

در جست‌وجوی لحظات مدفون

گفتگوی «انکار» با ابراهیم توفیق درباره‌ی خیزش «زن، زندگی، آزادی»



انکار: شما چندسالی است که با پروژه‌ی مشخصی شناخته می‌شوید. گرچه قبلا هم می‌شد ردپای همین دغدغه‌ها را در کارهای شما دنبال کرد؛ یک برنامه‌ی پژوهشی مشخص که چند جلد کتاب هم ذیل آن چاپ شده و در فضای فکری هم محل بحث بوده است. نکته‌ی محوری این برنامه نقدی‌ست که به نظام دانش ما، یا به آن فضایی وارد می‌کند که درون آن تولید محتوا می‌شود. اکنون می‌توان ظرفیت همین مقدمات را برای تحلیل وضعیت و وقایع مختلف به کار بست تا همان‌طور که از عنوان کار هم برمی‌آید، به تدریج ما را وارد فرآیندی کند که به‌عوض تعلیق لحظه‌ی حال، واقعا بتوانیم این لحظه را بررسی کنیم، این که چه اتفاقی دارد رخ می‌دهد و چه امکان‌هایی درون آن وجود دارد. اکنون ما مشخصا با رویدادی مواجه هستیم؛ اعتراضاتی تحت نام جنبش «زن، زندگی، آزادی»، خیزش مهسا/ژینا و یا نام‌های دیگر به‌وقوع پیوسته‌است، که البته بسیاری از بعضی ویژگی‌های آن غافل‌گیر شده‌اند. مسئله در این جا مشخصا این است که این اتفاقات را چگونه می‌توان فهمید و تحلیل کرد. به‌لحاظ سیاسی اهمیت پروژه‌ی شما در این است که ما بالاخره بفهمیم چه امکان‌هایی درون این رویداد وجود دارد، تا به صرف وقایعی

فروکاسته نشوند که قرار باشد آن را از جهات مختلف آسیب‌شناسی کنیم. و حتی برعکس، چگونه نباید سراغ آن رفت. چرا که از وجه سلبی هم می‌توانیم بگوییم در مواجهه با این رویداد و رویدادهای مشابه، چه نباید کرد.

اگر بخواهیم مشخص‌تر صحبت کنیم، شما نوعی از تاریخ‌نگاری را نقد می‌کنید که در آن ذیل تاریخ استبداد، وقایع را به‌نحوی تقلیل می‌دهد که گویی یک نیرو در بالا تحت‌عنوان استبداد وجود دارد و یک نیروی هم در مقابل آن، در پایین، تحت‌عنوان اصلاح‌طلب یا انقلابی. آن‌چه در این جا پنهان مانده و دیده نمی‌شود، امر اجتماعی، یا نیروهای درون جامعه‌ی مدنی‌ست که اساساً به‌تعبیر شما دیسکورسیو نمی‌شوند. به‌نظر می‌رسد ما در لحظه‌ی حاضر نیز در تحلیل‌های بسیاری همین را می‌بینیم که همه‌چیز به دو نیروی استبدادی و انقلابی برمی‌گردند و پیچیدگی‌های هیچ‌کدام‌شان نیز مشخص نمی‌شود. اگر مردم، یک کلیت انتزاعی یک پارچه نیست و متکثر است، و همچنین شکل ساخته‌شدن و فرم متجلی‌شدن آن وابسته به مناسبات قدرت و نیروها است؛ آن‌گاه با این سوال مواجه می‌شویم که اساساً این مناسبات قدرت چه هستند و در جنبش اخیر آیا با دیسکورسیو شدن نیروهای جامعه‌ی مدنی و امر اجتماعی مواجه هستیم؟ شاید بتوانیم حتی دقیق‌تر بگوییم که در این وضعیت چه نیروهایی در خدمت این امر هستند و چه نیروهایی مانع از آن‌اند. آیا اساساً این جنبش تن به دیسکورسیو شدن می‌دهد؟

توفیق: سوالاتان زیاد شد. بگذارید از دو اصطلاح شروع کنم که در صحبت‌های شما بود، ولی من با آن‌ها مسئله دارم. یکی امر اجتماعی و یکی جامعه‌ی مدنی. البته زمانی که از این دو اصطلاح با ارجاع به بحث‌های من صحبت می‌کنید، منظور شما را می‌فهمم اما شاید بد نباشد که از همین جا وارد شوم تا موضع‌ام روشن شود و بعد از آن بتوانم به سوالات بپردازم. چون این اصطلاحات به‌نظر من گنگ‌اند و لااقل در وضعیتی که ما در آن قرار داریم رسا نیستند. این اصطلاحات چنان به‌کار می‌روند که گویی امر اجتماعی بلافاصله در مقابل امر سیاسی مطرح می‌شود، و من با این فهم متعارف از وجود یک تقابل، بسیار مشکل دارم. اصطلاح «جامعه‌ی مدنی» نیز مشکل مشابهی دارد. یعنی اصولاً در تاریخ این اصطلاح، جامعه‌ی مدنی همواره به‌عنوان چیزی در مقابل و همراه، و به هر حال در نسبت با دولت مطرح می‌شود. اما اصلاً برای من قابل فهم نیست که مثلاً بگوییم در حال حاضر با خیزش جامعه‌ی مدنی علیه دولت روبه‌رو هستیم.

من مدت‌ها است که از اینگونه اصطلاحات فاصله گرفته‌ام.^۱ منظور من این نیست که ما «جامعه‌ی مدنی» نداریم؛ حتماً ما جامعه‌ی مدنی‌ای داریم که دگرذیسی‌های زیادی را پشت سر گذاشته و می‌گذارد. ولی تصور من این است که در لحظاتی، یک نوع فراروی از درون خود جامعه‌ی مدنی اتفاق می‌افتد که امر سیاسی را ممکن می‌کند. در یک نگاه کلاسیک به روابط قدرت، جامعه‌ی مدنی با دولت دارای نسبت و فرمی از انتگراسیون جامعه در دولت است.

^۱ رجوع کنید به درس گفتار «اصلاح‌طلبی در عصر امپراتوری: نقد و بررسی کتاب نگری و هارت»، دانشگاه علم و فرهنگ، شهریور ۱۳۹۷

انتگراسیون، نه به این شکل که همه‌ی بخش‌های جامعه به معنای نورماتیو و مثبت کلمه انتگره شده‌اند، بلکه به این معنی که در یک مناسبات قدرت مشخص، هر بخش در نسبتی با ساختار کلی جامعه قرار می‌گیرد که در نتیجه‌ی آن رابطه‌ی خاص و پیچیده‌ای بین دولت و جامعه‌ی مدنی برقرار می‌شود. من اما در توضیحات تاریخی که در رابطه با تحولات انقلاب مشروطه و بعد از آن داده‌ام،^۲ گفته‌ام که اتفاقاً سیاست جایی بروز پیدا کرده است که گروه‌هایی از مردم، با اتکا به سازوکارهای جامعه‌ی مدنی از آن فراتر رفته‌اند، یعنی از مناسباتی که به نوعی آن‌ها را در یک رابطه‌ی قدرت قرار می‌دهد فراتر رفته‌اند. چرا که طی این روابط قدرت عادت‌واره‌هایی به وجود می‌آیند و ما در زندگی روزمره، یک نوع نظم را تجربه می‌کنیم؛ هنگامی که آن نظم به هر دلیل دچار گسست می‌شود، ما با برآمدهای مردمی روبه‌رو می‌شویم که این امکان را به وجود می‌آورد که از خود جامعه‌ی مدنی فراروی کند؛ فرم انتگراسیون جامعه در دولت را به چالش بکشد.

علاوه بر این، من مفهوم بسیار گسترده‌ای را از جامعه‌ی مدنی مدنظر دارم و مطلقاً آن را نرماتیو نمی‌کنم. جامعه‌ی مدنی می‌تواند شامل روابط مافیایی، روابط خانوادگی و خویشاوندی، ان‌جی‌اوها، احزاب و اتحادیه‌ها و غیره باشد. در واقع اگر بخواهم با گرامشی توضیح بدهم، جامعه‌ی مدنی، اقتصاد نیست و دولت یا به عبارت دقیق‌تر، قدرت سیاسی هم نیست. در نتیجه خیلی چیزها را دربرمی‌گیرد. در این بستر گاهی، امکانی بوجود می‌آید که فراروی‌هایی صورت گیرد و از دل آن‌ها، با جنبش‌های سیاسی روبه‌رو می‌شویم.

من همین فراروی از مناسبات جامعه‌ی مدنی را «بازگشت سیاست»، «احیای سیاست»، یا بهتر بگوییم «بازپس‌گیری سیاست» می‌نامم. یعنی آن جایی که انحصار دولت بر سیاست، پروبلماتیک می‌شود. همین جا هم بگوییم که هر جا از دولت صحبت می‌کنم، منظورم state به معنای مدرن کلمه است. و بر تعریف بسیار روشنی از «دولت» دارد که به نظر من همچنان معتبر است: جامعه‌ای سیاسی که در یک قلمروی جغرافیایی معین، اعمال زور مشروع را به انحصار خود در می‌آورد. و فقط اعمال زور نیست، شرط اعمال زور مشروع نیز این است که سیاست را هم به انحصار خودش درآورد. به نظر من کارل اشمیت در بیان محافظه‌کارانه و ارتجاعی ولی دقیق خودش، این را مصرح می‌کند که امر سیاسی چیزی نیست جز تعیین دوست و دشمن از طریق ساختار یک دولت، که خود سازمان‌یافتگی یک «مردم» است، مردم به آن معنایی که در آلمانی می‌گویند: «Volk»؛ یعنی خلق یا ملت. در واقع یک دولت-ملت^۳ که اعمال زور مشروع

۲ رجوع کنید به سخنرانی «فقد کتاب: تئاتر کراسی در عصر مشروطه»، اردیبهشت ۱۳۹۶

^۳ nation-state

را به انحصار خودش درآورده است، صاحب سیاست هم می‌شود. چون می‌تواند تعیین کند که چه کسی دوست و چه کسی دشمن است. به نظر من لحظه‌ی «بازپس‌گیری سیاست»، لحظه‌ای است که این مناسبات را به خطر می‌اندازد. یعنی انحصار دولت بر سیاست را مسئله‌دار می‌کند، گویی می‌خواهد که آن را از دست او خارج کند.

