

مرگ سیاست و ماتریالیسم لیبیدویی خورشیدمرکز

سروش سیدی



کاسترو به نجوا گفت که پس از آن نخستینیان فرقه‌ای را حول بت‌های کوچک تشکیل دادند که بزرگان کهن بدیشان نشان داده بودند؛ بت‌هایی که در اعصاری نامعلوم از ستارگان تاریک آورده شده بودند. می‌گفتند فرقه‌ی مذکور تا زمانی که ستارگان دوباره نظم درست خود را بازیابند از بین نخواهد رفت و کاهنان ناشناس کثولوی اعظم را از گورش بیرون خواهند کشید تا پیروان او را زنده کنند و حکمرانی او بر زمین را تداوم بخشند. و تشخیص چنین زمانه‌ای آسان خواهد بود چرا که در آن دوران نوع آدمی بدل به بزرگان کهن خواهند شد؛ آزاد و وحشی و فراسوی خیر و شر، رها شده از چنگ قوانین و اخلاقیات؛ و آدمیان جملگی فریاد کشیده، خون ریخته و سرمست از شادی خواهند بود. در آن زمان بزرگان رها شده‌ی کهن شیوه‌های جدید فریاد و کشتار و شادی و سرور را خود بدیشان خواهند آموخت و زمین سراسر در هولوکاست عظیم خلسه و آزادی شعله‌ور خواهد شد. در این زمان فرقه‌ی مزبور، از طریق مناسک مناسب، باید خاطره‌ی آداب باستانی را زنده نگه داشته، به شکلی مبهم بازگشت آنها را پیشگویی کنند. «آوای کثولو»، اچ. پی. لاوکرفت

سیاست چیست؟ به عبارت فلسفی‌تر، امر سیاسی چیست؟

این پرسش دوم پیچیده‌تر است. در مورد «سیاست چیست؟» می‌توان همواره پاسخ‌های فراوان داد. سیاست یعنی تدبیر منزلی (پولیس) که بزرگتر از منزل خانواده (اویکوس) است، سیاست یعنی تمشیت حیات جمعی، سیاست یعنی کنترل آزادی‌ها، سیاست یعنی حفاظت از جامعه در برابر هجوم آشوب و فروپاشی. اما در مورد این پرسش که «امر سیاسی چیست؟» هرگز پاسخ به این روشنی نیست.

این ایده‌ی شگفت‌آور کارل اشمیت در مقام ژرف‌ترین فیلسوف سیاسی معاصر است. از نظر اشمیت هر کدام از پاسخ‌های بالا به معنای فروکاستن «امر سیاسی» به اموری ناهمگن با آن است. یعنی تبدیل و فروکاستن امر سیاسی به خادم و تابعی از نظم‌هایی غیرسیاسی. در نتیجه امر سیاسی را باید بر مبنای تمایزی مستقل و بی‌شبهت به تمایزهای بنیادین نظم‌های دیگر تعریف کرد. به عبارت دیگر، شما شاید تصور کنید امر سیاسی برخاسته از این است که منافع اقتصادی (در عام‌ترین معنای کلمه) موجب شده انسانها به این نتیجه برسند که بالاجبار یا بالااختیار باید نوعی نظم سیاسی ایجاد کنند. این دقیقاً همان چیزی است که منطق زیست‌سیاسی نئولیبرالیسم و لیبرالیسم را تشکیل می‌دهد (با این تفاوت که در دومی با رهاکردن جامعه‌ی فروکاسته‌شده به بازار، یعنی امر اقتصادی، تکوین سیاست را هدایت می‌کنیم، و در اولی با مداخله‌ی فعالانه برای ایجاد بازار در مقام امر اجتماعی مشتق از اقتصاد، که بتواند بنیان سیاست قرار گیرد). روشن است که در چنین تعاریفی امر سیاسی همواره هستنده‌ای است بی‌بنیاد، طفیل هستی نظم‌هایی غیر از خود. به عبارت دیگر، این پاسخ‌ها قاصرند از تبیین این نکته که چه چیز یک وضعیت یا نهاد یا کردار را به معنای دقیق کلمه «سیاسی» می‌کند.

اشمیت با ذکاوتی حیرت‌آور در برابر تمام این پاسخ‌ها می‌ایستد و به جای دادن پاسخی نهایی، امکان پاسخ دادن به این پرسش را واسازی می‌کند (بی‌دلیل نبود که دریدا همواره به اشمیت توجه داشت): امر سیاسی تمایزی خاص خود دارد که مشتق از هیچ‌کدام از این تمایزها نیست و در نتیجه حوزه‌ی امر سیاسی حوزه‌ای است مستقل: این تمایز خاص و غیرقابل تقلیل به هر تمایز دیگری، عبارت است از تمایز بی‌بنیاد دوست/دشمن. آنچه تمایز دوست و دشمن را به تمایزی خاص بدل می‌کند درست همین بی‌بنیادی آن است. یکی از معانی «الهیات» در اندیشه‌ی اشمیت همین است: الهیات تنها بدیل ممکن برای همزیستی در جهانی است که هیچ بنیادی برای تأسیس امر سیاسی به ما عرضه نمی‌کند. اما در جهانی که عاری از چنین بنیادی است (هیچ دلیلی ندارد که من بر شما حاکمیت کنم یا شما بر من، در نتیجه یا باید این جایگاه حاکمانه با توسل به قهر و زور غصب شود و یا با تکیه بر بدیلی دست‌دوم و ناخوشایند یعنی تفویض حقوق، به شکل قانونی تأسیس شود)، تنها یک چیز می‌تواند حکومت کند: نوعی بی‌قانونی، قانون شکنی بی‌بنیاد: در الهیات اشمیتی مهم‌ترین عنصر نه خدا، بلکه قدرت آفرینش بی‌بنیاد و در حقیقت خودبنیاد و مستقل اوست، یعنی خلق از عدم. اما خلق کردن چیزی از عدم مشکلی پیش می‌آورد: خالق باید مبانی انتولوژیکی این خلق را نیز همراه با خود مخلوقات خلق کند. پرسشی که پیش می‌آید لاجرم این است: خود این مبانی بر اساس کدام مبانی انتولوژیکی خلق شدند؟ (این پرسش هر الهیات تعالی بنیادی است، پرسشی که تنها یک نمونه‌ی آن نزاع اشاعره و معتزله بر سر اختیار خداوند بود: آیا خداوند خود نیز تابع ضروریات جهان مخلوق است؟ یکی از نقاط اصلی نزاع در قالب پارادوکس مشهور به پارادوکس قدرت مطلق (paradox omnipotence) مطرح می‌شد: آیا قادر مطلق می‌تواند سنگی خلق کند چنان سنگین که حتی قادر مطلق نیز قادر به بلندکردنش نباشد؟ این پرسش به ظاهر بی‌اهمیت در واقع پرسش بنیادین الهیات سیاسی است). اینجاست که اشمیت، هم‌صدا با الهیات، پاسخ می‌دهد: از طریق معجزه. آنچه نشان می‌دهد خدا قدرتی است مطلقاً برتر از جهان و مؤسس نظم مادی هستی، نه مخلوقات منظم او (برهان نظم) بلکه دقیقاً قدرت برتر او در متوقف کردن و درهم‌شکستن و تخطی از این نظم است، یعنی معجزات. الهیات، علاوه بر معجزه، یعنی نهادن قدرت حاکمانه در جایگاهی «استثنائی» و خارق عادات و قوانین هستی، با تکیه بر اسطوره‌ی هبوط و ذات شرور و دشمن خوی انسان، یعنی با تأسیس یک «متافیزیک شیء»، امر سیاسی را ممکن می‌کند. ما باید طبیعت انسان را شرور بدانیم تا امکان امر سیاسی قابل تصور باشد و نیاز به اقتدار سیاسی معجزه‌آسا همواره وجود داشته باشد. به عبارت دیگر، قدرت متعالی که هستی را رقم می‌زند خود از دایره‌ی هستی و فهم‌پذیری بیرون است، وگرنه اساساً توان خلق

