

دوران سیاسی و سیاسی مصاحبه با کلود لوفور

کلود لوفور در ایران نام آشنایی نیست. هنوز هیچ‌یک از آثارش به فارسی ترجمه نشده و به نظر نمی‌آید که آرا او نیز به نحوی جدی مطرح شده باشد. بنابراین شاید دو نگاه اول چنین به نظر آید که مصاحبه با او نیز بی‌مورد باشد. ولی از آنجا که امروزه در اروپا یا لا اقل در فرانسه او به عنوان یکی از برجسته‌ترین متفکران دموکراسی مدرن مورد شناخته شده است و امروزه نیز در ایران بحث دموکراسی به یکی از مباحث مهم جاری تبدیل شده است، آشنایی با آرا و عقاید لوفور مناسب به نظر می‌آید. لوفور از آن دسته پژوهشگران معروفا و فزاینده نیست که دائم در مطبوعات یا سایر رسانه‌ها حضور دارند و در هر موردی اظهار نظر می‌کنند. از سوی دیگر از زمره آن گروه از متفکران معاصر هم نیست که پس از مایوس شدن از تجارب چپ و مارکسیسم که به ویژه خود را در تحولات دو دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ نشان داد، با نقد مدرنیته و دموکراسی به انتقاد از هرگونه حقیقت‌طلبی برخاسته و بدین وسیله سعی کرده‌اند خلأ حاصل از تجارب ناکام گذشته را به نحوی جبران کنند.

کلود لوفور، متولد سال ۱۹۲۴ است و تحصیلاتش را در فلسفه به پایان رسانده است. فعالیت‌های نظری و سیاسی او از سال‌های نخست دهه ۱۹۴۰، به ویژه از ۱۹۴۳ که به عضویت بین‌الملل چهارم (بین‌المللی که تروتسکی پایه‌گذار آن بود) درآمد، آغاز شد. بدین ترتیب آشنایی و فعالیت او در نهضت‌های سیاسی چپ با نقد و انتقادی از استالینسم و کمونیسم رایج آن روزگار توأم شد ولی طولی

نکشید که نقد تروتسکی را از استالینسم سطحی و محدود یافت و پس مدت زمانی سعی و تلاش ناکام در جهت اصلاح نظرات رفقاییش، از بین الملل چهارم نیز کناره گرفت.

در ۱۹۴۶ به همراه تی چند از دوستانش نشریه «سوسیالیسم یا توحش» را پایه گذاشت، که حدود بیست سال کانون رشته فعالیت های نظری و سیاسی ای شد که از دیدگاه چپ، مارکسیسم، لنینیسم، استالینسم و تروتسکیسم را به نقد و بررسی گرفت. البته در این دوره که دوران اوج جنگ سرد بود و تقابل حاد گرایش های فکری چپ و راست، کم بودند روشنفکران چپی ای که خواست یا توان نقد مارکسیسم را داشتند و به همین جهت نه فقط آرا آنها در آن دوره، از حوزه تأثیر محدودی برخوردار بود، بلکه با بی مهری هر دو سوی این گرایش ها نیز مواجه بود. ولی امروزه تعداد افرادی که به نحوی خود را از لحاظ فکری مدیون جمع «سوسیالیسم یا توحش» می دانند، کم نیست. و فضل تقدم این گروه به عنوان یکی از نخستین کسانی که به درکی همه جانبه از ریشه های واقعی مارکسیسم و نظام حاکم بر اروپای شرقی پی بردند، محفوظ است. از دید آنها برخلاف دیگر جریان های انتقادی در چپ، پدیده شوروی فقط یک نظام سرمایه داری دولتی یا بوروکراتیک نبود که ریشه آن را فقط می بایست در افکار لنین و به ویژه «چه باید کرد؟» او جستجو کرد. آنها معتقد بودند که در این کنودکاو باید سهم مهمی را نیز به نقد و بررسی مارکسی اختصاص داد. و در این سعی و تلاش بود که به تدریج در کنار آرا هانا آرنت و تقریباً همزمان با بررسی های ریمون آرون و پُل ریکور، پدیده توتالیتاریسم را مورد نقد و ارزیابی قرار داده و آن را مناسب ترین واژه ممکن در توصیف نظام های فاشیستی و کمونیستی معاصر یافتند.

یکی از ویژگی های طیفی که پیرامون نشریه «سوسیالیسم یا توحش» گرد آمده بودند آن بود که هرگاه ارزش هایی را مطرح می کرد و برای جنبش های سیاسی نیز وظائفی را مشخص می نمود، رعایت و اجرای آن را نیز در سطحی وسیع و همگانی نیز طلب می کرد. مثلاً در اوایل دهه ۱۹۶۰، هنگامی که جنگ های استقلال الجزایر در نقطه اوج خود بود و در فرانسه نیز گروهی خواهان حفظ الجزایر در محدوده کشور بودند و گروهی دیگر نیز صرفاً به دفاع بی قید و شرط از «جبهه آزادیبخش ملی» اکتفا می کردند، «سوسیالیسم یا توحش» ضمن دفاع از خواسته های ملت الجزایر، بر این نکته نیز تأکید داشت که به قدرت رسیدن این جبهه ضرورتاً به معنای آزادی و برابری الجزایری ها نخواهد بود؛ که با توجه به تحولات بعدی الجزایر نشان از روشن بینی خاصی داشت.

کلود لوفور در سال ۱۹۵۸ به این نتیجه رسید که جمع «سوسیالیسم یا توحش» نیز با تمام هوشیاری نسبی ای که در مقایسه با گرایش های مشابه داشت، از پاره ای توهم های رایج مصون نمانده و خود را تنها جریان سیاسی «طراز نوین» تلقی می کند، لذا از این گروه نیز جدا می شود. البته وی در این مرحله در حوزه گسترده تری حضور داشت. مثلاً با نشریاتی چون «عصر جدید» ژان پل سارتر

همکاری می‌کرد و مجادله سیاسی‌ای که بین او و ساتر در مورد معنای واقعی تحولات مجارستان در ۱۹۵۶ در گرفت، یکی از جالب‌ترین مباحث این دوره بود. در حالی که ساتر قیام بوداپست را شورشی ارتجاعی بر ضد نظام شوروی ارزیابی می‌کرد، لوفور بر ماهیت خودجوش شورشی تأکید داشت و نیز بر اهمیت شوراهاى برآمده از آن. مباحثه‌ی وی با لوی اشتراوس بر سر ساختارگرایی و اهمیت مردم‌شناسی و نقش تاریخ در تحولات اجتماعی نیز یکی دیگر از مباحث جالب توجه این دوره است.

وی از اواسط دهه ۱۹۷۰ با انتشار بررسی‌هایی چون «مرد زیادی، تأملی در باب مجمع الجزایر گولاک» (۱۹۷۶) به نقد و بررسی توتالیتاریسم می‌پردازد، که خود تلاشی بود در جلب توجه روشنفکران چپ به واقعیت‌هایی تلخ که پذیرایش نبودند. تأکید اصلی او بر آن بود که از فجایع ترسیم شده توسط سولژنیستین، می‌بایست از گزارش‌های صوری فراتر رفته و نظریه‌هایی را که مبنای یک چنین نظامی هستند به نقد کشید. انتشار مقاله «حقوق بشر و سیاست» در سال ۱۹۸۰ نقطه عطفی بود در مباحث آن سال‌ها در این زمینه. وی در این نوشته سه رویکرد مختلف را نسبت به مقوله حقوق بشر مورد بررسی قرار داد. نخست برداشتی مارکسیستی را مورد نقد قرار داد که نشان داد که حقوق بشر بر خلاف نظر مارکس صرفاً حقوق بورژوازی «بشر انتزاعی» و «فردگرا» نیست، بلکه حقوق انسان‌هایی است که باید بتوانند به میانجی آن وارد ارتباط‌های نوینی شده و آزادی‌هایی را کسب کنند که پیش از آن میسر نبود. وی در ادامه این بحث که جوانی چند از آن نیز در مصاحبه ذیل مطرح شده است، ناکامل بودن تفسیر لیبرالی حقوق بشر را نیز مورد بحث قرار داده، خاطر نشان می‌سازد که این حقوق مختص به فرد نیست و برقراری آن مستلزم ایجاد روابطی است که انسان‌ها را ضرورتاً در ارتباط با یکدیگر قرار داده و از محدوده فرد خارج می‌سازد. و سرانجام آنکه لوفور به نقد کلیه برداشتهایی از حقوق بشر می‌پردازد که بخواهند آن را در چهارچوبی اعتقادی محصور نگاه دارند. او تبیحات اجتماعی و سیاسی یک چنین برداشتی از حقوق بشر را نیز به نقد می‌گذارد.

