

لیکوفوبی و سیاست: از گرگ‌ها و دشمنان مردم

پویا ایمانی



... سیاست به مثابه‌ی گفتمانی درباره‌ی گرگ، لیکوس ...

1

ژاک دریدا^۱

مردی لامذهب بودم، بی‌خدا، مجنون، خشمگین بودم، جانوری درنده، یک گرگ.

ژان-ژاک روسو^۲

آدمی که برای آدم دگر ناشناس باشد آدمی نیست، گرگ است.

پلوتوس^۳

این متن منظومه‌ی کوچکی است فراهم‌آمده از تکه‌های نظریه و تاریخ. نظم و نسق درونی این منظومه را بحثی فلسفی در باب نسبت بنیادین حاکم و حیوان تضمین می‌کند (مقصود از «نسبت بنیادین» در این جا نسبتی حاضر و بالفعل است که هرچند سرچشمه‌ای کهن دارد، هم‌چنان زندگی و سیاست آدمیان را تعیین می‌کند). اما بهانه‌ی این مقاله، یا در واقع توجیه به‌هنگامی‌اش نزد نویسنده، متورم‌شدن معنی‌دار آن لحن حاکمانه‌ای است

1- Jacques Derrida, *Séminaire: La bête et le souverain*, Édition Galilée, 2008, p. 31.

2- Jean-Jacques Rousseau, *Confessions*, Vol 1 of *Oeuvre complètes*, ed. Gagnebin and Raymond, p. 591.

3- Titus Maccius Plautus, *Asinaria*, 495, in: <http://www.thelatinlibrary.com/plautus/asinaria.shtml>.

که اخیراً به مناسبت دو انتخابات خبرگان و مجلس شورا در گفتار (غیر)سیاسی بعضی «فعالان» قوت گرفته و به وضوح سازوکار حاکمیت را بازتولید می‌کند. نویسندگی سطرهایی که پیش رو دارید مایل است، از خلال بحثی در نظریه و تاریخ، به آن دسته از فعالان یادآوری کند که، دانسته یا ندانسته، تمام‌قد در کنار حاکم ایستاده‌اند. به بیان دیگر، قصد از نوشتن این مقاله یادآوری تاریخ پُرقساوت موضع و روش اینان و، از این رهگذر، تاباندن پرتوی ولو باریک بر منطق بنیادین حاکمیت است.

اما جان مایه و کلیدواژه‌ی این لحن حاکمانه، حتا آن‌جا که صراحتاً به زبان آورده نمی‌شود، مفهوم «دشمن مردم» است. نمونه‌ها بسیارند: از سخنان یک فعال سیاسی ساکن لندن در تلویزیون فارسی بی‌بی‌سی، که مخالفان شرکت در انتخابات، روشن‌فکران سکولار و بسیاری دیگر از ناسازها و مطرودان را دشمنان مردم معرفی می‌کند که در نفرت از مردم همتای فلان آیت‌... هستند، تا بیانی‌های عصبی و شدیداً غیرسیاسی که بعد از انتخابات منتشر می‌شود و بناست با سواکردن حساب دشمنان مردم از «هم‌میهنان عزیز»، «ما»ی فاتح‌اش را جشن بگیرد، و غیره و غیره. همدستی اینان با حاکم نه لزوماً در عمل رأی‌دادن، بلکه بارها مهم‌تر، در به‌نمایش گذاشتن ژست‌های حاکمانه (sovereign) ای است که به‌طور خلاصه از این‌ها قرارند: ۱. دمیدن در بادکنک وضعیت اضطراری، فربه‌ترکردن گفتمان «شرایط حساس کنونی»، و این‌گونه تداوم‌بخشیدن به منطق حاکمیت به‌طور عام (و منطق حاکمیت ایران ظرف سه دهه‌ی گذشته به‌طور خاص)؛ ۲. شناسایی «دشمنان مردم»، یعنی آن‌ها که به‌تمامه با توده‌ی مردم همراه و هم‌رنگ نیستند، ارزش‌ها و اولویت‌هایی دیگر دارند، و خلاف جریان شنا می‌کنند؛ ۳. سعی در بسیج عمومی در موسم انتخابات با توسل به تهییج و تحریک و هوچی‌گری؛ و ۴. متوسل شدن به «مردم»، این قلابی‌ترین سکه‌ی انبان پوپولیست‌ها، خود را به جای کل «مردم» جا زدن و سخن گفتن به‌عنوان تریبون مردم – که همگی، در یک کلام، یعنی پوپولیسم عریان.

طرفه آن که این همه بناست طلعه‌ی دموکراسی باشد! به عبارت دیگر، و بی‌تعارف‌تر، قرار است بعد از آن که همه‌ی گرگ‌ها را طرد و تمام «دشمنان مردم» را خفه کردیم، دموکراسی را جشن بگیریم! اما این دیگر دموکراسی نیست، استبداد اکثریت است. دموکراسی ابداً به معنی همراهی بی‌قیدوشرط با اکثریت مردم نیست چه رسد به تقدیس مردم. دموکراسی بیش‌تر مبتنی است بر برجسته‌کردن تمایزها و شکاف‌ها و خلاءها و نه یک‌کاسه‌کردن و تمامیت‌سازی و مردم‌پرستی؛ دموکراسی بارها بیش از آن که رأی اکثریت باشد رعایت حقوق اقلیت است؛ بارها بیش از آن که عدد باشد روح است، روحی برآمده از ارزش‌های مدرن روشنگری که هرگز قابل‌تقلیل به «هرچه اکثریت بگوید» و «هرکس نظری دارد» نیست (مثال لغو حکم اعدام در فرانسه به‌دستور فرانسوا میتران در این زمینه مثالی گویاست). ضمن آن که خود ایده‌ی همراهی با مردم نه ارزشی فی‌نفسه یا مطلق است و نه لزوماً دموکراتیک ... هرکدام این نکات بحثی مفصل می‌طلبد و طبعاً مقاله‌ای مستقل. اما دغدغه‌ی ما در این‌جا، چنان که گفتیم، چیز دیگری است.

مقاله‌ی حاضر به سه جستار کوتاه تقسیم شده که پیوندی درونی با هم دارند: نخست مقدمه‌ای نظری خواهد آمد که تأویلی است از بحث ژاک دریدا در مجموعه سمینارهای اش طی سال تحصیلی ۲۰۰۲-۲۰۰۱ در

مدرسه‌ی عالی علوم اجتماعی^۱. موضوع این سمینارها بررسی رابطه‌ی حاکمیت، حیوانیت و بهیمیت (bêtise) بود. دریدا در این سلسله جلسات، از مسیری متفاوت با زیست‌سیاست آگامبن و فوکو، به تعریف حاکمیت و نسبت‌اش با انسان و حیوان نزدیک شد – مسیری که به گمان من برای بحث ما، و برای امروز ما، مفید و راهگشاست. در نتیجه، این پاره‌ی نخست قبل از هر چیز چارچوب نظری بحث‌مان را روشن می‌کند. پس از آن تبارگرگ‌شناسی (généalogie) کوتاهی خواهد آمد که ردپای فیگور «یاغی مطرود» را در یک تاریخ پی خواهد گرفت، ردپای فریدلوس‌ها و وارگوس‌ها. و بعد، چند کلمه برای گرگ ... سپس، روایت تاریخی مختصری از نهاد شبه‌حقوقی «دشمن مردم» را از نظر خواهیم گذراند که بیش‌تر جنبه‌ی یادآوری دارد و تبار بعضی مواضع امروزی را روشن می‌کند. از آن‌جا که طی دو انتخابات اخیر گروهی از فعالان از هر فرصتی استفاده کردند تا طرف مقابل را به تصریح یا تلویح «دشمن مردم» بنامند، به نظر می‌رسد این یادآوری ضرورت دارد، لااقل به این منظور که به فعالان‌مان خاطرنشان کنیم کجای تاریخ ایستاده‌اند، کدام سنت را ادامه می‌دهند، و دست در دست کدام نیروها دارند. در این پاره‌ی دوم، از public enemy دهه‌ی ۱۹۳۰ آمریکا می‌رسیم به враг народа ی اتحاد جماهیر شوروی و ennemi du peuple انقلاب‌گیر فرانسه، و از آن‌جا به hostis publicus جمهوری رُم. خواهیم دید که اتهام «دشمن مردم» همواره مستلزم فرض یک «حافظ و ناجی حکومت» (conservator rei publicae) بوده، و این‌که چه‌طور پوبلیکوس و پوپولوس در آثار متفکر اپورتونیستی چون سیسرون خلط شدند تا دشمن دولت همان دشمن مردم معرفی شود ... اما جزء سوم و پایانی مقاله، «از بهیمیت یک بیانیه»، خوانشی حتی‌الامکان سطر به سطر خواهد بود از یکی از نمونه‌های اخیر این گفتار پوپولیستی که به یک معنی آزمایشگاه مباحث تئوریک قبلی است: بیانیه‌ای با عنوان بی‌شرمانه‌ی «ما راویان شمع‌های زنده در بادیم».