خواهد داشت و بدل به بخشی از مکانیسم روابط هستندگان مستقر خواهد شد. در نتیجه مسئله‌ی حقوقی نسبت قدرت برساننده و قدرت برساخته همواره شکل پارادوکس به خود خواهد گرفت). به عبارت دیگر، فقط خداوند است که در پایان تاریخ می‌تواند برای همیشه خصومت و دشمنی را از بین ببرد و امر سیاسی را بدل به امری زائد کند. (این یکی از ردهای مهم اندیشه‌ی باستانی در اندیشه‌ی اشمیت است: یکی از مهم‌ترین تحولات مدرنیته درست بر سر همین مفهوم رخ داد، آنجا که کانت در برابر سنت افلاطونی ایستاد و اعلام کرد اخلاق و سیاست جایگزینی دست دوم در جهانی هبوط کرده نیستند-برخلاف افلاطون که سیاست را تنها در جهانی تعریف می‌کرد که پیشاپیش هبوط کرده و ساقط شده بود؛ در زمانه‌ی **ژئوس**). اما تا پیش از فرارسیدن پایان تاریخ، هر تلاشی برای متکی ساختن امر سیاسی بر امر اقتصادی یا اجتماعی، یک معنا بیش تر ندارد: سیاست زدایی. پس متافیزیک شوایجاب می‌کند که حاکم نه بر مبنای نظم پیوسته‌ی قوانین، بلکه بر مبنای معجزه، خرق عادت و قانون، و متافیزیک شو حاکمیت کند: به عبارت دیگر، اقتدار حاکم به شکلی پارادوکسیکال در گرو تداوم وضعیتی است که در آن قانون و جامعه حتی لحظه‌ای بی‌نیاز از مداخله‌ی قدرت فراقانونی (یا غیرقانونی) حاکم نباشند: وضعیت استثنائی (حتی اینجا نیز ردهای الهیات را می‌بینیم: آیا این خود بیانی از مفهوم قدرت مبقیه‌ی خداوند -در کنار قدرت موجه‌ی او- نیست؟! اشمیت اینجا کاملاً در جانب دکارت می‌ایستد که انسجام و هماهنگی زمانمند سیلان هستی را فی‌نفسه دلیلی بر وجود خداوندی متعال می‌دانست که بر فراز این آنات جای دارد و هر لحظه با کنش پیوسته‌ی خود هستی را ابقا می‌کند. در نتیجه آفرینش کافی نیست، بلکه ابقاست که کارکرد اصلی الوهی را تشکیل می‌دهد. این موضع دکارتی برخاسته از یک متافیزیک خاص زمانمندی است: آنات زمان رابطه‌ی علی ندارند پس دلیلی ندارد یک شیء از لحظه‌ی الف تا لحظه‌ی ب بقا داشته باشد و لاجرم برای تبیین این بقا باید به چیزی فراسوی نظم («قانونمند») زمان تکیه کرد. قانون اساسی نزد اشمیت درست چیزی است مثل زمان در تفکر دکارتی و حاکم چیزی جز علت مبقیه‌ی این قانون نیست. اما پارادوکس اینجا است که این علت مبقیه فقط زمانی می‌تواند انسجام قانون را حفظ کند که توان تعلیق آن را در هر لحظه داشته باشد. الهیات اشمیتی عبور پیچیده‌ای از میان این مفاهیم است). وضعیت استثنائی، وضعیتی که در آن قانون تعلیق می‌شود ولی زور آن پابرجاست، به بهترین شکل نشان از بی‌بنیادی امر سیاسی دارد. سیاست به واسطه‌ی میل انسانها به دوستی و همزیستی تأسیس نمی‌شود بلکه برخاسته از تهدید دائمی و غیرقابل رفع وضعیت استثنائی است: امر سیاسی نه بر بنیان دوستی، بلکه بر تضاد و تخاصم فروکاست‌ناپذیر دوست/دشمن تأسیس می‌شود. (قدرت مبقیه اینجا از طریق مکانیسم **وضعیت استثنائی** دائمی تحقق می‌یابد و درست همین جا به منطق حکمرانی نئولیبرال پیوند می‌خورد: آیا بهترین گزینه برای ایفای این نقش بنیادین حاکمانه، نظام بازار نیست، یعنی نظامی که به واسطه‌ی منطق تعادل درونی خود همواره خود را تا ابد حفظ کرده و از فروپاشی جامعه به درون وضع طبیعی یا کائوس جلوگیری کرده و مزاحمت‌ها را حذف می‌کند؟! اهمیت اشمیت دقیقاً در کشف همین نکته است: یک نظام سیاسی می‌تواند حتی فاقد دولت مقتدر هابزی باشد ولی همچنان ذیل منطق استثنائاً حاکم عمل کند و از طریق مکانیسم‌های بازار، روند حذف ادغامی را به شکلی اتوماتیک اجرا کند. آنچه اهمیت دارد نه کنش تأسیسی حاکم، بلکه توان تعلیق نظم حقوقی در هر لحظه است).

در نظر اشمیت، امر سیاسی باید حفظ شود، آن هم در مقام حوزه‌ای مستقل، هر چند این حوزه برای تمایزهای بنیادین خود هیچ بنیانی نتواند عرضه کند. اگر به زبانی **هایدگری** سخن بگوییم، امر سیاسی بنیادی بی‌بنیاد است. شاید مهم‌ترین نکته در فهم فلسفه‌ی سیاسی معاصر فهم همین تقابل ظریف هایدگرو اشمیت باشد: **هایدگر** نیز همچون اشمیت معتقد است تمایزهای هستی‌شناختی و مقولی (و در نتیجه امر سیاسی) یکسره بی‌بنیادند، اما برخلاف اشمیت، هایدگراز وحشت این بی‌بنیادی نیهیلیستی به دامان اقتدار حاکم پناه نمی‌برد (یا دست‌کم مدتی به آن پناه

