

همگان برابرند، مگر آن کس که «همه» نباشد

زهرا مالمیر



مقدمه

در فراز و نشیب تاریخ، کم نبوده‌اند انقلاب‌ها و جنبش‌هایی که به نظر می‌رسد در نهایت منجر به استقرار وضعیتی شده‌اند که با شعارهای سرداده شده و آرمان‌های «فرزندان انقلاب» متناقض است. این فاصله و تناقض گاه به قدری عمیق و واضح است که ممکن است وسوسه شویم و داستان را طوری تعریف کنیم که انگار انسان‌ها و شهیدانی نیک‌منش و پاک‌سیرت در مسیر تحقق آرمان‌های انسانی قدم برداشتند اما در لحظه‌ای بدطینتان و شریران همه چیز را از چنگ آنها درآورده و با یک چرخش صد و هشتاد درجه‌ای مسیر را تغییر داده‌اند. بی‌شک در حین خواندن سطور پیشین به ذهن هر کسی که نیم‌نگاهی به تاریخ داشته است، نمونه‌هایی متبادر شده است و نوشتار باب بررسی تاریخی این نمونه‌ها را باز نمی‌کند. اما به‌راستی چگونه چنین چیزی محقق می‌شود؟ یا حتی اگر گامی جلوتر بگذاریم چگونه از دل مطالبات آزادی‌خواهانه و برابری‌جویانه، هنجارهای خشونت‌آفرین بیرون می‌آید؟ آیا در سیر وقایع در لحظه‌ای چنان گسستی پدید می‌آید که ورق‌ها را برمی‌گرداند یا آنکه گاه در پس

آرمان‌های به‌ظاهر مترقی و انسانی در همان لحظه‌ای که با فریاد بیان می‌شوند، آگاهانه یا ناآگاه چیزی هولناک پنهان شده است؟

امروزه نیز در عصر بحران‌های بازنمایی، خیزش‌های برابری‌طلبانه، و سیاست‌های هویتی، با پدیده‌ای مواجه‌ایم که در نگاه نخست متناقض می‌نماید: سوژه‌هایی که داعیه‌ی رهایی، عدالت و برابری دارند، در عمل گاه به بازتولید خشونت، حذف و سرکوب دیگری می‌پردازند. این سوژه‌ها، اگرچه در سطح گفت‌وگو خود را وارثان سنت‌های رهایی‌بخش می‌دانند، اما در سطح عمل، رفتارهایی از خود بروز می‌دهند که قرابت نگران‌کننده‌ای با سازوکارهای فاشیستی دارد. چگونه ممکن است سوژه‌ای که از دل سرکوب، تبعیض یا طرد اجتماعی سر برآورده، خود به عامل بازتولید همان منطق سرکوب بدل شود؟ چرا کسی که قربانی خشونت بوده، به ناگاه خود به عاملی برای طرد دیگری، یکسان‌سازی تخریب‌گر، یا حتی اجرای «عدالت انتقام‌جویانه» تبدیل می‌شود؟

این نوشتار به واکاوی همین تناقض بنیادین می‌پردازد؛ چگونگی پیوند بین خواست برابری و امر فاشیستی. در این مسیر، نشان خواهیم داد که چگونه تمایل به نظم، انسجام و یکدستی، در دل خود میل به حذف تفاوت و طرد دیگری را پرورش می‌دهد؛ و چگونه اخلاق، زمانی که به ابزاری برای سرایت رنج و تحمیل هم‌ارزی بدل شود، به ساخت فاشیسم گام می‌نهد. نه این نوشتار و نه نگارنده‌ی آن ادعا نخواهند کرد که تحلیل همه‌جانبه و فراگیری از این وضعیت را از آستین خود بیرون کشیده‌اند. بلکه معترفند که هر جریان فکری و دگرگونی اجتماعی و سیاسی، تحلیل انضمامی مفصل خاص و ناظر بر پیچیدگی‌های همان وضعیت را طلب می‌کند و آنچه در اینجا بیان می‌شود تنها سعی و روزنه‌ای محدود است.

۱. از گسست معنایی تا حذف اجتماعی

زاده‌ی اضطراب جهانم.

منظومه افسانه، نیما یوشیج

سوژه‌ی مدرن، برخلاف تصور رایج رهایی و خودآیینی آن، هم‌زمان محصول و حامل نوعی اضطراب تاریخی است؛ اضطرابی که از دل فروپاشی نظم‌های کیهانی، اسطوره‌ای، سنتی و دینی برمی‌خیزد و در پی آن، میل به طبقه‌بندی، انسجام و نظام‌مندسازی جهان را به مثابه راه‌حلی جبرانی با خود حمل می‌کند. این سوژه، در واکنش به زوال ساختارهای معنابخش پیشامدرن، بر آن می‌شود که با تمسک به عقل ابزاری، منطق ریاضی‌وار و تقلیل‌گرایانه، و ساختارهای نظم‌بخش مدرن جهانی قابل پیش‌بینی، مهارپذیر و یک‌دست بسازد. به تعبیر آدورنو و هورکهایمر در

دیالکتیک روشنگری، عقلانیت مدرن که با داعیه‌ی روشنگری و رهایی آغاز شد، در سیر تاریخی خود به ابزاری برای سلطه و همگون‌سازی بدل گردید؛ عقلانی‌سازی‌ای که در آن، سوژه‌ی مدرن برای تثبیت خود، امر نامتجانس، غیرقابل طبقه‌بندی و استثنایی را سرکوب می‌کند.^۱ این میل به شمول کامل، که به ظاهر با چهره‌ای رهایی‌بخش و برابری طلب جلوه می‌کند، در عمل به طرد، حذف، و گاه حتی نابودی «دیگری» می‌انجامد.

درک پدیدار حذف دیگری در جوامع معاصر، نیازمند واکاوی دقیق‌تر تحولاتی است که در ساحت سوژه‌ی مدرن رخ داده است؛ تحولاتی که چنانکه اشاره شد از سلب اتصال او با نظم‌های پیشامدرن آغاز می‌شود، به سلطه‌ی عقلانیت مفهومی در مدرنیته می‌انجامد، و در نهایت، در قالب حذف نمادین و اجتماعی دیگری بروز می‌یابد. این فرآیند سه‌لایه، نه صرفاً توصیف تحلیلی یک تغییر تاریخی، بلکه شالوده‌ی روانی-شناختی و گفتمانی بسیاری از سازوکارهای حذف در جوامع امروزی است. با تحلیل این روند می‌توان نشان داد که چگونه سوژه‌ای که در ابتدا صرفاً با یک بحران شناختی مواجه بود، به سوژه‌ای بدل می‌شود که حذف را نه فقط می‌پذیرد، بلکه آن را به مثابه سازوکار تثبیت خویش به کار می‌گیرد.

