

شَرِیْطَه‌ی خَاطِیَان

نویسنده: مهدی گرایلو

۱ پس از تدفین: قطعنامه‌ی سوگواران
۱۳ نوبتِ ماشینِ پارانویاک
۴۱ درباره‌ی اُفتِ پتانسیل
۵۴ عظمت و ضعفِ کلِّ همزمان
۷۱ سنگِ ستبرِ وحدت
۸۸ منابع

می‌گویند هر نوشته‌ای خوب است، مگر نوشته‌های مَلال آور. فکر می‌کنم
قطعنامه‌ها را باید از نوع نوشته‌های مَلال آور دانست.

(لنین. گزارش کمیته‌ی مرکزی حزب کمونیست روسیه به کنگره‌ی نهم)

پس از تدفین: قطعنامه‌ی سوگواران

همه‌چیز با تصمیم درباره‌ی خودکشی آغاز می‌شود؛ یعنی آلبر کامو و اندیشیدن حول و حوش این قضیه: در دهه‌ی هشتاد خورشیدی، یک صفحه‌ی سیاسی، مانند جوهرِ یگانه‌ی اسپینوزا، خودگسترانه از سمتِ چپ بسط یافت تا روندِ اندام‌افزاییِ آن پس از سال‌ها خمودگیِ نیروی زاینده‌ی زندگی، تولیدِ نقدِ سیاسی را از سر گیرد. سپس به‌شکلی غیرمنتظره، در سال ۸۶ — یک‌سال‌ونیم پیش از سوتِ آغازِ فازِ اوباشیِ نئوکان‌های ایرانی — در فضای روانیِ یک‌جور خوش‌بینیِ کاذبِ همبسته با مفهومِ تولید، این صفحه بدون اطلاعِ قبلی بسته شد.

به‌جز جمله‌ی آخر، آهنگِ کلی بیانِ این قضیه زیادی دلوزی است و در نتیجه من باید پاسخگوی کنایه‌ی کسانی باشم که ممکن است بگویند که این لحن به مزاجِ آدمی که دائماً ضعف‌های خود را پشتِ نامِ بزرگ فروید پنهان می‌کند، نمی‌سازد. این اعتراض وارد است و راستش غرض اصلی از طرحِ قضیه به‌بهانه‌ی اثبات آن، نشان‌دادنِ پیش‌شرط‌های ضروری اما پنهانی است که آن را دچار نوعی خطای مقدماتی می‌کنند؛ این کار البته یک دخالت در شکل هم هست، زیرا به‌هرحال یک مؤلفه‌ی ظهورنیافته در صورتِ قضیه، پس از اثبات آن ظاهر می‌شود. در ضمن، با فرضِ تاریخمندی یا امکانِ دگرگونیِ پیش‌شرط‌هایی که در صورتِ قضیه درج نمی‌شوند اما آن را به‌طورِ ساختاری مقوله‌بندی می‌کنند، استعلا سرشتی تاریخی می‌یابد: آنچه به مرتبه‌ی مقولاتِ استعلا پیدا می‌کند، شرایط و ضرورت‌های معین جامعه‌ای است که با این مقولات می‌اندیشد؛ در نتیجه در یک ارزش‌گذاری انقلابی، توصیفِ ملزوماتِ تاریخی‌ای که به‌صورتِ پیش‌شرط‌های شناختی در ذهن بازتاب یافته‌اند، بر رد یا اثبات خودِ قضیه اولویت دارد؛ اگر چیزی در این افشاگری سماجت می‌کند، نوعی هیستریِ تسکین‌ناپذیر نسبت به استبداد پدران‌های فاهمه‌ای‌ست که به‌صورتِ یک کمالِ دروغین در سوژه درونی شده است، حال آن‌که به‌نوبه‌ی خودِ آختگیِ نظام‌مندِ اربابِ دانش را ایجاب می‌کند. در موردِ قضیه‌ی نوشته‌ی حاضر هم شاید آنچه با اثبات آن

پدیدار می‌شود، چنین چیزی باشد: "چون جهان اجتماعی واقع یک هستی دورانی است، گسترش خطی ساختار صفحه‌ی هشتاد هم باید برای بازگشت به آغازگاه متوقف می‌شد". جمله‌ی پایه‌ای که پس از حرف تعلیل «چون»، نامنتظره وارد نتیجه شده است، ژوئیسانس دسترس‌ناپذیر مستقر در هسته‌ی این هیستری حل مسائل است که هر جور شده از شکاف‌های مسئله بیرون می‌ریزد و به یک افزونه‌ی شکل‌ناپذیر اما شکل‌دهنده اشاره دارد که وسوسه‌مان می‌کند تا در پیش‌شرط‌های بیان‌نشده‌ی و تنیده در مقوله‌بندی‌های مسئله کنجکاوی کنیم. در نتیجه این تدبیر تعلیل، تذکری است در این باره که آنچه باور به درون‌ماندگاری را مستلزم استعلای کانت می‌کند، هول همین ژوئیسانس است که ما را به پذیرش زمینه یا دلیل عقلی‌ای متقاعد می‌کند که به‌عنوان یک نومین خودش تعقل‌ناپذیر است. کانت می‌گفت که مقوله‌ی مربوط به هر حکم تنها در ساختار دستوری گزاره‌ی آن وجود دارد، نه در الفاظ یا موضوع گزارش آن؛ مثلاً مقوله‌ی علیت را نمی‌توان عیناً و شهوداً در واژگان حکمی که این مقوله ناظر بر آن است پیدا کرد، بلکه ساختار یا ترکیب دستورزبانی حکم به‌گونه‌ای است که علیت از آن استنتاج می‌شود. بر همین پایه آنچه از دید کانت قرار است به حکم کلیت و جهان‌شمولیت بدهد، نه محتوای واژه‌شناختی یا تجربه‌ی گزارش‌شده‌اش، بلکه ساختار گرامری آن است که در برخورد بی‌میانجی با حکم اصلاً دیده نمی‌شود. شاید مثلاً مبنای ۱۰ متعارف در محاسبات ریاضی را بتوان چیزی از این نوع دانست: ظاهراً بدیهی است که $3+5=8$ برابر ۸ می‌شود؛ اما ریاضی‌دان‌ها می‌دانند که این فقط زمانی درست است که جمع در مبنای ۱۰ (مرتبه‌بندی توانی ۱۰: یکان، دهگان، صدگان و ...) انجام شود. با تغییر مبنا مثلاً به ۷ (مرتبه‌بندی توانی ۷) پاسخ چیز دیگری خواهد بود. بدهت $3+5=8$ نتیجه‌ی بدهت مبنای ۱۰ در تجربه‌ی زیسته‌ی هر روزی ماست. اما از لکان به بعد این ساختار معرف ناخودآگاه سوژه و شاکله‌ی زبان‌شناختی ضمیر پنهان اوست که با *ایدئولوژی* این همان است، و بر این اساس این ادعای چپ‌گرایانه بخردانه می‌نماید که حکم عینی — یعنی فارغ از جهت‌گیری‌های طبقاتی و مختصات تاریخی سوژه — که عامل کلیت‌بخش آن همین مقولات پیشین فاهمه یا هر نوع پیشینگی دیگر است، امکان‌پذیر نیست. حال اگر مقولات به‌نحوی زبانی تصریح شوند، قابلیت کلیت‌بخشی خود را از دست می‌دهند، زیرا اکنون زبان جدیدی داریم که ساختار یا دستور آن مبتنی بر مقولاتی جز آنها هستند؛ نسبت این زبان جدید به زبان قدیم، چیزی مانند نسبت عقل به فاهمه است؛ و آیا این منطقی‌تاً بدان معنا نیست که باید عقلی جدیدتر هم محتمل باشد که عقل جدید نسبت به آن به‌گونه‌ای برخالی در حکم یک فاهمه است؟ بنابراین در لحظه‌ای که عامل کلیت‌بخش به موضوع شناخت تبدیل می‌شود، خود کلیت از بین می‌رود؛ این مترادف پایان فرایند روانکاوی و ظهور سوژه‌ی رانه است که ژوئیسانس درونی خود را به‌چشم مشاهده می‌کند. هر تقلایی برای شناخت کلیت، ایجاد وقفه در عملیات چرخه‌ای مقولاتی است که با گردش پیوسته‌ی خود این کلیت را به‌صورت یک ژوئیسانس دسترس‌ناپذیر در حفره‌ی مرکزی همین مدار گردش وضع می‌کنند؛ اگر فاهمه از دوران بایستد، مدار و حفره‌ی مرکزی آن هم به‌عنوان یک شکل هندسی، منقضی می‌شوند. در ضمن، نقد خرد سلیم یا درک عام — تعبیری که گرامشی از common sense داشت — اتفاقاً با عملیاتی شدن

احکام خود آن آغاز می‌شود: به‌رحال در صدور احکام، فاهمه مانند یک سامانه‌ی خودشیفته، با پافشاری بیمارگون بر مقولات بنیادینش، هیستری سوژه را برای تخطئه‌ی آنها تحریک خواهد کرد: تاریخمندی پیش‌شرطها چیزی نیست جز تغییر موضع نگرش خود سوژه نسبت به کلیت پدیده‌ای که به‌نام همین تاریخ به او تحمیل می‌شود؛ موضع تازه نسبت به کلیت، نابودی آن است. برای ملاحظه‌ی اهمیت راهبردی این تغییر موضع، یادآوری می‌کنم که بدیهی بودن پیش‌شرطهای فاهمه، چیزی مانند «طبیعی بودن» مالکیت خصوصی برای بورژوازیست: زمینه‌ای که اگرچه بدیهی می‌نماید، اما بیش از ضرورتی استعلا یافته در هستی درون‌ماندگار سرمایه نیست.

راستی باید بگویم که گزینه‌ی پیشنهادی من برای بازنویسی صورت قضیه‌ی صفحه‌ی هشتاد فقط یک مثال بود و دست‌کم فعلاً اعتباری ندارد و بنابراین زیاد روی آن تمرکز نکنید. اما بررسی اهمیت این جور کشف مقولات از طریق تغییر زاویه‌ی دید، در موارد ملموس‌تر فوریت بیشتری دارد: از چپ کمی که به سمت مرکز طیف حرکت کنیم، یک راه سوم تعمیم یافته از سیاست رسمی احزاب سوسیال دموکرات به دورهمی‌های شبانه‌ی اعضای هر خانواده‌ی صمیمی، جلوی پایمان باز می‌شود که با جوهر واحد کل این طیف – یعنی با دغدغه‌ای شبیه به همان شرافتی که پیش‌ترها درباره‌اش حرف زده‌ایم و همیشه بی‌موقع سروکله‌اش پیدا می‌شود – تغییرات روزانه‌ی نرخ مرگ‌ومیر بی‌گناهان در بمباران هوایی حلب را رصد می‌کند؛ مثلاً هنگامی که می‌دانیم خود جنگ تجلی محلی یک نبرد جهانی بر سر شکل‌بندی نقشه‌ی سیاسی کلان این سیاره است، تکرار مفهوم «بی‌گناه» حکایت از فعال شدن دیرپا و سازوکارهای معمول حقوق بین‌الملل دارد که با رمزگذاری‌های معین در حال صدور بی‌وقفه‌ی دلالت‌های سیاسی تعین یافته در یک جهت خاص هستند. این عملیات دلالی در قلمروی شعور عمومی با تقریب عالی نتیجه‌بخش بوده است و این یعنی تعویق انکشاف این حقیقت که کارکرد واقعی یک رویارویی تمام‌عیار نظامی، صراحت تسلیحاتی بخشیدن به خشونت است که پیشاپیش در منازعه‌ای جهانی، پنهان در سطوح گوناگون سیاست و اقتصاد، عمل می‌کند. این خشونت، مبنای ده جمع و تفریق‌های اساسی یک نظام اجتماعی است که به‌عنوان یک پیش‌شرط یا زمینه‌ی ساختاربخش فاهمه‌ی همین شعور عمومی، خودبه‌خود از نمایان شدن در صورت بیرونی قضا یا بازمی‌ماند: یک جور پیشینگی، یا مقدمه و مفروضه‌ی روش‌شناختی دانش روز که در احکام عینی/کلی/جهانی‌اش یک طرف جنگ مستقل از میزان تلفات غیرنظامی‌ای که سبب شده است، پیشاپیش محکوم است؛ بدین ترتیب هم‌زمان با حکمی که علیه خشونت این طرف صادر می‌شود، خشونت تعقیب‌ناپذیر هم در ترکیب دستوری این حکم، به‌شکلی ناپیدا جریان می‌یابد؛ نهایتاً برای یک نظام شناخت‌شناسی، آنچه در گزارش یک حکم از حیث حفظ نظام اهمیت دارد، بیش از اثبات صریح نتیجه، اثبات ضمنی مقولات آن است.

*

*

*

نقد بنیادهای شناختی درک عام، یک فرایند پالایش درون‌ماندگار است که به‌همین دلیل فاعل آن نمی‌تواند عنصری بیرون از آن باشد؛ برخی از مارکسیست‌ها تلاش کرده‌اند تا این واقعیت را با ارجاع به مفهوم روشنفکر/نداموار طبقه‌ی کارگر توضیح دهند که برای هگل‌ستیزان همچنان تداعی‌گر یک ذهن مُفارقِ دکارتی است که درون‌ماندگاری را نقض می‌کند. مضمون اصلی صفحات سپسین نوشته‌ی پیش‌رو هم مشارکتی مختصر در این نزاع، البته آشکارا به‌سودِ یک طرفِ آن خواهد بود؛ راه‌حل اولیه‌ی من برای آن فعلاً تعیین شاخصی اخلاقی برای ارضای شرط درون‌ماندگاری است: روشنفکر مذکور چه‌اندازه آماده‌ی خودکشی است؟ درجه‌ی آمادگی او بیانگر ظرفیتِ بخشِ مرزی طیفِ پیوسته‌ی عقلانیت برای گسستِ همه‌جانبه از زمینه‌ها و پیش‌شرط‌های سوادِ عُرفی خویش است؛ انکار آگاهانه‌ی این جوهر واحد که تا نیمه‌شب زایش یک طبقه‌ی برای خود به تعویق می‌افتد، در انحلال یک رابطه‌ی طبقاتی مشخص که هستی اجتماعی را تعیین می‌بخشد، صددرصد درون‌ماندگار است؛ سخن از یک دیالکتیک بدونِ همنهاد یا یک کلیتِ واحدِ عضوِ محذوف است که با رفع توهم درباره‌ی امکانِ هر نوع رابطه‌ی انداموار، تولد یک سوژه‌ی جمعی را همبسته‌ی نابودی تاریخی‌اش می‌کند؛ کدام از خودگذشتگی نظری است که حاضر به ظهور در رخدادی باشد که میلاد او را مشروط به مرگش کرده است؟ برای نمونه اپوزیسیون چپی که دو سال پیش در برابر رویکردِ دفاع از عملیات نظامی دولت اسد و سیاست‌های هم‌پیمانان منطقه‌ای‌اش در غائله‌ی سوریه، یا درقبال هشدار درباره‌ی مخاطراتِ تحقق نقشه‌های غرب برای خلع سلاح نیروهای موسوم به مقاومت در منطقه‌ی موازی با فشارهای امپریالیسم روی برنامه‌ی هسته‌ای و موشکی ایران، یا حتا همدلی حساب‌شده با دخالت روسیه در مناقشه‌های اوکراین و سوریه، احتمالاً آنگِ سازشکاری و خیانت و توده‌ایسم می‌زد، هم‌اینک سخت درگیر این آزمون اخلاقی است؛ با گذشت زمان روی یک فاجعه‌ی مداوم، نشانه‌های شک یکی‌یکی هویدا می‌شوند: مثلاً کمابیش مسلم شده است که تنها از موقف نام عام است که با تدبیر حشدالشعبی برای بستن راه اثاث‌کشی داعش از موصل به سوریه مخالفت می‌شود، و این را ماجرای حمله‌ی نیروی هوایی آمریکا به ارتش اسد در دیرالزور برای تأمین یک راهروی مطمئن، و پررنگ‌تر شدنِ علائمِ طرحِ کلان دولتِ اُباما، عربستان، قطر و ترکیه برای حفظ و ذخیره‌سازی این گروه در سوریه و حتا انتقال احتمالی بخشی از آن به سرزمین‌های دورتر (افغانستان، آسیای میانه) مسلم‌تر هم می‌کند (زدوبندهای ترکیه و بارزانی‌ها با رهبری داعش در بازپس‌گیری بی‌دردسرِ سنجار، یا قضیه‌ی اخیرترِ جرابلسِ اخطاردهنده‌اند). داوری درباره‌ی امپریالیستی بودنِ محتوای طرحِ بدیلِ سوم در شرایطِ واقعاً موجود، اگر زمانی اغراق‌آمیز می‌نمود، اکنون با بررسی پرونده‌ی تمام نیروهای درگیر در حوادث، دیگر یک سند ثبت‌شده‌ی تاریخی‌ست؛ یادمان هست که مدعی اولِ این بدیل‌گردها بودند که پس از قضیه‌ی حَسَکه، باز هم زیر چتر حمایت هوایی ایالات متحده این‌بار آماده‌ی تصرف رقه می‌شوند (درضمن، این اشاره‌ی کوتاه در پراتنز بی‌فایده نیست: کسانی که فکر می‌کردند چراغ سبزِ آمریکا برای ورود ارتش ترکیه به جرابلس و حمله به منبج و فشار بر کردها برای تعلیق طرحِ اتصالِ متصرفاتِ شرقِ فرات به اعزاز و عفرین به‌معنی پایانِ سرمایه‌گذاریِ آمریکا روی راهبرد «کردستان سوریه» است، به این موضوع دقت کنند که

معامله پیشاپیش انجام شده بود و مظلوم‌نمایی تهوع‌آور کردها در آن ماجرا بیش از همیشه مزورانه بود؛ راهرویی که با گذر از شمال سوریه، حلب را به ترکیه وصل می‌کرد باید باز می‌ماند و ظاهراً پیشروی در شرق تا رقه وجه‌المعامله‌ای بود که کردها به‌یزای عقب‌نشینی از غرب فرات دریافت کردند).

معلوم شد که بدیلِ سومی در کار نیست، اما تا تراوشِ لای و لجنِ این پسابِ شبانه‌ی زیرزمینی به سنگفرش برملای روز، حوصله‌ای باید. آنانی که در دلِ دلِ چندساله میان کِشندِ واقعیت و پایداریِ پیش‌شرط‌های بدیهی وجدانِ اخطارگرشان، برای تصمیم‌نهایی درباره‌ی گسست از کلِ طیفِ همچنان جذرومد می‌کنند، در اصل نگرانند که بابت قمار روی آبرویی که یک عمر با تحلیل علمی اقتصاد روسیه و ایران برای آخرتِ خود توشه کرده‌اند، شبِ اولِ قبرِ گَزْکُ دستِ نکیر و مُنکر بدهند؛ این نگرانی تا هست، مترادفِ وحشتِ یک موجودیتِ کاذبِ انداموار از مرگ است. از ترفندهای رایج برای دوام در این موقعیتِ کژدار و مریز، که مدتی‌ست شماری از جریان‌ها و محافل چپ به استقبال آن رفته‌اند، ترجمه و انتشار مقالات یا تحلیل‌های نویسندگان و بنگاه‌های خبری-تحلیلی غیرایرانی درباره‌ی مسائل اساسی رویدادهای جهان است، البته با ذکرِ این توضیح ناپسند در آغاز یا پایان مقاله که «انتشار این نوشته به معنی تأیید همه‌ی مطالب آن نیست». واضح است که در شرایطی که خودمان حرفِ مشخصی نمی‌زنیم، خواننده‌ی اصولی موظف است حقِ نویسنده‌ی غایبِ متن اصلی را رعایت کند و به‌رغم انکار ما فرض را بر این بگذارد که «انتشار این نوشته به معنی تأیید همه‌ی مطالب آن است». به‌هرحال پدیدارشدنِ علائمِ این واگیر، در خوش‌بینانه‌ترین حالت حاکی از نوعی ترس از تبعات حیثیتی اتخاذ موضعی است که می‌تواند درست باشد، به شرطی که «کسی غیر از ما آن را معرفی کند»؛ در بدبینانه‌ترین وضعیت هم نشانه‌ی نبودِ افقِ مشخص و حرفِ ایجابی قابل اطمینان است، تا آن‌اندازه که اجازه نمی‌دهد که در فلان موضوع خطیر، از خودمان حرفی داشته باشیم که خودمان بتوانیم «همه‌ی مطالب آن را تأیید کنیم». من به آمیزه‌ای از هر دو حالت نظر دارم و این وضعیتِ ذهنی کم‌وبیش عمومی چپ را «باری‌وبه‌هرجهت» می‌نامم و خوب می‌دانم که این لفظ به‌جای توصیف یک جنسِ سیاسی با تاریخ و تبارِ مشخص، بیشتر مُبیینِ یک شکلِ گیاهیِ تداومِ حیات است که برای تمایز از جمادات به پیش‌پافتاده‌ترین قاعده‌ی تعریفِ جرمِ آلی استناد می‌کند. در برابرِ نتایجِ عملی استبدادِ پیش‌شرط‌ها و مقولاتی که یک ذهنیتِ پیشاپیش الگوپرداخته را در سِمَتِ تعریف‌شده‌ی «نیروی منتقد» برای یک کار شرافتمندانه استخدام می‌کند، به این باور رسیده بودم که سکوت، با همه‌ی دِنائتَش، اِقراری نه‌خیلی صادقانه اما نه‌خیلی بی‌شرفانه به ترس است. قبل از نوشتنِ این نوشته، چون مطمئن بودم که سیاستِ باری‌وبه‌هرجهت تمهیداتِ حیثیتی مستحکمی ندارد، عزمِ خود را جزم کردم تا لااقلِ خاطراتم را برای اِحضارِ شاهده‌ی مرور کنم که در اثباتِ معصومیتِ رقت‌بارِ موضعِ زار و نزارِ سکوت، سیاهه‌ی برائت را همیشه از میانه‌ی خون و خاکستر بیرون می‌کشد. این نشانه‌ی استیصال من بود، زیرا هنگامی که در چندمتری حریفِ تمام‌مسلح، سلاح‌باخته میان دو انتخابِ شرم و شک متحیر مانده‌ایم، استواریِ کاذبِ ایمان‌مان به گزینه‌ای که خط نمی‌خورد، بی‌ثمر تا صُلْبیِ ساروج می‌رود. اما خوشبختانه یک قرن به گذشته پرتاب شدم، جایی که نظاره‌گر

انشعاب در سوسیال‌دموکرات‌های روس بودم، آن‌هم بر سر موضوعی که راستش هیچ ربطی به تزار نداشت: آنها درباره‌ی حد و حدود تبعیتِ شکل از محتوا به توافق نمی‌رسیدند و این نتیجه‌ی دو نوع برداشتِ ناهمساز از آهنگِ گذرِ زمان بود؛ آنگاه خطابه‌ی سهمگینِ اراده‌ی فاتحی که به کلوخ‌پاره‌های مُنهدمِ سنگرِ ساروجِ اشاره‌ی عبرت می‌کرد، اندکُ آبروی جبهه‌ی سکوت را هم بُرد: جایی که حرفِ رفیقُ به‌لکنت در پرده‌ی اِبهام می‌رود، به صراحتِ شمشیرِ آخته‌ی کلامِ رقیبِ اعتماد کن.

* * *

برای پاس‌داشتِ میراثِ مکتوبِ گذشتگانی که شناسه‌ها و مشخصه‌های اجتماعیِ دورانِ تاریخیِ خود را ثبت کرده‌اند، ما که اخلافِ آنهایم، با خودشیفتگیِ آن ابله‌ی که تاریخ را تحفه‌ی اهداییِ پیشینیان به خودش می‌داند، این توصیف را تبدیل به یک عادتِ ادبی در مقیاسِ بین‌المللی کرده‌ایم که: "روزگاری مردی می‌زیست که ثمره‌ی سترگِ زندگی‌اش/گزارشِ مشاهده‌اش برای آیندگان بود". اما من که در نیاتِ عبرت‌آموزانه و خیرآندیشانه‌ی این گونه‌ی حسب‌حال‌نویس تردید دارم، گمان می‌کنم که مسئله‌ی آن‌قدرها که به دغدغه‌ی بودن در حالِ حاضر برمی‌گردد، به دلهره‌ی دیرآشنای غیاب در آینده‌ی که نسبت به آن احساسِ مسئولیت می‌کنیم، مربوط نیست؛ و دقیقاً همین مواجهه‌ی مستقیم با تهدیدِ نبودن در لحظه‌ی حال است که افزون بر تجزیه‌ی شیمیاییِ اندامواره، به مرگِ یک هولِ مضاعف هم می‌دهد: چه کسی شهادت خواهد داد که من هرگز بوده‌ام؟ این اضطرابِ رابینسنی را هنگامی که همه‌ی شواهد بر مرگِ آن سوژه‌ی طوفان‌زده‌ی تک‌افتاده در یک جزیره‌ی ناشناخته دلالت می‌کنند، می‌توان حتا پس از نجات از مرگ هم تجربه کرد. می‌دانم که آرام‌آرام به موضوع و متعلقِ انواع سیاست‌های بازشناسی (*politics of recognition*) نزدیک خواهیم شد که هویت‌های نظیربه‌نظیرِ آنها (اقلیت‌های قومی و فرقه‌ای، رنگین‌کمانی‌ها، محیط‌زیستی‌ها، گروه‌های اینترنتی و ...) هسته‌ی تروماتیکِ واقعیتِ این پدیدارهای خلق‌الساعه را لُو می‌دهند: در عصرِ انتشارِ دمُکراتیکِ تمامِ تصاویرِ شخصیِ نام‌آوران (سلبریتی‌ها)، اضطرابِ راه‌اندازیِ باشگاه‌ها و کارناوال‌های خودنمایانه‌ای که ترس از بازشناخته‌نشدن را با تولیدِ مُحقرانه‌ی یک هویتِ متمایزِ مثلِ «من» مسخره‌ی قوم و قبیله‌ام فراقینی می‌کنند، در مقیاسِ توده‌ای احساس می‌شود؛ حریفی هست که هر پگاهِ سوژه را برای اثباتِ هویت و تصدیقِ آرچِ خود به مصاف می‌طلبد و هر پسینِ خسته اما پیروز، عجالتاً روانه‌ی خانه‌اش می‌کند: ناصر خسرو، این پیروزِ بی‌پروای جذاب که سفرنامه‌اش زیباترین نمونه‌ی نثر فارسی است، پس از بازگشت به نزد اهل و عیال خود، گزارش سفر را با سه بیتِ استوار به پایان می‌برد که آخرینش این است: «ما سفرِ برگزشتنی گذرانیم / تا سفرِ ناگذشتنی به در آید». کم‌وبیش می‌توان حدس زد که وحشتِ برانگیزاننده‌ی او برای پا گذاشتن در آن گشت‌وگذارِ جان‌فرسا چه بوده است، به‌ویژه آن که در آغاز سفرنامه نیز به شبه‌افسانه‌ی معمول این جور ماجراجویی‌های قُدما اشاره می‌کند: شبی در خواب — باز هم این استعاره‌ی آشنای مرگ — صدای بهوش‌باشِ مردی او را به سفرِ برانگیخت ...؛ در دیالکتیکِ خداپگان و بنده

(مبارزه بر سر بازشناخته شدنِ هویت و آرچِ خود از سوی دیگری)، طرفی که از مرگ می ترسد و برای زنده ماندن از نبرد پا پس می کشد و به خدایگان بودنِ طرفِ مقابل تن می دهد، به جایگاه بنده سقوط می کند؛ سپس خدایگان چون مقامش صرفاً از سوی یک بندهی ترسو، دون پایه و بی مایه بازشناخته شده است، سرخورده و خلع حیثیت می شود (طرفِ پیروز همزمان شکست می خورد)؛ اینجا محرک روانی پذیرش بندگی از سوی بنده، ترس او از مردن در جنگ است؛ اما در مصاف با خودِ مرگ، این به گفته‌ی هگل *خدایگانِ مطلق*، چه در چنته دارد؟ چگونه می تواند هویت و استقلال خود را در پیکار با او اثبات کند؟ با پیروزی بر مرگ؟ یا بازهم با تن دادن از ترسِ مرگ به سرورِ خدایگانی که این بار خودِ مرگ است (تا شاید همچنان به شکلی دیالکتیکی از این خدایگان مطلق و مضاعف هم سلب آبرو شود)؟ پیداست که اولی به دلایل طبیعی و دومی به دلیل تناقض ذاتی اش (این که نمی توان از ترسِ مرگ تسلیمِ مرگ شد) ناممکن اند؛ در این وضعیت، منطقی دو راه بیشتر وجود ندارد؛ راه نخست مبتذل تر است و در نتیجه عمومیت بیشتری دارد: *انکارِ حضور این خدایگان*، که معنایش فراموشیِ مرگ، یعنی بایگانی کردنِ مرگِ آگاهی در یک ضمیر غایب است؛ در شرایطِ بهنجار، ثمره‌ی این «خود را به آن راه زدن» تولید یک هویتِ عمل کننده بر پایه‌ی شکل و الایش یافته‌ی غریزه‌ی زیست‌شناختی صیانت نفس یا رانه‌ی زندگی، گاه در قالب یک جنبش اجتماعی یا حتا حزب سیاسی است که در ساختِ واقعی قدرت، پیشاپیش یک دلسوزی راهبردی در حق آن تعبیه شده است (ظاهراً تازه‌ترین بحث‌ها بر سر مشروعیت ازدواج انسان با روبات است، و با توجه به این که نوشته‌ی حاضر هم اندک اندک مشغولِ دلوز می شود، به ذهنم خطور کرد که با یک جور استفاده‌ی نامشروع و ناموجهِ اینترنتی صرفاً از نام گول زنده‌ی *ماشینِ میل*، می توان تأسیس حزبِ پیگیرِ این مطالبه را قریب‌الوقوع دانست؛ کسانی که فکر می کنند منفعتِ مستقیمِ شرکت‌های تولیدکننده‌ی اسباب‌بازی پشتِ ماجراست، زیان‌های اقتصادیِ سرسام‌آورِ مؤسساتِ سنتی مشاوره، درمان، پزشکی و مامایی را چه می گویند؟ به جای این فرضیاتِ اِکونومیستی، مسئله حقیقتاً بر سر دادنِ یک فرصتِ دوباره به وحشت‌زدگان برای نمردن است؛ وانگهی، آموزه‌ی دلوز درباره‌ی «مازاد بر هماهنگی» نویدِ احزابِ غافلگیرکننده‌تر را هم می دهد). اما راه دوم، تسلیم شدن در برابر اربابِ مطلق است، که بی تعارف‌ترین مصداقِ آن خودکشی است؛ ظاهراً طوفانی که روح ناصر خسرو را درمی نوردد، ثمره‌ی قرار گرفتن بر سر همین دوراهی، و در نتیجه بازگشت به وضعیتِ دلهره‌آوری است که آلبر کامو آن را به سوژه در لحظه‌ی انتخاب میان وجود و عدم نسبت می دهد: تنها پرسش معنادار فلسفی — چیزی که بقیه‌ی فلسفه فقط پس از پاسخ به آن موضوعیت دارد — خودکشی است؛ کامو مانند کیرکگور رهنمونِ عقلانی-اخلاقی جهان‌شمولی برای تجویزِ خودکشی کردن یا نکردن به سوژه در موقعیت انتخاب پیدا نمی کند، دقیقاً به همان دلیلی که مسئله‌ی خودکشی را به شرطِ اولیه‌ی فلسفه تبدیل کرده است: قضیه بیش از حدِ تصورِ پوچ است. نزد کامو تصمیم هر فرد انسانی، درست مانند *جستِ ایمانیِ ابراهیم*، در شرایطِ تکینگی مطلق صورت می گیرد، یعنی با این فرض که هیچ توصیه یا الگوی پیشینِ عقلی، اخلاقی یا مابعدالطبیعی برای کسبِ مشورت یا تبعیتِ عقیدتی برای این مهم در کار نیست؛ به همین دلیل، تصمیم

کلیت‌ناپذیر درباره‌ی خودگشی پریشی وجودی (اگزستانسیال) است، به این معنا که تنها پس از انتخاب است که سوژه به یک هستنده تبدیل می‌شود، حتی اگر گزینه‌اش خودگشی باشد. به‌زعم کامو، هیچ فرد انسانی‌ای تا پیش از قرار گرفتن در برابر این انتخاب وجود ندارد؛ و این درحالی‌ست که هر انتخاب، هم‌زمان امضایی زیر بیانی‌ی پوچی است. اما به‌طرزی غیرمنتظره، کامو گزینه‌ی انتخابی خود را از مرحله‌ی یأس‌آور تصمیم برای اثبات پوچی، تا پیوستن به جنبش مقاومت فرانسه پیش می‌برد: او در نامه‌های مشهورش به آن دوست خیالی آلمانی، در شرایطی که کشورش در اشغال نازی‌هاست، تنها حربه‌ی اطمینان‌بخشی که از پوچی مستأصل‌کننده‌ی موقعیت انتخاب و دلهره‌ی ابراهیمی آن برایش باقی مانده است را علیه دوستش به کار می‌اندازد: ملکوت شکست احتمالی فاشیسم را همانند پیروزی‌های کنونی‌اش با سکوت و بی‌تفاوتی نظاره خواهد کرد. تصادفاً این یادآوری تهدیدآمیز، معادله‌ی حالت تعمیم‌یافته‌ی صفحه‌ای است که سرگذشت‌نویس آن را درمی‌نویسد: با چیزی شبیه به احساس تکلیف نابهنگام یک پارانوئید که در خواب بانگ بیدارباش عدم در گوشش می‌پیچد، تصمیم او بر خودگشی نکردن است؛ این که این تصمیم به یک جسارت انقلابی یا یک ماجراجویی جغرافیایی خواندنی می‌انجامد، در سازمان دلهره‌تغییری ایجاد نمی‌کند.

تبدیل کامویی مقوله‌ی «معنا»ی زندگی به «ارزش» آن (این که زندگی اصلاً/ارزش زیستنش را دارد یا نه) پراگماتیستی‌ترین روش حل مسئله است و در حد شعور عام، البته معمول‌ترین روش هم هست؛ سفر بر «می‌ارزد»‌های زندگی، در معنای کمابیش اقتصادی کلمه، گواهی می‌دهد: "چون فلان چیز می‌ارزد و ما مغبون نیستیم، پس کل قضیه معنادار است"؛ خواننده حتماً دقت می‌کند که این همچنین بهترین فرمولی است که سرمایه‌داری برای قبولاندن معناداری بازار آزاد ارائه کرده است: تدبیری برای آن که اهالی این برهه‌ی تاریخ همه‌باهم خودگشی نکنند. سپس، در شرایطی که این فرمول در ابعاد گسترده و به‌شکلی مُسَیَطِر کار می‌کند — یعنی وضعیتی که در آن تولید کالایی فراگیر شده و سرمایه‌داری به نظام تولید مسلط تبدیل شده است — پدیده‌ای ظهور می‌کند که این فرمول در مورد او جواب نمی‌دهد، زیرا با آن که از جایی به‌بعد رأی او بر خودگشی‌ست، اما همچنان با هر دور تولید، از اول زاده (تولید)، بنده (فعال) و نابود (مصرف) می‌شود؛ دگردیسی سرمایه‌دارانه‌ی مقوله‌ی بازتولید لازم‌وملزوم جعل یک نگاره‌ی منطقی است که امکان مرگ مطلق و یکباره از او سلب شده است. چنان که می‌دانید این مازاد انتحارناپذیر، در حالت درخود «نیروی کار» نامیده می‌شود، و در وضعیت برای خود — یعنی وضعیتی که چرخه‌ی سلب آزادی او در انتخاب مرگ، با آگاهی‌اش از این سلب آزادی این‌همان می‌شود — نامش «پرولتاریا»ست؛ پدیده‌ی مذکور با انکشاف این حقیقت که گزینه‌ی خودگشی درمورد او به این دلیل منتفی است که نظام تولید ارباب خودبه‌خود او را در چرخه‌ی بازتولید در ابعاد جمعی احیا می‌کند، تا تحقق شکل عالی سوژه‌ی جمعی تاریخ پیش می‌رود: موجودی که در هیئت یک طبقه‌ی جبراً مجتمع‌شده به‌دست خود نظام، نه از فعلیت زندگی بلکه از امکان خودگشی ناامید است. وقتی بحران اقتصادی

فرامی‌رسد، چرخه‌ی جهنمی بازتولیدِ زندگیِ طبقه موقتاً از کار می‌افتد و پرولتاریا اگر فرصت‌شناس باشد، یک‌بار برای همیشه خودکشی می‌کند.

در نقطه‌ی مقابل، بورژوا مانند یک سفرکننده‌ی لأبالی ملاحظات جغرافیایی‌اش را برای اثباتِ خویشتنِ خویش نزد «خدايگان مطلق»، ثبت می‌کند و به من و شما هم نهیب می‌زند که تا دیر نشده بجنبیم و سَری به دهاتِ اطرافمان بزنیم و اطلاعاتی از قبیل تعدادِ میش‌ها و رنگ چارقدِ پیرزنانِ هر آبادی را روی یک برگه‌ی کاغذ بنویسیم تا حجتی باشد بر آدم‌بودنِ خودمان و معنادار بودنِ زندگی‌مان؛ عمل به این توصیه امروزه ابعاد دیجیتالی پیدا کرده است، به‌گونه‌ای که هیچ صحنه‌ی بی‌معنا و بی‌مزه‌ی این سیاره هم از گزند ذوق‌زدگی بی‌دلیلِ عابرانی که دوربین گوشی‌هایشان همیشه مزاحمِ خلوتِ حوادث است، در امان نمی‌ماند. انرژی لایزال این شوقِ شکار لحظه‌ها، از *انحرافِ سائقی* تأمین می‌شود که برای جاری‌شدن در ساعد بلندِ آن سفرِ ناگذشتنی به از خواب‌جستگانْ مهمیزِ اضطراب می‌زند؛ هُولی عودکننده با بسامدِ مقرر که از منبعِ معدّبِ مرگ‌آگاهی در ضمیرِ سوم‌شخصِ سوژه، به‌سوی ضمیرِ یکم‌شخصِ او در فَوَزان است. در این مورد، کار به دوپارگیِ سوژه به «آن» و «من» (اید و اِگو) می‌کشد و این تضاعفِ یک به دو، اصلاحِ قضایا را آغاز می‌کند: روایتِ آگاهیِ اَدیپ، پیش‌از تدفینِ پدرِ سوگنامه‌ی غفلت است و پس از آن قطعنامه‌ی انتقام.

* * *

در ادامه، من می‌توانم یک اعتراض فرضی به انگاره‌ی کمون آغازین را تصور کنم با این مضمون که قائل‌شدن به برهه‌ای از تاریخ که آدمی از مرحله‌ی شکارچی-میوه‌چین گذر کرده و با تحقق درجه‌ی معینی از پیشرفت ابزار تولید و امکان یکجانشینی مشغول گسترش افزونه‌تولیدِ کل جامعه در کشاورزی و دامپروری شده است، مستلزم تعریف لحظه‌ی گسست انسانیت از حیوانیت است، جایی که یک گروه انسانی از مفهومِ گونه‌شناختی نابی چون «گله‌ی پستانداران» انتزاع می‌یابد؛ درغیراین صورت این واقعیت که طبقه‌ی اقتصادی در گله‌های حیوانی نیز وجود ندارد، ایجاد تمایز میان این گله‌ها و جامعه‌ی *انسانی* بی‌طبقه‌ی آغازین را دشوار می‌کند. اگر اقتصاد همبسته‌ی مفهوم تولید است و همین مفهوم وجه ممیزه‌ی مورد نظر ماست، باید برای ایجاد شکافی تروماتیک در تطورِ آهسته و پیوسته‌ی موجودی که قرار است از یک مرحله‌ی خاص به‌بعد تولید کند، یک مشخصه‌ی اندام‌شناختی نیز در نظر گرفت که در دانش گونه‌شناسی قابل ارجاع باشد (این دانش با ابعاد جمجمه و شکل ستون فقرات و طول پاها و ... سروکار دارد و نه دگرگونی مفاهیم و کلیات انتزاعیِ اطلاقی به موجود)؛ با فرض کشفِ فسیلِ همه‌ی حلقه‌های گمشده از نوعِ داروینی، و گذاشتنِ آنها در خانه‌های خالی زنجیره‌ی فرگشت، آنچه پیش چشمانِ ما شکل می‌گیرد یک طیفِ پیوسته از گونه‌های میمون-انسان است که ما ته تقریبیِ آن را *انسان خردورز* (هومو ساپینینز) نامیده‌ایم؛ برای این طیف چگونه یک لحظه‌ی گسست تصور کنیم؟ پاسخ انگلس به این پرسش در *دیالکتیک طبیعت*، مرحله‌ی آزادشدن دو پایِ جلوییِ میمون-انسان‌ها از روی زمین، و توانایی حرکت

و حفظ تعادل بر روی دو پای عقب است. این تحول که آغاز آن ظاهراً به *انسانِ مهارت‌ورز* (هومو هابیلیس) یا *انسانِ راست‌قامت* (هومو اریکتوس) بازمی‌گردد، نمایانگر خلاصی دو پای جلو از تکالیف قبلی و پدیدارشدن مفهوم نوین دست در انسان است که امکان تولید و فرصت برقراری ارتباط تازه با چیزهای تازه را برای نخستین پستاندار دوپا فراهم می‌کند؛ این مرحله‌ای اساسی و ویژه در زایش موجودی است که توانایی استفاده از ابزار را دارد و در نتیجه می‌تواند معیشتش را در مهار خود داشته باشد (کشاورزی و دامپروری، به‌پیوست ابزارسازی). فرض امکان کمون‌آغازین که در آن انباشت افزونه‌ی محصول هنوز موجب تشکیل طبقات اجتماعی و تعریف سیاسی دولت نشده است، به لحظه‌ی گونه‌شناختی‌ای چون انسانِ دوپا (انسانِ صاحب دست) برای تولید مفهوم «کارِ دستی» نیاز دارد؛ انتخاب این گونه به‌عنوان یک لحظه‌ی خاص، در واقع ایجاد یک جهش یا گسست در طیف پیوسته‌ی فرگشت انسان است که برای تعریف مورد علاقه‌ی انگلس از انسان (حیوانِ ابزارساز) به‌عنوان گونه‌ای اساساً متمایز از دیگر میمون‌سانان، اهمیت دارد. پیدایش مفهوم دست (به‌جای پایِ جلو) و توانایی استفاده‌ی ابزارسازانه و ابزارورزانه از آن، تحولی است که تنها به‌شرط آن، آزادیِ سپس‌تر بخشی از نیروی کار جامعه از قید فعالیت بدنی از رهگذر افزایش بارآوری تولید و تأمین گسترده‌ی یک مازاد بر مصرف اجتماعی، و در نتیجه ظهور کاست یا طبقه‌ی کارِ فکری، انگاشتنی خواهد بود. در این صورت تصور پیامدهای جسمانی خلاصی نوع بشر از ضرورت کارِ بدنی به‌عنوان پیش‌شرط تحققِ عالیِ کمونِ پساکسپریمه‌داری کمی غافلگیرکننده خواهد بود، زیرا همین حالا هم نشانه‌های بازگشت به مرحله‌ی گونه‌شناختی‌ای که هنوز بشر به وضعیتِ راست‌قامت نرسیده بود، در پشتِ کوژیده‌ی اداره‌جاتی‌های پشت‌میزنشین و کاربرانِ بی‌اندام رایانه‌ها هویداست. روشنفکران بورژوا طبیعتاً بر جنبه‌ی انسان‌دوستانه‌ی امکان‌ناپذیری ماشینیسیم مطلق و رهایی بنیادین نوع بشر از هر نوع کار جسمانی در افق تاریخی سرمایه‌داری (امتناع استحصال ارزش افزوده از سرمایه‌ی ثابت) و رفع خطر انتخابِ داروینی *انسانِ گوژپشت* به‌عنوان گونه‌ی اصلح تأکید می‌کنند. در مقام مقابله‌به‌مثل، انگلس برای ایجاد اطمینان خاطر درباره‌ی نتایج برون‌یابی روندِ تطور طیف ریخت‌شناختی انسان پساکسپریمه‌داری، در احکام خود به پیش‌شرط‌هایی اشاره می‌کند که اگر آشکار نشوند، با تحقق حدِ اعلای ماشینیسیم در شرایط کمونیسیم و تولید انسانی که به‌خاطر رهایی از ضرورت انجام کارِ جسمانی دیگر نیاز چندانی به دست ندارد، بازگشت نوع بشر به حالت چهارپا محتمل خواهد بود؛ او یادآوری می‌کند که بیان صریح پیش‌شرط‌ها بخشی از سوژکتیویته‌ی انقلابی است: چون *سرنگونی سرمایه‌داری/ امکان‌پذیر است*، انسانِ دوپا شرط زیست‌شناختی طبقه‌بندی‌های سپسین اقتصادی‌ست؛ اگر فرض *سرنگونی سرمایه‌داری* در کار نباشد، شاید خیال خام آدمیزاد درباره‌ی چهارپا نشدن دوباره در یک آینده‌ی بورژوایی عجالتاً آسوده باشد، اما با میمون‌بودن طیف پیوسته و جهش‌ناپذیری که از اجداد او تا خود او ادامه داشته است، چه کار خواهد کرد؟ اینجا ظاهراً با زمینه‌سازی یک غایت‌باوری کمونیستی، انتزاع مفهوم انسانی-اقتصادی تولید از مفهوم زیست‌شناختی بقا، درون‌ماندگاری صفحه‌ی فرگشت را نقض می‌کند: گویا تولید در معنای اقتصادی آن دارای شأن مابعدالطبیعی پیش‌داده و ویژه‌ای است که انواع را با

معیارهای برون‌صفحه‌ای خود بر هم ترجیح می‌دهد. لیکن با نگاهی جدی‌تر معلوم می‌شود که این شرطِ درون‌ماندگاریِ آینده در حال است: برای آن که آینده (کمون پس‌اسرمایه‌داری)، به‌جای یک وعده‌ی غایت‌شناختی، پیشاپیش در فعلیتِ لحظه‌ی حاضر درون‌ماندگار باشد، تولید به یک انتزاع ضروری تبدیل می‌شود که فرگشتِ صفحه‌ی درون‌ماندگاری عملاً فرایندِ آشکارگی/متناع آن را با تکرار مداوم در یک زمانِ دُوری متحقق می‌کند: آینده تنها در معنای ناممکن بودنِ انتزاعِ یک ذاتِ اقتصادی در حالِ درون‌ماندگار است؛ مقاومتی که در برابرِ شدنِ آینده صورت می‌گیرد و در نتیجه آن را به‌عنوان چیزی که هنوز فعلیت نیافته است تصویر می‌کند، یک لجاجت ذهنی یا عادت به ایستادن در موضعی است که از منظر آن این فعلیت دیده نمی‌شود؛ تحققِ فعلیتِ آینده در حال فقط نیازمند تغییر زاویه‌ی دید نسبت به حال است. آنچه به استعداد یا نهفتگیِ معاصر بازمی‌گردد هم چیزی جز همین آشکارگی از طریق تغییرِ منظر نیست که در نتیجه‌ی آن آنچه حرکتی مستقیم، پیوسته و پیش‌رونده به‌سوی آینده بازمی‌نماید، به مکئی مُزمن در یک چرخه‌ی بی‌پایان تکرار‌شونده تبدیل می‌شود. انگلس در مفهوم اقتصادیِ «تولید»، مغرضانه انتزاعی را به گذشته‌ی یک گونه‌ی زیست‌شناختی نسبت می‌دهد که می‌خواهد هم‌اینک امتناع آن در امرِ کلیت‌بخشی به همان گونه را اثبات کند؛ التزام او به درون‌ماندگاری از رهگذر یک جور نفیِ نفی تحقق می‌یابد که با کنش اجتماعی او این‌همان است: طبقه‌ای که با نابودی خود، درون‌ماندگاری را ضمانت می‌کند (از لحظه‌ی پیدایش تولید در معنای اقتصادی کلمه، ناممکن بودن آن در جایگاهِ انتزاعیِ ذاتِ انسان اجتماعی چنان حقیقت داشته که سراسر تاریخ، تاریخِ کشمکش طبقاتی گونه‌ی انسان بوده است؛ کار نیمه‌تمام، تبدیل این حقیقت به خودآگاهِ گونه‌ی مذکور در هیئتِ یک خودکشی یا نفیِ فرجامینِ ذاتِ ممتنعِ موسوم به نیروی کار است؛ انگلس همین موعظه را انقلاب می‌نامد). خوانندگان بامدادِ بیورسپُ به یاد دارند که وسواس بر سرِ یک مدلِ اصیلِ تاریخی در ترکیبِ برخالیِ نشانه‌های اسطوره‌شناختی در جهت بازگشت به درجه‌ی صفرِ نوشتار، با نقضِ همین معنای درون‌ماندگاریِ صفحه‌ی فرگشت، چه سیاستی را برای مشارکت در کشمکش‌های طبقاتی وضع می‌کند.

