

سیاست کین‌توزی و دام‌های آن

نوشته: سامو تامشیچ

برگردان از: علی سرمدی

عبارات درون {} و پانویس‌های درون متن، همه از مترجم‌اند. یادداشت‌های مؤلف، در آخر آورده شده‌است.



پیش‌گفتار مترجم پیش‌گفتار مترجم

تا جایی که حافظه‌ام یاری می‌کند، آخرین باری که مخالفان و منتقدان توانستند مصطلحی را در افواه عامه بیاندازند و آن را همه گیر کنند، مورد «عادی‌سازی شر» بود. شر و مشتقات‌اش عین نقل و نبات بر زبان‌ها جاری بودند (و کمابیش هنوز هم هستند)، بی آن که واقعاً بتوانند چیزی را توضیح دهند و موجد گامی رو به جلو در تحلیل وضعیت باشند. در جهانی موازی و ضمن وضعی مشابه، مصطلح «کین‌توزی»، گه‌گاهی، از جمله در بعضی از متون مجموعه «انکار»، به عنوان نامی برای نامیدن وضعیت به خصوصی که در آن به سر می‌بریم، استفاده می‌شد. به میانجی متنی که در ادامه خواهید خواند، این مفهوم، از زاویه‌ای روان‌کاوانه، بیشتر مورد کاوش قرار خواهد گرفت و توان آن برای نور تاباندن

بر بن‌بست‌ها و امتناع‌های وضعیت سیاست در جهان امروز، بررسی‌ده خواهد شد. البته از آن جا که زمینه این بررسی، ایران نیست، این پیش‌گفتار بر آن است تا کلامی چند درباره مدلولات احتمالی مفهوم کین‌توزی بگوید.

بحث درباره کین‌توزی، معمولاً فوراً دو نام را به ذهن متبادر می‌کند که یکی بسیار از مشهورتر از دیگری است: فردریش نیچه که اصالتاً این مصطلح را برای نقد مسیحیت و اخلاق مسیحی اختراع کرد، و ماکس شلر، فیلسوف و جامعه‌شناس آلمانی که آثار-اش کمتر در ایران مورد توجه است. اما یکی از دو کتاب ترجمه‌شده از او به فارسی، از قضا رساله‌ای است به نام «کین‌توزی»^۱. او در این اثر نسبتاً فشرده، سعی در مذاقه در این مفهوم و مدلولات عاطفی آن و بررسی لوازم و اثرات اجتماعی آن دارد.

شلر در مقدمه اثر می‌نویسد: «کین‌توزی، هر آینه تجربه کردن، و باززیستن مکرر یک واکنش منفعلانه عاطفی مشخص، به شخصی دیگر است. باززیستن مکرر آن عاطفه، آن را هر چه عمیق‌تر در اعماق شخصیت فرومی‌برد و جای گیر می‌سازد.» پس، چنان که بعداً خود شلر هم بدان اشاره می‌کند، کین‌توزی یادآوری یک عاطفه خاص نیست (یعنی تذکار ذهنی روی دادِ موجد کین‌توزی و حالت ذهنی مربوط به آن نیست)، بلکه دقیقاً تکرار همان تجربه عاطفی است. اما تذکری که شلر در ادامه می‌آورد، مهم است: «کین‌توزی، به ذات خود، هیچ قصد و نیت خصمانه مشخصی ندارد، اما تا بخواهید به هر تعداد از این قسم نیت‌ها، پر و بال می‌دهد و دامن می‌زند.» پس با عاطفه‌ای روبه‌رو ایم که گرچه فی‌نفسه، قصد و نیت مشخصی ندارد، اما بستری برای رشد نیت منفی است.

اما هنوز از چپستی کین‌توزی سخنی نگفته‌ایم. پس نخست به تعریف فنی‌تری که شلر، با در نظر آوردن توصیفات نیچه از کین‌توزی ارائه می‌دهد نگاهی می‌اندازیم: «کین‌توزی نگرش دیرپایی است معلول واپس‌راندن سیستماتیک عواطف و تأثراتی معین که خود مؤلفه‌های عادی طبیعت بشری‌اند. نتیجه این واپس‌راندن، تمایل دائم فرد است به غرقه شدن در انواع معینی از توهم‌های ارزشی و ارزش‌داوری‌های متناظر با آن‌ها. عواطف و تأثراتی که این جا در درجه اول اهمیت می‌یابند عبارت‌اند از: انتقام، نفرت، بدخواهی، حسادت، میل شدید به تحقیر کردن، و خباثت. عطش انتقام مهم‌ترین منشأ کین‌توزی است.»

جدای از دلالت‌های روان‌کاوانه‌ای که واژگانی مانند «واپس‌راندن» به ذهن می‌آورند، با نظر در این سطور، می‌فهمیم که نتیجه سرکوب بعضی امیال و عواطف در آدمی، پدید آمدن سامانی از ارزش‌ها نزد او است که تمایل دارد مدام

^۱ به ترجمه صالح نجفی و جواد گنجی که نشر ثالث آن را منتشر کرده است.

خود را در آن‌ها غرقه سازد. بارزترین مثالی که برای این موضوع می‌توان زد، نمونهٔ «آمر به معروف» در موضوع حجاب است. به راستی، چه چیز، کسی که تذکر حجاب می‌دهد را به پیش می‌راند؟ در این جا، کاری به خیل «مأموران» نداریم (هر چند این مفهوم بر ایشان نیز تطبیق‌پذیر است)، و سخن امان متوجه کسانی است که بدون «مأموریت داشتن» دست به چنین کاری می‌زنند. آن عاطفه‌ای که منطقِ تذکر حجاب را تولید می‌کند، به‌واقع چیست؟ با این که شلر، میل به انتقام را مولد کین‌توزی می‌داند، اما میان کین‌توزی و میل طبیعی به قصاص و دفاع از خود، تمایز می‌گذارد: «اگر حیوانی ضارب‌اش را گاز بگیرد، نمی‌توان آن را کین‌توزی نامید. عکس‌العمل آنی برای تلافی سیلی خوردن را نیز نمی‌توان ذیل مقولهٔ انتقام گنجاند.» پس منظور شلر از طرح مفهوم کین‌توزی، بازتولید آن انگارهٔ مشهور مسیحی که در سطور ذیل منعکس است، نیست:

«با شریر مقاومت مکنید، بلکه هر که به رخسارهٔ راست تو طپانچه زند، دیگری را نیز به سوی او بگردان» (انجیل متی ۳۹/۵)

دو مشخصهٔ اساسی انتقام، که آن را از دیگر تکانه‌ها متمایز می‌کند، به عقیدهٔ شلر، از این قرار اند: فروخوردن خشم و غضبِ آنی و موکول کردن عکس‌العمل به فرصتی دیگر. چرا؟ بدان سبب که فرد آسیب‌دیده، می‌داند که اقدام‌اش برای قصاص، با شکست روبه‌رو خواهد شد و البته، احساسِ عجز و ناتوانی ویرانگری که همراه با این فکر، بر آسیب‌دیده غالب می‌شود، مهم‌ترین چیزی است که کین‌توزی را تغذیه می‌کند. لذا، چنان که خود شلر هم چنین نتیجه می‌گیرد، کین‌توزی و حس انتقام، غالباً دامن‌گیر کسانی می‌شود که به نوعی «ضعیف» اند. پس تا بدین جا با چنین تصویری روبه‌رو ایم: ایراد زور به ضعیفانی که توانایی مقابله به مثل ندارند، موجب پدید آمدن نظامی از ارزش‌ها می‌شود. شرحی که فروید از فرآیند جامعه‌پذیری کودک، در قالب انگارهٔ «عقدهٔ ادیپ» می‌دهد، نمونهٔ جالبی از این توصیف است: پسر بچه‌ای که در مقابل پدر ناتوان است، به ناچار، میل‌اش را سرکوب می‌کند، و با تن در دادن به «قانون پدر» مقوم و بازتولیدگر نظام ارزشی پدری می‌شود. البته کودکِ ذکور، در این جا، بعداً، با اشغال جایگاه پدری، به نوعی انتقام خود را می‌گیرد. به عقیدهٔ شلر، در این جا یکی دیگر از مشخصاتی که کین‌توزی را به چیزی یگانه و نامساوی با صرف انتقام بدل می‌کند، نهفته است: «در این جا با احساس پیش‌رونده‌ای روبه‌رو ایم، که از راه عداوت و حسادت و میل شدید به تحقیر کردن، یکسره به خباثت می‌رسد و در آستانهٔ کین‌توزی قرار می‌گیرد. معمولاً، انتقام و حسادت همچنان ابژه‌های مشخصی دارند.» یعنی عطش انتقام، هر گاه که فرد آزاردیده بتواند آزارگر را مجازات کند، یا به نحوی بتواند او را ببخشد، فرومی‌نشیند. اما میل به تحقیر کردن امری است دیگر: «این تکانه از

طریق علل مشخصی که به محو-اش می‌انجامند، پدید نمی‌آید. بلکه بالعکس، این تأثر جویای آن ابژه‌ها و آن جنبه‌هایی از انسان و اشیاء است که بتواند عطش خود را با آن فروبشاند. بنابراین کین‌توزی، ضمن فرآیندی، از احساس آزرده‌گی‌ای که با ستم دیدن به وجود می‌آید، زاده می‌شود و پس از آن که هستی یافت، دیگر با آن یکی نیست. به سخن دیگر، کین‌توزی اساساً ربطی به «دادخواهی» ندارد. از این توصیفات شلر، به وضوح می‌توان رایحهٔ «کیف» را استشمام کرد. چنان که روان‌کاوی بعد از شلر آشکار کرد، سرکوبِ میل نهایتاً منتج به «میل به سرکوب» می‌شود. یعنی فرآیند نخستین، در خود مولد کیفی جای‌گزین، کیف اولیه می‌شود که خود، انگیزهٔ تکرار سرکوب می‌شود. کین‌توز از کینه ورزیدن کیف می‌برد و این است آن چه که او را سرپا نگاه می‌دارد و وادار به کنشگری می‌سازد. به این جملات شلر نظر کنید: «مسیری مشابه، از بدخواهی [صفت کسانی که از بد آوردن دیگران لذت می‌برند] ساده، به بداندیشی منتهی می‌شود. بداندیشی که رابطه‌اش از بدخواهی، با ابژه‌های معین کمتر از بدخواهی است، می‌کوشد فرصت‌هایی همواره جدید، برای بدخواهی پدید آورد.» در متنی که در ادامه خواهید خواند، کیف مفهومی کلیدی است. اما پیش از پرداختن به آن، باید تأکید مهم دیگر شلر را نیز بازگو کنیم. شلر اصرار می‌ورزد که عواطفی مانند حسد، انتقام، بدخواهی و ...، تنها زمانی به کین‌توزی منتهی خواهند شد، که راه انتقام‌گیری و مقابله به مثل برای شخص تحت ستم، به کلی مسدود باشد: «کین‌توزی فقط به شرطی پدید می‌آید که این عواطف فوق‌العاده نیرومند باشند و با این حال، لاجرم سرکوب شوند، زیرا آن‌ها با این احساس ممزوج می‌شوند که آدم یا از سر ضعف ذهنی یا جسمی و یا از روی ترس، قادر به ابراز آن‌ها نیست. بنابراین، کین‌توزی دقیقاً به واسطهٔ خاستگاه‌اش، منحصر به کسانی می‌شود که در حال حاضر مجبور به خدمت و تحت سلطه‌اند و سلطه و اقتدار، همچون زخمی، خاطر-اشان را از نفرت و کینی بیهوده می‌آکند.»

