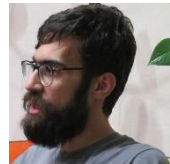


«نه»

درباره‌ی فوران‌های اجتماعی، دیالکتیک میل
و یکی (نه) شدن با کشته‌شدگان

محمد جوانمرد



luigi russolo-1911

«دیگر چیزهایی را که نمی‌توانم تغییر دهم نمی‌پذیرم؛ [در عوض] تغییر می‌دهم چیزهایی را که نمی‌توانم بپذیرم».

نوشته‌شده روی پوستری بر دیوارهای سانتیاگو، در جریان / انفجار / اجتماعی شیلی در سال ۲۰۱۹. این جمله به آنجلا دیویس، فعال و اندیشمند مارکسیست-فمینیست و عضو سابق حزب کمونیست ایالات متحده (۱۹۶۹-۱۹۹۱)، نسبت داده شده است.^۱

مقدمه

قبلاً در «فصل توفان» درباره‌ی وضعیت ملموس و روزمره‌ی ساکنان مرزهای مرگ (یعنی محل تقاطع حمله به ساحت بازتولید، و ارزش‌زدایی از کار و جان انسان‌ها) در لحظه‌های پیش از فوران خشم اجتماعی نوشتیم، و تلاش کردم به سازوکارهای جاری شدن این خشم در قالب فانتزی و تخیل پیشاپیش آن لحظه‌ی فوران بپردازم. علاوه بر این، درباره‌ی دور جدید حصارکشی‌ها،^۲ سرکوب مشترکات،^۳ و فرایندهای ایزوله‌کننده و سرکوب‌گری بحث کردم که خشم بخشی از ساکنان این مرزها را - برای مثال به شکل خشونت علیه زنان و «بدن‌های زنانه‌شده» یا خشونت علیه مهاجران - به‌سوی گروه‌های تحت ستم مضاعف هدایت می‌کرد (و می‌کند). در مقابل، این جستار بلند روی خود لحظه‌ی فوران اجتماعی متمرکز است؛ جایی که، در غیاب آگاهی و سازمان‌دهی انقلابی و رهایی‌بخش (مؤثر) پیشاپیش موجود، گروه‌های اجتماعی و افراد پراکنده از طریق همگرا شدن میلی‌نفی‌کننده، فوران خشم انباشته و برون‌ریزی‌اش در قالب «نه»‌ای واحد در مقابل دستگاه تولید مرگ و خشونت (و انباشت سرمایه)، به یک سوژه‌ی تاریخ بدل می‌شوند. آن‌ها حالا عاملیت خود را همزمان با نفی گفتاری و عملی این دستگاه و تعیین‌های عینی‌اش، در جمعیتی بازمی‌جویند که اجرای همین «نفی» عینی در خیابان‌ها و میدان‌ها به آن مادیت می‌بخشد. زمینه‌ی این بحث، به‌طور کلی، جنبش‌ها و قیام‌های دهه‌ی بلند ۲۰۱۰ در پیرامون جهانی (و در پیرامون مرکز مثل وضعیت سیاهان در آمریکا) است؛ اما این جستار به‌طور خاص، حول انقلاب‌های تونس

و مصر در ۲۰۱۱، جنبش فمینیستی «نی اونا منوس»^۴ در آرژانتین و کشورهای دیگر آمریکای لاتین، و قیام‌های اخیر شیلی و ایران نوشته شده است.

در درگیری با این لحظه‌ها و از جمله از طریق *لغت‌شدگان زمین* (در اصل ۱۹۶۱، نسخه‌ی ۲۰۰۱) فرانتس فانون، لحظه‌ی اوج ناممکن شدن زندگی و عاملیت‌زدایی را برجسته می‌کنم که در آن مرگ بر زندگی تحت چنان شرایطی ترجیح داده می‌شود؛ لحظه‌ای که فراروی از اصل صیانت از نفس را ممکن می‌کند. چگونه می‌شود ذهنیت فردی و جمعی، و وجه مادی لحظه‌های ابتدایی این فوران را درک کرد، وقتی که کسی مثل محمد بوعزیزی، که خودسوزی‌اش جرقه‌ی بهار عربی را زد، یا گروه عظیمی از افراد، برای بازپس‌گیری عاملیت (هرچند محدود) خود، برخلاف منطق صیانت از نفس عمل می‌کنند؟ خشونت سیستمی علیه کسانی که در مرزهای مرگ زندگی می‌کنند، یعنی *لغت‌شدگان زمین*، و خشم انباشته زیر پوست آن‌ها چطور تا نقطه‌ی فوران انباشته می‌شود و همگرا شدن‌اش طی چه تحولی، از جمله در نسبت با قدرت و سیاست رسمی، اتفاق می‌افتد؟ و چگونه این خشونت به یک میل ویران‌گر متراکم که کل دستگاه تولیدکننده‌ی مرگ را هدف قرار می‌دهد، تبدیل می‌شود؟

برای توضیح این فرایند، اولاً، در بستر چرخش نولیبرالی حکومت‌های پسااستعماری و پسانقلابی، درباره‌ی فرایند *ناهمسان‌سازی*^۵ مردم با حکومت، و تشدید بیرونی شدن سلطه و قدرت نسبت به مردم بحث می‌کنم. بعد تلاش می‌کنم صورت‌بندی‌ای از نقش میل در شکل‌گیری جمعیتی که از این فوران‌های اجتماعی زاده می‌شود ارائه دهم؛ میلی ویران‌گر و نفی‌کننده در نسبت با دستگاه تولید مرگ، که به‌طور همزمان در نسبت با فرودستان میلی پیونددهنده و جمعیت‌ساز است؛ رانه‌ی مرگ در نسبت با دستگاه تولید مرگ، رانه‌ی زندگی در نسبت با خودی همه‌شمول. با این زمینه، به دیالکتیک بین همسان‌سازی جمعی سلبی و/یجابی می‌پردازم؛ چیزی که بحث درباره‌ی آن امروز، مخصوصاً با قدرت‌گرفتن گرایش فاشیستی پس از لحظه‌ی انقلابی که بر غلبه‌ی یک‌سویه‌ی همسان‌سازی سلبی – که صرفاً علیه تعینی خاص از قدرت و همزمان ضد «دیگری»های تحت ستم مضاعف است – تکیه دارد، بیش از هر وقت دیگری ضروری به نظر می‌رسد. همسان‌سازی منفی لحظه‌های فوران اجتماعی را

می‌شود در نفرت از، و تقابل عینی با دستگاه تولید مرگ و نفی آن جُست، و همسان‌سازی ایجابی آن را از خلال جمعی شدن خود زندگی در این لحظه‌ها، کم‌رنگ شدن مرز بین فضاها، خصوصی و عمومی، و در نسبت (عاطفی و همسان‌سازانه) با کشته‌شدگانی که زندگی و مرگ‌شان تمثیلی متراکم از وضعیت جمعی است؛ کسانی مثل ژینا/مهسا امینی، محمد بوعلیزی، اریک گارنر، جورج فلوید، و چیارا پائز. همین همسان‌سازی پیچیده (همسان‌سازیِ نا-این‌همان)^۶ با کشته‌شدگان (در کنار وجوه دیگر این لحظه)، باعث می‌شود افرادی پراکنده از گروه‌های اجتماعی مختلف، با امتیازهای نسبی و فاصله‌های متفاوت از مرزهای مرگ، خود را موقتاً در هیئت یک «جمعیت»^۷ تجربه کنند و بتوانند از اصل حفظ خود فراروند. در واقع از طریق همین همسان‌سازی پیچیده‌ی گروه‌های اجتماعی مختلف با کسانی در محل تقاطع ستم‌های سیستمی مختلف است که بعضی تفاوت‌های خاص در این لحظه‌ها - مثل زن بودن، کُرد و پیرامونی بودن در وضعیت ایران، و پیرامونی بودن و بیرون ماندن از بازار کار مزدی در تونس - علاوه بر امر جزئی، یعنی دلالت بر وضعیت یک گروه اجتماعی خاص، بازنماینده‌ی تمامیتِ وضعیتی جمعی و جمعیتی انقلابی می‌شوند. این یعنی این تفاوت‌ها در شکل‌دهی به جمعیت انقلابی، با استفاده از اصطلاحات ارنستو لاکلاو در *پوپولیسم*: در باب *عقل پوپولیستی* (۱۴۰۰)، به تفاوت‌هایی هژمونیک تبدیل می‌شوند. در پایان این جستار، به بحث از اهمیت میل و خودانگیختگی در فهم فوران‌های اجتماعی دهه‌ی ۲۰۱۰ در پیرامون و دیالکتیک آن با خودآگاهی برمی‌گردم. آن‌جا بحث می‌کنم که هرچند بدون نقش میل نفی‌کننده و ویران‌گر نمی‌شود شکل‌گیری جمعیت و سوژه‌ی انقلابی معاصر را فهمید، اما این میل و این خود همه‌شمول انقلابی، به‌خودی خود، تبخیرشونده و زودگذرند، و اگر به خودآگاهی‌ای مستمرتر بدل نشوند، این ظرفیت را دارند که توسط دستگاه فاشیستی تصاحب میل بلعیده شوند. سویه‌ی پیونددهنده و ایجابی این میل را که بعدتر می‌تواند به خودآگاهی‌ای مستمرتر تبدیل شود در چه تقاطع‌هایی می‌شود جُست؟ به‌عنوان مسیری برای فکر کردن به این سؤال، در پایان، به اهمیت فضاها و موقعیت‌هایی اشاره می‌کنم که در آن‌ها سویه‌ی حصارشکن و مرزدای لحظه‌ی اوتوپایی قیام می‌تواند در هیئت فعالیت جمعی یا گرایشی به جمعی

کردن خود زندگی روزمره (یا حتی درک تجربه‌ی سرکوب به‌طور جمعی) امتداد پیدا کند.

فضای خشم

«آن‌ها جلوی بخش‌هایی از نیل را سد زدند تا اقامتگاه‌های لوکس جدیدی در کنار آب ایجاد کنند... و زمین از زیر پای ساکنان به "سرمایه‌گذاران" خارجی فروخته شد... در مُقَطِّم، فاضلاب از یک ساخت‌وساز جدید پرزرق‌وبرق در بالای تپه، سنگی را که دُوَّیعا، محله‌ی فقیرنشین قدیمی در پایین، به‌طور خطرناکی روی آن قرار داشت، فرسود و باعث شد این منطقه به پایین تپه‌ی ناهموار سقوط کند... ربع میلیون کودک در خیابان‌ها زندگی می‌کردند... مأموران پلیس خود از قاچاقچیان مواد مخدر حفاظت می‌کردند. مردم اغلب هنگام بازجویی از پنجره‌ها بیرون می‌افتادند یا در بازداشت پلیس دچار حمله‌ی قلبی می‌شدند. ویدئویی بود از زنی که وارونه آویزان شده بود و التماس می‌کرد، التماس می‌کرد... هر روز اعتراضات، راهپیمایی‌ها، و تظاهراتی اتفاق می‌افتاد...»^۸

أهداف سويف، در قاهره، خاطرات شهری منقلب‌شده (۲۰۱۴)

این فوران‌های اجتماعی به دنبال دهه‌هایی اتفاق افتادند که شرایط زندگی در آن‌ها روز به روز وخیم‌تر می‌شد. از یک طرف، بقا و معیشت ساده مدام دسترس‌ناپذیرتر، و از طرف دیگر، داشتن حداقلی از عاملیت بر این شرایط (یا حتی توهم آن)، چه از طریق دموکراسی انتخاباتی، (دنباله‌ی) انقلاب‌های مردمی، یا حتی توهم عاملیت فردی نولیبرال و اسطوره‌ی موفقیت فردی، به‌مرور برای گروه‌های بیش‌تری ناممکن می‌شد. در این دهه‌ها، حدوداً از دهه‌ی ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ به این سو، ما از یک طرف شاهد شدت گرفتن بیرون ماندن از بازار کار مزدی، کار تحت شرایط بی‌ثبات (برای مثال در اقتصادهای غیررسمی)، عدم دسترسی به وسایل پایه‌ای معیشت، یعنی مسکن مناسب، غذا، آب، بهداشت عمومی، آموزش، و سیستم بازنشستگی مناسب بوده‌ایم؛ چیزی که همزمان همراه بوده است با سلب مالکیت مردم بر زمین، منابع طبیعی، سواحل، پیاده‌ورها، میدان‌ها، خیابان‌ها، و همه‌ی فضاها و منابع پیش از این، تا حدی مشترک.

علاوه بر این، بسیاری با افزایش خشونت پلیس و نیروهای امنیتی، و تهدید مداوم خشونت سیستمی مواجه بوده‌اند (و هستند)، چیزی که شدت آن به میزان بی‌ثباتی وضعیت فرد و نزدیکی‌اش به آنچه این‌جا مرزهای مرگ می‌نامم بستگی دارد. این به معنی ناممکن کردن زندگی - ناممکن کردن یک زندگی شایسته‌ی زیستن و حتی حق ساده‌ی زندگی کردن - توسط دستگاه سیاسی و اقتصادی تولید خشونت، همان دستگاه تولید مرگ، و دورریختنی کردن برخی جمعیت‌ها و گروه‌های اجتماعی است که به واسطه‌ی تفاوت‌های جنسیتی، نژادی، ملی و غیره با آن‌ها، به درجات مختلف، مثل هموساکر برخورد می‌شود؛ یعنی زندگی‌های برهنه‌ای که قدرت حاکم - چه دولت اصلی و چه دولت ثانویه، آن‌گونه که ریتا سگاتو بیان می‌کند - می‌تواند به راحتی و بدون هیچ پیامدی جدی محوشان کند.^۹ مفهوم مرزهای مرگ محوری است که در این متن در تلاش برای درک هم‌زمان هر دو وجه این دستگاه استثمار و تولید مرگ (در یک سو، استثمار مضاعف، طرد از کار مزدی، سلب مالکیت، و حمله به وسایل معیشت، و در سوی دیگر، تجربه‌ی خشونت مستقیم سیستمی یا حتی کشته شدن به دست دولت یا دولت ثانویه)^{۱۰} به آن تکیه می‌کنم. البته این مستلزم کار بست این مفهوم به شکلی سیال و منعطف است، طوری که بسته به بافت و موضوع، وجهی از وجوه آن برجسته‌تر می‌شود.

در مواجهه با چنین شرایطی، فضایی از خشم و تخریب در میان آن زندگی‌های بی‌ارزش‌شده‌ی نزدیکی مرزهای مرگ رشد می‌کند؛ خشمی که، به تعبیر قانون درباره‌ی خشونت ضداستعماری، «درست زیر پوست» جریان دارد.^{۱۱} این خشم و تمایل به تخریب را، همان‌طور که قبل‌تر اشاره کردم، می‌شود در تقاطع دو روند درهم‌تنیده فهمید: از یک طرف، حمله به ساحت بازتولید، دشوارتر شدن شرایط زندگی و تشدید دسترس‌ناپذیرتر شدن وسایل معیشت،^{۱۲} و از طرف دیگر، از دست دادن عاملیت نسبت به نیروهایی که این شرایط را تعیین می‌کنند، تا سرحد انسانیت‌زدایی. مثال محمد بوعلیزی، که خودسوزی‌اش جرقه‌ی انفجار بهار عربی را هم زد، به فهم این وضعیت کمک می‌کند. داستان بوعلیزی می‌تواند، به تعبیر سگاتو، روایت یک جمعیت (فراملی) باشد؛ مرگی که «می‌تواند به‌طور مناسب و روشن به‌عنوان تمثیلی از جایگاه و موقعیت

همه‌ی آن‌ها که تحت سلطه‌اند، همه‌ی مردم تحت سلطه، همه‌ی طبقه‌ی تحت سلطه عمل کند».^{۱۳} محمد که در سیدی بوزید - منطقه‌ای پیرامونی درون پیرامون نظام- جهان سرمایه‌دارانه - زندگی می‌کرد، برای تأمین نیازهای اساسی خود و خانواده‌اش به‌عنوان دست‌فروش در اقتصاد غیررسمی، میوه و سبزی می‌فروخت. در سیدی بوزید، «مکانیزه کردن مزارع سرمایه‌دارانه در سطحی وسیع، به قیمت بدهکار شدن، سلب مالکیت و [شبه]پرولتر شدن خرده‌مالکان تمام شد».^{۱۴} محمد قطعه زمینی از پدرش به ارث برده بود، اما این زمین به آب آبیاری، که توسط مزارع بزرگ قبضه‌شده بود، دسترسی نداشت. خانواده‌ی بوعزیزی، ناتوان از تأمین زندگی از طریق این زمین، وامی گرفتند و زمین را در رهن بانک گذاشتند. ادامه‌ی داستان را می‌شود حدس زد: وقتی نتوانستند بدهی خود را بپردازند، بانک زمین‌شان را از آن‌ها گرفت. این همان وقتی است که محمد، محروم از وسایل تولید و کنار گذاشته شده از اقتصاد رسمی، به دست‌فروشی روی آورد.

با این پس‌زمینه است که باید تصمیم‌اش را در آن روز زمستانی در شانزده دسامبر ۲۰۱۰ (برخلاف دفعه‌های قبل) برای مقاومت در برابر تلاش مأموران شهرداری و پلیس برای مصادره‌ی کالاها و ترازویش فهمید. آن روز با او با خشونت برخورد کردند، وسایل‌اش را، تنها وسایلی که او با آن‌ها قادر به امرار معاش بود، توقیف کردند، و او را که مقاومت می‌کرد، طبق گفته‌ها، روی زمین سرد انداختند.

این‌جا باید لحظه‌ای درنگ کنیم و این صحنه را، به‌طور ملموس، در ذهن مجسم کنیم: این حس فقدان عاملیت را، این تحقیر در برابر دستگاهی عظیم از خشونت و استثمار که هیچ کنترلی بر آن نداریم، و این رابطه با حکومتی را که بیش از پیش به اشغال‌گری در برابر اشغال‌شدگان می‌ماند. باید درنگ کنیم و برای لحظه‌ای این ترکیب شرم و خشم را تخیل کنیم که در این لحظه‌ها زیر پوست می‌دود. و این وصفی از وضعیتی فراملی (البته، نه جهان‌شمول) در نزدیکی نسبی به مرزهای مرگ (یعنی مرزهای بلعیده شدن زندگی، و حس فقدان عاملیت) است: بیش از چند دهه زیر سیطره‌ی امتداد یک حکومت (گاهی با یک فرد در رأس آن) زندگی کرده‌ای که همه‌ی جنبه‌های زندگی‌ات، مثلاً آموزش، زبان، پوشش، و بدن‌ات را کنترل می‌کند، به‌خصوص

اگر زن، از اقلیت‌های جنسی و جنسیتی، ملی و قومی^{۱۵} بوده باشی؛ به‌علاوه، نیازهای اساسی‌ات، یعنی آب، غذا، برق، مسکن، شغل و غیره را، نه‌تنها فراهم نمی‌کند، بلکه گاهی فعالانه جلوی تأمین آن‌ها را هم می‌گیرد. در مواجهه‌های نزدیک و فردیِ خودت و دیگران با این سیستم - در اداره‌های دولتی، در خیابان با پلیس و با «گشت ارشاد»، دفترهای «گزینش»، سازمان نظام وظیفه، مترو و پیاده‌روها (اگر دست‌فروش باشی)، دادگاه‌ها (به‌خصوص اگر به همان جایگاه‌های مورد تبعیض مضاعف تعلق داشته باشی)، و البته در کارخانه‌هایی که دستمزدت را چند ماه عقب انداخته‌اند - دیده‌ای که این دستگاه چقدر عظیم و قدرت فردی تو در برابر آن چقدر ناچیز به نظر می‌رسد، دیده‌ای که چطور می‌تواند تو را از هر گونه عاملیتی محروم کند و در غروب یک روز گرم و آلوده‌ی تابستانی، وقتی خسته و پر از خشم و شرمِ انباشته زیر پوست به خانه برمی‌گردد، این حس را به تو بدهد که وضع و عاملیات در تعیین شرایط زندگی از سگ ولگردی که در همان لحظه سلانه‌سلانه توی پیاده‌رو می‌گذرد، بیش‌تر نیست. این است حس فقدان عاملیت تا سرحد انسانیت‌زدایی.

