

راز ویدا:

تبارشناسی و میراث کنش سیاسی ویدا موحد

آریان شاهنوری



در جستار حاضر کنش سیاسی ویدا موحد در قالب یک رخداد گسست از واقعیت معمول معرفی شده است. این کنش در متن مفاهیم فروید در مورد اجتماع و تمدن پیش‌نهاد شده و به واسطه‌ی مفهوم شبان-رمگی مختاری در پیوستار تاریخ فرهنگ و تمدن ایران ترجمه شده است. سپس تلاش شده است کیفیات خاص آن در حکم یک بروز سیاسی، که بخشی از تأثیر اجتماعی این کنش وام‌دار آن کیفیات است، تشخیص داده شود. در نهایت، تبارشناسی پیش‌نهاد، از خلال آرای مارکوزه، در حکم لحظه‌ای از تمدن انسانی معرفی شده است تا بیان شود شیوه‌ی تجربه شده از سلطه در فرهنگ ایران به‌هیچ‌وجه نه موردی نامعمول که مقطعی از روند تکامل سلطه است. روندی که فراسوی مرزهای فرهنگ مسلط ما به صورت دیگر در حال پیشروی است. در چنین وضعیتی، با الگوی ویدا، راه‌هایی، توافق بر دلالت‌های ضمنی حق اراده بر خویش معرفی شده است.

یک روز عادی دیگر در جریان است. رهگذران بی‌اعتنا از کنار هم رد می‌شوند، صداهای بی‌هویت پس‌زمینه را پرکرده، چشم‌ها بیش از هر چیز خاکستری می‌بینند. تقریباً هر چیزی که رهگذری در مسیر خود می‌بیند می‌جنبد، اما کم‌تر چیزی است که نگاه‌ها را روی خود نگه دارد؛ مثل همیشه. در این بین اما چیزی انگار سر جای خود نیست: هیبتی بیش از حد ثابت مانده که نمی‌گذارد نگاه‌ها به راحتی از آن گذر کنند. وزوز مواج صداها محو می‌شود، اشکال خاکستری ذوب می‌شوند و در مرکزشان، آن هیبت پدیدار می‌شود. زنی روی یکی از همان اشکال خاکستری ایستاده است. سر و وضعش هم آشناست و هم غریب: همه آن را دیده‌ایم، اما محصور به دیوارهایمان. مرکز ثقل تحیرمان اما صحنه‌ی نوازش باد بر موهایش و شال بر دار کشیده‌اش است. به دنبال آن دیدیم که چطور دار ویدا به «دختران خیابان انقلاب» سرایت کرد؛ بدون برنامه، بدون دخل و تصرف؛ تکثیری ارگانیک از جنس «رخداد» بدیو^۱. حتی شاید بتوان آن را عامل مهمی در توان بخشی به اعتراضات ۱۴۰۱ در نظر آورد. اما راز ویدا چه بود؟ اثربخشی بروز سیاسی^۲ او ناشی از چیست؟ بر فراز خیابان، محو در افق و حجاب بر دار؛

رازآلودی نگاه وی وامدار چیست؟ مخاطب او که بود؟ او که رو به کسی ندارد، گویی مخاطبش هیچ‌کس و همه‌کس است؛ گویی مخاطبش نه در خارج که چیزی درونی است که به واسطه‌ی آن با همهی ما نسبت می‌یابد.

