

## بازمانده

(جوهری تر از ضد/مپریالیسم — بخش دوم)

### مهدی گرایلو

بحر هم نتواند از ما کرد رفع تشنگی  
جوهریم، آب از دم شمشیر می نوشیم ما  
(بیدل)

شب شنبه ۲۸ فروردین ماه، برنامه‌ی جهان‌آرا<sup>۱</sup> پس از چرخشِ گفتگو به گفتار انتخابات، گره سختی خورد و میان میهمان برنامه، منوچهر متکی، و میزبان او یک ناهم‌رسانی یا مغاکِ معنایی گذرناپذیر پدید آمد؛ در دقیقه‌ی ۴۰ متکی به بازگویی روند پیدایش شورای وحدت/اصولگرایان — که او سخنگویش است — پرداخت و سپس نام ده نامزد احتمالی (ازین پس: پیش‌نامزدها) را برشمرد که این شورا، برای پرهیز از رخداد دوباره‌ی آزمون‌های انتخاباتی باخته‌ی پیشین، با هدف برگزیدن یکی از آنها در جایگاه نامزد فرجامینِ گردایه‌ی اصولگرایی، آنها را به گردهمایی و همکاری با یکدیگر برای یکصدا و یکچهره گام نهادن در برابر هم‌اوردان اصلاح‌طلب و میانه‌رو فراخوانده است. در میان این نامزدها نام کسانی چون قالیباف و دهقان و رضایی در کنار نام سعید جلیلی و سعید محمد به چشم می‌خورد، و میزبان — که به روشنی به جبهه‌ی پایداری و نمایندگی انتخاباتی‌اش، سعید جلیلی، نزدیک است — این پرسش را پیش کشید که سنجه‌ی شورا برای هم‌جبهه و هم‌بسته انگاشتن کسانی چون دهقان و جلیلی، که یکی‌شان به پاس تلاش‌های برجامی‌اش از روحانی پاداشِ کلان می‌گیرد و دیگری از روز آغاز دولتِ برجام با این رویه سر ستیز داشته است — چه بوده است؟ به زبان ما، نزد این شورا چه چیزی گوهرین‌تر از گوهره‌ی برجام در کار بوده که در تراز آن می‌توان به یگانگی‌ای برای بنیادگذاری شورای وحدت اصولگرایان با همکاری این دو رویکردِ یکسره ناهم‌ساز اندیشید؟ (دقیقه‌ی ۴۵) این پرسش البته درباره‌ی چینشِ خود هیئت عالی پانزده‌تنه‌ی شورای وحدت — که ده پیش‌نامزدِ برشمرده را برگزیده است — نیز پرسیده می‌شود، هیئتی که در آن چهره‌های برجامگرایی چون ابوترابی و باهنر با پادبرجامی‌هایی چون خودِ متکی هم‌نشین شده‌اند. سپس گفتگویی بی‌فرجام میان میهمان و میزبان برای رساندن مقصود خود به دیگری جریان می‌یابد؛ چکیده‌ی پاسخِ متکی این است که هم‌جبهه و هم‌سویه انگاشتنِ چهره‌هایی که به‌گفته‌ی میزبان در برجام ناهم‌گرا بودند — چه در هیئت عالی و چه در پیش‌نامزدهای برگزیده — از سرِ همدیدی آنها درباره‌ی اصول انقلاب است؛ و باز میزبان و بازپرسی

<sup>1</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=-YKOW04sfNc>

پرسش نخستین: *اصولی‌تر* — یا ریشه‌ای‌تر یا گوه‌رین‌تر — از داستانِ برجام چیست؟ این ناهم‌رسانی بهترین نشانگرِ پیدایش یا دست‌کم آشکارش یک شکاف یا لایه‌بندیِ نه‌تنها شناختی و نگرشی، بلکه فراتر از آن هستی‌شناختی در پیکره ایست که تاکنون یگانه و یکدست پنداشته می‌شد؛ به‌گفته‌ی میزبان (دقیقه‌ی ۴۸) امروز همه، مگر خودِ دولت، خُرده‌گیرِ برجام شده‌اند، اما آیا این بدان معناست که رویکردی که تا پیش از شکستِ شرم‌آورِ برجام، در کسانی چون قالیباف و باهنر و رضایی و دهقان در کار ستایشِ برنامه‌ی قانونی دولت روحانی بود، همینک دچار یک دگرگونیِ سرشتین شده است، یا اینکه هنوز همان نگاه، تنها با یک جابجاییِ عَرَضی در ایستارِ خود باز پا به میدان گذاشته و با کسانی که از همان نخست با نگاهی از بیخ ناساز به این فرایند می‌نگریستند، دم از یگانگی و همسنگری می‌زند؟ پُر روشن است که بی‌آنکه میزبان نامی از او بیاورد، سخن بر سرِ جلیلی و تنهایی او در ایستادن در برابر فرایندِ برجام در هنگامه‌های سیاسیِ روزهای انتخابات ۹۲ و آغاز رفت‌وآمدهای برجامی‌ست که گویا نگاهش با برجام ناسازگاری یا حتا تضادی در ترازوی بس ژرف‌تر از آنچه کسانی چون خود متکی در آن روزها داشتند، داشته و دارد؛ متکی از ۴۹:۳۰ به جلو، ناخواسته به همین تفاوتِ ترازِ گریز می‌زند: شورای وحدت ضدیتی با گفتگوهای پیشین و کنونیِ برجامی ندارد، بلکه به چارچوبِ آن خُرده می‌گیرد و به‌وارونِ میزبانِ آن را/از ریشه نمی‌زند؛ از دید او خود برجام ناپذیرفته نیست، بلکه خُرده‌ی اصولگرایانِ منتقد تنها به روش و نگرش دولت روحانی در گفتگوهای برجام، ناهم‌سنگی داده‌ها و ستانده‌ها، و نادیده‌گرفتنِ هشدارهای رهبری در پیشبرد آن است. در ۱:۰۱:۳۰ متکی برپایه‌ی همین برآورد گوشزد می‌کند که *شورای وحدت اصولگرایان، شورای ائتلاف نیروهای انقلاب (همایی چندتای دیگر از بلبشوی اصولگرایان) و جبهه‌ی پایداری*، در نیاز به دگرگشت بنیادینِ نیروی اجرایی کشور از رهگذر گزینش یک رییس‌جمهور با شناسه‌های انقلابی نگاه یکسانی دارند و سپس (۱:۰۶:۴۵) به همدیدی این سه گرایش در اینکه با پایگاه‌های پُرشمار به انتخابات رفتن همانا واسپردنِ نبرد به هم‌آوردان اصولگرایی‌ست می‌پردازد. سرانجام (۱:۱۳:۰۰) میزبان به متکی نهیب می‌زند که برخی از این پیش‌نامزدها (باز گریز به جلیلی‌ست) پیشترها نیز نشان داده‌اند که چندان اصراری ندارند که خود را نامزد گردایه‌ی اصولگرایی بدانند. سپس تر روشن شد که دشواره‌ی گوشزده‌ی میزبان را تنها زمانِ گره خواهد گشود، چرا که هواداران پایداری تنها با گذشت یکی‌دو روز، زیر فشاری چشم‌داشته، به پاسخِ وحدت کبیر رسیدند.

ناهم‌رسانی پیش‌گفته میان متکی و میزبان، میان اصولگرایان و پایداری، به حقیقتی بازمی‌گردد که دو سوی این کشمکش را در ترازهای ناهم‌سانیِ هستی‌اجتماعی ۵۷ می‌چیند؛ برای اصولگرایانی که متکی سخنگویشان است، برجام رویدادیست که هرچند شکست خورده است، اما همچون پیشامدی که با ذات یا چیستیِ هستی‌اجتماعی ۵۷ تضادِ بنیادینی ندارد، آغاز و پایانِ داده‌شده‌ای دارد: برجام یک پیشامده (عَرَض) است و زهد و فسقِ کارگزارانش رونق از کارخانه‌ی پویش انقلابی‌ای که روزی روزگاری به بزنگاه برجام

رسیده بود، نمی‌برد؛ نزد هسته‌ی سختِ پایداری اما برجام خیانت به یک پیمان بنیادگذار هستی است و تا زمانیکه آن پیمان برجاست، برجام حتا پس از بایگانی شدنش در گنج‌های پرونده‌های سپری‌شده‌ی سیاست روز، همچون گناهی که بر درِ کیفرستان انتظارِ حسابرسی می‌کشد، تا روزِ انجامش دنبال دارد. راستی، پایداری تنها تکانه‌ی سیاسی کشور است (نهاد رهبری و سپاه و هستنده‌ی فراسیاسی همانند منظور نیستند) که از همان آغاز، برجام را نه ابزار یا گذرگاهی برای فرجام‌بخشی به پرسش هسته‌ای پسان دشواره‌ای پیشامده بر سامانه‌ی ۵۷، بلکه بهانه‌ای برای دگرگونی جوهری آن می‌دانست و ازینرو با برجام و برجامکاران ستیز یا ناهمسازی ریشه‌ای، و نه تنها ناهم‌دیدگی در روش و رویکردِ پیشبرد یک دادوستدِ در سرشتِ خود روا، داشت؛ در انتخابات ۱۳۹۲ که در آن نامزدها گوی کارگزاری فرایندِ پیش‌آینده‌ی برجام را از یکدیگر می‌ربودند، پایداری به نمایندگی سعید جلیلی با آگاهی از درون‌مایه‌ی آنچه با چرخش یکباره‌ی سامانه‌ی سیاسی کشور در دست انجام بود، در برابر آن فرایند ایستاد و سرانجام شکست خورد. دیگر نامزدهای اصلی — روحانی، ولایتی، قالیباف و رضایی — در آری‌گویی به کارزارِ واسپاری نیرو و اندوخته‌ی هسته‌ای ایران به امپریالیسم، تفاوت چشمگیری با یکدیگر نداشتند، با اینهمه خُرده‌ی هشت‌ساله‌ی پایداری و پیرامونیانش به آنها تنها به‌دلیل همدلیشان در انجام این دادوستدِ یکسره زیانساز و همراهی آنها در فرایندی نیست که به‌گفته‌ی متکی داده و ستانده‌اش به‌هیچ‌رو هم‌تراز نیست؛ نزد پایداری، در پیشبرد فرایند برجام، آنچه اهریمنی‌تر از باخت یکباره‌ی توان هسته‌ای کشور در برابر یک صفرِ کلون بود، فروکاست این فرایند به خودِ پرسشواره‌ی دروغین هسته‌ای نزد نیروهایی بود که سنگ انقلابشان را به سینه می‌زدند: چرا آنها هشیاری یا دست‌کم گوش شنوایی در برابر این دریافته‌ی گمان‌شکن که هدف از فشارهای هسته‌ای جهان بر ایران گوهرزدایی از ۵۷ بود، نداشته و هنوز هم — آنچنانکه از پاسخ سخنگویانشان برمی‌آید — ندارند؟ پایداری به یاد دارد و در چند ماه گذشته با صدای رسا به یاد مدعیان می‌آورد که گذشته از اصلاح‌طلب‌ها و گرایش نام‌یافته به میانه‌روها که هست و نیستشان در پدیدارهای رسوایی چون برجام چکیده می‌شود، گردایه‌ی اصولگرایی نیز یکسره در این راه می‌تاخت و می‌کوشید تا برای گفتگو با غرب سرورِ یختی پذیرفتنی‌تر، دست‌کم به‌اندازه‌ی ریش‌شانه‌خورده‌ی اصلاح‌طلب‌ها داشته باشد؛ در همین گرماگرم بود که پیوندهای پایداری با پیکره‌ی سلخته‌ی اصولگرایی سست و گاه گسسته شد؛ و اکنون آنها تنها نیروی سیاسی رسمی کشور هستند که استوار بر یک سامانه‌ی شناختی و نگرشی یکپارچه، یگانگی دو تکانه‌ی اصولگرایی و اصلاح‌طلبی را نه در سیاست‌ها و پدیدارهای ناگهانی و پیشامدوار روزانه‌ی آنها، بلکه در همانستی گوهرین‌شان بازمی‌یابند؛ در برابر، اصولگرایان جبهه‌ی پایداری را نیرویی همبستگی‌گریز خواندند که سربه‌خودروی‌اش را هم در ۹۲ و هم در انتخابات پیشین مجلس، و اکنون نیز در پافشاری‌اش بر نامزدی مستقل دوباره‌ی جلیلی در انتخابات و پرهیز از پذیرش روند همبستگی در یک چهره‌ی انتخاباتی، نشان داده است؛ پاسخ آغازین پایداری به این زرنگ‌بازی‌های آدم‌هایی که در خوش‌بینانه‌ترین برآورد ریشه‌های خود را

