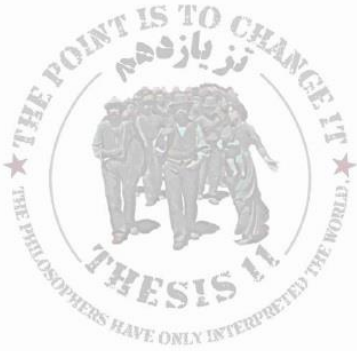


## اسلاوی ژیتک و وجودشناسی تخیل سیاسی

جوزف کرو، ترجمه: صالح نجفی



مطلبی که خیلی وقت‌ها هم از چشم منتقدان ژیتک نهان مانده هم از چشم خوانندگان و مفسران او معضله نظری بنیادینی است که زیربنای تحلیل‌های خود او را از سیاست شکل می‌دهد: معضله انسداد ظاهری «تخیل سیاسی» و در نتیجه بسته‌شدن راه تغییر حقیقی. اگرچه ما قادریم پایان جهان را به شیوه‌های هراس‌انگیز بسیاری تصویر کنیم—جنگ بیولوژیک، هالوکاست هسته‌ای، برخورد سیارکی با کره زمین که به نابودی کل حیات در سیاره ما خواهد انجامید، شیوع سریع یک بیماری بی‌درمان—، در کمال شگفتی قادر به تصویری تغییر بنیادینی درون ساختار نظام اجتماعی-سیاسی کنونی نیستیم. بدون چنین تخیلی، چگونه می‌توانیم دست به عملی به‌راستی سیاسی یا انقلابی بزنیم، عملی که بتواند جهانی را که درون آن به سر می‌بریم از درون تغییر دهد و از نو پیکربندی کند؟ با این‌همه، با توجه به توان ریشه‌ای سرمایه‌داری که، هرچند پیوسته وحشت‌ها و بلاهای مخلوق آن را به یادمان می‌آورند، قادر است خود را زنده و سرپا نگه دارد، سؤال این است: آیا تخیل اصلاً برای تضمین امکان چنین عملی کافی است؟ یا نه، از هر طرف که می‌رویم، با ناگزیر بودن شکست مواجه می‌شویم؟ برای بازسازی جواب‌های ژیتک به این سؤال‌ها، مجبوریم قلمرو نوشته‌های اجتماعی-سیاسی او را ترک کنیم و با سه مفهوم بنیادینی رویارو شویم که ژیتک از ایدئالیسم آلمانی برگرفته است و در دستگاه فکری خویش

جای داده است: منطق شلینگی بنیاد انفجاری-انقطاعی،<sup>1</sup> ایده هگلی درنگیدن با امر منفی، و مفهوم فاجعه وجودشناختی که ملهم از فلسفه شلینگ است.

منطق شلینگی بنیاد مطلق تلاشی است برای تبیین ظهور تعالی یا فاعلیتی برخوردار از هستی آزاد از دل میدان درون ماندگاری یا طبیعتی برخوردار از قدرت تعیین بخشیدن به خویش. این منطق شالوده کوشش ژیزک است برای ریشه‌ای کردن سرمایه در مقام رقص غیرشخصی نظرپردازی خودتنهانگاری که زندگی‌های ما را به سیطره خود درآورده است. اما آزادی شبه‌استعلایی که سرمایه‌داری بدین سان از خود بروز می‌دهد ظاهراً، همزمان، هر کوششی را برای مبارزه علیه این نظام بی‌فرجام می‌گرداند. اما یک درس ایدئالیسم آلمانی و به‌ویژه مفهوم درنگیدن با امر منفی در فلسفه هگل این است که بن‌بست هرگز صرفاً امتناع محض یا ناممکنی مطلق و اذعان به شکست نیست بلکه همواره از پیش حاکی از ممکن بودن تغییری دیالکتیکی است که می‌تواند آن بن‌بست را برطرف سازد. گرچه در این بزنگاه ویژه هگل و مارکس هر دو در حوزه سیاست در ورطه غایت‌گرایی آشکار می‌افتند، ژیزک قادر است فلسفه خود را از گزند اعتقاد به جبر و موجبیت تاریخی در امان دارد: ژیزک بر این نکته انگشت می‌گذارد که در هر حرکت دیالکتیکی لحظه یا دقیقه‌ای از امکان خاص یا تصادف و پیش‌بینی‌ناپذیری هست که به‌هیچ‌روی نمی‌توان آن را حذف کرد. ژیزک این دقیقه پیش‌بینی‌ناپذیری را به یاری مفهوم بسیار مهمی که تفکر سیاسی او را به حیطة وجودشناسی پیوند می‌زند ریشه‌ای می‌سازد: مفهوم «فاجعه وجودشناختی» که در سیر تکوین و رشد فاعلیت (سوژگی) مستتر است و دو نکته را به کرسی می‌نشانند. نه تنها من محض — که ریشه در شکافی پارالکسی در وجود (یعنی شکافی ناشی از اختلاف منظر و نوسان میان دو منظر مانعة‌الجمع) دارد — در رویارویی نورون‌های مغز خلاصه نمی‌شود بلکه — نکته‌ای که از منظر بحث ما مهم‌تر است — به‌طور کامل درون گفتارهای ایدئولوژیکی و حرکت سرمایه نیز ادغام نمی‌شود. ویژگی بارز فاعل یا سوژه ژیزکی — در مقام وجود «بینابین» ناممکنی که هم از عرصه وجود جوهری برون می‌جهد هم از ساختارهای نمادین فرهنگ — منفی بودن بی‌قراری است که هیچ‌گاه توان تخیل سیاسی را از کف نمی‌دهد و بدین‌قرار

همواره قادر است نظم‌های جهانی نوینی را پی ریزد. سرمایه‌داری و تخیل سیاسی و وجودشناسی (اگر از تقسیم کانتی فلسفه به عقل محض یا نظری و عقل عملی پیروی کنیم) در نوشته‌های «ناظر به عمل» ژیزک پیوندی ذاتی با همدیگر دارند.

### یک. بنیاد سرمایه و وحشت پارالکس اقتصادی

ژیزک در فصل دوم کتاب مطلق شکننده رودرو با «واکنش خودبه‌خود خواننده‌های روشن‌نگر لیبرال امروز به مانیفست مارکس و انگلس» سرشاخ می‌شود:

مگر بسیاری از تقریرهای تجربی این متن سر تا پا نادرست نیستند—نه فقط تصویری که این متن از وضعیت جامعه به دست می‌دهد بلکه منظر انقلابی که دنبال می‌کند و اشاعه می‌دهد؟ هیچ مانیفست سیاسی دیگری سراغ دارید که واقعیت تاریخی پس از انتشار آن به این اندازه بر دعاوی آن خط بطلان کشیده باشد؟ مگر مانیفست مارکس و انگلس، خیلی که خوش‌بین باشیم، چیزی به جز کندوکاوی غلوآمیز در بعضی جریان‌های قابل تشخیص در قرن نوزدهم است؟ (Žižek)

(2000a: 11)

در مقابل این دست واکنش‌ها، ژیزک می‌کوشد ثابت کند نه تنها تحلیل مارکس از سرمایه هنوز که هنوز است از حقیقتی تأویل‌ناپذیر نشان دارد بلکه از این بیش می‌کوشد نشان دهد تحلیل مارکس بیش از هر زمانی در گذشته در زمانه ما گویای حقیقت است. پس از آن ژیزک بر چند لحظه کلیدی در متن مانیفست حزب کمونیست تمرکز می‌کند.<sup>2</sup> ژیزک با نقل قول مفصل از مارکس و انگلس چهار جنبه سرمایه‌داری را برجسته می‌سازد که در زمان ما همان قدر مشهودند که در قرن نوزدهم. یک: نیاز مدام و تمام‌نشدنی به از پایه دگرگون‌ساختن. بورژوازی برای بقا و زنده‌ماندن باید وسایل و مناسبات تولید را بی‌وقفه از پایه دگرگون سازد زیرا اگر چنین نکند نمی‌تواند در اقتصاد بازار رقابت کند یا سرپا بماند. و این یعنی مناسبات جامعه، که روزگاری بر اساس ثبات و سنتی بالنسبه برکنار

از تغییر تعریف می‌شدند، اکنون بر اساس «به‌هم‌ریختن بی‌وقفه» و عدم قطعیت تحمل‌ناپذیر آینده تعریف می‌شوند (Marx & Engels 1985: 83; Žižek 2000a: 10). دو: گسترش بی‌پایان بازار. بورژوازی، برای تولید و انباشت مدام سرمایه، باید مدام بازارهای جدید برای عرضه محصولاتش بیابد و بیافریند. این گسترش اول در سرزمین‌های خارجی به‌صورت مستعمره‌سازی و جهان‌گشایی امپریالیستی روی می‌دهد، یعنی از طریق ادغام مناطقی که قبلاً پرت و دورافتاده بودند در بازار جهانی، اما بعد در قالب تشدید فرایند کالایی‌سازی در داخل مرزهای ملی ادامه می‌یابد، خواه از طریق خصوصی‌سازی خواه از راه تبدیل بی‌پایان فعالیت‌های گوناگون به کارهای خدماتی. سه: ازدست‌رفتن خودکفایی ملت‌ها و وابسته‌شدن همه ملت‌ها به همدیگر. به‌واسطه گسترش بازار جهانی، در تک‌تک کشورها نوعی جامعه «جهان‌وطن» جدید پدید می‌آید. ما، اهل هر کشوری باشیم، نه تنها یک نوع غذا می‌خوریم بلکه فیلم‌های یکسان می‌بینیم، موسیقی‌های یکسان گوش می‌کنیم. همه نیازهای قدیم‌مان که روزگاری به‌توسط محصولات و اقتصادهای محلی و منطقه‌ای برطرف می‌شدند جای خود را به نیازهای جدیدی می‌دهند که محصول و مخلوق نظام پیچیده مناسبات سرمایه‌داری‌اند. این قضیه هم بدین‌معنا است که کاروکسب‌های محلی قدیمی پیوسته بر اثر صنایع جدید سرنگون می‌شوند اما در ضمن بدین‌معنا است که مواد خام تولید از سرتاسر جهان وارد می‌شوند تا نیازهای مخلوق اقتصاد سرمایه‌سالار برآورده شود. چهار: وحشت‌های ریشه‌ای جدیدی که مناسبات سرمایه‌داری پدید آورده‌اند. ژیتک، مانند خود مارکس، ماهیت دوپهلوی تأثیرات و نتایج سرمایه‌داری را به رسمیت می‌شناسد. اگرچه پویایی جهان‌گستر سرمایه‌داری هم‌زمان ما را از دست اشباح سنت می‌رهاند و عصری جدید در سیر تحول نوع بشر می‌آفریند، باید درعین‌حال تصدیق کنیم که سرمایه‌داری «اشباح هیولاشی خاص خویش به وجود می‌آورد» (Žižek 2000a: 11).