* * *

از اینجا به بعد، گزارشی می‌خوانید از مشاهداتِ مخابره‌شده درباره‌ی صفحه‌ی راه‌پیماییِ نیرویی که تدابیرِ سیاحانه‌اش برای خودکشی‌نکردن را بدون ذره‌ای تزلزل در ایمان به پیشرفت در راهی که انتخاب کرده است، ثبت می‌کند؛ در نتیجه، این اندرزِ خمیازه‌آورِ تراتاریخی که "زندگی با همه‌ی معضلاتِ معنایی‌اش همچنان ارزشِ امتحان‌کردنش را دارد"، سینه‌به‌سینه به ما، و از ما به بعدی‌ها می‌رسد. البته واضح است که با انتخابِ یک گزینه از ترسِ گزینه‌ی دیگر، به یک زادورشدِ گیاهیِ باری‌وبه‌هرجهت که روزانه مقداری ماده‌ی آلی محدود و ابتداییِ فوتوسنتز می‌کند، برمی‌خوریم و به آن اکتفا می‌کنیم؛ اما این هم تبعاتِ خاصِ خودش را دارد: در روزهای مناسب‌دار، اهالی محلُ هرچه یادگاری از اجدادشان برایشان مانده است را از پستوها و اتاق‌های زیرشیروانی

بیرون می‌آورند و پیش از خروج از خانه، طوری که درخور آذین‌بندی خیابانی کارناوال‌ها باشد، به سر و پیکر خود می‌بندند؛ درعوض، کودکانی که تمام روز غرق تماشای این‌همه زرق‌وبرق، هیجان‌زده دنبال جمعیت می‌دوند، شب‌هنگام در خواب، پایه‌پای سوگواران جنازه‌ی پدرانشان را تا گورستان بیرون شهر مشایعت می‌کنند. توان تن‌دادن به وسوسه‌ی ارضای انتظام‌یافته‌ی یک شهوت، ارضای لگام‌گسیخته‌ی همان شهوت است. مثلاً در مرحله‌ی رقابت آزاد، مالکیت خصوصی هر قدر که موهبتی در حق بورژوازی‌ست، در مرحله‌ی انحصار عقوبت آن است. بدین ترتیب، در تقلا‌ی بازشناخته‌شدن، طیف انکار مرگ تا نهایت بیهودگی پیوند اندام‌موار با طبقه بسط می‌یابد، نه به این دلیل که مجموعه‌های روشنفکری ارتباطات کارگری ندارند؛ مشکل به ایجابیت زمخت مفهوم اندام‌موار برمی‌گردد که با دشواری مرگ‌آگاهی طبقه‌ی نظرکرده‌ی تاریخ در تزاخم است؛ این موضوعی‌ست که باید در گزارش روشن شود. همچنین ممکن است ضمن خواندن موقّع صفحه‌ی سیاحت، احساس کنید که همزمان در یک صفحه‌ی دیگر رهسپار مقصدی مقدّرد؛ اگر چنین گذشت، بهتر است به آن دومی بیشتر اعتماد کنید. البته یکی می‌گفت که این طرز نوشتن گاهی برای خواننده ملال‌آور و آزارنده است؛ حق دارد، اما من به جاذبه‌های منظره‌ای که بی‌وقفه معاصر است تمایل دارم؛ فقط حدس می‌زنم که این معاصر برای تأمین انرژی پتانسیل لازم جهت تحقق خود، عجالتاً ممکن است مدتی به تعویق بیفتد، البته نه آن قدرها که قضیه زیادی برگسونی شود: سخن از یک اکنون تمدیدشده‌ی جهانی است که به‌جای ارزش و معنایش، خطرش را در فعلیت بی‌دریغ خود و در لغو مفهوم ایدئولوژیک آینده عرضه می‌کند و همزمان نابود می‌شود؛ صفت آزمایشی که در هسته‌ی تکامل کاذب یک گونه‌ی ممتنع، مکث ممتد تاریخ در چرخه‌ی یک تکرار بیهوده را کشف می‌کند، راست‌کیش است که البته بیش از همیشه مستلزم پالایش و پردازش معنایی است: یعنی گه‌گاه باید در ستایش استعداد غول‌آسای لحظه‌ی اکنون نوشت تا آیندگان به حساب نامربوط راست‌کیشی، زیاد تکرار نکنند که "روزگاری مردی می‌زیست که ...".

نکته‌ی دیگر این‌که هر کس تا بامداد بیورسپ چشم در چاک‌گریبان دماوند دوخته باشد، خوب می‌داند که تولید حقیقت روایت ماضی در بازتولید امر معاصر است. البته باید فوراً تذکر داد که در تماشای شعبده‌ی اسطوره که صراحت و رندی را در توپولوژی پسانبیوتنی یک زمان غیرخطی به هم می‌آمیزد، امید به نتیجه، سرگرمی ذهنی بی‌موقع و مزاحمی‌ست؛ درعوض، نه با عشق به وفور بی‌دریغ زندگی در نشاط بازیگوشانه‌ی مفهوم دلوزی تولید، بلکه در حسرت یک مرگ دریغ‌شده در مقوله‌ی مارکسی بازتولید، می‌توان با هیئت چرکین پرولتاریا، مایوس اما مترصد فرصت بود.

اروپایی‌ها بنابه دلایل درست یا غلط خودشان، تاحدودی مطمئن‌اند که تعلیق یا تغییر بنیادین برنامه‌های اقتصادی و ژئوپلیتیکی مشترکشان با ایالات متحده، بزرگ‌تر از کالیبر ترامپ است و صحبت از ابعاد مهارناپذیر این واگرایی‌ها، مانند حرف‌های خود او گزافه‌گویی‌ست. باین حال نگرانی آنها از فراهم آمدن یک راست افراطی با کارگزاری فرصت طلبانه‌ی پوتین انکارناپذیر است؛ تقویت گزینه‌های مشابه در اروپا که می‌توانند تمایلات مجتمع در برگزیت را در جهات گوناگون گسترش دهند (فرانسه، هلند، ایتالیا، اتریش، یونان، بلژیک، و حتا به‌شکلی دیگر تجزیه‌ی خود بریتانیا) یک ساحت دیپلماتیک رسمی و یک پهنه‌ی عمل مستقیم میدانی و توده‌ای را اشغال می‌کند و پیرو آن لیبرالیسم در فهم این‌که چگونه یک ادعای غیردمکراتیک می‌تواند ابزارهای مشروع و صوری قدرت دمکراسی را فتح کند، سردرگم می‌ماند. مثلاً آland که از جدیت نامناسب قیافه‌اش پیداست که به‌عنوان میراث بر دمکراسی و شفافیت انقلاب کبیر، همیشه به راستگویی خود اعتقاد اصولی داشته است، حالا نمی‌خواهد در دور بعدی انتخابات ریاست جمهوری فرانسه شرکت کند، زیرا تازه بعد از پیروزی ترامپ فهمیده است که مردم به این دلیل او را دروغگو می‌دانند که حرف‌هایی که می‌زده است، واقعاً دروغ بوده‌اند. به‌همین خاطر در نطق خود برای توضیح دلیل کناره‌گیری‌اش از انتخابات و با اشاره به ایشاری که با این کناره‌گیری درحق کل جبهه‌ی چپ فرانسه کرده است، خود را به کمک یک جور فرافکنی قانع می‌کند که اتفاقاً اوست که قربانی خیانت کسانی شده است که تاکنون به او دروغ می‌گفته‌اند. اما حقیقت این است که به‌رغم همه‌ی این فداکاری‌ها برای پیروزی دوباره‌ی چپ فرانسه در انتخابات ریاست جمهوری، او خوب می‌داند که گرایش اخیر راست افراطی فعلاً محتاطانه نشان می‌دهد که برای معرفی خود به جامعه، مقید به نهادهای رسمی قدرت نمی‌ماند. در مقاله‌ی «اروپایی» گفته شد که سرآغاز این فرایند عدول شبه‌جنبشی از تلقی لیبرالی مشروعیت ظاهراً به نام ترکیه‌ی پس از کودتا رقم خورده است؛ اردوغان با یک جور اطمینان ترامپی به نتیجه‌ی قطعی، پیشنهاد کرده است که «صرف نظر کردن از خواست عضویت در اتحادیه‌ی اروپا» در ترکیه به همه‌پرسی گذاشته شود؛ قلیچداراوغلو، پس از آن همه دادوقال بر سر دفاع از دمکراسی و جمهوریت در برابر کودتای بی‌نتیجه‌ی ارتش، حالا یواشکی درباره‌ی سهم دولت در زمینه‌سازی ناخواسته برای کودتا حرف می‌زند؛ او به تمامیت‌خواهی‌های حزب حاکم پیش از کودتا اشاره می‌کند که منجر به نارضایتی بخش‌هایی از جامعه و ارتش شده بود؛ اما اردوغان می‌فهمد که ترس او از تاخت‌وتازهای غافلگیرکننده‌ی پس از کودتاست. بنابراین صبح روزی که اپوزیسیون ترکیه با شایعه‌ی ارتباط روزنامه‌ی جمهوریت با دارودسته‌ی گولن از خواب پرید، تشخیص این‌که الان روز قبل از کودتاست یا بعد از آن، برای کسی با خواب سنگین قلیچداراوغلو تبدیل به یک سرسام زودموقع صبحگاهی شد. شهروندان ایالات متحده هم با یک تمایل فطری خجولانه نسبت به کلینتون، مشق دمکراسی را کنار گذاشته‌اند و رفته‌رفته دارند تمرین می‌کنند که قواعد بازی را فقط به‌شرط پیروزی خودشان قبول داشته باشند. آنها هم چندی پیش با خبر غیرمنتظره‌ی پیروزی ترامپ از خواب پریدند و با همدیگر قرار

گذاشتند تا شب‌ها در خیابان‌ها جمع شوند و با وضع و حالِ قلیچداراغلوی از خواب پریده همدردی کنند؛ از حرصِ حقِ برابر بی‌موقعی که دمکراسی به هم‌شهریانِ چاقوکش آنها برای انتخاب رئیس‌جمهور داده است، همان‌جا با دهن کجی به رویینگی خدشه‌ناپذیرِ پیکرِ آزادی، تصویر کلینتون را در هیئتِ آشیلِ بداقبالی که میان این همه‌جا در بدنش، پیکان بر پاشنه‌اش نشسته است، برای یادگاری هاشور می‌زنند؛ بلوهای خیابانی کسانی که در آمریکا سازوکارهای دمکراتیکِ حصول نتیجه‌ی انتخابات را قبول دارند، اما خود نتیجه را قبول ندارند، بهانه‌جویی‌های مسخره‌ی هواداران بازنده‌ی اتحادیه‌ی اروپا در ماجرای برگزیت را به یاد می‌آورد که پس از همه‌پرسی، دمکراتیک‌بودنِ آن را می‌پذیرفتند اما نتیجه‌اش را نه؛ راه‌حلِ مذبحانه‌ای که پیشنهاد می‌کردند تکرار همه‌پرسی بود و دیگران فقط از سرِ دلسوزی ترجیح می‌دادند از آنها نپرسند که این دیگر یعنی چه؛ سنتِ «پس از باخت زیر قول و قرارهای قبل از بازی زدن»، عطسه‌های روحِ سرماخورده‌ی اروپای مغرور است که به آمریکا هم سرایت کرده است؛ در اروپا، اگوی دوشیزه هاویشام نه همنشینی با عیالِ نوکیسه‌ی اردوغان را درخورِ نجابت خانوادگی خود می‌داند و نه نامزدیِ لاتِ بددَهنی مثل ترامپ را؛ به‌جای این نازی بی‌خربدارِ پیردختری، خانمِ لوپنُ مردانه هزینه‌ی شرمندگیِ سیاستِ رسمیِ اروپا بابتِ تاریخِ فاشیسم را از جیب می‌پردازد، و در مصاحبه‌هایش طعنه می‌زند که جوانانی که اینجا و آنجا درباره‌ی وصله‌ی ناجورِ اردوگاه کاله با هم گعده می‌کنند، اخیراً با اشاره به بینه‌های برگزیت و ترامپ، از او دلیل این همه ولخرجی را می‌پرسند. به‌جز این دست‌ودل‌بازها، بقیه متحداً احساس نگرانی می‌کنند از این که /روپایی در کارخانه‌ی بی‌ثباتِ دهر دستخوش یک تعریف جدید می‌شود. البته دگرگونی‌های سیاسی‌ای که پیش‌شرطِ این بازتعریف در سراسر قاره هستند، هنوز فقط محتملند و تحقق یا عدم تحقق آنها به معنای درستی یا نادرستی چنین تحلیلی نیست، چون اصولاً مقصود از هیچ تحلیلی طرحِ پیش‌بینی‌های درست نیست؛ خواهیم دید که غرض صرفاً تمرین سحرخیزی برای غافلگیرنشدن از خبرهای غیرمنتظره‌ی بامدادی است.

به موضوع رابطه‌ی تحلیل و پیش‌بینی کمی بعد بازمی‌گردیم، اما فعلاً صحبت درباره‌ی ترس یک نظام جهانی از تحققِ تمام و کمالِ خودش است. دیدیم که اروپا هیچ تبیینی جز /استبداد برای واکنشِ گاه مثبت و گاه خنثا — اما نه هرگز منفی — جامعه‌ی ترکیه به رفتارِ پساکودتای اردوغان نداشت و امروز که این کشور با یک جور احساسِ چنَدیشِ زبردست به زیردست نسبت به کل قاره، خروج از اتحادیه‌ای که هنوز عضوش نشده است را به همه‌پرسی می‌گذارد، اروپای وهم‌زده برای درکِ موضوع، میزان تأثیرِ پوتین و دلربایی‌های عَرصاتِ اقتصادیِ بکرِ شرق را برآورد می‌کند؛ این محاسبات در مورد ترامپ فوریت بیشتری پیدا کرده است: وقتی او حمایتِ واقعی جمهوری خواهانِ شناسنامه‌دار آمریکا را به خاطر فحاشی‌هایش یکی‌یکی از دست داد، گفت برای نامزدی انتخاباتِ نیازی به عضویت در این حزب ندارد و سپس به ارادلی که از او هواداری می‌کردند آماده‌باش داد که در صورتِ شکست در انتخابات به خیابان‌ها بریزند. این نیروی خودفرمان که حق خود را بیرون از مجاری رسمی — احزابِ اصلی، روندِ دمکراتیکِ انتخابات — می‌جوید، برای صورت‌بندی‌های تعریف‌شده‌ی سرمایه‌داری

ترسناک است چون قابل تحلیل نیست. مثلاً اگر کلینتون پیروز شده بود، اکنون احتمالاً هواداران ترامپ بودند که شب‌ها به خیابان‌ها می‌ریختند؛ اما نه با این توجیه مسخره که گرچه انتخابات و سلامتت را قبول دارند، اما نتیجه‌اش را تحمل نمی‌کنند؛ آنها قبل از انتخابات گفته بودند که نتیجه را فقط به شرط پیروزی خودشان می‌پذیرند، وگرنه صرف سلامتِ شکلی انتخابات برای آنها ارزش و اعتبارِ فی‌ذاته ندارد؛ این ماده‌ی محض، چونان جنبشی که همیشه از پذیرفتنِ یک شکلِ مشخص — چارچوبِ سیاسیِ یک دولت رسمی — معذب است، تا آنجا که فقط جنبش است، فاشیسم است؛ در نتیجه هر قدر با صورت‌بندی‌های رسمی لیبرالیسم بیشتر اخته می‌شود، بیشتر به کسوت دولت قانونی درمی‌آید؛ ترامپ پس از پیروزی، همین کشمکش میان جنبش و نظام را بازنمایی می‌کند، و چون در این مورد نه بحران اقتصادی لازم برای ریشه‌دواندن این کشمکش در کل جامعه به شدت نمونه‌های کلاسیک است و — به تبع — نه نیروی جنبش در برابر نظام قابل ملاحظه است (مقایسه کنید با بحران اقتصادی آلمان پس از ورسای، و نیروی روزافزون ناسیونال سوسیالیسم در برابر رژیم وایمار) عنصر اخته‌کننده لااقل فعلاً یاهوهای ترامپ را کم‌وبیش مهار می‌کند. چنان‌که در «پشت و روی پرده‌ی امتناع» گفته شد، در حدِ غایی یا آرمانی این پدیده (اگر این تعبیر درست باشند)، یعنی در شرایطی شبیه به آلمان ۱۹۳۰، یک محتوای بدون شکل یا جنبش بدون دولت، به صورت ژوئیسانسِ نظامی که از سرکوب/اخته‌کردن آن ناتوان شده است، علیه هر مجموعه‌ی گفتمانی تعریف‌شده توسط همین نظام فوران می‌کند. در واقع بروز این تروما بر امکان‌ناپذیری تحقق بی‌کم‌وکاستِ ذاتِ صورت‌بندی‌های سرمایه‌داری در ترکیبِ واقعیتِ موجود صحنه می‌گذارد: هوادارانِ ترامپ طرحِ بهداشتی و درمانی اُباما را نوعی سوسیالیسم می‌خوانند که ربطی به نظام اجتماعی آمریکا ندارد. این منطقاً یعنی پایبندی بیشترِ آنها به اصول اولیه‌ی سرمایه‌داریِ پساکینزی و اعلانِ تمسخرآمیز این واقعیت که رهبرِ قبلی جهانِ آزاد گاه بی‌سروصدا به سوسیالیسم ناخُتک زده است. در همان نوشته اشاره شد که نزدیکی بیشتر به ذاتِ خالصِ سرمایه‌داری، انهدامِ آن را محتمل‌تر می‌کند. کشورهای پیشرفته‌ی غربی هرگز همه‌ی آن تعدیل‌های ساختاری را که به‌زور در کشورهای ضعیف‌تر پیاده کردند، در خودشان به اجرا نگذاشتند، چون به‌طور غریزی درک می‌کردند که در این صورت با انفجارهای اجتماعی‌ای مانند آنچه در آن کشورهای دسته‌دومی روی داد، روبرو خواهند شد؛ به‌همین دلیل بخش‌هایی از میراث دولت رفاه به نولیبرالیسمِ قدرت‌های مرکز منتقل شد تا از این امتناع ذاتی حفظ فاصله شود: نوعی تفاوت‌گذاریِ ساختاری میان سرمایه‌داری (به‌عنوان یک نظام واقعاً موجود) و سرمایه (به‌عنوان هسته‌ی مجرد این نظام). در نتیجه برای آن که اقتصاد آزاد بدون کوچکترین شائبه‌ای از «برنامه‌های بهداشتی و درمانی سوسیالیسم»، ناب و سره واقعیت پیدا کند، باید شکل واقعاً موجودِ قدرت که در تحقق ایده‌آل‌ها و آرمان‌های اعلام‌شده‌ی خودش هم با مردم صادق نیست، به تعلیق درآید و محتوای آن به‌صورت یک جنبشِ خام، خودفرمان و خودمشرعیت‌بخش که از چنگ نیروی اخته‌کننده‌ی دولت — یعنی از سانسورِ اعمال‌شده از سوی هر شکل واقعی — آزاد شده است، به حرکت درآید.

یک تحلیلگر ایرانی با نگرانی می‌گفت که پس از پیروزی ترامپ حرف‌زدن علیه سیاهان و لاتین‌تباران در جامعه‌ی آمریکا قُبَح خود را از دست خواهد داد، حتا اگر محدودیت‌های جایگاه ریاست‌جمهوری گفتار خود او را تصحیح کند و مثلاً معلوم شود که دیوار کشیدن در سراسر مرز مکزیک آن هم به خرج دولت این کشور، آن قدرها هم ساده نیست. تحلیلگر به شرایط مشابه در همان آلمان دهه‌ی ۱۹۳۰ و پیشرفت متعاقب نازیسم ارجاع می‌داد و بیشتر می‌ترسید. چنان که گفته شد، این قیاس در اساس خود درست است، اما با ملاحظه‌ی شرایط مادی موجود کمی اغراق‌آمیز به نظر می‌رسد. به‌رحال آن جعل اکنون دست‌وپاگیری که جامعه‌ی مدنی نامیده می‌شود، طبعاً در مورد آزادی‌ها و حقوق بنیادینش، از جانب هواداران ترامپ بیشتر از دولت او احساس خطر می‌کند. اما واقعیت این است که جامعه‌ی مدنی با همه‌ی جعلی‌بودگی‌اش فقط به این دلیل در قلمروی سرمایه به رسمیت شناخته می‌شود که تصور کاذب درباره‌ی فاصله‌ی سرمایه‌داری از امتناع ناگزیر وضع شده در هسته‌ی شیوه‌ی تولید آن را تا مرتبه‌ی یک مابعدالطبیعه برای جامعه‌شناسی و شناخت‌شناسی بورژوازی، تعالی می‌دهد؛ جایی که این فاصله پایان یا دست‌کم کاهش می‌یابد، جامعه‌ی مدنی مقدم بر آزادی کاذبش، توجیه یا موضوعیت جعلی‌اش را از دست می‌دهد. در نتیجه اغراق مضمّر در قرینه‌یابی تاریخی آن تحلیلگر، از همان ترس ناشناخته‌ای سرچشمه می‌گیرد که لیبرالیسم را در شرایط احتضار به دیدن حداقل‌های واقعیت راهنمایی می‌کند، و این موقعی است که چنان دیر شده است که جلب توجه عموم به اهمیت شکاف‌های طبقاتی، خودبه‌خود به بزرگ‌نمایی بیمارگونه‌ای در توصیف نقش آن در شکل‌گیری پدیده‌ی مورد نظر می‌انجامد (یعنی در میزان کاهش فاصله‌ی سرمایه‌داری از سرمایه، گاه حتا بیش از آنچه مارکسیست‌ها می‌گویند، اغراق می‌شود)؛ در لحظه‌ای که جمعیتی از مردم فارغ از تمایزهای طبقاتی، استناد به دلایل مبتذل را با علم به مبتذل‌بودنشان، به فرایندهای واقعی شکل‌دهنده به یک پدیده‌ی مشخص ترجیح می‌دهند، لیبرالیسم از فرط درماندگی به ادبیات بدیل خودش متوسل می‌شود؛ این استیصال به این خاطر نیست که ترجیح می‌دهد که مردم به دلایل واقعی و نه مبتذل رأی بدهند؛ به‌عکس، آنچه برایش تحمل‌ناپذیر است این است که آنها به گزینه‌ی مبتذل نه به‌توهم اصالت دروغینی که پیش‌تر یافته بود، بلکه اکنون اتفاقاً به‌سبب ابتدالش رأی می‌دهند؛ در نتیجه به محض پیروزی ترامپ، لیبرال‌ها و بستگانشان آن قدر از تشدید اختلاف طبقاتی موجود در جامعه در تبیین عروج او حرف زده‌اند که ظاهراً دیگر نیازی به مارکسیسم نیست. اما ناگهان نمودارهای مربوط به ترکیب دیمگرافیک رأی‌های طرفین نشان دادند که استناد به شرایط اقتصادی فرودستان و گسترش شکاف طبقاتی در توضیح نتیجه‌ی انتخابات، اگر نه مهم‌بافی و بی‌ربط‌گویی، لاقلاً گزافه‌گویی‌ست؛ این جمعه به مکتب‌رفتن نشانه‌ی حال ناخوش لیبرال‌هایی است که مارکسیست‌شدن دیر هنگام‌شان ثمره‌ی لیبرال‌ناپذیر شدن زود هنگام پایان تاریخ فوکویاما است.

به‌همین ترتیب مسئله‌ی بازتعریف اروپا فقط دغدغه‌ی اخلاقی سیاستمداران نیست؛ بیشتر شبیه تلاش برای تربیت یک قبیله‌ی بدوی دورافتاده، در نخستین برخوردش با پشت‌صحنه‌ی مستند تمدن است. در همین ارتباط، جلسات اولیا و مربیان مدارس بورژوازی درباره‌ی فوق‌برنامه‌ی زبان‌آموزی دانش‌آموزان به صورت

اضطراری تشکیل می‌شود تا خانواده‌ها بدانند که به‌جای تدریس قاموس معتبر لیبرال، فعلاً اولویت آموزش و پرورش این است که بچه‌ها الفاظ رکیک ترامپ را یاد نگیرند. این بی‌شک خط دفاعی محکمی در برابر هجوم بی‌وقفه‌ی ژوئیسانس آن بدویت تهدیدکننده نیست، اما لاقلاً گواه همدلی بی‌دریغ معلمان با نگرانی‌های مادرانه در شرایط اضطراری‌ای از نوع طوفان نوح است، و در لحظاتی که ارزش‌های جهان‌شمول و نوع‌باورانه‌ی لیبرال هم زور مهار وضعیت پیش‌آمده را ندارند، یک مصیبت مازاد هم به حساب مصیبت‌زدگان واریز می‌کند، چون ناچارند برای آخرین بار در چشمان هم‌بنگرد و مطمئن باشند که این هنوز معاینه‌ی سینمایی دو عضو از نوع واحد انسان است که بدبختانه سرنوشت مشترکی دارند. این بدبختی ناگهانی، روی تاریک سعادت است که کانت ما را از وسوسه‌ی آن بدین سبب برحذر می‌داشت که در مقام بدیلی خودپسندانه برای مبدأ ایجاب اراده، ممکن بود غضب امر مطلق اخلاق او را تحریک کند. به یاد داشته باشید که از زمانی که مادران بابت دیپورت‌نشدن فرزندان‌شان از قلمروی نژاد واحد بشر به میمون‌زارهای آباء و اجدادی‌شان احساس نیک‌بختی کردند، سوسیالیسم چیزی مرغوب‌تر از آلاند و برنامه‌ی بهداشتی‌آباما تولید نکرده است؛ اکنون در روز انتقام ایزدبانوی غضبناک اخلاق، عقل حکم می‌کند که در تخمین ظرفیت‌های سوژکتیویته‌ی انتقادی عصری که در آن ترامپ و دنباله‌اش می‌خواهند منشأ انواع را از اول بازبینی کنند، از قبل هم محتاط‌تر باشیم؛ و این تکرار پایان‌بندی «اروپایی» است.

* * *

حالا ترامپ با تجدیدنظرهاش در مفروضات اولیه‌ی دانش معاصر، مزاحم بازگشت لیبرال‌ها به موقف نام‌عام، آن‌هم در شرایط اضطراری‌ای است که هرچه زودتر باید با «آباماکر» سوسیالیست شوند و از حزب حاکم فرانسه درباره‌ی تاریخ تجربیات جنبش‌های کارگری در مبارزه علیه گسترش شکاف طبقاتی مسئله بیاموزند. وقتش است که به این پرسش برگردیم که اگر هدف از تحلیل پیش‌بینی روند رویدادها نیست، پس اساساً فایده‌ی آن چیست؟ نمی‌دانم این را باید فایده‌ناامید یا چیزی دیگر، اما تجربه نشان می‌دهد که تحلیل پدیده‌ای خودگستر است، یعنی به محض طرح‌شدن دیگر یک موجودیت سیاسی زنده خواهد بود که حتا مستقل از خواست و نیت ارائه‌کننده‌اش پیش می‌رود؛ تحلیل یکی از نیروهای درگیر در پدیده‌ی مورد تحلیل است که دانسته یا ندانسته غایتش را در دستکاری ابژه‌ی خود از یک جهت مشخص می‌گذارد. مثلاً طبق تحلیل‌های مارکس، سرنگونی سرمایه‌داری منطقیاً باید نخست در کشورهای پیشرفته‌ی اروپایی – مشخصاً انگلستان – روی می‌داد. اگر این را یک پیش‌بینی بینگاریم نادرست بوده است، اما اگر تحلیل بدانیم، درست بودن یا نبودن در مورد آن اصلاً معنا ندارد، چون غرض از ارائه‌ی آن فراخوانی برای بسیج نیروها در جهت تقویت موضع پرولتاریای این کشورها به محض پیدایش شرایط عینی مستعد (بحران اقتصادی) برای جایگزینی سرمایه‌داری با سوسیالیسم بود.

لازم است که از غلط‌درآمدن پیش‌بینی‌های تحلیل‌هایمان نترسیم و به جبهه‌ی تدافعی سکوت درنیفتیم. این حالت تدافعی به‌ویژه با حمله‌ی سیاسی یا فیزیکی طرف مقابل (رقیب یا دشمن) تشدید می‌شود و غالباً به

پدیده‌ی جالب توجهی می‌انجامد که در قالب نوعی راست‌کیشی (ارتدوکسی) روشی و نظری خود را نشان می‌دهد: بازگشت به مرحله‌ی تأکید بر آموزه‌های بدیهی چپ. این البته یک جور فصل مشترک هم تولید می‌کند که بیش از هر چیز با روح همان وحدت‌اپوزیسیون هماهنگ است: معمولاً چپ در این وضعیت دوباره به معرفی نظریه‌ی ارزش برای مخاطب عام بازمی‌گردد، تاریخ جنبش کارگری کشورش را یک بار دیگر تعریف می‌کند، نتایج فاجعه‌بار سیاست‌های اقتصادی بازار آزاد برای رفاه عمومی، نظام آموزشی، حقوق زنان و وضعیت محیط‌زیست را از اول توضیح می‌دهد، مستنداتش درباره‌ی میزان گسترش شکاف طبقاتی در چنددهه‌ی گذشته را رو می‌کند، و دست‌راستی‌های افراطی آمریکا را با برخوردن سیاهه‌ی جنایت‌هایشان یکی‌یکی به روی صحنه می‌آورد — یعنی کسانی را که دست‌راستی‌های غیرافراطی آمریکا مدت‌ها پیش از چپ‌ها افشایشان کرده‌اند. همه‌ی این موارد درست هستند و آن قدر حقیقت دارند که چپ‌ها بر سر هیچ کدام از آنها با هم اختلاف ندارند؛ تازه پس از پیروزی ترامپ با دیگران هم اختلاف ندارند. اما ایرادشان هم دقیقاً در همین درستی مطلقشان است. در واقع این بازگشت به وضعیت صفر که در آن تفکیک‌های پیش‌تر صورت گرفته به حالت تعلیق درمی‌آیند، به صورت یک تمایل ایدئولوژیک درون چپ کار می‌کند و نتیجه‌اش تولید یک سطح یک‌دست سیاسی است. پیمان‌نامه‌ی جهانی‌ای که در دسامبر ۲۰۱۵ در کنفرانس تغییرات اقلیمی سازمان ملل در پاریس منعقد شد و اشک شوقی‌آلاند را درآورد، مدرکی است دال بر این که خود سرمایه‌داری هم به فاجعه‌ی زیست‌محیطی‌ای که دارد برای فرزندانش به ارث می‌گذارد، آگاهی کامل دارد و مدام به آن اقرار می‌کند. در این مرتبه‌ی صفرِ تطور ماده‌ی سیاسی اپوزیسیون، حتا دولت می‌تواند اپوزیسیون خودش باشد؛ یا شاید از این هم آلتوسری‌تر، اپوزیسیون می‌تواند همچنان بخشی از دولت و ایدئولوژی‌اش باشد، وهله‌ی بی‌پرچین و بی‌حصاری که در آن تمایز هنوز تعریف نشده است و اباما هم به خاطر بی‌توجهی به منافع شرکت‌های بزرگ انرژی آمریکا در دغدغه‌های زیست‌محیطی‌اش، باید یک سوسیالیست انگاشته شود. با نیشخندی به وضعیت رقت‌بار این موقف نام عام، ترامپ بیان ناهنجار و خارج از عرف یک پرسش اجتناب‌ناپذیر ناگهانی‌ست: به چه توجیهی بورژوازی باید در این موقف محقر با اپوزیسیون عموم خلقی حقیرش هم‌موضع شود؟ به‌رغم همه‌ی مستندات ثبت‌شده در پیمان‌نامه‌های مربوط به تغییرات آب‌وهوایی، از ریو و کیوتو تا پاریس، او داستان تأثیر گازهای گلخانه‌ای بر گرمایش اقلیمی جهان را یک دروغ چینی می‌داند و فراکسیون انرژی سرمایه را به‌دنبال خود می‌کشد؛ سپس برنامه‌ی بهداشتی اباما را سوسیالیسمی نامربوط به بنیان‌های سرمایه‌داری آمریکا می‌خواند، و سرانجام به‌صراحت از ضرورت حصار کشیدن میان خودش و دیگران، برای ایجاد تمایز صحبت می‌کند.

در برابر وقاحت گفتار آدم بی‌سروپایی که با افاده‌ی انزجارآور مخصوص نوکران ذوق‌زده و معتبرشده‌ی یک ارباب فاتح، از موضع کل ستاد انتخاباتی کاندیدای پیروز لاف می‌زند که برنامه‌ی بهداشت و درمان همگانی را به این دلیل باید کنار گذاشت که روح سوسیالیستی آن با واقعیت‌های سرمایه‌دارانه‌ی جامعه‌ی آمریکا نمی‌خواند، وقاحت درجه‌دومی «سوسیالیست شدن غیرمترقبه‌ی اباما» خودبه‌خود رنگ می‌بازد. وانگهی، آگاهی‌گه‌گاه

اعتراضی سوپزکتیویته‌ی بورژوازی به جنبه‌هایی از وضعیت موجود، می‌تواند فراتر از دغدغه‌ی مخاطرات اقلیمی، مثلاً حتا نگرانی عمومی درباره‌ی وضعیت کودکان کار یا پیامدهای تجاری‌شدن آموزش را هم در این موقف نام عام جذب کند. این حتماً دردسری‌ست برای جریان چپ‌گرای دانشجویی‌ای که خود را در هیئت فروکاسته‌ی نوعی اعتراض صنفی به عواقب خطیر این تجاری‌شدن و حمله‌ی بی‌امان بازار به قلمروی دانش و دانشگاه معرفی می‌کند. مشکل دقیقاً فهمیدن این است که چگونه قُبَحِ مسلّم یک واقعیت به سبب قباحَتِ زننده و بدیهی یک واقعیت دیگر از بین می‌رود؛ اپوزیسیون درمعنای عام کلمه، زمانی وضع می‌شود که در زمینه‌ی این بازی قباح، آسان‌ترین راه برای تذکر بدیهی‌ترین واقعیات انتخاب می‌شود: اینجا بخشی از سیاست رسمی، با تأکید چندباره بر اصالت مشکوک پذیرفته‌های بدیهی شعور جهان دربرابرِ عرض اندامِ گستاخانه‌ی یک ابتذال صریح، تبدیل به اپوزیسیون می‌شود و بورژوازی جناح چپ این تکرار مکررات را راست‌کیشی می‌نامد. به خاطر کذب محتوای سیاسی‌اش نیست که این اردوی عموم‌خلقی بیش از استحقاقِ واقعی‌اش حق‌به‌جانب شده است؛ در آن چیزی که آن قدر بی‌پرده بدیهی‌ست که همگان آن را رعایت می‌کنند، استعداد این همه فساد باورکردنی نیست.

بنابراین موضوع به یک خصلتِ کشسانی بازمی‌گردد که موجودیت‌های سیاسی را هرچه از وضعیتِ صفر دورتر می‌شوند، با نیروی بازگرداننده‌ی بیشتری به این وضعیت می‌کشد، طوری که با کوچکترین لغزش یا تلنگر مخالف، به سمتِ مبدأ حرکت خود پرتاب می‌شوند؛ چیزی مانند تمایل یک فنر کشیده‌شده و انباشته از انرژی پتانسیل برای بازگشت به حالت تعادل: وضعیتی حدّی برای کشیدگی فنر که افزایش طولِ بیشتر از آن را مگر به بهای از دست دادنِ خصلتِ فنری خود تحمل نمی‌کند. این وضعیت یک‌جور مفهومِ حدّ (*limit*) را به ذهن می‌آورد که تقریباً نقطه‌ی مقابل تعریف آشنای ژیل دلوز از حدّ در آن معنایی است که او به بدنِ بدونِ اندام‌ها (*Body without Organs=BwO*) نسبت می‌دهد. او که می‌خواهد با رویکردی ضد‌فرویدی، میل را نظریه‌پردازی کند، این تعبیر را از آرتو به‌عاریت می‌گیرد تا به وضعیتی اطلاق کند که در آن یک ماشینِ میل یا با اینرسی حدّ پابینش برای اتصال اندامی روبروست یا با حد بالای‌اش که علیه تداوم یک پیوند اندامی مشخص مقاومت می‌کند.

میل نزد دلوز مبتنی بر فقدان نیست، بلکه به‌عکس برآمده از سرشتِ تولیدگرِ روندِ صیروت است. اصولاً در میل، کلیت‌ها بر اساس فانتزی با هم پیوند نمی‌یابند؛ پیوند صرفاً میان پاره‌ابژه‌ها (part-objects) است (نه میلِ کلیتِ کودک به کلیتِ تصویریِ مادر، بلکه صرفاً میلِ دهانِ کودک به سینه‌ی مادر). هیچ ضابطه‌ی کلیت‌بخشی بر این پیوند میانِ اندام‌ها وجود ندارد؛ هر پیوند یک تصادف محض است که نهفتگی (virtuality) روندِ درون‌ماندگارِ صیروت آن را پدید می‌آورد. از دید دلوز، توهمِ کلیتِ شکلِ جهان‌شمولِ میل، نتیجه‌ی تعالی‌یافتنِ ادیپ به یک جایگاه مابعدالطبیعی برون‌تجربی در روانکاوی فروید است.

ماشینِ میل چیزی جز همین اتصالِ جزء به جزء — یک اندام به اندامِ دیگر — نیست. به همین دلیل دلوز به همراه گاتاری، ماشین را به صورتِ فرایندِ پیوند/تولید تعریف می‌کنند: ماشین تنها در پیوند با ماشینِ دیگر یک ماشین است؛ در این پیوند شارشِ انرژی امکان‌پذیر می‌شود، اما همزمان قطعِ مرحله‌ایِ این شارش نه به معنای بازگشت به یک وضعیتِ آغازین، بلکه از ملزوماتِ گسترش و جوړواجورشدنِ جریانِ انرژی در آنسامبلِ آماریِ ماشینِ میل است. آنها در *آنتی‌دپستیز (آنتی/دیپ)* این موضوع را چنین بیان می‌کنند:

ماشین‌های میل، ماشین‌های جفت‌جفت هستند که از یک قانون دو حدی (binary law) یا مجموعه‌ای از قواعد حاکم بر هم‌ارتباطی‌ها پیروی می‌کنند: یک ماشین همیشه به ماشینِ دیگر متصل شده است. ترکیب (سنتز) مولد، یا تولیدِ تولید، در طبیعت به‌طور ذاتی پیوندیابنده (connective) است: «و...»، «و سپس...». این بدان خاطر است که همیشه یک ماشین مولدِ شارش (flow-producing) وجود دارد و یک ماشینِ دیگر که به آن متصل است و این شارش را دچار انقطاع و وقفه می‌کند، یا بخشی از آن را به بیرون می‌کشد (سینه‌ی مادر [که شیر را شارش می‌دهد] — دهان کودک [که شیر را می‌مکد و گاه برای تنفس، در مکش وقفه ایجاد می‌کند]). و از آنجا که ماشینِ یکم به‌نوبه‌ی خود با ماشینِ دیگری پیوند یافته است که شارشِ آن را قطع می‌کند یا بخشی از آن را به بیرون می‌کشد، مجموعه‌ی دوتایی در هر جهتی خطی است. میل همواره شارش‌های پیوسته و پاره‌بازه‌هایی که بنا به طبیعت خود ناتمام یا پاره‌پاره هستند را به هم پیوند می‌دهد. میل جریان را به شارش وامی‌دارد، خودش به‌نوبه‌ی خود به شارش درمی‌آید، و شارش‌ها را قطع می‌کند. (Deleuze & Guattari, 1983: 5)

(افزوده‌های درون قلاب‌ها [] از منند)

تماس دهان کودک با سینه‌ی مادر، پیوندِ دو/ند/م (نه کلیتِ مادر و کودک) و تشکیل یک ماشینِ میل است که در آن شیر از سینه به دهان شارش می‌یابد؛ اما عملِ مکش نمی‌تواند تا بی‌نهایت جلو برود، زیرا کودک هر از گاهی باید برای بلعیدن شیر جمع‌شده در دهان، مکیدن را متوقف کند. در این لحظه‌ی توقف، پیوندِ دهانِ کودک و سینه‌ی مادر قطع می‌شود (اندام‌های ماشینِ دهان-سینه از هم می‌گسلند) ولی یک ماشینِ جدید تشکیل می‌شود: اتصالِ اندامِ دهانِ کودک به اندامِ گوارشیِ گلو برای عملِ بلعیدن، یعنی ماشینِ بلع: حالا شارش از دهان به گلو است و دردنباله‌ی آن گلو برای انتقال شارش به مری پیوند می‌یابد و ماشینِ گلو-مری ایجاد می‌شود و همین‌طور بقیه‌ی جفت‌جفت‌های مرحله‌ای دستگاه گوارش. اما عملِ بلع و سپس گوارش هم نمی‌تواند بی‌وقفه تا ابد ادامه یابد، بلکه برای جمع‌کردن دوباره‌ی شیر در دهان، باید این ماشین‌های جدید هم به‌نوبه‌ی خود از هم بگسلند و ماشینِ جدیدتر (دوباره: دهان-سینه) تشکیل شود. این فرایند به‌همین شکل و به‌طور متناوب ادامه می‌یابد؛ در این الگو دهان نخست با سینه تشکیل ماشین می‌دهد و پس از رسیدن به حدِّ نهایی خود (حدِّ مکش) با انقضای این ماشین، در پیوند با گلو ماشینِ جدیدی ایجاد می‌کند تا آن هم با تحققِ حدِّ خود در جای خویش منقضی شود؛ این تناوب برای هر کدام از جفت‌اندام‌های دیگر نیز روی می‌دهد. ماشینِ میل دلوز همین تناوب انقطاع و پیوند میان اندام‌هاست: به‌قول دلوز و گاتاری، یکی با عملکردِ تولیدِ شارش و دیگری با پمپاژِ شارش به بیرون. ممکن است این پرسش پیش آید که معنایِ «پیوند یافتنِ دهان با گلو، پس از

قطع پیوند دهان با سینه» چیست، وقتی که کودک از بدو تولد دهانش به گلویش متصل است؟ — به هر حال ظاهراً پیوندهای میان دهان و گلو (آنچه در این مثال ماشین بلع انگاشته می‌شود)، گلو و مری، مری و معده و ... پیشاپیش در بدن کودک وجود دارند. دلوز دقیقاً با همین برداشت از بدن مخالف است: بدن به عنوان یک کلیت انداموار، دروغی بیش نیست. این نتیجه‌ی توهم ادیپی ماست که مجموعه‌ی اندام‌ها را یک کلیت پیش‌داده به نام بدن می‌دانیم. تنها چیزهایی که وجود دارند، اندام‌های مختلف کودگند که فقط در ماشین میل به هم مرتبط می‌شوند؛ کلیت این مجموعه‌ی اندام‌ها یک کل دیالکتیکی هگلی نیست، بلکه صرفاً یک برهم‌چینی یا آنسامبل تصادفی و آماری اجزاست؛ به عبارت دیگر هنگامی که عمل بلع رخ نمی‌دهد، گلو و دهان دو اندام مجزایند که به یک بدن پیش‌داده‌ی طبیعی تعلق ندارند. فقط در فعل بلعیدن است که این پیوند برقرار می‌شود و پس از رسیدن به حد آن دوباره از هم می‌گسلد.

با همین تلقی است که دلوز و گاتاری میل را با تولید این همان می‌کنند: میل یعنی تولید یک ماشین جدید از طریق پیوند دو اندام برای تحقق شارش انرژی. بر این پایه وهله‌ی پیوند اندام‌ها، یعنی ترکیب پیونددهنده (connective synthesis)، معرف‌گرایش زاینده‌ی ماشین میل است؛ دقت کنید که نتیجه‌ی تولید خودش یک ابزار تولید، یعنی یک ماشین دیگر است؛ به بیان دیگر محصول پیوند اندام/ماشین‌ها، خودش ماشینی است که باید برای ماشین بودن پیوند برقرار کند؛ در این حالت تولیدکردن (producing) و محصول (product) عیناً یک چیزند؛ این دو فیلسوف وضعیتی را که در آن تولید به عنوان تولید تولید (production of production) هنوز بر حد متوقف‌کننده‌ی خود (مثلاً پُرشدن دهان کودک از شیر) پیروز است، شیزوفرنی می‌خوانند؛ بدین قرار شیزوفرنی جنبه‌ی مولد ماشین است:

بر این پایه جفت‌شدگی‌ای که در ترکیب پیونددهنده‌ی پاره‌ابژه‌شارش روی می‌دهد، یک شکل دیگر هم دارد: محصول/تولید (product/producing). تولیدکردن همیشه چیزی است که به محصول «پیوسته است»؛ و به همین دلیل میل‌ورزی-تولید (desiring-production) همانا تولید تولید است، همچنان که هر ماشین، ماشینی است که به ماشینی دیگر متصل است. ما نمی‌توانیم مقوله‌ی ایده‌آلیستی «بیان (expression)» را به منزله‌ی تبیینی رضایت‌بخش و بلکه بسنده از این پدیده بپذیریم. [آری،] ما نمی‌توانیم، و نباید تلاش کنیم تا ابژه‌ی شیزوفرنیک را بدون ارتباط دادن آن با فرایند تولید شرح دهیم ... شیزوفرنیک تولیدکننده‌ی جهانی است. اینجا نیازی نیست که میان تولید و محصول آن تمایز بگذاریم. تنها باید توجه کنیم که «این‌بودن (haecceity/thisness)» ناب‌ابژه‌ی تولیدشده به یک کنش جدید تولید تراپرده می‌شود. (Deleuze & Guattari, 1983: 6-7)

شیزوفرن (شیزو، شیزوفرنیک) به دلیل آن که با تولید تولید مترادف است، واجد هویت نیست. برای هویت داشتن، باید ماشین تبدیل به یک مجموعه‌ی بسته شود، یعنی اندام‌هایی در پیوند با هم که یک کل کامل را تشکیل می‌دهند؛ اما چنین مجموعه‌ای دیگر نمی‌تواند با اندام‌های دیگر در جهان بیرون (طبیعت یا جامعه) رابطه برقرار کند، یا به بیان دیگر محصول آن تولید نیست. این مجموعه که به جای ماشین یک مکانیسم است،

واجد هویتِ کاذبی می‌شود که درحقیقت نتیجه‌ی محافظه‌کاریِ آن در امرِ تداومِ پیوندهای اندامی جدید است. درواقع شیزوفرن یک موجودیتِ بسته نیست و همواره در ترکیبِ اندام‌های آن، یا به تعبیر خودِ دلوز در *اندام‌یابی* آن (*organ-ization*) که بهتر است در این مورد به *سازمان‌یابی* ترجمه نشود، همواره یک مازاد بر هماهنگیِ درونی اندام‌ها وجود دارد که درپیِ برقراریِ پیوند یا هماهنگی‌های جدید است.

