

چرا یک کمونیست باید زندگی را جهنم بداند؟

اسلاوی ژیزک

ترجمه سامی آل‌مهدی

مطلقاً هیچ تناقضی میان نگاه «بدبینانه» به جهان چونان وادی اشک و آه، به زندگی خود چونان لاشه‌ای در حال فساد از خدایی مرده، به نیستی که بهتر از هستی است، و پایبندی به کمونیسم وجود ندارد. کمونیست امروزی باید نومیدی درون‌ماندگار وضعیت انسانی را بپذیرد و کمونیسم را به‌عنوان راهبردی برای مواجهه با آن پیشنهاد دهد. به‌عبارت دیگر، باید خوش‌بینی ضمنی انسان‌گرایانه چپ سنتی را کنار گذاشت: این ایده که انسان دارای پتانسیلی برای یک زندگی شاد، همبستگی و همکاری است و رنج و نومیدی فقط در جوامع بیگانه‌شده غالب است... بدون آنکه گرایش به شر را ویژگی سازنده انسان بودن قلمداد کنیم (چراکه تصویر طبیعت انسانی به‌عنوان موجودی سودجو و خودمحور آشکارا محصول مدرنیته سرمایه‌دارانه است)، باید بی‌قیدوشرط این تصور را کنار گذاشت که انسان‌ها دارای نوعی توان خلاقه ذاتی هستند که در سرمایه‌داری سرکوب می‌شود.

این ایده به‌طرزی درخشان در اثر برجسته ری برسیه‌بی‌سرنوشتی: آزادی و تقدیر پس از مارکس^۱ بسط و شرح یافته است، جایی که او به‌طور نظام‌مند و با روحیه اصیل فلسفی نشان می‌دهد که چگونه «مفهوم فعلیت‌زدایی^۲ مارکس، پیوندی که هگل میان امکان و فعلیت برقرار می‌کند را به چالش می‌کشد»:

سرمایه صرفاً مجموعه‌ای نسبتاً هماهنگ از پدیده‌های اجتماعی نیست، بلکه یک تمامیت اجتماعی خودتولیدگر است که به‌رغم خاستگاه تاریخی نسبتاً متأخرش، ناگزیر است حال و آینده تاریخ انسانی را تحت سلطه خود درآورد تا بقای خویش را تضمین کند. از این‌رو، سرمایه نه صرفاً یکی از اشکال پیاپی روح، بلکه بیگانگی مهلک و مقدر آن است؛ شیوه تولید مشخصی که به‌موری ژنریک انسان (نوع بشر یا *Gattungswesen*) را به‌منظور گسترش بی‌پایان و در عین حال بیهوده خود مصادره می‌کند. بدین‌ترتیب، فعلیت‌یابی انسانیت در و از طریق سرمایه (کار کردن برای زنده ماندن) با فعلیت‌یابی سرمایه در و از طریق انسانیت (استثمار نیروی کار) همراه است. اما در این همراهی یک عدم‌تقارن وجود دارد، زیرا درحالی‌که فعلیت‌یابی نیروی کار موجب فعلیت‌یابی سرمایه می‌شود، فعلیت‌یابی سرمایه هم‌زمان نیروی کار را فعلیت‌مند و فعلیت‌زدایی می‌کند. این فعلیت‌زدایی مترادف است با استثمار، سلطه، فقر و تمامی شاخص‌های بی‌حریتی انسان زیر سلطه سرمایه.

به نظر مارکس و هگل، آزادی به‌عنوان ظرفیت خودتعیین‌گری آگاهانه صرفاً یکی از امکانات انسانی نیست، بلکه ویژگی اساسی و تعریف‌کننده نوع انسان است. سرمایه خود را به بهای انسانیت فعلیت می‌بخشد، و آنچه مانع آن می‌شود، نه فقط امکان انسانی، بلکه خود امکان انسان بودن (انسانیت به‌مثابه امکان) است. این انسداد نشان‌دهنده چیزی نادرست در روایت هگل از فعلیت

