



## پاتولوژی‌های اجتماعی، نقد و انقلاب

حامد موحدی

شاید پیش از هر چیز، باید از تجربه‌ی سنگین و هولناک این روزها گفت، از خیابان و فشار غلیظ و نیرومندش به سینه و گلویمان. البته هر تلاشی برای گفتن و نوشتن درجا هرز می‌رود. پیچ کلمات در هیچ مهره‌ی واقعیتی گیر نمی‌کند و فقط هرز می‌چرخد. کلمه‌ها به واقعیت گیر نمی‌کنند، تماما ناکام و ناقص. تجربه‌ی غریبی است که پتک واقعیت مدام تو را به گفتن وادار کند، اما کلمه‌ها همه لال شده باشند. رنج غریبی است. که کلامات همیشه دیر رسیده باشد، خیلی دیر، و فاجعه همواره پشت سرت رخ داده باشد. ... همواره دیر می‌رسی، وقتی که همه چیز به گذشته‌ای محتوم غلتیده؛ مدام گذشته تو را از درون دار می‌زند، گذشته‌ای که خون، مرگ و شکنجه‌ای را در خود بلعیده، و تو در برابرش همان‌قدر ناتوان و فلج‌ای که در برابر زمان و گذرش. فاجعه رخ داده و تمام. باز و همچنان پشت سرت.

واقعیت کنونی غلظت عجیبی دارد. به‌غایت باردار است و سنگین. صدها شعر و موسیقی و نقاشی و رقص و فکر و نوشته را به‌کار انداخته، اما هم‌چنان مثل مازادی تقلیل‌ناپذیر بیرون می‌ایستد، دست نخورده، مصرف نشده، باکره. هیچ‌کدام به‌واقع بیان‌ش نمی‌کنند، دست هیچ ابرازی به او نمی‌رسد. همه را به حرف آورده اما کلمه‌هایمان را هم دزدیده، این رنجی است که می‌کشیم. با شکنجه و شلاق واقعیت مدام به حرف می‌آییم، بی‌آن‌که کلمه‌ای داشته باشیم.

و پارادوکسی بزرگ ما را اسیر خود کرده: چطور آزادی را مززه کنیم، فردا، وقتی شهیدان آزادی در خون خفته‌اند؟ چطور؟ آزادی بی آن‌ها چه معنایی خواهد داشت؟ چه طعمی؟ طعم خون؟ طعم شکنجه و تجاوز؟ گیج‌ایم، بغایت. ظاهراً آزادی بدون شهیدانش ممکن نمی‌شود، اما آزادی بی شهیدانش هم ممکن نیست. شهیدان هم آزادی را ممکن می‌کنند و هم ناممکن. این است پارادوکس زخم‌زننده‌ی آزادی ... هدیه‌ای که با مرگت به تو می‌دهند ... هدیه‌ای که شاید چندان به‌کار زندگان هم نیاید وقتی که تو، آزاد کننده‌ی آزادی، نیستی ... و همه چیز و همه‌کس بدهکارند به این شهیدان. تک تک آدمها، تک تک کوچه‌ها، همه‌ی خیابان‌ها؛ آهنگ‌ها و شعرها، قلم‌ها؛ همه به آنها بدهکارند. زمین و زمان، به آنها بدهکارند، تاریخ، حتی مفاهیم و ایده‌ها، ایده‌ی آزادی، ایده‌ی عدالت، ... بدهی‌ای که هیچ‌گاه صاف نخواهد شد.

ما در جنب‌وجوشیم، بسیار. اما همزمان، مثل آن دختری هستیم که منجمد بالای سر قبر مادرش ایستاده بود: فلجی مطلق. سکون محض. شاید ما در حال ترک خوردنیم میان دو نیروی متضاد: میان ارتعاش‌های جنب‌وجوشی دیوانه‌وار و سکونِ مجسمه‌وارِ بهت‌زده، میان همه‌می‌رعشه‌وار شیون‌های تلخ و سکوت یخ‌زده‌ی رعب، میان نیرویی بی‌نهایت و مستِ مبارزه و لرزِ فلج‌کننده‌ی مرگ‌ها و شکنجه‌ها. گویی با ترک خوردن واقعیت ما هم شکاف برداشته‌ایم و در جهت‌های مخالف کش آمده‌ایم، بین گذشته‌ای که دیگر زیستنی نیست، آینده‌ای که هنوز شکلی ندارد اگرچه شکل آزادی است، و اکنونی که با شکاف خون قرمز شده است. کش می‌آییم میان اشتیاق‌های ماتم‌زده، میان زخم‌های سرخوش، رقص‌های عزادار، امیدهای گریان؛ میان گسست‌های پیونددهنده، رنج‌های رقصان، بوسه‌های فراق و زیبایی‌هایی سنگین و نفس‌گیر.

و این نوشته، بی‌شک، از هر آن‌چه گفتیم رنج می‌برد. از الکن بودنِ ضروری و نازدودنی.