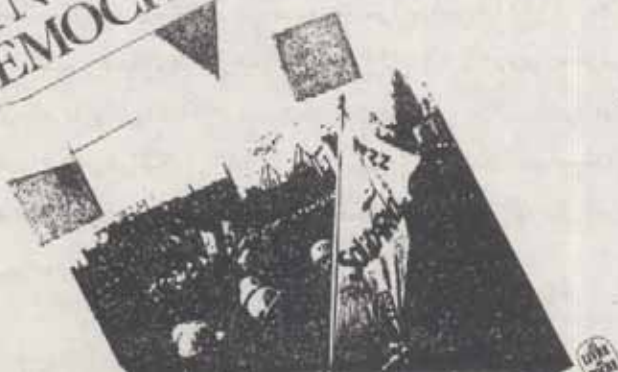
«عناصر نقدی از بوروکراسی» (۱۹۷۱)، منتخبی از مقالات وی در نشریه «سوسیالیسم یا توحش» و همچنین مجادله‌اش را با ساتر در پاریس. برخی از مباحثی را که در نقد مارکسیسم منتشر کرده بود و همچنین مباحثه‌ی وی با لوی اشتراوس و برخی از مقالاتش در «عصر جدید» را نیز می‌توان در کتاب «آشکال تاریخ» رساله‌ای در مردم‌شناسی سیاسی (۱۹۷۸) ملاحظه کرد. در کتاب مهم و بحث‌انگیز «عملکرد اثر» ماکیاولی (۱۹۷۲) و «روی ستونی غایب» نوشته‌هایی در مورد مرلوپوتنی (۱۹۷۸) از دیگر آثار مهم وی در این دوره می‌باشد. در سال‌های بعد نیز «اختراع دموکراتیک» (۱۹۸۱) و «رساله‌هایی درباره سیاست» قرن‌های نوزدهم و بیستم (۱۹۸۶) و «نوشتن» در آزمون سیاست (۱۹۹۲) را به نشر سپرد که در آن

ها بیشتر مقولاتی چون سیاست، انقلاب، آزادی و برابری، دموکراسی و توتالیتریزم، دولت و حقوق بشر مورد نقد و تحلیل مجدد قرار می‌گیرد.

یکی از نکات بارز و حائز اهمیتی که در آثار و آرا کلود لوفور در نیم قرن گذشته دیده می‌شود، آن است که هیچگاه سیاست را از تعقل دربارهٔ سیاست جدا نکرد. زمانی که اکثر قریب به اتفاق روشنفکران در اتخاذ مواضع سیاسی و فکری کوچک‌ترین اندیشه و فکر منسجمی را به کار نمی‌گرفتند، تلاش لوفور بر آن بود که آرا سیاسی‌اش بر حداقل لازمی از دلایل و استدلال‌های فکری استوار باشد. روزگاری که بسیاری از همین روشنفکران برای ارزیابی کشورها و نظام‌های مختلف ارزش‌های متفاوتی را به کار می‌گرفتند، لوفور آزادی و دموکراسی را مقوله‌ای می‌دانست فراگیر و جامع که می‌بایست به نحوی یکدست برای همه خواسته شود. امروزه که صحبت از سیاست و عمل سیاسی مورد بی‌مهری و بی‌توجهی است و اکثر روشنفکران دخالتی در این حیطه نمی‌کنند، لوفور همچنان بر لزوم اندیشه و عمل سیاسی تأکید دارد و به دوستی خاطر نشان می‌سازد که بی‌علاقگی به سیاست مانع ادامهٔ حیات آن نیست و خواهی نخواهی بشر هنوز هم بر سر این دوراهی است که یا باید شهروندی آزاد و مسئول باشد یا بنده‌ای مطیع و سر به زیر.

زویر مرآت؛ در ابتدا می‌خواستیم نظر شما دربارهٔ ویژگی‌های سیاست، پرسش سیاست به طور عام، اندیشه و عمل سیاسی با توجه به دیگر فعالیت‌های انسان، اقتصاد، فرهنگ، و دیگر مقولات ذی‌ربط را بدانم. در واقع، در نوشته‌های شما تأکید انسانی بر مسئلهٔ سیاست است، حتی هنگامی که

پروژه‌های علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
LE FORT
L'INVENTION
DÉMOCRATIQUE



درباره نویسندگان می نویسد یا متون ادبی را بررسی می کنید. به عبارت دیگر موضوع سیاست همیشه در تمامی وجوه نوشته های شما حضور دارد. آیا می توانید دلیل دلچسپی خود را نسبت به این جنبه از فعالیت های انسان را توضیح دهید؟ جنبه دیگری که این پرسش به خود می گیرد، آن است که در عصر حاضر سیاست - یا حداقل فعالیت سیاسی - به دیده تحقیر نگریسته می شود. این امر در فرانسه به وضوح مشاهده می شود و در ایران نیز به دلایلی مشابه و در عین حال با جوانی متفاوت ملاحظه می شود. این پدیده را ناشی از چه می دانید؟

کلود لوفور: سیاست معانی متعددی دارد، در معنای ساده اش، آن فضایی است که در آن گروهی از مردم با هدف تأثیرگذاری بر امر اعمال قدرت دولتی، منطقه ای یا محلی به فعالیت پرداخته و مشارکت می کنند. در میان این گروه، افرادی را می توان مشخص کرد که فعالیت سیاسی را به عنوان شغل اصلی خود انتخاب کرده اند و معمولاً نیز صاحب مشاغل و مناصبی هستند و یا میل دارند که چنین باشند. مشاغل و مناصبی که به آنها امکان می دهد در سطح عمومی و اجتماعی مرجع تصمیم گیری شوند. در کشورهای دموکراتیک اینگونه افراد در غالب احزاب سیاسی متشکل می شوند. کل مجموعه ای را که در حوزه این احزاب فعالیت دارند، اصطلاحاً قشر سیاسی می نامند. قشر سیاسی واژه ای است بسیار پر معنا و قابل تأمل، چرا که بیانگر فاصله ای است موجود بین آن دسته از افراد که قصد مشارکت در امر سیاست و قدرت را دارند و نوده ای که به این امر بی علاقه است. استفاده از واژه قشر سیاسی با توجه به نکته ای که ماکس وبر متذکر آن شده است، یعنی با توجه به موضوع تخصصی شدن روزافزون و حرفه ای شدن فرایند سیاست از اواخر قرن نوزدهم به بعد، معنای خاصی می یابد. نکته دیگری که می خواهم بدان اشاره کنم آن است که این گروه از افرادی که به امر سیاست می پردازند، می بایست که مورد پشتیبانی عمومی و جمعی باشند و تنها به واسطه این پشتیبانی است که از امکان مشارکت در امر قدرت برخوردار می شوند. به عبارت دیگر می توان گفت که درجات مختلفی از حمایت و پشتیبانی وجود دارد. ابتدا حمایت و پشتیبانی فعالانه که معمولاً از طریق عضویت در یک حزب سیاسی شکل می گیرد. عده ای از اعضای حزب به طور جدی و واقعی به فعالیت پرداخته و در نهایت به فعالان سیاسی آن حوزه تبدیل می شوند. این فعالان در تمام جلسات، نشست ها و کنگره ها شرکت کرده و برای ترویج آرا و اعتقادات خویش به تبلیغ می پردازند. این گروه که لزوماً هدف رهبری نیز در سر ندارند، نیرویی را تشکیل می دهند که دیگران بر آن تکیه می کنند. هدف این گروه معمولاً تحقق اعتقاداتشان می باشد و گاه نیز این امید را در سر می پروراند که با کسب حمایت نمایندگان شان در صورت لزوم منافع خاصی را نیز تأمین کنند. عامه مردم اصطلاحاً اینگونه افراد را «سیاسی» می نامند. نوع دیگری از حمایت و پشتیبانی سیاسی وجود دارد که هنگام مبارزات انتخاباتی از جانب شهروندان در حمایت از احزاب صورت می گیرد. شدت و وسعت فعالیت های

شهروندان بیانگر حیات سیاسی یک کشور است. البته واضح است که در کنار این گروه‌ها همیشه یک گروه از افرادی تفاوت نیز وجود دارند که معمولاً در انتخابات نیز مشارکت نمی‌کنند. ولیکن فعالیت بخش عظیمی از شهروندان در فعالیت‌های سیاسی نشانگر وجود آگاهی این افراد نسبت به اهمیت مباحث سیاسی و نتایج مترتب بر آنهاست؛ و نیز نشانگر آگاهی آنها بدین امر که نقش آنها تا چه حد می‌تواند در تصمیم‌گیری‌های مملکتی جهت‌دهنده و تعیین‌کننده باشد. حال این تصمیم‌گیری‌ها می‌تواند به امور اقتصادی و قضایی معطوف باشد یا تعلیم و تربیت و بهداشت را شامل شود.