از نظر ژیتک، مثل روز روشن است که توصیف‌های مارکس از ذات سرمایه‌داری همچنان از حقیقتی بنیادی درباره وضعیت اقتصادی و اجتماعی-سیاسی زمانه ما پرده برمی‌دارد. ولی ژیتک پا از این فراتر می‌گذارد. اگر تحلیل‌های مارکس را از رقص دیوانه‌وار خودبسند و خودفزاینده سرمایه‌داری جدی بگیریم، نمی‌توانیم به گفتن این مطلب بسنده کنیم که گردش خودمدار سرمایه در بازار

جهانی ایدئولوژی محض است زیرا کیفیتی انتزاعی دارد و از افراد انضمامی واقعی—که گردش سرمایه به قدرت تولید آغازین آنها وابسته است—جدا است و به همین سبب در این نظام می‌توان از راه سفته‌بازی محض پول درآورد: جهان‌بینی نظام سرمایه‌داری از طریق «ادراک نادرست» اولیهٔ واقعیت اجتماعی و «شیء‌شدن» توانایی‌های مولد و جهان‌آفرین انسان در قالب کالایی در میان دیگر کالاها ممکن نمی‌شود.<sup>3</sup> «سفته‌بازی مالی هستهٔ واقعی و بازنمایی‌ناپذیر زندگی‌های ما شده است، آن‌هم به نحوی که در گذشته تصورش هم محال می‌نمود، "واقعی" به معنای دقیق کلمه: سفته‌بازی مالی اکنون خود ساختار فرایندهای مادی جامعه را تعیین می‌کند. می‌توان گفت سرنوشت تمام لایه‌های اجتماعی و راستش تمام کشورها امروزه به‌وسیلهٔ رقص "خودمدار" سرمایه در میدان سفته‌بازی تعیین می‌شود و سرمایه هم سرخوش و بی‌اعتنا به تأثیر حرکتش بر واقعیت هدف خویش را که همان سودآوری است دنبال می‌کند» (Žižek 2000a: 12). در نتیجه، از نظر ژیتک، وحشت حقیقی در نظام سرمایه‌داری ریشه‌ای‌شدن مفهوم خشونت است: آنچه ما را سرکوب می‌کند و بر ما سلطه می‌راند دیگر نه طبقه‌ای مشخص در جامعه یا «آدم‌هایی انضمامی با نیات شر» بلکه نظام بی‌چهره و خنثای خودکاری است که ورای افراد است و محل و موضع مشخصی هم ندارد، چارچوب پیچیده و همواره در حال تغییر نوسان‌های اقتصادی در بازار جهانی.<sup>4</sup> دیگر نمی‌توانیم خود آدم‌ها مهار حرکت مناسبات اقتصادی را در نظام سرمایه‌داری به دست دارند. حال سؤال این است: چگونه ممکن است این شکاف، این جدایی آغازین، میان انسان‌های انضمامی و منطق حرکت سرمایه که از قرار معلوم کاملاً خودانگیخته شده است زادهٔ فعالیت خود ما باشد؟

ژیتک تحلیل مارکس را از رقص خودمدار و خودافزای سرمایه به شیوهٔ خاص خود تعبیر می‌کند و بدین‌سان می‌کوشد تعالی نوظهوری را توضیح دهد که خودآیینی خودبرهنده‌اش حوزه‌ای را که خود از آن سر برآورده است، به‌واسطهٔ غضب/استعمار دیالکتیکی آن، اساساً نامقارن با خود می‌سازد. در نتیجه، ژیتک از همین ساختار پارالکسی برای توضیح نحوهٔ تکوین فاعلیت بشری از دل مصائب حیات طبیعی بهره می‌گیرد.<sup>5</sup> سوژهٔ ژیتکی منفیتی فاجعه‌آمیز است که از درون نظام جبری و بستهٔ وجود جوهری تولید می‌شود، «بُدرن» بودنی حذف‌نکردنی که بی‌واسطگی نظام وجود جوهری را از درن متلاشی می‌کند و ساختارش را به‌شکلی برگشت‌ناپذیر از

نو شکل می‌دهد. ژیزک لحظه مشخص ظهور این تعالی درون‌ماندگارِ خارق اجماع را (تداخل منطقی درون و برون را) در محل تلاقی نورون‌های مغز انسان می‌جوید،<sup>6</sup> آن‌جا که طبیعت به چنان درجه‌ای از پیچیدگی و پویایی می‌رسد که دیگر نمی‌تواند خود را تحت قاعده یا قانون خودش نگاه دارد. سازوکارهای عصب‌شناختی گوناگون با هم تداخل می‌کنند و در مدار هم اتصالی ایجاد می‌کنند و بدین ترتیب ناحیه‌ای منطقی پدید می‌آورند که در آن فعالیت مبتنی بر رابطهٔ تقلیل‌ناپذیر با خود در درزها و شکاف‌های بافت زیست‌شناختی روی می‌دهد. این اتصالی با تعبیهٔ چنین هستهٔ با-خود-رابطه‌مندی درون بافت نورون‌های مغز با موفقیت در گزینه‌ها اختلال ایجاد می‌کند، یعنی در غرایزی که از پیش تعامل حیوان را با محیط اطرافش تعیین می‌کند: این اختلال در ضرابه‌های طبیعت و نظام قانون‌های علی آن آزادی تأویل‌ناپذیری پدید می‌آورد، حتی اگر آن آزادی به لحاظ تکوینی و وجودی وابسته به طبیعت بماند (اگر قرار است انسان به‌وجهی استعلایی خودآیین باشد طبیعت باید مختل بماند؛ فاجعهٔ وجودشناختی که اساس متافیزیکی هستی ما است چیزی نیست که بتوان به‌شیوهٔ دیالکتیکی آن را رفع یا منتفیش کرد). پس سؤال این است: شکافی پاراکسی، شکاف یا فاصلهٔ نکاستنی با خویش، چگونه می‌تواند از درون فعالیت خودتنظیم‌شدهٔ الکتریکی و زیست-شیمیایی درون جمجمهٔ انسان سر برآورد، چگونه «امر "ذهنی" خود در درون فضای نورون‌ها از طریق قسمی "انفجار وجودشناختی" منفجر می‌شود»؟ (Žižek 2009b: 175) مسأله و معضله در این‌جا مشخصاً شلینگگی است و عالی‌ترین بیان آن را در *فراپه‌ایتشریفت* شلینگ می‌یابیم: فعل ربطی در حکم چه ماهیتی دارد؟<sup>7</sup> بنیاد/طبیعت دقیقاً به همان نحو برابر با هستی/فاعلیت آزاد است که امر نورونی، از نظر ژیزک، برابر با امر ذهنی است: فعل ربطی در این‌جا به‌وجهی ازلی ناظر به نوعی نسبت تساوی یا هم‌ارزی ناب نیست به قسمی که دومی را بتوان به‌طور کامل در ذیل اولی گنجانند (بنیاد = هستی، نورونی = ذهنی)؛ فعل ربطی نمایندهٔ فعالیت است که، از طریق خودکنارکشی منطقی فراگیری و ازلیت، به تولید تفاوتی تقلیل‌ناپذیر می‌انجامد (بنیاد هستی را تولید می‌کند، امر نورونی بلافاصله امر ذهنی را به وجود می‌آورد)، و در این تفاوت هر یک از طرفین معادله به‌صورت ضد آن دیگر و بنابراین به‌وجهی خودآیین هستی دارد، گو این‌که رشته‌ای درونی از ترابط منطقی یا وابستگی متقابل را در تراز آغازینی از تحقیق نظری نگه می‌دارد.<sup>8</sup> در این‌جا باید متوجه بازی با

کلماتی باشیم که در کار شلینگ مستتر است: فعل ربطی در حکم (به آلمانی، *اورتایل*) صرفاً فعلی ذهنی یا ترکیبی ذهنی نیست که موضوعی و معمولی را به هم ربط می‌دهد و با هم جمع می‌کند بلکه بیان نوعی تقسیم یا شکاف ازلی وجودی است (*اور-تایل* در مقام *اورشپرورنگلیشه تایلونگ*). اصل تساوی (یا اینهمانی) باید قادر باشد شکافها و ترک‌های کاهش‌ناپذیر در چین وجود را تبیین کند نه اینکه همه‌چیز را در ذیل نوعی تک‌معنایی مرده و درون‌ماندگاری خفقان‌آور بگنجانند: «این اصل بیانگر وحدتی نیست که در دایره‌ای از همانستی می‌گردد و بنابراین پیش نمی‌رود و بدین‌قرار فاقد حساسیت یا حیات است. وحدت این قانون توان خلق بی‌واسطه دارد» (Schelling 2003: 227). اما این آزادی، آزادی ریشه‌ای در متن وابستگی، بهایی دارد: این فاصله‌گرفتن از غرق‌شدن در طبیعت، غرق‌شدنی که در دیگر حیوانات می‌بینیم، ما را قادر می‌سازد در جهت نیازهای خودپرستانه‌مان بنیاد خویش را ویران کنیم و مقهور سازیم و بدین‌قرار بنیاد هستی و حیات خویش را به خطر اندازیم.

اما در مورد تولید در نظام سرمایه‌داری می‌بینیم که دقیقاً همین پدیده‌ی تعالی نوظهور در همه‌ی کناره‌های مفهومی آن حضور دارد، تنها با این تفاوت که در این‌جا در مرتبه‌ی فعالیت بشری قرار داریم نه جوهر طبیعی. از بطن زیست‌جهان خلاق واقعیت و تعامل اجتماعی بشری بلافاصله «بُرون»‌ای سر برمی‌آورد، نیرویی پیش‌بینی‌نکردنی و خلاف انتظار که رفته‌رفته وجود ما را تحت سیطره‌ی خود درمی‌آورد چون ورای اعمالی که از خود ما سر می‌زند درجه‌ای از آزادی و خودآیینی از خود بروز می‌دهد و از ما می‌خواهد آن را بر اساس فعالیت تأویل‌ناپذیر و قانون‌های خودتنظیم‌کننده‌ی خودش درک کنیم، حتی اگر در نهایت این نیرو محصول فعالیت انضمامی ما و بنابراین وابسته به فعالیت ما باشد. بر اثر افزایش باورنکردنی جمعیت و گسترش سرسام‌آور بازار که در قرن گذشته شاهد بودیم، آن ملتقای اقتصادی که حدود هستی ما را تعیین می‌کند در این مقطع خاص از تاریخ چنان پیچیده شده است که حیاتی ویژه‌ی خود یافته است و از قدرت تولید انسان برگزیده است و رفته‌رفته آن را مستعمره‌ی خود می‌سازد: مناسبات انضمامی و خود-تام‌ساز زندگی اجتماعی-سیاسی انسان وارد رقص خودمدار و خودافزای سرمایه و جزئی از آن می‌شوند، جزئی از نوسانات درونی و خودانگیخته‌ی آشوبناک خود آن می‌شوند که خود را بی‌اندازه بی‌ارتباط و جداگشته از نیازهای حیاتی آن افراد زنده‌ای می‌نمایند که بقایشان در

گرو فعالیت ایشان است و رفته‌رفته حتی ایشان را شکل می‌دهند و به حرکت درمی‌آورند. همان‌طور که فاعل بشری (سوژه) در جریان چرخشی دیالکتیکی از جوهر به سوژه جایگاه اولیه طبیعت را غصب می‌کند، منطق سرمایه نیز هر آن ممکن است ما را و فضای مجازاً مثبت فعالیت خود-منکشف‌ساز مخلوق ما را براندازد. وانگهی، این غصب نمایانگر تودستریب یا رانه مرگ سرشت‌نمایی است که جزو لازم و لاینفک فرایند دیالکتیکی نوعی شکافت استعلایی پارالکسی است، آلا اینکه اکنون به روی خود بازتابیده است: همان‌طور که فرد مبتلا به بی‌اشتهایی عصبی در حقیقت هیچ را می‌خورد یا عاشقان رمانتیک که به خاطر عشق جان می‌سپارند مظهر پیوند ضروری میان آزادی انسان و اختلال ویرانگر روانی‌اند، مناسبات نظام سرمایه‌داری از همین مبنای منطقی آتش خودسوز و خشم خودآزار نشان دارد (آنچه شلینگ «خشم خود-در آن» می‌خواند).<sup>9</sup> سرمایه هیچ اعتنایی به بنیادی ندارد که بدان وابسته است، تا به حدی که می‌تواند شالوده طبیعی و اجتماعی-سیاسی انضمامی را که خود از دل آن برآمده است از بین ببرد. این ویژگی یکی از سویه‌های ضروری حقیقت و قوت سرمایه است: آزادی فقط درون ترک‌هایی امکان می‌پذیرد که فضای لازم برای خودبرنهادن را می‌گشایند. آزادی که بازنمود گسستی جبران‌ناپذیر از چیزهایی است که منطق وضع موجود را تعیین می‌کنند (یعنی تولد دردناک دو از بطن یکی خودبسنده) ناگزیر نافرمان و مهارناپذیر است و به هر جسمی که درآید هر آن ممکن است همه چیز را در کام خود فرو برد.<sup>10</sup> بدین‌قرار، خلأ فاعلیت و منطق سرمایه به طرزی غریب بر هم منطبق می‌شوند: نه تنها هر دو در خود و به خودی خود فاقد وجه مثبت و ایجابی‌اند بلکه به دل آشوبه ناشی از بیماری در منطق شلینگ می‌مانند. هر دو در سازوکارها و جوهر حیاتی که از بطن آن برمی‌آیند، با خودنمایی به سان یک سیاه‌چاله، پیچ‌وتاب ایجاد می‌کنند. بنابراین، رقص وحشیانه سرمایه حاکی از تخصصی منطقی درون ساختار نمادین-منطقی زیربنای جامعه ما است و پیامد پیش‌بینی‌نکردنی و شاید حذف‌نکردنی گسستی حادث درون نظم نمادین موجود ما است که به درجه ویرانگری از با-خود- رابطه‌مندی رسیده است. در نتیجه، سرمایه‌داری از نظر ژئوتک نظامی بس خشونت‌آمیز و هراس‌انگیز است: حیاتی دارد که از حد ما افراد انضمامی برمی‌گذرد و فراتر می‌رود. همان‌طور که ما وجه طبیعت‌زوده طبیعتیم و در



نهایت قادر به آشتی با طبیعت نیستیم، سرمایه‌داری هم فعالیت بشری است که به تدریج وجه بشری خویش را می‌زداید و در جریان خود اخلال می‌کند.

