

# استعلای اکثریت

## دفاعیه‌ی دومِ نخبه‌گرایی

### نویسنده: مهدی گرایلو

توضیح: در همه‌جای جهان، بورژوازی یک تراخُمِ اخلاقی را از طریق قاعده‌ی *آهم* و مهم رفع می‌کند که خودش گذشته از آن که مورد تأیید عقل ایزاریست، راهکاری اخلاقی یا شاید یک *مِتا-اخلاق* هم هست؛ در وضعیتِ مشابه، کمونیست‌هایی که با مسائل واقعی و جدی درگیرند، راه‌حل خیلی ساده‌تری را پی می‌گیرند: آنها بی‌سروصدا مشکل را با پرداخت پول حل می‌کنند. مارکس به بشریت آموخت که نبرد طبقاتی مأموریتِ پایان‌ناپذیرِ یک گروه خودخواه فوق‌العاده کوچک است، اما به سبب شکنندگی رویداد کلیت و استعدادِ انحطاط فوری آن در یک زمانمندیِ تقویمی، همیشه به شکلِ کاذب / امرِ اکثریت پدیدار می‌شود. همچنین این نوشته در ادامه‌ی *اخلاق‌مندی / انحلال صنف* است.

\* \* \*

امروز در دنیا چه کسی دنبال انقلاب است؟ جز داعش؟! حتا القاعده هم مقداری از این تفکر عقب‌نشینی کرده است ... می‌گویند هنر انقلاب فرانسه این بوده است که جامعه‌ی فئودالی فرانسه را به جامعه‌ی بورژوایی تبدیل کرد. با فرض نبودن جنایات رُسپیپر و گیوتین، آیا این اتفاق نمی‌افتاد؟ مگر در انگلیس که انقلاب نشد، جامعه‌ی بورژوایی شکل نگرفت؟ ... سفیر ما بعد از انقلاب، در ویتنام می‌گفت من به دیدار دبیر کل حزب کمونیست ویتنام، که فرد مُسنی بود و ده‌ها سال دبیر کل حزب بود، رفتم و شعارهای ضدآمریکایی دادم. به من نگاه کرد و گفت: "ما ۳۰ سال با آمریکایی‌ها جنگیدیم، ۶۰ هزار آمریکایی کشتیم که در طول تاریخ جهان هیچ کشور و ملتی نتوانسته است این تعداد آمریکایی را بکشد. انقلاب ما پیروز شد. تا دو سال پس از پیروزی، شوروی و چین مجموعاً ۵۰۰ میلیون دلار به ما کمک کردند. ما [جلسه‌ی] کمیته مرکزی حزب را تشکیل دادیم؛ دیدیم که مردم دارند از گرسنگی می‌میرند - چون آمریکا برای این‌که ویتنامی‌ها در جنگل‌ها پنهان نشوند، تمام جنگل‌ها را هم شخم زده و با B52 بمباران کرده بود. یک سرزمین سوخته به معنای واقعی که سی سال هم جنگیده بود؛ درواقع همه چیز ویران شده بود - به سراغ همان‌هایی رفتیم که ۶۰ هزار نفرشان را کشته بودیم و از آنها خواستیم که در کشور ما سرمایه‌گذاری کنند و الآن کمی وضع بهتر شده است" ... اکنون که ارزیابی می‌کنیم، می‌بینیم انقلاب چیز خوبی نیست ... این‌که می‌گویم ضد انقلاب شدم، منظورم این است که ضد تمام انقلاب‌ها، نه انقلاب خودمان.<sup>۱</sup>

عبور از تجربه‌ی سیاسی یک انقلاب، گذشته از بحث تعیین شیوه‌ی تولید ارجح، مقوله‌ای مربوط به مشروعیت است؛ در مقوله‌ی *اکثریت*، این تجربه به صورت پیش‌شرطِ معرفت‌شناختی درک و توجیه خویش درمی‌آید و در نتیجه رابطه وارونه جلوه می‌کند: با این‌که قدرت حاصل از این گذار تولیدکننده‌ی مفهوم اکثریت است، اما اکثریت است که گذار را توجیه می‌کند؛ در جامعه‌شناسی‌های انقلاب رسم است که در برهه‌ی *قیام*، قدرت را طبق الگوی تجریدی قدرت *دوگانه* بین مردم و حکومت توزیع شده فرض می‌کنند؛

<sup>۱</sup> <https://www.khabaronline.ir/news/1292319/نبوی-وقتی-شهید-ر-جایی-گفت-قرار-است-نخست-وزیر-شود-هر-دو-خندیدیم>

ظاهراً این قدرت با سقوط حکومت و تصرف قدرت دولتی به دست انقلابیان یکدست می‌شود. اما در توضیح دوگانه‌شدن دوباره‌ی قدرت در مرحله‌ی تثبیت – یا آنچه پیروان اریک آلین رایت آن را گام برون‌تابی/انقلاب می‌نامند – گفتار دانشگاه طبق معمول با جامعه‌شناسی جریان اصلی به نظریه‌ی منابع مشروعیت می‌گراید که خودش پیشاپیش یک بسیج تحلیلی و معرفتی برای افزایش وزن یکی از دو قطب است. افزون‌ترین بحث درباره‌ی نسبت مستقیم یک انقلاب انجام‌شده و خشونت‌گروه تدرویی که با قبضه‌ی اهرم‌های اعمال قهر، همچنان بر طبل یک ناعقلانیت افسون‌آمیز اصطلاحاً/یدئولوژیک و تعصبی شبه‌دینی می‌کوبد، ساحت فرا-تحلیلی پیدا می‌کند و به یک مناقشه‌ی اخلاقی تبدیل می‌شود. این مناقشه البته مانند پیشینه‌ی ستیزه‌های اخلاقی در همان هیئت نقادی علمی و نظری پیش می‌رود. به هر روی، اساسی‌ترین گام نظری این حمله‌ی همه‌جانبه‌ی ذهنیت/اخلاق گام تثبیت به آنچه وسواس هسته‌ی سخت برای حفظ شعائر یک اخلاق رادیکال منسوخ می‌نامد، عملیات اخته‌کننده‌ی «مقوله‌بندی»ست؛ ماهیت عمیقاً اخلاقی آن هم ربط مستقیمی به ملزومه‌ی روشی امر مقوله‌بندی دارد که همان فرایند/استعلاست؛ پس اینجا به دنبال یک همجوشی و همبستگی معنایی پایدار میان دو مفهوم اکثریت و ترمیدور می‌گردیم که در کوره‌ی همین فرایند پرداخت می‌شود. محصول عملیات استعلا، چنان که از فروید می‌دانیم، استقرار یک ناخودآگاه به‌عنوان ساختاری جهانرواست که مشروعیت را، البته با درج یک استثنای هیستریک، مطلق می‌کند. از آنجا که تولید قدرت با چنین سازوکاری با تولید حقیقت مترادف می‌شود، عملاً/اقلیت استقلال مفهومی خود را از دست می‌دهد و به اصلاحیه یا تعدیل‌کننده‌ی مفهوم محوری اکثریت تبدیل می‌شود؛ به قول دلوز، اقلیت فقط یک اکثریت کوچک است؛ هرچند دفاع دلوز از فرایند بی‌وقفه‌ی اقلیت‌شدن (یعنی درهم‌شکستن طرحواره‌ی اکثریت، درعین‌هرگز تثبیت‌نشدن در یک اقلیت مشخص تاریخی) به‌عنوان جلوه‌ی فرهنگی و سیاسی شیروفرنی ذاتی گرایش قلمرو دایانه در اندامواره‌ی اجتماعی، به کلیت‌ستیزی پسامدرنیسم می‌انجامد، اما این که طرح دوگانه‌ی اقلیت/اکثریت جمعوند ذاتی یا مکمل معنایی روابط قدرت مستقر است، کمتر جای تردید دارد. به‌هر حال استعلا رخ داده است و استعلا عملیاتی مستقیماً خویشتن‌پایانه است.

تکرار می‌کنم که این پیش از آن که امری حقوقی یا جامعه‌شناختی باشد، مسئله‌ای مربوط به اخلاق است. در یک دسته‌بندی کلی، من اخلاق را به دو تیره‌ی رقیب خویشتن‌پایانه و انحلالی تقسیم می‌کنم (البته بدون این که بخواهم وارد این بحث دشوار شوم که آیا اخلاق‌ستیزی نیچه به‌راستی یک بی‌اخلاقی‌ست یا خودش یک شیق سوم اخلاق است و یا این که متعلق به یکی از دو دسته‌ی پیش‌گفته است؛ مثلاً در اخلاق‌مندی/انحلال صنف نسبت میان اخلاق اسپینوزایی و رقیب کانتی آن را سرخود به ترتب دقایق زایش و خویشتن‌پایی اندامواره تقلیل دادم؛ ظاهراً با این فرضیه‌ی نگری و هارت می‌خواند که گام نخست و درواقع اصیل مدرنیته مربوط به اسپینوزا و درون‌ماندگاری باوری اوست و تسلط دوگانه‌باوری دکارتی به‌عنوان روح

