

پوپولیسیم همچون الاهیات سیاسی

پوپولیسیم همچون الاهیات سیاسی

-ویلیام مازارلا [۱]

-ترجمه‌ی تهمورث امیران، نشریه انکار



پوپولیسیم همچون الاهیات سیاسی

ویلیام مازارلا | ترجمه‌ی تهمورث امیران

@enkarmag

مقدمه‌ی مترجم

تردیدی نیست که یکی از جدی‌ترین تحولات چندسال اخیر، شکاف خوردن هژمونی اصلاح‌طلبان در فضای سیاسی ایران بوده است. پیامد این شکاف نیز نوعی دل‌زدگی از فضاهای رسمی سیاست در ایران، یعنی نهادها، گفتارها، کردارها و رویه‌های معمول و رسمی، شامل احزاب، انتخابات، جریان‌ات و... بوده است. باین‌وجود به‌نظر می‌رسد که هنوز به‌جز ایده‌های

گنگ و مبهمی نظیر «خیابان» و «جنبش»، گروه‌های مختلف چیزی به‌عنوان بدیل در چننه ندارند. به‌واقع از یک‌سو هنوز طنین قدرتمند آن انداز شکارخانه را می‌شنویم که هر شکل از سیاستِ مردمی غیردولتی را به‌نام پوپولیسم نفی می‌کند، و از سوی دیگر آن تقدیس واکنشی خیابان و مردم را داریم که هر شکل از تفکر انتقادی را، به‌همراه مکث و درنگ و طمانینه‌ای که لازمه‌ی آن است، این بار به‌نام مردم نفی می‌کند؛ یک سو ترس از فقدانِ میانجی‌های لازم، و سوی دیگر تمنای تخریب تمام میانجی‌ها.

آن‌چه در ادامه می‌آید ترجمه‌ی سخنرانی ویلیام مازارلا، انسان‌شناس سیاسی در دانشگاه کلمبیا است که در بهار ۲۰۱۹ انجام شده است. این سخنرانی با عنوان کمابیش تحریک‌آمیز «پوپولیسم همچون الاهیات سیاسی؛ منظر انسان‌شناسانه»، در حول‌وحوش همان دغدغه‌ای ایراد شده است که به آن اشاره شد. مازارلا پای متفکرین بسیاری را به‌میان می‌کشد و تلاش می‌کند که پوپولیسم را در نسبت با مفاهیم دیگری نظیر بازنمایی، نمایندگی، مشارکت، الاهیات سیاسی، افسون‌زدایی، سکولارشدن و... توضیح دهد. از این جهت، این سخنرانی، همان‌طور که خود مازارلا می‌گوید، به‌رغم آن که کنشی در پاسخ به اضطرار موجود در وضعیت است، اما می‌خواهد که فاصله‌ی خود را از سروصداها و دادوفریادهای موجود حفظ کرده و به بخشی از همهمه‌ی همگانی تبدیل نشود. به‌واقع همین ویژگی‌ست که این سخنرانی را به انتخاب مناسبی برای ترجمه تبدیل کرده است. بیش از هر چیز، اهمیت این سخنرانی به همین تلاش برای درنگ انتقادی، توجه به پرسش‌های اساسی و جدی گرفتن ابهاماتِ وضعیت به‌کمکِ تفکر مفهومی و نظری بازمی‌گردد.

در ترجمه‌ی این سخنرانی، تلاش شده که تا جای ممکن، لحن گفتاری آن، که مطمئناً دینامیسم درونی متفاوتی از لحن نوشتاری دارد، حفظ شود. درعین‌حال به‌دلیل آن‌که بعضی از مصطلحاتی که مازارلا به‌کار می‌برد، بار سنتی را به‌دوش می‌کشند که او نیز نسبت به آن‌ها بی‌علاقه نیست، در چندجا ارائه‌ی توضیحاتی در قالب پانویس ضروری به‌نظر می‌رسید. تمام پانویس‌های متن از مترجم است.

متن سخنرانی

امیدوارم با من همراهی کنید. احساس می‌کنم که در ادامه، چندباری مشغول توضیح و اوضحات خواهم بود. اما نمی‌توانم این احساس را هم نادیده بگیرم که چیزی درباره‌ی لحظه‌ی اکنون وجود دارد که مستلزم همین نوع از رفت‌وآمدِ چندباره بر زمینی بسیار آشنا و مانوس است. کمابیش شبیه زمانی که ردپای خود را دنبال می‌کنیم و به‌دنبال چیزی می‌گردیم که گم کرده‌ایم. گویی دقیقاً به‌همین خاطر که همه‌چیز آشنا به‌نظر می‌رسد، به‌سادگی چیزی را نمی‌بینیم که باید واضح و آشکار باشد، اما نیست؛ چیزی که به‌رغم آن‌که در دیدرس است، پنهان مانده است.

همان‌طور که خواهید دید، در ادامه‌ی صحبت‌هایم، به‌واقع اصطلاحاتِ اصلی مورد استفاده‌ام را تعریف نخواهم کرد: پوپولیسم و الاهیات سیاسی. کاملاً عامدانه چنین تصمیمی گرفته‌ام، بر طبق این اصل که تعریف کردن اغلب بیشتر طریقه‌ی توقف اندیشه است تا آغاز آن. در عوض، رویکرد من این خواهد بود که در حول‌وحوش این اصطلاحات صحبت کنم، تا ببینیم

زمانی که نمی‌دانند که ما داریم به آن‌ها می‌نگریم، چه چیزی با خود به‌همراه دارند. باین‌وجود، حتماً می‌خواهم درباره‌ی این توضیح دهم که چرا تصمیم گرفتیم از اصطلاح «الاهیات سیاسی» در عنوان این سخنرانی استفاده کنیم.

نسخه‌ی کارل اشمیت احتمالاً شناخته‌شده‌ترین مفهوم‌پردازی از الاهیات سیاسی باشد. برای اشمیت مسئله بر سر نحوه‌ی عرفی‌شدن مفاهیم دینی‌ست، به‌گونه‌ای که بتوانند به‌عنوان مفاهیم سیاسی عمل کنند. در این سخنرانی یکی دوبار، مثال‌هایی از این امر به‌میان خواهد آمد. اما این دقیقاً آن چیزی نیست که برای من الهام‌بخش بوده است. نسخه‌ی دیگری از الاهیات سیاسی هم می‌تواند وجود داشته باشد، آن‌جا که مفاهیم آشکارا دینی برای اهداف و مقاصد سیاسی بسیج می‌شوند. بار دیگر، این به آن‌چه امروز در این سخنرانی می‌خواهم بگویم بی‌ربط نیست، اما کاملاً هم همان نیست. اعتراف می‌کنم که به‌هنگام فکر کردن به این سخنرانی، به‌هنگام طراحی آن، مردد می‌شدم که اصلاً با به‌کارگیری مفهوم الاهیات سیاسی دچار اشتباه شده‌ام، زمانی که به‌نظر نمی‌رسید که بصیرت‌هایم به‌درستی با یکدیگر در یک راستا قرار می‌گیرند. اما باز اغلب دقیقاً در زمانی که آدم در این حال‌وهوا قرار می‌گیرد است که سرخ‌ها ظاهر می‌شوند.

به قطعه‌ای از فصلی به‌قلم کلود لوفور [۲] برخوردم با نام "تداوم امر الاهیاتی-سیاسی؟" [۳]. این قطعه برای من الهام‌بخش بود، نه بدین دلیل که تعریفی ارائه می‌داد که بتوانم با آن کار کنم، بلکه دقیقاً به‌این خاطر که هم‌زمان من را خطاب قرار داده و بی‌قرارم می‌ساخت. تقریباً اواخر این سخنرانی، کل قطعه را برای تان خواهم خواند. اما فعلاً تنها می‌خواهم یک خط از آن را بیرون بکشم و بگذارم چندثانیه در اذهان بنشیند. پس از این تلاش می‌کنم که در طول حدود ۴۵ دقیقه‌ی آینده به آن بازگردم. در آن خط از متن لوفور چنین آمده است:

هر دینی به شیوه‌ی خود عنوان می‌کند که جامعه‌ی انسانی تنها به‌واسطه‌ی قرار گرفتن در فضای گشوده‌ای که خود خلق‌اش نکرده است، می‌تواند به‌روی خود گشوده شود. [۴]

هرکس که به موضوع پوپولیسم جذب می‌شود، بلافاصله خود را در شرایطی می‌یابد که نه‌تنها تعریف، بلکه بیش‌ازهمه قضاوت کردن هم از او انتظار می‌رود: پوپولیسم خوب یا بد؛ دموکراسی یا استبداد؛ امید یا یاس. خوب یا بد، ما به‌لحاظ سیاسی در دورانی اضطراری زندگی می‌کنیم. به‌سادگی ممکن است چنین احساس کنیم که دیگر وقتی برای تلف کردن نداریم. به‌نظر خود من اما، این که مقالات چیزی برای ارائه به‌عنوان مقالات داشته باشند، کاملاً منوط به اصرار بر اهمیت کاستن از سرعت و درنگ کردن است؛ اصرار بر نوع دیگری از توجه؛ بر ردیابی ردپای خود و بازنگری مجدد. این متعاقباً نیازمند نوعی سکوت در میان تمام سروصداها و همه‌مه‌هاست - که البته به‌هیچ‌وجه به‌معنای سکوت‌گرایی نیست.

بنابراین امروز می‌خواهم مسیرم را از مسئله‌ی بازنمایی/نماینده‌گی [۵] مورد بازنگری قرار دهم. چرا بازنمایی؟ چون وقتی افراد می‌خواهند آن موج پوپولیستی را توضیح دهند که در سالیان اخیر در تمام جهان در حال‌وسعت‌گرفتن است، اغلب می‌گویند که پوپولیسم محصول «بحران بازنمایی» [۶] است. معمولاً منظورشان این است که مردم احساس نمی‌کنند که توسط نهادهای سیاسی موجود بازنمایی و نمایندگی می‌شوند، در نتیجه آن نظم‌وترتیبی که برای سال‌ها نسبتاً پایدار و باثبات می‌نمود، ناپایدار می‌شود و به‌نام بازنمایی‌نشده‌ها زیرسوال می‌رود. «بازنمایی‌نشده‌ها» ممکن است آن «اکثریت خاموش» تخیلات محافظه‌کارانه باشند، یا آن «بخش بدون بخش» بالقوه انقلابی -اصطلاحی که ژاک رانسیر [۷] برای آن‌هایی به‌کار می‌برد که توسط یک نظم سیاسی داده‌شده، اساساً طرد می‌شوند. در گفتار دموکراسی جریان اصلی، واژه‌ی

«بازنمایی/نماینده‌گی» عموماً با واژه‌ی «مشارکت» [۸] جُفت می‌شود. بدین‌شکل که گویی که این دو در یک رابطه‌ی با حاصل جمعِ صفر قرار دارند: آن دموکراسی که بیشتر نمایندگی باشد، به‌معنای دموکراسی‌ای است که کمتر مشارکتی باشد، و برعکس.

به‌واقع من هم امروز نسبتاً مفصل درباره‌ی نمایندگی/بازنمایی و مشارکت صحبت خواهم کرد، اما نه به آن معنایی که الان توصیف کردم. در عوض، می‌خواهم فرضیه‌ی زیر را ارائه دهم. شاید ما آن قدر با «بحرانِ بازنمایی» [۹] سروکار نداریم، که با «بحرانی در بازنمایی» [۱۰]. منظورم چیست؟ خب، اولاً این که شاید مشکل فقط این نیست که مردم احساس نمی‌کنند که بازنمایی و نمایندگی می‌شوند. از این بیشتر، اغلب اوقات به‌نظر می‌رسد که جنبش‌هایی که پوپولیستی توصیف می‌شوند، کاسه‌ی صبرشان از خودِ بازنمایی/نماینده‌گی در کل و فی‌نفسه لبریز شده است. اگر بازنمایی/نماینده‌گی به‌معنای وساطت [۱۱] است، پس به‌نظر می‌رسد که جنبش‌های پوپولیستی از آن عبور می‌کنند، گویی ممکن است که آن‌ها امر سیاسی را مستقیم و بی‌واسطه فراچنگ آورند.