از دست داده و هر روز به یک سو می‌چرخند، کمی پیش از آنکه خودش با پیشنهادِ وحدت کبیر دشواره را دوچندان کند، به‌راستی از ایستارِ بالا بود:<sup>۲</sup> آنجا که به‌میانجی فرایندِ برجام یک همبستگی پایه‌ای میان روحانی و هم‌اوردانِ اصولگرایی شکل گرفته است، این اصولگرایان، در رقابت با روحانی، از وحدتِ اصولگرایان بر سر چه چیزی سخن می‌گویند؟ پایداری درست می‌گوید که انتخابات ۹۲ ترازِ راستینِ وحدت را نشان داد: همه – اصولگرا و اصلاح‌طلب و میانه‌رو – به میانجی فرایندِ برجام در برابرِ نگرشِ جلیلی به ذاتِ گفتگوهای هسته‌ای همدست شدند؛ آن انتخابات، اگر فریبِ نمای غلط‌اندازی را نخوریم که در نخستین‌نگاه به تماشا می‌آورد، در بنیادِ خود نه رویارویی اصلاح‌طلبان با جبهه‌ی اصولگرایان، بلکه گزینشِ یکی از چند مردی بود که با یک نگاه از بیخ همانند، در برابرِ جلیلی ایستاده بودند؛ هم‌چشمی/ این چند مردِ هم‌تبار برای آنکه هرکدام بیشتر و پذیرفتنی‌تر از دیگران رویکردِ سفت و سختی را که جلیلی در گفتگوهای هسته‌ای از خود نشان داده بود بکوبد، سرشتِ راستینِ آن انتخابات بود؛ او به یاد اصولگرایان می‌آورد که در روزگارِ بروبیایِ برجام، همه‌ی این آقایان، دست‌دردستِ دولتِ برجام، همه‌جا سایه‌ی پایداری را از دیوار می‌تراشیدند؛ مجلسِ دومِ برجام (مجلسِ دهم) که چهره‌های نزدیک به پایداری را پشتِ شایسته‌نشایستِ شورای نگهبان جا گذاشت، بهتر از هر فرایندِ دیگری همبستگیِ گوهرینِ اصولگرا و اصلاح‌طلب و میانه‌رو و دیگر خرت‌وپرت‌های سیاسیِ روز را در ریاستِ کسی چون علی لاریجانی به نمایش درآورد که امروز هیچ نیروی سیاسی‌ای، نه اصلاح‌طلب و نه اصولگرا، تابِ آن ندارد تا تن به دردهای حیثیتیِ پشتیبانی از نامزدی او بدهد. و اکنون که تفاله‌ی برجام همچون یک چمچه لجن به رخساره‌ی ایران پرتاب شده است، پایداری از برج‌های سرخورده‌ی اردوگاهِ آبروباخته‌ی اصولگرایی که تا دیروز در هماهنگی با خیزابه‌های باخودبرنده‌ی برجام، دایره‌واژگانِ خود را از صدور انقلاب به گفتگو و تنش‌زدایی و پرهیز از تندروی برگردانده بود، با همان پرسش هشت سال پیش میزبانی می‌کند: برجام یک سیاستِ شکست‌خورده است یا یک روندِ پاینده، دگرریخت‌شونده و دوباره بازگردنده‌ی تبهگنیِ جوهری هستی انقلابی ۵۷؟ به‌راستی اصولگرایانی که از سال ۹۲ تا برآمدنِ ترامپ – و برخی حتا پس از آن نیز – در ستایش و سگالشِ روندِ بدبویِ آشتی با جهان سنگ‌تمام گذاشتند و اکنون نیز نقدشان به برجام از خُرده‌گیری به رویکرد و روشِ روحانی در پیشبردِ سیاستی که در ذاتِ خود بدی و بزه‌ناکرد، فراتر نمی‌رود، در گوهرِ خود با چه کسانی همانسته و همدسته‌اند؟ با جلیلی یا همچنان با روحانی و اصلاح‌طلبان و میانه‌روهای گرداگردش که متکی درباره‌ی پیروزی دوباره‌ی آنها، چنانچه اصولگرایان با پایداری بر سر یک نامزدِ یگانه همبسته نشوند، هشدار می‌دهد؟

اما سپس‌تر و سرانجام، به دلایلی که همیشه یک انقلاب را میان دشواره‌ی اینجهانی‌بودن و پاسداشتِ گوهری یزدان‌شناختی‌اش بالاوپایین می‌کند، تمایز این دو تراز یگانگی (در گوهره و در پیشامده) که نخست

<sup>2</sup> <http://www.rajanews.com/node/346114>

اصولگرایی و پایداری را دچار ناهم‌رسانی کرده است، در جایی به هم می‌ریزد؛ پایداری به زبان خود جلیلی برای نیفتادن دوباره‌ی دولت در دست هم‌اوردان نیروهای انقلابی، اُفتد و دانی به پذیرش یگانگی و همبستگی در همان ترازوی بسنده می‌کند که اصولگرایان در آن به دنبال تک‌نامزدِ بازنماینده‌ی همه‌ی گرایش‌های درونی خویش هستند؛ پیشنهاد وحدتِ کبیر (گردایه‌ای که حتا قالیباف و رضایی را نیز، با آن همه تاختی که در ۹۲ بر جلیلی داشتند، کنار او می‌گذارد) برآمد بایستگی‌های کُنش‌ورزی در پهنه‌ی سیاستِ روز، در گیتیکِ کشمکش‌های انتخاباتی و دودوتا-چهارتای یارگیری و جبهه‌بندی‌های راهبردی برای مهار هم‌اورد با نگاه به داشته‌های واقعی خویش است؛ اینجا پرسش پیوند دادن یک انگاره‌ی بس مجرد به واقعیت‌های روز پیش می‌آید، دشواره‌ای که همیشه در کشمکش میان سیاست‌ورزی و آرمانگرایی روی می‌گشاید و دست و پنجه نرم کردن با آن یکی از چالش‌های بنیادین همه‌ی انقلاب‌های دورانساز تاریخ است. به‌راستی چگونه می‌توان دیری به گوهره‌ی مینوی‌ای پایبند بود که برای گیتیک‌شدن ناگزیر از چندی از خودبیگانگی و پذیرش جامه‌ی پدیدارِ تاریخی است؟ این پرسش پیش از آنکه در اخلاق پاسخ گیرد، باید در فلسفه پیش‌نهاده شود، چون گزارشی از همان انگاره‌ی بنیادین هگل است که تاریخ همانا تلاش اینجهانی روح برای آگاهی از سرشت یزدانی‌اش است، تلاشی که برای انجام‌یابی پیوسته انقلاب می‌کند و برای ناکام گذاشته‌شدنش پیوسته در برابرش ضدانقلاب می‌شود. پیش از پایداری، راست‌آیین‌های بسیاری زیر فشارِ دشواره‌ی پایبندی به حقیقتی که دقیقه‌ی زایش انقلابی خود را جاودانه می‌سازد و هر خیانتی به آن دقیقه را به یک رسوایی همیشه‌زنده تبدیل می‌کند، به زمانمندیِ راست‌خطِ درخورِ واهلشِ آن انقلاب به یک رویدادِ یکسره اینجهانی درغلتیده‌اند؛ اینکه فعلیتِ گیتیکِ یک انقلاب، درایه‌هایی از هسته‌ی سختِ آن را به سازش با نیرویی می‌کشد که آگاهی‌اش از انگاره یا گوهره‌ی آن انقلاب را از دست داده اما برخی از ایستارهای سیاسی پیشین خود را در یک گفتمان نگاه داشته است، فهمیدنی‌ست، اما از یاد نبریم که این نیروی فراموشکار گاه خودش پیامدِ یک مرتبه‌ی پیشینِ همین سازش بوده است؛ کارکردِ اهریمنِ چیزی نیست مگر چشمپوشی بر این برنهاده‌ی بنیادینِ کردارِ اینجهانیِ یک انقلاب که فعلیتِ آن انقلاب در هیچ دقیقه‌ای بر انگاره‌ی بنیادبخشِ آن پیشی نمی‌گیرد؛ دقایقی هست که پایبندی به این برنهاده درنخستین نمود به پایان یک فعلیت می‌انجامد؛ این دقایق را شهادت می‌نامند که پاینده‌سازِ آن انگاره برای سراسر تاریخ و بازگشتِ آن در فعلیتِ حتمیِ دیگریست؛ گاه به نادرست این دقیقه را با یک مرگخواهی ادیپی برابر می‌گیرند: والایشِ بیشینه‌ی متعلقِ میل تا آن اندازه که تلاشِ ناساز و دو-لایه‌ای سوژه برای آشکارگی کمال و کاستی همزمانِ بزرگ‌دیگری را به مرتبه‌ی جانبازی می‌رساند؛ اما این گزارش بر برخی نمونه‌ها نمی‌برازد که برجسته‌ترینشان در جهان امروز، نمونه‌های ایرانی‌ست.

\*

\*

\*

اصولگرایی در بسیاری از ایستارهای سیاسی خود با اصلاح‌طلبی و گرایشِ نامیده به میانه‌رو ستیزه دارد، چون یک‌گویی یک‌گفتمانِ ضدامپریالیستی‌ست و دومی یک وابستگیِ نوکرمنشانه‌ی همه‌پیکره به امپریالیسم؛ آنها در انتخابات ۱۴۰۰ رودرروی یکدیگر می‌ایستند و کسی چون جلیلی برای بهسازیِ تناسبِ نیروها به‌سودِ تکانه‌ی ضدامپریالیستی در همین ترازِ گیتیکِ سیاسی ایران با اصولگرایان همبسته می‌شود؛ اما چیزی جوهری‌تر از ضد/امپریالیسم هم در کار است که در ۹۲ اصولگرایی و اصلاح‌طلبی برای مهارِ آن یکدست شدند، و به گمان و سنجشِ من این چیز بیش از آنچه بتوانیم از آن آگاه باشیم/یرانی‌ست، چیزی که در نسبت با سپهرِ فعلیت همیشه دچار یک افزونگیِ آخته‌نشونده است: سپهری که ادیپ در آن از کار می‌افتد.

راستی برنهادی آرمانشهر بهترین گواهِ انگاره‌پردازی یا پنداربافیِ آدمیانی‌ست که یارمندی‌ها و توانمندی‌هاشان هرروز از نو به دستِ قدرتی با ساختاری جهانروا اخته می‌شوند؛ آنها حتا هنگامی که انقلاب می‌کنند، آن را آغازِ پویشی آزاد برای رسیدن به جهانی می‌دانند که ناخودآگاهانه از روی پنداره‌ی یگانگیِ آغازین با مادر/طبیعت ازدست‌رفته‌ی خیوش، پیش از دست‌درازیِ خودکامگانه‌ی پدر/قانون، الگوگیری‌اش کرده‌اند. روشن است که این میلورزی چیزی نیست جز افتادن در گامِ بالامرته‌تری در همان چرخه‌ی هرزه‌چرخِ ادیپ، چون کارمایه‌ی پویشِ آن هنوز در یک/زدست‌دگیِ نهفته است: پیمایشی که گوهره‌اش همچنان نیستی یا گم‌کردگی‌ست. بیش‌و کم همین حقیقت تفاوتِ یک بلشویکِ راستین با یک کمونیستِ نمونه‌ایِ باورمند به پیشرفتِ گام‌به‌گام تاریخ در شاهراهِ آیشِ آرمانشهرِ بی‌طبقه‌ی آینده (چیزی مانده‌ی یک دیوان‌سالار یا سیاست‌ورزِ محافظه‌کارِ دولتِ شوروی و اردوگاهش) را پدید می‌آورد: بلشویکِ گوهرین بیش از آنکه به پنداره‌ی آن آرمانشهر پایبند باشد، بر خودِ رخدادِ اکتبر پای‌استوار است. سپس تر پُر دیده شده است که چگونه ضدانقلابِ بسیاری از باورمندان به آرمانشهر را، به دستاویزِ پاسداشتِ پنداره‌های آرمانی‌ای که انقلاب از برآوردنِ آنها بازمانده است، برابرِ خود آن انقلاب بسیج می‌کند؛ این یکجور خرابکاری یا توطئه برای ادیپی‌سازیِ ساخت سوژه‌ی انقلابی با کمکِ ابژه-آرمان‌های خود انقلاب است. راست آنکه ضدانقلاب یک کارکردِ ادیپی برای برانداختن یا زدودنِ گوهره‌ایست که در انقلابِ خودآشکاره و خودآگاه می‌شود و پایبندی به آن در فعلیتِ سپسینی که در مرزهای زیستِ گیتیکِ مردمان به حقیقت دادگیِ اینجهانی می‌بخشد و از آن یک پدیده/تاریخی می‌سازد، دشوارترین آروینِ آن انقلاب است؛ برای انقلابی راستین حقیقت در گذشته است و نه آینده، و سپهرِ فعلیت بیش از آنکه رسانه یا ابزاری برای برآمدنِ فرجامینِ آن حقیقت باشد، دردسری‌ست که به حقیقتی همینک برآمده زور می‌شود و بر چهره و نمود نابِ آن غبار می‌نشاند: اینجا فعلیت یک مزاحمِ اینجهانی‌ست که همیشه برای آشکارگیِ حقیقت دردسر می‌آفریند؛ از همین روست که در انقلاب‌های واکنشی/سلبی (اگر واژه‌شناسیِ نوشته‌ی جوهری‌تر از ضد/امپریالیسم را به کار بندیم) نیروهای انقلاب می‌توانند به راه‌چاره‌های جایگزین برای انجامِ برنامه‌ی انقلاب بیندیشند: استقلال از استعمار می‌تواند