مسلط مدرنیته به گام دوم و اصولاً خفه‌کننده‌ی آن بازمی‌گردد؛ راست آن که تنازع بقا در نسبت با رخداد تروماتیک زایش نوعی تجربه‌ی خفگی‌ست، اما به‌هرحال مسئله‌ی اصلی همان زندگیست؛ احتمالاً موضوع نیچه در ادامه‌ی چنین بحثی مطرح می‌شود). باری، به‌لحاظ تاریخی دست‌برتر همیشه از آن اخلاقی خویش‌پایی بوده و دلیلش چیزی جز پیروزی قاطع رانه‌ی زندگی در طول عمر اندامواره‌ی اجتماعی نیست. در عصر مدرن تنها در دقایقی کوتاه، اخلاق‌مندی انحلالی رانه‌ی مرگ صاحب قدرت سیاسی شده که البته معمولاً دولت مستعجل بوده است: مثلاً ملت فرانسه خیلی زود با قلم خودش نام رُبسیپیر را در سیاهه‌ی آدمکش‌ها نوشت و از آن به‌بعد هر سال بابت مراسم دیدنی گردن‌زنی جاسوس‌ها با گیوتین در ملأعام، از خانواده‌ی قربانیان و از روح جریحه‌دارشده‌ی جهان عذرخواهی کرده است. یا روس‌ها که کمی باوفاتر و ملاحظه‌کارترند، زیاد از اکتبر حرف نمی‌زنند و صحبت درباره‌ی ویژگی‌های منحصربه‌فرد آن را به عهده‌ی دیگران می‌گذارند، زیرا نظر اکثریت مهم است و اوست که اسلحه‌ی شهوانی «عشق به هم‌نوع» را در ترکش دارد، و تازه چندهزار سال طول کشید تا عاقبت کسی چون فروید کشف کند که این چه اسلحه‌ی هول‌انگیزی‌ست. اتباع صیانتِ نفس با تجلیل از شکوه فرمایشی همین عشق، به‌شدت زادوولد می‌کنند، و چون «هزینه و فایده» بلدند، درباره‌ی دستاورد نداشت‌های لجبازی کله‌شقی‌هایی که کل زمان و کل تاریخ را در دقیقه‌ی چگال انقلاب متراکم می‌کنند، هر جا گوش مفت گیر بیاورند نطق می‌کنند؛ آنها فصلش که برسد مثل خرگوش تکثیر می‌شوند و طول صفشان همی زیادتر می‌شود تا سرانجام با خطی‌شدن دوباره‌ی آهنگ گذر زمانی که به‌مرور از انحنای شدید آن سیاهچاله دور می‌شود، مقوله‌ی کمیت را وضع می‌کنند. همان‌طور که انتظارش می‌رود، پس از آن بحث دمکراسی شروع می‌شود که در ذات خود داعیه‌ایست علیه ناعقلانیت غیرمدرن اخلاق‌مندی‌های مُخلِ محاسبات عددی؛ اما آن طرف هم صحنه‌ی نادرِ نخبگان متعصب بر اخلاق انحلالی را داریم که با سلاح سنگین از مشروعیت یک کیفیت کمیت‌ناپذیر دفاع می‌کنند؛ در این میان چیزی سرشار از حقیقت است: استقامت ساخت مشروعیت یگانه‌ای که هم مطلق است و هم مطلق‌بودنش نه محصول استعلا که برآمد یک خودآگاهی نومیدانه است. فرضی هست که با والتر بنیامین در فلسفه قوام یافته و تقریباً در تمام روایت‌های نظریه‌ی رخداد (بدیو، ژیزک، دلوز و ...) تکرار شده است: دقیقه‌ی رخداد/انقلاب دچار شدت است، به این معنی که انرژی فوق‌العاده زیادی در یک تکینگی زمانی آزاد می‌شود. اما من پس از شریطه‌ی *خاطیان* تصمیم گرفتم نسخه‌ی نگاتیو فیلم را تماشا کنم و آزمایش لبیت را هم خودسرانه به پتانسیل منفی ترجمه کنم؛ نتیجه گرفتم که شور انقلابی مثبت نیست، منفیست؛ یعنی فروکش شور است که انرژی لازم برای تداوم خطی تاریخ را فراهم می‌کند. تلقی «مثبت» از شور انقلابی از سمت چپ نیز تا گرامشی و نظریه‌ی حزب/شهریار نوین و «سیاست همچون علم واحد مشترک میان بورژوازی و پرولتاریا» امتداد می‌یابد که شرح محصولات مخاطره‌آمیز بالقوه‌ی آن در *استوارنامه‌ی رانه‌ی مرگ* و *اخلاق‌مندی/انحلال صنف* ثبت شده است. بدیل این شور، آن «خِرَدِ سرد» است که فرماندهی نظامی

موردنظر گرامشی با آن جنگ را، به دور از هیجانان و تهورات لحظه‌ای سربازانش، رهبری می‌کند؛ به این نتیجه رسیدم که منبع انرژی این خرد سرد، فروکش شور است نه خود شور، و انقلاب حد اعلاى این فروکش است؛ مانند سیاهچاله‌ای که از انباشت شدید یک انرژی پتانسیل منفی، یعنی گرانش، به صورت یک تکینگی کیهانی پدیدار می‌شود؛ تاریخ سیاست تنها به شرطی می‌تواند بر وفق نظر گرامشی تاریخ یک علم واحد «مشترک» و قابل انتقال میان طبقات متخاصم باشد که در هر شرایطی، جزئی از شور از چنگ خرد سرد مرگ‌آگاهی دقیقه‌ی انحلال بگریزد، باقی‌مانده‌ای که نهایتاً بنیاد سرکردگی اندامواره و قوام خویشتن پای آن را برقرار می‌کند. این تمديد تاریخی هم‌آمیختگی شور و خرد، و به‌بیانی تجدید مداوم رسوخ شور در خرد سرد یا تراوش خرد در شور محض، بانی سیاستی است که به صورت یک عقلانیت واحد در قالب سازمانی شهریار نوین گرامشی، برای تضمین سرکردگی اجتماعی و اقناع معنوی و اخلاقی/کثرت جامعه، از بورژوازی به پرولتاریا امتداد می‌یابد، پیوستگی‌ای که عملاً از سیاست واقعیتی فراطبقاتی می‌سازد و عینیت کاذبی به امر سرکردگی بماهو می‌دهد که تبدیل به چشم اسفندیار نظریه‌ی گرامشی می‌شود. درین باره ایگلتون بحث دولت هراس‌گستر را مربوط می‌داند و به یادمان می‌آورد که وقتی پنتئوس، فرمانروای تیس، پرستش دیونیزوس، خدایگان شراب و شهوت، را ممنوع می‌کند، زنان پرستنده‌ی دیونیزوس و حتا مادر خودش علیه او می‌شورند؛ ریشه‌های فرویدی بحث مشخص است:

همین است دلیل این‌که فروید در جرگه‌ی آن فیلسوفانیست که تقابل دیرینه‌ی میان خرد و شور (passion) را باطل می‌سازند. خرد امیال عنان‌گسیخته‌ی ما را با گرفتن انرژی آنها برای تأمین انرژی خود مهار می‌کند، و سوخت موردنیاز خود را از این منبع تلاطم و طغیان فراهم می‌کند. اگر خرد در ذات خود یک درگیر شدن شورورزانه نباشد — اگر فاقد نیرو و تنانگی میل باشد — آنگاه به نسخه‌ای از عملگرایی رمق‌باخته‌ی پنتئوس تبدیل خواهد شد ... خردی که هیچ پایه و تکیه‌گاهی در حسانیت ندارد، مانند فرمانروایی که فقط قاهرانه بر مخالفانش حکم می‌راند، همچون پنتئوس قربانی نیروهایی می‌شود که برضدشان مبارزه می‌کند. خردی که از آن نیروها بیش از حد کناره بجوید، نمی‌تواند آنها را از درون شکل دهد و در آنها نفوذ کند (shape and inform)، و بدین ترتیب به آنان اجازه‌ی تمرّد می‌دهد. این یکی از دلایل گوناگونیست که تمامیت‌خواه پیمان پنهانی‌ای را با آنارشیست حفظ می‌کند.<sup>۲</sup>

ایگلتون این نکته‌ی ظریف فروید را هم تشخیص می‌دهد که زندگی چیزی نیست جز مسیر غیرمستقیم یا انحرافی (circuitous path) ای که سائق مرگ برای رسیدن به غایت خود پی می‌گیرد، و این بنیاد معامله‌ای واقعیت میان شور و خرد که حتا به دیونیزوس هم انضباط و عقلانیت می‌دهد.<sup>۳</sup> موضوع مربوط به باورناپذیری ذهن هم‌اینک خویشتن‌پاییست که تاب عارضه‌ی سهمگین رویارویی با متعلق راستین میل خود را ندارد: "تقریباً هیچ چیز در نوشته‌های فروید — و قطعاً نه [حتا] انگاره‌ی جنسی‌بودن امر کودکانه (infantile sexuality) — برای درک و فهم عمومی، زنده‌تر از این نگره‌ی ننگ‌آور نیست که انسان‌ها

<sup>2</sup> Terry Eagleton, *Holy Terror* (Oxford: Oxford University Press, 2005): 9.

<sup>3</sup> Eagleton, *op. cit.*, 6.

ناخودآگاهانه به مرگِ خود میل می‌ورزند، ادعایی که چه بسا ذهن را دچار آسیب و آشفتگی کند.<sup>4</sup> اینجا باید به تمایز میان خرد و خودآگاهی دقت کرد؛ عقل حاصل از حرکت رانه در مسیرهای انحرافی، البته عقل ابزاریست که سیاست را در هیئت «علم واحد» گرامشی و چونان دانش سرکرده‌مندسازی یک اندامواره‌ی خویشتن‌پا بنیاد می‌گذرد، دانشی که برپایه‌ی مفروضات گرامشی به‌یک‌اندازه در دسترس بورژوازی و پرولتاریاست؛ شور لازم برای این استمرار بخردانگی در هیئت زندگی، از محل همین انحراف از مرگ حاصل می‌شود که معامله‌ی پنهانی مدنظر ایگلتون است. سپس لحظه‌ی فسخ معامله فرامی‌رسد که در آن یک (مرگ) آگاهی جایگزین «عقل» می‌شود: سوژکتیویته‌ی انحلال‌طلبی که غایت آن صرفاً عدم/انحراف است.

واضح است که کل این داستان بر سر مفهوم مشروعیت است و آن مسیر انحرافی‌ای که از طریق آن شور و خرد در کالبد یک اکثریت سرکردگی پذیر به هم جفت می‌شوند نامش «استعلا»ست، جایی که خرد سرد گرامشی به انقلاب سوسیالیستی عقلانیتی را می‌بخشد که لازمه‌ی برخورداری آن از «علم سیاست» چونان دانش مشترک بورژوازی و پرولتاریاست؛ می‌ماند گروه بسیار کوچکی که سرکردگی نمی‌پذیرد و بنابراین ناعقلانی نامیده می‌شود؛ نظام امور مشروع از دید این گروه نه از طریق استعلای شرایط مادی تجربه‌ی روزمره، بلکه معمولاً در هیئت یک دین یا دینواره (یعنی حتا اگر نه چونان مسیحیت پولس قدیس، دست‌کم شبیه فضیلت‌باوری هول‌انگیز رُسیپیر و علاقه‌ی شدید او به دین مدنی روسو) وضع می‌شود؛ ازین‌رو لیبرال‌ها که نگارندگان معمول تاریخند، امثال این اقلیت‌ها را به‌صورت فرقه‌های مهجوری توصیف می‌کنند که در شرایط خاص انقلاب، فرصت‌طلبانه بخت بروز اجتماعی پیدا کرده‌اند؛ این گزارش استاندارد ژاکبنیسم و بلشویسم است و در آن این واقعیت لحاظ نمی‌شود که گناه این مهجوریت بر گردن آن فرقه‌ها نیست، بلکه همه‌اش تقصیر شرایط خاص انقلابی‌ست که بی‌درنگ جای خود را به زمان تقویمی می‌دهد. درواقع بنیاد تاریخ‌نگاری لیبرال گزارشی علیه مقاومتی‌ست که اقلیت مرموز شبه‌دینیار موردنظر پس از تصرف فرضاً فرصت‌طلبانه‌ی قدرت، در برابر استعلای دوباره‌ی نظام انداموار تجربه‌ی موسوم به «اکثریت» به مرتبه‌ی مشروعیت معنوی جامعه از خود نشان می‌دهد. یقیناً لیبرال‌ها از سکولاریسم دفاع می‌کنند و خودزنی ناعقلانی ملاًزم با «خود-خداپنداری» آن گروه کوچک را به‌صورت یک مفروضه‌ی بیش‌و کم سیاسی اما کاملاً عینی وارد تعریف روان‌شناختی جنون در یک عصر جدید تاریخی می‌کنند؛ این روایت به فوکو نزدیک است که بازتخصیص قلمروی جنون را با تجدید ساخت شبکه‌ی شبه‌زبانی قدرت متعین می‌کند، اما به فروید نزدیک‌تر است که یک شکل جهان‌شمول، تکراری و خودتکرارکننده برای این شبکه قائل است و به‌همین دلیل برخلاف فوکو حقیقت نظام دانش موردبحث را تصادفی و متکثر نمی‌بیند؛ سرانجام به مارکس می‌ماند، چون بحث بر سر دو قدرت (درون‌ماندگار و بیرونی) است که با دوگانه‌ی «دولت چونان ابزار چیرگی

<sup>4</sup> Eagleton, *op. cit.*, 4.