و این‌که این نوشتار کوتاه برای گرگ‌ها خواهد بود. برای دوستان.

I. سیاست هم‌چون طرد گرگ

در سال تحصیلی ۲۰۰۱-۲۰۰۲، دریدا مجموعه سمینارهایی در مدرسه‌ی مطالعات عالی علوم اجتماعی ارائه کرد که شاید بتوان درون‌مایه‌ی محوری‌اش را، هم‌کلام با خود او، تبارگرگ‌شناسی (généalogie) نامید: جُستن تبار آن حیوان مطرودی که، تقریباً در تمام طول تاریخ و در بیش‌تر جوامع بشری، دیگری سیاست و شهر بوده و راندن‌اش شرط لازم قوام‌گرفتن نوموس؛ یاغی قانون‌شکنی که، درست به دلیل همین قانون‌شکنی، شباهت عجیبی به حاکم دارد. استدلال محوری دریدا در این سلسله جلسات این است که دو موجود در محضر قانون نیستند: یکی حاکم و دیگری حیوان. فرق‌شان این است که اولی از بالای قانون بیرون می‌زند و دومی از پایین آن. یکی از قانون فراتر می‌رود و دیگری از پایین قانون می‌افتد، سقوط می‌کند. و طی این بیرون‌زدن‌های از قانون، طی این مستنشدن‌ها و ex-lex شدن‌ها، حاکم و حیوان گویی به هم تبدیل می‌شوند. شباهت حاکم و

1- École des Hautes Études en Science Sociales

حیوان – که از جمله در سیماهای loup-garou و wargus تجلی یافته و نمودهای گونه‌گون‌اش عملاً تمام تاریخ تفکر غرب را آکنده (پلوتوس، ماکیاوللی، هابز، لافونتین، روسو، اشمیت، ...) – در همین است که هردو فضایی بیرون قانون و حق اشغال می‌کنند: «بیرون قانون، ورای قانون، سرچشمه و شالوده‌ی قانون»^۱.

دریدا در این سمینارها از زاویه‌ای تازه به یکی از کهن‌ترین پرسش‌های تاریخ فلسفه بر می‌گردد: چه چیز خاص (propre) انسان است؟ چه چیز او را از دیگری حیوان‌اش جدا می‌کند؟ مرزهای آن چه «انسان» می‌نامیم با آن چه در صیغه‌ی مفرد و با عنوان کلی «حیوان» مشخص می‌کنیم کجاست؟ اگر آن ایده‌ی پلوتوس را که انسان (homo) بالقوه گرگ انسان (hominus lupus) است ملاک قرار دهیم (همان که بعدها در کار هابز پژواکی دوباره یافت)، آن‌گاه پاسخ به پرسش «چه چیز خاص انسان است؟» مستلزم گرگ‌شناسی (lycologie)، گرگ‌آدم‌شناسی (lycanthropologie)، یا تبارگرگ‌شناسی (généalycologie) خواهد بود. و پاسخ دریدا به این پرسش تکان‌دهنده است: آن چه «خاص خود» انسان است bêtise است. اما bêtise به چه معناست؟ دریدا می‌گوید این واژه نه فقط به زبان‌های دیگر، بلکه به خود زبان فرانسه هم ترجمه‌ناپذیر است. با این حال، اگر بخواهیم به ضرورت گریزناپذیر معناکردن‌اش تن دهیم، باید بگوییم bêtise یعنی بلاهت، حماقت، خریّت، نفهمی، یاوه و دری‌وری. فلانی bête است یعنی فلانی خر است، نمی‌فهمد، بی‌شعور است. اما bête معنی سبع، حیوان وحشی و جانور درنده را هم می‌رساند. [به همین دلیل هم فکر می‌کنم «بهیمیّت» دقیق‌ترین و مناسب‌ترین ترجمه برای bêtise در معنای مورد نظر دریداست. بهیمة عربی با لغت عبری בהמה (behemá) هم‌ریشه است که هم معنی جانور و حیوان را افاده می‌کند و هم بر بلاهت و گنگی و زبان‌نفهمی دلالت دارد. اَبَهَم عربی هم، که از سویی با بهیمة و از سوی دیگر با ابهام هم‌ریشه است، دقیقاً معنای گنگ، زبان‌بسته، ابله، غبی و بلید را می‌رساند. از طرف دیگر، صیغه‌ی جمع בהמות همان لغت معروفی است که در آیات ۱۵ تا ۲۴ باب چهلّم کتاب/یوب آمده: בהמות – بهیموت، هیولایی وحشی که در آخرالزمان از خشکی ظهور می‌کند و با زیز (هیولای آسمان) و لویاتان (هیولای دریا) در می‌آویزد. ضمن آن که بهیمیّت، از آن جهت که ریشه‌ی بهیموت است و بهیموت هم از جمله به واسطه‌ی آثار هابز و نویمان وارد فلسفه‌ی سیاسی شده، تا حدود زیادی سببیت حاکم را تداعی می‌کند. گذشته از این، دریدا روی مؤنث‌بودن bête در زبان فرانسه تأکید دارد و بهیمة عربی هم مؤنث است.]

حرف دریدا این است که هیچ حیوانی bête نیست. هیچ حیوانی ابله/ سبع نیست. درندگی و قساوت خاص انسان است. حماقت هم همین‌طور. از هیچ حیوانی رفتار بهیمی سر نمی‌زند. بهیمیّت خاص مناسبات انسانی است. پس، در نهایت، bêtise چیست؟ اصل و بنیاد bêtise چیست؟ دریدا می‌گوید دقیقاً همین اصل، همین بنیاد، همین اصالت‌خواهی، بنیادطلبی یا بنیادگرایی bêtise است. نفس ایده‌ی اصالت بشر، ایده‌ی propre، ایده‌ی das Eigentliche هایدگری، بهیمیّت است. بشر، از آن حیث که مدام کوشیده اصل خاص و ذات خودپندگی خود در نسبت با انواع را تعریف و تعیین کنند، bête است. همین که بخواهیم آرخبه یا بنیاد ناب «انسان» بماهو انسان را در مقابل «حیوان بماهو حیوان» تعیین کنیم، همین که بخواهیم خصوصیات انحصاری

1- Jacques Derrida, *Séminaire: La bête et le souverain*, Édition Galilée, 2008, pp. 13-14.