سوژه‌ی مدرن در پی انقطاع از نظم‌های سنتی، دیگر در بستری معنادار ازلی-ابدی به سر نمی‌برد، بلکه در برابر جهانی فاقد ثبات نمادین قرار می‌گیرد؛ جهانی که در آن معنای وجودی نه داده‌شده، بلکه باید ساخته شود. این گسست، گرچه رهایی‌بخش می‌نماید، اما هم‌زمان منبعی برای اضطراب ژرف است. سوژه دیگر نمی‌تواند به واسطه‌ی جایگاه‌های پیشینی، خود را تعریف کند و در نتیجه، نیازمند تثبیت خود از مسیرهایی دیگر است. در وضعیتی که هیچ چارچوب از پیش‌داده‌ای برای فهم هستی باقی نمانده، سوژه در برابر تکثر و ابهام، نوعی فقدان امنیت شناختی را تجربه می‌کند که او را به جستجوی نظامی نو می‌کشاند.

پاسخ مدرنیته به این بحران، در سلطه‌ی شکل خاصی از تفکر تبلور می‌یابد؛ تفکر مفهومی، که در پی نظم‌بخشی به کثرت و نامعینی جهان، از رهگذر طبقه‌بندی، تعریف و حذف پیچیدگی است. همان‌گونه که آدورنو و هورکهایمر نشان داده‌اند، این نوع تفکر، در شکل عقلانیت ابزاری، جهان را به ابژه‌هایی فرومی‌کاهد که تنها در نسبت با سودمندی و کنترل‌پذیری‌شان معنا دارند.^۲ در این فرآیند، دیگری، مادامی که نامتجانس، ناپایدار، یا غیرقابل مفهوم‌سازی باشد، به امری تهدیدکننده بدل می‌شود. حذف، در این معنا، نه فقط کنشی فیزیکی، بلکه محصول مستقیم یک منطق شناختی است. این حذف در بنیاد خود، نه از دشمنی، بلکه از ترس شکل می‌گیرد؛

^۱ به‌ویژه به فصل «مفهوم روشنگری» در کتاب دیالکتیک روشنگری از آدورنو و هورکهایمر رجوع کنید.

^۲ همان.

ترس از تفاوتی که مفاهیم ما را بر هم می‌زند. در این میان، باید توجه کرد که البته این بدین معنا نیست که در پس این تحلیل ضرورت‌انگاری خوابیده باشد همانطور که در سطور بعد خواهد آمد این امکانی‌ست که در نتیجه‌ی همگرایی آن با تمهیدات روانی و ایدئولوژیک منجر به استقرار وضعیتی خاص شده‌است.

ساختار روانی-سیاسی این میل، در سطح فردی با سازوکارهای واپس‌زننده و فرافکنانه پیوند دارد. از منظر روان‌کاوی، سوژه نمی‌تواند با فقدان، ابهام یا ناهمزمانی دیگری کنار بیاید؛ و بنابراین، در مواجهه با امر ناشناخته یا فهم‌ناپذیر، به‌جای به‌رسمیت‌شناختن تفاوت، آن را یا حذف می‌کند یا در ساختار مفهومی خود مستحیل می‌سازد. به‌بیان دقیق‌تر، دیگری تنها در صورتی تحمل‌پذیر است که بتواند در نظام نمادین سوژه جای بگیرد؛ و اگر نه، همچون «امر واقع» لکان، مزاحم و آزارنده خواهد بود. لکان این وضعیت را در قالب مواجهه‌ی سوژه با /مر واقع^۳ تبیین می‌کند: «هنگامی که دیگری چون امری نشانه‌ناپذیر در برابر سوژه قد علم می‌کند، شبکه‌ی نمادین دچار فروپاشی موقتی می‌شود. اینجا می‌توان پای نظریه‌ی «مازاد» را به میان کشید؛ مفهومی که در روان‌کاوی لکانی، به‌ویژه در تحلیل او از ابژه‌ی a ^۴، به‌منزله‌ی چیزی که میل سوژه را برمی‌انگیزد اما هرگز قابل تملک نیست، اهمیت دارد. دیگری، در مقام تفاوتی حل‌نشده، نوعی مازاد است؛ چیزی که نمی‌توان آن را در نظم نمادین سوژه گنجانده، اما همچنین نمی‌توان نادیده‌اش گرفت. این مازاد، همان چیزی است که سوژه را مضطرب می‌کند، چرا که هم به میلش شکل می‌دهد و هم ساختار میل را تهدید می‌کند. دیگری به‌مثابه مازاد، نه حذف‌پذیر است، نه جذب‌شدنی؛ بلکه در شکاف میان امر نمادین و امر واقع لانه می‌کند. در این وضعیت، سوژه، به‌جای پذیرش این ناهمخوانی به‌عنوان بخشی از تجربه‌ی انسانی، می‌کوشد تا از طریق حذف، استحاله یا طرد دیگری، به نوعی انسجام خیالی دست یابد.

این منطق شناختی و سطح روانی، در سطح اجتماعی، خود را در قالب ایدئولوژی‌هایی نشان می‌دهد که در آن، حذف دیگری به نام «حقیقت»، «اصالت»، یا «عدالت» مشروعیت می‌یابد. آن‌چه در آغاز، یک واکنش دفاعی درونی بود، اکنون به صورت یک نظام معنا، یک داوری اخلاقی، و یک مطالبه‌ی جمعی در می‌آید. به این معنا، حذف، نه فقط حاصل برنامه‌ریزی سیاسی، بلکه تجلی یک ترس شناختی در ساحت اجتماعی است.

در این‌جا به آن ایده‌ی آدورنو بازمی‌گردیم که آن را در نقد فاشیسم مطرح می‌کند: یهودی در گفتمان نازی، نه به‌عنوان انسانی با دین یا فرهنگ مشخص، بلکه به‌مثابه اختلالی در نظام نژادی تلقی می‌شود؛ عنصری که نه

^۳ le reel

^۴ لکان، ۱۹۷۳: ۵۳-۶۴

^۵ همان ۱۰۳-۱۱۵

اصلاح‌پذیر است و نه همگون‌شدنی.^۶ دیگری نه به‌مثابه امری فرهنگی و تاریخی که بتوان با آن گفت‌وگو یا مشارکت کرد، بلکه به‌مثابه تهدیدی ذاتی و طبیعی که تنها راه مواجهه با آن حذف یا پاکسازی است. اینجا همان جایی است که «افغانی»^۷ طرد می‌شود ولو اگر برای سال‌ها و نسل‌ها شهروند کشور بوده باشد. فلسطینی محکوم است، حتی اگر کودک باشد و یا شخص متعرض با هیچ توبه و انابه و تغییر رویه‌ای، باز پذیرفته نمی‌شود و تا ابد مطرود باقی می‌ماند.