می برد و به سرعت به «اشتباه خود» پی می برد). هایدگرو دریدا دقیقاً در آن سوی مرز باریکی می ایستند که اشمیت را از آنها جدا می کند: اومانیسیم. آنچه پیوند هایدگری ها و اشمیتی ها را بدل به یک پیوند کاملاً فلسفی و مهم می کند همین توافق بر سر بی بنیادی امر سیاسی است. و آنچه بین آنها گسستی بنیادین ایجاد می کند موضع آنهاست در قبال نقش یک هستنده ی مشخص در میانه ی این بی بنیادی: انسان. (همین جا باید اشاره کرد که درست به همین دلیل هر تفسیر الهیاتی ای از هایدگر که رخداد را به سادگی با خدا در معنای الهیاتی آن خلط کند از بنیاد خطاست. در آن عبارت مشهور هایدگر در مصاحبه با اشپیگل نیز که می گفت «تنها یک خدا می تواند ما را نجات دهد» مسئله دقیقاً آیندگی، عدم ضرورت و بی بنیادی محض این خدا در مقام یک امکان محض است و نه هیچ گونه تصور رایج الهیاتی از خدا. به عبارت دیگر هایدگر این بی بنیادی را در دل مفهوم بنیاد یا خدا حک می کند: هستی بنیادی بی بنیاد است). پس باید اتفاقاً این اشاره ی کمتر فهمیده شده ی هایدگر را در اهمیت و فوریت تام آن دریافت:

«اشپیگل: رابطه ی شما با حزب نازی (NSDAP) پس از استعفاً از مقام ریاست [دانشگاه فرایبورگ] دستخوش چه تحولی شد؟

هایدگر: پس از استعفا از ریاست، به رسالت آموزگاری خود بازگشتم. در ترم تابستان 1934 درسگفتارهایی در باب «منطق» ارائه کردم. در ترم بعد، یعنی 1934-1935، نخستین درسگفتار را جع به هولدرلین را ارائه کردم. درسگفتارهای نیچه در 1936 آغاز شد. هر کس که گوشه برای شنیدن داشت، در این درسگفتارها رویارویی من با ناسیونال سوسیالیسم را شنید.» [1]

پس درسگفتارهای نیچه بیهوده ارائه نشدند. تفسیر فلسفه ی نیچه توسط هایدگر نقطه ی اعلا ی پیوند هستی شناسی و فلسفه ی سیاسی در تفکر او بود. اما مهم ترین مسئله در کل این درسگفتارها چه بود؟ پاسخ کوتاه این است: نقد رادیکال استیلای امر انسانی. به عبارت دیگر، موضع گیری صریحی علیه فلسفه ی سیاسی رسمی حزب نازی، یعنی فلسفه ی سیاسی کارل اشمیت. هر چند موضع گیری علیه یک فیلسوف نازی مثل اشمیت کار ساده ای به نظر می رسد، اما هایدگر نبوغ اشمیت را کاملاً جدی می گیرد. اشمیت نه یک ایدئولوژیست ابله در خدمت حزب، بلکه یک فیلسوف درخشان بود. به جرأت می توان گفت که کل پروژه ی هایدگر متأخر تلاشی است برای رها نیدن هستی و امر سیاسی از استیلای حاکمانه ی انسان، و همزمان پیچیده تر کردن و جدی گرفتن کشف درخشان اشمیت، یعنی بی بنیادی امر سیاسی.

اما واسازی اگر یک معنا داشته باشد آن درست همین است: با گریختن به هیچ طرفی از این دوگانه و تقابل نمی توان از بند تزلزل و بی بنیادی و لغزندگی این موضع شگفت آور و دردناک، از این زخم، رها شد: زخمی به نام «انسان» یا به قول لکان، «سوژه». تخریب یا Abbau در اندیشه ی هایدگر، که در هستی و زمان به معنای تخریب و تعلیق تاریخ متافیزیک به منظور رسیدن به هستی شناسی بنیادین بود، در سالهای بعد تبدیل به اندیشه ای در باب بی بنیادی خود هستی شد: هستی بنیادی بی بنیاد است. از Abbau یا بنیان زدایی تا Abgrund یا بی بنیادی و مغاک. سوژه درست به این دلیل یک زخم یا نقطه ی کور است که تنها و تنها به واسطه ی نام پدر، نام قانون، یا همان حاکمیت، می تواند تقویم یابد، یعنی میل که نخست در مقام فانتزی خیالی سوژه را به ابژه ای خیالی که محصول میل اوست پیوند می زند، در گام بعد لاجرم او را به دیواره ی قانون پدر می کوبد، یعنی میل دیگری، که در واقع میل خود اوست. اما میل میل نخواهد بود مگر آنکه

میل دیگری باشد. این هرگز من نیستم که می‌خواهم، این چیزی است در من که میل می‌ورزد. و من هرچه از او می‌پرسم («چه می‌خواهی؟»)، پاسخی نمی‌دهد؛ او فقط خودش را می‌خواهد. اما من که زبان میل خود را بلد نیستم، همواره در تلاشم با مصرف یا تصاحب یا تجاوز، اشیا یا اشخاص را به عنوان بدیلی پذیرفتنی و همچون ابژه‌ی میل به میل خود، به دیگری، عرضه کنم تا بلکه آرام گیرد. (هستی به این معنا به هستنده فروکاسته می‌شود). اما انسان و میل او چیزی نیستند جز زخم، زخمی که هرگز و با هیچ ابژه‌ای ترمیم نمی‌شود. (اگر چنین ترمیمی ممکن بود، دست‌کم تمایزی در جهان وجود داشت که بنیادی داشته باشد و در نتیجه امر سیاسی بی‌بنیاد نبود). همین بی‌بنیادی است که چون چاره‌ی خود را در تصاحب و مصرف می‌بیند، سرانجام با چشم‌بستن بر زخم خود، به زیستن در ذیل مفهومی کاذب ولی ضروری ادامه می‌دهد: هویت ملی، اقتدار، سود، آزادی، برابری، حاکمیت.... غافل از اینکه زخم، همواره زخم است. در واقع لکان خوانشی هایدگری از فروید عرضه می‌کند: بی‌بنیادی هستی، هستی در مقام بنیادی بنیادزدا، در مقام مگاک‌گریزنده (پیوندی بین Abgrund یا مگاک بی‌بنیاد و default یا قصور و پاپس‌کشیدن و گریزندگی هستی) یا همان تفاوت هایدگری، در نقطه‌ای به نام میل با هستنده‌ای به نام انسان تلاقی می‌کند. به عبارت دیگر، آن مخاطب بین دازاین و هستی در تفکر هایدگر چیزی نیست جز خود منطق پارادوکسیکال میلی که تجسم اعلامی فرمول مشهور هایدگری است: هستی=نیستی. میل همان عدمی است که می‌عدم. (و اصلاً تصادفی نیست که به یاد تصور الهیاتی اشمیت از خلق از عدم می‌افتیم. میل لکانی نیز بیان دیگری از همان خرق عادت، خلق از عدم، تولید چیزی از دل ایجابیت محض و بی‌بنیاد خویش در گسست از بیرون است: ابژه‌ها نیستند که میل را تحریک می‌کنند، میل است که-به قول ژیک-با نگاه معوج خود به چیزها آنها را مطلوب خود و ابژه‌ی خود می‌سازد. میل نه بازنمایی چیزها بلکه تولید چیزهاست).