(exclusif: بسته، طردکننده، استثناگذار) به یک گونه، به یک مقوله‌ی عام فراگیر – در خود و عیناً به‌مثابه‌ی خود – نسبت دهیم، اصلاً همین «به‌خودی‌خود» یا «پماهو»^۱ی آپوفانتیک محبوب هایدگر: این یعنی بهیمنیت، یعنی بلاهت/سبعیت حاکمانه. به همین دلیل هم تمام تاریخ فلسفه، که به یک معنی تاریخ طولانی اندیشیدن به ماهیت انسان در تمایز قاطع با حیوان است، تاریخ bêtise است – عالی‌ترین و صریح‌ترین نمودهای‌اش: کوگیتوی دکارت و کانت، دانش مطلق هگل، Eigentlichkeit هایدگر، و ... بهیمنیت، که از جهتی خانه‌اش قلب فلسفه است، روح و منشی استعلایی (در معنای کانتی کلمه) دارد، یعنی شرط امکان شناخت است. بهیمنیت همیشه همراه تمام تصورات یا بازنمایی‌های من است؛ همیشه با «من» همراه است (به همان معنایی که کانت در نقد علی محض [B132] از ضرورت همراهی کوگیتو یا «من فکر می‌کنم» با تمام «تصورات من» یاد می‌کند و این همراهی را «وحدت اصلی – تألیفی ادراک نفسانی محض» یا «وحدت استعلایی خودآگاهی» می‌نامد).^۲ به‌علاوه، بهیمنیت مطلق، که خاص انسان است، تن به دستگاه مفاهیم و مقولات ما نمی‌دهد، «مقوله‌ای فرامقوله‌ای» است.^۳ از همین زاویه است که دریدا در پاسخ به بحث هایدگر و آدورنو بر سر اصالت می‌گوید Eigentlichkeit بهیمنیت ناب است، از هر ژارگونی فراتر می‌رود، و حقیقت وضع بشر را نشان می‌دهد. و این فرامقوله‌ای بودن بهیمنیت در ریشه‌ی لغت categorie هم خودنمایی می‌کند: اگر ریشه‌ی واژه‌ی categorie به κατηγορέω یونانی به معنی «من متهم می‌کنم» برسد، آن‌گاه گزاره‌ی مقولی «الف ب است» عالی‌ترین شکل اتهام است. در نتیجه، «مقوله امضای بهیمنیت است».^۴ بهیمنیت چیزی نیست جز نفس خواست تعریف تام و تعیین مطلق، خواست رسیدن به شالوده و بن، به آرخی‌ی آرشیو.

پس به‌طور خلاصه، دریدا می‌گوید حاکمیت (souveraineté) چیزی نیست جز بهیمنیت (bêtise). حاکم همان bête است: نه حیوان، بل انسانی که مدعی حقی فوق‌انسانی (الاهی) و فرااخلاقی است. حاکمیت دقیقاً همین فراروی یا استعلای بهیمنیت از حیوانیت (animalité) است. در این‌جا شاید یادآوری نقد تند دریدا به آگامبن به روشن‌تر شدن بحث‌مان کمک کند: دریدا می‌گوید آگامبن در هموساکر از تمایز قاطع میان زوئه (ζωή، حیات طبیعی) و بیوس (βίος، زندگی مدنی و فرهنگی) می‌آغازد، اما ژست اتیمولوژیک‌اش را تا به انتها نمی‌پیماید و کوچک‌ترین اشاره‌ای به ζῶον یعنی حیوان نمی‌کند. در سراسر هموساکر جز اشاره‌ای کوتاه به حیوان نیامده، دلیل‌اش هم واضح است: آگامبن حیوان را به‌کل از سیاست و دوستی و شهر کنار می‌گذارد. این حرف‌زدن آگامبن از زوئه بدون حتا یک بار یادکردن از زوئون (حیوان)، به باور دریدا، ژست بهیمی/حاکمانه‌ی آگامبن را به نمایش می‌گذارد. به عبارت دیگر، بهیمنیت/حاکمیت گفتار آگامبن در همین حذف کامل حیوان از سیاست است – همین سراغ‌نکردن ζῶον در ζωή، و لاجرم قربانی کردن حیوان. از این منظر، شیوه‌ی بحث آگامبن از قضا عالی‌ترین نمود ژست حاکمانه است و بلکه منطبق بر عینی‌ترین تعریف ممکن از حاکم: آن‌که مستظهر به حق الهی – بهیمی‌اش، حیوان شهر را طرد و قربانی می‌کند.

1- Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. & ed. Paul Guyer and Allen Wood, Cambridge University Press, 1998, p. 246.

2- Jacques Derrida, *op cit*, p. 207.

3- *Ibid.*, p. 220.

علاوه بر این، دریدا می‌گوید هرگونه *bêtise* یا بهیمیت مستلزم زمینه‌ای سیاسی - اجتماعی است، چون شکلی از *Mitsein* یا با - دیگری - بودن را پیش‌فرض می‌گیرد (و مثال‌اش جمله‌ای از مجموعه نوشته‌های سیاسی هایدگر در دهه‌ی ۱۹۳۰ است که در باب وظیفه‌ی خدمت به دولت از طریق کار [Arbeitsdienst] گفته بود: «حیوان و هر چیز دیگری که صرفاً حیات دارد نمی‌تواند کار کند»^۱، و این‌گونه حیوانات را یک‌جا از زبان، نگاه، مرگ، و کار کنار گذاشته بود). اما اگر بهیمیت همیشه مستلزم نوعی باهم‌بودگی یا کمونته است که حیوان را قربانی می‌کند، اگر ابژه‌ی قربانی همیشه حیوان یا چیزی حیوانی است، و اگر بنیاد حاکمیت هم همین عمل قربانی است، آن‌گاه باید نتیجه گرفت که در این کمونته‌ی فرضی زبانی هست که چون به منبع اقتدار، به یک «خودش» همایونی، وصل است، پیشاپیش حقیقت دارد. و حاکمیت همواره مستلزم همین امکان *ipse* است، یک «خود او» یا «خودش» که هم‌چون دیو یا بهیمه‌ای از بالا حکم می‌کند. حاکمیت یک *ipse dixit* («خودش گفت»^۲) است: یک جور *argumentum ad verecundiam* که عبارت است از توسل به مرجعیت مطلق یک «او»^۳ متعال به جای دلیل‌آوری؛ تکیه به اقتدار مطلق یک *diktat*، یک فرمایش یا گفتار حقیقت‌مند مقتدر که باجبروت و همایونی است (اکتوریاتس و آگوستوس دارد). در یک کلام، هرگونه مدعای حاکمیت مبتنی است بر همین *ipsissimus*.

اما تاریخ آن حیوان مطرود و قربانی شده هم که به یک معنی مقوم ذات حاکمیت است تاریخ درخور تأملی است، لااقل از این منظر که به‌رغم تفاوت‌های صوری اشکال ظهورش در فرهنگ‌های مختلف، خبر از وجود سازوکاری واحد در سیاست بیش‌تر جوامع بشری می‌آورد. بررسی بعضی مصداق‌های فیگور مطرود در تاریخ اروپا کمک‌مان می‌کند تصویر ملموس‌تری از این سازوکار بنیادین حاکمیت پیدا کنیم. به‌عنوان مثال، *wargus* را در نظر بگیریم. چه در قوانین اقوام ژرمانی کهن (مثلاً در *lex baiuvariorum* یا مجموعه قوانین باواریا) و چه در منابع حقوقی باستانی آنگلوساکسون، *wargus* یا مرد گرگ‌نما نام آن یاغی مطرودی بود که از شهر و سیاست رانده شده (*ex-lex* شده) و، چون کشتن‌اش مجاز بود، به جنگل پناه می‌برد، به بیرون شهر، قلمروی حیوان. به همین خاطر هم از این پس می‌شد مثل حیوانی دنبال‌اش افتاد و شکارش کرد. اما تبار این واژه هم جای فکر دارد: ریشه‌ی *wargus* از سویی به *wacrer* ژرمانی کهن به معنی سرگردان‌بودن و ول‌گشتن می‌رسد و از سوی دیگر به *vargr* در زبان‌های اسکاندیناویایی باستان. و این دومی تبار واژه‌ی وایکینگ (*Viking*) هم هست («وایکینگ» هردو معنی سرگردان و گرگ را در خود دارد). درعین‌حال، *vargr* با «گرگ» فارسی هم‌ریشه است و بعضی اتیمولوژیست‌ها آن را *u-argr* هم نوشته‌اند: بی‌قرار، خشمگین، ناآرام، و بعدها، بی‌خدا.