چنین سرحدی، یادآور وصف فانون از وضع «بومی»‌های زیر سلطه‌ی استعمارگران است؛ چیزی که ژان-پل سارتر در مقدمه‌اش بر *لغت‌شدگان* زمین این‌طور توصیف‌اش می‌کند:

اگر مبارزه کند، سربازان شلیک می‌کنند و او مُرده‌ای بیش نیست؛ اگر تسلیم شود، خود را تحقیر می‌کند و دیگر انسان نخواهد بود؛ شرم و ترس شخصیت او را از هم می‌پاشاند و درونی‌ترین وجوه نفس‌اش را تکه‌تکه می‌کند.^{۱۶}

روشن است که در سال‌های پیش از قیام، همان‌طور که در ادامه بحث می‌کنم، اولاً، وضع برای همه به این شدت سرحدی نیست؛ گروه‌هایی از جامعه که در جایگاه‌های نسبتاً فرادست‌تر (یعنی دورتر از مرزهای سیال و گسترش‌یابنده‌ی مرگ) قرار دارند، با وجود نارضایتی‌ها هنوز هم مجراهایی برای ابراز عاملیت و تخلیه‌ی نارضایتی‌هایشان دارند. در ثانی، از آن‌جا که تا پیش از خود لحظه‌ی فوران، نسبت «مردم» با حکومت هنوز از نسبت استعمارگر با استعمارشده فاصله دارد، هزینه‌ی مقاومت (فردی) در برابر آن هم دقیقاً مرگی که سارتر و فانون از آن می‌گویند نیست. در عین حال، شباهت‌اش

این جا است که مقاومت و «نه» گفتن در این شرایط هم، نیازمند گذر و فراروی نسبی از اصل صیانت از نفس است (و به همین دلیل «عقلانی» به نظر نمی‌رسد)؛ چراکه اگر نه الزاماً مرگ، محروم شدن از تحصیل و باقی حقوق مدنی، از دست دادن شغل، زندانی شدن، و در یک کلام له‌شدن و محروم‌تر شدن از زندگی هزینه‌ی این «نه» گفتن، مخصوصاً به‌شکل فردی و پراکنده‌ی آن است.

پیش از لحظه‌ی فوران جمعی خشم علیه سیستم، این خشم انباشته به شیوه‌های مختلف بروز پیدا می‌کند و (بخش‌هایی از آن) بیرون ریخته می‌شود. اگر بار دیگر از قانون کمک بگیریم، فانتزی، تخریب دیگری، به‌خصوص دیگریِ فرودست‌تر، و خودتخریبی جمعی راه‌های اصلی ابراز این خشم‌اند. درباره‌ی فانتزی ویران کردن دستگاه تولید خشونت (یعنی نظم سیاسی-اجتماعی مسلط)، که عمده‌تاً به‌دلیل ناتوانی از تخیل بازیابی عاملیت جمعی، به‌کمک وقایع ظاهراً طبیعی مثل زلزله، توفان، و غیره تخیل می‌شود، در «فصل توفان» بحث کردم. آن جا همچنین به خشونت گروه‌های تحت ستم (برای مثال، مردان بیرون مانده یا بر مرز بازار کار رسمی) به گروه‌های تحت ستم مضاعف (زنان و «بدن‌های زنانه‌شده» از جمله مهاجران) پرداختم.

به این‌ها باید ابراز خشم در قلمرویی که آصف بیات زیر-جامعه می‌نامد را هم اضافه کرد؛ یعنی نظام معنایی، ارزشی و کنشی متضاد با گفتار مسلط و رسمی، «عرصه‌ی مبهم، غیررسمی و زیرین»، که در مقابل «عرصه‌ی علنی، رسمی و نخبگانی [...]» که سیمای به‌هنجاری، باثباتی و [حفظ‌شدگی] وضع موجود را نشان می‌دهد، معمولاً «از دید ناظر معمولی پنهان است، و یا در غیر این صورت بی‌اهمیت و غیرعادی تلقی می‌شود».^{۱۷} زندگی روزمره‌ی اساساً متفاوت با «هنجارهای رسمی» و به اشتراک گذاشتن دردها، رنج‌ها، خشم، آرزوها و ناامیدی‌ها در تاکسی‌ها، دورهمی‌های خانوادگی، بین دوستان، دانشجویها، و زن‌هایی که تجربه‌های مشترکی از ستم و خشونت دارند، همه جلوه‌هایی از این زیرجوامع‌اند. علاوه بر همه‌ی این‌ها، این تجمع خشم و نارضایتی، به‌شکل اعتراضات جمعی (مثلاً اعتراضات و تجمع‌های صنفی) و گاه اعتراضات گسترده‌تر، اما نه الزاماً همه‌شمول، بروز می‌یابد.

با نزدیک‌تر شدن لحظه‌ی فوران اصلی، خشم انباشته و به‌اشتراک گذاشته‌شده در زیرجوامع با تکرار بیش‌تری به سطح می‌آید و در ساحت عمومی مرئی می‌شود. این به معنای پا بیرون گذاشتن از ساحتِ «عقلانی» صیانت از نفس، هرچند (هنوز) به‌شکل فردی است. در بافت ایران، همزمان با یکی از بروزهای جمعی همین خشم در دی‌ماه ۱۳۹۶، رخدادِ ایستادن ویدا موحد بر یکی از سکوهای برق خیابان انقلاب، با پوشش اختیاری و روسری‌ای سفید بر چوب، مثالی از این به سطح آمدن و مرئی شدن عمق شکاف بین ظاهر جامعه و زیرجوامع، و خشمِ نهفته در آن‌ها است. غریب آن که انگار رخداد ویدا موحد، نه به‌عنوان بخشی از آن ابراز عمومی خشم، بلکه به‌موازات آن، در فضا و ساحتی دیگر اتفاق می‌افتاد. اعتصاب‌های دنباله‌دار و تجمع‌های اعتراضی کارگران هفت‌تپه، برای مثال در ۱۳۹۷، که توجه عمومی را به ناممکنی زیستن و بازتولید خود در آن شرایط جلب کرد هم مثالی دیگر است. اما خشم آن زن گرگانی در اداره‌ی برق در تابستان ۱۴۰۰ بیان‌گر لحظه‌ای بود که گره‌خوردگی محروم شدن از حداقل‌های معیشتی و رفاهی به سرکوب زنان توسط یک سیستم واحد، در سطح تجربه درک‌پذیر و مرئی می‌شد؛ لحظه‌ای که خشم‌های پراکنده به دور هدف و ابژه‌ای واحد جمع می‌شدند (نه فقط در قلمروی «دانستن» و تحلیل، بلکه همچنین در ساحت تجربه‌ی زیسته، انضمامی، و حس‌پذیر). عصبانیت آن زن و شیوه‌ی ابراز آن، تجمع خشم عمومی دی‌ماه ۹۶ (و آبان ۹۸) بود با رخداد ویدا موحد، و درونی شدن این دو نسبت به یکدیگر.^{۱۸} خیلی از ما هم بارها چنین لحظه‌ای را، در همان لحظه که با عاملان دستگاه حاکم سروکار داشتیم، تخیل کرده بودیم (و می‌کنیم)؛ تخیل می‌کردیم که اگر نگرانی برای همه‌ی پیامدهایش نبود چطور خشم‌مان را به او بروز می‌دادیم، چطور فریاد می‌زدیم و تحقیر را تحمل نمی‌کردیم. اما ما تحمل می‌کردیم، شاید چون هنوز امتیازاتِ نسبی‌ای داشتیم که ما را از آن سرحد عاملیت‌زدایی و ناممکن شدن زندگی، کمی دور نگه می‌داشت؛ یا دست‌کم به حدی نمی‌رسید که بر عقلانیت حفظ خود غلبه کند؛ اما بعضی‌ها، حتی قبل از فوران اصلی، نتوانستند به تخیل و فانتزیِ ابراز خشم، یا بروز آن در زیرجوامع بسنده کنند.

تجربه یا امکان تجربه‌ی مستقیم خشونت سیستمی - خواه دولتی یا غیردولتی - خیلی ساده منجر به ایجاد ترس می‌شود، ترسی هم‌بسته‌ی اصل صیانت از نفس؛ می‌ترسیم حرفی بزنیم، وقتی کارمند یک اداره ظاهر ما را مسخره می‌کند و می‌گوید «هی تو، موقشنگ!»، پیش از امضا کردن برگه‌ای که تعیین می‌کند آیا می‌توانیم به تحصیل یا کارمان ادامه دهیم یا نه (اما خشم و نفرت درون ما رشد می‌کند و شخصیت‌مان را از درون تکه‌تکه می‌کند). وقتی مأموران شهرداری مترو یا پیاده‌رو را از دست‌فروش‌ها «پاکسازی» می‌کنند، می‌ترسیم دخالت کنیم، یا وقتی که گشت ارشاد در تهران، در یک عصر معمولی، دختری را به خاطر نپوشیدن «حجاب مناسب» به داخل ون خود می‌برد، در حالی که مادرش تلاش می‌کند ماشین را متوقف کند و دست‌هایش را روی کاپوت ون می‌گذارد و فریاد می‌زند: «به خدا مریضه! داروهاش رو لازم داره! نبریدش ظالما!». در چنین لحظه‌هایی، از امتیازات نسبی خود در مقایسه با کسی که او را می‌برند یا یا در حال لگد زدن به او بساطاش را جمع می‌کنند آگاه می‌شویم؛ اما اشتراکات تجربه‌مان را هم می‌بینیم، هرچند با شدت و کیفیتی متفاوت. در آن مأمور پلیس، کارمند دولتی‌ای را می‌بینم که همان صبح تحقیرم کرده بود، یا بازجو/مصاحبه‌کننده‌ی «آموزش و پرورش» را که همه‌ی زندگی خصوصی‌ام را شخم زد و تحت فشار قرارم داد تا توضیح دهم چرا در انتخابات قبلی رأی نداده‌ام، چرا فلان سؤال را درباره‌ی غسل کردن اشتباه جواب دادم، یا چرا زنی که با او در رابطه‌ام (که آن‌ها فقط به‌عنوان «همسر» می‌شناسندش) «حجاب مناسب» نمی‌پوشد (و او در نهایت از حق کار در شغلی که در حال انجام‌اش هستم محروم‌ام می‌کند و دسترسی‌ام را به دستمزدِ حداقلی‌ای که به‌شدت به آن نیاز دارم می‌بندد). در آن لحظه، در آن مواجهه، در آن صحنه، خیلی چیزها را به‌طور درونی می‌بینم؛ اشکال مختلف ستم، هم آن‌هایی که بر من رفته است و هم آن‌هایی که دیده، شنیده یا خوانده‌ام. اما هیچ کاری نمی‌کنم. خشم‌ام هنوز، از جمله به‌خاطر تنها بودن و البته امتیازاتِ نسبی‌ام، تا حدی نیست که از اصل صیانت از نفس بگذرم. بعد، از خودم شرم می‌کنم؛ حتی از خودم متنفر می‌شوم که بدون هیچ دخالتی رد شدم؛ صدای فریاد و ضجه‌های آن مادر تا روزها در گوش‌ام می‌پیچد و تعقیب‌ام می‌کند. اما خشم زیر پوست جریان پیدا می‌کند و بزرگ می‌شود.^{۱۹}

تقریباً همزمان با فریادهای آن زن گرگانی، اعتراضات به بی‌آبی در خوزستان در تابستان ۱۴۰۰ و مواجهه‌ی زن عرب با پلیس و نیروهای امنیتی هم لحظه‌ی دیگری از رؤیت‌پذیر شدن همگرایی انباشت به‌مدد سلب مالکیت، حمله به ساحت بازتولید (که زنان را در خط مقدم سرکوب و مقاومت قرار می‌دهد)، ستم به ملیت‌ها و اقوام فرودست، و خشونت عریان سیستمی است.^{۲۰} بحث ورنیکا گاکو در *بین‌الملل فمینیستی* (۱۴۰۳) صورت‌بندی‌ای از این همگرایی ارائه می‌دهد؛ خشونت جنسی و جنسیتی برای او، محل تقاطع خشونت‌هایی سیستمی متعدد، مثل بیرون ماندن از مردسالاری مزدی و پیامد بی‌واسطه‌ی آن یعنی عدم استقلال اقتصادی، «خشونت استثمار و انتقال آن به خانه» از طریق مردان، و «آتش زدن به خدمات عمومی» است.^{۲۱} این همگرایی نه فقط از راه تحلیل، بلکه از طریق تجربه و رؤیت‌پذیر شدن در ساحت عمومی، برای مثال از طریق اعتصابات فمینیستی یا اعتراضات عمومی درک‌پذیر می‌شود.

بروزه‌های پرتکرار خشم و نارضایتی جمعی در قالب اعتراضات گسترده قبل از فوران اصلی، به زمین‌لرزه‌های کوچک‌تری می‌ماند که قبل از زلزله‌ی اصلی رخ می‌دهند. برای مثال در شیلی می‌شود به اعتراضات دانشجویی دهه‌ی ۲۰۱۰ و اعتراضات زنان در سال ۲۰۱۸ - تحت تأثیر جنبش فراملی «نی اونا منوس» در آمریکای لاتین - فکر کرد. مصر در سال ۲۰۰۷ شاهد اعتراضات گسترده‌ای بود که به *انقلاب تشنگان* معروف شد، درست مثل اعتراضاتی که در تابستان ۱۴۰۰ از خوزستان شروع و به بخش‌های دیگری از ایران تکثیر شد. در بافت ایران، البته، این پیش‌لرزه‌ها با اعتراضات سال‌های ۱۳۹۶ و ۱۳۹۸ شروع شدند؛ از یک طرف، اعتراضات گسترده‌ی دی ۱۳۹۶ و آبان ۱۳۹۸، و از طرف دیگر، و هنوز با شکافی نسبی، رخداد ویدا موحد و تکثیر آن از طریق «دختران انقلاب»، و خشم عمومی نسبت به شلیک به هواپیمای اوکراینی حامل مسافران اکثراً ایرانی. در تونس هم، اعتصاب و اعتراضاتی گسترده‌ای در سال ۲۰۰۸ در شهر قفصه، *پیرامونی درون پیرامون*، پس از اعلام نتایج استخدام شرکت فسفات قفصه و بیرون ماندن محلی‌ها از نیروی کار تازه استخدام‌شده رخ داد.

در این لحظه‌ها، هرچند هنوز بین جهان‌هایی که این خشم‌های فردی و جمعی در آن‌ها ابراز می‌شوند فاصله‌ای هست (شبهه به فاصله‌ی جهان رخداد ویدا موحد و

اعتراضات گسترده‌ی دی (۱۳۹۶)، اما یکی از پیش‌شرط‌های ظهور یک سوژه‌ی انقلابی فراگیر - که دارد از ترکیب موقتی گروه‌های اجتماعی مختلف بر مبنای درکی از هم‌سرنوشتی شکل می‌گیرد - در حال برآورده شدن است. اگر از صورت‌بندی ارنستو لاکلائو در پوپولیسم استفاده کنیم، در این لحظه‌ها «نوعی مرز آنتاگونیستی درونی» در حال شکل‌گیری است «که "مردم" را از قدرت جدا می‌سازد»؛^{۲۲} این یعنی شدت گرفتن بیرونی و مرئی‌تر شدن قدرت نسبت به مردم. این بیرونی شدن به معنای تضعیف هژمونی دولت، و به‌طور همزمان، اوج‌گیری احساس فقدان عاملیت در تعیین شرایط زیست خود از راه‌های «رسمی» و موجود است. رابطه‌ی بازنمایانه بین مردم و دولت از طریق (شبه)دموکراسی‌های انتخاباتی یا ته‌مانده‌های انقلاب‌های مردمی، که باعث می‌شود سوژه‌های متقادر دولت بتوانند با آن به‌طور جزئی همسان‌سازی کنند و با جسمیت‌یابی‌های آن در فیگورهای پدران، رابطه‌ای مرکب از عشق و احترام و ترس داشته باشند، در این پیش‌فوران‌ها تا سرحد شکستن تضعیف می‌شود.

بیات در *انقلاب بدون انقلابیون* (۱۴۰۲) توضیح می‌دهد که «نظام‌های پس‌استعماری» در خاورمیانه، بنا به «قراردادی اجتماعی»، به بسیاری از شهروندان‌شان خدماتی اجتماعی ارائه می‌دادند، زیرا در برابر «قدرت‌های استعماری و طبقات حاکم قدیمی» به «جلب حمایت از دهقانان، کارگران، و اقشار متوسط» نیاز داشتند.^{۲۳} این «قرارداد اجتماعی» - که البته در بافت ایران از همان آغاز هم زنان را در جایگاهی فرودست می‌نشاند و در نسبت با گروه‌های تحت ستم مضاعف مثل بلوچ‌ها، کردها و بسیاری از پیرامون‌های ملی وجود نداشت - با چرخش نولیبرالی دهه ۱۹۸۰ (و در مثال ایران، دهه ۱۹۹۰، یعنی در دولت‌های پس از جنگ) شروع به گسستن کرد.^{۲۴} این چرخش با سیاست‌هایی مثل کاهش و خصوصی‌سازی خدمات اجتماعی، واگذاری تأمین بسیاری از نیازهای اولیه به بازار، و سر باز زدن دولت از تأمین شغل برای شهروندان، و موقتی‌سازی قراردادهای نیروی کار همراه بود.