طبقاتی» و «دولت چونان از خودبیگانگی ساختاری جامعه» تناظرهای پُر-اما-واگری دارد؛ البته این بیشتر موضوع بخش دوم و عن قریب دنباله‌ی بازگشت به مطلق است.

حدس من این است که تشکل قدرت در «دولت چونان ابزار چیرگی طبقاتی» خاص دقیقه‌ی انقلاب است که در آن سطح عالی تجرید با واقعیت ملموس همانسته می‌شود؛ شاید این تعبیر مارکسیستی‌تر مفهوم معاصر رخد/د باشد، اما به‌هرروی ریشه‌ی دوگانه‌شدگی قدرت در این دقایق خاص شدت منفی (یا به تعبیر شریطه... لحظه‌ی وتونشدنِ رانه و حدوثِ افتِ پتانسیل) را باید در همین واقعیت جست، جایی که دو مفهوم ذاتاً ناهم‌ساز/از خودبیگانگی و کاربرد هدفمند ابزار/اهرم‌های سلطه، به‌صورت دو پیکره‌ی متقابل قدرت رودرروی هم می‌ایستند؛ تا دقایق کوتاهی پس از استقرار حکومت انقلابی، دولت ابزار چیرگی صریح و مستقیم است؛ اما سپس نوبت بازگشتِ شکلواره‌ی از خودبیگانگی و تشکیل یک ناخودآگاه سرکردگی یافته‌ی حامل قدرت می‌رسد که چنان که گفته شد برآمد فرایند استعلاست. فرض من این است که دیکتاتوری پرولتاریا الگوی آرمانی ایستادگی در برابر این فرایند و حفظ صراحت قدرت در هیئت ابزاربودگی محض است؛ تبیین این موضوع به آینده‌ی نزدیک موکول می‌شود، اما تا همین جا مشخص است که یک حقیقت گفتمانی، یعنی نظامی از گزاره‌های مدعی حقیقت که با قدرت به‌عنوان یک شبکه همانسته‌اند، علیه واقع/حقیقت تکیه‌ی انقلابی مورد بحث که چیستی‌اش عین صراحت خودمبیینش است، متشکل می‌شود. خصلتاً این تشکل به‌شدت سکولار است و از بابت کرده‌های گذشته‌ی خود ابراز پشیمانی می‌کند. مثلاً بهزاد نبوی خود را ضدانقلاب به‌طور کلی می‌داند (یعنی ضد همه‌ی انقلاب‌ها و نه فقط انقلابی که خودش در آن دست داشته است). این ترادف سکولاریسم و ضدیت با انقلاب ربطی به این که به‌ادعای خودش از ۱۳-۱۴ سالگی نماز می‌خوانده ندارد، چون او داستان کمک‌خواهی ویتنامی‌ها از آمریکایی‌ها برای بازسازی کشورشان را در ادامه‌ی دفاعش از ضرورت احیای نظام تأمین کالابری حدافل معیشت جامعه روایت می‌کند؛ اصل مسئله‌ی سکولاریسم به‌عنوان یک طرح جامع سیاسی و شناختی، تبدیل دوباره‌ی آگاهی به عقلانیت است که موجب و محصول توأمان استعلا و بازتشکیل یک نظام رمزگذاری ناخودآگاه یا سرکردگی گفتمانی‌ست؛ لیبرال‌ها خودشان اعتراف می‌کنند که این اعاده‌ی عقلانیت فی‌ذاته‌ابزاری، که تا پیش از وضع مقوله‌ی کمیت برای فهم دقیقه‌ی تکیه‌ی چهار کمبود مقولات است، بیانگر خویشتن‌پا شدن دوباره‌ی سامانه‌ایست که در انقلاب به سائق‌های انحلالی رأی داده بود؛ در آخرین تحول، محمدرضا تاجیک این واقعیت را در بازتولید عقلانی یک‌جور اجازه‌ی انتقاد، یا نوعی بازفعال‌شدن چرخه‌ی نظام‌مند تولید اپوزیسیون در داخل ساختار و در مقام فلسفه‌ی وجودی مضمّر اصلاح‌طلبی، مشاهده می‌کند:



آیا این بازقلمروگذاری سکولار مفهوم جنون، چیزی غیر از سهم‌بری حوزه‌ی گفتمانی درمان، بهبود و آموزش از توزیع حقیقتی‌ست که از طریق وضع عقلانیت در مقام منبع مدرن مشروعیت قدرت تولید می‌شود؟ از این پرسش گذشته، دست‌کم از همان سده‌ی نوزدهم بدین سو و به‌ویژه در نیمه‌ی دوم سده‌ی بیستم، اطلاق جنون «خود-خداپنداری» به هر سوپژکتیویته‌ای که در مقابل الگوی پیچیده و شبکه‌ای قدرت‌ساری در سازوکار وجدانی سرکردگی، از قدرت همچون ابزاری صرف در خدمت رسالت ایده‌آلیستی انکشاف یک حقیقت مطلق استفاده می‌کند، دیگر پیشامد یک تاریخ فارغ از قانونمندی نیست، بلکه به نظر می‌رسد به‌صورت یک شکل ثابت پیوسته تکرار می‌شود و برین پایه با تاریخ‌خوانی نیچه‌ای فوکو، که در آن شیوه‌ی سرهم‌ساخت شاکله‌ی قدرت برآمد هم‌رسی تصادفی نیروهاست، سازگار نیست. باید دقت کرد که عملکرد سرکردگی — که ماشین تحقق‌بخش آن، برپایه‌ی برداشت گرامشی، خرد سردی‌ست که به‌صورت دانش سیاست مشترک میان بورژوازی و پرولتاریا در زمان استمرار دارد — با تمایل ذاتی‌اش به این‌جهانی‌سازی حقیقت و مترادفاً/فسون‌زدایی وبری از قدرتی که آن را خلق می‌کند، این حقیقت را عملاً در هیئت همان اکثریتی که فرآورده‌ی فرایند سرکرده‌مندسازی‌ست تولید می‌کند. به‌دیگرسخن در قلمروی سرکردگی، قدرت همانا خود ماشین سرکردگی همچون چفت‌وبست شدن خودبنیاد و خودکار عواملی‌ست که روی‌هم‌رفته یک واقعیت وجدانی به‌نام رضایت‌اکثریت را تشکیل می‌دهند؛ این سرهم‌ساخت پیچیده‌ی قدرت هم‌زمان خود حقیقت است: حقیقت یک «اکثریت» است که در نتیجه‌ی چینش خاص آن در یک شبکه‌ی سرکردگی، از خودش احساس رضایت می‌کند.

توصیف فوکو از درون‌ماندگاری تولید حقیقت ناظر بر چنین واقعیتی‌ست و ضامنش احساس خرسندی اندامواره‌ی شکل‌گرفته از رهگذر وضع اصل واقعیت در شأن یک وجدان درونی‌شده است. ارتباط مفهوم اکثریت سرکرده‌مند با اینگاره‌ی بهبودی یا بهنجاربودگی، یک پیامد بی‌درنگ دارد: توهم ایجاد گفتمان فارغ از سلطه یا به‌عبارتی وضعیت غیرایدئولوژیک؛ اینجا یک وارونگی فوق‌العاده خطرناک روی می‌دهد، به‌این ترتیب که اکثریتی که تجربه‌ی بالفعل شکل در شبکه‌ی سرکردگی را به‌صورت حقیقت استعلا می‌بخشد، کاربست ابزاری و صریح قدرت را به‌عنوان ایده‌آلیسم یا ایدئولوژی‌زدگی تخطئه می‌کند؛ راست آن‌که این حمله‌ی سیاسی و فرهنگی در کسوت یک جور ماتریالیسم کاذب صورت می‌گیرد که تمایل خویشتن‌پایانه‌ی خود به خیالواره‌ی استقرار وضعیت بهبودی را به‌صورت داعیه‌ی فراغت از بیماری ایدئولوژی بروز می‌دهد؛ حال آن‌که اساسی‌ترین بیماری یا ایدئولوژی، تصور امکان همین فراغت است. چنان‌که جیمسن می‌گوید، این موضوع مستقیماً به وسوسه‌ی درون‌ماندگاری مربوط است و از طرفی با وضع مقوله‌ی کمیت این فرصت را فراهم می‌کند که هر فرد به‌سبب سهم‌بردن از خرسندی منتشر در کل شبکه، دچار توهم تمامیت، یا — به‌بیان خود جیمسن — «همبستگی و همسازی» (integration) شود:

بیشتر شکل‌های نقادی معاصر به قسمی از درون‌ماندگاری متمایل بوده‌اند، چنان‌که گویی این غایت آرمانی آنها بوده است: در سطح نظری‌ای که اینجا موضوع بحث ماست، می‌توان گفت که آرمان (ایده‌آل) پدیدارشناختی – یعنی غایت نوعی وحدت آرمانی آگاهی یا اندیشه با تجربه یا واقعیت «عینی» – همچنان بر اندیشه‌ی مدرن مسلط است، حتا درجایی که خود پدیدارشناسی به صراحت رد شده است. حتا الگوی فرویدی ناخودآگاه، که در این کتاب نمونه‌ی موردنظر ما برای یک ناخودآگاه یکسره سیاسی بود، همه‌جا مورد تاخت‌وتاز یک نوستالژی نافروریدی برای یک‌جور دقیقه‌ی فرجامین درمان قرار گرفته و از جایگاه خود ساقط شده است، دقیقه‌ای که در آن پویش‌های ناخودآگاه به‌طور کامل و به‌روشنی در معرض دید قرار می‌گیرند و به آگاهی درمی‌آیند و در نوعی وقوف و تسلط فعالانه‌ی ما نسبت به خودمان و تعینات امیال و رفتارهایمان، به هر شکل ممکن «همبسته و همساز» می‌شوند. اما درمان درین معنا افسانه‌ای بیش نیست، درست مانند موهومی مشابهی که در نوعی تحلیل ایدئولوژیک مارکسی وجود دارد: یعنی تصور لحظه‌ای که در آن سوژه‌ی فردی به‌طریقی از تعین طبقاتی خویش آگاهی کامل پیدا می‌کند و آنگاه قادر به انجام این محال می‌شود که شرایط ایدئولوژیک را با روشنی کامل و با به‌کارانداختن فکرش، تعیین کند. اما در نظام مارکس، تنها یک وحدت جمعی – خواه وحدت یک طبقه‌ی معین به‌نام پرولتاریا یا وحدت «اندامه‌ی آگاهی» آن، یعنی حزب انقلابی – می‌تواند به این روشن‌بینی برسد؛ درحالی‌که سوژه‌ی فردی در همه‌حال درون تمامیت اجتماعی جای دارد (و این است معنای پافشاری آلتوسر بر / استمرار ایدئولوژی). این امتناع درون‌ماندگاری در عمل به‌معنای آن است که فسخ دیالکتیکی همیشه مستلزم یک «مرکزیت‌زدایی» دردناک از آگاهی سوژه‌ی فردی است و این مرکزیت‌زدایی همراه با تعینی (خواه از نوع ناخودآگاه فرویدی یا از نوع ناخودآگاه سیاسی) است که ضرورتاً به‌صورت یک چیز ناذاتی تجربه‌ی آگاهانه و بیرون از آن ادراک می‌شود.<sup>7</sup> (تأکیدها از اصلند)