آنچه در زیربنای تکوین فاعلیت و مناسبات نظام سرمایه‌داری می‌بینیم ظهور مشابه هسته‌ای «بُدرونی» از درون نوعی صفحه فعالیت خودتنظیم‌کننده درون‌ماندگار است، تعالی نابودگری که انگل‌وار میزبان خود را زیر سیطره و سلطه خود درمی‌آورد و حرکت خودپیشرونده خویش را از طریق هسته با-خود-رابطه‌مند خویش تا همیشه پیچ‌وتاب می‌دهد، منتها با تفاوتی تعیین‌کننده. درحالی‌که بنیاد مقوم زیربنای وجودشناختی-تأسیسی خودآیینی بشر نمایانگر فاجعه‌ای محتوم در چین وجود جوهری است، منفیتی که خودش را درون منطق سرمایه برمی‌نهد از درون تعامل ساختارها و محتواهای مجازی گوناگونی سر برمی‌آورد که خودشان در واکنش به خلأ آغازین سوژه خلق می‌شوند و تکوین می‌یابند. میدان استعلایی سرمایه، با گشودن منطقه فعالیت خودبسند و خودافزای خویش، به‌طور مضاعف از آنچه در حالت عادی «ایجابیت» می‌انگاریم حذف می‌شود و «مثالیت» خودمدار و خودتنه‌پنداری بروز می‌دهد که با حالتی بس روان‌پیشانه‌تر از ساختارهای بیگانه‌ساز زبان از جهان بیرون افتاده. از این حیث، فضای مجازی مولود منفیت با-خود-رابطه‌مند فاعل بشری (سوژه) زیربنای اقتصادی اساساً قائم‌بذات می‌شود که هم از نیازهای انسان‌های انضمامی جدا می‌شود هم از توازن زیست-بومی طبیعت. این جدایی در حرکتی به وقوع می‌پیوندد که بیانگر پیشروی خودبخود منطقی شکاف ازلی شلینگ در لحظه گسست هستی از بنیاد است—اشارتی به این حرکت در توصیف‌های مارکس دیده می‌شود از تبدیل درونی گردش ساده کالا به گردش ارزش در قالب سرمایه: از C-M-C به M-C-M.

در چارچوب فلسفه ژیتک، این مضاعف‌شدن رابطه بنیاد-هستی (هستی خودآیین و با-خود-رابطه‌مند سوژه یا فاعل بشری که خود بنیاد مناسبات خودمدار و آزاد سرمایه می‌شود) از قدرت غلبه‌ناپذیر امر منفی حکایت دارد و همزمان از حقیقتی اساسی درباره ماهیت دوپهل و پیشبینی‌ناپذیر حرکت دیالکتیکی پرده برمی‌دارد. مطلقاً هیچ‌چیز باقی نمی‌ماند یا چیزی ورای حرکت خودبه‌خود جراحته‌زای منفیت بر جای نمی‌ماند زیرا در بطن هر فعالیت منطقی-وجودشناختی حادث‌بودنی حذف‌ناشدنی و اساسی درکار است.

این کیفیت به خودی خود اساساً بی‌اعتنا، بی‌چهره و بی‌نام‌ونشان است: نه فقط معجزه‌هایی به وجود می‌آورد<sup>11</sup> (معجزه‌هایی چون آزادی بشری از محصوره خفقان‌آور جوهر، رخداد انقلاب سیاسی)، بلکه تراژدی و وحشت و هیولا می‌آفریند (بلایای طبیعی، نقص‌ها، بیماری‌ها، اختلال‌های پیش‌بینی‌نکردنی، هول‌وهراس اقتصادی، تباهی کامل اجتماعی-سیاسی). از آن‌جا که در چارچوب وجودشناسی پارالکسی امکان ندارد دیگری بزرگ داشته باشد، هیچ اصل فراگیری در کار نیست که بتواند برای هیچ حوزه‌ای از فعالیت بشری، خواه علم باشد خواه سیاست خواه متافیزیک، وحدت کامل تضمین کند، وحدتی خودجوش و خودهماهنگ‌ساز. امر منفی که اکنون نوعی حدِ درونی‌گذرناپذیر و سایشی «بُدرونی» تلقی می‌شود همواره این توان بالقوه را دارد که خود را به‌وجهی درون‌ماندگار درون هر نظام یا نظم مفروضی برنهد، آن‌هم از طریق فعالیت خودِ آن نظام—و هرچه هر نظام مفروض پیچیده‌تر شود، خودبرنهادن امر منفی محتمل‌تر خواهد شد، چون حفظ وحدتِ مستقرش برایش دشوارتر می‌گردد: وقتی محصوره‌تأم‌سازی در کار نیست، هرچه پیچیدگی و تودرتوییِ نظام مورد نظر بیشتر باشد، امکان تداخل قوه‌ها و میدان‌ها، درز و شکاف‌های مفهوم‌ها و تخاصم منطقی بیشتر خواهد شد. جهان هیچ وحدت فراگیری ندارد و تلاش جهان برای حفظ وجود خود حاصلی جز تکثیر بی‌نهایت ترک‌ها ندارد. خودانگیختگی استعلایی سرمایه نسبت به ما اشاره به حادث‌بودن ریشه‌ای و خودتحمیل‌کننده و خردکننده جهان و بی‌معنایی و بی‌پروایی کامل آن دارد، همان‌طور که ظهور آزادی انسان ثابت می‌کند طبیعت مبتلا به مرض تا به موت است، چنگ‌زدنی بی‌منتها از پی نفس‌های خویش.<sup>12</sup> وجود بر اساس بی‌نظمی و اشتباه و فروپاشی و اختلال قرار گرفته است: منفیت ازلی است و آغاز هر حرکت حقیقی؛ منفیت مقدم بر هر وحدتی است و هر وحدتی را از دور خارج می‌کند.

دو. سرکردن با امر منفی و بن‌بستِ امر واقعی

در این برهه از زمان سرانجام می‌توانیم بکوشیم معنای چندوجهی امر واقعی را در فلسفه سیاست ژیک درک کنیم. حال می‌توانیم بررسی کنیم که مفهوم امر واقعی در کار او تا چه حد حاصل تلاش او برای فعلیت دوباره بخشیدن به سنت ایدئالیسم آلمانی است. اگر امر واقعی قسمی تخصص منطقی یا همان دیگریِ طردشده نظم نمادین باشد، در درجه اول در قالب محال‌بودنی محض عرض اندام می‌کند، ترومایی که بروز خشونت‌بار ناگهانی‌اش ممکن است انسجام جهان ما را به طرزی جبران‌ناشدنی و تا همیشه برهم بزند. این ویژگی دو معنا دارد: نفوذناپذیری هیولاش امر واقعی هر آن ممکن است ما را به ورطه هلاک کشاند و اگر می‌خواهیم تراز پایه‌ای از انسجام نمادین-ذهنی را از کف ندهیم باید فاصله خود را با آن حفظ کنیم؛ همچنین، گودبرداری روان‌کاوانه هسته واقعی اجتماعی-سیاسی و اقتصادی که زیربنای زندگی ما را شکل می‌دهد ممکن است، به جای بازکردن فضایی برای کنش اصیل انقلابی، به بن‌بست بکشد، به تسلیم و رضا در برابر وضع موجود یا پرداخت غرامت سنگین. ژیک خود تصدیق می‌کند که در نوشته‌های قدیمی‌ترش به این حالت تن در داده است. در اظهار نظری راجع به کتاب *عین‌والای/ایدئولوژی* می‌گوید:

اگرچه همچنان پای بصیرت‌های اساسی *عین‌والای/ایدئولوژی* ایستاده‌ام، وقتی به این کتاب باز می‌نگرم معلوم می‌شود که سلسله‌ای از نقطه‌ضعف‌های درهم‌تنیده در آن هست. اول نقطه‌ضعفی فلسفی: این کتاب اساساً بر قرائتی شبه‌استعلایی از کار لکان صحه می‌گذارد و تمرکزش بر تعبیر مفهوم امر واقعی به شیء فی‌نفسه محال است؛ بدین ترتیب راه را باز می‌کند برای تجلیل شکست: برای این تصور که هر عملی در نهایت ناموفق می‌ماند و از هر راهی که برویم به در بسته می‌خوریم و

بنابراین موضع اخلاقی صحیح این است که با رشادت این شکست را قبول کنیم. (Žižek 2008: xi-xii)

ولی این به در بسته خوردن بی‌منتها چگونه می‌تواند بر آغازی منطبق شود که جهانی تأسیس می‌کند؟ فروریختن کارکردهای نظم نمادین، محال‌بودنی ساختاری که تقدیر درونی خود بافت نظم نمادین است، چگونه می‌تواند به یک چارچوب ایجابی و زایای مجازی نو راه برد؟

ژیک با یکی‌گرفتن امر واقعی لکانی با مفهوم هگلی سرکردن با امر منفی قادر است از این بن‌بست عملی-انضمامی بیرون آید. هر دو مفهوم یک پدیده را بازمی‌نمایانند: تجربه بی‌انسجامی و ازکارافتادگی نظم نمادین، تجربه حدّ درونی و شکست درونی بافت منطقی جهان ما. درست مانند آنچه در روان‌کاوی لکان می‌بینیم، این مواجهه نزد هگل صرفاً مفهومی یا نظری نیست: این مواجهه عمیق‌ترین هسته وجود ما را در همه جنبه‌هایش لمس می‌کند (جنبه وجودی و اخلاقی و سیاسی و غیره). از آن‌جا که هگل سودای آن دارد که پارادکس مواجهه با عدم انطباقی را شرح و بسط دهد که درون آگاهی و عقل هست، ژیک مثل آب خوردن می‌تواند به‌هنگام بحث راجع به هگل از زبان و قاموس لکانی استفاده کند و منفیت هگلی را «ترومایی» و «محال» یا «هیولایی» بخواند. با این‌همه، این باهم‌آوردن امر واقعی (لکانی) و امر منفی (هگلی) صرفاً تلاشی برای قراردادن مقولات لکانی روی ایدئالیسم مطلق هگلی نیست: همزمان ما را وامی‌دارد گستره مفهوم‌های گفتار لکان را بگسترانیم زیرا شکست و بن‌بست، که مقارن «رنج» فاعلی است که خود را ناتوان می‌یابد در برابر موانعی که عبور از آنها به‌واسطه جایگاه کنونیش در نظم نمادین ممکن نیست، هیچ نیستند مگر لحظه یا مرحله‌ای مشخص در فرایند دیالکتیکی-تاریخی و نمی‌توانند در خود و به تنهایی معنای کامل و بنیادی حرکت خودکار منفیت را بیان کنند. از نظر هگل، امر واقعی هرگز مانع محضی نیست که هرگز نتوان آن را رفع [دیالکتیکی] کرد:<sup>13</sup> اگرچه امر واقعی مفهومی منفی بیش نیست چراکه امر واقعی هیچ وجه ایجابی از خود بروز نمی‌دهد و فقط از موضعی جدید که آن را در خود می‌گنجاند با نگاه رو به پس معنایی در آن تزریق می‌شود، با این حال امر واقعی بیانگر عنصری بالقوه مؤلّد است و امکان عمل به وجود می‌آورد. حدهای درونی و شکست درون‌ماندگار همیشه انگیزه و نیروی برانگیزنده حرکت و تغییرند. ژیک هم به‌سان هگل بر امر واقعی تمرکز

می‌کند و به این تجربه‌های ازلی از کارافتادگی نابودکننده و بن‌بست منطقی-وجودی علاقه دارد زیرا موتور دیالکتیک و در نتیجه زندگی حقیقی فاعل بشری را در آنها می‌بیند:

مرگ، اگر قصد داریم این نافعیت را مرگ بنامیم، دلهره‌آورترین چیز است و دودستی‌چسبیدن به آنچه مرده است به بیشترین حد توان نیاز دارد. زیبایی، چون از این توان بی‌بهره است، از فاهمه بیزار است زیرا فاهمه کاری از زیبایی می‌خواهد که از توان زیبایی بیرون است. اما زندگی روح زندگی نیست که چون به مرگ می‌رسد یا پس بکشد و خود را از گزند ویرانی در امان دارد بلکه زندگی است که مرگ را تاب می‌آورد و خود را در آن برپا می‌دارد. روح حقیقت خود را فقط زمانی به کف می‌آورد که خود را در پاره‌پاره شدن کامل خویش بباید. روح به این معنا عبارت از این قدرت نیست که، چون امر ایجابی، از نگاه کردن به امر منفی بپرهیزد، مثل وقت‌هایی که درباره چیزی می‌گوییم هیچ است یا کاذب است و آنگاه، چون از دستش خلاص شدیم، راهمان را می‌گیریم و می‌رویم سراغ چیزی دیگر. نه، روح فقط وقتی با این قدرت یکی می‌شود که به چهره امر منفی نگاه کند و با آن سر کند. این سرکردن با امر منفی قدرتی جادویی است که امر منفی را بدل به وجود می‌کند. این قدرت برابر است با آنچه ما پیش‌تر فاعل یا سوژه نامیدیم. (Hegel 1977: 19)