با انقلاب یا سیاست‌ورزی جهانی یا حتی توافق با خود نیروی استعمارگر به انجام رسد؛ صنعتی‌سازی و پیشرفت اقتصادی و گذار از شیوه‌های واپسمانده و پیش‌سرمایه‌دارانه‌ی تولید به سرمایه‌داری، یا حتی حرکت به سوی الگوهای نام‌یافته به راه رشد غیرسرمایه‌داری که بسیاری‌شان از گذرگاه‌هایی چون پیروزی نظامی و گشایش سرزمینی و دیگر راه‌های ناانقلابی گذشته‌اند نیز از همین دسته‌اند و تاریخ برای همه‌ی آنها نمونه‌های فراوانی دارد؛ اما انقلاب‌های راستین راهکار دیگری جز خود انقلاب ندارند، چون به یک برنامه یا هدف/آرمان (یک فانتزی در معنای لکانی واژه) که پس از جابجایی قدرت باید برآورده شود، فروکاستنی نیستند: در آنها انقلاب/فرونه‌ای بر برنامه و هدفش دارد، یک برون‌داد متاگیتیک که گویا نسبتش با زیست‌گیتیک مردمان به وارون‌آنی است که در انقلاب‌های واکنشی می‌بینیم: اینجا اقتصاد و برنامه‌های پیشرفت اجتماعی در خدمت انقلاب هستند و به‌هیچ‌رو نمی‌توان به‌وارون انقلاب را به ابزار یا راهکاری برای انجام این برنامه‌ها فروکاست. سه انقلاب فرانسه، روسیه و ایران از این دسته‌اند؛ حتی انقلاب بلشویکی، با آنکه بیش از دوتای دیگر سرشت خود را در یک دگرگشت یکسره گیتیک (یک برنامه‌ی اجتماعی و اقتصادی) می‌پنداشت و می‌گزارد، به‌روشنی به چگالش هرچه‌بیشتر رویداد اکتبر در یک دقیقه‌ی مسیحایی، یک آغازگاه تاریخ‌گرایی، آغازگاهی که حتی برای بسیاری از مارکسیست‌های بیرون روسیه، بیش از «چشم‌انداز کمونیسم» سنج‌های شناخت و داوری پیرامون درونه‌ی یک تکان‌های اجتماعی شد. پشتیبانی همه‌سویه‌ی انبوهی از کمونیست‌های جهان از انقلاب اکتبر، حتی به بهای گذشتن از چشمداشت‌های کمونیستی کشورهای خودشان، را نمی‌توان همیشه و در همه‌ی نمونه‌ها به قالب‌واره‌ی کلاهدراری «سوسیالیسم در یک کشور» فروکاست: پنداری آنها برای پاسداشت و نگاهداشت دقیقه‌ی بنیادگذار هستی خودشان از خودگذشتگی می‌کردند، حتی آنجا که می‌دیدند که باجی که اکتبر به فعلیت و بایستگی‌های اینجهانی آن می‌دهد، دورشدن آشکار از آن چشم‌انداز آرمانی است. تلاش لوکاج برای سنجش گردش به‌راست‌های اجتماعی/اقتصادی انقلاب اکتبر در بزنگاه‌هایی چون پرسش دهقانان و پرسش ملت‌ها بسان درنگی سیاسی برای استواراندن انقلاب (در برابر خرده‌گیری چپ‌گرایانه‌ی مخالفان درونی حزب و سنجندگان بیرونی‌ای چون رزا لوکزامبورگ) گامی آغازین و روبه‌جلو اما نابسنده برای شناخت همین گوهره‌ی خودآشکار ساز انقلاب بود: بیش از آنکه انقلاب در خدمت پاسخدهی به پرسش ملی و دهقانی باشد، شیوه‌ی پاسخدهی کمونیست‌ها به این پرسش‌ها در خدمت پاسداشت حقیقت انقلاب است؛ روشن است که پاسخ‌گذاری کنونی بلشویک‌ها سپس‌تر باید دگرگون شود و برای بلندمدت در راستای چشم‌اندازی نگاشته گردد که در دسرهای سپهر فعلیت را در کمینه‌ی خود نگاه می‌دارد؛ زمین به دهقانان یا حتی ملت‌ها بیش از آن اینجهانی‌اند که در دسرهای آینده آنها را نتوان پیش‌بینی کرد.

بیگمان بایسته‌های فعلیت می‌تواند این پایبندی به حقیقت دقیقه‌ی بنیادگذار را به محافظه‌کاری اقتصادی و سیاسی جغرافیایی سوسیالیسم در یک کشور تباه‌یده کند؛ این برآمدن یک گفتمان

ضدامپریالیستی است که بسیار گاهان با انقلابیگری گوه‌رین آغازین در ایستارهای سیاسی اینهمانی دارد، اما بیش از آنکه به /یجاب پیشاپیش حقیقتی در دقیقه‌ی انقلاب پایبند باشد، به شیوه‌ای سلبی از یک فعلیت گیتیگ در برابر تاخت و تاز فعلیتی دیگر پاسداری می‌کند. این فروکاست یا شاید دگرگشت حقیقت به فعلیتی خویشتن پا یک کنش ادیپی ست که در گزارش فروید به یک آغازگاه اسطوره‌ای بازمی‌گردد، چنانکه گویی نه یک رویداد تاریخی بلکه برنهاده‌ای اسطوره‌شناختی ست که به پیامد وسواس ساختاری فعلیت، از سوی زبان ساختاربخش این فعلیت و به‌آهنگی پس‌گسترانه، بسان دقیقه‌ی آغازش خود آن زبان انگاشته می‌شود. پس آیا به این ایستار رسیده‌ایم که به ادیپ سرشت تاریخی بدهیم؟ آیا فروکاست حقیقت خودآشکاره و همینک رویداده‌ی انقلاب به یک خویشتن‌پایی قلمروی فعلیت تاریخی (اصل واقعیت)، نمونه‌ی تاریخی و واقعیت بیرونی، آزمودنی و بساویدنی کارکرد اختگی‌ایست که فروید آن را تنها یک برآمد پندارین ساختار وسواس‌گونه‌ی سوپزکتیویته می‌پنداشت، برآمدی که هرگز اعتبار تاریخی نداشته است؟ نه مگر فرویدی‌ها برای کلیت‌بخشی به الگوی ادیپ آن را جهان‌گستره و بی‌آغاز و پایان می‌انگارند؟ در این رویکرد پندار و کردار همه‌ی تبار مردمان در هر جای جهان از سپیده‌دم زمان‌سپری خویش تا همیشه‌ی تاریخ بر بنیاد همین الگو ساخت یافته است و دقیقه‌ی آغاز آن یک پنداره‌ی نارُخداده اما بس بسیار نقش‌آفرین است؛ اما درین باره باید به یاد داشت که به گزارش خود فروید این اندازه از کلی‌بودن الگو بیش از آنکه سرشت در-زمانی داشته باشد برآمد پدیداری یک کل همزمان است، کلی که به باور ساختارگرایان اگرچه زمان در آن می‌گذرد، اما این گذشت زمان تنها به بازآستواراندن پیکره‌ی پایدار یک ساختار نامنمند می‌انجامد؛ بسنده‌ترین فعلیت این کل همزمان خود زبان است: یک ساختار دلالت/میل که پویش خودگسترده‌ی آن در زمان همچنان همان گرده‌ی بسته و بیهوده‌ی رانه را بازمی‌نگارد؛ اینجا انسان همیشه آفریده‌ای ادیپی بوده است چون امروز به‌گونه‌ای گیرناپذیر دچار یک روان‌نژندی ساختاریست، آنچنانکه در نمایشنامه‌ی سوفوکل، و راستی در همه‌ی اسطوره‌ها، نگاره‌ها، آیین‌ها و سازه‌های جهان باستان، ساختار پلید و اهریمنی میل‌ورزی خود را بسان پایستگی جاودانه‌ی یک ذات پیشین و پیش‌داده بازتافته می‌یابد؛ نزد آنها راز این فراگیربودن، کلی‌بودن، همه‌جایی و هرزمانی بودن، بسان پنداره‌ای که با کارکرد خود زبان پدیدار می‌شود، در هندسه‌ی همین کل همزمان است: پیشرفت در-زمانی پایدار و همواره‌ای که هم‌هنگام در ساختار خود چیزی جز یک درج‌زدن یا تکرار الگویی یگانه نیست؛ در دولت جوهر ناممکن گفته شد که هگل همین دوگانگی زمانی را در نظریه‌ی «بیکران بد و بیکران راستین» نگره پرداخته است: پیشرفت یا پیگرد متعلق میل، برساخته‌ای ادیپی ست که بهترین و سازگارترین پیکره‌ی تاریخی خود را در سرمایه‌داری و فرایند بیهوده و بیکران انباشت می‌یابد، جایی که هرچه پیشرفت می‌کنیم، همچنان یک یاخته‌ی یگانه (پ-ک-پ) را دور می‌زنیم؛ روشن است که برای آنکه پیشرفت پایانی نداشته باشد و گسترش بیکران بد با چرخ‌زدن بیهوده گرد چرخه‌ی رانه، تا جاودان جاویدان بپاید، می‌بایست هیچ جوهر اثباتی طبیعی خودآشکارگری در بنیاد این چرخش

نباشد؛ فرایندِ پایدارِ دلالتِ همواره در کار است چون سوژه همیشه به جای خودِ جوهر، با نبودِ آن روبروست و هر جایگزینی که در مکانِ هندسیِ این کاستی برنهاده است، گرچه به او سرخوردگی از نابسندگی این جایگزین را می‌دهد، اما همزمان در همین فرجامِ تلخ، پاداشِ بایسته‌ی بازگشت به این پویشِ شرطی را نیز به او می‌بخشد: راز جهانگیرشدنِ بیکرانِ بدِ میل/انباشت، با وجود آشکارگیِ نومیدکننده‌ی متعلقِ هرباره‌ی آن، تولیدِ لذت از همین متعلقِ نابسنده است.

دقیقه‌ی انقلاب اما یک حقیقتِ بسنده را آشکار می‌کند، حقیقتی که به رویدادِ هیچ وعده‌ی دیگری در فرجامِ یک پویش، در آرمانشهری که در پایانِ یک پیشرفتِ درزمانی فراچنگ خواهد آمد، گرو نرفته است و همین بسندگی آن را به یک جاودانگیِ ایمن از گزندِ زمان تبدیل می‌کند. اینجا، به‌وارونِ پویش یا استمراری که کارکردِ اخته‌کننده‌ی ادیپ بدان ساختار بخشیده است، گوهره نه یک کاستی یا از دست‌دادگی، بلکه یک چیزِ ایجابی، یک نهاده‌ی یزدانی یا متاگیتیک است، نهاده‌ای که به دلیل بسندگی‌اش پویش به‌سوی یک آینده‌ی آرمانی را شرّ ناب می‌بیند: داوریِ انقلابِ برپایه‌ی دستاوردهایِ چنین پویشی، هراندازه هم بایستگی‌های زیستِ اینجهانیِ جامعه‌ی رسانه‌ی این انقلاب آن را زور کنند، خیانت به گوهره‌ی یزدانی آن است؛ حقیقتِ انقلاب در خودِ انقلاب است، و ادیپ همچون توطئه‌ای خودگسترده و خودکار برای سلبِ همین جوهرِ بسنده از زایشِ انقلابیِ حقیقت و فروکاستِ آن به زنجیره‌ی بیکرانِ دروغینِ دستاوردهایِ انقلاب به کار می‌افتد.

هگل ساختارِ بنیادینِ چرخه‌ی هرزه‌چرخه‌ی که ما آن را پیشرفت می‌یابیم را در دیالکتیکِ خدایگان و بنده گزارش کرده است که به‌راستی نمایشی‌ست از نبرد ادیپی پدر و پسر — یا درست‌تر بگوییم، نبردی که پدرانگی و پسرانگی را در یک پیوندِ دورویه‌ی مهر و کین پیش می‌نهد؛ پدر/خدایگان آن جایگاهی‌ست که بی‌هراس از مرگ، برتری خویش را به دیگری بازشناسانده است و اکنون در آیینی بزرگ‌داشته‌شدن از سوی او به یک خودآگاهی رسیده است؛ اما او از این خودآگاهی سرخورده می‌شود چون درست به‌وارونِ آنچه نبرد بر سرِ آن آغاز شده بود، نفسِ برآمده از پیروزی در این نبرد هرگز خودبنیاد نیست، بلکه به بازشناخته‌شدن از سوی یک دیگری فرومایه وابسته است، دیگری‌ای که به سبب دل‌بستگی به زیستِ گیتیکِ خود، به چیستیِ تنه‌اش، به هیچ‌رو خودبنیاد نیست: خودبنیادیِ خدایگان به بازشناخته‌شدن از سوی یک نیمه‌انسانِ وابسته به جیفه‌ی اینجهانی وابسته می‌شود و به پیرو خودآگاهی برآمده از این خودبنیادیِ ناراستین به یک سرخوردگی ریشه‌ای دگرگشت می‌یابد. از دیگر سو، بنده/پسر خودبنیادبودنِ خویش را در «تولید» بازمی‌یابد: در تواناییِ برونی‌سازیِ نفسِ خویش در یک چیزِ گیتیکِ ساخته‌شده با دستانِ او. روشن است که این گذارِ هگل به‌سویِ انگاره‌ی خامی از پرولتاریا، پیشتر گزارشی از چگونگیِ برساخته‌شدنِ تمدن به دست سوژه‌های برآمده از آزمونِ اختگیِ ادیپ است: پسر با پذیرشِ کمالِ پدر، کاستیِ بنیادینِ خود را در

