

می‌کنم در کار ساحل این کهن تابوت را
تا به کی سیلی در این دریای توفانی خورم؟
تشنه‌ی مرگم به‌عنوانی که چون آبِ خمار
زخمِ شمشیرِ شهادت را به‌آسانی خورم
(صائب)

استوارنامه‌ی رانه‌ی مرگ

(بازگشت به مطلق: بخش یکم)

نویسنده: مهدی گرایلو

توضیح	۱
زاده‌شدن در بزرگسالی: روایت گیوتین	۶
هدف‌گذاری صفر: آغاز از انگلس	۱۶
سرکردگی: زمینه‌های مرگ	۴۸
کلی‌شدن مثال دولت: خودگستری برخال قیاس	۸۸
ذاتی‌شدن گونه‌ی آرمانی: عقلانیت سلطه	۱۳۲
منابع	۱۶۱

متنی که قرار بود به موضوع *افول* و مشخص‌تر به کارکرد ایدئولوژیک آن به‌عنوان یک‌جور سردال در تعیین و تثبیت نظام معانی پی‌ریزنده‌ی اندیشه‌ورزی چپ ایران در ارتباط با نسبت واقعی رویدادهای داخلی/منطقه‌ای و محتوا و ابعاد سیاست امپریالیسم در خاورمیانه اختصاص یابد، اکنون عملاً از مرزهای محدودکننده‌ی این موضوع گذشته است. آنچه در این نوشته و در بخش‌های آینده‌ی آن می‌آید، نتیجه‌ی امتزاج ناگزیر دو برنامه‌ی کاری در آغاز-مستقل است که با فاصله‌ی زمانی چندماهه از یکدیگر در سال گذشته آغاز شده بودند؛ مضمون یکمی که بیشتر با انتزاعیات پیوند داشت را می‌توان در پرسش *اند/موارگی* و زمانمندی یا منطق ضامن همبستگی درونی آن، و بنیادهای انگیزشی *اند/مواره‌باوری* در عملکرد سوژه‌ی کنشگر در یک سپهر گفتمانی یا شبکه‌ی سرکردگی (هژمونی)، خلاصه کرد. البته این بیانی نارساست و برای داشتن درکی روشنتر از این مضمون باید کل این بحث را دنبال کرد. اما هنگامی که تدوین آن مبحث از میانه‌ی سال گذشته آغاز شد، چشم‌انداز مجموعه‌ای چندبخشی از نوشته‌هایی مانند متن حاضر در دید بود که تألیف آنها طبیعتاً هزینه‌ی زمانی زیادی می‌طلبید و من هم برای پرداخت آن آماده بودم. وانگهان با وقوع زنجیره‌ای از رویدادهای مربوط و نامربوط به هم، که خصوصاً با همه‌پرسی شمال عراق آغاز شد و در وقایع دی‌ماه به اوج خود رسید، مفهوم عملگر یا *اسطوره‌ی افول* در برخی نوشته‌های کوتاه و موردی من طرح شد و تداوم یافت و وعده‌ی بسط بیشتر آن نیز داده شد که چندباره به تعویق افتاد. این برنامه‌ی کاری دوم بود. البته نمی‌توانم منکر آگاهی یا تخمین اولیه‌ام هنگام طرح‌اندازی این مفهوم، درباره‌ی پیوند محتوایی آن با مباحث برنامه‌ی یکم شوم؛ می‌دانستم اگر بیخ قضیه را بجویم به زمینه‌ی مشترکی می‌رسیم، اما باید اعتراف کنم که هرگز فکر نمی‌کردم این اشتراک کار را به آنجا برساند که ناگزیر از تلفیق این دو بحث در یک فرایند یگانه شوم. به‌هرروی، درحالی‌که هر کدام از آن دو کار تا حدی مستقل از یکدیگر جلو رفته بودند، از دقیقه‌ای به بعد مطمئن شدم که تبدیل آنها به یک طرح متحد، گزیرناپذیر است. البته روشن خواهد شد که موضوع *یکم*، *اند/موارگی* و مسئله‌ی *زمان*، سطح عام‌تر بحث است و در نتیجه برای ارائه‌ی خود نیاز مسلمی به موضوع *افول* ندارد؛ ضرورت تلفیق، بیشتر از ناحیه‌ی ملزومات عرضه‌ی پایه‌های روش‌شناختی و مفروضات جهان‌نگرانه‌ی ساختاری *اسطوره‌ی افول* پیش آمد که در حقیقت سطح جزئی‌تر و مصداقی‌تر این بحث را تشکیل می‌دهد و تازه فقط یک مصداق آن است. از این رو رابطه‌ی این دو عنصر بر سازنده‌ی محتوای سلسله‌متن‌هایی که با این نوشته آغاز می‌شوند عمودی است، به این معنا که شکل‌بندی این *اسطوره* چونان نمود یا شاید پیامدی از نگرشی به هستی‌اجتماعی انگاشته خواهد شد که بنیادهای روشی و معرفتی آن پیشاپیش در برنامه‌ی کاری مرتبط با موضوع اول قرار داشتند.

اما به‌رغم این جزئیت یا سرشت تبعی موضوع عملگر/اسطوره‌ی افول، که ظاهراً در این بحث به آن شأن درجه‌ی دوم می‌دهد، داخل کردن آن در کار واحدِ نهایی از انگیزه‌ای بسیار قوی‌تر از ارائه‌ی یک مثال انضمامی ناشی می‌شد و آن این‌که طرح دقیق‌تر آن، حتا به‌عنوان یک برنامه‌ی مستقل، خواه‌ناخواه ورود به مبحث پردامنه و پر دردسرِ نظریه‌ی دولت را ایجاب می‌کرد؛ این درست آن مقطعی بود که از آن طرف با انضمامی‌ترین نتیجه‌ی بحث تجریدی مستقلِ انداموارگی و زمانمندی آن، یعنی شکل‌بندی موسوم به جامعه‌ی مدنی، می‌توانست تشکیل مَفصل بدهد. در نتیجه تحقق کلیت کار با تمام بخش‌های آینده‌ی آن، خودبه‌خود یک لایه‌بندی موضوعی را به پیشبرد این برنامه تحمیل کرد. بخش حاضر وقفِ عرضه‌ی قسمتی از محتویات انتزاعی‌ترین لایه شده است، یعنی مطالبی که در بدو امر، هنگام شروع به کار تألیف موضوع افول، اصلاً به ذهنم هم می‌رسید که از برنامه‌ی یکم استخراج می‌شوند و به‌عنوان نوعی مقدمه یا زمینه‌پردازی برای مباحث انضمامی‌تر، نوشته‌ی پیش‌رو را پایه می‌ریزند. به‌همین دلیل خواننده در صفحات آینده به‌ندرت به‌طور مستقیم با خود موضوع افول مواجه خواهد شد؛ راست آن‌که مطلبِ معهود هماهنگ با سطوح گوناگون تجرید در لایه‌های چندگانه‌ای تنظیم و متناظراً در بخش‌های مختلفی ارائه می‌شود؛ سعی بر آن است که هر بخش به یک لایه اختصاص داشته باشد که البته پیاده‌سازی آن به‌شکل آرمانی ناممکن است و پیشاپیش حدس می‌زنم که در هر لایه نشانه‌های تراوش بحث از لایه‌های بالایی و پایینی دیده خواهند شد. بحث دولت همچنان مجرد است اما کمی پایین‌تر از آنچه موضوع بخش حاضر است، و براین‌پایه منطقی‌اً باید در بخش بعدی ارائه شود. سنجش محتوا و مقدمات فکری برخی بحث‌های نظری و سیاسی چپ درباره‌ی دوره‌بندی‌ها و گذارهای دوران‌ساز سرمایه‌داری که به جابجایی‌های اقتصادی و ژئوپلیتیکی در نظم جهانی انجامیده‌اند – مباحثی که از برخی مارکسیست‌ها و سُوپیتست‌های روسیه و اروپا در آغاز سده‌ی بیستم گرفته تا امروز امثال دیوید هاروی و جووانی اریگی و شماری از نظریه‌پردازان نئولیبرالیسم از جناح‌های مختلف درگیر آنها بوده‌اند – قاعدتاً باید یک مرتبه پایین‌تر قرار گیرند، به‌ویژه آن‌که با آزمایش مواد تاریخی سروکار دارند. دست‌آخر انضمامی‌ترین قسمت بحث به خود تاریخ یا درواقع سرگذشت چنددهه‌ی گذشته‌ی پیدایش و فعال‌شدن عملگر/افول در نظام شناخت و تحلیل جریان‌های سیاسی چپ و کارکرد اسطوره‌شناختی این عملگر در تنظیم و تقویت انگیزه‌های سیاسی ساختاریافته‌ی آنها، با تمرکز بر خود ایران و رویدادهای منطقه‌ای مرتبط با آن اختصاص دارد. درضمن، در جریان انجام کار و البته بیشتر در پیوند با مسئله‌ی زمان و ساختار یا هندسه‌ی زمانمندی چیز انداموار در موضوع برنامه‌ی یکم و بنابراین نخست مستقل از بحث افول، استنادی اساسی و گسترده و کاغذگیر به کارهای اقتصادی عمده‌ی مارکس – با ارجحیت گروندریسه و مجلدات سرمایه و سپس به اقتضای بحث به نظریه‌های ارزش/افزوده – و به‌دنبال آن سنجش برخی آزمایش‌های جریان‌ساز مارکسیستی در خوانش سپسین این آثار مارکس، با محوریت موضوع روش و پیش‌انگاشت‌ها و نقطه‌عزیمت‌های ایدئولوژیک آنها ایجاب شد که نتایج آن اصولاً باید در همین تجریدی‌ترین لایه ارائه می‌شدند، اما به‌دلایلی آنها را از این بخش بیرون

کشیدم تا سپس تر در ایستگاه دیگری از این دنباله قرار گیرند. در نتیجه، با کنار گذاشته شدن آنها از بخش یکم، موضع منطقی طرح آنها — که از پرسش چپستی انداموارگی تفکیک‌ناپذیرند — نامعین مانده است؛ براین پایه اصل بحث مرتبط با زمانمندی، که پاره‌ی مهمی از طرح یکم بود، نیز از بخش یکم حذف می‌شود و حاصل آن که در نوشته‌ی حاضر صحبت کمتری درباره‌ی این موضوع می‌شود، اگرچه خواننده‌ی دقیق در پس‌زمینه‌ی ناپیدای کار ردی از آن را در پیوند با نوشته‌های گذشته، به‌ویژه گزارش دومین پاکسازی و شریطه‌ی خاطیان و مختصری هم در مقتررات بدیل‌بودن، باز خواهد یافت. باین‌همه اصل این مبحث سپس‌تر باید به‌طور مجزا تدوین شود و هنگام ارائه‌ی آن معلوم خواهد شد که خودویژگی‌های مربوط به زاویه‌ی ورود به موضوع آن که همانا مباحث اقتصادی مارکس است، کاستی عدم تعیین موقع درخور طرح آن را بی‌اهمیت خواهند ساخت.

در همین رابطه بگویم که مقداری از مطالب مربوط به کلیت کار، پیش از وحدت‌بخشی به دو طرح کاری اولیه و در جریان پیشبرد مستقل هر کدام تدوین شده بودند که پاره‌ای از آنها از مجردترین موضوعات، از جمله همین مباحث مرتبط با زمانمندی و کارهای اقتصادی مارکس و مارکسیست‌هاست؛ این بخش که مواد برسازنده‌ی آن حجم چشمگیری دارند، درست به دلیل پیش‌گفته‌ی سرشت انتزاعی‌شان، تا چند هفته‌ی پیش جزئی از مطالب مندرج در نوشته‌ی حاضر بودند؛ تصمیم برای جدا کردن این بحث و اختصاص بخشی ویژه و مستقل به آنها بسیار متأخر است و اگر چنین تصمیمی نبود متن پیش‌رو، یعنی بخش یکم کار، در بیش از پانصد صفحه ارائه می‌شد. یکی از دلایل البته نه قوی این تفکیک هم پرهیز از همین اتفاق بود، هرچند خودم در مقام یک خواننده ترجیح می‌دادم این جور مباحث را در پیوند با هم بخوانم، خاصه آن که نوع مفصل‌بندی آن بحث‌ها با مطالب فی‌الحال موجود در نوشته‌ی حاضر به‌نظر خودم مفید از کار درآمده بود. گذشته از این، باید به فراهم شدن پیشاپیش مباحث مرتبط با بخش‌های تاریخی و سیاسی در زمینه‌ی خود موضوع افول اشاره کنم که البته تفکیک آنها و اراده به انتشارشان در متنی دیگر از این دنباله، خیلی زودتر حادث شد؛ واقعیت این تألیف‌های سپس‌تر تفریق‌شده، دیرکرد روی داده را تا حدی توضیح می‌دهد: بسیاری از موادی که در چندماه گذشته و با صرف وقت بسیار برای انتشار در قالب شکل اولیه‌ی بخش یکم کار فراهم شدند، در مقاطع مختلف و خصوصاً در نتیجه‌ی مقتضیات تلفیق دو فرایند کاری در یک نوشتار چند مرحله‌ای، از این بخش بیرون کشیده و به بخش‌های بعد منتقل شدند؛ ضمن این که تنظیم و تدوین و مفصل‌بندی دوباره و چندباره‌ی کار با هر تصمیم درباره‌ی آوردن یا حذف کردن جزئی از مطلب انرژی و زمان خاص خود را طلب می‌کرد. در نهایت تخمین اولیه‌ی من یک دنباله‌ی پنج‌بخشی — هر بخش با حجمی بیش‌و کم در همین اندازه — است (به‌جز بخش اقتصادی که حجیم‌تر است و چه‌بسا خود در دو بخش ارائه شود!)؛ باین‌وجود ابعاد و نظم

آنچه در عمل بیرون خواهد آمد، یکسره پیش‌بینی‌پذیر نیست و محتمل است که خود فرایند کار یا دست‌روزگار باز هم تغییراتی در آن ایجاد کند.

نکته‌ی دیگری هم هست که باید توضیح دهم. اگر فرض بر رعایت سلیقه‌ی خواننده‌ی عمومی باشد، می‌شود با پذیرش برخی هزینه‌های ناشی از شیوه‌ی نابهینه‌ی ارائه‌ی مطالب، جهت کار را وارونه کرد و اولویت را مثلاً به ارائه‌ی مباحث تاریخی داد که معمولاً خواننده‌پسندتر و پرمخاطب‌تر هستند. من هم می‌توانستم با تغییر ترتیب عرضه‌ی بحث در بخش‌های مختلف کار، بر لختی حاصل از این تقدم بدیهی ارائه‌ی مباحث انتزاعی بر موضوعات انضمامی غلبه کنم و راستش را بگویم فراوان اسیر وسوسه‌اش شدم، به‌ویژه که بازار باطلبافی اپوزیسیون چپ با پدیدارشدن تنگناهای اجتماعی و اقتصادی اخیر کشور، به‌طرز بی‌سابقه‌ای گرم است و این ضرورت اولویت‌دادن و پرداختن به مسائل عینی‌تر را بیشتر هم می‌کند. اما فرجام تن به این وسوسه ندادم و ترتیب منطقی و رویه‌ی اصولی موضوع را پی‌گرفتم؛ وانگهی، گذشته از همه‌ی تضمین‌های روش‌شناختی‌ای که برای ارائه‌ی بحث برپایه‌ی سلسله‌مراتب تجرید وجود دارد، می‌توانم از این واقعیت هم در توجیه امر کمک بگیرم که خوانندگان با خواندن نوشته‌هایی که از *برادران بازگشته* تا *مقدّرات* بدیل‌بودن به موضوعات سیاسی و اجتماعی روز اختصاص داشتند، مختصری با جنبه‌ی مصداقی این مفهوم آشنا شده‌اند، اگرچه پرداختن شکیلی جامع و به‌لحاظ تاریخی فراگیرتر و بسنده‌تر برای مستندات انضمامی بحث، بازگشت به آن را همچنان ایجاب می‌کند. به‌هرروی، به‌اعتبار وجود این زمینه‌ی ذهنی هرقدر محدود، اعتقاد به پیگیری ترتیب پیش‌گفته بیشتر هم شد. در‌إزای همه‌ی این پس‌وپیش‌شدن‌ها و تأخیرها که بیش از هرکسی برای خودم آزارنده و خسته‌کننده بودند، از خواننده‌ی این نوشته و دنباله‌ی آینده‌ی آن فقط انتظار «دقیق و شکیبا خواندن» دارم؛ محصول پایانی کار نسبت به موضوع مشخص *عملگر افول* آن‌قدرها عام هست که بدون رعایت این ملزومه‌ی چشمداشتی اصلاً به خواندنش نمی‌ارزد. اقرار می‌کنم که همین سطح عام بحث است که برای من حتا قبل از پیش‌کشیده‌شدن موضوع افول اهمیت راهبردی داشت و اگر بخواهم ساده و بی‌پرده بگویم درصورت پرهیز از آن به‌عنوان یک زمینه‌ی روشی کلی برای بازخوانی مسلمات و انگاره‌های پذیرفته‌ی چپ سیاسی واقعاً موجود ایران، اصلاً نمی‌توان با پدیده‌ای دست‌به‌گریبان شد که تن‌دادگی غیرانتقادی و کاهلانه‌اش به اسطوره‌ی افول یکی از روشن‌ترین و درعین‌حال نادیده‌مانده‌ترین افتضاحاتش است. فهم این‌که چرا و چگونه افول درمقام داده‌ای درپیوند با یک واقعیت‌گیرم محتمل (چیزی که به‌عنوان یک روند اقتصادی بلندمدت، در بحث من لزوماً اصراری بر انکار آن نیست)، ناگهان به مرتبه‌ی یک چرخش‌گاه ایدئولوژیک، یک جهت‌گیری ازپیش‌تعیین‌شده، یا یک کاتالیزور لیبرالی در فراگرد پُرسابقه‌ی انحطاط گوه‌ری چپ ایران برکشیده می‌شود، بدون این انتزاع ناممکن یا دست‌کم فهمی ناستوار است. بنابراین تکرار می‌کنم که این دنباله هم‌اکنون چیزی کلی‌تر و اساسی‌تر از صرف بحث افول را هدف قرار داده است و خواننده‌ای که چنان انتظاری را برآورده کند،

لاِبْد باید عُذْرِ مرا بابت پروارشدنِ بیش از حد کار، با درک این هدف‌گذاریِ راهبردی‌تر و احتمالاً همدلیِ اصولی با آن بپذیرد.

سرانجام، گفتنش فقط تأکید بر بدیهیات است که همه‌ی آنچه مجموعاً در تمام بخش‌های این دنباله‌ی پُرحجم خواهد آمد، هر تعداد صفحه‌ای هم که برای آن سیاه شده باشد، دست‌بالا چیزی بیش از تلاش برای ورود به موضوع نیست، با این امید که جوانب گوناگون آن سپس‌تر با مباحثی که اهمیت و جایگاهشان در کلیت مطلب به‌مرور پیدا خواهد شد تقویت شوند. بی‌گمان نقاطِ کم‌گرفته یا کم‌توانِ این کار بی‌شمارند، و جبران این واقعیت جز آن‌که همتِ افزون‌تر مرا می‌طلبد، سخت نیازمند دخالت کسانی است که دلمشغولی‌های مشابهی دارند.

تو بسیار ناشکیبا هستی و بنابراین گهگاه زیاد حرارت به خرج می‌دهی. آیا معنای چیزی چنین پیچیده و درعین حال ساده را که غریزه نام دارد ... و آن را نباید دست کم گرفت ... می‌دانی؟ چه کسی می‌گوید غریزه کور است؟ ... این حرف درست نیست. غریزه چشم‌هایی سخت تیزبین دارد که با آنها می‌تواند در تاریکی ببیند ... و زمان و مکان را درنوردد — بیهوده نیست که غریزه حافظه‌ی نسل‌هاست و با شروع خودِ زندگی آغاز می‌شود. می‌تواند به انواع هدف‌ها معطوف شود. هولناک‌تر از همه این است که به نحوی اشتباه‌ناپذیر و بی‌رحمانه همه‌ی آن کسانی را که در سر راهش قرار گیرند منکوب می‌کند ... باعث وحشت تو نخواهد شد اگر بگویم لحظه‌ای بود که چنین چیزی مرا لمس کرد؛ ولی من خود را با خشمی هولناک به عرصه‌ی نبرد افکندم. و هیچ کس حمایتم نکرد. اروان [پزشکان مرا فقط همراه کرده‌اند ... می‌دانی چه چیز مرا استوار نگاه داشته است؟ اعتقاد به تو. به رغم هر آنچه چنین ساده و روشن بود، به رغم همه چیز ... و آیا این غریزه نیست؟

(از نامه‌ی زینا — دختر تروتسکی — به پدر، اندکی پیش از خودکشی)

زاده‌شدن در بزرگسالی: روایت گیوتین

به دلایل صریح ضدامپریالیستی، تا مدتی هر نوشته‌ای باید با یک احترام نظامی در برابر بیورسپ آغاز شود: برای آن روستایی بیقرار که با خشکیدن تالابِ ده کوچ می‌کند، در اکراه یک لحظه ایستادن، به پشت سر نگرستن، و عظمتِ افسون‌کننده‌ی سکوت در تهاجمِ قلمروی نمک را برانداز کردن، ممنوعه‌ی مقرره‌ی محکمی هست که در بازگرد استعاریِ وطن به پیکر مادر، رسمِ نظربازی با زادگاه متروکه‌ی دهاتیان را تا تماشای تلاشیِ جسدِ برهنه‌ی والده‌ی وجیهه‌ی ادیب تباریابی می‌کند. ازدحامِ فراریان بر دریاچه‌های مرطوبِ آب و عرق در آبدارخانه‌ای که هنوز به زنده‌بودن تمایل دارد، آخرین برگِ این بلاهتِ دهقانیِ هماهنگ با بیار و نبارِ فصولِ سال است؛ سپس در حاشیه‌ی مضحکه‌ی مهاجرانِ نورسیده‌ای که از سخای مستعمراتیِ ساقیان سیراب شده‌اند، یک دولت‌شهرِ عاقبت‌اندیش به حکمِ قانونی که وسواسِ بهداشتیِ پلیسِ ضامن قضاییِ اجرای آن است، پشت به کابوسِ لُزج هزاره‌ی جلبک و وزغ در ملاحظتِ تقدیرِ مُسَلَّمش تجزیه می‌شود. شعاعِ اِشراقیِ حاصل از انعکاس نور در بلور نمک، شهودِ زوال را بر هر اقدامِ ایدئولوژیکِ فاهمه برای شناختِ حیاتِ فائق می‌کند و این جنبه‌ی زیبایی‌شناختیِ بازگشاییِ پانتئونِ ضحاک حکایت از آن دارد که دیکتاتوریِ پرولتاریا، درست مانند وقارِ یک خشکسالیِ پیش‌بینی‌شده، رویدادیِ اُپتیکی‌ست.

* * *

تفسیرهای جریان اصلی که به موضوع رویکرد آمریکا در سوریه به حضور ایران در این کشور و رابطه‌ی دوسویه‌ی روسیه در این ماجرا می‌پردازند، عموماً این واقعیت را مسلّم می‌انگارند که در چانه‌زنی‌های ژئوپلیتیکی مسکو و واشنگتن، ایران برای روسیه صرفاً حکم یک اهرم فشار برای امتیازگیری از طرف مقابل، و

نه یک همپیمان راهبردی را دارد. در نگاه سریع، عملکرد گذشته‌ی پوتین تا اندازه‌ای مؤید این فرض بدیهی‌انگاشته است و می‌بینیم که بداهت موضوع آن‌اندازه هست که تحلیل نیروهای چپ را هم به‌طور کلی به دنبال خود بکشد. حتی اگر مخالف باشیم، شواهد دو دهه‌ی گذشته به‌چالش کشیدن چنین فرضی را دشوار می‌کنند، به‌ویژه آن‌که جنبه‌ی برنامه‌ای و رسمی سیاست خارجی روسیه از این فرض خیلی دور نیست؛ البته همین تاریخ دو دهه‌ای مستندات نه‌چندان کم‌شماری هم به دست می‌دهد که برپایه‌ی آنها این جنبه‌ی برنامه‌ای معمولاً با شکست همراه بوده و شاید بتوان دلیلش را ضعف بنیادهای اقتصادی سرمایه‌داری روسیه دانست. نقطه‌ی مقابل این تجربه‌ی ناموفق سیاست خارجی رسمی برنامه‌ای یک بازیگر مدعی سهم در یک جهان تاکنون تک‌قطبی هم‌اینک ناستوار برای گسترش نفوذ سیاسی و ژئوپلیتیکی، تجربه‌ی موفق‌تر چین است که برنامه‌مندی تفوق سیاسی منطقه‌ای و سپس جهانی‌اش به‌وضوح با امر نداشته‌ی روسیه، یعنی همان قدرت اقتصادی تقویت می‌شود. در عوض، موفقیت‌های بین‌المللی و ژئوپلیتیکی روسیه بیرون از آن برنامه‌ای که از سوی کرملین رسمیت می‌یابد به‌دست می‌آیند، یعنی در وضعیت‌هایی که خود روسیه در «پیدایش و پرورش» آنها یا اصلاً نقشی ندارد، یا نقش اصلی را بازی نمی‌کند؛ اگر بخواهم به زبان ساده‌تر و عامیانه‌تر و البته حساسیت‌برانگیزتر بگویم، یعنی با تعبیری که مفهوم خود روس‌ها هم باشد، در تکوین بیشینه‌ی موارد وضعیت‌هایی که روسیه در آنها دست بالا پیدا کرده، بیش از دوراندیشی‌های لازم برای تنظیم یک برنامه‌ی مقرون به نتیجه، عامل بخت و پیشامد به یاری‌اش آمده است. اما جایی برای حساسیت نیست، چون مطمئناً آنچه در یک نظام عقلانیت‌چیزواره، یعنی در یک فاهمه (*Verstand*) پیشامد است، برای عقل (*Vernunft*) ضرورت مطلق است. همزمان، گرایش وجود دارد – و شما هم به‌خوبی با آن آشنا هستید – که حتی اگر نه آگاهانه و اندیشیده لابد به‌شکلی ساختاری، مایل است در تحلیل عوامل «پیدایش و پرورش» اوضاع، نقش اصلی را به روسیه بدهد؛ قدرت و گستره‌ی این گرایش برای نمونه در قضیه‌ی اوکراین دیده شد که تا اندازه‌ای به غائله‌ی سوریه نیز تسری پیدا کرد. جنبه‌ی منحط آن بیش از آن‌که در هم‌نوایی‌اش با لیبرال‌ها مثلاً در تهمت‌بستن به پوتین و شرکا باشد، در نادیده‌گذاشتن عامل یا عواملی است که به‌راستی نقش اصلی را بازی می‌کنند. اینجا موفقیتی به سیاست رسمی کرملین نسبت داده می‌شود که واقعیت ندارد؛ این موفقیت، با فرض کذبی که ذاتی تشخیص لیبرالی نقش‌هاست، خودبه‌خود نوعی «عقلانیت هدف/ابزار» به روسیه نسبت می‌دهد که دوراندیشی خودخواهانه‌ی یک کنشگر در تشخیص راه‌ها و ابزارهای بهینه‌ی تحقق یک غایت از پیش تعیین‌شده (یک هدف برنامه‌ای و رسمی) را ایجاب می‌کند. پدیدارهایی که محصول فرایندهای واقعی دلالت‌ناپذیر در شبکه‌ی گفتمانی حاکم هستند، به‌مدد یک اعوجاج ایدئولوژیک رمزگذاری و مقوله‌بندی می‌شوند؛ این حقیقتی سیاسی است که روش تحلیل با الگودازی ابرژه در تعیین بخشی به ذات آن دخالت می‌کند، البته با درج این ملاحظه‌ی اسطوره‌شناختی که خود این ذات یک فقدان ترجمه‌ناپذیر و مکتوم‌مانده در گمشدگی ابدی درجه‌ی صفر نوشتار است. در واقع برپایه‌ی درکی بر خالی (فراکتالی) از امر تعیین معنا،

شناخت یا وصف ذات عین فرایند وضع ذات در مقام فقدان مرکزی خود گفتمان شناسنده/وصف کننده است، حتی اگر مانند وبر به عدم عینیت، ذاتی نبودن و ذهنی بودن ابزارهای شناخت معترف باشیم؛ وقتی شناخت چیز ناشناخته، اخته کردن آن در جهت بازتولید یا بقای خودفرمان سامانه‌ی شناخت است، اطلاق ذهنی‌ترین و مغرضانه‌ترین برسازه‌های تبیینی به ابژه نیز، ولو با اعتراف به ذاتی نبودن و دست‌ساز بودنشان، چیزی جز اجرای کارکردهای هماهنگ با غریزه‌ی خویشتن‌پایی انداموار این سامانه نیست که در نتیجه‌ی آن زنجیره‌ی دلالت همچنان فقدان ذاتی خود را از نو وضع می‌کند؛ *افولی‌ها* که خاستگاه تاریخی و تقویمی‌شان لیبرالیسم و پیکره‌ی سیاسی سپسینشان معمولاً یک نسخه‌ی معیوب مارکسیسم است، به سبب «نظام شناخت عوامل»شان، دستشان تا کتف در همین کارهاست.

با این وجود بر مبنای پیش‌فرض پیش‌گفته درباره‌ی ارزش‌ابزاری ایران برای روسیه، تلاش ایران برای تأمین پشتیبانی این عضو و تو بیش از هر چیز بیانگر نیازهای سیاسی‌اش در شرایطی است که ائتلافی تهاجمی علیه او شکل گرفته است؛ برخی به این نیاز جنبه‌ی اقتصادی هم می‌دهند که با توجه به واقعیت‌های اقتصادی و شواهد تاریخی اعتبار چندانی ندارد، اما درستی فرضی‌اش هم فقط تقویت‌کننده‌ی انگاره‌ی اخیر است و مهم‌تر آن که در روش‌شناسی ایجاب‌کننده‌ی خود با اسباب روشی برسازنده‌ی این پیش‌فرض در کلیتشان هماهنگ است. باز هم نمی‌شود منکر نیازهای حقیقی ایران به پشتیبانی قدرت بزرگ‌تر روسیه در جهان سیاست روز شد، اما متیس در استرالیا دست روی واقعیتی می‌گذارد که نابسندگی این سطح در تبیین سرشت راستین همراهی‌ها و نیازهای ژئوپلیتیکی را نشان می‌دهد؛ او می‌گوید حکومت ایران باید بپذیرد که دیگر نه یک سازمان انقلابی بلکه یک دولت حقوقی رسمی و مسئول در نظام روابط بین‌المللی باشد. سطحی که تفاسیر *بستر اصلی* برای ارائه‌ی پیش‌فرض‌های خود به مستندات آن ارجاع می‌دهند، نسبت به لایه‌ی مکشوفه اما نامفهوم متیس تأخر دارد؛ البته اگر بخواهم با کمک استعاره‌های آشنا تر نسبت این دو سطح را مثال بزنم، می‌توانم بگویم که این تقدم و تأخر چیزی شبیه (نه خود) رابطه‌ی زیرساخت و روساخت در بیانی عوامانه و در خوانش مارکسیستی فقیرشده‌ی است که یکمی را هم به‌نوبه‌ی خود و با ابعادی محدود، از دومی تأثیرپذیر می‌داند. همین تأثیر مرتبه‌ی دوم است که در تفسیر *بستر اصلی* ردیابی و مستند می‌شود و سپس شالوده‌ی تحلیل قرار می‌گیرد. از این حیث سطح پایه‌ای‌تر در تعیین بخشی به کنش‌های بین‌المللی‌ای که «سازمان انقلابی» مورد اشاره‌ی متیس در آنها حضور دارد، از یک‌جور خودفرمانی برخوردار است که با شکاف‌ها یا نابسندگی‌های سامان دلالتی که متیس روی آن نطق می‌کند، همبستگی جوهری دارد. متعلقات این نابسندگی بنابه‌تعریف تفسیرناپذیرند و جامعه‌شناسی از فهم آنها در قالب گونه‌های آرمانی‌ای چون عقلانیت هدف/ابزار، یعنی همان وسیله‌ی تفسیر کنش در مدرنیته و مشروعیت نوعی‌اش که قوام‌بخش مفهوم *مسئولیت* موردانتظار متیس است، جا می‌ماند. این ساحت بر ساحت واقعیت *برنامه‌ای* — جایی که آمریکا می‌برد، چین

هم می‌برد، اما روسیه هی می‌بازد - تقدّم هستی‌شناختی دارد و کسی که این را نپذیرد ربط معناداری با مارکس و برنامه‌اش ندارد. تأخیرِ همیشگیِ روسیه در پذیرشِ از سرِ اجبار و اکراهِ این حقیقت، برای خودش و جهان هزینه‌های بسیار داشته، اما به‌رحال تنها با تن دادن به آن هنگام ورود به میدان عملِ پدیدارهایی که برای او و کل سامانه‌ی تفسیر حکم پیشامد را دارند، ناکامیِ قانونمندِ سطح رسمی و دیپلماتیکش را جبران کرده است، و چنان که گفته شد قالب کلی این قانونمندی را اقتصاد سرمایه‌داری تعیین می‌کند. وانگهی متیس حتا با کمک حواس و غرایز امپریالیستی پرورش‌یافته‌اش هم این بخش قضیه را نمی‌بیند که چنان سازمانی هروقت وجود داشته باشد، صفتِ «انقلابی»‌اش را به‌نوبه‌ی خود از یک سطحِ بازهم پایه‌ای‌تر تحویل می‌گیرد. این ضعفِ شعور و غریزه در کارگزاران سرمایه، به‌ویژه در عملی ششلول‌بندش، یک اختلال ژنتیکی شبیه مُنگلیسم، یا شاید یک کژبینی ساختاری از نوع رفع‌نشدنیِ آگاهیِ کاذب لوکاچ است و به‌عنوان بخشی از ملزومات صیانتِ نفسِ فرایند تولید باید حفظ شود؛ برای نمونه همین کژدیسیگیِ مادرزادی است که ضامن معناداریِ مفاهیمی نزدیک به کودتا و دخالت نظامی در سامانه‌ی دلالتی است که این فرایند را تفسیر، و از طریق تفسیر تمديد می‌کند. به‌رحال روسیه با یک فاصله‌ی دوخانه‌ای (میان یک «دولت حقوقی رسمی و مسئول با حق و تو» تا این سطح تعیین‌بخشِ اخیر) خودبه‌خود موضوع را دیرتر از ایران - که فاصله‌ی «سازمان انقلابی»‌اش تا این سطح، یک‌خانه‌ای است - متوجه می‌شود و وقتی هم می‌شود آن را درست صورت‌بندی نمی‌کند، چون برای مفهوم‌پردازیِ آن در بهترین حالت از آموخته‌های مربوط به تقابلِ مواضع امنیتی و گاه دیپلماتیکِ جنگ سرد استفاده می‌کند، یعنی آن لایه‌ای که تا پیش از فروپاشی شوروی، خودش سطح آخته‌شده‌ترِ یک «سازمان انقلابی درعینِ مسئولیت یک اردوگاه جهانی» بود.

هرچند وجود یک سازمان انقلابی منوط به وجود مقدّم یک انقلاب یا جنبش انقلابی است، اما شما که عموماً دستی در مطالعه‌ی تاریخ مارکسیسم دارید می‌دانید که سنتاً یک دردسر اساسی هر سازمان انقلابی رابطه برقرار کردن میان خصلت انقلابی و جنبه‌ی سازمانی‌اش است: یعنی این پرسش که چگونه می‌توان همراه جنبشی بود که مستقل از سازمان در جریان است و درعین حال استقلال عمل، منافع ویژه، هویت جداگانه و گاه حتا معذورات دیپلماتیک مربوط به سطح سازمانی را رعایت کرد؛ به‌ویژه اگر این سازمان یک دولت مستقر باشد، مسائل مربوط به دیوان‌سالاریِ سازمان پیچیده‌تر هم می‌شوند. «منافع ویژه و هویت جداگانه» در عمل کلیشه‌ی فرقه‌گرایی را به میان می‌کشد که نه می‌توان آن را مزاحم ندانست و نه با آهنگ مبتذل لیبرال‌ها تقبیحش کرد؛ در مقایسه با مستقیم‌ترین دمکراسی‌ها هم خاطره‌ی تعصب ژاکبن‌ها بر حفظ موقعیتِ کانونی گیوتین در مرکز یک تحول غول‌آسای اجتماعی، هم باشکوه‌تر است و هم قابل‌اعتمادتر، و آخرین هشدار دانتون که دولتِ تعصب معمولاً مستعجل است، فقط از زمانمندیِ خواب‌آور لیبرالیسم دفاع می‌کند. ابتدابه‌ساکن این پدیده برآمد یک‌جور غریزه‌ی صیانتِ نفسِ سازمان تفسیر می‌شود که به‌محض تشکیل شدن

مانند یک اندامواره‌ی زیست‌شناختی در برخورد با محیط پیرامون عمل می‌کند. لیبرال‌ها که مثل ناموسشان روی اندامواره‌ی غیرت دارند، به‌خاطر دل‌بستگی‌شان به پایداری اندامواره‌ی بزرگ اجتماعی از نمونه‌ی کوچک‌ترش کراهت دارند و تخطئه‌ی جزمی تشکیلات منسجم انقلابی را از قبح تقابلی که میان این دو سطح متفاوت همبستگی اجزا وجود دارد آغاز می‌کنند. سپس بحث سلسله‌مراتب بر خالی اندامواره‌ی مطرح می‌شود که راه‌حل نوعی مربوط به شکل‌گیری دولت‌ملت‌ها در فراشد سرمایه‌داری به امپریالیسم هم هست. باین‌همه باید معلوم شود که این به‌اصطلاح لیبرال‌ها صیانت نفس فرقه‌گرایانه — که البته هیچ ربطی به معنای نکوهیده‌ای ندارد که لنین، دومین چهره‌ی تعصب ژاکبونی به ترتیب تاریخی ورود به صحنه، عملاً به عارضه‌ی فرقه‌گرایی می‌دهد — صرفاً روایت چیزواره و وارونه‌ی بورژوازی از سازمان‌یابی رانه‌ی متخصصی است که علیه عالی‌ترین وهله‌ی اندامواره‌ی دسیسه می‌چیند. به‌عنوان یک چپ‌گرا فکر می‌کنم قبل از گلاویزشدن با این جماعت در حوزه‌ی عقیدتی آزمایش‌نشده‌ای که در آن بنا به دلایل مشکوکی برخی پیش‌فرض‌ها مشترک است و این هم معمولاً به پیروزی آنها می‌انجامد، بهتر است روی سنجش دقایق عقیدتی اندامواره‌باوری تمرکز کنیم.

از تقابل میان دو جنبه‌ی گاه‌ناهمساز مبارزاتی و دیوان‌سالاری در سازمان انقلابی ناخوشایند آقای متیس حرف می‌زدیم که به‌ویژه وقتی محل نمود آن یک دولت است، قضیه ابعاد پیچیده‌تری هم پیدا می‌کند. مثلاً به پوتین فکر کنید که انقلابی نیست اما ناگهان در برخورد با جنگ داخلی اوکراین احساس می‌کند باید کمی کارکرد سازمان انقلابی هم به دولتش بدهد. در چنین حالتی دو بدیل روش‌شناختی برای آغاز تحلیل وضعیت اوکراین پیش می‌آید: کدام بیشتر به دیگری نیاز دارد، جنبش‌های ضدغربی اوکراین به روسیه یا روسیه به جنبش‌ها؟ احتمالاً لیبرال‌ها و جریان‌های ضدروس در سیاست غرب، یعنی بیش‌وکم همان بستر اصلی‌ها، هم به‌دلیل انگیزه‌های سیاسی و هم در نتیجه‌ی زمینه‌ی نظری و روشی تحلیل خود، بدیل یگم را می‌پسندند: "روسیه «در جهت منافع خود» در کشورهای غربی با کمک نیروهای دست‌نشانده‌اش مصنوعاً ایجاد آشوب می‌کند!" و باز احتمالاً برای جریان‌های ضدامپریالیستی بدیل دوم مطلوب‌تر است: "اصالت با جنبش‌های ضدغربی است که به‌طورطبیعی همه‌جا حضور دارند و روسیه دست‌بالا «در جهت منافع خود» از آنها پشتیبانی می‌کند." این «در جهت منافع خود» که در هر دو رویکرد مشترک است، در گیومه است چون بعداً با آن کار داریم؛ اما تفاوت میان دو پاسخ، گذشته از استنتاجات سیاسی بی‌درنگ آنها، یک پیامد اساسی هم دارد و آن این‌که در صورت انتخاب بدیل یگم پیش‌فرض‌هایی — گیرم ناگفته و صراحت‌نیافته — در مورد روسیه وضع می‌شوند که در کلیتشان اجازه می‌دهند تعبیر «پیدایش یک امپریالیسم نوپدید» وسیعاً پذیرفته شود؛ دقت کنید که در این حالت جستجو برای یافته‌های اقتصادی مؤید این تعبیر، نسبت به ساختار کلی تحلیل تأخر دارد، بی‌آن‌که این تأخر از سوی خود تحلیلگر احساس شود؛ به‌عبارت‌دیگر آن یافته‌ها تنها برای ارضای خودشیفتگی‌ای است که به‌لحاظ روان‌شناختی با هر نوع عملکرد پیش‌نگاشتن همراه است، اما در ظرف

معرفتی گفتمانی که تاروپودش را همین پیش‌فرض‌ها و ساختارها شکل می‌دهند، چونان علم مستقل نمودار می‌شوند. برای آن‌که متوجه این سازوکار شوید پیشنهاد می‌کنم به تحلیل‌های دشمنان، یا حتا کسانی که از آنها بدتان می‌آید نگاه کنید! درضمن انتخاب یکم راه را برای فرض افول می‌گشاید: قدرت‌گیری و گسترش نقش ژئوپلیتیکی روسیه، به‌موازات و بلکه به‌سبب افول دیگر امپریالیست‌هاست. ضدیت این پیش‌فرض‌ها و پیش‌فرض‌های انتخاب بدیل دوم، که در آن به جنبش‌ها اصالت داده می‌شود، حتماً یک کشمکش سیاسی و نظرگاهی است که در برخورد نخست پیوند مستقیمی با مارکسیسم ندارد، چون تحلیل‌های منتسب به مارکسیسم هم در جناح دوم دیده می‌شوند و هم — به‌ویژه وقتی این به‌قول قدما علم مبارزه به یک‌گفتمان فروکاسته می‌شود — در جناح یکم؛ طرفه آن‌که حداقل در مورد مارکسیسم ایرانی دست‌بالا با جناح اول است. نمی‌توان گفت مارکسیست‌ها این‌طرفند و لیبرال‌ها آن‌طرف؛ یا حتا چپ‌ها این‌طرفند و راست‌ها آن‌طرف. پس چه چیزی این تمایز را تبیین می‌کند؟ بگذارید برای خودم دردرس درست کنم و ادعا کنم که این جور تقابل‌ها، و نه فقط تقابل مثال حاضر، در جوهر خودشان طبقاتی هستند. سپس چند صد صفحه سیاه کنم تا این ادعا را اثبات کنم، آن‌هم با این پیش‌آگاهی تلخ و ناامیدکننده که نیازی به اثبات نیست وقتی به یمن جزم‌های فسخ‌ناپذیرمان، بدون اثبات هم می‌دانیم که هر تقابلی در نهایت طبقاتی است.

اما اثبات این ادعا در این کار یک‌جور شکل هرمنوتیکی پیدا می‌کند و این اندک‌مایه‌ی دلخوشی‌ست، چون مارکسیست‌های حاضر در هر دو اردوگاه، با استناد به همان جزم‌ها این را پیشاپیش پذیرفته‌اند که سرشت این رویارویی طبقاتی است. براین پایه لایه‌ی دوم این گزاره/ادعا همزمان در قالب یک پرسش در سراسر پژوهش باز می‌شود: "وقتی فلان جناح می‌گوید «سرشت این رویارویی طبقاتی است»، این چه معنایی دارد؟" یا به بیانی متعهد به شکلواری برخالی ترجمان و تعبیر مفاهیمی که ریشه‌هایشان در اعماق از دست‌دادگی متعلقانشان معدوم شده‌اند: "وقتی فلان جناح می‌گوید «سرشت این رویارویی طبقاتی است»، از منظر کدام طبقه می‌گوید؟" شرکت در این بازی «معنای طبقاتی طبقه» انگیزه‌ی اصلی من برای ورود به این طرح عریض و طویل است. معلوم است که پس‌خوراند ساختاری پرسش مرتبه‌ی دوم، طبقه را به یک سر‌دقیقه‌ی بستار تبدیل می‌کند؛ یعنی به منظری برای تجمیع فرایندی از دقایق گوناگونی که در توجیه و تضمین اسباب موجودیت خود نیازمند کارکرد بهنجاری وجدان محافظه‌کار اندامواره‌اند و در نتیجه هرکدام به‌روایت خاص خود این کارکرد را با عقلانیت مسلم برای شکل بهینه‌ی کنش برابر می‌گیرند؛ درعوض، از منظر موردبحث که کل دقایق روبه‌عقب بسته می‌شوند و معنای مطلق خود را پیدا می‌کنند، برای نخستین بار در تاریخ ترجمه‌ی رفتار اجتماعی، مشروعیت از اندامواری سلب و به مرگ تفویض می‌شود.

*

*

*

برگردیم به «در جهت منافع خود». حتا هواداران بدیل یگم هم نمی‌توانند به روسیه ایراد بگیرند که چرا «در جهت منافع خود» چنان کارهایی می‌کند؛ این حقانیت بدیهی جزء ملزومات سیاست‌ورزی جناح راست مدرنیته است که فعلاً جناح پیروز هم هست، ملزومه‌ای که با حق مالکیت به‌شکلی دوسویه توان‌افزایی می‌کند. اتفاقاً تا زمانی که روسیه آن کارها را «در جهت منافع خود» انجام می‌دهد، یا دست‌کم خودش و برخی فکر می‌کنند آنها در این جهتند، رفتارشان در معنای وبری کلمه عقلانی است و کمی بعد خواهیم دید که این عقلانیت با آن انداموارگی‌ای که لیبرالیسم و مشتقات چپش خود را پاسدار عقیدتی آن می‌دانند، ملازم است. لیکن موارد غیرروسی‌ای هم هست که به‌نظر می‌رسد در آنها باید «در جهت منافع خود» را از هر دو بدیل و به‌ویژه از بدیل یگم حذف کنیم، یعنی شرایطی که یک کنش در جهت منافع مشخص کنشگر — با تعریف مفروض «منافع» — نباشد. این وضعیتی است که در آن نمی‌توان آن کنشگر را بابت رفتارهای خود در جایگاه پاسخگو قرار داد، زیرا با توجه به همین مقوله‌بندی‌های وبری، دولتی که عقلانیت هدف/ابزار ندارد مشروعیت حقوقی هم ندارد. اگر این عقلانیت صرفاً برنهاد‌ای روشی برای تبیین فلان کنش واقعی و سنجش میزان انحراف آن از شکل مجرد آرمانی‌اش باشد، دلیل تشبیه دولت ایران به یک سازمان انقلابی از سوی متیس روشن می‌شود، چون برخلاف پرونده‌ی روسیه او از فهم این رفتار ناتوان است. با این‌همه به‌زودی در همین نوشته معلوم خواهد شد که آنچه از این عقلانیت چیزی ذاتی‌تر و واقعی‌تر از یک ابزار تفسیر برای جامعه‌شناسی بستر اصلی می‌سازد، زاویه‌ی سیاسی‌ای است که به‌مسئولیت خود تفسیرگر امر اجتماعی باز می‌شود و به نطق تهاجمی متیس کمک می‌کند. پایبندی به الگوی عقلانیت هدف/ابزار روایت دیگری از رانه‌ی خویشتن‌پایی سامانه است که گویا با سرشت سطح‌باز هم پایه‌ای‌تری که سازمان/انقلابی در پالایش شخصیت و تشریح عمل خود مستظهر به آن است نمی‌خواند؛ در دسر بعدی چیزی نیست جز توضیح تمایز این خودفرمانی غیرقابل فهم برای متیس با انقلاب‌هایی از آن نوع که چندسال است در منطقه و یک سال است در ایران رسم شده و او و اطرافیانش که این‌بار خوب از عهده‌ی فهم آنها برمی‌آیند نیز عملاً کادرهای تشکیلات خارج کشور آنها هستند؛ او از انقلابی‌هواداری می‌کند که اتفاقاً برپایه‌ی گونه‌ی عقلانیت موردبحث قابل فهم است و درواقع ادعای بازگرداندن بخردانگی و انداموارگی‌ای به کشور هدف را دارد که گویا از همه‌ی ساحت‌های زندگی اجتماعی آن، از اقتصاد گرفته تا محیط‌زیست و میراث فرهنگی و تناسب بین‌الاقوامی، رخت بر بسته است. در عوض، منظور او از انقلابی‌گری‌ای که با عقلانیت حفظ ذات وفق پیدا نمی‌کند — طوری که حتا نمی‌توان فرض کرد «در جهت منافع خود» کشور است — چیزی نزدیک به مفهوم مقاومت است که هیچ سنخیتی با صیانت نفس، هویت، انداموارگی و عقلانیت ملازم با آن ندارد، وگرنه سامانه‌ی سرکردگی (هژمونی) جهانی با کمی بده‌بستان آماده‌ی پذیرش آن به عنوان عضو مؤلف شکل‌بندی نوین خود می‌بود. /فولی‌ها این مفهوم را به همین سهم‌خواهی از سامان سیاسی تعیین‌نیافته‌ی جهان فرومی‌کاهند و دلیل این تقلیل‌گرایی هم به روش‌شناسی‌ای بازمی‌گردد که مقاومت را تشکل مفهومی تعیین‌ناپذیری ذاتی خود این سامان نمی‌داند، بلکه

سعی می‌کند با کمک ادوات عاریتی از *بستر اصلی*، آن را طبق الگوی عقلانیت متّصف به بهینگی/بزارِ انتخابی برای تحقق یک هدف/منفعتِ پیشاپیش-تعریف‌شده بسنجد. تلاش شبکه‌ی سرکردگی برای توصیف مصادیق سامان‌گریزِ عدم‌کفایتِ خودش چونان یک خویشتن‌پایی هویتی – مثلاً از طریق مفهوم‌پردازی‌های مرتبط با جنگ مذهبی و فرقه‌ای و پیشینه‌یابی تاریخی برای آن (گروه‌های معارض شیعی در برابر قدرت‌های سنی، دعوی تاریخی هویت ایرانی و عربی، هلال شیعه و ...) – فقط برای فهم موضوع به‌شیوه و با نظام مفاهیم خاص خودش نیست، بلکه همزمان تمایلی ساختاری در جهت تغییر ماهیت این حرکت‌ها به هویت‌هایی با کارکردِ معقول‌گریزه‌ی خویشتن‌پایی در یک ترکیب انداموار نوین مثل *خاورمیانه‌ی جدید* است؛ مشکل اینجاست که همین کوشش برای نام‌گذاری است که چیز نام‌ناپذیر را از نو وضع می‌کند، یعنی چیزی که با خودِ عملکردِ ناتمام نام‌گذاری وضع می‌شود، نه موضوعی پیشین که در برابر نامیده‌شدن تنها پیروِ مُشتی تعصبات فرقه‌ای لجاجت می‌کند. از طرفی، سازوبرگ جامعه‌شناختی‌ای که عملکرد اصلی‌اش نامیدن در یک منظومه‌ی دلالی/گفتمانی، یک ساحت نمادین مستقر است، با مفروضات روشی‌اش به چپ هم می‌رود و به‌همین دلیل مارکسیست‌های زیادی در ایران و در ارتباط با ایران، با همه‌ی درشتی‌هایی که روزی چند وعده قربه‌الی‌الله علیه متیس می‌کنند، با او هم عقیده‌اند. آنها سرشان را بزنی و دُمشان را هم بزنی، آخر الامر اندامواره‌باورند و مارکسیسم را هم با چنین باوری اشتباه گرفته‌اند؛ در سیر و سلوک چند فصلی‌ای که پیش روی ماست، بخشی از انتزاعی‌ترین پایه‌ها و جنبه‌های این عقیده و بخشی از انضمامی‌ترین نمودهای تاریخی آن آزمایش می‌شوند. ساخت اسطوره‌شناختی *عملگر/افول* تنها یک فرآورده‌ی نیمه‌مجرد-نیمه‌مشخص در لایه‌های میانی سازمان مفهوم‌پردازی و کنش‌پردازیِ فراگیری‌ست که به‌طور ساختاری مکلف به تغییر جوهری مارکسیسم به یک اپوزیسیون‌نیم عقلانی چپ است.

پس برای در امان ماندن از این دگردیسی به سطحی بازگردید که در آن برخلاف سپهر سیاست واقع — یعنی جایی که جوهر نام‌ناپذیر به پشتیبانی آمیچی امثال روسیه نیاز دارد و به‌لحاظ تاکتیکی رفتار خود را با سیاست‌های کلان آن تنظیم می‌کند، یا جایی که ایران هم باید به‌عنوان یک موجودیت حقوقی در برابر تهاجم و محاصره‌ی سیاسی و اقتصادی، روی کمک روسیه برای دفاع از خودش حساب کند و از این بابت هزینه‌هایی هم بدهد — جلودار آن کسی است که از الگوی آرمانی عقلانیت تخطی می‌کند و مسکو را هم با تأخیرها و بگیرنگیرهای همیشگی‌اش گاه در لحظات حساس به‌دنبال خود می‌کشد. افولی که در سطح یکم واقعیت است، از منظر این سطح صرفاً عملگری برای وارونه‌نمایی جهت بردارِ تعیین‌بخشی‌ست: "فلان حرکت اهرمی‌ست در دست روسیه و شرکا که با *افول* سرکردگی آمریکا عروج کرده‌اند؛ پس سرشت و کارآمدی آن را در قالب بهینگی عملکردهای انداموار و به‌لحاظ عقلانی-تدبیرشده‌ی یک سامانه‌ی نوظهور سرکردگی، و چونان ابزاری «در جهت منافع» آن بررسی کنید؛ متعاقباً در نتیجه‌ی *افول*، نیروهایی که در درون و در روابط طبقاتی

این سامانه‌ی نوین و نیز علیه قدرت‌طلبی بیرونی‌اش می‌جنگند، دیگر الزاماً زیر چتر امپریالیسمی که فروکش کرده قرار نمی‌گیرند و اکنون باید آنها را مستقلاً بازتعریف کرد". روشن است که این فقط کثافتکاری است.

* * *

نکته‌ای تجربیدی‌تر هم هست و آن این‌که/مکان بستارِ نهاییِ کلِ دقایقِ تاکنون-پیموده‌شده، نه در یک دقیقه‌ی معین و بشارت‌شده بلکه در هر دقیقه‌ای که عاملی از جنس مرگ‌آگاهی در سطح تکینگی حادث شود، تبدیل به ضرورت می‌شود؛ در این حالت خصلت تصادفی تکینه نیز با ضرورتِ درون‌ماندگار کلیت یگانه می‌شود. کمی پیش در مقدماتِ بدیل‌بودن سخن از حسانتِ کاذب سوژه رفت که شکافت و فاصله‌یابی اجزای یک وحدت منطقی مقولات را به صورت زمان تجربه می‌کند. هیچ دقیقه‌ای بنا به مشخصات تاریخی خود پیشاپیش آخرین دقیقه نیست و امر بستار به حدوث همان تکینه منوط است که تنها پس از تحقق این امر، چونان جزء ضروری کلِ انتحاریِ مورد بحث شمرده می‌شود؛ به هر حال سنجه‌ی غیرگفتمانی تشخیص سلامت وضعیت، شدتِ خودآگاهانه‌بودن عملکرد سائق مرگ، یا توان عملیاتیِ یک نظام مرگ‌آگاهی است. بدین‌قرار و به حکم این معیار، دقیقه‌ی تجمیع منتسب به طبقه‌ی کارگزار هیچ تناظر هستی‌شناختی‌ای با دقیقه‌ی موسوم به اقتصادی ندارد؛ اعتبار پیش‌داده و مابعدالطبیعی فلان دقیقه کذبی از جنس ابژه‌های گفتمانی است که نمونه‌ای از آن را از دی‌ماه گذشته تاکنون دیده‌ایم. سپس مشکل زیرساخت‌بودن تولید مطرح می‌شود که من حتماً باید برای آن توجیهی جور کنم.

البته تقابل دو چهره‌ی برجسته‌ی سنت مارکسیسم هگلی آغازین هم پیش می‌آید، جایی که لوکاچ به بنیادِ امتناع اندامواره و اهمیت راهبردی وقوع آگاهی از آن برای پیشبرد فرایند تاریخی می‌رسد، و گرامشی با پذیرش طرح‌واره‌ی ایجابی از خودتحقق‌بخشی عاملیت تاریخی سوسیالیسم به گفتمان جامعه‌شناسی می‌گراید. در مورد لوکاچ این جدایی با بازخوانی بخشی از آرا و نوشته‌های او که در آنها حلول دقیقه‌ی پرولتاریا با یک تحول هستی‌شناختی و حل عملی دشواری ذات سرشت‌یابی می‌شود آزمودنی‌ست که البته نه در صفحات پیش‌رو بلکه در بخش‌های بعدی این نوشته انجام خواهد شد. فقط اشاره به این نکته ضروری است که بازخواندن لوکاچ در این راستا جز با وارد کردن ضرایب تصحیح ساختارگرایانه‌ای که هستی اجتماعی را با مقوله‌ی عام زبان درمی‌آمیزند، حامل مطلوب بحث ما نیست، هرچند اگر دقیق‌تر بگوییم این نه یک تصحیح یک‌طرفه بلکه تعدیلی دوسویه است که در نتیجه‌ی آن متقابلاً زبان هم باید از یک ساختار بسته و استثناپذیر با یک نظام دلالتی ذاتاً معیوب و نابسنده‌ی لکانی جایگزین شود. در عوض، موضوع گرامشی با مطالب بخش حاضر پیوند می‌خورد.

سرانجام، هسته‌ی علمی سوسیالیسم مارکس و انگلس در قیاس با خیالبافی‌های قدمای آرمانشهرگرا در درگیری ویژه‌ای بر سر مسئله‌ی زمان است که به محض پیدایش سرمایه‌داری در خود این نظام آغاز می‌شود؛ این تنش از یکسو به تداوم خطی و از دیگر سو به انجماد لحظه‌ای این کمیت فیزیکی در هیئت معاصر میل می‌کند و دست‌آخر به بزنگاه عملی حل اصل مسئله می‌رسد؛ در ضرورت تعیین تکلیف این مفهوم، یک طبقه‌ی برای خود برای نخستین بار در تاریخ ظهور می‌کند، بلوغ‌زاده‌ای که سراغ عذاب خاطر قتل پدر را در تعاملات معیشتی همین آموزش می‌جوید: "به جای این که با هزار ترفند تحریک تقاضا و به‌زور نظام اعتباری‌تان ابژه/فانتزی بازگرداندن یک گذشته‌ی هرگز نداشتی را با کالا به خوردم بدهید، زمان اضافی ر بوده‌شده‌ی همین روز کار جاری را به من بازگردانید"؛ آنچه در محاسبات فرایند فنی تولید به صورت یک محور مختصات دکارتی تا ابدیت یکنواخت زمان در فیزیک کلاسیک امتداد می‌یابد، در فرایند اجتماعی تولید مکتبی ابدی برای صیانت از یک انداموارگی شکننده است؛ بنابراین حل دشواری‌های زمان که با سازوکارهای افزایش بر خالی شدت انداموارگی پیچیده‌تر هم می‌شود، نیازمند دخالت صریح قوه‌ی قهریه‌ایست که یکی از رسالت‌های ساختاری امر تفسیر، تشکیک در کارایی آن به‌عنوان یک ابزار عقلانی‌ست. اما روایت دولت مستعجل گیوتین از فرایند، اصولاً انگیزه‌ی توجیهی ندارد و فرقی با گونه‌شناسی‌های مژمن علوم اجتماعی مدرن در اعتراف صادقانه‌ای است که به خصیصه‌ی پدرسالارانه‌ی کانون موضوعه‌اش می‌کند. این بی‌شک در توجیه صورت‌بندی به شدت عمودی جمهور است که از کار بست الگوی غار افلاتون در امر سرنوشت‌نویسی برای جامعه‌ای که در آن اثرات تخریبی موسیقی تحریم می‌شود، با ترسیم چهره‌ی یک حکیم خودرأی در رأس تنظیمات زندگی عمومی هیستریک‌ها شکل می‌گیرد که احترام احمقانه‌ی حوزه‌ی خصوصی‌شان را با سرک‌کشیدن‌های ایدئولوژیک گاه‌به‌گاهش خدشه‌دار می‌کند. اما من به مرزبندی با نسخه‌ی بدیویی این اشراقی‌گری افراطی متعهد می‌مانم، با این ملاحظه که آنچه او از افلاتون برای ترسیم وضعیت اشتراکی آینده وام می‌گیرد، برای من الگوی دوره‌ی گذار از جامعه‌ی طبقاتی به چنان جامعه‌ای است؛ خود مارکس این دوره را به‌تضمین بلانکی دیکتاتوری پرولتاریا می‌نامید، که فرض من بر تمديد بی‌وقفه‌ی آن تا لحظه‌ی تحقق مرگ مطلق اندامواره در یک جامعه‌ی بی‌طبقه است، زیرا بدبینم و پیشاپیش بابت مخاطرات پایستاری خلقی ماده‌ی آلی در برابر گرایش هر نیروی خودویرانگر آن به کاهش اختلاف پتانسیل مسبب حیات، هشدار می‌دهم. این پیش‌ترها مسئله‌ای مربوط به محافظه‌کاری فرهنگ در برابر تغییر تصور می‌شد، اما در این صورت پرسش زمان زیادی «روبنایی» می‌شود، آن هم در شرایطی که جنگ یک‌طرفه، و ساده‌سازی آن جزئی از فرایند پیروزی دشمن است. در میدانی که مرگ و زندگی با هم دست‌به‌گریبانند، اصل واقعیت فعلاً علیه استثمارشوندگان حکم به ادامه‌ی زندگی داده است؛ تا مگر کی زیر بیرق بلند آن دیگری، این معاصر تمام شود ...

بی‌گمان بسیار مهم است که این ژنده‌زیستان و فرودستان زندگی را تاب آورند، حتا اگر زیستنشان تنها به سود طبقات برین پایه‌ی این جهان باشد که هست‌ونیستشان با خودکشی همگانی توده‌ها بر باد می‌رود؛ اما آیا راه دیگری جز خوارشمردن، ریشخندکردن، و یا گفتن سخنان زیبا نیست که بودن این طبقه‌ی گرسنگان را برایشان تاب‌آوردنی‌تر کند؟ در این بینوایان که چنین بر مرگ خود مصممند، و بی‌آن‌که در مسیر کشتن خویش به بیراهه‌ی دار مجازات [جنایت در حق دیگران] منحرف شوند خود را به دست‌خویشتن می‌کشند، باید یک‌جور بزرگی روح را سراغ گرفت. البته درست است که «در عصر بی‌باوری»، هرروز این خودکشی‌های بزرگ‌منشانه‌ی نداران کم‌شمارتر می‌شوند و دشمنی آگاهانه [با دارایان] بیش‌ازپیش جای آنها را می‌گیرد و فرودستان بی‌هراس به دزدی و آدم‌کشی می‌گرایند. اما کیفر مرگ تاب‌آوردنی‌تر از کارکردن است. (از یادداشت‌های ژک پوشه، افسر پلیس فرانسه، درباره‌ی خودکشی – برگردان/روایت مارکس جوان)

مارکس به‌جای عبارت «در عصر بی‌باوری...» ظاهراً عمادانه نوشته است: «با پیشروی عصر تجارت...»

گرایش به تولید و تکثیر انگاره‌ی یک بدن کامل و جامع با هماهنگی‌ای مابعدالطبیعی، برای حمله به واقعیت اجتماعی بدن معیوبی که مظهر تعینات شرایط واقعی بر آن نشسته است، در جلوه‌ها و مراتب برخالی مختلف هستی فردی و اجتماعی کشور روزبه‌روز نیرومندتر می‌شود؛ البته روشن است که با گذار از مفهوم بدن به مفهوم عام‌تر اندامواره، موضوع بحث به هدف اصلی نوشته بیشتر می‌گراید؛ بنابراین شروع از بدن به‌عنوان جسم زیست‌شناختی سازوار انسانی فقط برای حفظ تأکید بر ساختار برخالی خودگستری اسطوره‌ی انداموارگی است، ساختاری که درنظرداشتن آن برای همراهی با کل این نوشته ضرورت دارد. سپس به‌اعتبار همین تعمیم‌پذیری ذاتی عملکرد اسطوره، کلی‌گرایی مشروعی با عبور به سطح اندامواره‌ی اجتماعی صورت خواهد گرفت.

دفاع از بدن و حقانیت طبیعت‌داده‌ی آن در برابر دخالت قدرت که از آن یک ابژه‌ی سیاسی می‌سازد، وقتی از زاویه‌ی مفهوم مالکیت طبیعی طرح می‌شود — مثلاً در موضوع حق آزادی پوشش به‌ویژه در مورد زنان — برای تکمیل زنجیره‌ی استدلالی خود سپس‌تر نیازمند یک چرخش فاشیستی است: "چون این بدن طبیعتاً مال من است، می‌توانم با آن هر کاری بکنم؛ کسی جز خود من و هنجارهای اختیاراً پذیرفته‌ی من حق ندارد بر این داده‌ی طبیعی قیدی بگذارد"؛ ایراد این ادعا در این است که درست به‌دلیل ارجاع به داده‌شدگی

زیست‌شناختی انسان در طبیعت برای اثبات مالکیت فرد بر بدنش، بلافاصله به ضد خود تبدیل می‌شود و این همان چرخش است: "چون بدن تو بنا به حکم طبیعت به تو داده شده است، پس من می‌توانم هر کاری که می‌خواهم با آن بکنم؛ اگر تو با استناد به داده‌شدگی طبیعی بدن خود ادعای مالکیت بر آن را می‌کنی، من هم دقیقاً با همین استناد ادعای مالکیت خودم بر بدن تو را می‌کنم؛ درست همان‌طور که قرن‌هاست ادعای مشروع مالکیت بر بدن کل طبیعت را دارم." داستان زاد و رشد طبیعت مُصَدِّقِ ادعای بدیل است: طبیعت چیزی به انسان نمی‌دهد که حق مالکیت بر آن همراه با این داده‌شدگی، پیشاپیش تعیین یافته باشد؛ اگر صحبت بر سر تملک طبیعی کسی بر بدن خودش است، هم‌زمان تملک طبیعی دیگری بر بدن او را هم مشروعیت می‌بخشد. این ارجاع بی‌پروا به داده‌شدگی طبیعی، در صورت قدرت گرفتن از هر شکلواره‌ای می‌گریزد و به صورت یک جنبش درخود تا تعبیری شبه‌داعشی از رابطه‌ی مالکیت ادامه پیدا می‌کند: کوتاه‌ترین راه برای مشروعیت‌بخشیدن به تملک خودمان بر هر چیزی که اکنون از آن ما نیست، کافی است مالکیت دیگری بر آن را طبیعی نشان دهیم.

درواقع پس از حدوث سرمایه‌داری، آخرین و خشن‌ترین توجیه برای مالکیت خصوصی، به‌ویژه در شرایطی که بحران‌ها مجال را بر پذیرش احتجاجات به اصطلاح علمی‌تر (عقلانی‌تر یا در واقع اقتصادی‌تر) بورژوازی در دفاع از مشروعیت حق مالکیت تنگ می‌کنند، همین تبیین بوده است. نمی‌توان ثابت کرد که این توجیه نادرست است، چون دنباله‌ی آن از هر حوزه‌ی گفتمانی بیرون می‌افتد. جنبه‌ی اساسی تبیین مارکس از مالکیت در شرایط سرمایه‌داری که آن را از مالکیت‌های پیشاسرمایه‌دارانه تمایز می‌بخشد، این است که شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری مالکیت را ناممکن می‌کند؛ برخلاف شرایط پیشاسرمایه‌داری یا مراحل آغازین و برآلنده‌ی خود سرمایه‌داری، اکنون مسئله دیگر نااخلاقی، ناعادلانه، نامصفانه یا حتا ستمگرانه‌بودن مالکیت خصوصی نیست، نشدنی‌بودنش است. البته در ادامه و در پیوند با آموزه‌های خیراندیشانه‌ی روشنگری، در زمان نگارش مانیفست گستره‌ی ابژه‌ی این مالکیت ممتنع شامل بدن آدمی نمی‌شد؛ اما با فرارسیدن دقیقه‌ی بدبینانه‌ی فروید معلوم شد که این را هم باید به آن فهرست اضافه کرد.

دست‌کم از همین دقیقه به بعد بود که فهمیدیم بدنی که طبیعت، درسته و در کمال انداموارگی به انسان بخشیده باشد دروغی بیش نیست و این بدن حتا پیش از زایش فرد، از طریق زبانی که در آن زاده خواهد شد مُثله می‌شود و تمدن در ازای این ازدست‌دادگی ادیپی، یک «من» خیالی، یک اِگو یا خویشتن خودآگاه را به بیرون پرتاب می‌کند؛ «من» نسبت به ازدست‌رفتگی بدن تأخر دارد و تا بدن از بین نرود، «من» ای پدیدار نمی‌شود که مالک آن باشد یا نباشد؛ در نتیجه در داوری «این بدن بنابه حکم طبیعت مال من است» یک ناسازه‌ی اساسی وجود دارد و آن این که خود مفهوم «من» موکول به انهدام بدن است؛ احساس بی‌میانجی هر انسان از «من» بودنش در مقام یک کلیت واحد واجد جوهری پایدار و مستمر در زمان، همان «من»

پیش‌نهادی فیخته یا من شهودی‌ای که کانت عینیت آن را در نقد روش استنتاج می‌اندیشم دکارت رد کرده بود، مستلزم سلب بدن است و براین بنیاد بدهت مالکیت «من» بر فلان بدن، جای تردید دارد، به این ترتیب که «من» و خودشیفتگی ملازم با آن، تنها پس از دست‌درازی مستبدانه‌ی «دیگری» از موضع تمدن به این بدن، به‌عنوان غرامت تجربه‌ی هولناک اختگی حادث شده است.

پس با ورود به تمدن طبیعت و بدن طبیعی و این جور چیزها به پایان می‌رسند و با مصنوعات دلّالی و فرهنگی انسان جایگزین می‌شوند. درواقع اصلاً بدنی وجود ندارد که یک «من» بخواهد مالک آن باشد یا دیگری (غیر من)؛ خویشتن‌داری در برابر وسوسه‌های بدنی که از عدم برای ما عشوه‌گری می‌کند، تبدیل به پیش‌شرط تکلم به‌زبان آدمیزاد می‌شود و در فرصتی که تناقض بنیادین دشواری انسان‌بودن (یعنی معمای لاینحل «من بودن یک نابدن») در اختیار فضول‌ها می‌گذارد، عاقبت پرسش پوشش به‌میان می‌آید: اگر بدنی درکار نیست پس پوشش به‌عنوان یک حکم مطلق و جهانشمول تمدن — گذشته از تعینات و حدود و ثغور آن در موارد مشخص مربوط به ویژگی‌های فرهنگی — چه چیزی را می‌پوشاند و آنچه بدین‌واسطه از دیده‌ها پنهان می‌شود چیست؟ پاسخ را باز فروید و فرویدی‌ها داده‌اند: امر پوشانده‌شده خود عدم است؛ پوشش بدن را نمی‌پوشاند، بلکه فقدان بدن را پنهان می‌کند؛ چیزی که به‌یاری پوشش مستور می‌شود، واقعه‌ی هولناک اختگی است که به سوژه این امکان را می‌دهد که تصور کند آنچه یک‌بار برای همیشه از دست رفته است، وجود دارد: با پنهان‌ساختن از دست‌رفتگی بدن است که توهم بدن به‌صورت یک نفی نفی حادث می‌شود.

من کمابیش با ظرایف بحث‌های نظری متعارضی که مثلاً سردمداران فکری فمینیسم در تاریخ معاصر برای فهم موضوع امروزه قالبی‌شده و حوصله‌سرب‌ستم جنسی زده‌اند بیش‌و کم آشنا هستم و می‌دانم که بسیاری از آنها به‌همین سادگی از مبدأ «طبیعت‌دادگی بدن» آغاز نمی‌کنند. اما عجیب است که هنگام مواجهه با رویدادهای اجتماعی مرتبط با این موضوع، به‌ویژه وقتی که مجال برای طرح بحث در سطوح تجربیدی‌تر وجود ندارد و اضطرار سیاسی جای آن را می‌گیرد، معمولاً بیشترشان به‌همین قالب‌واره‌ی استدلالی «طبیعت‌دادگی» سقوط می‌کنند، طوری که گویی مخاطب عام که حوصله‌ی خواندن و فهمیدن مباحث غامض‌تر روانکاوی و فلسفه را ندارد، برای همدلی با آن موضع حاضر است به این حد هم بسنده کند. البته می‌توان حکم کلی دیگری هم برای توضیح همین پدیده (فروکاست عمومی به قالب فکری طبیعت‌دادگی) ارائه کرد و آن این که فمینیسم به‌طور کلی و به‌ویژه در پیش‌فرض‌های روش‌شناختی خود از شکل‌های گوناگون و گاه بسیار پیچیده‌ای از ایجاب‌گرایی در برخورد با بدن و جسمانیت تفکیک‌ناپذیر است؛ برای نمونه، هرچند نمی‌توان کریستوا را یک فمینیست تمام‌قد دانست و نظر منفی بسیاری از فمینیست‌ها نسبت به او را فراموش کرد، اما من انگاره‌ی امر نشانه‌ای (*the semiotic*) و البته گرا (*Chora*) که او کمابیش به‌عنوان بدیلی برای محور فالیک تمدن‌خواهی فرویدیسم راست‌آیین طرح کرد را نمونه‌ای در تأیید این ادعای قوی می‌دانم. درک

کمابیش زیست‌شناختی کریستوا از رانه و انرژی متعلق به امر نشانه‌ای، همراه با تصور یک کودکی پیشانمادین از جنس همین انرژی ناب حیاتی که در استعاره‌ای از زهدان مادر – گیرم زهدانی که خود متقابلاً متأثر و شکل گرفته از پویش‌های این رانه‌هاست – متشکل می‌شود، به جنبه‌های ایجابی مضمّر در نقد فمینیستی این شاگردِ ناخلف لکان اشاره دارد، و شاید بتوان تجلی دیگر این بازگشتِ غیررسمی از لکان به مفروضه‌ی یک جسمانیتِ نیم‌بندِ پیشانمادین را در یاری‌گیری او از یک‌جور ایده‌آلیسمِ افلاتونی برای طرح مفهوم کُرا به‌عنوان یک خاستگاهِ هستی‌شناختی پیشاساختاری سوژکتیویته مشاهده کرد: از دید کریستوا رانه نسبت به زبان (یا به‌قول او وجهِ نمادین، *symbolic*) دارای یک تقدم زمانی است، و این با نظر لکان که برای زبان هیچ مبدأ زمانی‌ای نمی‌گذارد، نمی‌خواند.

باری، جوهر طرحِ موضعِ انداموارگی بدنِ مقابله با زبانِ نامنده‌ای است که به‌شکلی سیاسی آن را پیشاپیش از انداموارگی ساقط کرده است. طبعاً نتیجه‌ی عملکرد اخته‌سازِ دلالت، یعنی انهدام بدن، قابل تعمیم به هر چیز دیگری هم هست، چون همان‌طور که گفته شد تنها پس از تهاجم زبان به چیز بیرونی است که از آن فانتزی یک «بدن» یا مدلول طبیعی باقی می‌ماند؛ مثلاً پیکر خودِ طبیعت را در نظر بگیرید؛ طبیعت مقوله‌ای تماماً انسانی است و به‌طور مشخص به اوام انسان مربوط است؛ هیچ واقعیتی در طبیعت نیست که یکسره انداموار باشد، مگر آنچه پس از تأثیر ویرانگر زبان در بُعد خیالی به‌جای آن باقی می‌ماند؛ در نتیجه به‌موازات افزایش دغدغه‌ی بدن‌های سیاسی-امنیتی‌شده، پرسش درباره‌ی یک طبیعت یا زیست‌بومِ سیاسی-امنیتی‌شده نیز شایع می‌شود و نیرو استخدام می‌کند. کسانی که نوشته‌ی *بامداد بی‌ورسپ* و طرح بحث محتوای ایدئولوژیک اسطوره‌ی هندو-ایرانی خشکسالی در آن را به یاد دارند، شاید برایشان تماشای بازگشت این اسطوره با کارکرد همیشگی‌اش در تقویت جهت‌گیری‌های مشخص قهر و غضب سیاسی و اجتماعی جالب توجه باشد؛ رؤیای احیای وضعیت انداموارگی (بازگشت بارآوری و نشاط طبیعت و رونق زندگی همبسته‌ی اجتماعی برقرار در دوره‌ی جمشید، با پیروزی فریدون بر آژی‌دهاک) هم‌اینک در نسخه‌های گوناگون و با محتوایی سیاسی بازتولید می‌شود. در حقیقت خشکسالی به‌صورت فراخوان دوباره‌ی یک ساخت اسطوره‌شناختی کهنسال آریایی، برای آشنایی بخشی به یک رویارویی سیاسی از سطح یک واقعه‌ی اقلیمی فراتر می‌رود و بار دیگر با همان سازوکار ناخودآگاهانه‌ای که در طول تاریخ ایران چهره‌ی مرکزی این اسطوره، *آژی‌دهاک*، را با مصادیق گوناگون سیاسی (بی‌ورسپِ فرضاً تاریخیِ حُصوری، بابلیان، گئومات، مزدک و ...) قرینه‌یابی کرده است، به بسیج یک قهر عمومی یک‌جهته می‌پردازد. تلاش برای تولید یک انداموارگی از طریق اعاده‌ی خیالی ابژه‌ای از دست‌رفته در بطن کارکرد هر اسطوره مندرج است و این بازگشتِ و همانی همواره به‌صورت یک چیرگی یا دگرگشت سیاسی پدیدار می‌شود: برای بازگشت به این آغازگاه طبیعی باید عامل بیرونی‌ای که طبیعی‌بودگی آن را به‌شکل سیاسی مختل کرده است حذف شود؛ نظر کارشناسی اقلیم‌شناس

دعوت شده به بی‌بی‌سی در تحلیل موضوع بازداشت‌شدگان پرونده‌ی فعالان محیط‌زیست، همین همبستگی اسطوره‌شناختی میان رؤیای یک انداموارگی از دست‌رفته و نقدِ مداخله‌ی سیاسی غیرعقلانیِ مسئول این از دست‌دادگی — که در ساخت اسطوره معمولاً در چهره‌ی یک بیگانه‌ی تحمیلی ظاهر می‌شود — را به‌خوبی نشان می‌دهد: "حیات اجتماعی ایران درست مانند زیست‌بومش باید یک چرخه‌ی هماهنگ و سازوار را بپیماید، اما دخالت یک عامل بیرونی این زیست‌بوم را از این چرخه‌ی طبیعی و از هماهنگی اولیه‌اش خارج می‌کند؛ این عامل بیرونی همان نیروهای/منیتی — یعنی کسانی که فعالان محیط‌زیست را بازداشت کرده‌اند یا با برخورد‌هایشان آنها را ترسانده و فراری داده‌اند — است؛ این نیروها سبب‌ساز خروج زیست‌بوم/ایران از وضعیت هماهنگ و انداموار اولیه‌اش هستند و برای بازگشت آن به این وضعیت، باید آنها را از زیست‌بوم بیرون راند" (نقل به مضمون). مشخص است که عملیات اسطوره این کارکرد بنیادین را دارد که پیش‌انگاشت‌ها را به‌عنوان نتیجه‌ی یک روند استنتاج عقلانی به شما تحویل دهد: شما گمان می‌برید که در فرجام فلان زنجیره‌ی برهانی به یک «نتیجه» رسیده‌اید؛ این آگاهی اما صرفاً به ساحت خیالی مربوط می‌شود که به تولید یک خودشیفتگی در سوژه کمک می‌کند. در عوض، در سطح ساختاری، آنچه روی می‌دهد تثبیت همان پیش‌انگاشت‌هاست: آنچه فکر می‌کنید نتیجه گرفته شده است، در واقع از پیش فرض شده است.

همان‌طور که در آغاز این بخش و در پیوند با الگویی که در *بامداد بی‌ورسپ* طرح شده بود گفتم، اسطوره‌ی *انداموارگی*، بنا به قالب کلی شناخت اسطوره‌ای، با هر بار تفسیر یا بازخوانی شدن دوباره خود را در قالب همان اسطوره و این‌بار در یک سطح برخالی بالاتر تکرار می‌کند و من از اینجا به بعد، به شکل مرتبه‌ی دوم آن — که نوشته‌ی حاضر بیشتر با آن درگیر خواهد بود — می‌پردازم: *جامعه‌ی مدنی*.

* * *

دیدیم که با از دست‌رفتگی بدن به واسطه‌ی مداخله‌ی تمدن در آن، یک اصل پدیدار می‌شود: مابه‌ازای خیالی بدن مفقوده را خود شرایط مشخص تمدن تعیین می‌کنند؛ بدن دیگر یک برنهاده‌ی مابعدالطبیعی با حدود توانایی‌ها و محدودیت‌های پیشاپیش تعریف‌شده نیست، بلکه همه‌ی مشخصات آن محصول متأخر عملیات قدرت بر روی این مُثله‌شدگی هستند؛ از این نظر بدن از حیث رابطه‌اش با قدرت واجد نوعی نسبیت است، به این معنی که نمی‌توان از بدن به‌طور محض سخن گفت، بلکه تنها چیزی که وجود دارد، بدن چونان نسبتی با سیاست است. اما آن محض‌گرایی و مطلق‌گرایی مابعدالطبیعی در برخورد با بدن که به نمونه‌هایی از آن اشاره شد، عیناً به نگرش آن دسته از دمکراسی‌خواهان هم تسری پیدا می‌کند که مهار و مدیریت عقلانی قدرت را منوط به استقرار و استحکام پایه‌های جامعه‌ی مدنی می‌دانند. در واقع اینجا ما شاهد تشکیل یک مارپیچ برخالی هستیم که نسبتی مشخص را در ابعادی بزرگ‌تر تکرار می‌کند، طوری که مجموعه‌ی مقیاس کوچک‌تر (دو طرف رابطه‌ی کوچک‌تر/بزرگ‌تر، روی‌هم‌رفته)، تبدیل به یک جزء یا یک طرف همان تناسب در مقیاس

بزرگ‌تر/بالاتر می‌شوند؛ در نتیجه اسطوره‌ی انداموارگی نیز در همه‌ی سطوح برای کوتاه‌کردن دست قدرت از مقیاس‌های گوناگون بدن، از راه می‌رسد: وقتی بدن‌ها طبیعی شدند و از سلطه‌ی قدرت در مقیاس فردی رهایی یافتند، حالا توزیع آنها در ارتباط با هم دشواری یک بدن جدید را می‌سازد که دوباره نسبت آنها با قدرت در مقیاس جمعی پیش می‌آید، و طبیعت‌زدگی نیز در همین سطح به نیت تنظیم روابط فارغ از سلطه برای تضمین انداموارگی این بدن مرتبه‌ی بالاتر پدیدار می‌شود، و نتیجه‌ی آن یک جامعه‌ی به اصطلاح روز دمکراتیک است. حدس می‌زنید مقیاس بازم-بزرگ‌تر این نسبت مشخص چیست؟ حالا کل جامعه‌ی دمکراتیک یک بدن است که توزیع معقول آن در میان جوامع دیگری که به همان ترتیب باید دمکراتیک باشند، یک بدن جهانی انداموار می‌سازد که باز باید رابطه‌اش با قدرت جهانی فارغ از سلطه باشد: جامعه‌ی جهانی دمکراتیک.

بازخوانی پرسشواره‌ی تشکیل و تداوم جامعه‌ی مدنی – در سطح ملی یا جهانی – بدون آغاز از اسطوره‌ی انداموارگی امکان‌پذیر نیست؛ البته این هم کاریست صعب و زمان‌بر که توان و مجال نوشته‌ی پیش‌رو و به‌ویژه این بخش از کلیت بحثی که سلسله‌وار منتشر خواهد شد، تنها به بررسی دقایق کوچکی از آن کفاف خواهد داد؛ اما این واقعیت که چپ همیشه و در هر وهله یا هر مرتبه از برخال افزایشده‌ی اسطوره‌ی پیش‌گفته (یعنی چه در ارتباط با فردیت و جسمانیت شهروندان، چه در موضوع دفاع از روندهای به اصطلاح دمکراتیک در مقیاس ملی، و چه در تبیین پدیدارهای سیاسی و ژئوپلیتیکی در سطح بین‌المللی) اسیر توهم انداموارگی است، انگیزه‌بخش دخالت در این موضوع است. هدف من سنجش اندامواره‌باوری و بدن‌باوری بخشی از ادبیات مارکسیستی است که به شکل‌های مختلف در نگرش بخش اعظم جریان‌های سیاسی چپ‌گرا بازتولید شده است. در واقع به نظر من این جریان بزرگ و بیش‌وکم اکثریت‌یافته، برای تحقق یک «من» سیاسی کنشگر در فضای اپوزیسیون، با بدن/اندامواره به صورت یک برنهادی بدیهی طبیعت برخورد می‌کند؛ از ملزومات تحقق این «من»، خودشیفتگی ذاتی فرایند حدوث آن است که به صورت یک عامل منحرف‌کننده‌ی ساختاری در کل سوپزکتیویته‌ی چپ حضور دارد، عاملی که در شکل‌های گوناگونی چون فروکاست‌گرایی اقتصادی یا مثلاً در باور به تقارن پرولتاریا با یک دقیقه‌ی از پیش‌معین برای تبدیل هر اعتراض اقتصادی به یک انقلاب اجتماعی، یا در یک ایجاب‌گرایی در قبال مفهوم پرولتاریا، و اگر ساده‌تر و مقوله‌پردازانه‌تر بگوییم، در یک جور کارگریسم خودخواهانه نمود می‌یابد. از سوی دیگر، همین اسطوره زمینه‌ساز نفوذ گفتمان حقوق بشر و دمکراسی‌خواهی در این ادبیات نیز شده است؛ اما همه‌ی اینها در کل به معنای تبدیل خود نقد مارکسیستی به یک گفتمان هم هست و این فروکاست شاخصی بنیادین برای اندازه‌گیری سطح اندامواره‌باوری در این مجموعه است.

