



## تجربه گرایِ اکنون

بابک سلیمی زاده

«اکنون» چیست و چه نسبتی با تجربه گرایِ دارد؟ در تجربه، آنچه به طور کلی پیش از ما پدیدار شده، به عنوان آنچه هست، آنچه زمان حال است، تصدیق می شود. پرسش تجربه گرایِ به طور معمول چنین عنوان می شود: «ذهن مصالح و مواد شناخت را از کجا می آورد؟» جان لاک به این پرسش این گونه پاسخ می دهد: «از تجربه، بنیاد تمام شناخت ما از تجربه است و شناخت حقیقی از تجربه حاصل می شود». این تجربه گرایِ معرفت شناختی بیشتر تأکیدش بر این است که ذهن چگونه در نهایت از داده های تجربی نشات می گیرد و شناخت ما در نهایت فراتر از این داده ها نیست. اما یک تجربه گرایِ شور انگیز پرسش دیگری را هم مطرح می کند: چگونه ممکن است در امر داده شده سوژه ای برساخته شود که از امر داده شده فراتر می رود؟ یا به عبارتی، سوژه به مثابه سنتز ذهن چگونه برساخته می شود؟ این پرسشی است که دلوز از تجربه گرایِ هیوم استخراج می کند. امر داده شده نزد هیوم چیزی جز جریان محسوسات نیست؛ کلکسیونِی از انطباع ها و تصویرها، مجموعه ای از ادراک ها. ایده در ذهن داده شده است، و چون داده شده است، تجربه است. مجموعه ای از چیزها که آن چه می نمایند هستند. ذهن همان سوژه نیست. کنه ذهن هذیان است، تصادف و بی تفاوتی ست، کلکسیونِی از انطباعات و تصاویر است، حال آنکه سوژه از میان این کلکسیون برساخته می شود. در این میان، مقصود ما از «زمان حال» یا «اکنون» چیست، و چه نسبتی با تجربه گرایِ هیوم دارد؟ زمان را نباید همچون توالی گذشته، حال، و آینده فهمید؛ زمان چیزی جز درون ماندگاری گذشته-حال-آینده در چندگانگی زمان حال نیست. هیوم نام این سنتزسازی را «تخیل» می گذارد: تخیل همان کلکسیون ساده ی انطباع ها و تصویرهاست. چندگانگی محسوسات. حال مسئله این خواهد بود که چگونه تخیل به یک قوه تبدیل می شود. برای شرح و بسط بیشتر تجربه گرایِ اکنون، اجازه دهید نگاهی به متن مهم فوکو در مورد «روشنگری چیست؟» کانت بیاندازیم. فوکو معتقد است که کانت نخستین فیلسوفی بود که در این مقاله مسئله ی «زمان

حال» را مطرح کرد. برای نخستین بار فیلسوف در متن خود در مورد تاریخ نه مسئله‌ی خاستگاه را و نه مسئله‌ی کمال فرجامین و حقیقت غایی را، هیچ کدام را پیش نمی‌کشد. پرسش اساسی این است: «امروز چه می‌گذرد؟ اکنون چه می‌گذرد؟ و چیست این "اکنون" که همگی ما در آنیم و این لحظه‌ای که من در آن می‌نویسم؟» مسئله برای کانت این نبود که «زمان حال چه درسی برای فلسفه دارد؟»، مسئله‌ی اساسی تر این بود که خود این حال، خود این «اکنون» که ما به آن متعلق ایم چیست؟ اما مسئله‌ی تعلق به این «حال» بر سر تعلق به یک آموزه یا یک سنت در زمان حاضر نیست، «مسئله به سادگی بر سر تعلق به جامعه‌ی بشری به طور عام هم نیست؛ بل مسئله‌ی تعلق به یک "ما" پیش می‌آید؛ . . . این "ما" است که می‌رود تا موضوع اندیشه‌ی فیلسوف شود، و به همین اعتبار او را ناگزیر می‌کند تا به مسئله‌ی تعلقِ شخصِ خود به این "ما" نیز بپردازد.» [میشل فوکو، درباره «روشنگری چیست؟» کانت]