اما شاید باید «ادامه داد، من نمی‌توانم ادامه بدهم، باید ادامه داد، باید، تا زمانی که کلماتی هست، کلماتی بر زبان آورد، باید این کلمات را آن‌قدر گفت تا مرا بیابند، تا مرا بگویند-چه رنج عجیبی!»<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> میشل فوکو، نظم‌گفتار، ترجمه‌ی باقر پرهام، ص ۱۲

## درمان گری امر سیاسی

امر سیاسی درمان‌کننده است. حتما شنیده‌ایم که ایرانیان و جامعه‌ی ایرانی دهه‌هاست گرفتار منش‌ها و رفتارهای پاتولوژیک بوده‌اند. در این میان زنان مدت‌هاست که هم توسط حکومت به بند کشیده شده‌اند، هم توسط خانواده تهدید و تحدید شده‌اند و هم در معرض مدام مزاحمت و تعرض مردهای دیگر در جامعه بوده‌اند. زن‌ها در همه‌ی عرصه‌های اجتماعی، در حوزه‌ی عمومی و خصوصی، در خیابان، محل کار و حتی خانواده مورد تجاوز و استثمار قرار گرفته‌اند. قشری که همه جا به بن‌بست خورده، و نمی‌توانسته از جایی به جایی دیگر پناه ببرد. در خیابان هم دلهره‌ی واری تن‌اش را توسط ماشین‌های سرکوب حکومت داشته و هم دلهره‌ی مزاحمت مردهای دیگر را که عادت داشتند متلک‌های جنسی بیندازند یا حتی اسید بپاشند؛ در محل کار دلهره‌ی تعرض‌های مردان همکار را داشته؛ و در خانه دلهره‌ی فرمان‌های پدرسالارانه‌ی برادر، پدر و شوهر. هم دین‌داران به بدن او تعرض کرده‌اند و هم بی‌دین‌ها؛ بدنش مدام در تملک همگان بوده، غیر از خودش؛ در زندان، در خیابان، در خانه. و شاید از همین روست که در این خیزش انقلابی، زن‌ها توانستند نمونه‌ی سرشت‌نمای اقلیت به‌طور کلی باشند و نامی شوند برای شکل‌های بی‌شمار سلطه و استثمار.

واضح است که چنین جامعه‌ای از پاتولوژی عمیقی رنج می‌برد. اما در این خیزش، در حال تجربه‌ی امری بی‌سابقه‌ایم، چیزی شبیه یک درمان، درمانی جمعی. گویی در وضع جدید، که وضعی انقلابی است، ناگهان بخشی از جامعه درمان شده است. در واقع، آنچه رخ داده این است که با قرار گرفتن در وضع انقلابی، جایگاه‌ها، سوژه‌ها و نسبت‌های جدید اجتماعی متولد شده‌اند و لذا زنان و مردان را دچار دگردیسی کرده‌اند. دختری که روسری‌اش را انداخته و در خیابان راه می‌رود، دیگر نه به‌مثابه ابژه‌ای جنسی، بلکه به‌مثابه بدنی شجاع و مبارز ظاهر می‌شود که توانسته از خاکستر ظلمات جامعه‌ای که هیچ کنج امنی برایش نداشته بلند شود و پرواز را تجربه کند. پرواز و رقص روی روسری‌های سوخته، روی روسری‌های چرخان. شبکه‌ی جدیدی از نسبت‌های اجتماعی سامان یافته و در آن بدن‌ها دچار دگردیسی شده‌اند. مردها هم به‌جای مزاحمانی چشم‌چران، بدل شده‌اند به بدن‌هایی قابل اعتماد که قادرند از توان بی‌حد و حساب بدن زن به شگفت آمده و آن را به‌مثابه بدنی برابر باور کنند. بدن‌هایی که به بدن زن پیوسته‌اند، و اگر لازم باشد می‌توانند خود را سپر کنند تا دختران آسیب کمتری ببینند. گویی ناگهان بسیاری به‌طرزی معجزه‌آسا درمان شده‌اند. اما این دگرگونی از کجا می‌آید؟

این دگردیدی بدن‌ها به‌خاطر «رویداد» انقلاب است و تغییری که در شبکه‌ی نسبت‌ها و تفاوت‌ها به‌وجود می‌آورد. یک رویداد-انقلاب قادر است نسبت‌های مقوم یک ساختار اجتماعی را به‌هم بریزد و بدین‌ترتیب، بدن‌ها را از جایگاه‌های پاتولوژیک‌شان آزاد کند. رویداد با دگرگون کردن نسبت‌ها و برپا کردن شبکه جدیدی از تفاوت‌ها و جایگاه‌ها، بدن‌ها را به شکلی دیگر ظاهر می‌کند. انگار خودبه‌خود بدن‌هایمان به جایگاه شجاعت، مقاومت و مبارزه سر خورده‌اند و دیگر گریز و گزیری نیست جز پرتاب شدن در شبکه‌ی این نسبت‌های جدید، نسبت‌هایی که دیگر بدن زن را به‌عنوان عرصه‌ای تحت سلطه ظاهر نمی‌کنند. البته در این مقطع هم شاید کسانی رفتارهای پیشین را تکرار کنند، اما مهم این است که این رفتارها، در شرایط کنونی، به‌عنوان امری خارج از قاعده و عجیب به‌نظر می‌رسند. قاعده‌ی جدیدی که شکل گرفته این است که زن به‌عنوان بدنی برابر ظاهر شود، و نه عرصه‌ای ایده‌آل برای سلطه، انقیاد، تجاوز و استثمار.

