

کمونیسم آخرالزمان

سیاستی برای همه کس و هیچ کس

وینسنت لی

ترجمه سامی آل مهدی

خوان پوساداس، تروتسکیست آرژانتینی، وقت‌هایی که مشغول حرف زدن با دلفین‌ها یا نگاه کردن به آسمان در جست‌وجوی بشقاب‌پرنده‌ها برای کمک به توده‌های زمین در اجرای سوسیالیسم از بالا - از خیلی بالا - نبود، شورمندان به این ایده باور داشت که رقابت بازاری بین بلوک‌های سرمایه‌امپریالیستی قطعاً به هولوکاست اتمی منجر خواهد شد. نهایتاً نیز انقلاب سیاره‌ای پرولتاریا از میان خاکسترهای اتمی پیروزمندان برمی‌خیزد، همانطور که امواج انقلاب بر کمرهای شکسته جنگ‌های جهانی پیشین فرود آمد. «جنگ فاجعه‌ای بزرگ برای بشریت است، اما فاکتور مهم آن ضرورتش برای پیشرفت اجتماعی است. توده‌های جهان خوب می‌دانند که دولت کارگران یعنی پیشرفت.»^۱ درباره سلامت عقل هم صحبت دلفین‌ها نظرات بسیاری می‌توان داد، اما در این مقاله می‌خواهم از «توافق» انقلاب کمونیستی و آخرالزمانی به‌غایت نیهیلیستی دفاع کنم که پوساداس به آن باور داشت، توافقی که اتفاقاً سنتی دیرینه و تقریباً به‌طور کامل زیرزمینی دارد.

تنها یک فلسفه می‌توانست یاکوبی را وادارد که لفظ نیهیلیسم را سکه زند، شوپنهاور را چنان تکان دهد که مشوق ریاضتی تا منتهای مرگ خودخواسته با گرسنگی شود و کلايست، ماینلندر و خود خدا را مجبور به خودکشی کند: نقد استعلایی کانت. یاکوبی در نامه‌ای گشوده به فیثسته در سال ۱۷۹۹ می‌گوید فلسفه فیثسته تعمیم ایده‌آلیسم استعلایی استادش یعنی کانت است، و هردوی این فلسفه‌ها نهایتاً هرگونه امکان شناخت چیزها به‌طور فی‌نفسه و فارغ از اینکه چگونه با توسل به مفاهیم میانجی عقل مقابل ما پدیدار می‌شوند را کنار می‌گذارند. بدین ترتیب، جاده نقد با آنچه یاکوبی نیهیلیسم می‌خواند سنگفرش شده: همه بنیان‌های دیرپا تماماً نابود می‌شوند و گرانبه‌ترین ارزش‌ها، عقاید و حقایقمان به‌شکلی مضحک حادث می‌نمایند، انگار که ریشه‌ای عینی در خود واقعیت ندارند. «بنابراین اگر می‌خواهیم موجودی را در نظر خویش به ابژه‌ای تماماً مدرک تبدیل کنیم، باید آن را در اندیشه به‌عنوان چیزی/بژکتیو و متکی بر خود ملغی کنیم؛ باید آن را نابود کنیم تا به چیزی کاملاً سوژکتیو بدل شود که ساخته خود ماست.»^۲ یاکوبی، برخلاف نیهیلیسم استعلایی کانت و فیثسته، عقل را رد می‌کند تا به ایمان در مطلق الوهی و رای ما توسل جوید که منشأ حقیقی شهود اخلاقیاتی ما از خیر و درک حسی و زیباشناختی ما از زیبایی است. به‌هر ترتیب، واضح است

¹ J. Posadas, "The War Preparations in the Midst of the Capitalist Crisis," in *War, Peace and the Function of the Socialist Countries Volume 1: 1978-1981*, Quatrième Internationale posadiste, Ebook, 58.

² Friedrich Heinrich Jacobi, "Jacobi to Fichte," in *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, ed. and trans. George Di Giovanni (London: McGill-Queen's University Press, 1994), 508.

که یاکوبی مانند متافیزیسی جزمی به خاطر استدلالی عقلانی یا سندی تجربی مقابل الوهیت زانو نمی‌زند، او صرفاً این کار را از روی این ترس بدوی انجام نمی‌دهد که زندگی‌مان مانند زندگی یک کرم بی‌ارزش خواهد شد اگر بر حقیقت ابژکتیو خود چیزها استوار نباشد:

همان‌گونه که اگر این جهان نموده‌ها تمام حقیقت خود را صرفاً در همین نموده‌ها می‌داشت و هیچ معنای ژرف‌تری در پس آنها نهفته نبود، اگر چیزی برای آشکار کردن جز خود آنها نداشت، به شبی هولناک بدل می‌شد که در برابرش آگاهی‌ای را که این وحشت زاده آن است نفرین می‌کردم و فنا را همچون الوهیتی بر آن فرومی‌خواندم، به همان‌سان نیز، لحظه‌ای که بپذیرم در من چیزی وجود دارد که پیوندی با هستی‌ای والاتر و حقیقی ندارد، هر آنچه که خدا، زیبا و مقدس می‌نامیدم، برایم به عدمی بدل می‌شود که روحم را متلاشی می‌کند و دل از سینه‌ام برمی‌گند.^۳

در تصور اصیل یاکوبی، نیهیلیسم چیزی نیست جز رویارویی با واقعیتی که تنها به مثابه نفی مطلق همه معانی انسانی بر ما ظاهر می‌شود، خلئی ناب که ورود ما به آن تا ابد ممنوع است، مگر به بهای رنجی عظیم، خسران، جنون و حتی مرگ.

نه یاکوبی، بلکه هگل بود که درست مانند متافیزیسین‌های جزمی پیش از خود، با شدیدترین خصومت تلاش کرد تا با ناقص‌سازی امر مطلق، نیهیلیسم استعلایی را از میان بردارد، تا بار دیگر امر مطلق با مفهوم حدی‌ای که عقل برای خود وضع می‌کند همخوان شود، هرچند برای این منظور باید دگرگون و تحریف شود. ماتریالیسم تاریخی مارکس دقیقاً از دل همان زخم‌هایی سر برمی‌آورد که نقد، بی‌رحمانه بر بشریتی فرود آورده بود که هنوز به‌موضوع در دوران طفولیت خود به سر می‌برد و خود را با لالایی‌های دوست‌داشتنی‌ای دل‌داری می‌داد که پدیدارشناسی روح و علم منطق نام دارند. با این همه، درون مارکسیسم رشته‌هایی وجود دارد که چنین سریع و آکنده از وحشتی مختص پستانداران، از این مغاک نمی‌گریزند؛ بلکه حتی همچون عشاق در نخستین روزهای بهار، با اشتیاقی فزون‌تر به‌سوی آن میل می‌کنند. می‌توانیم به مشاهدات الکساندرا گلانتای در همان روزهای آغازین انقلاب اکتبر بنگریم، آنجا که خاطر نشان می‌کرد کمونیسم دارد با سرعتی گیج‌کننده‌تر از انباشت اولیه سرمایه، تمام تمایزات به‌ظاهر طبیعی و هویت‌های طبقاتی، نژادی و جنسیتی را دود می‌کند و به هوا می‌فرستد: «زندگی پیش چشم ما در حال دگرگونی است؛ عادات و سنن قدیمی در حال نابودی‌اند، و تمام زندگی خانواده پرولتری دارد به شیوه‌ای نو و ناآشنا، و به‌زعم برخی حتی "غریب"، تحول می‌یابد.»^۴ همچنین می‌توانیم به روایت مارکس از کمونیسم برتر ببیندیشیم، آنجا که وفور زیادی نعمات مادی سرانجام این امکان را فراهم می‌آورد که «آنطور که دلم می‌خواهد، امروز یک کار انجام دهم و فردا کاری دیگر، صبح به شکار روم، عصر به ماهی‌گیری، شب به پرورش دام و پس از شام به نقد بپردازم، بی‌آنکه هیچ‌گاه شکارچی، ماهی‌گیر، چوپان یا منتقد شوم.»^۵ به‌هرحال، این تنها استدلالی استعلایی برای یک جامعه پساکار است: زیرا زمان آزاد بیشتر، نویدبخش فرهنگی است نیهیلیستی‌تر، رها از مقاصد ثابت و اهداف کهنه. حتی می‌توانیم به آن دانشمند دیوانه، تروتسکی، و نوشته‌هایش درباره «انسان نوین» شوری اشاره کنیم، کسی که نه موجودی رام و بی‌عقل، بلکه انسانی است که کاملاً از نیروهای مولد و جهش‌های تکنولوژیکی بهره می‌گیرد که کمونیسمی تمام‌عیار