تجربه‌گرایی به ما می‌آموزد که این اکنون چیزی جز کلکسیون ساده‌ی انطباق‌ها و تصاویر نیست. میان این تصورات نه روابطی ضروری، که نسبت‌هایی مکانی-زمانی برقرار است. توزیع مکانی-زمانی امر داده شده. «ایده‌ی مکان صرفاً ایده‌ی نقاط رویت‌پذیر یا بساویدنی است که در نظمی معین توزیع شده‌اند.» [رساله در باب طبیعت انسانی] اهمیت تاکید بر چیستی «اکنون» در این خواهد بود که پرسشی اساسی تر را پیش بکشیم: آیا آنچه ما را از این اکنون فراتر می‌برد، پیش تر در همین اکنون داده شده است یا خیر؟ هدف ما از ترسیم نمودارِ اکنون چه خواهد بود؟

فوکو در مقاله «سوژه و قدرت» اینگونه پاسخ می‌دهد:

«شاید امروزه هدف کشف این نیست که ما چیستیم بلکه نفی و رد آن چیزی است که ما هستیم. ما باید برای رهایی از این بن بست دو جانبه‌ی سیاسی، که همان ویژگی‌های منفردسازی و کلی‌سازی ساختارهای قدرت مدرن به طور همزمان است، در این باره تخیل کنیم که چه چیزی [غیر از آن چه هستیم] می‌توانستیم باشیم.»

ما نمودارِ اکنون را ترسیم می‌کنیم، اما نه فقط به این منظور که در محدوده‌ی آن باقی بمانیم. قرار است از این نمودار چیزی پدیدار شود. اکنون داده شده، که باید از آن فراتر رفت، خود حاوی سه وهله است: توزیع در مکان (چارچوب بندی، رده بندی، و . . .) سامان دهی در زمان (تقسیم بندی زمان، برنامه ریزی خوابیدن‌ها و بیدارشدن‌ها، تجزیه‌ی رفتارها....) ترکیب کردن در مکان-زمان (توزیع انحصاری نقش‌ها و موقعیت‌ها در جامعه، هویت یابی افراد، استخراج حداکثر نیرو و کار از آنها). از زمان کانت به بعد، «ما» نامی خواهد بود برای همان سوژه‌ای که از میان توزیع داده‌ها در زمان و مکان برساخته می‌شود و از اکنون فراتر می‌رود. زمانی نام

این ما «پروئتاریا» بود، که موضوع اندیشه‌ی مارکس شد و فیلسوف از رهگذر این ما، به تعلق شخص خود به این ما پرداخت. وظیفه‌ی تجربه‌گرایی اکنون ابداع دوباره‌ی این «ما» است.

تجربه‌گرایی اکنون، به امر نهفته یا بالقوه‌ای نظر دارد که «تکوین دهنده و تولیدکننده‌ی» تجربه بالفعل است. حال آنکه حوزه استعلایی کانت فرم و شکل تمامی تجربه‌های «ممکن» را تعیین می‌کند. مسئله‌ی کانت قانونی و حقوقی است، چگونه می‌توان احکام درست، قانونی، مشروع یا نامشروع صادر کرد. حال آنکه تجربه‌گرایی اکنون به این می‌اندیشد که چطور می‌توان یک «امر واقع» مشترک میان بدن‌ها ابداع کرد. آنچه ما را از این «زمان حال»، از اکنونی که چیزی جز کلکسیون تصادف‌های محض نیست فراتر خواهد برد و «سوژه» خواهد کرد، درون ماندگار همین حال است. این همان درسی است که ما از تجربه‌گرایی آموختیم: خود فراروی از امر داده شده، پیش‌تر در امر داده شده داده شده است. بنابراین تفاوت «اکنون» مد نظر ما با اکنون کانت چه خواهد بود؟ نزد کانت، امر داده شده به یک «سوژه» داده می‌شود. این سوژه چیزی به خود می‌دهد. «اکنون» به ما در مقام سوژه داده می‌شود، ما در مقام یک کلیت ذاتی که از این امر داده شده فراتر می‌رویم. اما در یک تجربه‌گرایی تاریخی، امر داده شده داده شده به یک سوژه نیست، بل سوژه در امر داده شده برساخته می‌شود.