مارکسیست‌های دقیقه‌ی تثبیت معمولاً «وحدت جمعی» مورد اشاره‌ی جیمسن را به اکثریت ترجمه می‌کنند: طبقه‌ی کارگر و فرودستان متحدش در بزنگاه انقلاب اکثریت جامعه را تشکیل می‌دهند؛ لازم است دقت کنیم که این موضوع به‌شدت مورد توجه دمکراسی‌ست، و راستش دمکرائیزه کردن یک پدیده‌ی اصطلاحاً غیردمکراتیک پیش از آن که تلاشی برای افشای عدم اکثریت مؤسس آن باشد، طرح اطلاق خود مفهوم اکثریت به آن است؛ به‌دیگرسخن، دستور کار عملیات دمکراتیک‌سازی در بدو امر نشان‌دادن در اقلیت بودن (و بنابراین نامنصفانه بودن) پدیده‌ی تحت‌عملیات نیست، بلکه به‌وارون این پدیده نخست باید دقیقه‌ی تأسیس خود را به‌صورت حدوث یک اکثریت درک کند و نه یک واقع کمیت‌ناپذیر. آغازهای این مفهوم‌پردازی لیبرالی در مارکسیست‌ها به بحث دوره‌بندی انقلاب و گام دمکراتیک آن بازمی‌گردد، اما تا آنجا که جنبه‌های انضمامی موضوع در نظر است، نوشته‌های فرانسه‌ی مارکس و بعدها مطالب راهبردی لنین نشان می‌دهند که این تأویل ضرورت منطقی یا کلیت هستی‌شناختی ندارد، بلکه یک جزئی سیاسی است و اصولاً مسئله بر سر پیروزی در جنگ است. در عوض، اکثریت از ملحقات مفهومی دقیقه‌ایست که در آن «فرد» همچون حامل ساختاری‌انگاره‌ی فراغت از ایدئولوژی به جلوی صحنه می‌آید. «وحدت

<sup>7</sup> Fredric Jameson, *The Political Unconscious* (London: Routledge, 1983): 273-274.

جمعی» اکثریت نیست، ضد آن است، چون می‌داند که یگانه راه خروج واقعی از ایدئولوژی، تماشای آن از یک مرتبه‌ی برخالی بالاتر خود آن است: ایدئولوژیک‌ترین عقیده، پذیرفتن ادعای فراغت از ایدئولوژی‌ست، وگرنه چنان که در بامداد بیورسپ شرحش رفت، ایدئولوژی ضامن سطح فعلی برخال انداموارگی، یک ضرورت ساختاری این سطح است و درک آن — و به تعبیری رهایی از آن — به دلایل واضح وجودی، در خود این سطح امکان‌پذیر نیست، بلکه منوط به حضور در سطح بالاتر انداموارگی‌ست که به نوبه‌ی خود وجودش متضمن به یک ایدئولوژی مرتبه‌ی عالی‌تر است. جیمسن تذکر می‌دهد که خودآگاهی منتسب به پرولتاریا از جنس پایان وهم درون‌ماندگاری و کشف حقیقت مرکز دودگی سوژه، و به بیانی اعلام «برون‌مرکزبودگی» آن است که مستقیماً به استنباط او از این حکم لکان باز می‌گردد که دانش همیشه «در جایی دیگر»، نزد یک «دیگری هیچگاه من‌نشونده» است. مسلم است که این دقیقه با سلب اعتبار مقوله‌ی «کمیت»، فرضیه‌ی دموکراسی را نه از زاویه‌ی کلان‌روایت‌ستیزی پسامدرنیته، بلکه با نوعی ایده‌آلیسم تعمیرشده که تعیین فرجامین/یده‌ی آن امتناع آن است، به پرسش می‌گیرد: حقیقت نزد اکثریت نیست، اما این طور هم نیست که هر اقلیت یا حتا هر فردی بتواند — آن‌گونه که پسامدرنیست‌ها با ذات‌زدایی از حقیقت بر آن پافشاری می‌کنند — مثل اکثریت خالق حقیقتی خاص خودش باشد؛ به وارون، مسئله این است که هیچ اکثریتی آن قدر بزرگ نیست که حقیقت را درون خود بگنجانند، چون حقیقت اساساً نفی کمی‌سازی تمام‌کوانتومی ظرف تحقق خودش است؛ در روانکاوی آنچه گاه به اغماض درمان‌ناامیده می‌شود، رسیدن به این باور است که غایت درمان به این دلیل ممتنع است که آسیب اصلی واقعه‌ای نازمانمند و بیرون از مکان است: به تعبیری نزدیک به کانت نقد یکم، بعد (زمانی و مکانی) صرفاً محصول استعلای تجربه‌ی/استمرار است و لاجرم قوام آن مشروط به بی‌پاسخ‌گذاشتن دائمی این پرسش کلیدی کاشف حقیقت است که این/استمرار اصلاً چرا روی می‌دهد؟

جیمسن به آلتوسر اشاره می‌کند که دلیل این ایدئولوژیسم پایدار را در حضور فرد در تمامیت اجتماعی می‌داند؛ باید دقت کرد که فرد بماهو به این دلیل از این استمرار خلاص نمی‌شود که این تمامیت برای او چونان مقوله‌ای کمی و چیزی شبیه به برآمد یک برهم‌نهشت تجربه می‌شود. اگر از سوپزکتیویته کمیت‌زدایی شود، آگاهی در مقام حرکت به مرتبه‌ی عالی‌تر برخال پیش‌گفته حاصل می‌شود و جای دانش چونان شناخت مبتنی بر کمی‌سازی نسبت میان چیزها و پدیدارها را می‌گیرد، البته مابه‌ازای آن تبدیل فرد به رهبر یک انقلاب است که عملاً به معنای فسخ فرد در اخلاقمندی انحلالی موردنظر است. سپس هگل در دانش منطق به انتقاد کانت از خوانش کمی «بیکران» همچون یک چندی بزرگ یا یک بیشینه‌ی حاصل از افزایش یکان اشاره می‌کند؛ به دلایل مربوط به مفهوم بی‌نهایت (نزدیک به برداشت ریاضیاتی کلمه)، تکمیل‌ناپذیری فرایند افزایش یکان، مستلزم مقدارناپذیری کل موردبحث است:

کانت به این اعتراض دارد که کل بیکران (بی‌نهایت) را یک بیشینه (ماکزیمم)، یا یک توده‌ی تکمیل‌شده [حاصل از انباشت] یک یکان مشخص در نظر بگیریم. چنین بیشینه یا کمینه‌ای همچنان به صورت یک چندی (کوانتوم)، یک توده (Menge) نمودار می‌شود. این طرزِ بازنمایی [چیزِ بیکران] این استنتاج [انتقادی] کانت را نقض نمی‌کند که چنین بیکرانی [صرفاً] یک بیکرانِ بزرگ‌تر یا کوچک‌تر را طرح می‌کند. به‌طور کلی تازمانی که بیکران چونان یک چندی (کوانتوم) بازنمایی شود، تفاوت میان بزرگ‌تر و کوچک‌تر همچنان قابل اطلاق به آن است (برای آن معتبر است). اما این نقد در مورد مفهوم بیکران (بی‌نهایت) راستین ریاضیاتی، یعنی تفاوتِ بیکران وارد نیست، زیرا این دیگر یک چندی (کوانتوم) کرانمند نیست. درمقابل، مفهوم کانتی بیکران، که او آن را [بیکران] استعلایی راستین می‌نامد، عبارت است از این که "ترکیبِ پی‌درپی یکان از طریق پیمایش یک چندی (کوانتوم)، نمی‌تواند هرگز تکمیل شود". این یک چندی به‌طور کلی است که چونان یک چیز داده‌شده پیش‌انگاشته می‌شود؛ این چندی باید از طریق ترکیبِ یکان (یک‌ها) به یک مقدار (Anzahl)، به یک چندی متعین قابل اطلاق، تبدیل شود، اما این ترکیب هرگز نمی‌تواند کاملاً انجام شود (به پایان برسد). چنان که روشن است، اینجا چیزی نگفتیم جز پیشروی به سوی بیکران، فقط این را هم باید گفت که این پیشروی به صورت استعلایی، یعنی در واقع به‌شکلی سوژکتیو و روان‌شناختی، بازنمایی می‌شود. به‌دیگر سخن، چندی (کوانتوم) را باید به‌طور درخود «کامل‌شده» دانست، اما به‌نحوی استعلایی، به این معنی که سوژه‌ای که چندی را در رابطه (نسبت) با یکان در نظر می‌گیرد، فقط منشأ این چنین تعینی برای چندی می‌تواند باشد، تعینی که تکمیل‌نشده و به‌وضوح واجد یک فراسو است. پس اینجا هنوز به‌طور کلی درگیر تضادی هستیم که در بزرگا (Größe) وجود دارد، اما اینجا میان ابژه و سوژه تقسیم شده است، آنچنان که سهم ابژه محدود بودن است، اما سهم سوژه فراگذری است از هر تعینی که پیدا کرده، به سوی یک بیکران بد (das schlechte Unendliche).<sup>8</sup>

هگل به سرشت استعلایی/روان‌شناختی آن بیکرانی که از طریق «ترکیب پی‌درپی یک‌ها» تنها در ذهن سوژه بیکران شده است، اشاره می‌کند. تضاد ذاتی بزرگا هنوز در این بیکران وجود دارد، اما چنان که او می‌گوید در یک توزیع دووجهی، محدودیت آن به ابژه و مرزشکنی آن به سوژه تعلق یافته است. به احتمال زیاد اگر این مرزشکنی کاذب ناشی از عملیات روان‌شناختی استعلا (که هگل بیکران بد می‌خواند) را به آن توهم درمان یا فراغت از ایدئولوژی مورد نظر جیمسن ترجمه کنیم، اشتباه نکرده‌ایم: واقعیت (ابژه) همچنان محدود است، اما سوژه دچار توهم عبور از حد شده است؛ پدیده‌ی اکثریت نمونه‌ی واقعی این بیکران بد است: انباشتی از یکان که منطقیاً هرگز تکمیل‌شدنی نیست، اما به سبب یک رویداد روان‌شناختی خود را به مرتبه‌ی یک بیکران راستین استعلا می‌بخشد، یعنی بیکرانی که فقط در ذهن سوژه تحقق یافته است. به تعبیر جیمسن ایدئولوژی چیزی جز همین رویداد نیست: استعلایی که باعث می‌شود به درمان، فراغت و آزادی از حد ایدئولوژی باور کنیم.

