

گاه‌شمار کیانسه

(جوهری‌تر از ضد‌امپریالیسم: پاره‌ی سوم)

مهدی گرایلو

دولت فراگیر، همه‌جانب‌باشنده و کانونی، جز در شرایط ویژه‌ای چون جنگ یا بحران اجتماعی، با لیبرالیسم سازگار نیست، چرا که این مکتب میان پویش آزاد سرمایه و حق ویژه‌ی دستبرد دولت بسان یک بازیگر اقتصادی پرنیرو و انحصارآفرین به کارکردها و اندرکنش‌های بازار، پشت‌پنجه‌ی را می‌گیرد. این نگرش نخست برای بسیج نیروهای طبقه‌ی چیره و سپس‌تر همه‌ی جامعه، تنش دولت و بازار را در اسطوره‌ی رویارویی اژدهای دولت و سپهر خوش‌خیم جامعه‌ی مدنی درمی‌آمیزد؛ و اینکه جدایی مفهومی میان جامعه‌ی مدنی و ایدئولوژی همینک بیش از همیشه نشدنی می‌نماید، نشان از آن دارد که حتا کسانی که هر روز در بازار می‌بازند، شکست خود را بخشی از کارکرد پیروزمندانه‌ی پدافند سپهر عمومی در برابر بازگشت اژدها می‌پندارند. سپس می‌توان یکجور واریز نهفته و خرده‌خرده‌ی کارکردهای تنظیمی و هنجاربخش خدایگان دولت به خود جامعه‌ی مدنی را ردیابی کرد که به فرجام آن شهروند با درونی‌سازی ادیپی پدر/دژخیمی که او را از گیتی بیرون رانده است، کارکردهای پدران‌های همان دژخیم را خود در زندگی روزانه‌ی خویش به شیوه‌ای ساختارمند پیاده می‌کند؛ در گام سپسین حتا از این بیشتر هم در کوشش پیوسته‌ی دولت برای هماهنگی با هنجارها و ارزش‌های گذراتر جامعه دیده می‌شود که یکجور گرایش آن به همانستگی با جامعه و بیگانگی‌زدایی از خویش را نمایش می‌دهد، چیزی که در نخستین و بی‌میانجی‌ترین نگاه گویا چندان با خوانش‌های ایده‌آلیستی از دولت نمی‌سازد. به هرروی، همین که فلان سامانه‌ی خویشتن‌پا کارکردهای خود را با برنهادن یکجور خرد همگانی یا شعور عام، به گونه‌ای خودآیین هنجار می‌گذارد و ازین رهگذر آنها را برای سازمان عینی و کلی آنچه فاهمه خوانده می‌شود فهمیدنی و معنادار می‌سازد، نشان از گوارده‌شدن شاره‌ی اقتدار یک پیکربندی کانونمند بیرونی در یک آرایش بی‌کانون سامانه‌ی سرکردگی دارد؛ اینجا یک سپهر همگانی در معنای نوین و باختربورژوایی واژه — آنچه هابرماس پایگاه و پروردگاه «خرد چیرگی‌ناپذیر (رها از سلطه)» می‌پنداشت، سربرمی‌آورد که بیش‌و کم به وارون آنچه از معنای واژگانی و دلالت‌های محسوس بیدرنش برمی‌آید، بر چیرگی ساختاری یک ابرمن نشانه‌ناپدید گواهی می‌دهد؛ نخست نیچه (وجدان معذب، اخلاق بردگان)، سپس فروید (ادیپ، عاملیت ناخودآگاه) و سپس‌تر آدورنو (ناسازه‌ی روشنگری) بر این

حقیقت که خرد عینی، بی‌پیش‌سویه، چیرگی‌ناپذیر و چیرگی‌ستیز روشنگری دروغ، وهم، یا کلاهبرداری‌ای بیش نیست، دست گذاشتند؛ در سوی مارکسیست‌ها، بددلی در برابر توان پیش‌نهندگی اسطوره/ایدئولوژی با خوش‌بینی دانش‌ستای روشنگری درمی‌آمیزد، ناسازه‌ای میان روش و گفتمان که هر اندیشه‌ی انقلابی ناگزیر از آن است: هگلی‌گری نگره‌ی «بیگانگی همچون یک ذات اجتماعی» دانش‌باوری‌گفتمانی و شبه‌داروینیسیم زمخت‌نهفته در انگاره‌پردازی‌آغازین مارکس و انگلس جوان از سوسیالیسم علمی را مهار می‌کند؛ در نظریه‌ی ارزش که روش‌شناسی بر گفتمان‌زدگی می‌چربد، بدبینی راهبردی مارکس نهفته و ناپیدا تشدید می‌شود (بتوارگی کالا، خودآیینی نسبی عاملیت شکل/ارزش از ذات انتزاعی ارزش، جدایی مفهومی تولید و تحقق ارزش (یا، خودآیینی مفهومی گردش) به‌پيامد یک‌جور دوگانگی در زمانمندی ارزش، و ...؛ سپس ایستار بدبینی به ایدئولوژی با چیزوارگی و آگاهی‌کاذب لوکاخ نیرو می‌گیرد، اما نزد گرامشی با عینی‌انگاری سرکردگی (انطباق‌پذیری آن با آزمون سوسیالیسم، آنچنانکه گویی سرکردگی ظرف بی‌طرف و به‌یک‌اندازه گنج‌آینده‌ی آگاهی‌های کارگری و بورژوازی‌ست)، به‌سود مفهوم‌پردازی لیبرالی جامعه‌ی مدنی دوباره نیرو می‌بازد. پس از تبهگنی آزمون سوسیالیسم روسی به بنیادهای روشی بین‌الملل دوم و به‌دنبال دست‌بالا یافتن یکجور فروکاست‌گرایی اقتصادی در روش که مارکسیسم را در گستره‌ی تنگ انگاره‌پردازی‌های یک‌الگوی تنظیم کلان اقتصاد چکیده می‌کند، این واگذاری گام‌به‌گام کارکردهای بنیادگذار و هنجاربخش کردار شهروندی، از کانون اقتدار عمودی دولت/پدرشاه به تراکنش‌های افقی توربافت خودآیین و خودکار جامعه‌ی مدنی، همچون پیامد و پیوست تلاشی اقتصادی برای چیره‌سازی بازار بر زندگی اجتماعی بازنموده می‌شود. آنچنانکه از این روش‌شناسی برمی‌آید، اینجا بازار سرعّت است و دیگر چیزها تنها با بازگرد فرجامین به آن سنجیده می‌شوند؛ سپس باید آماده بود تا خود لیبرالیسم هم بسان گردایه‌ی اندیشه‌ها و مفهوم‌هایی برای سزاوارپنداری همگانی بازار انگاشته شود.