درباره اهمیت سرکردن با امر منفی در فلسفه سیاست ژیک هرچه بگوییم کم گفته‌ایم. سرکردن با امر منفی اشاره دارد به برون‌شدی که همواره به لحاظ صورت ممکن است حتی اگر در محتوا محال بنماید: اگر ویژگی مقوم زندگی سوژه توانایی آن برای مواجه شدن با امر منفی باشد، آنگاه اگر این قدرت به حد لازم پرورش یابد او را از ماندن و پوسیدن در محدوده خفقان‌آور ایدئولوژی باز خواهد داشت. سوژه، در مقام آنچه با امر منفی سر می‌کند و فقط با نگاه کردن به چهره مرگ نمادین پا در ساحت وجود می‌گذارد، از چنبر هر نظام نمادین مفروض بیرون می‌جهد و همواره حداقلی از عدم مقارنت یا عدم مطابقت با آن را حفظ می‌کند، زیرا وجودش هیچ‌وقت

در نظم نمادین محدود نمی‌شود: از آن جا که نظم نمادین چیزی «بیش» از تعیین‌های فرهنگی و سیاسی خود است، بی‌انسجامی مساوی با فروپاشی کامل آخ‌زمانی نیست. به همین سبب است که عنوان فرعی کتاب مهم ژیتک، *فاعل غلغلکی*، «مرکز غایب ایدئولوژی سیاسی» است: سوژه منفیت محضی است که با خود رابطه دارد و از این رو همیشه از پیش از حد افتادن در دام ایدئولوژی فراتر است؛ همیشه از پیش شرط امکان عمل اصیل سیاسی است زیرا سوژه به لطف قدرت سرشاخ‌شدن اساسی با تناقض‌های نظمی که در آن گرفتار آمده، حتی اگر این سرشاخ‌شدن به معنای پاره‌پاره‌شدن ناگزیر نمادین باشد، می‌تواند به مرگ بالقوه هر نظمی اشاره کند. امر منفی قادر است راه را برای یک نظم ایجابی اجتماعی-سیاسی و اقتصادی نو هموار کند زیرا بازشناختن یک حد، اگرچه در خود و به‌تنهایی هیچ نیست مگر مواجهه با وضعیتی حدی و بیان‌کننده هیچ محتوایی نیست، می‌توان گفت از پیش راهی است به سوی فائق‌آمدن بر آن حد. در نتیجه، فلسفه خود ژیتک کوششی است برای شرح و بسط مضمون تعیین منفی درون ساختار منطقی سرمایه‌داری و بدین‌سان آشکار ساختن آن تعیین در وجه دیالکتیکی کاملش به قصد آزاد کردن توانایی بالقوه تولید آن.

اگرچه ژیتک در وصف هسته واقعی سرمایه تا حد زیادی به مارکس تکیه دارد، با این حال با فلسفه خود مارکس همداستان نیست. از نظر ژیتک، مارکس وقتی ضرورت تاریخی انقلاب کمونیستی را صورت‌بندی می‌کند و ویژگی‌های جامعه آرمانی بی‌طبقه‌ای را ترسیم می‌کند که بر اثر آن انقلاب پدید خواهد آمد پا را از محدوده تفکر دیالکتیکی بیرون می‌گذارد. مارکس با افشای مسائل گوناگون ذاتی منطبق سرمایه در عین حال قدرت آن و توانایی بالقوه آن را برای به‌ترساختن کیفیت زندگی ما تصدیق می‌کند. با ظهور سرمایه‌داری، نظاره‌گر رانه ثابتی هستیم که می‌خواهد همه‌چیز را از بنیاد دگرگون سازد، تطوری پرتکاپو و بی‌پایان درون هسته مرکزی تمدن ما که به همه گوشه و کناره‌های جهان ما دست انداخته است. ولی این قدرت تولید حیرت‌انگیز ذاتاً دوپهلوی است، شمشیری دودم است. آنچه مارکس بدان امید بسته بود فقط در ساحت خیال امکان می‌پذیرد، فانتزی است—مارکس امیدوار بود ما بتوانیم نه فقط این قدرت تولید را از طریق رفع دیالکتیکی تناقض‌های درونی آن در عصر زرین جدیدی در حیات بشر حفظ کنیم بلکه همچنین تمام قدرت نهفته آن را رها سازیم. با همه این اوصاف، به اعتقاد ژیتک حق با مارکس بود: مانع اصلی تولید در نظام

سرمایه‌داری منطق خود این نظام است؛ اما حقیقتی که مارکس دریافت این بود که شرط امکان تولید در این نظام و شرط ناممکنی آن به لحاظ مفهومی بر هم منطبقند.<sup>14</sup> نمی‌توان صرفاً فجایع نظام سرمایه‌داری را حذف کرد و سپس قدرت تولید بی‌حد و حصر آن را رها ساخت: شرط‌های به‌ظاهر غیرضروری استثماری و خشونت‌ی که نظام سرمایه‌داری در حق توده‌ها روا می‌دارد در اعماق ساختار مفهومی ذاتی خود این قدرت تولید ریشه دارد.<sup>15</sup>

بنابراین، توصیف‌های مارکس از رفع دیالکتیکی نظام سرمایه‌داری، یعنی نفی-حفظ-تعالی ویژگی‌های آن، در کمونیسم نادرستند نه فقط چون ناخودآگاه در دام فانتزی سرمایه‌داری می‌افتند بلکه به این دلیل نیز که (دست‌کم در بعضی نسخه‌های باب روز مارکسیسم) دست از رؤیای جامعه‌ی ممکن‌ی بر نمی‌دارند که همه‌ی تخصص‌ها در آن از بین خواهد رفت. مارکس استلزام‌های فاجعه‌بار غایت‌گرایی جبر یا موجبیت علل تاریخی را در نظر نمی‌گیرد و از این لحاظ مارکس چندان‌که باید به ریشه نمی‌زد، رادیکال نبود. فلسفه‌ی او بیش از حد به برداشت محافظه‌کار از تاریخ هگلی وفادار است. از نظر ژیتک، دیگر نمی‌توان به تصور ماقبل‌مدرنی از جامعه‌ی موزون و متوازن برگشت؛ تخصص و تعارض عناصر مقوم هر نظام، هر نظم ممکن‌اند—دیگری بزرگ دیگری بزرگی ندارد که مرحله‌ی پایانی تطور اجتماعی-سیاسی بشری را ممکن سازد، مرحله‌ای که در آن انسان سرانجام با ضرباهنگ‌های وجود جوهری و با دیگر انسان‌ها به آشتی و هماهنگی کامل برسد. این مرحله اگر وجود می‌یافت نه فقط تهدیدی بود برای منفیت حذف‌ناپذیری که مبنای مؤسس حرکت و تفکر دیالکتیکی است بلکه زندگی حقیقی سوژه را هم تهدید می‌کرد، زندگی که فقط در حالتی ممکن می‌شود که تراز حداقلی از عدم انطباق در کار باشد. وانگهی، وفاداری مارکس به آرمان فلسفه‌ی تاریخ محافظه‌کار هگلی رانه‌ی سیاسی فلسفه‌ی او را هم به خطر می‌اندازد. مارکس با درج کردن ضرورتی دیالکتیکی در بطن حرکت تاریخ و پیشگویی انقلاب آینده امکان عمل اصیل سیاسی را به مخاطره می‌اندازد. نباید صرفاً به امید انقلاب آینده انتظار بکشیم: انقلاب را فقط در خلال کنش‌هایی که همین حالا صورت می‌بندند می‌توان به وجود آورد. غایت‌گرایی خودآشکار ساز ضروری می‌تواند فاعل انقلابی را ناتوان سازد و قدرت تأویل‌ناپذیر آن را از او برباید: ممکن است فاعل انقلابی را از تجربه‌ی تکان‌دهنده و ترومایی اضطراب حذف‌ناشدنی و بی‌قراری تحمل‌ناپذیری که لازمه‌ی

سرکردن با امر منفی و به فعل رساندن قوه‌های آن است محروم سازد؛ غایت‌گرایی اضطرار و رانۀ درونی پیش‌برنده‌ای را که در عدم انطباق مستتر است طرد می‌کند. بدین‌سان به‌جای درگیری در مبارزۀ سیاسی در ورطۀ نوعی تقدیرباوری توان‌گام می‌افتیم. در نتیجه، در دیالکتیک مورد نظر ژیزک نه فقط هدف یا غایتی برای تاریخ در کار نیست، قطعیتی منطقی که ما آهسته و پیوسته از طریق حرکت درونی عقل به سویش حرکت می‌کنیم، بلکه در سطحی بنیادی‌تر هیچ تضمینی وجود ندارد که یک وضعیت نامقارن به‌میانجی مکر تاریخ جهان (خواه این تاریخ اخلاقی باشد خواه سیاسی یا فلسفی) به‌شکل دیالکتیکی رفع شود. در دیالکتیک ژیزکی هیچ نداریم آلاً حادث‌بودن اساس هستی انسان و بی‌بنیادبودن برطرف‌ناشدنی آن: ماییم که باید آیندۀ خویش را خلق کنیم و لا غیر. بازاندیشی ژیزک در دیالکتیک از دغدغه‌هایی عملی و نه صرفاً نظری مایه می‌گیرد.

ژیزک با آن‌که جنبۀ پوزیتیویستی فلسفۀ مارکسیستی را به باد انتقاد می‌گیرد معتقد است باید توان‌های بالقوۀ فرضیۀ کمونیسم را از نو در چارچوب وضعیت امروز جهان به فعلیت رساند.<sup>16</sup> ولی چنین کمونیسمی، اگر ناگزیر ساختاری برنامه‌محور نداشته باشد، چه ساختاری خواهد داشت؟ کمونیسمی که امروزه نیاز داریم نه ایده‌ای تنظیمی از آن نوع که کانت در نظر داشت و نه از جنس رؤیاهای سوسیالیسم تخیلی است. از آن‌جا که کمونیسم از دل مواجهۀ مستقیم با عدم انطباقی که مهم‌ترین بارزۀ جامعۀ سرمایه‌داری معاصر است می‌زاید، ایده کمونیسم در خود و به تنهایی نمی‌تواند هیچ محتوای متعینی را بیان کند: کمونیسم هیچ نیست جز نام حرکت و جنبشی سیاسی که با تخصص‌های چندوجهی جاری در بطن هستی اجتماعی-سیاسی و اقتصادی ما می‌جنگد.<sup>17</sup> کمونیسم از طریق نامیدن این تخصص‌ها می‌کوشد صورت‌فلکی وضعیت کنونی را از درون به کمک ژست نمادینی تهی، یعنی با خلق یک نقطۀ آجیدن، از نو پیکربندی کند، یعنی با خلق یک دالّ سرور جدید که قادر است مختصات ممکن‌ها و ناممکن‌ها را تغییر دهد: کمونیسم خود میدان نبرد است، همان منطقۀ نمادین تناقض‌های درونی و نه راه حل.<sup>18</sup> ژیزک با قاطعیت از نظرپردازی و گمان‌زنی درباره شکل و شمایل احتمالی راه‌حل می‌پرهیزد: نظر به منطق پارالکسی گسست‌آفرین دیالکتیک ژیزکی، جایز نیست پیش از وقوع رخداد هیچ‌چیز ایجابی درباره امر نو بر زبان آوریم؛ عمل اصیل آن است که وجودشناسی (سیاسی) را از درون منفیت



درون‌ماندگار خود آن از نو پیکربندی می‌کند. بنابراین عمل را باید از منظر خودانگیختگی خودبرنهنده نامتناهیش درک کرد. از آن جا که عمل اصیل خود نظم خویش را بنیاد می‌کند نمی‌توان آن را از درون محدوده نظم کهنی درک کرد که به سان «بُدرونی» محض (pure extimacy) از بطن آن سر برآورده است. بدین‌قرار عمل اصیلی که امر نو را بنیاد می‌گذارد فقط، پس از ساختاربندی خود-علت دوباره جهان، در هیأت عین ساختاریافته‌ای حقیقی برای گفتار ظاهر می‌شود.