برای درک بهتر این مسئله اجازه دهید مقایسه‌ای میان ماتریالیسم تاریخی، و آنچه تجربه‌گرایی تاریخی نامیدیم ترتیب دهیم. بی‌شک تجربه‌گرایی تاریخی خود یک ماتریالیسم است. منتها ماتریالیسمی حاصل از نسبت‌ها و نیروها و نه ماتریالیسمی متشکل از سوژه‌ای جهان‌شمول که مطالبات سوژه‌های دیگر در کلیت آن درونی می‌شود، و نه بر حسب زیر بنا و روینا. ماتریالیسم مارکسی نیز به فراخور زمانه‌ی خود، دنباله‌ی همان‌تنز ایدئالیستی است که معتقد است امر داده شده، داده شده به یک سوژه است. این سوژه بر حسب تأثیری که بر این امور داده شده می‌گذارد تعریف می‌شود، این اعمال نیروی سوژه بر امر داده شده بطور کلی همان چیزی است که «کار» می‌نامیم. به همین خاطر است که مارکس تقض عاملیت این سوژه را این می‌داند که محصول کارش از خودش بیگانه گردد. آیا نمی‌توان چنین نقدی را به مارکس وارد دانست که اساس انسان را آن چیزی قرار می‌دهد که اندیشه‌ی بورژوایی قرار داده بود: این که در هر دو اندیشه، انسان به مثابه سوژه به میانجی کارش ارزش می‌یابد. جوهر انسان کار است. بی‌دلیل نیست که مارکس به فراخور زمانه خود سوژه‌ی انقلابی را «طبقه‌ی کارگر صنعتی» عنوان می‌کرد و «کارگران صنعتی انگلیس را فرزندان سیستم سرمایه‌داری آن کشور» می‌دانست، فرزندان آن را نابود خواهند کرد. اما بحرانی در میان است، بحران مفهوم خود این کار در سرمایه‌داری متاخر. عده‌ای این بحران را جدی می‌گیرند و بر سر آن به طرح دوباره‌ی مسئله‌ی سوژه می‌پردازند. عده‌ای هم منکر این می‌شوند که اساساً بحرانی در میان است و سوژه‌ی انقلابی همچنان می‌تواند حول همان مسئله‌ی «کار» نظریه پردازی شود، منتها چون ماهیت کار در سرمایه‌داری متاخر پیچیده است، پس نزد این حضرات سوژه‌ی انقلابی نه فقط «طبقه کارگر صنعتی» بلکه «تمام کسانی که کار می‌کنند!» خواهد بود: همه‌ی ما کار می‌کنیم، کار ذهنی، کار یدی، کار بازاریابی، کار معلمی، کار نرم‌افزاری، کار سیاه، ... زن‌ها هم کار