من در شریطه‌ی خاطیان و تا حدی در گزارش دومین پاکسازی به این موضوع پرداختم که شاید نزدیک‌ترین راه برای مهار مخاطرات اندامواره‌باوری، توسل به مفهوم‌پردازی‌های فرویدی برای تبیین عملکرد

مجموعه در قالب تقابل رانه‌ی مرگ (تاناتوس) و رانه‌ی زندگی (اُرس) است. تقابل این نظریه — و گسترش لکانی پی‌آیند آن — با رویکرد دلوز که در همان نوشته‌ها آمد، اینجا اهمیت اساسی دارد، چرا که اگرچه دلوز هم ضد اندامواره‌باوری است، اما برخلاف سنت فرویدی این ضدیت را از تمایل نیچه‌ای‌اش به افزایش شدت یا تنش استنتاج می‌کند، حال آن‌که در نگاه فروید، که به‌ویژه در *ورای اصل لذت* بیان شده است، تمایل کلی اندامواره به کاهش تنش و بازگشت به حالت تجزیه‌ی شیمیایی آن، و به‌قولی وقوع مرگ است که البته از طریق مداخله‌ی *اصل واقعیت* دائماً به تعویق می‌افتد. فروید پیدایش زندگی را ناشی از وقوع ناگهانی و هنوز تبیین‌نشده‌ی یک تنش یا برانگیختگی از سوی یک عامل بیرونی و محیطی در ماده‌ی نانداموار (غیرزنده، غیرآلی) می‌داند و این تنش به‌صورت نوعی تفاوت از حیث تراز انرژی، تا فرونشستن آن و بازگشت به حالت پایه (نانداموار) بی‌تابی می‌کند: تنش باید رفع شود و برای این رفع تنش، اندامواره مایل به مردن است. خود این تنش را نیز می‌توان به‌صورت همان تفاوت سطح انرژی درک کرد، مانند بروز یک اختلاف پتانسیل ناگهانی در نتیجه‌ی تأثیر یک عامل خارجی در یک سامانه‌ی ذرات، در حالی که بنا به قوانین بنیادین فیزیک، سامانه تمایل دارد که خودبه‌خود (بدون دخالت عامل خارجی) یک سطح هم‌پتانسیل را تشکیل دهد. بدین‌قرار در اندیشه‌ی دلوز *واقعیت بالفعل* و قوانین لختی (اینرسی) متنوع حاکم بر آن، چون با افزایش تفاوت/شدت/تنش و حرکت بی‌وقفه‌ی *امر نهفته (the virtual)* — یعنی با جریان تشدید تفاوت و تنش در ماده که به‌باور او برخلاف نگرش فیزیک رسمی در پس‌زمینه‌ی جهان در حرکت است — مخالفت می‌کند و به بازقلمروگذاری این جریان مداوم شدن می‌پردازد، بیشتر یک عامل منفی است (محافظه‌کاری قانون وضع شده در دقیقه‌ی پارانویا در برابر گسترش روند اندام‌افزایی): *قانون*، آن‌گونه که به‌صورت مجموعه‌ای از احکام مابعدالطبیعی در علوم تجربی واقعاً موجود تدوین شده‌اند، با سرشت راستین جهان که همانا *تفاوت/فزایی و تنش/فزایی* است ناسازگار است، چون برای فهم و تبیین این جهان مقوله‌های پایدار و مرزهای مشخص تعریف می‌کند؛ درحالی‌که در نظریه‌ی فروید *واقعیت مانع* یا *مُعَوِّقِ مرگ* است و از این حیث کارکردی ایجابی در برابر عنصر سلبی مرگ دارد: چون آرامش و لذت نهایی در پایان حیات اندامواره است، پس *اصل واقعیت حکم* می‌کند که آن را به تعویق بیندازیم؛ از این حیث حتی آرامش‌جویی در دیگر فعالیت‌های انسانی نیز صرفاً شکل انحراف‌یافته‌ی تحقق همین آرامش فرجامین‌اند. درحقیقت *واقعیت* موجود به‌یاری رانه‌ی زندگی که اندامواره را پایسته نگاه می‌دارد، رانه‌ی مرگ را وادار به انحراف از مسیر اصلی ارضای خود می‌کند و همین انحراف به یک مؤلفه‌ی جدایی‌ناپذیر این رانه تبدیل می‌شود که مسبب پدیده‌ی *تکرار* است؛ این همان کشف بنیادین فروید درباره‌ی *منطق بازی قُرت‌د* است: پدیده‌ی لذت‌بخش به این دلیل تکرار می‌شود که مسیر اصلی لذت و آرامش (مسیر مرگ) را نمی‌پیماید، بلکه با انحراف از مسیر اصلی همیشه مقداری ناخرسندی یا عدم‌ارضا به جا می‌گذارد که تکرار حرکت را ایجاب می‌کند. لکان در بسط بعدی نظریه‌ی فروید پیچ دیگری به موضوع داد و با متحد کردن دو رانه‌ی مرگ و زندگی در یک رانه این امکان را فراهم کرد که افزایش مداوم تنش درعین

تمایل به مرگ را درک کنیم: هر تلاشی برای کاهش تنش خودبه‌خود به افزایش آن می‌انجامد، زیرا رانه‌ی مرگ در ذات خود منحرف است؛ بدین ترتیب او دو رانه را به یک رانه فروکاست، به این ترتیب که انحراف آن ناشی از اعمال نفوذ یک اصل بیرونی (اصل واقعیت) نیست، بلکه ذاتی خود آن است: همین رانه‌ی وحدت‌یافته است که به‌سبب انحراف درونی خود از تحقق هدف نهایی (مرگ)، زندگی و تکرار تنش‌افزای آن را ایجاد می‌کند. لکان برای توضیح منطقی این انحراف ذاتی، هدف رانه را از مفهوم مرگ طبیعی به مفهوم ممتنع ژوئیسیانس منتقل کرد: *رانه از مسیر رسیدن به هدفش ذاتاً منحرف است، زیرا خود هدف امکان‌ناپذیر است*؛ این نوآوری لکان نسبت به تبیین فروید از بقای اندامواره گامی به‌پیش بود، چون مفهوم لذت را با مفهوم میل جایگزین کرد: عطشی که مقصودش خود عطش است: عطش عطش‌افزا، لذت‌بردن از ارضانشدن، لذت‌بردن از تعویق ابدی ایزه/هدف‌میل. در نتیجه‌ی این نوآوری پیشرفتی چشمگیر نیز در نظریه‌ی فروید به‌وجود آمد که به مسئله‌ی زمانمندی مربوط می‌شود: نزد فروید مرگ یا حالت ناانداموار (غیرآلی) ماده پیش از پیدایش حیات در این ماده وجود داشته و رانه‌ی مرگ چونان یک رانه‌ی محافظه‌کار که خواهان بازگشت به وضعیت پایدار و کمینه‌ی انرژی، یعنی همان حالت ناانداموار است، در واقع وضعیتی را که پیش‌تر در یک «گذشته»ی ازدست‌رفته داشته است، اینک به‌شکلی انحرافی به‌عنوان هدف خود می‌جوید؛ اما با جایگزینی مرگ زیست‌شناختی با ژوئیسیانس از سوی لکان، این هدف دیگر یک «رویداد واقعاً تحقق‌یافته در گذشته و هم‌اینک از دست‌رفته» نیست، بلکه با خود رانه همزمان است، یا به بیانی دیگر مستلزم وجود رانه است: اگرچه هدف پیشین رانه است، اما تا رانه و انحرافش در کار نباشد به‌وجود نمی‌آید؛ در واقع تنها به شرط تحقق چرخه‌ی بی‌فایده‌ی رانه است که ژوئیسیانس به‌صورت یک حفره در مرکز چرخه وضع می‌شود؛ هدف را خود رانه وضع می‌کند اما در عین حال به آن تقدّم می‌بخشد. برای تبیین این درک غیرخطی از زمانمندی در نوشته‌های گذشته به کرات تلاش شده است و اینجا از تکرار آن پرهیز می‌کنم؛ فقط کافی است به این نکته توجه داشته باشیم که انحراف ذاتی رانه، هدف آن را ناممکن می‌سازد، اما این هدف ناممکن به‌صرف همین امتناعش با هدف طبیعی/اولیه تفاوت سرشتینی پیدا می‌کند که هم در سازمان منطقی آن و هم در نحوه‌ی زمانمندی آن بازتاب می‌یابد. نکته‌ی اساسی دیگر که باز در شریطه‌ی *خاطیان* بدان اشاره شد، تبیین مفهوم فرگشت از این منظر بود: چون رانه پایستار (محافظه‌کار) است و همواره خواهان بازگشت به حالتی پایه‌ی انرژی یا حداقل حفظ وضعیت موجود است، پس دگرگونی پیش‌رونده‌ی گونه‌های زنده را نمی‌توان به رانه‌ای درون آنها نسبت داد؛ هیچ گونه‌ای بنا به ذات خود خواهان دگرگونی نیست؛ آنچه این دگرگونی را به انواع تحمیل می‌کند ضرورت انطباق با *واداشت‌های محیطی* است، به‌این ترتیب که یک محرک خارجی اندامواره را وامی‌دارد تا به یک حالت جدید منتقل شود و سپس رانه انطباق با این وضعیت جدید را به‌عهده می‌گیرد، یعنی سعی می‌کند وضعیت نوپدید را که اندامواره به‌ضرب اصل واقعیت با آن خو گرفته است، تا لحظه‌ی وقوع اضطرار یا واداشت دیگر حفظ کند و جلوی تشدید بیشتر را بگیرد؛ اما آن چنان که فروید می‌گفت رانه به‌شکلی فریبکارانه *و نامود*

می‌کند که خود مسبب این پیشرفت است، یعنی تأثیر عامل بیرونی را به پیشرفت‌گرایی‌ای در خودش نسبت می‌دهد، حال آن‌که در عمل در ذات خودش در برابر هر تغییری مقاومت می‌کند. به عبارت دیگر، رانه بدون یاری یک دروغ قابل فهم نیست، چون شناخت مستقیم مطالبه‌اش — مرگ — وحشت‌انگیز و تروماتیک است؛ اصل واقعیت، به کمک فانتزی‌هایش، اجازه نمی‌دهد رانه و سرشت مرگ‌جویانه‌اش را آشکارا ببینیم، اگرچه در بنیاد همه‌ی رفتارهای اندامواره حضور فعال دارد: در شناخت عملکرد رانه این‌طور وانمود می‌شود که حرکت به جلو — که در نتیجه‌ی تحمیل واقعیت بیرونی و دخالت اصل واقعیت صورت گرفته است — اقدامی برای دستیابی به ابژه‌ای است که اسباب کمال می‌شود، اما به‌ارون طبیعت این رانه مخالفت با هر دگرگونی و گرایش به پست‌ترین وضعیت ماده است. به یاد داریم که دلوز دگرگون‌شدن یا همان فرایند نهفته‌ی شدن را جریان اصلی یا پیش‌فرض جهان می‌دانست که بی‌وقفه جریان دارد و دائماً تولید تفاوت می‌کند، درحالی‌که قانون می‌کوشد این جریان را اخته کند و بر آن مرزی بگذارد و هر وهله‌ی تغییر را در قالب یک اندامواره‌ی دارای غریزه‌ی لخت خویشتن‌پایی مسدود کند. به عبارت دیگر نزد فروید فرض بر حفظ وضعیت موجود (پایداری در کمینه‌ی شدت) است و تغییر تنها یک وضعیت استثنایی ناشی از تحمیل بیرونی است و نه ذاتی اندامواره، حال آن‌که از دید دلوز، اصل بر تغییر بی‌وقفه است و مقوله‌بندی زیست‌شناختی و داروینی «گونه‌ها» جعلی‌ست که قانون و علم قانون‌گرای بشری به این فرایند تحمیل می‌کند تا روند مداوم دگرگونی و شدت‌افزایی را متوقف کند: هر قانون پاسدار یک من‌پارانویید است. در نتیجه به‌باور فروید وجود گونه‌ها بیانگر اخته‌شدن رانه‌ی مرگ (بازگشت به حالت کمینه‌ی تنش) از سوی واقعیت بالفعل است، اما به‌عکس از دید دلوز اخته‌شدن فرایند افزایش تنش (جریان تفاوت‌افزا و شدت‌افزای شدن، شارش بی‌تخفیف انرژی) از سوی قانون یا همان اصل واقعیت را نشان می‌دهد. این مباحث به‌طور گسترده‌تر و با ارجاع به نوشته‌های خود فروید و دلوز (همراه با گاتاری) در شریطه‌ی *خاطیان* (به‌ویژه صفحات ۲۰-۴۰) آمده‌اند و من از شرح بیشتر آنها در این نوشته چشم می‌پوشم، اما امیدوارم خواننده نگاهی به آنها بیندازد، چون در تدوین بحث حاضر نقش دارند.

این بحث از سوی طرفین این درگیری نظری، از سطح درک و توضیح رفتار زیستی یک اندامواره، به تبیین عملکردها و سازوکارهای اجتماعی نیز کشیده می‌شود؛ در واقع شما شاهد انتقال رویارویی از مرتبه‌ی یکم اسطوره‌ی انداموارگی به مرتبه‌ی دوم آن هستید. نیت ضمنی من در آن نوشته‌ها بیان این بود که خوانش فرویدی بیشتر به‌درد رویکردها و تبیین‌هایی می‌خورد که با پیش‌انگاشت‌های مارکسیستی به سراغ موضوع می‌روند. البته کلنجر با دور دوم اسطوره را فروید در نوشته‌های بعدی خود، و چشمگیرتر از همه در کتاب *ناخرسندی در تمدن* که بازتابنده‌ی نقطه‌ی اوج بدبینی‌های جذاب اوست، پیش می‌برد؛ اصول اولیه و پیش‌فرض‌های این نوشته را همان نظریه‌ی رانه‌های دوگانه و نیز اصل واقعیت شکل می‌دهند که این‌بار به‌جای آن‌که به کار تبیین رفتار اندامواره آمده باشند (آن‌گونه که در *ورای اصل لذت* دیده بودیم)، به توضیح

سازوکارهای نگاه‌دارنده و پیش‌برنده‌ی تمدن می‌پردازند. دلوز هم که سطح نخست را بیشتر در تفاوت و تکرار و نیز همراه با گاتاری در پادل‌دپ طرح انداخته بود، سطح دوم را به‌طور ویژه‌تر و باز هم همراه گاتاری در هزار فلات پی می‌گیرد که من در همان دو نوشته‌ی پیش‌گفته مختصراً و به‌اقتضای بحث به آنها اشاراتی کرده بودم (البته تمایز میان این دو سطح چنان‌که در فروید دیده می‌شود، در دلوز قابل ردیابی نیست و در نوشته‌های او عناصری از هر دو سطح بحث وجود دارند).

مقدمه‌ی ورود به بحث تقارن نگرش فروید به تمدن و مارکس و انگلس به سرمایه‌داری، مداخله‌ی اساسی هگل در موضوع شناخت عملکرد اندامواره است؛ و در این میان ساختار برخالی پدیدارشناسی روح او، درست به‌اندازه‌ی محتوای روایت او از تطور آگاهی از مرحله‌ی نانداموارگی به انداموارگی، اهمیت دارد: هرچه در دُورهای مقدماتی تاریخ روح می‌گذرد، در ادوار عالی‌تر برای پدیدارهای پیچیده‌تری که پدیدارهای پیشین جزء کوچک برسانده‌ی آن هستند، تکرار می‌شود:

هنگامی که در پدیدارشناسی روح با یک «پیکره‌ی (هیئت، فیگور) آگاهی» روبرو می‌شویم، پرسشی که همیشه باید پرسیم این است: کجا این پیکره خودش را تکرار خواهد کرد – یعنی کجا یک پیکره‌ی سپسین پُرمایه‌تر و «انضمامی» تر خواهیم یافت که با تکرار پیکره‌ی اصلی چه‌بسا کلیدی برای فهم معنای راستین آن به دست ما بدهد؟ (Zizek, 2008: 237)

ژیژک این پرسش همیشه‌صادق را اینجا به‌طور مشخص با نظر به تکرار پیکره‌ی آگاهی مربوط به واپسین دقیقه‌ی عقل مشاهده‌گر (*beobachtende Vernunft*)، در دقیقه‌ی چندی‌بعدتر «گذر از زبان چابلوسی به ثروت» پیش می‌کشد. این آخرین دقیقه‌ی عقل مشاهده‌گر – پایان بحث جمجمه‌خوانی – بیش از هر چیز با آن حکم دیرآشنای هگل شناخته می‌شود که می‌گوید روح/استخوان است. درباره‌ی این حکم حرف‌های بسیاری زده شده است، و من فقط به جنبه‌ای از موضوع باز می‌گردم که به بحث اندامواره و تکرار برخالی اسطوره‌ی انداموارگی مربوط است. پیش از آن اما باید با این عقل مشاهده‌گر به‌عنوان دقیقه یا دقایقی از حرکت روح به‌سوی تحقق خودآگاهی، آشنایی مختصری پیدا کنیم.

هگل در پدیدارشناسی روح، دقایق مربوط به این بحث به مواجهه‌ی آگاهی‌ای که در هیئت دانشمند (مشاهده‌گر) درآمده است، با پدیدارهای نانداموار و سپس انداموار می‌پردازد و می‌کوشد نحوه‌ی تحقق وحدت مشاهده‌گر با موضوع مشاهده را در این مرحله‌ی مشخص تاریخی پیشرفت روح درک و تبیین کند. وجه اساسی طرح بحث او، آن‌چنان‌که از او انتظار می‌رود، قراردادن خود مشاهده‌گر در محور آزمایش است؛ عقل مشاهده‌گر در آغاز دچار این خطاست که به ابژه یا موضوع شناخت خارجیت می‌بخشد؛ ویژگی دقیقه‌ی مشاهده‌گری (*Beobachtung*) این است که به‌صرف امر مشاهده، از خویشتن خود بیگانه می‌شود، یعنی

مشاهده‌گر در بدو امر آگاه نیست که موضوع مورد مشاهده خودش است، بلکه او آن را چیزی جز خودش می‌بیند:

آگاهی مشاهده می‌کند؛ یعنی عقل می‌خواهد خود را چونان یک برابریستای (ابژه‌ی) هستند، چونان چیزی *بالفعل* و به نحوی محسوس و هم‌کنون حاضر (محسوس متعلق به همین لحظه) ببیند و دریابد. آگاهی این مشاهده منظورش و گفته‌اش به روشنی این است که او بر آن است تانه خویشتن خودش را، بلکه به‌وارون ذات چیزها چونان چیزها را بیاماید؛ این که این آگاهی چنین منظوری دارد و این را می‌گوید بدین خاطر است که او عقل است، اما عقل برای او هنوز چنین برابریستایی (ابژه‌ای، متعلق‌ی) نیست. اگر آگاهی عقل را همزمان (به‌یکسان) ذات چیزها و ذات خودش می‌داند، و نیز می‌داند که این عقل فقط در آگاهی می‌تواند در قالب درخور خود حاضر باشد، آنگاه چه‌بسا در ژرفای خودش فرومی‌رفت و عقل را بیش از آن که در چیزها بجوید، در آنجا می‌جست. اگر آگاهی عقل را در این ژرفا یافته بود، آنگاه بار دیگر از آن به بیرون و به سوی واقعیت بالفعل رهنمون می‌شد تا در این واقعیت بیان محسوس عقل را تماشا کند، اما [همزمان] این بیان را بی‌درنگ اساساً چونان مفهوم دریابد. عقل، آن‌گونه که بی‌واسطه چونان یقین آگاهی به این که همه‌ی واقعیت است، رخ می‌دهد، واقعیت خود را در معنای بی‌واسطگی هستی، و به‌همین ترتیب یگانگی من با این ذات عینی (برابریستنده) را در معنای یک وحدت بی‌واسطه درمی‌یابد که در آن او هنوز دقایق هستی و من را از هم جدا و [سپس] دوباره متحد نکرده است یا هنوز آنها را تشخیص نداده است. پس عقل چونان آگاهی مشاهده‌گر به‌جانب چیزها می‌رود، با این باور که آنها را به‌واقع چونان چیزهای محسوسی که من ضد آنها قرار گرفته است، درک می‌کند. (Hegel, De: 1989b, 186-187; En: 2004, 146-147; تأکیدها از اصلند)

پس آگاهی در دقیقه‌ی عقل مشاهده‌گر، عقل را نه در درون خود، بلکه در چیزهای بیرونی چونان برابریستای من خویش می‌داند، و نمی‌تواند این عقل را به‌یکسان و یک‌اندازه در ذات خود و ذات چیزها بجوید. محصول این ناتوانی چیست؟ زبان! حوزه‌ای از نشانه‌ها برای بیان آنچه مشاهده‌گر در ذات چیزها یافته است که همزمان ذات خودش است اما این را نمی‌داند؛ درواقع اگر این را می‌دانست دیگر نیازی به زبان نبود و شهود خویش پژوهانه‌ی مورد اشاره‌ی هگل برای درک و ضبط آن کفایت می‌کرد. از دید هگل همین ندانستگی تبدیل به نابسندگی زبان می‌شود، اما چنان که خود هگل می‌گوید این نابسندگی نسبت به یگانگی بی‌واسطه و هنوز-تفاوت‌نیافته‌ی هستی و من گامی به جلوست و بنابراین هگل آن را تا بروز حادترین تناقض‌های آن پاس می‌دارد، تناقض‌هایی که گذار از دقیقه‌ی عقل مشاهده‌گر را ایجاد می‌کنند. این تناقض کجا بروز می‌کند؟ هگل در زیربخش مربوط به *جمجمه‌خوانی*^۱ نخست به‌تندی کسانی را که باور به انعکاس عملکرد مغز و عالی‌ترین و ظریف‌ترین پدیدارهای مربوط به ماده‌ی انداموار — اندیشه و علاقه و عاطفه — در جسم سخت و صلب و کمابیش *مُرده‌ی* چون جمجمه دارند، به باد نکوهش می‌گیرد و حتا برای سرعقل آوردنشان، آنها را سزاوار سیلی خوردن می‌داند. درواقع روح که در این مرحله به‌میانجی چیزهای بیرونی خود را بازمی‌یابد، بر آن

^۱ Schädellehre / Phrenology دانشی قدیمی و منسوخ با ادعای شناخت علمی خلیقیات و استعدادها و احوالات انسانی بر اساس شکل جمجمه‌ی انسان‌ها و به‌استناد برجستگی‌ها یا کژدیسی‌های آن در افراد مختلف که بیانگر پرکاری یا کژکاری مغز آنها در ناحیه‌ی مربوطه است.

است تا خود یافته شده در آنها را به‌زبانی بیان کند که امکان بازتاباندن پیچیدگی‌ها و ظرایفش را داشته باشد و برای این منظور از همه‌ی بیان‌های علمی استفاده می‌کند؛ اما درست به‌دلیل همین میانجی‌مندی‌شدنِ بازتابِ روح — این‌که به‌جای فرورفتن در ژرفای خود، رو به‌جانبِ چیزها می‌آورد — از هیچ‌کدام از زبان‌ها نتیجه‌ی بسنده نمی‌گیرد؛ سرخوردگی حاصل از این امر، در بازگشت به زبانِ ماده‌ی بی‌روح و غیراندامواری که روح پیش‌تر آن را ترک گفته بود تا در هیئتِ ماده‌ی عالی‌تر انداموار تجلی یابد، دیده می‌شود:

این بیرون، گرچه یک زبانِ فرد [انسانی] است که او آن را در خودش دارد، همزمان چونان نشانه‌ای است که در برابر محتوایی که این نشانه باید نشان‌دهنده‌ی آن باشد، بی‌تفاوت است، همچنان‌که هرآنچه برای خود نشانه وضع می‌کند، نسبت به این نشانه بی‌تفاوت است. از این‌رو، سرانجام مشاهده از این زبانِ ناپایدار به هستی پایدار (سخت و صلب، *fest/fixed*) بازمی‌گردد و برطبق مفهوم خود اعلام می‌کند که برون‌بودگی نه چونان اندام و نیز نه چونان زبان و نشانه، بلکه چونان چیز مرده، واقعیت (فعلیت) بیرونی و بی‌میانجیِ روح است. آنچه در مشاهده‌ی نخستین طبیعتِ غیرانداموار (بی‌جان) از آن فراروی شده بود (رفع شده بود)، یعنی این‌که مفهوم باید چونان چیز در دسترس باشد، به این آخرین نحو [یعنی با بازگشت از زبان به جسم سخت و صلب، دوباره] برقرار می‌شود، به این ترتیب که این مشاهده واقعیت (فعلیت) خودِ روح را در یک چیز برمی‌سازد، یا به بیان متقابل، معنای روح را به هستی مرده می‌دهد. — بدین‌نمط مشاهده به آنجا رسیده است که آنچه مفهوم ما از آن بود را اعلام کند، یعنی این را که یقینِ عقلِ خویشتنِ خود را چونان واقعیتِ عینی (برابری‌ستنده) می‌جوید. — البته منظور ما از این گفته هرگز این نیست روح که با یک مجسمه بازنمایی می‌شود، چونان چیز بیان می‌شود. نباید در این اندیشه هیچ چیزی از آنچه ماده‌گرایی (ماتریالیسم) نامیده می‌شود وجود داشته باشد، بلکه به‌وارونِ چه‌بسا روح چیزی غیر از این استخوان باشد؛ اما این‌که این [روح] است، معنایی جز این ندارد: روح یک چیز است. اگر آنچه هستی خوانده می‌شود، یا چیزبودن، بر روح حمل شود (هستی محمولِ روح قرار گیرد)، در این صورت بیان درستِ آن این است که روح چیزی مانند یک استخوان است. پس باید اهمیت بسیاری داشته باشد این‌که بیانِ درست این عبارت که به‌طور محض درباره‌ی روح گفته می‌شود، [یعنی] او هست، پیدا شده است. اگر معمولاً درباره‌ی روح گفته می‌شود که او هست، هستی دارد، یک چیز است، و یک واقعیت فردی است، از اینها مقصود این نیست که می‌توان روح را دید یا در دست گرفت یا لمسش کرد، و کذا؛ اما چنین [جملاتی درباره‌ی روح] گفته می‌شود؛ و آنچه در واقعیت گفته می‌شود بدین‌سان بیان می‌شود که هستی روح یک استخوان است. (Hegel. De: 1989b, 259-260; En: 2004, 207-208)؛ تأکیدها از اصلند، [افزوده‌ها] از منند)

هگل در پاره‌ی بالا به تأکید می‌گوید که روح چیزی جز استخوان است و اصرار دارد که نباید دچار برداشت‌های ماده‌گرایانه بشویم؛ اما وقتی صحبت به هستیِ روح می‌کشد، چیزوارگی آن به حداعلا می‌رسد و ما در قالب یک حکم نامتناهی (*unendliche Urteil / infinite judgement*) به نقیض این مدعا می‌رسیم: روح استخوان است. چگونه؟ حقیقت این گزاره در ناکامی هستی‌بخشی به روح از طریق میانجی‌گری زبان یا اندام است؛ به‌عبارت دیگر این قضیه یا حکم در امر حملِ خود یک تناقض را مخابره می‌کند و حقیقت آن هم در همین

امتناع آن است: "روح استخوان است" دارای این معنای مضمَر است که تلاش برای بازنمایی زبانی و گفتمانی روح همیشه به یک امتناع می‌انجامد؛ در نتیجه روح بار دیگر به ماده‌ی مُرده، به استخوان یا جمجمه که صُلب‌ترین و غیرآلی‌ترین بخش موجود زنده است، بازمی‌گردد، اما با یک تفاوت اساسی: در این وهله یک خودآگاهی در برخورد با ماده‌ی نانداموار (استخوان/جمجمه) وجود دارد و آن این که هر بیانی از روح نابسند است، مگر یکی و آن هم اعلام امتناع آن است.

پاره‌ی پیش‌گفته و به‌ویژه جمله‌ی آخر آن آشکارا باور هگل به دولایه‌شدن زبان را نشان می‌دهد، یا دست‌کم معلوم می‌کند که هگل زبان را به‌نحوی به‌کار می‌برد که دو حرکت متخالف در آن به جریان بیفتد: از یک‌سو آنچه در واقع گفته می‌شود و در قالب حمل‌گزاره بر موضوع صورت‌بندی می‌شود، و از دیگر سو آنچه خود امتناع مضمَر در حمل‌قضایای نامتناهی منتقل می‌کند؛ در واقعیت بالفعل، جمجمه‌خوانی می‌گوید که روح یک استخوان است، اما بعد دیگر این زبان اعلام می‌کند که پیام اصلی در خود این نقیضه‌گویی است؛ اهمیت احکام نامتناهی هگل هم در همین نکته است:

این آگاهی، در نتیجه‌ی خویش، همان چیزی را که خودش یقین ناآگاه آن است، چونان قضیه، (*Satz / proposition*) اعلام می‌کند، قضیه‌ای که در مفهوم عقل قرار دارد. این قضیه این حکم نامتناهی است که "خود یک چیز است"، حکمی که خودش را رفع می‌کند. پس به سبب این نتیجه، بر مقوله [= وحدت من و هستی] این نیز تعیین می‌شود (مسلم می‌شود، تقدیر می‌شود) که او (مقوله) همین تضاد از خویش فرارونده (خویش‌رفع‌کننده) باشد [= مقوله، متعین و مقدر به این واقعیت هم می‌شود که تضاد از خویش فرارونده است]. (Hegel. De: 1989b, 260; En: 2004, 209). [افزوده‌ها از منند]

براین پایه هگل بیان روح در عالی‌ترین سطح تکامل اندامواره (مغز انسانی درون جمجمه) را مستلزم بازگشت به ماده‌ی بی‌جان می‌بیند: دقیق‌ترین بیان برای روح در این دقیقه اعلام امتناع آن در هر چارچوب گفتمانی است، امتناعی که ضابطه‌بندی آن در همان گفتمان خود تنها به صورت یک امتناع معنایی امکان‌پذیر است؛ این حکم نه با گزارش آنچه واقعاً می‌گذرد، بلکه تنها با فراروی از خویش به عنوان یک تضاد معنی می‌دهد، در نتیجه‌ی نشانه یا زبانی که برای بیان ذات روح/سوژه به کار می‌رود، صرفاً بیانگر ناتوانی ساختاری آن زبان در بازنمایی این ذات است؛ این بدان معنا نیست که ذات وجود ندارد؛ بلکه خود امتناع است که ذاتی است. هیچ ذاتی به عنوان یک موضوع پیش‌داده‌ی هستی‌شناختی در کار نیست و نمی‌توان برای آن به دنبال یک دقیقه‌ی ایجابی پیشین از دست‌رفته گشت؛ ذات سوژه در هر لحظه ناتوانی نظام زبانی/گفتمانی در بازنمایی آن است:

پس استخوان، جمجمه، ابژه‌ای است که از طریق حضور خود خلأ یا امتناع بازنمایی دلایلی سوژه را پُر می‌کند. به زبان لکان، عینیت‌یافتگی (ابژه‌وارگی) یک فقدان مشخص است: یک چیز جایی را اشغال می‌کند که دالی برای آن

وجود ندارد؛ فانتزی-ایژه [= ایژه‌ی ساحت خیالی] فقدان دیگری (نظام دال) را پُر می‌کند. متعلق یا موضوع لخت و بی‌جان جمجمه‌شناسی (جمجمه، استخوان) چیزی نیست جز شکل اثباتی یک ناکامی معین: این ایژه تجسم‌بخش (embodies) — یا به معنای تحت‌لفظی‌تر، «پیکره‌بخش» (gives body) — شکست فرجامین بازنمایی دلّالی سوژه است. بدین‌قرار تا آنجا که، بنا به نظریه‌ی لکان، سوژه چیزی نیست جز امتناع بازنمایی دلّالی‌اش — فضای تهی گشوده‌شده در دیگری بزرگ به سبب شکست این بازنمایی — این ایژه [= جمجمه/استخوان] همبسته‌ی سوژه است. (Zizek, 2008: 236؛ تأکیده‌ها از اصلند، [افزوده‌ها] از منند)

تکرار این شکل آگاهی در پدیدارشناسی روح، در دقیقه‌ای برتر و سپس‌تر، توجه ژئیک را جلب می‌کند و در این مورد حق با اوست و من همان‌گونه که پیش‌تر گفتم همین بازگشت هر-دم-پیچیده‌تر-شونده را — که در جای‌جای این کتاب هگل به انحای گوناگون می‌توان یافت — نمودی از رشد خودتکرارکننده و برخالی ساخت اسطوره‌شناختی آگاهی می‌دانم؛ دقیقه‌ی موردنظر آن جایی است که هگل خود در قالب یک حکم نامتناهی دیگر، نفس را با ثروت این‌همان می‌کند و این جایی است که زبان چپلوسی مجیزگویان دربار در دوران پادشاهی مطلق (جایگزین مشورت خردمندان‌ی عصر فئودالی) موردنظر اوست: متملقانی که خویشتن خود را درقبال چند سکه می‌فروشدند، اتفاقاً «پیکره‌بخش» راستین نفس هستند و این بار مربوط به اندامواره‌ی اجتماعی است: هرتلاشی برای بازنمایی نفس در زبانی که عصر پادشاهی مطلق با آن سخن می‌گوید به شکست می‌انجامد: نقیضه‌گویی اخیر صرفاً گویای همین واقعیت است از طریق وضع کثیف‌ترین و مبتذل‌ترین ایژه‌ی اندامواره‌ی اجتماعی یعنی ثروت (قیاس کنید با صُلب‌ترین و پست‌ترین ماده‌ی اندامواره‌ی طبیعی: استخوان) در فضایی که دال آن مفقوده است: بازنمایی ناپذیری روح در زبان در تناقض ذاتی حکم نامتناهی اخیر بازتاب می‌یابد و چهره‌ی اجتماعی آن هم چپلوس دربار است. درواقع این حکم بیانگر امتناع تحقق روح اندامواره‌ی اجتماعی در ساحت بازنمایی است:

پذیرش این ناسازه، این‌که بی‌معنایی آشکار پول — این ایژه‌ی لخت، بیرونی و کارپذیر که می‌توانیم آن را در دست بگیریم و با آن ور برویم — چونان تجسد بی‌میانجی خود (نفس) به کار می‌رود، دشوارتر از قبول این قضیه نیست که جمجمه پیکره‌بخش کارایی بی‌واسطه‌ی روح است. تفاوت میان این دو قضیه تنها در تفاوت آغازگاه‌های حرکت‌های دیالکتیکی آنهاست: اگر از زبانی که به «آداها و شکل‌های بدن» محدود می‌شود آغاز کنیم، همتای عینی (ابژکتیو) سوژه آن چیزی است که در این سطح تمامی لختی را عرضه می‌کند — یعنی استخوان جمجمه؛ اما اگر زبان را چونان میانجی (رسانه‌ی) روابط اجتماعی سلطه‌بینگاریم، همتای عینی آن همانا ثروت، درمقام پیکره‌یابی و مادیت‌یابی قدرت اجتماعی است. (Zizek, 2008: 241؛ تأکیده‌ها از اصلند)

تلاش برای بیان ذات اندامواره در زبانی که رسانه‌ی انداموارگی آن است، به شکست می‌انجامد و در محل این شکست یک مازاد مادی کثیف و لخت و فرومایه نهشت می‌کند که دورترین و ناسازترین عنصر نسبت به آن

روح برینی است که در بطن اندامواره در پی آن هستیم؛ ذاتِ جستجو شده چیزی جز همین شکست نیست؛ و آنچه پس از شکست در دستان ما باقی می ماند چیست؟ سماجتِ عجیبِ ماده‌ی صلب و سخت و بی جان در هر دقیقه‌ی برخالی اندامواره — چه استخوان، چه ثروت، چه هر چیز دیگر — به فراخوانده شدن از دقیقه‌ی دیرینه و متروکی که اندامواره برای حرکتِ تاریخیِ خود آن را پس پشت گذاشته بود، آیا همان نیروی تکرارشونده‌ی رانه‌ی مرگ برای ابطال این حرکت نیست؟ امر محذوفِ زبان که در هر شکست عملیات بازنمایی به صورت ژوئیسانس چهره‌ی این زبان را مخدوش می کند: حکمی که تنها به صورت یک تناقض قابل بیان است؛ چیزی شبیه تجربه‌ی بیان نشدنی فروپاشی روانی هیستریک پس از بی نتیجه ماندن همه‌ی ایثارگری‌هایی که برای اثباتِ کمال (اخته نشدگی) دیگری بزرگ کرده است: بطلانِ رؤیای انداموارگی دیگری، او را با ژوئیسانس‌اش — با مرگ/ذلت در روایتِ لکان — به یک این‌همانی در بطن تجربه‌ی فروشکست زبان می‌رساند.

براین پایه لحظه‌ی تحقق بیان عالی یک اندامواره، دقیقه‌ی اعلام فروپاشی انداموارگی آن است و به همین دلیل است که هگل بیان حکم نامتناهی را در آخرین صفحات دقیقه‌ی مربوطه می‌آورد، یعنی در جایی که روح به حد اعلائی انکشاف آن دقیقه رسیده است؛ اگر فرض کنیم که حرکت روح جهانی هگل صادق است، خودآگاهی روح مربوط به آن لحظه‌ی یأس‌آوری است که او درمی‌یابد هیچ زبانی بسنده‌ی بازنمایی او نیست؛ به دیگر سخن دقیقه‌ی خودآگاهی به ایجاب یک دانش جدید نمی‌انجامد، بلکه به شکلی سلبی گفتمان‌های کوشنده برای بیان حقیقت روح را باطل اعلام می‌کند؛ اما در این صورت تفاوت این برداشت با تلقی کانت از چیزِ درخود چیست؟ این تفاوت درست در همین حکم صادره است: به زعم کانت، ذاتِ یک چیز بازنمایی ناپذیر است، اما در این خوانش از متن هگل ذاتِ خودِ بازنمایی ناپذیری است؛ نزد کانت تلاش برای یافتن ذات محکوم به شکست است؛ حال آن که نزد هگل درست با همین شکست ذات وضع می‌شود؛ کافی است فقط این حقیقت را باور کنیم. کارکرد اساسی هر نظام زبانی — هر گفتمان — به تعویق انداختن مداوم این آگاهی است: شرطِ تشکیل زنجیره‌ی دال این است که افشای ناتوانی دال در تحقق مدلول دائماً به تعویق بیفتد.

بدین ترتیب گفتمانی که برای تداوم همبستگی اندامواره به صورت نظام زبانی سرکرده (هژمون) بر اجزای آن درمی‌آید، همزمان گرایشِ نقیض خود — گرایشی برای افشای حقیقت پیش‌گفته — را نه تنها همراه خود، بلکه در حقیقت در کانون هستی‌شناسی‌اش دارد. فروید همین تمایل دوگانه را به صورت تقابل رانه‌ی مرگ و زندگی نظریه پردازی می‌کرد.

* * *

در مقدمه‌ی شریطه‌ی *خاطیان* اشاره‌ی کوتاهی به صورت‌بندی تبیینی انگلس برای مسیر تکامل انسان و دقیقه‌ی جدایی آن از دیگر میمون‌سانان شد: دیدیم که او با اتکا به دستاوردهای پژوهشی مورگان، لحظه‌ی

آزادشدن دست انسان-میمون‌های اولیه از زمین و راست‌پیکرشدن و ایستادن آنها بر روی دوپا را طلیعه‌ی پیدایش گونه‌ی انسان می‌دانست. این راست‌پیکری امکان استفاده‌ی ابزارورزانه و ابزارسازانه از دست آزادشده از زمین را به این موجود داد و سبب آن شد که تعریف مطلوب انگلس از انسان، حیوان/ابزارساز، قابل اطلاق به یک گونه از جانوران شود. همچنین در همان نوشته گفته شد که اگر این موجود نوپدید جانوری مانند هر گونه‌ی دیگر باید خود را به‌عنوان یک گونه حفظ کند، این امر مستلزم تداوم صفت مشخصه‌ی آن، یعنی ابزارسازی و ابزارورزی است؛ این تعریف با داعیه‌ی اساسی مارکسیسم درباره‌ی این که پیش‌نیاز تحقق گام بالایی کمونیسم، پدید آوردن آن سطح از تکامل نیروهای مولد است که انسان را از انجام کار جسمانی برهاند، در تعارض است. من در آن نوشته به برخورد ویژه انگلس بر سر تقابل آتی دلوز با نظریه‌ی گونه‌های داروین پرداختم، چنان که گویی او وارد کشمکش میان اولویت تفاوت (دلوز) و اولویت تکرار (نظریه‌ی گونه‌ها) می‌شود: به‌زعم داروین، جهش در گونه‌ها – آنچه فرایند فرگشت خوانده می‌شود – نتیجه‌ی دخالت یک عامل بیرونی و تحمیل شرایطی جدید به موجود زنده است؛ اگر این عامل بیرونی، که پیدایش آن هم معمولاً ناشی از تصادف است، وجود نداشته باشد، آن موجود زنده گونه‌ی خود را عیناً تکرار می‌کند؛ پس ارجحیت با تکرار وضعیت قبل است مگر آن که چیزی از بیرون در امر بقای موجود دخالت کند؛ اما هم آنجا و هم در همین نوشته گفته شد که دلوز موضوع را وارونه می‌بیند، زیرا فرض او بر تقدّم تغییر است: روند نهفته‌ی امور تغییر لحظه‌به‌لحظه است و هیچ موجودی عیناً تکرار نسل قبلی خودش نیست؛ در هر بازتولید و تکرار سطح انکارناپذیری از تفاوت وجود دارد؛ در نگرش دلوز اصلاً «عامل بیرونی» معنا ندارد، چون اندامواره هیچ مرز یا قلمروی از پیش تعریف‌شده‌ای ندارد و پیوند با محیط در قالب مفهوم ماشین میل بر هر چیز دیگر اولویت دارد: یک اسب، فقط آن چهارپایی که فلان شخص سوار آن شده است نیست، بلکه مجموعه‌ی لایتناهی پیوندهای آن با جهان (هوای تنفس‌شده‌اش، علفی که می‌چرد، زمینی که روی آن می‌دود، ماده‌ی معدنی‌ای که در هنگام جنین بودن از طریق خون مادر و از منبع غذای خورده‌شده‌ی این مادر وارد بدن او شده است، زینی که بر پشت اوست و ...) است و بنابراین تفاوت‌های ناشی از آنچه داروین دخالت عوامل خارجی می‌نامید، پیش‌فرض فرایند اسب‌شدن (و نه اسب‌بودن) است. آنچه سعی می‌کند برای یک فرایند بی‌وقفه‌ی شدن و پیوندیابی با جهان بیرون مرزی بگذارد و قلمروی مشخصی را به عنوان یک اندامواره‌ی کامل و مستقل تعریف کند، قانون است که محافظه‌کاری مرحله‌ی خاصی از ماشین میل در آن متجسد می‌شود: دقیقه‌ی ماشین پارانویاک: طرح مفهوم گونه بیش از آن که در سرشت طبیعت باشد، در روش‌شناسی علوم تجربی است که می‌کوشد حرکت شدن و تغییر را با قانون‌گذاری و شناخت از طریق قوانین جهانشمول متوقف کند. بنابراین دانش تجربی و بنیادش دانش گونه‌شناسی و طبقه‌بندی بخشی از خود دقیقه‌ی پارانویاک اندامواره است؛ به‌دیگر سخن دانشمند از بیرون به این پدیده نمی‌نگرد، بلکه این نگاه برآمدی از خویشتن‌پایی خود اندامواره در دقیقه‌ی

پیش گفته است؛ دلوز همین رویکرد را مبین وضعیت روان‌شناختی پارانویا (در برابر میل خلاقانه و پیوندگستر شیزوفرنی) می‌داند.

درواقع در یک الگوی داروینی می‌توان گونه را همان ذات موجود زنده، یا «مثال» (ایده) در مفهوم افلاتونی آن دانست که هر جانور متعلق به آن گونه، به درجه‌ای از آن بهره‌مند است یا آن را بازتاب می‌دهد. بنیاد اعتراض دلوز در تفاوت و تکرار به برداشت داروینی از فرگشت به همین موضوع بازمی‌گردد: دانش تجربی نوین با نحوه‌ی قانون‌گذاری‌ها و مقوله‌بندی‌های خود، عملاً حرکت زبانی دگرگونی و جوشش مداوم تفاوت را اخته می‌کند و جهان زندگان را در قالب‌های بسته و پاینده‌ی «گونه‌ها» که از طریق غریزه‌ی خویشتن‌پایی (صیانت ذات) تکرار می‌شوند، به اسارت می‌کشد. در شریطه‌ی خاطیان رویکرد فروید در ورای اصل لذت را بدیلی هم در برابر اندیشه‌ی داروین و هم علیه نگرش دلوز دانستم و به‌تلیوح برخورد انگلس با موضوع را، دست کم در مورد گونه‌ی انسان، به نگاه فروید نزدیک‌تر دیدم: چنان که در همین نوشته و در آن نوشته‌ها نیز گفته شد، در روانکاوی فروید، ذات سوژه فقدان، عدم، یا امتناع آن است و درست به همین دلیل است که خویشتن‌پایی انسان به‌جای الگوی طبیعی غریزه از ساختار پیچیده و خودمتناقض رانه پیروی می‌کند: سوژه به‌شرطی ذات خود را عیناً تکرار می‌کند که با یک امتناع این‌همان شود؛ به عبارت دیگر فعلیت سوژه صرفاً به‌معنی فاصله‌گیری آن از ذات خودش است؛ بنا به همان تعبیر بهره‌مندی وارونه، او تا آنجا واقعیت دارد که از ذات خود فاصله داشته باشد. انگلس با طرح تعریف ذات یا گونه‌ی انسان به‌عنوان حیوان/بزارورز/بزارساز عملاً به چنین الگویی متوسل می‌شود: تحقق راستین انسان انتزاعی در جهان کمونیستی منوط به فسخ این تعریف است؛ به‌عبارت دیگر، با طرح این شاخص برای تعریف و تمایز گونه‌ی انسان از میمون‌سانان، انگلس ذات انسانی را به‌صورت یک تناقض فرض می‌گیرد: هرچه کار (بزارورزی) بیشتر پیشرفت می‌کند، انسان /زخودبیگانه‌تر می‌شود. نتایج انقلابی‌ای که او بر مبنای این فرضیه به دست می‌آورد مشخص است: تعریف گونه‌ها آنچنان که خویشتن‌پایی آنها – یعنی تلاش آنها برای بازتاب/تکرار هرچه عالی‌تر الگوی آرمانی – اتفاقاً به دگرگونی انقلابی آنها، یعنی فسخ الگوی پیش‌انگاشته، بینجامد؛ به‌طرز حیرت‌آوری این تعریف سوژه‌ی طبقاتی، پرولتاریا، و البته سوژه‌ی روانکاوی، هیستریک، است.

مدارک و نشانه‌های بسیاری وجود دارد که اتهام پُرگفته‌ی پوزیتیویسم و ماتریالیسم مکانیکی ایراد شده به انگلس را موجه نشان می‌دهند؛ من منکر درستی برخی از آنها نیستم، اما از سلیقه‌ی خودم و از علاقه‌ای که به او دارم فرصتی می‌خرم برای یافتن سطحی حیرت‌انگیز در نوشتار او، و البته عمیق‌تر از آنچه در جمله‌بندی‌های صریحش گزارش می‌شود، که در آن شارش پر نیرویی جریان دارد که به گزاره‌های هگلی‌ای چون روح/استخوان است می‌انجامد: تحقق عجز زبان برای بیان حقیقتی ذاتی، که در قالب احکام نامتناهی بروز می‌کند؛ نمودی از بازگشت ناگزیر به ماده‌ی غیرانداموار. مجموعه‌ی مقالات و نوشته‌هایی که بعدها در قالب

کتاب واحدِ دیالکتیک طبیعت منتشر شدند، نمونه‌های چشمگیری از تلاش‌های نوعی آنچه هگل عقل مشاهده‌گر می‌خواند، برای تبیین علمی جهانِ ابژه‌ها — اعم از آلی و غیرآلی — به دست می‌دهند. بسیاری از استنتاجات انگلس در این کتاب از پدیدارهای طبیعی که نام علمِ دیالکتیکی بر آنها نهاده بود، از زمره‌ی همان مصادیقی هستند که مارکسیسم‌پژوهان را به گمانه‌ی بازتاب‌باوری و مکانیکی‌اندیشی او رسانده است. اما آیا باید دیالکتیک را در آنچه او خود به نام دیالکتیک گزارش کرده است بجوئیم یا در ساختار ذهنیتی که در پس نگارش آنها فعال بوده است؟ مثلاً چگونه یک مکانیکی‌اندیش، در مقدمه‌ی کتاب در کسوت یک بدبینِ فرویدی ظاهر می‌شود؟ او نخست یادآوری می‌کند که بدون فرضِ کار، گونه‌ی انسانی قابل تعریف نیست:

داروین نمی‌دانست که چه طنز تلخی درباره‌ی انسان‌ها و به‌ویژه درباره‌ی مردمان سرزمین خودش [= انگلستان] می‌نوشت، هنگامی که نشان داد که رقابت آزاد، [یا همان] نبرد بقا، که اقتصاددانان آن را به‌عنوان عالی‌ترین دستاورد تاریخ گرامی می‌دارند، وضعیت معمول جهانِ جانوران است. تنها یک سازماندهی آگاهانه‌ی تولید اجتماعی که در آن تولید و توزیع برپایه‌ی نقشه انجام می‌شود، می‌تواند انسان‌ها را از حیث اجتماعی به‌همان نحو به مقامی بالاتر از بقیه‌ی جانوران برساند که تولید به‌طورکلی همین ارتقا را از برخی جنبه‌های خاص برای انسان‌ها سبب شده است [= یعنی همان طور که صرفِ تولید، به انسان خصوصیتی ممتاز نسبت به دیگر گونه‌های جانوری بخشیده است، به‌همان نحو تولید برنامه‌مند هم روابط اجتماعی انسان‌ها را به سطوح عالی‌تر فرامی‌برد]. تکامل تاریخی چنین سازماندهی‌ای را هر روز گزیرناپذیرتر، و البته هرروز امکان‌پذیرتر هم ساخته است. از آن پس دوران تاریخی‌ای می‌آغازد که در آن خود انسان‌ها همراه با همه‌ی حوزه‌های فعالیتشان، به‌ویژه دانش طبیعی، به چنان پیشرفتی خواهند رسید که هرآنچه تا آن زمان بوده را در سایه‌ی خویش ناپدید خواهد کرد. (Engels. De: 1975, 324; En: 1987; 331) [افزوده‌ها] از منند).

اما انگلس به یک نکته اشاره نمی‌کند و آن این که تولید برنامه‌مند، نه مشخصه‌ی دوران کمونیسم (یا به بیانی مرحله‌ی بالایی کمونیسم)، بلکه معرفه‌ی دوره‌ی گذار یا مرحله‌ی اولیه‌ی آن جامعه است. این تعبیر ممکن است در نخستین نگاه بدعت‌آمیز بنماید، اما تصور برنامه‌مند بودن تولید مایحتاج مادی در پیشرفته‌ترین مراحل جامعه‌ی کمونیستی، نقض غرض است؛ کافی است به آن عبارات مشهور مارکس در نقد برنامه‌ی گتا دقت کنیم که در آنها به تمایز این دو مرحله و نظام حقوقی حاکم بر دریافت فرآورده‌ی هر عضو جامعه‌ی نوین و پرداختِ حق او از انباره‌ی عمومی می‌پردازد؛ مارکس راه‌حل «پرداخت به‌ازای رسیدن زمان کار» را حامل عناصری از نابرابری‌های ضروری به‌جا مانده از نظام حقوق بورژوازی برای گام‌های اولیه‌ی جامعه‌ی جایگزین می‌داند، چون مثلاً توانایی بدنی همه‌ی آدم‌ها یکسان نیست و کسی به‌سبب برتری طبیعی قوای جسمانی خود ممکن است رسیدنِ زمانی بیشتر و در نتیجه‌ی دریافتی بیشتری داشته باشد؛ مارکس این برابری بدوی را هم‌زمان یک «ابرابری در دریافت، در نتیجه‌ی کار نابرابر» می‌داند، یعنی نابرابری طبیعی قابلیت‌های انسانی هنوز در این نظام حقوقی به‌صورت یک نابرابری در بهره‌مندی بازتاب می‌یابد؛ درحقیقت تداوم معیار بودنِ زمانِ کار برای سنجش میزان حق هر کس در برخورداری از نعمات جامعه — گیرم اکنون دیگر کل این زمان به خود

کارگر و نه یک بیگانه تعلق داشته باشد - به وضوح بازمانده‌ی ولو اصلاح‌شده‌ی نظام محاسباتی قبلی است و بنابراین مارکس این نوع سنجش را سزاوار وضعیتِ آرمانی مدنظر خود نمی‌داند؛ او سپس یادآوری می‌کند که به علتِ دوام برخی عناصر روبنای حقوقی و فرهنگی جامعه‌ی کهن در این مراحل اولیه‌ی جامعه‌ی نو، تا مدتی گزیری از این کاستی‌ها نیست. اما پس از عبور از این دوران و به‌گفته‌ی او تحققِ رشدِ همه‌جانبه‌ی نیروهای مولد جامعه و جوششِ چشمه‌های دارایی کل جامعه، شرایطی فراهم می‌شود که در آن دیگر نیازی به محاسبه‌ی زمانِ کارِ روزانه‌ی افراد و ثبت آن روی رسیدها نیست: وضعیتِ فرضیِ فوق‌آرمانی‌ای که ثروت آن‌چنان فراوان است که هر کس می‌تواند هرچه لازم داشت بدون ارائه‌ی هیچ رسید زمانی‌ای به انباردار، از انبار بردارد؛ مارکس برای تبیین نظام حقوقی متناظر با این وضعیتِ آرمانی از ضابطه‌ی مشهور «از هر کس بر اساس توانایی‌اش، به هر کس بنا به نیازش» استفاده می‌کند. گرچه او ملزومه‌ی تحقق چنین وضعیتی را صراحتاً رشدِ کافیِ نیروهای مولد جامعه می‌داند، اما به همان صراحت از دلالت‌های شبه‌سیاسی آن حرف نمی‌زند (اینجا پیشوند شبه- به دلیل ملاحظه‌ی معنای محدودشده‌ی صفتِ «سیاسی» در شرایط توصیفی مارکس است): خودبه‌خود این سطح خیالی وفور، دیگر احتیاجی به یک نظام برنامه‌ریزی گسترده برای اندازه‌گیری نیازهای جامعه و سپس تنظیم و تخصیص منابع برای برآوردن آنها ندارد، مگر در کلیات و احتمالاً در برخی زمینه‌های خاص؛ به زبان ساده، با فرض چنین درجه‌ای از رشد قوای مولد، تولید می‌تواند به یک مصرف بی‌نهایت جواب بدهد؛ وانگهی در شرایطِ وفور، وقتی رشد اخلاقی جامعه هم تا آن اندازه است که کسی چیزی مازاد بر نیازش نمی‌طلبد - و مثلاً ترجیح می‌دهد وقت خود را به جای مصرف یا انباشت یک‌مشت خرت‌وپرتِ غیرلازم، به کارهای عالی‌تر در علم و هنر و ... اختصاص دهد (چون به‌قول مارکس کار دیگر نه یک ابزار معیشت، بلکه نیاز انسان برای آزادکردنِ خلاقیتِ درونی‌اش است) - در این صورت برنامه در معنای فنی اقتصادی کلمه بلاموضوع خواهد بود؛ در بخش‌های پایانی این نوشته خواهیم دید که چگونه مفهوم «برنامه‌ریزی عقلانی تولید» به کمک برخی خلط مفاهیم‌ها در برخورد با سرمایه‌داری مدرن سبب‌ساز انحرافی خطرناک در خوانش بخشی از سنت چپ از مفهوم دوره‌ی گذار شده است. فعلاً همین حد بگوییم که «عقلانیت در برنامه‌ریزی» در اندیشه‌ی مارکسیستی بیش از آن که یک/رزش درخود باشد، یک وضعیت تحمیلی برآمده از محدودیت‌های فنی جامعه‌ای است که می‌خواهد از سرمایه‌داری گذر کند؛ گزاره‌های مارکس، گیرم نه به صراحت، بر این موضوع صحه می‌گذارند؛ درعوض، وقتی همه‌چیز به‌وفور در دسترس است و کسی هم اهل برداشتِ مازاد بر مصرف از این انبار بی‌دروپیکر نیست، نیازی به یک برنامه‌ریزی دقیق و گسترده هم نیست؛ گویا ابر-آرمانشهرِ مرحله‌ی بالایی چیزی شبیه یک شهر شکلاتی است که اهالی‌اش همگی فیلسوف و شیمی‌دان و پیکرتراش‌اند! حال آن‌که برنامه‌ریزی خاص وضعیتی است که در آن به‌سبب رشد ناکافی نیروهای مولد، هنوز محدودیت‌هایی در تخصیص منابع برای ارضای نیازهای جامعه وجود دارد و بنابراین لازم است که هم کل قوای تولیدی (فناوری موجود به‌علاوه‌ی مجموع زمان کار همه‌ی شهروندان) و هم حجم مصرف

عقلانی (نیازهای واقعی جامعه) اندازه‌گیری شوند و سپس یک نظام حقوقی بهینه (نه الزاماً آرمانی) برای ارتباط دادن میان این دو ساحت برقرار شود؛ ضمن این‌که بخش بزرگی از شهروندان هم به‌خاطر عقب‌ماندگی‌های اخلاقی و فرهنگی موروثی جامعه‌ی طبقاتی، همچنان به‌طور بالقوه دستشان کج است.

با این‌همه واضح است که برنامه‌ریزی تولید در دوره‌ی گذار، که انگلس آن را ضامن برتری اجتماعی راستین انسان‌ها بر جهان جانوران می‌داند، یک عملیات انتحاری است. او می‌گوید تولید به‌طور کلی منجر به تمایز گونه‌ی انسانی از دیگر گونه‌ها شد، اما این‌گونه هنوز برای زیست خود از قانون نبرد برای بقای داروین (نسخه‌ی انسانی آن: رقابت آزاد) پیروی می‌کند؛ بنابراین فراروی حقیقی آن از سپهر حیوانی مستلزم کنار گذاشتن این قانون و جایگزینی رقابت آزاد (تنازع بقا) با اقتصاد مبتنی بر برنامه است. اما نکته‌ی اساسی این است که اقتصاد برنامه‌مند چیزی جز یک دوره‌ی گذار نیست؛ این برنامه‌ریزی نه هدف، بلکه میانجی یا معبری برای رسیدن به وضعیتی است که در آن دیگر کار کسی را با زمان آن نمی‌سنجند. به‌همین خاطر اصرار دارم بار دیگر به تفسیر منفی و انتقادی مارکس از فرمول حقوقی ناگزیر دوره‌ی گذار، پرداخت برپایه‌ی رسیدن زمانی، دقت کنید: اگر قرار است به هر کس درست به ازای مقدار کاری که با سنجه‌ی زمان اندازه‌گیری می‌شود پرداخت شود، این بدان معناست که کسی که به هر دلیل بتواند بیشتر کار کند، بیشتر برخوردار خواهد شد: «پرداخت (حقوق) نابرابر به ازای کار نابرابر»؛ آن افرادی که به‌طور طبیعی دارای نیروی جسمی یا استعدادها و توانایی‌های خداداد بیشتری هستند، خودبه‌خود زمان کار بیشتری روی برگه‌هایشان ثبت می‌شود و در نتیجه بهره‌مندتر از دیگران خواهند بود. اما مگر این همان تنازع بقا نیست که حتا در قیاس با بازار آزاد شکلی به‌مراتب شبیه‌تر به نسخه‌ی زیست‌شناختی-داروینی آن دارد؟! زورمندتر و انطباق‌پذیرتر، بهره‌مندتر است، و اینجا زور و انطباق دقیقاً در معنای جسمانی کلمه مدنظرند. به‌نظر می‌رسد مأموریت دیکتاتوری پرولتاریا همین عرضه‌ی صریح‌ترین شکل حیوانیت انسان است، اما نه برای آزادسازی آن بلکه برای افشای بی‌پرده‌ی آن: تصریح وقاحتی که در طول تاریخ خود را به‌شکل «عالی‌ترین دستاورد تمدن» درآورده است. بگذارید پیام این حکومت را به زبانی نزدیک به مطالب این نوشتار بازنویسی کنیم: «تا زمانی که تنازع بقا آن شکل پیچیده و انتزاعی خاص انسان (رقابت آزاد) را دارد که "اقتصاددانان آن را به‌عنوان عالی‌ترین دستاورد تاریخ گرامی می‌دارند"، گونه‌ی انسانی همچنان در قلمروی حیوانی باقی می‌ماند؛ برای خروج او از این قلمرو و انسان‌شدن فرجامین او، اتفاقاً باید شکل حیوانی تنازع را به او بازگرداند». البته در ادبیات مارکسیستی، تولید هم نخست راهکاری برای انطباق با شرایط و کمبودهای محیط اطراف انسان بود و از این حیث ظاهراً این مفهوم با گزینه‌ی بقا (رانه‌ی زندگی) سازگار است. اما در ذات آن یک بیگانگی (بیرونی‌سازی بخشی از خویش به‌عنوان یک برابری یا دیگری) در کار است که در مرحله‌ی سرمایه‌داری به اوج خود می‌رسد: همیشه، و به‌ویژه در دقایق برین پیشرفت اندامواره‌ی اجتماعی تولید، آفرینش ابژه یک‌جور از خودگذشتگی، خودقربانگری یا

ایثارگری بوده که غیریتی اجتناب‌ناپذیر را ایجاب کرده است؛ تولیدِ طرحِ نفسانیِ سوژه‌ی هیستریک است و از این حیث اگر سبب بقا می‌شود و تنش یا اختلاف پتانسیلِ ملازم با این بقا را همگام با پیشرفت و پیچیده‌تر شدن تمدن (فناوری) تشدید می‌کند، به دلیل انحراف رانه از مسیر اصلی خویش است؛ به عبارت دیگر تولید صرفاً موجب حفظ زندگی گونه‌ی انسانی نشده است، بلکه روزبه‌روز تنش ذاتی آن را تشدید کرده است؛ بقای نوع انسان با خودنابودسازیِ افراد آن برای تضمین جایگاهِ دیگری مشروط می‌شود. فرض مارکسیست‌ها حل این تضاد در وضعیت آرمانی‌ای است که در آن «از هر کس بر اساس توانایی‌اش، به هر کس بنا به نیازش»؛ و آنها این را تولیدِ مبتنی بر همکاریِ آگاهانه و آزادانه می‌نامند. اما واضح است که اشتراک میان این مفهوم آرمانی از تولید و واقعیت تاریخی تولید فقط در لفظ است، زیرا وفور مطلق، که با شرط انکشاف بی‌نهایت قوای مولد انجام می‌گیرد، آزادی انسان از کارِ فیزیکی را ایجاب می‌کند و تولید مایحتاج بقای انسان را به ماشین می‌سپارد (حواسم هست که تولید ماشین را هم به ماشین می‌سپارد، اما رفعِ تسلسل درونی این منطق با همان ایده‌آل‌سازی لازم برای پیش‌انگاشتِ وفور مطلق کاملاً بدیهی است: در این حد از تجرید، تولید/دانش لازم برای تولید ماشین جدید نیز در خود ماشین درون‌ماندگار است)؛ اگر جامعه‌ی نو نیازهای نوپدیدِ عموماً فرامادی — مصارف عالی هنری و معنوی — ای ایجاد کند که فرضاً بقای گونه‌ی جدید و عالی‌تری از انسان بدون ارضای آنها، درست به شدتِ مخاطرات زیستی بی‌خوراک‌ماندن به خطر بیفتد، تولیدِ عالی‌ای که معطوف به برآوردن این نیازهاست منطقی‌اً دوباره خصیصه‌ی اصلی تولید حوائج مادی و اولیه‌ی انسانِ جامعه‌ی کهن را خواهد داشت: بازتولید بیگانگی، البته در سطحی بالاتر از بیگانگی ویژه‌ی جامعه‌ی طبقاتی. مارکس درباره‌ی این نوع تولید حرفِ ایجابی چشمگیری نمی‌زند، مگر با آرمانی‌سازیِ تغزلی و گاه رمانتیک آن؛ اما آنچه درباره‌ی نظام حاکم بر تولید و مصرف اقلام مورد نیاز جامعه‌ی کمونیستی می‌گوید و ضابطه‌ی حقوقی متناظرش نیز همان «از هر کس ... به هر کس ...» است، به روشنی مربوط به همان حوائج مادی و زیست‌شناختی اولیه است که گویا با پیشرفت چشمگیر نیروهای مولد، مشکلاتش یک‌بار برای همیشه رفع خواهند شد. خلاصه، برپایه‌ی گفته‌های مارکس، آنچه تاریخیاً و در معنای اقتصادی کلمه «تولید» خوانده شده است، در این جامعه‌ی آرمانی دیگر سرشت‌نمای انسان نخواهد بود؛ محتوا و پیامدهای انسانی تولیدِ مرتبه‌ی عالی‌تر هم — که گویا بیشتر از جنس آفرینش هنری و خلاقیت علمی است — اصلاً جز در حد تصویرسازی‌های آرمانی/ایدئولوژی آلمانی و گاهی دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴، موضوع بحث علمی مارکس قرار نگرفته است.

براین بنیاد با کنارگذاشتن تولید/اقتصادی از جایگاه ویژگی تعیین‌کننده‌ی گونه‌ی انسان، فرض بر نابودی این گونه و احتمالاً تولید گونه‌ای جدید است. انگلس دقیقاً با همین فرض حرکت می‌کند و چنان که در مقدمه‌ی شریطه‌ی خاطیان نیز گفته شد، زمینه‌ی سیاسی تعریف انسان به‌عنوان «حیوان ابزارساز/ابزارورز» که

از سوی او پذیرفته می‌شود، همین ضرورتِ نابودیِ گونه‌ی فعلی است؛ درحقیقت انگلس گونه‌ی انسانی را طوری تعریف می‌کند که بتواند از این تعریف الزامِ انقراض آن را نتیجه بگیرد. این مرگ‌آگاهی را گمانه‌زنی‌های او درباره‌ی احتمال آغازش یک گونه‌ی جدید پس از نابودی گونه‌ی موجود تکمیل می‌کند، گیرم نحوه‌ی بیان آن صرفاً پیرامون قطعیت نابودی زیست‌شناختی انسان در نتیجه‌ی برخی تحولات حتمی کیهانی باشد؛ آیا این که درست پس از پاره‌ی پیش‌تر نقل شده از او، گفتاری ستایش‌آمیز درباره‌ی مرگ و بازگشت ماده‌ی انداموار به وضعیتِ نانداموار می‌آید، به اندازه‌ی کافی گویای پس‌زمینه‌های مرگ‌آگاهانه‌ی ذهنیت او که تبدیل به یک انگیزه‌ی سیاسی شده‌اند، نیست؟

باین همه، «هرآنچه پدید می‌آید، سزاوار نابود شدن است» [تضمین انگلس بر گفته‌ی میفستوفلس در فاوستِ گوته]. میلیون‌ها سال از این خواهد گذشت، صدها هزار نسل زاده می‌شوند و می‌میرند؛ اما ردخور ندارد که زمانی فرا خواهد رسید که گرمای فروکاهنده‌ی خورشید دیگر برای ذوب کردن یخ‌های پیش‌رونده‌ی قطب‌های زمین کفایت نمی‌کند، زمانی که انسان‌ها — که [برای گریز از سرما] روزه‌روز بیشتر اطراف خط استوا جمع می‌شوند — عاقبت آنجا هم گرمای کافی برای ادامه‌ی زندگی پیدا نمی‌کنند، زمانی که آرام‌آرام حتا آخرین آثار حیات انداموار از میان می‌رود و زمین، یک گوی مرده‌ی یخزده همچون ماه، در ژرف‌ترین تاریکی و در مداری تنگ‌تر از همیشه گردِ خورشیدی همین دست خاموش می‌چرخد و سرانجام بر روی آن فرو می‌افتد. برخی از سیاره‌ها [ای سامانه‌ی خورشیدی] پیش از زمین و برخی دیگر به دنبال آن، به همین سرنوشت دچار می‌شوند [روی خورشید خاموش سقوط می‌کنند و همگی در یک گوی مرده جذب می‌شوند]؛ به‌جای سامانه‌ی خورشیدی درخشان و گرمی که در هماهنگی اعضایش انتظام یافته است، تنها یک توپ سرد و مرده، مسیر بی‌همسفر خود را در اعماق تهینای کیهان می‌پیماید. و آنچه بر سامانه‌ی خورشیدی ما می‌گذرد، دیر یا زود بر سر همه‌ی سامانه‌های دیگر کهکشانی هم می‌آید، و همچنین بر هر کدام از آن بی‌شمار کهکشان‌های دیگر، حتا آنهایی که [آن قدر دورند که] نورشان، تا آن هنگام که دیده‌وری بر زمین زیسته باشد، هرگز به این سیاره نخواهد رسید. و زمانی که چنین سامانه‌ی خورشیدی‌ای داستان زندگی خود را به انجام رساند و به سرنوشت همه‌ی پایان‌پذیران، به مرگ، تن داد، چه پیش خواهد آمد؟ آیا لاشه‌ی خورشید برای همیشه چونان کالبدی بی‌جان در خالی بی‌کران کیهان قل می‌خورد و پیش می‌رود و همه‌ی نیروهای سابقاً بس متکثر و گوناگون طبیعت، برای همیشه در یک شکل واحد حرکت، یعنی گرانش (جاذبه)، در خواهند آمد؟ یا آنچنان که [آنجلو] سِکی (Secchi) [ستاره‌شناس ایتالیایی] می‌پرسد: "آیا نیروهای در طبیعت هستند که بتوانند سامانه‌ی مرده را به شرایط آغازین پیدایش آن، همان آبر (سحابی) فروزان اولیه [که خورشید از آن پدید آمده بود] بازگردانند و دوباره آن را از خواب [مرگ] برای یک زندگی نو بیدار کنند؟ این را نمی‌دانیم". (Engels. De: 1975, 324-325; En: 1987; 331-332). [افزوده‌ها] از مُنند

البته انگلس کمی بعد و با احتیاط، احتمال حرکت چرخه‌ای کیهان (بازگشت به حالت اولیه‌ی ماده و زایش دوباره‌ی زندگی از آن) را می‌پذیرد و عملاً به یک‌جور فرضیه‌ی مه‌بانگِ عودت‌کننده (Recurring Big Bang) برای زادومرگ کائنات می‌رسد. پُر آشکار است که نوعی باور به نابودی گونه‌ها و پیدایش احتمالی گونه‌های جدید، روح این نوشتار را تشکیل می‌دهد. هرچند امروزه مشخص شده است که روند رویدادهای خورشیدی در

دقایق پایانی حیات این ستاره کمی متفاوت با آن چیزی است که انگلس برپایه‌ی دانش آن روز توصیف می‌کرد، با این همه تعمیم فوری این روند مرگ به کل اجرام کیهانی‌ای که در یک هماهنگی یا *انداموارگی* قانونمند (حرکت سیاره‌ها گرد ستاره‌ها، و حرکت هر سامانه‌ی ستاره‌ای گرد مرکز کهکشان خود) به سر می‌برند، بر تمایل مرگ‌باورانه‌ی انگلس گواهی می‌دهد: اذعان به بازگشت همه‌ی موجودات زنده به وضعیت *انداموار*، و همه‌ی سامانه‌ها و هماهنگی‌های *انداموار* نجومی به یک «گوی سرد و تنها و سرگردان در تهینای کیهان»، بی‌درنگ پس از آن بحث پیشین درباره‌ی تمایز انسان از حیوان بر اساس مفهوم تولید، ساختار ذهن انگلس را تاحدی نشان می‌دهد. گمانه‌زنی‌های او درباره‌ی نوزایی زندگی از دل این ماده‌ی خاموش، به‌رغم نقل پاسخ تردیدآمیز سگی به این احتمال (*این را نمی‌دانیم*)، خرج آخرین ذخیره‌ی امید مردی‌ست که هوشیارانه به نخستین پیش شرط روشی انقلابی اندیشیدن بیش از عواطف معمولاً فریب‌آمیز انقلابی پایبند می‌ماند: *نا/میدی* ضرورت شناخت است. تمایل ناآگاهانه‌ی او به کاهش قاطع تنش/تفاوت تا سطح سردی مورمورکننده‌ی مرگ کیهان، انکارکردنی نیست.

اکنون شاید بتوان بیان منفی مارکس از ضابطه‌ی حقوقی رسید زمانی در دوره‌ی گذار (پرداخت نابرابر برای کار نابرابر) را بهتر فهمید: دوره‌ی گذار، مرحله‌ی مهیاسازی وضعیت برای مرگ *اندامواره*، برای سقوط زمین یخ‌زده بر روی خورشید یخ‌زده‌اش است. این ضابطه‌ی شدیداً داروینی – وقتی به‌روایت منفی شده‌ی مارکس خوانده می‌شود – گفتار دقیقه‌ی اعتراف *اندامواره* به حیوانیت رفع‌نشده‌ی انسان است: دوره‌ی گذار، یا آنچه مارکس مراحل آغازین کمونیسم می‌نامد، با فروتنی اذعان می‌کند که *نابرابری* (تفاوت/تنش) در بنیاد جامعه‌ی انسانی نوین هنوز حضور دارد، با این تفاوت که برخلاف نظام‌های پیشین، هدف اعلام‌شده‌ی این جامعه پایان‌بخشیدن به آن است؛ اینجا تحقق یافتگی فرجامین انسانیت، در همین اعتراف به ضرورت فسخ آنچه انسان را به‌عنوان یک گونه‌ی متمایز از دیگر جانوران تعریف کرده است، صورت می‌گیرد: برای کاهش تنش باید تولید را متوقف کرد. آیا این کمابیش یادآور همان فرضیه‌ی غافلگیرکننده‌ی مارکسیستی، که این روزها به‌ویژه از سوی دیوید هاروی طرح می‌شود، نیست: "پرسش بنیادین سرمایه‌داری همیشه – و به‌ویژه در برخورد با بحران‌ها – چگونگی حفظ یا ارتقای نرخ رشد اقتصادی است؛ اما گویا تنها پاسخ نجات‌بخش کنار گذاشتن وسواس رشد و تن‌دادن به نرخ رشد صفر است؛ بهتر است هدف یا آرمان رشد اقتصادی را کنار بگذاریم، چون بیش از این دیگر نمی‌توان رشد کرد". سوسیالیسم در مقام پایان «رشد به‌عنوان یک هدف در خود»، معرف مرگ *اندامواره‌ای* است که شناسه‌اش به‌گفته‌ی انگلس کار یا تولید اقتصادی است.

حال بیایید به *احکام نامتناهی* هگل بازگردیم؛ شما در ضرورت ناخوشایند «پرداخت نابرابر به‌ازای کار نابرابر»، در این نحوه‌ی داروینی فرمول‌بندی مارکس از حقوق دوره‌ی گذار (دوره‌ی برین تحقق خودآگاهی انسانی)، طنینی از ناسازه‌ی «روح استخوان است» نمی‌شنوید؟ اذعان آگاهانه و اعتراف‌گونه‌ی انسان

پس‌اسرمایه‌داری که شرمنده از شکست هزاران‌ساله‌اش، خود را در خیالات خویش مهبیای آن آرمانشهر شکلاتی آینده می‌کند، به این‌که عالی‌ترین شکل حقوق شهروندی تنها یک جور بازگشت به بدوی‌ترین و جسمانی‌ترین تجلی نبرد برای بقا است، یک حکم نامتناهی نیست؟: «انسان تراز نوین، موضوع حیوانی‌ترین تنازع بقا است» و باید با یک نظارت پلیسی تمایلات تفاوت‌طلبانه‌ی او را محدود و مهار کرد. چه چیزی این حکم را از داوری‌های معمول هابزی درباره‌ی خصومت ذاتی افراد انسانی با یکدیگر متمایز می‌کند؟ درست همان چیزی که «روح استخوان است» را از داعیه‌های زمخت گفتمان مجموعه‌شناسی که آن‌قدر نکوهیده‌ی خود هگل بودند، تمیز می‌دهد: دقیقه‌ی طرح آن؛ حکمی نه برای تثبیت موضوع شناخت بلکه برای پذیرش امتناع ذاتی تعریف این موضوع؛ انسان-گرگ هابز به‌عنوان شهروند رسمی لیبرالیسم تثبیت می‌شود، حال آن‌که ضرورت انقضای انسان بیشینه‌طلب مارکس برآمد صراحت یافتن شکست قطعی یک پروژه‌ی گونه‌شناختی در عصری است که چهره‌ی عالی این گونه خودآگاهی/مرگ‌آگاهی‌اش را در هیئت یک نظام سیاسی استبدادی درمی‌آورد. در آن توصیف هولناک انگلس از پایان سامانه‌ی نجومی فعلاً زنده‌ی ما – گوی تابوت سرد و سنگی و بی‌تفاوت آواره در خلأ – نشانی از مجموعه‌ی هگل نمی‌یابید؟ دقیقه‌ی تکمیل یا تحقق فرایند انسانیت، پایان این گونه است: انگلس در آغاز پاره‌ی یکم تعریف «جانور ابزارساز/ابزارورز» را انتخاب می‌کند تا در انتهای همان پاره (تولید برنامه‌مند) با احضار تلویحی گزاره‌ی حقوقی مارکس، امتناع این تعریف را با انهدام گونه‌ی موردنظر وضع کند؛ سپس در پاره‌ی دوم حکم نامتناهی متناظر با این طرح ساختاری (ناآگاهانه، اما انقلابی) را به زبان ماده‌ی بی‌جان می‌نویسد: تولید یعنی تضاد، یعنی رشد، یعنی تمدید و تشدید تنش؛ پس بهتر است با آگاهی به انحراف ایجادشده از سوی اصل واقعیت در مسیر حرکت رانه، حق را دوباره به مرگ، به یک کیهان یخ‌آجین، بدهیم.

اما مگر این با برداشت مارکس درباره‌ی تاریخی‌بودن و ناسرشتین‌بودن صفات برتری‌جویانه و منفعت‌طلبانه‌ی انسان ناهمخوان نیست؟ این ناهمخوانی فقط تا آن اندازه است که خوش‌بینی محتاطانه‌ی انگلس درباره‌ی بازگشت دوباره‌ی حیات به کیهان خاموش آینده، بر آن «این را نمی‌دانیم» دلسردکننده‌ی سگی بچربد. هر کس بر اساس خاستگاه و مفروضات ایدئولوژیک نظام شناخت خود مختار است که جایگزین احتمالی گونه‌ی منقرض‌شده را همچنان به نام همین گونه بخواند یا نخواند و در نتیجه به تاریخمندی صفات معتقد باشد یا نباشد؛ این درواقع یک انتخاب نظام است و به موضوع بحث حاضر مربوط نیست؛ در عوض من باور دارم که فرض فسخ انحراف از مرکز رانه و بازگرداندن آن به خلوص شبه‌طبیعی‌ی غریزه در یک آینده‌ی آرمانی، نه صرفاً یک دگرگونی عرضی بلکه انقلابی جوهری در گونه است. از این‌رو ترجیح می‌دهم به‌جای این تسمیه‌به‌مطلوب، به طرحواره‌ی زیرکانه‌ی مارکس و انگلس در شکست تعیین‌شناسه‌ی تولید به‌عنوان ذات انسانی متعهد بمانم: نه این‌که تولید چنین ذاتی نیست؛ هست، اما فقط به‌عنوان یک امتناع، به‌بهای انحراف ساختاری‌اش که در نتیجه‌ی آن کنش موجود انسانی به‌جای آن‌که تابع یک غریزه‌ی محافظه‌کار جویای کاهش

تنش — مثل غرایز همه‌ی جانوران طبیعی — باشد، از سائقی تنش‌افزا و تشدیدکننده‌ی تفاوت پیروی می‌کند؛ تولید پویشی ذاتی‌ست که صورت وجودی‌اش /متناعِ ابژه‌اش است؛ اکنون که این را می‌دانیم، وقت آن است که متوقفش کنیم.

نهایتاً انگلس به این واقعیت اذعان می‌کند که آنچه انسان را از حیوان متمایز ساخته است — کار یا تولید — درعین حال امکان‌ناپذیری شرایطی است که بتوان در آن این گونه را به‌شکلی بهنجار (نرمال) وضع کرد؛ گونه‌ی انسانی از لحظه‌ی گونه‌شدن و جدا شدن از نزدیک‌ترین خویشاوند جانوری خود، شرایط محیطی درخور این گونه را از دست داده است؛ به‌عبارت دیگر گونه‌ی موردبحث همبسته‌ی مفهومی تعیین‌ناپذیری شرایط موجودیت آن است؛ فرض انگلس بر بساختن آگاهانه‌ی این شرایط در آینده است، که البته از آنچه پیش‌تر گفته شد می‌دانیم که این بساختن، عملاً دارای نوعی تقارن معنایی ساختاری با سردی مرگبار کیهان است؛ ایجاد آگاهانه‌ی چنان شرایطی در آینده، چیزی جز توقف روند تنش‌افزایی‌ای که پیدایش این شرایط را در هر دقیقه از واقعیت بالفعل ناممکن ساخته است، نیست:

وجود بهنجار جانوران را همان وضعیتی که در لحظه در آن هستند، در آن زندگی می‌کنند و خود را با آن تطبیق می‌دهند، تعیین می‌کند. — شرایط وجودی انسان [اما]، به‌محض این‌که او به معنایی دقیق خود را از جانوران جدا می‌کند، هرگز داده نشده است، بلکه تازه با تکامل از این پس تاریخ تحقق می‌یابد. انسان تنها جانوری است که می‌تواند خود را از شرایط محض حیوانی بیرون بکشد؛ — وضعیت بهنجار [وجود] او شرایطی است درخور آگاهی او که خودش باید آن را بیافریند. (Engels. De: 1975, 466; En: 1987; 476؛ تأکید از اصل است)

بنابراین پیدایش شرایط لازم برای وجود بهنجار آدمی از نوع تغییر یک عرض حادث بر جوهری یگانه و مستمر به‌نام انسان نیست، بلکه لحظه‌ای است که خود جوهر دچار دگرگونی می‌شود؛ آنچه از او گونه‌ای متمایز برمی‌سازد انحراف ساختاری رانه‌ی خاص او — تولید — است، و در آن دقیقه‌ی نوید داده شده، همین وجه ممیزه‌ی او به‌عنوان یک گونه است که از کار می‌افتد. به‌همین دلیل است که می‌گوییم آن همانمی میان گونه‌ی پیشین و گونه‌ی احتمالی آینده — اگر دوباره دچار انحراف رانه نباشد — فقط اشتراک در لفظ است.

با این اوصاف ماده‌گرایی ویژه‌ی انگلس با یک نوع غایت‌باوری غیرمنتظره همراه است که در حمله‌ی بی‌رحمانه‌ی او به ماده‌گرایی مکانیکی فرانسوی و دفاع از هگل خود را نشان می‌دهد؛ معمولاً در دیالکتیک این اصل رعایت می‌شود که افزایش یک کمیت محض در یک جهت خاص، به جهشی کیفی منتهی می‌شود، اما بدون آن که جنبه‌ی غایت‌شناختی‌ای داشته باشد؛ آنچه آن کمیت را در آن جهت ویژه — و نه در جهتی دیگر — افزایش می‌دهد، هدفی از پیش تعیین شده نیست، بلکه بنا به دستاوردهای داروین صرف دخالت یا تأثیر یک عامل محیطی/بیرونی است که تصادفاً حادث شده است؛ بنابراین آن تلقی سنتی غایت‌باورانه که نوعی

علیت غایی را برای تغییر فرض می‌گیرد، در نگاه نخست کنار گذاشته می‌شود؛ این حذف به‌ویژه در همان ماده‌گراییِ فرانسویِ پیش از انگلس بارز است؛ اما از دید انگلس مشکل این شکل غیرانتقادی حذف‌گایتمندی این است که در تحلیل دگرگونی، نیازمند نوعی فروکاست‌گرایی به کمیت محض خواهد بود که مطابق است با تأویل یا تجزیه‌ی هر حرکتی به حرکت مکانیکی: جابجایی مکانی یک جسم؛ کمابیش طنین تقلیل دلوزی اندامواره‌ها به سرهم‌ساخت‌ها (آنسامبل‌ها) ای از اندام‌ها شنیده می‌شود؛ درواقع همان‌طور که در نگاه دلوز اندام‌ها بر اندامواره تقدم دارند، اینجا هم اجزای مادی ریز و مطلقاً یکسان — اتم‌های همانند — که عملاً فاقد کیفیتند و می‌توان آنها را به‌عنوان کمیت‌های ریاضیاتی صرف انگاشت، تبدیل به تبیین‌کننده‌های اصلی پدیدارها می‌شوند، و همین اعتراض انگلس را برمی‌انگیزد:

اگر همه‌ی تفاوت‌ها و دگرگونی‌های کیفی به تفاوت‌ها و تغییرات کمی، به جابجایی‌ها (تغییر مکان‌ها) مکانیکی فروکاسته شوند، آنگاه به‌ناچار به این حکم می‌رسیم که تمام ماده از ذرات بسیار ریز یکسانی به‌وجود آمده است و همه‌ی تفاوت‌های کیفی عناصر شیمیایی ماده به‌سبب تفاوت‌های کمی، یعنی تفاوت در تعداد و دسته‌بندی‌ها (یکجای جمع‌شدگی‌ها) مکانی (توزیع فضایی) این ریزترین ذرات در برساختن اتم‌ها [ای مختلف] پدید آمده‌اند. اما ما هنوز [در دانش] به چنین مرحله‌ای نرسیده‌ایم. این ناآشنایی طبیعت‌پژوهانِ امروزی ما با فلسفه‌ای جز فلسفه‌ی عامیانه‌ی رایج، آن‌گونه که هم‌اینک در دانشگاه‌های آلمان رواج دارد، است که به آنها این مجال را می‌دهد که بدین‌نحو واژه‌ای مانند «مکانیکی» را به‌کار برند، بی‌آن‌که خود را پاسخگوی آن بدانند یا حتا پیش‌بینی‌اش را بکنند که با این‌کار به‌ناگزیر باید چه نتایجی را متحمل شوند. نظریه‌ی همانی (یکسانی) کیفی مطلق ماده هواداران خودش را دارد — به‌لحاظ تجربی رد یا اثبات این نظریه به یک اندازه دشوار یا محال است. اما اگر از این آدم‌ها که می‌خواهند همه‌چیز را به‌شیوه‌ی «مکانیکی» توضیح دهند، بپرسیم که آیا از این نتایج آگاهند و آیا همانستی ماده را می‌پذیرند، چه پاسخ‌های گوناگونی که نمی‌شنویم! خنده‌دارترین چیز [ای که می‌شنویم] این است که برابرانگاری [صفات] «ماده‌گرایانه» و «مکانیکی» از هگل سرچشمه می‌گیرد، همو که می‌خواست ماده‌گرایی را با افزودن «مکانیکی» به آن، پست و تمسخرانگیز کند. حال آن‌که ماده‌گرایی نقد شده از سوی هگل — یعنی ماده‌گرایی فرانسوی سده‌ی هژدهمی — درواقع منحصراً مکانیکی بود ... (Engels. De: 1975, 518; En: 1987; 532) [افزوده‌ها] از منند

فیزیک امروز به این نتیجه رسیده است که به‌راستی کل جهان از ذرات بنیادینی برساخته شده است که ترکیب‌های متفاوت آنها منجر به خواص فیزیکی و شیمیایی بسیار متفاوت می‌شود. دو کوارک u (با بار مثبت دو-سوم بار الکترون) و یک کوارک d (با بار منفی یک-سوم بار الکترون) همراه هم یک پروتون را تشکیل می‌دهند که بار آن مثبت و برابر بار یک الکترون است؛ اما دو کوارک d با یک کوارک u یک نوترون می‌سازند که به لحاظ الکتریکی خنثا است. پروتون و نوترون که پیش‌تر از ذرات بنیادین تصور می‌شدند، برپایه‌ی دانش کنونی متشکل از کوارک‌ها هستند؛ حالا خود کوارک‌ها متعلق به ذرات بنیادین دانسته می‌شوند (یعنی تا آنجا که امروز می‌دانیم، خودشان از چیزی تشکیل نشده‌اند). سپس ترکیب تعدادهای متفاوت پروتون‌ها و نوترون‌ها

در یک هسته و اضافه شدن چند الکترون (یک ذره‌ی بنیادین منفی بار دیگر) به محیط اطراف آن به تولید انواع اتم‌ها با کیفیات گوناگون می‌انجامد؛ همچنین ترکیب‌های متفاوت همین اتم‌ها مولکول‌هایی باز با خاصیت‌های بسیار گوناگون ایجاد می‌کند: ترکیب یک اتم کربن و یک اتم اکسیژن گازی با خاصیتی بسیار متفاوت با گاز حاصل از ترکیب یک اتم کربن و دو اتم اکسیژن پدید می‌آورد. حتی شکل چینش فضایی اتم‌های هم‌نوع هم خواص گوناگونی ایجاد می‌کند: پیوند چهارگانه‌ی اتم‌های کربن در بلور الماس (C4) ماده‌ای بسیار سخت و محکم و شدیداً مقاوم در برابر رسانش الکتریکی و گرمایی به وجود می‌آورد، اما پیوند سه‌گانه‌ی همین اتم‌ها و چینش لایه‌لایه‌ی آنها در ساختار گرافیت (C3) به پیدایش ماده‌ای نرم و هادی نسبتاً خوب گرما و الکتریسیته منجر می‌شود. این تازه در ساده‌ترین سطح ماده است و وقتی صحبت به ترکیب‌های آلی (کربن‌دارهای پیچیده) و سپس خود موجودات زنده برسد، بحث از این هم روشن‌تر می‌شود. درحقیقت این رفتار طبیعت شبیه یک ماشین دلوژی تولید و گسترش تفاوت است: هر ترکیب یا پیوند اندام‌ها به یک چیز متفاوت می‌انجامد. ماشین میل دلوژ که چنان که در پیش‌ترها گفته شد با مبادی نیچه‌ای و اسپینوزایی اش یکی از خصومت‌آمیزترین مبارزات فلسفی با نظریه‌ی غایت‌مندی است، اساساً پشت‌گرم به همین واقعیت انکارناپذیر است که گویا ماده‌گرایی فرانسوی سده‌ی هژدهم هم به‌شکلی زمخت‌تر بر آن تأکید داشت: فروکاست همه‌ی کیفیت‌ها به ترکیب‌ها و تکثیرهای کمی و عددی محض. اما آن کدام نتایج است که انگلس طبیعت‌پژوهان آلمانی معتقد به ماده‌گرایی مکانیکی عوامانه‌ی رایج در دانشگاه‌های آلمان را از آن زنهار می‌دهد؟ وقوع ترومای ماده‌ی بدون شکل. این ماده که جهتگیری اولیه ندارد، پیش‌فرض حاکمیت تصادف است: یک ریاضیات بی‌تفاوت، بدون بُعد فیزیکی، یک کمیت یا عدد محض.