³. Jacobi, "Jacobi to Fichte," 515.

⁴. Alexandra Kollontai, "Communism and the Family," in *Selected Writings of Alexandra Kollontai*, ed. and trans. Alix Holt (London: Allison and Busby, 1977), 250.

⁵. Karl Marx and Friedrich Engels, *The German Ideology*, in *Collected Works Volume 5*, eds. Vera Morozova and Lev Golman, trans. Clemens Dutt, W. Lough and C.P. Magill (London: Lawrence and Wishart, 1976), 47.

آزادشان خواهد کرد، تا نه تنها ما، پرولتاریا، را از بند طبقاتی‌مان رهایی بخشد، بلکه تمام بشریت را از ماهیت انسانی‌اش آزاد سازد و گونه را چنان مهندسی زیستی کند که از افق رخداد بگذرد، جایی که دیگر نتوان آن را «انسان» نامید:

نوع بشر، این هموساپینس صلب، بار دیگر وارد مرحله‌ای از دگرگونی رادیکال می‌شود، و خود به دستان خویش، به ابژه‌ای برای پیچیده‌ترین شیوه‌های گزینش مصنوعی و تمرین‌های روانی-جسمانی بدل خواهد گشت... نژاد بشر پس از آنکه قرن‌ها بر چهار دست‌وپا در برابر خدا، پادشاهان و سرمایه خزیده، دیگر نباید خاضعانه در برابر قوانین تاریک وراثت و گزینش جنسی کور سر فرود آورد!... بی‌تردید نمی‌توان انکار کرد که ناهماهنگی شدید آناتومی و فیزیولوژی انسان - یعنی همان ناموزونی افراطی در رشد و فرسایش اندام‌ها و بافت‌ها - غریزه زندگی را به شکل وحشتی فروخورده، بیمارگون و هیستریک از مرگ درمی‌آورد، وحشتی که بر عقل سایه‌ای تیره می‌اندازد و خیالات ابلهانه و تحقیرآمیز درباره زندگی پس از مرگ را تغذیه می‌کند.

هدف انسان این خواهد بود که احساساتش را مهار کند، غرایز خویش را تا بلندای آگاهی بالا ببرد، آنها را شفاف و روشن سازد، سیم‌های اراده‌اش را تا ژرف‌ترین نهانگاه‌ها امتداد دهد، و از این راه، خود را به مرتبه‌ای نوین برکشد، تا گونه زیست‌شناختی-اجتماعی والاتری پدید آورد، که اگر بخواهید می‌توانید آن را آبرانسان بنامید.⁶

ممکن است به راحتی فراموش کنیم این تروتسکی است، نه نیچه، که دارد چشم‌اندازهایی نوانسانی از آینده‌ای طراحی می‌کند که حتی از هذیان‌های گوتیک دکتر فرانکنشتاین شلی نیز دیوانه‌وارتر است. عجیب نیست که انگلس مناسبات اجتماعی‌ای را که در کمونیسم برتر پدید خواهد آمد، فقط به شیوه‌ای تنزیهی و سلبی و حتی رازآمیز توصیف می‌کند، دقیقاً مانند کانت که نومن را مفهومی حدی و منفی توصیف می‌کرد برای آنچه مغز تقریباً یک‌ونیم کیلویی ما، با همه سیم‌کشی تکاملی‌اش، هرگز نمی‌تواند حتی تصورش را کند: «آنچه اکنون می‌توانیم درباره تنظیم روابط جنسی پس از محو قریب‌الوقوع تولید سرمایه‌دارانه حدس بزنیم، عمدتاً خصلتی منفی دارد و محدود به چیزهایی است که ناپدید خواهند شد.»⁷

اما پیش از آنکه کمونیسم کامل به روی صحنه بیاید، فیگور رفیق خوب پیشاپیش هر داعیه عقلانی برای ارتباط با خلأ نومنال را وانهاد، مگر از طریق رها کردن آگوی خویش - آن‌گونه که یک قربانی کاتاتونیک اسید روان‌گردان خود را رها می‌کند. برای اینکه به هم‌هویتی میان رفیق خوب و نیهیلیست بیندیشیم، باید عقده‌های پدری و متافیزیکی هگل را کنار بگذاریم که به پدرکشی و قتل مشهور کانت به‌دست او انجامید، و در عوض خود را در یکی از سنت‌های رازآمیزتر سوسیالیسم غرق کنیم؛ این سنت هم از دل کانت سربرمی‌آورد، اما با سرسپردگی هرچه روان‌پزشانه‌تر پا در مرداب‌های هیولای نقد می‌گذارد: منظور سنتی است که با شوپنهاور آغاز می‌شود. البته این سنت از همان ابتدا به گرایش‌های ارتجاعی و صراحتاً ضدسوسیالیستی‌اش بدنام بود، همان‌گونه که طغیان‌های یک واگنری یاغی علیه ذهنیت گله‌وار توده‌های دموکراتیک، آن را به‌خوبی برجسته ساخته است. اما همانطور که هگلیمان چپ و راست، هرکدام چون

6. Leon Trotsky, "Revolutionary and Socialist Art," in *Literature and Revolution*, ed. William Keach, trans. Rose Strunsky (London: Russel and Russel, 2007), 220-1.

7. Frederick Engels, "The Origin of the Family, Private Property and the State," in *Collected Works of Marx and Engels Volume 26: Engels 1882-89*, ed. Boris Tartakovsky, trans. K.M. Cook Et Al. (London: Lawrence and Wishart, 1990), 189. My Emphasis.

کرکس‌هایی بر لاشهٔ درحال تعفن پیامبر خود به جان هم افتاده بودند، من نیز می‌خواهم مدعی شوم که شوپنهاورگرایی نیز چپ و راست دارد.