1- *Ibid.*, p. 227.

۲- اصطلاح *ipse dixit* در تداول عام بر دگماتیسم و باور کورکورانه به دلایل نقلی به جای ارائه‌ی دلایل عقلی دلالت دارد. خود اصطلاح ترجمه‌ی لاتین *αὐτὸς ὁ φησὶ* یونانی است که در میان شاگردان پیتاگور (فیثاغورث) رواج داشت و حقیقت یک حکم را به صرف انتساب‌اش به استاد تضمین می‌کرد. ترجمه‌ی لاتین را که امروز هم بعضاً در زبان‌های اروپایی کاربرد دارد اولین بار سیسرون، فیلسوف و خطیب و سیاست‌مدار رومی، در کتاب *در باب طبیعت خدا/یان* به کار برد.

آگامبن در *هوموساکر* مرد گرگ‌نما یا wargus را سیمای دیگر هوموساکر رُمی معرفی می‌کند و ماهیت‌اش را نه حیوان رانده از شهر و قانون که از هر رابطه‌ای با قانون گسسته، بلکه «آستانه»ی تمیزناپذیری انسان و حیوان، فوزیس و نوموس، یا حذف و ادغام، می‌داند، موجودی که نه انسان است نه حیوان، در هردو قلمرو هست و به هیچ‌یک تعلق ندارد. به عبارت دیگر، wargus به وضع طبیعی ماقبل قانون رجعت نکرده و «گرگ» یا حیوان محض نیست، بلکه دقیقاً «گرگ‌نما» است: انسانی که چون قانون به او پشت کرده گرگ شده و گرگی که چون همچنان در معرض زور عریان قانون قرار دارد انسان شده است.^۱

اما در میان قبایل ژرمانی باستان، نهاد شبه‌قانونی دیگری هم بود که Friedlosigkeit نام داشت. Friedlosigkeit در لغت به معنی ناآرامی، بی‌قراری، و نبود صلح بود و در زبان حقوقی نوعی وضعیت طردشدگی و نفی بلد را می‌رساند. در فرهنگ عامیانه‌ی قرون وسطا، Friedlos یک یاغی یا bandit^۲ بود، مطرود ناآرام و بی‌قراری که مدام باید در حال فرار می‌بود و نمی‌توانست یک‌جا آرام بگیرد، چون ریختن خون‌اش پی‌گرد قضایی نداشت و هریک از اهالی شهر می‌توانست به قتل‌اش مبادرت ورزد بی‌آن‌که به معنی حقوقی کلمه «مرتکب قتل» شده باشد. این‌جا بود که «مردم» طینی هیولایی می‌یافت، چون برای فریدلوس، برای وارگوس، برای تمام آن گرگ‌ها و یاغیان مطرودی که روی مرز انسان و حیوان برهنه رها شده بودند، تک‌تک «مردم» بالقوه حاکم بودند. آگامبن در *وضعیت/استثنایی* به اهمیت پژوهش‌های کارل مویلی، فیلولوژیست سویسی، اشاره می‌کند که تبار اعیاد و جشنواره‌های آنومیک قرون وسطا را به همین وضعیت تعلیق و محاق قانون رسانده بود. طی این جشنواره‌ها، مردم فریدلوس‌ها و وارگوس‌ها را از اجتماع طرد، خانه‌هاشان را خراب، و چاه‌هاشان را مسموم یا شور می‌کردند.^۳ در واقع، ویژگی مشترک این یاغیان مطرود (وارگوس، فریدلوس، هوموساکر، گرگ‌نما، مهدورالدم، مرگ‌ارزان) برهنگی در برابر زور قانون و مردم توأمان است. بله! بلاهت است که تصور کنیم «مردم» تنها در دموکراسی «حاکم» اند.

{چند کلمه برای گرگ‌ها: فیگور گرگ در بسیاری فرهنگ‌ها، خصوصاً فرهنگ‌های باستانی، نماد و استعاره‌ی یاغی مطرودی است که نظم و نظام شهر را تهدید می‌کند.^۴ دیدیم که گرگ فارسی با vargr اسکاندیناویایی کهن

1- Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen, Stanford University Press, 1998, pp. 104-111.

۲- بنا به ریشه‌شناسی پیشنهادی جورجو آگامبن (که آن را وام‌دار ژان لوک نانسی است)، bandit یعنی کسی که قانون به او پشت کرده و او را وانهاد، اما به همین دلیل، عریان و بی‌پناه در معرض زور قانون قرار گرفته است.

3- Giorgio Agamben, *State of Exception*, trans. Kevin Attell, University of Chicago Press, 2005, pp. 71-2.

۴- و این تهدیدگر بودن در ریشه‌ی واژه‌ی گرگ هم هویداست. گرگ فارسی، wolf انگلیسی و آلمانی، loup فرانسه، lupus لاتین و λύκος یونانی همگی به واژه‌ی *wl̥kʷós در هندواروپایی نخستین می‌رسند که معنی‌اش «خطرناک» بوده. اتیمولوژی دیگری ریشه‌ی *welh₂ را پیشنهاد می‌کند که به معنی دریدن و تکه‌پاره کردن است. تبار دقیق این واژه هرچه باشد، یک چیز