این اصلاً فکر بکری نیست و با انتظام خاصی در ادبیات مربوط به پوپولیسم مطرح است. برای مثال، رابرت سامت [۱۲] می‌نویسد: "پوپولیسم به‌دنبال حل مسئله‌ی بازنمایی، به‌واسطه‌ی فروپاشاندن تفکیک بین حاکم و محکوم است. دعوی هر جنبش پوپولیستی تجسم‌بخشیدن به اراده‌ی مستقیم و بی‌واسطه‌ی مردم است." یا به‌بیان مارگارت کانوان [۱۳]، در پوپولیسم "نوعی تکانه‌ی قدرتمندِ ضد-نهادی وجود دارد: تکانه‌ای رومانیتیک به خودانگیختگی، بی‌واسطگی و غلبه بر بیگانگی".

واضح است که گرایش پوپولیستی به بی‌واسطگی همواره زیبا نیست. زبانِ رایجِ آن اغلب خشونت فوری و بی‌قاعده است؛ نگاهی پارتیزانی به عدالت آنی و فوری. توماس بلوم هانسن [۱۴] بیان می‌کند که خشونت پوپولیستی می‌تواند به‌منزله‌ی نوعی واحدِ پولی عمل کند، مدیومی عام هم‌ارزی برای مردمی که از اقتصادهای دیگر طرد و یا ناامید شده‌اند. و البته این نوع از خشونت بی‌قاعده، این نوع از خشونت عمومی، می‌تواند مولدِ قدرتمند مناظر و عرصه‌های قابل‌توجه کیف‌کردن [۱۵] باشد. هر شکل از اثرگذاری، هر قدرتِ انجامِ کنشی که از قانون فراتر رفته و یا با آن اتصالی [۱۶] می‌کند، به این گرایش دارد که به‌شدت کاریزماتیک شود. و این می‌تواند به‌نام مردم توجیه شود. به‌کلام یکی از مصاحبه‌شوندگان هانسن توجه کنید، کسی که یک سیاست‌مدار محلی است: "اکثریت مردم با من هستند، حامی من اند، پس به چه حقی می‌توانند من را به جرمی متهم کنند؟ من تنها احساس مردم را بیان می‌کنم."

بنابراین، در اینجا یک عنصرِ عبور از بازنمایی، عبور از وساطت به‌سوی احساس بی‌واسطگی، به‌سوی احساس حضور و اثرگذاری مستقیم وجود دارد. اما همچنین چیز دیگری هم وجود دارد، چیزی که کانوان نامش را بُعد «رستگاری‌بخش» سیاست می‌گذارد- بُعدی که او به‌ویژه با پوپولیسم هم‌بسته می‌داند. رستگاری، از واژه‌ی لاتین *redimere*، به‌معنای باز خرید می‌آید. اما پوپولیسم چه چیز را باز خرید می‌کند؟ و به چه قیمت؟ اگر در این جا طنینی مسیحی به‌گوش می‌رسد، آیا دلالت بر قسمی ایثارِ محاسبه‌ناپذیر دارد؟ معمولاً منظور این است که ظاهراً آن چه دارد رستگار می‌شود، «وعده‌ی حقیقی دموکراسی» است؛ «اراده‌ی مردم» یا چنین چیزی. اما اگر اجازه دهید از لاکان بهره بگیرم، می‌خواهم پیشنهاد کنم که آن چه رستگار/باز خرید می‌شود همان چیزی است که «در بازنمایی و بیش از آن» است. می‌دانم که این نوعی عبارت

قصار است، اما حس می‌کنم همین ما را به مسئله‌ی بازنمایی و مشارکت بازمی‌گرداند، و این که چگونه می‌توانیم به آن مفاهیم به صورت دیگری بیاندیشیم. چه چیزی در بازنمایی، بیش از آن است؟

همین اواخر، به صورتی بازیگوشانه مسئولیت نوشتن یک مقاله‌ی مروری را در سالنامه‌ی مروری انسان‌شناسی [۱۷] درباره‌ی «انسان‌شناسی پوپولیسم» برعهده گرفته بودم. در آن جا نوشتم که پوپولیسم رویای "تجلی مستقیم و بلاواسطه‌ی جوهر مردم را در سر می‌پروراند، و همچنین قسمی ابراز وجود مجدد، پدیدآوردن [۱۸] تن [۱۹] جمعی - آن جا که واژه‌ی matter به هر دو معنا جلوه‌گر می‌شود: هم جوهر محسوس امر اجتماعی، تن، و هم طُرُقِ معناداری که آن را به موضوعی مهم بدل می‌سازند.

در این مورد رومانیتیک نیستم. واضح است که این پدیدآیی تن جمعی، در سال‌های اخیر چهره‌ی کریه‌ی به خود گرفته است. در دوران ظهور دونالد ترامپ، میک تاوسینگ [۲۰] جنبه‌ی جسمانی جذابیت ترامپ را برجسته ساخت. طبق مشاهدات تاوسینگ: "پیش‌بینی پذیر بودن ملال آور و کسل‌کننده‌ی رئیس‌جمهور - وکلایی نظیر اوباما و کلینتون، دیگر چیزی برای ارائه به رای‌دهندگان ندارد که ولع گوشت قرمز دارند." ترامپ همان بدیل برانگیزاننده بود: "در این جا مردی سراپا بدن مند وجود داشت" [۲۱].

بدین سان پرسش اصلی این خواهد بود: آیا باید از هر شکل از جسمانیت‌بخشی احشایی و تنانه به امر اجتماعی عقب بنشینیم، تنها به این دلیل که بعضی از مشاهده‌پذیرترین جلوه‌های آن چنین زنده‌اند؟ یا طُرُقِ دیگری را بررسی می‌کنیم که در آن‌ها این بُعدِ مادی اهمیت می‌یابد؟

بخشی از آن چه می‌خواهم بگویم این است که آن چه پوپولیسم می‌نامیم‌اش، در واقع چیزی است که با بهره‌گیری از واژگان معمول نظریه‌ی سیاسی، تنها بخشی از آن فراچنگ می‌آید: عباراتی مثل دموکراسی، مردم، دولت و غیره. می‌خواهم بگویم زمانی که می‌گوییم «پوپولیسم»، به واقع به قسمی غلیان و جوشش اشاره می‌کنیم؛ قسمی دمیدنِ حیات [۲۲] از خلال جوهرِ محسوسِ امر اجتماعی به درون آن فضای مفهومی معمول در زبان روزمره‌ی سیاسی. با اشاره به پدیدآمدن و دمیدن حیات، نمی‌خواهم بگویم که جوهرِ محسوسِ امر اجتماعی همواره وجود ندارد. به واقع هیچ نظم سیاسی، بدون تحریک و دربرگیری کمابیش روال‌مند این جوهرِ محسوس، نمی‌تواند به صورت عادی کارایی داشته باشد. هر نظم سیاسی نیازمند آن چیزی است که اریک سانتنر نام‌اش را «شکل‌گیری تن» [۲۳] می‌گذارد. اما در لحظات شکاف و گسیختگی است - مثلاً لحظه‌ی یک خیزش پوپولیستی - که این شکل‌گیری تن از جادرمی‌رود. یا به عبارت دیگر، زمانی که این انگیزش‌های تنانه بی‌مهار می‌شوند. در همین زمان است که بازنمایی‌هایی که عادت داریم به منزله‌ی نشانه‌های مرسوم درک‌شان کنیم، وابستگی خود را به نوعی آرشیو جمعی زنده آشکار می‌سازند؛ آن جا که رستگارسازی/بازخریدِ ذخایر این آرشیو، که در جای دیگر آن را «آرشیو می‌متیک {تقلید، محاکات}» نامیده‌ام، [۲۴] ممکن می‌شود. با این تفصیل، اگر آن آرشیو می‌متیک خود ما هستیم، اگر ما به صورت جوهری از آن جدا نیستیم، دیگر کاملاً روشن نیست که چه کسی دارد چه چیزی را از چه کسی بازخرید می‌کند.



اما صبر کنید. آیا این رویای بی‌واسطگی ذاتا مشکوک نیست؟ بی‌تردید روشن است که در زندگی اجتماعی چیزی به نام بی‌واسطگی وجود ندارد. تردیدی نیست که ما تنها بر مبنای این فرض می‌توانیم آغاز کنیم که همه چیز وساطت می‌یابد. آیا در این جا چیزی به‌ویژه مشکوک در کنارهم‌گذاری عباراتی نظیر رستگاری و بی‌واسطگی وجود ندارد؟ آیا بوی فاشیسم به مشام نمی‌رسد؟ بوی گند آن چه که تئودور آدورنو [۲۵] بی‌تعارف تحت عنوان «ژارگون اصالت» [۲۶] به آن می‌تاخت. تردیدی نیست که نوای رستگاری‌بخش جنبش‌های پوپولیستی اغلب به‌عنوان امری قهقرایی نفی می‌شود؛ به‌عنوان قسمی عقب‌نشینی به حال‌وهوای الاهیاتی که نباید در دموکراسی‌های توده‌ای مدرن جایگاه سیاسی مشروعی داشته باشد.

برای نمونه، برونو لاتور به بحث بی‌واسطگی علاقه‌ای ندارد. او چنین می‌نویسد: "اهریمنی سیاست را تسخیر می‌کند، اما این ممکن است چندان دخیلی به تفکیک و تفرقه نداشته باشد-و همین است که آن را چنین اهریمنی می‌سازد- بلکه این اهریمن وحدت، تمامیت، شفافیت و بی‌واسطگی است. «مرگ بر واسطه‌ها و میانجی‌ها! پیچاندن بس است! به ما دروغ گفته‌اند! به ما خیانت کرده‌اند!». طنین این غرولندها از همه‌سو به گوش می‌رسد، گویی همگان باافسوس می‌گویند «چرا ما انقدر بد بازنمایی و نمایندگی می‌شویم؟». ستون‌نویسان، مریبان و ستیزه‌جویان هیچ‌گاه از شکایت از «بحران بازنمایی» خسته نمی‌شوند." لاتور تا آن جا پیش می‌رود که بگوید امروزه سیاست‌مداران دارند یک فانتزی ناممکن را به ما قالب می‌کنند. "ممکن است قضیه از این قرار باشد که نیمی از چنین بحرانی ناشی از آن چیزی است که تحت عنوان بازنمایی و نمایندگی وفادارانه، شفاف و دقیق به عموم مردم فروخته شده است." و این دعوی قطعی لاتور است: "ما از بازنمایی چیزی می‌خواهیم که نمی‌تواند به ما بدهد، یعنی «بازنمایی فاقد هرگونه باز-نمایی» [۲۷]، فاقد هر اظهار مشروط، بری از

هر نشان ناکامل بودن، بدون هر لایه‌ی غیرشفافی از ترجمه، انتقال و خیانت، فاقد هر دم‌ودستگاه پیچیده‌ی گردهم‌آبی، وکالت، مدرک، استدلال، مذاکره و جمع‌بندی."

به‌نظر قانع‌کننده می‌آید. قابل‌فهم است. چیزی بیرون از بازنمایی وجود ندارد. قطعاً همین‌طور است. بیش از این، خصوصاً به‌نظر آبرونیک می‌آید که پوپولیست‌ها تمنای رویای بی‌واسطگی کنند، با توجه به این که پوپولیسم - مثل خودِ دموکراسی مدرن - ذاتاً امری میانجی‌شده و وساطت‌یافته توسط توده‌های مردمی است. این که پوپولیسم مولد یک کالت بی‌واسطگی باشد، تنها می‌تواند به این دلیل باشد که از قضا کاملاً میانجی شده است. همان‌طور که پنجاه سال قبل، پیتر ورسلی [۲۸] در یکی از اولین تحقیقات ماندگار در مورد پوپولیسم نوشته بود، این ایده که در یک جامعه‌ی پیچیده و کلان‌مقیاس، اصلاً هرگونه رابطه‌ی مستقیم بین مردم و رهبر ممکن باشد، "ناگزیر باید عمدتاً رازآمیخته‌سازی [۲۹] و یا سمبولیسم محض باشد."