فکر نمی‌کنم به روشن کردن دلالت سیاسی وضعیتی با مشخصهٔ آزرده‌گانی «مجبور به خدمت و تحت سلطه» نیازی باشد. عبارات شلر، دقیقاً توصیف‌کنندهٔ مردمی تحت ستم است و از قضا، همین خصیصهٔ کین‌توزی، «یکی» از چیزهایی است که به این مردم، امکان «مردم شدن» می‌دهد. تأثرات مستعد این‌اند که در حکم ملاط عمل کنند و به جماعتی متفرق و بی‌پیوند، امکان پیوستگی و تشکیل «ما» دهند: «ما ستم‌دیدگان». بانگِ روان‌کاوانهٔ این کلمات بلندتر از آن است که فوراً فرمول‌های جنسیت‌یابی لکان را فرایاد-امان نیاورد. در این جا با شکلی از جنسیت‌یابی مردانه مواجه ایم که با مستثنا ساختن یک عنصر و بیرون نهادن آن، یک مجموعه را شکل می‌دهد. وجود اعضای آن مجموعه، اساساً در طرد آن عنصر استثنایی است و بنابراین بسیار بیم آن دارند که چیزی نظیر آن به درون راه نیابد. رفتارهای پرخاشگرانهٔ کاربران شبکه‌های اجتماعی را به یاد بیاورید که همچون خط تولید یک کارخانه، مدام در

حال تولید این استثناهای هویت‌ساز اند: پنجاه‌وهفتی‌ها، چپ‌ها، روشنفکران، مذهبی‌ها و ... رفتاری که آشکارا با منطق پیروزی، که علی‌الاصول باید به دنبال خالی کردن صفوف رقیب و افزودن بر شمار نیروهای موافق باشد، فاصله دارد. بنابراین مسأله در این جا اساساً «پیروزی» نیست، بلکه «کیف» است. محرک این نوع سیاست‌ورزی و آن چه که بسیج سیاسی را ممکن می‌سازد، کیف فالیک جماعت است. این را نگاهی به فانتزی‌های تولیدشده پیرامون «فردای پیروزی» نیز نشان می‌دهد: تصویر تیربرق‌هایی که پیکر مجرمان از آن‌ها آویزان است. فانتزی‌ای که مشخصاً حاوی «انتقام» است نه پیروزی.

چیزی که تا بدین جا آوردم را می‌توان چنین خلاصه کرد: کین‌توز را کیف‌اش هدایت می‌کند و هرگز به دنبال پیروزی نیست. او برای تحصیل کیف فالیک‌اش به دیگری نیاز دارد و از این رو، از کسانی که دعوت به نوعی گشودگی می‌کنند، شاید حتی بیش از ستمگران متنفر است. چرا که ایشان با به پرسش گرفتن محور هویت‌یابی او، واپس‌رانی اختگی را برای‌اش دشوار می‌کنند. این دشوار کردن واپس‌رانی اختگی، همان چیزی است که چنان که در آغاز سخن آوردم، عده‌ای نام‌اش را «عادی‌سازی شر» گذاشته‌اند. رابطه کین‌توز با ستمگر، از قضا، شاید چندان که خود کین‌توز تصور می‌کند، خصمانه نباشد. بلکه چیزی است نظیر رابطه‌ای که طفل با پدر دارد: طفل هم‌هنگام که پدرش را دوست دارد، بیش از آن که گمان می‌کند از او بیزار است. به مسأله کیف بازگردیم. چنان که گفته آمد، کین‌توز به دنبال بیشینه‌سازی کیف خود است، و بنابراین، به نحوی ناسازنما، گیر افتادن در وضعیتی که در آن سرکوب به حداکثر می‌رسد، برای او، در حکم به حداکثر رساندن کیف است. بنابراین به سختی بتوان او را به حرکت از موضع‌اش واداشت. به عبارت دیگر، در این وهله، همدستی غریب و البته ناخودآگاهی میان کین‌توزان و ستمگران شکل می‌گیرد که هر گونه جنبیدنی را ناممکن می‌کند و در آن، هر کس به آن چه که تمنا می‌کند می‌رسد. سامان سلطه حفظ قدرت می‌کند و کین‌توز به کیف فالیک‌اش دست می‌یابد.

توجه به این موضوع، از آن جهت ضروری است که طرح بحث پیرامون کین‌توزی، اغلب با توصیه «اخلاقی» به نیک‌خواهی و آشتی‌جویی و عرضه طرف دیگر صورت به سیلی‌زننده، اشتباه گرفته می‌شود و برچسب «اصلاح‌طلبی» هم همچون سلاحی حاضر و آماده، فوراً شلیک می‌کند. در حالی که موضوع اساساً این نیست. موضع کین‌توزی، درست به خلاف چهره پرخاشگر و زبان‌ناسزاگو و فحاش‌اش، عمیقاً محافظه‌کارانه و تداوم‌دهنده وضع موجود است و از آن تغذیه می‌کند.

تمام پانویس‌های درون متن، و عبارات داخل {} از مترجم است. یادداشت‌های نویسنده، در آخر آورده شده‌اند.

جنون‌زدگی جاری سیستم

مایل ام تا روایت‌ام را از سیاست پوپولیستی معاصر، با ارجاع به چیزی بی‌آغازم که شاید دور از موضوع به نظر برسد: تشخیص هانا آرنت در خصوص آشفتگی جهانی سیاسی در جستار-اش تحت عنوان «در بابِ خشونت»^۲. آرنت، ضمن مرور انواع مختلف حکومت، فهرست کلاسیک «پادشاهی {حکومت یک تن}، الیگارش {گروه‌سالاری، حکومت چند تن}، آریستوکراسی {بهان‌سالاری، حکومت بهترینان}، و دموکراسی {حکومت عده‌ای کثیر}» را با افزودن فرم کاملاً مدرن بروکراسی، تکمیل می‌کند: «حکومت دستگامی پیچیده مرکب از دیوان‌ها، که در آن از هیچ‌کس، اعم از یک تن یا چند تن یا بهترین افراد یا عده‌ای کثیر، نمی‌توان مسئولیت خواست و بنابراین به درستی می‌توان آن را حکومت هیچ‌کس خواند.» (۱۳۷: ۱۹۷۲) وجه نظرورزنانه‌ی تعبیر «هیچ‌کس» را باید جدی گرفت. پادشاهی و الیگارش قدرت را در کسی متمرکز می‌کنند و آریستوکراسی در کثرتی از کسان، و دموکراسی در همگان، اما بروکراسی قدرت را از واقعیت مادی می‌گسلد. توصیف آرنت، مربوط به مرجعیت یافتن کارشناسان ناشناس در اروپا و آمریکا در طول دوران جنگ سرد است، اما اعتبار این توصیف، قاب‌های تاریخی را درمی‌نوردد و به امروز می‌رسد.^۳ زیرا که دهه‌ها مالی‌سازی و مقررات‌زدایی نئولیبرالی - فرآیندی که به تمامی، آن چه را که مارکس و پرودون، پیشتر بانک‌سالاری^۳ نامیده بودند، آشکار کرد - حکم‌رانی بروکراتیک را پیچیده‌تر کرده و افسار از خصلت بحران‌محور آن گسسته‌است. در این نظام مرکز-زدوده، قدرت را، به رغم مرئی و قابل مشاهده بودن‌اش، نمی‌توان مکان‌مند و متمرکز کرد. هر چه عده‌ی کارشناسان و ادارات و دیوان‌ها بیشتر باشد، قدرت تن‌زدوده‌تر و مهارناپذیرتر می‌شود. «هیچ‌کس»، خود را نزد همگان، به برآشوبنده‌ترین صورت ممکن، محسوس می‌کند:

^۲ جستار مذکور، ضمن مجلدی با عنوان «خشونت» و با ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، توسط انتشارات خوارزمی به چاپ رسیده‌است. ترجمه‌ی فقراتی از این جستار که در متن آمده، از مجلد اخیر اخذ شده‌است.

^۳ bankocracy

^۴ disembodied

« اگر مطابق سنتِ فکرِ سیاسی، حکومتِ جبار را، حکومتی بدانیم که مکلف نیست توضیحی درباره‌ی کارهای خود بدهد، از همه‌ی حکومت‌ها جبارتر، حکومتِ هیچ کس است. زیرا کسی به جانی ماند که بتوان درباره‌ی آن چه انجام می‌گیرد، حتی از او پرسش کرد. در چنین وضعی، محال است بتوان پیدا کرد مسئولیت در کجا است، دشمن کیست و این یکی از قوی‌ترین علت‌ها است برای ناآرامیِ طغیان‌آمیز جاری در دنیا، و ماهیتِ آمیخته به هرج و مرجِ آن، و گرایشِ خطرناکِ این ناآرامی، برای این که از ضبط بیرون رود و به اغتشاش مبدل گردد.» (Arendt, ۱۹۷۲: ۱۳۸-۹)

اگر چه امروز، ترکیبِ نئولیبرالیسمِ اقتدارگرا و پوپولیسمِ دست‌راستی، این گمان را به وجود می‌آورد که قدرت به وضع پیشینِ خود بازگشته و در تن‌های منفرد جای گیر شده، تأکیدِ آرنت را بر پیوندِ میانِ قدرتِ تن‌زدوده و اغتشاشِ جاری در دنیا، می‌توان به امروز نیز تعمیم داد. می‌توان استدلال کرد که پوپولیست‌هایی نظیرِ دونالد ترامپ، هم‌زمان-دارانِ خشونتِ سیستمیک اند و هم، بازیگرانِ نمایشِ آشوب‌افکنی بزرگتر، که ضمنِ آن، نظامِ سرمایه‌داری، بی‌تردید، رو به جنون می‌رود. از این منظر، پوپولیست بدل می‌شود به تشخصِ دردمنوانه‌ی گرایشِ سرمایه‌داری، به بر آفتاب افکندنِ خصلتِ مهارناپذیرِ ضداجتماعی‌اش.

هم مفهوم و هم پدیدارِ پوپولیسم، دوپهلوی و ناروشن اند. می‌توان میانِ پوپولیسم به عنوانِ برچسبی برای ناشایست‌شماریِ سیاسی، پوپولیسم به مثابه‌ی بازنمودِ سیاستِ حاکمیت‌ستیز^۶، و پوپولیسم به مثابه‌ی درد-نمون^۷ شکستِ چپ‌گرایی تمایز قائل شد. به سختی می‌توان این واقعیت را نادیده گرفت که در گفتارِ لیبرالی، ترمِ پوپولیسم، به عنوانِ سلاحی برای سلبِ صلاحیت از رقبایِ سیاسیِ راست و چپ استفاده می‌شود. کاربستِ لیبرالیِ این تعبیر، فعالانه معنای آن را مبهم می‌سازد و دامنه‌ی شمولِ آن را تا حدی می‌گسترده که پدیده‌های دو-به-دو-ناسازگاری نظیرِ سوسیالیسمِ دموکراتیک، ناسیونالیسم، و نئوفاشیسم را در بر گیرد. پوپولیسم به مثابه‌ی سیاستِ حاکمیت‌ستیز، اکثراً با راست‌گرایی عجین است. این جنبه از پوپولیسم در بخشِ حاضر، موردِ بحث قرار خواهد گرفت. پوپولیسمِ دست‌راستی، سیاستی است که توده‌ها را به وسیله‌ی تأثراتِ منفی‌ای مانند نفرت، خشم و عصبانیت، به جنبش می‌افکند. این کارآمدیِ مبتنی بر تأثر، یکی از دلایلی است که بسیاری از چپ‌گرایان، پوپولیسم را جدی می‌گیرند، تا بدان پایه که می‌کوشند تا نسخه‌ی چپ‌گرایانه‌ی آن را ابداع کنند^۸. این موضوع ما را سر وقت سومین معنای پوپولیسم می‌برد. در این جا،

symptomatic^۶
 antiestablishment politics^۷
 symptom^۸

ناتوانیِ چپ در خلقِ سیاستِ تأثیرِ مختص به خود-اش، محلِ بحث است: این سؤال مطرح است که آیا تقلید از سازمان‌دهیِ پوپولیستی تأثرات، به چپ مجال شکست دادنِ راست را، در زمینِ بازیِ خودش می‌دهد^{□□□}؟ مخرجِ مشترکِ همه‌ی این وجوه، جفت شدنِ باز نمود و تأثر است. پوپولیسم، چندان مربوط به یک محتوایِ سیاسیِ خاص نیست که به نوعی از بسیجِ اجتماعی[^] که «اقتصادِ تأثر^{□□}»ی را، مطابق با «گرایش‌های خطرناک» نظام سرمایه‌داری سازمان می‌دهد. به همین دلیل، منطقی است اگر تأکید کنیم که پوپولیسم، بیانِ دردمنوانه‌ی معاصرِ جنونِ جاریِ سرمایه‌داری است.