تولید جهان بیرون (سپهر فرهنگ و تمدن) و پیکره‌بخشی مادی روان‌نژدانه به نشانگان خود جبران می‌کند. مارکسیست‌ها، به‌ویژه آنانی که خوانش کوژو از پدیدارشناسی هگل را الگو می‌گیرند، بر آنند که این خودآشکاره‌سازی بنده در فرایند تولید نشان از آن دارد که فلسفه‌ی تاریخ ایده‌آلیستی اروپا ناگزیر می‌رود تا سوژکتیویته‌ی بنیادین خود را در نگاره‌ی کارگر بازابد؛ اما به‌راستی بنده‌ی هگل سرشت‌نمای کارگر جهان بورژوازی است یا بورژوازی‌ای که در برابر بزرگ‌زادگی می‌شورد؟ در این بیرونی‌سازی نفس، تماشاگر کامیابی‌ای هستیم که از یک راه جایگزین روی داده است، آنچنانکه فرآورده‌ی تلاش آفرینشگر برده (متعلق گیتیک میل) جایگزین خیالی همان چیزی شده که او از آغاز نبرد در جستجوی آن بود. آیا خرسندی برده از تولید بازنگاری دگرریخته‌ی خرسندی او از ناخرسندی خدایگان، از آشکارشدن اختگی و ناتمامی و خودبنیاد نبودن او نیست؟ این پرسش از آن رو بجاست که با فروید به این گمانه رسیده‌ایم که نمی‌توان تفکیک روشنی در این گذاشت که آن برسازه‌ی تمدنی‌ای که برده/پسر با کار خود می‌آفریند، بازنمایی روان‌نژدانه‌ی کاستی یا ازدست‌دادگی بنیادین خودش است یا دیگری؛ نباید فراموش کرد که در این دیالکتیک آنچه از برده برده ساخته است، هراس او از مرگ و عشقش به زندگی اینجهانی و تنانه است و او می‌خواهد در برابر شرف‌دوستی خدایگانی که در این نبرد از مرگ هم نهراسیده است، همزمان با نگهداشت زندگی خودش، شرف او را نیز بر باد دهد؛ و بدین‌خواست برده باید همچنان برده بماند؛ پایان بردگی او، پایان تولیدگری او، پایان پیروزی زیرزیرکی خودش هم هست و برین پایه او و هویت‌خواهی طبقاتی‌اش با این پایان‌بندی میانه‌ی خوشی ندارد؛ او، به‌وارون آنچه مرگ‌آگاهی و مرگ‌جویی کارگر را در پیکره‌ی دیکتاتوری پرولتاریا سازماندهی می‌کند، برده‌ایست که در عین بردگی به سالاری رسیده و پس خودبه‌خود بردگی‌اش را تمدید می‌کند. این بیشتر مانده‌ی برتری اقتصادی موزیانه‌ی و انگلیسی‌مآبانه‌ی بورژوازی بر بزرگ‌زادگان و اشرافی‌ست که شرفشان را در برتری سیاسی‌شان بر این طبقه‌ی نوپدید ترسو و جان‌دوست بازمی‌یابند و باین‌همه از این برتری احساس خرسندی و بسندگی یکسره ندارند. گویا آرام‌آرام چهره‌ی برده در آن نگاره‌ای که نیچه با کینه‌ای پرور آن را پرداخته است نمایان می‌شود؛ شاید بهتر است پیش‌انگاشت این دوگانگی هستی‌شناختی در دیالکتیک خدایگان و برده را همچون پیشرانی روان‌شناختی، یا حتا ایدئولوژی‌ای کارآمد، برای پویش برده بینگاریم که با آن من یا خودآگاهی همسرشت با زیستن و پیش‌رفتن به‌شیوه‌ی سرمایه‌داری در برابر پندار و زیستار خان‌خانی و بزرگ‌زادگی پدیدار می‌شود:

نزد خدایگان، اینکه برده در عمل زندگی (زیستن) را بسان یک/رزش برگزیده است، هرگز آن ارجی را ندارد که خود برده سرانجام بدان خواهد بخشید؛ می‌توان گفت که این گزینش برده (دست‌آخر) برسازنده‌ی شکل‌مدرن یا بورژوازی زندگیست ... اما، چنانکه هگل می‌گزارد، برده اکنون در ایستاریست که می‌تواند دریابد که تضاد تندوتیز میان دل‌بستگی به زندگی و وارستگی از آن، تضادی دروغین است، و برین پایه او می‌تواند کار آرام یا "کار مفهوم"<sup>3</sup> را

<sup>3</sup> labor of the Concept

در ره‌پیش خویش از وابستگی‌های طبیعی و بدین‌روش سرانجام از خودِ خدایگان نیز بی‌اغازد، خدایگانی که روزبه‌روز به برده وابسته‌تر می‌شود. در این چارچوب می‌توان فهمید که چرا و چگونه هگل آزادی انسان را یک دستاورد تاریخی و اجتماعی، و نه یک ویژگی متاگیتیک یا هر صفتِ دیگرِ انسان می‌پندارد. و همه‌ی ما نیک آگاهیم از تأثیر بس بنیرویی که چنین برداشتی می‌توانسته در سده‌های نوزدهم و بیستم در بیرون از فلسفه داشته باشد.<sup>۴</sup>

در دولت جوهر ناممکن، با بازُرد به نوشتار خود هگل در پدیدارشناسی، گفتم که بروندادِ راستین دیالکتیک خدایگان و بنده، نبودِ جوهر است: برده به‌راستی پنداره‌ی گوهرانگی چیزِ تنانه (زندگی زیست‌شناختی)، یا چیزی که از انسان یک گونه‌ی زیستی بسازد را کنار می‌گذارد.<sup>۵</sup> به جای جوهرِ پویشی پیوسته و نافرجام برای بازیابی چیزِ گوهرین داریم که به‌راستی به دنباله‌ی نافرجامِ میل می‌ماند، و این با آن گزاره‌ی پُرگفته‌وشنفته‌ی هگل در پدیدارشناسی، که پِپین نیز روی آن انگشت می‌گذارد، می‌خواند که "خودآگاهی همانا میل است"؛ میل به بازیابی گوهره که بدان یک پویش تاریخی یا نبردِ پایان‌ناپذیرِ ادیپی فعلیت می‌یابد، خودآگاهی را از داده‌ای متاگیتیک یا شهودی (چنانکه در می‌اندیشم دکارت یا پیش‌یگانگی استعلایی ادراک نزد کانت می‌یابیم) به دستاوردی تاریخی یا حتا غنیمتِ جنگی تبدیل می‌کند؛ پس بیایید وارونه به این گزارش بنگریم: آیا برده‌ای که از مرگ ترسیده (خویشتن‌پایی و اصل واقعیت) و پس از شکست از خدایگان/پدر، با تولیدِ برابرستا (برونی‌سازیِ خویش) به این آگاهی رسیده است که تضاد میان دل‌بستگی به زندگی و وارستگی از آن دوگانه‌ای دروغین است، دچار توهمی ادیپی نشده است، آنچنانکه به ابژه‌ی آفریده‌ی خویش (متعلقِ خیال‌بافته‌ی میلی که پس از شکست از پدر جایگزینِ خواستِ نخستینِ سرکوب‌شده‌اش شده است) گوهرانگی می‌بخشد؟ "گوهره‌ی راستین، ساخته‌ی دستِ خودم، برآمدِ طرح‌اندازیِ روحِ آفرینشگرِ خودم در جهانِ بیرون است؛ آنچه خدایگان گوهره می‌پندارد (شرف و برتری) پنداره‌ی یاهو‌ای بیش نیست." وقتی از چشمان فروید به این آگاهی می‌نگریم، زود درمی‌یابیم که برده/پسر هولِ روانی رویارویی با کاستیِ گوهرینِ سوژه (گوهره همچون یک ازدست‌دادگی بنیادین) را با اصالت‌بخشی به آفرینشگری و تولید و چیرگی بر طبیعت پرده‌پوشی می‌کند؛ این البته به گزارشِ مارکس جوان از آشتی انسان با خویشتنِ خویش از رهگذرِ کارِ آزاد (کارِ نابیگانه) نزدیک است، اما به‌راستی میل/تولید چیزی جز فراقنی واقعیت تلخِ یک ازدست‌دادگیِ گوهرینِ چاره‌ناپذیر نیست؛ به‌دیگرگفتار، کارِ تولیدی یا آفرینشگری‌ای که برآمدِ روان‌شناختی و جامعه‌شناختی‌اش پنداره‌ی پایان از خودبیگانگی و آغاز آشتی انسان با خود در پیکره‌ی فرآورده‌ی تلاشش است، پیشاپیش می‌بایست استمرار کشمکش طبقاتی خدایگان و بنده را پذیرفته باشد؛ بورژوازی با پذیرش تقسیم کار این پیش‌انگاشت را از همان نخست در کار می‌آورد؛ مارکس برای گشودن این گره ناپیدا به پرورشِ یک نظریه‌ی ارزش می‌پردازد که دشواره‌ی گوهره را در پاسخ به

<sup>4</sup> Robert B. Pippin, *Hegel on Self-Consciousness* (New Jersey: Princeton University Press, 2011):86-87.

<sup>5</sup> دولت جوهر ناممکن: ۳۷-۴۰.

پرسشِ زمانمندی و ساختارِ دوگانه‌اش برمی‌رسد، پژوهشی که درون‌مایه‌ی بخش سوم دنباله‌ی بازگشت به مطلق است. باری، این آگاهیِ رو به فرآورده، آگاهیِ اُستوارنده‌ی میل، که به گزارشِ هگل و تضمینِ پِپِن یک خودآگاهی نیز هست (چون برده/پسر/سوژه در فرآورده‌ی کار یا برابرستانای خود، خویشتنِ خویش را همچون گوهره‌ای بازتابی و میانجی‌مند و نه داده‌ای شهودی و متاگیتیک بازمی‌یابد)، برپای‌دارنده‌ی یک مَن (اِگو) یا کیستی (هویت) ادیپی‌ست که دروغی بیش نیست، دروغی که به‌وارونِ حقیقتِ هراس‌آورِ کشمکشِ مرگ و زندگی را دروغین بازمی‌نمایاند: "آنچه اصیل و گوهرانه است آفرینشگریِ من (برده) است، نه نبردی که من از فرجامِ مرگ‌آورِ آن ترسیدم؛ من با این آفرینشگری بر همه‌ی جهان، بر طبیعت و هر چیزِ دشمنانه پیروز می‌شوم و به‌راستی و بی‌نیاز به بازشناخته‌شدن از سوی خدایگان، خودبنیاد می‌گردم." پنداره‌ی بورژوازیِ یاوه اما فریبای "خودبنیادیِ خویش و چیرگی بر جهان بیرون" بیگمان با آنچه فروید در واشکافی بازیِ فُردای نوه‌ی کوچکش بازمی‌یابد همساخت است: کودک از دست‌دادگیِ چاره‌ناپذیرِ خویش (غیابِ گاه‌وبیگاهِ مادر) را با کمکِ تکرارِ پیاپی یک بازیِ من‌درآوردی و با نمایشِ چندباره‌ی تسلطش در بازیابیِ توییِ یویویی که به گوشه‌ای دور از دیدِ خود پرتاب کرده است، پنداربا فانه جبران می‌کند، و با کمکِ همین پنداربا فایِ تدافعی، ناتوانیِ خود در بازیابیِ این چیزِ از دست‌رفته‌ی اصلی (مادر) را با یکجورِ فناوری، با تَخِنِه، به توانایی و استعدادِ آفرینشگرانه‌ی خویش و چیرگیِ فناورانه بر جهانِ پیرامون تبدیل می‌کند؛ جای آن است به یاد آوریم که در خوانشِ چیزواره‌ی مارکسیستی از مفهومِ کارِ آزاد، این کار بیش از هر چیز به بازی یا سرگرمیِ چیزآفرینی که در آن تولیدکننده توانایی‌ها و شورِ آفرینشگریِ درونی خویش را برای اثباتِ چیرگیِ خود بر جهانِ آزاد می‌کند مانده شده است (برنهادیِ خوش‌بینانه‌ی "تولیدِ آزاد، همچون بازی یا سرگرمیِ خودتحقق‌بخشیِ انسان در چیرگی بر طبیعت و سپهرِ پیرامون")، یعنی به پویشِ کودکانه‌ی تکرارشونده‌ای که خودش گزارشی از یک بیگانگیِ بنیادین، یکجورِ پَس‌زنی یا بیرونی‌سازیِ ناخودآگاهانه‌ی آن از دست‌دادگیِ گوهرین است. شاید مارکس در پژوهشِ نویدداده اما انجام‌نشده‌اش درباره‌ی چیستیِ ایدئولوژی، با نگره‌پردازیِ نوینی از آنچه بیگانگی می‌نامید، ناسازه‌ی میانِ پنداره‌ی لیبرالی (یا دست‌کم ضداشرافی) گوهرانگیِ کار از یکسو، و دشواره‌ی گوهره‌ی فرایندِ تولید در زمانمندیِ دوگانه‌ی ارزش از دیگرسو را سرانجام پاسخ می‌داد؛ اکنون که چنین پاسخی در دست نیست، بهتر است به پاسخِ ضمنیِ پرسشِ گوهره در نظریه‌ی ارزش او تکیه کنیم و سپس با کمکِ آن به پرسشِ دشوارترِ بیگانگیِ بپردازیم. بیگمان پاسخ به این پرسش در سپهریِ یزدانی‌تر از آنچه حسابگری و خردورزیِ بورژوازیِ برده‌وار بدان رسیده است، می‌گذرد؛ راستیِ فرابریِ پرسش به فعلیتِ گیتیکِ زیست‌انسانی (آزادیِ چونان یک دست‌آوردِ تاریخی و اجتماعی در چیرگی بر جهان)، آنچنانکه گوهری از دست‌رفته را در پیکره‌ی پنداره‌ی «آفریده‌ی کارِ آزادِ انسان» به‌شیوه‌ای و همانیِ دوباره به دست می‌آورد و بدین‌سان با فن (تَخِنِه)، با آزِ چیرگیِ هرچه‌بیشتر بر جهانِ پیرامون، یک بیکرانِ بدِ پیشرفت یا رشد اقتصادیِ بی‌پایان را سامان می‌بخشد، چشم‌اندازیِ بورژوازی و نیازمند یکجورِ رندیِ نمونه‌ای