اما می‌توان پرسید: اگر آنقدر واضح است که بی‌واسطگی تنها یک فانتزی است - و شاید به‌لحاظ سیاسی حتی یک فانتزی خطرناک - پس چرا این فانتزی چنین نیرومند است؟ چرا تا این حد سمج و سرسختانه تداوم می‌یابد؟ اگر بازنمایی بدون باز-نمایی ناممکن است، پس اصلاً چه لزومی دارد که دائماً این حرف را تکرار کنیم؟ احتمالاً باید به این خاطر باشد که مردم مدام اشتباه می‌کنند. مردم گول می‌خورند. مردم به‌سادگی فریب می‌خورند وقتی که قسمی هاله‌ی نور به دور یک رهبر احساس می‌کنند، وقتی نمی‌توانند ببینند که سیاست تنها می‌تواند - باز به قول لاتور - "لایه‌های ناشفاف ترجمه، انتقال و خیانت" باشد، و چیزهایی از این دست. شاید این توهم را بتوان فهمید - مردم مستاصل هستند، خشمگین‌اند، می‌خواهند به صحنه بیایند و خود را نشان دهند - اما به‌رحال این یک توهم است.

البته این بیشتر خط فکر لیبرالی درباره‌ی پوپولیسم است. یک لیبرال خوب، اغواگری پوپولیسم را می‌فهمد، شاید حتی با آن همدلی هم بکند. اما به‌دقت حواسش هست که با آن با اغماض رفتار نکند. خط فکری لیبرالی به‌نظر خیلی معقول‌تر می‌آید، حتی اخلاقی‌تر، چراکه اشکال سیاست پوپولیستی واقعاً موجود اغلب نفرت‌انگیز اند: نژادگرا، بیگانه‌هراس، کویبرهراس و دیگری‌هراس در هر شکل ممکن. اما شاید نباید با عجله از این محتوای سیاسی به‌وضوح ناشیست پوپولیسم دست‌راستی، به نفی تام‌وتمام هر نقد‌رهایی‌بخش از بازنمایی گام برداشت. شاید در این‌جا منفذی برای متفاوت اندیشیدن به نه‌تنها سیاست، بلکه حتی به زندگی اجتماعی به‌طور عام وجود داشته باشد.

هروقت چیزی کاملاً درست به‌نظر نمی‌رسد، من اغلب به واژگان کلیدی [۳۰] / ریموند ویلیامز [۳۱] مراجعه می‌کنم. البته ویلیامز در مورد اصطلاح نماینده [۳۲] نیز مدخلی دارد. ویلیامز نشان می‌دهد که از حدود قرن چهاردهم، واژه‌ی نماینده به‌عنوان یک اسم، معنایی دوگانه در زبان انگلیسی به‌خود گرفته است. یک معنا همان است که ما امروزه معمولاً مراد می‌کنیم: ایده‌ی نماینده به‌عنوان یک جایگزین، جانشینی برای یک دیگری غایب. برای نمونه، سیاست‌مدار به‌عنوان جانشین مردم. معنای دیگر نماینده اما، ما را به سمت‌وسوی مخالف می‌کشاند. در آن‌جا، نماینده به‌معنای چیزی است که واقعاً آن‌چه را که بازنمایی/نمایندگی می‌کند آشکار ساخته و یا تجسم می‌بخشد. نکته‌ی ویلیامز این است که به‌هنگام استفاده از این اصطلاح، این دو معنا، هر دو، به‌صورت نه‌چندان سهل‌وساده‌ای در کنار یکدیگر پافشاری می‌کنند: یک نماینده به‌صورت هم‌زمان هم یک فقدان یا غیبت را جبران می‌کند، و هم چیزی را حی‌وحاضر می‌کند.

حال، می‌توان این رابطه‌ی مبهم میان حضور و غیاب را به‌منزله‌ی درد نشان [۳۳] ویژه‌ی موجودیتِ حاکم دانست که در دموکراسی‌های مدرن با نام «مردم» شناخته می‌شود. این دردناکی‌ست که بسیاری از نظریه‌پردازان، از ارنست کانتورویکز [۳۴] گرفته تا کلود لوفور [۳۵] و اریک سانتنر [۳۶] و جیسون فرانک [۳۷] و بسیاری دیگر، تلاش کرده‌اند تا آن را تئوریزه کنند. زمانی که شما با یک حاکم سلطنتی زیرسایه‌ی خداوند مواجه هستید، با بدنی مواجه هستید که همزمان دو بدن است. یک بدن حادث، یعنی بدنِ فانی انسان وجود دارد. و یک بدنی هم وجود دارد که جاوید است؛ تجلیِ قدسیِ نظم اجتماعی؛ بدنه‌ی اجتماعی.



اما با وقوع انقلاب‌های دموکراتیک، زمانی که سر پادشاه قطع شد و مردم به حاکم بدل شدند، چه چیزی آن‌ها را تجسم می‌بخشد؟ پاسخ لفور این است: هیچ. چنان‌که لفور می‌گوید، اخلاقیات دموکراتیک وابسته به پافشاری بر مکانی‌ست که زمانی بدن سلطنتی آن را اشغال می‌کرد و اکنون تنها یک مکان خالی است. فرمول مشهور لفور این است: "لوکوس قدرت، یک مکان خالی است، نمی‌تواند اشغال شود - به‌گونه‌ای‌ست که هیچ فرد یا گروهی نمی‌تواند با آن هم‌جوهر باشد [۳۸] - و نمی‌تواند بازنمایی شود." یا شاید باید بگوییم که می‌تواند بازنمایی شود، به‌واقع دائماً به اشکال مختلف هم‌بازنمایی می‌شود، اما هیچ بازنمایی‌ای هیچ‌گاه نمی‌تواند کفایت داشته باشد. هرچقدر هم که بخواهد جمعیت توده‌های مردمی در میدان التحریر یا پارک زوکوچی بزرگ باشد، تنها می‌تواند جانشین مردم حاکم باشد. هیچ‌وقت نمی‌تواند خودِ آن مردم حاکم باشد.

اما اگر ریشه‌شناسی ویلیامز را جدی بگیریم، یک نماینده، یک بازنمایی در واقع کاری مضاعف می‌کند: همزمان جانشین یک «غیاب» می‌شود و چیزی را «حاضر» می‌کند. آیا در این‌جا چیزی وجود دارد که به ما در اندیشیدن به مطالبه‌ی پوپولیستی حضور بی‌واسطه کمک کند؟ شاید دیگر در این‌جا مفید باشد که به آن ایده‌ای بازگردیم که کمی قبل احضارش کرده بودم: این ایده که پوپولیسم برای ما یادآور آن چیزی است که «در بازنمایی و بیش از آن» است. شاید ما الان دیگر راهی را پیدا کرده‌ایم که بتوانیم معنای آن را تصور کنیم: این که بازنمایی همزمان جایگزین چیزی غایب می‌شود و چیزی را حاضر می‌کند؛ هم به تعویق انداختن و هم پدید آمدن. کمی قبل گفتم که به‌نظم لحظات قیام پوپولیستی همچون نوعی حیات‌بخشیدن از طریق دمیدن جوهر محسوس اجتماعی به درون آن میدان مفهومی هستند که معمولاً به‌عنوان سیاست تعریف می‌کنیم. اکنون اگر اجازه دهید می‌خواهم این‌طور بگویم که ما می‌توانیم به این پدید آمدن، به این دمیدن حیات، همچون شکل رادیکالیزه‌ای از مشارکت بیندیشیم. منظورم از رادیکالیزه لزوماً چپ و راست نیست. حرفم هیچ دخلی به سلاطین سیاسی ندارد. منظورم از شکل رادیکالیزه‌ی مشارکت، چیزی درون بازنمایی است که جوهر حیات‌بخش آن را، از ریشه به شاخه فعال می‌کند. پس بار دیگر چیزی شبیه همان «آن‌چه در بازنمایی و بیش از آن است».

بعضی وقت‌ها چیزی الهام‌بخش می‌شود که انتظارش را نداریم. بیشتر از یک سده قبل، لوسین لوی-بروهل [۳۹] کتابی نوشت که در آن نظریه‌ای درباره‌ی تفاوت میان شیوه‌های اندیشیدن به اصطلاح بدوی و به اصطلاح متمدن ارائه می‌داد. کتاب با عنوان نسبتاً هولناک *بومیان چگونه می‌اندیشند* به انگلیسی ترجمه شد. در نگاه اول کتاب لوی-بروهل در فضای بدترین کلیشه‌های استعماری قرار می‌گیرد. ادعا می‌کند که مردم متمدن به‌گونه‌ای مفهومی و منطقی می‌اندیشند، و نحوه‌ی نگاه‌شان به جهان مبتنی بر تجزیه و تحلیل است. طبق نظر لوی-بروهل، اندیشیدن متمدنانه، اندیشیدنی بازنمودی است، اگر که منظور از آن نوعی از اندیشه باشد که یک گام به عقب بازمی‌گردد؛ اندیشیدنی که بر وقفه‌ها و مکث‌های انتقادی اصرار می‌ورزد؛ اندیشیدنی که درک می‌کند تفاوتی بین کلمات و جهان [۴۰] وجود دارد؛ اندیشیدنی که اصرار دارد رابطه‌ی میان دال و مدلول، دل‌خواهی است.

از سوی دیگر اما، اندیشیدن بدوی چنان که لوی بروهل استدلال می‌کند قادر به تمایزگذاری میان کلمات و جهان نیست. اگر اندیشیدن متمدنانه بین چیزها تمایز و تفکیک ایجاد می‌کند، آن‌گاه اندیشیدن بدوی آن‌ها را ترکیب و خلط می‌کند. اندیشیدن بدوی نوعی اندیشیدن جادویی است. در اندیشه‌ی بدوی، کلمات و جهان در یکدیگر مشارکت می‌جویند و اثر متقابل دارند؛ در محتوا و جوهری یکسان شریک می‌شوند. کلمات تنها نشانه نیستند. یا شاید بهتر باشد بگویم، نشانه‌ها صرفاً نشانه نیستند. بلکه از آن‌جا که کلمات در آن‌چه که می‌نامند، مشارکت و اثرگذاری دارند، در عین حال بر آن کنش هم انجام می‌دهند. نشانه‌ها صرفاً به جهان ارجاع ندارند؛ آن‌ها جهان‌ها را می‌سازند. آن‌ها قدرت‌ها را فرامی‌خوانند.

لازم نیست که من در این‌جا به‌طور مفصل به این امر بپردازم که تمایز مذکور، همچون تکرار مناظره‌ی کلاسیک مسیحی درباره‌ی استحاله [۴۱] است: آیا شراب عشای ربانی صرفاً *بازنمای خون مسیح* است؟ یا آن به‌واقع در خون مسیح مشارکت می‌کند؟ هنوز هم این قیاس الاهیاتی اهمیت دارد، چراکه به ما کمک می‌کند تا ببینیم که آن داستانی که لوی بروهل روایت می‌کند، داستانی که ظاهراً درباره‌ی تفاوت‌هایی در نحوه‌ی اندیشیدن بدوی و متمدن است، در واقع جدالی بر سر ابهامی است که ذاتی و درونی شیوه‌ی مدرن دریافت [۴۲] جهان است. در این‌جا استفاده‌ی من از واژه‌ی دریافت تعمدی است؛ دریافت به‌معنای فهم است، اما همچنین به‌معنای تصرف یا به‌چنگ آوردن هم است. و همین‌طور آن ته‌صدای

موجود در زمینه هم وجود دارد - یعنی حالت نگرانی و دلهره [۴۳]. نحوه‌ی دریافت جهان همچنین بر قسمی بنا کردنِ اقتدار هم دلالت دارد؛ و همزمان به قسمی اضطراب و نگرانی از بی‌بنیادبودنِ آن اقتدار هم اشاره دارد: اقتدار کلیسا و اقتدار دولت سکولار.