اما این نسبت به همین سادگی‌ها یکسویه نیست و راست آنکه لیبرالیسم بسیار پیش از آنکه یک هسته‌ی اقتصادی پوست‌یافته با فلان آرایه‌های فلسفی و اندیشگانی باشد، واکنشی در برابر به‌هم‌خوردن آهنگ تقویمی زمانست که ناخودآگاه یهودی‌بشریت را ساختار می‌بخشد؛ یکجور پیکره‌یابی یک بیکران بد در کالبد کل همزمان یک ساختار دلالت که پیوسته بیهوده‌گردی بنیادین در تراز چیز واقع را به خیالواره‌ی «پیشرفت و پوشش هدفمند» در سپهر واقعیت تبدیل می‌کند. خرد هدف/ابزار ذاتی این ساختار اهریمنی ناخودآگاه است و بیراه نیست که وبر، مفهوم‌پرداز این خردورزی تراز نوین، بر پیوند سرمایه‌داری با بازاندیشی‌های پروتستانی (یهودیت همه‌پیکره در کالبد مسیحیت) دست می‌گذارد، دقیقه‌ای که در آن به گزارش خود او، تقدس بنی اسرائیلی زمانمندی خطی-کمی درخور انتزاع ارزش تا پایه‌ی یک اینهمان‌گویی رباخورانه آشکاره می‌شود: زمان طلاست. برای آنکه خرد هدف/ابزار درست کار کند، زمان باید یک عینیت

ساده و بی‌سویه‌ی دکارتی-نیوتنی باشد، یک کمیت ناب، بدون هرگونه افزونه‌بار کیفی‌ای که نقطه‌ای از نمودار خطی آن را حَمَشِ گرانشی دهد؛ برابری زمان با طلا از تثبیت یکسره‌ی یک گوهره‌ی ارسطویی یا جوهر/استای هموار دکارتی در جایگاه زیربنای هستی اجتماعی حکایت می‌کند، و قوام‌یافتگی این خودفریبی ادیبی را این واقعیت بهتر نشان می‌دهد که طلا در سرمایه‌داری هرچه بیشتر به جرمی بی‌بهره از کیفیت و مالا مال از کمیت ناب فروکاسته می‌شود تا برای نخستین بار در تاریخ تولید ارزش، کالایی پدید آید که ارزش مصرفی‌اش پیوسته به کران فرجامین و بیش‌انتزاعی ارزش مصرفی پول می‌گراید: دقیقه‌ای که در آن جذابیت حسانی یک چیز ویژه را جز در توانایی آن برای بازنمایی یک تجرید مطلق — ارزش انتزاعی همچون میانگین اجتماعی زمان کار لازم — نمی‌توان یافت.