چنان که گفته شد، ماشین میل در هر پیوندِ خود سرانجام به یک حدِ عبورناپذیر می‌رسد، مرحله‌ای که باید پیوند گسسته شود (پُرشدن دهان کودک از شیر و عدم‌امکانِ مکشِ بیشتر)؛ دلوز همین حد را بدنِ بدونِ اندام‌ها (*BwO*) می‌نامد، اصطلاحی که از *آنتنن آرتو وام* گرفته است؛ این حد سطحی است که در آن امکان برقراریِ پیوند میان اندام‌ها وجود ندارد (پیوند دهان و سینه موقتاً قطع می‌شود):

هرچیز برای یک لحظه در حالت مرگ می‌ایستد، هرچیز در جای خود منجمد می‌شود — و سپس کل فرایند دوباره به‌طورسراسری آغاز خواهد شد. از یک دیدگاه معین، چه‌بسا بهتر بود که اصلاً هیچ چیز فعالیتی نداشت، هیچ چیز کار نمی‌کرد. برای فرار از چرخه‌ی بی‌وقفه‌ی زادن و باززادن، اصلاً [از همان اول] میلادی درکار نبود ... آیا ماشین‌ها چنان بد کار خواهند کرد و قطعاتِ برساننده‌ی آنها به چنان ناکارایی‌ای خواهند رسید که به نیستی بازگردند و درنتیجه به ما هم این امکان را بدهند که به نیستی رجعت کنیم؟ اما به‌نظر می‌رسد که شارش‌های انرژی هنوز چنان مستحکم پیوند یافته‌اند، و پاره‌بازها هنوز آن قدر انداموار (ارگانیک، در پیوندِ آلی با هم) هستند که چنین چیزی نمی‌تواند روی دهد. آنچه مورد نیاز است یک شاره‌ی ناب در یک حالتِ آزاد است که بدونِ انقطاع جریان یابد و بر سطحِ یک بدنِ کامل (*full body*) روان شود. ماشین‌های میل از ما اندامواره می‌سازند؛ اما در بطنِ این تولید، در خودِ تولیدِ این تولید، بدن متحمل این واقعیت است که به این شیوه [ای معین] اندام‌یافته (سازمان‌یابی‌شده) است، و این که نوع دیگری از اندام‌یابی ندارد، یا [حتی از این در رنج است] که اصلاً چرا بدون اندام‌یابی (سازمان‌یافتگی) نیست ... خودکارها [= اُتوماتا (*automata*)؛ اُتوماتون‌های دکارتی] به حالت مرده می‌ایستند و جرم (توده‌ی) اندام‌نیافته (سازمان‌نیافته)‌ای را به حالت آزاد می‌گذارند که پیش‌تر در کارِ مفصل‌بندیِ آن بودند. بدنِ بدونِ اندام‌های تمام‌وکمال یک چیز نامولد، سترون، جنسیت‌زدوده و غیرقابل‌مصرف است. آنتنن آرتو این را یک روز کشف کرد، هنگامی که خود را بدون هیچ‌گونه شکل یا هیئت مشخصی، درست در همان جایی که آن لحظه بود، یافت. رانه‌ی مرگ: این است نام آن، و مرگ بدونِ یک الگو (مدل) نیست. زیرا میل، به مرگ هم میل می‌کند، از آن رو که بدنِ کاملِ مرگ موتورِ آن است، همچنان که میل، به زندگی میل می‌کند، از آن رو که اندام‌های زندگی همان ماشین‌های درحال کار هستند. (Deleuze & Guattari, 1983: 7-8) (افزوده‌های درون قلاب‌ها [] از منند)

دلوز و گاتاری بدنِ بدونِ اندام‌ها را با غایتِ نهاییِ رانه‌ی مرگ (تانائتس) فروید مقایسه می‌کنند: برای فروید این رانه کارکردِ بنیادینی در امرِ نابودیِ انواع دارد: تانائتس، در برابرِ اِرس یا رانه‌ی زندگی/جنسی که درپیِ گسترش حیات و ایجاد ارتباط میان اندامواره‌هاست، یک ترکیبِ انداموار را به حالتِ غیر آلی بازمی‌گرداند. درواقع فروید رانه‌ی مرگ را با بسطِ انتقادیِ این فرضیه یا رویکرد زیست‌شناختی استنتاج می‌کند که دست‌کم برای

موجود زنده‌ی بس‌یاخته‌ای (Multicellular)، مرگ الزاماً یک رویداد حادث که در آینده بر آن موجود می‌گذرد نیست؛ بلکه فرایندی فعال در موجود از بدو زایش آن است. به عبارت دیگر، او با این تعبیر نیروی فعال ویرانگر در موجودات را به همان آغاز پیدایش حیات در این سیاره نسبت می‌دهد:

به سادگی می‌توان دید که اذعان به یک مرگ طبیعی برای اندامواره‌های عالی‌تر (متکامل‌تر، پیشرفته‌تر) به موضوع مورد نظر ما کمک ناچیزی می‌کند. اگر مرگ یک امر اکتسابی (Erwerbung/acquisition) برای موجود زنده است، آنگاه رانه‌های مرگی که از آغاز پیدایش زندگی بر روی زمین پدیدار شده‌اند، دیگر موضوعیت بررسی نخواهند داشت. به هر حال بس‌یاخته‌ای‌ها ممکن است به علت‌های درونی بمیرند...؛ این [حقیقت اما] برای مسئله‌ی مورد نظر ما چیز جالب توجهی ندارد. چنین دریافت و برداشتی از مرگ بی‌گمان به اندیشه‌ی معمول انسان بسیار نزدیک‌تر است تا فرضیه‌ی نامأنوس «رانه‌های مرگ». (Freud. Ger: 1967, 49-50; En: 1961, 41)

فروید وظیفه‌ی این رانه را بازگرداندن یک وضعیت ناپایدار به شرایط پایدار می‌داند: او در همان آغاز رساله‌ی *ورای اصل لذت*، عملکرد اصل لذت را — که در کارهای پیشینش در تبیین رفتارهای انسانی به آن اولویت می‌داد — یادآوری می‌کند: برطبق این اصل، لذت زمانی حاصل می‌شود که در یک وضعیت برانگیختگی (انباشت انرژی) امکان تخلیه‌ی این برانگیختگی فراهم شود و موجود زنده به حالت آرامش، پایداری، تنش صفر و عدم آزار و درد برسد؛ در این نظریه اساس رفتارهای انسان رسیدن به لذت و آرامش انگاشته می‌شود. اما اکنون در *ورای اصل لذت*، او درصدد ایجاد یک دگرگونی در این نظریه است: او در برابر اصل لذت، *اصل واقعیت* را پیش می‌کشد که وظیفه‌اش اخته کردن لذت و ایجاد تأخیر در آن برای رعایت ملزومات و واقعیات حفظ موجودیت اندامواره و پاسداری از بقای آن است؛ هرچند اصل واقعیت سرانجام نمی‌تواند مانع تحقق لذت شود، اما آن را تا آنجا که بشود به تأخیر می‌اندازد تا جلوی خودآسیب‌رسانی موجود زنده را بگیرد. بنابراین، به‌رغم همه‌ی مزاحمت‌های اصل واقعیت، پیروزی نهایی، البته از مسیرهای *انحرافی*، همچنان با اصل لذت است:

تحت تأثیر رانه‌های خویش‌پاسدارنده‌ی (صیانت‌کننده‌ی نفس) مربوط به «من» [موجود]، اصل لذت (Lustprinzip/pleasure principle) با *اصل واقعیت* (Realitätsprinzip/ reality principle) جایگزین می‌شود، که [این دومی] بی‌آن‌که تحقق نهایی لذت را رها کند، با این حال خواهان تعویق و به تأخیراندازی ارضا، ترک شماری از روش‌های ممکن برای تحقق این خرسندی، و تحمل موقتی لذت‌نبردن (غیرلذت، Unlust/unpleasure) در درازراه غیرمستقیم (انحرافی) به سوی لذت است و این را [هرچو رنده] محقق می‌کند. اما اصل لذت همچنان مدت زیادی به‌عنوان سازوکار فعالیت رانه‌ی جنسی، که دشوار و به‌ندرت «آموزش‌پذیر» است، می‌ماند، و آغاز کار این اصل چه از همین رانه‌ها [ای جنسی] باشد و چه در خود «من» [موجود] باشد، همیشه این‌طور به نظر می‌رسد که این اصل در گذراندن به کلیت اندامواره، بر اصل واقعیت چیره می‌شود. (Freud. Ger: 1967, 6; En: 1961, 4) (افزوده‌های درون قلاب‌ها [] از منند؛ تأکیدها از فروید است)

براین پایه، لذت مفهومی خودآسیب‌رسانانه است که باید آن را از طریق اعمال نیروهای واقعیت تا حد ممکن مهار و اخته کرد. در *ورای اصل لذت*، فروید نسبت به گذشته گامی به پیش برمی‌دارد و حتا خود پیدایش زندگی را پیامد ایجاد نوعی ناپایداری و برانگیختگی در ماده‌ای می‌داند که پیش‌تر اصلاً زنده نبوده است (ماده‌ی غیرآلی)؛ دخالت عوامل خارجی تصادفی در یک وضعیت پایدار (تراز صفر انرژی) در مواد غیرزنده، منجر به ایجاد یک حالت اضطراری، برانگیخته و تنش‌آلود موسوم به زندگی می‌شود. در نتیجه برای از میان رفتن این تنش، بازگشت ماده به وضعیت نانداموار آغازین، یعنی به حالت پیش از زیست ضروری است و حاصل این تمایل به بازگشت به حالت اولیه چیزی جز مرگ نیست. در این وضعیت منطقیاً تحقق لذت با گرایش موجود لذت‌برنده به مرگ همبسته می‌شود؛ فروید در این رساله به پژوهش‌های زیست‌شناختی بسیاری از دانشمندان در حوزه‌ی زیست و تولیدمثل و مرگ موجودات زنده‌ی آغازین، تک‌یاخته‌ای و بس‌یاخته‌ای، و نیز نظریات گوناگون آنها درباره‌ی سازوکارهای تداوم زندگی یا تعویق مرگ می‌پردازد و می‌نویسد:

برپایه‌ی نگرش عمومی، اتحاد تعداد زیادی از یاخته‌ها در یک پیوند زیستی، یعنی ایجاد بس‌یاختگی در اندامواره‌ها، ابزاری برای افزایش طول زندگی آنها شده است. یک یاخته [از این رهگذر] کمک می‌کند که زندگی یاخته‌ی دیگر حفظ شود، و نیز هنگامی که یک یاخته‌ی منفرد می‌میرد، گروه یاخته‌ها می‌تواند [به‌عنوان یک کل] به زندگی ادامه دهد. ما پیش‌تر شنیده‌ایم که گشنگیری [= اینجا در معنای تعمیم‌یافته از آمیزش گامت یا یاخته‌ی نر با ماده برای تداوم نوع، به آمیزش گیاهی و جانوری، Kopulation/conjugation]، یعنی اتحاد و آمیختگی گذرای دو موجود منفرد، بر روی هر دو طرف تأثیر پایداری زندگی و جوان‌سازی دارد. براین پایه می‌توانیم تلاش کنیم تا نظریه‌ی لیبیدوی به‌دست‌آمده در روانکاوی را به رابطه‌ی یاخته‌ها با یکدیگر نیز اطلاق کنیم و تصور کنیم که این رانه‌های زندگی یا جنسی فعال در هر یاخته هستند که دیگر یاخته‌ها را به‌عنوان ابژه‌ی (هدف، موضوع) خود قرار می‌دهند، و رانه‌های مرگ آنها را، یعنی فرایندهای برانگیخته از این رانه‌ها را، تاندازه‌ای خنثا می‌کنند و بدین ترتیب زندگی آن یاخته‌ها را حفظ می‌کنند، درحالی که دیگر یاخته‌ها نیز همین کار را برای آنها انجام می‌دهند. (Freud. Ger: 1967, 53-54; En: 1961, 44) (افزوده‌های درون قلابها [] از منند)

اگرچه هر موجود تک‌یاخته‌ای یا آغازین، به‌سبب فاصله‌ی کمی که از حالت ماده‌ی نانداموار اولیه‌اش دارد، به‌راحتی می‌تواند با بازگشت به این وضعیت، برانگیختگی یا تنش ایجادشده در خود را از بین برده و به حالت پایدار درآید، اما یک گروه یاخته‌ای امکان بازگشت به این حالت نانداموار یا غیرآلی (مرگ) را از طریق سازوکار نسبتاً پیچیده‌ی فداکاری متقابل یاخته‌ها به تعویق می‌اندازد؛ فروید رانه‌ی نوع‌دوستی و عشق به دیگری را با همین گرایش خوددوستانه‌ی هر فرد گروه به حفظ زندگی خود از طریق تداوم کل گروه تبیین می‌کند و آن را به رانه‌ی زندگی/جنسی (اُرس) نسبت می‌دهد. درمقابل، رانه‌ی مرگ (تانائس) به سازوکارهای به‌قول فروید *هنوزناشناخته‌ای* بازمی‌گردد که کارکردش غلبه بر رانه‌های زندگی برای رفع ناپایداری ایجادشده در ماده‌ی غیرآلی اولیه و سرانجام فسخ حیات موجود زنده است؛ او تقابل این دو رانه را از یک رقابت زیست‌شناختی بالاتر

برده و به آن نوعی حیثِ جانگاشتی (مکان‌نگاشتی، توپوگرافیک) می‌دهد. (درضمن گرچه مجال بحثش اینجا نیست، اما برای پرهیز از ابهام در موضوع و خلط‌نشدنِ مفاهیمِ پیش‌داده‌ی ذهنی با مؤلفه‌های نظریه‌ی فروید، توجه به تمایز مفهومِ فرویدیِ رانه یا سائق (*Trieb/drive*) از مفهومِ زیست‌شناختیِ غریزه (*Instinkt/instinct*) – که معمولاً به اشتباه در برابرِ رانه‌ی فروید ترجمه می‌شود (حتا در برگردانِ انگلیسیِ استریچی، *Standard Edition*) – ضروری است: مثلاً غریزه یک سازوکار دفاعی ذاتی برای تأمین نیازهای زیستی مشخص و تداوم حیات موجودات زنده از طریق یک سازوکار و یک رویه‌ی پیش‌داده و معطوف به یک ابژه‌ی به‌طور ژنتیکی تعیین‌شده است؛ در نتیجه غریزه ارضاشدنی است؛ ابژه و عملکردِ رانه اما، به‌طورمعین در مورد انسان، بنابه‌تعریف *انحرافی* است و در نتیجه قابل ارضا نیست). در این حیثِ مکانی نوپدید است که دوساحتِ متفاوت برای عملکردِ رانه‌های درونی انسان وضع می‌شود:

... تفاوت میان این دو نوع رانه، که اساساً یک‌جور تفاوت کیفی دانسته می‌شد، اکنون باید از نوعی دیگر، یعنی یک [تفاوت] مکانی [= جایگاشتی، *topisch/topographical*] تعریف شود. به‌ویژه [این نیز هنوز درست است که] روان‌نژندی انتقالی، که موضوع اصلی پژوهش روانکاو است، بر نتیجه‌ی کشمکش میانِ من و امرِ تصاحبِ لیبیدینال ابژه (*libidinösen Objektbesetzung / libidinal cathexis of objects*) استوار است. (Freud. Ger: 1967, 56; En: 1961, 46) (افزوده‌های درون قلاب‌ها [] از منند، تأکیدها از استریچی هستند، نه از فروید)

توجه کنید کنید که استریچی *besetzung* در معنای تصاحب و اشغال یک جا یا چیز را به *cathexis*، به معنی نیروگذاریِ عاطفی-روانی برگردانده است که البته در انتقال مقصودِ فروید رساتر است؛ در پیوند با همین معنا، دلوز رانه‌ی مرگ در مفهوم فرویدی آن را یک ضدکاتکسیس (*countercathexis*) یا نیروگذاریِ بازداشتی می‌خواند، یعنی نیرویی که در برابرِ انرژیِ روانی و شوقی حیات‌بخش سوژه می‌ایستد؛ سپس عملکردِ مقاومتی بدنِ بدونِ اندام‌های (*BWO*) ابداعی خود در برابرِ عملیات ماشینِ میل را از آن متمایز می‌کند:

به باور ما آنچه معمولاً «سرکوبِ نخستین (*primary repression*)» خوانده می‌شود، درست به این معناست: این سرکوب نه یک «نیروگذاریِ بازداشتی (*countercathexis*)»، بلکه بیشتر همان دفعِ (پس‌راندن) ماشین‌های میل از سوی بدنِ بدونِ اندام‌هاست. این معنای راستینِ ماشینِ پارانویاک (*paranoiac machine*) است: ماشین‌های میل می‌کوشند تا به بدنِ بدونِ اندام‌ها رخنه کنند، و بدنِ بدونِ اندام‌ها آنها را دفع می‌کند، زیرا آنها را چونان سازوبرگی برای یک آزار و شکنجه‌ی فراگیر تجربه می‌کند. (Deleuze & Guattari, 1983: 9)

درواقع در نظریه‌ی دلوز و گاتاری، محافظه‌کاریِ سرشتینِ رانه‌ی مرگ، یعنی تمایلِ آن به‌عنوان یک نیروی پایستار (درمعنای فیزیکی کلمه) برای بازگشت به حالت پایه‌ی انرژی یا دست‌کم ممانعت از افزایش آن، به وضعیتِ بدنِ بدونِ اندام‌ها (ازاین‌پس: *BWO*) اطلاق می‌شود؛ آنها دقیقاً یا جنبه‌ی مقاومتِ *BWO* در برابرِ گسترش یا تداوم پیوند اندامی ماشینِ میل را ماشینِ پارانویاک می‌نامند. ماشینِ پارانویاک با فرارسیدنِ مرحله‌ی

انقطاع پیوندهای اندامی (جداشدنِ دهان کودک از سینه‌ی مادر) در رسیدن به حدِ اتصالِ ماشین میل پدیدار می‌شود و در برابرِ تاخت‌وتازِ بیشترِ ماشین میل بر روی این توده یا ماده‌ی بی‌شکل و بی‌جنسیت مقاومت می‌کند. به‌بیان‌دیگر، ماشین پارانویاک چیزی جز رابطه‌ی تنش‌آلودِ یک ماشین میل با حدِ خودش، یعنی با BWO نیست، درشرایطی که دومی دیگر تابِ تحملِ اولی را ندارد (Deleuze & Guattari, 1983: 9). این تاب‌نیابوردن، چنان‌که دلوز و گاتاری می‌گویند محصول این واقعیت است که BWO هر ترکیبِ اندامی را یک شکنجه بر روی خودش می‌داند و دلیل این شکنجه نیز افزایش تنش یا شدتِ انرژی است. همچنین یک شکلِ مشخص اتصال اندام‌ها معرف یک سازوکار خاص برای انتقال انرژی حیات است، و این یعنی یک تولیدِ مشخص؛ اما چرا یک شکلِ دیگر نه؟ گویی BWO به این دلیل در برابرِ ماشینِ میل مقاومت می‌کند که نمی‌خواهد به یک شکلِ مشخص امتیاز بدهد؛ اما این به معنی تمایلِ ذاتی آن به یک شکلِ بدیل ازپیش‌داده‌شده و مقدر نیست؛ مقاومت در برابر هر ماشینِ میل، هر اتصالِ اندام‌ها، بروز می‌کند. نتیجه‌ی منطقی این وضعیت تلاش BWO برای حفظِ حالتِ بی‌اندامی نابِ خودش است. اما این نیز با امرِ تولید، یعنی حیات در معنایِ عام آن که مورد تعصب دلوز و گاتاری است، در تضاد است؛ به‌همین دلیل دلوز و گاتاری وهله‌ی BWO را قلمروی ضدتولید (antiproduction) می‌نامند (Deleuze & Guattari, 1983: 8). ویژگی یا جنبه‌ی پیونددهنده و مولدِ ماشین میل، همین پیونددادنِ امر تولید با ضدتولید است؛ کارکردِ دوگانه‌ی BWO نیز همین‌جا مشخص می‌شود: از یک‌سو با مقاومت در برابر عملیات ماشین میل، در امرِ پیوند/تولید/میل مزاحمت ایجاد می‌کند و از سوی دیگر به‌عنوان حدِ یک پیوندِ اندامی مشخص، آن را از هم می‌گسلد و ماده‌ی خام و بی‌شکلی پدید می‌آورد که به‌رغم مقاومت‌هایش، امکان تحققِ ماشین‌های میل جدید از طریق پیوندهای نو و تصادفی را فراهم می‌کند. ماشین پارانویاک بازنمایانگر جنبه‌ی منفی این وضعیت است: ایستادگی محافظه‌کارانه‌ی BWO در برابر عملیاتِ ماشینی تولید.

پیداست که در نظریه‌ی دلوز آنچه تقدم دارد تولید، زندگی و انرژی است، مقولاتی که در ادبیات او مجموعاً در جایگاه ویژه‌ی مفهومِ شدت (*intensity*) پاس داشته می‌شوند. هر جا شدت بیشتر است، زندگی هم افزون‌تر است؛ در عوض، BWO به‌عنوان یک سطحِ بدونِ شدت یادآورِ غایتِ رانه‌ی مرگِ فروید برای بازگشت به حالتی است که در آن برانگیختگی، ناپایداری یا تنش (شدت) مطلقاً از میان رفته است. از دید فروید اما، چنان‌که دیدیم، این زندگی است که باید یک حالتِ انحراف از معیار، آشوبی ایجاد شده در یک وضعیت پایدار، و پیوندی نامعمول و غیرمنتظره میان ماده‌ی نانداموار (غیرارگانیک) محسوب شود که به‌طورذاتی تمایل به انحلال دارد. اولویتِ هستی‌شناختیِ مرگ در اندیشه‌ی فروید با شور و شدتِ بی‌پایانِ زندگی در نظریه‌ی دلوز و گاتاری یکسره در تضاد است. فروید همین بدبینی را در نوشته‌های پسینِ خود، به‌ویژه در تمدن و ناخرسندی‌های آن تا تبیینِ دلایل روان‌شناختیِ تداومِ خوی ویرانگرِ بشریتی که آن زمان به‌تازگی جنگِ جهانیِ یکم را در صدرِ سیاهه‌ی جنایت‌های هولناکِ تاریخش ثبت کرده بود، بسط داد. اما دلوز تحققِ توده یا ماده‌ی بدون شکل، سطحِ صاف و غشای لغزنده‌ی بی‌اندام BWO، را اگرچه حدی بر تولیدِ زندگی می‌داند، اما همزمان شرطِ تحققِ شکل‌های دیگر

حیات و تنوع روابط اندام‌ها نیز می‌انگارد: اگر ترکیب‌ها (سنتزها)ی اندامی موجود منقضی نشوند و پیوندها از هم نگیسلند، امکان پیوندهای نوع دیگر و در نتیجه ماشین‌های میل جدید وجود نخواهد داشت؛ مثلاً اگر دهان کودک از سینه جدا نشود، تشکیل ماشین دهان-گلو (ماشین بلع) ناممکن خواهد بود.

فروید در نقطه‌ی مقابل این خوش‌بینی حیات‌باورانه قرار دارد؛ نزد او غریزه‌ی جانوران پدیده‌ای مطلقاً محافظه‌کارانه است، به این معنی که پیوسته رویه‌های پیشین را تکرار می‌کند؛ هر گونه‌ی زیستی یا جانوری در طول زمان شکل‌های مشخص تغذیه، دفاع، لانه‌سازی، تولیدمثل و دریک کلام بقا را که به‌طور غریزی در خود ثبت کرده است، بروز می‌دهد. اگر دخالت عوامل خارجی برای تحمیل انتخاب اصلح دارویی در کار نباشد، یک گونه بدون هیچ تغییری مدام همین رویه‌ها را نسل پشت نسل تکرار می‌کند. فروید بر آن است که تفاوت‌ها و تغییراتی که در روند فرگشت (اشتباهاً ترجمه‌شده به تکامل) روی می‌دهند، نتیجه‌ی حرکت درونی موجودات نیستند، بلکه علی‌رغم تمایل محافظه‌کارانه‌ی ذاتی آنها برای حفظ وضعیت نخستین، از سوی عوامل محیطی به آنها تحمیل می‌شوند. به‌زبان ساده، هیچ غریزه، یا درست‌تر بگوییم، رانه‌ی مشخصی در بطن موجود زنده با کارکرد «پیشرفت» یا تکامل وجود ندارد؛ موجود پیچیده‌تر، یعنی سطح بیشتر انرژی، یا به‌بیان دلوز: شدت بیشتر. حال آن‌که رانه مساوی است با تکرار و ثبات محض. غایت این تکرار هم بازگشت به وضعیت صفر انرژی یا حفظ مقدار ثابت موجود است؛ نهایتاً در این تبیین، هدف فرجامین زندگی مرگ است:

موجود زنده‌ی ابتدایی از همان آغاز زندگی‌اش خواهان هیچ تغییری نبوده است، و در شرایط ثابت، همیشه صرفاً روند زندگی واحدی را تکرار کرده است ... رانه‌های انداموار پایستار (محافظه‌کار) هر یک از تغییرات تحمیل‌شده به روند زندگی آن موجود را دریافت کرده و برای تکرار حفظ می‌کنند و ناگزیرند که از خود تصویری گمراه‌کننده به‌جا گذارند، یعنی به‌عنوان نیروهایی که گویا در پی ایجاد تغییر و پیشرفت هستند، درحالی‌که صرفاً برای رسیدن به یک هدف کهن، راه‌های قدیمی و جدید را می‌آزمایند. همچنین می‌توان این هدف نهایی همه‌ی [این] تقلاهای انداموار را مشخص کرد. سرشت پایستار (محافظه‌کار) رانه با این هدف در تضاد خواهد بود، اگر غایت زندگی وضعیتی باشد که هرگز پیش‌تر تحقق نیافته است. در عوض، چنین هدفی باید یک وضعیت قدیمی، یک شرایط آغازین باشد که موجود زنده یک‌بار آن را ترک کرده است و [در طول عمر خود] از طریق همه‌ی راه‌های انحرافی (Umwege/circuitous paths) تکامل (Entwicklung/development)؛ برای این منظور evolution یا فرگشت داروین، مفهوم بهتری است) در تلاش برای بازگشت به آن است. اگر بتوانیم این واقعیت را که همه‌ی موجودات زنده بنابر علت‌های درونی می‌میرند و به وضعیت غیرانداموار (غیرزنده) بازمی‌گردند، تجربه‌ای استثناپذیر بدانیم، آنگاه فقط می‌توانیم بگوییم: هدف کل زندگی مرگ است، و با نگاهی به مسیر طی‌شده: [این‌که] موجود غیرزنده پیش از موجود زنده وجود داشته است. (Freud. Ger: 1967, 39-40; En: 1961, 32) (افزوده‌های درون قلاب‌ها [] از منند؛ تأکیدها از فروید هستند)

اینجا نقطه‌ای است که فروید به‌طور قطع به داروین نیاز دارد و به‌همین دلیل انتخاب واژه‌ی پیشرفت یا تکامل (Entwicklung/development) از طرف او برای این بحث اصلاً مناسب نیست. مفهوم داروینی evolution که

چنان که گفته شد برابرِ فارسی رایج تکامل برای آن اصلاً درست نیست، بارِ ارزشیِ مشخصی ندارد و نمی‌تواند با مفهومی چون تکامل که خودبه‌خود یک داورِ تاریخی را پیش می‌کشد، هم‌ارز باشد. فرگشت یا تطوّر معادل دقیق‌تری است: دگرگونی‌ای که الزاماً بر پیدایش یک نوع برتر نسبت به نوع قبلی دلالت ندارد، بلکه به تغییری ارجاع می‌دهد که فقط برای تطابق با عامل بیرونی در گونه‌ی موردنظر ایجاد می‌شود. اگر این عامل حذف شود، هیچ دلیل درونی‌ای برای تغییر موجود زنده وجود ندارد، و آن موجود پیوسته روندهای قبلی زندگی نیاکانش را با کمترین تفاوت تکرار می‌کند. نکته‌ی جالب توجه این است که فروید به رانه یک خصیصه‌ی فریبکارانه و گمراه‌کننده نسبت می‌دهد و آن این که وانمود می‌کند که خواهان و مسئول ایجاد تغییر یا حتا پیشرفت در موجود زنده است، حال آن که صرفاً از راه‌هایی متفاوت همان هدف محافظه‌کارانه‌ی آغازین خود، یعنی بازگشت به حالت نانداموار را تعقیب می‌کند و آن چنان در این امر پافشاری می‌کند که سرانجام به نتیجه می‌رسد. بدین ترتیب مرگ یک عارضه‌ی اکتسابی در موجودات زنده نیست، بلکه بنیاد رفتارهای غریزی و رانشی آنها، و درحقیقت هدف زندگی آنهاست. پس رانه مستلزم یک انحراف از مسیر اصلی رسیدن به هدف است؛ به عبارت دیگر، زمانی که یک غریزه از مسیر اصیل و طبیعی ارضای خود خارج می‌شود و تخلیه‌ی انرژی انباشته را به شکل‌های انحرافی و غیرمستقیم پی می‌گیرد، تبدیل به رانه می‌شود؛ این انحراف ناشی از مقابله و مواجهه‌ی این رانه با رانه‌ی زندگی است که در ظاهر بر آن پیروز می‌شود؛ نتیجه‌ی این انحراف نیز آن است که متعلق یا ابژه‌ی رانه نیز به چیزهای دیگر منحرف می‌شود.

اما این تغییر یا انحراف برای تعویق مرگ زیست‌شناختی، منجر به آن می‌شود که ارضای مطلق صورت نگیرد و دائماً بر تنش افزوده شود، زیرا رویه‌های جایگزین نمی‌توانند عیناً همان کار رویه‌ی اصلی را انجام دهند و در نتیجه بازگشت آرمانی به وضعیت خنثا و مطلقاً ارضاشده‌ی مطلوب رانه تا خود لحظه‌ی مرگ به تعویق می‌افتد. به زبان ساده، رانه‌ای که در پی فرونشاندن تنش است، خودش به سبب انحراف ذاتی خود — ناشی از تطبیق با واقعیت — آن را تشدید می‌کند: هر عملیات انحرافی تحت تأثیر یک تکرار واداشتی برای ارضای رانه‌ای است که به خرسندی تمام و کمال نمی‌انجامد؛ آنچه یک وحدت شکلی مطلق، یا یک جور تکراری بودن بی‌شائبه به ذات رویه‌های جایگزین می‌بخشد، خود رانه است. در مورد کودکان، مسئله به خصلت بازی گونه‌ی ارضای رانه از طریق تکرار بازمی‌گردد: فروید به مشاهده‌ی مشهورش درباره‌ی نوه‌ی یک و نیم‌ساله‌اش ارجاع می‌دهد: کودک یک قرقره را که به نخ بست شده است به گوشه‌ای پنهان در زیر روتختی‌اش پرتاب می‌کند و می‌گوید «ال‌ال‌ال»؛ فروید حدس می‌زند که مقصود کودک تکرار واژه‌ی آلمانی «فرت» (fort) است که به عنوان یک قید حالت معنی تقریبی «رفته یا از دست‌رفته» را می‌دهد. سپس کودک با کشیدن نخ و دوباره ظاهر شدن قرقره، با شوق صدای «دا» (da در معنای «آنجا») را از خودش در می‌آورد. به زعم فروید این بازی، بازسازی غیبت تروماتیک مادر است که کودک از طریق تکرار مداوم آن، بر غیبت و بازگشت او به شکلی خیالی تسلط می‌یابد: کودک مهار رفتن و بازگشتن مادر را مانند نخ قرقره در دست دارد، چنان که گویی اوست که مادر را نخست به اراده‌ی خود غیب، و

باز خود اوست که به خواستِ خویش ظاهرش می‌کند. این تمرین برای کودک تلاشی است جهت کسب تسلط کاذب بر وضعیتی که او در آن منفعلانه آسیب‌دیده و ناآرام است؛ با تکرارِ بازی‌وارِ ازدست‌دادنِ مادر، کودک می‌آموزد که به جای *انفعال*، حالتی *فعال* پیدا کند و بنابراین در عوضِ تنش و ناآرامی تجربه‌ی تروما – که برای خلاصی از آن و بازگشت به حالتِ آرامش دنبالِ مفرّی می‌گردد – با ایجادِ احساسِ تسلط فعالانه بر جهانِ ابژه‌ها به نوعی سکون *لذتِ جزئی* دست یابد: او غیبتِ ناگهانیِ مادر را از طریقِ چیرگیِ بازسازی‌شده‌اش در این بازی، به مقدمه یا شرطِ تحققِ لذتِ حاصل از بازگشتِ او و رفعِ تنشِ تروماتیک تبدیل می‌کند؛ در واقع او در این بازی، به سببِ اتخاذِ رویه‌های انحرافی، تنش ایجادشده را تشدید می‌کند و در نتیجه همواره یک مازادِ ارضانشده باقی می‌گذارد که منجر به تکرارِ بازی می‌شود (Freud. Ger: 1967, 11-13; En: 1961, 8-10). به عبارت دیگر، کودک به واسطه‌ی تحمیلِ ملزوماتِ واقعیتِ آرام‌آرام می‌آموزد که به جای حضورِ مادر، از بازی لذت ببرد؛ و علتِ اصرارِ کودک به تکرارِ بی‌پایانِ این بازی و هر بازی دیگر (تا مرزِ خستگی)، یک ناخرسندیِ به‌جامانده از جایگزینیِ راه رسیدن به وضعیتِ تنش صفر با مسیرِ انحرافیِ تحققِ آن است؛ این مسیر انحرافی لذتِ اخته‌شده‌ی حاصل از تجربه‌ی دلنشینِ ایجادِ حسِ «تسلط» در «من» او را به جای لذتِ اصلی به او می‌دهد و باین کار او را از ارضای مطلق محروم می‌کند. *اجبار* به تکرار که در ذاتِ *رانه* است، نتیجه‌ی همین تطبیق‌یافتن با واقعیت است: رانه چیزی نیست جز اجبار به تکرارِ بیهوده‌ی یک بازی که خرسندیِ حاصل از آن لاجرم ناپسند است.

براین اساس، لذت دیگر نه تابع *اصلِ لذت* (بازگشت یکباره به وضعیتِ صفر انرژی)، بلکه تنها به‌موجبِ اصلی بدوی‌تر و *ورایِ اصلِ لذت* تعریف می‌شود و آن عبارت است از تعویقِ لذت به‌ضربِ واقعیت و بدین ترتیب ظهور رانه‌ی مرگ به‌عنوان موتورِ انرژی‌زای ناخودآگاه سوژه، سائقی که ابژه‌اش ممنوع می‌شود و از دست می‌رود و در نتیجه خودش پیوسته تکرار می‌شود: *تکرارِ تولید یک تنش (fort)* و ارضایِ ناکاملِ آن با روش‌های *انحرافی* واقعیت (da). در واقع اصلاحیه‌ی انقلابی‌ای که فروید در *ورایِ اصلِ لذت* به فرضیه‌ی *اصلِ لذت* قدیمی خود وارد کرد، این بود که با صورت‌بندی رانه‌ی مرگ، *میل* را جایگزین *لذت* کرد؛ میل تمنایی ارضانشدنی است که تصرفِ ابژه‌ی خود را دائماً به تعویق می‌اندازد: *میل‌ورزی* نه به یک ابژه، بلکه به خودِ *میل‌ورزیدن*، عطشی برای عطش؛ در این وضعیت، برخلاف اصل لذت، لذت به‌جای آن که با رسیدن به تنش صفر حاصل شود، با افزایش هرچه‌بیشترِ تنش تولید می‌شود: اندامواره‌ای که تحت فرمان حرکتِ انحرافی رانه‌ی مرگ است خودبه‌خود تنشی را که می‌خواهد با عملکرد این رانه از بین ببرد، اتفاقاً به‌سبب همین رانه تشدید می‌کند؛ بنابراین لذتِ حاصل از ساختار انحرافی رانه، با تعویقِ آن این‌همان می‌شود و جای خود را به *میل* می‌دهد؛ *میل* یک

Durstsehnsucht است، یک میل به تشنگی، میل به خود میل و نه به ارضای آن. این *نباشت* تنش است که می‌تواند لذت‌برانگیز باشد، و [در مقابل،] *تخلیه‌ی* تنش است که یأس‌آور است. اصل لذت [در این مرحله از تدوین نظریه‌ی فروید] آغاز به فروریختن کرده است. (Verhaeghe, 1999: 135) (افزوده‌های درون قلاب‌ها [] از منند)

این تعریف جدید لذت — نسبت به تعریف قدیمی تری که فروید در فرمول ساده‌تر «لذت = رفع تنش» ارائه می‌کرد — پیامد بسیار بدبینانه‌ای برای نظریه‌ی او دارد و آن این‌که عالی‌ترین حد لذت خود مرگ است و چون واقعیت این حقیقت را بر نمی‌تابد، عطش به مرگ را با اعمال یک انحراف تبدیل به چرخه‌ی افزایش و انباشت تنش می‌کند: سوژه از تأخیر در لذت، لذت می‌برد. پیچیدگی و درآمیختگی مفاهیم فروید آغازین و پسین تاحدی نشان از غافلگیری خود او هم دارد و این به‌ویژه خود را در بازتعریف مفاهیم و طرح اصطلاحات نو نشان می‌دهد؛ مثلاً این کشف که تحقق لذت واقعی، یعنی رفع مطلق تنش، مستلزم مرگ است (تعهد به اصل لذت)، او را به تعریف اصل نیروانا وامی‌دارد که تقریباً نام دیگری برای همان رانه‌ی مرگ است، اصل لذتی که برای تحقق سطح صفر تنش تابع تانائوس شده است.

این کلاف پیچیده‌ی اصل‌ها و رانه‌ها، تنها با جایگزین کردن مرگ به‌عنوان رویدادی زیست‌شناختی، با مرگ چونان ابژه‌ای ممتنع از هم‌گشودنی است؛ فروید نتوانست نامی دقیق برای این ابژه پیدا کند؛ لکان با تعریف ژوئیسانس همین کاستی را رفع کرد: لذتی که ناشی از افزایش مداوم تنش است؛ لذتی که به‌سبب تعویق مستمر ابژه‌اش (سطح صفر تنش) با درد این‌همان است. مرگ، دیگر یک رویداد زیست‌شناختی نیست، بلکه لذت معوقه‌ای است که با چرخه‌ی رانه در مرکز آن وضع می‌شود، یک امتناع مربوط به ساختار میل:

فروید در مسئله‌ی اقتصادی مازوخیسم کوشید تا موضوع را با روشنی بیشتری طرح کند، که البته فقط به ابهام بیشتر انجامید ... او حتا به نام جدید اشاره کرد، یعنی اصل نیروانا. و سپس دشواره‌ی [نظریه‌ی خود] را صورت‌بندی کرد: هم یک تنش لذت‌بخش و هم یک رهایش نالذت‌بخش (ناخوشایند) از تنش وجود دارد؛ هر کدام اینها یک‌جور تناقض لفظی هستند. در این مرحله او تعریف جدیدی — جدید نسبت به *ورای اصل لذت* — از این اصل‌های گوناگون به دست داد. اصل نیروانا بیان و تجلی رانه‌ی مرگ و جویای تنش صفر بود. اصل لذت شکل اصلاح‌شده‌ای از همین اصل نیروانا بود و در خدمت اِرس، یعنی رانه‌ی زندگی، عمل می‌کرد. سرانجام، اصل واقعیت تأثیر جهان بیرون را به نمایش می‌گذاشت. واضح است که آنچه اینجا داریم، به‌رغم واژگان تغییرنکرده‌ای که [در این تعاریف جدید] گیج‌کننده شده‌اند — یک اصل لذت یکسره متفاوت است؛ اصل لذتی که حتا تغییر جبهه داده و اکنون به اِرس زندگی افزا تعلق دارد، اصل لذتی که جویای لذتی غیر از آنی است که هدف اصل لذت-نیروانا است. فروید یک لذت نوع دومی کشف کرده بود که ورای دریافت متعارف نظریه‌ی اولیه می‌رفت، زیرا لذتی بود که می‌بایست دربرگیرنده‌ی درد هم باشد ... او ناچار بود که بر تلاش برای لذت تأکید کند، یعنی بر میل و نه بر وهله‌ی غایی آن، ارضا. اگرچه این وهله‌ی غایی می‌تواند شکل خاصی از لذت را به‌جا گذارد — تسکین تنش، لذت فالیک — با این‌همه چیز دیگری هم وجود داشت که ورای این لذت می‌رفت و آن «میل به تشنگی» بود، چیزی که بنابه‌تعریف هرگز پایان نمی‌یابد ... این چیز با تمتعی دیگر سروکار دارد. از منظر لکانی، این همان جایی است که انفصال مضاعف نظریه‌ی گفتار [هیستریک] پدید می‌آید: ناتوانی انسان در دستیابی به ارضا، کاستی درونی اصل لذت، اساس امتناع تمتع (ژوئیسانس) است [جمله‌ی لکان]: "Le plaisir marque la fin de la jouissance"؛ لذت مشخص‌کننده‌ی پایان/غایت ژوئیسانس است. (Verhaeghe, 1999: 139-140) (افزوده‌های درون قلاب‌ها [] از منند)

در این تعریف جدید، فروید لذتی ورای لذتِ فالیکِ تابعِ اصلِ لذت (کاهش تنش) تعریف می‌کند و آن لذتِ عمیق‌تر یا شاید بزرگ‌ترِ ناشی از تشدید تنش است که او به‌خاطرِ تناقضِ ذاتیِ آن نامی برایش پیدا نمی‌کند؛ چنان‌که گفته شد، لکان آن را *ژوئیسانس* می‌نامد و امتناعِ ذاتیِ آن را ناشی از ناممکن‌بودنِ خودِ لذت می‌داند؛ جمله‌ی ذکرشده از لکان را، به‌سببِ امکانِ دو تعبیر از *fin* (پایان و هدف)، می‌توان در دو معنا درک کرد که البته مکمل یکدیگرند و روی‌هم‌رفته امتناعِ ژوئیسانس را بازنمایی می‌کنند: نخست، تحققِ لذت (تنش صفر) به معنی *پایانِ ژوئیسانس* است (زیرا ژوئیسانس تشدید تنش است)؛ دوم، هدفِ این تشدیدِ لذت (ژوئیسانس) همان لذت‌بردن است. این شکلِ نومکشوفِ لذت (ژوئیسانس: لذت بردن از تعویق لذت، لذت بردن از تشدید تنش) که به‌صورتِ یک امتناعِ تعریف می‌شود، گسترش و تکمیلِ تعبیرِ فروید از هیستری به تعبیرِ لکانِ پسین (لکانِ سمینار بیستم) از *زنانگی* است که پدیده‌ای کلیت‌ناپذیر است: زن به‌طورِ کلی وجود ندارد، زیرا عنصرِ کلیت‌بخش آن (ژوئیسانس یا لذتِ غیرفالیک) ممتنع است (چون لذت او اخته نمی‌شود، از عرصه‌ی کلیت، یعنی زبان، بیرون می‌ماند. در نتیجه هر هیستریک ژوئیسانس/لذتِ ویژه‌ی خودش را دارد). این ژوئیسانس مرگی است که از حدِ زیست‌شناختی خود عبور کرده و به‌صورتِ ابژه‌ی ممتنعِ لذت در مرکزِ رانه وضع شده است. ژوئیسانس نه‌فقط غایتِ رانه، بلکه اساساً نتیجه‌ی انحرافِ رانه از مسیرِ تحققِ حالتِ صفرِ تنش، به‌سببِ دخالتِ اصلِ واقعیت، یا همان پدر در گره‌ی ادیپ، است. پس رانه به‌طورِ توأمان هم اندامواره را برای رفعِ تنش برمی‌انگیزد و هم (به‌دلیل پیگیریِ راه‌های انحرافی) همین تنش را تولید می‌کند؛ این رانشِ تناقض‌آلود، ابژه‌ی غیرممکن خود را با چرخه‌ی تولید تنش و تحریک برای اطفای انحرافیِ آن به‌صورتِ یک حفره‌ی تروماتیک وضع می‌کند و پس‌گسترانه به یک غیابِ نخستین نسبت می‌دهد. با صعودِ رانه‌ی مرگ به *ورای اصل لذت* و تبدیل‌شدنش به اساسِ رفتارهای سوژه، لذت چیزی مربوط به ناخودآگاه خواهد بود که خودآگاه (یا «من» سوژه در تماس با اصلِ واقعیت) هنگام تجربه‌ی آن فقط درد می‌کشد. همین تکرارِ رانشی است که در روان‌نژندی (نوروز) سمپتم‌هایی را تولید می‌کند که گرچه باعثِ عذابِ خودآگاه یا «من» سوژه هستند (افزایش تنش)، اما تنها به این دلیل تکرار می‌شوند که ناخودآگاه از آنها لذت می‌برد؛ تکرار تلاش‌هایی که برای مهارِ فعالانه‌ی وضعیت‌های دردآور، آسیب‌زا، آزارنده و ناآرام‌ساز (حالت برانگیخته‌ی انرژی روانی/کاتکسیس) از سوی این رانه به فرد تحمیل می‌شوند، با تولید یک حس کاذبِ تسلط بر زندگی و امحایِ ناکامل و نسبیِ تنشِ ایجادشده، تا لحظه‌ی تحققِ واقعیِ تنشِ صفر (مرگ) در سوژه جریان دارند؛ در نتیجه اگرچه مرگ ابژه‌ی اصلیِ رانه است، اما به‌سببِ سانسورِ اصلِ واقعیت به یک حدِ دسترس‌ناپذیرِ فر/زیست‌شناختی تبدیل می‌شود که هر قدر ممکن است برای ناخودآگاه لذت‌بخش باشد، برای خودآگاه که تحت سیطره‌ی واقعیت و اصل صیانتِ نفس است، زجرآور و وحشت‌زاست: ژوئیسانس بیان این حقیقت است که یگانه تعهدِ صادقانه به ماهیتِ اصیل و بدویِ این رانه‌ی مافوقِ زیست، تعجیل در تحققِ لحظه‌ی بازگشتِ مطلق است که مدام برای بازتولیدِ یک لذت بزرگ‌تر به تأخیر می‌افتد (از شما خواهش می‌کنم که مفهوم «لذت بزرگ‌تر» را به‌خاطر داشته باشید تا در جایی که اصلاً فکرش را هم نمی‌کنیم، دوباره به آن برسیم).

در این صورت بندی حیاتِ تقلایی بیمارگونه برای تخطئه‌ی خودگشی است؛ دقت کنید که در ایجاد یک لذتِ بزرگ‌تر از لذتِ فالیک (تنش صفر)، به صورت تنشِ افزاینده‌ی اندامواره، واقعیتِ بیرونی دیگر بیرونی نیست، بلکه به صورتِ *انحراف* در خودِ رانه ضبط و ثبت شده است؛ از این پس تشخیص این که آیا واقعیت بیرونی موجب انحراف رانه می‌شود یا این که خودِ انحرافِ ذاتیِ رانه است که به صورت واقعیت بیرونی نمایان می‌شود، امکان‌پذیر نخواهد بود: پدر نام یک قانونِ درونِ ذاتیِ سوژه است.

* * *

باری، در نظریه‌ی فروید هرگونه تفاوتی که به موجود زنده تحمیل می‌شود، محصولِ عملِ عواملِ بیرونی بر روی غریزه‌ای است که کارویژه‌ی آن تکرارِ بی‌شائبه‌ی یک فرایند واحد است؛ این تفاوت مثلاً از طریق انتخابِ طبیعی، خود را در صورت بندی ژنتیکی موجود زنده ثبت می‌کند. برای پذیرش این نگرش باید مرزِ مشخصی میان این موجود زنده و جهان بیرون وجود داشته باشد، خطوطِ محیطی‌ای که درونِ آن موجود زنده است و بیرونِ آن جهانِ خارج؛ این دو قلمرو در سطحِ این مرز با هم ارتباط و برهم‌کنش دارند. چنین تعبیری طبعاً با نظریه‌ی دلوز در تعارض است، زیرا چنان که دیدیم او در تماس یا پیوند میان دو چیز، فقط دو اندام تشکیل‌دهنده‌ی یک ماشین میل را فرض می‌گیرد، نه صاحبانِ خیالیِ آن اندام‌ها را (دهان کودک، نه خودِ کودک؛ سینه‌ی مادر، نه خودِ مادر). در نتیجه تصور یک مرزِ مشخص‌کننده‌ی درون و بیرون عملاً ناممکن می‌شود. در واقع هر تلاشی برای ترسیم این مرز و تقسیم هستی به درون و بیرون مستلزم عملیاتِ ماشینِ *پارانویاک* است: مرحله‌ای که ماشین امکانِ اندام‌افزایی یا پیوندِ اندامی بر روی سطحِ BWO را از دست می‌دهد. در نقطه‌ی مقابل، شیزوفرن هیچ تمایزی میان خود و جهان نمی‌بیند، همه چیز خودِ اوست و او خودِ جهان است؛ یا به بیانِ درست‌تر، چیزی به نام «خود» برای او معنا ندارد؛ سطحِ درون‌ماندگارِ تولید/میل او را به طور نامحدود از طریق پیوندهای اندامی نو گسترش می‌دهد؛ در نتیجه یک کلیتِ واجدِ مرز و یک «خود» با تعریفی جامع و مانع از آن، در مورد او ناممکن خواهد بود. ماشینِ میل مبتنی یک یگانگیِ جوهری اسپینوزایی است که به شکلی درون‌ماندگار به کل هستی تعمیم می‌یابد.

در این صورت، تنها چیزی که به طور اصیل وجود دارد، تفاوت است. دلوز برخلاف فروید یک تکرارِ رانشی را در بنیادِ تفاوت‌های تصادفی (ناشی از تأثیرِ عواملِ خارجیِ پیرامون) نمی‌یابد؛ به عکس همین پیوندِ هر دم‌نوبه‌نوشونده با اندام‌های هر دم‌دگرگون‌شونده‌ی این به اصطلاح *پیرامون* است که بنیادِ هستی را شکل می‌دهد و هر تکراری تنها بر روی این سطحِ بنیادین تفاوت معنا می‌یابد. هیچ دو موجودی عضوِ یک گونه یا نوع واحد نیستند، و یک ذات یا الگوی مثالی مشترک ندارند. تنها وجه اشتراکِ آنها، تنها چیزی که در هر دو ی آنها تکرار می‌شود، خودِ تفاوت است. بدین ترتیب تمام مقوله بندی‌های آشنای اندیشه (اعم از علم و فلسفه) باید به حالتِ تعلیق درآیند: مثلاً نمی‌توان گونه‌ی جانوریِ خرس را به عنوان وجهِ مشترکِ این خرس و آن خرس در نظر

گرفت. خرس «آ» موجودی است متشکل از پیوندهای اندامی اندام‌های آن با اندام‌های محیطی‌اش (پیوند رنگ مشخص یا قد و وزن و موی مشخص، هوای استنشاقی مشخص، غذای مشخص، جفت مشخص، زیستگاه مشخص، زیست‌بان مشخص و ...). با هر تغییری در یکی از این پیوندها (مثلاً تغییر پیوند دهان خرس با غذایی که وارد دهان می‌شود) یک ماشین متفاوت «دهان خرس-غذای خرس» تولید می‌شود. هیچ دلیلی وجود ندارد که این خرس با خرس «ب» عضو یک گونه‌ی مشترک یا واجد ذاتی یکسان باشند. تنها ذات مشترک موجودات همین تولید بی‌وقفه‌ی تفاوت است؛ هرچه تفاوت بیشتر است، شدت (*intensity*) هم بیشتر است و حیات بیشتری جریان دارد. در این میان، تنها چیزی که تکرار می‌شود، تکرار همین تفاوت است.

بدین ترتیب در ضابطه‌بندی دلوز، به جای آن که تکرار رانشی (رانه‌بنیاد) در ذات موجود زنده قرار گیرد، با گسترش تعریف موجود زنده به کل هستی، تفاوت در مقام این ذات مستقر می‌شود و بدین ترتیب دو گانه‌ی ذات و پدیدار (یا مثال و مصدر/ق در معنای افلاطونی آن) از میان می‌رود. این تفاوت همان نهفتگی (*virtuality*) مشهور دلوز است: امکان تحقق یافتن یک پیوند تصادفی؛ او این تعبیر را در برابر فعلیت (*actuality*) قرار می‌دهد و اصرار دارد که با بالقوگی یا توانمندی (*potentiality*) فرق دارد. تعبیر بالقوگی بر ضرورت گذار به آنچه هم/ینک بالفعل است اشاره دارد. به عبارت دیگر، آنچه هم‌اکنون به‌طور بالفعل وجود دارد، پیش‌تر در حالت بالقوه در ماده‌ی اولیه‌اش وجود داشته است. دلوز چیز نهفته (*the virtual*) را به‌هیچ‌رو امر بالقوه نمی‌داند و هیچ ارتباط ذاتی‌ای میان آن با آنچه بالفعل است نمی‌بیند؛ نهفته می‌تواند/این چیز بشود و یا چیز دیگری بشود؛ نهفتگی صرف فرایند شدن یا سیوروت است: تجربه‌ی محض و درون‌ماندگار، فارغ از ضرورت‌های تحمیلی یک قانون مابعدالطبیعی از پیش تعیین‌بخش (قوه به فعل) که برپایه‌ی گسترش پیوندهای تصادفی به جانب شدت هرچه بیشتر بی‌وقفه سیلان می‌کند. این صفحه‌ی درون‌ماندگاری نهفتگی/تفاوت/شدن است که ماشین‌های میل روی آن بسط پیدا می‌کنند و هم‌زمان همین صفحه را با گسترش خود ایجاد می‌کنند (صفحه، یک پیش‌داده‌ی مابعدالطبیعی نیست؛ خود فرایندهای میل-تولید آن را تولید می‌کنند).