فروید^۳ برای اجتماع، مشابه با فرد، فرا-خودی^۴ قائل بوده که به‌وسیله‌ی ندای وجدان رفتار و افکار توده را نظارت کرده، کنترل می‌کند: «با اطمینان می‌توان گفت که اجتماع نیز فرا-خودی را در خود می‌پرورد... فرا-خود هر دوره‌ای از تمدن و فرا-خود فردی از همان دوره خاستگاهی مشترک داشته‌اند... هر دو خواست‌هایی دارند که کیفر سرپیچی از آنها ترس از وجدان است... در فرد زمانی تنش به وجود می‌آید که تجاوزگری فرا-خود در قالب سرزنش‌ها سروصدا به‌راه می‌اندازد، حال آن‌که اغلب خواست‌های واقعی‌اش را بروز نمی‌دهد. اما اگر از روی این خواست‌ها پرده برداریم درمی‌یابیم که آنها با خواست‌های فرا-خود تمدن چیره شده یکسان‌اند... فرا-خود تمدن برای خود آرمان‌ها و خواست‌هایی دارد. ازجمله این خواست‌ها وحدت انسان‌ها تحت لوای اخلاق است... اعتراضات [وارده به فرا-خود فردی] به خواست‌های اخلاق از فرا-خود تمدن نیز وارد است. اخلاق هم توجه کافی به واقعیت‌های ساختار روانی انسان‌ها ندارد. مرتباً دستور صادر می‌کند اما در غم آن نیست که این دستورها قابل اجرا هستند یا خیر... اگر بر انسانی بیش از توانش فشار آوریم یا عصیان می‌کند، یا روان‌نژند می‌شود و یا تیره‌روز.» [۱] براین‌اساس، سکوت ویدا هم به‌مانند عصیان موقرانه‌ای می‌ماند در برابر فرا-خودی که سده‌هاست در اذهان ما رخنه کرده و در دوره‌ی جمهوری اسلامی بیش از همیشه نمودار شده است. البته جمهوری اسلامی شاید در ظاهر مشمول این صورت‌بندی نباشد زیرا سال‌هاست بدون پشتیبانی اجتماعی قدرت را قبضه کرده است. اما این ایده قابل‌درک است اگر که جمهوری اسلامی را دوره‌ای از تمدن ایران ببینیم که علی‌رغم شدتش همچنان وامدار تکامل فرهنگی تاریخش است.

در تحلیل محمد مختاری، یکی از مواردی که در گذار جامعه‌ی ایرانی از فرهنگ سنتی تحت تأثیر «استبداد شرقی» به مدرن مطرح شده است مسئله‌ی ارزش انسان و حقوق اجتماعی او است. انقلاب مشروطه در دفاع از این ارزش برآمد، در تلاش بود تا ساختار استبدادی حکومت بر مردم را تغییر داده و حاکمیت اراده‌ی انسان از راه قانون را مستقر سازد. امری که با فرهنگ سنتی ما در تضاد بود، چراکه حقوق مدنی در تاریخ

ما نهادینه نشده بود. در همین راستا، تداوم قوت فرهنگ سنتی همچنان مانعی بر سر راه نهادینه شدن مسئله‌ی حاکمیت اراده‌ی انسان بر خود و مشارکت جمعی در تعیین سرنوشت خویش است. براین اساس مختاری راز گرفتاری صدساله‌ی ما در گذر از سنت به مدرنیته را در واریسی مبنای نگرش به انسان در فرهنگ سنتی دانسته است و این واریسی را از خلال ادبیات، به منزله‌ی تبلوری از ارزش‌های فرهنگی، انجام می‌دهد. او در این بررسی دو رویکرد کلی نسبت به نظم مسلط اجتماعی را تشخیص می‌دهد: پیروی و نفی انفعالی. اولی ارزش انسان را زیر سایه‌ی ارزش جامعه قرار می‌دهد و دومی آن را متناظر با معنویت، اشراق و عرفان می‌داند. هر دو اما در تأیید کلیت نظام ارزشی مسلط و عدم دخالت در وضع موجود مشترک‌اند و این توافق نشان می‌دهد در نظام ارزشی فرهنگ سنتی، همگان تسلیم نظم اجتماعی مسلط‌اند. [۲]