کسانی چون نگری و هارت که شکست آزمون مدرنیته به دست نوادگان افلاتون را نخست در تلاش فلسفه‌ی نوین اروپا برای خفه کردن فریاد ناگهانی درونماندگاری در گلوی اسپینوزا و به‌جای آن دمیدن در کرنای ایده‌آلیسم و استعلای دکارت ردیابی کرده‌اند، خودبه‌خود از هگل و مارکس هم بیزارند، چون در آنها دولایگی اسطوره‌شناختی هستی که دوباره با دکارت جانی نو گرفته و جهان را با یک پیرنگ کین‌توزانه میان اهورای سوژه و اهرمن ابژه بخش کرده بود، دست‌کم فعلیت دارد، حتا اگر این فعلیت نه همچون کانت یکسره و چاره‌ناپذیر، بلکه تا سطح چیزی چون کار/ازخودبیگانه کاذب و گذرا باشد؛ تیره‌ی درونماندگاری‌گرا در فلسفه‌ی باختری که در اسپینوزا یک‌ترازینگی هستی را بدون میانجی‌کلیت، یعنی نه در گذشته و نه در فرایند شدن بلکه همین‌حالا و همیشه و یکسره بالفعل می‌داند و سرانجام در دلوز به یکجور سازماندهی سیاسی می‌رسد، هرگز تک‌گوهرانگی ادعایی فلسفه‌ی هگل را باور نکرده است، زیرا تفکیک میان بَوش و انجامش‌انگاره، میان وجود و تحقق آن را بازمی‌شناسد، تفکیکی که همزمان بنیاد و پیامد آن چیز است که امروز منطق دیالکتیکی خوانده می‌شود: چیزی که بی‌میانجی هست (وجود دارد)، هنوز نینجامیده (تحقق نیافته) است، زیرا انجامش (تحقق) آن نیازمند میانجی‌کلیت است؛ این میانجی‌گری که همچون رابطه‌ای اجتماعی، همچون پیوندی میان من و هستی بیگانه‌شده‌ام (من و فرایند کارم، من و فرآورده‌ی کارم) پدیدار می‌شود، دیگرانگی دشمنانه‌ای میان کردار و برابری‌ستای آن را پیش‌می‌انگارد که کمابیش می‌دانیم بنیاد پویش بیهوده‌ی بیکران بد است: در این دیالکتیک، هستی خود من بسان چیزی که برابر من ایستاده است، هدف دست‌درازی و خواستنم می‌شود و تنها پس از دستیابی به آن است که من خود را پیشاپیش در همان جایگاهی که او در آن بوده است باز می‌یابم؛ این را با فروید و لکان زنجیره‌ی میل خوانده‌ایم که زمانمندی خطی دارد اما در سرشت خود پویشی چرخه‌ایست، آنچنانکه هرچه در زمان جلوتر می‌رویم، در عمل تنها یک کل همزمان را باز می‌آستواریم. از چشم‌انداز درونماندگاری این تنها یک کلاهداری با برگه‌ی شناسایی تک‌جوهر‌باوریست و پُر پیداست که این دیالکتیک بهتر از هر سامانه‌ی منطقی خودبنیاد دیگر

کارکردِ خردِ ابزاری را پی می‌ریزد، چون بدون دوگانه‌ی دشمنانه‌ی کردار و برابریستا، انگاره‌پردازی هدف و ابزار از کار می‌افتد. پاسخ‌آشنای هگل و سپس مارکس این است که دوگانگی کاذبِ جوهر پایدار نیست و همان منطق/دیالکتیکی که این دوگانگی بیمارگون را بازتولید می‌کند سرانجام آن را، و بدین‌سان خودش را، برمی‌اندازد؛ به باور من، و چنانکه گزارش آن در دولت جوهر ناممکن آغاز و گستریده شد، این پاسخ بیش از همه نشان می‌دهد که گوهره در دیالکتیک نه یک زیربنای طبیعی، بلکه یک/امتناع منطقی است: اگر فرجام یزدان‌شناختی‌ای که هگل به‌روشنی و مارکس در پرده برای تاریخ دیالکتیک گزارده‌اند فسخ دیالکتیک است، پس آنچه در آن دگرگون می‌شود خود جوهر است و نه ویژگی‌ای که بر آن سوار شده است: انجامش تاریخی یا آشکارگی یکسره‌ی گوهره‌ی هگل-مارکس بنیادبخش فرایند دیالکتیکی است که بروندادش نابودی همین گوهره است: اینجا با چیزی گوهرانه روبرویم که تنها تا زمانی وجود دارد که تحقق نیافته است، و این یک امتناع منطقیست که بیش از هر چیز به کل همزمان زبان همچون ساختار ناتمامی می‌گراید که تنها به شرط نینجامدگی (تحقق نیافتگی) هست (زبان کلیتیست که همیشه بوده است، تنها به این شرط که دلالت به معنا در آن هرگز به‌تمامی به انجام نرسد؛ برای اینکه این کلیت معنابخش وجود داشته باشد، باید همیشه در معنا سوء تفاهمی رخ دهد). راست بدین دلیل دقیقه‌ی پرولتاریا را باید یک مرگ‌آگاهی دانست، جایی که زمان دیگر نمی‌تواند با گسترش خطی خود همچنان این کل همزمان را بر پای دارد و برین پایه گوهرانگی‌ای را که از سنجش‌پذیری‌اش — و راستش از اینهمانی‌اش — با/رزش یافته است، از دست می‌دهد: زمان طلاست چون استوارنده‌ی یک کل همزمان است؛ هرچه می‌گذرد و پیش می‌رود، هرچه سوژه پیشرفت می‌کند، در یک سیمای ساختاری همچنان در آغازگاه خودش است. در این ساختارمندی، گونه‌ی ویژه‌ای از بودن، از آروین بوش، بسان زمان دکارتی/نیوتنی تجربه می‌شود؛ بسیاری از انقلاب‌های سده‌ی بیستم که از الگوواری شناخت و نقد اجتماعی مارکسیستی بهره‌ی گفتمانی بردند، کوشیدند تا برای برانداختن قانون ارزش، پیوند اینهماننده‌ی زمان و ارزش — یا سنجنده‌ی ارزش با زمان — را از هم بگسلند، بی‌آنکه دگرگونی بنیادینی در زمانمندی آروین حسانی و کردار اجتماعی در اندازند؛ یکجور پیش‌داده‌ی روشی و شناختی یکسان یا حتا یگانه که میان ذهنیت کارگزار این انقلاب‌ها از یکسو، و فاهمه‌ی پیشانقلابی یا تجربه‌ی فردی و اجتماعی همبسته با آنچه لوکاچ/گاهی کاذب می‌خواند، از دیگرسو هم‌سانی می‌کرد؛ این را در برداشت این سوسیالیسم‌ها از انگاره‌ی پیشرفت، همچون گسترش مرزهای بهره‌مندی شهروندان از گزینه‌های مادی/گیتیکی که بورژوازی پیشاپیش آنها را همچون پیش‌نیازهای تعریف «انسان نوین» بایسته کرده بود، بهتر می‌توان بازیافت؛ پُر روشن بود که در این کشمکش پیروزی فرجامین از آن خود بورژوازی خواهد بود، چون در سرمایه‌داری، به دلیل بازشناسی طبیعی اینهمانی/ذاتی انگیزه‌ی سود فردی و این پنداشت از پیشرفت اجتماعی (افزایش بهره‌وری)، «بیکران بد پیشرفت» با «بیکران بد انباشت سرمایه» همساختی بیشتر و بهتری دارد. تلاش سوسیالیست‌ها برای نقد بیکران بد انباشت در عین پاسداشت بیکران بد پیشرفت