در نتیجه باید تمام گونه‌شناسی‌های رایج در علوم را به تعلیق درآورد. گونه و جنس، به‌عنوان مراتب گوناگون هویت‌بخشی به موجود با فرض تکرار امکان‌پذیر است، حال آن‌که در جهان دلوز، این فرض اساساً درست نیست و به‌قول او مقوم و نتیجه‌ی تصویر جزمی/اندیشه‌ی تاکنونی بشر بوده است. در واقع در این ذهنیت جزمی کهن سال — که به‌زعم او از ارسطو و افلاطون تا هگل و دانش مدرن، به‌شکل‌های مختلف تداوم یافته است — هر تفاوتی تنها به‌فرض وجود یک تشابه یا تکرار پیشین معنا دارد: تفاوت‌های دو خرس (رنگ متفاوت، جنسیت متفاوت و ...) مستلزم فرض کردن این است که به‌هر حال هر دوی آنها «خرس» هستند (یک خرس با مقداری تفاوت ناشی از عملکرد عامل‌های محیطی ژنتیکی شده، تکرار شده است). یا مثلاً تفاوت‌های دو گونه‌ی متفاوت

(خرس و پلنگ) از یک جنس مشترک (پستانداران)، بازهم به شرطِ فرضِ تکرارِ یک ذات یا الگوی مثالی (ایده‌ی افلاتونی) — اینجا، جنسِ پستاندار — معنادار است. بر همین بنیاد، دلوز در تفاوت و تکرار چنین می‌نویسد:

مسئله‌ی طبقه‌بندی [موجودات] به‌وضوح همیشه مسئله‌ی ترتیب‌بخشی به تفاوت‌ها بوده است. اما طبقه‌بندی‌های گیاهی و جانوری نشان می‌دهند که ما فقط تا زمانی می‌توانیم تفاوت‌ها را ترتیب‌بخشی کنیم که به یک شبکه‌ی چندگانه‌ی تداوم شباهت پایبند باشیم. ایده‌ی یک تداوم میان موجودات زنده هرگز از امر طبقه‌بندی جدا نبوده است، و به‌طرز اولی تعارضی هم با آن نداشته است. به‌وارون، این ایده، پیش‌نیاز هر طبقه‌بندی احتمالی است. برای نمونه، می‌توان پرسید که از بین موارد متعدد تفاوت [میان دو گونه]، کدام تفاوت به‌راستی یک «مشخصه» (characteristic) [برای تمایزبخشیدن به یکی نسبت به دیگری] است — به‌دیگرسخن، کدام است آن مشخصه‌ای که اجازه می‌دهد موجوداتی را که با یکدیگر بیشترین وجود تشابه را دارند، تحت یک هویتِ خویش‌اندیشیده (reflected identity) در یک گروه گنجانند ... تا زمانی که [تفاوت] همچنان تابع سنجه‌های تشابه در چارچوب ادراک، همانی (هویت) در چارچوب خویش‌اندیشی (بازتاب)، قیاس (analogy) در چارچوب حکم (داوری، judgement) و تقابل در چارچوب مفهوم است، تفاوت چونان تفاوت فردی انگاشته نمی‌شود، بلکه همچنان به‌صورت تفاوتی صرفاً کلی باقی می‌ماند، اگرچه این [هنوز] فرد است که واجد آن است. (Deleuze, 1994: 247-248) (افزوده‌های درون قلاب‌ها [] از منند)

دلوز در پی تفاوتی است که به سطح فردیت بازگردد و در همان سطح بماند. در طبقه‌بندی‌های متعارف علوم، اگرچه این افراد عضو گونه یا جنس هستند که با یکدیگر متفاوتند، اما این مستلزم وجود تکرار و همانندی در سطح خاصی از انتزاع است که با عملیات‌های تشخیصی ذهن در قالب‌های حکم و قیاس و ... تحقق می‌یابند. دلوز این فرض تکرار را اساساً متافیزیکی و درحقیقت ناقضِ درون‌ماندگاری می‌داند: به‌جز «تفاوت میان افراد» هیچ چیز ذاتی در سطوح عالی تجرید وجود ندارد که بتوان برپایه‌ی آن طبقه‌بندی‌های دانش گونه‌شناسی مرسوم را تصدیق کرد. به این ترتیب به این نتیجه می‌رسیم که فرض بنیادین بودن فرایند درون‌ماندگار تفاوت/نهفتگی/شدن با تأکید بر تولید شدت‌افزای زندگی، به عناد با انگاره‌ی «گونه»‌بندی‌های زیستی‌ای برمی‌خیزد که فروید برای حفظ فرضیه‌ی تکرار بی‌وقفه‌ی عملیات رانه‌ی مرگ، ظاهراً ناگزیر از تصدیق آنهاست.

دلوز این جمله‌ی مشهور اسپینوزا درباره‌ی بدن را در نظر دارد که "ما هنوز نمی‌دانیم که یک بدن چه کاری می‌تواند انجام دهد". این یعنی هیچ دانش پیشینی درباره‌ی قابلیت‌ها یا درواقع «بالقوگی» (potentiality)‌های یک بدن وجود ندارد. آنچه به‌طور بالفعل از یک بدن سر می‌زند، محصول تعیین پیشامدگونه، تکین و لحظه‌ای همان نهفتگی (virtuality) درون‌ماندگار صفحه‌ی شدن یا تجربه‌ی ناب است. بنابراین، نهفتگی عرصه‌ی تفاوت بی‌تخفیف بدن‌هاست که به هیچ گونه‌بندی‌ای تن نمی‌دهد. دلوز همین‌جا به تقابل شدت (intensity) و امتداد/مصدق/گستره‌مندی (extensity) اشاره می‌کند: آنچه به‌صورت واقعیت بالفعل وجود دارد، امتداد (در معنای دکارتی واژه) یا گستره‌مندی چیزی است که به‌صورت شدت محض حالت نهفته (نه بالقوه) و پیشامدگونه

دارد. اما مشکل این است که شدت یا تفاوت به‌طور مستقیم در جهان واقع قابل درک و لمس پذیر نیست؛ شدت برای تجلی یافتن ناگزیر از مصداق‌یابی یا گستره‌یابی در یک کیفیت تعین یافته و در نتیجه مستلزم نفی اصالت تجربه‌ناپذیر خودش به‌عنوان تفاوت است (Deleuze, 1994: 223; May, 2005: 87). درست با همین نفی تفاوت به‌سود امتداد/گستره‌مندی است که «کیفیت» (quality) از دل کمیت محض شدت پدیدار می‌شود:

ما شدت را تنها به‌صورت پیشاپیش پرورده در یک امتداد (گستره‌مندی)، و پوشیده با کیفیت‌ها می‌شناسیم. از اینجاست گرایش ما به در نظر گرفتن کمیت اشتدادی (شدت‌دار، intensive) به‌صورت یک مفهوم تجربی بدبناشده، آمیزه‌ی ناخالصی از یک کیفیت محسوس و امتداد/گستره‌مندی، یا بلکه یک کیفیت فیزیکی و یک کمیت امتدادی/گستره‌مند (extensive) ... شدت تفاوت است، اما این تفاوت گرایش به انکار یا لغو خود در امتداد/گستره‌مندی و در زیر کیفیت دارد. (Deleuze: 1994: 223)

به‌این ترتیب، دلوز پیدایش انواع در معنای رده/گونه‌شناختی (taxonomically) بر اساس تعیین کیفیت‌های مشترک در میان برخی موجودات منفرد را نتیجه‌ی انکار شدت، تفاوت یا نهفتگی راستین هستی می‌داند و روش‌شناسی علوم تجربی را به سبب ابتدای بر این نابودی یا نادیده‌انگاری جریان درون‌ماندگار حیات (تفاوت)، تخطئه می‌کند. در مقابل، به‌باور او برای پاس‌داشت این جریان نهفته‌ی سرکوب‌شده در قلمروی استبداد کیفیت‌ها، گونه‌ها یا مثال‌های مشترک افلاتونی، باید امر تفاوت را در همان سطح فردیت و بدون ملاحظه‌ی مقولات وحدت‌بخش، شباهت‌محور و تکراربنیاد از پیش داده‌شده و مابعدالطبیعی شده (نوع، جنس، گونه و ...) لحاظ کرد. دلوز برای تبیین این پدیدارشدن گونه‌بندی‌ها در فرایند تفاوت، به خود تفاوت دو مرحله‌ی مکمل ولی متضاد هم، یک‌جور حرکت رفت و برگشت، نسبت می‌دهد. او این دو مرحله را با دو واژه‌ی differentiation و differentiation مشخص می‌کند (دقت کنید که یکی با t نوشته می‌شود و دیگری با c). اگر بخواهیم به‌زبان ساده این دو را تعریف کنیم، باید بگوییم که یک‌گمی مرحله‌ی تعیین محتوای نهفته‌ی (virtual) یک ایده است. اینجا در واقع حرکت از بالفعل (actual) به نهفته (virtual) است؛ به‌وارون، دومی فعلیت‌یابی یا امتدادیابی (گستره‌مندی) امر نهفته است، یعنی حرکت از نهفتگی به فعلیت. در این مرحله است که گونه‌ها و انواع متمایز از هم مشخص می‌شوند. من ترجمه‌ی فارسی درخور و جافتاده‌ای برای این دو مفهوم در معنای دلوزی‌شان نیافته‌ام؛ پیشنهاد خود من تفاوت یافتن برای differentiation و متمایز شدن برای differentiation است؛ با اِکراه این دو را به‌کار می‌برم چون می‌دانم به‌هیچ‌رو بسنده نیستند. در نظر داشته باشید که در یک‌گمی امر بالفعل به ذات تفاوت بنیاد خود بازمی‌گردد، حال آن‌که در دومی تفاوت‌های ایجاد شده در قالب «گونه‌های مشخص و متمایز» متشکل و تثبیت می‌شوند و موجودیت بالفعل می‌یابند؛ نسبت تفاوت یافتن (با t) به متمایز شدن (با c)، همانا نسبت نهفتگی به فعلیت، یا به‌قولی نسبت رخداد در سطح ایده (ایده‌ای، ideal) اما نه به‌معنای ایده‌آل/آرمانی و رخداد واقعی است: نسبت مسئله به حل مشخص مسئله (Hughes, 2009: 128). خود دلوز در این باره چنین می‌نویسد:

با فعلیت‌یابی، قسم جدیدی از تمایز نوع‌پرداز [= تعیین‌کننده‌ی یک نوع مشخص، specific؛ اینجا ترجمه‌ی معمول «خاص، ویژه» همراه‌کننده است] و تفکیک‌کننده (partitive) جای تمایزهای ایده‌ای شارا (روان) [= تمایزهای زنده و پویایی که در سطح ایده جریان دائمی دارند] را می‌گیرد. ما تعیین محتوای نهفته‌ی یک ایده را تفاوت یافتن [با *t*] می‌خوانیم؛ [درمقابل،] فعلیت‌یابی آن نهفتگی در انواع (گونه‌ها) و پاره‌های متمایز شده و مشخص شده را متمایز شدن [با *c*] نام می‌نهیم. همیشه در رابطه با یک پرسش تفاوت‌یافته یا شرایط تفاوت‌یافته‌ی یک پرسش است که قسمی متمایز شدن انواع (گونه‌ها) و پاره‌ها تحقق می‌یابد ... همیشه یک میدان پرسشگانی (چارچوب مفهومی) است که یک متمایز شدن را درون محیط (milieu) ای که در آن کالبد یافته است، مشروط می‌کند. (Deleuze: 1994: 206-207). (افزوده‌های درون قلاب‌ها [] از منند)

پس متمایز شدن (با *c*) در عین ایجاد تفاوت، نوعی گونه‌بندی را نیز به موجودات اعمال می‌کند و در نتیجه بنیاد تفاوت را نه بر تفاوت نهفته‌ی صفحه‌ی تولید/میل، بلکه بر شباهت‌های گونه‌شناختی می‌گذارد. در واقع هنگامی که تفاوت، فعلیت می‌یابد، ناگزیر است به صورت «تفاوت در همانندی» عینیت پیدا کند. این روند حرکت از نهفته به بالفعل در علوم تجربی، به‌ویژه در زیست‌شناسی منجر به مقوله‌بندی‌ها و طبقه‌بندی‌های آشنایی می‌شود که امکان به‌کارگیری ادوات منطقی رایج در روش‌شناسی علوم را فراهم می‌کنند (قیاس، شباهت، تضاد و ...). در این وضعیت، خودبه‌خود نهفتگی (virtuality) جای خود را به بالقوگی (potentiality) می‌دهد: عضو یک گونه یا نوع، به سبب تعلق به این گونه به‌طور بالقوه واجد توانایی‌هایی است که روند رشد او آنها را فعال می‌کند؛ به بیان دیگر تصادف یا پیشامد به‌سود ضرورت (تبدیل قوه به فعل) از صحنه حذف می‌شود؛ بدین ترتیب، چنان که مشخص باشد که یک موجود عضو چه گونه‌ای است، می‌توان پیشاپیش — برخلاف آن گزاره‌ی مشهور اسپینوزا — توضیح داد که «بدن او به انجام چه کارهایی تواناست». دلوز نبوغ داروین را در رویکردش به امر فرگشت می‌داند که مستلزم حکم ضد بالقوگی، پیشامدباور و پایبند به درون‌ماندگاری‌ای است که اسپینوزا از بدن به دست می‌دهد (توانایی‌های یک بدن از پیش مشخص نیست):

شاید نوآوری بزرگ داروین، پایه‌گذاری و آغازش اندیشه‌ی تفاوت فردی (individual difference) بود. موضوع و مضمون اصلی خاستگاه/انواع این است: ما نمی‌دانیم که تفاوت فردی به چه چیزی تواناست (توانایی چه چیزی دارد)! اگر اصل انتخاب طبیعی را هم به آن بیفزاییم، ما نمی‌دانیم این تفاوت تا کجا می‌تواند پیش برود. مسئله‌ی داروین در چارچوب مفاهیم و اصطلاحاتی چه‌بسا شبیه به آنهایی که فروید در موضوعی دیگر به‌کار گرفته است، طرح می‌شود: مسئله، دانستن این است که در چه شرایطی تفاوت‌های کوچک، نامربوط و نامتصل [به هم]، و نانگیخته و الله‌بختکی (بی‌دلیل)، تبدیل به تفاوت‌هایی چشمگیر و سنجیدنی، [هم] پیوسته، و پایدار و واجد دلیل می‌شوند. در واقع انتخاب طبیعی نقش یک جور اصل واقعیت (principle of reality) یا حتا [اصل] موفقیت (success) را بازی می‌کند، و نشان می‌دهد که چگونه تفاوت‌ها به یکدیگر پیوند می‌خورند و در یک جهت مشخص انباشته می‌شوند، اما همچنین نشان می‌دهد که چگونه آنها تمایل دارند که بیشتر و بیشتر در جهت‌های متفاوت و بلکه حتا متضاد از هم واگرویده شوند. انتخاب طبیعی یک نقش اساسی ایفا می‌کند: متمایز شدن تفاوت [مرحله‌ی ایجاد یک نوع متمایز در فرایند تفاوت، differentiation of difference]

(بقای واگرویده‌ترین [موجود]). جایی که انتخاب روی نمی‌دهد یا [از جایی به بعد] از روی دادن باز می‌ماند، تفاوت‌ها همچنان الله‌بختی (بی‌دلیل، نانگیکته) می‌مانند یا [اگر چنین نبودند] بار دیگر این چنین می‌شوند؛ جایی که انتخاب طبیعی روی می‌دهد، نتیجه‌اش این است که تفاوت‌ها را تثبیت می‌کند و آنها را وادار به واگرایی می‌سازد. مهم‌ترین واحدهای رده/گونه‌شناختی — گونه‌ها، خانواده‌ها، رده‌ها و طبقات — با مرتبط کردن تفاوت به پیش شرط‌های مسلم و بدیهی [شده] ای مانند شباهت‌ها، همانی‌ها (هویت‌ها)، قیاس‌ها و تقابل‌های معین، دیگر ابزاری برای فهم تفاوت نخواهند بود. به عکس، این واحدهای رده/گونه‌شناختی برپایه‌ی سازوکارهای بنیادین انتخاب طبیعی، یعنی تفاوت و متمایزشدن تفاوت (differentiation of difference) فهمیده می‌شوند. (Deleuze: 1994: 248) (افزوده‌های درون قلاب‌ها [] از منند)

به‌رغم خط بطلانی که به‌زعم دلوز، داروین بر حکم مابعدالطبیعی علوم درباره‌ی پیش‌بینی‌پذیری جهت‌تغییر می‌کشد، ظاهراً قانون انتخاب طبیعی — نماینده‌ی یک مابعدالطبیعی دوباره در چارچوب نظری داروین — بر ضد آن عمل می‌کند، چنان‌که نهایتاً از دل تفاوت‌های تصادفی، نامربوط به هم، پیشامدگونه، بدون دلیل و الله‌بختی، انواع مشخص و گونه‌های تعریف‌شده‌ای را استنتاج می‌کند. در واقع داروین در سطح تفاوت فردی (*individual difference*) قاعده‌ی اسپینوزا را رعایت می‌کند: در این سطح هیچ حرفی درباره‌ی این که یک زنجیره‌ی تغییرات به چه انجالی خواهد رسید، نمی‌توان زد. اما ظاهراً او به این سطح ناب تفاوت (تفاوت پیشامدگونه فقط میان افراد، بدون توهم وجود/نوع) پایبند نمی‌ماند، بلکه ناگهان یک اصل متافیزیکی (اصل انتخاب طبیعی که به‌باور دلوز مترادف با همان اصل واقعیت فروید است) از راه می‌رسد و تفاوت را با تولید تمایزهای (با *c*) گونه‌شناختی فعلیت/امتداد/گستره می‌بخشد و بدین ترتیب نیروی جوشان نهفتگی آن را اخته می‌کند. این تغییرات انباشته‌شده در یک جهت خاص و کالبدیافته در یک گونه‌ی مشخص، از طریق وراثت (ژنتیک، پس از داروین) به نسل‌های بعدی این گونه منتقل می‌شوند.

رویکرد دلوزی به این انتقال ژنتیک اساساً نوع‌باورانه نیست، زیرا برخلاف تلقی زیست‌شناسی بستر اصلی، کارکرد ژن نه انتقال تشابه‌های یک گونه‌ی مشخص به نسل‌های بعدی، بلکه اتفاقاً تولید تفاوت‌های جزئی است:

ژن را نه به‌سان مجموعه‌ای از بیت‌ها [= bits، خانه‌های حافظه‌ی کامپیوتری به‌صورت ارقام دودویی (درمبنای ۲)] ای اطلاعات، بلکه چونان پاره‌ای از میدان نهفته‌ی شدت‌هایی که در قالب موجودات انضمامی مشخصی فعلیت می‌یابد، در نظر بگیرد. ژن یک نظام بسته‌ی اطلاعات از پیش‌داده‌شده که یک‌راست به‌صورت مشخصه‌های فردی بروز بیرونی می‌یابد نیست. بلکه، رمز ژنتیکی در برهم‌کنش پیوسته با میدانی از متغیرهاست که در این برهم‌کنش‌های اشتدادی‌شان یک موجود زنده‌ی مشخص تولید می‌شود. بری کامنر (Barry Commoner) زیست‌بوم‌شناس بر این باور است که خطا در تشخیص این نکته همان‌چیزی است که به مخاطرات مهندسی ژنتیک می‌انجامد، زیرا مهندسی ژنتیک وقتی به اجرا درمی‌آید، بر این فرض است که وارد کردن یک ژن به یک بدن بیگانه منجر به انتقال اطلاعات آن ژن بدون هیچ تغییر یا هیچ [داده‌ی] جامانده‌ای می‌شود. این فرض به‌لحاظ تجربی، و با نتایجی مصیبت‌بار باطل شده است، و اگر در ابعاد گسترده به‌کار گرفته شود، بالقوه بسیار

فاجعه‌آمیز خواهد بود. پس ما باید انتقال ژنتیکی را نه جاودانه‌سازی افراد [یک گونه‌ی مشخص] از طریق یک رمز ژنتیکی بسته، بلکه به‌سان انکشافِ نهفتگی ژنتیکی‌ای بینگاریم که فردیت‌بخشی به اندامواره‌ها، و آفرینش افراد زیست‌شناختی از محصولات و نتایج آن است. (May, 2005: 88)

در نتیجه، دو سطح یکسره متفاوت و در واقع متضاد طرح می‌شود: فعلیت و نهفتگی؛ در سطح فعلیت، تفاوت مستلزم پنداشت برخی همانندی‌ها و تکرارهای بنیادین و سازوکارهای انتقال این تشابه‌ها برای پایداری گونه‌ها و انواع است. در سطح نهفتگی، تفاوت یکسره فردی است و فراتر از فرد (individual) هیچ طبقه‌بندی گونه‌شناختی‌ای وجود ندارد. در واقع تفاوت نهفته، تفاوت در سطح فردیت است که بنیادش هیچ پنداره‌ی نوع‌انگانه‌ای نیست. چنان که دیدیم دلوز خودش اذعان می‌کند که این نهفتگی، به‌عنوان سطح درون‌ماندگار شدت/تفاوت، هرگز نمی‌تواند بدون فعلیت‌یابی درک شود؛ در نتیجه متمایز شدن (با c) ظاهراً برای عملکردهای شعور عام‌گزیرناپذیر است. اما اکتفا و ابتنا به سطح فعلیت و پذیرش تکرار/شباهت شالوده‌گذار تفاوت، منجر به انکار نهفتگی و جایگزینی آن با بالقوگی (potentiality) می‌شود (یک موجود، به‌طور بالقوه در ژن خود وجود دارد). در نگرش دلوزی، اگر تاریخ فرگشت را با دور تند تماشا کنیم، ژن بیش از آن که انتقال بی‌کم‌وکاست اطلاعات برای تولید یک موجود مشخص و از پیش مقرر باشد، عاملی است که در تماس و برهم‌کنش با دیگر عوامل و متغیرهای محیطی، دائماً تولید تفاوت می‌کند. ژن ثبت‌کننده‌ی تفاوتی نیست که اصل واقعیت یا انتخاب طبیعی — که نزد دلوز هر دو سرشت یکسانی دارند و آن بقای نفس موجود زنده به‌عنوان یک فعلیت گونه‌شناختی است — برای تکرار در آینده و تداوم نوع برگزیده‌اند؛ به‌عکس خودش مولد تفاوت است. در واقع اصل انتخاب طبیعی داروین یا اصل واقعیت فروید، تفاوت فردی یا تفاوت یافتن (با t) یا همان شدت نهفتگی ناب را اخته می‌کنند (این تعبیر مقوم و بلکه مقدمه‌ی /دیپ‌ستیز/ عن‌قریب دلوز پس از آشنایی و همکاری‌اش با گاتاری است). در یک استعانت آشکار از فوکو، این اختگی یا سرکوب از رهگذر گفتمان‌های علمی (زیست‌شناسی، روان‌شناسی/روانکاوی)‌ای که در مقوله‌بندی‌های متعارف ادراک عام (خرید سلیم) فعلیت را مبنا قرار می‌دهند و در نتیجه مفهوم کاذب بالقوگی را ایجاد می‌کنند، صورت می‌گیرد: تولید هر «گونه» اخته‌کردن نیروی زاینده‌ی ماشین تولید تفاوت در موجودات متصف به آن است.

* * *

تا اینجا کار، هم‌زیادی طولانی شد و هم‌شاید برای کسی که علاقه‌ی چندانی به بحث‌های درهم‌گره‌خورده‌ی روانکاوی فروید و شیروکاوی دلوز و گاتاری ندارد، کسل‌کننده بوده باشد. چاره‌ای جز روایت آن نداشتیم، زیرا همه‌ی این دعوها برخلاف ظاهرشان و حادث‌تر از آنچه از این‌پس خواهد آمد، سیاسی هستند. من اتهام دلوز به فروید و حتا داروین را که گویا با اصل واقعیت یا انتخاب طبیعی در پی تثبیت گونه‌ها به‌عنوان هستی‌های متمایز شده (با c) بودند، نمی‌پذیرم. در واقع حتا این اصول را نوعی مابعدالطبیعه، آن‌چنان‌که طبعاً

دلوز با آن سرستیز دارد نمی‌دانم و درک این موضوع برای تشخیص نتایج سیاسی بازگشت به جایگاه منطقی رانه‌ی مرگ در هندسه‌ی (توپولوژی) ساختار نفسانی سوژه، حیاتی است (فروید به هندسه در حد لفظ اشاره‌ای می‌کند و می‌گذرد – مکانی یا جانگاشتی: *topisch/topographical* – اما در نظریه‌اش عملاً یکسره در کار گسترش آن است؛ لکان سپس تر این هندسه را با مفاهیم و نگاره‌های دقیق‌تر و تخصصی‌تر مفهوم‌پردازی می‌کند).

بر اساس مباحث بالا، ظاهراً فروید در مورد مرگ به یک حالت پایه‌ی انرژی ارجاع می‌دهد که به پیش از تشکیل رابطه‌ی انداموار (آلی) بازمی‌گردد: ماده‌ی غیرزنده. در برخورد نخست با فرضیه‌ی *ورای اصل لذت*، پیشاتاریخ حیات خاطرهای فراموش‌شده‌ی آرامشی است که موجود زنده با شهوتی که پیوسته با ابزارهای اصل واقعیت در ستیزه است، بازگشت به آن را می‌طلبد. چنان‌که پیش‌تر گفته شد، در ادبیات لکان این حالت نانداموار ماده جای خود را به مفهوم «چیز واقع (the Real)» و به‌طور دقیق‌تر *ژوئیسانس* می‌دهد. اما این نیز گفته شد که بخش بزرگی از کوشش لکان در تبیین و بلکه تدقیق نظریه‌ی فروید معطوف به توضیح این حقیقت بود که چیز واقع (مرگ فرویدی)، یا به‌عبارت مشخص‌تر *ابژه* یا *متعلق رانه*، همزمان با خود عملیات رانه تولید می‌شود؛ مرگ دیگر یک ابژه‌ی ازدست‌رفته نیست، بلکه ازدست‌رفتنی‌ای است که هم‌اینک به‌عنوان ابژه تولید/وضع می‌شود. به‌عبارت دیگر مرگ در روانکاوی فروید و لکان، پس از تبدیل شدن به یک رانه، دیگر به یک رویداد مادی در پیوندهای درونی ماده‌ی انداموار فروکاست‌پذیر نیست. برخلاف تلقی دلوز و گاتاری، رانه در نظریه‌ی فروید – و سپس تر و دقیق‌تر، لکان – بر یک فقدان پیشین مبتنا ندارد؛ به‌عکس، ابژه/فقدان خود را به‌طور پس‌گسترانه تولید می‌کند: یک مرگ *ازدست‌رفته* و *ازدست‌رونده*. گفتیم که رانه تنشی را که می‌خواهد از بین ببرد، با هر تلاش برای این کار تشدید می‌کند و در نتیجه به‌صورت عطش برای عطش، یا همان *میل* درمی‌آید. آنچه به‌نظر دلوز یک *مابعدالطبیعه* است، کارکرد هندسی این تولید است: یگانه/بژهمی قابل تعریف در روانکاوی، به‌عنوان یک ازدست‌رفتنی، پس از تولید شدن به گذشته (به نقطه‌ی صفر زمان حیات) ارسال می‌شود: *ابژه زمانی تحقق می‌یابد که از دست می‌رود*، و به‌طور مکمل، *زمانی از دست می‌رود که تحقق می‌یابد*؛ به عبارت دیگر آنچه موضع هندسی مرگ را در سطوح روان‌شناختی فروید اشغال می‌کند، نگاره‌ای است که این ناسازه را بازنمایی می‌کند. ازدست‌رفتنی پیشین، محصول پسین یا پس‌ازوقوع (*post factum*) بی‌ثمری عملیات رانه‌ای است که *منحرفانه* آن را می‌جوید. درواقع اگر *انحراف رانه* در کار نبود، «مرگ» صرفاً یک مفهوم زیست‌شناختی یا حد پایانبخش نوع خاصی از ماده (آلی)، یعنی یک‌طرف یک تعادل شیمیایی بود که خودبه‌خود موازنه می‌شد. در این‌صورت با یک تعادل پویا میان مواد اولیه و محصولات سروکار داشتیم: یعنی موازنه‌ی دقیقی که در آن واکنش‌های رفت و برگشت همزمان در حال وقوعند و در هر لحظه پیوسته مقداری از مواد اولیه به فرآورده‌ها و همان مقدار از فرآورده‌ها به مواد اولیه تبدیل می‌شوند (مانند زاد و مرگ جانوران که در شرایط عادی تعداد کل آنها، به‌رغم پویش همیشگی میلاد و مرگ، عددی کمابیش ثابت است)؛ درواقع در یک تعادل پویا، از دید کلان

(ماکروسکوپیک/مُلّی) سرانجام مقادیر ثابتی از مواد اولیه و فراورده‌ها به‌جا می‌ماند و ظاهراً واکنش به پایان می‌رسد، چون غلظت مواد طرفین واکنش دیگر هیچ تغییری نمی‌کند، حال آن‌که در ابعاد خرد (میکروسکوپیک/مُلکولی) پویای بی‌وقفه‌ای جریان دارد و مقدارهای مساوی از غلظت مواد اولیه و فراورده‌ها پیوسته در حال تبدیل به یکدیگرند. بنابه تعاریف ترمودینامیکی، در این حالت تغییرات آنتالپی (انرژی سیستم) و تغییرات آنتروپی (بی‌نظمی سیستم) در واکنش‌های رفت و برگشت همدیگر را خنثا می‌کنند، طوری‌که نهایتاً تغییرات انرژی آزاد گیبس در کل تعادل صفر است. در چنین وضعیتی تعریف یک طرف واکنش به‌عنوان مرگ فقط معنای زیست‌شناختی یا بلکه شیمیایی دارد. اما از حیث رانه، مرگ به‌سان یک تکرار ناموفق به‌سبب انحراف از رویه‌های طبیعی، سرشتی دگرديسه پیدا می‌کند؛ اینجا دیگر تعادلی در کار نیست: وضعیتی که انرژی آزاد واکنش مقداری مازاد بر صفر به‌سوی یک سوی آن از خود به‌جا بگذارد و در نتیجه واکنش دائماً به‌سوی آن طرف حرکت می‌کند (طرف زندگی پیوسته تقویت می‌شود). به‌زبان ساده‌تر، رانه‌ی مرگ بدین‌سبب تکرار می‌شود که انرژی هرگز (تا لحظه‌ی مرگ زیست‌شناختی فرد) صفر نمی‌شود، و در نتیجه تنش بی‌وقفه و بی‌تسکین حفظ و تشدید می‌شود: ابژه‌ی لذت، مرگ، با درج این امتناع در ذات خود، تبدیل به ژوئیسانس می‌شود.

این‌که من در اصالت اثباتی چیزی شبیه به مفهوم داروینی «گونه» در نظریه‌ی فروید تردید دارم — مفهومی که به‌زعم دلوز برآمده از روند متمایز شدن (با C) در فرایند فعلیت‌یابی تفاوت است — فقط به‌شرط درک ناسازمندی همین عملیات رانه قابل توجیه است: حداقل در مورد انسان، گونه کلیتی است که با اصرار بر حفظ موجودیت خود (اصل واقعیت)، خود را دچار یک امتناع منطقی می‌کند؛ گونه نه به‌طور محض وجود دارد و نه به‌طور محض وجود ندارد؛ بلکه در واقع به‌وجود می‌آید تا ثابت شود که امکان‌ناپذیر است. شاید بتوان این را یک نفی نفی‌هگلی دانست که همان نتیجه‌ای را به دست می‌دهد که من پیش‌ترها در پشت و روی پرده‌ی امتناع گمانه‌اش را می‌زد: تعریف یک کلیت به‌عنوان ذات مشترک افراد مستلزم آن است که این کلیت ممتنع باشد. خودشیفتگی‌ای که یک موجود را در مقام عضو یک گونه به پاسداری از خویش وامی‌دارد و بدین ترتیب تولید هویت می‌کند، ملازم با ناآگاهی از این امتناع است. این واقعیت به ما اشاره می‌کند که در برابر تمام گفتمان‌های خلق‌الساعه‌ای که مدعی یافتن جایگزینی برای پرولتاریا در ایفای نقش سوژکتیویته‌ی انقلابی تاریخ هستند (اقلیت‌های رنگین‌کمانی، زن‌هویت‌یافته‌ی فمینیستی، ساب‌آلترن‌پسااستعماری، شیروی پرت‌زن دلوز و گاتاری، انبوهه‌ی شلخته‌ی نگری و هارت، تکینه‌ی هر جوره‌ی آگامبن، و ...)، مکلفیم که تا مغز استخوان راست‌کیش باشیم و دست از گزینه‌ی اضطراری پرولتاریا برداریم، چون یگانه موجودی است که این امتناع را به یک خودآگاهی تبدیل می‌کند؛ او با ترک خودشیفتگی و صیانت نفس، در اثبات امکان‌ناپذیری ذاتی «گونه‌ی خود، می‌تواند جنبه‌ی مسلط اصل واقعیت بر رانه‌ی مرگ را به حالت تعلیق درآورد: لحظه‌ی همانی پرولتاریا و خودآگاهی. و این درست همان رویکرد یا زاویه‌ی دید ویژه نسبت به صفحه‌بندی هندسی حیات است که تنها از منظر آن می‌توان عملکرد منطقی/انحراف در ایجاد یک پشت و روی هم‌تنیده‌ی مَبیوسی را فاش کرد: چیزی که

مترادف با تحقق سوژه‌ی رانه (سائق) با مرگ آگاهی سرشت‌نمایش در فرجام فرایند روانکاوی است؛ پرولتاریا نه یک موضع تعریف‌شده در ترکیب‌بندی خودشیفته‌ی واقعیت موجود (سرمایه‌داری)، بلکه موضعی است که خود این واقعیت با تعلیق خودشیفتگی‌اش از آنجا به خودش می‌نگرد و درمی‌یابد که برای پایان این چرخه‌ی تناقض‌آمیز آزار/الذت راهی جز خودکشی وجود ندارد.

درضمن، تا آنجا که از نظریه‌ی ماشین میل/تولید دلوژ برمی‌آید، وهله‌ی پارانوایک، معرّف یک‌جور ترس از انرژی یا شدت زندگی، یا مقاومت در برابر گسترش پیوندی‌ماشینی تفاوت‌یابی نهفته (با t)، یا همان تفاوت ناب فردی است. این موضوع باید از شرح مختصر و گزیده‌ای که همین‌جا درباره‌ی این نظریه ارائه شد تاحدی روشن شده باشد (من ترجیح دادم که برای پرهیز از درازی گفتار حرفی درباره‌ی ماشین معجزه/آفرین و دیگر ماشین‌ها یا ترکیب‌ها (سنتزها)ی میل در نظریه‌ی او نزنم و البته بی‌گمان این به‌زیان روشنی موضوع انجامید). با این‌همه اگر قرار است به واژگان دلوژ پایبند بمانیم و فرض کنیم که پارانوایک زبان پریشان یک مقاومت است، بهتر است در نظر داشته باشیم که این مقاومت در برابر تهاجم ژوئیسانس به‌عنوان شکل کژدیسه و منحرف مرگ است؛ این ترجیح از یک‌سو با تبیین فرویدی-لکانی از پارانوایک سازگاری نسبی دارد (نزد فروید، شقوق سه‌گانه‌ی روان‌پریشی و از جمله پارانوایک مستلزم ناکارآمدی سازوکارهای پس‌زنی میل هستند؛ این یعنی مواجهه‌ی مستقیم با بخشی از ژوئیسانس که سوژه برای دفاع از خود در برابر آن به بُعد خیالی/تصویری/imaginary پناه می‌برد و دچار هذیان یا توهم می‌شود)؛ از سوی دیگر به من کمک می‌کند تا در لحظه‌ای که همه و از جمله آلاند سوسیالیست و ابامای تازه‌سوسیالیست از هؤل ژوئیسانس یک انبوه‌کشی نژادی در کوره‌های آدم‌سوزی ترامپ و لوپن، با دغدغه‌های بهداشتی-درمانی و زیست‌محیطی‌شان هذیان‌زده به شعبه‌ی دیپلماتیک موقوف میانه‌حال زندگی می‌شتابند، برای معرفی یک اپوزیسیون متحد‌رمیده از مرگ، به‌جای اسامی منسوخ قدیمی که اقبال عام را از دست داده‌اند، نامی حقیقتاً عام پیدا کنم.

درباره‌ی اُفت پتانسیل

یک موضع دفاعی روان‌شناختی پس از شکست در نبرد، معمولاً توسل به شعارهای روحیه‌بخشی‌ست که چپ‌ها توجیه مادی‌تری برای سردادن آنها دارند. برای مقایسه، اگر سازمان‌دهی یک مطالبه‌ی قومی به‌زور دولت مرکزی تارومار شود، حفظ امید بازماندگان برای احیای دوباره‌ی این کوشش، در شرایطی که خواسته‌ی قومی به یک ماده‌ی واقعی اجتماعی دگردیسه نشده است، بیهوده خواهد بود: هیچ تضمینی برای تبدیل یا ارتقای حتمی این خواسته به یک مسئله‌ی اجتماعی وجود ندارد. درمقابل، چپ‌ها با این فرض که حقانیت خواست محوری آنها، یعنی جایگزینی سرمایه‌داری، از تحقق ناگزیر شرایط مادی‌ای نشأت می‌گیرد که خود سرمایه‌داری ضرورتاً آن را می‌پروراند، به شعاری چون "جنبش کارگران هرگز نمی‌میرد" تعصب معرفت‌شناختی دارند. در سطح

عینی، صدق این ادعای شعارگونه به‌ویژه در بروز مهارناپذیر اشکال خودجوشِ مبارزاتِ روزانه‌ی کارگری در اینجا و آنجای جهان اثبات می‌شود.

این که "جنبش کارگران هرگز نمی‌میرد" – یا اگر درست‌تر بگوییم: "نمی‌توان پس از سرکوب، برای همیشه جلوی زنده‌شدن دوباره‌ی آن را گرفت" – اگر دقت علمی داشته باشد، مستلزم پذیرفتن قوانین پیش‌داده‌ی است که این احیای گزیرناپذیر را ایجاب می‌کنند: یک‌جور علیت مادی که تخطی از آن برای تاریخ ممکن نیست. روایت اغراق‌آمیز و بیش‌ازاندازه طبیعی‌شده‌ی این نظرگاه در مارکسیسم بین‌الملل دوم و بعدها تاحدی در کمینترن استالین نیز قابل ردیابی است و حتا کسانی ریشه‌های آن را در معیاری شدن سپسین خوانش انگلس از دیالکتیک می‌دانند (در این مورد آخر باید کمی محتاط بود؛ به‌رحال این نوعی دیالکتیک استاندارد است که استالین‌سیسم هم در تبیین ضرورت تاریخی خود و در توجیه عملکرد جهانی‌اش در قبال جنبش‌ها و مبارزات کارگری یا رهایی‌بخش دنیا گه‌گاه بدان متوسل می‌شد: فرمول‌های بورژوازی ملی و راه رشد غیرسرمایه‌داری و مشتقاتشان قسماً از محصولات این روایت هستند؛ بنگرید به شور تعریف آنیران). «مجموعه‌ی قوانین» ای که این تعبیر امیدبخش از روند تضمین‌شده‌ی مبارزه را توجیه می‌کنند، در فرمول بدنام جبر یا تعیین‌مندی تاریخی، یک‌جور مابعدالطبیعه را بر فراز پدیدارهای اجتماعی مستقر می‌کند که ناقض درون‌ماندگاری است. در این حالت این خودبه‌خودی‌گرایی تغییرظاهر داده، که لنین از زمان آغاز مجادله‌هایش با اقتصادگرایان راپچیه دلو و نیز با نارودنیک‌ها دائماً با آن سروکله می‌زد، به یک فروکاست‌گرایی اقتصادی روشی و شناخت‌شناختی اجتناب‌ناپذیر نیازمند است تا محدودیت‌های فاهمه در درک درون‌ماندگاری را به‌صورت نظریه‌ی علمی تاریخ تدوین کند:

«قانون» [در معنای قوانین علوم طبیعی] تلاش نومیدانه‌ی فاهمه برای اندیشیدن به درون‌ماندگاری از رهگذر ازهم‌جداکردن جنبه‌ها (لحظه‌ها)ی آن است: [جدایش] درون از بیرون، پیش از پس، علت از معلول، و امکان یا بالقوگی از فعلیت. راست آن که اینجا واژه‌ی فعلیت (actuality) ... طرحی یکسره هگلی است؛ و ما می‌توانیم با فهمیدن این که نزد هگل فعلیت پیشاپیش دربرگیرنده‌ی امکان‌ها و قابلیت‌های ویژه‌ی خودش است، به بهترین شکل به نظریه‌ی هگلی درون‌ماندگاری دست یابیم؛ این قابلیت‌ها چیزی جدا و متمایز از فعلیت، و مستقر در جهانی دیگر یا در آینده نیستند. این «نوید چیز واقع» – به‌منزله‌ی «امکان‌پذیری» – پیشاپیش همین‌جا هست و صرفاً «ممکن» نیست. (Jameson, 2010: 70-71) (افزوده‌های درون‌قلاب‌ها [] از منند)

لنن برای حل این مسئله، یعنی درک درون‌ماندگاری فارغ از محدودیت‌های متافیزیک‌پرور فاهمه (*Verstand/Understanding*)، راه‌حل سازمان متمرکز حزب بلشویک را مطرح کرد، بدون دادن کوچک‌ترین امتیاز به خودبه‌خودی‌گرایی سیاسی، ولو تا حد بند مربوط به عضویت در آیین‌نامه‌ی سازمانی حزب. او، البته به زبان خودش، مدعی بود که راه‌حل پیشنهادی‌اش عملاً به درک یا شهود درون‌ماندگاری از موضع عقل (*Vernunft/Reason*) می‌انجامد. اما همین پیشنهاد از جانب دیگری به نقض درون‌ماندگاری متهم می‌شود: وضع جایگاه کبرآمیز یک سوژه‌ی متمرکز و مرکزیت‌یافته‌ی سیاسی که واقعیت را از بیرون دیدبانی می‌کند؛ اراده‌ی

که ناگزیر جلوی آزادی عمل و خلاقیت خودانگیخته‌ی واقعیت در تولید تجربیات جدید را می‌گیرد؛ به بیان دلوز، نیروی نهفته‌ی یک تفاوت‌یابی (با t) درون‌ماندگار در هستی اجتماعی، به سبب فرایند فعلیت‌یابی تحمیلی از سوی این سوژه‌ی اعظم در هویت‌های بسته و متمایز (با c) اخته می‌شود. مدارک لازم برای این اتهام، بسنده در دسترس است: مثلاً این که حزب حاکم شوروی، از همان دوران لنین، علیه اتحادیه‌های مستقل کارگری دست‌به‌کار شد و حرکت‌های خودجوش کارگری پس از قیام را، اگر قابل گوارش در ساخت سیاسی نوپای روسیه نبودند، به‌عنوان ضدانقلاب و منشویسم و اس‌آریسم و ... تخطئه کرد. این استناد به واقعیات تاریخی برای اثبات اخته‌شدن جنبه‌ی زایای تفاوت به نیروی تمایزهای هویتی وهله‌ی فعلیت‌یابی، سرانجام به کلیشه‌ای که نه فقط سلطنت، مشروطه‌خواهی، لیبرالیسم و دمکراتیسم بورژوازی، بلکه حتا بخشی از چپ اروپا از آن‌زمان تا همین امروز بدان متوسل شدند و می‌شوند، انجامید: "حزب جای طبقه را گرفت". شاید نتوان با همین قطعیت گفت، اما جوهر اعتراض جناح بدبین‌تر دبستان فرانکفورت به انحطاط انقلاب روسیه در استالینیسم و همانندنگاری آن با نازیسم، به همین شکل‌یابی دستوری و بالابه‌پایین یک جنبش خودفرمان، و تولید فرمایشی یک هویت فرهنگی-ایدئولوژیک ضامن قدرت بازمی‌گردد؛ یا حتا حمله‌ی سارتر نقد خرد دیالکتیکی هنگام معرفی و دفاع از یک‌جور بدیل سوسیالیسم اگزیستانسیالیستی، به سوسیالیسم واقعاً موجود نسخه‌ی روسی: یک ایجابی‌گری افراطی و محافظه‌کارانه برای پاس‌داشت و نگه‌داشت شکل‌های سازمانی ضروری نبرد، پس از بلا‌موضوع‌شدن تاریخی خود نبرد. اینها و نمونه‌های دیگر، با زاویه‌های حاده نسبت به هم (نه بزرگ‌تر از ۹۰ درجه که منجر به تغییر جهت شود) به یکدیگر قابل جهشند. درضمن، بادر نظر گرفتن میزان اهمیت سازمان‌یابی خودجوش کارگران در مبارزات صنفی و اقتصادی روزمره‌شان، برای نیروی انتقادی‌ای که بر عملکرد زاینده‌ی تجربه‌ی نهفته‌ی تفاوت تعصب دارد، شگفت‌انگیز نخواهد بود اگر به یاد آوریم که پرچمدار نخستین اعتراض‌ها به کنار گذاشتن دمکراتیسم توده‌ای در فرایند اکتبر و قدرت‌گیری بلشویک‌ها، یکی از راست‌کیش‌ترین نگاره‌های چپ اروپا بود: رُزا لوکسمبورگ.

مخالفتان چپ‌گرای لنین، آنچه سنتاً و به‌طور قالبی دخالت بلشویسم «از بیرون» در مبارزات خودفرمان جنبش کارگری می‌انگاشتند (اتهامی که خود لنین به‌ویژه در چه باید کرد؟ ظاهراً مدارک جرم کافی برای ایراد آن به دست داده است) را معمولاً با انگ اراده‌گرایی، بلانکیسم، ماجراجویی و تمرکزگرایی (سانترالیسم) مستبدانه در قالب یک سازمان توطئه‌چین توصیف می‌کردند: یک سوپژکتیویته متحزب با یک می‌اندیشم مفارقتی در جایگاه مرکزیت‌یافته‌ی ارباب دانش که از بیرون اندیشه و خواسته‌اش را به ماده تحمیل می‌کند و طبعاً به اعمال استبداد بر ساحت خلاق تجربه‌ی آزاد انسانی می‌انجامد. بیایید برای تشخیص درست از نادرست به معیار قبلی بازگردیم: کدام سوپژکتیویته برابر مرگ‌آگاهی است؟ تمام احتجاجات لنین در برابر منشویک‌ها و شرکای اروپایی‌شان (به‌ویژه کائوتسکی) برای تبیین انحصار بلشویکی قدرت، اتخاذ راهبرد همه‌ی قدرت به شوراها، انحلال مجلس مؤسسان، مسئله‌ی حق رأی همگانی و ... با ارجاع به بحث‌های مارکس و انگلس درباره‌ی چیستی

و چرایی دولتِ مرکز‌گرای دیکتاتوری پرولتاریا، گردِ محور انضمامیت‌بخشی تاریخی به انگاره‌ی تجریدی یک دولتِ خودنابودگر می‌چرخد. لنین می‌کوشد تا نشان دهد که بحثِ کلاسیکِ زوال دولت که مورد استناد کائوتسکی و دیگر مخالفان است، تنها به شرطِ تشکیل و انسجام یک دولت کارگری ممکن است: انحلال یک رابطه‌ی طبقاتی چیزی نیست جز آگاهیِ سوژه‌ای که تنها به شرطِ انحلالِ خودش اثبات می‌شود. خودبه‌خودی‌گرایی تا آنجا حق دارد که سطحِ درون‌ماندگارِ پدیدارهای اجتماعی برای درک‌شدن از سوی ادراک عام یا عقل سلیم (آنچه می‌توان با خیال راحت با فاهمه مترادف دانست) ناگزیر از تصدیق عملکردِ بنیادینِ رانه‌ی مرگ، البته از طریقِ «قوانین» طبیعی‌شده‌ی تاریخ است. در واقع کل سنتی که از بین‌الملل دوم تا منشویسم را در برمی‌گیرد و کائوتسکی هم یکی از چهره‌های برجسته‌ی آن است، به‌نوبه‌ی خود به ضرورت پایان‌یافتنِ مفهومِ پرولتاریا (پابه‌پای اضمحلال بورژوازی) در جامعه‌ی بی‌طبقه‌ی آینده اذعان دارد؛ مشکل این است که این سنت برای درک این زوال به قوانین شبه‌طبیعی تاریخ بسنده می‌کند، یعنی در سطحِ فاهمه (*Verstand/Understanding*) متوقف می‌شود. درمقابل، لنین بر این افزوده لجاجت می‌کند که این انحلال تنها زمانی ممکن است که آگاهی از آن به مرحله‌ی عقل (*Vernunft/Reason*) ارتقا یابد؛ من می‌توانم کل کیفرخواستِ نظریِ او علیه کائوتسکی (دولت و انقلاب، انقلاب پرولتری و کائوتسکی مُرتد، ...) را به زبان نوشته‌ی حاضر در قالبِ این پرسش از رقیبش خلاصه کنم: "اگر ما به‌نماینده‌ی پرولتاریا می‌دانیم که پرولتاریا باید نابود شود، چرا هنوز نابود نشده است؟ مگر نه این که در وهله‌ی عقل، آگاهی از یک چیز با خودِ آن چیز این همان است؟" درست است که فاهمه شیوه‌ی محدود درکِ درون‌ماندگاری است، اما دقیقاً به این دلیل که این آگاهی را به یاری مقولاتِ خود بیان می‌کند، آن را همچنان به صورتِ یک ذات یا نومینِ دسترس‌ناپذیر کانتی در فراسوی تجربه‌ی وضع یا پیش‌نگاشت (*gesetzt/posit*) می‌کند؛ یک شکافِ چاره‌ناپذیر میان آگاهی از این ذات و خودِ ذات فاصله می‌اندازد؛ این مانند مرگ آگاهیِ روزمره‌ی همه انسان‌هاست: همه می‌دانند که سرانجام می‌میرند، اما نادرند کسانی که با این آگاهی تصمیم به مردن بگیرند. لنین اصرار دارد که از یک مرحله به بعد، آنچه باید روی دهد تا مرگ آگاهی با خود این همان شود — یعنی گذار از فاهمه به عقل صورت گیرد — نه رشد سوبژکتیویته‌ی پرولتاریا از طریق آموزش یا بلوغِ زمانمندِ آن در جریان مبارزه، بلکه دوباره‌چیدنِ همین پرولتاریا با همین دانش است، طوری که به همین مبارزه این‌بار از منظرِ طبقه‌ی حاکم نگاه کند؛ به‌شکلی نامنتظره، این چیزی جز اطلاق یک مسئولیتِ اخلاقی به پرولتاریا نیست: نوعی اصرار بر وحدت‌بخشیدن به بایستنِ علی، منطقی و پدیداری (*müssen*) و بایستنِ اخلاقی (*sollen*)؛ و دقیقاً به این ترتیب است که «بودن» و «شدن» برای تحققِ درون‌ماندگاری با هم یگانه می‌شوند؛ مثلاً گزاره‌ی مشهور هگل درباره‌ی وحدتِ چیزِ عقلانی و چیزِ واقعی، از سرِ محافظه‌کاریِ ظاهری آن خلاص می‌شود و جنبه‌ای انقلابی می‌یابد:

این دیالکتیک همچنین روی دیگرِ نظریه‌ی هگلی ضرورت است که او درباره‌اش می‌گوید فلسفه چیزی جز مطالعه‌ی آن نیست، اما گه‌گاه نیز به نظر می‌رسد نگرشی پس‌گسترانه بدان را پیشنهاد می‌کند — بوم‌مینروا که

گویند شامگاهان پر به پرواز می‌گشاید — و باین همه پافشاری می‌کند که فلسفه تنها «با آنچه هست» سروکار دارد. براین پایه پنداری همه‌ی این ملاحظات آینده را کنار می‌گذارند و هرچور شده واقعیت را چونان یک حال حاضر زمانی نمایش می‌دهند که در آن مفهوم دگرگونی ریشه‌ای نمی‌تواند وجود داشته باشد. درواقع این یک پیامد ناساز فلسفه‌ی دیالکتیکی خواهد بود؛ اما محافظه‌کاری ذاتی هگل، همان پشتیبانی دیرآشنای او از وضعیت حاکم بر پروس، معمولاً در بحث‌ها توانسته ظاهر موجهی بیابد، و حتا اگر بتوان آن را باطل دانست، این ابطال هم ناگزیر از برهان‌های مُجاب‌کننده‌ای خواهد بود که می‌توان گفت از طریق آنها درون‌ماندگاری هگلی، جانی در روحیه‌ی انقلابی می‌دمد ... دراین صورت چه چیز دیگری می‌توان از برگرفته‌ی آشنای "آنچه واقعی ست عقلانی ست و آنچه عقلانی ست واقعی ست" چشم داشت (شعاری که در قیاس با ضابطه‌ی سه‌بخشی کهن تر او [= برنهاد، برابرنهاد، هم‌نهاد]، بی‌گمان توصیف بس بهتری از روح هگلیانیسم است)؟ برپایه‌ی داستانی شاید ساختگی، روزی هاینریش هاینه در دوران دانشجویی، در پایان یکی از درس‌گفتارهای استاد خود [هگل] نزد او می‌رود و گستاخانه و بی‌ربط می‌پرسد که آیا این ضابطه‌ی زیادی محافظه‌کارانه نیست؟ گویا هگل نگاهی از سرِ تحقیر به این جوان گستاخ انداخته و درآمده است که "چون نیک پیداست که جوان باهوشی هستی، معنای این راز را تنها بر تو آشکار خواهم کرد، و آن هم این‌که: چیز واقعی باید عقلانی شود، و چیز عقلانی باید واقعی شود." راستش جریانِ چپ همواره نظریه‌ی هگل را در این معنا دریافته است، و براین پایه به ابهام سیاسی آثار او در کل دامن زده و بار دیگر موضوع زمانمندی و نیز همسازی [مقوله‌ی] دگرگشت تاریخی و نظریه‌ی درون‌ماندگاری هگل را پیش کشیده است. اگر واقعی باید عقلانی شود، پس آشکارا به جهان امر اخلاقی کانت بازگشته‌ایم، و سختگیرانه‌ترین خرده‌گیری‌ها و باریک‌بینی‌های هگل به خود او بازمی‌گردند. درحقیقت در این خوانش هگل — که خود مارکس در نظریه‌ی خویش آن را تصدیق کرده است — آینده همین حالا هم در حال حاضر زمان حاضر است: حال پیشاپیش به‌گونه‌ای درون‌ماندگار، همان آینده‌ای است که «باید» داشته باشد. دگرگونی تاریخی وجود دارد، اما این دگرگونی، تغییری مربوط به نظام (تغییر سیستمیک) است؛ جنبشی میان «شکل‌ها» یا همان *Gestalt* های اصلی هگل است که از پیش نشان از تصورات ساختاری آینده درباره‌ی مفاهیم تمامیت اجتماعی، برشناخت‌ها (معارف، epistemes) یا حتا شیوه‌های تولید دارد. (Jameson, 2010: 71-72) (افزوده‌های درون قلاب‌ها []، و تأکیدها از منند)

با جایگاه جدید پرولتاریا، آینده به یک حال هم‌اکنون موجود تبدیل می‌شود که فعلیت فارغ از بالقوگی آن، بدون نیاز به نهفتگی/پیشامد دلوز، همچنان درون‌ماندگاری را ضمانت می‌کند؛ این از طریق بازتعریف مفهوم شدن (صیوروت) امکان‌پذیر است: هیچ چیز جدیدی پدیدار نمی‌شود، هیچ چیزی دیگری نمی‌شود، مگر آن که زاویه‌ی دید ما نسبت به آن تغییر کند؛ آینده‌ی حالی است که از منظری خاص نگریسته می‌شود؛ درنتیجه عقلانی و واقعی می‌توانند در معنایی غیر از دلالت‌های محافظه‌کارانه‌ی توجیه حکومت پروس این‌همان باشند: اگر حال و آینده به‌صورت درون‌ماندگار یگانه‌اند، مفهوم شدن (آینده‌مندی) به یک بودن (حال‌مندی) تبدیل می‌شود که شکاف کانتی میان بایستگی منطقی و مقوله‌مند مندرج در حرکت از قوه به فعل (müssen فاهمه) و بایستگی اخلاقی (sollen) را از میان می‌برد: درواقع عقلانی واقعی می‌شود زیرا از منظر ویژه‌ای که در آن زمان پیشروی خطی خود را با یک حرکت دُوری عوض می‌کند، همین حالا عقلانی واقعی است (از دیدگاه کلیت،

شدن و هستن یگانه‌اند). البته حق با جیمسن است که این روایتی چپ‌گرایانه از درون‌ماندگاری هگلی است که به‌نوبه‌ی خود به ابهام ذاتی نوشته‌های او بیش‌ازپیش دامن می‌زند. اما ما هم فعلاً با همین روایت کار داریم و نه اصالت کاذب حقیقت متن هگل.