کاهش مشارکت در انتخابات ریاست‌جمهوری، مثلاً در انتخابات مصر و ایران پیش از فوران‌های اجتماعی، نشانه‌هایی از این گسست روابط بین دولت و مردم و تشکیل «مرز آنتاگونیستی درونی بین مردم و قدرت» است. مهم‌تر از اعداد (که چندان هم

قابل اتکا نیستند) اما، تغییری کیفی است که در نسبت بین «مردم» و «سیاست رسمی» اتفاق می‌افتد. بعد از شکل‌گیری اولیه‌ی این «مرز» جداکننده، گروه‌های وسیعی از جامعه دیگر نمی‌توانند روی این سازوکارها به‌طور عاطفی بارگذاری کنند تا از طریق دیدن خود و صدایشان (هرچند جزئاً) در حرف‌های فلان نامزد ریاست‌جمهوری حداقلی از عاملیت برای خود قائل شوند. به عبارت دیگر، این سازوکارها دیگر به‌عنوان مجراهای اصلی سرمایه‌گذاری عواطف و نیروی روانی جمعی، امیدها و آرزوهای تغییر عمل نمی‌کردند؛ دست‌کم نه با همان کیفیت سابق. در کافه‌ها، تاکسی‌ها، دوره‌می‌های خانوادگی، فضاهای دانشجویی، گروه‌های مطالعاتی و فضاهای مشابه، افراد حالا خیلی کم‌تر در مورد خودِ نامزدهایی که یکی از آن‌ها قرار بود کشور را (مثلاً) برای چهار، پنج یا شش سال آینده اداره کند، به بحث‌های داغ می‌نشستند. احساسی مشترک در هوا شناور بود؛ این‌که همه‌ی آن‌ها مثل هم‌اند (یا در مواردی مثل مصر و تونس، حتی گزینه‌های کاذبی هم در کار نبودند و «او» فقط یک نفر بود)، و این‌که مرزی روشن بین «آن‌ها» («او») و «ما» وجود دارد.

پیش‌نیاز دوم برای ظهور سوژه‌ی انقلابی همه‌شمول، همان‌طور که لاکلائو توضیح می‌دهد، شکل‌گیری «زنجیره‌ی هم‌ارزی از مطالبات»^{۲۵} است، یعنی نوعی به‌هم‌پیوستگی و همگرایی نارضایتی‌ها، خواسته‌ها و خشم‌های خاص و تغییر کیفی آن‌ها به خشم و خواسته‌ای کلی‌تر، که «ظهور "مردم" [در هیئت سوژه‌ای انقلابی و فراگیر و ضدسیستم] را ممکن می‌کند».^{۲۶} در بافت خاص ایران، درباره‌ی این بحث کردم که چطور از دی ۱۳۹۶ تا تابستان ۱۴۰۰ این همگرایی، پیوند خوردن و درونی شدن نارضایتی‌های مختلف نسبت به یکدیگر، تا حدی قابل‌توجه اما نه هنوز کامل، اتفاق می‌افتد. مرحله‌ی سوم و نهایی، یعنی ظهور «نظام ثابتی از دلالت و معنا» و تولد یک سوژه‌ی تاریخ جدید،^{۲۷} تنها پس از فوران اصلی، همگرایی خشم جمعی و میل به ویران‌گری حول یک دال مرکزی نفی‌کننده، یک «نه» متحد، به وقوع می‌پیوندد. در ادامه‌ی این جستار روی همین لحظه و نظام دلالتی که از راه میل از دل آن سربرمی‌کشد تمرکز می‌کنم و به همسان‌سازی جمعی پیچیده‌ای که حول مردگان، حول آن یک نفر که داستان‌اش داستان «ما» شد، اتفاق می‌افتد می‌پردازم.^{۲۸}

اما قبل از پرداختن به لحظه‌ی فوران اصلی، اشاره‌ای کوتاه به نقش دستگاه ایدئولوژی و تصاحب میل در بازتولید و حفظ نظم مستقر ضروری به نظر می‌رسد. در واقع، در مرزهای مرگ (و به‌طور کلی‌تر در پیرامون جهانی) این فقط اصل صیانت از نفس و ترس بیرونی از خشونت دیدن و مرگ نیست که مانع فوران و همگرایی خشم رو به سوی دستگاه تولید مرگ (بیش از هر چیز، دولت) می‌شود، بلکه این‌جا اشکالی از سلطه‌ی درونی هم وجود دارند که سوژه را منقاد می‌کنند، همسان‌سازی نسبی او با دولت را باعث می‌شوند، و خشم‌اش را به سوی گروه‌های فرودست‌تر، یعنی «دیگری‌شده»‌ها هدایت می‌کنند. این منقاد کردن البته الزاماً به معنای تولید سوژه‌هایی نیست که به‌طور خودآگاهانه با حکومت هم‌دل‌اند و از آن حمایت می‌کنند؛ بلکه بیش‌تر به این معنا است که خشم، نفرت و نارضایتی‌های انباشته، در سطح عواطف و ساختار میل، هیچ‌وقت تا سرحد ناهمسان‌سازی^{۲۹} کامل با قدرت (یعنی همان بیرونی شدنی که لاکلاو از آن حرف می‌زند) پیش نرود.

بحث مفصل درباره‌ی این سازوکارهای سلطه و تصاحب میل در جستاری دیگر ممکن است. اما این‌جا به‌طور خلاصه می‌شود، از یک طرف، به ایدئولوژی‌های ملی‌گرایانه‌ای اشاره کرد که ژرف‌ساختِ خانوادگی و اودیپی آن‌ها (وطن به عنوان خانه و مادر، ما به عنوان فرزندان، و صاحبان قدرت در جایگاه پدرهای گاهی محبوب و گاهی منفور)، گروه‌های اجتماعی را از هم جدا می‌کند، بعضی را بر مبنای جنسیت، زبان، مذهب و غیره بر جایگاه‌های فرادست‌تر دارای عاملیت، در جایگاه‌های «خالص»‌تر، و بعضی دیگر را در جایگاه‌های «دیگری‌شده»، بیرون‌گذاشته، یا روی مرزهای خودِ ملی می‌نشانند.^{۳۰} از طرف دیگر، ما هم‌زمان با شکلی خودکارت‌تر، جهان‌شمول‌تر، و تمرکزگیز از سلطه هم سروکار داریم: مناسبات کالایی و سیطره‌ی آن‌ها بر زیست فرهنگی ما، صنعت فرهنگ، جامعه‌ی مصرفی، و اسطوره‌ی نولیبرالِ موفقیت فردی. این سازوکارها خشم، تنش و نارضایتی‌های افراد را به سوی مناسبات مصرفی، از جمله از مجرای زنجیره‌ی کالاها و تصاویر، جهت می‌دهند.^{۳۱}

اما از آن‌جا که جهانی‌شدنِ نولیبرالی در پیرامون - همراه با صنعت فرهنگ جهانی‌شده و منطق فرهنگی پست‌مدرن آن - عمدتاً از طریق دیکتاتوری‌های نظامی

و رژیم‌های اقتدارگرا محقق شده است، درونی‌سازی سلطه همواره با محدودیت‌ها و شکاف‌هایی روبه‌رو است. برخلاف سلطه در مرکز جهانی که، به‌قول هربرت مارکوزه، با حذف فیگورهای جسمیت‌یافته‌ی قدرت و پنهان شدن‌شان پشت نهادها در «نظامی از مدیریتِ عینی»^{۳۲} تثبیت شده است، سلطه در پیرامون همواره تا حدی بیرونی، بی‌واسطه و در زندگی روزمره مرئی باقی می‌ماند؛^{۳۳} مخصوصاً به‌دلیل تمرکز و جسمیت‌یابی آن در حکومت‌های اقتدارگرا، فیگورهای پدران، و پلیس‌هایی که همواره لازم است حافظ «قانون» باشند. خشم و ناراضایتی انباشته در این وضعیت هدف و ابژه‌ای متمرکز و آشکار پیش رویش می‌بیند. وجه تمرکزگرایی خودِ سلطه و جسمیت‌یابی‌اش در فیگورهای پدران و تنبیه‌گر، همان‌طور که مارکوزه می‌گوید، همزمان که میل به طغیان را (به‌طور بیرونی) سرکوب می‌کند، به تحریک و همگرایی آن حول هدفی هم خاص منجر می‌شود.

در سوی دیگر، دسترسی به چنان مازاد (قبل از هر چیز، پول و وقت) و فاصله‌ای از خشونت عریان که توزیع و خنثی‌سازیِ این تنش و خشم را در زنجیره‌های مصرف ممکن کند، پس از چرخش نولیبرالی دولت در پیرامون، فقط برای گروه‌های مدام کوچک‌ترشونده‌ای امکان‌پذیر است. البته عدم دسترسی به مازادی که برای کارکردِ پایدار و کم‌اصطکاکِ دستگاه تصاحب میل لازم است، به‌معنای بیرون بودن از آن نیست. در غیاب چنان مازادی، وجهی از سازوکارهای تصاحب میلِ فقدان، و بنابراین تنش و ناراضایتی‌ای را تشدید می‌کند که وجوه دیگر آن نمی‌توانند به آن درون زنجیره‌های مصرف (نسبتاً) پاسخ دهند. یعنی در این وضعیت، امر تصویری به جای این‌که تنش را درون زنجیره‌های خنثی کند، اتفاقاً خشم و ناراضایتی انباشته را بیش‌تر متورم می‌کند.^{۳۴} در این هم‌آیند است که در نزدیکی به مرزهای مرگ (و بازپس‌گیری زندگی)، به‌خصوص در آن لحظه‌ی اوج عاملیت‌زدوده شدن، و «نه‌ی بزرگ و فوران خشمی که به دنبال آن می‌آید، همان فقدانِ که دستگاه تصاحب میل تشدیدش کرده است، علیه خود این دستگاه عمل می‌کند. این یعنی امکانی فراهم می‌شود که موقتاً خود و ساختار میل خود را از این وجوه مکملِ دستگاه سلطه، یعنی دولت و بازار در وسیع‌ترین معنایشان، پس بگیریم.

لحظه‌ی فوران: «نه»

اما بگذارید به آن جوّ خشونت برگردیم، همان خشونت‌ی که درست زیر پوست است. [...] به‌رغم دگرگونی‌هایی که رژیم استعماری به آن تحمیل می‌کند، مثل نزاع‌های قبیله‌ای یا منطقه‌ای، آن خشونت راه خود را به جلو می‌یابد و انسان بومی دشمن خود را شناسایی می‌کند و تمام مصائب خود را باز می‌شناسد، و تمام توان شدت‌یافته‌ی تنفر و خشم‌اش را به این مجرای جدید می‌اندازد. اما چگونه از جوّ خشونت به خشونت در عمل می‌رسیم؟ چه چیزی باعث می‌شود که درپوش [ظرفِ خشم] از جا دربرود؟ [...] فضا دراماتیک می‌شود و هر کسی می‌خواهد نشان دهد که برای هر چیزی آماده است. [...] تنها یک حادثه‌ی عادی منفرد کافی است تا ماشین تیراندازی به حرکت درآید.^{۳۵}

سرانجام، با رخ‌دادن یک «حادثه‌ی عادی منفرد» درپوش از جا درمی‌رود و لحظه‌ای فرامی‌رسد که فوران خشم انباشته، در سطحی جمعی و وسیع، گذار از اصل حفظ خود را ممکن می‌کند؛ نقطه‌ی اوج فقدان عاملیت، که در آن به نظر می‌رسد (امکان) مرگ به زندگی در چنان شرایطی ترجیح داده می‌شود. این «حادثه‌ی عادی منفرد» در تونس، خودسوزی و به‌دنبال‌اش مرگ محمد بوعزیزی بود، در ایران دستگیری و به‌دنبال آن مرگ ژینا/مهسا امینی، و در شیلی افزایش سی‌پزویی بلیط‌های مترو.

همان خشم و میل ویران‌گری که ممکن بود به سوی خود یا گروه‌های تحت ستم مضاعف نشانه رود، حالا در یک «نه» متحد متراکم و به‌تمامی در مجرای هدف گرفتن (تعیین ملی) دستگاه تولید مرگ جاری می‌شود؛ نه فقط دولت، بلکه همچنین ژرف‌ساخت‌های ایدئولوژی سامان‌بخش آن، نه فقط قدرت مستقر بلکه همچنین اپوزیسیون و همه‌ی نیروهای سیاسی رسمی درون نظام معنای موجود. این «نه» متراکم در فریاد اینک آشنای معترضانِ تونسی و مصری خلاصه شده است: «الشعب يريد إسقاط النظام» [مردم سرنگونی نظام را می‌خواهند]؛ در «نه یک نفر کم‌تر» [Ni Una Menos] جنبش فمینیستی در آرژانتین و کشورهای دیگر آمریکای لاتین، و در «مسئله ۳۰ پزو نیست، ۳۰ سال است» [No son 30 pesos, son 30 años]، یکی از شعارهای قیام شیلی، که به *social Estaildo* (انفجار اجتماعی) معروف شده

است. انفجار خشمی که مدت‌ها در خیال و فانتزی تصور می‌شد، حالا در سطحی جمعی، در خیابان‌ها و میدان‌ها واقعیت پیدا می‌کند. هرچند قبلاً خیلی‌ها تخیل‌اش کرده بودند، اما فرارسیدن‌اش همچنان غیرمنتظره و شوکه‌کننده است؛ از جمله چراکه چیزی درباره‌ی ناعقلانی و دسترس‌ناپذیر بودن این خواسته‌ها عوض نشده است. با این حال، چیزی جدید در آن لحظات داشت به‌وجود می‌آمد، چیزی ملموس، تقریباً قابل‌لمس در هوا، حس قدم برداشتن به سوی قلمروی اراده و عاملیت، تبدیل شدن به سوژه‌ی تاریخ، خواستن امر ناممکن با چنان نیرو و اراده‌ای که به قلمروی امر ممکن واردش می‌کرد:

بعد به یک‌باره شروع کردیم به فریاد زدن همان چیزی که تونسی‌ها قبل از ما خواسته بودند: «مردم سقوط نظام را می‌خواهند». ما از خواسته‌های ساده و دست‌یافتنی به خواسته‌ی سقوط رژیم حرکت کرده بودیم! احساس کردم که مسئله داشت جدی‌تر و بحرانی‌تر می‌شد. گیج شده بودم. احساسات متضادی از شادی و افتخار داشتم، اما همچنین سردرگمی و شوک. به خودم گفتم: «خب که چه؟ آیا چیزی برای از دست دادن داریم؟» و به‌طور خودجوش شروع کردم به تکرار کلمه‌ها همراه با آن‌ها، با بلندترین صدای ممکن، با همه‌ی احساس‌ام: «مردم سقوط نظام را می‌خواهند».^{۳۶}

خاطره‌ای از مراسم خاکسپاری مهسا/ژینا امینی در سقز، این نفی جمعی ناگهانی، ارتباط آن با مرگ و دستگاه مرگ‌آفرین و حس نوزادِ عاملیت را به تصویر می‌کشد. ژینا.س - اسم مستعار نویسنده - از ۲۶ شهریور ۱۴۰۱ روایت می‌کند که ژینا را «آرام در قبرش می‌گذارند و شعارها شروع می‌شود؛ اول مرگ بر دیکتاتور است و شعارهای تکراری. سپس عده‌ای شعار می‌دهند: «مردن له سهر روسه‌ری تا کوو که‌ی قوربه‌سهری (مرگ به دلیل روسری، تا کی چنین خاک‌برسری)». سپس:

چندی از مردم شعار آشنا برای ما و غریبه برای دیگر مردمان جغرافیای ایران سر می‌دهند. شعاری که پیش‌تر بارها از دروازه تلویزیون شنیده‌ام این‌بار در حضورم زنده می‌شود: «ژن، ژیان، نازادی» و همه تکرار می‌کنند. [...] نمی‌دانم چه کسی یا کسانی روسری‌شان را درمی‌آورند و در هوا می‌رقصانند و همراه با گفتن «ژن، ژیان، نازادی» بسان چوبی در هوا می‌چرخانند. موجش یک‌به‌یک به جمعیت

منتقل شده است و ما هم تقلید می‌کنیم. از آن گروه زنی که جلوی من ایستاده‌اند زنی نسبتاً مسن روی برمی‌گرداند و با لحنی تند و معترض رو به آنها که از میل زنان دیگر جمع تبعیت نکرده‌اند می‌گوید: «چرا روسری‌تان را در نمی‌آورید از چه می‌ترسید؟ بدتر از این هم مگر می‌شود؟» من مبهوت حرکت، می‌خواهم این لحظه را در ذهنم جاودانه کنم. [...] از آن لحظه‌هاست که می‌دانی قرار نیست دوباره ناظرش باشی، همان‌ها که با تمام سلول‌های ایمان می‌آوری که به قدری خوش‌شانس بوده‌ای که زندگی فرصت لمس و نظاره آن را به تو داده است.^{۳۷}

ادامه‌ی ماجرا و تکثیر و انتشار این موج را همه به خاطر داریم.

همراه با گسترش این لحظه، سوژه‌ی جمعی^{۳۸} امر «عقلانی» - و همراه با آن، هسته‌ی اصلی آن یعنی اصل صیانت از نفس - را فرومی‌نهد و عاملیت‌اش را در آنچه تا آن زمان ناعقلانی و ناممکن بود می‌جوید: «من در میدان تحریر هستم. این جاست که همه‌چیز در #۲۵ ژانویه شروع شد. وقتی خواسته‌هایمان را اعلام کردیم، مردم فکر می‌کردند ما دیوانه‌ایم. بین دیوانگی ما را تا کجا بُرد».^{۳۸} در نبود برنامه، خودآگاهی یا سازمان انقلابی‌ای از پیش موجود، طغیان بدون هیچ آگاهی قبلی از این‌که آیا دیگران هم بخواهند خاست یا نه، یا این‌که این قیام به کجا خواهد رسید، به درجه‌ی قابل‌توجهی از خودانگیختگی، غیرعقلانی بودن و «دیوانگی» نیاز دارد. این اتفاق در همان لحظه‌ی اوج ناممکن شدن زندگی و عاملیت‌زدایی که بعد از آن حس انسانیت‌زدایی کامل است ممکن می‌شود.

برای توضیح این عنصر «غیرعقلانی» باید بین مطالبه^{۳۹} (یا تقاضا) و میل^{۴۰} تمایز قائل شد.^{۴۱} وقتی معترضان فریاد می‌زنند «مردم سقوط رژیم را می‌خواهند»، «نه یکی کم‌تر»، یا «ژن، ژیان، نازادی»/«زن، زندگی، آزادی»، ذهنیت عقلانی می‌پرسد: «دقیقاً چه چیزی می‌خواهید؟ چگونه؟ مخاطب حرف‌تان کیست؟ برنامه‌تان چیست؟ و آیا به هزینه‌ای که باید در این راه بپردازید فکر کرده‌اید؟». اما ذهنیت عقلانی فقط می‌تواند از طریق نظام معنایی مستقر فکر کند و نمی‌تواند ببیند که نظام جدیدی از نشانه‌ها به حرکت درآمده که نه تنها در محتوا بلکه در فرم خود - یعنی نه فقط در معنای نشانه‌ها، بلکه در نحوه‌ی دلالت‌گری و نسبت آن با واقعیت مادی - با نظام دلالت موجود متفاوت

است. این همان سومین شرط لاکلاو برای ظهور «مردم» به عنوان یک سوژه‌ی سیاسی است، جایی که در سطح بالاتری از بسیج سیاسی، «مطالبات گوناگون - که هم‌ارزی‌شان تا آن سطح، به چیزی بیش از نوعی حس گنگ همبستگی نینجامیده بود - در قالب نظام ثابتی از دلالت و معنا»^{۴۲} به وحدت می‌رسند. همین جا است که آن زنجیره‌ی هم‌ارز از مطالبات خاص (مثل نان، کار، خدمات رفاهی، رفع تبعیض‌های جنسیتی و ملیتی، حقوق بازنشستگی مناسب، آزادی‌های مدنی خاص) که برآوردنشان در نظم موجود ناممکن می‌نماید، در قامت میلی متحد و نفی‌کننده درهم می‌آمیزند. این یعنی تغییر در مقیاس و کمیت مطالبه‌ها در این زنجیره، به تحولی کیفی، هم در ماهیت آنچه که خواسته می‌شود و هم در فرم خواست و دنبال کردن‌اش، تبدیل می‌شود.