آنچه معمولاً جهش کیفی در نتیجه‌ی انباشت و افزایش یک کمیت خاص نامیده می‌شود، درحقیقت تلاشی برای پرهیز از رویارویی با ترومای «تقلیل فیثاغورسی جهان به عدد/کمیت» است. انتظار داریم که برپایه‌ی تلقی‌های دم‌دستی رایج درباره‌ی «علم‌زدگی» و «علوم تجربی‌گرایی» افراطی انگلس، او موافق این سطح از ماده‌گرایی (میل اتمیستی به ایده‌آلیسم‌زدایی ملازم با نظریه‌ی ذرات بنیادین) باشد، اما ناگهان با دفاع سرسختانه و متعصبانه‌ی او از هگل در برابر خوانش مبتدیانه و نیم‌فهم دانشمندان هم‌میهنش از آن سرفیلسوف یا شهسوار ایده‌آلیسم روبرو می‌شویم. او در ادامه‌ی پاره‌ی پیش‌گفته خوانش ضعیف و معیوب ارنست هگل، زیست‌شناسی آلمانی، از منطق هگل را به تمسخر می‌گیرد و نشان می‌دهد که چگونه این هگل خوانی مفتضحانه و مصادره‌به‌مطلوب‌گرانه به ابتدال بحث هگل درباره‌ی علیت فاعلی و علیت غایی می‌انجامد: فرض یک پیش‌پستندار آغازین که نطفه‌ی همه‌ی پستنداران آینده را در خود داشته باشد (از اینجا به بعد، مراقب خلط‌نشدن نام‌های هگل و هگل باشید):

ماده‌ی به‌ماهو [یعنی صرفِ ماده، مستقل از هر شکل و تعیینی، als solche / as such] فقط یک آفریده‌ی محض ذهن و یک انتزاع است. ما تفاوت‌های کیفی چیزها را نادیده می‌گیریم تا آنها را چونان موجودیت‌هایی جسمانی زیر مفهوم [واحد] ماده گرد آوریم. پس ماده‌ی به‌ماهو، متمایز از مواد متعین موجود، یک موجودیت محسوس نیست. وقتی دانش طبیعی بر آن می‌شود که ماده‌ی به‌ماهو و همگن و یکدست [= بی‌شکل] را بیابد، و تفاوت‌های کیفی را به تفاوت‌های صرفاً کمی مربوط به ترکیب و تجمیع کوچک‌ترین اجزای همانند ابرسازنده‌ی ماده، یعنی به ترکیب‌های متفاوت اتم‌هایی یکسان [تقلیل دهد، گویی کاری شبیه این می‌کند که بخواهد به‌جای گیلان و گلابی و سیب، خود میوه به‌ماهو [به عنوان یک مفهوم]، و به‌جای گربه و سگ و گوسفند و غیره، پستاندار به‌ماهو را بجوید، یا گاز به‌ماهو و فلز به‌ماهو، ... را. نظریه‌ی داروین مستلزم چنین پستاندار آغازین، یا همان پیش‌پستاندار هیکل است، اما همزمان باید به این هم اذعان کند که اگر این پستاندار آغازین همه‌ی پستانداران آینده و کنونی را به‌شکل *نطفه‌ای* در خود می‌داشت، آنگاه در واقع پست‌پایه‌تر و خام‌مایه‌تر از همه‌ی پستانداران کنونی، و بدین حساب گذراتر و ناماندگارتر از همه‌ی آنها بود. درست همان‌طور که هگل (در جلد یکم *دانش‌نامه*) پیش‌تر نشان داده است، این نگرش، این [به‌گفته‌ی هگل] «دیدگاه یک‌جانبه‌نگر ریاضیاتی» که بر پایه‌ی آن ماده چونان چیزی صرفاً به‌طور کمی-تعیین‌یافته اما از حیث کیفی اصالتاً یکدست [= اساساً فاقد کیفیت] انگاشته می‌شود، [نقل قول انگلس از هگل:] "دیدگاهی جز نگرش ماده‌گرایی فرانسوی سده‌ی هژدهمی نیست". این حتا واپس‌گردی به فیثاغورس است که عدد، یعنی تعین کمی، را ذات چیزها می‌پنداشت. (Engels. De: 1975, 519; En: 1987; 533-534; افزوده‌ها] از مَنَد)

اتمیسمی که اینجا انگلس به آن اعتراض می‌کند، و به‌لحاظ روشی منجر به فرض وجود این پیش‌پستاندار نزد ارنست هیکل هم شده است، نتیجه‌ی محتوم ماده‌گرایی‌ای است که تماماً از ایده‌آلیسم می‌گسلد، چون دیر یا زود باید تکلیف خود را با تجربدهایی که انگلس فهرست می‌کند (مفهوم میوه به‌جای گیلان و گلابی و سیب، مفهوم پستاندار به‌جای گربه و سگ و گوسفند، ...) مشخص کند؛ در واقع اینجا به یک تقابل اساسی در تاریخ فلسفه می‌رسیم: آیا تقدّم با شکل است که واجد ماده/محتوا می‌شود (افلاتون) یا با ماده است که سپس با افزوده‌شدن مجموعه‌ای از صفات تعین می‌یابد و شکل می‌گیرد (ماده‌گرایی مورد نقد انگلس). رویه‌ی دوم خواه‌ناخواه نتیجه‌ی فرایند تجرید را به‌سود ماده اعلام می‌کند و عنصر بسیط حاصل از این تجرید را *ماده به‌ماهو* یا همان *ماده‌ی بدون شکل* می‌نامد. انگلس احتمالاً مخالفتی با واقعیت *ذرات بنیادین* ندارد، اما واضح است که به‌سادگی با الزام شبه‌پوزیتیویستی حذف غائیت از ماده در نتیجه‌ی کشف این واقعیت کنار نمی‌آید و دست‌به‌دامنِ هگل می‌شود:

دیالکتیسینی با توانایی هگل قطعاً نمی‌توانست خود را در چرخه‌ی بیهوده‌ی تضاد شدید علتِ فاعلی و علتِ غایی و آنچه و از نقطه‌نظر امروزی بر این لاطانات یکسره نومیدانه درباره‌ی این تضاد بدین ترتیب مَهْر پایان خورده است که ما بر پایه‌ی تجربه و نظریه می‌دانیم که ماده و همچنین شیوه‌ی بودنش — یعنی حرکت — خلق ناپذیرند و بر این پایه علتِ غایی خودشان هستند. (Engels. De: 1975, 519; En: 1987; 533)

انگلس با طرح این انگاره که ماده علت غایی خودش است به تقسیم‌بندی ناپخته‌ی ارنست هکل میان علت فاعلی و غایی می‌تازد و نمی‌پذیرد که علت‌های اتفاقی و موردی – یعنی آن محرک‌های محیطی که از دید هکل در سازوکار انتخاب طبیعی داروینی نمودار می‌شوند – را به‌عنوان علت فاعلی در یک مقوله‌ی مجزا تفکیک کند. انگلس تذکر می‌دهد که اطلاق علیت فاعلی به عملکردهای محض، ساده، بیش‌ازحد مجرد و بی‌بعد مکانیکی از سوی هکل، نتیجه‌ی همین تفکیک کوتاه‌بینانه بین غایت و فاعلیت است که در پی آن غایت به یک دخالت هدفمند مصنوعی از بیرون (مانند نیت انسانی از برساختن یک چیز) فروکاسته می‌شود، غایت‌مندی دم‌دستی‌ای که به‌گفته‌ی انگلس مدت‌هاست که باطل شده است. این به‌زبان ساده یعنی این که آنچه با تفکیک اخیر به‌صورت تصادف یا رویداد موردی مشخص می‌شود (فاعلیت موضعی یک محرک تصادفی محیط که می‌تواند واقع بشود یا نشود)، در صورت پرهیز هوشیارانه‌ای از نوع «دیالکتیسینی با توانایی هگل» از چنین تفکیکی، به یک ضرورت، به غایتی درون خود ماده تبدیل می‌شود: مادیت ماده نه در انتزاع مطلق آن از کیفیات، بلکه در خود انتخاب کیفیت از سوی آن است؛ به‌دیگرسخن با هر انتخاب، ماده مادیت خود را بیشتر ایجاب می‌کند؛ و باز به زبانی دیگر، ماده از طریق کیفیت، به «غایت» ماده‌بودنش تحقق می‌بخشد. پس چنانچه همه‌ی حرکت‌ها به حرکت ساده‌ی جابجایی مکانیکی فروکاسته شوند و حرکت ابعاد پیچیده‌تر فیزیکی‌اش را از دست بدهد، خود ماده از بین می‌رود. آن اتمیسم افراطی که در مورد هکل به پیش‌انگاشت یک پیش‌ستاندار کشیده می‌شود، عملاً نقیض مفهوم ماده است و به‌همین دلیل است که داروین قید می‌گذارد که چنین موجودی در صورت وجود داشتن باید بسیار گذرا و ناماندگار باشد. نتیجه‌ی اساسی این بحث این است که فرایند انتزاع ماده نمی‌تواند از یک حد جلوتر برود؛ این در نگاه نخست رسیدن به منطقه‌ی ممنوعه‌ی همان نومن کانت است؛ هگل، که انگلس اینجا آشکارا از او یاری می‌گیرد، منکر این حقیقت نیست، فقط دشواری نومن را با ذکر یک قید اصلاحی حل می‌کند: این حد یک برنهادی مابعدالطبیعی در نومن نیست؛ حد را خود ما بر قلمروی شناختمان گذاشته‌ایم. درست به‌همین ترتیب، انگلس غایت‌مندی درون‌ماندگار ماده را برای شناخت معطوف به عمل خویش نیاز دارد: پروژه‌ی او ماده‌ای است که به خودش تحقق می‌بخشد. ماده‌ی به‌ماهو (محض) اتمیسم مکانیکی ماده‌گرایان فرانسوی و زیست‌شناسان آلمانی گاه این غایت، این خودتحقق‌بخشی را از ماده می‌گیرد و تصادف (علت فاعلی موردی) را در تبیین رویداد بسنده می‌داند (اسپینوزا: نمی‌دانیم یک بدن به چه کاری تواناست)، و گاه وجود غایت را مصنوعاً به یک نیت بیرونی مشروط می‌کند (دو-جوهری‌ها؛ برجسته‌تر از همه: دکارت و انتزاع می‌اندیشم و راستا).

باری، تعریف غایت‌مندی چونان خودتحقق‌بخشی ماده ضرورتاً شدتی از روح‌گرایی هگل را به ماده‌گرایی انگلس می‌دمد و این واقعیت در نگرش انگلس به کل کیهان به‌عنوان اندامواره‌ای که گویا زنده و پویاست، اما مسیر مرگی مقدر را (شاید به امید زایش دوباره‌ای در چرخه‌ی بعدی هستی) می‌پیماید، به‌خوبی آشکار است.

با این حال اساسی‌ترین نکته در پنداره‌ی غایت‌بودن ماده برای خودش، این است که بنا به آنچه در آغاز بحث انگلس گفتیم، این غایت درون‌ماندگارِ ماده خاموشی و مرگ جهان است. او با تعمیم مفهوم اندامواره از اجسام آلی به همه‌ی انتظامات کیهانی — سامانه‌های خورشیدی، هماهنگی‌های حرکتی-گرانشی کهکشانی و ... — یک‌جور رانه‌ی مرگ فروبیدی را در درون کلیت ماده، و نه فقط ماده‌ی زنده‌ی کربنی، وضع می‌کند که غایتش سکوت و سردی و مرگ، و سقوط اجرام واقع در یک میدان پتانسیل بر روی یکدیگر (صفرشدن اختلاف پتانسیل گرانشی سامانه) است. مخالفت او با آن انتزاع افراطی در ماده و رسیدن به یک مکانیکی‌گرایی زمخت که هر تحولی را در نهایت به حرکت ساده‌ی ذرات بنیادین مطلقاً بسیط و یکسان تأویل می‌کند، ناشی از این است که با این کار، و با سلطه‌ی ناگزیر تصادف (علت فاعلی موردی و موضعی)، نمی‌توان چنان غایت‌مندی و چنان رانه‌ای را به ماده نسبت داد. بدون اذعان صریح و تنها به دلیل کافی احضار هگل و یاری‌جویی از نقد بی‌رحمانه‌ی او به ماده‌گرایی فرانسوی سده‌ی هژدهمی، او مفهوم روح را به ماده بازمی‌گرداند. با این اعاده‌ی چراغ خاموش روح غایت‌مند و خودتحقق‌بخش هگل به جان سرد کیهان است که تکلیف انتزاع‌ناپذیری و تجزیه‌ناپذیری بیش از حد ماده روشن می‌شود: ماده‌ی ذی‌روح، آنچه اندامواره پنداشته می‌شود، قابل تجزیه نیست: روح کیفیتی است که با ورودش به صحنه، مشروعیت تجزیه‌ی مکانیکی و شیمیایی کالبد متصرفه‌ی خود را به حالت تعلیق درمی‌آورد:

برای نمونه، جزء و کل همانا مقولاتی هستند که در طبیعت انداموار نابسند و نارسا می‌شوند. — تولید تخمه (نطفه) و رویان (جنین)، و نیز نوزاد جانوری را نباید چونان «جزء» ای که از «کل» جدا شده است دانست؛ این می‌تواند منجر به فهم موعوج موضوع شود. جزء فقط در لاشه (جسم مرده) [قابل تعریف] است (ارجاع انگلس به جلد یکم دانش‌نامه‌ی هگل) ... ساده (بسیط) و مرکب: مقولاتی که به‌همین نحو در طبیعت انداموار معنای خود را از دست می‌دهند و کاربردناپذیر می‌شوند. نه ترکیب مکانیکی استخوان‌ها، خون، غضروف‌ها، ماهیچه‌ها، بافت‌ها و غیره، و نه ترکیب شیمیایی عناصر، بیانگر یک جانور نیستند (ارجاع انگلس به جلد یکم دانش‌نامه‌ی هگل). اندامواره نه ساده (بسیط) است و نه مرکب، هر قدر هم که پیچیده باشد. (Engels. De: 1975, 483; En: 1987; 494-495)

این پاره از یادداشت‌های انگلس درباره‌ی دیالکتیک که در همان کتاب مجتمع شدند، اگرچه به موجود زنده مربوط می‌شود، اما با روح اندامواره باوری او کاملاً همخوان است: ماده یک خودتحقق‌بخشی روح‌مند است که هر تلاشی برای درک آن به‌صرف تقلیلش به حرکات ساده‌ی ذرات بنیادینش، با این غایت‌مندی درونی آن ناسازگار است؛ درواقع اگر اندامواره را با مقولات متعلق به کمیت محض — بسیط و مرکب، جزء و کل — درک کنیم، غایت‌مندی در بنیاد خود-سیاسی مورد نظر انگلس را در آن مختل خواهیم کرد.

برپایه‌ی آن آموزه‌ی داروینی بنیادین حاکم بر زیست‌شناسی، دگرگونی گونه‌ها منوط به تأثیر یک رویداد محیطی یا عامل بیرونی (همان علت فاعلی تصادفی) و نیاز موجود زنده به تطبیق با این وضعیت تحمیلی

جدید است؛ هم انگلس در بحث‌های خود درباره‌ی تکامل، و هم فروید در تبیین پیدایش زندگی دقیقاً بر نسخه‌ای از همین قانون صحه گذاشته‌اند: پیدایش ماده‌ی آلی، بدوی‌ترین شکل اندامواره، از مواد غیرآلی مستلزم دخالت یک عامل بیرونی بوده است؛ این یعنی این که حرکت از وضعیت آغازین به قالب پیچیده‌تر اندامواره دوباره با کارگزاری یک علت فاعلی تصادفی حادث شده است؛ اما چنان که دیدیم انگلس با ارجاع به هگل اعلام می‌کند که با آغاز اندامواری، این علت عیناً با علت غایی یگانه می‌شود؛ آن تصادف تفاوت‌افزا و دگرگونی‌بخش که دلوز، برخلاف مجموعه‌ی این سه نفر، آن را جوهره‌ی جریان بنیادین زاد و رشد کائنات می‌داند، به‌روایت انگلس پس از حدوث اندامواره از کار می‌افتد و دیگر نمی‌توان اندامواره را با پیوندهای مکانیکی و کمی صرف، چونان سرهم‌ساخت‌های دلوز تبیین کرد: اندامواره یک کلیت متشکل از اجزا نیست؛ دلوز پیش‌بینی این را کرده بود و به حذف تصادف از سوی غایت‌مندی، به‌عنوان خصیصه‌ی بارز و شناسه‌ی همیشگی وهله‌ی اسارت شدن در بودن (هستی) یا همان دقیقه‌ی فعلیت‌یابی (مرزگذاری فرایند شدن) — تبیینی که او از پارانویا داشت — بدبینانه می‌نگریست؛ از دید او غایت در وهله‌ی فعلیت اندامواره، با ظهور خویشتن‌پایی و تمایل به حفظ قلمروی موجودش، جعل می‌شود، حال آن که خود فرایند نهفته‌ی شدن و دگرگونی هیچ غایت از پیش موجودی ندارد؛ اما در خوانش حاضر از انگلس، تمایز میان تصادف و غایت بدین ترتیب از میان می‌رود که این غایت‌مندی درون‌ماندگار با مقوله‌ی مرگ، و نه صیانت نفس، مرتبط می‌شود: آن جهش ژنتیکی‌ای که هماهنگ با محرک‌های اتفاقی و حادث محیطی (علت فاعلی موردی/موضعی) سرانجام امکان آزادی دو پای جلوی انسان از روی زمین و تبدیل شدن آنها به دست برای ابزارورزی را فراهم ساخت، به‌شرطی به لحظه‌ی طلوع یک گونه‌ی نوظهور تأویل می‌شود که خود ابزارورزی (تولید) به رانه‌ی اصلی هستی او تبدیل شود که غایت راستین آن — برخلاف میل خویشتن‌پایانه‌ی آن موجود که نتیجه‌ی انحراف تحمیلی اصل واقعیت است — نه کوششی برای بقای نوع بلکه انهدام خود تولید است؛ غایت امتناعی است که با تحقق کامل خود، از طریق انقراض گونه از همان تصادف تنش‌افزا انتقام می‌گیرد.

خلاصه کنیم. تأکید دلوز بر پیشامد، تلاشی برای کنار نهادن آن درکی از غایت‌مندی است که در آن خویشتن‌پایی و حفظ گونه — آن جور که او از نظریه‌ی داروین استنباط کرده است — هدف اصلی رفتار و بود و باش اندامواره است و او همین هدف‌گذاری محافظه‌کارانه را که صرفاً به‌سبب دخالت تحمیلی یک عامل بیرونی و فقط از سرِ اکراه تن به دگرگونی می‌دهد، تجلی صریح پارانویا می‌انگارد. او اولویت‌ها را عوض می‌کند: تماس یا پیوند یک تکثر یا سرهم‌ساخت اندامی (ماشین میل) با یک عامل محیطی/بیرونی به‌معنی وحدت یک کلیت سوپژکتیو انداموار با یک کلیت ابژکتیو نیست، بلکه فقط تماس یک اندام با یک اندام دیگر است (نه میل کلیت نفسانی کودک به کلیت وجود مادر شیرده، بلکه صرفاً میل اندام دهان کودک برای تماس با اندام سینه‌ی مادر؛ بدن خود کودک هم اتصالات موقتی و تصادفی تعدادی اندام معین است: دهان به گلو، گلو به مری، مری به

معهده، ...)؛ دلوز با این نگرش، غایتمندی را به سود تصادف و پیوندِ پیشامدگونه حذف می‌کند؛ در اندیشه‌ی او اندام‌ها اعضای یک بدنِ ماتقدم نیستند، بلکه آنچه پیشین است خود اندام‌هایند که اتصالات و پیوندیافتگی‌هایشان یکسره پیشامدوار است و بدن بر این برهم‌چینش و تجمع تصادفی آنها تأخر دارد، اما اگر این وهم را ایجاد می‌کند که کلیتی تجزیه‌ناپذیر (نه بسیط و نه مرکب، نه کلی متشکل از اجزاء، ...) است، صرفاً به دلیل فرارسیدن دقیقه‌ی پارانوایا در ماشین میل برای حفظ پیوندهای موجود و ممانعت از تغییر آنهاست، مقاومتی که به صورت توهم انداموارگی بروز می‌کند. به عبارت دیگر، مقوله‌ناپذیری اندامواره، این که نمی‌گذارد آن را تکثری تصادفی از اندام‌ها بینگاریم و در عوض تصور موهوم یک کلیتِ تجزیه‌ناپذیر و یک وحدت روحمند از خودش ایجاد می‌کند، با غایتمندیِ بیمارگون، پارانوئید و محافظه‌کارانه‌ی اندامواره که همانا حفظ خویشتنش است، همبستگی دارد.

اما بنا به تعبیر فرویدِ سپسین، هدفِ تخطی‌ناپذیر اندامواره دیگر نه زندگی یا حفظِ گونه، بلکه تحقق مرگ است و اگر این هدف به تعویق می‌افتد ناشی از انحرافِ تعبیه‌شده در آن در هیئت عملکرد/اصل واقعیت است. در این حالت مخالفت اندامواره با اطلاقِ مقولات پیش‌گفته (جزء و کل و ساده و مرکب و ...)، برخلاف تلقی دلوز، اتفاقاً مغایر با هدف اصلی زندگی، یعنی وقوع مرگ، است ("جزء فقط در لاشه قابل تعریف است"): حیات یا انداموارگی کوششی برای تعلیق مقولاتی است که بتوان با آنها شناختی از اندامواره با ارجاع به پایه‌ای‌ترین و ساده‌ترین حرکت‌های ماده (مکانیک ذرات بنیادین) به‌دست آورد؛ درست با حصول همین شناخت است که مرگ اندامواره حادث می‌شود. می‌توان مفاهیمی چون آگاهی کاذب یا تعبیر نزدیک به آن را نیز در پیوند با مقاومت ساختاری اندامواره در برابر مرگ آگاهی خویش درک کرد، حقیقتی که انحراف آن نه از جنس خطای تأملی، بلکه عیناً انحرافِ ذاتی خود هستی‌ای است که به قول مارکس آن آگاهی مضافِ الیه آن است: انحرافِ آگاهی، انحرافِ ذاتیِ فاعل و متعلقِ توأمانِ این آگاهی از هدف اصلی هستی‌اش است. پس کذبِ موضوع در درک نادرستِ عقلِ مشاهده‌گر نیست، زیرا آنچه کاذب است خود بودنِ این هستنده است: هستنده‌ی موردبحث اگر دچار انحراف نباشد، اصلاً امکان‌پذیر نیست، چون بدون این انحراف باید در لحظه خود را از بین ببرد؛ در نتیجه حدود آگاهی فارغ از کژوارگی، رویدادی هستی‌شناختی و نه فقط معرفت‌شناختی است، بدین معنی که رفع کژوارگی همان رفع انحراف یا برطرف‌شدن کذبِ ذاتی خود هستنده، و تن‌دادن آن به حقیقت مرگ چونان یگانه هدفِ بودنش است؛ اگر روح اندامواره را همان ذات‌الامرِ موجودیت آن به‌عنوان یک خویشتن آگاه به خویش بدانیم، درمی‌یابیم که چرا هگل نتیجه‌ی نهایی این مشاهده‌گری را در همانی آن با جمجمه می‌پنداشت؛ امتناع یا سلبيت بنیادین حکم نامتناهی که در ناسازه‌ی اخباری آن به‌صورت بیان‌ناپذیری تعیینِ درخور سوژه‌ی حکم در چارچوب گفتمان دانش درمی‌آید، درحقیقت به‌معنای آن است که تحقق راستین یا همان تعیینِ درخور این سوژه (روح) در مرگ آن است.

پذیرش ذاتیتِ دقیقِ گوناگون اندامواره، بازگشت به همان گفتمان دانش برای ارائه‌ی احکام ایجابی خاصی برای هر دقیقه است که دچار چنان ناسازه‌ای نباشند؛ این تصدیق بسندگیِ گفتمان در شناختِ اثباتی موضوع، بنیادِ ساختاریابیِ سامانه‌ی سرکردگی یا هژمونی است. درعوض، دقیقه‌ی بستر انگلس را داریم که محتاطانه از پشتِ سر هگل نظامِ آگاهی‌ای در ارتباط با اندامواره طرح می‌ریزد که در تحقق کامل آن، مفهوم انقراضش ضبط شده است.

سرکردگی: زمینه‌های مرگ

حتا و حتماً در یک جامعه‌ی جان‌به‌دربرده از هرج و مرج تولید کالایی، دشوار بتوان قاعده‌ای برای ترتیب زمانیِ آشناییِ آدمی با دیگران یافت. اگر چنین چینشِ قاعده‌مندی وجود داشت، باید آن را تحمل‌ناپذیرترین تعدی به آزادی انسان می‌انگاشتیم ... وارونگی‌ناپذیریِ زمان یک سنجه‌ی عینی اخلاقی است. اما این سنجه، همچنان که خودِ زمانِ مجرد، پیوندی نزدیک با اسطوره دارد. انحصاری که در بطنِ زمان درج شده است، بنا به مفهوم و قاعده‌ی خودش، در برابر سلطه‌ی انحصارگرانه‌ی گروه‌های سخت‌نفوذناپذیر، و سرانجام به‌روی فرمانروایی صنعت بزرگ، گشوده می‌شود ... باری، می‌توان آن دقیقه‌ی مصیبت‌باری را نامگذاری کرد که دیالکتیک را یکسره وارد بازی می‌کند. پای‌دارنده‌ی این دقیقه، خصلتِ انحصارگرِ چیز نخستین است. رابطه‌ی اصیل و اولیه، در بی‌واسطگی ناب خود، پیشاپیش این ترتیب زمانیِ مجرد را برنهاد است. به‌لحاظ تاریخی، خودِ مفهومِ زمان نیز برپایه‌ی ترتیب مالکیت ساخته شده است. اما خواست تملک، زمان را در هیئت ترس از دست‌دادگی و بازیابی‌ناپذیری تصویر می‌کند. هرچه هست، در نسبت با احتمال نبودنش تجربه می‌شود؛ و افزون بر این، چنین است که به‌صورت یک داراییِ درمی‌آید و درست با همین خشکی و سببیت به چیزِ کارآمدی تبدیل می‌شود که قابل مبادله با یک داراییِ هم‌ارزِ دیگر است. (تئودور آدورنو، اخلاق خرد)

سپس نوبت تعیین شأن تاریخی آن وضعیتِ آغازین که مشخصه‌اش کمینه‌بودنِ تنش است، می‌رسد: موقعیت اشتراک انسان و میمون — یا قرینِ فرویدیِ آن: حالت ناانداموار — چه جایگاه تاریخی مشخصی دارد؟ تبدیل مفهوم زیست‌شناختیِ مرگ به امرِ ممتنع لکان، ژوئیسانس، که چنان که گفته شد مکمل و مقومِ کشفِ فرویدِ پسین درباره‌ی تعویق مداوم این هدفِ موجود زنده در نتیجه‌ی انحرافِ درون‌ماندگار رانه در اندامواره بود، این مرحله را به‌لحاظ علمی مقوله‌گریز و به‌عبارت‌دیگر گفتمان‌ناپذیر می‌کند؛ و این با تأکید انگلس بر تعلیقِ هگلی کمابیش سیاسیِ مقولاتی چون ساده (بسیط) و مرکب یا جزء و کل در مورد اندامواره می‌خواند: درست است که اندامواره نیز در نهایت از همان اتم‌ها، کوارک‌ها و الکترون‌هایی تشکیل شده است که کل یا بخشی از مواد موجود در کیهان را برمی‌سازند، و بنابراین این حالت ماده نیز در پیوستاری با ماده‌ی ناانداموار قرار دارد، اما

نگارش تاریخ طبیعی ماده روی خط زمان که در یک لحظه‌ی آن تصادفاً به دلیل یک علت/محرک بیرونی موردی تنش در ماده ایجاد می‌شود، با نگارش تاریخ اندامواره به‌عنوان یک غایت‌مندی درون‌ماندگار — جایی که تصادف و ضرورت، یا فاعلیت و غائیت یگانه می‌شوند — یکسره در تعارض است؛ در تاریخ دوم، پیشاتاریخ واقعیتی هنوز نامتحقق است که به فرجام تاریخ موکول شده است. از این رو تاریخ اندامواری با پیش‌انگاشت اسطوره‌شناختی ازلیت خویش آغاز می‌شود؛ بنابراین آنچه انگلس با داروین‌سیسم می‌پذیرد (دقیقه‌ی دیرینه‌شناختی میمون‌بودگی انسان) با هگلیانیسم ضمنی‌اش رد می‌کند (اندامواره جزء ندارد)؛ مجموعه‌ی این تناقض با ذکر آن قید داروین که پیش‌پستاندار آغازین پدیده‌ای گذراست (تلویحاً یعنی زمانمند نیست یا بیرون زمان است)، سرهم‌بندی می‌شود؛ به عبارت دیگر اگر این بار به‌زبان مفاهیم محوری این بخش نوشته — تصادف و غایت — بگوییم، انحراف تحمیلی از سوی اصل واقعیت که در خویشتن‌پایی اندامواره نمودار می‌شود، اندامواره را در برابر ترومای تن‌دادن به حقیقت تصادفی بودن پیدایش خویش و این‌همان‌بودنش (در تحلیل نهایی) با چند حرکت مکانیکی ساده میان چند نوع ذره‌ی بنیادین بسیط، به مقاومت وامی‌دارد. در نتیجه پذیرش آگاهانه‌ی تاریخت این مرحله‌ی آغازین (به شناخت یا گفتمان علمی در آوردن آن) با گرایش ساختاری راستین اندامواره به تحقق آن در تعارض است: دقیقه‌ی ابزارسازی برای گونه‌شناسی یا زیست‌شناسی، چیزی مربوط به مقوله‌ی آشنای «انطباق با محیط» در یک حرکت یکنواخت زمان خطی است (و در این داوری، علم/اقتصاد هم به‌عنوان همزاد دگرریخت زیست‌شناسی که جامعه را یک اندامواره‌ی خویشتن‌پا می‌انگارد، شریک است)، اما برای فلسفه‌ی تاریخ در مقام زمان‌نگاری انقلاب و البته برای نقد اقتصاد سیاسی به‌عنوان بیانیه‌ی صریح مرگ‌آگاهی اندامواره‌ی اجتماعی، همین دقیقه مه‌بانگ آغازنده‌ی دور فعلی زمان چرخه‌ای کیهان است (البته اگر خوش‌بینی انگلس درباره‌ی پرسش سگی از دوری بودن زیست کیهان درست بوده و به‌راستی دور بعدی‌ای در کار باشد)؛ درحقیقت در نگاه دوم، که با نگاه هگل در درس‌گفتارهای فلسفه‌ی تاریخ همخوانی دارد، چنین دقیقه‌ی برهنده‌ای اعتبار تقویمی ندارد، بلکه پیش‌فرضی است که بنا به درک هگل از مفهوم برهان، خودش با اثبات نتیجه اثبات می‌شود؛ در آنچه مربوط به تاریخ و فلسفه‌ی جهانی آن است، نتیجه‌ای جز اثبات پیش‌فرض‌ها وجود ندارد:

در این معنا به‌طور کلی یک وضعیت طبیعی فرض می‌شود که در آن انسان مالک حقوق طبیعی خود، و به‌طور نامحدود به‌کاربرنده و بهره‌مند از آزادی خویش انگاشته می‌شود. نمی‌توان برای این فرضیه واقعیت تاریخی‌ای قائل شد، و اگر جداً می‌خواستیم چنین چیزی بگوییم، اثبات این که این وضعیت در زمان حال یا روزگاری در گذشته وجود داشته است، دشوار می‌بود. البته وضعیت‌های توحش [امروزه در برخی نقاط جهان] قابل کشف و اثبات هستند، اما آنها با روحيات و خلقيات ددمنشی و چپاولگری همبسته‌اند، و وانگهی حتا اگر چنین پرورش نیافته هم باشند، [باز هم با برخی] نهادها و تجهیزات اجتماعی به‌اصطلاح محدودکننده‌ی آزادی همراهند. این فرض یکی از همین دست برساخته‌های مبهمی است که نظریه ایجاد می‌کند، یکی از همان بازنمایی‌های ضروری برآمده از نظریه که خود نظریه

سپس تر وجود بیرونی‌شان را هم تصدیق می‌کند، اما بی‌آن‌که به‌هیچ‌نحو تاریخی‌ای این کارش را توجیه کرده باشد. این وضعیت طبیعی، آن‌جور که به‌طور تجربی آن را در جهان بیرون بازمی‌یابیم، مطابق با مفهوم وضعیت طبیعی است. آزادی چونان ایده‌آل بودگی [یا حالت‌انگاره‌ای و آرمانی] چیز بی‌میانجی و طبیعی، یک چیز (هستنده‌ی) بی‌میانجی و طبیعی [داده‌شده] نیست، بلکه باید فراچنگ آید و فراهم شود، یعنی از رهگذر (به‌میانجی) به‌کارگیری بی‌حد پرورش دانایی و اراده. براین‌پایه وضعیت طبیعی بیشتر حالت بی‌عدالتی، اعمال زور، رانه‌های طبیعی مه‌ارنشده، و رفتارها و احساسات نانسانی است. (Hegel. De: 1989c, 58-59; En: 2011: 102-103) [افزوده‌ها] و تأکید از منند)

هگل به نظریاتی خرده می‌گیرد که این وضعیت طبیعی را در قالب یک طرحواره‌ی اسطوره‌ای به یک گذشته‌ی واقعاً موجود نسبت می‌دهند و آن را آغاز تاریخ می‌نامند: حالتی که در آن عدالت و برابری و آزادی مطلق حاکم بوده است، چیزی شبیه برقراری یک بهشت ازل بر روی زمین. او تذکر می‌دهد که این وضعیت صرفاً یک فرضیه است برای آن‌که نظریه‌ی پردازنده‌ی آن بتواند کار خود را انجام دهد، درحالی‌که درواقع این وضعیت جز ددمنشی و زورگویی و چپاول حیوانی مردمان و اقوام علیه یکدیگر چیزی در خود نداشته، و هگل گوشزد می‌کند که اینها ربطی به مفاهیمی چون آزادی و حق ندارند. درواقع فرض وجود یک حالت آرمانی آغازین که در طول تاریخ از بین رفته است، مقارن کمال پیشادایی فرضی‌ای است که فروید به‌طور استعاری به دوران وحدت انداموار کودک و مادر پیش از دخالت پدر نسبت می‌دهد؛ اما این وضعیت انداموارگی مطلق به‌لحاظ زمان‌شناسی رشد کودک هرگز وجود نداشته است، بلکه فانتزی‌ای است که هر فرد به‌نحار دربار‌ه‌ی کودکی از دست‌رفته‌ی خود می‌سازد؛ غم غربت و تلاش برای بازیابی آن است که هر لحظه تبدیل به ابژه‌ی میل بالفعل او می‌شود. به‌عبارت دیگر، کودکی از دست‌رفته در پی رویداد هولناک اختگی که تصور می‌شود سازمان میل همواره در جستجوی آن است، درواقع نتیجه‌ی خودمیل‌ورزی است؛ هگل در این پاره عملاً به همین واقعیت اشاره می‌کند: دوران آغازین تاریخ واحد مفهوم انسانیت نیست، بلکه مرزهای آن با توحش یکسره ناپیداست؛ انسان آن عصر عملاً انسان محسوب نمی‌شود، اما در فلسفه‌ی هگل، روح سوژه و متعلق روایت پدیدارشناسی، یا روح قومی درس گفتارهای فلسفه‌ی تاریخ او، «همیشه بوده است»، یا به بیان صحیح‌تر، انسان از وهله‌ی پیدایش خود همین روح را تحقق بخشیده است. در این روایت، کودکی انسان عملاً بخشی از بزرگسالی اوست، چنان‌که گویی انسانیت در بزرگسالی زاده می‌شود. بنابراین آنچه به‌لحاظ دیرینه‌شناختی یک توحش نیمه‌حیوانی ناسزاوار برای اطلاق مفهوم هگلی روح دانسته می‌شود، در تاریخ انسان جای خود را به یک فرض آرمانشهر اولیه می‌دهد که تحقق آن نه واقعاً در گذشته بلکه منوط به آینده است ("باید فراچنگ آید و فراهم شود، یعنی از رهگذر (به‌میانجی) به‌کارگیری بی‌حد پرورش دانایی و اراده"). البته این کمال مطلوب، جایگزین فانتزی یک ابژه‌ی راستین یا همان مرگ است: رانه‌ی بنیادین انسان جویای مرگ آن و بازگشت به ماده‌ی نانداموار (یا در سطح بعدی: انقراض گونه و اعاده‌ی توحش آغازین) است، اما اصل واقعیت این مطلوب را به تعویق می‌اندازد و برای پرهیز از آن جایگزین خیالی آن را به‌صورت کمال آزادی و اخلاق و برابری ایجاد

می‌کند؛ به همین دلیل است که همین کمال به آغاز حرکت (ماده‌ی ناندماوارِ آغازین برای موجود انداموار، توحشِ نخستین برای کل گونه) نیز نسبت داده می‌شود. اگر ساده‌تر بگوییم، این که گذشته‌ی ناندماوار یک موجود زنده (یا توحشِ یک گونه) چونان یک وضعیت آرمانی و مطلوب فرض می‌شود، به‌صورت قرینه در غایت‌مندی یا آرمان‌خواهی آن موجود (گونه) بازتاب می‌یابد، به این معنی که درحالی که واقعاً وضعیت ناندماوار (توحش) را می‌طلبد، گمان می‌کند که در جستجوی یک کمال مفقوده است.

بنابراین می‌توان انتظارش را داشت که هگل در همین درس‌گفتارها، مرگِ اقوام را محصول عملی آرمان‌خواهی آنان و تحقق کامل روح قومی‌شان بداند؛ پس از دست‌یابی به ابژه، روح قومی پژمرده می‌شود:

یک قوم آنگاه اخلاقی، بافضیلت و نیرومند است که آنچه اراده می‌کند را تحقق بخشد، و با کارِ عینیت‌بخشِ خود، از آفریده‌ی خود در برابر زور بیرونی محافظت کند. [در این حالت] کشمکش [درونی] آن قوم، [میان] آنچه او به‌نحو درخود است، یعنی آن‌گونه که او به‌شکلی سوپژکتیو در غایت و ذات درونی‌اش وجود دارد [از یک‌سوا]، و آنچه او به‌طور واقعی و بالفعل است [از دیگرسوا]، رفع می‌شود. قوم [اکنون] برای خود است و خود را به‌شکلی عینی پیش‌اروی خویش می‌یابد. اما چندان که روح آنچه می‌خواهد را به‌دست آورد، این کنشگری‌اش دیگر ضروری نیست. قوم هنوز می‌تواند کارهای بسیاری در جنگ و آشتی، و در درون و برون خویش بکند؛ اما چنان است که گویی جان زنده و جوهری [روح قومی] دیگر فعالیت نمی‌کند. بدین‌قرار دل‌بستگی و دغدغه‌ی بنیادین و برین [قوم] از زندگی رخت بر بسته است؛ زیرا دل‌بستگی فقط آنجایی است که تضاد هست. قوم [اکنون] چنان می‌زید که گویی درست همان چیزی است که می‌خواست و می‌توانست بدان دست یابد، مانند فردی که در گذر از میان‌سالی به سالخوردگی، از خویشتنِ خود [= از آنچه در طول زندگی به‌دست آورده است] لذت می‌برد. اگر هم [پیش‌ترها] تصورات و خیالبافی‌ها [= آرزوها، غایت‌اندیشی‌ها]ی روح قومی فراتر از این [سطح دست‌یافتگی‌هایش] رفته بوده است، او [اکنون در این مرحله‌ی پیری/تحقق‌یافتگی خود] دیگر این تصورات را غایت خود نمی‌انگارد، وقتی [که می‌بیند] این تصورات و آرزوها واقعیت پیدا نمی‌کنند، و [در نتیجه] غایت او هم به چیزهای واقعیت‌پذیر محدود می‌شود.^۲ این عادت/کردن (مانند ساعت که کوک می‌شود و به‌خودی خود جلو می‌رود) همان چیزی است که مرگ طبیعی را ایجاد می‌کند ... همان‌گونه که انسان‌ها می‌میرند، اقوام نیز به یک مرگ طبیعی می‌میرند. (Hegel. De: 1989c, 99-100; En: 2011: 160) [افزوده‌ها] از منند

هگل به‌بارنشستن روح قومی در نتیجه‌ی تحقق غایت آن قوم را با مرگ آن یکسان می‌داند: جامعه‌ای که به ابژه‌ی گم‌کرده‌ی خود دست یابد، نابود می‌شود. اما این تازه بهترین روایت ممکن است، چون وقوع «مرگ طبیعی» یک قوم — یا به‌گفته‌ی خودِ هگل، یک گونه — پس از رسیدن به اوج زاینده‌گی و کمال فرهنگی‌اش در کهنسالی آن را نشان می‌دهد؛ حال آن‌که او خوانش تیره‌تری هم از رسیدن روح به سرنوشتِ مقدر مرگش می‌شناسد، که همان خودگشی است:

^۲ هگل این جمله را فشرده و تأویل‌بردار نوشته است و برگردان انگلیسی آن هم برای مفهوم‌ساختن آن عملاً اصل متن آلمانی را کنار گذاشته و بیان برداشت خود از معنای آن را بر رعایت ساختار نوشتار مرجع ترجیح داده است، طوری که خواننده کل این پاره را تکه‌تکه در جاهایی دور از هم می‌یابد.

روح قومی فقط به مرگ طبیعی نمی‌میرد، زیرا نه صرفاً یک فرد انسانی، بلکه یک زندگی روحمند کلی است؛ مرگ طبیعی در مورد او بیشتر چونان کشتن خویشتن نمودار می‌شود. دلیل این تفاوت روح قومی با فرد انسانی و طبیعی این است که چون روح قومی به صورت یک گونه وجود دارد، بدین سبب عنصر منفی‌اش در درون خودش، یعنی در (با) خود کلی‌بودگی او، به وجود می‌آید. مرگ قهری [= مرگ اعمال‌شده از سوی یک زور بیرونی] تنها زمانی می‌تواند یک قوم را نابود کند که آن قوم [پیشاپیش] به مرگ طبیعی خویش مرده باشد، مانند دولت‌شهرهای آلمانی [امپراتوری شارلمانی] و قانون اساسی حکومت آلمان. روح کلی هرگز تنها به مرگ طبیعی نمی‌میرد و فقط در ورطه‌ی خو گرفتن به زندگی عادی‌اش فرو نمی‌رود، بلکه تا آنجا که یک روح قومی متعلق به تاریخ جهانی است، به این نقطه نیز می‌رسد که بداند کار و اثر او چیست، و نیز به این نکته که به خویشتن بیندیشد. (Hegel. De: 1989c, 100-101; En: 2011: 161; افزوده‌ها [از منند])

خودکشی تعبیر درست‌تری است که هگل برای مرگ قوم یا ملت یا گونه انتخاب می‌کند: قوم با تلاش برای تحقق ابژه‌ها و آرمان‌های گفتمانی خویش، در عمل مرگ خود را تسریع می‌کند. درست همین دقیقه است که هگل آن را با یک جور آگاهی خاص روح قومی نظیر به نظیر می‌داند (این که قوم می‌خواهد "بداند کار و اثر او چیست، و نیز به این نکته که به خویشتن بیندیشد"). خودآگاهی قوم مرگ اندیشیده‌ی آن است. اشاره‌ی هگل به این که میل یا دل‌بستگی‌ای که موجب کوشش و تکاپوی روح برای تحقق ابژه‌ی آن می‌شود، بدون تضاد و تقابل درون روح ممکن نیست، گویای این واقعیت است که او جامعه‌ی فارغ از تضاد را یک روح مرده می‌داند. درست به همین دلیل است که تمدن معمولاً به وضعیت طبیعی آغازینی که هگل آن را صرفاً فرضی برای فلسفه‌ی تاریخ می‌داند، صفاتی را نسبت می‌دهد که جويا و کوشای دست‌یافتن به آنهاست: برابری، آزادی، آشتی و برخورداري گذشته‌ی از دست‌رفته‌ای که روح قومی تشنه‌ی بازیافتن دوباره‌ی آنهاست، جایگزین خیالی (فانتزیک) همان وضعیت مادی هولناکی است که اندامواره (فردی یا قومی) از آن می‌پرهیزد: ماده‌ی غیرآلی و مرده (برای اندامواره‌ی زیست‌شناختی) و ناپدید شدن گونه در ازدحام اولیه‌ی نیاکان میمون‌سانش (برای اندامواره‌ی اجتماعی). این خیالواره امکان آن را می‌دهد که آن اندامواره خود را نه محصول یک تصادف مادی، بلکه چنان چیزی بینگارد که «همیشه به این شکل و با همین روح بوده است». کارکرد راستین سرکردگی یا هژمونی تضمین همین تصور با جایگزین کردن غایت‌مندی واقعی ماده (بازگشت به مرگ از طریق نفی آن تصادف برهنه‌ی زندگی) با غایت‌مندی خیالی ناشی از پس‌زدن ساختاری این تروما (ایجاد فانتزی بازگشت به آرمانشهر برابر و آزاد اولیه) است. همین جایگزینی است که بنیاد اسطوره‌ی تکامل را برمی‌سازد؛ و من در شریطه‌ی خاطیان بر این نکته تأکید داشتم که برای در امان بودن از گزند نقد زیرکانه‌ی دلوز، باید از آن اشتباه متعارفی پرهیخت که مفهوم داروینی فرگشت را با تعبیر عامیانه‌ی تکامل خلط می‌کند.

اعتراض دلوز به مفهوم غایت‌مندی طبیعت که در مقوله‌بندی‌های علوم طبیعی داروینی منعکس است، معطوف به مفهوم «تکامل» است که اساساً با غایت‌مندی خیالی پیش‌گفته همبستگی دارد. چنان که گفته شد

او از عامل تصادف اعاده‌ی حیثیت می‌کند و درست همین عامل را معرفِ شورِ افزایش‌دهی زندگی می‌داند، شوری که تولید مفهوم اندامواره و گونه‌های داروینی ازسوی علوم تجربی، با وضع ضابطه‌ی خویشتن‌پایی، سعی در اخته‌کردن آن دارد؛ و او این روحیه شور-ستیزانه را پارائویا می‌نامد: غایت‌مندی — که با غریزه‌ی بقای اندامواره تلازم دارد — ضدِ شورمندیِ نهفته‌ی جهانِ شدن است. اما روشن است که او غایت واقعی حرکت ماده (مرگ) را با غایت خیالی جایگزین اشتباه می‌گیرد.

* * *

یادآوری می‌کنم که رانه‌ی زندگی بر شدت — در معنای دلوزی کلمه — یا به‌قول فروید بر تنش می‌افزاید و این تنش هم به‌صورت افزایش تفاوت در اجزا یا اندام‌های اندامواره نمود می‌یابد، چیزی که به پیچیدگی تعبیر می‌شود: افزایش اختلافِ پتانسیل، چونان وضعیتی ناپایدار در سامانه (در نتیجه‌ی دخالتِ تصادفی یک عامل بیرونی) که وقتی تمایل به حفظ خود دارد به‌صورت زندگی تعریف می‌شود. این تعریف تنش‌بنیاد از زندگی با آن تلقی هگل از مرگ روح قومی در نتیجه‌ی از میان رفتن تضادمندی آن (تحقق همه‌ی ایزه‌ها و آرمان‌های آن) همخوان است: روح قومی، یا به‌قول هگل گونه، با فسخ تمایزها و فقدان‌های درونی‌اش نابود می‌شود. اینجا نقطه‌ی اتصال پررنگ هگل و فروید است: با طرح مفهوم *انحراف* در عملکردِ رانه‌ی مرگ از سوی فروید، و به‌ویژه با تبدیل سپسینِ مرگ به *ژوئیسانس* در اندیشه‌ی لکان، عامل بیرونی کنار می‌رود و فرایند تنش‌افزایی به‌صورت نتیجه‌ی تناقض‌آمیز فعالیتِ خودِ رانه‌ی جویای کاهش تنش تأویل می‌شود. به‌هرروی افزایش درجه‌ی پیشرفت انداموارگی مترادف با افزایش عامل تفاوت (اختلاف سطح انرژی) در میان اجزا (اندام‌ها)ی آن است. در برابر، کاهش تنش به‌معنای هرچه‌بیشتر هم‌سطح‌شدن و یکسان‌شدن اجزا (کاهش اختلاف پتانسیل میان آنها) و حرکت آنان به‌سوی ایجاد یک مجموعه‌ی بدون تفاوتِ درونی (یک سطح هم‌پتانسیل) است که درواقع همان بازگشت به حالت پایه‌ی انرژی یا — به‌گفته‌ی فروید — به *ماده‌ی نانداموارِ آغازین* است. این تفاوت‌افزایی مداوم جریانِ رشد اندامواره نیز در سطوح متفاوتِ برخالی قابل ردیابی است و تا آنجا که به تمدن مربوط می‌شود، کلود لوی-استروس به دو لایه‌ی آن اشاره کرده است؛ او که به پیشنهاد یونسکو به نگارش جزوه‌ای در تبلیغ ضرورت همکاری و ارتباط میان فرهنگ‌ها و پرهیز از چیره‌شدن یک فرهنگ ویژه بر سراسر جهان پرداخته است، در فصل پایانی نوشته‌ی خود این هشدار غافلگیرکننده را از قلم نمی‌اندازد که نزدیکی و همسان‌شدن بیش از حد فرهنگ‌ها در اثر ارتباط و تماس و بهره‌گیری متقابل از یکدیگر، به کاهش تفاوت‌ها و در نتیجه توقف حرکت کاروان تمدن/فرهنگ می‌انجامد:

... [از مباحث پیشین جزوه] دریافتیم که هرچه ناهمسانی میان فرهنگ‌های موردنظر بیشتر باشد، ائتلاف میان آنها پرثمرتر خواهد بود [چون چیزهای بیشتری برای فراگرفتن از یکدیگر دارند]. اگر این را بپذیریم، ظاهراً با دو وضعیت متضاد روبرو می‌شویم. چون نتیجه‌ی ناگزیرِ رویه‌ی بازی‌کردن [همه‌ی فرهنگ‌ها] در قالب یک صنف متحد، که

سرچشمه‌ی همه‌ی پیشرفت‌هاست، دیر یا زود به این خواهد انجامید که خصلت و خصیصه‌ی منابع هر بازیگر یک‌دست و همگون شود [چون همگان منابع‌شان را با هم به اشتراک گذاشته‌اند]. پس اگر یکی از نخستین پیش‌نیازها ناهمسانی است، باید پذیرفت که هر چه بازی جلوتر می‌رود، بخت بُرد در آن پیوسته کاهش می‌یابد. گویا در برابر این سیرِ گزیرناپذیر دو راه‌چاره وجود دارد. یکم این که هر بازیگر به‌شکلی اندیشیده و سنجیده تفاوت‌ها را در بازی خودش وارد کند؛ این امکان‌پذیر است، زیرا هر جامعه (هر «بازیگر» در مثال فرضی ما) از ائتلافی از گروه‌های فرقه‌ای، حرفه‌ای و اقتصادی تشکیل شده است، و نیز از آن‌رو که گرو بازی (داو، stake) جامعه [یعنی موضوع قماربازی گروه‌ها و اعضای هر جامعه] جمع کل گروه‌ها (داوها)ی همه‌ی این گروه‌های برساننده‌ی آن است. نابرابری‌های اجتماعی چشمگیرترین نمونه برای این راه‌حل است. انقلاب‌های بزرگی که ما برای توضیح بحث خود انتخاب کردیم — انقلاب نوسنگی و انقلاب صنعتی — نه تنها با وارد کردن ناهمسانی [بیشتر] به پیکره‌ی جامعه — آن‌گونه که اسپنسر می‌پنداشت — بلکه با وضع تفاوت‌هایی در شأن و جایگاه گروه‌های گوناگون جامعه، به‌ویژه از نظر اقتصادی، همراه بودند ... همین بحث در مورد انقلاب صنعتی که مشروط به پیدایش پرولتاریا بود و به شکل‌های نوین و پیچیده‌تر بهره‌کشی از کار انسان انجامیده است، صادق است ... تصدیق این واقعیت که پیشرفت فنی در طول تاریخ همیشه با گسترش بهره‌کشی انسان از انسان همراه بوده، باید بیش‌و کم اسباب تعدیل و تخفیف نخوتی باشد که ما در نتیجه‌ی آن پیشرفت‌ها معمولاً دچارش می‌شویم. راه‌چاره‌ی دوم، در ابعادی بسیار بزرگ، الگوی خود را از راه‌حل یکم می‌گیرد: وارد کردن شرکایی جدید از بیرون به این ائتلاف، چه خودشان بخواهند و چه نخواهند، شرکایی که «گروه‌های (داوهای)» آنها بسیار متفاوت با مال شرکت‌کنندگان ائتلاف آغازین است. این راه‌حل نیز آزموده شده است، و اگر یکمی را بتوان به‌طور کلی همان سرمایه‌داری دانست، دومی به بهترین نحو با تاریخ امپریالیسم و استعمار مشخص می‌شود. (Lévi-Strauss, 1952: 46-47؛ تأکیدها از اصلند؛ [افزوده‌ها] از منند)

در این پاره، نخست شما به روشنی دو سطح درهم‌تنیده‌ی تفاوت را می‌بینید: تفاوت‌های درون هر جامعه، که به‌قول لوی-استروس با پیشرفت‌های فنی همراه بوده‌اند و بارزترین‌شان تفاوت طبقاتی است. اما کلیت جامعه‌ای که در این سطح دچار اختلاف طبقاتی است، در سطح بعدی انداموارگی به‌عنوان یک عنصر منفرد وارد روابط تفاوت‌بنیاد جهانی با دیگر جوامع (فرهنگ‌ها) می‌شود. ترسیم ساده‌ی این نمودار تکرار برخالی تفاوت، همراه است با کشف این واقعیت هگلی که افول تفاوت در هر سطح به‌زیان فرایند تکامل یا تحول فرهنگی است و چنان که خود او می‌گوید، چاره‌ی کار در حفظ تفاوت در یکی از سطوح مورد بحث است. نکته‌ی جالب آن که لوی-استروس با پیشینه‌ی چپ‌گرایانه‌اش این را می‌داند که نظام مبتنی بر تفاوت خودبه‌خود باری از سلطه و استثمار را بر دوش می‌کشد و نام‌هایی که او به این دو سطح تفاوت‌گذاری می‌دهد (سرمایه‌داری و امپریالیسم) بیانگر نگاه بدبینانه‌ی او به این ضرورت است. اما جالب‌ترین جنبه‌ی بحث او در این است که رسیدن به هماهنگی و هم‌سطح‌شدن فرهنگی و اجتماعی (هم‌پتانسیل‌شدن) را لحظه‌ی توقف سیر پیشرفت و به‌بیانی مرگ اندامواره‌ی اجتماعی (چه جامعه‌ی ملی و چه جهانی) می‌داند. درواقع تمایل فرضی یک جهان خیراندیش به ایجاد برابری و هماهنگی میان یکان‌های برساننده‌ی خود، نتیجه‌ای جز توقف زادورشد فنی و فرهنگی آن، یعنی مرگ آن، ندارد. این تمایل همان رانه‌ی مرگ است که معنای خارق‌عادتی

از آن استنباط می‌شود: فروید تجلی رانه‌ی مرگ را در خوی ویرانگر نهفته در بطن تمدن می‌جوید که خود را بیش از هر چیز به صورت جنگ‌های خانمان‌سوز و گشتارهای دسته‌جمعی نشان می‌دهد؛ به‌همین دلیل او بر ضرورت مهار آن تأکید دارد. اما در تبیین لوی-استروس به‌واریون آشتی و همکاری خیراندیشانه برای نزدیکی و همسانی هرچه بیشتر اعضا – تلقی دم‌دستی کمونیسم عامیانه از جامعه‌ی بی‌طبقه – تلویحاً مترادف با رانه‌ی مرگ انگاشته می‌شود؛ آیا اینجا تناقضی هست؟ بد نیست به این موضوع بیشتر دقت کنیم؛ واقعیت این است که اگر جامعه به چنان هماهنگی تامی برسد، توصیف لوی-استروس از آن به‌عنوان یک جور شبه‌مرگ اندامواره درست خواهد بود؛ اما تحقق این سطح از هماهنگی و همسانی بنابه رانه‌ی خویشتن‌پای اندامواره ناممکن است و این واقعیت را خود او در ادامه در قالب بیان خاص خودش از دو گرایش یا دو رانه‌ی متضاد در نهاد تمدن بشری، توضیح می‌دهد:

بشریت همواره درگیر دو جریان متضاد است، یکی در جهت یک‌دست‌سازی و دیگری رو به حفظ یا بازگرداندن ناهمسانی. بسته به موقعیت هر دوره یا فرهنگ در کل دستگاه و بسته به راهی که هر فرهنگ می‌پیماید، آن فرهنگ گمان می‌کند که تنها یکی از این دو جریان نمایانگر پیشرفت است، درحالی‌که دیگری ظاهراً نفی یکمی است. اما باید خیلی کوتاه‌بین می‌بودیم اگر می‌گفتیم – هم‌چنان که ممکن بود گفتنش اغواپیمان کند – که انسانیت همیشه در حال نابودکردن آن چیزی است که خودش برمی‌سازد. زیرا هر دو جریان، در سپهرها و ترازهای متفاوت، در حقیقت دو جنبه‌ی یک فرایند هستند ... این خود ناهمسانی است که باید حفظ شود، و نه شکل بیرونی و نمایان = به‌تساهل: واقعاً موجود آبی که این ناهمسانی در هر دوره به خود گرفته است، شکلی که نمی‌توان ورای دوره‌ای که در آن ایجاد شده است، آن را حفظ کرد. (Lévi-Strauss, 1952: 49؛ تأکیدها از منند)

درک دقیق لوی-استروس از این که دو گرایش هم‌ستیز پیش‌گفته در واقع دو جنبه‌ی یک فرایند هستند، کمابیش بیانی از وحدت لکانی دو رانه‌ی فروید در یک رانه‌ی یگانه است: همان فرایندی که می‌خواهد تنش یا تفاوت (ناهمسانی) را کاهش دهد، آن را افزایش می‌دهد، و توضیح دادیم که این هم ناشی از همان انحرافی است که ابژه‌ی واقعی را با ابژه‌ی خیالی جایگزین می‌کند. توصیف او از وضعیت مرگ (همسانی مطلق اعضا) که بسیار شبیه آرمان کمونیسم است، بیانگر محتوای انگیزشی سوپزکتیویته‌ی پرولتاریاست: پرولتاریا در مقام سوژه‌ی انتحاری تاریخ، دقیقاً همین مرگ را می‌خواهد؛ اما یک ایراد اساسی در تصویر این آرمانشهر مسیحایی و آخرزمانی وجود دارد و آن این که بنا به گفته‌ی لوی-استروس (و دقیق‌تر از او، لکان) هر تلاشی برای تحقق آن، تفاوت را در ساحتی دیگر تشدید می‌کند. به‌همین دلیل است که در جامعه‌ی طبقاتی این تصویرپردازی نمادین شده از مرگ نه‌تنها ممنوع نیست، بلکه از سوی ساختارهای موجود نیز به‌شیوه‌های گوناگون بازتولید و بازترسیم می‌شود: عمر خیالواره‌ی یک جامعه‌ی هم‌بسته و هماهنگ مبتنی بر همکاری در جهت منافع و اهداف مشترک، به عمر تاریخ تمدن است. مارکس بر این تصویر صحنه گذاشت، اما با یک فرق اساسی نسبت به پیشینیان خود، و آن این که این مهم مستلزم تولید سوژه‌ای است که برای یک دوره‌ی گذار، همین تفاوت را

به صراحتی محسوس و به تبیینی علمی درمی‌آورد؛ دوره‌ی فرضی دیکتاتوری پرولتاریا تنها دقیقه‌ای از تاریخ تا آن دقیقه خواهد بود که در آن تفاوت تبدیل به یک اصل موضوعی تصریح شده برای تبیین موجودیت سیاسی قدرت حاکم می‌شود؛ به عبارت دیگر اگر بورژوازی این تفاوت را مبنا قرار می‌دهد اما آن را با تولید ابژه‌ی خیالی آرمانشهری/ش پنهان می‌کند (یا دست کم کژواره و با نوعی انحراف ساختاری ذاتی نحوه‌ی بازنمایی آن نشان می‌دهد)، در عوض دیکتاتوری پرولتاریا بی‌پرده اعلام می‌کند که تفاوت پیش‌فرض نظام اجتماعی‌ای است که هدفش نابودی این تفاوت است. اتفاقی که سپس می‌افتد مُلازمِ ادیبیِ حقانیتِ الاهیاتِ این دولت و همزمان مایه‌ی امیدواری به جاودانه‌شدن جنبه‌های زیبایی‌شناختی آن است: دیکتاتوری پرولتاریا، به‌رغم سرشتِ گذرای معمولاً منتسب به آن، باید تا ابدیت ادامه پیدا کند؛ راستی هیچ چیز دلسردکننده‌تر از تحویل بنای باشکوه یک دیکتاتوری خودآگاه که مسئول تحمیل مستبدانه‌ی یک پدرسالاری اخلاقی به انبوهی از هیستریک‌های ناراضی است، به تصویر خمیازه‌آور یک جامعه‌ی تشکیل‌شده از برادران بیل‌به‌دوش هم‌قد و بی‌پدر که دم غروب با دل خوش از سر جالیز به‌نزد اهل و عیالشان بازمی‌گردند نیست؛ با این همه چاره‌ای جز پذیرش و اعلام یأس ناگزیر این افق رخوت‌آور وجود ندارد، چون با کنار گذاشتن آن، امتیازی سیاسی به یک تصادف تفاوت‌افزای دیگر داده خواهد شد. دیکتاتوری پرولتاریا با حقانیت بخشیدن به این افق تنشِ صفر (مرگ)، جامعه را با زور پلیس در وضعیت حد/قل تنش نگاه می‌دارد (تنش صفر به دلیل احتمال همیشگی همان تصادف‌های دلوزی غیرممکن است) و نیروهای تفاوت‌افزا را تا حد ممکن سرکوب می‌کند. همین سرکوب صریحاً اعلام شده است که منبع خودفرمان مشروعیت پدرسالاری پیوسته-تمدیدشونده‌ی آن دولت را تشکیل می‌دهد. مشکل لوی-استروس این است که بیش از آن پایبند به آرمان‌های خوش‌بینانه و انسان‌دوستانه‌ی مدرنیته است که آشکارا جانب مرگ را نگاه دارد، حال آن‌که پیش‌شرط انسان‌شناختی تشکیل دیکتاتوری پرولتاریا آن است که سوژه‌ی مؤسس آن این‌دست توهمات انسان‌دوستانه را کنار بگذارد و آماده‌ی تمدید ابدی سرکوب‌تنشی شود که هر لحظه برای تشدید تفاوت، تصادفاً روی می‌دهد.

تداوم ابدی این تراز خودآگاهانه‌ی کشمکش میان غایت‌مندی راستین مندرج در رانه‌ی مرگ و تصادف‌هایی که بی‌درنگ به رانه‌ی خویشتن‌پایی مجهز می‌شوند (کشمکشی که در آن برخلاف همیشه‌ی تاریخ این بار حق تصریحاً به مرگ داده می‌شود)، در آگاهی پرولتری و درشکلی نکته‌سنجانه و گیرم نادقیق، به صورت بخشی از توجیه استمرار سیاسی-ایدئولوژیک دیکتاتوری طبقه‌ی کارگر به‌جا می‌ماند که خود را در قالب یک هشدار عامیانه‌ی مارکسیستی نسبت به وجود یک جور «تمایل فرهنگی» پاینده برای بازگشت به نظام طبقاتی، حتا پس از فسخ خود این نظام نشان می‌دهد؛ دیرگاهی است که این اخطار در ادبیات مارکسیستی با بیانی ساده‌سازانه اما زیرکانه محل خود را یافته است: "فرهنگ دارای یک جور خصلت لختی یا ماند (اینرسی) است؛ حتا اگر نظام طبقاتی از میان برود، فرهنگ طبقاتی برآمده از آن چونان تهدیدی برای بازگشت جامعه به آن

همچنان در نهاد توده‌ها وجود خواهد داشت؛ به همین دلیل در عُرفِ مارکسیست‌ها معمولاً دیکتاتوری پرولتاریا، گذشته از — و حتا پس از — جایگزینی کامل شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، دارای یک کارکرد یا خصیصه‌ی تربیتی توصیف شده است که اهمیت آن دائماً به کلیت طبقه گوشزد می‌شود. در ادامه‌ی این نوشته خواهیم دید که بدیهی‌پنداشتن سرکردگی (هژمونی) به‌عنوان محمل همبسته‌سازی انداموار جامعه و تعمیم آن به جامعه‌ی زیر سلطه‌ی دولت کارگری — به‌ویژه در اندیشه‌ی گرامشی و تلاش او مثلاً برای بازتعریف مفهوم آموزش برپایه‌ی تلقی مدرن از سرکردگی در برابر رویکرد مستبدانه و استادشاگردی به امر ترتیب — چگونه در عمل جز امتیازدادن به همین تمایل فطری اندامواره به احیای تفاوت نیست. البته مفهوم تربیت بیان ناکافی و نارسایی از این واقعیت است، اما به‌خوبی آن جنبه‌ی اخلاقی و پدرسالارانه‌ی اشاره‌شده در بالا را بازتاب می‌دهد. پس از فروید می‌دانیم که مسئله‌ی مهارِ رانه‌ی تفاوت‌افزا و تنش‌زا چیزی بیرون از توان امرِ آموزش یا تربیت فرهنگی است و پیش‌نشان‌های این آگاهی در اندیشه‌ی مارکسیستی را می‌توان آنجا پیدا کرد که برای تعیین دقیق‌ی پایان این تهدیدِ بازگشت‌گرایانه، هیچ محاسبه‌ی دقیق ریاضیاتی یا برآورد آماری به‌دست نمی‌دهد. گرایش به بازگشت به وضعیت تفاوت، چیزی جز همان خطر همیشگی چیرگی غریزه‌ی خویشتن‌پایی در نتیجه‌ی رویداد یک پیشامد تنش‌آفرین دیگر نیست؛ به‌دیگرسخن، تعبیر «تربیت» درحقیقت بیانِ مدرسیِ ضرورتِ مهارِ همان عنصر تصادف است، عنصری که با انحلال جامعه‌ی طبقاتی از بین نمی‌رود، زیرا به‌گزارش انگلس، خود جامعه‌ی طبقاتی محصول همین دست پیشامدهاست: رویدادِ ژنتیکی تصادفی‌ای که به‌تعبیر دلوز فقط سپس‌تر با جاودانه‌سازیِ قلمروزدایی (از زمین برداشته‌شدن) اولیه‌ی دو پای جلوی یک میمون‌سان آغازین در دقیقه‌ی پارانویا، به تشکیل گونه‌ی خویشتن‌پایِ انسان (جانور ابزارساز/ابزارورز) انجامید. این پیشامد، پس از وقوع، خود را از دیده‌ها پنهان می‌کند و چنان‌که دیدیم ماده‌ی اولیه‌ای که در آن تنش ایجاد کرده است را با تولید فانتزی به‌جای امر واقع، دچار وهمِ ازلیتِ انداموارگی‌اش می‌سازد؛ هیچگاه نمی‌توان با قطعیت درباره‌ی پایان همیشگی و یکباره‌ی خطرِ بازگشت این/ازخودبیگانگی حرف زد.

بدیل این نبردِ آگاهانه به‌سود رانه‌ی مرگ در بسترِ ناگزیرِ تعارضِ جاودان میان پیشامد تفاوت‌افزا و گرایش به تنش صفر چيست؟ عدم انتقالِ ذاتیت و اصالتِ رانه‌ی مرگ به نظام آگاهی سوژه — اتفاقی که نوعاً در فرجام فرایند تحلیل، و با تولید سوژه‌ی رانه رخ می‌دهد — می‌تواند بروز امر واقع را به‌صورت تروماهای سهمگین سبب شود؛ تفاوت لوی-استروس و فروید در همین است: یگمی از موضعِ یک آگاهی اجتماعی از وجود این رانه و اندیشه‌ورزی درباره‌ی تبعاتِ یأس‌آور به‌رسمیت‌شناختن آن حرف می‌زند (گیرم حاضر نیست حرمت این یأس را حفظ کند)، اما دومی پیرامون مخاطرات تجلی ناگهانی و فارغ‌از-آگاهی آن هشدار می‌دهد، احتمالی که بیش از هر چیز با جوهر فاشیسم تناظر دارد و فروید با خاطره‌ی یک جنگ جهانی خانمانسوز در

پشت‌سر و احتمال تکرار مهیب‌تر آن در پیش‌رو، دل‌نگران طلوع چنین تقدیری از بطن نسل‌کشی‌ها و جنگ‌های ویرانگر است.

ظاهراً فروید به تحقق‌پذیری جامعه‌ی مبتنی بر همکاری و هماهنگی همه‌جانبه و مطلق با بدبینی می‌نگرد. البته چنان‌که در این بخش گفته شد، در این مورد باید به ملاحظات نظری محتاطانه‌ی او (احتمال همیشگی وقوع چنان پیشامدهایی) بیشتر اندیشید؛ اما به‌نظر من یک ایراد اساسی در برخورد او با نظریه‌ی مارکس وجود دارد و آن هم عدم دقت در تمایز مفهومی اساسی میان سوسیالیسم و کمونیسم است: وقتی او به‌رغم همدلی‌اش با آرمان رفع ستم اقتصادی و تغییر روابط مالکیت، بدبینی خود را به امکان‌پذیری مواعید مارکس اعلام می‌کند، بیشتر جامعه‌ی تماماً یکسان و یکدست پس از دوره‌ی گذار را مدنظر دارد، که البته در بالا درباره‌ی جایگاه آن به‌عنوان یک فانتزی وضعیت‌کمیته‌ی تنش صحبت شد:

من تردید ندارم که اکنون یک تغییر واقعی در روابط انسان‌ها با مالکیت از هر دستور اخلاقی چاره‌سازتر خواهد بود؛
با این‌همه این بینش نزد سوسیالیست‌ها به‌سبب یک کژفهمی ایده‌آلیستی جدید از سرشت انسانی دچار ابهام شده و
اعتبار خود را برای واقعیت‌یافتن از دست داده است. (Freud, De: 1955, 504; En: 1962, 90)

کژفهمی ایده‌آلیستی‌ای که فروید از آن حرف می‌زند البته ریشه در روایت آرمانشهرگرایانه‌ی متعارف ادبیات سوسیالیستی از مرحله‌ی بالایی کمونیسم دارد؛ اما نمی‌توان از غفلت فروید از درنظرگرفتن پدیده‌ی نامأنوسی چون دولت دوره‌ی گذار ساده گذشت: چنان‌که گفته شد، دیکتاتوری پرولتاریا فارغ از شکستن مقاومت اقتصادی بورژوازی، با ظرایف دردسرساز و دشواری‌های حاصل از همین «سرشت انسانی» — گیرم با تعبیر و مفهوم‌پردازی‌های متفاوت — سروکار دارد. هنگامی که مارکس بر تاریخمندی این سرشت تأکید می‌کند، با افزودن همان مفهوم پیش‌گفته — لختی یا ماندگاری فلان خصیصه‌ی فرهنگی قدیمی تا مدتی نامعلوم پس از اضمحلال پایه‌های مادی/تولیدی‌اش — نوعی شرط یا اصلاحیه برای جهت‌دهی دقیق‌تر به تلقی مخاطب از این تاریخمندی طرح می‌اندازد: تاریخ این سرشت را تغییر می‌دهد، اما دقیقاً معلوم نیست چه زمانی پس از تغییر انقلابی شرایط ایجادکننده و بازتولیدکننده‌ی آن! زیرا هیچ‌تعیینی از آن گرایش لخت برای فهم ژرفا و گستره‌ی تأثیر آن در دست نیست. ظاهراً عمر دوره‌ی گذار درست با عمر همین گرایش لخت تمدید می‌شود.

با این‌همه هوش ذاتی فروید این امکان را به او می‌دهد که تا طرح پرسشی اساسی که یک‌راست به موضوع محوری دوره‌ی گذار — دیکتاتوری — مربوط می‌شود، پیش برود: فرض روان‌نژند (نوروتیک) بودن ساخت تمدن — درون‌مایه‌ی اساسی نظریه‌ی فروید و به‌ویژه نوشته‌های پسین او — که حالت آرمانی هماهنگی صلح‌آمیز افراد یک‌دست جامعه را احاله به محال می‌کند، مستلزم استقرار یک دیگری در مرکز آن است، به‌گونه‌ای که غیریت ضروری برای بنیادگذاری سوژکتیویته‌ی هیستریک را فراهم کند. می‌دانیم که روانکاو با

اشغالِ مشروط و حساب‌شده و اندیشیده‌ی این جایگاه و با پرهیز از سقوط به مهلکه‌ی عشقِ انتقالِ سوژه، به تحلیل او می‌پردازد. اما وقتی در مقیاس یک جامعه سخن می‌گوییم، این غیریت از آن کیست؟

اگر تکامل تمدن با تکامل فرد چنین همانندی گسترده‌ای دارد و همان ابزارها [ای روانی] را به کار می‌گیرد، آیا نباید این تشخیص را مجاز دانست که برخی تمدن‌ها — یا دوره‌هایی در تمدن، و چه بسا کل بشریت — تحت تأثیر تلاش‌های فرهنگی «روان‌نژند (نورژتیک)» شده‌اند؟ ... همچنین تشخیص روان‌نژندی جمعی به دشواری ویژه‌ای برمی‌خورد. در روان‌نژندی فردی، نخستین پایه‌ای که ما بر مبنای آن به کار [تحلیل بیمار] می‌پردازیم، [مفهوم] تقابل است که از طریق آن بیمار در برابر محیط پیرامونی «بهنجار»-انگاشته‌ی خود قرار می‌گیرد. چنین پس‌زمینه‌ای نزد جمعی که همگی به یک بیماری دچارند، دیگر از کار می‌افتد و باید جایی دیگر در پی این پس‌زمینه گشت؛ و از حیث کاربستِ درمانی این بینش [باید پرسید] آنجا که هیچ‌کس آن اقتدار را ندارد که این جمع را وادار به درمان کند، [حتاً] دقیق‌ترین تحلیل از روان‌نژندی اجتماعی به چه کار می‌آید؟ (Freud. De: 1955, 504-505; En: 1962, 91) [افزوده‌ها] از منند

فروید ضرورت وجود یک دیگری برای پیشبرد امر تحلیل را درک می‌کند، دیگری‌ای که بتواند برای کل جمع موردنظر، که از دید او دچار روان‌نژندی در مرتبه‌ی اجتماعی است، نقشِ راهبردی روانکاو را ایفا کند: کسی که جامعه (چونان یک سوژه‌ی هیستریک جمعی) او را در جایگاه پیکره‌ی مفروض دانش (کسی که عموماً فرض بر آن است که می‌داند) قرار دهد. پُر آشکار است که او اینجا از یک طرح برخالی بهره می‌برد: اعضای جامعه نسبت به یکدیگر وارد تقابل هیستریک-دیگری می‌شوند؛ سپس در مرتبه‌ی عالی‌تر، کل مجموعه همین تقابل را با یک دیگری کلان ایجاد می‌کند. اقتدار معنوی‌ای که بتواند صاحب خود را به مقام این دیگری کلان مقیاس برساند، معمولاً از آن دولت — یا به بیان دقیق‌تر، طبقه‌ی حاکم — است. فرق دیکتاتوری پرولتاریا با دیگر دولت‌ها در ایفای چنین نقشی این است که بنا به آنچه در این متن ادعا شد، دولت کارگری از واقعیت بنیادین رانه‌ی مرگ آگاه است و از این حیث فریب عشق انتقال هیستریک را در پذیرش دانشی که به او اطلاق می‌کند، نمی‌خورد؛ یعنی چیزی نزدیک به همان گفتار روانکاو منظور فروید. اما دولت سرمایه‌داری که بر تشدید تنش و بقای اندامواره‌ی اجتماعی موجود تأکید دارد، انحراف از این رانه در نتیجه‌ی حاکمیت اصل واقعیت — انحرافی که به رانه‌ی زندگی تعبیر می‌شود — را نمایندگی می‌کند و در نتیجه چهره‌ی ارباب دانش را که سوژه به او نسبت می‌دهد، با آدایی احمقانه می‌پذیرد؛ او با این فریب‌خوردن در دیالکتیک عشق انتقال، جایگاه پیش‌تر فرض‌شده‌اش را در پایان طرح نیرنگ‌آمیز ناخودآگاهانه‌ی سوژه از دست می‌دهد.

فرض من این است که دوره‌ی دیکتاتوری پرولتاریا با خیزش برای نابودی طبقات — فسخ تفاوت — این فرصت را فراهم می‌کند که مرگ آگاهی ضروری گفتار روانکاو برای نخستین بار کسوت دولت بر تن کند. نتیجه‌ی این امر تبدیل سوژه‌ی تنش‌افزای میل به سوژه‌ی رانه (رویداد فرجام تحلیل) است که گرچه تنش را

صفر نمی‌کند، اما با آگاهی از امتناع فانتزیِ کمال، آن را در مهیب‌ترین ناامیدی اجتماعی در طول تاریخ، به کمینه می‌رساند. البته بهتر است این مفهوم را به زبان لکان — که در آن دو رانه در یک رانه وحدت می‌یابند — بیان کنیم؛ به یاد داریم که او تعارض میان دو رانه را به تناقض ذاتی یک رانه‌ی یگانه تبدیل کرد که همان رانه‌ی مرگ است؛ رانه‌ی زندگی به صورت انحرافِ رانه‌ی مرگ از مسیر اصلی و طبیعیِ ارضای آن — خود مرگ — به وجود می‌آید و این انحراف را زورِ اصلِ واقعیت که شخصیتِ نمادین به اجرا گذارنده‌ی آن همان پدر است، به رانه تحمیل می‌کند؛ همچنین در شریطه‌ی *خاطیان* و در توضیح خلاصه‌ی نوشته‌ی حاضر گفته شد که همین انحراف که منجر به به جاماندن یک ناخرسندی پس از ارضای ناتمام رانه می‌شود، سبب تکرار بازی‌گونه‌ی عملیات رانه می‌شود، تکراری بی‌پهوده برای ارضای یکسره‌ی رانه که همواره با دخالت اخته‌ساز اصل واقعیت بی‌نتیجه می‌ماند. مفهوم مارکسی *بازتولید*، در برابر آشوب شیزوفرنیک تولید دلوزی، بر منطق اعاده‌ی عطشِ ساختاری همین بازی استوار است. نهایتاً این انحراف منجر به تبدیل رانه به *میل* می‌شود، زیرا هدفِ نهایی آن با یک ابژه‌ی خیالی جایگزین می‌شود و حرکتِ *دُورِ* رانه حول فقدان مرکزی خود به صورت حرکت طولی و زنجیره‌ای میل برای تصرف پیاپی ابژه‌های نابسنده‌ای درمی‌آید که هیچ کدام سوژه را به خرسندی مطلق نمی‌رسانند؛ در نتیجه خود فرایند میل، به جای آن که مطابق سرشتِ رانه‌ی مرگ (که دیگر *یگانه* رانه‌ی انسانی است) تنش را کاهش دهد، به دلیل انحراف رانه در نتیجه‌ی دخالتِ اصلِ واقعیت، این تنش را افزایش می‌دهد. کردار انقلابی پرولتاریا در حقیقت چیزی نیست جز تعلیق همین اصلِ واقعیت، اصل برپای دارنده‌ی نظم نمادین موجود؛ در این حالت تمام ابژه‌های خیالی یا تصاویر فانتزیکی که در نتیجه‌ی انحراف رانه برای تحقق بخشی به زنجیره‌ی میل جعل شده‌اند، از بین می‌روند؛ این معادل عبور سوژه از بطن فانتاسم در پایان روانکاوی است: سوژه دیگر توهمی نسبت به *فانتزی‌هایش* ندارد و در عوض مستقیماً و آشکارا با رانه‌ی مرگ و فقدان ذاتی خود روبه‌رو می‌شود. این وضعیتِ فارغ از فانتزی را معمولاً خودآگاهی می‌نامند که همانا حدوث سوژه‌ی مرگ آگاه یا همان سوژه‌ی *رانه* است. بدین‌قرار شاید بتوان پاسخ پرسش فروید (کیستی آن دیگریِ جمعی لازم برای پیشبرد درمان هیستریِ جمعی یا به اصطلاح *عُرفی* مارکسیستی، انجام تربیت جمعی) را در گفتار *دیکتاتورِ پرولتاریا* یافت؛ در تقابل با گفتار دولت سرمایه‌داری در برابر سوژکتیویته‌ی جمعی، گفتاری که از جنس خودشیفتگی بی‌پایه‌ی ارباب دانش است، نومیديِ مرگ آگاهانه‌ی دولت کارگران همانا از گوهرِ *گفتار روانکاو* است؛ بنابراین اقتداری که فروید دنبال آن می‌گردد در اختیار دولت است، اما نه هر دولتی: دولتی یگانه در دقیقه‌ی تحقق پرولتاریا که ذاتاً مزاحمِ موضعِ گفتمانی ارباب دانش — موضعِ ضروری دولت در جوامع طبقاتی هژمونیزه‌شده ذیل گفتمان‌ها — است.

توجه کنید که *اقتدار* یا *نفوذ اجتماعی*ی که فروید از آن حرف می‌زند یک‌راست ما را به درونی‌شدن یک سرکوب بیرونی، و سپس به آنچه *وجدان* یا *آبرمن* (سوپر/گو) خوانده می‌شود، هدایت می‌کند. در سطح دوم

برخال، یعنی آنجا که موضوع حول یک هیستری جمعی در برابر یک دیگری جمعی می‌گردد، این اقتدار یا نفوذ ساختاری در سوپزکتیویته‌ی اجتماعی، در مفهوم پایه‌ای سرکردگی یا هژمونی به سیاسی‌ترین نمود خود می‌رسد. قدمت این مفهوم در ادبیات مارکسیستی نیاز به یادآوری ندارد و برداشت معمول از آن هم این است که توانایی یک طبقه یا بخشی از طبقه یا حتی یک گروه اجتماعی برای پاسخ‌دهی به نیازها یا مطالبات کل یا اکثریت جامعه و بدین‌قرار حفظ همبستگی اجتماعی برپایه‌ی هویت‌های متفاوت و بلکه متعارض اجزای آن، گروه مذکور را در مقام رهبر سیاسی و معنوی آن جامعه برمی‌نشانند و به قدرت حاکم‌سنخی از مشروعیت می‌بخشد؛ درواقع نتیجه‌ی سرکرده‌مند بودن یک نظم اجتماعی، تولید شبکه‌ای از دلالت‌هاست که هویت همه‌ی اعضا را به‌واسطه‌ی روابط افتراقی آنها درون همین شبکه تعریف می‌کند؛ در این وضعیت تضمین سرکردگی سرکرده، از سطح قهر محض علیه محکومان فراتر رفته و با درونی‌شدن این اقتدار در عمق روان‌شناختی هویتی که اعضا با عضویت در شبکه به‌دست آورده‌اند، تبدیل به یک‌جور وجدان عمومی می‌شود: جامعه وجداناً در برابر سرکردگی کارگشای موجود، سرکرده‌پذیر می‌شود. این بحث به‌زودی ما را به گرامشی می‌رساند، اما پیش از آن درنگی بر یک پرسش تردیدبرانگیز فروید ضروری است.