با این مقدمات، به نظر من آن چیزی که ما از مدت‌ها پیش با آن مواجه هستیم، خیزش‌های بازپس‌گیری سیاست است. و این بازپس‌گیری‌ها ضرورتاً تعریفی متفاوت از آن چیزی که از قول اشمیت مطرح کردم، ارائه می‌کنند. در نظر او تعیین دوست و دشمن است که سیاست را تعیین می‌کند. چراکه اشمیت می‌گوید که بدون تعیین دوست و دشمن توسط دولت، دیگر سیاستی باقی نمی‌ماند، و ما وارد حوزه‌ی اخلاق می‌شویم. من اما در مقابل این مفهوم از سیاست، به آرنست، رانسیر و افرادی از این دست ارجاع می‌دهم که اتفاقاً سیاست را به معنای سیاست برابری خواهانه می‌فهمند. در این بیان، سیاست آن‌جایی اتفاق می‌افتد که آدم‌ها در موقعیتی قرار بگیرند و نوعی از مناسبات را با یکدیگر برقرار کنند که با وجود تفاوت‌هایی که با هم دارند، بتوانند برابری را برقرار بگیرند. بنظر من ما از حداقل دی‌ماه ۹۶، و بویژه در حال حاضر با «خیزش‌های بازپس‌گیری برابری خواهانه‌ی سیاست» مواجه هستیم. ملاحظه می‌کنید که در این معنا دیگر تقابل امر اجتماعی و امر سیاسی، و تقابل دولت و جامعه‌ی مدنی، چندان توانایی توضیح ندارند.



ابراهیم نوفیق

انکار: مسئله‌ای که همچنان به جای خود باقی است، این است که ما برای این خیزش‌ها، قائل به ذات نیستیم. نیروهایی در فضا وجود دارند که همان‌طور که خودتان هم گفته‌اید، فرمی را خلق می‌کند که ما امروز به آن فرم برابری خواهانه بازپس‌گیری سیاست می‌گوییم. آیا شما در درون این نیروها تکثری می‌بینید؟ به‌هر حال، ما در حال حاضر فقط تحلیل تاریخی نمی‌کنیم، بلکه در حال تجربه‌ی یک لحظه‌ی کاملاً سیاسی هستیم. به همین دلیل مهم است که در تحلیل این لحظه مشخص کنیم که چه موانع و چه امکان‌هایی برای فراروی از وضع موجود، یا به تعبیر شما فراروی از مناسبات جامعه‌ی مدنی می‌بینیم. بنابراین سوال این است که شما در درون این نیروها، چه امکان‌ها و چه موانعی برای تحقق سیاست برابری خواهانه مشاهده می‌کنید؟

توفیق: ابتدا بگذارید پیش فرضی را روشن کنم. من برابری خواهی را به این معنا مطرح می‌کنم که ما راجع به نیروهای بسیار متفاوت، یا به قول شما نیروهای متکثری صحبت می‌کنیم که در جایگاه‌های مختلفی قرار دارند و خواسته‌ها و ایده‌آل‌های متفاوتی نیز دارند. برابری خواهی در جایی معنا دارد که این تفاوت‌ها بتوانند وارد نوعی گفتگو و تبادل با یکدیگر شوند، درباره‌ی این که چگونه می‌توان این جغرافیای مشترک را سازمان داد. در واقع پیش فرض سیاست برابری، پذیرش تفاوت است. این متفاوت‌ها هستند که قرار است به شکلی برابر، به نتیجه‌ای با یکدیگر برسند.

حال اگر بخواهم به این موضوع به صورت تاریخی بپردازم و از این تعریف انتزاعی فراتر روم، باید بگویم که آن چیزی که اکنون در حال رخ دادن است را شاید بتوانیم در بستر تاریخی ایران معاصر، با تشخیص سه لایه‌ی تاریخی مختلف، یا به عبارتی سه زمان‌مندی متفاوت به بحث بگذاریم. یعنی وقتی درباره‌ی وقایع اخیر صحبت می‌کنیم، ضمن اینکه در درون خود کاملاً نو است، اما در سه زمان‌مندی و بستر تاریخی در حال رخ دادن است.

زمان‌مندی کوتاه‌تر را که شاید حداکثر بتوانیم تا سال ۸۸ به عقب ببریم. یعنی ما از سال ۸۸ به بعد وارد یک فضا یا یک منظومه‌ی سیاسی جدید و یک تناسب قوای جدید شدیم که این خیزش‌ها در این بستر شاید معنادار بشوند. یک زمان‌مندی میانه هم داریم که احتمالاً بتوان تا انقلاب ۵۷ آن را پیش برد. یعنی لحظه‌ای که رژیم پیشین فروپاشیده است و در یک وضعیت گذار قرار می‌گیریم که هنوز رژیم جدید مستقر نشده است و ما در این بزنگاه با گزینه‌های متفاوتی برای رقم خوردن آینده روبه‌رو هستیم. نهایتاً من یک زمان‌مندی بلندتر هم در نظر می‌گیرم که تا مشروطه به عقب برمی‌گردد. در آنجا هم ما بار دیگر با دو لحظه‌ی بسیار متفاوت، و دو نوع سازمان‌یابی بسیار متفاوت «اجتماع سیاسی»^۴ - از این اصطلاح استفاده می‌کنم تا برجسته کنم که «دولت» تنها شکل سازمان‌یابی اجتماعی سیاسی نیست

^۴ Political Community

- روبه‌رو هستیم. ما در آنجا با مجادله بر سر این روبه‌رو هستیم که اجتماع سیاسی چگونه باید سامان و انتظام یابد؟ دو گزینه‌ی تعیین‌کننده در مقابل هم قرار می‌گیرند.

می‌خواهم با این زمان‌مندی‌ها بگویم که اتفاقاتی که می‌بینیم، نه آن‌که ادامه‌ی علی‌همان وقایع پیشین باشند، ولی در یک بستر تاریخی اتفاق می‌افتند. در این سه لایه‌ی تاریخی با زمان‌مندی‌های متفاوت، امکان فهم بهتری از این چیزی که در پاییز ۱۴۰۱ روی می‌دهد، برای ما به‌وجود می‌آید. البته بر سر این می‌توان جدل کرد که کدام‌یک از این تاریخ‌ها معنادارتر است. مثلاً در ارتباط با زمان‌مندی کوتاه‌تر، می‌شود ۸۸ را مبدا گرفت و یا دی ۹۶ به بعد را. به‌هر حال می‌توان از زمان‌مندی نزدیک‌تر شروع کرد، کمی به عقب رفت و سپس به لحظه‌ی حال برگشت تا از آن تعلیق زمان، از آن نظم دانشی که امکان دسترسی به زمان حال، و فهم زمان حال را از ما می‌گیرد فاصله بگیریم و به شکلی ایجابی، فهمی در مقابل آن قرار دهیم که کاملاً متفاوت از آن دو گانه‌های همیشگی باشد.

انکار: اگر اجازه دهید، پیش از آن‌که این زمان‌مندی‌ها را باز کنید، دریچه‌ی دیگری هم به بحث وارد کنیم که آن را شاید به‌نوعی بتوان با عنوان «از تکرار متفاوت تا تفاوت در تکرار» صورت‌بندی کرد. گویا دو حرکت است که باید هم‌زمان اتفاق بیافتد. یک حرکت همان‌طور که در بحث شما هم بود این است که برمی‌گردیم به تاریخ یک رویداد و نشان می‌دهیم که آن‌چه برآمده است، تکراری از رویدادهای پیشین است؛ چنان‌که در زمان‌بندی شما هم دیدیم که جنبش ۸۸ و انقلاب ۵۷ و مشروطه از این منظر به هم پیوند می‌خورند. اما در عین حال حرکتی که هم‌زمان باید اتفاق بیافتد نیز این است که هر کدام از این‌ها هم تفاوت‌هایی با تکرار قبلی دارند. در این رفت‌وبرگشت، مسئله‌ای که اهمیت می‌یابد، این است که شما در کارهای مختلف‌تان وقتی به سراغ عصر مشروطه می‌روید، سازمان‌یابی اجتماعی بدیل را در انجمن‌ها جستجو می‌کنید؛ یا در دهه‌ی ۲۰ تا ۳۰ سراغ اتحادیه‌ها می‌روید؛ و به‌همین ترتیب در انقلاب ۵۷ سراغ شوراها می‌روید. نکته‌ای که در این‌جا وجود دارد، این است که «جامعه‌ی مدنی» یا آن‌چه در گفتارهای حاکم «سنت» خوانده می‌شود، به‌خودی‌خود نمی‌تواند برابری‌طلبی بروز کرده را تداوم دهند، به‌نظر می‌رسد که نزد شما هم یک میانجی لازم است تا برابری‌طلبی را ممکن کند. منظورم همان نهادهایی مثل انجمن‌ها، اتحادیه‌ها، و شوراها هستند، که به آن لحظه امکان تداوم می‌دهند؛ هر چند شاید شکست بخورد یا اصلاً به‌لحاظ تاریخی امکان تداوم طولانی هم نداشته باشد.