اگر این وضعیت را سازوکاری برای مهار اضطراب و تثبیت هویت در دل یک وضعیت گسسته تلقی کنیم، آنگاه می‌توان نشان داد که این سازوکار، در بسترهایی چون جامعه‌ی ایران، به الگوهای پایداری از حذف بدل شده است. این حذف، تنها محصول تصمیمات سیاسی یا سیاست‌گذاری‌های کلان نیست، بلکه ریشه در فرآیندهای عمیق‌تری دارد که در ساحت روانی-اجتماعی سوژه‌ی مدرن ایرانی عمل می‌کنند. در این چارچوب، باید نشان داد که چگونه سوژه‌ی مدرن ایرانی، که در نتیجه‌ی فروپاشی نظم‌های معنایی سنتی با بحران معنا و بی‌ثباتی درونی مواجه است، به‌ناچار به سازوکارهایی برای بازتثبیت خویش متوسل می‌شود. این بازتثبیت، اغلب نه از مسیر خلق معناها، نو، بلکه از طریق پالایش مفهومی، مرزبندی هویتی، و طرد آن‌چه نامنظم و غیرقابل‌تخصیص تلقی می‌شود، صورت می‌گیرد. به بیان دیگر، حذف دیگری به سازوکاری برای معنا بخشیدن به خود بدل می‌شود؛ سوژه از طریق نفی دیگری، به تصویری باثبات از خویش دست می‌یابد. این منطق، در تجربه‌ی زیسته‌ی جامعه‌ی ایرانی امروز، در سطوح متفاوتی خود را بازتولید می‌کند: یک سطح از آن را می‌توان در بستر گفتمان‌های برابری‌خواهانه دنبال کرد. برخی جنبش‌های معاصر، نظیر جنبش‌های فمینیستی، ضد تبعیض، یا عدالت‌خواه، که بالقوه ظرفیت رهایی‌سازی داشته‌اند، در برخی موقعیت‌ها به ساختارهای جدیدی از طرد و طبقه‌بندی بدل شده‌اند. مفاهیمی چون «قربانی / متجاوز»، «مقاومت / خیانت»، «آگاه / جاهل» از جایگاه ابزارهای تحلیلی خارج می‌شوند و به هویت‌های تثبیت‌شده بدل می‌گردند؛ هویت‌هایی که تنها کارکردشان تسهیل حذف دیگری است. در این جا، زبان رهایی، به منطق داوری و طرد بدل می‌شود و سوژه‌ای که خود قربانی حذف بوده، اکنون در موقعیت داوری حذف‌گر قرار می‌گیرد. در مناسبات بین‌فرهنگی نیز وضعیت مشابهی در جریان است. واکنش گسترده و ساختاری نسبت به مهاجران افغانستانی را باید فراتر از سطح تنش‌های اقتصادی یا رقابت‌های بازار کار فهم کرد. در این جا نیز حذف، تنها به معنای اخراج فیزیکی یا نفی حقوقی نیست، بلکه به‌معنای طرد نمادین از نظم معناست. همچنین ایدئولوژی‌های تاریخی در این زمینه قابل توجهند. یکی از آشکارترین نمودهای این سلطه را می‌توان در احیای گفتمان‌های

^۶ برای مطالعه‌ی بیشتر به کتاب *The Authoritarian Personality* از آدورنو و دیگران رجوع کنید

^۷ به علت رواج در افواه عامه، از این لفظ استفاده شده‌است.

ایران‌شهری و بازسازی مفهومی ایران به مثابه امر اصیل و ناب مشاهده کرد، گفتمانی که با بازسازی گزینشی تاریخ، در پی تثبیت یک هویت فرهنگی-ملی یکدست و خالص است. در این گفتمان، عناصر ناهمخوان با تصور بازسازی شده از «ایران اصیل» به مثابه عناصری ناموزون، مزاحم، یا منحرف معرفی می‌شوند. بازنویسی تاریخ، به گونه‌ای رخ می‌دهد که تفاوت‌ها یا نادیده گرفته می‌شوند، یا به مثابه تهدیدهای بیرونی یا خیانت‌های درونی طرد می‌گردند.

۲. برابری کین‌توزانه و حذف تمایز: از میل به عدالت تا میل به استحاله‌ی دیگری

برابری، در صورت‌بندی ایده‌آل خود، امری است مبتنی بر شناسایی متقابل و به رسمیت شناختن تفاوت و دیگری در مقام دیگری. اما آن‌چه در بسیاری از اشکال برابری‌خواهی معاصر رخ می‌دهد، نوعی دگردیسی این مفهوم است: برابری نه به مثابه شکوفایی تفاوت‌ها، بلکه به مثابه حذف تمایزات، هم‌سان‌سازی اجباری و استحاله‌ی دیگری. این دگرشکل‌یافتگی، زمانی رخ می‌دهد که میل به عدالت از مدار تفاهم و ساختارهای گفت‌وگویی خارج شده و به میدان اضطراب و کین‌توزی گام می‌گذارد. در این جا، عدالت نه فرایندی جمعی و بازتابنده، بلکه پاسخی فوری به رنجی شخصی است که در قالب انتقام و سرکوب، طلب جبران می‌کند. به‌ویژه در بسترهایی که تجربه‌ی تاریخی خشونت، طرد و تحقیر در حافظه‌ی جمعی انباشته شده است، این تمایل وجود دارد که برابری به نوعی هم‌رنزی در رنج فروکاسته شود: همه باید رنج بکشند تا عدالت برقرار شود؛ تفاوت‌ها باید زدوده شوند تا برابری محقق گردد. در این جا با نوعی «برابری کین‌توزانه» مواجه‌ایم که از آن می‌توان به مثابه یکی از مولفه‌های تفکر فاشیستی یاد کرد؛ برابری‌ای که نه برای گشودن امکان‌های نو و فراهم کردن بسترهایی برای خودابرازی و تمایز، بلکه برای بستن راه‌های تمایز و ابراز فردیت طراحی شده است.^۸

همانطور که در فراز پیشین اشاره شد از منظر روان‌کاوانه، این میل به استحاله‌ی دیگری را می‌توان همچون تلاشی برای بازگرداندن انسجام مختل‌شده‌ی سوژه فهم کرد. زمانی که دیگری، به مثابه ابژه‌ی میل یا تهدید، نظم نمادین را برهم می‌زند، پاسخ روانی می‌تواند از جنس حذف تفاوت یا تحمیل شباهت باشد. به تعبیر لکان، سوژه میل دارد ابژه‌ی a را درون نظم خود جذب کند؛ اما چون این ابژه‌ی مازاد، غیرقابل جذب و برهم‌زننده است، سرانجام به هدف حذف آن متوسل می‌شود. در این حذف، رانه‌ی مرگ^۹ فعال می‌شود.^{۱۰} میل به خنثی‌سازی نیروهای زندگی،

^۸ فروید، ۱۹۵۹: ۵۳

^۹ Thanatos

^{۱۰} برای مطالعه‌ی بیشتر در این باره، به فصل هفتم از کتاب The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis (trans. Alan Sheridan) از لکان مراجعه کنید.