به‌واقع خودِ لوی-بروئل این نکته را کاملا روشن می‌سازد، هرچند به‌صورت گذرا و تنها در انتهای کتاب‌اش. پس از صدها صفحه‌ای که برای شيرفهم کردنِ نکته‌اش درباره‌ی شکاف وسیعی که نحوه‌ی اندیشیدنِ متمدن را از بدوی جدا می‌سازد طراحی شده، لوی-بروئل بازگشته و اظهار می‌دارد که آن مشارکت جوهری که قرار است ویژگی خاصِ اندیشیدنِ بدوی باشد، درعین حال در جوامع به‌اصطلاح متمدن نیز زنده و باقی است - دست‌برقضا دقیقا در دین و سیاست چنین است. او می‌نویسد (و من بر چند تکه تاکید گذاشته‌ام): "تصورات و بازنمودهای جمعی [۴۴] که بیانگر نوعی مشارکت‌اند که به‌شدت احساس و تجربه می‌شود، و اشاره به تناقض‌های منطقی یا ناممکنی فیزیکی آن‌ها همواره محال خواهد بود، تا همیشه حفظ خواهند شد. {...} احساساتِ سرزنده‌ی درونی مشارکت می‌تواند با دعاوی فکری برابر بوده و یا حتی از آن فراتر رود. بدین‌سان در تمام مجموعه‌هایی که می‌شناسیم، این بازنمودهای جمعی هستند که بسیاری از نهادها برپایه‌ی آن‌ها پایه‌گذاری می‌شوند، به‌ویژه بسیاری از آن‌هایی که شامل باورها و رسوم مذهبی و اخلاقی ما می‌شوند. {...} بازنمودهای جمعی گروه‌های اجتماعی، حتی آن‌جا که به‌وضوح ماهیتِ رازآمیز و پیشامنطقی دارند، تمایل به زیستِ نامحدود دارند، همانند تمام نهادهای سیاسی و مذهبی که آن‌ها بیان‌گیشان هستند، و در معنایی دیگر، پایه‌گذار آن‌ها هستند."

مخصوصا پوپولیست‌های دست‌راستی، به‌ویژه آن‌ها که از تمایلات مذهبی نیز روی گردان نیستند، خوب این تاثرات و عواطف را برمی‌انگیزند. برخلاف افسون‌زدایی لیبرالیسم سکولار، آن‌ها تجسم‌بخش تداوم و پیوستگی حیاتی جوهر هستند. مخالفت نخست‌وزیر هند، نارندرا مودی [۴۵] با رقبای سکولارش را در نظر بگیرید که می‌گفت "برای آن‌ها رودخانه گنگ [۴۶] صرفا یک رودخانه است. برای من اما، گانگا [۴۷] همان مادر [۴۸] است." دقت کنید که حرف مودی در این‌جا همزمان زاهدانه و به‌طرز موثری مسرفانه است. همچنین دقت کنید به نحوه‌ی جابه‌جایی میان نام انگلیسی ظاهرا سکولار رودخانه، و نام هندی ظاهرا مقدس آن؛ می‌توان گفت جابه‌جایی بین بازنمایی و مشارکت. کار آسانی خواهد بود که به‌سادگی این اثر را به‌عنوان یک سیاست مشخصا مذهبی تبیین کنیم. مسئله‌ی جذاب‌تر اما، درک این امر است که چگونه این عنصرِ مشارکتِ کاریزماتیک می‌تواند در جاهایی که ظاهرا خیلی سکولار هستند نیز فوران کند.

به‌واقع واژه‌ی «کاریزما»، یکی از آن اصطلاح‌های با خاستگاه الاهیاتی‌ست که ما امروزه عموما در زمینه‌های به‌اصطلاح سکولار از آن استفاده می‌کنیم؛ هرگاه که می‌خواهیم آن لحظاتی را توصیف کنیم که چیزی والا از چیزی کاملا ساخته‌شده توسط انسان سرچشمه گرفته و یا از خلال آن می‌درخشد. امیل دورکیم [۴۹] استدلال می‌کرد که اساسا مناسک به‌همین خاطر وجود دارند: جهت برانگیختن و روال‌مندسازی همین شکل از تجلیات کاریزماتیک. نزد دورکیم، ما بدون روال‌مندسازی این قدرت‌ها زندگی اجتماعی بادوامی نخواهیم داشت. میک تاوسینگ [۵۰] قطعه‌ای از *صور/بندی حیات دینی* دورکیم را برجسته می‌سازد که در آن دورکیم می‌نویسد: "به‌طور کلی احساسات جمعی، تنها به‌واسطه‌ی تثبیت شدن بر نوعی ابژه‌ی مادی می‌تواند از خود آگاه شود: اما دقیقا برطبق اصل هادی همین واقعیت است که در ماهیت آن ابژه نیز مشارکت می‌کند، و متقابلا خود ابژه نیز در ماهیت آن مشارکت می‌کند." [۵۱]

اکنون دیگر ما انواع واقسام نقدهایی را در اختیار داریم که به ما یادآور می‌شوند که چگونه این امر، خود نوعی راز آمیخته‌سازی است، مبنای ایدئولوژی است، بت پرستی و فتیسیسم است و چیزهایی از این دست. تمامی این نقدها خود را به منزله‌ی تاکتیک‌هایی جهت بیگانگی-زدایی نشان می‌دهند؛ راه‌هایی برای آن که انسان‌ها بتوانند دوباره کنترل زندگی خود را به دست بگیرند. اما در این قطعه دو چیز مهم به نظر می‌رسند. اولاً این اصل که جامعه هیچ‌وقت نمی‌تواند همان‌طور که بوده است، خودبسند باشد، هیچ‌گاه نمی‌تواند بی‌واسطه برای خود حاضر باشد. (ضمناً این اعتقاد راسخ کلود لوفور نیز است که اصرار دارد هیچ جامعه‌ای در خودباشنده نیست) نکته‌ی دورکیم این است که هر شکل از آگاهی تنها از خلال بازنمایی ممکن می‌شود. اما همچنین، و این نکته‌ای حیاتی است، این بازنمایی به واسطه‌ی مشارکت و اثرگذاری متقابل در جوهر آن‌چه بازمی‌نماید، عمل می‌کند. و در این صورت است که آن عمل مضاعفی را انجام می‌دهد که ریموند ویلیامز و لوی-بروهل، به شیوه‌های کاملاً متفاوت‌شان، هر دو به آن اشاره کرده‌اند: در یک سطح، بازنمایی جانشین چیزی است که به صورت در خود غایب است؛ در سطحی دیگر و به‌طور هم‌زمان، همان چیز را حاضر می‌کند. به نظر من در این جا قابل ذکر است که نکته‌ی تاوسینگ در قرائت‌اش از دورکیم این است که به ما بگوید که نظریه‌ی اجتماعی مدرن، هرچقدر هم سکولار به نظر برسد، باز در واقع حول قسمی هسته‌ی مرموز و پنهان سامان یافته است. تاوسینگ می‌نویسد: "پایه‌ی معرفتی علم جامعه‌شناسی {که دورکیم} می‌خواست بنا کند کاملاً به یک مفهوم تصدیق نشده و در عین حال جادویی تطابفات و تناظرات طبیعی وابستگی دارد. [۵۲]" تاوسینگ در این جا درباره‌ی جادوی مشارکت صحبت می‌کند - بار دیگر «آن‌چه در بازنمایی و بیش از آن است». و این برای اندیشه‌ی دموکراسی نوعی رسوایی محسوب می‌شود، چراکه به هر حال عبور از جادو بخشی از آن چیزی است که قرار است لیبرال دموکراسی را از سلطنت الاهی متمایز سازد.

کمی قبل داشتیم از فرمول کلود لوفور درباره‌ی قسمی اخلاقیات دموکراسی صحبت می‌کردم - مکان خالی قدرت. اجازه دهید بار دیگر به آن‌چه لوفور نوشته بود مراجعه کنیم: "لوکوس قدرت یک مکان تهی است، نمی‌تواند اشغال شود - به‌گونه‌ای است که هیچ فرد و یا گروهی نمی‌تواند با آن هم‌جوهر باشد." به نظر می‌رسد که فرمول لوفور صراحتاً به منظور ممانعت از هر نوع حرکت به سوی احیای توتمی طراحی شده است؛ جلوگیری از هر تلاشی برای نصب مجدد بازنمایی کاریزماتیک در جایگاه مردم.

در یک سطح، این صرفاً یک ضرورت عمل‌گرایانه است. هیچ شرایطی وجود ندارد که طبق آن مردم به‌صورت تمام و کمال بتوانند فی‌نفسه خود را متجلی سازند - بدین سان تلاش در جهت آن، نوعی گناه سکولار تلقی می‌شود. ولی چیزی بیشتر هم در این جا وجود دارد. هر تلاشی برای بازنمایی و نمایندگی مستقیم مردم صرفاً جعلی و گمراه‌کننده نیست، از این جهت که یک بخش را گرفته و آن را جانشین کل می‌کند. علاوه‌براین، معضل بُعدِ ناثر عاطفی نشانه نیز وجود دارد، که به معنای معضل مشارکت است. به عبارت دیگر، مشکل فقط این واقعیت نیست که من ممکن است خود را با یک بازنمایی از مردم/ین‌همان کنم، همچنین و به‌علاوه این هم مطرح است که من ممکن است از این هویت‌یابی به‌شدت کیف کنم. لاکان این نوع از کیف [۵۳] تهاجمی و لذت‌بخش را ژوئیسانس می‌نامد. دورکیم نام این امر را جوشش [۵۴] می‌گذارد. پس در این جا مسئله‌ای درباره‌ی حاکمیت مردمی به وجود می‌آید. چه اتفاقی می‌افتد وقتی که این کیف، ژوئیسانس و یا جوشش، دیگر در نشانه‌ای توتمی و یا در بدن پادشاه تمرکز نیابد؟ چه روی می‌دهد وقتی که این کیف، بنا بر مصطلحات اریک سانتنر، دیگر نه تجسم یافته بلکه تخلیه شده باشد؟ [۵۵] وقتی که حاکمیت مردم دیگر نمی‌تواند همچون نوعی تن توزیع شده، انتزاع شود؟ اصطلاح سانتنر - تخلیه شده - به معنای والایش یافتن آن چیزی نیست که پیش از این بدن پادشاه

بود. حتی عکس این صادق است: آن جوهر محسوس اجتماعی از شکل‌بندی اولیه‌ی تن به بیرون پرتاب شده است، و اکنون در همه‌جا پخش و مطرح است. اثری بی‌قاعده؛ بدنی تکه‌تکه [۵۶]. و از آن‌جاکه من فکر می‌کنم که آن‌چه ما پوپولیسم می‌نامیم، به‌واقع طلب مجدد تن مردم است، پس سیاست پوپولیستی به‌نوعی دست بر نقطه‌ای حساس می‌گذارد.

اما چرا این نقطه آنقدر حساس است؟ جیسون فرانک اشاره می‌کند که مسئله‌ی تجسم آیینی دموکراسی در آن‌چه که نام‌اش را «تصویر زنده» [۵۷] مردم می‌گذارد، دست‌کم به انقلاب فرانسه بازمی‌گردد. او می‌نویسد: «فستیوال‌های انقلابی به‌دنبال قسمی غیرتئاتری بودن تئاتری [۵۸] بودند؛ تلاشی به‌منظور مرئی‌ساختن مردم، اما ظاهراً بدون هر شکل از وساطت ساختگی و فسادآور، و از خلال این خویشتن‌نگری انقلابی در جهت القای اسطوره‌ی مدنی و دین ظرفیت موسس عامه به عقل و قلب مردم.» به‌عبارت‌دیگر هدف مناسک و تصاویر آن، یادآوری قدرت مردم به آن‌ها بود – اما قدرت به‌عنوان یک بالقوگی؛ چیزی همواره در فرآیند؛ چیزی همواره در حال‌شدن؛ چیزی درون‌ماندگار. خطر همواره در این است که یک تصویر، نه به‌عنوان ظرفیت برساننده‌ای که رو به سوی آینده دارد، بلکه به‌منزله‌ی چیزی برساخته و کامل‌شده، جانشین مردم شود – و همین‌جاست که اضطراب و نگرانی از بت‌پرستی سربرمی‌آورد. فرانک هنوز، دوپست و سی سال بعد از رخدادهایی که توصیف‌شان می‌کند، این هشدار را ضروری می‌داند، شاید حتی ضروری‌تر از همیشه: «اشتباه است که جمعیت‌ها، گردهم‌آیی‌ها و شلوغی‌ها را بیان‌گر مستقیم چنین حاکمیتی {برساخته‌ی مردم} در نظر بگیریم، آن‌ها تنها به‌عنوان یک تصویر و بازنمایی سیاسی قوی باقی می‌مانند ... هرچند تصویری زنده.»