از من پرسیده‌اید چرا تا بدین حد به امر سیاست اهمیت می‌دهم. صریح می‌گویم، بی‌تفاوتی ما نسبت به سیاست مانع از ادامه حیات سیاست نیست. همانگونه که مانع از تأثیر نتایج تصمیم‌گیری‌های اداره‌کنندگان حکومت بر زندگی مردم نیست. بی‌تفاوتی ما نسبت به سیاست می‌تواند بیانگر آن باشد که دولت و اداره‌کنندگان کشور خود را پاسخگویی اعمالشان ندانسته و داوری و قضاوت درباره درستی یا نادرستی اعمالشان را منحصر به خود می‌داند. چنین موضعی بدین معنی نیز هست که مسئولیت از مردم سلب شده و دیگر شهروندان به حساب نمی‌آیند، بلکه به اتباع دولت تبدیل شده‌اند. اتباعی که به راحتی می‌توانند به وضعیت جدید خود خو گرفته و هاری از هرگونه حس ابتکار و میل به داوری زندگی کنند. توکویل در یکی از نوشته‌هایش به موضوع قابل توجهی اشاره دارد، به این معنا که می‌گوید وقتی مردم از شرکت در امور مهم اجتماعی محروم هستند، مسائل کوچک اجتماعی نیز برایشان بی‌تفاوت می‌شود. حتی نسبت به اموری که از نزدیک نیز با آنها درگیرند، مانند مسائل محلی یا حتی امور کوچکی که رنگ سیاسی هم ندارد، بی‌تفاوت می‌شوند. توکویل در این نوشته مباحثی را که مربوط به کشورهای توتالیتر می‌شود پیش نمی‌کشد، بلکه صرفاً نگران قواعد و موازینی است که در چارچوب کشورهای دموکراتیک برای هر امر جزئی‌ای از زندگی اجتماعی مطرح است.

مشکلاتی که در ایردوره دموکراسی با آن روبروست، مشکلاتی است بسیار عظیم. مشکلاتی که با بحران‌های اقتصادی و پیشرفت تکنولوژی شدت می‌یابد. پیشرفت تکنولوژی که موجب آزاد شدن نیروی کار و افزایش میزان بیکاری شده است، موقعیتی را به وجود آورده که در آن یک‌نوع بی‌علاقگی و بی‌تفاوتی نسبت به احزاب سنتی مشاهده می‌شود. در عین حال، به نظر من نباید در مورد این بی‌علاقگی اغراق کرد. حداقل در فرانسه به نظر می‌آید مباحث جاری در سطح عمومی تا حدود زیادی فعال و زنده هستند. البته نباید نادیده گرفت که سیمایی که کشورهای دموکراتیک در این مقوله از خود نشان می‌دهند، به هیچ وجه با آنچه در حکومت‌های دیکتاتوری و استبدادی می‌گذرد، قابل مقایسه نیست. در این کشورها هیچ نوع تشکل‌های جمعی و فعالیت‌های اجتماعی مستقل از دولت، وجود ندارد و شکل گرفتن یک مقاومت جمعی با هدف تحت فشار قرار دادن اداره‌کنندگان

کشور برای اتخاذ راه حل های جدید در حل و رفع مشکلات زندگی اجتماعی، قابل تصور نیست. زیر مرآت اما آیا نمی توان این نظریه را مطرح کرد که فعالیت های اجتماعی مستقل از دولت در نظام و جوامع غیر دموکراتیک نیز جریان دارد. برای مثال می توان به مقاومت ها و حرکت هایی اشاره کرد که در سال های دو دهه ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ در چکسلواکی پیرامون منشور ۷۷ و در لهستان نیز با شکل گیری جنبش همبستگی صورت گرفت. شاید اختلاف بر سر این امر باشد که این گونه فعالیت ها به ندرت صورتی نهادینه به خود می گیرند؟

کلود لوفور؛ منظور من مقاومت های جمعی برنامه ریزی شده ای است که امکان تأثیر گذاری بر تصمیم گیری های مملکتی را داشته باشد.

تذکر شما در این مورد بجاست و باید این نکته را خاطر نشان ساخت که اگر بگویم هیچگونه مقاومتی در این کشورها وجود نداشته است، سخن نادرستی است. حتی اگر کشورهای اروپای شرقی را نیز به حساب نیاوریم که در آنها پیش از به قدرت رسیدن کمونیسم نشانه هایی از وجود یک جامعه مدنی دیده می شد که اجازه می داد تشکل های منظمی بدون ابراز مقاومت مطابق با برنامه، خارج از حوزه حکومتی و به موازات زندگی سیاسی ای که دولت منجاز شمرده بود، به حیات خود ادامه دهند، در روسیه نیز سیستم اعجاب انگیز سامیزدات، یعنی ادبیات زیرزمینی وجود داشت که باعث آن می شد بین افرادی که هیچگونه شناختی از یکدیگر نداشتند و در مناطقی دور از هم زندگی می کردند یک نوع همبستگی به وجود آمده و اخبار اختناق جاری به اطلاع همگان برسد. علاوه بر این، می توان به جنبشی اشاره کرد که در مراحل پایانی دوران کمونیسم توسط ساخاروف به حرکت آمد. این جنبش نه تنها در فروپاشی و انهدام سیطره ایدئولوژیک حزب حاکم سهم بسزایی داشت، بلکه در انتشار گسترده



اخبار در سطحی جهانی نیز کارساز واقع شد. به عبارت دیگر پدیده «ناراضی‌ها» تأثیر قابل توجهی در اروپا و آمریکا برجای گذاشت، زیرا تا سال‌های دهه ۱۹۷۰ حتی بخشی از چپ غیر کمونیست هنوز در سطحی وسیع منکر وجود اختناق در شوروی و اصولاً منکر وجود توتالیتریزم در خطه بود و حکومت اتحاد شوروی را حداکثر نوعی حکومت مستبد تلقی می‌کرد. البته بین این نوع مقاومت‌ها و فعالیت‌های عمومی و آزادانه‌ای که در نظام‌های دموکراتیک می‌تواند وجود داشته باشد که معمولاً خود را به صورت تظاهرات خیابانی یا پیام آشکار مخالفت‌ها در مطبوعات و رسانه‌ها نشان می‌دهد، تفاوت بزرگی وجود دارد. به عنوان مثال اگر چه سندیکاها تنها نیروی مقاومت اجتماعی نیستند ولی هنگامی که تحت نفوذ دولت قرار می‌گیرند، نقش خود به عنوان واسطه‌هایی اساسی در بیان اعتراض به خواست‌های عمومی را از دست می‌دهند.

زریو مروت: آیا می‌شود در این بحث، از این نیز فراتر رفت؟ به عقیده شما خود مختاری سیاست وجود دارد، اما آیا می‌توان برای سیاست حد و غایتی قابل شد؟ اگر پاسخ مثبت است، پس این حد و غایت کجاست؟ آیا آزادی حد و غایت سیاست است یا هدف آن؟ همین سوال در مورد مبدأ و منشأ سیاست مطرح است، یعنی آن انگیزه اصلی‌ای که باعث می‌شود به امر سیاسی توجه کنیم، چه چیزی است؟

کلود لوفور: باید به این مسئله به گونه‌ای دیگر نگریست. به عقیده من هیچ جامعه انسانی‌ای نیست که سیاسی نباشد و در این زمینه است که اصطلاح سیاست را به معنایی دیگر به کار می‌گیرم، معنایی متفاوت از آنچه در سرآغاز این گفت‌وگو به کار گرفتم. نمی‌توان هیچ نوع رابطه اجتماعی‌ای بین گروه‌ها و افرادشان در چارچوب تصمیمات‌شان در یک گروه، یک ایل، یک شهر یا یک ملت تصور کرد بدون آنکه این روابط از قبل شکل‌گیری خاص، معنی خاص و جلوه‌نمایی‌ای خاص خود نداشته باشد و به نوعی بیانگر یک نهاد نمادین نباشد. تا کنون بارها در نوشته‌هایم از این سه ویژگی صحبت کرده‌ام. جامعه امری سرشتی نیست. در هر جامعه ردپای یک رشته تعبیرها و مفاهیم جمعی مشاهده می‌شود. هر چند که دستیابی به مبدأ و سرچشمه این تعبیرها و مفاهیم و به طریق اولی، فاعلان آنها و قانونگذاران اولیه‌شان غیر ممکن باشد. به عبارت دیگر، در روابط بین مرد و زن، نسل‌های مختلف، روابط گذشته و حال، آمل و امیدها ردپایی از یک اراده و یک قصد واحد مشاهده می‌شود، هر چند که این ردپا قابل تعریف نباشد. البته فلاسفه می‌توانند با غور و تأمل درباره شکل‌های اجتماعی مثلاً بگویند، هدف زندگی در شهر، به کمال زیستن است. همانگونه که فلاسفه یونان می‌گفتند. مسلماً فلاسفه می‌توانند در جستجوی بهترین شکل از زندگی شهری، زندگی‌ای را در نظر آورند که هدف از آن، همخوانی با ارزش‌های طبیعت باشد. ولی تا آنجا که به «شهر» (cité) مربوط می‌شود، نمی‌توان برای آن هدفی قائل شد. از بلندپروازی‌های فردی می‌توان سخن گفت،

ولی جامعه ماورای هرگونه قصد و اراده قرار می‌گیرد. البته این بدان معنا نیست که یک جامعه سیاسی در درون خود فاقد انتخاب و برخورد و درگیری باشد. این تصور که جامعه به خودی خود هدفی را دنبال می‌کند، تصویری است که از سوی تخیل گرایان سال‌های نخست قرن بیستم رایج شد و تجارب اکثر جوامع نیز خلاف آن را ثابت کرد. یکبار دیگر تأکید می‌کنم که هر نوع جامعه نشانه‌ای است از نوعی تکوین، نوعی نهاد. و باز هم این بدان معنی نیست که این نظم سمبولیک به شرایط خاص مادی و تکنیکی وابستگی نداشته باشد.