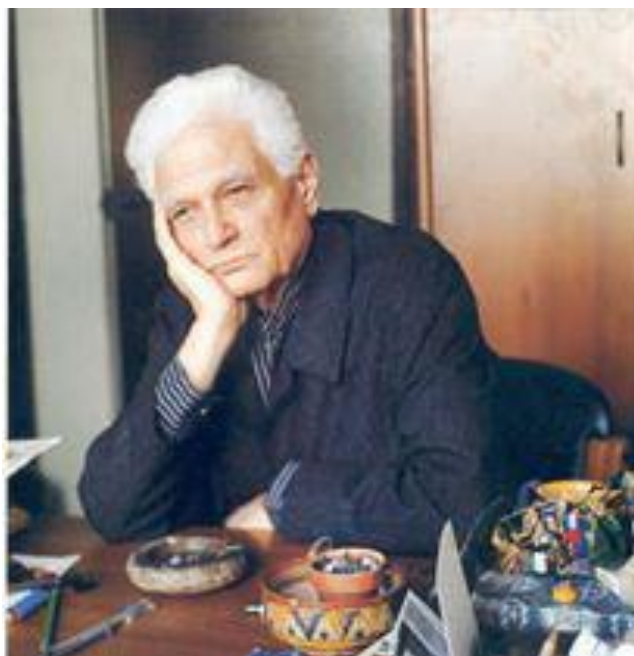
هم‌ریشه است که، به جز گرگ، معناهای ویران‌گر، شرور و یاغی را هم می‌رساند. باز دیدیم که این هردو با فعل wacerer ژرمانی کهن به معناهای ول‌گشتن و سرگردان بودن هم‌ریشه‌اند و از این‌جا به «وایکینگ» می‌رسند. این را هم گفتیم که بعضی اتیمولوژیست‌ها ریشه‌ی گرگ را به u-argr رسانده‌اند که معناهای خشمگین، بی‌قرار و بی‌خدا را افاده می‌کند. اما این همه بر چه چیز دلالت دارد؟ به یک معنی، نفرت از گرگ به دیگری بودن مطلق‌اش بر می‌گردد، به گسستگی‌اش از اوپکونوموس یا قانون خانه. گرگ از ما نیست. اهلی نیست. غسل تعمید داده نشده. Propre نیست. Eigentlichkeit ندارد. ناخودی و بی‌خودی است. تهدیدی است که آن بیرون ول می‌چرخد (و چنان که دیدیم، معناهای بی‌قراری و ول‌چرخیدن هم در فریدلوس آلمانی هست و هم در وارگوس سنت انگلوساکسون). اما واژه‌ای دیگر در زبان فرانسه هست که به روح آن‌چه گفته شد نزدیک است و معنایی افزون بر این را هم می‌رساند: voyou هم کاربرد روزمره دارد (لات، ولگرد، شر) و هم دلالت سیاسی مدرن (در زبان فرانسه‌ی امروز، اصطلاح État voyou معادل rogue state انگلیسی، و به معنی دولتی است که برای نظام بین‌الملل احترام قائل نیست، قوانین و معاهدات بین‌المللی را زیر پا می‌گذارد و تهدیدی برای صلح جهانی به شمار می‌رود). دقت به تبار این واژه نکات جالبی را روشن می‌کند. عموماً تصور بر این است که ریشه‌ی voyou به dévoyé (گم‌راه، آواره، سرگردان، منحرف) و dévoiement (گمراهی، ...) می‌رسد. اما دریدا در کتابی به همین عنوان^۱ (که شاید بتوان به اشرار، یاغی‌ها، خودسرها، یا حتا گرگ‌ها ترجمه‌اش کرد) از اتیمولوژی‌ای یاد می‌کند که شارل نیسار در *مجله‌ی آموزش و پرورش* برای واژه‌ی voyou پیشنهاد کرده بود^۲. نیسار نوشته بود تبار voyou، برخلاف تصور رایج، نه به dévoyé، بلکه به voirou می‌رسد که هم‌معنی loup-garou یا garulphus بوده است: بار دیگر werewolf، بار دیگر گرگ! در نهایت، شاید بتوان وضعیت گرگ را به کمک تعبیر s'expliquer avec در زبان فرانسه توضیح داد. این ترکیب (فعل انعکاسی s'expliquer به‌علاوه‌ی avec «با») هم معنی «خود را با و به کمک چیزی توضیح دادن» می‌دهد و هم «با کسی حرف زدن». گرگ خودش را برای ما، با ما، به‌وسیله‌ی زبان ما، در قالب ما و معیارهامان، توضیح نمی‌دهد، گرگ با ما وارد گفت‌وگو نمی‌شود، خودش را پیش ما نمی‌گشاید، راز را در میان نمی‌نهد، بیرون نمی‌ریزد، تا همیشه بسته می‌ماند. گرگ از کنتکست گسسته، هم‌بافت ما نیست، با (con-) ما بافته (textum) نشده. تافته‌ی جدابافته است (ریشه‌ی فعل expliquer به پیش‌وند ex- و فعل explicāre لاتین به معنی چین‌دادن و تاکردن می‌رسد: توضیح‌دادن در این معنا یعنی چین‌ها را گشودن، صاف کردن، تا را باز کردن، ...). و در یک نظام خوب سالم، همه باید خودشان را در پیش‌گاه حاکم، قانون و مردم توضیح دهند. باید وارد گفت‌وگو شوند و به زبانی واحد و واضح به عموم، به جمهور مردم، به حاکم، حساب پس دهند. همه باید چین‌وچروک‌هاشان را باز کنند و

مسلم است: در تمام فرهنگ‌های هندواروپایی، گرگ همواره مظهر خطر، تهدید، شرارت، تبعید، تقدس‌شکنی و دشمنی بوده است.

1- Jacques Derrida, *Voyous*, Édition Galilée, 2003 (Jacques Derrida, *Rogues: Two Essays on Reason*, trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas, Stanford University Press, 2005).

2- Jacques Derrida, *Rogues*, p. 69.

صاف و یک‌دست و هموار باشند. آن‌که بیرون بزند، آن‌که تا خورده، یا لای چین‌و‌چروک‌ها مخفی و ناگشوده مانده، گرگ است، ex-lex است. به قول دریدا، «دشمن، دشمن قسم‌خورده، همیشه یک گرگ است».^۱



II. دشمن مردم

آمریکای دهه‌ی ۱۹۳۰ دوره‌ی خیلی چیزها بود: رکود بزرگ اقتصادی، دو برنامه‌ی اصلاحی دولت روزولت، امپایر استیت، *داشتن و نداشتن* همی‌نگوی، *خوشه‌های خشم* اشتاین‌بک، *بربادرفته و جادوگر شهرآز*، برادران مارکس، لورل و هاردی، کمدی‌های خنک رادیویی، کمیک‌استریپ‌های ابرقهرمانی، اولین فیلم ناطق تمام‌رنگی تاریخ سینما و ... اما آمریکای دهه‌ی ۳۰ شاهد ظهور پدیده‌ی دیگری هم بود: «دشمنان مردم». در آوریل ۱۹۳۰، فرانک لُش، رئیس دایره‌ی جنایی پلیس شیکاگو، احتمالاً برای نخستین بار در ادبیات انگلیسی معاصر تعبیر «دشمن مردم» (public enemy) را در مورد آل کاپون و دیگر گانگسترهای دخیل در جرایم سازمان‌یافته به کار برد. از آن پس، این تعبیر شبه‌قانونی در مورد یاغیان و قانون‌شکنان دیگری چون جان دیلینجر، ما بارکر، و بانی و کلاید هم به کار رفت و این‌چنین «عصر دشمنان مردم» (public enemy era) در تاریخ معاصر آمریکا آغاز شد.

تقریباً هم‌زمان با کاربرد جنایی این اصطلاح در آمریکا، هیئت حاکمه‌ی شوروی آن را در مورد اینتلجنتسیای ناراضی و ضدانقلاب روس به کار می‌بردند. اصطلاح *враг народа* (دشمن مردم) را اولین بار خود لنین به کار برد. در فرمان ۲۸ نوامبر ۱۹۱۷ آمده بود: «بدین وسیله، تمام رهبران حزب دموکراتیک مشروطه‌خواه، حزبی

1- Jacques Derrida, *Séminaire: La bête et le souverain*, Édition Galilée, 2008, p. 130.

مملو از دشمنان مردم، قانون شکن اند و باید فوراً دستگیر و در برابر دادگاه انقلابی حاضر شوند^۱. بنابراین، حدود یک دهه پیش از آل کاپون و جان دیلینجر، این کادتهای روس بودند که «دشمن مردم» نام گرفتند. به تدریج صورت‌های دیگر این تعبیر شبه قانونی هم از راه رسید: دشمن کارگران (трудящихся враг)، دشمن پرولتاریا (враг пролетариата) و دشمن طبقاتی (классовый враг). مجازات دشمنان مردم از زندان و مصادره‌ی اموال و محرومیت از حق رأی شروع می‌شد و به محرومیت از تمام حقوق شهروندی، تبعید به گولاگ، و نهایتاً اعدام می‌رسید. وجه مشترک تمامی این مجازات‌ها نوعی برهنگی در برابر قانون بود، محرومیت مطلق از حقوق شهروندی و قرار گرفتن عریان در معرض زور حاکم/ مردم (و، بار دیگر، آگامبن راست می‌گوید که برای مطرود همه‌ی مردم بالقوه حاکم‌اند)^۲.

با این حال، اتحاد جماهیر شوروی هم مهد تکوین این اصطلاح نیست: اولاً اروپاییان برای قرن‌ها به دزدان دریایی و راهزنان و یاغیان «دشمن مردم» می‌گفتند؛ ثانیاً نمونه‌ی قدیمی‌تر کاربرد سیاسی این اصطلاح به فرانسه‌ی انقلابی بر می‌گردد: روبسپیر در ۲۵ دسامبر ۱۷۹۳ گفته بود: «دولت انقلابی ... بدهی‌ای به دشمنان مردم ندارد جز مرگ»^۳. اصطلاحی که او در این‌جا به کار برده بود ennemi du peuple بود. پیش‌فرض پنهان در این تعبیر هم روشن است: دشمن دولت همان دشمن مردم است. به عبارت دیگر، دولت تجسم بی‌واسطه‌ی مردم است و اراده‌ی واحد مردم هم تنها در پیکر دولت تجلی می‌یابد.