بنا به تعبیر بالا از سرکردگی — که با کمی پس‌وپیش همان تلقی رایج مارکسیستی است — آنچه درونی‌شدن سرکردگی را ممکن می‌کند، توانایی پاسخ‌گویی برنامه‌ی سیاسی و اجتماعی نیروی سرکرده به خواسته‌های عموم یا اکثریت جامعه (از جمله استثمارشوندگان) است. درواقع عینیت نیازهای اساسی و گاه حیاتی آنها سبب‌ساز پذیرش قلبی این سرکردگی می‌شود. چنین برداشتی با ماده‌گرایی غیرانتقادی مارکسیسم عامیانه همخوانی دارد و برپایه‌ی آن رابطه‌ی میان نیازهای مادی جامعه از یک‌سو و سرکردگی‌پذیری روحی و روانی آن جامعه از سوی دیگر، از نوع رابطه‌ی علی و بازتابی میان ماده و ذهن است. اما فروید این پرسش را پیش می‌کشد که آیا رابطه‌ی منجر به درونی‌سازی وجدانی فلان سرکوب/خویش‌تن‌داری همیشه این‌چنین یک‌سویه است؟ او در تبیین خود از مکان‌شناسی آبرمن در ساختار ذهنیت انسان‌ها — که البته بازهم در متن ناخرسندی در تمدن آن را بیشتر در دقیقه‌ی دوم برخال، یعنی در بستر بحث گرد یک کلیت اجتماعی و نه صرفاً سوپزکتیویته‌ی فردی، مدنظر دارد — پیچیدگی موضوع را در وجود شواهدی دال بر نادرستی تعیین یکسره‌ی یک رابطه‌ی علی و وضع تقدّم و تأخر زمانی میان این دو وهله می‌بیند و عملاً یک ساختار دُوری را برای زمانمندی پدیده‌ی وجدان پیشنهاد می‌کند. او نخست یادآوری می‌کند که در بررسی رفتارهای سوژه مشخص شده است که دو منشأ احساس تقصیر وجود دارد: یکی ترس از اقتدار بیرونی (مثلاً توبیخ کودکان از سوی بزرگ‌ترها یا تعقیب قضایی) و دیگری، که به گفته‌ی او ظاهراً پس از یکمی پدید می‌آید، ترس از آبرمن (وجدان) (Freud. De: 1955, 486; En: 1962, 74)؛ به‌روشنی این واقعیت را می‌توان با دو بدیل اصلی اقتدار در جامعه، یعنی سلطه (قهر آشکار) — قرین منشأ یکم — و سرکردگی (قهر درونی‌شده) — قرین منشأ دوم —

مقایسه کرد. این که فروید پیدایش منشأ دوم را به لحاظ زمانی پس از منشأ یکم می‌داند، بدین معناست که گویا آنچه هم‌اینک به صورت وجدان در روان سوژه عمل می‌کند و او را از انجام فلان کار نکوهیده باز می‌دارد، نتیجه‌ی درونی شدنِ ترسی است که پیش‌ترها از توییخ یک مرجع بیرونی اقتدار (پدر، معلم، پلیس، ...) در نتیجه‌ی انجام همان کار احساس می‌کرده است. این فرضیه‌ای است که به زعم فروید در نگاه نخست معقول می‌نماید و گویا بخش بزرگی از دانش روان‌شناسی وقت نیز بر آن صحنه می‌گذاشته است. با این همه فروید موضوع را بیش از این قابل تأمل می‌داند؛ فرض تبدیل پدر (اقتدار بیرونی) به ابرمن (اقتدار درونی) به قوت خود باقی است، اما گویا ابرمن از یک نیروی مازاد هم برخوردار است که زمانمندی تشکیل و عملکرد وجدان را پیچیده‌تر از آن رابطه‌ی خطی و علی اولیه می‌کند؛ باید میان دو برداشت ناهم‌ساز رابطه‌ای برقرار کرد: یکی آن که وجدان را بازتاب درونی سرکوب اعمال شده از سوی اقتدار بیرونی می‌داند و دیگری آن که به خود پرخاش علیه دیگری، یعنی علیه مرجع اقتدار بیرونی، تقدیمی ذاتی می‌بخشد و همین پرخاش ذاتی را منبع اصلی سرکوبگری درونی شده‌ی آن سوژه می‌انگارد؛ به زبان ساده تشخیص این که در شکل‌گیری ابرمن، پرخاش مقدم است یا سرکوب پرخاش، به یک دشواره برای نظریه‌ی روانکاوی تبدیل می‌شود:

رابطه‌ی میان ابرمن و من [= سوپراگو و اگو] بازگشت یا تکرار روابط واقعی میان من هنوز منقسم نشده و یک هدف یا عین (ابژه‌ی) بیرونی است، بازگشتی که به سبب یک آرزو کژدیده شده است. این [بازگشت] نیز البته نمونه‌وار (تیبیک) است. اما تفاوت اساسی [میان این رابطه‌ی اولیه‌ی من یکپارچه‌ی پیشادایی و عین/هدف، و رابطه‌ی ثانویه‌ی من اخته شده و ابرمن] این است که سختگیری بنیادین ابرمن آن سختگیری‌ای نیست — یا دقیقاً همان سختگیری‌ای نیست — که آدمی از سوی آن [عین/هدف] که می‌تواند منبع اقتدار بیرونی هم باشد تجربه کرده است یا انتظارش را از آن دارد، بلکه بازنماینده‌ی پرخاش خود شخص علیه آن [هدف بیرونی] است. اگر چنین باشد، به راستی می‌توان ادعا کرد که وجدان از همان آغاز در نتیجه‌ی سرکوب یک پرخاش پدید آمده و در ادامه با سرکوب‌های جدیدی از همان سنخ تقویت شده است. اکنون کدام یک از این دو برداشت درست است؟ تلقی پیشین که از منظر تکوینی [یعنی از منظر پیدایش ابرمن] چنین مسلم و بی‌چون و چرا به نظر می‌رسد، یا تلقی جدیدتر که نظریه [ای هنوز نپرداخته‌ی روانکاوی درباره‌ی وجدان] را بدین نحو خرسندکننده راست و درست می‌کند؟ به وضوح، و نیز بر پایه‌ی شواهد به دست آمده از مشاهده‌ی مستقیم، هر دو صحیح هستند؛ آنها با یکدیگر تضاد ندارند و حتا در یک نقطه هم‌رسی پیدا می‌کنند، زیرا مقدار پرخاش تنبیهی‌ای که کودک انتظار آن را از سوی پدر دارد، در تعیین بخشی به پرخاش انتقامجویانه (کینه‌توزانه)ی کودک سهم دارد. اما تجربه به ما می‌آموزد که سختگیری ابرمن که کودک آن را پرورش می‌دهد، به هیچ‌رو بازتابنده‌ی سختگیری رفتاری که با او شده است، نیست. به نظر می‌رسد سختگیری یکمی [وجدانی] از دومی [تربیتی] مستقل است؛ یک کودک با تربیتی بسیار ملایم چه بسا وجدانی بسیار سختگیر پیدا کند. البته بزرگ‌نمایی این استقلال هم می‌تواند نادرست باشد؛ به سادگی می‌توان پذیرفت که سختگیری تربیتی نیز در شکل‌گیری ابرمن کودک تأثیر مهمی دارد. (Freud. De: 1955, 489-490; En: 1962, 76-77)؛ [افزوده‌ها] از منند

این سرکوب درونی‌شده‌ی اولیه که فروید پرخاش واکنشی حاصل از آن را گاه بسیار شدیدتر از سرکوب‌های اقتدار بیرونی تجربه‌شده از سوی فرد در مسیر بلوغش می‌داند، از کجا می‌آید؟ بیان فروید از همین مسئله در قالب دشواری فهم اسطوره‌ی اودیپ قابل توجه است: عذاب وجدان قوم که پنداری به پشیمانی از یک جنایت اولیه بازمی‌گردد، الزاماً راجع به یک رویداد تاریخی نیست، بلکه فرهنگ آن قوم به‌گونه‌ای است که گویی بابت چنین جنایتی در گذشته‌ی خود دچار عذاب وجدان است؛ به‌عبارت دیگر در هر لحظه‌ی تاریخ، وسواس آن لحظه‌ای تمدن جنایتی را که منجر به تولید وجدان در آن شده است، به یک گذشته‌ی دور از دسترس نسبت می‌دهد؛ عذاب وجدان پس از وقوع یک جنایت ازلی واقعی پدیدار نشده است، بلکه خود آن جنایت محصول روان‌شناختی پیدایش وجدان است. من در شور تعریف آنیران به‌اختصار به این بحث فروید در توتم و تابو پرداخته‌ام و اینجا از تکرار آن می‌پرهیزم؛ اما نکته‌ی قابل توجه آن در موضوع حاضر این است که بنا به تعبیر فروید وجدان نیرویی مازاد بر پذیرش سرکوب اولیه دارد و این البته همخوان با گام واپسین او در تدوین نظریه‌ی رانه — که لکان آن را مبدأ حرکت خود قرار می‌داد — است: انحراف در خود رانه است و انرژی سرکوبگرانه‌ی وجدان هم از همین رانه‌ی همواره عودت‌کننده تأمین می‌شود؛ درست از لحظه‌ی پذیرفتن فرض انحراف رانه، وجدان واجد مکان خود در هندسه‌ی سه مؤلفه‌ای روان می‌شود؛ در این هندسه هیچ مؤلفه‌ای بر مؤلفه‌ی دیگر تقدم زمانی ندارد: یا همه با همند یا هیچ‌کدام نیستند. به زبان ساده، برای درونی‌کردن یک سرکوب مقدماتاً نیازی به سختگیری کردن یا نکردن عامل یا مرجع بیرونی نیست؛ پذیرش سختگیری بر-خود در ذات میل‌ورزی سوژه‌ی بهنجار نسبت به ابژه‌ای است که تصرف آن توهم تمامیت یا انداموارگی را در او ایجاد می‌کند، زیرا با تصرف ابژه، خود آن توهم نیز از بین می‌رود. بدین‌قرار، وجدان یعنی پس‌زدن سازمان‌یافته و نظام‌مند تلاش سوژه برای بازگشت به امر مفقوده به‌منظور جبران از دست‌دادگی‌اش، پس‌زنی‌ای که با ممانعت از مواجهه‌ی آسیب‌زا با واقعیت همیشگی بودن این از دست‌دادگی، امکان آن را فراهم می‌کند که سوژه در سطح خیالی آن را به‌شکلی دیگر جبران کند و از طریق این جبران صاحب یک هویت، یک من و همماً کمال‌یافته‌ی جایگزین آن فقدان، بشود. چنان‌که فروید می‌گوید شدت و ضعف سرکوب از سوی مرجع بیرونی شاید در کمیت این سخت‌گیری درونی ابرمن تأثیر مستقیم یا معکوس داشته باشد، اما به‌تنهایی توجیه‌کننده‌ی پیدایش آن نیست. اشتباه رایج این است که معمولاً سرکوب اخته‌کننده را به دخالت یک عامل خارجی — یک پدر — در هماهنگی اولیه‌ی کودک-محیط نسبت می‌دهند و برای این رویداد زمان تقویمی نیز قائل می‌شوند، حال آن‌که پدر تشخص پیشین اجتماعی ندارد و بیشتر یک نام در رأس زنجیره‌ی دال است تا شخصیتی تعین‌یافته، همچنان‌که پدر مقتول ازلی نه واقعیت بیرونی که فعلیتی روانی دارد: پدر کارکرد سرکوبگرانه‌ای است که در خود زبان درون‌ماندگار است؛ و همین‌جا به گره‌گاه اصلی بحث می‌رسیم: آنچه «بحران سرکردگی» خوانده می‌شود، وضعیتی است که در آن سرکوب به‌اشتباه به یک عامل بیرونی نسبت داده می‌شود؛ این ادعا خارق‌عادت به‌نظر می‌رسد چون تصور رایج این است که در شرایط بهنجار و عادی،

عموم مردم یک سرکوب بیرونی را درونی می‌کنند و در نتیجه آن را نه به صورت زور دیگری، بلکه چونان خویشتن‌داری وجدانی خود تجربه می‌کنند، در حالی که در شرایط بحران سرکردگی (وضعیت استثنایی) گویا آنان دیگر گول نمی‌خورند و لاجرم این زور به شکل واقعی خود، یعنی اعمال قدرت یک عامل بیرونی نمایان می‌شود. اما از دید من، پیرو تذکر پیش‌گفته‌ی فروید درباره‌ی زمانمندی پیدایش آبرمن، روال امور دقیقاً برعکس این است: سرکوب ضروری همراه با یک نظام گفتمانی سرکرده به‌واقع درونی است، اما در شرایط موسوم به «بحران سرکردگی» اشتباهاً به یک عامل خارجی نسبت داده می‌شود؛ از این حیث این بحران ساختار یک جور فراقینی را دارد: "آنچه بر من می‌گذرد پیامد فاجعه‌بار میل خودم نیست، بلکه محصول زورگویی مستبدانه‌ی دیگری است". سوژه با این خودفریبی وارد برهه‌ی بحران سرکردگی می‌شود.

به همین دلیل است که من اصرار دارم که «بحران سرکردگی» ربط چندانی به مفهوم مارکسی «بحران انقلابی» ندارد؛ بحران سرکردگی مقوله‌ای است که همچنان بر صحت عملکرد مکان‌شناختی آبرمن (وجدان) تأکید می‌گذارد: در نتیجه مشکل جامعه‌ای که دچار چنین بحرانی شده است از مقوله‌ی هویت است: هویتی که از او در برابر کشف امتناع ذاتی‌اش محافظت کند، به خطر افتاده است؛ واضح است که هرچه وجدان عمومی — آنچه عرفاً اخلاقمندی شهروندان گفته می‌شود — نیرومندتر باشد، وقوع بحران بیشتر به تعویق می‌افتد؛ سوژه‌ی متعلق به این بحران همچنان از وحدت با یگانه ابژه‌ی واقعی، یعنی امتناع هر نوع هویت تمامیت‌یافته، می‌پرهیزد و در نتیجه او را با این مشخصه می‌توان تشخیص داد که مصرانه عازم بازیافتن هویت خویش است؛ به همین دلیل است که سوپرکتیویته‌ی موضوع مفهوم سرکردگی، نه طبقه بلکه مفهوم عام شهروند است.

در عوض، بحران انقلابی آن وضعیتی است که در آن یک سوژه‌ی خاص — و نه شهروند به‌عنوان یک هویت عام — به ناممکن بودن هرگونه هویتی برای خود باور پیدا می‌کند؛ این سوژه‌ی ویژه پرولتاریاست. در پشت و روی پرده‌ی امتناع به روایت لکان از «دو مسیر هویت‌یابی معکوس اما درهم‌تنیده‌ی سوژه» اشاره شد: در سطح خیالی سوژه با نگاه کردن به ابژه و همزادپنداری با چیزی در آن، یک هویت خیالی برای خود می‌سازد، اما این جستجوی فانتزیک او صرفاً کوششی است برای پرهیز از رویارویی با نگاه خیره یا ژل (gaze) ای که از حدقه‌ی خالی — از خلأ یا فقدان مرکزی ابژه — چونان چشم مرگ به او دوخته شده است؛ در واقع هویت خیالی، دارای انحرافی ذاتی است: در جستجوی ابژه، سوژه همیشه ناخودآگاهانه و به‌طور ساختاری جایی دیگر — یک ابژه‌ی کوچک a — را نگاه می‌کند، زیرا نمی‌خواهد با نگاه مرگبار ابژه‌ی اصلی، فقدان، چشم‌درچشم شود؛ حال آن که هویت واقعی سوژه را درست همین ژل جهتگیری‌شده از آن ابژه‌ی راستین (فقدان) به سوژه تشکیل می‌دهد، اما چنین امتناع‌باوری‌ای آن قدر آسیب‌زاست که سوژه برای باورنکردن آن به هویت خیالی خود (جهت‌گیری از سوژه به ابژه) پناه می‌برد. می‌دانیم که سوژه‌ی رانه‌ی لکان — یعنی سوژه‌ای

که در فرجام روانکاوی با عبور از فانتاسم‌های خود جایگزین سوژه‌ی خودفریبِ میل می‌شود — با تن دادن به این زُل، دست از هویت‌جویی خیالی خویش برمی‌دارد و تسلیمِ حقیقتِ فقدان یا امتناع ذاتی‌اش می‌شود. من پیش‌تر مُصرّانه بر این نکته پافشاری کرده‌ام که خودآگاهی منتسب به دقیقه‌ی پرولتاریا از جنس همین سوژه‌ی رانه است: این دقیقه‌ی خاص، که معرف رویارویی مستقیم با فقدانِ مرکزی رانه است، مصداقِ عالی تن دادن به معاینه‌ی راستینِ برساننده‌ی چیستی حقیقی سوژه است: نگاه پرولتاریا در ابژه به دنبال یافتن جایگزین خیالی مفقوده‌ی خود نیست؛ او در این دقیقه می‌داند که تصور یک کودکی وحدت‌یافته و هماهنگ با جهان که از طریق تقلا در جهان ابژه‌ها قابل بازیابی باشد، باطل است، زیرا گذشته واجد هیچ کودکی‌ای نیست: سرکوب/فقدان به کلیت ساختاری‌ای متعلق است که آغازگاه ندارد و به قول جیمسن یا همیشه تماماً بوده یا هرگز نبوده است؛ در نتیجه فقدان هم رویدادی مربوط به گذشته نیست، بلکه فعلیتِ زبان در همین لحظه آن را تولید و تکرار می‌کند: "آنچه هر روز از من پرولتر کسر می‌شود، از جنس «زمان حال» است". پس پرولتاریا چونان تجلی سوژه‌ی رانه، به نگاه خیره‌ای که از اعماقِ تهی ابژه به او دوخته شده است ایمان می‌آورد: تنها سوپژکتیویته‌ای که در دقیقه‌ای منحصر به فرد، از چشم در چشم شدن با آن حلقه‌ی خالی، با زُلِ مهیبی که از موضع مرگ سوژه را می‌نگرد، نمی‌پرهیزد. او دقیقه‌ای است که کیستی‌اش از طریق این همانی آگاهانه‌اش با یک/امتناع شکل می‌گیرد و بدین‌قرار موجودیتی ذاتاً غیرگفتمانی و برنامه‌ای غیرهژمونیک است: پرولتاریا هرگز نمی‌تواند بر کل جامعه سرکردگی معنوی پیدا کند؛ دیکتاتوری او سرکوبِ درونی شده (وجدانی شده) از سوی کل جامعه نیست، قهرِ صریح است؛ راست آن که حکومت طبقه‌ی کارگر دیگر نیازی به وجدان ندارد، چون آنچه همیشه از سوی وجدان پس زده شده است، اینجا به ضمانت آشکارترین کاربردِ زور به پرده کشیده می‌شود. پرسش پرولتاریا عالی‌تر از آن است که پاسخ‌جویی برای آن به تولید مفهوم شهروند — این همبسته‌ی مفهوم هژمونی و سوپژکتیویته‌ی متعلق به بحران سرکردگی — بینجامد.

* * *

بنیاد مفهوم سرکردگی یا هژمونی بر فرض وجود و تداوم یک اندامواره استوار است؛ درحقیقت سرکردگی یک نظام آگاهی بتواره است که از طریق آن فرایند اساسی جایگزینی رخ می‌دهد، فرایندی که غایت واقعی حرکت و رشد اندامواره را با ابژه‌های خیالی تعویض می‌کند. دیدیم که درونی‌شدن این نظام گرد یک مرکز سرکوب وجدانی، انرژی افزوده‌ای نسبت به انرژی سرکوبگر عامل بیرونی دارد و از این حیث سازوکار تشکیل آن با یک جور علیت و زمانمندی خطی استوار بر پیشینگی و پسینگی یک سرکوب بیرونی و واکنش به آن سرکوب قابل تبیین نیست؛ بلکه اندامواره برای وجودداشتن به‌عنوان یک/ندامواره، برای پرهیز از رویارویی با مرگ آگاهی کتمان‌شده‌ی درون خویش، به این سازوکار هویت‌بخش نیاز دارد؛ به بیان ساده‌تر، سرکردگی شرط

لازم تعریف انداموارگی است: اندامواره‌ی اجتماعی تنها با هژمونیزه‌شدن یک گفتمان از مرگ فاصله می‌گیرد. بدین‌قرار هژمونی همبسته‌ی مُقدّر خویشتن‌پایی اندامواره است.

مشکل اساسی اندیشه‌ی گرامشی در طرح مفهوم سرکردگی نیز، آنجا که به توسعه‌ی الگوواره‌ی شهریار نوین به حزب انقلابی طبقه‌ی کارگر می‌پردازد، به فرضِ ضمنی اما پابرجای رعایت اصل بقای اندامواره بازمی‌گردد؛ او در سیاست‌پردازی انقلابی خود، کمابیش در دنباله‌ی انگاره‌ی ریشه‌ای و تخطی‌ناپذیر سیاست بورژوازی، فرض را بر ارجحیت خویشتن‌پایی یا رانه‌ی زندگی می‌گذارد؛ به‌همین دلیل کارکرد محوری حزب چونان شهریار نوین همچنان در چارچوب تولید یک هویتِ پرولتری جامع که بتواند اجزا و عناصر این طبقه را همبسته و یکپارچه سازد و درعین‌حال دیگر طبقات و اقشار مؤتلف آن را گردِ برنامه‌ی حزب بسیج کند، محدود می‌ماند. به‌عبارت دیگر الگوی شهریار نوین، آگاهی طبقاتی پرولتری را به یک گفتمان فراگیر با ضریب نفوذ اجتماعی بالا تبدیل می‌کند.

دسته‌بندی جامعه‌شناسانه‌ی گرامشی میان جوامعی که تغییر سیاسی در آنها پیش از هرچیز نیازمند جنگ موضعی (War of Position) است، و جوامعی که گاه با یک جنگ رزمایشی (War of Manoeuvre) نیز می‌توان در آنها جابجایی در قدرت ایجاد کرد، از همین نگرش ناشی می‌شود (اگرچه انصافاً او هرگز اهمیت جنگ‌های رزمایشی را در جوامع نوع یکم به‌عنوان مکمل یا تمام‌کننده‌ی فیزیکی تغییر انکار نکرد). او دسته‌ی یکم را بیشتر در کشورهای پیشرفته‌ی نوعی اروپای غربی می‌جست که در آنها تسخیر قدرت به‌دست پرولتاریا با عملیات‌های شبه‌نظامی و کودتاگونه تقریباً ناممکن است، زیرا ارزش‌ها و هنجارها و باورهای بورژوازی در بطن مدنیت جامعه نهادینه شده است. در نتیجه تغییر سیاسی در چنین جوامعی پیش‌تر مستلزم نفوذ در همین نهادها و تسخیر معنوی آنها (جنگ مواضع) از سوی حزب متولی کارکرد شهریار نوین است (برخلاف الگوی روسی که در آن در طول چندماه تمایلات عمومی به‌سوی بلشویک‌ها می‌چرخد و آنها با یک عملیات رزمایشی شبانه و با تسخیر کاخ زمستانی و سپس با انحلال قهرآمیز مجلس مؤسسان، قدرت را کمابیش آسان تصرف می‌کنند). به‌باور گرامشی در جوامع مدرن (با مدنیت قوی) رابطه‌ی میان دولت و جامعه‌ی مدنی پیچیده‌تر از رابطه‌ی بیرونی و بیگانه‌ی میان آنها در جوامع نوعی شرقی و استبدادی است. جوامع شرقی — که اعمال قدرت سیاسی در آنها بیشتر از رهگذر قهر آشکار صورت می‌گیرد — قدرت را چونان نیرویی بیگانه رودرروی خویش بازمی‌یابند و در نتیجه به‌راحتی می‌توانند قید مشروعیت آن را بزنند و تن به قدرتی دیگر بسپارند؛ اما جوامع به‌زعم گرامشی پیشرفته‌تر، مرز خود را با قلمروی دولت از دست می‌دهند و به‌عبارتی دولت را درونی می‌کنند. اما مشکل در همین درونی‌شدن است. این تقسیم‌بندی درحقیقت بر سنجهی تأسیس یا عدم‌تأسیس آنچه گرامشی جامعه‌ی مدنی می‌نامد، در جوامع موردبحث استوار است و این سنجه، به زبان مفاهیم نوشتار حاضر، چیزی جز شکل‌گیری (یا شدت و ضعف شکل‌گیری) اندامواره برپایه‌ی کارایی آن در

کتمان رانه‌ی مرگ نیست: به روایت ما، اگر جامعه‌ای — برای نمونه روسیه — آسان قلمروزدایی می‌شود، به دلیل ضعف رانه‌ی خویشتن‌پایی در آن است؛ حال آن‌که مقاومتِ لجوجانه‌ی جامعه‌ی مدنیِ مدرن غربی در برابر تغییر سیاسی، حاکی از صیانتِ نفسِ نیرومند آن در برابر حرکت‌هایی است که برآند تا اندامواره را تجزیه کنند. در نتیجه گویا اتفاقاً این جامعه‌ی غربی است که به‌رغم (و درحقیقت به دلیل) قدرتِ همه‌ی نهادهای آگاهی‌آفرین و فرهنگ‌گسترِ آن، یعنی به کارگزاری آنچه آلتوسر/افزارهای/ایدئولوژیک دولت می‌نامید، با شدتِ بیشتری/زخودبیگانه است. آنجا که دولت یک خصلتِ درونیِ شهروندان است، بیگانگی شدت مضاعف پیدا می‌کند. این موضوع در ناسازه‌های نوشتار گرامشی به‌خوبی روشن است. مثلاً او در مقاله‌ی دولت، در گزیده‌ی موسوم به «دولت و جامعه‌ی مدنی» از دفترهای زندان، پس از شرح محدودیت‌های انقلابی‌گری بورژوازی، نخست رسالت پرولتاریا را جذب تمام کارکردهای دولت در جامعه‌ی مدنی توصیف می‌کند:

طبقه‌ای که مدعی است می‌تواند کل جامعه را جذب (با-خودیکسان‌سازی) کند، و درعین حال به‌راستی می‌تواند بیانگر تحقق چنین فراگردی باشد [= پرولتاریا]، تلقی از دولت و قانون را بدین ترتیب به کمال خواهد رساند که پی به [ضرورت] پایان یافتن دولت و قانون می‌برد — یعنی آنها را بی‌فایده می‌انگارد، زیرا کارکردهایشان به پایان خواهد رسید و آنها جذب جامعه‌ی مدنی خواهند شد. (Gramsci, 1992a: 260)

اینجا پرولتاریا مترادف دقیقه‌ای انگاشته شده است که در آن کارکردهای ویژه‌ی دولت از طریق انتقال آنها به جامعه‌ی مدنی به پایان می‌رسد و بدین ترتیب نهاد دولت به‌عنوان نیرویی بیگانه نسبت به جامعه نابود می‌شود. اما گرامشی بی‌درنگ در پاراگراف بعدی و در بررسی انتقادی کتابی از دانیل هالوی چنین می‌گوید:

اما این چه معنایی دارد جز آن‌که نه فقط افزارها (دم‌دستگاه‌ها)ی حکومت، بلکه همچنین افزارهای «خصوصی» فراهم‌کننده‌ی «سرکردگی (هژمونی)» یا همان جامعه‌ی مدنی را نیز باید [گنجانده در مفهوم] «دولت» دانست؟ (Gramsci, 1992a: 261)

اگر جامعه‌ی مدنی، آنجایی که وجود دارد، خود دولت است، پس انقراض پرولتری دولت از طریق جذب آن در جامعه‌ی مدنی چه معنایی دارد؟ در واقع گرامشی در پاره‌ی دوم به آن گزاره‌ی آشنای خود بازمی‌گردد که برطبق آن سازوکارهای نهادینه‌شده در جوامع مدنی اصطلاحاً ریشه‌دار و نیرومندی مانند دموکراسی‌های غربی، یا همان افزارهای ایدئولوژیک آلتوسری که برساننده و مقوم سرکردگی ائتلاف (بلوک) اجتماعی حاکم هستند، بخش بزرگی از عملیات اجرای قدرت را برعهده دارند؛ دولت به‌میانجی جامعه‌ی مدنی به‌شکلی غیرقهرآمیز و براساس نوعی پذیرش و رضایت عمومی، به‌نحوی درخورتر و کاراتر از قهر مستقیم عمل می‌کند. در این صورت، جذب جامعه‌ی مدنی در دولت به‌دست پرولتاریا چه خصوصیت ویژه‌ای متمایز از جوامع پیشاسرمایه‌داری دارد؟ بیشترین چیزی که می‌توان با این فرض گرامشیستی گفت این است که در دقیقه‌ی پرولتاریا، دولت

دیگر هیچ جنبه‌ی «بیرون از جامعه‌ی مدنی»، یا به عبارتی هیچ نمودی از قدرت قهرآمیز ندارد و تمام کارکردهای آن به مجموعه‌ی عملیات‌های خودتنظیمی ناشی از پذیرش عمومی محدود می‌شود، چیزی که دمکراسی‌های پیشرفته همین حالا هم تا حدی آن را به اجرا گذاشته‌اند. این پاسخ که تفاوت در این دو مورد، در نحوه‌ی آگاهانه یا ناآگاهانه‌ی درونی‌شدن سازوکارهای خودفرمان موردبحث در جامعه است، صرفاً دُورزدن پرسش است، چون طرح خود مفهوم سرکردگی مستلزم فرضِ رویه‌ای است که در آن امرِ ناخودآگاهانه و ساختاری به صورت یک نظام آگاهی بازنمایی می‌شود، چیزی که به آن گفتمان می‌گویند. به‌دیگرسخن این ادعا که فروکاست یا جذب دولت در جامعه‌ی مدنی در سوسیالیسم با «آگاهی» عمومی از زیرساخت‌ها و منابع راستین قدرت صورت می‌گیرد، حال آن‌که در دمکراسی‌های غربی این فرایند به‌شکلی ناآگاهانه تحقق می‌یابد، دچار یک دُورِ باطل است، چون هیچ تضمینی نیست که آنچه جامعه‌ی مورد یگم «آگاهی» می‌انگارد، عیناً مانند آگاهی جامعه‌ی مورد دوم بازتاب یک‌جور پیروی ناآگاهانه از فلان روابط قدرت نباشد؛ سازوکار سرکردگی همین تضمین را از بین می‌برد؛ در نتیجه جامعه‌ای که دولت را در مدنیت خود درونی کرده است، هیچ سنجه‌ای برای تشخیص شدت تمایز واقعیت و آگاهی خودش از آن واقعیت ندارد.

تأکید گرامشی بر همانستی دولت و جامعه‌ی مدنی در بستر اجرایی‌شدن عملیاتِ فراگیر سرکردگی تا آنجا نیرو می‌گیرد که حتا دولت‌های به‌اصطلاح پلیسی و کودتایی را نیز که در ظاهر به زور ناب تقلیل می‌یابند، تا حدی مشمول این تعریف می‌کند، جوری که انتزاع دولت یکسره قهری را جز روی کاغذ ممکن نمی‌داند:

این حقیقت نادیده گرفته می‌شود که در این شکل حکومت [= شکل فرضی دولت چونان نهاد یکسره بیرونی حفظ انتظام عمومی جامعه و احترام به قوانین، مانند دولت کودتا؛ دولت تماماً پلیسی] (که به‌هرروی هرگز جز بر روی کاغذ و در مقام یک انگاره‌ی محدودکننده [ای کارکردهای دولت] وجود نداشته است)، سرکردگی فرایند تکوین و پیشرفت تاریخی چنین دولتی از آن نیروهای خصوصی، یعنی جامعه‌ی مدنی بوده است — جامعه‌ای که «دولت» نیز هست و در واقع خود دولت است. (Gramsci, 1992a: 261) [افزوده‌ها] از منند)

در نتیجه موضوع تفاوت‌های دو نوع جامعه‌ی موردبحث گرد شدت تمایز دولت و جامعه‌ی مدنی در آنها می‌گردد؛ اما گویا افزایش کمی این تمایز از آستانه‌ای نامشخص به‌بعد منجر به ایجاد یک وضعیت کیفی جدید می‌شود، به‌نحوی که بنا به آنچه از مباحث او فهمیده می‌شود، نمی‌توان دمکراسی‌های پیشرفته و حکومت‌های استبدادی شرقی را درجات متفاوت یک مقوله پنداشت. در این باره که میراث گرامشی در دفترهای زندان، درباره‌ی موضوع ارتباط دولت و جامعه‌ی مدنی و استنتاج گونه‌های مختلف جامعه برپایه‌ی این رابطه گاه دارای ناهمخوانی‌ها و تناقض‌هایی هست، تردیدی نیست؛ و احتمالاً هیچ نوشته‌ای به‌اندازه‌ی مقاله‌ی مشهور پری اندرسون، *ناسازه‌های آنتونیو گرامشی*، برای آشنایی دقیق‌تر با صورت‌بندی‌های گوناگون و گهگاه متناقض

گرامشی از این رابطه به عنوان بنیاد مفهوم پردازشی سرکردگی، مفید نباشد؛ اندرسون سه وضعیت را در رابطه‌ی میان دولت و جامعه‌ی مدنی در نوشتار گرامشی بازمی‌یابد، که ذکر پاره‌ای از آن راهگشاست:

در همین متون ابتدایی درباره‌ی دولت در غرب، گرامشی لااقل میان سه «وضعیت» از دولت در نوسان است. در وضعیت اول، دولت با جامعه‌ی مدنی در «نسبت متعادل» قرار دارد؛ در وضعیت دوم، دولت فقط «لایه‌ی خارجی» جامعه‌ی مدنی است؛ و در وضعیت سوم دولت «ساختار عظیمی» است که استقلال جامعه‌ی مدنی را ساقط می‌کند ... درحالی‌که در کلیه‌ی نقل قول‌های مذکور تقابل موردنظر میان «دولت» و «جامعه‌ی مدنی» است، ولی در جایی دیگر گرامشی از دولت همچون دربرگیرنده‌ی جامعه‌ی مدنی صحبت کرده و آن را این‌چنین تعریف می‌کند که «مفهوم عام» دولت دربرگیرنده‌ی عواملی است که باید به مفهوم جامعه‌ی مدنی ارجاع شوند (بدین معنی که می‌توان گفت: دولت = جامعه‌ی مدنی + جامعه‌ی سیاسی؛ به سخن دیگر، دولت عبارت است از هژمونی مجهز به قهر)؛ اینجا تمایز بین «جامعه‌ی سیاسی» و «جامعه‌ی مدنی» حفظ شده است، درحالی‌که واژه‌ی دولت هر دو را در بر می‌گیرد. در متون دیگر، گرامشی با فراتر گذارده و هرگونه تقابلی میان جامعه‌ی سیاسی و جامعه‌ی مدنی را به عنوان سردرگمی ایدئولوژی لیبرالی رد می‌کند. نقل قول آندرسون از گرامشی: «افکار جنبش تجارت آزاد بر خطای تئوریک استوارند که تشخیص منشأ آن دشوار نیست؛ این افکار بر تمایز میان جامعه‌ی سیاسی و جامعه‌ی مدنی استوارند ... مطابق با مضمون این افکار، فعالیت اقتصادی به جامعه‌ی مدنی تعلق دارد و دولت نباید در آن دخالت کند. اما چون در واقعیت جامعه‌ی مدنی و دولت منطبق و یکی هستند، باید در نظر داشت که عدم مداخله نیز نوعی «دخالت و کنترل» است که به دست عوامل قضایی و قهری وضع و حفظ می‌شود.» [پایان نقل قول]. در این نقل قول، جامعه‌ی سیاسی به وضوح عبارتی مترادف با دولت است، و هرگونه تفکیک اصولی‌شان نقض و رد شده است. آشکار است که باز جابجایی دیگری در معنی رخ داده است. به عبارت دیگر دولت سه گونه تعریف شده است: ۱- دولت «مستقل از» جامعه‌ی مدنی؛ ۲- دولت «دربرگیرنده» {یا شامل} جامعه‌ی مدنی؛ ۳- دولت «یکسان با» {یا منطبق بر} جامعه‌ی مدنی. (اندرسون، ۱۳۸۳: ۳۹-۴۰؛ {افزوده‌ها} از مترجم و {افزوده‌ها} از منند).

اندرسون با شرح و بسط بیشتر موضوع توضیح می‌دهد که چرا رویکرد نخست گرامشی، که در آن دولت و جامعه‌ی مدنی از یکدیگر مستقل انگاشته می‌شدند و در نتیجه کارکردهای ایدئولوژیک قدرت بورژوازی به نحوی میان آنها توزیع می‌شدند، نادرست است؛ او با ارجاع به عملکرد دمکراسی‌های پارلمانی غربی یادآوری می‌کند که این تمایز منجر به ایجاد این توهم در بسیاری از نیروهای چپ‌گرای اروپای غربی شد که می‌توان با استفاده از سازوکارهای قدرت «مستقل» جامعه‌ی مدنی بر دولت بورژوازی چیره شد (همانجا: ۶۰-۶۳). او سپس به خطای پولانزاس (و نسخه‌ی دیگر آن نزد ارنست مندل) در خوانش انتقادی‌اش از گرامشی صورت‌بندی یگم (دولت «مستقل از» جامعه‌ی مدنی) اشاره می‌کند و نقد خودش بر این خوانش را نیز می‌آورد:

[پولانزاس] متذکر می‌شود که تنها جنبه‌ی نو در این {تبیین از} اجماع [اجتماعی بر سر قدرت حاکم]، ادعای آن به «عقلانیت» است — یعنی ماهیت غیرمذهبی آن [نقل قول اندرسون از پولانزاس]: «ماهیت ویژه‌ی ایدئولوژی‌های سرمایه‌داری به هیچ وجه — آن‌طور که گرامشی معتقد بود — این نیست که سرمایه‌داران کم‌وبیش «اجماع» طبقات

تحت سلطه را جهت استیلای سیاسی تحصیل می‌کنند، زیرا این ماهیت کلی هر ایدئولوژی مسلط / اعم از بورژوازی و غیربورژوازی است. وجه تمایز این ایدئولوژی‌ها [ای بورژوازی] در حقیقت این است که آنها متوقع نیستند که از جانب طبقات تحت سلطه مطابق با اصل قدسیت و قداست پذیرفته شوند: «آنها صراحتاً خود را به‌عنوان تکنیک‌های علمی معرفی می‌کنند و همان‌گونه نیز پذیرفته می‌شوند.» [پایان نقل قول]. ارنست مندل به‌طور مشابهی در اثرش سرمایه‌داری متأخر نوشته است که در غرب شکل اصلی ایدئولوژی‌های سرمایه‌داری عبارت است از توسل به عقلانیت تکنولوژیک و کیش خبرگان ... این اقوال و ادعاها متضمن سوء تفاهم و سوء‌تصور جدی است؛ زیرا ویژگی اجماع تاریخی که در قالب صورت‌بندی اجتماعی سرمایه‌داری جدید از توده‌ها حاصل می‌شود به‌هیچ‌وجه مرجع غیرمذهبی آن، یا تقدیس و تقدس تکنولوژی نیست. جنبه‌ی جدید این اجماع با این عقیده‌ی اساسی از سوی توده‌هایی بروز می‌کند که در چارچوب نظام اجتماعی موجود فکر می‌کنند که خودمختاری نهایی را خود اعمال می‌کنند. بنابراین اعتقاد به برابری دمکراتیک کلیه‌ی اتباع در حکومت ملت — یا به سخنی دیگر، عدم اعتقاد به وجود هرگونه طبقه‌ی حاکمه — است که ماهیت این اجماع را شکل می‌دهد و نه قبول برتری طبقه‌ی حاکمه‌ی به‌رسمیت‌شناخته‌شده‌ای. (اندرسون، ۱۳۸۳: ۶۵؛ {افزوده‌ها} از مترجم و {افزوده‌ها} از منند؛ تأکید از اصل است).

نقد تا حدی وارد است؛ درواقع طرح عامل عقلانیت به‌جای قداست در تأمین اجماع سرکوب‌شدگان در مدرنیته، اندیشه‌ای تماماً وبری است و ما به‌زودی به این موضوع بازمی‌گردیم: بنا به تعبیر پولانزاس اگر محکومان حاکمیت سرمایه‌داری نوین را می‌پذیرند، این پذیرش برخلاف گذشته دیگر نه در نتیجه‌ی اعتقاد آنان به قداست یا فره‌ی ایزدی شخص فرمانروا، بلکه به‌دلیل سلطه‌ی یک عقلانیت تعریف‌شده در چارچوب عملکردهای کل سازمان اجتماعی و فنی تولید بورژوازی — آنچه وبر عقلانیت هدف/بزار (Zweckrationalität) می‌نامید — صورت می‌گیرد. کل این فرایند عرفی‌سازی (این جهانی‌کردن، سکولاریزاسیون) قدرت که وبر آن را متصف به مفهوم افسون‌زدایی می‌کند، به‌طورمشخص در تشکیل یک دیوان‌سالاری یا سازمان و انتظام اجتماعی پیچیده و پیشرفته نمودار می‌شود که در آن مرکز قدرت دیگر به‌عنوان یک موضع واجد بار ارزشی غیرعرفی حذف می‌شود و شهروندان کل این ساختار را تنها به‌شرط کارکرد عقلانی آن به‌رسمیت می‌شناسند: آنها دیگر قدرت را نمی‌پرستند، بلکه دائماً قابلیت آن را در انتخاب عقلانی بهترین گزینه‌ها و ابزارها برای تحقق اهداف ازپیش‌تعریف‌شده می‌سنجند و از طریق سازوکار نمایندگی، یعنی انتخابات دمکراتیک پارلمانی، غیر خبرگان را با خبرگان جایگزین می‌کنند. اکنون آنچه به این قدرت مشروعیت می‌بخشد، منشأ قدسی یا سابقه‌ی سنتی آن نیست، بلکه عقلانیت ملازم با عملکرد بهنجار کل این دستگاه اداری فراگیر (به‌تقریب همان عقلانیت تکنولوژیک مورد اشاره‌ی مندل) است؛ نهایتاً بنا به این تعبیر، اجماع همبسته با مفهوم سرکردگی، ناشی از چنین عقلانیت افسون‌زدایی‌شده‌ای است. اما اندرسون بخشی از واقعیت را بیان می‌کند هنگامی که تذکر می‌دهد که کارکرد سرکردگی در جامعه‌ی مدرن غربی فقط این نیست که مشروعیت قدرت طبقه‌ی حاکم را مشروط به عقلانیت کند، بلکه از آن مهم‌تر وجود یک طبقه‌ی حاکم را پنهان می‌سازد که در نتیجه‌ی آن همگان احساس می‌کنند که خودشان بخشی از حاکمیت‌ند.

خواهیم دید که این تذکر اگرچه بیانگر جنبه‌هایی از واقعیت است، اما هنوز کامل نیست. فعلاً توجه کنید که اندرسون پس از شرح صورت‌بندی یگم، ایراد صورت‌بندی دوم — که گذراتر از یگمی و سومی است — را در این می‌بیند که برطبق آن سرکردگی دیگر فقط ضامن برتری فرهنگی نیست، بلکه سطحی از زور را نیز دربرمی‌گیرد، حال آن که زور، بنا به تعبیر کلاسیک مارکسیستی در انحصار دولت است. او حتا در این مورد به خود و بر ارجاع می‌دهد (دولت چونان نهادِ واحدِ حق انحصاری قهر مشروع)؛ اما نکته‌ی مهم این‌که او در ریشه‌یابی دلایل بروز این خطا در نگرش گرامشی، یکی از این دلایل (و البته نه دلیل اصلی) را در مواجهه‌ی او با پدیده‌ی «جوخه‌های فاشیستی» خودجوش می‌بیند، چنان‌که گویی این جوخه‌ها، به‌عنوان نهادهای خودفرمان‌گیردولتی، از خود جامعه‌ی مدنی برآمده و دارای سهمی از حق مشروع کاربست‌زورند:

احتمالاً یکی از دلایل دشواری گرامشی در پی بردن به این عدم تقارن میان دولت و جامعه‌ی مدنی در برخورداری از حق کاربست قانونی زور، آن بود که در سال‌های ۱۹۲۰-۱۹۲۲ ایتالیا شاهد پیدایش خارق‌العاده‌ی جوخه‌های نظامی فاشیستی بود که آزادانه در خارج از دستگاه دولتی — به‌معنای اخص آن — عمل می‌کردند. بنابراین انحصار ساختاری قهر توسط دولت سرمایه‌داری، به علت انجام عملیات کماندویی «لحظه‌ای-موقعیتی» (تعبیر خود گرامشی) در درون جامعه‌ی مدنی، تا حدی پوشیده می‌ماند. (اندرسون، ۱۳۸۳: ۶۹؛ [افزوده‌ها] از مَنند).

تشخیص اندرسون درست به نظر می‌رسد، اما تبیینی که او از چگونگی حل دشواره‌ی مربوط به مثال نقض جوخه‌های فاشیستی ارائه می‌کند، خطای خاص خود را دارد:

در حقیقت این جوخه‌های نظامی به دلیل آن‌که از حمایت ضمنی پلیس و ارتش برخوردار بودند، می‌توانستند با احساس مصونیت به نهادهای کارگری یورش ببرند و آنها را فلج کنند. (همانجا: ۶۹).

درواقع از دید اندرسون این جوخه‌ها شکل دیگری از همان زور انحصاری دولت بودند، زیرا تنها در سایه‌ی حمایت ارتش عمل می‌کردند. تمایل او برای پایبند ماندن به صورت‌بندی کلاسیک (انحصار دولتی زور) که با گزاره‌های رسمی مارکسیستی همخوانی دارد، او را به این ساده‌انگاری سوق می‌دهد؛ این واقعیت حتا اگر تاحدی در مورد ایتالیا صادق باشد، در مورد آلمان به‌هیچ‌رو درست نیست. وانگهی در خود ایتالیا هم حمایت نیروهای ارتش و پلیس از جوخه‌ها تبیین‌کننده‌ی موضوع رفع انحصار دولت بر کاربرد زور نیست، بلکه خودش باید در بستر شناخت پدیده‌ی فاشیسم تبیین شود. جنبه‌ی تاریخی این بحث، حداقل فعلاً، از موضوع بحث حاضر بیرون است، اما به‌نظر می‌رسد نیروهای مسلح رسمی و به‌قول و بر مشروع عهده‌دار قهر، در دقیقه‌ی خاصی از تحول سرمایه‌داری، اتفاقاً به سطح همیشه پنهانی فرونهیشت می‌کنند که در آن تمایز دولت و جامعه‌ی مدنی در قالب یک جنبش مداوم و دولت‌ناپذیر — یا با تساهل: رسمیت‌ناپذیر — از میان می‌رود. اندرسون سپس به‌درستی گرایش بی‌وقفه‌ی نظریه‌ی گرامشی برای گسترش مفاهیم خود این نظریه را دلیل

اصلی گذار مداوم او از صورت‌بندی‌های مختلف رابطه‌ی دولت و جامعه‌ی مدنی می‌داند (همانجا: ۷۰)، دلیلی که دشواری فهم جوخه‌های فاشیستی صرفاً جزئی از آن محسوب می‌شوند. این حرف درست به نظر می‌رسد و راست برپایه‌ی همین گفته، من پیرو بسیاری از گرامشی‌شناسان صورت‌بندی سوم را شکل اصلی فهم او از این رابطه می‌دانم (هرچند بیشتر – اگر نه همه‌ی – کسانی که به خوانش *دفترهای زندان* پرداخته‌اند، برخلاف اندرسون به جای سه صورت‌بندی، تنها به دو صورت‌بندی رسیده‌اند و عموماً صورت‌بندی دوم را نادیده گرفته‌اند). در این فرمول‌نهایی، دولت و جامعه‌ی مدنی این‌همان می‌شوند و به عبارتی مرز خود را کمابیش از دست می‌دهند. این صورت‌بندی، چنان‌که اندرسون هم اشاره می‌کند، بیش از همه به تلقی آلتوسر از افزارهای ایدئولوژی دولت نزدیک است. اندرسون در توضیح ناکارآمدی‌های این شکل سوم مفهوم سرکردگی دوباره به فاشیسم بازمی‌گردد و یادآوری می‌کند که در صورت تقلیل دولت به خود جامعه‌ی مدنی، تشخیص بورژوازی لیبرال از فاشیسم ناممکن می‌شود و این آدمی را به دام همان *تندروی‌های* ایده‌آلیستی چپ رادیکال اروپا می‌اندازد که این دو نظام را یکسان می‌انگاشتند (همانجا: ۷۵). اشتباه اندرسون همچنان از همان منبع قبلی آب می‌خورد: فاشیسم، برخلاف لیبرالیسم، یک نظام اجتماعی نیست؛ وقتی جامعه‌ی مدنی شکل‌بندی خود را از دست می‌دهد، به هسته‌ی فاشیستی خود فروکاسته می‌شود. واضح است که این نکته با نتایج خود گرامشی هم تعارض آشکار دارد، چرا که او نهایتاً با یک‌جور خوش‌بینی تلویحی به سازوکارهای درونی جامعه‌ی مدنی نگاه می‌کند. به همین دلیل به نظر من تبیین او از فاشیسم، پیرو فهمش از مفهوم سرکردگی و رابطه‌ی دولت و جامعه‌ی مدنی، سرانجام به بیراهه می‌رود؛ با این حال تا اینجا پیش حق با گرامشی است که نسبت هستی‌شناختی دولت و جامعه‌ی مدنی چیزی پیچیده‌تر از یک رابطه‌ی بیرونی دوطرفه، همپوشانی مقطعی، یا حتا رابطه‌ی جزء و کل است. من کمابیش به همانستی آنها اعتقاد دارم، فقط با ضرب یک علامت منفی مهم در صورت‌بندی گرامشی از این وحدت.

چنان‌که گفته شد این فهم از سرکردگی فقط در صورت‌بندی سوم تحقق می‌یابد و تناقضات نوشتار گرامشی را شاید بتوان با فرض گرفتن همین فهم، رفع کرد، به این ترتیب که پاره‌های مؤید دو برداشت یکم و دوم را کنار بگذاریم و سومی را به‌عنوان مرجع در نظر بگیریم. اما با این انتخاب و رفع آن تناقضات مورد بحث اندرسون، به‌باور من تازه مشکل اصلی آغاز می‌شود و آن کاستی‌ها و ناسازگاری‌هایی است که یک موردش در سه نقل قولی که کمی پیش از خود گرامشی آوردیم دیده می‌شود: آن نقل‌قول‌ها به‌روشنی مبتنی بر همین صورت‌بندی سوم (همانستی شبه‌آلتوسری دولت و جامعه‌ی مدنی) هستند، اما هنوز این تناقض در آنها وجود دارد که چطور دولتی که در شرایط سرمایه‌داری عیناً خود جامعه‌ی مدنی است، پس از انحلال آن قرار است به جامعه‌ی مدنی فروکاسته شود؟ مگر برپایه‌ی آنچه خود گرامشی درباره‌ی نسبت این دو نهاد می‌گوید، همین حالا غیریتی میان آنها هست که با انهدام سرمایه‌داری از بین برود؟ در همانسته‌ی انگاشتن دولت و جامعه‌ی

مدنی نوع خاصی از بازگشت به ایده‌آلیسم هگل وجود دارد که گرامشی هم منکر آن نیست، لیکن درکِ پُر اما و آگری از بیان هگل در این باره دارد:

به‌باور من معقول‌ترین و عینی‌ترین چیزی که می‌توان درباره‌ی دولت اخلاقی، یا همان دولت فرهنگی گفت، این است: هر دولتی تا آنجا اخلاقی است که یکی از مهم‌ترین کارکردهای آن رساندن توده‌های بزرگ مردم به یک تراز فرهنگی و اخلاقی معین است، سطح (یا گونه)‌ای که با نیازهای نیروهای مولد برای پیشرفت، و بنابراین با منافع طبقات حاکم هماهنگ باشد. از این منظر، مدرسه‌ها به‌عنوان [محمل‌های] یک کارکرد آموزشی/تربیتی مثبت، و دادگاه‌ها در مقام [ابزارهای] یک کارکرد سرکوبگرانه و آموزشی/تربیتی منفی، بیشترین اهمیت را در فعالیت‌های دولت دارند؛ اما در واقعیت تعداد دیگری از آن به اصطلاح ابتکارات و فعالیت‌های خصوصی هم معطوف به همین هدفند — یعنی همان‌هایی که دم‌ودستگاه سرکردگی (هژمونی) سیاسی و فرهنگی طبقات حاکم را شکل می‌دهند. برداشت هگل از دولت چونان پیکره‌یابی اخلاق متعلق به دوره‌ای است که در آن پیشرفت گسترده‌ی بورژوازی بیکران به نظر می‌رسید، آن‌چنان که می‌شد ادعای اخلاقی بودن یا کلی‌بودن آن را کرد: همه‌ی انسان‌ها بورژوا خواهند شد. اما در واقع تنها آن گروه اجتماعی‌ای که پایان دولت و پایان خودش را چونان غایت مطلوب خویش طرح می‌اندازد، می‌تواند یک دولت اخلاقی بیافریند — یعنی دولتی که می‌رود تا پایانی بر تقسیم‌بندی‌های درونی حکومت‌شوندگان خود بگذارد و یک *اند/مواره‌ی اجتماعی به‌لحاظ فنی و اخلاقی یگانه و یکپارچه* ایجاد کند. (Gramsci, 1992a: 258-259؛ افزوده‌ها) و تأکید از منند)

در این پاره گرامشی بیش از هر جای دیگر به آلتوسر و *افزارهای/ایدئولوژیک* او نزدیک می‌شود، اما محدودیتی هم در کارش هست که نمی‌گذارد تماماً در ساختارگرایی او فرود بیاید: این برداشت گرامشی که تلقی هگل از دولت چونان تجسد اخلاق و کلیت، به دوران شکوفایی بورژوازی مربوط است تا اندازه‌ای درست است، اما به‌باور من در نظریه‌ی دولت ایده‌آلیستی هگل این اخلاقی‌بودن قابل تقلیل به «کارکرد رساندن توده‌های بزرگ مردم به تراز اخلاقی و فرهنگی هماهنگ با پیشرفت نیروهای مولد» نیست؛ در این خوانش از هگل، دولت عملاً به همان چیزی تبدیل می‌شود که در رویکردهای کارکردباور تعریف شده است: نوعی عقلانیت هدف/ابزار که برپایه‌ی یک جور علیت بازتابی مکلف به تطبیق روبنای فرهنگی و اخلاقی جامعه با مقدرات زیربنای تولیدی آن است. در بخش‌های آینده‌ی این نوشته، به‌ویژه آنجا که دنباله‌ی بحث حاضر به بازگشت به آثار اقتصادی مارکس کشیده می‌شود، اشاره خواهم کرد که این مفهوم از دولت، که به حجم بزرگی از ادبیات مارکسیستی سرایت کرده است، حتا نزد خود مارکس هم به‌دشواری یافت می‌شود. ادعای من این است که اتفاقاً برخلاف آنچه از گفته‌های صریح و مستقیم مارکس درباره‌ی دولت و رابطه‌ی آن با جامعه برمی‌آید — که معمولاً با تعبیر «ماتریالیستی کردن» یا «وارونه کردن» نوع هگلی این رابطه توصیف می‌شود — نظریه‌ی دقیق تری که از لایه‌های غیرصریح‌تر بحث او برمی‌آید، تلقی او از دولت به نسخه‌ای از روایت ایده‌آلیستی هگل پایبندتر است. به‌هر روی انگاره‌ی بازتاب‌باورانه‌ی گرامشی بیش از آن که از هگل نَسَب برده باشد، به بین‌الملل

دوم می‌گراید؛ آنچه او از اخلاق‌مندی دولت می‌فهمد، مستلزم پیش‌فرضی است که اتفاقاً در جمله‌ی آخر همین پاره‌ی او خود را نشان داده است: غایت رسیدن به «اندامواری اجتماعی به لحاظ فنی و اخلاقی یگانه و یکپارچه». او تحقق راستین اخلاق‌مندی منسوب به دولت را در اجرای برنامه‌ی پرولتاریا برای پیاده کردن چنین غایتی می‌داند. این از بیخ غلط است: اندامواری‌ای که در آن «تقسیم‌بندی‌های درونی حکومت‌شوندگان (اعضا)» وجود نداشته باشد اندامواره نیست، حالت پایه‌ی ماده است. مشکل دقیقاً در اندامواره‌بوری گرامشی است که چوب لای چرخ هگلیانیسم او می‌گذارد: تحلیل جامعه‌ی مدنی چونان اندامواره‌ای که غریزه‌ی بنیادین آن خویشتن‌پایی است، نه رانه‌ی مرگ. به همین خاطر برداشت او از جامعه‌ی جایگزین سرمایه‌داری، که در آن دولت چونان تحقق واقعی اخلاق/کلیت برای نخستین بار حادث می‌شود، یک اندامواره‌ی تن‌درست و بدون بیماری درونی است. واضح است که این با فرض دولت پرولتری به‌عنوان یک نهاد انتحاری نمی‌خواند؛ در نتیجه معلوم نیست چرا گرامشی فکر می‌کند با واقعیت‌یابی هدف پرولتاریا («پایان خودش») داستان همچنان ادامه دارد؛ پرولتاریا از بین می‌رود و اندامواره باقی می‌ماند؟ و باز از همین روست که او فکر می‌کند دولت فقط در دقیقه‌ی انقلاب پرولتری تجسد/اخلاق است و اگر هگل جز این می‌پنداشته به دلیل توهمات ناشی از رونق و شکوفایی تاریخی بورژوازی در دوره‌ی زندگی‌اش بوده است؛ راست آن که دولت همیشه تجسد اخلاق است، و وقتی گرامشی می‌گوید در دوره‌ی بورژوازی این اخلاق روبرو با یک جامعه‌ی از-درون-تقسیم‌شده است و در نتیجه نمی‌تواند کلیت ادعایی اخلاق را داشته باشد، دچار خطای وحشتناکی می‌شود و گویی اصلاً فراموش می‌کند که دارد در مورد اخلاق حرف می‌زند: مگر اخلاق چیزی جز خودتنظیمی عملکرد یک کلیت از-درون-تقسیم‌شده است؟ جایی که چنین تقسیمی نباشد، اخلاق چه موضوعیتی دارد؟ گرامشی توجه نمی‌کند که کلیت مورد ادعای اخلاق تنها به شرط پس‌زدن واقعیت همین شکاف یا تقسیم‌شدگی تأسیس می‌شود؛ وقتی شکافی نیست، نه کلیتی هست و نه اخلاقی؛ به تعبیری لکانی، کلیت بدون یک عضو استثنا، عضوی که ذیل مشمول قاعده‌ی کلیت‌بخش نشود، اصلاً ممکن نیست؛ و باز به بیانی دیگر، کلیت فقط با کتمان امتناع آن وضع می‌شود. به همین ترتیب دولت پس‌زدن انقسام مجموعه‌ای است که جز با خود این پس‌زدن قابل تعریف به‌عنوان یک کلیت/اخلاق نیست؛ اما این پس‌زدن نه محصول قهر بیرونی، بلکه در ذات خود کلیت و شرط تعریف آن است؛ چنان‌که پیش‌تر و به‌تضمین فروید گفته شد، انرژی لازم برای تضمین این پس‌زنی مداوم، از انحراف ساختاری خود رانه فراهم می‌شود: خودسرکوبی نتیجه‌ی درونی کردن یک سانسور تحمیلی نیست، جزء بودن سوژه است و بدون آن او باید خود را تسلیم نیستی کند. با این روایت شاید بهتر بتوان درک کرد که چرا دولت (تجسد اخلاق) با جامعه‌ی مدنی همانسته است: خود اندامواره‌ی اجتماعی است که خویشتن را سانسور می‌کند، نه یک زور بیرونی که به فلان دلیل تبدیل به وجدان شده است: سرکردگی‌پذیری شرط ضروری ادامه‌ی حیات این اندامواره است. از این رو باید حق را دوباره به ایده‌آلیسم هگل داد که برپایه‌ی آن دولت پیش از هر چیز ایده‌ای است که می‌کوشد به خود واقعیت ببخشد، و جامعه‌ی مدنی

چیزی جز محملِ واقعیت‌یابی آن نیست؛ در این معنا دولت نسبت به جامعه‌ی مدنی دارای آن تقدم هستی‌شناختی‌ای است که زبان نسبت به متکلم خود دارد. توجه کنید که آنچه این رابطه را از ایده‌آلیسم ایجابی افلاتون (که در آن ایده یا مثال عینیت دارد، یعنی موجودیتی بیرونی و فرامادی است) متمایز می‌کند، همان تبصره‌ای است که در بخش‌های آغازین این نوشته و به تکرار آنچه در مقاله‌های پیشین گفته شد، بر آن تأکید داشتیم و آن همان ضابطه‌ی بهره‌مندی وارونه است که مستلزم آن است که ایده به جای یک واقعیت عینی و ایجابی، یک امتناع باشد، آن گونه که واقعیت‌یابی آن تنها با فاصله‌گیری از آن امکان‌پذیر شود: دولت امتناع ذاتی اندامواره‌ی اجتماعی‌ست، آنگاه که به‌طور نظام‌مند تکذیب و کتمان می‌شود؛ و چنان که گفتیم، این انکار — چونان انحراف ذاتی عملکرد رانه در مسیر تحقق ابژه‌ی واقعی آن، مرگ — شرط موجودیت خود اندامواره است. اینجا باید دقت کرد که فعالیت خودبنیاد رانه با فرض انحراف مذکور، چیزی جز همان وجه متمایز گونه‌ی انسان، یعنی تولید، و پیرو آن رشد خودفرمان نیروهای مولد جامعه نیست: نظام تولید هرچه می‌کوشد ابژه‌ی جایگزین (فانتزی/مصرف) را بیشتر برآورده کند، شکاف اصلی اندامواره را بیشتر تشدید می‌کند. انرژی لایزالی که باید با بازگشت به وضعیت پایه (مرگ) صفر شود، به سبب انحراف و در نتیجه عدم فروکش مطلق آن، دائماً فرایند را برپایه‌ی الگوی «فُرت‌دا»ی فروید از سر می‌گیرد و همین تنش را مدام تشدید می‌کند. اگر دقیقه‌ی پرولتاریا پایان‌بخش این بازی بیهوده است، فقط به آن دلیل است که انحراف را از بین می‌برد و می‌گذارد آن انرژی سرانجام به حالت پایه بازگردد. چنان که پیش‌تر گفته شد، این یک حد منطقی است و بدیهی است که اندامواره سعی می‌کند در برابر این اتفاق مقاومت کند. نخستین نمود تاریخی تسلط رانه‌ی مرگ بر قدرت سیاسی در کشمکش با خویش‌پایی اندامواره، با این آگاهی همراه خواهد بود که صفر مطلق به دلیل همین مقاومت به‌طور تمام‌وکمال تحقق‌یافتنی نیست و بدین سبب حکومت سیاسی آن برای تنظیم عمل اندامواره در سطح حداقل تنش ممکن و با در نظر داشتن افق آرمانی صفر مطلق، باید چونان جاودانگی یک دوره‌ی گذار تا ابد ادامه یابد!

باری تا پیش از چنین رویدادی، یعنی با فرض وجود جامعه‌ی طبقاتی، دولت به‌عنوان ایده‌ی امتناع اندامواره، چونان سانسور ساختاری غایت رانه ایجاب می‌شود و آنچه برای اجرای این خودسرکوبی پدید می‌آید، مفهوم سیاست را شکل می‌دهد. سیاست این انرژی همواره عودت‌کننده را مهار می‌کند؛ به‌دیگرسخن سیاست تجلی فاصله‌گیری اندامواره از ذات ممتنع خود، یعنی از آن شکل اقتصادی‌ای است که در مجردترین صورتش — آن گونه که در سرمایه‌ترسیم می‌شود — یک تضاد منطقی و یک عدم‌امکان هستی‌شناختی است. من پیش‌ترها و به‌ویژه در پشت و روی پرده‌ی امتناع به همین موضوع البته با بیان دیگری پرداخته بودم و اکنون از آن می‌گذرم؛ فقط در ارتباط با بحث حاضر بر این نکته تأکید دارم که در این تبیین رابطه‌ی میان اقتصاد و سیاست، یا در واقع میان ذات واقعیت و گفتمان‌های نمادین‌ساز آن (شبکه‌ی سرکردگی) از جنس مهار

انگیزشی لیبتی برای صفرکردن یک اختلاف پتانسیل، از طریق انحراف مسیر تخلیه‌ی آن به واسطه‌ی نظامی از عقلانیت است، و خواهیم دید که این همان عقلانیتی است که وبر آن را به بورژوازی و مدرنیته‌ی افسون‌زدایی شده‌اش نسبت می‌دهد.

نکته‌ی مهم این که در گذار گرامشی به هگل، نقش میانجی‌گرانه‌ی کروچه انکارناپذیر است و اندرسون در خوانش دقیق خود از *دفترهای زندان* به این واقعیت توجه دارد، و با آن که به سهم کروچه در پرورش صورت‌بندی سوم (همانستی دولت و جامعه‌ی مدنی) در اندیشه‌ی گرامشی — آن گونه که در *دفترها* ثبت شده است — اشاره‌ی درستی می‌کند، اما نکته‌ای را از قلم می‌اندازد که به‌باور من با خطاهای پیش‌گفته‌ی نظریه‌ی او در تلقی ناکاملش از مفهوم هگلی «دولت چونان ذات اخلاقی» رابطه‌ی تنگاتنگی دارد؛ این نکته مربوط به نقدی است که گرامشی در جایی و در موضوعی دیگر، اما در پیوندی نامحسوس ولی پیچیده با همین موضوع به کروچه وارد می‌کند. ابتدا پاره‌ی زیر را از اندرسون بخوانید:

گرایش او [گرامشی] به توسعه‌ی مرزهای دولت دلیلی فلسفی داشت. زیرا گرامشی اندیشه‌ی توسعه‌ی بدون نهایت دولت — به‌عنوان ساختار سیاسی — را از خود نساخته بود، بلکه آن را مستقیماً از بندتو کروچه اقتباس کرده بود. گرامشی در *دفترهای زندان* لاقلاً چهار بار این نظریه‌ی کروچه را نقل می‌کند که «دولت» — [که] نباید با دولت وقت (یا حکومت صرف) برابر دانسته شود — وجود والاتری است که گاهی می‌تواند تجلی واقعی خود را در نهادها و قلمروهایی که به نظر می‌رسد در درون جامعه‌ی مدنی قرار دارند، پیدا کند. [نقل قول اندرسون از گرامشی:] «کروچه تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید «دولت» واقعی، یعنی نیروی هدایت‌کننده در روند تاریخ را بعضاً نه در جایی که معمولاً انتظارش می‌رود (یعنی در دولت از نظر حقوقی)، بلکه اغلب در نیروهای «خصوصی» و گاه باید در خود شخص به اصطلاح انقلابیون یافت ...» [پایان نقل قول]. ویژگی متافیزیکی بینش کروچه البته واضح است، زیرا این تصور که برای دولت ذاتی ماورای طبیعی قائل است و آن را با شکوه و جلال تمام بر فراز پدیده‌های حقوقی و سازمانی صرف می‌بیند، آشکارا میراثی هگلی است. (اندرسون، ۱۳۸۳: ۷۷-۷۸)

باید اعتراف کرد که تأثیری که گرامشی در این مورد از این لیبرال ایتالیایی پذیرفت، اتفاق مثبتی بود. به‌یمن همین تأثیر بود که به‌قول اندرسون گرامشی دولت را دیگر نه فقط در «دولت وقت» بلکه در موضوعی عام‌تر و «الاتر» می‌جست که تجلی‌اش محدود به نهادها و سازمان‌های دولتی («دولت از نظر حقوقی») نیست و چه‌بسا در قلمروی خصوصی جامعه‌ی مدنی بروز یابد. اما در خوانش گرامشی از هگل کروچه دقیقاً همین هراس اندرسون از مابعدالطبیعی شدن دولت به چشم می‌خورد و به همین دلیل در نقد او برای حفظ ماده‌گرایی منتسب به مارکسیسم رسمی، یک وارونگی بی‌موقع را به‌عنوان اصلاحیه‌ای بر نظریه‌ی سیاست کروچه وارد می‌کند که اندرسون در مقاله‌اش یادی از آن نمی‌کند. این نقد را می‌توان در یادداشت سیاست

چونان دانش مستقل یافت؛ او در این یادداشت به برداشت کروچه از شور یا شوق (*passion*) به عنوان منشأ خطا می پردازد و سپس به این همان گرفتن شور و سیاست از سوی او اعتراض می کند:

مایلم نشان دهم که چگونه کروچه نظریه‌ی خاص خودش درباره‌ی خطا و منشأ عملی خطا را ... تدوین کرد. برای کروچه منشأ خطا در یک «شور» بی‌درنگ و بی‌واسطه است - شوری که خصلتی فردی یا گروهی دارد. اما آنچه «شور» ای با اهمیت و بُرد تاریخی بیشتر، شوری چونان یک مقوله، ایجاد می کند چیست؟ شور یا منفعت بی‌واسطه‌ای که منشأ خطاست، همان دقیقه‌ای است که در تزه‌های فویرباخ [مارکس] کثیف-یهودی (*schmutzig-jüdisch*) خوانده می شود. اما همان گونه که شور یا منفعت کثیف-یهودی تعیین کننده‌ی خطای بی‌واسطه است، شور گروه اجتماعی بزرگ‌تر نیز تعیین کننده‌ی خطای فلسفی است، درحالی که میان این دو [سطح خطا]، خطا/ایدئولوژی [= خطای مرتبه‌ی ایدئولوژی] قرار دارد که کروچه جداگانه به آن می پردازد. در این زنجیره [ای خطاها، یعنی] «خودخواهی (خطای بی‌واسطه) - ایدئولوژی - فلسفه»، واژه‌ی مشترک و عام «خطا» است که اهمیت دارد. این واژه با سطوح گوناگون شور پیوند می خورد ... برداشت کروچه از سیاست/شور [= سیاست چونان شور] احزاب را در بر نمی گیرد، زیرا نمی توان یک شور سازمان یافته و مداوم را تصور کرد. شور مداوم [چیزی شبیه] وضعیت هیجان جنسی (آرگاسم) یا تشنج عضلانی (اسپاسم) است که بیانگر ناتوانی در عمل است. این با [عمل] احزاب جور در نمی آید و هر برنامه‌ی از پیش تدوین شده‌ای برای کنش را بلا موضوع می داند. (Gramsci, 1992b: 138؛ افزوده‌ها] از منند)

گرامشی به کروچه این نقد را وارد می کند که اگر شور یا انگیزش میانجی نشده با سیاست این همان دانسته شود، آنگاه فعالیت سیاسی احزاب به عنوان سازماندهی آگاهانه و عقلانی پیگیری منافع دیگر موضوعیت ندارد، چون کنش سیاسی به صورت یک انگیزش ناگهانی یا هیجان مقطعی که تداوم پذیر نیست، یا حتا وضعیتی که «بیانگر ناتوانی در عمل» است درمی آید. در واقع همین هیجان مقطعی است که در هر سطح فردی یا جمعی اندامواره - آنچه گرامشی تحت عنوان «خودخواهی - ایدئولوژی - فلسفه» به ابعاد گوناگون موجود دچار خطا نسبت می دهد - تبدیل به عمل مستقیم می شود و چنانچه سیاست چیزی جز آن نباشد، مفهوم کنش سیاسی مبتنی بر نمایندگی، یعنی سیاستی که یکسوی آن پارلمانتاریسم و سوی دیگرش تحزب انقلابی است، بی معنا و بیهوده می شود. به همین دلیل پیشنهاد اصلاحی او بر نظریه‌ی کروچه‌ای «سیاست همچون شور» این است که سیاست واقعی، که او در تدوین نظریه‌ی حزب انقلابی کارگران طبق ملزومات شهریار نوین به دنبال آن است، به صورت سنجیدگی یا عقلانیتی تعریف شود که بخشی از غایت سنجیده‌ی آن مهار این خطاها و کنش‌های بی‌درنگ و بی‌میانجی هرزرونده‌ای است که با مفهوم شور کروچه ملازم است. دقت کنید که اینجا مفهوم خطا الزاماً دارای یک بار منفی معرفت‌شناختی نیست، و بیشتر بیانگر یک جور انحراف یا عدم پیروی از هنجار یا ذات مجرد روند امور است. او در دنباله‌ی پاره‌ی پیش گفته می نویسد:

باین همه احزاب وجود دارند و برنامه‌های کنش [اجتماعی] طرح‌ریزی می‌شوند و به اجرا درمی‌آیند و معمولاً به درجات قابل توجهی هم موفقیت‌آمیزند. پس کاستی‌ای در برداشت کروچه هست. کافی نیست بگوییم که حتا اگر احزاب هم وجود داشته باشند، آنگاه این موضوع باز بدین دلیل اهمیت نظری ناچیزی دارد که در دقیقه‌ی کنش، حزب در حال عمل با «حزب»‌ای که پیش‌تر وجود داشت، دیگر یکسان نیست. ممکن است در این گفته بخشی از حقیقت هم وجود داشته باشد، اما نقاط هم‌رسی میان این دو «حزب» چنانند که می‌توان به‌واقع این‌طور پنداشت که با یک اندامواره (ارگانسیم) واحد سروکار داریم. (Gramsci, 1992b: 139)

اینجا گرامشی مستقیماً بدون آن که با ادبیات و مفهوم‌پردازی‌های نوشته‌ی حاضر درگیر شده باشد، عملاً موضوع محوری آن را طرح می‌اندازد: در اندامواره شوری هست که گهگاه به تولید خطا یا همان انحراف از وضعیت بهنجار می‌انجامد. نکته آن که برپایه‌ی بحث گرامشی، با این تعبیر از کنش سیاسی دیگر مجال برای سیاست‌ورزی پایدار و پیگیری حزبی باقی نمی‌ماند. به عبارت دیگر در خوانش انتقادی گرامشی از این بحث کروچه، با فرض سیاست‌چونان شور، حاصل وهله‌ی عمل سیاسی در بهترین حالت ایجاد اندامواره‌ی (سازمانی) جز آنچه پیش از عمل وجود داشت است؛ گرامشی با این تلقی مخالف است و «نقاط هم‌رسی» میان این دو دقیقه‌ی متفاوت اندامواره را آن قدرها می‌داند که بتواند به آنها به چشم یک چیز یگانه بنگرد. روشن است که برای صدق ادعای گرامشی، شور در معنای موردنظر کروچه باید از سوی اندامواره‌ی سیاسی یا همان حزب، تا حد ممکن مهار و شاید جهت‌دهی سنجیده شود. در این صورت این تبیین‌گر نقش حزب در اخته کردن هیجان‌ات خودانگیخته، ناگهانی و گذرای جریان‌های اجتماعی است که هنوز از رهگذر حزب میانجی‌گری نشده‌اند، جریان‌هایی که معمولاً در کسوت آنارشیسم یا خودبه‌خودی‌گرایی‌های اعتراضی کارگری پدیدار می‌شوند. می‌دانیم که نظر گرامشی عموماً – و نه فقط در این مقاله – بر این است که شهریار نوین و طبعاً حزب انقلابی طبقه‌ی کارگر وظیفه دارد که در برابر این خودبه‌خودی‌گرایی بایستد، زیرا محوریت‌بخشیدن به شور بی‌درنگ ملازم با آن عملاً به معنای تن‌دادن به تصادف و پیش‌بینی‌ناپذیری وقایع اجتماعی و به‌طور واقعی حذف کنشگری هدفمند و برنامه‌مند است. او سپس در همین رابطه ضعف نظریه‌ی شور را در این می‌جوید که نمی‌تواند کنش‌های مداوم و پر انرژی‌ای مانند جنگ، که نیازمند نهادها و سازمان‌های دائمی و پیوسته‌در‌عملی مثل ستادهای فرماندهی هستند را توضیح دهد، چون شور فقط لحظه‌ای و گذراست (ارگاسم و اسپاسم) و تبیین‌گر تحرک پایدار نیست. نتیجه‌ی این نگرش گرامشی این است که او با ارجاع به گفته‌ی مُلتکه (Moltke، رئیس ستاد کل ارتش آلمان پیش از آغاز جنگ یگم) اهمیت شور را صرفاً در جزئیات امور می‌بیند، یعنی آنجایی از یک برنامه‌ی کلان که نمی‌توان پیشاپیش نحوه‌ی جلورفتن امور در آنها را پیش‌بینی کرد و بدین لحاظ باید عامل خلاقیت و مهارت و جسارت افراد را در مورد آنها به رسمیت شناخت:

در برنامه‌های سیاسی‌ای که مربوط به احزاب به‌عنوان تشکل‌های دائمی هستند، گفته‌ی مُلتکه را درباره‌ی نقشه‌های نظامی به یاد بیاورید؛ و آن این که این نقشه‌ها را نمی‌توان پیشاپیش با تمام جزئیات طرح‌ریزی کرد و به فرجام رساند، بلکه [تدوین و اجرای آنها] تنها تا آنجا ممکن است که هسته و طرح محوری‌شان در نظر باشد، زیرا جزئیات کنش تا حد معینی به تحرکات و اقدامات دشمن بستگی دارد. درست در همین جزئیات است که شور نمایان می‌شود، اما به‌نظر نمی‌رسد که این قاعده‌ی مُلتکه مؤید برداشت کروچه باشد. هنوز باید توضیحی هم پیدا کرد برای شور از نوع ستاد کل [ارتش آلمان] که نقشه‌هایش را در پرتو خِرَدِ سَرِدِ خویش [یعنی کاملاً منطقی و به‌دور از هیجان] و به‌شکلی «شور-وشوق‌زدوده» تنظیم می‌کرد. (Gramsci, 1992b: 139؛ [افزوده‌ها] و تأکید از مَنَد)

پرسش گرامشی این است که آن کدام شور است که در یک ستاد ارتش نبردی بلندمدت را با خونسردی و عقلانیت و سنجیدگی بسنده برنامه‌ریزی و هدایت می‌کند؟ چنین شوری، اگر اصلاً شور باشد، قطعاً دیگر رویدادی تصادفی و گذرا، یا یک انحراف از معیار نیست. به‌باور او حزب انقلابی طبقه‌ی کارگر نیز چنین ستاد عملیاتی‌ای است که نقشه و برنامه‌ی بلندمدت و کلان نبرد را با خونسردی و عقلانیت طرح می‌ریزد، اما در اجرای جزئیات به شور مجال عرض‌اندام می‌دهد، چون "نقشه‌ها را نمی‌توان پیشاپیش با تمام جزئیات طرح‌ریزی کرد"؛ اما از این منظر تفاوت حزب طبقه‌ی کارگر با احزاب بورژوازی و اصلاح‌طلب نظام نمایندگی در چیست؟ در مفهوم «سیاست چونان یک دانش مستقل»، از سیاست به‌عنوان مقوله یا علمی عام یاد می‌شود که گویی از تفاوت‌های سوبژکتیویته‌های طبقاتی قابل انتزاع است. کافی‌ست به همان مفهوم خطا یا انحراف از هنجار بازگردیم و ببینیم خود او چه تبیینی از این دوگانه دارد:

اگر مفهوم کروچه‌ای شور به‌عنوان دقیقه‌ی سیاست [ورزی]، در توضیح و توجیه شکل‌بندی‌های [= سازمان‌های] سیاسی دائمی‌ای مانند احزاب و بیش از آنها ارتش‌های ملی و ستادهای کل [فرماندهی جنگ]، به دشواری برمی‌خورد — چرا که نمی‌توان تصور کرد که یک شور به‌طور دائمی سازماندهی شود، بی‌آن‌که به یک جور عقلانیت و اندیشیدن حساب‌شده تبدیل شود و در نتیجه دیگر اصلاً شور نباشد — آنگاه تنها پاسخ برای این دشواره می‌تواند در همانستی سیاست و اقتصاد باشد. سیاست به کنش دائمی تبدیل می‌شود و دقیقاً تا آنجا که با اقتصاد همانستی دارد، سازمان‌های دائمی ایجاد می‌کند. اما البته سیاست از اقتصاد متمایز هم هست و به‌همین دلیل است که می‌توان جداگانه از اقتصاد و سیاست صحبت کرد، و از «شور سیاسی» چونان یک انگیزش بی‌درنگ و بی‌میانجی برای کنش یاد کرد که در قلمروی «دائمی و انداموار» زندگی اقتصادی زاده می‌شود، اما از آن فراتر می‌رود و عواطف و آرزوهایی را وارد بازی می‌کند که در جَوّ پر تب‌وتاب آنها حتا حساب‌و‌کتاب‌های مرتبط با خود زندگی فردی انسان نیز از قوانینی متفاوت با قوانین سود شخصی و چیزهایی از این قبیل، پیروی می‌کنند. (Gramsci, 1992b: 139-140؛ [افزوده‌ها] از مَنَد)

براین‌پایه گرامشی عملاً پذیرش مفهوم شور بی‌میانجی را به‌عنوان وهله‌ی سیاست (نظر کروچه) کنار می‌گذارد و شکل مه‌ار شده و اخته‌شده‌ی آن به‌دست یک عقلانیت سنجیده‌کار را — که به ادعان خودش دیگر نمی‌توان آن را شور پنداشت — جایگزین شور لحظه‌ای می‌کند: تداوم مبارزاتی‌ای که در ستادهای فرماندهی ارتش و

البته در حزب تراز نوین او دیده می‌شود. اما همین‌جا پرسش پیشین ما، این‌که وجه مستثنا کننده‌ی این حزب از برنامه‌ی عمل احزاب سیاسی بورژوازی و درواقع کل سیاست نمایندگی دموکراسی‌های مدرن در چنین تبیینی چیست، باید پاسخی پیدا کند. واضح است که جواب این پرسش هیچ است، همان‌طور که کاربرد مثال ستاد ارتش برای توضیح استعاری حزب طبقه‌ی کارگر این موضوع را نشان می‌دهد. در این بیان خودبه‌خود حزب سیاسی طبقه‌ی کارگر به سطحی از سیاست عام نمایندگی فروکاسته می‌شود. گرامشی با یاری‌گیری از گزاره‌ی مشهور کلاوزویتس، «جنگ دنباله‌ی سیاست با ابزاری دیگر است»، مفهوم کروچه‌ای شور را به جنگ نیز تعمیم می‌دهد و سپس آن ایراد خود، این‌که چگونه شور تداوم یافته و سازماندهی می‌شود را پیش می‌کشد؛ روشن است که نه تنها جنگ و فعالیت سیاسی، بلکه هیچ کنش فردی و اجتماعی‌ای بدون وجود یک شور یا انرژی تأمین‌کننده‌ی روانی آن امکان‌پذیر نیست. چنانچه در مباحث کل این نوشته گفته شد، این انرژی به این دلیل همیشه در کار است که یک انحراف ساختاری موجب می‌شود که هرگز در سرمنزل تصرف / بزه‌ی غایی خود فروکش نکند: یک نظام وجدانیات و نه اوامر یک قهر بیرونی دائماً این امر را به تأخیر می‌اندازد؛ محصول همین پس‌زنی مداوم وهله‌ی سکون یا فروکش انرژی، تشکیل یک چارچوب گفتمانی یا آنچه نظام سرکردگی می‌نامیم است؛ شور دائمی جنگی می‌تواند خیلی ساده‌تر از آنچه گرامشی می‌پندارد ادامه پیدا نکند، اگر آن انتظام وجدانی یا به اصطلاح سرکردگی گفتمان حاکم از کار بیفتد؛ اگر از واقعیت مزدوری سربازان و نیروهای نظامی صرف‌نظر کنیم، آنچه بسیج عمومی برای جنگ را سبب می‌شود، یک آرمانخواهی مثبت یا منفی است: مثلاً دفاع از میهن یا آزادسازی دیگر ملت‌های در بند؛ اینها چارچوب‌های گفتمانی مشخصی هستند که هویت سوژه‌ها را به شکل ارتباطی و تصویری، و درواقع به صورت یک توهم تولید می‌کنند. وقتی به هر دلیلی این گفتمان‌ها از کار بیفتند، شور مورد اشاره‌ی گرامشی نیز زائل می‌شود: در چنین وضعیتی مثلاً ستادهای فرماندهی ارتش روسیه‌ی تزاری دیگر به هیچ ابزاری نمی‌توانند سربازان خود را قانع کنند که باید در جبهه‌ی شرق علیه آلمان بجنگند؛ این سربازان دیگر شور جنگیدن ندارند. و در لحظه‌ی فروکش این شور است که بلشویسم به صورت یک سوژکتیویته‌ی تاریخی تحقق می‌یابد؛ حزب پرولتری، برخلاف سازمان الگوگرفته از شهریار نوین گرامشی، نه یک شور ممتد اجتماعی بلکه فروکش آن است.

من در نوشته‌ی شریطه‌ی خاطیان، در بخش «درباره‌ی اُفت پتانسیل»، بیان دیگری از همین بحث را طرح کردم و از شما مصرانه درخواست می‌کنم که آن بخش را بازخوانی کنید: آنچه آزمایش لیبت به‌عنوان یک انگیزش ولتاژی مقدّم بر آگاهی و انتخاب مختارانه‌ی سوژه (یعنی به لحاظ زمانی پیش از تصمیم او) برای انجام یک کار ظاهراً ارادی ثبت می‌کند – چیزی که لیبت پتانسیل آمادگی می‌نامد – درواقع باید یک ولتاژ منفی انگاشته شود که به‌عکس نتیجه‌ی خود آزمایشگران، نه ایجاب غیرارادی یک کنش بلکه توقف غیرارادی یک کار پیوسته انجام‌شونده را تحریک می‌کند، چنان‌که گویی دستگاه EEG مشغول ثبت نسخه‌ی نگاتیو

واقعیت است؛ همانجا این افت پتانسیل را نمود استعاری *رانه‌ی مرگ* دانستیم: اندامواره همیشه شور یا انرژی لازم برای بقای خود را از طریق انحراف در ابژه‌ی رانه حفظ می‌کند؛ اراده‌ی ما در وتو کردنِ هرباره‌ی این انگیزش منفی درواقع همان دستگاه سرکوب یا سانسور است؛ به زبان دیگر، گذشته از نتیجه‌ی مستقیم آزمایش لیبت – این که پیش از هر تصمیم ارادی بر انجام دادن (و به تعبیر ما *ندادن*) یک کار، یک تحریک عصبی غیرارادی ما را بی‌خبر مهبیای اتخاذ این تصمیم کرده است – یک نتیجه‌ی دیگر نیز به دست می‌آید: ظاهراً آزادی و اختیار سوژه صرفاً در توانایی او برای پذیرفتن یا وتو کردن این تحریک عصبی است، اما وقتی دقیق‌تر نگاه می‌کنیم، وتو شدنِ هرباره‌ی این رانشِ پیشاپیش، که به‌صورت تصمیم ارادی ما برای انجام دادن آن کار نمودار می‌شود، به‌نوبه‌ی خود محصول یک نظام مضاعفِ آگاهی است که وظیفه‌اش تضمینِ وتو کردن است: به‌شرطِ وتو کردنِ *پتانسیلِ آمادگیِ لیبت* – پتانسیلی که در خوانش ما درواقع یک *افت پتانسیل* است – سوژه احساس آگاهی و آزادی می‌کند. بدین‌قرار کنشی که ما گمان می‌کنیم پیامد تصمیم ارادی ماست، عملکرد ایدئولوژیکِ گفتمانی است که به‌صورتِ شرطِ انحراف تحقق ابژه‌ی رانه در قالب یک *وجدان* یا قاعده‌ی نظارتی هژمونیک در ما عمل می‌کند. در نتیجه پرسش گرامشی درباره‌ی *چیستی شوری* که در یک ستاد ارتش تداوم و سازمان می‌یابد بجاست، اما این پاسخ او که یک نظام عقلانیت این شور را اخته می‌کند و درواقع آن را از شوربودن ساقط می‌کند، موضوع را وارونه می‌کند: اتفاقاً شور در همین *تداوم* است، زیرا بقا و تداوم اندامواره مستلزم پرهیز از فرونشاندن آن است. آنچه در این مجادله‌ی گرامشی با *کروچه* به‌عنوان *سیاست* شناخته می‌شود، بیانی برای همین پرهیز ساختاری در قالب یک نظام تعریف‌کننده‌ی *عقلانیت*، یعنی در چارچوب یک *گفتمان* سرکرده است.

گرامشی دلیل تداوم سیاست، برخلاف *سیاست/شور* لحظه‌ای *کروچه*، را همانست *ی* آن با زندگی اقتصادی اندامواره می‌داند و موضوع شور را به یک «انگیزش بی‌درنگ و بی‌میانجی برای کنش» محدود می‌کند که باعث می‌شود گاه شاهد کنش‌های سیاسی‌ای بیرون از قاعده‌ی عقلانی و کلی سیاست باشیم، قاعده‌ای که *خرد* سرد و سنجیده‌کار امثال *ستاد فرماندهی کل* آن را می‌شناسد و برپایه‌ی آن کلیات طرح خود را برنامه‌ریزی می‌کند؛ این انحراف از معیارها – که چنان که دیدیم گرامشی الزاماً آنها را منفی نمی‌داند و گاه *پیرو ملتکه*، در پیشبرد *جزئیات* نقشه اولویت را به آنها می‌دهد – از دید او در قلمروی همان زندگی واقعی و اقتصادی اندامواره زاده می‌شوند و جسارت‌ها و خلاقیت‌های موردی مرتبط با آنها سطحی از استقلال سیاست از اقتصاد را هم تضمین می‌کنند؛ اما گفتیم که اتفاقاً شور در خود همین حالت آرمانی یا ذات ایده‌آل سیاست است، یعنی در آن عقلانیت منطبق با زیست اقتصادی اندامواره که ستاد ارتش برپایه‌ی آن برنامه‌ریزی می‌کند و تا وقتی رانش لیبتی منفی‌شده‌ی توقف آن وتو نشود، الزاماً به‌صورت شبکه‌ی سرکردگی به‌پای‌دارنده‌ی اندامواره نمودار می‌شود؛ اگر حزب کارگری با الگوی *شهریار نوین* خود را در هیئت تأمین همین سرکردگی در کالبد یک

ائتلاف یا بلوک طبقاتی جدید تعریف می‌کند، درحقیقت کاری متمایز با ستاد کل/رتش انجام نمی‌دهد. برخلاف تصور گرامشی، سیاست انقلابی تأسیس یک نظام سرکرده‌مند نوین برپایه‌ی جهان‌بینی طبقه‌ی کارگر نیست؛ این جهان‌بینی – اگر چنین عنوانی برای آن درست باشد – نمی‌تواند هژمونیک شود، زیرا یک گفتمان نیست، به این معنی که با غایت حفظ اندامواری از طریق تضمین تداوم میزانی از تنش/شور/انرژی در تعارض است. به‌همین دلیل است که من اصرار دارم تأکید گرامشی بر محوریت یا اولویت مفهومی جنگ موضعی در تدوین نظریه‌ی حزب انقلابی – که بر طبق آن شهریار نوین بیشتر نظریه‌ای مرتبط با جوامع دارای جامعه‌ی مدنی نیرومند مانند دموکراسی‌های غربی است – ایراد اساسی دارد: تصرف جامعه‌ی مدنی از طریق تأمین یک گفتمان سرکرده‌مند جایگزین، ادامه‌ی وتوکردن است، زیرا جامعه‌ی مدنی به‌عنوان ظرف پذیرش سرکردگی و محمل اصلی جنگ موضعی، مقدّم بر عاملیت یا آگاهی سیاسی نیرویی که می‌کوشد بر آن سرکردگی بیابد و مواضع عمیق آن را فتح کند، وجود دارد: سوژه هرقدر هم مدعی آگاهی و عاملیت مختارانه و پیشاپیش‌سنجیده و آزادانه‌ی خود در تولیدِ فارغ‌ازسلطه‌ی گفتمان رهایی‌بخشی شود که قرار است سرکردگی جدید را تأمین کند، همچنان این آگاهی را مشروط به پذیرش آن وجدان ذاتی‌ای سازمان می‌دهد که اندامواری جامعه‌ی مدنی از طریق آن وتو کردن رانه‌ی بنیادین خود و در نتیجه حفظ انحراف ذاتی آن را تضمین می‌کند؛ هیچ سرکردگی‌ای – ولو از سوی انقلابی‌ترین مارکسیست‌ها – نمی‌تواند بر انحراف آگاهی، بر آنچه لوکاچ آگاهی کاذب می‌نامید غلبه کند، زیرا دقیقاً همین انحراف یا کذب است که وجود یک سرکردگی گفتمانی را به هر شکلی که باشد ایجاب می‌کند؛ سرکردگی و آگاهی کاذب لازم و ملزوم یکدیگرند، آن‌چنان‌که یگمی بدون دومی محال است.