جهانِ افسون‌زوده‌ی نوین است تا نومی‌دی ریشه‌ای شکست‌خوردگان را با فرومایه‌ترین – و به‌بیانی نیچه‌ای، برده‌وارترین – سرمستی سیری‌ناپذیر پیروزی جایگزین کند، ویژگی‌ای که برای همه‌ی ما آشناست: شکست در نبرد بر سرِ بازشناسی و شرف را به یک خرسندی موزیانه از ناخرسندی فرجامین خدایگان تبدیل کردن. این الگو مرا بیش از هر پدیده‌ای در جهانِ امروز به یاد تصویر حقارت‌بارِ گروه‌های نیمه‌بربرِ قومگرایِ کُرد از هویت‌یابیِ کُردها می‌اندازد: در نمایشِ آنها کُرد انسانی‌ست که ستم می‌کشد، اما با همین ستم بر پیرامون خود چیره می‌گردد؛ حال آنکه اینک این حقیقت دیگر به‌سواپی همه‌ی دروغ‌های دیگر این اوباش آشکار شده است که آنچه کُرد را از نمای حقارت‌باری که از خودش می‌دهد خُرسند می‌سازد، همانا ناخرسندی خدایگان از بازشناخته‌شدنِ برتری‌اش از سوی چنین بنده‌ی بی‌مایه‌ایست؛ آنها برای بازتولید این خُرسندی به بازتولیدِ افسانه‌ی بندگیِ خویش نیاز دارند: سخن از کسانی‌ست که در کُنه ناپیدایِ هستی و بَوشِ خود از ذلت لذت می‌برند، اما در پنداربافی‌های یاهو و بی‌پایه‌شان گمان می‌کنند که بر جهانِ سهمگین و خشنِ پیرامون خویش چیره شده‌اند؛ باری، در بهترین حالت این فرومایگی با برآمدنِ یک خردمندی (wisdom) نمونه‌ای هم‌رویداد است، چیزی که به دیده‌ی من در خِرَدِ/بِزاری به نمونه‌ی برین خود می‌رسد:

هگل به این نکته‌ی مهم می‌پردازد که اگر به‌گونه‌ای تاریخی (و از بلندایی بسنده) بنگریم، کارِ برده‌ناگزیر آموزش‌دهنده و دگرگون‌کننده است. او می‌گوید کار "میل مهار-و-محدود-شده"<sup>6</sup> است و بدین‌قرار چیز است که می‌آموزاند ("*bildet*"). نتیجه این‌که برده رفته‌رفته یکجور "ذهن/شعور ویژه‌ی خود" را به دست می‌آورد (*dies Wiederfinden seiner durch sich selbst eigener Sinn* ...). این افسانه‌ی وجودی (اگزستانسیال)، همانا پاسخ هگل به روایتِ تباهی‌باور<sup>7</sup> روسو در گفتار دوم [درباره‌ی نابرابری] است که در آن تقسیم کار و پیدایشِ شکل‌های هرچه درهم‌تافته‌تر و پیچیده‌ترِ وابستگی انسان که برآمده از آنند، همچون پدیداریِ گونه‌ای از بردگیِ اجتماعی پنداشته می‌شوند. [به‌وارون] در گزارشِ هگل، این وابستگی، مانند ترس از خدایگان، آغازگاه خردمندی‌ست، آن هم یکجور خردمندیِ کاربردی/عملی چنانکه گویی این خدایگان است که هرچه بیشتر [همچون موجودی] وابسته [او انگلوار نمایان] می‌شود (سرانجام، تا درجه‌ی ناسودمندی یکسره‌ی او)، و برده است که می‌رود تا آرام‌آرام بر طبیعت چیره گردد و بدین‌سان خود را از وابستگی‌های طبیعی‌ای که بیش از هر چیز سبب‌سازِ بردگی او هستند، برهاند.<sup>8</sup> [افزوده‌ها] از مَنَد

سرشت طبقاتیِ خردمندیِ کاربردی چشمداشتیِ هگل از برده پیداست و آزادیِ همراهِ آن، آزادی از وابستگی به طبیعت و دیگر بنده‌های اینجهانی از رهگذر کار و آفرینش، آرمانی‌ست که روشنگری به بورژوازی بخشید و

<sup>6</sup> *gehemmte Begierde* / desire held in check

<sup>7</sup> declensionist narrative داستان یا روایتی که برای نشان دادن «روزگارِ خوش گذشته» و برابر نهادن آن با وضعیتِ بدترِ این روزگار گفته می‌شود و درونه‌ی آن رساندنِ این باور است که هرچه زمان گذشته، اوضاعِ بیشتر به تباهی گراییده است ("پیشترها مردم نودوست‌تر بودند!"); "در گذشته جوانان بیشتر به بزرگ‌ترها احترام می‌گذاشتند!" (...)

<sup>8</sup> Pippin, *op. cit.*, 93-94.

از آنجا به خوانش کارگری آزادی نیز واگیر یافت؛ روشن است که آزادی از بندهای گیتیک افقی بیکران است و هرگز یکسره روی نمی‌نماید: پیشرفتی که در یک زنجیره‌ی بیکران دروغین، زنجیره‌ی میل، تا جاودان جاویدان دنباله خواهد داشت و به‌راستی کارمایه‌ی این پویش ادیپی همیشگی، بیش از آنکه آگاهی همسرشت با آزادی انسان از پای‌بست‌های گیتیک باشد، سرمستی ناخودآگاهانه‌ی برده از آشکارگی کاستی و اختگی چاره‌ناپذیر خدایگان/پدر است: "دیگری که در پایگاه پیروزی نشسته است، یک تهی پُرنشدنی ریشه‌ایست که از آشکارشدن این تهینا سرخورده است." اینجا آنچه برای برده پیشرفت روزافزون فرایند خطی آزادی او از بند طبیعت می‌نماید، چرخه‌ی بیهوده‌چرخ ادیپ است.

این گره‌خوردگی ساختاری آزادی با یک خردمندی کاربردی، یا حتا خردگرایی نمونه‌ای روشنگری، که به کنار رفتن سامان بزرگ‌زادگی می‌انجامد، گرچه هر روز در شرایط و ابزار تولید انقلاب می‌کند، اما آیا علیه خرد استوارده و استوارنده‌ی خودش نیز انقلابی می‌شود؟ به‌هرروی دو‌گانه‌های هگلی و از آن میان جفت آزادی و تقدیر، تنها با یگانگی در یک دقیقه‌ی فرجام‌بخش، یا شاید بستاربخش تاریخ دچار دگرگونی گوه‌ری می‌شوند: آزادی‌ای که یکسره بر تقدیر پیروز شده باشد، هنوز آزادی در قلمروی بیگانگی‌ست و البته پنداشت این آزادی برآمد نیازی‌ست که آن بیگانگی را همچنان بازتولید می‌کند. راست آنکه در سپهری که دیالکتیک قانون پویش تاریخی و فعلیت اجتماعی آن است، آزادی خیالواره‌ی همبسته‌ی پندار کمال و بی‌کاستی بودن «من» است؛ گذار از این سپهر به جایی که در آن اهریمن ادیپی دیالکتیک به پایان می‌رسد، با آشکارگی اینهمانی گوه‌ری آزادی و تقدیر هم‌رویداد است، دقیقه‌ای که سیمای نمایشی آن بیشتر به تراژدی می‌ماند و به گونه‌ی شگفت‌آوری یادآور سوژه‌ی سه انقلاب پیش‌گفته است:

تراژدی، با هاله‌ای از رازورزی و تعالی، خوارداشت خردگرایی سطحی روشنگری‌ست ... تراژدی، با رد کردن همزمان سوژه‌باوری ماجراجویانه و تقدیرباوری خوارشمارنده‌ی انسان، تضاد میان این دو [آزادی و تقدیر] را از کار می‌اندازد ... سرنوشت خود را انتخاب خویش انگاشتن، درهم‌آشفتن تمایز میان چیز ارادی و چیز ناگزیر است. پس امید هست، اما از خوش‌بینی شورآفرین خبری نیست ... قهرمان [تراژدی] در تصمیمش بر اینکه ضرورت را بپذیرد، شکلی از آزادی را نمایان می‌کند که بس ارزنده‌تر از هر چیزیست که در بازار بتوان یافت. هیچ کرداری آزادانه‌تر از تصمیم برای واگذار کردن آزادی خویش نیست. در این گزینش، قهرمان همان‌هنگام که آزادی را پاس می‌دارد، در برابر قانون نیز سر به کرنش فرود می‌آورد.<sup>9</sup>

تراژدی را با روح زمانه‌ی بزرگ‌زادگی برابر می‌گیرند، اما سیمای آن را در انقلاب‌ها بسیار دیده‌ایم؛ راستی آیا انقلاب تراژدی‌ای نیست که به‌وارون آنچه ایگلتون در گزارش قهرمان تکین نمونه‌ای دیرآشنای آن می‌گذارد، سوژه‌ای گروهی و بیگمان ناپایدار دارد؟ آیا انقلاب چیزی جز اراده‌ای جمعی برای پذیرش فرمانیست که

<sup>9</sup> Terry Eagleton, *Culture and the Death of God* (New Haven: Yale University Press, 2014): 178-179.

سرنوشت یا قانون بر پیشانی آن جامعه در نوشته است؟ گزینش آزادانه‌ی تن‌سپاری به سرنوشتی که خدا یا خدایگانی مطلق‌تر از مرگ بر انجام کار شهسوار داستان نگاشته است، کلید مفهوم‌پردازی انقلاب است و این دوگانگی یگانه‌شده بیش از همه در ناسازه‌ی چالش‌برانگیز اما همزمان شورانگیز خوانش مارکسی انقلاب نمودار می‌شود:

راستی می‌توانیم با خاطر آسوده بگوییم که نگرش مارکسی به دگرگونی تاریخی آمیزه‌ای از هردوی این شکل‌های اندیشه‌ی آرمانشهری‌ست: زیرا در آن می‌توان این دگرگونی را هم یک طرح عملی و هم فضای سرمایه‌گذاری نیروهای ناخودآگاهانه انگاشت. خاستگاه تنش دیرینه‌ی اراده‌گرایی و تقدیرباوری در مارکسیسم را باید در همینجا، در این چشم‌انداز آرمانشهری دوگانه یا [دولایه-]برهم‌هسته، جست. یک سیاست مارکسیستی طرح یا برنامه‌ای آرمانشهری برای دگرگونی جهان و جایگزینی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری با یک شیوه‌ی از ریشه دیگرگونه است. اما این سیاست همچنین برداشتی از پویش تاریخیست که در آن پیشاپیش چنین پنداشته می‌شود که کل این جهان نوین به‌گونه‌ای عینی نیز در همه‌جا پیرامون ما سر برمی‌آورد، بی‌آنکه ما الزاماً همان‌زمان آن را دریافته باشیم؛ آنچنانکه در کنار کردار آگاهانه‌مان و راهبردهایمان برای دگرگون‌سازی، می‌توانیم ایستاری دریافت‌کننده‌تر (پذیرا تر)<sup>۱۰</sup> و تفسیرگرانه‌تر<sup>۱۱</sup> داشته باشیم که در آن با ابزارهای شایسته و سازوبرگی درخور، چه‌بسا تکانه‌های نهفته‌کار<sup>۱۲</sup> پرورنده‌ی وضعیت دیگرگونه‌ی امور را دریابیم.<sup>۱۳</sup>

این دوگانگی برای مارکسیست‌ها و سیاست‌ورزی انقلابی آنها آشناست، و ازین‌بیش نیز نگره‌ی لنینی حزب انقلابی در بنیاد خود تلاشیست برای یافتن پاسخ زمینی همین ناسازه‌نما که در آن اراده‌گرایی و تقدیرباوری در هم می‌آمیزند؛ به چه معنا انقلاب — گیرم با شهسواری گروهی/جمعی — رویدادی از رسته‌ی تراژدیست؟ راست آنکه آرمانشهر بیش از آنکه به آینده گریز زند، با گذشته و با شیوه‌ی خوانش انقلابی کنونی سوژه از رویدادهای تاریخی پیوند دارد؛ تا آنجا که به حسانیات (استتیک) رویداد بازمی‌گردد، این به‌ویژه در سرمایه‌گذاری شوقی مارکسیسم در جهان‌گسترسازی مفهومی انقلاب کارگری به چشم می‌خورد که در آن بیگمان از ایده‌آلیسم و از یکجور مسیحیت بیخته و پالوده بهره می‌گیرد و کمون آینده را در گزارش عیسوی دگردیسه‌ای از آنچه پیش از هبوط گناه‌آلود انسان به سپهر فعلیت اینجهانی، همچون یک پیشاتاریخ ایستا و پایستار آزادی و برابری بر هستی گسترده بوده است، نگاره می‌زند. کارکردی اهریمنی این هستی را آخته کرده و از آن پس تخم پویش و دگرگشت را در آن کاشته است؛ مارکس به دیالکتیک می‌پردازد که قانون بنیادبخش و برپای‌دارنده‌ی کارکرد اختگیست و گوهرهای ازدست‌رفته اما در تکاپوی بازگشت را، همینکه سر بلند می‌کند، دوباره سر می‌برد؛ آیا با برآمدن دقیقه‌ی شگفت‌انگیز مارکس، برای نخستین بار مردمان با

<sup>۱۰</sup> receptive در برابر کنشگرانه (active)

<sup>۱۱</sup> گریزی‌ست به دوگانه‌ی تغییر و تفسیر (برنهادی یازدهم).

<sup>۱۲</sup> allegorical stirrings کارکرد یک "معنای نهفته" در آرایه‌ی تمثیل (allegory) را در یاد داشته باشید.

<sup>۱۳</sup> Fredric Jameson, *Valences of the Dialectic* (London: Verso, 2009): 416.