1. *Fatelessness: Freedom and Fatality after Marx*

2. deactualization

است. امکانی که سرمایه مسدود می‌کند، صرفاً چیزی نیست که می‌توانست وجود داشته باشد اما ندارد (مثلاً کاهش درد، رنج، یا استثمار نسبت به آنچه که هم‌اکنون وجود دارد)؛ بلکه چیزی است که باید وجود داشته باشد اما نمی‌تواند تحت سلطه سرمایه محقق شود: رهایی انسان با از میان برداشتن تمام درد، رنج، و استثمار بیهوده‌ای که سرمایه تحمیل می‌کند. این چیزی نیست که هگل آن را ضرورت «صوری» تهی می‌نامد و کم‌ارج می‌انگارد، یعنی ضرورتی که از فعلیت جدا افتاده و نمی‌تواند تحقق یابد، بلکه آن چیزی است که مک‌دانلد (با بهره‌گیری از آدورنو) آن را «ضرورت واقعی» می‌نامد؛ یعنی امکان درون‌ماندگار و قابل‌فعلیت‌یابی ریشه‌کن کردن رنج حادث. این رنج از دو جهت حادث^۳ است: از یک‌سو، برای فعلیت انسان ضروری نیست، اما از سوی دیگر، برای فعلیت سرمایه ضروری است.^۴

به نظر من، بررسیه در اینجا مارکس را مجدداً درون سنت ارسطویی قرار می‌دهد، به‌گونه‌ای که تنش میان امکان اساسی انسان بودن و فعلیت حادث آن را بسیج می‌کند. برای هگل، فعلیت‌یابی حقیقت امکان است، یعنی نشان می‌دهد که یک امکان در نهایت به چه چیزی انجامیده است - برای مثال، از منظر هگل، استالینیسیم حقیقت پروژه لنینیستی (یا حتی مارکسیستی) بود، نه صرفاً انحرافی ثانویه. اما نزد مارکس، در هر فعلیت‌یابی نوعی گسست وجود دارد، و این گسست در سرمایه‌داری به‌وضوح قابل‌لمس می‌شود: پتانسیل خلاقه‌ای که انسان بودن را تعریف می‌کند و به‌سوی فعلیت‌یابی تمایل دارد، در سرمایه‌داری عملاً فعلیت می‌یابد (کارگران به‌طور جمعی ثروت مادی و معنوی عظیمی تولید می‌کنند)، اما این فعلیت‌یابی هم‌زمان فعلیت‌زدایی از آنان نیز هست؛ یعنی فروکاستن آن‌ها به ابزارهایی فقیر، رنج‌کشیده، تحت سلطه و استثمار شده برای بازتولید خودکار سرمایه. این فعلیت‌زدایی ضروری نیست، یا به‌بیان دیگر، فقط برای بازتولید سرمایه ضروری است، درحالی‌که ذات خلاق انسان ذاتاً امکان ریشه‌کن کردن رنج و سلطه حادث را در خود دارد. یک تلاش انقلابی دقیقاً از آگاهی به این نکته تغذیه می‌کند که فعلیت‌یابی سرمایه‌دارانه، امری تاریخاً حادث است که می‌تواند ملغی شود.

به نظر من، این نقد بر هگل را باید از همان منظر مارکسیستی رد کرد. مارکس در گروندریسه به‌وضوح بیان می‌کند که فقط درون و از طریق سرمایه‌داری است که طبقه کارگر به‌عنوان یک سوژکتیویته بی‌جوهر پدیدار می‌شود، سوژکتیویته‌ای که سپس (از طریق کنش انقلابی به‌مثابه سوژه جمعی) می‌تواند جوهر بیگانه‌شده خود را به‌عنوان محصول خویش بازپس گیرد. بنابراین، استثمار و سلطه برای فعلیت انسان ضروری‌اند، چراکه سوژه بالقوه رهایی را به وجود می‌آورند. به همین دلیل است که مارکس حتی می‌گوید سرمایه‌داری پیشاپیش فی‌نفسه رهایی است (و از طریق انقلاب لنفسه رهایی خواهد شد). جوامع پیشا‌سرمایه‌داری کمتر از سرمایه‌داری «بیگانه‌شده» هستند، زیرا در آن‌ها کارگران هنوز به لحظاتی از فرایند ارگانیک اجتماعی تولید فروکاسته شده‌اند، یعنی هنوز به نظر می‌رسد جایگاه مشخصی درون یک تمامیت اجتماعی دارند و به «مکانی لامکان» تقلیل نیافته‌اند. باید دقت کرد که این حرکت را با سوءتفاهم رایج درباره‌ی سه‌گانه هگلی اشتباه نگیریم: مسئله این نیست که سوژه (جمعی) درون محصول خود عینیت می‌یابد، سپس دیگر خود را در آن باز نمی‌شناسد و آن را (به‌اشتباه) موجودیتی بیگانه درک می‌کند، و سرانجام در آن خود را باز نمی‌شناسد و آن را به‌عنوان محصول خود تصاحب می‌کند. هیچ سوژه‌ای پیش از بیگانگی وجود ندارد: این خود فرایند بیگانگی است که سوژه را در تمایز آن با نظم عینی خلق می‌کند.