این استعلا مقارن با دقیقه‌ایست که انقلاب‌ها به سوی تثبیت می‌روند، تاجایی که مشروعیت قدرت دوباره از قالب یک خودبستگی وفادار به رخداد و به شدت ضد درون‌ماندگاری ناسوتی حقیقت، به ترکیب‌بندی

<sup>8</sup> G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik (I)*, Gesammelte Werke, Band 5 (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986): 283-284.

شبکه‌ای سامانه‌ی عقلانیت بازمی‌گردد؛ اینجا دوباره ناظر چیرگی اصل واقعیت و بازگشتِ خویشتن‌پایی به عملکرد زیستی اندامواره هستیم؛ تشبیه آگاهی متناظر با تکینه‌ی انقلاب به یک دین/دینواره، واکنش انتقامجویانه‌ی قابل پیش‌بینی عقلانیتِ بازیافته‌ی سامانه است، اما ضمناً تأییدست ناخواسته بر قالب کلی درک ماتریالیسم تاریخی از پیدایش انگاره‌ی وحدت ایزدان چونان معنویت مندرج در دگرگونی ریشه‌ای شیوه‌ی تولید برده‌داری، یا تبیین رخدادگرایان از خیزش انقلابی یکتاپرستی علیه پانتئون‌های باستان به‌عنوان عرضه‌ی بی‌میانجی چیز نام‌ناپذیری که سامانه‌ی تسمیه‌ی فعلی را فسخ می‌کند. همچنین دلوز این را وهله‌ی بازقلمروگذاری و سررسیدِ نوبت ماشین پارانوایک می‌نامد که خصیصه‌ی لازمه‌ی دقیقه‌ی فعلیت برای سرکوب تنوع بی‌پایان امکاناتِ نهفته و هرچه‌شونده‌ی دقیقه‌ی بالقوگی‌ست؛ نظر من برعکس است: فعلیت با تنوع و کثرتِ سرسام‌آوری که در بازار آزاد توضیح اقتصادی پیدا می‌کند، یک و تنها یک نهفتگی را سرکوب می‌کند و آن سطح بسیط حقیقتِ غیرانداموارِ ماده‌ی آغازین است که به‌هیچ‌وجه در شبکه نام‌گذاری نمی‌شود، بلکه جایگاهِ مغاک مرکزی‌ای را دارد که کل شبکه برای تعویق بازگشایش آن شکل گرفته است؛ ازین‌رو با بساطتِ تک‌جوهری افراطی گزارش‌شده در الگوی درون‌ماندگاری بی‌حفره‌ی اسپینوزا نمی‌خواند: درون شبکه هم که باشد، همزمان بیرون آن است؛ عضو مؤسس مجموعه که قوه‌ی تأسیسی آن در مستثنا شدنش از شمول قاعده‌ی مجموعه، و حذف ساختاری و نظام‌مند آن از سازوکار خودفرمان عضویت است؛ این حقیقت از طریق حذف‌شدن از نظام عقلانیت، این نظام را استوار می‌دارد و برین پایه به‌سادگی تک‌جوهریتِ اسپینوزا، درون‌ماندگارِ این نظام نیست؛ دست‌کم تازمانی که مفاهیم هندسی «درون» و «بیرون» را به‌شکلی لکانی اصلاح کنیم. به‌هرروی وقتی انقلاب تثبیت می‌شود، این حقیقت در سامانه‌ی مفاهیم عقلانیتی که سرکردگی دوباره‌ی خود را به اتباعش بارِ عام می‌دهد، به یک خطای روشی و راهبردی در اجرای ملزومات فرایند پیشرفت تاریخی ترجمه می‌شود. درواقع بازتشکیل سرکردگی به‌عنوان وجدان خودسازمان‌بخشی اندامواره، مشروط به اعاده‌ی مقوله‌ی کمیت، یا تعیینِ کمی ناب، و سلطه‌ی دوباره‌ی نوعی پوزیتیویسمِ نهفته و بسترین بر عملکردهای شناسایی ذهن است که زیرمقولاتی چون تنوع و کثرت را با وضع مفهوم عدد و امکان‌بخشی به امرِ شمارش قوام می‌بخشد؛ در این پوزیتیویسمِ افسون‌زداینده، هسته‌های شرّ با نرخ‌نمایی رشد می‌کنند. این تلازمِ شرارت و عقلانیت در شمارش، چونان امرِ ممنوعه در فرهنگ، گاه بروز عارضه‌گون پیدا می‌کند (مثلاً مولانا: حاجی عاقل طواف چند کند هفت هفت / حاجی دیوانه‌ام، من شمارم طواف).

با خردِ سرد، عددگذاری بر آنچه در تکینه‌ی تاریخی روی داده است، به‌صورت یک ارزش‌گذاری کمی پس‌گسترانه شروع می‌شود؛ این امر هم در سنجش هزینه و فایده‌ی موقوف بروز می‌کند ("آیا با انقلاب عملاً به نتیجه‌ای بهتر از آنچه می‌توانستیم با اصلاح تدریجی وضعیت حاصل کنیم، رسیدیم؟") و هم در اندازه‌گیری ابعاد هندسی خود رویداد؛ واضح است که سپس بحث دمکراتیک بودن یا نبودن فرایند پیش

می‌آید که هرگز نافی در اکثریت نبودن انقلاب نیست، بلکه مقدماتاً به آن تعیین کمی می‌بخشد و یک «اکثریت» را به آن اطلاق می‌کند. برای نمونه رامین کامران موضوع را در آموزگار شاپور بختیار می‌جوید که به حساب او در بهمن ۵۷ فردی تنها در برابر اکثریتی چشم‌پسته بود. از دید او مخالفت بختیار با نظر اکثریت جامعه نه از سر دلبخواهی‌گری بود و نه صرفاً به دلیل تعهد به اصول اخلاقی‌ای که با اخلاقیات جریان انقلابی نمی‌خواند. به زعم کامران مخالفت او سیاسی بود و در درک او از منابع تعیین حق در دموکراسی ریشه داشت:

اکثریت معمولاً صاحب قدرت است، ولی در همه جا صاحب حق نیست. اکثریت دموکراتیک، اکثریتی است که صاحب حق است چون در چارچوب و با قواعد معینی شکل گرفته است که علاوه بر قدرتی که معمولاً به‌عنوان اکثریت از آن برخوردار است، به وی مشروعیت ارزانی می‌دارد. اگر در دموکراسی رأی اکثریت به پای همه نوشته می‌شود و به نام کل ملت به اجرا گذاشته می‌شود، به این دلیل است که حوزه‌اش معین است و حساب‌وکتاب دارد ... درس بختیار این بود که ایستادن در مقابل اکثریتی که می‌کوشد نظر خود را به زور تحمیل به دیگران کند، به‌نام خود دموکراسی انجام می‌گیرد و اعتبارش را از اینجا می‌آورد. اکثریت خارج از دموکراسی فقط زور دارد و بختیار در مقابل چنین زورگویی ایستاد و به ما هم گفت که باید بایستیم.<sup>۹</sup> (تأکیدها از منند)

نباید موضوع حساب‌وکتاب را نادیده گذاشت؛ انگیزه‌ی اطلاق اکثریت به انقلاب، میان نیروهای انقلاب و ضدانقلاب مشترک است، اما با یک تفاوت: از دید یکمی یک حق مسلم ایده‌آل و کمیت‌ناپذیر، به سبب عارض شدن یک اکثریت این جهانی توانسته است قدرت را تصاحب کند و در نتیجه حقانیت آن مستقل از اکثریت‌مندی آن است، حال آن که دومی این انتقاد را دارد که تحقق یک اکثریت بی‌درنگ توهم حقانیت آن را نیز ایجاد کرده است؛ به‌دیگرسخن، به ادعای انقلابی‌ها، ساحت حق با ساحت زمینی اکثریت همانسته نیست و مقدم بر آن است و اکثریت سپسین این حق امری عرضی است، اما در نقد ضدانقلاب به انقلابی که با آن مخالف است (توجه کنید که نه الزاماً به همه‌ی انقلاب‌ها) این حق انقلابی دقیقاً نتیجه‌ی همانستی جوهری اکثریت و حق در چارچوب فکری نیروهای انقلاب است. شاخص حساب‌وکتاب داشتن که لیبرال‌ها برای وضع تفاوت میان اکثریت دموکراتیک و غیردموکراتیک وارد معادلات می‌کنند، ظاهراً مشکل را دوچندان می‌کند، چون چیزی بیرون از خود اکثریت است و گویا الزاماً هر اکثریتی از آن برخوردار نیست؛ بنابراین اینجا با نقض درون‌ماندگاری‌ای مواجهیم که — به‌رغم ادعای خود لیبرال‌ها — در تمام این نوشته به مشروعیت لیبرال نسبت دادیم؛ در واقع حساب‌وکتاب چیزی جز خود اکثریت بودن نیست، و باید توجه کرد که هر دو مستقر بر مقوله‌ی کمیت هستند: تلازم این دو مربوط به خودتنظیمگری درونی اندامواره‌ی اجتماعیست که با تأمین رضایت اکثریت در یک نظام سرکردگی عمل می‌کند، آن‌چنان که اکثریت بدون