می‌کنند. همجنسگرایان هم کار می‌کنند، معتادان هم کار می‌کنند، شیزوها هم کار می‌کنند، حاشیه‌نشین‌ها، حومه‌نشین‌ها، بی‌کاران هم کار می‌کنند. . . این توجیه، ضمن اینکه حتی به معنای کلاسیک کلمه مارکسیستی نیست، و نیز به معنای دقیق کلمه محافظه‌کارانه است، مهمتر از همه، نشان‌دهنده‌ی بحرانی عمیق در دل انسان شناسی مارکس است. بحرانی که اتفاقاً نه به دست راست، که به دست نظریه‌ی کمونیستی در جهان امروز یعنی سرمایه‌داری متاخر باید مورد بازنگری قرار گرفته و رادیکالیزه شود. به نظر من این انسان‌شناسی، به لحاظ اندیشه‌ای چیزی جز ادامه‌ی همان پروسه‌ی سوژه‌محور بورژوازی نیست که انسان را بر حسب نیروی کارش می‌نگرد. اینجاست که می‌توان با بودریار موافق بود آنجا که می‌گوید: اینطور تصور می‌شود که انسان با فروختن نیروی کارش از خود بیگانه می‌گردد، اما این یک فرض بنیادین‌تر را پنهان می‌کند، انسان وقتی از خود بیگانه است که اساساً به خود همچون یک نیروی کار بنگرد. [see: *The Mirror of Production*, p ۳۲]

زمان حال چیزی جز نمودار نسبت نیروها نیست. نموداری که «ما» قرار است از آن پدیدار شود و از آن فراتر رود. دلوز تجربه‌گرایی را مدافع همین گزاره می‌داند که رابطه‌ها نسبت به طرف‌هایشان بیرونی هستند. دیالکتیک تاریخی در پی تقلیل یکی از دو طرف رابطه به آن یکی است. از طریق درونی کردن رابطه در یکی از دو سوی آن که بزرگ‌تر یا کلی‌تر است. اما درس سراسر متفاوت تجربه‌گرایی نه در تضاد، که در بیرون‌بودگی رابطه است. اینکه ما چیزی جز تفاوت نیستیم. آنجا که اندیشه‌ی انسان‌شناختی بحث وجود و سوژه‌ی انسانی را پیش می‌کشد، تجربه‌گرایی با طرح مسئله‌ی نسبت‌ها، دیگری و «خارج» را به میان می‌آورد. تجربه‌گرایی صرفاً این حکم معرفت‌شناختی نیست که: خاستگاه تمام شناخت‌ها عملکرد ذهن روی امر محسوس است، درس بزرگ تجربه‌گرایی این است که «اگر ایده‌ها چیزی غیر و بیش از آنچه در انطباق‌های محسوس وجود دارد، در بر ندارند، دقیقاً از آن روست که رابطه‌ها نسبت به طرف‌های خود، یعنی انطباق‌ها یا ایده‌ها، بیرونی و ناهمگون‌اند.» [ژیل دلوز، تجربه‌گرایی و سوپرکتیویته]

برای برساختن سوژه، باید بیش از هر چیز نمودار اکنون را ترسیم کرد. به آنچه هنوز «حوادث اخیر» می‌نامیم دقت کنید. میزان سیاسی بودن ما به مثابه سوژه را میزان قرارگیری ما در معرض رسانه‌ها تعیین می‌کند. کدامیک راست می‌گویند، «دزد» واقعی کیست؟ «دروغ‌گوی» حقیقی کیست؟ «سرکوب‌گر» واقعی کیست؟ در میان دو گفتمان غالب چیزی هست که گم شده است: مردم. گویی ما تا حدی که اطلاعات داریم یعنی تا حدی که داده‌ها به ما داده شده‌اند سوژه سیاسی هستیم. حتی «آلترناتیوها» و شعارهای «رهایی‌بخش» به کار ما نمی‌آیند، چراکه وقتی به سخن می‌آئیم تا آزاد شویم، نمی‌توانیم بگوئیم «آزادی»، «برابری»، فقط می‌توانیم بگوئیم «شب‌ها گرسنه می‌خوابم»، «بیماری زخم معده دارم»، «بیرون که می‌روم پلیس با نگاهش، با چکمه

هاش به من تجاوز می کند»، «تلویزیون را که روشن می کنم به من فحش می دهند»، «آنها بدن من را دزدیده اند»؛ به عبارتی، شما از امر داده شده می گوئید.