او این وضعیت را «شبان-رمگی» می‌خواند که در آن انسان در حکم کودک یا رمه بوده و حق تعیین سرنوشت او در اختیار قیم یا شبان است. این جریان فرهنگی «رابطه‌ی آدمی را تابع سلسله‌مراتب نگه می‌داشته است... در چنین فرهنگی، جامعه هرم قدرتی است که رأس آن حاکمیت و قاعده‌اش نفوس جامعه‌اند که قدرت مستقیماً بر آنها اعمال می‌شود و هیچ نهاد واسطه‌ای تنظیم‌کننده این رابطه نیست... [اما در چنین فرهنگی] هر کس، به اعتباری، خود رأس هرم کوچک‌تری است و باز همان ساخت "شبان-رمگی" را نسبت به زیردستان خود اعمال می‌دارد... همه به ابتلای قدرت مبتلایند. رابطه‌ی انسان‌ها با هم، نه رابطه‌ای برابر، بلکه رابطه‌ی بالا و پایین، رهبر و پیرو یا همان شبان و رمه است. خواه این "شبان-رمگی" درون خانواده باشد یا... اصل برقراری قداست آن بالایی است.» همین ساری بودن این امر در تمام جامعه است که در نتیجه‌ی آن، کسی هم که به وضع موجود اعتراض دارد از آن میرا نیست و جایگزینی از همان نوع را پیش می‌نهد. چیزی که مختاری آن را «تراژیک‌ترین تناقض فرهنگ ما» نام می‌گذارد. همچنین اشاعه‌ی چنین ذهنیتی در سطوح مختلف زندگی اجتماعی است که منجر به پدرسالاری، مردسالاری، مرجع‌سالاری و من‌محوری می‌شود و بر همین اساس است که او می‌گوید «سرتاسر زندگی اجتماعی و فرهنگی ما، زن را به یک موجود فرعی و تابع مرد تبدیل می‌کرده است.»

در نتیجه، آن چه در موردش صحبت می کنیم نه محدود به جمهوری اسلامی است نه محدود به مسئله‌ی حجاب. اما این دو به خوبی در مرکز این معضل کلی قرار می گیرند. حاکمیت پس از انقلاب ۵۷ را می توان تبلور هرزگی فرهنگ شبان-رمگی دانست که متناظراً فرا-خود این جریان فرهنگی را هم مستقر کرده است. فرا-خودی که فارغ از موضع سیاسی ما در قبال جمهوری اسلامی، در اذهان ما تثبیت شده است و می تواند بر هر «بالایی» ای (خدا، شاه، رهبر، دولت، پدر، برادر، بزرگ تر و غیره) منطبق شده و دستوراتش، از جمله رعایت حجاب، را صادر کند. همچنین، مسئله‌ی حجاب به منزله‌ی نموداری از تثبیت سلسله مراتب در قبال «زن»، به خوبی منطق حاکم بر فرهنگ «شبان-رمگی» را نمایندگی می کند.

براین اساس، بروز سیاسی ویدا سرکشی در برابر نحله‌ای از جریان فرهنگی «شبان-رمگی» است که در آن رابطه‌ی سلسله مراتبی متوجه «زن» بوده و می خواهد او را مطیع و فرودست نگه دارد. اما منطق این سرکشی است که تأثیر این بروز سیاسی را خارج از چهارچوب خودش برده و کلیت اصل «شبان-رمگی» را هدف می گیرد. اصلی که جمهوری اسلامی آن را نه فقط به امر سیاسی بلکه به تمام ابعاد زندگی انسانی، از جمله نوع پوشش، سرایت داده و از این منظر با کرامت انسانی در تضاد قرار داده است. ویدا با پس زدن فرا-خود اجتماعی این جریان فرهنگی، بدون آن که مستقیماً کسی را مخاطب قرار دهد، با همگان در نسبت قرار می گیرد: با هر کسی که در پی رهایی از این فرا-خود، عبور از اصل «شبان-رمگی» و خواستار **حق اراده بر خویش** است.

به جرأت می توان گفت خواست رهایی، سرکشی در برابر این فرا-خود و ضدیت با جریان فرهنگی شبان-رمگی، در ساحت سیاسی، همگام با آن وجود داشته است. اما همان گونه که هر نیرویی در ابتدای عمر خود برای بقا نیاز به نقاب دارد، [۳] همیشه تحت لوای چیزی، ولو «بالایی» دیگری، به تحرک خود ادامه داده است. اما نقطه عطف جریان خواست رهایی را شاید بتوان انقلاب مشروطه دانست که طی آن شاه از آسمان بر زمین افتاد. در پی آن، علی رغم موانعی که بر سر خواست رهایی ایجاد شد اما خاموش نشد و قدم به قدم نقاب از تن درید، دست از خدا و شاه شست و حالا به دنبال یآوری هم تراز است که دست در دست او قدم بردارد. اما این یاور هم تراز چه کسی می تواند