<sup>۹</sup> / آزادی - رامین کامران ویژه-ایران لیبرال <http://iranliberal.com>

حساب و کتاب صرفاً یک تناقض مفهومی است، مگر آن که مانند کامران حرکتی در جهت خلاف نیروهای پایستار انداموارگی را به اشتباه به وقوع اکثریت ترجمه کنیم؛ این ترجمان، که گرامشی نیز به آن متعهد است، همان عُرفی سازی (سکولاریزه کردن) رویدادی است که سرشتش گسست زنجیره‌ی عُرفی وقایع است و تلقی «سیاست چونان خرد سرد و دانش قابل اشتراک میان پرولتاریا و بورژوازی» بیانی از همین عُرفی سازی اساساً لیبرالی امر فرا عُرفی است؛ به هر حال دغدغه‌ی مهار فاشیسم در سوق دادن گرامشی به این ترجمان قابل ملاحظه است، و از طرفی کامران هم مایل است به تجربه‌ی فاشیسم در اروپا اشاره کند و با مقایسه‌ی کودتای نافرجام والکوره علیه هیتلر با کودتای نوژه، معنای عملی «سیاسی بودن» مخالفت بختیار با آنچه او به یک رأی اکثریت بی حساب و کتاب و نامشروع ترجمه می‌کند را توضیح دهد؛<sup>۱۰</sup> چون لیبرالیسم کامران برخلاف لیبرالیسم پادروهای اصلاح طلب‌ها طبق قاعده کار می‌کند، حساب و کتاب یا در واقع مشروعیت مورد دعوی او همان قدر که در خود اکثریت درون ماندگار است، در کودتای نوژه نیز هست و در این موضوع او نیازی به توضیح بیشتر درباره‌ی مسئله‌ی حق نمی‌بیند؛ برای کودتا یک اکثریت ممتد تاریخی وجود دارد که ناگهان به شکلی غافلگیرکننده به تعلیق درآمد و همین تعلیق است که رابطه‌ی آن با مقوله‌ی حق را تعیین می‌کند؛ البته کامران و آموزگارش می‌دانند که این حق نه در دقیقه‌ی کودتا بلکه سپس‌تر از سوی مردم آینده باز شناخته خواهد شد:

مقایسه‌ی تاریخی، آن هم در دو کشور و دو زمان و دو موقعیت به این اندازه متفاوت، کار آسانی نیست، ولی شاید بتوان با هزار احتیاط گفت که شاید آمادگی مردم ایران برای پذیرش حاصل کار، بیش از مردم آلمان بود. به هر صورت تاریخ یکبار سخن می‌گوید و مورخان بارها. آنچه که هست این است که راه برای بزرگداشت کودتای چیان آلمانی، با سقوط رژیم هیتلری و سال‌های دراز نازی زدایی باز شد. این مانع تاریخی هنوز از سر راه کودتای چیان ایرانی برداشته نشده است.<sup>۱۰</sup>

فرض بر این است که حق کودتا دچار یک مانع تاریخی شده و با رفع احتمالی آن، مانند تجربه‌ی افسران آلمانی، خودبه‌خود از سوی اکثریت مردم به رسمیت شناخته خواهد شد؛ ایمان لیبرال‌ها به تکرار اکثریت در آینده ضامن مشروعیت کودتایی است که هم‌اینک در محدوده‌ی بختیار، خلبان‌های عملیات نقاب و استخبارات صدام در اقلیت است، همچنین این تکرار نشان از آن دارد که اکثریت یک شکل یا ایدئولوژی خودبازتولیدگر است که تحقق آن مستقل از عددگذار است. در واقع برخلاف ادعای کامران، آن که در اکثریت است کودتا و فرمانده‌اش است چون می‌خواهد روند امور را به وضعیتی بازگرداند که در آن همه چیز حساب و کتاب دارد؛ به عبارت دیگر، لازم نیست اکثریت به‌طور سرشمارانه حادث شده باشد، زیرا پیش از آغاز سرشماری، در قالب یک شکل/ایدئولوژی از طرف نیروهای پایستار انداموارگی تأمین شده و همین ایدئولوژی برای مشروعیت پیشاپیش عملیات مهارانه‌ی انحلال طلب دقیقه‌ی تکینگی که حساب و کتاب ذاتی

<sup>۱۰</sup> / - کودتا - ژوئیه-رامین-کامران / - <http://iranliberal.com/>

مجموعه را مختل کرده‌اند، کفایت می‌کند. «سیاسی بودن» مشروعیت مخالفت نوعی بختیار با آنچه کامران اکثریت انقلابی می‌نامد، ولو تا مرتبه‌ی اجرای کودتا، یک معنی بیشتر ندارد و آن اعتماد به بازگشت محتوم اکثریت راستین برای رفوی شکافی ست که در پیکره‌ی سامانه‌ی حساب و کتاب دارِ سرکردگی رخ داده است: ایمان به مردمانی که در آینده بازمی‌گردند، بزرگداشت برگزار می‌کنند، بعضاً داغ‌تر از کودتاجی‌های قدیم ضد همه‌ی انقلاب‌ها می‌شوند، و یک مرتبه کشف می‌کنند که انقلابیگری کار امثال داعش است.

جنبه‌ی بازگشتی اکثریت مؤید سرشت ایدئولوژیک آن است؛ بنابراین مسئله‌ی شکل مطرح است که البته بازگشت آن به صورت انباشت برخالی صورت می‌گیرد. با تقریب خوبی می‌توانیم این فرض را درست بدانیم که امتناع آرمانشهر «فراغت از ایدئولوژی» که جیمسن از آن حرف می‌زند، مربوط به همین شکل تکرارشونده است. او به طبقه یا حزب انقلابی برای تحقق شفافیت اشاره می‌کند که نقطه‌ی مقابل توهم روشن‌بینی «فرد» است؛ واضح است که مقصود از فرد در اینجا یک سوژه‌ی مبتلا به اکثریت، یا درواقع گرهی در شبکه‌ی سرکردگیست؛ وانگهی طبقه‌ی مورد بحث پرولتاریاست که بارها گفته شده که در شرایط سرکردگی عقیدتی مفهوم اکثریت، به هیچ وجه متناظر با کلیت نفراتی طبقه‌ی کارگر نیست و به استناد برخی گزارش‌های مارکس، بیشتر در همان اندامه‌ی آگاهی جیمسن پیکره می‌یابد؛ در حالت حادثر و در شرایط سلطه‌ی دوباره‌ی زمانمندی خطی اکثریت (یعنی در دقیقه‌ای که بازقلمروگذاری تازه آغاز شده و صورت مسئله‌ی تثبیت دستاوردها در دستور دیوان‌سالاری نوپا قرار گرفته است)، خود اندامه حتا با کلیت سازمانی خودش نیز این همان نیست و ممکن است به شکلی ناسازوار به افراد تقلیل یابد که درین صورت به نخبه‌گرایی بدبینانه‌ی آدورنو نزدیک می‌شویم؛ اینجا مسئله‌ی اهمیت جایگاه عضویت حاضر غایب در کمیته‌ی مرکزی پیش می‌آید که یک مثال آن در مردم پیش از آینده گفته شد. اما چنان که کمی بعد به نقل از خود آدورنو خواهیم دید، این فروکاست گشایش امکانی حداقلی برای بازگرداندن ابژه به دقیقه‌ی کلیت است و بیش از آن که نافی داعیه‌ی جیمسن باشد، مصداق انضمامی آن است. به هرروی اقدامی ست برای نجات عینیت بخشی از شر فرایند کمی سازی که در برابر ساخت اکثریت چونان یک ایدئولوژی یا شکل تکرارشونده و عودکننده مقاومت می‌کند.

می‌توان برای فهم جنبه‌ی شکلی-تکراری امر اکثریت، به تلاش‌های نزدیک تری برای تکینگی‌زدایی و دمکراتیزه کردن تقابلی که همچنان سعی می‌کند حقیقت خود را به تکینه ارجاع دهد، اشاره کرد. تردیدی نیست که محمدرضا باهنر آدم دمکراتی ست، خیلی بیشتر و معنادارتر از انواع نبوی. او در برنامه‌ی جهان‌آرا (دوشنبه ۱۴ مرداد ۹۸)<sup>۱۱</sup> موفقیت انتخاباتی اصولگرایان را بر پالایش ایدئولوژیک آنها مرجح دانست و با یک مثال شهودی، کشمکش‌های نفسانی اصولگرایی برای انتخاب میان یکی از دو اخلاقمندی بدیل را توصیف

<sup>۱۱</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=1W-pLUT2kLE>

کرد؛ او در جواب به این پرسش مجری که چرا به‌رغم دفاع تمام‌قدش از دولت روحانی و مذاکرات برجام، همچنان خود را اصولگرا می‌داند، اصولگرایان را به یک صفِ صدمتری تشبیه کرد که گویا ده‌بیست متر اول آن به تندروها (امثال پایداری) تعلق دارد که به‌تعبیر او وقتی از آنها کلاه می‌خواهی، برایت سر می‌آورند؛ ده‌بیست متر ته صف را نیز به اصولگرایان محافظه‌کاری نسبت داد که عملاً تفاوتی با اصلاح‌طلبان ندارند. سپس توضیح داد که پیروزی در انتخابات با بسیج «فقط ده متر اول» با انگیزه‌ی حفظ وحدت عقیدتی امکان‌پذیر نیست و باید بقیه‌ی صف و حتا بخشی از صفِ صدمتری رقیب را نیز به‌سوی خود کشید و با کسب بیش از پنجاه درصد آرا برنده‌ی رقابت شد (دقیقه‌ی ۲۶ به بعد)؛ آنگاه به مجری برنامه یک ضعف اساسی دمکراسی را که گویا از آغاز در تعریف آن مندرج بوده، گوشزد کرد: در دمکراسی رأی‌ها را وزن نمی‌کنند بلکه می‌شمارند (دقیقه‌ی ۵۶)؛ به‌زبان این نوشتار یعنی کیفیت رأی‌ها مهم نیست، بلکه کمیتشان تعیین‌کننده است؛ پرسش بعدی مجری، که به برآوردِ باهنر خودش جزء همان ده متر اول است، برای هرکسی که در وضعیت تاریخی مشابه (در هر انقلابی) احتمالاً خود را با وسواس‌های ده‌متری‌های انقلابی و هوادار خلوص ایدئولوژیک همدل می‌یابد قابل انتظار است: اگر برای تأمین اکثریت انتخاباتی آن قدر به گفتمان رقیب نزدیک شویم که دچار استحاله شویم چه؟ پاسخ باهنر مسئله‌ی شکلی‌بودن فرایند تحقق دوباره‌ی یک اکثریت دمکراتیک را به‌خوبی نشان می‌دهد: قرار نیست به‌خاطر ادغام گفتمانی صدمتری ما و صدمتری رقیب، همگی قاطی شده و به یک صفِ واحدِ دویست‌متری تبدیل شویم؛ مطمئن باشید اگر روزی در کشور هیچ اختلافی هم وجود نداشته باشد، خودمان به‌طور مصنوعی برای خودمان یک رقیب درست می‌کنیم، چون انتخابات یعنی رقابت (دقیقه‌ی ۵۷).