روشن است که در نگرش گرامشی یک ذات‌گرایی اثباتی مندرج است، و صفت اثباتی آن ناظر بر عینیت مادی و محسوس چنین ذاتی است و همان‌طور که خودش می‌گوید آن را باید در اقتصاد جامعه جستجو کرد. البته من در ذات‌گرایی با او همدلم، به شرط آن‌که آن را برخلاف او به‌گونه‌ای سلبی تعریف کنیم؛ ایجابیت ذات اقتصادی جامعه از منظر گرامشی سبب طرح‌اندازی یک تلقی آماری از ثبت و شناخت رویدادهای اجتماعی می‌شود، اگرچه خود او در جای‌جای دفترهای زندان به‌صراحت چنین طرح‌هایی را مغایر روش مارکسیستی می‌داند. این طرح زمانی بیشتر به چشم می‌آید که می‌بینیم او برای درک روند ذاتی و «معقول» امور پیشنهاد بررسی بلندمدت رویدادهای یک جامعه را می‌دهد؛ این پیشنهاد شبیه توصیه به ملاحظه‌ی آن اصل بنیادین دانش آمار است که برپایه‌ی آن افزایش حجم نمونه‌ی آماری منجر به دقت بیشتر تحلیل، یعنی کاهش انحراف معیار، می‌شود. این انحراف معیار که ناشی از پریشیدگی‌های تصادفی و موردی داده‌هاست، درواقع بیانگر چیزی شبیه به همان «خطاها»ی حاصل از «شور» در بحث گرامشی هستند؛ همین رویکرد اثبات‌گرایانه باعث

تعریف اشتباه او از فروکاست‌گرایی اقتصادی (اکونومیسم) می‌شود؛ در یادداشت *تحلیل وضعیت‌ها، روابط نیروها مندرج در مجموعه‌ی «شهریار نوین» می‌خوانیم:*

یک خطای رایج در تحلیل تاریخی-سیاسی، ناتوانی در یافتن رابطه (نسبت) درست میان چیز انداموار و چیز پیشامدوار است؛ این بدان می‌انجامد که علت‌هایی را که در واقع فقط به‌نحوی غیرمستقیم عمل می‌کنند، چونان علت‌های بی‌میانجی عمل‌کننده معرفی کنیم، و یا [به‌وارون] علت‌های بی‌میانجی را تنها علل تأثیرگذار بینگاریم. در حالت نخست «فروکاست‌گرایی اقتصادی (اقتصادزدگی)»، یا همان موشکافی‌ها (ملائق‌طی‌بازی‌ها)ی مکتبی و آیین‌پرستانه دست‌بالا را دارند، و در حالت دوم «ایدئولوژی‌زدگی». در حالت یکم نقش علت‌های مکانیکی بیش از واقع پنداشته می‌شود، و در حالت دوم در مؤلفه‌ی اراده‌گرایانه و فردی اغراق می‌شود. (Gramsci, 1992b: 178)

توصیف علت‌های میانجی‌مند به‌عنوان علل بی‌میانجی، چیز چندانی درباره‌ی اقتصادزدگی به دست نمی‌دهد و این تعریف از فروکاست‌گرایی اقتصادی را کمابیش همه‌ی مارکسیست‌های معاصر گرامشی، حتا آنان که در روش‌شناسی خود دچار چنین فروکاست‌هایی بودند — از بلشویک‌های اصالتاً بین‌الملل‌دومی‌ای مانند بوخارین (که خود گرامشی در *دفترهای زندان* بارها و به‌تندی به او تاخته است) گرفته تا کمونیست‌های رادیکال اروپا همچون رزا لوکزامبورگ — تأیید می‌کردند. گرامشی با دسته‌بندی علت‌ها به دو مقوله‌ی انداموار (اقتصادی) و پیشامدوار (برآمده از شور ناگهانی)، فروکاست‌گرایی اقتصادی را به آن تحلیل‌های نسبت می‌دهد که علل انداموار را مستقیماً دخیل می‌دانند، به این ترتیب که این رویکرد برای کشف سازوکار عاملیت این علت‌ها نیاز به هیچ انتزاعی نمی‌بیند و در نتیجه سهم شور یا عاملیت‌های پیشامدوار را که در نقش *افراد* دخیل در فرایند و *اراده‌های* درگیر در آن ظاهر می‌شوند، یکسره هیچ می‌کند. اما تعداد مصادیق مشمول چنین تعریفی از این فروکاست‌گرایی به‌طرز ناخوشودنی‌ای کاهش می‌یابد؛ اکونومیسم در بی‌میانجی پنداشتن *علیت عوامل انداموار اقتصادی* نیست، در *ذاتیت بخشیدن* به آنهاست؛ من در *پشت و روی پرده‌ی امتناع* و در بخش پایانی *بامداد بیورسپ* (در بحث بحران) و به‌طور پراکنده‌تر در نوشته‌های دیگر بر این نکته تأکید داشته‌ام که فلان منفعت مادی یا توازن نیروهای اقتصادی در مقام عاملیت یک رویداد، تنها پس از آن رویداد به عنوان علت محوری آن و با عطف به گذشته وضع می‌شود: عاملیت اقتصادی وهله‌ی نهایی را شیوه‌ی بازتجمیع (همبسته‌سازی دوباره‌ی) اندامواره‌ی در معرض فروپاشی تعیین می‌کند و درست همین واقعیت است که ما را به بازخوانی نظریه‌ی هگل درباره‌ی پیشینگی دولت در مقام یک مثال/کلیت بر جامعه‌ی مدنی (پدیدار/جزئیت) سوق می‌دهد؛ رویکرد معمول مارکسیسم واقعاً موجود وارونه‌ی این است و به‌همین دلیل است که همان‌طور که در *بامداد بیورسپ* به‌تفصیل بیشتر گفته شد، در تبیین رویدادهایی مانند انقلاب ایران، که نمی‌توان حتا با حذف همه‌ی پریشیدگی‌ها و انحراف‌معیارها برای آنها عاملیت اقتصادی ولو غیرمستقیمی پیدا کرد، به پریشان‌گویی دچار می‌شوند؛ این وضعیت در مورد پدیدارهای گنگ‌تری چون رویدادهای سال‌های گذشته‌ی مصر و تونس

بارزتر هم هست، و مارکسیست‌ها و اقتصادزده‌ها هر دو به یک اندازه و در یک سطح نتوانستند برای آنها دلایل اقتصادی هر قدر غیرمستقیم بیابند.

سپس با پیش‌انگاشت ناگفته و شاید ناآگاهانه‌ی همین ذاتیت است که گرامشی برای شناخت درست‌تر همین عاملیت‌های انداموار و غیرمستقیم پس از انتزاع همه‌ی پریشیدگی‌های شورمندان و پیشامدوار و برآمده از اراده‌های موردی افراد انسانی، به تلویح از ضرورت افزایش حجم نمونه‌ی آماری حرف می‌زند:

این سنج‌های روش‌شناختی معنای کامل خود را تنها آنگاه به‌روشنی و به‌نحوی روشنگر و آموزنده به‌دست خواهند آورد که به آزمون واقعیت‌های تاریخی انضمامی درآیند. انجام این آزمون در مورد رویدادهای فرانسه از سال ۱۷۸۹ تا ۱۸۷۰ می‌تواند مفید باشد. به باور من برای روشنی بیشتر این طرح موضوع، اتفاقاً لازم است که کل این دوره را در نظر بگیریم ... در واقع تضادهای درونی‌ای که پس از ۱۷۸۹ در زیربنای جامعه‌ی فرانسه پرورش یافتند، تنها در جمهوری سوم کمابیش حل می‌شوند؛ و فرانسه فقط پس از هشتاد سال درون‌تابی‌ها و شکنج‌های اجتماعی با فاصله‌های زمانی پیوسته افزاینده: ۱۷۸۹، ۱۷۹۴، ۱۷۹۹، ۱۸۰۴، ۱۸۱۵، ۱۸۳۰، ۱۸۴۸ و ۱۸۷۰، اکنون شصت سال است که یک زندگی سیاسی پایدار را از سر می‌گذراند. دقیقاً مطالعه‌ی همین «بازه‌ها» [ای زمانی] با بسامدهای مختلف است که این امکان را به ما می‌دهد تا از یکسو روابط میان زیرساخت و روساخت، و از سوی دیگر میان شکل‌گیری و پیشرفت حرکت‌های انداموار و تکانه‌های پیشامدگونه در خود زیرساخت را درک کنیم. (Gramsci, 1992b: 179-180)

با افزایش حجم نمونه‌برداری تاریخی، زیرساخت اقتصادی موردنظر گرامشی عملاً به‌صورت یک میانگین یا معیار پیوسته‌ی زمانی که به‌نحوی انداموار در حرکت است پدیدار می‌شود: تضادهایی که هشتاد سال تداوم داشته و انبوهی از آشوب‌های اجتماعی را از خود به جا گذاشته‌اند، سرانجام در جمهوری سوم با پیروزی قاطع بورژوازی بر جناح‌های انقلابی شکل گرفته از انقلاب بزرگ فرانسه مرتفع می‌شوند و به‌گفته‌ی خود گرامشی تنها در ۱۸۷۰ است که بورژوازی با پیروزی فرجامین خود نشان می‌دهد که زیستایی‌اش هم بر چیز کهنه (اشرافیت) و هم بر چیز هنوززیادی‌نو (طبقه‌ی کارگر) می‌چربد (ibid: 179). سپس با در نظر گرفتن همین میانگین یا معیار می‌توان حرکت‌هایی را که نسبت به آن باید پریشیدگی و انحراف شمرده شوند، کشف و درک کرد: عامل فردی و ارادی‌ای که ممکن است در یکی از رویدادها نقش برجسته‌ای بازی کند (مثلاً فلان تفوق مقطعی و محلی پرولتاریا، یا با اغماض بناپارتیسم)، تنها در درازمدت «پریشیدگی‌بودن» و «شوربنیادبودن» خود را نمایان می‌کند. به عبارت دیگر در این روش چنین پدیدارهایی در دقیقه‌ی خودشان بر اساس رابطه‌ی سنتی زیرساخت و روساخت فهمیدنی نیستند و پریشیدگی‌بودگی‌شان تنها با در نظر گرفتن زمانمندی بلندتر حرکت‌های انداموار درک می‌شود. باید اعتراف کرد که برای فهم رویدادهای تاریخی روش مناسبی است؛ تنها ایرادش این است که برای آن که در مورد کردوکار امروز خود ما هم جواب بدهد، باید هشتاد سال صبر کنیم؛ در ۱۸۷۱ معلوم می‌شود که حکومت هراس‌گستر ژانگبن‌ها یا قیام کارگران در ۱۸۴۸، درست مانند کمون

پاریس، به‌رغم کامیابی‌های موقتی و موردی‌شان، به‌دلیل هنوززیادی‌نو بودنشان محکوم به شکست بوده و آن کامیابی‌ها هم چیزی فراتر از شور لحظه‌ای نبوده‌اند (البته گرامشی در *دفترهای زندان*، به‌ویژه در آن بخش از آنها که بعدها با عنوان *یادداشت‌هایی درباره‌ی تاریخ ایتالیا* متمایز شدند، نگاه راهبردی مثبتی داشت به عملکرد ژاکین‌ها در ایفای نقش یک *شهریار نوین* فرانسوی در جریان انقلاب برای پیوندبخشی میان شهرها و روستاهای فرانسه، و بدین‌طریق ایجاد یک همبستگی سرکرده‌مند در کل کشور؛ از این رو او حتا الگوبرداری از آن را برای فرایند وحدت ایتالیا نیز توصیه می‌کرد؛ دقت کنید که اینجا مثال من مربوط به این جنبه از نگاه گرامشی به ژاکینسیم نیست). درواقع چنان‌که گرامشی در همان مقاله به‌صراحت می‌گوید، حرکت اندامواری که در بلندمدت *مُهر* قطعی خود را بر روند اوضاع می‌زند، تکامل بورژوازی فرانسه به‌عنوان شیوه‌ی تولید جایگزین *فئودالیسم* خلع‌قدرت‌شده است که بالندگی آن هنوز این مجال را به میراثداران جناح‌های انقلابی‌تر ۱۷۸۹ نمی‌دهد که گمان کنند خود این شیوه‌ی تولید نوپا نیز موضوعیت تاریخی‌اش را از دست داده و موعد جایگزین‌شدنش فرا رسیده است. روشن است که همین اندامواری زیرساختی (مقدار میانگین دوره‌های بلندمدت تاریخی) بر سازنده‌ی مفروضه‌ی جامعه‌ی مدنی گرامشی است: آنچه با این حرکت انداموار همخوان است، خودبه‌خود در جامعه‌ی مدنی نهادینه می‌شود. اما این‌که چنین رویکردی هسته‌ی اصلی فروکاست‌گرایی اقتصادی است، به همان روشنی نیست؛ مشکل در همین طرز برخورد گرامشی با میانگین‌گیری است: فرانسه با فرود نهایی‌اش روی مقدار میانگین تاریخ خود و با حذف یا کمینه‌سازی همه‌ی پریشیدگی‌های هشتاد سال سپری شده، یک *جامعه‌ی مدنی پایدار* را در جمهوری سوم شکل می‌دهد؛ در این نگرش میانگین موردبحث واقعیت تجربی پیشین دارد؛ حال آن‌که قضیه وارونه است: آنچه باعث می‌شود فکر کنیم «میانگین» محاسبه‌شده‌ی ما یک واقعیت از پیش متعین است، خود استقرار و تعادل شصت‌ساله‌ی *جامعه‌ی مدنی* مُلازم با جمهوری سوم است؛ این جامعه‌ی مدنی‌ست که به هشتادسال گذشته‌ی خود یک ذات مثبت یا مقدار میانگین *مثالی* — که پیشاپیش تحقق‌یافتگی آرمانی آن در چنین جمهوری‌ای مقدّر شده بوده است — نسبت می‌دهد. از این نظر این میانگین ماهیت یک فانتزی یا اِبْژه‌ی گفتمانی را پیدا می‌کند. درحقیقت این‌طور نیست که از پیش تعیین شده باشد که یک جامعه پس از کمی جست‌وخیز حول یک شکل *مثالی* یا گونه‌ی آرمانی و گردن‌کشی در برابر تسلیم یکباره به آن، سرانجام به این میانگین فروکاسته می‌شود؛ به‌وارون، لحظه‌ی تسلیم‌شدگی جامعه است که تعیین می‌کند چه وضعیتی *آرمانی/مثالی* یا یک میانگین تاریخی بوده است.

توجه کنید که تعیین‌بخشی‌عامل اقتصادی صرفاً پس از تعیین تکلیف این دقیقه مطرح می‌شود؛ فرانسه‌ی ۱۷۸۹ یا حتا ۱۸۴۸ نمی‌تواند به سوسیالیسم برسد، زیرا به‌گفته‌ی گرامشی پرولتاریا هنوززیادی‌نو است و بنابراین امکان جایگزینی سرمایه‌داری فعلاً بالنده را ندارد. این حرف همان قدر که درباره‌ی فرانسه درست است، درباره‌ی روسیه‌ی ۱۹۱۷ هم باید صادق باشد، همچنان‌که این جبر اقتصادی *مُهر* خود را از همان

روزهای نخست فرایند تثبیت نظام نوین تا دست‌کم آغاز جنگ جهانی دوم، به‌صورت مجموعه‌ای از عقب‌نشینی‌های اقتصادی و سیاسی بر مسیر تحولات این کشور زد؛ اما این واقعیت نافی این حقیقت نیست که ما با دو میانگین تاریخی یکسره متفاوت سروکار داریم: پس از میانگین‌گیری آنچه به‌دست می‌آید، خود جبر اقتصادی عرفاً و اشتباهاً منتسب به ماده‌گرایی تاریخی نیست، بلکه تمایل این لحظه‌ی اندامواره‌ی اجتماعی برای تفسیر این جبر به‌عنوان میانگین واقعی گذشته است؛ همین تمایل است که در مفهوم سرکردگی شکل بیرونی خود را پیدا می‌کند و بنیاد تعبیر گرامشی از جامعه‌ی مدنی را نیز برمی‌سازد، تمایلی که به‌روشنی همبسته‌ی مفهومی و تو‌شدنِ رانه است. میانگین تاریخ هشتاد سال گذشته‌ی روسیه‌ی ۱۹۱۷ این است که اندامواره در آن لحظه چنان تمایلی ندارد، در نتیجه جبر اقتصادی حاصل از عقب‌ماندگی‌های تولیدی خود را نه چونان ماده‌ای که باید به مقدرات سیاسی و اجتماعی آن تن داد، بلکه به‌عنوان خصمی درک می‌کند که — ولو با عقب‌نشینی‌های تاکتیکی یا تن‌دادن‌های سیاسی و ژئوپلیتیکی موقت در برابر زور واقعی آن — در نهایت باید بر آن به‌عنوان نیرویی که اندامواره را بازتولید می‌کند، چیره شد. موضوع اصلاً بر سر واقعیت داشتن یا نداشتن جبر اقتصادی نیست و من هم منکر عینیت این جبر نیستم؛ حتا این مفهوم را دقیقاً با واژه‌ی سنگین و معمولاً نکوهیده‌ی «جبر»، و نه جایگزین‌های متعادل‌تری چون تعیین‌نهایی و تأثیرگذاری، به‌کار می‌برم تا اعتقاد به قدرت بی‌رقیب آن را در جهت‌بخشی به مسیر تحولات جامعه، با صراحت هرچه بیشتر نشان دهم؛ مسئله‌ی اصلی این است که تأویل جبر اقتصادی/تولیدی به‌عنوان میانگین تاریخ گذشته، این جبر را بی‌درنگ به یک جبر سیاسی تبدیل می‌کند؛ به عبارت دیگر آنچه از این میانگین‌گیری به دست می‌آید، نه خود آن جبر اقتصادی، بلکه همین تقدیر سیاسی است، جابجایی‌ای که مشخصه‌ی منشویسم است؛ این خصلت سیاسی میانگین‌گیری ماست که تعیین می‌کند که داده‌های جمع‌آوری‌شده بیانگر چه سطحی از پیشرفت اقتصادی لازم برای جایگزینی سرمایه‌داری بوده‌اند، و گرنه چنان که در بامداد بیورسپ گفته شد، تعیین مرز مشخصی برای این سطح ناممکن است. مقصود من از دقیقه‌ی بستار یا تجمیع درست همین واقعیت است: یک سطح مشخص از پیشرفت نیروهای مولد می‌تواند در یک مورد برای جایگزینی کافی به‌نظر برسد و در موردی دیگر نه؛ در درک یک وضعیت اقتصادی مشخص به‌عنوان شرایط بحرانی، چیزی بیش از خود این شرایط نیاز است و آنچه در مورد «آ» ممکن است بحران دانسته شود، چه‌بسا در مورد «ب» تنها یک کسادِ نسبی ارزیابی شود. جالب آن که خود گرامشی در بخش‌های پایانی همان نوشته از شهریار نوین به درک این حقیقت نزدیک می‌شود، اما نهایتاً از قالبواره‌ی «رکود اقتصادی چونان علت لازم و نه کافی برای تغییر» عبور نمی‌کند:

می‌توان این را رد کرد که بحران‌های اقتصادی بی‌واسطه، به‌خودی‌خود به رویدادهای تاریخی بنیادینی می‌انجامند؛ آنها تنها می‌توانند زمینه‌ای درخورتر برای گسترش برخی شیوه‌های [نوین] اندیشیدن و نیز روش‌های [انوینی] برای طرح و حل پرسش‌های مرتبط با کلیت روند سپسین دگرگونی زندگی ملی، فراهم کنند ... [در مورد انقلاب فرانسه] رویداد شکاف در وضعیت توازن نیروها نتیجه‌ی مستقیم علت‌های مکانیکی [اقتصادی] — یعنی بینواترشدن گروه

اجتماعی‌ای که نفعی در برهم‌زدن این توازن داشت و در واقع نیز آن را از بین برد، نبود. این اتفاق در بستر ستیزه‌هایی در ترازوی بالاتر از عالم بی‌واسطه‌ی اقتصاد روی داد؛ کشمکش‌هایی در پیوند با «وجهه یا پرستیژ» (یعنی) منافع اقتصادی آینده‌ی طبقات، و نیز مرتبط با غلیان احساسات استقلال‌خواهی، خودفرمانی و [خواست] قدرت. (Gramsci, 1992b: 184) [افزوده‌ها] از منند

موضوع کمی پیچیده‌تر از «زمینه‌سازی» بحران اقتصادی برای وقوع بحران یا دگرگونی سیاسی است؛ این رابطه حتا در دم‌دستی‌ترین معنایی هم که برای ضابطه‌بندی موردنظر من قابل تصور است، دو سویه است: باید معنای «علت‌بی‌واسطه‌نبودن اقتصاد برای تحول سیاسی» را دقیق‌تر از صورت‌بندی گرامشی بفهمیم، به این ترتیب که به این توجه کنیم که توصیف یک وضعیت اقتصادی به صورت بحران اقتصادی — یا آنچه در بامداد بیورسپ و در ارتباط با نظریه‌پردازی‌های باب جِسپ به عنوان بحران خود سامان انباشت (نه بحرانی در این سامان) از آن یاد شد — خودش پیشاپیش تصمیمی سیاسی است. به عبارت دیگر همین تصمیم است که باعث می‌شود بحران اقتصادی دلیل بی‌واسطه‌ی وقوع دگرگونی سیاسی باشد؛ اما در این حرکت رفت‌وبرگشتی که اقتصاد را به صورت علت بی‌واسطه وضع می‌کند، سیاست واقعی خود آن تصمیم اولیه است، امری که در تناظر با برداشت هگلی تقدم مثال دولت بر پدیدار جامعه‌ی مدنی است. دقت کنید که در این حرکت عاملیت بحران اقتصادی را نباید به دلیل نحوه‌ی وضع‌شدنش نوعی توهم یا بهانه‌تراشی سوژه بینگاریم؛ اکنون این عاملیت یک واقعیت قطعی و بلامنازع است و به‌شکلی مادی به علیت‌های اقتصادی ناظر بر رفتار جامعه‌ی مدنی در حفظ اندامواری خویش تبدیل می‌شود؛ در مقابل دقیقه‌ی آگاهی پرولتری با درک جایگاه برنهنده‌ی همین تصمیم اولیه مطابقت دارد؛ و اینجا فرصتی است تا به موضوع طرح‌شده در آغاز این نوشته بازگردیم: این دقیقه می‌تواند هم حکم به کفایت شدت کسادی اقتصادی برای گذار سیاسی باشد و هم به عدم کفایت آن؛ یعنی برخلاف تصور رایج مارکسیست‌ها از صرف یک وضعیت داده‌شده، یا به اصطلاح یک بالقوگی، نمی‌توان به قطعیتی در حکم به گذار رسید؛ آنچه این دقیقه را متمایز می‌کند، آگاهی از سرشت سیاسی و نه اقتصادی این تصمیم اولیه است، به این معنی که سوژه درمی‌یابد که برای گرفتن تصمیم مقهور یک جبر اقتصادی پیش‌داده نیست، بلکه تعیین شدت عاملیت جبر اقتصادی در تحقق‌بخشی به امر دگرگونی در اندامواره، منوط به تصمیم اوست؛ اما نکته‌ی اساسی این است که خود این تصمیم پس از اتخاذشدن، باید به صورت نتیجه‌ی بلافصل همان جبر مقوله‌بندی شود.

درضمن این که گرامشی در سومین صورت‌بندی خود دولت و جامعه‌ی مدنی را همانسته می‌انگارد نیز بر همین برداشت او از میانگین استوار است: دولت در نهایت تا آنجا جامعه‌ی مدنی است — و یا به بیان عاریه‌ای او از هگل، تا آنجا/اخلاقی یا مثال برین اخلاقمندی جامعه‌ی مدنی است — که بازنماینده‌ی همین میانگین باشد؛ بار دیگر به این پاره‌ی پیش‌تر نقل‌شده از مجموعه‌ی دولت و جامعه‌ی مدنی دقت کنید: "هر دولتی تا

آنجا اخلاقی است که یکی از مهم‌ترین کارکردهای آن رساندن توده‌های بزرگ مردم به یک تراز فرهنگی و اخلاقی معین است، سطح (یا گونه)‌ای که با نیازهای نیروهای مولد برای پیشرفت، و بنابراین با منافع طبقات حاکم هماهنگ باشد." همچنین در بستر همین نتیجه‌گیری ادعای قبلی‌ام را تکرار می‌کنم درباره‌ی خطای گرامشی در نظریه‌نظیر دانستن عقلانیت از یک سو و از سوی دیگر کنش‌های دائمی و بلندمدت‌تری که مرتبط با هسته‌ی انداموار و مغایر با پیشامدواره‌های اصطلاحاً شورانگیک‌نخته‌اند: شور بازتولید خود چیز انداموار/میانگین است و نه انحراف از آن؛ عقلانیت فلان حزب پایدار موردنظر گرامشی — در نقد بحث کروچه — ماده‌ای گفتمانی است، و در نتیجه تنها بدین شرط عقلانیت انگاشته می‌شود که معنای تاریخی این مقدار میانگین، مقدم بر عملیات این لحظه‌ای محاسبه‌ی آن فرض شود؛ این امر ضامن عینیت موردنیاز برای پذیرش عمومی این آگاهی است. در حقیقت تصور حضور در درجه‌ی صفر نوشتار بخشی از عملیات تعیین‌معنا در یک نظام اسطوره‌شناختی است، به این ترتیب که این نظام معنای مخلوق خود را به صورت دلالتی یکسره ابژکتیو، طبیعی و فارغ از جهتگیری‌های داده‌شده‌ای پیش می‌نهد که صرفاً استقرار در نظام به شکل نامحسوس در سوژه تعبیه می‌کند؛ در غیراین صورت اسطوره موضوعیت خود را از دست می‌دهد و عملاً به عنوان یک نظام از هم می‌پاشد. در این ارتباط مفهوم و کارکرد دقیق سرکردگی روشن است: محصول شبکه، ادای یک عینیت طبیعی و بیرون از شبکه را در می‌آورد. این شرط به هیچ‌رو فقط شناخت‌شناختی نیست، بلکه پیشینگی وجودی (اگزیستانسیال) دارد، به این معنی که بدون آن اندامواره نمی‌تواند بقای خود را تضمین کند؛ به عبارت دیگر اندامواره با تعیین همین شرط در مقام نوعی اصل و واقعیت واجد رانه‌ی خویشتن‌پایی می‌شود؛ نظام اسطوره/انحراف ذاتی حرکت انداموار ملاًزم با خود را در مرکز هر آگاهی نظام‌مند از این حرکت قرار می‌دهد.

کلی‌شدن مثال دولت: خودگستری بر خال قیاس

این داوری صرفاً ذهنی (زیبایی‌شناختی) درباره‌ی ابژه یا درباره‌ی تصویری که ابژه با آن داده می‌شود، مقدم بر احساس لذت از آن است و مبنای این لذت حاصل از هماهنگی قوای شناختی است؛ اما اعتبار کلی ذهنی رضایت، که ما آن را با تصور ابژه‌ای که زیبا می‌خوانیم پیوند می‌دهیم، فقط بر این کلیت شروط ذهنی داوری درباره‌ی ابژه‌ها متکی است. (کانت، نقد قوه‌ی داوری)

مجموعه‌ی این بحث‌ها دوباره بر همان نتیجه‌ای تأکید می‌گذارد که من در آغاز نوشته و به‌ویژه شروع این بخش آن را گزاره‌وار بیان کردم: سرکردگی اخلاق‌مندی ذاتی جامعه برای باقی‌ماندن به عنوان یک اندامواره‌ی اجتماعی است و پیشاپیش بر انحراف بنیادگذار اندامواره، به عنوان وجدان درونی آن، صحنه می‌گذارد؛ پیشینگی این وجدان یا سرکوب منحرفانه نسبت به خود اندامواره است که بیانگر مثالیت دولت برای جامعه‌ی مدنی و

همانستی بالفعل این دو است. روشن است که این بحث به آلتوسر می‌گراید و من نیز جایی به آن بازخواهم گشت. عجالتاً تأکید می‌کنم که این خوانش از رابطه‌ی دولت و جامعه‌ی مدنی، و همبسته با آن رابطه‌ی سیاست و اقتصاد، ما را به بازگشت به تعبیر هگل از تحققِ مثال دولت در جامعه‌ی مدنی راه می‌برد، با این تفاوت که در نگرش ما برابری ذات دولت با اخلاق به شرط لحاظ کردن انحراف فرویدی مستقر در هسته‌ی اخلاق فهمیده می‌شود و از این رو دولت را به این دلیل باید اخلاقی پنداشت که با حفظ تفاوت یا اختلاف پتانسیل پای‌دارنده‌ی اندامواره تناظر دارد؛ به بیانی مارکسی‌تر، دولت ذات تفاوت طلب اندامواره است که در یک نهاد بیرونی وضع شده است، تفاوتی که با الغای آخرالزمانی آن، آن‌چنان که لوی استروس می‌گفت، زیست اندامواره به خطر می‌افتد. در نتیجه هگل که دولت را به روشنی می‌ستاید، به‌رغم برابر گرفتن آن با دقیقه‌ی کلیت، موجودیت جامعه‌ی مدنی را نتیجه‌ی درک اهمیت تفاوت در جامعه‌ی انسانی می‌داند؛ او به همان صراحت تأیید می‌کند که اندراج ضروری مفهوم تفاوت در انگاره‌ی دولت، مانند شمول جزئیت در کلیت است؛ او در خطوط بنیادین فلسفه‌ی حقوق بر همین تفاوت به‌عنوان ضرورت بر سازنده‌ی جامعه‌ی مدنی و تمایز پدیدارشناختی و وجودی آن از ذات خویش، دولت، انگشت می‌گذارد، آنجا که کلیت مثالی و فراگیر دولت را نافی حق نابرابری نمی‌داند، و بر آن است که درست به‌دلیل رعایت همین حق است که تمایز وجودی پیش‌گفته میان آنها، چونان تفاوت دو وهله‌ی ویژه‌بودگی (جزئیت) و کلیت ایجاب می‌شود:

حق عینی ویژه‌بودگی (جزئیت، *Besonderheit / particularity*) روح که مندرج در انگاره یا مثال (ایده) است، حقی که نابرابری انسان‌ها در جامعه‌ی مدنی که از سوی طبیعت — یعنی از سوی عامل نابرابری — وضع شده است را نه تنها رفع نمی‌کند، بلکه این نابرابری را برپایه‌ی خود روح ایجاد می‌کند و به مرتبه‌ی نابرابری در مهارت‌ها، در امکانات و نیز در خود پرورش فکری و اخلاقی فرا می‌برد، قراردادنش در برابر خواست برابری، کار فاهمه‌ی تُهی است، فاهمه‌ای که این تجرید و تکلیف خود را [به‌خطا] چونان چیز واقعی و عقلانی می‌انگارد. این سپهر ویژه‌بودگی (جزئیت) که خود را چیز کلی می‌پندارد، در این همانستی صرفاً نسبی‌اش با چیز کلی، ویژه‌بودگی طبیعی را به‌همان اندازه‌ی ویژه‌بودگی دلخواهی شامل می‌شود، و بدین ترتیب بازمانده‌ی وضعیت طبیعی را [هم] در خود دارد. وانگهی، این خود عقل درون‌ماندگار در نظام نیازهای انسانی و در حرکت آنهاست که این نظام را به‌صورت یک کل انداموار بر ساخته از ناهمسانی‌ها سازمان می‌دهد. (Hegel, De: 1989a, 354; En: 2003, 233-234)

درحقیقت پیشینگی دولت بر جامعه‌ی مدنی چیزی از جوهر پیشینگی کلیت بر ویژه‌بودگی است و آنچه باعث می‌شود به‌رغم این پیشینگی، جامعه‌ی مدنی وجود خود را حفظ کند این است که ویژگی‌ها به‌عنوان برهنندگان اصل تفاوت مربوط به «نظام نیازهای انسانی» هستند که حرکتشان «کل انداموار بر ساخته از ناهمسانی‌ها» را شکل می‌دهد. به‌قول هگل، عقل — یا تجلی عالی آن، دولت — این ناهمسانی را کنار نمی‌گذارد، بلکه آن را در انداموارگی کلیت حفظ و تثبیت می‌کند؛ بدون این ناهمسانی خود کلیت است که رفع می‌شود. در یک کلام، عقل چیزی نیست جز آگاهی مقدّم اندامواره به این‌که با حذف ناهمسانی، یا

«قراردادنش در برابر خواستِ برابری» از بین می‌رود؛ در این معنا پیشینگی دولت با ضرورتِ ساختارمندِ مهار عملکردِ تفاوت‌زدا و یک‌دست‌سازِ رانه‌ی مرگ این همان است، و درست از همین روست که دولت، فراتر از نهادها و سازمان‌های بیرونی آن، به صورت زبان یا ناخودآگاه اندامواره در کل ساختارهای جامعه‌ی مدنی حضور نخستین دارد؛ پیشینگی آن پیشینگی زبان بر سوژه‌ی سخن‌گوست:

چون دولت چونان نتیجه‌ی حرکتِ مفهوم علمی نمایان می‌شود، و با [همین نتیجه] او بنیاد و دلیل راستین [همین حرکت] هم می‌شود، پس این وساطت [دولت برای عناصر جامعه‌ی مدنی] و این نموداری [دولت چونان نتیجه‌ی حرکت جامعه‌ی مدنی] به یک‌اندازه در هیئت بی‌واسطگی رفع می‌شوند. بر این پایه در واقع دولت به طور کلی چه بسا چیز نخستین است که درون آن خانواده ابتدا به شکل [برتر] جامعه‌ی مدنی درمی‌آید، و این خود انگاره (مثال، ایده)ی دولت است که در این دو دقیقه بخش می‌شود. (Hegel. De: 1989a, 397-398; En: 2003, 274)؛ [افزوده‌ها] از منند؛ تأکیدها از اصلند)

هگل پاره‌ی پیش‌گفته را درست پیش از ورود به سرفصل دولت در کتاب خود آورده است، یعنی چونان دقیقه‌ی گذار از جامعه‌ی مدنی به دولت. در این دقیقه، تحقق دولت همانا اثبات خودآگاهانه‌ی چیز نخستین است، وهله‌ای که در آن «نتیجه‌بودن» دولت «دلیل‌وبنیادبودن» آن هم هست. این روایت از مثال یا انگاره‌ی اخلاقی بودن دولت با برداشت پیش‌گفته‌ی گرامشی — که این اخلاقی بودن را به ضرورت ارتقای روح فرهنگی جامعه تا سطحی درخور پیشرفت نیروهای مولد ترجمه می‌کند — تفاوت دارد؛ روشن است که در خوانش گرامشی دولت نمی‌تواند به‌عنوان یک انگاره یا مثال مقدم بر جامعه‌ی مدنی باشد و چنان‌که دیدیم این تعارض بی‌درنگ به همان موضوع مقدار میانگین و آن «چیز اندامواره مداوم» که در تقابل با شور تعریف می‌شد، می‌گراید. شور به‌عنوان شرط ضروری اندامواره‌ی، تنها عامل پایدار و مداوم در اندامواره است که با پس‌زدن مصرانه‌ی رانه‌ی فرویدی-لیبیتی مرگ بازتولید می‌شود؛ به‌دیگرسخن، شور چیزی عارض بر اندامواره نیست، خود آن است و درست همان پس‌زنی اخلاقی و وجدانی در کسوت شور است که ساختارمندی اندامواره، یعنی زبان و ایدئولوژی آن را برمی‌نهد؛ بدین مفهوم، سرکردگی بر خود اندامواره تقدم دارد، زیرا شرط بقای آن است: اندامواره‌ی بدون وجدان سطح پایه‌ی انرژی است، و در حد غایبی خود ماده‌ی غیرآلی است. نه گرامشی که برای تبیین اخلاقی بودن دولت به هگل ارجاع می‌دهد، بلکه خود هگل است که وقتی دقیق‌تر به او توجه کنیم، کمابیش همین بیان از پیشینگی سرکردگی بر جامعه‌ی مدنی را بیان می‌کند. از مجموع دو گفت‌آورد پیشین از فلسفه‌ی حق هگل می‌توان دریافت که پیشینگی دولت با الزام «ناهمسانی» گره خورده است، آن‌چنان‌که هگل هشدار می‌دهد که کلیت‌بودگی دولت را نباید با واقعیت‌یابی فرجامین «خواست برابری» همانسته دانست؛ به‌رغم این کلیت‌یافتگی، دولت همزمان ضامن ناهمسانی است و از این رو جامعه‌ی مدنی را در مقام تجلی‌گاه ناهمسانی نفی نمی‌کند (هگل در کتاب خود برای تدقیق و تثبیت مفهومی این ناهمسانی، حتا

به تفصیل از صنف‌ها، طبقات اجتماعی و تقسیم کار سخن می‌گوید؛ در نتیجه هگل اراده‌ی وحدت‌بخش به کلیت انداموار را در یک سوپژکتیویته‌ی برابری خواه نمی‌جوید و حتا حرکت برای تحقق این برابری را به تجربه‌ها و تکلیف‌های یک فاهمه‌ی تهی نسبت می‌دهد که آرمان‌های خود را عقلانی و واقعی می‌پندارد. پس آن «عقل درون‌ماندگار در نظام نیازهای انسانی و در حرکت آنها» یکسره در تمایز با فاهمه‌ی متناظر با ویژه‌بودگی‌های جامعه‌ی مدنی تعریف می‌شود؛ عقل بیان ساختارمند به‌آگاهی‌در نیامدنی همین انداموارگی مبتنی بر تفاوت است؛ به‌دیگرسخن، در نگرش هگل دولت در مقام اراده‌ی کلی هرگز در خودآگاه جامعه‌ی مدنی به صورت یک طرح اندیشیده و آگاهانه‌منظور شده ثبت نمی‌شود؛ در این باره اعتراض او به برداشت روسو از پیمان اجتماعی چونان هم‌آیی مختارانه و دلبخواهی شهروندان در یک ساخت سیاسی چشمگیر است؛ برپایه‌ی آموزه‌ی روسو دولت و بنیادهای حقوقی بر سازنده‌ی آن (به ویژه قانون اساسی) وابسته به عقلانیت و اراده‌ی فردی سوژه‌ها می‌شود، حال آن که عقلانیت دولت از دید هگل از عینیتی برخوردار است که آن را به شکل در خود عقلانی می‌کند، خواه شهروندان از آن آگاه باشند و خواه نباشند؛ در نتیجه نیک‌اندیشانه‌ترین کوشش‌ها برای این تجرید اراده‌ی عینی (متعلق به روح/دولت) در هیئت اراده‌های فردی نیز به‌باور هگل فاجعه‌آفرینند و او در این باره به روشنی دولت ژاگن‌ها را پیش چشم دارد:

تأمل فلسفی تنها ... به مفهوم اندیشیده‌شده می‌پردازد. اگر جستجو و پژوهش برای این مفهوم مدنظر باشد، روسو این سهم را داشت که اصلی را در مقام اصل [بر سازنده‌ی] دولت بنیاد گذارد که نه تنها از حیث شکل خود/اندیشه است (همچنان که برای نمونه رانه‌ی اجتماعی یا اقتدار قدسی هم بیش و کم چنین شکلی دارند)، بلکه از حیث محتوا نیز اندیشه است، و به‌دیگرسخن خود/اندیشیدن است، و در یک کلام این اصل همانا خواستن (اراده) است. با این همه او (همچنان که سپس تر فیشته نیز) در انجام این کار، خواستن یا اراده را تنها در شکل مشخص خواستن فردی می‌پنداشت، و خواستن (اراده‌ی) کلی را نه چونان چیزی در خود-سو برای خود عقلانی امر خواستن، بلکه فقط همچون چیز جمعی (گروهی)، یعنی به سان [خواستنی] آگاه که از این خواستن فردی برآمده است، می‌انگاشت؛ بدین ترتیب اتحاد افراد در دولت به صورت یک پیمان درمی‌آید که در نتیجه شالوده‌ی آن را دل خواست آنها، عقایدشان، و اجماع اختیاری و صریح و قاطع آنها برمی‌سازد، و به دنبال این امر پیامدهای دیگری می‌آیند، پیامدهایی یکسره مرتبط با فاهمه که ویرانگر چیز مقدس در خود-سو برای خود-باشنده، و نابودکننده‌ی اقتدار و هیبت فرمانروایی مطلق آن هستند. به همین دلیل، این تجربه‌ها [ای روسویی] از یک سو با رسیدن به قدرت، تا آنجا که ما از [تاریخ] تبار بشر می‌دانیم، نخستین نمایش هول‌انگیز [تاریخ] را به اجرا درآوردند، و با برانداختن هر آنچه در یک دولت بزرگ بالفعل [= نظام کهن فرانسه] وجود داشت و به آن داده شده بود، فسخ یکسره و از سر تا ته قانون اساسی این دولت را برپایه‌ی اندیشه‌ی [دلبخواهانه‌ی انقلابیان] آغاز کردند و خواستند تا این کار خود را تماماً بر بنیاد یک چیز عقلانی/انگاشته‌شده (*das vermeinte Vernünftige*) قرار دهند؛ از سوی دیگر، چون آنها صرفاً تجریدهایی بدون انگاره (بدون مثال/ایده) هستند، این کوشش [= انقلابی‌گری] را به صورت هراس‌انگیزترین و زنده‌ترین رخدادها از کار درآوردند. — در برابر اصل خواستن فردی باید این مفهوم بنیادین را به یاد داشته باشیم که اراده‌ی (خواست) عینی همانا آن چیز

به خودی خود در مفهوم خویش عقلانی است، خواه این چیز از سوی افراد دانسته شود یا به اختیار اراده شود، و خواه نشود. (Hegel. De: 1989a, 400-401; En: 2003, 276-277)؛ [افزوده‌ها] از منند؛ تأکیدها از اصلند)

فاجعه‌ای که هگل در خشونت انقلابی ژاکبن‌ها در فرایند انقلاب فرانسه می‌دید و آن را نمونه‌ای از روسویی گری متضمن تبدیل یا تجرید خواستن یا اراده‌ی عینی به دل‌خواست‌ها و اراده‌های فردی می‌دانست (به این ترتیب که یک قانون اساسی بالفعل را فسخ می‌کند و برپایه‌ی یک عقلانیت و آگاهی پیش‌پنداشته و اطلاقی به افراد دست‌به‌کار تدوین جایگزینی برای آن می‌شود)، در نگرش او چیزی جز قلع‌و‌قمع جامعه‌ی مدنی نیست. این کوشش برای برابری آفرینی قهرآمیز، از دید هگل این نکته را فراموش می‌کند که عقلانیت دولت در مفهوم آن است، نه در تحقق پدیداری آن. نحوه‌ی پدیدارشدن این عقلانیت مثالی در جهان واقع که دقیقه‌ی ویژه‌بودگی را برمی‌نهد، هرگز توان گنجایش تمامی این عقلانیت را ندارد؛ در نتیجه آنجا که ادعای چنین کاری شکل می‌گیرد و افرادی پیدا می‌شوند که می‌خواهند چیز مثلاً عقلانی را به تمامی در چیز بالفعل عقلانی تحقق بخشند، آنگاه دولت با دل‌خواست (Willkür) یا مجموع جبری اراده‌های فردی خلط می‌شود؛ نزدیکی مفهومی این پدیده با شور موردنظر گرامشی روشن است (من فعلاً کاری با برداشت‌های متفاوت او و هگل از خود ژاکبنیسم ندارم؛ اینجا فقط مفهوم شور در نظر است، نه مصداقش). در واقع دل‌خواست و اراده‌ی فردی به این دلیل در تحقق دولت به صورت یک پیمان آگاهانه و اختیاربنیاد اجتماعی ناکام می‌ماند که ذاتاً با عامل سرکردگی تعارض دارند و برای پیشبرد برنامه‌ی خود ناگزیر از کاربرد زورند؛ هگل در همان آغاز تذکر بند ۲۵۸، که گفت آورد پیشین نیز از آن گرفته شده است، اصرار دارد که عضویت در دولت، برخلاف پنداره‌ی روسو، به انتخاب و اختیار شهروندان نیست، اما خطاست اگر گمان کنیم که منظور او این است که این عضویت با زور پلیسی دولت صورت می‌گیرد، زیرا او بی‌درنگ معنای گفته‌ی اخیر را این‌گونه روشن می‌کند که فرد تا پیش از عضویت در دولت اصلاً فرد نیست: فرد به شرط شمول در کلیت است که تبدیل به فرد می‌شود؛ پیش از عضویت، هیچ‌کس یک فرد اجتماعی نیست، بلکه یک چیز است؛ در نتیجه پیش از دولت اصلاً اراده یا خواست فردی وجود ندارد؛ این اراده تنها پس از عضویت تعریف می‌شود. در این معنا سرکردگی در مقام اجماع راستین، و نه آن «اجماع اختیاری و صریح و قاطع» افراد برپایه‌ی «دل‌خواست‌ها و عقاید آنها»، یک عقلانیت مثالی است و نمی‌توان آن را به شکلی برنامه‌ریزی شده و آگاهانه فراهم کرد؛ سرکردگی زمینه و پیش‌شرط تحقق هر اراده‌ی آگاهانه‌ای است، مگر آن که غرض نه حفظ اندامواره بلکه پدیدار ساختن «نمایشی هول‌انگیز» علیه آن باشد. در خوانش هگل، اجماع مقوله‌ای آگاهانه و فرداً عقلانی نیست، بلکه عقلانیت آن در مثالی بودنش، در ساختاری بودنش است؛ در یک کلام، این اجماع یا سرکردگی معنوی، بیان مثالی انداموارگی جامعه‌ی مدنی است که تنها به شرطی تحقق می‌یابد که به اراده در نیاید. هر نوع ادعای تسلط سوپراکتیو بر

فرایند تأمین سرکردگی یا مترادفاً تأسیس دولت (درمعنای عام این واژه و نه فقط شکل حقوقی آن)، به معنای ازبین بردن آن و نابودی خود اندامواره در «یک نمایش هول‌انگیز» است.

البته ظاهراً *رانه‌ی مرگ* با سلیقه‌ی هگل که به خویشتن‌پایی اندامواره رأی می‌دهد و شکوه خونریزی دولت هراس‌گستر و تفاوت‌ستیز ژاکبن‌ها را تقبیح می‌کند، جور در نمی‌آید؛ اما گذشته از این که جستجو در زوایای فلسفه‌ی هگل ممکن است چیز دیگری را نشان دهد، اینجا بحث بر سر انتخاب او نیست؛ هدف این است که ببینیم چگونه در ساختار فکری او فرض پیشینگی *مثالی* دولت بر جامعه‌ی مدنی با ناهمسانی درونی اندامواره همبسته است و چگونه همین انداموارگی به سبب ملازمت آن با ویژه‌بودگی‌های متفاوت، عقلانیت برپای‌دارنده‌ی آن را از دسترس آگاهی یا فاهمه‌ی افراد بیرون می‌گذارد و آن را به یک عقلانیت ناخودآگاهانه/ساختاری مقدّم بر خود اندامواره تبدیل می‌کند. به بیان دیگر، آنچه از دولت یک کلیت مثالی می‌سازد، همین درنیامدن آن به آگاهی‌ها و خواستن‌های متعلق به ساحت جامعه‌ی مدنی است. اما پیش از آن درنگی لازم است. اشاره‌ی هگل به تعارض اراده یا دل‌خواست با کلیت‌بودگی ذاتی دولت، درحقیقت ناظر بر تعارض *اخلاق‌مندی* یا اخلاقی بودن فردی از یکسو و *اخلاقیات* یا نظام اخلاقی جامعه از دیگرسو است. توصیف هگل از دولت به عنوان *فعلیت‌انگاری اخلاقی* (*Wirklichkeit der sittlichen Idee*) مستلزم تصمیم فرجامین او درباره‌ی ارجحیت یا اولویت اخلاقیات یا نظام اخلاقی (*Sittlichkeit/ethics*) بر اخلاق‌مندی فردی (*Moralität*) است؛ می‌دانیم که مقصود از یکمی نظام مشخص و کلان اخلاقی با تمام عادات و دستورها و مناسک و آیین (*Sitte/ethos*) های آن در یک جامعه‌ی مشخص است، حال آن‌که دومی دال بر نفس‌التزام اخلاقی یک فرد و اخلاقی بودن کنش‌های او برپایه‌ی هنجارهایی است که او فرداً و مختارانه انتخاب کرده است. پس مفهوم *اخلاقیات* دارای عناصر تاریخی و فرهنگی مشخصی است (اخلاق ایرانی، اخلاق چینی، اخلاق رومی، و ...) که می‌توانند در اخلاق‌مندی فردی فلان عضو جامعه درج شده یا نشده باشند؛ درنتیجه حرکت از اخلاق‌مندی به اخلاقیات نوعی گذار از تجرید به وضعیت انضمامی است. خود هگل در فلسفه‌ی حق در بند ۱۴۱ این دقیقه‌ی گذار/از اخلاق‌مندی به اخلاقیات (از *Moralität* به *Sittlichkeit*) را چنین توصیف می‌کند:

پس چیز نیک (خیر)، درمقام چیز کلی جوهری آزادی اما هنوز مجرد، به یک‌اندازه نیازمند تعییناتی به‌طور کلی، و اصلی [حاکم بر] این تعیینات است، اصلی که البته با خود این چیز نیک همبسته است، همچنان که برای وجدان [به‌عنوان] اصل صرفاً تجریدی [حاکم بر] تعیین‌بخشی، کلیت و عینیت تعییناتش لازم است. هر دو [= چیز نیک و وجدان] که هر کدام بدین ترتیب به‌گونه‌ای برای خود به تمامیت رسیده‌اند، [با این تمامیت‌یافتگی و بسندگی] نامتعیین می‌شوند، و [درنتیجه] باید متعیین شوند. — اما همبسته‌ساختن این دو تمامیت نسبی در یک همانستی مطلق، همین حالا هم به‌شکل درخود روی داده است، از این حیث که خود این سوپژکتیویته‌ی یقین‌ناپ به خویشتن‌خویش که به‌نحو برای خود در تهی‌بودنش (*Eitelkeit/emptiness*) [از هر چیز انضمامی] از بین می‌رود، با کلیت انتزاعی چیز نیک (امر خیر) همبسته است؛ — همانستی بدین حساب/انضمامی چیز نیک و خواستن سوپژکتیو، یعنی حقیقت آنها، همانا

اخلاقیات (نظام اخلاقی، *Sittlichkeit / ethical life*) است. (Hegel. De: 1989a, 286; En: 2003, 185)
[افزوده‌ها] از منند؛ تأکیدها از اصلند)

واژه‌ی Eitelkeit به معنی غرور و خودبینی و خودبسندگی نیز هست و اینجا باید دقت کنیم که مقصود هگل از به‌کاربردن آن در مورد وجدانِ ناب ("یقین ناب به خویشتن خویش") اشاره به ساختارِ صوریِ فردانی‌ای است که وجدانِ فردی به‌خودی‌خود داراست، و از این حیث خود را مقدم بر کلیتی که به آن انضمامیت می‌بخشد، می‌پندارد؛ به‌باور هگل این تهی‌بودن در جهان واقعی خودبه‌خود با همبسته‌شدن با چیزِ نیک رفع می‌شود و انضمامیت پیدا می‌کند؛ همین همبستگی است که او آن را به‌صورت *اخلاقیات* می‌فهمد. درحقیقت او گذار از *اخلاق‌مندیِ فردی* به *اخلاقیات* را به‌صورت مهار همان *دل‌خواستی* تعریف می‌کند که روسو تشکیل پیمان اجتماعی را با آن توضیح می‌داد: اراده‌ی کلی چونان مجموع اراده‌ها یا *خواستن‌های* فردی و نه یک *خواستنِ کلی*. *اخلاقیات* یا همان نظامِ آیین‌ها و مناسک جامعه بیانگر یک *خواستنِ کلی* است، اما *اخلاق‌مندیِ* فردی از نوع *دل‌خواست* یا همان شورِ فردی و غرضی‌ای است که گرامشی آن را نوعی انحراف از معیارِ ناگهانی می‌پنداشت. چنان‌که گفته شد، هگل عضویت در دولت یا *نظام/اخلاقیات* را ناشی از توافق و اجماعِ آگاهانه و مختارانه، یا به‌اصطلاح برآمد *دل‌خواست* افراد نمی‌دانست، اما از سوی دیگر این عضویت را اجباری هم نمی‌پنداشت (مورد ژاکبِن‌ها نشان می‌دهد که چگونه از دید او این دو بدیل درعمل یک چیزند: بخشی که به اراده و *دل‌خواست* فردی خود تشکیل دولت می‌دهد، کسانی را که *دل‌خواست* دیگری دارند، به زور *هراسی* که در دل آنها می‌اندازد، وادار به عضویت می‌کند). همین‌جاست که تکلیف لیبرال‌بودن یا دولت‌باوربودنِ هگل تعیین‌نشده باقی می‌ماند: بالآخره حق با دولت است یا آزادی‌های فردی؟

این تعارض از سوی مفسران مختلف به‌شیوه‌های گوناگونی درک شده و پاسخ گرفته است؛ اما توجه به این نکته اهمیت دارد که نزد هگل تحقق کلیت اخلاقی در دولت ساختار *قیاسی* دارد، به این معنی که دولت به‌صورت نتیجه‌ی یک *قیاس منطقی* وضع می‌شود. در این صورت نه می‌توان فرض کرد که دولت نهادی حاکم بر جامعه است و نه اجازه داریم هر یک از دولت و جامعه‌ی مدنی را «کارکرد» دیگری بدانیم. دیتِر هنریش این موضوع را به درستی نشان می‌دهد:

پس اگر بگوییم دولت بر سپهر جامعه فرمان می‌راند و مهار آن را در دست دارد، باید فرض کنیم که جامعه از خودفرمانی معینی خاص خودش برخوردار است و به‌نوبه‌ی خویش خود را درست برطبق روابط درونی و ویژه‌ی خودش برمی‌سازد. این همچنین از سویی دیگر بدان معناست که می‌توانیم نشان دهیم که شکل‌های خاص دولت می‌بایست از این روابط اجتماعی تأثیر بپذیرند و همچنان تابع آن باقی بمانند. اما این به‌معنای آن نیست که می‌توان دولت‌ها را در هیچ معنایی از وابستگی علی [دولت به جامعه]، صرفاً کارکردهای (functions) روابط اجتماعی دانست. اگر «کارکرد» در اینجا به‌معنای چیزی چون "عاملی (فاکتوری) درگیر در سازوکار پیچیده‌ی خویشتن‌پایی (self-preservation)

یک موجود بالفعل " باشد، آنگاه نه دولت و نه جامعه را نمی‌توان به یک کارکرد دیگری فروکاست، چنان‌که گویی هر یک بازنماینده‌ی فعلیت اصیل دیگری‌اند. از سوی دیگر اگر آنها را با یکدیگر در نظر بگیریم، برساننده‌ی یک تمامیت قیاسی (syllogistic totality) هستند، جوری که همچنین هر دو به‌شکلی درونی و خودآیین از طریق «میانجیمندی»‌های بیشتر در هر مورد سازمان می‌یابند. اگر بتوان گفت که دولت خودش از جامعه برمی‌آید، این برآمدن درست چونان یک دلالت و استلزام شکلی (صوری) جامعه و مرحله‌ی پیشرفته‌تر آن، در مفهوم و از طریق یک «نتیجه‌گیری (جمع‌بندی)» قیاسی (Schluss-Folge) صورت می‌گیرد. (Henrich, 2004: 245-246)

استنباط و استنتاج رابطه‌ی موسوم به دولت از بطن روابط اجتماعی از رهگذر یک جور قیاس منطقی ممکن است و بدین‌اعتبار رابطه‌ی کلیت‌بخش به آنها از نوع انعکاس علی یکی بر دیگری نیست. قیاس این امکان را می‌دهد که هر فرد یا تکینه (singularity) ضمن حفظ ویژگی (particularity) تعیین‌بخش خود به کلیت و وحدت برسد. اینجا نتیجه‌ی قیاس چونان دقیقه‌ی کلیت (universality) خودش به‌نوبه‌ی خویش به یک تکینگی دیگر در مرحله‌ی بعدی قیاس تبدیل می‌شود. نکته‌ی بسیار مهم این است که این ساختار تکرارشونده‌ی قیاس این امکان را از هستنده‌های واردشونده در دقیقه‌ی تکینگی قیاس می‌گیرد که به بساطت محض برسند؛ آنچه در یک قیاس تکینه است، چه‌بسا در یک در قیاس پایین مرتبه‌تر کلیت منعکس در نتیجه بوده باشد؛ در واقع فرد یا تکینه دارای یک وحدت پیشین است که آن را از قیاسی دیگر به‌دست آورده است؛ پُر آشکار است که این ساختار با شکل تکرارشونده‌ی برخال تقارن دارد: یگانگی حاصل از کلیت‌یابی مرحله‌ی پیشین، به‌صورت تکینه‌ی قیاس بعدی ظاهر می‌شود و جالب آن‌که ضامن اصلی این فرایند نوعی رانه‌ی خویشتن‌پایی است. همین رانه است که تکینه را وامی‌دارد تا واگرایی‌های مرتبط به تعینات متعارض سطح ویژه‌بودگی را در کلیت مهار کند و بدین ترتیب به کلیت معنایی یگانه و یگانگی بنیاد ببخشد:

هر یگانگی (وحدت)‌ای خود را به شیوه‌ای خاص تحقق می‌بخشد و خصلت متعین این تحقق‌یابی در مجموعه‌ای از ویژگی‌های خاص که می‌توان همه‌شان را در جای خودشان فهمید، بر ساخته و آشکار می‌شود. اکنون خود این یگانگی (وحدت) را نیز می‌توان به شیوه‌ی زیر چونان یک تکینه توصیف کرد: تفاوت‌ها تنها از یگانگی معنادار مورد بحث [= یگانگی‌ای که معنایش به‌صورت رابطه‌ی آن یگانگی با تفاوت‌ها شکل می‌گیرد] ناشی نمی‌شوند. بلکه آنها در خود یگانگی نیز به چنان نحوی همراه هم نگاه داشته می‌شوند که گرایش محتمل آنها به ایجاد اثرات متضاد یا مستقل‌نمایی‌شان تحت فرمان خود یگانگی انگاشته می‌شود. اینجا خود-تفاوت‌گذاری از طریق معنای یگانه‌ی کل [= آن معنای واحدی که یک کل به‌رغم کلیتش دارد، unitary significance of the whole] مهار می‌شود و بدین سبب [این کل] از خودفروپاشی احتمالی‌اش حفظ می‌شود. یگانگی‌ای که به سبب عدم تعینش در برابر همه‌ی تعینات وضع شده [در آن] به‌صورت «کلیت» (universality) تعریف می‌شود، با تفاوت‌های برآمده از ویژگی‌های این تعینات چنان رابطه‌ای دارد که قابل قیاس با فرایندی است که تحت فرمان تفاوت‌هایی است که دقیقاً می‌توان آنها را چونان ویژگی‌یابی خود آن کلیت توصیف کرد. اما این درست همان معنای وحدتی است که ما به‌طور طبیعی به تکینه‌های موجود در جهان نیز نسبت می‌دهیم. این چیزها پایستاری معینی در طول زمان دارند، در برابر گرایش به

فروپاشی و تجزیه ایستادگی می‌کنند، و نه به‌شکلی دلخواهانه بلکه مطابق آن ویژگی‌های پایدار که برای خصلت متعین و معنای یگانه‌ی این چیزها ضروری‌اند، ویژگی‌های جدیدی پیدا می‌کنند. از این نظر تکینه‌ها را همواره باید مجموعه‌ها (هم‌تافته‌ها) بی‌نیاز دانست که ویژگی‌های تمایزبخش گوناگونی از خود نشان می‌دهند و به‌شیوه‌ی خاص خود رفتار می‌کنند و به انحراف متفاوت با بسیاری از تکینه‌های دیگر مرتبط می‌شوند. آن نوع ذرات بنیادی را که تنها در ارتباط با دیگر ذرات خاص قابل در نظر گرفته شدن هستند و فقط می‌توانند در یک حالت یا وضعیت واحد پدیدار شوند، نمی‌توان در این معنا «تکینه» نامید، بلکه آنها بازنماینده‌ی «رویدادهایی» مانند یک اخگر آذرخش [= تسامحاً: جرقه‌ی آتش]، یک سایه‌ی ناگهان گسترده شده، و یا یک خِش‌خِش (نویز) هستند. گویاترین بیان برای معنای تکینگی راستین را باید در یک موجود زنده‌ی تکامل‌یافته جست که اساساً تنها از رهگذر یک فرایند پایدار [توامان] خود-تفاوت‌گذاری و خویشتن‌پایی وجود دارد ... بدین ترتیب مادام که بتوان یک معنای یگانه‌ی اصیل و ویژگی‌بایی درونی آن را پیش‌فرض گرفت، رابطه‌ی میان کلیت نامتعین و تعین ویژه — چیزی که به‌نظر می‌رسد به‌سهم خود تنها یک رابطه‌ی صوری و انتزاعی را بازنمایی می‌کند — می‌تواند چونان شکل درونی یک هستنده‌ی تکینه مفهوم‌پردازی شود. چنین کلیتی [که تعیین‌نیافته است] یک کلیت ویژه (specific universal) می‌شود، [البته به‌همان اندازه و] تا آنجا که یگانگی به تکینگی یگانه (unitary singularity) تبدیل می‌شود. (Henrich, 2004: 251-252؛ [افزوده‌ها] از مَنند)

هنریش بر این نکته تأکید می‌کند که برای آن که یک تکینه معنایی یگانه داشته باشد، باید پیشاپیش وحدتی از تعینات و ویژگی‌های پیشین باشد. هر تکینه کلیتی است که در قیاس حاضر معنایی واحد را حمل می‌کند. درست به همین دلیل است که او ذرات بنیادین در معنای فیزیکی کلمه — که پیش‌تر به آنها اشاره شد — را تکینه‌ی هگلی نمی‌داند: این ذرات بسیط هستند و نمی‌توان آنها را یک وحدت پیشین ویژگی‌ها و تعینات پیشین دانست؛ تکینه باید پیشاپیش، یعنی در مرتبه‌ی قبلی برخال، خودش وحدت متفاوت‌ها باشد و به‌گفته‌ی هنریش «گویاترین بیان برای معنای تکینگی راستین را باید در یک موجود زنده‌ی تکامل‌یافته جست که اساساً تنها از رهگذر یک فرایند پایدار [توامان] خود-تفاوت‌گذاری و خویشتن‌پایی وجود دارد». ضامن قوام تعینات متفاوت و گاه متعارض که واگرایی آنها به‌صورت تمایل خودویرانگر یگانگی مورد بحث نمودار می‌شوند نوعی غریزه‌ی خویشتن‌پایی در این یگانگی/اندامواره است که از تجزیه و فروپاشی وحدت حاصل جلوگیری می‌کند؛ اشاره‌ی هنریش به این که این تبیین از تکینه به عنوان وحدتی پیش‌تر تحقق‌یافته که بقای خویش را می‌پاید، بیش از هر چیز در «موجود زنده‌ی تکامل‌یافته» قابل مشاهده است، به‌خوبی آن حکم هگل در پدیدارشناسی که «اندامواره جزء ندارد» را توضیح می‌دهد: داشتن اجزا در اندامواره با ورود کلیت آن به یک قیاس جدید در نقش تکینه به تعلیق درمی‌آید؛ در نتیجه اندامواره تنها به‌شرطی دارای «جزء» است که دیگر وارد قیاس نشود و این همزمان به معنای آن است که آن اندامواره مرده باشد. بی‌دلیل نیست که هگل سرانجام در منطق خود «قیاس» را با «زندگی» این‌همان می‌گیرد؛ این‌دو دارای ساختاری یگانه‌اند و اشاره‌ی فردریک جیمسن در این باره جالب توجه است:

به‌باور من آنچه هگل از چیزِ *نظروزرانه* در چشم دارد، درست همین شیوه‌ی اوست که کنشِ به‌ناگزیر مابعدالطبیعی پیش‌نهادنِ یک «فراسو» را چونان چیزی که در ساختار خود *مابعد/الطبیعی* است نشان می‌دهد، یعنی چونان جستی فرض‌گذارانه (hypothetical leap) که نمی‌توان ورای آن رفت. این لحظه‌ی سوم، و به‌دیگرسخن لحظه‌ی *نظروزرانه* در نظام هگل، که در آن به‌هرنحو گوهرِ جهان بیرونی با گوهرِ ذهنیت (سوبژکتیویته)، و منطق قیاس با منطق زندگی یکسان دانسته می‌شوند، قوام‌بخشِ اذعانِ هگل به نوعِ متفاوتی از حدّ است که شاید بهتر است آن را نه به‌طورِ فلسفی، بلکه به‌گونه‌ای تاریخی بیازماییم. (Jameson, 2010: 33)

حدّی (limit) که جیمسن از آن سخن می‌گوید، همان حد شناخت است که در کانت به‌صورت چیز در خود یا نومِن درمی‌آید. جیمسن بر وضعِ نوعِ متفاوتی از این حد در فلسفه‌ی هگل اصرار دارد و در ادامه این حد را تلویحاً در حوزه‌ی زبان جستجو می‌کند؛ می‌توان فهمید که حد شناخت، همان مهترَدال (master signifier) لکانی است که به‌عنوان سرآغاز وضع‌شده‌ی زنجیره‌ی دال، سبب‌ساز معناست اما خودش به شناخت در نمی‌آید. می‌دانیم که مهترَدال موضع هم‌رسی قلمروی منطق (دال) و قلمروی هستی (مدلول) است. به‌زعم جیمسن این موضع سرشتی مابعدالطبیعی و فرض‌گذارانه دارد و بدون آن در یک آشوب شیزوفرنیک، منطق و هستی به یک اندازه بی‌معنا می‌شوند. پُر روشن است که همین حدِ شناخت، چیزِ شناخت‌ناپذیرِ بنیادِ روشی دستگاه شناخت، یعنی خود قیاس هم هست: سازمان قیاس بر این حد پیش‌نهاد استوار است اما هرگز نمی‌تواند بدان دست یابد. و اکنون به نکته‌ی بسیار مهمی می‌رسیم: تکینه‌ای که — به تعبیر هنریش — پیشاپیش یگانگی ویژگی‌هاست، در طرحی برخالی می‌تواند تا بی‌نهایت به عقب بازگردد و به‌اصطلاح کوچک شود اما همچنان به آن *دِرات* بنیادین نرسد؛ اما این فرایندِ تجزیه به‌صورت یک حد ریاضیاتی در بی‌نهایت به مهترَدال میل می‌کند بی آن که به آن برسد (همچنان که تابع $1/x$ در بی‌نهایت به صفر میل می‌کند، بی آن که هرگز مطلقاً صفر شود). با این تعبیر اکنون می‌توان زندگی یا به‌طور دقیق‌تر *زنده‌بودن* را تعریف کرد: آنچه با پرهیز از یک وضعیت حدی وارد یک ساختار برخالی افزاینده‌ی قیاس می‌شود و متقابلاً از طریق همین طرح برخالی آن وضعیت حدی را برمی‌نهد. *زنده‌بودن* دقیقاً با همین پرهیز ساختاری شکل می‌گیرد، و آن حدِ پرهیزشونده، آنچه مهترَدال نامنده‌ی آن *فقدان* است، چنان که پیش‌تر گفته شد، همانا ژوئیسانس لکان (جایگزینِ پیچیده‌ترِ مرگ فروید) است. خویشتن‌پایی‌ای که تکینه با کمک آن، تجزیه به‌سبب گرایش‌های هم‌ستیز درونی را در یک یگانگی معنایی، در یک «من» یا اِگو، به تعلیق درمی‌آورد جز این پرهیز نیست و روشن است که پای‌دارنده‌ی آن ساختار قیاس است که وحدتِ ویژگی‌های ناهمسان از طریق آن می‌تواند در کسوت یک تکینه خود را به‌صورت «من» معنادار و واحد تجربه کند. به‌دیگرسخن رانه‌ی خویشتن‌پایی در فلسفه‌ی سیاسی و حقوق هگل خود را دقیقاً در شکل یا قالب قیاسی که اندامواره در آن به شناخت درمی‌آید، پدیدار می‌کند؛ براین پایه نقد دلوز از گونه‌شناسی دانش تجربی نوین که در آن او همین خویشتن‌پایی و بقا و باز تولیدِ وهمانی/اندامواره و گونه‌ی مربوطه را محصول نامگذاری مستبدانه در خود فرایند شناختِ علوم طبیعی برپایه‌ی تشابه و تقابل

منطقی مقولات متعلق به گونه‌شناسی می‌داند و این امر را به‌نوبه‌ی خود نتیجه‌ی ارجحیت‌بخشی پارانوایی به هستی و پایداری در برابر شدن و دگرگونی و قلمروزدایی می‌انگارد، درک می‌شود؛ در این مورد بازگفت پاره‌ای از کتاب تفاوت و تکرار او که پیش‌تر در شریطه‌ی *خاطیان* نیز نقل شده بود، خالی از فایده نیست:

مسئله‌ی طبقه‌بندی [موجودات] به‌وضوح همیشه مسئله‌ی ترتیب‌بخشی به تفاوت‌ها بوده است. اما طبقه‌بندی‌های گیاهی و جانوری نشان می‌دهند که ما فقط تا زمانی می‌توانیم تفاوت‌ها را ترتیب‌بخشی کنیم که به یک شبکه‌ی چندگانه‌ی تداوم شباهت پایبند باشیم. ایده‌ی یک تداوم میان موجودات زنده هرگز از امر طبقه‌بندی جدا نبوده است، و به‌طرز اولی تعارضی هم با آن نداشته است. به‌وارون، این ایده، پیش‌نیاز هر طبقه‌بندی احتمالی است. برای نمونه، می‌توان پرسید که از بین موارد متعدد تفاوت [میان دو گونه]، کدام تفاوت به‌راستی یک «مشخصه» (characteristic) [برای تمایزبخشیدن به یکی نسبت به دیگری] است — به‌دیگرسخن، کدام است آن مشخصه‌ای که اجازه می‌دهد موجوداتی را که با یکدیگر بیشترین وجود تشابه را دارند، تحت یک هویت خویش‌اندیشیده (reflected identity) در یک گروه گنجانند ... تا زمانی که [تفاوت] همچنان تابع سنجه‌های همانندی در چارچوب ادراک، همانی (هویت) در چارچوب خویش‌اندیشی (بازتاب)، مقایسه یا قیاس (analogy) در چارچوب داوری (حکم، judgement) و تقابل در چارچوب مفهوم است، تفاوت چونان تفاوت فردی انگاشته نمی‌شود، بلکه همچنان به‌صورت تفاوتی صرفاً کلی باقی می‌ماند، اگرچه این [هنوز] فرد است که واجد آن است. شاید نوآوری بزرگ داروین، پایه‌گذاری و آغازش اندیشه‌ی تفاوت فردی (individual difference) بود. موضوع و مضمون اصلی *خاستگاه گونه‌ها* این است: ما نمی‌دانیم که تفاوت فردی به چه چیزی تواناست (توانایی چه چیزی دارد)! اگر اصل انتخاب طبیعی را هم به آن بیفزاییم، ما نمی‌دانیم این تفاوت تا کجا می‌تواند پیش برود. مسئله‌ی داروین در چارچوب مفاهیم و اصطلاحاتی چه‌بسا شبیه به آنهایی که فروید در موضوعی دیگر به‌کار گرفته است، طرح می‌شود: مسئله، دانستن این است که در چه شرایطی تفاوت‌های کوچک، نامربوط و نامتصل [به‌هم]، و نانگیکته و الله‌بختکی (بی‌دلیل)، تبدیل به تفاوت‌هایی چشمگیر و سنجیدنی، [هم] پیوسته، و پایدار و واجد دلیل می‌شوند. درواقع انتخاب طبیعی نقش یک جور اصل واقعیت (principle of reality) یا حتا [اصل] موفقیت (success) را بازی می‌کند، و نشان می‌دهد که چگونه تفاوت‌ها به یکدیگر پیوند می‌خورند و در یک جهت مشخص انباشته می‌شوند، اما همچنین نشان می‌دهد که چگونه آنها تمایل دارند که بیشتر و بیشتر در جهت‌های متفاوت و بلکه حتا متضاد از هم واگرویده شوند. انتخاب طبیعی یک نقش اساسی ایفا می‌کند: متمایز شدن تفاوت [مرحله‌ی ایجاد یک نوع متمایز در فرایند تفاوت، differentiation of difference] (بقای واگرویده‌ترین [موجود]). جایی که انتخاب روی نمی‌دهد یا [از جایی به بعد] از روی دادن باز می‌ماند، تفاوت‌ها همچنان الله‌بختکی (بی‌دلیل، نانگیکته) می‌مانند یا [اگر چنین نبودند] بار دیگر این چنین می‌شوند؛ جایی که انتخاب طبیعی روی می‌دهد، نتیجه‌اش این است که تفاوت‌ها را تثبیت می‌کند و آنها را وادار به واگرایی می‌سازد. مهم‌ترین یکان‌های رده/گونه‌شناختی — گونه‌ها، خانواده‌ها، رده‌ها و طبقات — با مرتبط کردن تفاوت به پیش‌شرط‌های مسلم و بدیهی [شده] ای مانند همانندی‌ها، همانی‌ها (هویت‌ها)، قیاس‌ها و تقابل‌های معین، دیگر ابزاری برای فهم تفاوت نخواهند بود. به‌وارون، این یکان‌های رده/گونه‌شناختی برپایه‌ی سازوکارهای بنیادین انتخاب طبیعی، یعنی تفاوت و متمایز شدن تفاوت (differentiation of difference) فهمیده می‌شوند. (Deleuze, 1994: 247-248؛ [افزوده‌ها] از منند)

دلوز به دقت متوجه اهمیت امر طبقه‌بندی و مقوله‌بندی‌های شناختی‌ای که تأمین‌کننده‌ی خوراک مفهومی احکام منطقی و در نتیجه قیاس‌ها هستند، در وضع رانه‌ی خویش‌پایه‌ی موجودات هست. اشاره‌ی او به اصل واقعیت فروید، و سپس اصل «موفقیت» پیشنهادی خودش در این مورد گویاست: از دید او این اصول تجلی انباشت تفاوت‌های فردی در قالب‌های گونه‌شناختی و رده‌شناختی مرسوم علوم زیستی و ایجاد تفاوت‌های «کلی» به صورت گونه‌های مختلف موجودات است؛ حرکت از نهفتگی به فعلیت. او اصرار دارد که این انباشتگی ویژگی‌ها نه در خود نهفتگی، نه در فرایند بی‌وقفه‌ی تفاوت و شدن، بلکه در ذات دانش رده/گونه‌شناسی است که برای فهم و درک تفاوت‌ها پیشاپیش نیازمند تعریف و تعبیه‌ی عملگرهای منطقی تشابه‌بنیاد مانند همانندی و همانی و قیاس است. به‌دیگرسخن در ذهنیت علوم تجربی رایج، فهم تفاوت نخست مستلزم ایجاد درکی از همانندی و همانستی است و او سپس تر در نوشته‌هایی که در آنها به تبیین دقیق‌تر نظریه‌ی ماشین میل می‌پردازد، این تمایل به تقدم‌بخشی به تشابه را با پارانویا معادل می‌گیرد. کوتاه‌سخن، خویش‌پایه‌ی اصلی که تنظیم‌کننده‌ی آن است — اصل واقعیت — جز نتیجه‌ی شناخت پارانوایک از طریق مقولات علمی و احکام منطقی، و بسط استنتاجات آن به کمک قیاس نیست.

همانستی زندگی/زنده‌بودن و رانه‌ی پایسته و پاینده‌ی آن با ساختار قیاس، چیزی که اعتراض دلوز را به شدت برمی‌انگیزد، برای بحث حاضر بسیار اهمیت دارد؛ قیاس این امکان را فراهم می‌کند که کلیت از-درون-متضاد خود را به صورت یک تکینه‌ی معنادار واجد من تجربه کند و بقای این من را بپاید، و این امر مستلزم پس‌زدن دائمی وهله‌ی فرجامین تجزیه‌پذیری است؛ حد پیش‌نهاده‌ی زبان‌شناختی/هستی‌شناختی‌ای که خود ناشناختنی است اما جیمسن آن را ضامن مابعدالطبیعی خود فرایند شناخت می‌داند. من احتمالاً ناچار خواهم شد زمانی درباره‌ی این تعبیر جیمسن که این حد را باید به نحوی تاریخی و نه فلسفی آزمود، صحبت کنم؛ آنچه فعلاً بر آن تأکید دارم، تداوم و توسعه‌ی برخالی فرایند کلیت‌بخشی از طریق ساختار قیاس، و تجلی رانه‌ی خویش‌پایه‌ی «من» موضوعه‌ی هر تکینه در همین ساختار است.

سرانجام، نتیجه‌ای که می‌خواهم از این بحث بگیرم در مورد خود دولت است: دولت در مقام فعلیت مثال اخلاقی، فرآورده‌ی هیچ دقیقه‌ی معین برخال نیست، خود برخال است؛ دولت خویش‌پایه‌ی درونی کلیتی است که در شکل برخالی قیاس تضمین می‌شود؛ آنچه یک نظام سرکردگی (هژمونی) را برای یک جامعه — در هر ابعادی: محلی، ملی و جهانی — پدید می‌آورد و بدین ترتیب با همبسته‌سازی هویت‌های شبکه‌ای متعارض در یک هویت یا «من» واحد بدان کلیتی پایا می‌بخشد، در شکل قیاسی کلیت‌بخشی است، نه در محتوای آن. درست همین شکل برخالی است که با منطقی آنچنان که در *بامداد بیورسپ* شرحش رفت، به دولت موجودیتی اسطوره‌شناختی می‌دهد. در واقع فعلیت مثال اخلاقی هم در شکل این طرح مندرج است و نه در محتوای هیچ یک از دقایق آن. گذار از اخلاقمندی (*morality*) به اخلاقیات (*ethics*) نیز در همین معنا قابل فهم است:

اخلاق‌مندی به‌عنوان شور اخلاقی فردی، در هر مرحله از قیاس در یک کلیت رفع می‌شود، فقط بدین منظور که یک من واحد جدید برای تحقق مراتب بالاتر بر خال به‌وجود آید؛ در نتیجه اخلاق‌مندی چیزی نیست که فقط به تکینه‌های «انسانی» محدود شود و بدین‌اعتبار بتوان یکباره از آن به/اخلاقیات گذر کرد. این گذار همواره در حال انجام است، مادام که کلیت حاصل خود در مقام یک تکینه‌ی تراز نوین با دیگر تکینه‌های هم‌رتبه کلیتی عالی‌تر تشکیل می‌دهد: افراد جامعه با عبور از شورها و دل‌خواستها یا همان/اخلاق‌مندی‌های فردی خود وارد دقیقه‌ی کلیت اخلاقی جامعه – دولت سیاسی – می‌شوند. اینجا یک بار شاهد گذار موردنظر هگل هستیم. اما جامعه‌ی حاصل با من خویشتن‌پا و یگانه‌ای که بدین‌ترتیب به‌دست آورده است، به‌عنوان یک فرد یا تکینه‌ی متحد، باز با مهار شور فردی مرتبه‌ی دوم خود وارد رابطه با جوامع دیگر می‌شود و با گذار مرتبه‌ی دوم از/اخلاق‌مندی فردی مرتبه‌ی دوم خود به/اخلاقیات مرتبه‌ی دوم، یک دولت مرتبه‌ی دوم میان جامعه‌ای، یا به‌تعبیری دولت جهانی، تشکیل می‌دهد. این گذار از خردترین یگان‌ها تا کلان‌ترین آنها پیوسته جریان دارد و در هر یک از این گذارهاست که یک دولت چونان مظهر چیرگی رانه‌ی زندگی شکل می‌گیرد.

درست به همین دلیل است که هگل خاستگاه تاریخی دولت و بدین‌قرار منابع مشروعیتش را از آن سلب می‌کند. آنچه دولت را ضروری می‌سازد، محتوای تاریخی آن نیست، بلکه آن عنصری است که از آن یک جاودانگی می‌سازد. در نتیجه دولت در مقوله‌ای یکسره شکلی چکیده می‌شود که فعلیت انگاره‌ای آن مستقل از زمینه‌های تاریخی و عرفی‌اش است. به بیان دیگر، برای دولت‌بودن، آنچه ضرورت دارد گذار خودسرکوب‌گرانه و خودسانسورگرانه از دقیقه‌ی/اخلاق‌مندی فردی به/اخلاقیات یا نظام اخلاقی، فارغ از تاریخیات هر یک از مصادیق پدیداری این گذار است؛ در هر دقیقه‌ی تاریخی تحقق روح – که البته در اندیشه‌ی هگل فرجام آن یک دولت کلی جهانی از نوع امپراتوری ناپلئون است – و در هر مرتبه از فراگرد افزایشی بر خال، وقوع چنین گذاری یک دولت در همان مرتبه تشکیل می‌دهد. جالب آن‌که هگل با تعبیر و اصطلاحاتی همانند آنچه وبر سپس‌تر در تعریف منابع مشروعیت دولت به‌کار بُرد، این بحث را توضیح می‌دهد:

این انگاره (مثال/ایده) [ای دولت]، هستی درخود-برای‌خود جاودان و ضروری روح است. – حال خاستگاه تاریخی دولت به‌طور کلی یا حتا هر دولت مشخصی، و نظام حقوقی و مشخصاتش هرچه بوده یا هرچه هست باشد، خواه این دولت پیش از هر چیز از روابط پدرشاهی (پاتریارکال) برآمده باشد، خواه از ارباب یا اعتماد، و خواه از همکاری‌های صنفی و چیزهایی از این‌دست، و نیز این‌که بنیاد این نظام‌های حقوقی چونان امر یزدانی، حقوق موضوعه یا پیمان، یا عادت و یا چیزهای دیگر دانسته شود و به آگاهی درآید، این به انگاره (مثال) دولت ربطی ندارد، بلکه از حیث شناخت علمی که اینجا تنها موضوع بحث ماست، این به‌عنوان یک جور نمود [صرفاً] یک چیز تاریخی است [= چیزی است که به تاریخ مربوط است و نه به فلسفه]؛ در مورد اقتدار یک دولت بالفعل، تا آنجا که این دولت به

بنیادها و دلایل [موجودیت و مشروعیت خود] بازمی‌گردد، آن بنیادها از شکل‌های در آن دولت معتبر حقوق برمی‌آیند. (Hegel, De: 1989a, 399-400; En: 2003, 276)؛ [افزوده‌ها] از منند؛ تأکیدها از اصلند)

طنین آن جمله‌ی جیمسن که «حد» را باید به‌شکلی تاریخی و نه فلسفی بیازماییم در این پاره به‌خوبی شنیده می‌شود. اما روشن است که سنخ‌های سه‌گانه‌ی سلطه‌ی مشروع و بر — مشروعیت عقلانی، سنتی و فره‌مندانه (کاریزماتیک) — به یک اندازه مشمول این حکم می‌شوند، و سرکردگی در معنای مدنظر گرامشی که آشکارا با سنخ نخست (مشروعیت عقلانی) هم‌سرشت یا دست‌کم هم‌پیوند است — و وبر نیز در توضیحات خود درباره‌ی این سنخ، تصویری بیش‌و کم مقوم این معنا به‌دست می‌داد — از این شمول مستثنا نیست. در تعبیری نزدیک به وبر، گرامشی دمکراسی‌های مدرن را به‌عنوان شکل درخور تحقق همانستی دولت و جامعه‌ی مدنی و پیدایش مفهوم سرکردگی (هژمونی)، کمابیش با عقلانی‌شدن جامعه یکی گرفته و آن را در برابر جوامع عقب‌مانده‌تر شرقی قرار می‌دهد: جامعه‌ی پیشرفته‌ی محمل جنگ موضعی در برابر جامعه‌ی محمل جنگ رزمایشی. می‌دانیم که نزد وبر این تقابل به‌صورت تقابل سنخ‌های مشروعیت عقلانی از یکسو و سنتی یا فره‌مندانه از سوی دیگر نمودار می‌شد؛ گرامشی در دست‌نوشته‌ی «مسئله‌ی «انسان جمعی» یا مسئله‌ی «خودمطابق‌سازی³ اجتماعی»»، این تقابل را به‌شکل دیگری طرح می‌اندازد:

مفهوم سیاسی آن به‌اصطلاح «انقلاب مداوم»، که پیش از ۱۸۴۸ به‌عنوان بیان علمی تجربه‌ی ژاکین‌ها از ۱۷۸۹ تا ترمیدور پدیدار شد، [می‌توان گفت:] این صورت‌بندی متعلق به دوره‌ی تاریخی‌ایست که در آن احزاب سیاسی توده‌ای فراگیر و اتحادیه‌های اقتصادی بزرگ هنوز وجود نداشتند، و جامعه از بسیاری جهات، اصطلاحاً هنوز در یک وضعیت سیال بود: واپسماندگی چشمگیرتر روستاها، و انحصار کمابیش مطلق قدرت سیاسی و دولتی در دست چند شهر یا حتی یک شهر (مانند پاریس در مورد فرانسه)؛ دم‌ودستگاه دولتی نسبتاً بدوی و ناپروورده، و استقلال بیشتر جامعه‌ی مدنی از فعالیت دولت؛ یک سامانه‌ی خاص قوای نظامی و نیروهای مسلح ملی؛ استقلال بیشتر اقتصادهای ملی از روابط اقتصادی بازار جهانی، و غیره. در دوره‌ی پس از ۱۸۷۰، با گسترش استعماری اروپا، همه‌ی این مؤلفه‌ها دگرگون می‌شوند: روابط سازمانی داخلی [= ملی] و بین‌المللی دولت پیچیده‌تر و عظیم‌تر شده، و دانش سیاسی صورت‌بندی «انقلاب مداوم» چهل‌وهشتی‌ها را با صورت‌بندی «سرکردگی (هژمونی) مدنی» گسترش داده و از آن فرا رفته است. همچنین آنچه [چونان تحولی] در فن جنگ روی داده است، در فن سیاست نیز اتفاق افتاده است: جنگ متحرک [= رزمایشی] به‌شکلی روزافزون به جنگ موضعی تبدیل شده است، و می‌توان گفت که یک دولت تا آنجا پیروز جنگ خواهد بود که در زمان صلح از حیث همه‌ی ظرایف و به‌لحاظ تکنیکی برای آن آماده شده باشد. ساختارهای غول‌آسای دمکراسی‌های مدرن، چه سازمان‌های دولتی و چه مجموعه‌ی ارتباطات جامعه‌ی مدنی، در فن سیاست برساننده‌ی «سنگرها» و برج و باروهای همیشگی جبهه در جنگ موضعی هستند: آنها عنصر تحرک — که پیش‌تر معمولاً «همه»ی جنگ دانسته می‌شد — را [امروزه] صرفاً به یک عامل «جزئی» [جنگ] تبدیل کرده‌اند. این پرسشی است که [البته فقط] دولت‌های مدرن با آن

³ Conformism

روبرو می‌شوند، و نه کشورهای واپسمانده یا مستعمره‌هایی که در آنها هنوز شکل‌ها [ی اجتماعی‌ای] معتبرند که در جاهای دیگر لغو شده و تاریخ اعتبارشان گذشته است. (Gramsci, 1992a: 242-243)؛ [افزوده‌ها] از منند)

تعویض الگوی اعمال قدرت و نفوذ بر جامعه از ۱۸۷۰ به بعد، از شکل سلطه‌ی کمابیش نظامی و شیوه‌های جنگ رزمایشی به شکل جنگ موضعی و تأمین سرکردگی مدنی اساساً با گذار از آن صورت‌بندی‌های اجتماعی‌ای که فقط در جوامع واپسمانده و مستعمره‌ها نشانی از آنها باقی مانده است، به شکل‌بندی «دمکراسی‌های مدرن» با اقتصادهای پیشرفته‌تر و تنیده در روابط بین‌المللی‌شان، با ارتباطات جامعه‌ی مدنی‌شان و با برج‌وباروهای اجتماعی ضامن نفوذ اخلاقی‌شان، انطباق دارد؛ این گذار به‌وضوح بُعد مکانی شرق به غرب هم دارد که دوباره ما را به همان تقسیم‌بندی جوامع مدنظر گرامشی به شرقی و غربی (مترادف با دوگانه‌ی سلطه و سرکردگی) که در بخش پیشین به آن پرداخته شد بازمی‌برد. الگوی چهل‌وهشتی که گرامشی به آن اشاره می‌کند، به تبیین مارکس از انقلاب‌های ۴۹-۱۸۴۸ بازمی‌گردد که بنا به برخی تفاسیر مبنای نظریه‌ی انقلاب مداوم تروتسکی نیز بود (بگذریم از این که در این خوانش‌ها جای بحثی هست که مجالش اینجا فراهم نیست). به‌رحال گرامشی از این الگو برای تداعی رویکردهای انقلابی متمایل به رزمایشی‌گری بدون توجه به ضرورت و اهمیت تسخیر سنگرهای جامعه‌ی مدنی استفاده می‌کند و چنان‌که مشخص است نمونه‌ی تاریخی منسوخ آن را در ژاکبنیسم می‌یابد. به‌زعم گرامشی اگر این صورت‌بندی تا پیش از ۱۸۷۰، مثلاً در خود ۱۸۴۸ به‌سبب استقرار ساختارهای سنتی تضمین و تشریح قدرت در جامعه هنوز ممکن بود، از ۱۸۷۰ به‌بعد تکیه بر این راهکار نادرست است: پیروزی در جنگ و تسلط بر اهرم‌های واقعی قدرت در جوامع مدرن نیازمند تدارک‌دیدن برای تسخیر مؤلفه‌ی نوینی از جنس جامعه‌ی مدنی است، عنصری که در جوامع شرقی هنوز نقش تعیین‌کننده‌ای نیافته است و احتمالاً راز موفقیت شیوه‌های ضربتی و چهل‌وهشتی و «انقلاب مداومی» در تحولاتی مانند قدرت‌گیری بلشویک‌ها نیز همین عقب‌ماندگی اجتماعی و تداوم شکل‌بندی‌های سنتی تأمین قدرت است.