مسئله آن‌چه در بدن‌ها تغییر کرده گوشت و استخوان (امری فیزیکی-زیست‌شناختی) نیست، بلکه «معنا»ست. البته منظور این نیست که معنا از گوشت و استخوان واقعیت، تاثیر یا اهمیت کمتری دارد. برعکس، معنا وجهی تقلیل‌ناپذیر از واقعیت است. معنا امری است واقعی، و شاید حتی واقعی‌تر از گوشت و استخوان؛ بماند که گوشت و استخوان هم همواره معنایی را در خود تنیده‌اند. معنا رویدادی غیرجسمانی است که بدن‌هایمان را فرامی‌گیرد، به‌طوری‌که خود را ناگهان و به‌تمامی در کسوت معنایی خاص می‌یابیم.<sup>۲</sup> مثلاً وقتی جنگ اوکراین (یا هر جنگی) شروع شد، اوکراینی‌هایی که تا دیروز شهروند

---

<sup>۲</sup> این مفهومی دلوزی از معنا (sense) است که او از فلسفه‌ی رواقیون، لایب‌نیس، و وایتهد به ارث می‌برد. رواقیون معنا را با توسل به نوعی رویداد غیرجسمانی (incorporeal event) توضیح می‌دهند و نشان می‌دهند چگونه چطور رویداد و معنا ضرورتاً به‌هم گره خورده‌اند. آن‌ها تمایل دارند گزاره‌های حملی (predicative proposition) را نه با صفت (attribute) بلکه با رویداد فرموله کنند. در سنت پیش از رواقیون، آن‌چه می‌تواند واقعیت یک ابژه را، مثلاً یک چاقو، در اختیارمان بگذارد، لیستی جامع از صفت‌های چاقو (تیز، سنگین، فلزی، ...) یا لیست صفت‌های ضروری آن است. اما از نظر رواقیون، این لیست صفت‌ها همه چیز را درباره‌ی چاقو نخواهد گفت و همواره چیزی مورد غفلت قرار خواهد گرفت. آن‌چه در لیست صفت‌ها نادیده گرفته می‌شود، ظرفیت‌های چاقو است، یعنی آن‌چه چاقو به آن تواناست. آن‌چه چاقو می‌تواند، «بریدن» است و بریدن از جنس صفت نیست، بلکه یک «رویداد» است. در واقع، آن‌چه واقعیت چاقو را رقم می‌زند رویداد است. البته رویداد رفتار عجیبی دارد. مثلاً معلوم نیست جای رویداد بریدن دقیقاً کجاست. در چاقویی که می‌برد؟ در کیکی که بریده می‌شود؟ میان آن دو؟ رویداد بریدن (که چاقو و کیک را به‌مثابه کیک و چاقو تعین می‌بخشد)، در امری جسمانی تحلیل نمی‌رود و از همین روست که به هیچ‌یک از این بدن‌های جسمانی تقلیل نمی‌یابد. رویداد با

کشور همسایه، دوست و یا خویشاوند به حساب می‌آمدند، تبدیل شدند به دشمن. این یک دگرگونی غیر جسمانی است که بدن‌ها را فرامی‌گیرد و آن‌ها را با معنایی جدید گره می‌زند؛ رویداد همواره با معنایی جدید هم‌بسته است. پس، معنا فقط روایت‌گر واقعیت نیست، که صرفاً چیزی درباره واقعیت بگوید، بلکه روی واقعیت تاثیر هم می‌گذارد و از قضا بسیار پرزور و موثر است، به طوری که به واسطه‌ی آن قادر می‌شویم کسی را که در قامت دشمن پدیدار شده بکشیم. معنا امری روانی یا صرفاً زبانی هم نیست، بلکه مقوم آن‌هاست.

رویداد کنونی‌ای هم که تجربه می‌کنیم با به هم ریختن شبکه‌ی نسبت‌های اجتماعی ما را دچار یک دگرگونی غیرجسمانی کرده و با جدا کردن مان از جایگاه‌های انقیادآور پیشین برابری بدن‌ها را (البته احتمالاً به طور موقت) تجربه می‌کنیم. ما همواره و به ناچار در شبکه‌ای از تفاوت‌ها و نسبت‌ها تعیین پیدا می‌کنیم و پیش از این نسبت‌ها تعیینی نداریم، درست مثل زبان که همه‌ی عناصرش در شبکه‌ی پیچیده‌ای از نسبت و ارتباط و تفاوت ساخته می‌شود، و نه به واسطه‌ی ارزش یا محتوای ذاتی آن عناصر (مثلاً معنای واژه‌ها و یا حتی کارکرد سیلاب‌ها در شبکه‌ای از ارتباط‌ها و نسبت‌ها شکل می‌گیرد و نه به واسطه‌ی محتوایی خاص و ضروری). رویداد-انقلاب با برملا کردن و فروپاشی نسبت‌های ساختار موجود قادر است بدن‌هایی را که به جایگاه‌هایی متعین و پاتولوژیک سنجاق شده بودند به طور موقت آزاد کند.