پیشفرض‌های ماتریالیستی ژیزک در این جا دووجهی‌اند: نه فقط هیچ شاکله‌ای در کار نیست که بتوان از پیش تعیینش کرد، نه تنها هیچ فرمول جامعی برای هیچ عمل حقیقتاً سیاسی در کار نیست، نه تنها هیچ راهی برای پیشبینی سیر پیشرفت عمل سیاسی ممکن نیست، بلکه همچنین توجیه نیاز به خود کمونیسیم در مقام خط سیر منفی رهایی‌بخشی که راهنمای کنش می‌شود فقط با ارجاع به مسائل انضمامی جامعه امکان می‌پذیرد. بنابراین معضله عمده‌ای که در بسیاری از کارهای ژیزک به چشم می‌خورد تلاش برای فاش‌ساختن این ضرورت فرضیه کمونیسیم است. درست است که ژیزک پیوسته نظر فوکویاما را درباره «پایان تاریخ» لیبرال دموکراتیک دست می‌اندازد، با این حال تصدیق می‌کند که این رؤیا در نهایت هیچ نیست مگر بازتابی از باوری که در اعماق جامعه ما ریشه دوانیده است. بنابراین ژیزک می‌کوشد محدودیت‌های این اعتقاد را برملا سازد و از این طریق روزه‌های نو برای کنش بیافریند. در نتیجه، از نظر ژیزک امروزه فقط یک رسالت هست که می‌توانیم بدان عمل کنیم، مایی که مدت‌ها است راه خود را در سکران موت سرمایه‌داری گم کرده‌ایم: ما بیش از هر زمان دیگری در گذشته باید توان‌های بالقوه تفکر مارکس را به فعلیت درآوریم، باید نقد دیالکتیکی مارکس را بر منطق سرمایه تکرار کنیم بی‌آنکه آرمانی خیالی‌آبادی را پیشفرض بنیادین نقد خویش گیریم. این یعنی ما بیش از همیشه به نظریه نیاز داریم: امروزه هیچ راه مستقیمی برای کنش سیاسی و هدفمند در دسترس نداریم، هیچ انقلابی که به تغییر جهان انجامد، زیرا قادر نیستیم جهانی را برون از سرمایه‌داری تخیل کنیم و هر تلاشی چون کوشش مارکس برای صورت‌بندی جهانی ماورای سرمایه‌داری امروز ممکن است در نهایت در دام فانتری ایدئولوژی زده قدرت تولید رهاشده از بند بیفتد. با این‌همه، از این گفته نباید نتیجه گرفت که «نظریه دستور عملی جادویی در اختیارمان خواهد گذاشت که قادر است بن بست عمل را حل و فصل

کند.»<sup>19</sup> این فقط آغاز راه است. ما نیاز به تخیل سیاسی داریم اما خود این تخیل هم فقط درون عدم انطباق ناشی از منفیتی سر برمی‌آورد که تخیل را تحریک و تحریش می‌کند.

امروز راستش را بگوییم یک سؤال بیشتر نداریم: بر جریانی غالبی که سرمایه‌داری را طبیعی جلوه می‌دهد صحنه بگذاریم؟ یا نه، سرمایه‌داری جهانگیر کنونی تخصص‌هایی در بر دارد که آنقدر قوت دارند که مانع بازتولید نامحدود آن شوند؟ چهار تخصص از این نوع می‌شناسیم: تهدید فزاینده فاجعه‌ای بوم‌شناختی؛ نامناسب بودن مفهوم مالکیت خصوصی در مورد آنچه به نام «مالکیت معنوی» شهرت یافته؛ استلزام‌های اجتماعی-اخلاقی تحولات جدیدی که در حوزه علم و فناوری روی داده (خاصه در رشته بیوژنتیک)؛ و آخرین تخصص که اهمیتش به هیچ‌وجه کمتر از سه تخصص دیگر نیست خلق صورت‌های تازه جدایی و تبعیض نژادی (آپارتاید)، زاغه‌ها و دیوارهای تازه است.<sup>20</sup> (Žižek 2009a: 90-91)

این چهار وضعیت حدی نه تنها آشکارا اهمیت و موضوعیت پرولتاریا را برای دنیای امروز مشخص می‌کنند بلکه گواه آنند که تحولات تاریخی معاصر مفهوم پرولتاریا را از درون رادیکال ساخته‌اند: آنچه ما را به وضوح تمام از عصر مارکس جدا می‌نماید آن است که پرولتاریا تنها یک طبقه متعین (به نام طبقه کارگر) نیست که جوهر و مایه زندگی اعضایش را طبقه‌ای دیگر (موسوم به طبقه بورژوا) که مالک وسایل تولید است از طریق استثمار نظام‌مند می‌رباید—بلکه، بیش از آن و به طرز ریشه‌ای‌تر، بر اثر بی‌نام‌ونشان بودن هراس‌انگیز نوسان‌های ماشین‌وار خودآیین بازار جهانگستری که چون موجودی بیگانه و زوزکنان مدام آزارمان می‌دهد و با این حال شکلی از زندگی گروتسک سرشار از افراط و تفریط است که ما را از درون استعمار می‌کند، ما همگی داریم به ترازوی از فاعلیت مجرد محض سقوط می‌کنیم.

تفاوتی نکاستنی هست میان سه وضعیت حدی اول و وضعیت چهارم. سه وضعیت حدی اول نشان از خصوصی‌سازی ماده و جوهر مشترک زندگی ما دارند، خصوصی‌سازی خود میدانی که دم حیات را در کالبد هستی ما می‌دمد، و بدین‌قرار نماینده تجاوز نیروهای کلان مالی و تجاری به بنیان هستی مایند. ولی درباره نیروی ثقل وضعیت معاصر هر چه بگوییم کم گفته‌ایم: در این وانفسا

فقط آزادی و ذات ما نیست که ممکن است از دست بدهیم، بعید نیست همه چیز از دست برود. پایان جهان دیگر دستمایه محبوب افسانه‌های علمی و قصه‌های علمی-تخیلی نیست. امکانی واقعی است. و البته طرفه اینکه ژيژک به خاطر این سه وضعیت حدی اول نیست که در راه فعلیت دوباره بخشیدن به فرضیه کمونیسم پیکار می‌کند. بدون وضعیت حدی چهارم، سه وضعیت دیگر هسته براندازشان را از کف می‌دهند زیرا به راحتی می‌توان دید که هر سه می‌توانند در مغز منطق سرمایه‌داری ادغام شوند. اقدام‌های سیاسی و توان بی‌نهایت سرمایه‌داری برای از بنیاد دگرگون کردن همه مناسبات تولید می‌توانند بحران بوم‌شناختی یا استلزام‌های غیراخلاقی توسعه فناوری را حل و فصل کنند، به نحوی که سازماندهی سلسله‌مراتبی جامعه به قوت خود باقی ماند و آب از آب تکان نخورد. در اینجا مسأله بر سر مرگ و زندگی است: یا منطق بی‌چهره انگل‌وار سرمایه بر نیازهای انضمامی هستی و حیات ما منطبق می‌شود، یا ما امکان‌های جامعه را به ته می‌رسانیم و در پرتگاه نابودی می‌افتیم. اما، به اعتقاد ژيژک، یک مسأله هست که سرمایه‌داری با تمام انعطاف و شکل‌پذیریش نمی‌تواند حل کند: مسأله عدالت. آخر، عدالت یکسره از دایره منطق خودمدار و خودتنه‌پندار سرمایه بیرون است. بله، سرمایه‌داری می‌تواند از نابودی تام‌وتمامی که در راه است قسر در برود، اما تقویت و استحکام نظم موجود و ساختارهای اجتماعی لازم برای تقویت خودبه‌خود پیوسته مناسبات سرمایه‌داری، حتی اگر بیش از پیش از ضرورت «موازنه» آگاه باشد، به خودی خود نمی‌تواند بی‌عدالتی‌های پرشمار سرشته در ساخت جامعه ما را حل کند. راستش هیچ بعید نیست آن بی‌عدالتی‌ها را دامن هم بزند. بنابراین، گرچه سه تخاصم اول ما را از ماده و جوهر اخلاقی هستی‌مان محروم می‌سازند، تخاصم سیاسی حضور در فضای سیاسی را برای کسانی که غریبه‌های خارق‌اجماع این نظامند ناممکن می‌کند، برای کسانی که هرچند جزء شکل‌دهنده و کاهش‌نیابنده صورت‌فلکی نمادین کنونی‌اند هیچ جایی درون این صورت‌فلکی ندارند. بنابراین، از نظر ژيژک، کمونیسم مترادف است با نام‌نبردِ طردشدگانی که، با وجود همه مخاطره‌ها، خواستار احقاق حق خویش برای مشارکت در سیاستند و با این کار روی تناقض‌های درونی جهان ما انگشت می‌گذارند و نیاز مبرم به تجدید نظر بی‌چون‌وچرا در آن را گوشزد می‌کنند. در نتیجه، کمونیسم مساوی است با پیکار در راه رادیکال کردن اصل دموکراسی و گسترش بی‌حد آن. برخلاف مارکس، از نظر ژيژک، کمونیسم هیچ ربطی به اقتصاد بما

هو اقتصاد ندارد. بنیان کمونیسم بر عدالت است، عدالتی که به تصرف مجدد مشترکات خواهد انجامید، بیرون کشیدن آنها از چنبرهٔ مناسبات سرمایه‌داری. ژیزک در سخنرانش در ایام جنبش اشغال وال استریت برای معترضان که در پارک زوکوتی منهن نیویورک جمع شده بودند چنین گفت: «ما دنبال سطح زندگی بالاتر نیستیم. ما سطح زندگی بهتر می‌خواهیم. اژیژک با دو معنای واژهٔ «استاندارد» بازی می‌کند. استاندارد به معنای «سطح» وقتی در کنار زیستن می‌آید و اشاره به میزان دارایی و درجهٔ رفاه و راحت و برخورداری از مواهب و کالاهای مادی دارد، و استاندارد به معنای معیار. ژیزک می‌گوید به معیار بهتری برای سنجش کیفیت زندگی نیاز داریم...» ما فقط به یک معنی کمونیستیم، فقط به یک معنی به نظام اشتراکی معتقدیم: ما به فکر مشترکاتیم. مشترکات طبیعت. مشترکات فکری که به وسیلهٔ مالکیت معنوی خصوصی‌سازی شده‌اند. مشترکات بیوژنتیک. در این راه و فقط در این راه است که باید بجنگیم» (Žižek 2011: unpaginated).

با این همه، این عدم انطباق تحمل‌ناپذیر از پیش به امکان رفع دیالکتیکی خودبه‌خود آن اشاره دارد زیرا در دیوارهای تازه‌ای که همچنان در جهان ما ساخته می‌شوند می‌توان تغییری ریشه‌ای در فاعل مناسبات اجتماعی مشاهده کرد. پردشدگان، از طریق ایجاد اتصالی در مدار منطق نمادین، نمایندهٔ خود مردم می‌شوند (فرایندی که ژیزک «دوپهلویی هویت‌یابی مدفوعی» یا «ابهام اخذ هویت از فضولات»<sup>20</sup> می‌خواند): پردشدگان که جایی درون نظم مستقر موجود ندارند و قربانیان صورت‌های مفرط ظلم و استثمارند به معنای متعارف کلمه هیچ منفعت خصوصی ندارند؛ پردشدگان تجسم زندهٔ تناقض‌های جاری و ساری در جامعهٔ مایند و از این حیث سخنگوی مستقیم کاربرد قوهٔ عقل در عرصهٔ عمومی‌اند. پردشدگان که همه‌چیزشان را به یغما برده‌اند دسترس مستقیم به کلی‌بودن محض دارند، یعنی بی‌وساطت هیچ امر جزئی، بی‌میانجی هویت و جوهر اجتماعی، زیرا جوهر و هویت اجتماعی دقیقاً آن چیزی است که از ایشان دریغ شده است: «آدم دقیقاً در مقام فردی فرید در جنبهٔ کلی حوزهٔ "عمومی" مشارکت می‌کند، در مقام فردی که از امکان هویت‌یابی از جوهر اجتماعی خویش محروم شده است یا حتی به مخالفت با آن برخاسته است—آدم فقط زمانی حقیقتاً کلی می‌شود که از بیخ‌وبن فرید گردد، وقتی که در درزها و شکاف‌های هویت‌های اجتماعی جای گیرد» (Žižek)

105: 2009a). زیستن در ترک‌های جامعه، یعنی یگانه راه برای ادغام ایشان در جامعه و صدابخشیدن به آنان، یعنی بازسازی درونی خود بافت صورت‌فلکی سیاسی-وجودشناختی جامعه: خود میل‌های فرید انضمامی ایشان ژستی می‌طلبد که همه‌چیز را از بنیاد دگرگون می‌سازد. بنابراین پیکار کمونیستی عبارت است از تلاش برای از هم دریدن بافت وضعیت معاصر و از نو بافتن و ساختن آن، تلاشی که از درون تناقض‌ها می‌جوشد، تعینی منفی که از هستی اجتماعی-سیاسی و اقتصادی ما برون می‌جهد. پیکار کمونیستی می‌کوشد فضایی به وجود آرد که در آن عمل اصیل سیاسی باز ممکن و قابل تصور گردد.