با این توضیحات به‌نظر می‌رسد که باید دست بگذاریم بر روی میانجی‌هایی که تداوم این برابری‌طلبی را در لحظه‌ی فعلی ممکن می‌کند. چرا که طبق تعریفی که از سیاست ارائه می‌دهید، که مشابهتی با دیدگاه رانسیر دارد، معیاری در درون این تعریف از سیاست نهفته است که آن معیار، حرکت کردن از منافع جزئی به امر کلی^۵ است. اما همان‌طور که در یکی از نقدهایی که از سوی لاکلائو به رانسیر مطرح می‌شود، این نظریه در جایی دقیق نیست

و آن هم غفلت از طرق مختلفی است که شمارش نشده‌ها، می‌توانند شمارش‌ناپذیری‌شان را بازنمایی کنند. مثلاً حتی فاشیسم را نیز نمی‌توان تماماً در قلمرو امر شمارش‌پذیر جا داد. بدین معنا نمی‌توان امکان سیاست، یا آنچه شما بازپس‌گیری سیاست می‌نامید را ضرورتاً رهایی‌بخش یا پیشرو و مترقی دانست. این امکان منوط است به آن که بتوان به طرقی برابری‌طلبی که در این لحظه بروز کرده است را تداوم بخشید.

بنابراین شاید بهتر باشد که ضمن توضیح آن سه زمان‌مندی که پیشتر به صورت مختصر به آن‌ها اشاره کردید، از منظری که الان مطرح شد نیز به بحث امکان‌ها و امتناع‌ها صراحت بیشتری دهید. مشخصاً این که در همین اعتراضات اخیر، میانجی‌های لازم برای تداوم لحظه‌ی برابری‌خواهانه‌ی آن کدام‌اند؟ شاید باید ساخته شوند و یا شاید هم پیشاپیش موجود باشند و بشود بر آن دست گذاشت و آن‌ها را رؤیت‌پذیر کرد.



توفیق: اجازه دهید ضمن بحث درباره‌ی زمان‌مندی‌ها به این نکته‌ی اخیر شما هم بپردازم. هرچند پیشاپیش باید بگویم بنظر من معیار تشخیص و داوری سیاست برابری‌تداوم آن نیست. اگر با زمان‌مندی کوتاه‌تر آغاز کنیم، به نظر می‌آید که از سال ۸۸، سیاستی که مبتنی بر تقابل اصلاح‌طلبی و اصول‌گرایی، یا تقابل ساخت انتخاباتی و غیرانتخابی جمهوری اسلامی بود، به پایان خود می‌رسد. به بیان مشخص‌تر، اینکه در آن بستر، سیاست ازپیش‌امکان‌پذیر است و مردم

می‌توانند در آن شرکت کنند و جامعه به شکلی مدنی در آن انتگره می‌شود، یا از نگاه اصلاح‌طلبان تازه باید جامعه‌ی مدنی ساخته شود، به پایان خود می‌رسد. یعنی ظرفیت اصلاح‌طلبان برای تعیین سیاست، و اینکه بخواهند سیاست را در انحصار خود نگاه دارند، درهم می‌شکند. از آنجا به بعد، در دی ۹۶، آبان ۹۸ و امروز، با در نظر گرفتن تمام تفاوت‌های مهمی که باهم دارند و با اجتناب از آن که بخواهیم همه‌ی آن‌ها را یکی کنیم، آنچه بروز می‌یابد این است که سیاست دیگر در چارچوب از پیش تعیین‌شده‌ی تقابل سامان‌بخش اصلاح‌طلبی و اصول‌گرایی قابل کنترل نیست، و این انحصار به شکل دائمی دارد می‌شکند و دیگر عمل نمی‌کند. از دل این وضعیت است که خیزش‌هایی شکل می‌گیرد که من نام‌شان را «خیزش‌های بازپس‌گیری سیاست» می‌گذارم. اما معمولاً وقتی به ۹۶ یا ۹۸ پرداخته می‌شود، این بستر تاریخی نادیده گرفته می‌شود. و چیزهایی بر این خیزش‌ها حمل می‌شود که شاید سر جای خود عالمانه و منطقی بنظر بیایند، اما آگاهانه یا ناآگاهانه در خدمت بازتولید خوانشی از تاریخ معاصر ایران قرار می‌گیرند که آن را با تقابل بین اصلاح‌طلبی و اقتدارگرایی/استبداد - یا تقابل سنت و تجدد که صورت دیگری از همین تقابل است - می‌خوانند و همه‌چیز را درون این تقابل توضیح می‌دهند یا بهتر است بگویم منحل می‌کنند.

اگر بی‌توجه به این متن بلند و زمان‌بندی‌ها، بلاواسطه سراغ ۹۶ یا ۹۸ برویم، آن‌ها را صرفاً شورش مثلاً فرودستان یا حاشیه‌نشینان یا با ژارگون مارکسیستی، شورش لمپن پرولتاریا می‌خوانیم. که در واقع منظور آن گروه‌هایی هستند که در مناسبات رسمی انتگره نیستند؛ به عنوان طبقه نمی‌شود نام‌گذاری‌شان کرد؛ سازوکارهای NGOئی، طبقاتی یا صنفی مشخصی ندارند که بتوانند درون مناسبات رسمی سیاست وارد مطالبه‌گری بشوند؛ و از این قبیل. گویی همین‌طور به خیابان می‌آیند و تنها چیزی که در پیش روی ما می‌گذارند، منفجر کردن همه‌چیز است، آشوب^۶ است. نقطه‌ی مقابل آن هم این است که برگردید به بالا و هشدار دهید که اگر این‌ها به خیابان بیایند همه‌چیز به هم می‌ریزد و باید به سیاست اصلاحات بازگشت: «فشار از پایین، چانه‌زنی از بالا». در واقع این خیزش‌ها به ابژه‌ای تبدیل می‌شود که شما از آن استفاده می‌کنید تا به بالا فشار بیاورید که دوباره شما را راه بدهد. و از همین منظر برمی‌گردید و طبقه‌ی متوسط مفروض خودتان را، همان که قرار است جامعه‌ی مدنی را بسازد، مخاطب قرار می‌دهید که: «بترسید! اگر این‌ها به خیابان بیایند خشونت و آشوب می‌شود، پس به رهبری ما تن بدهید». به این معنا، روی گرده‌ی این حرکت‌ها تلاشی صورت می‌گیرد که همان منظومه‌ی^۷ قدیمی که ترکیده بود دوباره احیا شود. به همین خاطر هم مخالفت من با اصطلاح جامعه‌ی مدنی در درجه‌ی اول برمی‌گردد به نحوه‌ی کاربرد آن و در درجه‌ی دوم به اینکه با توجه به وضعیت تاریخی

^۶ chaos

^۷ constellation

که در آن قرار داریم این مفهوم دیگر اصلا توضیح گر نیست، نه اینکه صرفا معنادار نباشد. در علوم اجتماعی یا انسانی ما هم این ایده کاملا غالب است، و دائما خود را بازتولید می کند. حتی امروز هم در برابر اتفاقات اخیر با همین واکنش ها روبرو هستیم، گرچه این بار گفتن این حرف ها خیلی سخت تر از دی ۹۶ و آبان ۹۸ شده است.

بنابراین گرچه بدین معنا این رویداد «تکرار متفاوت» رویدادهای قبلی است، می توانیم درباره ی تفاوت ها هم صحبت کنیم تا تفاوت های میان این خیزش ها نیز نادیده گرفته نشود. اما من صرفا می توانم در ذهن خودم توضیح اولیه ای بدهم، چراکه دیتاهای تجربی^۸ که بتواند تحلیل دقیقی را ممکن کند نداریم و حتی با وجود این که درباره ی ۹۶ و ۹۸ هم مطالعاتی صورت گرفته است، از نظر تجربی بسیار ضعیف ایم.

به هر حال معلوم است که در حرکت های اخیر با جابجایی های جغرافیایی مهمی در قیاس با ۹۶ و ۹۸ روبرو هستیم، و این تفاوت هم نسبتی دارد با گروه های اجتماعی که در آن حضور دارند. آن تکثری که به آن اشاره کردید در اینجا بازتاب پیدا می کند، و دورخیزهای متفاوت، توان های متفاوت و بردهای متفاوتی را مشهود می سازد. به نظر من این حرکت ها به اشکال مختلف خود را دیسکورسیو می کنند. یعنی تلاشی جهت دیسکورسیو شدن رخ می دهد که شاید اوج آن در سه گانه ی «زن، زندگی، آزادی» رخ می دهد. به هر حال این نوعی دیسکورسیو کردن است، فارغ از آن که چقدر مفاهیم فلسفی و علوم اجتماعی برای آن پیدا می شود و آن ها چقدر بتوانند این پدیده را توضیح بدهند. ولی نمی توان آنقدرها هم این پدیده را بی زبان دانست. مقایسه ی این حرکت هم با حرکت های قبلی، تفاوت های مهمی را نشان می دهد که قابل تأمل است. معلوم است که در ۹۶ و ۹۸ با وضعیتی روبرو هستیم که آن منظومه ی سیاسی کار نمی کند و این خود را در شعارها هم نشان می دهد. اما از طرفی با یک وضعیت اقتصادی نیز روبرو هستیم که ما با اصطلاح «نئولیبرالیزه کردن ساخت اقتصاد و سیاست» سعی کرده ایم آن را توضیح دهیم. به هر حال بلاهایی که در این وضعیت بر سر نیروی کار، طبیعت، مدیریت آب، خشکسالی و غیره می آید، پدیده های مختلفی را کنار هم می نشاند و سپس مقاومت هایی را فراهم می کند که بیشتر در جغرافیاهای معینی جلوه گر می شدند. به نظر من این جغرافیا که در ۹۶ و ۹۸ مشاهده کردیم، الان کمتر حضور دارد. در حال حاضر با جغرافیایی روبرو هستیم که لحظات متفاوتی را در کنار یکدیگر نشانده است، یعنی لحظه ی کشته شدن ژینا امینی (مهسا)، همان طور که خیلی ها به درستی توضیح داده اند، انگار به صورت نمادین دو جریان را به هم متصل می کند. یکی مسئله ی زنان است با تاریخ بلند خودش: تاریخ تحقیر، سرکوب و مقاومت های خودش. از طرف دیگر مسئله ی حاشیه سازی و پیرامونی سازی است که در واقع