اما لکان برای اینکه اشمیتی نباشد لاجرم مجبور است پس از این توصیف درخشان از چیستی امر انسانی، آن را یکسره پشت سر بگذارد. (این درست همان چیزی است که ژیک حاضر به پذیرش آن نیست و او دپی-ستیز دقیقاً می‌خواست انجامش دهد). به عبارت دیگر، مسئله‌ی فلسفه‌ی سیاسی معاصر پسااشمیتی-پسالکانی درست همین است: آیا سیاست را درون انسان به معنای لکانی آن حفظ می‌کنید یا خواستار فرارفتن از این بستار هستی برای رفتن به سوی سیاستی نانسانی؟ (با توجه به آنچه گفته شد، پرسش دقیق‌تر این است: آیا میل فقط در مقام نوعی بازنمایی انسانی است که تولیدگر است یا می‌توان از میل تولیدگر همچون بنیان ماتریالیستی و انتولوژیکی کل هستی سخن گفت؛ از تولید میل‌گر، میل ماشینی؟ آیا پس از تبیین نیهیلیسم و بی‌بنیادی رادیکال هستی، حاضرید به دروغی والا به نام خواست قدرت و بازگشت جاودان همان متوسل شوید یا بر فراز این مگاک می‌ایستید و به گسستی بنیادین از منطق حاکمانه‌ای می‌اندیشید که خواستار نفی و حذف گسست است؟ در نهایت: آیا می‌توان یک فلسفه یا هستی‌شناسی ماتریالیستی سیاسی داشت که امر سیاسی را بر مبنای واقعیت میل تعریف کند نه بازنمایی آن، بر مبنای بازتولید و تکرار میل، میل‌گر، تولید میل‌گر. آیا دقیقاً صرف نظر از این بنیان ماتریالیستی میل نبود که موجب شد همواره امر سیاسی، امر اقتصادی، نه بخشی از یک اقتصاد عام میل بلکه همچون انسداد آن در قالب حاکمیت قانون تلقی شود؟). به عبارت دیگر، طرف اشمیت می‌ایستید یا هایدگر؟ این درست مرزی است که در یک سوی آن ژیک و بدیو را می‌توان جای داد و در سوی دیگر آن دلوز و لند و نگارستانی را (و می‌توانید حدس بزنید که دقیقاً دریدا و آگامبن دو فیلسوفی هستند که مشخص کردن جایشان در این مرکزگی بسیار دشوار است چون آنها همین مرکزگی را نیز همدست خشونت بی‌بنیاد امر سیاسی و مصداق آن می‌دانند. به همین سبب است که میسو به درستی کسی مثل دریدا را تضایف‌گرایی قوی می‌داند که قادر نیست گام آخر را بردارد و به سمت رئالیسم برود. و درست به همین دلیل است که دریدا و آگامبن، برخلاف

دیگر فلاسفه‌ی معاصر، در هر سطر نوشتار خود به شکلی آشکار یا ضمنی به هایدگر می‌پردازند. البته کسی مثل لند تردیدی در راندن دریدا به جانب محافظه‌کاران ندارد).

اما بی‌بنیادی امر سیاسی، که بازتاب بی‌بنیادی میل و به عبارت دیگر، بی‌بنیادی زبان است، کجا سر از الهیات سیاسی درمی‌آورد؟ از آنجا که بزرگترین تراژدی‌های تاریخ، از اودیپوس جبار گرفته تا مکبث، همواره تأملاتی در باب همین نسبت اقتصاد لیبردویی میل و الهیات سیاسی هستند، می‌توانند بستر مناسبی برای اندیشیدن به این پرسش‌ها باشند. بیاید سراغ جذاب‌ترین شخصیت‌های این تاریخ برویم، یعنی مکبث و لیدی مکبث.

تراژدی مکبث نقطه‌ی اوج اندیشیدن به یکی از دغدغه‌های بنیادین شکسپیر است: کودتا چیست؟ به عبارت دیگر، اگر مسئله‌ی تراژدی یونانی مستقیماً ریشه‌ی بی‌بنیادی امر سیاسی را در بنیان‌های لیبردویی آن در چارچوب خانواده یا اویکوس/منزل جستجو می‌کرد («پادشاهی تو نامشروع است چون با مادرزنا کردی»)، تراژدی شکسپیری این بی‌بنیادی را در قالب پدیداری جستجو می‌کند که سرآغاز سیاست مدرن است، یعنی کودتا. کودتا در منطق مصلحت دولت عبارت است از ایجاد وضعیت استثنائی برای حفاظت از دولت. به عبارت دیگر، مصلحت دولت نوعی از منطق حکمرانی است که بنیان مشروعیت دولت را نه در قرارداد اجتماعی، نه در امر الوهی و نه در هیچ جای دیگری جستجو می‌کند: قدرت سیاسی تنها هدفش حفظ دولت است؛ دور باطلی که سیاست را به صرف تمشیت امور یا در واقع کنترل بی‌پایان بدل می‌کند. اما حفظ دولت، برخلاف ظاهرش، یکسره دغدغه‌ای لیبردویی است. آنچه دولت را ضروری می‌کند حفظ نظم قانونی اجتماع است. اجتماع متکی بر قرارداد اجتماعی است که تنها دستاویز برای رهایی از خشونت وضع طبیعی است. در نتیجه حاکمیت سیاسی یا تأسیس دولت نیازمند هیچ توجیه دیگری نیست: صرف رهایی انسانها از زیستن در وضع طبیعی، یعنی امکان توحش محض و احتمال مرگ خشونت‌بار در هر لحظه، برای توجیه بنیان اقتدار سیاسی کفایت می‌کند (این واکنش صریحی به همان بی‌بنیادی‌ای است که هایدگر کشف کرد. هایدگر به همین مغاک بی‌بنیادی در قالب رخداد از آن خودکننده زل می‌زد و در نتیجه می‌گفت چپ و راست فرقی با هم ندارند، زیرا همچنان مسئله‌ی بنیاد امر سیاسی لاینحل و در واقع غیرقابل حل باقی مانده است). به عبارت دیگر، آنچه توجیه‌کننده‌ی اقتدار حاکم است مقاومت لیبردو در برابر رانه‌ی مرگ و فشاری است که ارگانسیم را به جانب امر غیرارگانیک می‌راند: وضع طبیعی خشونت‌بار در واقع تصویری منفی است که انسان از امر غیرارگانیک دارد.

آنچه یک کشور را به جانب جنگ داخلی می‌برد چیست؟ جنگ داخلی حاصل وقوع وضعیتی است که در آن تفکیک یا مرز بین منزل/لاویکوس و شهر/پولیس به نحوی متزلزل می‌شود که خاندان‌ها و منزل‌ها هر یک خواستار فروکاستن نظم امر سیاسی به نظم امر خانوادگی می‌شوند. شهروندان در قالب ائتلاف‌های پیشاسیاسی یا خانوادگی علیه هم موضع می‌گیرند. به عبارت دیگر، جنگ همه علیه همه در عمل تبدیل به جنگ همه‌ی خانواده‌ها یا منزل‌ها علیه هم می‌شود. به زبان لیبردویی، جنگ داخلی حاصل تصادم اروس و تاناتوس است.