\* \* \*

به‌رغم تبیین کامران که مشروعیت ادعایی مخالفت بختیار را فراتر از اخلاق صرف می‌داند، این مخالفت اساساً منطبق است با یکی از دو اخلاقمندی همستیزی که در آغاز نوشته معرفی شدند. در نهایت باید توضیح داد که چگونه اطلاق لیبرالی مفهوم/اکثریت به خود انقلاب، برآمد اساسی عملکرد استعلا‌ی اکثریت است، فرایندی که طی آن سوژه‌ی سرکردگی پذیر تعبیه‌شده در مدار اکثریت تصور می‌کند حساب‌و‌کتاب چیزی غیر از خود اکثریت یا بیرون از آن است که ممکن است بر آن عارض بشود یا نشود؛ درمورد اکثریت دمکراتیک موردنظر کامران، مشروعیت ناشی از استعلا‌ی خود اکثریت چونان منبعی فراسوی آن نمودار می‌شود، چنان که گویی این سنخ اکثریت، برخلاف اکثریت ۵۷، به‌دلیل ارضای برخی شروط اساسی دمکراسی از آن برخوردار شده است، حال آن‌که هیچ شرطی وجود ندارد و خود دمکراسی (سامانه‌ی سرکردگی مدرن) اساساً خودبازتولیدگری خویشتن‌پایانه‌ی اکثریت در هیئت یک شکل تکرارشونده است؛ در کمی‌سازی انقلاب و اطلاق اکثریت به آن، برون‌بنیادبودن کاذب مشروعیتی که مقدر است با بازگشت

عقلانیت (خردِ سرد) دمکراسی و شمارش رأی‌هایی که کیفیتی ندارند، درباره‌ی هزاران کودتای ژوئیه در سراسر جهان توضیح دهد، همچنان اسطوره‌ی «گفتمان فارغ از سلطه» و انگاره‌ی دسترس‌پذیری آرمانشهر رسته از ایدئولوژی، تضمین و تجدید می‌شود.

نکته‌ی دیگر این که امثال کامران نگاه تحقیرآمیزی دارند به تازه‌لیبرال‌هایی از رده‌ی نبوی و حجاریان و عبدی و زیباکلام و کلاً به دادزن‌های بساطِ پروتستانتیسم اسلامی سرش و کدیور در دهه‌ی هفتاد، و این موضوع قابل توجهی است. او هفت‌پشته لائیک تربیت‌شده‌ی فرانسه است و پنج دهه است که به‌جای مدرنیزاسیون از طریق مطالعه‌ی قبض و بسط تئوریک شریعت پشتِ دخلِ یکی از حجره‌های راسته‌ی آدویه‌فروش‌ها، لیبرالیسم را از منابع دست‌اول آن مطالعه می‌کند. در نتیجه برخلاف بعضی از اصلاح‌طلبان که چنان حسن‌نیتی دارند که اخیراً ضدِ همه‌ی انقلاب‌ها شده‌اند، او حداقل انقلاب‌های بورژوازی تاریخ دولت‌مملت‌سازی غرب را قبول دارد و به‌وضوح سعی می‌کند خودش را تا آنجا ول نکند که به فاجعه‌ی داعش بگوید انقلاب. بدیهی است که این حد از ضدانقلابی‌گری یک‌شبه، از نظر ضدانقلابی‌هایی که از همان داستان نوژه آستین را بالا زده بودند، قابل اعتماد نیست، چون ممکن است از فرط طمع یا شتابزدگی آش را با جاش ببرند؛ اما احتمالاً عامل اصلی بی‌اعتمادی امثال کامران نوع برخوردیست که پشیمان‌ها امروز با تجربه‌ی ۵۷ ذیلِ مقوله‌ی کلی ضدیت با همه‌ی انقلاب‌ها دارند: از دید لیبرالیسمی که کامران نمایندگی می‌کند، این اصلاح‌طلبان به‌این دلیل منتقد ۵۷ شده‌اند که ۵۷ یک انقلاب است، نه — به‌زعم او — یک اکثریت نامحِق؛ برای گونه‌ی سیاسی جدیدِ موسوم به ضدِ همه‌ی انقلاب‌ها، فلان انقلاب نامشروع است چون انقلاب است، نه یک پیشینه‌ی بی‌حساب‌و‌کتاب. اعضای این گونه پیش از اطلاق کمیت به ۵۷، کیفیتی را به آن نسبت می‌دهند که گویی در ذات خود منفی است؛ نتیجتاً بحث مشروعیت و حساب‌و‌کتاب به تعلیق درمی‌آید و دیگر نیازی نیست که سوژه آن را چیزی عارض بر اکثریت بداند؛ با انتفای حساب‌و‌کتاب یا مشروعیت — به‌عنوان امری عارض بر اکثریت، آن چنان که کامران می‌پندارد — آنچه به‌واقع نفی می‌شود خود استعلای اکثریت است، یعنی فرایندی که طی آن سرکردگی‌پذیری خودبه‌خودی و درون‌ذاتِ این اکثریت در قامتِ چیزی عارض بر آن نمودار می‌شود. کارگذاشتنِ یک شر ذاتیِ لاعلاج در واقعه، کاری که تازه‌لیبرال‌های علی‌العموم ضدانقلاب می‌کنند، در عمل در مسیر عُرفی‌سازیِ واقعه‌ی موردنظر سنگ‌اندازی می‌کند، اگرچه همچنان مایل به عقلانیت ایزاریست؛ وضع یک مابعدالطبیعه‌ی شر در بنیادِ رخداد، آن را به یک قباحتِ ذاتی تأویل می‌کند، اما اتفاقاً با همین ذاتی‌سازی یا جوهریت‌بخشی، رخدادبودنِ آن را، گیرم با بار منفی، تنفیذ می‌کند؛ درحقیقت از منظر کودتا این لیبرالیسم تازه‌پا به‌شکلی انقلابی ضدانقلابی شده است، مفهومی که به رادیکالیسمِ آخرزمانی نئوکان‌ها می‌کشد؛ به‌عکس، برای آن که عملکرد اطلاق شر به‌صورت یک ترتیبِ ایدئولوژیکِ خودکار در سوژه فعال شود، به‌جای ذاتی‌سازی شر در یک رویداد تاریخی مغضوب، باید هرنوع

ذاتیت را از آن گرفت: "این واقعه می‌توانست مانند خیلی اتفاقات دیگر تاریخ که به دست اکثریت‌ها رقم می‌خورند به شر تبدیل نشود، ولی غفلتاً شد، چون اکثریتش حساب و کتاب نداشت". بر وفق روش‌شناسی حادسکولار لیبرال‌های لائیک سابقه‌داری مثل کامران که رأی محتوم یک اکثریت آینده را در مشروعیت وقیحانه‌ی همین لحظه‌ی یک کودتا فعلیت می‌بخشند، برای ترجمه‌ی کاربردی واقعه به شر باید آن واقعه را چونان اکثریتی که خطا بر آن «عارض» شده است تفسیر کرد، نه این‌که با اطلاق جوهریت شر به آن، عملاً بر تکینگی توجیه‌ناپذیر آن، این بار از جهت منفی، صحه گذاشت. احتمالاً این پیش‌شرط فهم بازگشت اکثریت همچون یک شکل تکرارشونده است: مابعدالطبیعی‌سازی شرارت واقعه، تمديد اعتبار تکینگی آن و اخلال در تولید اکثریتی‌ست که از طریق استعلا، در هیئت مشروعیتی دمکراتیک از بیرون بر خودش عارض می‌شود.

سرانجام باید از مقاومت نوعی نخبه‌گرایی در برابر کمی‌سازی سخن گفت که همزمان بیانی از اندامه‌ی آگاهی مورد بحث جیمسن هم هست، چون یگانه امکان اصلاح کلی بودگی کاذب ابژه در شرایطی‌ست که اکثریت به سان یک شمارش بی‌وزن، با وضع یک معیار ریاضیاتی ناب هم‌فرایند و هم‌تبار با انتزاع زمان کار اجتماعاً لازم، رنگ عمومیتی از سنخ اعتبار چیزواره‌ی پول بر آن زده است؛ آدورنو این تذکر را هم می‌دهد که عینیت‌بخشی به پدیدار مورد مشاهده، با فرض استقلال فیزیکی زمانی که این پدیدار در آن روی می‌دهد، سازگار نیست:

اما فرد مجزا (ایزوله‌ای) که اوامر [یک هیئت/جمع] او را محدود نکرده است، ممکن است گاهی در مقایسه با یک جمع، درک روشن‌تری از عینیت داشته باشد، جمعی که به‌هرروی چیزی نیست جز ایدئولوژی اعضای هیئت رئیسه‌ی (Gremien) آن. این جمله‌ی برشت که حزب هزارتا چشم دارد و فرد فقط دوتا، مثل هر حرف پیش‌پاافتاده‌ای غلط است. خیال‌پردازی درست و بجای یک ناراضی می‌تواند بینا تر باشد از هزار چشمی که عینک‌های یک‌شکل ارغوانی‌رنگ بر آنها نشسته و ازین‌رو آنچه می‌بینند را با کلیت حقیقت (ساده‌تر: حقیقت کلی، *Allgemeinheit des Wahren*) اشتباه می‌گیرند و [درد نتیجه] سیری قهقرایی را می‌بیمایند. فردی‌سازی شناخت در برابر این امر می‌ایستد. نه‌تنها درک و فهم ابژه وابسته به این تفاوت‌گذاری (متفاوت‌سازی) است؛ بلکه این درک خودش برپایه‌ی ابژه بر ساخته شده است، ابژه‌ای که، به تعبیری، تحویل آن به کلیت مستلزم این درک و فهم است. باین‌همه واکنش‌های سوپزکتیوی که باید به ابژه نشان داد، به‌جای خود نیازمند اصلاح مداوم ابژه هستند. این اصلاح از طریق خویش‌اندیشی (خودبازتابی)، که محرک و مخمّر تجربه‌ی ذهنی (روحی، *geistige*) است، به عمل می‌آید. به بیانی استعاری، فرایند عینیت‌بخشی (عینی‌سازی) فلسفی بایستی به‌شکلی عمودی و در زمانی (*innerzeitlich*) باشد، برعکس کمی‌سازی افقی و انتزاعی [رایج در] علوم؛ این در مورد «مابعدالطبیعه‌ی زمان» برگسون نیز همین اندازه صادق است.<sup>۱۲</sup>

<sup>12</sup> T.W. Adorno, *Negative Dialektik: Jargon der Eigentlichkeit*, Gesammelte Schriften, Band 6 (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977): 57.