^۸ empirical

با گروه‌های معین قومی، دینی، ملی و زبانی مرتبط می‌شود. به‌هم‌پیوند خوردن این دو، شاید جغرافیای اعتراضات فعلی را بهتر توضیح بدهد که نقطه‌ی آغازین‌اش بیش‌تر تهران و کردستان بوده‌است. چراکه به‌رحال پیشینه‌ی جنبش زنان عمدتاً در شهرهای بزرگ بوده‌است و به‌طور خاص در تهران سابقه‌ای طولانی دارد که شاید آخرین موج آن را بتوان جنبش «می‌تو» دانست. اما همان‌طور که در تعریف سیاست گفتم، در این جا سازوکارهایی در دل جامعه‌ی مدنی شکل گرفته‌اند و بعد در جاهایی توانسته‌اند از محدوده‌های گروهی و کورپوراتیو خود فراتر بروند و به خواست خود کلیت ببخشند و در این کلیت‌بخشی به امر سیاسی و به این معنی به امر همگانی تبدیل کنند. در این جا از یک طرف مسئله‌ی زنان در جغرافیایی مثل تهران کلیت پیدا می‌کند و از طرف دیگر مسئله‌ی برابری‌خواهی قومی یا ملی در مکان معین دیگر کلیت پیدا می‌کند. این کلیت‌ها با یکدیگر هم‌نشین می‌شوند و چنین برآمدی را ممکن می‌کنند.



اما باید منطق سرایت این حرکت‌ها را پیدا کرد که چطور در جغرافیاهای مختلف به هم می‌رسد یا نمی‌رسد. این‌ها نیازمند بررسی و تأمل است و درواقع من هم درست نمی‌دانم چطور این سرایت اتفاق می‌افتد. مثلاً ما با بروز اعتراضات در جغرافیای ۹۶ و ۹۸ روبرو هستیم، اما بعید می‌دانم بتوان از سرایت جنبش زن، زندگی، آزادی به معنای دقیق کلمه حرف زد. این خودش قابل تأمل است. برای تحلیل این‌ها باید ویژگی هر جغرافیای مشخص را فهمید: این که این جغرافیاهای مختلف در ساخت قدرت چقدر انتگره بوده‌اند یا نبوده‌اند، و یا به چه شکل انتگره بوده‌اند. فرضاً درمورد خوزستان و اعراب این سوال مطرح است که چرا ما تحرک خاصی نمی‌بینیم؟ شاید این برمی‌گردد به روابط به‌شدت

پدرسالاران‌ای که در آن‌جا بین رؤسای قبایل و در خود قبایل وجود دارد، و نسبتی که این سلسله‌مراتب^۹ قبیله‌ای احیاناً با ساخت قدرت سیاسی دارد. در نتیجه، جنبشی با نام «زن، زندگی، آزادی» چنان چالش‌برانگیز است که درمقابلش مقاومت شکل می‌گیرد. مناطق دیگری را هم می‌توان تصور کرد که این‌گونه هستند.

با این اشارات می‌خواهم بگویم که چطور سعی می‌کنم به فهم آن‌چه در حال‌رخ‌دادن است نزدیک بشوم، بدون آنکه ادعای تحلیل آنرا داشته باشم. ارائه‌ی توضیح در رابطه با آینده و ظرفیت آن‌چه در اقصی نقاط کشور در حال اتفاق افتادن است، بسیار سخت است. اما یک چیز به‌نظرم مشخص است که خیلی‌ها به‌درستی گفته‌اند: ما با هژمونیک شدن یک گفتار و یک میل مواجه‌ایم که در «زن، زندگی، آزادی» بازتاب پیدا کرده است و از ظرفیت بالای دیسکورسیوشدن برخوردار است، یعنی یک نوع برابری‌خواهی به‌صحنه آمده که دارد خودش را تولید و بازتولید می‌کند. این در رابطه با برابری‌خواهی متفاوت یا متفاوت‌های برابری‌خواه، پتانسیل بسیار قوی‌ای برای بازپس‌گیری سیاست دارد. روشن است که در این‌جا نباید سیاست را به‌معنای کسب و حفظ قدرت سیاسی در نظر گرفت، بلکه سیاست دارد در معنای گسترده‌تر و درواقع به‌معنای برابری‌خواهی فهمیده می‌شود که چگونه می‌توان زندگی را سازمان داد. دعوی برابری‌خواهی فقط در سطح تقابل ملت و دولت اتفاق نمی‌افتد، بلکه در همه‌جا دارد اتفاق می‌افتد. در همه‌جا و همه‌ی نهادها، از خانواده گرفته تا مدرسه و دانشگاه و خیابان و محله و کوچه و... این دعوا پیش‌برده می‌شود. هرچند می‌بینیم که میلی وجود دارد تا بر این نزاع، به این بهانه که دعوی سیاسی (وقتی سیاست فروکاهیده می‌شود به کسب/تسخیر قدرت سیاسی/دولت) مهم‌تر است و بنابراین باید باقی‌دعواها را فعلاً مسکوت نگه داریم، سرپوش بگذارد. به‌نظرم در میان بسیاری، انرژی‌ای وجود دارد که به این مسکوت‌گذاشتن‌ها تن ندهند. چون به‌یک‌معنا قدرت پخش و منتشر است و به‌همان نسبت مقاومت هم پخش و منتشر است. به‌نظر من این ویژگی خاصی است که به گفتار موجود امکان هژمونیک‌شدن می‌دهد.

اما درباره‌ی امکان تداوم این لحظه، فقط می‌شود حدس‌هایی زد. مثلاً اگر من زمان این حرکت را فقط در پاییز ۱۴۰۱ نبینم و به زمان بلندمدت‌تر ارجاع دهم، ما با حرکت‌هایی مواجه بوده‌ایم که به‌صورت موجی، اشکال مختلفی به خودش می‌گرفت. من حدس می‌زنم که در سال‌های گذشته، چیزهایی وجود داشته که ما در دقایقی با آن‌ها مواجه بودیم، هرچند که به‌این‌معنا سیاسی نبودند. به‌طور مشخص مثلاً هنگام سیل، زلزله و یا وضعیت کرونا با سازوکارهایی در انواعی از همیاری‌ها، همبستگی‌ها و کمک‌کردن‌ها در عرصه‌های مختلف از بهداشت گرفته تا آموزش، روبه‌رو بوده‌ایم. قاعدتاً نوعی از شبکه‌ی اجتماعی در این‌جا عمل می‌کرده که توانسته کمکی را برای مدت زمانی معین سازمان

^۹ hierarchy

بدهد، حال این شبکه‌های اجتماعی یا در همان لحظه شکل گرفتند و یا از پیش موجود بودند و بعدتر نسبت به این موضوعات خاص فعال شدند. من شکل‌گیری این شبکه‌های مدنی را به این نسبت می‌دهم که ما با نوعی پس‌روی دولت از مناسبات اجتماعی و رفاهی روبرو بوده‌ایم. در واقع در فرایند نئولیبرالیزه‌شدن سیاست، با پایان اشکال مختلف سیاست اجتماعی، روبرو بوده‌ایم. و جامعه، جز در مسائل انتظامی و امنیتی، در خیلی از جاها به حال خودش رها شده است. این جامعه‌ای که به خودش واگذار شده، به‌هرحال توانسته که به اشکال مختلفی خود را انتظام داده و بقای خود را تنظیم کند. علوم اجتماعی ما در توضیح چنین پدیده‌هایی به شدت ضعیف است و حرفی برای گفتن ندارند. یعنی فقط درباره‌ی جاهایی مثل کانون صنفی معلمان، یا اعتصابات هفت‌تپه، یا اتحادیه‌هایی که در آن سندیکای کارگری شکل می‌گیرد حرف می‌زند. یعنی اصولاً یک علاقه‌ای به این وجود دارد که صرفاً مسائل جامعه، یعنی وضعیت فرمال و وضعیت روابط طبقاتی که رویت‌پذیر و قابل تشخیص هستند را ببیند. درحالی‌که زندگی اجتماعی در کشوری مثل ایران از خیلی وقت پیش، و به‌صورت روزافزون در بیست سی سال گذشته، در مناسباتی رقم می‌خورد که به‌معنای طبقاتی خیلی شفاف نیست. بقای بسیاری از آدم‌ها در مناسبات به‌اصطلاح غیررسمی اتفاق می‌افتد؛ در به‌اصطلاح هیبریدی‌شدن منابع تولید و کسب درآمد. خیلی از این تلاش‌ها برای بقا، در شبکه‌ای از روابط خانوادگی، خویشاوندی، هم‌محله‌ای، و پدیده‌هایی از این دست اتفاق می‌افتند که کاملاً غیررسمی^{۱۰} هستند. تازه اصلاً بحث اینترنت را در این جا بدیهی فرض کردم که خیلی گسترده است و من هم تخصصی در آن ندارم.

به‌هرحال ما با اشکال مختلف شکل‌گیری جامعه مدنی، یا مدنیت، یا هر اسمی که شما می‌خواهید بگذارید، روبرو هستیم، که با استلزامات بقا و ضرورت بقا نسبت دارد، و شبکه‌های اجتماعی را در وضعیت‌های مختلف می‌سازد. احتمالاً آن‌چه اکنون شاهدش هستیم، هم بر همین پدیده‌ها و روابط و شبکه‌ها تکیه دارد که شاید زیربنای^{۱۱} یک چنین اتفاق سیاسی‌ای باشند که در مقابل چشم ما در حال رخ دادن است. این البته چیزی است که باید در مورد آن مطالعه‌ی تجربی شود.