آیا مکبث را نمی‌توان به جای سوژه‌ی مردانه‌ی لکانی بیماری که نیازمند آن است که زن یا ابژه‌ی میل او همواره چیزی غیر از خودش باشد، چیزی مازاد در خود داشته باشد، کیفیتی بیان‌ناپذیر را در پس وجود جسمانی خود نهان کرده باشد، توان گشودن راز زبان انسانی یا همان گسست سوژه‌ی مردانه را داشته باشد چرا که واجد مازادی است توضیح‌ناپذیر، به صراحت درون همان تاریخ سیاسی-لیبردویی‌ای جای داد که شکسپیر بدون هیچ نیازی به تفسیر، آن را فریاد می‌زند:

یعنی ساختار لیبیدویی-سیاسی کودتا؟ به عبارت دیگر، مکبث نقطه‌ی تلاقی پارادوکس حاکمیت با شکلی از میل است که قادر به ایجاد هیچ اتصال بیرونی‌ای نیست و تنها بارها و بارها درون مداری فروبسته به خود بازمی‌گردد. اما بازگشت میل به خود، تولید میل‌گر، تنها در صورتی در تکرار خود به جای تفاوت با اینهمانی روبرو می‌شود که به منفیت محض فروکاسته شده باشد: این میلی است که در قالب مکانیسم‌های تصاحب، مالکیت و مصرف، ابژه‌هایی متعین خلق کرده برای کنترل حرکات شیذوفرنیک میل. به عبارت دیگر، تنها ذیل نظم کالایی بازار است که تکرار تولید میل‌گر معطوف به خود میل همچون مهم‌ترین کالای مطلوب **کاپیتالیسم** می‌شود. مکبث بیانی از انجماد میل است که تکرار را به جای تولید به بازنمایی نامتناهی ابژه‌ای هرگز-دست‌نیافتنی فروکاسته است. میل تنها زمانی به این دورباطل پارانوئیدی کالایی فروکاسته می‌شود که، درست همانطور که فروید توضیح داد، به منظور مقاومت در برابر فشار آنتروپی و مرگ‌سویی، به بازنمود و یا تأثری از ابژه بسنده کند.

فروید در «فراسوی اصل لذت» کشف مهم خود را با تحلیل روند حیاتی ارگانیسم تبیین می‌کند. یک ارگانیسم از سویی میل به تکثیر و تولیدمثل دارد و از سوی دیگر میل به حفاظت از خود. در نتیجه دو رانه‌ی معارض در یک ارگانیسم با هم می‌ستیزند. بیان دیگر این تناقض را در ذات خود «رانه» می‌یابیم. رانه، چنان که از نامش پیداست، ارگانیسم را به جانب چیزی می‌راند. این چیز از نظر فروید عبارت است از کاهش تنش. هر ارگانیسمی، به واسطه‌ی میل خود دستخوش نوعی تنش همیشگی است. ارضای میل یا همان لذت عبارت است از کاهش این تنش درونی. رانه نیرویی است که ارگانیسم را به جانب اتصالاتی می‌راند که توسط آنها تنش درونی آن کاهش یابد. اما کاهش این تنش، یعنی رفتن به سوی وضعیتی که حیات را ضمانت و حفظ می‌کند، تنها رانه‌ی موجود در ارگانیسم نیست. چرا گاه میلی به جانب خودویرانگری در ارگانیسم سربرمی‌آورد؟ پاسخ مشهور فروید این است: تکانه‌ای که ارگانیسم را به جانب تکرار وضعیتی ناخوشایند یا دردناک می‌کشاند تمایل آن است به جانب بازگشت به وضعیتی غیرارگانیک. به عبارت دیگر، تنش درونی موجود ارگانیک برخاسته از تکانه‌ای است که آن را مدام به سمت وضعیتی ماتقدم می‌کشاند. در نتیجه هدف حیات عبارت است از مرگ زیرا ماده‌ی غیرارگانیک مقدم بر حیات ارگانیک وجود داشته است و ارگانیسم مدام به سمت بازگشت به این وضعیت در تلاش است. ویژگی دیگری که ثاناتوس به ارگانیسم عطا می‌کند این است که هر ارگانیسم میل دارد به شیوه‌ی "طبیعی" خود نابود شود و سیر طبیعی حیات خود را به جانب مرگ طی کند به جای آنکه مرگ همچون میانبری ناگهانی رشته‌ی حیات او را بگسلد. پس رفت ثاناتروپیک ارگانیسم همواره یک هدف دارد: تحقق شکل خاصی از حیات به خاطر تحقق شکل خاصی از مرگ که مناسب ارگانیسم است. به عبارت دیگر، دغدغه‌ی جلوگیری از وقوع جنگ داخلی یا وضع طبیعی دقیقاً برخاسته از این ویژگی ارگانیسم است که خواستار مردن به شکلی غیرخوشونت بار و طی کردن مسیر طبیعی حیات خود است.

فروید اما گامی فراتر می‌رود: اگر بپرسیم چرا ارگانیسم چنین ویژگی‌ای دارد، از نظر فروید باید نظورزی و گمانه‌زنی که آنهاست ی‌رابطه و زمین و خورشید مادی ساخت در وضعیت این یریشه: بکشانیم فراتر همچنان را (speculation) منجر به شکل‌گیری حیات می‌شود. این جهش درخشان فروید، امر سیاسی را از دایره‌ی تنگ انسانی آن بیرون می‌کشد و بدل به تابعی از ساخت نانسانی کیهان می‌کند. (آنچه فروید را بدل به یک ماتریالیست ژرف و معاصر ما می‌کند دقیقاً جسارت اوست در رفتن به سوی سرزمینی که هایدگر و اشمیت به شکلی به آن اشاره می‌کردند: بنیان ماتریالیستی و نانسانی امر سیاسی.) این سیاست خورشیدمرکز روی دیگر سکه‌ی الهیاتی-سیاسی‌ای است که فروید در موسی و یکتاپرستی آن را با منطقی مشابه تحلیل می‌کند: خدای توحیدی شریعت موسوی هم چیزی جز خدای آتون، خدای

خورشید، نبود. الهیات سیاسی خورشیدمرکزبدین ترتیب سازوکار سیاسی بنیادینی است که مهر خود را تا ابد بر سیاست زمینی نهاده است. (درست همانطور که تکوین تروماتیک ارگانسیم، که باید برای زنده ماندن لایه‌ای از سلول‌های مرده به دور خود بتند، تنها به خاطر مقاومت در برابر رانه‌ی مرگ هسته‌ی خود را تقویت می‌کند: حیات سیاسی ارگانیک همواره تابع تقدم رانه‌ی مرگ است: در نتیجه حق با اشمیت بود که بنیان امر سیاسی را تضاد فروکاست‌ناپذیر دوست/دشمن می‌دانست، یعنی تضاد زندگی و مرگ).