ابهام، و تفاوت. فاشیسم نیز دقیقاً در همین جا ظهور می‌کند؛ نه لزوماً در ساختار دولت، بلکه در ساختار روانی‌ای که قادر به تحمل تکینگی ابژه نیست.

از سوی دیگر، در منطق برابری کین‌توزانه، ما با نوعی اقتصاد روانی جبران مواجه‌ایم؛ شکلی از ترازِ نمادینِ رنج که هدفش نه بازسازی رابطه، بلکه تسویه حساب اخلاقی است. در این ساختار، دیگری که حاضر به هم‌سان‌سازی نیست یا به‌گونه‌ای با ما زادِ میل یا معنا پیوند دارد، به ابژه‌ی قربانی بدل می‌شود؛ نه برای دستیابی به عدالت، بلکه برای بازیابی توهم انسجام و تخلیه‌ی روانی خشمی سرکوب‌شده.

در این‌جا، عدالت دیگر هدف نیست، بلکه بهانه‌ای است برای سرکوب. شعارهای برابری‌طلبانه، در ظاهر وعده‌ی رهایی می‌دهند، اما در عمل، زمینه‌ساز یکسان‌سازی خشونت‌بار می‌شوند. دیگری، اگر نپذیرد که شبیه ما شود، به متجاوز، منحرف یا هم‌دست با ظلم بدل می‌شود. اینجاست که تفاوت دیگر مجاز نیست؛ چون تفاوت تهدیدی است برای آن‌چه «عدالت» نام گرفته، اما در واقع منطق سادیستی سرکوب را در خود پنهان کرده است.

۳. اخلاق چگونه با برابری کین‌توزانه راه می‌آید؟

من درد مشترکم، مرا فریاد کن.
احمد شاملو

اما سیر بحث ما را به واکاوی مسئله‌ای دیگر سوق می‌دهد. داعیه‌ی برابری‌خواهی که تا این‌جای بحث با آن سروکار داریم چگونه از منظر اخلاقی توجیه می‌شود؟ اساساً آیا توجیه می‌شود؟ ما با انسان‌های اخلاقی طرفیم یا ضداخلاق؟ باید گفت که سوژه‌ای که در این وضعیت با آن سر و کار داریم لزوماً «اخلاق‌گریز» نیست و چه بسا در تلقی خود رفتاری کاملاً اخلاقی دارد و خود رنج‌کشیده است. زمانی که اخلاق بر بنیان تجربه‌ی رنج شکل می‌گیرد، دو امکان بنیادی پیش روی سوژه گشوده می‌شود.

از یک‌سو، رنج می‌تواند به واسطه‌ی نمادین‌سازی، تأمل و فاصله‌گیری انتقادی، به بنیانی برای همدلی، خودشناسی و شکل‌دهی به پیوندهای اجتماعی بدل شود. به تعبیر پل ریکور، رنج به‌زبان آمده، نخستین گام در مسیر شکل‌گیری اخلاق گفت‌وگومحور است؛ نوعی اخلاق که از انحصار تجربه‌ی فردی می‌گذرد و امکان بازشناسی دیگری را فراهم می‌آورد. در منظومه‌ی فکری پل ریکور، زبان و روایت نقش اساسی در درک خویشتن، بازشناسی دیگری و بر ساخت

معنا دارند. به باور ریکور، رنج، تا زمانی که به زبان درنیامده، امری خام و بی‌واسطه است؛ تنها وقتی که سوژه بتواند آن را در قالب روایت درآورد، یعنی از آن سخن بگوید، امکان معنا و بازشناسی آن پدیدار می‌شود. ریکور این فرایند را نوعی واسطه‌گری نمادین^{۱۱} می‌نامد، که از طریق آن، سوژه نه تنها تجربه‌ی رنج خود را معنا می‌بخشد، بلکه به موقعیتی بین‌الذهانی گام می‌نهد. بدین‌سان، رنج روایی شده^{۱۲}، پلی می‌شود میان تجربه‌ی فردی و افق تاریخی-اجتماعی معنا؛ و اخلاق، از دل این روایت‌گری زاده می‌شود. یکی از ظریف‌ترین نکات در اندیشه‌ی ریکور، تأکید او بر ضرورت فاصله‌گیری از رنج است. به‌زبان آوردن رنج، به معنای غلبه‌ی کامل بر آن نیست، اما مستلزم شکافی میان سوژه و تجربه‌ی زخم است، شکافی که امکان تأمل، بازنگری، و معناپردازی را فراهم می‌سازد^{۱۳}.

در غیاب این فاصله‌گذاری، روایت به مونولوگ بدل می‌شود؛ و اخلاق، به اخلاقی بسته، رنج‌محور، و تکرارشونده. اما با فاصله‌گیری، روایت بدل به عرصه‌ی تفاهم، نقد متقابل، و همدلی می‌شود. این فاصله همان چیزی است که به ما اجازه می‌دهد نه فقط «بازگوکننده‌ی رنج»، بلکه «شنونده‌ی رنج دیگری» نیز باشیم. اگر سوژه نتواند تجربه‌اش را در اثر سانسور، شرم، تحقیر، یا غلبه‌ی روایت‌های رسمی بازگو کند، این انسداد نه تنها به بحران روانی، بلکه به گسست اخلاقی و خشونت اجتماعی می‌انجامد. در وضعیت کنونی ایران، چنین انسدادی در سطوح مختلف اجتماعی و سیاسی مشهود است: رنج طردشدگان یا انکار می‌شود یا تحریف؛ روایت‌های رسمی، فانتزماهایی امنیتی می‌سازند که به حذف و شیطانی‌سازی دیگری می‌انجامد؛ و در سطح فردی، رنج‌های بیان‌نشده به سادگی به خودویران‌گری یا خشونت علیه دیگری بدل می‌شوند.