پنداری لنین با بازتعریف ضرورت (*necessity*) با یک چاشنی اخلاقی (بایستی که واجد امر اخلاقی است)، در برابر علی‌باوری‌ای که دخالت بلانکیستی بدنام بلشویسم در ترتیب قانونمند تاریخ را تخطئه می‌کند، به درون‌ماندگاری آینده در حال اشاره می‌کند: جامعه‌ی بی‌طبقه یک وعده در آینده نیست (پیش‌ترها گفته بودم که این جامعه به صورت یک حد ریاضیاتی برای تنظیم حال حاضر عمل می‌کند)، چیزی است که هم‌اکنون وجود دارد به شرط آن که نسبت به آن موضع مشخصی بگیریم که یک مسئولیت اخلاقی نیز به ما اطلاق کند؛ این موضع یگانه، سوژه‌ای خلق می‌کند که دست‌اندرکار انهدام خویش است؛ وهله‌ای که پرولتاریا نامیده می‌شود. تفاوت منشویسم با رویکرد لنین در این است که اولی پرولتاریا را یک موجودیت مداوم می‌انگارد که در مرحله‌ای خاص از سیر تکامل قانونمند خود به چنان آگاهی‌ای می‌رسد که تکلیف تاریخی خود را تحقق می‌بخشد. این رگه‌ی مفهومی در سراسر رویدادهای اجتماعی روسیه، از تبیین انقلاب ۱۹۰۵ گرفته تا سیاست منشویکی-بین‌المللی دومی در انقلاب فوریه و سپس رویکرد آن به رژیم اکتبر، کاملاً نمایان است: چون هنوز سرمایه‌داری در روسیه قوام نیافته و با سرنگونی تزارسم تازه نوبت تاریخی بورژوازی فرامی‌رسد، پس قدرت سیاسی از آن نمایندگان این طبقه است و پرولتاریا به‌عنوان یک نیروی /پوزیسیون و به‌صورت یک گروه فشار بر عملکرد قدرت نوپا، رفتار آن را تنظیم خواهد کرد تا شرایط چنان فراهم شود که سرانجام نوبت تاریخی پرولتاریا برای جایگزینی سرمایه‌داری با سوسیالیسم فرا برسد. این تکامل باوری همچنان با ادوات فاهمه، درون‌ماندگاری سوسیالیسم در سرمایه‌داری (آینده در حال) را درک می‌کند. در نگرش لنین اما پرولتاریا تکامل نمی‌یابد، بلکه با تولید موضع مذکور، دوباره به آغاز حرکت، به لحظه‌ی تمایز (با *c*) «حیوان ابزارساز/ابزارورز» از میمون‌سانان بازمی‌گردد: کارویژه یا مشخصه‌ای (*characteristic دلوز*) که این تمایز را سبب شده است (ابزارسازی/ابزارورزی موردنظر انگلس) وضعیت ممتنعی را ایجاد می‌کند که نمی‌گذارد اعضای این گونه دارای ذات مشترکی باشند:

اکنون با به‌کاربردن مقولات انتزاعی آغازین دیالکتیک درباره‌ی انسان می‌گوییم: /او همزمان هم هست و هم نیست ... از آنجا که این انسان ناهستنده (*nichtseiende*) به سنجه‌ی همه‌چیز و آفریننده‌ی راستین تاریخ تبدیل می‌شود، نبودن (ناهستندگی) او [نیز] باید بی‌درنگ تبدیل شود به شکل دیالکتیکی انضمامی و تاریخی شناخت نقادانه‌ی حال حاضری (وضع موجودی) که در آن انسان — به‌ناگزیر — محکوم به نبودن (ناهستندگی) است. (Lukacs, 1977: 376؛ لوکاچ، ۱۳۷۸: ۳۷۵-۳۷۶) (تأکیدها از اصل است)

با تکرار ناگزیر این تناقض مفهومی، پرولتاریا به‌عنوان آگاهی از ضرورت وضعیت حدی‌ای که در آن چنین تعریف‌ناسازی از انسان ملغاً خواهد شد، وضع می‌شود: ذاتی که از غیرممکن‌بودنش آگاه است. آیا بلشویک‌ها، یا

دست‌کم خود لنین، بازنمایندگی این آگاهی بودند؟ هنوز زود است که چنین داوری کنیم و این موضوع باید سپس تر روشن شود، اما تا همین جا هم از این مطمئنیم که این که فلان وضعیت مشخص تاریخی در مبارزه با بورژوازی (واپس ماندگی فنی تولید روسیه، شرایط جنگ داخلی، تحریم بین‌المللی علیه انقلاب ...) چه عقب‌نشینی‌های احتمالی‌ای را به اکتبر تحمیل می‌کند، فقط آنگاه اثبات حقانیت منشویک‌هاست که مانند آنها برای داشتن درکی فارغ از دوگانه‌های قوه/فعل و علت/معلول نسبت به درون‌ماندگاری آینده در حال، احساس مسئولیت اخلاقی/سیاسی نکنیم: حزبی که برای رعایت قانونمندی تاریخ، همیشه در اپوزیسیون می‌ماند.

* * *

بی‌دلیل نیست که تخطئه‌ی نظریه‌ی سازمانی لنین، از منظری که سوپژکتیویته‌ی برانداز نظام سرمایه‌داری را در جلوه‌های گوناگون شیروفرن فعلیت‌ناپذیر دلوز می‌جوید (نزدیک‌تر از همه، *انبوهه‌ی نگری و هارت*)، خودبه‌خود به حساب‌بازکردن بر روی انواع حرکت‌های خودجوشی می‌انجامد که زادوولدِ مهارناپذیر آنها حقیقتاً یادآور شعار «جنبش کارگری هرگز نمی‌میرد» است: در سطح کارگری، این سوژه‌ی پاسدار تفاوت ناب (t) که از هر «تمایز» داروینی (با c) می‌پرهیزد، کمابیش همان آنارکوسندیکالیسمی را ایجاب می‌کند که لنین آن را سیاست (با بی‌سیاستی) سازمانی سنت خودبه‌خودی‌گرایی (اکنونیسم، دترمینیسم اقتصادی، تدریج‌باوری تاریخی و ...) می‌دانست. روشن است که تفاوت فعلیت‌ناپذیر، یا تجربه‌ی میل/تولید ماشینی در سطح نهفتگی و تصادف محض، به این خودجوش‌ترین و خلق‌الساعه‌ترین نموده‌های مبارزه‌ی صنفی و سندیکایی قابل تأویل است. بی‌آن که در این حقیقت‌عریان تردید داشته باشم که تخطئه‌ی یکسره‌ی این خودجوشی به نام بلشویسم، چیزی جز خوانش یک ماجراجویی بیمارگونه از تجربه و محصولات اندیشه‌ی لنین نیست، همچنان از موضع اکتبر اصرار دارم که بروز یک سنت انتقادی نسبت به سرمایه‌داری که حواسش تماماً جمع است تا در برابر واقعیت‌های یک نبرد تعیین‌کننده‌ی جهانی و پیامدهای مخرب روند تحولات احتمالی آن برای مواضع آینده‌ی پرولتاریا، موضعی نگیرد که یک‌وقت مُخِلِ وسواسش در تبیین ریشه‌های اقتصادی فلان نابسامانی اجتماعی باشد، آن قدرها *ادیپ‌ستیزانه* هست که به‌عنوان مصداقی از خودجوشی شبه‌سندیکالیستی ماشینی میل تصور شود.

فکر می‌کنم خوب باشد که پیش از بستن این بخش بحث، در این باره هم حرف بزنیم که چگونه محدودیت‌هایی که شرایط عینی به یک تحول اجتماعی تحمیل می‌کنند، به زبان آزادی ترجمه می‌شوند. ضابطه‌ی متعارف این است که در یک لحظه‌ی خاص که نامش را انقلاب گذاشته‌اند، نیروی کنش ارادی انسان نسبت به جبر محیط مضاعف می‌شود و کارهایی می‌کند کارستان؛ اما من راه‌حل بدبینانه‌تری دارم. با استناد به مفهوم رانه باید مطمئن باشیم که جبری که به مابعدالطبیعه‌ی مادی‌گرایی تاریخی نسبت می‌دهیم، به نام انقلاب هیچ چیز جدیدی تولید نمی‌کند؛ به‌عکس یک تولید — یا بهتر بگوییم، بازتولید — متوقف می‌شود. دگرگونی واقعی یعنی این که کذب آنچه تاکنون با سازوکار فاهمه و با اطلاق مقولات ذهنی تولید می‌شد، هم‌اینک به‌عنوان

مولد یک امتناع بنیادین افشا می‌شود؛ آزادیِ وهله‌ی خودآگاهی/انقلاب، آزادی از شرایطِ عینی نیست، بلکه رهایی از مقدراتِ مقولات ذهنی‌ای است که از طریق تولیدِ نوعی ادراک یا شناختِ کاذب نسبت به یک وضعیتِ ناممکن، آشکارگیِ انفجاریِ این امتناع را به تعویق می‌اندازند. دقت کنید که این به معنی باطل بودنِ این مقولات نیست؛ فاهمه محصولِ پیروزیِ قوه‌ی انتزاع بر مقاومتِ امرِ درون‌ماندگار در برابرِ انتزاع است؛ تا زمانی که انتزاع امکان‌پذیر است، فاهمه هم اعتبار دارد؛ اما لحظه‌ای که عملیاتِ انتزاع از کار می‌افتد، دیگر نمی‌توان پدیده‌ی موجود را با همان مقولات گذشته درک کرد. مثلاً این پرسش که «آیا تضادهای طبقاتی آن قدر رشد کرده‌اند که به انقلاب بینجامند (قوه به فعلیت برسد)؟»، تا پیش از انقلابِ پرشی است علمی و سزاوار پژوهش، اما پس از وقوع انقلاب دیگر معنا ندارد: در لحظه‌ی فعلیت، تعقیب یک سنجه‌ی مابعدالطبیعی برای تعیین سطحِ کافیِ بلوغ تضادهای طبقاتی یا رشد نیروهای مولد، تمکین به وسواس‌های علمیِ فاهمه‌ای است که موضوعیت خود را از دست داده است. نظریه‌ی مادی‌گراییِ تاریخی در تبیینِ چراییِ وقوعِ یک انقلاب، در قیدِ زمانمندیِ ضروری فاهمه نمی‌ماند، بلکه وارونه حرکت می‌کند: این نظریه وضعیتِ انقلابی بالفعل را بر اساسِ علت‌ها و ظرفیت‌ها (بالقوگی‌ها) پیش‌انقلابی تبیین نمی‌کند؛ به‌وارون، آن ظرفیت‌ها را برپایه‌ی فعلیتِ این انقلاب در نظر می‌گیرد؛ به‌همین ترتیب، لوکاچ در جزوه‌ی مشهورش که ستایش‌نامه‌ای از انسجامِ نظریِ لنین است، می‌نویسد:

براین پایه مادی‌گرایی تاریخی — در مقام نظریه — فعلیتِ جهان‌تاریخی انقلاب پرولتری را پیش‌فرض خود می‌گیرد (پیش‌انگاشت می‌کند، Voraussetzung). در این معنا، این فعلیت به‌عنوان شالوده‌ی عینی کل دوران [تاریخی موجود] و همزمان چونان سنجه‌ای برای فهمِ آن، هسته‌ی آموزه‌ی مارکس را تشکیل می‌دهد. باین‌همه، به‌رغمِ این تعیینِ حد و مرز [= تعیین شرط برای درک‌پذیری مادی‌گرایی تاریخی]، که در ردِ قاطعِ همه‌ی توهمات بی‌بنیاد، و در تخطئه‌ی بی‌شائبه‌ی همه‌ی اقدامات [توطئه‌گرانه‌ی] پوچیستی تجلی می‌یابد، خوانشِ فرصت‌طلبانه از مارکسیسم بی‌درنگ به جزئیاتِ آنچه خطاهای پیش‌بینی‌های مارکس خوانده می‌شود می‌چسبد تا بدین شیوه‌ی انحرافی، انقلاب را یکباره و از بیخ‌و‌بن، از کلِ شاکله‌ی مارکسیسم بزدايد. و اینجا هواداران «راست‌کیش» مارکس، با منتقدان خود به توافق می‌رسند. کائوتسکی به برنشتاین توضیح می‌دهد که تصمیمِ درباره‌ی دیکتاتوری پرولتاریا را می‌توان با خیال راحت به آینده (آینده‌ای بسیار دور) واگذار کرد. (Lukacs, 1967: 9) (افزوده‌های درون‌قالب‌ها [] از منند)

این فعلیت از پایانِ ناگهانیِ دسترس‌ناپذیر بودنِ یک ذات یا نومینِ کانتی — چیزی که کشفِ آن اگر هم ممکن بود لااقل «با خیال راحت به آینده‌ای بسیار دور» موکول شده بود — حکایت می‌کند، ابژه‌ی برینی که کل نظام مقولاتِ فاهمه بر فرضِ تحقق‌ناپذیری و تعویقِ مداومِ آن استوار است. تمایز مادی‌گرایی تاریخی در تبیینِ یک رخداد اجتماعی مانند انقلاب، از نظریه‌هایی که کارکردی ابزاری برای «پیش‌بینی» لحظه‌ی وقوع چنین رخدادی دارند، در این است که یکمّی چنین تبیینی را نه برپایه‌ی یک جور مابعدالطبیعی‌ی قوانین پیش‌داده، بلکه تنها با پیش‌انگاشتِ فعلیت/انقلاب به دست می‌دهد؛ همین تمایز است که توضیح می‌دهد که چرا بسیاری از پدیده‌های ویژه‌ی این وهله‌ی فعلیت، برای مارکسیسم سنتی به اصطلاح راست‌کیش اروپا — ولو چهره‌های صادق

آن از قبیل لوکسمبورگ – قابل درک نیست (سازش با امپریالیسم آلمان در برست-لیتفسک، حل مسئله‌ی ارضی با تدبیر خرده‌بورژوازی «اعطای زمین به دهقانان»، حق تعیین سرنوشت به غیر ولیکاروس‌ها، تأکید بر کيفر اعدام اس‌آرهای چپ قاتل میرباخ – سفیر آلمان – عقب‌نشینی به نپ، تشکیل ارتش منظم با کمک فرماندهان نظامی رژیم سرنگون‌شده و تخطئه‌ی روحیه‌ی پارتیزانی‌گری و تحقیر اکتفا به میلیشای آماتور در نبرد با گاردهای سفید، اتوریته‌ی دولتی بر نهادهای خودجوش کارگری و ...؛ چپ‌روها و راست‌گیش‌های اروپا، حتا اپوزیسیون کارگری درون خود حزب بلشویک، پیوسته گوشزد می‌کردند که هیچ‌یک از اینها با آموزه‌های مارکس نمی‌خوانند). در این لحظه کسی که متعهد به کاربست قوانین فاهمه است، خودبه‌خود یک واقعه‌ی بالفعل را همچنان به «آینده‌ای دور» وامی‌گذارد. بدین‌قرار فعلیت ترومای درک‌ناپذیر و هراس‌انگیزی است که سوژکتیویته‌ای که با اصل واقعت مدام از آن پرهیخته است، با پس‌زدنش آن را تبدیل به آینده می‌کند؛ به‌همین ترتیب، فاهمه نیز سمپتم تشکیل‌شده از چرخه‌ی پس‌زنی یک ژوئیسانس همواره‌عودکننده و همواره‌سرکوفته است که عقل چیزی جز درک سرکوب‌شدگی آن نیست؛ در نتیجه در ساخت فاهمه سطحی از کژواری مندرج است؛ به تبع، آزادی، اراده یا اختیار عمل صرفاً گشایش سوژکتیوی است که به سبب رفع همین کژواری، به خود وضعیت فعلی و نه وضعیتی جدید اطلاق می‌شود؛ به عبارت دیگر با این گشایش، سوژه نه از نیروی وادارنده‌ی رانه، بلکه از فهم کژواری این واداشتنی چونان یک روند قانونمند خطی که صورت‌بندی منطقی آن برعهده‌ی مقولات فاهمه است، آزاد می‌شود. پس در وهله‌ی فاهمه، سوژه در این معنا مُنقاد است که علت انقیاد خود را به صورت یک نومین در ژرفای یک سیاهچاله‌ی دسترس‌ناپذیر وضع کرده است؛ اما در وهله‌ی عقل فقط بدین‌موجب آزاد است که می‌فهمد که ضرورت نه قانونی در بیرون، بلکه رانه‌ای در درون خودش است: *آزادی یعنی آگاهی از درون‌ماندگاری ضرورت*، که این البته فرمولی اسپینوزایی است. راه غلبه بر این ضرورت هم پاسخ مثبت‌دادن به واداشته‌های رانه است: وهله‌ی عقل عبارت است از اختیار در انتخاب آزادی از رهگذر اجابت طلب معوقه‌ی رانه‌ی مرگ، یا انتخاب ضرورت از طریق پس‌زدن تحریک بنیادین رانه، البته این بار بدون بازگشت به وضعیت نیمه‌هشیار فاهمه (کمابیش یعنی مشغولیت بیهوده به بازی قُرت‌د، با علم به این که مادر به اختیار خودش رفته است و دیگر باز نخواهد گشت).

این حقیقت را می‌توان در تبیین آزمایش مشهور بنجامین لیبِت (Benjamin Libet) بهتر توضیح داد. این عصب‌روان‌شناس (neuropsychologist) به منظور برآورد فاصله‌ی زمانی میان اتخاذ تصمیم آزادانه برای انجام یک کار (مثلاً اراده به برداشتن یک کتاب از روی میز)، و انجام‌شدن آن کار توسط اندام مربوطه (حرکت دست برای برداشتن کتاب) آزمایشی ترتیب داد: از چند داوطلب خواست تا روبروی صفحه‌ی یک نوسان‌نگار بنشینند که روی آن نقطه‌ای نورانی به صورت ساعتگرد در یک مسیر دایره‌ای در حال دوران است؛ صفحه‌ی مذکور مانند صفحه‌ی ساعت علامت‌گذاری شده است، یعنی نقاط هم‌فاصله‌ی متناظر با رأس ساعت‌ها (ساعت ۱، ۲، ۳، ... تا ۱۲) با نشانه‌هایی مشخص شده‌اند. دوران نقطه‌ی نورانی روی این صفحه بی‌وقفه ادامه دارد، البته بسامد گردش

این نقطه بسیار بیش از عقربه‌ی ثانیه‌شمار است (دوره‌ی تناوب نقطه‌ی نورانی ۲.۵۶ ثانیه است، یعنی هر ۲.۵۶ ثانیه یک دور کامل می‌زند). آزمایش‌شوندگان باید با نگاه کردن به مرکز صفحه (یعنی بدون تعقیب خود نقطه با چشم)، هر لحظه که مایلند دست خود را به شکل ساده‌ای حرکت دهند (مثلاً انگشت یا مچ دست خود را خم کنند)، اما در ضمن در لحظه‌ای که تصمیم به حرکت دست گرفتند، نگاه کنند که نقطه‌ی نورانی روی چه موقعیتی (متناظر با چه ساعتی) بوده است و سپس آن را به آزمایشگران گزارش کنند. در واقع عددی که آزمایش‌شوندگان از روی صفحه‌ی نوسان‌نگار می‌خوانند، لحظه‌ای است که آنها در خودشان نیتی برای حرکت دست احساس می‌کنند. حین انجام آزمایش، تغییرات ولتاژ الکتریکی مربوط به پیام‌های عصبی مغز آزمایش‌شوندگان به کمک دستگاه EEG (الکتروانسفالوگراف) و عملکرد عصبی ماهیچه‌های دست آنها از طریق دستگاه EMG (الکترومایوگراف) ثبت شدند. این آزمایش کمک می‌کند تا تأخیر زمانی تبدیل یک تصمیم ارادی به یک کنش جسمانی، به کمک اندازه‌گیری فاصله‌ی جهش‌های پتانسیلی ایجادشده برآورد شود. لیبت متوجه شد که میان لحظه‌ی تصمیم فرد برای حرکت دست (عددی که خود آزمایش‌شونده بر اساس موقعیت نقطه‌ی نورانی گزارش می‌کند) و انجام عمل دست (لحظه‌ای که دستگاه EMG مربوط به حرکات عصبی ماهیچه‌ی دست، یک پیک ولتاژ را ثبت می‌کند)، به‌طور میانگین اختلاف زمانی‌ای در حدود ۱۵۰ تا ۲۰۰ هزارم ثانیه وجود دارد، یعنی پس از تصمیم برای انجام یک کار، تقریباً دو دهم ثانیه طول می‌کشد تا آن کار انجام شود. اما یافته‌ی جالب‌تری که در این آزمایش به دست آمد این بود که حدود ۵۰۰ تا ۵۵۰ هزارم ثانیه پیش از لحظه‌ی حرکت دست (پیش از پیک ولتاژ EMG) – یا به عبارت دیگر ۳۰۰ تا ۳۵۰ هزارم ثانیه پیش از تصمیم آزادانه‌ی آزمایش‌شونده برای حرکت دست – دستگاه EEG هم وقوع یک پیک ولتاژ در شبکه‌ی عصبی او را نشان می‌دهد. لیبت این ولتاژ را «پتانسیل آمادگی» (Readiness Potential) می‌خواند و به اختصار با RP نشان می‌دهد. بروز این ولتاژ عملاً به معنای آن است که حدوداً ۰.۳ ثانیه پیش از اتخاذ تصمیم و اراده کردن به انجام این کار، مغز مهیای انجام آن شده است (Libet, 1985; Libet et al., 1983).

نتیجه‌ی این آزمایش قاعدتاً به نفع نظریه‌ی دلوز است: یک فعالیت عصبی پیش از آن که سوژه اراده کند، اراده‌ی او را ایجاد کرده است. ظاهراً آزادی و انتخاب ارادی چیزی جز توهم سوژه نیست، زیرا پیش از تصمیم‌گیری او، عمل به‌ظاهر ارادی از سوی یک ماشین خودکار عصبی برنامه‌ریزی شده است: آنچه ما گمان می‌کنیم تصمیم آزادانه است، درحقیقت یک واقعه‌ی الکتریکی است که بر هر نوع اراده و تصمیمی تقدم زمانی دارد. در این صورت تکلیف آزادی عمل انسان چه می‌شود؟ لیبت در برابر نتیجه‌گیری بدبینانه مقاومت می‌کند:

اگر مغز می‌تواند یک کنش ارادی را پیش از بروز نیت آگاهانه راه بیندازد، یعنی اگر این فرایندهای ناخودآگاهانه هستند که اجرای به‌خصوصی از یک کنش را ایجاد می‌کنند، آیا هیچ نقشی برای عملکرد آگاهی وجود خواهد داشت؟ البته می‌توان باور داشت که هیچ دخالت فعال آگاهانه‌ای برای متأثر کردن یا مهار (کنترل) یک برون‌داد مغزی وجود ندارد و این که تجربه‌ی سوپزکتیو مهار (کنترل) آگاهانه یک توهم است. اما چنین

باوری الزاماً مستلزم یک نظریه‌ی تک‌باورانه (مونیستی) و جبرگرایانه (دترمینیستی) نیست ... نظر من این است که مهار (کنترل) آگاهانه می‌تواند پیش از آخرین جریان الکتریکی کنش حرکتی، در امر انتخاب [انجام] یا مهار برون‌داد اراده [ی ناخودآگاهانه] اعمال شود. می‌توان یا به‌طور آگاهانه به فرایند اراده‌کردن، که به‌نحوی ناخودآگاهانه راه می‌افتد، اجازه داد که تا مرحله‌ی تکمیل و اجرا در کنش حرکتی پیش برود، یا [باز هم] آگاهانه آن را «وتو» کرد. در وتوی آن، آخرین مرحله‌ی پردازش عصبی حرکت مسدود خواهد شد، به‌گونه‌ای که فعال‌سازی معطوف به کنش ماهیچه‌ها توسط نورون‌های حرکتی روی نخواهد داد. این کار شدنی است، زیرا نیت آگاهانه در حدود ۱۵۰ تا ۲۰۰ هزارم ثانیه پیش از فعال‌سازی ماهیچه (که EMG آن را نشان می‌دهد) گزارش می‌شود، اگرچه خودش چندصد هزارم ثانیه پس از فرایندهای راه‌اندازنده‌ی عصبی [= پتانسیل آمادگی] حادث می‌شود. (Libet, 1985: 536-537)

لیبت همان‌جا شواهدی دال بر وجود عملکرد وتو در خودآگاهی آزمایش‌شدگان ارائه می‌دهد (ibid: 538). براساس یافته‌های او اختیار تنها در فاصله‌ی میان احساس تصمیم (عدد خوانده‌شده از نقطه‌ی نورانی در صفحه‌ی نوسان‌نگار) و عمل ماهیچه (پیک پتانسیل EMG) به‌صورت تصمیم برای تن دادن به پیشروی رانش عصبی ناخودآگاه (پتانسیل آمادگی) تا مرحله‌ی تحقق یا وتو کردن آن قابل تصور است. در نتیجه اراده ذاتاً امری سلبی است (اراده به وتو کردن). ژیک (همین خوانش لیبت را به‌عنوان مصداقی هگلی از تعریف آزادی می‌پذیرد:

درس دیگری هم هست که باید از لیبت آموخت: عملکرد مسدودکردن (*blocking*) چونان کارکرد پایه‌ای آگاهی. این عملکرد منفی در دو سطح اساسی قابل تشخیص است: نخست، در سطح «عقل نظری»، قدرت اصلی آگاهی در آن چیزی قرار دارد که می‌تواند چونان ضعف آن نمودار شود: در محدودیت آن، یعنی در قدرت انتزاع آن، در توانایی‌اش برای جاگذاشتن (چشم‌پوشی از، *leaving out*) خرواری از داده‌های حسی (مربوط به پیش‌آگاه یا نیمه‌آگاه، *subliminal*). در این معنا، آنچه ما به‌عنوان بی‌واسطه‌ترین واقعیت حسی دریافت می‌کنیم، پیشاپیش نتیجه‌ی یک کارپردازی و داوری پیچیده [ی داده‌های حسی در قوای انتزاع‌بخش ذهنی] است، [یعنی حکم ناشی از ادراک حسی] برنهاده‌ای است که از ترکیب علائم حسی و ماتریس چشم‌داشت‌ها [ی ماتقدم ذهن] حاصل می‌شود. دو دیگر، در سطح «عقل عملی»، آگاهی درحالی‌که به‌هیچ‌رو نمی‌تواند برانگیزاننده‌ی یک کنش خودبه‌خودی باشد، می‌تواند «آزادانه» مانع فعلیت‌یابی آن شود: می‌تواند آن را وتو کند و به یک تمایل خودبه‌خود ایجادشونده بگوید «نه!». اینجا جایی است که هگل با ستایشش از قدرت سلبی بیکران انتزاع که به فاهمه تعلق دارد، وارد می‌شود: آگاهی صرفاً از طریق این خسارت یا ازدست‌دادن [داده‌های بی‌واسطه‌ی حسی]، این تأخیر [= اشاره به فاصله‌ی زمانی میان آگاهی از انگیزه‌ی ایجادشده، تا کنش حرکتی] نسبت به پُربودگی تجربه‌ی بی‌واسطه، امکان‌پذیر است — یک «آگاهی بی‌واسطه» یک جور تنگناترسی (ترس از قرارگرفتن در جاهای تنگ و فشرده، *claustrophobia*) مانند زنده‌دفن شدن بدون فضایی برای تنفس است. تنها از طریق این تأخیر/محدودیت [ناشی از عدم امکان تجربه‌ی بی‌واسطه و تجریدن‌پذیر حسی] است که «جهان» خود را به روی ما می‌گشاید: بدون آن ما با میلیاردها داده که در اطراف ما و به‌عنوان بخش بی‌واسطه‌ای از این جهان، هیچ جای خالی‌ای برای نفس کشیدن باقی نمی‌گذارند، یکسره خفه خواهیم شد (Zizek, 2006: 240-241) (افزوده‌های درون قلاب‌ها [] از منند؛ تأکیدها از اصل است).

اگر به زبان الکتروسیسته حرف بزنیم، گویی در فاصله‌ی زمانی ۱۵۰ تا ۲۰۰ هزارم ثانیه میان احساس وجود یک انگیزه برای انجام یک کنش (عدد خوانده شده از روی نوسان‌نگار) تا وقوع خود کنش (عدد EMG)، پتانسیل آمادگی تولید شده، در مدار جریان می‌یابد و به علت مقاومت الکتریکی مدار دچار یک افت پتانسیل می‌شود. ژیزک این فاصله یا تأخیر، و افت انرژی ناشی از آن را معادل فاصله‌گیری ذهن سوژه از بی‌واسطگی تجربی داده‌های دریافت‌شده‌ی حسی می‌داند (از کانت می‌دانیم که داشتن شهودی از کثرات حسی دریافت‌شده از سوی قوای حسانی سوژه، منوط به اعمال جزئیات پیشین ادراک حسی - مکان و زمان - به آنها برای تحقق یک تجربه‌ی حسی، و اطلاق مقولات پیشین فاهمه به این تجربه برای عینیت‌یابی آن است. در نتیجه سوژه هیچ پنداشتی از چیستی یک داده‌ی حسی بی‌واسطه ندارد). آیا این فاصله‌گیری فرصتی برای تحقق آگاهی است؟ چنان که خود ژیزک با ارجاع به هگل می‌گوید این تعریف قابلیت بنیادین فاهمه است: انتزاع از داده‌های حسی برای رسیدن به یک حکم کلی و عینی. اگر به فروید بازگردیم، این فاصله‌گیری یا انتزاع چیزی جز همان بازی کودکانه‌ی «فرت‌دا» نیست: تلاش و تمرینی برای تولید یک فاعلیت و تسلط موهوم بر واقعه‌ای آسیب‌زا (در مثال فروید، غیبت مادر) از طریق تکرار شبیه‌سازی‌شده‌ی غیاب (فرت) با پایان‌بندی خیال‌افانه‌ی احضار دل‌بخوانه‌ی این ابژه‌ی ازدست‌رفته (d). آگاهی سلطه‌ی موهومی است که سوژه به یاری اصل واقعیت بر رانه‌ی مهارناپذیر ذاتی خویش تحمیل می‌کند: سرگرمی طفلانه‌ی وتو کردن حقیقت تکرارشونده‌ی یک ازدست‌دادگی. البته خواهیم دید که ژیزک در بازشناسی رانه در آزمایش لیبت دچار یک وارونه‌بینی می‌شود؛ اما عجالتاً پس از تشخیص منطق ایجاب آگاهی در این آزمایش، چگونه می‌توان این سازمان مفهوم‌پردازی را تا تبیین وهله‌ی «خودآگاهی» پیش برد؟ اگر بخواهیم با ارجاع به آزمایش لیبت تعریف کنیم، خودآگاهی به‌عنوان یک «آگاهی مضاعف» عبارت است از «آگاهی از آگاهی» از منظر آزمایش لیبت: به بیان دیگر، خودآگاهی یعنی این که بدانیم که آگاهی محصول سپسین یک جبر پیشین با یک تأخیر زمانی حادث در وقوع کنش است؛ یا آگاهی از این که آگاهی صرفاً تصمیمی درباره‌ی وتو کردن یا نکردن حکمی است که پیش‌تر از طریق سازوکاری ناشناخته صادر شده است. وجه آسیب‌زای (تروماتیک) خودآگاهی در همین کشف است: نیروی دیگری تصمیم‌گیرنده‌ی اصلی است، ما فقط آن را بنا به مصالح اصل واقعیت یا وتو می‌کنیم یا می‌پذیریم. پرسشی که ژیزک به آن نمی‌پردازد این است که اراده یا آزادی عمل سوژه در این وضعیت خودآگاهانه چگونه تعریف می‌شود؟ اگر تا پیش از این، اراده‌ی سوژه در انتخاب یا رد انگیزه‌ی عصبی براساس اصل قاهر واقعیت تجلی می‌یافت، اکنون آزادی عمل سوژه در انتخاب میان تبعیت از اصل واقعیت یا انگیزه‌ی عصبی (رانه‌ی مرگ) تعریف می‌شود. فرصتی که بین ایجاد حس انگیزش (عدد نوسان‌نگار) و وقوع کنش (عدد EMG) برای ایفای نقش به آگاهی داده می‌شود - و ژیزک آن را انتزاع‌گری فاهمه از بی‌واسطگی داده‌های حسی می‌داند - تحت نظارت اصل واقعیت است (سوژه در این فاصله بر اساس مصالح خود تصمیم می‌گیرد انگیزش رانه (پتانسیل آمادگی) را وتو بکند یا نه). اما در وهله‌ی خودآگاهی می‌فهمیم که آگاهی و اختیار کاذب ما - یعنی استنباطی که از فرجه‌ی ۲۰۰ هزارم ثانیه‌ای برای وتو

کردن یا نکردن، به‌عنوان فرصتِ عملِ اراده‌ی آزاد خود داریم — خودش تحت سیطره‌ی یک نیروی درونی اما بیگانه‌شده است (یادآوری می‌کنم که *اصل واقعیت* قانونی بیرونی و مابعدالطبیعی نیست، بلکه معرف جنبه‌ی انحرافی خود رانه است: اساساً *واقعیت* انحراف درونی رانه است که حضور بیرونی یافته است). اکنون انتخاب میان راه‌دادن به پتانسیل یا وتوی آن نه بر اساس *مقدّرات اصل واقعیت*، بلکه برپایه یک تصمیم ریشه‌ای در مورد پذیرش یا عدم پذیرش *خود اصل واقعیت* است که معرف اختیارعمل انسانی است. این تصمیم‌گیری در مواجهه با این آگاهی تروماتیک، دقیقاً مشابه تصمیمی است که سوژه‌ی رانه (سائق) در فرجام روانکاوی و هنگام روبروشدن با ژوئیسانس درونی خویش می‌گیرد؛ ژیزک تا لمس همین رانه‌ی مرگ پیش می‌رود، اما به‌نظر من آن را وارونه می‌خواند، چون تصمیم برای تعلیق انگیزش را معادل عملکرد تخریبی این رانه در برابر گرایش خودانگیخته به لذت می‌داند:

آزادی، آزادی برای انجام آنچه دوست دارید نیست (یعنی پیگیری تمایلات‌تان بدون محدودیت‌های تحمیل‌شده از بیرون)، بلکه آزادی برای انجام آنچه نمی‌خواهید انجام دهید است، آزادی برای عقیم‌گذاشتن تحقق «خودانگیخته‌ی» یک انگیزش. این پیوندی میان آزادی و «رانه‌ی مرگ» فروید است، که همزمان رانه‌ی کارشکنی در گرایش آدمی به سوی لذت نیز هست (Zizek, 2006: 202).

به‌عکس، آنچه خودانگیخته است رانه‌ی مرگ است، پتانسیل الکتریکی‌ای برای انهدام کل اندامواره که *واقعیت* تحت لوای کاذب آگاهی در تلاش برای خنثاکردن آن است و سرانجام با وتو کردن آن، تنش را تشدید می‌کند. به‌طور هم‌ارز، جبر تاریخ شکل خطی‌شده‌ی گذر زمانی است که در ذات خود چیزی جز تکرار چرخه‌ای یک مطالبه‌ی (رانش) همواره‌بازگردنده برای *انهدام اندامواره* — که *واقعیت* پیوسته آن را پس می‌زند — نیست: حاصل مرحله‌بندی تکاملی تاریخی‌ای است که با پس‌زدن این رانه برای حفظ و تثبیت «مشخصه»ی نوعی اندامواره — حیوان *بزرگساز/بزرگ‌روزر* — انکشاف امتناع آن، و در نتیجه انهدام آن را به تعویق می‌اندازد (قیاس کنید با زنجیره‌ی ظاهراً پیش‌رونده‌ی *میل* که در اصل تکرار چرخش *بیهوده‌ی رانه* است). در دم‌دستی‌ترین روایت: "این *تکامل* مرحله‌به‌مرحله تا آنجا ادامه پیدا می‌کند که *اصل واقعیت* از طریق ایجاد *اقت* پتانسیل در مدار، می‌تواند انگیزش رانه برای امحای تنش را مهار کند؛ سپس لحظه‌ی موعودی فرا می‌رسد که دیگر این مهار ناممکن می‌شود؛" اما ایراد این روایت در این است که پیشاپیش لحظه‌ی موعودی در کار نیست مگر آن دم که پرولتاریا دریابد که خود وعده‌شدن چنین لحظه‌ای محصول موهوم اما درون‌ماندگار آگاهی‌ای است که در فرجه‌ی عمل *اصل واقعیت* برای انسداد انگیزش‌های رانه وضع می‌شود؛ درواقع، شگفت‌انگیز این است که به‌شکلی تناقض‌آمیز، هر لحظه که این خودآگاهی، یعنی آگاهی از کذب یک *لحظه‌ی موعود*، پدیدار شود همان لحظه‌ی موعود است! و آن انتخاب ریشه‌ای برای رویارویی با ژوئیسانس سرشتین این لحظه‌ی *فعلیت* ناب، دیگر نه مقوله‌ای مربوط به دانش تاریخی، بلکه تصمیمی سیاسی-اخلاقی است.

یکی از سیاسی‌ترین نمودهای کشمکش میان رانه و آگاهی، در پایانِ غیرمنتظره‌ی دو جزوه‌ی لنین دیده می‌شود: *دولت و انقلاب* و *انقلاب پرولتاری و کائوتسکی مرتد*، هر دو به‌شکلی کمابیش یکسان، نیمه‌کاره گذاشته شده‌اند. لنین در پس‌گفتار ویراستِ یکمِ *دولت و انقلاب*، ناتمام ماندنِ رساله‌ی خود را چنین توضیح می‌دهد:

این جزوه در آگوست و سپتامبر ۱۹۱۷ نوشته شده بود. من پیش‌تر طرحِ فصلِ بعدی، یعنی فصلِ هفتم آن با عنوان «تجربه‌ی انقلاب‌های ۱۹۰۵ و ۱۹۱۷ روسیه» را ریخته بودم. اما فرصت نوشتنِ حتی یک سطر از این فصل، به‌جز همین عنوان را پیدا نکردم. بحران سیاسی — آغاز انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ — در کارِ من «وقفه ایجاد کرد». به چنین «وقفه» ای تنها می‌توان خوشامد گفت؛ اما نوشتنِ بخشی دوم جزوه («تجربه‌ی انقلاب‌های ۱۹۰۵ و ۱۹۱۷ روسیه») را احتمالاً باید برای مدتی طولانی به تعویق انداخت. تحقق‌بخشیدن به «تجربه‌ی انقلاب» دلپذیرتر و سودمندتر از نوشتنِ درباره‌ی آن است. (Lenin, 1977c: 497)

و باز یک‌سال بعد در دهم نوامبر ۱۹۱۸، یک‌روز پس از شروع انقلاب آلمان، این‌بار نیمه‌کاره‌ماندنِ *انقلاب پرولتاری و کائوتسکی مرتد*:

سطرهای پیشین در نهم نوامبر ۱۹۱۸ نوشته شد. در همان شب خبرهایی از آلمان رسید حاکی از آغاز یک انقلابِ پیروزمندانه، نخست در کیل و دیگر شهرها و بندرهای شمالی که در آنها قدرت به شوراهای نمایندگان کارگران و سربازان منتقل شده است، و سپس در برلین که به‌همین ترتیب قدرت به دست شوراهای افتاده است. پایان‌بندی‌ای که [تا پیش از رسیدنِ این خبر] به‌هرحال می‌بایست برای جزوه‌ام درباره‌ی کائوتسکی و انقلاب پرولتاری می‌نوشتم، اکنون دیگر کاری زاید است. (Lenin, 1977b: 319)

درنگاهِ نخست به‌نظر می‌رسد که لنین بحث را با یک‌جور حسِ پیروزی بر حریف به‌سببِ تحققِ آنچه «پیش‌بینی» اش کرده بود پایان‌یافته تلقی می‌کند: یک آگاهیِ پیشین با چاشنیِ نوعی اطمینان به‌نفس، آمادگی در برابرِ رویدادی قطعی، و البته نوعی خودمُحِق‌بینیِ چشمگیر در هر دو پاره‌ی اخیر موج می‌زند. او رویداد انقلاب را خاتمه‌ی بدیهی جزوه‌های خود می‌داند، چنان‌که گویی این جزوه‌ها به‌شکلی غیب‌گویانه و به‌منظور پیش‌بینی وقوع انقلاب نوشته شده‌اند. پیروزیِ او بر کائوتسکی در هر دو مورد، به نیرویِ جذابیتِ جادوییِ امرِ پیشگوییِ دوچندان جلوه می‌کند. چرا این ساختارِ شبه‌پیش‌بینی که به جانشینان لنین بهانه‌ای برای پوشاندنِ کسوتِ یک آینده‌نگرِ زبردست بر تنِ او را می‌دهد، با این دقتِ عمل می‌کند؟

اگر بتوان به این نمونه‌ها نامِ آینده‌نگری داد، مشروط به تعریفِ درون‌ماندگارِ آینده است: اندراجِ آینده در حال به‌صورتِ یک فعلیتِ مداوم، که بردارِ زمان را به‌شکلی نسبیتی تغییرِ طول می‌دهد. دراین‌مورد پیش‌تر صحبت شد و دیدیم که این درون‌ماندگاریِ آینده در حال، دوگانگیِ دیرینِ بایستنِ علی/منطقی و بایستنِ اخلاقی را در ساحتِ یگانه‌ی فعلیت از میان می‌برد. لنین پیش‌بینی نمی‌کند، بلکه از این آگاه است که آینده‌ای

که کل پیکره‌ی مارکسیسم متعارف، به‌صرفِ باورش به قوانین شبه‌طبیعی تاریخ آن را البته فقط به‌عنوان «آینده‌ای بسیار دور» پیش‌بینی می‌کند، هم‌اینک فعلیت دارد. اینجا بایستگی انقلاب کارگری دیگر صرفاً یک ضرورت علی (müssen) از مقولات دانش تاریخ نیست، بلکه در عینیت با این ضرورت، هم‌زمان یک بایستگی اخلاقی/سیاسی (sollen) هم هست. این اخلاقمندی بی‌شک خود را در مقوله دولت یا قدرت سیاسی نمایان می‌کند؛ لنین در دولت و انقلاب، پس از ارجاع به تذکر خودِ مارکس درباره‌ی پیشینه‌ی بورژوایی تبیین نظریه‌ی «نبرد طبقاتی» – این که چیز جدیدی در این کشف نیست، مگر سه افزوده‌ی نوآورانه‌ی خودش بر آن (تعیین تاریخی طبقات برپایه‌ی تراز پیشرفت تولید، انگاره‌ی دیکتاتوری پرولتاریا، و انحلال‌پذیری این دیکتاتوری به‌سود جامعه‌ی بی‌طبقه) – می‌نویسد:

معمولاً گفته و نوشته می‌شود که نکته‌ی اصلی نظریه‌ی مارکس نبرد طبقاتی است. اما این نادرست است. و چنین برداشت نادرستی بسیار گاهان به کژدیسی فرصت‌طلبانه‌ی مارکسیسم و تحریف آن به‌گونه‌ای که برای بورژوازی پذیرفتنی باشد، انجامیده است. زیرا نظریه‌ی نبرد طبقاتی نه به‌دستِ مارکس، بلکه پیش از او به‌دست بورژوازی خلق شده است، و این نظریه به‌طور کلی برای بورژوازی قابل پذیرش است. کسانی که فقط نبرد طبقاتی را تصدیق می‌کنند، هنوز مارکسیست نیستند؛ می‌توان آنها را همچنان در محدوده‌ی اندیشه و سیاست بورژوایی باز یافت. محدود کردن مارکسیسم به نظریه‌ی نبرد طبقاتی، معنایی جز زدن سر و ته آن، کژدیسی آن و فروکاستنش به چیزی قابل قبول برای بورژوازی ندارد. تنها آن کسی مارکسیست است که پذیرش نبرد طبقاتی را تا تصدیق دیکتاتوری پرولتاریا گسترش دهد ... شگفت‌انگیز نیست که وقتی تاریخ اروپا این پرسش را به‌عنوان مسئله‌ی عملی پیش‌روی طبقه‌ی کارگر می‌گذارد، نه تنها همه‌ی فرصت‌طلب‌ها و اصلاح‌طلب‌ها، بلکه همه‌ی کائوتسکی‌گونه‌ها (کسانی که میان اصلاح‌طلبی و مارکسیسم دل‌دل می‌کنند) نیز چونان بی‌مایه‌های تیره‌روز و دمکرات‌های خُرده‌بورژوایی که دیکتاتوری پرولتاریا را رد می‌کنند، از کار درمی‌آیند. (Lenin, 1977c: 416-417) (تأکیدها از اصلند)

البته کائوتسکی که جزوه‌ای بلندبالا درباره‌ی «دیکتاتوری پرولتاریا» دارد و در آن می‌کوشد تا با استناد به نوشته‌های مارکس و انگلس، تبیین خودش از این مفهوم را روشن کند، اعتقاد خود به این آموزه را به‌تأکید نشان می‌دهد. لنین که همین جزوه‌ی کائوتسکی را نقد می‌کند، اصرار دارد که برداشت کائوتسکی از دیکتاتوری پرولتاریا تداوم ساخت دولت دمکراتیک پارلمانی بورژوازی در شرایط اکثریت پرولتری است؛ در نتیجه بحث در هر دو نوشته‌ی لنین نهایتاً به موضوع انهدام ماشین دولت بورژوایی برای استقرار ماشین درخور دولت کارگری می‌کشد. در واقع در نگرش لنین، حتا اگر کسی به اهمیت برقراری دیکتاتوری پرولتاریا در همین لحظه باور داشته باشد، اما به‌بهانه‌ی پاس‌داشت حضور دمکراتیک عموم خلق در قدرت، حاضر به انهدام ماشین پیشین نباشد (به‌طور مشخص در روسیه: انحلال مجلس مؤسسان و جایگزینی آن با شوراها)، اعتقادی عملی به این ملزومه‌ی دوره‌ی گذار ندارد. آیا این مقاومت در برابر درهم‌شکستن ماشین دولت به‌نام دمکراسی، پرهیز خودپرستانه‌ی یک اندامواره در برابر تجزیه‌ی پیوندهایش در بازگشت به وضعیت پایه‌ی انرژی نیست؟ یک‌جور