— ناسازه‌ای که با پایبندی این سنت به سامانه‌ی مقوله‌بندی و انگاره‌پردازی روشنگری و نوینگی، همچون مرده‌ریگی/روشی/شناختی از گذشته‌ی طبقاتی تاریخ بر دوش او سنگینی می‌کرد — نشان از ابتلای آن به زمانمندی‌ای بود که همان کل همزمانی را از نو برمی‌نهاد که در آن گسترش خطی زمان واقعیت، این زمان را همچون/ارزش به تجربه درمی‌آورد؛ بیراه نیست که با چیرگی اصل واقعیت بر این سوسیالیسم‌ها، به‌وارون آنچه از مارکسیسم گمان می‌رود، با یک خویشتن‌پایی پارانوایی روبرو می‌شویم که پس از فروپاشی اردوگاه، ساده و بی‌درنگ و بدون کمترین تنش اجتماعی یا بازتوزیع کارمایه‌ی طبقاتی، تبدیل به گاودانی‌های قفقاز و فرارود و اروپای خاوری می‌شود، بگذریم از اینکه چین به تنهایی گواهی بسنده برای تبه‌گنی ناگزیر راه رشد غیرسرمایه‌داری به خود سرمایه‌داری، به پیامد اشتراک‌ش در زمانمندی حاکم بر بیکران بد خود انگاره‌ی رشد است، ساختاری که یک فاهمه را به هردو الگوی اقتصادی پیشرفت زور می‌کند.

گرچه چنانکه به اشاره گفته شد و به‌زودی در نوشته‌ای پُرتر گفته خواهد شد، اینهمانی انقلاب با یکجور دگرگشت در زمانمندی پایداری بیکران بد نزد نگره‌ی ارزش مارکس نهفته اما به‌نیروست، با اینهمه نخستین کسی که روشن و پیدا انقلاب را برافتادن زمانمندی پیشرفت انگاشت والت‌بنیامین بود که در برنهاده‌هایی درباره‌ی انگاره‌ی تاریخ، به‌ویژه از برنهاده‌ی یازدهم سپس‌تر که در آنها به سنجش مفهوم پیشرفت می‌پردازد، میان پنداشت فلسفه‌ی تاریخ بورژوازی از پیشرفت و فرگشت‌باوری مکانیکی سوسیال‌دمکراسی که برپایه‌ی روند ناگزیر پیشرفت فنی نیروهای مولد جامعه به پویا فرایز تاریخ می‌نگرد، یکجور همانستگی می‌یابد و در برنهاده‌ی سیزدهم به مرزهای باریک گوهرانگی کاذب زمان همگن/یکنواخت و تهی در انگاره‌ی بورژوازی-سوسیال‌دمکراتیک پیشرفت می‌رسد: گوهره‌ای که انقلاب تنها با نابودی آن یکسره/انقلاب می‌شود؛ یا: کذبی که جایگاهی جوهری در هستی اجتماعی یافته است؛ آنچه او در آزمون سوسیال‌دمکراسی ضدانقلابی اروپا بازیافته بود، سپس‌تر درباره‌ی سوسیالیسم‌های به‌راستی موجودی که از دل‌واندرون انقلاب‌های اجتماعی — حتا انقلاب اکتبر — بیرون آمدند، به‌همان‌پیدایی دیده شد: درست است که در این انقلاب‌ها برابری ارزش و زمان (سنجش ارزش با زمان) برای دقایقی از کار می‌افتد، اما خود زمان همچنان «زمان یکنواخت و تهی» پیشرفت می‌ماند؛ اینجا اینهمانی ارزش و زمان به‌گونه‌ای سرشتین و بیش‌و کم خودبه‌خود بازمی‌گردد، آنچنانکه هر نیروی بیرونی شتاب‌بخش این بازگشت، زایشیاری بیش نیست؛ راست آنکه زمان یکنواخت، زمان پیشرفت، کذبی‌ست که وقتی ناراستی خود را پنهان می‌کند، همچون/ارزش واقعیت می‌یابد؛ کذب ارزش مستقل از زمانمندی آن نیست، بلکه ارزش و زمان درست در کذب یکدیگر یگانه می‌شوند؛ به‌دیگر گفتار چنین نیست که بورژوازی با همانگویی «زمان طلاست» یک زمان عینی پاک و بی‌گناه را به پیشامد یا عارضه‌ی تاریخی و گذرای ارزش آلوده باشد، آلاشی که به‌باور عرفی سوسیالیست‌ها با برافتادن سرمایه‌داری از دامان زمان زدوده خواهد شد، چنانکه گویی روزی خواهد رسید که زمان همچنان

یکنواخت پیش می‌رود بی‌آنکه ارزشی بر آن حمل شود؛ به‌وارون، طلا بودنِ زمان چیزی جز تجریدِ دکارتی آن بسانِ یک بُعدِ انتزاعی یکنواخت نیست؛ راست آنکه بیش از آنکه طلا زمان را آلوده باشد، زمان سرشتِ طبیعی طلا را آلوده است؛ سوسیالیسمی که این یکنواختی مجردِ زمانمندیِ پیشرفت و رشد را همچنان حقیقت می‌پندارد، خواسته‌ناخواسته ارزش را نیز به جایگاهِ گوهره‌ی کاذبِ هستی اجتماعی بازمی‌گرداند.

