک‌شدن به مرزهای نوعی خلوص‌گرایی و قسمی زیبایی‌شناسانه کردن سیاست از مجرای تقدس‌بخشی به «قدرت ما» (قدرت مردم) و در ترکیب با نوعی اخلاق مراقبت برای آلوده نشدن به شر ترتیبات دولتی

کار دشوار کوشش نظری پیش رو، از همان ابتدا، مستقیماً به برقراری ربطی روش‌شناختی میان «فاشیسم» و «حقوق عمومی» بازمی‌گردد. این کوشش، درست از این بابت، دشوار به نظر می‌رسد که بنا دارد تا بیرون از روایت‌های مسلط در تاریخ فاشیسم‌پژوهشی قرار گیرد.

اعتبار همین فرض، گمان می‌کنم که در پیچیدگی‌های وضعیت فعلی در ایران، فرض شکاف میان «قدرت ما» و «قدرت آن‌ها»، نه‌تنها به یکی از رمزآمیزترین معماهای حقوق و سیاست ارجاع می‌دهد، بلکه رابطه میان آن‌ها را نیز از اساس، بغرنج می‌سازد. من در این یادداشت، قصد دارم تا پای مفهومی تازه را به میان بکشم: مفهوم «حقوق سیاسی»^۲. عمدتاً در تلاش برای دست‌گذاشتن بر اهمیت این موضوع و برای فکر کردن به بحران‌های این‌جا و اکنون و به‌جهت به‌دست‌دادن فهمی از حقوق عمومی، تا به کار نوعی سیاست ضد فاشیستی بیاید!

رد و تمنای قدرت و تله حاکمیت!

«انقلاب تنها «صورت» را نگه می‌دارد و نه هیچ چیز دیگری را؛ محتوا به کلی نامتعیین می‌ماند.»^۳

جیمز آر. مارتل
 فرض اصلی این نوشتار در تحلیل وضعیت حاضر، بر مبنای تشخیص یک رویکرد دوگانه‌ی متناقض، استوار است: دوگانه‌ی تغییر/ثبات. گمان می‌کنم که گفتار هژمون در فضای فعلی، حول همین دوگانه، سامان گرفته‌است. تحلیل نشانه‌های گفتاری و دال‌های موجود در فضا، خصوصاً از بحران سال ۹۸ به این سو و پس از آن، در موج دیگری پس از قیام ژینا، موید

پژوهش‌هایی که هر زمان به سراغ ربط حقوق و فاشیسم رفته، بی‌درنگ بر کلیشه‌های تاریخی نوعی «دولت فاشیستی» و مرثیه‌سرایی‌هایی پیرامون رابطه قدرت مرکزی و توده، دست گذاشته‌است. اگرچه تاریخ فاشیسم، به یک بیان، تاریخ بررسی نوعی اقتدار دولتی و توأمان توده‌هایی است که مهیای پذیرش آن اقتدارند؛ با این همه اما، فاشیسم در سر و شکل کنونی‌اش، به رابطه‌ای پیچیده‌تر میان اجتماع و دولت، میان جامعه‌شناسی و حقوق، ارجاع دارد. یادداشت پیش رو، ادعا دارد که در وضعیت بحران و سرخوردگی اجتماعی (بخوانید شکست)، تکیه‌ی بلاوجه بر ایده‌ی مردم، با حدی از زیبایی‌شناسانه کردن سیاست و آمیختگی آن با نوعی عرفان انقلابی^۱ و خلوص‌گرایی و سر دادن شعارهایی مبنی بر آلوده نشدن قدرت مردمی به قدرت دولتی، مستعد نوعی وضعیت فاشیستی است. درست از این بابت که با تفکیک سخت میان قدرت برساننده^۲ (قدرت ما/قدرت مردم) و قدرت برساخته^۳ (قدرت آن‌ها/قدرت حاکمیت)، آن هم در یک وضعیت اجتماعی خاص، با ایجاد یک «فضای خالی» میان آن‌ها، به شدت مستعد پر شدن توسط اقتدار مرکزی جایگزین و فاشیستی است. این ادعا، البته محتاج استدلال است. عجلتاً اما به

فرض اصلی این نوشتار در تحلیل وضعیت حاضر، بر مبنای تشخیص یک رویکرد دوگانه‌ی متناقض، استوار است: دوگانه‌ی تغییر/ثبات. گمان می‌کنم که گفتار هژمون در فضای فعلی، حول همین دوگانه، سامان گرفته‌است. تحلیل نشانه‌های گفتاری و دال‌های موجود در فضا، خصوصاً از بحران سال ۹۸ به این سو و پس از آن، در موج دیگری پس از قیام ژینا، موید این فرضیه است. گفتاری که دست بالا را دارد، هم در اندیشه «تغییر» اساسی وضعیت در قالب دال‌هایی چون «گذار» و «رژیم‌چنج» است و هم‌هنگام در طلب قسمی «ثبات» سیاسی برای «توسعه اقتصادی» و حفظ «ایران، زبان فارسی و تمامیت ارضی».

۱ پلکانی، اسپرو و دیگران، ۱۳۸۵: ۷۵

۲ Constituent Power

۳ Constituted Power

۴ Political Jurisprudence

عمدتاً در اشاره به آن چیزی که دولت مستقر به آن، عنوان «بحران ناترازی» داده‌است. از سایه‌ی سنگین جنگ در نیمه‌ی ابتدایی سال ۱۴۰۳ تا ناتوانی از تامین انرژی، در نیمه‌ی پایانی آن سال. نزدیک به وضعیتی که حقوقدانان عمومی به آن، وضعیت «فیلد استیت»^۶ می‌گویند. در سطح اجتماعی نیز، نشانه‌های بحران، آشکارتر از پیش است. تشدید محرومیت‌های اجتماعی، فزونی موج مهاجرت‌ها، وجود یک طبقه متوسط چندپاره از منظر سیاسی، اتخاذ سیاست قهر و خروج روشنفکران و بحران هژمونیک حاد در ایده‌ها و گفتارهای بدیل و مناقشات پر دامنه بر سر چیستی بحران و چگونگی خروج از آن. در میانه‌ی چنین تصویری، از یک سو، گفتارهایی حول محور «قدرت حاکم»، راه حل را در قالب انگاره‌هایی چون «رهبر گذار»، «خلا قدرت»، «براندازی»، «مداخله نظامی»، «تحریم» و ... ساده‌سازی می‌کنند و از سوی دیگر اما بخشی از روشنفکری ایران، حول محور «قدرت مردم» و با سرخوشی ناشی از تشخیص نیروی خلاقه‌ی «انبوه»^۷، در «تخیل» ساختن اجتماعی «آزاد»، برای آینده است. یک نبرد از دو جبهه «چپ» و «راست»، در فرم‌هایی به‌ظاهر متضاد در قالب «جمهوری خواهی» و «سلطنت‌طلبی» و در نهایت اما، نمایی از یک بازی دوسره و این همان!

در دوران پسازینا در ایران با فزونی

این فرضیه است. گفتاری که دست بالا را دارد، هم در اندیشه «تغییر» اساسی وضعیت در قالب دال‌هایی چون «گذار» و «رژیم‌چنج» است و هم‌هنگام در طلب قسمی «ثبات» سیاسی برای «توسعه اقتصادی» و حفظ «ایران، زبان فارسی و تمامیت ارضی». تحلیل چرایی دست بالا گرفتن این گفتارها، محتاج پژوهش‌های اجتماعی است. این یادداشت اما، این تحلیل را با تمامی ظرافت‌های جامعه‌شناختی‌اش، مفروض گرفته و در تلاش برای تحلیل تعقیبات حقوقی آن است. این خواست «تغییر سیاسی» و در عین حال، مطالبه «ثبات سیاسی»، یک وضعیت پارادوکس گونه است. این دوآلیته، از اساس، رابطه میان «حقوق» و «سیاست» را در سطحی معرفت‌شناختی، دچار تنش می‌کند. از یک سو، تکیه‌ی عاطفی برای نیروی خلاقه‌ی «مردم» برای «براندازی» قدرت مستقر و تشویق مردم برای آلوده نکردن نیروی خود به شر ترتیبات دولتی و از سوی دیگر، خواست همزمان بالا آمدن یک اقتدار مرکزی در قالب «رهبر گذار»، برای حفظ یکپارچگی ایران و قرار دادن کشور بر ریل توسعه. این سرگیجه‌ی معرفتی اما محصول بحران است. وضعیت در آغاز ایران ۱۴۰۴، آینه‌ای تمام‌نما از «بحران‌ها» است. بحران، هم در سطح حاکمیت و هم در سطح اجتماع. حاکمیتی که در کالبد دولت، گرفتار انبوهی از عدم تعین‌هاست.

^۶ Failed State

^۷ Multitude

قدرتی که «می‌اندازد»،
ظاهرا نمی‌تواند با
دستانی خالی، دوباره
«بسازد». نیاز به قدرتی
دارد از جنس همان که
آن را به زیر کشیده!
نیروی حاکمیت، با تمام
شر و خالی بودنش
از اخلاق، خیری هم
دارد. نیرویی است
برای کنار گذاشتن
غریبه‌ها، برای مقابله
با تهدیدهای نظامی،
برای حراست از مرز،
برای اخراج افغان‌ها،
برای رسمیت دادن
به زبان فارسی، برای
سرکوب تجزیه‌طلبان،
برای ممنوعیت آموزش
به زبان اقوام، برای
معامله با دیگر دولت‌ها،
برای تجارت و ترانزیت و
توسعه.

برابر «قدرت حاکم». این درست‌نمایی
از همان بحران نظری پیش‌گفته است.
اما چرا این تفکیک سخت، ما را به
بیراهه می‌برد و احیاناً به مرزهای نوعی
وضعیت فاشیستی نزدیک می‌کند؟

بحران‌ها، فضای سیاسی نیز حال‌وهوای
بک بن‌بست گرفته‌است. درست به
اعتبار تفسیری که از قیام ژینا به دست
داده می‌شود، آرایش نیروهای سیاسی
نیز تغییر کرده‌است. آن‌هایی که از



**داستان یک ارتباط مرموز: فاشیسم
و حقوق عمومی**
«اینجانی نمی‌تواند عزیمتگاه ناب و نیالوده
وجود داشته باشد که از آن تصور شود یک
انقلاب سر بر می‌آورد. در عوض سیاست
رهایی‌بخش باید درون جهان قدرت جای
بگیرد و نمی‌تواند بر بنیان‌های ذات‌باور و
خردگرا تکیه کنند.»^۹

سال نیومن
هم تغییر می‌خواهیم هم ثبات! هم
آن‌ها بروند، هم کسی بیاید تا ایران را
حفظ کند و سعادت و توسعه برایمان
بیاورد. این پیچیدگی وضعیت است.
تغییر قدرت حاکم به مدد قدرت مردم
و سپس تثبیت وضعیت به مدد قدرت
حاکم بعدی. جورجو آگامبن^۹ زمانی
نوشته بود: «هر نظریه‌ی سیاسی بی‌اعتنا

خیزش، روایت شکست دارند و آن‌هایی
که از آن روایت پیروزی دارند. دسته‌ی
اول، عمدتاً به نوعی انتحار سیاسی روی
آوردند. خواست تغییر به هر قیمتی.
به مدد جنگ، تحریم یا فرود ناجی
با تداعی چکمه‌های آهنین. آن‌هایی
که روایت پیروزی دارند اما با نوعی
سرمایه‌گذاری عاطفی و غلتیدن در
نوعی رمانتیک کردن خیزش ژینا،
آزاد شدن نیروی خلاقه‌ی مردم را
بر دنباله‌ی تخیل و رویاریل‌گذاری
می‌کنند. در این رفت و برگشت
سرگیجه‌آور اما، معما همیشه با این
بیان، صورت‌بندی می‌شود: «آن‌ها»
کی می‌روند؟ «ما» باید چه کنیم؟
یک تفکیک سخت و مفروض میان
دو جنس از قدرت: «قدرت مردم» در

از دم‌ودستگاه دولتی را باید دوباره مرور کرد و در برابر سطح دیگری از مطالبات قرار داد. خروج و کناره‌گیری از مناصب و عناوین دولتی، خروج و کناره‌گیری از هر آن چه «رسمی» است. از سینما و تیاتر تا دانشگاه و نمایشگاه. ملامت مشارکت‌کنندگان در انتخابات با اتهام «انگشت در خون زدن» و «سفیدشویی»، قهر و خروج با تیم‌های ورزشی ملی و تحریم و رویگردانی از هر آنچه رسمی است و دولتی و حاکمیتی. تقدس‌بخشی و قهرمان‌سازی از هر آن کس که در برابر این شر قرار می‌گیرد، مستقل از رانه‌ها و نسبت‌های اخلاقی و اجتماعی او؛ از یک سوژه معمولی که در گوشه‌ای به قدرت آن‌ها «نه» گفته‌است تا کسی که اسلحه برداشته و یکی از «آن‌ها» را ترور کرده تا نفرت از «غزه» و لبنان و غش رفتن برای پیام‌های ویدیویی «بی‌بی» برای «مردم ایران».

سال نیومن^{۱۱} در فصل دوم کتاب قدرت و سیاست در اندیشه پسااستارگرا، این مسئله‌ی سیاسی را با مفهوم کین‌توزی^{۱۲} نیچ، توضیح می‌دهد. نیومن معتقد است، منطقی که ادعا می‌کند «ذات انسان انقلابی، امری اخلاقی، طبیعی و ناب است، درحالی که قدرت دولتی، غیراخلاقی، ساختگی و پرغش»^{۱۳} منطقی کین‌توزی است. منطقی که هویت تقابلی خود را از وجود قدرت دولت، وام می‌گیرد. نوعی هویت‌دهی به خود از مجرای نگرستن به «بیرون». هر

به این رابطه {رابطه‌ی میان قدرت مردم و قدرت حاکم}، ابر است اگر یک هستی‌شناسی جدید و منسجم (فلسفه اولی) درباب بالقوه‌گی (امکان) به جای هستی‌شناسی کلاسیک اولویت فعلیت (واقعیت)، قرار نگیرد.^{۱۴} بیراه نیست اگر بغرنج‌ترین مسئله‌ی فلسفه‌ی حقوق سیاسی را رابطه‌ی میان این دو قدرت بدانیم. «قدرت ما» که قدرتی است خالص، ناب، نیالوده به شر دولت و به صورت بالقوه، انقلابی از یک سو و قدرت حاکم که پر است از زور و اجبار و رانت و شر و بی‌اخلاقی و کشتار اما در عین حال، تثبیت‌کننده، از سوی دیگر. این دعوای خیر و شر اما در وضعیت اجتماعی خاص، شکلی پیچیده می‌گیرد. قدرتی که «می‌اندازد»، ظاهراً نمی‌تواند با دستانی خالی، دوباره «بسازد». نیاز به قدرتی دارد از جنس همان که آن را به زیر کشیده! نیروی حاکمیت، با تمام شر و خالی بودنش از اخلاق، خیری هم دارد. نیرویی است برای کنار گذاشتن غریبه‌ها، برای مقابله با تهدیدهای نظامی، برای حراست از مرز، برای اخراج افغان‌ها، برای رسمیت دادن به زبان فارسی، برای سرکوب تجزیه‌طلبان، برای ممنوعیت آموزش به زبان اقوام، برای معامله با دیگر دولت‌ها، برای تجارت و ترانزیت و توسعه. این چیزی نیست که به سادگی بتوان از آن چشم پوشید! ظاهراً تمام ادعاهای اخلاقی پرهیزکردن

امر سیاسی می‌شود. لوفور معتقد است که: «مشکل این نیست که این مکان خالی است، بلکه این است که فضا مملو از افراد زیادی است که ادعای صدای اصیل قدرت تشکیل‌دهنده را دارند»^{۱۴} این‌جا درست نقطه‌ای است که این یادداشت ادعا می‌کند از پس چنین فهمی، می‌توان صدای پای فاشیسم را به راحتی شنید. باید به نام مردم مشروعیت را ادعا کرد. این که چه کسی نماینده‌ی مردم است، نوعی یکی شدن هویت مردم با حاکم و به خود گرفتن فرم حقوقی فاشیسم است! کارکرد قدرت تشکیل‌دهنده این است که این سؤال را باز نگه دارد، به ویژه به این دلیل که «مردم به عنوان یک»، مشخصه‌ی توتالیتاریسم است. حالا در وضعیت فعلی، وقتی درست از پس خیر و شر کردن دوگانه‌ی مردم در برابر حاکمیت، یا به دنبال فرمی برای عبور کامل از ایده‌ی حاکمیت هستیم (جمهوری‌خواهی/آناشسیسم) و یا به دنبال بالا آوردن حاکمی تازه (سلطنت‌طلبی)، گویی مهیای یکی شدن حاکمیت و مردم هستیم. فاشیسم اگرچه در سکانس نهایی، فرمی از حکومت را تداعی می‌کند که با اعمال زوری وحدت‌بخش، تمامی کثرت‌های اجتماعی را محو و تمامیت ملت را به توده‌های بدون فاعلیت فروکاسته

آن‌چه در برابر شر مطلق حاکمیت فعلی است، پاک، ناب، نیالوده و باشکوه است. درست مانند «انسان واکنشی» نیچه و اخلاق بردگی مبتنی بر کین‌توزی! گمان می‌کنم این مفهوم بسیار مشابه مفهوم‌پردازی است که والتر بنیامین^{۱۳} پیش‌تر به آن پرداخته‌است. اگر بخواهیم مفهوم «کین‌توزی» را به ترجمه‌ی سیاسی و حقوقی در بیاوریم، بهتر است دست به دامان بنیامین و مفهوم بت‌وارگی^{۱۴} او در برابر حاکمیت شویم. فیگور «بت‌پرست» نزد بنیامین، کسی است که گمان می‌کند با ایستادن (نه گفتن) در برابر حاکمیت، از آن عبور کرده‌است، درحالی که با افتادن در «تله حاکمیت»، صرفاً مناسبات آن را تقویت می‌کند.^{۱۵} توهم عبور از شر حاکم برای رسیدن به سعادت، تنها به کین‌توزی نیچه‌ای و بت‌پرستی بنیامینی محدود نمی‌شود. تالی فاسدهای این رویکرد، فراتر از این حرف‌هاست. درست زمانی که تکیه‌ی عاطفی بیش از حد بر تقدس‌بخشی و زیبایی‌شناسانه کردن هر کنش مردمی در برابر شر دولتی، بالا می‌گیرد، ماجرای پیچیده در سطح توپولوژی^{۱۶} رخ می‌دهد. در این رویکرد، دو قدرت درهم‌تنیده از هم به سختی تفکیک می‌شود. این تفکیک به تعبیر کلود لوفور^{۱۷} منجر به ایجاد «مکان خالی»^{۱۸}

^{۱۳} Walter Benjamin

^{۱۴} fetishism

^{۱۵} Benjamin, ۱۹۹۸: ۲۳۲

^{۱۶} topology

^{۱۷} Claude Lefort

^{۱۸} Empty Place of Power

^{۱۹} Lefort, C. ۱۹۸۸: ۲۵

حال، این نوشته به دنبال پاسخی حقوقی برای آن است. گمان می‌کنم در این میان، مفهوم «حقوق سیاسی»^{۲۲}، راهگشا به نظر برسد. مفهومی که مارتین لاگلین^{۲۳}، در آثار متأخرش به آن پرداخته‌است. نقطه‌آغاز پروژه‌ی لاگلین، مشخصاً از همان مسئله‌ی ابتدایی این یادداشت آغاز می‌کند. رابطه‌ی میان قدرت برساننده (قدرت مردم) در برابر قدرت برساخته (قدرت حاکم). آنتونیو نگری^{۲۴} زمانی در ربط میان این دو قدرت نوشته‌بود: «قدرت برساننده به عنوان ظرفیت انقلابی برای ایجاد و تغییر نظم سیاسی توصیف شده‌است. این قدرت اراده‌ی جمعی مردم و شورش‌ها را به نمایش می‌گذارد. در مقابل، قدرت برساخته قرار دارد که به چارچوب‌های قانونی و مقامات تثبیت‌شده‌ای که از این ظرفیت انقلابی پدیدار می‌شود اشاره دارد. رابطه‌ی بین قدرت برساننده و برساخته با تنش همراه است، به‌طوری که اولی تلاش به تحول و نوآوری دارد در حالی که دومی به دنبال ثبات و نظم است.»^{۲۵} نگری معتقد است که این دوگانگی برای درک توسعه‌ی سیاسی مدرن بنیادین است و تمایل تاریخی برای سرکوب قدرت برساننده توسط مرجعیت تثبیت‌شده وجود دارد. لاگلین نیز معتقد است

و به مدد هنجارهای قانونی، در پی تثبیت اقتدار عریان خویش است، اما بررسی این یادداشت، فهم فاشیسم را یک گام به عقب‌تر می‌کشانند و به دنبال پاسخ این معماست که اساساً چه فهمی از قدرت سیاسی (حقوق عمومی)^{۲۶} است که در نهایت وضعیت فاشیستی را ممکن می‌سازد؟ اگر فرض کنیم که پاک و مقدس شمردن نیروی مردم در برابر شرانگاری قدرت حاکم، ریل‌گذاری نوعی وضعیت فاشیستی به لحاظ فرم حقوقی است، حال پرسش آن است که چه فهمی از حقوق عمومی به کار نوعی سیاست ضد فاشیستی می‌آید؟

به سوی «حقوق سیاسی»!

«تمایز حیاتی بین حکومت استبدادی و آزادی‌خواه، در بود و نبود اجبار نیست؛ بلکه در وجود ترتیبات نهادی سازگار با عرف‌های مردم است.»^{۲۷}

مارتین لاگلین
چطور می‌توان از این وضعیت رها شد؟ پاسخ‌های جامعه‌شناسانه به این پرسش، اساسی است. فکر کردن به مسئله‌ی کین‌توزی و حاکم کردن قسمی مواجهه‌ی انتقادی با جامعه برای رها کردن آن از اخلاقیاتی که خشونت و دیگری‌ستیزی و در نهایت فاشیسم را ممکن می‌سازد. با این

و یا نوعی انسان‌شناسی و قوم‌نگاری. در هر دو سویه‌ی تحلیل، شاهد یک الگوی متدولوژیکال واحد هستیم.

حلاجی قدرت مردم، بیرون از فهم حقوقی قدرت سیاسی. بی‌آنکه ببیندشد یا پرسد که با کدام نیرو و با کدام قدرت و یا با کدام سوژه، آن تخیل‌های سیاسی باشکوه، لباس «واقعیت» به تن خواهد کرد؟ اگر صدای پای فاشیسم در قالب انواع دیگری‌ستیزی‌ها به گوش می‌رسد، چطور می‌توان از آینده هراس نداشت و همچنان بر ضرورت به کار انداختن قسمی تخیل ناب و تاکید بر بیرون نگه‌داشتن «مردم»

از تمامی «نهادهای رسمی» پافشاری کرد؟ آیا این دوسویگی تحلیل بدان معناست که صحنه‌ی اجتماعی-سیاسی ایران، تلفیقی از سوژه‌های آزاد و برابر در کنار سوژه‌های فاشیستی است؟ آیا ماجرا به همین سادگی است؟ پرسش را البته می‌توان به خود این نقد نیز بازگرداند! آیا این یادداشت بابت این منظر تحلیلی و هراس‌های حقوقی‌اش، از نوعی محافظه‌کاری سیاسی و نفرت از انقلاب و تغییر دفاع می‌کند؟ به هیچ‌وجه!

وسایل صحنه علیه صحنه!

«بت‌ها، یا ابژه‌هایی که مقصودشان (...)/ ترویج قدرت حاکم است، علیه آن به پا می‌خیزند و بنیاد همان بت پرستی‌ای را تضعیف می‌کنند که در غیر این صورت

برای حل معمای این رابطه، مجبوریم تا سرآغاز حقوق عمومی را چند گام به عقب‌تر بکشانیم. او معتقد است که رویکرد رابطه‌گرایی^{۲۶} برای فهم شکاف این دو قدرت، فهم تازه‌ای از مسئله‌ی تغییر و ثبات به دست می‌دهد. درست برخلاف آن فهم و منطق تناقض‌آمیزی که به تعبیر ارنستو لاکلاو^{۲۷} «جایی که سوژه در پی رهایی از قدرت است و همچنان به عنوان سوژه‌ی رهایی‌بخش به‌راستی از راه تقابلش با قدرت تعریف می‌شود و از این‌رو متضمن نوعی رابطه وابستگی با خود هویتی است که مقابلش است»^{۲۸}

معمای این جاست که سرمایه‌گذاری سیاسی و عاطفی بر قدرت مردم تا کجا موجه است؟ به گفتارهای رایج وضعیت نگاهی بیندازیم. «مردم در فضا‌های غیررسمی خلاقیت دارند و افق‌هایی را می‌شکافند»، «خلاقیت و نیروی انبوهه، تخیل‌هایی را برای تغییر وضعیت، آزاد می‌سازد...» این‌ها بخشی از سویه‌های خوش‌باورانه‌ی وضعیت است. ماجرا البته سوی دیگری هم دارد. همین گفتار، همزمان صدای پای فاشیسم را نیز می‌شنود: در افغان‌ستیزی، زن‌ستیزی، اقوام‌ستیزی و سایر الگوهای پدرسالار جامعه. در نقد اخیرش، نیروی مردم را به‌گونه‌ای انتقادی، در سنجه‌ی تحلیل اجتماعی قرار می‌دهد. یا از مجرای مطالعات فرهنگی یا تحلیل‌های جامعه‌شناختی

مفهوم «حقوق سیاسی» لاگلین، مرز باریکی با محافظه‌کاری دارد. لاگلین به عنوان یک «نواشمیتی»، می‌رود تا با به کارگیری دال‌های محوری پروژه‌ی اشمیت، به مرزهای نوعی محافظه‌کاری سیاسی نزدیک شود. با این همه، تلاش لاگلین برای فرار از این موضوع، تمرکز بر کارل اشمیت متاخر است. اشمیتی که در اواخر عمر فکری خود، به مفهوم «نهاد» نزدیک می‌شود. حقوق سیاسی حالا در این فهم، به تغییر سیاسی و دموکراسی‌خواهی نیز گشوده باقی می‌ماند.

۲۶ Relationism

۲۷ Ernesto Laclau

۲۸ Laclau, ۱۹۹۶: ۲۲۰

والتر بنیامین
اگر مفهوم «حقوق سیاسی» لاگلین را درست در بازسازی نسبت میان قدرت مردم در برابر قدرت حاکم، فهم کنیم، موفق شده‌ایم تا به گونه‌ای انتقادی در برابر کلیت گفتار رایج بایستیم. گفتاری که در وضعیت بحران/شکست، با برساختن جایگاهی نیالوده برای قدرت مردم، این نیرو را یکسره بیرون از مناسبات قدرت تلقی می‌کند. هر کنشی در برابر شر حاکم را انقلابی، عقلانی و رهایی‌بخش قلمداد کرده و هرگونه تن‌دادن به ساختارها، نهادها و رسمیت‌بخشی به دولت و حاکمیت را نوعی همدستی با شر می‌انگارد. تلاش کردیم نشان دهیم که چنین رویکردی، در هر دو گرایش چپ و راست (به اصطلاح جمهوری‌خواهی و سلطنت‌طلبی) دست بالا را دارد. با این تفاوت که یکی بناست تا قدرت ناب مردم را در نهایت در فرمی ایده‌آل، بیرون از مناسبات قدرت، جای دهد و دیگری اما بدون روتوش، از بالا آمدن قدرت حاکم بعدی (پادشاه) از پس براندازی دفاع می‌کند. استدلال شد که مستقل از تفاوت ظاهری این دو فرم و جریان سیاسی نماینده‌ی آن، تعقیب نظری هر دو رویکرد، درنهایت یک چیز است: پر شدن مکان خالی سیاست توسط حاکم تازه و یکی کردن هویت‌های متکثر با هویت حاکمانه‌ی

خود. فرض کردیم که چنین روندی، هم به گفتارهای هژمون اینجا و اکنون ما با تمامی نسبت‌ها و روندهای اجتماعی‌اش بستگی دارد و هم به لحاظ نظری، برآمدن فرمی حقوقی فاشیسم از بطن این تفکیک، ناگزیر است. با این همه مایلیم تا به پرسش پایان قسمت پیشین، بازگردیم: آیا این‌جا از نوعی محافظه‌کاری سیاسی دفاع می‌کنیم؟ مفهوم «حقوق سیاسی» لاگلین، مرز باریکی با محافظه‌کاری دارد. لاگلین به عنوان یک «نواشمیتی»، می‌رود تا با به کارگیری دال‌های محوری پروژه‌ی اشمیت، به مرزهای نوعی محافظه‌کاری سیاسی نزدیک شود. با این همه، تلاش لاگلین برای فرار از این موضوع، تمرکز بر کارل اشمیت متاخر است. اشمیتی که در اواخر عمر فکری خود، به مفهوم «نهاد» نزدیک می‌شود.^{۳۰} حقوق سیاسی حالا در این فهم، به تغییر سیاسی و دموکراسی‌خواهی نیز گشوده باقی می‌ماند. تغییری البته مبتنی بر انقلابی در رویه‌ها، سنت‌ها و نهادها. با نظرداشت این نکته که هیچ نیرویی ناب، خالص و نیالوده از قدرتی در دست نیست که با تکیه‌ی عرفانی و قدسی بر آن، انقلابی سیاسی به سوی آزادی و برابری محقق شود. نزدیک به همان بیان سال نیومن که «سیاست رهایی‌بخش باید درون جهان قدرت جای بگیرد».^{۳۱} این مفهوم «درونی بودن» نسبت به جهان قدرت، درست

جنبش سبز، با نشانه گرفتن عناصر صحنه‌ی حاکمیت (جمهوری) و با ارجاع به دقیق برسانده‌ی آن (انقلاب ۵۷)، درپی قسمی واسازی و مشاهده‌پذیر کردن سیاست مردمی، درست از بطن منطق خود حاکمیت بود. شاید درست از همین بابت بود که تزلزل نظم مستقر در آن مقطع به سان یک ترومای بزرگ، همچنان نیز پابرجاست!

برآوردن حاکمی جدید در قالب گذار و وحدت سرزمین و جمعیت. ایده‌هایی که درنهایت، سویه‌های به ظاهر رهایی‌بخش خود را نیز به‌آسانی از کف خواهند داد. ساختارهای حاکمیت فعلی که خود به درجاتی و در مقاطعی، فرم فاشیستی خود را تداوم بخشیده، درست در لحظه‌ای متزلزل می‌شود که عناصر برسازنده‌ی آن در نسبت با کلیت خود، واسازی^{۳۲} شود! نمونه‌ی انضمامی‌ای که در جنبش سال ۸۸ قابل مشاهده بود. مقطعی که جامعه به مدد انبوهی میانجی‌های اجتماعی، از نهادها گرفته تا سنت‌ها و انجمن‌ها و ارتباطات عمومی، در سطحی از انسجام بود که مفهوم حاکمیت، امری بیرونی به شمار نمی‌رفت. شاید بیراه نباشد که گسترده‌ترین جنبش اعتراضی خیابانی پس از انقلاب در آن مقطع، درست از بطن «سیاسی کردن انتخابات»، سامان یافت. قدرت مردم به مثابه امری عقلانی و نیالوده به قدرت ساختار، به شمار نمی‌رفت و مناسبات قدرت حاکمیت نیز، شری مطلق و غیراخلاقی قلمداد نمی‌شد تا هر کنش اجتماعی حول نهادمند شدن، سفیدشویی و انگشت در خون زدن، تعبیر شود. جنبش سبز، با نشانه گرفتن عناصر صحنه‌ی حاکمیت (جمهوری) و با ارجاع به دقایق برسازنده‌ی آن (انقلاب ۵۷)، در پی قسمی واسازی و مشاهده‌پذیر کردن سیاست مردمی، درست از بطن منطق خود حاکمیت بود. شاید درست از همین

با تکیه بر همان نهادها و رویه‌هایی است که از بطن انضمام قدرت مردم در نظم حقوقی، زاده می‌شود. مفهومی که البته تنها از نظرگاه ناب حقوقی، می‌توان قادر به فهم آن بود. بگذارید مسئله را ساده‌تر کنیم. من میان این فهم لاگلین و مفهوم «حاکمیت‌زدایی» بنیامین، شباهت‌هایی می‌بینم. بنیامین از منظر نقطه‌نظری فلسفی به حقوق، معتقد بود که تنها در صورتی می‌توان خشونت نمادین صحنه‌ی حاکمیت را برهم زد که «وسایل صحنه را علیه صحنه» به کار گرفت! این راهکار، مشخصاً درمقابل آن فهمی است که گمان می‌کند، مردمی موجود است، منفک از دولت و حاکمیت (نهاد، سنت، ساختار، عرف و ...) که تنها کافی است با «مراقبت اخلاقی از خود»، «زیستن در دایره حقیقت»، «کنش قهرمانانه»، «نه گفتن» و آلوده نکردن خود به «ابتذال شر»، بخواهد و اراده کند تا کلیت ساختار را برانداخته و برابری و آزادی را محقق سازد!

حاکمیت‌زدایی (و نه براندازی حاکمیت) اما، فهمی دیگرگون از این رویکرد است. به کارگیری «وسایل صحنه علیه صحنه»، دست بر قضا، تاکید بر تهی کردن حاکمیت از تمام آن چیزی است که عناصر برسازنده خود را بر آن بنیان گذاشته است. به یک معنا، راه حل فرار از فاشیسم، درنهایت، کم کردن تورم حاکمیت است. نه ایده‌ی فراروی از حاکمیت در قالب رویای آنارشسیم و حاکمیت خودمختار شوراها و نه ایده‌ی

۹

تغییر، درست زمانی است که به گفته‌ی بنیامین، «در اسطوره‌ها و ایدئولوژی‌هایی که نظم موجود را برمی‌سازند، به گونه‌ای سرشاخ شویم که با نوری مسیحایی به نبرد با آتش بت‌پرستی حاکمیت برویم! برهم زدن آن دیالکتیک شوم، میان «تولید و تخریب حقوق».

۶

شورمندی رویاگونه‌ی آن را در برابر شر مطلق هرگونه ردپایی از دولت و نظم و قانون و حاکمیت بفهمیم و بی‌پروا از ضرورت محو «بدن دولت» با تکیه بر «بدن‌های عاصی و شورمند مردم» سخن بگوییم، بی‌آنکه ملزومات تنظیم ساحت جمعی آن را موجه سازیم. ایده‌ی «حقوق سیاسی» اما از هر دوی این روایت‌ها پرهیز می‌کند. به دنبال فهم ربطی از تنیدگی قدرت مردم با نظم حقوقی است. منطق تقابلی دوگانه‌ی تغییر/ثبات، در این رویکرد، به گونه‌ای بازسازی می‌شود که گذر از استبداد و فاشیسم به وضعیت رهایی‌بخش (آزادی، برابری، دموکراسی و ...) تنها به مدد تکیه بر رویه‌ها، نهادها و میانجی‌های اجتماعی، ممکن خواهد شد. تکیه‌ای البته فراتر از دوگانه‌ی جعلی اصلاح/براندازی!

تاریخ انضمامی ایران معاصر نیز، موجد این مدعاست. وضعیت اجتماعی ایران، حالا دچار بحران‌هایی عمیق است. از یک سو حاکمیت با ابزارهای مختلف خشونت نمادین، هم حیات زیستی و جمعی را به مدد منطق اعدام، غارت و سرکوب، به مخاطره انداخته و هم از سوی دیگر، سطح اجتماعی نیز با دیگری‌ستیزی و میل به طرد و حذف در اشکال مختلف، از خشونت پنهان و دهشتناک، حکایت دارد. در چنین وضعیتی نمی‌توان به سادگی، پیوستار «همه یا هیچ» را توصیه کرد! ایده‌ی مسلط «آن‌ها برونند، بعدا جزییات را درست می‌کنیم»، به لحاظ نظری، غیرقابل دفاع به نظر می‌رسد.

بابت بود که تزلزل نظم مستقر در آن مقطع به سان یک ترومای بزرگ، همچنان نیز پابرجاست!

این ارجاع تاریخی و انضمامی، نشان می‌دهد که مقصود آن نیست که «هر تغییری» بابت هراس از بازتولید اقتدار، مردود است. ماجرا بر سر آن نیست که ایده‌ی «گذار» یا «براندازی»، به دلیل خالی شدن مکان سیاست، مستعد بازتولید اقتدار حاکمیت در فرمی دیگر است و از این رو، باید به شر وضعیت موجود، تن داد و «طلب استمرار یا اصلاح» آن را کرد. مسئله درست بر سر معنای روش‌شناختی خود ایده‌ی «براندازی» است. به گمانم، ما محتاج به یک جراحی روش‌شناختی خواهیم بود! برای فهمی دیگرگون از ارتباط میان قوه‌ی مردم و قدرت حاکم، از ربط حقوق و سیاست. اصطلاح «حقوق سیاسی» که لاگالین پیشنهاد می‌دهد، قدرت برساننده‌ی مردم را پیش‌شرط وجودی قدرت برساخته فهم می‌کند. به بیان دیگر، ماجرا صرفاً در این گزاره‌ی کلیشه‌ای خلاصه نمی‌شود که: «قدرت واقعی از آن مردم است و مردم ولی نعمتان هستند.» و یا اساس مشروعیت قدرت سیاسی ریشه در قدرت مؤسس یا مردم دارد. این بیان‌های اسطوره‌ای معمولاً بازی لفاظانه‌ای برای بیرون گذاشتن پای قدرت برساننده از معادلات یا فروکاستن آن به اشکال صرف نهادی حقوق اساسی است. روی دیگر این بیان اما باز هم در بیراهه است. اینکه با تکیه‌ی صرف بر قدرت مردم،

نظم حقوقی! اگر کسانی هستند که در وضعیت حاضر، «صدای پای فاشیسم» را می‌شنوند، درس آموخته‌های «حقوق سیاسی» به ما می‌گوید، مسیر تبدیل آن صدهای پراکنده به سنت‌های حقوقی-سیاسی و آغشته شدن نظم حقوقی به آن‌ها، مسافتی بسیار کوتاه‌تر از تصور است. «نسخه‌ی حقوقی» راه فرار از آن اما، شاید واسازی رابطه‌ی قدرت ما و قدرت آن‌ها باشد. اصرار بر وجود نیروی ناب، پاک و خالصی به نام «مردم»، بیرون و در برابر نیروی شری به نام «دولت»، جز بازسازی رابطه‌ی اقتدار و فرم فاشیستی دولت، حاصلی به همراه نداشته‌است. تغییر، درست زمانی است که به گفته‌ی بنیامین، «در اسطوره‌ها و ایدئولوژی‌هایی که نظم موجود را برمی‌سازند، به گونه‌ای سرشاخ شویم که با نوری مسیحایی به نبرد با آتش بت‌پرستی حاکمیت برویم»^{۳۳} برهم زدن آن دیالکتیک شوم، میان «تولید و تخریب حقوق»^{۳۴}

در برابر این ایده، تنها به جمله‌ای ساده، می‌توان بسنده کرد: «همه چیز به سنت تبدیل می‌شود.» امر سیاسی، به بیان اشمیتی، رویه‌ساز است. از بطن مناقشات مردم و ستیزهای حیات جمعی است که امر حقوقی زاده می‌شود. اگر دال امپریالیسم‌ستیزی، روح جهان بی‌روح، غریزدگی و هویت دینی در کنار اعاده‌ی شکوه ایران و تسلط فقه و میل به حق تعیین سرنوشت و ایده‌ی جمهوری، دال‌های پراکنده و سرگردان حیات جمعی پیش از انقلاب ۵۷ در فضای اجتماعی ایران بود، ترجمه‌ی حقوقی یکایک آن‌ها در بطن ساختار نظام حقوق اساسی برآمده از آن انقلاب، موبد همین ادعاست. امروز نیز اگر صدای افغان‌ستیزی، برچسب تجزیه‌طلبی و اقوام‌ستیزی حول ایده تثبیت ایران و زبان فارسی و توسعه مرز و طرد و حذف غریبه‌ها و انبوهی گفتارهای پدرسالار و اقلیت‌ستیز در کنار میل به آزادی و برابری و توسعه و کوشش برای اعاده‌ی حق زنان، دال‌های سرگردان رقابت برای هژمون شدن در فضا است، تردیدی نیست که منطق حقوق سیاسی، هاضمه‌ای اعجاب‌آور برای ترجمه‌ی تمامی آن‌ها به رویه‌های رمزآمیزی خواهد داشت که شاید تا دهه‌ها تنظیم حیات جمعی‌مان را از خود متأثر سازد. حقوق سیاسی به این معنا، سروکارش با همین ارتباطات معماگونه است. با روند تبدیل شدن سنت‌های خشونت به لباس قانون و

آگامبن و دیگران (۱۳۸۹)، قانون و خشونت: قدرت حاکم و حیات برهنه، ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان، تهران: رخداد نو

پلیکانی، لوچیانو، اسپرو، هربرت و دیگران (۱۳۸۵)، درباره ی توتالیتاریسم، ترجمه هادی نوری، تهران: نشر پژوهش شیرازه

لاگالین، مارتین (۱۴۰۱)، فلسفه حقوق سیاسی، ترجمه احمد رنجبر، تهران: نگاه معاصر

مارتل، جیمز (۱۴۰۰)، خشونت الهی، والتر بنیامین و فرجام شناسی حاکمیت، ترجمه سیاوش طلایی زاده، تهران: شبخیز

نیومن، سال (۱۴۰۱)، قدرت و سیاست در اندیشه پسا ساختارگرا، ترجمه دکتر جهانگیر جهانگیری و حسن پورنیک، تهران: مهراندیش

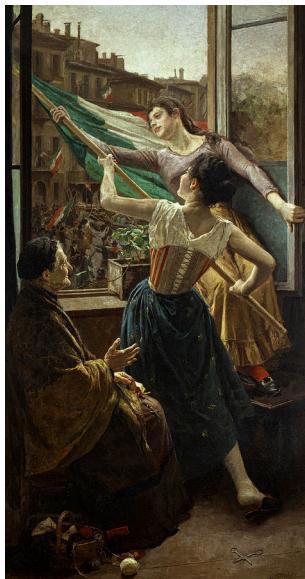
Benjamin, W, Steiner, G, Steiner, G, & Steiner G. (۱۹۹۸), The origin of German tragic drama, London

Laclau E. (۱۹۹۶), The death and resurrection of the theory of ideology. Journal of political ideologies

Lefort, C. (۱۹۸۸), Democracy and political theory. Polity Press.

Loughlin, M. (۲۰۱۴), The concept of constituent power. European Journal of Political Theory

Negri, A. (۱۹۹۹), Insurgencies: Constituent power and the modern state, U of Minnesota Press.



وطن‌پرستی، جمهوری خواهانه

نویسنده: مائوریسیو ویرولی

مترجم: امین زرگرنژاد

تمام عبارات درون متن و پانوشتهایی که با - م. مشخص شده‌اند از مترجم‌اند

توضیح مترجم:

جستار، به‌دفعات از عبارت‌های لاتین داخل متن انگلیسی استفاده می‌کند و در ترجمه‌ی فارسی، با هدف حفظ روانی متن، تا حد ممکن برخی از این عبارت‌های لاتین را به پانویس منتقل و معادل عبارت انگلیسی را نیز به‌صورت ایتالیک مشخص کرده‌ام. گاهی نیز به دلیل حفظ خط استدلالی نویسنده و انتقال درست معنا، قید کردن عین عبارت لاتین داخل متن ترجمه‌ی

این جستار ترجمه‌ی فصل سیزدهم کتاب مقتضیات شهروندی (۲۰۰۰) است.^۱ این کتاب مجموعه‌مقالاتی درباره‌ی مشارکت شهروندان در سرنوشت جامعه‌ی سیاسی را در بر دارد که هر مقاله به قلم نویسنده‌ی مجزایی نگاشته شده است. ویرولی در مباحث تاریخی و ریشه‌شناسانه درباره‌ی وطن‌پرستی و جمهوری‌خواهی در این

۱. Viroli, Maurizio (۲۰۰۰). 'Republican Patriotism', in: Catriona McKinnon and Iain Hampsher-Monk (eds.), *The Demands of Citizenship*. London: Continuum, pp. ۲۷۵-۳۳۷.

ویژگی‌های کلی وطن‌پرستی جمهوری خواهانه

برای نظریه‌پردازان جمهوری خواه کلاسیک، به‌ویژه برای رومی‌ها، عشق به پاتریا^۲ نوعی شوروشوق^۳ است؛ دقیق‌تر اگر بگوییم عشقی رئوفانه و مشفقانه به جمهوری (caritas reipublicae) و شهروندان (civium) آن است. بعدها بظلمیوس لوکایی^۴ در کسوت اندیشمندی مدرسی آن را 'Amor patriae in radice charitatis fundatur'^۵ توصیف کرد: «عشق به وطن ریشه در رأفت دارد که نه امورات شخصی را به امورات عمومی، بلکه امورات عمومی را به امورات شخصی ارجحیت می‌دهد.»^۶ حتی اگر عشق به میهن به اصول عدالت و عقل پایبند باشد، و ازاین‌رو عشق عقلانی هم نام بگیرد، (چنان‌که

فارسی ضرورت داشته است. همچنین در فرآیند ترجمه مشخصات ارجاع‌های این جستار را با منابع اصلی تطبیق داده‌ام و برای یکدست‌سازی (بدون حذف یا اضافه کردن منبع خاصی) تغییراتی اعم از اصلاح شماره‌ی برخی صفحات، سال انتشار و... روی آن‌ها اعمال کرده‌ام.

یکی از وجوه بحث‌های کنونی درباره‌ی وطن‌پرستی^۷، ملی‌گرایی^۸ و جهان‌وطنی^۹ که به‌زعم من بسیار عجیب می‌نماید، این است که کسی به خود زحمت نمی‌دهد تا دریابد فیلسوفان، تاریخ‌نگاران، شاعران، مبلغان و پیامبران مرتبط با سنت جمهوری خواهی، هنگامی که در طی دو هزار سال گذشته از عشق به میهن^{۱۰} سخن گفته‌اند، درواقع قصدشان بیان چه چیزی بوده است.^{۱۱}

حتی اگر عشق به میهن به اصول عدالت و عقل پایبند باشد و ازاین‌رو عشق عقلانی هم نام بگیرد، کماکان عاطفه‌ای نسبت به یک جمهوری خاص و شهروندانی خاص است که عزیزشان می‌داریم زیرا در چیزهای مهمی با آن‌ها شریکیم.

۲. patriotism

۳. nationalism

۴. cosmopolitanism

۵. country

۶. بهترین نمونه {از این نادیده‌انگاری} مجموعه مقالات منتشر شده در این اثر است:

Nussbaum, Martha C. & Joshua Cohen (ed.) (۱۹۹۶). For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism. Boston: Beacon Press.

توضیح مترجم: از چهره‌های سرشناس نویسندگان مقالات این کتاب می‌توان به مارتا نوسبیوم، جودیت باتلر، هیلاری پاتنم، امانوئل والرشتاین، مایکل والزر، آمارتیا سن، چارلز تیلور و... اشاره کرد - م.

۷. patria

«پاتریا» در متون کلاسیک رومی دلالت‌های متعددی چون سرزمین پدری، دیار آباو اجدادی، مرزبوم، وطن، موطن، جامعه‌ی سیاسی و... دارد. اصطلاح patriotism (وطن‌پرستی) نیز از ریشه‌ی patria حاصل شده است. در این جستار ویرولی تلاش دارد خوانش تاریخی خاصی از دلالت پاتریا ارائه کند که بیشتر مبتنی بر آن جامعه‌ی سیاسی (یا جمهوری) است که فرد به آن تعلق دارد - م.

۸. passion

۹. Ptolemy of Lucca (۱۳۳۶ - ۱۳۳۶)

«بظلمیوس لوکایی» یا «بارتولومئو لوکا» فیلسوف، متأله، اسقف کاتولیک و تاریخ‌نگار اهل ایتالیا در اواخر قرون وسطی و از شاگردان توماس آکویناس بود - م.

۱۰. Ptolemy of Lucca (۱۹۵۴). De Regimine Principum, in R. Spiazzi (ed.) Divi Thomae Aquinatis Opuscula Philosophice, Turin: Marietti, p. ۳۹۹.

(cultus) می‌شود.^{۱۲}

سرانجام باید در نظر گرفت که برای نظریه‌پردازان جمهوری‌خواه، (caritas reipublicae) شوروشوق نیروبخشی است که شهروندان را به انجام تکالیف شهروندی وامی‌دارد و به حاکمان قدرت می‌بخشد تا وظایف دشوار ضروری برای پاسداشت^{۱۳} یا پی‌ریزی^{۱۴} آزادی را محقق کنند. چنان‌که تیتوس لیویوس^{۱۵} در بخش دوم از کتاب دوم مجموعه‌ی تاریخ روم، جایی که او نخستین مراحل قوام آزادی روم پس از تبعید لوکیوس تارکوئینیوس متکبر^{۱۶} را روایت می‌کند، شرح می‌دهد که این رأفت نسبت به جمهوری (caritas reipublicae) بود که به بروتوس^{۱۷} قدرت اخلاقی غلبه بر بی‌رغبتی و تردیدش را داد و او را قادر ساخت تا وظیفه‌ی ناخوشایند

رمیجو دی جیرولامی^{۱۱} آن را amor rationalis می‌خواند، {کماکان} عاطفه‌ای نسبت به یک جمهوری خاص و شهروندانی خاص است که عزیزشان می‌داریم زیرا در چیزهای مهمی با آن‌ها شریکیم: قوانین، آزادی، عرصه‌ی تبادل‌نظر، مجلس سنا، میدان‌های عمومی، دوستان، دشمنان، خاطرات پیروزی‌ها و خاطرات شکست‌ها، امیدها، بیم‌ها. عشق به میهن شوروشوقی نه حاصل از توافق عقلانی بر سر اصول سیاسی جمهوری‌ها به‌طور کلی، بلکه بالیده در میان شهروندان برابر است. عشق به میهن از آنجاکه نوعی شوروشوق است بدل به عمل و دقیق‌تر اگر بگوییم بدل به اقداماتی در جهت خدمت به خیر عمومی (officium) و مراقبت

وطن‌پرستی
جمهوری‌خواهانه
بی‌شک بُعدی فرهنگی
دارد اما در درجه‌ی
نخست شوروشوقی
سیاسی به‌شمار
می‌رود که مبتنی بر
تجربه‌ی شهروندی
است و مبتنی بر عناصر
پیشاشیاسی مشترکی
نیست که ناشی از تولد
در سرزمین یکسان،
تعلق به نژاد یکسان،
تکلم به زبان یکسان،
پرستش خدایان
یکسان، داشتن آداب و
رسوم یکسان هستند.

۱۱. Remigio dei Girolami (۱۲۴۷ – ۱۳۱۹)

متأله، واعظ و اندیشمند سیاسی اواخر قرون وسطی که از شاگردان توماس آکویناس بود - م.

۱۲. ارجاعات متنی مربوط به این مباحث را در کتاب زیر آورده‌ام:-

- Viroli, Maurizio (۱۹۹۵). For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism. New York: Oxford University Press.

این کتاب در ایران با مشخصات زیر ترجمه و منتشر شده است:

- ویرولی، مائوریزیو (۱۴۰۰). برای عشق به میهن: جستاری در باب وطن‌پرستی و ملی‌گرایی. ترجمه‌ی مهدی نصراله‌زاده. تهران: بیدگل.

۱۳. defence

۱۴. institution

۱۵. Livy (۵۹ BC – AD ۱۷)

«تیتوس لیویوس» ملقب به «لیوی» تاریخ‌نگار برجسته و نامدار روم باستان بود. مجموعه‌ی سترگ ۱۴۲ جلدی او درباره‌ی تاریخ روم با عنوان کتاب‌هایی از زمان تأسیس شهر روایت بیش از ۵۰۰ سال تاریخ روم باستان است که از روزگار پایدانی پادشاهی روم و تأسیس جمهوری روم تا سال‌های ابتدایی امپراتوری روم را در بر می‌گیرد. درحال‌حاضر تنها ۳۵ جلد کامل از این اثر باقی مانده‌اند. نیکولو ماکیاولی در نگارش کتاب گفتارها بسیار تحت‌تأثیر تیتوس لیویوس بود و نام کامل کتاب گفتارها درواقع گفتارهایی درباره‌ی ده کتاب نخست تیتوس لیویوس است - م.

۱۶. Lucius Tarquinius Superbus

«لوکیوس تارکوئینیوس متکبر» پادشاه مستبد و هفتمین و آخرین پادشاه روم بود. سقوط تاج‌وتخت او در سال ۵۰۹ پیش از میلاد به تأسیس جمهوری روم انجامید که تا سال ۲۷ پیش از میلاد و آغاز امپراتوری روم دوام داشت - م.

۱۷. Lucius Junius Brutus

«لوکیوس یونیوس بروتوس» سردار رومی بود که نقش بسزایی در سرنگونی آخرین پادشاه روم و تأسیس جمهوری روم داشت. «لوکیوس تارکوئینیوس متکبر» (هفتمین و آخرین پادشاه روم) دای او بود - م.

محموری کاریتاس^{۱۹} ممکن شده بود، ریشه‌های وطن‌پرستی فلورانسی دوره‌های ترچنتو^{۲۰} و کواتروچنتو^{۲۱} را روشن می‌کند. چنان‌که قول معروف «عزیزتر داشتنِ وطن از روح و جان»^{۲۲} آشکار می‌کند، این وطن‌پرستی به شدت مخالف نفوذ کلیسا در امور سیاسی^{۲۳} بود اما در عین حال عمیقاً به دین مسیحی باور داشت. این بستر فکری به ما امکان می‌دهد تا معنای سخنان ماکیاولی را در گفتارها^{۲۴} (کتاب دوم، فصل دوم) درک کنیم، جایی که او -- علیرغم آنکه به آثار اندیشمندان مدرسی علاقه‌ای نداشت و کلیساها نیز مکان خوشایندی برایش نبودند -- پس از طرح کوبنده‌ترین انتقاد از دین

اما ضروری سخنرانی علیه لوکیوس تارکوئینیوس در پیشگاه مردم روم را به انجام رساند. چنان‌که فراز نقل شده از کتاب درباب حکومت حاکمان^{۱۸} بظلمیوس لوکایی نشان می‌دهد، مؤلفه‌های عمده‌ی زبان وطن‌پرستی جمهوری خواهانه -- رومی وارد رساله‌هایی شده بود که نویسندگان سیاسی مدرسی درباره‌ی حکومت می‌نوشتند و حتی مهم‌تر از آن به موعظه‌هایی راه یافته بود که آن‌ها در کلیساهای فلورانس و دیگر جمهوری‌های آزاد ایتالیا ایراد می‌کردند. چنین پیوندی بین زبان وطن‌پرستی جمهوری خواهانه -- رومی و وطن‌پرستی مسیحی، که با مفهوم

۱۸ . De Regimine Principum (On the Government of Rulers)

۱۹ . caritas

چنان‌که نویسنده در ابتدا توضیح می‌دهد «کاریتاس» به معنی رأفت و شفت است - م.

۲۰ . Trecento

«ترچنتو» یا «سیصد» به دوره‌ی هنری و فرهنگی سده‌ی ۱۴ میلادی ایتالیا اشاره دارد و نام آن برگرفته از از عدد ۳۰۰ یا ۱۳۰۰ میلادی است. این دوره غالباً در نقش پلی بین قرون وسطی و دوران اولیه‌ی رنسانس در نظر گرفته می‌شود - م.

۲۱ . Quattrocento

«کواتروچنتو» یا «چهارصد» به دوره‌ی هنری و فرهنگی سده‌ی ۱۵ میلادی ایتالیا اشاره دارد و نام آن را از عدد ۴۰۰ یا ۱۴۰۰ میلادی برگرفته‌اند. این برهه مقارن با دوران اولیه‌ی رنسانس است - م.

۲۲. این قول را نیکولو ماکیاولی در کتاب تاریخ‌های فلورانسی (کتاب سوم، فصل هفتم) آورده که روایتی از «جنگ هشت قدیس» و جنگ ائتلاف چند شهر ایتالیا با محوریت فلورانس علیه پاپ گریگوری یازدهم از سال ۱۳۷۵ تا ۱۳۷۸ میلادی است. ماکیاولی در پایان این بخش اشاره می‌کند که شهروندان با عصیان علیه پاپ و قدرت کلیسای پاپی نشان دادند که برای آن‌ها «وطنشان عزیزتر از روح و جانشان» بود. در اینجا «روح و جان» (معادل soul در انگلیسی و anima در ایتالیایی) به سنت مسیحی-کلیسایی تربیت روحی انسان‌ها اشاره دارد و ماکیاولی یادآور می‌شود که با آن جنگ، شهروندان دفاع از وطنشان را به تربیت روحی‌شان توسط فرامین و موازین کلیسا ترجیح دادند. ماکیاولی بار دیگر این عبارت را در نامه‌ای به فرانچسکو وتوری در ۱۶ آوریل ۱۵۲۷ میلادی و این‌بار از زبان خودش ذکر می‌کند: «برای من و وطنم عزیزتر از روح و جانم است» - م.