مسئله‌ی بنیادینِ پوپولیسم، با خود تذکاری به همراه دارد که به ما یادآور می‌شود که تمایزِ میانِ عقل و تأثر، در درکِ ما از سیاستِ دخلی ندارد. این موضوع، ما را به مسئله‌ی کاربستِ لیبرالیِ این ترم، برای بی‌اعتبارسازیِ رقبایِ سیاسیِ بازمی‌گرداند. چنین کاربستی، از تضادِ میانِ عقل و احساسات، تفکر و تأثر، هنجارینگی و بهنجاریِ قانون از یک سو، و نابهنجاری و آشوب‌افکنیِ تأثرات از سوی دیگر، می‌آغازد. لیبرالیسم به طرز شگفت‌آوری، نسبت به مواجهه‌ی خود-اش با مسئله‌ی بنیادینِ شورِ اجتماعی، خاصه در آثارِ چهره‌ی بنیان‌گذار-اش، آدام اسمیت، غافل است. به جز آن که باید دوگانه‌ی عقل و احساس را، به عنوان دوگانه‌ای کاذب رد کرد و کنار گذاشت، می‌توان در خودِ میدانِ تأثرات، تمایز دیگری قائل شد، میانِ تأثراتِ اجتماعی و ضداجتماعی، یا به تعبیرِ دیگر، میانِ تأثراتی که موجب برساخته‌شدن و حفظِ پیوندهای اجتماعی، حتی اگر به شکلی سست‌بنیان و ناستوار، می‌شوند و تأثراتی که فعالانه این پیوندها را ضعیف می‌کنند[□]. به نظر می‌رسد که بحث-و-جدلهایِ امروزی در خصوص پوپولیسم چپ و راست، بیشتر پیرامون این مطلب است که تأثرات هم به مثابه‌ی ابزاری برای سازماندهیِ اجتماعی عمل می‌کنند و هم به عنوان وسیطه‌ای برای انحلالِ جامعه. این دومی همان چیزی است که حاکمیتِ پوپولیسم دست-راستی با آن مشخص می‌شود و البته این موضوع نباید ما را گمراه کند و این طور به ما بیاوراند که تحتِ سیطره‌ی لیبرالیسم، پیوندهای اجتماعی کمتر ناپایدار و در معرض خطر بودند.

با پیش‌رفتِ بحثِ پیرامونِ پوپولیسم، یک مفهومِ خاص، از نو زاده شده است: کین‌توزی (ressentiment). همراه با این تأثر {کین‌توزی}، مسئله‌ی امرِ جامعه‌ستیز، به تمامی واردِ صحنه می‌شود. امرِ جامعه‌ستیز را نیز می‌توان به سه شیوه‌ی متفاوت فهم کرد. واضح‌ترین معنای آن، نفیِ امرِ اجتماعی، و تضعیفِ پیوندهایی است که جامعه را منسجم نگه می‌دارند. معنای دوم آن، مربوط به بسیجِ پوپولیستیِ مبتنی بر کین‌توزی است، که ضمن آن، از تناقضاتِ ساختاری

[^]social mobilization

شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، قطع نظر می‌شود، و این تناقضات از طریق سیاست پرخاشگرانه‌ی نمایش^۹، جعل کردنِ بلاگردان‌ها^{۱۰} و تئوری‌های توطئه‌ای که هیچ چیز را توضیح نمی‌دهند، رازآلود و مبهم می‌شوند. معنای سوم، ناظر بر نمودی است که ضمن آن، آن چه که به عنوان امر جامعه‌ستیز عمل می‌کند، در روابط اجتماعی تا-پیش-از-این-سالم و سامان اقتصادی منظم و بی‌اشکال، اختلال ایجاد می‌کند. این معنای سوم، این موضوع را از قلم می‌اندازد که کین توزی، اقتصاد تأثری است که خود سیستم آن را القا می‌کند؛ شیوه‌ای است که در آن قدرت «هیچ کس»، در «همگان» بالفعل (و محسوس) می‌شود. فیگورهای مبتدل پوپولیسم دست-راستی، تذکار گستاخانه‌ای اند به این واقعیت که «سیاست [...] ضرورتاً و ذاتاً بر عنصر تأثر استوار است»^{۱۱} (London, ۲۰۱۶: ۱۲)، اما این امر، همچنان مستلزم آن است که تأثر همچون امری ساختاری فهمیده‌شود نه روان‌شناسیک. فقط به میانجی چنین نگرشی است که می‌توان کین توزی را به مثابه‌ی نمایش تنانه‌ی مقاومت سیستمیک علیه دگردیسی اجتماعی و اقتصادی فهمید. محتاج به یادآوری نیست که فوریت چنین تغییر سیستمیکی، در روزگار ما که زمانه‌ی فروپاشی پرشتاب اقلیمی است، افزایش می‌یابد؛ آن چه که در پاسخ، به همان اندازه، تشدید می‌شود، خشونت آشکار نظام سرمایه‌داری جهانی است.

چرخش اجباری جامعه‌ستیزانه‌ی مبتنی بر تأثر، در سرمایه‌داری معاصر، به نحوی خلق‌الساعه پدید نیامده، بلکه در امتداد تحولات سیاسی دو دهه‌ی اخیر است: درهم‌شکستن آخرین روایت کلان، که در اواخر قرن بیستم، به نظر می‌رسید که پیوند اجتماعی کاپیتالیستی را مستحکم کرده‌است: ایده‌ی لیبرالی حقیقتاً مسخره‌ی «پایان تاریخ» که به وسیله‌ی فرانسیس فوکویاما بیان شد، و بر اساس آن، تاریخ با پیروزی نهایی پارلماناریسم کاپیتالیستی، به اوج خود می‌رسید و پایان می‌یافت. اسطوره‌ی پایان تاریخ، جای‌گزین انگاره‌ی پیش‌رفت شد، که با ایده‌ی رشد قرین بود و مشتمل بود بر رشد تقریباً بی‌پایان اقتصادی، یا شاید فانتزی چنین رشدی، و بسط پساتاریخی مدل لیبرالی. با متلاشی شدن این داستان ایدئولوژیک، بشریت، به نحوی مترقی، وارد دورانی شد که می‌توان آن را درون کافت^{۱۱} (شکاف و انفجار از درون) تاریخ توصیف کرد. به تعبیر دقیقتر، اگر پس از دهه‌ی پایان تاریخ (دهه‌ی ۱۹۹۰)، با زمانی روبه‌رو شدیم که می‌شد در آن از بازگشت تاریخ سخن گفت (دهه‌ی ۲۰۰۰)، دهه‌ی دوم قرن بیست و یکم، در جهت درون‌گرایی به-

^۹ در معنایی که گی دوبور به کار می‌برد.

^{۱۰} Scapegoats

در این جا منظور از بلاگردان، شیوه‌ی رایجی است که در جنبش‌های توده‌ای راست‌گرا استفاده می‌شود، و ضمن آن، کس یا گروهی، به عنوان مقصر تمام مشکلات و معضلات جامعه معرفی می‌شوند؛ یهودیان در آلمان نازی و مهاجران در گفتار دونالد ترامپ مثال‌هایی از آن اند. ریشه‌ی این مصطلح که همسنگ «بز طبعه» را برای آن ذکر کرده‌اند، به تورات بازمی‌گردد. در کتاب لاویان، ضمن روایت ماجرابی، نقل می‌شود که یک روحانی یهودی، تمام گناهان یک جماعت را، به طور نمادین، بر ذمه‌ی بز می‌کند، و پس از آن، آن بز در بیابان رها می‌شود و آن جماعت تطهیر می‌شوند (Lev. ۱۶).

^{۱۱} implosion

وضوح-فاجعه‌بار سرمایه‌داری حرکت کرد^{۱۱}. وضعیت اضطراری اقلیمی، فقط نمایانگر این نیست که تعقیب و تحصیل رشد اقتصادی، به کرانه‌های خود رسیده؛ بلکه نیز مؤید این مطلب است که حفظ فانتزی رشد پیوسته، فقط از طریق نوعی جنون‌زدگی سیستمیک ممکن است. جای شگفتی نیست که ایدئولوژی سرمایه‌داری معاصر، در خود نسخه‌ی منفی خود-طبیعی‌سازی کاپیتالیستی را دارد، نوعی طبیعت‌گرایی کاپیتالیستی که برای استفاده در روزگار بحران بازیافت شده: کوششی برای این همان ساختن پایان سرمایه‌داری با پایان جهان، باور به این که، فروپاشی اقلیمی، همراه با جنگ داخلی در همه‌ی نقاط جهان، تنها راه پایان سرمایه‌داری است^{۱۲}. با تحمیل این این‌همانی میان پایان سرمایه‌داری و پایان جهان، سرمایه‌داری آن دیدگاه قدیمی بدبینانه‌ی فلسفه‌های سیاسی را زور آور و فراگیر می‌کند، که مبنی بر آن، خشونت در ذات آدمی مندرج است.

جامعه‌ستیزی نئولیبرالیسم

سازمان‌دهی پوپولیستی تأثرات جامعه‌ستیزانه، هرگز نباید سبب شود که از این ایده دست بکشیم که این دگرگونی، نوعی واکنش منفی، به دهه‌ها مقررات‌زدایی و ریاضت اقتصادی، تحت سلطه‌ی نئولیبرالیسم است. اگر بخواهم فقط دو مثال را ذکر کنم که شهرت جهانی داشته‌اند، فیکورهای سیاسی‌ای نظیر دونالد ترامپ و ژائیر بولسونارو^{۱۳} شخص-نمایی‌گرایش‌های جامعه‌ستیزانه‌ی نئولیبرالیسم‌اند، و نیز، نشانگر مقبولیت تجدیدشده و صریح خشونت استعماری و جنسی. وندی براون^{۱۴}، از طریق تحویل پروژه‌ی مشترک این اقتدارگرایان جدید به شعار آشکارا جامعه‌ستیزانه‌ی «جامعه باید برچیده‌شود»^{۱۵} (Brown, ۲۰۱۹)، بر پیوستگی میان نئولیبرالیسم و اقتدارگرایی نوین انگشت تأکید می‌نهد. حسب نظر براون، مارگارت تاچر، این دیدگاه را در اظهار نظر مشهور و بدنام خود، تصریح کرد: «چیزی تحت عنوان جامعه وجود ندارد. فقط زنان و مردان منفرد، و نیز خانواده‌ها وجود دارند.» تاچر با انکار وجود جامعه، این عقیده‌ی نئولیبرالی را بیان می‌کند که جامعه، سازه‌ای مصنوعی و محدودیت‌آفرین است که با وجود بدیهی افراد، و میل «طبیعی» اشان به «عشق به خویشان»^{۱۶} و مهمتر از همه، با توانایی مفروض بازار بر خود-تنظیم‌گری و تصحیح‌گری خودکار، در تضاد است. تنها فضای نمادینی که در آن، افراد و خانواده‌های اشان، می‌توانند بر اساس منافع و علائق اشان عمل کنند، بازار است، که نزد نئولیبرالیسم، به ضرر قاطع وجود دارد^{۱۷}، و یگانه رابطه‌ی اجتماعی‌ای که ارزش شرکت

^{۱۱} رییس جمهور سابق برزیل

^{۱۲} Wendy Brown

^{۱۴} تأکید از مترجم است.

جستن دارد، رقابت اقتصادی است. بنابراین، اصل بنیادین سیاسی تاچر، چنین پیش‌برمی‌نهد که هیچ پیوند اجتماعی مستقلی، بیرون از مبادله‌ی اقتصادی وجود ندارد، و در نتیجه، هیچ جامعه‌ای مرکب از انسان‌ها نیز، وجود ندارد. تنها چیزی که هست، جامعه‌ی بازار است که در آن افراد، چیزی بیش از واحدهای حسابگری اقتصادی نیستند و در آن است که مداوماً، اندرکنش میان منافع شخصی رخ می‌دهد: یک جامعه‌ی جامعه‌ستیز که محور آن، طرد متقابل به میانجی رقابت است.