به زمان‌مندی بلندتر برگردم؛ زمان‌مندی میانه. در بستر تاریخی-زمانی بلندتری که به انقلاب ۵۷ بازمی‌گردد، یک دوره‌ی دو-سه ساله‌ی قبل از استقرار جمهوری اسلامی وجود دارد که طی آن با گسترش شگفت‌آور شوراها، به‌عنوان فرمی از حیات اجتماعی و فرمی از اجتماع سیاسی^{۱۲} روبرو هستیم. به‌نظم بعد از مشروطه، برای اولین بار در گستره‌ی

^{۱۰} Informal

^{۱۱} Infrastructure

^{۱۲} political community

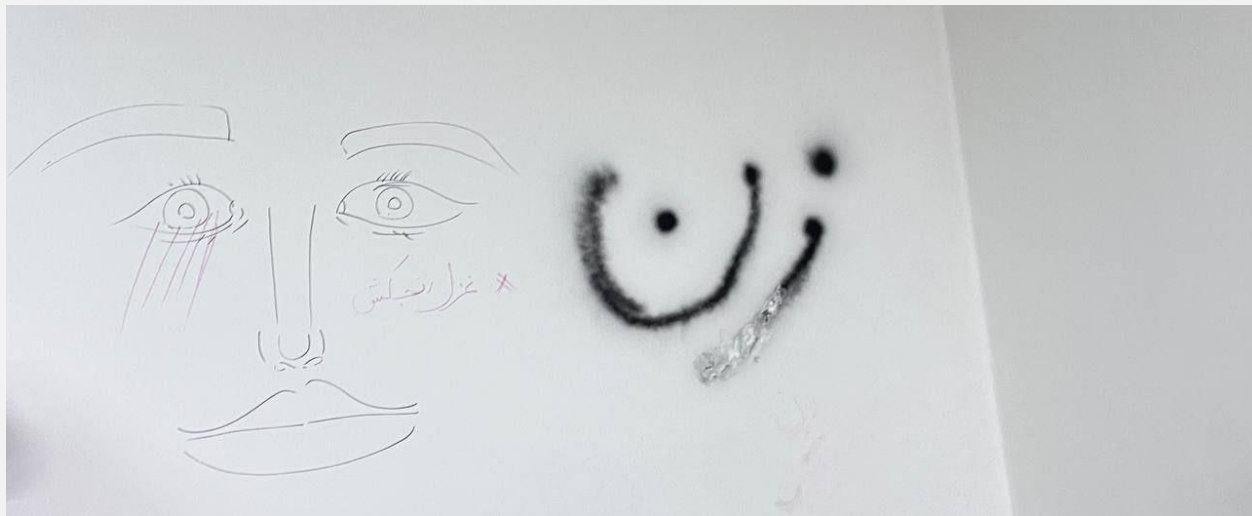
جغرافیایی ملی، با چیزی که ارسطو می گوید، یعنی با شکل گیری حیوان سیاسی روبرو می شویم. به نظر من شوراها بروز روشن و نهادین همین قضیه است، چرا که در هیچ عرصه‌ی ساخت اجتماعی نیست که این شوراها حضور نداشته باشند. البته این هم باز چیزی است که صرفاً در حد کلیات آن را می شناسیم و مطالعات جدی کافی درباره‌ی آن نشده است. به هر حال می خواهم بگویم در آن جا از دل خود این مناسبات ما با سیاسی شدن، با تأسیس یا با میل به تأسیس امر نو در شوراها روبرو هستیم. و پس زدن این آدم‌ها از دل سیاست، فرایند پیچیده‌ای است که با وجود همه‌ی تلاش‌های حکومتی در ۴۰ سال گذشته نتوانست هیچ وقت تا انتها جلو برود. یعنی در دهه‌ی شصت با این روبرو هستیم که سازوکار شوراها یا از بین می روند، یا خنثی می شوند و یا در مناسبات قدرت در حال استقرار جمهوری اسلامی انتگره می شوند. هر چند استقلال‌اش از بین می رود، اما در خواسته‌های خودش به سادگی قابل دفع نیست. به این معنا به سادگی قابل ازین بردن نیست. تصور من بر این است که بعد از پایان جنگ و آن فرایندی که بالاخره به اصلاحات دوم خرداد انجامید، ما با بازگشت‌های همین حیوان سیاسی روبرو هستیم که در جایی، در تناسب قوای سیاسی، درون نظم نهادین اصلاح طلبی و نقطه‌ی مقابل آن، بازتاب پیدا می کند. مشکل اصلاح طلب‌ها این است که فکر کردند آن‌ها این را آوردند، در حالی که به نظر من اگر واقعا برگردیم به عقب، با جمعیت یا مردمی روبرو هستیم که دائماً تلاش می کنند از فرصت‌ها استفاده کنند، تا بتوانند دوباره برگردند و در تعیین سرنوشت‌شان نقش ایفا کنند. منتها اصلاح طلبان دچار این توهم شدند که مردم عاشق چشم و ابروی آن‌ها شده‌اند. برای همین هم وقتی بعد از ۸۸ از آن‌ها درمی گذرند باورشان نمی شود. هنوز هم باورشان نمی شود که مردم عبور کرده‌اند. به یک معنا می خواهم بگویم که ما از ۵۷ به بعد به تدریج در وضعیتی قرار گرفتیم که دائم عمیق تر شد، به خصوص بعد از پایان جنگ. هارت و نگری در جلد چهارم/امپراتوری^{۱۳} «اسمبلی»، درباره این بحث می کنند که در وضعیت امپراتوری، ما با کله‌پاشدن نسبت تاکتیک و استراتژی در جنبش‌های اجتماعی روبه‌رو هستیم. یعنی تا مدت‌های مدید، تا قبل از امپراتوری، ما احزاب انقلابی داریم که می آیند رهبری را به عهده می گیرند. مردمانی که در انقلاب‌ها و جنبش‌ها شرکت می کنند، ابزار تاکتیک رهبران هستند. اما از یک زمان به بعد، مردم آن‌هایی را که قبلاً استراتژی بودند، و آن سازوکارهای سیاسی که نقش استراتژیک بازی می کردند را به تاکتیک تبدیل می کنند. به نظر من ما هم در همین فاز تاریخی قرار داریم و همین اتفاق را تجربه می کنیم که دارد ابعاد گسترده‌تری پیدا می کند. برای همین به انقلاب ۵۷ بازمی گردم، نه صرفاً به خاطر این که شوراها در آن جا شکل گرفتند، بلکه به علاوه به این خاطر که وارد یک فاز تاریخی می شویم که با توجه به تحولات بستر جهانی که بیش از یک سده است در آن قرار داریم قابل توضیح می شود.

^{۱۳} Empire

آنچه امروز درباره‌ی زنان بلوچستان می‌خوانیم بسیار گویاست، ولی هم‌زمان یک نکته جالب را نیز نشان می‌دهد. نشان می‌دهد که دعوایی در جریان است. یا مثلاً اگر به کردستان نگاه کنیم آن‌وقت شما با پیچیدگی روبرو می‌شوید. در آن‌جا هم روابط قبیله‌ای وجود دارد، در آن‌جا هم اجبار روابط خویشاوندی و پدرسالاری را می‌بینیم. ولی در کنار این‌ها شما می‌توانید یک تاریخ دیگر را هم ببینید. یک تاریخ سیاسی که تاریخ‌اش از انقلاب ۵۷ هم بلندتر است. آن تاریخ سیاسی می‌آید و روی آن تاریخ قبیله‌ای قرار می‌گیرد و آن‌گاه درهم‌تنیدگی این‌ها وضعیت جدیدی را پدید می‌آورد که رابطه‌ی قبیله‌ای به‌تنهایی نمی‌تواند آن را توضیح دهد. بنابراین باید حتی در مورد بلوچستان و خوزستان هم محتاط باشیم و همین‌طور از مفاهیم کلی استفاده نکنیم. مثلاً ما در خوزستان، در ۱۴۰۰ با «قیام تشنگان» مواجه بودیم، با وجود ساختار و سلسله‌مراتب قبیله‌ای حاکم. تا آن‌جا که من می‌بینم، در لحظه‌ای ما با گسترش نظام دانشگاهی روبرو هستیم، با ورود بسیاری از اقوام به دانشگاه و مناسبات آکادمیک طرف هستیم، یا مثلاً از دوره‌ی خاتمی به بعد با احیای شوراهای شهر و روستا روبرو ایم که در مناسبات سیاسی آن منطقه تفاوت‌هایی پدید می‌آورد. دقت کنید که من از خوبی و بدی این فرآیندها صحبت نمی‌کنم و عامدانه از دسته‌بندی «رهایی‌بخش» و «ارتجاعی» پرهیز می‌کنم. در واقع می‌خواهم بگویم که درون خود روابط سیاسی و فرهنگی و تعارضات بین نمایندگان، همیشه گسل‌هایی ظهور می‌کند که امکان فرارفتن را پدید می‌آورند.