فروید در تمایز میان سوگ و مالیخولیا این دو مسیر را از هم جدا می‌کند: در سوگواری، سوژه فقدان را می‌پذیرد و از آن عبور می‌کند؛ اما در مالیخولیا، رنج درونی می‌شود و بدل به بخشی جدایی‌ناپذیر از خود می‌گردد^{۱۴}. حال اگر رنج در ناخودآگاه سوژه به‌طور حل‌نشده باقی بماند، چگونه حضور آن مانند زخم یا شبح، روان را درمی‌نوردد و در قالب بازگشت همان برمی‌گردد؟ در نظریه‌ی لکان، سوژه‌ی انسانی در میان سه ساحت بنیادی شکل می‌گیرد^{۱۵}: «ساحت خیالی»، که قلمرو همانندسازی‌ها، تصاویر تمام و میل به هم‌پوشانی با دیگری‌ست؛ «ساحت نمادین»، که نظم زبان، قانون، و ساختارهای اجتماعی را دربرمی‌گیرد؛ و «ساحت واقع»، که آن چیزی‌ست که هیچ‌گاه به‌تمامی در زبان و تصویر نمی‌گنجد و همواره به‌شکل اختلال و اضطراب بازمی‌گردد. ورود موفق به ساحت

^{۱۱} symbolic mediation

^{۱۲} narrativized suffering

^{۱۳} بنگرید به کتاب *Memory, history, forgetting* از پل ریکور. ریکور در این اثر، به‌ویژه در فصل‌های پایانی، از اخلاق حافظه سخن می‌گوید و نشان می‌دهد چگونه حافظه‌ی رنج باید از اسطوره‌سازی، تقدس و قربانی‌محوری فاصله بگیرد و به عرصه‌ی گفت‌وگو وارد شود.

^{۱۴} فروید، ۱۹۱۷: ۲۳۷-۲۵۸

^{۱۵} لکان، ۱۹۷۷: ۵۳-۶۴

نمادین، از مسیر مواجهه با دال بنیادین «نام پدر» می‌گذرد؛^{۱۶} نقشی که به‌عنوان عامل قطع‌کننده‌ی پیوند خیالی کودک با مادر، سوژه را در نظم تفاوت‌ها، فقدان، و قانون جای می‌دهد. اگر این دال طرد شود، انسداد در ورود به ساحت نمادین رخ می‌دهد و سوژه به جای پذیرش فقدان و میانجی‌گری زبان، در تماس بی‌واسطه با امر واقع باقی می‌ماند.

لکان این انسداد را مبنای روان‌پریشی می‌داند، اما می‌توان آن را در سطح اجتماعی و فرهنگی نیز مشاهده کرد: جامعه‌ای که در آن قانون نمادین از کار افتاده، روایت‌های مسلط شک‌وشبیه دارند، گفت‌وگو ممکن نیست، و زبان دیگر میانجی تفاوت‌ها نیست، دچار نوعی «مالیخولیای جمعی» می‌شود. در چنین وضعیتی، سوژه‌ها نمی‌توانند رنج خود را نمادین‌سازی کرده و به زبان بیاورند؛ در نتیجه، آن را به‌شکل خشم، حذف، یا فرافکنی بر دیگری باز می‌گردانند. آن‌گونه که ژیاک نیز تأکید می‌کند، خشونت علیه دیگری در این حالت، تنها نفی دیگری نیست، بلکه نوعی خشونت مالیخولیایی علیه آن خویشی ممکن است، آن بخشی از سوژه که می‌توانست با فقدان کنار بیاید، درک کند، یا متفاوت باشد.^{۱۷}

در بستر فرهنگی و سیاسی ایران، نمونه‌های این انسداد فراوان‌اند. حذف صدای زنان در حوزه‌ی عمومی، حذف مهاجران افغان از روایت «ایرانی بودن»، سرکوب دگرباشان یا منتقدان و ... همه از همین مالیخولیای جمعی حکایت دارد؛ سوژه‌ای که نمی‌تواند رنج خود را به زبان آورد، آن را در چهره‌ی دیگری تجسم می‌بخشد و حذف می‌کند. همچنین می‌توان به خشونت‌های گفتاری در شبکه‌های اجتماعی امروز ایران اشاره کرد، جایی که دیگری نه به‌مثابه سوژه‌ای با حق تفاوت، بلکه همچون تجسم یک کمبود تهدیدگر دیده می‌شود که باید محو شود تا نوعی انسجام دروغین بازیافته‌شود. در اینجا بسط یک نمونه‌ی عینی ممکن است راهگشا باشد. در بسیاری از روایت‌های نژادپرستانه‌ی ایرانی، مهاجر افغانستانی به عنوان تهدیدی برای امنیت، کار، یا فرهنگ ایرانی معرفی می‌شود. حتی در میان طبقات متوسط یا تحصیل‌کرده، این نگرش وجود دارد که افغانستانی «بی‌تمدن»، «خشن»، یا «کثیف» است. اما چرا این مهاجر چنین تهدیدی تلقی می‌شود؟ چون او یادآور چیزی از خود/ایرانی است که سرکوب شده: فقر، رنج، بی‌هویتی، و حاشیه‌بودگی. افغانستانی مهاجر، آینه‌ای است که تصویر واقعی و عریان سوژه‌ی ایرانی را بازتاب می‌دهد؛ همان چیزی که او نمی‌خواهد ببیند. بنابراین، با خشونت نمادین یا فیزیکی طرد می‌شود. خشونت

^{۱۶} برای درک بهتر جایگاه سه ساحت خیالی، نمادین، و واقع در نظریه لکان، رجوع شود به سمینار سوم لکان با عنوان «روان‌پریشی‌ها» (۱۹۵۵-۱۹۵۶) که در آن مفهوم «نام پدر» و نقش آن در ورود سوژه به ساحت نمادین به تفصیل شرح داده شده است. این اثر، از پایه‌ای‌ترین متون روانکاوی ساختارگرایانه محسوب می‌شود و فهم عمیق‌تر روان‌پریشی و انسدادهای نمادین را ممکن می‌سازد.

^{۱۷} بنگرید به کتاب (۲۰۰۸) «Violence: Six Sideways Reflections» از اسلوی ژیاک. در این اثر، ژیاک به بررسی اشکال مختلف خشونت، از جمله خشونت نمادین و ساختاری، می‌پردازد و نقش فانتزما در حفظ انسجام سوژه و طرد دیگری را تحلیل می‌کند.

علیه افغان، در سطحی عمیق‌تر، خشونت علیه تجربه‌ی طردشده‌ی خود ایرانی است: خویش‌تنی فراموش‌شده، حاشیه‌نشین، و بی‌قدرت. یعنی خشونت‌ی علیه یادآوری خویش‌تنی ممکن. این منطق را حتی در مواجهه‌ی آن کس که کشتار اسرائیل در فلسطین را مباح می‌شمارد و در مواردی حتی از آن دفاع می‌کند هم می‌توان پی گرفت چرا که تصویر فلسطینی جنگ‌زده‌ای که به نظر می‌رسد «حماس» آن را نمایندگی می‌کند و حماس هم که به نظر می‌رسد یک گروه «بنیادگرای اسلامی» باشد، برای سوژه‌ی جنگ‌طلب ایرانی تصویر آشناییست.