گفتاری پیرامون تاریخ آشنا می‌شوند که در آن گوهره نه چیزِ ایجابی پیشنهادده و پیشنهادهای که دگرگشتِ پیشامده‌ها بر آن سوار می‌شود، بلکه خودِ زمانمندیِ دگرگشت است که پندارِ یاوه‌ی حضورِ یک زیریستا را در بنیادِ این پویش می‌پروراند؟ گرچه این کوشش از هراکلیتوس تا هگل پیشینه دارد، اما با نظریه‌ی /ارزش است که کارکردِ اختگی، که این زمانمندی را بسان ساختاری برای پنهانداشتِ یک /زدست‌دگی بنیاد می‌گذارد، نخستین بار و یکسره، در نمونه‌ای‌ترین دیسه‌ی تاریخی خویش، رسوا می‌شود.

گمان می‌کنم که اگر گوهره بسان یک زیریستای پیشنهادده‌ی ایجابی در کار بود، دیگر پویش و دگرگشتی در کار نبود؛ جوهری که در فلسفه و فرهنگ از دیرباز همچون یکجور پایستگی به‌رغمِ دگرگونی، در بنیادِ چیزِ پوینده انگاشته شده است، نگاره‌ی هذیانیِ برساخته‌ی خود این دگرگونیست، آنچنانکه به گزارش لکان آنچه مکانِ هندسی ذات یا گوهره را در ساختارِ کنش پدید می‌آورد نبود گوهره است؛ بدین سان پویش خودآگاهیِ سوژه در میل، نه برای خودانجام‌بخشی بلکه با چنین خیالِ خامی تنها در راستای بستاربخشی به همان ساختاریست که او را از آغاز اخته کرده و همینک نیز بازاخته می‌کند. سرانجام ساختار رسوا می‌شود و سوژه برای دقیقه‌ای از پویش باز می‌ایستد؛ اینجا بنیادِ تهی ساختار آشکار می‌شود و برخی نگره‌پردازان سده‌ی بیستمی انقلاب اجتماعی — که وامدار نظریه‌ی سوژه و دلالت لکان هستند — این را با انقلاب برابر می‌گیرند. اما می‌دانیم که بی‌درنگ سوژه پای به دقیقه‌ی سپسین فعلیت می‌گذارد و ادیپ دوباره قانون استوارِ پویش او می‌شود. من انقلابی را که در آشکارگی صرفِ هستی اجتماعی بالفعل چکیده شود، واکنشی در برابر آن فعلیت برای گذار به فعلیت دیگری می‌دانم که همچنان بر بنیادِ همان سازوکارِ پس‌گسترانه‌ی ایجادِ پند/ره‌ی گوهره به جای گوهره‌ای از دست‌رفته استوار است و همچنان پیرو قانون دیالکتیک/ادیپ در تاریخ دگرگشت می‌کند. رویدادِ رهایی‌بخشِ گوهره‌ای متاگیتیک را آشکار می‌کند و پویش و پیشرفت و دگرگشت و جستجوی حریصانه‌ی دستاوردها را یکبار برای همیشه پایان می‌بخشد. سویه‌ی تراژیک شهسوارِ این رویداد در همینجاست: باید حقیقتی فراتر از واقعیتِ پنهان‌شده‌ی «اختگی بنیادین ساختار» فراز آید، یک بازمانده یا جان‌به‌دردبرده از کارکردِ اهریمنی اختگی که به‌رغمِ ادیپ، هنوز از ژرفای هستی /ایجاب می‌شود.

شاید آزادی و اختیار برنهادده‌ی ادیپی و برآمدِ پنداره‌بافی گامِ آینه‌ای پرورش سوژه باشد که در آن او خود را دارای یک منِ یارا و گزینا می‌پندارد، کسی که آنچه می‌خواهد را آزادانه پیش می‌گیرد و سرنوشتش را می‌آفریند؛ خود فروید به ما می‌گوید که فعال مایشاء دروغی بیش نیست و تنها مجالیست برای خودفریبی سوژه تا نبیند که هر سرنوشتی که او خیالبافانه و به‌گونه‌ای درزمانی برای خود رقم می‌زند، تنها بازاستواراندنِ یک ساختار یا کلِ همزمانِ پیشین است. در جایی چون تراژدی که دیالکتیک، رویارویی مهر و کین برده و خدایگان، در کار نیست، دوگانه‌ی آزادی و سرنوشت از کار می‌افتد: سوژه حقیقتی را انتخاب می‌کند که بدون آن او وجود ندارد؛ مرگخواهی نمونه‌ای شهسوارِ تراژدی، نه تن‌سپاری به سرنوشت بلکه گذار

از فعلیتِ دوگانه‌ی آزادی و سرنوشت به سپهریست که در آن همراه آن حقیقت جاودانه می‌شود. راستی آرمانشهر جایست با مختصاتی برآمده از خیالپردازی‌های اینجهانی ما که در پی پویشی خودآگاهانه در زمان سرانجام بدان خواهیم رسید، یا دقیقه‌ی تن‌سپاری گروهی به حقیقتِ یزدانی برآمده از سپهری که در آن هر پویش در زمانی به‌سوی سرابِ حقیقتی ایستاده در آینده، فریب اهریمنی ساختاریست که با همین حقیقت ستیزه‌ای کیهانی دارد؟

\* \* \*

بازمانده‌ای گوهرین؛ جان‌به‌دربرده‌ای که تیغ ادیب از پس ریشه‌کن کردن یکباره‌ی آن بر نیامده است؛ این بازمانده به چه زبانی سخن می‌گوید؟ بیگمان رسانش این حقیقت از ساختارِ دلالت پیروی نمی‌کند، چون در برابر جهانی‌سازی این قانون ادیبی که بازبردِ فرجامین هر دال به یک نیستی استعلایی‌ست، با اِشراقِ همه‌ی هستی پیدا و پذیراننده‌اش ایستادگی می‌کند. گویا سخن از سپهریست که در آن زبان هنوز پردازشِ اسطوره‌شناختی نیافته است؛ زبانِ یک انقلابِ گوهرین هنوز به بیماریِ زمان مبتلا نشده است؛ این زبان به کارِ خردورزیِ آفرینشگرانه‌ی برده که از آشکارگیِ کاستی بنیادین ساختار/خدایگان بهره‌ی پُری می‌برد نمی‌آید؛ هگل از خدایگان مطلق، مرگ، یاد می‌کند که هراس از او سامان‌بخش رفتارِ سوژه‌ی محاسبه‌کار و خردورزِ بورژوازیِ نوحاسته‌ی زمانه‌اش است، ترسی که از برده قهرمان می‌سازد؛ از تولیدکننده‌ای که فناوری (تِخِنِه) را راز پیروزی خود یافته و پیشرفتِ راست خطِ شتابناک و به‌راستی هول‌انگیزی را به‌سوی آرمانشهری می‌آغازد که گویا در آن وابستگی‌های جبرآور انسان به طبیعت و به همه‌ی پیرامون گیتیکِ او پایان گرفته و به‌جای آن روزگارِ آزادی انسان از طبیعت و در دست‌گرفتنِ لگام سرنوشتش فرامی‌رسد. در این تردیدی نیست که آدمی با بازیِ فُرید/احساس آزادی و چیرگی بر سرنوشت خود را به دست می‌آورد؛ پویشِ خطی پدیداریِ آرمانشهر آزادی و چیرگی یکسره‌ی انسان بر جهان از رهگذرِ تِخِنِه (یویوی نوه‌ی کوچکِ فروید) تا جاودانِ جاویدان ادامه دارد، درست به همان دلیل که هیچ کودکی از تکرار بازی‌هایش نه به‌تمامی خرسند می‌شود و نه به یکباره خسته؛ همچنین زبانِ تکاپوی خردمندانه‌ی بورژوازی به سوی این متعلقِ آرمانی (آزادی و چیرگی برده‌ی سختکوش و محاسبه‌گر بر گیتیکِ طبیعی و انسانی پیرامونش) از آن رو یکسره جهان‌گستره است که ادیب با کارپردازیِ بورژوازی — این دقیقه‌ی قدرت سیاسی و آفرینشگریِ فنی و اقتصادی بردگان هگل — بیش از هر دورانِ دیگری جهانگیر می‌شود.

من فرصت آن را پیدا کردم که در *بامداد بیورسپ*، با وامگیری از اسطوره‌شناسی زلان بارت، ساختارِ برخالیِ دگرگشتِ زبان به اسطوره را با کمی دست‌درازیِ نظریِ خودم در آن، گزارش کنم،<sup>۱۴</sup> و از خواننده

<sup>۱۴</sup> بامداد بیورسپ، ۲۳-۳۷.

می‌خواهم با شکیبایی آن پاره را بخواند؛ نزد بارت، اسطوره آمیزه‌ی دال و مدلول در نشانه در یک تراز زبانی را بساطت می‌بخشد، آنچنانکه همان نشانه برای اسطوره خودش تبدیل به یک دال ساده (بسیط) می‌شود؛ در تراز اسطوره، کل یک ترکیب معنایی (یک نشانه) — که به تنهایی دارای معنای کاملی است — باید معنا شود (پاره‌هایی از بارت که اکنون با کمی ویرایش در دنباله‌ی این نوشته می‌آورم، پیشتر در گفتار پُرتَر بامداد بیورسپ آمده‌اند):

در اسطوره، ما همچنان الگوی سه‌بعدی‌ای را بازمی‌یابیم که من پیش‌تر گزارشش کردم: دال، مدلول و نشانه. اما اسطوره، یک سامانه‌ی ویژه است، از این حیث که از یک زنجیره‌ی نشانه‌شناختی برساخته شده است که پیش از خودش وجود داشته است: اسطوره یک نظام نشانه‌شناختی مرتبه‌ی دوم است. آنچه در نظام یکم [= زبان] نشانه است (یعنی برآیند رابطه‌ی (associative total) یک مفهوم و یک تصویر) در نظام دوم به یک دال ناب تبدیل می‌شود. اینجا باید یادآوری کنیم که مواد [آغازین] گفتار اسطوره‌ای (خود زبان [=لانگ]، تصویرهای عکاسی، نقاشی‌ها، اعلان‌ها (پوسترها) آیین‌ها، چیزها و غیره)، هر اندازه هم که در آغاز [با هم] ناهمسان باشند، به محض آنکه به چنگ اسطوره بیفتند، به یک کارکرد دلّالی ناب فروکاسته می‌شوند. اسطوره در آنها تنها مواد خام یکسانی را می‌بیند؛ یگانگی آنها در این است که همه‌ی آنها به جایگاه یک زبان فرو می‌افتند.<sup>15</sup> (افزوده‌ها [از منند])

در تراز زبان، وقتی کسی می‌گوید "انتخابات آمریکا پدیدگاه مردم‌سالاری‌ست" معنای گزاره روشن و بسنده است: دال (انتخابات آمریکا) به مدلول (پدیدگاه مردم‌سالاری) بازمی‌بَرَد؛ در تراز اسطوره اما باید دید همین دلالت یا نشانه‌ی بسنده و تمام‌شده، چه معنایی دارد: "وقتی کسی می‌گوید انتخابات آمریکا پدیدگاه مردم‌سالاری‌ست چه منظور و معنایی دارد؟" اینجا خود ترکیب "انتخابات آمریکا پدیدگاه مردم‌سالاری‌ست" بسان یک دال ساده باید معنا شود، یعنی مدلول ویژه‌ی خود را (نمونه‌زد، تبلیغ روابط قدرت در آمریکا) بیابد: "اینکه انتخابات آمریکا پدیدگاه مردم‌سالاری‌ست، تبلیغ روابط قدرت در آمریکاست"؛ اینجا اسطوره، چونان یک سازوکار ویژه‌ی معنابخشی که زبان را ناگزیر از برهم‌افزایی برخالی تراز معنا می‌کند، پدیدار شده است؛ با گسترش دادن دریافت بارت از اسطوره می‌توان پیش نهاد که فرایند تراز‌افزایی معنا پایان نخواهد داشت: مرتبه‌ی سپس‌تر اسطوره آنگاه که پدیدار شود، خود نشانه‌ی برآمده از اسطوره‌ی نخست را هم به یک دال بسیط فرومی‌کاهد و آن را دوباره معنا می‌کند (مدلول آن را تعیین می‌کند)؛ برای نمونه: "معنای اینکه «منظور از گزاره‌ی انتخابات آمریکا پدیدگاه مردم‌سالاری‌ست همانا تبلیغ روابط قدرت در آمریکاست» این است که روابط قدرت آمریکا را تنها آنجایی باید جست که به نیکی تبلیغ می‌شوند (نه جاهایی که حتا جلوه‌ی خودانتقادی دروغینی نیز دارند)؛" این فرایند تراز‌افزایی معنایی را که هر بار در پی خوانش اسطوره‌ای مرتبه‌ی پیشین رخ می‌دهد، می‌توان تا بینهایت گسترش داد. می‌بینیم که در هر

<sup>15</sup> Roland Barthes, *Mythologies*, Trans. A. Lavers (New York: The Noonday Press, 1972): 113.