هراس از رویارویی با ژوئیسانسی که سرانجام پیوستار نیوتنی یک زمان خطی کاذب — مثلاً تحقق دیکتاتورِ کارگران از طریق تبدیل اقلیت پارلمانی به اکثریت، ولو به شیوه‌های مسالمت‌آمیز — را از هم می‌دزد؟ (دقت کنید که در بنیادِ نوشته و تبیین‌نشده‌ی رویکردِ کائوتسکیستی که دنباله‌ی تعریفِ بورژوازی حقوقِ سیاسی یک نیروی اجتماعی است، حق فقط به این دلیل با پرولتاریاست که همراهِ متحدانِ زحمتکشِ خود در اکثریت است). شکلِ مُبدَلِ این پرهیز در قضیه‌ی برخوردِ کائوتسکی با نگرشِ لنین به انقلاب‌های احتمالیِ اروپا دیده می‌شود؛ کائوتسکی در همان جزوه‌ی «دیکتاتورِ پرولتاریا» تأکیدِ لنین بر اهمیتِ پیروزیِ انقلاب در کشورهای پیشرفته‌ی اروپایی (به‌ویژه آلمان) برای جبران محدودیت‌ها و کاستی‌های مادیِ تحمیل‌شده به دولت بلشویکی را مدرکِ جُرْم می‌آورد:

نمی‌توان به بلشویک‌ها زیاد خُرده گرفت که چرا در *انتظار* انقلاب اروپا بودند. برخی از سوسیالیست‌ها نیز همین *انتظارات* را مطرح کردند ... آیا بیل، انگلس و یا مارکس نیز هرازچندگاهی خطای مشابهی مرتکب نشدند؟ ... آنها نیز همچون هر سیاستمدار دیگری در مورد *انتظارات* خود به خطا رفتند. اما هیچ خطایی نتوانست آنان را از راهِ راست منحرف سازد و به بن‌بست کِشانند. در عوض، رفقای بلشویک ما، چون قماربازان، تمامی داروندارِ خود را بر روی برگِ انقلابِ اروپا شرط بستند. اما هنگامی که این برگ رو نشد، آنها دیگر به مسیری کشانده شده بودند که در برابرشان مسائل لاینحلی را قرار می‌داد. آنها باید بدون در اختیار داشتن ارتش از روسیه در برابر دشمنان نیرومند و بی‌ملاحظه‌اش دفاع می‌کردند. آنها باید در دورانی که فقر و اضمحلال همه‌جا را فرا گرفته بود، رژیمی را تشکیل می‌دادند که برای همه رفاه به‌همراه آورَد. هر قدر شرایط مادی و ذهنی موجود برای این همه خواستی که آنها در جهت تحققش تلاش می‌کردند، محدودتر می‌شد، به همان نسبت نیز خود را بیشتر در تنگنا می‌یافتند و برای آن که محدودیت‌ها را از میان بردارند، مجبور بودند به قهر برهنه، یعنی به دیکتاتوری متوسل شوند ... همان‌طور که بلشویک‌ها فریبِ این *انتظار* خود را خوردند که تنها کافی است قدرت را به کف آورند تا انقلاب اروپا را از بند رها سازند، همان‌گونه نیز گول این *انتظار* خود را خوردند که هرگاه سکان قدرت را به دست گیرند، در آن صورت اکثریت خلق کف‌زنان به دُور آنها گرد خواهند آمد. (کائوتسکی، ۱۳۸۳: ۴۶-۴۷) (تأکیدها و اندکی ویرایش از منند)

مارکس و انگلس همچون هر سیاستمدار دیگری؟ اگر مثلاً «تحقق انقلاب در انگلستان» یک *انتظار* یا پیش‌بینی تلقی شود، حتماً پیش‌بینی مارکس و انگلس هم مانند هر سیاستمدار دیگری می‌تواند نادرست از آب درآید. شکلِ زمانمندی (temporality) حاکم بر مقولاتِ ذهنیِ کائوتسکی به‌گونه‌ای است که این قضیه را به صورتِ چشم‌داشت و *انتظار* طرح می‌کند: *انتظار* لنین برای انقلاب اروپا، مانند *انتظارات* مارکس و انگلس برای انقلاب انگلستان، یعنی امیدبستن به اتفاقی در آینده، نه چیزی که هم‌اکنون فعلیت دارد؛ کائوتسکی بدون این زمانمندی نمی‌تواند بیندیشد و در نتیجه عملی‌تربودنِ سوسیالیسم در انگلستان به شرطِ تدارک برای تأمین سوژکتیویته‌ی ضروری آن را همان‌طور به *انتظارهای* مارکس و انگلس همچون هر سیاستمدار دیگری تأویل می‌کند که دیکتاتورِ پرولتاریا را به تحقق اکثریت دمکراتیک زحمتکشان (بیشترین صندلی‌ها در مجلس

قانون‌گذاری یا مؤسسان) تقلیل می‌دهد؛ در این شکلِ زمانمندی، مدام چیزی به آینده موکول می‌شود، حتا اگر چندسال از وقوعش گذشته باشد:

لنین نسبت به بیسمارک در زمینه‌ی شناختِ جهانِ خارج [درقیاس با شناختِ کشورِ خودش] عقب بود. بیسمارک با حوصله‌ی بسیار، کشورهایی را که به سیاست خارجی او مربوط می‌شدند، بررسی، و نیروها و مناسبات قدرت طبقاتی آنها را مطالعه می‌کرد. برعکس، لنین با این که سال‌ها به‌عنوان مهاجر در اروپای غربی زیست، هرگز نتوانست به ویژگی‌های سیاسی و اجتماعی این جوامع به‌طور کلی آگاهی یابد. از آنجا که او ویژگی‌های جامعه‌ی روسیه را درک کرده بود، سیاست داخلی‌اش مبتنی بر آن شناخت بود، اما در ارتباط با خارج، سیاست او متکی بر تحقق انقلاب جهانی بود، امری که برای هرکسی که اروپای غربی را می‌شناخت، از همان ابتدا به‌صورت یک رؤیا نمایان می‌شد. (کائوتسکی، ۱۳۸۳: ۷۶-۷۷) (افزوده‌های درون قلاب‌ها [] از منند)

این جملات بخشی از نامه‌ی کوتاهی است که کائوتسکی پس از مرگ لنین، در پاسخ به درخواستِ غافلگیرکننده‌ی *ایزوستیا* – روزنامه‌ی رسمی حکومت شوروی که طبعاً با او دشمنی جدی داشته است – جهت ارسال مقاله‌ای درباره‌ی لنین برای ویژه‌نامه‌ی یادبود او، نوشته است؛ یعنی پنج سال پس از انقلاب شکست‌خورده‌ی آلمان. خود کائوتسکی در توضیحی که کمی بعد بر این نامه می‌نویسد، اشاره می‌کند که *ایزوستیا* اعتراض کرده است که *انتظار* انقلاب اروپا از سوی لنین را نباید رؤیا خواند. کائوتسکی در جواب باز بر داوری خود تأکید می‌کند (همان‌جا: ۷۳). من به پاسخ *ایزوستیا* دسترسی ندارم، اما می‌توانم حدس بزنم که چگونه از خطاناپذیری پیش‌بینی‌های لنین دفاع کرده است. قاعدتاً کائوتسکی از آن مارکسیست‌هایی بوده که پس از شکست انقلاب آلمان یا مجارستان، آن را پیش از هر چیز برهانی بر بطلان *انتظارات* بلشویک‌ها می‌دانستند؛ این شاید ذهن‌کجی‌ای باشد به آهنگِ پیروزمندانه‌ی توضیحی که لنین برای نیمه‌تمام‌ماندن جزوه‌ی *انقلاب پرولتری و کائوتسکی* مرتد آورده بود. کائوتسکی در وقوع این شکست، هیچ نقشی برای خودش و هم‌قطارانش قائل نیست، زیرا انقلابی که این‌بار حتا نه در روسیه‌ی عقب‌مانده، بلکه در آلمان پیشرفته‌ی کارگری فعلیت دارد نیز رؤیایی‌ست که فقط در «آینده‌ای بسیار دور» باید *انتظار* آن را کشید. ایراد کارِ سوسیال‌دموکراسی سنتی، پایبندی به زمانمندی‌ای است که در هنگامه‌ای که فعلیت انقلاب هر نوع تعویقی را به هیئتِ ضدانقلاب می‌راند، همچنان رابطه‌ی حال و آینده را با مقوله‌بندیِ قوه و فعل انتظام می‌بخشد: یک جور لجاجتِ کودکانه بر ادامه‌ی بازیِ قُرت‌د/ برای تمدید تولید موهومِ یک آگاهی یا حس کاذبِ تسلط بر امر واقع. کائوتسکی برای حفظ پایبندی به زمانمندی خطی و شکل تکاملی-تدریجی انکشاف آینده‌ی تاریخ، انقلاب را به دو وهله تقسیم می‌کند: وهله‌ی تصرف قدرت و وهله‌ی سازندگی و ایجاد یک نظم اجتماعی جدید. او در دسامبر ۱۹۱۸، در مناقشه با اسپارتاکیست‌ها بر سر شکل دولت مناسب برای انقلاب جاری آلمان، در برابر فرمول قدرت در دست شورای نمایندگان کارگران و سربازان، از فرمول مجمع ملی که در آن همه، حتا بورژوازی حق رأی و حق داشتن نماینده دارند، دفاع می‌کند (این که به‌زعم او این فرمول دمکراتیک همچنان ضامن دیکتاتورِ پرولتاریاست –

پیرو همان اطمینان حقوقی به مفهوم اکثریت که هم‌اینک جنبه‌ی عقیدتی نیز پیدا کرده است — از آنجا ناشی می‌شود که بر طبق آمار دولتی مربوط به مالیات بر درآمد پروس در سال ۱۹۱۳، کسانی که درآمدشان بیش از ۹۵۰۰ مارک است، حدود ۱۳۲ هزار نفرند، و کسانی که درآمد کمتری دارند نزدیک به ۱۶ میلیون نفر هستند که حدود ۱۵ میلیون نفر از همین‌ها هم زیر ۳۰۰۰ مارک درآمد دارند؛ پس نمایندگان بورژوازی و فن‌سالاران (تکنوکرات‌های) لیبرال انتخاب‌شده با رأی مستقیم مردم در مجمع عموم‌خلفی موردنظر او بسیار اندک‌شمار خواهند بود و قدرت اعمال اراده بر کارگران و زحمتکشان را نخواهند داشت! (Kautsky, 1986: 95). به‌زعم او کارکرد این دو فرمول الزاماً در تقابل با هم نیست، بلکه شورای نمایندگان کارگران و سربازان مربوط به مرحله‌ی یکم (تصرف قدرت) است و مجمع ملی، مناسب مرحله‌ی دوم (سازندگی و نظم اجتماعی). او برای تأکید بر تمایز این دو وهله، توضیح می‌دهد که سرنگونی سلطنت و برقراری جمهوری به‌عنوان یک انقلاب سیاسی، با استقرار سوسیالیسم، دو چیز یکسره متفاوتند:

درحالی که کاملاً محتمل است که جمهوری ظرف چندساعت به‌دست آید، ساختن سوسیالیسم نیازمند دهه‌های پی‌درپی است. همچنین، جمهوری و سلطنت مانع‌الجمع هستند؛ دولت به‌طور کلی باید یکی از آنها باشد [نه ترکیبی از هر دو]. اما هیچ شیوه‌ی تولیدی نیست که به‌تنهایی عمل کند. سرمایه‌داری صرفاً به‌شکلی تدریجی در طول سده‌ی پیش [نوزدهم] از یک شاخه‌ی صنعت به شاخه‌ی دیگر گسترش یافته است. شیوه‌های تولید پیش‌سرمایه‌داری، حتا بقایای اشتراکی‌گری کشاورزی، تا همین امروز هم در درز و شکاف‌های سرمایه‌داری به‌جا مانده‌اند. به‌همین ترتیب، شکل‌های تولید سوسیالیستی و سرمایه‌داری نیز برای یک دوره‌ی زمانی در کنار یکدیگر به‌سر خواهند بُرد. به عبارت دیگر، انقلاب اجتماعی فرایند یکسره متفاوتی است که مستلزم شیوه‌هایی اساساً دیگرگونه از [شیوه‌های] انقلاب سیاسی است، و آنچه برای یکی‌شان خوب است، هرگز الزاماً برای دیگری خوب نیست. درحالی که انقلاب سیاسی بدون آشوب و بی‌نظمی ممکن نیست، انقلاب اجتماعی مبتنی بر فرض عملکرد فرایندهای تولید است. درواقع، هرچه قانون و نظم بیشتر حفظ شود، اعتماد بیشتری به پایداری حکومت جدید جلب می‌شود، و انقلاب اجتماعی به‌نرمی هرچه‌بیشتر تحقق می‌یابد. (Kautsky, 1986: 101-102)

(افزوده‌های درون قلاب‌ها]] از منند)

این که تحقق کامل سوسیالیسم «نیازمند دهه‌های پی‌درپی» است، یا این که شیوه‌های تولید همیشه به‌صورتی درآمیخته با عناصری از یکدیگر وجود داشته‌اند، کشف جدیدی نیست، اما ارجاع به این واقعیت و تأکید بر تدریجی‌بودن پیشرفت و گسترش یک شیوه‌ی تولید به‌سوی حالت ناب و آرمانی‌اش که در مورد خود سوسیالیسم هم صادق است، در گرماگرم انقلاب، و استنتاج کردن ضرورت مجلسی که در آن ضد/انقلاب هم حق رأی داشته باشد، از بطن این بحث، شیادی محض است. کائوتسکی نمی‌تواند درک خطی-پیشرفتی از زمان، و تکامل قانونمند تاریخی منطبق با آن را یک لحظه در ذهن خود به تعلیق درآورد. پایبندی به یک بایستگی علی، همچنان فعلیت/انقلاب را به‌شکلی نابه‌جا با بالقوگی سوسیالیسم (که تحققش «نیازمند دهه‌های پی‌درپی» است) می‌آلاید. نگاه چشم‌داشتی به سوسیالیسم، در لحظه‌ی فعلیت محض، یک موضع منفی اخلاقی است زیرا

همچنان به بایستن‌های علی متوسل می‌شود. در عوض، زمانی که لنین به گرایش‌های انقلابی سوسیال‌دمکراسی آلمان خُرده می‌گرفت که باید مدت‌ها پیش از وقوع انقلاب، به‌لحاظ سازمانی از راست و میانه مستقل می‌شدند، چشم‌داشت و انتظارش از انقلاب اروپا را نه در قالب یک پیش‌بینی علمی، بلکه چونان تکلیفی اخلاقی و سیاسی، در یک زمانمندی درخور امر بالفعل طرح می‌ریخت. این چشم‌داشت با یک اخطار اخلاقی پسالیبتی درباره‌ی احتمال اُفت پتانسیل در برخورد با مقاومتِ مدار فاهمه (آگاهی کاذب، آگاهی چیزواره، ادراک عام، ایدئولوژی) همبسته است: اگر شما در برابر پتانسیل آمادگی لجاجت نکنید، خود امر چشم‌داشتی پیشاپیش فعلیت دارد، چون شدت یا تنشی که رانه باید آن را از بین ببرد، چیزی جز تضاد رفع‌نشده‌ی وضعیت موجود نیست:

آگاهی طبقاتی «اخلاق» پرولتاریاست، یگانگی نظریه و کردار اوست، نقطه‌ای است که در آن ضرورت اقتصادی نبرد رهایی‌بخش او به‌طور دیالکتیکی به آزادی تبدیل می‌شود. مادام که حزب چونان شکل تاریخی و حامل به‌اجراگذارنده‌ی آگاهی طبقاتی انگاشته شود، همزمان حامل اخلاق پرولتاریای پیکارگر نیز خواهد بود. این کارکرد ویژه‌ی حزب، باید سیاست آن را نیز تعیین کند. اگرچه ممکن است سیاست او با واقعیت تجربی وقت همیشه هماهنگ نباشد و شعارهای او نیز در چنین لحظاتی مورد اقبال قرار نگیرند، اما نه‌تنها پیشروی ضروری تاریخ این [کاستی] را جبران خواهد کرد، بلکه نیروی اخلاقی آگاهی طبقاتی راستین، [نیروی اخلاقی] کنش درست و متناسب با [وضعیت] طبقه نیز — به‌لحاظ عملی و از حیث سیاست واقعی — سرانجام به ثمر خواهد نشست. (Lukacs, 1977: 215؛ لوکاج، ۱۳۷۸: ۱۴۹-۱۵۰) (افزوده‌های درون قلاب‌ها [] از منند)

* * *

به‌زودی خواهیم دید که ارنست مندل، با احساس مسئولیتی بیشتر از کائوتسکی، در آزمایش لیبت شرکت می‌کند و آزمایشگران متوجه می‌شوند که مقاومت ضمیر او در برابر یک ولتاژ انگیزشی ماتقدم، تقریباً صفر اهم است؛ یعنی او برخلاف کائوتسکی رانش پتانسیل آمادگی را وتو نمی‌کند. اما قبل از آن یک پرسش بسیار مهم پیش می‌آید: از کجا معلوم که آنچه «انجام یک کنش» بازمی‌نماید، اتفاقاً سطح صفر فاهمه نباشد؟ به‌عبارت دیگر، می‌توان این‌طور پنداشت که کنشی که هم‌اکنون در حال روی دادن است، محصول وتو شدن یک پتانسیل آمادگی برای توقف آن است. مثلاً فرض کنید یک آزمایش لیبت معکوس اجرا کنیم و از آزمایش‌شونده بخواهیم که پیوسته یک حرکت را انجام دهد (روی میز ضرب بگیرد) و در یک لحظه‌ی دلخواهی آن را متوقف کند. این آزمایش در ظاهر نسخه‌ی نگاتیو آزمایش اصلی است. در این وضعیت، پتانسیل آمادگی همچنان یک پیک ولتاژ پیشین است که باید از مدار آگاهی بگذرد: با بازگشت به مثال فروید، کودک به این دلیل بر تکرار بی‌وقفه‌ی یک بازی — یا حتا به قول فروید، تکرار واوبه‌واو یک قصه‌ی واحد هر شب پیش از خواب، با این مراقبت پلیسی وسواس‌آمیز که قصه‌گو یک‌وقت خواسته یا ناخواسته کوچک‌ترین تغییری در آن ایجاد نکند — اصرار دارد، که اگر لحظه‌ای آن را کنار بگذارد باید حقیقت آزارنده‌ی غیاب مادر و عدم تسلطش بر آن را بپذیرد. رانشی که به‌سبب سرکوب منحرف می‌شود، ولتاژی است که مقدماً برای توقف بازی فشار می‌آورد و کودک در تمرین برای

کسبِ آگاهیِ فعالانه از خودش و جهاننش، یعنی برای سوژه شدن، مدام آن را وتو، و در نتیجه خود تنش را تشدید می کند؛ در نتیجه منطقاً او زمانی می تواند بازی خود را کنار بگذارد که تن به این حقیقتِ آسیب‌زا بدهد که مادر برای همیشه رفته است و بازگشتش در اراده‌ی کودکانه‌ی او نمی‌گنجد؛ بدین‌قرار بازیِ اراده‌ی کودک (تمرین او برای تولید تسلط کاذب بر وضعیت) نتیجه‌ی عقیم‌گذاشتنِ نیرویِ عودکننده‌ی است که برای پایان‌دادن به بازی فشار می‌آورد. در نتیجه برعکسِ تصویری که در وهله‌ی نخست از کشفِ پتانسیلِ آمادگیِ لیبیت به ناظر دست می‌دهد، بهتر است این‌طور فکر کنیم که آنچه پیوسته جریان دارد خودِ بازی است، و رخدادِ فرجامین، نه تحریکی برای انجامِ یک کار، بلکه سکنه‌ای است که بازیِ جاری را متوقف می‌کند. تنش، یا به‌قول دلوز شدتی (*intensity*) که رانه به‌شکلی انحرافی در پی فرونشاندن و همزمان ایجادِ آن است، امتناع، تناقض یا تضادی (طبقاتی) در بطن وضعیت است که دقیقاً به‌سببِ انحرافِ خود رانه وضع و تمدید می‌شود. یا به بیان وارونه، رانه انگیزش به توقفی است که به‌سببِ انحرافِ خودش همان حرکت را تمدید می‌کند. برای توقف، باید انحراف (چیزوارگی، ایدئولوژی، ...) از بین برود، یعنی عملکرد/اصل واقعیت کشف شود؛ آنگاه با این کشف، همه‌چیز از حرکت بازمی‌ایستد. این نزدیک به برداشت والتر بنیامین در درباره‌ی مفهوم تاریخ از توقف انفجاریِ زمان حال در رخداد انقلاب است:

ابند ۱۳: نظریه‌ی — و حتا فراتر از آن عمل — سوسیال‌دمکراتیک بر اساس آن مفهومی از پیشرفت تعیین یافت که به واقعیت پایبند نبود، بلکه به‌جای آن دعاوی جزمی‌ای طرح می‌کرد. پیشرفت، آن‌گونه که در سر سوسیال‌دمکرات‌ها تصویر می‌شد ... مسدودنشده (unabschließbar) بود (هماهنگ با یک‌جور کمال‌یابی بی‌پایان انسانیت) ... این پیشرفت، چیزی اساساً توقف‌ناپذیر دانسته می‌شد (چون امری خودکار و خودفرمان که مسیری مستقیم یا ماریج را می‌پیماید) ... تصور نوعی پیشرفتِ تاریخی نژاد بشر، از تصور پیشروی این تاریخ در بطن یک زمان همگن و تهی تفکیک‌ناپذیر است. نقد این تصور از پیشروی [تاریخ در زمان] باید بنیاد نقدِ هر نوع مفهوم پیشرفت [نوع بشر] قرار گیرد. [از بند ۱۴: تاریخ، موضوع (ابژه‌ی) یک‌جور بر ساختن است که مجال و فضای [تحقق] آن را نه زمان همگن و تهی، بلکه زمانی آکنده از لحظه‌ی اکنون (*Jetztzeit*) ایجاد می‌کند. [از بند ۱۶: فرد باورمند به ماده‌گرایی تاریخی نمی‌تواند از مفهوم زمانِ حالی دست بکشد که یک گذار (لحظه‌ی گذرا) نیست، بلکه زمان در آن [به حالتِ خبردار] از حرکت می‌ایستد و به حالت سکون درمی‌آید ... [چنین فردی] عنان نیروهای درونی‌اش در دستِ خودش است: او مردانگی کافی برای گسستِ انفجاری پیوستار تاریخ را دارد. (Benjamin, 1974: 700-702) (تأکیدها و افزوده‌های درون قلاب‌ها [] از منند)

از این حیث، لحظه‌ی فعلیت به‌هیچ‌رو وهله‌ی فعالیت نیست؛ به‌عکس، ابتدابه‌ساکن فرصتی برای انفعال نسبت به کاری است که تاکنون انجام می‌شده است؛ اما برای آن که حدوثِ لحظه‌ی اکنون انقلاب، یک رخدادِ تصادفی، بی‌دلیل و الله‌بختکی نباشد، باید عنصری را بجوییم که محصولِ ثانویه اما مهم‌تر تولید و توسعه‌ی خطی یک «زمان همگن و تهی» است؛ انفجارِ بنیامینی پیوستارِ زمان تنها پس از تولیدِ همین زمان از رهگذر تکرار یک فعالیت/بازی روزمره به‌قصد اثباتِ یک سوژکتیویته (آگاهی/تسلط) ممکن است؛ افشای ناگهانی کذب این

سوبژکتیویته و آگاهی همبسته با آن، همزمان یک نومییدی ریشه‌ای را نیز ایجاد می‌کند، نوعی حس نابسندگی که ذاتی هر طرح آگاهانه‌ی سوژه‌ی میل برای تحقق مطلوب از دست‌رفته است: تولید یک رژیم آگاهی بدون وضع ناگزیر یک نومییدی در مرکز آن امکان‌پذیر نیست (وگرنه هیچ تکراری در کار نبود). به‌همین دلیل است که مثلاً نمی‌توان فعالیت‌ها و مبارزات روزانه‌ی کارگران در چارچوب‌های رسمی و قانونی برای امور معیشتی‌شان را به‌این بهانه که محمل نیروگیری سندیکالیسم و جریان‌های خودبه‌خودی گراست، به‌نفع مبارزه‌ی مستقیماً سیاسی از اساس تخطئه کرد: اهمیت این مبارزات – فارغ از کارکردهای آموزشی، ایجاد حس همبستگی، و آماده‌سازی برای نبرد جمعی – در این است که هر نتیجه‌ای هم که از پیروزی در آنها به‌دست آید، باز اثبات می‌شود که نتیجه‌ی اصلی به دست نخواهد آمد؛ احساس کاذب آزادی همبافته با یک حس مرتبه‌دومی انقیاد است.

عملکرد بازتولید به‌شیوه‌ی سرمایه‌داری در بازشناسی چرخه‌ی رانه‌ی بنیادینش چنان است که آگاهی کاذب متناسب با تداوم چرخه را به انضمام نارضایتی و نابسندگی ذاتی از این آگاهی، ایجاد می‌کند؛ پرولتاریا سوبژکتیویته‌ی مُلازم با همین تناقض است. آنچه بیرون از این چرخه، ولو با ذهنیت اعتراضی تولید می‌شود، این تناقض خودویرانگر را حمل نمی‌کند. مثلاً فمینیسم (حتا گرایش‌های چپ آن) یا جریان‌های خواهان برابری نژادی در طول سده‌ی بیستم پُر گفته‌اند که ستم بر زنان و رنگین‌پوستان، جزء جدایی‌ناپذیر تولید سرمایه‌داری است؛ این فرضیه نادرست است زیرا گرچه کار ارزان‌تر زنان یا رنگین‌پوستان به‌سبب افزایش سهم سود از مجموع کار روزانه جذابیت زیادی برای سرمایه دارد، اما حتا با فرض برابری دستمزد زن و مرد یا سپیدپوست و رنگین‌پوست، نظام منطقی از کار نمی‌افتد. این واقعیت در مورد تک‌تک تازه‌سوژه‌های برآمده از انواع گفتمان‌های غیرمارکسی ضدسرمایه‌داری صادق است (مهاجر، اقلیت‌ها، ...). حس سرخوردگی این گروه‌های حاشیه‌ای اگرچه تاکنون با عملکرد کلیت نظام موجود تولید شده است، اما لازمه‌ی منطقی بازتولید آن نیست؛ بنابراین جذب و درونی‌سازی بخشی از (اگر نه همه‌ی) این گفتمان‌ها، ولو به‌اکراه، رفته‌رفته به سرنوشت محتوم سرمایه‌داری تبدیل می‌شود. آنچه بیرون از چرخه‌ی ضروری تکرار یک رانش و مهار آن (فُرت‌دا)، یا دست‌بالا به‌صورت عوارض جانبی این چرخه، تولید می‌شود، ضرورت وقوع دوباره نخواهد داشت:

اینجا نیز دیالکتیک مارکسی وحدت کامیابی و بینوایی، آن دشواره‌های آخرالزمانی‌تر شهر جهانی در شرایط جهانی‌سازی را پیشاپیش طرح می‌کند. با پایبندی به آخرین شکل این دیالکتیک – یعنی شرح آن «قانون عام» [انباشت] که از طریق آن بارآوری صنعتی، همزمان کار بیش‌ازاندازه و بیکاری ایجاد می‌کند – است که آخرین گشت‌وگذارمان را در این فضاها‌ی منتهایی (بازپسین، غایی، ultimate) سرمایه‌داری می‌کنیم [منظور، بیغوله‌های فلاکت‌بار کارگران بیکار شده است]، جاهایی که با شکلی از «حیات برهنه» روبرو می‌شویم که درقیاس با ساکنان نامید اردوگاه‌های کار اجباری آگامبن، ریشه‌اش بسیار ژرف‌تر در خود نظام اقتصادی است. [سپس در پانوش: مفهوم شبه‌زیست‌شناختی آگامبن در هوموساکر، مانند مفاهیم فوکو، عملاً بر مقولات سلطه استوار است (که با در نظر گرفتن مثالی که او از اردوگاه‌های کار اجباری می‌آورد، غیر از این هم

نمی‌توانست باشد). به همین دلیل است که بی‌چیزی ناشی از بیکاری شکل بنیادین‌تر و انضمامی‌تری است که این دست مفهوم‌پردازی‌های سپسین از آن مشتق می‌شوند: آنچه انضمامی است امر اجتماعی، شیوه‌ی تولید، فرآورده‌ی انسانی و امر تاریخی است. تلقی‌های مابعدالطبیعی‌ای مانند آنهایی که دربرگیرنده‌ی طبیعت و مرگ [طبیعی] هستند، اشتقاق‌های ایدئولوژیکی از همین واقعیت بنیادین‌ترند. (Jameson, 2011: 125)

(افزوده‌های درون قلاب‌ها [] از منند)

این حمله‌ی به‌حق به مفهوم بنیادین اندیشه‌ی سیاسی آگامین — به‌رغم جنبه‌های خلاقانه‌ی فلسفه‌ی او — قابل‌تعمیم به دیگر مصادیق سوژکتیویته‌ی تولیدشده در بیرون چرخه‌ی بازتولید است؛ لحظه‌ی توقف فاهمه — لحظه‌ی نومیدی — مقوله‌ای زیست‌شناختی نیست، بلکه مکث یا نومیدی خود‌نظام در قالب‌انکشاف زمانمندی‌دوری‌ای است که در هسته‌ی مرکزی یک زمان‌خطی پیش‌رونده مستقر است و با هر دور خود آن را هم‌زمان استوار و سست می‌کند؛ تضاد میان این دو نوع زمان، بنا به توصیف جیمسن در بحث درباره‌ی بازتولید ساده، درمورد دستمزد نیروی کار عینیت بیشتری پیدا می‌کند: دستمزدی که کارگر هم‌اینک دریافت می‌کند، از منبع فرآورده‌ای است که در دور پیش تولید کرده است. به‌عبارت دیگر هر مبادله‌ی دستمزد-نیروی کار در بازار پیشاپیش مستلزم سرمایه‌ی متغیری است که محصول کار قبلی کارگر است. مسئله این است که فرایندی که از دید هر کارگر منفرد دارای یک آغازگاه زمانی است (لحظه‌ی مبادله‌ی نیروی کار او با دستمزد، یا همان استخدام) در کلیت سرمایه هیچ آغازگاهی ندارد. آیا نباید این خطای دید ضروری برای تداوم چرخه‌ی بازتولید را را بنیاد کژوارگی فراگیر و تعمیم‌یافته‌ی زمان به‌صورت یک پیشروی مستمر خطی، در ذهنیت/فاهمه‌ی بورژوازی و اپوزیسیون تکامل‌باور و خودبه‌خودی‌گرای آن دانست؟

برای باطل‌نبودن چرخه‌ی بازتولید، باید یک انباشت آغازین را فرض کرد که برون‌داد شیوه‌های تولید پیشاسرمایه‌داری است. اما سرمایه‌داری به‌طور نظام‌مند هرگونه نشانه‌ای از این شیوه‌ها را از میان می‌برد تا هرچه بیشتر طبیعی و فراتاریخی جلوه کند. انگاره‌ی یک انباشت آغازین مقدم بر سرمایه و از منبعی بیرون از خود چرخه‌ی بازتولید هر قدر واقعیت تاریخی داشته است، همان قدر درون‌ماندگاری کل نظام را به‌چالش می‌کشد و در نتیجه به‌زیان داعیه‌ی «طبیعی و فراتاریخی بودن» شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری است؛ این نه یک نقص شناختی، بلکه نقصی در خود نظام است: کلیتی که برای تبدیل‌نشدن به دور باطل، نیازمند استقراض از یک کلیت دیگر است:

انباشت سرمایه ارزش افزوده را، و ارزش افزوده تولید سرمایه‌داری را پیش‌می‌نهد (پیش‌انگاشت می‌کنند)، اما تولید سرمایه‌داری نیز وجود پیشاپیش مقدار زیادی سرمایه و نیروی کار در دست تولیدکنندگان کالا را پیش می‌نهد (پیش‌انگاشت می‌کند). در نتیجه پنداری کل این حرکت گرد یک چرخه‌ی باطل می‌گردد که تنها به‌شرطی می‌توان از آن بیرون آمد که یک انباشت «نخستین» («previous accumulation» «آدام اسمیت») مقدم بر انباشت سرمایه‌داری را فرض بگیریم، که نه نتیجه‌ی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، بلکه آغازگاه آن است.

(Marx. Ger: 1962, 741; En: 1965, 713)

اصرار مارکس بر کاربردِ صفتِ *sogenannte/so-called* پیش از ترکیب «انباشت آغازین»، به‌ویژه در همان عنوانِ فصلِ مربوطه، قابل توجه است و ظاهراً همبسته‌ی زبان‌شناختیِ پیش‌نهادگی و پیش‌انگاشتیِ آن در عملکردِ کلیِ چرخه‌ای است که برای از کار نیفتادن یا دروغ می‌گوید یا سوژه‌ی خود را از خودبیگانه می‌سازد — در موردِ دروغ، مثلاً بورژوازی مدعی است که این انباشتِ آغازین نتیجه‌ی کار و زحمتِ اولیه‌ی خودش، پیش از ورود به چرخه‌ی بازتولید، بوده است ("پیش‌نهاد/پیش‌انگاشت/انباشتِ یکمین افزونه‌سرمایه/در نخستین دورِ چرخه‌ی انباشت]... یک ارزشِ پیش‌پرداخت‌شده توسط سرمایه‌دار ... بوده که به سبب «کار اولیه»ی او به او تعلق داشته است"؛ Marx. Ger: 1962, 609; En: 1965, 583) — همچنین یک سرنخ دیگر هم با این کشف غافلگیرکننده به دست می‌آید که همین صفتِ پیش از مفهوم «دست‌مایه (پیش‌مایه، کارمایه)ی کار Arbeitsfonds/Labour-fund» (مشخصاً در فصل بیست‌ودوم، بخش پنجم) — که از حیثِ پیشینگیِ زمانیِ ذاتی‌اش، در نخستین دورِ تولید با مفهومِ انباشتِ آغازین این‌همان است — باز هم با یک جور لحنِ کشفِ دغل ذکر می‌شود. به هرروی مارکس بر آن است که شقوق گوناگونِ این دغل، برآمده‌های نظام‌مندِ شکلِ کالاییِ فرآورده و شکلِ پولیِ کالا هستند و با آشکارشدنِ کارویژه‌ی چیزواره‌سازِ این شکل، پرده از این راز نیز برمی‌افتد:

هنگامی که کارگر در حال تبدیل بخشی از وسائل تولید به فرآورده است، بخشی از فرآورده‌ی پیشین او از طریق فروش [در حال تبدیل شدن به پول است. از کارِ هفته‌ی پیش یا نیمسالِ گذشته‌ی اوست که کارِ این هفته یا نیمسال آینده‌اش پرداخت می‌شود. توهمی که شکل پولی پدید می‌آورد، به محض آن که به‌جای سرمایه‌دار منفرد و کارگر منفرد، طبقه‌ی سرمایه‌دار و طبقه‌ی کارگر در نظر گرفته شوند، بی‌درنگ از میان می‌رود. طبقه‌ی سرمایه‌دار به طبقه‌ی کارگر در ازای بخشی از فرآورده‌هایی که طبقه‌ی کارگر تولیدشان کرده و طبقه‌ی سرمایه‌دار تصاحبشان کرده است، پیوسته رسیده‌ها (حواله‌ها)ی در شکل پول می‌پردازد. کارگر هم پیوسته این رسیده‌ها را به طبقه‌ی سرمایه‌دار بازمی‌گرداند و بدین ترتیب سهم مقررشده‌اش از فرآورده‌ی خودش را برمی‌دارد. شکلِ کالاییِ فرآورده و شکلِ پولیِ کالا این تراکنش را پنهان می‌کنند. (Marx. Ger: 1962, 592-593; En: 1965, 568)

در نتیجه هر مبادله‌ی فردی یا دست‌بالا صنفی (جزئی) نیروی کار و پول (پرداخت دستمزد) با نوعی زمان اگر نه خطی لاقلاً آغازدار، همبسته است؛ برای مهارِ این توهم و فهم کارکردهای ایدئولوژیکِ شکلِ پولی باید چرخه‌ی بازتولید را به صورت یک کل بررسی کرد. در نتیجه با فاصله‌گیری از سطح فردیت و تحققِ نظامِ بازتولید به‌عنوان یک کلیت، خلقِ یک زمانِ چرخه‌ای متناسب با مفهومِ دورِ بازتولید ضروری خواهد بود، زمانی که هیچ آغازگاهی ندارد؛ از این چشم‌انداز، دستمزد صرفاً رسیدی است در دستِ کارگر برای برداشتِ سهمِ خود از فرآورده‌ای که به‌طورکلی تولید می‌کند. این رسید علاوه بر ارقامِ مربوط به سهمِ کارگر، توهمِ یک‌گذشته را نیز در خود ثبت کرده است که گویا در آن یک نقدینگیِ مقدم بر نیروی کار وجود داشته است. این نقدینگیِ اولیه‌ی همچنان سرمایه‌دارانه — که بورژوازی اجازه نمی‌دهد منبعِ آن بدو بیرون از خودِ نظام تصور شود و اصرار دارد در بهترین حالت نتیجه‌ی دسترنجِ شخصیِ خودِ سرمایه‌دار بوده است — نقطه‌ی صفرِ زمانیِ زندگی‌نامه‌ی

اقتصادی هر تجربه‌ی فردی مبادله‌ی نیروی کار در برابر دستمزد نقدی است. هر کارگر منفرد به‌موجب شکل پولی احساس می‌کند که در هر مبادله، طرف مقابل او دارای یک دارایی خداداد است که معامله با آن آغاز می‌شود (درضمن، خوانندگان شور تعریب/نیران بحثی را به یاد می‌آورند که در آن نوشته درباره‌ی بالقوگی و فعلیت نیروی کار مطرح شده بود: نیروی کار یک جسمانیت زیست‌شناختی پیش‌داده نیست، بلکه فعلیت محض است. با پدیدارشدن سرمایه‌داری جسمانیت پیش‌سرمایه‌داری دیگر نه/کنون وجود دارد و نه در گذشته وجود داشته است؛ بالقوگی و گذشته یک‌جا ناپدید شده‌اند؛ بدین‌قرار، نیروی کار نتیجه‌ی فعلیت بی‌دریغ سرمایه‌داری است و هرگونه تصور زور بازویی که پیش از استخدام از سوی سرمایه، به‌عنوان بالقوگی نیروی کار، وجود داشته است، توهم یک آغازگاه از نوع همین آغازگاه‌های زندگی‌نامه‌ای کارگر منفرد است. هیچ زور بازویی نیست که در شرایط چیرگی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری بتواند کالایی موسوم به نیروی کار نشود، مگر آنهایی که باید نیروی کار نشوند – سرمایه‌داران، مدیران عالی‌رتبه، و ...؛ با درنظر داشتن مفهوم بالقوگی، به تفاوت میان توانستن و بایستن در اینجا دقت کنید و درصورت لزوم به همان نوشته سر بزنید؛ به‌هرروی فرض جسمانیت زیست‌شناختی نیروی کار مانند پیش‌دادگی خداداد نقدینگی یا دست‌مایه‌ی لازم برای استخدام نیروی کار، نتیجه‌ی ضرورت جعل موضع منطقی نوعی آغازگاه برای تولید یک زمان خطی است).

اما اگر هر مبادله‌ی فردی برای کارگر نقطه‌ی شروع یک زندگی‌نامه است، کل نظام بازتولید برای طبقه‌ی کارگر، روایتی است از انهدام تمام آغازگاه‌ها و تمام گذشته‌ها در چرخه‌ی تثبیت و تکرار یک زمان حال که در آن پایان زندگی او هم‌زمان شروع آن است:

این به‌معنای آن است که تکرار – فروش هفته‌به‌هفته‌ی نیروی کار، و مصرف مولد آن از سوی سرمایه‌دار ... – در وهله‌ی اول هرگز هیچ نخستین‌باری نمی‌شناخته است [نقل قول جیمسن از سرمایه]: "از کار هفته‌ی پیش یا نیمسال گذشته‌ی اوست که کار این هفته یا نیمسال آینده‌اش پرداخت می‌شود." نه سرمایه بلکه کار است که سرآغاز این فرایند است؛ هنگامی که دستمزدها سرانجام مادیت می‌یابند و مبادله‌ی پول و نیروی کار عملاً روی می‌دهد، این نیروی کار [دیگر چیزی «همواره‌پیشاپیش» (always-already) خواهد بود و ادوباره نقل از مارکس:] "این تکرار یا پیوستگی ناب، مشخصه‌های خاص جدیدی را به فرایند تحمیل می‌کند، یا به‌دیگرسخن سبب ناپدیدشدن برخی مشخصه‌های آشکار می‌شود که فرایند در حالت فردی و تک‌تک واجد آنهاست." این مشخصه‌های آشکار عبارتند از آغازها و نخستین‌بارها که در کار یک فرد مجزا قابل ردیابی، و در زمان زندگی‌نامه‌ای (شرح وقایعی) هویدا هستند. اما نظام [درحکم] یک «کل هم‌پیوند» این دست آغازها را نمی‌شناسد، و در عوض بازمی‌گردد تا همه‌ی این نخستین‌بارهای فردی را در قالب یک تکرار که همیشه بر وهله‌های فردی‌اش تقدم داشته است، درآورد. پس بدین‌شیوه است که زمان حال سرمایه‌داری به‌عنوان یک نظام، لحظه‌ها و مؤلفه‌های به‌ظاهر برسازنده‌ی خودش در گذشته را «نابود می‌کند». (Jameson, 2011: 106-107) (تأکیدها و افزوده‌های درون قلاب‌ها [] از منند)

دوگانه‌ی همبسته‌ی «زمانِ خطی – زمانِ دُوری» که خود را به صورت تناقضی میان وجودِ فردیِ آغازگاه و امتناعِ کلیِ آن نشان می‌دهد، یک‌به‌یک است با همان دوگانه‌ی همبسته‌ی «میل-رانه» که در اولی حرکتی به سمتِ جلو در قالبِ پیشرفتِ جریان دارد که برآمده از انطباق با واقعیت بیرونی است، حال آن‌که دومی مستلزم یک تکرارِ بیهوده‌ی چرخه‌ای بدون لحظه‌ی آغازین است (پیش‌تر گفته شد که در تبیینِ لکانی رانه، تصورِ ابژه‌ی ازدست‌رفته به معنای یک آغازگاهِ زمانی نیست، بلکه با عملیاتِ چرخه‌ای همین رانه و به‌عنوان حفره‌ی مرکزی آن وضع/پیش‌نهاده می‌شود و پس‌گسترانه در جایگاهِ سرآغاز می‌نشیند؛ همچنین در شور تعریبِ آنیران نیز با ارجاع به توتِم و تابو گفته شد که برطبق نظر فروید، پدرکُشیِ آغازین اقوام نه الزاماً رویدادی در صدرِ تاریخ آنها، بلکه خاطره‌ای است که به سببِ عملکردِ عمومی سازمانِ روان‌شناختیِ وسواسِ کنونی آنها به گذشته منتسب می‌شود). لحظه‌ی ایستِ زمان، فقط از منظرِ زمانِ خطی (وقایع‌نگاشتی) است که مکث است، وگرنه برای رانه عینِ خودِ زمانِ حال است: یک لحظه‌ی اکنون بنیامینی که وهله‌های موهومِ برساننده‌ی گذشته‌ی خود را محو می‌کند. توقفِ زمانِ همگن، خطی و تهی، مترادف با ترکِ منظرِ فردیِ نگرش به فرایندِ جاری، و درعوض درکِ آن به‌عنوانِ یک نظام یا تمامیتِ انضمامی است؛ این تغییرِ منظرِ چیزی جز تدبیری برای چیرگی بر انحرافِ ذاتیِ رانه نیست. وقتی از چشم‌اندازِ کلیت به فرایندِ نگرسته می‌شود، زمان از حرکت بازمی‌ایستد. درون‌ماندگاری‌ای که یک‌یک آغازگاه‌های مربوط به گذشته و بیرون از کلیتِ نظام را «نابود می‌کند».

با بازگشت به صورت‌بندی میل، اگر میلِ محصولِ تناقضِ درونی رانه (تلاش همزمان برای توقف و تشدید تنش) است، این یعنی آن‌که زمان ذاتاً شکل چرخه‌ای (مطابق با رانه) دارد اما در واقعیت بیرونی به صورت کاذب خطی و پیش‌رونده (مطابق با میل) بروز می‌کند. حقیقت مکث یا ایستِ زمانی بنیامین در همین است: درکِ این‌که پیشرفتی در کار نیست به معنای گذر از فانتزیِ خوش‌بینانه‌ی برساننده‌ی میل، به بیهودگیِ مطلقِ رانه است؛ چیزی به پیش نمی‌رود، چون در ذاتِ خود در حالِ تکرار است. تناظر میان ساختار زبان (نظامِ میل-رانه) و بازتولید سرمایه‌داری به‌عنوان کلیت‌هایی فارغ از آغازگاه، در ترکیبِ برخالی (فراکتالی) یک فعلیتِ گذشته‌ناپذیر پیوسته‌تکرارشونده که برساننده‌ی شکل کلیِ هر دوی آنهاست هویدا می‌شود:

مارکس تبیین خودش از این ناسازه‌ها ... را دارد: آنها به تکرارِ مربوط می‌شوند که او آن را چنان نظریه‌پردازی می‌کند که به شکلی نامنتظره معاصر است، و ما اکنون باید آن را در شرحِ خودمان از [آنچه مارکس] «بکارتِ جاودان» سرمایه‌داری [می‌نامید] و نیز از گذشته‌های برای همیشه نابودشده‌ی آن بگنجانیم. اینجا تکرار به شکلی فلسفی در مسئله‌ی فنی بازتولید قرار می‌گیرد، اما پیشاپیش از همه‌ی آن بلا تکلیفی‌ها و لاینحلی‌های نظری مربوط به آغازگاه‌های نظام‌ها پرده برمی‌دارد که (برای نمونه) لوی-استروس بالحنی رسواگرانه و هتک حرمت‌آمیز افشایشان می‌کند هنگامی که به ما می‌گوید که نمی‌توان گفت که زبان، در مقامِ یک نظامِ همزمانی، هرگز – در معنای معمول کلمه – آغازگاهی داشته است: این نظام یا کلاً بوده یا کلاً نبوده است (Jameson, 2011: 105-106) (تأکیدها و افزوده‌های درون قلاب‌ها [] از منند)

هر تکه‌ی زمانی بازتولید سرمایه‌داری، هر بُرشِ هندسیِ آن، با کلیتِ آن این‌همان است؛ در نتیجه به‌عنوان یک نظامِ هم‌زمانی (*synchronic*) «یا کلاً بوده یا کلاً نبوده است»؛ *حالیّت* یا *اکنون‌بودگی* مطلقِ یک زمان چرخه‌ای ناگزیر از شکل‌بندیِ برخالی است که وقتی به‌عنوان یک کلیت در نظر گرفته می‌شود، خصیصه‌ی توالیِ وقایع‌نگاشتی-زندگی‌نامه‌ای از آن سلب می‌شود: هر جزء تا آنجا وجود دارد که عیناً خودِ کل است و اجزایِ این کلیت، تکرارِ درهم‌بافته‌ی خودِ آن هستند (بنگرید به *بامدادِ بی‌ورسپ*). آنچه والتر بنیامین به‌عنوان *لحظه‌ی اکنون* (*Jetztzeit*) از آن یاد می‌کند – وهله‌ای که زمانِ خطی در آن متوقف می‌شود و یک ایستِ ممتد یا مکثِ مُزمن به‌جای آن پدیدار می‌شود، نباید چیزی جز تصویرشدنِ هندسه‌ی برخالیِ زمان به‌عنوان یک کلیت پیش‌چشمان‌مان باشد. کشفِ زمانمندیِ دُوریِ چرخه‌ی بازتولید که آغازگاه و گذشته‌ی خود را پیوسته منهدم می‌کند، از منظرِ طبقه‌ی کارگر در مقام یک کلیت، به‌لحاظِ هندسی با مفهوم پیشرفت در تضاد است؛ آگاهیِ سوسیال‌دموکراتیک که بنیامین یک‌جور تکامل‌باوریِ خطی را به آن نسبت می‌دهد، نمی‌تواند این زمانمندیِ برخالی را درک کند، چون ذهنیتِ ضروریِ همان زمانمندی‌ای است که کارگر منفرد به‌سبب سلطه‌ی شکلِ پولی بر مبادله‌ی نیروی کار-دستمزد، روزانه تجربه می‌کند. مادام که کارگر، به‌طور منفرد یا نهایتاً صنفی به تجربه‌ی تولید و رابطه‌ی اقتصادی‌اش با سرمایه‌دار می‌نگرد، زمان به‌سودِ سوسیال‌دموکراسی می‌گذرد. پیشرفتِ جبریِ تاریخ و رابطه‌ی علیّی میان رویدادهایی که یکی پس از دیگری در جهت تحقق یک آینده‌ی محتوم می‌آیند و می‌روند، با کشفِ چیستیِ شکلِ پولی (رفع چیزوارگی/انحراف) از منظر کلیتِ طبقه‌ی کارگر، جای خود را به چرخه‌ای می‌دهد که فقط یک *زمان حال* را تمدید می‌کند: *تاریخ*، به‌محض پیدایش سرمایه‌داری، در این *لحظه* مکث کرده است.

دقت کنید که این ایستِ زمانی، مربوط به *لحظه‌ی انقلاب* نیست؛ یعنی این‌طور نیست که زمان تاکنون به‌طور خطی جلو می‌رفته و ناگهان در یک *لحظه*، گسست یا مکثی در آن رخ داده است (برداشتی که معمولاً از نظریه‌ی بنیامین می‌شود)؛ مکث همیشه بوده است، چون نظام موجود «یا کلاً بوده یا کلاً نبوده است». در نتیجه، رخداد وهله‌ای است که در آن درمی‌یابیم که همیشه در وضعیتِ مکث بوده‌ایم؛ به‌عبارت‌دیگر کشفِ مکث نتیجه‌ی وقوعِ ناگهانیِ آن نیست، بلکه آگاه‌شدن از فعلیتِ همیشگیِ آن است که زمانی حاصل می‌شود که کل برخال از یک موضعِ خاص – طبقه در مقام یک کلیت – اندیشیده شود: یک‌جور رفعِ مقاومتِ مدار فاهمه در برابر انکشاف این حقیقت که پیشرفتی در کار نیست و همه‌چیز صرفاً در حالِ تکرار است.