تبار نهاد شبه قانونی «دشمن مردم» به رُم باستان می‌رسد. وقتی یک شهروند رُمی تهدیدی برای امنیت کل کشور به حساب می‌آمد، مثلاً به توطئه یا خیانت محکوم می‌شد، سنای رُم او را «دشمن» می‌خواند: hostis iudicatus یا hostis publicus. مهم است که توجه کنیم در لاتین رُمی inimicus معنی دشمن شخصی می‌داد (ennemi فرانسه و enemy انگلیسی از همین ریشه‌اند)؛ به همین دلیل هم برای نامیدن دشمن در این معنای سیاسی نه از inimicus بلکه از hostis استفاده می‌کردند که بیش‌تر بر دشمن خارجی دلالت داشت. با این نام‌گذاری در واقع تأکید می‌کردند که شخص مطرود فرقی با دشمن خارجی ندارد. نکته اما این‌جاست که او از حقوق دشمنان خارجی هم برخوردار نبود. به قول آگامبن، hostis iudicatus شباهتی به hostis alienigena (دشمن خارجی) نداشت، چون دشمن خارجی همیشه تحت حمایت قانون ملل (ius gentium) بود^۴. و این قانون ملل، که در نظام حقوقی رُم تا حدودی کارکرد حقوق بین‌الملل امروز را داشت، در واقع نه مجموعه‌ای از قوانین مضبوط و مدون، بلکه رسوم جالفا داده‌ی به اصطلاح دیپلماتیکی بود که انتظار می‌رفت همه‌ی دولت‌ها رعایت‌اش کنند، مثل نکشتن سفیر دولت دیگر، یا شأن متفاوت اسیر جنگی و غیره. فرق hostis iudicatus (یا همان hostis publicus) با hostis alienigena هم همین بود: دشمن مردم تحت حمایت هیچ قانونی نبود. اصولاً دیگر شأن قانونی یا شخصیت حقوقی نداشت؛ استثنایی بود که می‌شد از همه چیز برهنه‌اش کرد. و کارکرد اکتوری‌تاس سنا – امتیاز اختصاصی سناتورهایی که از خاندان یک کنسول آمده

1- Martin Sixsmith, *Russia: A 1000-year Chronicle of the Wild East*, BBC Books, 2011, p. 215.

2- G. Agamben, *Homo Sacer*, p. 84.

3- David Coles, *The French Revolution*, Friesen Press, 2014, p. 110.

4- G. Agamben, *State of Exception*, p. 80.

بودند – هم همین بود: به مجرد این که پدران صاحب آکتوریتهاس شهروندی را دشمن می خواندند، به راحتی می شد تمام داروندارش را مصادره کرد و، هر آن، به طرفه العینی جان اش را گرفت. باز به قول آگامبن، آن چه آکتوریتهاس معلق می کرد نه صرف نظام حقوقی، بلکه حقوق شهروندی (ius civis) بود، یعنی نفس شأن حقوقی یک شهروند رومی.^۱

نویسنده ی اپورتونیستی چون سیسرون که سخت در تلاش بود دولت رُم را همان مردم رُم جا بزند و، ضمن درزگرفتن شکاف های واقعی، در بادکنک ایدئولوژی بنیادین فرهنگ سیاسی رومی بدمد، مدام بر پیوند درونی و حتا وحدت publicus و populus تأکید می کرد. اینگو گیلدنهارد، در تحشیه ای که بر کتاب *علیه ورس* سیسرون (مجموعه خطابه های سیسرون در سال ۷۰ قبل از میلاد علیه گائیوس ورس) نوشته، هوش مندانه به این نکته اشاره می کند که تظاهر به یگانگی پوبلیکوس و پوپولوس در واقع قلب فرهنگ سیاسی جمهوری رُم بود.^۲ سیاست رُم بر این پیش فرض ایدئولوژیک استوار بود که نخبگان سیاسی رُم هرچه می کنند برای مردم است، برای نفع عموم و جمهور مردم (res publica). مردم هم، در مقابل، قدردان خدمات این خادمین دلسوز هستند. شکلی که این قدردانی مردمی به خود می گیرد عبارت است از تفویض بالاترین مناصب اجرایی (honores)، منزلت اجتماعی (dignitas)، و فخر و صیت (gloria) به حاکمان شان.^۳ این ایدئولوژی به یک معنا پیش فرض کل فلسفه ی سیاسی سیسرون هم بود. به عنوان مثال، او در کتاب *De re publica*، با پیشنهاد تیمولوژی ای جعلی، res publica و populus را به هم گره می زند و در تعریف اولی می نویسد: «res publica همان res populi است»^۴، که از جهتی دیگر، و بی تعارف تر، یعنی دولت همان مردم است. و البته که از فرض یگانگی res publica با res populi تا یگانه انگاری دشمن دولت (hostis publicus) با دشمن مردم (hostis populi) راهی نیست – چنان که سیسرون هم هوش مندانه تمام دشمنان اش، از جمله مارک آنتونی، کلودیوس، کاتیلینا، و پیسو، را hostis populi Romani می نامید: دشمن مردم رُم^۵ (و از آن جایی که اتهام «دشمن مردم» هیچ گاه تنها نمی آید، بد نیست به باقی اتهامات و القابی که سیسرون به «دشمنان مردم» نسبت می داد هم دقت کنیم بلکه تبار و آینده ی اتهامات فعالان حاکم مآب مان را بهتر بشناسیم: latro [مزدور، یاغی، راهزن]، impuri [گناه کار، کثیف، رذل]، taeterrimum [فاسد، تهوع آور، خراب] ... ضمن این که وقتی کسی به دیگری اتهام «دشمن مردم» می زند، واضحاً دارد چیز دیگری هم می گوید: این که خودش با مردم یا نماینده ی مردم است؛ و دست سیسرون از این بابت هم پُر بود: در مجموعه ی *فیلیپیات* خودش را conservator rei publicae می نامد که مسامحتاً یعنی ناجی جمهوری یا ناجی دولت^۶. این گونه، اگر ابهام موجود در واژه ی publicus هنوز جای اندک تردیدی در باب معنا و مصداق hostis publicus باقی می گذاشت، اگر publicus در معنای ریشه ای اش هنوز چیزی عمومی – سیاسی، چیزی شبیحوار بین مردم و دولت را تداعی می کرد، پوپولیست های رومی به دقت لفظ populi را جایگزین آن کردند تا دیگر جای تردید باقی نماند که

1- Ibid.

2- Cicero, *Against Verres*, 2.1.53-86, Ingo Gildenhard, OpenBook Publishers, 2011, p. 78.

3- Ibid.

4- Cicero, *De re publica: Selections*, ed. James E. G. Zetzel, Cambridge University Press, 1995, p. 53.

5- Cicero, *Philippics 3-9*, Volume 2, Gesine Manuwald, Walter de Gruyter, 2007, pp. 340-341.

6- Ibid., p. 92.

دشمن دولت، یعنی کسی که قوانین را زیر پا می‌گذارد، عیناً همان دشمن مردم است. این‌گونه دولت و مردم یکی شدند و فاجعه آرام به پستو خزید تا بیش از همیشه پشت چهره‌ای بزک کرده از واقعیت پنهان شود. و اگر در سیاست رُمی هنوز شکاف‌های واقعی تماماً زیر تن حاکم ناپدید نشده و هیولای نوموس تکه‌های حیوانی زندگی را یکسر نبلعیده بود، اگر هنوز خردک تفاوتی، ولو صوری، بین *hostis publicus* و *hostis populi* و *proscriptio* وجود داشت، چند قرن بعد که روبسپیر با دشمنان مردم اتمام حجت می‌کرد و این همه را یک‌جا به *ennemi du peuple* بر می‌گرداند، آن تمایز باریک اولیه هم گم شد و برای همیشه به محاق رفت.