بنگريد به:

- Machiavelli, Niccolò (۱۹۸۸), *Florentine Histories*. Translated by Laura F. Banfield and Harvey C. Mansfield. Paperback edition, Princeton: Princeton University Press, ۱۹۹۰, pp. ۱۱۴-۱۱۳.

- Machiavelli, Niccolò (۱۹۹۶), *Machiavelli and His Friends: Their Personal Correspondence*. Translated and Edited by James B. Atkinson and David Sices. DeKalb, Illinois: Northern Illinois University Press, p. ۴۱۶.

۲۳ . anticlerical

۲۴ . Discourses on Livy (Discorsi)

عبارت 'patriae caritas' آمده است.^{۲۹} برای نظریه‌پردازان جمهوری‌خواه، جمهوری نوعی از ترتیبات سیاسی و شیوه‌ی زیستن است (به بیان دیگر، نوعی فرهنگ). برای نمونه، ماکیاولی برای توصیف دلبستگی مردم به نهادها و ترتیبات جمهوری‌شان و شیوه‌ی زیستن مبتنی بر آن‌ها، از 'vivere libero' (شیوه‌ی زیستن آزادانه)^{۳۰} سخن می‌گوید. دیگر نظریه‌پردازان جمهوری‌خواه هم عصر او جمهوری را در معنای «شیوه‌ی خاصی از زندگی در شهر» (una certa vita della città) تعریف می‌کردند.^{۳۱} وطن‌پرستی جمهوری‌خواهانه بی‌شک

مسیحی و تعلیم مسیحی^{۳۲}، اشاره می‌کند که او نیز نوای نوعی زبان وطن‌پرستی را شنیده که ترکیبی از کاریتاس رومی و مسیحی است. بهره‌گیری مشابهی از زبان وطن‌پرستی که در قالب کاریتاس تفهیم می‌شود در کتاب دفاع از مردم انگلستان^{۳۳} (۱۶۵۱) اثر جان میلتون^{۳۴} به چشم می‌خورد. در این کتاب او می‌نویسد که اعدام چارلز اول^{۳۵} اقدامی ملهم از نفاق‌جویی، یا تمایل به غصب حقوق دیگران، یا فتنه‌گری صرف، یا امیال تباه، یا غَضَب و یا جنون نبود، بلکه {اقدامی ملهم از} عشق به وطن بود -- چنان‌که در نسخه‌ی لاتین کتاب

۲۵. ماکیاولی در اینجا نه به مسیحیت به‌صورت عام، بلکه به تفاسیر و تعلیم جافافته‌ی موجود از دین مسیحی حمله می‌کند که آدمیان را صرفاً دعوت به تربیت روح و در نتیجه بی‌عملی و بی‌اعتنایی به زندگی دنیوی می‌کنند. او در همان فصل خواهان تفسیری جدید از مسیحیت است که مبتنی بر اهمیت‌بخشی به زندگی دنیوی و عمل مادی برای تغییر شرایط زندگی باشد - م.
۲۶. Defence of the People of England (۱۶۵۱).
جان میلتون این اثر جدلی و تهیج‌گر را به درخواست مجلس‌گرایان و با هدف دفاع از نابودی نظام سلطنتی و طرح حمله‌های تندوتیز علیه حامیان سلطنت نوشت. نسخه‌ی اصلی این اثر به زبان لاتین نگاشته شده است - م.

۲۷. John Milton (۱۶۷۴ - ۱۶۰۸)

نویسنده، شاعر، نظریه‌پرداز سیاسی و مبارز جمهوری‌خواه شهیر انگلیسی که از مخالفان سلطنت و از حامیان جمهوری‌خواهان مجلس‌گرا بود. از او علاوه بر آثار ادبی پرشمارش، متون پرشوری در نفی نظام سلطنتی، دفاع از آزادی بیان و مطبوعات، ضرورت آزادی دینی و... به‌جا مانده است - م.

۲۸. Charles I (۱۶۴۹ - ۱۶۰۰)

۲۹. Milton, John (۱۹۳۲). Defence of the People of England, in The Works of John Milton, vol. ۷, New York: Columbia University Press, p ۴۵۵.

۳۰. ماکیاولی برای «زیستن» یا «زندگی» از دو واژه و مفهوم *vivere* و *vita* بهره می‌گیرد که اولی واجد بار سیاسی و اجتماعی است و به «چگونه زیستن و زندگی کردن» (تحت چه ترتیباتی زیستن، تحت چه حکومتی زندگی کردن) اشاره دارد و دومی ناظر بر «حیات و زندگی به‌معنی عام» است. بیش از هر جای دیگری، ماکیاولی در فصل دوم از کتاب دوم گفتارها به مفهوم '*vivere libero*' («زیستن آزادانه» یا «آزاد زیستن») می‌پردازد و بی‌اشتیاقی مردم معاصرش به زیستن آزادانه را ناشی از تعلیم نادرست برآمده از تفسیر غلط جافافته از دین مسیحی به سستی و بی‌عملی و نه به توانمندی و عمل می‌داند - م.

بنگربید به:

- Machiavelli, Niccolò (۱۹۹۷). Discourses on Livy. Translated with an introduction and notes by Julia C. Bondanella and Peter Bondanella. Reissued, New York: Oxford University Press, ۲۰۰۸, pp. ۱۶۱-۱۵۶.

۳۱. Brucioli, Antonio (۱۹۸۲). Dialogi. Edited by Aldo Landi. Naples and Chicago: Prismi and The Newberry Library.

آنتونیو بروچیولی (۱۵۶۶ - ۱۴۹۸) از نویسندگان و چهره‌های فکری معروف و جوان‌تر فلورانس بود که در سال‌های پایانی زندگی ماکیاولی با او مراوداتی داشت. کتاب مقدس و همچنین کتاب سیاست

فیلسوفان روشنگری ملی‌گرا نبودند اما آن‌ها بی‌شک وطن‌پرست در معنای وطن‌پرستی جمهوری‌خواهانه بودند. بدین ترتیب وطن‌پرست بودن برای آن‌ها معنای رأفت نسبت به جمهوری داشت.

آنچه به شهرها معنا و ارزش می‌بخشد تجربه‌ی سیاسی آزادی در جمهوری یا خاطره و یا امید به آن است. نظریه‌پردازان جمهوری به‌تمامی آگاه بودند که آن نوع همانندی و پیوستگی که ناشی از واقعیت سکونت در شهر یکسان یا تعلق به ملت یکسان، تکلم به زبان یکسان و پرستش خدایان یکسان است، برای زایش وطن‌پرستی جمهوری‌خواهانه در قلوب شهروندان کفایت نمی‌کند.

قائل بودند. درواقع آن‌ها از دو واژه‌ی متفاوت استفاده کرده‌اند: پاتریا^{۳۴} و ناتئو^{۳۵}، کاملاً روشن است که کدامیک از این دو مهم‌تر قلمداد می‌شد. چنان‌که سیسرون در رساله‌ی در باب مسئولیت‌ها و وظایف^{۳۶} بیان می‌کند، پیوندهای شهروندی تنگاتنگ‌تر و گران‌سنگ‌تر از پیوندهای ناتئو است. این تمایز و دسته‌بندی توسط نظریه‌پردازان متأخرتر نیز تکرار و تصریح می‌شود. برای نمونه در دایره‌المعارف^{۳۸} فرانسوی سده‌ی هجدهم میلادی می‌خوانیم که پاتری^{۳۹}، چنان‌که فهم عامیانه باور دارد، به معنای مکانی نیست که در آن به دنیا آمده‌ایم. پاتری درعوض به معنای «کشور آزاد»^{۴۰} است که ما اعضای آن هستیم و قوانین آن از آزادی ما و سعادت ما صیانت می‌کند.^{۴۱}

بعدی فرهنگی دارد اما در درجه‌ی نخست شوروشوقی سیاسی به‌شمار می‌رود که مبتنی بر تجربه‌ی شهروندی است و مبتنی بر عناصر پیشاسیاسی مشترکی نیست که ناشی از تولد در سرزمین یکسان، تعلق به نژاد یکسان، تکلم به زبان یکسان، پرستش خدایان یکسان، داشتن آداب و رسوم یکسان هستند. بدین ترتیب استدلالی که وطن‌پرستی جمهوری‌خواهانه را با ذکر این دلیل که «یک عقیده‌ی صرفاً سیاسی ناپسند است»^{۴۲} پاسخ فکری معتبری برای مسائل شهروندی دموکراتیک نمی‌داند، اصل مطلب را نادیده می‌گیرد زیرا وطن‌پرستی جمهوری‌خواهانه متکی بر یک عقیده‌ی صرفاً سیاسی نیست. نویسندگان لاتین تمایز آشکاری بین ارزش‌های سیاسی و فرهنگی جمهوری و ارزش‌های غیرسیاسی ملت‌بودگی^{۴۳}

ارسطو را نخستین‌بار بروچولی به ایتالیایی ترجمه کرده است - م.

۳۲. Smith, Anthony (۱۹۹۶). 'In Search of (One-Sided) Statues of Liberty', The Times Higher Education Supplement, ۹ August, p. ۲۲.

۳۳. nationhood

۳۴. patria

۳۵. natio

۳۶. برای نمونه بنگرید به:

Quintilian, Institutio Oratoria, V (۱۰)، ۲۴-۵.

توضیح مترجم: اشاره به رساله‌ی «در چگونگی تربیت خطیب» اثر مارکوس فابیوس کوئنتیلیانوس (کوئنتیلی) فیلسوف، ادیب و عالم علوم بلاغی سده‌ی اول میلادی در روم - م.

۳۷. De Officiis (I, ۱۷, ۵۳).

۳۸. Diderot, Denis (ed.) (۱۷۶۵). Encyclopédie. vol. ۱۲. Neuchâtel, p. ۱۷۸.

آنسیکلوپدی (یا دایره‌المعارف) دانشنامه‌ای عمومی و یکی از مهم‌ترین آثار منعکس‌کننده‌ی اندیشه‌های دوره‌ی روشنگری است که در سال‌های منتهی به انقلاب فرانسه و در حفاصل سال‌های ۱۷۵۱ تا ۱۷۷۲ در ۲۸ جلد و ۷۵۰۰۰ مدخل منتشر شد. دنی دیدرو و ژان لو رون دالامبر سردبیران اصلی آن بودند و چهره‌های فکری سرشناسی چون فرانسوا ولتر، ژان ژاک روسو، شارل دو مونتسکیو، بارون دولباخ و چندین و چند چهره‌ی دیگر که به آن‌ها «اصحاب دایره‌المعارف» اطلاق می‌شود در تألیف این اثر سترگ نقش داشتند - م.

۳۹. patrie

«پاتری» در زبان فرانسه مترادفی برای پاتریای رومی و پاتری یونانی است - م.

۴۰. free state (état libre)

۴۱. nos libertes et noir bonheur

وطن پرستی جمهوری خواهانه بودند. بدین ترتیب وطن پرست بودن برای آن‌ها معنای رأفت نسبت به جمهوری^{۴۵} داشت. ژان ژاک روسو در کسوت یکی از اعضای برجسته‌ی جرگه‌ی جمهوری خواهان چنین می‌گوید: «این نه حصارها و ساکنان آن، بلکه قوانین، آداب، رسوم، حکومت، قانون اساسی و شیوه‌ی زندگی برآمده از آن‌هاست که پاتری را تشکیل می‌دهند. پاتری منوط بر وابستگی و ارتباط کشور^{۴۶} و اعضای آن است و هنگامی که این روابط دگرگون یا متلاشی شوند، پاتری دود می‌شود و به هوا می‌رود.»^{۴۷}

آنچه به شهرها معنا و ارزش می‌بخشد تجربه‌ی سیاسی آزادی در جمهوری یا خاطره و یا امید به آن است. نظریه پردازان جمهوری به تمامی آگاه بودند که آن نوع همانندی و پیوستگی که ناشی از واقعیت سکونت در شهر یکسان یا تعلق به ملت^{۴۸} یکسان، تکلم به زبان یکسان و پرستش خدایان یکسان است، برای زایش وطن پرستی جمهوری خواهانه در قلوب شهروندان کفایت نمی‌کند. آن‌ها مدعی بودند

برای نویسنده‌ی^{۴۹} این مدخل دایره‌المعارف، اصطلاح پاتری مترادف با جمهوری و آزادی است چنان‌که برای ماکیاوولی و نویسندگان سیاسی جمهوری خواه نیز چنین بود. زیر یوغ استبداد خبری از پاتری نیست و دلیل بدیهی آن این است که تحت حکومت استبدادی، رعایا دقیقاً مانند بیگانگان بی‌پناه و محروم‌اند. نویسنده به تأسی از مونتنکیو خاطرنشان می‌کند: «کسانی که تحت استبداد شرقی زندگی می‌کنند -- جایی که هیچ قانونی جز هردم خیالی شخص حاکم، هیچ ضابطه‌ای جز ستایش بوالهوسی‌های او، و هیچ اصول حکومتی جز وحشت‌آفرینی به رسمیت شناخته نمی‌شود، جایی که هیچ ثروت و هیچ فردی در امان نیست -- کسانی‌اند که پاتری ندارند و حتی نام آن را که تجلی حقیقی سعادت است نمی‌دانند.»^{۵۰} به این معنا، آن باور متداول و کلیشه‌ای که روشنگری را مخالف وطن پرستی می‌داند مرتکب خطای فاحشی می‌شود. فیلسوفان روشنگری^{۵۱} می‌گرا نبودند اما آن‌ها بی‌شک وطن پرست در معنای

۴۲. نویسنده‌ی مدخل پاتری (patrie) لوئی دو ژوکور (۱۷۷۹ - ۱۷۰۴) است. او در نقش یکی از پرکارترین نویسندگان دایره‌المعارف حدود ۲۵ درصد از کل مدخل‌ها را به‌صورت داوطلبانه به نگارش در آورد - م.

۴۳. Diderot, Denis (ed.) (۱۷۶۵). Encyclopédie. vol. ۱۲. Neuchâtel, p. ۱۸۰.

۴۴. philosophes

این اصطلاح فرانسوی به روشنفکران قرن ۱۸ عصر روشنگری اروپا اطلاق می‌شد که با هم ارتباط و همکاری داشتند و دست به آفرینش آثار متعدد انتقادی و عقل‌محور در حوزه‌های فلسفه، تاریخ، سیاست، علم، اقتصاد و... زدند. بخش قابل توجهی از آن‌ها نه فیلسوف به معنای دقیق کلمه که بیشتر چهره‌های فکری و اندیشمندانی چندوجهی بودند - م.

۴۵. caritas reipublicae

۴۶. state

۴۷. Rousseau, Jean-Jacques (۱۹۶۵). Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau. vol. ۱۹. Edited by R.A. Leigh. Banbury, Oxfordshire: The Voltaire Foundation, p. ۱۹۰.

۴۸. nation

کتاب علم قانون‌گذاری^{۴۹} آرای روسو را بهبود بخشید: «نباید از نام مقدس وطن‌پرستی (عشق به پاتریا)^{۵۰} با یکسان‌انگاری آن با عاطفه‌ای که افراد نسبت به زادگاه خود دارند استفاده‌ی نادرست کنیم؛ زیرا این عاطفه به زادگاه، فرع بر چالش‌ها و مصائب واقعی پیوستگی‌های مدنی است و می‌توان آن را هم در فاسدترین و هم در عالی‌ترین جوامع یافت».^{۵۱} او مدعی است که عشق به پاتریا حقیقی، شوروشوقی برساختی^{۵۲} است: «این شوروشوق می‌تواند عظیم یا نامشخص باشد. ممکن است کسانی را تحت‌تأثیر قرار ندهد اما در قبال کسان دیگری بسیار نیرومند عمل کند. بخردانگی قوانین و حکومت چنین شوروشوقی را بنا می‌نهد، به آن قوام می‌بخشد، آن را می‌گسترده و بال‌پیش می‌دهد؛ {و در مقابل} رذیلت‌های آن‌ها این شوروشوق را ضعیف، مطرود و ممنوع

که پاتری‌های حقیقی تنها می‌توانند جمهوری‌های آزاد باشند. آن‌ها همچنین مدعی بودند که عشق به میهن احساسی طبیعی نیست، بلکه شوروشوقی است که باید از طریق قوانین یا به بیان دقیق‌تر از طریق حکومت شایسته و مشارکت شهروندان در زندگی عمومی^{۵۳} برانگیخته شود. روسو در مقاله‌ی گفتاری درباره‌ی اقتصاد سیاسی^{۵۴} این نکته را به‌شیوایی بیان می‌کند: «پس بگذارید پاتری خود را مادر مشترک شهروندان جلوه دهد، بگذارید موهبت‌هایی که شهروندان در سرزمینشان از آن‌ها بهره‌مندند آن {سرزمین} را برای آن‌ها عزیز بدارد، بگذارید حکومت آن‌ها را آنقدر در اداره‌ی جامعه سهم کند که خودشان را در خانه و کاشانه‌ی خود حس کنند، و بگذارید قوانین در نظر آن‌ها چیزی جز تضمین آزادی مشترک نباشد».^{۵۵} چند سال بعد گائتانو فیلانجری^{۵۶} در

۴۹ . public life

این اصطلاح را می‌توان به «زندگی جمعی» نیز برگرداند. برای یکدست‌سازی اصطلاح‌ها و ترکیب‌های مختلف با واژه‌ی public در مباحث حول جمهوری‌خواهی، ترجیح مترجم استفاده از «زندگی عمومی» بوده است - م.

۵۰ . Discours sur l'économie politique

این مقاله در قالب کتابی با مشخصات زیر در ایران ترجمه و منتشر شده است:

- روسو، ژان ژاک (۱۳۹۵). گفتاری درباره‌ی اقتصاد سیاسی. ترجمه‌ی مهدی یوسفی. تهران: روزبهان.

۵۱ . Rousseau, Jean-Jacques (۱۹۶۴) 'Economic politique', in Oeuvres complètes, vol. ۳. Paris: Gallimard, p. ۲۵۸.

۵۲ . Gaetano Filangieri (۱۷۸۸ - ۱۷۵۳)

فیلسوف و حقوق‌دان ایتالیایی - م.

۵۳ . La Scienza della Legislazione (in English: The Science of Legislation)

۵۴ . amore della patria (patriotism)

به ایتالیایی یعنی «عشق به وطن» - م.

۵۵ . Filangieri, Gaetano (۱۹۹۵). La Scienza della Legislazione. Edited by Renato Bruschi, vol. ۴, part ۲. Naples: Procaccini, p. ۴۲.

۵۶ . artificial

منظور این است که «عشق به وطن» نه شوروشوق و احساسی طبیعی، بلکه شوروشوقی مصنوع است که باید به‌دست انسان‌ها ساخته و پروانده شود - م.

تا بدین‌جا باید تشخیص تفاوت بین وطن‌پرستی جمهوری‌خواهانه و ملی‌گرایی نسبتاً سهل باشد. اگر منظور از ملی‌گرایی همان چیزی باشد که بنیان‌گذاران زبان ملی‌گرایی در نظر داشتند، به گمان من روشن است که وطن‌پرستان جمهوری‌خواه و ملی‌گرایان بر سر این مسأله‌ی محوری که پاتریای حقیقی چیست اختلاف‌نظر داشتند. در واقع نظریه‌پردازانِ اواخر قرن هجدهم ملی‌گرایی کوشش‌های خود برای ساختن زبان جدید ملی‌گرایی را دقیقاً با حمله به این اصل جمهوری‌خواهانه آغاز کردند که تنها جمهوری‌های خودفرمان^{۶۴} هستند. که پاتریای حقیقی به شمار می‌روند. در اوایل سال ۱۷۶۱ میلادی توماس آپت^{۶۵} رساله‌ی نافذی با عنوان درباره‌ی مُردن برای سرزمین پدری^{۶۶} منتشر کرد تا این ایده که عشق به سرزمین پدری تنها در جمهوری‌ها

جیان دومنیکو رومانوسی^{۵۸} حقوق‌دان سرشناس دیگری است که توانست بیان موجزی از کل این بحث ارائه کند که وطن‌پرستی حقیقی پیامد حکومت شایسته و مشارکت سیاسی است: «وطن‌پرستی حقیقی وابسته به شهر است. خاستگاه واقعی، قوام‌یافته، پویا و متداوم وطن‌پرستی حقیقی در شهر قرار دارد. و به جرأت می‌گویم نمی‌تواند جز در آنجا باشد. می‌خواهم اضافه کنم فقط شهر است که شالوده و اساس مطمئنی برای نظم سیاسی در یک وضعیت مدنی^{۵۹} فراهم می‌کند.»^{۶۰} اما کارلو کاتانو^{۶۱} حتی موضع صریح‌تری دارد و کمون^{۶۲} را در مقام تجسم ملت در جامعه توصیف می‌کند. او می‌نویسد: «کمون‌ها همان ملت هستند؛ تجسم ملت در عمیق‌ترین سنگر آزادی خود».^{۶۳}

وطن‌پرستی جمهوری‌خواهانه و

^{۵۷} . Ibid, p. ۴۲

^{۵۸} . Gian Domenico Romagnosi (۱۸۳۵ – ۱۷۶۱)

^{۵۹} . civil state (stato civile)

^{۶۰} . Romagnosi, Gian Domenico (۸-۱۸۴۱), 'Istituzioni di civile filosofia', in Opere, vol. ۳. Edited by Alessandro de Giorgi. Milan: Perelli e Mariani, poi Volpato, p. ۱۵۴۸.

^{۶۱} . Carlo Cattaneo (۱۸۶۹ – ۱۸۰۱)

نویسنده، فیلسوف و فعال سیاسی ایتالیایی که شهرت عمده‌اش به دلیل نقش برجسته‌ای است که در شورش «پنج روز میلان» (۱۸۴۸) داشت. این شورش سرآغاز نخستین جنگ استقلال ایتالیا از اتریش شد - م.

^{۶۲} . comune (commune)

^{۶۳} . Cattaneo, Carlo (۱۹۷۲). 'Sulla legge comunale e provinciale', in Opere Scelte, vol. IV. Edited by Delia Castelnuevo Frigessi. Turin: Einaudi, p. ۴۰۶.

^{۶۴} . self-governing

برخی مترجمین فارسی برای این اصطلاح از معادل «خودحکمران» استفاده کرده‌اند - م.

^{۶۵} . Thomas Abbt (۱۷۶۶ – ۱۷۳۸)

فیلسوف، ریاضی‌دان و نویسنده آلمانی. او علیرغم عمر کوتاهش تأثیری شگرف بر فضای فکری دوراناش گذاشت - م.

^{۶۶} . Death for the Fatherland (Vom Tode für das Vaterland)

این کتاب در فضای انگلیسی‌زبان با نام On Dying for the Fatherland نیز شناخته می‌شود - م.

-- باشد؛ و اگر بتوانیم به آن عشق بورزیم، باید که به آن عشق بورزیم.^{۷۱} یوهان گوتفرد هرِدِر^{۷۲} این استدلال را با شدت وحدت بیشتری تصریح کرد و بسط داد. او در یکی از آثار نخستینش با عنوان آیا ما هنوز هم جامعه و سرزمین پدری روزگاران گذشته را داریم؟^{۷۳} اظهار می‌کند که سرزمین پدری همچنان مظهر آزادی است اما نه آن آزادی که مد نظر پیشینیان بود. وطن‌پرستی مدرن نیازی به آن توانمندی‌های روحی ندارد که پیشینیان برای مقابله با دشمنان آزادی ضروری می‌شمردند. وطن‌پرستی مدرن احساس وظیفه و تعلق‌خاطر ساده‌تری به «آزادی بی‌تکلف‌تر»^{۷۴} است که امپراتور عادل بهتر از جمهوری می‌تواند تضمین‌کننده‌ی آن باشد: «در روزگار ما، تمامی کشورها»^{۷۵} به سازوکارِ توازنی

می‌تواند شکوفا شود را به چالش بکشد. اگر همه، از جمله پادشاه، تابع قوانینی باشند که حافظ خیر عمومی است در این صورت هر مُلک پادشاهی هم می‌تواند سرزمین پدری باشد. هیچ تفاوتی بین تبعه‌های پادشاهی‌ها و شهروندان آزادترین جمهوری‌های قابل‌تصور وجود ندارد: هر دوی آن‌ها به یک اندازه تابع قوانین‌اند؛ هیچ‌یک از آن‌ها کاملاً آزاد نیستند اما همگان آزادی را مطابق با روح قانون اساسی کشور^{۷۶} تجربه می‌کنند.^{۷۸} در پادشاهی‌های شایسته، همگان فارغ از رتبه‌ی اجتماعی متفاوتشان «شهروند»^{۷۹} به شمار می‌روند و خیر آن‌ها هم‌راستا با خیر سرزمین پدری است.^{۸۰} آئیت چنین نتیجه می‌گیرد که مُلک پادشاهی می‌تواند در عین حال در قامت سرزمین پدری -- چنان‌که سزاوار عشق ماست

وطن‌پرستی
 جمهوری‌خواهانه از
 ملی‌گرایی قومی نیز
 متمایز است زیرا
 برای قومیت اهمیت
 اخلاقی یا سیاسی
 قائل نیست؛ در عوض،
 به حُسن و اهمیت
 اخلاقی و سیاسی
 ارزش‌های سیاسی
 شهروندی به‌ویژه برابری
 جمهوری‌خواهانه بها
 می‌دهد که همگی
 خصم قوم‌محوری به
 شمار می‌روند.

۷۱ . state

۷۲ . Thomas Abbt (۱۷۶۱), Vom Tode für das Vaterland, Berlin, p. ۱۸.

۷۳ . Bürger (citizen)

۷۴ . Ibid., p. ۱۸

۷۵ . Ibid., p. ۱۸

۷۶ . Johann Gottfried Herder (۱۸۰۳ – ۱۷۴۴)

فیلسوف، الهی‌دان و ادیب شهیر آلمانی و از اندیشمندان برجسته‌ی عصر روشنگری - م.

۷۷ . Haben wir noch jetzt das Publikum und Vaterland der Alten? (۱۷۶۵)

هردر این رساله-خطابه‌ی کوتاه را به مناسبت افتتاح و آغاز به کار ساختمان دادگاه قضایی شهر ریگا نوشت و به فاصله‌ی کوتاهی توسط شورای شهر ریگا انتشار عمومی یافت. این خطابه طرحی از یک نظریه‌ی اجتماعی مدرن حول مفاهیم عرصه‌ی عمومی یا جامعه (public) و سرزمین پدری یا وطن (fatherland) پیش می‌گذارد و به عدم امکان قیاس دوران باستان و زندگی سیاسی مدرن در قلمرو نقش‌هایی مانند سیاستمدار، قانون‌گذار، قاضی، روحانی و شاعر می‌پردازد. این خطابه با طرح ضرورت ارائه‌ی بازتعریف جدیدی از رابطه‌ی حوزه‌ی عمومی و خصوصی، به اهمیت گردن نهادن همگان و حتی پادشاه به سرزمین پدری (وطن) برای ساختن جامعه‌ای متشکل از مردمان آزاد تأکید می‌کند - م.

برای تشریح بیشتر بنگرید به توضیحات تکمیلی در ترجمه‌ی انگلیسی این خطابه در منتخب آثار اولیه‌ی هرِدِر در

- Herder, Johann Gottfried (۱۹۹۱), Selected Early Works, ۱۷۴۷-۱۷۶۵: Addresses, Essays, and Drafts; Fragments on Recent German Literature. Edited by Ernest A. Menze and Karl Menges; Translated by Ernest A. Menze with Michael Palma. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, p ۲۵۳.

۷۸ . modest freedom

۷۹ . states

ایستادگی کند. سرزمین پدری می‌تواند بدون نیاز به شهروندان به پدر متکی باشد. بدین‌سان برای حفظ «آزادی بی‌تکلف» که مردان و زنانِ مدرن تمنای آن را دارند، وطن‌پرستی عظیمِ امپراتور در کنارِ وطن‌پرستی مشترک و عادیِ اتباع کفایت می‌کند.

اگرچه مردم در دوران هردر فاقد وطن‌پرستی شورمندانه‌ی پیشینیان بودند، اما او باور داشت که پادشاه وطن‌پرست می‌تواند همان درجه از ایثار را از مردم طلب کند که گفته می‌شد جمهوری‌ها قادرند در شهروندان خود برانگیزانند. به‌زعم هردر، برای کسانی که مزدورانی بی‌احساس نیستند، واژگانِ «سرزمین پدری»^{۸۱}، «پادشاه»^{۸۲} و «ملکه»^{۸۳} جلوه‌گر «بانگ ظفیری است که خون تازه در رگ‌هایشان می‌دمد، قلبشان را شعله‌ور می‌کند، به بازوانشان صلابت می‌بخشد و از سینه‌هایشان با زره آهنین حفاظت می‌کند.»^{۸۴} فارغ از اینکه سرزمین پدری

دست یافته‌اند. هرکس که نمی‌تواند از خود محافظت کند به یک حامی و پدر نیاز دارد. مشخصه‌ی مردم ما دیگر جسارت بی‌پروایانه‌ی پیشینیان نیست. درعوض آنچه حکم‌فرماست، آزادی بی‌تکلف‌تر و بهتری است؛ آزادی عقیده و وجدان^{۷۶} برای اینکه افراد انسان‌هایی صادق و متدین باشند، آزادی لذت بردن افراد از منزلگاه و باغستانشان در صلح و آرامش و در پرتو قدرت حاکم^{۷۷}، و بهره‌مندی از ثمره‌های جهد و کوشش خود؛ آزادیِ اینکه افراد بانی سعادت و آسایش خود شوند، با آن که دمسازشان می‌ندارند طرح دوستی بریزند، و پدر و قِیم فرزندان خود باشند.^{۷۸} هردر به پتر کبیر^{۷۹} در قامت یک «وطن‌پرست حقیقی» اشاره می‌کند که «پدرِ سرزمین پدری پیشینش شد و سرزمین پدری نوینی را بنیان نهاد».^{۸۰} وطن‌پرستی الهام‌بخش او شد تا اتباع خود را برخلاف میلشان از زیر چنگال رعیت‌داری برهاند و به او عزمِ راسخ بخشید تا در برابر بخت نامساعد

۷۶. conscience

۷۷. throne

منظور اورنگ و تاج و تخت پادشاهی - م.

۷۸. Herder, Johann Gottfried (۱۹۹۱). *Selected Early Works, ۱۷۶۷-۱۷۶۸: Addresses, Essays, and Drafts; Fragments on Recent German Literature*. Edited by Ernest A. Menze and Karl Menges; Translated by Ernest A. Menze with Michael Palma. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, p ۷۱.

طبق توضیح مترجمان انگلیسی در مقدمه‌ی مجلد فوق (ص ۲۵)، تأکیده‌های این نقل‌قول از خود هردر است - م.

۷۹. Tsar Peter the Great (۱۶۷۲ - ۱۷۲۵)

تزار پتر کبیر آخرین تزار و رهبر روسیه‌ی تزاری بود و با فتوحات نظامی بسیارش امپراتوری روسیه را بنیان نهاد و خودش نخستین امپراتور آن شد. از او به دلیل رهبری و پیشبرد دگرگونی‌های وسیع سیاسی، نظامی، اجتماعی و فرهنگی با نام معمار و مؤسس روسیه‌ی مدرن یاد می‌شود - م.

۸۰. Ibid., p. ۸۰.

۸۱. fatherland

۸۲. monarch

۸۳. empress

۸۴. Ibid., p. ۶۰.

مشخصه‌ی وطن‌پرستی
 جمهوری خواهانه
 شوروشوق است
 درحالی‌که ملی‌گرایی
 مدنی از توافق
 عقلانی حاصل
 می‌شود. وطن‌پرستی
 جمهوری خواهانه ناظر
 بر پایبندی به اصول
 سیاسی جهان‌شمولی
 نیست که به لحاظ
 تاریخی و فرهنگی خنثی
 هستند، بلکه پژواک
 تعلق خاطر به قوانین،
 قانون اساسی و شیوه‌ی
 زیستن در یک جمهوری
 خاص است.

او ملیت‌ها^{۸۱} را نه فرآورده‌ی آدمیان، بلکه ثمره‌ی نیروی زنده و ارگانیک^{۸۲} می‌دانست که به گیتی جان می‌بخشد. جمهوری‌ها از توانمندی^{۸۳} و خردمندی بارز بنیان‌گذاران نامدارشان سربرمی‌آورند؛ ملت‌ها از خودِ خداوند هستی می‌یابند، درست همان‌طور که آن نیروی زنده‌ای که واحدهای ارگانیک ملی را از بی‌نظمی مصالح همگون سروشکل می‌دهد، انعکاس اراده و مقدرات ابدی خداوند است.

هنگامی که هردر تأکید دارد که نه کشورها بلکه ملیت‌ها را طبیعت آفریده است، منظور او این است که ملیت مقام و مرتبه‌ی بالاتری از کشور دارد. برای جمهوری خواهان از دست دادن جمهوری بزرگ‌ترین فاجعه بود. برای هردر اما از دست دادن ملت فاجعه‌بارتر می‌نمود. چنان‌که او نوشته است، از آدم‌ها میهنشان (به لحاظ ملیت) را بگیرد «و بدین ترتیب شما

جایی باشد که در آن «قانون و صدها تن فرمانروایی می‌کنند»^{۸۵} یا «قانون و تنها یک تن فرمانروایی می‌کنند»، تا زمانی که آن فرمانروا در قامت پدر یا مادرِ مردمانی سعادت‌مند ظاهر می‌شود، مُردن برای سرزمین پدری شیرین و افتخارآمیز است.^{۸۶}

وطن‌پرستانِ جمهوری خواه و ملی‌گرایان همچنین در این زمینه اختلاف نظر داشتند که عشق حقیقی به میهن چیست یا چه باید باشد. اولی عشق به میهن را شوروشوقی برساختی در نظر می‌گرفت که باید با تمهیدات سیاسی به تدریج القا و بی‌وقفه بازتولید شود؛ دومی آن را احساسی طبیعی می‌پنداشت که باید از آلودگی فرهنگی^{۸۷} و همسان‌سازی فرهنگی^{۸۸} مصون بماند. تلقی‌های متفاوت آن‌ها از عشق به میهن، از فهم متفاوت آن‌ها از به‌ترتیب پاتریا و ملت^{۸۹} نشئت می‌گرفت: سرزمین پدری جمهوری خواهان سامانی اخلاقی و سیاسی بود، درحالی‌که ملتِ مد نظر هردر حدوثی طبیعی^{۹۰} است.

۸۵. اشاره‌ی هردر به هیئت حکمرانی در جمهوری‌های آن دوران است که از افراد متعدد و جمعی از نخبگان و سرامدان تشکیل می‌شد - م.

۸۶. هردر در اینجا به شعری از هوراس شاعر پرآوازه‌ی روم باستان اشاره دارد: «شیرین و افتخارآمیز است مُردن برای وطن» (نقصیده‌ها، کتاب سوم، شعر دوم، بند ۱۳) - م.
 بنگرید به توضیحات تکمیلی ترجمه‌ی انگلیسی این خطابه در منتخب آثار اولیه‌ی هردر در:

- Herder, Johann Gottfried (۱۹۹۱). *Selected Early Works, ۱۷۶۷-۱۷۶۸: Addresses, Essays, and Drafts; Fragments on Recent German Literature*. Edited by Ernest A. Menze and Karl Menges; Translated by Ernest A. Menze with Michael Palma. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, p ۲۵۷.

۸۷. cultural contamination

۸۸. cultural assimilation

۸۹. nation

۹۰. natural creation

۹۱. nationalities

۹۲. organic

۹۳. virtue

در اینجا virtue به معنی فضیلت اخلاقی نیست و دلالتی ماکیاولیایی دارد (virtù) و از این رو به «توانمندی والا» برگردانده شده است - م.

است که بخشی از اجتماع خودش را در نسبت با بخشی دیگر همچون بیگانگان نمی‌پندارد؛ که آن‌ها پیوندی که آنان را در کنار هم نگه می‌دارد گرامی می‌دارند؛ احساس می‌کنند که مردمی واحد هستند و سرنوشتشان در هم تنیده شده است و هر آسیبی که متوجه هریک از هم‌میهنانشان شود متوجه خود آن‌ها نیز می‌شود و اینکه نمی‌خواهند با خودخواهی و گسستن پیوستگی‌ها، خود را از بند هرگونه مصائب مشترک رها کنند.^{۹۶}

این فهم از ملت متناظر با درکی است که جوزپه ماتی‌زینی^{۹۷} از پاتریا دارد: «وطن (پاتریا) شکلی از هم‌بودگی^{۹۸} انسان‌های آزاد و برابر است که در توافقی برادرانه برای تلاش در راستای هدفی واحد به هم گره خورده‌اند. ... وطن صرفاً نوعی از گرده‌آمدگی نیست بلکه نوعی هم‌پیوندی^{۹۹} است. وطن حقیقی بدون داشتن حقوق یکسان نمی‌تواند وجود داشته باشد. وطن حقیقی نمی‌تواند جایی باشد که یکسانی آن حقوق به وسیله‌ی تمایز

همه‌چیزشان را از آن‌ها گرفته‌اید»^{۹۴}. تمام این‌ها بدین معنا نیست که انگاره‌ی ملت همواره علیه وطن‌پرستی جمهوری‌خواهانه و یا به‌منظور تداوم بخشی به برنامه‌های ملی‌گرایانه به کار رفته است. بارزترین مثال، تعریف جان استورات میل از اصل ملیت در کتاب نظام منطق^{۹۵} است: «نیازی به گفتن نیست که منظور ما از اصل ملیت، انزجاری غیرمنطقی نسبت به خارجی‌ها یا تکریم برخی رسوم و ویژگی‌های واهی به دلیل ملی بودنشان نیست؛ و یا اینکه از پذیرش آنچه در کشورهای دیگر سودمند بوده است خودداری کنیم. از هر لحاظ که بنگریم، ملت‌هایی که دارای نیرومندترین روحیه‌ی ملی بوده‌اند از قضا کمترین ملیت را داشته‌اند. منظور ما از ملیت، اصل همدلی است نه خصومت؛ منظورمان اصل همبستگی است نه گسستگی. مقصودمان نوعی از احساس نفع مشترک در میان کسانی است که تحت حکومتی یکسان زندگی می‌کنند و در درون مرزهای طبیعی یا تاریخی یکسانی قرار گرفته‌اند. منظور ما این

۹۴. Sämtliche Werke, ed. B. Supham Berlin: ([۱۷۸۵] ۱۸۸۰) Herder, Johann Gottfried. ۹۴ Weidmann, vol ۱۳, pp ۲۶۱-۲۶۲.

۹۵. A System of Logic (۱۸۴۳).

این کتاب دو جلدی با نام یک سیستم منطقی، نسبتی و استقرایی نیز شناخته می‌شود. جلد اول آن با مشخصات زیر اخیراً در ایران ترجمه و منتشر شده است
 - جان استورات میل (۱۴۰۳). نظام منطق. جلد اول. ترجمه‌ی محمدرضا اسمخانی. تهران: انتشارات موسسه‌ی پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

۹۶. Mill, John Stuart (۱۸۴۶). A System of Logic. vol VI. New York: Harper, Book VI, chapter X, section ۵.

۹۷. Giuseppe Mazzini (۱۸۰۵ - ۱۸۷۲)

جوزپه ماتی‌زینی (یا ماتسینی) فعال سیاسی، انقلابی، نظریه‌پرداز و جمهوری‌خواه رادیکال ایتالیایی بود و در رهبری جنبش «وحدت ایتالیا» در اواسط قرن نوزدهم میلادی نقش برجسته‌ای داشت - م.

۹۸. comunione (community or fellowship)

۹۹. associazione (association)

تلقی پیزاکانه از اصل ملیت، همچون ماتزینی، آن را در نقطه‌ی مقابل ملی‌گرایی قرار می‌داد. به‌زعم ماتزینی در اروپای تحت‌سلطه‌ی پادشاهی‌ها، «اصل ملیت» به تباهی «ملی‌گرایی»^{۱۰۵} کوتاه‌نظرانه «فروغلتیده بود و سیاستی که با منفعت‌طلبی و زورگویی محض پیش می‌رفت جای سیاستی را گرفت که بر پایه‌ی بالندگی آزاد و خودانگیخته‌ی ملت‌ها بنا شده بود».^{۱۰۶}

تفاوت بین وطن‌پرستی جمهوری‌خواهانه و ملی‌گرایی کماکان به‌شکل آشکاری پابرجاست. تفاوت بین وطن‌پرستی جمهوری‌خواهانه و ملی‌گرایی مدنی از یک سو، و تفاوت بین وطن‌پرستی جمهوری‌خواهانه و ملی‌گرایی قومی^{۱۰۷} از سوی دیگر نیز به‌همان اندازه آشکار است. مشخصه‌ی وطن‌پرستی جمهوری‌خواهانه شوروشوق است درحالی‌که ملی‌گرایی مدنی از توافق عقلانی حاصل می‌شود.

طبقه‌ای، امتیازات و نابرابری‌ها زیر پا گذاشته می‌شود».^{۱۰۸}

نمونه‌ی دیگری از اصل ملیت که با مفهوم جمهوری‌خواهانه‌ی کلاسیک پاتریا تلقی متناظری دارد را می‌توان در آثار کارلو پیزاکانه^{۱۰۹} یافت. او در سال ۱۸۶۰ می‌نویسد اصل ملیت که در سال ۱۸۴۸ جان‌های بخشاینده را تهییج کرد^{۱۱۰}، نشانگر کمال مطلوبی از آزادی بود. ملیت به معنی تجلی خودخواسته‌ی اراده‌ی مردم، منافع مشترک و آزادی کامل و مطلق است که در آن جایی برای طبقات، گروه‌ها یا خاندان‌های دارای امتیاز نیست. عشق به میهن تنها می‌تواند در خاک آزادی شکوفا شود و این آزادی است که شهروندان را به حامیان و مدافعان جمهوری بدل می‌کند. زیر یوغ تک‌سالاران^{۱۱۱} و پادشاهان، شور بخشاینده‌ی وطن‌پرستی ناگزیر از انحطاط است.^{۱۱۲}

۱۰۰. Mazzini, Giuseppe (۱۹۷۲) 'Dei doveri dell'uomo', in Scritti politici, ed. Terenzio Grandi e Augusto Comba, Turin: UTET, p ۸۸۴.

جمله‌ی پایانی این نقل‌قول در متن جستار ویرولی ایراد تایپی جزئی دارد و در تطبیق مترجم با ترجمه‌های دیگری از این اثر (و همچنین متن اصلی ایتالیایی) اصلاح شد - م.

۱۰۱. Carlo Pisacane (۱۸۵۷ - ۱۸۱۸)

نظریه‌پرداز سوسیالیست و از پیشگامان جنبش انقلابی وطن‌پرستانه‌ی ایتالیا در سده‌ی نوزدهم میلادی - م.
 ۱۰۲. اشاره به شورش «پنج روز میلان» (۱۸۴۸) که سرآغاز نخستین جنگ استقلال ایتالیا از اتریش شد - م.

۱۰۳. princes

در اینجا prince به معنی شهیار، حاکم و فرمانروایی است که به‌تنهایی کل ارکان حکومت (پادشاهی یا غیرپادشاهی) را در دست دارد که می‌تواند شامل یک حکومت محلی کوچک تا حکومت بر یک کشور بزرگ باشد. استفاده از معادل «تک‌سالار» صرفاً برای انتقال معنای دقیق این اصطلاح در این بستر است - م.

۱۰۴. Pisacane, Carlo (۱۹۶۹ [n.d.]) 'La rivoluzione', in Franco della Peruta (ed.), Scrittori politici dell'Ottocento. vol. ۱. Milan and Naples, pp ۱۱۸۴&۱۱۸۱.

۱۰۵. تأکید از مترجم انگلیسی نام‌ی ماتزینی است - م.

۱۰۶. Mazzini, Giuseppe (۱۹۷۹), Mazzini's Letters. Edited by Bolton King. Westport, Conn: Hyperion Press, pp ۱۶۹-۱۶۸.

ماتزینی این بحث را در نامه‌ای به کارل شورتس سیاستمدار و انقلابی آلمانی به تاریخ فوریه‌ی ۱۸۶۱ مطرح کرده است - م.

۱۰۷. ethnic nationalism

برآمده از پیوندهای ملت‌بودگی نیست. مردمانی که به لحاظ فرهنگی، دینی و قومی همگون‌اند مردمانی نیستند که بیشتر مدنی‌منش^{۱۱۱} باشند. برعکس، آن‌ها مستعدند که نابردبار، متعصب و ملال‌آور باشند. سیاست دموکراتیک حقیقی می‌تواند تمام امور شهروندی را به‌تنهایی پیش ببرد. چنین سیاستی نیازی به یاری‌گرانِ ننگ‌آور ندارد. اینکه آیا این یک پروژه‌ی سیاسی مطلوب و ممکن است بحث دیگری را ایجاد می‌کند. من پیش از این و در جای دیگر نشان داده‌ام که چنین است. در این متن هدفم صرفاً این بود خاطرنشان کنم که ما ابداً مقید به انتخاب بین اسطوره‌ی ملی‌گرایی مدنی و دهشتِ ملی‌گرایی قومی نیستیم.

وطن‌پرستی جمهوری خواهانه ناظر بر پابندی به اصول سیاسی جهان‌شمولی نیست که به لحاظ تاریخی و فرهنگی خنثی هستند، بلکه پژواک تعلق‌خاطر به قوانین، قانون اساسی و شیوه‌ی زیستن در یک جمهوری خاص است. وطن‌پرستی جمهوری خواهانه از ملی‌گرایی قومی نیز متمایز است زیرا برای قومیت^{۱۰۸} اهمیت اخلاقی یا سیاسی قائل نیست؛ در عوض، به حسن و اهمیت اخلاقی و سیاسی ارزش‌های سیاسی شهروندی به‌ویژه برابری جمهوری خواهانه بها می‌دهد که همگی خصم قوم‌محوری^{۱۰۹} به شمار می‌روند.

من تلقی جمهوری خواهانه از وطن‌پرستی را متقاعدکننده‌تر از دیدگاه معاصری می‌دانم که به‌تازگی آنتونی اسمیت^{۱۱۰} بیان کرده است و طبق آن برای متحد کردن مردمانِ ناهمگون به «بنیه‌ی قدتمندتری» از ارزش‌های فرهنگی و سیاسی جمهوری نیاز داریم. نمی‌دانم هنگامی که اسمیت از «کنار هم نگاه داشتن» سخن می‌گوید چه منظوری دارد، اما اگر منظورش، چنان‌که مد نظر من است، متحد کردن افراد در مقام شهروندانی آزاد و برابر باشد، ما به چیزی فراتر از سیاستی ملهم از آرمان‌های آزادی جمهوری خواهانه و برابری جمهوری خواهانه و فرهنگی مبتنی بر آن آرمان‌ها نیاز نداریم. شهروندی

۱۰۸. ethnicity

۱۰۹. ethnocentrism

۱۱۰. Anthony Smith

۱۱۱. civic minded



آنچه آرنت ندید: چارچوبی برای فهم سوژکتیویته فاشیستی از رهگذر نقد نظریه پیشپا افتادگی شر

نویسنده: نیما اورازانی

در آن معنا می‌یابد. البته این بحث مقدماتی به هیچ عنوان قصد ندارد تا پاسخ‌هایی سراسرست و نهایی برای مشکلات و مسائلی که پیش می‌نهد، عرضه کند. برعکس، تمایلم بیشتر بر این است که بستر مقدماتی بحث را به دو روش پیش ببرم؛ یکی از طریق دفاع از این ایده که صورت‌بندی‌ها^۱ و مفصل‌بندی‌های^۲ غالب موجود در روان‌شناسی از سوژکتیویته^۳ انسان نابسنده‌اند و دیگری طرح پرسش‌هایی پاسخ‌نیافته درباره سوژکتیویته انسان. در عین حال شاید بتوان پاسخ یا دست

(۱)
 در این نوشته تلاش می‌کنم تا پیوند بهینه‌ای - اگر بتوان از چنین پیوندی صحبت کرد - بین روان‌شناسی و جامعه‌شناسی برقرار کنم. چنین هدفی را از رهگذر نقد نظریه‌ی پیش‌پا افتادگی شر^۱ دنبال می‌کنم؛ نظریه‌ای که از سوی هانا آرنت^۲ فیلسوف آلمانی در کتابش با عنوان «آشمن»^۳ در اورشلیم: گزارشی از پیش‌پا افتادگی شر^۴ پیش نهاده شد. پیش از اینکه وارد بحث اصلی شوم، به نکاتی اشاره می‌کنم که می‌تواند بستری تلقی شود که گفتار حاضر

۱ - The banality of evil

۲ - Hannah Arendt

۳ - Adolf Eichmann

۴ - Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil

۵ - formations

۶ - articulations

۷ - subjectivity

بالاخص در آمریکا وجود دارد، یعنی روان‌شناسی جریان غالب^۸. روان‌شناسان اروپایی همواره تلاش داشته‌اند تا خود را از این نوع روان‌شناسی رها کنند^۹. حال اینکه تا چه حد موفق بوده‌اند، موضوع دیگری است.

به قصدم مبنی بر ایجاد پیوندی بهینه میان روان‌شناسی و جامعه‌شناسی اشاره کردم. طبیعتاً می‌توان پرسش‌های بنیادی‌ای دربارهٔ رابطهٔ این دو رشته طرح کرد. مثلاً آیا آنچه جامعه‌شناسی و روان‌شناسی به عنوان موضوع خود تعریف می‌کنند، ماهیتاً در تعارض با یکدیگر نیستند؟ آنچه روان‌شناسان تلاش در تحلیل روان‌شناختی آن دارند از نظر بسیاری از جامعه‌شناسان موضوع جامعه‌شناسی است؛ همان چیزی که دورکیم آن را *sui generis* می‌نامد. مثالی از پرسشی بنیادی دیگر؛ آیا می‌توان تبیینی از پدیده‌هایی که در افراد و جامعه مشاهده می‌کنیم عرضه کرد که هیچ یک به قیمت دیگری فرو گذاشته نشود؟ اصلاً آیا چنین تفکیکی (روان‌شناسی/جامعه‌شناسی) تفکیکی هست که بتوان از آن دفاع کرد؟ آیا اگر چنین تفکیکی را از اساس ناموجه بدانیم به این معنا نیست که هویت این رشته‌ها را متلاشی کرده‌ایم. این پرسش‌ها گزنده‌اند و سمج. من معتمد می‌توانم به مفصل‌بندی‌ای

کم تمایل نظری نویسنده به چگونگی پاسخ به تعدادی از این پرسش‌ها را در نقد نظریهٔ پیش‌پاافتادگی شر یافت. بدین منظور بهتر است تا از تنش ظاهری بین جامعه‌شناسی و روان‌شناسی آغاز کنیم. جامعه‌شناسان همواره منتقد آن چیزی بوده‌اند که بسیاری از روان‌شناسان مرتکب آن می‌شوند. یعنی روان‌شناسی‌سازی و فردی‌سازی مسائل اجتماعی. از سوی دیگر روان‌شناسان نیز منتقد جامعه‌شناسان هستند. چرا که جهان روانی فرد را نادیده می‌گیرند یا وزنی را که باید به آن نمی‌دهند. البته نویسنده بر این باور است که به دلایل گوناگون جامعه‌شناسان بیشتر به نقد روان‌شناسی پرداخته‌اند تا روان‌شناسان به نقد جامعه‌شناسی. شاید بتوان از نوعی سولیپسیزم^۸ یا اوتیسم^۹ در جامعهٔ روان‌شناسان سخن گفت، بدین معنا که روان‌شناسان غالباً خود را از دیگر رشته‌ها مستغنی احساس کرده‌اند. چنین فهمی از روان‌شناسی ریشه در این تلقی از انسان دارد که برای تبیین سوژه‌کثیوته‌ی فرد، جهان درونی وی که خاصگاهی درونی نیز دارد تا حد زیادی کافی است. اگر چنین نقدی متوجه روان‌شناسی باشد – که از نظر نویسنده است – باید آن را بیشتر متوجه آن نوع روان‌شناسی‌ای دانست که در آمریکای شمالی و

۸ – solipsism

۹ – autism

۱۰ – mainstream psychology

۱۱ – به زودی کتابی با عنوان «شخص در روان‌شناسی اجتماعی» روانهٔ بازار خواهد شد که به طور مشروح به این مسئله می‌پردازد. خوانندهٔ علاقمند می‌تواند برای بررسی تلاش‌های گوناگونی که در راستای رهایی از تفسیر غالبی که در روان‌شناسی از فرد وجود دارد به این کتاب مراجعه کند.

از روان‌شناسی/جامعه‌شناسی رسید که ما را به تبیین بهتر پدیده‌ها نزدیک‌تر کند. تلاش می‌کنم تا در نقد نظریه پیش‌پاافتادگی شر، یکی از چنین رویکردهایی را که الکساندر هرلم و استیو رایکر آن را تعامل‌گرایی^{۱۲} نامیده‌اند را معرفی کنم. اگرچه این رویکرد همچنان خالی از اشکال نیست اما عزیمت‌گاهی است که تلاش دارد خود را از پیش‌فرض‌های نخ‌نماشده‌ی روان‌شناسی جریان غالب یا آن نوع جامعه‌شناسی‌ای که یکسره چشمش را به فرد بسته است و دم از مرگ سوژه می‌زند، رها کند.

(۲)

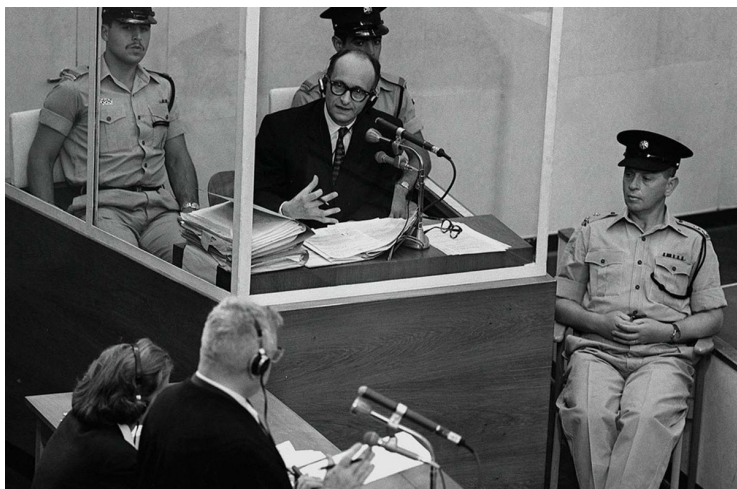
هانا آرنت در نظریه پیش‌پاافتادگی شر به نوعی در تلاش بود تا فراگیری شر را که در جنگ جهانی دوم به صورت فاشیسم به اوج خود رسیده را به عنوان یک پدیده اجتماعی تبیین کند. دادگاه آئشمن فرصت مناسبی بود تا آرنت از نزدیک یکی از افرادی را ببیند که در تحقق شری عظیم نقش مهمی ایفا کرده بود. دادگاه آئشمن در آوریل سال ۱۹۶۱ آغاز و در ۱۴ اگوست همان سال به پایان رسید. آرنت یکی از حاضران در دادگاه بود. حاضرانی که مشتاقانه می‌خواستند آن هیولایی را ببینند که یکی از معماران اصلی «پاسخ نهایی به مسئله یهود» بود. آنان اما در کمال حیرت مردی را دیدند، با قامتی کوتاه و سری تاس که پشت یک شیشه ضدگلوله نشسته بود و با دقت بسیار یادداشت‌برداری می‌کرد.

تو‌گویی که یک کارمند بوروکرات و سواس‌گونه در حال انجام دادن وظیفه اداری خویش است. و مگر این دقیقا همان‌کاری نبود که وی در طول جنگ انجام داده بود؟ همچون چرخ‌دنده‌ای در ماشین فاشیسم یا به تعبیر بهتر همچون ربانی تهی از هر گونه عاطفه که به هیچ عنوان به پیامد کارهای خویش نمی‌اندیشد؛ به طور مکانیکی و تهی از هر گونه خلاقیتی به نابودسازی یهودیان، کولی‌ها، منحرفان جنسی و معلولان پرداخته بود. به دیده‌ی حاضران، آئشمن همچون بسیاری از افرادی بود که در زندگی روزمره با آنها سروکار داشتند. از این هم فراتر؛ آئشمن، فردی شبیه خودشان بود. از این رو آرنت و البته همگان متحیر و از همه مهم‌تر وحشت‌زده شده بودند. خاستگاه نظریه‌ی پیش‌پا افتادگی شر (بخوانید فاشیسم) این مشاهدات و البته همکاری میلیون‌ها انسان در هولوکاست بود.