بله، عالی‌ست – یک تصویر زنده. ولی این زنده‌بودن چیست؟ این چه نوع زندگی است که یک تصویر دارای آن است؟ از کجا نشأت گرفته؟ از چه تغذیه می‌کند؟ بحث مارکسی فیتیشیسم خواهد گفت که این زندگی از خود ما می‌آید. ما همانی هستیم که کاری را انجام می‌دهیم که به چیزی زندگی می‌بخشد که درغیراین‌صورت تنها می‌توانست امری مرده یا نشانه‌ای بی‌اثر باشد. اما همچنان این سوال قابل طرح است که چرا بعضی از امور، بعضی از نشانه‌ها بیشتر از بقیه توانایی تحریک و برانگیختن امیال و تخیلات ما را دارند؟

ارنستو لاکلائو [۵۹] استدلال می‌کند که پوپولیسم نوعی وحدت مجموعه‌ای از مطالبات متنوع و متکثر و متفاوت، به‌نام مردم و علیه آنتاگونیستی مشترک است. و بنا بر استدلال لاکلائو، چنین وحدتی تنها به‌دلیل یک نشانه‌ای ممکن می‌شود که برمی‌انگیزد؛ نشانه‌ای که متصل و مقید می‌سازد؛ نشانه‌ای که آنقدر عمومیت دارد که تنوع و تکثری را پوشش دهد، و آنقدر خاص است که حیات یابد. گفتم «حیات یابد»، اما تنها در اواخر زندگی لاکلائو است که آدم حس می‌کند که او درگیر همان عنصر «جوشش» است – بخش زنده‌ی تصویر زنده. همکار و پارتنر لاکلائو، شانتال موف [۶۰]، در نوشته‌های اخیرش این نکته را کمی بیشتر به پیش برده و استدلال می‌کند که پوپولیسم، چه دست‌راستی و چه دست‌چپی، تنها نمی‌تواند به‌واسطه‌ی رایزنی [۶۱] و یا حتی آگونیسم [۶۲] به حیات خود ادامه دهد؛ بلکه باید به‌واسطه‌ی نوعی مکمل عاطفی و موثر، قسمی سرمایه‌گذاری لیبیدویی برانگیخته شود. خلاصه، باید به‌نوعی «آن‌چه در بازنمایی و بیش از آن است» را برانگیزد. اما آیا این همان تخطی از اخلاقیات مکان خالی قدرت نیست؟ آیا همین را نمی‌توان همچون پرستش تصاویر حکاک‌شده [۶۳] دانست؟ بار دیگر، اگر هر چیزی برای آن‌که موثر باشد باید عواطف را برانگیزد، پس چگونه این اثرگذاری می‌تواند در مکانی خالی متمرکز شود؟ همان‌طور که میک تاوسینگ زمانی پرسید: «چگونه می‌توان یک انتزاع را برانگیخت؟»

کلیفرد گرتس [۶۴] به "قدسی بودن ذاتی قدرت حاکم" ارجاع می‌دهد. و می‌افزاید که اگر قدرت حاکم ذاتا مقدس باشد، آن‌گاه متعاقبا "جهانی که کاملا رازآمیختگی‌اش زدوده شده باشد، جهانی کاملا سیاست‌زدوده است." به آن‌چه گرتس در این‌جا می‌گوید دقت کنید. او نمی‌گوید که جهان رازآمیختگی‌زدوده، جهانی کاملا افسون‌زدوده است. این صرفا این‌همان‌گویی خواهد بود. او چیزی بیشتر مدنظر دارد: که جهان رازآمیختگی‌زدوده جهانی بدون سیاست است. برای گرتس عنصر مشارکت، افزوده‌ای جادویی و فریبنده نیست، بلکه بدون آن اساسا هیچ سیاستی در کار نخواهد بود. با تغییر تعبیر قبلی خودمان می‌توانیم بگوییم که این «آن‌چه در امر سیاسی و بیش از آن است» خواهد بود.

هم‌اینک دقیقا در تضاد با خط سکولار-انتقادی درباره‌ی پوپولیسم قرار داریم. برای نمونه به شکایت اندرو آراتو [۶۵] فکر می‌کنم که پوپولیسم را، با تصاویر کارزماتیک‌اش، مبلغ بازافسون‌گری قهقرایی اصول سکولاری می‌داند که به‌سختی به‌دست آمده‌اند. آراتو اصرار دارد که هر نوع تصویر زنده‌ی مردم، هر نوع پدیدآیی حاکمیت-به‌مثابه‌ی-بدن، قسمی تکانه‌ی اقتدارگرایانه را می‌پوشاند، و با "مشروعیت‌بخشی به دیکتاتوری" با آن لاس می‌زند. برای آراتو، عطش پوپولیستی برای یک بدن جدید، بدنی از مردم که جایگزین بدن پادشاه شود، ذاتا ضددموکراتیک است؛ مبلغ یک شکست اخلاقی است: شکست در سرکردن با مکان خالی قدرت، که در ادامه شکستی در به‌درستی سکولاربودن است، که همچنین به‌معنای شکست در به‌درستی مدرن‌بودن نیز است. این درعوض به‌معنای بازگشت به نیروی زیبایی‌شناختی آن چیزی خواهد بود که آراتو با تاسف «وسایل بلاغی فاقد عقلانیت» می‌خواند. یا اگر گزاف نباشد، بازگشت به جادو و توهم جوهر. بازگشت به عقب است، دقیقا به‌این‌خاطر که در این‌جا یک پیشرفت تاریخی خطی، از توهم و خرافات به‌سوی عقل، مفروض گرفته شده است. و اگر کسی این بحث را بپذیرد، دیگر تنها علاج ممکن، سکولاریزاسیون هوشیارانه‌ی هر دم‌افزون‌تر است. آراتو تلویحا حرف نمی‌زند. او مشخصا می‌نویسد که تنها راه علاج "سکولاریزاسیون و افسون‌زدایی هرچه بیشتر مفاهیم سیاسی است؛ حفظ و استقرار مجدد کاراکتر عقلانی و سکولار." دست‌کم رهبر بزرگ دالیت [۶۶]، بی‌آر آمبدکار [۶۷] هم می‌تواند با این منظر موافق باشد. در یک سخنرانی در سال ۱۹۴۹ در مجلس موسسان هند، آمبدکار اعلام کرد: "بکتی (به‌معنای عبادت) در دین ممکن است راهی به‌سوی سعادت روح باشد. اما در سیاست، بکتی یا قهرمان-پرستی قطعا راه به قهقرا و نهایتا دیکتاتوری می‌برد." آمبدکار حتما دلایل خوبی برای برای شکاکیت نسبت به ایدئولوژی عبادی هندویی داشته است. اما خط مستقیمی را هم که از مناسک عبادی به قهرمان‌پرستی و کیش شخصیت و نزول سیاسی به دیکتاتوری می‌کشد، نمی‌توان چندان کمتر ایدئولوژیک دانست.



در این تلاش‌ها برای درگیر شدن با تصویر زنده‌ی مردم، چیزی مشکوک روی می‌دهد. گویی به‌ناچار بین حدود نهایی نوسان می‌کنیم. از یک طرف تصویری از رهبر اقتدارگرا وجود دارد که به‌صورت چشم‌گیری با مردم و با سرزمین در یکدیگر ذوب شده‌اند، نام رهبر تجسم‌بخشِ جماعت است. «این‌دیرا [۶۸] همان هند است»؛ «فیدل»؛ «ما همه ایو هستیم!»؛ گروه‌های حامی مودی (نخست‌وزیر هند) ماسک او را بر چهره زده و همگی رو به دوربین‌ها می‌کنند. این چیزها اغلب با اصطلاحاتی توصیف می‌شوند که به‌واقع از زمانی که گوستاوو لوبن [۶۹] به حماقت و کودک‌صفتی جمعیت‌ها در قرن اواخر نوزدهم تاخت هم تغییر چندانی نداشته است. یک مقاله‌ی علوم سیاسی درباره‌ی حامی‌پروری آمریکای لاتین، منتشر شده در ۲۰۰۴، شامل همین‌هاست: "به‌صرف حضور در میدان، حرکات رهبر ما را تسخیر می‌کند، و خوشحال می‌شویم که به او تعلق خاطر داریم، خیال‌مان راحت می‌شود که پادشاه برای نجات ما آمده است و بالاخره می‌توانیم مشکلات‌مان را به وجودی والا تر واگذار کنیم." پس هیچ چیز جدیدی در این‌جا وجود ندارد. گرچه جهت‌گیری کلی مقاله می‌تواند مترقی تلقی شود، اما آن‌جا که پای کاریزما به‌میان می‌آید، همان تلقی مشارکت به‌عنوان امری قهقراپی در کار است؛ پسرقت به کودکی، به دور از پختگی سیاسی. اما اگر که هم پیامبر و هم عوام‌فریب، قدرت‌های یکسانی را احضار می‌کنند، چگونه می‌توانیم آن دو را از یکدیگر تشخیص دهیم؟

در مواجهه با این ابهام عمیق، اغلب به‌نظر می‌رسد که تنها راه نجات کاریزما، تنها راه آن‌که بتوان آن را مترقی نشان داد این است که آن را همچون نوعی درون‌ماندگاری رادیکال [۷۰] تصور کنیم؛ همچون غیابی آستن امکان‌شدن؛ همچون قدرت‌های جهان‌سازی که تجمیع شده و منتظر اتفاق افتادن‌اند، اما نه-هنوز؛ بالقوگی ناب انبوه‌خلق. به تصاویر جنبش اشغال، جمعیت‌های بهار عربی و این‌ها بنگرید. این‌ها هم تصاویر کاریزماتیک و پرانرژی قدرت‌مندی هستند. اگر رهبر کاریزماتیک شمایل وفور و فراوانی است؛ شمایل توپری هولناک است، پس متناظرا این شمایل جمعیت‌های دموکراتیک نیز به‌صورت رادیکالی خالی‌اند، بدین‌معنا که کاریزما آن‌ها وابسته به جانشینی آن‌ها به‌جای بالقوگی ناب است؛ تن تجمیع‌شده فی‌نفسه.

تام میشل [۷۱] در نوشته‌اش درباره‌ی تصاویر جنبش اشغال به همین نکته اشاره می‌کند. او استدلال می‌کند که هم تصاویر میدان تحریر و هم تصاویر جنبش اشغال، "در اصرار آشکارشان بر نمایش تصاویر ضدنمادین [۷۲] و ناکامانه" اشتراک دارند. چنان‌که بنا به نظر میشل، این تصاویر دقیقا بر بازنمایی عدم‌بازنمایی [۷۳] اصرار دارند. تاکید در این‌جا بر "خود شمایل اشغال" است. برخلاف کالت‌های شخصیتی رهبران پوپولیست، این تصاویر چنان‌که میشل می‌گوید، "نه تصاویر چهره، بلکه تصاویر فضا هستند؛ نه شمایل، بلکه آن فضا یا زمین منفی که درمقابل‌اش شمایل ظاهر می‌شود". از طریق گردهم‌آیی، عرصه‌ای گشوده می‌شود. میشل می‌گوید "جنبش اشغال اجتناب می‌کرد از این‌که جهانی را که می‌خواهد خلق کند با جزئیات توصیف یا تعریف کند، آن هم درحالی که این جهان را در حضور بالفعل‌اش به‌عنوان یک جماعت نوظهور نمایش می‌داد."

چیزی عمیقا مسئله‌دار در این‌جا وجود دارد، در این‌جا که جوهر اجتماعی در فضایی پدید می‌آید که می‌توان به‌عنوان امری سیاسی شناسایی‌اش کرد. به‌واقع این نوسان و دوگانگی دقیقا باید مربوط باشد به جوهر، آن‌چه می‌تواند باشد، جایگاه آن در نسبت با آن‌چه به‌عنوان امر اجتماعی و امر سیاسی می‌شناسیم، و آن‌چه می‌تواند به آن تبدیل شود. به‌عنوان یک انسان‌شناس، وقتی پای جوامعی به میان می‌آید که ما از بعضی‌جهت به‌عنوان «دیگری» تلقی می‌کنیم، برای من وجود

انبوه شیوه‌های پویای اندیشیدن به جوهر و بالقوگی‌های آن جالب توجه است. اما آن جا که می‌خواهیم دموکراسی‌های توده‌ای شمال جهانی را تفوریزه کنیم، بلافاصله به نظر می‌رسد که جوهر به اصل اینرسی تبدیل می‌شود. من این نظر درباره‌ی جوهر که از کار ایمی مک‌لاکلان [۷۴] درباره‌ی مردمان بومی Uitoto کلمبیا اخذ شده است، هم زیبا و هم الهام‌بخش می‌دانم: "جوهر {...} بنیاد امکان‌انگیزتگی عاطفی و تغییر شکل است، امکان تاثیرپذیری از پویایی هماهنگی که بیناذهنیت مولد و اخلاقی را برمی‌سازد. این یک پرسش است، مسئله‌ی گشوده و فوری سازمان‌های اخلاقی، اجتماعی، بوم‌شناختی و کیهان‌شناختی."