باشد جز خودمان؟ آیا باید بار دیگر به دنبال «بالایی» دیگری بگردیم که ما را از «بالایی»های قبلی رها سازد؟

اختیار کردن حق اراده بر خود در ساحت سیاسی جنبه‌ای ایجابی هم دارد که اغلب در «اعتراض»ها از آن غفلت شده است. در «اعتراض»ها طوری به ضدیت با و «نخواستن» وضع موجود بسنده می‌شود گویی در غیاب آن نظم امور به شکلی طبیعی به‌خوبی پیش می‌رود. تو گویی مسئولیت نظم بدیل امور را به «بالایی» دیگری که می‌آید و ما را نجات خواهد داد، سپرده‌ایم. اما میدان سیاسی عرصه‌ی جولان نیروهای سیاسی فراتر از ما است که اطمینان می‌دهند اوضاع همیشه می‌تواند به ضرر ما تمام شود. **ویدا اما در بروز سیاسی خود از ضدیت محض فراتر می‌رود:** نیروی سرکوب همچون ما متحیر شده بود. اگر کسی جای ویدا مشت را گره می‌کرد، خشم و کینه در چشمانش موج می‌زد، رو به رهگذران شعار می‌داد و رو به سربازان فحش، نیروی سرکوب هیچ جا نمی‌خورد، طبق دستورالعمل می‌زد و می‌برد. اما دیدیم که چطور نه حتی با ویدا بلکه با «دختران خیابان انقلاب» هم سر صحبت می‌گشود، تا آنها خود پا بر زمین آنها بگذارند. گویی در مواجهه با آنها دچار فلج مقطعی شد. تنها بعد از تخمین تبعات سیاسی این حرکت، حل کردن آن در منطق خودی-دشمن و تفسیر دشمنی از آن، به خود آمد و دست‌به‌کار شد. نیروی سرکوب سد راه‌های شناخته‌شده می‌شود، اعتراض ویدا اما راه جدیدی پیش گرفت، زمین جدیدی باز کرد، با زبانی حرف زد که برای نیروی سرکوب نظم موجود ناشناخته بود، اما در گوش ما گویا. نیروی سرکوب به‌مثابه‌ی نیرویی واکنشی تنها می‌تواند سنگ خود را روی مسیر معمول جریان «اعتراض» و «ضدیت» بگذارد. اما جریان سیال بروز سیاسی می‌تواند، چون ویدا، راه دیگری برای جاری‌شدن بیابد.

اما فراتر رفتن از ضدیت محض بیش از یک مزیت تاکتیکی است: ویدا با مأموران حفظ نظم موجود کاری ندارد، با آنها به گفت‌وگو نمی‌پردازد، از زمین بایر هویت‌های سیاسی خارج شده، بر زمینی که در آن زیست می‌کنیم فرود آمده و با قدم‌گذاشتن بر جایی جدید که لگدمال پوتین‌های سرکوب نبود، تک‌تک ما را مخاطب قرار می‌دهد. او «پرسش "چه باید کرد؟" را با پرسش "چه می‌توان کرد؟" جایگزین می‌کند» و به آن پاسخ می‌دهد: او به ما یادآور می‌شود چطور جایگاه، منافع و خواسته‌هایی مشترک

داریم که مطرح شدن و تصدیق آنهاست که در تکمیل توافق در نفی، شرط لازم دیگر اتحاد ما برای برون رفت از نظم موجود، یعنی فرهنگ و منطق «شبان-رمگی» ورای جمهوری اسلامی، است. نه همراهی‌ای صرفاً سلبی و بر مبنای نه‌گویی به وضع موجود که همراهی‌ای ایجابی بر مبنای چیزی که به صورتی ارگانیک ما را به هم پیوند می‌دهد: **حق اراده بر خویش**. همان چیزی که در قالب شعار «زن، زندگی، آزادی» در اعتراضات ۱۴۰۱ پیگیری شد.