اگر چه وقایع جنگ جهانی دوم زمینه‌ی پذیرش این نظریه را برای تخیل عمومی جامعه فراهم کرده بود اما برای جا افتادن این نظریه چه در فضای آکادمیک و چه در فضای عمومی جامعه به تاییدات تجربی و تحلیل‌های تاریخی بیشتری نیاز بود. از این جهت سال ۱۹۶۱ سالی است که تصور ما را از «ظرفیت انسان برای ارتکاب به اعمال شرورانه» یکسره دگرگون می‌کند. در این سال فقط شاهد برگزاری دادگاه آئشمن نبودیم. فرسنگ‌ها دورتر،

طرح اولیه میلگرام این بود که میزان اطاعت در کشورهای گوناگون - بالاخص آلمان - را بررسی و با هم مقایسه کند. قرار بر این بود که آزمایش با شرکت‌کنندگان آمریکایی شروع شود و با شرکت‌کنندگان کشورهای دیگر ادامه یابد. قصد

آنسوی اقیانوس اطلس در دانشگاه ییل^{۱۳} درست یک هفته قبل از پایان دادگاه آشمن، استتلی میلگرام^{۱۴} مطالعات خود را آغاز کرد. در ذهن میلگرام همان پرسشی خلجان می‌کرد که آرنت تلاش داشت با مشاهده دادگاه آشمن به آن پاسخ دهد. میلگرام در صفحات



تصویری از محاکمه آشمن

میلگرام این بود که میزان اطاعت در آمریکا را به عنوان خط پایه در نظر بگیرد و سپس بقیه کشورها را با این خط پایه مقایسه کند. هر چه باشد کیست که تصور کند که شهروندان کشوری که «منجی اروپاییان از فاشیسم» بود - آمریکا - حاضراند به شرکت‌کنندگان معصوم شوک الکتریکی مرگبار اعمال کنند؟ اما نتایج آنچنان شوکه‌آور بودند^{۱۵} که

آغازین کتاب خود «اطاعت از اتوریته» چنین می‌نویسد: «اتاق‌های گاز ساخته شدند و اردوگاه‌های مرگ سربرافراشتند و روزانه با کارایی کارخانه‌های تولیدی، نعش تولید کردند. این سیاست ضد انسانی شاید در ذهن یک نفر پیدا شد، اما اجرای آن با این ابعاد عظیم بدون کمک تعداد بسیاری که از فرامین اطاعت می‌کردند ممکن نبود.» (اطاعت از اتوریته، ص. ۱۷)

۱۳ - Yale University

۱۴ - Stanley Milgram

۱۵ - «شوکه‌آور خواندن» نتایج در ایجاد تصویری از انسان که وی را «طبیعتاً اهل پیروی» نشان می‌دهد یا اساساً «پیروی» را پدیده‌ای یکسره آسیب‌شناسانه تلقی می‌کند تأصیر مهمی داشته است.

مختلفی از جمله کتاب «مردان معمولی» براونینگ^{۱۸} که گزارشی است: از آنچه گردان ۱۱۰ پلیس ذخیره در کشتار یهودیان انجام داده است با به تصویر کشیدن «انسان‌های عادی و معمولی» که مرتکب جنایات وصف‌ناشدنی‌ای می‌شوند که خود تایید دیگری بود بر نظریه پیش‌افتادگی شر.

اما آیا این امکان وجود دارد که ترک زود هنگام دادگاه از سوی آرنت یا تبیین‌های ضعیف میلگرام و زیمباردو از یافته‌های آزمایش‌هایشان ما را به مسیر اشتباهی برده باشند؟ آیا آئشمن آنگونه که آرنت توصیف کرده است فردی معمولی است؟ سزارانی^{۱۹} مولف زندگی آئشمن صراحتاً به نکته نخست اشاره می‌کند (۲۰۰۴). آرنت با ترک زود هنگام دادگاه و پایان دادن به مشاهداتش هم از مشاهده آئشمن تا انتهای دادگاه محروم ماند و هم شهادت شاهدان متعددی را که تا انتهای دادگاه حضور داشتند از دست داد؛ به شهادت این شاهدان آئشمن هر چیزی می‌توانست باشد الا یک بوروکرات پیش‌افتاده. به تعبیر وتلسن^{۲۰} «با پذیرفتن این مطلب که آئشمن «تنها فردی بدون تفکر» بوده است، آرنت به همان تصویری دامن زد که آئشمن از خود ساخته بود.» (۲۰۰۵، ص. ۵). اهمیت مشاهدات دقیق اینجاست که خود را به رخ می‌کشد. اما اجازه دهید

کار به همان آمریکا ختم شد. بنابراین میلگرام پیش از آغاز مطالعات خود درباره‌ی اطاعت از اتوریته هیچ نظریه یا فرضیه‌ای نداشت و آزمایش‌هایش را برای آزمون نظریه‌ی خاصی طراحی نکرده بود. اما آنچه در دسترس وی بود نظریه‌ی پیش‌افتادگی شر آرنت بود. به زعم وی «برداشت آرنت از پیش‌افتادگی شر بیش از آنچه جرات تصور آن را داشته باشیم به حقیقت نزدیک است. آن شخص معمولی‌ای که به یادگیرنده، شوک الکتریکی می‌داد چنین کاری را از سر احساس تکلیف انجام می‌داد – برداشتی که از وظایفش به عنوان یک شرکت‌کننده داشت – و نه از سر تمایلاتی که به طور خاص خشونت‌آمیز بودند.» (صص. ۲۳-۲۴) می‌بینیم که میلگرام نظریه پیش‌افتادگی آرنت را پیش چشم داشت. هم‌افزایی این دو – و نه هیچ کدام به تنهایی – بود که تخیل عمومی را تسخیر کرد و نظریه پیش‌افتادگی شر و به تبع آن تلقی خاصی از طبیعت انسان را در اذهان شهروندان جامعه و متخصصانی که در حوزه‌های مرتبط مشغول به فعالیت بودند، جا انداخت. مطالعات بعدی زیمباردو^{۱۶} که به آزمایش زندان استفورد^{۱۷} معروف شد نیز در روان‌شناسی اجتماعی تاییدی بود بر نظریه آرنت. علاوه بر این، تاریخ‌نگاری‌های

نقد سوم که بسیار مهم است اینکه آئشمن به هیچ عنوان تنها همچون یک بوروکرات و ربات بدون فکر از دستورات تبعیت نمی‌کرد. وی آنچنان به از بین بردن یهودیان مجارستان اهتمام داشت که با هیملر به اختلاف خورد. آئشمن در اخراج یهودیان بسیار خلاقانه عمل می‌کرد.

۱۶ – Philip Zimbardo
 ۱۷ – Stanford Prison Experiment
 ۱۸ – Browning
 ۱۹ – Cesarani
 ۲۰ – Vetlesen

آشمن و البته بسیاری از آنانی که در هولوکاست نقش ایفا کردند افرادی با ویژگی‌های ثابت و صلب نبودند. آشمن در طول مدت جنگ در فرایندی که در طی آن میزان همذات‌پنداری‌اش^{۲۱} با حزب نازی بیشتر و بیشتر شد دچار دگرگونی‌های مهمی شد. دقیقه‌ی مشاهداتی‌ای که اینجا به هیچ عنوان نباید آن را فرو گذاشت این است که آشمنی که در آغاز جنگ می‌شناسیم با آشمنی که در انتهای جنگ پشت آن محافظ ضدگلوله می‌بینیم یکی نیستند. چنین استحال و پویایی‌ای در تحلیل آرنست دیده نمی‌شود.

نقد سوم که بسیار مهم است اینکه آشمن به هیچ عنوان تنها همچون یک بوروکرات و ربات بدون فکر از دستورات تبعیت نمی‌کرد. وی آنچنان به از بین بردن یهودیان مجارستان اهتمام داشت که با هیملر^{۲۲} به اختلاف خورد. آشمن در اخراج یهودیان بسیار خلاقانه عمل می‌کرد. همین واقعیت تاریخی نشان می‌دهد که این تلقی از آشمن به عنوان یک بوروکرات که همچون یک چرخ دنده بدون هیچگونه عاطفه‌ای دستوراتی که از بالا می‌آمد را اجرا می‌کرد، قابل دفاع نیست. آنکس که خلاقانه دست‌اندرکار محو یک گروه از انسان‌هاست با یک بوروکراتی که کورکورانه از دستورات پیروی می‌کند فرق دارد. همان‌طور که خواهیم دید چنین مشاهده‌ای با این تلقی فراگیر که انسان‌ها «تمایل

قبل از اینکه به انتقادهای دیگری که به نظریه آرنست وارد است اشاره کنم از ایجاد یک سوء تفاهم احتمالی اجتناب کنم. چنین نقدی به هیچ عنوان در پی عرضه‌ی رویکردی فردگرایانه و مبتنی بر آسیب‌شناسی روانی برای تبیین شر فراگیر نیست. این ادعا که آنان که دست اندر کار استبداد و سرکوب هستند همگی دارای اختلال روان‌شناختی هستند دیرزمانی است که ابطال شده است. بنابراین در این جا نه قصد ورود به تبیین‌های فردگرایانه را دارم و نه رویکردهای آسیب‌شناسانه را. همان‌طور که در ادامه مطلب خواهیم دید هر چه در روان‌شناسی و بالاختص در روان‌شناسی اجتماعی جریان غالب، پیش می‌رویم دوگانه فرد/جامعه – که میراث دکارت است – بیش از پیش ناکارآمدی خود را در تبیین ساحت‌های مختلف انسان که از اساس موجودی اجتماعی است نشان می‌دهد. به همین دلیل ضرورت نظریه‌هایی که از این دوگانه فراتر می‌روند بیشتر احساس می‌شود. اینکه آیا زبان و به تعبیر فلسفی، متافیزیک غالب چنین امکانی را به روی ما می‌گشاید یا نه بحث دیگری است.

نقد نخست عبارت بود از ترک زودهنگام دادگاه از سوی آرنست و از دست دادن داده‌های مشاهدتی که می‌توانست به صورت‌بندی نظریه‌ی بهتری کمک کند. نقد دوم مربوط می‌شود به نادیده گرفتن این نکته که

با در نظر گرفتن چنین شواهدی آنچه وحشت‌برانگیز است نه پیش‌پاافتادگی شر و عدم آگاهی پیروان فاشیسم از جنایات‌شان بلکه برعکس، این است که ایشان واقعا به آنچه می‌کردند باور داشتند و تصورشان این بود که آنچه می‌کنند کار درستی است. آنچه وحشت‌انگیز بود و همچنان هست نه پیش‌پاافتادگی شر بلکه خلاقیتی است که انسان‌های بسیاری انجام می‌دهند تا به انسان‌های دیگر رنج وارد کنند.

۲۱ – identification

۲۲ – Heinrich Himmler

کارکرد فاشیسم این است که ایستادن در برابر چنین اعمال دهشتناکی را تبدیل به خیانت علیه آن ایدئولوژی می‌کند که سرکوبگر به آن سرسپرده است. دهشتناکی فاشیسم/ نازیسم در این است که آن سببیت، خدمت به آلمان تلقی می‌شد، همانگونه که امروزه در آمریکا در قفس انداختن مهاجران «غیرقانونی» و جدا کردن آنها از فرزندانشان کاری وطن‌پرستانه تلقی می‌شود.

می‌شدند غالباً دستوراتی مبهم بودند و به همین دلیل تفسیر گیرنده دستور بسته به تخیل وی از «چگونگی پیشبرد اهداف» پیشوا بود. وتلسن نیز با عرضه شواهد تاریخی نشان می‌دهد که حتی آنان که غالباً پشت میزهای اداری مشغول به کار بودند - افرادی که با اصطلاح جانپان پشت میز نشین از آنان یاد می‌شود - دستانشان به خون انسان‌های بسیاری آلوده بود. (وتلسن، ص. ۴۴). این حقیقت تاریخی نیز شاهد دیگری است بر اینکه، آنگونه که در تخیل عمومی و حتی تعداد قابل توجهی از متخصصان جا افتاده است آنان که کارهای اداری نابودی انسان‌ها را انجام می‌دادند تنها بوروکرات‌هایی که همچون ربات از دستورات پیروی می‌کردند، نبودند.

با در نظر گرفتن چنین شواهدی آنچه وحشت‌برانگیز است نه پیش‌پاافتادگی شر و عدم آگاهی پیروان فاشیسم از جنایات‌شان بلکه برعکس، این است که ایشان واقعا به آنچه می‌کردند باور داشتند و تصورشان این بود که آنچه می‌کنند کار درستی است. آنچه وحشت‌انگیز بود و همچنان هست نه پیش‌پاافتادگی شر بلکه خلاقیتی است که انسان‌های بسیاری انجام می‌دهند تا به انسان‌های دیگر رنج وارد کنند. می‌توان در سرکوب‌های جنبش‌های اجتماعی به وضوح چنین چیزی را مشاهده کرد. نیروهای سرکوبگر خلاقانه سرکوب می‌کنند. آنکه قرار است ربات‌وار صرفاً از دستورات پیروی کند قاعدتاً به حداقل‌هایی

طبیعی - اصطلاحی که زیملاردو از آن استفاده می‌کند - به اطاعت کورکورانه از دستورات دارند کاملاً در تعارض است. نقد چهارم عبارت از این واقعیت است که آئشمن کاملاً می‌دانست که در حال مشارکت فعالانه در کشتار و وارد کردن رنج به انسان‌ها است. نقد آخر و پنجم اینکه وی می‌دانست ارزیابی اخلاقی دیگران از کار وی چیست. این در حالی است که حتی پس از اتمام جنگ نیز اظهار پشیمانی و ندامت نکرد.

بنابراین آئشمن و بسیاری از آنان که در فرایند کشتار و سرکوب انسان‌های بیگناه نقش داشتند و دارند صرفاً افرادی نیستند که ربات‌وار و بدون اینکه از غیراخلاقی بودن و پیامدهای رفتار خود آگاه باشند از دستورات پیروی می‌کنند. مشاهدات حاکی از این است که این افراد در راستای تحقق بخشیدن به دستورات و آن آرمانی که با آن همدات‌پنداری می‌کنند خلاقیت به خرج می‌دهند، هزینه شخصی می‌دهند و فعالانه به این می‌اندیشند که برای پیشبرد آن اهداف چه می‌توانند انجام دهند. نظریه‌ی پیش‌پاافتادگی شر چنین پویایی‌هایی را نه در خلق این نظریه لحاظ کرده است و نه توان تبیین این پویایی‌ها را دارد. این نظریه تصویری کم‌وبیش ساده‌انگارانه و تقلیل‌گرایانه از آنچه رخ داده است - و می‌دهد - عرضه می‌کند. ریس (۱۹۹۷) در بررسی‌های تاریخی خود به این نکته اشاره می‌کند که دستوراتی که از سوی پیشوا صادر

دهد: شرایط اقتصادی-اجتماعی-سیاسی‌ای که بستر مناسبی برای بروز گرایش‌های فاشیستی فراهم می‌کنند کدام‌ها هستند؟ در شرایط مذکور چه افرادی/گروه‌های اجتماعی بیشتر مستعد بروز رفتارها، نگرش‌ها و عواطف فاشیستی هستند؟ سوژکتیویته فاشیست چه تحولاتی را طی می‌کند؟ یا به عبارت دیگر افراد چگونه در فاشیسم مستحیل می‌شوند؟ به تعبیر دیگر، روان‌شناسی افراد چگونه تغییر می‌کند و افراد چگونه از انسان‌هایی که حاضر به صدمه زدن به دیگران نیستند به هیولاهایی غیرقابل کنترل تبدیل می‌شوند؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها پژوهشگر باید همواره بین آنچه توماس تئو، روان‌شناس نظری دانشگاه یورک در کانادا، سوژکتیویته فاشیست می‌نامد و ساختارهای سیاسی-اقتصادی-اجتماعی رفت و آمد کند.

گام نخست

«برای مطالعه روان‌شناختی زندگی در زندان به دانشجو نیازمندیم». «برای مطالعه روان‌شناختی به دانشجو نیازمندیم». نخستین جمله دقیقاً همان جمله‌ای است که فیلیپ زیمباردو و همکارانش در آگهی تبلیغاتی برای جلب دانشجویان برای شرکت در آزمایش زندان استفاده از آن استفاده کردند. جمله دوم که تنها عبارت «زندگی در زندان» از آن حذف شده

در انجام وظیفه کفایت می‌کند که تا او نیز کمتر به دردمر بیفتد. اما همان‌طور که بسیار شاهد بوده‌ایم نیروهای سرکوب‌گر حتی خود را به خطر می‌اندازند تا کار سرکوب را به صورت تمام و کمال انجام دهند. حتی به زبان عامیانه «از خود مایه می‌گذارند» تا سرکوب در بهترین شکل‌اش انجام شود. چنین رفتاری حاکی از همدان‌پنداری با ایدئولوژی حاکم است.

کارکرد فاشیسم این است که ایستادن در برابر چنین اعمال دهشتناکی را تبدیل به خیانت علیه آن ایدئولوژی‌ای می‌کند که سرکوب‌گر به آن سرسپرده است. دهشتناکی فاشیسم/نازیسم در این است که آن سببیت، خدمت به آلمان تلقی می‌شد، همانگونه که امروزه در آمریکا در قفس انداختن مهاجران «غیرقانونی» و جدا کردن آنها از فرزندان‌شان کاری وطن‌پرستانه تلقی می‌شود یا همان‌طور که این روزها برای عده‌ای از ایرانیان دفاع از حقوق انسان افغانستانی به این معناست که به مام وطن و ایران نمی‌اندیشیم یا فعالانه در حال خیانت به آن هستیم. نظریه‌ای که دغدغه‌ی تبیین فاشیسم به مثابه یک شر فراگیر و در نتیجه پیش‌پاافتاده را دارد باید تمام این مشاهدات را که از چنگ آرنت، میلگرام و زیمباردو بیرون مانده است در نظر بگیرد.

از این رو، تبیینی مناسب از فاشیسم باید بتواند به پرسش‌های زیر پاسخ

اشاره می‌کنند این است که تبیین‌های ناظر به تفاوت‌های فردی را نباید با تبیین‌های فردگرایانه اشتباه کرد. چنین برداشتی در ضدیت با کل پروژه‌ای است که این دو روان‌شناس اجتماعی در مدل تبیینی خویش از استعداد در نظر دارند. در نزد این دو «فردیت مجموعه‌ای از روابط اجتماعی در گذشته و حال» است. همین روابط اجتماعی درونی شده است که فردیت را شکل می‌دهد. از منظر ایشان خاستگاه فردیت نه به

است جمله‌ای است که کارنهن^{۲۳} و مک‌فارلند^{۲۴} در مطالعه‌ای در سال ۲۰۰۷ از آن استفاده کردند تا ببینند که آیا همان‌طور که زیملارد ادعا کرده است شرکت‌کنندگان در مطالعه زندان استنفورد «کاملاً نرمال» بوده‌اند. نتایج نشان دادند که شرکت‌کنندگانی که برای آگهی نخست (آگهی‌ای که عبارت «زندگی در زندان» را داشت) داوطلب می‌شدند در گرایش‌های اقتدارگرایانه^{۲۵}، سلطه‌طلبی اجتماعی^{۲۶}، خشونت،



آرنت در جلسه محاکمه آیشمن

مثابه امری درون‌روانی^{۲۹} بلکه یک امر اینترسوبژکتیو^{۳۰} است. اما این تفات‌های فردی - و نه

گرایش‌های ماکیاوولی و خودشیفتگی نمرات بالاتری کسب می‌کردند. نکته بسیار مهمی که هزلیم^{۲۷} و رایکر^{۲۸} به آن

- ۲۳ - Carnahan
- ۲۴ - McFarland
- ۲۵ - authoritarian
- ۲۶ - socially dominant
- ۲۷ - Haslam
- ۲۸ - Reicher
- ۲۹ - intra-psyche
- ۳۰ - intersubjective

مقتضی صورت گیرد».

نکتہ مهم دیگری کہ باید بہ آن توجہ کنیم این است کہ خود سازمان در چہ مرحلہ ای از تاریخ خویش قرار دارد؟ آیا سازمان یا گروہ مذکور مراحل ابتدایی حیات فاشیستی یا استبدادی خود را از سر می گذرانند یا بہ پختگی ایڈنولژیک خویش رسیدہ است. گروہ ہا در مراحل مختلفی کہ از سر می گذرانند از اعضای خویش انتظارات مختلفی دارند. بنابراین اینگونہ نیست کہ ہر فردی بہ ہر گروہی تمایل داشتہ باشد و فعالانہ عضو آن گروہ شود. تطابق بین ارزش های فرد - کہ مجموع روابط اجتماعی گذشتہ و حال است - و گروہی کہ بہ آن می پیوندد بہ عنوان نوعی پیش شرط از اهمیت بسیاری برخوردار است. بنابراین اینگونہ نیست کہ شر برای ہمگان پیش پا افتادہ باشد.

گام دوم

مشکل دیگری کہ نظریہ پیش پا افتادگی شر دارد این است کہ مسئلہ ای استحالہ یا دگرگونی فرد را در بستر گروہ و روابط اجتماعی ای کہ گروہ خاستگاہ آنہاست نادیدہ می گیرد. این درست است کہ افراد عضو گروہ ہایی می شوند کہ دوستان دارند اما نباید این را نیز فراموش کنیم کہ نفس عضو گروہ شدن ہم باعث می شود تا افراد بہ سمت دوست داشتن گروہ سوق دادہ شوند (ہزلیم و رایکر، ۲۰۰۷). «خود»ی کہ بہ دلیل علاقہ بہ گروہی خاص بہ آن می پیوندد، بہ عنوان

فردگرایانہ - چگونہ در تبیین استبداد و فاشیسم بہ ما کمک می کنند؟ پاسخ این است کہ اینگونہ نیست کہ ہر کسی خود را در معرض ہر شرایطی قرار دہد. تمایل اولیہ افراد بہ فاشیسم یا گروہ های مشابہ آن حاکی از نوعی تطابق بین ارزش های فاشیستی موجود در این گروہ ہا و تمایلات روان شناختی و وجودی این افراد است (وتلسن، ۲۰۰۵). چنین تطابقی را می توان در موقعیت های دیگر ہم مشاہدہ کرد. برای مثال فردی کہ باور داشتہ باشد جامعہ در صورتی بہتر ادارہ می شود کہ از نظامی کاملاً سلسلہ مراتبی برخوردار باشد بہ احتمال زیاد خیلی راحت تر عضو سازمانی می شود کہ در آن روابط بین افراد از نظمی سلسلہ مراتبی و سخت پیروی می کنند. بہ این نکتہ مهم نیز باید توجہ کرد کہ این امکان ہم وجود دارد کہ فرد بنا بہ دلایلی کم و بیش خارج از کنترل اش بہ چنین شرایطی پرتاب شود. آنچه در چنین وضعیتی باید در نظر گرفتہ شود این است کہ آیا فرد در صورت داشتن توانایی از چنین شرایطی خارج می شود یا اگر امکان خروج ندارد تلاش می کند تا جایگاهی حاشیہ ای در سازمان بیابد و نہ جایگاهی مرکزی. عضوی از گروہ کہ فعالانہ تلاش می کند تا جایگاهی مرکزی در گروہ بیابد طبیعتاً خود را در موقعیتی قرار می دہد کہ باید بہ خواست رہبران گروہ ارزش های گروہ را با اقدامات «مقتضی» تحقق ببخشد. یاد امضای مدیری بقتید کہ در زیر نامہ ای اداری امضاء می کند «اقدامات

تصور کنیم که این فرد همواره همین بوده است که اکنون هست. یا اینکه چنین «خود هیولاواری» جایی در درون فرد انتظار می‌کشیده است که بیرون بزند.^{۳۱} اینگونه نیست که نابودی یهودیان همچون نقشه‌ای واضح و از پیش حاضر و آماده در ذهن آیشمن و دیگر اعضای حزب نازی و حتی بسیاری از آنهایی که رسماً عضو حزب نبودند اما با آن سمپاتی داشتند وجود داشته است. «خود» آیشمن به عنوان عضو اس‌اس تغییراتی را از سر گذرانده است که در نهایت سبب شده است تا چنان کشتاری برای وی تبدیل به امری هنجار و بلکه ضروری شود. گروه نه تنها بذره‌ای جدیدی را در فرد می‌کارد بلکه از آن مهم‌تر، به هنگام سازگاری تمایلات فردی با ارزش‌ها و هنجارهای گروهی به آنچه اروپین استاب^{۳۲} استاد بازنشسته دانشگاه ماساچوست-امهرست آن را «خفتگان»^{۳۳} می‌نامد امکان بسیج شدن و تحقق یافتن می‌دهد. به عبارت دقیق‌تر، گروه، فرد را جسورتر می‌کند. هم سلطنت‌طلبان و هم آنان که تمایلات افغانستان‌ستیزی دارند مثال خوبی برای این تحلیل نظری هستند. آن سلطنت‌طلبی که اکنون همواره با پرچم اسرائیل در راهپیمایی‌ها حضور دارد و نژادپرستی، زن‌ستیزی و کوئیرستیزی بخش لاینفک رفتارشان است از همان ابتدا همین نبوده است

عضوی از آن گروه استحال‌ه‌ای خاص را پشت سر می‌گذارد؛ به این معنا که از زمانی که فرد عضو گروه می‌شود «خود» فرد با خود گروهی تعریف می‌شود. به عبارت دیگر اگر برداشتی که افراد از گروه خاصی دارند سبب می‌شود تا عضو آن گروه شوند در عین حال این نیز درست است که آنچه اعضا درباره‌ی گروه خود می‌آموزند تلفیقی آنها از «خود»شان را نیز تغییر می‌دهد. این دو نکته از بصیرت‌هایی است که از نظریه‌ی مقوله‌بندیِ خود (self-categorization) ترنر (۱۹۸۷) می‌آموزیم. اینگونه است که گروه چپستی و کیستی اعضای خود را دگرگون می‌کند. عضویت گروهی به این معنا فعالیتی استحال‌بخش است. آن «خود»ی که در زمان t۱ عضو گروه A می‌شود همان «خود»ی نخواهد بود که در زمان t۲ در گروه A مشاهده می‌کنیم. گروه، تمایلات اعضای خود را شکل می‌دهد؛ تمایلاتی که تا پیش از پیوستن فرد به گروه یا در وی وجود نداشتند یا به شکل دیگری وجود داشتند.

آیشمنی که در سال ۱۹۳۲ به حزب نازی پیوست همان آیشمنی نبود که در دادگاه نشسته بود. از آنجا که فرد ماهیتی صلب و سخت نیست، آنچه اکنون به عنوان فرد پیش روی ما قرار دارد نباید ما را بفریبد و چنین

دیده شدن بیشتر پهلوی‌گرایی فاشیستی یا ناسیونالیسم یا فاشیسمی که در اروپا یا آمریکای شمالی شاهد آن هستیم به دلیل این نیست که رضا پهلوی یا رهبران AfD در آلمان، RN در فرانسه، لگا در ایتالیا و مگا در آمریکا... در روش‌های رهبری‌شان تغییرات بنیادینی داده‌اند.

۳۱ - همین نقد به آن حکایت مثنوی معنوی که در آن مارگیری اژدهای فسرده را به بغداد می‌آورد و سپس به دست اژدها بلعیده می‌شود وارد است. اینگونه نیست که از پیش اژدهایی حاضر و آماده وجود داشته باشد. آن اژدها در فرایندی خاص زاده یا دست کم بزرگ و فربه می‌شود.

۳۲ - Ervin Staub

۳۳ - sleepers

گام سوم

اما آیا اینگونه نیست که بستر اجتماعی باید به شکلی تحول یافته باشد که بتواند چنین گروه‌ها و «خود»هایی را در خود پرورش دهد؟ آزمایش غار رابرز^{۳۸} مظفر شریف^{۳۹} در این مورد بسیار بصیرت‌زا است. در مرحله نخست آزمایش وی، که شامل آشنا شدن دو گروه حداقلی^{۴۰} می‌شد گروه‌ها به سرعت ساختار یافتند، به این معنی که رهبران و دیگر اعضا در یک فرایند خودجوش و نه از طریق انتخابات مشخص شدند. در ابتدا ممکن است وسوسه شویم که پسرانی^{۴۱} که به صورت خودجوش به عنوان رهبر ظهور کردند و مورد پذیرش دیگر اعضا قرار گرفتند را دارای ویژگی‌های شخصیتی خاصی بدانیم، مثلاً بیانگر، جسور و الخ. اما چنین تبیینی باز هم گمراه‌کننده است. چرا؟ چون همین پسران که در ظاهر از ویژگی‌های یک رهبر برخوردار بودند در مرحله دوم آزمایش که در آن، دو گروه به رقابت با هم برانگیخته شده بودند از موضع رهبری کنار گذاشته شدند و آن پسرانی به رهبری رسیدند که تا پیش از این و در مرحله نخست آزمایش جایگاه خاصی در گروه نداشتند. آنچه رهبران

که اکنون است. آنچه اکنون می‌بینیم محصول یک استحاله و دگرگونی است که غالب پیروان سلطنت را به اینجا رسانده است. هر تحلیل روان‌شناختی یا جامعه‌شناختی که چنین فرایند استحاله‌بخشی را نادیده بگیرد - کما اینکه آرنت در نظریه‌اش چنین چیزی را نادیده گرفته است - در تبیین‌اش موفق عمل نکرده است.

در نتیجه، شخصیت اقتدارگرا نه چون امری از پیش داده شده^{۴۲} بلکه به عنوان پدیده‌ای ظهور یافته^{۴۳} در بطن پویایی‌های گروهی^{۴۴} تبیین می‌شود. در چنین بستری، شخصیت دیگر آن معنای متداولی که از آن می‌فهمیم ندارد. شخصیت محصول یک دگرگونی و تفسیر فرد از «خود»ش در بستر گروه و به عنوان عضوی از گروه است.

اما این پویایی فقط منجر به استحاله‌ای فرد به عنوان عضو گروه نمی‌شود. بلکه اعضاء نیز گروه را تغییر می‌دهند. این همان تعامل‌گرایی^{۴۵} است که هزلم و رایکر از آن دفاع می‌کنند. فرد خود را بر مبنای گروه بازتعریف می‌کند و گروه از رهگذر اعضایش تغییر می‌کند. این چرخه‌ای است که باید در تبیین فاشیسم و استبداد آن را در نظر بگیریم.

۳۴ - given

۳۵ - emergent

۳۶ - group dynamics

۳۷ - interactionism

۳۸ - Robbers Cave

۳۹ - Muzaffer Sherif

۴۰ - گروه حداقلی به این معناست که اعضای گروه بر مبنای شانس و تصادف در آن قرار گرفته‌اند و نه بر مبنای یک ویژگی معنادار مشترک بین آنها.

۴۱ - شرکت‌کنندگان در آزمایش غار رابرز شریف همگی پسر بودند

شاهد آن هستیم به دلیل این نیست که رضا پهلوی یا رهبران AfD^{۴۲} در آلمان، RN^{۴۳} در فرانسه، لگا^{۴۴} در ایتالیا و مگا^{۴۵} در آمریکا ... در روش‌های رهبری‌شان تغییرات بنیادینی داده‌اند. مسئله این است که تغییرات اجتماعی به شکلی پیش رفته‌اند که دیدگاه‌ها و عواطف بخش رو به رشدی از شهروندان جامعه به دیدگاه‌های شخصیت‌ها و گروه‌های فاشیست که علیرغم فعالیت‌هایشان بیشتر در حاشیه می‌زیسته‌اند نزدیک شده است. به همین دلیل است که مدتی است این گروه‌ها که تا پیش از این توان بسیج کردن اعضای جامعه را نداشته‌اند هم اکنون از حاشیه به متن آمده‌اند. این تغییرات اجتماعی است که رهبری فاشیست‌ها و احزاب راست افراطی را ممکن و محقق می‌کند و نه رهبری هوشمندانه‌ی این گروه‌ها. اراده از آمدن حاشیه به متن همواره در گروه‌های فاشیستی وجود داشته است و اعضای این گروه‌ها همواره در راستای چنین هدفی در حال فعالیت بوده‌اند اما با این حال تا زمانی که علائق اجتماعی با چنین گرایش‌هایی در یک سمت و سو قرار نگیرند، حاشیه به متن تبدیل نمی‌شود. در چنین شرایطی است که جامعه، گروه‌های اجتماعی موجود در آن، اعضای رسمی این گروه‌ها و شهروندانی که با این گروه‌ها هم‌دلی

را رهبر می‌کند بستر اجتماعی-سیاسی‌ای است که اعضای گروه را به سمت ارضاء نیازهای خاص هل می‌دهد. به همین دلیل اگر فردی که به اصطلاح دارای ویژگی‌های شخصیتی یک رهبر است در راستای ارضاء نیازهای برانگیخته شده از سوی بستر اجتماعی عمل نکند، به عنوان رهبر ظهور نمی‌کند. آنچه فضا را برای روی کار آمدن جریان‌های فاشیستی هموار می‌کند نه فعالیت بیشتر رهبران و اعضای گروه‌های فاشیست بلکه پیش رفتن تغییرات اجتماعی به سمتی است که سبب می‌شود این گروه‌ها و احساسات و باورهایشان از سوی عده‌ای از شهروندان بازنماینده‌ی احساسات و باورهای خودشان تلقی شود. در چنین موقعیتی است این گروه‌ها به عنوان رهبر «پا می‌گیرند». در گام بعد این گروه‌ها با مشاهده‌ی چنین تغییری فعالیت‌های خود را افزایش می‌دهند چرا که بستر اجتماعی را آماده‌ی پذیرش ایده‌آل‌های خود می‌بینند. اشتباه آنجا رخ می‌دهد که ما آنچه در مرحله آخر رخ می‌دهد را (یعنی فعالیت بیشتر گروه‌های فاشیستی به دلیل آماده بودن بستر اجتماعی) علت ظهور فاشیسم بدانیم.

دیده شدن بیشتر پهلوی‌گرایی فاشیستی یا ناسیونالیسم یا فاشیسمی که در اروپا یا آمریکای شمالی

۴۲ – Alternative für Deutschland (Alternative for Germany)

۴۳ – Rassemblement national (The National Rally)

۴۴ – Lega per Salvini Premier (League for Salvini Premier)

۴۵ – MEGA (Make America Great Again)

دارند از رهگذر تعاملات درون گروهی^{۶۱} (برای مثال تعامل اعضا با رهبران) و برون گروهی^{۶۲} (برای مثال تعامل اعضا و رهبران با شهروندانی که با این گروه‌ها هم‌دلی دارند یا شهروندانی که مخالف این گروه‌ها هستند) دچار دگرگونی و استحاله می‌شوند.

یکی از پیامدهای این استحاله‌ی اجتماعی جابجایی هنجارهای اجتماعی است بدین معنا که آنچه تا پیش از این افراطی، ناشدنی، ناپذیرفتنی، ناهنجار و غیراخلاقی تلقی می‌شد، هم اکنون نه تنها معمولی، شدنی، پذیرفتنی و هنجار تلقی می‌شود بلکه انجام آن به نوعی وظیفه تلقی می‌شود. اگر تا قبل از این سلام هیتلری، دارای تبعات اجتماعی بسیاری بود حال باید در باب اینکه سلام هیتلری چیست گفت‌وگو کنیم. این همان چیزی است که با عنوان پنجره اوورتون^{۶۳} از آن یاد می‌کنند.

یک دلالت فلسفی، یک روان‌شناسی جدید

آنچه در ابتدای این نوشتار آمد این بود که بتوانیم به پیوند بهینه‌ای بین روان‌شناسی و جامعه‌شناسی دست یابیم. پرسش اما این است که آیا چنین تفکیک‌های انتزاعی‌ای که بر ساخته‌ی ما هستند در پیچه‌ای مناسب

برای فهم انسان به مثابه یک تمامیت در اختیار ما قرار می‌دهند؟ چنین به نظر نمی‌رسد. مشکل دیگر زبانی است که با آن نظریه‌هایمان را بنا می‌کنیم و از طریق آنها تلاش می‌کنیم تا پدیده‌ها را تبیین کنیم. در سراسر این نوشتار صحبت از «فرد»، «جامعه»، «تعامل‌گرایی»، «گروه» و «تأثیر متقابل» بود. اما آیا چنین زبانی و چنین برساختی نیست که از پیش، امکان‌های تبیینی ما را مشخص می‌کند؟ از این حیث آیا نمی‌توانیم ادعا کنیم یا دست کم بپرسیم که تعامل‌گرایی هزل و رایگر که در سرخوش سودای فرارفتن از دوگانه‌انگاری حاکم بر روان‌شناسی به طور عام و روان‌شناسی اجتماعی جریان غالب به طور خاص را می‌پروراند و تا حدی هم در این فراروی موفق بوده‌اند، همچنان در دام این دوگانه‌انگاری مانده‌اند؟ از سوی دیگر اما، آنجا که این روان‌شناسان اجتماعی بیان می‌کنند که فرد «مجموع روابط گذشته و حال است» به تفسیری از فرد نزدیک می‌شوند که مبتنی بر نظریه ظهوریافتگی است.^{۶۴} فرد از دل روابط اجتماعی ظهور می‌کند. البته همچنان می‌توان از جایگاه ساختارهای اجتماعی در این صورت‌بندی از «فرد» یا همان «خود» پرسید. به این معنا که به نظر می‌رسد رویکرد تعامل‌گرایانه

۶۱ - intragroup relations

۶۲ - intergroup relations

۶۳ - Overton Window

۶۴ - نویسنده مناسب می‌داند که همین جا به ایده‌های جدیدی که در هستی‌شناسی اجتماعی رو به رشد هستند اشاره کند که بر مبنای آنها حتی ظهوریافتگی امر اجتماعی از امر فردی نیز رد می‌شود و هستی‌شناسی مستقل‌تری برای امر اجتماعی در نظر گرفته می‌شود. برای مثال می‌توانید به کتاب «دام مورچه» (The Ant Trap) اثر بدایان اپستاین مراجعه کنید.

مورد توجه قرار گیرند. در عین حال به نظرم یافتن زبانی درخور چنین تفسیری از فرد هم باید در دستور کار متفکران قرار گیرد.

مؤخره

آرنت در مشاهدات خویش دقت و وسواس لازم را انجام نداد و به همین دلیل در تبیین خویش از فراگیری شر آنچنان که اغلب تصور می شود موفق عمل نکرده است. میلگرام و زیملاردو نیز در تبیین داده های خویش از بهترین نظریه استفاده نکردند اگرچه همان طور که هزلم و رایکر در مقالات متعددی نشان می دهند بذره های تبیین مبتنی بر نظریه اجتماعی یا تعامل گرایی را می توان در گزارشی از آزمایش هایشان یافت. آنچه رهن بسیاری از دانشمندان حوزه علوم اجتماعی و انسانی است،

همچنان از ساختارهایی که روان شناسی می سازند غفلت ورزیده است. به عبارت دیگر، آن ساختارهایی که به تعبیر توماس تئو، سوژکتیویته فاشیست را رقم می زنند چه ساختارهایی هستند و چه ویژگی هایی دارد؟ فرایندی که این ساختارها سوژکتیویته فاشیست می سازند چیست؟

چنین به نظر نمی رسد که هزلم و رایکر در نظریه خود این فرایندها اشاره ای کرده باشند. از این حیث نظریه ی تعامل گرایانه ی آنان نیز همچنان سویی ساختاری را دست ناخورده باقی می گذارد. اما هر چه باشد، حتی در نظریه ی تعامل گرایی فرد امری پیشینی نیست.

آنچه در نمودار بالا بیش از هر چیزی خودنمایی می کند پسینی بودن فرد در نسبت با ساختارها و روابط بین فردی



نادیده گرفتن این نکته است که آن موجود گوشت و پوست و خون داری که ما روبروی خویش می بینیم مرکز ثقل بسیاری از نیروهای بیرونی است. نویسندگان اگر می توانست از دوگانه برون/درون پرهیز می کرد اما چنین به نظر می رسد که زبان به مثابه یک ایدئولوژی همواره در حال تحمیل خود و پیش نهادن افق های ممکن است که تفاسیر خاصی از فرد را ممکن می کنند. علاوه بر این مشکل، آرنت استحاله و

یا همان «دیگری» است. در چنین صورت بندی ای فرد دارای هویتی مستقل، خود بسنده و پیشینی نیست. به نظر نویسندگان در چنین فهمی از فرد است که می توان پیوند بهینه ی بین روان شناسی و جامعه شناسی را جستجو کرد. شاید هم بتوان گفت که در چنین صورت بندی ای از فرد است که این دوگانه دود می شود و به هوا می رود. به نظرم چنین صورت بندی هایی از فرد هستند که باید بیش از پیش

فاشیست ایرانی در تمامیت آن و با لحاظ کردن دگرگونی‌ها و پیچیدگی‌هایش است که امکان‌رهایی از آن را فراهم می‌کند. اما در شرایطی که گفتمان آسیب‌شناسانه (بخوانند روان‌شناسی بالینی) در فضای روان‌شناسی ایران حاکم است تا چه حد می‌توان به روان‌شناسی برای انجام این وظیفه‌ی خطیر اعتماد کرد؟ آیا روان‌شناسان باز هم از انجام چنین وظیفه‌ای شانه خالی می‌کنند و انجام آن را به جامعه‌شناسان واگذار می‌کنند؟

دگرگونی فرد را در نظریه پیش‌پاافتادگی شر لحاظ نکرده است. رسوبات آن «خود» مستقل و خودبسنده و صلب را همچنان می‌توان در نظریه پیش‌پاافتادگی شر مشاهده کرد. فرد را باید به عنوان یک پروژه و چیزی در حال شدن و ضرورت فهمید.

در فضای سیاسی و اجتماعی کنونی آنچه بیش از هر چیزی ضروری به نظر می‌رسد عرضه‌ی فهمی فرهنگ‌بسته از فاشیسمی است که در حال حرکت از حاشیه از متن است. روان‌شناس ایرانی باید بتواند تحقق سوبژکتیویته فاشیست ایرانی را در بستر سیاسی-اجتماعی-اقتصادی ایران از ساختارها آغاز و تا فرد دنبال و دوباره از فرد به ساختارها دنبال کند. فهم خاص‌بودگی‌های^{۵۰} سوبژکتیویته‌ی

۵۰ - particularities

منابع

- Turner, J. C. (۱۹۸۷). The analysis of social influence. In J. C. Turner, M. A. Hogg, P. J. Oakes, S. D. Reicher, & M. S. Wetherell (Eds.), *Rediscovering the social group: A self-categorization theory* (pp. ۸۸-۶۸). Oxford, UK: Basil Blackwell.
- Carnahan, T., & McFarland, S. (۲۰۰۷). Revisiting the Stanford prison experiment: Could participant self-selection have led to the cruelty? *Personality and Social Psychology Bulletin*, ۳۳(۵), ۶۱۴-۶۰۳. <https://doi.org/10.1177/0146167206292689>
- Cesarani, D. (۲۰۰۴). *Eichmann: His life and crimes*. London: Heinemann.
- Blass, T. (۲۰۰۴). *The man who shocked the world: The life and*

- legacy of Stanley Milgram. New York: Basic Books.
- Browning, C. (۱۹۹۲). Ordinary men: Reserve Police Battalion ۱۰۱ and the final solution in Poland. London: Penguin Books.
- Arendt, H. (۱۹۶۳). Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil. New York: Penguin.
- Vetlesen, A. J. (۲۰۰۵). Evil and human agency. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Zimbardo, P. (۱۹۸۹). Quiet rage: The Stanford prison study [video]. Stanford, CA: Stanford University.
- Zimbardo, P. (۲۰۰۴). A situationist perspective on the psychology of evil: Understanding how good people are transformed into perpetrators. In A. Miller (Ed.), The social psychology of good and evil (pp. ۵۰-۲۱). New York: Guilford.
- Rees, L. (۱۹۹۷). The Nazis: A warning from history. London: BBC Books.
- در این نوشته به طور خاص از مقاله زیر بسیار بهره بردم. بخش‌هایی از مقاله نه ترجمه مستقیم بلکه تشریح مقاله است.
- Haslam, S. A., & Reicher, S. (۲۰۰۷). Beyond the banality of evil: three dynamics of an interactionist social psychology of tyranny. *Personality & social psychology bulletin*, ۶۲۲-۶۱۵, (۵)۳۳. <https://doi.org/۰۱۴۶۱۶۷۲۰۶۲۹۸۵۷۰/۱۰.۱۱۷۷>

«صلح بوزش طرف نیرومند است از آن که
ضعیف تر است در سلاح و نیرومندتر است در افق.
صلح اعتراف آشکار به حقیقت است:
با خیل کشتگان چه کردید؟»
محمود درویش

وقتی از فلسطین حرف می‌زنیم، در تقاطع همه‌ی نیروهائی که در مقابل ما صف می‌کشند شاید از همه سخت‌تر مواجه شدن با یک نیروی ویژه و گاهی نامرئی است که اگر بر نام فلسطین پافشاری کنیم به مرور واضح‌تر و دقیق‌تر مقابل ما می‌ایستد. نوزده ماه بعد از شروع نسل‌کشی، این محل رسیدن خشن‌ترین نیروهای مردسالار، سرمایه‌دار و نژادپرست به هم را، فارغ از موقعیت‌های جغرافیایی متفاوتی که در آن زندگی می‌کنیم، شاید بشود در چند کلمه خلاصه کرد: نفرت از ضعیف. ما در دل این جنبش جهانی، هر جا که از فلسطین حرف زده‌ایم به نوعی با این نیرو مواجه شده‌ایم.

چشم در چشم شدن با این پدیده کار آسانی نیست. شاید بشود گفت در مقایسه با همه‌ی نیروهائی که به خاطر دفاع از فلسطین با اتهام‌های متنوع و دشنام شما را خطاب قرار می‌دهند سخت‌ترین، همین مواجهه‌ی آخر باشد. طرف مقابل شما از ضعیف بیزار است. حتی قرار گرفتن در معمولی‌ترین مکالمات با کسانی که دچار نفرت از ضعیف‌تر هستند، رنج آور و شوکه‌کننده‌ست. شما تلاش می‌کنید به همان باور قدیمی جنگ بزنید که - برابری - می‌تواند برای همه، جهان بهتری بسازد اما در کمال تعجب با چیزی مواجه می‌شوید که توان خیره شدن به آن را ندارید. آدم‌هایی مقابل شما فارغ از اینکه تاثیری در متوقف کردن یا نکردن نسل‌کشی می‌توانند داشته باشند، به برابری اعتقادی ندارند و بنابراین رستگاری برای آن‌ها ایستادن در کنار طرف قوی‌تر است.

حالا بیایید جهانی را تصور کنیم که نفرت از ضعیف یک فضیلت است و سمت قوی ایستادن یک انتخاب آگاهانه سیاسی که نوعی تعقل و هوش و توانایی بالای تطبیق با جهان واقعیت‌ها را نشان می‌دهد: همه باید تلاش کنند به قوی‌ترها نزدیک شوند و خودشان را از شر ضعیف‌تر خلاص کنند. حالا سیاستی را تصور کنیم که با لایه‌های ضخیمی از استدلال، نابرابری را امری طبیعی و مابقی عکس العمل‌های ما را با این پیش فرض مسلم قضاوت کند. کسی که تلاش می‌کند سمت ضعیف‌تر بایستد، رمانتیک، احساساتی، بی‌فکر و آرمان‌گرا معرفی می‌شود. او واقعیت‌ها را لمس نکرده‌ست و از ساز و کار این جهان خبر ندارد.

برای شاخه‌های نازک

گلرخ نقیسی اردیبهشت ۱۴۰۴

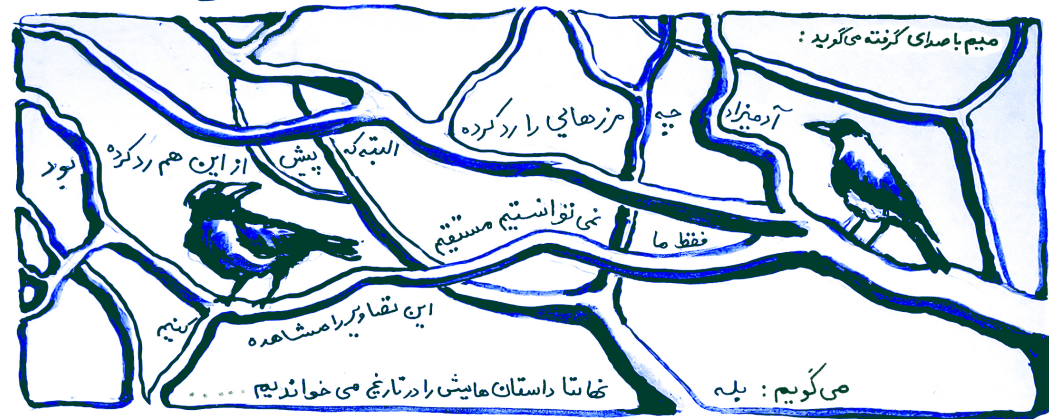
مستان امسال از همیشه خشک‌تر است
با میم در پارک قرار داریم. صدای کلاغ‌ها
از لابه‌لای شاخه‌های خشک بلند است



هر دو از تصاویر هولناک نسل‌کشی در
مربایل‌هایمان وحشت زده‌ایم. خشکی پارک
و صدای کلاغ‌ها با تاریکی درونمان هماهنگ است



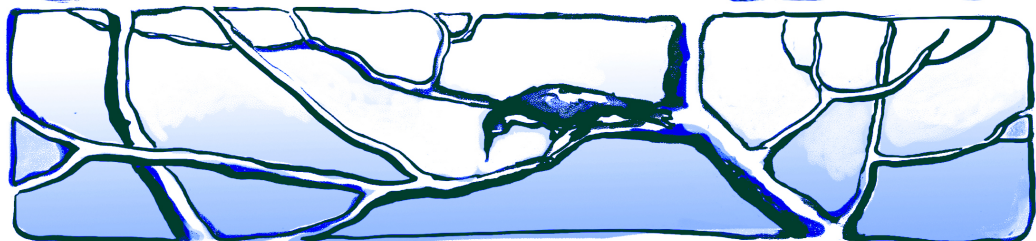
میم با صدای گرفته می‌گوید:



من از این مشاهده تاریک
احساس تنهایی می‌کنم... نمی‌توانم
با کسی درد دل کنم حتی... آه...



بله آدم‌های گویند مگر خودمان کم درد و به سختی داریم؟
باید به فکر **خودمان** باشیم این **خودمان** هم کلمه‌ای
عجیبی است بیشتر از اینکه واقعاً به ما برگردد به مرز بین
ما و دیگری برمی‌گردد. خصوصاً اگر آن دیگری ضعیف باشد

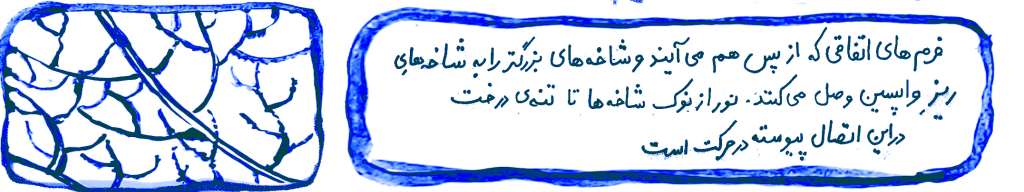
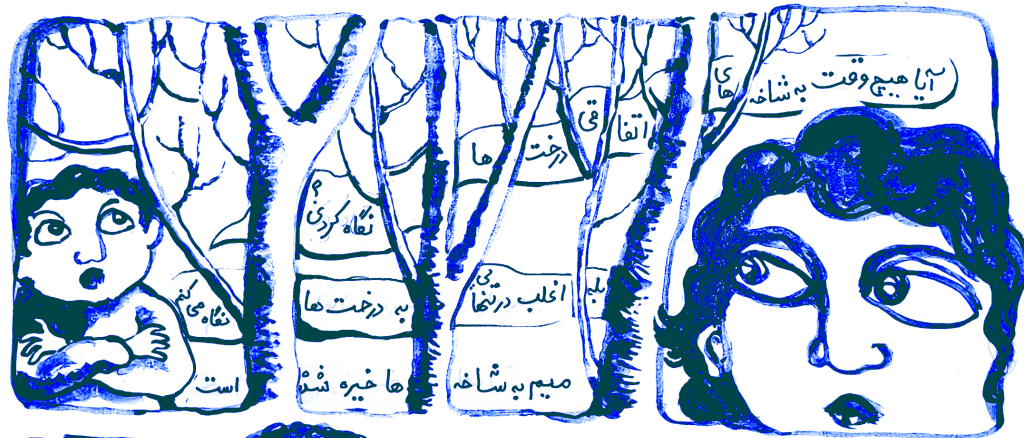


این چند خط، تلاش من است برای مقاومت در برابر هر آن چیزی که نفرت از ضعیف را در جهان ما توجیه و ممکن می‌کند. اراده‌ای برای ساختن جمعیت در برابر هر سازو کاری که نفرت از ضعیف را به فضیلت بدل کرده‌ست.

آن کس که در مرکز وضعیت نیست علاوه بر مشاهده‌ی مرکز، توان دیدن پیرامون را هم دارد. مهاجران، اقلیت‌های جنسی و جنسیتی، مردمانی که به زبان‌هایی جز زبان رسمی سخن می‌گویند، ساکنان مرزها و حاشیه‌ها، آن‌ها به دنیا‌های موازی اشراف دارند. یا آنچنان که محمود درویش می‌گوید «آن‌ها نیرومندترند در افق». درخت را شاخه‌های باریکش درخت می‌کنند، آن جاست که چیزی تازه آفریده می‌شود و از آنجاست که نور به بدنه‌ی درخت می‌رسد. آن بخش‌هایی از جامعه که از شاخه‌های قدرت به دورند و در ظاهر بخشی آسیب‌پذیر یا ضعیف‌تر هستند، مرزهای آن ساختار با جهان بیرونند. شاخه‌های باریک و ریشه‌های نازک. مردمانی با اشراف به بیرون از وضعیت.

در دنیایی که بر اساس ساختارهای تبعیض آمیزی به قدمت تاریخ بشر مثل مردسالاری استوار است یا تاریخ متاخترش پانصدسال تاریخ استعمار است که ساز و کارهای نژادپرستانه را به نرم‌های جامعه بدل کرده‌ست و یا تاریخی متأثر از منطق سرمایه‌داری که فقر را وضعیتی طبیعی برای آدم‌های ضعیف‌تر متصور می‌شود، احتمالا هرکدام از ما در مجموعه‌ای از امتیازها از منتفعان نظام‌های تبعیض هستیم. جایی در ساختارها که قبل و بعدی نسبت به ما تعریف شده‌ست. در برابر نفرت از ضعیف، می‌توان اراده به عیان کردن این ساختارها کرد. چون تنها با فهم این ساز و کارهای در هم تنیده‌ی قدرت است که می‌بینیم چه کسانی در جامعه «ضعیف‌تر است در سلاح و نیرومندتر است در افق». در واقع آن چیزی که در «نفرت از ضعیف» قدرت فرض می‌شود، قدرتی موقت براساس امکاناتی محدود است چون توان مشاهده‌ی بخش‌های نامرئی سرشاخه‌ها را ندارد. چون قوی‌تر بودن در افق اتفاقا نیازمند بودن در حاشیه و یا تجربه کردن وضعیتی با نقص است. حظ تجربه‌ی برابری یعنی با هم بودنی با گستره‌ای از تفاوت‌ها، ضعف‌ها، نقص‌ها، ناتوانی‌ها..

آفرینش وضعیت تازه‌ای از با هم زیستن جز با اشراف به این جهان‌های موازی ممکن نیست: بستگی، وابستگی و همبستگی‌های متصل به ضعف‌هایمان، در یک کلام حظ در شکستن سلسه مراتب‌ها و دسته‌بندی‌های طبقاتی، جنسیتی و نژادی است که عیان می‌شود. حظ زندگی در شاخه و برگ‌های تو در توی جمع، جمعیت، در جامعه.



The illustration is divided into three square panels. The first panel on the left shows a person's hands using a mallet to shape a curved wooden handle. The middle panel shows the person holding a bundle of wooden rods, likely for a tool head, with various tools like a mallet and chisel nearby. The third panel on the right shows the person using a mallet to drive a long wooden peg into a hole in a wooden block, securing the handle to the head.

[illegible]

کلمه "جامعه" که در عربی از ریشه‌ی "جمع" گرفته شده است، به معنای گردآوری، پیوستن و گردهمایی است. کلمه‌ی سوسیایتي Society در انگلیسی هم از ریشه‌ی لاتین سوسیوس socius به معنای شریک، همراه یا دوست گرفته شده در بیشتر زبان‌ها ریشه‌ی کلمه‌ی جامعه کلماتی مشابه است. جامعه‌ای که در برابر دسته‌ی پیشنهادی فاشیسم می‌تواند شکل بگیرد و مقاومت کند را می‌توان بر اساس این ریشه کلمات این‌طور تصور کرد: جمعیتی بر اساس همراهی به هم پیوستن و گردهمایی: درختی با تنه‌ای محکم و شاخه‌های بلند و ضخیم که شریان حیات در آن تا ظریف‌ترین و نازک‌ترین شاخه‌ها ادامه می‌یابد. و در انتهای باریک‌ترین شاخه‌هاست که جوانه‌ی برگ‌های نو سرمی‌زنند.