واضح است که استعلا در عین حال که پیش شرط یا تعیین بخش عقلانیت به عنوان یک نظام گفتمان‌نویس، درست به همین دلیل یک جور محدودیت بر عملکرد آن نیز هست. این محدودیت مترادف کمی سازی نظام‌مند واقعیت و فروکاست ریاضیاتی هرچه بیشتر دانش است که البته جذابیت خاصی برای هر دانش‌آموخته‌ی وفادار علوم ریاضی و فیزیک محض دارد، اما این جذابیت می‌تواند ادامه‌ی اِرتیسمی باشد که در بازشناسی عملکرد محافظه‌کارانه‌ی خویشتن‌پایی ارزش‌گذاری می‌شود، و برین پایه کمابیش یک اعتراف به گناه است؛ نمونه‌ی پسین‌تر و مربوط‌تر این کمی‌سازی شناخت را باید در مفهوم من‌درآوردی عملگر افول جست؛ انتخاب واژه‌ی عملگر (*operator*) برای این مفهوم، با تکیه بر دلالت‌های ریاضیاتی آن (عملگرهای جبری مانند ضرب و تقسیم و انتگرال و تاوایی و ...)، به قصد تأکید بر فروکاست ریاضیاتی و کمی‌سازانه‌ی قوام‌بخش آن صورت گرفت: افول با سنجش کمی نسبت اقتصادی امپریالیست‌ها مترادف می‌شود، حال آن‌که اساساً کمیتی‌ست که به مرتبه‌ی یک انتظام ایدئولوژیک عقلانیت، یک خرد سرد محاسبه‌گر، و به عبارتی یک ساخت سرکرده‌مند اسطوره‌اندیشی، استعلا یافته است. این ساخت بخشی و همزمان محدودسازی نظام‌مند عقل به سبب فرایندهایی که خودش بر خودش جاری می‌سازد، البته پیش‌تر در کمی‌سازی هولناک جامعه‌شناسی و خود اقتصاد‌دانشگاهی معاصر به صورت یک روش‌شناسی بنیادین ثبت شده است؛ باید این متاستاز مفروضه‌ی «اصالت الگو (مدل)» — که با پوزیتیویسم و سپس‌تر با مکانیک کوانتیک معیار بر شناخت‌شناسی علوم فیزیکی چیره شد — از علوم دقیقه به روابط انسانی را با کمک خصلت بازگشتی مندرج در نظریه‌ی خویشتن‌پایی اندامواره و به عنوان یک شکل عودکننده برای سرکردگی بخشی به خودسرکوبگری‌ای که در هیئت یک عقلانیت متشکل می‌شود، توضیح داد. روشن است که کمی‌سازی در ذات شیوه‌ی تولیدی جریان دارد که برای تضمین عملکرد بازار، هسته‌ی مؤسس اکثریت را در مفهوم بسیط و یکدست‌کننده‌ی شهروند آزاد وضع می‌کند؛ رابطه‌ی صریح این مفهوم با یک مناسبت اقتصادی جدید میان انسان‌ها را مارکس در همان جایی توضیح می‌دهد که به محوریت امر کمی‌سازی از طریق گزاره‌ی / ارزش و تجرید زمان اجتماعاً لازم از بطن یک نوع کیفی سرسام‌آور می‌پردازد؛ این امر شکل یک حرکت منطقی برای استنتاج الگوی ریاضیاتی دقیق و انتزاعی‌ای را به خود می‌گیرد که برای شناخت واقعیت سرمایه‌داری ضروریست، اما همزمان در همان انتزاع منطقی، امتناع ذاتی واقعیت موردنظر نیز برملا می‌شود که مستقیماً مربوط به زمانمندی‌ست و به زودی در خوانش نظریه‌ی ارزش مارکس به‌طور ویژه به آن بازخواهیم گشت؛ این ادعا به‌طور جدی نافی آن انگاره‌ی قدیمی‌ست که گام اساسی مارکس برای فاصله‌گیری از هگل را در وارد کردن عامل زمان در دیالکتیک انتزاعی مقولات منطقی ظاهراً بی‌زمان هگل جستجو می‌کند که منجر می‌شود به این‌که تحولات خودفرمان و فراثبری سامانه‌ی هگل جای خود را به واقعیتی تاریخی و پذیرای کنش اجتماعی سوژه بدهد؛ مشکل اینجاست که زمان در خود الگوی فوق‌مجرد و منطقی مارکس جایگاه محوری دارد و به بیانی در او به جای دوگانه‌ی زمان و منطق، با یک منطق انتزاعی اساساً زمانمند روبرویم. به بیانی مشخص‌تر، «دوگانه‌ی

منطق و تاریخ» به عنوان الگوی نظری‌ای برای تبیین رابطه‌ی سطح عالی تجرید (یا سطح ایده) و سطح انضمامی تکنیکی واقعیت در مارکسیسم — که به‌طور مشخص در کشمکش شکل/منطق‌گرایان و ساختارگرایان بر سر نظریه‌ی دولت خود را نشان می‌دهد — احتمالاً به‌طور ریشه‌ای قابل تجدیدنظر است، زیرا می‌توان فرض کرد که با بازشناسی مفهوم زمان در نظریه‌ی ارزش مارکس و کشف الزام ساختاری وضع دو نوع زمانمندی متضاد در تولید و تحقق ارزش، به سطح درون‌ماندگاری‌ای برسیم که در آن خود تکنیکی یا پیشامد تاریخی، بخشی از الگوی منطقی ارزش‌افزایی باشد. گذشته از تلاش‌های مختصر صورت‌گرفته در نوشته‌های پیشین، این موضوع بخش‌های سپسین/استوارنامه ... است؛ سپس‌تر باید بررسی‌د که آیا این خودویژگی به‌طور کلی در خود منطق هگل ریشه دارد؟

وانگهی پس از کانت، نقد مدرن تاحدی قانع شده است که استعلای منجر به خلق مفهوم زمان، یکی از مصادیق کمی‌سازی و درواقع جبری‌سازی واقعیت است که نخست مکانیک نیوتنی با مطلق‌سازی و مستقل‌سازی — و درواقع سکولارسازی و رستاخیززدایی از — محور زمان، و سپس مکانیک کوانتیک با تمایل به گسسته‌سازی عددی آن (با کوانتومی‌شدن بسامد طبق الگوی اتمی نیلز بور) برای ارضای هرچه بیشتر ملزومات فیزیکی و ریاضیاتی گسستگی مدرن محورهای مکان و انرژی، در جهت تقویت آن در علوم و الگوواره‌های شناخت عمل کرده‌اند؛ اما به‌نظر من از اینجا تا منطق در آن واحد خویشتن‌پا و خودویرانگر کمی‌سازی هنوز فاصله‌ای هست که تنها با درک همان دوگانگی زمانی در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری فهمیده می‌شود: زمانی که از طریق یک‌جور عددگذاری بر واقعیت پدیداری خلق می‌شود، درعین‌حال یک پس‌گستری ناقض واقعیت پدیداری را پیش می‌نهد که در ذات خود عددناپذیر است و رخدادگرها چشم به آن دارند. درین‌میان دوگانه‌ی زمان‌شناختی میل و رانه نیز مطرح است که بر دوگانه‌ی موردبحث انطباق نسبی دارد: زمانی خطی منطبق با اصل واقعیت و زمانی ارتجاعی برای نقض این اصل؛ در اخلاقمندی/انحلال صنف و اختصاراً در برخی نوشته‌های قبلی‌تر تلاش نابسندگی‌ای شد برای نشان‌دادن این‌که هرکدام از زمانمندی‌های موردنظر درعین‌حال یک اخلاقمندی هستند.

از طرفی تمایل چپ برای حل پرسش مشروعیت خود، حتا نخست نزد خودش، به شکل‌های گوناگون آن را درگیر معمای اکثریت کرده است؛ معمولاً سعی شده تا انقلاب بلشویکی چونان قیام اکثریت تفسیر شود، و هیچ‌جا در دسرهای کمیت‌بخشی به انقلاب به‌این‌اندازه نمودار نشده است. در ایران نیز موضوع به‌صورت درگیری‌های نظری‌نه‌چندان پرداخته اما ریشه‌ای بروز کرده است که نخستینشان نظریه‌ی «موتور کوچک — موتور بزرگ» بود که اساسش بر یک بدبینی اقرارنشده نسبت به جهتگیری‌های لاعلاج موتور بزرگ استوار بود؛ به‌راستی وضع آندیس «موتور بزرگ» بر پای موتور کوچک، تدبیری برای مشروعیت‌بخشی به فرض بسندگی خود موتور کوچک بود، اما همین تدبیر کارکرد ضمنی مشروعیت‌زدایی از خود اکثریت را

هم داشت که مورد اعتراضِ جدیِ خطوطِ یک و سه قرار گرفت. سپس با انزوای تقی شهرام در پاریس با عملیاتِ مرکزیتِ آتی سازمان پیکار روبرو می‌شویم که اصرار او بر ادامه‌ی عمل موتور کوچک در شرایط قیام توده‌ای را مبارزه‌ی بیرون از خلق می‌دیدند؛ نکته‌ی کانونی موضوع، که در گزارش دومین پاکسازی مجال پرداختنش فراهم نشد، تناقض این موضع او با محتویاتِ انتقاداتش به ایدئولوژی و سیاستِ خرده‌بورژوازی در بیانیه‌های پرچم و اعلام مواضع است که به‌گمان من بخشی از این مسئله را باید در ناسازه‌های ذهنی و شاید لجاج‌بازی‌های شخصیتی خود او جست، اما بخشِ دیگر هم به وجود دو تلقی متفاوت از مفهوم اکثریت بازمی‌گردد. موردِ بعدی، طرح رابطه‌ی اقلیت و اکثریت در نظریه‌ی حزب و قدرت سیاسی حکمت است که به‌رغم بلانکیسمِ ظاهری آن، با مکمل‌های به‌شدت لیبرالی‌ای چون حزب و جامعه، مناظره‌ی سلبی و اثباتی، و آیا پیروزی کمونیسم ... تعیین کمی خود را پیدا می‌کند: در هر حال پیش‌فرضِ اتصال کوتاه قدرت‌گیری یک حزب اقلیت با پذیرش سپسین یک توده‌ی معترض، به اعتراف خود او وجود جنبش یک اکثریت نسلی است و به‌همین شدت به اراده‌ای عمومی برای کمیت‌بخشی به یک تکینه‌ی مقوله‌ناپذیر و بازگرداندن عقلانیت/انداموارگی شبیه است: نسلی که پس از انحراف نسل‌های قبلی از مسیر طبیعی، به این مسیر بازمی‌گردد؛ در نتیجه تلازم آشکارِ توهم هولناکِ فراغت از ایدئولوژی و استعلای اکثریت به‌عنوان یک ایدئولوژی، لیبرالیسم حکمت را تبدیل به شاخص نسبتِ معیوب چپ واقعاً موجود با پرسش اکثریت می‌کند. فرض بر این است که اینها موضوع مباحث انتقادی بخش‌های سپسین دنباله‌های گشوده‌ای هستند که به‌جای بسته‌شدن، هر روز بر تعدادشان افزوده می‌شود!

شهریور ۱۳۹۸

مراجع

Adorno, T.W. (1977). *Negative Dialektik: Jargon der Eigentlichkeit*, Gesammelte Schriften, Band 6, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Eagleton, Terry. (2005). *Holy Terror*, Oxford: Oxford University Press.

Hegel, G.W.F. (1986). *Wissenschaft der Logik (I)*, Gesammelte Werke, Band 5, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Jameson, Fredric. (1983). *The Political Unconscious*, London: Routledge.

فوکو، میشل. (۱۳۸۷). *تاریخ جنون*، برگردان فاطمه ولیانی، تهران: انتشارات هرمس.