هر کدام از مطالبه‌های خاص قبلی، که روی مسئله‌هایی مثل بیکاری، خشونت جنسی و جنسیتی، تبعیض ملیتی و قومی، یا خدمات اجتماعی متمرکز بودند، از شرایط زیست مادی گروه‌های اجتماعی‌ای خاص برمی‌آمدند و مخاطبی از پیش موجود، معمولاً دولت در معنای عام آن، را فرض می‌گرفتند. در مقابل، «مردم سقوط رژیم را می‌خواهند» نه بیان مطالبه، بلکه برون‌ریزی میل است، میلی بیناذهنی، عینی، مادی و عملی، مثل «نه یکی کم‌تر»، «همه‌شان یعنی همه‌شان»، «زن، زندگی، آزادی» و امثال آن‌ها. «مردم» از دولت یا حکومت نمی‌خواهند خود را سرنگون کند، آن‌ها که در این لحظه در خیابان‌ها و میدان‌ها هستند از قدرت‌های جهانی نمی‌خواهند رژیم‌شان را برای آن‌ها سرنگون کند، آن‌ها «زن»، «زندگی» یا «آزادی» را به شکلی از خودبیگانه از مخاطبی بیرونی طلب نمی‌کنند.

ژاک لاکان در نوشتارها (۲۰۰۷) توضیح می‌دهد که نیاز [need] وقتی به تقاضا [demand] - از دیگری بیرون از من/ما - تبدیل شود، به شکلی بیگانه به سوژه باز می‌گردد. نیاز وقتی که نمی‌تواند به شکلی خودمختار و درون خود (این‌جا جمعی) برآورده شود، در مواجهه با مرجع قدرت بیرونی (چه در حوزه‌ی عمومی، مثل رئیس محل کار، استاد دانشگاه، کارمند یک اداره‌ی دولتی مشخص، و چه در سطح به‌ظاهر خصوصی، مثلاً در نسبت با پدر، مادر، همسر و غیره) و زیر سیطره‌ی اصل سرکوب‌گر

واقعیت، به تقاضایی تبدیلی می‌شود که شکلی تحریف‌شده از نیاز اولیه است. البته از آن‌جا که آگاهی از آغاز زیر سیطره‌ی سازوکارهای سرکوب است، یعنی ما - چه در سطح فردی و چه جمعی - طی فرایند سوژه شدن درونی‌سازی کرده‌ایم که اگر آنچه را که ممنوع است طلب کنیم چه پیامدهایی برایمان خواهد داشت، نیاز از همان آغاز، در وضعیت‌های «عادی» (یعنی غیرانقلابی)، به شکلی از خودبیگانه بر ما ظاهر می‌شود؛ یعنی از طریق پاک کردن‌اش از نیروی نفی‌کننده‌ی سیستم، تبدیلی‌اش به تقاضایی از یک مرجع بیرونی، و همزمان حدی از همسان‌سازی خود با این مرجع بیرونی؛ مرجعی که در سطح جمعی و در وهله‌ی نهایی همان دولت است.^{۴۳}

میل^{۴۴} محصول و رد پای همین شکاف بین نیاز و تقاضا است، و در عین حال میل به برداشتن این شکاف، یعنی بازگشتن یا رسیدن به وضعیتی که در آن نیاز، به شکلی خودمختار، یعنی درون قلمروی خود جمعی‌ای امتداد یافته برآورده می‌شود. این وصفی برای وضعیت/تقلابی و عاملیتی جمعی در آن وضعیت است.^{۴۴} نیاز اگر زیر سیطره و محدودیت‌های تقاضا قرار نگیرد، یعنی مطابق محدودیت‌های «اصل واقعیت» سرکوب‌گر تحریف نشود، سویه‌های اوتوپیا^{۴۵}ی‌اش پدیدار می‌شوند: حالا که قرار نیست کسی/مرجعی از پیش موجود تقاضایمان را برآورده کند، آنچه که در منطق تقاضا ناممکن به نظر می‌رسید به ساحت امکان وارد می‌شود: «پس بگذار که ناممکن‌ها را طلب کنیم». اما هنوز بین ما و آن دسترسی عملی و غیریگانه به نیازهای اوتوپیا^{۴۶}ی، خود «اصل واقعیت»، یعنی ساختار مادی و/ایدئولوژیک سلطه و سرکوب قرار دارد که باید ویران شود.

این‌گونه است که در لحظه‌ی فوران، مردم فقط با مردم حرف می‌کنند.^{۴۵} مکسول وودز در بحث‌اش از تکثیر انفجارگونه‌ی فرم دیوارنگاره و دیوارنوشته در خلال قیام شیلی در ۲۰۱۹ - در گفت‌وگو با صورت‌بندی دیوید گریپر از خودمختاری^{۴۶} در عمل مستقیم (۲۰۰۹) - این دو را از جمله فرم‌هایی می‌داند که «طوری با مردم تعامل می‌کنند انگار که دولت، آنچه در نظریه‌ی سیاسی کلاسیک معمولاً به‌عنوان دموکراسی مرکزی برای گفت‌وگوی عمومی و حل‌وفصل تعارضات در نظر گرفته می‌شود، وجود ندارد».^{۴۷} او اضافه می‌کند: «خیابان، نه پارلمان، جایی است که گفت‌وگو و سازماندهی

سیاسی خودمختار رخ می‌دهد، و هنر خیابانی یکی از زبان‌های آن گفت‌وگو است».^{۴۸} «میان ما و شما دریایی خون فاصله است، ما، که حالا نزدیک یک سالی می‌شود که "ما" شده‌ایم، هیچ حرفی با شما نداریم الا یک کلمه: نه.»^{۴۹} این را «جمعی از دانشجویان دانشگاه هنر» تهران نوشتند؛ «نه»ی آن‌ها را بعداً شوراهای صنفی دانشجویان دانشگاه‌های دیگر هم تکرار کردند.

نفی سیستم تولید مرگ اما تنها به‌شکل گفتاری و محدود به شعارها نبود، بلکه شامل خشونت و پرخاش‌گری مستقیم نسبت به سیستم هم می‌شد. وقتی خودسوزی محمد بوعزیزی را دیگران در تونس و مصر تکرار کردند، بسیاری گفتند که بهتر است پاسگاه‌های پلیس را بسوزانیم تا خودمان را؛ امکانی که تنها می‌توانست در تجلی‌ای جمعی از فوران خشم، از گفتن آن «نه» بزرگ در لحظه‌ای اوج انسانیت‌زدایی، وجود داشته باشد. معترضان در تونس پاسگاه‌های پلیس، بانک‌ها، ساختمان‌های دولتی و فروشگاه‌های زنجیره‌ای را سوزاندند و غارت کردند، شبیه آنچه یک ماه بعد در مصر و کمابیش در روزهای نخست انفجار اجتماعی در شیلی در سال ۲۰۱۹، در اعتراضات «جان سیاهان مهم است» در سال‌های ۲۰۱۴ و ۲۰۲۰ در ایالات متحده، و در قیام‌های آبان ۱۳۹۸ و شهریور ۱۴۰۱ در ایران اتفاق افتاد. در تونس و مصر در اوج انقلاب، نیروهای پلیس از خیابان‌ها بیرون رانده شدند. اجتماعات مختلف، به‌ویژه جوانان محله‌ها، با سازمان‌دهی خود، امنیت محله‌های را تأمین می‌کردند.^{۵۰} با این حال، خودتخریبی‌ها و خودسوزی‌ها هم همچنان ادامه داشتند، به‌خصوص هروقت که به نظر می‌رسید خیزش جمعی دارد فروکش می‌کند؛ این به آن معنا بود که، زمانی که درپوش برداشته شود، فوران میلِ تخریب‌گر بازگشت‌ناپذیر است. دیگر نمی‌توان آن را به زیر سطح پوست برگرداند. اگر خشم نتواند به تخریب جمعی ماشین اصلی تولید خشونت هدایت شود، به طرف خود برمی‌گردد، یا در چرخشی فاشیستی، حتی با شدتی بیش‌تر از قبل از فوران، به طرف گروه‌های تحت ستم مضاعف، «دیگری» شده‌ها.

این فوران جمعی خشم و خشونت علیه سیستم، اگر باز هم از قانون کمک بگیریم، «نیرویی تزکیه‌بخش است». شبیه به وضعیت «بومی‌ها»، این فوران ساکنان مرزهای مرگ را از «عقده‌ی حقارت و از احساس یأس و بی‌عملی آزاد می‌کند»؛ آن‌ها را «نترس

می‌کند و حس احترام به نفس» را به آن‌ها باز می‌گرداند: «دیروز آن‌ها کاملاً بی‌مسئولیت بودند؛ امروز می‌خواهند همه چیز را بفهمند و همه‌ی تصمیم‌ها را بگیرند».^{۵۱} در روز جمعه‌ی خشم، ۲۸ ژانویه ۲۰۱۱، یکی از بزرگ‌ترین و خونین‌ترین روزها در جریان انقلاب مصر، اهداف سوئیف صدایی از بلندگو شنید که چیزی شبیه به یک درخواست را تکرار می‌کرد. صدا از «سمت منتهی به میدان خیابان تحریر» می‌آمد؛ پس او به آن سمت رفت تا به مسجد رسید، که به یک بیمارستان موقت برای معترضان آسیب‌دیده تبدیل شده بود. آن صدا درخواست و خواهشی از پلیس و نیروهای امنیتی بود که به مسجد ایمارستان (که دوست پزشکِ راوی، منی، اداره‌اش می‌کرد)، حمله نکنند. او می‌نویسد:

یک مرد جوان بین ما می‌دود و سرش را در خط دید من می‌گذارد. من می‌گویم «خبرنگار»، اما او از قبل دارد می‌پرسد: «گلوله هنوز اینجاست؟ می‌تونی درش بیاری یا باید بذاریمش باشه؟ باید برگردم پیش جوون‌ها». جوان‌ها در حال حمله به وزارت کشورند. منی به من می‌گوید که دو نفر از مبارزان جوان را می‌شناسد: «دو هفته پیش از ترس نمی‌تونستن گزارش بدن که رئیس‌شون اذیت‌شون می‌کنه. حالا ببین‌شون!»^{۵۲}

«حالا ببین‌شون!»؛ این‌طور است که «نه» گفتن در نقطه‌ی اوج فقدان عاملیت و به‌قیمت فراوری از اصل حفظ خود، تکثیر می‌شود. ملیسا مدینا، آرایش‌گر ۲۵ ساله، در خلال قیام شیلی به خبرنگاری می‌گوید: «شاید هیچ چیز مثبتی از این [قیام] بیرون نیاید و ما هیچ چیزی به دست نیاوریم. اما نمی‌خواهم تا ۵۰ سالگی صبر کنم تا بفهمم که به‌اندازه‌ی کافی شجاع نبوده‌ام. من فریاد زدم و مبارزه کردم. از پلیس فرار کردم، پایم تیر خورد. دفعه‌ی بعد نوبت دخترم خواهد بود. امیدوارم او مجبور نباشد مبارزه کند».^{۵۳}

یکی (ن) شدن با مردگان و مسئله‌ی تفاوت‌های هژمونیک

بین همه‌ی «حوادث عادی منفرد» که می‌توانند باعث انفجار خشم اجتماعی شوند، مرگ یا قتل یکی از ساکنان مرزهای مرگ نیرومندترین و پرتکرارترین بوده است. این

مرگ-قتل‌ها آن چنان متراکم و بارگذاری شده‌اند که، به قول سگاتو، به تمثیل‌هایی از کل وضعیت جمعی و تمامیت دستگاه تولید مرگ تبدیل می‌شوند؛ دستگاهی که هسته‌ی مرکزی‌اش را دستگاه‌های سیاسی و اقتصادی و درهم‌آمیختگی و هم‌دستی‌شان در ارزش‌زدایی از جان و کار انسان‌ها می‌سازند. به بیانی ملموس‌تر، داستان‌های کسانی مثل مهسا/ژینا و محمد بوعزیزی در تقاطع چندین خط ستم، طرد، استثمار مضاعف، و عاملیت‌زدایی قرار دارند، به‌طوری‌که کسانی که حتی تجربه‌ی یکی از این خطوط ستم را دارند، می‌توانند خود را در داستان آن‌ها ببینند و در موقعیت جمعی‌ای جای‌یابی کنند که داستان همین مرگ-قتل‌ها آن را در خودآگاهی دسترس‌پذیر می‌کند. مروا هرماسی، دانشجوی ۲۶ ساله‌ای که در مروج تونس زندگی می‌کند، درک خود از خودسوزی بوعزیزی را این‌طور به یاد می‌آورد: «فکر می‌کنم همه خودشان را در آن جوان بازمی‌شناختند و به همین دلیل بود که خودشان را علیه رژیم بسیج کردند». او بعد ادامه می‌دهد:

در آن دوره، من تازه شغلی پیدا کرده بودم تا به مخارج خانواده کمک کنم، در حالی که تحصیلاتام را تمام می‌کردم. یادم می‌آید آن قدر شدید به آن شغل نیاز داشتیم که ترجیح می‌دادم بعضی کلاس‌ها را غایب شوم تا بتوانم در دوره‌ی آموزشی لازم برای آن شغل شرکت کنم، چون اگر یک روز غیبت می‌کردم، ممکن بود اخراج شوم. پس وقتی بوعزیزی خودش را سوزاند، فارغ از این که چطور یا چرا، من او را درک می‌کردم؛ می‌توانستم وضعیت او را تصور کنم.^{۵۴}

جرقه‌های گسترش جنبش «نی اونا منوس» و تظاهرات گسترده زنان و گروه‌های فمینیستی در ژوئن ۲۰۱۵ را قتل چپارا پائز در آرژانتین زد. چند ماه پیش از آن، در پاسخ به قتل چندین زن که اجسادشان در کیسه‌های زباله پیدا شده بود، ماریا مورنو، نویسنده‌ی فمینیست، نوشت: «همه‌ی ما آن زنان در کیسه‌ایم، و داریم از آن خارج می‌شویم تا دیگر یکی هم [از ما] کم نشود».^{۵۵} مصری‌ها نوشتند و فریاد زدند #ما_همه_خالد_سعید_هستیم، جوانی که در تابستان ۲۰۱۰ توسط پلیس به‌شدت کتک خورد و کشته شد. و در ایران این مهسا/ژینا امینی و مرگ-قتل‌اش بود که این نقش را بازی کرد.

در این لحظه‌ها افراد و گروه‌هایی با فاصله‌هایی مختلف از مرزهای مرگ، با مردگان، با کشته‌شدگان همسان‌سازی کردند؛ آن‌ها می‌توانستند خود را جای فرد کشته‌شده، آن کسی که در کیسه است، آن کسی که خودکشی کرده، یا کسی که توسط پلیس به قتل رسیده، تصور کنند. به همین خاطر، این مرگ-قتل‌ها عواطف‌شان (عواطف‌مان) را عمیقاً و به‌طور درونی تحت تأثیر قرار داد.^{۵۶} این اما همسان‌سازی‌ای پیچیده بود، چون کسانی که با مردگان و به‌قتل‌رسیدگان همسان‌سازی می‌کردند خود هنوز زنده بودند و می‌خواستند زنده بمانند. آن‌ها میل می‌ورزیدند که به کسانی تبدیل نشوند که کشته شده‌اند یا در مواجهه با سطحی شدید از انسانیت‌زدایی و فقدان عاملیت خودکشی را تنها راه چاره دیدند. کسانی که ماه‌های پایانی سال ۲۰۱۰ لباس سیاه می‌پوشیدند و به کنار رود نیل در قاهره می‌رفتند تا خشم خود را از آنچه برای خالد سعید رخ داده نشان دهند، همچنین آن‌جا بودند تا «ترس خود از تبدیل شدن به قربانی بعدی نیروی پلیس مصر» را ابراز کنند.^{۵۷}

چطور می‌شود این دو وجه همزمان، یعنی خود را با کسی یکی دیدن و نخواستن یکی شدن را صورت‌بندی کرد؟ این‌جا کسانی به دنبال میل به زندگی - برای یکی نشدن با مردگان در واقعیت - و نفی فقدان مطلق عاملیت، از اصل حفظ خود در معنای فردی‌اش درگذشتند. این فراروی جمعی است که کسب حدی از عاملیت به‌عنوان یک خود جمعی را ممکن می‌کند، از طریق فوران خشم و میل تخریب‌گر علیه دستگاه تولید مرگ؛ خودی جمعی که تنها راه حفظ خود در حال و رو به آینده را در فراروی از اصل حفظ خود فردی در لحظه‌ی حال می‌یابد. با این فراروی، فردهای انضمامی - از جمله کسانی که در «زمان‌های عادی» نسبتاً از مرزهای مرگ دورترند - نزدیک‌تر شدن به سوی مرزهای مرگ، به وضعیت انضمامی مردگان و کشته‌شدگان، را پذیرفتند تا این مرزها و دستگاهی که آن‌ها را مستقر کرده است را با هم ویران کنند.

به بیان دیگر، آن‌ها که نسبتاً از مرزهای مرگ دورتر بودند - مثل مردها، طبقه‌ی متوسط نسبتاً مرفه شهری در مرکز ملی، و آن‌ها که به ملیت‌ها و مذهب فرادست تعلق داشتند - برای تعیین بخشیدن به همسان‌سازی خود با کشته‌شدگان و پیوستن به جمعیت انقلابی باید بهایی می‌پرداختند. برای مردهای طبقه‌ی متوسط شهری در ایران،

مخصوصاً آن‌ها که به ملیت‌ها یا قومیت‌های سرکوب‌شده تعلق نداشتند - مثل طبقه‌ی متوسط شهری در مصر، تونس یا شیلی، در نسبت با پیرامون‌های این وضعیت‌های ملی، حاشیه‌نشینان شهری، ملیت‌های سرکوب‌شده و غیره - گفتن و به نمایش گذاشتن «ما همه مهسا/ژینا هستیم»، که مرگ-قتل‌اش به زن بودن و گرد بودن‌اش مربوط بود، نیازمند رویارویی مستقیم با دستگاه تولید مرگ، به‌عنوان یک گروه، در کنار گروه‌های سرکوب‌شده‌تر بود. آن‌ها باید از امتیازهای نسبی خود دست می‌کشیدند تا به جمعیت انقلابی بپیوندند، نه به‌عنوان فداکاری‌ای برای گروه‌های ستم‌دیده‌تر، بلکه به این دلیل که نیروهای لحظه‌ی تاریخی آن‌ها را به مرزهای مرگ نزدیک‌تر کرده بود. این یعنی چنگال گسترش‌یابنده‌ی دستگاه تولید مرگ داشت بخش‌های وسیع‌تری از جامعه را در بر می‌گرفت و حتی کسانی که امتیازاتی نسبی داشتند را به هوموساکرایی بالقوه تبدیل می‌کرد، هرچند هرگز، حتی در خود روزهای اعتراضات در خیابان‌ها، نه به‌اندازه‌ی جمعیت‌های پیرامونی و «بدن‌های زنانه‌شده».