بر طبق این برداشت، دمکراسی مدرن ملازم طبیعی مفهوم سرکردگی است، حال آن‌که در صورت‌بندی‌های اجتماعی سنتی/شرقی/پدرسالارانه، جامعه‌ی مدنی — اگر چنین عنوانی اصلاً برای آنها به‌کاربردنی باشد — موجودیتی مستقل از دولت حاکم است و دولت انحصار قدرت را در دست دارد. در نتیجه — چنان‌که در بحث درباره‌ی سه صورت‌بندی گرامشی برای رابطه‌ی دولت و جامعه‌ی مدنی گفته شد — از دید گرامشی تنها در دمکراسی‌های مدرن است که با توزیع پیچیده و تراز نوین قدرت در نهادهای دولتی و خصوصی و درج برخی مؤلفه‌های اساسی آن — به‌ویژه عناصر ساختاری‌ای چون ایدئولوژی حاکم و افزارهایش — در جامعه‌ی مدنی، مفهوم سرکردگی چنان همپوشانی، یا اگر جسورانه‌تر بگوییم، همانستی دولت و جامعه‌ی مدنی پدیدار می‌شود. براین پایه همبسته‌سازی (انتگراسیون) اجتماعی در عصر مدرن فرایندی

خودبنیاد است که برخلاف جوامع پیشامدرن شکل‌بندی قدرت را مشروط می‌کند، بدین ترتیب که دیگر نمی‌توان قدرت را به اعمال زور مستقیم فروکاست و بنابراین به‌همین سادگی نیز نمی‌توان این قدرت را از دست صاحب بالفعل آن بیرون کشید.

از اصلاحاتی که مارکس پس از کمون پاریس سرخطوار در چارچوب کلی و نپرداخته‌ی اندیشه‌های خود درباره‌ی دولت وارد کرد و لنین به‌شکل دقیق‌تری در جزوه‌ی دولت و انقلاب آن را بسط داد، می‌دانیم که پرولتاریا برای خلع قدرت بورژوازی فقط نیازمند تصرف دولت نیست، بلکه باید ماشین دولت بورژوازی را نیز درهم بشکند؛ دلیلش این است که شکل ساخته‌شدن دم‌ودستگاه سیاسی دولت بورژوازی از ماهیت این قدرت جدایی‌ناپذیر است؛ به عبارت دیگر، ماشین دولت بورژوازی به‌محض به‌کارافتادن خودبه‌خود قدرت بورژوازی را بازتولید می‌کند، حتی اگر اهرم‌های اجرایی و فرمان‌دهایت آن در دست پرولتاریا باشند. نکته‌ی مهم آن‌که اگر این در مورد دم‌ودستگاه‌های دیوان‌سالاری و اعمال قهر دولت — یا کمابیش آنچه آلتوسر «افزارهای سرکوبگر دولت» (Repressive State Apparatus) می‌خواند — درست باشد، درباره‌ی خود نهادهای موردنظر جامعه‌ی مدنی — باز هم آنچه آلتوسر از «افزارهای ایدئولوژیک دولت» در نظر داشت — نیز صادق است. مسئله فقط تسخیر این نهادها نیست، بلکه *انهدام آنهاست*. گرامشی هنگام صحبت درباره‌ی نهادهای قدرت در ساخت مدنیت عقلانی جامعه‌ی مدرن در قالب مفهوم سرکردگی، اگرچه آن را از موفقیت بورژوازی اروپای غربی در تثبیت و تعمیق اجتماعی قدرت خویش می‌بیند، اما درست به همین دلیل پرولتاریا را نیز برای خلع قدرت بورژوازی ناگزیر از تصرف همان نهادهای قدرت‌بخش جامعه‌ی مدنی می‌داند. مشکل این است که وقتی این نهادهای ریشه‌دار ولو از سوی پرولتاریا تسخیر می‌شوند، باز هم به‌محض فعال‌شدن خودبه‌خود قدرت بورژوازی را در بطن جامعه‌ی مدنی بازتولید می‌کنند، چون دقیقاً خود جامعه‌ی مدنی را بازتولید می‌کنند. نکته‌ی اساسی همین است: *امر سرکردگی یافتن بر جامعه‌ی مدنی به‌لحاظ طبقاتی خنثا و عینی/بی‌طرفانه نیست؛* به عبارت دیگر، جنبه‌ی طبقاتی این امر پیش از تعیین محتوای طبقاتی نیرو یا ائتلاف سرکرده (هژمون) شکل گرفته است؛ فارغ از چپستی و کیستی طبقاتی این نیرو/ائتلاف، سرکردگی در ذات خود طبقاتی است. اگر به این توافق رسیده باشیم که مفهوم دولت چیزی جز بیان گفتمانی/آگاهانه‌ی خویشتن‌پایی اندامواره برای مهار رانه‌ی مرگ آن و تولید یک یگانگی، یک «من» یگانه، از بطن آشوبی از ویژگی‌های گوناگون و هم‌سستیز نیست، و این را نیز قبول کرده باشیم که فرآورده‌ی همین کلیت‌بخشی برخالی است که به‌صورت یک نظام اخلاق درونی شده در اندامواره، یا یک سامان سرکردگی نمودار می‌شود، آنگاه سرشت طبقاتی و سرکوبگر نفس/امر سرکردگی به‌روشنی درک می‌شود.

اساساً مشروعیت هر دولت معین تابعی از میزان چیزگی اصل واقعیت بر رانه‌ی مرگ اندامواره‌ی متبوعه‌ی آن دولت در شرایط حاکمیت آن است. این شرط در خود مفهوم دولت — آنچه هگل در پاره‌ی پیش‌گفته

به‌عنوان موضوع جُستار فلسفی و نه تاریخی در دید دارد — مندرج است؛ این مشروعیت خود را در یک نظام آگاهی خاص و تاریخی به‌صورت ذهنیت عمومی مردم جلوه‌گر می‌سازد؛ به بیان دیگر، مشروعیت موجودیت دلالی‌ای است که یک گفتمان پشتیبان آن است؛ در سطح گفتمان، گذر از آنچه گرامشی آن را جامعه‌ی سنتی می‌پنداشت به مدرنیته‌ی موردنظر او، اگرچه در سازوکارهای عملیات گفتمانی تولید دانش تغییر ایجاد می‌کند، اما سرشت دوسویه‌ی رابطه‌ی دانش و قدرت را تغییر نمی‌دهد؛ در این معنا عقلانیت «علمی» مرتبط با دانش‌های نوین نیز شکل و ساختار اسطوره‌اندیشی خاص خود را داراست؛ مدرنیته و آنچه به‌عنوان «انتقال قدرت به جامعه‌ی مدنی» به آن نسبت داده می‌شود، ضامن همین ساخت اسطوره‌ای پنهان است که بر طبق آن یک قدرت درون‌ماندگار همچنان استعلای ضروری مندرج در آگاهی اسطوره‌ای را از سر می‌گذراند؛ اگر تا پیش از این قدرتی که سوژه خودش بر خویش اعمال می‌کرد در پیکره‌ی یک «شاه» یا «خدایگان» تجسد بیرونی و ماورایی می‌یافت، اکنون همان قدرت در بطن یک عقلانیت مدرن که محصول پروژه‌ی نقد همین استعلا بود، استعلای مضاعف می‌یابد. درک این تضاعف اهمیت بسیار دارد: آیا این بدان معناست که پیرو فوکو باید قدرت را ساختاری شبکه‌ای بینگاریم که هر سوژه به‌صرف حضور در آن ناخواسته آن را علیه خود فعال می‌کند و با این کار حقیقت را نه انکار بلکه تولید می‌کند؟

«حقیقت» از طریق رابطه‌ای دُوری با سامانه‌های قدرتی که آن را تولید می‌کنند و پابرجا نگاه می‌دارند، و با اثرات و معلول‌های قدرتی که خودش آنها را ایجاد می‌کند و [درعین‌حال] به‌سبب آنها گسترش می‌یابد، در پیوند است. [این] یک «نظام» حقیقت [است]. این نظام چیزی صرفاً ایدئولوژیک یا روساختی (روبنایی) نیست؛ بلکه به نوبه‌ی خود شرط تشکیل و پیشرفت سرمایه‌داری بود ... پرسش سیاسی اساسی برای روشنفکر نقد محتوای ایدئولوژیکِ فرضاً پیوسته‌شده به دانش، یا اطمینان‌یافتن از این‌که کردار علمی خود او همبسته با یک ایدئولوژی راست‌و‌درست است، نیست؛ بلکه کشف و اثبات امکانِ برساختن یک سیاست حقیقت نوین است. مسئله، تغییر آگاهی مردم — یا آنچه در ذهن آنها می‌گذرد — نیست، بلکه تغییر نظام سیاسی، اقتصادی و نهادی تولید حقیقت است. [آنجا که ادعای حقیقت محض و جهانشمول مطرح است] موضوع نه آزادسازی حقیقت از هر نوع سامانه‌ی قدرت (چیزی که خیالی واهی است، زیرا حقیقت پیشاپیش قدرت است) بلکه جدا کردن قدرت حقیقت از شکل‌های سرکردگی اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی‌ای است که این قدرت در زمان حاضر در قالب آنها عمل می‌کند. به‌عنوان جمع‌بندی، مسئله‌ی سیاسی به‌هیچ‌رو خطا، توهم، آگاهی از خودبیگانه و یا ایدئولوژی نیست؛ خود حقیقت است. اهمیت نیچه نیز از همین جاست. (Foucault, 1980: 133؛ [افزوده‌ها] از مَنَد)

پاسخ مثبت به این پرسش منوط به درج این اصلاحیه‌ی لکانی است که پیروزی به‌زعم فوکو تولیدگرانه‌ی قدرت همزمان شکست آن هم هست؛ به‌هرروی اینجا همچنان تقابل سلبیت فرویدی لکان و ایجابیت نیچه‌ای فوکو در رویکردشان به چیستی قدرت ادامه دارد: به‌باور فوکو قدرت یک حقیقت مابعدالطبیعی را انکار یا کتمان نمی‌کند، بلکه در یک نظام گفتمانی دانش اساساً حقیقت خاص خود را تولید می‌کند؛ لکان با این

«خاص» بودنِ پسامدرنیستیِ حقیقت مشکل دارد؛ در «حقیقت» چیزی جهانشمول هم هست که آن را باید نه در محتوای شناخت‌شناختی آن، بلکه درست در ساختِ نحوه‌ی تولید آن جست. امر واقع لکان یک حقیقتِ مستقر در مبدأ یک زمانِ خطی و تقویمی نیست که قرار است سپس‌تر از طریق زبان همواره انکار شود؛ اختگی با خود زبان وضع و به‌عنوان حقیقت آغازین در تقویم سوژه ثبت می‌شود. در این معنا خود شبکه‌ی افتراقی دال‌هاست که این حقیقت را تولید می‌کند، اما فرق این واقعیت با ادعای فوکو در این است که زنجیره‌ی دلالت، حقیقتِ تروماتیکِ وضع‌شده‌ی خود را به‌صورت «شکست» خود پیش می‌نهد؛ فعلیت همین «شکست» است که باعث می‌شود به‌نظر برسد سوژه یک شکست/اختگی آغازین را از طریق زبان کنونی خود انکار می‌کند، حال آن‌که آنچه به‌صورت یک عملیاتِ انکاری در زبان می‌گذرد، در واقع تولید پس‌گسترانه‌ی آن شکست است. باری، شبکه هر لحظه حقیقت خودش را تولید می‌کند، اما این حقیقت چیزی جز شکست محتوم آن نیست.

درک تفاوت قدرتِ موسوم به سنتی که مرجع بارز بیرونی داشت با ساخت مدرن قدرت در جامعه‌ی مدنی — یعنی شبکه‌ی سرکردگی — که گویا خارجیت ندارد اهمیت اساسی پیدا می‌کند. به‌هر حال زبان در غایت تجرید و به‌عنوان یک شبکه‌ی افتراقی دلالت، همیشه و همه‌جا یک چیز است، و در این صورت این تمایز را که به‌روشنی مورد نظر گرامشی است — آنجا که از "دم‌ودستگاهِ دولتی نسبتاً بدوی و ناپروورده، و استقلال بیشتر جامعه‌ی مدنی از فعالیتِ دولت" در جوامع واپسمانده‌تر حرف می‌زند — چگونه می‌توان فهمید؟ راست آن‌که برپایه‌ی همان خصلت جهانشمول زبان، باید اقرار کرد که در آن جوامع واپسمانده و به‌اصطلاح سنتی هم قدرت واقعی، منتشر در خود شبکه‌ی دلالت است؛ اما صورت‌بندی اجتماعی آنها با تجلی بیرونی قدرت در هیئت شاه/خداپگان وجود قدرت/سرکوب را به رسمیت می‌شناسد: جامعه در وجود شاه/پدر سرکوبی را تمثیل می‌بخشد که برای تداوم انداموارگی و مهار رانه‌هایی خودویرانگر و تضمین حاکمیت اصل واقعیت بر فرگشت خود، بر خویش روا می‌دارد. در این برونی‌سازی نمود قدرت اگرچه دروغی در کار است، اما تا آنجا که با این کار به وجود قدرت اقرار می‌شود، صداقتی را می‌توان یافت که از بدویتِ استمرار یافته در اندامواره نشئت می‌گیرد. این کدام قدرت است؟ آنی است که حتا فوکو نیز ناچار می‌شود بر جنبه‌ی ناخودآگاهانه‌ی آن، گیرم ضمن حفظ فاصله از نظریه‌ی منفی‌باف فروید، تأکید کند؛ همه‌ی نوشته‌های تاریخ‌پژوهانه‌ی فوکو — تاریخ دیوانگی، زایش پزشکی بالینی، مراقبت و تنبیه (زایش زندان)، تاریخ جنسیت، دیرینه‌شناسی دانش، و ... — در واقع با دغدغه‌ی افشای عملکرد نامحسوس و ناملموس و به‌تقریب ناخودآگاهانه‌ی یک شبکه‌ی فراگیر، بستری و همه‌جا-حاضر قدرت در تولید گفتمان‌های گوناگون در هر برهه‌ی تاریخی حول موضوع و متعلق بحث نگاشته شده‌اند؛ این امر باعث انتساب گاه‌به‌گاه او به سنت ساختارگرایی شده که البته خودش با آن مخالفت کرده است؛ در ارتباط با همین موضوع، کتاب نظم چیزها را از حیث گستره‌ی پژوهش می‌توان

فراخ‌ترین اثر تحقیقی او دانست؛ او در این کتاب می‌کوشد نشان دهد که چگونه در دوره‌ی کلاسیک مورد بررسی، گفتمان‌های علمی و اندیشگانی حوزه‌های مختلف (زیست‌شناسی، زبان‌شناسی، اقتصاد سیاسی و البته فلسفه) از شکل‌های یکسان مقوله‌بندی و ساختارهای شناخت‌شناسانه‌ی همانندی استفاده می‌کردند که تقریباً در هیچ‌کدامشان آگاهانه نبود، ضمن این‌که این حوزه‌ها در آن عصر هیچ ارتباط مشخصی با یکدیگر نداشتند تا در نتیجه‌ی آن از هم تأثیر بپذیرند. جالب آن‌که آن صورت‌بندی پنهان اما مشترک ربطی به آنچه به‌نحو آگاهانه در روش‌شناسی آن علوم در آن عصر حاکم بوده نیز نداشت؛ یک دانش یا پایه‌ی شناخت‌شناسانه‌ی ناخودآگاهانه؟ این البته به‌شدت یادآور لوی-استروس و پژوهش‌های قوم‌شناختی او در بررسی خلق ساختاری الگوهای قاعده‌مند توزیع فضایی در چینش کلبه‌ها و آلونک‌های فلان قبیله‌ی بدوی در کنار یکدیگر، برپایه‌ی سلسله‌مراتب اهالی و کارکردها و شخصیت‌های افتراقی آنهاست، بی‌آن‌که خودشان هیچ شناخت یا قصد آگاهانه‌ای از پدیدآوردن این الگوها داشته باشند؛ و همین جور تشابه‌ها را باز می‌توان انگیزه‌ای برای آن انتساب مسئله‌ساز فوکو به ساختارگرایی دانست و بی‌جهت نیست که او در پایان پیش‌گفتار خود بر چاپ انگلیسی این کتاب از خوانندگان انگلیسی‌زبان می‌خواهد که مانند برخی «تفسیرگران کودن» فرانسوی او را به این سنت نچسبانند. گرچه نهایتاً در اصرار بر نادرستی این انتساب، به‌ویژه در کارهای پسینش، حق با خود اوست (او به‌هرروی به این ساختارها تاریخیت و زمانمندی می‌دهد — آنچنان‌که در عصری هستند و در عصری از میان می‌روند — و آنها را برخلاف ساختارگراها از جنس یک کلیت جهانشمول، به تعبیری مابعدالطبیعی و ازلی‌ابدی نمی‌انگارد) اما از موضوع چنان شبکه‌ی ناآگاهانه و نهفته اما ساختاریبخش به حوزه‌های گوناگون شناخت هم به سادگی نمی‌توان گذشت:

آنچه من دیدم پدیدارشدن پیکره‌های (فیگورهای) ویژه‌ی عصر کلاسیک بود: یک «دسته‌بندی» یا «تاریخ طبیعی» که بیش‌وکم از دانشی که در فیزیولوژی جانوری یا گیاهی آن‌وقت وجود داشت، تأثیری نگرفته بود؛ [همچنین] یک «تحلیل ثروت» که بس‌اندک پیش‌فرض‌های «علم حساب سیاسی» را که در آن عصر رواج داشت، در نظر می‌گرفت؛ و یک «دستوربان عمومی» که از تحلیل‌ها و کارهای تاریخی مرتبط با تفسیر متون که آن‌زمان انجام می‌گرفت، یکسره بیگانه بود؛ یعنی آن پیکره‌های شناخت‌شناسانه‌ای که هنگامی که دانش‌ها در سده‌ی نوزدهم از یکدیگر مجزا شدند و نام‌های جداگانه پیدا کردند، به این علوم وصله نشدند. همچنین من برآمدن شبکه‌ای از همانندی‌ها میان این پیکره‌های گوناگون را دیدم که قرابت‌های سنتی را پس‌پشت می‌گذاشت: میان طبقه‌بندی گیاهان و نظریه‌ی مسکوکات، میان مفهوم خصیصه‌ی نوعی (generic character) و تحلیل تجارت، می‌توان یک‌ریختی‌هایی در دانش‌های عصر کلاسیک یافت که از قرار معلوم ناهمگونی حاد موضوعات مورد بررسی را تحت‌الشعاع قرار می‌دهند ... آنچه می‌خواهم انجام دهم، نه به‌چالش کشیدن اعتبار فلان گفتمان علمی و تلاش برای تخفیف سرشت علمی آن، بلکه آشکاراندن یک ناخودآگاه مثبت (ایجابی) دانش است: سطحی که بیرون از دسترس آگاهی دانشمند می‌ماند و با این‌همه بخشی از آن گفتمان علمی است. آنچه در تاریخ طبیعی، دانش اقتصاد و دستوربان عصر کلاسیک مشترک بود، بی‌گمان در آگاهی دانشمند نبود ... طبیعت‌شناسان، اقتصاددانان و دستوردانان، آن‌گونه که بر خودشان معلوم نبود، قواعد یکسانی را برای تعریف

موضوع‌های درخور پژوهش خاص خودشان، ایجاد مفاهیمشان، و برساختن نظریه‌هایشان به کار می‌گرفتند.
(Foucault, 2002: xi-xii)

انکار ساختارگرا بودن از سوی فوکو را در پیوند با زمانمندی ساختارهای مدنظرش (مثلاً: "پیکره‌های شناخت‌شناسانه ... هنگامی که دانش‌ها در سده‌ی نوزدهم/از یکدیگر مجزا شدند ... به این علوم وصله نشدند") می‌توان با بهره‌ای که از «تولیدباوری» نیچه‌ای نظریه‌ی قدرتش می‌برد توجیه کرد: برخلاف ساختارگرایی، قدرت این ساختارها — این شبکه‌ی قدرت/دانش ناخودآگاهانه‌ی مثبت — اخته‌کننده و سلب‌کننده‌ی مالکیت یا تسلط سوژه بر ابژه نیست، بلکه خودش اساساً آفریننده‌ی ابژه است (ابژه محصولی گفتمانی است) و از این رو حقیقت‌ویژه‌ی خود و نه حقیقتی جهانشمول را تولید می‌کند. انکار او بجاست، اما تا آنجا که ساختارهای یکسانی را برای سازماندهی و شاکله‌بخشی به دانش‌های گوناگون — زیست‌شناسی، اقتصاد سیاسی، دستورشناسی یا زبان‌شناسی و چه بسا دیگر دانش‌هایی که او در این پژوهش نپژوهیده است — در پس‌زمینه‌ی ناپیدای آنها کشف می‌کند که ربطی به ابزارهای ذهنی شناختی که در عصر مورد بررسی دارای رسمیت عمومی بودند نداشتند، این همان چیزی است که ما به دنبال آن هستیم: شبکه‌ی هژمونیک قدرت چونان یک ساختار اسطوره‌شناختی.

به‌هرروی جُستار فوکو در دوره‌ی کلاسیک، یا دیگر پژوهش‌هایش در دوران پیشامدرن نشان می‌دهد که این ساختارهای ناخودآگاهانه‌ی دانش که شبکه‌ی بستری آنها با خود قدرت همانسته است، منحصر به مدرنیته نیستند (اگرچه من همچنان بر آن اصلاحیه‌ی لکانی تأکید می‌کنم که حقیقتِ برساخته‌ی این شبکه برخلاف برداشت ایجاب‌گرایانه‌ی فوکو صرفاً در شکست یا کاستی نهایی گفتمانی که مدعی تولید آن است، در هیئتی جهانشمول وضع می‌شود؛ همین شکست است که آن را نه فقط در یک دوره بلکه در همه‌ی اعصار برقرار می‌کند، کلی‌بودگی‌ای که پس‌اساختارگرایی فوکو با زمانمند کردن ساختارهای مکشوفه‌اش آنها را آن محروم می‌کند؛ جنبه‌ی ایجابی گفتمان در اندیشه‌ی لکان با برابردنِ تروماتیک/ابژه‌ی مفقوده با فقدانِ درونی خود سوژه، عینِ سلبیت محض است؛ کمی بعد به این موضوع باز خواهیم گشت). در جامعه‌ی مدرن با حذف بیرون‌بودگی قدرت، وجود قدرت به‌طور کلی انکار می‌شود، درحالی که خود قدرت با سلب و ایجابِ توأمانِ ابژه، همچنان از طریق شبکه‌ی دلالت با قوت تمام در کار است. به همین دلیل سرکردگی در معنای مدنظر گرامشی دارای فریبی مضاعف است: بنا به تعاریف مرسوم، سرکردگی در سوژه‌ها این تصور را ایجاد می‌کند که قدرت نه امری بیرونی، بلکه در دست و تابع اراده‌ی خود آنهاست و این بدان می‌انجامد که سوژه سرکوب خویش برای بازتولید ساختار قدرت را به‌عنوان عملی آزادانه و آگاهانه، در کمال خرسندی انجام دهد. به‌زبان ساده سوژه سرکوب و انقیاد را چونان آزادی و اختیار تجربه می‌کند، و این مرتبه‌ی یگم فریب است؛ اما فریب مرتبه‌ی دوم که بسیار ظریف‌تر است، از شکل برخالی تولید معنا در سامانه‌ی اسطوره‌ای شناخت ناشی می‌شود

و زمانی بروز می‌کند که به قصد شناخت خود نظام سرکردگی برمی‌خیزیم: اگر سوژه در درون نظام سرکردگی، در شرایط فعلیتِ سرکوب دچار توهم آزادی است، هنگام بررسی سرکردگی به‌عنوان یک نظام سرکوب — یعنی در مرتبه‌ی شناختی بالاتر — باز دچار این خطا می‌شود که این سرکوب را چیزی از بیرون به درون آمده می‌پندارد، به این معنی که به‌دنبال منبع سرکوب در بیرون سوژه‌ای که سرکوب را به‌صورت یک وجدان در خود «درونی کرده است» می‌گردد. اسطوره‌ی سرکردگی هنوز در این سطح دوم نیز حضور فعال دارد؛ مادام که سوژه‌ی شناسای قدرت، منبع قدرت را چیزی بیرون از سوژه‌ی قربانی قدرت می‌پندارد و گمان می‌کند این قدرت بیرونی «به‌سبب» سازوکارهای سرکردگی در او درونی «شده است»، آن سوژه‌ی شناسا همچنان در چارچوب خود اسطوره‌ی سرکردگی می‌اندیشد.

پس فریب مرتبه‌ی دوم در تعریف سرکردگی قرار دارد و از این حیث ساخت افزایشی/برخالی تولید معنا را تضمین می‌کند؛ سرکردگی خود این ساختار برخالی است و نه متعلق یک دقیقه‌ی گذرای آن، آنچنان که خود را در تعریف/کلیت‌بخشی به خودش نیز نمودار می‌کند؛ این تعریف که کمابیش میان مارکسیسم متعارف و بخش بزرگی از جامعه‌شناسی انتقادی دانشگاه مشترک است، سبب‌ساز این خطا می‌شود که سرکوبی که به‌صورت یک وجدان ذاتی بقای اندامواره است، واقعیتی پنداشته شود که مقدمتاً از منبعی بیرونی سرچشمه می‌گیرد که با پیچیده‌ترین و مدرن‌ترین شگردها و به‌نحوی سپسین در سوژه درونی شده است؛ حال آن که رابطه یکسره وارونه است: سرکوب، یک خودسرکوبگری است که به‌شکلی برون‌فکنانه نمود بیرونی پیدا می‌کند و همین‌جا اهمیت آن بحث پیش‌گفته‌ی فروید درباره‌ی تقدم وجدان بر سرکوب/ممنوعیت پدر بیرونی درک می‌شود: وجدان ضرورت درون‌ماندگار انحرافی است که زنجیره‌ی دلالت را ایجاب می‌کند. جامعه‌ی کهن با خلق یک شاه/خدایگان این خودسرکوبگری ادیپی را عینیت بیرونی می‌بخشید و به‌نوعی آن را می‌پرستید. دقت کنید که قدرت قبل از آن که در آن شاه متجسم شود، در ساختار اسطوره‌ای کردار و پندار خود قوم مشغول عملیات سانسور وجدانی و تولید اسطوره‌شناختی معنا بوده است؛ سرکردگی در این سطح ساختارشناختی به‌محض تدوین هر تمدن ادیپی برای تضمین بقای اندامواره پدیدار می‌شود. منبع این قدرت را آن ساختارها تشکیل می‌دهند و نه دولتِ ظاهراً مستقل شاه/خدایگان؛ همچنان که الگوی توزیع فضایی کلبه‌ها و آلونک‌های قبیله، الگویی که فقط با عکس‌برداری از آسمان قابل مشاهده است — کاری که خود بدویان اصلاً توان انجام آن را نداشتند — طرح واقعی شبکه‌ی قدرتی را نشان می‌دهد که برتری رئیس یا بزرگ قبیله یا کلاً سلسله‌مراتب قدرت را تضمین می‌کند، بی‌آن که آن رئیس یا خود اهالی اصلاً از این تجلی ساختاری و ناخودآگاهانه‌ی شبکه‌ی قدرت آگاه بوده باشند؛ این قدرت رئیس یا هرکس دیگر نیست که چنین الگوی توزیع کلبه‌ها را ایجاد می‌کند؛ به‌وارون، خود الگوست که قدرت را به وجود می‌آورد. نادیده‌گرفتن این زمینه‌ی ساختاری در بررسی مفهوم سرکردگی می‌تواند به خطای چشمگیری از آن نوعی بینجامد که در

نهایت منطقی خود مثلاً گرامشی را به آن «استقلال نسبی» جامعه‌ی مدنی در پیش از ۱۸۷۰ راهبر شد. در چارچوب نحوه‌ی مفهوم‌پردازی سرکردگی از سوی اندیشه‌ی انتقادی، حذف نمود بیرونی قدرت معمولاً به صورت دروغی درک و تبیین می‌شود که قدرت به سوژه‌ها می‌گوید ("هیچ قدرت بیرونی‌ای بر شما حکومت نمی‌کند، و هر تصمیمی محصول اراده‌ی آزاد شماست") و نیروی منتقد می‌کوشد این دروغ را برملا کند ("فریب نخورید! قدرت بیرونی در شما درونی «شده است»"); اما همین کوشش دوباره به زمین بازی سرکردگی پرتاب می‌شود: قدرت سرکوبگر بیرونی‌ای که بنا به این درک بازتاب‌باورانه از سرکردگی گمان می‌رود در من درونی شده است، در واقع پیشاپیش در خود من در کار بوده است؛ مشکل این است که من سرکوبی که خود بر خویشتم می‌رانم را در نبود نمود بیرونی برای آن به صورت آزادی خود تجربه می‌کنم؛ این درست همان واقعیتی است که در آزمایش پیش‌گفته‌ی لیبت مشاهده می‌شود. خطای مرتبه‌ی دوم به‌طور ضمنی بستر ساز این گمان گرامشی است که گویا «درونی‌سازی» سازوکاری در ذات خود خنثاست که فعلاً در جوامع مدرن در اختیار بورژوازی است و پرولتاریا اکنون باید با یک شه‌ریار نوین آن را به‌سود خود تسخیر کند: تبدیل جنگ رزمایشی به جنگ موضعی، فرایند سیاست و انقلاب را پیچیده‌تر از گذشته کرده است، اما پیروزی پرولتاریا منوط به مشارکت در همین نبرد و فتح مواضع پیش‌ساخته‌ی جامعه‌ی مدنی از طریق مشارکت فعالانه در سازوکارهایی است که اندامواره را بازتولید می‌کنند.

ضمناً از همانستی فوکویی راهبردهای قدرت و فنون دانش، یک نوع تدویم نیز استنباط می‌شود که ذاتی درون‌جوش بودن سرکوب، ولو در کلاسیک‌ترین شکل‌های رابطه‌ی تسلیم در برابر امر والای بیرونی است؛ فوکو در جلد یکم تاریخ جنسیت — که در آن تغییر تاریخی گفتمان‌های انتظام‌بخش به امر جنسی را چونان تغییر نظام‌های گوناگون تولید لذت (و نه سرکوب ادیبی آن) بررسی می‌کند — در بخشی ذیل عنوان «قاعده‌ی درون‌ماندگاری» بر این نکته تأکید می‌کند:

میان شگردهای (تکنیک‌های) دانش و راهبردهای قدرت، هیچ بیرون‌بودگی‌ای وجود ندارد، حتا اگر آنها نقش‌های خاص خود را داشته باشند و برپایه‌ی تفاوتشان با یکدیگر در پیوند باشند. پس ما از آنچه می‌توان «مرکزهای موضعی» قدرت‌دانش نامید، آغاز خواهیم کرد: برای نمونه، روابطی که میان توبه‌گزاران و اعتراف‌نیوشان، یا میان مؤمنان و راهنمایان وجدان آنها برقرار است [را در نظر بگیرید]. اینجا ذیل درون‌مایه‌ی «بدن»‌ای که باید آن را مهار کرد، شکل‌های گوناگون گفتمان — خویش‌آزمایی، سؤال‌وجواب‌ها، اعتراف‌گیری‌ها، تفسیرکردن‌ها و مصاحبه‌ها — محمل و رسانای یک‌جور حرکت رفت‌وبرگشتی پیوسته‌ی شکل‌های مطیع‌سازی و طرحواره‌های دانش بودند. (Foucault, 1978: 98)

عریان‌ترین و کلاسیک‌ترین شکل چیرگی بیرونی و استعلایافته بر انسان نیز نزد فوکو به‌صورت تلازم خودآیین قدرت و دانش نمودار می‌شود: کشیش اعتراف‌نیوش و مؤمن توبه‌گزار فقط حاملان یک رابطه‌ی قدرت/دانش

هستند که در انجام عمل اعتراف حقیقت را به نحوِ درخور همین رابطه تولید می‌کنند؛ به هرروی یک /اراده به دانستن (عنوان اطلاقی به جلد یکم تاریخ جنسیت) در امر اعتراف وجود دارد که از آن هیچ سوژکتیویته‌ی مشخصی (اینجا توآب یا توبه‌شِنو) نیست؛ این اراده فردیت ندارد، بلکه متعلق به خود شبکه‌ی تولید حقیقت است. فوکو همین‌جا موضوع را تمام‌شده می‌داند؛ لکن اما به ما یادآوری می‌کند که این فرایند تولید حقیقتِ گفتمانی، همزمان و در جهت مخالف فرایندِ وضع پس‌گسترانه‌ی حقیقتِ واقعی‌ای است که سرانجام زیراب خود این گفتمان را می‌زند: هرچه شبکه‌ی دلالت بیشتر بر بیان/تولید حقیقتِ گفتمانی اصرار می‌ورزد، حقیقتِ تروماتیکِ عجز یا نابسندگی آن در امر تولید/بیان بیشتر نمایان می‌شود. شبکه‌ی دلالت یا سرکردگی سازوکاری است که این امتناع را در عین پنهان‌سازی، وضع و البته آشکار می‌کند. هویتی که در نتیجه‌ی عملکرد زنجیره‌ی افتراقی دلالت شکل می‌گیرد، بر بنیاد انکار همین امتناع استوار است؛ چنان‌که پیش‌تر بارها گفته شد، این انکار به صورت یک انحراف ساختاری (اصل واقعیت) در خود زنجیره‌ی میل درون‌ماندگار است و سبب بقای اندامواره می‌شود. اما نکته آن‌که این تلاش اصل واقعیت برای تضمین چیرگی رانه‌ی خویشتن‌پایی، هر بار با درجه‌ای از شکست و ظهور مهارشده‌ی رانه‌ی مرگ روبرو می‌شود: اعتراف توبه‌گزار نزد کشیش اعتراف‌نیوش چیزی جز فرایند انتقالی نیست که غایت ساختاری آن انتقام‌گیری از سوژه‌ی مفروض به دانش (کشیش) است: "در گفتمان/این پدر مدعی دانش، یک فقدان زنده به چشم می‌خورد و آن رستگاری من است". سرکوب درون‌ماندگار همواره از سوی هیستری پاسخ خود را دریافت می‌کند، اگرچه نه چندان دندان‌شکن که پیروزی مطلق و یکباره را به مرگ/ژوئیسانس اختصاص دهد. در این مثال فوکو، فرایند اعتراف به عنوان یکی از شگردهای گفتمانی تولید حقیقت، خودبه‌خود واجد آن انحراف/خودسرکوبی/خودسانسورگری وجدانی درون‌ذات سوژه است، اما همزمان انحرافی مضاعف را نیز به صورت یک شیطنت ناخودآگاهانه در ساختار خود دارد (اعتراف/انتقال نزد کسی برای اثبات نابسندگی دانش او برای حل مسئله) که فرآورده‌ی این فرایند، یعنی گفتمان حاصل را در فرجام کار ویران می‌کند. خرسندی اخته‌شده‌ی حاصل از این انتقام، به صورت فروپاشی نظام گفتمانی‌ای که سوژه با مشارکت در فرایند انتقال در برساختنش سهم داشته است، شکل تخفیف‌یافته و مهارشده‌ی چیرگی رانه‌ی مرگ است، که البته دیری نمی‌پاید و بی‌درنگ در حلقه‌ی بعدی راهبرد قدرت، خلعت پیروزی را دوباره به خویشتن‌پایی اندامواره در قلمروی حاکمیت اصل واقعیت می‌دهد.

توجه کنید که سلب اعتبار هیستریک از گفتمانِ بالفعل امری ماندگار نیست و اندامواره برای حفظ انداموارگی خود از طریق یک شبکه‌ی دلالت دیگر خود را حول یک راهبرد قدرت دیگر سرکرده‌مند می‌کند. بنابراین مشکل در گفتمان یا شکل سرکردگی فعلی نیست، بلکه در خود پدیده‌ی گفتمان/سرکردگی، و به بیانی دیگر در ذات انحرافی است که تضمین تداوم انداموارگی به سوژه تحمیل می‌کند. سرکوب از همین

واقعیت آغاز می‌شود و تصور سرکرده‌مند کردن اندامواره با یک گفتمان فارغ از سلطه، اساساً مَهْمَل اندیشی و تناقض‌گویی است. تا زمانی که قدرت ناملموس منتشر در شبکه‌ی سرکردگی به‌عنوان چیزی تصور شود که با شگردهای پیچیده‌ی مدرنیته از «بیرون» به درون آمده است، این تصور باطل نیز ادامه خواهد داشت. این شبکه نه محمل خنثا و کارپذیر قدرت طبقه‌ی سرکوبگر یا طبقه‌ی رهایی‌بخش، بلکه در ذات خود با مفهوم سرکوب همانسته است؛ با رعایت همه‌ی ملاحظات انتقادی لکانی فوق نسبت به نظریه‌ی قدرت/دانش فوکو، این حرف او کاملاً درست است که نظام تولید حقیقت "چیزی صرفاً ایدئولوژیک یا روساختی (روبنایی) نیست"؛ از این حیث حتا آن تذکر احتیاطی گرامشی درباره‌ی ضرورت درک بازتاب متقابل روساخت بر زیرساخت — به‌ویژه در جوامع مدرن — که او ذیل مفهوم‌پردازی شور ناگهانی و میانگین بلندمدت تلویحاً بر آن تأکید می‌گذاشت، نیز با آن که بسیاری از هوادارانش آن را دلیلی بر فاصله‌ی او از مارکسیسم مکانیکی وقت می‌دانند، پیش از هرچیز تأییدی بر همان فرضیه‌ی بیرونی بودن است.

اعتماد گرامشی به ظرفیت‌های مثبت مفهوم سرکردگی برای پرولتاریا، آنجا چشمگیرتر می‌شود که باز دغدغه‌ی همبسته‌سازی و پایستگی یک اندامواره‌ی نوزاده دیده می‌شود؛ این فرضیه وجود دارد که خاستگاه پرسش سرکردگی نزد گرامشی به مشغله‌های ذهنی او در فرایند وحدت ایتالیا و تشکیل دولت‌ملت آن از بطن جنبش رستاخیز بازمی‌گردد؛ به‌ویژه درگیری او با مسئله‌ی تشکیل یا تعیین زبان واحد ایتالیایی برای این کشور یک‌راست با موضوع سرکردگی در پیوند است. ضرورت پیگیری روندهای به‌اصطلاح دمکراتیک و اجماعی به‌جای رویکردهای مرکزگرا و قهری در تعیین زبان ملی برپایه‌ی یک الگوی سرکردگی مقبول عام، تا پیشنهاد تغییر شعار راهبردی جنبش کارگری ایتالیا تعمیم می‌یابد؛ به‌عبارت دیگر طرح دمکراتیک‌سازی زبان به دمکراتیزاسیون دولت انقلابی هدف‌گذاری‌شده‌ی چپ ایتالیا سرایت می‌کند:

تأثیر انس گرامشی با مضامین گونه‌گونی و یگانگی در زبان بر اندیشه‌ی سیاسی او، تنها در اندیشه‌ورزی‌های بزرگسالی‌اش در سال‌های زندان، همه‌ی توان خود را نشان داد. در آغاز او فقط در برخورد با موضوعات مشخصی (مانند اقلیت‌های قومی در ایتالیا و زبان اسپرانتو)، و البته با هوشیاری نظری محدود، مسائل زبان‌شناختی و سیاسی را به هم پیوند می‌زد. [اما در ادامه، این پیوند پررنگ‌تر شد: در سپتامبر ۱۹۲۳، [یعنی پیش از دوران زندان،] گرامشی پیشنهاد کرد که شعار کمونیستی «حکومت کارگران و دهقانان» برای تطبیق با وضعیت ایتالیا باید به شعار «جمهوری فدرال کارگران و دهقانان» تغییر کند. در فوریه‌ی ۱۹۲۴، در نامه‌ای با نام مستعار به روزنامه‌ی تازه‌بنیاد *لونیتا* (*L'Unità*) ... او سرنگونی کمونیستی سرمایه‌داری را چونان حرکت به‌سوی آفرینش سامانی توصیف کرد که در آن "فرهنگ مردمی می‌تواند خودفرمان‌وار پیشرفت کند". جالب آن که این اظهارنظر همراه است با ارجاعی مشخص به مردمی با یک هویت فرهنگی بسیار ویژه، یعنی به اهالی ساردینیا، که گرامشی همچنین در این نامه با نگاهی واقع‌بینانه آنها را مردمانی از حیث شاخصه‌های جمعیت‌شناختی و به‌لحاظ سیاسی ضعیف می‌خواند. (Carlucci, 2013: 158)؛ تأکید از اصل و [افزوده‌ها] از منند)

گرامشی در برابر رویه‌ی «سلطه» گرایانه‌ی بورژوازی — یا بخش مسلط آن در حزب میانه‌رو — در امر رسمیت‌بخشی تحمیلی یک گویش به‌بهای سرکوب یا نادیده‌گرفتن دیگر گویش‌ها، روش «سرکردگی» محور پرولتری را پیشنهاد می‌کرد؛ او در همین پیوند به مفهوم مشهور وام‌گرفته از وینچنزو کوکو، یعنی انقلاب کنش‌پذیر/منفعل (*passive revolution*) — یا به‌قول خودش انقلاب بدون انقلاب — برای مقایسه‌ی دگرگونی از بالا و بدون دخالت توده‌ها با دگرگونی رادیکال توده‌ای یا آنچه شاید بتوان در برابر مفهوم پیش‌گفته آن را انقلاب کنشگر/فعال (*active/effective revolution*) نامید، بازمی‌گردد. او به‌روشنی نسخه‌ی دوست‌داشته‌ی خودش برای نحوه‌ی پیشبرد فرایند وحدت‌زبانی ایتالیا به‌سرکردگی فرضی پرولتاریا را با انقلاب نوع دوم و به‌عنوان بدیلی برای الگوی سلطه‌محور نوع یکم که عملاً واقع‌شده بود پیشنهاد می‌کند:

به باور گرامشی، رهبران جنبش وحدت‌ملت را «رهبری» نکردند (*dirigente*)، بلکه بیشتر می‌خواستند بر آن «مسلط» شوند (*dominante*). به‌دیگرسخن، آنها رابطه‌ی فعالی ایجاد نکردند که توده‌ها از طریق آن تصمیم به پیروی از رهبری آنها بگیرند. به‌جای آن، آنچه رخ داد یک «انقلاب از بالا» بود که بیشینه‌ی بزرگ کسانی که به‌تازگی ایتالیایی خوانده می‌شدند، به آن تن دادند. گرامشی این «انقلاب کنش‌پذیر» را «انقلاب بدون انقلاب» می‌نامد ... این توصیف او از انقلاب کنش‌پذیر همراستا است با بحث او درباره‌ی این که چگونه تدبیر مانترونی می‌تواند یک «زبان سنجه (معیار، استاندارد)»، بدون سنجه‌مندسازی (معیاری‌بخشی به) گویش‌ها یا زبان‌های گوناگونی که در ایتالیا صحبت می‌شوند، بیافریند. در هر دو مورد (یا دقیق‌تر، در هر دو بُعد این فرایند واحد) [= در انقلاب کنش‌پذیر و تعیین زبان سنجه، هر دو «از بالا»]، یک انقلاب صوری در شکل سیاسی یا زبان ملی در کار است، اما این انقلاب مردم را به تغییر زبان، فرهنگ یا زندگی‌شان «رهبری» نکرده است، مگر در این معنا که با «تحمیل» منافع و زبان طبقه‌ی حاکم مناطق شمالی ایتالیا، بر آنها «مسلط شده است» ... انتقاد اصلی گرامشی به «انقلاب کنش‌پذیر» این است که در زدودن پایه‌های قدرت کمابیش فئودالی کهنی ناکام می‌ماند که انقلاب کنشگر (فعال، *active*) فرانسه با نابودی آنها زمینه را برای سرمایه‌داری بورژوازی فراهم کرد. در ایتالیا این بازمانده‌های فئودالی همان‌گونه باقی مانده‌اند که زیرلایه‌ی زبانی [دهقانان در مناطق عقب‌مانده‌ی کشور] باقی مانده است. از بالای آنها، یک زبان نوین یا مجموعه‌ی نوبی از نهادها، هدف‌ها و برنامه‌های سیاسی به آنها تحمیل می‌شود. براین‌بنیاد، نقد گرامشی معطوف است به ناکامی در ایجاد واقعی یک انقلاب مؤثر در جامعه‌ی ایتالیا، یک سرکردگی که نه کمینه‌گزين (*minimal*) بلکه فراگیر (*integral*) است، یک دست‌ورزبان هنجاری که بر ساخته از گستره‌ی متنوعی از دست‌ورزبان‌های خودانگیخته [ای محلی] است و نه محصول تحمیل یک دست‌ورزبان واحد به همگان ... گرامشی هم به دستاوردهای انقلاب کنش‌پذیر توجه می‌کند و هم، از آن مهم‌تر، به ضعف‌های آن که یک سرکردگی پرولتری می‌تواند از رهگذر یک انقلاب کنشگر، یک سرکردگی فراگیر، و یک زبان ملی به‌راستی مردمی بر آن چیره شود. (Ives, 2004: 103-105؛ [افزوده‌ها] از منند).

راه‌کار بدیل گرامشی برای «تأسیس» یک زبان ملی ایتالیایی از رهگذر یک جور هم‌آیی دمکراتیک همه‌ی گویش‌های محلی این کشور در بستر یک فرایند سرکردگی محور — و نه سلطه‌محور — ملت‌سازی به‌رهبری پرولتاریا، در واقع در بنیاد خود چیزی جز بازگشت به فرضیه‌ی کارگزاری طبقه‌ی کارگر برای انقلاب

بورژوا-دمکراتیک در کشورهای با بورژوازی‌های واپسمانده و ناپیگیر نیست. به‌باور او بورژوازی به‌جای اجرای این کار به‌یاری مشارکت/زیرپایین توده‌ها، کل ماجرا را با یک جابجایی یا تغییر مهارشده/زبلا خاتمه می‌دهد؛ چیزی شبیه عملکرد بیسمارک در پایه‌گذاری آلمان. به‌همین دلیل از دید او زبان ایتالیایی رسمیت‌یافته در برنامه‌ی مانتزونی، که عملاً گسترش دیوان‌سالارانه و فرمایشی‌گوش فاکر فلورانس بود، نمی‌توانست بقای آشتی‌آمیز اندامواری ملی ایتالیا را تضمین کند؛ به‌رحال در این نظر نشانه‌هایی از تأثیر مسئله‌ی به‌اصطلاح ملی‌زادگاه خود گرامشی، ساردینیا، که به‌صورت تعارض شمال و جنوب خود را نشان می‌داد دیده می‌شود و گرایش ناخواسته شبه‌فدرالیستی او که درعین‌تمایل به وحدت ایتالیا با اعتراض جنوب عقب‌مانده و زراعت‌معاش به امتیازهای شمال پیشرفته و صنعتی‌همدلی می‌کرد، تأثیر خود را به‌هرنحو بر این موضع گذاشته است؛ اما اهمیت این مداخله‌ی نظری گرامشی بیش از آن‌که از ملزومات سیاست واقعی مربوط به یک مسئله‌ی ملی مشخص برآید، ناشی از اندامواره‌باوری اوست: پرولتاریا با ایجاد اجماع دمکراتیک در میان توده‌ها و به‌ویژه با مشارکت‌بخشی به اهالی مناطق عقب‌افتاده‌تری که منافع و خواسته‌هایشان معمولاً در زدوبندهای قدرت در بالا نادیده می‌ماند، به‌جای یک انقلاب کنش‌پذیر، انقلابی کنشگر را در بستر یک فرایند سرکردگی پایه می‌ریزد که به‌موجب آن اندامواره‌ی حاصل به‌شکلی همبسته می‌شود که در آن کشمکش‌های درونی ناشی از تبعیض‌های جغرافیایی و احتمالاً طبقاتی — مانند همان تعارض شمال و جنوب — به کمینه‌ی اندازه و شدت خود می‌رسند. در این تردیدی نیست که طرح بحث سرکردگی در نظریه‌ی گرامشی پیش از همه محصول درگیری ذهنی با مقوله‌ی انقلاب‌های بورژوا-دمکراتیک و نه انقلاب‌های کارگری بود و چنان‌که گفته شد آغازگاه آن حتا به پیش از پیروزی انقلاب اکتبر (و طرح دوباره‌ی بحث، این‌بار در بستر موضوعی انقلاب‌های سوسیالیستی) بازمی‌گردد، یعنی به موضوعاتی مانند همین وحدت ملی یا شیوه‌ی برخورد با پرسش توسعه‌ی ناموزون و تبعیض‌آمیز اجتماعی در مناطق مختلف یک کشور. این خاستگاه اما اندامواره‌باوری ذاتی خود را به نظریه‌ی سرکردگی گرامشی و توسعه‌های پس‌آیند آن نیز تحمیل کرد؛ پرولتاریا بار تحقق بهینه‌ی انداموارگی جامعه را بر دوش دارد، آن‌هم در برابر فرایند انقلاب کنش‌پذیر، یا به‌اصطلاح دیگر او در برابر یک قیصریسم، که نقش توده‌ها را در مسیر دگرگونی جوامع عقب‌مانده از صورت‌بندی‌های کهن خود به‌سوی مدرنیته حذف می‌کند. در حقیقت از دید گرامشی وجود قیصریسم/انقلاب کنش‌پذیر در یک جامعه نشانه‌ی ضعف انداموارگی آن است: ضعف «جامعه‌ی مدنی» در برابر نقش سلطه‌جوهر دولت. و چون بورژوازی جوامع عقب‌مانده‌تر برای پرهیز از توده‌ای‌شدن سیاست به راه‌حل‌های قیصریستی/کنش‌پذیرانه تمایل دارد، در نتیجه پرولتاریا باید ضامن و حافظ این انداموارگی، یعنی تقویت جامعه‌ی مدنی و دمکراتیزه‌ساختن قدرت باشد. روشن است که گرامشی میان این امر اجتماعی-انقلابی پرولتاریا و امر «ساختن» دمکراتیک یک زبان رسمی و یک دست‌ورزبان هنجاری برای یک کشور برپایه‌ی اجماع‌جویی و یک‌جور میانگین‌گیری از دستورهای خودانگیخته، به‌جای انتخاب فلان زبان یا گویش فاخر به‌عنوان زبان رسمی، تقارنی ساختاری می‌یابد. تا آنجا

که موضوع به اجرای انقلاب معوقه‌ی بورژوا-دمکراتیک به‌رهبری پرولتاریا مربوط است، تجربه‌ی روسیه نشان داد که موضوع به همین سادگی‌ها نیست و تثبیت انقلاب نیازمند گذر از این نظریه‌ی کمابیش ساده‌سازانه است. من در شور تعریب *آنیران* اشاره‌ی گذرایی به این موضوع کرده بودم که بحث لنین در تبیین چرایی ضرورت رهبری پرولتاریا بر انقلاب بورژوا-دمکراتیک در جوامعی واپسمانده‌ای چون روسیه عملاً و به‌ویژه با آغاز جنگ جهانی یکم و پیوستن روسیه به متفقین شکل دیگری یافت، هرچند او هرگز فرصت پیدا نکرد که این تبیین جدید را با همان دقت و وسواسی شرح دهد که پیش‌تر مثلاً در جزوه‌ی دو تاکتیک تبیین پیشین را طرح ریخته بود. این مدعا به‌معنای رأی به نادرستی رویکرد دو تاکتیک نیست، اما جنبه‌ی نوینی که سپس‌تر در موضوع سرکردگی پرولتاریا بر انقلاب دمکراتیک پدیدار می‌شود، درک این پدیده را نیازمند درج پیوسته‌هایی بر نظریه‌ی پیشین و البته بر نظریه‌ی *امپریالیسم* او می‌کند. بسط بیشتر این بحث، در ادامه‌ی آنچه در شور تعریب *آنیران* آمده بود، موقوف به بخش‌های بعدی نوشته است، اما در این فرصت باید بر این تأکید کنیم که نظر نهایی لنین، یعنی نه آنچه به‌صراحت نوشت بلکه آنچه در عمل بلشویک‌ها ثبت شد، این بود که اهمیت مداخله‌ی پرولتاریا در انقلاب دمکراتیک دیگر فروکاستنی به ناپیگیری بورژوازی روسیه در انجام تکالیف تاریخی خود و تن‌دادنش به شکل‌های پیشرفت به‌قول لنین *پروسی*، یا بیسمارکی و یا به‌تعبیر گرامشی *قیصریستی* نبود؛ در بطن رویدادهای منجر به انقلاب روسیه، لنین با ذهنیتی به‌روزشده از مشاهده‌ی واقعیات نوین تاریخی، به تحلیلی نهفته درباره‌ی چیرستی و چرایی تزاریسم ذاتی بورژوازی روسیه پرداخت: مسئله فقط حذف توده‌ها از سیاست نیست، بلکه تعریف روسیه به‌عنوان قدرتی امپریالیستی در شرایطی است که توان اقتصادی آن جوابگوی ایفای این نقش نیست؛ دلیل اصرار بورژوازی روسیه برای بازگرداندن قدرت به تزار فقط هراس از رادیکالیسم و تسلیح آگاهانه‌ی توده‌ی کارگران انقلابی نبود، بلکه آن را باید در اصرارش بر ادامه‌ی مشارکت روسیه در جنگ علیه آلمان نیز جست؛ آنچه سرانجام زیرپای دولت موقت را خالی کرد، تمایل دائمی آن به حفظ سربازان در جبهه‌ها، به‌رغم خواست عمومی دهقانان سربازگیری‌شده و البته کارگران از-جنگ‌بینواشده‌ی روس برای پایان این فاجعه بود. بلشویک‌ها پس از آن هرگز نتوانستند اجماع اکتبر را دوباره به‌سود خود تأمین کنند و حتا دهقانان فرودست هم آن‌گونه که آنها انتظارش را داشتند با انقلاب همراهی نکردند. به‌هرروی اندامواره‌بآوری گرامشی در برخورد با ملاحظات سیاسی اضطراراً توجیه‌کننده‌ی ضرورت دستیابی به این اجماع، فرض اجماع را خودبه‌خود به یک ضرورت خودبنیاد از نوع «ناکارآمدی رویکرد تحمیل زبان غیرمادری به دیگران» ارتقا می‌دهد؛ تناظر دوباره میان سازوکار همراه کردن دهقانان و دیگر فرودستان (ساب‌آلترن‌ها) و سازوکار هم‌زبان کردن بومیان برپایه‌ی الگوی یکسان سرکردگی، یعنی اجماع از پایین و نه واداشت از بالا، نهایتاً به داوری و ارزشگذاری او درباره‌ی کنش و واکنش‌های داخلی حزب بلشویک نیز می‌انجامد؛ در نتیجه در رویکردی که پایه‌ی آن را ضرورت درخود تداوم سازوار اندامواره گرد یک طرح اجماع فراگیر و درونی‌شده شکل می‌دهد، برخورد استالین با اپوزیسیون داخلی حزب فقط از زاویه‌ی تقابل

تمرکزگرایی (سانترالیسم) و اجماع‌گرایی (دمکراتیسم) دیده می‌شود، یعنی درست از همان منظری که مجموعه‌ی عریض و طویل گفتمان دمکراسی — از روایت رسمی لیبرالیسم غربی گرفته تا آنارشیسم و خانواده‌ی کمونیسم اروپایی — در طول سده‌ی گذشته به واقعه نگریسته و جنبه‌های پیچیده‌تر آن را نادیده گذاشته‌اند:

گرامشی در طول سال‌های زندان از یک سو پیوسته بر آن بود که اگر یک زبان یگانه [ای ملی] لازم است، پس باید به یگانگی بخشی زبانی به‌عنوان هدفی پی‌گرفتنی نگریست که در آن [نقل قول از گرامشی]: "دخالت سازمان‌یافته، فرایندهای هم‌اینک موجود [همگرایی زبانی] را سرعت خواهد بخشید" [پایان نقل قول]. از دیگر سو، او بی‌وقفه درباره‌ی خطر آن شکل‌های کلی‌گرایی [یا کلیت‌بخشی] زبانی که [نقل قول از گرامشی]: "بیان تاریخی شرایط لازم و کافی [یگانگی زبانی]" [پایان نقل قول] نیستند نیز هشدار می‌داد. نمی‌توان انتظار داشت که دخالت‌های [سیاسی و از بیرون] در رویه‌های زبانی [= دخالت سیاسی در تعیین زبان فراگیر ملی] پیامدهای یکسره پیش‌بینی‌پذیر داشته باشند. این دخالت‌ها می‌توانند به فرایندهای اجتماعی و فرهنگی موجود شتاب بدهند؛ اما نمی‌توانند آنها را به اراده و دلخواه خود بیافرینند. حتا هنگامی که دخالت‌های سازمان‌یافته در رسیدن به یک زبان یگانه و فراگیر کامیاب بوده‌اند، پیش‌بینی این که این زبان چگونه چیزی می‌توانست باشد، ناممکن بوده است [نقل قول از گرامشی]: "به‌هرروی اگر این دخالت «عقلانی» است، زبان نوپدید پیوندی انداموار با سنت خواهد داشت، و اهمیت این را در اقتصاد فرهنگی نباید ناچیز انگاشت" [پایان نقل قول] ... در سطحی عملی‌تر، اکنون گرامشی به‌خوبی آگاه است که در نبود شرایط لازم و کافی، یگانگی [بخشی] همان جور که در زبان مُخل پیشرفت است، در زندگی سیاسی نیز خواهد بود. به‌دیگر سخن [اکنون در دوران زندان]، ذهن او بسیار بیش از سال‌های آغازین دهه‌ی ۱۹۲۰، یکسره با نابسندگی‌های وادشت ترتیبات اجتماعی و سیاسی نوین [به یک جامعه‌ی ناآماده]، درگیر بود. او در همین پیوند بود که می‌نوشت "امکان ندارد پارلمانتریسم را بدون نابودی ریشه‌ای محتوای آن، فردگرایی، ... سرنگون کنیم". روشن است که حکومت استالین از این هدف ریشه‌ای و دوران‌ساز بسیار دور بود؛ به‌جای به‌رسمیت شناختن و اجازه‌دادن به ترکیب‌بندی کشمکش‌های داخلی [حزب بلشویک] و وحدت‌بخشی به جامعه [ای روسیه] به‌نحوی غایی‌تر [= بلندمدت‌تر و نه به‌شکلی ضربتی]، رویدادی چون بیرون‌راندن تروتسکی از قدرت در واقع [به تعبیر گرامشی] "دردنشانه (یا پیش‌نشانه)‌ی بالاگرفتن کشمکش‌ها" بود. بدین‌قرار گسترش آزادانه‌ی نیروهای اجتماعی نمی‌تواند و نباید سرکوب شود. گرامشی به این نتیجه‌گیری بی‌پرده و گویا رسید که نمی‌توان آب‌وهوای بد را «با از بین بردن فشارسنج» رفع کرد. (Carlucci, 2013: 166-167؛ تأکید از اصل و [افزوده‌ها] از منند)

شوربختانه آن «ملاحظات سیاسی اضطراراً توجیه‌کننده» اهمیت کمی ندارند: امتیازهایی که بلشویک‌ها به طبقات اجتماعی متحد پرولتاریا — به‌ویژه دهقانان فرودست — بخشیدند، آنچنان که لوکاچ اشاره می‌کند، در وهله‌ی نخست برآمد تلاشی برای تثبیت انقلاب و چیرگی بر ضدانقلاب بودند؛ مثلاً لنین در گرماگرم انقلاب، برای همراه کردن دهقانان فقیر، از شعار ارضی اصلی بلشویک‌ها — کشاورزی اشتراکی — عقب نشست و به‌جای آن شعار «زمین به دهقانان»، یعنی خواست نوعی اس‌آرهای چپ و مطلوب این دهقانان را جایگزین آن کرد، موضوعی که بسیاری از کمونیست‌ها، از لوکزامبورگ گرفته تا برخی در خود حزب بلشویک را به اعتراض

و داشت. نکته‌ی بسیار مهم آن که تثبیت/انقلاب اقدامی ست صرفاً سیاسی و گاه حتا نظامی — مثلاً ترغیب اقتصادی دهقانان برای همراهی نکردن با ضدانقلاب و حتا نپیوستن به گاردهای سفید — و بنا به سرشتش نمی توان به کارهایی که برای تحقق آن انجام می‌شود، یک استمرار از نوع ماندگاری صورت‌بندی‌های اجتماعی داد. تفاوت این معنای سرکردگی با سرکردگی فلان بخش یا ائتلاف قشری بورژوازی بر کل زندگی اقتصادی و اجتماعی جامعه روشن است: بخش یا اردوگاه بورژوازی موردنظر هر امتیازی هم که به دیگر بخش‌ها می‌دهد، فقط به هدف تثبیت لحظه‌ای قدرت نیست؛ نیروی سرکرده از وضعیت موجود بهره می‌برد و در نتیجه تضمین تداوم این وضعیت اندامواره‌ی اجتماعی خواسته‌ی طبیعی آن است و این شکل‌بندی دست‌کم تا زمان پدیدارشدن یک بحران ساختاری و ضرورت جابجایی هژمونیک در بخش‌بندی‌های بورژوازی جامعه تداوم خواهد یافت. در عوض پرولتاریا، بنا به تعریف، باید آگاهانه و حتا به تصریح وارد جنگ با وضعیتی شود که این امتیازدهی طبقاتی و ارتجاعي را تحت ضرورت‌های تثبیت/انقلاب به او تحمیل کرده است: تثبیت/انقلاب به معنی تشکیل یک صورت‌بندی اجتماعی بدیل نیست، بلکه اقدامی اضطراری برای رفع تهدید براندازانه‌ی ضدانقلاب است. براین پایه آن برداشتی از انقلاب/مدوم که استوار بر برخی انگاره‌ها درباره‌ی ضرورت اتصال بی‌درنگ انقلاب بورژوا-دمکراتیک به انقلاب سوسیالیستی در تجربه‌ی ۴۹-۱۸۴۸ اروپا بود و گرامشی به فسخ آن پس از ۱۸۷۰ اصرار داشت، در واقع باید به گونه‌ای بازتعریف شود که ضمن تعدیل و ترمیم روایت تروتسکیستی آن در انقلاب ۱۹۱۷ — روایتی که بر همین اتصال تمرکز می‌کرد — بتواند در برابر آن «چرخش به رویه‌ی سرکردگی» ادعایی گرامشی در بزنگاه ۱۸۷۰ مقاومت کند؛ این موضوع در شکل قدیمی خود به صورت پیوند دادن دو مرحله‌ی انقلاب در جوامع عقب‌مانده تصور و تبیین شده است؛ اما نسخه‌ی جدیدتر همین مسئله را باید عام‌تر از آنچه تروتسکی طرح می‌کرد در نظر گرفت، چرا که به یک دشواری هستی‌شناختی همیشگی دیکتاتوری پرولتاریا مربوط می‌شود: آنچه «تداوم» دارد رویارویی دائمی پرولتاریا با ضرورت‌های امر تثبیت و چیرگی بر ضدانقلاب — ضرورت‌هایی برآمده از همان «ملاحظات سیاسی/اضطراراً توجیه‌کننده» — و سپس لغو خودخواسته‌ی ائتلافی است که بدین حساب/اضطراراً تشکیل شده است. مسئله‌ای که یک جور انقلابی‌گری مداوم و قهرآمیز را به دولت کارگری تحمیل می‌کند از این واقعیت سرچشمه می‌گیرد که برنامه‌ی طبقه‌ی کارگر در ذات خود سرکرده‌بشو نیست، زیرا آگاهانه ائتلاف‌های اضطراری و مقطعی‌اش را از بین می‌برد. الزامات نظری‌ای که این گذار در مفهوم‌پردازی امر «تداوم» یا «پیگیری» انقلابی از روایت تروتسکیستی به برداشت اخیر این نوشته را تبیین می‌کنند، با گذار مفهومی دیگری توازی دارند که لنین در بازشناسی جنبش‌های انقلابی غیرکارگری جوامع عقب‌مانده از تعبیر آشنایی چون «بورژوا-دمکراتیک» یا «بورژوازی ملی» یا «خرده‌بورژوازی» به تعبیر خلق‌الساعه‌ی «ملی-انقلابی» از سر گذراند، موضوعی که در شور تعریب/نییران با تفصیل بیشتر به آن پرداخته شد؛ دریافت تازه‌ی لنین، به‌وضوح عادت بازتاب‌انگارانه‌ی استناد

به یک پایگاه طبقاتی معین یا حتا یک مرحله‌ی مشخص انقلاب برای شناخت و توصیف این جنبش‌ها و تعریف سنجه‌ای برای تشخیص و تمیز آنها از جنبش‌های ارتجاعی را کنار گذاشت.

دقت کنید که تلاش برای تأمین این به اصطلاح سرکردگی پرولتاریا بر دیگر فرودستان و سرکوب‌شدگان، یا به قول گرامشی بر کل بخش ساب‌آلترن جامعه، اساساً در سطح فوقانی تراز وحدت ایدئولوژیک جامعه شکل می‌گیرد؛ به عبارت دیگر این همراه کردن هرگز ممکن نیست جای آن وحدت پیش‌داده‌ی ایدئولوژیک را بگیرد، بلکه فقط می‌تواند نتایج مخرب آن را در شرایط اضطراری‌ای مانند نبرد با ضدانقلاب تا اندازه‌ای مهار کند. پس از رفع آن اضطرار، از بین بردن این وحدت — که در حقیقت سطح اصلی کلیت بخشی به اندامواره‌ی اجتماعی و معادل راستین مفهوم خویشتن‌پایانه‌ی سرکردگی است — بدون کاربرد صریح زور ناممکن است؛ فراموش نکنیم که دولت طبقه‌ی کارگر، با اعلام بی‌پرده‌ی برنامه‌ی نابودی همه‌ی طبقات، عملاً زور را از شکل‌های پیچیده و نهفته و ضمنی‌ای مانند آنچه بورژوازی در ساخت سرکردگی خود تعبیه می‌کرد، به در آورده و به آن صراحت می‌بخشد. تکرار می‌کنم این تجلی روشن رانه‌ی مرگ است که در نخستین تجربه‌ی تفوق سیاسی خود در تاریخ، هرچند همواره در حال پیشتازی و عقب‌نشینی در میدان نبرد با نیروهای پایستار اندامواره است، اما هرگز «صراحت» برنامه‌ی خود را کنار نمی‌گذارد.

بدین‌قرار، در مقام جستجو برای بدیلی پرولتری در برابر رویکردهای قیصریستی حزب میانه‌رو در پیشبرد کنش‌پذیرانه‌ی فرایند وحدت ایتالیا، پیشنهاد گرامشی برای بساختن دموکراتیک و اجماع‌بنیاد یک زبان ایتالیایی برپایه‌ی دست‌ورزبان‌های خودانگیخته‌ی محلی، اساساً در تقابل است با تلقی اخیر از سرکردگی چونان یک عقب‌نشینی مقطعی برای تثبیت که پیامد برخی «ملاحظات سیاسی اضطراراً توجیه‌کننده» است؛ به‌ویژه وقتی بحث بر سر پدیده‌ی ماندگار و دیرپایی چون «زبان» است، گرایش ناخودآگاهانه به پایستاری اندامواره به‌خوبی به چشم می‌خورد: زبانی که فرضاً — اگر اصلاً چنین چیزی امکان‌پذیر باشد — به این نحو دموکراتیک ساخته می‌شود، خودبه‌خود اشاره‌گر به دیرندگی‌ای است که با مفهوم خویشتن‌پایی اندامواره تلازم دارد؛ تعمیم همین الگوی زبان‌شناختی تأمین سرکردگی به مسئله‌ی رهبری سیاسی و معنوی پرولتاریا بر کل جامعه، انحرافی خطرناک است. توجه به این نکته اهمیت دارد که رهبری جامعه از سوی پرولتاریا بدون شکل تربیتی رابطه‌ی پرولتر-ساب‌آلترن در دوره‌ی گذار اساساً ناممکن است؛ این رابطه عملاً یک‌سویه است و همین مانع هژمونیک‌بودن سرشت آن می‌شود؛ گرامشی اما باز با یاری‌گیری از تمثیل زبان، برقراری این یک‌سویگی را با بازبرد به تجربه‌ی آموزش مدرسی نوعی سده‌های میانه تخطئه می‌کند و هم‌آموزی یا آموزش متقابل برپایه‌ی الگوی نوینی از رابطه‌ی آموزگار و شاگرد را زیر مفهوم سرکردگی، بدیل می‌آورد؛ او در فلسفه‌ی کردار (پراکسیس) می‌نویسد:

یک کنش تاریخی تنها می‌تواند به دست «انسان جمعی» انجام شود و این مستلزم دستیابی به یک یگانگی «فرهنگی-اجتماعی» است که با آن کثرتی از اراده‌های متفرق با هدف‌های ناهمگن، در پی هدفی واحد برپایه‌ی ادراکی همگن و همانند از جهان — اعم از تشابه ادراک به‌طور کلی یا به‌طور خاص، و به‌تبع، اشتراک در هدفی کلی یا خاص — به هم جوش می‌خورند، یگانگی‌ای که هم در خروشیدن‌های ناگهانی و گذرای [تاریخی] (او در نتیجه در این موارد) به‌شیوه‌های عاطفی) عمل می‌کند و هم به‌نحوی پایدار و دائمی (آنجا که پایه‌ی فکری چنان عالی [در جامعه] ریشه دوانده، جذب شده و تجربه شده است که خودش تبدیل به شور می‌شود). چون امور بدین‌سیاق روی می‌دهند، پرسش کلی زبان، یعنی دست‌یابی جمعی به یک «اقلیم» فرهنگی یگانه، اهمیت بسیاری دارد. این مسئله را می‌توان و باید با شیوه‌ی نوین برخورد با نظریه و عمل آموزش پیوند داد که برپایه‌ی آن رابطه‌ی میان آموزگار و شاگرد فعال و دوسویه است، آنچنان‌که هر آموزگار خودش همواره یک شاگرد است و هر شاگرد یک آموزگار. اما رابطه‌ی آموزشی نباید محدود به سپهر روابط صرفاً «مدرسه‌ای» شود ... این شکل رابطه [آموزگار و شاگرد به‌طور کلی و نه فقط مدرسه‌ای] در همه‌جای جامعه به‌عنوان یک کلیت، و در نسبت هر فرد با دیگر افراد وجود دارد. می‌توان آن را میان بخش‌های [با مشغولیت] فکری و بخش‌های غیرفکری مردم، میان حاکمان و محکومان، نخبگان و پیروانشان، رهبران و رهبری‌شوندگان، و میان پیشگام و بدنه‌ی ارتش یافت. هر رابطه از نوع «سرکردگی» ضرورتاً یک رابطه‌ی آموزشی است. (Gramsci, 1992d: 349-350) [افزوده‌ها] از مَند

می‌توان از همین پاره هم به ضرورت و اهمیت بررسی دقیق‌تر نظریات گرامشی درباره‌ی موضوع آموزش رسید، زیرا آنجا نیز محوریت مفاهیم مرتبط با برساخته‌ی نظری سرکردگی به‌روشنی به چشم می‌خورد. البته جُستار حاضر مجال رجوع به این بخش از نوشته‌ها و اندیشه‌های گرامشی را پیدا نمی‌کند، اما این واقعیت که او کارآمدی رویه‌ی سرکردگی در حوزه‌های گوناگون روابط هم‌اکنون موجود انسانی را دلیلی برای تجویز آن در مورد دولت دوره‌ی گذار می‌داند، برای نظریه‌ی مارکسیستی مسئله‌ساز است: «اقلیم» فرهنگی یگانه در دولت کارگری، برخلاف جامعه‌ی بورژوازی، ابدأ نمی‌تواند برآمد خودبه‌خودی یک اندامواریِ اجماع‌بنیاد که در آن هر کنشگری همزمان شاگرد و آموزگار است، باشد. این یگانگی با اعلام صریح ضرورت فسخ اندامواری، به‌ناگزیر خصلت اجماعی خود را از دست می‌دهد؛ هیچ توجیهی از حیث ملزومات بقای اندامواری برای اجرای قانون ممنوعیت نواختن گیتار در سال‌های آغازین پیروزی انقلاب اکتبر وجود ندارد؛ این بیشتر یادآور تخطئه‌ی بنیادین موسیقی از سوی حکیم/رهبر آرمانشهر افلاتون است.

در این باره باید به نکته‌ای اشاره کنم که در ریشه‌یابی تعمیم‌های نابجای گرامشی اهمیت اساسی دارد؛ وقتی او از فواید پیاده‌سازی طرحواره‌ی سرکردگی برای دوران گذار پسا سرمایه‌داری حرف می‌زند، عملاً این طرحواره، یا دقیق‌تر بگوییم این شکل را ظرفی می‌انگارد که می‌تواند پذیرای محتوای متفاوتی باشد: بورژوازی یا پرولتری؛ بدین‌قرار نزد گرامشی سرکردگی یا شبکه‌ی گفتمانی از محتوایی که درحقیقت خود این شکلواره وضع می‌کند، عملاً — اگر نه تصریحاً — مستقل پنداشته می‌شود؛ اما محتوا در صورتی که فرآورده‌ی پس‌کنشگرانه‌ی عملکرد بالفعل خود شکل فرض نشود، اصلاً وجود ندارد؛ شکل است که محتوا را وضع می‌کند،

وگرنه در نبود شکل محتوا صرفاً توهمی خواهد بود که در سطح اجتماعی به صورت هذیان شکل‌گریز فاشیسم نمودار می‌شود. خود سرکردگی (یا به‌طور عام‌تر انداموارگی) در مقام یک شکل است که محتوا را تولید می‌کند؛ تصور سرکردگی‌ای که به‌جای جامعه‌ی طبقاتی، جامعه‌ای با سویه‌ی انهدام طبقات تولید کند، یکسره باطل است. همانستی دولت و جامعه‌ی مدنی در جامعه‌ی بورژوازی، درست با همین موضوع قابل تبیین است: نمی‌توان شکل دولت بورژوازی را حفظ کرد اما محتوای آن را به پرولتری تغییر داد. شکل دولت بورژوازی به این دلیل نهایتاً قدرت بورژوازی را بازتولید می‌کند که دولت بورژوازی در عام‌ترین سطح خود – و طبق همان صورت‌بندی سوم گرامشی – جز عملکرد خودفرمان انداموارگی جامعه‌ی مدنی نیست؛ این واقعیت به‌ویژه در جنبه‌های فریبنده‌ی نمایندگی (نظام پارلمانی) و نیز آن افزارهای ایدئولوژیک مشهور، قوی‌تر عمل می‌کند، اگرچه فریبایی آن بخش چشمگیری از نظریه‌ی دولت مارکسیسم اروپایی میراثدار گرامشی (به‌ویژه پولانزاس) را به بیراهه می‌کشد و من سپس‌تر به آن خواهیم پرداخت. توجه کنید که این آموزه که شکل ماشین دولتی درخور حکومت پرولتری مانع احیای قدرت بورژوازی است، محصول برخی ویژگی‌های فنی و مهندسی این برسازه‌ی ترازنویین نیست؛ بلکه بیشتر برآمد خودآگاهی یا به‌تعبیر بهتر مرگ‌آگاهی آن است که معنای عملی‌اش هدف‌گذاری خودآگاهانه و به‌روشنی اعلام‌شده‌ی فسخ انداموارگی است؛ شکل دولت کارگری مُخل بازتولید نظام‌مند سامانه‌ی طبقاتی است، درست به این دلیل که دیگر با جامعه‌ی مدنی این‌همان نیست، بلکه طرحی برنامه‌ریزی‌شده علیه آن است.

پس این خود شکل‌بندی سرکردگی است که دست‌آخر قدرت طبقاتی بورژوازی را بازتولید می‌کند و نمی‌توان محتوای آن را به‌عنوان جوهری مستقل تغییر داد. مشاهده‌ی پایه‌ی مشترک این درک قالبی از رابطه‌ی شکل و محتوا و فهم زبان‌شناختی گرامشی از مفهوم معنا/مدلول نیز شگفت‌انگیز است؛ کسانی که با لکان آشنا هستند می‌دانند که رابطه‌ی مدلول و زنجیره‌ی دال/گفتمان در زبان، عیناً از نوع رابطه‌ی محتوا و شکل است: هیچ معنا یا مدلولی پیشاپیش وجود ندارد، بلکه تنها در نتیجه‌ی عملکرد استعاری دلالت در شکاف میان دو دال وضع می‌شود؛ معنا و مدلول محصول خود دلالت هستند و موجودیت مستقلی ندارند. گرامشی با آن که آن قدرها تیزهوش هست که به خصلت استعاری زبان پی ببرد (برای نمونه بنگرید به همان مثال مشهور واژه‌ی *disaster* که به‌زعم او هیچ‌کس امروزه معنای آن را با بازگشت به ریشه‌ی لغوی لاتین کهن آن – یعنی به‌هم‌ریختگی یا پریشانی ستارگان از طرح یا خط انتظام خود: *dis+astro* – نمی‌فهمد، بلکه معنای استعاری آن، بلا و فاجعه، را بدون دانستن مبدأ تاریخی‌اش دریافت می‌کند)، اما گویا باز به پیامد آن دوگانه‌باوری شبه‌بازتاب‌انگارانه سرانجام به معنای عملی و هسته‌ی واقعی این سازوکار تولید مدلول نمی‌رسد: این که خود شکل‌گفتمانی (و متناظراً: سرکردگی) است که مدلول (و درهمین پیوند: رابطه‌ی طبقاتی) را بازتولید می‌کند:

باید در نظر داشت که هیچ وضعیت تاریخی نوینی، هر قدر هم تحول تاریخی پدیدآورنده‌ی آن ریشه‌ای بوده باشد، زبان را، دست‌کم از حیث شکل بیرونی آن، به تمامی دگرگون نمی‌کند. اما محتوای زبان باید تغییر کند ... دیده‌ایم که واژه‌ی «ماده‌گرایی» از سوی اندیشمندان معاصر[با محتوای گذشته‌اش پذیرفته شده است، درحالی‌که واژه‌ی «درون‌ماندگاری»، به دلیل محتوای تاریخی و فرهنگی خاصی که در گذشته داشته، رد شده است. دشواری تطبیق و تناسب دادن اصطلاحات لفظی با محتوای مفهومی و خلط پرسش‌های واژه‌شناسی با پرسش‌های مرتبط با جوهر [مفهوم مورد نظر] – و به‌وارون آن – مشکل نوعی تفنن جویی و سطحی‌زدگی فلسفی و نداشتن درکی تاریخی برای دریافتن دقایق متفاوت یک فرایند پیشرفت فرهنگی است. (Gramsci, 1992d: 453-454؛ [افزوده‌ها] از منند)

اینجا گرامشی در یک رویکرد دو-جوهر باورانه که کاملاً در تعارض با تصدیق او بر ساختار استعاری تولید معنا در زبان است، محتوا یا همان مدلول «ماده‌گرایی» را چونان ابژه‌ای تصور می‌کند که مستقل از خود نظام گفتمانی و بیرون از هر کوگیتوی مجرد اندیشنده به آن، چونان یک جوهر شبه‌مادی خودبنیاد و درست مانند یک راستای دکارتی، در زمان و مکان استمرار دارد. حذف شدن «درون‌ماندگاری» هم با فرض همین استقلال تبیین می‌شود و حتا بیش از قبلی مشخص است که چه اندازه نادرست است. گرامشی به‌روشنی از «تطبیق و تناسب دادن (fitting) اصطلاحات لفظی با محتوای مفهومی» سخن می‌گوید و فکر می‌کند آهنگ این کلام برای شما هم به اندازه‌ی کافی تداعی‌گر دغدغه‌ی «تطبیق و تناسب دادن» شبکه/شکل سرکردگی با یک محتوای طبقاتی نوین باشد.