امر یا فعل اجتماعی به خودی خود قبل از شکل‌گیری خاص جامعه مفهومی ندارد. شاید به توضیح بیشتری نیاز باشد؛ مارکس از ابتدایی‌ترین شکل‌های تقسیم‌بندی اجتماعی، همچون تقسیم کار و تقسیم‌بندی جنسیتی صحبت به میان می‌آورد. اما تقسیم‌بندی جنسیتی مستلزم وجود تصوراتی است که برطبق آن زن بودن و مرد بودن مفهوم پیدا می‌کند. این تصورات داده‌های طبیعی نیستند و می‌تواند در هر جامعه‌ای شکلی خاص و متفاوت به خود بگیرند. به عبارت دیگر جامعه‌ای وجود ندارد که تصویری از خود نداشته باشد. همانطور که بی‌مقدمه نمی‌توان از تقسیم‌بندی جنسیتی صحبت به میان آورد، به همین ترتیب از تقسیم‌بندی نسل‌های مختلف نیز نمی‌توان سخن گفت. برای چنین تقسیم‌بندی‌ای، یعنی تقسیم‌بندی نسل‌ها ابتدا باید تصور و برداشتی از مفاهیمی چون نیاکان، فرزندان، ارث و دیگر مفاهیم مشابه داشت. این همان چیزهایی است که من عناصر نمادین جامعه می‌نامم.

امر یا فعل اجتماعی عنصری است نمادین. اگر بخواهیم عناصر نمادین را نادیده انگاشته و تنها به «واقعی» اقتصادی و اجتماعی بپردازیم، در واقع به مفاهیمی تصنعی و غیرواقعی نیز دست خواهیم یافت. در ادامه چنین مبحثی است که شاید بتوان به این پرسش شما که آیا دموکراسی هدفی دارد، پاسخ بدهم.

زویر مرآت؛ ملاحظه می‌کنید که به طور منطقی به پرسش دموکراسی رسیده‌ایم. از این رو شاید بد نباشد در این باره تأمل بیشتری به عمل آید. در جایی اشاره کرده‌اید که از دموکراسی نمی‌توان تعریف و تبیینی به دست داد. به همین دلیل از شما می‌خواهم بدون آنکه تعریفی از دموکراسی ارائه کنید، بعضی از ویژگی‌های اساسی‌ای را که خود برای دموکراسی قائلید، خاطر نشان فرمایید.

کلود لوفور؛ در واقع آن چیزی که در یک جامعه دموکراتیک شاخص به نظر می‌آید، آن است که این جامعه با نظامی که خواهان همگونی با طبیعت یا ماوراً طبیعت است، گسسته است. همه جوامع قبلی خود را به گونه‌ای تصور می‌کردند که گویا نظم درونی آنها می‌بایست با نظم طبیعی یا ماوراً طبیعی همگون باشد. اما دموکراسی در تضاد با تمامی این جوامع پیشین است. یقیناً آن جوامع نیز، جوامع ایستایی نبودند و در تغییر و تحول دائم. اما این تغییرات و تحولات مانع از آن نبود که تا

اواخر قرن هجده و اوایل قرن نوزدهم، نظمی سمبولیک را حفظ کنند. بدین معنی که در این جوامع افراد به طور طبیعی در جایگاه خاص خود قرار داشته و بر روابط آنها نیز نوعی پیوند و وابستگی حکمفرما بود. چنین جوامعی ضمانت تداوم و یکپارچگی خود را در شخص پادشاه متبلور می‌دید و تا مدت‌های مدید، شاه واسطه‌ای بود میان ملت و پروردگار و بعدها نیز واسطه‌ای میان ملت و دانایی کُل؛ که آرمانی بود مُلهم از عقل. قدرت، قانون و دانایی کُل در شخص شاه متمرکز بود. اما این مفاهیم فقط به عنوان اصول در شخص شاه متمرکز داشت. این که می‌گوییم اصول و نه مبدأ، به این معنی است که در اروپا، شاه مستبد نیست، بلکه واسطه‌ای است بالاتر قانون انسان‌ها، اما تحالشعاع قوانین الهی. دموکراسی لیبرالی خود را در آنجا از رژیم‌های سابق متمایز می‌سازد که آن نیرویی که قدرت و دانش و قانون را در خود متمرکز ساخته و جامعه نیز به واسطه آن با خود یکی می‌شود را به کنار گذاشته و در عوض، اصل بر آن قرار می‌گیرد که قدرت به هیچکس تعلق ندارد. نه تنها قدرت به کسی تعلق ندارد، بلکه هیچکس در مقامی هم نیست که بتواند آن را ادعا کند؛ زیرا اصل بر برابری همگانی استوار است. در نتیجه قدرت به «جایگاهی خالی» تبدیل شده که در آن نه برای قوانین طبیعی و ماوراءطبیعی جایی است و نه قانونی کُل. در نتیجه، این تفکر حاکم می‌شود که جامعه دارای ذات یا جوهر خاصی نیست و ضمانت تداوم خود را نیز نمی‌تواند در شخص شاه جستجو کند. بر چنین اساسی است که کثرت‌گرایی اجتماعی به طور ضمنی پذیرفته می‌شود و به همین ترتیب تقسیم‌بندی‌های اجتماعی. در اینگونه جوامع، کشمکش و درگیری وجود دارد، چرا که چنین امری مشخصه جوامع دموکراتیک است. آنچه وجود ندارد، ضامن نهایی نظم جامعه است. ضمانتی که معمولاً در شخص شاه یا تعداد معینی از افراد تجلی می‌یافت. دیگر از سرچشمه واحد و منحصر به فردی که قدرت و قانون و حقیقت را در خود جای می‌داد، خبری نیست. به عبارت دیگر، می‌توان گفت در اینجاست که بین امر سیاسی و غیرسیاسی تفکیکی صورت‌نمی‌گیرد. در حالی که به صحبت اول خود باز می‌گردیم. فعالیت‌هایی وجود دارد که سیاسی است و فعالیت‌هایی هم که سیاسی نیست. حال آنکه در جوامع ماقبل دموکراتیک، این تقسیم‌بندی به این شکل بارز وجود ندارد. به عبارت دیگر، به دلیل جایگاه شاه یا اشرافیت هر چیزی می‌تواند معنای سیاسی داشته باشد. مثلاً در یک جامعه توتالیتر، هر چیزی معنای سیاسی به خود بگیرد، مثل یک نوشته ادبی یا نوعی لباس پوشیدن. این نکته را نیز باید در نظر داشت که این تفکیک بین سیاسی و غیر سیاسی خود مشخص‌کننده بینشی است سیاسی مختص جوامع دموکراتیک. در اینجا، سیاست به معنای دیگر آن کاربرد دارد. اصول اولیه‌ای وجود دارد که پدیدآورنده این مرزبندی محسوب می‌شود. این تفکیک و مرزبندی به چه معناست؟ یکی از معانی آن این است که در این جوامع، جامعه مدنی حضور دارد. جامعه‌ای که دولت نمی‌تواند در آن دخالتی داشته باشد. معنای دیگر این تفکیک بین امر