امر سیاسی درمان‌کننده است. تا وقتی در یک ساختار پاتولوژیک به سر می‌بریم، بعید و دشوار است که در درمان فردی و روان‌شناسانه‌ی سوژه‌ها توفیق یابیم. مسلماً در ساختار پیشین، می‌شد در راستای درمان‌های فردی، مقاومت فردی، آگاهی‌سازی، فرهنگ‌سازی، ... تلاش‌هایی کرد، اما آنچه پیش و بیش از

---

این‌که جایی جز بدن جسمانی برای تحقق ندارد (درون‌ماندگار)، اما در ضمن، مستقل از آن بوده و سرشتی متفاوت دارد (متعال) (این تعریف امر ویرتوئل یا مجازی دلوزی نیز است). حال اگر در این مثال، چاقو را به جای کیک وارد شکم یک نفر کنیم، رویداد «بریدن» بدل خواهد شد به رویداد «کشتن». رویداد کشتن با رویداد بریدن تفاوت دارد. و این تفاوت برجاست حتی اگر فیزیک چاقو، میزان نیرویی که وارد کرده، حرکت و زاویه‌اش، همه دقیقاً مشابه مثال قبلی باشند. در واقع، دو اتفاق فیزیکی دقیقاً مشابه، منجر به دو رویداد متفاوت می‌شوند. و دقیقاً به همین معناست که رویداد در امور جسمانی تحلیل نمی‌رود و امری است مازاد. یک آرایش یکسان جسمانی می‌تواند به دو رویداد متفاوت (بریدن و کشتن) بیانجامد. پس، رویداد امری غیرجسمانی است. این‌همه را گفتیم تا به این نکته برسیم که رویداد با معنا هم در هم تنیده. بریدن و کشتن، علاوه بر این‌که رویدادند، به دو «معنا»ی مختلف هم اشاره می‌کنند. بریدن و کشتن معناهایی‌اند که یک آرایش جسمانی به خود می‌گیرد. پس، رویداد و معنا هم‌بسته‌اند و به همین خاطر است که دلوز در کتاب *منطق معنا*، همواره از ترکیب رویداد-معنا استفاده می‌کند.

همه باید مورد نقد و حمله قرار گیرد، ساختار و شبکه‌ی نسبت‌هایی است که این جایگاه‌ها و سوزده‌های پاتولوژیک را مدام باز تولید می‌کند. تغییر فردی شاید چندان معنایی نداشته باشد وقتی به‌طور مداوم در شبکه‌ای از نسبت‌ها به جایگاهی پاتولوژیک ضمیمه شده‌ایم. برخی درمان‌ها (اگر نخواهیم بگوییم همه) ضرورتاً جمعی‌اند.

البته این بدان معنی نیست که خیزش کنونی به‌هیچ‌وجه جنبه‌هایی پاتولوژیک پیدا نکرده یا نخواهد کرد. در ادامه‌ی این خیزش هم باید به شبکه‌ها و نسبت‌های جدیدی توجه کنیم که در حال پاگرفتن، شکل‌گیری و چینه‌بندی‌اند. انقلاب صرفاً با انهدام حاکمیت محقق نمی‌شود. باید نگران ساختارهایی باشیم که همان نسبت‌های جامعه‌ی دیروز را، البته با نام و بزکی جدید، بازتولید خواهند کرد. (مثلاً پیشنهاد سلطنت مشروطه به‌عنوان یکی از گزینه‌های همه‌پرسی، به این بهانه که برخی طرفدار سلطنت‌اند و باید صدایی در همه‌پرسی داشته باشند، فرقی ندارد با این‌که سیستم کنونی را هم در گزینه‌ها بگنجانیم، چون بالاخره آن‌هم طرفدارانی دارد. واضح است که فیگورهای پدر-شاه-رهبر با نسبت‌هایی مشابه ساخته می‌شوند و لذا به ساختار مشابهی از سلطه و قدرت می‌انجامند) انقلاب وقتی محقق می‌شود که شاهد شبکه‌ای کاملاً متفاوت از نسبت‌های اجتماعی موجود باشیم. این می‌تواند معیاری برای فردا باشد.

## نقد

معمولاً جوامع پیش از آن‌که به فاز انقلابی برسند، مدام با این نهیب روبرو می‌شوند که «اگر آلترناتیو یا راه‌حلی عملی برای ساختار جایگزین نداری، نمی‌توانی نقد رادیکال ساختار فعلی را پی‌گیری و دم از انقلاب بزنی»، «تا وقتی ساختار جامعه مطلوب را تبیین نکرده‌ای، نقد رادیکال و پیش‌رفتن به‌سوی انقلاب فقط اوضاع را از چیزی که هست خراب‌تر می‌کند». این فرمان‌های ایدئولوژیک با اخته کردن نقد وضع موجود را تثبیت می‌کنند و تحقق انقلاب را به آینده‌ای مبهم پرتاب می‌کنند. قطعاً پیش از دقیقه انقلاب می‌توان به ساختارهای جایگزین اندیشید، اما مبهم بودن این آلترناتیوها نباید به دلیل یا بهانه‌ای بدل شوند که حرکت به‌سوی انقلاب را مختل کنند. در واقع، جای تعجب نیست اگر شکل ایجابی این آلترناتیوها پیش از انقلاب تا حد زیادی مبهم باقی بمانند، چرا که فقط در بزنگاه رویداد انقلاب است که اساساً بسیاری از امکان‌های نو و بی‌سابقه مجال تکوین خواهند یافت. به‌واسطه‌ی شکافی که رویداد روی بدنه‌ی صلب ساختار موجود می‌اندازد، افق‌هایی نو گشوده می‌شوند و اموری که پیش از این ناممکن و پنهان بودند ممکن و آشکار می‌شوند. امکان‌هایی که درست در بزنگاه رویداد می‌توانند راهنمایی باشند برای فردای انقلاب و شکل‌گیری گزینه‌هایی بدیل برای سازمان‌دهی جامعه. در واقع، آن‌چه در این