³. contingent

^۴. این کتاب در سال ۲۰۲۵ در نشر MIT منتشر می‌شود.

برای رسیدن به انتهای این مسیر، آنچه در لحظه سوم حرکت دیالکتیکی رخ می‌دهد، این نیست که سوژه خود را در دیگری بازمی‌شناسد و آن را به‌عنوان محصول خود تصاحب می‌کند، و این نیست که سوژه خود را در دیگری بازمی‌شناسد بدین معنا که در آن جایگاهی مشخص و ثابت برای خود بیابد. راه‌حل پاسخی کاملاً هگلی است: سوژه خود را در فقدان/بی‌انسجامی/امتناعی که دیگری را درمی‌نوردد بازمی‌شناسد؛ سوژه خود را همبسته فقدان-درون-دیگری/فقدان-دیگری تجربه می‌کند. نتیجه این موضع آن است که تنها هستی‌شناسی مناسب برای مارکسیسم انقلابی، یک بدبینی رادیکال هستی‌شناختی است. به همین دلیل، باید نام دیگری را نیز به فهرست بدبینان هستی‌شناختی افزود: فیلیپ ماینلندر، فیلسوف تقریباً فراموش‌شده آلمانی در قرن نوزدهم که از شوپنهاور راه خود را جدا کرد. درحالی‌که ماینلندر در ادعای بنیادین خود از شوپنهاور پیروی می‌کند - اینکه تنها رستگاری مرگ و بازگشت به نیستی است - اما او «اراده» را نه اراده‌ای معطوف به زیستن (که باید برای خاموش کردن آن جنگید)، بلکه اراده‌ای معطوف به مردن و محو شدن می‌داند.

اما جهان رنج‌آلود ما اساساً چگونه پدید آمد؟ در برداشتی کیهانی و دیوانه‌وار، ماینلندر آفرینش را نوعی بیگ‌بنگ تفسیر می‌کند که در آن تکینگی خدا (نامی برای نیستی نخستین) منفجر شد، یعنی او خود را کشت و خود را به یک کثرت آشفته پراکند: «جهان چیزی نیست جز لاشه در حال فساد خدا.» و از آنجاکه «نیستی بهتر از هستی است»، تمام آفرینش در تلاش است تا به نیستی نخستین بازگردد. ° اما اینجا باید با ماینلندر مخالفت کرد: این انفجار پیامد نیستی الهی نیست؛ بلکه خود آن، فکت نخستین است. تنها از این طریق می‌توان به استدلال بدیهی متقابل پاسخ داد: چرا خدا به‌عنوان یک نیستی آرام باقی نماند؟ بله، فکت نخستین، رانه مرگ است، اما این رانه (چنانکه خود فروید گاهی اکتشاف خویش را بد تعبیر می‌کند) گرایشی به نیروانا نیست؛ بلکه به‌طرز غریبی نزدیک به یک جاودانگی موهن است، رانه‌ای که مصرانه به فراسوی چرخه زندگی و مرگ فرامی‌خواند.