هر مسئله‌ی اجتماعی‌ای که متضرر از سلطه‌ی منطق سلسله‌مراتبی است نقطه‌ی مقاومتی می‌شود در برابر نیروهای حفظ این نظم: مجالی برای کنش جمعی بیرون از منطق «شبان-رمگی»؛ موضوع دیگری برای بازبینی جمعی، مطرح شدن، گفت‌وگو و توافق. این مسائل در پیوستار خرد به کلان، از محلی‌ترین موضوعات شروع شده و به کلان‌ترین آنها می‌رسد: بدیل نظم سیاسی، حقوقی، بوروکراتیک و غیره. اما اگر افق دیدمان محدود به گذار از وضع موجود نباشد و کلیت منطق «شبان-رمگی» را در نظر آوریم، کلیه‌ی مسائل مطرح در این پیوستار ارزش بازبینی اجتماعی خواهند داشت. این‌جا تازه نقطه‌ی صفر شعور سیاسی است: قبول مسئولیت اجتماعی در مقابل تفویض اراده به یک «بالایی» دیگر؛ گفت‌وگو، مباحثه، مدارا، توافق، کنش.

براین اساس، میراث ویدا برای بروز سیاسی، خلاقیت در ابراز، روی گردانی از نیروهای حفظ نظم موجود و فراتر رفتن از ضدیت محض با آن و خطاب قرار دادن یکدیگر در جهت برقراری اتحادی ایجابی برای احیای حق اراده بر خویش است. خواست رهایی از «بالایی» اما در ابعاد ملی ورای جمهوری اسلامی می‌رود، چراکه آن تنها لحظه‌ای دیگر در جریان فرهنگی «شبان-رمگی» است که تاریخ طویلش گویای عمق ریشه‌اش است. حق مطلب تا این‌جا ادا شده است، اما بی‌فایده نیست از این فرصت استفاده شود تا تشریح شود چطور «شبان-رمگی» تنها سدّ مقابل خواست رهایی نیست و نمای کلی‌تری از مسئله‌ی پیش روی خواست رهایی مطرح شود. آنچه تاکنون در قالب مفهوم «شبان-رمگی» تشریح شد، مورد بحث متفکران دیگر نیز بوده است. خود فروید در قالب «رّمه‌ی نخستین» به‌عنوان لحظه‌ای از تکوین تمدن آن را مطرح می‌کند:^۵ تشکیل اولین گروه بشری به‌واسطه‌ی سلطه‌ی تحمیلی پدر بر دیگران. «پدر نخستین» از طریق اعمال محدودیت زمینه‌ی پیشرفت تمدن را پی‌ریزی کرد و در ادامه با دامن زدن به

تصویر-پدر^۶ سلطه‌جو، تمدن را پیشرفت داد. اما این استبداد پدرسالاری اثربخش نخستین در ادامه به شورش پسران علیه پدر منجر شد. تبار طغیان علیه «شبان-رمگی» که پیش از این تشریح شد، به عقده‌ی ادیب پسران در رمه نخستین و پدرکشی پیوند می‌خورد. اما پدرکشی، لحظه‌ی تکوین احساس گناه در تمدن انسانی هم است. در نتیجه‌ی آن، پسران پدر را به مقام پرستش رسانده و با بازتولید سلطه به نحوی دیگر به آرمان آزادی خیانت می‌کنند: آزادی جدید دوباره سرکوب می‌شود، اما توسط خودشان.