شکاف رویت‌پذیر می‌شود، هم برای رها شدن از سلطه‌ی مستقر (لحظه‌ی منفی انقلاب) و هم در راستای چگونگی سازمان‌دهی دموکراتیک پس از فروپاشی حاکمیت (لحظه‌ی ایجابی انقلاب) راه‌هایی را پیش رو می‌گذارد. در خیزش انقلابی کنونی هم ظهور بسیاری از این امکان‌ها را تجربه کرده‌ایم. در این جنبش، از سویی، شکل‌های بدیع و بی‌سابقه‌ی مقاومت ممکن شده‌اند و، از سوی دیگر، با سرهم‌بندی بدن‌ها و تکوین یک بدن جمعی، و به‌واسطه‌ی اسطوره‌زدایی و ایدئولوژی‌زدایی از بخش عظیمی از هستی اجتماعی، امکان‌های ایجابی جدید در حال سربرآوردن‌اند. گروه‌ها و فعالین سیاسی، سندیکاها و اصناف متعدد همدیگر را پیدا کرده‌اند، گروه‌های جدید بسیاری در داخل و خارج شکل گرفته‌اند و نیروهای انسانی پراکنده، از نظامی گرفته تا هنرمند، پزشک، وکیل، فعال حقوق بشر، و ... فکرها و کنش‌هایشان را بسیج کرده‌اند برای تغییر وضعیت کنونی و شکل‌گیری ساختار سیاسی جایگزین. اکنون که این امکان‌های جدید در حال ظهور کردن‌اند، بیش از همیشه، زمان اندیشیدن به بدیل‌های ممکن است، زمان بهره‌گیری از پتانسیل‌های به‌وجود آمده و صورت‌بندی ایجابی بدیل. اکنون بیش از همیشه، باید دقیقه‌ی ایجابی انقلاب و چند و چون این بدیل را به بحث و نقد گذاشت.



گفتیم که جوامع سال‌ها به خاطر در دسترس نبودن بدیل، نقد رادیکال و انقلاب را به تعویق می‌اندازند (و این اساساً کارکرد ایدئولوژی است، همان‌طور که در مورد نظام سرمایه‌داری و در دسترس نبودن بدیل و لذا انقلاب شاهد بوده‌ایم) در حالی که در دسترس نبودن بدیل به‌خاطر افق‌هایی است که در ساختار اجتماعی حاکم ممکن شده‌اند. لحظه‌ی انقلاب با ایجاد شکاف و گشودگی در واقعیت در تقویم و شکل‌گیری بدیل هم شرکت می‌کند. اکنون، بالاخره بعد از سال‌ها افت‌وخیز تاریخی و تجربه‌های مداوم سیاسی و اجتماعی، و با وجود به‌تعویق‌افتادن‌های مکرر نقد و انقلاب، جامعه ایرانی به لحظه‌ی انقلاب رسیده است، و به این آگاهی تاریخی-سیاسی که نقد رادیکال و انقلاب را مختل نکند. به همین خاطر، صراحتاً این خیزش را از اعتراض متمایز می‌کند و فریاد می‌زند که یک انقلاب در جریان است. اما نکته این‌جاست که در این دقیقه‌ی انقلابی، باز تمایلی وجود دارد که نقد، البته به شکلی دیگر، به حالت تعلیق درآید. نقدی که این‌بار به حاشیه رانده می‌شود نه نقد حکومت حاکم بلکه نقد مداوم خود است، نقد همین بدن جمعی تکوین یافته که در شکاف انقلاب ممکن شده است. اما چرا این بدن باید مدام خود را نقد کند، وقتی آن‌چه این افراد را به هم وصل کرده، میلی است برای رها شدن از ساختاری مشترک از سلطه؟ وقتی همگان یک خواسته، آزادی، را فریاد می‌کنند چرا باید وقت و تمرکز را با نقد خود هدر داد؟