سیاسی و غیرسیاسی آن است که در تمامی زمینه‌ها و در کلیه امور، مثلاً امور قضایی و حقوقی یا مسائل علمی نوعی تجربه خودمختاری وجود دارد. مثلاً اگر شما معلم هستید، حق دارید در مورد تاریخ فرانسه در قرن هجدهم، تعبیر و تفسیری مطابق با دانش خود ارائه کنید. این تعبیر و تفسیر از دانش شما نسبت به آن دوره جدا نیست. و هیچکس خارج از حیطه علمی و تعلیم و تربیت حق ندارد در نوع تدریس شما دخالت کند. در نتیجه و در نهایت تنها معیارهای علمی است که تعیین کننده خواهد بود. این امر در تحقیق علمی نیز مصداق دارد. به این معنا که تحقیق علمی نیز حقانیت خود را فقط در فعالیت‌های عملی خود جستجو می‌کند و حقیقت آن نیز صرفاً در نتیجه فعالیت‌های انتقادی‌ای که در درونش صورت می‌گیرد، ریشه می‌یابد و هیچ نیروی دیگری نمی‌تواند سرچشمه و اساس حقانیت پژوهش علمی قرار گیرد. وقتی از جدایی قانون، قدرت و دانش صحبت می‌کنم به این معنا نیست که اینها ارتباطی با یکدیگر ندارند. اولاً این ارتباط عملاً حتی در کشورهای دموکراتیک وجود دارد. به عنوان مثال هر مسئله‌ای که به نوعی به سیاستمداران ربط پیدا می‌کند، امری سیاسی تلقی می‌شود و یا اینکه ما شاهد اعمال فشار از سوی قدرت بر قوه قضاییه هستیم. البته این را هم باید اضافه کرد که در مجموع استقلال قوه قضاییه محفوظ است. دوم آنکه خود قدرت نیز به توسط قانون تنظیم می‌شود: از سویی انتخابات ادواری را داریم و قوانینی که بر آن حاکمند و از سویی دیگر قوانینی که ناظر بر رعایت حقوق اقلیت‌ها هستند. قوانینی که برخلاف آنچه جامعه‌شناسان آمریکایی می‌گویند، قواعد بازی نیستند، بلکه اصول بنیادی اعمال حاکمیت دموکراتیک می‌باشند.

در اینجا باید به نکته دیگری که از ویژگی‌های نظام دموکراتیک است، اشاره کرد. و آن امکاناتی است که برای تغییر قوانین وجود دارد. قانون تثبیت شده و منجمد نیست، می‌تواند بر اساس توافق

پژوهشگاه علوم و مطالعات فرهنگی
CLAUDE LEFORI
éléments d'une critique
de la bureaucratie



جمعی تغییر کند. به تمامی قوانینی که در این دو دهه تغییر کلی کرده‌اند، توجه کنید تا دریابید که در نظام‌های دموکراتیک «قاضی اعظمی» وجود ندارد که بر تغییر قوانین نظارت کند. قانون نیز موضوع بحث و گفت‌وگوست و تغییر است.

زریر مرآت: کم نیستند کسانی که همین فشارهای قدرت بر قوه قضاییه و نیز درگیری سیاستمداران را در جریان‌های غیر قانونی را حاکی از دو رویی نظام‌های دموکراتیک می‌بینند. یعنی علیرغم آنکه شما می‌گویید امکان تغییر قوانین ویژگی دموکراسی است به نظر می‌رسد که مردم همسویی و رعایت قوانین نوشته را جز لاینفک دموکراسی به شمار می‌آورند.

کلود لوفور: حرف شما درست است. باید بین آنچه وضع می‌شود و آنچه تقریر می‌شود و مسئله سرپیچی تفاوت گذاشت. آنچه در بحث ما مهم است، آن است که تا زمانی که قانون به اطلاع عموم نرسیده باشد، یعنی قانون برونی نشده باشد، میان قانون و سرپیچی از آن تفاوتی وجود ندارد. به همین دلیل است که می‌گویند «هیچکس نمی‌تواند نسبت به آنچه قانونی است ابراز بی‌اطلاعی کند». درست به همین دلیل است که قدرت نمی‌تواند قانون را در انحصار خویش نگاه دارد، چون در آن صورت کسی را نمی‌توان ملزم به رعایت آن دانست. در عین حال عمومی بودن قانون به این معنا نیز هست که هر کسی نیز می‌تواند به نام همین قانون در برابر مهم‌ترین افراد مملکت قرار گیرد. کسانی که بی‌قانونی‌های جوامع دموکراتیک را تزویر این جوامع می‌شمارند - اگر سوئیت نداشته باشند - از بُعد نمادین دموکراسی غافل‌اند.

زریر مرآت: آیا نمی‌توان گفت که تفاوت اساسی از آنجا ناشی می‌شود که نظام‌های دموکراتیک، وجود نقصان در درون خود را امری طبیعی تلقی می‌کند و دائماً مبانی خویش را مورد سوال قرار می‌دهد و کسانی که وجود نقص در درون آن را نافی ادعاهای آن می‌دانند، در واقع در جستجوی ساختارهایی ثابت‌تر که کمتر تغییری را روا نمی‌دارد؟

کلود لوفور: بله، دموکراسی تنها حکومتی است که به شکل مستمر با اساس خویش به مقابله برمی‌خیزد و به همین دلیل نیز دائماً در عدم تعین به سر می‌برد. بی‌شک نمی‌توان تعریف ثابتی از طبیعت بشر به دست داد، نمی‌توان تعریف ثابتی یک‌بار و برای همیشه از آنچه روا و نارواست به دست داد و دست آخر نمی‌توان تعریف ثابتی کرد از آنچه نظم اجتماعی می‌نامیم.

زریر مرآت: حرف شما در مورد جوامع دموکراتیک درست است، اما در سایر جوامع نیز رودررویی وجود دارد؛ تنها فرقی که وجود دارد در آن است که حکومت‌های غیر دموکراتیک وجود تقابل‌ها را نفی می‌کنند و حال آنکه حکومت‌های دموکراتیک نه فقط آن را می‌پذیرند، بلکه آن را نهادینه نیز می‌کنند. به این اعتبار تفاوت بر سر وجود تقابل نیست، بلکه بر سر پذیرش یا عدم پذیرش آن به منزله قوه محرک جامعه است.

کلود لوفور: نمی دانم تا چه حد این رودرویی‌ها که شما از آن صحبت می‌کنید از منطق درونی این حکومت‌ها ناشی می‌شود و تا چه حد برای مصرف خارجی به آن‌ها پربال داده می‌شود. زیر مرآت: چه فرقی می‌کند؟ به فرض هم که «جنگ زرگری» باشد و برای مصرف خارجی، اما به هر حال در طولانی مدت به عادت تبدیل می‌گردد و همچون فاعده‌ای پذیرفته می‌شود. کلود لوفور: خوب البته اگر این اتفاقی که شما می‌گویید بیفتد، دیگر نمی‌توان از «مصرف خارجی» صحبت کرد.

زیر مرآت: به موضوع دیگری که در صحبت‌هایتان مطرح کردید بر می‌گردم. شما گفتید که یکی از ویژگی‌های نظام‌های توتالیتر آن است که همه چیز راسیاسی می‌کنند و حال آنکه در نظام‌های دموکراتیک مرز میان سیاسی و غیر سیاسی روشن است و مثال انتخاب نوع لباس را زدید. در عین حال چند سالی است که در فرانسه بر سر حجاب اسلامی بحثی سیاسی بالا گرفته است. این موضوع را که تداخل سیاسی و غیر سیاسی در نظامی دموکراتیک است، چگونه توضیح می‌دهید؟

کلود لوفور: این بحث سیاسی شده است به این دلیل که دقیقاً همه باید به جدایی سیاسی و غیر سیاسی احترام بگذارند و نمود بیرونی هیچکس در مدرسه نباید از موضع‌گیری سیاسی او باشد. لابد خواهید گفت که روسری سر کردن که سیاسی نیست و نشانی از تعاقب به یک مذهب است. ببینید قبل از هر موضع‌گیری می‌خواهم این مسئله را یادآوری کنم که بحث پیرامون این موضوع دقیقاً بحثی است از نوعی که اشاره کردم، یعنی بحثی است که شما می‌توانید در یک نظام دموکراتیک داشته باشید. و اما خود موضوع: مدرسه در اینجا مکانی غیر دینی است و شما حق ندارید در یک چنین محلی مذهب خود را به نمایش بگذارید. نمی‌دانم شاید هم بهتر آن باشد که مسئله را از طریق عملگراییانه حل کرد، زیرا موضوع چندان وسیع نیست که واقعاً مسئله‌زا باشد. عده‌ای می‌گویند که هر چه باشد نباید کارهایی را که غیر دینی بودن مدرسه را به خطر می‌اندازد، بپذیرفت. مهم آن است که ما در اینجا دائماً راجع به این مسائل بحث می‌کنیم. عملاً نیز راه حل واحدی پیدا نشده است. دختران محجبه را از مدرسه‌ای اخراج می‌کنند و در همان زمان برخی استنادهای مانع این کار در جاهای دیگری می‌شوند. هیچ تضمینی هم وجود ندارد که راه حلی پیدا شود. شما خودتان فکر می‌کنید که راه حل چیست؟

زیر مرآت: اگر از پیش فرض‌های شما حرکت کنم، به نظرم بهتر آن است که سعی شود راه حلی عملی پیدا کرد و به «جنگ بین مذاهب» دامن نزد و میدان نداد. در ضمن می‌بینم که از چند سال پیش به این طرف، حساسیت زیادی نسبت به اسلام در فرانسه وجود دارد. ببینید به فکر هیچ‌کس تا به حال خطور هم نکرده که مانع از آن شود که بچه‌هایی را گردن بندی که به آن صلیبی آویزان است را از مدرسه اخراج کند.