البته در نوشتار مارکس گاه نیروی کار با گوهره یکسان می‌شود و بدین‌سان همچون یک پیش‌داده‌ی ساده‌ی طبیعی در جایگاه زیربنا پیش‌انگاشت می‌گردد: خودآشکارگی و خویش‌آشتی فرجامین آنچه اکنون در مناسبات اجتماعی ویژه‌ای ناگزیر خود را می‌فروشد تا سپس با خود بسانِ دیگری خویش رویاروی درآید؛ باینهمه چندانکه از دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ به‌سوی نگره‌پردازیِ ارزش پیش می‌رویم، یکجور پرهیز کژدار و مریز او از این اینهمان‌سازیِ گوهره با نیروی کار بسانِ یک داده‌ی *تئانه* و گذار به پیش‌پنداشتِ مناسبات اجتماعی در تعریفِ این نیرو پدیدار می‌شود، آنچنانکه نیروی کار دیگر نه یک داده‌ی طبیعی، بلکه انگاره یا مفهومی می‌گردد که این مناسبات آن را بر خود انسان سوار می‌کنند، چندانکه پیشینگی و ناپیشامدوارگی منطقیِ جوهر را دیگر نمی‌توان به این نیرو نسبت داد، چون آن مناسبات اجتماعی بر او تقدّم تبیینی می‌یابند. به‌هرروی این درون‌مایه‌ی جُستاری دیگر خواهد بود، اما ساده و چکیده آنکه پیش‌انداختنِ یک تجریدِ ناب به‌نام ارزش و همانستگی یا سنجش‌پذیریِ آن با کمیتِ محضِ زمان، رفته‌رفته بُعدِ جسمانیِ گوهره را به چالش می‌کشد، آنگونه که خودِ گوهرانگیِ نیروی کار به پیوندهای اجتماعی ویژه‌ای مشروط می‌شود: نمونه‌زد، مارکس به آدام اسمیت می‌تازد که نیروی ماهیچه‌ایِ کار را، حتا اگر در پیکر جانوران باشد، خودبه‌خود و به‌طور طبیعی تولیدکننده‌ی ارزش می‌داند (و بدین‌روال سرمایه‌داری را طبیعی می‌پندارد)، چرا که نمی‌تواند میان ارزش مصرفی و ارزش یک چیز تفاوت بگذارد، غفلتی که در سنجشِ فرجامینِ اسمیت را به حذفِ ارزش سرمایه‌ی ثابت از برآیندِ ارزشِ کالا راهبر می‌شود. باید بدانیم که اسمیت نیز در عمل به بنیادِ زمانیِ آنچه ارزش می‌پنداشت پی برده بود و این به‌ویژه آنجا نمودار می‌شود که برای پیش‌نهادنِ ادعای خود درباره‌ی حذفِ ارزش سرمایه‌ی ثابت از ارزش فرجامین کالا، خود سرمایه‌ی ثابت را یکجور امتدادِ زمانیِ ارزشِ نیروی کار و ارزش افزوده‌ی حاصل از کاری که پیشتر برای تولید آن انجام شده بود — یکجور انباشتِ زمانیِ به‌جامانده از گذشته و چیزی نزدیک به مفهوم کار مُرده‌ی مارکس — می‌پنداشت؛ باینهمه، چنانکه خود مارکس و سپس تر کسانی چون لوکزامبورگ نشان دادند، اسمیت با هیچ‌انگاشتنِ ارزش مصرفی به سودِ ارزش، دچار خطایی زیانبار در شناختِ خود ارزش نیز می‌شود، آنچنانکه به پندار او در یک دادوستدِ یک‌طرف ارزش را از دست می‌دهد و دیگری به دست می‌آورد؛ اینجا دادوستدِ جابجاییِ ارزش از یک دست به دستِ دیگر است و نه برابریِ دو چیز هم‌ارز، مانند آبی که از یک لیوانِ پُر به لیوانِ تهی ریخته می‌شود. برای نمونه از دید اسمیت وقتی سرمایه‌دار به کارگر دستمزد می‌دهد، ارزش سرمایه‌ی متغیر از دست او