علی‌ای حال در چنین وضعیتی، اخلاق نه بر پایه‌ی تفاهم، بلکه بر پایه‌ی زخم، وسواس و مطلق‌سازی شکل می‌گیرد. فقدان امکان بازنمایی نمادین موجب می‌شود رنج بدل به هسته‌ی صلب هویت/اخلاقی شود، و نه نقطه‌ی آغاز تفاهم. در چنین ساختاری، رنج، به‌جای آن که تجربه‌ای مشترک و قابل انتقال باشد، بدل به نشانه‌ی حقیقتی خصوصی، بلامنازع و انحصاری می‌شود. به بیان دیگر نظم‌های گفتمانی همواره تعیین می‌کنند که کدام زندگی‌ها شایسته‌ی سوگواری‌اند^{۱۸}، و کدام نه و این، نه صرفاً مسئله‌ای اخلاقی، بلکه امری سیاسی-گفتمانی است. زندگی‌هایی که از سوی نظم نمادین به رسمیت شناخته نمی‌شوند، در مرگ‌شان نیز سوگواری ناپذیر می‌مانند. اما اگر سوژه‌ای، خود را در جایگاه یکی از این زندگی‌های حذف‌شده بیابد، و در عین حال نخواهد به حذف‌شدگی تن دهد، ممکن است دست به بر ساخت نوعی *مازاد/اخلاقی* بزند: سوژه رنج خود را نه به مثابه امری قابل مفاهمه و قابل تقسیم، بلکه همچون هسته‌ای غیرقابل لمس و بنیادین عرضه می‌کند که فراتر از هر رابطه‌ی متقابل یا گفت‌وگو قرار می‌گیرد. این مازاد، نوعی برتری اخلاقی می‌سازد که دیگری را تنها به میزان هم‌دلی‌اش با این رنج می‌سنجد. در نتیجه، رابطه‌ی اخلاقی نه از طریق به رسمیت‌شناسی تفاوت‌ها یا گفت‌وگویی افقی، بلکه از طریق *طلب شناسایی بر مبنای رنج بی‌واسطه* صورت می‌گیرد؛ شکلی از اخلاق که در آن، رنج به امری انحصاری بدل می‌شود و هم‌دلی به آزمونی برای وفاداری اخلاقی. این وضعیت انسدادی در خود دارد: از آن‌جا که سوژه رنج خود را به مثابه هویتی ناب و خدشه‌ناپذیر فهم می‌کند، دیگر نمی‌تواند از آن فاصله بگیرد، آن را در زبان بنشانند یا با دیگری به اشتراک بگذارد، زیرا آن‌چه پیش‌فرض گرفته شده، یکتایی و جهانی بودن رنج من است، نه امکان هم‌زیستی رنج‌های متکثر. در این ساختار، عدالت دیگر امری میان‌ذهنی یا گفت‌وگویی نیست، بلکه به صورت امری مطلق و غایی در نظر گرفته می‌شود که تنها قربانی مورد نظر صلاحیت تعیین آن را دارد. به تعبیر دیگر، جایگاه اخلاقی، نه به واسطه‌ی کنش آگاهانه یا استدلال عمومی، بلکه از طریق مرجعیت رنج شخصی مشروعیت می‌یابد. از این‌رو، هر تردید یا پرسشی در مورد صحت یا ابعاد آن رنج، به منزله‌ی همدستی با ظلم یا انکار عدالت تلقی می‌شود. این منطق، به‌ویژه

در فضای گفتمانی جنبش‌های دادخواهی معاصر، خود را در شکل مرزهای اخلاقی سخت‌گیرانه، ممنوعیت گفت‌وگو، و افشای عمومی بازنمایی می‌کند.

اما آن‌چه این وضعیت را خطرناک‌تر می‌سازد، پیوند آن با سیاست هویت و ساختارهای جدید مشروعیت/اخلاقی است. در عصر پساحقیقت و پساسیاست، جایی که حقیقت دیگر از مسیر نهادهای معرفتی یا عقلانیت جمعی تولید نمی‌شود، جایگاه قربانی به مهم‌ترین سرمایه‌ی نمادین بدل شده است. در چنین فضایی، رنج و طرد، نه فقط تجربه‌هایی زیسته، بلکه ابزارهایی برای اعمال قدرت و حذف رقبا نیز هستند. این‌جاست که اخلاق، از مسیر فردی و انضمامی خود خارج شده و به منطق دولت‌گونه‌ای بدل می‌شود: سوژه‌هایی که خود را نمایندگان حقیقت اخلاقی می‌دانند، همانند یک دولت توتالیتر، مشروعیت حذف، مجازات، یا خاموش‌سازی دیگری را به خود اعطا می‌کنند.

بنابراین، آن‌چه با آن مواجه‌ایم، نه صرفاً رادیکالیسم سیاسی یا افراط‌گرایی هویتی، بلکه ساختاری روانی-سیاسی از درک خویشتن و دیگری است که در آن عدالت، انتقام را مشروع می‌سازد، اخلاق، سرایت رنج را ممکن می‌کند، و برابری، به معنای همسان‌سازی و حذف تمایز تعبیر می‌شود. این ساختار، به‌ویژه در بسترهای سرکوب‌شده، استبدادی یا آغشته به خشونت نمادین، بازتولید می‌شود و شکل‌هایی از کنشگری را پدید می‌آورد که در لباس عدالت، منطق فاشیستی را به پیش می‌برند. در این منطق، سوژه تنها در صورتی برابری را محقق می‌بیند که رنج خود را به دیگری نیز تحمیل کند؛ نوعی برابری/از راه هم‌سرنوشتی در رنج. برابری، دیگر در مجاورت با آزادی یا کرامت نیست، بلکه به معنای یکسان‌سازی در تجربه‌ی زخم، طرد یا ستم تعبیر می‌شود. این‌جاست که اخلاق به‌جای آن‌که سازوکار مراقبت، همدلی و ترمیم باشد، به ابزار انتقام بدل می‌شود: دستگاهی برای سرایت رنج، بازتولید خشونت، و حذف تمایز.