برای ماینلندر، فلسفه‌اش صرفاً یک نظریه نبود، بلکه تعهدی کامل بود (درست مانند اندیشه اتو واینینگر). روزی که او نسخه‌های فلسفه رستگاری خود را دریافت کرد، پذیرفت دینش را در حق بشریت ادا کرده و تصمیم گرفت خود را بکشد؛ در نتیجه، در روز اول آوریل ۱۸۷۶ (روز دروغ آوریل!) خود را حلق‌آویز کرد. اما اینجا یک شگفتی بزرگ رخ می‌دهد: او دلیل دیگری برای مفید ماندن برای بشریت و ادامه زندگی در نظر داشت، یعنی یک تعهد سیاسی رادیکال چپ‌گرایانه. (او این مسیر را نرفت، زیرا خواهرش که رابطه‌ای نزدیک با او داشت، با سیاست‌های چپ‌گرایانه مخالف بود.) تضاد میان ماینلندر و محافظه‌کاری سیاسی و ضدفمینیسم شوپنهاور چشمگیر است: این واقعیت که برای اکثریت عظیم مردم، زندگی چیزی جز رنج و بدبختی طولانی نیست، او را به تعهد اجتماعی برای کاهش رنج سوق داد - نمونه‌ای متقاعدکننده از اینکه چگونه بدبینی هستی‌شناختی دست در دست سیاست رادیکال دلسوزانه حرکت می‌کند. ماینلندر تا آنجا در این مسیر پیش می‌رود که نه‌تنها با شوپنهاور، بلکه حتی با بودیسم نیز مخالفت می‌کند:

درحالی‌که این نظام‌ها راه‌هایی را برای تسکین فردی رنج ارائه می‌دهند، در رسیدگی به پیامدهای اجتماعی گسترده‌تر رنج وجودی ناکام می‌مانند. او استدلال می‌کند که چنین آرامش‌گرایی‌هایی می‌توانند بی‌عدالتی را تداوم بخشند، زیرا قادر به توانمندسازی کسانی نیستند که ابزار لازم برای دستیابی به توسعه اخلاقیاتی شخصی را ندارند. برای ماینلندر، پیگیری اخلاقی نیکی شخصی باید

° . بنگرید به:

با تعهد به عدالت اجتماعی همراه باشد، تا اطمینان حاصل شود که همه افراد به آموزش و منابع لازم برای درک بی‌ارزشی زندگی دسترسی دارند.

بنابراین، فرضیه مرکزی کنش‌گری ماینلندر این است که یک اخلاق واقعاً بدبینانه باید خواستار فروپاشی ساختارهای اجتماعی و سیاسی‌ای باشد که نابرابری و رنج را تداوم می‌بخشند. پیگیری برابری اجتماعی و سیاسی امتداد طبیعی شفقتی است که از شناخت هستی به‌مثابه امری ذاتاً شر ناشی می‌شود. این دیدگاه او را نه تنها به حمایت از کمونیسم، بلکه به طرفداری از جنبش عشق آزاد (freie Liebe)، از جمله فمینیسم و حقوق همجنس‌گرایان، به‌عنوان اجزای اساسی جامعه‌ای عادلانه سوق می‌دهد:

کمونیسم به‌عنوان ابزاری برای دستیابی به برابری اجتماعی و اقتصادی عمل می‌کند و به افراد امکان می‌دهد تا از تکانه‌های خودخواهانه ذاتی در اراده بقا فراتر روند. ماینلندر معتقد است با آزمایش برداشتن تمایزات طبقاتی و تضمین دسترسی برابر به آموزش و منابع، جامعه می‌تواند تعهدی جمعی برای کاهش رنج ایجاد کند.⁶

آیا باید تعجب کنیم که دو چهره برجسته سوسیال‌دموکراسی آلمان در اواخر قرن نوزدهم، آگوست بیل و ادوارد برنشتاین، به ماینلندر علاقه داشتند؟ امروز، در جامعه‌ای که میل به لذت و خوشبختی تماماً ظرفیت ویرانگر خود را آشکار ساخته، تنها چهره‌هایی مانند ماینلندر می‌توانند ما را نجات دهند.

منبع:

<https://thephilosophicalsalon.com/why-a-communist-should-assume-life-is-hell/>

⁶. برگرفته از صفحه ویکی‌پدیای فیلیپ ماینلندر.