در فیلم مستند آلمانی *بیگانه، مارکس و شرکا*. پرتره/اسلاوی ژیتزک، ژیتزک درباره‌ی زاغه‌ها اظهار نظری می‌کند که وقتی در این چارچوب مفهومی قرار گیرد مسئله‌ای را برجسته می‌کند که دقیقاً محل نزاع در چین متناقض صورت فلکی سیاست امروز است: اگر کسی از من می‌پرسید، «به نظر شما رخداد اجتماعی تعیین‌کننده [Tatbestand] امروز کدام است؟»، در جوابش می‌گفتم: «زاغه‌ها». امروزه هیچ گروهی به سرعت مردمانی که در زاغه‌ها زندگی می‌کنند در سراسر جهان رشد نمی‌کند. گروه‌هایی عظیم که فرایند جهانگستری به طرزی نظام‌مند به وجودشان آورده بدون اینکه مایملکی داشته باشند با هم به نقاط مختلف پرتاب می‌شوند و از دایره حقوق مدنی و مشارکت سیاسی طرد می‌شوند—مثال بزنم: کارآفرین‌های خودفرمای ورشکسته یا کشاورزانی که زمین‌شان را از دست داده‌اند و جملگی به گروه‌های قومی مختلف تعلق دارند. این مردمان برای بقا باید ناکجان‌دیش باشند، باید اتوپیایی باشند، نه به معنای بهشتی ناممکن بلکه با نگاهی رادیکال و واقع‌نگر. باید بداهه‌پردازی کنند و شیوه‌ای نو برای زندگی از خود درآورند. نه، من از آن ساده‌باورانی نیستم که به جبر تاریخی دل بسته‌اند. اتفاقی که می‌گویم ممکن است رخ دهد، ولی شاید هم رخ ندهد. ولی این فضایی گشوده است، چیزی است که دوستم‌الن بدیو آن را «مکان وقوع رخدادی ممکن» می‌خواند. (de Beaulieu and Farkas 2010).

زاغه مکان رخدادی ممکن است زیرا نماینده تعینی منفی است، «استخوانی در گلوی» نظم نمادین است که همین حالا به درجاتی از پارادوکس‌های درونی سرمایه‌داری فاصله گرفته است و بنابراین همزمان به پیکاری واقعی و جاری برای برپاکردن نظمی نو خصلتی

انضمامی می‌بخشد. زاغه‌ها از آن روی چنین اهمیتی برای فلسفه دارند که از پیش برون از نظم موجود جای گرفته‌اند و هستی و حیاتی‌سوی نظم مستقر یافته‌اند، گیریم زائیده خود این نظم‌اند و بنابراین به طرزی درون‌ماندگار به نظم موجود وابسته‌اند؛ بنابراین زاغه‌ها حدود و ثغور مکانی را ترسیم می‌کنند که برون از ایدئولوژی و منطق سرمایه‌داری جای دارد و نشان از شیوه تازه‌ای برای زندگی دارند. در زاغه‌ها چیزی سربرمی‌آورد که شدیداً بدان محتاجیم—اتوپای حقیقی و تخیل سیاسی، اما این گفته نیاز به تعیین بیشتر دارد. طردشدگانی که در زاغه‌ها می‌زیند در ورطه انحراف بتواره‌ای گم نشده‌اند که به ما امکان می‌دهد فاصله خود را با امر واقعی حفظ کنیم که شب‌وار ثبات زندگی‌مان را برهم می‌زند. ایشان گرفتار مناقشات بی‌پایانی هم نیستند که سرشت‌نمای سیاست امروز است، مناقشاتی که در فرایندی بی‌منتها گرد مسائل مختلف می‌گردند و سازش‌هایی بی‌وقفه پدید می‌آورند و هرگز به هیچ تغییر واقعی و اساسی راه نمی‌برند. آنها تجسم زنده پارادکس‌های درونی جهان مایند، تجسم زنده تمام تقصیرها و قصورهای جهان ما؛ صرفاً جلوه‌گاه مفهومی ناسازی‌ها و ترک‌های مثالی نظم نمادین و ضعیف‌ترین حلقه زنجیر منطقی شکل‌دهنده هستی اجتماعی—سیاسی و اخلاقی ما نیستند. زاغه‌نشینان این عدم انطباق تحمل‌ناکردنی را با گوشت و پوست خود لمس می‌کنند. و با این همه نومید نمی‌شوند. به‌جای اینکه به همه‌چیز پشت کنند در اتوپیا می‌زیند؛ صورت نوینی از تخیل سیاسی می‌پرورند که به ایشان توان می‌دهد شیوه تازه‌ای برای زندگی بیابند. فقط با تمسک به این توان بالقوه است که می‌توان نظمی نو به عرصه آورد که ساختار نظم کنونی جهان ما را از درون دگرگون سازد.

### سه. فاجعه وجودشناختی و تخیل سیاسی

فرضیه کمونیسم ژیتک می‌کوشد نوعی منفصل فصلی برنهد: یا سرمایه‌داری یا کمونیسم—حد وسطی نداریم. چنان که دیدیم، مسئله از نظر ژیتک این است که اکثر قریب به اتفاق مسائل ما را می‌توان درون چارچوب تولید خودمدار سرمایه برطرف کرد. انتخاب، برخلاف آنچه غالباً در رسانه‌ها (بویژه رسانه‌های آمریکایی) عرضه می‌کنند، میان دموکراسی حقیقی لیبرالی و سوسیالیسم تام-گرا نیست. نه. انتخاب میان نظامی است که آلن بدیو کاپیتو-پارلمانتریسم (یعنی نظام پارلمانی سرمایه‌سالار)<sup>21</sup> نامیده است و دموکراسی

شامل رادیکالی که در آن طردشدگان به جای آنکه بیش از پیش استثمار شوند و ستم ببینند و از حق اظهار وجود سیاسی محروم گردند حق مشارکت می‌یابند، یعنی از این حق بهره‌مند می‌شوند که ساختار چین سیاست را از درون تغییر دهند. در نظر هر دو متفکر، نمی‌توان پیچیدگی پیکار کمونیستی را دست‌کم گرفت. این یعنی سرمایه‌داری به ذات خود و به‌تنهایی هیچ ساختار جامع ثابتی ندارد: سرمایه‌داری بی-جهان-بودنی زیربنایی را به نمایش می‌گذارد؛ توانایی عمیق برای برآشوبیدن نامتناهی خویش و سرنگون ساختن خود یکی از مؤلفه‌های ذاتی ساختار منطقی-مفهومی سرمایه‌داری است—یا، دقیق‌تر بگوییم، سرمایه‌داری واجد تراز حداقلی از با-خود-رابطه‌مندی است. در نتیجه، امروز دشوار بتوان در چارچوب نوعی سیاست مبتنی بر فوران امر واقعی (و بازنمودناپذیر) گشایش لازم را برای وقوع رخداد رهایی‌بخش در سیاست حفظ کرد: همین‌که عملی اصیل شکل می‌گیرد و به عرصه می‌آید، این خطر هست که بدل شود به سازوکاری در خدمت تقویت درونی سرمایه‌داری.

با این‌همه، تحلیل‌های ژیزک اصلاً به این‌قدر بسنده نمی‌کنند. اگر سرمایه‌داری برآستی نماینده نوعی چرخش از جوهر به فاعل (سوژه) درون فعالیت خود ما باشد، آنگاه این بی-جهان-بودن زیربنایی مقوم سرمایه‌داری عملاً چیزی جز معلولی ثانوی زاده خودآیینی استعلایی سرمایه در مقام حوزه خودمداری محصور در خویش و دارای حرکتی خودبنیاد و خودتنظیم کننده. سرمایه‌داری فقط از آن روی می‌تواند نفوذی چنین نیرومند در ما داشته باشد که بنیادش بر استثمار خشونت‌بار فعالیت انضمامی و، در اصل، خلاق خود ما است، فعالیتی که قادر است خود را به دلخواه خودش مفصل‌بندی کند. سرمایه‌داری از دل درزها و شکاف‌های منطقی شبکه همواره پیچیده‌ترشونده روابط میان هستی اجتماعی-سیاسی و حیات اقتصادی انسان‌ها برآمده است و از همین رو نمایانگر حدی درونی است که از بین بردن، خنثی کردن یا رفع دیالکتیکی آن اگر محال نباشد قطعاً بسیار دشوار است، همانطور که خود انسان-بودن مظهر هسته‌ای «بدرونی» است که وحدت و حرکت خود-همه‌نگ-ساز طبیعت را نابود می‌کند. بنابراین، چنان می‌نماید که نظریه‌پردازی ژیزک درباره بن‌بست اجتماعی-سیاسی ملموسی که پیش روی خود می‌بینیم به‌جای آنکه راه برون-شدی به ما عرضه کند این بن‌بست را دامن می‌زند و تکرار می‌کند، با آنکه در سرتاسر نوشته‌های او جابه‌جا توصیف‌هایی امیدبخش از امکان بالقوه نهفته

در منفیت و عدم انطباق و امکان برقراری عدالت به چشم می‌خورد. از آنجا که چنین منفیتِ با-خود-رابطه‌مند و سیطره‌جویی—که، یادمان نرود، حداقلی از خود/انعکاسی-بودنِ کاهش-ناپذیرِ مفهومی در آن هست—به درون مختصات وجود رخنه کرده و ساختار آن را تغییر داده است، هیچ معلوم نیست بتوانیم برآستی با چنین چرخش پارالکسی مقابله کنیم و آن را وارونه سازیم. اگر چنین منفیتی از درون خود ما سربرمی‌آورد، چگونه می‌خواهیم از آن بگریزیم؟ فلسفهٔ ژیاک به‌طور ضمنی دو جواب به هم پیوسته به این سؤال می‌دهد.

دیالکتیک ژیاکی مبتنی بر امکان قسمی ترک-خوردن و فروریختن منطقی و وجود تضاد آشتی‌ناپذیری درونی است و به همین جهت نمی‌گذارد هیچ واحدِ درخودمحسوری شکل بگیرد که بتواند قوای خود را تا به آخر تحلیل ببرد. و از آنجا که هیچ نظامِ خودهماهنگ-سازِ خودتام-سازی در کار نمی‌تواند بود، همواره این امکان هست که امر واقعی بالقوه هر وحدت نمادین مفروض را از نو ساختاربندی کند و حتی از بین ببرد. همواره این احتمال می‌رود که امر واقعی برای همیشه بر هر صورت فلکی (خواه وجودشناختی باشد خواه علمی خواه سیاسی) مسلط گردد. بنابراین، امر واقعی صرفاً مانع یا حدّ ساختاری نیست—می‌تواند در ضمن مکانی باشد که مختصات امور ممکن و ناممکن در آن برای همیشه از نو پیکربندی شوند. پس درس دیالکتیک ژیاک این نیست که باید تقدیر خود را بپذیریم و به ازدست‌رفتنِ نفس خویش در نظام سرمایه‌داری رضا بدهیم: نظام سرمایه‌داری هر قدر هم قوی باشد، قدرت امر منفی را نمی‌توان از دور خارج کرد؛ امر منفی از بطن فروپاشی و فروریزی منطقی توقف‌ناپذیر و پیش‌بینی‌ناپذیری که از درون هر نظم مستقر مفروضی نشئت می‌گیرد بی‌وقفه زمینه را مهیای ظهور امر نو می‌سازد. در میدان عمل هیچ‌چیز به وجه ماتقدم طرد نمی‌شود. به بیان دیگر، ناممکن روی می‌دهد:

به‌نظر می‌رسد لکان هم با این منطقی همخوانی کامل دارد: مگر پر بودنِ توهمی فانتزی خیالی شکاف‌های ساختاری را نمی‌پوشاند و مگر روانکاوی شجاعانه این شکاف بنیادی و/یا ناممکن-بودن ساختاری را همانا شرط امکان میل در آدمی نمی‌شمارد؟ مگر این همان «اخلاق امر واقعی» نیست—اخلاق مبتنی بر پذیرفتن امر واقعی که از دل نوعی ناممکنی



ساختاری برمی‌آید؟ البته هدف غایی لکان دقیقاً ضد این است؛ مورد عشق را در نظر آورید. عاشقان معمولاً در عالم رویا به این می‌اندیشند که اگر در نوعی مختصات دیگر اسطوره‌ای («زمانی دیگر، مکانی دیگر») بودند، عشق‌شان به تحقق حقیقی می‌رسید، به این می‌اندیشند که تنها مانع تحقق حقیقی عشق‌شان اوضاع و احوال تصادفی حاضر است، وضعیتی که ممکن به امکان خاص است؛ و مگر درس لکان در اینجا این نیست که آدم باید این مانع را به عنوان ضرورتی ساختاری بپذیرد و هیچ «مکان دیگری» برای تحقق حقیقی عشق‌شان در کار نیست و این مختصات دیگر همان مختصات دیگر فانتزی است؟ نه: «امر واقعی در حکم امر محال» در اینجا بدین معنا است که ناممکن قطعاً روی می‌دهد، و «معجزه‌هایی» چون عشق (یا انقلاب سیاسی: لنین در 1921 چنین گفت، «انقلاب، از بعضی جهات، معجزه است») قطعاً روی می‌دهند. بدین‌قرار باید از «ناممکن-بودن روی‌دادن» به «ناممکن روی می‌دهد» گذر کنیم—دشواری‌ترین کار دقیقاً پذیرفتن این حقیقت است و نه مانع ساختاری که حلّ نهایی معضل وضعیت را تا ابد به تعویق می‌اندازد: از یاد برده بودیم که چگونه آماده روی‌دادن معجزه‌ها باشیم. (Žižek 2001: 83-84).