برای زندگی نکردن در دل یک جامعه‌ی فاشیستی این ما هستیم که به جامعه، جمعیت و جمعی نیاز داریم که بخش‌های آسیب پذیرش را ویران نکند. و برای بهبود اوضاع به توان تبری دل نبندد که در نهایت ریشه‌ی خودش را هم خواهد زد. دل بستن به زور، به قدرت به آن چیزی که در نهایت جامعه را از ضعیف خلاص کند، چه در استعاره چه در واقعیت تیشه به ریشه‌ی خود زدن است.



میم شاخه ای از درخت قطع شده را
به پسر باغبان اهل حرارت نشان می‌دهد
و از او می‌پرسد: آیا می‌شود این شاخه
را دوباره کاشت؟

پسر جوان شاخه را
از سمت نازک آن
لمس می‌کند. شاخه
را از جایی که مناسب
کاشتن است قطع می‌کند
و می‌گوید آماده‌ام
کاشتن است.



از پارک خشتک زمستان خارج می‌شویم
خاطره‌های باریک درآینده با ما است
که شاخه‌های باریک جلوه زده اند
جایی که ممکن است هرگز از راه نرسد
و ما برای رسیدنش امید داریم

اما «نفرت از ضعیف» چطور در بحث‌های مرتبط با فلسطین مدام ظاهر می‌شود. شاید چون آنچه در غزه در زمانه‌ی نسل‌کشی می‌گذرد فقط خون و بدن‌های تکه‌تکه نیست، نوع دیگری از زندگی کردن و برای هم زندگی کردن است که در زمانه‌ی کشتار و قحطی توان مقاومت، زندگی و مرگ با کرامت را می‌سازد. شاید تصویر آرمانی همان جامعه‌ایست که درختی با شاخه‌های باریک فراوان می‌سازد. تصویر امدادگران، پرستاران، خبرنگاران در غزه، امکان تخیل جامعه‌ای دیگر است، جامعه‌ای که سرمنشاء توانش پیوستگی خاک، بدن‌ها و خانه‌ها، حتی ویرانه‌های خانه‌ها و چادرهاست. در این وابستگی و پیوستگی مداوم مردم غزه موفق شده‌اند یک جنبش همبستگی گسترده‌ی جهانی بسازند، که از دسته‌بندی‌های سخت و سلب سیاسی امروز عبور کند و مرزهای آزادی سیاسی در دنیایی که در آن زندگی می‌کنیم را به تک‌تک ما نشان دهد. جنبشی که تا باریک‌ترین شاخه‌ها در دورترین نقطه حرکت کرده‌ست.

در حرف زدن از فلسطین در هر نقطه از این جهان است که ما می‌فهمیم در چه تار و پودهای نامرئی سیاسی تنیده شده‌ایم و از تجمع کدام نیروهای به ظاهر متضاد است که نسل‌کشی ممکن شده‌است. با سخن گفتن از فلسطین و مواجه شدن با نفرت از ضعیف، نگاه ما به صف‌بلندی از انسان‌هایی که در روایت مسلم تاریخ انسان زدایی شده‌اند می‌افتد. حتی جای خود را با همه‌ی امتیازها و ضعف‌هایمان در این صف پیدا می‌کنیم و به ناچار علیه این کلیت تبعیض‌آمیز می‌شویم. علیه نظامی که جان بعضی‌ها را کمتر لایق زندگی کردن می‌داند.

نفرت از ضعیف نیروی واقعی‌ست. ایده‌ای از سیاست که در آن همه لایق لذت بردن از زندگی نیستند، معیارهای لیاقت دائم تغییر می‌کنند اما اصل ثابت همان نفرت از ضعیف است. در برابر این ایده، اما باید همواره از لذت با هم زیستن در شبکه‌ای از توانایی‌ها و ضعف‌ها صحبت کرد که زندگی را به چیزی بیش از زنده ماندن بدل می‌کند. مردمان غزه روی ساختارهای اجتماعی گسترده‌ای که در شانزده سال محاصره، هفتاد و هفت سال اشغال و تاریخ بلندی از زندگی در حاشیه‌ی شهرک‌های استعمار، ساخته بودند نوزده ماه نسل‌کشی را دوام آورده‌اند. ما باید به آن‌ها نگاه کنیم و در هر نقطه از درخت به قدرت شاخه‌های باریک ایمان بیاوریم.

گلرخ

بهار چهارصد و چهار



رهبری دموکراتیک و دستکاری توده

نویسنده: تئودور آدورنو

مترجم: پارسا طاهری

تمام عبارات درون {} و پانوشتهایی که با م. مشخص شده‌اند از مترجم‌اند.

مفاهیم «رهبری» و «کنش دموکراتیک» چنان در دینامیک جامعه‌ی توده‌ایِ مدرن تنیده شده‌اند که معنای آن‌ها را نمی‌توان در وضعیت کنونی، امری بدیهی انگاشت. ایده‌ی رهبر، در تقابل با تصور امیر^۱ یا اربابان فئودال، همزمان با ظهور دموکراسی مدرن پدیدار شد. این ایده به احزاب سیاسی مربوط بود که افرادی را برگزیند تا اختیار عمل و سخن گفتن به نیابت از حزب را داشته باشند، کسانی که همزمان، بنا بر فرض، واجد شرایط هدایت بدنه^۲ از راه مباحثه‌ی^۳ عقلانی بودند. با این حال، از زمان انتشار کتاب اثرگذار و بنیادین «جامعه‌شناسی حزب» اثر روبرت میشلز، علم سیاست به‌طور قاطع نشان داده‌است که این برداشت کلاسیک و روسویی دیگر با امور واقع^۴ انطباق ندارد.

از طریق فرآیندهای گوناگونی نظیر افزایش کمی فراوان احزاب مدرن، وابستگی آن‌ها به منافع متمرکز ذی‌نفعان، و نهادینه‌شدنشان، کارکرد

^۱ prince

^۲ rank and file به نظر اصطلاح نظامی است اما اینجا به معنای اعضای حزب است.

^۳ argumentation

^۴ facts

واقعاً قادر به تعیین سرنوشت خود نیستند، همانطور که در اروپا رخ داد، زمانی که نسبت به اصالت و اثربخشی فرآیندهای سیاسی دموکراتیک دچار توهم‌زدایی شوند، و سوسه می‌شوند تا جوهره‌ی خود-تعیین‌گری دموکراتیک را تسلیم کنند و سرنوشت خود را به کسانی بسپارند که حداقل آنان را قدرتمند می‌پندارند: رهبرانشان. سازوکارهای همانندسازی اقتدارگرایانه و درون‌فکنی^۵ که فروید [۲] در رابطه با سازمان‌های سلسله‌مراتبی، مانند کلیساها و ارتش‌ها، توصیف کرده‌است، ممکن است بر تعداد زیادی از مردم، حتی در گروه‌هایی که ذاتشان ضد-اقتدارگرایانه است، مانند احزاب سیاسی، تسلط پیدا کند. این خطر، اگرچه ظاهراً در حال حاضر دور دست به نظر می‌رسد، قرین استقرار خود-تداوم‌بخش رهبری است. این مشاهده‌ی تکراری که امروزه دموکراسی، نیروها و جنبش‌های ضد-دموکراتیک را پرورش می‌دهد، بارزترین بیان این خطر را نشان می‌دهد.

محتوای دموکراسی

بنابراین، ایده‌های دموکراسی و رهبری باید معنایی انضمامی‌تر^۶ به خود بگیرند تا از تبدیل‌شدنشان

واقعاً دموکراتیک رهبری، تا آنجایی که در واقعیت محقق شده‌بود، اکنون محو شده‌است. تعامل بین حزب و رهبری، بیش از پیش به بیان انتزاعی اراده‌ی اکثریت از طریق رأی‌گیری محدود شده‌است، که سازوکار آن نیز تا حد زیادی تحت کنترل رهبری تثبیت‌شده قرار دارد، با وجود این واقعیت که در موقعیت‌های تعیین‌کننده، دموکراسی «از پایین»^۷، در تقابل با افکار عمومی رسمی، نیروی حیاتی شگفت‌انگیزی از خود نشان داده‌است. خود رهبری، که اغلب از مردم جدا شده، به‌طور فزاینده‌ای صلب^۸ و خودگردان شده‌است. در تلازم با این، تأثیر رهبری بر توده‌ها از حالت کاملاً عقلانی خارج شده و واضحاً برخی ویژگی‌های اقتدارگرایانه را آشکار کرده‌است که همواره در جایی نهفته‌است که قدرت توسط عده‌ای اندک بر عده‌ای بسیار اعمال می‌شود.

ذی‌نفعان نهایی این تغییرات اجتماعی در ساختار رهبری، فیگورهای توخالی و متورم رهبر مثل هیتلر و موسولینی هستند، که با «کاریزمای» جعلی آراسته شده‌اند. این تغییرات، عمیقاً بر خود توده‌ها^۹ تأثیر می‌گذارند. زمانی که مردم احساس کنند که

۵ grass-root

۶ rigid

۷ masses

۸ introjection

۹ [۲] Freud, S. (۱۹۲۲). *Group psychology and the analysis of the ego*. London: International Psycho-Analytical Press

۱۰ concrete

ایده‌های دموکراسی و رهبری باید معنایی انضمامی‌تر به خود بگیرند تا از تبدیل‌شدنشان به الفاظ صرف جلوگیری شود چرا که در نهایت ممکن است حاوی معنایی دقیقاً خلاف معنای ذاتی خود شوند.

منافع ذی‌نفوذ به مغز آن‌ها کوبیده می‌شود، آگاه سازد. آن‌ها باید به درک آن اصول دموکراسی برسند که در صورت نقض شدن، منطقاً مانع استیفای حقوق خودشان شده و آن‌ها را از سوژه‌های خود-متعین‌کننده به ابژه‌های مانورهای سیاسی مبهم تقلیل می‌دهند.

در عصری مانند عصر ما، که افسون یک فرهنگ توده‌ای کنترل‌کننده‌ی اندیشه تقریباً همه‌گیر شده‌است؛ چنین فرضیه‌ای، هرچند ممکن است مطابق با عقل سلیم باشد، نسبتاً یوتوپیک به نظر می‌رسد. به نحوی ایده‌آلیستی ساده‌لوحانه خواهد بود اگر تصور کنیم که می‌توان آن را صرفاً از طریق روش‌های روشنفکری به دست آورد. آگاهی، و همچنین ناخودآگاه توده‌ها، چنان توسط نیروهای حاکم شرطی شده‌است که صرفاً کافی نیست که «حقایق را به آن‌ها بدهیم». در عین حال، پیشرفت تکنولوژیک مردم را چنان «عقلانی»، هوشیار، شکاک و مقاوم در برابر هر نوع قصه‌گویی^{۱۲} کرده‌است - اگر مسائل مهم در میان باشد، اغلب آن‌ها حتی در برابر شدیدترین فشار پروپاگاندا بی‌تفاوت می‌مانند - که

به الفاظ صرف جلوگیری شود چرا که در نهایت ممکن است حاوی معنایی دقیقاً خلاف معنای ذاتی خود شوند. طی اعصار متمدنی - مدت‌ها پیش از اینکه ایبسن آن را تز نمایشنامه‌ی دشمن مردم خود قرار دهد، و درواقع از زمانی که مسئله‌ی اُکلوکراسی {حکومت عوام یا عوام‌سالاری}^{۱۳} برای اولین بار در یونان باستان مطرح شد، این موضوع شناخته‌شده بوده‌است که اکثریت مردم مکرراً کورکورانه و مطابق با اراده‌ی نهادهای قدرتمند یا چهره‌های عوام‌فریب، و همچنین در تضاد با مفاهیم اساسی دموکراسیسم و منافع عقلانی خود، عمل می‌کنند. به‌کاربردن ایده‌ی دموکراسی به شیوه‌ای صرفاً فرمال یا صوری، پذیرفتن خودبه‌خودی اراده‌ی اکثریت بدون در نظر گرفتن محتوای تصمیمات دموکراتیک، ممکن است به انحراف^{۱۴} کامل خود دموکراسی و در نهایت، به الغای آن منجر شود. امروزه، شاید بیش از هر زمان دیگری، کارکرد^{۱۵} رهبری دموکراتیک این است که سوژه‌های دموکراسی، یعنی مردم را، نسبت به خواسته‌ها و نیازهای خود در برابر ایدئولوژی‌هایی که از طریق راه‌های ارتباطی بی‌شمار

۱۱ در لغت به معنای حکومت اوباش یا حکومت عوام است. این اصطلاح در علوم سیاسی به نوعی از انحطاط دموکراسی اشاره دارد که در آن، قدرت سیاسی به دست جمعیت ناآگاه، احساساتی و فاقد خرد جمعی می‌افتد. در چنین وضعیتی، تصمیمات سیاسی بیشتر تحت تأثیر احساسات زودگذر، تحریکات عوام‌فریبانه و خواسته‌های غیرمنطقی توده قرار می‌گیرد تا عقلانیت، قانون و منافع بلندمدت جامعه.

۱۲ perversion

۱۳ function

۱۴ make-believes

رهایی آگاهی است نه بنده‌سازی بیشتر آن.

یک رهبر واقعاً دموکراتیک، که چیزی فراتر از یک نماینده‌ی صرف منافع سیاسی است که ایدئولوژی‌ای لیبرال پیش‌گرفته، ضرورتاً باید از هرگونه محاسبه‌ی «روان‌فنی»^{۱۶}، از هرگونه تلاش برای تأثیرگذاری بر توده‌ها یا گروه‌های مردم از طریق ابزارهای غیرعقلانی پرهیز کند. او تحت هیچ شرایطی نباید با سوزهای عمل سیاسی و اجتماعی به عنوان ابژه‌هایی صرف رفتار کند که قرار است ایده‌ای به آن‌ها فروخته‌شود. این رویکرد منجر به ناسازگاری بین اهداف و وسایل می‌شود که اصلاً خلوص کل روش را خدشه‌دار کرده و اعتقاد درونی به آن را از بین می‌برد. چنین تلاشی ناگزیر حتی در سطح صرفاً عمل‌گرایانه هم از کسانی که تنها بر اساس قدرت می‌اندیشند و عمل می‌کنند، عقب خواهد ماند؛ کسانی که تا حد زیادی نسبت به اعتبار عینی یک ایده بی‌تفاوت هستند و کسانی که، بدون مانع «توهمات بشردوستانه»، نگرش کاملاً بدبینانه‌ای را مبنی بر درنظرگرفتن انسان‌ها به عنوان صرفاً ماده‌ی خام برای شکل‌دادن به میل خود، می‌پذیرند.

هیچ شکی در وجود گرایش‌های قوی مخالف در برابر الگوهای ایدئولوژیک فراگیر فضای فرهنگی ما وجود ندارد. روشنگری دموکراتیک باید بر این گرایش‌های مخالف تکیه کند، که به‌نوبه‌ی خود، باید از تمام منابع دانش علمی موجود ما بهره‌برد.

تناقض «دستکاری دموکراتیک»

تلاش‌ها در این راستا، با این حال، تأثیری عمیق بر خود ایده‌ی رهبری دارند. آن‌ها مستلزم افشای بی‌پرده‌ی این نوع رهبری هستند که در جامعه‌ی توده‌ای مدرن، همه‌جا ترویج می‌شود و واگذاری^{۱۵} یا همانندسازی‌ای غیرعقلانی را تقویت می‌کند که با خودآیینی فکری، هسته‌ی اصلی آرمان دموکراتیک، ناسازگار است. در عین حال اما، روشنگری دموکراتیک خواست‌های بسیار مشخصی را بر رهبری دموکراتیک تحمیل می‌کند. اگر چنین رهبری‌ای مجبور باشد تمایلات عینی و مترقی خاصی را که در ذهن توده‌هاست بر عهده گیرد، این به‌هیچ‌وجه به این معنا نیست که رهبر دموکراتیک باید از چنین گرایش‌هایی «سودجویی کند»؛ یعنی اینکه او باید توده‌ها را به خاطر اهداف دموکراتیک، از طریق بهره‌برداری زیرکانه از ذهنیت آن‌ها دستکاری کند. آنچه مورد نیاز است،

^{۱۵} transference

^{۱۶} psychotechnical

نباید در پی پروپاگاندای بهتر و جامع‌تر باشد، بلکه باید با پایبندی اکید به اصل حقیقت، در جهت غلبه بر روحیه‌ی پروپاگاندا تلاش کند. رهبری متفقین در مبارزه‌ی خود علیه هیتلر، این اصل را تشخیص داد و با بیان انحصاری حقایق به مقابله با پروپاگاندای داخلی آلمان پرداخت. این روش نه تنها از نظر اخلاقی برتر از فنون مغزهای متفکر پروپاگاندای آلمان بود، بلکه تأثیر خود را با کسب اعتماد جمعیت آلمان نیز نشان داد.

با این حال، بازگشت به این اصل، مستلزم مسئله‌ای با نهایت جدیت است. اگر به‌طور انتزاعی بیان شود، تقاضا برای صداقت بی‌چون و چرا، طینی تقریباً خلع سلاح‌کننده از معصومیت کودکان دارد. خود این ایده توسط مبلغان رئال پولیتیک، و بالاتر از همه توسط خود هیتلر، تکه تکه می‌شود، و استدلال آن‌ها تقریباً به‌طور طاقت‌فرسایی قوی است. برای جلب حمایت توده‌ها - چنانکه استدلال پیش می‌رود - باید آن‌ها را همان‌گونه که هستند پذیرفت، نه آن‌گونه که می‌خواهیم باشند؛ به عبارت دیگر، باید روانشناسی آن‌ها را در نظر گرفت. انتشار حقیقت عینی بدون ارزیابی مخاطبانی که به سوی آن‌ها هدایت می‌شود، بی‌فایده است. این حقیقت هرگز نمی‌توانست به آن‌ها برسد و

به عنوان مثال، در جریان بحران جمهوری وایمار، رایشسبانر شواتز-روت-گلد^{۱۷}، یک سازمان لیبرال مترقی با عضویت قابل توجه، تلاش کرد تا با تقلید، الگوی نازی‌ها در استفاده‌ی عقلانی از محرک‌های پروپاگاندای غیرعقلانی را خنثی کند و نمادهای دیگری را معرفی کرد. آن‌ها در مقابل صلیب شکسته، سه پیکان را قرار دادند و در مقابل شعار جنگی «هایل هیتلر»، شعار «فرای هایل» را قرار دادند که بعداً به «فراپهایت» (آزادی) تغییر یافت. این واقعیت که این نمادهای دست‌وپا شکسته و ساختگی دموکراسی آلمان حتی در این کشور شناخته شده نیستند، گواه شکست کامل آن‌هاست. برای ماشین پروپاگاندای گوبلز به اندازه‌ی کافی آسان بود که آن‌ها را مسخره کند. توده‌ها، حداقل به‌طور ناخودآگاه، به‌خوبی حس کردند که این نوع ضدپروپاگاندا صرفاً تلاش می‌کرد تا از کتاب نازی‌ها تقلید کند؛ که در حوزة خودشان پایین‌تر باقی‌ماند و به‌نوعی، از طریق خود عمل تقلید، شکست را پذیرفت.

«پروپاگاندای حقیقت»

به‌سختی می‌توان گفت که کاربرد درس این تجربه در صحنه‌ی خودمان جسورانه است. تا آنجا که به رابطه‌ی توده‌ها با دموکراسی خودشان مربوط می‌شود، رهبری دموکراتیک

فنون تحریک‌کنندگان
 فاشیست آمریکایی
 - که با ابراز آشکار
 همدردی با هیتلر و
 ناسیونال سوسیالیسم
 آلمان تعریف می‌شد
 - توسط موسسه
 تحقیقات اجتماعی
 مورد بررسی دقیق قرار
 گرفت. این مطالعات به
 وضوح نشان می‌دهند
 که تحریک‌کنندگان
 فاشیست آمریکایی از
 یک الگوی سفت‌وسخت
 و بسیار استاندارد
 پیروی می‌کنند که تقریباً
 به‌طور کامل بر محتوای
 روانشناختی آن مبتنی
 است.

پروپاگاندا نیز به‌طور احساسی
 پیوند خورده‌اند. پروپاگاندا ی مدرن
 برای کسانی که در معرض آن قرار
 می‌گیرند، نوعی رضایت درونی، نیابتی
 یا حتی ساختگی، هرچند که باشد،
 فراهم می‌کند. بنابراین، چشم‌پوشی
 از پروپاگاندا مستلزم چشم‌پوشی
 غریزی از سوی توده‌ها خواهد بود.
 این امر نه تنها به زیبایی اغواکننده‌ای
 که با «سریال عامه‌پسند»^{۱۹} مورد
 علاقه‌ی شما مرتبط است، بلکه به
 شیوه‌ای ظریف‌تر و عمیقاً مؤثرتر
 به پروپاگاندا ی سیاسی نیز مربوط
 می‌شود.

پیش‌تازان پروپاگاندا ی فاشیستی،
 به‌ویژه، آیینی را توسعه داده‌اند
 که برای پیروانشان، تا حد زیادی
 جایگزین هرگونه برنامه‌ی سیاسی
 مشخص می‌شود. برای ناظر سطحی،
 به نظر می‌رسد که عرصه‌ی سیاسی
 از پیش مقدر شده‌است که در
 انحصار پروپاگاندا سازان زیرک^{۲۰} قرار
 گیرد: سیاست توسط تعداد زیادی
 از مردم، اگر به عنوان قلمروی
 مثابه کلاهبرداران و روسای ماشین
 سیاست^{۲۱} نباشد، به عنوان قلمروی
 سیاستمداران آگاه به قوانین بازی^{۲۲}
 است. هرچه مردم کمتر به صداقت^{۲۳}
 سیاسی اعتقاد داشته باشند، راحت‌تر

کاملاً بی‌اثر باقی می‌ماند، زیرا همیشه
 از درک آن‌ها فراتر می‌رفت.

هیتلر استدلال می‌کرد که پروپاگاندا
 باید خود را با احمق‌ترین افراد در
 میان کسانی که مخاطب آن هستند،
 تطبیق دهد؛ نباید عقلانی، بلکه باید
 احساسی باشد. این فرمول چنان
 موفقیت عظیمی به‌دست‌آورد که
 اجتناب از آن، انسان را در موقعیتی
 ناامیدکننده قرار می‌دهد. حتی
 اثربخشی اصل حقیقت در پروپاگاندا ی
 جنگی متفقین، ممکن است استدلال
 شود، می‌تواند به شرایط صرفاً
 روان‌شناختی نسبت داده‌شود: تنها
 پس از فروپاشی نظام دروغ‌گویی
 کامل گوبلز^{۱۸} و وعده‌های نازی‌ها
 مبنی بر جنگی کوتاه و حفاظت از
 میهن در برابر حملات هوایی بود که
 حقیقت، یک نیاز روانی را پر کرد و
 قابل قبول و جذاب شد.

همچنین یک ارزیابی سنجیده
 از صحنه‌ی آمریکا نمی‌تواند
 این واقعیت را نادیده بگیرد که
 خود پروپاگاندا به‌شدت جنسی
 شده‌است. در یک فرهنگ تجاری که
 در آن پروپاگاندا به یک نهاد عمومی
 با ابعاد ترسناک تبدیل شده‌است،
 مردم در واقع نه تنها به محتوای
 پروپاگاندا بلکه به خود سازوکارهای

۱۸ Goebbels

۱۹ Soap

۲۰ shrewd propagandists

۲۱ grafters and machine bosses

۲۲ initiated politicians که سابقاً معنایی شبیه به تصور عامی از فراماسونری داشته است؛ یعنی سیاستمدارانی که عضوی باشگاه سَرّی اند و چشم سوم دارند.

۲۳ Integrity

اینجا فرض شده است در نهایت موفق خواهد شد یا خیر، غیر ممکن است، و دلیل اینکه چرا هرگز در مقیاس بزرگ امتحان نشده است را باید در خود نظام حاکم جست و جو کرد. با این وجود، ضروری است که انجام شود.

به عنوان اولین گام، ارتباطاتی باید توسعه یابند که ضمن پابندی به حقیقت، سعی در غلبه بر عوامل سوژکتیو داشته باشند که حقیقت را غیر قابل قبول می سازند. مرحله ی روانشناختی ارتباطات، هر چند نه کمتر از محتوای آن، باید اصل حقیقت را رعایت کند. در حالی که عنصر غیر عقلانی باید به طور کامل در نظر گرفته شود، نباید بدیهی انگاشته شود، بلکه باید با روشنگری^{۲۴} مورد حمله قرار گیرد. اعتبار عینی و مبتنی بر واقعیت باید با تلاش برای ارتقای بینش نسبت به تمایلات غیر عقلانی ترکیب شود که قضاوت عقلانی و مستقل را برای مردم دشوار می سازد. حقیقتی که باید توسط رهبری دموکراتیک گسترش یابد، مربوط به حقایقی است که توسط تحریفات خودسرانه و در بسیاری موارد توسط خود روحیه ی فرهنگ ما تیره و تار شده اند. این رهبری در پی تقویت خوداندیشی در کسانی است که می خواهیم آن ها را از چنگال شرطی سازی همه قدرت رها سازیم.

می توانند فریب سیاستمدارانی را بخورند که علیه سیاست لفاظی می کنند^{۲۵}. در حالی که اصل حقیقت و فرآیندهای عقلانی ذاتی آن مستلزم تلاش فکری معینی است که احتمالاً دوستان زیادی را جذب نخواهد کرد، پروپاگاندا به طور کلی، و پروپاگاندا ی فاشیستی به طور خاص، کاملاً با مسیر کمترین مقاومت سازگار است.

مشکلات پروپاگاندا ی حقیقت

مگر اینکه اصل حقیقت به طور ملموس تری فرمول بندی شود، عبارتی چرب زبانانه باقی خواهد ماند. این وظیفه دو جنبه خواهد داشت. باید رویکردی یافت که کوچک ترین امتیازی به آن انحرافات از حقیقت ندهد که اگر ارتباطات با مصرف کنندگان احتمالی خود تطبیق داده شوند، تقریباً اجتناب ناپذیر هستند. در عین حال، باید از دیوارهای سکون، مقاومت و الگوهای رفتاری ذهنی شرطی شده عبور کند. برای کسانی که از ناپختگی توده ها سخن می گویند، این ممکن است تلاشی ناامیدکننده به نظر برسد. با این حال، این استدلال که مردم را باید همان گونه که هستند پذیرفت، تنها نیمی از حقیقت است؛ این استدلال، پتانسیل عظیم خودمختاری و خودانگیختگی توده ها را که بسیار زنده است، نادیده می گیرد. گفتن اینکه آیا رویکردی مانند آنچه در

سامی‌ستیزی: سرنیزه‌ی فاشیسم

بر این مسئله تأکید شده‌است که مورد اخیر، تا آنجا که به زاویه‌ی سیاسی آن مربوط می‌شود، کمتر یک تظاهر خودجوش، یک پدیده‌ی فنی‌نفسه، بلکه سرنیزه ضد دموکراتیسم است. محدود حوزه‌هایی وجود دارد که جنبه‌ی دستکاری‌گرانه‌ی ضد دموکراتیسم در آن به اندازه‌ی اینجا آشکار باشد. در عین حال، از سنت‌های دیرینه و منابع احساسی قوی تغذیه می‌کند. عوام‌فریبان فاشیست هنگامی که از یهودیان نام می‌برند و آن‌ها را مسخره می‌کنند به‌طور منظم در اوج نمایش خود قرار می‌گیرند. این یک واقعیت غیرقابل انکار است که هر جا و به هر شکلی که سامی‌ستیزی رخ می‌دهد، نشان‌دهنده‌ی آرزوهای کم‌ویش آشکار برای نابودی خود دموکراسی است که مبتنی بر اصل خدشه‌ناپذیر برابری انسان است.

تعدادی از تحقیقات علمی [۳]، رابطه‌ی بین محرک‌ها و حساسیت را روشن می‌سازند که نقطه‌ی شروع رویکرد ما را تشکیل می‌دهد. در مورد محرک‌ها، فنون تحریک‌کنندگان فاشیست آمریکایی - که با ابراز آشکار همدردی با هیتلر و ناسیونال

این خواست دوگانه به نظر موجه‌تر می‌رسد، زیرا به‌سختی می‌توان در وجود یک تعامل صمیمانه بین هر دو عامل، یعنی توهمات ایدئولوژی ضد دموکراتیک و فقدان درون‌نگری (که این واقعیت اخیر تا حد زیادی ناشی از مکانیسم‌های دفاعی است)، تردید کرد.

برای مؤثر بودن، رویکرد ما مستلزم شناخت کامل محتوا و ماهیت محرک‌های ضد دموکراتیکی است که توده‌های مدرن در معرض آن قرار دارند. این رویکرد نیازمند شناخت نیازها و انگیزه‌هایی در میان توده‌هاست که آن‌ها را در برابر چنین محرک‌هایی آسیب‌پذیر می‌سازد. بدیهی است که تلاش‌های اصلی رهبری دموکراتیک باید به آن نقاطی معطوف شود که در آن محرک‌های ضد دموکراتیک و تمایلات سوژکتیو همزمان وجود دارند. از آنجایی که این مسئله بسیار پیچیده است، ما در اینجا خود را به بحث در مورد یک حوزه‌ی محدود اما بسیار حیاتی محدود می‌کنیم که در آن هم محرک‌ها و هم اثرات به‌شدت متمرکز هستند: یعنی نفرت نژادی به‌طور کلی، و یهودستیزی توتالیتار امروزی به‌طور خاص.

۲۶ [۳] سه مطالعه تکنوگاری در این موضوع توسط P. Massing و T. W. Adorno, L. Lowenthal نوشته شده است. یک ارائه سیستماتیک در جلد N. و L. Lowenthal اثر Prophets of Deceit، ۱۹۴۹. Guterman (New York) موجود است. همچنین نگاه کنید به T. W. Adorno, Anti-Semitism, A Social Disease در: Semitism and Fascist Propaganda Coughlin, The Fine (۱۹۴۶)، صص. ۱۲۵. به بعد. علاوه بر این، باید از مطالعه A. McClung Lee اثر Art of Propaganda، که به طور مستقل توسط Institute of Propaganda Analysis انجام شد، یاد شود.

تحریک‌کننده خشم خود را نسبت به احساسات‌های دولتی که می‌خواهند «به افغانستان تخم مرغ بفرستند» ابراز می‌کند، درست همانطور که شخصیت متعصب هیچ ترحمی برای فقرا ندارد و مستعد این است که بیکاران را ذاتاً تنبل، صرفاً یک بار و یهودی را یک فرد ناسازگار و انگل که بهتر است نابود شود، بداند. میل به نابودی با ایده‌های کثیفی و آلودگی مرتبط است و همزمان با تأکید اغراق‌آمیز بر ارزش‌های فیزیکی خارجی، مانند پاکیزگی و نظافت، پیش می‌رود. از طرف خود، تحریک‌کننده بی‌وقفه یهودیان، خارجی‌ها و پناهندگان را به عنوان خون‌آشام و انگل محکوم می‌کند.

تقلیل داد. تحریک‌کننده انتظار ندارد که مخاطب از تکرار بی‌پایان این ابزارها و شعارهای مبتذل خسته شود. او معتقد است که فقر فکری چارچوب مرجع او، هاله‌ای از بدهت و حتی جذابیت خاصی برای کسانی که می‌دانند چه انتظاری داشته باشند، فراهم می‌کند، درست همان‌طور که کودکان از تکرار بی‌پایان و لفظی یک داستان یا ترانه لذت می‌برند.

مسئله‌ی حساسیت سوژکتیو نسبت به ضد دموکراتیسم و سامی‌ستیزی در پروژه‌ی تحقیقاتی تبعیض اجتماعی، یک سرمایه‌گذاری مشترک بین گروه مطالعه‌ی افکار عمومی برکلی و موسسه تحقیقات اجتماعی، مورد بررسی قرار گرفت. [۴] موضوع اصلی این مطالعه، ارتباط متقابل بین ویژگی‌ها و انگیزه‌های روانشناختی از یک‌سو، و نگرش‌های اجتماعی و ایدئولوژی‌های سیاسی و اقتصادی از سوی دیگر است. یافته‌ها به‌طور کامل از فرض وجود یک جدایی آشکار بین شخصیت‌های ضد دموکراتیک و اقتدارگرا و کسانی که ساختار روانی آن‌ها با اصول دموکراتیک هماهنگ است، حمایت می‌کنند. شواهدی از وجود یک «شخصیت فاشیست» ارائه شده‌است. اگرچه تغییرات بسیار مشخصی از این شخصیت را می‌توان در میان نمایندگان آن در جامعه یافت، با این

سوسیالیسم آلمان تعریف می‌شد - توسط موسسه تحقیقات اجتماعی مورد بررسی دقیق قرار گرفت. این مطالعات به وضوح نشان می‌دهند که تحریک‌کنندگان فاشیست آمریکایی از یک الگوی سفت‌وسخت و بسیار استاندارد پیروی می‌کنند که تقریباً به‌طور کامل بر محتوای روانشناختی آن مبتنی است. برنامه‌های مثبت {در نسبت با اقلیت‌ها} به‌طرز چشمگیری غایب هستند. تنها اقدامات منفی، عمدتاً علیه اقلیت‌ها، توصیه می‌شوند، زیرا آن‌ها به عنوان منفذی برای پرخاشگری و خشم سرکوب‌شده عمل می‌کنند. تمام سخنان تحریک‌کنندگان، که به‌طور یکنواخت شبیه به یکدیگر هستند، در درجه‌ی اول یک اجرا با هدف فوری ایجاد فضای مطلوب هستند.

در حالی که ظاهر شبه وطن‌دوستانه‌ی این ارتباطات، آمیزه‌ای از یاوه‌های پرطمطراق و دروغ‌های پوچ است، معنای ضمنی آن به انگیزه‌های پنهان مخاطب متوسل می‌شود: نابودی را نوید می‌دهد. تفاهم بین پیشوای^{۲۷} خودخوانده و پیروان بالقوه‌ی او مبتنی بر معنای پنهانی است که از طریق تکرار بی‌وقفه در ذهن آن‌ها کوبیده می‌شود. محتوای ایده‌آل سخنرانی‌ها و جزوه‌های تحریک‌کنندگان را می‌توان به تعداد کمی - نه بیشتر از بیست - ابزار مکانیکی به‌کاررفته

^{۲۷} Fuhrer

۲۸ [۴] یافته‌ها در کتاب The Authoritarian Personality اثر T. W. Adorno, E. F. Brunswik, R. N. Sanford (New York) و D. H. Levinson، ۱۹۵۰ ارائه شده‌اند.

آنچه در مورد هیتلر مشاهده شد - اینکه او یک روانشناس عملی مشتاق بود و علی‌رغم جنون ظاهری‌اش، از تمایلات پیروانش بسیار آگاه بود- در مورد مقلدان آمریکایی او نیز صادق است که اتفاقاً، بدون شک با دستورالعمل‌های بدبینانه‌ای که در نبرد من^{۲۹} ارائه شده‌است، آشنا هستند. چند نمونه از هماهنگی موجود بین محرک‌ها و حساسیت ممکن است کافی باشد.

تکنیک کلی تحریک‌کنندگان مبنی بر تکرار بی‌وقفه‌ی فرمول‌های سفت‌وسخت، با گرایش وسواسی شخصیت فاشیست به تفکر قالبی و انعطاف‌ناپذیر همخوانی دارد. برای شخصیت فاشیست و همچنین رهبر بالقوه‌ی او، فرد صرفاً نمونه‌ای از نوع خود است. این امر تا حدی دلیل تقسیم‌بندی سرسختانه و منجمد بین گروه خودی و غیرخودی است. مطابق با توصیف مشهور هیتلر، تحریک‌کننده بی‌رحمانه بین گوسفند و بز^{۳۰} - کسانی که باید نجات یابند- و برگزیدگان- ما - و کسانی که ذاتاً بد

وجود یک هسته‌ی عینی و ملموس، یک سندروم کلی مشترک بین همه‌ی آن‌ها وجود دارد که بهترین تعریف برای آن، اقتدارگرایی است. این سندروم، ترکیبی از ستایش و تسلیم در برابر قدرت، با مجازات سادیستی و پرخاشگری علیه ضعیفان است. این سندروم شخصیت فاشیست، ارتباط قوی‌تری با نگرش‌های تبعیض‌آمیز و ضد اقلیت دارد تا ایدئولوژی‌های سیاسی آشکار؛ به عبارت دیگر، حساسیت به محرک‌های فاشیستی در سطح روانشناختی و شخصیتی ایجاد می‌شود تا از طریق اعتقادات سطحی افراد.

اجماع تحریک و ساختار شخصیتی

مقایسه‌ی نتایج این دو مطالعه، فرضیه‌ی نظری مبنی بر وجود قرابت بین معنای ابزارهای سیاسی- روانشناختی فاشیستی و ساختار شخصیتی و ایدئولوژیک کسانی که پروپاگاندا آن‌ها را هدف قرار می‌دهد، تأیید می‌کند. به‌هرحال، تحریک‌کننده‌ی فاشیست احتمالاً خود نیز یک شخصیت فاشیست است.

۲۹ Mein Kampf

۳۰ ارجاع آدورنو مسلماً به انجیل متی، فصل ۲۵، آیات مربوط به روز داوری است که می‌گوید: «هنگامی که پسر انسان با شکوه و جلال خود به همراه همه‌ی فرشتگان یابید، بر تخت پرشکوه خود خواهد نشست ۳۲ و همه‌ی قوما در برابر او حاضر خواهند شد و او همچون شبانی که گوسفندا را از بزها جدا می‌کند، مردمان را به دو گروه تقسیم خواهد کرد؛ ۳۳ گوسفندان را در سمت راست و بزها را در سمت چپ خود قرار خواهد داد. ۳۴ سپس به آنان که در سمت راست او هستند خواهد گفت: «بیا، ای برکت یافتگان از پدر من، و پادشاهی‌ای را به میراث یابید که از آغاز جهان برای شما آماده شده بود. ۳۵ زیرا گرسنه بودم، به من خوراک دادید؛ تشنه بودم، به من آب دادید؛ غریب بودم، به من جا دادید. ۳۶» عریان بودم، مرا پوشانیدید؛ بیمار بودم، عیادت‌م کردید؛ در زندان بودم، به دیدارم آمدید. ۳۷» آنگاه پارسایان پاسخ خواهند داد: «سرور ما، کی تو را گرسنه دیدیم و به تو خوراک دادیم، یا تشنه دیدیم و به تو آب دادیم؟ ۳۸ کی تو را غریب دیدیم و به تو جا دادیم و یا عریان، و تو را پوشانیدیم؟ ۳۹ کی تو را بیمار و یا در زندان دیدیم و به دیدارت آمدیم؟» ۴۰ پادشاه در پاسخ خواهد گفت: «آمین، به شما می‌گویم، آنچه برای یکی از کوچکترین برادران من کردید، در واقع برای

در شرایط کنونی، رهبری دموکراتیک نمی‌تواند امیدوار باشد که اساساً شخصیت کسانی را که پروپاگاندا ضد دموکراتیک به حمایت آن‌ها متکی است، تغییر دهد. باید بر روشنگری نگرش‌ها، ایدئولوژی‌ها و رفتارها تمرکز کند و از بینش‌های روانشناسی عمقی بهترین استفاده‌ی ممکن را ببرد، اما نباید وارد اقدامات شبه‌درمانی شود.

بر ارزش‌های فیزیکی خارجی، مانند پاکیزگی و نظافت، پیش می‌رود. از طرف خود، تحریک‌کننده بی‌وقفه یهودیان، خارجی‌ها و پناهندگان را به عنوان خون‌آشام و انگل محکوم می‌کند.

و شخصیت فاشیست که تنها از طریق روانشناسی عمقی قابل توضیح است. تحریک‌کننده خود را ناجی تمام ارزش‌های مستقر و کشورش جا می‌زند، اما دائماً بر پیش‌بینی‌های تاریک و شوم، بر «عذاب قریب‌الوقوع» تأکید می‌کند. صفات مشابهی را می‌توان در ساختار شخصیت متعصب یافت که همیشه بر جنبه‌های مثبت و نظم محافظه‌کارانه‌ی امور تأکید می‌کند و نگرش‌های انتقادی را مخرب می‌داند. با این حال، آزمایش‌ها با آزمون دریافت موضوعی ماری^{۳۱} به وضوح نشان داده‌است که او تمایلات مخرب قوی در زندگی خیالی خودجوش خود نشان می‌دهد. او نیروهای شیطانی را در همه جا در حال کار می‌بیند و به راحتی فریب انواع خرافات و ترس از فجایع جهانی را می‌خورد. در واقع، به نظر می‌رسد که او بیشتر مشتاق شرایط

هستند-کسانی که پیشاپیش محکوم شده‌اند و باید نابود شوند، آن‌ها یا یهودیان- تمایز قائل می‌شود. به‌طور مشابه، شخصیت فاشیست متقاعد شده‌است که همه‌ی کسانی که به قبیله یا گروه خود، دوستان و بستگانش تعلق دارند، افراد درست هستند، در حالی که به هر چیز بیگانه با سوءظن نگریسته و به طور اخلاقی رد می‌شود.

بنابراین، معیار اخلاقی تحریک‌کننده و پیرو بالقوه‌ی او دوپهلوی است. در حالی که هر دو ارزش‌های مرسوم و بالاتر از همه، وفاداری بی‌چون و چرا به گروه خودی را می‌ستایند، هیچ وظیفه‌ی اخلاقی نسبت به دیگران قائل نیستند. تحریک‌کننده خشم خود را نسبت به احساساتی‌های دولتی که می‌خواهند «به افغانستان تخم‌مرغ بفرستند» ابراز می‌کند، درست همانطور که شخصیت متعصب هیچ ترحمی برای فقر ندارد و مستعد این است که بیکاران را ذاتاً تبیل، صرفاً یک بار و یهودی را یک فرد ناسازگار و انگل که بهتر است نابود شود، بداند. میل به نابودی با ایده‌های کثیفی و آلودگی مرتبط است و همزمان با تأکید اغراق‌آمیز

در یک سطح اولیه، ساده‌لوحی سیاسی تعداد زیادی از مردم - و نه فقط افراد بی‌سواد - شگفت‌انگیز است. برنامه‌ها، پلتفرم‌ها و شعارها به ارزش ظاهری خودشان در نظر گرفته می‌شوند. آن‌ها بر اساس آنچه که به نظر می‌رسد شایستگی فوری خودشان است، قضاوت می‌شوند. جدا از یک سوءظن مبهم نسبت به زودبندهای سیاسی یا بوروکرات‌ها - سوءظنی که اتفاقاً، مشخصه‌ی شخصیت ضد دموکراتیک است نه مخالف آن - این ایده که اهداف سیاسی تا حد زیادی منافع کسانی را که آن‌ها را ترویج می‌کنند، پوشش می‌دهد، برای بسیاری از مردم بیگانه است.

من کردید." ۱۴۱۱ آنگاه به آنان که در سمت چپ او هستند خواهد گفت: "ای ملعونان، از من دور شوید و به آتش جاودانی روید که برای ابلیس و فرشتگان او آماده شده است، ۲ زیر گرسنه بودم، خوراکم ندادید؛ تشنه بودم، آبم ندادید؛ ۳ غریب بودم، جایم ندادید؛ غریان بودم، مرا نپوشانیدید؛ مریض و زندانی بودم، به دیدارم نیامدید." ۴ آنان پاسخ خواهند داد: "سرور ما، کی تو را گرسنه و تشنه و غریب و غریان و مریض و در زندان دیدیم و خدمت نکردیم؟" ۵ در جواب خواهد گفت: "آمین، به شما می‌گویم، آنچه برای یکی از این کوچکترین‌ها نکردید، در واقع برای من نکردید." ۶ پس آنان به مجازات جاودان داخل خواهند شد، اما پارسایان به حیات جاودان.

می‌توانیم فرض کنیم که مخاطب به‌نوعی این پوچی را حس می‌کند. با این حال، به نظر می‌رسد که به جای اینکه از آن بازداشته‌شوند، از آن لذت می‌برند. گویی انرژی خشم

کورکورانه در نهایت متوجه خود ایده حقیقت است، گویی پیامی که مخاطب واقعاً از آن لذت می‌برد کاملاً متفاوت از ارائه‌ی شبه‌واقعی آن است. این دقیقاً همان نقطه‌ی بحرانی است که حمله‌ی ما باید هدف آن باشد.

معانی ضمنی روانکاوانه‌ی بحث ما آشکار است. فراتر بردن اصل حقیقت از سطح اظهارات مبتنی بر امر واقع و رد عقلانی اش^{۳۳} - که تاکنون در این زمینه بی‌اثر یا حداقل ناکافی بوده‌است [۵] - و ترجمه‌ی آن به اصطلاحات شخصیت خود سوژه‌ها، به معنای انجام روانکاوی در مقیاسی وسیع خواهد بود. بدیهی است که این امکان‌پذیر نیست. علاوه بر ملاحظات اقتصادی که چنین روشی را متغی می‌کند و آن را به موارد منتخب

هرج و مرج است تا نظم مستقری که تظاهر به اعتقاد به آن می‌کند. او خود را محافظه‌کار می‌نامد، اما محافظه‌کاری او یک تظاهر است.

این تطابق بین محرک‌ها و الگوهای واکنش از اهمیت اولیه برای یک رویکرد محدود مانند رویکرد ما برخوردار است. این امر ما را قادر می‌سازد تا از تکنیک دروغ‌های تحریک‌کننده به عنوان راهنمایی برای تبدیل واقع‌بینانه‌ی اصل حقیقت به عمل استفاده کنیم. با مقابله‌ی کافی با ابزارهای تحریک‌کننده، ما نه تنها اثربخشی دستگاه‌های او و احتمالاً تکنیک بسیار خطرناک دستکاری توده را کاهش می‌دهیم؛ ما همچنین ممکن است با آن ویژگی‌های روانشناختی که مانع پذیرش حقیقت توسط تعداد زیادی از مردم می‌شود، دست و پنجه نرم کنیم. در سطح عقلانی، ادعاهای تحریک‌کننده آنقدر ساختگی و پوچ هستند که باید دلایل احساسی بسیار قدرتمندی وجود داشته باشد که او بتواند با آن‌ها کنار بیاورد. ما به‌خوبی

۲ اگرچه فرد متعصب از دیدن جنبه‌ی «ناخوشایند» خود متنفّر است، با این وجود انتظار نوعی تسکین از شناخت بهتر خود نسبت به آنچه که هست، دارد. وابستگی بسیاری از افراد متعصب به راهنمایی از بیرون، آمادگی آن‌ها برای مشورت با شایدان از هر نوع، از منجم گرفته تا ستون‌نویس روابط انسانی، حداقل تا حدی یک بیان تحریف‌شده و برون‌فکنی‌شده از تمایل آن‌ها به خودآگاهی است. افراد متعصب، که در ابتدا با مصاحبه‌های روانشناختی خصومت می‌ورزند، اغلب به نظر می‌رسد پس از برقراری نوعی رابطه، هرچند سطحی، نوعی رضایت از آن‌ها به‌دست می‌آورند.

۳۲ **factual statements and rational refutation** فکر می‌کنم اینجا منظور مبارزه علیه این گونه مدعیات با این روش است که بگوییم آن‌ها اموری واقع‌اند یا نه و اگر نیستند آن‌ها را رد کنیم. ۳۳ [۵] مهم‌ترین موارد، «پروتکل‌های بزرگان صهیون» هستند. نادرستی آن‌ها، که به طور قاطع ثابت شده است، به طور گسترده‌ای تبلیغ شد و به طور رسمی توسط دادگاه‌های مستقل تأیید شد، به طوری که حتی نازی‌ها نیز نتوانستند اصالت سند جعلی را دفاع کنند. با این وجود، آن‌ها به طور مداوم برای اهداف پروپاگاندا استفاده می‌شدند و توسط مردم پذیرفته می‌شدند. پروتکل‌ها مانند یک هیدارا هستند که به محض قطع شدن یک سر قدیمی، سرهای جدیدی رشد می‌کنند. جزوه‌های فاشیستی در این کشور هنوز هم آن‌ها را بزرگنمایی می‌کنند. نمونه بارز، اظهارات آلفرد روزنبرگ قید است که پس از محاکمه در سوئیس، اعلام کرد که حتی اگر پروتکل‌ها یک جعل باشند، باز هم «از نظر روحی اصیل» هستند.

زیرا رخنه‌ی اساسی در مکانیسم‌های دفاعی قدرتمند شخصیت فاشیست را فقط می‌توان از طریق تحلیل کامل که متفی است، امید داشت. با این وجود، باید تلاش‌هایی صورت گیرد. به قول فروید، در پویایی‌های روانشناختی «اثرات اهرمی» وجود دارد. این اثرات به اندازه‌ی کافی در زندگی روزمره‌ی فرد نادر هستند، اما رهبری دموکراتیک، که نیازی به رضایت به انتقال روانشناختی ندارد، بلکه می‌تواند به منابع حقیقت عینی و منافع عقلانی تکیه کند، ممکن است در موقعیت مساعدی برای القای آن‌ها باشد.

در این ارتباط، دانش ما از ابزارهای تحریک‌کنندگان ممکن است مفید واقع شود. ما می‌توانیم از آن‌ها، به اصطلاح، واکسن‌هایی علیه تلقینات ضد دموکراتیک استخراج کنیم که قدرتمندتر از صرف تکرار شواهد نادرستی ادعاهای مختلف سامی‌ستیزی باشند. یک جزوه یا راهنما که به‌طور مشترک توسط ماکس هورکهایمر و نویسنده تهیه شده‌است، هر یک از ابزارهای استاندارد، تفاوت بین ادعاهای آشکار و نیات پنهان آن‌ها، و مکانیسم‌های روانشناختی خاصی که پاسخ سوژه‌ها به محرک‌های استاندارد را تقویت

محدود می‌سازد [۶]، باید به یک دلیل ذاتی‌تر اشاره شود. شخصیت فاشیست یک فرد بیمار نیست. او هیچ علامتی به معنای بالینی معمول نشان نمی‌دهد. در واقع، پروژه‌ی تحقیقاتی تبعیض اجتماعی به نظر می‌رسد نشان می‌دهد که او از بسیاری جهات کمتر عصبی و حداقل به‌طور سطحی، سازگارتر از شخصیت غیرمتعصب است. تغییر شکل‌هایی که بدون شک ریشه در شخصیت متعصب دارند، به حوزه «نوروزهای شخصیتی» تعلق دارند که - همانطور که توسط روانکاوای مدرن شناخته شده‌است - درمان آن‌ها بسیار دشوار است و آن هم فقط از طریق درمان در یک دوره‌ی طولانی امکان‌پذیر است.

واکسن‌هایی علیه اقتدارگرایی

در شرایط کنونی، رهبری دموکراتیک نمی‌تواند امیدوار باشد که اساساً شخصیت کسانی را که پروپاگاندای ضد دموکراتیک به حمایت آن‌ها متکی است، تغییر دهد. باید بر روشنگری نگرش‌ها، ایدئولوژی‌ها و رفتارها تمرکز کند و از بینش‌های روانشناسی عمقی بهترین استفاده‌ی ممکن را ببرد، اما نباید وارد اقدامات شبه‌درمانی شود. البته، چنین برنامه‌ای تا حدودی دچار دور باطل است،

[۶] چنین موردی به تفصیل توسط J. A. Brown در یک مطالعه تکنگرایی که در چارچوب Case Histories in Anxiety States در عنوان Abnormal and Clinical Psychology، ویرایش Burton and Harris (New York, ۱۹۴۸)، منتشر شد، شرح داده شده است. مطالعات موردی روانکاوای گسترده‌تری از شخصیت‌های متعصب در جلد Marie Jahoda و Nathan Ackennan، Antisemitism, Psychodynamic interpretation (New York, ۱۹۵۰)، یافت می‌شود.

رویکرد ما بدون شک ایرادات سنگین متعددی را از هر دو جهت سیاسی و روانشناختی برخواهد انگیزد. از نظر سیاسی، ممکن است استدلال شود که منافع قدرتی که در پس واکنش معاصر قرار دارند، بسیار قوی‌تر از آن هستند که با هرگونه «تغییر ذهن» از بین بروند. همچنین ممکن است گفته شود که جنبش‌های توده‌ای سیاسی مدرن به نظر می‌رسد که یک تکانه‌ی جامعه‌شناختی خاص خود را توسعه می‌دهند که کاملاً در برابر روش‌های درون‌نگرانه نفوذناپذیر است. ایراد اول را نمی‌توان به‌طور کامل بر اساس روابط رهبر-توده پاسخ داد، بلکه باید در ارتباط با ساختارها در حوزه سیاست قدرت به معنای واقعی کلمه دیده شود. ایراد سیاسی دوم در شرایط کنونی معتبر نخواهد بود، اگرچه در یک وضعیت حاد پیشافاشیستی مهم خواهد بود. این ایراد تمایل به دست‌کم گرفتن عنصر ذهنی در تحولات اجتماعی و بت ساختن از گرایش عینی دارد. تکانه‌ی جامعه‌شناختی قطعاً نمی‌تواند به عنوان یک ذات مستقل در نظر گرفته شود. فرض وجود یک ذهنیت گروهی تا حد زیادی اسطوره‌ای است. فروید به‌طور بسیار قانع‌کننده‌ای اشاره کرده است که نیروهایی که نقش یک چسب غیرعقلانی گروه‌ها را بر عهده می‌گیرند، همانطور که نویسندگانی مانند گوستاو لوبون

می‌کنند، شرح می‌دهد. این راهنما هنوز در مرحله‌ی مقدماتی است و وظیفه‌ی بسیار دشوار ترجمه‌ی یافته‌های عینی که مبنای آن هستند به زبانی که بدون کاستن از محتوای آن به راحتی قابل درک باشد، پیش رو قرار دارد. این وظیفه باید از طریق آزمون و خطا، از طریق آزمایش میزان درک‌پذیری و اثربخشی راهنما با گروه‌های مختلف و با بهبودهای مستمر، قبل از توزیع گسترده راهنما انجام شود. در واقع، توزیع زود هنگام ممکن است به جای سود، ضرر برساند. با این حال، آنچه در اینجا برای ما مهم است، خود رویکرد است، نه تدوین نهایی آن. مزایای آن به نظر می‌رسد در این واقعیت نهفته است که اصل حقیقت بی‌چون و چرا را با یک شانس واقعی برای رسیدن به برخی نقاط حساس ضد دموکراتیسم ترکیب می‌کند. این امر از طریق روشن‌ساختن دقیقاً همان عوامل سوژکتیو که مانع تحقق حقیقت می‌شوند، انجام می‌شود. حداقل چیزی که می‌توان در دفاع از رویکرد ما گفت این است که مردم را وادار به تفکر در مورد نگرش‌ها و نظرات خود می‌کند، که معمولاً آن‌ها را بدیهی می‌انگارند، بدون اینکه در نگرش موعظه‌گرانه یا نصیحت‌گرانه بیفتند. از نظر فنی، این وظیفه با تعداد بسیار محدود ابزارهای تحریک‌کنندگان تسهیل می‌شود.

ایرادات مورد توجه

کاتاریک عمل نخواهد کرد. در طول مطالعات خود، با افراد متعددی روبرو شده‌ایم که اعتراف می‌کنند «می‌دانند نباید متعصب باشند»، حتی برخی از آن‌ها از منابع تعصب خود نیز آگاهی دارند، اما با این وجود آن را سرسختانه حفظ می‌کنند. نه نقش تعصب در ساختار روانشناختی فرد متعصب و نه قدرت مقاومت او نباید دست‌کم گرفته شود. با این حال، در حالی که این ایرادات محدودیت مشخصی را برای رویکرد ما نشان می‌دهند، نباید ما را به‌طور کلی دلسرد کنند.