حال به مسئله دیگری که عنوان کردید، بپردازیم. شما گفتید که در نظام های دموکراتیک دانش و قدرت از یکدیگر جدا هستند. در عین حال می دانیم که در چند سال گذشته، تعدادی از استادانی را که قتل عام یهودیان را دروغی تاریخی می دانستند از دانشگاه اخراج کردند. می دانم که مثالی که زدم خیلی شدید است، اما محک خوبی است برای ارزیابی صحت و صغم نظریه شما. می توانید بگویید جدایی دانش و قدرت در کجای این داستان قرار می گیرد؟

کلود لوفور: بله مثال شما، مثال سختی است، اما در عین حال خیلی جالب است و من کاملاً آمادگی صحبت کردن درباره آن را دارم. ببینید وقتی مسئله بر سر تدریس است، باید بین آزادی تفسیر وقایع و آزادی تغییر وقایع و واقعیت تفاوت گذاشت. این چیزی که می گویم به موضوع مورد بحث بر نمی گردد، امری است که باید در همه موارد رعایتش کرد. پیش فرض تدریس آن است که معلم حسن نیت دارد، پیش فرض آن است که او سعی در دستکاری در واقعیت نمی کند. اینکه بگویم دانش خودمختار است به این معنا نیست که هر کسی هر چیزی که دلش خواست راجع به هر موضوعی بگوید. ببینید تاریخ نگاران شوروی صورت تروتسکی را از روی عکس هایی که با لنین دیده می شود، پاک کردند. چینی ها هم همین کار را بعد از تصفیه ها انجام دادند. نمی شود گفت که یک استاد حق دارد همین کار را با واقعیات بکند.

زریب مرآت: ببینید باز هم اینجا مسئله جد و حدود پیش می آید. در دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ نیز بودند استادانی که وجود اردوگاه های کار اجباری را در شوروی نفی می کردند، اما کسی در فکر اخراجشان نبود. شاید دلیل این تفاوت، این باشد که امروز توافقی عمومی در مورد قتل عام یهودیان وجود دارد و حال آنکه در آن سال ها یک چنین توافقی بر سر مسئله اردوگاه ها نبود؟ آیا در این نوع مسائل می توان به توافق عمومی یا توافق اکثریت اکتفا کرد؟

کلود لوفور: به نظر من اینکه کسی را از دانشگاه بیرون کنند که می گوید اطاق های گاز وجود نداشت، در حالی که همه می دانیم که وجود داشتند، به نظر من عیب نیست؛ عیب آن است که کسی بگوید اردوگاه های کار اجباری وجود نداشته اند و به تئوری تاریخ ادامه دهد. واقعیت آن است که در آن زمان امکان اخراج آنها وجود نداشت. یکی از دلایل آن هم این بود که دانشجویان این اخراج را نمی خواستند.

ببینید می خواهم در اینجا بر مسئله ای تأکید کنم. اینکه بگویم در حکومتی دموکراتیک بحث بر سر مشروعیت یا عدم مشروعیت چیزها، بحث مشروع است؛ به این معنا نیست که همه چیز اختیاری است. این حرف کسانی است که دموکراسی را مورد انتقاد قرار می دهند. اینکه بگویم که تحت شرایط دموکراتیک، هر کسی در ابراز عقیده آزاد است، به این معنا نیست که همه عقاید یکسان هستند. اینکه حقیقت چیست، موضوع بحث است، اما گفتن این حرف به این معنا نیست که همه

تصاویری که از حقیقت داده می‌شوند، هم عرض یکدیگرند. این درست نیست که بگوییم هر حرفی تفسیری از واقعیت است، پس همه حرف‌ها یک ارزش را دارند. یعنی هیچکس حق ندارد و در نتیجه اکثریت حاکم است.

زرییر مرآت: اما در بحث ما پیرامون استادان کمونیست، دیدیم که اکثریت حاکم بود. کلود لوفور: درست، ولی در اینکه آنها دروغ می‌گفتند و آن دروغ امروز افشا شد، نیز شک نیست.

زرییر مرآت: اگر موافق باشید بپردازیم به موضوع حقوق بشر که موضوع آشنایی است برای شما. بحث‌های امروزی پیرامون حقوق بشر را چگونه می‌بینید؟ در همین زمینه می‌خواستم بیشتر در مورد انتقاد شما از سه دیدگاه درباره حقوق بشر است، صحبت کنیم.

کلود لوفور: پرسش اساسی پیرامون حقوق بشر این است که آیا این حقوق بازگویی یک فرهنگ بخصوص و شرایط تاریخی ویژه‌ای هستند یا آنکه خصیصاتی جهانشمول دارند؟ در واقع در دوره‌ای رؤسای بسیاری از کشورهای غیر دموکراتیک، یا ضد دموکراتیک بر این نظر بودند که حقوق بشر مقوله‌ای غربی است که به آنان تحمیل می‌شود و در نتیجه آن‌ها پس می‌زدند. در دوره‌ای دیگر، این مسئله پذیرفته شد که این حقوق جهانشمول هستند، اما گفته شد که هر کسی می‌تواند آن‌ها را هرطور که صلاح می‌داند، تفسیر کند. برای درک عمیق از این بحث باید به عقب برگشت و سعی کرد به معنایی که نهاد حقوق بشر در تاریخ غرب داشته است، پی برد. از همان آغاز کار، این حقوق موضوع انتقاد محافظه‌کارانی که بعضاً نیز ارتجاعی بودند، قرار گرفت. منتقدین آن در فرانسه، ژوزف دومتر و سایر متفکران سلطنت طلب بودند. اما در زمره منتقدان نباید مارکس را فراموش کرد و همچنین باید از

شورشیان
پژوهشگاه علوم
مطالعات فرهنگی
E. Morin, C. Lefort
C. Castoriadis
MAI 68: LA BRECHE
suivi de
VINGT ANS APRES



مهم ترین منتقد آن برک در انگلستان نام برد. آنچه علیرغم تمامی تفاوت‌هایشان این متفکران را به هم نزدیک می‌سازد، این مسئله است که برای همه آنها پذیرش حقوق بشر به معنای پذیرش طبیعتی برای انسان است که از شرایط زندگی او همچون عضوی از جامعه‌ای مشخص و تعلق او به ملتی مشخص، مستقل است. فصل مشترک دیگر این متفکران، انتقادی است که هر سه به حقوق بشر می‌کنند مبنی بر آنکه این حقوق انسان را به فرد تقلیل می‌دهد، و این به نام تبیین انتزاعی‌ای از امر برابری که همه انسان‌ها را دارای طبیعتی مشابه فرض می‌کند. و هدف آن است که بر اساس این برابری و در چارچوب یک ملت، جامعه به صورت شبکه‌ای متشکل از افراد تعریف شود که منافع مشترکشان توسط دولتی تأمین شود که آنان را در مقابل بی‌نظمی داخلی و دشمن خارجی حفاظت کند. تعجب آور آن است که مارکس در نقد حقوق بشر در واقع به دام فرهنگ بورژوازی که تمامی هم و غم زندگی‌اش، انتقاد از آن بود، افتاده است. در واقع این ایدئولوژی بورژوازی است که انسان را بسته به مالکیتش می‌سنجد و به طبیعت و اصلیت برابر انسان‌ها کاری ندارد. درست است که فکر دارا بودن حقوقی طبیعی در اعلامیه حقوق بشر وجود دارد؛ اما در عین حال حقوق بشر ساختار جدیدی از حوزه اجتماعی را ارائه می‌دهد. فضایی که تا پیش از این، مرزهای سختی داشت که توسط نظم، منصب و مقام... تعیین می‌شد. از این رو پذیرش حقوق بشر، پیش از هر چیز، برداشته شدن ممنوعیت‌هایی است که به واسطه مقام اجتماعی شان و شرایط زندگی شان، بردوش انسان‌ها سنگینی می‌کرد. از این رو شناسایی حقوق بشر پیش از هر چیز به معنی برداشته شدن ممنوعیت‌هاست. تذکر دوم آن است که این آزادی‌ها، (که مارکس همه‌شان را در ارتباط با مالکیت می‌بیند) آزادی ارتباط هستند و افراد را در ارتباط با یکدیگر قرار می‌دهند. همچنین آنجا که این حقوق به دیده گرفته می‌شوند، حقوقی است واگذار ناشدنی، شامل انسان، امنیت او، عقاید و گفتارش می‌شود. این حقوق نه فقط ضامن رفت و آمد انسان‌ها، بلکه تضمینی است برای گردش عقاید و آرا افراد، برای آنکه بتوانند به واسطه مبادلاتی که مُحقّ به انجام آن هستند و تماس‌هایی که حق آنان دانسته شده است، بر یکدیگر تأثیر بگذارند