راستش نباید از یاد ببریم که ذات وجودشناختی سرمایه‌داری نیز، مانند هر رخداد حقیقی در تاریخ بشر، روزگاری ناممکن-بودن بود، چیزی پیش‌بینی‌نکردنی.<sup>22</sup> هیچ نقطه پایانی نهایی در کار نیست؛ آنچه هست سلسله‌ای از گسست‌ها در چین منطقی جهان است که نمی‌توان بین‌شان آشتی برقرار کرد.

شاید عجیب باشد که تصور ژیزکی از فاجعه وجودشناختی به ما رخصت می‌دهد تا به همین مسئله از زاویه‌ای متفاوت بنگریم. اگرچه ژیزک معتقد است سرمایه نسبت به ما خودآیینی استعلایی دارد، تلقی ویژه خودش از ماهیت خارق اجماع‌فعلیت در ایدئالیسم آلمانی به او امکان می‌دهد تا از اولویت منطقی خلع-ناکردنی فاعل (سوژه) دفاع کند. با توجه به ساختار دیالکتیکی رباعی (یعنی چهارجزئی) تقریر او از سیر تکوین وجود‌فعلیت بشری (منطق --> طبیعت --> روح متناهی --> روح عینی/طبیعی-شده)،<sup>23</sup> معلوم است که شکاف پارالکسی آشتی‌ناپذیری میان وجود جوهری و فرهنگ در کار است. فاعل بشری، در مقام «بینابین»

ناممکن میان این دو، مظهر فروپاشی خودبخودِ نظم جوهریِ ایجابی و عدم انطباق آشتی‌ناپذیرِ آن با خود است. «من» محض، در مقام فضای طبیعت-زدودهٔ عنان-گسیخته‌ای مهارناپذیر، مانع تداخل طبیعت و فرهنگ می‌شود و بدین‌سان به‌خودی‌خود با هیچ‌یک از آن دو قیاس‌پذیر نیست: منطقه‌ای که «من» محض برای فعالیت بنیاد می‌گذارد کل حوزهٔ فرهنگ را چون پاسخی درونماندگار به بن‌بست طبیعت برپای می‌دارد اما هیچگاه در برآوردنِ تکلیفی که بدان محول می‌شود توفیق نمی‌یابد؛ «من» محض، در مقام چیزی که فرهنگ و وجود جوهری (یعنی ذهن و جسم) را به وجهی سلبی در رابطه‌ای مبتنی بر ناسازگاری آشتی‌ناپذیر با همدیگر نگاه می‌دارد، در قامتِ منفیتِ با-خود-رابطه‌مندی نامتناهی از هر دو آنها برون می‌جهد و، بنابراین، هرگز نمی‌تواند به‌طور کامل در صورت فلکی سیاسی سرمایه‌داری ادغام شود، به‌همان‌سان که هرگز نمی‌تواند به حرکت‌های «متوازن» طبیعت بازگردد. بنابراین، اینکه فاعل بشری فاقد ایجابیت وجودشناختی است نه نقطه ضعف بلکه نقطه قوت آن است: آن میزان عدم انطباقی که مقوم فاعل بشری است به لحاظ صورت نمایانگر امکان دگرگونی‌های همواره نو در جامعه و سیاست است. این عدم انطباق زمینه‌سازِ ژستِ بی-بنیادِ همیشه ممکنِ تأسیسِ یک نظم نو در جهان است: تلاش‌های گوناگون برای پرکردن این شکاف و بخشیدنِ محتوای (مجازاً) ایجابی به فاجعهٔ وجودشناختی تراژیکِ که همان فاعل بشری است هرگز نمی‌تواند آن تخاصم ازلی را که هستهٔ مؤسس آن است حل کند.

بنابراین خودآیینی استعلایی سرمایه را باید در تقابل دیالکتیکی با خودآیینی فاعل بشری در نظر گرفت. فاعل بشری از آنجا که از بن‌بستی آغازین درون چینِ ایجابی وجود جوهری نشئت می‌گیرد می‌تواند وحدتِ طبیعی و خودهماهنگ‌ساز خویش را برای همیشه مستولی گرداند. در مقابل، سرمایه بر بنیادِ فاعلیتِ بشری استوار نیست زیرا فاعلیتِ فی‌نفسه یک هیچی ریشه‌ای است، گردابی هراس‌انگیز که ممکن است از طریق آزادی روان‌پریشانهٔ محض خویش همه چیز را (حتی خودش را) نابود سازد. در نتیجه، از نظر ژیزک، مناسبات سرمایه‌داری به‌طور مضاعف از قلمرو وجود حذف می‌شوند زیرا این مناسبات از بطن حوزهٔ مجازاً ایجابی فعالیت اجتماعی-سیاسی و اقتصادی‌ای برمی‌خیزند که نافرمانی و سرکشی فاعل بشری زمینه را برای آن مهیا می‌سازد—این مناسبات نمایانگر عقب‌نشستن خارق اجماع روان‌پریشی به درون خودش است، نوعی منقبض-شدن/این-ولتِ [جهان درون] شبانهٔ آزادی

بشری درون منطقه دیگری که به طرزی نامتناهی با آنچه از بطن آن سربرآورده ناسازگار است. ولی از آنجا که فاعلیت بشری به تنهایی از بطن طبیعت و نظم نمادین برون می‌جهد، حدی هست که سرمایه بیش از آن نمی‌تواند فاعلیت را، دست‌کم در چارچوب خصلت انعکاسی خودبنیاد مفهومی آن، انگل‌وار به سیطره خویش درآورد—فاعلیت بشری همواره تقدم و تفوق منطقی دارد، حتی اگر این قدرت خفته و نهفته باشد و در نهایت بتوان ریشه‌هایش را نابود کرد. بنابراین آنچه خودآیینی استعلایی سوژه را از خودآیینی سرمایه کاملاً متمایز می‌سازد تحویل‌ناپذیری فاجعه وجودشناختی است. این تحویل‌ناپذیری نه تنها باعث می‌شود فاعل بشری برحسب تاریخ تکوین سرمایه تقدم منطقی بیابد بلکه به فاعل بشری تفوق منطقی نیز می‌بخشد: ناممکن از آن روی در قلمرو سیاست می‌تواند روی دهد که بنیاد واقعی فاعلیت را هرگز نمی‌توان به وجهی مفهومی رفع کرد و درون منطقه دیگری از فعالیت تحویل‌ناپذیر حل کرد. فاعل بشری از طریق ماندن در جوار امر منفی اصولاً می‌تواند هر نظم مستقری را سرنگون سازد و نظمی نو بنا کند—می‌تواند بی‌آنکه خودش را نابود کند سیطره سرمایه را از بین ببرد، حال آنکه سرمایه اگر در صدد نابودکردن فاعلیت برآید ناگزیر خودش را نیز نابود خواهد کرد. وانگهی در فاعل بشری خصلتی هست که به طرز چشمگیری فرید است. فاعل بشری توانایی بی‌همتایی برای کلی‌سازی دارد: سوژه با وجود گرایش‌های خودمحورانه و سرکشی انگل‌وارش فضایی برمی‌سازد که درون آن می‌توانیم گرد هم آییم و دست به عمل سیاسی بزنیم و از طریق گفتار نیازهای دیگران را به حساب آوریم. این توانایی در دیگر صورت‌های منفیت (با-خود-رابطه‌مند) که در نوشته‌های ژیاک می‌بینیم اکیداً مفقود است: اختلال منطقی، بیماری و ناسالمی، فجایع طبیعی، صورت‌های گوناگون کژکاری‌ها، و بویژه کژکاری سرمایه. با آنکه منفیت عموماً نیروی ویرانگری بی‌نام‌ونشان بروز می‌دهد، وقتی در قالب فاعلیت بشری ظهور می‌کند بالقوه می‌تواند از این حد فراتر برود. منفیت در این قالب می‌تواند در با-خود-رابطه‌مندیش مبنای وجودشناختی-مدفوعی خویش را به چیزی دارای سرشتی مثبت و خیر بدل سازد و از همین رو است که ژیاک این همه اصرار دارد رخداد آنتوژنیک آزادی بشر را نه صرفاً رخداد ترومایی فروپاشی وجودشناختی بلکه همچنین نوعی «معجزه» بخواند. در اینجا چیزی از بیخ و بن نو و پیش‌بینی‌ناپذیر در جهان به ظهور می‌رسد—یعنی امکان عدالت. توصیف‌های ژیاک از وحشت پُرهای‌وهوی وجود صرفاً تلاشی برای نظریه‌پردازی

درباره استلزام‌های امکانی-بودن و متناهی-بودن مادی ریشه‌ای وجود انسان نیست. او در عین حال می‌خواهد نشان دهد این ویژگی‌ها می‌توانند نوعی سیاست مبتنی بر امر واقعی را ممکن سازند که قادر است از درون سلطه نظام پارلمانی سرمایه‌سالار و خصوصیات خارق‌اجماعش نوعی دموکراسی شامل را زنده نگه دارد (که ژیتک، شاید از بد حادثه، آن را کمونیسم می‌نامد). حد هرگز حد محض نیست، بن بست هرگز بن بست محض نیست—حتی فروریختن نامتناهی چین ایجابی وضع موجود می‌تواند نیروی خلاق باشد که هیچ چیز نمی‌تواند از توان خلاقیت آن بکاهد. فاجعه وجودشناختی شرط امکان تخیل سیاسی است.<sup>24</sup>

### نتیجه‌گیری

درهم‌آمیختن پیچیده سیاست و وجودشناسی در فلسفه ژیتک دو نکته به هم پیوسته را پیش چشم می‌آورد که به هنگام مطالعه هر جنبه‌ای از نوشته‌های ژیتک همواره باید در نظر داشته باشیم: (1) خصلت ذاتاً نظام‌مند کار ژیتک به رغم تمام حاشیه‌روی‌ها و گریزدن‌های هزارتووار کار او و استفاده از ترکیب غالباً حیرت‌انگیز افکار متفکران متفاوتی که به هیچ‌وجه نمی‌توان میان‌شان آشتی برقرار کرد، نوعی ژیمناستیک فکری که بر اساس ادعای نابجای منتقدان او ثابت می‌کند او شارلاتانی است که می‌کوشد این حقیقت را لاپوشانی کند که قادر نیست در تراز راستینی از تفکر روشمند فعالیت کند؛ و (2) بدین قرار این نکته که به هیچ‌وجه نمی‌توان از سیاست رادیکال مبتنی بر امر واقعی ژیتک دفاع کرد بدون آنکه همزمان از وجودشناسی زیربنایی آن دفاع کرد.