در یک سطح اولیه، ساده‌لوحی سیاسی تعداد زیادی از مردم - و نه فقط افراد بی‌سواد - شگفت‌انگیز است. برنامه‌ها، پلتفرم‌ها و شعارها به ارزش‌ظاهری خودشان در نظر گرفته می‌شوند. آن‌ها بر اساس آنچه که به نظر می‌رسد شایستگی فوری خودشان است، قضاوت می‌شوند. جدا از یک سوءظن مبهم نسبت به زدوبندهای سیاسی یا بوروکرات‌ها - سوءظنی که اتفاقاً، مشخصه‌ی شخصیت ضد دموکراتیک است نه مخالف آن - این ایده که اهداف سیاسی تا حد زیادی منافع کسانی را که آن‌ها را ترویج می‌کنند، پوشش

بر آن تأکید کرده‌اند^{۳۵}، در واقع در درون هر فرد شرکت‌کننده در گروه مؤثر هستند و نمی‌توان آن‌ها را به عنوان موجودیت‌هایی مستقل از پویایی‌های روانشناختی فردی در نظر گرفت. از آنجایی که تأکید رویکرد ما عمدتاً بر سطح روانشناختی است، نقد روانشناختی آن شایسته بحث مفصل‌تری است. این استدلال مطرح خواهد شد که ما نمی‌توانیم هیچ «اثر انفجاری عمقی» از واکنش‌های خود را پیش‌بینی کنیم. اگر فرض ما مبنی بر وجود یک پتانسیل شخصیت فاشیستی نهفته، که در هماهنگی از پیش تعیین‌شده با ابزارهای تحریک‌کنندگان قرار دارد، درست باشد، نمی‌توانیم انتظار داشته باشیم که افشای ابزارهای آن‌ها نگرش‌هایی را که به‌نظر می‌رسد بیشتر بازتولید می‌شوند تا اینکه توسط سخنرانی‌های تحریک‌کنندگان ایجاد شوند، به‌طور اساسی تغییر دهد. تا زمانی که ما واقعاً به تعامل نیروها در ناخودآگاه سوژه‌های خود نپردازیم، رویکرد ما باید عقلانی باقی بماند، حتی اگر تمایلات غیرعقلانی موضوع آن باشد. بینش انتزاعی نسبت به غیرعقلانیت‌های خود، بدون پرداختن به انگیزه‌ی واقعی آن‌ها، لزوماً به روشی

۳۵ اشاره به گوستاو لوبون در اینجا به نظریات او در مورد روانشناسی توده اشاره دارد. لوبون معتقد بود که افراد در یک توده جمعی، یک «روح جمعی» غیرعقلانی و احساساتی را تجربه می‌کنند که بر تفکر فردی آن‌ها غلبه می‌کند. او بر قدرت تلقین و تقلید در توده‌ها تأکید داشت و استدلال می‌کرد که توده‌ها به راحتی تحت تأثیر رهبران کاریزماتیک و ایده‌های ساده و قوی قرار می‌گیرند. آدورنو از این دیدگاه یاد می‌کند تا استدلال کند که نیروهای غیرعقلانی که لوبون به عنوان چسب گروه‌ها بر آن‌ها تأکید داشت، در واقع در درون هر فرد شرکت‌کننده در گروه عمل می‌کنند و نه به عنوان موجودیت‌های مستقل از پویایی‌های روانشناختی فردی.

که متوجه می‌شود سامی‌ستیزی یک مشکل است و سامی‌ستیز بودن مشکل بزرگ‌تری است، به احتمال زیاد کمتر از کسی که طعمه تعصب را، با قلاب و نخ، می‌بلعد، متعصب خواهد بود.

امکان آشکار ساختن سامی‌ستیزی برای سوژه‌ها به عنوان آنچه که هست: مشکل درونی خودشان، با ملاحظات روانشناختی زیر افزایش می‌یابد. همانطور که اشاره شد، فرد متعصب تمام ارزش‌ها را برون‌فکنی می‌کند، او سرسختانه به اهمیت نهایی مقولاتی مانند طبیعت، سلامتی، انطباق با الگوهای داده‌شده و غیره اعتقاد دارد. او بی‌میلی مشخصی در برابر درون‌نگری نشان می‌دهد و قادر به یافتن نقص در خود یا کسانی که با آن‌ها هم‌هویت است، نیست. مطالعات بالینی تردیدی ندارند که این نگرش تا حد زیادی یک واکنش وارونه است. فرد متعصب در حالی که بیش از حد با دنیای خارج سازگار شده‌است، در سطحی عمیق‌تر احساس ناامنی می‌کند. [۷] بی‌میلی به جستجو در خود، اول از همه، بیانگر ترس از کشف ناخوشایند است. به عبارت دیگر، این بی‌میلی پوششی بر تضادهای زیربنایی است. با این حال، از آنجا که این تضادها

می‌دهد، برای بسیاری از مردم بیگانه است. با این حال، بیگانه‌تر از آن، این ایده است که تصمیمات سیاسی خود فرد تا حد زیادی به عوامل سوژکتیو بستگی دارد که فرد ممکن است حتی از آن‌ها آگاه نباشد. شوکی که از آگاهی نوظهور چنین احتمالی ناشی می‌شود، ممکن است به ایجاد اثر اهرمی مذکور کمک کند.

اگرچه رویکرد ما ناخودآگاه کسانی را که امیدواریم به آن‌ها برسیم، سازماندهی مجدد نخواهد کرد، اما با این وجود ممکن است برای آن‌ها آشکار سازد که خودشان و همچنین ایدئولوژی‌شان، یک مشکل را نمایندگی می‌کنند. شانس دستیابی به این امر با این واقعیت افزایش می‌یابد که سامی‌ستیزی آشکار هنوز بدنام تلقی می‌شود، کسانی که به آن می‌پردازند تا حدودی با وجدانی ناراحت این کار را انجام می‌دهند و بنابراین تا حدی خود را در یک وضعیت **conflict** {تضاد} می‌یابند. با این حال، به‌سختی می‌توان تردید کرد که گذار از یک نگرش ساده‌لوحانه به یک نگرش تأملی، منجر به تضعیف معینی از خشونت آن می‌شود. عنصر کنترل ایگو افزایش می‌یابد، حتی اگر اید دست‌نخورده باقی بماند. شخصی

۳۶ [۷] عامل ناامنی به عنوان انگیزه تعصب در مطالعات مختلف مورد تأکید قرار گرفته و به طور قاطع در مطالعه **The Anatomy of Prejudice** اثر **Shils** و **Bettelheim** به آن اشاره شده است. باید اضافه کرد که ناامنی اقتصادی که نقش بسیار بزرگی در شکل‌گیری ایدئولوژی‌های ضد اقلیت ایفا می‌کند، به نظر می‌رسد به طور جدایی‌ناپذیری با یک ناامنی روانی، مبتنی بر عقده ادیب حل‌نشده، یک خصومت سرکوب‌شده علیه پدر، در هم تنیده است. ارتباط متقابل بین انگیزه اقتصادی و روانی هنوز به روشنگری بیشتر نیاز دارد.

واقعیت غیرقابل انکار اشاره کند که این افراد مجبور به دفاع از تعصب خود هستند، زیرا این تعصب عملکردهای متعددی را برآورده می‌کند، از عملکرد شبه‌روشنفکرانه‌ای که فرمول‌های آسان و همواری برای توضیح هر شری در جهان ارائه می‌دهد، گرفته تا ایجاد یک شیء برای بار هیجانی منفی، یک کاتالیزور برای پرخاشگری. اگر واقعاً باید فرد متعصب را به عنوان یک سندرم شخصیتی در نظر گرفت، بعید به نظر می‌رسد که او از یک پایداری هدف که توسط ساختار درونی او تعیین می‌شود نه توسط خود هدف، دست بکشد. با این حال، آخرین مشاهده، عنصری را دربردارد که فراتر از نقد محتمل رویکرد ما می‌رود. در تعصب، نه‌چندان هدف، بلکه خود فرد متعصب اهمیت دارد.

همانطور که گفته شده است، سامی‌ستیزی، اگرچه گاهی اوقات با یهودیان آغاز شده‌است، اما وابستگی فرد متعصب به موضوع تعصب خود نباید مورد تأکید قرار گیرد. تردیدی در مورد انعطاف‌ناپذیری تعصب وجود ندارد، یعنی وجود نقاط کور معینی در ذهن فرد متعصب که برای تجربه‌ی زنده غیرقابل دسترسی هستند. این انعطاف‌ناپذیری بیشتر به رابطه‌ی بین موضوع و عین نفرت مربوط می‌شود تا انتخاب موضوع یا حتی سرسختی که با آن حفظ می‌شود. در واقع، کسانی که به‌طور

ناگزیر رنج تولید می‌کنند، دفاع در برابر خوداندیشی قطعی نیست.

اگرچه فرد متعصب از دیدن جنبه‌ی «ناخوشایند» خود متنفر است، با این وجود انتظار نوعی تسکین از شناخت بهتر خود نسبت به آنچه که هست، دارد. وابستگی بسیاری از افراد متعصب به راهنمایی از بیرون، آمادگی آن‌ها برای مشورت با شیان از هر نوع، از منجم گرفته تا ستون‌نویس روابط انسانی، حداقل تا حدی یک بیان تحریف‌شده و برون‌فکنی‌شده از تمایل آن‌ها به خودآگاهی است. افراد متعصب، که در ابتدا با مصاحبه‌های روانشناختی خصومت می‌ورزند، اغلب به نظر می‌رسد پس از برقراری نوعی رابطه، هرچند سطحی، نوعی رضایت از آن‌ها به‌دست می‌آورند. این آرزوی نهفته که در تحلیل نهایی، آرزوی خود حقیقت است، می‌تواند با توضیحاتی از نوعی که ما در نظر داریم، برآورده‌شود. چنین مصاحبه‌هایی ممکن است نوعی تسکین برای افراد متعصب فراهم کند و آنچه را که برخی از روانشناسان «تجربه آ‌ها» می‌نامند، شعله‌ور سازد. نباید از این نکته غافل شد که زمینه‌ی چنین اثری با لذت نارسیسیستی که اکثر مردم از موقعیت‌هایی که در آن احساس اهمیت می‌کنند به‌دست می‌آورند، آماده می‌شود، زیرا توجه به آن‌ها معطوف شده‌است. استدلال مخالف می‌تواند به این

وضعیت روانشناختی ایجاد کند که در آن بار هیجانی منفی نسبت به یهودیان در حال فروپاشی باشد. البته، این نباید به معنای دستکاری گرا نه برداشت شود که کسی باید یهودیان را با شخص دیگری به عنوان هدف نفرت در ذهن فرد سامی‌ستیز جایگزین کند. اما ضعف، خودسرانگی و تصادفی بودن انتخاب موضوع به خودی خود ممکن است به نیرویی تبدیل شود که سوژه‌ها را نسبت به ایدئولوژی خودشان دچار تردید کند. هنگامی که آن‌ها یاد بگیرند که تا چه حد مهم نیست از چه کسی متنفر باشند تا زمانی که از چیزی متنفر باشند، ممکن است ایگوی آن‌ها از جانبداری از نفرت دست بردارد و شدت پرخاشگری متعاقباً کاهش یابد.

عملیات «بومرنگ»

قصد ما استفاده از تحرک تعصب برای فتح خودمان است. رویکرد ما ممکن است خشم فرد متعصب را متوجه یک هدف واقعاً مناسب کند: ابزارهای تحریک‌کننده و ساختگی بودن دستکاری مناسب فاشیستی. بر اساس توضیحات ما، آگاه ساختن

سفت‌وسخت متعصب هستند، حتی تحرک معینی را در مورد انتخاب ابژه‌ی نفرت خود نشان می‌دهند. [۸] این امر توسط مطالعات مختلف انجام‌شده در پروژه‌ی تحقیقاتی تبعیض اجتماعی آشکار شد. برای مثال، برای افرادی که به سندرم شخصیت فاشیست تعلق داشتند - به دلایل کاملاً خارجی مانند ازدواج با یک زن یهودی - یهودیان به عنوان موضوع نفرت توسط گروه دیگری کم‌وبیش شگفت‌انگیز، ارامنه یا یونانی‌ها جایگزین شدند. اصرار غریزی آنقدر قوی است که فرد متعصب و رابطه‌ی او با هر موضوعی، توانایی او در ایجاد یک وابستگی واقعی را برای او به ارمغان می‌آورد، موضوعی که دوست‌داشته‌شده یا مورد علاقه است، از چنان ماهیت مسئله‌سازی برخوردار است که ممکن است حتی به دشمن برگزیده‌ی خود وفادار بماند.

مکانیسم فرافکنی که او در معرض آن قرار دارد، می‌تواند بر اساس اصل کمترین مقاومت و فرصت‌های فراهم‌شده توسط موقعیتی که در آن قرار دارد، تغییر کند. می‌توان انتظار داشت که راهنمای ما شاید یک

۳۷ [۸] در سطح سیاسی، این امر ممکن است با برخی مشاهدات مربوط به آلمان نشان داده شود. پروپاگاندای نازی همواره به آسانی احساسات مردم را از یک دشمن به دشمن دیگر تغییر می‌داد. لهستانی‌ها برای سال‌ها مورد توجه قرار گرفتند پیش از آنکه هیتلر ماشین جنگی خود را علیه آن‌ها به راه انداخت. روس‌ها، که دشمن اصلی نامیده می‌شدند، در سال ۱۹۳۹ متحدان احتمالی شدند و در سال ۱۹۴۱ وضعیت پیشین خود به عنوان UnterMenschen را بازیافتند. این تغییرات ناگهانی و مکانیکی از یک ایدئولوژی سفت و سخت به ایدئولوژی دیگر ظاهراً با مقاومت قابل توجهی از سوی مردم مواجه نشد. رابطه بین انعطاف‌ناپذیری و تحرک به طور نظری توسط Max Horkheimer و T. W. Adorno در Elemente des Antisemitismus (Amsterdam) در ۱۹۴۷، صفحه ۲۳۵ به بعد، شرح داده شده است.

مردم، یک همسایه، کسی نزدیک به قلب مردم ساده است؛ او از طریق همدردی تحقیرآمیزش به آن‌ها آرامش می‌بخشد و فضایی از گرما و رفاقت ایجاد می‌کند. این تکنیک، که اتفاقاً، بسیار بیشتر از اجتماعات توده‌ای سازمان‌یافته‌ی نازی‌ها، مشخصه‌ی صحنه‌ی آمریکایی است، هدفش یک وضعیت خاص مکمل جامعه‌ی بسیار صنعتی ما است. این پدیده‌ای است که در حوزه‌ی فرهنگ توده، به عنوان «نوستالژی» شناخته می‌شود. هرچه فنی‌سازی و تخصصی‌سازی روابط انسانی فوری را که با خانواده، کارگاه، کارآفرین کوچک مرتبط بود، مختل کند، بیشتر اتم‌های اجتماعی که اجتماعات جدید را تشکیل می‌دهند، آرزوی پناهگاه، امنیت اقتصادی و آنچه روانکاو آن را بازگشت به وضعیت رحم می‌نامد، دارند.

به نظر می‌رسد بخش قابل‌توجهی از فاشیست‌های متعصب - به اصطلاح حاشیه دیوانه - از کسانی تشکیل شده‌است که در روانشناسی آن‌ها این نوستالژی نقش ویژه‌ای ایفا می‌کند؛ افراد تنها، منزوی و از بسیاری جهات، ناکام. تحریک‌کننده، زیرکانه تلاش می‌کند تا با نظاهر به همسایه بودن، حمایت آن‌ها را جلب کند. یک انگیزه واقعاً انسانی، اشتیاق به روابط خودجوش و اصیل، به عشق، توسط مروجان خونسرد بی‌رحمی مورد سوءاستفاده قرار

سوزها از حيله‌گری و بی‌صداقتی تکنیک‌های ضد دموکراتیک چندان دشوار نخواهد بود. آنچه در این زمینه اهمیت دارد، نه چندان نادرستی عینی اظهارات ضد یهودی، بلکه تحقیر ضمنی کسانی است که پروپاگاندای فاشیستی آن‌ها را هدف قرار می‌دهد و ضعف‌هایشان به‌طور سیستماتیک مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد. در این نقطه، نیروهای مقاومت روانشناختی ممکن است قوی‌تر از روشنگری عمل کنند. هیچ‌کس، و به‌ویژه شخصیت بالقوه‌ی فاشیست، نمی‌خواهد احمق فرض شود، و این دقیقاً همان کاری است که تحریک‌کننده انجام می‌دهد وقتی به مخاطبان خود می‌گوید که آن‌ها احمق‌های یهودیان، بانکداران، بوروکرات‌ها و دیگر «نیروهای شوم» هستند. سنت آمریکایی حس مشترک، در این زمینه‌ی خاص توسط رویکرد ما ممکن است احیا شود، زیرا پیشوای خودخوانده در این کشور، از بسیاری جهات چیزی جز یک جارچی باشکوه نیست.

در اینجا یک حوزه‌ی خاص وجود دارد که در آن استثمار روانشناختی، در این کشور، اگر پرده از آن برداشته شود، به بومرنگ تبدیل خواهد شد. تحریک‌کننده عموماً خود را یک مرد بزرگ کوچک، یک جارچی باشکوه جا می‌زند؛ شخصی که علی‌رغم ایده‌آلیسم متعالی و هوشیاری خستگی‌ناپذیرش، یکی از

می‌گیرد. خود این واقعیت که مردم از دستکاری همه‌جانبه رنج می‌برند، برای دستکاری استفاده می‌شود. صمیمانه‌ترین احساسات مردم، منحرف و با فریب ارضا می‌شوند. حتی اگر آن‌ها لحظه‌ای فریب بخورند، خواسته‌های درگیر آنقدر عمیق هستند که نمی‌توانند با یک تظاهر ارضا شوند. با آن‌ها مانند کودکان رفتار می‌شود، بنابراین آن‌ها مانند کودکانی واکنش نشان خواهند داد که متوجه می‌شوند عمویی که با زبان کودکانه با آن‌ها صحبت می‌کند، فقط می‌خواهد به دلایل پنهان خود را عزیز کند. از طریق چنین تجربه‌هایی، انرژی ذاتی اشتیاق آن‌ها ممکن است سرانجام علیه استثمار آن برگردد.



Painting: Remembering by George Grosz

همگان برابرند، مگر آن کس که «همه» نباشد

نویسنده: زهرا المیر

مقدمه

آنها درآورده و با یک چرخش صد و هشتاد درجه‌ای مسیر را تغییر داده‌اند. بی‌شک در حین خواندن سطور پیشین به ذهن هر کسی که نیم‌نگاهی به تاریخ داشته است، نمونه‌هایی متبادر شده است و نوشتار باب بررسی تاریخی این نمونه‌ها را باز نمی‌کند. اما به‌راستی چگونه چنین چیزی محقق می‌شود؟ یا حتی اگر گامی جلوتر بگذاریم چگونه از دل مطالبات آزادی‌خواهانه و برابری‌جویانه، هنجارهای خشونت‌آفرین بیرون می‌آید؟ آیا در سیر وقایع در لحظه‌ای چنان گسستی پدید می‌آید که ورق‌ها را برمی‌گرداند

در فراز و نشیب تاریخ، کم نبوده‌اند انقلاب‌ها و جنبش‌هایی که به نظر می‌رسد در نهایت منجر به استقرار وضعیتی شده‌اند که با شعارهای سر داده شده و آرمان‌های «فرزندان انقلاب» متناقض است. این فاصله و تناقض گاه به قدری عمیق و واضح است که ممکن است وسوسه شویم و داستان را طوری تعریف کنیم که انگار انسان‌ها و شهیدانی نیک‌منش و پاک‌سیرت در مسیر تحقق آرمان‌های انسانی قدم برداشتند اما در لحظه‌ای بدبختان و شریران همه چیز را از چنگ

فراگیری از این وضعیت را از آستین خود بیرون کشیده‌اند. بلکه معترفند که هر جریان فکری و دگرگونی اجتماعی و سیاسی، تحلیل انضمامی مفصل خاص و ناظر بر پیچیدگی‌های همان وضعیت را طلب می‌کند و آنچه در اینجا بیان می‌شود تنها سعی و روزنه‌ای محدود است.

۱. از گسست معنایی تا حذف اجتماعی

زاده‌ی اضطراب جهانم.

منظومه افسانه، نیما پوشیح

سوژه‌ی مدرن، برخلاف تصور رایج رهایی و خودآیینی آن، هم‌زمان محصول و حامل نوعی اضطراب تاریخی است؛ اضطرابی که از دل فروپاشی نظم‌های کیهانی، اسطوره‌ای، سنتی و دینی برمی‌خیزد و در پی آن، میل به طبقه‌بندی، انسجام و نظام‌مندسازی جهان را به‌مثابه راه‌حلی جبرانی با خود حمل می‌کند. این سوژه، در واکنش به زوال ساختارهای معنابخش پیشامدرن، بر آن می‌شود که با تمسک به عقل ابزاری، منطق ریاضی‌وار و تقلیل‌گرایانه، و ساختارهای نظم‌بخش مدرن جهانی قابل پیش‌بینی، مهارپذیر و یک‌دست بسازد. به تعبیر آدورنو و هورکهایمر در دیالکتیک روشننگری، عقلانیت مدرن که با داعیه‌ی روشننگری و رهایی آغاز شد، در سیر تاریخی خود به ابزاری برای سلطه و همگون‌سازی بدل گردید؛ عقلانی‌سازی‌ای که در آن، سوژه‌ی مدرن برای تثبیت خود،

یا آنکه گاه در پس آرمان‌های به‌ظاهر مترقی و انسانی در همان لحظه‌ای که با فریاد بیان می‌شوند، آگاهانه یا ناآگاه چیزی هولناک پنهان شده است؟

امروزه نیز در عصر بحران‌های بازنمایی، خیزش‌های برابری‌طلبانه، و سیاست‌های هویتی، با پدیده‌ای مواجه‌ایم که در نگاه نخست متناقض می‌نماید: سوژه‌هایی که داعیه‌ی رهایی، عدالت و برابری دارند، در عمل گاه به بازتولید خشونت، حذف و سرکوب دیگری می‌پردازند. این سوژه‌ها، اگرچه در سطح گفتمان خود را وارثان سنت‌های رهایی‌بخش می‌دانند، اما در سطح عمل، رفتارهایی از خود بروز می‌دهند که قربایت نگران‌کننده‌ای با سازوکارهای فاشیستی دارد. چگونه ممکن است سوژه‌ای که از دل سرکوب، تبعیض یا طرد اجتماعی سر برآورده، خود به عامل بازتولید همان منطق سرکوب بدل شود؟ چرا کسی که قربانی خشونت بوده، به‌ناگاه خود به عاملی برای طرد دیگری، یکسان‌سازی تخریب‌گر، یا حتی اجرای «عدالت انتقام‌جویانه» تبدیل می‌شود؟

این نوشتار به واکاوی همین تناقض بنیادین می‌پردازد؛ چگونگی پیوند بین خواست برابری و امر فاشیستی. در این مسیر، نشان خواهیم داد که چگونه تمایل به نظم، انسجام و یکدستی، در دل خود میل به حذف تفاوت و طرد دیگری را پرورش می‌دهد؛ و چگونه اخلاق، زمانی که به ابزاری برای سرایت رنج و تحمیل هم‌ارزی بدل شود، به ساحت فاشیسم گام می‌نهد. نه این نوشتار و نه نگارنده‌ی آن ادعا نخواهند کرد که تحلیل همه‌جانبه و

سوژه‌ی مدرن، برخلاف تصور رایج رهایی و خودآیینی آن، هم‌زمان محصول و حامل نوعی اضطراب تاریخی است؛ اضطرابی که از دل فروپاشی نظم‌های کیهانی، اسطوره‌ای، سنتی و دینی برمی‌خیزد و در پی آن، میل به طبقه‌بندی، انسجام و نظام‌مندسازی جهان را به‌مثابه راه‌حلی جبرانی با خود حمل می‌کند.

داده شده، بلکه باید ساخته شود. این گسست، گرچه رهایی‌بخش می‌نماید، اما هم‌زمان منبعی برای اضطراب ژرف است. سوژه دیگر نمی‌تواند به واسطه‌ی جایگاه‌های پیشینی، خود را تعریف کند و در نتیجه، نیازمند تثبیت خود از مسیرهایی دیگر است. در وضعیتی که هیچ چارچوب از پیش‌داده‌ای برای فهم هستی باقی نمانده، سوژه در برابر تکثر و ابهام، نوعی فقدان امنیت شناختی را تجربه می‌کند که او را به جستجوی نظامی نو می‌کشاند.

پاسخ مدرنیته به این بحران، در سلطه‌ی شکل خاصی از تفکر تبلور می‌یابد؛ تفکر مفهومی، که در پی نظم‌بخشی به کثرت و نامعینی جهان، از رهگذر طبقه‌بندی، تعریف و حذف پیچیدگی است. همان‌گونه که آدورنو و هورکهایمر نشان داده‌اند، این نوع تفکر، در شکل عقلانیت ابزاری، جهان را به ابژه‌هایی فرومی‌کاهد که تنها در نسبت با سودمندی و کنترل‌پذیری‌شان معنا دارند.^۲ در این فرآیند، دیگری، مادامی که نامتجانس، ناپایدار، یا غیرقابل‌مفهوم‌سازی باشد، به امری تهدیدکننده بدل می‌شود. حذف، در این معنا، نه فقط کنشی فیزیکی، بلکه محصول مستقیم یک منطق شناختی است. این حذف در بنیاد خود، نه از دشمنی، بلکه از ترس شکل می‌گیرد؛ ترس از تفاوتی که مفاهیم ما را بر هم

امر نامتجانس، غیرقابل طبقه‌بندی و استثنایی را سرکوب می‌کند. این میل به شمول کامل، که به ظاهر با چهره‌ای رهایی‌بخش و برابری‌طلب جلوه می‌کند، در عمل به طرد، حذف، و گاه حتی نابودی «دیگری» می‌انجامد. درک‌پذیدار حذف دیگری در جوامع معاصر، نیازمند واکاوی دقیق‌تر تحولاتی است که در ساحت سوژه‌ی مدرن رخ داده است؛ تحولاتی که چنانکه اشاره شد از سلب اتصال او با نظم‌های پیشامدرن آغاز می‌شود، به سلطه‌ی عقلانیت مفهومی در مدرنیته می‌انجامد، و در نهایت، در قالب حذف نمادین و اجتماعی دیگری بروز می‌یابد. این فرآیند سه‌لایه، نه صرفاً توصیف تحلیلی یک تغییر تاریخی، بلکه شالوده‌ی روانی-شناختی و گفتمانی بسیاری از سازوکارهای حذف در جوامع امروزی است. با تحلیل این روند می‌توان نشان داد که چگونه سوژه‌ای که در ابتدا صرفاً با یک بحران شناختی مواجه بود، به سوژه‌ای بدل می‌شود که حذف را نه فقط می‌پذیرد، بلکه آن را به مثابه سازوکار تثبیت خویش به کار می‌گیرد.

سوژه‌ی مدرن در پی انقطاع از نظم‌های سنتی، دیگر در بستری معنادار ازل-ابدی به سر نمی‌برد، بلکه در برابر جهانی فاقد ثبات نمادین قرار می‌گیرد؛ جهانی که در آن معنای وجودی نه

۱ به‌ویژه به فصل «مفهوم روشنگری» در کتاب دیالکتیک روشنگری از آدورنو و هورکهایمر رجوع کنید.

دیگری، مادامی که نامتجانس، ناپایدار، یا غیرقابل‌مفهوم‌سازی باشد، به امری تهدیدکننده بدل می‌شود. حذف، در این معنا، نه فقط کنشی فیزیکی، بلکه محصول مستقیم یک منطق شناختی است.

دیگری نه به مثابه امری فرهنگی و تاریخی که بتوان با آن گفت‌وگو یا مشارکت کرد، بلکه به مثابه تهدیدی ذاتی و طبیعی که تنها راه مواجهه با آن حذف یا پاکسازی است.

سوژه‌ی مدرن ایرانی، که در نتیجه‌ی فروپاشی نظم‌های معنایی سنتی با بحران معنا و بی‌ثباتی درونی مواجه است، به‌ناچار به سازوکارهایی برای بازتثبیت خویش متوسل می‌شود. این بازتثبیت، اغلب نه از مسیر خلق معناها، بلکه از طریق پالایش مفهومی، مرزبندی هویتی، و طرد آنچه نامنظم و غیرقابل‌تخصیص تلقی می‌شود، صورت می‌گیرد.

دارد. دیگری، در مقام تفاوتی حل‌نشده، نوعی مازاد است؛ چیزی که نمی‌توان آن را در نظم نمادین سوژه گنجانده، اما همچنین نمی‌توان نادیده‌اش گرفت. این مازاد، همان چیزی است که سوژه را مضطرب می‌کند، چرا که هم به میلش شکل می‌دهد و هم ساختار میل را تهدید می‌کند. دیگری به‌مثابه مازاد، نه حذف‌پذیر است، نه جذب‌شدنی؛ بلکه در شکاف میان امر نمادین و امر واقع لانه می‌کند. در این وضعیت، سوژه، به‌جای پذیرش این ناهمخوانی، به‌عنوان بخشی از تجربه‌ی انسانی، می‌کوشد تا از طریق حذف، استحاله یا طرد دیگری، به نوعی انسجام خیالی دست یابد.

این منطق شناختی و سطح روانی، در سطح اجتماعی، خود را در قالب ایدئولوژی‌هایی نشان می‌دهد که در آن، حذف دیگری به نام «حقیقت»، «اصلت»، یا «عدالت» مشروعیت می‌یابد. آنچه در آغاز، یک واکنش دفاعی درونی بود، اکنون به صورت یک نظام معنا، یک داوری اخلاقی، و یک مطالبه‌ی جمعی در می‌آید. به این معنا، حذف، نه‌فقط حاصل برنامه‌ریزی سیاسی، بلکه تجلی یک ترس شناختی در ساحت اجتماعی است.

در این‌جا به آن ایده‌ی آدورنو بازمی‌گردیم که آن را در نقد فاشیسم

می‌زند. در این میان، باید توجه کرد که البته این بدین معنا نیست که در پس این تحلیل ضرورت‌انگاری خوابیده باشد همانطور که در سطور بعد خواهد آمد این امکانی است که در نتیجه‌ی همگرایی آن با تمهیدات روانی و ایدئولوژیک منجر به استقرار وضعیتی خاص شده‌است.

ساختار روانی-سیاسی این میل، در سطح فردی با سازوکارهای واپس‌زننده و فراقکنانه پیوند دارد. از منظر روان‌کاوی، سوژه نمی‌تواند با فقدان، ابهام یا ناهمزمانی دیگری کنار بیاید؛ و بنابراین، در مواجهه با امر ناشناخته یا فهم‌ناپذیر، به‌جای به‌رسمیت‌شناختن تفاوت، آن را یا حذف می‌کند یا در ساختار مفهومی خود مستحیل می‌سازد. به‌بیان دقیق‌تر، دیگری تنها در صورتی تحمل‌پذیر است که بتواند در نظام نمادین سوژه جای بگیرد؛ و اگر نه، همچون «امر واقع» لکان، مزاحم و آزارنده خواهد بود. لکان این وضعیت را در قالب مواجهه‌ی سوژه با امر واقع تبیین می‌کند: «هنگامی که دیگری چون امری نشانه‌ناپذیر در برابر سوژه قد علم می‌کند، شبکه‌ی نمادین دچار فروپاشی موقتی می‌شود. اینجا می‌توان پای نظریه‌ی «مازاد» را به میان کشید؛ مفهومی که در روان‌کاوی لکانی، به‌ویژه در تحلیل او از ابژه‌ی a ، به‌منزله‌ی چیزی که میل سوژه را برمی‌انگیزد اما هرگز قابل تملک نیست، اهمیت



اگر **Painting by Evelyn Williams** مطرح می‌کند: یهودی در گفتمان نازی، نه به‌عنوان انسانی با دین یا فرهنگ مشخص، بلکه به‌مثابه اختلالی در نظام نژادی تلقی می‌شود؛ عصری که نه اصلاح‌پذیر است و نه همگون‌شدنی. آدیگری نه به‌مثابه امری فرهنگی و تاریخی که بتوان با آن گفت‌وگو یا مشارکت کرد، بلکه به‌مثابه تهدیدی ذاتی و طبیعی که تنها راه مواجهه با آن حذف یا پاکسازی است. اینجا همان جایی‌ست که «افغانی»^۶ طرد می‌شود ولو اگر برای سال‌ها و نسل‌ها شهروند کشور بوده باشد. فلسطینی محکوم است، حتی اگر کودک باشد و یا شخص متعرض با هیچ توبه و انابه و تغییر رویه‌ای، باز پذیرفته نمی‌شود و تا ابد مطرود باقی می‌ماند.

اگر این تصویر برای مهار اضطراب و تثبیت هویت در دل یک وضعیت گسسته تلقی کنیم، آنگاه می‌توان نشان داد که این سازوکار، در بستریایی چون جامعه‌ی ایران، به الگوهای پایداری از حذف بدل شده است. این حذف، تنها محصول تصمیمات سیاسی یا سیاست‌گذاری‌های کلان نیست، بلکه ریشه در فرآیندهای عمیق‌تری دارد که در ساحت روانی-اجتماعی سوژه‌ی مدرن ایرانی عمل می‌کنند. در این چارچوب، باید نشان داد که چگونه سوژه‌ی مدرن ایرانی، که در نتیجه‌ی فروپاشی نظم‌های معنایی سنتی با بحران معنا و بی‌ثباتی درونی مواجه است، به‌ناچار به سازوکارهایی برای بازتثبیت خویش متوسل می‌شود. این

۶ برای مطالعه‌ی بیشتر به کتاب *The Authoritarian Personality* از آدورنو و دیگران رجوع کنید.

۷ به علت رواج در افواه عامه، از این لفظ استفاده شده است.

این‌جا نیز حذف، تنها به معنای اخراج فیزیکی یا نفی حقوقی نیست، بلکه به معنای طرد نمادین از نظم معناست. همچنین ایدئولوژی‌های تاریخی در این زمینه قابل توجهند. یکی از آشکارترین نمادهای این سلطه را می‌توان در احیای گفتمان‌های ایران‌شهری و بازسازی مفهومی ایران به مثابه امر اصیل و ناب مشاهده کرد، گفتمانی که با بازسازی گزینشی تاریخ، در پی تثبیت یک هویت فرهنگی - ملی یکدست و خالص است. در این گفتمان، عناصر ناهمخوان با تصور بازسازی شده از «ایران اصیل» به مثابه عناصری ناموزون، مزاحم، یا منحرف معرفی می‌شوند. بازنویسی تاریخ، به گونه‌ای رخ می‌دهد که تفاوت‌ها یا نادیده گرفته می‌شوند، یا به مثابه تهدیدهای بیرونی یا خیانت‌های درونی طرد می‌گردند.

۲. برابری کین‌توزانه و حذف تمایز: از میل به عدالت تا میل به استحاله‌ی دیگری

برابری، در صورت‌بندی ایده‌آل خود، امری است مبتنی بر شناسایی متقابل و به رسمیت شناختن تفاوت و دیگری در مقام دیگری. اما آنچه در بسیاری از اشکال برابری‌خواهی معاصر رخ می‌دهد، نوعی دگردیسی این مفهوم است: برابری نه به مثابه شکوفایی تفاوت‌ها، بلکه به مثابه حذف تمایزات، هم‌سان‌سازی اجباری و استحاله‌ی دیگری. این دگرشکل‌یافتگی، زمانی رخ می‌دهد که میل به عدالت از مدار

بازتثبیت، اغلب نه از مسیر خلق معناها، نو، بلکه از طریق پالایش مفهومی، مرزبندی هویتی، و طرد آنچه نامنظم و غیرقابل تخصیص تلقی می‌شود، صورت می‌گیرد. به بیان دیگر، حذف دیگری به سازوکاری برای معنا بخشیدن به خود بدل می‌شود؛ سوژه از طریق نفی دیگری، به تصویری باثبات از خویشتن دست می‌یابد. این منطق، در تجربه‌ی زیسته‌ی جامعه‌ی ایرانی امروز، در سطوح متفاوتی خود را بازتولید می‌کند: یک سطح از آن را می‌توان در بستر گفتمان‌های برابری‌خواهانه دنبال کرد. برخی جنبش‌های معاصر، نظیر جنبش‌های فمینیستی، ضد تبعیض، یا عدالت‌خواه، که بالقوه ظرفیت رهایی‌سازی داشته‌اند، در برخی موقعیت‌ها به ساختارهای جدیدی از طرد و طبقه‌بندی بدل شده‌اند. مفاهیمی چون «قربانی / متجاوز»، «مقاومت / خیانت»، «آگاه / جاهل» از جایگاه ابزارهای تحلیلی خارج می‌شوند و به هویت‌های تثبیت‌شده بدل می‌گردند؛ هویت‌هایی که تنها کارکردشان تسهیل حذف دیگری است. در این‌جا، زبان رهایی، به منطق داوری و طرد بدل می‌شود و سوژه‌ای که خود قربانی حذف بوده، اکنون در موقعیت داوری حذف‌گر قرار می‌گیرد. در مناسبات بین‌فرهنگی نیز وضعیت مشابهی در جریان است. واکنش گسترده و ساختاری نسبت به مهاجران افغانستانی را باید فراتر از سطح تنش‌های اقتصادی یا رقابت‌های بازار کار فهم کرد. در

شعارهای برابری طلبانه، در ظاهر وعده‌ی رهایی می‌دهند، اما در عمل، زمینه‌ساز یکسان‌سازی خشونت‌بار می‌شوند. دیگری، اگر نپذیرد که شبیه ما شود، به متجاوز، منحرف یا همدست با ظلم بدل می‌شود. اینجاست که تفاوت دیگر مجاز نیست؛ چون تفاوت تهدیدی است برای آنچه «عدالت» نام گرفته، اما در واقع منطق سادیستی سرکوب را در خود پنهان کرده است.

اما چون این ابژه‌ی مازاد، غیرقابل جذب و برهم‌زننده است، سرانجام به هدف حذف آن متوسل می‌شود. در این حذف، رانه‌ی مرگ فعال می‌شود. 'امیل به خنثی‌سازی نیروهای زندگی، ابهام، و تفاوت. فاشیسم نیز دقیقاً در همین جا ظهور می‌کند؛ نه لزوماً در ساختار دولت، بلکه در ساختار روانی‌ای که قادر به تحمل تکینگی ابژه نیست. از سوی دیگر، در منطق برابری کین‌توزانه، ما با نوعی اقتصاد روانی جبران مواجه‌ایم؛ شکلی از تراز نمادین رنج که هدفش نه بازسازی رابطه، بلکه تسویه حساب اخلاقی است. در این ساختار، دیگری که حاضر به هم‌سان‌سازی نیست یا به‌گونه‌ای با مازاد میل یا معنا پیوند دارد، به ابژه‌ی قربانی بدل می‌شود؛ نه برای دستیابی به عدالت، بلکه برای بازیابی توهم انسجام و تخلیه‌ی روانی خشمی سرکوب شده. در این‌جا، عدالت دیگر هدف نیست، بلکه بهانه‌ای است برای سرکوب. شعارهای برابری طلبانه، در ظاهر وعده‌ی رهایی می‌دهند، اما در عمل، زمینه‌ساز یکسان‌سازی خشونت‌بار می‌شوند. دیگری، اگر نپذیرد که شبیه ما شود، به متجاوز، منحرف یا هم‌دست با ظلم بدل می‌شود. اینجاست که تفاوت دیگر مجاز نیست؛ چون تفاوت تهدیدی است برای آن‌چه «عدالت» نام گرفته، اما در واقع منطق سادیستی

تفاهم و ساختارهای گفت‌وگویی خارج شده و به میدان اضطراب و کین‌توزی گام می‌گذارد. در این‌جا، عدالت نه فرایندی جمعی و بازتابنده، بلکه پاسخی فوری به رنجی شخصی است که در قالب انتقام و سرکوب، طلب جبران می‌کند. به‌ویژه در بسترهایی که تجربه‌ی تاریخی خشونت، طرد و تحقیر در حافظه‌ی جمعی انباشته شده است، این تمایل وجود دارد که برابری به نوعی هم‌ارزی در رنج فروکاسته شود؛ همه باید رنج بکشند تا عدالت برقرار شود؛ تفاوت‌ها باید زدوده شوند تا برابری محقق گردد. در این‌جا با نوعی «برابری کین‌توزانه» مواجه‌ایم که از آن می‌توان به‌مثابه یکی از مولفه‌های تفکر فاشیستی یاد کرد؛ برابری‌ای که نه برای گشودن امکان‌های نو و فراهم کردن بسترهایی برای خودابرازی و تمایز، بلکه برای بستن راه‌های تمایز و ابراز فردیت طراحی شده است.^۸ همان‌طور که در فراز پیشین اشاره شد از منظر روان‌کاوانه، این میل به استحالی دیگر را می‌توان همچون تلاشی برای بازگرداندن انسجام مختل‌شده‌ی سوژه فهم کرد. زمانی که دیگری، به‌مثابه ابژه‌ی میل یا تهدید، نظم نمادین را برهم می‌زند، پاسخ روانی می‌تواند از جنس حذف تفاوت یا تحمیل شباهت باشد. به تعبیر لکان، سوژه میل دارد ابژه‌ی a را درون نظم خود جذب کند؛

۹ Thanatos

۱۰ برای مطالعه‌ی بیشتر در این‌باره، به فصل هفتم از کتاب The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis (trans. Alan Sheridan) از لکان مراجعه کنید.

اگر سوژه نتواند تجربه‌اش را در اثر سانسور، شرم، تحقیر، یا غلبه‌ی روایت‌های رسمی بازگو کند، این انسداد نه‌تنها به بحران روانی، بلکه به گسست اخلاقی و خشونت اجتماعی می‌انجامد.

جامعه‌ای که در آن قانون نمادین از کار افتاده، روایت‌های مسلط شکوشبه دارند، گفت‌وگو ممکن نیست، و زبان دیگر میانجی تفاوت‌ها نیست، دچار نوعی «مالیخولیای جمعی» می‌شود. در چنین وضعیتی، سوژه‌ها نمی‌توانند رنج خود را نمادین‌سازی کرده و به زبان بیاورند؛ در نتیجه، آن را به شکل خشم، حذف، یا فرافکنی بر دیگری بازمی‌گردانند.

که از انحصار تجربه‌ی فردی می‌گذرد و امکان بازشناسی دیگری را فراهم می‌آورد. در منظومه‌ی فکری پل ریکور، زبان و روایت نقش اساسی در درک خویشستن، بازشناسی دیگری و برساخت معنا دارند. به باور ریکور، رنج، تا زمانی که به زبان درنیامده، امری خام و بی‌واسطه است؛ تنها وقتی که سوژه بتواند آن را در قالب روایت درآورد، یعنی از آن سخن بگوید، امکان معنا و بازشناسی آن پدیدار می‌شود. ریکور این فرایند را نوعی واسطه‌گری نمادین^{۱۱} می‌نامد، که از طریق آن، سوژه نه تنها تجربه‌ی رنج خود را معنا می‌بخشد، بلکه به موقعیتی بین‌الذهانی گام می‌نهد. بدین سان، رنج روایی شده^{۱۲}، پلی می‌شود میان تجربه‌ی فردی و افق تاریخی-اجتماعی معنا؛ و اخلاق، از دل این روایت‌گری زاده می‌شود. یکی از ظریف‌ترین نکات در اندیشه‌ی ریکور، تأکید او بر ضرورت فاصله‌گیری از رنج است. به زبان آوردن رنج، به معنای غلبه‌ی کامل بر آن نیست، اما مستلزم شکافی میان سوژه و تجربه‌ی زخم است، شکافی که امکان تأمل، بازنگری، و معنای‌پردازی را فراهم می‌سازد.^{۱۳} در غیاب این فاصله‌گذاری، روایت به مونولوگ بدل می‌شود؛ و اخلاق، به اخلاقی بسته، رنج‌محور، و تکرارشونده. اما با فاصله‌گیری، روایت بدل به

سرکوب را در خود پنهان کرده است.

۳. اخلاق چگونه با برابری کین‌توزانه راه می‌آید؟

من درد مشترکم، مرا فریاد کن.

احمد شاملو

اما سیر بحث ما را به واکاوی مسئله‌ای دیگر سوق می‌دهد. داعیه‌ی برابری‌خواهی که تا اینجا بحث با آن سروکار داریم چگونه از منظر اخلاقی توجیه می‌شود؟ اساساً آیا توجیه می‌شود؟ ما با انسان‌های اخلاقی طرفیم یا ضد اخلاق؟ باید گفت که سوژه‌ای که در این وضعیت با آن سر و کار داریم لزوماً «اخلاق‌گریز» نیست و چه بسا در تلقی خود رفتاری کاملاً اخلاقی دارد و خود رنج‌کشیده است. زمانی که اخلاق بر بنیان تجربه‌ی رنج شکل می‌گیرد، دو امکان بنیادی پیش روی سوژه گشوده می‌شود.

از یک‌سو، رنج می‌تواند به واسطه‌ی نمادین‌سازی، تأمل و فاصله‌گیری انتقادی، به بنیانی برای همدلی، خودشناسی و شکل‌دهی به پیوندهای اجتماعی بدل شود. به تعبیر پل ریکور، رنج به زبان آمده، نخستین گام در مسیر شکل‌گیری اخلاق گفت‌وگومحور است؛ نوعی اخلاق

۱۱ symbolic mediation

۱۲ narrativized suffering

۱۳ بنگرید به کتاب Memory, history, forgetting از پل ریکور. ریکور در این اثر، به‌ویژه در فصل‌های پایانی، از اخلاق حافظه‌سختن می‌گوید و نشان می‌دهد چگونه حافظه‌ی رنج باید از اسطوره‌سازی، تقدس و قربانی‌محوری فاصله بگیرد و به عرصه‌ی گفت‌وگو وارد شود.

انسانی در میان سه ساحت بنیادی شکل می‌گیرد^۵: «ساحت خیالی»، که قلمرو همانندسازی‌ها، تصاویر تمام و میل به هم‌پوشانی با دیگری‌ست؛ «ساحت نمادین»، که نظم زبان، قانون، و ساختارهای اجتماعی را دربرمی‌گیرد؛ و «ساحت واقع»، که آن چیزی‌ست که هیچ‌گاه به‌تمامی در زبان و تصویر نمی‌گنجد و همواره به‌شکل اختلال و اضطراب بازمی‌گردد. ورود موفق به ساحت نمادین، از مسیر مواجهه با دال بنیادین «نام پدر» می‌گذرد؛^۶ نقشی که به‌عنوان عامل قطع‌کننده‌ی پیوند خیالی کودک با مادر، سوژه را در نظم تفاوت‌ها، فقدان، و قانون جای می‌دهد. اگر این دال طرد شود، انسداد در ورود به ساحت نمادین رخ می‌دهد و سوژه به جای پذیرش فقدان و میانجی‌گری زبان، در تماس بی‌واسطه با امر واقع باقی می‌ماند.

لکان این انسداد را مبنای روان‌پریشی می‌داند، اما می‌توان آن را در سطح اجتماعی و فرهنگی نیز مشاهده کرد: جامعه‌ای که در آن قانون نمادین از کار افتاده، روایت‌های مسلط شک‌وشبیه دارند، گفت‌وگو ممکن نیست، و زبان دیگر میانجی تفاوت‌ها نیست، دچار نوعی «مالیخولیای جمعی» می‌شود. در چنین وضعیتی، سوژه‌ها نمی‌توانند رنج خود را نمادین‌سازی کرده و به

عرضه‌ی تفاهم، نقد متقابل، و همدلی می‌شود. این فاصله همان چیزی است که به ما اجازه می‌دهد نه فقط «بازگوکننده‌ی رنج»، بلکه «شنونده‌ی رنج دیگری» نیز باشیم. اگر سوژه نتواند تجربه‌اش را در اثر سانسور، شرم، تحقیر، یا غلبه‌ی روایت‌های رسمی بازگو کند، این انسداد نه‌تنها به بحران روانی، بلکه به گسست اخلاقی و خشونت اجتماعی می‌انجامد. در وضعیت کنونی ایران، چنین انسدادی در سطوح مختلف اجتماعی و سیاسی مشهود است: رنج طردشدگان یا انکار می‌شود یا تحریف؛ روایت‌های رسمی، فانتزماهایی امنیتی می‌سازند که به حذف و شیطنانی‌سازی دیگری می‌انجامد؛ و در سطح فردی، رنج‌های بیان‌نشده به‌سادگی به خودویران‌گری یا خشونت علیه دیگری بدل می‌شوند. فروید در تمایز میان سوگ و مالیخولیا این دو مسیر را از هم جدا می‌کند: در سوگواری، سوژه فقدان را می‌پذیرد و از آن عبور می‌کند؛ اما در مالیخولیا، رنج درونی می‌شود و بدل به بخشی جدایی‌ناپذیر از خود می‌گردد^۷. حال اگر رنج در ناخودآگاه سوژه به‌طور حل‌نشده باقی بماند، چگونه حضور آن مانند زخم یا شبح، روان را درمی‌نوردد و در قالب بازگشت همان برمی‌گردد؟ در نظریه‌ی لکان، سوژه‌ی

اگر سوژه‌ای، خود را در جایگاه یکی از این زندگی‌های حذف‌شده بیابد، و در عین حال نخواهد به حذف‌شدگی تن دهد، ممکن است دست به پرساخت نوعی مازاد اخلاقی بزند: سوژه رنج خود را نه به‌مثابه امری قابل‌مفاهمه و قابل‌تقسیم، بلکه همچون هسته‌ای غیرقابل‌لمس و بنیادین عرضه می‌کند که فراتر از هر رابطه‌ی متقابل یا گفت‌وگو قرار می‌گیرد. این مازاد، نوعی برتری اخلاقی می‌سازد که دیگری را تنها به‌میزان هم‌دلی‌اش با این رنج می‌سنجد.

۶

۱۴. فروید، ۱۹۱۷: ۲۳۷-۲۵۸

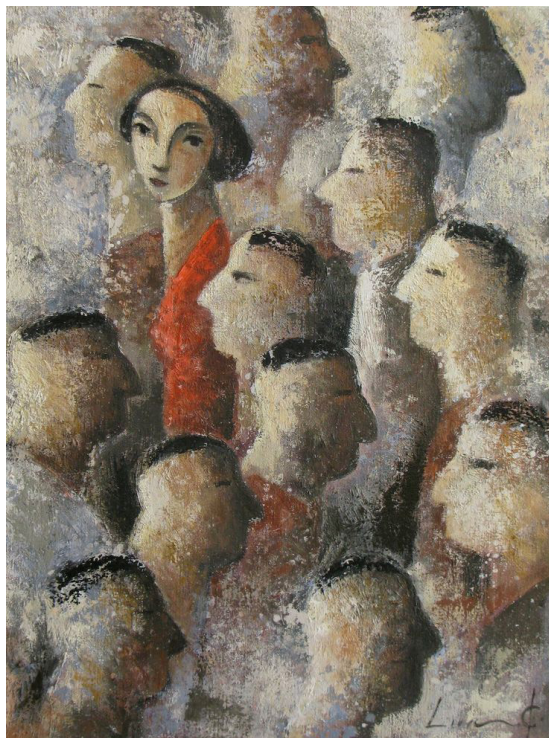
۱۵. لکان، ۱۹۷۷: ۵۳-۶۴

۱۶. برای درک بهتر جایگاه سه ساحت خیالی، نمادین، و واقع در نظریه لکان، رجوع شود به سمینار سوم لکان با عنوان «روان‌پریشی‌ها» (۱۹۵۵-۱۹۵۶) که در آن مفهوم «نام پدر» و نقش آن در ورود سوژه به ساحت نمادین به تفصیل شرح داده شده است. این اثر، از پایه‌ای‌ترین متون روانکاو ساختارگرایانه محسوب می‌شود و فهم عمیق‌تر روان‌پریشی و انسدادهای نمادین را ممکن می‌سازد.

۹

آنچه با آن مواجه‌ایم، نه صرفاً رادیکالیسم سیاسی یا افراط‌گرایی هویتی، بلکه ساختاری روانی-سیاسی از درک خویشتن و دیگری است که در آن عدالت، انتقام را مشروع می‌سازد، اخلاق، سرایت رنج را ممکن می‌کند، و برابری، به معنای همسان‌سازی و حذف تمایز تعبیر می‌شود.

۶



Painting: ROSTROS FEMENINOS by DIDIER LOURENÇO

از همین مالیخولیای جمعی حکایت دارد؛ سوژه‌ای که نمی‌تواند رنج خود را به زبان آورد، آن را در چهره‌ی دیگری تجسم می‌بخشد و حذف می‌کند. همچنین می‌توان به خشونت‌های گفتاری در شبکه‌های اجتماعی امروز ایران اشاره کرد، جایی که دیگری نه به‌مثابه سوژه‌ای با حق تفاوت، بلکه همچون تجسم یک کمبود تهدیدگر دیده می‌شود که باید محو شود تا نوعی انسجام دروغین باز یافته‌شود. در اینجا بسط یک نمونه‌ی عینی ممکن است راهگشا باشد. در بسیاری از روایت‌های نژادپرستانه‌ی ایرانی، مهاجر

زبان بیاورند؛ در نتیجه، آن را به‌شکل خشم، حذف، یا فرافکنی بر دیگری بازمی‌گردانند. آن‌گونه که ژیزک نیز تأکید می‌کند، خشونت علیه دیگری در این حالت، تنها نفی دیگری نیست، بلکه نوعی خشونت مالیخولیایی علیه آن خویشتن ممکن است، آن بخشی از سوژه که می‌توانست با فقدان کنار بیاید، درک کند، یا متفاوت باشد.^{۱۷} در بستر فرهنگی و سیاسی ایران، نمونه‌های این انسداد فراوان‌اند. حذف صدای زنان در حوزه‌ی عمومی، حذف مهاجران افغان از روایت «ایرانی بودن»، سرکوب دگرباشان یا منتقدان و ... همه

۱۷ بنگرید به کتاب «Violence: Six Sideways Reflections» (۲۰۰۸) از اسلاوی ژیزک. در این اثر، ژیزک به بررسی اشکال مختلف خشونت، از جمله خشونت نمادین و ساختاری، می‌پردازد و نقش فانتزما در حفظ انسجام سوژه و طرد دیگری را تحلیل می‌کند.

صلب هویت اخلاقی شود، و نه نقطه‌ای آغاز تفاهم. در چنین ساختاری، رنج، به جای آن‌که تجربه‌ای مشترک و قابل انتقال باشد، بدل به نشانه‌ی حقیقتی خصوصی، بلامنازع و انحصاری می‌شود. به بیان دیگر نظم‌های گفتمانی همواره تعیین می‌کنند که کدام زندگی‌ها شایسته‌ی سوگواری‌اند^{۱۸} و کدام نه و این، نه صرفاً مسئله‌ای اخلاقی، بلکه امری سیاسی-گفتمانی است. زندگی‌هایی که از سوی نظم نمادین به رسمیت شناخته نمی‌شوند، در مرگشان نیز سوگواری ناپذیر می‌مانند. اما اگر سوژه‌ای، خود را در جایگاه یکی از این زندگی‌های حذف‌شده بیابد، و در عین حال نخواهد به حذف‌شدگی تن دهد، ممکن است دست به بر ساخت نوعی مازاد اخلاقی بزند: سوژه رنج خود را نه به مثابه امری قابل مفاهمه و قابل تقسیم، بلکه همچون هسته‌ای غیرقابل لمس و بنیادین عرضه می‌کند که فراتر از هر رابطه‌ی متقابل یا گفت‌وگو قرار می‌گیرد. این مازاد، نوعی برتری اخلاقی می‌سازد که دیگری را تنها به میزان هم‌دلی‌اش با این رنج می‌سنجد. در نتیجه، رابطه‌ی اخلاقی نه از طریق به رسمیت‌شناسی تفاوت‌ها یا گفت‌وگویی افقی، بلکه از طریق طلب شناسایی بر مبنای رنج بی‌واسطه صورت می‌گیرد؛ شکلی از اخلاق که در آن، رنج به امری انحصاری بدل می‌شود و هم‌دلی به آزمونی برای وفاداری اخلاقی. این وضعیت انسدادی در خود دارد: از آن‌جا

افغانستانی به عنوان تهدیدی برای امنیت، کار، یا فرهنگ ایرانی معرفی می‌شود. حتی در میان طبقات متوسط یا تحصیل‌کرده، این نگرش وجود دارد که افغانستانی «بی‌تمدن»، «خشن»، یا «کثیف» است. اما چرا این مهاجر چنین تهدیدی تلقی می‌شود؟ چون او یادآور چیزی از خود ایرانی است که سرکوب شده: فقر، رنج، بی‌هویتی، و حاشیه‌بودگی. افغانستانی مهاجر، آینه‌ای است که تصویر واقعی و عریان سوژه‌ی ایرانی را بازتاب می‌دهد؛ همان چیزی که او نمی‌خواهد ببیند. بنابراین، با خشونت نمادین یا فیزیکی طرد می‌شود. خشونت علیه افغان، در سطحی عمیق‌تر، خشونت علیه تجربه‌ی طردشده‌ی خود ایرانی است: خویشتنی فراموش شده، حاشیه‌نشین، و بی‌قدرت. یعنی خشونت علیه یادآوری خویشتن ممکن. این منطق را حتی در مواجهه‌ی آن کس که کشتار اسرائیل در فلسطین را مباح می‌شمارد و در مواردی حتی از آن دفاع می‌کند هم می‌توان پی گرفت چرا که تصویر فلسطینی جنگ‌زده‌ای که به نظر می‌رسد «حماس» آن را نمایندگی می‌کند و حماس هم که به نظر می‌رسد یک گروه «بنیادگرای اسلامی» باشد، برای سوژه‌ی جنگ‌طلب ایرانی تصویر آشناییست.

علی‌ای حال در چنین وضعیتی، اخلاق نه بر پایه‌ی تفاهم، بلکه بر پایه‌ی زخم، وسواس و مطلق‌سازی شکل می‌گیرد. فقدان امکان بازنمایی نمادین موجب می‌شود رنج بدل به هسته‌ی

سوژه، به جای عبور از رنج و تلاش برای نمادین‌سازی آن در گفت‌وگو، رنج را به یک دال صلب و غیرقابل سوال بدل می‌کند؛ به نوعی حق‌انگاری از خلال زخم.