خارج می‌شود و به دست کارگر می‌رسد، حال آنکه پس از مارکس می‌دانیم که هرکدام از آنها در دادوستد سرمایه و نیروی کار، ارزش پیش‌داشته و برابر خود را تنها از شکلی به شکل دیگر درمی‌آورند: سرمایه‌دار از شکل پول به کالا (خرید نیروی کار) و کارگر از شکل کالا به پول (فروش نیروی کار)، و در این فرایند هر دو پس از دادوستد درست همان ارزشی را در دست دارند که پیش از آن داشتند؛ همین خطاست که اسمیت را به نادیده‌گرفتن هستی مستقل سرمایه‌ی ثابت و بازبُردِ فرجامین آن به سرمایه‌ی متغیر و ارزش افزوده می‌رساند. روشن است که در برداشت اسمیت، ارزش گوهره نیست، بلکه یکجور شاره است که از چیز ارزنده به چیز نیرزنده می‌شارد، همانگونه که انرژی در شکل گرمایی خود، از جسم گرم به جسم سرد می‌تراود. این حقیقت پیوند بنیادینی با این دیدگاه اسمیت دارد که کارآوری نیروی کار تنانه، حتا اگر در کالبد جانوران باشد، خودبه‌خود تولیدکننده‌ی ارزش است و بیش‌وکم جایگاه ذاتی و گوهرین را به تنانگی کار می‌بخشد، چیزی که گاه سوسیالیست‌ها نیز در خوانش مارکس بدان گرویده و بدین‌سان دست در تباهیدن نگره‌ی ارزش او برده‌اند؛ و راستی باید انتزاعی که اسمیت در ذهن خود برای رسیدن به سرشت ارزش به کار برده است را تجریدی کاذب انگاشت که به جای گوهره همچنان یک پیشامد (عَرَض) یا صفت را از خود به‌جای می‌گذارد: افزونه‌ای که در یک دادوستد در یکسو ناپدید و در دیگرسو پدیدار می‌شود؛ برای اینکه این نکته روشن‌تر شود کفایت از اسمیت بپرسیم که سرمایه‌دار چرا باید ارزش سرمایه‌ی متغیر را بسان دستمزد در برابر هیچ و بی‌آنکه ارزشی یکسان به‌چنگ آورد، به کارگر بدهد، و یا خریدار ابزار کار چرا باید ارزش خود را به سازنده/فروشنده‌ی آن بدهد بی‌آنکه هم‌ارز آن را به دست آورد؟ اگر نزد مارکس ارزش جوهری‌ست که برای پایستاری چرخه‌ی بازتولید باید دگردیسه شود (تغییر شکل بدهد)، نزد اسمیت ارزش صفتی‌ست که برای پایستاری این چرخه باید در مدار جابجا گردد؛ به زبان ساده، در مارکس آنچه پایسته است خود ارزش است و این پایستگی (و سپس‌تر در بازتولید گسترنده، پایستگی افزاینده) جابجایی شکل‌ها را پیش‌می‌انگارد؛ حال آنکه در اسمیت گویا پایستگی از آن چیز دیگریست که به جابجایی خود ارزش مشروط شده است.

به دلایل ساختاری‌ای که هم‌پیوند با طبیعی‌انگاری سرمایه‌داریست، اسمیت اجازه ندارد که ارزش را در معنای درست‌واژه همچون جوهر پدیدار اجتماعی دریابد، زیرا آشکارگی امتناع بنیادین جوهر به آن پایان می‌بخشد؛ اینجا نیز زمان با ارزش برابر است یا با آن سنجیده می‌شود (اسمیت از انگاره‌ی کار/اضافی بسنده آگاه است)، اما نه زمان گوهره است و نه ارزش، بلکه تجریدی که همچنان به برنهادن انگاره‌ی زمان همچون یک راستای ممتد دکارتی، یک پیش‌جزء حسّانی عینیت‌بخش کانتی یا کمیت فیزیکی خنثای نیوتنی می‌انجامد، بیش از همه سازوکاری برای پنهان‌سازی یا پرهیز از رویارویی با امتناع بنیادینی‌ست که هستی اجتماعی را گرد خویش ساختار بخشیده است: برای آنکه امتناع گوهرین آشکار نشود، زمان همچون یک امتداد عینی و خنثا تجربه و زیسته می‌شود؛ در این تراز ناگوهرین، همانستگی ارزش و زمان تا آنجا درست

است که نه انقلابی بلکه طبیعیت؛ و راستی اگر طبیعیت از انروست که زمان در آن یک تجربه‌ی انقلابی نیست؛ مارکس این همانستگی را از اسمیت وام می‌گیرد، اما به‌وارون آنچه سوسیالیست‌ها می‌انگارند، برای انقلابی‌سازی آن این دو را به‌روشی مکانیکی از هم جدا نمی‌کند، بلکه خود زمان را انقلابی می‌کند: پیوستار خطی بیکرانی که برای آنکه سنج‌های انتزاعی ارزش باشد، باید در بنیاد خود چرخه‌ی بیهوده‌ای باشد که از آشکارشدن می‌گریزد؛ اگر در پس تصویر کاذب امتداد خطی آن، سرشت چرخشی‌ای در کار نباشد، هرگز نمی‌تواند سنج‌های ارزش باشد و این چرخش بیش از آنکه داده‌ای تنانه و طبیعی یا یافته‌ای طبیعی در دانش سپهر فیزیک ناقلیدسی زمان باشد، یک ساخت اجتماعیست؛ ارزش‌انگاری اسمیتی زمان، یعنی طبیعی‌پنداشتن ارزش و به‌پیرو آن خطی‌سازی زمان، باید همین سرشت چرخه‌ای را پنهان کند.