محدود کردن ژیتک به حوزه فرهنگ-پژوهی و نقد اجتماعی-سیاسی موجب نادیده گرفتن فاحش وسعت و اصالت تفکر او می‌شود. با آنکه می‌توان گفت اکثر نوشته‌های ژیتک ناظر به ایدئولوژی و تحلیل وضعیت دنیای معاصر است، او به‌سان همه متفکران بزرگتر تاریخ فلسفه نظامی پیچیده و سرشار از ظرافت به ما عرضه می‌دارد که همه حیطه‌های تفکر را به شیوه‌ای جامع و به هم پیوسته دربرمی‌گیرد، خواه در قلمرو عمل خواه در حوزه نظر. ژیتک حاضر نیست این حیطه‌ها را به هیچ‌وجه مطلق‌انگاری از یکدیگر جدا بنماید؛ او نیک می‌داند که متافیزیکی مبتنی بر امر واقعی پیامدهای مستقیمی برای چگونگی رابطه ما با خویشتن و جهان دارد به‌همان نحو که نظریه‌ای راجع به فاعل اجتماعی-سیاسی لاجرم مستلزم نوعی وجودشناسی زیربنایی است. این دو سؤال ممکن است

معیارهایی متفاوت و موضوعات نظری در نهایت متفاوتی برای تحقیق داشته باشند، اما در تراز می‌باید آنها را به لحاظ مفهومی به هم پیوند زد. بر این اساس، از نظر ژیتک، کار تفکر فکر کردن به کل است و ما هرگز نمی‌توانیم خودمان را به پژوهش‌های صرفاً منطقه‌ای یا محلی محدود سازیم، زیرا اگر خود را به این دست پژوهش‌ها محدود سازیم این خطر هست که موضوع اصلی تحقیق را از نظر بیندازیم. بارزترین نمونه این نگاه را می‌توان در تحلیل ژیتک از سرمایه مشاهده کرد: اگر به رقص مرگ سرمایه بچسبیم، رقصی که تقدیر کل جمعیت‌های انسانی را در سكرات موتِ ناشی از خودتنه‌پنداری خویش تعیین می‌کند، آنگاه در ورطه یاس خواهیم افتاد—زیرا اگر همزمان در مورد ساختار متافیزیکی واقعیت عینی که رخداد فاعلیت برملا می‌سازد تحقیق نکنیم، هرگز نمی‌توانیم به وجودشناسی زیربنایی تخیل سیاسی راه جوییم، یعنی امکان صوری همیشگی تأسیس نظم‌های نو در جهان که ماهیت سوژه را شکل می‌دهد. این گفته که فلسفه اگر قرار است برآستی فلسفه باشد باید به معنای دقیق هگلی کلمه علم باشد،<sup>25</sup> مستلزم چیزی است بیش از آرمان اختتام و کامل-شدگی معرفتی: متافیزیک نه فقط دامنه تبیینی دارد که امر سیاسی را شامل می‌شود بلکه این دو می‌توانند به وجهی پویا یکدیگر را به شیوه‌هایی شاید خلاف انتظار شکل دهند.

جور دیگر بگوییم: اگر راست باشد که آینده فلسفه موسوم به فلسفه نظرپرداز که در جهان انگلوساکسن سربرآورده است حول این سؤال می‌گردد که این جریان چه واکنشی به «سیاست/اخلاق، مختصات زمانی، فاعلیت/آگاهی، و علم/حقیقت» نشان خواهد داد (Byrant, Srnicek and Harman 2011: 16)، آنگاه باید بگوییم بسیاری از سؤال‌های بی‌جواب‌مانده برای دیگر متفکران در این سنت نوپا و هیجان‌انگیز که در این چرخش متافیزیکی فعالیت می‌کند پیشاپیش در تفکر ژیتک جواب‌هایی بدیع و نظام‌مند یافته‌اند. می‌توانیم به ژیتک، به عنوان یکی از پرکارترین متفکران نظام‌مند این قرن، رجوع کنیم نه صرفاً به خاطر ژست تهورآمیزش در دفاع از سیاست رادیکال بلکه همچنین به عنوان الگویی برای چند و چون کار فلسفی در پی اعلام ضرورت متافیزیکی جدید و همچنین برای یافتن منابع مفهومی لازم برای این فلسفه. با این‌همه در این برهه حساس باید با کمال دقت رفتار کنیم. از آنجا که سیاست و وجودشناسی پیوندی چنین تنگاتنگ در تفکر ژیتک با هم دارند، اگر بنا داریم از موضع سیاسی پیشنهادی او دفاع کنیم

باید پیامدهای موضع او را تا آخر دنبال کنیم: تخیل سیاسی تنها از آن رو ممکن است که فاعل بشری در اصل خود فاجعه‌ای

وجودشناختی است، نوعی کژکاری در بطن طبیعت است که تاروپود جهان را از هم می‌درد. آیا آمادگی این کار را داریم؟

پی‌نوشت‌ها:

1. Žižek 2000a: "The Spectre of Capital," 11-18.

2. Žižek 2000a: 12.

3. Žižek 2000a: 12.

4. این ایده را مدیون آدرین جانستن هستیم. قیاس کنید با: Johnston 2008: 269-270.

5. برای مطالعه گزارشی مبسوط از مواجهه ژیک با علوم شناختی، بنگرید به: Žižek 2009b: "The Unbearable

Heaviness of Being Divine Shit," 146-199.

6. برای مطالعه بحثی جامع در این زمینه، بنگرید به: Schelling 2003: 223-225.

7. در اینجا باید یادآور شویم بنیاد و هستی هر دو نسبت‌های منطقی «همزمان» اند و به همین اندازه مراحل رشد و شکوفایی

تاریخی‌اند. اگرچه تصمیم‌زلی ناشی از تصمیم ناخودآگاه دو عصر یا دوران آشتی‌ناپذیر خلق می‌کند، هر دو پس از شکافی

که بین‌شان می‌افتد همزمان حضور دارند، گیرم بنیاد نمایانگر «گذشته» وجودی-تکوینی هستی باشد. از این طریق است

که جسم در مقام موجودی مستقل که هستیش در تقابل نامتناهی با ذهن تعریف می‌شود می‌تواند همچنان از قانون‌های

خودش پیروی کند و عمل کند، گیرم ذهن در نهایت به لحاظ منطقی برتر از جسم باشد و پس از خودبرنهادن سیطره‌آورش

در سحت آزاد خودش بزید (یا، به بیان متفاوت، بدین‌سان است که زمان دایره‌ای طبیعی همچنان می‌تواند در کنار زمان

دیالکتیکی مفصل-باخته در وجود انسان حضور داشته باشد). رویارویی نوروها در دو زمان می‌تواند روی دهد: «گذشته»

ابدی یا ضربان ناخودآگاه مادی و «حضور» ابدی خودآگاهی—فاعل بشری (سوژه) در مقام موجود بینابینی زاده منفیت وجود این دو زمان را در تناقضی مؤلّد کنار هم نگاه می‌دارد.

8. Schelling 2000a: 91.

9. یادمان نرود که آزادی، از نظر ژیزک، برخلاف آنچه در سنت فلسفه مدرن می‌بینیم، منوط به خودبودن وجودی، یعنی هسته غیررابطه‌ای بازتابی بودن خودآگاه، نیست بلکه وابسته به خلاء غیرشخصی و بی‌چهره منفیت است. از این حیث، منفیت از لحاظ صورت محدود به انسان نمی‌شود بلکه می‌تواند در هر نظام منطقی مفروضی روی دهد که در آن ترکِ با-خود-رابطه‌مند مفهومی حادث می‌شود. باید ببینیم چه چیز است که جزئیتِ آزادی انسان را از دیگر صورت‌های منفیتِ خودبرهننده متفاوت می‌کند: توانایی آن در سرکردن با خودش.

10. Žižek & Daly 2004: 59.

11. Carew 2011: 15.

12. در اینجا من از روح حاکم بر بعضی ترجمه‌های فرانسوی واژه هگلی *Aufhebung* پیروی می‌کنم و از واژه *sursumption* استفاده می‌کنم که بر اساس *subsumption* و در تقابل با آن ساخته شده است و از واژه *sublimation* به سه دلیل بهره نمی‌گیرم. اول اینکه از هر گونه خلط ممکن میان حرکت دیالکتیکی و مفهوم تصعید در روانکاوی، خواه در وجه فرویدی خواه در وجه لکانیش، جلوگیری کنم. دوم اینکه این معادل کمک می‌کند فاصله بگیریم از تلقی دیالکتیک به منزله نوعی فعالیتِ «تزکیّ مفهومی» که در آن بر تناقض‌های دورنی دو موضع متعارض غلبه می‌شود به نحوی که حقیقت آنها حفظ می‌شود و کذب‌شان در ترکیب مفهومی بزرگ جدیدی مرتفع. این تفسیر «محافظه کار» مغایرت دارد با فهم ژیزک از حقیقت دیالکتیک هگلی که متضمن دقیقه کاهش‌ناپذیر پارالکسِ آشتی‌ناپذیری قوی‌بنیاد است زیرا تفسیر «محافظه کار» نمی‌تواند فعالیتِ منفیتِ با-خود-رابطه‌مندی را به حساب آورد که در کل حرکت دیالکتیک مستتر است. سوم اینکه این معادل در چارچوب فهم هگل از دیالکتیک در تقابل با حکم در فلسفه کانت قرار می‌گیرد: حکم در کانت

راهی است برای قراردادن جزئی در ذیل کلی. بنابراین sursumption بلاواسطه نوعی شهود مستقیم از هسته منطقی فرایندی به دست می‌دهد که به هیچ‌وجه مانع رسالتی که پیش رو داریم نمی‌شود.

### 13. Žižek 2000a: 14-15 & Žižek 2001: 18-19.

14. در نتیجه شیء شدنِ فعالیتِ کاهش‌ناپذیر جهان-آفرینی در بازار، همزمان، با «روانشناختی شدن» سرمایه همراه می‌شود

(Žižek 2009a: 141-142). این یعنی باید همیشه به دیده‌ظن به تبیین‌های روانشناختی از اعمالِ امثالِ برنارد مداف

بنگریم (مداف کارگزار سابق بورس آمریکایی است که قبلاً متصدی یکی از بزرگترین طرح‌های تاریخ بود که امروزه در

جمیع رسانه‌ها حضور دارند). محکوم کردنِ این اعمال به عنوان خطایی اخلاقی و کارهای ننگ‌آور شخصی یا حرص و طمع

روانشناختی فردی محض از نظر ژیزک ایدئولوژی محض است: مداف هیچ نیست مگر جلوه‌گاه یا جانگهدارِ محضِ ذاتِ

رقص خودزای سرمایه: طرح هر می یکی از اجزای ذاتی هسته ساختاری سرمایه است و نمی‌توان آن را بدون پیکربندی

مجدد درونماندگار نظم جاری جهان حذف کرد. بنگرید به: Žižek 2009a: 39-41

15. در این زمینه ژیزک خیلی وقت‌ها به بدیو به عنوان متحدی رجوع می‌کند که مایه الهام کارهای خودش است. برای مثال،

بنگرید به: Badiou 2007 & 2009.

### 16. Žižek 2009a: 88.

17. مارکس و انگلس حرفی مشابه این می‌زنند: «کمونیسم از نظر ما وضعیتی نیست که باید تأسیس شود، آرمانی نیست که

واقعیت باید خود را با آن سازگار کند. کمونیسم در قاموس ما نام حرکت یا جنبشی واقعی است که وضعیت کنونی را به

وجهی دیالکتیکی رفع می‌کند: aufhebt. شرایط این حرکت حاصل مقدماتی است که هم‌اکنون حاضرند.» (Marx &

(Engels : 56-57

### 18. Ibid., p. 95.

19. دو پاراگراف بعدی خلاصه‌ای هستند از فصل «محصوره جدید مشترکات»، 86-94.



20. For a discussion, see Žižek 2000b: 228-232.

21. Badiou 2008: unpaginated

22. Cf. Johnston 2008: 269-270

23. Žižek 2000b: 82. For a discussion, see Carew 2011: 6ff.

24. نکته جالب توجه اینکه ژیزک ادعا می کند گام نخست تخیل استعلایی همان دقیقه تخریب وجودشناختی است، دقیقه ای

که تقدم تکوینی دارد، یعنی از درون پاشیدن میدان حیاتی وجود. ژیزک این تخریب وجودشناختی را همان چیزی تلقی

می کند که بازسازی ترکیبی-دیالکتیکی آن میدان را در تجربه از طریق فاعلیت مهیا می سازد. اما در ضمن منزلت سیاسی

خود فلسفه استعلایی را هم حفظ می کند. فلسفه استعلایی بر این نکته پای می فشارد که تا جایی که سوژه هستی دارد

واقعیت اصلاً نیست—و این قضیه وجودشناختی استلزام های عملی-انضمامی ضروری دارد.

25. همانطور که هگل می گوید (1991: 38-39):

علم [فلسفه] به ذات خود یک نظام است زیرا آنچه حقیقت انضمامی دارد فقط به اعتبار فرایند انکشاف نفس

درونی خویش و متحدساختن خویش در وحدتی درونی چنین است، یعنی در مقام تمامیت. آنچه حقیقت

انضمامی دارد فقط از طریق تمایزگذاشتن و تعیین تمایزهایش می تواند برابر با ضرورت این تمایزها و آزادی کل

باشد.

[نمرکونگ]. تفکر فلسفی بدون نظامی جامع اصلاً نمی تواند علمی باشد؛ جدا از این معنی که این نوع تفکر

فلسفی به خودی خود بیان کننده تمایلی ذهنی-فاعلی تر است، محتوایش هم نه ضروری بلکه ممکن به امکان

خاص است.