مرتبه، مدلول چیزی جز آن است که دال به گونه‌ای بی‌میانجی بدان بازمی‌برد؛ این برآمد ادیپی، یعنی ازدست‌رفتگی یکباره‌ی مدلول با کارکرد خود ساختار، و جایگزینی آن با پنداره‌هایی که گذرا اما تا اندازه‌ای سوژه را خرسند می‌کنند، سبب می‌شود که به گزارش خودِ بارت ما پس از چندبار تلبار شدن لایه‌های برهم‌هسته‌ی معنای اسطوره‌ای، بنیاد و آغاز دال و معنایی که در نخستین سپهر دلالت (زبان آغازین) داشت را از دست بدهیم. با ازدست‌رفتن آغازگاه زبان، یعنی جایی که بازبرد دال به مدلول بیش از هر تراز دیگری طبیعی بازمی‌نمود، خود ترازهای نخستین اسطوره طبیعی می‌شوند و جای طبیعت را می‌گیرند: طبیعت آن سپهریست که دلالت دال‌ها به مدلول‌های آن بدیهی و خودآشکاره به دید می‌رسد:

اسطوره در بنیاد خود در پی ایجاد یک تأثیر بی‌درنگ است — مهم نیست اگر اجازه دهیم که کمی بعد [واقعیت پس پشت] اسطوره را نیز بازیابیم؛ کنش آن نیرومندتر از تبیین‌های بخردانه‌ایست که چه بسا سپس تر آن را رسوا کنند. این بدان معناست که خواننده‌ی یک اسطوره در نخستین برخورد با آن، تسلیم و خرفت می‌شود ... در نظام یکم [نشانه‌شناختی] (نظام یکسره زبان‌شناختی)، علیت در معنای تحت‌اللفظی واژه طبیعی است: بهای میوه و سبزی‌ها افت کرده است، زیرا فصل آنهاست. اما در نظام دوم (اسطوره‌ای)، علیت ساختگی و ناراستین است؛ با این همه این علیت، به گفته به‌شیوه‌ای پنهانی (از در پشتی) خود را در طبیعت می‌گنجانند [= خود را طبیعی بازمی‌نمایند]. به همین دلیل است که اسطوره همچون یک گفتار معصوم تجربه می‌شود: نه به این دلیل که نیاتش پنهان هستند — اگر پنهان بودند، نمی‌توانستند کارگر بیفتند — بلکه بدین سبب که این نیت‌ها طبیعی شده‌اند.<sup>16</sup> (افزوده‌ها [از مَند].)

اکنون به این بیندیشیم که برده با کار خود از بند کدام طبیعت وارسته و بر آن چیره می‌شود؟ گویا طبیعت نخستین یکبار برای همیشه از دست رفته است، آن هم به تیغ تراشنده‌ی همان دیالکتیکی که برده از رهگذر آن دست به کار تولید و برونی‌سازی خویش می‌شود. در دسر بنیادین ادیپ این است که سوژه را به چیرگی بر چیزی فرامی‌خواند که خودش پیشتر آن را از میان برده است؛ جایگزین آن بازی تمام‌نشده‌ی فردا است: به جای چیرگی بر طبیعت، بر بروندهای کوشش خودمان برای معنابخشی به جهانی چیره می‌شویم که فقدان بنیادینش درست با همین کوشش هرروز روی می‌دهد؛ هر تلاش ادیپی برای تولید معنا، همدستی در سازوکار اخته‌گر اسطوره است و تنها آن را در تراز سپسین معنا، و به‌بهای دور شدن از تراز عینی‌تر پیشین، به کار می‌اندازد؛ زبان این چیرگی برده‌وار، هرچه بیشتر و بیشتر استعاری می‌شود: شناوری ادیپی معنا در زنجیره‌ی دال و سرانجام گمگشتگی بنیاد آن در ژرفای نابسندگی و ناخرسندی حقیقتجویی سوژه.

بارت اما با قناعتی برآمده از چنجه‌ای تهی، و راستش به‌روشی شبیه‌سازانه برای آنکه سوژه‌ی سپهر ادیپ بتواند دست کم قیاسی از زبان آرمانشهر ادبی پیشادیدی دلخواسته‌ی بارت داشته باشد، از وجه یا دقیقه‌ی اخباری زبان یاد می‌کند که در آن دال به گونه‌ای درون‌آشکاره‌تر به مدلول بازمی‌برد، جایی که استعاره‌ها و

<sup>16</sup> Barthes, *Mythologies*, op. cit., 129-130.

مجازهای معنایی برآمده از کارکرد اسطوره هرچه کمتر در کارند و زبان لحن گزارش گونه پیدا می‌کند (پیشنهاد او بیگانه کامو است). پنداری خواسته‌ی او لایه‌از لایه گشودن اسطوره‌های برهم‌تلبار شده در زبان و بازگشت به دقیقه‌ایست که در آن هر واژه هرچه بی‌میانجی‌تر به یک چیز بازمی‌بُرد، دقیقه‌ای که هنوز معنا آشکارگی عینی داشت و دست اسطوره به آن نرسیده بود تا پیچش و تراز-افزایی معنا را بر آن زور کند و با ستایش آن در راستای یک روابط قدرت ویژه، آن را از بی‌گناهی آغازینش بی‌بهره سازد. روشن است که با فرض ادیب‌سان یک کلیت فراگیر زمانی و مکانی — کارکردی که همیشه بوده و همه‌جا کار می‌کند — این آرمانشهر توهمی بیش نیست. اما اگر بیشتر به یزدان‌شناسی پایبند باشیم، این آرمانشهر را برای جهانی شدن می‌پنداریم که در آن گوهره نه یک /زدست‌دگی‌گوهرین، بلکه یک حقیقت ایجابی باشد: پیشداده‌ی نابودنشونده‌ای که چیزی از آن در برابر ادیب تندرست مانده است. تا آنجا که به ادبیات و سبک‌های ادبی بازمی‌گردد، او از این دقیقه‌ی ناسبک دیرینه‌شناختی که گویا امید دارد تا در آینده‌ی بی‌طبقه‌ی جهان نوشتار باز هم پدیدار شود، به درجه‌ی صفر نوشتار یاد می‌کند:

در این کوشش برای ناملتزم کردن (درگیری‌گریز کردن، disengaging) زبان ادبی، یک راه‌چاره‌ی دیگر نیز می‌توان یافت: آفرینش یک نوشتار بی‌رنگ و آزاد از هرگونه اسارت در وضعیت ازپیش‌مقدّر زبان. شاید این تشبیه که از زبان‌شناسی وام گرفته‌ایم، درک دقیقی از این پدیده‌ی نو به‌دست دهد؛ ما می‌دانیم برخی زبان‌شناسان میان دو فراز یک تقابل دوقطبی (مانند مفرد-جمع، گذشته-حال) وجود یک فراز سوم را در نظر می‌گیرند، یک فراز خنثا یا مؤلفه‌ی صفر: براین پایه، میان وجه التزامی و وجه امری، وجه اخباری نسبت به آنها مانند یک شکل بی‌وجه (amodal) است؛ به‌بیانی درخور، نوشتن در درجه‌ی صفر، به‌راستی در وجه اخباری، یا اگر دوست دارید می‌توانید بگویید به‌گونه‌ای بی‌وجه روی می‌دهد؛ اگر نوشتار روزنامه‌نگارانه به‌طور کلی شکل‌های [= وجه‌های] آرزو (optative) یا امری (یعنی وجه‌های تأثرانگیز، emotive) را در خود گسترش نداده بود، می‌شد به‌درستی گفت که این درجه‌ی صفر همین نوشتار روزنامه‌نگارانه است ... [نوشتار خنثای نوین] هیچ جان‌پناه و هیچ رازی به جا نمی‌گذارد؛ برین پایه نمی‌توان گفت که یک وجه نوشتاری بی‌حس و کارپذیر است؛ تنها بی‌گناه است ... پس نوشتار به یک جور وجه منفی فروکاسته می‌شود که در آن خصلت‌های اجتماعی یا اسطوره‌ای زبان برای رسیدن به یک وضعیت خنثا و لخت شکل، برمی‌افتند؛ برین پایه اندیشه یکسره مسئول می‌ماند، بی‌آنکه شکل آن پایبندی مرتبه‌ی دومی به تاریخی داشته باشد که از آن خودش نیست ... پس نوشتار خنثا درعمل شرایط نخستین هنر کلاسیک را بازمی‌یابد: ابزارمندی ... اگر نوشتار به‌راستی خنثا باشد، و اگر زبان به‌جای آن که کنشی توان‌فرسا و سرکش باشد، به وضعیت یک معادله‌ی ناب دست یابد ... آنگاه ادبیات پیروز می‌شود ... [اما] شوربختانه هیچ‌چیز ناپایدارتر از یک نوشتار بی‌رنگ نیست.<sup>۱۷</sup>

بارت این آرمانشهر را ناپایدار می‌داند، چون از نیروی جهانگیر ادیب آگاه است و بدین‌قرار چیزی را جان‌به‌دربرده از تیغ اسطوره نمی‌بیند، آنچنانکه حتماً نوشتار روزنامه‌نگارانه نیز تن به سبک‌هایی می‌دهد که

<sup>17</sup> Barthes, *Writing Degree Zero*, Trans. A. Lavers & C. Smith (Massachusetts: Beacon Press, 1970): 76-78.

در آنها معنا شناور و در لایه‌های پیاپی اسطوره‌خوانی برهم‌هسته می‌شود؛ پس در گزارش تلاش ادبیات نوین برای برون‌رفت از بن‌بست معنا، برای پرورش یک ناسبک، به همان دوگانه‌ای می‌رسد که جیمسن در بازخوانی گزارش مارکسیستی آرمانشهر — برآمد یک کوشش آزادانه و مختارانه، یا فرجام یک پویش تاریخی قانونمند و ناگزیر؟ — از آن سخن می‌گوید: /زخودبیگانگی (یا به گفتار جیمسن، کارکرد نیروهای ناخودآگاهانه) ای که رؤیای آشتی با خویش دارد؛ یک بایستگی کور اجتماعی آن را ناگزیر از حمل تضادهای درونی جامعه‌اش می‌سازد، اما همین سوژه‌ی ناگزیر می‌رود تا با آزادی و اراده‌ای چون اراده‌ی بارت برای پایان این دوگانگی‌ها و رسیدن به جهان پیراسته از روابط قدرت که در آن معنا نه یک فرایند بلکه رویدادی یکسره همگن و درون‌پیداست، برآمد:

برین پایه نوشتار کوچهای بن‌بست است و این بدان دلیل است که خود جامعه دچار بن‌بست شده است. نویسندگان امروزی این را درک می‌کنند؛ برای آنان جستجو برای یک ناسبک (non-style) یا سبک شفاهی، برای یک تراز صفر یا تراز گفتاری نوشتار، در کل پیشگویی‌ای درباره‌ی یک وضعیت اجتماعی همگن است؛ بیشتر آنها درک می‌کنند یک زبان جهانی نمی‌تواند بیرون از یک جهان شمولیت انضمامی جامعه، و دیگر نه جهان شمولیتی رمزی یا اسمی، در کار باشد. در نتیجه هر اسلوب نوشتار امروزی بر یک اصل موضوعه‌ی دوگانه [= دو پیش‌انگاشت بنیادین] استوار است: تکانه‌ای برآمده از یک شکست و تکانه‌ای برآمده از رسیدن به قدرت در کار است؛ قالبی هست که در هر وضعیت انقلابی دیده می‌شود و دوجنبگی (دوپهلویی، ابهام) بنیادین آن این است که انقلاب باید تصویر [یا رؤیای] آنچه می‌خواهد فراچنگ آورد را ناگزیر از همان چیزی که می‌خواهد نابودش کند، وام گیرد. نوشتار ادبی، مانند هنر نوین، در کلیت خود همزمان بازبرنده‌ی ازخودبیگانگی تاریخ و رؤیای تاریخ است؛ این نوشتار پسان یک ضرورت، گواهیست بر تقسیم زبان [همانند تقسیم کار] که از تقسیم طبقاتی جدایی‌ناپذیر است؛ در مقام آزادی، آگاهی از این تقسیم و کوششی اساسی برای چیرگی بر آن است.<sup>18</sup> (افزوده‌ها) از منند

برای من که به ایستادگی گوهره‌ای یزدانی در برابر ادیب پایبندم، آرمانشهر نادیدی‌ای که بارت آن را نومیدانه زیر خروارها لایه‌ی اسطوره‌خوانی می‌جوید، آرمانشهری که به سوژه‌ی انجام‌رسان خود جامعه‌ی شهسوار تراژدی می‌پوشاند، یک رویداد ایمانیست: نه ایمانی به آنچه در آینده رخ خواهد داد و از هم‌اکنون مرا به شدنش فرامی‌خواند، بلکه به گذشته‌ی استمراری یا حال کاملی که بازمانده‌ی گوهرینش هنوز در برابر ادیب ایستادگی می‌کند؛ همباشندگی آزادی و سرنوشت در شهسوار تلخکام این آرمانشهر را هرگز نمی‌توان با بررسی نسبت او با رخدادی در آینده فهمید، و هر تلاشی برای چنین گزارشی به نمایان‌شدن یک ناسازه‌نما می‌انجامد؛ این دو تا زمانی در او یگانه می‌شوند که به حقیقتی که از گذشته تا امروز رو به او نهیب می‌زند، پایبند بماند: کافیسست بپذیریم که سرنوشت پیشاپیش رخ داده است و همینک فعلیت دارد.

\* \* \*

<sup>18</sup> Barthes, *Writing Degree Zero*, op. cit., 87.