تاریخ غرب (به‌ویژه تجربه‌ی فاشیسم و استالینسم) به‌خوبی نشان داده است که حتی آرمان‌های عقلانیت عصر روشنگری، که اساساً به‌دنبال مستقر کردن آرمان‌ها و ارزش‌های عقل‌محور بود، به‌جای آن‌که به تمدنی با عدالت جهان‌شمول منجر شوند، به نوعی توحش و فاشیسم انجامیدند. این تجربه‌های تاریخی نمونه‌هایی عالی و تکان‌دهنده بودند از این‌که هر آن‌چه درست و عاقلانه است می‌تواند بدل به شری جدید شود. این تجربه‌ها نشان دادند که هر آن‌چه درست، خوب، و عاقلانه است نیز باید مدام در معرض نقد فراگیر قرار گیرد تا خود بدل به شری جدید نشود. مثلاً اگر ایده‌آل‌هایی درست و عاقلانه مثل دموکراسی، آزادی بیان، عدالت جهان‌شمول، و یا حتی مارکسیسم در معرض نقدی مداوم نباشند، تبدیل می‌شوند به هنجارهایی صلب، بت‌واره، منجمد و جهان‌شمول. و هرآن‌چه صلب و جهان‌شمول شود، همه شهروندان را مجبور می‌کند به سازش و سازگاری با این هنجارها. بدین ترتیب، به‌جای برپا کردن شهر آرمانی، اشکال مختلف تمامیت‌خواهی و سلطه را از نو احضار می‌کند. در واقع، نرم‌های اجتماعی همواره ارتباطی نزدیک با نرمال کردن سوژه‌ها دارند. نرم‌ها، حتی وقتی عاقلانه و درست‌اند، تمایل دارند سوژه‌ها را نرمال کنند، آن‌ها را هم‌سان و این‌همان کنند. بدین ترتیب، افراد باید خود را در چارچوب این استاندارد عاقلانه و درست جای دهند و این چارچوب مدام فرمان به سازگاری و سازش می‌دهد. بنابراین، چیزی پارادوکسیکال در سرشت هنجارها و نرم‌ها دیده می‌شود. آن‌ها با این‌که عاقلانه و درست‌اند و قرار است عدالت را به ارمغان آورند، استبدادی درونی را نیز با خود حمل می‌کنند. این استبداد به‌واسطه طلب سازش‌گری همگانی که در امر جهان‌شمول نهفته است پا می‌گیرد. هنجارها و نرم‌ها، به‌واسطه‌ی متصف بودن‌شان به عقل و در نتیجه جهان‌شمولی، تمایلی پنهان دارند به نرمال کردن و به انقیاد درآوردن سوژه‌ها. در ضمن، از آن‌جایی که سازش و همراهی همگانی را مدام طلب می‌کنند، تمایل پیدا می‌کنند که نقد را به حالت تعلیق در آورده و در برابر آن سفت و سخت شوند.

در حال حاضر، دقیقه انقلابی‌ای هم که ما تجربه می‌کنیم، جنبه‌ای هنجارین دارد که همگان را به سازگاری و اتحاد دعوت می‌کند. این اتحاد، بی‌شک، برای انقلاب حیاتی است، اما باید نیم‌نگاهی هم داشت به استبدادی که در لفاف این فرمان جا خوش کرده است. این پارادوکس مقاومت سیاسی است و دقیقاً به همین سبب است که استقرار سیاست رهایی‌بخش و عدالت همگانی، بعد از قرن‌ها مبارزه و مقاومت، همچنان در جهان محقق نشده است. آن‌چه قرار است رهایی‌بخش باشد سویه‌هایی از به‌بندکشیدن را هم در لفاف دارد.





برای نمونه، آنچه در این خیزش تجربه می‌کنیم مستعد آن است که به سوی یک «سیاست هویتی»<sup>۳</sup> بلغزد. سیاست هویتی، در بافت جنبش فعلی ایران، به این معناست که جامعه خواستار سازمان‌دهی دوباره خود به‌نحوی است که در آن همه‌ی اقلیت‌ها به رسمیت شناخته شوند. جامعه‌ای که در آن اقلیت جنسیتی، قومی و دینی حقی برابر و عادلانه برای زندگی داشته باشند و در تفاوت خود، و به‌واسطه‌ی تفاوت خود، بازشناخته<sup>۴</sup> شوند. اما مشکل از جایی آغاز می‌شود که همین اصل *بازشناسی*، که به‌نظر عادلانه، عادلانه و درست می‌رسد، دقیقاً به‌واسطه‌ی عقلانی بودن‌اش تمایل دارد فراتر از نقد بایستد. در نتیجه‌ی این نقدناپذیری، اصلی هنجاری که باید منجر به عدالت برای اقلیت‌ها می‌شد، به نابرابری‌هایی دیگر می‌انجامد. مثلاً گاهی یک گروه اقلیت هویت خود را با ویژگی‌هایی خاص (و گاهی ضروری) تعریف می‌کند و اعضای آن گروه ملزم می‌شوند که تمامی آن ویژگی‌ها را نمایندگی کنند و گرنه در معرض حذف از گروه قرار می‌گیرند. این اتفاق می‌تواند در هر یک از گروه‌های اقلیت، مثلاً گروه‌های قومی رخ دهد. در خیزش کنونی، این وضع را در کلیت بدن جمعی انقلابی‌ای که شکل گرفته نیز می‌توان ردیابی کرد. تمامی کسانی که تبدیل شده‌اند به سوژه‌هایی انقلابی و به این بدن جمعی پیوسته‌اند، خودبخود مجبور می‌شوند خصیصه‌های خاصی را نمایندگی کنند، خصیصه‌هایی که آن‌ها را عضوی از این گروه انقلابی می‌کند: مثلاً گنجیدن در یکی از اقلیت‌ها، گفتن «نه»<sup>۵</sup> ای صریح به جمهوری اسلامی، کنار گذاشتن تفاوت‌های خاص به نفع اتحاد و همبستگی، داشتن ظاهری خاص، ترجیحاً نداشتن عمامه، ... و همواره دستوری در هوا وجود دارد برای هماهنگی و اتحاد میان مبارزان، که می‌تواند جنبه‌هایی از زورگویی را با خود حمل کند. همواره گویی شیوه‌ی درستی از مبارز بودن در هوا حاکم است و اگر با آن شیوه هماهنگ نباشید ممکن است به‌راحتی کنار گذاشته شوید، و حتی به جبهه مقابل بلغزید، به‌مثابه خائن. حتی بعضی اوقات انگار میزان و مقداری که هر کس هزینه می‌دهد هم در ترازویی سنجیده و قضاوت می‌شود و به‌اندازه‌ی کافی هزینه ندادن، یا به اندازه‌ی کافی مبارز نبودن، ممکن است شما را سزاوار خشم و تشر کند. این در برخی از ایجاد شرمساری‌های درون‌گروهی اتفاق افتاده: مثلاً در تجمع‌های خارج از ایران فردی صرفاً به‌واسطه ظاهری مشکوک، ناگهان به‌مثابه نفر نظام پدیدار شده و مورد ضرب و شتم با چاقو