* * *

اما گذشته از این موضوع، به‌وارون برداشت گرامشی، جامعه‌ی میزبان قیصریسم ابداً فاقد عملکرد سرکردگی نیست؛ اگر طر حواره‌ی کلیت‌بخشی قیاسی/برخالی پیش گفته را – که بر طبق آن هر کلیت حاصل، تکینه‌ای برای قیاس مرتبه‌ی بعدی است – در نظر بگیریم، این موضوع روشن‌تر می‌شود؛ توجه کنید که عملکرد سرکردگی در هر مرتبه از برخال، قیصریسم را برای مرتبه‌ی قبلی، در انجام‌رسانی به امر موقه‌ی تبدیل کلیت به یک تکینه‌ی نوین توجیه می‌کند. از این‌رو سرکردگی و قیصریسم دو امر هم‌شأن نیستند، بلکه نسبت به هم تقدّم و تأخیری دارند که به ساخت برهم‌انباشتی برخال بازمی‌گردد؛ سرکردگی به‌نحوی پس‌گسترانه قیصریسم مرتبه‌ی قبلی را جزئی از عملکرد خویش می‌سازد. این عملکرد در سطحی زیرین‌تر و اکنون کلی‌تر از سطح استقرار قیصر جریان دارد و چنان‌که پیش‌تر گفته شد قیصر صرفاً نمود بیرونی یک قدرت پیشاپیش-درونی (نه درونی‌شده)، و به‌دیگر سخن نتیجه‌ی برون‌گذاری، چهره‌دهی و پیکره‌بخشی انسانی به شبکه‌ی ساختارهای پای‌دارنده و تداوم‌بخش خود اندامواره است؛ عضو یا فرد متعلق به جامعه‌ی مبتلا به قیصریسم به‌علت حضور در مرحله‌ی قبلی و خردتر رشد برخالی اندامواره، نمی‌تواند عاملیت کلیت‌بخش سرکردگی در مرتبه‌ی پیچیده‌تر و کلان‌تر بعدی این اندامواره را ببیند؛ پس با توجه به روش دیتر هنریش می‌توان گفت که

سرکردگی در یک دقیقه‌ی خاص این برخال نیست، بلکه در شکل یا ساختارِ افزایشنده و برهم‌نهنده‌ی آن است و درست به این شرط است که با دولت در معنای عام آن همانسته می‌شود. همگام با گسترش ابعاد اندامواری جامعه‌ی سرمایه‌داری از مقیاس ملی به منطقه‌ای و سپس جهانی، عملکردِ سرکردگی را نیز باید در همین مقیاس‌ها و در پیوند با کلیت‌بخشی گاه دستوری آن به یکان‌های مرتبه‌ی پیشین، جستجو کرد. اینجا می‌توان به آن تعارض مشهور میان دو شکل اصلی پیشرفت یا توسعه‌ی سرمایه‌دارانه‌ی جامعه‌گریزی زد که لنین در دوگانه‌ی مشهور «راه پروسی و راه آمریکایی» مفهوم‌پردازی می‌کرد، دوگانه‌ای که طبق صورت‌بندی مفهومی گرامشی به ترتیب با انقلاب‌های کنش‌پذیر و کنشگر، و در عادت دانش جامعه‌شناسی نیز با همان ترتیب با مفاهیم انقلاب از بالا و از پایین مشخص می‌شوند؛ این پرسش مطرح است که حرکت به سوی توسعه‌ی سرمایه‌دارانه‌ی اجتماعی اگر مطابق آنچه کشورهای اروپای غربی (بریتانیا و فرانسه و ...) پیمودند، نه با فشار نیروهای اجتماعی از پایین و به‌رهبری یک بورژوازی انقلابی، بلکه با زمامداری قیصری یک شخصیت فره‌مند و با سازوکارهای دستوری و یکسره/از بالا صورت گیرد، آیا باز می‌توان دستاورد حاصل را مانند تجربه‌ی اروپای غربی «مدرنیته» نامید؟ مثلاً آیا می‌شد آلمان تازه‌متحد و به‌سرعت صنعتی‌شده به‌رهبری بیش‌و کم فره‌مندانه‌ی بیسمارک را هم مصداقی برای تحقق مدرنیته‌ای انگاشت که انقلاب فرانسه معرف برین آن بود؟ دقت کنید که اینجا مقصود فقط تأکید بر درجه‌ی پیشرفت فنی جامعه‌ی موردنظر نیست، بلکه احداث و استقرار تمام آن نهادها و سازه‌های اجتماعی ضروری برای «عقلانی‌سازی» فرایند تولید و انباشت سرمایه، و پیرو آن عقلانی‌سازی (در معنای وبری) همه‌ی مناسبات اجتماعی است؛ به‌زبان ساده‌تر تولید یک ماشین مدرن دولتی برای رتق‌و‌فتق ملزومات زندگی در یک جامعه‌ی سرمایه‌داری پیشرفته: نظام اداری متمرکز، سامانه‌ی مالی مدرن، دستگاه قضایی، ارتش مرکزی، نهادهای مدرن آموزش پایه‌ای و عالی در سطح سراسری با هدف تأمین نیروی انسانی لازم برای کل این ماشین و ...؛ نکته این‌که تصور یا انتظار جامعه‌شناسی بورژوازی این است که این سازوکارها، با ایجاد محیط مناسب برای تقویت منبع مشروعیت عقلانی، ولو در درازمدت پایه‌های خود قدرت و مشروعیت فره‌مند/قیصری را به لرزه می‌اندازند، و به‌همین دلیل را را برای گذار از نظام سلطه‌ی قیصر/شهریار سنتی به نظام سرکردگی قیصر/شهریار نوین هموارتر می‌کنند. در نگاه نخست هم پیشنهاد گرامشی برای مهار مخاطرات قیصریسم از طریق تقویت عامل سرکردگی (برای نمونه در همان موضوع تعیین زبان رسمی ایتالیایی) در تعارض تجربی با این واقعیت قرار می‌گیرد که نهادها و محمل‌های لازم برای تحقق سرکردگی اجتماعی اتفاقاً از مسیر قیصریستی بسیار سریع‌تر و ممکن‌تر از آنچه او به‌دنبالش بود شکل می‌گیرند: کافی است به‌جای تشکیل یک نظام آموزش همگانی اجباری بر اساس یک گویش رسمی از پیش تعریف‌شده، به میزان دشواری – و اصولاً امکان‌پذیری – فرایندی بیندیشید که در آن نخست برای گویش ایتالیایی تک‌تک دهات کشور یک دست‌ورزان و دایره‌واژگان تدوین می‌شود – بی‌آن‌که روستاییان بی‌سواد آن خودشان قبلاً چنین کاری را کرده باشند یا اصلاً بتوانند بکنند – و سپس از مجموعه‌ی گویش‌های

فراهم شده نوعی میانگین وزنی گرفته شده و ملغمه‌ی حاصل رسمیت پیدا کرده و تازه پس از این همه آموزش عمومی آن آغاز می‌شود؛ گرامشی به این موضوع توجه نمی‌کند که این محصول عجیبِ اجماعِ دمکراتیکِ گویش‌ها و دستورهای خودانگیخته‌ی محلی، در لحظه‌ی آموزش به اهالی همچنان با همان دشواره‌ی روبرو خواهد بود که آموزش خود گویش فلورانس با آن دست‌به‌گریبان بود: بیگانگی؛ هر شهروند فقط می‌تواند به این دلخوش باشد که چنددرصدی از این فرآورده‌ی عجیب‌وغریب از آن خودش است و یا برای همه‌ی اهالی به یک اندازه بیگانه است (یعنی تبعیض راهکار مانتزونی که در آن گویش رسمی برای فلورانس‌ها بیگانه نبود، حالا وجود ندارد)؛ اما خطای گرامشی در چنین برداشتی در این است که گمان می‌کند زور آنجایی خود را نشان می‌دهد که زبان یا گویشی بیگانه به دیگر اهالی/ز بیرون تحمیل می‌شود؛ البته این هم مصداقی برای زور است و من در برابر کلیشه‌های عامیانه‌ی مزدوران اجیرشده برای تقدیس «حق آموزش به زبان مادری» به‌روشنی می‌گویم که دست‌کم در بعضی موارد، و به‌ویژه در خود ایران با توجه به حق پدران‌های بی‌رقیبِ پارسی بر فهم و فرهنگ منطقه‌ای بس گسترده‌تر از حتا خود ایران کنونی، کاملاً مشروع و موجه است. اما از این گذشته، واقعیتِ اساسی‌تر آن است که وقتی زبانی رسمیت پیدا می‌کند، حتا برای آنهایی که پیشاپیش با آن سخن می‌گویند، تبدیل به نهادی بیگانه می‌شود: هیچ زبان رسمی‌ای زبان مادری نیست (توجه کنید که این بیگانگی را با آن مفهوم لکانی باز هم بنیادین‌تر که برپایه‌ی آن هر زبانی، به‌عنوان ساختِ کلی/جهانشمول ناخودآگاه سوژه، یک دیگری و بنابراین در ذات خود بیگانه و بیگانه‌ساز است، خلط نکنید)؛ بیگانگی گویش فلورانسِ رسمیت‌یافته چه برای دیگر ایتالیایی‌ها و چه حتا برای خود اهالی فلورانس، برآمد کارکرد وحدت‌بخشِ آن — یعنی تولید یک تکینه از مجموعه‌ای از «ویژگی‌ها» و «تفاوت‌ها»ی گوناگون — است و نه ناهمسانی دایره‌ی واژگان یا ساخت دستوری آن با آنچه آنجا بدان سخن گفته می‌شود؛ فرایند رسمیت‌یابی فلورانسِ برای اهالی فلورانس، و سپس برای همه‌ی ایتالیایی‌ها، این باور را منتقل می‌کند که آنچه گویشِ مادرِ شخصی آنها بوده، درواقع گویش یک مادرِ کلیِ تاکنون ناشناخته، یک مام میهن‌عام‌تر، اولی‌تر و عزیزتر از هر مادرِ زاینده و شیرده است. شکل اضطراری تدوین و تدارک عناصر لازم برای پیشبرد روند ملت‌سازی در جوامع واپسمانده برپایه‌ی طرحواره‌ی قیصریسم، برآمد عصری است که در آن رویارویی دولت‌ملت‌ها بیش از آن که در شکل اولیه‌ی تصادم ساده‌ی منافع اقتصادی و ژئوپلیتیکی قدرت‌های پیشرفته‌تری باشد که پیش‌تر همین روند را در نتیجه‌ی ملزومات تکوین سرمایه‌داری در ابعاد ملی پیموده‌اند، مبتنی بر ضرورت‌های حاصل از تشکیل یک نظام سیاسی-اقتصادی جهانی برای سرمایه‌داری است، نظامی که «رقابت» و ستیز منافع میان یکان‌های آن قانون رشد و گسترش و حرکت آن است. پیش از آغاز این عصر — که شاید به‌تقریب بتوان طلوعه‌ی آن را در همان سال‌های ۱۸۷۰ موردنظر گرامشی و عروج قدرت نوین آلمان جست — قیصریسم در این معنای دولت‌ملت‌سازانه وجود ندارد و در نتیجه اصولاً اطلاق این مفهوم به دورانی پیش از آن نادرست است. درحقیقت بدون کاربست روش قیصریستی در بخش‌های به‌لحاظ اجتماعی عقب‌مانده‌تر جهان،

سرکرده‌مندشدن سرمایه‌داری جهانی در یک شبکه‌ی قدرت فراگیر به سبب توسعه‌ی نامتوازن این نظام در نقاط گوناگون و جا ماندن چنان سرزمین‌هایی از امر فراهم‌آوری ملزومات اولیه‌ی پیمودن مسیر دولت‌ملت مدرن، ناممکن است؛ اگر گستره‌ی دید را محدود به مقیاس ملی/داخلی کنیم، قیصریسم بی‌گمان مَحَلِّ عملکرد بهنجار (= اروپای غربی‌وار) عامل سرکردگی در درون اندامواری ملی برآمده از آن به نظر می‌رسد؛ اما در گستره‌ی دید جهانی، قیصریسم عاملی در اجرایی‌شدن عملیات خودآیین و درون‌ماندگار سرکردگی یا نظام قدرت بین‌المللی است، چون کلیت ملی حاصل را به‌عنوان یک تکینه‌ی حاضر و آماده تحویل مرتبه‌ی بعدی کلیت‌یابی قیاسی/برخالی می‌دهد؛ همین مرتبه‌ی بالاتر شبکه‌شدگی یا همبسته‌شدگی (انتگراسیون) قدرت است که مشروعیت قیصریسم را در مرتبه‌ی پیشین تأمین می‌کند. بدین‌قرار اگر قیصریسم این کارکرد را در شبکه‌ی جهانی سرکردگی/قدرت اجرا می‌کند، پیامد اجتماعی آن به اعتبار آن که مدرنیته نیز با همه‌ی تعاملات و ستیزه‌هایش به واقعیتی جهانی تبدیل می‌شود، بخشی از همین مدرنیته‌ی جهانی است، حتی اگر درون خود واحد موردنظر هنوز اتحادیه‌های خصوصی و نظام نمایندگی و دیگر ابزارهای منسوب به مدرنیته و اصطلاحاً عقلانی‌سازی قدرت وجود نداشته باشند: کلیت مرتبه‌ی نوین، «ویژگی»های متفاوت و متضاد را در خود ذیل یک مفهوم یگانه متحد می‌کند؛ در نتیجه این پدیده را که جز در گذار از یک مرتبه به مرتبه‌ی دیگر تعریف‌پذیر نیست، نمی‌توان با استناد به صرفاً یک دقیقه‌ی مجزای قیاس/برخال درک کرد؛ شبکه‌ی دلالتی لازم برای تعریف این پدیده را خود سرکردگی فراهم می‌کند؛ پیش‌فرض تعیین و تعریف قیصریسم و دموکراسی، وجود سرکردگی مرتبه‌ی بالاتر است و به همین لحاظ است که می‌گوییم رابطه‌ی میان قیصریسم و سرکردگی نه از نوع هم‌افزایی یا هم‌ستیزی دو عامل هم‌شأن، بلکه مبتنی بر تعریف پس‌گسترانه‌ی یگمی از سوی دومی است. پاره‌ی انتخابی زیر از دست‌نوشته‌ی «قیصریسم» گرامشی نشان می‌دهد که او تا مرز شناخت این گذار رسیده است، اما به جای درک آن به عنوان گذار در مراتب برخال، آن را در سطح تغییر خصلت دوران، یعنی جایگزینی یک‌چیز با یک‌چیز هم‌شأن‌نوتر و به‌لحاظ‌زمانی درخورتر توضیح می‌دهد:

در جهان مدرن، با ائتلاف‌های بزرگ میان اتحادیه‌های اقتصادی و احزاب سیاسی آن، سازوکار [ایجاد و تثبیت] پدیده‌ی قیصریستی بسیار متفاوت با آن چیزی است که تا زمان ناپلئون سوم وجود داشت. تا عصر ناپلئون سوم، ارتش منظم و ستون‌های آماده‌ی سربازان مؤلفه‌ی تعیین‌کننده‌ی در برآمدن قیصریسم بودند و این دقیقاً با کودتا و عملیات‌های نظامی و چیزهایی از این دست روی می‌داد. در جهان مدرن نیروهای اتحادیه‌ای و سیاسی، با ابزارهای مالی نامحدودی که می‌توانند در دسترس گروه‌های کوچک شهروندان باشند، مسئله را پیچیده‌تر می‌کنند ... در این حوزه نیز همان وضعیتی تکرار می‌شود که در پیوند با صورت‌بندی ژاکبونی/چهل‌وهشتی موسوم به «انقلاب مداوم» بررسی شد. پس از چهل و هشت، پس از گسترش پارلماناریسم و سامانه‌های ارتباطی/اجتماع‌ساز (associative) اتحادیه و حزب، و رشد شکل‌بندی دیوان‌سالاری‌های وسیع دولتی و «خصوصی» (یعنی دیوان‌سالاری‌های سیاسی-خصوصی متعلق به احزاب و اتحادیه‌ها)، و پس از دگرگونی‌هایی که در نحوه‌ی سازماندهی نیروهای [برسازنده و پاسدارنده‌ی] نظم در معنای وسیع کلمه روی داد — یعنی نه تنها در سازوکار عمومی طرح‌ریزی‌شده برای سرکوب جرم و تبه‌کاری،

بلکه همچنین در همه‌ی نیروهای سازمان‌یافته از سوی دولت و افراد [متعلق به سپهر] خصوصی برای پاسداری از چیرگی سیاسی و اقتصادی طبقات حاکم — شگردهای مدرن سیاسی یکسره دگرگون شدند. در این معنا همه‌ی احزاب «سیاسی» و دیگر سازمان‌ها — اعم از اقتصادی یا غیر آن — را باید با خصلت تحقیقی (تفتیشی، investigational) و بازدارنده‌شان، چونان اندامه‌های نظم سیاسی موجود انگاشت. (Gramsci, 1992a: 220-221؛ [افزوده‌ها] از منند)

تا پیش از تبدیل دولت‌ملت‌های سرمایه‌داری به یکان‌ها یا تکینه‌هایی در قالب یک نظام کلی همکاری و همستیزی منافع، در ابعادی نخست اروپایی و سپس جهانی، فهم پدیده‌ی قیصریسم ناممکن است؛ گرامشی بر گذار «دورانی» از قیصریسم کلاسیک به قیصریسم مدرن یا همان شهریار نوین، که در آن «شگردهای مدرن سیاسی یکسره دگرگون شدند» و در نتیجه از این پس «همه‌ی احزاب «سیاسی» و دیگر سازمان‌ها — اعم از اقتصادی یا غیر آن — را باید با خصلت تحقیقی (تفتیشی) و بازدارنده‌شان، چونان اندامه‌های نظم سیاسی موجود انگاشت» تأکید می‌کند، اما این نکته نزد او مغفول می‌ماند که چیزی کلان‌تر از سازوکارهای درونی (یعنی تراز ملی) اندامواری اجتماعی، قیصریسم را ایجاب می‌کند، چیزی که تا پیش از تبدیل سرمایه‌داری به نظامی جهانی، یا دست‌کم منطقه‌ای-قاره‌ای وجود نداشته است، و همین عامل است که قیصریسم را از اشکال سنتی استبداد متمایز می‌کند؛ عملکرد سرکردگی در سطح آن عامل تراز بالاتر جریان دارد؛ به‌عنوان مثالی نزدیک‌تر و البته کوچک‌تر، کافی است به قیصریسم دولت‌ملت‌سازانه‌ی رضاخانی از منظر ضرورت‌های عام‌تری که هویت‌یابی «کلیت» ایران به‌عنوان یک «تکینه» یا یکان ملی در شبکه‌ی جهانی سرکردگی سرمایه‌داری وقت را به‌نحوی اضطراری ایجاب می‌کردند بنگرید تا تفاوت آن را مثلاً با استبداد دودمان‌های قدیمی‌تر ایرانی — یا آنچه امثال همایون کاتوزیان و شاگردان ترکه‌خورده از افسانه‌ی «افسون نفت» آش سلطانیسم و استبداد شرقی میراث‌مانده از خسروپرویز و شاه‌عباس و نادرشاه می‌دانند — درک کنید. طرح عملکرد سرکردگی در سطح نوین برخال/قیاس، چالش قیصریسم در سطح پیشین را بلاموضوع می‌کند، چون کلیت حاصل از سطح پیشین، چه محصول دمکراسی اجتماعی و انقلاب از پایین شهریار نوین باشد و چه پیامد استبداد و انقلاب کنش‌پذیر قیصر قدیم، در سطح نوین فقط نقش یک تکینه را ایفا می‌کند؛ به‌زبان ساده‌تر، وقتی مفهوم سرکردگی در ابعاد جهانی طرح می‌شود، بند کردن به غیردمکراتیک‌بودن یا غیراجماعی‌بودن فرایند دولت‌ملت‌سازی و توسعه/تجدد-از-بالا (یعنی فرایندی که ملزومات حضور واحد حاصل در کلیتی جهانی را اضطراری و ضربتی و دستوری تأمین می‌کند)، یک لیبرالیسم نهفته از جنس دغدغه‌های کاتوزیان و هم‌حلقه‌ای‌هایش را تکثیر می‌کند که تا اندازه‌ای برای فهم دلیل رویکرد همدلانه‌ی برخی از این جماعت به نوشته‌ها و اندیشه‌های گرامشی یاری‌رسان است.

تأکید دوباره‌ی گرامشی بر فسخ دوره‌ی «انقلاب مداوم» و «صورت‌بندی ژانگبنی/چهل‌وهشتی» به‌طورویژه به همین شیوه‌ی درک او از آن «گذار» دلالت دارد: نه گذار از یک مرتبه‌ی برخال به مرتبه‌ی دیگر، بلکه از

یک عصر با خصایص خود، به عصری دیگر که خصایصش قیصریسم نوینی را با به‌کارگیری ابزارهای خصوصی و اتحادیه‌ها و احزاب و ... پدید آورده است. مسئله این است که در عصر جدید موردنظر گرامشی، سرزمین‌های واپسمانده‌تر که پیش‌تر به سبب عدم رشد اجتماعی و اقتصادی لازم، مجال توسعه‌ی درون‌زا و سرکردگی‌بنیاد از نوع کشورهای پیشرفته‌تر را پیدا نکردند، در شرایط جدید که پیشرفته‌ترها آقایی خود را به سراسر جهان گسترش می‌دهند، به طرز اولی چنان مجال را نخواهند یافت و انتخاب قیصریسم برای جبران ضربتی این عقب‌ماندگی دیگر به صورت ضرورتی جهانی و و نه مّلی به آنها تحمیل می‌شود. درست همین جاست که درک لنین از دوگانه‌ی «راه آمریکایی و راه پروسی» به‌شکلی مضمّن و تلویحی دگرگون می‌شود: این دو فقط دو مسیر هم‌شأن متعلق به دو گونه‌ی جامعه‌شناختی متفاوت نیستند، بلکه ضرورت توجیه‌کننده‌ی دومی برای بورژوازی، پیامد گسترش سرمایه‌داری به ابعاد جهانی و بروز پدیده‌ی نوین امپریالیسم و شبکه‌ی جهانی سرکردگی بورژوازی است؛ در این مرحله، توسعه به‌شیوه‌ی انقلاب‌از-پایین جنبش‌های بورژوازمکراتیک، برای سطح جدید و فرائلی برخالی «نظام سرمایه‌داری» اصلاً معنا ندارد، چون هم سطح تعریف تکینه تغییر کرده است و هم سطح تعریف کلیت؛ قیصریسم (تزاریسم) دائماً عودکننده‌ی روسیه — حتا پس از استقرار حکومت حاصل از انقلاب‌از-پایین فوریه — برآمد ملزومات حضور این امپراتوری واپسمانده در ائتلاف جهانی متفقین است. توجیه ایدئولوژیک پشت قیصریسم روس، در وهله‌ی نخست با نظام جهانی سرکردگی است و ناخرسندی‌های متعلق به ساحت درونی کلیتی که برای این نظام جهانی صرفاً یک تکینه است، در برابر این نیروی ترازنویین توجیه‌کننده توان مشروعیت‌زدایی از عملکردهای اصطلاحاً غیردمکراتیک را از دست می‌دهند. فاصله‌ای که لنین به‌شکلی نهفته از درک نخستین خود از دو راه گسترش سرمایه‌داری می‌گیرد، خود را به‌شکلی دیگر و البته صریح‌تر در فاصله‌گیری‌اش از نظرات توازن‌باورانه‌ی مارکسیست‌های قانونی، به‌ویژه بولگاکف و توگان-بارانفسکی، در نقد توسعه‌ناباوری نارُدینیک‌ها نشان می‌دهد. لنین در آغاز برای حمله به جبهه‌ی نظری نارُدنیسم که بر عدم امکان توسعه‌ی سرمایه‌داری در کشور عقب‌مانده‌ای چون روسیه اصرار داشت، همراهی نسبی‌ای با بخشی از مارکسیسم خوش‌بین قانونی نشان داد که این توسعه را نه تنها ممکن، بلکه حتا نامحدود می‌دانستند، هرچند خود لنین بر نامحدودبودن این توسعه تأکید نداشت. این موضع نظری مارکسیسم قانونی مبتنی بر همان بحث مشهور درباره‌ی الگوهای بازتولید مارکس در جلد دوم سرمایه استوار است، که بنا به آن ظاهراً به‌استناد متن خود مارکس توسعه‌ی نامحدود سرمایه‌داری با حفظ تناسب و توازن بخش‌های یک و دوی تولید (تولید کالاهای تولیدی و تولید کالاهای مصرفی) ممکن است و بدین تعبیر فرایند پیشرفت انداموار سرمایه‌داری می‌تواند مستقل از مقدّرات و عوامل اصلی گردش، یعنی درآمد و مصرف، و در نتیجه بدون برخورد با بحران تحقق‌آدومه پیدا کند؛ البته شکل بارزتر و نشاندارتر این نگرش را باید سپس‌تر نزد مارکسیست‌های اتریشی یافت، اما تمرکز من در این بحث روی خود مورد روسیه است. منتقدان این نظر تذکر می‌دادند که مارکس در ارائه‌ی الگوهای خود، طبق معمول دو جلد نخست و تا حدی جلد سوم، برای

حذف عوامل مزاحم در درک ذات پدیده‌ی مورد بررسی، یعنی برای شناخت مفهومی آن، نوعی تجرید از واقعیت سرمایه‌داری را در نظر داشت، حال آن‌که آنجا که به بررسی واقعیت عینی سرمایه‌داری می‌رسیم، بحران‌های ناشی از بروز موانع عملی تحقق ارزش در روند گردش مُخِلّ توازن موردنظر و پیرو آن توسعه‌ی طبیعی و انداموار خواهند بود، حقیقتی که خود مارکس هم به آن اشاره کرده بود. چپستی واقعی نگرش لنین به این مسئله، نقد تند پلخانف به او در این باره و جایگاه و جوانب مثبت و منفی نگرش رزا لوکزامبورگ به این رویکرد انداموارگرا، توازن‌باور و طبیعی‌انگار در برخورد با امر توسعه، حتماً با انتشار بخش‌های سپسین این نوشته با دقت و بسط بیشتر بررسی خواهند شد (در این مجال صرفاً برای آشنایی با موضوع شما را به خواندن فصل‌های ۲۲ و ۲۳ و ۲۴ – سه فصل پایانی بخش دوم – از کتاب *انباشت سرمایه لوکزامبورگ* و نیز بخش «بحث درباره‌ی طرح‌های بازتولید مارکس» از کتاب *رُسدلُسکی – فصل سی‌ام کتاب – دعوت می‌کنم*). نکته اینجاست که لنین سپس‌تر و پس از حمله به ناردنیک‌ها از موضع امکان پیشرفت سرمایه‌داری در روسیه، برای تصفیه‌ی حساب با جریان منحط مارکسیسم قانونی خواسته یا ناخواسته ناگزیر از درافتادن ضمنی با پیش‌فرض‌های اندامواره‌باورانه‌ی آنها، مثلاً فرضیه‌ی «حلقه‌ی بسته»ی توسعه است که برپایه‌ی آن به سبب تضمین تناسب موردبحث، گسترش ابدی بازار هماهنگ با گسترش تقاضا امر توسعه را بدون نیاز به دخالت عامل بیرونی – مثلاً تجارت خارجی یا شاید مکش اضطراری بخش سوم – تداوم می‌بخشد: تولیدات بخش‌های یک و دو نیازهای سرمایه‌ی ثابت و متغیر خود و یکدیگر را به شکلی موزون برآورده می‌کنند و ارزش افزوده‌ی هر بخش نیز باز به شکل متوازن انباشت بخش مربوطه را با همان تناسب ممکن می‌کند. ضرورت گسست از این سطح از آرمانی‌سازی انداموارگی – که به شکل زمختی خود را در مفاهیم «تناسب» و «توازن» و رشد «طبیعی» نشان می‌دهد – هرچند زمینه‌ساز طرح نظریه‌ی «دو راه رشد آمریکایی و پروسی» است، اما بی‌شک نمی‌تواند در همین سطح هم متوقف شود، چون همچنان هر دو راه مذکور، پیشرفت را چونان موضوعی طرح‌شده در یک اندامواره‌ی «ملی» پیش‌فرض می‌گیرند؛ حرکت به سوی نظریه‌ی امپریالیسم و سپس‌تر فهم نقش و جایگاه قدرت‌های بزرگ سرمایه‌داری و روسیه‌ی عقب‌مانده‌ی تزاریستی در ائتلاف‌های شکل‌گرفته برای شرکت در یک جنگ امپریالیستی و تعیین نظام سیاسی کل جهان، چونان گامی اساسی برای رسیدن به شناخت در مرتبه‌ی برتر برخال، در حکم ضربه‌ی قاطع و فرجامین لنین به این تناسب‌باوری شایع در کل مارکسیسم روس بود: توسعه‌ی بی‌وقفه‌ی اندامواره بدون جهش برخالی آن معنا ندارد، و تنها از منظر همین جهش است که شأن نزول دمکراسی بورژوایی یا قیصریسم در دقایق گوناگون تاریخ تطور سرمایه‌داری قابل درک است. من ناچارم ادامه‌ی این بحث به‌غایت اساسی در مورد تجربه‌ی خاص دگرگونی رویکرد لنین به مفهوم توسعه در بستر کشمکش‌های سیاسی و نظری درون سوسیال‌دمکراسی اروپا را به بخش‌های هنوز منتشرنشده‌ی این نوشته، به‌ویژه آنجا که با کارهای اقتصادی اصلی مارکس نیز سروکار جدّی خواهیم داشت، موکول کنم. اما خواننده‌ی دقیقی که امیدوارم آنجا هم این بحث را دنبال کند، لابد در همین اندازه هم متوجه

این حقیقت شده است که بدون این فهم البته صراحت نیافته اما قطعیت یافته‌ی لنین از ساخت افزایشی قیاس تعیین‌بخش به امر سرکردگی و نتایج اجتماعی آن، چگونه پاسخ کلیت سوسیال‌دمکراسی روس به آزمون تحولات وقت آن کشور، زیر سایه‌ی واریاسیون‌های گوناگون و غالباً مضمّر توازن‌انگاری و «حلقه‌ی بسته» باوری، به روایت منشویکی «خصلت بورژوا-دمکراتیک انقلاب جاری» فروکاسته می‌شد.

درضمن این تذکر نیز لازم است که برپایه‌ی آنچه گفته شد، سرکردگی جهانی مقوله‌ای پسین و عموماً سده‌ی بیستمی (یا به تکرار تاریخ اتفاقاً درست گرامشی، پساً-۱۸۷۰ ای) است، یعنی زمانی که برخی فرایندهای دولت‌ملت‌سازی تا آنجا پیش رفته‌اند که طرح مفهوم «نظامی از یکان‌های ملی» برای سرمایه‌داری ممکن باشد. از این رو تعریف نظام سرکردگی منطقه‌ای یا جهانی در ادوار آغازین پیدایش و رشد سرمایه‌داری، خلط پُر پیامد موضوع است؛ نظریه‌پردازی کسانی چون جووانی اریگی درباره‌ی مصادیق چندگانه‌ی افول هژمونیک قدرت‌های سرمایه‌داری در طول تاریخ این شیوه‌ی تولید را می‌توان نمونه‌ی سرشت‌نمای این خطا دانست؛ بررسی این برداشت نیز همراه با نتایج سیاسی مسئله‌داری که از آن گرفته می‌شوند، باز به بخش بعدی این نوشته موکول می‌شود.

همچنین شیوه‌ی شناخت گرامشی از مفهوم سرکردگی بدان می‌انجامد که او نتواند نتایج منطقی صورت‌بندی سوم خود — که برپایه‌ی آن گستره‌های مصداقی دولت و جامعه‌ی مدنی، به پیروی از تعبیر هگلی کروچه، همانسته می‌شوند — را در مورد فاشیسم نیز بپذیرد. این صورت‌بندی که چنان که گفته شد به نظریه‌ی ایدئولوژی آلتوسر نزدیک می‌شود، بنا به تعبیر اندرسون از تبیین پذیرش عمومی فاشیسم از سوی جامعه‌ی ایتالیا باز می‌ماند:

می‌توان ظن برد که این میراث ضدعلمی تفکر کروچه بی‌تردید اثر خود را بر آثار گرامشی به‌جای گذاشته است. مثالی از چنین تصورات خیالبافانه را در متنی از *دفترهای زندان* می‌توان یافت که در آن گرامشی چنین خیال‌پردازی می‌کند که در بعضی موارد ممکن است پارلمان جزو دولت نباشد. مسیر اشتباهی که خیالبافی‌های کروچه‌ای به گرامشی تحمیل کرد در تمام نوشته‌های او که بر حذف مرزهای میان دولت و جامعه‌ی مدنی دلالت می‌کردند اثر گذاشت. ولی نکته‌ی قابل توجه این است که هرگاه گرامشی مجبور می‌شد درباره‌ی فاشیسم در ایتالیا به‌طور مستقیم سخن بگوید، همواره متوجه اهمیت تفکیک این دو از یکدیگر بود. زیرا فاشیسم دقیقاً می‌کوشید که این مرزبندی را در عمل حذف کند، و هرگاه ملاحظات سیاسی در درجه‌ی اول اهمیت قرار می‌گرفت، گرامشی در ضبط واقعیت‌های تاریخی مشکلی نداشت. وی می‌نویسد: "با حوادث سال‌های ۲۶-۱۹۲۴، یعنی هنگامی که کلیه‌ی احزاب سیاسی منحل شدند، اعلام شد که از این پس جامعه‌ی واقعی و جامعه‌ی قانونی در ایتالیا یکی هستند، زیرا جامعه‌ی مدنی در کلیه‌ی آشکالاش اینک در سازمان سیاسی دولت تک‌حزبی ادغام شده است". گرامشی در مورد اهمیت تحولات تحمیل‌شده از سوی دیکتاتوری ضدانقلابی که خود یکی از قربانیانش بود، دچار هیچ‌گونه توهمی نبود. او می‌نویسد: "دیکتاتوری‌های معاصر به‌طور حقوقی حتا آشکال مدرن استقلال طبقات استثمارشونده — از قبیل احزاب، اتحادیه‌های صنفی و نهادهای فرهنگی — را

از بین برده و بدین ترتیب می‌کوشند آنها را در فعالیت‌های دولت ادغام کنند: یعنی در تمرکز قانونی کل حیات ملی در دست گروه حاکمی که اکنون «توتالیتار و تمامیت‌خواه» است". (اندرسون، ۱۳۸۳: ۷۸؛ تأکیدها از اصلند)

اندرسون این پرهیز گرامشی از همانسته کردن مطلق این دو نهاد در برخورد با شرایط اضطراری فاشیسم را نشانه‌ی آمادگی و هوشیاری سیاسی او می‌داند، چرا که نشان می‌دهد که او حاضر به همراهی با آن رهیافت چپروانه‌ی دوره‌ی سومی کمینترن علیه اصلاح‌طلبی و وحدت با غیر کمونیست‌ها — که مکمل آن را در انگاره‌ی تندروانه‌ی دبستان فرانکفورت پیرامون همگوه‌ر بودن لیبرال‌دمکراسی و فاشیسم نیز می‌توان یافت — نبود، و در عوض بر همکاری کمونیست‌ها با سوسیال‌دمکرات‌ها و اصلاح‌طلب‌ها در تشکیل یک جبهه‌ی متحد علیه فاشیسم اصرار داشت؛ البته کمینترن با مشاهده‌ی تجربه‌ی آلمان، سرانجام در کنگره‌ی هفتم خود به همین سیاست گروید، و از این نظر نمی‌توان منکر دوربینی و تیزبینی گرامشی شد؛ اما جملاتی که اندرسون اینجا از گرامشی نقل کرده است، مشکل بنیادین‌تری را در فهم گرامشی از فاشیسم نشان می‌دهند که به موضوع بحث حاضر نزدیک‌تر است. قرار گرفتن فاشیسم در مقوله‌ی عامی چون «دیکتاتوری‌های معاصر» و «تمامیت‌خواهی» — که خود اندرسون هم گذشته از ذکر همدلانه‌ی این پاره، با تعبیر «دیکتاتوری ضدانقلابی» به‌نحوی بر آن تأکید افزوده می‌گذارد — به‌عنوان پدیده‌ای که مرز میان دولت و جامعه‌ی مدنی را نابود می‌کند، گذشته از تناقضی که با صورت‌بندی سوم دارد، برآمد یک سامان مفهوم‌پردازی در سرشت خود لیبرالی است، زیرا در این تعبیر، فاشیسم با انواع حکومت‌های نظامی و کودتایی دست‌راستی یکسان انگاشته می‌شود، حال آن‌که فاشیسم بیش از آن که یک دولت یا شکل‌بندی اجتماعی مشخص باشد، یک جنبش بدون غایت نظام‌یابی است؛ من پیش‌تر چندبار و به‌ویژه در پشت‌وروی پرده‌ی/متناع این موجودیت را با مفاهیم «محتوا/ماده بدون شکل» و «جنبش بدون دولت» توصیف کرده‌ام؛ فروکاست فاشیسم به یک «حکومت» دیکتاتوری، اقتدارگرا یا تمامیت‌خواه به‌معنی قرارداد ذات جنبشی آن تحت‌الشعاع جنبه‌ی نظام‌بودن آن است. در فاشیسم دولت صرفاً ابزاری است در خدمت پیشبرد اهداف جنبش و نه خود هدف جنبش؛ بدین معنا فاشیسم در مقام یک «دولت تمام» اصلاً معنا ندارد. همان‌طور که در همان نوشته‌ها گفته شد، در فاشیسم چه سازمان‌اداری و دیوانی دولت، چه برنامه‌ی اقتصادی آن، و چه نیروهای نظامی‌اش مطلقاً از سوی برنامه‌ی عمل جنبش فاشیستی محدود و متعین می‌شوند. این جنبش چونان یک شیزوفرنی پیامد انهدام یک چارچوب گفتمانی و فسخ یک سرهم‌ساخت سرکردگی است؛ یک قلمروزدایی بی‌وقفه‌ی دلوزی که برخلاف تصویری که در نتیجه‌ی مشاهده‌ی گرایش‌های نژادی و خاک‌وخونی این پدیده به ذهن می‌آید، با هرنوع تثبیت هویتی در تعارض است: در هیچ زمانی به‌اندازه‌ی عصر نازیسم، تعریف هویت آلمانی دشوار و در واقع ناممکن نبوده است؛ خود جنبش فاشیستی تعیین یک چشم‌انداز پایانی برای تحقق این امر و ترسیم حدودی جامع و مانع برای تشخیص موضوع ادعای خود را به تعویق می‌اندازد. بدین قرار فاشیسم نه یک تمامیت‌خواهی دولتی برای از بین بردن

استقلال جامعه‌ی مدنی و به‌قول گرامشی هضم و جذب «جامعه‌ی واقعی» در «جامعه‌ی حقوقی/سیاسی»، بلکه اتفاقاً بیانگر وضعیت امتناع تعیین شکل‌واره‌ی دولتی برای ماده‌ی خامی است که از تجزیه یا فروپاشی تروماتیک اندام‌واره، به‌صورت یک هیولا، یک جوهر هیئت‌زدوده و قلمروزدایی‌شده، به جا مانده است و لجوجانه و هذیانی از هر تکانه‌ای برای شکل‌یابی طفره می‌رود (مراقب باشید که این فروپاشی را با مرگ‌آگاهی سنجیده و دانسته‌ی مترادف با آگاهی پرولتری خلط نکنید). اگرچه در اطلاق مفاهیم نادقیق، دانشگاه‌ساخته و کمابیش روزنامه‌نگارانه‌ای مانند *تمامیت‌خواهی* و *اقتدارگرایی* به فاشیسم — که خودبه‌خود نوعی وحدت میان این پدیده و برخی شکل‌های حکومتی ایجاد می‌کند — گرامشی رویکردی شبیه به آنچه بعدها هانا آرنت در قرارداد نازیسم و استالینیسم در مقوله‌ی یگانه‌ی «تمامیت‌خواهی» انجام داد را پیش می‌گیرد، اما جالب آن که آرنت و لیبرالیسمش در تشخیص این واقعیت که این به‌اصطلاح *تمامیت‌خواهی* را به‌هیچ‌رو نباید به یک دولت فروکاست و بنیاد آن را اساساً باید در جنبشی جست که اقتصاد و سیاست را صرفاً ابزار عمل خود می‌داند، از بسیاری از کمونیست‌ها جلوتر بود. خطای او در تقارن‌یابی میان استالینیسم و نازیسم را می‌توان در چارچوب شناختی لیبرال‌ش یافت که البته کلیت‌ستیزی ذاتی آن آن‌قدرها عجولانه هست که نگذارد او متوجه این واقعیت شود که درک «جنبشِ درخودِ دولت‌ناپذیر» از فاشیسم، به‌معنی فرضِ کلیت‌ناپذیر بودن آن هم هست و از این‌رو با توصیف آن چونان یک کلان‌روایتِ تمامیت‌خواه مدعیِ عرضه‌ی حقیقتی مابعدالطبیعی — در آن معنایی که پوپر به سنت ایده‌آلیسم و به‌ویژه به تبار هگلی فلسفه، خصوصاً مارکسیسم، نسبت می‌داد — در تضاد است. ایرادهای بنیادین خوانش او از استالینیسم به‌عنوان گونه‌ای از *تمامیت‌خواهی* ای که نازیسم گونه‌ی دیگر آن است نیز جای بحثی با چنان ابعادی دارد که باز مجالش اینجا فراهم نیست؛ همین ایرادها به درک او از شکل دولت استالین، معنای واقعی دادگاه‌های مسکو، چیستی جنبش‌های استالینیستی در سراسر جهان و ... نیز سرایت پیدا می‌کنند و منجر به آن می‌شوند که تشخیص «فاشیسم در حکم جنبشی درخود» نزد او، آن‌قدرها به چشم مارکسیست‌ها نیایند؛ به آرنت بعدها باز خواهیم گشت، اما نتیجه‌ای که از این بحث درباره‌ی فاشیسم گرفته می‌شود نقیض عنوان کتاب اصلی او، *تمامیت‌خواهی*، است زیرا فاشیسم برخلاف دولت‌های دست‌راستی نوعی کودتایی و سرکوبگری که عادتاً و برطبق مفاهیم جامعه‌شناسی عامیانه این عنوان را یدک می‌کنند، بنا به ذاتِ شکل‌ستیز خود، از اساس مُخلّ و مخالف کلیت‌بخشی از رهگذر انتقال صورت‌مسئله‌ی سرکردگی به سطح بعدی برخال است و در نتیجه اطلاق این عنوان به آن به‌لحاظ روشی درست نیست؛ عکس قضیه برقرارتر است و در واقع با تجربه‌ی امروز جهان بیشتر پیوند دارد: جایی که گذار به سطحی بالاتر بنا به هر دلیلی ناممکن است (برای نمونه در مواردی مانند «بحران در نظام سرکردگی جهانی» که در آنها سطح بالاتر اصلاً وجود ندارد) فاشیسم محتمل‌تر می‌شود؛ شاید بتوان جلوی عروج حرکت فاشیستی در ابعاد ملی را با سازوکارهای نظام سرکردگی موجود جهان و از طریق تحمیل حکومت‌های کودتایی دست‌نشانده یا تقویت انواعی از همان «قیصریسم» مورد بحث تا اندازه‌ای گرفت — یعنی با این ابزارها

از این موجودیت‌های ملی و منطقه‌ای، «یکان‌هایی» برای پیوستن به کل سامانه‌ی سرکردگی سطح بعدی کلیت (سطح جهانی) ایجاد کرد؛ اما وقتی این گرایش شکل‌ستیز در عالی‌ترین سطح کلیت‌یابی برخال پدیدار می‌شود، تولید دستوری، کودتایی یا قیصری آن یکان به‌اعتبار مشروعیتی که از سطح بعدی همبستگی هژمونیک اندامواره دریافت می‌کند دیگر ناممکن است، چون سطح بعدی‌ای وجود ندارد (شاید بتوان گرایش به تولید خیالواره‌ی هالیوودی یک کیهان دمکراتیک بر ساخته از اجماع و اشتراک مساعی تمدن‌های گوناگون فرازمینی و البته «تمدن یک‌دست/یگانه‌شده‌ی زمینی» را در دانشانه‌ی همین بن‌بست در برابر میل مداوم اندامواره به رشد و افزایش برخالی تنش/توسعه دانست: در این محصول علمی-تخیلی، هر سیاره یک یکان تجزیه‌ناپذیر در شبکه‌ی سرکردگی کیهان‌شمول، یعنی یک تمدن بسیط را نمایندگی می‌کند که گویی تفاوت‌ها و تضادها و ویژگی‌های متفاوت درونی آن دیگر در نظر گرفته نمی‌شوند). اینجا تکرار این نکته‌ی پیش‌تر پُرگفته بی‌مناسبت نیست که رویکردهای اصلی دولت ترامپ به مسائل مربوط به سیاست و اقتصاد بین‌المللی را تنها با در نظر گرفتن وجود نوع اخته‌شده‌ای از همین گرایش فاشیستی می‌توان درک کرد؛ برخلاف این تصور رایج که تصمیمات او بر مبنای منفعت‌طلبی کاسبکارانه‌ی اقتصادی استوار است — و معمولاً برای تبیین این درک از او ساده‌لوحانه به خاستگاه تجاری‌اش اشاره می‌شود — من بر این تأکید دارم که موضوع تنش‌هایی که او وارد آنها می‌شود فروکاستنی به اقتصاد نیست، بلکه بیشتر در شکل اقتصادی نمودار می‌شود. البته چنان‌که گفته شد، این گرایش تاحدی از سوی ساختارهای ریشه‌دار و نیرومند قدرت در ایالات متحده مهار می‌شود؛ با این‌همه این که برای خود این ساختارها بسیاری از رویکردهای او ناعقلانی و نتیجه‌ی «بی‌برنامگی» به‌نظر می‌رسند، نشانه‌ی جانبی این واقعیت است که تنش‌های مذکور گوهری آیینی دارند، گوهری که به کشمکش ظاهراً یکسره اقتصادی و بلکه ژئوپلیتیکی با پکن بر سر بهبود موازنه‌ی تجاری طرفین یا تحدید قلمروی دریایی چین از یک‌سو و از سوی دیگر خروج از پیمان آب‌وهوایی پاریس و حتا تصمیمات اساساً غیراقتصادی‌ای چون جابجایی سفارت و البته رویارویی همه‌جانبه با ایران وحدتی بسیط می‌بخشد.

بسط این بحث مستلزم طرح‌اندازی دقیق‌تر و مبسوط‌تر مفاهیمی است که باید در سطحی انضمامی‌تر از مفهوم‌پردازی‌های متن حاضر، لیکن به‌ناچار بر پایه‌ی چارچوب انتزاعی پرداخت‌شده در همین بخش پیش بروند. بر این پایه به آن باز خواهیم گشت. فعلاً شکل‌ستیزی فاشیسم به‌عنوان جنبش خودآیین و بی‌وقفه و بی‌مقصدی که با تعلیق به‌تعبیر دلوز شیروفرنیک «قانون»، یعنی با به‌چالش کشیدن اعتبار اصل واقعیت، خودگستری برخالی اندامواره را ناگهان مختل می‌کند، موضوع مبارزه‌ی لیبرالیسم برای آزادی و «استقلال» دوباره‌ی جامعه‌ی مدنی از سیطره‌ی آن به‌اصطلاح تمامیت‌خواهی فاشیستی را برپایه‌ی غریزه‌ی خویش‌تن‌پایی اندامواره تبیین می‌کند. این موضوع ربطی به قالبواره‌ی «مبارزه با دیکتاتورها» ندارد. حل دشواری فهم تناقض پیوستن آمریکا و بریتانیا به جبهه‌ی متحد علیه فاشیسم از یک‌سو و از سوی دیگر پشتیبانی بی‌دریغ

آنها از بسیاری از خفقانی‌ترین و سرکوبگرترین حکومت‌های جهان، با کنار گذاشتن آن نظام مقوله‌بندی دم‌دستی و ناکارآمد که فاشیسم و حکومت نظامی را ذیل مفهوم واحد «تمامیت‌خواهی» قرار می‌دهد، و با در نظر گرفتن خصلت جنبشی و دولت‌ناپذیر فاشیسم، شدنی‌تر خواهد بود؛ گرایش تثبیتی و دولت‌ساز لیبرالیسم، هماهنگ با میل آن به تقویت اسطوره‌ی انداموارگی طبیعی جامعه، خودبه‌خود با این پدیده در تعارض قرار دارد، و توصیف گرامشی از فاشیسم به‌عنوان دولت تمامیت‌خواهی که جامعه‌ی مدنی را در جامعه‌ی حقوقی/سیاسی هضم و جذب می‌کند، به توجیه ادعای کاذب لیبرالیسم درباره‌ی ذاتیت شکل‌تعمیم‌یافته‌ی این تعارض در او، یعنی ضدیت سرشتینش با هر نوع «تمامیت‌خواهی»، کمک می‌کند. از این حیث رویکرد گرامشی را می‌توان از زاویه‌ای دیگر مقوم کار پژوهشی آن گرایش از جامعه‌شناسی دانشگاهی نیز دانست که نازیسم را در واپسین تحلیل یک دولت پیجوی توسعه‌از‌بالا در کشوری عقب‌مانده با تحول بورژوازی به تعویق‌افتاده می‌داند. اگرچه مثلاً جفری هرف (که در کنار برینگتون مور، و البته با برخی تفاوت‌ها در زاویه‌ی نگاه و نقاط تأکید، از چهره‌های شناخته‌شده‌ی این گرایش است) به درآمیختگی این توسعه‌طلبی دستوری و مهندسی – هرف در کتابش *تجدد/ارتجاعی (Reactionary Modernism)* بر نقش سیاسی و اجتماعی مهندسان آلمانی در این فرایند تأکید ویژه‌ای دارد – با یک سنت فرهنگی ارتجاعی ریشه‌دار در کشور مورد نظر و جنبه‌های حاد محافظه‌کارانه و به‌تندی ضدروشنگری توجه کافی می‌کند و اینها بیشتر نشانه‌های آیین‌مندی خودفرمان یک جنبش هستند، اما دست‌آخر تمرکز او بر جنبه‌ی «دولتی» فاشیسم بدان می‌انجامد که رایش سوم را از جهت تضمین دو مؤلفه‌ی پیش‌گفته – یعنی ستایش فناوری نوین در عین نفی بنیادهای عقیدتی روشنگری – دنباله‌ی کمابیش وفادار برخی حرکت‌های بنیادین نظام‌سازی محافظه‌کارانه و از‌بالا در عصر وایمار بینگارد. این نتیجه‌ای است که گرامشی نیز با تعریفش از فاشیسم چونان جذب جامعه‌ی مدنی در یک دولت تمامیت‌خواه (که همان‌طور که دیدیم – و اندرسون هم بر آن تأکید همدلانه و همراهانه‌ای می‌گذاشت – به‌بهای عدول ضمنی و پوشیده‌ی او از صورت‌بندی سوم رابطه‌ی دولت و جامعه‌ی مدنی، و لابد از «خیالبافی‌های کروچه‌ای» و از «میراث ضدعلمی تفکر» او تدوین می‌شود) منطقی‌باید بیش‌و‌کم به آن برسد. بیهوده نیست که برخی هواداران قدیمی موعظه‌ی «تقویت جامعه‌ی مدنی در ایران» که امروز با افول ستاره‌ی اقبال اصلاح‌طلبی به عزم/اصلاح/اصلاحات نامه‌نگاری می‌کنند، پیش‌ترها گاه پرسش مشترکی را میان این گرایش جامعه‌شناسی و نظریه‌ی سرکردگی گرامشی جستجو می‌کردند.

آنچه اینجا [در تمثال‌های رامبرانت] به‌نظر من حقیقتاً بزرگ و بی‌نظیر می‌رسد، آن است که کردار دینی که تنها درون فرد آدمی باقی می‌ماند، چونان کیفیتی ابدی بیان می‌شود. برای آن که بتوان این دریافت از دین را فهمید، به‌هیچ‌وجه نمی‌توان عینیت ارزش‌های آن را با گذاشتن آنها در بیرون از فرد تعیین کرد. کیفیت دینی سوژه البته خود پدیده‌ای عینی است؛ آن کیفیت وضعیتی از هستی است که درجای خود دارای معنا و اهمیت متافیزیکی است. معنای منفی و تحقیرآمیز «سوژه» فقط هنگامی پیش می‌آید که اجازه داده شود شأن کامل آن از سوی یک ضد تعیین شود. (گئورگ زیمل، هنر دینی رامبرانت)

گفتیم که برپایه‌ی نظریه‌ی میل پیش‌گفته‌ی دلوز پیچیده‌شدن هرچه‌بیشتر جهان و افزایش شدت در آن، نتیجه‌ی روند تفاوت‌افزایی و قلمروزدایی دقیقه‌ی شیوزوفرنیک ماشین میل و ایجاد پیوندهای جدید و تصادفی با عناصر دیگر جهان است، درحالی‌که تشکیل هویت یا «من» خویشتن‌پا را باید وهله‌ی بازقلمروگذاری اندامواره و لجاجت پارانوایی آن بر اخته‌کردن فرایند زاینده و نوبه‌نوکننده‌ی شدن/تفاوت دانست. بنابراین افزایش پیچیدگی/شدت با قیام همیشگی دقیقه‌ی شیوزو علیه دقیقه‌ی پارانویا برای گسترش تفاوت در ارتباط است: ذات شدت بنیاد جهان با تکرار سر آشتی ندارد و هر جا که تکرار برای جعل یک هویت/گونه پیروز می‌شود، هستی به جای شدن اولویت پیدا می‌کند؛ بدین‌قرار هستی موجودیتی از مقوله‌ی پارانویاست که بر تکرار و استمرار شکل‌ها، پیوندها و قانون‌های معین در پیکره‌ی اندامواره استوار است و در نتیجه با افزایش شدت، یعنی با دگرگونی بی‌وقفه سازگار نیست. اما شکل برخالی افزایش مرتبه‌ی اندامواره این امکان را می‌دهد که تکراری را تصور کنیم که یگم: به رونوشت مطلق نسخه‌ی قبلی فروکاستنی نیست، و دوم: همزمان برافزاینده‌ی درجه‌ی پیچیدگی و تفاوت یا همان شدت هم هست. در شدت‌افزایی برخالی، کل دستورها و رمزگان‌های ژنتیکی بازتولیدکننده‌ی مراتب پیشین همبسته‌سازی اندامواره، به‌صورت یک‌نوع خاطره‌ی ساختاری ضبط شده و در سطوح بالاتر به‌نحوی رؤیت‌ناپذیر فعال می‌شوند. شور ساری در پس‌زمینه‌ی رانه‌شناختی پایستاری اندامواره، شوری که با وتوی وارون‌لیبتی رانه‌ی مرگ همواره جریان دارد، سبب‌ساز همین رشد برخالی گسترده‌ی انداموارگی است؛ هنگام صحبت درباره‌ی نقد گرامشی به کروچه در برخورد با مسئله‌ی شور ناگهانی سبب‌ساز کنش‌های فردی و متهورانه — یا به‌اصطلاح، شور برانگیزنده‌ی اراده‌ی سیاسی — در برابر آن میانگین آماری مستمر تاریخی که به‌باور گرامشی معرف یک جور منطق یا قانون حاکم بر حرکت تاریخی اندامواره‌ی اجتماعی است، من بر ضرورت این وارونه‌سازی تأکید داشتم؛ برخلاف تصور گرامشی، من شور یا جوشش انرژی را نه در آن برانگیختگی‌ها و اراده‌رانی‌های ناگهانی که در نظریه‌پردازی گرامشی نوعی انحراف از میانگین به‌شمار می‌آیند، بلکه اتفاقاً در خود آن مفهوم مشکوک «میانگین» می‌جویم؛

در همان بحث به فروکاست‌گرایی و تقدیرباوری اقتصادی ملازم با این میانگین‌انگاری مضمّر نیز اشاره کردم: این که میانگین یا روند قانونمند بسترساز کل حرکت اجتماعی تا پیش از وقوع نتیجه‌ی حرکت اصولاً تعریف‌ناپذیر است، نه به خاطر تکمیل‌نشدن کل داده‌های دریافتی، بلکه به سبب هنوز-تحقق‌نیافتن یگانه سوژه‌ای که توان و ابزار/صلاحیت آن را دارد که به روند طی شده کلیت منطقی لازم را ببخشد.

فرض امکان یک «میانگین» تاریخی — یا به تعبیر خود گرامشی یک «قلمروی دائمی و انداموار» که شور تنها در بستر آن و به شکل نوعی انحراف از انداموارگی پدیدار می‌شود — خودبه‌خود این انگاره را نیز ایجاب و تقویت می‌کند که در سطح عالی انتزاع، یعنی جایی که همه‌ی انحراف‌ها کنار گذاشته می‌شوند، یک هماهنگی یا تناسب — گیرم تضادمند — برقرار است، به این معنی که سازوکار حاکم بر حرکت اندامواره، کل انرژی تولیدشده در هر دور بازتولید اندامواره را مصرف می‌کند. طبعاً این با سرشت سرمایه‌داری نمی‌خواند و گرامشی هم در خودآگاه خویش حتماً منکر آن است؛ اما چنین برداشتی از شیوه‌ی مفهوم‌پردازی‌های او خواسته‌ناخواسته حاصل می‌شود. در روایت تولیدگرایانه و *ایجابی* دلوز، همیشه یک مقدار مثبت *مازاد* بر هماهنگی، یعنی چیزی از جنس افزونه‌ی انرژی که مصرف‌نشده باقی مانده است، وجود دارد که سبب فعال‌شدن *خطوط‌گریز/پرواز (lines of flight)* در اندامواره و امکان قلمروزدایی از آن با حدوث دقیقه‌ی شیزو و فرارسیدن نوبت ماشین معجزه‌آفرین (*miraculating machine*) می‌شود. اما در خوانش *سلبی* فروید قضیه از چه قرار است؟ چنان که پیش‌تر نیز گفته شد، «انحراف» ذاتی رانه — حاصل از چیرگی *اصل واقعیت* — بدان می‌انجامد که همواره در عملکرد فروکش تنش اندامواره درجه‌ای از ناخرسندی باقی بماند که منجر به تکرار می‌شود؛ شکل رشد برخالی ناشی از این «اجبار به تکرار» را می‌توان در پیچیدگی روزافزون انداموارگی در طول رشد فرد انسان یا کل تمدن مشاهده کرد. این شدت‌افزایی را نیز باید نتیجه‌ی وجود یک *مازاد* بر هماهنگی دانست: درست است که ناخرسندی باقی می‌ماند، اما گویا شدت ناخرسندی با هر بار تکرار بازی افزایش می‌یابد، تا آن حد که از جایی به بعد جهش به مرتبه‌ی سپسین برخال ضرورت می‌یابد؛ پیداست که در خوانش فرویدی از مسئله، این انرژی *مازاد* یک مقدار *جبری منفی* است: یک *ناخرسندی/افزوده*. اینجا مقدار مثبت شور یا انرژی به پای‌دارنده‌ی انداموارگی هرگز از پس جبران کل مقدار منفی ناخرسندی بر نمی‌آید؛ به همین دلیل است که انداموارگی به معنای یک هماهنگی مطلق اساساً ناممکن است. می‌توان گفت وقتی لوی-استروس — در بحثی که در همین نوشته از او نقل شد — درباره‌ی امکان‌ناپذیری از بین بردن یکباره‌ی تفاوت در درون تمدن سخن می‌گفت، کمابیش همین حقیقت را به شکلی دورونزدیک مطرح می‌کرد: حرکت تمدن ایجاب می‌کند که این تفاوت حتا در سطح ملی/داخلی از میان نرود (به تعبیر او: سرمایه‌داری)، و در صورت زوال آن در این سطح، در سطح جهانی بروز کند (باز به تعبیر او: استعمار یا امپریالیسم). بیان درست‌تر گفته‌ی او که با محتوای بحث این بخش از نوشته‌ی حاضر همخوان‌تر است، این است که انباشت تفاوت/شدت

افزوده در سطح ملی که تاکنون بخش بزرگ آن در یک نظام سرکردگی در همان ابعاد ملی مصرف می‌شد، از درجه‌ای به بعد ایجاد شبکه‌ای از تفاوت‌ها در سطحی عالی‌تر را ایجاد می‌کند تا مازاد مصرف‌نشده آنجا موقتاً به مصرف برسد. این نحوه‌ی مصرف مقدار مازاد با صورت‌بندی «اجبار به تکرار» فروید همخوانی بیشتری دارد تا با فرضیه‌ی قلمروزدایی دلوز: افزایش شدت در سرمایه‌داری، امپریالیسم را به صورت تکرار تراز نوین الگوی بهره‌کشی سرمایه‌داری کلاسیک پدید آورد، آن‌چنان‌که در داخل هر یکان ملی نظام بین‌المللی امپریالیستی شکل کلی همان مناسباتی برقرار است که در سطح جهانی میان این یکان‌ها جریان دارد، هرچند دلوز در برخورد با این واقعیت، عملاً این تکرار را با این تبیین توجیه می‌کند که خویش‌نپایی پارانوایک، عملاً از هویت ساختار عمودی سرمایه‌داری دفاع کرده است و این در تعارض با ذات ریزومی پیوندگستری‌های سرمایه به‌عنوان یک ماشین میل خودفرمان است که دائماً جویای قلمروهای جدید و در نتیجه قلمروزدایی از خویش است؛ به عبارت دیگر پدیدارشدن امپریالیسم در ادامه‌ی زاد و رشد سرمایه‌داری، نشانه‌ی پیروزی ساختار عمودی و قلمروگذار دولت بر ماشین کوچگر و قلمروگریز خود سرمایه است؛ دنباله‌ی نظریه‌پردازی سنت دلوز در این موضوع، به‌طور ویژه از سوی نگری و هارت، سرانجام به طرح داعیه‌ی پدیدارشدن یک بدیل شیزوفرینیک در برابر ساختار عمودی و مرکزدار امپریالیسم، یعنی پیدایش شبکه‌ی امپراتوری چونان بافته‌ای افقی و ریزومی و مطلقاً بدون مرکز با فسخ مفهوم کلاسیک دولت‌ملت، این پایه‌ی نظام امپریالیستی، انجامید: تفوق فرجامین ماشین جنگی ذاتی کوچگری سرمایه بر خویش‌نپایی و هویت‌پسندی ذاتی/فزار تصرف دولت‌ملت، از طریق فعال کردن خطوط گریز خود اندامواره‌ی سرمایه‌داری کلاسیک/امپریالیسم، یعنی شکل‌بندی جدید مصرف مازاد حاصل. بر این اساس و به دلیل تخالف ذاتی امر قلمروزدایی با امر تکرار، امپراتوری به‌عنوان یک الگوی جدید نمی‌تواند تکرار الگوی قبلی باشد، چون بر اساس از هم گسیختن پیوندهای درونی آن تشکیل شده است. این ادعا چنان‌که بعدها و با تمرکز بر خود نگری خواهیم دید، هم به لحاظ نظری و هم برپایه‌ی شواهد تجربی باطل است. فعلاً موضوع اصلی نحوه‌ی مصرف مازاد است: اگر این مازاد به افزایش بر خالی سطح مصرف خویش منجر نشود، چاره‌ای جز توسل به فرضیه‌هایی از جنس امپراتوری باقی نمی‌ماند؛ نظریه‌ای که سرکردگی را بدون فرضیه‌ی تکرار صورت‌بندی می‌کند، حتا اگر خاستگاه لکانی داشته باشد، خودبه‌خود به رویکردهای شبکه‌باور و افقی‌راستای فوکویایی متمایل می‌شود که بنیاد بدیل نگری را نیز تشکیل می‌دهند. بارزترین نمونه، کوشش نظری لاکلاو و موفه برای مفهوم‌پردازی یک نظام هژمونیک به‌عنوان شبکه‌ای از روابط است که برپایه هیچ تثبیت هویتی پیشین (پیشا-سرکردگی) استوار نیست، به این معنی که هویت تمام عناصر بر سازنده‌ی شبکه، بدون استثنا، تنها از طریق نحوه‌ی مفصل‌بندی آنها در خود شبکه تولید می‌شوند؛ این راهکار، وقتی در مورد رابطه‌ی میان طبقات برای برساختن یک نظام دمکراتیک توده‌ای به کار زده می‌شود، خودبه‌خود بدان معناست که امر سرکردگی دیگر مختص مرحله‌ی بورژوا-دمکراتیک انقلاب نیست، بلکه خود سوسیالیسم را نیز شامل می‌شود، چون حتا هویت طبقاتی پرولتاریا

نیز دیگر نه یک داده‌ی اقتصادیِ پیشین، بلکه برساخته‌ی شبکه‌ی سرکردگی‌ای است که او نیز بدان تعلق یافته است:

روشن است که تعمیق یک رویه‌ی دمکراتیک توده‌ای — که از دستکاریِ پیش‌تازگرایانه [= متعلق به یک نیروی پیشاهنگ، مانند حزب رهبری‌کننده] و نیز از خصیصه‌بخشی [امثال این پیشگام‌ها] از بیرون به رابطه‌ی میان سرکردگی طبقاتی و امور و تکالیف دمکراتیک در امان است — تنها به شرط پذیرفتن این‌که این امور و تکالیف یک خصلت طبقاتی ضروری ندارند و نیز با انکارِ یکسره و تمام‌وکمال مرحله‌باوری [در انقلاب] امکان‌پذیر است. باید از این تصور عبور کرد که تکالیف دمکراتیک متعلق به مرحله‌ی بورژوایی [انقلاب] آند — و تنها پس از آن است که مانعِ مُخلِ مفصل‌بندی دائمی میان سوسیالیسم و دمکراسی رفع خواهد شد. این رویکرد چهار پیامد بنیادین دارد. یکم، خودِ هویت طبقات از طریق امور و تکالیف هژمونیک که بر عهده می‌گیرند، دگرگون می‌شود: مرزِ صلبی که درون را از بیرون مشخص می‌کند، از بین می‌رود ... مفهوم «ائتلاف طبقاتی» نیز دیگر به روشنی ناپسندیده است، زیرا سرکردگی بر فرضِ برساختن خودِ هویت کارگزاران اجتماعی، و نه فقط هم‌رسی خردباورانه‌ی «منافع» کارگزارانی از پیش‌برساخته، استوار است ... تا آنجا که هویت کارگزاران اجتماعی دیگر انحصاراً با قرارگرفتنشان در روابط تولید ساخته نمی‌شود، بلکه [برآمد] یک مفصل‌بندی مشروط و غیرقطعی میان شماری از موقعیت‌های سوژه‌ها [ی شرکت‌کننده در شبکه‌ی سرکردگی] است، آنچه تلویحاً به چالش کشیده می‌شود، همانستی کارگزاران اجتماعی و طبقات است. (Laclau & Mouffe, 2001: 58) [افزوده‌ها] از مَنَد

این برداشت استوار بر این پیش‌انگاشت است که نمی‌توان به شرکت‌کنندگان در شبکه‌ی سرکردگی، یک ذاتِ پیشین نسبت داد که هویتشان را مستقل از نقش‌ها و پیوندهایشان در شبکه تعیین کند. بدین ترتیب به‌باور لاکلائو و موفه همه‌ی ویژگی‌های تکینی که در سنت مارکسیستی به طبقه‌ی کارگر در مقام سوژه‌ی جمعی بدیل سرمایه‌داری اطلاق شده است، باید کنار گذاشته شوند و دلالت فرجامین این نظرگاه هم جز این نیست که دیگر نمی‌توان کارگزاران اجتماعی را با طبقات در معنای اقتصادی کلمه این‌همان دانست؛ فرض تعیین‌بخشی اقتصادی به هویت کارگزاران اجتماعی در کسوت «طبقه» عملاً نتیجه‌ی یک ذات‌گرایی/اقتصادی انگاشته می‌شود که با عملکرد دمکراتیک سرکردگی در تعلیق دعاوی هویت‌های مابعدالطبیعی ناسازگار است؛ براین پایه این دو اندیشمند انواع تعبیر مارکسیستی از سرکردگی و تعیین‌بخشی را با این استناد که هر کدام به‌نحوی به هویتِ پیشین و مستقل طبقات باور دارند و در نتیجه در کل شبکه‌ی سرکردگی جایگاهی ویژه برای پرولتاریا وضع می‌کنند، به‌عنوان رویکردی سرانجام‌اقتصاد/رگر رد می‌کنند:

به سبب این واقعیت که برتری هستی‌شناختی‌ای که مارکسیسم به طبقه‌ی کارگر می‌بخشد، از پایگاه اجتماعی به رهبری سیاسی جنبش توده‌ای منتقل شد [می‌توان ضددمکراتیک شدن انقلاب دمکراتیک توده‌ها به رهبری بلشویسم را توضیح داد]. در برداشت لنینیستی، طبقه‌ی کارگر و پیش‌تاز آن هویت طبقاتی خود را با درآمیختن این هویت با خواسته‌های دمکراتیک چندگانه‌ای که از رهگذر عملکردهای سرکردگی بازترکیب می‌شوند، تغییر نمی‌دهند؛ بلکه به این خواسته‌ها به چشم مراحل و گام‌هایی اگرچه ضروری اما گذرا در مسیر تحقق اهداف طبقاتی خاص خودشان

می‌نگرند ... تا آنجا که خواسته‌های دمکراتیک گونه‌گون‌تر و قلمروی نبرد توده‌ها پیچیده‌تر می‌شود، نیروی پیشسازی که بر همانستی خود با «منافع عینی طبقه‌ی کارگر» تأکید دارد، ناگزیر گسست میان هویت خود و هویت بخش‌هایی که خواهان رهبری کردنشان است را به‌آهنگی افزایشده گسترش می‌دهد ... اقتدارگرایی سیاسی آنگاه سر برمی‌آورد که برای پایه‌ریزی ضرورت یک سرکردگی طبقاتی، تمایزی میان رهبران و رهبری‌شوندگان درون جنبش توده‌ای برقرار می‌شود ... مرکزیتی که به طبقه‌ی کارگر داده می‌شود، نه عملی بلکه هستی‌شناختی است، مرکزیتی که همزمان جایگاه برتری شناخت‌شناختی را نیز به او می‌بخشد: آنچنان که طبقه‌ی «کلی/جهانی»، یعنی پرولتاریا — یا حتی حزب آن — بایگان دانش است. در این نقطه شکاف میان هویت طبقاتی و هویت توده‌ها جاودانه می‌شود ... شرط حفظ یگانگی و هویت طبقه‌ی کارگر در قلمروی مرحله‌باوری اقتصادی — یعنی در تنها سپهری که امکان برساختن آن چونان یک «طبقه‌ی کلی/جهانی» را می‌دهد — این بود که امور و تکالیف برآمده از [حضور در شبکه‌ی] سرکردگی نباید هویت طبقه‌ی سرکرده را تغییر دهد، بلکه باید با این هویت روابطی صرفاً بیرونی و ناشی از امور واقع داشته باشند. (Laclau & Mouffe, 2001: 56-57؛ تأکیدها از اصل و افزوده‌ها از منند)

این حمله به مارکسیسم راست‌آیین و تجربه‌ی لینین را باید درحقیقت سرانجام منطقی نظریه‌ی سرکردگی دانست، نظریه‌ای که گرامشی — اگرچه با ارادت کامل به روش بلشویک‌ها در انقلاب روسیه — در پیدایش و استوارش آن سهمی انکارناپذیر داشت. دلایل این ارادت را باید در عناصری ژرف‌تر از تعلقات عاطفی جستجو کرد و وقتی لاکلاو و موفه نشانه‌های همین ذات‌گرایی/اقتصادی را در خود گرامشی نیز بازمی‌یابند، به همین دلایل می‌رسند: حق با آنهاست که در اندیشه‌ی گرامشی تناقضی اساسی دیده می‌شود، آنچنان که او از یک‌سو بر تأسیس یک هویت دمکراتیک (مثلاً در همان فرایند/زیرپایین تشکیل هویت ایتالیایی و تعیین زبان رسمی) از رهگذر عملکردهای سرکردگی تأکید دارد، و از سوی دیگر همچنان بر جایگاه و هویت طبقاتی پیش‌داده‌ی پرولتاریا در این شبکه اصرار می‌کند، جایگاهی که به‌تعبیر لاکلاو و موفه پیامد یک ذات مابعدالطبیعی طبقاتی/اقتصادی و مستقل از خود شبکه است. چنان‌که از آغاز نوشته بارها و به‌بیان‌های گوناگون گفته شد، تولید هویت از رهگذر سرکرده‌مندسازی امر اجتماعی چیزی جز تعریف یک «من» کاذب برپایه‌ی خویشتن‌پایی اندامواره نیست، «من»ی که هر عضو شبکه یا هر اندامه‌ی اندامواره به‌نحوی خود را در آن شریک می‌داند؛ آنچه به‌صورت هویت دمکراتیک بروز می‌کند خویشتن‌پایی اندامواره‌ای است که به یمن عملکردهای سرکرده‌مندسازی کل مجموعه‌ی از-درون-متضاد تداوم می‌یابد. آشتی دادن این هویت با آنچه لاکلاو و موفه هویت پیشین و مستقل طبقاتی می‌نامند، برای گرامشی عملاً ناممکن است، زیرا به‌باور آنها گرامشی نیز به‌رغم گام بزرگی که در تألیف نظریه‌ی سرکردگی برداشته است، درنهایت به ذات‌باوری اقتصادی مارکسیستی وفادار می‌ماند:

گویا همه‌ی شرایط [در نظریه‌ی گرامشی] برای آنچه ما عملکرد دموکراتیک سرکردگی نامیدیم فراهمند. باین‌همه کل این بر ساخته برپایه‌ی یک برداشت سرانجام ناسازمند استوار است که ناتوان از چیرگی یکسره بر دوئن‌گرایی مارکسیسم کلاسیک است. نزد گرامشی اگرچه عناصر گوناگون اجتماعی هر یک دارای یک هویت صرفاً رابطه‌ای — برآمده از عملکردهای مفصل‌بندی [اندامواره‌ی اجتماعی] — هستند، اما همیشه باید یک اصل وحدت‌بخش یگانه در هر صورت‌بندی سرکرده‌مند وجود داشته باشد، و این تنها می‌تواند یک طبقه‌ی بنیادین باشد. پس دو اصل نظم اجتماعی — یعنی یگانه‌بودن اصل وحدت‌بخش، و خصلت طبقاتی ضروری آن — برآمد پیشامدوار نبرد برای سرکردگی نیستند، بلکه چهارچوب ساختاری ضروری‌ای‌اند که هر نبردی درون آن روی می‌دهد ... این هسته‌ی درونی ذات‌گرایانه‌ای است که همچنان در اندیشه‌ی گرامشی باقی می‌ماند و حدی بر منطق و سازانه‌ی سرکردگی می‌گذارد ... براین‌پایه پیداست که اندیشه‌ی گرامشی گرد یک ابهام بنیادین پیرامون جایگاه طبقه‌ی کارگر تاب می‌خورد که سرانجام آن را به یک موضع متناقض می‌راند. از یک سو مرکزیت سیاسی طبقه‌ی کارگر دارای یک خصلت تاریخی و پیشامدوار است: این مرکزیت طبقه را وامی‌دارد تا از خودش بیرون بیاید و هویت خاص خویش را از رهگذر پیوند زدن شماری از نبردها و خواسته‌های دموکراتیک با آن دگرگون کند. از دیگر سو به نظر می‌رسد که این نقش مفصل‌بندی‌کننده را زیرساخت اقتصادی [جامعه] به این طبقه سپرده است — و از این رو این مرکزیت دارای سرشتی ضروری است. (Laclau & Mouffe, 2001: 69-70)؛ تأکیدها از اصل و [افزوده‌ها] از منند)

این نوع قدیمی ذات‌گرایی که اینجا به گرامشی منتسب شده است، به لحاظ روشی با همان دو-جوهرباوری پیش‌گفته‌ی او (مدلول/معنایی که مستقل از خود چارچوب گفتمانی در زمان و مکان استمرار دارد) در تطابق است از این حیث اتهام از جهاتی وارد است و ما نیز به‌زودی هم به این مشکل گرامشی — البته از جنبه‌ای دیگر — و هم به بنیاد مسئله‌دار این نقد پسامدرنیستی به کلیت ذات‌گرایی بازمی‌گردیم. از این گذشته نویسندگان حتا آلتوسر را نیز که با تمرکز بر افزارهای ایدئولوژیک دولت نقش چشمگیری در انحصارزدایی از اقتصاد و جلب توجه‌ها به عامل اصطلاحاً روساختی/فرهنگی ایدئولوژی در تعیین بخشی به کنش اجتماعی داشت، از این ذات‌گرایی مصون نمی‌دانند، زیرا او هم با طرح انگاره‌ی «تعیین بخشی چندجانبه» سرانجام نتوانست از طلسم «تعیین بخشی اقتصاد در واپسین وهله» رها شود؛ جهانشمول بودن این تعیین فرجامین با فرض پیشامدوار بودن مفصل‌بندی اجتماعی‌ای که این تعیین را ایجاب می‌کند، ناهم‌ساز است؛ صدق این تعیین فرجامین برای همه‌ی جامعه‌ها بدان معناست که آنچه این جایگاه ویژه را در شبکه‌ی پیوندهای مؤلفه‌ی اقتصادی و دیگر مؤلفه‌ها به اقتصاد بخشیده است، نه چینش تصادفی این شبکه در یک آرایش خاص و تاریخی سرکردگی، بلکه یک ضرورت پیشین و مستقل از خود شبکه است (ibid: 98)؛ اگر صدور چنین حکم ذات‌گرایانه‌ای علیه آلتوسر، این شهسوار میدان اکونومیسم‌ستیزی رواست، پس تناقض مورد بحث در چارچوب فکری گرامشی به طرز اولی حل‌نشده خواهد بود؛ نویسندگان برای گذار از این تناقض در جهت دموکراتیک کردن هرچه بیشتر نظریه‌ی سرکردگی، ذات‌باوری اقتصادی‌ای که به همه‌ی سنت‌های مارکسیستی منتسب می‌کنند را قاطع و به یکباره کنار می‌گذارند: هیچ طبقه‌ای دارای هویتی جز آنچه به موجب نقش و جایگاه و روابطش در شبکه‌ی سرکردگی

به دست می‌آورد نیست و در نتیجه نمی‌توان با استناد به *چیز اقتصادی* یک جایگاه مرکزی از پیش تعیین شده را برای فلان طبقه، و اینجا پرولتاریا، در نظر گرفت؛ شبکه‌ی سرکردگی اصولاً مرکز ندارد. دو بن‌گرایی (دوالیسم) ای که لاکلاو و موفه به مارکسیسم کلاسیک می‌بندند، یعنی پذیرش مشارکت در امر دمکراتیک (مرحله‌ی یکم انقلاب) در عین محوریت بخشی اقتصاد بنیاد پیشاپیش به یک طبقه برای تحقق سوسیالیسم (مرحله‌ی دوم انقلاب)، خود به خود در تلقی آنها به صورت نوعی تخطی از درون‌ماندگاری نمودار می‌شود: اگر بنا بر نظریه‌ی سرکردگی، کل هستی اجتماعی چیزی جز خود شبکه‌ی سرکردگی نیست، معیار اقتصادی/طبقه‌ای ای که مرکزیت را پیشاپیش به عضوی برگزیده در شبکه می‌دهد مستلزم فرض ساحتی مستقل و بیرون از شبکه برای مرجح‌سازی یک نقطه از آن است. چنان که گفته شد راه‌حل آنها حذف سپهر اقتصاد به عنوان یک «بیرون» است: اقتصاد محصول خود مفصل‌بندی اجتماعی اندامواره است و نه موضعی بیرونی یا زیرساختی برای آن. این امر بدان می‌انجامد که دوگانه‌ی دیرین مارکسیستی/روساخت/زیرساخت، که نزد نویسندگان برآمد دیگری از همان دو بن‌باوری این مکتب به شمار می‌رود، نیز فسخ شود، دوگانه‌ای که به زعم آنها خود گرامشی هم گرچه با تأکید بیشتر بر عامل فرهنگ و روساخت مشارکت چشمگیری در ایجاد حرکتی فکری برای حل آن به زیان فروکاست‌گرایی و ذات‌گرایی اقتصادی داشت، اما در نهایت با پذیرش زیرساخت بودن اقتصاد از رفع یکباره‌ی آن درماند و کل مسئله را به میزان اهمیت نقش به‌رحال «درجه‌ی دوم» روساخت تقلیل داد. در عوض با فرض بی‌مرکز بودن شبکه‌ی سرکردگی از سوی لاکلاو و موفه، ظاهراً کل این دوگانه یکباره زائل می‌شود، چرا که در این شبکه خود اقتصاد تنها به صورت امری سیاسی وجود دارد:

حتا آن گرایش‌های مارکسیستی که برای چیرگی بر اقتصادزدگی و فروکاست‌گرایی [اقتصادی] سرسختانه‌تر جنگیدند، هرچور شده آن برداشت ذات‌گرایانه از ساخت‌یابی فضای اقتصادی که ما توصیفش کردیم را حفظ کردند. براین پایه، بحث میان گرایش‌های اقتصادگرا و ضد اقتصادگرا درون مارکسیسم ناگزیر به پرسش مرتبه‌ی دوم تعیین وزن روساخت‌ها در تعیین بخشی به فرایندهای تاریخی فروکاسته شد. باین همه حتا «روساخت‌گرا»ترین این برداشت‌ها هم نگرشی طبیعت‌باورانه به اقتصاد را کنار نگذاشت — حتا هنگامی که می‌کوشید تا دامنه‌ی تأثیرات آن را محدود کند ... ما تلاش می‌کنیم نشان دهیم که فضای اقتصادی خودش چونان یک فضای سیاسی ساخت یافته است، و در این فضا نیز مانند هر «تراز» دیگر جامعه، آنچه ما به عنوان عملکردهای مربوط به سرکردگی توصیفشان کردیم، به تمامی در کارند. (Laclau & Mouffe, 2001: 76-77)

این شبکه‌باوری فوکویی که بر درون‌ماندگار بودن هر سپهر اجتماعی در خود شبکه‌ی سرکردگی اصرار دارد، بر برخی مبانی لکانی هم ادعایی پوشیده دارد و اتفاقاً درست همین جا و با کمک نظریه‌ی لکان است که می‌توان به آنها آن گونه در دفاع از مارکس پاسخ داد که ساحت درون‌ماندگاری نیز خدشه‌دار نشود. این فرض که اقتصاد چونان فضایی سیاسی ساختار می‌یابد، دارای ایرادی اساسی است؛ طبق نظر لاکلاو و موفه اقتصاد عیناً با نحوه‌ی مفصل‌بندی جامعه گرد یک برنامه‌ی سیاسی سرکرده‌مند شکل نهایی‌اش را پیدا می‌کند، شکلی که

در مفهوم «شیوه‌ی تولید» در ادبیات مارکسیستی، برخلاف این باور شبکه‌انگاران، استقلال خاص خودش را دارد. مسئله این است که اقتصاد سرمایه‌داری در حد عالی تجرید ناممکن است، بدین معنا که مفهوم‌پردازی آن مخل انداموارگی مجموعه‌ای است که از طریق شبکه‌ی سرکردگی همبستگی خود را حفظ می‌کند؛ اتفاقاً شبکه‌ی سرکردگی سازوکاری است که نمی‌گذارد این امتناع به‌طور کامل تحقق پیدا کند؛ در این شبکه، سرمایه‌داری با پذیرش درجه‌ای از بیگانگی از مفهوم ممتنع سرمایه وضع می‌شود؛ به‌دیگرسخن، شکل‌بندی گفتمانی‌ای که مجموعه‌ی روابط عناصر بر سازنده‌ی اندامواره را حول یک برنامه‌ی سرکردگی همبسته می‌کند، تنها با فاصله‌گیری از این امتناع امکان‌پذیر است؛ کارکرد اساسی سرکردگی نیز جز این نیست: سرکردگی با پذیرش میزانی عقب‌نشینی از مفهوم یا انگاره‌ی سرمایه، عناصر درگیر در رابطه‌ی تضادمند سرمایه را به باور به عضویت در یک اندامواره‌ی برساخته از تناسب‌ها و هماهنگی‌ها سوق می‌دهد. به‌بیان خلاصه‌تر: سرکردگی *محمل یا سازوکار ایجاب «سرمایه‌داری» به موجب فاصله‌گیری از ذات آن، یعنی از امتناع موسوم به «سرمایه» است.* اصرار نویسندگان بر ضرورت نبرد با ذات‌گرایی اقتصادی محصول این اعتقاد آنهاست که امر اجتماعی اساساً *فاقد ذات* — اعم از اقتصادی یا هر قسم دیگر — است. ظاهراً آموزه‌ی لکان این اعتقاد را تأیید می‌کند، اما این تصویری یکسره نادرست است؛ آنچه از لکان فهمیده می‌شود ضدیت با ذات نیست، بلکه با *ایجابیت ذات* است؛ برخلاف تصور لاکلائو و موفه اقتصاد دقیقاً عنصر ذاتی شبکه است، اما ذاتی که «معدوم» است؛ تفاوتی اساسی هست میان برنهادی پسامدرنیستی «فقدان ذات» و جزم لکانی «ذات چونان یک فقدان».

من در پشت و روی پرده‌ی *امتناع* با تفصیل بیشتر به موضوع *ذات* در مقام *یک فقدان* اشاره کردم و اینجا از تکرار آن می‌پرهیزم؛ فقط دوباره بخشی از آن را یادآوری می‌کنم در نوشته‌ی حاضر نیز یک‌بار دیگر از آن سخن رفت: نزد لکان سوژه دارای دو هویت است؛ نخست، آنچه به‌طور خیالی و از رهگذر همزادپنداری و هم‌هویت‌شدن تصویری با یک فانتزی، یک ابژه‌ی گفتمانی شکل می‌گیرد؛ و دوم آنچه سوژه به‌سبب این هویت خیالی از پذیرش آن طفره می‌رود. در واقع هویت خیالی سازوکاری است برای آن که سوژه از آگاهی درباره‌ی هویت واقعی خود در امان بماند؛ آن هویت واقعی چیزی جز همزادشدن سوژه با فقدان درونی خویش، با *ژوئیسانس* خاص خودش که پیوسته با عملکرد ساحت نمادین (شبکه‌ی گفتمانی) پس زده می‌شود، نیست. لکان هویت خیالی (نوع یکم) را محصول نگاه سوژه به ابژه می‌داند، نگاهی که درحقیقت شکل‌دهنده‌ی رابطه‌ی تصویری با ابژه در ساحت خیالی (imaginary) است؛ اما این نگاه سوژه درحقیقت یک جور «خود را به ندیدن زدن» اوست تا از تیررس نگاه هولناکی که از یک زاویه‌ی خاص ابژه به او دوخته شده است، در امان بماند؛ به عبارت دیگر، نگاه سوژه به ابژه ترفندی است برای پرهیز از چشم‌درچشم‌شدن با نگاه ابژه به سوژه، نگاهی که از عمق عدم او را می‌نگرد؛ لکان این نگاه دوم را با تعبیر مشهور *ژل* یا *gaze* توصیف می‌کند؛ در صورت معاینه‌ی سوژه با این حدقه‌ی خالی، او با حقیقت هستی خود رویاروی می‌شود؛ تروماتیک‌بودن این رویارویی

است که سبب طفره‌روی نگاه سوژه می‌شود و بدان می‌انجامد که او چیزی کاذب درون ابژه را ایده‌آل‌سازی کند و با اطلاق تصویر خیالی طفره‌روانه‌ی خویش به ابژه از آن یک فانتزی برای خودش بترشد. نزد لکان ذات یا هویت واقعی سوژه همان فقدان یا عدمی است که او با این هویت تراشی‌ها و همزادپنداری‌های خیالی و دروغین، همواره از مواجهه با آن می‌پرهیزد، فقدانی که در ادبیات فرویدی با تجربه‌ی اختگی و ازدست‌دادگی استعاره‌پردازی می‌شود. همین ژوئیسانس همیشه جوشنده که سوژه نیز همیشه از تماس با آن می‌پرهیزد است که در اندیشه‌ی لکان موضع هندسی اساسی «رانه» را به خود اختصاص می‌دهد؛ گفتمان یا شبکه‌ی دلالت/سرکردگی، تنها به شرط پس‌زنی این «رانش به‌سوی هم‌هویت/هم‌ذات‌شدن با عدم/فقدان» شکل می‌گیرد. امر جهانشمول در هر صورت‌بندی و مفصل‌بندی سرکردگی/گفتمانی پس‌زنی ذات تروماتیک و مرگ‌آسای مجموعه‌ای است که فقط به‌بهای این پس‌زنی تبدیل به یک اندامواره شده است؛ هویت دمکراتیک حاصل از این پس‌زنی وجدانی، دروغی مربوط به ساحت تصویر و خیال است که سوژه از طریق آن از یادآوری این حقیقت سر باز می‌زند که اصولاً انداموارگی امری ست ممتنع و بنیاد آن را عدمی چاره‌ناپذیر تشکیل داده است. توجه کنید که این پس‌زنی و سانسور هویت فقدان‌بنیاد واقع، موجب آن ناخرسندی‌ای از هویت کاذب/خیالی می‌شود که سرچشمه‌ی «حرمان» فرویدی است؛ در نتیجه «دانش» ای که با شکل‌گیری شبکه‌ی دلالتی/گفتمانی همزمان حاصل و موجب پس‌زنی شکل می‌گیرد، ضرورتاً در امر شناخت ذات ابژه‌ی پژوهش خود نابسند است؛ اینجا می‌توان به آن حکم نامتناهی و بیش‌وکم متناقض‌نمای هگل که در آغاز این نوشته گزارش شد بازگشت: اگر «روح استخوان است» به سبب آن است که دانشی که در تلاش شناخت ذات‌الامر/روح در یک بستر گفتمانی مشخص است، همواره در انجام این کار شکست می‌خورد؛ صدق و اعتبار این گزاره محصول اعتراف ضمنی آن به ذاتیت خود این شکست در شبکه‌ی گفتمانی فعال در امر شناخت است؛ هیچ روح یا ذاتی جز شکست دانشی که حقیقت آن را چونان یک چیز موجه در یک ابژه/فانتزی می‌جوید، در کار نیست.

دقیقاً عدم تشخیص همین ساحت تروماتیک هویت‌یابی (هویت واقع) در برابر هویت کاذب/خیالی در نظریه‌ی لکان است که آلتوسر را هنگام خوانش نظریه‌ی روانکاوی به بیراهه‌ی ساختارگرایی خفقان‌آورش می‌کشاند. برپایه‌ی این ادعا اتفاقاً آلتوسر بانیسم راستین را باید در همان «تعیین‌بخشی چندجانبه» ای یافت که لاکلائو و موفه فرض ذات‌گرایانه‌ی «تعیین‌بخشی اقتصاد در واپسین وهله» را مزاحم دمکراتیسم آن می‌دانند؛ اگر «هویت چونان فقدان» را از نظریه‌ی فرویدی/لکانی سوژکتیویته حذف کنیم، هیچ نقطه‌ی مرجحی در شبکه باقی نمی‌ماند و اگر آلتوسر به آن وهله‌ی واپسین اعتقادی دارد، چیزی بیش از دغدغه‌ی اعلام التزام به آموزه‌های بنیادین مارکس نیست و خواهیم دید که این درافزوده‌ی جزمی تأثیر چندانی هم در پردازش کلیت نظریه‌ی او ندارد.

به‌هرروی چیزی که به پرولتاریا جایگاه ویژه‌ای می‌بخشد که یگم جهانشمول است و دوم ذاتی خود شبکه‌ی سرکردگی هم هست، همین هویت واقع است: پرولتاریا دقیقه‌ی آگاهی از امتناع رابطه‌ی سرمایه است، امتناعی که کارکرد کل شبکه انکار بی‌وقفه‌ی آن است؛ آن سرکوب/سانسور وجدانی — که فروید درباره‌ی عدم تأخر آن بر یک سرکوب بیرونی که گویا سپس‌تر در هیئت ابرمن درونی می‌شود، تأکید می‌کرد — و اساساً برپای‌دارنده‌ی شبکه‌ی سرکردگی است، کوشش خویشتن‌پایانه‌ی اندامواره‌ی اجتماعی برای تعویق وقوع همین دقیقه است؛ مرکزیت پرولتاریا از این واقعیت نشئت می‌گیرد. درست به همین دلیل است که برنامه‌ی سوسیالیستی را نمی‌توان در قالب یک شبکه‌ی سرکردگی درآورد، زیرا صرف خودآگاهی پرولتری نقیض دلیل وجودی این شبکه، یا به‌عبارت‌دیگر دقیقه‌ی مرگ‌آگاهی آن است؛ و شما می‌توانید از همین منظر متوجه انحطاط خطرناکی باشید که لاکلاو و موفه هنگام اختاردهی درباره‌ی محدودسازی مارکسیستی عملکردها و رویه‌های سرکردگی به «مرحله‌ی دمکراتیک انقلاب» به نظریه‌ی انقلابی تحمیل می‌کنند. به‌رغم ناخرسندی آنها، واقعیت این است که مشارکت پرولتاریا در طرح سرکردگی، یا به‌دیگرسخن پیوستن این طبقه به یک ائتلاف یا بلوک تاریخی وفق مفاهیم گرامشی به‌قصد تضمین رهبری معنوی و اخلاقی خود بر کل اندامواره، تنها برای پیشبرد بهینه‌ی انقلاب معوقه‌ی دمکراتیک در جوامع عقب‌مانده‌تر و آسان‌سازی حرکت به‌سوی گام سپسین انقلاب — گامی با کارگزاری تک‌وتنه‌ی پرولتاریا — معنا داشت؛ این طبقه در تحقق سوسیالیسم نه‌تنها از طرح سرکردگی بیرون می‌رود، بلکه خود انقلاب سوسیالیستی، بنا به تعریفی که چند سطر پیش درباره‌ی آگاهی پرولتری چونان مرگ‌آگاهی اندامواره‌ی اجتماعی داده شد، اساساً اقدامی آگاهانه و عمدانه علیه همبسته‌سازی سرکرده‌مند اجتماعی است.