هسته‌ی اصلی این سازوکار همسان‌سازی با مردگان - یعنی یکی شدن در عین آگاهی به یکی نبودن کامل، و در عین حال، میل به یکی نشدن در واقعیت - را می‌شود با نوعی همسان‌سازی *نا/این‌همان* (non-identical identification)^{۵۸} توصیف کرد. نتیجه‌ی این همسان‌سازی، برخلاف جامعه‌ی توده‌ای و جمعیت‌های فاشیستی، یک توده‌ی همگن و بدون تفاوت نیست؛ فقط بعضی تفاوت‌های کاذب از بین می‌روند، و آن‌ها تفاوت‌هایی هستند که ایدئولوژی و نظم نمادین‌اش وضع می‌کنند. اما، تمایزهای اجتماعی خاصی هستند که اتفاقاً هژمونیک شدن‌شان، ضمن تحول خودشان از منطق *این‌همانی* (هویت) به منطق *نا-این‌همانی*، پایه‌ی شکل‌گیری جمعیت انقلابی نوظهور است.^{۵۹}

چنین تفاوت‌هایی به آن حوادث عادی منفرد که باعث انفجار خشم شدند مربوط می‌شوند؛ به آن تمایزهای اجتماعی و خطوط سرکوبی که باعث مرگ کسانی می‌شود که دیگرانی از گروه‌های اجتماعی مختلف می‌توانند خود را در زندگی و مرگ آن‌ها بازبشناسند: جنسیت، نژاد، ملیت، مطرود بودن از بازار کار مزدی و اقتصاد رسمی، سلب مالکیت شدن، و در سطحی کلی‌تر، تفکیک مرکز-پیرامون ملی مثال‌هایی از این

تفاوت‌ها هستند. این تفاوت‌ها، بسته به خاص‌بودگی‌های ساختاری وضعیت انضمامی‌ای که فوران اجتماعی در آن رخ می‌دهد، و همچنین عوامل نسبتاً اتفاقی لحظه‌ی فوران، وزن‌های متفاوتی در تشکیل تفاوت(های) هژمونیک پیدا می‌کنند. مثلاً در شیلی، از جمله از طریق دیوارنگاره‌هایی که وودز درباره‌شان بحث می‌کند، تمایز بین ملیت/نژاد غالب و اجتماعات و مردم اصطلاحاً بومی (مثل ماپوچه)، سرکوب و مقاومت زنان، و اعتصابات کارگران بی‌ثبات‌کار، تفاوت‌هایی هستند که وزن بیشتری پیدا می‌کنند. در تونس این نسبت مرکز و پیرامون ملی (نسبت بین «ساحل» نسبتاً مرفه و «داخل» فقیر و محروم‌داشته شده مثل سیدی بوزید) است که این نقش را بازی می‌کند، و در مصر، همان‌طور که بیات هم اشاره می‌کند، بیش‌تر تمایز بین طبقات فرادست‌تر با حاشیه‌نشینان شهری (عشوائیات) (هرچند تفاوت مذهبی بین مسیحیان و مسلمانان، و تفاوت جنسیتی هم، مخصوصاً در ماه‌ها و سال‌های بعد از سرنگونی مبارک تا کودتای سیسی، در شکل‌دهی به جمعیت انقلابی نقش دارند). در ایران، در کنار تمایزی مثل مصر (فرادست-فرو دست شهری)، این تمایزهای جنسیتی («زن» بودن) و مرکز-پیرامون ملی («گرد» بودن، «بلوچ» بودن، «عرب» بودن در مقابل مرکزی بودن) بود که در ساخت سوژه‌ی همه‌شمول انقلابی هژمونیک شدند. نمود و رویه‌ی هر کدام از این تمایزهای اجتماعی، یعنی دالی که برای اشاره به هر کدام به کار می‌رود، شاید شبیه به همان تمایزگذاری‌های ایدئولوژی بین گروه‌های اجتماعی در «زمان‌های معمولی» باشد؛^{۶۰} با این حال، فرم و ماهیت آن‌ها وقتی که در تشکیل جمعیت انقلابی جایگاهی هژمونیک پیدا می‌کنند، دگرگون می‌شود. لاکلائو این دگرگونی را این‌طور توضیح می‌دهد:

یک تفاوت می‌تواند، در این نقطه، همچنان تفاوتی جزئی بماند و در همان حال بازنمایی تمامیتی قیاس‌ناپذیر را به عهده بگیرد. بدین نحو، بدنه‌ی این تفاوت دوپاره می‌شود: هم هویت خاص و جزئی‌اش بر جا می‌ماند و هم حاملی می‌شود برای دلالتی کلی‌تر. عمل به‌عهده گرفتن یک دلالت قیاس‌ناپذیر، به دست هویتی خاص و جزئی، همان چیزی است که هژمونی نامیده‌ام. و با توجه به این واقعیت که آن کلیت یا تمامیت تجسدیافته، چنان‌که دیدیم، ابژه‌ای ناممکن است، پس

هویت هژمونیک بدل به چیزی هم‌رتبه با یک دال تهی می‌شود، به نحوی که اینک خود جزئی بودن‌اش پُر بودنی دست‌نیافتنی را تجسد می‌بخشد. با این تفصیل باید روشن شده باشد که مقوله‌ی تمامیت را نمی‌توان از میان برداشت، بلکه باید آن را، در مقام تمامیتی شکست‌خورده، معادل افق انگاشت و نه زمین.^{۶۱}

دوپاره شدن یک دال خاص، که در وضعیت «عادی» (فقط) به گروه اجتماعی خاصی دلالت دارد، همان گذار از منطق این‌همانی به منطق نا-این‌همانی است.^{۶۲} اصطلاحی که لاکلاو برای این فرآیند، یعنی جایی که یک تفاوت خاص - این‌جا یک زندگی و مرگ خاص - بازنماینده‌ی کل وضعیت جمعی و جمعیت انقلابی می‌شود، مجاز جزء به کل است؛ فرایندی که من این‌جا آن را «تمثیل» نامیدم؛ تمثیلی که همزمان هر دو سطح فردی و جمعی را حفظ و به رمزگان یکدیگر ترجمه‌پذیر می‌کند. قبل از خود لحظه‌ی فوران، این جمع‌بودگی فقط یک ظرفیت است، اما از طریق درک درونی و اجرای عملی یکی بودن با مردگان/کشته‌شدگان - در آغاز، از طریق انفجار میل ویران‌گر - به‌طور عینی تحقق می‌یابد.

پیچیدگی همسان‌سازی با مردگان، با آن یک نفر، را از طریق بحث لاکلاو و این همسان‌سازی نا-این‌همان می‌شود بهتر درک کرد. ما با مردگان همسان‌سازی می‌کنیم، اما طبعاً آگاهیم که نمرده‌ایم. ما با آن‌ها همسان‌سازی می‌کنیم تا خودمان تبدیل به آن فرد کشته‌شده نشویم. با این حال، موقتاً و آگاهانه به مرزهای مرگی که آن‌ها را بلعیده، نزدیک‌تر می‌شویم. ما می‌خواهیم زنده بمانیم، و آن‌ها را زنده می‌خواهیم، آن‌ها را زنده تخیل می‌کنیم، که اگر دستگاه تولید مرگ جان‌شان را نمی‌گرفت، حالا چند ساله بودند، حالا چه می‌کردند، حالا تولد چند سالگی‌شان را جشن می‌گرفتند؛ ما آن‌ها را زنده تخیل می‌کنیم، با این‌که می‌دانیم مرده‌اند. ما تنها با مرگ خودمان است که با آن‌ها کاملاً یکی خواهیم شد، و البته، در طرف دیگر، در اوتوپیا؛ یعنی نه‌تنها وقتی که دستگاه تولید خشونت از بین می‌رود، بلکه وقتی که این دستگاه طوری نیست می‌شود که انگار هیچ‌وقت نبوده است، و هیچ زندگی‌ای را نگرفته است. تا آن لحظه‌ی غیرممکن، اما ضروری، همسان‌سازی ما با آن‌ها همیشه جزئی و نا-این‌همان است. و همین نا-این‌همانی است که ما را به پیش می‌برد و امکان‌کندن از خودمان، از خودی که دستگاه

سرکوب برایمان وضع کرده، و پیوند خوردن به دیگری‌هایی در سمت‌های متفاوت تفکیک‌های اجتماعی را فراهم می‌کند.

از طریق این فرایند است که گروه‌های وسیعی در خلال فوران‌های اجتماعی با دستگاه تولید مرگ چشم در چشم شدند و راه رفتن روی مرزهای مرگ را، برای ممکن کردن نابودی آن، به جان خریدند؛ در مصر، تونس، ایران، شیلی و جاهای دیگر. سويف در یادداشت‌های خود از هجده روز منتهی به سرنگونی حسنی مبارک، وصفی روایی و استتیک‌ی از این لحظه‌ی یکی شدن به دست می‌دهد. او درباره‌ی چنین لحظه‌هایی در روز جمعه‌ی خشم می‌نویسد:

از بالکن‌های طبقه‌ی بالا، آدمک‌ها دارند تماشايمان می‌کنند. آن طرف میدان، از روی سقف دانشگاه آمریکایی، تک‌تیراندازها هم ما را تماشا می‌کنند. در سکوت. همه‌جا صدای ممتد شلیک گلوله‌ها و هرازگاهی صدای متناوب کوبشی به گوش می‌رسد. ما ایستاده‌ایم. این کار ما، مردمی است که عقب‌ترند... در حالی که رفقای ما در جلو، بدون سلاح، با نیروهای امنیتی می‌جنگند... بدون آن‌که چیزی جز گاز، دود و آتشی که بین ما و پایتخت‌مان قرار گرفته ببینیم، ایستاده‌ایم و می‌خوانیم و شعار می‌دهیم و جان‌هایمان را، با تمام اعتماد و اطمینان، در دستان یکدیگر می‌گذاریم.

...

بعضی از ما می‌میرند.^{۶۳}

قبل‌تر درباره‌ی روند بیرونی شدن قدرت، و ناهمسان‌سازی کامل با دولت قبل از فوران اصلی بحث کردم؛ جایی که «قرارداد اجتماعی»‌ای که در نسبت با بخش‌های وسیعی از جامعه وجود داشت از هم می‌شکند و رابطه‌ی بازنمایانه بین دولت و مردم از همیشه شکننده‌تر می‌شود. اما در این لحظه، آخرین پیوند دولت‌ها با مردم قطع می‌شود و حکومت از همیشه بیش‌تر به نیرویی اشغال‌گر می‌ماند. در چنین لحظه‌هایی تقریباً همه‌ی کشور، برای همه‌ی آن‌ها که در خیابان‌ها و بعضاً حتی در خانه‌هایشان هستند، به مرزهای مرگ تبدیل می‌شود. نسبت سیاسی بین حکومت و مردم کامل از هم می‌گسلد، و ما، اگر از مفاهیم آشیل امبمبه در مرگ‌سیاست (۲۰۱۹) کمک بگیریم، از قلمروی سیاست و ساحت دموکراسی (حتی حداقلی) به تمامی به قلمروی جنگ و

مرگ‌سیاست، به ساحت «مرگ-جهان» گذر می‌کنیم؛ جایی که حکومت نه‌تنها هیچ وظیفه‌ای در قبال حفظ جان شهروندان ندارد، بلکه عامل اصلی توزیع مرگ بین آن‌ها می‌شود.

پس جای تعجب نیست اگر در این لحظه‌ها، گروه‌های اجتماعی مختلف رنج خود را با رنج افرادی که از قبل تحت اشغال و در ساحت مرگ-جهان (یعنی نزدیک‌تر به مرزهای مرگ) زندگی می‌کرده‌اند، همسان‌سازی می‌کنند؛ مثال این وضعیت‌ها را می‌شود در سطح محلی (local)، در جایگاه جوامع بومی برای فعالان جنبش «نی اونا منوس» و معترضان در شیلی، یا جایگاه کُردها، بلوچ‌ها، عرب‌ها و دیگران در قیام اخیر ایران پیدا کرد؛ در سطح بین‌المللی هم، تجربه‌ی سرکوب و مبارزه‌ی فلسطینی‌ها برای بسیاری در این کشورها، مخصوصاً در تونس و مصر، چنین جایگاهی داشت.^{۶۴} أحلام یزیدی در بازگویی خاطرات خود از انقلاب تونس می‌نویسد: «در آن زمان احساس می‌کردم که دنیا وارونه شده است، زیرا هر حامی دولت به دشمن هر شهروند تونس تبدیل شده بود. پلیس و گارد ملی ما را هدف خود می‌دانستند، انگار که ما برادر و خواهرشان نبودیم!»^{۶۵} او بعداً، وقتی که پسرعمه‌اش تیر می‌خورد و بی‌حرکت بر زمین می‌افتد، وضعیت کشور خود را در مواجهه با دولت، مشابه وضعیت فلسطینی‌ها تحت اشغال می‌یابد، و وضعیت پسرعمه‌اش را درست شبیه فلسطینی‌هایی که مقابل اسرائیل دست خالی مبارزه می‌کنند و کشته می‌شوند.

نفی اصیل و دیالکتیک گسستن و پیوستن در شکل‌گیری سوژه‌ی انقلابی

تجربه‌ی خود به‌عنوان عضوی از یک بدن جمعی سرکوب‌شده به‌میانجی‌گری کشته‌شدگان، و نفی سیستم تولید مرگ با فراروی از اصل حفظ خود، بر پس‌زمینه‌ی وضعیتی ظاهر شد که در آن، زیر سیطره‌ی سازوکارهای جامعه‌ی توده‌ای و منطق فرهنگی سرمایه‌داری متأخر، چنین پدیده‌هایی دشوار تخیل‌کردنی بودند. این بن‌بست را برای مثال تئودور آدورنو در «تأملاتی بر نظریه‌ی طبقه» (در اصل ۱۹۷۲؛ ویرایش

۲۰۰۳) صورت‌بندی کرده است. او در این مقاله به این نکته اشاره می‌کند که حتی «وحدت منفی سرکوب‌شده بودن» که در قرن نوزدهم استثمارشدگان، یعنی پرولتاریا، را «در قالب یک طبقه گرد هم آورده بود»،^{۶۶} اکنون ناممکن شده است. «هم‌سطح‌سازی جامعه‌ی توده‌ای»، یعنی محو تفاوت از هویت توده‌ها «به‌واسطه‌ی تقلید از حاکمان وامانده‌شان» یکی از پیش‌شرط‌های این امر است. این پیش‌شرط را، علاوه بر خشونت عریان، سازوکارهای پنهان سلطه‌ی ایدئولوژیک، به‌ویژه از طریق صنعت فرهنگ و منطق فرهنگی غالب آن، محقق می‌کنند. آدورنو توضیح می‌دهد که چنین سازوکارهایی تمایز بین استثمارکنندگان و استثمارشوندگان را تا حدی نامرئی می‌کنند که استثمارشدگان، نمی‌توانند «آشکارا دریابند که همبستگی باید عقلانیت‌گایی آن‌ها باشد؛ در نگاه ایشان، سازش‌کاری عقلانی‌تر به نظر می‌رسد».^{۶۷} به این معنا، استثمارشدگان و سرکوب‌شدگان سلطه و قدرت را به‌حدی درونی می‌کنند که دیگر قادر به تمایز قائل شدن میان خود و آن، و دیدن‌اش به‌عنوان موجودیتی بیرونی نسبت به خود نیستند. به همین دلیل است که در نهایت، «سرکوب‌شدگان، [با این‌که] امروزه مطابق پیش‌بینی نظریه به اکثریت فراگیر بدل شده‌اند، نمی‌توانند خودشان را چون یک طبقه تجربه کنند».^{۶۸}

می‌شود استدلال کرد که در این لحظه‌های فوران و از طریق همسان‌سازی پیچیده با مردگان، تجربه کردن خود به‌مثابه‌ی یک «طبقه» - یعنی جمعیتی با جایگاه‌های قیاس‌پذیر در نسبت با دستگاه تولید مرگ و انباشت سرمایه - برای ساکنان مرزهای مرگ موقتاً ممکن می‌شود؛ سوژه‌ی جمعی‌ای که بیرون‌ماندگان از بازار کار مزدی، آن‌ها که برای وسایل معیشت مبارزه می‌کنند، و آن‌ها که به جان‌هایی به‌راحتی ستاندنی تبدیل شده‌اند در ساخت‌یابی آن نقشی محوری دارند. برای آن‌ها در این لحظه‌ها ممکن می‌شود تا، برخلاف وضعیتی که آدورنو این‌جا و مارکوزه در *انسان‌تک‌ساختی و اروس* و تمدن شرح می‌دهند، قدرت، و عاملان و جسمیت‌یابی‌های عینی آن را بیرون از خود ببینند و با آن‌ها در خیابان و میدان رودرو شوند. این از جمله - همان‌طور که قبلاً بحث کردم - به آن خاطر است که خشم و ناراضیتی در پیرامون جهانی (و گاهی در پیرامون مرکز)، از آن‌جا که با سلطه‌ای جسمیت‌یافته در فیگورهای تنبیه‌گر حافظ قانون مواجه است، می‌تواند حول ابژه با ابژه‌هایی مشخص همگرا شود. در مرکز جهانی،

در مقابل این رؤیت‌پذیری عاملان سلطه، با «نظامی از مدیریت عینی» طرفیم که سلطه را پشت مجموعه‌ی نسبتاً نامتمرکزی از نهادها پنهان می‌کند.