با اینکه می‌گویند شوپنهاور عینکش را به یک سرباز قرض داد تا بتواند بهتر به شورشیان شلیک کند، اما واقعیت آن است که او گاه بسیار دل‌رحم و دلسوز می‌شد. خواه شوپنهاور متمایل به چپ، خواه متمایل به راست، این انسان‌گریز به‌تمام معنا بی‌تردید لحنی نیهیلیستی دارد وقتی که جهان همچون اراده و تصور را با تأیید دوباره تمایز استعلایی کانت آغاز می‌کند که - در تخالف با هگل و ایده‌آلیست‌های آلمانی که آنان را «سفسطه‌گران بدنام دوران پساکانتی» نیز می‌خواند - همان تمایزی است که یاکوبی را چنان به وحشت افکند؛ تمایز میان چیزها آنطور که بر ما ظاهر می‌شوند و چیزها آنطور که در واقعیت فی‌نفسه هستند: «بزرگترین مزیت کانت تمایز پدیده از شیء فی‌نفسه است، که بر این برهان مبتنی است که همواره میان اشیاء و ما، عقل ایستاده است.»⁸ دشمن قسم‌خوردهٔ هگل با نگاه به نقد عقل محض توضیح می‌دهد که تمام جهانی که ما می‌شناسیم چیزی نیست جز تصویری ساختهٔ صور ناب فضا و زمان که آن را به کثرتی از ابژه‌ها تفکیک می‌کنند تا امکان اندیشیدن از خلال مقوله‌های علی فهم فراهم شود. شوپنهاور همزمان استدلال می‌کند که همراه با تصورات ما از آنچه جهان بیرونی می‌نامیم، درک یا احساسی درونی از اراده نیز داریم که نیروی محرکهٔ کنش‌های بدنی ماست. از آنجا که اراده امری تجرباً قابل مشاهده نیست و از این‌رو، صور ناب فضا و زمان واسطه‌اش نمی‌شوند، شوپنهاور بر این باور است که اراده همان چیزی است که بدن ما فی‌نفسه هست: «[اراده کردن] تنها چیزی است که ما آن را بی‌واسطه می‌شناسیم، و نه صرفاً به‌عنوان تصور؛ همهٔ چیزهای دیگر چنین‌اند. بنابراین، فقط اینجاست که داده‌ای نهفته وجود دارد که می‌تواند کلید همهٔ امور دیگر یا، چنانکه من گفته‌ام، تنها دروازهٔ باریک به روی حقیقت باشد.»⁹ شوپنهاور حتی پا را از این هم فراتر می‌گذارد و استدلال می‌کند که اراده چیزی نیست جز بنیانی نومنال نه فقط برای بدن‌های ما، بلکه برای همهٔ تصورات. چراکه اگر اراده از پدیده‌ها جداست، آنگاه مشمول کثرت فردی‌ساز ناشی از صور فضا و زمان نمی‌شود. «ما فضا و زمان را اصل تفرد خوانده‌ایم، زیرا تنها از طریق آنها و در درون آنهاست که کثرت امر همگون ممکن می‌شود... اما این کثرت تنها به پدیده‌های اراده مربوط می‌شود، نه به خود اراده به‌مثابه شیء فی‌نفسه. ارادهٔ همه‌جا حاضر، کامل و یکپارچه است.»¹⁰ با این اوصاف، شوپنهاور نتیجه می‌گیرد از آنجا که ارادهٔ ما تفکیک‌ناپذیر است، تمام تصورات فردی چیزی نیستند جز درجات، شینیت‌یابی‌ها یا «ایده‌ها»ی یک ارادهٔ نخستین واحد و یکسان که از خلال همهٔ ما خود را نمود می‌بخشد.

آنچه شوپنهاور بیش از هر چیز دیگر می‌خواست، نابودی حس فردیت خویش و ادغام شدن با اراده‌ای یگانه بود که فراتر از نمودهایش در قلمرو پدیدار تفرد قرار دارد. اگر امیال ما، در نهایت، صرفاً تجلی‌هایی از تقلایی بی‌پایان‌اند، آنگاه هرگز نمی‌توانند به‌راستی ارضا شوند. به نظر می‌رسد که واقعیت اراده ما را محکوم به زندگی‌ای پر از خواست‌های سیری‌ناپذیر و رنجی دوزخی می‌کند. «البته، هیچ رضایتی پایدار نیست؛ بلکه، برعکس، همواره صرفاً نقطهٔ آغاز تقلایی تازه است... از این‌رو، اینکه هیچ هدف غایی‌ای برای این تقلا وجود ندارد، یعنی اینکه هیچ حد یا پایانی برای رنج وجود ندارد.»¹¹ شگفت‌آور است که

⁸. Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation Volume 1*, trans. E.F.J. Payne (New York: Dover Publications, 1969), XXI, 417-8.

⁹. Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation Volume 2*, trans. E.F.J. Payne (New York: Dover Publications, 1958), 196.

¹⁰. Schopenhauer, *World 2*, 331-2.

¹¹. Schopenhauer, *World 1*, 309.

شوپنهاور، زیبایی‌دوست بورژوازی که سگ‌های پودل خانگی‌اش را بیش از مادر خود دوست می‌داشت، با صراحت اعلام کرد که «خودپرستی» سرآغاز تمام منازعات است، زیرا افراد منافع شخصی خود را مقابل یکدیگر قرار می‌دهند و اراده کلی و جهان‌شمولی را که همگان را به هم پیوند می‌دهد، فراموش می‌کنند.^{۱۲} نحوه‌ای که جهان نموده‌ها ما را از یکدیگر جدا می‌کند تا دیگران را چونان ابزاری برای ارضای خودشیفتگی شخصی خود تلقی می‌کنیم، در نهاد مالکیت خصوصی به‌روشنی قابل مشاهده است، نهادی که عیان‌ترین پیکربندی آن شیوه تولید برده‌دارانه است: «خطا در سلطه بر فردی دیگر متجلی می‌شود، در واداشتن او به بردگی و، در نهایت، در تصاحب دارایی دیگری، که اگر آن دارایی حاصل کار او باشد، این ذاتاً همان بردگی است.»^{۱۳} ای قلب بورژوازی من، چه خونین می‌تپی!

اگر همه ستم‌ها از پیگیری خود پدیدار برای ارضای امیالش ناشی می‌شود، آنگاه رهایی از رنج فقط زمانی می‌تواند محقق شود که هویت فردی از میان برداشته شود. شوپنهاور در پایان شاهکارش تأکید می‌کند که تنها هنرمند مشغله‌مند و فتنه‌گر و به‌ویژه زاهد نیکوکار است که می‌تواند از اراده فردی خویش دست بکشد، آن هم از خلال پراکسیس همدردی که در آن، با دیگران چنان رفتار می‌کند که با خود می‌کند. از آنجا که همدردی دقیقاً به معنای همدلی در بهروزی دیگری است، چنانکه گویی بهروزی خود ماست، ما از طریق همدردی می‌توانیم از نیازهای خودمحور و سیری‌ناپذیر خویش دست بکشیم و به یاری دیگری بشتابیم. برای مثال، کسی که تمام ثروت خود را وقف خیریه می‌کند، دیگر در خدمت اراده خویش نیست؛ او با دیگران چنان است که گویی دغدغه‌های آنان با دغدغه‌های خودش یکی است و، به همین خاطر، از تفرد مردم که به واسطه صور صرفاً پدیدار زمان و مکان پدید آمده، چشم می‌پوشد. از همین رو، این عشق شیرین است که به ما اجازه می‌دهد از پیگیری بی‌حاصل امیال خویش دست بکشیم، و آرامشی متین را در کمک به دیگران بجوییم:

ژرف‌ترین خصلت عشق آگاهی... عاشق است از اینکه دیگری فقط در پدیدار با او تفاوت دارد؛ اما در ذات، آن دو واحد و یکی‌اند، یعنی در اراده به زیستن. از این رو، او رنج‌های دیگری را چنان تسکین می‌دهد که رنج‌های خود را، حتی اگر در شدیدترین حالت، به قیمت تشدید رنج خویش تمام شود و رنجش به رنج دیگری پهلوی زند.^{۱۴}

عاشق بودن یعنی چشم پوشیدن از اراده به زیستن تا در اجتماعی رازآلود و نومال ذوب شویم. این‌طور نیست که نیهیلیست به هیچ چیز اهمیت ندهد، چنانکه در کاریکاتورهای کلیشه‌ای آمده، بلکه درست برعکس: او بیش از حد به هیچ اهمیت می‌دهد، به نومن، به اراده، و به رنج تکتک انسان‌ها، تا جایی که حاضر است همه ثروت مادی و سعادت دنیایی‌اش را قربانی کند، فقط برای لمحهای از تعالی اجتماعی که به آن تعلق دارد.