برای یک ایرانی بیش از هر انسان دیگری، به جاماندن چیزی گوهرین که هزاران سال در برابر ادیب ایستادگی کرده و هنوز هم می‌کند، عینیت دارد. سپس باید به این گزاره نیز پرداخت که ادیبی‌سازی تمدن، یعنی نابودی گوهره‌ی زیست‌همباشنده‌ی انسان به‌بهای ورود به سامانه‌ی فرگشت دیالکتیکی/داروینی گونه‌ی انسان در یک بیکران دروغین «چیرگی بر جهان»، بیش‌ازهمه با سازوبرگ تاریخی یهودیگری پیش‌رفته است: هیچ‌کس به اندازه‌ی خود فروید درنیافته بود که ادیب — با همه‌ی ادعایی که خود او درباره‌ی سرشتین‌بودن، جهان‌گسترده‌گی و فراقومی‌بودن آن داشت — سازوکاری از بیخ یهودیست. باری پوشش یهودیگری، حتا پس از دقیقه‌ی عیسا با درآمدن به جامعه‌ی مبدل مسیحیت تاریخی، و سپس‌تر در دیگر تن‌پوش‌های تاریخی‌اش، سرانجام توانست تمام جهان را در سرطان خود فرو برد. همین‌ک همه‌ی کلان‌گفتارهای سپهر مسیحیت و گزارش‌های تازی و ترکی جهان اسلام، به پوسته‌هایی برای پرورش و گسترش این پوشش فروکاسته شده‌اند؛ تنها گزارشی از اسلام که در ایران پیکره یافته و پرورده و بنیرو شده است، به گفتار آیین شیعه و به بازوی رزم‌آوران میدانی‌اش، همچنان در برابر اختاپوس ادیب ایستادگی می‌کند و این ایستادگی را به نیروهای رزمنده‌ی دیگری در جهان می‌رساند؛ تلاشی جهانی برای اخته‌کردن این ایستادگی گوهرین در همه‌ی جبهه‌ها به چشم می‌خورد: از رویارویی‌های نظامی و اقتصادی و برنامه‌ریزی امپریالیسم فرهنگی برای برون‌مکش درونه‌ی روح و شناسه‌ی تکنیکی ایرانی، تا اوباشی‌گری، کارشکنی و خرابکاری هدفمند و ضدایرانی همه‌سویه‌ی لیبرال‌های بومی در سیاست و اقتصاد؛ در تاریخ معاصر کشور هیچ‌زمانه‌ای به‌اندازه‌ی هشت‌سال گذشته، نفس بدبوی هم‌نوازان داخلی جبهه‌ی جهانی یهودیگری را که بی‌گسست در بیخ گوشمان گند می‌دمند، حس نکرده بودیم؛ سعید لیلاز تنها کم‌بسامدترین و قلم‌گرفتنی‌ترین نام در سیاهه‌ی نام‌های این بدنفس‌هاست. نیروهای سربلندی که رشک‌ورزان به تازگی از آنها به نام میدان یاد می‌کنند، واپسین مردانی هستند که پرچم این ایستادگی گوهرین را برافراشته نگاه داشته و پیام آن را به جهان صادر می‌کنند. این گوهره ترازوی از وحدت را پدید می‌آورد که فعلیت آن به‌شکل شگفت‌انگیزی دیپلماسی‌ناپذیر است: میان زبان جهانی ادیب و زبان گوهرین ایستادگی در برابر ادیب، تمایزی هستی‌شناختی هست، نه چیزی از مرتبه‌ی کشمکش منافع ناهمساز که بتوان میان آنها گفتگو، ترگمان، یا سازشی داشت. بایسته‌های اینجهانی همچشمی‌های انتخاباتی باورمندترین نیروهای سیاسی مقاومت، کسانی چون جلیلی، را نیز ناگزیر از بازگشت به ترازوی از همبستگی می‌کند که پیشتر یکبار میان همجبهه‌ای‌های کنونی او و دوستان لیلاز پدید آمده بود؛ از محاسبه‌گری‌های درخور سپهر فعلیت سیاسی‌گری نیست و به محاسبه‌گران نیز خرده‌ای نمی‌توان گرفت، اما همین فعلیت است که رخنه‌ای را می‌گشاید که ادیب و آز‌نوعی یهودی‌خوی آن — خردورزی برای افزایش و پیشرفت و دست‌آورد، گیرم در رقابتی ضدامپریالیستی با پایتخت‌های جهان ادیب — از آن پا به قلمروهای ناگشوده می‌گذارند.

واپسین گزاره، آغاز پژوهشی در بخش‌های سپسین این نوشته است: ایستادگی در برابر ادیب، سرشت و سرگذشتی یکسره ایرانی دارد، گرچه همزمان رسالتی جهانیست که ایرانیان از همان نخستین اسطوره‌های خویش آن را بر خود نوشته بودند؛ باید پرهیخت از اینکه میان اسطوره در این گزاره، و آن اسطوره‌ای که بارت کارکرد ادیبی آن بر روی معنا را گزارش می‌کرد، پیوندی بیش از همواژگی (اشتراک لفظ) گمان کنیم. این دشواره همینجا بماند تا سپس‌تر واژه‌ی درخوری برای نامیدن آنچه شتابزده اسطوره‌های ایرانی می‌خوانیم بیابیم. با نگاهی به اینکه ستیزه میان کارکرد یهودیگری/ادیپیگری و آنچه ایرانیست، پیشینه‌ی بلندی دارد — آنچنانکه پیروزی‌های چندباره‌ی این کارکرد پُرسامد در یک تاریخ چند هزار ساله، هربار پس از مدتی با صف‌آرایی پیروزمندانه‌ی روح ایرانی دوباره پاسخ داده شده است — آن هسته‌ی پایداری‌کننده را در نخستین برخورد به یک بازمانده‌ی دیرینه‌سال، یکجور چیز آریایی مانده می‌کند، چون به گونه‌ی شگفت‌انگیزی هنوز همان شناسه‌هایی را در خویش دارد که در کهن‌ترین نوشته‌های ایرانی برابر این واژه نوشته شده است؛ از همه چشمگیرتر، ایرانیان نخستین مردمانی بودند که انقلاب را انگاره پرداختند؛ آنها این انگاره را بسان یک بایسته‌ی کیهانی برای بازساماندهی زیست همگانی در فرهنگ خویش نوشتند و آن را فرشگرد خواندند، نامی که امروز روسپیان و اوباش، در کنار هزاران نام ایرانی ستوده‌ی دیگر، روی بدنه‌ی چند بمب‌افکن از رده افتاده‌ی کرایه‌ای، یادگاری می‌نویسند؛ روشن است که نباید در برابر این ستان‌ش اهریمنی نام‌های درخشان فرهنگ ایران بی‌تفاوت بود، چرا که این بی‌تفاوتی بیگمان بخشی از همان تاخت‌وتاز فرهنگی‌ایست که همینک زبان ایستادگی را در همه‌ی کاربسته‌های لگدکوب می‌کند. باری، نزد ایرانیان باستان این «بازسازی جهان» بر پایه‌ی الگوی بی‌جنبش آغازین — الگویی که با دست‌درازی‌انگَره مینو به هم ریخت و تخم شوم تکان و جنبش در آن افتاد — رویدادی کیهان‌شناختی، و نه تنها بایسته‌ای اخلاقی و اجتماعی بود؛ گزارش آنها از این رویداد و از آزمونی که با برآمد سومین موعود، این رویداد را به انجام می‌رساند، به راستی نمایشی تراژیک است: آزادی و سرنوشتی اینهمان، که از گذشته به سوی امروز بانگ می‌زند. آنها/انقلاب را در آن آرایش خودبرانداز ادیبی که با خردورزی و رشک‌ورزی برده‌ی هگل برای رسیدن به دستاوردهای بساویدنی‌چیرگی بر جهان، بی‌درنگ خود را به ضدانقلاب وامی‌گذارد نمی‌گزارند. سپس‌تر این انگاره با گرت‌برداری دقیقه‌های رزمنده‌ی دین‌ها و آیین‌های بزرگ از اسطوره‌های آریایی و به‌ویژه از گزارش سپسین آنها در دین زرتشت، به سراسر قلمروی تمدن پای نهاد؛ آنچه امروز از انقلاب همچون "شورش بردگان برای جهان‌ارزش‌سازی از بردگی خویش" در گمانه داریم، تباهی ادیبی/یهودی انگاره‌ایست که از گوهره‌ی راستین آن در جهان چیز چندانی به جا نمانده است، مگر در ایستادگی ادیب‌ستیز هنوزینش در زادبوم خویش.

شاید این استمرار هزاران ساله را به یک نژاد باز بَرند؛ با اینهمه من به نگره‌ی روح در کاربردِ هگلی روحِ ملی گراینده‌ترم، نگره‌ای که سپس تر مارکس آن را با طبقه جایگزین کرد؛ اما همچنین باید هوشیار بود که یک بایسته‌ی سیاسی و اخلاقیِ فوری برای مهار گرایشِ گوهره‌زدایی و تهی‌سازیِ «زبانِ رسانشِ هستی» — یعنی فرایند اخته‌سازی این گوهره و تبهگنیِ زبانِ ویژه‌اش به زنجیره‌ی ادیپیِ دلالت — در کار است: یکجور وزن‌اندازی، کانون‌زدایی، یا حتا جسمانیت‌زدایی از نیروی مهارکننده‌ی این فرایند؛ بدین‌خواست، خشکاندنِ هرگونه برداشتِ زیست‌شناختی/ژنتیکی از انگاره‌ی آریایی بخشی از کارکردهای خودمُبتنِ گرایشِ پیش‌گفته است؛ به‌ویژه پس از آزمون نازیسم، یهودیتِ جهانی با کمک شعارهای سوبه‌دارِ عینیتِ علمی فرصت یافت تا گوهره‌ای که به این نام می‌گراید را با نسل‌گشی — یعنی با کارکردی که خودش در دقیقه‌های حدی بودوباشش پرچمدار آن است — برابر گیرد؛ پُر روشن است که بهره‌برداریِ اروپا (نخست فرانسه و سپس آلمان) از این نام برای انجام کارهایی که یکسره نشانگرِ ژوئیسانسِ نهفته در خویِ ادیپیِ اروپاست و هیچ پیوندی با آنچه به‌راستی و در تاریخ این نام بدان نگاشته شده ندارد، پیش از هر چیز یک دزدیِ رسوا و انگشت‌نماست و این را کارکردِ یهودیگری بهتر از هر ذهنی می‌داند؛ برای سنجشِ مدلولِ راستین این واژه باید بیش از هر جای دیگر به اوستا (گزارشِ ایرانیِ نابِ این چیز) و به ریگ ودا (گزارشِ هندوایرانیِ آن، مربوط به پیش از جدایشِ جغرافیایی این دو قوم و تباهیِ فرهنگیِ سپسینِ هندوها) بازگشت. به باور من، اینجا نباید گولِ آهنگِ فریبایِ برگفته‌هایِ تجددِ پیرامونِ «نژادِ یگانه‌ی انسانی» را خورد و به بهانه‌ی نادرستیِ اثبات‌شده‌ی بُعدِ زیست‌شناختیِ داعیه‌هایِ نژادی، خواسته‌ناخواسته در این وزن‌اندازی و تن‌زدایی از کانونِ ایرانیِ زبانِ گزارشِ جوهر، همدستِ یهودیتِ جهانی شد؛ هوشیار باشیم که تا پیش از دقیقه‌ی پدیداییِ یکسره و بی‌میانجیِ روح، آنچنانکه هگل می‌گفت، "روح/استخوان است". با اینکه من هم اینهمانیِ این روح با یک داده‌ی زیستی و ژنتیکی را کاستی‌بخشِ نیرویِ تبیینیِ انگاره‌ی روح می‌دانم، اما در برابرِ دسیسه‌ی جهانیِ گوهره‌زدایی از هر آنچه ایرانیست، از این می‌پرهیزم که به تکرارِ نابهنگام و نابجایِ این گزاره‌ی مدعیِ اعتبار علمی که روح وزنِ زیست‌شناختی و ژنتیکی ندارد، استخوان‌بندیِ برپای‌دارنده‌ی آن را سست کنم؛ از آنجا که بازشناسیِ این داوری، آن‌هم به بهانه‌ی بی‌اعتباریِ چیزِ زیست‌شناختی در برابر‌گذاریِ آن با انگاره‌ی مینوی‌تر و فرهنگ‌جیده‌ترِ روح، خودزنیِ مرگباری چون سپرافکنی و زره‌گشایی در میدانِ جنگ است، پرهیز من نیز درست به اندازه‌ی عینیت و انضمامیتِ این تهدید، هرگز به یک رندیِ سیاسی فروکاستنی نیست. در این میدان، روحی که برای رسانشِ حقیقتی گوهرین‌نبردیِ خونین را از سر می‌گذراند، بهترین و رساترین رسانه‌ی خود را در سست‌ترین زره خویش بازمی‌یابد؛ چیزِ درونِ این زره که هرگز به کالبدِ تنگ زره فروکاستنی نیست اما در جنگ با آن اینهمان می‌شود، پس از پیروزیِ بیگمان زره خود را خواهد گشود و ما نیز باید از اینکه نابهنگام به پیشوازِ این زره‌گشایی برویم پرهیزیم. همچنین گرچه بهتر است آن گزاره‌ی پُرگفته و پُرشنفته‌ی هگل در پدیدارشناسی که "روح/استخوان است" را نیز در ناتوانیِ سرشتینِ روح در

پدیدایی در هر کالبدِ کرانمندِ گیتیک دریابیم (روح بدین جهت استخوان است که چیزی جز ناتوانی در به‌تمامی و بسنده پدیدارشدن نیست و بدین‌سان در این ناتوانی با کالبدِ استخوانی خویش که هرگز آن را یکسره باز نمی‌نمایاند، اینهمان است)، اما همین معنا نیز نیک زنه‌ارمان می‌دهد تا مبادا به آن اندازه که در میدان انضمامی یک جنگِ سخت، سنگرِ خودی را به بهانه‌ی عینیت واگذاریم، به این روح یا گوهرهٔ تجرّد یکسره و مطلق ببخشیم.

اردیبهشت ۱۴۰۰

(دنباله دارد ...)

## منابع

1. Barthes, Roland. *Mythologies*, Trans. A. Lavers (New York: The Noonday Press, 1972).
2. \_\_\_\_\_. *Writing Degree Zero*, Trans. A. Lavers & C. Smith (Massachusetts: Beacon Press, 1970).
3. Eagleton, Terry. *Culture and the Death of God* (New Haven: Yale University Press, 2014).
4. Jameson, Fredric. *Valences of the Dialectic* (London: Verso, 2009).
5. Pippin, Robert B. *Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in the "Phenomenology of Spirit"* (New Jersey: Princeton University Press, 2011).