این حتی در مورد تجربه‌ی شوراهای ۵۷ هم صادق است. آن‌ها شوراهایی نیستند که صرفاً از دل مناسبات اجتماعی برآمده باشند بلکه آن‌ها حاصل یک گسست هم هستند. شوراهای ۵۷ در گسست با تمام جامعه‌ی مدنی ماقبل پدید می‌آیند، ضمن این‌که بر شانه‌های آن‌ها ایستاده‌اند. ما دائم با وضعیت‌هایی روبرو هستیم که ارتجاعی و پدرسالارانه و خفقان‌آور هستند، اما درون‌اشان گسل‌هایی ظهور می‌کند که می‌توان از درون آن‌ها علیه مناسبات موجود دست به کنش زد و آن‌ها را به چالش کشید. می‌خواهم بگویم که اگر از منظر این پیچیدگی‌ها به مسائل بنگریم، آن‌وقت می‌توانیم بفهمیم که باوجود آن‌که این مناسبات، وجهی قبیله‌ای و بازسنتی‌سازی دارند، اما در جاهایی به گسست‌هایی امکان می‌بخشد که مثلاً مسئله‌ی حقوق زن را پروبلماتیزه می‌کند. خاطر من نیست کجا خواندم که یک دختر دانشجوی اصفهانی گفته بود که تا پیش از این وقایع پدرم اجازه نمی‌داد جایی بروم یا برادرم مدام به من گیر می‌داد، اما بعد از حضور در این تظاهرات دیدم که آن‌ها با چه نگاه خجولانه‌ای به من نگاه می‌کنند. «شدن»‌هایی در حال رخ‌دادن است که از دل گسست‌هایی ممکن شده‌اند که خود از دل یک بستر ممکن شده و روی بسترهایی اجتماعی سوار است. آن بسترها توضیح این واقعه نیستند، بلکه واقعه در آن‌ها، و با فراروی از آن‌ها رخ می‌دهد.

نکته‌ی دیگر این است که باید توجه کنیم که مناسبات اجتماعی جدیدی شکل گرفته‌اند که دیگر با قبیله و خویشاوندی و حتی شهروندی توضیح پذیر نیستند. مثلاً برای من اشاره به نسل دهه‌ی هشتادی‌ها یا گیم‌بازی کردن آن‌ها جالب توجه است. کسی به من می‌گفت که درصد بالایی از این مشاغل اینترنتی هم مرتبط با همین دهه‌ی هشتادی‌ها است. وقتی مسئله را در کنار این فرم‌اسیون قرار می‌دهیم، به یک‌باره مسئله اساساً تغییر می‌کند.



انکار: برگردیم به زمان بندی سوم...

توفیق: من در جاهای مختلف اشاره کرده‌ام که ما در لحظه‌ی انقلاب مشروطه با وضعیت دوگانه‌ای سروکار داریم که در آن انجمن‌های مشروطه، به‌طور خاص انجمن‌های ایالتی و ولایتی، در صورت تداوم امکان تاریخی متفاوتی را در ارتباط با نحوه‌ی انتظام نظم سیاسی به‌وجود می‌آوردند. همچنین اشاره کرده‌ام که ما در نیمه‌ی اول دهه‌ی ۲۰ با نوعی بازگشت یا «تکرار متفاوت» همین لحظه روبه‌رو هستیم. منظورم از دیسکورسیون شدن این لحظات هم که شما چندبار به آن اشاره کردید، همین بود که گفتار سیاسی که روی نظم دولت مدرن سوار می‌شود، این گفتارهای بدیل را ناممکن می‌کند، البته اگر بتوان گفت چنین گفتارهایی وجود داشته‌اند. به‌هرحال در آن لحظه‌ی تاریخی، انجمن‌ها فرمی از استقرار نظم را ممکن می‌کنند که بعد زیربار ایده‌ی ترقی و پیشرفت، ایده‌ی تشکیل دولت مقتدری که بتواند عقب‌ماندگی تاریخی ایرانیان را رفع کند، مدفون می‌شود. شما به نقدهایی که به رانسیر شده اشاره کردید و من هم بیشتر علاقه‌مند هستم که به آرنت رجوع کنم، به‌خصوص کتاب *انقلاب او*. من شباهت زیادی می‌بینم بین لحظه‌ی انجمنی انقلاب مشروطه و آنچه که آرنت توصیف می‌کند. ادعای آرنت این است که این لحظه، یعنی لحظه‌ی

اسمبلی‌ها، شوراها و انجمن‌ها در تمام انقلاب‌ها وجود دارد، هرچند که هر بار به شکلی خاص و تکین^{۱۴} ظهور می‌کند. به یک معنا دو مفهوم در مقابل هم قرار می‌گیرند: اسمبلی‌ها حرکتی را نمایندگی می‌کنند که فرم متفاوتی از سامان‌یابی سیاسی جامعه را ممکن می‌کنند. این همان فرآیندی است که در ابتدای این گفتگو، تحت عنوان بازپس‌گیری سیاست به آن اشاره کردم، هرچند که در عمل تحت به‌انحصار در آوردن دولت، این حرکت‌ها نیز ناممکن و مدفون می‌شوند. در مشروطه نیز ما در انجمن‌ها با فرمی از حکومت مواجه می‌شویم که آرنت نام آن را «جمهوری‌های اولیه» می‌گذارد. در این جا با دعوایی مواجه هستیم که گرچه محلی^{۱۵} اند، اما در ضمن، در پیوند با یکدیگر یک کلیت سرزمینی می‌سازند. انجمن ایالتی-ولایتی اصفهان و آذربایجان یا تبریز، دعوای متفاوتی دارند و در جغرافیاهای متفاوتی عمل می‌کنند، اما در ضمن اتفاق واحدی هستند. به این معنا که هر دو دارند حکام (شاهان) محلی را گردن می‌زنند. اگر کل انقلاب مشروطه می‌خواهد شاه را گردن بزند، یا بهتر بگویم شاه را رام کند، در این انجمن‌ها نیز همین اتفاق در سطح محلی می‌افتد، یعنی نزاعی با والی‌ها، حکام و گروه‌های صاحب امتیاز محلی، از زمین‌داران و تیول‌داران تا روحانیون و غیره را ممکن می‌کنند تا بتوانند نظام جدیدی بسازند که ایالت، ولایت و شهر را ورای روابط فرماندهی-فرمانبری تاکنونی به کنترل خود درآورند. بدین معناست که فرمی غیرمتمرکز و فدرال-البته خودشان چنین اسم‌هایی روی آن نمی‌گذاشتند- ممکن می‌شد؛ شاید بتوان گفت نوعی نوسازی جمهوری خواهانه‌ی ممالک محروسه. مواجهه‌ی «جمهوری‌های اولیه» با «مجلس ملی» هم از همین جنس است که انتظار دیگری از آن داشتند، چرا که آن را چیزی نمی‌دانستند مگر مظهر و تجسد خودشان در مرکز. این دعوایها اما زیر سیطره‌ی نگاه «تنظیماتی» ما دیده نمی‌شوند. نگاه تنظیماتی در آن دوران به دنبال ساخت دولت متمرکزی است که باید این بی‌تریت‌ها را به نوعی تربیت کند که امکان سازماندهی پیشرفت به وجود بیاید. به همین خاطر نزاع بین این دو، نهایتاً تحت شکل‌گیری دولت در هیئت سلطنت پلهوی گم می‌شود. شما از همان مجلس اول نیز دعوایی را با این انجمن‌ها می‌بینید که به نظرشان «غوغایی» و «موی دماغ» اند. و حرف من این است که ما همچنان در همین دعوای قرار داریم. من عقب‌تر از این تاریخ نمی‌روم، چرا که موضوعیت ندارد، به این خاطر که این لحظه، آغاز وضعیتی است که ما هنوز در آن قرار داریم: آغاز شکل‌گیری نوعی از سازمان‌یابی اجتماع سیاسی که بعدتر دولت ملت واحد بر آن سوار می‌شود و می‌خواهد کثرت آن را ذیل خود منحل کند، هرچند که این کثرت هر جا که دولت دچار شکاف می‌شود، دوباره بیرون می‌زند و خود را نشان می‌دهد.

^{۱۴} Singular

^{۱۵} Local

درواقع، من با این سه زمان‌مندی می‌خواهم نشان دهم که همان دعوا الان هم وجود دارد، هر چند که هیچ رابطه‌ی علی با آن نداشته باشد.

انکار: در ارتباط با رویداد اخیر، می‌بینیم که بسیاری از گفتارها دیگر مثل سابق آن را آشوبی مزاحم تلقی نمی‌کنند، و از قضا ارجاع به لحظه‌ی انقلاب مشروطه نیز بسیار پر تکرار است. آن‌گاه این پرسش به وجود می‌آید که چه نسبتی میان این گفتارها با آن چه شما «ایدئولوژی گذار» می‌خوانید، وجود دارد؟ صرفاً به عنوان یک مثال، یکی از کسانی که ما او را با «ایدئولوژی گذار» می‌شناسیم، جواد طباطبایی است که اخیراً این خیزش را «انقلاب ملی» نامیده است که از قضا قرار است آن گذارِ مطلوب را ممکن کند. آیا در این جا شاهد فراروی از آن گفتار ایدئولوژیک تکرار شونده هستیم؟