درحالی‌که شوپنهاور نیهیلیسم مازوخیستی‌اش را در قالب نذر عفت، فقر، توبه، ریاضت، و از همه والاتر، مرگ داوطلبانه از راه گرسنگی مجسم می‌کرد، برخی از پیروان او جنبش روبه‌شد سوسیالیستی را راهی مناسب‌تر برای واگذاری هویت فردی خود و تسخیر شدن به‌دست اراده‌ای برتر دیدند. فیلیپ ماینلندر، شوپنهاوری چپ، پیش از آنکه روی دست‌نوشته‌های ویراسته کتابش *فلسفه رستگاری* بایستد و خود را

¹². Schopenhauer, *World 1*, 331.

¹³. Schopenhauer, *World 1*, 335.

¹⁴. Arthur Schopenhauer, *Manuscript Remains Volume 1: Early Manuscripts (1804-1818)*, ed. Arthur Hübscher, trans. E.F.J. Payne (Oxford: Berg, 1988), 341-2.

حلق‌آویز کند،^{۱۵} سخنرانی‌ای برای گروهی از کارگران آلمانی ایراد کرد و در آن مدعی شد که گرچه این کارگران در نگاه نخست افرادی مجزا دیده می‌شوند که منافعشان در تضاد با یکدیگر است، در واقع دارای اراده‌ی طبقاتی مشترکی‌اند: «کارگران آلمانی، می‌توانید به هرکجای طبیعت نگاه کنید، و همیشه و همواره خواهید دید که فرد، این هستند و احد، حضور دارد... بالین‌حال، اگر دقیق‌تر بنگرید، خواهید دید که این هستند و منفرد مستقل نیستند، بلکه در ارتباطی متقابل و نزدیک با یکدیگر قرار دارند.»^{۱۶} این نه روشن‌بینی بودایی یا زهد مسیحی، بلکه سوسیالیسم انقلابی است که فرمان الهی همسایه‌ات را چون خود دوست بدار را به بهترین وجه مجسم می‌سازد: «اصول شما که بیان همان جمله‌ی منجی است - همسایه‌ات را چون خود دوست بدار - مقدس‌اند، و کوشش‌های شما از بالاترین درجه‌ی اخلاق برخوردارند.»^{۱۷} گرچه این رتوریک «دست در دست هم بگذاریم، چون سرنوشت همه‌مان یکی است» ممکن است بیش از آنکه به مبارزه‌ی طبقاتی مارکسیستی شباهت داشته باشد، یادآور اسطوره‌ی فاشیستی «مردم» باشد، اما این موضوع مانع از آن نشد که ماینلندر بر این نکته پافشاری نکند که پروتلهای آلمانی دشمنانی واقعی دارند. اگر انقلاب سوسیالیستی به معنای نفی فردگرایی پدیدارشناختی در جشنی شورمند از برابری است، آنگاه نیروهای ضدانقلاب چیزی نیستند مگر تجسم نقض خود اراده‌ی کلی و جهان‌شمول. به قول ماینلندر که در دفاعی پرشور از دوران وحشت روبرسپیر و ژاکوبین‌ها می‌نویسد، شوریدن علیه مرتجعان بورژوا امری است مقدس: «آیا اگر او در این نبرد کس دیگری را بکشد، مرتکب قتل شده است؟ به هیچ وجه؛ زیرا او صرفاً از قانون الهی در برابر آنان که آن را نقض کرده‌اند، دفاع کرده است.»^{۱۸} به نظر می‌رسد که کل‌گرایی برای همه نیست. درست است که ماینلندر، مانند بسیاری از سوسیال‌دموکرات‌ها، سرانجام دولت‌ملت را نیز به اندازه‌ی طبقه‌ی کارگر یکی از تجلی‌های اراده‌ی نخستین دانست، اما این شوپنهاوری چپ نخستین کسی بود که امکان متمایز جیش به ورای سنگرهای جهانی اتمیزه را پیشنهاد کرد - جهشی برای یگانگی با اراده‌ای جمعی که قادر باشد مطلق سرخ را به وجود آورد.

اگر ماینلندر به نوعی مارکسیسم مازوخیستی صرفاً فکر می‌کرد، این بلشویک‌ها بودند که حقیقتاً پراکسیسی انقلابی را به کار بستند که از نظر رنج دادن خود، چیزی کمتر از والاترین تجارب عرفانی قدیسان نداشت. برای مثال، می‌توان به خودنگاره‌ی کلانتای از زندگی جنسی رفقاییش - یا فقدان آن - در رمان عشق سرخ (۱۹۲۷) اشاره کرد. این رمان داستان انقلابی جوانی به نام واسیلیسا را روایت می‌کند که باید از امیال عاشقانه و هرگونه وسوسه‌ی مادی چشم‌پوشد، زیرا در گردباد وقایع سترگ انقلاب‌های ۱۹۱۷، جنگ داخلی و ساختن دولتی سوسیالیستی گرفتار شده است، دولتی که همچون معشوقی محتاج وفاداری کامل او را می‌طلبد: «انقلاب تعطیلات نیست؛ همه باید فداکاری کنند. همه چیز در خدمت خیر همگان؛ همه چیز برای پیروزی انقلاب.»^{۱۹} همان‌گونه که معشوق واسیلیسا با لحنی مثل ربات می‌گوید: «حالا برویم بخوابیم، دیگر بوسه بس است. فردا هم روز کاری سختی داریم، به‌خاطر مهمان‌ها می‌گویم. باید زود بیدار شویم.»^{۲۰} وقتی باید دکه‌ها را برپا کرد، روزنامه فروخت، رهگذران را تا سرحد مرگ کسل کرد، تظاهرات و

^{۱۵}. البته فردریک بایزر در کتاب جهان‌رنجوری: بدبینی در فلسفه‌ی آلمانی، ۱۸۶۰-۱۹۰۰ (ص. ۲۰۱) می‌گوید که او روی «نسخه‌های تازمچاپ کتابش» می‌ایستد و خود را حلق‌آویز می‌کند، نه دست‌نوشته‌هایش. - م.

^{۱۶}. Philipp Mainländer, "Third Speech: The Divine and the Human Law," trans. Yu Yu Hunrer, 2019, Last Accessed 25 May, 2020.

https://old.reddit.com/r/mainlander/comments/c0zef6/third_speech_the_divine_and_the_human_law/.