هر اندیشه‌ای که بخواهد به بنیان ناهسانی سیاست بیندیشد باید این منظومه‌ی پیچیده‌ی الهیات سیاسی و اقتصاد لیبیدویی را پیش‌روی خود داشته باشد. (غلفت از همین بنیان‌های لیبیدویی است که موجب می‌شود سیاست ارتجاعی همواره تحت نقاب‌های مختلف، وعده‌ی امحاء امر سیاسی و احاله‌ی آن به یک هسته‌ی نورانی متعال را بدهد که تمام مشکلات را با ظهور خود حل و فصل خواهد کرد. بهترین نمونه‌ی بومی‌اش هم اتصال تمام این مولفه‌ها در قالب اندیشه‌ی موسوم به ایرانشهری است که چه بخواهد چه نخواهد، حامی احیای شکلی از سلطنت است که مستقیماً متکی بر یکی از بی‌پرده‌ترین مصادیق الهیات خورشیدمرکز یا در واقع نخستین آنهاست، یعنی الهیات سیاسی زرتشتی با آن تضاد معروف خیر و شر و درخشش کورکننده و مرگبار خورشیدش. به عبارت دیگر، سلطنت‌طلبی با طعم الهیات خورشیدی زرتشتی به این دلیل جذاب است که آن هسته‌ی لیبیدویی را درست تا سرحد نمادگرایی بسط می‌دهد که دیگر حتی به نمایندگان قدرت خورشیدی رضایت نمی‌دهد و خواستار تلافی شخص شاه با این اصل کیهانی است.)

لحظه‌ای به فروید برگردیم. فروید نارسسیسیسم اولیه‌ی ارگانسیم را حاصل این واقعیت می‌داند که شکل‌گیری حیات ارگانیک در گرو تمرکز سلول‌ها بر یک مرکز واحد است و کشیدن دیواری از سلول‌های مرده برگرد این هسته‌ی اولیه‌ی حیات. ویژگی بنیادین حیات ارگانیک دقیقاً همین تلافی حیات و مرگ، همین ضرورت حضور مرگ همچون دیوار دفاعی حیات است. مرگ سیاست دقیقاً برخاسته از این تصور است که به دلیل ساخت لیبیدویی-ماتریالیستی خورشیدمرکز حاکم بر حیات ارگانسیم، امر سیاسی همواره ناچار می‌بایست این هسته‌ی حاکمانه، این زخم سوبرژکتیو، این تلاش برای مردن به شکل مناسب برای ارگانسیم، این مرگ‌سویی یا استیلای پس‌رفت ثاناتروپیک و میل به بازگشت به حیات غیرارگانیک آن هم از مسیرهای تحمیل‌شده توسط تاریخ زمین، خورشید و برهمکنش این دو را بپذیرد، یعنی پذیرش تام‌وتمام امپراطوری خورشیدسیاسی و مرگی که درست برخاسته از دل این نورانیت محض است. این تکیه بر بازگشتن از مسیرهایی مشخص و تعیین‌شده همان مقاومت حیات حاکمانه در برابر مرگ است. الهیات سیاسی انسان‌محور همواره یک الهیات سیاسی خورشیدمحور باقی خواهد ماند تا زمانی که امر سیاسی پیوند خود را با حیات ارگانیک نگسسته باشد.

امر سیاسی دقیقاً در نقطه‌ی تلافی و برخورد امر ارگانیک و امر غیرارگانیک تکوین می‌یابد. اما اگر تاکنون همواره پرسش این بوده است که «ارگانسیم انسانی چرا نیازمند تأسیس امر سیاسی است؟» (و پاسخ هم مثلاً این است که برای جلوگیری از مرگ خشونت‌بار در وضع طبیعی یا چیزی مانند آن)، پرسش ماتریالیستی ناهسانی در باب تکوین امر سیاسی پرسش دیگری است: «آیا تکوین مادی امر سیاسی را تنها در قبال عبور از ماده‌ی غیرارگانیک به ارگانسیم می‌توان تبیین کرد؟».

تکوین ارگانسیم، تنیدن لایه‌ی مرده‌ای برگرد هسته‌ی زنده‌ی آن، یک نتیجه‌ی بسیار مهم برای کل آن چیزی دارد که

نامش را به طور بسیار عام می‌توان «امر انسانی» یا «وضعیت بشری» گذاشت: وضعیت بشری (چنان که لکان و فروید هم به خوبی توضیح داده بودند) وضعیت خسران و (به قول آگامبن) منفیت بنیادین است. به عارت دیگر، انسان تنها می‌تواند از پس عینک کانتی و استعلایی بازنمایی به چیزها بنگرد. اما مسئله درست در اینجا مطرح می‌شود: آیا این فاصله، فقدان، منفیت، خسران، شکاف و سوگواری انسانی وضعیتی گریزناپذیر است؟ فلسفه‌ی مدرن و به خصوص برخی خوانش‌های خاص از فلسفه‌ی معاصر، که تمایل دارد تمام تفاوت‌ها را به اینهمانی مکاتب فروبکاهد، پاسخ مثبتی به این پرسش می‌دهد. به عبارت دیگر، تنها راه مداخله در سیاست و حیات (آن هم درست در لحظه‌ای که زیست‌سیاست به اوج خود می‌رسد و حیات از سیاست تفکیک‌پذیر نیست)، نوعی مداخله‌ی غیرمستقیم است. اما شاید پرسش بهتر این باشد: امر سیاسی، در گسست از بازنمایی و زبان انسانی، چه چیزی است؟

نسبت انسان با امر سیاسی چیست؟ انسان از یک منظر سوژه یا عامل و بازیگر اصلی سیاست محسوب می‌شود. بدین معنا انسان‌ها در قالب‌های مختلف همواره به دو گروه حاکمان و محکومان تقسیم می‌شوند. اما سوال دقیقاً اینجا مطرح می‌شود که چه کسانی حاکم و چه کسانی محکوم هستند؟ سوال بعدی این است که رابطه‌ی حقوقی حاکمان و محکومان چیست؟ به عبارت دیگر، الف. چرا محکومان باید حقوق خود را به حاکمان تفویض کنند؟ و ب. کدام حقوق و بر چه اساسی تفویض و کدام حفظ می‌شوند؟ اسپینوزا کوشید به این پرسش‌ها پاسخی ماتریالیستی بدهد. مبنای اصلی پاسخ‌های اسپینوزا به این پرسش‌ها عبارت بود از فرمول مشهوری بدین قرار: «هستی=قدرت=حق». هر موجودی به صرف موجودیتش درجه‌ای از قدرت است و حق هر موجود دقیقاً همین میزان قدرت اوست. حقوق از آسمان نازل نمی‌شوند بلکه حق هر موجود درجه‌ی مشخصی از توان یا قدرت است که این موجود را تشکیل می‌دهد. موجودات می‌توانند قدرت خود را به هم بیفزایند و قدرتی بزرگتر، و در نتیجه حقی بزرگتر، تشکیل دهند. سیاست ناظر به ایجاد وضعیتی مدنی است که در آن بیشترین حد هم‌افزایی قدرت‌ها یا حقوق قابل تحقق باشد. پس اگر حقی تفویض می‌شود هدف به شکلی پارادوکسیکال، ایجاد وضعیتی است که در آن بیشینه‌ی حقوق برای بیشینه‌ی افراد قابل تحقق باشد. آنچه اینجا اهمیت دارد این است: وضع مدنی حاصل تفویض یا خلع حقوق برای جلوگیری از توحش وضع طبیعی نیست. تمایز اصلی وضع مدنی و وضع طبیعی نزد اسپینوزا مبتنی بر یک نکته‌ی بسیار مهم است: حق امری است که در مواجهه‌ی بدن‌ها شکل می‌گیرد ولی در وضع طبیعی مواجهات همواره تصادفی و غیرقابل پیش‌بینی هستند. از آنجا که قدرت و در نتیجه حق هر بدن تابعی از اتصالات آن با دیگر بدن‌هاست و بر این اساس کم و زیاد می‌شود و تغییر می‌کند، مهم‌ترین امر در تأسیس امر سیاسی و خروج از وضع طبیعی ایجاد وضعیتی است که در آن اکثر مواجهات یک بدن مواجهاتی مفید و افزایش‌دهی توان آن باشند (سرحد مواجهات بد و ناسالم عبارت است از مواجهه‌ی مثل مواجهه‌ی سم، با بدن انسان: مواجهه‌ای مرگبار که حیات را به نقطه‌ی صفر فرومی‌کاهد).