در چرخش پسامدرنیستی لاکلاو و موفه از موضع نقد جنبه‌ی /یجابی ذات‌باوری فروکاست‌گرایان اقتصادی به موضعی که در آن فرضیه‌ی واسازانه‌ی «عدم/فقدان ذات» به‌جای انگاره‌ی لکانی «ذات چونان یک عدم/فقدان» می‌نشیند، ضدیت وانموده‌باورانه‌ی بودریاری با مفهوم تکرار گزیرناپذیر خواهد بود:

پس سرشت نمادین — یعنی چندجانبه‌تعیین‌یافته‌ی — روابط اجتماعی بیانگر آن است که آنها فاقد معنای عینی فرجامینی‌اند که آنها را به دقایق ضروری یک قانون درون‌ماندگار فروبکاهد. ما با دو صفحه‌ی مجزا، یکی صفحه‌ی ذات‌ها و دیگری از آن نموده‌ها، روبرو نیستیم زیرا امکان تعیین و تثبیت یک معنای عینی فرجامین که چیز نمادین فقط یک صفحه‌ی دلالت‌ثانوی و مشتق‌شده از آن باشد [که در امر دلالت، به‌عنوان مرجع حقیقت به آن ارجاع می‌دهد] وجود ندارد. جامعه و کارگزاران اجتماعی از هر نوع ذات بی‌بهره‌اند و انتظام‌یافتگی‌های آنها صرفاً برساخته از شکل‌های نسبی و مشروط و غیرقطعی تثبیت است که ملازم تأسیس فلان نظم خاص هستند. (Laclau & Mouffe, 2001: 98)؛ [افزوده‌ها] از منند).

از دید لاکلائو و موفه انتظام‌یافتگی ساحت نمادین بدین سبب نیست که انعکاسی از یک انتظام زیرساختی و اصیل است؛ ساحت دلالت به چیزی اصیل و عینی بیرون از این ساحت (یعنی به یک صفحه یا ساحت فرضی متعلق به مدلول) ارجاع نمی‌دهد، و در نتیجه تکرار یا بازتاب یا رونوشت یک واقعیت بنیادین یا یک ذات پیشین نیست و شکل‌بندی فعلی آن هم به‌همین دلیل هیچ ضرورتی ندارد؛ به‌زبان ساده بُعد نمادین معلول ضروری یک علت اصیل که هستی و نحوه‌ی بودن آن را ایجاد می‌کند نیست، بلکه امری حادث و تاریخی است که شکل‌های نسبی و مشروط خاصی که فاقد هر نوع اصالت مابعدالطبیعی هستند، آن را سبب می‌شوند. این درون‌ماندگاری پیشامدباورانه اما فقط به‌شکلی کاذب لکانی است. درست است که لکان وجود سطح یا صفحه‌ی مجزای مدلول را رد می‌کند و کل دلالت را روندی در صفحه‌ی یگانه‌ی دال‌ها می‌انگارد، اما فراموش نکنیم که خیالبافانه بودن وجود مدلول در نظریه‌ی لکان نتیجه‌ی یک واقعیت اساسی است: مدلول ازلی به‌شکلی تروماتیک از بین رفته است؛ سبب‌ساز این انهدام کیست؟ خود شبکه‌ی دلالت! به‌دیگرسخن، زنجیره‌ی دال محصول یک اختگی آغازین و تقویمی نیست، بلکه دقیقاً به‌دلیل ساخت افتراقی و استعاری خود، این اختگی را هر لحظه تولید می‌کند و پس‌گسترانه به آغازگاه تقویمی ذهن سوژه بازمی‌گرداند؛ در نظریه‌ی لکان ساحت نمادین اتفاقاً بر یک واقعیت جهانشمول، ضروری، غیرپیشامدوار و ازلی و ابدی استوار است: تضمین امر حذف و سپس انکار حذف‌شدگی. درست همین واقعیت است که الگوی یکسان و جهانشمولی به این ساحت می‌دهد: بیخ و بنیاد ساحت دلالت یا شبکه‌ی گفتمان/سرکردگی را یک انکار یا/انحراف قاعده‌مند از تحقق همانستی با عدم — غایت به‌تعویق‌افتاده‌ی رانه در نتیجه‌ی نظارت سانسورگرانه‌ی اصل/واقعیت — شکل می‌دهد. تکرار این شکل نتیجه‌ی رونوشت‌برداری از نسخه‌ی اصیل نیست، بلکه محصول بازگشت امر سرکوب‌شده است، این که همیشه مازادی از ناخرسندی از مصرف ابژه‌ی خیالی جایگزین آن غایت، یعنی از همان هویت کاذب برساخته‌ی سرکردگی، باقی می‌ماند که سبب تکرار بازی می‌شود. در تبیین لاکلائو و موفه از شبکه‌ی سرکردگی، نقش عامل سرکوب و انحراف متعاقب آن یکباره از الگوی نظری لکان حذف می‌شود و همین سبب آن می‌شود که رویکرد سلبی به عملکرد دانش (این که هر گفتمان محیط پرورش دانشی است که غایت ساختاری آن «مکتوم ماندن» حقیقت بنیادین/زدست‌داری و فقدان است) جای خود را به رویکرد ایجابی فوکو بدهد که چنان که پیش‌تر گفته شد، در آن شبکه‌ی دانش/قدرت تولیدکننده‌ی حقیقت و درواقع تولیدکننده‌ی ابژه‌ی پژوهش خودش هم هست؛ نویسندگان از خصلت پیشامدوار و مشروط و نسبی چارچوب گفتمانی به این موضع می‌رسند که تثبیت معنا نهایتاً ناممکن است و هر معنا یا هویتی، به‌سبب امکان تاریخی بازآرایی چینه‌ی شبکه و درواقع تغییر نحوه‌ی انتظام‌یافتگی شاکله‌ی سرکردگی، از تثبیت یا تعیین همیشگی بی‌بهره است: هر شبکه یا هر آرایش این معنا/حقیقت را تولید می‌کند و با مفصل‌گسلی آن، آن معنا نیز تغییر می‌کند؛ آنها به پیروی از برنهاده‌ی بنیادین پساساختارگرایی، همین ترک ادعای تمامیت‌خواهانه‌ی «حقیقت و معنای مطلق» به‌سود نسبیت امر تثبیت را ضامن دمکراتیسم مطلوبشان در تشکیل هر منظومه‌ی سرکردگی

می‌دانند. نزد آنها این که تعیین و تثبیت معنا در شبکه امری نسبی است به دلیل آن است که نقاط مرجع و مُرَجِح شبکه دلالت، یعنی دال‌های برگزیده‌ای که کل زنجیره با ارجاع نهایی به آنها برقرار می‌شود، نسبی و پیشامدوارند و از هیچ امتیاز ذاتی و مابعدالطبیعی برخوردار نیستند. سپس برای تبیین این موضوع آنان از مفهوم نقاط همدوزی (*points de capiton*) لکان کمک می‌گیرند؛ این نقاط گرچه خود مشروط و حادثند، اما حرکت بی‌پایان دلالت با آنها متوقف می‌شود و این سبب تثبیت معنا در یک شبکه‌ی گفتمانی می‌شود؛ در واقع در صورت نبود این نقاط، این سردال‌های تعیین‌بخش معنا، سامانه‌ی گفتمانی از تولید معنای نسبی هم عاجز می‌ماند و در نتیجه موجب روان‌پریشی می‌شود. در نتیجه نسبی بودن معنا به سبب نسبی و پیشامدوار بودن تعیین این نقاط خاص در کل شبکه است که زنجیره‌ی معنا با دوخته شدن در آنها تکمیل می‌شود و وهم تثبیت معنا را در سوژه تولید می‌کند. خطای نویسندگان در این است که معنای کاذب ناشی از تعیین نقاط همدوزی را «همه‌ی هویت/معنای حاصل از عملیات شبکه می‌دانند؛ چنان که گفته شد، این فقط سطح خیالی معنا (حقیقت/هویت) است و سطح واقع مربوط به همزاد بودن سوژه با فقدان ذاتی خویش است. لاکلائو و موفه دال جایگزین فقدان، یعنی همان سردال‌ها یا نقاط همدوزی برگزیده و مُرَجِح، را با خود فقدان خلط می‌کنند. این که تعیین این نقاط ممتاز حادث و پیشامدوار است (و در نتیجه هویت/معنای موهوم و خیالی تولید شده با ارجاع به آنها اصالت و ضرورت فراتاریخی ندارد)، همراه و همبسته‌ی این حقیقت است که ارجاع به خود فقدان به عنوان امری واقع باید به تعلیق درآید و همین تعلیق هسته‌ی اصلی برسازنده‌ی ساحت نمادین/دلالت است. دمکراتیسمی که در به رسمیت‌شناسی فروتنانه‌ی نسبیت و حادث بودن تعیین نقطه‌ی تثبیت‌کننده‌ی معنا هست و نویسندگان بر آن اصرار دارند، مشروط بر یک اصل جهانشمول و همواره تکرار شونده است: کتمان این که حقیقت به راستی ثابت و تغییرناپذیر شبکه‌ی دمکراتیک سرکردگی، فقدان/عدم مرکزی آن، یعنی رانه‌ی مرگ آن است. پرولتاریا در مقام دقیقه‌ی انکشاف این عدم، در مقام مرگ آگاهی صادقانه‌ی اندامواره، به صرف همین چیستی تروماتیکش ناقض مفهوم سرکردگی و هویت دمکراتیک لازم آن است. آگاهی پرولتری هرگز در قالب یک گفتمان در نمی‌آید؛ آنجا که این آگاهی گفتمان‌پردازی می‌شود، دقیقه‌ی پرولتاریا به تعویق می‌افتد و معنای اصلی مرحله‌ی دمکراتیک نیز چیزی جز پذیرش ناگزیر اما گذرای این تعویق در یک شبکه‌ی سرکردگی نیست؛ وقوع فرجامین آن دقیقه بنا به سرشت خود با موجودیت هر گفتمانی در تعارض است.

دست‌آخر نتیجه‌ی کنار گذاشتن این نگرش به «ذات چونان عدم/فقدان» و جایگزینی آن با «عدم/فقدان ذات» و همزمان اصرار بر حفظ انگاره‌ی «سرکردگی چونان مفصل‌بندی گفتمانی»، تبیین نحوه‌ی سرهم‌بندی خود گفتمان از منظری نزدیک به فوکو است:

نوع همبستگی‌ای که ما به یک صورت‌بندی گفتمانی اطلاق می‌کنیم ... نزدیک به آن چیزی است که مشخصه‌ی مفهوم «صورت‌بندی گفتمانی» فوکو است: انتظام در پراکندگی ... او خود پراکندگی را، تا آنجا که قواعد صورت‌بندی، یعنی شرایط درهم‌تافته‌ی وجود قضا یا (گزاره‌ها)ی پراکنده بر آن حاکمند، در جایگاه اصل یگانگی [بخش این صورت‌بندی] برمی‌نشانند. اینجا تذکری لازم است. یک پراکندگی قاعده‌مند را می‌توان از دو دیدگاه متضاد که با یکدیگر تقارن دارند دید. در دیدگاه نخست، [صورت‌بندی پراکندگی بنیاد گفتمانی] در مقام یک پراکندگی: این مستلزم تعیین نقطه‌ی مرجعی است که عناصر را [تنها] نسبت به آن می‌توان پراکنده انگاشت ... اما [در دیدگاه دوم] صورت‌بندی گفتمانی را می‌توان از منظر *انتظام* در پراکندگی نگریست، و در این معنا آن را مجموعه‌ای از مواضع افتراقی دانست. این مجموعه بیان و تجلی هیچ اصل بنیادین بیرونی نسبت به آن نیست ... با در نظر گرفتن این که دغدغه‌ی اصلی ما عملکردهای مفصل‌بندی است، دیدگاه دوم به‌طور ویژه توجه ما را به خود جلب می‌کند. (Laclau & Mouffe, 2001: 105-106)؛
تأکیدها از اصل و [افزوده‌ها] از منند)

پذیرش مفهوم فوکویی «انتظام در پراکندگی» نتیجه‌ای است که فرضیه‌ی سرکردگی دمکراتیک در بطن خود می‌پرورد و شاید بهترین ابزار برای مفهوم‌پردازی خواسته‌ی نوعی گرامشی از فرایند وحدت ایتالیا برای یک زبان رسمی میانگین‌گیری شده از گویش‌های گوناگون آن کشور باشد. چطور می‌توان مجموعه‌ای از عناصر پراکنده‌ی بومی و فرهنگی مانند روستاها و شهرهای مستقل ایتالیا را در یک صورت‌بندی سرکردگی همبسته ساخت، بی‌آن که در این امر رویه‌های دمکراتیک به سود رویکردهای شبه‌قیصریستی کنار گذاشته شوند؟ دیدیم که گرامشی همچنان بر محوریت پرولتاریا در این همبسته‌سازی تأکید داشت و چنان که لاکلائو و موفه گوشزد کردند این تأکید و ترجیح به سبب ذات‌باوری چاره‌ناپذیر او بود که با سرکردگی‌گرایی نظری و سیاسی او جور در نمی‌آمد؛ رویکرد آنها برای ترک این ذات‌باوری سرانجام به پسا ساختارگرایی‌ای می‌انجامد که عناصر پررنگی از مفهوم‌پردازی‌های پسامدرن — از فوکو گرفته تا دریدا و بودریار — را ایجاب می‌کند که البته به نوبه‌ی خود با ارجاع نابجای آنها به نظریه‌ی لکانی *دلالت* در تعارض است. اصرار گرامشی بر گسترش و برآزش الگوی همبستگی سرکرده‌مند اجتماعی از مرحله‌ی دمکراتیک فرایند (تشکیل یک یکان ملی) به مرحله‌ی سوسیالیستی، دیربازود تبدیل دقیقه‌ی *پرولتاریا* به یک موضع افتراقی صرف در مجموعه‌ای از مواضع «پراکنده» و نسبت به هم نامرّج را سبب خواهد شد؛ در این «انتظام در پراکندگی» دمکراتیک که در آن حتا یک نقطه‌ی مرجع حداقلی برای سنجش میزان پراکندگی آماری اعضا وجود ندارد (چون نویسندگان دیدگاه دوم را پسندیده و توصیه کرده‌اند)، دقیقه‌ی پرولتاریا دیگر نه تجسد آگاهی از آن ذات انکارشده‌ی موردنظر مارکس، آن عدم/امتناع بنیادین سامانه‌ی اجتماعی، بلکه مؤلفه‌ای هم‌شان دیگر مؤلفه‌ها برای تمديد و تضمین نظام‌مندی خود عملیات انکار است.

* * *

سرانجام، این پیش‌انگاشت که میان عقلانیتِ کنش فردی و گروهی در یک سامانه‌ی مدرن سرمایه‌داری از یک‌سو و ذات اقتصادی آن از دیگرسو، یک همبستگی هرچند در سطح انتزاع‌های روش‌شناختی وجود دارد — آنچه مثلاً نزد گرامشی در تمثیل نظامی‌اش از ملتکه چونان لزوم کاربرد «خرد سرد و ... شور و شوق-زدوده» برای شناخت «قلمروی دائمی و انداموارِ زندگی اقتصادی» نمودار می‌شود — با ماکس وبر به محتوای حقیقی خود و بدین ترتیب به نتایج شناختی ضروری‌اش می‌رسد:

در وهله‌ی اول باید ویژگی‌های ممیزه‌ی عقلگرایی غربی و در درون آن، آشکال عقلگرایی جدید غربی را بازشناخت و سپس نحوه‌ی پیدایش آنها را تبیین کرد. هرگونه تلاش برای روشن‌سازی این مطلب باید اهمیت بنیادی اقتصاد را به رسمیت بشناسد و قبل از هرچیز شرایط اقتصادی را به حساب آورد. اما درعین حال این رابطه‌ی همبستگی را باید از جهت معکوس نیز در نظر گرفت، زیرا اگر تکامل عقلگرایی اقتصادی روی هم‌رفته به فنون و حقوق عقلانی بستگی دارد، به قوا و استعدادهای انسان در اختیار کردن انواع معینی از رفتار عقلانی-عملی هم وابسته است. هر جا که این رفتارها با موانع روحی برخورد کرده‌اند، تکامل رفتار عقلانی/اقتصادی هم با مقاومت‌های سرسختانه‌ی درونی مواجه شده است. (وبر، ۱۳۷۳: ۳۳؛ تأکیدها از اصلند)

چنین تأکیدی بر اقتصاد آن‌هم از سوی وبر، در برخورد نخست تداعی‌کننده‌ی مارکس است و بدین موضوع کم اشاره نشده است. درک محتوای حقیقی این فرض همبستگی عقلانیت و اقتصاد مستلزم پذیرش معنایی است که وبر به عقلانیتی که در اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری و به‌ویژه در بررسی شکل فوردیستی-آمریکایی سرمایه‌داری توصیفش می‌کند، نسبت می‌دهد: عقلانیت هدف/ابزار، جایی که وبر تا انتها الیه ممکن از مارکس دور می‌شود. این عقلانیت زمانی استقرار دارد که برای رسیدن به هدف، ابزارها به‌شکلی عقلانی سنجیده و برگزیده شوند، اما در توجیه یا ارزش‌گذاری خود هدف هیچ نقشی ندارد؛ در نتیجه تعریف این عقلانیت به عنوان یک گونه یا سنخ کنش انسانی، بیشتر با نیت فهم و تفسیر آن کنش صورت می‌گیرد و نه آنچنان که در سنت ایده‌آلیسم و به‌ویژه در هگل محوریت دارد، با فرض تحقق یک هدف به‌نحوی مابعدالطبیعی و پیشاپیش ارزش‌گذاری شده؛ بدین‌قرار این عقلانیت بیش از آن که نشانه‌ی یک پیشرفت تاریخی در جهت حلول دقیقه‌ای عالی در یک فرایند استکمالی باشد، ابزاری تجربی برای شناخت است:

هر تفسیر از یک چنین کنش به‌شکل عقلانی معطوف به هدف، به سبب فهم پذیر بودن ابزارهای به‌کاررفته در آن، دارای بیشترین درجه‌ی روشنی و بدهمت (قطعیت) است ... اکنون برای یک مشاهده‌ی علمی گونه‌شناختی [= مشاهده‌ای که برپایه‌ی ساختن گونه‌ها استوار است] همه‌ی بسترهای ناعقلانی و عاطفه‌بنیاد رفتار انسانی که کنش از آنها تأثیر می‌پذیرد، به صریح‌ترین نحو ممکن چونان «انحراف‌ها» بی‌از روندی که به لحاظ هدف/ابزار یکسره عقلانی بر ساخته شده است، پژوهیده و نمودار می‌شوند ... در این موارد، بر ساختن یک کنش به‌تمامی عقلانی از حیث هدف/ابزار، به دلیل فهم‌پذیری صریح و بدیهی این کنش و نیز عدم ابهام مبتنی بر عقلانیت آن، چونان گونه «گونه‌ی آرمانی» در خدمت جامعه‌شناسی قرار می‌گیرد تا کنش واقعی متأثر از همه‌ی انواع ناعقلانیت‌ها (عواطف، خطاها) به صورت «انحراف» از

یک روند فرضاً متشکل از رفتارهای صرفاً عقلانی، دانسته شود. تنها به دلیل این کارآمدی روش شناختی، و فقط تا همین جاست که روش جامعه‌شناسی «فهمی-تفسیری» خردگرایانه است. اما طبیعی است که باید این رویه را نه یک پیش‌داوری خردباورانه‌ی جامعه‌شناسی بلکه ابزاری روشی بینگاریم، و براین پایه همچنین نباید آن را به‌سان دستاویزی برای باور به چیرگی واقعی و بالفعل امر عقلانی بر زندگی تعبیر کنیم. (Weber. De: 1922, 2-3; En: 1978, 5-7)؛
تأکیدها از اصل و [افزوده‌ها] از منند)

پرهیز از ارتقای عقلانیت از یک ابزار روش‌شناختی محض به یک دقیقه‌ی مابعدالطبیعی حرکت روح، مستلزم در نظر داشتن برداشت و بر از مفهوم عام‌تر گونه‌ی آرمانی (*Idealtypus*) است. برخلاف روایت ایده‌آلیستی از «گونه» یا نوع، نزد و بر این نام عام استقلال هستی‌شناختی ندارد و نباید آن را ذات مشترک مجموعه‌ای از هستندگان پنداشت که در حال تحقق‌بخشی به خویشتن است. در نتیجه این گونه از مفهوم داروینی آن نیز فاصله می‌گیرد. نزد و بر اصولاً گونه‌ی آرمانی فقط یک جعل شناختی در جامعه‌شناسی و در حد ابزاری برای «تفسیر» کنش‌های گوناگون انسانی در مقام رفتارهایی عقلانی یا ناعقلانی است:

برساخته‌ی مفهومی عقلانی در مقام ابزاری برای اسناد علی درست می‌تواند سودمند باشد. برساخته‌های مفهومی «آرمانی» از رفتار عقلانی بی‌خطا و دقیق که در نظریه‌ی اقتصاد محض یافت می‌شوند، دقیقاً همین اهمیت را دارند. به‌منظور اسناد علی وقایع تجربی، ما به برساخته‌های مفهومی عقلانی، تجربی-تکنیکی، و منطقی نیازمندیم؛ این برساخته‌ها در پاسخ‌گفتن به این سؤال به ما کمک می‌کنند که یک الگوی رفتاری یا فکری دارای «درستی» کاملاً عقلانی، تجربی و منطقی، و نیز برخوردار از «سازگاری درونی»، چه خصوصیات خواهد داشت. باین حال ساختن و پرداختن چنین «آرمان» یا «اتوپایی» که از نظر عقلانی «درست» باشد، فقط یکی از شکل‌های گوناگون «سنخ [= گونه‌ی] آرمانی» است ... حقیقت این است که پژوهشگر در عمل به‌دفعات از «سنخ‌های آرمانی» که با «درستی» هنجاری طراحی شده‌اند استفاده می‌کند. باین حال از نظر منطقی «درستی» هنجاری آنها ضرورت ندارد ... محتوای یک سنخ [= گونه‌ی] آرمانی هر چه باشد، از اخلاقی، حقوقی، زیباشناختی یا هنجارهای دینی گرفته تا یک اصل فنی، اقتصادی، فرهنگی یا هر نوع دیگری از عقلانی‌ترین شکل‌های ممکن ارزش‌گذاری، در پژوهش‌های تجربی فقط یک کارکرد می‌تواند داشته باشد، و این کارکرد مقایسه‌ی آن با واقعیت‌های تجربی، به‌منظور تعیین تفاوت‌ها و شباهت‌ها است تا بتوانیم این واقعیت‌ها را با صریح‌ترین مفاهیم قابل درک توصیف کنیم و به‌صورت علی به فهم و تبیین آنها نایل شویم. (و بر، ۱۳۸۴: ۷۶-۷۸)

این کارکرد تبیینی محض برای گونه‌ی آرمانی، درحقیقت به‌معنای امتیازی است که و بر به جامعه‌شناس یا پژوهشگر می‌دهد تا برپایه‌ی بستر فکری یا سویه‌ها و علایق خود به کار تبیین موضوع پژوهش، یعنی کنش انسانی، بپردازد. براین پایه گونه‌ی آرمانی، که عقلانیت و کنش عقلانی یک نمونه‌ی آن است، هیچ ذاتیتی ندارد، بلکه اساساً به انتخاب و پررنگ کردن *عامدانه‌ی* ویژگی‌های مشترک برخی پدیدارهای اجتماعی و تنها یعنی با هدف *ارائه‌ی تبیین علی* شکل می‌گیرد:

سنخ [= گونه‌ی] آرمانی، «فرضیه» نیست بلکه راهنمای ساختن فرضیات است؛ و همچنین سنخ آرمانی توصیف واقعیت نیست بلکه ابزاری صریح و عاری از ابهام برای بیان چنین توصیفی است. به این ترتیب «ایده»ی جامعه‌ی مدرنی که مبتنی بر اقتصاد مبادله‌ای است — و جایگاه تاریخی آن معلوم است — دقیقاً به وسیله‌ی همان اصول منطقی به دست می‌آید که بر ساختن ایده‌ی «اقتصاد شهری» قرون وسطا — به منزله‌ی یک مفهوم «تکوینی» — نیز با استفاده از همان‌ها انجام می‌گیرد. بدین گونه، ما مفهوم «اقتصاد شهری» را نه به منزله‌ی حد وسط ساخت‌های اقتصادی واقعی که در تمام شهرهای مورد مشاهده موجود بوده‌اند، بلکه به منزله‌ی یک سنخ آرمانی برمی‌سازیم. سنخ آرمانی حاصل تأکید یک‌جانبه بر یک یا چند دیدگاه است و از طریق ترکیب کردن شمار زیادی از پدیده‌های منفرد انضمامی به دست می‌آید که در واقعیت، پراکنده و منفصل و کم‌وبیش موجود و گاهی ناموجودند و بر مبنای همان دیدگاه‌های مذکور در یک برساخته‌ی تحلیلی واحد مرتب می‌شوند. این برساخته‌ی ذهنی به مفهوم خالص خود در عالم واقع و به صورت تجربی هیچ‌جا یافت نمی‌شود، و از این نظر یک یوتوپیا است. وظیفه‌ی پژوهش‌های تاریخی این است که در هر مورد مشخص تعیین کنند که این برساخته‌ی آرمانی تا چه حد به واقعیت نزدیک یا از آن دور می‌شود، مثلاً تا چه حد می‌توانیم ساخت اقتصادی فلان شهر را تحت عنوان «اقتصاد شهری» طبقه‌بندی کنیم. (وبر، ۱۳۸۴: ۱۴۰-۱۴۱؛ تأکیدها از اصل و تأکید از من است)

وبر سه سنخ مشروعیت (عقلانی، سنتی/پدرسالارانه و فره‌مندانه) را تنها در چنین معنایی شایسته‌ی اطلاق عنوان گونه می‌داند؛ بدین معنا عقلانیت ملازم با مدرنیته بیش از آن که واقعیتی در جهان خارج باشد، یک ابزار روشی ساخته‌ی ذهن پژوهشگر برای توصیف و تبیین پدیده‌ی مشاهده‌شده است. ذاتی‌نبودن یک گونه‌ی آرمانی تا بدان حد نزد وبر قطعی است که کشف هر نمونه‌ای که صدق آن را به چالش می‌کشد، نه دلیل باطل بودن آن، بلکه صرفاً بیانگر عدم کارایی آن در تبیین نمونه‌ی نویافته است؛ بنابراین نمی‌توان این نمونه را مثال نقضی برای ابطال آن گونه‌ی آرمانی دانست. به عبارت دیگر نمی‌توان گفت پژوهشگر در شناخت ذات پدیده‌های مشابه دچار خطا شده است، بلکه «تأکید یک‌جانبه»ی او بر ویژگی‌های مشترک به گونه‌ای بوده که صفت نقض‌کننده‌ی مثال تازه کشف‌شده در آنها لحاظ نشده است؛ کاری که پژوهشگر در برخورد با این نمونه‌ی نویافته باید انجام دهد، الزاماً ابطال یا بازبینی در گونه‌ی آرمانی پیشین نیست، بلکه تولید ذهنی یک گونه‌ی آرمانی دیگر برای توصیف مشاهده‌ی تازه‌اش است.

بر این پایه در تشخیص عقلانیت به عنوان یک گونه‌ی آرمانی، غرض نه یافتن هسته‌ی ذاتی آن در عملکردهای اجتماعی جوامع مدرن، بلکه کشف تطبیقی جنبه‌هایی از این عملکردهاست که از شکل آرمانی و انتزاعی عقلانیتی که به این شیوه‌ی ذهنی ساخته و تعریف شده است، انحراف می‌یابند. چنان که خود وبر می‌گوید، گونه‌ی آرمانی را نمی‌توان در هیچ‌جای جهان به طور واقعی پیدا کرد؛ چیزی که مشاهده می‌شود میزان نزدیکی یا دوری واقعیات آزمایش‌شده از این انتزاع ذهنی/تجربی است. بدین معنا مثلاً ما همیشه میزان خطا یا انحراف کنش‌های اجتماعی در جوامع مدرن را از عقلانیت هدف/ابزار بررسی می‌کنیم و تشخیص می‌دهیم که چه بخشی از این عملکردها غیرعقلانی بوده یا از گونه‌های آرمانی دیگر (سنتی یا فره‌مندانه)

پیروی می‌کنند. در نتیجه گونه‌ی آرمانی یک برساخته‌ی بسته و تمام‌شده نیست، بلکه چه‌بسا آنچه اینک به‌عنوان یافته‌ای بی‌معنا در بررسی نحوه‌ی تشکیل یک کنش به حساب آید، سپس‌تر و با کمک مشاهدات بیشتر به‌عنوان عاملی قابل فهم در گونه‌ی آرمانی وارد شود و به فهم تفسیری کنش کمک کند. گونه‌ی این چنین ترمیم‌شده دیگر چیز نوینی است که کارکرد شناختی آن الزاماً نفی‌کننده‌ی گونه‌ی پیشین نیست، بلکه حوزه‌ی عملیاتش گسترده‌تر یا متفاوت‌تر است. بدین‌قرار و بر منکر عاملیت برخی عوامل لحاظ‌نشده در گونه‌ی آرمانی «عقلانیت» هدف/ابزار (عواملی چون احساسات یا حتا انگیزتارهای جسمانی) نیست، بلکه فقط از این جهت که این عوامل در فهم دلیل انتخاب فلان ابزار/مسیر برای رسیدن به یک هدف تعیین‌شده کمکی نمی‌کنند، از چهارچوب مفهومی این گونه‌ی آرمانی بیرون گذاشته می‌شوند. این عوامل هر عاملیت یا علیتی که در پدیدارسازی کنش داشته باشند، برپایه‌ی گونه‌ی آرمانی عقلانیت فقط انحراف یا خطا شمرده می‌شوند. از این دید، و بر با اعتراف به سرشت روش‌شناختی گونه‌های آرمانی خود عملاً این اتهام دلوز به دانش‌های طبیعی و اجتماعی را تأیید می‌کند که ذات اطلاق به گونه‌های داروینی و انگاره‌ها (ایده‌ها)ی افلاتونی، محصول بازقلمروگذاری‌های پارانوایی گوناگون در نتیجه‌ی عادت علمی محافظه‌کارانه‌ی «گونه‌بندی» و «طبقه‌بندی» است: آنچه خطا یا انحراف از معیار دانسته می‌شود، مشروط به تعریف خودخواهانه و «جامعه‌شناس/دانشمند» محور خود معیار در اثر «تأکید یک‌جانبه» بر فلان ویژگی‌ها در پدیده‌ی مشاهده‌شده است. در نتیجه برای اعاده‌ی حیثیت از خطا، بازگشتی دلوزی به یک‌جور ماتریالیسم به‌غایت زیست‌شناختی از سوی و بر، اگرچه نامنتظره اما نیازمند درنگ است:

میرایی و اصولاً چرخه‌ی انداموارگی زندگان [را در نظر بگیرید]: از بی‌دفاعی کودکان گرفته تا ناتوانی کهنسالان، طبیعتاً از جنبه‌های گوناگون — از همان جنبه‌هایی که کنش انسانی معطوف به این واقعیات بوده و هست — اهمیت جامعه‌شناختی بالایی [برای هر مشاهده‌ی اجتماعی] دارند. همچنین مجموعه‌ی تجربیات فهم‌ناپذیر از سلسله پدیدارهای روانی یا روان‌تنی (مانند خستگی، عادت/ممارست، خاطره و غیره، و حتا سرخوشی نوعی حاصل از فلان شکل پرهیزگاری، تفاوت‌هایی که افراد در سرعت، نحوه و قطعیت واکنش‌هایشان نشان می‌دهند و چیزهایی از این دست) باز هم مقوله‌ی دیگری [از آنچه برای بررسی کنش اهمیت دارد] را برمی‌سازند. اما در نهایت در این شرایط نیز چاره همان است که در مورد دیگر داده‌های فهم‌ناپذیر می‌یابیم: کسی که عملاً دست‌اندرکار امر [پژوهش رفتارهای انسانی] است، هنگام مشاهده‌ی فهمی-تفسیری خود آنها را چونان «داده‌ها» بی‌درنظر می‌گیرد که باید در سنجش‌ها و محاسبات به حساب آیند. بر این بنیاد احتمالش هست که پژوهش‌های آینده نیز انتظامات [= مجموعه‌ی اقتران‌های مشاهداتی] فهم‌ناپذیری برای فلان رفتار [هم‌اینک] معنادار پیدا کنند، اگرچه تاکنون چنین مواردی بسیار نادر بوده‌اند. برای نمونه در این حالت تفاوت‌ها در ویژگی‌های وراثتی زیست‌شناختی (مانند «نژاد») برای جامعه‌شناسی باید به‌عنوان داده‌هایی در سطح واقعیت‌های زیست‌شناختی‌ای از نوع نیازبه‌خوراک یا تأثیر سالخوردگی بر کنش، انگاشته شوند — البته به‌شرطی و تا آنجایی که اثبات قطعی آماری‌ای درباره‌ی تأثیر آنها بر نوع رفتارهای مورد بررسی در جامعه‌شناسی، و پس به‌ویژه بر کنش اجتماعی معنادار، در دست باشد. و تصدیق تعبیر علی آنها طبیعتاً این وظیفه‌ی جامعه‌شناسی (و

به‌طور کلی علوم رفتاری) را که کنش‌های به‌نحو معنادار جهت‌مند را به‌شکلی تفسیری بفهمد، ذره‌ای تغییر نمی‌دهد. بلکه جامعه‌شناسی صرفاً در مواقعی مشخص و اقیانوساً [فعالاً] فهم‌ناپذیری را درون مجموعه یا بستر انگیختاری (کنش‌آفرین) به‌لحاظ-تفهیمی تفسیرپذیر خود وارد خواهد کرد و آنها را هم‌شأن داده‌هایی که هم‌اینک در آن وجود دارند، قرار خواهد داد (از جمله‌ی [آنچه شاید فعلاً فهم‌ناپذیر و سپس تر فهمیدنی باشد]: رابطه‌ی خاص میان تکرار مداوم نوع معینی از معطوف‌به‌هدف‌بودن کنش یا درجه‌ی عقلانیتِ خاص آن، با شاخص (شکل و اندازه‌ی) جمجمه یا رنگ پوست یا هر ویژگی وراثتی زیست‌شناختی دیگر). (Weber. De: 1922, 3; En: 1978, 7-8) [افزوده‌ها] از منند

احتمال تأیید رابطه‌ی میان شکل جمجمه یا رنگ پوست و درجه‌ی عقلانیت کنش از سوی پژوهش‌های آینده عملاً به‌معنای ضرورت برساختن یک گونه‌ی آرمانی نوین است که در آن این عوامل یا «داده‌ها» زیست‌شناختی نیز به آن «بستر انگیختاری» فهم‌پذیر و سبب‌ساز کنش می‌پیوندند. ظاهراً گونه‌ی آرمانی حاصل به‌نحو خطرناکی به برداشت فاشیستی از نژاد نزدیک می‌شود و ویر نیز در پاره‌ی بالا به‌روشنی از این مفهوم یاد می‌کند. در چنین حالتی روح یا معنای کنش وارد سطحی از رابطه‌ی این‌همانی با جمجمه می‌شود، البته این بار نه با کارکرد حکم نامتناهی هگل؛ اگر حکم هگل معنای روح را در امتناع ذاتی و مضمّر در این رابطه بیان می‌کند (یعنی به‌صورت بیان‌ناپذیری عملی روح)، گونه‌ی آرمانی ویر جنبه‌ی ایجابی این همانستی را طرح می‌اندازد.

اما لابد تاکنون فهمیده‌اید که موضوع به این شکل نیست که فاشیستی می‌شود؛ توجه کنید که فاشیسم حرکتی است بی‌وقفه و بی‌فرجام برای ارتقای آنچه سبب/انحراف واقعیت از یک گونه‌ی آرمانی — مثلاً عقلانی — می‌شود، به مرتبه‌ی یک گونه‌ی آرمانی نوین؛ لیکن چنان‌که پیش‌تر بارها گفته شد، این حرکت به انجام غایی خود نمی‌رسد مگر به‌بهای پایان خود تجربه‌ی فاشیستی؛ به‌دیگر سخن تعیین قطعی عوامل زیست‌شناختی و وراثتی که به ترسیم یک الگوی مثالی ارزش‌گذاری و مشروعیت‌بخشی فاشیستی بینجامند عملاً ناممکن است و مشاهدات تاریخی حاکی از آنند که خود فاشیسم دائماً ترکیب‌بندی این الگو را تغییر می‌دهد (در این باره هم تأکیدات آرنه قابل توجه هستند). به تکرار آن پیش‌گفته‌ها دوباره می‌گوییم که نظام‌سازی و درک نظام‌مند واقعیت با هستی و چیستی فاشیسم تعارض دارد و این موجود نمی‌تواند آن تجریدهای لازم برای تشکیل گونه‌ی آرمانی ویر را به‌طور کامل انجام دهد، یا به بیان درست‌تر، خود انجام‌ناپذیر شدن این تجرید است که به‌صورت چنین پدیده‌ای بروز می‌کند؛ بدین‌قرار فاشیسم از انحراف‌معیاربودن درقبال یک الگوی آرمانی فعلاً حاکم — نه الزاماً و انحصاراً الگوی آرمانی عقلانیت هدف/ابزار — دست بر نمی‌دارد. به همین دلیل من اصرار دارم که هیچ کنشی در ذات خود فاشیستی نیست؛ آنچه یک کنش را به رویدادی فاشیستی تبدیل می‌کند، تبیین‌ناپذیری آن برپایه‌ی مقولات — یا به‌قول ویر، گونه‌های آرمانی — موجود است: اگر یک کنش نژادستیزی یا نسل‌کشی برپایه‌ی یک گونه‌ی آرمانی تبیین شود، دیگر نمی‌توان آن را فاشیستی دانست، حتا اگر ابعاد فاجعه‌بار آن بزرگ‌تر از هر آزمایش آدم‌کشی فاشیستی باشد. برای نمونه اگر فلان دلیل اقتصادی، یعنی

مصدیقی از عقلانیت هدف/بزار، یا فلان رویه‌ی خودبه‌خود مشروع سنتی/پدرسالارانه، یک نژادستیزی یا قوم‌ستیزی خاص از سوی دولت/دستگاه قدرت را توجیه کند، رویداد مورد بحث به‌رغم همه‌ی همانندی‌های بارز آن با آنچه معمولاً در رفتارهای فاشیستی دیده می‌شود، پدیداری فاشیستی نیست. بر این نکته باید تأکید دوچندان گذاشت که تفکیک جنبش فاشیسم از اصرار آن بر تبیین ناپذیری‌اش ناممکن است؛ در نتیجه اگر بخواهیم به زبان وبر حرف بزنیم، هسته‌ی تجربه‌ی فاشیستی را می‌توان یک موضع روش‌شناختی دانست: پرهیز از «تأکید یک‌جانبه» بر این یا آن ویژگی مشخص. جنبه‌ی شگفت‌انگیز موضوع این است که این پرهیز خودبه‌خود محتوایی نخبه‌گرایانه البته با بار منفی پیدا می‌کند: چنان‌که وبر می‌گوید، گونه‌ی آرمانی محصول فعالیت ذهنی یک دانشمند یا جامعه‌شناس است که آن ویژگی‌های یک‌جانبه تأکیدشده را بر اساس دغدغه‌ها و بستر ذهنی خاص خود انتخاب می‌کند؛ اینجا به اعتراف خود وبر، جامعه‌شناس و تفسیرگری او نقشی محوری می‌یابد. با این وصف پرسش این است که کسی که قاعدتاً باید از یک‌چنین تأکید یک‌جانبه‌ای پرهیزد کیست؟ پاسخ این که «موضع پرهیز» با محوریت روش‌شناختی‌گزیرناپذیرش خودبه‌خود تبدیل به پیشوا می‌شود؛ آنچه پیشوا را پیشوا نگاه می‌دارد و فروکاست او به قیصر را به تعویق می‌اندازد، درست همین پرهیز است: او از انگاره‌مند کردن یا برساختن مثال برین برای کنش جاری، و یا به تعبیر لکان از نامگذاری پدران‌هی آن، تن می‌زند؛ و به‌همین دلیل باید از گذاشتن پیشوا و به‌اصطلاح/اقتدار او در مقوله‌ی پدر فرویدی پرهیخت، امری که به همان خطای رایج در درک فاشیسم چونان یک گفتمان یا سامانه‌ی اسطوره‌شناختی می‌انجامد؛ در واقع رابطه‌ی پیشوا/پیرو در آزمون فاشیسم از نوع رویارویی پدر/هیستریک نیست؛ برخلاف اقتدار سنتی یا قیصریستی، اقتدار پیشوا بدون خودداری او از نامگذاری پدیداری که تن به این اقتدار می‌دهد، از هم می‌پاشد؛ به تعبیری من‌درآوردی‌تر از قبل، اقتدار او همیشه اقتدار معطوف به/انحراف از یک/اقتدار هم‌اینک نامگذاری‌شده است. در این وضعیت پیشوا و توده نه یک جفت مکمل دیالکتیکی، بلکه یک همبسته‌ی ساده (بسیط) تشکیل می‌دهند.

همین‌جا می‌توان نقطه‌ضعف وبر را پیدا کرد؛ او اصرار دارد که گونه‌ی آرمانی به‌عنوان ابزاری طراحی‌شده صرفاً برای تفسیر، برساخته‌ی ذهن جامعه‌شناس است و ذاتیت هستی‌شناختی ندارد. مشکل این است که این ذاتیت انکارشده از سوی وبر، چیزی جز نابسندگی اعتراف‌شده‌ی خود تفسیر در تعیین علت کافی کنش نیست؛ مرکزیت جایگاه جامعه‌شناس در برساختن گونه‌ی آرمانی، تنها با پرهیز کنش از هر نوع تفسیر مطلق و یکسره-گویای او تضمین می‌شود؛ به عبارت دیگر این که گونه‌ی آرمانی را نمی‌توان هیچ‌جا عیناً در واقعیت بیرونی مشاهده کرد، بزرگ‌ترین برهان برای ذاتیت آن است. آنچه به آن ذاتیت می‌بخشد خود انحرافی است که واقعیت همیشه نسبت به آن از خود نشان می‌دهد؛ بدین‌قرار این کوشش جامعه‌شناس برای تعیین معیاری برای «فهم» تطبیقی واقعیت/کنش اجتماعی — یعنی سنجش دوری و نزدیکی آن از/به یک گونه‌ی آرمانی —

مستلزم پیش‌انگاشت یک انداموارگی اجتماعی است که او پایستاری آن را در تصدیق ضمنی ملزوماتِ روش‌شناختی ترکیب‌وتدوین این‌گونه فرض گرفته است: تکرار فلان ویژگی (ها) که او بر آن (ها) «تأکید یک‌جانبه» دارد. از این جهت و بر به‌صرفِ اعتراف به واقعیت‌نداشتنِ گونه‌ی آرمانی به‌هیچ‌رو نمی‌تواند مثلاً از گزندِ نقد دلوز به علم‌گونه‌شناسی و طبقه‌بندیِ رایج در دانش‌های تجربی نوین در امان بماند؛ اگر بحثِ پیش‌گفته‌ی دلوز، و اصولاً کل کتاب تفاوت و تکرار را در ذهن داشته باشیم، نقد او تنها این نیست که دانشمندان علوم تجربی به نا ذاتی بودنِ گونه‌شناسی مورد استفاده‌شان معترف نیستند؛ برپایه‌ی انتقاد او، مشکل اصلی این است که دانشمندان چه اعتراف بکنند و چه نکنند، دست‌آخر گونه‌بندی می‌کنند؛ به‌باور او خود فرایند گونه‌بندی بیانگر دقیقه‌ی پارانوایک واقعیت‌بخشی به گونه‌هاست، چون واقعیت/فعالیت، یا به‌طور کلی هستن (در برابر شدن) محصول نهایی همین بازقلمروگذاری است؛ نزد او صرفِ امرِ گونه‌بندی است که سبب انحراف‌انگاشتنِ هر تکانش قلمرو دایانه‌ی کنشگر شیزوفرنیک برای پیوندیابی با چیزهای دیگری در بیرون قلمرو می‌شود؛ بنیاد دانشِ طبقه‌بندی بر این فرض هستن‌محور استوار است که شدن، چیز دیگری شدن، یک «انحراف» است. اما من معتقدم که این رابطه به این سادگی‌ها یک‌سویه نیست، بدین ترتیب که شدن یا انحراف در وضع هستی/واقعیت یا آنچه ذاتِ گونه دانسته می‌شود، نقشی بازتابی دارد؛ به‌رغم اصرار دلوز بر جنبه‌ی رهایی‌بخش (قانون‌گریز، مرزگذر، قلمروشکن) این شدن بی‌وقفه، یا به‌اصطلاح *انحراف* لچوجانه‌ای که پیوسته با حرکت در امتداد خطوط گریز/پرواز انکارناپذیر و مکتوم‌نشده‌ی قلمرو/گونه‌ی بالفعل (واقعیت موجود) از مرزهای تعیین‌شده‌ی آن عبور می‌کند، من آن را — چنان که بارها گفته شد — با جوهر فاشیسم همانسته می‌دانم. و اصرار فاشیسم برای پرهیز از قلمرو، گونه، سامانه یا به‌طور کلی تر *اند/مواگرگی*، مقوم ذاتیتِ این گونه است؛ در واقع خود تکانه‌ی قلمرو دایایی، به‌سبب سلبیت جنبشی دولت‌ستیز آن (دلوز را به یاد بیاورید: *ماشین جنگی کوچگر در برابر/فزارِ تصرف دولت*)، به موضع سیاسی/معرفتی جامعه‌شناس اعتبار هستی‌شناختی می‌دهد؛ ذاتِ آن چیزی است که یک انحراف قائم‌به‌ذات و خودفرمان، از آن طفره می‌رود؛ یا به بیانی دیگر، انحرافی که انحراف‌بودنش جوهری و خودبه‌خود بدیهی است (همچنان که نزد دلوز بداهت و تقدم با شدن است، نه با بودن) سببِ هستی‌یابیِ ذات می‌شود. از آگوست کنت بدین‌سو، قلمروی دانش جامعه‌شناسی نه تنها با فرضِ انداموارگی جامعه، بلکه با رسالت پاسداشت آن گسترش یافته است؛ در این قلمرو جامعه‌شناس با تعریف گونه‌ی *آرمانی* خودبه‌خود با تکانه‌ای درگیر می‌شود که درست در نتیجه‌ی اصرار بر *انحراف‌یابی* از این گونه به آن ذاتیت می‌دهد.

* * *

نکته‌ی اساسی رهیافت و بر در برخورد با پیدایش عقلانیت تولید سرمایه‌دارانه، تأکید بر اهمیت وجود همزمان — گیرم تصادفی — اخلاقمندی خاصی است که به‌زعم او ملزوماتِ روحی کار به شیوه‌ی سرمایه‌داری را در

وجدان‌سازیِ خویش تضمین می‌کند؛ از این جهت پروتستان‌تیسیم به صورت بدیلی در برابر اخلاق‌مندیِ کاتولیکی سازگار با زندگی اجتماعی فئودالی/سنتی اروپا، یا به تعبیری اروپای پیشامدرن، نمایان می‌شود. او برخلاف برداشت رایج، از ثروت‌اندوزیِ مهارگسیخته را با روح سرمایه‌داری هماهنگ نمی‌داند:

حرص بی‌پایان برای تحصیل ثروت به هیچ‌وجه با سرمایه‌داری یکی نیست، تا چه رسد با «روح» آن. بلکه سرمایه‌داری می‌تواند بیشتر با رام‌کردن این غریزه‌ی غیرعقلانی، یا لاقل با تعدیل عقلانی آن یکسان باشد. درحقیقت سرمایه‌داری مساوی است با جستجوی منفعت از طریق فعالیت‌های مستمر، عقلانی و سرمایه‌دارانه، در پی منفعتی همواره تجدیدشونده. (ویر، ۱۳۷۳: ۲۵؛ تأکیده‌ها از اصلند)

این عقلانیت که بیشتر با مهار غریزه‌ی شهوانی ثروت‌جویی همخوان است، طبعاً مستلزم یک‌جور خویش‌داری اخلاقی است که با تجمل‌پرستی و اسراف‌گریِ اشرافی مغایرت دارد. از دید وبر سنت اصلاح دینی در مسیحیت غرب، پروتستان‌تیسیم، دقیقاً همین عامل را در اختیار جامعه گذاشت، اما نه به صورت یک تحمیل بیرونی بلکه چونان وجدانی درونی، به نحوی که هر عملگر اقتصادی بتواند خودفرمانانه این ملزومه‌ی روحی-معنوی همبستگی سرمایه‌دارانه‌ی اجتماعی را به اجرا درآورد:

ریاضت‌کشی دنیوی پروتستانی ... با قدرت علیه التذاذ خودانگیزخته از دارایی عمل می‌کرد، و مصرف، به‌ویژه مصرف تجملاتی را محدود می‌کرد. در عوض، تأثیر روان‌شناختی آن آزادساختن مال‌جویی از نواهی اخلاقیات سنتگرا بود. او قیود تکاپو به دنبال ثروت را نه فقط از طریق مشروعیت‌بخشیدن به آن در هم شکست، بلکه ... آن را همچون خواست مستقیم خدا تلقی کرد. مبارزه علیه وسوسه‌های جسمانی و دلبستگی به نعم خارجی، همان‌طور که بارکلی مدافع بزرگ کویکرها به صراحت همراه با پیوریتان‌ها [= پیراسته‌دینان] گفته است، به هیچ‌وجه بر علیه ثروت‌اندوزی عقلانی نبود، بلکه بر ضد استفاده‌ی غیرعقلانی از دارایی صورت می‌گرفت. نمونه‌ی این استفاده‌ی غیرعقلانی قبل از همه ارزش‌نهادن به تجملات پرزرق‌وبرق بود که گرچه در احساس جامعه‌ی فئودالی بسیار طبیعی می‌نمود، اما در قانون پیوریتان‌ها به عنوان مخلوق‌پرستی محکوم می‌شد. (ویر، ۱۳۷۳: ۱۸۱؛ تأکیده‌ها از اصلند)

درست نبود همین قانون درونی‌شده‌ی پیراسته‌دینان، و نه محدودیتِ حرص ثروت‌اندوزی بود که به‌باور وبر امکان گسترش سرمایه‌داری در کشورهای عقب‌مانده‌تر اروپا را مثلاً در مقایسه با سرمایه‌داری پیشرفته‌تر آلمان آغاز سده‌ی بیستم یا سرمایه‌داری فوق‌العاده عقلانی آمریکا سد کرد:

حاکمیت فراگیر سودجویی خودپرستانه در تحصیل ثروت و بی‌قیودبندی مطلق آن دقیقاً یکی از خصلت‌های ویژه‌ی کشورهای بوده است که توسعه‌ی بورژوازی-سرمایه‌داری آنها در مقایسه با شاخص‌های توسعه‌ی غربی «عقب‌مانده» بود. همان‌طور که هر کارخانه‌داری می‌داند، فقدان «وجدان کار» کارگران چنین کشورهایی — مانند ایتالیا در مقایسه با آلمان — یکی از موانع اصلی توسعه‌ی سرمایه‌داری این کشورها بوده و تا حدودی هنوز هم هست. نه کارِ کارگری که از اصل «اراده‌ی خودمختار» پیروی می‌کند به درد سرمایه‌داری می‌خورد و نه — همان‌طور که می‌توان از سخن

[بنجامین] فرانکلین آموخت - سوداگری که در معامله با دیگران به هیچ قاعده‌ای پایبند نیست. پس اختلاف در میزان رشد «غریزه»ی مال‌جویی نیست، زیرا «عطش طلا» به قدمت تاریخ شناخته‌شده‌ی بشری است. (ویر، ۱۳۷۳: ۶۰؛ تأکیدها از اصلند)

تأکید ویر بر این است که پیدایش این روح سرمایه‌داری را نمی‌توان به‌سادگی در مفهوم متعارف *روساخت*، و چونان بازتابی از شرایط تولیدی و اقتصادی سرمایه‌داری مدرن تبیین کرد، زیرا گاه سابقه‌ی موجودیت آن را تا پیش از استقرار خود مناسبات سرمایه‌داری در سرزمین موردنظر می‌توان دنبال کرد. این اقتران میان روح درخور سرمایه‌داری و مناسبات واقعی سرمایه‌داری می‌تواند تصادفی باشد، اما در صورت هم‌رویداد شدن با یکدیگر احتمالاً از سوی سرمایه‌داری به‌کارگرفته می‌شود؛ به‌هرروی کاربرد اخلاق پروتستانی در سرمایه‌داری یک اثر بسیار ویژه دارد، و آن تبدیل کار به یک تکلیف درونی است که ترجمه‌ی کانتی آن «غایت درخود» شدن کار است:

حتا کار باید به‌گونه‌ای انجام شود که گویی غایتی فی‌نفسه، یعنی یک تکلیف است. اما چنین روحیه‌ای به‌هیچ‌وجه فطری نیست و نمی‌تواند بی‌واسطه فقط به کمک دستمزد بالا یا پایین برانگیخته شود، بلکه محصول یک روند طولانی و مستمر تربیت است. (ویر، ۱۳۷۳: ۶۴؛ تأکیدها از مَنَد)

تبدیل کار به یک تکلیف درونی یا غایت فی‌نفسه به این معناست که کارکردن دیگر ابزاری برای رسیدن به هدفی متمایز نیست، بلکه نوعی وجدان خودفرمان است: کار به‌صرفِ خودش فضیلت است، و نه به‌سبب نتیجه‌ای که حاصل می‌کند. به‌زبان دیگر، پروتستان‌تیسیم یک جور اخلاق وظیفه‌گرا - در برابر اخلاق غایت‌گرای کاتولیک - در اختیار سرمایه‌داری می‌گذارد که با آن کنش اقتصادی/مقتصدانه به‌عنوان تکلیفی فی‌ذاته ارزش‌گذاری می‌شود. ویر حتا پیوند واژه‌شناختی مفهوم کار یا شغل با مفهوم تکلیف در زبان‌های آلمانی (Beruf) و انگلیسی (Calling) را نیز شاهد مدعا می‌آورد (همانجا: ۷۹) و سپس در پی‌نوشتی درهمین باره جُستار بیش‌وکم گسترده اما نه‌چندان نتیجه‌بخشی در دیگر زبان‌ها نیز می‌کند؛ این تأکید بر همانستی در جای‌جای کتاب به شکل‌های گوناگون تکرار می‌شود تا سرانجام به این گفته می‌رسیم:

یکی از عناصر بنیادی روح سرمایه‌داری جدید، بلکه همه‌ی فرهنگ جدید، یعنی شیوه‌ی زندگی عقلانی برمبنای ایده‌ی شغل به‌عنوان تکلیف، از روحیه‌ی ریاضت‌کشی مسیحی زاده شد و این مطلبی است که بحث حاضر در صد روشن‌ساختن آن بوده است. کافی است بار دیگر سطوری از فرانکلین را که در ابتدای این پژوهش نقل شد، مرور کنیم تا مشاهده کنیم که عناصر اساسی آن رویکردی که در آنجا «روح سرمایه‌داری» نامیده شد، با آنچه هم‌اکنون نشان دادیم محتوای ریاضت‌کشی دنیوی پیوریتانی [= پیراسته‌دینانه] را تشکیل می‌دهد، یکسان است؛ البته منهای بنیاد مذهبی آن که در عصر فرانکلین دیگر خشکیده بود. یقیناً این ایده که فعالیت شغلی نوین دارای یک خصلت ریاضت‌کشانه است، ایده‌ی تازه‌ای نیست. محدود شدن به یک کار تخصصی و در نتیجه وداع با جامعیتِ فائوستی انسان

شرط هرگونه فعالیت ثمربخش در جهان جدید است؛ بدین ترتیب امروزه «فعالیت» و «وداع» به‌نحو ناگزیر یکدیگر را مشروط می‌کنند. این خصلت اساساً ریاضت‌کشانه‌ی سبک زندگی بورژوازی — البته اگر اصلاً بخواهد سبکی برای زندگی و نه فقدان هرگونه سبک باشد — همان چیزی بود که گوته در اوج خرد خویش می‌خواست ما را در «سال‌های سرگشتگی» و در پایانی که برای زندگی فاوست خود مقدر کرد، از آن آگاه کند. برای وی شناخت آن به‌معنی وداع با عصر انسانیت کامل و زیبایی بود که همان‌قدر در مسیر فرهنگ ما تکرارناپذیر است که عصر شکوفایی فرهنگ آتنی در عهد باستان. (وبر، ۱۳۷۳: ۱۸۹-۱۹۰؛ تأکیدها از اصلند)

اینجا وبر در برابر انتزاع مارکسی «کار مجرد انسانی» از مبادله‌ی کالایی و لطمات روحی و معنوی ناشی از میل روزافزون مصادیق گوناگون کار انسانی به این جوهر مجرد خود در نتیجه‌ی بسط سرمایه‌دارانه‌ی تولید کالایی و گسترش تقسیم کار و کاربرد ماشین، قرار گرفته و چرایی و چگونگی پذیرش یک کار ساده و مهارت‌زدوده‌ی سرد و یکنواخت و بی‌روح از سوی کارگران در یک تولید عقلانی نوعاً فوردی آمریکای وقت را با کارکرد وجدانی پیراسته‌دینی پاسخ می‌دهد؛ به‌ادعان وبر تضمین این ریاضت‌کشی و تکلیف‌انگاشتن کاری که با از دست‌دادن تمام جنبه‌های کیفی خود به یک فعالیت بدنی محض فروکاسته شده، «فقط به کمک دستمزد بالا یا پایین»، یعنی با ترغیب یا ایجاد اضطراب در کارگر، ناممکن است. ماشین‌شدن کارگر نیازمند وجدانی است که این ماشین‌سیم را یک فضیلت اخلاقی، یک تکلیف یا غایت در خود می‌انگارد. روایت وبر از عقلانیت جامعه‌ی سرمایه‌داری مدرن چونان مرحله‌ای از تاریخ که در آن از تمام کنش‌های انسانی افسون‌زدایی می‌شود و یک «خرد سرد» همه‌ی سامانه‌های ارزش‌گذاری سنتی را جایگزین می‌کند — تا آنجا که لحظه‌ی «وداع با عصر انسانیت کامل و زیبا» ای‌فرا می‌رسد که کار کردنش هنوز از هنرمندی‌اش، از مهارت‌ها و نوآوری‌های ذوقی و فکری‌اش یکسره گسسته نشده بود — با این نقیضه‌ی اساسی روبروست که آنچه به‌عنوان ملزومه‌ی عقلانی‌سازی موردنظر او به مرتبه‌ی یک اخلاق برکشیده می‌شود، حتا اگر تکلیف‌شدن بی‌روح‌ترین، ساده‌ترین و یکنواخت‌ترین کارهای جسمانی باشد، مستلزم نوعی رضایت خاطر است؛ رضایت بدون امکان ندارد.

ریشه‌های خرسندی البته نیم‌بند و ناتمامی است که سبب مشارکت خودانگیخته‌ی کارگر پیراسته‌دین در یک رویه‌ی کاری ساده، یکنواخت و تکراری می‌شود، باید برای خواننده‌ی این نوشته قابل حدس باشد: بازی قُرت‌دا. وجدانی‌بودن این مشارکت در الگوی کار ماشینی و تک‌ضرب‌آهنگ فوردی، برآمد سانسور ذاتی‌ای است که سوژه در نتیجه‌ی عملکرد اصل/واقعیت — به‌عنوان ضابط و ضامن درونی انحراف رانه‌ی مرگ — به خود تحمیل می‌کند. درباره‌ی خاستگاه وجدان و نسبت زمانی آن با سرکوب بیرونی آغازین گفته شد که بهتر است این‌طور فرض کنیم که این سانسور نه چیزی سپس‌تر درونی‌شده بلکه پیش‌پیش‌درونی‌بوده است. رفتارهایی که در زندگی فردی شهروندان از سوی اخلاق سختگیرانه‌ی پیراسته‌دینی تحریم یا تقبیح می‌شد — خوش‌گذرانی، مصرف نوشیدنی‌های الکلی، زنی‌بارگی و افراط در تلذذ جنسی و ... — وقتی از منظر فوردیسم نگریسته می‌شوند، چونان رفتارهایی خودزنانه‌ای به حساب می‌آیند که کارگر با انجام آنها نیروی بدنی و تمرکز

و تسلط عصبی خویش را تضعیف و گاه یکسره نابود می‌کند. این دلوپسی بورژوازی برای حفظ نیروی زندگی و انداموارگی کارگر در برابر حرکات انتحاری آن، مصداق بارز چیرگی رانه‌ی زندگی بر رانه‌ی مرگ است که مانند همیشه با یک وجدان/سرکوب درونی، اینجا پروتستانتیسم و پیراسته‌دینی، تضمین می‌شود. نکته‌ی جالب آن که گرامشی هم آنگاه که با دغدغه‌ی فهم و تبیین سرکردگی به سازوکارهای درونی سرمایه‌داری بالنده‌ی آمریکای وقت، در قیاس با عقب‌ماندگی نوعی بخش‌های روستایی‌تر اروپا می‌نگریست، به‌دقت متوجه این تقابل و نیز ضرورت مهار گرایش مصرف/لذت افراطی و ایجاد یک چارچوب اخلاقی برای تأمین شرایط عمل شکل‌های نوین و صنعتی‌تر تولید سرمایه‌داری بود؛ این به‌ویژه در مجموعه‌ی منتخب «شیوه‌ی آمریکایی و فوردیسم» از *دفت‌های زنان* دیده می‌شود؛ او عقلانی‌سازی تولید را دقیقاً با تشکیل یک‌چنین وجدان نیرومندی همانسته می‌کند:

همه‌ی این عامل‌ها هر شکل از انتظام‌بخشی به امر جنسی و هر کوششی برای آفرینش یک اخلاق جنسی نوین که درخور روش‌های نوین تولید و کار باشد، را به‌غایت پیچیده و دشوار می‌کنند. اما ضرورت تلاش برای این انتظام‌بخشی و آفرینش آن اخلاق نوین، به‌جای خود باقی است. ارزشش را دارد که به نحوه‌ی درگیری و دخالت صنعتگران (به‌ویژه فورد) در مسائل جنسی کارمندان‌شان و به‌طور کلی در ترتیبات و تنظیمات خانوادگی آنها توجه کنیم. درست مانند مورد ممنوعیت [هایی که اخلاقیات ملازم با شیوه‌ی فوردی به لذت‌جویی‌های مُسرفانه‌ی کارگران تحمیل می‌کردند]، اینجا هم نباید ظاهر «پیراسته‌دینانه‌ی (پیوریتانیکال)» این دخالت [صنعتگران] گمراهان کند. حقیقت این است که انسان نوع نوین موردنیاز برای عقلانی‌سازی تولید و کار، تازمانی که غریزه‌ی جنسی به‌نحوی درخور انتظام نیافته و عقلانی نشده است، نمی‌تواند پرورش پیدا کند. (Gramsci, 1992c: 296-297؛ [افزوده‌ها] از مَند)

گرامشی درست مانند وبر دخالت به‌اصطلاح *نظارتی و تربیتی* صنعتگران و کارفرمایانِ فعال در الگوی «به‌شدت عقلانی» فوردی بر زندگی خصوصی کارگران را از منظر نیازهای ماشینی تولید نوین می‌نگرد؛ و البته با تأکید همیشگی‌اش بر استقلالِ گیرم نسبیِ روساخت و انکارِ صرفاً *بازتاب‌زیرساخت‌بودن* آن، و در نتیجه با اذعان‌ش به تأثیر تعیین‌بخش فرهنگ و اخلاق بر شکل تولید، آن ملاحظه‌ی بنیادین وبر را هم ارضا می‌کند که نمی‌توان پیدایش پیراسته‌دینی را معلولِ مستقیمِ ظهور شیوه‌ی نوین تولید دانست. به‌همین دلیل اهمیت عامل تربیت در پرورش آن به‌گفته‌ی گرامشی «انسان نوع نوین مورد نیاز برای عقلانی‌سازی تولید»، در توافق هر دو طرف است. گرامشی حواسش به بی‌رحمی فوردیسم و بلایی که سر روح و روان و به‌اصطلاح *خلاقیت* انسانی می‌آورد هست، اما در این سامانه‌ی به‌اعترافِ خودش *ددمنشانه* چیزی را می‌یابد که بیشتر با درگیری‌های ذهنی او پیوند دارد: شکلِ سرکرده‌مندِ سرکوب، یا به‌اصطلاح خودسرکوبی؛ گرامشی در مقاله‌ی دیگری از همان مجموعه دقیقاً همین را مصداق سرکردگی‌ای می‌داند که با جرح و تعدیل قابل تعمیم از سرمایه‌داری به تنظیم اجتماعی دوره‌ی گذار هم هست؛ بدین‌منظور او سعی می‌کند برای تطبیق این تلقی از سرکردگی با مفهوم برنامه‌ریزی اجتماعی در دیکتاتوری پرولتاریا، پیوندی را که وبر ماهرانه میان «عقلانیت» و

«وجدان/خودسانسوری» برقرار کرده بود، با تغییر «جوهر» عقلانیت (از بورژوازی به سوسیالیستی)، از نو روایت کند؛ او به سیاست تروتسکی در آغاز دهه‌ی ۱۹۲۰ برای صنعتی‌سازی قهرآمیز روسیه می‌پردازد که کمابیش در دوره‌ی کمونیسم جنگی به اجرا درآمد، اما با عروج عصر نپ کنار گذاشته شد تا بعدها و پس از حذف تروتسکی دوباره به شکلی جدید از سوی استالین پی گرفته شود (اشاره و اعتراض تروتسکی تبعیدی در *انقلاب خیانت‌دیده* به این بهره‌برداری استالین از طرح‌هایی که او حق تألیف آنها را از آن خود می‌دانست، تاحدی بجاست، اما بازکردن سر این موضوع چالش‌برانگیز در این مجال عملاً به معنی ورود به لایه‌ی دوم بحث طرح‌شده در نوشته‌ی حاضر است، چیزی که بعداً باید پی گرفته شود). گرامشی شکل نظامی و قهرآمیز این عقلانی‌سازی برای ایجاد یک انتظام کاری میان کارگران – آن‌گونه که در روسیه اجرا شد – را تخطئه می‌کند و در عوض با یادآوری دلیل موفقیت این فرایند در آمریکا، نسخه‌ی سرکردگی بنیاد آن را پیشنهاد می‌کند که نه بر کاربست زور بلکه بر پایه‌ی آموزش و پرورش انسان‌ها با فرهنگی نوین استوار است – یا به گفته‌ی وبر *محصول یک روند طولانی و مستمر تربیت است:*

با در نظر گرفتن شیوه‌ی کلی درک [تروتسکی] از همه‌ی مسائل مرتبط با این گرایش [به صنعتی‌سازی شتابان روسیه]، چنین رویکردی به ناچار به شکلی از بناپارتیسم می‌انجامد. ضرورت قاطع برخورد با آن نیز از همین جاست. [طرح این رویکرد] با دغدغه‌های درستی همراه بود، اما راهکارهای عملی آن سخت اشتباه بودند ... اصل کاربرد زور، مستقیم یا نامستقیم، برای نظم‌دهی به تولید و کار به‌طور کلی درست است: اما شکلی که [در نسخه‌ی تروتسکی] به خود گرفت اشتباه بود. الگوی نظامی به یک پیش‌دآوری زیان‌بار تبدیل شد و سیاست نظامی‌سازی کار [در دوره‌ی کمونیسم جنگی] به شکست انجامید. علاقه‌ی تروتسکی به روش آمریکایی [قابل توجه است]: ... در آمریکا عقلانی‌سازی کار و ممنوعیت [اسراف و خوشگذرانی کارگران] بی‌شک با هم در پیوندند. پژوهش‌هایی که صنعتگران درباره‌ی زندگی خصوصی کارگران انجام داده و سازوکارهای سرکشی و بازرسی‌ای که برخی شرکت‌ها برای در دست داشتن «اخلاق‌مندی» کارگانشان به راه انداخته‌اند، از ملزومات روش‌های نوین کار است ... تیلور [با به‌کاربردن اصطلاح «گوریل تربیت‌شده» درباره‌ی کارگران] در واقع با کلبی مسلکی ددمنشان‌اش هدف جامعه‌ی آمریکا را بیان می‌کند: پرورش خوی و مَنشی تاحدممکن خودکار و مکانیکی در کارگر، از هم‌گسستن انسجام روانی-بدنی دیرینه‌سالی که در کار ماهر و با کیفیت وجود داشت – کاری که برای انجام آن حد معینی از مشارکت فعالانه‌ی هوش، تخیل و ابتکار عمل کارگر لازم بود – و فروکاستن عملیات تولید به جنبه‌های فقط مکانیکی و بدنی آن ... از این دیدگاه است که باید به انگیزه‌ی «پیراسته‌دینانه‌ی (پیوریتانیکال)» صنعتگران آمریکایی‌ای مانند فورد نگریست. بی‌گمان دغدغه‌ی آنها «انسانیت» و «معنویت» کارگران، که بی‌درنگ [با عقلانی‌سازی تولید] در هم شکستند، نیست ... هدف انگیزه‌های «پیراسته‌دینانه» تنها حفظ یک تعادل روانی-بدنی معین در بیرون از محیط و فرایند کار [= یعنی در زندگی روزانه‌ی کارگر] است که از تباهی جسمانی کارگری که روش نوین تولید جان‌مایه‌ی او را می‌مکد، جلوگیری می‌کند. [ایجاد] این تعادل می‌تواند امری صرفاً بیرونی و مکانیکی باشد، اما می‌تواند [از سوی کارگر] درونی هم بشود اگر خود کارگر نیت آن را داشته باشد و از بیرون به او تحمیل نشود، و نیز اگر از سوی یک شکل نوین جامعه و با روش‌های درخور و اصیل طرح افکنده شود. (Gramsci, 1992c: 301-303; [افزوده‌ها] از مَنند)

روشن است که تروتسکی دقیقاً به دنبال ایجاد شرایط نامطلوب اما ناگزیری بود که در آن کارگران، آن گونه که در سامانه‌ی فوردیسم به بارزترین شکل دیده می‌شد، به انجام کار فوق‌العاده مجرد و ساده و مکانیکی و مهارت‌زدوده‌ی مورد اشاره‌ی وبر در یک ساختار عقلانی هیولایی محکوم می‌شدند. اما گرامشی تذکر می‌دهد که پیاده‌سازی این برنامه با به‌کارگیری زور ناب سرانجام به یک جور «بناپارسیسم» (قیصریسم) می‌انجامد که در تضمین تداوم درون‌بنیاد سامانه ناکام می‌ماند. پیشنهاد او ایجاد یک سامانه‌ی اخلاقی نوین «از سوی یک شکل نوین جامعه» است که در آن این عقلانی‌سازی «نیت خود کارگر» هم باشد. یعنی تلاش برای برساختن یک نظام سرکردگی بر بنیاد یک جور فوردیسم سوسیالیستی در جامعه‌ای واپسمانده مانند روسیه‌ی وقت: تأمین یک دستگاه خودسانسورگری، خودممنوعیت، ایثار، و خلاصه نوعی وجدان کاری سوسیالیستی در کارگران به قصد نابودی داوطلبانه و خودخواسته‌ی روحیه‌ی کارزدی و کارگریزی و خوشگذرانی در آنها، روحیه‌ای که برای کارآمدی و انداموارگی بدن آنها و نیز این فوردیسم تراز نوین به یک اندازه زیانبارند. اما اگر بپذیریم که این میل به حفظ انداموارگی که در هیئت وجدان نمودار می‌شود، درونی نمی‌شود بلکه پیشاپیش درونی هست و درست همین درونی‌بودگی آن است که ضامن خودفرمان‌بودن و سرکرده‌مندبودن یک سامانه‌ی طبقاتی در جوامع پیشرفته‌ی مورد نظر گرامشی (جوامع جنگ موضعی) است، پیشنهاد او خطرناک به نظر می‌رسد. اینجا مسئله دقیقاً به تفاوت درک او و تروتسکی از مفهوم «تربیت» بازمی‌گردد؛ چنان که از پاره‌ای پیش‌تر نقل شده از او به یاد داریم، رابطه‌ی آموزشی برای او فاقد موضع پدران‌هی «آموزگار» است، چنان که گویی شاگرد و آموزگار در یک رابطه‌ی دوطرفه و هم‌مرتبه با هم هستند که از طریق آن متقابلاً از یکدیگر می‌آموزند؛ پُر روشن است که این درک، همان‌طور که هنگام نقل آن پاره نیز گفته شد، مبتنی بر انتخاب و ترجیح سامانه‌ی سرکردگی به عنوان ابزار کارآمدتر آموزشی است؛ به‌هرروی در این نوشته چندان بر این ادعا که "جامعه‌ی طبقاتی با خود سرکردگی چونان یک وجدان پیشاپیش‌درونی برای تضمین انداموارگی بازتولید می‌شود"، تأکید کرده‌ایم که اینجا نیاز به شرح بیشتر موضوع نباشد. بدین‌قرار پیشنهاد گرامشی برای نوعی عقلانی‌سازی سوسیالیستی تولید در معنای فوردی کلمه، قبل از هرچیز باید تکلیف خود را با مرگ‌آگاهی سرشت‌نمای دیکتاتوری پرولتاریا روشن کند.

در مورد دیکتاتوری پرولتاریا، اما تدبیر قهرآمیز و به‌قول گرامشی نظامی تروتسکی صادقانه‌تر است، زیرا حق داشتن این آگاهی که سرکوب به دلایلی درست یا نادرست ادامه دارد را عملاً برای کارگران نگاه می‌دارد. در دولت کارگران که جامعه‌ی طبقاتی به دلیل قداست‌بخشی مستمرش به انداموارگی تخطئه می‌شود، حتا کارگری که محکوم به کار مضاعف برای جبران عقب‌ماندگی‌های اقتصادی کشور است، اجازه ندارد لحظه‌ای باور کند که این «کار کردن» یک ارزش درخود است. تا آنجا که پیش‌فرض سوسیالیسم پایان اسطوره‌ی انداموارگی و انجام امر به تعویق افتاده‌ی تنفیذ مأموریت رانه‌ی مرگ است، انداموارگی سوسیالیستی یک تناقض

مفهومی خواهد بود؛ هر شرایطی، مانند همان عقب‌ماندگی تولیدی، که برخی عقب‌نشینی‌های مقطعی را به فرایند تحقق این آرمان حدّی تحمیل می‌کند، باید با این اعلام صریح همراه باشد که این فقط یک عقب‌نشینی تحمیلی است و نه محصول خودمبیین و درخود-ارزشمند یک ایثار وجدانی؛ به‌نظر می‌رسد این اعتراف، ولو اگر بیان شفاهی و قالبی آن فقط چیزی در حد شاخصی برای سنجش میزان پایبندی دولت کارگری به اصل مرگ‌آگاهانه‌بودن سوسیالیسم باشد، گاه در عصر استالین کنار گذاشته می‌شود، و این ظاهراً با صراحت لهجه‌ی بی‌بدیل لنین تعارض دارد. این موضوعی است که بعضاً دستمایه‌ی شیطنت‌های نظری‌ای در ادبیات چپ ضدسویستیست و به‌ویژه تروتسکیست‌ها (نه الزاماً خود تروتسکی) شده است، و در نتیجه صحت و سقم آن باید با بازآزمایی محتوای واقعی استالینیسم در این همان‌سازی تجربه‌ی بالفعل شوروی و مفهوم سوسیالیسم سنجیده شود. نیز همان‌طور که پیش‌تر در همین نوشته گفته شد، روشن است که واقعیت‌یابی مطلق آن آرمان، یعنی رفع تمام و کمال اندامواری و بازگشت به وضعیت اختلاف‌پتانسیل صفر، درست به‌سبب وجود همیشگی انواع و اقسام «شرایط تحمیلی» که به امتیازدهی موقت دیکتاتوری به اصل واقعیت می‌انجامد، پیوسته به تعویق می‌افتد و به‌همین دلیل است که درج صفت «حدّی» برای آن منطقیاً ضرورت دارد.

می‌پذیرم که تمایل من به اولویت‌بخشی به زور برهنه در دوره‌ی موسوم به دیکتاتوری پرولتاریا و اعتراف دولت به سرشت اندامواره‌خواهانه‌ی هر انتظام عقلانی‌ای که در این دوره ناگزیر به تولید اجتماعی داده می‌شود، در برابر وقاحت تمام‌نشدنی سرکردگی و خرسندی ایثارگرانه‌ی ابلهانه‌ای که برای خودبازتولیدگری اندامواره تأمین می‌کند، اینجا فقط در سطح تقابلی مفاهیم ارزش‌گذاری شده و من هم باید به‌نوبه‌ی خود اعتراف کنم که متوجه دغدغه‌های گرامشی در برخوردش با پرسش‌های مطرح در سطح واقعیت هستم. باین‌همه نباید از اغواگری واقعیت غافل شد و در این مورد کافی است به آنچه در نتیجه‌ی این امتیازدهی روادارانه بر سر نظریه‌ی دولت در سنت مارکسیستی آمده است نگاهی بیندازیم. بخش بعدی باید به این موضوع بپردازد. تا تکلیف این سنت با مفهوم عقلانیت به‌شکل اساسی مشخص نشده است، محض احتیاط بهتر است در کاربرد بی‌پروا و زیادی ساده‌سازانه‌ی این مفهوم برای توصیف تطبیقی تلخیص‌شده‌ی سوسیالیسم در برابر سرمایه‌داری (عقلانیت در برابر هرج‌ومرج) خویشتندار باشیم. به‌هرحال تا این حد متوجه شده‌ایم که عقلانی‌سازی یک فرایند تا چه حد با یک عملکرد وجدانی مطلقاً ناخودآگاهانه همبسته است. البته خوانندگان متعصبِ هگل می‌توانند به‌یاری بدیلِ هگلی خرد در برابر خرد ابزارِ سردی که سرشت‌نمای روح سرمایه‌داری است همچنان از ترادف عقلانیت و سوسیالیسم دفاع کنند. گرچه من خودم به همین دسته تعلق دارم، اما پیشاپیش به شما می‌گویم که موضوع به همین سادگی‌ها نیست: خواهیم دید که حتا برای بسیاری از بزرگ‌ترین هگلی‌های سنت مارکسیستی، به‌ویژه آنجا که به امر تبیین دولت پرداختند، پیدا کردن هسته‌ی اصلی این تقابل میان دو مفهوم خرد به نتیجه نمی‌رسد؛ پیداست که گرامشی خودش یکی از پیشگامان این

ناکامی بود. درضمن چون این کار برای خود من قطعاً چندمرتبه بیش از آن غول‌های اندیشه دشوار است، پس من هم فعلاً جانب احتیاط را نگاه می‌دارم تا ببینیم چه می‌شود؛ فعلاً بُرد با کسی است که در تشخیص تلازم عقلانیت ابزاری و سرمایه‌داری در قالب یک نظام اخلاقی/وجدانی خاص — یا به تعبیر گرامشی در یک سامانه‌ی سرکردگی — به حد گفتن این گزاره‌ی ناکامل بسنده نمی‌کند که سرمایه‌داری بدون عقلانیتِ درخور آن ناممکن است، گزاره‌ای که نظریه‌ی سرکردگی گرامشی، گیرم به‌زبانی دیگر، قابل چکیده‌شدن در آن است؛ بلکه همچنین بتواند در قالب وارون قضیه به بیان این حقیقت نیز برسد که در سطح اجتماعی، عقلانیت ابزاری هم بدون سرمایه‌داری امکان ندارد؛ این عقلانیت خودبه‌خود آن را بازتولید می‌کند، ملاحظه‌ای که پیامدهای غیابش در نقد گرامشی از آن تجویز بناپارتیستی تروتسکی و توصیه‌اش به کاربستِ شکلِ سوسیالیستی یک فوردیسمِ درونی/وجدانی شده (و نه روایت بیرونی و قهرآمیزِ کمونیسمِ جنگی تروتسکی) روشن است؛ برای یافتن شاهدهی صریح در تأییدِ غیاب این آگاهی در او که خودِ شکل سرانجام محتوایش را وضع می‌کند، کافی است به آن بحث زبان‌شناختیِ دو-جوهری‌اورانه‌ی او درباره‌ی امکان و اهمیت تطبیق و تناسب‌دادنِ یک اصطلاح لفظی و یک محتوای مفهومی مستقل بازگردید: مدلولی که در جهانی بیرون و به موازات خود زنجیره‌ی دال، استمرار مادی دارد.

همچنین معنای سیاسی توجه و بر به جایگاه کانونی شخص جامعه‌شناس در تدوین گونه‌ی آرمانی که با تأکید او بر ناموجودبودنِ این گونه در عرصه‌ی واقعیتِ بیرونی هم‌گوهر است را گرامشی روشن می‌کند؛ واقعیتِ ذاتی هر برساخته‌ی اسطوره‌شناختی با همین معنای سیاسی و به‌عنوان جایگزینی برای یک از دست‌دادگیِ چاره‌ناپذیرِ از‌دیده‌ها-پنهان‌مانده در درجه‌ی صفر نوشتار تعیین می‌یابد. مثلاً تلاش گفتمان افول و بستر لیبِرالیِ عام‌ترِ محتوابخش به آن، برای فهم کنش روسیه در مشاهداتی مانند رویدادهای اوکراین یا سوریه برپایه‌ی الگوی تحلیل «عقلانیت هدف/ابزار»، و سپس تعمیم به مراتب احمقانه‌ترِ همین راهبرد تبیینی برای درک رفتار خود نیروهای مقاومت در چارچوب مفهومی عقلانیت/منفعت‌محور «امنیت ملی و نفوذ منطقه‌ای ایران» را از آغاز نوشته به یاد بیاورید: استفاده از این گونه‌ی آرمانی برای نامگذاری یا تبیین پدیده، عملاً مشارکتی سیاسی علیه نام‌ناپذیریِ نابسندگی‌های خود سامانه‌ی دلالت است که به‌صورت یک مقاومت خودجوش بروز می‌کند، و همین مشارکت با نوعی عملکرد سانسورگرانه، نقش اصلی امپریالیسم در تجربه‌های مورد بحث را تخفیف‌یافته نشان می‌دهد؛ جایگاه تفسیرگر در شکل‌دهی به پدیده‌ی مورد بررسی از طریق ابزارهای گویا فقط تبیینی ابداعی خود، دارای بار سیاسی روشنی است و درست همین فرایند شکل‌دهی است که در پیش‌نهادنِ سردالِ فقدان در موضع ذات سامانه دخالت می‌کند. با در نظر گرفتن اهمیت عملکردِ دلالتی نامیدن در به اجرا درآمدنِ فرایندی که مفروضه و نتیجه‌ی همزمانش تولید «ذات چونان فقدان» — در برابر بدیلِ دریدایی «فقدان ذات» لاکلاو و موفه — است، تناظر میان نظریه‌ی سرکردگی گرامشی و الگوی آرمانی

عقلانی وبر از طریق اطلاق محتوای سیاسی نوعی هر عمل نامگذاری به برساخته‌ی وبر، تقویت می‌شود: مادام که خود نامگذاری، به سبب ناپسندگی ساختاری‌اش، مقوم یک نام‌ناپذیری مرکزی است، لاجرم اعترافی عملی از سوی نامنده به این فقدان هم هست: وضع «ذات چونان فقدان» به صرف نامیدن آن روی می‌دهد. هر مفهومی که از سوی جامعه‌شناس/دانشمند ابداع می‌شود، تا آنجا که در تبیین روند واقعیت دخالت می‌کند مشمول این حکم خواهد بود و این ادعا که جهان کنش و جهان تفسیر کنش دو سپهر مستقل از یکدیگرند و کار دانشمند فقط توضیح و تفسیر و نه مشارکت در کنشی است که گویا فارغ از سوژکتیویته‌ی او جریان دارد، دست کم یک سده است که به قدر کافی باطل‌نما شده است؛ به ویژه آنجا که بشریت در خون فرو می‌رود و مصیبت می‌کشد، چنین ادعایی را بیش از هر احتجاج فلسفی بدیل، وقاحت نخبه‌گرایانه‌ی خودش بی‌اعتبار می‌کند. به هر حال واقعیت بیرونی الگوی آرمانی عقلانی وبر را در عرض و طول فعلیت سیاسی نظریه‌ی سرکردگی گرامشی می‌یابیم و تأیید می‌کنیم که در وقت خودش مستندات حداقلی این واقعی بودن را تبادل آتش میان جبهه‌های اجتماعی‌ای تضمین می‌کرد که گرانس و تپش آنها او را با سلامت نفس و پایمردی مثال‌زدنی‌اش در جوانی به درون خود کشید و شبی جنازه‌اش را بیرون انداخت. شاهد حداکثری اما هزینه‌ی نظری و سیاسی سنگینی بود که زیر سطح استتیک این مواجهه میان سیمای صادق او و چهره‌ی مودی پیشوای تجربه‌ی گونه‌گریز فاشیسم، از رهگذر نظریه‌ی سرکردگی به‌هرروی به میراث مارکس تحمیل شد.

پایان بخش یکم

مرداد ۱۳۹۷

1. Carlucci, Alessandro. (2013). *Gramsci and Languages: Unification, Diversity, Hegemony*, Leiden: Brill.
2. Deleuze, Gilles. (1994). *Difference and Repetition*, Trans. Paul Patton, New York: Columbia University Press.
3. Engels, Friedrich. (1975). *Dialektik der Natur*, Marx-Engels Gesammelte Werke, Band 20, Berlin/DDR: Dietz Verlag.
4. _____. (1987). *Dialectics of Nature*, Marx-Engels Collected Works, Vol. 25, New York :International Publishers.
5. Foucault, Michel. (1978). *The History of Sexuality (Volume I: An Introduction)*, Trans. R. Hurley, New York: Pantheon Books.
6. _____. (1980). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, Ed. C. Gordon, Trans. C. Gordon et al., New York: Pantheon Books.
7. _____. (2002). *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, New York: Routledge.
8. Freud, Sigmund. (1955). *Das Unbehagen in der Kultur*, Gesammelte Werke, Band 14, London: Imago Publishing.
9. _____. (1962). *Civilization and its Discontents*, Trans. James Strachey, New York: W.W. Norton & Company.
10. Gramsci, Antonio. (1992a). *State and Civil Society*, in “Selections from the Prison Notebooks”, Ed. and Trans. Q. Hoare & G.N. Smith, PP. 206-276, New York :International Publishers.
11. _____. (1992b). *The Modern Prince*, in “Selections from the Prison Notebooks”, Ed. and Trans. Q. Hoare & G.N. Smith, PP. 123-205, New York :International Publishers.
12. _____. (1992c). *Americanism and Fordism*, in “Selections from the Prison Notebooks”, Ed. and Trans. Q. Hoare & G.N. Smith, PP. 277-318, New York :International Publishers.
13. _____. (1992d). *The Philosophy of Praxis*, in “Selections from the Prison Notebooks”, Ed. and Trans. Q. Hoare & G.N. Smith, PP. 320-472, New York :International Publishers.
14. Hegel, G.W.F. (1989a). *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder, Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Gesammelte Werke, Band 7, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

15. _____. (1989b). *Phänomenologie des Geistes*, Gesammelte Werke, Band 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
16. _____. (1989c). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Gesammelte Werke, Band 12, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
17. _____. (2003). *Elements of the Philosophy of Right*, Trans. H.B. Nisbet, Ed. A.W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press.
18. _____. (2004). *Phenomenology of Spirit*, Trans. A.V. Miller, Oxford: Oxford University Press.
19. _____. (2011). *Lectures on the Philosophy of World History*, Vol.1, Trans. R.F. Brown & P.C. Hodgson, Oxford: Oxford University Press.
20. Henrich, Dieter. (2004). "Logical Form and Real Totality: The Authentic Conceptual Form of Hegel's Concept of the State", in *Hegel on Ethics and Politics*, Edited by R.B. Pippin and O. Höffe, Translated by N. Walker, Cambridge: Cambridge University Press.
21. Ives, Peter. (2004). *Language and Hegemony in Gramsci*, London: Pluto Press.
22. Jameson, Fredric. (2010). *The Hegel Variations: On the Phenomenology of Spirit*, New York: Verso.
23. Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal. (2001). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, New York: Verso.
24. Lévi-Strauss, Claude. (1952). *Race and History*, Paris: UNESCO.
25. Weber, Max. (1922). *Grundriss der Sozialökonomik, (III. Abteilung: Wirtschaft und Gesellschaft)*, Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr.
26. _____. (1978). *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, Ed. Guenther Roth & Claus Wittich, Los Angeles: University of California Press.
27. Žižek, Slavoj. (2008). *The Sublime Object of Ideology*, New York: Verso.

۲۸. اندرسون، پری. (۱۳۸۳). *معادلات و تناقضات آنتونیو گرامشی*، برگردان شاپور اعتماد، تهران: طرح نو.

۲۹. وبر، ماکس. (۱۳۷۳). *اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری*، برگردان عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۳۰. _____. (۱۳۸۴). *روش‌شناسی علوم اجتماعی*، برگردان حسن چاوشیان، تهران: نشر مرکز.