بدین ترتیب، با تثبیت رنج در جایگاه حقیقت، «دیگری» بدل به غیرقابل‌تغییر می‌شود. او یا باید در زنجیره‌ی رنج قرار گیرد، یا در بیرون آن به‌عنوان مقصر، همدست یا نفی‌کننده طرد شود. این ساختار دوقطبی، بر پایه‌ی هویت‌زدگی رنج عمل می‌کند: دیگری نه به‌عنوان یک سوژه‌ی بالقوه‌ی تحول‌پذیر، بلکه به‌مثابه حامل یا انکارکننده‌ی یک حقیقت یگانه تعریف می‌شود. چنین منطقی، به‌جای ایجاد پل میان سوژه‌ها، مرزهایی سخت و گاه خشن بنا می‌کند که هرگونه امکان مفاهمه یا تغییر را از پیش نفی می‌کنند.

اگر از منظر پیش‌گفته، سیاست مبتنی بر رنج را به‌مثابه نوعی منطق هویتی در نظر بگیریم که در آن رنج فردی به حقیقتی اخلاقی و سیاسی تبدیل می‌شود، توییتر فارسی را می‌توان یکی از نمودهای بارز این منطق دانست. در این فضا، رنج و آسیب، نه صرفاً موضوعاتی برای همدلی یا کنش سیاسی، بلکه اغلب بدل به سرمایه‌های اخلاقی و

هویتی می‌شوند؛ سرمایه‌هایی که به واسطه‌ی آن‌ها فرد یا گروه می‌کوشد جایگاه خود را در سلسله‌مراتب تثبیت کند، مشروعیت سخن خود را تضمین نماید، و سخن دیگری را سلب اعتبار کند.

از این‌رو، تویتر فارسی را نه صرفاً می‌توان به مثابه رسانه‌ای برای «افشاگری» یا «دادخواهی» دید، بلکه باید آن را میدانی برای سازمان‌دهی/این شکل/از اخلاق دانست: در این میدان، حقیقت اخلاقی نه از طریق دیالوگ یا استدلال، بلکه از مسیر افزایش شدت رنج، شدت خشونت نمادین، و تشدید طرد دیگری شکل می‌گیرد. سوژه، به جای عبور از رنج و تلاش برای نمادین‌سازی آن در گفت‌وگو، رنج را به یک دال صلب و غیرقابل سوال بدل می‌کند؛ به نوعی حق‌انگاری از خلال زخم.

در چنین سازوکاری، موقعیت قربانی نه برای تحلیل ساختار خشونت، بلکه برای بازتولید سلسله‌مراتب جدیدی از سلطه به کار می‌رود. تجربه‌ی رنج، به جای آن که محرکی برای مواجهه‌ی انتقادی باشد، به یک مازاد اخلاقی بدل می‌شود که هرگونه امکان بازشناسی رنج دیگری را حذف می‌کند. در تویتر فارسی، این مازاد اغلب در قالب قضاوت‌های سریع، همدستی‌های گفتمانی، هجوم‌های جمعی، و ابطال کامل سوژه‌ی مخالف متجلی می‌شود.

علاوه بر این، یکی از نتایج کلیدی این وضعیت، همگانی‌انگاری رنج فردی است: سوژه‌ی مجازی، تجربه‌ی خاص خود را بدل به شاخص کلی حقیقت می‌کند، و هر صدای متفاوتی را که آن تجربه را به چالش بکشد، نه به مثابه صدایی متفاوت، بلکه به عنوان انکارگر، ستمگر، یا بازتولیدکننده‌ی خشونت طرد می‌نماید. این وضعیت، به طور مشخص، فضا را برای تنوع سوژه‌های رنج‌دیده می‌بندد؛ زیرا «دیگری» در این میان، یا باید تجربه‌ی همانند رنج را بازگو کند، یا به عنوان هم‌دست سرکوب حذف می‌شود. آن‌چه در این فرآیند گم می‌شود، نه فقط امکان گفتگو، بلکه امکان پیچیدگی، ابهام، و تفاوت در تجربه‌ی رنج است.

در نهایت، منطق «برابری از راه رنج‌کشی همگانی» در تویتر فارسی، به صورت چرخه‌ای از سرایت خشونت نمادین عمل می‌کند. سوژه‌هایی که رنج کشیده‌اند، اغلب نه به دنبال بازسازی ساختاری شرایط خشونت هستند، بلکه در پی آن‌اند که رنج خود را با تسری آن به دیگران «برابر» کنند، نوعی منطق تلافی‌جویانه، که به جای عدالت، به بازتولید کینه و حذف منتهی می‌شود. نگاهی به گفتمان‌های پررنگ این حوزه جالب توجه است.

جنبش‌های اعتراضی معاصر (به‌ویژه پس از اعتراضات ۱۴۰۱) یکی از بسترهای برجسته‌ی بازتولید/این شکل/از اخلاق بوده‌اند. در این فضا، مرزهای میان قربانی و هم‌دست، مقاومت و سکوت، اغلب به شکلی دوگانه و مطلق تعیین می‌شوند. مثلاً هر کنش‌گری که درباره‌ی پیچیدگی وضعیت، امکان گفت‌وگو، یا ضرورت پرهیز از خشونت سخن بگوید، به سرعت در جایگاه «سازش‌کار»، «مواجب‌بگیر رژیم»، یا «هم‌دست سرکوب» قرار می‌گیرد. این‌جا،

رنج جمعی به دالی یگانه و مطلق بدل می‌شود که همه‌چیز باید از صافی آن عبور کند؛ و همین، هر گونه گشودگی به تفاوت، شک، یا تأمل را می‌بندد.

در گفتمان می‌توان فارسی، وضعیت به‌شکل دیگری عمل می‌کند. از یک‌سو، این فضا بستری ضروری برای شنیدن روایت‌های طردشده و سکوت‌شکنانه فراهم کرده است. در ابتدای امر این بستر امکان بازشناسی رنج را با محوریت تفاهم با دیگری فراهم آورده بود. اما از سوی دیگر، به‌واسطه‌ی همان منطق رنج‌محور و حذف‌کننده، به‌سرعت به میدان *ابطال کامل* دیگری بدل می‌شود. تفاوت تجربه، اختلاف در روایت، یا حتی درخواست شفاف‌سازی، به‌عنوان «خشونت ثانویه» یا «بازتولید سلطه» طرد می‌شود. در این‌جا، رنج سوژه به *امری یونیورسال بدل می‌شود* که حقیقت را تماماً در خود فشرده، و امکان شنیده‌شدن رنج‌های متقاطع یا متفاوت را از میان می‌برد. نتیجه، پیکری از «زن معصوم»، «مرد مجرم»، و «گفتمان مجازات» است که دقیقاً با همان ساختارهای دوگانه‌ای عمل می‌کند که این جنبش درصدد نقد آن بود.