آنچه موجب می‌شود از اسپینوزا دور شویم تنها یک چیز است: آن بدنی که اسپینوزا بنیان سیاست قرار می‌دهد بدنی است هرچند گسسته از تعالی نفس و موازی با آن، اما همچنان بدنی است که گویی میل در قالب آن تا بی‌نهایت توان بازگشتن دارد. بالقوگی نامتناهی تولید و بازتولید جوهر نزد اسپینوزا مفروضی است غیرماتریالیستی که تنها از منظر منافع یک هستنده‌ی خاص، یعنی انسان، جایی در تبیین امر سیاسی یافته است. اما اگر هستی یکسره از هر شکلی از غایت‌عاری باشد، اسپینوزا باید فرمول مواجهات خود را تکمیل کند: علاوه بر مواجهات مفید و مضر، نیک و بد، قدرت‌بخش و بیماری‌زا، مواجهاتی نیز ممکن است که اساساً منطق مواجهه را از مدار خود خارج کند، مواجهاتی نه بین بدن‌های انسانی، بلکه مواجهه‌ی هستی با مرز و بن‌بست ماتریالیستی خود، مواجهه‌ای در سرحدات محض مرگ و نیستی،

مواجهه‌ی رانه‌ی حیات یا کوناتوس با بنیان ناگزیر خود، یعنی ثاناتوس، رانه‌ی مرگ، مواجهات طاعونی، مواجهه‌ی هستی با ویرانی ناگزیر ماده. آیا ماده صرفاً یکی دیگر از صفات است؟ هرگز. ماده به صفت امتداد فروکاسته نمی‌شود، زیرا هر تحقق مادی است. حتی تحقق تمایز بین صفات جوهر نیز نیازمند بیرون‌بودگی مادی جوهر است. در نتیجه تمامی هستی نامتناهی یا قدرت نامتناهی جوهر، شرط تحقق خود را (و نه شرط امکانش) در شتاب آنتروپیک ماده می‌یابد. اگر، طبق استلزام پساکانتی اصل تکوین، اصل تکوینی درونماندگاری بخواهد به ماده و واقعیت پایبند بماند، باید وقوع ناگزیر فروپاشی ماده را در بنیان خود جای دهد. (اصل تکوینی که نخواهد لباسی گشاد به تن واقعیت باشد لاجرم فنا ناگزیر ماده را باید به مؤلفه‌ی بنیادین خود تبدیل کند). به عبارت دیگر ثاناتوس فقط یک حد مفروض کانتی یا ایده‌ای تنظیمی نیست، بلکه تفاوتی بنیادین با هر اصل مادی دیگری که در بنیان هستی تصور کنیم دارد: ثاناتوس ایجاب می‌کند که هر لحظه‌ی تحقق مادی جهان لاجرم، فارغ از کیفیت و جهت هر کنشی، گامی و حرکتی شتاب‌بخش به سوی نابودی باشد. هر نفسی که می‌کشیم حرارت و لاجرم آنتروپی بیشتر شده و مرگ یک گام به هستی نزدیک‌تر می‌شود.

امر سیاسی در گسست از بازنمایی و زبان انسانی (لوگوس، خشونت، حاکمیت)، نوعی مواجهه با پایان جهان و فروپاشی ماده است که نه بر تعالی غایتی تاریخی تکیه می‌کند، نه بر معنای متعال حاکمیت و نه حتی بر امکان تشدید نامتناهی ایجابیت درونماندگاری. درونماندگاری دیگر نمی‌تواند زمین کل فلسفه و تفکر سیاسی باشد مگر با جای دادن مهم‌ترین مولفه‌ی تعیین‌بخش هستی مادی در قلب خود، یعنی مرگ حرارتی کیهان. کنش سیاسی رادیکال نوعی مداخله در ساخت مادی اکنون است که توسط فروپاشی نهایی ماده تحمیل شده است. تکوین یک شیء، در مقام یک سیستم، نوعی مدار بازخورد نامتناهی است که همواره (چنان که لکان نشان داد) تأثرات خود را همچون تصمیمات ارادی خود دریافت می‌کند. اما مهم‌ترین مؤلفه‌ی این سیستم، اصل تکوینی آن، چنان که فروید نشان داد، نه رانه‌ی حیات (تفاوت نامتناهی و بازگشت جاودان خواست قدرت) بلکه رانه‌ی مرگ است. اینجا به شکل عجیبی بار دیگر با چیرگی مرگ سویی روبرو هستیم، اما در دو تفسیر هایدگری و فرویدی. اما واژگونی فرویدی هایدگر فرمول جدیدی عرضه می‌کند: در برابر مرگ، این ما نیستیم که تصمیم می‌گیریم چه کنیم، بلکه مرگ پیشاپیش معنای هر تصمیم و کنش انسانی را از جانب آینده‌ی غیرارگانیک ماده تحمیل کرده است. درست به همین سبب است که لند در مقام یک فرویدی شتاب‌گرا، هرگز نمی‌تواند فیلسوف تفاوت دریدایی یا گشودگی مسیانیک آگامبنی باشد. تنها چیزی که در دو سوی تاریخ انسان/امر سیاسی وجود دارد ظلمت بی‌پایان مرگ کیهانی است. به این معنا، شتاب‌گرایی در برابر مسیانیکسم دریدایی یک مسیانیکسم ظلمانی است، الزام ناگزیر فروپاشی نهایی ماده در قالب مرگ سویی آنتروپیک تنها پایان تاریخ است.

اما مرگ برای آنکه از هر سو به‌ی اخلاقیات-انسانی رها شود باید به شکلی جدید تعریف شود. مرگ یک ارگانیکسم ناشی از چیست؟ اسپینوزا می‌گفت مرگ یک بدن ناشی از ایجاد ترکیبات و اتصالاتی است بین اجزای آن و اجزای بدن‌هایی دیگر که با نظم و پیوستگی اجزای ارگانیکسم مزبور ناسازگار ولی با یکدیگر سازگارند. به عبارت دیگر، مرگ همواره حادثه‌ای مرگ‌سیاسی است. هر مرگ ارگانیکی ناشی از حمله‌ی قوای بیگانه به درون مرزهای ارگانیکسم و گسستن نسبت برسازنده‌ی قوای دفاعی کوناتوس است. هر مرگ ارگانیک نبردی است مغلوبه. از اسپینوزا به فروید گام مهمی طی می‌شود: مرگ سویی حیات ارگانیک سراسر نه برخاسته از حمله‌ی قوای بیگانه، بلکه ناشی از تمایل درونی خود ارگانیکسم است به جانب فروپاشی و پس‌روی به جانب وضعیت غیرارگانیک. اما این پس‌روی خود ناشی از چیست؟ فروید دقیقاً اینجا است که بدل به ماتریالیستی نظری می‌شود و نظری اسپینوزایی و راسیونالیستی را با پیش‌بینی ظلمانی زهرآگین

می‌کند. به عبارت دیگر، هر برون‌رفتی از وضعیت کلی حیات حرکتی است منفی و سلبی و مرگ‌سو. هر حرکتی، اعم از حرکات سازنده و ویرانگر، در نهایت بنیان تحقق و شرط واقعیت (و نه امکان) خود را در فرجام محتوم مرگ سراسری ماده در مقام شرط تحقق هر شکلی از حیات و سیاست ارگانیک می‌یابد. آینده‌ی ظلمانی هستی در مقام ماده نه رخدادی در انتظار ما، بلکه بنیان تعیین‌کننده‌ی شکل فعلی حیات و سیاست است.