این، در وهله‌ی اول، به معنای ممکن شدن آن «وحدت منفی» ای است که آدورنو در بستر جامعه‌ی توده‌ای از دسترس‌ناپذیر شدن‌اش حرف می‌زند. اما در عین حال، این یکی شدن و همسان‌سازی‌ای صرفاً منفی نیست که منجر به حذف همه‌ی تفاوت‌ها درون جمعیتِ نوظهور شود و به همگن‌سازی کامل آن بینجامد. این سوژه‌ی جمعی انقلابی، نه با «تقلید از حاکمان» بلکه با همسان‌سازی با کشته‌شدگان و حول تفاوت‌هایی هژمونیک شکل می‌گیرند. به علاوه، این یک وحدتِ صرفاً سلبی و از پیش موجود نیست.^{۹۶} از پیش موجود نیست، چون این جمعیت‌شدن از طریق اجرای گفتاری و غیر گفتاریِ آن «نه» متحد، و در لحظه‌ی رویارویی عینی با دستگاه تولید مرگ محقق می‌شود؛ هرچند ظرفیت‌اش از پیش موجود بوده است. صرفاً سلبی نیست، چون اگر نسبت و پیوندی بین گروه‌های مختلف مردم و قدرت دارد گسسته و تخریب می‌شود، اگر آن پیوند حالا به یک «نه» قاطع مبدل می‌شود، از طرف دیگر، پیوندهایی با یکدیگر، بین گروه‌های مختلف اجتماعی در تقاطع‌های مختلف ستم، به‌مرکزیتِ کشته‌شدگان، در حال ساخته شدن است؛ اگر از یک طرف پای تخریب و یکی شدن از طریق مواجهه با امکان مرگ در میان است، در سمت دیگر میل زندگی، و جمعی‌سازیِ زندگی حتی شدیدتر از قبل زبانه می‌کشد.

همسان‌سازی جمعی، اگر از طریق صورت‌بندی فروید در روان‌شناسی گروهی و تحلیل خود (اصل کتاب ۱۹۲۱؛ نسخه ۱۹۸۹) به آن فکر کنیم، ممکن است از طریق همسان‌سازی با یک رهبر اتفاق بیفتد دهد. روشن است که این در مورد فوران‌های اجتماعی معاصر که از پذیرش هر گونه رهبر کاریزماتیک یا رهبری از بالا به پایین سر باز می‌زنند، صدق نمی‌کند. با این حال، فروید می‌پرسد، آیا در گروه‌های بدون رهبر «یک اندیشه، یک مفهوم انتزاعی نمی‌تواند جای رهبر را بگیرد [...] و آیا یک گرایش مشترک، آرزویی که شماری از افراد در آن شریک‌اند، نمی‌تواند به همین شیوه جایگزینی برای رهبر باشد؟» این اندیشه یا آرزو، در عین حال، همان‌طور که فروید می‌نویسد، می‌تواند سلبی و نفی‌کننده هم باشد: «نفرت فرد یا نهادی خاص هم ممکن

است دقیقاً به همین شکل وحدت‌بخش باشد، و همان نوع پیوندهای عاطفی را برانگیزد که دلبستگی‌های ایجابی ایجاد می‌کنند.^{۷۰}

نفرت و وحدت منفی، همان‌طور که قبلاً هم بحث کردم، در انباشت خشم و جهت‌دهی به آن به‌سوی یک هدف انضمامی نقش مهمی بازی می‌کند. اما در این لحظه‌ها، نفرت گروه‌های پراکنده و دور از هم، جایش را به یکی‌شدن عینی در مواجهه‌ی با دم‌ودستگاه مرگ در خیابان می‌دهد؛ این‌جا همچنین شاهد همزمانی و دیالکتیک درونی این اشکال سلبی و ایجابی، منفی و مثبت همسان‌سازی هستیم؛ «نه» سویی‌ی تخریب‌گر دلالت ایجابی «زن، زندگی، آزادی» است: «نه» در مقابل قدرت، زندگی رو به سوی خود جمع‌ی حالا همه‌شمول، رانه‌ی مرگ و تخریب در برابر دستگاه سرکوب و بلعنده‌ی زندگی، رانه‌ی زندگی در نسبت با خود همه‌شمول: «در دنیای بیگانگی، رهایی اروس ضرورتاً به‌شکل نیرویی ویران‌گر و مرگ‌بار عمل می‌کند - به‌عنوان نفی تمام‌و‌کمال اصلی که بر واقعیت سرکوب‌گر حکمرانی می‌کند»؛^{۷۱} مارکوزه در /اروس و تمدن این نسبت درونی را این‌طور صورت‌بندی می‌کند.

وقتی ادعا می‌کنیم که این وجوه منفی و مثبت همسان‌سازی با هم رابطه‌ای درونی دارند، به این معنا است که پیوستن به یکدیگر، یکی‌شدن با یکدیگر در یک بدن جمع‌ی جز با گسستن از قانون و نظم معنایی‌ای که هسته‌ی اصلی سازوکارهایش اتفاقاً حصارکشی و مرزکشی بین افراد و گروه‌ها است، ممکن نیست: از بین بردن یا کم‌رنگ کردن مرزهای خود فردی (و گروهی) در نسبت با «دیگری» ستم‌دیده در این سوی سنگر و جاری کردن میل درون «ما»یی همه‌شمول، همزمان در گروهی تخریب مرزهایی است که قانون («نام پدر») بین من و دیگری و حتی درون هر فرد کشیده است، و در گروهی بازپس‌گیری میل از دستگاه سیاسی و اقتصادی تولید خشم و مرگ. این می‌تواند وصفی از «خشمونت قدسی» مد نظر بنیامین باشد: «اگر خشمونت اسطوره‌ای^{۷۲} قانون‌ساز است، خشمونت قدسی^{۷۳} قانون‌شکن است؛ اگر اولی مرزها را تعیین می‌کند، دومی آن‌ها را بی‌حدومرز ویران می‌کند».^{۷۴}

جودیت باتلر توضیح می‌دهد که ویران‌گری «خشمونت قدسی» به‌معنای «به تعلیق درآوردن خشمونت قانونی» است؛ این خشمونت تخریب‌گر است چراکه «ماهیت

مقیدکننده‌ی رژیم قانونی را نمی‌پذیرد» و «این قیدها و پیوندها را که با احساس گناه اشباع شده‌اند و وفاداری شهروندان خوب، سوژه‌های قانونی خوب، را به رژیم‌های قانونی خشونت‌بار تضمین می‌کنند، از بین می‌برد».^{۷۵}

نقطه‌ی اوج سوپه‌ی منفی این یکی‌شدن، جایی که تمایز بین افراد به کم‌ترین حد خود و پیوستگی بین آن‌ها بیشینه می‌شود، در لحظه‌های رویارویی مستقیم با دستگاه مرگ است. این مرز آنتاگونیستی واضح بین قدرت و مردم، در سنگرها و موانع عینی‌ای - پاره‌آهن‌ها، سطل آشغال‌ها، و حتی گاهی خود فاصله - که معترضان بین خودشان و پلیس، ارتش و دولت برپا می‌کنند، جسمیت می‌یابد. در میدان تحریر، «ما» از «آن‌ها» با سنگرهای جدا شده‌ایم که انقلابی‌ها در برابر پلیس و اراذل و اوباش شترسوار و چاقو به دست، از آن دفاع می‌کنند. در طرف دیگر، تک‌تیراندازان روی پشت‌بام‌ها هستند، سلاح‌ها، گازهای اشک‌آور، باتوم‌ها، ماشین‌های آب‌پاش، زندان‌ها، اتاق‌های شکنجه، ساختمان‌های دولتی، ایستگاه‌های پلیس و البته، سران رژیم. در این طرف، مردم، مطرودان، بیکارها، و «دورریختنی‌ها». در چنین لحظه‌هایی این جمعیت به‌عنوان یک «ما» به سوژه‌ی اصلی کنش یا ادراک تجربه تبدیل می‌شود: تک‌تیراندازان «ما» را تماشا می‌کنند... «ما» ایستاده‌ایم... «کار» ماست... «رفقای» ما... «ما» می‌خوانیم و شعار می‌دهیم و از گاز اشک‌آور فرار می‌کنیم... بعضی از «ما» (می‌میرند). این‌ها، برای مثال، ارجاعاتی است که در روایت‌های سوئیف از آن روزها می‌بینیم. در همین اوج یکی‌شدن است که نزدیکی عاطفی بی‌سابقه‌ای بین دورترین نقطه‌های یک کشور پدیدار می‌شود، بین من و آن که همزمان با من جایی دورتر در شهری دیگر با همین دستگاه روبه‌رو است: بین (شهر) تونس و سیدی بوزید، بین زاهدان و تهران و سنج، بین قاهره و سوئز و اسکندریه. و دسترسی درونی و ملموسی که در این لحظه، بیش از هر چیز به خاطر شباهت تجربه‌ها، به رنج و تجربه‌ی دیگری داریم، برای خودمان هم شگفت‌آور است.

اما، علاوه بر این سوپه‌ی گریزپا و (ظاهراً) منفی، این جمعیت شدن را می‌شود به شکلی ایجابی هم در این سوی سنگرها، در گرایشی (موقتی) به جمعی‌سازی زندگی دید؛ برای مثال در شکلی که مرز بین فضاها، خصوصی، مثل خانه‌های نزدیک محل

اعتراضات، و فضاهای عمومی در هم می‌ریزد، در سازمان‌دهی جمعی ساکنان محله‌ها برای حفظ امنیت محلات خود (برای مثال در تونس و مصر در غیاب موقتی پلیس)، و البته در شکلی که همین مرزهای جداسازِ درون فضاهای رسانه‌های اجتماعی شکسته می‌شوند، منطق وضعیت انقلابی این فضاها را هم تسخیر و برای مدتی آن‌ها را به امتداد خیابان و میدان تبدیل می‌کند. حد‌اعلای این شکل از جمعیت شدن، در مصر، در خود میدان تحریر بروز پیدا کرد؛ چیزی که بیات با وام‌گرفتن از ویکتور ترنر به آن «واقعیت آستانه‌ای»، یعنی «نوعی زندگی برابری خواهانه‌ی زودگذر که بین امر واقعی و امر غیرواقعی قرار می‌گیرد».^{۷۶} در تحریرِ آن روزها، خودمختاری، بیرون از سلطه‌ی دولت و بازار، در زندگی روزمره‌ی معترضان عیناً محقق شده بود. تجربه‌ی حضور و حتی زندگی عینی و فیزیکی با یکدیگر در خیابان‌ها و میدان‌ها، یا در واقع، با وام‌گیری از فدریچی، بیرون آوردن این فضاها از چنگال دولت و بازار و تبدیل‌شان به مشترکات بود که آن شکل نیرومند اما تبخیرشونده از جمعیت شدن در لحظه‌ی رویارویی با دستگاه مرگ را امتداد می‌داد و در فرایندی نسبتاً پایدارتر تثبیت‌اش می‌کرد.

این دیالکتیک درونی و همزمانیِ میل ویران‌گر و میل زندگی‌ساز، میل به گسستن و میل به پیوستن، حقیقتی همه‌زمانی و جهان‌شمول درباره‌ی همه‌ی تجلی‌های فوران خشم عمومی و در نسبت با همه‌ی گروه‌های اجتماعی، حتی در همان فوران‌های اصلی، نیست. به طور همزمانی، در لحظه‌ای که این فوران‌های اجتماعی رخ می‌دهند، نیروهایی سیاسی هستند که تنها از طریق نفرت از حکومت یا فردی خاص (بن‌علی، مبارک و دیگران) با جمعیت انقلابی نسبت برقرار می‌کنند. تعیین این نیروها را در بافت خاص ایران می‌شود در گردهمایی «جرج تاون»، مخصوصاً در نیروهای حامی سلطنت دید. فوران خشم این گروه‌ها نه از سر نزدیکی به مرزهای مرگ، ناممکن شدن زندگی و فقدان عاملیت، بلکه از سر نفرت از حکومت و شخصی خاص، و البته بافاصله است. به این معنا در واقع این‌جا ما نه با فوران خشم در هیئت میلی نفی‌کننده (و همزمان ایجابی)، بلکه صرفاً با امتداد نفرت سروکار داریم. با وجود این، نیروی غالب پیش‌برنده‌ی فوران اجتماعی، تا وقتی که مردم در خیابان‌ها و میدان‌ها با دستگاه مرگ

چشم‌درچشم‌اند و به یکدیگر می‌پیوندند، همان میل همزمان تخریب‌گر و پیوندسازِ جمعیتِ این سوی سنگر است.

به‌طور در زمانی هم، در فوران‌های نسبتاً جزئی‌ترِ قبل از فوران اصلی، و به‌خصوص در چرخش ضدانقلابی بعد از فوران، ما با غلبه‌ی همسان‌سازیِ منفی و صرفاً از سرِ نَفرتی روبه‌روایم که - از جمله به‌دلیل آن‌که در غیاب و بدون حضور جمعی در فضا‌های مشترک اتفاق می‌افتد - وحدت همگان را، بدون توجه به فاصله‌های متفاوتِ گروه‌های اجتماعی از مرزهای مرگ، طلب می‌کند؛ همسان‌سازی‌ای که بدونِ آن عنصر *نا/این‌همانی* و تفاوت‌های هژمونیک جمعیت انقلابی، در وحدت کاذب خود، گروه‌های تحت ستم مضاعف، مثل ملیت‌های سرکوب‌شده و مهاجران را از این «ما» بیرون می‌گذارد یا آن‌ها را، مثل زنان، در جایگاهی فرودست قرار می‌دهد. به این معنا، این وحدت کاذب نه حول تفاوت‌هایی که در شکل‌گیری جمعیت انقلابی و همسان‌سازیِ نااین‌همانِ آن با کشته‌شدگان نقشی هژمونیک داشتند (زن بودن، کُرد و بلوچ بودن، پیرامونی بودن و غیره)، بلکه درون همان منطق این‌همانیِ نظم معنایی غالب عمل می‌کند.

سوژه‌ی تبخیرشونده‌ی تاریخ و دیالکتیک میل و خودآگاهی

شبیهِ به بحث مارکوزه در *انسان تک‌ساحتی* (۱۹۶۴)، زمینه‌ی تاریخی تحلیل آدورنو در «تأملاتی بر نظریه‌ی طبقه»، وضعیت کشورهای سرمایه‌داری «پیشرفته» و «صنعتی» غرب در دوران «طلایی» سرمایه‌داری است، یعنی بازه‌ی بعد از جنگ جهانی دوم و پیش از چرخش نولیبرالی. تاریخی کردنِ بحث او کمک می‌کند تا بدینیِ او نسبت به نظریه‌ی فقرگستری به‌عنوان مبنای ظهور پرولتاریا به عنوان یک طبقه‌ی انقلابی خودآگاه را بهتر بفهمیم. نظریه‌ی فقرگستری، آن‌طور که آدورنو روایت‌اش می‌کند، به ما می‌گوید «فقرِ مشترک، پرولترها را به یک طبقه تبدیل می‌کند. فقرِ پرولترها محصولِ جایگاهشان در فرآیند تولیدِ اقتصادِ سرمایه‌دارانه است، و به موازات پیشروی این فرآیند به نقطه‌ای می‌رسیم که این فقر تحمل‌ناپذیر می‌شود. پرولتاریا چیزی جز زنجیرهایش برای از دست دادن ندارد و همه‌چیز را برای به دست آوردن

دارد».^{۷۷} با وجود این، در شرایط خاصی که آدورنو با آن درگیر است، بهبود «سطح زندگی کارگران» - از طریق «ساعات کاری کمتر؛ خوراک، مسکن و پوشاک بهتر؛ حمایت از اعضای خانواده‌ی کارگر و شخص او در ایام سالخوردگی» و غیره - به این معنی است که گرسنگی دیگر نمی‌تواند پرولتاریا را به طغیان بکشانند؛ پرولتاریایی که «صدالبته [...] جز زنجیرهایش چیزهای بسیاری برای باختن دارد».^{۷۸} فارغ از آن که آدورنو روایت درستی از تحلیل مارکسیستی از «برای خود» شدن پرولتاریا و تجربه‌ی خود به‌عنوان یک طبقه ارائه می‌دهد یا نه، روشن است که پیش‌فرض‌های تحلیل او را، همان‌طور که فانون و دیگران نشان داده‌اند، نه می‌شود با وضعیت استعمارشدگان، استعمارشدگان، و ستم‌دیدگان در جوامع استعماری و شبه‌استعماری همزمان با آن تطبیق داد، و نه حتی با وضعیت گروه‌های تحت ستم مضاعف درون همان جوامع «پیشرفته» - مثل سیاهان آمریکا در دهه‌های ۱۹۵۰، ۶۰ و ۷۰. به‌علاوه، بعد از چرخش نولیبرالی از اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰، حتی در نسبت با وضعیت جوامع سرمایه‌دارانه‌ی «پیشرفته» هم سخت می‌شود این ادعا پذیرفت. در وضعیت امروز زیر سیطره‌ی جهانی‌شدن نولیبرالی، به‌خصوص در نزدیکی‌های مرزهای مرگ، همان‌طور که در آغاز این متن بحث کردم، ما نه‌تنها با حمله‌ی تمام‌عیار به ساحت بازتولید و وسایل معیشت تا سرحد ناممکن شدن بازتولید خود، بلکه با گسترش چنگال دستگاه تولید مرگی مواجه‌ایم که عاملیت افراد را - چه در زیستن و چه در مردن - تا سرحد انسان نبودن از آن‌ها می‌گیرد؛ یا در واقع می‌کوشد که بگیرد. در چنین شرایطی، همان‌طور که بحث کردم، در هم‌آیند تاریخی‌ای خاص که فراروی از ایدئولوژی - یعنی سازوکارهای جامعه‌ی توده‌ای و ماشین سیاسی-اقتصادی تصاحب میل - را موقتاً ممکن می‌کند، جمعیتی زاده می‌شود که می‌تواند خود را در هیئت یک طبقه (اگر آن را در سطح فرم، به‌عنوان تشابه جایگاه‌ها درون تمامیت اجتماعی بفهمیم) در برابر این دستگاه سیاسی-اقتصادی تولید مرگ و انباشت سرمایه تجربه کند؛ جمعیتی که نه از طریق همسان‌سازی با فرادستان و دیگری‌سازی از گروه‌های تحت ستم مضاعف، بلکه از طریق بارگذاری و همسان‌سازی حول تفاوت‌های هژمونیک، با فرودستان و با کشته‌شدگان ممکن می‌شود.