به رغم این‌ها، این دید قید-زدوده به امر اجتماعی، خود را به تمامی از شیوه‌های کاپیتالیستی پیشین سامان‌دهی امر اجتماعی، نمی‌گسلد؛ بلکه اتحاد خود را با «سنت» حفظ می‌کند (تاچر در آن قول مشهور، از خانواده‌ی هسته‌ای رپر، مادر و فرزندان} و تفاوت جنسی دوگانی سخن به میان آورده بود). در نتیجه، سرمایه‌داری در تسخیر همه‌ی اشکال آشنای خشونت‌ی که ضمن قرون گذشته، بر سازنده-اش بودند، باقی می‌ماند^{□□}. براون، ضمن تأمل بر ترکیب قید-زدایی نئولیبرالی و «اخلاقیات سنتی»، «رویای نئولیبرالی» را به شکلی گویا، توصیف می‌کند:

« رویای نئولیبرالی، نظم جهانی‌ای است که ضمن آن، سرمایه آزادانه به تملک درمی‌آید و انباشت می‌شود، ملت‌ها توسط اخلاقیات سنتی و بازار کنترل و سامان‌دهی می‌شوند و دولت‌ها منحصراً خود را وقف هدف اخیر می‌کنند. دولت نئولیبرالی که خود را صرفاً محدود به ملزومات بازار کرده (بازاری که نه خود-تنظیم‌گر است و نه به نحوی دیرپا رقابتی) و تنها به آزادی و تبدیل کردن قواعد جهان‌روا به قانون ملتمز است، نیز، از اخلاق سنتی، در برابر تاخت-و-تاز خردگرایان، برنامه‌ریزها^{۱۵}، بازتوزیع‌گرایان^{۱۶}، و سایر برابری‌خواهان، محافظت می‌کند.» (Brown, ۲۰۱۹: ۸۲)

کسی که بیش و شدیدتر از دیگران، بر تقارن میان قواعد اخلاق سنتی و مقررات بازار مدرن پای فشرد، فردریش فون هایک^{۱۷}، اقتصاددان زاده‌ی اتریش بود. در نگاه نخست، ممکن است این تقارن، ناسازنا به نظر برسد، زیرا که سنت خود را همچون قلم‌روی قوانین، رفتارها و هویت‌های تغییرناپذیر جلوه‌گر می‌سازد، حال آن که بازار، خویشتن را به مثابه‌ی حوزه‌ی ناپایداری‌های ساختاری و بحران‌های مکرر پدیدار می‌کند. راست‌گیشی نئولیبرالی، می‌کوشد تا این تنش آشکار را، از طریق فهم بازار به مثابه‌ی فضای نمادینی که قادر به خود-تنظیم‌گری است، فروبنشاند. به شیوه‌ای

^{۱۵} planners

^{۱۶} redistributionists

^{۱۷} Friedrich von Hayek

مشابه، آدام اسمیت، استعاره‌ی دستِ نامرئیِ بازار و مشیتِ الهی^{۱۸} را به کار گرفت، تا قدرتِ بازار را بر اعمالِ نظم و کنترلِ خودانگیخته‌ی منافع اشخاص و شرکت‌ها مشخص کرده و توضیح دهد. به خلافِ اسمیت که سعی بر آن داشت تا اصولِ عقایدِ اقتصادی‌اش را بر پایه‌ی نوعی متافیزیک استوار کند^{□□□}، گفتمانِ نئولیبرالی پیرامونِ خودانگیختگی، خود-تنظیم‌گری و خود-تصحیح‌گریِ بازار، تمام خصلت‌های یک عقیده‌ی خرافی را از خود نشان می‌دهد؛ عقیده‌ی خرافی‌ای که در پوششِ ارجاع به اخلاقِ سنتی پنهان شده‌است. جامعه شاید وجود نداشته‌باشد، اما اخلاقِ سنتی وجود دارد و می‌بایست برای بالفعل کردنِ بالقوگی‌های ارزش‌آفرینِ بازار، با آن دست اتحاد و یگانگی دهد. هایک یکی از مشهورترین و پرکارترین طرفدارانِ این اتحاد بود. رویای او آن بود که «بازار و اخلاق را، از طریقِ اصلِ رهایی از تنظیم‌گریِ دولت، در جایگاهی مستقر کند که زمانی دموکراسی و جامعه در آن بودند.»^{□□□□} (Brown, ۲۰۱۹: ۱۰۸) و بدین سان، هیچ‌کسِ اقتصادی، در همگان بالفعل شود. معهدا، این موضوع، خود مستلزم ترکیبی از خشونتِ اقتصادی (مقررات‌زدایی از بازار و موقتی‌سازیِ نیروی کار) و خشونتِ اجتماعی (نو-مردسالاری و نو-استعمارگری) است. در پیوند با همین معنا، پوپولیسمِ اقتدارگرایِ امروزی، چیزی بیش از فرزندِ پرخاشگرِ نئولیبرالیسم نیست. نئولیبرالیسم، با کوشش برای از بین بردن دستاوردهای ناپایدارِ مبارزاتِ رهایی‌بخش (فمینیسم، استعمارستیزی، مبارزات ال‌جی‌بی‌تی کیو‌آی‌پلاس، زیست‌بوم‌گرایی و غیره)، در قامتِ پوپولیسمِ اقتدارگرا، منقاد ساختنِ سوژگی‌ها و قید-زدایی از بازار را ادامه می‌دهد، بی آن که دیگر سعی در پنهان‌سازی این واقعیت داشته‌باشد که حقیقتِ سنت، خشونت و وقاحت است. پوپولیست‌های راست‌گرا ممکن است این گمان را به وجود آورند که اخلاقیاتِ سنتی را کنار گذاشته و از آن عبور کرده‌اند، و بدین ترتیب، دیگر به دنبال آن چشم‌اندازِ پایدار و تنش‌زدوده‌ای که هایک با طرح ایده‌ی اتحاد مقررات‌زداییِ اقتصادی و منقادسازیِ اجتماعی به دنبال آن بود نیستند. اما کردارِ سیاسی‌اشان نشان می‌دهد که سرمایه‌ی تأثری لازم را در اقتصادِ تأثر-اشان، از دلِ هسته‌ی مسمومِ سنت استخراج می‌کنند: برتریِ مردان، خشک-اندیشیِ مذهبی، و توطئه‌اندیشی.

رادیکال شدنِ پوپولیستیِ نئولیبرالیسم، در نحوه‌ی برساخته‌شدنِ مردمی، که مدعی است که صرفاً ایشان را نمایندگی می‌کند، مصداق می‌یابد^{□□□}. از آن جا که دیدِ پوپولیستی نسبت به مردم، بر طردِ فیگورِ دشمن و دیگریِ تهدیدآمیز استوار است، کوشش آن برای برساختنِ پیکره‌ی واحدِ مردم، با پرخاشگریِ پی‌ریزی می‌شود. در این سناریو، مردم به توده‌ای دو-شاخه-شده بدل می‌گردد که کین‌توزی-اش را هم به درونِ {به سوی خودش} و هم به بیرون نشان می‌رود و بدین سان، طردِ دیگریِ فرهنگی، نژادی و جنسی با رقابتِ اقتصادی تلفیق می‌شود. در نهایت، مردمِ ایده‌آلِ پوپولیسم

دست راستی، در شکل یک توده‌ی خود-پرخاشگر^{۱۹} که پیوند درونی اجزای اش را تأثیرات منفی فراهم کرده و در یک فرآیند خود-انحلال‌گر ادغام شده است، تحقق می‌یابد.^{□□} پوپولیسم دست-راستی، سیاستی است که نهایتاً به انحلال مردم خواهد انجامید، هر چند که خلاف این ادعا کند. پوپولیسم دست-راستی، ضمن فرآیند انحلال مردم، قرارداد {اجتماعی} جامعه‌ستیز نئولیبرالیسم را استمرار می‌بخشد و برای ایجاد پیوند اجتماعی ای می‌کوشد، که نهایتاً یک پیوند-زدا است، یعنی نوعی پیوند اجتماعی جامعه‌ستیز است که بر تکانه‌های ویرانگری استوار است که فعالانه در جهت انحلال امر اجتماعی کار می‌کنند.

پوپولیسم راست‌گرا و چپ‌گرا، به نظر در یک نقطه مشترک اند، و آن این است که در هر دو، برساخته شدن مردم، بر نوعی کارکنش تقسیم همگن‌ساز مبتنی است، که ضمن آن، مرز آشکار و صریحی، میان پیکره‌ی مردم و دشمنی مرکب از بدن‌های خارجی و بیگانه کشیده می‌شود. تفاوت بارز میان‌اشان این است که پوپولیسم چپ‌گرا این کارکنش مرزکشی را میان مردم و نخبگانی کمابیش انتزاعی انجام می‌دهد، حال آن که همتای راست‌گرای اش، هماره پیکره‌هایی واقعی و انضمامی را آماج قرار می‌دهد: مهاجران و خارجیان، زنان و همجنس‌گرایان، مسلمانان و خداناباوران و غیره. در نسخه‌ی ویژه‌ی چپ‌گرایانه‌ی پوپولیسم، پیکره‌ی مردم، مجموعه‌ی گشوده‌ای است مرکب از انواع سوژگی‌ها، حال آن که، برساختن راست‌گرایانه‌ی پیکره‌ی همگن سنت، به نحوی کاملاً قابل انتظار، با منطبق مردانه (و فانتزی مردانه در خصوص زنانگی) صورت می‌پذیرد. هر کوششی برای ساخت و تحمیل انگاره‌ی همگن و یک‌پارچه از مردم (یا می‌توانیم گفت، ساختن فانتزی‌ای اخته-ناشده و فالوس‌محور از پیکره‌ی مردم که فاقد تفاوت‌های درونی است)، در بنیاد خود، نیازمند اقتصاد لیبرالی کین‌توزی است. گرچه تفاوت‌های بزرگی از حیث بُعد اجتماعی میان این دو گونه {پوپولیسم راست‌گرا و چپ‌گرا} هست، در هر دو مورد، یک‌پارچه‌سازی {پیکره‌ی مردم} از همان طرح آشنای تقسیم جماعت به دوست و دشمن پیروی می‌کند که بدون تردید، جریان تولید کین‌توزی را تداوم می‌بخشد. به دیگر سخن، کین‌توزی، مازاد تأثیری گریزناپذیر تقسیم همگن‌ساز است، {یعنی} تأثیری {است} که منطقی‌اً از برنهادن دیگری به مثابه‌ی تهدیدی برای یک‌پارچگی مردم یا هویت فرد نتیجه می‌شود. به همین دلیل است که وادادن چپ-گرایان در برابر وسوسه‌ی پوپولیسم، همیشه به بن‌بست تأثیری مشابهی می‌انجامد، به خلاف پوپولیسم راست‌گرا که اساساً در پی آن است که سیاست (نئولیبرالی) کین‌توزی باشد.