وقتی که مردمی برمی خیزند، می خواهند از امور داده شده فراتر روند، مردمی که احساس می کنند که خود جزئی از امر داده شده اند. آنها در واقع می خواهند از داده شده بودن خود فراتر روند. صیورت یابند. در معرض نیروهای «خارج» قرار گیرند. در این میان، چیزی از درون ساختار موجود برمی خیزد تا جنبش ها را قلمرودهی و بازقلمرودهی کند. گفتمان های آزادی و برابری رسانه ای می شوند، آزادی و برابری خود به عنوان امور داده شده در رسانه تبلیغ می شود، همان رسانه ای که پیش تر دست اندرکار حفظ وضع موجود بود، همراه با خروش مردم برمی خیزد تا آنها را به امر داده شده بازگرداند. قلمرو آنها را تعیین کند. رسانه ها با نشان دادن هر چه بیشتر تلفات و خون ریزی ها، رفته رفته به مردم می قبولانند که همین وضع کسالت بار موجود، همین که خون مان کف خیابان ریخته نمی شود باز جای شکرش باقی ست؛ آنها را به وضع موجود، سکوت، به اینکه بگذار زندگی مان را بکنیم باز می گردانند. کما اینکه بازگرداندند. مردم چیزی ست که در هیچ کدام از برنامه های خبری، تحلیل های کارشناسانه، و شعرهای مناسبتی دیده نشد، غیرقابل بازنمایی بود. گم شده بود. مردم چیزی نیست که بازنمایی شود، توسط حزب یا جریانی نمایندگی شود، مردم آن چیزی ست که ابداع می شود. که می شود. آن گاه که گفتمان غالب تغییر شکل می دهد، به ما نزدیک می شود و می گوید: «توقف کنید! نباید بیش از این پیش رفت، افراط به خرج ندهید»، باید گفت «نه»، ما هنوز به سطح همناوختی خود نرسیده ایم، از قلمروهای موجود هنوز قلمروزدایی نکرده ایم، هنوز باید شد، هنوز باید به پیش رفت.»

اکنون «ما»، مائی که دیگر ساکت شده ایم، در پرسه زنی هامان توی خیابان، چه می بینیم جز نمایش قدرت قدرتمندان، و نمایش اخبار رسانه ها و رهبران کاذبی که فرایند شدن مان را مسدود کردند. چه می توانیم بکنیم جز اینکه سرمان را پائین بیاندازیم و راه خود را برویم و به شکست تن در دهیم: تجربه ی حقارت. ما تحقیر شده ایم. این است تجربه ی مشترک امروز ما. اما در این تحقیر تجربه ای هست، در این عاطفه امر نهفته ای هست، در این فرو افتادگی فراز آمدنی هست. وقتی سرهایمان را پائین انداخته ایم و راه خود را می رویم، در اوج حقارت، زیر چشمی به یکدیگر نگاه می کنیم. تجربه ی حقارت که سر را در گریبان می کند، در مقابل رابطه ی ما با هم را نه به واسطه ی ارگانسیم بدن، که به میانجی یکی از اندام هایمان فراهم می آورد: چشم. چشم ها با هم حرف می زنند، چه می گویند؟ هیچ. تنها تجربه ای در میان است که سوژه دوباره از میان آن خود را برخواهد ساخت. با این نگاه ها، با این تحقیرهای مشترک، ما گونه ای از وجود یکدیگر را تجربه می کنیم. این آن چیزی ست که هیوم به زبان ساده نام «همدلی» را بر آن می گذارد. این نه مسئله ی نوع دوستی و علاقه ی انسان ها به یکدیگر، که مسئله ی «امر واقع» میان بدن هاست که بواسطه ی یکی از اندامها محقق می شود. هیوم مثال می آورد که دیدن یک عمل جراحی در ذهن بیننده، ولو خودش بیمار نباشد، عاطفه ی تندی از

هراس را برمی‌انگیزد. تاثیر کسِ دیگر خودش را بی‌واسطه بر ذهن ما مکشوف نمی‌دارد. ما فقط بر علل یا معلول‌هایش آگاهییم. از/ینها تاثیر را استنباط می‌کنیم؛ و در نتیجه، اینها همدلی مان را پدید می‌آورند.»