در یک سطح، مک‌لاکلان دارد استدلالی درباره‌ی مفهوم جوهر ارائه می‌دهد که مخصوص Uitoto است. اما هیچ دلیلی وجود ندارد که فکر کنیم نحوه‌ی توضیح جوهر نزد او، به نیروها و منافذی که برای مثال در دموکراسی‌های آمریکا یا هندوستان در سال ۲۰۲۰ ایجاد می‌شوند، قابل اعمال نیست. واضح است که در هر کدام از این موقعیت‌ها، ادراک بومی متفاوتی از آن چه زندگی اجتماعی را می‌سازد و فعال می‌کند، در کار است. اما می‌خواهم بگویم که نظریه‌های بومی آکادمیک ما از دموکراسی هم ظاهراً به طرز عجیبی، حتا می‌خواهم بگویم به طرز هولناکی، به دنبال آن‌اند که چیزی که پُر از حیات سرکش است را تا جای ممکن بی‌جان و مرده نشان دهند. و مثل همیشه، وقتی که چیزی انکار می‌شود، درد نشان‌ها چندان منتظر نمی‌مانند. دوگانگی واکنش اسلاوی ژیزک به پوپولیسیم را در نظر بگیرید. در یک مقاله، با عنوان گویای «علیه وسوسه‌ی پوپولیسیتی»، ژیزک به ما درباره‌ی خطر اعطاکردن هر شکلی از جوهر مثبت به شمایل مردم انذار می‌دهد. در این نوشته، گویی او به صورت سفت‌وسختی به مراقبت از اخلاقیات مکان خالی متعهد است. ولی چندسال بعد، در واکنش به جنبش اشغال وال استریت، ژیزک دقیقاً مسیر مخالف را طی می‌کند. او می‌پرسد که با تکفیر تصویر مردم، آیا ما به سادگی به لیبرال‌های خوبی بدل نمی‌شویم که خود را اخته کرده‌اند؟

چند دقیقه قبل، به‌هنگام اندیشیدن همراه با تام میشل درباره‌ی تصاویر ضدنمادین جنبش اشغال، گفتم که "با گردهم‌آیی، عرصه‌ای گشوده می‌شود". می‌خواهم مکث کنم و کمی بر این عبارت تأمل کنم - احساس می‌کنم که خود این عبارت می‌تواند نشانه‌ای به لحظه‌ی گشایش در این سخنرانی داشته باشد. و این ما را به قطعه‌ی کلود لوفور باز می‌گرداند که در ابتدا وعده‌اش را داده بودم. چراکه آن عبارت هم نوعی گشایش است. نوشته‌ی لوفور چنین است:

"آنچه اندیشه‌ی فلسفی درجهت حفظ آن تلاش می‌کند، تجربه‌ی تفاوتی فراتر از تفاوت در عقاید (و متعاقباً به رسمیت‌شناختن نسبی بودن منظرگاه‌ها) است؛ تجربه‌ی تفاوتی که در اختیار انسان‌ها نیست، تفاوتی که ظهور آن در درون تاریخ انسانی روی نمی‌دهد، و نمی‌تواند منسوخ گردد؛ تجربه‌ی تفاوتی که انسان‌ها را به انسانیت‌شان مرتبط می‌سازد، و بدین معناست که انسانیت‌شان نمی‌تواند خودکفا باشد، نمی‌تواند محدوده‌های خود را تنظیم کند، و نمی‌تواند خاستگاه‌ها و مقاصد خود را در درون آن محدوده‌ها جا دهد. هر دینی به شیوه‌ی خود عنوان می‌کند که جامعه‌ی انسانی تنها به واسطه‌ی قرار گرفتن در فضای گشوده‌ای که خود خلق‌اش نکرده است، می‌تواند به سوی خود گشوده شود. فلسفه هم همین را می‌گوید. گرچه دین این حرف را اول زده است، البته با عباراتی که فلسفه نمی‌تواند قبول‌شان کند."

اولین باری که این قطعه را خواندم، با نیرویی عظیمی مجذوبم کرد، گرچه نمی‌توانستم چرایی آن را بفهمم. به واقع به نظر می‌رسید که تمام تلاش‌هایم برای تبیین آن، نکته‌ی اصلی را گم می‌کرد و یا آن را تقلیل می‌داد. چنان که در این مقالات

معمول است، تلاش کردم که کلمات لوفور را در یک چشم‌انداز نظری قرار دهم. تلاش کردم که تداعی‌های آن را طبق هستی‌شناسی عرصه‌ی هایدگر مورد توجه قرار دهم، و شاید حتی آن را بسط دهم. همین‌طور طبق مرحله‌ی آیینگی لاکان، سطح درون‌ماندگاری دلوز، فضای نمود آرت، ناخودآگاه فروید و غیره. اما فهمیدم که این دقیقاً اشتباه است. دقیقاً متضاد روح قطعه‌ی مذکور است. چراکه مشخصاً آن چه که در کلام لوفور من را تکان می‌دهد و آشفته می‌سازد، این است که او بر تفاوتی تأکید دارد که همان‌طور که خود می‌گوید "به فراسوی تفاوت میان عقاید می‌رود". تفاوتی که می‌گوید انسان‌ها را به انسانیت‌شان مرتبط می‌سازد. که بدین معناست که انسانیت‌شان نمی‌تواند خودکفا و بی‌نیاز از بیرون باشد، نمی‌تواند محدوده‌های خود را تنظیم کند، و نمی‌تواند خاستگاه‌ها و مقاصد خود را در درون آن محدوده‌ها جا دهد. این حرفم بدان معنا نیست که متفکرینی که ذکرشان رفت دقیقاً با همین مسائل دست‌به‌گریبان نشده‌اند - چرا، بعضی از آن‌ها شده‌اند. اما بدین معناست که اگر به‌سادگی آن برانگیختگی و الهام‌بخشی که به‌هنگام خواندن این متن من تجربه کرده بودم را به مصطلحات/آن‌ها برمی‌گردانم، نکته‌ی اصلی را گم می‌کردم. و در این راه، آن برانگیختگی را با قراردادن‌اش در نوعی اقتصاد اندیشه‌ی آشنا و ازپیش‌موجود رام می‌کردم. دقیقاً همان‌طور که اغلب نظریه‌پردازان سیاسی، برانگیختگی پوپولیسم را رام می‌کنند و تلاش می‌کنند تا آن را به‌زور به الگوی دموکراسی، چنان‌که فکر می‌کنیم می‌فهمیم‌اش، برگردانند، که در این صورت پوپولیسم به‌طرز لجوجانه‌ای در یک نقطه قرار نمی‌گیرد، هم تأیید و هم رد می‌کند، متناوباً هم همچون نیروی حیاتی دموکراسی ظاهر می‌شود و هم همچون دشمن آن.

تعجبی ندارد که گام دوم من، یافتن تفسیر عبارت لوفور به‌کمک علوم اجتماعی بود - به‌خصوص این جمله که "جامعه‌ی انسانی تنها می‌تواند با قرارگرفتن در فضای گشوده‌ای که خود خلق‌اش نکرده، به‌سوی خود گشوده شود." از منظر جامعه‌شناسانه، که طبق آن امر اجتماعی مفروض گرفته می‌شود، که طبق آن امر اجتماعی همه‌چیز را خلق می‌کند، این جمله هیچ معنایی ندارد. یا شاید تنها بتواند به‌منزله‌ی دردندان یک حقیقت زیرین دیگر قرائت شود. شاید این واقعا بدین معناست که جامعه‌ی انسانی تنها می‌تواند با قرارگرفتن در فضای گشوده‌ای که خود نمی‌داند خلق‌اش کرده، به‌سوی خود گشوده شود؛ یا فضای گشوده‌ای که او خلق‌اش نکرده، اما پیشینیان کرده‌اند؛ یا شاید، فضای گشوده‌ای که او دقیقاً خلق‌اش نکرده اما ممکن است آن را درون خود حفظ کرده باشد؛ یا حتی شاید قضیه این است که جامعه‌ی انسانی آن را خلق نکرده، چراکه تا پیش از مواجهه با آن انسانی وجود نداشته است؛ یا چنین چیزهایی.

متوجه مشکل هستید. هر ژست تفسیری، تلاشی‌ست در جهت فاصله‌گیری از آن چه که در این جمله از منظر علوم اجتماعی، ناممکن به‌نظر می‌رسد. مگر آن که اجازه دهیم که خودش حقیقت خود را بر ملا سازد - حقیقتی که شاید دیگر لازم باشد با عنوانی نظیر «الاهیاتی» و یا «متافیزیکی» خوانده شود. در این صورت هم، با مصطلحات جامعه‌شناسی ما به‌سادگی دچار رازآمیخته‌سازی شده‌ایم. با این تفاوت که، همان‌طور که کمی قبل داشتم می‌گفتم، نوعی عنصر عجیب و مرموز مشارکت، دقیقاً در مرکز جامعه‌شناسی دین استناد دارد دورکیم سربرمی‌آورد. ظاهراً طبق این نظریه، دین قرار است که نوعی بازتاب جامعه باشد، که همان‌طور که دورکیم می‌گوید، خودبنیاد و خودز[۷۵]، منحصربه‌فرد و غیرقابل تقلیل است. اما درواقع، در مرکز کل این ماجرا، نوعی نشتی می‌تیک وجود دارد. این مشارکت جوهری که به هر دو سو جریان می‌یابد، بین جامعه و آن تصویری که، اگر از مصطلحات لوفور استفاده کنیم، به جامعه اجازه می‌دهد که با نگه‌داشته‌شدن توسط آن، "به‌سوی خود گشوده شود".

همچون بسیاری از کسانی که در مورد پوپولیسیم نوشته‌اند، لوفور هم نسبت به پتانسیلِ تمامیت‌طلبیِ نهفته در بُعدِ الاهیاتیِ امر سیاسی هشدار می‌دهد. اما برخلاف منتقدین سکولار پوپولیسیم، او از این امر نتیجه نمی‌گیرد که تنها امید ما در مضاعف کردنِ پروژه‌ی افسون‌زداییِ عقلانیِ نهفته است. این همان چیزی است که در نظر من، در این چند سطر از متن لوفور، حقیقی به نظر می‌رسد. این سطور نه عقلانیت‌گرا هستند و نه رومان‌تیک. آن‌ها هر دو بُعدِ حیات‌بخش و مهلکی را تایید می‌کنند که از یک‌جا نشأت می‌گیرند، و حتا امکانِ امیدی را تایید می‌کنند که وابسته به این امر است که ما بتوانیم قدم‌به‌قدم و روز‌به‌روز این دو را از یکدیگر تفکیک کنیم. و به‌اعتقاد من، ما در این راه همواره توسط آرشیه‌هایی برانگیخته می‌شویم که ما نساختیم‌شان، اما به‌واسطه‌ی آن‌ها خود را می‌سازیم.

پینوشت:

[۱] William Mazzarella

[۲] Claude Lefort

‘ [۳] The Permanence of the Politico-Theological?’