^{۱۹} autoaggressive

حقیقت دیگری نیز هست که پوپولیس‌ها اغلب بدان تصریح می‌کنند و آن این است که پوپولیسم نهایتاً چیزی کمتر یا بیشتر از یک سیاست نفی نیست که یک دشمن یک‌پارچه شده^{۲۰} را آماج حمله قرار می‌دهد، خواه این دشمن، نخبگان انتزاعی و نامتعیین در گفتارهای چپ باشد، خواه هر سوژه‌ی سیاسی‌ای که تفاوت را تجسد می‌بخشد، در گفتارهای پوپولیس‌دست‌راستی (که با زنان آغاز می‌شود و از طریق نژادی‌سازی سوژه‌ها، به پناه‌جویان و دیگران می‌رسد). در این جا، می‌توان به جزئیات دیگری از فرمول‌بندی وندی براون از پروژه‌ی نئولیبرالیسم اشاره کرد: «جامعه باید برچیده شود.» برچیدن پیوندهای اجتماعی، دستور کاری سیاسی است، نوعی احساس دین سیاست نسبت به بازار است. محتاج به تذکار نیست که نئولیبرالیسم، دعوتی است آشکار به برانداختن امر اجتماعی از طریق گرایش‌های جامعه‌ستیز سرمایه‌داری. بنابراین، جای شگفتی نیست که نمایندگان راست‌گرای نئولیبرالی، به سرعت و از جانب بازارها، این موجودات فرا-حسی، دست به اعتراض می‌زنند؛ بازارهایی که به گفته‌ی مدیران‌اشان، هر گاه که امر اجتماعی‌ای در افق پدیدار شود، «هراسان از خود عکس‌العمل نشان می‌دهند». در دقایق ناپایداری شدید است که هیچ‌کس تن‌زدوده‌ی کاپیتالیستی، لنگرگاه جسمانی مسئله‌دار-اش را به نمایش می‌گذارد، که همان اختلال و گسستی است که به تن‌های سوپزکتیو شده تعرض می‌کند.

سیاست پوپولیستی نفی، نباید با آن چه که می‌توان سیاست منفیت نامید-اش، اشتباه گرفته شود. به رغم همه‌ی نقدهای موجهی که می‌توان به مارکس، بابت امتیازبخشی به پرولتاریای صنعتی سفیدپوست به عنوان عامل دگرگونی انقلابی ایراد کرد^{۲۱}، آثار سیاسی و اقتصادی او، همچنان نمونه‌ی اعلاّی کوشش برای وحدت بخشیدن به چندین پیکار‌رهایی‌بخش‌اند، برای نیل به هدف مشترک غلبه بر مقاومت سرمایه‌داری در برابر دگرگونی‌های اجتماعی و از آن اساسی‌تر، در برابر نفس وجود جامعه. سیاست منفیت و سیاست نفی، دربردارنده‌ی دو گونه‌ی متفاوت و ناسازگار از سوژگی سیاسی‌اند. سوژه‌ای که سیاست منفیت باید برسازد، از درون ناهمگون است و ویژگی اصلی‌اش، دقیقاً تفاوت^{۲۱} است، حال آن که همگن‌شدنی که مطلوب پوپولیس‌م است، مشروط است به نفی دیگری مردم. پوپولیس‌م، به جای آن که نا-این‌همانی درون‌ماندگار سوژه را به رسمیت بشناسد و بپذیرد، بر بیرونی‌سازی {نااین‌همانی} اصرار می‌ورزد. {نزد دیدگاه پوپولیستی} مردم بدون منفیت تفاوت مفروض گرفته‌می‌شود، و در نتیجه فاقد پتانسیل دگرذیسی، چرا که تفاوت، نیروی پیش‌ران جنبش، تغییر و شدن است. در ظل منطق پوپولیستی تقسیم همگن‌ساز،

^{۲۰}unified: این لغت را یک‌پارچه‌شده و نه یک‌پارچه ترجمه کردم، برای تأکید بر این موضوع که دشمن در گفتار مذکور، توسط گفتمان یک‌پارچه و همگن

می‌شود.

^{۲۱}difference

می‌توان با مفهوم تفاوت‌گذاریِ درون‌ماندگار^{۲۲} یا چیزهایی نظیر آن، مخالف بود. تفاوت‌گذاریِ درون‌ماندگار در پی آن نیست که یک پارچگی خیالی مفقود یا مخدوش مردم را بازسازی کند، بلکه می‌کوشد تا سوژگی سیاسی‌ای بدون مرز بسازد که نه از طریق طرد تفاوت، که به میانجی حرکت‌اش تعریف می‌شود. تفاوت‌گذاریِ درون‌ماندگار چنین پیش‌برمی‌نهد که سوژگی سیاسی، چیزی بیش از مجموعه‌ای صرف از هویت‌های مختلف است. زیرا که از تکثری از هویت‌ها تشکیل شده که همگی دچار دگرذیسی‌های تاریخی می‌شوند و بنابراین، هرگز به تمامی و به نحوی کامل، به مثابه‌ی یک هویت برساخته‌نی‌شوند. «سوژه‌ی ترا-تفاوت‌گذار^{۲۳}»ی که انتظار می‌رود که این تکثر هویت‌ها را متحد سازد، خود به همان اندازه نا-این‌همان است.

کین‌توزی میانِ خشونتِ سیستمیک و کیفِ سیستمیک

تمایز میان سیاستِ نفی و سیاستِ منفیت، ما را بر آن می‌دارد که یک مفهوم مناقشه‌برانگیز جدلی را در آثارِ مارکس، دوباره در نظر آوریم: لمپن‌پرولتاریا^{۲۴}. این مقوله، برای ما شیوه‌ی دیگری را فراهم می‌کند که از طریق آن می‌توانیم پیوستگی‌ای را نشان دهیم که میانِ نئولیبرالیسم و تکثیرِ امروزیِ تأثراتِ جامعه‌ستیز وجود دارد که توسط چرخشِ پوپولیستی در سیاست برانگیخته شده‌اند. نگاهِ دقیق‌تر به ملاحظاتِ مبهمِ مارکس در خصوصِ لمپن‌پرولتاریا می‌تواند روشن سازد که او در واقع، دارد صورت‌بندی اجتماعی‌ای را توصیف می‌کند که به طرزِ بهت‌آوری، یادآورِ بسیجِ توده‌ها توسطِ پوپولیست‌های راست‌گرا است و نقشِ توطئه‌اندیشی در آن هر دم فزونی می‌گیرد^{۲۵}. مضاف بر این، کارکردِ اصلیِ پوپولیسمِ امروزی، بی‌شک، دگرگون کردن آن چیزی است که لیبرالیسم سیاسی ذیلِ عنوانِ مردم حمایت‌اش می‌کند، و بدل کردن آن است به لمپن‌پرولتاریا. این مسخِ تأثر-بنیاد یا جهشِ مردم، مصداقِ همان نکته‌ای است که براون، ذیل بحث‌اش درباره‌ی برجیدنِ نئولیبرالی جامعه، مطرح می‌کند.

دیدِ مارکس به لمپن‌پرولتاریا مسأله‌دار است: »

^{۲۲} immanent differentiation

^{۲۳} trans-differential subject

^{۲۴} لمپن‌پرولتاریا (lumpenproletariat) در انگلیسی به rabble بازگردانده شده که در لغت به معنای فرومایه و غوغایی است. به سبب آشنا بودن مصطلح لمپن‌پرولتاریا در فارسی، از ترجمه کردن rabble پرهیچتم و از خودِ لمپن‌پرولتاریا استفاده کردم.

«طبقه‌ی خطرناک»، تفاله‌های جامعه، آن توده‌ی رو-به-فسادی که توسط فرو-ترین^{۲۵} لایه‌های جامعه‌ی قدیم تحریک شده و گه‌گاه، ضمن انقلاب‌های پرولتاریایی بسیج می‌شود؛ شرایط زندگی این طبقه اما، آن را بیشتر بدل به مزدوری برای پیش‌برد دسیسه‌های ارتجاعی می‌کند.»

(Marx, ۲۰۰۰: ۲۵۴)

در قولی که از مارکس آوردم، یک نکته ارزش به خاطر سپردن دارد و آن این است که لمپن‌پرولتاریا مزدور است. تعبیر لمپن، دلالت‌های معناشناسیک خاص خود را دارد و بیانگر آن است که ما در این جا با دو-بار-نفی^{۲۶} پرولتاریا مواجه ایم. به لحاظ مجازی^{۲۷}، لمپن با پیش‌وند «شبه»^{۲۸} پیوند وثیقی دارد که بر این اساس، لمپن‌پرولتاریا را می‌توان پرولتاریای فاقد حقیقت دانست - بیش و پیش از همه چیز، فاقد حقیقت تناقض موجود در تبادل اقتصادی به اصطلاح آزاد و برابر. نزد مارکس، پرولتاریا، محصول دردمنوانه^{۲۹}ی قیمت‌گذاری بر تن‌های زنده است، همتای بی‌نقصی برای توهم انسان اقتصادی^{۳۰} در اقتصاد سیاسی. بیهوده نیست که پرولتاریا خرید می‌شود (در رابطه‌ی داد-و-ستد اقتصادی شرکت می‌کند)، حال آن که به لمپن‌پرولتاریا رشوه پرداخت می‌شود (در فساد سیستمیک شرکت می‌کند). روابط اقتصادی، تن‌های زنده را به مولد ارزش بدل می‌کنند، اما پرداخت رشوه، آن‌ها را به امتداد مقاومت سیستمیک علیه سازمان‌دهی‌های سیاسی‌رهای بخش تبدیل می‌کند. لمپن‌پرولتاریا برای خشونت آفرینی به استخدام درمی‌آید - تولید-اضافی^{۳۱} اش مشخصاً خشونت است - و با به انجام رساندن این کار، ترس از توده‌ها را به همگان تزریق می‌کند و این گونه و امی‌نماید که همه‌ی توده‌های سیاسی، در نهایت، مشت‌ی ارادل و اوباش اند^{□□□□}. سیاست پوپولیستی کین توزی فعالانه، هدف لمپن‌پرولتاریا-سازی سوژگی سیاسی را دنبال می‌کند تا امر اجتماعی را از میان ببرد؛ این سیاست یک «طبقه‌ی خطرناک» برمی‌سازد، که در دقایق بحران و فاجعه، به استقامت سرمایه‌داری یاری خواهد رساند.

^{۲۵} lowest

^{۲۶} double negative

دو-بار-نفی به عبارتی اطلاق می‌شود که در آن دو ادات نفی با هم استعمال شده‌باشند و معنای متضاد معنای مستقیم از آن افاده می‌گردد.

^{۲۷} metonym

^{۲۸} psuedo

^{۲۹} symptomatic product

^{۳۰} homo oeconomicus

^{۳۱} surplus-product

در این جا مؤلف بر آن است تا تمایز میان پرولتاریا و لمپن‌پرولتاریا را از زاویه‌ی محصول تولیدی، برجسته کند: پرولتاریا ارزش-اضافی تولید می‌کند و لمپن-پرولتاریا خشونت.

پیوند میان لمپن‌پرولتاریا و گروه‌های فرو-تر و بی‌سامان جامعه، نه حرفِ نهاییِ مارکس در این زمینه است، و نه جذابترین وجه این مسأله‌ی بنیادین. خصیصه‌ی دیگر لمپن‌پرولتاریا این است که محلِ تماسِ میانِ فراترین و فروترین است، یعنی نقطه‌ی تماسِ طردشدگانِ جامعه با سرمایه‌ی مالی:

« آریستوکراسی مالی، از حیث شیوه‌ی کسب^{۳۲} و نیز لذت و عیش‌اش، چیزی بیش از نو-زایش لمپن‌پرولتاریا بر قله‌های جامعه‌ی بورژوازی نیست^{□□} ».