* * *

حالا تقریباً مشخص است که چرا بایستگی‌های *لحظه‌ی اکنون*، اگر همچنان علیّی هستند، نوعی علیت اخلاقیِ پسفاهمه‌ای را نیز در خود حمل می‌کنند؛ اگر تاریخ به یک *حال* ممتد تبدیل می‌شود و شدنِ (صیورت) قانونمندِ آن به‌صورت چرخه‌ی خودبنیادِ یک تکرارِ بی‌آغاز درمی‌آید که با هستنِ دائمیِ همین *حال* این‌همان

است، آنگاه داوریِ بدنامِ هگل (واقعی عقلانی است و عقلانی واقعی است)، به‌رغمِ گستاخیِ رمانتیکِ هاینه‌ی انقلابی، آن‌قدرها محافظه‌کارانه نخواهد بود: واقعی عقلانی است چون هستن همان شدن است. راست آن‌که واقعیت در هر لحظه عقلانی است، فقط خودش این موضوع را نمی‌داند؛ تنها چیزی که انجام‌نشده مانده است این است که آن را بداند؛ سوژه همین حالا هم مشغول انجامِ یگانه کارِ عقلانی، تکرار، است، اما فکر می‌کند که عقلانیت در پیشرفت و دگرگونی است؛ هیچ پیشرفتی وجود ندارد که در هسته‌ی آن ژوئیسانی برای ادامه‌ی بازیِ قُرت‌د/ بی‌تابی نکند. سوژه بر آن است که در این پیشرفتِ اصولی تدریجاً بر عقلانیتِ خود بیفزاید، یا به زبانِ ساده عقلانی بشود؛ حال آن‌که برای عقلانی‌شدن فقط باید زمانمندیِ خطیِ مُلازم با مفهومِ پیشرفت را کنار بگذارد: او به این معنا عقلانی می‌شود که با رفعِ این زمانمندی، دریابد که در یک زمانمندیِ بدیل، او هم‌اکنون و همواره عقلانی است.

در این معناست که من پتانسیلِ آمادگیِ لیبِت را اتفاقاً رانشی برای توقفِ حرکتی می‌انگارم که به‌سبب انحرافِ ذاتی آن، این انرژی، به‌عکس، تبدیل به کارمایه‌ی لازم جهت تداوم آن می‌شود (عقیم‌ماندنِ یک آمادگی برای مکث در پیشرفتی که در واقع چیزی جز تکرار نیست) و پیرو آن، خودآگاهی را نیز مقارن با لحظه‌ای می‌دانم که چرخه‌ای بودنِ ذاتیِ حرکتی که ظاهراً مستقیم‌الخط است آشکار می‌شود و در آن سوژه در برابر تنها مجالِ اثباتِ سلطه‌ی خود بر کل فرایند قرار می‌گیرد: چرخه را — و به‌تبع آن، خودم را — پایانِ بخشم یا با علم به بیهودگی آن (یعنی با آگاهی از این‌که پیشرفتی در کار نیست) همچنان آن را ادامه دهم؟ اگر رانشِ مسببِ تداومِ تنشی است که مهار آن همیشه غایتِ خودش بوده است و به‌همین دلیل یک هندسه‌ی بی‌آغازِ چرخه‌ای دارد، پس آیا بهتر نیست آن را کلاً متوقف کنم؟ از آنجا که در تکرارِ بی‌وقفه‌ی تنش، خود رانه بیش از همه مسئول است، پیروزی بر سرکوبِ چیزی جز آگاهی از این حقیقت نیست که منبع این سرکوب نه در بیرون بلکه دقیقاً در ذاتِ خود رانه مندرج است (دوباره یادآوری می‌کنم که با تحققِ درون‌ماندگاری، اصلِ واقعیت نمی‌تواند بیرون از رانه باشد؛ این اصل درحقیقت همان انحرافی است که از این پس در ذاتِ رانه قرار دارد: واقعیتِ زنده تا هر زمان که هست، یک انحرافِ لجوجانه از مرگ است؛ این را هم به‌عنوان یک راهنما در نظر داشته باشیم که لکان عملکرد هر دو رانه را در یک رانه جمع کرد). بدین‌قرار ساختارِ منطقیِ تولیدِ چیزِ نو، با رفعِ از‌خودبیگانگی (انحراف) همبسته و بلکه این‌همان است؛ انقلابِ لحظه‌ی حلِ یک تضاد نیست، به‌عکس آگاهی از آشتی‌ای است که تاکنون گمان می‌کردیم تضاد است: آنچه یک سرمایه‌ی اولیه‌ی خداداد در دستانِ سرمایه‌دار پنداشته می‌شده است جز خودِ نیروی کار نیست که پیوسته به‌عنوانِ مبدأِ استثمارِ خودش پیش‌نهاد/وضع می‌شود؛ این اوست که «همواره-پیشاپیش» است، اما شکلِ پولیِ تراکنش میان او و رقیبِ این حقیقت را از او پنهان می‌کند و به نقدینگیِ مُتَبَخَّرِ کارفرما حقانیتِ متافیزیکیِ یک داده‌ی بیگانه را می‌بخشد؛ نبرد با «سرمایه» زمانی سوژه‌ی برانداز آن، پرولتاریا، را وضع می‌کند که نیروی کار از این حقیقت آگاه شود که هیچ سرمایه‌ای جز خودِ نیروی کار وجود نداشته است و آنچه او را استثمار می‌کند نیروی بیگانه‌شده‌ی خودش در کسوتِ مِلکِ دیگری است؛

چیزی که جنگ به نظر می‌رسد، آشتی و یگانگی‌ای است که از این یگانگی آگاهی ندارد؛ در عوض، تنش از بین می‌رود چون سوژه می‌فهمد که خودش تاکنون نگذاشته است که از بین برود: *اصل واقعیت* پدر ایدئولوژیکیست در درون خود او؛ این عدم آگاهی، یا ناخودآگاهی، ثمره‌ی *انحرافی* است که چنان که گفته شد، رفع آن منوط به تغییر موضعی است (از *کارگر منفرد به طبقه‌ی کارگر*) که از آن به خودمان می‌نگریم:

این دو ایراد از دو جهت متضاد [به دیاکتیک هگل] وارد می‌شوند: یکمی بر آن است که هیچ چیز نویی در جهان هگلی پدید نمی‌آید، حال آن که دومی می‌گوید که بن بست [تضاد] با راه حل تحمیلی‌ای رفع می‌شود که به صورت یک جور کمک غیبی، از بیرون و نه چنان نتیجه‌ی پویش درونی تنش پیش‌تر موجود، ظاهر می‌شود. خطای ایراد دوم این است که نکته‌ی اصلی — یا در واقع زمانمندی — «آشتی» هگلی را در نمی‌یابد. این طور نیست که تنش به شکلی جادویی رفع می‌شود و اضداد به آشتی می‌رسند. تنها چرخشی که به شکلی تأثیرگذار روی می‌دهد سوپوزکتیو است و آن تغییر نظرگاه یا زاویه‌ی دید ماست (یعنی، ناگهان آگاه می‌شویم که آنچه پیش‌تر تضاد می‌نمود، پیشاپیش آشتی است). این حرکت زمانی به عقب بسیار اساسی است: تضاد حل نمی‌شود؛ ما فقط تصدیق می‌کنیم که همواره پیشاپیش حل شده بوده است ... و به شکلی ناسازوار، اگر چه ممکن است به نظر برسد که این زمانمندی، ایراد اول (این که هیچ چیز نویی در فرایند هگلی پدیدار نمی‌شود) را تأیید می‌کند، اما در عمل ما را قادر می‌سازد تا این ایراد را رد کنیم. چیز به راستی نو صرفاً و خیلی ساده یک محتوای نو نیست، بلکه خود تغییر نظرگاه است که از طریق آن چیز کهنه در پرتویی نو ظاهر می‌شود. (Zizek, 2004: 14) (افزوده‌های درون قلاب‌ها [] از منند؛ تأکیدها از اصلند)

کدام اندامواره است که گذران مستقیم الخط روزگارش، برخالی یک دوران بدون محتوا را تثبیت می‌کند؟ هیچ موجودی، مگر آنی که به محض ایستادن بر روی دو پای عقب و آزادکردن دوپای جلو از زمین، خود را به یکباره به درون چرخه‌ی هولناکی پرتاب کرد که برای تغذیه‌ی موتور حرکت خود بی‌وقفه و قهراً «زور بازو» را به «نیروی کار» تبدیل می‌کند تا یک *لحظه‌ی اکنون* را در هیئت ابدیتی بالفعل تکرار کند. اگر انگلس شاخص دیگری غیر از ابزارسازی را برای تعریف نوع بشر انتخاب می‌کرد (کاری که بارها دانشمندان به أنحاء مختلف کرده‌اند) آیا امکان توقف چرخه وجود داشت؟ اگر مشخصه‌ی دیگری را انتخاب کنیم، زمان مستقیم الخط خواهد گذشت و در این صورت موجود مربوطه هیچ ربطی به گردونه‌ی مهیبی که می‌خواهیم آن را از کار بیندازیم نخواهد داشت. دقت کنید که وهله‌ی *راست‌قامتی*، برخلاف برداشت رایج گونه‌شناختی، اینجا به هیچ‌رو یک آغازگاه زمانی برای یک سیر تکامل تدریجی نیست؛ به عکس، یک نگاره‌ی منطقی است که اجازه می‌دهد گردونه را به صورت حرکتی بی‌آغاز بفهمیم؛ در تصور سیر دگرگونی‌ای که گذشته‌ی مربوط به *انسان مهارت‌ورز (هومو هابیلیس)* یا *انسان راست‌قامت (هومو اریکتوس)* را به حال حاضر *انسان امروزی* وصل می‌کند، هیچ چیز انقلابی‌ای نیست؛ آنچه مهارت‌ورز و *راست‌قامت* خوانده می‌شوند، نه اموری مربوط به گذشته، بلکه متناظر گونه‌شناختی مرحله‌ای از حرکت چرخه است که در آن زور بازوی انسان امروزی به عنوان منبع استثمار خودش وضع می‌شود؛ به عبارت دیگر این موجودات بدوی نیز در مکث تکرار تاریخ هم‌اینک حضور بالفعل دارند. در نتیجه سروکارمان با

یک گونه‌ی به‌ظاهر تکامل‌یابنده است که به‌واقع «یا کلاً بوده یا کلاً نبوده است». در این صورت، با توقف حرکت چرخه، انسان مهارت‌ورز و راست‌قامت نیز که به‌اندازه‌ی خود پرولتاریا اکنونی‌اند، همراه پرولتاریا ناپدید خواهند شد. در ضمن، همین‌جا به آن دسته از خوانندگانی که نگران چهارپاشدن دوباره‌ی آدمیزاد هستند، پیشنهاد می‌کنم که با فرض حل مسئله‌ی چرخه‌ی سرمایه‌نیروی کار، به دنبال چرخه‌ی دیگری بگردند که با تعریف دیگری از نوع انسان، دوران زمانی دیگری را تحقق می‌بخشد؛ فقط به این دلیل است که آرمانشهر پس‌سرمایه‌داری انگلس هم پایان قطعی تاریخ نیست، بلکه صرفاً خروج از یک چرخه برای ورود به چرخه‌ای از مرتبه‌ی بعدی است؛ فراموش نکنید که این فرایند به این دلیل پایان ندارد که ساختار برخالی پیش‌گفته، آن‌چنان که در *بامداد بی‌ورسپ* شرحش رفت، همان‌طور که آغازناپذیر است، پایان‌ناپذیر هم هست: چرخه‌ی موجود، پاره‌ای از یک چرخه‌ی مرتبه‌ی دوم است و آن هم بخشی از چرخه‌ای بالاتر مرتبه‌تر؛ بدین‌نمط درمورد آرایش اندامی آیندگان، اصلاً جای نگرانی نیست.

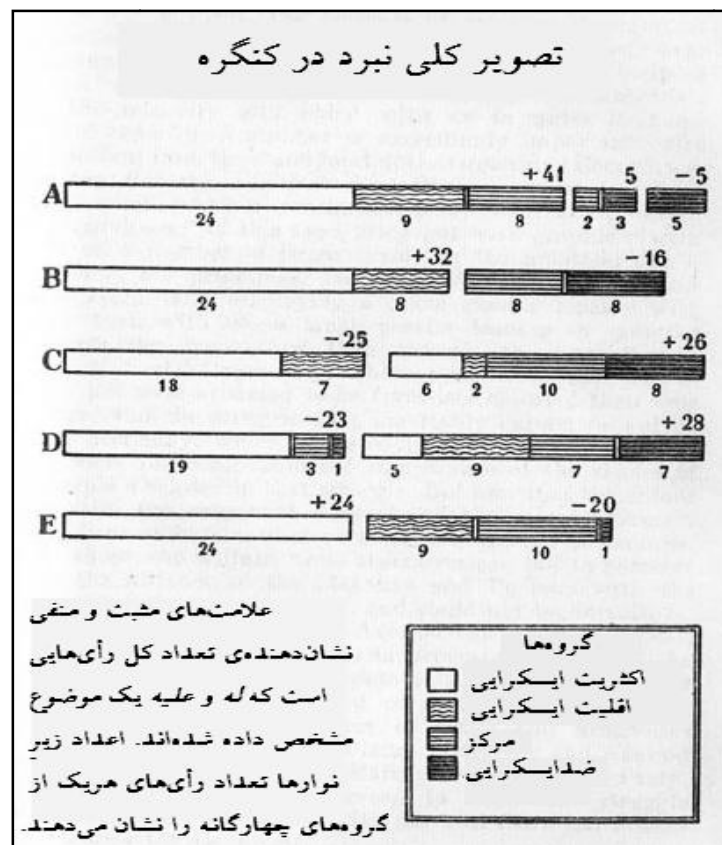
در نهایت، با حفظ این شکل راست‌کیشی، باید این حق را برای خودمان محفوظ بدانیم که در ادعای گوارش‌ناپذیر بودن هر سوژکتیویته‌ی تعریف‌شده بر مبنایی جز شیوه‌ی تولید موجود در هاضمه‌ی همین شیوه‌ی تولید، تردید کنیم. به همین دلیل است که به‌رغم همه‌ی احساس مسئولیتی که تا سطح یک مالباختگی داوطلبانه در قطعه‌ی زیر موج می‌زند، شخصاً در مورد همدلی مسئولانه‌ی ارنست مندل با قیل‌وقال شهوانی کارتیه لاتن در ۱۹۶۸، این را پرسشی به‌جا می‌دانم که آیا او با عدم مقاومت در برابر یک پتانسیل آمادگی منفی، تن به توقف بازی داده است، یا آن‌که با وتو کردن خواست رانه در یک فعالیت کاذب، صرفاً بازی را ادامه داده است؟ (پیشاپیش باید بگویم که اگر گزینه‌ی دوم را انتخاب می‌کنید، ربط دادن بی‌واسطه‌ی این داوری منفی درباره‌ی این اقتصاددان و اندیشمند برجسته‌ی چپ‌گرا به محدودیت‌های نظری ترنسکیسم در این مورد مشخص، مکمل وارونه‌ی پرونده‌سازی‌های عجولانه و بی‌ثمر رایج در میان چپ‌گرایان راست‌کیش است که مثلاً در مواجهه با نظروزی‌های بدیو درباره‌ی افلاتون یا ژیک دربارهی هگل، به‌جای سروکله‌زدن با آنها در همان سطح نظری، عوامانه‌ترین راه را انتخاب می‌کند و اگر چیزی از آنها به‌ضررشان باشد، اراجیف سیاسی مَحَرزشان را یادآوری می‌کنند و اگر به‌سودشان باشد، از مواضع مثبتشان دم می‌زنند. رابطه‌ی میان نظروزی محض و سیاست متعین، جز در تکینه‌های انگشت‌شمار اما غول‌آسایی مانند لنین، به‌طرز نومیدکننده‌ای آکنده از میانجی‌های بیگانه‌ساز است. کشف سازوکارهای این وساطت در حوصله‌ی بحث حاضر نیست، اما بر جذابیت‌های پژوهش درباره‌ی آنها گه‌گاه یک اضطراب سیاسی هم افزوده می‌شود: دیدیم که راست‌کیش‌ترین چپ‌گرایان ایران و جهان هم در برخورد با رویدادهای بهار و تابستان ۸۸ یک فاجعه‌ی سیاسی از خودشان برای تاریخ به یادگار گذاشتند. البته این هم دلیلی است کافی برای موضوعیت دوباره و همواره‌ی این پرسش هنوز بی‌پاسخ لوکاچ که اصلاً راست‌کیش بودن یعنی چه؟ فعلاً و به‌طرز اعصاب‌خوردکنی هیچ تضمینی وجود ندارد که اگر مندل به‌جای ترنسکیست بودن چیز بهتری می‌بود، بدبینی ما هم در مورد ساختار رانشی نوع مواجهه‌ی او با می ۶۸ تخفیف می‌یافت؛ می‌توان حدس

زد که بلشویسم، آن گونه که در سوخت‌وسازهای نظری و عملی درونی بین‌الملل دوم به صورت یک ابزار پرورده‌ی سیاسی، متمایز و مدّون شد، محکِ مطمئن تری است؛ با این همه سرمقاله‌های پراودای کامنف و استالین، یا خرابکاری‌های زینوویف و کامنف در گرماگرم جابجایی اکتبر، یا حتا قضیه‌ی بوخارین، آدمی را در این داوری هم محتاط می‌کند. گذشته از همه‌ی اینها، صادقانه می‌گوییم که من موردِ مندل را فقط برای مشغولیتِ ذهنی شما در مطالعه‌ی یک نمونه از آزمایشِ لیبت طرح کرده‌ام و خودم به رغبتِ تمایلیم هیچ حکمی صادر نمی‌کنم):

پلیس در حمله به دانشجویان ابتدا با پرتاب گاز اشک‌آور سعی در پراکندن و عقب‌راندن آنها داشت و در مرحله‌ی دوم سعی داشت به هر نحوی شده به موانع رخنه کند و سنگرها [ی خیابانی دانشجویان] را اشغال کند. جنگِ تن‌به‌تنِ سختی در گرفته بود. مجروحان و مصدومان زیادی که نمی‌توانستند خود را نجات دهند، روی زمین افتاده بودند. برای جلوگیری و کند کردن حرکت پلیس، مدافعان اقدام به روشن کردن آتش روی موانع و سرتاسر خیابان‌ها کردند. صدای ضعیف انفجار تانکرهای سوخت از حاشیه‌ی راستِ رودخانه به گوش می‌رسید. ارنست مندل، رئیس بین‌المللِ چهارمِ ترُتسکیست‌ها که از بلژیک [به فرانسه] آمده بود، از بالای سنگری خیره به آتش نگاه کرد. پس از مدتی، در حالی که با هیجان می‌دوید، با لهجه‌ی بلژیکی فریاد زد: «آه! چقدر زیباست! این انقلاب است!». او به اتومبیل خود که در حال سوختن بود، خیره خیره نگاه می‌کرد. (سیل و مک کانویل، ۱۳۸۱: ۱۱۱) (افزوده‌های درون قلاب‌ها [] از من هستند)

برای راحتی در حل این مسئله، می‌توانید از تمثیل آلتوسریِ خطابِ سوژه‌ی اعظم استفاده کنید: وقتی صدای «آهای! با تو آم!» به گوشم می‌رسد و بی‌آن که مطمئن باشم که من مخاطبِ آن بوده‌ام، به جانبِ صدا می‌چرخم، آیا پتانسیلِ آمادگی را وتو کرده‌ام یا به آن تن داده‌ام؟ با در نظر گرفتن تقابلِ جدیِ این سوژه‌ی دست‌وپابسته‌ی آلتوسری با سوژه‌ی رانه (سائق) لکانی — که من آگاهیِ منطبق با آن را معادل هندسیِ پرولتاریا می‌دانم — قاعدتاً من خودبه‌خود مخاطب شده، برای ادامه‌ی بازیِ ساختارها، ناغافل یک رانش را وتو کرده‌ام. به شکلی تناقض‌آمیز، آن کسی در برابر پتانسیلِ آمادگی مقاومت نمی‌کند که در برابر خطاب مقاومت می‌کند: کسی که به جانبِ صدا بر نمی‌گردد. تشخیص این که پتانسیل تحریکِ کی وتو شده و کی نشده است، در این قرینگی‌های آئینه‌ای گاه به راستی دشوار می‌شود. نه فقط در مورد مندل، بلکه در مواردِ فراوانِ شورش‌های ناگهانی از نوع آنهایی که با گذشت ۵-۶ سال از خودانگیختگیِ مشکوکشان، خاک سوریه را به توبره کشیده‌اند، به این دقت کنید که آیا آتشِ سنگرسوزی که شب‌هنگام گونه‌های هیجان‌زده‌ی یک شورشیِ خلق‌الساعه را ملتهب می‌کند — حتا اگر شعله‌هایش از اتومبیل خودش زبانه بکشد — غریب‌ست که او را به ترک مقاومت علیه پتانسیلِ آمادگی فرامی‌خواند، یا آن که باز همان صاحب‌صدای همیشگی‌ست که با لباسِ مُبَدَّل، او را به ادامه‌ی بازی خطاب می‌دهد؟

لنین در جزوه‌ی یک گام به پیش دو گام به پس، در توصیف کشمکش‌های جناح‌های گوناگون کنگره‌ی دوم حزب سوسیال‌دمکرات برپایه‌ی رأی‌گیری‌های مختلف کنگره، نموداری آورده است که در آن طی پنج مرحله نحوه‌ی پیوندیابی و پیوندگسلی‌های این جناح‌ها در مسیر شکل‌گیری و کالبدیابی نهایی انشعاب‌های آینده‌ی سوسیال‌دمکراسی روس، نشان داده شده است (Lenin, 1977a: 337؛ توضیحات تصویر را فارسی کرده‌ام):



رأی‌گیری‌های A تا E، چنان‌که لنین می‌گوید، هرکدام معرف یک نوع رأی‌گیری هستند و او برای هر یک از این انواع مصداق‌هایی می‌آورد (اگرچه اعدادی که ارائه کرده است، مربوط به یکی از این مصداق‌ها، یعنی بازنماینده‌ترین آنهاست): نوع یکم: رأی‌گیری درباره‌ی کلیت برنامه یا درباره‌ی قطعنامه علیه فرمول فدراسیون در حزب (در نمودار A، نوارهای که بالای آن عدد ۵ بدون علامت مثبت یا منفی درج شده است، نمایانگر ممتنع‌ها است؛ در نمودارهای بعدی، لنین حتی‌الامکان رأی‌گیری‌هایی را انتخاب کرده است که در آنها رأی ممتنع داده نشده است)؛ نوع دوم: مسائلی که مستقیماً به سیاست‌های ایسکرا مربوط می‌شوند و در نتیجه کلیت ایسکرایبی‌ها اعم از اکثریت و اقلیت خودبه‌خود به یک جبهه می‌روند، از جمله بحث درباره‌ی کمیته‌ی تشکیلات یا میزان اهمیت تعیین موقعیت گروه بوند در حزب، همچنین رأی‌گیری علیه نمایندگی رایجیه دلو برای سازمان خارج

کشور حزب؛ در این دو مورد اول چنان که از نمودار پیداست، کل ایسکرای‌ها تقریباً یک‌پارچه متفق‌الرأی هستند. در سه نوع بعدی، ایسکرا دچار انشقاق می‌شود. نوع سوم: رأی‌گیری درباره‌ی برابری زبان‌ها؛ نوع چهارم: رأی‌گیری درباره‌ی ماده‌ی اول آیین‌نامه (ماده مربوط به عضویت که جدال اساسی میان لنین و مارتف حول آن بود)؛ و نوع پنجم: انتخابات برای ارگان مرکزی، کمیته‌ی مرکزی و شورای حزب (Lenin, 1977a: 334-340). لنین مورد آخر را نمود گسست نهایی اکثریت و اقلیت، و در آمیختگی فرجامین اقلیت ایسکرا (منشویک‌های آینده) با مرکز و بازمانده‌های ضدایسکرای‌ها (یعنی آنهایی که کنگره را ترک نکرده بودند) می‌داند (ibid: 340).

این پیوندهای مقطعی و گسست‌های دوباره یادآور ماشین میل دلوز هستند، به شرطی که فکر کنیم هر گسست نتیجه‌ی رسیدن ماشین به حد بدن بدون اندام‌ها (*BWO*) بوده است. با این تبیین هر پیوند جدید کاملاً تصادفی است، یعنی هیچ قاعده و منطقی بر تشکیل آن وجود ندارد. این موضوعی است که باید روشن شود؛ قبل از دنباله‌ی بحث یادآوری می‌کنم که اینجا با دو اکثریت سروکار داریم: اکثریت ایسکرای (نوارهای سفید) و اکثریت کنگره، یعنی بخشی از مجموع رأی‌ها (مثبت‌ها یا منفی‌ها) که بزرگ‌تر از بخش دیگر است، مستقل از این که چه گروه‌هایی آن را تشکیل داده‌اند. نمودار A، از آنجا که آرای ممتنع را هم درج کرده است، نشان می‌دهد که تعداد کل رأی‌ها ۵۱ عدد بوده است. در نتیجه در موارد C و D که مجموع رأی‌های مثبت و منفی همان ۵۱ است، هیچ رأی ممتنعی داده نشده است. کسری موجود در نمودار B به سه رأی ممتنع برمی‌گردد. نمودار آخر، E، هم رأی ممتنع ندارد، بلکه کاستی هفت‌تایی آن نتیجه‌ی خروج هفت نفر از مجموع هشت‌نفری ضدایسکرای‌ها از کنگره بوده است (هر پنج نفر بوندیست حاضر در کنگره که با رد اصل فدراسیون حزبی از کنگره بیرون رفتند، و دو نفر رأی‌چیه دلویی که با رد نمایندگی این ارگان برای سازمان خارج کشور حزب از سوی کنگره، آن را ترک کردند). از هر پنج نمودار مشخص است که ضدایسکرای‌ها، تا زمانی که در کنگره بودند، تقریباً همواره در مقابل اکثریت ایسکرای رأی می‌دادند. مورد E تنها باری بوده که اکثریت ایسکرای یکپارچه اما به‌تنهایی اکثریت کنگره را هم تشکیل داده است (در موارد دیگر یا یکپارچه نبوده — C و D — که در این حالت منطقاً نمی‌توان گفت که اکثریت ایسکرای در اکثریت کنگره بوده یا در اقلیت آن؛ یا این که به‌همراه بخشی از دیگر جناح‌ها در اکثریت بوده — A و B)؛ اگر آن هفت ضدایسکرای کنگره را ترک نکرده بودند، به احتمال قوی باز به گزینه‌ی مقابل اکثریت ایسکرای رأی می‌دادند و در نتیجه این اکثریت، در رأی‌گیری E اکثریت کنگره را از دست می‌داد.

بیا بید با ابتدا به الگوی ماشین میل فرض کنیم که پیوندهای هر باره میان گروه‌های مختلف کنگره، به‌معنای دلوزی واژه، تصادفی بوده‌اند، یعنی مثلاً قاطع‌ترین تمایز در نمونه‌ی آخر، که لنین آن را شاهد در آمیختگی ایسکرای‌های اقلیت و خط مرکز و تنها ضدایسکرای‌های باقی‌مانده (بروکر)، و نیز تقسیم فرجامین اقلیت و اکثریت کنگره می‌خواند، صرفاً از سر تصادف بوده است و نباید در آن وجود پیشین دو مثال افلاتونی متمایز را تصور کرد

که نموده‌های متکثر هر یک پس از نوعی آشوب اولیه آرام‌آرام در نوع مشترک مربوطه‌شان دوباره متحد شده‌اند. مارتف برای تبیین شکست خود، روی وجه مکمل این تضاد فباوری، یعنی خروج ضدایسکرای‌ها، حساب می‌کند: ضدایسکرای‌ها در مرحله‌ی پنجم به‌جای پیوند با ائتلاف مرکز و ایسکرای‌های اقلیت، به یک اندام دیگر (البته در بیرون کنگره) متصل شده‌اند؛

کناره‌گیری هفت نفر از «دست راستی»ترین فرصت طلب‌ها (اپورتونیست‌ها) سرنوشت انتخابات آرگان مرکزی و کمیته‌ی مرکزی و شورای حزب را علیه مارتف رقم زد ... حرف‌های زیادی در این باره زده شده است که اکثریت کنگره‌ی ما امری «تصادفی» بود. در حقیقت این [تصادفی بودن] تنها تسلی خاطر بود که رفیق مارتف در نوشته‌اش، بار دیگر در اقلیت، به خودش می‌داد. نمودار به‌روشنی نشان می‌دهد که در یک‌و‌تنه‌ایک معنا می‌توان اکثریت را تصادفی خواند و آن این که کناره‌گیری هفت نفر از فرصت طلب‌ترین نمایندگان جناح «راست» احتمالاً موضوعی تصادفی بوده است. دقیقاً تا آنجا که این کناره‌گیری رویدادی تصادفی بود، اکثریت ما نیز تصادفی بود. یک نگاه اجمالی به نمودار بهتر از هر بحث مطولی نشان خواهد داد که این هفت تن به کدام جناح می‌پیوستند و باید می‌پیوستند. اما پرسش این است: تا چه اندازه خروج این هفت نفر واقعاً تصادفی بود؟ (Lenin, 1977a: 340-341) (افزوده‌های درون قلاب‌ها [] از منند؛ تأکیدها از اصلند)

با این همه ایسکرای نو (هیئت تحریریه‌ی منشویکی / ایسکرا / پس از انشعاب) در رابطه با جدال‌های کنگره، دعوای قدیمی‌تر اقتصادی کارها (اقتصادزده‌ها، اکونومیست‌ها) و سیاسی کارها (politicians) را به یاد خوانندگان خود می‌آورد: گویا آکسلرد می‌نویسد که در کنگره، سیاسی کارها هم مانند جناح اقتصادزده مغرضانه، خودشیفته و از خودبی خودشده رفتار می‌کرده‌اند (ibid: 382). لنین گوشزد می‌کند که مجادله‌ی قدیمی میان دو گروه موسوم به اقتصادی کار و سیاسی کار — دعوایی که در چه باید کرد بیش از هر جای دیگر خود را نشان می‌دهد — هم‌اکنون سپری شده و تبدیل تقسیم‌بندی جدید اکثریت و اقلیت به تقسیم‌بندی قدیم اقتصادزده و سیاستزده کار نادرست و البته مشکوکی است:

چه کسی است که نداند که تقسیم‌بندی سوسیال‌دمکرات‌های روس به اقتصادی کارها (اکونومیست‌ها) و سیاسی کارها مدت‌هاست منسوخ شده است؟ ... نبرد علیه «اکونومیسم» در همان سال ۱۹۰۲ فروکش کرد و به کلی پایان یافت؛ مثلاً شما در سال ۱۹۰۳ (در شماره‌ی ۴۳ [ایسکرای قدیم]) خواهید دید که «دوران فروکاست‌گرایی، یکسره سپری شده» خوانده می‌شود، و اقتصادی کاری صرف چونان چیزی «مرده و دفن شده» انگاشته می‌شود ... پس چرا تحریریه‌ی جدید ایسکرا به این تقسیم‌بندی مرده و مدفون باز می‌گردند؟ آیا ما در کنگره با امثال آکیمف = ضدایسکرای، نماینده‌ی راجیه دلو [بر سر اشتباهاتی که دو سال پیش در راجیه دلو مرتکب شدند می‌جنگیدیم؟ ... هر کسی می‌داند که دعوا این نبود و ما نه بر سر اشتباهات قدیمی، مرده و مدفون راجیه دلو، بلکه بر سر خطاهای جدید آکیمف‌ها در بحث‌ها و رأی‌هایشان در کنگره بود که با آنها کشمکش داشتیم ... در روزهای کنگره تقسیم‌بندی قدیمی اقتصادی کارها و سیاسی کارها دیگر وجود نداشت؛ بلکه گرایش‌های فرصت طلبانه‌ی گوناگون دیگری بودند که به حیات خود ادامه می‌دادند. آنها خود را در بحث‌ها و رأی‌گیری‌ها بر سر برخی موضوعات نشان دادند و

سرانجام به تقسیم‌بندی تازه‌ی حزب به «اکثریت» و «اقلیت» انجامیدند. همه‌ی موضوع این است که تحریریه‌ی جدید/ایسکر [= منشویک‌ها]، به دلایل آشکار، می‌کوشند تا ارتباط میان این تقسیم‌بندی جدید و فرصت‌طلبی کنونی (حال حاضر) در حزب ما را کمرنگ کنند، و در نتیجه ناچارند از تقسیم‌بندی جدید به تقسیم‌بندی قدیم بازگردند. (Lenin, 1977a: 382-383) (افزوده‌های درون قلاب‌ها [] از منند؛ تأکیدها از اصلند)

تصادفی خواندن تشکیل اکثریت کنگره از سوی مارتف، با این بازگشت ناخودآگاهانه‌ی آکسلرد به گذشته، زیاد همخوان نیست. آکسلرد می‌کوشد نشان دهد که ضدایسکرایبی‌ها، که سخنگویان فعالشان در کنگره، آکیمف و مارتینف رانچیه دلویی — برجسته‌ترین نمایندگان سنت اقتصادی‌کاری در سوسیال‌دمکراسی روس — بودند، با خود متفاوت‌بینی متبخرانه‌ای که در فدراسیون‌طلبی بودند و نهایتاً خروج ضدایسکرایبی‌ها تجلی یافت، در عمل همان دعوای قدیمی را با اکثریت ایسکرایبی که آن هم دچار همین نوع خودشیفتگی، منتها تحت عنوان سیاسی‌کاری بود، ادامه می‌دادند. این به‌زعم لنین تلاشی است برای آن که دعوای جدید که عمدتاً بر سر مسائل سازمانی بود و به بروز شکل جدیدی از فرصت‌طلبی انجامید (ضدیت با تمرکزگرایی — به‌ویژه در مورد ماده‌ی مربوط به عضویت — عدم تبعیت اقلیت از اکثریت و ...)، نادیده بماند. او یادآوری می‌کند که در تحقق این شکل فرصت‌طلبی، که ربطی به فرصت‌طلبی قدیمی اقتصادی کارها ندارد، ضدایسکرایبی‌ها حرف مارتف را می‌زدند. مثلاً در ادامه‌ی کشمکش‌ها بر سر ماده‌ی یکم آیین‌نامه‌ی حزب و حول انتخاب فرمول لنین یا مارتف برای تعیین عضو حزب، ظاهراً بروکر ضدایسکرایبی طرف فرمول لنین را می‌گیرد و بهانه‌ای دست مارتف می‌دهد. اما آکیمف ضدایسکرایبی در نطق خود این سوءتفاهم را رفع می‌کند؛ توصیف لنین از این صحنه چنین است:

رفیق بروکر هنوز به این بینش دست نیافته بود که در یک نبرد سیاسی گاه نیاز است که [برای تحقق مقاصد خود] شرکتمتر را انتخاب کنیم ... رفیق آکیمف تیزبین‌تر بود. او مسئله را کاملاً درست مطرح کرد زمانی که گفت: "بحث رفقا مارتف و لنین بر سر این است که فرمول کدام‌یک از آنها بهتر به تحقق هدف مشترک آنها [= یعنی به‌زعم او و دیگر ضدایسکرایبی‌ها، ایجاد سازمان متمرکز] می‌انجامد". او ادامه داد: "بروکر و من می‌خواهیم آن فرمولی را انتخاب کنیم که کمتر آن هدف را متحقق سازد. از این منظر، من فرمول مارتف را انتخاب می‌کنم." و رفیق آکیمف رُک‌وپوست‌کننده توضیح داد که از دید او "هدف اصلی آنها" (یعنی هدف پلخائف، مارتف و من، که همانا ایجاد یک سازمان رهبری‌کننده‌ی انقلابیان است) "ناشدنی و زیان‌رسان است". (Lenin, 1977a: 265) (افزوده‌های درون قلاب‌ها [] از منند؛ تأکیدها از اصلند)

آکیمف نشان می‌دهد که اگرچه حتماً فرمول روادارتر مارتف را هم در خدمت تحقق غایت سازمان متمرکز می‌داند، اما چون از فرمول لنین شرکتمتری دارد، آن را انتخاب می‌کند و بهتر است که بروکر هم که با او در این ضدیت با سازمان متمرکز همدل است، همین کار را بکند. به‌باور لنین این ادعای نوایسکرایبی‌ها (منشویک‌ها، مشخصاً آکسلرد) که گویا موضع ضدایسکرایبی‌ها ادامه‌ی همان اقتصادی‌کاری سال‌های گذشته است که در تقابل با سیاسی‌کاری/اکثریت/ایسکرایبی (بلشویک‌ها) قرار گرفته است، کوششی است برای پنهان کردن این حقیقت که

نهایتاً در آنچه اصل کشمکش‌های کنگره بر سر آن بود (مسائل سازمانی) ضدایسگرایی‌ها کنار منشویک‌ها قرار می‌گرفتند. در واقع لنین تذکر می‌دهد که بازنمایی کشمکش‌های جدید بر اساس اختلاف‌های قدیم، منجر به آن می‌شود که این واقعیت نادیده بماند که «فرصت‌طلبی» تغییرشکل داده است و اکنون خود را در مسائل سازمانی نشان می‌دهد. در نتیجه فرض منشویکی تکرار دعوی قدیم در کنگره، بر طرح هر ادعایی درباره‌ی حدوث تصادفی فلان رویداد، شرط احتیاط می‌گذارد. اگر چیزی عیناً تکرار شده است، باید در گستره‌ی عمل عامل تصادف بیشتر دقت کرد: اگر دعوا همان دعواست، خروج ضدایسگرایی‌ها دیگر تصادفی نیست.

بحث بر سر رابطه‌ی تقسیم‌بندی‌های قدیم و جدید، خیلی زود به آنجایی می‌رسد که باید برسد:

هر کسی می‌داند که تقسیم‌بندی جدید مبتنی بر اختلاف بر سر مسائل سازمانی بود که با بحث و جدل درباره‌ی اصول سازمان (ماده‌ی یکم آیین‌نامه) آغاز شد ... تقسیم‌بندی قدیمی به اقتصادی کارها و سیاسی کارها عمدتاً برپایه‌ی اختلاف نظر در مورد تاکتیک‌ها شکل گرفته بود. / ایسکرای نو در تلاش خود برای توجیه این بازگشت از موضوعات پیچیده‌تر و به‌راستی موضوعیت‌دار و ضروری زندگی حزب به مسائلی که مدت‌هاست برطرف شده و اکنون به‌شکلی ساختگی نبش‌قبر می‌شوند، به یک‌جور تظاهر مسخره‌ی عمیق‌بودن [موضوع از حیث نظری] متوسل می‌شود ... این «ایده»ی عمیق، از آکسلرد شروع می‌شود و چونان رگه‌ای سرخ‌رنگ در سراسر نوشته‌های / ایسکرای نو پیش می‌رود که: محتوا مهم‌تر از شکل است، و برنامه و تاکتیک‌ها مهم‌تر از سازمان هستند. (Lenin, 1977a: 383-384) (افزوده‌های درون قلاب‌ها [] از منند؛ تأکیدها از اصلند)

از دید ایسکرای نو، دعوای در سطح مبتذل مسائل شکلی/سازمانی باقی ماندند و تبختر و از خودبی‌خودشدگی طرفین سیاسی کار و اقتصادی کار این دعوای مجال طرح تمایزهای واقعی در مسائل مربوط به برنامه و تاکتیک‌ها، یعنی مسائل محتوایی، را از بین برد. لنین در برابر این برخورد، می‌خواهد موضوع تکرار روشن شود: آنچه حقیقتاً در حال تکرار است چیست؟ حدس منشویک‌ها درست است که چیزی تکرار شده است، اما محتوا/باوری آنها، آنان را خودبه‌خود در تشخیصش عاجز می‌گذارد. همین تکرار است که به شهادت آکیف، آنها را در کنار ضدایسگرایی‌ها قرار داده است: شکل.

لنین به سربلند کردن دوباره‌ی «فرصت‌طلبی» این‌بار در مسائل سازمانی (مشخصاً ماده‌ی یکم آیین‌نامه) اشاره می‌کند: ضدایسگرایی‌ها که مخالف تمرکزند، فرمول مارتف و درکل موضع اقلیت/ایسگرایی را فرصت‌بهتری برای پیشبرد برنامه‌ی خود می‌دانند. او به تلویح، و گاه با صراحتی بیشتر، تأکید می‌کند که فرصت‌طلبی چیزی پیچیده‌تر از یک محتوای برنامه‌ای است. اینجا باید در آن ادعای مرسوم که گویا او صرفاً پس از مطالعاتش در منطق هگل دچار یک گسست بنیادین نظری-روشی از مکانیکی باوری و بازتاب‌انگاری مسلط بر بین‌الملل دوم شد، نگاهی انتقادی داشت. عناصر این گسست، البته به‌شکلی ناخودآگاهانه، در تمام تنش‌های او با سوسیال‌دمکراسی روس و چپ اروپا، حتا سال‌ها پیش از آغاز جنگ، مثلاً در همین جزوه‌ی او دیده می‌شود؛

اگرچه لنین در سال‌های نوشتنِ یک گام به پیش دو گام به پس هنوز از حیث بیان مبانی نظری اندیشه‌ی خود همچنان تابع و تأثیر گرفته از قطب‌های فکری بین‌الملل دوم است، و مثلاً همین‌جا هم به‌صراحت فرمول سطحی تقدم محتوا بر شکل را به چالش نمی‌کشد، اما هرچه در دعوا بیشتر بر موضع خود پافشاری می‌کند، برداشت اعاده‌ی حیثیت از شکل نیز از نوشته‌ی او محتمل‌تر می‌شود (مثلاً تأکید می‌کند که اتفاقاً در حزب، این شکل است که از محتوا پس افتاده است؛ ibid: 387): از جایی به بعد که گویا در پرده‌گویی دیگر او را خسته کرده است، آنچه یک موضوع شکلی و واجد درجه‌ی دوم اهمیت می‌نماید، خودش تبدیل به مضمون می‌شود:

من دیگر به این واقعیت نمی‌پردازم که محتوای کار حزب در کنگره (در موضوع برنامه و ...) تنها به‌بهای مبارزه‌ای علیه خود آن ضدایسکرایبی‌ها و آن لجنزاری که نمایندگانش به‌لحاظ عددی در میان «اقلیت» ما دست بالا را دارند، با روح سوسیال‌دمکراسی انقلابی طرح‌وتنظیم شده بود. (Lenin, 1977a: 388ff) (تأکیدها از اصلند)

مبارزه با ضدایسکرایبی‌ها و «لجنزار» پیش‌گفته، چنان‌که خود لنین به‌تأکید می‌گوید، کشمکش‌ی بر سر مسائل سازمانی‌ست؛ بدین‌قرار محتوای فعالیت حزب در کنگره، شکل آن بوده است (از لحظه‌ی نگارش این جزوه‌ی لنین، حدود ۱۰ سال تا دوره‌ی هگل‌خوانی فشرده‌ی او و آن به‌اصطلاح «گسست ناگهانی»، زمان داریم). این ساختار برخالی (فراکتالی) بنیاد آن تکراری است که منشویک‌ها آن را خوب تشخیص نمی‌دهند، اما لنین، البته او هم نه خیلی خوب، ترسیمش می‌کند. او در این جزوه ۵ بار، با عبارات کمابیش یکسان، یادآوری می‌کند که آنچه در این دعوی اقلیت کنگره که "نمی‌خواهد از سوی مرکز مستبد تشکیلات، مدیریت و اداره (سرکوب) شود" ایجاد تناقض می‌کند، این است که این اقلیت پیش از این دعوی، اصلاً باید بپذیرد که اقلیت تشکیلات است، یا حداقل بخشی از تشکیلات است (نمی‌توان اقلیتی را که از اقلیت بودن سرباز می‌زند، به‌نام حق اکثریت بر اقلیت سرکوب کرد). این تناقض مقدم بر هر مقوله‌ی محتوایی، یک مسئله‌ی لاینحل شکلی است.

این تکرار فرصت‌طلبی (تجدیدنظرطلبی، لجنزار یا هر فحش دیگر مرسوم قلم لنین) به‌صورت یک تناقض شکلی، در جناح اقتصادی‌کارها به یک ساختار روان‌شناختی پایدار تبدیل می‌شود؛ مثلاً برخلاف تصور مارتف، آکیمف تیزهوش و آینده‌بین، هنوز به امکان پیدایش یک بدیل امیدوار است:

رفیق مارتف در کنگره از آن «ترکیب و توافق» ممکن «برای همیشه دل‌کند» که درست روز بعد از کنگره با روی گشاده به استقبال عملی کردن آن رفت. اما رفیق آکیمف در همان وقت هم نشان داد که دوران‌دیش‌تر از رفیق مارتف است؛ رفیق آکیمف به "کار پنج‌ساله‌ی سازمان حزبی قدیم که بنا به اراده‌ی یکمین کنگره، کمیته نامیده می‌شد" اشاره کرد و سپس با کنایه‌ای سخت زهرآگین و غیب‌گویانه حرف خود را تمام کرد [نقل قول لنین از آکیمف]: "درباره‌ی این نظر رفیق مارتف که گویا امیدهای من به پیدایش یک جریان یا گرایش نو در حزبمان بیپوده است، بگذارید بگویم که حتا خود او از این حیث مایه‌ی امید من است." (Lenin, 1977a: 303) (افزوده‌های درون قلاب‌ها [] از منند؛ تأکیدها از اصلند)

گرایش بدیلی که آکیمف روی آن حساب باز کرده است، چشم به فرمول مارتن برای عضویت در سازمان دوخته است. این گرایش، پیش از آن که به محتوای برنامه‌ای و تاکتیکی حزب (اقتصادی‌کاری یا سیاسی‌کاری، ...) بپردازد، خود را در قالب یک جایگزینِ شکلی نمایش می‌دهد. تبعیتِ شکل از محتوا چونان یکی از اصول موضوعه‌ی بازتاب‌انگاریِ سوسیال‌دمکراسی وقتِ اروپا و روسیه، حتا پلخائف را تا حدِ آشتی‌جویی و امتیازدهی به اقلیت وادار به واپس‌نشینی می‌کند: او از گذشته‌ی در حق تجدیدنظرطلب‌ها (رویزونیست‌ها) و هرج‌ومرج‌طلب‌هایی که نظم و قاعده و اصول سازمانی را به محض شکست به هم می‌زنند، حرف می‌زند که برای پرهیز از شکاف یا انشعاب در حزب، گاه ضروری است (ibid: 368). جناح‌بندی‌های کنگره‌ی دوم، بیش از آن که نتیجه‌ی تکرار مناقشاتِ محتوایی بر سر برنامه و تاکتیک‌های مبارزاتی حزب باشد، محصول بازتولید یک دشواریِ شکلی است که لنین در همان جزوه، البته نه خیلی پُر، دایره‌ی شمولِ تاریخی و جهانی آن را بازرسی می‌کند. این کوشش، که چنان که پیش‌تر گفتم به نحوی تلویحی به اعاده‌ی حیثیتِ شکل می‌گراید، سرانجام تلویحاً تصدیق می‌کند که برخلاف تصور رایج این‌طور نیست که یک تنشِ محتوایی به ایجاد دو شکلِ سازمانی متفاوت می‌انجامد؛ جهان‌شمولیتِ قالبِ سازمانی کشمکش میان فرصت‌طلبان و انقلابیان گاه این گمانه را تقویت می‌کند که آنچه یک کلیتِ مثالی با قابلیتِ تکرار در مقیاسِ جهانی ایجاد می‌کند، اتفاقاً مقوله‌ی شکل است:

همانندی تقسیم‌بندیِ بنیادینِ همه‌ی این احزاب [سوسیال‌دمکرات اروپا، از جمله حزب آلمان، فرانسه، ایتالیا و خودِ روسیه] به یک جناح انقلابی و یک جناح فرصت‌طلب، همسانیِ خط فکری و گرایش‌های فرصت‌طلبی در امرِ سازمانی [در همه‌ی این موارد]، به‌رغم همه‌ی این تفاوت شرایط [بومی مربوط به هر کشور خاص]، آشکارا نمایان است. [سپس لنین در پانویس می‌نویسد:] امروز کسی شک نخواهد کرد که تقسیم‌بندیِ قدیمیِ سوسیال‌دمکرات‌های روس در مسائل مربوط به تاکتیک‌ها به [اقتصادی‌کارها] و سیاسی‌کارها، همانند تقسیم‌بندیِ کل جنبش بین‌المللی سوسیال‌دمکراتیک به فرصت‌طلب‌ها و انقلابی‌ها بوده است. (Lenin, 1977a: 401) (افزوده‌های درون قلاب‌ها [] و نیز تأکیدها از منند)

برپایه‌ی این گفته‌ی لنین، چیزی که عام و مربوط به جنبشِ بین‌المللی سوسیال‌دمکراتیک است، یک پدیده‌ی شکلی و سازمانی است (فرصت‌طلب و انقلابی، در معنایی که لنین در این جزوه برای توصیف جناح‌بندیِ کنگره به‌ویژه بر سر ماده‌ی یکم آیین‌نامه در ذهن داشت)، و آنچه خاص و ویژه‌ی سوسیال‌دمکراسیِ قدیمِ روس است، یک تعارضِ محتوایی و مربوط به تاکتیک‌ها (اقتصادی‌کاری و سیاسی‌کاری) است. در نتیجه گویی یک شکل کلی در عینیت‌یابیِ خود، تضاد خود را به صورت یک تنشِ محتوایی به‌قولِ لنین منسوخ‌شونده درآورده است؛ پنداری این تقابل حتماً باید صراحتِ شکلیِ خود را بیابد، یعنی باید مشخص شود که اصالتِ این تنش را باید در شکلِ کلی آن جست، و نه در محتوایِ خاص و گذرنده‌ی آن؛ در فرایند واریاسیون، خود تغییر شکل است که محتوا را به‌عنوان یک پابندگیِ جوهری جعل می‌کند (بنگرید به بامد/ بیورسپ). تکرار یک شکلِ واحد با برخی تفاوت‌ها که ناشی از «شرایط» مشخص هر مورد است، ما را به همین مفهوم واریاسیون باز می‌گرداند، و

چون به گونه‌ای تناقض‌آلود، محتوایش یک مقوله‌ی شکلی است (دعوی حزبی‌ای که محتوایش مسائل سازمانی است) این تکرار، ساختارِ بر خالی پیدا می‌کند. ماشینِ میل نمودارِ پنج‌مرحله‌ای پیوند و گسستِ اندام‌ها (گروه‌ها یا بخش‌های کنگره)، که سرانجام به تبدیلِ اکثریتِ یک‌دستِ ایسکرایبی به اکثریتِ یک‌دستِ کنگره انجامید، در اصل تقلایِ خودآیینِ یک چرخه‌ی تکرار برای اعاده‌ی یک شکلِ بنیادین است که چونان کلِ جهان‌شمولی اعتبار دارد؛ این همان جایی است که غافلگیر می‌شویم از این که می‌بینیم لنین در برابر اصرارِ پلخائف به رعایت گذشت و امتیازدهی (اصل واقعیت؟) برای پرهیز از انشعاب (تعویقِ لحظه‌ی بازگشت به وضعیتِ غیرانداموار؟)، عشقِ پلخائف به این زندگیِ سازمانی را با این کنایه به تمسخر می‌گیرد که گویا پدر مارکسیسمِ روس نمی‌خواهد یک «لذتِ بزرگ‌تر» (حفظ سازمان) را به‌بهای ناچیزِ برخی آزرده‌گی‌های خُرد (ضدسازمانی‌گریِ فرصت‌طلب‌ها و تجدیدنظرطلب‌ها) از دست بدهد (ibid: 368). اینجا پلخائف نماینده‌ی یک میل به میل‌ورزی، عطش برای عطش، و لذت بیشترِ ناشی از تشدید (و نه فروکاهش) تنش است؛ گویا در کنگره، یک رانشِ لیبتی برای توقفِ تنشِ بی‌وقفه صادر می‌شود و آگاهیِ متناظر با حبِّ ذات این — به‌زبانِ دلوز — سازمان‌یافتگی/اندام‌یافتگی (*organ-isation*) در کسوت یک انحراف، پیوسته آن را وتو می‌کند. در این میان کسی که از بیرون به آزمایشِ لیبت نگاه می‌کند و می‌داند که پتانسیلِ آمادگیِ پیش از تصمیمِ آگاهانه مهیا شده است، برای تأمینِ محتوا نیز به نام سیاسی‌کاری (در آن کاربردی که این واژه در چه باید کرد؟ برای توصیفِ گرایشِ متهم به تزریقِ آگاهی از بیرونِ طبقه داشت) اصرار دارد که دلیلِ تصادفی‌بودنِ تشکیلِ اکثریت در کنگره (خروجِ هفت ضدایسکرایبی) فقط از موضعِ بیرونیِ آزمایشگر قابل درک است.