^{۱۷}. Mainländer, "Third Speech."

^{۱۸}. Mainländer, "Third Speech."

^{۱۹}. Alexandra Kollontai, *Red Love* (Westport: Hyperion Press, 1975), 18.

^{۲۰}. Kollontai, *Red Love*, 159.

اعتصاب‌ها را سازمان داد، ساختمان‌های دولتی را اشغال کرد، خیابان‌ها را سنگربندی کرد، و مولوخ^{۲۱} سرمایه‌داری سیاره‌ای را سرنگون کرد، دیگر چه وقتی برای سرودن شیرین‌ترین «شعر»‌ها باقی می‌ماند؟ انقلاب شاید برای هرکس معنایی داشته باشد، اما قطعاً کمترین معنایش عیاشی است. سختی‌های واسیلیسا که به اندازه زجرهای یک عارف قرون وسطایی بر صلیبی شعله‌ور جان‌فرساست، زمانی تشدید می‌شود که معشوقش متهم می‌گردد به اینکه یک خوش‌پوش آنارشیکست و یک «ضدکمونیسم» است که هولناک‌ترین جرمش «امتناع از زندگی در کثافت» است.^{۲۲} او اکنون باید تصمیم بگیرد که آیا باید میل قلبی‌اش را پی بگیرد و پا در شعله‌های یک رمانس بورژوازی بگذارد یا همه‌چیز را قربانی کند تا انقلاب جهانی - یعنی جشن، آن جشن موعود - سربرسد. پس از آنکه واسیلیسا معشوقش را درحالی می‌بیند که در کم‌دش ابریشم و سایر ولخرجی‌های به اصطلاح بورژوازی را پنهان کرده، نهایتاً آن سرمایه‌دار منش به‌درنخور را ترک می‌کند، چراکه زندگی خودآزارانه‌ای در شأن یک کمونیست عضو حزب نداشته است: «برای اینکه حالش خوب باشد، برای اینکه سرگرمی مورد علاقه‌اش را داشته باشد. این عشق است؟ آیا او دوست و رفیقش بود؟ آیا او یک کمونیست بود؟»^{۲۳} کلانتای از طریق شخصیت نوعی واسیلیسا - که این نوعی بودنش چندان پوشیده نیست - گزارشی دست‌اول از این حقیقت به‌دست می‌دهد که چگونه بلشویک‌ها همه شادی‌های شخصی خود را در راه اراده‌ای جمعی و انقلابی فدا کردند که فراتر از پیوستار زمان-مکان می‌رود.

جودی دین در کتاب حجیم خود *تجمعات و حزب* (۲۰۱۶) تحلیلی چشمگیر از روان‌شناسی مازوخستی رفیق ارائه می‌دهد، هرچند نه دقیقاً با این الفاظ. دین از این مشاهده آغاز می‌کند که امروزه تجمع‌ها به شکل غالب کنش اعتراضی بدل شده‌اند، از میدان تحریر، پارک گزی و جنبش چتر، تا اشغال وال‌استریت و جلیقه‌زدها. آنچه تجمع‌ها به معترضان عرضه می‌کنند، امکان گمنامی است، امکانی برای حل شدن در توده و وانهادن حس فردی خویشتن، و حرکت کردن با دیگران در هماهنگی به‌عنوان یک اَبَرارگانسم فردیت‌زدوده که اراده‌ای واحد دارد، اراده‌ای که به اجزای سازنده‌اش تعالی می‌بخشد. «گمنامی نشانه فردیت‌زدایی لازم برای جمع‌بودگی، سوپرکتیویته و تعدد [نفرات] است که فراتر از تصمیم آگاهانه فردی عمل می‌کند.»^{۲۴} اما به‌زعم دین مشکل اینجاست که جنبش‌هایی چون اشغال وال‌استریت در پایداری بخشیدن به کنش سیاسی جمعی با دشواری روبه‌رو می‌شوند، چراکه در بوروکراسی تصمیم‌گیری‌های فردی و اجماع کامل بر سر هر عمل جمعی گرفتار می‌آیند، فرایندی که وحدت خودانگیخته و خودسازمان‌یاب دینامیک تجمع را از هم می‌گسلد: «قدرت جمعی به مسئله تجميع افراد بر مبنای انتخاب‌ها و منافعشان، که ممکن است هم‌راستا باشند یا نباشند، تقلیل یافت. با تقلیل خودآیینی به تصمیم‌گیری‌های فردی، آزادی عملی را که در قالب یک تجمع داشتیم نابود کردیم.»^{۲۵} این فردی‌سازی اراده تجمع نتیجه چیزی است که دین آن را «سرمایه‌داری ارتباطی» می‌نامد، نظامی که در آن به ما گفته می‌شود که تنها راه ابراز خویشتن منحصر به فرد ما، مصرف کالاها و خصائل هویتی‌ای که همراه آنها می‌آید، و همچنین تولید محتوا از طریق رسانه‌های اجتماعی برای شرکت‌های فنی کلان‌داده‌هاست. چپ که عمدتاً به سرمایه‌داری ارتباطی تن داده، اکنون باور دارد که هر پروژه کلان و جمعی‌ای نظیر کمونیسم نه‌تنها ناممکن بلکه نامطلوب است، زیرا خودآیینی را بینسون کروزیبی فردی و اسطوره‌ای را سرکوب خواهد کرد: «ما بسیار متفاوت‌ایم، در تجارب

^{۲۱}. مولوخ (Moloch) نام یکی از بت‌های کنعان باستان است که برایش کودک قربانی می‌کردند. - م.

^{۲۲}. Kollontai, *Red Love*, 128.

^{۲۳}. Kollontai, *Red Love*, 189.

^{۲۴}. Jodi Dean, *Crowds and Party* (London: Verso, 2016), 142.

^{۲۵}. Dean, *Crowds*, 4.

و آرزوهایمان بس تکین‌ایم، چنان شیفته برتری یک شیوه کنش بر شیوه‌ای دیگر شده‌ایم که نمی‌توانیم در یک مبارزه مشترک هم‌پیوند شویم... این‌گونه است که سیاست باید معطوف به پرورش چشم‌انداز منحصر به فرد شخص ما باشد.^{۲۶}

برای آنکه تجمع‌های آینده در جنگل‌های «بخور تا خورده نشی» گم نشوند، جودی دین خواهان بازگشت احزاب انقلابی و واپس‌رانده‌شده کمونیستی قرن بیستم به‌عنوان راهی است برای هم‌پیوند کردن و سازمان‌دهی تجمع‌ها حول امیال جمعی‌شان. به باور دین و، در کمال تعجب، به نظر شوپنهاوری‌های چپ‌گرا حزب کمونیست اعضای خود را از مرزهای زمان و مکان فراتر می‌برد، جایی که دیگر چنان افرادی مجزا نگریسته نمی‌شوند. حزب مبارزات محلی را به رخدادهای جهانی پیوند می‌زند و با به دوش کشیدن بار گذشته و آموزه‌های آن، آینده را پیرامون اراده‌ای جمعی باز می‌چیند:

احزاب در سطوح محلی، منطقه‌ای، ملی و گاه بین‌المللی مقیاس‌پذیرند... افزون بر این، احزاب حامل دانشی‌اند که از تجربه سیاسی نشئت می‌گیرد. حزب بدنه‌ای از دانش فراهم می‌آورد که از توان دانستن هر فرد فراتر می‌رود، و درباره دانش موضع می‌گیرد. حزب مسائل را درون یک پلتفرم جا می‌دهد، به‌گونه‌ای که آنها دیگر صرفاً ترجیحات متضاد و فردی نباشند، بلکه چشم‌اندازی فراگیر شوند که برای تحققش بجنگد.^{۲۷}

در مطالعاتی که دین به‌نحوی تقریباً قوم‌نگارانه از سازمان‌های کمونیستی آمریکا و بریتانیا انجام می‌دهد، استدلال می‌کند که حزب به تازه‌واردان این حس واقعی را می‌بخشد که دارند بر تاریخ جهان اثر می‌گذارند و آن را فراتر از عقلانیت فردی‌ساز سرمایه‌داری ارتباطی از نو شکل می‌دهند. هر رفیق در پیشگاه بازار به چیزی بیش از خود فردی‌اش بدل می‌شود، و با دیگران درمی‌آمیزد تا چشم‌اندازی مشترک بیافریند که ارزش فدا کردن جان و تن را دارد. «اعضا بیش از عضوی صرف بودند. آنها وظایف و مواضعی عملی داشتند که بسیار فراتر از جایگاهی بود که سرمایه‌داری به آنها داده بود. آنها نقش‌هایی تخصصی داشتند که در نتیجه‌اش، همواره چیزی بیش از خودشان بودند.»^{۲۸} نمونه انضمامی‌اش همین جلسات مداوم (و البته پیش‌جلسات و پس‌جلسات) است که خود شیوه‌ای برای پیوند زدن اعتراضات محلی با ستیزهای جهانی است؛ بدین‌ترتیب، دغدغه‌های فوری و انقلاب‌های تاریخی همزمان در دستور کار قرار می‌گیرند و چنان بخش‌هایی از مبارزه‌ای واحد، در هم‌تنیده می‌شوند:

جلسه امر محلی و فوری را با رخدادهای تاریخ جهانی پیوند می‌زد («جهانی فکر کن، محلی عمل کن» پیش از آنکه شعاری برای فعالان باشد، شیوه عمل حزب کمونیستی بود). برخلاف گرایش به امور شخصی و سیاسی که اغلب در عصر فردگرایی بحث‌های سیاسی را مختل می‌کند، رفقا از دیدن خود در بستری فراخ‌تر نیرو می‌گرفتند، از این شناخت که آنها نه منحصر به فرد بلکه نوعی‌اند، ژنریک و عام‌اند.^{۲۹}

²⁶. Dean, *Crowds*, 69.

²⁷. Dean, *Crowds*, 25-6.

²⁸. Dean, *Crowds*, 224.

²⁹. Dean, *Crowds*, 226.

درحالی که سرمایه ما را در بستر فضا و زمان فردی می‌سازد، حزب مانند ال‌اس‌دی راهی است برای رها شدن از آگوی خود از طریق تعهد به همان ارادهٔ نومنال پیشافردی، اراده‌ای که در تقلایی همیشگی در پی گریز از چنگال‌های پدیدار تصور و بازنمایی بازار است.

می‌توانیم سوسیالیست‌های غریب دیگری را نیز در نظر آوریم، همچون سیمون وی، سرباز و عارف پرولتر، یا عاشقان منحرف و سادومازوخیست، ژرژ باتای و کولت پنو. اما تا همین‌جا نیز نگاهی گذرا ما را در جایگاهی قرار داده تا تز محوری این مقاله را ترسیم کنیم: رفیق خوب کسی است که با ضرورتی تاریخی، که از خودش بزرگتر است همسو می‌شود، و آماده است تا حتی برایش جان خود را فدا کند. با نادیده گرفتن صور صرفاً پدیدار زمانی-مکانی فردسازی، رفیق خوب ارادهٔ خود را با اراده‌ای جمعی درمی‌آمیزد، درست مانند تارک دلسوز شوپنهاوری. رفیق خوب بودن یعنی مازوخیست بودن. از این رو، تمام آن شلاق‌بازی‌ها و سوختگی‌های سیگار در ونوس خزیپوش اثر زاخر-مازوخ به همان اندازه برنامه‌ای سیاسی انقلابی‌اند که *مانیفست کمونیست*. جای شگفتی نیست که کلانتای دقیقاً بدین‌خاطر لنین را کمونیستی کامل تصویر کرد که او به‌شکلی سفت‌وسخت، سرد و تقریباً زیرکانه از هستی خود چشم‌پوشید تا به ظرفی کنش‌پذیر برای اراده‌ای تاریخی بدل شود که فراتر از کنترل و درک خودش است: «او در نظرم نه فقط یک انسان، بلکه تجسم نوعی نیروی طبیعی-کیهانی بود که لایهٔ رسوبی اجتماعی-اقتصادی‌ای را کنار می‌زد که طی هزاران سال تاریخ بشر انباشته شده بود.»^{۳۰} حزب بلشویکی لنین چه بود، مگر تلاشی دقیق برای وحدت بخشیدن به تجارب مبارزاتی مجزای جنبش کارگری حول هدفی روشن و مشترک؟ تلاشی که از خلال عمل به پرولترهای روس نشان می‌داد که تنها راه برآورده ساختن مطالبات و نیازهای خاصشان در اینجا و اکنون، غلبه بر امپریالیسم جهانی سرمایه‌داری است؟ انتشار روزنامهٔ *پرودا*، نشست‌ها و کنفرانس‌های بی‌پایان، سازمان‌دهی و هماهنگی کمیته‌های اعتصاب و اعتراضات، همگی با هدف پیوند دادن مبارزات محلی، منطقه‌ای و ملی با ستیز جهانی میان کار و سرمایه انجام می‌گرفت، آن هم درحالی که حزب همزمان به کارگران آموزش می‌داد و از آنها در باب موفقیت‌ها و شکست‌هایشان در گذر تاریخ می‌آموخت. خود لنین حزب را چنین توصیف می‌کند:

حزب شکلی سازمانی به پیشاهنگان می‌دهد - به طبقه‌آگاه‌ترین، پرانرژی‌ترین و پیشروترین بخش از طبقات فرودست، یعنی کارگران و دهقانان - و بدین‌ترتیب بدل می‌شود به ابزاری که به‌وسیلهٔ آن، پیشاهنگان طبقات فرودست می‌توانند تمام تودهٔ وسیع این طبقات را ترفیع دهند، آموزش دهند، تربیت کنند و رهبری نمایند.^{۳۱}

نکتهٔ کلیدی این است که کار حزب شامل مداخله در مبارزات گروه‌های تحت ستم چون زنان و اقلیت‌های قومی نیز می‌شد، چراکه کارگران تنها زمانی می‌توانند قدرت را به‌صورت جمعی تصاحب کنند که قربانی‌های تمیزسازی ایدئولوژی‌های نژادپرستی و تبعیض جنسیتی نشوند، ایدئولوژی‌هایی که سرمایه‌داری برای تفرقه‌افکنی و سلطه بر استثمارشدگان و فرودستان ایجاد می‌کند. از آنجا که انقلاب تنها با وحدت توده‌های ستم‌دیده حول پرولترها در جنگی تمام‌عیار با بورژوازی می‌تواند کامیاب شود، هر حزب حقیقتاً کمونیستی می‌کوشد تا تمایزهای خودسرانه میان طبقات گوناگون اجتماعی را درهم شکند: زن و مرد، سیاه و سفید،

³⁰. Alexandra Kollontai, "A Great Mind, A Giant Will," in *Selected Articles and Speeches*, eds. I.M. Dazhina, M.M. Mukhamedzhanov and R.Y. Tsvilina, trans. Cynthia Carlile (New York: International Publishers, 1984), 73.