باید توجه داشت که این همدلی نوعی همدلی انسانی و «بنی آدم اعضای یکدیگرند» نیست. مسئله بر سر نسبت نیروهاست. نیروهایی که همواره از خارج می‌آیند. به این نقل قول از فرانسیس بیکن نقاش دقت کنید:

«همیشه تصاویر مرتبط با سلاح‌خانه و گوشت‌لخم مرا تحت تاثیر قرار می‌دهند و به نظر من همگی خیلی زیاد به مراسم تصلیب تعلق دارند ... مسلماً، ما خودمان گوشتِ لحم هستیم. خود لاشه‌های بالقوه هستیم. هر وقت به قصابی می‌روم همیشه فکر می‌کنم عجیب است که من به جای این حیوانات آنجا نیستم.»

ما اینجا فقط نظاره‌گر یکدیگر نیستیم. موقعیتِ فردِ نظاره‌گر در اینجا خود جزئی از صحنه‌ی نمایش است، من خودم جزئی از صحنه‌ی اعدام، صحنه‌ی کشتار، صحنه‌ی کارگری که خودش را در انظار عمومی آتش می‌زند، صحنه‌ی سلاخی هستیم. یعنی ما بواسطه‌ی عاطفه، بواسطه‌ی یکی از اندامهایمان، برای خودمان یک «ما» می‌سازیم که خود جزء آنیم و فرایند انقلابی-شدن همان ایجابِ تعلقِ هر یک از ما به این «ما» است. در میان این رابطه‌ها که نسبت به طرف‌های خود بیرونی و ناهمگون‌اند یک امر واقع پدید می‌آید. امر واقع میان بدن‌ها، میان بدن من و بدن دیگری، امر واقع میان انسان و حیوان [اینکه حیوان‌ها نیز بخشی از انسانیت‌اند، اینکه ما خودمان گوشتِ لحم هستیم] که این تجربه‌ی چیزی جز رسیدن به ناحیه‌ی تمیزناپذیریت نیست. ناحیه‌ی تمیزناپذیریتی که باید از آن آغاز کرد.

ابداع امر واقع میان بدن‌ها، ابداع نقاط اتصال من به جمعیت. که نه بواسطه‌ی ارگانسیم، که بواسطه‌ی یکی از اندامها صورت می‌گیرد: چشم، دهان، مقعد... مسئله‌ی تعلق به جمعیت به میانجی یکی از اندامها، تجربه‌ی در جمعیت بودن و در عین حال بیرون از آن بودن، که من را بر لبه‌ی جمعیت قرار می‌دهد. نه گرایش به مرکز و درون (رهبر، پیشوا، استالین)، که قرار گرفتن در معرض بیرون. آنچه یک نظریه انقلابی را می‌سازد واقعیتِ این «شدن» است. از جمله کاستی‌های تحلیل «طبقاتی» این است که همیشه طبقه‌ای را در نظر می‌گیرد که بطور جبری و دترمینیستی هرگز انقلابی نخواهد بود. اما وقتی از ناحیه‌ی تمیزناپذیریت، از نسبت‌ها و نیروها آغاز کنیم، نمودار اکنون را ترسیم کنیم که نه دیالکتیکی از زیربنا و روبنا و نه دترمینیسمی از طبقات، بل تاخوردگی خارج در داخل است، آنگاه می‌توانیم از شدنِ انقلابی مردم صحبت کنیم. چون همه چیز خارج و در نسبت با خارج خواهد بود.