۹

۶

هستند. این جاست که اخلاق، از مسیر فردی و انضمامی خود خارج شده و به منطق دولت‌گونه‌ای بدل می‌شود: سوژه‌هایی که خود را نمایندگان حقیقت اخلاقی می‌دانند، همانند یک دولت توتالیتر، مشروعیت حذف، مجازات، یا خاموش‌سازی دیگری را به خود اعطا می‌کنند.

بنابراین، آنچه با آن مواجه‌ایم، نه صرفاً رادیکالیسم سیاسی یا افراط‌گرایی هویتی، بلکه ساختاری روانی-سیاسی از درک خویشتن و دیگری است که در آن عدالت، انتقام را مشروع می‌سازد، اخلاق، سرایت رنج را ممکن می‌کند، و برابری، به معنای همسان‌سازی و حذف تمایز تعبیر می‌شود. این ساختار، به‌ویژه در بسترهای سرکوب‌شده، استبدادی یا آغشته به خشونت نمادین، بازتولید می‌شود و شکل‌هایی از کنشگری را پدید می‌آورد که در لباس عدالت، منطق فاشیستی را به پیش می‌برند. در این منطق، سوژه تنها در صورتی برابری را محقق می‌بیند که رنج خود را به دیگری نیز تحمیل کند؛ نوعی برابری از راه هم‌سرنوشتی در رنج. برابری، دیگر در مجاورت با آزادی یا کرامت نیست، بلکه به معنای یکسان‌سازی در تجربه‌ی زخم، طرد یا ستم تعبیر می‌شود. اینجاست که اخلاق به‌جای آن‌که سازوکار مراقبت، همدلی و ترمیم باشد، به ابزار انتقام بدل می‌شود: دستگاهی برای سرایت رنج، بازتولید خشونت، و حذف تمایز.

بدین ترتیب، با تثبیت رنج در جایگاه حقیقت، «دیگری» بدل به غیرقابل‌تغییر

که سوژه رنج خود را به‌مثابه هویتی ناب و خدشه‌ناپذیر فهم می‌کند، دیگر نمی‌تواند از آن فاصله بگیرد، آن را در زبان بنشانند یا با دیگری به اشتراک بگذارد، زیرا آنچه پیش‌فرض گرفته شده، یکتایی و جهانی‌بودن رنج من است، نه امکان هم‌زیستی رنج‌های متکثر. در این ساختار، عدالت دیگر امری میان‌ذهنی یا گفت‌وگویی نیست، بلکه به صورت امری مطلق و غایی در نظر گرفته می‌شود که تنها قربانی‌مورد نظر صلاحیت تعیین آن را دارد. به تعبیر دیگر، جایگاه اخلاقی، نه به واسطه‌ی کنش آگاهانه یا استدلال عمومی، بلکه از طریق مرجعیت رنج شخصی مشروعیت می‌یابد. از این‌رو، هر تردید یا پرسشی در مورد صحت یا ابعاد آن رنج، به‌منزله‌ی همدستی با ظلم یا انکار عدالت تلقی می‌شود. این منطق، به‌ویژه در فضای گفتمانی جنبش‌های دادخواهی معاصر، خود را در شکل مرزهای اخلاقی سخت‌گیرانه، ممنوعیت گفت‌وگو، و افشای عمومی بازنمایی می‌کند.

اما آنچه این وضعیت را خطرناک‌تر می‌سازد، پیوند آن با سیاست هویت و ساختارهای جدید مشروعیت اخلاقی است. در عصر پساحقیقت و پساسیاست، جایی که حقیقت دیگر از مسیر نهادهای معرفتی یا عقلانیت جمعی تولید نمی‌شود، جایگاه قربانی به مهم‌ترین سرمایه‌ی نمادین بدل شده است. در چنین فضایی، رنج و طرد، نه فقط تجربه‌هایی زیسته، بلکه ابزارهایی برای اعمال قدرت و حذف رقبا نیز

طرد دیگری شکل می‌گیرد. سوژه، به‌جای عبور از رنج و تلاش برای نمادین‌سازی آن در گفت‌وگو، رنج را به یک دال صلب و غیرقابل سوال بدل می‌کند؛ به نوعی حق‌انگاری از خلال زخم.

در چنین سازوکاری، موقعیت قربانی نه برای تحلیل ساختار خشونت، بلکه برای بازتولید سلسله‌مراتب جدیدی از سلطه به‌کار می‌رود. تجربه‌ی رنج، به‌جای آن‌که محرکی برای مواجهه‌ی انتقادی باشد، به یک مازاد اخلاقی بدل می‌شود که هرگونه امکان بازشناسی رنج دیگری را حذف می‌کند. در تویتر فارسی، این مازاد اغلب در قالب قضاوت‌های سریع، همدستی‌های گفتمانی، هجوم‌های جمعی، و ابطال کامل سوژه‌ی مخالف متجلی می‌شود. علاوه بر این، یکی از نتایج کلیدی این وضعیت، همگانی‌انگاری رنج فردی است: سوژه‌ی مجازی، تجربه‌ی خاص خود را بدل به شاخص کلی حقیقت می‌کند، و هر صدای متفاوتی را که آن تجربه را به چالش بکشد، نه به‌مثابه صدایی متفاوت، بلکه به‌عنوان انکارگر، ستمگر، یا بازتولیدکننده‌ی خشونت طرد می‌نماید. این وضعیت، به‌طور مشخص، فضا را برای تنوع سوژه‌های رنج‌دیده می‌بندد؛ زیرا «دیگری» در این میان، یا باید تجربه‌ی همانند رنج را بازگو کند، یا به‌عنوان هم‌دست سرکوب حذف می‌شود. آن‌چه در این فرآیند گم می‌شود، نه فقط امکان گفتگو، بلکه امکان پیچیدگی، ابهام، و تفاوت در تجربه‌ی رنج است.

می‌شود. او یا باید در زنجیره‌ی رنج قرار گیرد، یا در بیرون آن به‌عنوان مقصر، همدست یا نفی‌کننده طرد شود. این ساختار دوقطبی، بر پایه‌ی هویت‌زدگی رنج عمل می‌کند: دیگری نه به‌عنوان یک سوژه‌ی بالقوه‌ی تحول‌پذیر، بلکه به‌مثابه حامل یا انکارکننده‌ی یک حقیقت یگانه تعریف می‌شود. چنین منطقی، به‌جای ایجاد پل میان سوژه‌ها، مرزهایی سخت و گاه خشن بنا می‌کند که هرگونه امکان مفاهمه یا تغییر را از پیش نفی می‌کنند. اگر از منظر پیش‌گفته، سیاست مبتنی بر رنج را به‌مثابه نوعی منطق هویتی در نظر بگیریم که در آن رنج فردی به حقیقتی اخلاقی و سیاسی تبدیل می‌شود، تویتر فارسی را می‌توان یکی از نمودهای بارز این منطق دانست. در این فضا، رنج و آسیب، نه صرفاً موضوعاتی برای همدلی یا کنش سیاسی، بلکه اغلب بدل به سرمایه‌های اخلاقی و هویتی می‌شوند؛ سرمایه‌هایی که به‌واسطه‌ی آن‌ها فرد یا گروه می‌کوشد جایگاه خود را در سلسله‌مراتب تثبیت کند، مشروعیت سخن خود را تضمین نماید، و سخن دیگری را سلب اعتبار کند.

از این‌رو، تویتر فارسی را نه صرفاً می‌توان به‌مثابه رسانه‌ای برای «افشاگری» یا «دادخواهی» دید، بلکه باید آن را میدانی برای سازمان‌دهی این شکل از اخلاق دانست: در این میدان، حقیقت اخلاقی نه از طریق دیالوگ یا استدلال، بلکه از مسیر افزایش شدت رنج، شدت خشونت نمادین، و تشدید

رنج را با محوریت تفاهم با دیگری فراهم آورده بود. اما از سوی دیگر، به واسطه همان منطق رنج محور و حذف کننده، به سرعت به میدان ابطال کامل دیگری بدل می شود. تفاوت تجربه، اختلاف در روایت، یا حتی درخواست شفاف سازی، به عنوان «خشونت ثانویه» یا «بازتولید سلطه» طرد می شود. در این جا، رنج سوژه به امری یونیورسال بدل می شود که حقیقت را تماماً در خود فشرده، و امکان شنیده شدن رنج های متقاطع یا متفاوت را از میان می برد. نتیجه، پیکری از «زن معصوم»، «مرد مجرم»، و «گفتمان مجازات» است که دقیقاً با همان ساختارهای دوگانه ای عمل می کند که این جنبش در صدد نقد آن بود. در گفتمان ملی گرایانه و ایران محور، این سازوکار به شکلی حتی پرنرنگ تر به چشم می خورد. سوژه ی ایرانی، که خود را قربانی تاریخی استعمار، اسلام سیاسی، یا مهاجرت می داند، اغلب به جای تحلیل ساختار خشونت، رنج خود را به پادزهری برای حذف دیگری بدل می کند. این منطق در دشمنی با افغانستانی ها، عرب ها، یا حتی اقلیت های قومی و زبانی بازتاب می یابد: «ما رنج کشیده ایم، پس سزاواریم که دیگری را از میدان حذف کنیم.» در این جا نیز، رنج، نه به مثابه امکانی برای درک متقابل، بلکه به مثابه مجوز اخلاقی برای خشونت نمادین عمل می کند. این رویکرد را می توان در مواجهه با جنگ اسرائیل و فلسطین یا درگیری های اسرائیل با لبنان نیز

در نهایت، منطق «برابری از راه رنج کشی همگانی» در تویتر فارسی، به صورت چرخه ای از سرایت خشونت نمادین عمل می کند. سوژه هایی که رنج کشیده اند، اغلب نه به دنبال بازسازی ساختاری شرایط خشونت هستند، بلکه در پی آن اند که رنج خود را با تسری آن به دیگران «برابر» کنند، نوعی منطق تلافی جویانه، که به جای عدالت، به بازتولید کینه و حذف منتهی می شود. نگاهی به گفتمان های پرنرنگ این حوزه جالب توجه است. جنبش های اعتراضی معاصر (به ویژه پس از اعتراضات ۱۴۰۱) یکی از بسترهای برجسته ی بازتولید این شکل از اخلاق بوده اند. در این فضا، مرزهای میان قربانی و همدست، مقاومت و سکوت، اغلب به شکلی دوگانه و مطلق تعیین می شوند. مثلاً هر کنشگری که درباره ی پیچیدگی وضعیت، امکان گفت و گو، یا ضرورت پرهیز از خشونت سخن بگوید، به سرعت در جایگاه «سازش کار»، «مواجب بگیر رژیم»، یا «همدست سرکوب» قرار می گیرد. این جا، رنج جمعی به دالی یگانه و مطلق بدل می شود که همه چیز باید از صافی آن عبور کند؛ و همین، هر گونه گشودگی به تفاوت، شک، یا تأمل را می بندد. در گفتمان می تو فارسی، وضعیت به شکل دیگری عمل می کند. از یک سو، این فضا بستری ضروری برای شنیدن روایت های طرد شده و سکوت شکنانه فراهم کرده است. در ابتدای امر این بستر امکان بازشناسی

می‌کنند. آنها نیز در صدد سرایت رنج خود به دیگری هستند، در دو مورد اول به صورت آشکار، و در مورد آخر به صورت پوشیده. سوژه در مورد آخر نمی‌تواند رنجی غیر از رنج خودش را شناسایی کند، حتی اگر آن رنج در قامت مرگ، جنگ‌زدگی یا فقر باشد.

موخره

متن فوق تلاشی بود برای وام گرفتن از جهازی نظری در راستای درک آنکه در دوران معاصر، سوژه با چه منطقی دست به حذف و طرد میزند و چگونه تجربه‌ی رنج، اگر در قالبی بسته و مطلق تثبیت شود، به شکل وارونه‌شده‌ای از اخلاق و برابری‌ای کین‌توزانه می‌انجامد. این اخلاق، به‌جای بازشناسی تفاوت‌ها، همگان را در وضعیت قربانی‌شدن مستحیل می‌کند؛ و رهایی را نه در عبور از رنج، بلکه در تعمیم آن به دیگران می‌بیند. این مسیر ما را به جایی می‌کشاند که بگوییم امر فاشیستی صرفاً سیاسی یا فرهنگی نیست، بلکه در سطوح پیشینی‌تر سبکی از تفکر است که میان خیر و شر یا قربانی و متجاوز، مرزهای مطلق و فاقد فرایندی می‌کشد؛ سبکی که دشمن تفاوت و هرگونه ابهام است. آن‌چه در این روند از میان می‌رود، نه فقط دیگری، بلکه فرایند دموکراتیک شکل‌گیری حقیقت و عدالت است. و در این‌جاست که امر فاشیستی، نه در هیئت یک ایدئولوژی رسمی، بلکه به‌مثابه سازوکار پنهان اخلاق، خود را باز می‌نمایاند. در نهایت باید گفت

مشاهده کرد. مواجهه‌ی این گفتمان با این موضوع بعضاً با این صورت بندی بیان شده است که: «اصلاً حتی اگر هم فلسطین مظلوم باشد، ما خودمان هزار بدبختی داریم. به ما چه ربطی دارد؟»

همین سازوکار را در گفتمان مهاجرت و طرد مهاجران افغانستانی نیز می‌توان دید: روایت‌های رنج طبقه‌ی متوسط ایرانی که از «اشغال بازار کار»، «ناامنی اجتماعی» یا «فشار بر منابع» سخن می‌گویند، به‌جای تحلیل ساختار دولت-ملت و بی‌عدالتی ساختاری، رنج خود را به دال مرکزی مشروعیت‌بخش نژادپرستی نمادین بدل می‌کند. در نتیجه، مهاجر افغان، نه به‌مثابه انسانی درگیر با خشونت دیگر، بلکه به‌عنوان مزاحم، انگل یا دیگری نفی‌شدنی تصویر می‌شود. این همان لحظه‌ای است که سوژه‌ی رنج‌دیده، از قربانی به عامل بازتولید خشونت عبور می‌کند.

چنین مواجهه‌ای گاه به صورت پراکنده، در شکل مبارزه نیز خودنمایی می‌کند. آنکه می‌گوید: «طناب دار گرد است.» یا آنکه از منطق ترور کسی که ظالم شناخته می‌شود، دفاع می‌کند نیز با این منطق قربابت قابل توجهی دارد. همچنین از این جمله‌اند داعیه‌داران حقوق بشر که از مداخله‌ی نظامی و ایجاد فشار حداکثری اقتصادی و سیاسی استقبال می‌کنند یا دست طلب برای تضمین حقوق بشر به سوی دولت ایالات متحده‌ی آمریکا دراز کرده و مذاکرات را مشروط به این

که اگرچه متن به ارائه‌ی راهکار یا برون‌رفت نمی‌پردازد (و خود را در قامت کارشناسی تعریف نمی‌کند). با این حال نیز بر سر آن نیست که با لحنی آکنده از نق‌زنی، مسئله را به جایی حواله دهد که کل موضوع را یک امر «ضروری» (که ناگزیر محقق می‌شد) و دور از دسترس جلوه دهد. بلکه تلاش می‌کند تا بار دیگر بر این نکته تأکیدی بگذارد که پدیده‌ی فاشیسم چیزی فراتر از یک پدیده‌ی تاریخی صرف، بازگشت ددمنشی انسان پیشامدن در عصر حاضر یا فرم خاصی از نظم سیاسی و دولتی است.

- آدورنو و هورکهایمر، دیالکتیک روشنگری (۱۳۹۶)، ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان، تهران: انتشارات هرمس
- Adorno, T. W., Frenkel-Brunswick, E., Levinson, D. J., & Sanford, R. N. (۱۹۵۰). *The Authoritarian Personality*. Harper & Row.
- Butler, J. (۲۰۰۴). *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. Verso.
- Freud, S. (۱۹۵۹). *Group psychology and the analysis of the ego* (J. Strachey, Trans.). New York: W. W. Norton, ۵۳
- Freud, S. (۱۹۱۷). *Mourning and melancholia*. In J. Strachey (Ed. & Trans.), **The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud** (Vol. ۱۴, pp. ۲۵۸-۲۳۷). Hogarth Press.
- Lacan, J. (۱۹۷۳). *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* (J.-A. Miller, Ed.; A. Sheridan, Trans.). W. W. Norton & Company. (Original work published ۱۹۶۴)
- Lacan, J. (۲۰۰۶). *The Seminar of Jacques Lacan, Book III: The Psychoses ۱۹۵۶-۱۹۵۵*. W. W. Norton & Company.)
- Ricoeur, P. (۲۰۰۴). *Memory, History, Forgetting* (K. Blamey & D. Pellauer, Trans.). University of Chicago Press
- Ricœur, P. (۱۹۸۴). *Time and narrative* (Vol. ۱, K. McLaughlin & D. Pellauer, Trans.). University of Press
- Žižek, S. (۲۰۰۸). *Violence: Six Sideways Reflections*. New York: Picador



چند و چون فاشیسم امروز در جهان مصاحبه با توماس وبر، تاریخنگار آلمانی

گردانندگان و مترجمان مصاحبه
 مهدی پرنیانچی-آزاده فتاحی

قدرت آمریکا، این سؤال را به بار می‌آورد که آیا فاشیسم، پس از چند دهه دوباره دارد به سراغمان می‌آید و اینها همه نشانه‌هایی از ظهور آن است؟ در کشور آلمان نیز که شاید آن را بتوان زادگاه فاشیسم نامید، مجدداً حزب AfD که مرامنامه و سیاست‌های پیشنهادی آن همواره شباهت بسیاری به نازی‌ها دارد، پیشرفت قابل ملاحظه‌ای در جایگاه خود بدست آورده و در آخرین انتخابات کشور آلمان در فوریه ۲۰۲۵، به عنوان حزب دوم راهی پارلمان شد. امری که دموکراسی‌خواهان را همه به این واژه و داشته که گویی حدود یک سده پس از آنکه حزب ناسیونال سوسیالیسم در آلمان همه

صحنه سیاست بین‌الملل در سالهای اخیر شاهد اتفاقاتی بوده که شاید مشابه آن را یک یا دو دهه پیش نمی‌دیدیم. گرایشاتی که اکنون دیگر در بیشتر کشورهای قاره اروپا و آمریکا به سیاست‌های ملی‌گرایانه رادیکال وجود دارد، چندان مشابه روندی نیست که پیشتر در این کشورها وجود داشت. لیبرال‌دموکراسی برای سالهای متمادی در ایده‌ی تشکیل این دولت‌ها نقش اصلی را داشت، اما حال گویا جایگاه این ایده به خطر افتاده است. افزایش پایگاه رأی احزاب راست افراطی در میان مردم و رشد نفوذشان در پارلمان‌های کشورهای اروپایی، یا قرار گرفتن شخصی مانند دونالد ترامپ در رأس

هستیم، چیست؟ در وضعیت فعلی مثلاً بسیاری نگران رشد حامیان احزاب ملی‌گرا و ستایش‌گران شخصیتی مثل ترامپ هستند. اما از آن سو نیز بخش قابل توجهی از مردم نیز همچنان مطالبات دموکراسی خواهانه‌ای دارند و مثلاً رخدادهایی مثل تظاهرات پرجمعیت در محکومیت همین سیاست‌های راست‌گرایانه ضد مهاجرت و ضد اقلیت‌ها نیز دیده می‌شود. البته که از سویی تظاهراتی از این‌سنگ، در اعتراض به جنایت‌های اسرائیل در آلمان اتفاق نمی‌افتد. تقابل این سویه‌های دموکراسی خواهانه در برابر این سویه‌های ویرانگر را چگونه می‌توان تحلیل کرد؟

سوال بسیار خوبی است. اول از همه، من معتقدم که نقش روشنفکران این است که مرعوب موقعیت نشوند و خود را در چنین موقعیتی قرار ندهند. یعنی اجازه ندهند که بیش از حد تحت تأثیر احساسات قرار گیرند. البته، چند و چون تمام این بحث‌ها در حال حاضر تحت تأثیر نقشی است که سوشال مدیا و غیره در زندگی ما ایفا می‌کند و مدام این خطر وجود دارد که آدم به ورطه این احساسات زدگی بیفتد. گاهی اوقات می‌توان آن را به یک مثلث برمودا تشبیه کرد؛ جایی که همه در آن ناپدید می‌شوند. پژوهشگران و محققان در آن فقط بلوف می‌زنند و هیچ نقش منطق محوری ایفا نمی‌کنند. همانطور که شاید اکنون در آمریکا ببینید، گویی

چیز را به دست گرفت، حزب مشابهی، اما با نامی تازه، در صدد تکرار آن باشد. همه این‌ها ما را بدان وا داشت که شاید بررسی این موضوع از خلال گفت‌وگو با یک پژوهشگر تاریخ، که حوزه تمرکز آثارش برآمدن فاشیسم در اروپا و وضعیت آلمان به عنوان مهد فاشیسم، در حد فاصل دو جنگ جهانی است، واجد اهمیت باشد.

توماس وبر، استاد آلمانی تبار تاریخ و روابط بین‌الملل است که هم در دپارتمان تاریخ دانشگاه آبردن انگلستان و هم در دانشگاه بُن آلمان صاحب کرسی استادی است. از او آثاری به مانند جنگ اول هیتلر، از پس از جنگ به پیش از جنگ و وقتی دموکراسی می‌میرد؛ تصاحب قدرت توسط ناسیونال سوسیالیست‌ها، گذشته و حال به زبان‌های آلمانی و انگلیسی موجود است که در سال‌های اخیر مورد توجه قرار گرفته است. سعی‌مان این بود که پرسش‌های مان از او بر جنبه‌هایی از گذشته و حال متمرکز باشد که بتوانیم به تحلیلی نه‌چندان منطبق بر کلیشه‌هایی که شاید همگان از آن مطلع هستیم، نزدیک شویم.

انکار: به‌نظر شما نقش روشنفکران و یا دموکراسی خواهان در میانه چنین تعارضاتی که هم‌اکنون در صحنه سیاست در سراسر دنیا و به خصوص در آلمان و آمریکا شاهد آن

تعامل اجتماعی روشنفکران بر اساس کار دانشگاهی آنها بنا می‌شود و نه برعکس. به عبارت دیگر، نباید این دو را بیش از حد با هم یکی کنید. یعنی مثلاً شما به دلیل تعهدتان به جامعه مدنی به موضوعات خاصی علاقه‌مند هستید و در حوزه‌های موضوعی مشخصی دست به تحقیق می‌زنید؛ مثلاً فروپاشی دموکراسی، جنبش راست افراطی جدید، فاشیسم. اما در عین حال نباید اینطور باشد که سوالات سیاسی یا حتی پاسخ‌های سیاسی، بر سوالات علمی و پاسخ‌های علمی تأثیر بگذارند.

جنبش راست افراطی جدید، فاشیسم. اما در عین حال نباید اینطور باشد که سوالات سیاسی یا حتی پاسخ‌های سیاسی، بر سوالات علمی و پاسخ‌های علمی تأثیر بگذارند. شاید این مثال الان بیشتر درباره آمریکا صدق کند تا آلمان؛ سؤال بسیار مهمی در مورد چگونگی تجربه این فاشیسم جدید در آمریکا وجود دارد. شاید همه در حال

همه به شکلی خودکار هم‌راستا شده‌اند. به عنوان یک محقق یا روشنفکر، شما سعی می‌کنید که صرفاً نقش‌تان ملتهب کردن وضعیت نباشد، بلکه آن را تحلیل کنید و در عین حال بر اساس تحلیل خود با وضعیت درگیر شوید. و مهمتر از همه، از حقوق بشر و دموکراسی دفاع کنید. البته که ممکن است {این فاصله‌گذاری}



حاضر بهترین راه برای توضیح آن را، فروپاشی دموکراسی در سال ۱۹۳۳ در آلمان می‌دانند. من مدام می‌گویم که خب، من آنچه را که در آمریکا دارد اتفاق می‌افتد کاملاً ترسناک می‌دانم و واقعاً خطری برای دموکراسی است. اما به نظر من، شما نمی‌توانید ترامپیسم را از طریق فاشیسم توضیح دهید. من توضیح می‌دهم که چرا ترامپیسم در واقع وارونگی فاشیسم است؛ البته که این نه آن را بهتر می‌کند و نه بدتر. بعضی همکاران به من می‌گویند که

در ابتدا کمی ضد و نقیض به نظر برسد، اما فکر می‌کنم باید مراقب باشید که این دو باهم قاطی نشوند؛ تعامل اجتماعی روشنفکران بر اساس کار دانشگاهی آنها بنا می‌شود و نه برعکس. به عبارت دیگر، نباید این دو را بیش از حد با هم یکی کنید. یعنی مثلاً شما به دلیل تعهدتان به جامعه مدنی به موضوعات خاصی علاقه‌مند هستید و در حوزه‌های موضوعی مشخصی دست به تحقیق می‌زنید؛ مثلاً فروپاشی دموکراسی،

امروز ایران این سوال را می‌پرسید: هم در رابطه با آمریکا و هم در رابطه با آلمان. در بخش‌هایی از آمریکا، همانطور که گفتم، بنظر می‌رسد جامعه به شکلی خودکار هم‌راستا شده. زیرا شاید این افراد نگران باشند که اگر چیزی علیه ترامپ بگویند، اگر در جایی شغل داشته باشند، در دانشگاه‌ها، یا بالاتر از همه، در مشاغل دولتی یا کارمندان دولت باشند، در این صورت شغل خود را به خطر می‌اندازند. بنابراین احتمال زیادی وجود دارد که با اظهار نظر، به خودشان آسیب بزنند. این مثال در آلمان شاید کمی متفاوت باشد. ولی در آلمان هم، مثلاً شما همین الان گفتید که به طور مثال در رابطه با غزه اعتراضاتی دیده نمی‌شود. این البته یک ویژگی خاص آلمانی است و در سایر کشورهای اروپایی و آمریکای شمالی، بحث‌ها و تظاهرات بسیار شدیدی در مورد غزه در دانشگاه‌ها وجود دارد، اما در آلمان این کمتر است. که من این را بسیار مشکل‌ساز می‌دانم. بنابراین صرف نظر از اینکه شما در مورد وضعیت فعلی چه فکر می‌کنید، صرف نظر از اینکه کدام طرف را رهبری می‌کنید و علیه چه کسی تظاهرات می‌کنید

فکر می‌کنم بسیار مهم است که بتوانید تظاهرات کنید و نگران پرداخت هزینه برای آن نباشید. اما هزینه رفتن به خیابان‌ها در آمریکا یا آلمان به‌رحال نسبتاً کم است. مثلاً به زندان نمی‌افتید، ولی یک پسرقت در

اگر اکنون بخواهم زیر سوال ببرم که این فاشیسم است، ممکن است اینطور برداشت شود که انگار من آن را چندان با اهمیت نمی‌دانم. و از قضا آگاه‌سازی مردم نسبت به فاشیسم شاید بهترین راه برای ایجاد انگیزه و بسیج کردن آنها باشد. سپس من می‌گویم که خوب، اگر در این لحظه من می‌گویم فاشیسم نیست و بعد، صرفاً بخاطر به حرکت انداختن مردم علیه آن، بگویم فاشیسم است، یعنی به همان ورطه یکی شدن {تعامل اجتماعی و کار دانشگاهی} افتاده‌ام. من فکر می‌کنم در ابتدا مهم است که به عنوان یک پژوهشگر به چنین سوالی چه پاسخی می‌توان داد؛ جواب من همچنان این است که نه، برعکس، این فاشیسم نیست. پاسخ‌هایی که ما می‌دهیم می‌بایست کاملاً مستقل از پیامدهای اجتماعی باشد، اما در عین حال واقعاً به آن متعهد باشد. سپس با شجاعت و بدون نگرانی در مورد پیامدهای اجتماعی آنی دیگر وضعیت شویم. همه چیز درباره درگیر شدن با وضعیت است، چه به عنوان پژوهشگر دانشگاهی و چه به عنوان روشنفکر. تا حقوق بشر و دموکراسی تقویت شود، شجاعت مدنی اینچنین باید نمایش داده شود.

تلاش من اساساً این است که اینجا این کار را بکنم، و شاید این به بخش دوم سوال شما مربوط شود، چیزی که شما در مورد آنچه در آلمان ممکن است و آنچه رخ نمی‌دهد گفتید. و بسیار جالب است که شما در شرایط

بحران اقتصادی جهان نه تنها در آلمان، بلکه در سراسر جهان اتفاق افتاد. و بله، پیامدهای اجتماعی و پیامدهای سیاسی داشت، از نوعی که در آلمان رخ داد نیز داشت. اما در تعداد کمی از کشورها، و نه همه آنها. بنابراین باید سعی کنیم دلیل آن را بفهمیم. یک بحران در برخی کشورها به عنوان یک تهدید وجودی تلقی می‌شود، ولی در برخی دیگر اینطور نیست. در برخی دیگر، انعطاف‌پذیری وجود دارد. مهم است که به خاطر داشته باشیم که در اروپای بین دو جنگ، دموکراسی در حدود ۶۰ درصد موارد از بین رفت، اما در حدود ۴۰ درصد موارد بقا یافت. پس چرا برخی از کشورها می‌توانند با این نوع چالش‌ها مقابله کنند و برخی دیگر نمی‌توانند؟

اگر کمی تاریخی‌تر به کل ماجرا نگاه کنیم، به جامعه آن زمان، جامعه امروز، تحولات اجتماعی آن زمان و تحولات مشابهی که امروز داریم می‌بینیم: آیا می‌توان گفت که امروز هم شبیه به همان زمان تحولات

یکسانی در حال رخ دادن است؟ برای مثال، در دهه بیست میلادی نیز حزب کمونیست آلمان که رزا لوکزامبورگ از مؤسسان آن بود، حزبی با پایگاه رأی گسترده بود و اعضای زیادی داشت. اما در یک مقطع خاص، اکثر مردم نظرشان را عوض کردند و به نازی‌ها وابسته شدند. فکر نمی‌کنید که شاید امروز شاهد نسخه دیگری از آن دوران باشیم، انگار قرار است دوباره چنین اتفاقی بیفتد؟

من فکر می‌کنم، اول و مهم‌تر از همه، در محرک‌های فروپاشی دموکراتیک است که ما واقعاً یک تشابه داریم می‌بینیم، و شاید حتی شرایطی که فروپاشی دموکراتیک می‌تواند تحت آن اتفاق بیفتد. به نظرم این اغلب اشتباه است که صرفاً در پیامدهایی که ناشی از فروپاشی دموکراتیک است سعی کنیم به شباهتی دست پیدا کنیم. این پیامدها اغلب کاملاً متفاوت از شرایطی است که پیش‌تر این فروپاشی را ممکن ساخته. مثلاً در اشاره به دوران بین دو جنگ جهانی، مردم اغلب در مورد پیامدهای بحران اقتصادی جهان در آن زمان صحبت می‌کنند و سپس می‌گویند، خب، ببینید، بحران اقتصادی

حرفه‌تان را باید بپذیرید و بنابراین شاید تعهد روشنفکران در کشورهایی مثل ایران یا دیگران، که با وجود قرارگیری در شرایط خطرناک‌تر، بسیار شجاع هستند باید برای ما الهام‌بخش باشد.

انکار: برکنار از کلیاتی که از جامعه آلمان در حداثی دو جنگ جهانی می‌دانیم، مثل بندهایی از پیمان ورسای که غرامت‌های سنگینی از کشور آلمان طلب می‌کرد، و یا چالش‌های جمهوری نوپای وایمار در حفظ دولت و تعدد بی‌شمار احزاب سیاسی، یعنی رگه‌هایی که ممکن بود در آینده به فروپاشی جمهوری تازه تأسیس ختم شود، این را هم باید در نظر گرفت که این جامعه در سال ۱۹۱۹ انقلابی را به سرانجام رسانید و رو به سوی ساختن آینده‌ای داشت که طی آن تکرار یک جنگ بزرگ دیگر انتظار نمی‌رفت. گویی این انتظار از جامعه می‌رفت که در صدد پیش‌روی به سوی ساختن آینده‌ای باشد که در آن حصول رهایی و زنده‌ی سنگین‌تری داشته باشد، تا به بار آوردن ویرانی و رؤیای نابودی دیگران. این سنگین‌شدن کفه‌ی ملی‌گرایی افراطی و تبدیل آلمان به زادگاه فاشیسم را به نظر شما از دل چه وقایعی می‌شد حدس زد؟ به نظر شما وضعیت جامعه آلمان امروز تا چه حد شبیه به وضعیت بین دو جنگ و ۱۹۳۳ است؟

اما فکر می‌کنم نکته دیگر در مورد شباهت‌ها یا درباره این شرایط، انقلاب‌ها در فناوری اطلاعات است؛ شباهتی نسبت به این تلاقی از فهم بحران و همزمان تغییر ناگهانی انقلابی در ارتباطات جمعی در باره هردوی این وضعیت‌ها قابل مشاهده است. از نظر فیلم‌های خبری رادیویی، سینماها، مجلات مصور و تمام میانجی‌های رسانه‌ای که برای رسیدن به جمعیتی که در اختیار دارید، چیزی که امروز هم در دنیای دیجیتال همچنان در حال رخ دادن است. بنابراین فکر می‌کنم اگر این دو با هم تلاقی پیدا کنند، جهانی اطلاعات نادرست و عوام‌فریبی برسد.

بیماری‌های کشنده‌ی زیادی برای دموکراسی وجود دارد و فاشیسم تنها بیماری کشنده نیست.

زندگی می‌کنند. پس این دیگر فقط یک بحران نیست. یعنی این مثل یک بحران مالی یا یک بحران بهداشتی نیست. یک فهم از زندگی در جهانی پر از بحران است که دیگر بقای اجتماعی و سیاسی، جمعی و فردی مردم تضمین نمی‌شود. بهر حال این فهم به وجود آمده. این فهم اینچنین است که کسانی که در آن بالاها نشستند دیگر آنچه را که برای خروج ما از بحران لازم است، ندارند. فکر می‌کنم در همین لحظه است که مردم به امتحان کردن چیزهای جدیدی روی می‌آورند. و شاید همچنین پذیرای وعده‌های پیامبران دروغین، اغلب افراطیون، باشند. اگر چه که باید این را هم بگویم؛ من فکر می‌کنم این مکانیسم می‌تواند به صورت دیگری هم کار کند، مثلاً اگر به آنچه که مردم در زمان گذشته، بهار عربی می‌نامیدند برگردیم، آن نیز تا حدودی توسط چنین برداشتی از بحران هدایت می‌شد. بنابراین این نوع برداشت از بحران، فکر می‌کنم می‌تواند دولت‌های اقتدارگرا و خودکامه را نیز سرنگون کند و دموکراسی را تقویت کند. زیرا در آن لحظه وعده‌های رقبای دموکرات نیز می‌تواند ناگهان شنیده شود. پس الان با این مواجهیم که نه تنها بحران هست، که این بحران فهم هم شده است.

اما فکر می‌کنم نکته دیگر در مورد شباهت‌ها یا درباره این شرایط، انقلاب‌ها در فناوری اطلاعات است؛ شباهتی نسبت به این تلاقی از فهم

جهان در آن زمان رخ داد، نازی‌ها در حال ظهور بودند، پس اینگونه شد. اما مشکل این است که بحران اقتصادی جهان نه تنها در آلمان، بلکه در سراسر جهان اتفاق افتاد. و بله، پیامدهای اجتماعی و پیامدهای سیاسی داشت، از نوعی که در آلمان رخ داد نیز داشت. اما در تعداد کمی از کشورها، و نه همه آنها. بنابراین باید سعی کنیم دلیل آن را بفهمیم. یک بحران در برخی کشورها به عنوان یک تهدید وجودی تلقی می‌شود، ولی در برخی دیگر اینطور نیست. در برخی دیگر، انعطاف‌پذیری وجود دارد. مهم است که به خاطر داشته باشیم که در اروپای بین دو جنگ، دموکراسی در حدود ۶۰ درصد موارد از بین رفت، اما در حدود ۴۰ درصد موارد بقا یافت. پس چرا برخی از کشورها می‌توانند با این نوع چالش‌ها مقابله کنند و برخی دیگر نمی‌توانند؟

در عین حال، آن محرکی که فروپاشی دموکراتیک را هدایت می‌کند و شرایطی که تحت آن این امر ممکن می‌شود، چندان متفاوت نیستند و من فکر می‌کنم به ویژه در لحظات درک بحران است که مردم فکر می‌کنند دموکراسی در خطر است. یا اینکه به طور کلی، فروپاشی دموکراتیک یا در واقع، فروپاشی اجتماعی و سیاسی رخ داده.

چه درباره یک سیستم دموکراتیک حرف بزنیم و چه نه، فکر می‌کنم در لحظه‌ای هستیم که مردم به این فهم رسیده‌اند که در جهانی از بحران

آن زمان را نیز دست کم بگیریم. فکر می‌کنم سوشال مدیای امروز هم همان اندازه نیرو داشته باشد و چالشی به همان اندازه بزرگ باشد. بنابراین، اولین شباهتی که من میان آن زمان و حالا

بحران و همزمان تغییر ناگهانی انقلابی در ارتباطات جمعی در باره هردوی این وضعیت‌ها قابل مشاهده است. از نظر فیلم‌های خبری رادیویی، سینماها، مجلات مصور و تمام میانجی‌های



۹

به خصوص در زمینه اروپا، نه تنها محرک‌های فروپاشی دموکراتیک به طرز شگفت‌آوری مشابه هستند، بلکه حتی خواسته‌های سیاسی احزاب راست افراطی و رادیکال نیز به طرز وحشتناکی مشابه است. حداقل به نسخه دهه ۱۹۲۰ ناسیونال سوسیالیسم.

می‌بینم این است. نکته جالب توجه این است که حداقل در بستر اروپا، مردم شباهت میان این دو دوران را دست کم می‌گیرند، چیزی که ممکن است قبلاً آن را دیده باشید. اگر صحبت از بستر آمریکای شمالی بود، من این شباهت را زیر سوال می‌بردم. نه چون می‌خواهم به ترامپ وقت بدهم یا او را تهدیدی برای دموکراسی نمی‌دانم، من او را یک تهدید بزرگ می‌دانم، اما نه یک تهدید فاشیستی. منظورم این است که بیماری‌های کشنده‌ی زیادی برای دموکراسی وجود دارد و فاشیسم تنها بیماری کشنده نیست. ولی در بستر اروپا و به طور خاص آلمان،

رسانه‌ای که برای رسیدن به جمعیتی که در اختیار دارید، چیزی که امروز هم در دنیای دیجیتال همچنان در حال رخ دادن است. بنابراین فکر می‌کنم اگر این دو با هم تلاقی پیدا کنند، می‌توانید به جنگ‌های جهانی اطلاعات نادرست و عوام‌فریبی برسید. این همان جایی است که من شباهت اصلی دهه‌های ۱۹۲۰، ۱۹۴۰ و امروز را می‌بینم، اینکه هم در آن زمان و هم اکنون، ما در جهانی زندگی می‌کنیم که جنگ جهانی اطلاعات نادرست و عوام‌فریبی در آن جریان دارد. شاید امروز نیروی بیشتری داشته باشد، اما به نظر من نباید انقلابی بودن رادیو، فیلم‌های خبری و غیره در

۶

تمرکز می‌کنند. اما طنز ماجرا این است که گاهی اوقات، با فاصله گرفتن از این نوع نسخه کاریکاتوری نازی‌ها، آنها سهواً و بدون اینکه خودشان متوجه باشند، خود را با ناسیونال سوسیالیسم تاریخی همسو می‌کنند. در اینجا یک مثال وجود دارد. مثلاً موقعی که سال گذشته، صوت آن جلسه مخفی در پوتسدام^۱ در مورد مهاجرت مجدد افشا شد، AfD خیلی هوشمندانه عمل کرد. گفتند، خب، وقتی در مورد مهاجرت مجدد صحبت می‌کنیم، منظورمان چیزی بسیار متفاوت از آن چیزی است که نازی‌ها می‌گفتند. ما فکر نمی‌کنیم که همه خارجی‌ها باید آلمان را ترک کنند، منظور واقعی ما این است که مهاجرتی که از سال ۲۰۱۵ اتفاق افتاده است باید معکوس شود. این چیزی بود که رهبر آنها، آلیس وایدل، در مجلس فدرال آلمان گفت و بهار گذشته به بخشی از مانیفست رسمی حزب آنها برای مبارزات انتخاباتی اروپا تبدیل شد. چیزی که حدس می‌زنم او متوجه نشد این است که با انجام این کار، خود را با مانیفست رسمی نازی‌ها هماهنگ کرد. زیرا در مانیفست رسمی ۲۵ بندی نازی‌ها در سال ۱۹۲۰، مطالبه‌ای وجود داشت که دقیقاً مشابه همین است. فکر می‌کنم بند ۸ بود که می‌گوید آنها خواستار

فکر می‌کنم مشکل این است که مردم نوعی نسخه کاریکاتوری از فاشیسم را در ذهن خود دارند و در نتیجه آن، آنها شباهت‌های واقعی بین فاشیست‌های امروز، یا افراطی‌های رادیکال امروز و سوسیالیست‌های ملی‌گرا در آن زمان را دست کم می‌گیرند. در نسخه کاریکاتوری، هیتلری را دارید که یک‌باره از خواب بیدار شده و شروع به کار کرده. یا یک نازی را دارید که مدام فریاد می‌زند و موعظه می‌کند که از چه کسی متغیر است. البته که کمی اغراق می‌کنم، اما این نازی هر روز صبح از خواب بیدار می‌شود و فکر می‌کند که خب، امروز چه کسی را بکشیم؟ در مقایسه با چنین نسخه کاریکاتوری از نازی‌هاست که گفته می‌شود هر چیزی که شما در مورد AfD دوست ندارید، آنقدرها هم بد نیست.

انکار: شاید اینجا بتوان سؤال را مطرح کرد که این تنفر از فاشیست‌های آنروز و تمایل به فاشیست‌های امروز را چطور می‌توان دید؟

البته که AfD و دیگر احزاب راست افراطی نیز این بازی را بسیار هوشمندانه انجام می‌دهند و بر روی اینکه چقدر با نازی‌های آن روزها متفاوت هستند

۱ در نوامبر ۲۰۲۳، یک جلسه مخفیانه در هتلی در شهر پوتسدام آلمان، با حضور تعدادی از نمایندگان حزب AfD و گروه‌های دیگری از فعالین ملی‌گرا برگزار شد که در آن آنها نقدهای تندی از وضعیت مهاجرت در آلمان کردند و نمایندگان حزب مذکور، از برنامه‌های حزب برای تغییر این وضعیت مهاجران و انجام سیاست مهاجرت معکوس (Remigration) پرده برداشتند. برنامه‌هایی که آشکارا تنه به تنه‌ی سیاست‌های نازی‌ها می‌زد. یک وبسایت خبری به نام Correctiv سه ماه بعد صوت این جلسه را افشا کرد و طی آن اعتراضات خیابانی زیادی در شهرهای سراسر آلمان از سوی مردم، نسبت به اخذ چنین سیاست‌هایی از سوی حزب AfD صورت گرفت.

نسخه لیبرال دموکراسی برای بیش از پنجاه درصد مردم شرق آلمان خریدار ندارد. از این نظر می‌توان به شباهتی با دهه ۲۰ رسید که در آن زمان هم حزب کمونیست و حزب نازی‌ها هردو علیه دموکراسی موجود می‌جنگیدند و البته که نازی‌ها از کمونیست‌ها تنفر داشتند و آن‌ها را بعدتر به اردوگاه‌های کار اجباری فرستادند، ولی به‌رحال هردوی آنها در دوره‌ای علیه دموکراسی جنگیدند. چیزی که هم‌اکنون نیز باید ما را نگران کند این است که در شرق آلمان شما اکثریتی که لیبرال دموکراسی را حمایت کند، ندارید.

نازی‌ها از به کاربردن این اصطلاح Umvolkung، انتقال مهاجران آلمانی به این سرزمین‌ها در شرق بود. در پاسخ می‌توان گفت که بله، اما یک نسخه دهه ۱۹۲۰ از این سیاست نیز وجود دارد. یک نسخه دهه ۱۹۲۰ از چیزی که هیتلر در دهه ۱۹۴۰ هم انجام داد. و این دقیقاً همان خواسته مارجولین فابر است. بنابراین، فکر می‌کنم وزیر جدید مهاجرت هلند چنین چیزی را مطالبه می‌کرد. تا اینجا می‌توان نتیجه‌گیری کنم، به خصوص در زمینه اروپا، نه تنها محرک‌های فروپاشی دموکراتیک به طرز شگفت‌آوری مشابه هستند، بلکه حتی خواسته‌های سیاسی احزاب راست افراطی و رادیکال نیز به طرز وحشتناکی مشابه است. حداقل به نسخه دهه ۱۹۲۰ ناسیونال‌سوسیالیسم.

انکار: به نام آلیس وایدل، رهبر حزب AfD اشاره کردید. می‌خواستم در مورد او، و سیمپتومی که هم‌اکنون او یکی از نمادهای آن است، پرسم. ما می‌دانیم او همجنس‌گرا است و شریک زندگی‌اش نیز از نظر نژادی کاملاً آلمانی یا کاملاً اروپایی نیست و پیشینه غیراروپایی {سریلانکایی} دارد. می‌توان پلی به زمان نازی‌ها زد و مثلاً به این اشاره کرد که برای مدت زمانی در دهه ۳۰، یکی

معکوس شدن همه مهاجرت‌ها به آلمان از دوم آگوست ۱۹۱۴ هستند. بنابراین، به نوعی، این دقیقاً همان مطالبه است، تنها تفاوت این است که در یکی، مبدأ دوم آگوست ۱۹۱۴ است و در مورد دیگر، ۲۰۱۵. و به نظر می‌رسد مردم از این نوع شباهت‌ها بی‌اطلاع هستند. اتفاق بسیار مشابهی در بهار یا تابستان گذشته در هلند نیز در حال رخ دادن بود. زمانی که دولت جدید هلند در حال تشکیل بود و وزیر مهاجرت فعلی، مارجولین فابر، به دلیل صحبت در مورد تغییر ترکیب جمعیتی و به کار بردن اصطلاحی که نازی‌ها استفاده می‌کردند^۲، اما به زبان هلندی، مورد حمله قرار گرفت. مردم گفتند، خب ببینید، شما اینجا از اصطلاحات نازی‌ها استفاده می‌کنید و بله، نازی‌ها دقیقاً در مورد تغییر ترکیب جمعیتی صحبت کردند و همین واژه را به کار می‌بردند وقتی که بخش‌هایی از مردم را از آلمان بالاچار به سرزمین‌هایی در شرق اروپا می‌بردند. سپس عده‌ای از مردم، حتی برخی از افرادی که واقعاً مخالف او بودند گفتند خب، یک دقیقه صبر کنید، این چیزی نیست که نازی‌ها در ذهن داشتند. ممکن است که این حرف هم واقعاً بد باشد ولی آنچه PVV^۳ در هلند می‌خواهد، آنچه این وزیر مهاجرت جدید می‌خواهد، آشکارا با کاری که نازی‌ها انجام دادند متفاوت است، زیرا منظور

۲ Umvolkung

۳ Partij voor de Vrijheid: حزب برای آزادی، از احزاب راست‌گرای هلند که هم‌اکنون قوی‌ترین فراکسیون پارلمان آن کشور نیز هست.

صورت نمی‌دهند. اما چیزی که باید نگران آن بود، شاید این تمایلی باشد که شهروندان رو به سوی ایده‌های محافظه‌کارانه‌تر پیدا کرده‌اند و به دامن اینگونه احزاب می‌غلتنند. این شاید چیزی باشد که باید نگران آن بود. شما این را چگونه می‌بینید؟

این نکته مهم است که به خاطر داشته باشید که اگرچه در سطح نتایج کل آلمان، آرای حزب AfD فقط ۲۰ درصد شرکت‌کنندگان است، اما در بخش‌هایی از آلمان شرقی، نسبت بسیار بیشتر از این است. مثلاً در تورینگن حدود ۳۹ درصد است یا در زاکسن نیز به همین میزان. اگر حزب محافظه‌کار دیگر را نیز در کنار این آمار بگذاریم، می‌توان به عددی کمتر از ۵۰ درصد نزدیک شد. حتی اگر رأی دهندگان به حزب چپ را نیز اضافه کنیم، به عددی بیش از ۵۰ درصد رأی‌دهنده‌ها می‌رسیم. یعنی بیش از ۵۰ درصد مردم شرق آلمان لیبرال دموکراسی را نمی‌خواهند. البته که می‌دانم پایگاه رأی این احزاب محافظه‌کار و حزب چپ یکی نیست. اساساً بسیاری، خصوصاً جوانان به حزب چپ رأی دادند دقیقاً به این خاطر که می‌خواستند علیه راست رادیکال رأی بدهند. اما با این حال منظورم این است که گویی نسخه لیبرال دموکراسی برای بیش از پنجاه درصد مردم شرق آلمان خریدار ندارد. از این نظر می‌توان به شباهتی با دهه

از سران نیروی پلیس مخوف آنها، اساس، یک مرد همجنس‌گرا بود. منظورم از این مثال این است که ما می‌دانیم که برخی ارزش‌ها وجود دارد و وقتی شما به یک گروه اقلیت مثل اقلیت همجنس‌گرای جامعه تعلق دارید و تبعیضی را روزبه‌روز علیه خود و دیگر کسانی که به گروه اقلیت شما تعلق دارند احساس می‌کنید، انتظار نمی‌رود که به ایده‌های نازی‌ها یا فاشیست‌ها وابسته شوید و خود از سران گروهی شوید که هدفش سرکوب اقلیت و گروهی‌ست که شما به آن تعلق دارید. اما به نظر می‌رسد فاشیسم چیزی عجیب‌تر و غریب‌تر است که گاهی اوقات افکار ما را شکل می‌دهد. یعنی اینکه شاید ما خودمان بخشی از یک اقلیت باشیم که تبعیض زیادی علیه‌مان در جریان است، اما در عین حال، بخشی از پایگاه رأی حزب AfD یا برخی احزاب راست افراطی دیگر باشیم که طبیعت‌شان در جهت اعمال تبعیض بیشتر علیه ماست.

البته که ما از این واقعیت آگاه هستیم که برای مثال AfD اکثریت پارلمان آلمان را ندارد، حتی در این انتخابات اخیر نیز آنها با اینکه ۲۰ درصد رأی شرکت‌کننده‌ها را به خود اختصاص دادند، اما همچنان حزب اکثریت پارلمان نیستند و احزاب دیگر نیز اعلام کردند که همچنان هیچ ائتلافی با این حزب

در لحظات بحران، در لحظات فهم بحران، مردم به نوعی بومی‌گرا می‌شوند و به سیاست‌هایی علیه مهاجران و غیره روی می‌آورند. به این معنا، اگر می‌بینیم که مردم تمایلی علیه مهاجران پیدا می‌کنند، لزوماً به این معنی نیست که در نهایت مهاجران چیزی هستند که واقعاً نگران آیند. این صرفاً شکل بیانی از آن نگرانی است. یک روش نمادین برای مردم برای مقابله با آن بحران است. اما در واقعیت، اغلب حتی در درک خودشان، اگر از آنها بپرسید، این مشکلات دیگر است که مشکلات واقعی است.

است، دموکراسی نیز هنوز وجود دارد و خطری وجودی تهدیدش نمی‌کند. بنابراین مردم ممکن است بگویند، چرا اینقدر حساسیت به خرج می‌دهید؟ اما من به طور کلی فکر می‌کنم، هم‌بستر شدن با این نوع احزاب به تقویت این احزاب توسط شما منجر می‌شود و مردم به‌رحال ترجیح می‌دهند به نسخه اصلی این احزاب رأی دهند تا نسخه B آنها که تصور می‌شود شما بید. آنچه در سال‌های بین دو جنگ جهانی افتاد نیز واقعاً جالب است. مثلاً در آلمان محافظه‌کاران فکر می‌کردند وقتی که به ویژه از نظر سیاسی تحت محاصره بودند، با نازی‌ها اکثریت تشکیل دهند و از این طریق آنها را کنترل کنند. جالب است که پس از سال ۱۹۲۵ رویکرد متفاوتی در ایالت بایرن اتخاذ شد، و همچنین در هلند نیز رویکرد دیگری اتخاذ شد. جایی که دموکراسی نیز در محاصره بود. در هلند، نخبگان محافظه‌کار، از جمله خانواده سلطنتی، گفتند ما در نهایت، آینده خود را در دموکراسی می‌بینیم و اکنون همکاری با احزاب راست افراطی بسیار خطرناک خواهد بود. و بنابراین آنها واقعاً فاصله خود را حفظ کردند. آنها واقعاً یک سپرواره ساختند و علناً از آنها فاصله گرفتند. گفتند شما نباید این افراد را بپذیرید. به نوعی، آنها را به عنوان بچه‌های کثیفی که با آنها بازی نمی‌کنید، معرفی کردند. برخی از آنها

۲۰ رسید که در آن زمان هم حزب کمونیست و حزب نازی‌ها هر دو علیه دموکراسی موجود می‌جنگیدند و البته که نازی‌ها از کمونیست‌ها تنفر داشتند و آن‌ها را بعدتر به اردوگاه‌های کار اجباری فرستادند، ولی به‌رحال هردوی آنها در دوره‌ای علیه دموکراسی جنگیدند. چیزی که هم‌اکنون نیز باید ما را نگران کند این است که در شرق آلمان شما اکثریتی که لیبرال دموکراسی را حمایت کند، ندارید.

همانطور که گفتید، در سطح کل آلمان، ۲۰ درصد رأی‌دهنده‌ها به آنها رأی داده‌اند. اما فکر می‌کنم حالا خیلی چیزها واقعاً به نحوه برخورد ما با این احزاب بستگی دارد. این به تمام بحث‌های آلمانی‌ها در مورد سپرواره برمی‌گردد و اینکه آیا باید با این چنین احزابی تعامل کرد یا خیر. حتی اینکه آیا بهتر است با نپرداختن و عدم اظهار نظر درباره مسائل آنها، آنها را به حاشیه برانید یا شاید اگر در بازی آنها بازی کنید و سعی کنید ورق را به سمت خود برگردانید بهتر است. برخی می‌گویند، خوب ببینید، اینها خیلی بد نیستند، و شاید مثال اتریش را بزنند که در یک نقطه حزب چپ و حزب محافظه‌کار با یکدیگر ائتلاف کردند و همچنان دموکراسی پابرجاست. شاید این مثال نشان دهد که در نهایت، در جایی که ائتلاف‌هایی وجود داشته

بنابراین نکته اینجا این نیست که مردم آگاهانه بگویند دموکراسی بد است، بیایید دموکراسی را بکشیم. بلکه می‌گویند دموکراسی، آنطور که ما آن را شناخته‌ایم، کامل کار نمی‌کند، پس این تلاشی برای بهبود دموکراسی است. و من همیشه می‌گویم، بیایید کمتر نگران افرادی باشیم که می‌گویند می‌خواهند دموکراسی را نابود کنند، بلکه بیشتر باید نگران افرادی بود که دموکراسی را به نام ایجاد یک دموکراسی بهتر نابود می‌کنند.

یک مثال تاریخی نشان می‌دهد که در اکثر موارد، حفظ فاصله مشخص با این احزاب، استراتژی بسیار بهتری برای کوچک نگه داشتن آنها نسبت به تلاش برای ایجاد نوعی سازش با آنهاست.

از سوی دیگر، برخی اوقات احزاب فکر می‌کنند که راه حل دور کردن خطر این احزاب، پرداختن به مسائلی است که این احزاب در موردشان صحبت کرده‌اند و توجه به دست آورده‌اند. مثلاً اکنون احزاب مختلف آلمان می‌گویند خب، ما هم باید نقد سیاست مهاجرتی را در مرکز توجه سیاسی خود قرار دهیم، چرا که حزب AfD در درجه‌ی اول روی این مسأله تمرکز کرده. واضح است که این چیزی است که مردم نگران آن هستند. حتی نه اینکه لزوماً راه‌حلی شبیه به راه‌حل حزب AfD ارائه دهیم، اما هنوز هم باید به این مسائل بپردازیم و باید در نظر بگیریم که این مسأله، چالش اصلی است. و این بسیار خطرناک است. زیرا باز هم، تحقیقات تاریخی و علوم سیاسی نشان می‌دهد که مردم ترجیح می‌دهند به حزب اصلی رأی دهند تا حزبی که سعی در کپی کردن آن را دارد. و مسئله دیگر این است که این یک پدیده شناخته‌شده است که در لحظات بحران، در لحظات فهم بحران، مردم به نوعی بومی‌گرا می‌شوند و به سیاست‌هایی علیه مهاجران و غیره روی می‌آورند. به این معنا، اگر می‌بینیم که مردم تمایلی

به زندان انداخته شدند. البته که هنوز می‌توانستند وجود داشته باشند و همین، از این جلوگیری می‌کرد که خود را به عنوان قربانی معرفی کنند. اما در عین حال فاصله‌گذاری بسیار واضحی با آنها از سوی محافظه‌کاران و خانواده سلطنتی وجود داشت. همچنین، اگر عضو یکی از این احزاب رادیکال، از جمله ناسیونال سوسیالیست‌ها در هلند بودید، نمی‌توانستید برای دولت کار کنید و مجاز به پوشیدن یونیفرم در ملاء عام نبودید. بنابراین آنها نمی‌توانستند جذاب به نظر برسند مگر با برگزاری تظاهرات جلب توجه کنند. و در نتیجه آنها اقلیت باقی ماندند.