(Marx, ۲۰۰۰: ۳۱۶)

در این سطر از هجدهم برومر مارکس می‌گوید که لویی بناپارت:

« که در این جا ریاست لمپن‌پرولتاریا را بر عهده می‌گیرد، بناپارتی که فقط در همین مقام است که می‌تواند منافعی را که شخصاً دنبال می‌کند، در هزاران چهره بازیابد، بناپارتی که در این تفاله‌ها، در این زباله، در این فاضلابِ همه‌ی طبقات جامعه، یگانه طبقه‌ای را که می‌تواند بی‌چون و چرا بر آن تکیه کند، باز می‌شناسد^{۳۳} » (Marx, ۱۹۷۵: ۷۵)

لمپن‌پرولتاریا را نباید به آن چه که گویا نمود غالب‌اش است، یعنی فقر، فروکاست. در ورای این ظاهر، این مصطلح، موضعی ساختاری را توضیح می‌دهد: پس‌ماند یا فاضلابِ همه‌ی طبقات. واژه‌ی Abfall {تفاله، هدر-رفت} که پیوند وثیقی با لمپن‌پرولتاریا دارد، باید به جد مورد توجه قرار گیرد. در این جا، ما با تولیدِ طردِ اجتماعی مواجه ایم، که رویِ دیگر شیوه‌ی تولیدِ غالبی است که در سرمایه‌داری حکم‌فرما است، یعنی تولیدِ ارزش-اضافی، یا «تولید محضِ خاطرِ خودِ تولید» (Marx, ۱۹۹۰: ۷۴۲). چنان که ارزش-اضافی، فاقد ارزشِ اجتماعی است - تنها ارزشِ به‌اصطلاح «اجتماعی» آن، به خود-ارزش‌گذاری سرمایه وابسته است، که نام دیگری است برای فعالیتِ اقتصادیِ جامعه‌ستیز - به نظر می‌رسد که هیچ پیوندِ ذاتی‌ای میانِ مطرودان وجود ندارد. پوپولیسم دست-راستیِ امروزین، خود را همچون سیاستی عرضه می‌کند که مدعی است برای این محصولِ سیستمیکِ متلاشی و بی‌پیوند، پیوند اجتماعی‌ای در آستین دارد. پوپولیسم دست-راستی، مطرودان را به قالب یک گروه یک‌پارچه درمی‌آورد و برای پیوند دادن‌شان به همدیگر، از ملاط تأثر-بنیاد کین‌توزی استفاده می‌کند. با انجام این کار، فیگور پوپولیست، هدفی ناسازنما را تحصیل می‌کند، یعنی موفق می‌شود پیوند اجتماعی‌ای ایجاد کند که ذاتاً، در پی فروپاشاندن و انحلال امر اجتماعی است.

^{۳۲} mode of acquisition

^{۳۳} برگردان این قسمت، از ترجمه‌ی باقر پرهام از کتاب «هجدهم برومر لویی بناپارت» نوشته‌ی مارکس، که توسط نشر مرکز منتشر شده، اخذ شده‌است.

اگر چه انتساب کین توزی به طبقه‌ی کارگر، که امروز مضمحل شده، و سوسه‌کننده به نظر می‌رسد، باید دانست که کین توزی تأثیری نیست که خاص یک طبقه باشد. بلکه، کارکرد سامان‌بخش آن، یا به عبارت دیگر، اهمیت‌اش در لمپن‌پرولتاریا-سازی سوپراکتیویته‌ی سیاسی، توضیح می‌دهد که چرا پوپولیسیم دست‌راستی امروزین، کارگران، طبقه‌ی متوسط، و نخبگان مالی را به یک‌سان تحت تأثیر قرار می‌دهد. نقد کین توزی نیچه، به نوبه‌ی خود، سهم قابل توجهی در انتساب نادرست این تأثیر جامعه‌ستیز {به طبقه‌ی کارگر} دارد. در مقابل، باز-صورت‌بندی مهمی از این مسأله را می‌توان در آثار ماکس شلر یافت، که پیوندی را که نیچه میان کین توزی و «اخلاق بردگان» برقرار کرده‌است، به نحوی جامع و کامل، به پرسش می‌گیرد. شلر، به رغم این که تأکید نیچه بر نقش عجز و ناتوانی سوژه در به وجود آمدن کین توزی را می‌پذیرد، نشان می‌دهد که علل واقعی کین توزی را باید در سپهر اقتصاد جستجو کرد. شرایط برای ازدیاد و تکثیر کین توزی، در جامعه‌ای فراهم است که «هر کس حق آن را دارد که خود را با دیگران مقایسه کند، اما به واقع نمی‌تواند» (Scheler, ۲۰۱۷: ۹). مشاهده‌ی شلر می‌تواند با این تأکید مارکس تکمیل شود که: «مبادله‌ی کالا [...] یگانه قلمروی آزادی، برابری، مالکیت و بن‌تام^{۳۴} است» (۲۸۰: ۱۹۹۰) و با این حال، در پس این نمای خارجی جامعه، بهره‌کشی، نابرابری، سلب مالکیت و خشونت هست. همین تجربه‌ی پیوسته‌ی شکاف میان نمود و ساختار است که زمینه را برای تولید کین توزی مهیا می‌کند - تأثیری که شلر آن را صریحاً به ظهور نئولیبرالیسم، کاربست اجتماعی قانون جهان‌روای مالکیت خصوصی توسط آن، و تحدید پیوندهای اجتماعی به نظام رقابت متقابل و طرد ربط می‌دهد. نظام کین توزی، به وسیله‌ی نوعی «اخلاق بردگان» خیالی نیست که آغاز می‌شود؛ اخلاق بردگانی که مطابق نظر نیچه، در مسیحیت، از حیث سامان‌مندی، به اوج خود رسید. سامان کین توزی، بدون شک، معلول نظام تولید سرمایه‌داری است، و اگر بخواهیم دقیقتر بگوییم، معلول دگرگونی از مبادله‌ی محدود، به تولید عملاً بی‌پایان ارزش:

« ساختار انگیزه، که پیشتر کالا-پول-کالا بود، اینک شده‌است: پول-کالا-پول (کارل مارکس). البته ما هنوز هم می‌توانیم از ارزش‌های کیفی تمتع جوئیم، اما تمتع ما - و فی الواقع خود امکان آن - اینک محدود می‌شود به خود ابژه‌هایی که به بی‌واسطه‌ترین نحو، به عنوان واحدهایی دارای ارزش کالایی، بازشناخته می‌شوند.»^{۳۵}

^{۳۴} Bentham

^{۳۵} این قسمت، از کتاب «کین توزی» اثر ماکس شلر برگرفته شده، اما در متن، مؤلف، به اشتباه، به جلد اول کتاب سرمایه، منسوب‌اش کرده‌است. برگردان آن نیز، از ترجمه‌ی اثر اخیر شلر، که توسط صالح نجفی و جواد گنجی فارسی‌گردانی و به وسیله‌ی نشر ثالث چاپ گردیده، اخذ شده‌است.

می‌توان گفت که در چرخه‌ی کالا-پول-کالا، سپهر اقتصاد، هنوز بر گرداگرد برطرف کردن نیازها سامان دارد. به رغم این که این فعالیت ناقص و تکرارگرانه بوده و آغشته به کیف‌بری است، فرآیندی محدود و متناهی است، که در آن هیچ مازادی، نقش محرک ساختاری اصلی را ندارد. پول-کالا-پول اما، از طریق سامان‌دهی کل سپهر اجتماعی و فردی، پیرامون تقاضا برای افزایش کمی عملاً بی‌پایان و پیوسته‌ی ارزش، بازی را عوض می‌کند. با این تغییر، لذت از عدم لذت، غیرقابل تشخیص می‌شود: «زهدباوری^{۳۶} مدرن، خود را در این واقعیت نمایان می‌کند که کیف بردن از امر خوشایند، که همه‌ی آن چه که مفید و سودمند دانسته می‌شود، بدان مربوط است، دائماً دست‌خوش جابه‌جایی و تغییر می‌شود.» (Scheler, ۲۰۱۷: ۹۵) در این جا مهم است که توجه کنیم شلر، «جابه‌جایی مدام کیف»، و در نتیجه لذت بردن از عدم لذت را، ویژگی اصلی زهدباوری می‌داند. سرمایه‌داری، نظامی اخلاقی است که بر «ترک کیف» مبتنا دارد؛ حسب نظر لکان، همین ترک و چشم‌پوشی پیوسته و جاری است که شرط لازم تولید آن چیزی است که او «کیف مازاد» می‌نامد (۲۰۰۶).

لکان، پارادایم ترک کیف را، در شرط‌بندی پاسکال بازشناخت. یادآوری می‌شود که قصه‌ی شرط‌بندی، از این قرار است که پاسکال در کتاب تأملات^{۳۷} اش، آزمایشی فکری ترتیب می‌دهد که ضمن آن، او باید آدم هوس‌رانی را متقاعد کند که دست از کام‌جویی‌های مادی و دنیوی بردارد و به خدا باورمند شود. پاسکال ضمن کوشش اش برای قانع کردن او، می‌افزاید که ایمان آوردن به خدا و ترک لذات دنیوی، در هر صورت مجزی خواهد بود. زیرا که اگر خدا وجود داشته‌باشد، هوس‌ران نهایتاً با مقدار بی‌نهایتی از لذتی و رای همه‌ی لذات - دقیقاً همان لذت مازاد - پاداش داده خواهد شد و اگر تشکیک هوس‌ران در هستی داشتن خدا درست باشد و خدا واقعاً وجود نداشته‌باشد، او چیزی از دست نخواهد داد، چرا که به هر روی، اخلاقی زیستن، ارزشمندتر از کام‌روا زیستن است. آن چه که در نگاه نخست، یک وضعیت برد-برد به نظر می‌آید، سوژه‌ی شرط‌بندی را در نظامی اجبارگر مرکب از احکام اخلاقی و آیین‌ها گرفتار می‌کند که در آن، احساس خسران و ضرر از سویی، و تعقیب کردن مازاد دسترسی‌ناپذیر از سوی دیگر، یک‌دیگر را مشروط به هم و تقویت می‌کنند. هیچ «کیف‌بری‌ای از امر خوشایند» دیگر ممکن نخواهد بود، یعنی هیچ ارزش-مصرفی وجود نخواهد داشت که بی‌ارزش دانسته‌نشود. ناخرسندی، به احساس عمومی اصلی بدل می‌شود: «زهدباوری مدرن، ایده‌آلی را به وجود آورد که منطق اخلاقی اش، آشکارا متضاد با ایده‌آل پیشین است: «ایده‌آل» کمینه مقدار لذت، در عین وجود بیشینه مقدار امور خوشایند و ارزشمند!» (Scheler, ۲۰۱۷: ۹۶-۷) با از

^{۳۶}ascetics
^{۳۷}Pensées

میان بردن لذت، و فراتر از آن، با تحمیل اصل قربانی کردن ارضای نیازها در پای ارضای محال خواسته‌ی سیستمیک ارزش-اضافی، سرمایه‌داری از اصل «بی‌مصرفی»^{۳۸} پیروی می‌کند^{۳۹}. به نکته‌ی شلر درباره‌ی وابستگی متقابل میان کمینه بودن میزان لذت بردن و بیشینه بودن امور خوشایند، می‌توان جزئیات دیگری افزود. احساس کین توزی مصداقی از یک اقتصاد لیبدویی است، که در آن فقدان کیفیت و کیف‌مازاد یا ارضا و عدم ارضا، به هم آمیخته‌اند و عجز و ناتوانی سوژه، بدل به منبعی برای کیف‌مازاد شده‌است.

جای شگفتی نیست که ویژگی متمیز چنین اقتصاد لیبدویی‌ای، فراتر از همه چیز، خشم افراد نسبت به یک‌دیگر است: «ایده‌ی کین توزی را می‌توان این طور خلاصه کرد که دیگرانی هستند که دارند به جای من لذت می‌برند و کیف می‌کنند؛ اگر من لذتی نمی‌برم و از کیف محروم‌ام، مقصر-اش ایشان‌اند. این خشم عاجزانه، خود بدل به منبعی برای کیف می‌شود.» (Fassin, ۲۰۱۷: ۷۶) خشم مذکور، نشانگر آن است که فرد کین توز، از حکم سرمایه‌دارانه‌ی ترک کیفیت، تبعیت می‌کند. او متوجه فقدان کیفیت در دیگران نمی‌شود و بدین ترتیب، تصور می‌کند که دیگران دسترسی مستقیمی بدان دارند، یا این که دیگران، از دستور سیستمیک ترک کیف پیروی نمی‌کنند: {مثلاً} مهاجران که مانند انگل، از پیکره‌ی رفاه اجتماعی جامعه تغذیه می‌کنند، همجنس‌گرایان که جوانان را فاسد می‌کنند، زنان که دیگر در قید سنت نیستند و ... همگی، بی‌هیچ محرومیت و محدودیتی، مشغول کیف‌بری‌اند. سوژه‌ی خشمگین، در تصور-اش از کیف‌بری دیگران، متوجه این موضوع نمی‌شود که او خود نیز دارد از این سیستم و به وسیله‌ی خشم‌اش کیف می‌برد. به سوژه‌ی خشمگین، رشوه پرداخت می‌شود و منبع این رشوه و جنس آن، کیف‌مازاد است. او مجاز شمرده می‌شود تا از خود پرخاشگری نشان دهد، در عین حال که این پرخاشگری عجز و ناتوانی‌اش را از میان نمی‌برد و او را در همان موقعیت عاجز نگاه می‌دارد^{۴۰}.