نکته‌ی جالب توجه این که لنین، که در آن زمان هنوز کائوتسکی را نه مرتد بلکه یکی از پیشوایانِ معتبرِ سوسیال‌دمکراسی انقلابی می‌دانست، برای تضمینِ نظرش درباره‌ی شکلی‌بودنِ تجدیدنظرطلبی و تقویتِ عملیاتِ اعاده‌ی حیثیتِ تلویحی از شکل، او را به یاری می‌خواند:

شگفت‌آور نیست که کائوتسکی به این نتیجه می‌رسد: "چه‌بسا هیچ مسئله‌ی دیگری جز مسئله‌ی سازمانی وجود نداشته باشد که تجدیدنظرطلبی (رویزیونیسم) در همه‌ی کشورها، به‌رغم کثرت و تنوع رنگ و ظاهرش، در برخورد با آن این‌طور یک‌شکل باشد." او همچنین گرایش‌های پایه‌ایِ راست‌کیش و تجدیدنظرطلب در حوزه [مسائل سازمانی] را با کمک «عباراتی هراس‌انگیز» توصیف می‌کند: دیوان‌سالاری در برابرِ دمکراسی. (Lenin, 1977a: 398) (تأکیدها از اصلند)

تقابلِ دیوان‌سالاری (مرکزیت افراطی) در برابرِ دمکراسی (ساختارِ فدرالی‌تر حزب) عیناً آن کشمکش است که در کنگره میان اکثریت و اقلیت ایسکرایبی (که جناحِ ضدایسکرایبی هم با توجیهِ شرکتمتر معمولاً به آن می‌پیوست) روی داد؛ در واقع همین تعارض شکلی بود که محتوایِ مبارزاتِ درونی حزب در کنگره را رقم می‌زد؛ در نتیجه آیا نباید گفت که محتوا چیزی نیست جز تقلایِ پیوسته‌بی‌ثمرمانده‌ی یک اندامواره برای یافتنِ شکلی

چنان صریح که دیگر نیازی به محتوا نداشته باشد؟ می‌توان این وهله را خودآگاهی نامید: شکلی صریح و درون‌پیدا که دچار آن ابهامی نیست که منجر به ایجاد توهمات محتوایی — دعوای سیاسی کار و اقتصادی کار — در سوژه شود؛ توجه کنید که این مرحله یک وضعیت مثالی (ایده‌آل افلاتونی) نیست؛ به عبارت دیگر لازم نیست که برای رسیدن به این وهله یک شکل آرمانی بدون هیچ‌گونه تضاد ساختاری پدیدار شود؛ کافی است موقعیتی روی دهد که در آن شکلی بودن و نه محتوایی بودن تضادها بر ملا گردد: یک دقیقه‌ی لنینی اعاده‌ی حیثیت شکل. بدیهی است که از این دقیقه به بعد نیز تضادها و کشمکش‌ها ادامه دارند، اما با این آگاهی که ستیز بر سر انتخاب جدیت/پیگیری و فرصت‌طلبی/ناپیگیری است. اینجا لحظه‌ای است که کلیت، به‌عنوان شکلی که در بطن خود چیزی جز هم‌بافتگی و هم‌تافتگی تطوریابنده‌ی شکل‌های پیشین خود را ثبت نکرده است، به بر خالی بودن فرایند تکرار بر سازنده‌ی خویش آگاه می‌شود (اسطوره‌ای که از اسطوره‌بودنش مطلع است؟ باز هم بنگرید به *بامداد بی‌ورسپ*). نمودارهای لنین نیز همین حرکت به سمت خودآشکارگی را نمایش می‌دهند: اکثریت کنگره باید با اکثریت ایسکرایبی یکی شود تا شکل حاصل دیگر دچار ابهام نباشد (*ابهام* یعنی وضعیتی که در آن اکثریت ارگان مرکزی، اکثریت مرکزیت سازمان نیست؛ در چنین شرایطی امکان ندارد روشن شود که اصلاً شکاف میان اکثریت و اقلیت بر سر چیست و در نتیجه مارتف آن را یک تصادف می‌پندارد). *ایسکرای نو* به مقاومت در برابر این پیش‌آگاهی پیکره می‌دهد؛ تا زمانی که شکل تا سطح نمودار E آشکار و درون‌پیدا نشده است، کشمکش به صورت تنش تاکتیکی/محتوایی/اقتصادی/کاری و سیاسی/کاری یا نظایر آن باز نمود می‌یابد. در نتیجه آنچه لنین فرصت‌طلبی می‌نامد، خودبه‌خود با نوعی *ابهام* و *بی‌شکلی* این همان است (عجیب نیست که عنوانی که برای معرفی جریان دست‌راستی در سوسیال‌دموکراسی باب می‌شود — *فرصت‌طلبی* — خودش هرچه بیشتر بر سازمانی بودن آن دلالت دارد):

هنگامی که از نبرد با فرصت‌طلبی حرف می‌زنیم، هرگز نباید یک ویژگی سرشت‌نمای فرصت‌طلبی امروزی که در هر عرصه‌ای بروز می‌یابد را نادیده بگیریم، و آن ابهام، بی‌شکلی (*amorphousness*) و طفره‌روانه‌بودن آن است. یک فرصت‌طلب، بنا به سرشت خود همواره از موضع‌گیری روشن و قاطع سر باز می‌زند ... (Lenin, 1977a: 402)

(تأکیدها از منند)

شروط بیست‌ویک‌گانه‌ای که کنگره‌ی دوم کمینترن با بررسی و تکمیل پیش‌نویس پیشنهادی لنین برای پذیرش عضویت احزاب در این بین‌الملل تصویب کرد، شاید ثمره‌ی آگاهانه یا ناآگاهانه‌ی این مکاشفات تجربی و سپس‌تر نظری او درباره‌ی اهمیت شکل بوده باشد. همان زمان و سال‌ها پس از آن، انتقادات به‌مرور قالبی‌شده‌ای به نحوه‌ی تدوین و ابلاغ آمرانه‌ی این اصول به اصطلاح جزمی وارد می‌شد، با این مضمون کلی که "تحمیل و تعمیم غیرانتقادی الگوی حزب روسیه به احزاب دیگر کشورهای جهان کاری باطل و زیان‌رسان خواهد بود" و مثلاً "همین تجویز مستبدانه بود که روس مرکزیت آینده‌ی کمینترن استالین و تصفیه‌های گسترده‌ی آن را نیز بنیاد نهاد!" این نقد پیش از بررسی مضمونش، باید از حیث میزان برخورداري موضع‌طراح آن از این خودآگاهی

آزموده شود که مهار گرایش‌های دست‌راستی، حتی اگر مستلزم الگوی سازمانی حزب روسیه هم نباشد، حتماً منوط به ابهام‌زدایی و شکل‌بخشی صریح به موقف عامی است که در تقلاي محافظه‌کارانه برای حفظ لذت بزرگ‌تر تشدید تنش (پاره‌پاره‌نشدن پیوستار عموم اعضایش)، دائماً در برابر خُرده‌آزارهای فرصت‌طلبانه، گذشت‌های تاکتیکی می‌کند (شرط بیست‌ویکم که به پیشنهاد بوردیگا، نماینده‌ی جناح چپ حزب ایتالیا در کنگره، بر شروط نوزده‌گانه‌ی پیش‌نویس لنین افزوده شد، شدیدترین و خشن‌ترین حمله‌ی شکلی به فرصت‌طلبی را تجویز می‌کرد: اعضایی از هر حزب که در کنگره‌ی خود بر ضد پیوستن به کمینترن رأی داده‌اند، پس از پیوستن حزب به کمینترن باید از آن حزب اخراج شوند؛ هومبرت دروتس در نطق خود در دفاع از این شرط یادآوری می‌کند که برای جریان فرصت‌طلب همیشه وحدت بیش از هر چیزی اهمیت داشته است؛ بیشتر بنگرید به فصل بیست‌وپنجم در جلد سوم تاریخ روسیه‌ی شوروی ادوارد هلت کار: انقلاب در اروپا).

البته از ضروریات این وهله آن نیست که هر فرصت‌طلبی‌ای پیشاپیش کشف و پیش‌بینی شود؛ نمونه‌اش خوش‌بینی خود لنین نسبت به کائوتسکی در همین جزوه است. دلیلش هم این است که خودآگاهی هیچ ربطی به همه‌چیزدانی (omniscience) و پیشاپیش‌دانی (prescience) ندارد؛ لازم نیست ۱۰ سال قبل از انحطاط کائوتسکی، کسی خبر از وقوع آن داشته باشد. اما گاه نمایندگان بورژوازی در تشخیص یا پیش‌بینی چنین واقعه‌ای از لنین سبقت می‌گیرند؛ او در دو تاکتیک سوسیال‌دمکراسی در انقلاب دموکراتیک، کمی پس از کنگره‌ی سوم حزب کارگران سوسیال‌دمکرات روسیه در ۱۹۰۵، شرح می‌دهد که استرووه، سردبیر نشریه‌ی لیبرالی *آسوا‌بازدنیه*، همان چشم‌امیدی را به کائوتسکی دوخته است که کمی پیش آکیف به مارتف دوخته بود:

آقای استرووه در یک مقاله‌ی پر جلوه، جالب‌توجه و بس آموزنده با عنوان «چگونه خود را بازیابیم» (*آسوا‌بازدنیه*، شماره‌ی ۷۱)، جنگی علیه «انقلابی‌گری در برنامه‌ی احزاب افراطی ما به راه می‌اندازد. آقای استرووه به‌ویژه از شخص من ناخشنود است. [سپس در پانوشت، ابتدا نقل قول لنین از استرووه در گیومه، و بعد توضیح خودش: «در مقایسه با انقلابی‌گری آقای لنین و اطرافیانش، انقلابی‌گری سوسیال‌دمکراسی اروپای غربی بیل یا حتا کائوتسکی، فرصت‌طلبی‌ای بیش نیست...». ضربه‌ی خشم‌آمیزی است. فقط آقای استرووه نباید فکر کند که می‌تواند همه‌ی تقصیر را جوری به گردن من بیندازد که گویی من مُرده‌ام [او نمی‌توانم پاسخ بدهم]... کی و کجا من «انقلابی‌گری بیل و کائوتسکی» را فرصت‌طلبی خوانده‌ام؟ کی و کجا من مدعی ایجاد یک جریان خاص در سوسیال‌دمکراسی بین‌المللی که با جریان بیل و کائوتسکی این‌همان نیست، شده‌ام؟ ... یکدلی بی‌کم‌وکاست سوسیال‌دمکراسی انقلابی بین‌المللی در همه‌ی مسائل عمده و اساسی برنامه و تاکتیک‌ها، واقعیتی بی‌چون‌وچراست. (Lenin, 1977d: 65-66) (افزوده‌های درون قلاب‌ها [] از منند؛ تأکیدها از اصلند)

استرووه بهتر از لنین انحراف به راست کائوتسکی و شکاف آینده‌ی سوسیال‌دمکراسی بین‌المللی را پیش‌بینی کرده است. این البته برتری دانش‌گونه‌شناسی او را نسبت به لنین جوان آن سال‌ها اثبات می‌کند، اما این دانش ظاهراً پوزیتیویستی که کارویژه‌ی بنیادینش ارائه‌ی پیش‌بینی‌های دقیق است، تنها به‌شرطی اعتبار دارد که

پتانسیل آمادگی و تو شود. استرووه فاهمه‌ی لیبرالی‌ای است که با هربار فراهم‌شدن این رانش برای توقف چرخه، آن را برای حفظ وحدت با یک سوسیال‌دمکراسی فهمیده‌تر در موقف نام‌عام، و تو می‌کند. به عبارت دقیق‌تر، سوسیال‌دمکراسی فهمیده‌تر، پیشاپیش وجود ندارد، بلکه فرآورده‌ی تکرار چرخه‌ای است که انگیزش برای توقف عمل آن و تحریک مکرر برای پایان دادن به حیات اندامواره‌ی خویش‌پاس‌دارنده‌ی آن را خود فاهمه عقیم می‌گذارد؛ این چرخه آن قدر می‌چرخد تا این که سرانجام در یک لحظه، از خلال خودپیدایی این لحظه‌ای‌اش، تکرار آن برای بازتولید لذت بزرگ‌تر با هم‌بودن، بیهوده و بلاموضوع می‌نماید. اگر این پیش‌بینی لیبرالیسم که "کائوتسکی فهمیده به راست/فرصت‌طلبی خواهد چرخید"، درست درمی‌آید، به سبب آن است که چرخه‌ی تکرار این فهمیدگی، با مداخله‌ی خود لیبرالیسم، از کار نمی‌افتد: تحلیل، دستکاری و دخالتی در موضوع تحلیل است.

درواقع باید بپذیریم که دانش گونه‌شناسی، که استرووه نشان داد که در آن بس زبردست است، همزمان کوششی برای حفظ و بقای گونه‌ی مورد مطالعه و مورد علاقه نیز هست. لنین در بخش بعدی دو تاکتیک ... نمودی از همین صیانت نفس را در ذات رویکردی بازمی‌یابد و رسوا می‌کند که در گرماگرم فعلیت یک انقلاب، نیروی انقلابی را همچنان با ادبیاتی پارلمانتاریستی، جناح مخالف (اپوزیسیون) می‌نامد؛ یعنی در برابر انقراض گونه‌ی اپوزیسیون و پیدایش عنصر قیام‌کننده، به شکلی محافظه‌کارانه اما با طمطراقی کاذب، مقاومت می‌کند:

نوابسکرایه‌های خوب ما این گزاره‌ی عالی [که باید حزب اپوزیسیون انقلابی افراطی بود] را با جان و دل آموخته‌اند و آن را با جدّ و جهد ... [اما] به شکلی یکسره نابه‌جا به کار می‌گیرند. مقولات مبارزه‌ی مجلسی در قطعنامه‌هایی گنجانده شده‌اند که برای شرایطی نوشته شده‌اند که در آن هیچ مجلسی وجود ندارد. مفهوم «جناح مخالف (اپوزیسیون)»، که بازتاب و بیان وضعیت سیاسی‌ای است که در آن بحث جدی‌ای درباره‌ی قیام جریان ندارد، به نحوی بی‌معنا و یاوه به شرایطی اطلاق می‌شود که در آن قیام آغاز شده است و همه‌ی هواداران انقلاب درباره‌ی رهبری آن می‌اندیشند و صحبت می‌کنند. تمایل به «حفظ» شیوه‌های قدیمی، یعنی کنش صرفاً «از پایین»، درست در زمانی با قیل و قال و آب‌وتاب فراوان طرح می‌شود، که انقلاب، در صورت وقوع یک قیام پیروزمندانه، ما را با ضرورت اقدام از بالا مواجه ساخته است. (Lenin, 1977d: 76) (افزوده‌های درون قلاب‌ها [] از منند؛ تأکیدها از اصلند)

سال‌ها بعد، در دولت و انقلاب، لنین در بررسی مشاجره‌ی پانگک و کائوتسکی، بار دیگر همین تقلای گونه‌شناختی را، این بار در مورد کائوتسکی بازمی‌یابد. پانگک، که به زعم لنین در این مشاجره انقلابی‌تر از رقیبش است، از انقلاب حرف می‌زند، اما کائوتسکی لفظ اپوزیسیون را ترجیح می‌دهد:

[نخست بخشی از نقل قول لنین از کائوتسکی در گیومه، و سپس نظر خودش:] «... برای پرهیز از کژفهمی، تکرار می‌کنم: ما اینجا نه درباره‌ی شکلی که سوسیال‌دمکرات‌های پیروزمند به "دولت آینده" خواهند داد، بلکه بر سر این که چگونه اپوزیسیون ما دولت کنونی را تغییر می‌دهد، بحث می‌کنیم». این یک نیرنگ آشکار است. پانگک مسئله‌ی انقلاب را پیش کشیده است ... [اما] کائوتسکی با پریدن به مسئله‌ی «اپوزیسیون» نگرش فرصت‌طلبانه

را جایگزین رویکرد انقلابی می‌کند. آنچه او می‌گوید بدین معناست: در حال حاضر ما یک اپوزیسیون هستیم؛ آنچه پس از تصرف قدرت خواهیم بود، همان‌موقع معلوم خواهد شد. *انقلاب از بین رفته است!* و این درست همان چیزی است که فرصت‌طلبان می‌خواستند. (Lenin, 1977c: 490-491) (افزوده‌های درون قلاب‌ها [] از منند؛ تأکیدها از اصلند)

بحث کائوتسکی در برابر پانگک کاملاً سازمانی است: *حفظ شکل اپوزیسیون*. در واقع غریزه‌ی صیانت نفس، که من یا هویت اندامواره را تثبیت می‌کند، سازوکاری برای بقای شکل اندامواره است: برخال شکلی‌ست که در برابر نابودی رانشی خویش لجاجت می‌کند و در نتیجه مدام تکرار می‌شود. واضح است که اگر فرصت‌طلبی یا تجدیدنظرطلبی، پدیده‌ای است که عنصر کلیت‌بخش آن شکل آن است، آنگاه واریاسیون برخالی اپوزیسیون نوایسکرایبی ۱۹۰۵ به کائوتسکی ۱۹۱۷، نشانه‌ی تداوم حیات اندامواره‌ای است که با تویی مداوم رانش/پتانسیل آمادگی، گونه‌ی واحدی را به دانش گونه‌شناسی آقای استرووه معرفی می‌کند. در نتیجه عجیب نیست اگر کائوتسکی جدید، که خودش پیش‌ترها کلیت جهانی تجدیدنظرطلبی را در شکل سازمانی آن می‌دید، هنگامی که خودش به همین شکل گروید، همین تنش محتوایی سیاسی‌کاری و اقتصادی‌کاری را نیز پیش کشید. او در همان مقاله‌ای که در نقد فرمول شورای نمایندگان کارگران و سربازان اسپارتاکیست‌ها به نفع مجمع ملی نوشته بود و در آن بر تمایز انقلاب سیاسی و اجتماعی تأکید کرده بود، به این نتیجه رسید که این تمایز اصولاً شکل دگردیسه‌ی همان دعوای قدیمی سوسیال‌دمکراسی روس بر سر تاکتیک‌هاست:

در جانب مقوله‌ی مجمع ملی، همه‌ی کسانی ایستاده‌اند که اقتصادی می‌اندیشند، آنهایی که ملزومات اقتصادی تولید را تشخیص داده‌اند. در جبهه‌ی مقابل [= شورای نمایندگان کارگران و سربازان] صرفاً سیاسی‌کارهای [هوادار] خشونت مستقرند، نوع ویژه و غریبی از مارکسیسم که می‌توانیم آن را تاناری بنامیم [= کنایه‌ای به تبار لنین به‌عنوان چهره‌ی شاخص این مارکسیسم]. آنها گمان می‌کنند که زور قادر به انجام هر کاری هست و با کاربست زور می‌توان بر ملزومات اقتصاد [= مدیریت اقتصادی جامعه پس از انقلاب] چیره شد. (Kautsky, 1986: 103) (افزوده‌های درون قلاب‌ها [] از منند)

باز هم تنش محتوایی اقتصادی‌کاری و سیاسی‌کاری پیش‌نهاده/وضع‌شده‌ی موهوم تکرار یک شکل جهان‌شمول تجدیدنظرطلبی است؛ در *بامداد بیورسپ* گفته شد که برخال شکلی‌ست که محتوایش تکرار همان شکل است؛ وقتی تکرار این شکل به‌عنوان محتوا تصور می‌شود، دعوای اقتصادی‌کار و سیاسی‌کار، یا انقلاب اجتماعی و انقلاب سیاسی، یا چیزهایی شبیه همین‌ها از گذشته احضار می‌شوند. اما در این میان، در برابر توانایی‌های گونه‌شناس بزرگی چون استرووه که پیش‌بینی‌اش در مورد گونه‌ای که کائوتسکی به آن تعلق داشت با دقت تحسین‌برانگیزی درست از کار درآمد، قدرت ذهنی لنین بیشتر در توانایی او برای کشف ساختار برخالی این دگردیسی به‌سان تکرار جهان‌شمول یک شکل سازمانی بود. او چشم‌اندازی است که چون از فراز آن می‌نگریم، برخال برای نخستین بار به‌صورت یک کلیت در برابر دیدگانمان نقش می‌بندد؛ آنگاه می‌توانیم آن

فرمانِ ایستِ همواره لغوشونده برای توقف چرخه‌ی حیات اپوزیسیونی را که در جستجوی لذتِ بزرگ‌تر زندگی انداموار خود یک موقفِ معین را هی دور می‌زند، دیگر ناشنیده نگذاریم. پیش‌ترها در توصیف اسطوره گفته بودم که برخال، به‌عنوان تکرارِ افزایشی و برهم‌انباشتی شکل حاصل از چرخه‌ی عملِ یک رانه‌ی تنش‌افزا، هیچ چیزی را در بیرون خود باقی نمی‌گذارد: همه‌چیز درون اسطوره است؛ حتا سوژه‌ای که آن را نظاره می‌کند، از درون آن و به‌شکلی اسطوره‌ای به آن می‌نگرد، اما برای حفظِ این کلیت، حرکت آن را خطی می‌بیند؛ این درون‌ماندگاری بنیادین بدان معناست که تنها راه برای پایان چرخه‌ی تکرار و انباشتِ تنش، آگاه‌شدنِ خود این کلیتِ همزمان از ساختارِ چرخه‌ای خودش، و فروریختنِ توهم زمان خطی است؛ و البته این نگاه کلی‌نگرانه که تنها از یک موضع ویژه امکان‌پذیر است، موضعِ پرولتاریاست. درضمن یادمان باشد که می‌لان‌له نام مستعاری بود که برشت در اندیشه‌های مِتی برای لنین انتخاب کرده بود:

مِتی می‌گفت: فلسفه را باید از نو رهانید، فلسفه در بند است. شاگردش پرسید: در بندِ که؟ در بندِ آنها که همه‌جا اسیر می‌گیرند. رو پرسید: چرا باید فلسفه را آزاد کرد؟ مِتی جواب داد: می‌لان‌له که مردم سرزمین سو را از بند رهانید، ادعا کرده که در این کار از فلسفه کمک گرفته است. رو پرسید: می‌شود بدانیم این چگونه فلسفه‌ای بوده است؟ مِتی جواب داد: گفتم که فلسفه در بند بود. بندیان به رهایی می‌اندیشند. رو گفت: سخن تو در مسیری دایره‌وار می‌چرخد و ما را به‌پیش نمی‌برد. مِتی گفت: ما با حرکتی دایره‌وار به‌پیش می‌رویم. (برشت، ۱۳۷۷: ۳۹).

* * *

من امیدوارم که حداقل در عالمِ گمان بتوان روایتی از تضادهایی که صفحه‌ی چپگردِ هشتاد خورشیدی را آن‌طور از هم درید، تصور کرد که در آن بخشی از ذهنیت موجود، با بخش احتمالاً بزرگ‌تری از آن بر سرِ ماهیت واقعی پدیده‌ی تکرار اختلاف داشته بوده باشد؛ آیا می‌توان فرض کرد که گرایشی پتانسیل آمادگی را تو می‌کرد و گرایشی نمی‌کرد و سرانجام همین تضاد، تومار آن را در هم پیچید؟ البته این خوانشی‌ست که از موضعِ یک کلیت برخالی درباره‌ی هر جزءِ آن می‌شود و در نوعِ خود خوانشِ بهینه است؛ اما همیشه این تأسف به‌جا می‌ماند که تحقق این هندسه‌ی بی‌بدیلِ کلیت، چطور با تأخیری چنین نابخشودنی و تنها پس از سپری‌شدن تک‌تک اجزای آن امکان‌پذیر است؟

به‌هرحال حتا اگر حق با من باشد، از دلِ آن گرایشی که به پتانسیل آمادگی پاسخ منفی می‌دهد، هربار اندامواره‌ای خوگرده به زادورشدی محقرانه در موقفِ نام‌عام سربرمی‌آورد تا چرخه را ادامه دهد. روز دانشجوی امسال، یکی از چهره‌ی قدیمی طیف لیبرال دفترِ تحکیم وحدت دانشجویی که هم‌اینک در کشوری دیگر به‌سر می‌برد، میهمان برنامه‌ی ویژه‌ی یکی از شبکه‌های خبری همان کشور بود. او به مجری می‌گفت که پس از ۶-۷ سال رکود در فعالیت‌های جنبش دانشجویی، دوباره نشانه‌های بازگشتِ زندگی به آن به‌چشم می‌خورد. نمی‌دانم منظورش کدام نشانه‌ها بود، اما با توجه به این که آنچه جنبش دانشجویی نامیده می‌شود — به‌فرض وجود داشتن

— بنا به سرشت خود، ظرف تحقق یک جور وحدت اپوزیسیون است، تعجب نمی‌کنیم اگر با بروز کوچک‌ترین علائم حیات آن قند در دل لیبرال‌نئوکان‌ها آب شود. میهمانِ دیگر برنامه که ظاهراً برای ایجاد توازن میان چپ و راست دعوت شده بود، یکی از دوستان سابق خودم بود که در همان دوران بین ما مشغولیت‌هایی داشت؛ ظاهراً با حفظِ گزیده‌ای از مواضع چپ، مشغله‌ی فعلی‌اش مجلس‌آرایی مناسب‌ها و سالروزهای اپوزیسیون در موازنه با راست است. اما تحکیمی به کدام *نشانه‌ها* اشاره می‌کرد که یک‌وقت توازنِ مقرر را ناغافل به‌زیان لیبرالیسم بر هم نزنند و درعین حال انکار هم نکنند که مایه‌ی خوش‌دلی‌اش رنگ و بَزکِ چپ دارد؟ برپایه‌ی یک توافق بین‌الادّهانی، این چپ پس از وتوکردنِ پتانسیل آمادگی، به جناحِ چپ رسمی جنبش دانشجویی تقلیل و تعمید می‌یابد و آن‌وقت می‌توان به دغدغه‌های صنفی و سندیکایی آن، ولو آن‌که با لعن و نفرینی در حق سرمایه به‌خاطر تعدی آن به ساحتِ دانش و آموزش همراه باشد، از موضع لیبرالیسم هم خوشامدِ مشروط گفت:

... دانشگاه، جایی که عموماً می‌پندارند مرکز علم‌آموزی، حقیقت‌جویی و نیز ضامن رفاه و آزادی آینده‌ی فرزندان جامعه است، دیگر سال‌هاست که بدل به بازاری برای دلالت و جاغلان علمی شده است. رنج‌نامه‌ای از دزدی‌های علمی، جعل مقالات، سوءاستفاده از طرح‌های پژوهشی دانشجویان برای ترقی و بالا جستن اساتید در مراتب علمی، جذب و گزینش غیرعلمی اعضای هیئت علمی و اخراج اساتیدی که صدای مخالفی با منویات اربابان بالادستی و منافع نظام حاکم دارند و طوماری از این دست، پیکر دانشگاه را مسخ در موجودی نحیف کرده است که دیگر حتا توان دفاع از موجودیتی مستقل از برای خود ندارد، چه رسد به آن که پاسداری از برای حقیقت باشد. رشد و گسترش پردیس‌های بین‌الملل، افزایش شمار دانشجویان پولی، اعمال سهمیه‌های مختلف، از جمله سهمیه‌هایی برای فرزندان اعضای هیئت علمی، نهادهای امنیتی و موارد خاص، در کنار کاستن سال به سال از تعداد دانشجویان روزانه و کاهش خدمات رایگان آموزشی برای کلیه‌ی دانشجویان، علاوه بر شکل‌های مختلف تبعیض آموزشی به سود طبقات بالادست و لاجرم به زیان فرودستان، چنان که مختصراً ذکر شد، چنان ضربه‌ای به کیفیت آموزش و پژوهش علمی زده است که تولید انبوهی از صاحبان عاری از تخصصِ مدارک دانشگاهی، تنها بخش کوچکی از نتایج فلاکت‌بار آن است. ... شوراهای صنفی، این تنها تشکل برآمده از رأی مستقیم دانشجویان که البته وامدار هیچ جریان سیاسی‌ای پشت درهای دانشگاه نیست، در شرایط کنونی پرچمدار اعتراضات دانشجویی و پژوهش‌ده صدای مستقل دانشجویان است. داشتن چنین جایگاه و کارکردی موجب شده است که مسئولان وزارت علوم بر سر راه اتحاد و عمل مشترک شوراهای صنفی سراسر کشور به نحوی مداوم سنگ‌اندازی کنند. بله؛ می‌دانیم و می‌دانند تنها با تشکل‌یابی فراگیر شوراهای صنفی می‌توان در برابر برنامه‌ها و قوانین دانشجویستیز ایستاد، و البته که باید چنین کرد. در کنار نهاد شورای صنفی، تلاش برای استقلال دانشگاه از قدرت و سرمایه و نیز تقویت نگاه انتقادی مستقل از قدرت و زدوده از ایدئولوژی حاکم، تنها دریچه‌ی امید برای بیرون‌شدن از وضعیت اسفناک فعلی است. در عین حال اعتراضات صنفی دانشجویی بایستی به مبارزات برحق کارگران، معلمان، زنان و تمام محذوفان و مطرودان اجتماع بپیوندد و کلیت ساختار و برنامه‌های کلان اقتصادی سیاسی را که تجاری‌سازی آموزش نیز بخشی از تبعات آن است به نقد بکشد ...

اینها بخش‌هایی از بیانیه‌ی جمعی *از دانشجویان ایران* به مناسبت روز دانشجویست؛ عنوانی دقیق‌تر از این ندارد و عام‌بودنِ عنوان و امضای صادرکننده‌اش هم مستقیماً از عام‌بودنِ موقف و مخاطبش حکایت می‌کند

(«جمعی از دانشجویان دانشگاه‌های ایران» یعنی چه و چگونه ممکن است؟). بقیه‌ی بیانیه هم — صرف‌نظر از چندجمله‌ی بدیهه‌گویی کلی درباره‌ی انبوه آسیب‌های اجتماعی حاصل از پیاده‌سازی سیاست‌های لیبرالی در اقتصاد (وضعیت اسفبار مسکن و درمان و بیکاری و ...)، نبود عدالت و آزادی، ضرورت مقاومت در برابر تاخت‌وتاز سرمایه در عرصه‌های گوناگون جامعه، و همبستگی مبارزات اجتماعی — به گزارش دشواری‌های صنفی، معیشتی و انضباطی دانشجویان اختصاص یافته است. با نگاهی اجمالی به همین مُجمَلی که از آن نقل شده است، کارآیی الفاظ دست‌چپی برای فرمول‌بندی دوباره‌ی احکام عمومی اپوزیسیون قابل ردیابی است؛ درست به‌همین‌منظور، بیانیه از سطح طرح مسائل مستقیم زندگی زودگذر دانشجویی فراتر نمی‌رود؛ دلیل احتمالی‌اش را من سال‌ها پیش شنیده‌ام، زمانی که در نوشته‌ها و بیانیه‌های خودمان، برعکس این قبیل بیانیه‌ها، برای کل فعل و انفعالات سیاسی و ژئوپلیتیکی ایران و جهان موضع و تحلیل ردیف می‌کردیم، و درمقابل صنفی‌گرایان و صنفی‌کارها به ما گوشزد می‌کردند که نباید فراموش کنیم که خاستگاه و مخاطب ما دانشگاه است و برای جلب نظر و همدلی دانشجویان باید مسائلی را که مستقیماً به آنها مربوط می‌شوند، پیش بکشیم. این بسندگی و پرهیزگاری مشکوک، به تکرار کلیشه‌های عامه‌پسندی چون دزدی علمی و جعل مقالات، سوءاستفاده‌ی اساتید از پژوهش‌های دانشجویی، ماجرای همیشگی سهمیه‌ها، اُفت کیفیت آموزش و تبعاً سلب‌اعتبار از مدارک تحصیلی، پرورش دانشجوی فاقد تخصص، گزینش غیرعلمی هیئت‌های علمی، و اخراج اساتید مخالف‌خوان می‌انجامد (موردِ پرآوازه و سال‌ها از-اپوزیسیون-به-اپوزیسیون-دهن-به-دهن‌شده‌ای که در این فهرست از قلم افتاده، فرارِ آن به اصطلاح «مغزها»یی است که کسانی که از نزدیک با آنها و خودخاص‌بینی بی‌موجبشان برخورد داشته‌اند، سخت می‌توانند نپذیرند که همان بهتر که این جماعت گنڈ/شتند و فرار کردند)؛ تبلیغ گوش‌خراش شوراهای صنفی تحت عنوان بی‌خاصیت یگانه پرچمدار مستقل اعتراض دانشجویی، فراخوانی بی‌پرده برای اتحاد در یک قالب عام، فارغ از هر تمایزی است که گاه بیش از کیفیت خوابگاه‌ها و میزان سوادِ فلان سراسرستاد اهمیت دارد. متأسفانه در دانشجویی هیچ چیز مگر فرصت تولید ذهنیتی که بتواند فراتر از موقعیت سیال، پلاسمایی، میان‌فازی و به‌راستی تعریف‌ناپذیر دانشجویی به جهان پیرامونش بنگرد، برای تکریم اجتماعی و ارزش‌گذاری سیاسی-اخلاقی وجود ندارد و این جور تلاش‌های شبه‌چپ‌گرایانه برای توصیف او به‌عنوان ستمکشی که شانه‌به‌شانه‌ی کارگر استثمار می‌شود (مثلاً با این توجیه که در برخی از رشته‌ها باید یک نیمسال دوره‌ی رایگان کارآموزی بگذرانند)، جعل بی‌پایه‌ی سوژکتیویته‌ای تعیین‌ناپذیر در شأن کاذب یک نیروی راهبردی‌ست. خصوصی‌سازی آموزش و کالایی‌سازی دانش، انحطاط مسلّمی است که نکبت چشمگیر آن، اگر مراقب نباشیم، می‌تواند یک انحطاط بنیادین‌تر را از نظر پنهان کند و آن این حقیقت است که نظام آموزش در هر چارچوب سرمایه‌داری، ولو با پایبندی به شعارهای تحصیل رایگان و همگانی، دست‌آخر غربالی برای بیختن نسل جدید نیروی کار و انتخاب یک‌عده‌ی برگزیده برای انتصاب در مراتب عالی‌تر مدیریت عملکرد چرخه‌ای است که کارکرد نهایی‌اش کالایی‌سازی نسل‌های بعدی و بازهم بعدی است. این غفلت در اشاره‌ی بیانیه به آرزوها و نگرانی‌های قالبی و

خودخواهی رقابتی خانواده‌ها به خوبی هویدا است: "دانشگاه، جایی که عموماً می‌پندارند مرکز علم/آموزی، حقیقت‌جویی و نیز ضامن رفاه و آزادی آینده‌ی فرزندان جامعه است، دیگر سال‌هاست که بدل به بازاری برای دلالت و جاعلان علمی شده است" (تأکید از من است)؛ تقریباً یعنی حق رفاه و آزادی دانشجویان بیخته و ازغربال‌گذشته را مُشتی دلال و جاعل دزدیده‌اند، و درضمن تعدادی سهمیه‌ای و شهریه‌ای کم‌صلاحیت هم هستند که بدون غربال‌شدن آمده‌اند و به سبب سازوکارهای «گزینش غیرعلمی اعضای هیئت‌های علمی»، امثال همین غربال‌نشده‌ها به جای آنانی که صلاحیت علمی بیشتری دارند، جایگاه استادی دانشگاه‌ها را پُر کرده‌اند؛ بعد هم زحمات علمی دانشجویان را برای ارتقای رتبه بالا می‌کشند. لیبرال‌ها معمولاً همین اعتراض‌ها را با این تعبیر بیان می‌کنند که وجود فساد اداری و نهادینه‌شده از قبیل برخی رانت‌های سیاسی و اقتصادی، امکان تشخیص دوغ و دوشاب، سزاوار و ناسزا، و پیشبرد یک رقابت سالم برپایه‌ی صلاحیت‌های واقعی انسان‌ها برای پیشرفت فردی را سد کرده است. مطمئناً برای این سطح از صنفی‌گرایی و دفاع جانبی و تلویحی از سازوکارهای صحیح غربالگری و اعاده‌ی «شایسته‌سالاری و شایسته‌گزینی» به نظام آموزش، نه نیازی به انتظار برای فرارسیدن سالروز دانشجو و صدور بیانیه‌های مناسبی است و نه ضرورتی برای چپگرایی بی‌مورد و اصرار بر "استقلال دانشگاه از قدرت و سرمایه و ... ایدئولوژی حاکم". با حسن نظر به وسوسه‌ای که چپ را برای حفظ حیات اپوزیسیونی خود به بلندگوی صنفی (دانشجویی) یا حتا سندیکایی (کارگری) یک وحدت‌سازمانی تباهیده و فروکاسته است، لیبرال‌ها چرا به شقی از تجربه‌ی چپ احترام نگذارند و چرا آن رانشانه‌ی حیات دوباره‌ی دانشگاه ندانند؟ تحکیمی توضیح می‌داد که آن وقت‌ها اختلاف لیبرال‌ها با چپ‌ها در این بود که آنها اولویت را به آزادی می‌دادند و چپ‌ها به سوسیالیسم؛ رفیق قدیمی ما هم اگر نه از سر تأیید این حرف، لابد برای حفظ توازن و تفاهم مجلسی که در آن شرکت کرده بود، نپرسید که این مزخرفی که گفته شد سر و ته‌اش کجاست؟

تا آنجا که به سوسیالیسم برمی‌گشت، اتفاقاً آنها به رفقای که همچنان وتو می‌کردند، گاهی در باغ سبز نشان می‌دادند و در برابر آنچه محال‌اندیشی و ژاکبنیسم دهشت‌گستر لنین می‌نامیدند، از واقع‌گرایی و سوسیالیسم مردم‌سالارانه‌ی پانکک و کائوتسکی — گیرم همان‌هم نه‌چندان شناخته و دانسته — حرف می‌زدند؛ آنها به ضرورت تعبیه‌ی یک جناح چپ فهمیده برای اپوزیسیون اعتقاد داشتند (حتا برخی از این فهمیده‌ها در نشریه‌ی آنها چیزهایی می‌نوشتند). راستش دشمنی‌شان با ما آن قدرها به های‌وهوی سوسیالیسم بیانیه‌هایمان مربوط نمی‌شد؛ دعوایشان بیشتر سر این بود که بخشی از ما گه‌گاه پتانسیل لیبیت را وتو نمی‌کرد و به اپوزیسیون واحدی که در برابر دولت احمدی‌نژاد تشکیل شده بود، به‌ویژه آن اواخر — نیمه‌ی دوم سال ۸۶ — چندان روی خوش نشان نمی‌داد؛ ما را به هواداران آن دولت منتسب می‌کردند، و از قضا این اتهام دم‌دستی لیبرال‌ها هنوز هم به شکل‌های گوناگون از چپ و راست شنیده می‌شود. اما یادمان باشد که کشمکش‌های واقعی، تقابل‌های متعین و معنادار را جایگزین تمایزهای کاذب کاغذی‌ای از نوع تزاحم اَهم و مُهم میان آزادی و سوسیالیسم می‌کنند. عقل هر تحکیمی همان قدر که به اهمیت سیاسی زنده‌نگه‌داشتن بحث نظری با آدم‌های فهمیده‌ی چپ

درباره‌ی رتبه‌بندیِ مشروعیتِ دموکراتیک انواع تاریخی سوسیالیسم می‌رسد، به این هم می‌رسد که به‌جای یافتنِ وجوه تشابه، جعلِ همین تمایزهای کاذب بهترین راه برای رسیدن به لایه‌ی ناپیدای وحدت با جناحِ مقابل است.

عجیب نیست که باز هم تکرارِ شکلِ راست‌روی در چپ، محتوایی مشابه نمونه‌های گذشته‌ی تاریخی‌اش را پدیدار می‌کند: نوعی اقتصادزدگی و صنفی‌گرایی که چنان‌که پیش‌تر گفته شد ملازم یک‌جور تلقی خطی و تکاملی از زمان است: درکی تقلیل‌یافته از (نو)لیبرالیسم به‌عنوان یک تهاجم اقتصادی بی‌واسطه، این‌بار حتا سَرَوته‌زده‌تر از قبل و با تمرکز بر تأثیر آن در حوزه‌ی دانش و دانشگاه؛ در نوشته‌های قبلی بارها به دلالت‌های سیاسی شکلِ تعمیم‌یافته‌ی فروکاست‌گرایی اقتصادی اشاره کرده‌ام. سرنوشت چپ دهه‌ی ۸۰ را شاید تعارض میان دو پاسخ مثبت و منفی به یک رانش، به‌ترتیب برای تخلیه یا تشدید تنشِ ذاتی تکرار یک شکلِ پایستار رقم زد: آیا تنش را یکباره از بین ببریم یا در طلب یک لذت بزرگ، مدام آن را افزایش دهیم؟ این برآورد از آنجایی می‌تواند درست باشد که بازماندگان پاسخ منفی، از ۸۸ بدین‌سو هر روز بیش از دیروز به لیبرال‌ها نزدیک شده‌اند؛ شواهد وجود پاسخ مثبت، همان‌روزها هم کمتر در حضور میدانیِ چپ دیده می‌شد و اگر چیزی هم بود در لابه‌لای صفحات نشریات آن بود. امروز و با این فاصله‌ی یک‌دهه‌ای، علائم احتمالی آن کمرنگ‌تر هم به‌نظر می‌رسند و در نتیجه منکران مُخیرند که بگذارندش به حساب خوش‌خیالی‌های من؛ در آن نوشته‌ها، شاید گاهی جایی اشاره‌ای به وجود یک *انحراف* در زاویه‌ی دید می‌شد که لابد در هیاهوی دانشگاه نادیده می‌ماند: لمس کورمال کورمالِ سرسختیِ سیطره‌یافته‌ی *اصل واقعیت* که در پایان‌ناپذیریِ تسلسل چرخه‌ی اپوزیسیون، درون‌ماندگار بود؛ پیوندها و گسست‌های اندامواره، نه *تصادفاً* و از *سر شیطنتِ سرشار* از شور *تفاوت/افزای* (با *t*) تولید و حیات در ماشین میل، بلکه به‌موجب تکرارِ یک شکل (گونه‌ی داروینی) برای حفظ یا افزایش *کمیت لذت بزرگ*، رخ می‌دادند؛ این درک آن‌زمان تا کجا حاصل شده بود که این‌زمان لااقل تا همان‌جا حاصل شده باشد؟

پیش از آن که نوشته را به پایان ببرم، دوباره تأکید می‌کنم که تمایز از *راست*، مقوله‌ای از نوع *مکت بنیامین* است: دقیقه‌ای که ساختار دایره‌وارِ زمان کشف، و در نتیجه به‌صرفِ همین خودآگاهی متوقف می‌شود؛ مطمئناً اگر ما به آستانه‌ی ادراک این دقیقه هم رسیده بودیم، زیادی دیر بود و لاجرم کار از کار گذشت. من هولناک‌ترین منظره‌ها را زمانی دیدم که بقایای آن مجموعه برای تجدید حیات سیاسی، برای یادآوریِ این که هرگز کارشان خودکشی نبوده است، و برای بازگشت به گردونه‌ای که یکبار از آن به بیرون پرتاب شده بودند، ملتسمانه از دستِ درازشده‌ی امپریالیسم می‌آویختند. هرچند همه می‌گویند که بهتر است این صحنه‌ها تکرار نشوند، اما به‌رحال یک قرن است که از اعماق سوسیالیسمی که استرووه و تحکیمی، با حسن‌نیتِ مشابهی حاضرند در هر بزنگاهی اولویت دوم را به آن بدهند، متناوباً بیانیه‌هایی سبز می‌شوند که جز به‌ضربِ تبرِ مرگ‌آفرینِ آن دهشت‌گستر *محال‌اندیش*، ریشه‌های حیات‌آفرین‌شان از سنگِ ستمبرِ وحدتِ گسیخته نخواهد شد.

(دی‌ماه ۱۳۹۵)

1. Benjamin, Walter (1974). *Über den Begriff der Geschichte*, Gesammelte Schriften, Band I, Teil 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
2. Deleuze, Gilles (1994). *Difference and Repetition*, trans. Paul Patton, New York: Columbia University Press.
3. Deleuze, Gilles; Guattari, Felix (1983). *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia (Vol.1)*, trans. R. Hurley, M. Seem & H.R. Lane, preface by M. Foucault, Minneapolis: University of Minnesota Press.
4. Freud, Sigmund (1967). *Jenseits des Lustprinzips*, Gesammelte Werke, Band 13, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
5. _____ (1961). *Beyond the Pleasure Principle*, trans. James Strachey (The Standard Edition), New York: W.W. Norton & Company.
6. Hughes, Joe (2009). *Deleuze's "Difference and Repetition"*, New York: Continuum.
7. Jameson, Fredric (2010). *The Hegel Variations: On the Phenomenology of Spirit*, New York: Verso.
8. _____ (2011). *Representing Capital: A Reading of Volume One*, New York: Verso.
9. Kautsky, Karl (1986). *National Assembly and Council Assembly*, in "The German Revolution and the Debate on Soviet Power", New York: Pathfinder Press.
10. Lenin, V.I. (1977a). *One Step Forward, Two Steps Back*, Collected Works, Vol. 7, Moscow: Progress Publishers.
11. _____ (1977b). *The Proletarian Revolution and the Renegade Kautsky*, Collected Works, Vol. 28, Moscow: Progress Publishers.
12. _____ (1977c). *The State and Revolution*, Collected Works, Vol. 25, Moscow: Progress Publishers.
13. _____ (1977d). *Two Tactics of Social-Democracy in the Democratic Revolution*, Collected Works, Vol. 9, Moscow: Progress Publishers.
14. Libet, B., Gleason, C.A., Wright, E.W., Pearl, D.K. (1983). "Time of Conscious Intention to Act in Relation to Onset of Cerebral Activity (Readiness-Potential): The Unconscious Initiation of a Freely Voluntary Act", *Brain*, No. 106: 623-642.

15. Libet, Benjamin (1985). "Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action", *The Behavioral and Brain Sciences*, No. 8: 529-566.
16. Lukacs, Georg (1967). *Lenin: Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken*, Neuwied und Berlin: Luchterhand Verlag.
17. _____ (1977). *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Werke, Band 2 (Frühschriften II), Darmstadt und Neuwied: Luchterhand Verlag.
18. Marx, Karl (1962). *Das Kapital (Band I)*, Marx-Engels Gesammelte Werke, Band 23, Berlin/DDR: Dietz Verlag.
19. _____ (1965). *Capital (Volume I)*, trans. Samuel Moore & Edward Aveling, Moscow: Progress Publishers.
20. May, Todd (2005). *Gilles Deleuze: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press.
21. Verhaeghe, Paul (1999). *Does the Woman Exist? (From Freud's Hysteric to Lacan's Feminine)*, trans. Marc du Ry, New York: Other Press.
22. Zizek, Slavoj (2004). *Organs without Bodies: Deleuze and Consequences*, New York: Routledge.
23. _____ (2006). *The Parallax View*, Massachusetts: The MIT Press.

۲۴. برشت، برتلت (۱۳۷۷). *اندیشه‌های متی*، برگردان بهرام حبیبی، تهران: نشر آگه.

۲۵. سیل، پاتریک؛ مک‌کانویل، مورین (۱۳۸۱). *انقلاب ۱۹۶۸ فرانسه*، برگردان حسین بخشنده، تهران: نشر سرایی.

۲۶. کائوتسکی، کارل (۱۳۸۳). *علیه لنینیسم (مجموعه‌ی مقاله‌ها)*، برگردان منوچهر صالحی، تهران: نشر اختران.

۲۷. لوکاچ، گئورگ (۱۳۷۸). *تاریخ و آگاهی طبقاتی*، برگردان محمدجعفر پوینده، تهران: انتشارات تجربه.