³¹. Vladimir Lenin, "Can the Bolsheviks Retain State Power?" in *Collected Works Volume 26: September 1917-February 1918*, ed. Yuri Sdobnikov, trans. Andrew Rothsein (London: Lawrence and Wishart, 1964), 103-4.

شهروند و بیگانه. برای مثال، اگر مهاجران و کارگران دریابند که هردو اراده‌ای عام و مشترک دارند معطوف به رؤسایی که در واقع با پایین نگه داشتن دستمزدها فقط به نفع خود عمل می‌کنند، می‌فهمند آن تمایزی که سرمایه‌داران خیلی دوست دارند میان مهاجران و کارگران برقرار سازند - با این استدلال که دستمزد اولی باعث پایین آمدن دستمزد دومی می‌شود - در نهایت نه به سود این است و نه آن. وقتی به جهان چوَنان اراده نگریسته شود و نه تصور، تنها دشمن حقیقی طبقه سرمایه‌دار است، زیرا تنها آنان‌اند که با خودسازمان‌دهی پرولتاریا از خلال وحدت بخشین به قطعات پراکنده‌اش و تبدیلیشان به تکاپویی واحد و بی‌امان، خصومتی ساختاری دارند.

با بهره‌گیری از درس‌های کمون پاریس و انقلاب ۱۹۰۵ روسیه، لنین استدلال می‌کرد که حزب در دوره‌های شورش توده، جنگ و بحران اقتصادی نباید برای نمایندگی پارلمانی یا اصلاحات تدریجی تلاش کند، بلکه باید برای استقرار شوراها بکوشد. شوراها نطفه نوعی دولت نوین‌اند که از خلال آن کارگران، برای سرکوب بورژوازی و سازمان‌دهی جمعی تولید و توزیع، خود در نقش‌های پلیس، ارتش و دادگاه‌های قضایی قرار می‌گیرند. اینجا نیز مانند خود حزب، شوراها سلسله‌مراتب میان رهبران و پیروان، و تولیدکنندگان و مالکان ابزار تولید را درهم می‌شکنند. به‌جای آنکه شرکت‌های سرمایه‌دار به کارگران فرمان دهند و پلیس، ارتش و دادگاه‌ها فرمان‌هایشان را اجرا کنند، همه این مراجع بوروکراتیک و خارجی فرو می‌ریزند تا در یک پهنه نامتمرکز و درون‌ماندگار محو شوند، جایی که خود کارگران کنترل اقتصاد، قوه مجریه و قوه قضائیه را در دست می‌گیرند. «شوراها نوعی دولت‌اند که در آن، وجود پلیس ناممکن است. در اینجا، مردم خود قانون‌گذارند، و دیگر بازگشت سلطنت ممکن نیست. ارتش و مردم باید یکی شوند؛ آزادی این‌گونه پیروز می‌شود! ... این است ذات کمونیسم.»^{۳۲} کارگران در شوراها، برخلاف کارخانه‌های فوردیستی که در آنها به موجوداتی رشدنیافته و دست‌وپا بسته بدل می‌شوند، دیگر فقط در یک زمینه تخصص ندارند، و در اراده‌ای عام ادغام می‌شوند که قادر است هرگونه تمایز طبقاتی (یا غیرطبقاتی) را درهم بشکند.

خیلی ساده می‌توانیم انقلاب اکتبر را به‌خاطر برآمدن رژیم‌های استبدادی استالینی محکوم کنیم. آنچه این تاریخ‌نگاری لیبرال نادیده می‌گیرد این است که استالینیسم از تمایل تراژیک یا نقصی وخیم درون مارکسیسم و لنینیسم (البته نه مارکسیسم-لنینیسم) نشئت نمی‌گرفت، بلکه صرفاً از این واقعیت ناشی می‌شد که برنامه آنها هرگز به‌طور کامل پیاده نشد. همان‌گونه که لنین و تروتسکی پیش‌تر هشدار داده بودند، وجود احزاب انقلابی توده‌ای کارگران در اکثریت ممکن کشورهای جهان - و به‌ویژه در پیشرفته‌ترین آنها - برای مقابله با اصلاح‌طلبان و اتوپیاپاوران حاضر در جنبش‌های کارگری ملی، امری ضروری بود. بدون گسترش انقلاب کمونیستی به دیگر نقاط، هر دولت کارگری انقلابی منفرد در خطر انزوای اقتصادی، سیاسی و نظامی از سوی بلوکی متحد از امپریالیست‌های سرمایه‌دار قرار می‌گیرد. انقلاب‌های کمونیستی، مانند طاعون‌های کشته‌ده، مرز نمی‌شناسند. با اینکه لنین خواهان تأسیس یک بین‌الملل نوین از احزاب انقلابی کارگری برای جلوگیری از این وضعیت بود، فقدان سازمان‌هایی مانند بلشویک‌ها، و غلبه گرایش‌های اصلاح‌طلبانه و آنارشویستی در کشورهای صنعتی پیشرفته‌ای چون آلمان، باعث شد تا روسیه که از پیش نیز کشوری عقب‌مانده بود، پس از جنگ داخلی‌ای خونین و تهاجمی امپریالیستی، بیش‌ازپیش در انزوا فرو رود. مشکل این بود که اراده پرولتری به اندازه کافی گسترش نیافت، زیرا دیگر کشورها نتوانستند آپاراتوس

³² Vladimir Lenin, "The Petrograd City Conference of the R.S.D.L.P. Bolsheviks April 14-22 (May 27-5)," in *Collected Works Volume 24: April-June 1917*, ed. and trans. Bernard Isaacs (London: Lawrence and Wishart, 1964), 145-6.

حزبی و سازمانی لازم را برای وحدت پرولتاریای سرزمین‌های گوناگون فراهم آورند. البته، حتی اگر همه چیز بیهوده بود و انقلاب چیزی نبود جز رؤیایی دور و توهمی همواره پسرقتی که خود سرمایه برای زایش تخطی‌هایی تازه آن را تولید می‌کند، تا چرخ‌دنده‌های تاریکش آنها را به سرعت درونی و کالایی کنند، رفیق خوب همچنان قهرمان قهرمانان باقی می‌ماند، نمونه‌ای اعلا در رمانتیسزم، در مازوخیسم، عرفانش، بی‌تفاوتی‌اش نسبت به خشونت، به انسانیت، و حتی به خراب کردن یک مکالمه ساده یا تبدیل یک زوج دست‌درست در خیابان به برساخته‌ای فاشیستی، بهترین نمونه میل انتحاری‌اش به غلبه بر خویشتن. از همه مهم‌تر، توانایی منحرفانه رفیق خوب در تبدیل وسیله به هدف، خیره‌کننده است.