«فروید می‌پندارد جنایت نخستین و حس گناه پیوسته شده به آن در سراسر تاریخ به شکل‌های متغیر و تعدیل شده بازتولید می‌شوند. جنایت، در تضاد بین نسل قدیم و جدید، در شورش و طغیان علیه قدرت تثبیت‌یافته و در ندامتی که پس از آن می‌آید، یعنی در تجدید حیات قدرت، از نو مقرر می‌شود: فرضیه‌ی بازگشت امر سرکوفته.» [۴] این بازگشت امر سرکوفته همان چیزی است که مختاری آن را «تراژیک‌ترین تناقض فرهنگ ما» نامیده است: جایی که تلاش‌های سیاسی برای رهایی خود متضمن تأیید قفسی دیگر هستند؛ جایی که تأکید بر هویت‌های سیاسی بدون مرکزیت دادن به نقد منطق سلطه، به دور باطل مشاجره‌های هویتی می‌انجامد. حال آن‌که محوریت قرار دادن نقد منطق سلطه این مشاجره‌ها و چه بسا خود هویت‌ها را تا حدود زیادی ذوب کرده و مخالفان هویتی را زیر پرچم حق اراده بر خویش گرد هم می‌آورد. ویدا در همین معنا از منطق بازگشت امر سرکوفته و «شبان-رمگی» جدا می‌شود. گسست او از نظم سلطه‌ی نمادین متضمن هیچ دلالتی بر بازتولید آن به شکلی دیگر نیست، بلکه با تأکید بر حق اراده بر خویش خود منطق بازتولیدشونده‌ی سلطه را زیر سؤال می‌برد.

اما به‌زعم مارکوزه،^۷ بازگشت سلطه صرفاً بازتولید آن به شکلی دیگر نیست: «نظریه‌ی فروید بر دور تکراری "سلطه، شورش، سلطه" استوار است. اما سلطه‌ی دومی اصلاً تکرار اولی نیست؛ حرکت دوری به معنای پیشرفت در سلطه است. از پدر

نخستین... تا سیستم قدرت نهادی که خصیصه‌ی تمدن بالغ است، سلطه به‌طور فزاینده‌ای غیرشخصی، عینی، همگانی و بیش‌ازپیش عقلانی، مؤثر، مولد می‌شود. در نهایت... انقیاد از طریق خود تقسیم کار اجتماعی محقق می‌شود. جامعه در حکم سیستمی پایدار و گسترده از عملکردهای سودمند ظاهر می‌شود... در همان روند، سرکوب نیز غیرشخصی می‌شود. اما «رشد سیستم سلسله‌مراتبی کار اجتماعی نه‌تنها سلطه را موجه جلوه می‌دهد، بلکه حاوی طغیان علیه سلطه نیز هست. در سطح فردی نیز شورش نخستین درون چارچوب تضاد معمولی ادیب جای می‌گیرد. در سطح اجتماعی، در پی شورش‌ها و انقلاب‌های مکرر، ضدانقلاب‌ها و استقرار مجدد نظم می‌آیند. از دوره‌ی شورش‌های بردگان در جهان کهن تا انقلاب سوسیالیستی، پیکار امر سرکوب‌شده به تأسیس یک سیستم جدید و بهتر سلطه انجامیده است؛ پیشرفت از طریق زنجیره‌ی بهبودبخش کنترل رخ داده است. هر انقلابی تلاشی آگاهانه بوده است تا گروهی را جایگزین گروه حاکم کند؛ اما هر انقلابی نیز نیروهایی را آزاد کرده که به هدف نمی‌زنند و از آن عبور می‌کنند و برای براندازی سلطه و استثمار پیکار می‌کنند.» [۴] کنش سیاسی ویدا، «دختران خیابان انقلاب» و جنبش «زن، زندگی آزادی» مصداقی بارز هستند از این نیروهایی که از منطق دوری سلطه عبور می‌کنند و با محوریت ایجابی بر حق اراده بر خود، منطق سلطه را هدف می‌گیرند.