اکنون برای لیبرال‌ها پرسش ساختار یا هندسه‌ی زمان اهمیت بیشتری دارد تا اندازه‌ی خودآیینی جامعه‌ی مدنی در نسبت با دولت. به‌هرروی دولت پرهیزی آنها به توانایی بازار برای خودبنیادسازی خرد ابزاری برمی‌گردد، اما با وبر دریافتیم که تاریخ این خردمندی نخست با یک دیوان‌سالاری دولتی نوین هم‌رویداد است. به یاد داریم که این دولت برآمد انقلابی در برابر سامان کهن بود، سامانی که رِوایی قدرت و قانون خویش را از سرچشمه‌های کهنسال تر دریافت می‌کرد؛ اکنون به نظر می‌رسد که با گذر از وبر باید ادعا کنم که آن مشروعیت‌های کهنسال (فره و سنت) نیز در سنجش نهایی بر یک پیکربندی دیگرگونه و شاید آغازی‌تر و نابالیده‌تر همین خرد ابزاری استوار بوده‌اند، زیرا پنداری تجربه‌ی زمان در آن جوامع نیز با آنچه سرمایه‌داری و آزمون نوینی به تجربه‌ی ما درمی‌آورد همانند بوده است، و برین پایه باید یکجور خردمندی نهشت‌کرده از کارکرد پیوسته‌ی بیکران بد همچنان در آنها از آشکارگی یک امتناع جلوگیری کرده باشد. ناگزیر دیوان‌سالاری کفکایی دولت که وبر آن را بسان پاسدار خردورزی هدف/ابزار پیش رویمان می‌گذارد، چهره‌ی ضدانقلابی هراس‌انگیزی می‌یابد، اما هراس‌انگیزتر از این چهره کارکرد یا مسئولیت تاریخی آن برای بازسازی جامعه همچون کلیت خودفرمانی‌ست که همان پیوستار خطی-تکاملی بیکران بد را اکنون با نگاره‌ی پیشرفت درمی‌یابد؛ این دولت که کمابیش با الگوواره‌ی تولیدی فوردیسم هم‌رویداد است، سهم بزرگی در پرورش آنچه جامعه مدنی خوانده می‌شود، داشته است؛ اینجا کمی از مرزهای آن انگاره‌پردازی دیرینه‌ی دولت بسان نهادی بیگانه از جامعه می‌گذریم، چون با همه‌ی آن گفتارهایی که مارکسیسم و اندیشه‌ی سیاسی سده‌ی بیستم پیرامون چیستی خودفرمانی آن در نسبت با اقتصاد فراهم آورده‌اند (و سنجش بخشی از آنها در پیوند با پرسش چیستی گوهره‌ی جامعه‌ی سرمایه‌داری در دولت جوهر ناممکن آمد)، گویا دولت سرمایه‌داری فرایندی وارونه برای آشتی مفهومی و گفتمانی با جامعه‌ی خویش را نیز می‌پیماید، آنچنانکه خودبه‌خود به واسطه‌ی بسیاری از کارکردهای پیشتر بیگانه‌اش به سازوکارهای خودبنیاد جامعه‌ی مدنی می‌گراید؛ این روند را به‌رغم ستیزهای اجتماعی و اقتصادی گزارده و نگاشته در

گذار از فوردیسم به انباشت همه‌دیس‌ه‌ی نولیبرالی، در سراسر سده همچون پیوستاری پایدار تماشا کرده‌ایم: خود دولت بیش از آنچه حتا هگل می‌پنداشت به واهلیش در جامعه‌ی مدنی آرزومند است. تراز راهبردپردازی کلان طبقاتی و همبسته‌سازی سرمایه‌داران فردی رقیب در پیکر یک کلیت همساز در برابر تنش‌های اجتماعی و نبردهای طبقاتی، که بسیاری آن را پایه‌ای برای تبیین خودفرمانی نسبی دولت می‌انگارند، همینکه به یک ساختار، هنجار یا شاید ناخودآگاه اجتماعی بدل گردد، از کارکردهای دولت انتزاع‌پذیر می‌شود، جایی که برای حدگذاری بر شدت کشمکش سرمایه‌داران فردی در بازار، خود بازار خویشتن‌پایی بسنده‌ای می‌یابد و بدین‌سان از زورکرد دستوری اصل واقعیت از سوی یک دولت خدایگانی وامی‌رهد؛ این پایه از درونی‌شدن پدر/دولت به‌طور طبیعی نشان از خطی‌شدن زمانمندی بنیادبخش بیکران بد پیشرفت برای بازپیدایی فراگیر همان سوژه‌ی همیشگی، همان پویش عقده‌ای و نفرت‌انگیز ادیبی‌ست. ما در ایران بیش از دیگران این بخت را داشتیم که لیبرالیسم را نخست نه بسان پافشاری بر جزم‌های اقتصادی بازار، بلکه پیشتر همچون وسوسه‌ای برای بازگرداندن این زمانمندی و پاسداشت دوباره‌ی خرد هدف/ابزار از سر بگذرانیم. برای نمونه، در میان همه‌ی مردانی که در سیاست تاریخ سده‌ی بیستم ایران سهمی داشته‌اند، کمتر کسی را می‌توان یافت که همچون بنی‌صدر تا لحظه‌ی مرگ بر نفی مالکیت خصوصی پای فشرده باشد، و بااینهمه من او را همچنان یک لیبرال در تراز کسی چون بازرگان می‌دانم. سیمای اقتصادی دولت‌کانونی فرایند گوارش همه‌ی فعلیت‌های اجتماعی پدیدار شده در پنجاه‌وهفت در اندرون دولت، که حتا بازرگان نیز جای‌جای با آن همدل و هماهنگ بود، به یکجور شبه‌سوسیالیسم می‌انجامید که نمی‌گذاشت چیزی بنیادین‌تر به چشم بیاید، اینکه کسانی چون او، و به‌ویژه لیبرال‌هایی که سپس‌تر در کالبد قدرت پاسفت کرده نیز نفوذ کردند، بسیار پیش از آنکه به آزادسازی اقتصادی بیندیشند، بر مهار و سپس درون‌دولتی‌سازی تکانه‌هایی پافشاری می‌کردند که در منطق بنیادبخش خرد هدف/ابزار به‌هیچ‌رو در نمی‌گنجیدند؛ کمابیش از همین‌روست که اصلاح‌طلب‌ها که سیاه‌ترین تعدیل‌های اجتماعی و اقتصادی را امروز در بوق می‌کنند، هنوز آنگ چپ را از دولتگرایی‌های آغاز انقلاب یدک می‌کشند؛ برای سال‌های جوانی آنها، دولت بیش از آنکه ادامه‌ی انقلابشان باشد، ابزار مفهوم‌پردازی علمی آن، و بدین ترتیب اخته‌سازی گفتمانی آن در یکی از مجموعه مفاهیم ضدامپریالیستی رایج آن روزگار بود، و به‌همین دلیل است که به‌وارون خوانش‌های کنونی، من این دگرگونی شگفت‌انگیز ذائقه‌ی سیاسی و اجتماعی آنها را نه یک گسست بنیادین، بلکه پوست‌اندازی یک پیوستار بس ریشه‌ای‌تر می‌دانم که از آنها یک یهودیگری هر شکل‌شونده می‌سازد. به‌هرروی، چنانکه پیشتر بارها گفته بودم، لیبرالیسم ایرانی نخست یکجور ایستار ضدانقلابی برای درهم‌شکستن جنبش‌یست که زمانمندی خرد هدف/ابزار و بیکران بد پیشرفت/دست‌آورد را به پرسش می‌گیرد؛ تلاش برای گوارش سپاه و بسیج در ارتش، کمیته‌های انقلاب در نیروی انتظامی، انحلال و دولتی‌سازی جهاد سازندگی، سپس‌تر بازسنجی کارکردهای برون‌مرزی و صدوری سپاه بسان ابزار منطقه‌ای منافع حاکمیتی