در آن چه تا این‌جا آمد سعی کردم به بهانه‌ی پاسخ‌گویی به اتهام صریح یا تلویحی «دشمن مردم»، و از خلال تبارشناسی این نهاد شبه‌قانونی و بعضی دیگر از نهادهای مشابه (فریدلوس و وارگوس)، نشان دهم که برای نیل به فهمی انتقادی از وضعیت موجود اتفاقاً باید استراتژی این اتهام را وارونه کرده، علیه خودش به کار گرفت: حاکم نه از جنس یاغیان و طردشدگان و روشن‌فکران تبعیدی - ولو آن‌هاشان که از مردم نفورند - بلکه، برعکس، از جنس کسانی است که نخست «مردم» را یک کاسه می‌کنند و به یک اراده‌ی واحد تقلیل می‌دهند تا بعد در مقام «تریبون مردم» به جست‌وجوی «دشمنان مردم» برآیند و حاکمانه مسیر حذف حیوان شهر را هموار کنند. به گمان‌ام مهم است که به یاد داشته باشیم پوپولیسم لزوماً با سیاست مردمی پوپولارس جمهوری رُم (امثال برادران گراچوس یا ژولیوس سزار) آغاز نمی‌شود. تاریخ شبخ پوپولیسم بارها قدیمی‌تر است: از همان اولین باری که کسی دیگری را به دشمنی با مردم متهم کرد و این‌گونه خودش را نماینده‌ی مردم جا زد ...

III. از بهیمیت یک بیانیه

چند روز بعد از انتخابات ۷ اسفند، بیانیه‌ای منتشر شد که عنوانی پرطمطراق داشت: «ما راویان شمع‌های زنده در بادیم». بیانیه هم قرار بود واکنشی ظفرمندانه باشد به آن‌چه خود «پیروزی ملی» در انتخابات می‌نامید و هم بنا بود «سه‌م» امضاکنندگان‌اش را «به‌قدر وسع و بضاعت»‌شان در این پیروزی تضمین کند. من فکر می‌کنم واکاوی و واسازی گفتار این بیانیه امکان می‌دهد تا هم پرتوی بر علقه‌های محافظه‌کارانه‌ی آن بیفکنیم، و این‌چنین پرده از همدستی‌اش با منطق و گفتار حاکم برداریم، و هم برای مباحث نظری - تاریخی طرح‌شده در بخش‌های پیشین این مقاله نمونه‌ای ملموس به دست داده باشیم. به همین منظور سعی می‌کنم در ادامه سه لحظه‌ی بنیادین متن بیانیه را برجسته کنم.

۱. اولین نکته‌ای که حتا با یک بار خواندن بیانیه خودنمایی می‌کند عاری‌بودن آن از هرگونه دلیل‌آوری است. متن، بی‌تعارف، حاوی کوچک‌ترین استدلالی نیست. نمی‌گوید دقیقاً به چه دلیل نتایج دو انتخابات خبرگان و مجلس شورا را باید «پیروزی»، آن هم پیروزی مردم، به حساب آورد. صدر تا ذیل متن را که بجورید به چیزی جز شور و هیجان بر نمی‌خورد. به عبارت دیگر، کل متن نه به لوگوس، که به یک‌جور پاتوس فقیر و کم‌رنگ

تکیه زده. اما این همه‌ی ماجرا نیست. ویژگی لحن بیانیه تنها شور و پاتوس نیست، argumentum ad verecundiam هم هست: دلیل نقلی به جای دلیل عقلی. به تعبیر دقیق‌تر، کل متن مستظهر است به یک ipse dixit یک «خودش گفت» همایونی. نویسندگان / امضاکنندگان بیانیه بعد از آن که از حلم و تدبیر و عقل و متانت و روشنی و زندگی سیاسی خودشان پُر گفتند، این همه را حواله می‌دهند به یک «که»، یک «که»ی استراتژیک که کوتاه‌شده‌ی «چراکه» یا «به این دلیل که» است و بناست جای خالی «منطق» نداشته‌ی متن را پر کند، روش و منش امضاکنندگان بیانیه را موجه سازد، و همه‌چیز را در لحظه‌ی آخر نجات دهد: «... که میرحسین نوشت ...». و خیلی مهم نیست میرحسین موسوی چه نوشته. مهم این است که کل دلیل‌آوری متن مبتنی است به یک ipse dixit حاکمانه و مقدس.

۲. بیانیه می‌گوید «باید» حساب اپوزیسیون افراطی و تحریمی‌های بی‌برنامه (بخوانید دشمنان مردم) را «مطلقاً» از «دیگر هم‌میهنان عزیز» جدا کرد. امضاکنندگان بیانیه با لحنی حماسی و هیجان‌زده می‌گویند «توهین، کین‌توزی و بهتان» را به جان خریده‌اند، چراکه اطمینان دارند «در میدان وجدان‌های مردم و تاریخ‌شان خاک‌ریزهایی استوار» دارند. می‌گویند «تبار»‌شان می‌رسد به «تاریخ مبارزات و مقاومت مردم ایران»، و دیگر این که زندگی‌شان پیوسته سیاست است و متین‌اند و حلیم و غیره و غیره. اولاً سرک کشیدن گفتمان اصالت به این متن («تبار ما ...») نه فقط تصادفی نیست، بلکه عمق سیاست محافظه‌کارانه‌ی آن را برملا می‌کند؛ ثانیاً ادعای حاکمانه‌ی اصالت و تبار با مدعای یکی دو سطر بعد متن کاملاً خواناست: آن که تبار خود را به «مردم» و «تاریخ» – تاریخ اصالت – مستظهر می‌کند باید هم زندگی خودش را سراسر سیاست بداند و لاجرم زندگی مخالف‌اش را غیرسیاسی یا ماقبل سیاسی (بخوانید حیوانی). حاکم اوست که مرزهای شهر / سیاست را تعریف، و گرگ / دشمن را از شهر، از توپوس قانون و حقیقت، می‌راند.

۳. اما منطق سست و سانتی‌مانتال بیانیه آن جا در هم می‌شکند که می‌گوید «همه یک‌صدا گفتند امکان تغییر مرده است و ما گفتیم پس زنده باد امکان تغییر!». بیابید دو سطح معنایی این عبارت برانگیزنده را از هم تمیز دهیم: اول آن چه ظاهر و واضح است: امضاکنندگان بیانیه می‌گویند «همه یک‌صدا» امکان تغییر را نفی کرده‌اند، «همه یک‌صدا» نومید شده و راه بی‌عملی در پیش گرفته‌اند، به عبارت دیگر، «همه» چیزی را، چیز مهمی را، نمی‌دیده و نمی‌دانسته‌اند، چیز مهمی که ظاهراً بر امضاکنندگان بیانیه حاضر و آشکاره بوده. به همین دلیل هم «همه» به خطا رفته‌اند، در حالی که این «راویان شمع‌های زنده» (و به استعاره‌های حضور و روشنی و حقیقت دقت کنید)، این نمایندگان حقیقت روشن و حاضر، توانسته‌اند «تعقل» را بر «توهم»، «عمل» را بر «ادعا»، «متانت واقع‌گرایانه» را بر «تندروی کورکورانه»، و «گفت‌وگو» و «مدارا» را بر «جدال» و «تخریب» ترجیح دهند و با توسل به مرجعیت «آن سه بزرگ در حصرنشسته» و «آن ممنوع‌التصویر صاحب‌نفوذ» و غیره به «پیروزی» برسند. خب. معنی «همه» در این جا واضحاً نمی‌تواند همه‌ی مردم یا اکثریت مردم باشد. چراکه «مردم» اصلاً تمام سرمایه‌ی نمادین امضاکنندگان این بیانیه است. آن‌ها به خیال خودشان دارند از طرف مردم و برای مردم حرف می‌زنند، دارند به دشمنان مردم عتاب می‌کنند که «چرا به‌تمامه با مردم و خواست‌ها و دغدغه‌هاشان همراه نیستید؟» (ضمن آن که هیچ پوپولیستی آن قدر کودن نیست که نداند لحن پروگاتیو و

«همه» پسندش بالضروره باید مردم‌دار باشد). پس منظور از «همه» واضحاً مردم نیست. منظور «همه» دیگری است. کدام «همه»؟ چیزی در مایه‌ی همه‌ی روشن‌فکران سکولار برج‌عاج‌نشین نفور از مردم، مثلاً.