جالب اینجاست که در ایالت بایرن نیز چیزی شبیه به آن رخ داد. و این چیزی است که مردم اغلب فراموش می‌کنند. تا سال ۱۹۲۳ محافظه‌کاران در بایرن فکر می‌کردند که می‌توانند از نازی‌ها برای تغییر نظام سیاسی و غیره استفاده کنند. اما پس از این سال و کودتای هیتلر، متوجه شدند که کاملاً اشتباه محاسبه کرده‌اند و این همکاری آنها با نازی‌ها واقعاً نتیجه معکوس داده است. در نتیجه آن، باواریایی‌ها، خانواده سلطنتی سابق باواریایی و محافظه‌کاران باواریایی پس از سال ۱۹۲۵ فاصله خود را حفظ کردند و در نتیجه آن، نازی‌ها تا سال ۱۹۳۳ در بایرن هرگز قوی‌ترین حزب نبودند. بایرن آخرین ایالتی بود که در سال ۱۹۳۳ دموکراسی در آن درگذشت. بنابراین چیزی که من واقعاً سعی دارم اینجا پیشنهاد کنم این است که

آمده‌اند، بدیهی است که انتظار دارید نوعی مشکل وجود داشته باشد، حتی اگر فکر کنید که در مجموع، چیز خوبی است. حتی اگر فکر می‌کنید ۹۵٪ از این پدیده فوق‌العاده است، همه انتظار دارند که در نهایت مشکلی هرچند کوچک نیز وجود داشته باشد که بدیهی است که باید آن را حل کنید. همچنین باید نشان دهید که در حال حل آن هستید، اما نباید این پیام را منتقل کنید که این بزرگترین چالش برای جامعه مهاجران هستند. چرا که اینطور نیست.

انکار: آیا دموکراسی در آلمان با همه این تحولات در جامعه و مواردی که ذکر کردید در خطر است؟ شخصیت‌های اقتدارگرایی مانند ترامپ چگونه؟ تا چه حد باید نگران آن بود که این تهدیدات دموکراسی را از کار بیاندازند؟

درباره آلمان همانطور که اشاره کردم، نگران آلمان شرقی هستم. من نگران این هستم که در آلمان شرقی، مردم در حال روی‌برگرداندن از لیبرال‌دموکراسی هستند. البته فکر می‌کنم نباید در مورد آلمان غربی هم خیلی بی‌خیال باشیم. من در یک شهر کوچک در جنوب دورتموند بزرگ شدم، جایی که هم بیکاری درصد کمی دارد و هم منطقه مرفهی است. اما حتی در همان منطقه هم، احزابی که می‌توان آنها را مخالف دموکراسی نامید، چیزی حدود ۳۷ یا ۳۸٪ پایگاه رأی داشتند. فکر می‌کنم در این منطقه کوچک که یک مرکز

علیه مهاجران پیدا می‌کنند، لزوماً به این معنی نیست که در نهایت مهاجران چیزی هستند که واقعاً نگران آنند. این صرفاً شکل بیانی از آن نگرانی است. یک روش نمادین برای مردم برای مقابله با آن بحران است. اما در واقعیت، اغلب حتی در درک خودشان، اگر از آنها بپرسید، این مشکلات دیگر است که مشکلات واقعی است. بنابراین در اینجا، بر اساس تحقیقات تاریخی و علوم سیاسی، پیشنهاد واقعاً باید این باشد، یا راه حل واقعاً باید این باشد که مشکل را حل کند، بحران را حل کند، و به طور کلی نشان دهد که سیاستمداران چشم‌اندازی از چگونگی خروج گسترده‌تر از آن بحران ارائه می‌دهند. بنابراین روی مسئله مهاجرت تمرکز نکنید، روی آن بزرگمایی نکنید، زیرا با این کار فقط به خودتان آسیب می‌رسانید. به مسئله بزرگتر نگاه کنید. سعی کنید چشم‌اندازی از چگونگی خروج از آن بحران ارائه دهید، زیرا در این صورت مردم به شما به خاطر آن رأی خواهند داد، نه به خاطر مسئله خاص‌تر مهاجرت. البته، این به معنای همه یا هیچ نیست. در واقع این به معنای آن نیست که مردم باید کاملاً از هرگونه مشکل مربوط به مهاجرت چشم‌پوشی کنند. منظورم این است که فکر می‌کنم کاملاً بدیهی است که مشکلاتی در مهاجرت جمعی وجود دارد. به‌هرحال با هر پدیده‌ی جمعی، نوعی مشکل وجود دارد. بنابراین مثلاً اگر که از سال ۲۰۱۵ به‌طور ناگهانی طبق آمارها یک میلیون نفر به آلمان

می‌گیرد به نحوی اوضاع درست پیش نمی‌رود و از آن سو، اینجا دو مرد هستند که می‌گویند ما به کاغذبازی اهمیتی نمی‌دهیم. ما به قوانین قدیمی اهمیتی نمی‌دهیم. ما حتی به نهادها هم اهمیتی نمی‌دهیم. بیایید از شر آنها خلاص شویم و تغییر ایجاد کنیم. فکر می‌کنم بسیاری از مردم این را تحسین می‌کنند. و حتی اگر در آلمان، مثلاً اینطور که می‌گویند، فروش تسلا ۷۰ درصد سقوط کرده باشد، اما در عین حال فکر می‌کنم در بخشی از جامعه آلمان، در بخشی از جامعه اروپا، تحسینی برای این فیگورها وجود دارد. این حس وجود دارد که اینجا چیز جدیدی است. اینکه ایلان ماسک به نوعی فیگور ایجاد نوآوری‌های تکنولوژیک هست نیز به نوعی بیشتر به این مسأله دامن می‌زند. مردم فکر می‌کنند اینجا یک چیز متفاوت وجود دارد. و شاید نوع دموکراسی که تاکنون داشته‌ایم خیلی خوب نباشد.

بنابراین نکته اینجا این نیست که مردم آگاهانه بگویند دموکراسی بد است، بیایید دموکراسی را بکشیم. بلکه می‌گویند دموکراسی، آنطور که ما آن را شناخته‌ایم، کامل کار نمی‌کند، پس این تلاشی برای بهبود دموکراسی است. و من همیشه می‌گویم، بیایید کمتر نگران افرادی باشیم که می‌گویند می‌خواهند دموکراسی را نابود کنند، بلکه بیشتر باید نگران افرادی بود که دموکراسی را به نام ایجاد یک دموکراسی بهتر نابود می‌کنند. کمتر پیش می‌آید که

بزرگ اسکان پناهجویی در آن قرار داده شده؛ شاید این آمار کمی مربوط به آن باشد. فکر می‌کنم این نشان می‌دهد که چگونه این نوع سازوکارهایی که ما در موردشان صحبت کردیم، حتی در یک شهر مرفه آلمان غربی نیز می‌توانند چنین تأثیری داشته باشند. من همچنین نگران این هستم که اگر مانند ایتالیا، مانند اسکاندیناوی، مانند هلند، تبدیل شدن حزبی مانند AfD به بخشی از روند سیاسی، ناگهان قابل قبول تلقی شود.

شاید نکته آخر، و این نکته‌ای نه فقط در مورد آلمان، بلکه واقعاً جهانی است. فکر می‌کنم این خطر وجود دارد که ما واقعاً در آغاز نوعی عصر جدید زندگی می‌کنیم. اینکه یک حال و هوای جدید وجود دارد. اینکه یک روح جمعی جدید به وجود آمده. به همین دلیل است که به نوعی من کاملاً نگران این هستم که چگونه فردی مانند ایلان ماسک بخشی از کمپین و دولت ترامپ شده است. می‌دانید، اکنون ناگهان ترامپ نه تنها در آمریکا، بلکه توسط بسیاری از مردم در اروپا و سراسر جهان دیده می‌شود. این به نوعی بخشی از چیزی جدید است. مردم به نحوی گمان می‌کنند که قرار گرفتن این دو فرد کنار یکدیگر، انگار همان چیز جدیدی است که انتظارش را داشتند. همانطور که گفتم، وقتی این برداشت وجود دارد که آن‌هایی که آن بالا هستند نمی‌توانند مشکلات ما را حل کنند، و هر بار که تلاشی صورت

کسی آگاهانه، از دیدگاه اول شخص، به سختی مخالف دموکراسی باشد. همه می‌خواهند دموکراسی را بهبود بخشند. اما آنچه که آنها با بهبود دموکراسی در ذهن دارند، در واقع کشتن دموکراسی است. این نوع تغییرات است که من نگران آن هستم.



خیزش فاشیسم آخرالزمانی

نویسنده: آسترا تیلور-نائومی کلاین

مترجم: شاهرخ زبردست

جزیره‌ای در هندوراس. با وجود حمایت سرمایه‌گذاران بزرگی مانند پیترو تیل^۱ و مارک اندریسن^۲، رؤیاهای افراطی لیبرتارینی آن‌ها پیوسته دچار بن‌بست می‌شد: مشخص شد که اکثر ثروتمندان واجدِ عزتِ نفس، واقعاً تمایلی ندارند روی سکوهای نفتی شناور زندگی کنند—حتی اگر به معنای پرداخت مالیات کمتر باشند. همچنین، اگرچه پروسپرا ممکن است برای تعطیلات یا برخی «ارتقاءهای بدنی» مناسب باشد، وضعیت فراملی آن اکنون در دادگاه با چالش روبه‌رو است. حالا اما ناگهان، این شبکه پیش‌تر حاشیه‌ای از

جنبش ایجاد دولت‌شهرهای شرکتی نمی‌تواند خوش‌اقبال خود را باور کند. سال‌هاست که این جنبش بر این ایده افراطی پافشاری می‌کند که افراد ثروتمند و فراری از مالیات باید بلند شوند و قلمروهای فناوری‌محور خود را راه‌اندازی کنند؛ چه از طریق تأسیس کشورهای جدید روی جزایر مصنوعی در آب‌های بین‌المللی (موسوم به «زیست‌دریایی») و چه از طریق شهرهای به‌اصطلاح «آزادی‌محور» تجاری مثل «پروسپرا» که ترکیبی است از یک شهرک محصور لوکس با یک کلینیک زیبایی دیوانه‌وار در

۱ جزیره‌ای در هندوراس که به صورت آزاد و با قوانین ویژه‌ای اداره می‌شود و هدف آن تبدیل شدن به یک مرکز نوآوری است.

۲ سرمایه‌گذار و کارآفرین آمریکایی و مدیرعامل PayPal

۳ سرمایه‌گذار آمریکایی و هم‌بنیانگذار Netscape

پس از سفر به کاپیتول هیل، اظهار داشت: «انرژی موجود در واشنگتن کاملاً برق‌آسا است.» او ادعا می‌کند قانون‌گذاری‌هایی که راه را برای تعدادی از دولت‌شهرهای شرکتی باز می‌کند، تا پایان سال به نتیجه خواهد رسید. با الهام از تفسیری تحریف‌شده از فیلسوف سیاسی آلبرت هیرشمن، افرادی چون گاف، تیل و سرمایه‌گذار و نویسنده بالاجی سرینیواسان، از چیزی حمایت می‌کنند که آن را «خروج»

تجزیه‌طلبان شرکتی، خود را در مرکز قدرت جهانی می‌بیند، در حالی که درهای بسته یکی پس از دیگری به رویشان باز می‌شود. نخستین نشانه از این چرخش بخت در سال ۲۰۲۳ ظاهر شد، زمانی که دونالد ترامپ در کمپین خود—تقریباً از ناکجاآباد—قول برگزاری مسابقه‌ای را داد که منجر به ایجاد ۱۰ «شهر آزادی» در اراضی فدرال شود. این وعده در آن زمان به‌سختی توجهی جلب کرد و در میان



پیتر تیل در توکیو، سال ۲۰۱۹.
 عکس از کیوشی اوتا-بلومبرگ

می‌نامند—اصلی که می‌گوید افراد دارای منابع باید حق داشته باشند از تعهدات شهروندی، به‌ویژه پرداخت مالیات و مقررات مزاحم، شانه خالی کنند. آن‌ها با بازسازی و برندسازی دوباره آرزوها و امتیازات امپراتوری‌های قدیم، در پی

طوفان روزانه ادعاهای جنجالی گم شد. اما از زمان روی کار آمدن دولت جدید، طرفداران ایجاد کشورهای خصوصی با تمام قوا در حال لابی‌گری هستند تا وعده ترامپ را به واقعیت تبدیل کنند. تری گاف، رئیس دفتر پروسپرا، اخیراً

۴ منطقه‌ای در واشنگتن‌دی‌سی که به دلیل قرار گرفتن بخشی از مهم‌ترین ساختمان‌های دولت ایالات متحده آمریکا در آن مشهور است.
 ۵ اقتصاددان و فیلسوف سیاسی آلمانی. در نظریه او، اعضای یک سازمان سه راه برای نشان دادن نارضایتی‌های خود دارند: خروج، صدا برآوردن و وفاداری.
 ۶ کارآفرین آمریکایی و هم‌بنیانگذار Coinbase

انسانی بهره‌مند شوند و برای خود و فرزندانشان در آینده‌ای وحشی برتری کسب کنند. به بیان صریح، قدرتمندترین افراد جهان در حال آماده شدن برای پایان جهان هستند—پایانی که خودشان با شتاب به‌سوی آن پیش می‌رانند.

و این خیلی دور نیست از چشم‌انداز «بازار انبوه» ترملت‌های سنگ‌گرفته که تحت تأثیر راست افراطی جهانی هستند، از ایتالیا تا اسرائیل، از استرالیا تا آمریکا: در زمانه خطر پیوسته، جنبش‌های آشکارا برتری‌طلب در این کشورها، دولت‌های نسبتاً ثروتمندشان را به عنوان پناهگاه‌های مسلح معرفی می‌کنند. این سنگرها در عزم خود برای اخراج و زندانی کردن انسان‌های «ناخواسته» بی‌رحم هستند (حتی اگر مستلزم بازداشت نامحدود در مستعمره‌های مجازات‌گرای فرا-ملی مانند جزیره مانوس یا گوانتانامو باشد) و به همان اندازه در اشتیاق خشونت‌آمیزشان برای تصاحب زمین و منابع (آب، انرژی، مواد معدنی حیاتی) که برای بقا در برابر بحران‌های پیش رو لازم می‌دانند، بی‌رحم‌اند. جالب آن‌که در زمانی که نخبگان پیش‌تر سکولار سیلیکون‌ولی ناگهان خدا را یافته‌اند، باید توجه داشت که هر دو چشم‌انداز—دولت‌شرکت‌های غرب‌الگر و ملت‌های سنگ‌گرفته‌ی بازار انبوه—شباهت زیادی با تفسیر بنیادگرایانه مسیحی از «ربایش» کتاب مقدس دارند، که گفته است مؤمنان به سمت شهر طلایی در آسمان بالا برده می‌شوند و نفرین‌شدگان برای تحمل جنگ نهایی آخرالزمانی، اینجا روی زمین

تجزیه دولت‌ها و تراشیدن دنیا به سمت پناهگاه‌هایی ابرسرمایه‌دارانه و بدون دموکراسی با حاکمیت انحصاری ابرثروتمندان هستند؛ پناهگاه‌هایی که با مزدوران خصوصی محافظت می‌شوند، از ربات‌های هوش مصنوعی خدمات می‌گیرند و از طریق رمزارزها تأمین مالی می‌شوند.

ممکن است تناقض‌آمیز به نظر برسد که ترامپ که زیر پرچم در اهتزاز «اول آمریکا» انتخاب شده است به این دیدگاه قلمروهای حاکمیتی که توسط میلیاردرهای خدا-پادشاه حکمرانی می‌شوند اعتبار ببخشد. بسیاری نیز به درگیری‌های لفظی رنگارنگ میان استیو بنن، ملی‌گرای افراطی و چهره‌ای از جنبش MAGA با میلیاردرهای متحد ترامپ که او آن‌ها را «فئودالیست‌های فناوری» خوانده و گفته: «ذره‌ای برای انسان ارزش قائل نیستند» چه برسد به دولت‌ملت، اشاره کرده‌اند. البته درگیری در این ائتلاف ناسازگار و چهل‌تکه وجود دارد، آخرین مورد آن هم رسیدن به بحران بر سر تعرفه‌ها. اما در نهایت، چشم‌اندازهای بنیادی ممکن است به آن اندازه که به‌نظر می‌رسد، ناسازگار نباشند. این دسته از کشورسازان خصوصی، آینده‌ای را پیش‌بینی می‌کنند پر از شوک، کمبود و فروپاشی. قلمروهای خصوصی آن‌ها که از فناوری‌های پیشرفته استفاده می‌کنند عملاً به‌منزله کپسول‌های فرار سنگربندی شده‌ای هستند که برای منتخبانی اندک طراحی شده‌اند تا از هرگونه تجمّل و فرصت بهینه‌سازی

این دسته از کشورسازان خصوصی، آینده‌ای را پیش‌بینی می‌کنند پر از شوک، کمبود و فروپاشی. قلمروهای خصوصی آن‌ها که از فناوری‌های پیشرفته استفاده می‌کنند عملاً به‌منزله کپسول‌های فرار سنگربندی شده‌ای هستند که برای منتخبانی اندک طراحی شده‌اند تا از هرگونه تجمّل و فرصت بهینه‌سازی انسانی بهره‌مند شوند و برای خود و فرزندانشان در آینده‌ای وحشی برتری کسب کنند. به بیان صریح، قدرتمندترین افراد جهان در حال آماده شدن برای پایان جهان هستند—پایانی که خودشان با شتاب به‌سوی آن پیش می‌رانند.

شده در حال سوارشدن به پروازهای اخراج، همراه با صدای زنجیرها و قفل دستبندها، که حساب رسمی کاخ سفید در شبکه اجتماعی X آن را ASMR نامید—اشاره به محتوایی صوتی برای آرام کردن اعصاب. یا همان حساب، در

خبری از بازداشت محمود خلیل، مقیم دائم ایالات متحده و فعال در کمپ دانشجویی طرفدار فلسطین در دانشگاه کلمبیا، با لحن تمسخرآمیز نوشت: «شالوم، محمود». یا عکس‌های متعدد سادیسم-شیک کریستی نوئم، وزیر امنیت داخلی (سوار بر اسب در مرز آمریکا-مکزیک، جلوی زندان شلوغی در السالوادور، یا در حال بازداشت مهاجران با مسلسل در آریزونای...) ایدئولوژی حاکم بر راست افراطی در دوران همراه با فاجعه‌های فزاینده ما، به نوعی بقاءطلبی برتری‌جویانه و هیولایی تبدیل شده است

این تفکر، به‌راستی در شرارت خود ترسناک است. اما در عین حال، فرصت‌هایی قدرتمند برای مقاومت نیز پدید می‌آورد. شرط‌بندی علیه آینده در این مقیاس—تکیه بر پناهگاه زیرزمینی خود—در بنیادی‌ترین سطح، خیانتی است به وظایف‌مان نسبت به یکدیگر، به فرزندان که دوست‌شان داریم، و به تمام موجودات زنده‌ای که با آن‌ها در این سیاره مشترک زندگی می‌کنیم. این یک نظام اعتقادی است که در ذات خود نسل‌کُشانه است و به شگفتی و زیبایی این جهان خیانت می‌کند. ما باور داریم هرچه مردم بیشتر درک کنند که تا چه اندازه جناح راست

باقی می‌ماند. اگر بنا است با این لحظه بحرانی تاریخ، روبرو شویم، باید با این واقعیت روبرو شویم که با دشمنانی متفاوت با آنچه در گذشته دیده‌ایم سروکار داریم. ما با فاشیسمِ آخرالزمانی مواجه هستیم.

نویسنده و فیلسوف، اومبرتو اکو، با تأمل در دوران کودکی‌اش تحت حکومت موسولینی، در مقاله‌ای معروف نوشت که فاشیسم معمولاً دارای «عقده آرماگدون» است—یعنی تمرکز بر غلبه بر دشمنان در نبردی نهایی و بزرگ. اما فاشیسم اروپای دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ یک افق هم داشت: چشم‌اندازی از عصر طلایی پس از حمام خون، که برای «خودی‌ها» صلح‌آمیز، روحانی و پالوده خواهد بود. اما امروز چنین نیست. در مواجهه با خطرات واقعی وجودی عصر ما—از فروپاشی اقلیم گرفته تا جنگ هسته‌ای، نابرابری فزاینده و هوش مصنوعی بدون تنظیم‌گری—جنبش‌های راست افراطی معاصر نه تنها راه‌حلی ندارند، بلکه به‌لحاظ مالی و ایدئولوژیک، متعهد به تشدید این تهدیدات هستند. آن‌ها برای رأی‌دهنده عادی، فقط نسخه‌هایی از گذشته‌ی از دست‌رفته را بازسازی می‌کنند، همراه با لذت سادیستی سلطه بر مجموعه‌ای فزاینده از «دیگران» غیرانسانی‌شده. به همین دلیل است که دولت ترامپ در حال انتشار مداوم سیلی از پروپاگاندای واقعی و تولیدشده توسط هوش مصنوعی است که صرفاً با هدف تحریکات پورنوگرافی‌وار ساخته شده‌اند: تصاویری از مهاجران زنجیر

فاشیسم معمولاً دارای «عقده آرماگدون» است—یعنی تمرکز بر غلبه بر دشمنان در نبردی نهایی و بزرگ. اما فاشیسم اروپای دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ یک افق هم داشت: چشم‌اندازی از عصر طلایی پس از حمام خون، که برای «خودی‌ها» صلح‌آمیز، روحانی و پالوده خواهد بود. اما امروز چنین نیست. در مواجهه با خطرات واقعی وجودی عصر ما—از فروپاشی اقلیم گرفته تا جنگ هسته‌ای، نابرابری فزاینده و هوش مصنوعی بدون تنظیم‌گری—جنبش‌های راست افراطی معاصر نه تنها راه‌حلی ندارند، بلکه به‌لحاظ مالی و ایدئولوژیک، متعهد به تشدید این تهدیدات هستند.

استقبال می کردند. ترامپ اکنون مناصب کلیدی را به افرادی سپرده که به آن ارتدکسی آتشین باور دارند؛ از جمله چند صهیونیست مسیحی که استفاده اسرائیل از خشونت نابودگر برای گسترش قلمرویش را نه جنایت، بلکه نشانه‌ای می‌دانند که سرزمین مقدس به شرایط بازگشت مسیح نزدیک‌تر می‌شود، و مؤمنان به پادشاهی آسمانی خود خواهند رسید.

تسلیم «عقده آرم‌گدون» شده، بیشتر حاضر به مقابله خواهند شد—چرا که می‌فهمند اکنون همه چیز در معرض خطر است. رقبای ما به‌خوبی می‌دانند که وارد عصر اضطراب شده‌ایم، اما پاسخ‌شان، در آغوش کشیدن توهماتی مرگبار و خودمحورانه بوده است. با پذیرفتن فائزهای آپارتایدی که از امنیت خودشان در پناهگاه دارند، تصمیم گرفته‌اند بگذارند زمین بسوزد.

کریستی نوتم در ماه مارچ در بازدید از زندان السالوادور صحبت می‌کند.
 عکاس: الکس برندون - ای‌پی



مایک هاکبی، سفیر جدید ترامپ در اسرائیل، پیوندهای محکمی با صهیونیسم مسیحی دارد، همچنان که پیت هگرت، وزیر دفاع او. کریستی نوم و راسل ووت، معمار پروژه ۲۰۲۵ که حالا رئیس دفتر بودجه و مدیریت است نیز از مدافعان سرسخت ملی‌گرایی مسیحی‌اند. حتی از پیتل، که هم‌جنس‌گرا و بابت سبک زندگی پر از مهمانی‌اش بدنام است، اخیراً درباره ظهور دجال تأملاتی

وظیفه ما، ساختن جنبشی گسترده و عمیق است—به‌همان اندازه معنوی که سیاسی—به‌اندازه‌ای نیرومند که بتواند این خائن‌ان روان‌پیش را متوقف کند. جنبشی ریشه‌دار در تعهدی استوار به یکدیگر، فراتر از اختلافات و شکاف‌هایمان، و به این سیاره معجزه‌آسا و بی‌همتا. نه خیلی پیش، ابتدا این بنیادگرایان مذهبی بودند که با نشانه‌های آخرالزمان، شادمانه و هیجان‌زده از «ربایش» مورد انتظار

در آنچه «وزارت بازدهی دولت»^۸ نام دارد اکنون وقت خود را با حذف نه تنها مقررات زیست محیطی بلکه کل نهادهای نظارتی، صرف تشدید همان خطرات (و دیگر تهدیدها) می کنند، و هدف نهایی شان ظاهراً جایگزین کردن کارمندان فدرال با چت بات هاست. چه نیازی به دولت ملی کارآمد، وقتی که فضا—که گفته می شود اکنون تنها وسواس ماسک است—فرا می خواند؟ برای ماسک، مریخ تبدیل به کشتی نجاتی سکولار شده، که او ادعا دارد کلید بقای تمدن بشری است، شاید از طریق آپلود ذهن انسان ها در یک هوش مصنوعی عمومی. کیم استنلی رابینسون، نویسنده سه گانه علمی-تخیلی مریخ که الهام بخش ماسک نیز بوده، درباره خطرات این فانتزی میلیاردرها هشدار می دهد: «فقط یک خطر اخلاقی است که این توهم را ایجاد می کند که می توانیم زمین را نابود کنیم و همچنان در امان بمانیم. این کاملاً نادرست است.» درست مانند بنیادگرایانی که در آرزوی فرار از قلمرو جسمانی اند، اشتیاق ماسک برای «چندسیاره ای کردن» انسان، از ناتوانی او در تحسین شکوه چندگونه ای و زیست مندی تنها خانه ما است. ظاهراً به شگفتی های بی نهایتی که او را احاطه کرده بی علاقه است، و به جای تضمین پویایی زمین، ثروت خود را صرف تحقق آینده ای می کند که در آن، تعداد اندکی انسان و ربات روی دو گوی خشکیده (زمین به شدت تهی و مریخ مهندسی شده) برای بقا تقلا می کنند.

شنیده شده است (خطر لو دادن ماجرا: او فکر می کند گرتا تونبرگ^۹ است—بعداً بیشتر درباره اش می گویم). اما برای فاشیست آخرالزمانی بودن، لازم نیست به کتاب مقدس ایمان لفظی داشته باشید یا حتی مذهبی باشید. امروزه بسیاری از افراد سکولار قدرتمند آینده ای را پذیرفته اند که تقریباً با همان سناریو همراه است: جهان همانطور که می دانیم زیر بار خودش فرو می ریزد، و معدودی از «برگزیدگان» در انواع کشتی ها، پناهگاه ها، و «شهرهای آزادی» محصور زنده می مانند و شکوفا می شوند. در مقاله ای در سال ۲۰۱۹ با عنوان «رهاشدگان: فیش آینده، آماده سازی و ترک زمین»، پژوهشگران سارا تی. رابرتز و مل هوگان، انتظار برای یک ربایش سکولار را این گونه توصیف کردند: «در تخیل شتاب گرایانه، آینده نه درباره کاهش آسیب یا محدودیت، و بازسازی است؛ بلکه سیاستی است که به سوی پایان بازی پیش می رود.» ایلان ماسک، که به طرز دراماتیکی اقبال بلندش را همراه با تیل در پی پال شکل داد، تجسم همین اخلاق فروپاشی است. او کسی است که به شگفتی های آسمان شب نگاه می کند و به نظر می رسد تنها فرصت هایی برای پرکردن آن تاریکی اسرارآمیز با زباله های فضایی خود می بیند. با وجود اینکه شهرتش را با هشدار درباره خطرات بحران اقلیم و هوش مصنوعی ساخت، او و عواملش

۷ فعال محیط زیست سوئدی

مایک هاکبی در حال بازدید از
 شهرک‌های یهودی‌نشین در شرق
 اورشلیم در سال ۲۰۰۸
 عکاس: دیوید سیلورمن/گتی ایمیجز



خشکیده (زمین به شدت تهی و مریخ مهندسی‌شده) برای بقا تقلا می‌کنند. در واقع، در پیچشی عجیب از داستان کشتی نوح، ماسک و میلیاردرهای فناوری دیگر که خود را دارای قدرت خدایی می‌پندارند، تنها به ساخت کشتی بسنده نمی‌کنند—آن‌ها ظاهراً دارند تمام تلاش خود را می‌کنند که سیل را نیز بیافرینند. رهبران راست‌گرای امروز و متحدان ثروتمندشان، نه‌تنها از فجایع سوءاستفاده می‌کنند (سبک دکترین شوک و سرمایه‌داری فاجعه)، بلکه هم‌زمان آن‌ها را تحریک و برایشان برنامه‌ریزی می‌کنند. اما پایگاه MAGA چگونه؟ همه‌شان به اندازه کافی مؤمن نیستند که واقعاً به رایانش ایمان داشته باشند، و قطعاً بیشترشان پول خرید یک جایگاه در «شهر آزادی» و بالتبع یک سفینه را ندارند. نگرانی‌ای نیست. فاشیسم آخرالزمانی نوید پناهگاه‌ها و کشتی‌های ارزان‌تری را می‌دهد؛ در دسترس‌تر برای سربازان رده‌پایین. اگر به پادکست روزانه استیو بنن گوش دهید—که خود را رسانه اصلی MAGA می‌داند—با پیامی یگانه بمباران می‌شوید: دنیا در حال نابودی است، کافران در حال شکستن حصارها هستند، و نبرد نهایی در راه است. آماده باشید. این پیام «آماده‌سازی» زمانی پررنگ‌تر می‌شود که بنن شروع به تبلیغ محصولات حامیان مالی‌اش می‌کند. طلای birch بخرید، چون اقتصاد بیش از حد بدهکار آمریکا در حال فروپاشی است و به بانک‌ها نمی‌توان اعتماد کرد. از My Patriot Supply غذای آماده انبار کنید. مهارت تیراندازی‌تان را با دستگاه لیزری خانگی تقویت کنید. آخرین کاری که باید بکنید، اتکا به دولت در زمان فاجعه است—(البته ناگفته می‌ماند که: مخصوصاً حالا که پسرهای دوج دولت را به‌فروش گذاشته‌اند). البته، بنن فقط از شنوندگانش نمی‌خواهد که برای خود پناهگاه بسازند. او همچنین

این ذهنیت پناهگاهی
 همچنین تعبیر
 جنجالی جی.دی. ونس
 از الهیات کاتولیک
 را توضیح می‌دهد.
 معاون رئیس‌جمهور،
 به فاکس نیوز گفت
 که بر اساس مفهوم
 مسیحی قرون وسطایی
 «اوردو آموریس»
 انسان موظف نیست
 کسانی را که خارج
 از پناهگاه هستند
 دوست بدارد: «اول
 خانواده‌ات را دوست
 داری، بعد همسایه‌ات
 را، بعد جامعه‌ات را، بعد
 هم‌میهنانت را. و بعد
 از آن، می‌توانی به بقیه
 جهان توجه کنی»، یا هم
 نه، مثل آنچه سیاست
 خارجی دولت ترامپ
 مشخص کرده است.

اداره می‌شود که اولین بار بیش از سه سال پیش توسط نخست‌وزیر طرفدار رمزارز و صهیونیست مسیحی، نایب بوکله اعلام شد.

بوکله پیشنهاد داده است همان سیستم هزینه-در ازای خدمات را برای شهروندان آمریکایی فراهم کند که دولت آمریکا

چشم‌اندازی از ایالات متحده ارائه می‌دهد که خود همچون یک پناهگاه است-جایی که مأموران مهاجرت در خیابان‌ها، محل کار و دانشگاه‌ها گشت می‌زنند و دشمنان نفرین‌شده سیاست‌ها و منافع آمریکا را ناپدید می‌کنند. «ملت پناه‌گرفته» در مرکز دستورکار MAGA



مارک اندریسن و بالاجی سرینیواسان
 در یک میزگرد درباره بیت کوین
 در سانفرانسیسکو در سال ۲۰۱۴
 صحبت می‌کنند. عکس: پاول چین /
 سانفرانسیسکو کرونیکل

می‌خواهد آن را به سیاهچاله قضایی بیندازد. ترامپ در پاسخ به این پیشنهاد اخیراً گفته: «من عاشقشم.» جای تعجب نیست: Cecot نتیجه‌ی منطقی، هرچند بیمارگونه، از خیال‌پردازی «شهر آزادی» است - منطقه‌ای که در آن همه چیز قابل فروش است و روند دادرسی بی‌معناست. باید انتظار بیشتر شدن چنین سادیس‌هایی را هم داشته باشیم. در اظهارنظری بی‌پرده و هولناک، «تاد لیونز»، مدیر موقت آژانس مهاجرت و گمرک آمریکا، در نمایشگاه امنیت مرزی ۲۰۲۵ اعلام کرد

و فاشیسم آخرالزمانی قرار دارد. در این منطق، وظیفه نخست، تقویت مرزها و پاک‌سازی دشمنان داخلی و خارجی است. این اقدامات زشت اکنون به‌طور کامل آغاز شده‌اند: دولت ترامپ، با تأیید دیوان عالی، قانون «دشمنان بیگانه» را برای اخراج صدها مهاجر ونزوئلایی به زندان عظیم و تاکنون ناشناخته Cecot در السالوادور به‌کار گرفته است. زندانی که سر زندانیان را می‌تراشد و تا ۱۰۰ نفر را در یک سلول با تخت‌های فلزی بدون تشک جا می‌دهد، تحت «وضعیت استثنایی» ای

بعد همسایه‌ات را، بعد جامعه‌ات را، بعد هم‌میهنانت را. و بعد از آن، می‌توانی به بقیه جهان توجه کنی»، یا هم نه، مثل آنچه سیاست خارجی دولت ترامپ مشخص کرده است. به عبارتی دیگر، ما به هیچ‌کس خارج از پناهگاهمان چیزی بدهکار نیستیم. اگرچه این تفکر بر گرایش‌های دیرینه راست‌گرایان ساخته شده است - توجه طردهای نفرت‌انگیز در زیر خورشید ناسیونالیسم قومی چیز جدیدی نیست - اما هرگز با چنین گرایش قدرتمند آخرالزمانی در دولت مواجه نبوده‌ایم. آن تکبر «پایان تاریخ» در دوران پس از جنگ سرد به سرعت جایش را به این باور داده که واقعاً در پایان دوران هستیم. ممکن است Doge با پرچم «کارایی اقتصادی» خود را بپوشاند، و زیردستان ماسک تداعی‌گر جوانان آموزش‌دیده «پسران شیکاگو» در آمریکا باشند که درمان شوک اقتصادی برای رژیم دیکتاتوری پینوشه را طراحی کردند، اما این فقط پیوند سنتی نولیبرالیسم و نومحافظه‌کاری نیست. این ترکیبی جدید از پرستش پول و تفکر آخرالزمانی است که می‌گوید باید بروکراسی را نابود کنیم و انسان‌ها را با چت‌بات‌ها جایگزین کنیم تا «هدررفت، تقلب و سوءاستفاده» را کاهش دهیم - و همچنین چون بروکراسی همان جایی است که «شیاطین ضد ترامپ» پنهان شده‌اند. در این نقطه است که برادران فناوری با TheoBrothers یکی می‌شوند - گروهی واقعی از مسیحیان افراطی مردسالار با ارتباطاتی نزدیک به پیت

که خواهان رویکردی «تجاری‌تر» نسبت به این اخراج‌هاست، «مثل آمازون پرایم، ولی با انسان‌ها». اگر حفظ مرزهای ملت سنگربندی‌شده و وظیفه اصلی فاشیسم آخرالزمانی باشد، وظیفه دوم آن، هم به همان اندازه مهم است: دولت آمریکا منابعی را که شهروندان محافظت‌شده‌اش برای گذر از دوران سخت آینده ممکن است نیاز داشته باشند، تصاحب کند. خواه کانال پاناما باشد، یا مسیرهای دریایی به سرعت در حال ذوب گرینلند، یا مواد معدنی حیاتی اوکراین، یا آب شیرین کانادا. باید این‌ها را کمتر به عنوان امپریالیسم قدیمی، بلکه و بیشتر به عنوان آماده‌سازی بزرگ در حد یک دولت ملی تلقی کرد. دیگر حرفی از شعارهای قدیمی امپریالیسم «گسترش دموکراسی» یا «پیام خدا» نیست - وقتی ترامپ با طمع به جهان نگاه می‌کند، در واقع برای فروپاشی تمدن انبار می‌کند.

این ذهنیت پناهگاهی همچنین تعبیر جنجالی جی.دی. ونس از الهیات کاتولیک را توضیح می‌دهد. معاون رئیس‌جمهور، که حرفه سیاسی‌اش را تا حد زیادی مدیون حمایت مالی پادشاه آماده‌سازها، پیترو تیل است، به فاکس نیوز گفت که بر اساس مفهوم مسیحی قرون وسطایی «آورد و آوریس» (که هم به معنای «نظم عشق» و هم به «ترتیب خیرخواهی» ترجمه شده است) انسان موظف نیست کسانی را که خارج از پناهگاه هستند دوست بدارد: «اول خانواده‌ات را دوست داری،

همان‌طور که پژوهشگران هوش مصنوعی، تیم‌نیت گبرو و امیل پی، تورس نوشته‌اند، هرچند روش‌ها ممکن است جدید باشند، اما این مجموعه از مدهای ایدئولوژیک «مستقیماً فرزندان جنبش اوژنیک موج اول هستند» - جنبشی که در آن نیز گروه کوچکی از انسان‌ها تصمیم می‌گرفتند کدام بخش از بشریت سزاوار ادامه بقا است، و کدام بخش باید حذف، پاک‌سازی یا نابود شود.

و کارکنان بهداشتی را که فکر می‌کنند بیشتر از تو می‌دانند، شیطان جلوه دهی و از فروپاشی مقررات اقتصادی و زیست‌محیطی به عنوان راهی برای ضربه زدن به لیبرال‌ها خوشحال شوی. فاشیسم آخرالزمانی یک تقدیرگرایی تاریک اما پرشور است - پناهگاه

هگزت و دیگر اعضای دولت ترامپ. مثل همیشه، فاشیسم امروز نیز از مرزهای طبقاتی عبور می‌کند و میلیاردرها را با هواداران MAGA پیوند می‌دهد. با دهه‌ها فشار اقتصادی فزاینده و پیام‌رسانی ماهرانه‌ای که کارگران را در برابر یکدیگر قرار داده،

جی دی ونس در کنفرانس امنیتی مونیخ

در ماه فوریه سخنرانی می‌کند.

عکس: خبرگزاری dts آلمان



بسیاری از مردم به‌درستی احساس می‌کنند که نمی‌توانند از خود در برابر فروپاشی اطرافشان محافظت کنند (حتی اگر چندین ماه غذای آماده برای شرایط اضطراری خریده باشند). اما جریان‌های عاطفی در دسترس است: می‌توانی از پایان اقدام‌های مثبت و DEI^{۱۰} خوشحال شوی، از اخراج‌های دسته‌جمعی لذت ببری، از نپذیرفتن مراقبت‌های تأیید جنسیتی برای افراد ترنس استقبال کنی، معلمان

نهایی کسانی که تخریب را آسان‌تر از زندگی بدون برتری تصور می‌کنند. این چرخه‌ای رو به پایین و خودتقویت‌گر است: حملات خشمگین ترامپ به هر ساختاری که برای محافظت از مردم در برابر بیماری‌ها، غذاهای خطرناک و بلایای طبیعی طراحی شده - حتی ساختارهایی که تنها وظیفه‌شان هشدار به مردم است - استدلالی قوی‌تر برای آماده‌سازی شخصی^{۱۱} هم در سطوح بالا و هم پایین ایجاد می‌کند،

۱۰ برنامه‌هایی برای تنوع، برابری و تنوع نژادی، جنسیتی و توجه به گروه‌های اقلیت در دولت‌ها و شرکت‌ها

۱۱ prepperism

«آخرالزمان صرفاً یک فانتزی نیست، ما اکنون در آن زندگی می‌کنیم - از ویدئوهای مرگبار گرفته تا فرسایش خاک، از بحران اقتصادی تا هرج و مرج ژئوپلیتیکی.» پروژه اقتصادی «تراپ ۲۰۰» هیولای فرانکشتاینی است از صنایعی که موتور محرک همه این تهدیدها هستند - سوخت‌های فسیلی، تسلیحات، و فناوری‌های پرمصرفی چون رمزارز و هوش مصنوعی.

در همین ماه، «اریک اشمیت»، مدیر اجرایی پیشین گوگل، در کنگره اعتراف کرد که نیاز انرژی «عمیق» هوش مصنوعی در چند سال آینده سه برابر خواهد شد، و بخش زیادی از آن هم از سوخت‌های فسیلی تأمین خواهد شد. او توضیح داد که این سطح از مصرف ویرانگر زمین ضروری است تا بتواند «هوشی بالاتر» از انسان را ممکن سازد - یک خدای دیجیتالی که از خاکستر دنیای رها شده ما برمی‌خیزد.

بزرگ قرار دارد و زمان آن رسیده که تصمیم‌های دشواری درباره اینکه کدام بخش از بشریت ارزش نجات دارد، اتخاذ شود. فرانسان‌گرایی^{۱۲} یکی از این ایدئولوژی‌هاست که طیفی از به اصطلاح «ارتقاء»های انسان-ماشین تا آرزوی بارگذاری ذهن انسان در هوش مصنوعی عمومی (که هنوز وجود خارجی ندارد) را در بر می‌گیرد. همچنین نوع دوستی مؤثر^{۱۳} و آینده‌گرایی بلندمدت^{۱۴} نیز وجود دارند - هر دو به جای رویکردهای بازتوزیعی برای کمک فوری به نیازمندان، به سود-زیان بلندمدت برای «بهترین خیر ممکن» توجه دارند.

هرچند این ایده‌ها در نگاه نخست ممکن است خوش‌خیم به نظر برسند، اما درون‌شان تعصبات نژادی، تبعیض نسبت به توان‌یابان، و سوگیری‌های جنسیتی نهفته است - درباره اینکه کدام بخش از بشریت «ارزش ارتقاء و نجات» دارد و کدام را می‌توان برای خیر عمومی قربانی کرد. آن‌ها همچنین ویژگی مشترکی دارند: بی‌اعتنایی آشکار به پرداختن فوری به عوامل ریشه‌ای فروپاشی - هدفی منطقی و مسئولانه که بسیاری از چهره‌های بانفوذ عمداً از آن روی گردان‌اند. به جای نوع دوستی مؤثر، کسانی مانند آندریسن (از افراد دائم‌الحضور در مارا لا گو^{۱۵}) و دیگران، ایده «شتاب‌گرایی مؤثر» را پذیرفته‌اند - یعنی «پیش راندن عامدانه توسعه

و در عین حال فرصت‌های تازه‌ای برای خصوصی‌سازی و سودجویی ایجاد می‌کند که توسط الیگارش‌هایی تأمین مالی می‌شود که در حال انهدام برق‌آسای دولت اجتماعی و تنظیم‌گر هستند.

در آغاز نخستین دوره ریاست‌جمهوری ترامپ، مجله نیویورکر پدیده‌ای را بررسی کرد که از آن با عنوان «آمادگی برای روز قیامت در میان ابرثروتمندان» یاد می‌کرد. در همان زمان، این موضوع آشکار بود که در سیلیکون‌ولی و وال‌استریت، بقاگرایان جدی‌تر و ثروتمندتر در حال محافظت از خود در برابر آشفستگی اقلیمی و فروپاشی اجتماعی بودند؛ آن‌هم با خرید فضا در پناهگاه‌های زیرزمینی سفارشی‌سازی‌شده و ساخت خانه‌های فرار در ارتفاعات، در مکان‌هایی مانند هاوایی (جایی که مارک زاکربرگ ملک ۵۰۰۰ فوت مربعی زیرزمینی‌اش را «پناهگاهی کوچک» توصیف کرده) و نیوزیلند (جایی که پیتل تیل نزدیک به ۵۰۰ هکتار زمین خرید، اما برنامه‌اش برای ساخت یک مجتمع لوکس بقاگرایانه در سال ۲۰۲۲ به دلیل زشت‌کردن چشم‌انداز توسط مقامات محلی رد شد). این میل آخرالزمانی با مجموعه‌ای از دیگر جریان‌های فکری مد روز در سیلیکون‌ولی گره خورده است - همگی مبتنی بر این باور آخرالزمانی که زمین در مسیر فاجعه‌ای

^{۱۲} Transhumanism

^{۱۳} Effective Altruism

^{۱۴} Longtermism

است جدید باشند، اما این مجموعه از مدهای ایدئولوژیک «مستقیماً فرزندان جنبش اوژنیک^{۱۶} موج اول هستند» — جنبشی که در آن نیز گروه کوچکی از انسان‌ها تصمیم می‌گرفتند کدام بخش از بشریت سزاوار ادامه بقا است، و کدام بخش باید حذف، پاک‌سازی یا نابود شود. تا همین اواخر، افراد کمی به آن توجه می‌کردند. درست مانند پروژه «پروسپرا»، جایی که اعضا از قبل توانسته‌اند آزمایش‌هایی بر ادغام انسان و ماشین انجام دهند — مثلاً کاشتن کلید تسلاي خود در دست‌شان. این مدهای فکری، در ابتدا بیشتر شبیه سرگرمی‌های حاشیه‌ای چند نوکیسه از خلیج

فناوری» بدون هیچ نظارت یا کنترل. در همین حال، فلسفه‌هایی حتی تاریک‌تر نیز مخاطبان بیشتری پیدا کرده‌اند؛ مانند یاوه‌گویی‌های نوآپس‌گرایانه طرفدار سلطنت برنامه‌نویس کرتیس یاروین^{۱۷} (یکی دیگر از منابع فکری تیل)، یا شیفتگی جنبش «ترویج زاد و ولد» برای افزایش چشمگیر تعداد نوزادان «غربی» (وسواس ایلان ماسک)، و همین‌طور چشم‌انداز مرشد «خروج»، سرنیواسان، از سان‌فرانسیسکوئی «صهیونیستی-فناورانه» که در آن وفاداران شرکتی و پلیس دست در دست هم شهر را از وجود لیبرال‌ها پاک‌سازی سیاسی می‌کنند تا جا برای دولت‌ملت آپارتایدی شبکه‌ای آن‌ها باز شود.



سان‌فرانسیسکو برای سوزاندن پول و ملاحظات خود به نظر می‌رسیدند. اما دیگر این‌گونه نیست. سه تحول

همان‌طور که پژوهشگران هوش مصنوعی، تیم‌نیت‌گبرو و امیل پی. تورس نوشته‌اند، هرچند روش‌ها ممکن

۱۶ بلاگر راست افراطی آمریکایی و خالق ایده‌هایی مثل روشنگری تاریک و بازگشت به گذشته
 ۱۷ اعمال و باورهای تا حد گسترده‌ای بدنام که هدفشان تقویت کیفیت ژنتیکی انسان بوده است.

معترضان ضد ترامپ در ماه ژانویه در نیویورک علیه دولت راهپیمایی کردند. عکس: جولیوس کنستانین موتال / گاردین

و هیچ کدام از این‌ها را نباید به حساب توهم توطئه گذاشت. بسیاری از ما آن قدر شدتِ قریب‌الوقوع بودن فروپاشی را حس می‌کنیم که خود را با سرگرم کردن با نسخه‌های مختلف زندگی در پناهگاه‌های پسا-آخرالزمانی تسکین می‌دهیم—با تماشای سریال‌هایی مثل Silo از اپل یا Paradise از هولو. همان‌طور که تحلیل‌گر و ویراستار بریتانیایی، ریچارد سیمور، در کتاب اخیرش ملی‌گرایی فاجعه‌یادآوری می‌کند: «آخرالزمان صرفاً یک فانتزی نیست. ما اکنون در آن زندگی می‌کنیم—از ویروس‌های مرگبار گرفته تا فرسایش خاک، از بحران اقتصادی تا هرج‌ومرج ژئوپلیتیکی.» پروژه اقتصادی «ترامپ ۲۰» هیولای فرانکشتاینی است از صناعی که موتور محرک همه این تهدیدها هستند—سوخت‌های فسیلی، تسلیحات، و فناوری‌های پرمصرفی چون رمزارز و هوش مصنوعی. همه کسانی که در این حوزه‌ها فعال‌اند، خوب می‌دانند که ساختن دنیای آینده‌ای مصنوعی که هوش مصنوعی وعده‌اش را داده، بدون قربانی کردن این دنیای واقعی ممکن نیست—این فناوری‌ها بیش از حد انرژی، مواد معدنی حیاتی، و آب مصرف می‌کنند که امکان داشته باشد که هر دو در یک موازنه باقی بمانند. در همین ماه، «اریک اشمیت»، مدیر اجرایی پیشین گوگل، در کنگره اعتراف کرد که نیاز انرژی «عمیق» هوش مصنوعی در چند سال آینده سه برابر خواهد شد، و

مادی اخیر، جذابیت آخرالزمانی فاشیسم پایان‌زمانی را به شدت شتاب بخشیده‌اند. اولی بحران اقلیمی است. اگرچه برخی از چهره‌های برجسته ممکن است همچنان به صورت علنی آن را انکار یا کم‌اهمیت جلوه دهند، اما نخبگان جهانی—آن‌هایی که املای ساحلی و مرکزهای داده‌شان به شدت در برابر دمای رو به افزایش و بالا آمدن آب دریاها آسیب‌پذیر هستند—به خوبی از خطرات گسترده جهانی گرم‌تر آگاه‌اند. دوم، همه‌گیری کووید-۱۹ است: مدل‌های اپیدمیولوژیک مدت‌هاست پیش‌بینی کرده بودند که احتمال وقوع یک بیماری عالم‌گیر وجود دارد که شبکه جهانی ما را ویران خواهد کرد؛ و زمانی که این اتفاق واقعاً افتاد، بسیاری از قدرتمندان آن را نشانه‌ای دانستند از اینکه به‌طور رسمی وارد دوره‌ای شده‌ایم که تحلیل‌گران نظامی آمریکا آن را «عصر پیامدها» نامیده‌اند. دیگر پیش‌بینی‌ای در کار نیست—همه چیز آغاز شده. سومین عامل، پیشرفت و بکارگیری سریع هوش مصنوعی است—مجموعه‌ای از فناوری‌ها که از دیرباز با وحشت‌های علمی-تخیلی درباره ماشین‌هایی که با بی‌رحمی علیه خالقانشان شورش می‌کنند همراه بوده‌اند—و جالب آن‌که این ترس‌ها عمدتاً توسط همان کسانی با قدرت زیاد بیان شده‌اند که این فناوری‌ها را توسعه می‌دهند. تمام این بحران‌های وجودی، بر لایه‌ای از تنش‌های فزاینده میان قدرت‌های مسلح به سلاح هسته‌ای سوار شده‌اند.

به یکدیگر کمک کنیم تا عمق تباهی‌ای که راست افراطی را در همه کشورهای مان فراگرفته، ببینیم و بپذیریم. برای آنکه بتوانیم با تمرکز پیش برویم، باید این واقعیت ساده را درک کنیم: ما با ایدئولوژی‌ای مواجه‌ایم که نه تنها از اساس و وعده‌ی دموکراسی، لیبرال دست شسته، بلکه از امکان زیست در جهانی مشترک نیز، از زیبایی آن، از مردمش، از کودکان مان، از وجود دیگر گونه‌ها دست شسته است. نیروهایی که با آن‌ها مواجه‌ایم، با مرگ انبوه کنار آمده‌اند. آنان به این جهان و ساکنان انسانی و غیرانسانی‌اش خیانت کرده‌اند.

تسلیماتی خودکار (و البته بالتبع قراردادهای نظامی کلانی که او را به ثروت رسانده) را زیر سؤال می‌برند، به «خودآزاری بازنده‌محور» متهم می‌کند. «ایلان ماسک» هم به «جو روگان»^{۱۸} می‌گوید که «همدلی، ضعف بنیادین تمدن غربی است» و پس از آن‌که نتوانست انتخابات دادگاه عالی ویسکانسین را بخرد، این‌گونه می‌نالد: «به‌طور فزاینده‌ای به‌نظر می‌رسد انسانیت صرفاً بوت‌لودر بیولوژیکی‌ای بوده برای ابرهوش دیجیتال». یعنی انسان‌ها چیزی نیستند جز خوراک برای «گراک»، سرویس هوش مصنوعی‌ای که او صاحبش است. (او قبلاً گفته بود که «دارک ماگا» است و در این یکی تنها هم نیست.) در اسپانیایی که از خشکسالی و فشار اقلیمی در رنج است، یکی از گروه‌هایی که خواهان توقف ایجاد دیستسترهای جدید شده،

خود را *Tu Nube Seca Mi Río* می‌نامد—به‌معنای «ابر تو، رودخانه‌ام را خشک می‌کند». این نام کاملاً برازنده است و نه فقط برای اسپانیا.

انتخابی به‌شدت تیره و تار، دارد پیش چشم ما و بی‌رضایت ما انجام می‌گیرد: ماشین به‌جای انسان، بی‌جان به‌جای جاندار، و سود بر فراز همه‌چیز. با سرعتی حیرت‌آور، میلیارد‌های فناوری، تعهدات‌شان به خنثی‌سازی کربن را در سکوت کنار گذاشته‌اند و در کنار ترامپ صف کشیده‌اند، مصمم به آن‌که منابع واقعی، گرانبها و خلاقیت دنیای فعلی را قربانی قلمرو مجازی و خون‌آشام

بخش زیادی از آن هم از سوخت‌های فسیلی تأمین خواهد شد، چراکه انرژی هسته‌ای به‌سرعت کافی قابل دستیابی نیست. او توضیح داد که این سطح از مصرف ویرانگر زمین ضروری است تا بتواند «هوشی بالاتر» از انسان را ممکن سازد—یک خدای دیجیتالی که از خاکستر دنیای رها شده ما برمی‌خیزد. و بله، آن‌ها نگران‌اند—اما نه بابت تهدیدات واقعی‌ای که خودشان ایجاد کرده‌اند. چیزی که رهبران این صنایع درهم‌تنیده را شب‌ها بیدار نگه می‌دارد، احتمال «بیدارباش تمدنی» است—یعنی تلاش‌های جدی و هماهنگ دولت‌ها در سراسر جهان برای مهار این بخش‌های یاغی پیش از آن‌که خیلی دیر شود. از دیدگاه منافع اقتصادی فزاینده‌شان، «آخرالزمان» به‌معنای فروپاشی نیست—بلکه به‌معنای مقررات‌گذاری است.

این‌که سودهای کلان آن‌ها منوط به ویرانی سیاره است، کمک می‌کند بفهمیم چرا گفتمان خیرخواهانه در میان قدرتمندان جای خود را به بی‌پروایی در تحقیر این ایده داده است که گویا ما به‌خاطر انسان‌بودن، دینی متقابل به هم داریم. سیلیکون‌ولی دیگر با نوع‌دوستی، چه «اثربخش» و چه غیراثربخش، کاری ندارد. «مارک زاکربرگ» مشتاق فرهنگی که «پرخاشگری» را جشن می‌گیرد. «الکس کارپ»، شریک تجاری «تیل» در شرکت نظارتی «فناوری‌های پالانتیر»، کسانی را که برتری آمریکا و مزایای سیستم‌های

چرا حالا؟ بخشی از دلیل این حمله آشکارا از ترس آخرازمانی آنها از «مقررات‌گذاری» نشات می‌گیرد که ممکن است سودهای بزرگشان را تهدید کند: به گفته تیل، اقدام اقلیمی مبتنی بر علم که تونبرگ و دیگران خواستارش هستند، تنها از طریق «یک دولت تمامیت‌خواه» قابل اجرا خواهد بود—که به‌زعم او تهدیدی بزرگ‌تر از فروپاشی اقلیمی است (و از همه مهم‌تر، در چنین شرایطی «مالیات‌ها احتمالاً بسیار بالا خواهند بود»). اما شاید چیز دیگری نیز در تونبرگ هست که آنها را می‌ترساند: پابندی قاطع و بی‌چون‌وچرای او به این سیاره و تمام موجوداتی که آن را خانه خود می‌دانند—نه به شبیه‌سازی‌هایی از این دنیا که توسط هوش مصنوعی تولید می‌شوند، نه به سلسله‌مراتبی که برخی را شایسته زیستن می‌داند و برخی را نه، و نه به هیچ‌یک از فانتزی‌های فراسیاره‌ای که فاشیست‌های آخرازمانی در حال فروش آن‌اند. او متعهد به «ماندن» است، در حالی که فاشیست‌های آخرازمانی، دست‌کم در خیال خود، مدت‌هاست این جهان را ترک کرده‌اند—یا پناهگاه‌های مجلل‌شان خزیده‌اند، یا به اتر دیجیتال صعود کرده‌اند، یا راهی مریخ شده‌اند. مدتی کوتاه پس از انتخاب مجدد ترامپ، یکی از ما فرصت یافت با «آنهونی» گفت‌وگو کند؛ یکی از معدود موسیقیدانانی که تلاش کرده‌اند هنری بیافرینند که آغوشش را به دور میل مرگ بپیچد؛ همان میلی

آینده‌کنند. این آخرین سرعت بزرگ است، و آن‌ها آماده‌اند طوفان‌هایی را که خودشان احضار کرده‌اند، تاب بیاورند—هر کسی را که سر راهشان بایستد، لکه‌دار و نابود کنند. به سفر اخیر «جی‌دی ونس» به اروپا نگاه کنید، جایی که معاون رئیس‌جمهور، رهبران جهان را بابت «نگرانی‌های بیهوده درباره ایمنی» در رابطه با هوش مصنوعی نابودکننده مشاغل، سرزنش کرد و هم‌زمان خواستار بی‌قید و شرط ماندن گفتار نازی و فاشیستی در فضای آنلاین شد. در لحظه‌ای از سخنرانی، جمله‌ای طنزآمیز گفت و منتظر خنده‌ای ماند—که هیچ‌گاه نیامد: «اگر دموکراسی آمریکا توانسته ده سال سخنرانی‌های سرزنش‌بار گرتا تونبرگ را تاب بیاورد، شما هم باید چند ماه ایلان ماسک را تحمل کنید.»