### <sup>3</sup> identity politics

<sup>۴</sup> مفهوم بازشناسی (recognition) میراثی هگلی دارد و به‌نحوی به خدمت سیاست مبتنی بر بازشناسی و سیاست هویتی درآمده است. برای بحثی مفصل‌تر درباره‌ی مفهوم بازنمایی، ارتباطش با سیاست هویتی و همچنین مفهوم آدورنویی نقد رجوع کنید به: موحدی، «آدورنو: شیء‌وارگی و امکان نقد»، *دموکراسی رادیکال*.

<https://radicald.net/2020/12/امکان-نقد-و-آدورنو-شیء-وارگی-و-امکان-نقد/>

قرار گرفته. یا در موردی دیگر، یک وکیل و فعال حقوق بشر، در حال عکس گرفتن مورد سوال و جواب‌هایی از سمت تظاهرکننده‌ها واقع شده، ... و در این سوال و جوابها، کافی است کوچکترین نشانه‌ای شما را در خارج از مرزهای هویت تعریف شده قرار دهد تا ناگهان تبدیل شوید به خائن، درحالی‌که شاید یکی از مبارزان باشید.

پس *بازشناسی* هویت‌ها، که به نظر کاملاً عقلانی می‌رسد، این پتانسیل را دارد که به آرمان خود خیانت کند. در واقع، مشکل این جاست که همواره «هویت»، به مثابه یک «این‌همانی» (identity) در دو معنایی که متبادر می‌کند، بدن‌ها را وادار می‌کند تا با فرمی تعیین یافته و خصیصه‌هایی ضروری و خاص سازگار شوند. هویت به مثابه یک این‌همانی می‌تواند بدن‌ها را به بند بکشد، و بی‌امان به آن‌ها فرمان دهد تا در قالب مفاهیمی متعین مثل زن، کرد، یا ترک به سلطه درآیند، و در عین حال، نقد را معلق می‌کند، با این استدلال که به اتحاد و همبستگی گروهی صدمه می‌زند. این نقدناپذیری منجر می‌شود که این اصول بیشتر و بیشتر صلب و شیء‌واره شوند و خود به بخشی از مشکل بدل شوند. در همین فضا است که چنین صداهایی به گوش می‌رسند: «الان وقت نقد نیست، حتی وقت تفکر نیست»، یا «الان وقت ابراز تفاوت‌ها و خط‌کشی‌ها نیست چون اتحاد صدمه می‌خورد». در واقع، همبستگی به‌عنوان اصلی هنجاری صلب می‌شود و درست در بزنگاهی که باید تفاوت‌ها را به بحث گذاشت و تجربه کرد (هم تفاوت‌هایی که در شکل مقاومت وجود دارد، مثل شیوهی مقاومت مرکز و پیرامون، و هم تفاوتی که در مطالبه‌ها وجود دارد) نقد و تفکر را مسدود می‌کند. و وقتی هنجاری فراتر از نقد بایستد، به‌راحتی می‌تواند روابط سلطه را بازتولید کند.