در گفتمان ملی‌گرایانه و ایران‌محور، این سازوکار به‌شکلی حتی پررنگ‌تر به چشم می‌خورد. سوژه‌ی ایرانی، که خود را قربانی تاریخی استعمار، اسلام سیاسی، یا مهاجرت می‌داند، اغلب به‌جای تحلیل ساختار خشونت، رنج خود را به پادزهری برای حذف دیگری بدل می‌کند. این منطق در دشمنی با افغانستانی‌ها، عرب‌ها، یا حتی اقلیت‌های قومی و زبانی بازتاب می‌یابد: «ما رنج کشیده‌ایم، پس سزاواریم که دیگری را از میدان حذف کنیم». در این‌جا نیز، رنج، نه به‌مثابه امکانی برای درک متقابل، بلکه به‌مثابه مجوز اخلاقی برای خشونت نمادین عمل می‌کند. این رویکرد را می‌توان در مواجهه با جنگ اسرائیل و فلسطین یا درگیری‌های اسرائیل با لبنان نیز مشاهده کرد. مواجهه‌ی این گفتمان با این موضوع بعضاً با این صورت بندی بیان شده است که: «اصلاً حتی اگر هم فلسطین مظلوم باشد، ما خودمان هزار بدبختی داریم. به ما چه ربطی دارد؟»

همین سازوکار را در گفتمان مهاجرت و طرد مهاجران افغانستانی نیز می‌توان دید: روایت‌های رنج طبقه‌ی متوسط ایرانی که از «اشغال بازار کار»، «ناامنی اجتماعی» یا «فشار بر منابع» سخن می‌گوید، به‌جای تحلیل ساختار دولت-ملت و بی‌عدالتی ساختاری، رنج خود را به دال مرکزی مشروعیت‌بخش *نژادپرستی نمادین بدل می‌کند*. در نتیجه، مهاجر افغان، نه به‌مثابه انسانی درگیر با خشونت دیگر، بلکه به‌عنوان مزاحم، انگل یا دیگری نفی‌شدنی تصویر می‌شود. این همان لحظه‌ای است که سوژه‌ی رنج‌دیده، از قربانی به *عامل بازتولید خشونت عبور می‌کند*.

چنین مواجهه‌ای گاه به صورت پراکنده، در شکل مبارزه نیز خودنمایی می‌کند. آنکه می‌گوید: «طناب دار گرد است.» یا آنکه از منطق ترور کسی که ظالم شناخته می‌شود، دفاع می‌کند نیز با این منطق قرابت قابل توجهی

دارد. همچنین از این جمله‌اند داعیه‌داران حقوق بشر که از مداخله‌ی نظامی و ایجاد فشار حداکثری اقتصادی و سیاسی استقبال می‌کنند یا دست طلب برای تضمین حقوق بشر به سوی دولت ایالات متحده‌ی آمریکا دراز کرده و مذاکرات را مشروط به این می‌کنند. آنها نیز در صدد سرایت رنج خود به دیگری هستند، در دو مورد اول به صورت آشکار، و در مورد آخر به صورت پوشیده. سوژه در مورد آخر نمی‌تواند رنجی غیر از رنج خودش را شناسایی کند، حتی اگر آن رنج در قامت مرگ، جنگ‌زدگی یا فقر باشد.

موخره

متن فوق تلاشی بود برای وام گرفتن از جهازی نظری در راستای درک آنکه در دوران معاصر، سوژه با چه منطقی دست به حذف و طرد می‌زند و چگونه تجربه‌ی رنج، اگر در قالبی بسته و مطلق تثبیت شود، به شکل وارونه‌شده‌ای از اخلاق و برابری‌ای کین‌توزانه می‌انجامد. این اخلاق، به‌جای بازشناسی تفاوت‌ها، همگان را در وضعیت قربانی‌شدن مستحیل می‌کند؛ و رهایی را نه در عبور از رنج، بلکه در تعمیم آن به دیگران می‌بیند. این مسیر ما را به جایی می‌کشاند که بگوییم امر فاشیستی صرفاً سیاسی یا فرهنگی نیست، بلکه در سطوح پیشینی‌تر سبکی/ز تفکر است که میان خیر و شر یا قربانی و متجاوز، مرزهای مطلق و فاقد فرایند می‌کشد؛ سبکی که دشمن تفاوت و هرگونه ابهام است. آنچه در این روند از میان می‌رود، نه فقط دیگری، بلکه فرایند دموکراتیک/شکل‌گیری حقیقت و عدالت است. و در این جاست که امر فاشیستی، نه در هیئت یک ایدئولوژی رسمی، بلکه به‌مثابه سازوکار پنهان اخلاق، خود را باز می‌نماید. در نهایت باید گفت که اگرچه متن به ارائه‌ی راهکار یا برون‌رفت نمی‌پردازد (و خود را در قامت کارشناسی تعریف نمی‌کند)، با این حال نیز بر سر آن نیست که با لحنی آکنده از نق‌زنی، مسئله را به جایی حواله دهد که کل موضوع را یک امر «ضروری» (که ناگزیر محقق می‌شد) و دور از دسترس جلوه دهد. بلکه تلاش می‌کند تا بار دیگر بر این نکته تأکیدی بگذارد که پدیده‌ی فاشیسم چیزی فراتر از یک پدیده‌ی تاریخی صرف، بازگشت ددمنشی انسان پیشامدرن در عصر حاضر یا فرم خاصی از نظم سیاسی و دولتی است.

منابع

آدورنو و هورکهایمر، دیالکتیک روشنگری (۱۳۹۶)، ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان، تهران: انتشارات هرمس

Adorno, T. W., Frenkel-Brunswick, E., Levinson, D. J., & Sanford, R. N. (۱۹۵۰). *The Authoritarian Personality*. Harper & Row.

Butler, J. (۲۰۰۴). *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. Verso.

Freud, S. (۱۹۵۹). Group psychology and the analysis of the ego (J. Strachey, Trans.). New York: W. W. Norton, ۵۳

Freud, S. (۱۹۱۷). Mourning and melancholia. In J. Strachey (Ed. & Trans.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. ۱۴, pp. ۲۳۷-۲۵۸). Hogarth Press.

Lacan, J. (۱۹۷۳). *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* (J.-A. Miller, Ed.; A. Sheridan, Trans.). W. W. Norton & Company. (Original work published ۱۹۶۴)

Lacan, J. (۲۰۰۶). *The Seminar of Jacques Lacan, Book III: The Psychoses 1955-1956*. W. W. Norton & Company.)

Ricoeur, P. (۲۰۰۴). *Memory, History, Forgetting* (K. Blamey & D. Pellauer, Trans.). University of Chicago Press

Ricœur, P. (۱۹۸۴). *Time and narrative* (Vol. ۱, K. McLaughlin & D. Pellauer, Trans.). University of Press

Žižek, S. (۲۰۰۸). *Violence: Six Sideways Reflections*. New York: Picador