اما سطح دوم معنا. «همه یک صدا گفتند امکان تغییر مرده است و ما گفتیم پس زنده باد امکان تغییر!». این عبارت شورانگیز اشاره‌ای است ناشیانه به جمله‌ی مشهور «شاه مرده است، زنده باد شاه!»؛ عبارتی که، به یک تعبیر، شالوده‌ی فلسفه‌ی حاکمیت طی چندین سده حیات سیاسی اروپاست. اصل عبارت از فرانسه آمده (mort, vive le roi! Le roi est mort)، مشخصاً از جلوس شارل هفتم بر تخت شاهی پس از مرگ پدر در ۱۴۲۲ میلادی. کارکرد سیاسی این شعار، به‌طور خیلی خلاصه، تضمین پیوستار حاکمیت و جلوگیری از بروز خلاء یا سکنه در ملاء مفروض نظام بود. در واقع این شعار – این فلسفه‌ی سیاسی یک‌سطری – بنا بود نقش یک‌جور مَفصل را بازی کند، مفصلی که غیاب تن زنده‌ی حاکم را با ایده‌ی حاکمیت پُر می‌کرد تا از interregnum بپرهیزد. و این بنیان آن مشرب حقوقی – سیاسی رایج در سده‌های میانه تا عصر الیزابت بود که امروزه، بعد از انتشار اثر مشهور کانتوروویچ در سال ۱۹۵۷، اختصاراً با عنوان نظریه‌ی «دو بدن شاه» (the King's two bodies) از آن یاد می‌کنیم. طبق این سنت سیاسی، شاه دو بدن دارد: یکی بدنی طبیعی و دیگری بدنی سیاسی – الوهی یا همان تن حاکم، که این دومی ضامن قدرت همایونی (augustus) شاه است و ماهیتی نامیرا و نمادین دارد. نموده‌های این منطق سیاسی در تاریخ ادبیات اروپا فراوان است. به‌عنوان تنها یک نمونه می‌توان به آن دیالوگ مشهور هملت در پاسخ به روزنکراتس در نمایش‌نامه‌ی هملت شکسپیر اشاره کرد. روزنکراتس مصرانه از محل اختفای جسد پولونیوس می‌پرسد، و هملت در پاسخ می‌گوید:

The body is with the King, but the King is not with the body. The King is a thing (act 4, scene 2).

جمله‌ی اول، «بدن با شاه است»، را می‌شود این‌طور تأویل کرد که وضع و اعمال قوانین ملوکانه با شاه فعلی است (اشاره به کلادیوس، عموی خیانت‌پیشه‌ی هملت)، یا «زور قانون» در ید مختار شاه فعلی است. اما «شاه با بدن نیست» یعنی شاه محدود به این تن خاکی نیست، شاه بودن شاه به جسمانیت‌اش نیست، با مرگ شاه (پدر هملت و شاه حقیقی از دید او) از امثال اوامر شاهانه مثل پرداخت مالیات معاف نمی‌شوید، چون تن حاکم شاه چیزی بیش از این بدنی است که حالا زیر خاک است: شاه (حقیقی) یک اصل (principle) است، یک قانون، «یک چیز» (a thing)، یک روح. به عبارت دیگر، شاه واقعی، شاه پدر، یک «چیز» متعین انضمامی مثل چیزهای دیگر نیست، ایده‌ای است که با مرگ نابود نمی‌شود. باز به تعبیری دیگر، هملت دارد می‌گوید تن طبیعی و ناسوتی (body natural) با شاه فعلی است، ولی تن سیاسی (body politic)، که ضامن مشروعیت دولت و منزلت (dignitas) شاه‌وار اوست، با این تن نیست؛ این تن، تن کلادیوس، عاری از اکتوریتاس و آگوستوس است، همایونی نیست، جبروت ندارد، دولت او هم فاقد مشروعیت است، یا دولت مستعجل است.

حالا اگر با این مقدمات برگردیم به آن بیانی‌ی کذایی و شعار محوری‌اش را در پرتو آن چه آمد بخوانیم، منطق استعاره‌ی پنهان متن – منطق حاکم – بهتر خودش را نشان می‌دهد. بیایید به جای «امکان تغییر مرده است، زنده باد امکان تغییر!»، بخوانیم «حاکم مرده است، زنده باد حاکم!». آیا مجازیم عبارت محوری بیانی‌ه را این‌طور بخوانیم؟ به عبارت دیگر، آیا مجازیم عبارت را به شکل تاریخی اولیه‌اش برگردانیم و «امکان تغییر» را بار دیگر با «حاکم» جایگزین کنیم؟ لحظه‌ای مکث کنیم. معنای «امکان تغییر» در این متن چیست؟ پاسخ ساده است: خود نویسندگان / امضاکنندگان بیانی‌ه. آن‌ها صراحتاً خود را با «امکان تغییر» یکی گرفته‌اند. مگر نمی‌گویند همگان از امکان تغییر دل بریده‌اند به‌جز خودشان که راویان و نمایندگان راستین امکان تغییرند؟ مگر مطمئن نیستند منش و روش‌شان (مشارکت در انتخابات، همراهی با «مردم»، گره‌زدن کنش سیاسی به «صبری تاب‌سوز»، به هر روز خُرد امیدوارانه نگرستن، به فراخور امکانات برای تغییر کوشیدن، و غیره) یگانه امکان تغییر است؟ در واقع، «امکان تغییر» همان «ما»ی متن است. پس بی‌تعارف باید خواند: «گفتند [ما] مرده‌ایم، گفتیم زنده باد [ما]!». «ما»ی حاکم این متن، آن «ما»ی بینای عاقلی که راوی حقیقت است و شعله‌ی لرزان شمع حقیقت را در باد زنده نگاه داشته، به بانگ بلند درباره‌ی خود می‌گوید «حاکم من! من همیشه زنده می‌مانم». و آیا عجیب است که «ما»ی متن از «سهم»‌اش یاد کند؟

جالب آن که این همه پیشاپیش در عنوان بیانی‌ه هم پیداست: «ما راویان شمع‌های زنده». در واقع، تکیه‌ی اصلی این عبارت رادیویی سانی‌مانتال نه «راویان شمع‌های زنده»، که «ما»ی اول عبارت است. عنوان را باید جور دیگر، و با لحن و تکیه‌ای دیگر، خواند: ما – راویان شمع‌های زنده. ما می‌ایم که راویان شمع‌های زنده در بادیم. تنها ما شاهد و راوی و نماینده‌ی حقیقت‌ایم. ما به اصل، به سرچشمه، به «خودش گفت» همایونی، نزدیک‌ترینیم.

مقاله را با یک یادآوری کوتاه به پایان می‌برم: آن که به دیگری نسبت «دشمن مردم» (*hostis publicus*) می‌دهد باید «معنا»ی موضع خودش را هم بپذیرد: منجی و حافظ حکومت (*conservator rei publicae*).