اظهار نظر او بازتابی بود از سخنان حامی شوخ‌طبعی‌اش، پیتل. این میلیاردر مسیحی، که بارها در مصاحبه‌هایی با تمرکز بر بنیان‌های الهیاتی سیاست راست افراطی‌اش شرکت کرده، بارها «گرتا تونبرگ»، فعال جوان و خستگی‌ناپذیر محیط‌زیست را با «دجال» مقایسه کرده است—شخصیتی که او هشدار می‌دهد، طبق روایات با پیامی گمراه‌کننده درباره «صلح و امنیت» خواهد آمد. تیل هشدار داده: «اگر گرتا همه مردم جهان را وادار کند که با دوچرخه تردد کنند، شاید این راه‌حلی برای تغییرات اقلیمی باشد، اما نوعی ویژگی دارد که انگار از چاله به چاه می‌رویم.» اما چرا تونبرگ؟ و

بتواند فاشیسم آخرالزمانی را از نیروی
گوئیکی‌اش تهی کند و جنبشی را به
حرکت درآورد که آماده است برای
نجات جمعی‌مان، همه‌چیز را به
میدان آورد. داستانی نه درباره پایان
زمان، بلکه درباره زمانی بهتر؛ نه
درباره جدایی و برتری‌طلبی، بلکه
درباره درهم‌تنیدگی و تعلق؛ نه درباره
فرار، بلکه درباره ماندن و وفادار ماندن
به واقعیت زمینی پریشان‌احوالی که در
آن گرفتار آمده‌ایم و به آن وابسته‌ایم.
این حس بنیادین البته چیز تازه‌ای
نیست. محور ستاره‌شناسی بومی و در
دل جان‌گرایی نهفته است. اگر به
اندازه کافی به عقب بازگردیم، هر
فرهنگ و ایمانی سنتی داشته برای
احترام گذاشتن به قداست همانجا -
و نه جست‌وجوی صهیون در سرزمین
موعود و دست‌نیافتنی دور و دورتر. در
اروپای شرقی، پیش از ویرانی فاشیستی
و استالینیستی، اتحادیه سوسیالیست
کارگران یهودی، به نام «بوند»، حول
مفهوم یهودی «دوی‌کایت»^{۱۹}، یا «اینجا
بودن»، سازمان یافت. مالی کراباپل،
که کتابی در دست انتشار درباره این
تاریخ فراموش‌شده دارد، دوی‌کایت
حق مبارزه برای آزادی و امنیت در
همان جاهایی که زندگی می‌کردند در
مقابل با همه‌ی آن‌هایی که می‌خواستند
آن‌ها بمیرند تعریف می‌کند - و نه
اینکه ناگزیر برای امنیت به فلسطین
یا ایالات متحده بروند.

شاید امروز نیاز به جهانی‌سازی نوینی
از همین مفهوم داریم: تعهدی به حق

که جهان ما را در چنگال خود گرفته
است. وقتی از او پرسیده شد که چه
چیزی بین میل صاحبان قدرت برای
این که زمین را رها کنند که بسوزد
و تلاش‌شان برای سلب اختیار بدن
از زنان و از افراد ترنس مانند خودش
را پیوند می‌دهد، پاسخ داد با ارجاع
به تربیت کاتولیک ایرلندی‌اش: این
«افسانه‌ای بسیار دیرینه است که ما آن را
به اجرا درمی‌آوریم و تجسم می‌بخشیم.
این اوج «ربایش» آن‌ها است. این فرار
آن‌هاست از چرخه شهوت‌آلود آفرینش.
این گریزشان از مادر است.»

چگونه می‌توان این تب آخرالزمانی را
شکست؟ نخست، با آنکه به یکدیگر
کمک کنیم تا عمق تباهی‌ای که
راست افراطی را در همه کشورهایمان
فراگرفته، ببینیم و بپذیریم. برای آنکه
بتوانیم با تمرکز پیش برویم، باید
این واقعیت ساده را درک کنیم: ما با
ایدئولوژی‌ای مواجه‌ایم که نه تنها از
اساس و وعده‌ی دموکراسی لیبرال دست
شسته، بلکه از امکان زیست در جهانی
مشترک نیز، از زیبایی آن، از مردمش،
از کودکان‌مان، از وجود دیگر گونه‌ها
دست شسته است. نیروهایی که با
آن‌ها مواجه‌ایم، با مرگ انبوه کنار
آمده‌اند. آنان به این جهان و ساکنان
انسانی و غیرانسانی‌اش خیانت کرده‌اند.
دوم، باید روایت‌های آخرالزمانی آن‌ها
را با داستانی بسیار نیرومندتر پاسخ
دهیم - داستانی درباره چگونگی بقا
در زمانه‌های سخت پیش‌رو، بی‌آنکه
کسی را جا بگذاریم. روایتی که

آن‌ها که با دایره‌های متحدالمرکزِ خفه‌کننده «عشق منظم» شان گلوها را می‌فشارند - نیاز به جنبشی بی‌قاعده، با قلبی گشوده، از زمینی‌دوستان وفادار داریم: وفادار به این سیاره، مردمش، مخلوقاتش و به امکان آینده‌ای قابل‌زیست برای همه‌ی ما. وفادار به همین‌جا. یا به‌قول آنهونی، این بار در ارجاع به الهه‌ای که حالا به او ایمان دارد: «تا حالا دست از فکر کردن به این نظر برداشته‌ای که شاید این، بهترین ایده‌ی او بوده باشد؟»

«اینجا بودن» در همین سیاره بیمار، با همین بدن‌های شکننده، و به حق زندگی با کرامت در هر جای سیاره که باشیم - حتی وقتی شوک‌های اجتناب‌ناپذیر، ما را ناچار به جابه‌جایی کند. «اینجا بودن» می‌تواند قابل حمل باشد - بی‌نیاز از ملی‌گرایی، ریشه‌دار در همبستگی، محترم به حقوق بومیان، و غیروابسته به مرزها. آینده‌ای که خواهان آئیم، به آخرالزمان خود نیاز دارد - پایان و مکاشفه متعلق به خودش از نوعی دیگر. چنان‌که رابین مینارد، پژوهشگر حوزه سیاستگذاری گفته است: «برای ممکن ساختن بقای سیاره‌ای زمینی، برخی نسخه‌های این جهان باید به پایان برسند.» ما به نقطه‌ای از انتخاب رسیده‌ایم - نه درباره اینکه آیا در آستانه آخرالزمان هستیم یا نه، بلکه درباره اینکه این آخرالزمان چه شکلی به خود خواهد گرفت. خواهران فعال، آدرین ماری و آتمن براون، به‌تازگی در پادکست‌شان با عنوانی دقیقاً مناسب: چگونه از پایان جهان جان سالم به در ببریم، به این مسئله پرداختند. در این لحظه، که فاشیسم آخرالزمانی از همه جبهه‌ها در حال جنگ است، اتحادهای تازه حیاتی‌اند. اما به‌جای آنکه بپرسیم: «آیا همه ما یک جهان‌بینی مشترک داریم؟»، آدرین ما را فرامی‌خواند که بپرسیم: «آیا قلبت می‌تپد و قصد زندگی داری؟ پس از این مسیر بیا - بقیه‌اش را در آن سوی راه خواهیم فهمید.» برای آنکه بتوانیم در برابر فاشیست‌های پایان‌زمانی بایستیم -



مصاحبه با آلبرتو توسکانو: فاشیسم عصر ما

مصاحبه کنندگان: آگون حمزه و فرانک رودا

مترجم: شراره رخشان

چنین طبقه‌بندی‌ای وجود دارد؟ (با توجه به اینکه این برجسب‌زنی غالباً به‌شکلی تهی از تحلیل و بررسی زده می‌شود)؟

توسکانو: از شما برای میزبانی این گفت‌وگو و همچنین کار خستگی‌ناپذیرتان در نشریه‌ی «*Crisis and Critique*» متشکرم. برای ترسیم یک ارزیابی دوجانبه از مخالفان و موافقان، لازم است ابتدا تعریف خود از فاشیسم را تثبیت کنیم - عملی که به باور من (و چنان‌که در کتاب استدلال کرده‌ام) چالش‌برانگیز است؛ زیرا این خطر وجود دارد که به تعبیر آگوستین کووا، جامعه‌شناس مارکسیست اکوادوری، «تاریخ‌مندی» فاشیسم را

۱. از شما سپاسگزاریم که درباره‌ی اثر اخیرتان و همچنین تأملات‌تان درباره‌ی بازتولید، ظهور مجدد یا حضور صرفِ اشکال جدید مواضع ارتجاعی، واکنشی و تاریک‌اندیش در وضعیت معاصر با ما گفت‌وگو کردید. می‌خواهیم بحث را با یک مشاهده و پرسشی کلیدی آغاز کنیم: مشاهده‌ی ما - همچنان که شما نیز کتاب «فاشیسم متأخر» ۲۰۲۳‌تان را با آن شروع کرده‌اید - گسترش و صعود جهانی جنبش‌ها و احزاب راست افراطی است. پرسش این‌جاست: چه شواهدی مؤید طبقه‌بندی این جریان‌ها تحت عنوان فاشیستی است و چه دلایلی در راستای رد

عاطفی و گسست ارتباطی^۴ مشخص می‌شود، و هرچند قادر است انواع عواطف غمگین را متبلور کند، اما - برخلاف پیشینیانش - اشکال زندگی ضدانقلابی را عرضه نمی‌کند.

دومین تفاوت مربوط به اهداف است: هرچند راست افراطی از استعاره‌های احیاجویانه‌ی تاریخی و عام [مانند] بازپس‌گیری‌ها، نوزایی‌ها، رستگاری^۵ و کین‌خواهی‌ها^۶ و شعارهایی مانند «بازگرداندن عظمت به چیزی^۷» استفاده می‌کند، اما در نهایت بیشتر به حفظ یا بازگرداندن امتیازات واقعی یا خیالی می‌پردازد تا وعده‌ی یک آینده‌ی (ولو ارتجاعی) یا ساختن «انسان جدید». اگرچه راست افراطی معاصر مستعد بازتولید برخی از مقولات^۸ روشنفکری محافظه‌کار انقلابی در نیمه‌ی اول قرن بیستم است، نمود اصلی آن همان‌طور که پیش‌تر اشاره کردم {۱}، رأی اعتراضی به وضع موجود است.

نادیده بگیریم. اما اگر معیارمان جنبش‌ها و رژیم‌های فاشیستی باشد که منجر به «جنگ سی‌ساله‌ی دوم» در اروپا شدند، دو تفاوت عمده به ذهن می‌رسد:

نخست، تفاوت جامعه‌شناختی و سوژکتیو: جریان‌های ارتجاعی معاصر عموماً جنبش‌های توده‌ای نیستند که [مثلاً] با جذب کهنه‌سربازان جنگ‌های تمام‌عیار به سازمان‌های شبه‌نظامی و احزاب سیاسی، نفوذ مویرگی در زندگی روزمره، جامعه‌ی مدنی و دستگاه‌های دولتی داشته باشند. هرچند «Männerbund»^۹ (تشکل‌های مردانه‌ی تمامیت‌خواه) کاملاً برچیده نشده، راست افراطی امروز عمدتاً ماشینی برای سازماندهی عمودی کادرهای مبارز از رأس دولت تا پایین‌ترین سطوح محله و خیابان نیست؛ بلکه آمیزه‌ای انتخاباتی از افکار عمومی پراکنده یا «ژلاتینی»^{۱۰} (به تعبیر گرامشی) است. این جریان در میدانی اجتماعی عمل می‌کند که با بیگانگی

۱ «Männerbund»: تشکل‌های تمامیت‌خواه با سلسله‌مراتب صلب که متمرکز بر ارزش‌های جنگ‌محور (شجاعت/فرمانبرداری) و حذف زنان‌اند. این گروه‌ها با نمادهای آیینی (قسم‌نامه‌های جمعی، مراسم تشرف) و روحیه‌ی نظامی‌گری، پیش‌درآمد گروه‌های شبه‌نظامی فاشیستی مانند SA در آلمان نازی و Squadristi در ایتالیا‌ی موسولینی بودند. نمونه‌های کلاسیک آن شامل انجمن‌های مخفی راست‌گرای آلمانی و گروه‌های فریکورپس پس از جنگ جهانی اول است. م.

۲ militant membership

۳ گرامشی در تحلیل‌های خود از «جامعه مدنی» اصطلاحات استعاری مانند "Gelatinous" را برای توصیف گروه‌های اجتماعی فاقد ساختار طبقاتی منسجم به کار می‌برد. توسکانو نیز از همین استعاره برای نشان دادن ضعف ساختاری راست افراطی معاصر استفاده می‌کند. م.

۴ disaffection and disaffiliation

۵ Reconquista

۶ renaissances

۷ redemption

۸ revanchism

۹ 'make X great again.'

۱۰ topoi

۹

نخست، تفاوت جامعه‌شناختی و سوژکتیو: جریان‌های ارتجاعی معاصر عموماً جنبش‌های توده‌ای نیستند که [مثلاً] با جذب کهنه‌سربازان جنگ‌های تمام‌عیار به سازمان‌های شبه‌نظامی و احزاب سیاسی، نفوذ مویرگی در زندگی روزمره، جامعه‌ی مدنی و دستگاه‌های دولتی داشته باشند. هرچند «Männerbund» (تشکل‌های مردانه‌ی تمامیت‌خواه) کاملاً برچیده نشده، راست افراطی امروز عمدتاً ماشینی برای سازماندهی عمودی کادرهای مبارز از رأس دولت تا پایین‌ترین سطوح محله و خیابان نیست؛ بلکه آمیزه‌ای انتخاباتی از افکار عمومی پراکنده یا «ژلاتینی» (به تعبیر گرامشی) است.

۶

هم‌گرایی اخیرشان موضوع مطالعات بسیاری بوده، باید مفاهیم‌مان را بازتنظیم کنیم. برای مثال، تشدید اقتدارگرایی روسیه در جنگ اوکراین، ایلیا بودرایسکیس^{۲} را بر آن داشت که رژیم پوتین شکلی از فاشیسم منحصربه‌فرد^{۱۲} بدون «جنبش» است. از سوی دیگر، هند و اسرائیل (که هم‌گرایی^{۳} آنها موضوع بسیاری از تحلیل‌های جدید بوده) با ادغام خشونت شبه‌نظامیان، اوباش و مهاجران در پروژه‌های دولتی نژادمحور - بیش از هر جریانی در جهان آتلانتیک، با تعاریف کلاسیک فاشیسم انطباق دارند.

۲. در کتاب خود استدلال می‌کنید که فاشیسم به‌لحاظ ساختاری با آنچه ارنست بلوخ «فریب تحقق»^{۱۳} نامید، همراه است؛ اما این پرسش را نیز مطرح می‌کنید که آیا این ویژگی در پویایی‌های فاشیسم معاصر همچنان حاضر است؟ (بدین معنا که در گذشته، دست‌کم می‌توانست تکانه‌هایی رهایی‌بخش در آن وجود داشته باشد که فاشیسم آن‌ها را تحریف می‌کرد، اما برای بسیج نیروها به آن‌ها نیاز داشت). در اینجا «فریب» به‌معنای وعده‌ی

این تفاوت‌ها را می‌توان مربوط به فقدان جنبش‌های انقلابی ضدسرمایه‌داری دانست که تهدیدکننده‌ی نظم موجود اند. تهدیدی که راست افراطی را وادار به میمسیس معکوس^{۱۱} می‌کرد. نبود یک چالش رهایی‌بخش باورپذیر علیه نظام، بسیاری از محافظه‌کاری‌های راست افراطی را در عمل و تخیلاتش توضیح می‌دهد. البته نباید فراموش کرد که رکود اقتصادی بلندمدت و بحران اقلیمی، افق انتظارات سیاسی را به‌شدت محدود کرده‌اند. آنچه در اینجا نقش کلیدی را ایفا می‌کند، نه رؤیای یک آرمان‌شهر مبتنی بر فداکاری [برای نجات یک ملت یا نژاد] و سلطه‌ی ملی یا نژادی، بلکه دفاعی انحصارطلبانه، و اگر لازم باشد، خشونت‌آمیز یا حتی نابودگر از امتیازی انحصاری و در معرض تهدید است.

نکته‌ی مهم این است که این تصویر کلی عمدتاً تصویری از «فاشیسم متأخر» در «شمال جهانی» است. هرچند بسیاری از این گرایش‌ها جهانی‌اند، اما برای تحلیل راست افراطی در کشورهایی کلیدی از حیث ژئوپلیتیکی مانند روسیه، هند و اسرائیل (که

۱۱ "inverted mimesis": منظور استفاده فاشیسم از عناصر گفتمان چپ برای خنثی کردن آن است؛ به عبارتی دیگر، نویسنده اشاره می‌کند که فاشیسم کلاسیک برای مقابله با «تهدید انقلابی چپ»، برخی از روش‌های آن (مانند سازمان‌دهی توده‌ای یا شعارهای ضدامپریالیستی) را به شکلی معکوس تقلید می‌کرد تا مردم را جذب کند. م.

۱۲ «sui generis fascism» به رژیم‌ها یا جنبش‌های فاشیستی اشاره دارد که ویژگی‌های غیرمعمول یا متناقضی دارند و نمی‌توان آن‌ها را به‌سادگی در چارچوب تعاریف کلاسیک فاشیسم (مثل فاشیسم ایتالیایی یا نازیسم آلمانی) جای داد. م.

۱۳ «swindle of fulfilment»: وعده‌ی فاشیسم برای محقق کردن آرزوهای مردم، در حالی که تنها نظم موجود را حفظ می‌کند. م.

دومین تفاوت مربوط به اهداف است: هرچند راست افراطی از استعاره‌های احیاجوینانه‌ی تاریخی و عام [مانند] بازپس‌گیری‌ها، نوزایی‌ها، رستگاری و کین‌خواهی‌ها و شعارهایی مانند «بازگرداندن عظمت به چیزی» استفاده می‌کند، اما در نهایت بیشتر به حفظ یا بازگرداندن امتیازات واقعی یا خیالی می‌پردازد تا وعده‌ی یک آینده‌ی (ولو ارتجاعی) یا ساختن «انسان جدید». اگرچه راست افراطی معاصر مستعد بازتولید برخی از مقولات روشنفکری محافظه‌کار انقلابی در نیمه‌ی اول قرن بیستم است، نمود اصلی آن همان‌طور که پیش‌تر اشاره کردم^{۱}، رأی اعتراضی به وضع موجود است.

به گمان من، نیروهای آرمان‌شهری راست معاصر - که در نهایت نشانه‌ای از دوران یا شرایط کنونی است - عمدتاً بسیار ضعیف هستند. همچنین همراه با استثنای مهمی مانند توجیهات بنیادگرایانه‌ی مذهبی برای پروژه‌های برتری یهودیان و هندوها، یعنی همان آرمان‌شهرهای سلطه، پاک‌سازی و طرد هستند که در آن‌ها رستگاری همواره توأم با امکان یا خیال نسل‌کشی است.

مادی، مالکیت، فضای اجتماعی و غیره. در این معنا، «فریب تحقق - این توهم که حکومت ارتجاعی می‌تواند خواسته‌های ریشه‌دار برای رفاه یا آزادی را برآورده کند، یا به عبارتی یک «آرمان‌شهر وارونه»^{۱۵} - ممکن است در قالب «تحقیق فریب» ظاهر شود، یعنی به‌عنوان پوششی برای اعمال فرومایه سلب مالکیت و تصرف. این همان نکته‌ای است که با استناد به دو کتاب مشهور مناقشه‌برانگیز دربارهٔ علت‌شناسی ناسیونال‌سوسیالیسم^{۱۶}، می‌توان گفت امروزه بیشتر با «سودبران هیتلر»^{۱۷} سروکار داریم تا «جلادان داوطلب هیتلر»^{۱۸}. این بحث به نکته‌ای بازمی‌گردد که در پاسخ به سؤال اول تلاش کردم بیان کنم؛ موفقیت‌های راست افراطی معاصر، دست‌کم در حال حاضر، نه بر اساس مطالبه‌ی تغییرات دگرگون‌ساز در رفتار یا هویت طرفدارانش، بلکه بر اساس مقاومت در برابر چنین تغییراتی استوار است. در واقع، بخش عمده‌ای از تبلیغات آن‌ها دقیقاً بر این ادعا استوار است که «نخبگان لیبرال کلان‌شهری»، «چپ»، «سرمایه‌داران بیدار» و مانند این‌ها در پی تحمیل دگرگونی‌های مختل‌کننده

تغییر بود، در حالی که در عمل (از طریق تقابل در روبنا که وانمود می‌کرد تقابلی در زیربناست)، بازتولید اجتماعی رخ می‌داد. به نظر شما، آیا راست جدید معاصر نیز از چنین مکانیسمی بهره می‌گیرد؟ در اینجا صرفاً از یکی از تحلیل‌های شما درباره‌ی جنبش‌های فاشیستی الهام گرفته‌ایم).

توسکانو: به گمان من، نیروهای آرمان‌شهری راست معاصر - که در نهایت نشانه‌ای از دوران یا شرایط کنونی است - عمدتاً بسیار ضعیف هستند. همچنین همراه با استثنای مهمی مانند توجیهات بنیادگرایانه‌ی مذهبی برای پروژه‌های برتری یهودیان و هندوها، یعنی همان آرمان‌شهرهای سلطه، پاک‌سازی و طرد هستند که در آن‌ها رستگاری همواره توأم با امکان یا خیال نسل‌کشی است. با این حال، حتی این جریان‌ها نیز تحت تأثیر «خردبودگی»^{۱۹} (هم به‌معنای خرده‌بورژوازی و هم به‌معنای حاکمیت خُرد) چیزی هستند که من آن را «بازتولید آنتاگونیستی» نامیدم؛ یعنی علاقه‌ای خُرد به طرد «دیگران» - از حیث نژادشان و افراد داغ ننگ‌خورده - از کالاهای

۱۴ Pettiness با توجه به دو بُعد کلیدی متن معادل «خردبودگی» انتخاب شده است: اولاً ویژگی‌های خرده‌بورژوازی (petty bourgeois) (دغدغه‌های کوچک مادی و ترس از «دیگری») و ثانیاً منطق حاکمیت خُرد (petty sovereign) (اعمال خشونت‌های پیش‌پاافتاده توسط نهادها و افراد به‌ظاهر کم‌اهمیت). م.

۱۵ perverted utopia

۱۶ «سودبران هیتلر» (۲۰۰۵) اثر گوتز آلی و «جلادان داوطلب هیتلر» (۱۹۹۶) اثر دانیل گلدهاگن، دو کتاب کلیدی درباره‌ی نقش جامعه‌ی آلمان در هولوکاست هستند. آلی استدلال می‌کند که بسیاری از آلمانی‌ها با بهره‌گیری از غارت یهودیان (مثل تصاحب اموالشان) به «سودبران» نظام نازی تبدیل شدند، درحالی که گلدهاگن بر اشتیاق ایدئولوژیک عامه‌ی مردم به نسل‌کشی تأکید دارد. م.

۱۷ Hitler's Beneficiaries

۱۸ Hitler's Willing Executioners

رواندا است. علاوه بر این، به خاطر داریم که آلمانی‌ها در دهه ۱۹۳۰ ابتدا قصد داشتند جمعیت یهودی را به گتوهای لهستان انتقال دهند، سپس آلمانی‌های خارج از رایش را بازگردانند، و نهایتاً برای تبعید یهودیان به ماداگاسکار برنامه‌ریزی کردند. آیا می‌توان گفت که یک «ژئوپلیتیک فاشیستی» ثابت وجود دارد؟ یا این صرفاً بخشی از نحوه بهره‌گیری فاشیسم از نژادپرستی است؟ آیا می‌توانید در این مورد نیز توضیح دهید؟

توسکانو: مدت‌های مدیدی بخشی از برنامه راست افراطی در اروپا درخواست برای «بازگشت داوطلبانه» گروه‌های نژادی یا اخراج اقلیت‌ها، مهاجران و پناهندگان بوده است. اما آنچه اکنون جلب نظر می‌کند، ورود این گفتمان به جریان اصلی محافظه‌کاران است، تا جایی که مرز بین آنها و راست افراطی روزبه‌روز کمرنگ‌تر می‌شود. با دیدی گسترده‌تر، می‌توان یادآور شد که تشکیل دولت-ملت‌های مدرن سرمایه‌داری نه تنها توأم با زیست‌سیاست به معنای عام بوده، بلکه با ایدئولوژی و عمل انتقال و تقسیم جمعیت نیز عجین شده است --

در زندگی روزمره هستند؛ چه از طریق محدود کردن سبک زندگی امپریالیستی مبتنی بر سوخت‌های فسیلی (که در آن، همه‌چیز از گیاه‌خواری تا اجاق‌های القایی^{۱۹} متهم به شر می‌شوند)، چه از طریق زیرسؤال‌بردن خانواده‌ی دگرجنس‌گرا به‌عنوان سنگ‌بنای نظم اجتماعی (که از آن، هراس‌های اخلاقی ساخت‌یافته حول ترانجسیتی‌بودن، «ایدئولوژی جنسیتی» و امثال آن سربرمی‌آورد).

۳. در این زمینه، چگونه گفتمان معاصر راست‌گرایان درباره «مهاجرت معکوس» را تحلیل می‌کنید؟

برای مثال، اخیراً جناح راست آلمان در یک نشست محرمانه در نزدیکی برلین، این سیاست را به‌عنوان یک استراتژی سیاسی مطرح کرد که پس از افشا شدن، جنجال‌هایی به پا کرد. از سوی دیگر، حزب راست‌گرای اتریش که از پشتیبانی انتخاباتی گسترده‌ای برخوردار است، به‌طور علنی در مورد برنامه‌های مهاجرت معکوس بحث می‌کند. انگلیس نیز - علیرغم مخالفت‌های حقوقی گسترده - هم‌اکنون در حال برنامه‌ریزی برای تبعید پناهندگان به

۱۹ اجاق القایی (Induction Stove) نوعی اجاق پخت‌وپز است که به جای استفاده از شعله گاز یا المنت حرارتی برقی، با ایجاد میدان مغناطیسی، مستقیماً فلز ظرف را گرم می‌کند. این فناوری نسبت به اجاق‌های سنتی مصرف انرژی کمتر، پازدهی بالاتر و ایمنی بیشتر دارد. در برخی کشورها (مثل آمریکا)، بحث‌هایی درباره ممنوعیت اجاق‌های گازی (به دلیل انتشار آلاینده‌های خانگی) و جایگزینی با اجاق‌های القایی مطرح شده است. راست افراطی این سیاست را به عنوان «دخالت دولت در آشپزخانه‌ی مردم» معرفی می‌کند تا حس مقاومت ایجاد کند. م.

این همان نکته‌ای است که با استناد به دو کتاب مشهور مناقشه‌برانگیز درباره علت‌شناسی ناسیونال‌سوسیالیسم، می‌توان گفت امروزه بیشتر با «سودبران هیتلر» سروکار داریم تا «جلادان داوطلب هیتلر». این بحث به نکته‌ای بازمی‌گردد که در پاسخ به سؤال اول تلاش کردم بیان کنم؛ موفقیت‌های راست افراطی معاصر، دست‌کم در حال حاضر، نه بر اساس مطالبه‌ی تغییرات دگرگون‌ساز در رفتار یا هویت طرفدارانش، بلکه بر اساس مقاومت در برابر چنین تغییراتی استوار است.

ضدانقلابی - که برای حفظ برتری نژاد سفید در «مستعمرات ماورای بحار»^{۲۰} تلاش می‌کرد- بیاندیشیم و تأثیر مستقیم آن بر راست افراطی فرانسه (از سازمان ارتش مخفی OAS تا جبهه ملی Front National) را در نظر بگیریم، آنگاه می‌توانیم درک کنیم که چگونه پروژه‌ی توسعه‌طلبانه‌ی استعمارگری به تلاش‌های تدافعی برای حفظ آن تبدیل شد و چگونه این روند به واکنش علیه دگرگونی‌های «پسااستعماری» در متروپل (کشورهای استعمارگر) دامن زد. بدین ترتیب، فاشیسم نژادی می‌تواند از اشکال توسعه‌طلبانه به اشکال انحصارگرایانه تحول یابد؛ و این طنز تاریخی را پدید می‌آورد که وارثان ایدئولوژی‌هایی که خود روزی خواستار «جایگزینی بزرگ»^{۲۱} (حذف بومیان توسط مهاجران سفیدپوست) بودند، امروزه از «جریان فزاینده‌ی رنگین‌پوستان» و «جایگزینی بزرگ» به دست آنها هراس دارند.

۴. همان‌طور که در یکی از فصل‌های کتابتان نشان می‌دهید، «ویروس فاشیستی» (به تعبیر پولانی) با توانایی خاص فاشیسم برای همسوس شدن با مفهوم آزادی -و حتی بیش از آن، با آنچه ممکن است در ظاهر نقطه مقابل آن به نظر برسد، یعنی لیبرالیسم- همراه است.

امری که به موارد بیشماری از پاکسازی قومی انجامیده است. (کتاب‌های «سویه‌ی تاریک دموکراسی» اثر مایکل مان و «کاخ افسون‌شده نیست» اثر مارک مازور در این زمینه روشن‌گراند.)

تا آنجا که فاشیسم بیانِ پاتولوژیک این تاریخ است، می‌توان دوره‌بندی‌هایی ارائه داد که شاید وضعیت کنونی ما را روشن‌تر کند. فاشیسم «کلاسیک» دوره بین دو جنگ جهانی، پدیده‌ای امپریالیستی بود که در آن کشورهای نسبتاً عقب‌مانده‌تر [از حیث توسعه‌ی امپریالیستی]ی مانند آلمان و ایتالیا می‌کوشیدند شرایط را برای استعمارگری در عصر سرمایه انحصاری فراهم کنند (برای مثال، «طرح عمومی شرق»^{۲۲} آلمان نازی یا تلاش‌های ایتالیا برای استعمار لیبی و شاخ آفریقا). آنچه بسیاری از نظریه‌پردازان دهه‌ی ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ به عنوان «فاشیسم جدید» تعریف کردند، صرفاً یک ضدانقلابِ نوین نبود که متأثر از انقلاب‌های دهه‌ی ۱۹۶۰ شکل گرفته باشد، بلکه -همان‌طور که اقتصاددان مارکسیست لهستانی، میشل کالتسکی، در مقاله سال ۱۹۶۴ خود با عنوان «فاشیسم عصر ما» اشاره کرد- عمدتاً محصول «امکان‌رهایی ملل تحت ستم، یا استعمارزدایی به معنای گسترده» بود. کالتسکی فاشیسم مهاجرانِ طرفدار «الجزایر فرانسوی» را نمونه‌ی بارز این پدیده می‌داند. اگر به این پروژه‌ی

بدین ترتیب، فاشیسم نژادی می‌تواند از اشکال توسعه‌طلبانه به اشکال انحصارگرایانه تحول یابد؛ و این طنز تاریخی را پدید می‌آورد که وارثان ایدئولوژی‌هایی که خود روزی خواستار «جایگزینی بزرگ» (حذف بومیان توسط مهاجران سفیدپوست) بودند، امروزه از «جریان فزاینده‌ی رنگین‌پوستان» و «جایگزینی بزرگ» به دست آنها هراس دارند.

۲۰ Generalplan Ost
 ۲۱ overseas territories
 ۲۲ great replacement

طبقاتی و استعماری) تحلیل کرد، تسخیر شده است. پرسش تاریخی و انتقادی که تقریباً تمام اندیشمندانی که در کارم به آن‌ها استناد می‌کنم - از هربرت مارکوزه تا سدریک رایبسون، از تئودور آدورنو تا آنجلا دیویس، از دبلیو. ای. بی. دو بوآ تا روت ویلسون گیلیمور - را درگیر کرده، این است که چگونه جوامع سرمایه‌داری با ایدئولوژی مسلط لیبرالی (در اشکال مختلفش)، بستر بالقوه‌ای برای فاشیستی‌شدن فراهم می‌کنند.

تفوق مفهوم «دولت ضد-دولت» - که گیلیمور آن را مطرح کرده و مزیت آشکارش انتقال بحث از تاریخ درونی ایدئولوژی نئولیبرالیسم به اقتصاد سیاسی و جغرافیای دولت (نژادی) است - زاویه دیگری برای دوره‌بندی فاشیسم و پتانسیل‌های فاشیستی می‌گشاید و این همان‌اندیشی نهایتاً اطمینان‌بخش فاشیسم با «دولت‌پرستی» یا توتالیتاریانیسم را می‌شکند. در همین راستا، من هم به سهم خود کوشیده‌ام به آن لحظاتی در فاشیسم دوران بین دو جنگ پردازم که وضعیت «نئولیبرال» امروز ما را پیش‌بینی می‌کنند، از جمله با اشاره به اینکه موسولینی در زمان راهپیمایی به سوی رم، صراحتاً فاشیسم را با یک اقتصاد سیاسی «فرالیبرال»^{۲۵} یکی می‌دانست که برای مصون ماندن از اختلال‌های مبارزه طبقاتی، به خشونت دولتی و فرادولتی

به استدلال شما، فاشیسم نه ضد لیبرالیسم، بلکه کاملاً با آن سازگار است: فاشیسم پویه‌های اقتدارگرایی لیبرالیسم را برای هدفی به ظاهر شورشی بسیج می‌کند، که شما از آن تحت عنوان «شورشی اقتدارگرا» یاد می‌کنید (و این مفهوم، البته با پیچشی غیرمنتظره، یادآور کتاب هابسبام درباره «شورشیان بدوی» است). این فرآیند به اقتدارگرایی حتی حادثری مشروعیت می‌بخشد که شورشی به نظر می‌رسد، اما در نهایت کاملاً با سود اقتصادی سازگار است (گوتس آلی این استدلال را به تفصیل در مورد فاشیسم آلمان بسط داده است). این تحلیل برای نقش دولت چه پیامدی دارد - با توجه به اینکه فاشیسم هنوز بر کنترل دولت تأکید دارد؟ به عبارت دیگر، «دولت‌زدایی دولت‌محور»^{۲۳} چگونه عمل می‌کند؟

توسکانو: من قصد ندارم به شکلی پیشینی ادعا کنم که لیبرالیسم و فاشیسم این‌همانی نهانی یا همزیستی دارند، بلکه نقطه‌ی تأمل‌ام این است که چگونه لیبرالیسم «واقعاً موجود» - همان‌طور که دومینکو لوسوردو با الهام از جورج فردریکسون استدلال می‌کند - توسط «دموکراسی نژادپرتر»^{۲۴} یا آنچه ارنست فرنکل تحت عنوان «دولت دوگانه» (با دو بخش هنجاری و استثنایی، در دو سوی مرزهای نژادی،

در همین راستا، من هم به سهم خود کوشیده‌ام به آن لحظاتی در فاشیسم دوران بین دو جنگ پردازم که وضعیت «نئولیبرال» امروز ما را پیش‌بینی می‌کنند، از جمله با اشاره به اینکه موسولینی در زمان راهپیمایی به سوی رم، صراحتاً فاشیسم را با یک اقتصاد سیاسی «فرالیبرال» یکی می‌دانست که برای مصون ماندن از اختلال‌های مبارزه طبقاتی، به خشونت دولتی و فرادولتی نیاز داشت. در این پیوند میان «دولت قوی» و «اقتصاد آزاد»، فاشیسم به معنای دقیق می‌تواند به طیفی از لیبرالیسم‌های اقتدارگرا تبدیل شود.

۲۳ anti-state statism
 ۲۴ Herrenvolk democracy
 ۲۵ ultra-liberal

نیاز داشت. در این پیوند میان «دولت قوی» و «اقتصاد آزاد»، فاشیسم به معنای دقیق می‌تواند به طیفی از لیبرالیسم‌ها و نئولیبرالیسم‌های اقتدارگرا تبدیل شود. رده‌بندی و تشخیص سیاسی این ساختارهای ارتجاعی سرمایه‌داری، به‌ویژه در میان مارکسیست‌ها و نظریه‌پردازان وابستگی در آمریکای لاتین که با دیکتاتوری‌های نظامی دهه‌های ۱۹۶۰ تا ۱۹۸۰ مواجه بودند، به حوزه‌ای پویا و مبرم از مباحثات تبدیل شد؛ موضوعی که من در مقاله‌ای اخیر برای نشریه‌ی «South Atlantic Quarterly» به آن پرداخته‌ام {۴}.

۵. تفاوتِ راستِ جدید با جنبش‌ها و احزابِ راستِ افراطی تاریخی چیست؟ یا تفاوتِ آن با فاشیسم «ستّی» (اگر بتوان چنین اصطلاحی را به کار برد) در کجاست؟ این پرسش را از آن رو مطرح می‌کنیم که از شما بخواهیم دقیق‌تر تعریف کنید مقصودتان از «فاشیسم متأخر» چیست (ورای این واقعیت که این مفهوم، فاشیسم را در پرتو تاریخ آن می‌سنجد).

توسکانو: امیدوارم پاسخ‌های پیشین من برخی از محورهایی را ترسیم کرده باشد که بر اساس آن‌ها می‌توان مشابهِت‌ها و تمایزها، تداوم‌ها و گسست‌ها را بررسی کرد—نه تنها

با دوره‌بندی خودِ فاشیسم، بلکه با کمک مؤلفه‌های تاریخ‌مندکننده‌ی دیگر (استعمار/استعمارزدایی، لیبرالیسم/نئولیبرالیسم، صنعتی/پساصنعتی، و غیره).

فاشیسم «ستّی» خود ذاتاً «متأخر» بود؛ به این معنا که در دولت‌هایی ظهور کرد که با تأخیر می‌کوشیدند خود را به صحنه‌ی سیاستِ جهانی رقابت‌های امپریالیستی و استعماری (- سکونت‌گرانه^{۳۶}) تحمیل کنند (مثل آلمان، ایتالیا، ژاپن). اما در عین حال، کوششی عظیم برای نوسازی نهادها و فناوری‌هایِ قدرتِ دولتی و سیاستِ توده‌ای بود؛ آن هم در مقطعی که اجماعی گسترده مبنی بر این موضوع وجود داشت که لیبرالیسمِ قرن نوزدهم دیگر نمی‌توانست در عصرِ تضادِ طبقاتی تشدیدشده و «جنگ داخلی جهانی» کارکردی هژمونیک داشته باشد.

اما «تأخر» امروز واجد دلالتی متفاوت است. امروز، پروژه‌های راست افراطی معاصر—که بسیاری از نیروها و اسطوره‌های پیشینان خود را بازتولید می‌کنند—به عنوان «راه‌حل^{۳۷}» بحران‌های سرمایه‌داری، به شکلی خاص ضعیف و حتی می‌توان گفت منسوخ هستند (البته این به هیچ وجه به معنای بی‌اهمیت یا بی‌خطر بودن آن‌ها نیست). تداومِ رؤیای پادشاهی دربارهِ «سرمایه‌ی ملی»، کمپین‌های بی‌ثمر برای افزایش زادوولدِ جمعیتِ

پارادوکس اینجاست که راست افراطی معاصر، هنگامی که صرفاً به دفاعِ اقتدارگرایانه از امتیازاتِ قومی-ملی موجود پسند نمی‌کند، به نوستالژیِ «پیمان اجتماعی پسافاشیستی» (دورانِ طلایی «فورریسم» پیش از استعمارزدایی) متوسل می‌شود و از انگاره‌های آشنا در تاریخ فاشیسم (مانند «جایگزینی بزرگ») بهره می‌گیرد.

۳۶ (settler-)colonial: نوعی استعمار که با اسکان مهاجران و حذف بومیان همراه است. م.

وضعیت پیش از جنگ جهانی اول مقایسه کرده‌اند، اما با توجه به جنگ‌های اخیر، این مقایسه دیگر چندان معتبر به نظر نمی‌رسد.

توسکانو: جالب است که در چشم‌انداز اروپایی، لیبرال‌های کلاسیک، محافظه‌کاران و حتی برخی سوسیال‌دموکرات‌ها در قبال جنگ اوکراین به مراتب جنگ‌طلبانه‌تر از راست افراطی عمل می‌کنند (درحالی که همه‌ی این جریان‌ها در توجیه جنگ نابودگرانه‌ی اسرائیل علیه مردم فلسطین همداستان‌اند). راست افراطی همچنان با گفتمان خشونت اجتماعی و جنگ علیه مهاجران حرکت می‌کند، اما تا حد زیادی نسبت به «ایدئولوژی جنگ»^{۲۹} که در آستانه و پیامد جنگ جهانی اول برای ذهنیت ارتجاعی (و نه صرفاً فاشیسم) حیاتی بود، بی‌تفاوت است. امروز، ارتجاع، خواهان «امنیت به هر قیمتی» است، اما این قیمت را به دیگران تحمیل می‌کند. «فداکاری»^{۳۰} در گفتمان آنان جایگاه محوری ندارد (این ویژگی در گفتمان فاشیستی فزاینده‌ی استعمار سکونت‌گرانه‌ی اسرائیل نیز دیده می‌شود که خشونت نابودگرانه‌اش با اجتناب از پذیرش تلفات نظامی خودی تشدید می‌شود -همان‌گونه که در مورد آمریکا در عراق و افغانستان شاهد بودیم).

۷. سال ۲۰۲۴ سال انتخابات در هند،

«بومی»، یا حتی روایت‌های ارتجاعی‌تر درباره‌ی «احیای طبقه‌ی کارگرِ قومی-ملی» («مردان و زنان فراموش‌شده»، و غیره) -همه‌ی این‌ها نسبت به پروژه‌های (خشونت‌بار و به‌نوبه‌ی خود متأخر) خودکفایی و بازگشت‌طلبی‌ای که فاشیسم سستی را تعریف می‌کرد، به مراتب گسست بیشتری از «مبنای»^{۲۸} دارند.

پارادوکس اینجاست که راست افراطی معاصر، هنگامی که صرفاً به دفاعِ اقتدارگرایانه از امتیازاتِ قومی-ملی موجود بسنده نمی‌کند، به نوستالژیِ «پیمان اجتماعیِ پسا فاشیستی» (دورانِ طلاییِ «فوردیسم» پیش از استعمارزدایی) متوسل می‌شود و از انگاره‌های آشنا در تاریخ فاشیسم (مانند «جایگزینی بزرگ») بهره می‌گیرد.

۶. امسال یکصد و هفتمین سالگرد آغاز جنگ جهانی اول است. امروز، جنگ‌ها و درگیری‌های خشونت‌آمیز تقریباً در تمام نقاط جهان حاضرند: خاورمیانه، آفریقا، اروپا، و نیز جنگ‌های داخلی در هائیتی یا میانمار، و غیره. و جنگ‌های دیگری نیز در افق‌اند. تحلیل شما از این وضعیت در پس‌زمینه‌ی موفقیت‌های جنبش‌ها و احزاب راست جدید چیست؟ برخی مفسران، شرایط کنونی را با

جالب است که در چشم‌انداز اروپایی، لیبرال‌های کلاسیک، محافظه‌کاران و حتی برخی سوسیال‌دموکرات‌ها در قبال جنگ اوکراین به مراتب جنگ‌طلبانه‌تر از راست افراطی عمل می‌کنند (درحالی که همه‌ی این جریان‌ها در توجیه جنگ نابودگرانه‌ی اسرائیل علیه مردم فلسطین همداستان‌اند). راست افراطی همچنان با گفتمان خشونت اجتماعی و جنگ علیه مهاجران حرکت می‌کند، اما تا حد زیادی نسبت به «ایدئولوژی جنگ» که در آستانه و پیامد جنگ جهانی اول برای ذهنیت ارتجاعی (و نه صرفاً فاشیسم) حیاتی بود، بی‌تفاوت است. امروز، ارتجاع، خواهان «امنیت به هر قیمتی» است، اما این قیمت را به دیگران تحمیل می‌کند.

^{۲۸} base

^{۲۹} Kriegsideologie

^{۳۰} Sacrifice

روسیه، اروپا، آمریکا، بریتانیا و سایر نقاط جهان است. جنبش‌های راست جدید در حال هم‌آرایی نیروهای خود در آن‌چه می‌توان «بین‌الملل‌گرایی پارادوکسیکال ملی‌گرایان» بنامیم، هستند. در مقابل، چپ به‌نظر ضعیف‌تر از حتی ۵۰ سال پیش می‌رسد. به زعم شما چه چیزی می‌تواند این وضعیت را تغییر دهد (اگر اصلاً چنین امکانی وجود دارد)؟

توسکائو: در کوتاه‌مدت و در مناطقی که ذکر کردید، چشم‌انداز امیدوارکننده‌ای نمی‌بینم. بخشی از این مسئله ناشی از بدبینی و سینیسیم^{۳۱} بنیادینی است که ساختار احساسی این چرخش به راست افراطی را شکل می‌دهد؛ یعنی این حس که در جهانی از رکود اقتصادی، فرصت‌های روبه‌کاهش و فجایع قریب‌الوقوع (یا بالفعل)، حفظ امتیازات و حقوق ناپایدار (خواه واقعی، نمادین یا خیالی) تنها گزینه‌های موجود هستند. در پاسخ به شعار «نومید مشو! سازماندهی کن!»، شاید باید گفت که معمای کنونی ما این است که چگونه «نومیدی را سازماندهی کنیم». همان‌طور که در مقاله‌ای اخیراً اشاره کرده‌ام {۵}: «اگر بپذیریم که این چرخه‌ی جهانی ارتجاع سیاسی ناشی از تنگنای افق‌های سیاسی ماست، آنگاه پاسخ ما باید متفاوت باشد.

شاید لازم باشد به فراخوان فیلسوف آلمانی، یعنی والتر بنیامین (با اقتباس از پیر ناولیل) بر «سازماندهی بدبینی»^{۳۲} بیاندیشیم و ببینیم این مفهوم امروز چه معنایی دارد: نه انتقال آسیب‌های سرمایه‌داری معاصر به فروستان جهان، و نه یافتن بلاگردان‌هایی برای تسکین هراس‌هایمان، بلکه جمعی‌کردن شرایط فاجعه‌بارمان با این درک که امنیت خیالی معدودی را نمی‌توان به بهای قربانی شدن اکثریت بشریت خرید.

در تصاویر توطئه‌آمیز راست افراطی امروز، همانند آینه‌های کج و معوج تفریحی^{۳۳}، می‌توانیم تصویری از چپ مورد نیازمان را ببینیم. برای راست افراطی، چپ عاملی برای تغییرات عظیم است: در آستانه‌ی نابودی صنعت نفت، الغای زندان‌ها و پلیس، تضعیف مالکیت خصوصی و برهم‌زدن تمدن غربی سفیدپوستانه. به عبارت دیگر، چپ مورد کابوس راست افراطی در حال خنثی‌کردن سیستماتیک علل بسیاری از رنج‌های ماست - این چپ در حال سازماندهی نومیدی است.»

همان‌گونه که اخیراً در آمریکا شاهد تضاد عظیم و حتی خصومت بین عرصه‌ی سیاست‌های «ترقی‌خواهانه» و موج اردوگاه‌های طرفدار فلسطین بوده‌ایم، حوزه‌ی انتخاباتی - اگر چه

در تصاویر توطئه‌آمیز راست افراطی امروز، همانند آینه‌های کج و معوج تفریحی، می‌توانیم تصویری از چپ مورد نیازمان را ببینیم. برای راست افراطی، چپ عاملی برای تغییرات عظیم است: در آستانه‌ی نابودی صنعت نفت، الغای زندان‌ها و پلیس، تضعیف مالکیت خصوصی و برهم‌زدن تمدن غربی سفیدپوستانه. به عبارت دیگر، چپ مورد کابوس راست افراطی در حال خنثی‌کردن سیستماتیک علل بسیاری از رنج‌های ماست - این چپ در حال سازماندهی نومیدی است.»

۳۱ Cynicism

۳۲ organize pessimism

۳۳ آینه‌های محدب یا مقعر یا انحناها و برآمدگی‌های مختلف که تصاویر را به شکل‌های عجیب و خنده‌دار نمایش می‌دهند. م.

اعتبارسنجی کرد، و آن را همچون معیاری تحلیلی به کار بست. به بیان تلخ‌کنایه‌آمیز، می‌توان فاشیسم متأخر را محصول رشته‌ای از اصلاحات شکست‌خورده (یا مغفول‌مانده) دانست. شاید تصادفی نباشد که بخش عمده‌ای از جنگ‌های فرهنگی جناح راست افراطی - که در غیاب بهبود شرایط مادی (مانند رکود دستمزدها)، صرفاً به افزایش «دستمزدهای روانی» می‌پردازد - معطوف به سیاست‌های اصلاحی (در حوزه‌های محیط زیست، جنسیت، تنوع، و حقوق) است، در حالی که عمداً این اصلاحات را به مثابه‌ی گفت‌مان‌های رادیکال یا انقلابی تحریف می‌کند (برای مثال، چندفرهنگ‌گرایی را معادل مائوئیسم جلوه می‌دهد و نظایر آن).

۹. در خاتمه، مایل‌ایم بار دیگر به یکی از کلان‌روایت‌های تکرارشونده در گفت‌مان‌های مرتبط با راست جدید و سنتی بازگردیم. پرسش حاضر، به تعبیری، معطوف به استتیک (جدید؟) راست جدید است: آیا می‌توان میان راست جدید و این انگاره که فاشیسم نوعی «استتیک‌سازی سیاست» را محقق می‌سازد، نسبتی برقرار کرد؟

توسکانو: در حلقه‌های فرهنگ‌گرایانه‌ی راست افراطی (از جریان‌های موسوم به «عصر برنز پرورت»^۳) تا امواج

کانون قابل درکی برای تمرکز نیروهاست (به‌ویژه با توجه به پیامدهای عمیقاً ارتجاعی قوانین راست افراطی در مورد اقلیم، عدالت باروری، حقوق اجتماعی و غیره) - برای پروژه‌های راهی‌بخش رادیکال به‌شدت نامساعد است؛ به‌ویژه وقتی این جنبش‌ها فاقد قدرت اجتماعی واقعی، یعنی قدرت تهدیدآمیز باشند (همان‌طور که ماریو ترونتی در کنفرانس ماتریالیسم تاریخی ۲۰۰۶ لندن گفت: «ما باید بار دیگر سرمایه‌داران را بترسانیم»). چنین قدرت اجتماعی تنها در لحظات و جنبش‌های گسست (هرچند به‌شکل ناپایدار) ظهور کرده است، که جدیدترین نمونه‌ی ناقص آن در پیامدهای طولانی و پرتنش بحران مالی ۲۰۰۸-۲۰۰۷ بود.

۸. آیا به باور شما جناح چپ دارای مسئولیتی (تاریخی و/یا سیاسی) در پیدایش جناح راست جدید است؟ در این زمینه، می‌توان به ادعای والتر بنیامین استناد کرد که هر رژیم فاشیستی حاصل انقلابی ناکام است.

توسکانو: با احتیاط باید از تقلیل مسئولیت به مقوله‌ی سرزنش پرهیز کرد، نه تنها به این دلیل که اصرار چپ بر بازخوانی اشتباهات گذشته ممکن است حاوی نوعی لذت مازوخیستی باشد، اما بی‌تردید می‌توان گزاره بنیامین را از منظر تجربی

۳۴ "BAP" ("Bronze Age Pervt") نام مستعار یک نویسنده گمنام از جناح راست آلترناتیو (Alt-Right) و جریان‌های راست‌گرای افراطی است که عمدتاً در فضای اینترنت و شبکه‌های اجتماعی فعالیت می‌کند. وی با انتشار کتابی به نام "Bronze Age Mindset" شناخته می‌شود که در آن از ایده‌هایی مانند بازگشت به ارزش‌های مردانه باستانی، نخبه‌گرایی بیولوژیک، و نقد مدرنیته دفاع می‌کند. م.

به بیان تلخ‌کنایه‌آمیز، می‌توان فاشیسم متأخر را محصول رشته‌ای از اصلاحات شکست‌خورده (یا مغفول‌مانده) دانست. شاید تصادفی نباشد که بخش عمده‌ای از جنگ‌های فرهنگی جناح راست افراطی - که در غیاب بهبود شرایط مادی (مانند رکود دستمزدها)، صرفاً به افزایش «دستمزدهای روانی» می‌پردازد - معطوف به سیاست‌های اصلاحی (در حوزه‌های محیط زیست، جنسیت، تنوع، و حقوق) است، در حالی که عمداً این اصلاحات را به مثابه‌ی گفت‌مان‌های رادیکال یا انقلابی تحریف می‌کند.

فاشیستی موسوم به «فَش‌ویو»^{۳۵}، می‌توان نمونه‌هایی از تلاش‌های ناپیوسته برای زیبایی‌شناسی‌سازی مشاهده کرد که -تازه با رعایت مراعات می‌توان گفت که- در قیاس با آثار یونگر، مارینتی یا میشیما^{۳۶}، از غنای استتیک‌ی برخوردار نیستند. در این حوزه، فاشیسم متأخر بیش از هر چیز، خود را به‌مثابه‌ی تلفیقی نازل اما بالقوه خطرناک از الگوهای پیشین عیان می‌سازد.

فرانکفورت / پریشینا / ونکوور

ژوئن ۲۰۲۴

۳۵ "Fashwave" ترکیب (Fascism + Vaporwave) یک سبک هنری و موسیقایی است که توسط راست‌گرایان افراطی برای تبلیغ ایدئولوژی‌های نئوفاشیستی با استفاده از موسیقی الکترونیک و تصاویر نوستالژیک دهه‌های ۸۰ و ۹۰ ساخته شده است. این سبک از گرافیک‌های پررنگ، نمادهای کلاسیک فاشیستی (مثل مجسمه‌های یونانی)، و ویراست‌های ویتنج استفاده می‌کند تا فاشیسم را «جذاب و آینده‌نگرانه» نشان دهد. م.

۳۶ Ernst Jünger، نویسنده آلمانی، Filippo Tommaso Marinetti، شاعر فوتوریست ایتالیایی و Yukio Mishima، نویسنده نئوفاشیست ژاپنی از چهره‌های شاخصی بودند که در دوره‌های تاریخی مختلف، پیوند میان استتیک و ایدئولوژی‌های فاشیستی را صورت‌بندی کردند. یونگر با ستایش جنگ و تکنولوژی، مارینتی با تبلیغ خشونت به‌مثابه هنر، و میشیما با تلفیق مرگ آیینی و امپریالیسم، نمونه‌های کلاسیک «استتیک‌سازی سیاست» (به تعبیر بنیامین) را نمایندگی می‌کنند. م.

- {۱} Toscano, ۲۰۲۴a, A Right-Wing Turn to Nowhere, June ۱۷, available online at <https://inthesetimes.com/article/european-parliament-far-right-afd-meloni>
- {۲} Budraitskis, Ilya ۲۰۲۲, Putinism: A New Form of Fascism?, October ۲۷, available online at <https://spectrejournal.com/putinism/>
- {۳} Gopalan, Aparna ۲۰۲۳, As the genocide in Gaza continues, India's Prime Minister Narendra Modi is taking notes, November ۲۸, available online at <https://inthesetimes.com/article/india-israelmodi-thnonationalism-far-right>
- {۴} Toscano, ۲۰۲۴b, New Fascisms and the Crises of Empire: Lessons from the Americas, South Atlantic Quarterly (۱۲۳ (۲۰۲۴ ۲۷۲-۲۵۵ : (۲).
- {۵} Toscano, Alberto ۲۰۲۳, The Rise of the Far Right Is a Global Phenomenon, November ۲۱, available online at <https://inthesetimes.com/article/global-far-right-meloni-milei-putin-bannon-orban>.