نقد چیزی نیست جز مقاومت و مبارزه‌ی مداوم علیه هر آنچه سفت و سخت می‌شود و روابط انقیاد و سلطه را زیر «حجاب»ی که نظم موجود را به‌عنوان امری طبیعی و ضروری جا می‌زند مخفی می‌کند. بدین معنا، نقد اساساً چیزی نیست جز کشف حجاب! نقد به مثابه یک اصل همواره گشوده است و فقط به ساختارهایی تن می‌دهد که جایی برای نقد باز می‌گذارند. امکان همیشگی نقد به‌عنوان یک اصل، نقد همیشگی و همه‌جانبه را میسر می‌کند، و به این معنا امری است درون‌ماندگار. در این میان، می‌توان به اصولی هنجاری پایبند بود، اما آن‌ها را همواره باید از زیر تیغ نقد گذراند تا بت‌واره و صلب نشوند. ممکن کردنِ مدام نقد می‌تواند، در ضمن، معیاری برای جنبه‌ی ایجابی انقلاب باشد. یعنی برای فردای انقلاب باید به شکل‌های بدیلی از سازمان‌دهی سیاسی و اجتماعی اندیشید که همواره راه‌ها و مکانیسم‌هایی مشخص و صریح را برای نقد رادیکال و موثر باز می‌گذارند. وقتی مسیرهای نقد رادیکال

به‌طور ساختاری باز و موثر باشند، راه‌هایی به‌وجود می‌آیند تا در برابر بت‌وارگی و تصلب اصول و هنجارها، انحراف از آرمان‌ها، و انواع و اقسام پنهان‌سازی‌های اجتماعی-سیاسی ایدئولوژیک مقاومت کنیم. نقد ابزاری است که روی آنچه صلب شده شکاف می‌اندازد، انحراف‌ها را عیان می‌کند و آنچه را که ایدئولوژی مستور کرده آشکار می‌کند. هم سازمان‌دهی انقلابی و هم سازمان‌دهی دموکراتیک پس از انقلاب باید همواره در معرض فرآیندی مداوم و تکرارشونده از نقد قرار گیرند.

نقد، همان‌طور که فوکو یادآور می‌شود، با «چگونه حکومت نشدن» سر و کار دارد.<sup>۵</sup> با این پرسش که چطور به شکلی خاص، به نام اصولی خاص، با اهداف و روش‌هایی خاص بر ما حکومت نشود. حکومت کردن در تمامی عرصه‌های هستی اجتماعی تنیده شده است: حکومت کردن بر کودکان، بر فقیران، بر خانواده، زندان، ارتش، مدرسه ... حکومت کردن بر ذهن و بدن خود. رهیافت انتقادی به این معناست که به این هنرهای حکومت کردن سوءظن داشته باشیم، از پذیرفتن شان سرباز زنیم، محدودشان کنیم، تغییرشان دهیم، جابجایشان کنیم، آنچه فوکو هنر حکومت نشدن می‌خواند، یا هنر آن‌قدرها حکومت نشدن (اگر اصلاً حکومت نشدن ناممکن باشد). این سرباز زدن، مقاومت و امتناعی مکرر است. و هر چه عرصه‌هایی که در حال حکومت شدن‌اند، آن‌هم به‌شیوه‌ای مستبدانه، بیشتر باشد، امتناع و مقاومت هم گسترده‌تر می‌شود و در همه فضاها، اجتماعی به کار می‌افتد. نقد بازپس‌گیری و آزاد کردن میدان‌های مختلف اجتماعی است، از سلف دانشگاه گرفته، تا خیابان و تابلوهایش، از سرود ملی گرفته تا فضاها، ورزشی، از بدن زن گرفته تا کلمه و کتاب و شعر و رقص. موقع انقلاب این جنبه از رهیافت انتقادی به رادیکال‌ترین شکل خود در می‌آید، اما پس از انقلاب هم باید همچنان با رویکردی انتقادی به شیوه‌های چگونه حکومت نشدن اندیشید.

همان‌طور که گفتیم نقد یک کشف حجاب است. خاصیتی آشکارکننده دارد و تمایل دارد چیزها را عریان کند. این آشکارگی در لحظه‌ی انقلاب به نهایت خود می‌رسد. در این اثنا، هم ساختار حاکم خود را بدون نقاب نشان می‌دهد و هم مردم مجال می‌یابند خود را بدون روتوش بیان کنند. در انقلاب، به‌واسطه‌ی فعلیت‌یافتن شکاف نقد، همه چیز و همه کس بدون حجاب ایدئولوژی ظاهر می‌شود و همین کشف حجاب است که هم دهشتناک است (چرا که معادل است با نمایش سبعیت بی‌نقاب حاکمیت) و هم شغف‌انگیز (چرا که معادل است با تجربه‌ی آزاد و خلاقانه‌ی بدن‌ها). به‌واسطه‌ی همین بی‌حجابی است که تکلیف بسیاری از چیزها و کسان روشن می‌شود. دیگر نمی‌شود زیر هزاران ترفند و تکنیک پنهان شد.

<sup>۵</sup> مقاله‌ی «نقد چیست؟» در: میشل فوکو، *تئاتر فلسفه*، ترجمه‌ی افشین جهانانیده و نیکو سرخوش، نشر نی.

از این حیث انقلاب نوعی رستاخیز است، سنخی قیامت، که در آن حجاب ایدئولوژی کنار می‌رود و همگان با چهره‌ی (نسبتاً) واقعی خودشان نمایان می‌شوند. شکاف نقد حرکت و گذار مداوم را رقم می‌زند، گشودگی و حرکتی مدام به‌سوی امر نو.

موحدی، حامد. «پاتولوژی‌های اجتماعی، نقد و انقلاب»، دموکراسی رادیکال، ۱۴۰۱/۰۹/۰۶، دریافت از:

<https://radicald.net/648q>