توفیق: من چیز جدیدی در بحث طباطبایی نمی‌بینم. او همین بحث را راجع به مشروطه نیز داشته است. به یک معنا طباطبایی می‌گوید که جمهوری اسلامی، عدول از «دولت ملی» است و این «انقلاب ملی» هم قرار است آن خطا را تصحیح کرده و دولت ملی را احیا کند. مشکل در این جا این است که آن دو لحظه‌ای را که من تلاش می‌کنم از یکدیگر جدا سازم، یعنی «اجتماع سیاسی» - متشکل از جمهوری‌های اولیه یا همان انجمن‌های مشروطه - و «دولت» را او یکی می‌کند. عجیب آن‌که این کار را دقیقاً با ارجاع به آرنت انجام می‌دهد، چرا که آرنت کاملاً در تفکیک این دو صراحت دارد. در واقع شوراها از یک طرف و آن نخبگان حاکمی که می‌خواهند دولت بسازند از طرف دیگر، نیروهایی هستند که در وضعیت مدرن شکل گرفته‌اند و انقلاب به معنای مدرن کلمه را ممکن می‌کنند و به دو چیز متفاوت می‌رسند: شوراها به نوعی از حکومت می‌رسند که بر جمهوری‌های اولیه سوار اند. دولت‌ها از طرف دیگر به دنبال نوعی وحدت‌بخشی هستند که به شوراها نه به عنوان فضای تولید و اجرای سیاست، بلکه، در بهترین حالت، به عنوان ابزار مدیریت نگاه می‌کنند. به نظر طباطبایی هم همین‌گونه، از زاویه‌ی دولت به قضیه نگاه می‌کند. او به مفهومی از انقلاب معتقد است که یک وضعیتی را از بین ببرد و وضعیتی جدید شبیه دولت یا حکومتی جدید را ممکن کند. جوانان و زنانی هم که به آن‌ها ارجاع می‌دهد، ابزاری بیش نیستند. آن‌ها دوباره بیدار شده‌اند، همان‌طور که در دوره‌ی مشروطه نیز مردم توسط نخبگان بیدار شده بودند و دولت را ساختند. اتفاقاً من خواستم با به پیش کشیدن بحث آرنت، این دو نیرو را از هم تفکیک کنم که هر دو اسم انقلاب را با خود همراه دارند. آرنت آن لحظه‌ی حکومت بر خود را می‌خواهد، ساختن نظم را می‌خواهد که نیروی تفاوت‌ها را ناممکن نمی‌کند. نمی‌خواهد یکپارچگی به وجود بیاورد. بلکه بر اساس تفاوت‌ها، می‌خواهد، متفاوت‌ها را با هم در یک وضعیت برابر قرار دهد. او بحث حکومتی که از دل شوراها بیرون می‌آید را با ارجاع به انقلاب آمریکا، کمون پاریس، شوراها‌ی مجارستان در ۱۹۵۶ مطرح می‌کند و از لحظه‌ای حرف می‌زند که به یک معنا در همه‌ی انقلاب‌ها وجود دارد و این اصلاً ویژگی عصر مدرن است.

او به لحظاتی اشاره دارد که زیر آن گرایشی که حکومت را به دولت تبدیل می‌کند، مدفون می‌شوند؛ دولتی متکی به مردمانی که باید همگون شوند، یک‌پارچه شوند، تفاوت‌های درون‌شان از بین برود تا بتوانند به مردم آن دولت، یا به ملت آن دولت تبدیل شوند. در تاریخ ما، از مشروطه به بعد، این دو لحظه به خوبی قابل‌نشان‌دادن است. آرنت، به‌عنوان فیلسوف سیاسی وظیفه‌ی خود را یادآوری این خاطره‌ی مدفون‌شده می‌داند. یعنی همان لحظاتی را که در هر انقلابی هست و به‌صورت تکین اتفاق می‌افتاد. برای همین هم می‌گوید که روح انقلاب این است، چون دائم اتفاق می‌افتد، اما گم می‌شود؛ با دیسکورسیون‌شدن به فراموشی سپرده می‌شود.



انکار: اجازه دهید نکته‌ی دیگری را هم برجسته کنیم که البته به‌نظر با این بحث مرتبط است. شما در زمان‌مندی که به انقلاب ۵۷ برمی‌گشت، به یک بستر جهانی هم اشاره کردید. در چارچوبی که شما با مسئله مواجه می‌شوید، از آن‌جا که مدرنیته، و به‌همین ترتیب سرمایه‌داری و فرم سیاسی دولت-ملت را یک تکین کلی^{۱۶} می‌دانید، دیگر با وضعیتی مواجه هستیم که بیرونی ندارد و ما هم در درون آن قرار می‌گیریم. از حیث توجه به همزمانی ما با جهان، که به‌طرق مختلفی هم به آن ارجاع داده می‌شود، مثل امپراتوری و یا نئولیبرالیسم و... که البته نسبت مشخصی با یکدیگر دارند، ما دیگر نمی‌توانیم به‌سادگی به منطق استثنائگرایی و ناهم‌زمانی تکیه کنیم. در این وضعیت، خواست تداوم و بقا که شما چندباری به آن اشاره کردید، با آن وضعیت جهانی تلاقی می‌کند که دولت‌ها در آن

^{۱۶} Universal Singularity

هردم افزون تر از مسئولیت‌های خود در مناسبات اجتماعی عقب‌نشینی می‌کنند. در این جا وضعیت تنش آمیزی شکل می‌گیرد که تجلی آن در خصوص جنبش‌ها و خیزش‌های مردمی مسئله‌ساز می‌شود. در واقع اگر به بحث خود برگردیم، شما در جایی با اشاره به وضعیت امپراتوری، می‌گویید که دیگر نمی‌توان مسئله را با ارجاع به دوگانه‌ی اصلاح و انقلاب قرائت کرد، یا مثلاً آصف بیات به شکلی دیگر در اشاره به بهار عربی از ترم اصطلاح^{۱۷} استفاده می‌کند. در این صورت مسئله‌ای که پیش می‌آید این است که رویداد اخیر را چگونه می‌توان خواند؟ نسبت آن با مسئله‌ی دولت در چیست؟

توفیق: حرف من این است که ما باید آن دو لحظه را که گفتم از هم جدا کنیم و اصلاً شرایط جهانی و تاریخی به ما حکم می‌کند که این کار را کنیم. احتمالاً متوجه شده‌اید که من اصولاً با رشته‌ای که درون‌اش تخصص دارم، یعنی جامعه‌شناسی زاویه دارم. به طور خاص جامعه‌شناسی انقلاب در کلیت‌اش به‌نظم خیلی مسئله‌دار است. در واقع توضیح جامعه‌شناختی انقلاب همیشه امکانی جز بدفهمی به‌وجود نیاورده است. چون این لحظه‌ای را که آرنت دارد به‌عنوان روح اصلی انقلاب برجسته می‌کند، همواره نادیده می‌گیرد. همیشه از مسیر کسب قدرت سیاسی نگاه کرده‌است و تفاوت «اصلاح» و «انقلاب» را از دل این نگاه بیرون آورده‌است: آیا ما قرار است نظام سیاسی را بگیریم و تسخیر بکنیم و تصرف انقلابی بکنیم، یا می‌خواهیم از پایین، فشاری بیاوریم که تسخیر اصلاحی کنیم. در هر دو می‌خواهیم دولت را تسخیر کنیم. در واقع نه انقلاب، بلکه این دولت است که در مرکز تأمل جامعه‌شناسی انقلاب قرار دارد. چون این نوع نگاه تنها فرم تغییر اجتماعی را در تغییر دولت می‌داند. انقلاب، برای این نگاه معنایی جز این ندارد، چون در واقع انحصار دولت بر سیاست را پیش‌فرض می‌گیرد.

از دل این بحث، چنان‌که ابتدای این گفتگو هم اشاره کردم، بحث دولت و جامعه‌ی مدنی به‌صورت ازپیش‌متعین بیرون می‌آید. جامعه‌ی مدنی چیزی فرض می‌شود که در تقابل رادیکال با دولت ناصالح و دولت نامشروع قرار می‌گیرد و از دل خودش به‌عنوان یک مرجع اخلاقی، یوتوپیایی برای یک وضعیت جدید می‌سازد، یا دولت را پس می‌زند و دولتی را که بتواند این یوتوپیا را محقق کند بر سر کار می‌آورد، و یا همین کار را به‌صورت اصلاح حکومت موجود انجام می‌دهد. گرامشی نیز در همین کانتکست بحث می‌کند. مثلاً گرامشی در جایی برای آن که جامعه‌ی مدنی را به‌عنوان فضایی برجسته کند که هژمونی در درون آن شکل می‌گیرد، یک تقابل شرقی-غربی درست می‌کند و می‌گوید در «غرب» ما در وضعیتی قرار داریم که جامعه‌ی مدنی شکل گرفته و می‌تواند جنگ را سنگر به‌سنگر پیش ببرد، مواضع را به‌تدریج بگیرد و زمانی که هژمونیک شد، خود دولت را هم دچار دگردیسی بکند. در صورتی که از طرف

^{۱۷} Refolution

دیگر مثال روسیه تزاری را می‌زند تا بگوید آن‌ها هنوز در وضعیت «جنگ موضعی» قرار ندارند، پس امکانی جز جنگ جبهه‌ای و تسخیر قهرآمیز دولت وجود ندارد. چون جامعه‌ی مدنی نیست و جامعه تازه باید دولت را تسخیر بکند. یک طرف جامعه‌ی مدنی هست که می‌خواهید از آن هژمونی کسب کنید، و یک طرف جامعه‌ی مدنی نیست و می‌خواهید بسازید. اینجا هم اصلاح‌طلبان می‌خواستند جامعه‌ی مدنی بسازند. این درهم‌تنیدگی‌ها جالب است. مشکل این جاست که شما همیشه یک نسبتی بین این دو برقرار می‌کنید که فراروی از آن ممکن نیست. چون دوباره این جامعه‌ی مدنی حتی وقتی که اصلاح/انقلاب کرد، در وضعیتی قرار می‌گیرد که دولت را می‌سازد. دوگانه‌ی قدیمی نهاد و جنبش را در نظر بگیرید. جنبش در جامعه‌ی مدنی، دولت را اصلاح/انقلاب می‌کند و تغییرش می‌دهد، دوباره دولت نهاد می‌شود و همان فاجعه‌ی قبلی رخ می‌دهد. دوباره جامعه‌ی مدنی باید همان بازی قبلی را تکرار کند. نظریه‌ی جامعه‌شناسی انقلاب از این زاویه بحث می‌کند. درحالی که اگر یک لحظه برگردیم به عقب و از آن جایی که آرنت دارد بحث می‌کند، به قضیه نگاه کنیم، صورت مسئله به کلی تغییر می‌کند. متأسفانه جامعه‌شناسی به این نوع طرح مسئله تن نمی‌دهد.