تأثیر دیگری که مکرراً در نسبت با چرخش تأثیر-بنیاد جامعه‌ستیزانه در سیاست معاصر در خصوص آن مضمون‌پردازی می‌شود، اضطراب است. به کمک مفهوم اضطراب، مفسران سیاسی، می‌کوشند تا بفهمند که انگیزه‌ی تأثیری سفیدپوستان اروپایی و آمریکایی، در رأی دادن به چهره‌های سیاسی‌ای که تشخص خصائل مسأله‌دار نظام سرمایه‌داری‌اند، علیه منافع خود-اشان، و در عین حال، احاله‌ی علت معضلات و فلاکت‌های اجتماعی به گروه‌های اجتماعی اقلیت، چه بوده‌است. آیا گروه‌های اقلیت، مسبب اضطراب‌اند؟ آیا توفیق اساسی پوپولیسم، مسدود کردن اضطراب به وسیله‌ی کین توزی، و در نتیجه رازآلود کردن علل سیستمیک ناتوانی سوژه نیست؟ اضطراب هم، مانند کین توزی، در بطن یک اقتصاد لیبدویی تعبیه شده‌است. اما بر عکس کین توزی، اضطراب هیچ کیفی را به دیگری فرانمی‌افکند.

^{۳۸}uselessness

بلکه، در اضطراب، ما با تحمیلِ کیف به خودِ سوژه و در نتیجه، رویاروییِ سوژه با کیفی روبه‌رو ایم که نمی‌تواند از آن خود-اش بداند، - چرا سوژه نمی‌تواند کیف را از آن خود بداند؟ زیرا که واقعاً از آن او نیست. در اضطراب، سوژه با بیرونی‌بودگیِ کیف، یعنی همان کیفِ سیستم (که لکان آن را به طرز مرموزی، «کیفِ دیگری» نامیده‌بود)، روبه‌رو می‌شود، و خود-اش را در جایگاهِ سوژه‌ی کیف‌برده^{۳۹} بازمی‌شناسد. در این جا، هیچ سرقت یا فقدانِ کیفی به دیگری‌ای خیالی یا واقعی، نسبت داده نمی‌شود. مضاف بر این، در اضطراب، سوژه، خود را به جای موقعیتِ ناتوانی، در موقعیتِ محال‌بودگی یافته، و مستقیماً خود را با وضعیتِ واقعی‌اش در پیوندِ اجتماعی رویارو می‌یابد - پیوندِ اجتماعی‌ای که در واقع، ماده‌ای است که از آن ارزش-اضافی، که نامی مارکسی برای کیفِ سیستم است، تا سر حدِ نابودی یا اضمحلالِ سوژه، استخراج می‌شود. به سببِ همین رویارویی است که اضطراب می‌تواند سوژه را، برای صورت دادنِ فعالیتِ اجتماعی و نه جامعه‌ستیز، برانگیزاند، ولو این که این فعالیت، صرفاً گریختن باشد. به خلافِ طغیان‌های خشونت‌آمیز کین‌توزی، در اضطراب سوژه می‌تواند خواست‌اش را برای برساختنِ یک پیوندِ اجتماعی‌نا- بهره‌کشانه، مفصل‌بندی کند. با این حال، این بدین معنا نیست که باید با سیاستِ اضطراب به مصافِ سیاستِ کین‌توزی رفت. بلکه نکته این است که سوژه‌ی کین‌توزی، هر قدر هم که سعی کنیم تغییر-اش دهیم، همواره نابودیِ دیگری را آماج قرار می‌دهد و کمابیش آشکارا، خواهدخواست که این عمل را، سیستم و نمایندگانِ سیاسیِ مرتجع‌اش به انجام برسانند. در مقابل، سوژه‌ی اضطراب، خواهانِ برقراریِ پیوند با دیگری است، یا دست‌کم در جایگاهی است که در آن، کارِ برساختنِ چنین پیوندی، به نحوی سامان یافته، می‌تواند آغاز شود. به همین دلیل است که لکان، متناوباً تأکید می‌کرد که یک بخشِ مهمِ فرآیندِ روان‌کاوی، انگیختنِ میزانِ محدودی اضطراب در روان‌کاوی شونده است، تا بدان وسیله تحریک شود که بر روی پیشینه‌ی تروماتیک‌اش کار کند و بر مقاومت‌اش علیه درمانِ روان‌کاوانه غلبه کند. در مقابل، پوپولیسم، لحظه‌ای دست از نشان دادن این معنا بر نمی‌دارد که در کارِ تبدیلِ اضطراب به کین‌توزی است تا بتواند پیوندهایی را که جامعه را منسجم نگاه می‌دارند، تضعیف کند. کین‌توزی، دقیقاً همان تأثیری است که برای عملی کردن این برنامه‌ی جامعه‌ستیزِ نئولیبرالی مورد نیاز است.

دستِ آخر این که، تقابلِ میانِ اضطراب و کین‌توزی، احتمالاً می‌تواند توضیح دهد که چرا آن چه که به چپِ پوپولیسْت موسوم است، خطر گیر افتادن در ساختاری را که توسطِ راستِ پوپولیسْت وضع شده، به جان می‌خرد. اگر شرطِ وجودیِ پوپولیسْم، فروکاستنِ سیاست به رابطه‌ی ستیزه‌آمیز میانِ دوست و دشمن باشد، در قلبِ هر اقدامِ چپ

برای شکست دادن پوپولیسم در بازی خود-اش، کین توزی تولید خواهد شد^{۴۰}. حتی اگر ستیزه‌ی مذکور، باز فرمول-بندی شود و در قالب مبارزه‌ی میان «ما فرودستان» (مردم) و «آن فرادستان» (نخبگان) تعریف شود، این انتقال نیز همچنان در همان چارچوب باقی می‌ماند که در آن، تأثرات رقابتی و نهایتاً جامعه‌ستیز تکثیر می‌شوند. حسب نظر اریک فاسین^{۴۰}، که ایده‌ی پوپولیسم چپ را به ضرس قاطع رد می‌کند، لاس زدن چپ‌گرایان با پارادایم پوپولیستی، فرمی گفتمانی به خود می‌گیرد، که اثرات گسترده‌ای بر محتوای سیاست چپ‌گرایانه دارد:

« در واقع، جای‌گزین کردن سوسیالیسم (یا کمونیسم یا هر پروژه‌ی دگرذیسی اجتماعی قابل توجه دیگری) با پوپولیسم، یعنی حرکت از یک چپ کاملاً متعین، به یک چپ تهی؛ یا حرکت از نسخه‌ی مثبت چپ‌گرایی به نسخه‌ی منفی آن. در رویارویی با نئولیبرالیسم، مسلماً، سلب از ایجاب و مقاومت کردن از خلق کردن، آسان‌تر است.» (۲۰۱۷: ۸۳-۵)

بنابراین، گفتمان پوپولیستی، اساس چپ را از میان می‌برد و چپ‌گرایی را در معرض خطر تبدیل شدن به یک گفتار تأثرآمیز خالی از محتوا قرار می‌دهد. نکته در این جا، این نیست که چپ باید به دنبال فانتزی لیبرالی گفتار تهی از تأثر باشد. بلکه این است که چپ باید در مبارزات‌اش، مفهوم مختص به خود را از امر سیاسی، به وجود آورد؛ مفهومی که مهمتر از همه چیز، باید چارچوب تحمیل شده توسط سیاست عمودی^{۴۱}، رقابت، و تقسیم جماعت به دوست و دشمن را رد کند. کمونیسم، هم‌اکنون هم، در سطح نام‌اش، در بردارنده‌ی نوعی سیاست افقی است که در آن بر ساخت «ما» بدون «آن‌ها» و گونه‌ای جمعیت بدون طرد، ضروری است. در مقابل سیاست کین توزی که یا نخبگانی انتزاعی (هیچ کس کاپیتالیستی-بروکراتیک) را آماج قرار می‌دهد یا سوژکتیویته‌های تجسدبخش به تفاوت را، سامان کمونیستی سیاست، محتاج ترمی تأثر-بنیاد است که سامان‌دهی افقی تفاوت‌ها در یک بدن جمعی بی‌کران و بی‌مرز را بازتاب دهد. انقلاب فرانسه، چنین ترمی را پیشنهاد کرد: برادری^{۴۲} که البته مسأله‌دار باقی ماند، چرا که به طور ضمنی، هم دال بر مردانگی است و هم جامعه‌ی بسته (و نباید بار تأثری چنین زیرمعناهایی را دست کم گرفت). اگر چه به نظر می‌رسد که امروز چنان ترمی در دسترس نیست، دال‌های سیاسی‌ای نظیر «جامعه» و «همبستگی» می‌توانند نقش جا-نگه‌دار را برای آن ایفا کنند.

Eric Fassin^{۴۰}
vertical politics^{۴۱}
fraternity^{۴۲}

این نوشتار ترجمه‌ای است از:

Tomšič, S., 2023. *The Politics of Resentment and Its Pitfalls. Populism and The People in Contemporary Critical Thought: Politics, Philosophy, and Aesthetics*, p.93.

کتاب‌شناسی

- Ahmed S (۲۰۰۴) Affective Economies. *Social Text* ۲۲(۲): ۱۱۷-۳۹. doi:۱۰,۱۲۱۵/۰۱۶۴۲۴۷۲-۲۲-۲_۲۹-۱۱۷.
- Arendt H (۱۹۷۲) *Crises of the Republic*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Barrow CW (۲۰۲۰) *The Dangerous Class: The Concept of the Lumpenproletariat*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- Brown W (۲۰۱۹) *In the Ruins of Neoliberalism: The Rise of Antidemocratic Politics in the West*. New York: Columbia University Press.
- Fassin É (۲۰۱۷) *Populisme: Le Grand Ressentiment*. Paris: Textuel.
- Federici SB (۲۰۰۴) *Caliban and the Witch*. New York: Autonomedia.
- Klein N (۲۰۰۸) *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*. London: Penguin Books.
- Lacan J (۱۹۹۹) *The Seminar, Book XX: On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge, Encore, 1972-1973* (ed. J-A Miller; trans. B Fink). New York: W.W. Norton & Co.
- Lacan J (۲۰۰۶) *Le séminaire, book XVI: D'un autre à l'autre, 1968-1969* (ed. J-A Miller). Paris: Seuil.
- Lordon F (۲۰۱۶) *Les Affects de La Politique*. Paris: Seuil.
- Losurdo D (۲۰۱۶) *Class Struggle: A Political and Philosophical History*. New York: Palgrave Macmillan.
- Marx K (۱۹۷۵) *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*. New York: International Publishers.
- Marx K (۱۹۹۰) *Capital, Vol I: A Critique of Political Economy* (trans. B Fowkes). London: Penguin Books.
- Marx K (۲۰۰۰) *Selected Writings*. ۳rd ed. Oxford: Oxford University Press.
- Mouffe C (۲۰۲۰) *The Controversy over Left-Wing Populism*. *Le Monde Diplomatique*. Available at: <https://mondediplo.com/۲۰۲۰/۰۵/۱۴populism> (accessed October ۱۸, ۲۰۲۰).
- Rosanvallon P (۲۰۲۰) *Le Siècle Du Populisme: Histoire, Théorie, Critique*. Paris: Éditions du Seuil.
- Scheler M (۲۰۱۷) *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*. ۳. Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.
- Vogl J (۲۰۱۵) *The Specter of Capital*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Whyte J (۲۰۱۹) *The Morals of the Market: Human Rights and the Rise of Neoliberalism*. Brooklyn, NY: Verso Books.