براین‌اساس، همان‌طور که جمهوری اسلامی در ابعاد کلان تاریخ ملی به «شبان-رمگی» گره می‌خورد، «شبان-رمگی» هم در ابعاد کلان تاریخ جهانی به اصل سلطه در تمدن ختم می‌شود. در دیالکتیک تمدن، سلطه پیشرفت می‌کند و فرهنگ «شبان-رمگی» تنها لحظه‌ای در تاریخ تکامل سلطه است که به‌هیچ‌وجه تنها شکل ساختاری سلطه در تمدن ایران نیست. اما همان‌طور که مختاری متذکر شده بود، احتمالاً سرعت کند پیشرفت تمدن در دوره‌ای طولانی از فرهنگ ایرانی منجر به وضعیت حاضر است که در آن «شبان-رمگی» بارزترین وجه سلطه است. وضعیت خاص ما در مواجهه با ابتذال تثبیت سلسله‌مراتب در تمام ابعاد انسانی با وضعیت عمومی سوژه در مقابل سیطره‌ی جهانی سرمایه بر مناسبات اقتصادی و تبعات سیاسی و اجتماعی آن پیوند می‌خورد. وضعیتی که در عصر حاضر از سوی آنتونیو نگری^۸ و ژیل دلوز^۹ به «جوامع کنترلی» تعبیر شده است: «جایی که منطق سلطه و بندگی از نهادهای اجتماعی‌ای

همچون کارخانه، مدرسه، کلیسا و... به سرتاسر عرصه‌های حیات اجتماعی بسط می‌یابد... [جامعه‌ای که] در حال تحول یافتن به نسخه‌ی پست‌مدرنی از مطلق‌گرایی است... [وضعیتی که سوژه در آن،] به اتکای رسانه‌های جمعی، مهیای فرمان‌برداری از "پیامبران دروغینی" است که از نومحافظه‌کاران آمریکایی و راست نئوفاشیست اروپایی گرفته تا داعش، طالبان و امثالهم در "جهان سوم" را در بر می‌گیرد.^{۱۰} اما راه‌حل یکسان است و سلطه در هر مرحله‌ای از تکامل خود، متضمن عصیان علیه خود نیز هست: «امروز دیگر پیامبری وجود ندارد، دیگر کسی نیست که در بیابان‌ها موعظه کند و جماعتی را به وجود آورد و بسازد. فقط مبارز یا به عبارتی کسی وجود دارد که فقر جهان را به‌طور کامل تجربه می‌کند و اشکال نوین بهره‌کشی و اشکال نوین رنج را شناسایی می‌کند و فراشدهای آزادسازی را بر این اساس سازمان می‌دهد و در آن شرکت می‌کند.» [۵]

¹ Badiou

^۲ غرض از کاربرد عبارت «بروز» به‌جای «اعتراض» یا «کنش»، تعمیم‌بخشی کیفیت عمل سیاسی است به‌طوری پیشاپیش کیفیت واکنشی/سلبی (همچون «اعتراض» به آن نحو که در این جستار به کار رفته است) یا کنشی/ایجابی نداشته باشد.

³ Freud

⁴ Super-ego

^۵ که البته به گفته‌ی هربرت مارکوزه، یافته‌های انسان‌شناختی آن را تأیید نمی‌کنند، اما این مفهوم در مقام توضیح ریشه‌های تمدن ارزش نمادین دارد.

⁶ Father-image

⁷ Marcuse

⁸ Antonio Negri

⁹ Gilles Deleuze

^{۱۰} به نقل از فواد حبیبی در پیشگفتار مترجم در: مونتگ، وارن. (۱۳۹۸) بازگشت [به] اسپینوزا؛ تهران: آگاه.

ارجاعات:

- [۱]: فروید، زیگموند. (۱۳۸۴). **تمدن و ناخشنودی‌های آن** (ترجمه خسرو همایون‌پور)؛ فصل هشتم، ص ۱۰۵-۱۰۷. تهران: امیرکبیر.

-
- [۲]: مختاری، محمد. (۱۳۷۷). **تمرین مدارا؛ جستار شبان-رمگی و حاکمیت ملی**. تهران: ویستار.
- [۳]: دالوز، ژیل. (۱۳۹۷). **نیچه و فلسفه** (ترجمه عادل مشایخی)؛ فصل دوم، جستار دوم. تهران: نی.
- [۴]: مارکوزه، هربرت. (۱۴۰۲). **اروس و تمدن** (ترجمه امیرهوشنگ افتخاری‌راد)؛ فصل سه و چهار. تهران: چرخ.
- [۵]: نگری، آنتونیو. (۱۳۹۷). **اسپینوزا و ما** (ترجمه فؤاد حبیبی)؛ تهران: ققنوس.