لوکاچ در تاریخ و آگاهی طبقاتی، امکان ساختاری این ظرفیت را - به رغم سازوکارهای شیءوارگی آگاهی - برای پرولتاریای اوایل قرن بیستم صورت‌بندی کرده است؛ این ظرفیت یعنی امکان تجربه‌ی خود در هیئت یک طبقه، دسترسی غیربیگانه‌شده (یعنی دیالکتیکی و نه صرفاً از طریق ساحت پدیدارها و زنجیره‌ی نشانه‌ها) به نیازهای خود، آگاهی نسبت به نیروهای شکل‌دهنده به تجربه‌ی مادی، و شکل‌گیری سوژه‌ی جمعی‌ای خودمختار که خود را قادر به تغییر این نیروها می‌بیند، یعنی قادر به تغییر نیروها و مناسبات سیاسی و اقتصادی جامعه. برآیند همه‌ی این‌ها به معنی تبدیل شدن به یک سوژه‌ی تاریخ است. در لحظه‌ی تاریخی ما، که پرولتاریاسازی جایش را مخصوصاً در پیرامون به شبه‌پرولتاریاسازی، و استعمار کار مزدی جایش را در مقام سازوکار غالب انباشت سرمایه (بار دیگر) به سازوکارهای انباشت بدوی (از جمله سلب مالکیت، انباشت به‌مدد تولید مرگ و غیره) داده، این نقش به کسانی واگذار می‌شود که نزدیک مرزهای مرگ زندگی می‌کنند، از اقتصاد رسمی و کار مزدی طرد شده‌اند یا در حاشیه آن قرار دارند، و عاملیت‌شان تا سرحد انسانیت‌زدایی از آن‌ها سلب شده است. حالا دیگر مسئله‌ی غالب جمعیت انقلابی، در وهله‌ی اول، نه افزایش مزد که اساساً دسترسی به مزد (یعنی کار)، کالاهای اساسی و وسایل معیشت، از یک طرف، و مقاومت در برابر فقدان محض عاملیت، از طرف دیگر است. این را، برای مثال، فدريچی در نسبت با اهمیت حمله به ساحت بازتولید از طریق سازوکارهای انباشت بدوی و مقاومت در برابر آن در دوره‌ی حاضر برجسته می‌کند. جاشوا کلور هم در شورش، اعتصاب، شورش (۲۰۱۶)، از تغییر پارادایم خیزش‌های جمعی در دهه‌های اخیر از اعتصاب به شورش حرف می‌زند؛ جایی که مبارزه بر سر وسایل معیشت و حفظ امکان بازتولید خود، نه از طریق تلاش برای افزایش مزد بلکه مستقیماً از طریق تلاش برای دسترسی به وسایل معیشت، از جمله زمین و کالاهای مصرفی پی گرفته می‌شود. و این از نظر او، با وجود همه‌ی تفاوت‌ها، بازگشتی به پارادایم اعتراضات دوره‌ی قبل از غلبه‌ی انباشت سرمایه از طریق کار مزدی - یعنی به قرن‌های پانزده تا هجدهم در اروپا که انباشت بدوی در آن‌ها غالب بود - است. در خلال فوران‌های اجتماعی دهه‌ی بلند ۲۰۱۰، این غالباً کارخانه‌ها نیستند که مورد حمله، غارت و تصرف قرار می‌گیرند،

بلکه فروشگاه‌های زنجیره‌ای، بانک‌ها، خیابان‌ها، بزرگراه‌ها و البته ساختمان‌های دولتی و ایستگاه‌های پلیس‌اند. با وجود این، سوژه‌ی تاریخ شدن از طریق همگرایی همزمان نفی‌کننده و ایجابی میل که این‌جا روی آن متمرکز بودم، تنها درباره‌ی بعضی از این «شورش»‌ها یا «طغیان»‌ها صادق است؛ آن‌جا که به دلیل ظرفیت‌ها و البته امور اتفاقی هم‌آیند تاریخی، این طغیان‌ها در سطح ملی و حتی فراملی گسترش می‌یابند و آن کیفیتی را می‌یابند که می‌تواند با درهم‌آمیزی و همگرایی خشم‌ها و نارضایتی گروه‌های اجتماعی مختلف، موقتاً دستگاه ایدئولوژی را معلق کند و یک نظام معنایی جدید بیافریند. در تاریخ معاصر، این موضوع درباره‌ی بعضی خیزش‌های جمعی دهه‌ی بلند و جهانی ۱۹۶۰ و دهه‌ی بلند ۲۰۱۰، مخصوصاً در پیرامون جهانی، صدق می‌کند.

برخلاف آگاهی و سازمان‌دهی انقلابی که تحت غلبه‌ی انباشت از طریق کار مزدی امکان‌پذیر می‌شوند، در این طغیان‌ها و در فقدان آگاهی‌رهایی‌بخش مستمر، میل و خودانگیختگی نقشی محوری می‌یابند. استثمار کار مزدی - آن‌جا که باثبات، غالب، و گسترده است، و نه امتیازی خاص - بنا به ماهیت خود امکان و فضایی عینی هم برای جمع‌گرایی پایدار تولید می‌کند؛ فضایی که وجود آن یکی از پیش‌شرط‌های شکل‌گیری خودآگاهی‌غیربیگانه‌ای است که می‌تواند در برابر شی‌ءواره شدن آگاهی مقاومت کند. در مقابل، تحت سیطره‌ی سازوکارهای شبه‌استعماری دستگاه تولید مرگ، و حصارکشی‌هایش، چنین امکان مستمری برای گروه‌های ستم‌دیده مدام دسترس‌ناپذیرتر می‌شود. با وجود این، به‌ندرت امکان‌هایی برای جمعی کردن خود زندگی روزمره ایجاد می‌شود - مخصوصاً در پیرامون‌ها، و تقاطع‌شان با فضاهای زنانه، برای مثال «قابلمه‌های مشترک» زنان شیلیایی پس از کودتای ۱۹۷۳ - که می‌توانند پیش‌شرط شکل‌گیری آگاهی جمعی‌ای رهایی‌بخش را فراهم کنند. به همین خاطر، در چنین وضعیتی که آگاهی انقلابی - که نیاز به سطحی از جمع‌گرایی، یعنی زندگی و فعالیت جمعی، و سازمان‌دهی مداوم دارد - مسدود شده و آگاهی شی‌ءواره حکمرانی می‌کند، تبدیل شدن به سوژه‌ی تاریخ عمدتاً از طریق میلی در آغاز ویران‌گر و همزمان رهایی‌بخش تحقق می‌یابد. اما برخلاف آگاهی، چنین میلی که فورانی و انفجاری است، به‌ندرت در برابر گذشت زمان دوام می‌آورد.

این جا، در پایان متن، می‌خواهم جهتی را مطرح کنم که می‌شود از راه آن از این تقابلِ ظاهری بین میل و آگاهی، فراتر رفت و درباره‌ی این بحث کرد که این فوران میل، این یکی شدن ناگهانی و شدید، چطور و در چه موقعیت‌هایی می‌تواند در مجرای خودآگاهی انقلابی مستمرتری ریخته شود. با همه‌ی مقدماتی که درباره‌ی آن بحث کردم، می‌خواهم این ادعا را طرح کنم که انقلابی شدن میل امری عمدتاً موقعیتی (توپولوژیک) است؛ برای منی که در نزدیکی مرزهای مرگ زندگی می‌کنم، یا در وضعیتی که این مرزها آن قدر گسترش می‌یابند که آخر سر من را هم احاطه می‌کنند، سرانجام لحظه‌ی طغیان فرامی‌سد، لحظه‌ای که از اصل حفظ خود فراتر می‌روم، «نه» می‌گویم و با دیگرانی که آن‌ها هم به‌طور خودانگیخته - یعنی بدون برنامه‌ریزی و سازمان‌دهی قبلی - برخاسته‌اند، در خیابان‌ها و میدان‌ها جمع می‌شوم. و در یکی از این جمع‌شدن‌ها، آن اتفاق خاص، آن همگرایی، تولید امر نو، و آن فراروی از حس مبهم همبستگی به یک بدن جمعی اتفاق می‌افتد، به این حس که حالا من می‌توانم در این لحظه و همین جا «تاریخ» را از نو بنویسم. اما اگر این لحظه‌ی فوران را می‌شود موقعیتی فهمید، امکان حفظ این لحظه، جلوگیری از تبخیر آن، و حتی تبدیل‌اش به نیرویی فاشیستی را نمی‌شود به صرف موقعیتِ ستم‌دیدگان توضیح داد. برای توضیح لحظه‌های پسافورانی و البته کیفیت خود لحظه‌ی فوران، ناچاریم سراغ موقعیت‌هایی برویم که در آن‌ها، به‌عنوان تناقضی از سیستمِ استثمار و ستم، امکانی برای جمع‌شدنِ فیزیکی دور هم، برای سازمان‌دهی (هرچند حداقلی)، برای جمعی کردن خود زندگی و برای ریختن آن میلِ ویران‌گر به مسیری پیونددهنده و پایدارتر وجود دارد.^{۸۰} در همین زمینه است که گاگو بر نقش اعتصاب در تحول جنبش «نی اونا منوس» تأکید می‌کند؛ جنبشی که از «بسپج علیه زن‌کشی‌های گسترده»، و تمرکز صرف بر مطالبه‌ی «کشتن ما را متوقف کنید»، به جنبشی «رادیکال و گسترده تبدیل» شد «که به‌شیوه‌ای جدید قادر به پیوند زدن و سیاسی کردن مبارزه علیه خشونت بود».^{۸۱} بعد از فوران اولیه‌ی میل - مخصوصاً وقتی این فوران در عمل نمی‌تواند آن ابژه‌ی خشم، یعنی دستگاه تولید مرگ را از بین ببرد - مسئله‌ی اصلی، امکان امتداد آن فضای جمعی خیابان و میدان و آن زندگی جمعی‌ای است که مرز بین فضای خصوصی و عمومی

«همچنین فضای «مجازی» و «مادی» در آن کم‌رنگ شده بود؛ امکانی برای امتداد واقعیت آستانه‌ای «تحریر»، بعد از «تحریر»، اگرچه بی‌شک به‌شکلی محدودتر، برای آماده شدن برای فوران بعدی که در افق دارد نزدیک می‌شود.

¹ Terri Gordon-Zolov and Eric Zolov, *The Walls of Santiago: Social Revolution and Political Aesthetics in Contemporary Chile* (Berghahn Books, 2022), p. 60.

² New round of enclosures

³ Commons

⁴ به اسپانیایی، با ترجمه‌ای تحت‌لفظی، به معنای «نه یکی کم‌تر» است. این جنبش، با محوریت گروهی فمینیستی با همین نام در آرژانتین، به دنبال قتل گسترده و ادامه‌دار زنان در آمریکای لاتین و به‌طور خاص در آرژانتین، شکل گرفت؛ از قتل‌های دهه‌ی ۱۹۹۰ در خوارز مکزیک گرفته تا قتل چپارا پائز در ژوئن ۲۰۱۵ در آرژانتین که جرقه‌ای شد برای اوج‌گیری اعتراضات به این قتل‌های سیستمی. ورونیکا گاوگو در *بین‌الملل فمینیستی* (۲۰۲۰)، که به‌تازگی ترجمه‌ی فارسی آن در کانال تلگرامی «[برخی از هنرمندان](#)» منتشر شده است، و ماریا پیا لویز در *نه یکی کم‌تر* (۲۰۲۰) مفصلاً به این جنبش ادامه‌دار و پیامدهای آن پرداخته‌اند.

⁵ Disidentify

⁶ Non-identical identification

⁷ Collectivity

⁸ Ahdaf Soueif, *Cairo: Memoir of a City Transformed* (Bloomsbury Publishing, 2024), pp. 35–36.

⁹ سگاتو، با درک قتل‌های زنان در خوارز مکزیک به عنوان جایی که «می‌توان ارتباط مستقیم بین سرمایه و مرگ را شاهد بود»، از اصطلاح «دولت دوم» برای اشاره به کلیت و هسته‌ی همه‌ی آن سازوکارها، وسایل و اشکال اعمال خشونت بر بدن‌های زنان استفاده می‌کند که «زیر پوست قانون، به جامعه شکل می‌دهند»؛ چنین دولتی، در کلیت خود، ورای قانون به عنوان قدرت حاکمی عمل می‌کند که هدف آن کنترل بدن‌های زنان (و به‌طور کلی بدن‌های «زنانه‌شده») به اشکال مختلف است، از خشونت اصطلاحاً خانگی گرفته تا ربودن، قتل و قاچاق زنان. سگاتو، علاوه بر این، در گفت‌وگو با صورت‌بندی جورجیو آگامبن از هوموساگر، پیشنهاد می‌کند که اگر «حاکم کسی است که نسبت به او همه‌ی انسان‌ها به‌طور بالقوه هوموساگرند، و هوموساگر کسی است که نسبت به او همه‌ی انسان‌ها به‌عنوان حاکم عمل می‌کنند»، پس باید «به عنوان [یک فرض] ممکن بپذیریم که همه‌ی زنان به‌طور معمول جزء این دسته از مردم هستند که زندگی برهنه را نمایندگی می‌کنند، زندگی‌ای که می‌تواند بدون هیچ پیامدی برای قانون عمومی و جامعه پاک شود».

Rita Laura Segato, 'Territory, Sovereignty, and Crimes of the Second State: The Writing on the Body of Murdered Women', in *Terrorizing Women*, ed. by Rosa-Linda Fregoso and Cynthia Bejarano, trans. by Sara Koopman (Duke University Press, 2010), pp. 79–81; Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (Stanford, California: Stanford University Press, 1998), p. 84.

^{۱۰} این دو در واقع وجوهی متفاوت از دستگاه سرکوب و شکل‌بندی اجتماعی واحدی هستند که هرچند به هم تقلیل‌ناپذیرند، اما با هم نسبتی درونی دارند. همان خشونت‌ها و سرکوب‌های سیستمی‌ای (به دلیل تفکیک‌های قومی، ملی، نژادی، جنسیتی و غیره) که از جان‌ها ارزش‌زدایی می‌کند، همزمان گروه‌هایی خاص را به موقعیت‌هایی خاص در تقسیم کار جهانی و ملی می‌رانند (طبعاً نه به‌تمامی، بلکه به‌عنوان یک گرایش)؛ برای مثال، امانوئل والرش‌تاین به ما کمک می‌کند ببینیم که تفکیک‌های نژادی چطور می‌توانند به‌عنوان تجلی و در عین حال تشدیدکننده‌ی تقسیم کار جهانی بین مرکز و پیرامون جهانی عمل کنند، یا ستم به قومیت‌ها و ملیت‌های سرکوب‌شده درون مرزهای ملی، در پیرامونی‌سازی مضاعف و طرد بعضی گروه‌ها از بازار کار رسمی عملکردی مشابه دارد. فدریچی، از جمله در *کالیبان و ساحره* (۱۳۹۷) و *بازافسون‌گری جهان* (۱۴۰۳)، همراه با نسل‌های جدیدتر فمینیست‌های مارکسیست مثل ورنیکا گاکو، این ترجمه‌پذیری متقابل (یعنی ستم مضاعف جنسیتی، ملی، و غیره به گروه‌های اجتماعی در نسبت با جایگاه‌های خاص در مناسبات تولیدی) را در رابطه با تقسیم کار جنسیتی (با اشاره‌هایی به نژاد و ملیت‌های فرودست)، طرد از مردسالاری مزدی، تنزل ارزش کار بازتولیدی، و گسترش شکاف امر خصوصی و عمومی (و رانده شدن زنان به فضاهای خصوصی) توضیح می‌دهد. به‌طور خلاصه، این یعنی ارزش‌زدایی از کار و ارزش‌زدایی مستقیم از زندگی (یعنی امکان کشته‌شدن) دو جنبه‌ی عمیقاً درهم‌تنیده – هرچند تقلیل‌ناپذیر به یکدیگر – از همان نظام سیاسی و اقتصادی خشونت‌اند.

See Étienne Balibar and Immanuel Wallerstein, 'The Construction of Peoplehood: Racism, Nationalism, Ethnicity', in *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities* (Verso, 1991), pp 80-83.

^{۱۱} Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, trans. by Constance Farrington (Penguin, 2001), p. 55.

^{۱۲} پریسا شکورزاده در «بازتولید اجتماعی؛ افق یک سیاست رادیکال» به‌طور مشخص درباره‌ی اهمیت ساحت بازتولید اجتماعی و دشوارتر شدن زندگی در نسبت با قیام «زن، زندگی، آزادی» بحث می‌کند.

^{۱۳} Segato, p. 87; my emphasis.

^{۱۴} آصف، بیات، *انقلاب را زیستن*، ترجمه‌ی شیرین کریمی (تهران: نشر بیدگل، ۱۴۰۳)، ص ۷۰.

^{۱۵} با توجه به حساسیت‌های به‌جای حول استفاده از مفاهیم «قوم» یا «ملت» برای نامیدن جمعیت‌های پیرامونی در ایران، بهتر است این توضیح را اضافه کنم که این‌جا، طبعاً، این دو را نه به‌عنوان مترادف، بلکه برای ارجاع به جمعیت‌هایی به کار می‌برم که پیرامونی‌شدن را متفاوت از هم تجربه کرده‌اند. اقلیت‌های قومی را این‌جا برای ارجاع به آن جمعیت‌های پیرامونی‌ای به کار می‌برم که با وجود تفاوت‌های زبانی، مذهبی، و غیره، در عمل و به‌طور تاریخی (برخلاف مثال بارز کردستان و مثال‌های مشابه در بافت ایران) فرایند ملت‌شدگی‌ای پیرامونی، جدای از همان ملت‌سازی مرکز را تجربه نکرده‌اند.

^{۱۶} Fanon, p.13.

^{۱۷} بیات، *انقلاب را زیستن*، ص ۳۴.

^{۱۸} آن زن فریاد می‌زد: «اون آقای رئیس رو من انتخاب کردم، اون شورا رو من انتخاب کردم، باید داد من بشنون... من که نمی‌تونم آقای روحانی رو ملاقات کنم ولی شما می‌تونین آقای روحانی رو ملاقات کنین، شما می‌تونین شورای شهر رو ملاقات کنین، شما می‌تونین فرماندار ببینین». او بعد از این، همان‌طور که احتمالاً یادتان هست، عصبانی‌تر شد، روسری‌اش را درآورد، روی زمین کوبید و با داد و فریاد گفت: «شما فقط این روسری لعنتی رو گذاشتید رو سر ما، ردیم تو این روسری... سگ شاشید تو این روسری [...] تو بیمارستان مرده داره می‌میره به خاطر برق، بی‌برقی! بسه دیگه بیت‌کوپین بیت‌کوپین بیت‌کوپین... این چه گهی بود برای ما درست کردید؟! این چه بی‌شرفی‌ای بود برای ما درست کردن؟! بسه دیگه، دزدیدن، بُردن، خوردن همه‌چیز گرفتن، بسه دیگه [...] امروز فقط یه زن عصبانی این‌جاست!».

<https://www.facebook.com/watch/?v=977337539707183>

^{۱۹} و من مدام در ذهن، با تخیل لحظه‌ای فوران و فاصله‌اش از لحظه‌ی نفرت‌انگیز حال، می‌خوانم: «گر بدین سان زیست باید پست/ من چه بی‌شرمم اگر فانوس عمرم را به‌رسوایی نیاویزم/ از بلند کاج خشک کوچی بن‌بست/ گر بدین سان زیست باید پاک/ من چه ناپاکم اگر نشانم از ایمان خود، چون کوه/ یادگاری جاودانه بر تراز بی‌بقای خاک». شعری از شاملو با نام «بودن».

^{۲۰} این درونی شدن و همگرایی را سمیه رستم‌پور در مقاله‌ی خود در وبسایت نقد، با عنوان «[تبارهای مبارزات مردمان پیرامونی: درباره‌ی تکرار تاریخی و سوژه‌زداپی](#)»، در نسبت بین رخداد ویدا موحد (و مبارزه با حجاب اجباری در مرکز به‌طور کلی‌تر) و اعتراضات دی ۱۳۹۶، و همگرایی‌شان در قیام ژینا به‌خوبی بیان می‌کند. او این‌جا و در مقاله‌ی دیگر خود، «[قیام ژینا در پرتو مرکز-حاشیه](#)»، با برجسته کردن مسئله‌ی چندمرکزی بودن قیام ژینا و زمان‌مندی‌های متفاوت آن، پیش‌شرط‌های پیوند خوردن ستم جنسیتی با ستم‌های (شبه)استعماری و طبقاتی، و نسبت این امکان با تاریخ سرکوب و مبارزه در کردستان را صورت‌بندی می‌کند.