یادداشت‌ها:

ⁱ به عنوان یک یادآوری جانبی، بد نیست اشاره کنیم که همزمان، حول و حوش سال ۱۹۷۰، ژاک لکان و میشل فوکو نیز، با مطرح کردن مفاهیم گفتمان‌دانشگاه و رژیم قدرت-دانش، تشخیص مشابهی دادند. ایشان توجهات را به جنبه‌های معرفتی حکم‌رانی بروکراتیک و به نحوی کلی‌تر، به نقش دانش علمی در گسستن قدرت از جسمانیت جلب کردند. به رغم این، باید افزود که فرمول‌بندی آرنت، به همان اندازه، گرایش بروکراسی را به برپایی رژیمی بر اساس پارانو یا نشان می‌دهد. خطر اصلی در این جا است.

ⁱⁱ به همین دلیل، نقدهایی که از جانب لیبرال‌های میانه‌رو ایراد می‌شوند، فوراً سیاست تأثیر چپ را مساوی با پوپولیسم قلم‌داد می‌کنند. تازه‌ترین نمونه پی‌یر روزانوالون (Pierrer Rosanvallon) (۲۰۲۰) است. برای دیدن پاسخی مهم به نقد روزانوالون، بنگرید به:

Chantal Mouffe's "The controversy over left-wing populism" (۲۰۲۰)

اردوی چپ‌گرایان، به سبب گیر کردن میان‌ه‌مونی لیبرالیسم از یک سو، و خیزش دوباره‌ی پوپولیسم دست-راستی از سوی دیگر، اغلب به دو گروه تقسیم می‌شود: یک گروه کسانی که به شیوه‌ای لیبرالی، سیاست تأثیر را محکوم و تقبیح می‌کنند و گروهی دیگر، کسانی که کارآمدی پوپولیسم را در بسیج کردن توده‌ها به وسیله‌ی تأثیرات منفی می‌ستایند.

ⁱⁱⁱ تفاوت دیگر میان دو پوپولیسم، عبارت از این است که چپ «ضعفاً را به عنوان یگانه تجسد برتری اخلاقی می‌ستاید» (۳۲۷: ۲۰۱۶، Losurdo)، حال آن که راست، ایشان را به عنوان تجسد تهدید علیه جامعه‌ای که همگن و منسجم فرض می‌شود، بتواره‌گری می‌کند.

^{iv} برای این مفهوم، بنگرید به:

Sara Ahmed, "Affective Economies" (۲۰۰۴: ۱۱۷-۳۹)

جنبه‌ی سیستمیک کین تیزی در قسمت سوم این بخش، مورد بحث قرار خواهد گرفت.

^v به نحوی مشابه، زیگموند فروید، میان قدرت پیوندساز اروس و قدرت نابودگر رانه‌ی مرگ تمایز قائل می‌شد. بعداً، لکان البته استدلال کرد که این‌ها، دو نام برای گرایش‌های متضاد نیرویی واحد اند.

^{vi} کتاب لوردون، نمونه‌ای است از فهم ساختاری از تأثیرات.

^{vii} نائومی کلاین، در کتاب پرفروش‌اش، دکترین شوک (۲۰۰۸)، از مصطلح «سرمایه‌داری فاجعه»، به شیوه‌ی خود، برای مشخص کردن دگرگونی تاریخی سرمایه‌داری در جهت بیرونی‌سازی نام‌گرایش‌های جامعه‌ستیز-اش استفاده کرده‌است. در مقابل، پوپولیسم دست-راستی، خویش را چونان سیاست روزگار فاجعه عرضه می‌کند.

^{viii} همچنان که این عبارت، پژواک قول مشهور فردریک جیمسون را دارد که می‌گوید تصور پایان جهان، از تخیل پایان سرمایه‌داری آسانتر است، در باب خود-طبیعی‌سازی سرمایه‌داری، بلافاصله این سطور از مارکس به خاطر-ام می‌آید:

«وقتی اقتصاددانان می‌گویند که روابطِ امروزی - یعنی روابطِ تولیدیِ بورژوازی - طبیعی است، منظور -شان این است که این‌ها روابطی اند که ضمن آن‌ها تولیدِ ثروت و گسترشِ نیروهای تولیدی در جهت و همخوانی با قوانینِ طبیعت اتفاق می‌افتند. بنابراین، این روابط خودِ قوانینِ طبیعی اند و مستقل اند از تأثیرِ زمان.»^(۲۲۶-۷: ۲۰۰۰)

^{ix} این فرمول، وارونه‌ی عنوانِ سمینارِ فوکو است: «باید از جامعه دفاع کرد». در این سمینار، فوکو برای اشتغال‌اش به موضوع پیداییِ زیست-سیاست، زمینه‌سازی می‌کند.

^x در سناریوی نئولیبرالی، بازارِ مقررات‌زدوده، بهترین نمونه است، همچنان که بهترین تن‌زدایش از قدرتِ مرکز-زدوده، نیز است: نمونه‌ی عالیِ {قدرت‌گیری} هیچ‌کس. به اصطلاحِ لکانی، بازار، نسخه‌ی اقتصادیِ دیگری بزرگ است، یعنی نظمِ نمادینی است که آدم‌ها به میانجیِ آن، با یک‌دیگر ارتباطِ بیناسوژگانی برقرار می‌کنند.

^{xi} «وقتی این مدعا که «جامعه وجود ندارد» جزئی از عقلِ سلیم شود، هنجارهای اجتماعی‌ای که به وسیله‌ی موارثِ برجای‌مانده از برده‌داری، استعمارگری و مردسالاری به وجود آمده‌اند، نامرئی و نامحسوس می‌شوند.» (۲۰۱۹: ۴۲) (Brown, ۲۰۱۹) سرمایه‌داری با خود-طبیعی‌سازی‌اش و تحمیلِ آن، طبیعی‌سازیِ خشونتِ نژادی، جنسی و اقتصادی را تداوم می‌بخشد.

^{xii} استدلال شده است که استفاده‌ی اسمیت از دستِ نامرئی و مشیتِ الهی، مربوط به زندگیِ پس از مرگ، در دادشناسیِ الهی {تئودیه} در سپهر اقتصادی است. (Vogl, ۲۰۱۰)

^{xiii} بسط و گسترشِ چارچوبِ اخلاقی‌ای که با پیاده‌سازیِ نئولیبرالیسم مقارن شد، در کتابِ جسیکا وایت (Jessica Whyte)، با عنوانِ «اخلاقِ بازار» (The Morals of the Market) بیشتر بررسی شده است.

^{xxx} «این توهمی پوپولیستی، همتای توهمِ توافق است که {پوپولیسم} تنها یک مردم را به جا می‌آورد و به رسمیت می‌شناسد، گویی که کارِ سیاسی، بیان و شناساییِ مردم است، نه برساختنِ آن» (۲۰۱۷: ۶۱) (Fassin, ۲۰۱۷). بر خلافِ نمایندگیِ دموکراتیک، که در آن، بر پایه‌ی حساب و کتابِ انتخابات، مردمی انتزاعی ساخته می‌شود، پوپولیسم مردم را به وسیله‌ی برپا کردنِ یک اقتصادِ تأثیر-بنیاد تقسیم‌کننده برمی‌سازد. رویه‌ی پوپولیستی، فقط زمانی کمتر انتزاعی به نظر می‌آید که دیدِ ساختاری نداشته باشیم؛ چرا که دیدِ ساختاری کمک می‌کند تا کین توزی را، که بالفعل شدنِ جسمانیِ یک ساختارِ طردکننده است، تشخیص دهیم.

^{xv} «با طردِ دیگری، پیوندِ اجتماعی به معنی دقیق کلمه، از میان می‌رود، چرا که پیوندِ اجتماعی همیشه، پیوندی با، و شاید علیه، دیگری است. علاوه بر این، این پیوندی با دیگری است؛ دیگری‌ای که نه فقط در بیرون سوژه واقع است، بلکه دیگری‌ای درونی نیز است.»

^{xxx} به عنوانِ مثال، بنگرید به اثرِ سیلویا فدریچی، کالیبان و ساحره (۲۰۰۴: ۱۲)، چنین نقدی، ضرورتاً اندیشه‌ی مارکس را رد نمی‌کند. بلکه میدانِ نقدِ اقتصادِ سیاسی را می‌گسترده و در عین حال، ساختارِ پیچیده‌ی سوژکتیویته‌ی سیاسی را بر آفتاب می‌افکند.

^{xxxx} نسبتِ میانِ تئوری‌های توطئه و دانش، مشابه نسبتِ میانِ پوپولیسم و سیاست است. تئوری‌های توطئه، دانش را نسبی و حقیقت را نفی نمی‌کنند، بلکه مدعی نوعی دانش-مازاد (surplus-knowledge) سرّی اند و همزمان به اصلِ «حقیقتِ پنهان» وفادار باقی می‌مانند.

^{xxxxx} این همان عکس‌العملِ ترامپ نسبت به تسخیرِ خیابان توسط معترضان در جنبش «جان سیاه‌پوستان مهم است» بود. او با کوشش برای معرفیِ معترضان به پایگاهِ هوادارانِ سفیدپوست‌اش، به عنوانِ لمپن‌پرولتاریای خشن، در واقع، رأی‌دهندگان به خودش لمپن‌پرولتاریزه کرد، و سرانجام خود-اش، در مقامِ رهبرِ لمپن‌پرولتاریا ظاهر شد. برای ملاحظه‌ی یک مطالعه‌ی دقیق در خصوص مسأله‌ی لمپن‌پرولتاریا، بنگرید به کتابِ Clyde Barrow.

The Dangerous Class (۲۰۲۰)

^{xxx} نکته‌ی مهم این است که مفهومِ لمپن‌پرولتاریا یک شیوه‌ی کسب و یک شیوه‌ی کیف را توصیف می‌کند، و لذا، ما را به یک خصلتِ مسأله‌دار سرمایه‌داری راه می‌برد، یعنی همان پیوندِ میان ارزش، کیف و خشونت.

xx در این جا، می توان پای بسط ایده‌ی شلر را توسط لکان ناظر بر ویژگی‌های ساختاری سرمایه‌داری، می توان به میان آورد. تولید ارزش-اضافی همان پارادایم تولید بی مصرف است و ارزش-اضافی، نمونه‌ی اعلا‌ی ابژه‌ی بی مصرف. زیرمعنای بی مصرفی و زائد بودن، بر پایه‌ی معنای دال «مازاد» بنا شده‌است. ارزش-اضافی در خدمت هیچ هدفی نیست به جز سر پا نگه داشتن ماشین سرمایه‌داری. ارزش-اضافی، ضمن این خصلت‌اش، با تعریفی مماس می شود که لکان گه‌گاه از کیف ارائه می‌داد. (۳: ۱۹۹۹)

xxi پوپولیسیم دست-راستی سرخوردگی ناشی از ترک کیف تحمیل شده از سوی سیستم را استثمار می‌کند (کار، نمونه‌ی پارادایمی این ترک کیف است). به جای کیف دریغ‌شده، «رضای جای‌گزین»ی (substitute satisfaction) پیش می‌نهد که همان کیف پرخاشگرانه است، که بیان سیستمیک‌اش را در نژادپرستی، سکسیزم، و نیز، توطئه‌اندیشی، علم‌ستیزی و الخ می‌یابد. سوژه‌های کین توز، از آن جا که سیل اشان با کیف مذکور چرب می‌شود، ندرتاً خود دست به عمل می‌زنند. بیشتر اوقات، صرفاً، در انتخابات به کسانی رأی می‌دهند که قول می‌دهند که به جای ایشان عمل کنند. تیراندازی‌های جمعی در آمریکا، البته احتمالاً استثنایی بر این قاعده است. این افراد جنون‌زده {تیراندازان} البته، در عین حال، دست به عملی می‌زنند که سوژه‌ی کین توزی معمولاً از سیستم تقاضای انجام آن را می‌کند.

□□□□ برای این نقد، بنگرید به: (Fassin, ۲۰۱۷: ۸۳-۵). البته تقسیم جماعت به دوست و دشمن، از آرای کارل اشمیت برمی‌خیزد. دقیقاً همین تقسیم، شرط لازم فرضیه‌ی «سوژه‌ی کیف‌بر» است که پیشتر بدان اشاره شد.