[۴] گرچه با آوردن کل پاراگراف در انتهای این سخنرانی، مازارلا منظور این قطعه را نسبتاً روشن‌تر می‌سازد، اما اشاره به بعضی از وجوه اندیشه‌ی کلود لوفور در این جا بی‌فایده نخواهد بود. لوفور معتقد بود که از آن‌جا که ما محدود به تجربه‌ی جهان و محروم از دانشِ چگونگی تولید آن هستیم، نمی‌توانیم آن اصل ساختاری‌بخشی را دریابیم که تفکیکات و تقسیمات اجتماعی را بر ساخته و مفصل‌بندی می‌کند، و همچنین ناتوان از درک آن اصل مولدی هستیم که انواع حوزه‌های مختلف اقتصادی، دینی و حقوقی را تولید می‌کند که بر تجربه‌ی ما از جهان حاکم بوده و به آن نظم‌ونظام می‌بخشند. از نظر لوفور این امر سیاسی است که به‌واسطه‌ی شکل‌بخشیدن به روابط اجتماعی و همچنین نمایش آن‌ها، به جامعه فرم می‌دهد. او با تاسی از مرلوپونتی، معتقد بود که هر جامعه خاستگاه خود را در بیرون از خود جایابی می‌کند، و به‌واقع به‌واسطه‌ی همین جایابی نمادین است که جوامع به خود فرم و معنا می‌بخشد. چنان‌که در همین سخنرانی نیز بدان اشاره می‌شود، در اروپای پیشامردن دو بدن درون‌ماندگار و استعلایی پادشاه، با طبیعت دوگانه‌ی مسیح به‌عنوان موجودی هم‌زمان انسانی و الاهی تناظر برقرار می‌کرد و از خلال همین امر نیز جایابی نمادین می‌شد. بدن پادشاه تجلی جامعه بود، روابط اجتماعی را به‌گونه‌ای خاص شکل می‌بخشید و نمادها و کردارهایی را در خود متمرکز می‌ساخت که به‌واسطه‌شان اتصال بین امر انسانی و امر الاهی نمایان می‌شد. بدین‌سان انقلاب‌های دموکراتیک را می‌توان ناشی از متزلزل شدنِ اثربخشی نمادین چنین رژیم‌دانشت. از این منظر، دگرگونی بزرگِ مدرنیته‌ی سیاسی، نوعی «بدعت دموکراتیک» بود که جوامع را از بنیادهایشان در اراده‌ی الاهی کند. به‌همین خاطر است که ویژگی اصلی رژیم مدرن را عمدتاً انحلال و تخلیه‌ی منابع سنتی قدرت دانسته‌اند. به‌واقع دست‌آخر می‌توان تمایز رژیم سنتی از رژیم مدرن را در رابطه‌شان با آن مکان نمادینی جست‌وجو کرد که قدرت از آن سرچشمه می‌گیرد. لوفور با ارجاع مشخص به لاکان، فضای دموکراتیک را فضایی استوار بر شکاف میان امر واقعی و امر نمادین می‌داند. از این نظر، او هم از برداشت جوهر‌گرایانه‌ی روسو فاصله می‌گیرد که دموکراسی را تجلی اراده‌ی عمومی می‌دانست، و هم از آن برداشت لیبرالی جوهر‌زدوده که با تقلیل دموکراسی به توافق حاصل از چانه‌زنی منافع مختلف، زهر آن را می‌گیرد. چنان‌که در همین سخنرانی به فرمول مشهور لوفور ارجاع داده می‌شود، رژیم مدرن و دموکراتیک همواره

مکان قدرت را خالی نگه می‌دارد. اما این صرفاً بدین معنا نیست که هیچکس واجد «حق طبیعی» برای اشغال این جایگاه نیست، و گروه‌های مختلف تنها به صورت موقت می‌توانند قدرت اعمال کنند ولی هیچ‌گاه نمی‌تواند با مکان یا جای آن یکی شوند. فراتر از این، لوفور به ما یادآور می‌شود که خاستگاه نمادین جامعه، در جوامع مدرن نیز حفظ می‌شود، گرچه پُر نمی‌شود. راست است که با قطع سر پادشاه، دیگر بدن پادشاه و یا هر دیگری استعلایی نمی‌تواند تجسم‌بخش جوامع باشد. با این وجود، مردم نیز در حاکمیت‌های مردمی نمی‌توانند این مکان نمادین قدرت را اشغال کنند. از همین جهت است که تمامیت‌طلبی مدرن را باید یک سره متفاوت از رژیم‌های سنتی تحلیل کرد. بصیرت لوفور، که ژاک رانسیر نیز نسبت به آن بی‌علاقه نیست، در این است که توتالیتاریسم را در فضایی ممکن می‌داند که از پیش به واسطه‌ی «بدعت دموکراتیک» گشوده شده است. به‌واقع تمامیت‌طلبی، انحرافی ذاتی در منطق دموکراتیک است. اگر رژیم سنتی برپایه‌ی دلیل استعلایافته (حقوق الاهی) استوار بود، رژیم دموکراتیک مدرن میان شخص مثبت و محقق پادشاه، با مکان نمادینی که اشغال کرده است تفکیک قائل شد. تمامیت‌طلبی مدرن نیز این تفکیک را نفی نمی‌کند و دست‌برقضا اساساً تنها در فضای همین تفکیک ممکن می‌شود. ویژگی رژیم تمامیت‌طلب (این ویژگی را در رهبران پوپولیست نیز به‌خوبی می‌توان مشاهده کرد) این است که خود را نماینده و بازنمای مردم می‌داند؛ خود اظهار می‌کند که به‌خودی‌خود هیچ نیست، قدرت‌اش ناشی از مردم است، صرفاً تجسم‌بخش خواسته‌های آنان است و غیره.

[۵] representation؛ این واژه و مشتقاتش، به فراخور متن به واژه‌های بازنمایی، بازنمود، نمایندگی، نماینده و تصورات ترجمه شده است.

[۶] crisis of representation

[۷] jacques ranciere

[۸] participation

[۹] crisis of representation

[۱۰] crisis in representation

[۱۱] mediation

[۱۲] Robert Samet

[۱۳] Margaret Canovan

[۱۴] Thomas Blom Hansen

[۱۵] enjoyment

[۱۶] short-circuits

[۱۸] *matter-ing-forth*؛ در این جا مازارالا، چنان که در ادامه توضیح می‌دهد، از دلالت دوگانه‌ی واژه‌ی *matter* بهره می‌گیرد: هم اشاره به بُعد مادی، و هم اشاره به موضوعیت‌یافتن و اهمیت پیدا کردن. ضمناً با توجه به ترکیب این واژه با واژه‌ی *forth*، که به نظر می‌رسد به قیاس ترکیب *bring forth* ساخته شده باشد، از نوعی پدیدآمدن و ایجادشدن صحبت می‌کند. با توجه به آن که پدیدآمدن در زبان فارسی، در درون خود کمابیش دلالت بر تکوین مادی دارد، و از آن جا که پدیدارشدن یک چیز با موضوعیت‌یافتن آن هم بی‌ارتباط نیست، این ترجمه ترجیح داده شد.

[۱۹] *Flesh*؛ این واژه را می‌توان به تن، بدن، کالبد و واژه‌هایی از این دست ترجمه کرد. در این جا «تن» ترجیح داده شد، چراکه اولاً تمایز خود را از آن بخش‌هایی از متن که در ترجمه‌ی واژه‌ی *body*، مشخصاً به بدن، بدنه‌ی اجتماعی و... اشاره کرده‌ایم، حفظ می‌کند. ثانیاً دلالت‌های ضمنی «راه تن» و «لذت جسمانی» را در خود دارد. اما حتی این انتخاب هم نمی‌تواند به قدر کفایت بارمعنایی و فضای مفهومی موردنظر سخنران را بازگو کند و بخشی از دلالت‌های واژه‌ی *فِلش* را از دست می‌دهد. *فِلش* نزد لوفور به آن مواد جسمانی پس‌وپیشت پوست ارجاع ندارد که به‌طور معمول از نظرها پنهان می‌ماند، بلکه به نوعی جنب‌وجوش نشانه‌شناسانه (*semiotic*) و البته جسمی (*somatic*) اشاره دارد که در وهله‌ی اول به‌واسطه‌ی حک‌شدن بدن‌ها در فضای هنجارین اجتماعی تولید می‌شود. این جا نوعی درهم‌آمیختگی با کیف (*enjoyment*) نیز وجود دارد که اشکال لذت، رنج و نهایتاً ژوئیسانس متمایز انسانی را ممکن می‌سازد. بدین سان روشن می‌شود که مسئله‌ی لوفور آن بخش پنهان زندگی اجتماعی‌ست که به‌طور مشخص به فرآیندهایی اشاره دارد که به‌واسطه‌ی آن‌ها مردم به یک رژیم داده‌شده رضایت می‌دهند و نحوه‌ی بودن‌شان در جامعه تعیین می‌گردد. درعین حال چنان که در ادامه‌ی سخنرانی نیز اشاره می‌شود، مازارالا واژه‌ی *فِلش* را با تاسی از کارهای اریک سانتنر به کار گرفته است. اشاره به زمینه‌ی به‌کارگیری این واژه، و همچنین پروژه‌ی فکری سانتنر، خود فضایی مفصل می‌طلبد. اما به‌طور کلی می‌توان گفت که نباید مسئله‌ی *فِلش* را صرفاً به بدن سلطنتی پادشاه نسبت داد، بلکه همان‌طور که لوفور اشاره می‌کند، حتا در غیاب مرکزیت و یا خالی‌بودن مکان قدرت نیز به‌سادگی مسئله‌ی بُعد جسمانی بازنمایی و نمایندگی منتفی نمی‌شود. ضمناً اشارات مازارالا به دورکیم نشان می‌دهد که به‌نوعی به مسئله‌ی فراتر از گذار از سلطنت مطلقه به دموکراسی لیبرال اشاره دارد، گویی پادشاه تنها این فقدان را می‌پوشاند که از پیش در تمام جوامع موجود بوده است. از همین منظر است که سانتنر به بررسی انحاء مختلف تحریک و ظهور و بروز مجدد همین «تن جهان»، در شرایط جوامع دموکراتیک می‌پردازد که دیگر در آن بدن پادشاه وجود ندارد تا به‌واسطه‌ی تمرکز آن در خود، افراد را به آن فضای بازنمایی و نمایندگی که جامعه یا بدنه‌ی سیاسی (*body politic*) می‌نامیم، متصل سازد. این شرایطی‌ست که گویی در آن تمام بدن‌ها وزن سیاسی یافته‌اند، آن هم به‌گونه‌ای مبهم که ماهیت مواد و اهمیت وزن سیاسی هر شهروند ناروشن باقی می‌ماند. در این پس‌زمینه، سانتنر *فِلش* را به‌منظور اشاره به فشارهای جوهری و همچنین تنش‌های جسمی و نشانگانی و نمادین آن چیزی به کار می‌برد که به آن «زندگی مخلوق» (*Creatllrely Life*) می‌گوید و به بُعد وجودی ویژه‌ی انسان اشاره دارد و نهایتاً ضرورت تفکر الاهیاتی را یادآور می‌شود. به‌واقع چنان که در نقل قول لوفور هم قابل مشاهده است، فلسفه در دین نوعی شیوه‌ی تصویرسازی و دراماتیزه کردن همان فضای گشوده‌ای را می‌بیند که جوامع انسانی خود خلق‌اش نکرده‌اند اما پیشاپیش در آن قرار گرفته‌اند. انسان‌ها این فضای گشوده را با ابژه‌ها، شمایل و داستان‌هایی برمبنای عمومی‌ترین شرایط زندگی خود پر می‌کنند. سانتنر مشخصاً به بی‌بنیادی اشکال تاریخی زندگی متمایز جماعت‌های انسانی اشاره می‌کند. او این فقدان بنیاد را تکه‌ی حیاتی گمشده‌ی

جهان می‌نامد که ما آن را به واسطه‌ی عضویت آغازین (initiation) در آن اشکال زندگی که ذکرش رفت به دست می‌آوریم، و نه به واسطه‌ی واقعیتِ لختِ وجود بیولوژیک خود. به بیانِ دیگر، آن عریانی، بی‌ثباتی و شکنندگی زندگی بیولوژیک از خلال در معرض حدوثِ رادیکالِ اشکال زندگی که فضای معنایی را تشکیل می‌دهد که زندگی انسان درون آن آشکار می‌شود، تقویت و برانگیخته می‌شود. و تنها از خلال این برانگیختگی است که ما فلش زندگی مخلوق را به استخدام درمی‌آوریم. بدین‌سان روشن می‌شود که چرا مازارالا از به دست دادنِ تعاریف مشخص از این مفاهیم، تن می‌زند و به عوض آن تلاش می‌کند که به نوعی تاریخ آن‌ها را حفظ کند. به ترتیب اما، در ترجمه‌ی واژه‌ی فلش به تن باید علاوه بر بُعد مادی بدن‌مندی که به روشنی در این‌جا محل بحث بوده است، بُعد نمادین آن را نیز در نظر گرفت که به صورت خلاصه به معنای قسمی گیرافتادن در شبکه‌ی نمادین دلالت است.