بر مبنای این هستی‌شناسی ماتریالیستی مرگ‌سو، مرگ‌سیاست دیگر نه ناشی از استیلاي مرگ بر حیات، بلکه ناشی از میل سیری‌ناپذیر حیات به بقایی نامتناهی است در کیهانی که بی‌وقفه به سوی نابودی نهایی، به سوی مقصد فرجامین ظلمت، می‌شتابد. تنها کنش ممکن در برابر حیات و هستی عبارت است از تشدید و تسریع حرکت آن به سوی ملکوت ظلمت آخرالزمانی‌ای که بی‌وقفه از همان دم نخستین، بنیان حیات و اندیشه را در سراسر ساحت ارگانیک تشکیل داده است.

حال بر سر دوراهی شگفتی قرار می‌گیریم: آیا ما ناگزیر از تن دادن به منطق خورشیدمرکزی حاکم بر حیات و اندیشه و مرگ هستیم؟ کاپیتالیسم در قرابت عجیبی با حاکمیت اشمیتی، از جانی دیگر این روند مرگ‌سو را پس می‌زند: نه با استقرار نظام‌های قانونی تابع استثنای حاکم، بلکه با دستکاری مستمر چرخه‌ی سرمایه برای جلوگیری از بحران‌های ناگزیر آن برای جلوگیری از فروپاشی نهایی. اما این درست امپراطوری خورشیدمرکز و مرگ‌سویی است که میل به بقا را بدل به میل بنیادین هر ارگانیک می‌کند، از انسان تا کاپیتالیسم. میل به بقا اما چنان که فروید نشان داد چیزی نیست جز میل به شکل‌های خاصی از تعویق و گُندکردن روند ناگزیر فروپاشی به دل امر ارگانیک. این همان تقدم تولید است بدون اتکای آن به سرحد موحش و ازیندرسته‌ی خود، یعنی ویرانگری محض، یا به قول باتای، هولوکاست آزادی. مقاومت در برابر شتاب فزاینده‌ی کاپیتالیسم به جانب امحاء نهایی، به جانب وضعیتی که در آن نه فقط تمایز بین نیروی تولیدی انسان و توان تولیدی ماشین، یعنی تمایز بین سرمایه متغیر و سرمایه ثابت، بلکه تمایز بین انسان و ناسان نیز رو به فروپاشی است. کاپیتالیسم نیز مثل هر اندیشه‌ی توحیدی و خورشیدمرکز، همواره خواستار تعیین شکل مرگ خویش است؛ به عبارت دیگر، همچون هر آنچه مخلوق امپراطوری خورشیدی است.

آیا این پیوند رازآمیز بین خورشیدمرکزی، توحید و مدارهای بازگشت لببیدویی را می‌توان گسست یا پیوندی دیگر را جایگزین آن کرد؟

این کاری است که ژیل دلوز می‌کوشد انجام دهد. دلوز می‌کوشد همین مرگ‌سویی فرویدی ارگانیک را تبدیل به بنیانی برای ایجابیت نامتناهی کند. به عبارت دیگر، کل استدلال دلوز علیه فروید را از یک منظر می‌توان به این شکل صورت‌بندی کرد: از آنجا که تفاوت خود را تا بی‌نهایت تکرار خواهد کرد، مرگ دیگر نه پایانی غیرارگانیک که در کمین ارگانیک و تعیین‌کننده‌ی تاریخ آن در قالب کاپیتالیسم باشد، بلکه شدتی است معاصر با ارگانیک؛ مرگ نه تنها متکثر است بلکه در واقع چیزی جز خود کثرت کیفی یا تفاوت نیست. مرگ در مقام حد تجربه‌نشده‌ی تجربه، در مقام شدتی نامتناهی که هرگز به طور کامل به امتداد و اینهمانی هستندگان فروکاسته نخواهد شد، نه رخدادی کلان در پایان حیات (هایدگر، فروید) بلکه مجموعه‌ی نامتناهی مرگ‌های خرد و آتی‌ای است که همچون شدت‌های مختلف بر بدن ارگانیکس تمیل می‌شوند. اما آنچه دلوز ایده می‌خواند مخزنی از ویرچوالیته‌ها یا امکانات مرگ است. امر ویرچوال جز با تفاوت‌یابی با خود نمی‌تواند بالفعل یا اکچوال شود. اما این تفاوت‌یابی مستمر تنها در صورتی می‌تواند الزاماً توان

نامتناهی و بی‌زمان تکرار را در خود جای دهد که بازگشت قدرت ارگانیک حیات جاودان باشد. حذف کردن این تقدیر محتوم، این مرگ‌سویی و تناهی قدرت، به معنای بازگرداندن الگوی ارگانیک حیات و قدرت به درون هستی‌شناسی دلوزی است که از آغاز خود را برپایه‌ی تقدم تفاوت‌گذاری بر تفاوت، دگردیسی بر بودن، و ماده‌ی غیرارگانیک ماشینی بر ارگانیک مبتنی ساخته بود. به عبارت دیگر، تبیین ماتریالیستی حیات لاجرم باید این نکته را مدنظر داشته باشد که خورشید در مقام بنیان حیات ارگانیک، چیزی جز وقفه‌ای، مرگی خرد، در سیلان ماده نبود، و در نتیجه ارگانیکسم و خود حیات نیز چیزی جز سکون‌ها یا لحظات لختگی سیلان مرگ‌سوی ماده نیستند. از سوی دیگر، حذف مرگ‌سویی و احتمال مرگ و ویرانی نهایی هستی یا ماده در هر لحظه و بدون هیچ مقدمه‌ای، به معنای ایمان به ثبات ضرباهنگ زمانی یا شتاب حیات ارگانیک و تسلیم شدن به منطق کیهانی اقتصاد خورشیدمرکز است.

آیا این بدان معنا نیست که عدم ضرورت ضرباهنگ ثابت فروپاشی ماده امکانی مسیانیک را به سمت یک خودکشی سراسری فراهم می‌آورد؟ به نظر می‌رسد همه چیز ما را به سمت اندیشیدن به یک مسیانیسم کژدیسه می‌کشاند، مسیانیسم ظلمت.

<https://www.lacan.com/heidespie.html> [1]