مثالی بزنم؛ آزادی ابراز عقیده، آزادی نوشتن، آزادی منتشر کردن، همه و همه از آزادی شنیدن، پاسخ دادن و خواندن آنچه نوشته می‌شود قابل تفکیک نیستند. همین رابطه میان گفتن و شنیدن، همین چیزی که همزمانی انتشار گفتار و حرکت را سبب می‌شود، ویژگی نوع جدیدی از جامعه است که در آن گستره همگانی پدید آمده است. اینک مطمئناً می‌توان گفت که حقوق بشر معنایی اخلاقی دارند معنای اخلاقی دارند زمانی که بر مقابل خودکامگی می‌ایستند. اینکه انسان‌ها حق مالکیت دارند، اینکه مالکیت آنان تضمین است، اینکه حق دارند آزادی عقیده و بیانشان تضمین باشد، به این دلیل است که قدرت حد و مرزی پیدا کرده است و حق دخالت در زندگی خصوصی و انفرادی

افراد را ندارد. یعنی دولت حق ندارد در روابطی که انسان‌ها با یکدیگر در صحن جامعه مدنی برقرار می‌سازند، دخالت کند. به عبارت دیگر، حقوق بشر، گستره همگانی را به نحوی تنظیم می‌کند که از خطر خودکامگی مصون بماند.

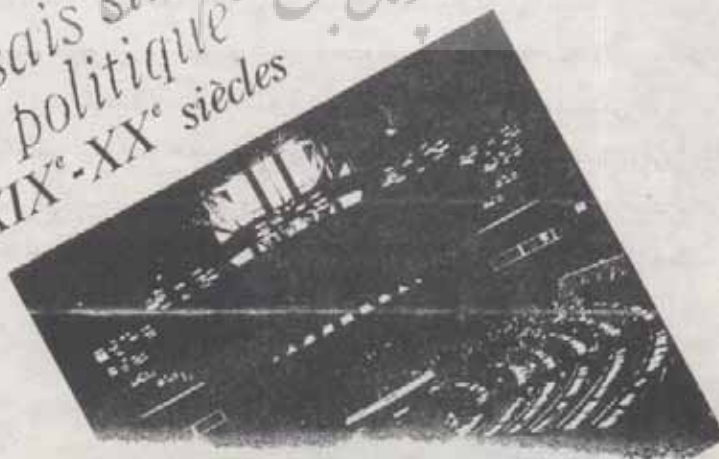
در عین حال، حقوق بشر معنایی سیاسی نیز دارند. سیاسی به عمیق‌ترین معنای آن یعنی به معنای مؤسس جامعه دموکراتیک. حال می‌توان از خود پرسید که آیا این جامعه دموکراتیک، جامعه ویژه‌ای است؟ آیا می‌توان آن را به فرهنگ تقلیل داد؟ به نظرم پرسش اساسی همین پرسش است. ساختار جامعه‌ای که حقوق بشر ستون‌های آن را تشکیل می‌دهد، ساختاری است متعین. یعنی مدنی شده، یعنی جامعه‌ای که انسان‌ها در آن همچون شهروند کامل به دیده گرفته می‌شوند.

به این دلیل است که فکر می‌کنم مارکس اشتباه می‌کرد که می‌گفت حقوق بشر مبین جامعه بورژوازی هستند. تکرار کنم حقوق بشر مبین جامعه‌ای فردگرا نیستند؛ بلکه مبین جامعه‌ای هستند که در گفت‌وگو با خویش است. به همین دلیل است که نمی‌توان گفت چند نوع حقوق بشر وجود دارد. به نظرم مثلاً خیلی برای چینی‌ها آسان‌تر است که بگویند حقوق بشر را قبول ندارند تا آنکه به نحوی ریاکارانه بگویند که حقوق بشر همان حقوق خلق‌هاست. چرا که مفهوم ملت در حقوق بشر به هیچ وجه نفی نشده است. مسئله بر سر آن است که دقیقاً بدانیم منظورمان از ملت چیست. در واقع ملت نمی‌تواند فراتر از تک‌تک اجزایش فرار گیرد، حتی اگر ملت چیزی بیش از مجموعه اراده عناصر تشکیل‌دهنده‌اش باشد.

زویر هرات: بحث جهان‌شمول بودن یا نبودن حقوق بشر را چه می‌کنید؟

کلود لوفور: جان‌شمول بودن حقوق بشر، علیرغم تاریخی بودنشان به نظر من از اینجا ناشی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
Claude Lefort
Essais sur
le politique
XIX^e-XX^e siècles
برتال جان جامع علوم



می شود که هیچ کسی، هیچ مقامی نمی تواند خلق، اراده او و طبیعتش را از آن خود سازد. به این اعتبار است که حقوق بشر و حقوق شهروند از هم تفکیک ناپذیرند. حقوق بشر معرف بشری مافوق انسانی که در مکان و زمان جای ندارد، نیستند. بلکه بالعکس معرف بشری هستند که در عین حال شهروند است؛ این حقوق، فردی را در نظر دارند که در عین حال شهروند نیز هست. بحثی که در جهان پیرامون حقوق بشر وجود دارد، در واقع بحث درباره شهروند است. البته در صورتی که شهروند به واسطه آزادی ای که در Cite و در میان ملت به دست می آورد و به واسطه آزادی ای که برای او قابل می شوند، شرایطش به سان شرایط کسی باشد که جامعه سیاسی به رویش گشوده است. سعی می کنم ساده تر بگویم. می خواهم بگویم که این فرد - شهروندی که توسط حقوق بشر ترسیم شده است را نمی توان در به عنوان مثال، ملت فرانسه یا ملت آمریکا محدود کرد و آن شیوه حضورش در جامعه است که به ما می فهماند که اجتماعی بودن در ذات اوست. یعنی این شیوه حضور اوست که باعث تعلق او در عین حال به یک جامعه معین می شود. درست به همین دلیل است که فکر می کنم که به نظرم هانا آرنت اشتباه می مند وقتی می گوید که حقوق بشر، انسان را از پشتیبانی و محافظت دولت متبوعش محروم می سازند و از این رو حرف بی مآختگی هستند. او متوجه این موضوع نمی شود که درست به دلیل وجود حقوق بشر است که هر انسانی می تواند به جامعه ای تعلق داشتن را بیازماید. و باز هم درست به همین دلیل است که نمی توان خود را فارغ از آنچه در سایر کشورها می گذرد، دانست. فقط به علت باور به اصولی اخلاقی یا دلجویی نیست که می بایست با سرنوشت «ناراضی ها» در چین همبسته بود. بلکه به این علت است که ما در اینجا با لطمه زدن به انسان به معنای موجودی سیاسی مواجه هستیم. یعنی به موجودی لطمه می خورد که برای شهروند شدن درست شده است. بیژان کنستان می گفت که لطمه ای که به فرد از طریق بی عدالتی، یعنی قضاوت نادرست، روا داشته می شود، زخمی است که بر پیکره جامعه وارد می شود. یعنی چیزی نیست که بقیه افراد جامعه بتوانند آن را همچون عنصری بیرونی نگاه کنند. آنجا که بیگانه محکوم می شود، اساس جامعه است که لطمه می خورد. به این دلیل است که می گویم لطمه ای که در کشوری توتالیتر به فردی که آزادی خویش را می طلبد وارد می شود، این لطمه را شهروند آزاد کشوری با نظام دموکراتیک به منزله لطمه ای به بشریت به شمار می آید.

ببینید، لطمه ای که به آن «ناراضی» چینی ای وارد آمده است که به پانزده سال زندان محکوم کرده اند زیرا طوماری را امضا کرده تا حقوق اجتماعی اش را بستاند یا برای آنکه همبستگی خود را با کسانی که ناعادلانه دستگیر شده اند، اعلام دارد، مثل لطمه خوردن در یک تصادف اتوموبیل یا سانحه ای طبیعی نیست. این لطمه ای که به دیگری و در جایی دیگر خورده است، لطمه ای است که به انسان به منزله انسانی که حق زندگی کردن در جامعه خود را دارد و حق دارد که با دیگران ارتباط داشته باشد و نظر خویش را آزادانه بازگو کند، وارد شده است.