^{۲۱} نگاه کنید به ورونیکا گاوو، *بین‌الملل فمینیستی*؛ چگونه همه چیز را تغییر دهیم، ترجمه‌ی انگلیسی لیز میسون-دیز، ترجمه‌ی فارسی در کانال «برخی از هنرمندان» (۱۴۰۳)، ص ۱۹.

^{۲۲} ارنستو لاکلاو، *پوپولیسم: در باب عقل پوپولیستی*، ترجمه‌ی مراد فرهادپور و جواد گنجی (تهران: نشر مرکز، ۱۴۰۰)، ص ۱۰۰.

^{۲۳} آصف بیات، *انقلاب بدون انقلابیون*، ترجمه‌ی علیرضا صادقی و رضا آرت (تهران: شیرازه کتاب ما، ۱۴۰۲)، ص ۵۱.

^{۲۴} درباره‌ی بحث از تعیین نولیبرالیسم جهانی در ایران، برای مثال نگاه کنید به: علیرضا خیراللهی، کارگران بی‌طبقه (تهران: آگاه، ۱۳۹۷)؛ محمد مالجو، سیاست اعتدالی در بوتۀ نقد اقتصاد سیاسی (تهران: لاهیتا، ۱۳۹۶)؛ محمد مالجو، «[انباشت به مدد سلب مالکیت در دولت یازدهم](#)» نقد اقتصاد سیاسی؛ همچنین در مورد نولیبرالیسم در خاورمیانه نگاه کنید به: آدام هنیه، *تبار خیزش*، ترجمه‌ی لادن احمدیان هروی (تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر ارتباطات، ۱۳۹۹)؛ همچنین در مورد شیلی:

See Timothy D. Clark, 'The Paradox of the Neoliberal Developmentalist State: Reconstructing the Capitalist Elite in Pinochet's Chile', in *Dominant Elites in Latin America: From Neo-Liberalism to the 'Pink Tide'*, ed. by Liisa L. North and Timothy D. Clark (Cham: Springer International Publishing, 2018), pp. 23–56.

^{۲۵} An equivalential chain of demands

^{۲۶} لاکلاو، ص ۱۰۰.

^{۲۷} از آن‌جا که منظور، نه historical subject، بلکه subject of history است، سوژه‌ی تاریخ را مناسب‌تر از سوژه‌ی تاریخی دیدم.

۲۸

^{۲۹} Disidentify

^{۳۰} در جستار «[عریان ز چیست پیکرت ای مادر عزیز](#)»، از طریق گفتار شعری دوره‌ی مشروطه و گفت‌وگو با متون افسانه نجم‌آبادی و محمد توکلی‌طرقی در زمینه‌ی تمثیل‌ها و استعاره‌های «وطن» ساز، به‌طور مفصل به خاستگاه‌های این شکل غالب از درونی‌سازی «وطن» و «ملت» پرداخته‌ام.

^{۳۱} برای مثال، حبیب آیب در «جغرافیای اجتماعی و سیاسی انقلاب تونس» (۲۰۱۱) درباره‌ی نقش مهمی بحث می‌کند که دسترسی طبقه‌ی متوسط شهری تونس به مازاد لازم برای مصرف در خنثی‌سازی تنش‌ها و نارضایتی‌های ناشی از زیستن تحت سلطه‌ی نظامی اقتدارگرا بازی می‌کند. عباس کاظمی هم در *امر روزمره در جامعه‌ی پس‌انقلابی* (۱۴۰۱)، گرایش به مصرف، سلامت و موفقیت فردی، و به‌طور کلی‌تر ایدئولوژی نولیبرال را در جذب طبقه متوسط شهری ذیل نظم حاکم برجسته می‌کند.

^{۳۲} Objective administration

^{۳۳} See Herbet Marcuse, *Eros and Civilization* (London: Routledge, 1998), p.95.

^{۳۴} مجد که در انقلاب ۲۰۱۱ تونس مشارکت داشت، در شهر کوچک الرقاب، شهری حتی کوچک‌تر از سیدی بوزید در «داخل» بزرگ شده بود. او از کودکی و نوجوانی عاشق سینمای آمریکایی بود و دیالوگ‌های فیلم‌ها را ازبر بود: «وقتی از بچگی خیلی چیزها رو توی تلویزیون می‌بینی، جاهای فوق‌العاده و آدم‌های دوست‌داشتنی رو می‌بینی، آرزو می‌کنی که فقط پونزده درصد اون چیزها رو داشته‌ی، برای رسیدن به رؤیاهات [...] برخلاف شمال ما حتی یک بزرگراه هم نداریم، ما همیشه به‌شون می‌گیم یه کاری برای ما بکنن، تلاش کنن که باور کنیم ما هم شهروند این کشوریم. ولی وقتی بعد از نمی‌دونم چند وقت می‌ری سراغ یکی از مسئول‌ها، به‌شون می‌گی اون طرح چی شد؟ می‌گه "ببین! این جاست، توی این کاغذها!". هیچی اون‌جا نیست رفیق».

Erin Clare Brown and Cyrus Roedel, 'Revolution 1: The Story of the Tunisian Revolution', Episode 4, <<https://castbox.fm/channel/Revolution-1%3A-The-Story-of-the-Tunisian-Uprising-id3682332?country=gb>>.

^{۳۵} Fanon, pp. 55–56; my emphasis.

^{۳۶} Mona Prince, 'Funny Beginning and Happy Ending', in *Voices of the Arab Spring: Personal Stories from the Arab Revolutions*, ed. by Asaad Alsaleh (Columbia University Press, 2015), p. 63.

^{۳۷} این روایت میخ‌کوب‌کننده را می‌توانید در وبسایت [دیدبان آزار](#) بخوانید.

^{۳۸} Alex Nunns and Nadia Idle (eds), *Tweets from Tahrir: Egypt's Revolution as It Unfolded, in the Words of the People Who Made It* (OR Books, 2011), p.223.

^{۳۹} Demand

^{۴۰} Desire

^{۴۱} فرزانه باوفا و مراد روحی در «[قیام ژینا و بدیل دموکراتیک سراسری](#)» مشخصاً درباره‌ی «مطالبه‌محوری» در جنبش زنان و گذار از آن در سال‌های منتهی به قیام ژینا، که هم‌بسته‌ی گسستن از سیاست رسمی و مذاکره‌محور است، بحث می‌کنند.

^{۴۲} لاکلائو، ص ۱۰۰.

^{۴۳} با کمک گرفتن از مفاهیم گئورگ لوکاچ در *تاریخ و آگاهی طبقاتی* (۱۳۷۷)، دسترسی بی‌واسطه به نیاز متناظر خودآگاهی طبقاتی - «برای خود» شدن پرولتاریا و دسترسی‌اش به امر واقع، یعنی خودآگاهی‌اش نسبت به شرایط مادی و منافع طبقاتی خود و مناسبات تمامیت اجتماعی - و تحریف نیاز در قالب تقاضا، متناظری برای شیء‌وارگی آگاهی است.

^{۴۴} مصداق‌های این وضعیت را، در گذشته، می‌شود در لحظه‌های هنوز انقلابی انقلاب‌های پرولتاریایی، ضداستعماری و ضدامپریالیستی قرن بیستم جست، آن‌جا که نیاز در آن منقاد تقاضا از مرجع قدرتی بیرونی نیست، ساحت خودمختاری اصیل، عاملیت جمعی و توان تعیین سرنوشت خویش. همان‌طور که در پایان این متن به آن برمی‌گردم، با محدود شدن استثمار از طریق کار مزدی (پایدار) و فضاهای

جمع‌ساز هم‌بسته‌ی آن، و به‌دنبال آن غلبه‌ی شیء‌وارگی خودآگاهی، این امکان امروز عمدتاً به ساحت زودگذر و تبخیر‌شونده‌ی میل پناه برده است.

^{۴۵} جلوتر اشاره می‌کنم که این به معنی شکل‌گیری یک «مردم» همگن نیست؛ بلکه بحث از گسترش مرزهای خودی جمعی است که بدون پاک کردن تفاوت‌ها، و اتفاقاً از طریق هژمونیک شدن تفاوت‌هایی خاص، گروه‌های مختلف اجتماعی را دربرمی‌گیرد.

^{۴۶} Autonomy

^{۴۷} Maxwell Woods, *On the Chilean Social Explosion* (Routledge, 2022), p.

42.

^{۴۸} Ibid, p.43.

^{۴۹} متن کامل این بیانیه را می‌توانید در کانال «[شوراهای صنفی دانشجویان کشور](#)» بخوانید.

^{۵۰} در کتاب *قاهره، خاطرات شهری منقلب‌شده*، سوئیف می‌نویسد: «به مدت یک هفته شهر را کمیته‌های مردمی اداره خواهند کرد. آن‌ها با شوخی و تفریح کارتهای شناسایی و مجوزها را بررسی می‌کنند و با شکوهی تئاتری ماشین‌ها را راهنمایی می‌کنند [...] همه مقررات منع آمدوشد را نادیده می‌گیرند. مردم، به‌ویژه زنان، می‌گویند که هرگز این‌قدر احساس امنیت نکرده‌اند. ما باجدیت شوخی می‌کنیم که می‌توانیم هجده میلیارد پوندی را که هر سال خرج وزارت کشور می‌شود صرف چیز مفیدتری کنیم.» Soueif, p.30.

^{۵۱} Fanon, p.74.

^{۵۲} Soueif, p.26.

^{۵۳} Jonathan Franklin, 'Chile Protesters: "We Are Subjugated by the Rich. It's Time for That to End"', *The Guardian*, 2019.

^{۵۴} Marwa Hermassi, 'The Torments of the Revolution', in *Voices of the Arab Spring*, p.39; my emphasis.

^{۵۵} María Pia López, *Not One Less; Mourning, Disobedience and Desire*, trans. by Frances Riddle (Cambridge, Medford: Polity, 2020), p.8.

^{۵۶} این مسئله در ایجاد بنیان عاطفی و تخیلی ضروری برای ظهور بدنی جمعی که قادر به فراروی از منطق فرهنگی غالب سرمایه‌داری مؤخر باشد، ضروری است؛ منطقی که مانع رابطه‌ی بین‌ذهنی اصیل می‌شود، تخیل درونی و انضمامی تجربه‌های دیگران را به‌شدت محدود می‌کند، و آن‌ها را، در نقطه‌ی مقابل تخیل فعال و درونی، به اطلاعات یا حس‌های گذرای بیرونی تقلیل می‌دهد.

^{۵۷} Maha Hindawy, 'My Egyptian Revolution', in *Voices of the Arab Spring*, p.75.

^{۵۸} همان‌طور که قابل حدس است، در کنار همین بحث لاکلائو، صورت‌بندی آدورنو از نا-این‌همانی یکی از مهم‌ترین منابعی است که این‌جا با و از طریق آن می‌اندیشم.

^{۵۹} تقابل بین این دو منطق هم به طرح بحثی جداگانه نیاز دارد. برای همین این‌جا می‌خواهم فقط به یک مثال بسنده کنم. «زن» در «زن، زندگی، آزادی» و «ما همه مهسا/زینا هستیم» در *منطق نا/این‌همانی*

عمل می‌کند؛ طوری که این دال به‌طور همزمان هم اشاره‌ای است به امر سرکوب‌گر موجود (اشتراک تجربه‌ی ستم‌دیدگی یک گروه اجتماعی تحت یک نام واحد) و هم به مازادی که از دسترس این سرکوب بیرون می‌ماند و راه به سوی امر ممکن می‌برد (ستمی که ژینا تجربه کرد، از یک طرف، و زندگی‌ای که می‌توانست داشته باشد، از طرف دیگر)؛ کارکرد همین منطق است که امکان همسان‌سازی (نا-این‌همان و موقتی) مردها را هم با زن‌ها و با آن زن خاص فراهم می‌کند (ضمن این‌که حتی همسان‌سازی زنان هم با آن «زن»، هم به‌دلیل فاصله‌های متفاوت از مرزهای مرگ و هم به‌دلیل شکاف بین وجه دلالت‌گر بر سرکوب موجود و وجه دلالت‌گر بر امر ممکن، به‌نوعی دیگر نااین‌همان است). در مقابل، قرارگرفتن «مرد، میهن، آبادی» برابر «زن، زندگی، آزادی»، می‌کوشد «زن» و «مرد» را در منطقی/این‌همانی بر جایگاه‌های تقابلی‌شان در نظام دلالت غالب بنشاند (همان‌طور که، از طریق کلیت گفتار ناسیونالیستی‌اش، گرد و فارس و غیره را) و آن‌ها را استیضاح می‌کند تا از وضعیت «کوئیر» - یعنی نا-این‌همان‌شان - خود (در معنایی وسیع و جمعی) دست بکشند، و زیر سیطره‌ی قانون پدر به هویت‌هایی صلب برگردند.

^{۶۰} نسبت دادن این تمایزها به ایدئولوژی در «زمان‌های معمولی» به معنای تماماً کاذب بودن آن‌ها نیست. این تمایزها در «زمان‌های معمولی» هم، از آن‌جا که، هرچند به‌شکلی تخیلی و تحریف‌شده، به وجه سرکوب مادی گروه‌های فرودست دلالت دارند، محتوای حقیقی هم دارد. به‌علاوه، این فرایند در «زمان‌های معمولی» نه فقط شامل حال آنچه که «هویت‌ها» نامیده می‌شوند، بلکه شامل حال «طبقه» هم می‌شود، و شکل درک و صورت‌بندی آن را زیر سیطره‌ی منطق این‌همانی می‌برد. از همین‌جا هم هست که می‌شود «دعوی» طبقه با آنچه اصطلاحاً «هویت‌ها» نامیده می‌شوند را هم بهتر صورت‌بندی کرد. طبقه، فقط وقتی که خودش هم در منطق این‌همانی - به‌مثابه‌ی محتوا و نه به‌مثابه‌ی فرم - درک شود می‌تواند در برابر «هویت»‌های دیگر قرار بگیرد.

^{۶۱} لاکلائو، ص ۹۵.

^{۶۲} تبیینی از این مازاد امر جزئی و دلالت‌اش بر وضعیتی کلی‌تر در شرایط انقلابی را می‌توانید در مقاله‌ی سمیه رستم‌پور با عنوان «قیام ژینا در پرتو مرکز-حاشیه»، که قبلاً هم به آن اشاره کردم، ببینید.

^{۶۳} Soueif, p.18.

^{۶۴} البته، خوب می‌دانیم که چرا این همدلی و همسان‌سازی با تجربه‌ی فلسطینی‌ها در ایران، عمدتاً به خاطر تصاحب آن از سوی حکومت، بیش‌تر به (بعضی) فعالان سیاسی چپ‌گرا محدود بود و در سطح عمومی گسترش پیدا نکرد.

^{۶۵} Ahlem Yazidi, 'The Death of my Cousin and the Birth of a New Tunisia', in *Voices of the Arab Spring*, pp.27-29.

^{۶۶} ثنودور، آدورنو، «تأملاتی بر نظریه‌ی طبقه»، ترجمه‌ی مهسا اسدالله‌نژاد، صابر دشت‌آرا، آیدین

کیخایی در *نقد اقتصاد سیاسی* (۱۴۰۳)، ص ۶.

^{۶۷} همان، ص ۷.

^{۶۸} همان، ص ۶.

^{۶۹} از بین متون بسیاری که در این زمینه نوشته شده است، پریسا شکورزاده در «تأسیس و تداوم سوژگی سیاسی در خیزش "زن، زندگی، آزادی"»، با برجسته کردن جایگاه مطرودان و حذف‌شدگان در شکل‌دهی به سوژه‌ی جمعی قیام ژینا، صورت‌بندی‌ای از وجوه مثبت و ایجابی این «جمعیت» شدن ارائه می‌دهد.

^{۷۰} ترجمه‌ی فارسی نقل‌شده در: لاکلائو، ص ۸۳.

^{۷۱} Marcuse, p.92.

^{۷۲} Mythic violence

^{۷۳} Divine violence

^{۷۴} Walter Benjamin, 'Critique of Violence', in *Selected Writings*, ed. by Marcus Bullock and Michael W. Jennings (Harvard University Press, 1996), ii, p. 249.

^{۷۵} Judith Butler, *The Force of Nonviolence: An Ethico-Political Bind* (Verso Books, 2020), p. 129.

^{۷۶} بیات، انقلاب بدون/انقلابیون، ص ۴۰.

^{۷۷} آدورنو، ص ۱۴.

^{۷۸} همان، همان.

^{۷۹} فردریک جیمسون در «دوره‌بندی دهه‌ی ۶۰» (۱۹۸۴) به سوژه‌ی تاریخ فراملی این دهه و نسبت‌اش با دوره‌بندی تمامیت اجتماعی جهان سرمایه‌دارانه می‌پردازد.

^{۸۰} در این لحظه است که بعضی گروه‌ها امکان بیش‌تری برای حفظ ظرفیت انقلابی دارند؛ در کنار بعضی فضاهای استثمار کار مزدی که همچنان با وجود سرکوب شدید به سازمان‌دهی و تشکل‌یابی می‌پردازند، این امکان را شاید بیش‌تر از هر جای دیگر بشود بین زنان - که استمرار روزمره‌ی سرکوب و خشونت سیستمی به هم نزدیک نگاه‌شان می‌دارد - در جمعیت‌های پیرامونی و اقلیت‌های ملی که به‌طور تاریخی بعضی سازوکارهای جمعی‌ساز زندگی و فعالیت جمعی را حفظ کرده‌اند، و در نهایت در آن گروه اجتماعی‌ای جست که بیات آن را «طبقه‌ی متوسط تهی‌دست» می‌نامد؛ طبقه‌ای، از جمله، شامل دانشجویانی از طبقات فرودست و فضاهای پیرامونی که به‌واسطه‌ی باقیمانده‌های اندک آن «قرارداد اجتماعی» - در این مورد تحصیل رایگانی که البته مدام دارد محدودتر می‌شود - به دانشگاه‌ها راه پیدا می‌کنند، و آن‌جا، به‌واسطه‌ی فضای دانشگاهی، امکانی (موقت) برای زندگی نسبتاً جمعی‌تر، فعالیت صنفی و سیاسی، و جاری کردن خشم خود در مجرای این فعالیت‌های جمعی می‌یابند؛ طبقه‌ای که، با وام‌گیری از آنتونیو گرامشی، امکان تولید روشنفکرانی/رگانیگ را مهیا می‌کند.

^{۸۱} گاگو، ص ۱۹؛ با تغییراتی جزئی در ترجمه‌ی فارسی.