اگر به نکته‌ی شما، یعنی وضعیت جهانی برگردم، فکر می‌کنم ما در وضعیتی هستیم که بحث دولت و جامعه‌ی مدنی به معنایی که ما می‌شناختیم، دیگر معنادار نیست و چیز زیادی را توضیح نمی‌دهد. این بحث در زمان گرامشی و تا مدت‌ها پس از او قدرت توضیح‌دهندگی داشت. چرا؟ چون گرامشی در وضعیتی است که از سرمایه‌داری قرن ۱۹، وارد سرمایه‌داری قرن ۲۰ می‌شویم. او می‌بیند که جامعه‌ی مدنی به‌رحال شکل گرفته و می‌تواند دولت را وادار کند که اجتماعی شود. گرامشی دارد به ایده‌ی «دولت اجتماعی» فکر می‌کند، اصلاً به یک معنا گویی دارد وضعیت جامعه‌ی فوردیستی را تخیل می‌کند. منطبق تحول در وضعیت فوردیستی چیزی جز این نیست و برای همین هم اصلاح‌طلبی سوسیال‌دمکراتیک هژمونیک می‌شود. قبل از ادامه اجازه بدهید در حاشیه نکته‌ای تکمیلی در رابطه با گرامشی بگویم. به‌نظرم مفهوم هژمونی گرامشی همچنان از قدرت تحلیلی بسیاری بالایی برخوردار است، مشروط بر آنکه آن را از زیر بار دوگانه‌ی دولت-جامعه‌ی مدنی بیرون بیاوریم.

اما در وضعیت تاریخی که ما در آن قرار داریم (پسافوردیستی، جهانی شدن، نئولیبرالیستی و غیره) رابطه‌ی دولت و جامعه‌ی مدنی در سطح جهانی ترکیده است. دموکراسی به معنایی که می‌شناختیم دیگر وجود ندارد. جامعه‌ی مدنی و رابطه‌ی آن با دولت، به معنایی که می‌شناختیم دیگر وجود ندارد. به یک معنا، دولت هست، اما دولت یک جامعه‌ی

معین ملی نیست. دولت ملت نیست. بی تردید ما با تداوم دولت رو به رو هستیم، طباطبایی در این مورد درست می گوید. اما اشتباه بنیادینی که می کند این است که تصور می کند ما هنوز در عصر دولت ملی هستیم. این به غایت غلط است. ما مدت زمان زیادی است که در هیچ جای جهان در عصر دولت ملی نیستیم.

به نظر من بر اثر فرایند نئولیبرال شدن یا جهانی شدن، سرمایه توانسته که به صورت افراطی خودش را از قید نظم های ملی رها کند و بالاتر از دولت های ملی و سرزمینی قرار بگیرد. در واقع رابطه ی تنش آمیز میان دولت و سرمایه به آن جا رسیده که دولت ها در وضعیت فرودستی نسبت به بازی استراتژیک سرمایه، به ویژه سرمایه ی مالی، قرار گرفته اند. در واقع رها شدن از قید و بند های دولت های سرزمینی باعث می شود که سرمایه ی مالی بر سرمایه ی صنعتی یا ملی غلبه کند. با این حال ما شاهد منحل شدن دولت در منطق سرمایه نیستیم. این خطای بنیادینی است که در بحث جهانی شدن و نئولیبرالیسم به طور عمده اتفاق می افتد و چپ های ما نیز گرفتار آن شده اند و وقتی به وضعیت فکر می کنند در پس ذهنشان این است که دولت باید رام و اجتماعی شود، یا به بیان دیگر از زیر سلطه ی سرمایه خارج شود. به نظر من این نگاهی نوستالژیک به سرمایه داری فوردیستی است و ضرورتاً دولت محور که پا روی زمین واقعیت ندارد.

ما با وضعیتی مواجه هستیم که به خصوص در خاورمیانه ی ما، نه به عنوان یک استثناء بلکه در بستر دگرذیسی بنیادی رابطه ی سرمایه و دولت در سطح جهانی، دولت دیگر مسئله اش این نیست که مثل سابق بر سرزمین و جمعیت حکومت کند، به این دلیل که دیگر بقای خود را در نسبت با آن نمی بیند. به روایتی دیگر، سرزمین و جمعیت مثل قبل ابژه ی دولت و حکمرانی نیستند. بنابراین در این جا وضعیت پیچیده ای رخ می دهد که با بحث دولت و جامعه مدنی قابل توضیح نیست. به این علت که در این مباحث، دولت-ملت و دولت سرزمینی به صورت پیش فرض وجود دارد. در حالی که فراروی هایی از دولت-ملت رخ داده تا دولت بتواند خود را حفظ کند. به بیان دیگر، دولت برای آن که بخواهد در بازی های سرمایه داری و رقابت با دیگر دولت ها و بلوک های قدرت جهانی و منطقه ای خود را حفظ کند، باید خود را در وضعیتی استعلایی از جمعیت و سرزمین ملی قرار دهد، و گرنه بقا و تداوم خود را به خطر می اندازد.

انکار: شما در یک جای بحث دو لحظه ی تاریخی و تحلیلی را بیان کردید و آن نگاهی را نقد کردید که مردم به دنبال آن هستند که دولت مستقر را به نوعی رام یا جایگزین کنند. اما سوالی در این بین به وجود می آید. شما این مسئله را در وادی تحلیل بیان کردید ولی به نظر می آید که علاوه بر وادی تحلیل، کنش گران عینی فضا نیز این نگاه را دارند. بنابراین سوال من این است که نظر شما در این مورد چیست. به عنوان مثال، در این سال ها در مقابل آن گفتارهایی که می گویند مردم وحشی و نامتمدنی داریم و باید به تمدن برسند، ما با یک شکل از تاریخ فرودستان مواجه هستیم که در نقطه ی مقابل قرار دارد و اتفاقاً آن ها هم بعضاً تکثرها و آن چه مردم هستند را نمی بینند. بنابراین

اگر دوباره به پرسش‌ام برگردم، به‌نظرم در بحث‌مان کنش‌گران و جایگاه‌شان گم شد. ما به نقد تحلیل‌گران پرداختیم و به بیانی آن‌چه در میدان واقعی رخ می‌دهد از دست رفت.

توفیق: نکته‌ی مهمی را مطرح می‌کنید. ضمن اینکه متوجه انگیزه‌ی پرسش شما هستم، اما تفکیک این دو ساحت، یعنی مفهوم و واقعیت، تحلیل و کنش، به‌نظرم چندان راهگشا و ممکن نیست. ما همواره در بزنگاه‌ها با نوعی از کنش مواجه می‌شویم که در قالب نظام‌های مفهومی موجود نمی‌گنجد و ظرفیت متزلزل کردن و ترکاندن آن نظام‌ها را دارند. اما ضرورتاً در این کار موفق نیستند؛ یعنی دوباره در همان نظام مفهومی زهرشان گرفته می‌شود و به ساخت مفاهیم گشوده‌تر نسبت به واقعیت میدانی نمی‌انجامند. وقتی می‌گوییم خیزش‌های برابری‌خواه در تاریخ معاصر ما دیسکورسیو نشده‌اند، اشاره به چنین وضعیتی دارم. پراکسیس فرارونده دوباره در همان نظام‌های مفهومی مدفون می‌شود. از این مسئله اما نمی‌خواهم نتیجه بگیرم که نیاز به نخبگان/تحلیل‌گرانی داریم که جانشین نخبگان موجود شوند و این‌بار مفاهیمی متناظر با پراکسیس‌های فرارونده ارائه بدهند. مشکل همان تفکیک بنیادی مفهوم و واقعیت و تقسیم‌کار ناشی از آن است: تحلیل‌گران در یک سو و کنش‌گران در سوی دیگر. به‌نظرم این حرف گرامشی که همه‌ی انسان‌ها فیلسوف هستند می‌تواند در تدقیق مسئله‌ای که می‌گوئید خیلی راهگشا باشد. اما این فلسفه‌ی آدم‌های روزمره فاقد انسجام است؛ از بخش‌های مختلفی تشکیل شده که گاه به‌شدت با هم در تناقض‌اند؛ توامان حاوی دقایق ارتجاعی و رهایی‌بخش است. فکر می‌کنم در بزنگاه‌های تاریخی مثل لحظه‌ای که در آن قرار داریم، این فیلسوف‌ها در پراکسیسی قرار می‌گیرند که امکان مواجهه با این تناقض‌ها را به‌وجود می‌آورد؛ مثلاً مردی که شروع به اعتراض علیه ستم قومی یا ملی می‌کند ممکن است در فرایند اعتراض متوجه شود که خود رابطه‌ای ستمگرانه با همسر و دخترش دارد. یا مثلاً توجه کنیم به نقدی که از زنان بلوچ به مناسبات پدرسالارانه حاکم می‌کنند، ضمن کنش اعتراضی مشترکی که با همان پدرسالاران دارند. فکر کنم هر ناظر بی‌طرفی بتواند شاهد مثال‌هایی از چنین تجاربی بی‌آورد. منظورم این است که خود کنش فرارونده داری ظرفیت انتقادی مفهومی است. مثلاً شعار-کنش «زن، زندگی، آزادی» در بسیاری موارد باعث پس‌راندن شعار «مرد، میهن، آبادی» شد؛ یعنی در کنش ادراکی (شاید به درجاتی مفهومی شده) از ناهمگونی این دو شعار شکل گرفت، از اینکه «مرد، میهن، آبادی» گذشته‌ای را دوباره برمی‌کشد که «زن، زندگی، آزادی» می‌خواهد پشت سر بگذارد. اگر من زیادی خوش‌بین نباشم، ویژگی این حرکت این است که بسیاری در پراکسیس دائماً با تناقضات فلسفه/جهان‌بینی التقاتی خود روبه‌رو می‌شوند و در این مواجهه، شدن‌های برابری-خواهانه‌ی زیادی اتفاق می‌افتند که چه بسا ظرفیت تأسیس یک فلسفه پراکسیس به‌معنایی که مدنظر گرامشی است را داشته باشد و بتواند هژمون شود.