[۲۰] Mick Taussig

[۲۱] در اینجا نویسنده به فضای کارناوالی باختینی، و به‌طور مشخص به ویژگی مکان‌مند و جسمانی نمایش‌های کارناوالی اشاره دارد. تاوسینگ پس‌زمینه‌ی اجتماعی ظهور ترامپ را به وضعیت «بیگانگی» نزد مارکس جوان نسبت می‌دهد که با واژگان خود او، وضعیت جسمانیت‌زدایی (disembodiment) است؛ یعنی وضعیت گسیختگی بدن‌ها از خودشان، از یکدیگر و از بدنه‌ی اجتماعی. از این منظر ترامپسیسم ضرورت اسطوره‌ی قرارداد اجتماعی را به ما نشان می‌دهد. بدین‌سان است که تاوسینگ می‌گوید که ترامپ یادآور تحقیق باختین در کتاب *رابله و دنیای او* (Rabelais and His World)، درباره‌ی رابله، نویسنده‌ی فرانسوی است. با این تفاوت که باختین در بدن گروتسک، مضحکه و تخطی‌های جنسی کارناوال‌ها قسمی امید به یک بدیل را می‌پروراند، اما ترامپسیسم بیشتر به منزله‌ی نوعی واردکردن فضای چارواداری به همان حوزه‌ی عمومی‌ای است که هابرماس آرزو داشت عقلانی باقی بماند.

[۲۲] مازارالا در این‌جا از تشبیه جریان یافتن خون استفاده می‌کند که به نوعی دلالت‌های مادی این امر را هم نشان می‌دهد. اما به دلیل نامانوس بودن این تشبیه برای ما، «دمیدن حیات» ترجیح داده شد که دلالت‌های ضمنی دیگری را نیز با خود دارد.

[۲۳] formation of the flesh

[۲۴] مازارالا در کتاب *مانای جوامع توده‌ای*، مفهوم «آرشیو می‌متیک» را به‌عنوان بدیلی برای مفهوم عام فرهنگ به کار می‌برد. این امر نیازمند توضیحی مختصر است. یکی از مسائل اصلی مازارالا، چنان‌که در همین سخنرانی نیز مشهود است، پرداختن به آن امری است که به نحوی حتی ضمنی نزد متفکرین کلاسیک جامعه‌شناسی حضور مشترک دارد: مناسک و جوشش جمعی نزد دورکیم؛ کاریزما و اقتدار نزد وبر؛ و فتیشیسم و ایدئولوژی نزد مارکس. بدین‌سان مازارالا با بحرانی کردن تمایز میان وضعیت استثنایی و عادی، و همچنین مرز میان درون و بیرون، به آن امری می‌پردازد که هم نیروی استعلایی تضمین‌گر نظم اجتماعی حاکم است، و درعین حال نشان نوعی مازاد و اضافه‌بودنی بر آن را به همراه دارد. به‌واقع مازارالا نوعی «منطق مواجهه» را جایگزین «منطق ساختار» می‌کند. با منطق ساختار، ما پایه و اساس را امر ساختاری می‌گذاریم و مواجهه را به مداخله‌ی بالفوگی‌های ساختار تقلیل می‌دهیم. بدین‌سان با اشاره به آن امری که در بیرون از ماست و درعین حال به ما تحمیل می‌شود، مسئله‌ی اصلی ما فهم چگونگی بازتولید این ساختار خواهد بود. اما منطق مواجهه پرسشی

پیشینی را به میان می‌کشد: این که اصلاً ما چگونه جهان را به منزله‌ی امری ساختاریافته و پیوسته درک می‌کنیم؟ بدین‌سان منطق مواجهه، پای مسائلی را به میان می‌کشد که مازارالا به آن‌ها علاقه‌مند است: یادآوری آن‌چه که آدورنو و بنیامین تحت عنوان «قوه‌ی می‌متیک» (mimetic faculty) به آن اشاره داشته‌اند که به برقراری نوعی رابطه‌ی رزونانسی با جهان ارجاع دارد؛ نوعی اغوای سکولار و مذاکره با آوای سیاسی و تبلیغاتی سیرن‌ها و پریان دریایی. یعنی رابطه‌ای که بیشتر یادآور مفهوم «قربان برگزیده» نزد وبر است تا تعیین‌علی؛ نوعی هم‌آیی و شدن مشترک. البته واضح است که هر دو چیز موجود در جهان، با هم رابطه‌ی رزونانسی ندارند و این بیشتر به نبوغ سیاسی و تبلیغاتی رهبری کاریزماتیک بستگی دارد که بتواند همچون جادوگر، چنین رابطه‌ای را برقرار سازد. در این‌جا به‌طور هم‌زمان هم برساخت‌میل، هویت و فرهنگ را شاهد هستیم، و هم بالفعل شدن تفاوت‌های قابل‌فهم مثلاً میان من و دیگری؛ هم با مدیریت همسانی و تفاوت، به‌واسطه‌ی انواع طبقه‌بندی، مرزگذاری و روال‌مندسازی مواجه هستیم، و هم با فراخوانی، بسیج، اغوا و تحریک امور غیرقابل‌پیش‌بینی. نکته‌ی مازارالا این است که این هر دو وجه، در مفاهیم مناسک و مانا نزد دورکیم هم حضوری بارز دارند: درعین‌حال هم نوعی نیروی جمعی، فعال کردن مواجهه، و هم بازتولید فرم جامعه از خلال تاییدگری تکرارشونده و روال‌مندسازی آن. از یک سو، بالقوگی و ناپایداری و پیش‌بینی‌ناپذیری، و از سوی دیگر جوهری که به نظم اجتماعی حاکم، قدرت و مشروعیت و اقتدار و قدسیت می‌بخشد.

اما اگر با چنین برانگیختگی مضاعفی سروکار داریم، آن‌گاه مسئله این خواهد بود که اساساً چه چیزی برانگیخته می‌شود؟ پاسخ معمول، پای مفهوم «فرهنگ» را به میان می‌کشد، عموماً به معنای آن شیوه‌های الگودار و پیش‌بینی‌پذیر تحرک جامعه به‌عنوان امری بامعنا. روشن است که این برای مازارالا کافی نیست. بدیل او مفهوم «آرشیو می‌متیک» است، به‌عنوان یک باقی‌مانده؛ امری حک شده در نه‌تنها گفتمان‌های فرهنگی، بلکه همچنین در محیط‌های مصنوع و فرم‌های مادی، در تاریخ انضمامی معانی، در عادات جسمانی مشترک. این باقی‌مانده، در یک سطح همچون نوعی بالقوگی ابتدایی حفظ می‌شود. و در سطحی دیگر به هیئت گفتمان‌ها و فرم‌های نمادینی درمی‌آید که پیشتر از خلال‌شان بالقوگی‌های آرشیو می‌متیک تحقق یافته است. هر امر بالفعل نیز بالقوگی‌های جدیدی به آرشیو اضافه می‌کند. این آرشیو از نظر مازارالا لزوماً متنی و آشکارا دلالت یافته نیست، بلکه از قضا بخش‌های عمده‌ی آن، به‌بیان دلوزی به‌صورت مجازی و نهفته (virtual) و درعین‌حال درون‌ماندگار هستند. یعنی امری نه کاملاً مشخص و بالفعل (actual)، اما کاملاً واقعی و محسوس و قابل‌لمس در زندگی جمعی؛ مثالی و ایده‌آل، اما نه انتزاعی.

[۲۵] Theodor Adorno

[۲۶] The jargon of authenticity

[۲۷] representation without any re-representation

[۲۸] Peter Worsley

[۲۹] mystification

[۳۰] Keywords: A Vocabulary of Culture and Society.

[۳۱] Raymond Williams

[۳۲] representative

[۳۳] symptom

[۳۴] Ernst Kantorowicz

[۳۵] Claude Lefort

[۳۶] Eric Santner

[۳۷] Jason Frank

[۳۸] consubstantial؛ منظور این است که نمی‌توان آن‌ها را به‌صورت جوهری و ذاتی یکی دانست. این عبارت هم بار الاهیاتی دارد و در الاهیات مسیحی بیشتر در خصوص تثلیث (پدر، پسر، روح‌القدس) به‌کار می‌رود.

[۳۹] Lucien Lévy-Bruhl

[۴۰] در این‌جا مازارالا با شباهت میان واژه‌های word و world بازی می‌کند. گویی متمدن کسی‌ست که تفاوت ظریف میان این دو واژه را به‌خوبی درمی‌یابد.

[۴۱] transubstantiation

[۴۲] apprehending

[۴۳] apprehensive

[۴۴] collective representations؛ این مفهوم را که دورکیم بسیار به آن علاقه‌مند بود، باقر پرهام به «تصورات جمعی» بازگردانده است که از بسیاری جهات کاملاً گویاست. با این حال، در این‌جا به‌منظور حفظ انسجام متن، و همچنین تداعی‌های این مفهوم با مفاهیم بازنمایی و نمایندگی، عبارت «بازنمود جمعی» ترجیح داده شده است.

[۴۵] Narendra Modi

[۴۶] Ganges؛ نام انگلیسی رودخانه‌ی گنگ

[۴۷] Ganga؛ نام هندی رودخانه‌ی گنگ

[۴۸] Ma؛ در هندویسم، رب‌النوع یا خداوندگار مونث را (ma) به‌معنای مادر می‌خوانند. در این‌جا به تقدس رودخانه‌ی گنگ اشاره می‌شود. به‌واقع، Ganga Ma همان الاهه‌ی رودخانه‌ی گنگ است.

[۴۹] Emile Durkheim

[۵۰] Mick Taussig

[۵۱] بار دیگر در این جا شاید ترجمه‌ی خواناتر همان ترجمه‌ی باقر پرهام باشد که به جای «مشارکت»، از بهره‌مندی و اثرگذاری متقابل استفاده می‌کند. اما بار دیگر به منظور حفظ انسجام متن، «مشارکت» ترجیح داده شد.

[۵۲] در این جا منظور تاوسینگ اشاره به این امر است که نزد دورکیم مقولات پیشینی کانتی، از آن حیث که ترجمه‌ی مستقیم سازمان جامعه‌اند، نه صرفاً استعاره‌ها و "نمادهای ساختگی" فاقد هرگونه ارتباطی با واقعیت، بلکه کاملاً واقعی هستند. چراکه جامعه اساساً بخشی از طبیعت است.

[۵۳] enjoyment

[۵۴] effervescence

[۵۵] سانتتر با واژه‌ی incarnated بازی می‌کند و واژه‌ی ex-carnated را به کار می‌گیرد. بدین سان تجسم‌یافتن و تخلیه‌شدن به واقع معکوس یکدیگر هستند.

[۵۶] Le corps morcelé؛ احتمالاً اشاره به اصطلاحی لاکانی دارد که به انگلیسی به Fragmented body ترجمه می‌شود. این اصطلاح را باید در پس‌زمینه‌ی آن چه لاکان «مرحله‌ی آینه‌ای» می‌خواند فهمید. به واقع بدن تکه‌تکه، اشاره دارد به تجربه‌ی بدن تکه‌پاره و فاقد انسجامی که با تصویر خیالی کاملی از خود جبران می‌شود.

[۵۷] living image

[۵۸] theatrical non-theatricality

[۵۹] Ernesto Laclau

[۶۰] Chantal Mouffe

[۶۱] deliberation

[۶۲] Agonism؛ موف با به رسمیت شناختن بُعد آنتاگونیستی و تخصم‌آمیز سیاست، برخلاف لیبرال‌ها آن را نه تنها برای جامعه‌ی دموکراتیک مخاطره‌آمیز نمی‌بیند، بلکه تا حدی ضروری هم می‌داند. درعین حال او تلاش می‌کند که با تخفیف رابطه‌ی آنتاگونیستی به آگونیسم، آن را رام سازد. بدین سان منظور از آگونیسم، نوعی رابطه‌ی میان «ما» و «آن‌ها» است که هیچ راه حل عقلانی برای حل منازعاتشان وجود ندارد، اما با این شرط که مشروعیت یکدیگر را پذیرفته باشند.

[۶۳] منظور بت‌ها و باز نمودهای خداوند است که به عنوان ابژه‌ی پرستش مورد استفاده قرار می‌گرفتند.

[٦٤] Clifford Geertz

[٦٥] Andrew Arato

[٦٦] عضو از کاست‌های پست سیستم کاستی سنتی هند

[٦٧] B R Ambedkar

[٦٨] Indira Gandhi

[٦٩] Gustave Le Bon

[٧٠] Radical immanence

[٧١] Tom Mitchell

[٧٢] anti-iconic

[٧٣] representing nonrepresentation

[٧٤] Amy McLachlan

[٧٥] sui generis