از آنجا که سخن به پایان نزدیک می‌شود، مایلم این دیوانه‌سرایی‌ها را با گونه‌ای /سپوره سرخ به پایان ببرم که هم‌هویتی نیهیلیسم مازوخیستی و انقلاب کمونیستی را به‌خوبی مجسم می‌سازد، و پراکسیس مشترک آنها در ریاضت‌کشی و خودرنج‌دهی را، به‌شکلی مثبت و ایجابی، به مقیاسی کیهانی ارتقا می‌دهد. در جستاری بس جنون‌آمیز با عنوان «کیهان‌شناسی روح» که در دهه ۱۹۵۰ نوشته شد اما به‌علت ماهیت شدیداً نظرورزانانه تا دهه ۱۹۸۰ منتشر نشد، فیلسوف اهل شوروی، اوالد ایلینکوف، چنین استدلال می‌کند که چون زمان نامتناهی است اما فضا متناهی، ماده ناگزیر است روزی خود را به گونه‌ای سامان دهد که موجوداتی اندیشنده چون ما از دلش پدید آیند که «بالاترین مرحله سازمان‌دهی تعاملات» را نمایندگی می‌کنند.^{۳۳} از آنجا که ماده نمی‌تواند خود را چنان سامان دهد که فرمی پیچیده‌تر از اندیشه پیدا کند، ناچار است در گذر زمان، به اسمبلاژهای فروتری از انرژی در «چرخه بزرگ و ابدی» زندگی و مرگ موجودات اندیشنده تقلیل یابد.^{۳۴} ایلینکوف، که هم نیهیلیست است و هم لنینیست، آگاه است که این آروبروس^{۳۵} کیهانی، همه امیدهای والا و آرمان‌های اخلاقیاتی ما را حادث و بی‌معنا می‌سازد، زیرا در گذر آنروپیک زمان آنها محکوم به نابودی‌اند و این واقعیت را بر ملا می‌سازند که زندگی‌های ما هدف بزرگ‌تری جز بازگشت به ژرفای سوزان جایی که از آن آمده‌ایم، ندارند. در عین حال، ایلینکوف به‌قدر کافی ایده‌آلیست نیز هست که باور داشته باشد بشر روزی چنان پیشرفت خواهد کرد که بتواند سرنوشت خویش را به دست گیرد، حتی با نجات یافتن از مرگ حرارتی خورشید از طریق آزادسازی خویش از هرگونه وابستگی به انرژی از رهگذر ابداع جایگزین‌هایی هرچه خلاقانه‌تر برای تابش خورشیدی. گرچه به‌لحاظ نظری ممکن است حتی از سرما و شرایط حرارتی پایان جهان جان به در ببریم، اما نمی‌توانیم وضعیت آغازین جهان را که دوباره به آن بازمی‌گردد، دوام آوریم، آن دریای آتشین و گداخته نابی که هیچ ماده به‌سامانی را تاب ماندن در آن نیست.

آنچه بشریت (و ماده اندیشنده به‌طور کلی)، فارغ از میزان تسلطش بر طبیعت، تاب تحملش را ندارد، همان وضعیت متضاد ماده جهان‌شمول نسبت به سرمای فضای میان‌کهکشانی است، وضعیتی که روند تکامل جهان ناگزیر به آن راه می‌برد، همان‌گونه که سردی نیز غایت آن است.^{۳۶}

اگر موجودات اندیشنده بتوانند مانع از آن شوند که جهان دوباره به نقطه آغاز بازگردد، آنگاه این چرخه کیهانی تنها در صورتی می‌تواند ادامه یابد که روح نابود شود: «شرایط تولد دوباره نظام‌های کیهانی در آتش، در عین حال، همان شرایطی است که در آن مرگ ماده اندیشنده، مرگ روح اندیشنده، در نهایت مطلقاً

^{۳۳}. Evald Ilyenkov, "Cosmology of the Spirit," in *Stasis* 5, 2, trans. Giuliano Vivaldi, 2017, 167.

^{۳۴}. Ilyenkov, "Cosmology," 169.

^{۳۵}. تصویر اسطوره‌ای ماری که دم خود را می‌خورد. - م.

^{۳۶}. Ilyenkov, "Cosmology," 176.

اجتناب‌ناپذیر است.^{۳۷} هرچند در توان ما خواهد بود که از این مرگ جلوگیری کنیم، اما ایلینکوف اصرار دارد که در آن روز بسیار دور، ضروری است که بشر خویش را فدای «وظیفه‌ای کیهانی» کند تا بازگشت جلودان جهان‌های نو از خاکسترهای انقراض ما ممکن شود:

موجودات اندیشنده در نقطه اوج تکامل خویش، با اجرای وظیفه کیهانی و فدا کردن خود، فاجعه‌ای آگاهانه و کیهانی پدید می‌آورند - فرایندی را می‌آغازند که نوعی «مرگ حرارتی» معکوس برای ماده کیهانی است؛ یعنی ایجاد فرایندی که به بازآیش جهان‌های درحال احتضار منتهی می‌شود.^{۳۸}

آنچه برای مقاصد کنونی ما اهمیتی ویژه دارد آن است که ایلینکوف بر این باور است که تنها یک تمدن کمونیستی در مقیاس سیاره‌ای است که به‌قدر کافی مازوخیستی خواهد بود تا نابودی خویش را با اشتیاق در آغوش گیرد و بدین‌گونه زایش‌های کیهانی تازه را گسترش دهد. کمونیسم پس از آنکه نژادی از از خودگذشتگان را پدید آورد، چیزی نیست جز ششمین رخداد انقراض جمعی:

روح اندیشنده شرایط انجام وظیفه جهان‌شمول و تاریخی‌اش را تنها در نقطه اوج رشد و پیشرفت خود خواهد یافت... جامعه‌ای بی‌طبقه و فرهنگی روحانی و مادی که بس شکوفا خواهند شد، جامعه و فرهنگی که بشریت تنها به یاری و بر پایه آنهاست که می‌تواند وظیفه بزرگ انتحاری‌اش در برابر طبیعت را به انجام رساند.^{۳۹}

درباره کیهان‌شناسی شورایی ایلینکوف بسیار می‌توان گفت، از جمله می‌توان به علّت غیرخطی و خاصی اشاره کرد که بر مبنای آن کمونیسم خود موجد بیگ‌بنگ است، آن هم به‌طرزی پارادوکسیکال و پیش از آنکه خود انقلاب به انجام برسد. کمونیسم از آینده می‌آید، فقط برای آنکه گذشته را به بازی بگیرد. اما نکته‌ای که مایلم با آن پایان دهم، هم‌هویتی فرجام‌شناختی‌ای است که ایلینکوف میان رفیق خوب و نیهیلیست برقرار می‌سازد، بدین‌معنا که هر دو خواهان آن‌اند که همه‌چیز را در راه امری جمعی، کیهانی و حتی هدفی نومال و فراتر از خودشان فدا کنند. آهسته‌تر بنواز، رفیق! این ترانه عاشقانه است: «ما هیچ‌ایم، باشد که همه شویم.»^{۴۰} من تنها برای کمونیسمی می‌جنگم که خود را در پوستین خز می‌پیچد.^{۴۱}

^{۳۷}. Ilyenkov, "Cosmology," 177.

^{۳۸}. Ilyenkov, "Cosmology," 185-6.

^{۳۹}. Ilyenkov, "Cosmology," 189.

^{۴۰}. بخشی از سرود/نترناسیونال است. - م.

^{۴۱}. وینسنت لی به رمان ونوس خزیوش زاخر-مازوخ اشاره می‌کند، و برای چندمین بار بر خصلت مازوخیستی و خودآگاهانه‌ی پروژه‌ی کمونیسم اشاره می‌کند. - م.