ایران و ... شناسه‌های چشمگیر این عملیات تاریخی است که از دولت‌گرایانی چون بنی‌صدر می‌آغازد و به چهره‌های زنده‌ی سال‌ها و روزهای خیلی نزدیک سیاست ایران می‌رسد. در آن تکانه‌ها، چیزی گوهرین‌تر از مطلوبیت بی‌درنگ بازار نهفته است که لیبرال‌ها کوشیده و می‌کوشند تا نخست با دولتی‌سازی پدیدارهای آن و واداشتنش به بازسنجی و بازآزمایی خودش در سامان مفاهیم خرد ایزاری، انقلاب را دوباره در زمانمندی این خردورزی واهلند. این فرایند ادیپی/یهودی‌سازی دولت را همچون ایزاری برای آشناسازی و بازمفهوم‌پردازی آنچه برای خرد هدف/بزار نامفهوم است به کار می‌بندد و سویی‌ی ضدانقلابی این انگیزش بر سرشت اقتصادی دولت‌گرایی‌ای که در پیکره‌ی آن پدیدار می‌شود بسیار پیشی می‌گیرد. کسانی که هنوز در ایران به هسته‌ی حقیقی پنجاه‌وهفت پایبندند، به‌شيوه‌ای غریزی در برابر این دولتی‌سازی یا گوارش نهادآفرین پوش‌های خودآیین و فاهمه‌گریز برآمده از آن رویداد یزدان‌شناختی واکنش نشان می‌دهند و بهتر از دیگران از آنچه این بازمفهوم‌پردازی و عرفی‌سازی تکینه‌ی انقلاب بر سر آگاهی حضوری و ناعرفی آن آورده است، آگاهند؛ البته همین بدبینی آنها را در برابر فرایندهای ویرانگری که زیر نام خصوصی‌سازی، دولت را از سپهر دفاع اجتماعی و اقتصادی هنجارمند از کارگران و ستمکشان بیرون می‌کند، به ایستاری سست و سپرباخته می‌راند که پیامدهای آن برای سرنوشت همان انقلاب بسنده روشن است. اما اینجا و اکنون، در تمایز با انقلاب‌های واکنشی (ضدامپریالیستی، ضداستعماری، ملی‌رهایی‌بخش) ای که دگرگونی را تنها در تراز چیستی (ماهیت) یک هستی پیش‌انگاشته پیش می‌برند، سخن از خودآشکارگی گوهره در یک انقلاب کنشی/ایجابی‌ست که به دگرگشت چیستیک فروکاستنی نیست، بلکه با صدور خود هستی اینهمان است؛ بیهوده نیست که بنیامین این انقلاب را رویدادی یزدان‌شناختی می‌انگاشت و در تمایز با زمانمندی سوسیال‌دمکراتیک "پیشرفت همچون تکامل فنی نیروهای مولد" زمان انقلابی را یک مکث یا اکنون شدید مسیحایی می‌خواند: زمان حالی که پنداری تا ابد ادامه دارد. هیچ چیز جهان لیبرالی‌تر از تکاپوی یهودیگری برای اخته‌کردن همین گوهره‌ی ناگهان آشکارشونده، و جایگزینی آن با زمانمندی کاذبی که فاهمه با آن بر همه چیز مهر آشنایی و شناختگی گیتیک عقل معاش می‌زند نیست؛ سپس باید به دقیقه‌ی دشوار پایبندی به صدوری که سرسختانه گذران بدشگون زمان را همچون پنهانکاری کذب سرشتین هر پیکربندی بیکران بد می‌پاید اندیشید، که به‌گمانم همان پرولتاریاست ...

آبان‌ماه ۱۴۰۰

دنباله دارد