در اعلامیه جهانی حقوق بشر، فرد، شهروند و انسان همراه با یکدیگر آمده‌اند. به عنوان یک فرد یا به عبارت دقیق‌تر برای آنکه من، فرد باشم، فراخوانده می‌شوم که نه فقط با دیگران، بلکه با تمامی کسانی که مانند من جامعه را تجربه می‌کنند، ارتباط برقرار سازم. واضح است که فرد و شهروند دو مقوله متفاوت‌اند. در عین حال در فرد نیز چیزی وجود دارد که او را به سمت برقراری ارتباط با دیگران و همبستگی با آنان سوق می‌دهد. فرد می‌تواند در جستجوی آن چیزی باشد که قدرت، ثروت و توانایی او را افزایش می‌دهند. اما آنچه راهگشای وضعیت فرد به وضعیت او به منزله شهروند است، در عین حال راهگشای افراد دیگری نیز هست است در هر جای دیگری که باشند و تحت هر شرایطی که به سر ببرند؛ خواه بهره‌مند از حقوق باشند و خواه بی بهره از آن.

زریو مرآت: می‌توانید بیشتر در مورد انتقاداتان از آرنت توضیح دهید.

کلود لوفور: ببینید وقتی آرنت را مطالعه می‌کنم نوعی نارضایتی به من دست می‌دهد. دلم می‌خواست از او می‌پرسیدم: حال که سرانجام در آمریکا اقامت گزیدید، چرا هنوز به آنچه خارج از آمریکا می‌گذرد توجه نشان می‌دهید؟ چرا این همه به خود زحمت می‌دهید که توتالیتاریسم نازی یا شوروی را نقد کنید؟ نمی‌توانید بگویید که ارتباطی که میان خود و این مسائل می‌بینید، ارتباط کسی است که از بیرون به پدیده‌ای می‌نگرد. ارتباط شما با این مسائل مانند ارتباط تاریخ‌نگار باهل با موضوع تحقیقش نیست. در واقع شما در طرد سلطه‌ای که بر آلمانی‌ها و اهالی شوروی حاکم شد، اعلام موضع کرده‌اید. درست است که سعی در فهم این پدیده‌ها دارید، اما ارتباط شما فقط ارتباط موجود بین قوانین حاکم بر اشیاء و فاعل شناخته‌شده نیست. به این دلیل که شما در جامعه‌ای زندگی می‌کنید که در آن حق نوشتن و حرف زدن و برقراری ارتباط با دیگران... را دارید که می‌توانید به نقد که چه عرض کنم، به افشای نه فقط فجایعی که در آنجا می‌گذرد بلکه به طور عام به افشای سیستمی که در آنجا حاکم است بپردازید، سیستمی که هرگونه حق جامعه‌پذیری را که خاص جامعه‌پذیری دموکراتیک است از انسان‌ها سلب نموده است.

زریو مرآت: اما آرنت، فقط به وضعیت پناهنده توجه داشت.

کلود لوفور: پناهنده هیچگونه حقی ندارد. اما چرا این وضعیت غیر قابل تحمل است؟ دقیقاً به این دلیل که آرنت برای او حقی قایل است. او پناهنده را به منزله فردی در نظر می‌آورد که حقوقی از او زایل شده است. استدلال او به این صورت است: اگر بشری صاحب حق وجود داشت، می‌بایست زمانی که از همه نوع حمایت میرا می‌شود، این حقوق او قابل رؤیت باشند. حال آنکه به محض آنکه فردی از تحت حمایتی دولتی خارج می‌شود، دیگر از هیچگونه حقی برخوردار نیست. باید اذعان کنم که من از این استدلال سر در نمی‌آورم. استدلال او به این می‌ماند که به وجود طبیعتی برای انسان باور داشته باشیم. حال آن که قبول حقوق بشر ابداً به معنای قایل بودن طبیعتی برای انسان نیست.

پناهنده کسی است که آن حقوقی را که در جامعه‌ای او را به شهروند مبدل ساخته بود، از او گرفته‌اند. آیا آن ناراضی چینی‌ای که امروز پناهنده می‌شود، از حقوق کمتری در وضعیت پناهندگی برخوردار است تا وقتی که در چین در زندان است. مسئله این نیست که او از حقوق کمتری برخوردار است، بلکه مسئله بر سر این است که او به این حقوق اهمیت می‌دهد. این حقوق عملاً وجود ندارند، اما مُعرف آن چیزی هستند که ادغام او و سایر چینی‌ها را در دولتی دموکراتیک ممکن می‌سازد.

زریور مورات: به عنوان آخرین موضوع بحث، مایلم در مورد فروپاشی غیرمنتظره - دستکم برای بسیاری - کمونیسم در شوروی صحبت کنیم و اینکه چرا کمتر کسی توانست این تغییرات را پیش‌بینی کند. و دیگر آنکه منشأ بخشی از این تغییرات خود هیئت حاکمه بود.

کلود لوفور: برای مدت‌های مدیدی این تصور بر اذهان حاکم بود که توتالیتریزم در شوروی ایستا است. این حرف از جمله از طرف کسانی زده می‌شد که بر این نظر بودند که در شوروی، نظامی تعبیه شده‌است که تسلط را به منتهی درجه خود رسانده‌است. سیستمی که خدشه بردار نیست. اما این سیستم به اصطلاح کامل در درون خود تضادهای بیشماری را پنهان داشت. زیرا پس از یک دوره که توده‌ها به ایدئولوژی حاکم پیوستند، کم‌کم از آن رویگردان شدند و رژیم رو به ضعف و سپس اضمحلال نهاد. این حرفی بود که من از سال ۱۹۵۶ پس از مطالعه گزارش خروشچف زدم؛ و دو سوبه متناقض آن را که قدرت محض و ضعف بسیار بود خاطر نشان ساختم. زیرا بر این نظر بودم که زمانی که مخالفت‌هایی که در درون آن شکل می‌گیرند و مقاومت‌های منفی در مقابل آن را در کنار ناتوانی‌ها و بی‌نظمی‌هایش بگذاریم به ضعفش پی خواهیم برد. و این مسئله اگر امروز سر نزنند، روزی پیرو انقاصی سر بلند خواهد کرد.

در عین حال نکات جالب توجه دیگری وجود دارند. یکی اینکه آنچه از نظام شوروی باقی مانده‌است، جامعه‌ای فاسد است که با مشکلات زیادی برای بازسازی خود مواجه است. دلیل این امر نیز چیزی نیست جز آنکه افراد جز این کشور معنای قانونی و فراموش کرده‌اند، چرا که هیچ تشکل مستقلی وجود نداشته است که بتواند همچون مامن اقتدار اجتماعی باشد؛ و به نظر می‌رسد که به جز برای آن کشورهایی که مانند مجارستان و بلژیک سلواکی و لهستان که پیش از سلطه کمونیسم، دارای جامعه‌ای مدنی بودند، برای باقی کشورهای راهی بسیار طولانی در پیش است. و واقعاً نمی‌توان گفت که جامعه تا آن وقتی که دولت قانونی تأسیس شود به چه سمتی خواهد رفت. برای آن که دولت قانونی نیز مانند دموکراسی فقط به تدوین یک نظام حقوقی سیاسی بسته نیست، بلکه به پدید آمدن و فعال شدن بافت اجتماعی و فراگیری ابتکار شخصی و دستجمعی و همچنین بازآموزی مسئولیت‌پذیری نیز وابسته است. اینکه تا چه حد نظام توتالیتر به مسئولیت‌گریزی افراد انجامیده‌است، واقعاً عجیب است. و این وضعیت فقط با وضع قوانین جدید و تهیه یک قانون اساسی و برقراری انتخاباتی که در

آنها تقلب می شود، درست شدنی نیست.

زریب مرآت؛ حرف های شما آدم را به یاد حرف های کسانی می اندازد که افسوس دورانی را در شوروی می خورند که هر کسی به اصطلاح کاری داشت و لقمه نانی و کسی هم در کارهای اساسی مملکتی دخالت نمی کرد.

کلود لوفور؛ این آن چیزی است که آدم میثیک که خود از رهبران اصلی شورش لهستان و سندیکای همبستگی بود، «معضل زندانی» می نامد. او می گوید، تا وقتی زندانی در زندان به سر می برد، یک فکر بیشتر ندارد و آن اینکه آزاد شود. اما وقتی آزاد شد و در خارج از زندان هیچگونه امکانات مادی نداشت، به خود می گوید دستکم آنجا سقفی بالای سرم بود و چیز بخور و نمیری گیرم می آمد. قبول کنید که وضعیت حزن آوری است.

کتابخانه ۱۳۹۹



شعبه نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی