سنجش انتقادی دیالکتیک استیصال و تأسیس نظام پلاستیک در فلسفه مبارزه: مواجهه‌ای با اصول مبارزه در زمانهٔ نیهیلیسم

حسین مصباحیان

درآمد

محمدمهدی اردبیلی در کتاب *اصول مبارزه در زمانه‌ی نیهیلیسم*، پروژه‌ی فلسفی خود را در بطن دشوارترین موقعیت تاریخی تفکر صورت‌بندی می‌کند؛ نقطه‌ای که زوال اعتبار مبانی استعلایی، فلسفه را از داشتن هرگونه تکیه‌گاه پیشینی محروم ساخته است، بی‌آنکه بتواند آن را از بار ضرورت گریزناپذیر داوری، تصمیم و مداخله در جهان معاف کند. فروپاشی یقین‌های متافیزیکی، بحران اعتبار کلان‌روایت‌ها و مسئله‌دارشدن معیارهای حقیقت و ارزش در زمانه‌ی نیهیلیسم، از نگاه او ضرورت اندیشیدن و مبارزه را از میان نمی‌برند، بلکه پرسش از شرایط امکان آن‌ها را رادیکال‌تر می‌کنند. با تشخیص دقیق همین موقعیت خطیر است که کتاب از همان آغاز جهت‌گیری ایجابی خود را در قبال این پرسش آشکار می‌سازد و تصریح می‌کند که قصد ندارد بار دیگر به‌نحوی سلبی فروریختن بنیادهای معرفتی و متافیزیکی را بازنمایی کند، بلکه تلاش او اگر دستاوردی داشته باشد، در «وجه ایجابی آن است» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۰). اردبیلی می‌کوشد تا نشان دهد که چگونه می‌توان سیطره نیهیلیسم را تصدیق کرد، بی‌آنکه از امکان ساختن معنا دست کشید؛ و چگونه می‌توان مفهوم مبارزه را از وابستگی به تحقق غایتی بیرونی و دگرآیین آزاد ساخت، بی‌آنکه در ورطه‌ی انفعال یا بی‌تفاوتی فروغلتید.

ویژگی متمایز این کوشش، دامنهٔ گستردهٔ طرح نظام‌سازی آن و مواجهه‌اش با رویکردهای منتقد نظام‌سازی در تفکر معاصر است. کتاب از پروبلماتیک نیهیلیسم و ضرورت مبارزه آغاز می‌کند، به روش‌شناسی و نظریه نظام‌های تمثیلات می‌رسد، مبانی

معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی خود را صورت‌بندی می‌کند، از غایت و اخلاق سخن می‌گوید و سرانجام شرایط امکان پرورش سوژه و کنش سیاسی او را بررسی می‌کند. مقصود اردبیلی در این معماری مفهومی، کنار هم نهادن مجموعه‌ای از پاره‌نظریات گسسته درباره‌ی موضوعات پراکنده نیست؛ از این‌رو، سنجش اعتبار این پروژه‌ی فلسفی را نمی‌توان به دفاع‌پذیری تک‌تک آموزه‌های آن در انزوای از یکدیگر تقلیل داد. آن‌چه در کتاب محوریت می‌یابد، گذار از اتمیسم مفاهیم و طرح پرسشی رادیکال درباره‌ی خود امکان نظام‌سازی است. گرچه تاریخ فلسفه، به‌ویژه در سنت پساهگلی، نشان داده است که هرگونه کوششی برای وحدت‌بخشیدن به کثرت، همواره دربردارنده این خطر است که کثرت مقاومت‌کننده و امور ناهمان را به‌نفع انسجام منطقی خود سرکوب کند و به حاشیه براند، ولی پروژه‌ی اردبیلی را نباید بازتولید مستقیم نظام‌سازی کلاسیک انگاشت. مسئله‌ی بنیادین کتاب، فراروی از تقابل انتزاعی نظام و ضدنظام است. پرسش تعیین‌کننده این است که تحت چه شرایطی یک چهارچوب مفهومی می‌تواند با امر متفاوت مواجه شود، بی‌آنکه آن را صرفاً به ماده‌ای خام برای استمرار و فربه‌شدن منطق همانندساز خود مصادره کند.

این پرسش، جهت‌گیری انتقادی مقاله حاضر را نیز تعیین می‌کند و مواجهه با دستگاه مفهومی اردبیلی را در دو سطح متمایز اما درهم‌تنیده از نقد حرکت می‌دهد. در سطح نخست، دستگاه مذکور بر اساس مفروضات، اهداف و معیارهای اعلام‌شده خود اردبیلی از طریق نقد درون‌ماندگار بازسازی و ارزیابی می‌شود. مقصود از نقد درون‌ماندگار، محدودکردن نقد به جست‌وجوی تناقض‌های صوری یا لغزش‌های منطقی موضعی نیست؛ بلکه آزمودن دستگاه در برابر پیامدهایی است که از ادعاهای بنیادین خودش برمی‌آیند. چنین نقدی تنها زمانی واجد اعتبار فلسفی خواهد بود که میان آن‌چه اردبیلی بالفعل ادعا می‌کند، آن‌چه آگاهانه از دامنه بحث کنار می‌گذارد و آن‌چه به شکلی گریزناپذیر از مبانی پذیرفته شده‌اش نتیجه می‌شود، تمایزی روشن برقرار سازد. نقد درون‌ماندگار بررسی می‌کند که گذار از تشخیص بحران به ضرورت یک پاسخ، و از

آن پاسخ به تأسیس نظامی جامع، بر چه مقدماتی استوار است وآیا این مقدمات برای توجیه نتیجه کفایت می‌کنند.

سطح دوم این مواجهه، ساحت نقد بیرونی است که برای پرهیز از ابهام مفهومی، دقیق‌تر آن است که آن را نقد فرارونده بنامیم. بیرونی یا فرارونده‌بودن در اینجا به‌هیچ‌روی به معنای اعمال مکانیکی آموزه‌های فیلسوفانی دیگر بر دستگاه اردبیلی نیست.چنین نقدی هنگامی واجد معنایی فلسفی است که پروبلماتیک‌های متفاوت را در نسبتی دیالکتیکی قرار دهد و از خلال این مواجهه، امکانات و محدودیت‌هایی را آشکار سازد که در افق یک دستگاه به‌تنهایی قابل تشخیص نیستند. معیار این مواجهه نیز صرف انطباق با آموزه‌های تثبیت‌شده تاریخ فلسفه نیست؛ بلکه گشودن مجالی است تا مفاهیمی که در نظام پلاستیک به‌اندازه کافی صورت‌بندی نشده‌اند، بتوانند معیارهای خود نظام را به پرسش بکشند. این روش مستلزم حفظ فاصله‌ای انتقادی از دو داوری متقابل است: از یک سو، این تصور که جسارت تأسیس یک نظام، به‌خودی‌خود نشانه کامیابی فلسفی آن است؛ و از سوی دیگر، این پیش‌داوری که هر کوششی برای مفهوم‌سازی، ضرورتاً به جزمیت و سرکوب کثرت می‌انجامد.

بر این اساس، مقاله حاضر در دو بخش و شانزده محور سامان یافته است. بخش نخست، هشت گذار بنیادین در معماری کتاب را بازسازی و مورد سنجش قرار می‌دهد؛ و بخش دوم، هشت آزمون بیرونی را برای سنجش حدود و ظرفیت‌های فلسفه‌ی مبارزه پیش می‌کشد. غایت نهایی این مفصل‌بندی، فراهم‌آوردن مجالی نظری برای روشن‌ساختن شرایطی است که در پرتو آن‌ها می‌توان ظرفیت‌های رهایی‌بخش کتاب را بسط داد، محدودیت‌های ساختاری‌اش را آشکار کرد و مسیرهای فراروی از آن را در افق مفاهیم فلسفی اندیشید.

بخش نخست: بازسازی و نقد درون‌ماندگار منطق گذارهای نظام

نقد درون‌ماندگار فلسفه‌ی مبارزه، از پذیرش موقت و روش‌شناختی نقطه‌ی عزیمت، مقاصد و تعهدات مفهومی خود دستگاه اردبیلی آغاز می‌کند، بی‌آنکه این پذیرش را به‌منزله‌ی تصدیق اعتبار غایی آن‌ها در نظر بگیرد. مسئله‌ی کانونی در این بخش، سنجش ضرورت دیالکتیکی گذارهایی است که شالوده‌ی این نظام را استوار می‌سازند: از استیصال نیهیلیستی به تصمیم برای مبارزه، از مبارزه به ضرورت نظام‌سازی، از نظام به نظریه‌ی نظام‌های تمثیلات و منطق پلاستیک، از معرفت‌شناسی به هستی‌شناسی، از علیت رادیکال به مسئولیت اخلاقی، و در نهایت از خودپروری سوژه به کنش سیاسی. نقد درون‌ماندگار در این بستر، نه در پی شکار لغزش‌های اتفاقی و صوری، بلکه معطوف به آزمون توان درونی دستگاه برای تحقق وعده‌های فلسفی خود است؛ آزمونی که نشان می‌دهد آیا گذارهای مفهومی نظام از ضرورتی ذاتی برخوردارند یا صرفاً مفروضاتی تحمیل‌شده بر متن‌اند.

۱. گذار نخست: از استیصال نیهیلیستی به ضرورت مبارزه؛ مسئله‌ی تصمیم و امکان آغاز

نخستین و بنیادین‌ترین گذار در معماری فلسفی اردبیلی، گذار از تجربه‌ی استیصال نیهیلیستی به تصمیمی اگزیستانسیال برای مبارزه است. این گذار قرار نیست بر پایه‌ی مبانی ازپیش‌تضمین‌شده استوار گردد، بلکه خود باید امکان تأسیس آن مبانی را فراهم آورد. بنابراین، مسئله در این‌جا صرفاً یافتن پاسخی پراگماتیک به بی‌معنایی نیست، بلکه تعیین شرایط امکانی است که سوژه بتواند در غیاب هرگونه غایت استعلایی، به کنشی متعهد شود که اعتبارش هنوز در پیشگاه عقل فلسفی اثبات نشده است. پرسش رادیکالی که از درون این مفصل‌بندی سر برمی‌آورد این است که آیا ضرورت مبارزه به‌طور دیالکتیکی از دل استیصال استنتاج می‌شود، یا مبارزه امکانی است که تنها در پی تصمیمی توجیه‌ناپذیر (در معنای کلاسیک توجیه) در افق سوژه پدیدار می‌گردد؟

اردبیلی با تعلیق امید به پیروزی غایی، می‌کوشد معنای مبارزه را از استبداد نتیجه رها سازد؛ از این‌رو تصریح می‌کند: «تنها زمانی شکست قطعی است که سوژه دست از مبارزه بردارد» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۰۶). با این‌همه، همین انتقال نقطه‌ی ثقل از نتیجه به نفس کنش، مسئله‌ای تازه می‌آفریند. اگر اعتبار مبارزه یک‌سره مستقل از ثمرات آن باشد و شکست منحصرا نتیجه توقف مبارزه باشد، چه معیاری می‌تواند پایداری خلاقانه را از استمرار کنشی که تمام ظرفیت‌های فراروی خود را از دست داده است، متمایز سازد؟ صرف ادامه‌دادن نمی‌تواند شرط کفایت مبارزه باشد؛ چراکه خود این استمرار، در فقدان جهت‌گیری رهایی‌بخش، مستعد آن است که به بازتولید همان انسدادی بینجامد که قرار بود بر آن فائق آید.

اردبیلی برای عبور از تقابل انفعال و کنش کور، مفهوم «ترصد فعالانه» را به میان می‌آورد تا نشان دهد سوژه باید توان ادراک، آمادگی و مداخله را در خود زنده نگاه دارد: «ترصد نه نوعی انفعال، بلکه فعالانه‌ترین شکل مبارزهٔ موجه است» (اردبیلی، ۱۴۰۳:

۱۲۰). با این‌حال، ترصد تنها زمانی از انتظار منفعلانه متمایز می‌گردد که نسبت آن با آفرینش امکان روشن باشد. اگر سوژه صرفاً برای ظهور فرصتی نامعلوم و بیرونی در کمین بنشیند، هم‌چنان در افق امکانی محصور است که فعلیت‌یافتن آن به نیروهایی بیرون از عاملیت او وابسته است. معضل فلسفی دستگاه در این نقطه این است که چگونه می‌توان از آمادگی درونی برای یک امکان، به مشارکت فعال در پدیدآوردن آن گذر کرد.اردبیلی این دشواری را در تمثیل شب‌پره و چراغ پی می‌گیرد و در نهایت نتیجه می‌گیرد که آن‌چه زیستن را معنادار می‌سازد، «خود «ترصد فعالانه و خلاقانه»» است (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۲۲).

اما تأکید بر خلاقیت، خود نیازمند ملاکی عینی است. خلاقیت تنها هنگامی به وصفی متمایزکننده برای مبارزه بدل می‌شود که بتواند میان ابداع امکان‌های نو و تکرار صورت‌بندی‌های وضع موجود مرزی قاطع رسم کند. اگر هر استمرار آگاهانه‌ای تحت لوای خلاقیت توجیه شود، این مفهوم کارکرد انتقادی‌اش را از دست می‌دهد؛ و چنان‌چه خلاقیت مستلزم دگرگونی انضمامی مناسبات باشد، دیگر نمی‌توان نسبت آن را با پیامدهای کنش به‌تمامی معلق نهاد. بنابراین، استقلال مبارزه از تضمین پیروزی، هرگز به معنای بی‌نیازی آن از سنجش آثار و امکانات آفریده‌اش نخواهد بود. همین تنش درونی در تحلیل مفهوم عمل نیز حضور دارد. اردبیلی انفعال را از ساحت تأثیرگذاری اخراج نمی‌کند و به‌درستی تصریح می‌کند: «اصلاً چیزی به نام عمل نکردن وجود ندارد» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۲۰). اما اگر هر وضعیت سوژه به‌ناگزیر صورتی از عمل باشد، مفهوم مبارزه نمی‌تواند صرفاً بر فعلیت و تأثیرگذاری خام تکیه کند. مبارزه باید واجد کیفیتی ممتاز از سایر شیوه‌های مشارکت در جهان باشد؛ کیفیتی که در آگاهی از شرایط برسازنده، توان دگرگون‌سازی و جهت‌گیری انتقادی آن تجلی می‌یابد. در نتیجه، گذار از هستی‌شناسی عام عمل به ضرورت هنجاری مبارزه، نیازمند معیاری ارزش‌شناختی است که خود مفهوم عمل به‌تنهایی قادر به تأمین آن نیست.

اردبیلی در نهایت این معیار تأسیسی را در مفهوم تصمیم جست‌وجو می‌کند و بحث می‌کند که: «شرط امکان مبارزه یک «تصمیم» است» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۴۳). اما این تصمیم در افق اندیشه‌ی او با مسئله‌ی برساختگی علّی و تاریخی سوژه گره خورده است. مسئلهٔ اصلی بحث این است که یک تصمیم چگونه می‌تواند هم معلول ضرورت‌های برسازنده‌ی سوژه باشد و هم در مقام گسستی رادیکال، در جهت فراروی از همان شرایط عمل کند. اگر تصمیم منحصراً بازتاب وضعیت پیشین باشد، شأن تأسیسی و عاملیت سوژه در آن مبهم می‌ماند، و اگر نشان‌گر گسستی حقیقی باشد، نسبت این گسست با پیوستگی علّی جهان نیازمند ایضاح فلسفی است. بدین‌سان، ارجاع به تصمیم، بیش از آنکه معمای آغاز را حل کند، صرفاً صورت‌بندی دقیق‌تری از آن ارائه می‌دهد. مسئله‌ی غامض دیگر، نسبت میان تصمیم و توجیه است. اردبیلی مخاطب خود را کسی می‌داند که پیشاپیش ناکارآمدی زیستن در چرخه‌ی بقا و میل را دریافته است و در طلب معنایی دیگر است. با این‌حال، از دل این طلب نمی‌توان ضرورتی عینی و مستقل از روان‌شناسی سوژه استنتاج کرد. اگر مبارزه برای سوژه‌ای موضوعیت می‌یابد که پیش‌تر خواهان فراروی از وضعیت موجود است، باید روشن شود چرا این خواست ضرورتاً مستلزم مبارزه در قالب یک نظام فلسفی است. در این‌جا با دوری تأسیسی مواجه می‌شویم: تصمیم اولیه امکان موجه‌سازی دستگاه را فراهم می‌آورد، اما همین موجه‌سازی پسینی موظف است اعتبار خود تصمیم آغازین را نیز در معرض سنجش انتقادی قرار دهد.

اردبیلی در مفصل‌بندی نهایی این گذار می‌نویسد: «مبارزه زیستنی معنابخش/ معنادار و ارزش‌گذار/ ارزشمند است» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۴۵). اما هم‌ارزکردن این مفاهیم می‌تواند مرز فارق میان توصیف مبارزه و توجیه هنجاری آن را مخدوش سازد. اگر مبارزه صرفاً به اعتبار ارزش‌آفرینی‌اش موجه است، باید بتوان امکان بروز یک ارزش‌آفرینی ناموجه را نیز از حیث فلسفی متصور شد؛ و اگر تنها مبارزه‌ای موجه است که ارزش‌آفرین تلقی می‌شود، آن‌گاه معیار موجه‌بودن را نمی‌توان به‌طور خودبسنده از

دل خود مفهوم مبارزه بیرون کشید. این بن‌بست منطقی، اعتبار پاسخ دستگاه به استیصال را یک‌سره باطل نمی‌کند، اما آشکار می‌سازد که مبارزه در نخستین گام خود هنوز از ضرورتی ذاتاً اثبات‌شده برخوردار نیست.

برآیند نقد به گذار نخست را باید در لزوم حفظ فاصله‌ی انتقادی میان امکان آغاز و ضرورت آغازکردن به شیوه‌ای انحصاری جست‌وجو کرد. اردبیلی در گام نخست خود دچار یک پرش استنتاجی ناموجه می‌شود و یک امکان وجودی را بی‌واسطه به ضرورتی منطقی تبدیل می‌کند. این پرش مفهومی، دستگاه را با سه مسئلهٔ مهم روبه‌رو می‌سازد: نخست آنکه تصمیم آغازین در نوسانی حل‌نشده معلق می‌ماند؛ به این معنا که روشن نمی‌شود این تصمیم چگونه می‌تواند هم معلول زنجیره‌ی علّی گذشته باشد و هم در مقام گسستی اراده‌گرایانه، افقی نو را تأسیس کند. دوم آنکه با تعمیم هستی‌شناختی مفهوم عمل به هرگونه وضعیت سوژه، مرز میان توصیف صوری کنش و توجیه هنجاری مبارزه مخدوش می‌گردد و معیار متمایزی برای سنجش ارزش مبارزه به دست داده نمی‌شود. سوم آنکه رهاساختن مبارزه از قید نتیجه، در غیاب ملاکی انضمامی برای ارزیابی خلاقیت، این خطر را در پی دارد که ترصد فعالانه در عمل به درجا زدن و تکرار بی‌ثمر وضع موجود فروکاسته شود. برون‌رفت ایجابی از این سه محدودیت مستلزم آن است که تصمیم بنیادگذار نه به‌مثابه‌ی یک اصل موضوعه‌ی پیشینی و خودبسنده، بلکه در حکم عزیمت‌گاهی فرضی، تاریخی و بازبینی‌پذیر صورت‌بندی شود. در این افق بدیل، تصمیم به مبارزه حقانیت خود را نه از صرف اراده‌ی درونی سوژه برای فراروی، بلکه در جریان عمل و به‌واسطه‌ی توان خود در دگرگون‌ساختن مناسبات عینی و بیناسوژگانی کسب می‌کند. وفاداری به منطق گشودگی خود کتاب نیز اقتضا می‌کند که این فاصله‌ی انتقادی میان تصمیم و حقانیت همواره حفظ شود؛ مبارزه تنها زمانی پاسخی موجه و رهایی‌بخش به استیصال نیهیلیستی خواهد بود که اعتبارش پیوسته در کوره‌ی پیامدهای انضمامی و بازاندیشی انتقادی آزموده شود و تصمیم آغازین، به‌جای آنکه در جایگاه شرط امکان مبارزه، مصون

و دست‌نخورده باقی بماند، در جریان خود عمل همواره پذیرای نقد، دگرگونی بنیادی و حتی نسخ‌شدن باشد.

۲. گذار دوم: از مبارزه‌ی ایجابی به ضرورت نظام‌سازی؛ مسئله‌ی تأسیس و حدود ضرورت فلسفی آن

دومین گذار بنیادین در معماری دستگاه اردبیلی در نقطه‌ای رقم می‌خورد که مبارزه، پس از رهایی از دلالت صرفاً سلبی خود، باید ضرورتاً ساحتی ایجابی و نظام‌مند به خود بگیرد، یا به تعبیر دقیق‌تر، در هیأت یک دستگاه فلسفی جامع صورت‌بندی شود. پرسش اما این است که آیا ضرورت نظام‌سازی به‌راستی از منطق درونی مبارزه‌ی ایجابی استنتاج می‌شود، یا در جریان این گذار، تصمیمی فلسفی و ازپیش‌مفروض وجود دارد که اعتبار آن هنوز از مقدمات پیشین حاصل نشده است. اردبیلی این حرکت را با این دعوی آغاز می‌کند که «وجه منفی صرفاً در بستر وجه ایجابی است که قابل توجیه است» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۱۰). این گزاره نقطه‌ی عطفی در ساختمان کتاب به شمار می‌رود؛ چراکه مبارزه را از وابستگی انحصاری و واکنشی به موضوع نفی آزاد می‌سازد و مسئولیت تمام آن‌چه را که در فرایند نفی سر برمی‌آورد، مستقیماً به خود کنش‌گر بازمی‌گرداند.

نیرومندترین بخش استدلال اردبیلی در این گذار، نقد قاطع او بر تصور پاکدستانه از نفی و بی‌عملی است. هیچ کنشی، حتی کنشی که غایت خود را منحصراً ویران‌ساختن وضع موجود در نظر گرفته است، نمی‌تواند از پیامدهای برسازنده‌ی خود در جهان برکنار بماند. او به‌درستی تصریح می‌کند که «هر عملی، حتی بی‌عملی» از حیث هستی‌شناختی واجد نتایج ایجابی است (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۱۱). ازاین‌رو، مرز فارق میان مبارزه‌ی سلبی و مبارزه‌ی ایجابی را نمی‌توان بر پایه‌ی نیت ذهنی یا قصد اعلام‌شده‌ی کنش‌گران استوار ساخت؛ زیرا نفی در دل خود مناسبات تازه‌ای تولید می‌کند و کناره‌گیری از عمل نیز به‌نوبه‌ی خود در استمرار یا دگرگونی وضعیت موجود مشارکت دارد. بااین‌حال، میان

پذیرش ایجابیت هستی‌شناختی هر کنش، التزام به مسئولیت هنجاری در قبال آن، و معرفی نظام‌سازی فلسفی به‌مثابه‌ی صورت ممتاز و انحصاری این مسئولیت، فاصله‌ای مفهومی وجود دارد که باید با فرایند استدلالی مستقلی پیموده شود.

اردبیلی می‌کوشد این شکاف استنتاجی را به یاری مفهوم مبارزه‌ی رادیکال پر کند. مبارزه‌ای که از دل تجربه‌ی نیهیلیسم سر برمی‌آورد، نه می‌تواند به احیای نوستالژیک بنیادهای فروریخته دل خوش کند و نه می‌تواند با تخریب بی‌پایان و عبث آن‌ها به حیات خود ادامه دهد. بر همین اساس،غایت پروژه‌ی خود را «خلق مبنایی تازه برآمده از بطن بی‌مبنایی نیهیلیستی» معرفی می‌کند (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۱۲)؛ همان مقصودی که در تعبیر دیالکتیکی او مبنی بر این‌که مبارزه باید «ویرانی را ویران سازد» صورت‌بندی می‌شود (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۱۳). این چرخش مفهومی، با موفقیت راه را بر بازگشت ارتجاعی به مبانی پیشانیهیلیستی می‌بندد. اما هم‌زمان پرسشی را بی پاسخ می‌گذارد: چرا فراروی از نفی و ویران‌ساختن ویرانی، ضرورتاً باید به تأسیس یک نظام فلسفی همه‌جانبه بینجامد؟ و آیا صرف اثبات ضرورت وجه ایجابی، کفاف توجیه منطقی آن را هم مبرهن می‌سازد؟

استدلال تعیین‌کننده‌ی اردبیلی در بخش مبارزه‌ی نظام‌مند/ساز آشکار می‌شود. او در آن‌جا تأکید می‌کند: «اگر مبارزهٔ اصلی بر سر «عمل موجه» است، کار اصلی که حتی از انجام عمل و هزینه دادن برای آن دشوارتر است، خود یافتن/ساختن مبانی موجه برای عمل است» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۵۰). بصیرت مهم این گزاره در آن است که مبارزه‌ای که صرفاً بر خلوص نیت، شور عاطفی، فداکاری فردی یا کامیابی پراگماتیک تکیه کند، هنوز هیچ ملاکی برای سنجش اعتبار خود در دست ندارد؛ چه‌بسا کنش‌گری با انگیزه‌های رهایی‌بخش به میدان آید، اما در غیاب مبانی سنجیده، عملاً به بازتولید مناسبات سلطه یاری رساند. بنابراین، تردیدی نیست که مسئله‌ی کانونی را نمی‌توان به نفس انجام عمل فروکاست. اما از این مقدمه که کنش رهایی‌بخش نیازمند دلایل و معیارهایی دفاع‌پذیر است، منطقاً نتیجه نمی‌شود که اعتبار این دلایل منوط به

استنتاج قیاسی یا معمارانه‌ی تمام آن‌ها از یک نظام فلسفی واحد است؛ ضرورت توجیه، فی‌نفسه ضرورت نظام‌سازی را اثبات نمی‌کند.

اردبیلی برای تحکیم این ضرورت، زنجیره‌ای از وابستگی‌های مفهومی را ترسیم می‌کند: داوری درباره‌ی عمل موجه، فرع بر ایضاح معنای عمل، درستی و توجیه است؛ ایضاح این مفاهیم به پرسش از ماهیت حقیقت و انسان گره می‌خورد؛ و پرسش از حقیقت نیز بدون وضع معیار صدق بی‌پاسخ می‌ماند. او از این زنجیره نتیجه می‌گیرد که «مبارزهٔ نظام‌مند، باید در نخستین گام از سطح «منطق» یا «روش‌شناسی» آغاز کند و معیار صدق را تعیین کند» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۵۲). گرهگاه نقد در این‌جا نه در اصل نیاز به پرسش از معیار، بلکه در خلط میان وابستگی مفهومی و تقدم تأسیسی نهفته است. این‌که هر داوری عملی در مرحله‌ی بازسازی فلسفی نیازمند تکیه بر معیارهایی معرفت‌شناختی است، به این معنا نیست که در فرایند تکوین و تأسیس، منطق باید به‌طور خطی و پیشینی بر عمل تقدم داشته باشد. دستگاه در این نقطه، تقدم منطقی در بازسازی پسینی دلایل را بی‌واسطه به تقدم ضروری در فرایند تأسیس مبانی تبدیل می‌کند.

این لغزش روش‌شناختی، با یکی از بنیادی‌ترین تعهدات خود اردبیلی در تنش قرار می‌گیرد. او خود به صراحت یادآور می‌شود که دست‌یابی به معیار صدق «نه در خلاء بلکه در شرایط مادی و تاریخی‌اش ممکن است» و خود معیار نیز امری برساخته و منتج است (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۵۲). حال اگر معیارهای منطقی و معرفتی خود در دل فرایندهای مادی، تاریخی و عملی برساخته می‌شوند، چگونه می‌توان بدون گرفتارآمدن در دور، آن‌ها را در جایگاه آغازگاهی مقدم بر ساحت عمل نشاند؟ البته تأکید هوشمندانه اردبیلی بر این‌که «خود طراحی از اجرا جدا نیست» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۵۲)، پروژه را از خطر تعویق زمانی مبارزه به آینده‌ای پس از تکمیل نظام می‌رهاند؛ اما پرسش بنیادی‌تر هم‌چنان بی‌پاسخ می‌ماند: آیا در این هم‌زمانی طراحی و اجرا، خود فرایند انضمامی عمل نیز از این حق دیالکتیکی برخوردار است که نقطه‌ی عزیمت و قواعد

منطق تأسیسی را از درون دگرگون کند، یا عمل صرفاً میدان کاربست و آزمون مبانی‌ای باقی می‌ماند که جایگاه فرادست آن‌ها از پیش در سطح منطق تثبیت شده است؟ تنش دیگری در این گذار، از نسبت میان غیرعقلانی‌بودن تصمیم آغازین و ضرورت عقلانی نظام سر برمی‌آورد. اردبیلی در بحث از معیارسازی با صراحت بحث می‌کند که «خلق هر شکلی از معیار عقلانی، عملی به‌غایت غیرعقلانی است» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۴۱). اگر شرط امکان هرگونه معیارسازی رادیکال، چنین قمار و مخاطره غیرعقلانی‌ای است، چه چیزی سبب می‌شود که از میان صورت‌های متکثر تأسیس، منحصراً صورت نظام‌مند و جامع آن ضرورت یابد؟ خود اردبیلی نیز در جایی دیگر می‌پذیرد که «این متن البته تنها شکل ممکن فراروی نیست» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۴۲). جدی‌گرفتن این تصریح، منطق انحصارگرایانه‌ی گذار دوم را از درون متزلزل می‌سازد؛ چراکه نشان می‌دهد معماری اردبیلی تنها یکی از پاسخ‌های تأسیسی ممکن به بحران نیهیلیسم است، نه قالب ضروری و یگانه‌ی هر مبارزه‌ی ایجابی.

اردبیلی با وجود تأکیدش بر نقد نفی‌گرایی صرف و عمل‌زدگی بی‌مبنا، در عبور از ضرورت توجیه عمل به ضرورت تأسیس یک نظام فلسفی همه‌جانبه، با سه پرسش دربارهٔ کفایت استدلال این گذار روبه‌رو است: نخست آنکه میان ایجابیت هستی‌شناختی هر کنش، مسئولیت هنجاری کنش‌گر و لزوم ساختن یک نظام جامع فلسفی، این‌همانی نارواییی برقرار می‌شود؛ دوم آنکه وابستگی مفهومی داوری‌ها در مقام بازسازی پسینی دلایل، به تقدم تأسیسی و سلسله‌مراتبی منطق بر عمل تبدیل می‌گردد که این امر با تاریخ‌مندی و برساختگی مادی خود معیارها در تناقض است؛ و سوم آنکه یک امکان و انتخاب فلسفی ویژه، یعنی نظام‌سازی، در جایگاه شرط ضروری هر مبارزه‌ی راستین نشانده می‌شود و سایر شکل‌های فراروی انتقادی را به حاشیه می‌راند. راه ایجابی برای برون‌رفت از این محدودیت‌ها، گذار از الگوی نظام‌سازی معمارانه و مرکزگرا به الگوی مفصل‌بندی مفهومی مسئله‌محور و دیالکتیکی است. در این افق بدیل، اولا دغدغه‌ی موجه‌سازی کنش، به‌جای منوط‌شدن به استنتاج از یک دستگاه

متافیزیکی کل‌گرا، در گرو شکل‌گیری شبکه‌ای از معیارهای انتقادی و بازبینی‌پذیر قرار می‌گیرد که متناسب با هر وضعیت انضمامی مفصل‌بندی می‌شوند؛ ثانیا رابطه‌ی منطق و عمل از یک ترتیب خطی و بنیادگرایانه به یک دیالکتیک دوسویه ارتقا می‌یابد که در آن، پراکسیس تاریخی و مبارزاتی صرفاً مجری قواعد منطق نیست، بلکه خود در ساختن، جرح‌وتعدیل و دگرگون‌ساختن معیارهای صدق مشارکت دارد؛ و ثالثا نظام فلسفی، با دست‌کشیدن از داعیه‌ی ضرورت پیشینی و انحصاری، مشروعیت خود را صرفاً از توان تبیینی، کارآمدی انتقادی و ظرفیت خود برای گشوده‌ماندن به روی دیگر امکان‌های فراروی کسب می‌کند.

۳. گذار سوم: از نظام به منطق پلاستیک و نظریه‌ی نظام‌های تمثیلات؛ مسئله‌ی صدق و امکان داوری پس از فروپاشی مبانی

سومین گذار بنیادین در معماری دستگاه اردبیلی، حرکت از ضرورت عام نظام‌سازی به سوی تدوین نظریه‌ای درباره‌ی ماهیت شناخت و شرایط موجه‌بودن آن است. او می‌کوشد با تأسیس نظریه‌ی نظام‌های تمثیلات و صورت‌بندی منطق پلاستیک، امکان داوری فلسفی را در وضعیتی بازسازی کند که در آن، دسترسی قطعی به واقعیت فی‌نفسه و اتکای معرفت به بنیادهای نهایی ناممکن تلقی شده‌اند. مسئله‌ی کانونی ولی این است که آیا نظریه‌ی نظام‌های تمثیلات می‌تواند به‌نحوی موجه از پذیرش میانجی‌مندی شناخت به روایی و تمثیلی‌بودن تمام صورت‌های معرفت گذر کند و سپس، بدون فروکاستن حقیقت به انسجام درونی یا کارآمدی ابزاری روایت، معیاری معتبر برای داوری میان نظام‌های متکثر به دست دهد. اردبیلی نظریه‌ی خود را با این پیش‌فرض آغاز می‌کند که «هر دعوی‌ای دربارهٔ چیزها (اعم از جهان، انسان و خدا) یک روایت تخیلی است» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۶۴). تردیدی نیست که قوه‌ی تخیل در فرایند ادراک و فهم مشارکت دارد و هر شناختی از خلال صورت‌بندی مفهومی تحقق می‌یابد؛ اما اردبیلی بر این اساس بی‌واسطه نتیجه می‌گیرد که «هر گزاره‌ای یک خرده‌روایت

است و هر روایت جامعی دربارهٔ جهان نظامی از تمثیلات است» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۶۵). چالش استدلالی دستگاه در این‌جا، نادیده‌گرفتن تمایزهای ساختاری میان صورت‌بندی مفهومی، بازنمایی نمادین، مدل‌سازی نظری و روایت است. هر روایتی نوعی صورت‌بندی است، اما آیا هر صورت‌بندی شناختی ضرورتاً روایت است؟ اگر پاسخ مثبت باشد، باید نشان داد مفهوم روایت واجد چه ویژگی متمایزی است که می‌تواند همه‌ی انواع شناخت را دربرگیرد، بی‌آنکه در اثر این تعمیم فراگیر، دقت تحلیلی و قدرت توضیحی خود را از دست بدهد.

این دشواری هنگامی آشکارتر می‌شود که اردبیلی تمثیل را به تمام عناصر شناخت گسترش می‌دهد و تصریح می‌کند: «هر امری برای تعین یافتن باید فرمی بیابد و خود فرم ماهیتی تمثیلی و تمثیل‌ساز دارد» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۶۸). اما ضرورت تعین‌یافتن تجربه در یک صورت، هنوز تمثیلی‌بودن آن صورت را اثبات نمی‌کند. تمثیل، اگر قرار است مفهومی دقیق و فلسفی باشد و نه صرفاً نامی عام برای هرگونه تعین، باید واجد ویژگی‌هایی باشد که آن را از دیگر شیوه‌های صورت‌بندی ـ هم‌چون قضایای منطقی، روابط ریاضی یا تبیین‌های تجربی ـ متمایز سازند. نسبت عناصر، شیوه‌ی ارجاع و شرایط اعتبار در این صورت‌ها یک‌سان نیست؛ و اگر دستگاه مدعی است که تمام این صورت‌ها از منطق تمثیلی واحدی پیروی می‌کنند، باید استقلال نسبی و تفاوت کارکردی ساختارهای شناختی متفاوت را از درون همین مبنا توضیح دهد.

مسئله‌ی ناتمامی روایت‌ها، دومین پایه‌ی این نظریه است. اردبیلی با مفروض‌گرفتن ابعاد بالقوه نامتناهی برای هر روایت، نتیجه می‌گیرد که «هر روایتی همواره ناتمام و ناقص است» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۶۸). این ناتمامی نه در نسبت با کلیتی پایان‌یافته، بلکه از امکان همیشگی فراروی از مرزهای تعین ناشی می‌شود. بااین‌حال، ناتمامی به‌خودی‌خود معیاری برای اعتبار فراهم نمی‌آورد. از این‌که هر صورت‌بندی شناختی امکان دگرگونی دارد، نمی‌توان نتیجه گرفت تمام دگرگونی‌ها به یک اندازه معرفت‌بخش‌اند. هم‌چنین امکان افزودن ابعاد تازه به یک روایت، هنوز روشن

نمی‌کند کدام ابعاد برای فهم موضوع ضروری، کدام نامربوط و کدام گمراه‌کننده‌اند. بنابراین، نظریه باید میان امکان نامحدود بازصورت‌بندی و جهت موجه بازصورت‌بندی تمایز بگذارد؛ در غیر این صورت، گشودگی روایت به امکانی صوری تبدیل می‌شود که درباره‌ی اعتبار معرفتی آن چیزی نمی‌گوید.

این خلأ معیاری به مسئله‌ی تمایز نظام‌های شناختی می‌انجامد. اردبیلی در توضیح هم‌سنخی روایت‌ها می‌نویسد: «در این سطح تفاوتی بین مقبول‌ترین نظریهٔ علمی با موهوم‌ترین خرافات پیشاتمدنی وجود ندارد» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۶۶). البته او بی‌درنگ تأکید می‌کند که این هم‌سنخی به معنای هم‌ارزی معرفتی و ارزشی نظام‌ها نیست و از این‌رو نمی‌توان او را به یک‌سان‌انگاری علم و خرافه متهم کرد. اما دشواری بنیادی‌تر این است که آیا نظریه، پس از قراردادن تمام صورت‌های شناخت ذیل مفهوم عام نظام تمثیلات، می‌تواند تفاوت‌های برسازنده‌ی آن‌ها را از درون مبانی خود بازسازی کند؟ تفاوت علم و اسطوره صرفاً به میزان انسجام یا انعطاف‌پذیری آن‌ها محدود نمی‌شود، بلکه به سازوکارهای متمایز آزمون‌پذیری و خطایابی نیز بازمی‌گردد. اگر این تمایزها تنها پس از پذیرش هم‌سنخی بنیادی نظام‌ها افزوده شوند، باید روشن شود آیا از خود نظریه‌ی تمثیلات برمی‌آیند یا معیارهایی مستقل‌اند که نظریه ناگزیر به استفاده از آن‌هاست.

این مسئله در تاریخ فلسفه بی‌سابقه نیست. ارنست کاسیرر در فلسفه‌ی صورت‌های نمادین، میانجی‌مندی نمادین تجربه را با حفظ تفاوت ساختاری صورت‌های اسطوره‌ای، زبانی و علمی بررسی کرده است (کاسیرر، ۱۹۵۳–۱۹۵۷). نلسون گودمن نیز در نظریه‌ی جهان‌سازی، تکثر نسخه‌های معتبر جهان را بدون چشم‌پوشی از مسئله‌ی درستی و برازندگی آن‌ها صورت‌بندی کرده است (گودمن، ۱۹۷۸). پرسش این است که مفهوم نظام تمثیلات چه امکان تبیینی تازه‌ای فراتر از این سنت‌ها فراهم می‌آورد و چگونه از دشواری‌هایی عبور می‌کند که در این رویکردها پیرامون نسبت برساخت‌گرایی و عینیت معرفتی به مسئله تبدیل شده‌اند.

اردبیلی برای موجه‌بودن نظام، افزون بر معیار صدق پلاستیک، چهار شرط سخن‌پذیری، گشودگی، موضع‌گیری و دلالت‌گری پلاستیک را مطرح می‌کند (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۲۲۶–۲۲۸). این شروط امکان نقدپذیری نظام را افزایش می‌دهند، اما مسئله‌ی اصلی هم‌چنان نسبت آن‌ها با حقیقت است؛ به‌ویژه آنکه اردبیلی تصریح می‌کند خود تجربه نیز «نتیجهٔ نظام تمثیلات است» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۲۲۵). اگر تجربه درون نظام تعین می‌یابد و معیارهای ارزیابی نیز در همان افق ساخته می‌شوند، چگونه می‌توان میان مقاومت واقعی تجربه در برابر روایت و بازتفسیر تدافعی تجربه برای حفظ روایت تمایز گذاشت؟ توانایی جذب ناهنجاری‌ها لزوماً نشانه‌ی تصحیح شناخت نیست. دشواری نهایی نیز با پیوندزدن منطق پلاستیک به تصمیم آغازین مبارزه پدید می‌آید؛ آن‌جا که اردبیلی در وارونه‌کردن نسبت متعارف حقیقت و عمل تصریح می‌کند: «این حقیقت است که حقانیتش را از مبارزه می‌گیرد» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۲۰۶). اگر مبارزه در مقام مرجع اعتبار حقیقت قرار گیرد، باید روشن شود چگونه حقیقت می‌تواند خود مبارزه، غایت آن یا تصمیم بنیادگذارش را ناموجه سازد؛ در غیر این صورت، آن‌چه قرار است معیار صدق باشد، در معرض تبدیل‌شدن به سازوکار موجه‌سازی تعهدی پیشینی قرار می‌گیرد و امکان مقاومت داوری معرفتی در برابر غایات عملی سوژه از دست می‌رود. نظریه‌ی نظام‌های تمثیلات، به‌رغم گشودن افقی مهم در نقد بنیادگرایی و تأکید بر تاریخ‌مندی شناخت، در گذار از میانجی‌مندی معرفت به تأسیس معیاری برای داوری عقلانی با چند مسئلهٔ بنیادین مواجه می‌شود: نخست آنکه با تعمیم افراطی مفاهیم روایت و تمثیل به تمامی اشکال صورت‌بندی شناختی، مرزهای ساختاری و قواعد اعتبار متمایز ساحت‌های گوناگون معرفت مخدوش می‌گردد؛ دوم آنکه با فروکاستن تجربه به محصول درونی نظام تمثیلات، عنصر اصطکاک بیرونی حذف می‌شود و مرز میان تصحیح معرفتی شناخت و بازآرایی تدافعی نظام برای بقا از میان می‌رود؛ و سوم آنکه با منوط‌کردن حقانیت حقیقت به مبارزه، داوری معرفتی استقلال انتقادی خود را برای سنجش و ابطال خود تصمیم و جهت‌گیری مبارزاتی از دست می‌دهد. راه ایجابی

برای برون‌رفت از این سه محدودیت ، گذار از تمثیل‌گرایی فراگیر به یک معرفت‌شناسی انتقادی و متمایزکننده است. در این چهارچوب بدیل، نخست باید کثرت ساختاری صورت‌های نمادین و شناختی به رسمیت شناخته شود تا هر ساحت معرفتی بر پایه‌ی منطق ارجاع و شیوه‌های آزمون‌پذیری خاص خود سنجیده شود؛ دوم، تجربه نه به‌مثابه‌ی محصول محض نظام مفهومی، بلکه در حکم میدان تنش و مقاومت امر واقع در نظر گرفته شود که توان گسست و ابطال چهارچوب‌های پیشینی ما را دارد؛ و سوم، نسبت میان حقیقت و مبارزه به‌صورت یک دیالکتیک دوسویه و غیرتقلیلی مفصل‌بندی شود تا در عین پذیرش پیوند شناخت با پراکسیس تاریخی، معیارهای معرفتی از چنان استقلال هنجاری‌ای برخوردار بمانند که بتوانند خود مبارزه و مبانی آن را در معرض داوری، تصحیح و دگرگونی بنیادی قرار دهند.

۴. گذار چهارم: از معرفت‌شناسی به هستی‌شناسی و علیت رادیکال؛ مسئله‌ی عبور از حدود تجربه به ساختار هستی

چهارمین گذار در معماری کتاب، انتقال از نقد مبانی شناخت به تأسیس هستی‌شناسی‌ای است که می‌خواهد از دوگانه‌ی کلاسیک سوژه و ابژه، تقابل وحدت و کثرت، و برداشت متعارف از علیت فراتر رود. اردبیلی پس از تعلیق دعاوی رئالیستی و ایدئالیستی درباره‌ی امکان شناخت قطعی واقعیت فی‌نفسه، می‌کوشد خود تجربه را نقطه‌ی عزیمت بازاندیشی در هستی قرار دهد و از دل آن به تصویری از جهانی پویشی، بیناسوژگانی و سراسر مرتبط دست یابد. این حرکت در معماری کتاب اهمیتی تعیین‌کننده دارد؛ زیرا قرار است مبانی هستی‌شناختی لازم برای فهم سوژه، ضرورت علّی، غایت و کنش را در فصول بعدی فراهم آورد. بااین‌حال، پرسش اصلی در این گذار این است که چگونه می‌توان از ناتوانی معرفت‌شناختی در اثبات هستی مستقل سوژه و ابژه، به اثبات یا دست‌کم موجه‌سازی ساختاری ایجابی و کلی برای خود هستی رسید، بی‌آنکه همان محدودیت‌های معرفتی پیشین در سطحی تازه نقض شوند؟

اردبیلی در پایان مباحث معرفت‌شناختی خود تصریح می‌کند که «هیچ راه قابل دفاعی برای اثبات جهان خارج از ذهن و بدن وجود ندارد» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۳۲۶). مقصود او از این گزاره، انکار واقعیت بیرونی نیست، بلکه خودداری روش‌شناختی از تبدیل پیش‌فرض‌های متعارف رئالیستی یا ایدئالیستی به بنیاد شناخت است. در چنین افقی، حتی سوژه نیز نمی‌تواند نقطه‌ای ثابت، جوهری و مستقل برای تضمین معرفت به شمار آید. اردبیلی با تأمل پدیدارشناسانه در تجربه‌ی لمس یک کتاب می‌کوشد نشان دهد که آن‌چه در آغاز تجربه می‌شود، نه مواجهه‌ی دو جوهر مستقل و ازپیش‌موجود، بلکه احساسی واحد و درهم‌تنیده است که تقسیم آن به من و کتاب حاصل صورت‌بندی‌های مفهومی بعدی است. بنابراین، به‌جای استخراج تجربه از تعامل سوژه و ابژه، این خود سوژه و ابژه‌اند که از دل تجربه انتزاع می‌شوند. اما چالش فلسفی دقیقاً از نقطه‌ای آغاز می‌شود که تقدم تجربه در ترتیب آشکارشدن پدیده‌ها برای ما، بی‌واسطه به تقدم آن در ساختمان خود هستی تبدیل می‌گردد.

اردبیلی در انجام این جهش مفهومی می‌نویسد: «اگر هستی‌ای هست، اگر بناست تجربه‌ای از هستی ممکن باشد، این هستی باید در بنیادش از سنخ خود همین احساس باشد» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۳۶۲). در این استدلال، گذار از شرایط دسترسی معرفتی به حکمی دربارهٔ سرشت هستی نیازمند مقدمه‌ای تکمیلی است؛ محدودبودن شناخت به افق تجربه، به‌تنهایی هم‌سنخی هستی و تجربه را نشان نمی‌دهد. از این مقدمه که ما هیچ شناختی بیرون از افق تجربه در اختیار نداریم، ضرورتاً نتیجه نمی‌شود که خود هستی نیز در بنیاد خود از سنخ تجربه و احساس است. گزاره‌ی نخست صرفاً درباره‌ی حدود و شرایط دسترسی شناختی ما به واقعیت سخن می‌گوید، درحالی‌که گزاره‌ی دوم حکمی متافیزیکی درباره‌ی ماهیت فی‌نفسه‌ی هستی صادر می‌کند. حتی اگر نتوان سوژه و ابژه را به‌مثابه‌ی دو جوهر مستقل از تجربه استنتاج کرد، هنوز روشن نیست چرا خود تجربه باید شأنی هستی‌شناختی و بنیادین پیدا کند. پرسش از اینرو، این است که آیا اردبیلی در

جریان نقد استقلال جوهری طرفین رابطه، بی‌آنکه ضرورت منطقی آن را نشان دهد، به جوهرسازی پنهان از خود رابطه و اصالت‌بخشیدن متافیزیکی به تجربه گذر نمی‌کند؟ این دشواری با بررسی جایگاه بداهت تجربه در دستگاه او ابعاد پیچیده‌تری می‌یابد. اردبیلی در پاسخ به این پرسش که هستی خود تجربه بر اساس چه معیاری احراز می‌شود، تصریح می‌کند: «بر اساس هیچ معیاری جز خودش» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۳۶۲). او البته بی‌درنگ یادآور می‌شود که مقصودش از این سخن، دفاع از تجربه‌ی بی‌واسطه یا بازگشت به تقدم علم حضوری بر علم حصولی نیست. ازاین‌رو، نمی‌توان او را به تجربه‌گرایی خام متهم ساخت. بااین‌حال، تنش عمیق‌تری باقی می‌ماند: اگر بر طبق نظریه‌ی نظام‌های تمثیلات، تمام صورت‌های شناخت و حتی تجربه‌های ظاهراً آغازین، همواره در دل فرایندهای تعین‌بخش و تمثیل‌ساز شکل می‌گیرند، تجربه چگونه می‌تواند ناگهان بدون نیاز به هیچ معیاری جز خودش، جایگاه نقطه‌ی عزیمت خودبسنده‌ی هستی‌شناسی را به دست آورد؟ اگر مقصود صرفاً این باشد که ما در اندیشیدن ناگزیریم از تجربه آغاز کنیم، این ادعا با محدودیت‌های معرفت‌شناختی دستگاه سازگار است؛ اما اگر تجربه به بنیاد خودموجه هستی‌شناسی ارتقا یابد، دستگاه در عمل به صورتی تازه از بنیادگرایی بازگشته است که با مبانی روش‌شناختی پیشین خود هم‌خوانی ندارد.

البته اردبیلی از خصلت تأسیسی و بازبینی‌پذیر هستی‌شناسی خود غافل نیست و در آغاز این مبحث صراحتاً می‌نویسد: «بدیهی است که این فصل چیزی بیش از یک قصه نیست» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۳۵۲). این تصریح، دعوی هستی‌شناختی او را از ادعای جزمی کشف حقیقت نهایی متمایز می‌سازد. اما درست در دل همین صورت‌بندی، مسئله‌ای تازه برای کلیت نظام پدید می‌آید: اگر هستی‌شناسی پیشنهادی صرفاً یک قصه یا روایتی موجه‌شونده در میان روایت‌های ممکن دیگر است، با چه اعتباری می‌توان احکام برخاسته از آن ـ به‌ویژه ضرورت مطلق علّی را ـ مبنای قطعی و گریزناپذیر تبیین سوژه، اخلاق و کنش سیاسی در فصول بعدی قرار داد؟ اگر هستی‌شناسی در سطح

روش‌شناختی روایتی بازبینی‌پذیر تلقی شود، کاربرد نتایج آن در اخلاق و سیاست نیز باید با همین وضعیت معرفتی سازگار باشد؛ استفاده از این نتایج به‌عنوان مقدماتی قطعی، نیازمند توجیهی مستقل است.

اردبیلی در تشریح سرشت این هستی‌شناسی رابطه‌ای می‌نویسد: «نه ساحت ابژکتیو و نه ساحت سوبژکتیو هیچ‌کدام ماهیتی مستقل ندارند» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۳۸۹). بااین‌همه، نامیدن ماهیت این شبکه‌ی مناسبات به بیناسوژگانی، مستلزم استدلالی افزون بر نفی استقلال سوژه و ابژه است. آغازکردن از تجربه‌ی سوژه یک ضرورت معرفتی است، اما این ضرورت نشان نمی‌دهد که ساختار بنیادین کل هستی نیز سرشتی بیناسوژگانی دارد. هنگامی که در این دستگاه، مفهوم سوژگی به معنایی چنان گسترده تعمیم می‌یابد که هر گرهگاه شدتمندی در طبیعت ـ حتی یک درخت یا یک تکه سنگ ـ واجد کارکردی سوبژکتیو تلقی می‌شود، باید پرسید چه چیزی این مفهوم را از نامی عام برای هرگونه تأثیر و تأثر فیزیکی متمایز می‌سازد؟ خطر جدی در این‌جا آن است که مفهوم سوژه، با تعمیم فراتر از کاربرد انسانی خود، تمایز تحلیلی‌اش با مفهوم عام تأثیرگذاری را از دست بدهد.

پیامدهای این تعین‌زدایی مفهومی در نظریه‌ی علیت رادیکال به اوج می‌رسد. اردبیلی پس از نقد برداشت‌های جزئی‌نگر و خطی از رابطه‌ی علت و معلول، تصریح می‌کند که «کل در هر آن، علت کل در آن بعد است» و در ادامه می‌افزاید: «تنها همه چیز علت همه چیز است» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۳۷۹). مقصود او از این گزاره‌ها نفی اصل علیت نیست، بلکه رادیکالیزه‌کردن آن است. اما از این حقیقت که هر پدیده‌ای در شبکه‌ای پیچیده و گسترده از مناسبات واقع شده است، نمی‌توان بی‌واسطه استنتاج کرد که تمامیت جهان در هر لحظه علت تام هر رویداد جزئی است. وابستگی وجودی، هم‌بستگی متقابل و ضرورت علّی مفاهیمی متمایزند و یک‌سان‌انگاشتن آن‌ها نیازمند میانجی‌های استدلالی است. ارجاع هر رخداد به کلیت جهان، بدون تفکیک علل مؤثر، شرایط زمینه‌ای و مقارنه‌های فاقد نقش علّی، برای تبیین تفاوت میان رخدادهای

مشخص کافی نیست. ازاین‌رو، باید روشن شود نظریهٔ علیت رادیکال چه ابزار تحلیلی‌ای برای این تفکیک فراهم می‌آورد.

اردبیلی در گام پایانی این گذار، علیت را با خود صیرورت یکی می‌گیرد و از «علیت در مقام خود زمان» سخن می‌گوید (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۳۸۰)؛ دیدگاهی که در نهایت به این حکم می‌انجامد که «هر وقوعی همزمان کل گذشته و آینده‌اش را بازآرایی می‌کند» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۳۹۳). در این‌جا نیز دستگاه دچار خلط میان دو ساحت متمایز می‌شود: دگرگونی معنای گذشته در افق فهم و روایت تاریخی، و دگرگونی نسبت علّی خود رویدادهای گذشته در ساحت هستی. تردیدی نیست که وقوع رخدادی تازه در زمان حال می‌تواند دلالت‌های گذشته را تغییر دهد، امکان‌های سرکوب‌شده یا نادیده‌ی پیشین را آشکار سازد و مناسبات کنونی برآمده از گذشته را بازآرایی کند؛ اما تسری‌دادن این بازآرایی هرمنوتیکی و معرفتی به خود ساختار علّی رخدادهای سپری‌شده، نیازمند ایضاحی است که در منطق درونی دستگاه فراهم نمی‌شود.

هستی‌شناسی اردبیلی نیز، به‌رغم گشودن افقی قابل‌تأمل در نقد جوهرگرایی کلاسیک و تأکید بر پویش رابطه‌ای هستی، در عبور از حدود معرفت‌شناسی به تأسیس متافیزیک علیت رادیکال با سه مسئلهٔ ساختاری مواجه می‌شود: نخست آنکه از حدود دسترسی معرفتی به حکمی دربارهٔ سرشت هستی گذر می‌کند، بی‌آنکه کفایت مقدمات این گذار روشن باشد و تجربه را، برخلاف اصل میانجی‌مندی تمثیلی، در جایگاه بنیاد خودبسنده‌ی هستی می‌نشاند؛ دوم آنکه با تعمیم بی‌مرز مفاهیم سوژگی و علیت به تمامیت کیهان و خلط بازتفسیر معنایی گذشته با علیت واقعی، تمایزهای تحلیلی لازم برای کاربرد مفاهیم سوژه و رابطهٔ علّی را به‌اندازهٔ کافی توضیح نمی‌دهد؛ و سوم آنکه سازگاری وضعیت بازبینی‌پذیر روایت هستی‌شناختی با نقش مبنایی نتایج آن در اخلاق و سیاست نیازمند توضیح است. راه ایجابی برای برون‌رفت از این سه محدودیت ، گذار از متافیزیک کل‌گرای تجربه به یک هستی‌شناسی رابطه‌ای و انتقادی ناظر بر تناهی است. در این افق بدیل، نخست باید به حدود معرفت‌شناسی وفادار ماند و تجربه را نه

جوهر بنیادین کل هستی، بلکه افق تاریخی و میانجی‌مند آشکارگی پدیده‌ها برای سوژه تلقی کرد؛ دوم، برای حفظ کارآمدی تحلیلی مفاهیم، میان پیوستگی عام هستی‌شناختی و سازوکارهای متعین علّی، و نیز میان علیت مادی رویدادها و بازآرایی پسینی معنای تاریخ تمایزهای دقیقی برقرار ساخت؛ و سوم، هستی‌شناسی را نه دستگاهی برای صدور احکام جبرگرایانه‌ی مطلق، بلکه چهارچوبی فرضی، بازبینی‌پذیر و تنظیم‌کننده دانست که بدون ادعای احاطه بر کلیت هستی، امکان فهم عاملیت مشروط سوژه را در شبکه‌ای از مناسبات متناهی و متکثر فراهم می‌آورد.

۵. گذار پنجم: از ضرورت علّی به مسئولیت اخلاقی؛ مسئله‌ی آزادی، آگاهی و امکان داوری

پنجمین گذار در معماری دستگاه اردبیلی در نقطه‌ای شکل می‌گیرد که هستی‌شناسی علیت رادیکال باید شرایط امکان اخلاق را توضیح دهد. اگر هر رویدادی حاصل ضرورت کلی جهان است و سوژه نیز همراه با امیال، تصمیم‌ها و کردارهایش در شبکه‌ای از مناسبات علّی تعین می‌یابد، چگونه می‌توان از آزادی، تکلیف و مسئولیت سخن گفت؟ پرسش این است که آیا این بازتعریف می‌تواند به‌نحوی موجه از ضرورت هستی‌شناختی به الزام اخلاقی گذر کند، بی‌آنکه مرز فارق میان آن‌چه به‌حکم ضرورت رخ داده و آن‌چه از حیث هنجاری موجه بوده است، از میان برود؟ اردبیلی این مبحث را با نقد دوگانگی کانتی ضرورت طبیعی و تکلیف اخلاقی آغاز می‌کند. به باور او، اخلاقی که قانون خود را مستقل از مناسبات علّی جهان تأسیس کند، سرانجام با شکافی رفع‌ناشدنی میان هست و باید روبه‌رو می‌شود. ازاین‌رو، او به‌جای قراردادن ضرورت اخلاقی در برابر ضرورت طبیعی، تصریح می‌کند: «آنچه رخ می‌دهد، ضروری است، پس اخلاقی است» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۵۴۵). این گزاره را نباید جدا از ادامه‌ی استدلال فهمید؛ زیرا خود او بی‌درنگ با این دشواری مواجه می‌شود که اگر هر رخدادی اخلاقی باشد، تمایز فضیلت و رذیلت چگونه ممکن خواهد بود؟ اما اگر عملی می‌تواند از حیث علّی ضروری باشد و

درعین‌حال غیراخلاقی تلقی شود، وصف اخلاقی‌بودن را نمی‌توان صرفاً از ضرورت وقوع آن استخراج کرد.

اردبیلی برای رفع این دشواری به بازتعریف آزادی روی می‌آورد. سوژه‌ی آزاد، برخلاف تصور اختیارگرایانه، موجودی نیست که مستقل از علل برسازنده‌ی خود تصمیم بگیرد؛ او تصریح می‌کند: «آگاهی تفاوت را به آزادی بدل می‌سازد» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۵۵۳). تردیدی نیست که آگاهی سوژه نیز در فرایند تحقق جهان مشارکت دارد؛ بااین‌حال، از این‌که آگاهی می‌تواند شیوه‌ی عاملیت را دگرگون سازد، هنوز نتیجه نمی‌شود که کنش آگاهانه ضرورتاً واجد اعتبار اخلاقی است. آگاهی ممکن است قدرت تشخیص، پیش‌بینی و مداخله‌ی فاعل را افزایش دهد، اما خود جهت‌گیری این قدرت هم‌چنان موضوع داوری است. بنابراین، برای تبدیل آگاهی به شرط اخلاق، باید نشان داد چه نسبتی میان آگاهانه‌بودن کنش و موجه‌بودن غایت و محتوای آن برقرار است.

این پرسش با جایگاه هستی‌شناختی آگاهی در دستگاه فکری او پیوند می‌یابد. اردبیلی می‌نویسد که آگاهی «در خود سلسلهٔ هستی‌شناختی علل شکاف می‌اندازد» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۵۵۶). او البته این شکاف را نفی ضرورت نمی‌داند و تأکید می‌کند که مشاهده و آگاهی نیز به معنایی دیگر در روابط علّی مشارکت دارند. اما اگر آگاهی واجد شأنی است که نتوان آن را به مناسبات علّی برسازنده‌اش فروکاست، چگونه این شأن با همه‌شمولی علیت رادیکال سازگار می‌شود؛ و اگر خود حلقه‌ای از همان زنجیره است، معنای شکاف‌افکنی در آن چیست؟ مسئله انکار تأثیرگذاری آگاهی در فرایندهای علّی نیست؛ چالش این است که دستگاه باید میان آگاهی به‌مثابه‌ی یکی از نیروهای مؤثر در جهان و آگاهی به‌مثابه‌ی شرط امکان مسئولیت هنجاری تمایزی روشن برقرار کند. او برای پیوندزدن ضرورت و اخلاق، استدلال را به سطحی بنیادی‌تر منتقل می‌کند و ضرورت را «شرط هر شکلی از معنا» می‌داند (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۵۶۳). در این برداشت، تعهد به زیستن مستلزم پذیرش بودن و شدن آن چیزی است که رخ می‌دهد و ازاین‌رو، نخستین اصل اخلاق با عنوان پذیرش مسئولیت ضرورت صورت‌بندی می‌شود. امتیاز این اصل

در آن است که مسئولیت را از نسبت صرفاً پسینی سرزنش و مجازات جدا می‌کند و سوژه را با سهم خود در فرایند تحقق جهان مواجه می‌سازد. اما باید میان پذیرش ضرورت وقوع یک رویداد و پذیرش مسئولیت اخلاقی آن تمایز گذاشت؛ شرط امکان زیستن معنادار، به‌خودی‌خود محتوای تعهدات اخلاقی برخاسته از آن را تعیین نمی‌کند.

این تنش در صورت‌بندی موجز اصل نخست آشکارتر می‌شود: «کردی، چون باید می‌کردی و حالا مسئولیتش را بپذیر» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۵۶۸). واژه‌ی باید در این گزاره میان دو معنای ناهمگن حرکت می‌کند: ضرورت وقوع عمل بر اساس شرایط علّی، و الزام اخلاقی به پاسخ‌گویی در برابر آن. اگر مقصود صرفاً معنای نخست باشد، گزاره هنوز حکمی اخلاقی صادر نکرده است. اردبیلی البته میان پذیرش فعالانه‌ی ضرورت و تسلیم منفعلانه در برابر وضع موجود تمایز می‌گذارد (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۵۶۹–۵۷۰). این تمایز برای انسجام پروژه ضروری است، اما پرسش را به سطحی تازه منتقل می‌کند: چه چیزی پذیرش فعالانه را از تصدیق ناموجه، و تعهد مسئولانه را از همراهی آگاهانه با یک وضعیت مخرب متمایز می‌سازد؟ پیامد این خلأ معیاری در نحوه‌ی داوری اخلاقی آشکار می‌شود. اردبیلی تأکید دارد که «هیچ قاعدهٔ مشخص یا همه‌شمولی» برای تعیین تصمیم اخلاقی در لحظه‌ی عمل وجود ندارد و نشانه‌های اخلاقی‌بودن کنش تنها پس از وقوع آن آشکار می‌شوند (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۵۷۰). او با تأکید بر سه عنصر آگاهی، آمادگی و قاطعیت، شرایط تحقق تصمیم مسئولانه را توضیح می‌دهد؛ اما شرایط وجودی و روان‌شناختی تصمیم‌گرفتن را نباید با دلایل موجه‌بودن تصمیم یک‌سان دانست. کاملاً ممکن است سوژه‌ای با بالاترین درجه‌ی آمادگی و آگاهی تصمیم بگیرد، بی‌آنکه این کیفیت‌های صوری به‌تنهایی اعتبار اخلاقی تصمیمش را تضمین کنند.

همین مسئله در نقد پشیمانی نیز حضور دارد. اردبیلی پشیمانی را از برجسته‌ترین نشانه‌های نپذیرفتن ضرورت می‌داند (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۵۷۲)، اما درعین‌حال از سوژه می‌خواهد عمل گذشته را به موضوع بازاندیشی برای دگرگونی آینده تبدیل کند. چالش این‌جاست که پشیمانی همواره ناشی از جهل به ضرورت علّی نیست، بلکه می‌تواند

بیان فهم تازه‌ای از ناروایی عملی باشد که نباید در آینده تکرار شود. اگر هر داوری منفی درباره‌ی کردار گذشته در معرض تفسیر به نپذیرفتن ضرورت قرار گیرد، یکی از منابع مهم خودانتقادی اخلاقی محدود می‌شود؛ بنابراین، اعتبار اصل نخست به توان آن برای حفظ تفاوت میان پذیرش وقوع عمل و نقد موجه‌بودن آن وابسته است. اردبیلی خود از تنش ذاتی تصمیم آگاه است و می‌نویسد: «هیچ تصمیم با خیال راحتی وجود ندارد» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۶۰۴).

بدین ترتیب می‌توان گفت که اردبیلی به‌رغم گشودن امکانی ثمربخش برای پرهیز از اخلاق سرزنش‌محور، در عبور از ضرورت هستی‌شناختی به الزام اخلاقی با چند مسئلهٔ مهم روبه‌رو می‌شود: نخست آنکه با یکسان‌انگاشتن ضرورت علّی و الزام اخلاقی و کاربرد دوپهلوی واژه‌ی باید ـ در دو معنای ناگزیری وقوع و تکلیف هنجاری ـ مرز فارق میان تبیین علّی رخدادها و توجیه اخلاقی کنش‌ها از میان می‌رود؛ دوم آنکه آگاهی در نوسانی حل‌نشده میان مشارکت در زنجیره‌ی علّی و شکاف‌افکنی در آن معلق می‌ماند و شرایط صوری تصمیم‌گیری ـ یعنی آگاهی، آمادگی و قاطعیت ـ جانشین معیارهای سنجش محتوای اخلاقی تصمیم می‌شوند؛ و سوم آنکه با فروکاستن پشیمانی به نپذیرفتن ضرورت، مرز میان تصدیق واقعیت گذشته و نقد اخلاقی آن کمرنگ می‌شود و نیروی خودانتقادی سوژه تضعیف می‌گردد. راه احتمالی برای برون‌رفت از این انسدادها، تفکیک روش‌شناختی میان شروط وجودی عاملیت و معیارهای هنجاری داوری اخلاقی است. در این افق، نخست باید پذیرش مسئولیت ضرورت را نه ملاک هنجاری تشخیص کنش اخلاقی، بلکه صرفا شرط امکان وجودی ورود سوژه به ساحت اخلاق تلقی کرد؛ دوم، اعتبار اخلاقی کنش را نه از صرف قاطعیت و آگاهی فاعل، بلکه از نسبت میانجی‌مند تصمیم با پیامدهای عینی آن برای دیگران و قواعد زیست مشترک استخراج نمود؛ و سوم، با تفکیک میان خودسرزنش‌گری فلج‌کننده و داوری انتقادی نسبت به خطاهای گذشته، امکان بازشناسی ناروایی عمل را در دل پذیرش ضرورت

حفظ کرد تا مسئولیت اخلاقی به نیرویی برای تصحیح مستمر کنش در آینده تبدیل شود.

۶. گذار ششم: از غایت و اخلاق به امکان ساختن سوژه؛ مسئله‌ی خودآیینی، پرورش آگاهی و حدود خودآفرینی

ششمین گذار بنیادین، انتقال از تأسیس غایت و اصول اخلاقی به امکان انضمامی پرورش سوژه‌ای است که بتواند این اصول را در شیوه‌ی زیستن خود محقق سازد. ازاین‌رو، ضمیمه‌ی تمرینات تقویت سوژه در پایان کتاب را نباید افزوده‌ای کاربردی، روانشناختی و فرعی بر مباحث نظری انگاشت؛ این تمرینات بخش ارگانیکی از کوشش اردبیلی برای عبور از شکاف دیرپای میان دانستن فلسفی و زیستن عملی‌اند. مسئله‌ی مرکزی در این گام ولی این است که آیا می‌توان از نظریه‌ی غایت درون‌ماندگار و اخلاق خودآیین به الگویی انضباطی برای پرورش سوژه گذر کرد، بی‌آنکه خود این الگوی تمرینی به مرجعی دگرآیین و تازه برای تحمیل یک صورت واحد و ازپیش‌تعیین‌شده از سوژگی معتبر تبدیل شود؟ اردبیلی در مبحث غایت‌شناسی، پس از نقد و طرد صورت‌های گوناگون غایت‌گذاری بیرونی و استعلایی، منشأ غایت اصلی را «خود زیستن سوژه» معرفی می‌کند (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۴۳۵). در این صورت‌بندی، غایت دیگر مقصدی در آینده نیست که زندگی کنونی ابزار رسیدن به آن باشد و ارزش خود را از تحقق نهایی آن وام بگیرد؛ بلکه غایت در خود کیفیت و نحوه‌ی تحقق زیستن در اکنون جای دارد. او در ایضاح این وحدت درونی تصریح می‌کند که در این سطح، «هم موضوع غایت، هم مقصد و هم منشأ غایت یکی‌اند» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۴۴۵). بااین‌همه، همین این‌همانی سه‌گانه‌ی منشأ، موضوع و مقصد، چالشی معیاری پدید می‌آورد: تمایز نهادن میان زیستن گرفتار در چرخه‌ی طبیعی بقا و میل از یک‌سو، و زیستن آگاهانه و مبارزاتی از سوی دیگر، تنها هنگامی با ادعای درون‌ماندگاری غایت سازگار خواهد بود که معیار

این تفکیک از دل خود امکانات متکثر زندگی استخراج شود، نه از الگویی پیشینی و مثالی درباره‌ی آن‌چه سوژه موظف است سرانجام به آن تبدیل گردد.
اردبیلی البته می‌کوشد با کنارگذاشتن احکام اخلاقی متعین، دستگاه خود را از خطر تحمیل چنین الگویی دور نگاه دارد. او به صراحت تأکید می‌کند که در نظام اخلاقی پیشنهادی‌اش بنا نیست «هیچ دستور تجویزی‌ای دربارهٔ یک عمل خاص» صادر شود (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۵۳۶)؛ زیرا هر موقعیتی تکین است و «سوژهٔ اخلاقی باید در هر لحظه با خود عمل مواجه شود» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۶۰۲). این بصیرت مهم، اخلاق را از اطاعت مکانیکی از قواعد ثابت به مسئولیت تجدیدشونده‌ی تصمیم در لحظه‌ی عمل منتقل می‌کند. بااین‌حال، نقد این است که پرهیز از صدور فرمان‌های جزئی، به‌خودی‌خود به معنای رهایی از هنجارگذاری آمرانه نیست؛ یک دستگاه فلسفی ممکن است در سطح کنش‌ها هیچ دستور مشخصی صادر نکند، اما با تعیین دقیق این‌که چه نوع ساختار روانی و بدنی‌ای صلاحیت تصمیم‌گیری اخلاقی را دارد، صورت عمیق‌تر و فراگیرتری از هنجارگذاری را در سطح هستی‌شناسی سوژه برقرار سازد. این جابه‌جایی هنجاری در تعریف مشروط اردبیلی از سوژه آشکار می‌شود؛ آن‌جا که می‌نویسد: «یک فرد همواره و بالذات سوژه نیست، بلکه تنها زمانی سوژه است، که آزاد باشد» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۵۵۷). سوژگی در این تلقی، جوهری طبیعی یا شأنی از پیش‌تضمین‌شده نیست، بلکه امکانی است که تنها از رهگذر آگاهی و رهایی از عوامل برده‌ساز درونی و بیرونی تحقق می‌یابد. امتیاز این دیدگاه در آن است که سوژه را از موجودی خودبسنده و فراتاریخی به فرایندی پویا از خوددگرگونی تبدیل می‌کند. اما درست در همین نقطه، معمای آغاز خودآفرینی سر برمی‌آورد: اگر فرد ناآزاد و مسخر در شبکه‌ی علّی میل و عادت، هنوز اساساً سوژه نیست، چه عاملیتی در درون او تصمیم به آغاز فرایند رهایی و تن‌دادن به تمرینات سخت‌گیرانه می‌گیرد؟ اگر توانایی تصمیم‌گیری برای خروج از بردگی، خود مستلزم درجه‌ای از آزادی و سوژگی باشد، امکان آغاز خودپروری به تحقق پیشینی همان چیزی مشروط می‌شود که قرار است در پایان فرایند پرورش پدید آید.

راه‌حل اردبیلی برای عبور از این دور تأسیسی، پیوندزدن آگاهی به مفهوم آمادگی است؛ او تصریح می‌کند: «خود آگاهی نیازمند آمادگی است» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۶۰۸). آگاهی در این‌جا صرف دانستن نظری علل رفتار یا فهم انتزاعی مبانی فلسفی نیست، بلکه توانی انضمامی و بدنمند است. ازهمین‌رو، او در بخش ضمیمه، تمرین را «نه امری موقتی برای رسیدن به غایتی، بلکه خود غایت» می‌خواند واز «زیستن در مقام تمرینی مستمر» سخن می‌گوید (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۷۶۰). اما پرسش بنیادی این است که آیا افزایش مهارت در خودرصدگری و انضباط ذهنی و بدنی، منطقاً با افزایش آزادی و خودآیینی یک‌سان است؟ کاملاً ممکن است فردی به یاری تکنیک‌های مراقبه و تمرکز، در مشاهده و مهار واکنش‌های خود به مهارتی کم‌نظیر دست یابد، بی‌آنکه توان یا مجالی برای داوری انتقادی درباره‌ی اعتبار خود معیارهایی که بر اساس آن‌ها خویشتن را به انضباط می‌کشد، داشته باشد. مهارت تکنیکی در دگرگون‌ساختن خویش، هنوز با خودآیینی فلسفی در تعیین جهت و سنجش حقانیت این دگرگونی فاصله‌ای ماهوی دارد.

تنش میان خودآیینی انتقادی و انضباط مکانیکی در دستورالعمل‌های اجرایی تمرینات به اوج می‌رسد. اردبیلی در عین تأکید نظری بر لزوم حفظ موضع نقادانه، در مقام دستورالعمل عملی می‌نویسد: «تمرین باید بی‌رحمانه - با خود بی‌هیچ رحمی - و مکانیکی انجام شود» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۷۷۱). هرچند هدف این توصیه، درهم‌شکستن مقاومت ذهنی است که پیوسته برای گریز از دشواری ممارست بهانه‌تراشی می‌کند و بنابراین نباید آن را به ستایش از اطاعت کورکورانه تقلیل داد، اما میان تعلیق موقت داوری برای کسب یک مهارت خاص و واگذاری کلیت زیستن به قواعد یک انضباط مکانیکی و بی‌رحمانه، تفاوتی تعیین‌کننده وجود دارد. اگر فرد ناگزیر باشد برای رهایی از عادات برده‌ساز خویش، بی‌رحمانه به نظمی مکانیکی تن دهد، دستگاه باید به روشنی مشخص کند که سوژه در چه نقطه‌ای و بر پایه‌ی کدام معیار درونی، حق و صلاحیت آن را می‌یابد که خود این نظم انضباطی را متوقف، جرح‌وتعدیل یا نقد کند.

دشواری دیگر این الگوی خودپروری، در چگونگی مواجهه‌ی آن با ساحت عواطف نهفته است. اردبیلی در بحث از تعادل ذهن تأکید می‌کند که مقصود از این تعادل، سرکوب یا نفی قضاوت‌گری نیست، بلکه ارتقا به «مرحلهٔ نظارهٔ خود قضاوتگری» است (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۶۲۴). این فاصله‌گذاری نظاره‌گرانه بی‌تردید امکانی مهم برای پرهیز از واکنش‌های شتاب‌زده و غلبه‌ی واکنش‌های هیجانی نسنجیده فراهم می‌آورد. بااین‌حال، هنگامی که عواطف در کلیت دستگاه عمدتاً از منظر خطر سلطه‌ی آن‌ها بر آگاهی و نقش برده‌سازشان تحلیل می‌شوند، شأن معرفتی، ارزش‌شناختی و انتقادی خود تجربه‌ی عاطفی در سایه قرار می‌گیرد. خشم برخاسته از تحقیر، اندوه عمیق در مواجهه با فقدان، یا اضطراب ناشی از تجربه‌ی بی‌عدالتی و ستم، صرفاً عوارضی روانی و مزاحم نیستند که سوژه باید با نظاره‌گری از سلطه‌ی آن‌ها رها شود؛ این عواطف در بسیاری از مواقع، نخستین مجاری انضمامی آشکارشدن ناروایی جهان‌اند و باید بتوانند خود آگاهی نظاره‌گر را نیز از درون متأثر و دگرگون سازند.

همین ملاحظه ما را به نسبت میان خودپروری فردی و تاریخ‌مندی سوژه بازمی‌گرداند. اردبیلی به‌درستی خاطرنشان می‌سازد که بدن و عادات آن محصول فرایندهای زیستی، فرهنگی و تمدنی‌اند و تمرین نیز صرفاً فعالیتی شخصی و منزوی نیست (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۷۶۰ و ۷۷۱). اما اگر ساختارهای توجه، میل، ادراک و واکنش سوژه در درون شبکه‌ای از مناسبات بیناسوژگانی و تاریخی شکل گرفته‌اند، دگرگون‌ساختن رادیکال آن‌ها نیز نمی‌تواند صرفاً از طریق افزایش توان مراقبت و رصد فردی توضیح داده شود. خودپروری تنها زمانی از سطح یک ریاضت‌کشی فردگرایانه فراتر می‌رود و به خودآیینی واقعی نزدیک می‌شود که نه‌فقط عادات شخصی، بلکه چهارچوب‌های اجتماعی و مفهومی تولیدکننده‌ی آن عادات و معیارهای تفکیک عادت مطلوب از نامطلوب را نیز به مسئله تبدیل کند.

برآیند این نقد را می‌توان اینگونه صورت‌بندی کرد که اردبیلی، به‌رغم دستاورد مهم خود در پیوندزدن فلسفه‌ی اخلاق به ممارست‌های بدنمند و تبدیل فاصله‌ی میان شناخت

و شیوه‌ی زیستن به یک مسئله‌ی جدی فلسفی، در ترسیم الگوی ساختن سوژه با مسائلی نیازمند توضیح مواجه است: نخست آنکه با مشروط‌کردن سوژگی به تحقق آزادی، در معمای آغاز خودآفرینی گرفتار می‌آید و با جایگزین‌ساختن اخلاق فرمان‌محور با یک الگوی انضباطی خاص، هنجارگذاری آمرانه را از سطح کنش به سطح ساختار وجودی سوژه منتقل می‌کند؛ دوم آنکه مهارت تکنیکی در خودرصدگری و اجرای مکانیکی و بی‌رحمانه‌ی تمرینات را با خودآیینی انتقادی خلط می‌کند و مرز روشنی برای نقد خود قواعد انضباطی به دست نمی‌دهد؛ و سوم آنکه با تقلیل عواطف به موانع آگاهی و تمرکز بر مراقبه‌ی درونی، از ظرفیت معرفتی و انتقادی تجربه‌های عاطفی و نیز از ضرورت نقد ساختارهای بیناسوژگانی تولیدکننده‌ی عادت غفلت می‌ورزد. راه برون‌رفت از این محدودیت‌های درونی، گذار از الگوی ریاضت‌مدار و مکانیکی تقویت سوژه به یک پدیدارشناسی انتقادی و رابطه‌ای از خودفرم‌دهی است. در این افق بدیل، نخست باید سوژگی را نه وضعیتی صفر و یک و موکول به آزادی کامل، بلکه ظرفیتی طیفی و همواره حاضر در دل خود وضعیت انقیاد دانست تا امکان آغاز مقاومت بدون دور منطقی تبیین‌پذیر شود؛ دوم، هرگونه انضباط و تمرین بدنی و ذهنی باید همواره تابع داوری بازاندیشانه‌ی سوژه باقی بماند تا ممارست به انقیاد مکانیکی نینجامد و کثرت شیوه‌های اصیل زیستن محفوظ بماند؛ و سوم، پرورش آگاهی به‌جای محدودشدن به نظاره‌گری خنثای حالات درونی، باید با به رسمیت شناختن دلالت‌های انتقادی عواطف، به کنشی برای نقد و دگرگون‌ساختن مناسبات اجتماعی و تاریخی برسازنده‌ی بدن و ذهن گره بخورد.

۷. گذار هفتم: از سوژه‌ی اخلاقی به سوژه‌ی سیاسی؛ مسئله‌ی میانجی‌گری امر جمعی و حدود سیاست سوژه‌محور

هفتمین گذار در معماری کتاب، انتقال از سوژه‌ای است که در نسبت با زیستن، آگاهی و مسئولیت اخلاقی خود تعین می‌یابد، به سوژه‌ای که می‌خواهد در متن مناسبات

جمعی و سیاسی دست به مبارزه‌ای معنادار و موجه بزند. این انتخاب روش‌شناختی با پروبلماتیک اعلام‌شده‌ی آغاز کتاب سازگار است؛ زیرا مقصود اردبیلی در این سطح، تدوین نظریه‌ای کلان درباره‌ی دولت یا رژیم‌های سیاسی نیست، بلکه روشن‌ساختن شرایط امکان زیستن سیاسی موجه برای سوژه در هر وضعیت تاریخی است. بااین‌همه، پرسش کانونی این است که آیا مبانی هستی‌شناختی و اخلاقی سوژه‌ی تکین برای تبیین منطق پیدایش امر سیاسی کفایت می‌کنند، و چگونه می‌توان بدون تکیه بر میانجی‌های نهادی و جمعی، از مسئولیت فرد در قبال زیستن خود به مسئولیت سیاسی او در جهانی گذر کرد که قواعد و مناسباتش صرفاً با تصمیم فردی تعیین نمی‌شوند؟ اردبیلی در آغاز این فصل تصریح می‌کند که «مقیاس بحث در این اثر سوژه است» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۶۳۶) و بر همین مبنا، سیاست را از دریچه‌ی امکان مبارزه‌ی سوژه صورت‌بندی می‌نماید. او در تعریف ماهیت این کنش می‌نویسد: «کنش سیاسی همان کنش اخلاقی است که با مبارزات سیاسی و روح جمعی پیوند خورده است» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۶۳۷). گرفتاری اما در همین تعریف نخستین آشکار می‌شود: آیا صرف پیوندخوردن کنش اخلاقی با روح جمعی، برای تعین‌بخشیدن به ماهیت متمایز امر سیاسی کافی است؟ تردیدی نیست که هر کنش اخلاقی واجد پیامدهایی اجتماعی است و هر تصمیم فردی در شبکه‌ای از روابط جمعی محقق می‌شود؛ اما امر سیاسی ساحتی است که با منازعه بر سر قواعد مشترک، توزیع قدرت و سازمان‌دهی حیات جمعی سروکار دارد. بنابراین، اردبیلی باید به روشنی تبیین کند که در گذار از مسئولیت اخلاقی به کنش سیاسی، چه دگرگونی کیفی و ساختاری‌ای در منطق عمل رخ می‌دهد و چرا نمی‌توان سیاست را صرفاً بسط کمی یا گسترش دامنه‌ی مسئولیت اخلاقی فرد دانست.

اردبیلی برای عبور از تقابل کلاسیک فرد و جامعه، مفهوم سوژه‌ی پلاستیک را به کار می‌گیرد و تأکید می‌کند که «افراد برسازندهٔ جامعه‌اند و جامعه برسازندهٔ افراد است» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۶۳۸). این فرمول‌بندی دیالکتیکی، هرچند از فردگرایی اتمیستی و

کل‌گرایی مکانیکی فاصله می‌گیرد، اما به دلیل تقارن صوری خود، از توضیح عدم تقارن‌های واقعی در مناسبات اجتماعی بازمی‌ماند. جامعه صرفاً حاصل جمع جبری یا برآیند متوازن اراده‌های فردی نیست؛ بلکه میدانی انباشته از مناسبات نابرابر قدرت، نهادهای رسوب‌یافته و توزیع نامتقارن امکان تصمیم‌گیری است. اگر این ساختارهای پیشینی در خود فرایند تکوین سوژه‌ها و شکل‌دهی به افق آگاهی آنان دخالت دارند، دستگاه باید نشان دهد چگونه سوژه‌هایی که در شرایط نابرابر برساخته شده‌اند، می‌توانند صرفاً با اتکا به تصمیم و خودپروری فردی، در تعیین یا دگرگون‌ساختن قواعد مشترک مشارکت کنند. تقدم روش‌شناختی سوژه در این دستگاه، تبیین نسبت عاملیت فرد با ساختارهایی را که پیش از تصمیم او وجود دارند و حدود اثرگذاری کنش او را رقم می‌زنند، با ابهام جدی روبه‌رو می‌سازد.

این خلأ میانجی‌گری در ادعای اردبیلی مبنی بر سرریزشدن مبارزه‌ی فردی به ساحت جمعی به اوج می‌رسد. او با تأکید بر این‌که آغاز از سوژه به معنای اصالت‌بخشی به فرد نیست، مدعی می‌شود که تحقق زیستن موجه «از ساحت سوبژکتیو به ساحت بیناسوژکتیویتهٔ جزئی و در نهایت، بیناسوژکتیویتهٔ کلی سرریز خواهد شد» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۶۴۷). استعاره‌ی سرریزشدن یکی از مسئله‌دارترین حلقه‌های استدلالی در این گذار است. این‌که مبارزه‌ی اصیل یک سوژه بتواند الهام‌بخش دیگران باشد و امکان‌های تازه‌ای را در پیرامون خود بگشاید، امری قابل‌فهم است؛ اما مفهوم سرریزشدن، گذار از فرد به جمع را هم‌چون فرایندی طبیعی، پیوسته و خودبه‌خودی بازنمایی می‌کند و سازوکار واقعی تأسیس کنش جمعی را مسکوت می‌گذارد. در ساحت سیاست، ائتلاف، توافق، نمایندگی، اختلاف و گسست میان کنش‌گران، نتایج خودکار گسترش آگاهی فردی نیستند، بلکه در دل فرایندهای پرچالش مفصل‌بندی سیاسی پدید می‌آیند و قواعد خاص خود را می‌طلبند. ازاین‌رو، گذار به بیناسوژگانیت سیاسی نیازمند نظریه‌ای مستقل درباره‌ی چگونگی شکل‌گیری اراده و داوری مشترک است که استعاره‌ی سرریزشدن قادر به تأمین آن نیست.

اردبیلی البته در برابر خطر تبدیل‌شدن مبارزه‌ی ایجابی به تحمیل اراده‌ی اقلیتی آگاه بر دیگران، از اصل بنیادین حق انتخاب دفاع می‌کند. او با تفکیک دقیق میان سه سطح «حق انتخاب، شیوهٔ انتخاب و محتوای انتخاب» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۶۶۷)، تأکید می‌ورزد که حتی هنگامی که محتوای تصمیم افراد از منظر فلسفی ناموجه تشخیص داده می‌شود، اصل حق انتخاب آنان هرگز نباید سلب گردد. اردبیلی به‌ویژه در برابر وسوسه‌ی سرکوب آزادی به بهانه‌ی تحقق آرمان‌های رهایی‌بخش هشدار می‌دهد و می‌نویسد: «آزادی، حتی در همین معنای سلبی لیبرالیستی مورد نقد، را تحت هیچ شرایط و به هیچ بهانه‌ای نباید تعطیل کرد» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۶۶۴). این موضع قاطع و آگاهی اردبیلی از ضرورت حفظ چهارچوب دموکراتیک (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۶۶۴-۶۶۵)، از درخشان‌ترین بصیرت‌های سیاسی کتاب است که مبارزه را از درون به حفظ امکان مخالفت با خود متعهد می‌سازد. بااین‌حال، دشواری درونی فرایند استدلال در نسبت میان این تعهد هنجاری و شرایط تحقق پایدار آن نهفته است. هنگامی که حفظ حق انتخاب از سطح فضیلت اخلاقی سوژه‌ی مبارز فراتر می‌رود و به شرط امکان زیستن سیاسی همگان تبدیل می‌شود، تضمین آن نیازمند میانجی‌هایی حقوقی، نهادی و ساختاری است که اعتبارشان نمی‌تواند صرفاً بر آگاهی و خویشتن‌داری شخصی مبارزان استوار بماند.

تنش مشابهی در انتقال غایت‌شناسی به ساحت سیاست رخ می‌نمایاند؛ آن‌جا که اردبیلی تأکید می‌کند در کنش سیاسی نیز «ملاک عمل، نه در بیرون و آینده، بلکه در خود عمل است» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۶۵۵). این اصل، سپری نیرومند در برابر ماکیاولیسم سیاسی و توجیه خشونت به نام آرمان‌شهرهای آینده است؛ زیرا مقرر می‌دارد که کنش سیاسی باید در خود لحظه‌ی تحقق خود موجه باشد. اما کنش سیاسی، برخلاف تصمیم‌های فردی، در زمانمندی تاریخی و در دل مناسباتی استمرار می‌یابد که آثار عینی آن بسیار فراتر از لحظه‌ی تصمیم‌گیری سوژه عمل می‌کنند. مسئله در این‌جا بازگرداندن غایت بیرونی برای توجیه هر وسیله‌ای نیست؛ پرسش این است که اگر

ملاک عمل منحصراً در کیفیت آگاهی و قاطعیت لحظه‌ی عمل متمرکز شود، مسئولیت سیاسی چگونه می‌تواند تعهد به پیامدهای بلندمدت جمعی و پایداری قواعد مشترک را در درون موجه‌بودن کنش جای دهد؟

این چالش در دو آموزه‌ی پایانی فصل، یعنی نفی دشمن و سطوح پنج‌گانه‌ی کنش سیاسی، به اوج می‌رسد. اردبیلی در رادیکالیزه‌کردن منطق مبارزه می‌نویسد: «مبارزه در معنای مد نظر ما، مبارزه‌ای است بدون دشمن» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۶۹۷). پرهیز از نفرت روان‌شناختی و اهریمن‌سازی از اشخاص، دستاوردی مهم برای پالایش مبارزه از کین‌توزی است؛ اما کنش‌گر سیاسی در میدان واقعیت ناگزیر با نیروها و ساختارهایی روبه‌روست که به‌طور عینی امکان زیستن و انتخاب دیگران را مسدود می‌کنند. اگر نظریه نتواند میان نفی دشمن‌انگاری اخلاقی اشخاص و ضرورت تشخیص مناسبات متعارض و ساختاری قدرت تمایزی پایدار برقرار کند، مفهوم مبارزه‌ی بدون دشمن در عمل از تعین سیاسی تهی می‌شود. هم‌چنین، هنگامی که اردبیلی در پایان فصل از پنج سطح کنش سیاسی ـ شامل مقاومت در برابر سرکوب آزادی، دفاع از مقتضیات زندگی، مقابله با فریب اجتماعی، آفرینش شیوه‌های تازه‌ی ارتباط جمعی و خودانتقادی مستمر سوژه‌ها و گروه‌های مبارز ـ سخن می‌گوید (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۷۰۳–۷۰۵)، بار دیگر تضمین سلامت سیاست را بر دوش فضیلت خودانتقادی می‌گذارد؛ حال‌آنکه خودانتقادی فردی یا گروهی، هرچند شرطی لازم برای پرهیز از جزمیت است، هرگز نمی‌تواند جانشین سازوکارهای عینی و نهادی‌ای شود که امکان اعتراض متقابل و مهار قدرت را حتی در غیاب فضیلت مبارزاتی تضمین می‌کنند.

در اینجا نیز، اردبیلی به‌رغم بصیرت‌های رهایی‌بخش خود در دفاع بی‌قیدوشرط از آزادی سلبی، نقد دشمن‌سازی و نفی سیاست غایت‌محور، در گذار از سوژه‌ی اخلاقی به سوژه‌ی سیاسی با مسائلی ساختاری روبه‌رو می‌شود: نخست آنکه امر سیاسی را به امتداد مستقیم کنش اخلاقی تقلیل می‌دهد و با تکیه بر استعاره‌ی مبهم سرریزشدن، از تبیین سازوکارهای واقعی میانجی‌گری، مفصل‌بندی اراده‌ی جمعی و گذار از تصمیم فردی به

کنش مشترک بازمی‌ماند؛ دوم آنکه با تکیه بر تقارن رابطهٔ فرد و جامعه و روشن‌نکردن جایگاه تعارض ساختاری در آموزه‌ی مبارزه‌ی بدون دشمن، از تحلیل عدم تقارن‌های عینی قدرت و منازعات هژمونیک غفلت می‌ورزد؛ و سوم آنکه با متمرکزکردن ملاک عمل در کیفیت درونی لحظه‌ی تصمیم و واگذاردن تضمین آزادی به فضیلت خودانتقادی مبارزان، مسئله‌ی پیامدهای بلندمدت جمعی و ضرورت تأسیس نهادهای ضامن حق انتخاب را بی‌پاسخ می‌گذارد. راه ایجابی برای برون‌رفت از این سه محدودیت استدلالی، گذار از سیاست سوژه‌محور و اخلاق‌مدار به یک فلسفه‌ی سیاسی مبتنی بر میانجی‌گری، تعارض دموکراتیک و تأسیس نهادی است. در این افق بدیل، نخست باید استقلال نسبی منطق امر سیاسی به رسمیت شناخته شود تا کنش جمعی نه سرریز خودکار آگاهی فردی، بلکه محصول فرایندهای بیناسوژگانی گفت‌وگو، ائتلاف و داوری مشترک بر سر قواعد زیست جمعی فهمیده شود؛ دوم، نفی نفرت و اهریمن‌سازی شخصی با تحلیل انتقادی تعارض‌های ساختاری قدرت پیوند بخورد تا مبارزه‌ی سیاسی بتواند بدون فروغلتیدن به دوگانه‌ی اخلاقی خیر و شر، خطوط عینی سلطه و مقاومت را تشخیص دهد؛ و سوم، غایت درونی کنش سیاسی به‌گونه‌ای بازتعریف شود که مسئولیت در قبال پیامدهای جمعی و ساختن سازوکارها و نهادهای پایدار دموکراتیک را ـ که ضامن حق انتخاب همگان فارغ از فضیلت شخصی کنش‌گران‌اند ـ در دل خود جای دهد.

۸. گذار هشتم: مسئلهٔ عاملیت؛ نسبت سوژه و اگو در فرایند خودآفرینی و انضباط فردی

یکی از بنیادی‌ترین حلقه‌های مفقوده در خوانش انتقادی دستگاه اردبیلی، واکاوی خود مفهوم سوژه و تنش‌های هستی‌شناختی برسازنده‌ی آن در معماری این نظام فلسفی است. نویسنده در سراسر کتاب خویش، از یک سو می‌کوشد تا با اتکا به نقد سنت دکارتی و کانتی، سوژه را از جایگاه یک جوهر استعلایی، ثابت و خودبنیاد خلع کند و آن را صرفاً

به‌مثابه‌ی گره‌گاهی موقت، برساخته و تعین‌یافته در شبکه‌ی درهم‌تنیده‌ی علیت رادیکال معرفی نماید؛ چنان‌که صراحتاً استدلال می‌کند: «تنها همه چیز علت همه چیز است» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۳۷۹). اما از سوی دیگر، تمام بار تأسیسی نظام ایجابی خویش، مسئولیت اخلاقی و امکان فراروی از نیهیلیسم را دقیقاً بر دوش تصمیم، آگاهی و عاملیت همین سوژه‌ی برساخته قرار می‌دهد و تأکید می‌کند که «مقیاس بحث در این اثر سوژه است» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۶۳۶). جمع میان تعین علّی سوژه و نقش تأسیسی تصمیم او، مسئله‌ای دربارهٔ انسجام نظری دستگاه پدید می‌آورد: تمایز سوژه و اگو چگونه امکان آغاز خوددگرگونی را توضیح می‌دهد؟

تمایز اردبیلی میان فرد تجربی و سوژه را می‌توان در ارتباط با این مسئلهٔ هستی‌شناختی بررسی کرد. او میان فرد تجربی، متأثر از سازوکارهای بقا و میل، و سوژه به‌مثابهٔ مقام آزادی و آگاهی تمایز می‌گذارد و می‌نویسد: «یک فرد همواره و بالذات سوژه نیست، بلکه تنها زمانی سوژه است، که آزاد باشد» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۵۵۷). در این صورت‌بندی، سوژگی یک داده‌ی پیشینی و قطعی نیست، بلکه یک دستاورد پراکسیس‌محور است که از رهگذر بازاندیشی و تغییر عادات، رانه‌ها و سازوکارهای محدودکنندهٔ عاملیت تحقق می‌یابد. او برای تحقق این گذار از فرد اسیر به سوژه‌ی آزاد، الگویی از تمرینات دشوار ذهنی و بدنی را پیش می‌نهد، اما هم‌زمان یادآور می‌شود که «خود آگاهی نیازمند آمادگی است» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۶۰۸). برای ایجاد این آمادگی، بر تداوم و انضباط در ممارست تأکید می‌کند و می‌نویسد: «تمرین باید بی‌رحمانه – با خود بی‌هیچ رحمی – و مکانیکی انجام شود» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۷۷۱).

مشکل اما دقیقاً در همین لحظه‌ی گذار و در دل همین تجویز انضباطی پدیدار می‌شود. پرسش این است: در نقطه‌ی صفر این فرایند، پیش از آنکه سوژه‌ی آزاد متولد شود، چه عاملیتی در درون فرد تصمیم می‌گیرد که این تمرینات منظم ذهنی و بدنی را آغاز کند؟ اگر سوژگی آزاد حاصل فرایند پرورش است، باید توضیح داد آغاز این فرایند بر چه سطحی از عاملیت تکیه دارد. آیا فرد پیش از تحقق کامل آزادی، از ظرفیت‌هایی

تدریجی برای بازاندیشی و تغییر عادت برخوردار است، یا دستگاه آغاز این فرایند را به اگو نسبت می‌دهد؟ این پرسش به‌ویژه از آن رو مطرح است که اگو در این دستگاه با سازوکارهای بقا و میل پیوند دارد. چگونه ممکن است که اگوی اسیر، با تکیه بر منابع درونی خویش، ظرفیت تصمیم‌گیری معطوف به رهایی را پرورش دهد، به‌نحوی‌که از طریق تمرین و بازآرایی عادت‌های خود، خود را نفی کند و سوژه‌ی آزاد را بپروراند؟ این پرسش، تفسیر گزارهٔ پیشین نویسنده را که «شرط امکان مبارزه یک «تصمیم» است» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۴۳)، به توضیح منشأ و شرایط امکان تصمیم وابسته می‌سازد.

این ابهام پرسشی دربارهٔ کارکرد تمرینات ایجاد می‌کند: چه معیاری نشان می‌دهد افزایش توان نظارت بر خویشتن به خودآیینی می‌انجامد و صرفاً کنترل فرد بر حالات و رفتارهای خود را تقویت نمی‌کند؟ هنگامی که فرد به نظارت مستمر بر غرایز، عواطف و حواس خود فراخوانده می‌شود و «زیستن در مقام تمرینی مستمر» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۷۶۰) را سرلوحهٔ کار قرار می‌دهد، این احتمال مطرح می‌شود که رابطهٔ فرد با خود عمدتاً به رابطه‌ای کنترلی تبدیل شود. ارزیابی تحقق این پیامد، افزون بر تحلیل مفهومی، به شواهدی دربارهٔ اجرای تمرینات نیاز دارد. برای تمایز تقویت سوژه از افزایش کنترل اگو بر خویشتن، صرف تغییر هدف یا عنوان تمرینات کافی نیست؛ باید نشان داد این تمرینات چگونه امکان نقد و بازبینی خود سازوکار کنترل را فراهم می‌کنند. اگر نظم تمرینی امکان بازبینی قواعد خود را فراهم نکند، میان انضباط مورد انتظار و انعطاف‌پذیری سوژه تنش پدید می‌آید. ازاین‌رو، سازگاری این الگو با مفهوم سوژهٔ پلاستیک به توضیح شرایط نقد، تعدیل و توقف تمرینات وابسته است. نویسنده خود تصریح می‌کند که «دشوارترین مبارزه، مبارزه با جزمیت نظام باور خود و واکنش یک‌جانبهٔ غیرموجه پنداشتن سایرین است» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۵۰۲). بااین‌حال، لازم است توضیح داده شود چگونه این تأکید بر نقد جزمیت، در قواعد و شیوهٔ اجرای تمرینات نیز تحقق می‌یابد.

افزون بر این، درگیری نظام با هستی‌شناسی علیت رادیکال، مسئلهٔ عاملیت را نیز تشدید می‌کند. در یک جهان سراسر متعین و درهم‌تنیده که همه‌چیز علت همه‌چیز است، ادعای این‌که یک گره‌گاه موقت (فرد) می‌تواند با یک تصمیم خودبنیاد، در برابر کل جریان علّی برسازنده‌اش بایستد و خویشتن را از نو بازآرایی کند، نیازمند توضیحی دربارهٔ منشأ و حدود عاملیت است تا روشن شود چگونه می‌توان از قدرت خوددگرگونی سوژه دفاع کرد، بی‌آنکه استقلال او از شرایط برسازنده‌اش مفروض گرفته شود. اردبیلی از یک‌سو بر تعین علّی سوژه تأکید می‌کند و می‌نویسد که «خلق هر شکلی از معیار عقلانی، عملی به‌غایت غیرعقلانی است» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۴۱)؛ از سوی دیگر، در اخلاق و تمرین بر نقش تصمیم و خوددگرگونی تکیه دارد. سازگاری این دو سطح مستلزم توضیح آن است که عاملیت چگونه درون مناسبات علّی شکل می‌گیرد و چه حدودی دارد.

بدین ترتیب، نسبت تعین علّی و خوددگرگونی در نظریهٔ سوژگی به توضیح بیشتری نیاز دارد. این معماری از یک‌سو بر ضرورت علّی تأکید دارد و از سوی دیگر برای موجه‌ساختن مبارزه و دفاع از این گزاره که «مبارزه زیستنی معنابخش/معنادار و ارزش‌گذار/ارزشمند است» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۴۵)، بر توان سوژه برای تصمیم‌گیری و تغییر خویشتن تکیه می‌کند. برای تکمیل این بحث می‌توان آزادی سوژه را در نسبت با گشودگی به دیگری، پذیرش آسیب‌پذیری و تعامل با شرایط بیرونی بررسی کرد، نه صرفاً بر پایهٔ تسلط بر خویشتن. اگر انضباط فردی از نقد مناسبات اجتماعی و امکان بازبینی قواعد خود جدا شود، ظرفیت رهایی‌بخش آن محدود خواهد شد. مسئله این است که الگوی خودپروری چگونه از تبدیل‌شدن به نظارت یک‌جانبهٔ فرد بر خویشتن جلوگیری می‌کند؟

بخش دوم: آزمون‌های بیرونی فلسفه‌ی مبارزه؛ امکان‌ها، حدود و افق‌های بدیل

نقد فرارونده درست در نقطه‌ای آغاز می‌گردد که بازسازی منطق درون‌ماندگار دستگاه، به‌رغم ضرورت روش‌شناختی‌اش، برای سنجش تمامی ظرفیت‌ها و بن‌بست‌های آن کفایت نمی‌کند. محدودماندن در افق نقد درونی، همواره این خطر ساختاری را در پی دارد که منتقد، ناخواسته اسیر مفروضات پنهان و محدودیت‌های گفتمانی خود متن شود و صرفاً در همان زمینی بازی کند که دستگاه برای او مهیا ساخته است. ازاین‌رو، نقد فرارونده با احضار آن‌چه نظام به حاشیه رانده یا مسکوت گذاشته است، افق دیالکتیکی تازه‌ای می‌گشاید. مسئله در این ساحت، صدور حکم قطعی درباره‌ی چهارچوب اردبیلی بر پایه‌ی مرجعیت جزمی سنت‌های فلسفی رقیب نیست؛ بلکه آزمودن تاب‌آوری این دستگاه در مواجهه با پرسش‌ها و امکاناتی است که در شبکه‌ی مفهومی آن به‌تمامی مفصل‌بندی نشده‌اند. این مواجهه مجالی است تا هر پروبلماتیک با آشکارکردن مرزهای دیگری، خود نیز در معرض بازاندیشی و دگرگونی رادیکال قرار گیرد.

۱. نقد پروبلماتیک بنیادین؛ از بحران مبانی تا دعوی تقدم نیهیلیسم

پروبلماتیک تأسیسی کتاب اصول مبارزه در زمانه‌ی نیهیلیسم در تلاقی سه بحران هستی‌شناختی و معرفتی شکل می‌گیرد: فروپاشی اعتبار کلان‌روایت‌های معنابخش، ناتوانی سوژه در توجیه هنجاری زیستن و پراکسیس خویش، و ضرورت آفرینش امکانی برای مبارزه در وضعیتی که دیگر هیچ بنیاد استعلایی و مصون از نقدی در دسترس نیست. اردبیلی با عزیمت از این نقطه‌ی صفر، می‌کوشد نشان دهد که بحران معاصر را نمی‌توان به‌سادگی به فقدان این یا آن ارزش انضمامی فروکاست؛ آن‌چه به‌نحوی رادیکال دچار بحران شده است، امکان دفاع عقلانی از خود فرایند ارزش‌گذاری است. او در همان سطور آغازین اثر خود به‌روشنی تصریح می‌کند که قصد ندارد به شیوه‌ای آکادمیک و تاریخ‌نگارانه نیهیلیسم را تعریف کند (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۰). او این پدیده را در

یک نسبت تاریخی با زوال روایت‌های معنابخش تبیین می‌کند و از آن در مقام یک شورش علیه باورپذیری و موثق‌بودن این قصه‌ها سخن می‌گوید (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۳۱). در این صورت‌بندی، نیهیلیسم پیامد ناگزیر آشکارشدن ناتوانی روایت‌های دینی، علمی و فلسفی در توجیه حقیقت و غایت کیهان و حیات انسانی است. بااین‌همه، ورودی کوتاه به نمونه‌هایی از فهم نیهیلیسم و خروجی‌های آن نشان می‌دهد که مفروض گرفتن فهمی کلی و همه‌شمول از نیهیلیسم دشواری‌هایی به بار می‌آورد. تاریخ مفهوم نیهیلیسم، یک‌پارچه نیست و تفسیرهای متمایز آن، لاجرم معنای فراروی و حتی امکان خود مبارزه را دگرگون می‌سازند.

در سنت تفکر نیچه، نیهیلیسم را هرگز نمی‌توان با صرف بی‌معنایی زندگی یا فروپاشی روان‌شناختی باورهای پیشین هم‌ارز دانست. نیچه در *غروب بت‌ها*، تبارشناسی این خطا را بازسازی می‌کند؛ فرایندی که از برنهادن جهان حقیقی افلاطونی و وعده‌ی رستگاری مسیحی آغاز می‌شود، با استمرار مرجعیت جهان فراحسی در هیأت تکلیف اخلاقی کانتی تداوم می‌یابد، و سرانجام به فروپاشی خود تقابل سلسله‌مراتبی جهان حقیقی و جهان ظاهری می‌انجامد. افزون بر این، تمایز بنیادین میان نیهیلیسم فعال و منفعل نشان می‌دهد که این وضعیت مرزی می‌تواند هم در هیأت فرسودگی، انفعال و کناره‌گیری واپسین‌انسان از آفرینش تجلی یابد، و هم در صورت نیرویی آری‌گویانه که ارزش‌های فرسوده را در هم می‌کوبد تا راه را برای خودآفرینی بگشاید. در خوانش هستی‌شناختی هایدگر، مسئله ابعادی رادیکال‌تر می‌یابد. نیهیلیسم در پیوند ذاتی با تاریخ متافیزیک غربی، به ازیادرفتن پرسش از حقیقت خود هستی مربوط می‌شود. هایدگر در مواجهه‌ی انتقادی خود با نیچه، استدلال می‌کند که جایگزینی ارزش‌های فروریخته با ارزش‌هایی تازه ـ یعنی همان آفرینش فعالانه‌ی نیچه‌ای ـ فی‌نفسه عبور از ماهیت نیهیلیسم نیست؛ بلکه چه‌بسا استمرار پنهان همان منطق متافیزیکی اراده‌ی معطوف به قدرت باشد. در این خوانش، هرگونه اراده برای چیرگی بر نیهیلیسم از طریق تأسیس ارزش‌های نو، هم‌چنان در اسارت هستی‌شناسی سوبژکتیویستی باقی می‌ماند.

در اواخر قرن بیستم، جانی واتیمو (واتیمو، ۱۹۸۸) در مقام فیلسوفی که نیهیلیسم دغدغه‌ی کانونی اندیشه‌ی اوست، با اتکا به میراث نیچه و هایدگر، قرائتی سراسر متفاوت و هرمنوتیکی عرضه می‌کند. در دستگاه فکری او، نیهیلیسم نه یک بحران فاجعه‌بار که باید با تأسیس یک نظام تازه بر آن چیره شد، و نه صرفاً بیماری زوال معنا، بلکه یگانه شانس رهایی ماست. واتیمو با طرح ایده‌ی تفکر خفیف و استقرار هستی‌شناسی خفیف، نیهیلیسم را نه یک فاجعه، بلکه به‌مثابه‌ی تضعیف ساختارهای صلب هستی، فرسایش حقیقت بنیادگرا و تقلیل خشونت متافیزیکی می‌فهمد و از دل آن، نوعی نیهیلیسم ایجاب‌شده و رهایی‌بخش را استنتاج می‌کند که مستلزم پذیرش تاریخ‌مندی رادیکال، وداع قاطع با نظام‌سازی و تن‌دادن به تکثر بی‌پایان تأویل‌هاست.

تأمل در این فرایند از یک‌سو، و خروجی‌های متفاوت و عصری نیهیلیسم از سوی دیگر، نشان می‌دهد که تقلیل این مفهوم متکثر به یک بحران انتزاعی فقدان معنا، دستگاه فلسفی را از درک سازوکارهای مادی سلطه محروم می‌سازد. نیهیلیسم در بسط تاریخی خود، از سلطه‌ی مطلق تکنیک و عقلانیت ابزاری، تا ظهور هوش مصنوعی، حاکمیت الگوریتم‌های پیش‌بین و زیست‌سیاست حاکم بر بدن‌ها، تطور یافته است. در جهان معاصر، بی‌معنایی صرفاً یک وضعیت روان‌شناختی یا فقدان غایت استعلایی نیست، بلکه در قالب شبکه‌های دیجیتال، استثمار داده‌ها و انقیاد تکنولوژیک سوژه به‌نحوی انضمامی و سیستمی تولید و بازتولید می‌شود. برگزارنکردن این تاریخ مادی و نادیده‌گرفتن این خروجی‌های متمایز عصری، و در نهایت مستحیل‌کردن همه‌ی آن‌ها در یک فهم کلی، روان‌شناسانه و همه‌شمول از نیهیلیسم، محدودیت بنیادین کتاب اردبیلی است. تعمیم نیهیلیسم به بحرانی فراگیر در معنا، به‌تنهایی برای تحلیل سازوکارهای مشخص قدرت کافی نیست. برای ارزیابی ظرفیت اجتماعی نظریه باید نشان داد مفاهیم آن چگونه به تحلیل نهادها، فناوری‌ها و مناسبات تاریخی معین پیوند می‌خورند.

گرچه اردبیلی به‌درستی تصریح می‌کند که نیهیلیسم خانه‌ی ماست (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۷۰)، اما همین بصیرت، دستگاه استدلالی او را با تنشی حل‌ناشده مواجه می‌سازد: اگر مبارزه‌ی رادیکال به‌ناگزیر درون افق نیهیلیسم رخ می‌دهد و مصالح مفهومی خود را از امکانات همان وضعیت مسدود تغذیه می‌کند، فراروی از آن مستلزم چه گسست ساختاری‌ای است؟ آیا هدف، بازگرداندن کارکرد معنابخشی به سوژه است یا ساخت‌گشایی خود آن مناسباتی که اساساً زندگی را نیازمند توجیه بر پایه‌ی مرجعی ممتاز ساخته‌اند؟ او می‌پرسد: «آیا تنها عمل بامعنا در زمانهٔ بی‌معنایی، نمی‌تواند مواجهه یا مبارزه با (یا در بطن) خود بی‌معنایی باشد؟» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۰۵). این چرخش، مبارزه را از استبداد نتیجه رها می‌سازد؛ اما نسبت میان زندگی به‌مثابه‌ی غایت درونی و مبارزه به‌مثابه‌ی شرط انحصاری زیستن موجه هم‌چنان مبهم می‌ماند.
هنگامی که اردبیلی از این پروبلماتیک ویژه، به رتبه‌بندی هنجاری سایر مسائل انضمامی گذر می‌کند، این خلأ تاریخی و مادی آشکارتر می‌شود. او تصریح می‌کند که شبه‌مبارزه یعنی تمام مبارزاتی که مسئله‌ی اصلی ـ یعنی نیهیلیسم ـ را هدف اصلی خود قرار نمی‌دهند (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۰۷). هرچند او با افزودن یک تبصره، مبارزات رهایی‌بخش علیه استبداد و بی‌عدالتی را یک‌سره تعطیل نمی‌کند، اما اعتبار آن‌ها را اکیداً به خودآگاهی نسبت به بحران نیهیلیسم منوط می‌سازد. بااین‌حال، مبارزه‌ی طبقاتی علیه استثمار، مقاومت در برابر ستم جنسیتی، یا کوشش برای دگرگونی مناسبات خُرد قدرت، لزوماً صورت‌های ناآگاهانه و تقلیل‌یافته‌ی مبارزه با نیهیلیسم نیستند. دشواری بنیادین دستگاه در این‌جا، تبدیل مسئله‌ی برگزیده‌ی نویسنده به مرجع استعلایی تعیین اعتبار دیگر مسئله‌هاست. اردبیلی درباره‌ی برخی مبارزات انضمامی معطوف به حقوق و آزادی، در صورت فقدان توجیه مبانی‌شان، به قاطعیت حکم می‌کند که اصلاً فاقد هرگونه ارزشی هستند (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۰۹). این تقلیل ارزش ساحت‌های گوناگون مقاومت به میزان انطباق آن‌ها با پروبلماتیک نیهیلیسم، عملاً انحصار تعیین مسئله‌ی اصلی را در اختیار دستگاه قرار می‌دهد.

گرچه پروژه‌ی اردبیلی گامی بنیادین در تأسیس فلسفه‌ی مقاومت برمی‌دارد، اما این دستگاه زمانی به امکانات رادیکال خود وفادار خواهد ماند که نیهیلیسم را از جایگاه معیار ممتاز و فراتاریخی تمام مسئله‌ها، به یکی از پروبلماتیک‌های بنیادی و گشوده‌ی فلسفه بازگرداند. در غیاب چنین ایضاحی، همواره این خطر پابرجا می‌ماند که نظام پلاستیک، در کوشش ایجابی برای فراروی از بی‌معنایی، ضرورت مبارزه و معیارهای خودبنیاد آن را به مرجعی انحصاری بدل سازد و بدین‌سان، در سطحی نو و با واژگانی رادیکال، همان منطق مرکزگرایی را بازتولید کند که در گام نخست قصد ساخت‌گشایی آن را داشته است.

۲. امکان نظام‌سازی پس از فروپاشی بنیادها؛ نقد پساهگلی کلیت، دیالکتیک و بازتأسیس متافیزیک

پروژه‌ی فلسفی اردبیلی را نمی‌توان بدون تعیین نسبت دیالکتیکی آن با میراث هگل و سرنوشت نظام‌سازی در فلسفه‌ی پساهگلی به‌درستی ارزیابی کرد. نویسنده امکان داشتن یک دستگاه جامع را در روزگار فقدان بنیادها، در مفهوم نظام پلاستیک جست‌وجو می‌کند و آن را چنین صورت‌بندی می‌نماید: «نظامی همواره گشوده، خودنقاد و پلاستیک (به هر سه معنای شکل‌دهنده، شکل‌پذیر و انفجاری)» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۵۴). در این تلقی، بقای نظام در مصون‌ماندن از نقد و حفظ صلب مبانی نیست بلکه در قابلیت مواجهه آن با تناقض‌ها، پذیرش امر متفاوت و حتی امکان انفجار صورت‌های تثبیت‌شده‌ی خود وابسته می‌گردد. بااین‌حال، پرسشی بنیادی هم‌چنان نیازمند پاسخ باقی می‌ماند: آیا واردکردن دگرگونی و خودانتقادی به ساختمان نظام، برای فراروی از منطق متافیزیکی کلیت کفایت می‌کند، یا نظام در همین کوشش، اصل تقدم خود بر امر متفاوت و ناهمان را در صورتی تازه و منعطف‌تر استمرار می‌بخشد؟

نسبت اردبیلی با هگل در این‌جا نسبتی ساده از پیروی یا گسست نیست. او ضمن دفاع از ظرفیت‌های پویای دیالکتیک هگلی، می‌کوشد محدودیت‌های غایت‌شناختی آن را از

طریق مفهوم پلاستیسیته رفع کند. این خوانش، پیوندی عمیق با تفسیر کاترین مالابو از دیالکتیک دارد؛ مالابو، برخلاف قرائت‌هایی که فلسفه‌ی هگل را به نظامی بسته و معطوف به فرجامی ازپیش‌معلوم تقلیل می‌دهند، بر ظرفیت دیالکتیک برای پذیرش آینده، دگرگونی و ظهور امر پیش‌بینی‌ناپذیر تأکید می‌کند (مالابو، ۲۰۰۰). اردبیلی این امکان را گسترش می‌دهد و معیار صدق پلاستیک را حاصل مواجهه‌ی انتقادی با معیارهای مطابقت، انسجام، پراگماتیسم و صدق دیالکتیکی می‌داند (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۲۰۱–۲۰۲). این صورت‌بندی نوآورانه را باید عمیقاً جدی گرفت؛ زیرا نقد آن دیگر نمی‌تواند بر فرض بسته‌بودن ضروری هر نظامی استوار باشد، بلکه منتقد باید نشان دهد چگونه ممکن است خود سازوکار گشودگی نیز به شیوه‌ای ظریف‌تر برای استمرار مرجعیت کلیت به‌کار گرفته شود.

نقطه‌ی تعیین‌کننده در این گذار انتقادی، در تعبیر خود اردبیلی از نسبت نظام با دیگری آشکار می‌شود. به اعتقاد او، «شدت پلاستیسیتهٔ هر نظام است که قدرت موجههٔ آن را تعیین می‌کند»، و بی‌درنگ این قدرت را بر اساس توانایی نظام برای «هضم هر شکلی از «دیگری»» توضیح می‌دهد (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۲۰۴). استعاره‌ی هضم دیگری، حتی هنگامی که به دگرگونی ساختار پذیرنده بینجامد، هنوز نسبتی تقلیل‌گرا را مفروض می‌گیرد که در آن، نظام افق نهایی مواجهه و یگانه مرجع بازآرایی تفاوت‌ها باقی می‌ماند. مسئله در این‌جا نفی امکان یادگیری نظام از دیگری نیست؛ مسئله این است که اگر قدرت موجهه‌ی نظام منحصراً با توان درونی‌سازی هر امر متفاوت سنجیده شود، آن‌چه سرسختانه در برابر این درونی‌سازی مقاومت می‌کند، از آغاز در معرض تفسیر به ناتوانی نظام یا نقصان ارتباط قرار خواهد گرفت و بدین‌سان، استقلال رادیکال دیگری در دستگاه هاضمه‌ی نظام مضمحمل می‌گردد.

نقد آدورنو بر دیالکتیک ایجابی هگل دقیقاً از همین حیث واجد اهمیتی کانونی است. در دیالکتیک منفی، مسئله تنها ناتوانی نظام در شناخت برخی امور جزئی یا نقص موقت آن نیست؛ آن‌چه آماج نقد قرار می‌گیرد، تقدم هستی‌شناختی منطق این‌همانی بر امر

ناهمان است. آدورنو استدلال می‌کند که امر ناهمان را نمی‌توان صرفاً لحظه‌ای گذرا از حرکت دیالکتیکی مفهوم دانست که سرانجام در کلیتی غنی‌تر و پلاستیک‌تر جای گیرد؛ زیرا خود ضرورت این جای‌گرفتن و هضم‌شدن، بازتاب سلطه‌ی اندیشه‌ی همانندساز بر چیزی است که منطقاً از آن فراتر می‌رود (آدورنو، ۱۹۷۳). در این افق فکری، امکان انفجار نیز به‌تنهایی پاسخ این دشواری نیست؛ زیرا حتی گسست و انفجار، مادامی که به‌مثابه‌ی یکی از کارکردهای ازپیش‌تعیین‌شده‌ی منطق پلاستیک در جهت بقا و تطبیق نظام فهمیده شوند، هم‌چنان در افق استمرار همان منطق کل‌گرا قرار می‌گیرند و خصلت ویران‌گر امر ناهمان را خنثی می‌سازند.

همین تنش ساختاری را می‌توان از منظر ساخت‌گشایی در اندیشه‌ی دریدا نیز صورت‌بندی کرد. دریدا در نقد مفهوم ساختار مرکزمدار، استدلال می‌کند که مرکز، حتی هنگامی که امکان جابه‌جایی عناصر و پویایی سیستم را فراهم می‌کند، هم‌زمان حدود بازی آن‌ها را از پیش تعیین و تحدید می‌سازد. مسئله بنابراین، جایگزین‌کردن مرکزی ثابت با مرکزی دیگر، یا افزودن صرف امکان تغییر به یک ساختار موجود نیست؛ بلکه آشکارکردن ناپایداری رادیکال همان مرجعی است که تعیین می‌کند چه چیزی درون ساختار معتبر شناخته شود و چه چیزی بیرون از آن قرار گیرد (دریدا، ۱۹۷۸). هنگامی که دستگاه اردبیلی پلاستیسیته را در جایگاه اصل بنیادین نظام می‌نشاند، باید پرسید آیا خود این مفهوم منعطف، به اصل تنظیم‌کننده‌ای استعلایی بدل نمی‌شود که دامنه‌ی معتبر تمام دگرگونی‌ها را از پیش مشخص می‌کند؟ گشودگی نظام زمانی دامنه‌ای بنیادی می‌یابد که خود معیار گشودگی نیز بازبینی‌پذیر باشد؛ بنابراین، باید روشن شود آیا تجربه می‌تواند اعتبار این معیار را به پرسش بکشد یا فقط در چهارچوب آن ارزیابی می‌شود.

این پرسش با جایگاه احیاشده‌ی متافیزیک در پروژه‌ی اردبیلی پیوندی مستقیم دارد. او، برخلاف بسیاری از رویکردهای معاصر که از عبور قطعی از متافیزیک سخن می‌گویند، آشکارا بر ضرورت آن پای می‌فشارد و تصریح می‌کند: «بدون متافیزیک، انسان

نمی‌تواند هیچ ادعایی را موجه کند» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۳۵۴). بنابراین، نمی‌توان دستگاه او را صرفاً فلسفه‌ای پسامتافیزیکی دانست که ناخواسته به برخی تعهدات متافیزیکی بازگشته است؛ او متافیزیک را عامدانه فرامی‌خواند. اردبیلی در آغاز هستی‌شناسی خود از «نوع بازبینی‌شده‌ای از ایدئالیسم وحدت‌گرای بیناسوژگانی پویشی پلاستیک» دفاع می‌کند (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۳۵۳). این توصیف فشرده نشان می‌دهد که پروژه او با وجود فاصله‌گیری از جوهرهای ثابت و صلب ، هم‌چنان به صورت‌بندی عامی از کلیت واقعیت متعهد است. چنین تعهدی در کوشش برای قرار دادن تجربه در جایگاه بنیاد هستی‌شناسی آشکارتر می‌شود؛ آن‌جا که ادعا می‌کند: «اگر هستی‌ای هست، اگر بناست تجربه‌ای از هستی ممکن باشد، این هستی باید در بنیادش از سنخ خود همین احساس باشد» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۳۶۲). می‌توان از ضرورت بازاندیشی در دوگانه‌ی سوژه و ابژه دفاع کرد، بی‌آنکه از آن، ساختار کلی هستی را نتیجه گرفت. تعهد دستگاه به ناتمامی روایت‌ها نیز پاسخ به این تناقض را منتفی نمی‌سازد؛ زیرا حتی نظامی که ناتمامی خود را می‌پذیرد، ممکن است در سطح مقدمات بنیادین خود واجد دعوی‌ای همه‌شمول و همسان‌ساز درباره‌ی سرشت هستی باشد.

مواجهه با تفکر پسامتافیزیکی هابرماس راه دیگری برای آشکارکردن این محدودیت ساختاری فراهم می‌آورد. نزد هابرماس، فراروی از متافیزیک مستلزم نفی عقلانیت یا چشم‌پوشی از امکان توجیه هنجاری نیست؛ بلکه این فراروی به بازاندیشی در جایگاه فلسفه و انتقال منبع اعتبار از مرجع ممتاز آگاهی یا نظام کل‌گرا، به فرایندهای تاریخی و بیناسوژگانی استدلال مربوط می‌شود (هابرماس، ۱۹۹۲). او با اتکا به عقلانیت ارتباطی نشان می‌دهد که توجیه، نیازمند احاطه‌ی متافیزیکی بر هستی نیست. تفاوت این افق با پروژه‌ی اردبیلی در ضرورت یا امتناع داشتن دستگاه نظری خلاصه نمی‌شود؛ چه‌آنکه اندیشه‌ی هابرماس خود واجد طرحی نظری و به‌شدت نظام‌مند است. اما در دستگاه هابرماسی، خود معیارهای داوری نیز در معرض رویه‌ی دموکراتیک مواجهه‌ای قرار می‌گیرند که نتیجه‌ی آن از پیش برای هیچ نظامی قابل‌تعیین نیست.

از این منظر، مسئله‌ی بنیادی نظام اردبیلی سرانجام به نسبت پرمخاطره‌ی میان خودمحدودسازی و خودتأسیسی بازمی‌گردد. نظامی که معیارهای اعتبار خود را خود می‌سازد و هم‌زمان ادعا می‌کند امکان بازبینی آن‌ها را می‌پذیرد، بی‌تردید گامی مهم در فاصله‌گرفتن از جزمیت سنتی برمی‌دارد؛ اما اگر مرجع تشخیص این‌که کدام دگرگونی موجه است و کدام ناموجه، همواره درون خود چهارچوب نظام باقی بماند، هنوز روشن نیست چگونه می‌تواند میان تحول حقیقی رادیکال و بازآرایی دفاعی همان مفروضات پیشین تمایز بگذارد. نقد پساهگلی و پسامتافیزیکی دستگاه اردبیلی، مشروعیت نظام‌سازی را از پیش نفی نمی‌کند؛ یکی از امتیازهای پروژه در آن است که دگرگونی، نقد و ناتمامی را از عوامل بیرونی تهدیدکننده، به عناصر درونی حیات نظام ارتقا می‌دهد. اما محدودیت بنیادین آن دقیقاً در این است که خود اصل پلاستیسیته، با ادعای توانایی درونی‌سازی و هضم هر امر متفاوت، به صورتی تازه، هوشمندتر و مصون‌تر از مرجعیت کلیت بدل می‌شود. اگر هر گسست، تفاوت و نقدی سرانجام تنها در نسبت با ظرفیت استمرار و هاضمه‌ی دستگاه معنا یابد، نظام پلاستیک، با وجود فاصله‌گیری از صورت‌های کلاسیک متافیزیک، هنوز از منطق اقتدارگرای کلیتی که می‌کوشد از آن فراتر رود، رهایی نیافته است.

اگر قرار باشد این نقد در افقی رادیکال‌تر صورت‌بندی شود، ضرورت دارد تا عناصر اصلی و بنیادین نقدهایی که از نیمه‌ی دوم قرن بیستم تا کنون علیه سنت متافیزیکی اقامه شده‌اند، به میدان آورده شوند. در این مقطع تاریخی، رویکردهایی پدید آمده‌اند که مبانی و حدود اعتبار متافیزیک را از منظرهای متفاوت به پرسش می‌کشند. برای نمونه، می‌توان به ساخت‌گشایی در اندیشه‌ی دریدا اشاره کرد که متافیزیک حضور و هرگونه ساختار مرکزمدار را به‌مثابه‌ی خاستگاه خشونت و سلسله‌مراتب تقلیل‌گرایانه افشا می‌کند؛ یا پروژه‌ی لویناس (لویناس، ۱۹۶۹) که با تقدم‌بخشیدن به اخلاق بر هستی‌شناسی، کوشش متافیزیک برای احاطه بر کلیت هستی را شکلی از خشونت مفهومی و نفی غیریت دیگری می‌خواند؛ و سرانجام، سنت هرمنوتیک انتقادی و تفکر

خفیف در اندیشه‌ی واتیمو (واتیمو، ۱۹۸۸) که نسبت ادعاهای بنیادگرایانه دربارهٔ واقعیت را با تاریخ‌مندی تفسیر و تکثر آن بررسی می‌کند. با توجه به نقدهای معاصر متافیزیک، پرسش این است که اردبیلی امکان و اعتبار طرح متافیزیکی خود را بر چه مبنایی توجیه می‌کند و کدام‌یک از اعتراض‌های این سنت‌ها را پاسخ‌گفته می‌داند. برای سنجش تفاوت متافیزیک پلاستیک با صورت‌های پیشین متافیزیک، باید مشخص کرد نقدهای مربوط به مرکزیت، تاریخ‌مندی و کلیت‌سازی چه تغییری در مقدمات و معیارهای اعتبار آن ایجاد کرده‌اند. معرفی اصطلاحات تازه، بدون نشان‌دادن این تغییرات، برای اثبات تفاوت ساختاری کافی نیست. ادعای گشودگی نظام ایجاب می‌کند که نسبت آن با این اعتراض‌ها در سطح مقدمات و شیوهٔ استدلال روشن شود. اگر این طرح نتواند نحوهٔ مواجههٔ خود با این نقدها را توضیح دهد، این اعتراض باقی می‌ماند که برخی مفروضات کل‌گرایانهٔ مورد نقد در سنت‌های پساهگلی و پسامتافیزیکی را حفظ کرده است.

۳ .نظریهٔ نظام‌های تمثیلات؛ آفرینش مفهومی ضروری یا بازتولید مسئلهٔ بازنمایی و اعتبار در صورتی دیگر؟

نظریهٔ نظام‌های تمثیلات، به تصریح اردبیلی، بنیان روش‌شناختی دستگاه فلسفی اوست؛ نظریه‌ای که می‌کوشد پس از فروپاشی اعتبار شناخت قطعی و بی‌واسطه، امکان صورت‌بندی و موجه‌سازی نظام‌های شناختی را توضیح دهد. نقطهٔ عزیمت او این است که شناخت نه انعکاس منفعل واقعیت، بلکه حاصل فعالیت صورت‌بخش و روایت‌پرداز ذهن است. ازاین‌رو، «هر گزاره‌ای یک خرده‌روایت است و هر روایت جامعی دربارهٔ جهان نظامی از تمثیلات است» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۶۵). او تمثیل را به تشبیه ادبی یا مثال‌آوردن محدود نمی‌کند، بلکه آن را تا سطح مفاهیم، ابژه‌ها و حتی تجربه‌های ظاهراً بی‌واسطه گسترش می‌دهد؛ زیرا به اعتقادش «هر امری برای تعین یافتن باید فرمی بیابد و خود فرم ماهیتی تمثیلی و تمثیل‌ساز دارد» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۶۸). انتخاب

اصطلاح «تمثیل» در اینجا، به‌ویژه در زبان فارسی و در افق سنت فلسفی، ادبی و عرفانی آن، واجد ظرفیتی مفهومی است که نباید نادیده گرفته شود. «تمثیل» از ریشهٔ عربی «مثل» و هم‌خانوادهٔ «مِثل»، «مَثَل»، «مِثال» و «تمثال» است؛ واژگانی که، با وجود تفاوت‌های معنایی، به نسبت میان همانندی، صورت، نمونه و بازنمودن اشاره دارند. تمثیل، برخلاف مثال‌آوردن به معنای ذکر مصداقی برای توضیح یک حکم، می‌تواند بر خود فعالیت صورت‌بخشیدن به چیزی نیز دلالت کند. از این حیث، بهره‌گیری فلسفی از آن برای نقد تصور شناخت بی‌واسطه انتخابی بالقوه بارور است: تجربه برای مفهوم‌شدن ناگزیر در صورتی متعین پدیدار می‌شود که با خود تجربه، در استقلال مفروض از هرگونه صورت‌بندی، یکسان نیست. بااین‌همه، باید میان ظرفیت معنایی یک اصطلاح و ضرورت فلسفی انتخاب آن تمایز گذاشت. اردبیلی توضیح می‌دهد چرا شناخت را تمثیلی می‌داند، اما به‌طور مستقل نشان نمی‌دهد که چرا مفهوم «تمثیل» برای بیان این مدعا بر مفاهیم موجودی چون بازنمایی، صورت نمادین یا نظام مفهومی ترجیح دارد. بنابراین، مسئله نه انکار هوشمندی این انتخاب، بلکه تعیین افزودهٔ مفهومی آن است: آیا تمثیل نزد اردبیلی صرفاً نام فارسی تازه‌ای برای میانجی‌مندبودن شناخت است، یا ساختاری را آشکار می‌کند که مفاهیم پیشین از توضیح آن ناتوان بوده‌اند؟

پاسخ به این پرسش مستلزم بررسی دقیق‌تر نسبتی است که مفهوم تمثیل میان صورت و آنچه صورت می‌یابد برقرار می‌سازد. در معنای متعارف، تمثیل متضمن نوعی نسبت میان امر بازنمایاننده و امر بازنمایی‌شده است؛ نسبتی که می‌تواند بر همانندی، تناظر یا قابلیت ارجاع استوار باشد. اما اردبیلی، با انکار امکان دسترسی قطعی به واقعیت فی‌نفسه، دقیقاً هرگونه معیار مستقل برای اثبات چنین نسبتی را مسئله‌مند می‌کند. ازاین‌رو، هنگامی که می‌نویسد «هر مفهوم و ابژه‌ای» و حتی «هر تجربهٔ حسی ظاهراً بی‌واسطه یا یقینی» چیزی بیش از تمثیل نیست (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۶۸)، مفهوم تمثیل را از رابطهٔ متعارف میان تصویر و امر تصویرشده به شرط عام تعین‌یافتن تجربه انتقال

می‌دهد. این انتقال فی‌نفسه ناموجه نیست؛ فلسفه می‌تواند معنای موروثی یک واژه را دگرگون سازد و از آن مفهومی تازه بیافریند. دشواری آنجاست که باید روشن شود در جریان این دگرگونی چه چیزی از ساختار معنایی پیشین حفظ و چه چیزی کنار گذاشته شده است. اگر تمثیل همچنان بر نسبتی با امر متمایز از خود دلالت کند، نظریه باید توضیح دهد که در فقدان معیار مستقل مطابقت، این نسبت چگونه قابل تشخیص و ارزیابی است. اگر تمثیل صرفاً نام صورت‌بندی تجربه باشد و هیچ تناظری با واقعیتی مستقل را مفروض نگیرد، تمایز آن با مفاهیمی چون بازنمایی سازنده یا صورت‌بندی مفهومی نیازمند ایضاح است. حتی می‌توان پرسش را بنیادی‌تر کرد: آیا از ضرورت صورت‌یافتن تجربه می‌توان تمثیلی‌بودن آن را نتیجه گرفت؟ هر تمثیلی مستلزم صورتی از تعین است، اما عکس این گزاره بدیهی نیست؛ از اینکه هر تجربهٔ شناخت‌پذیری واجد صورت است، ضرورتاً نتیجه نمی‌شود که هر صورت‌یافتنی ساختاری تمثیلی دارد. این همان گام استدلالی تعیین‌کننده‌ای است که نباید در جاذبهٔ معنایی اصطلاح پنهان بماند. بدین‌سان، ریشه‌شناسی واژه نه دلیل رد نظریه است و نه برهان اثبات آن؛ بلکه نقطهٔ عزیمت پرسشی فلسفی دربارهٔ نسبت صورت، تجربه و بازنمایی است. اعتبار نوآوری اردبیلی هنگامی احراز می‌شود که نشان دهد مفهوم تمثیل چه امکانی برای اندیشیدن این نسبت فراهم می‌آورد که بدون آن در دسترس نبود.

این پرسش از منظر دیگری نیز اهمیتی بنیادی می‌یابد و آن نسبت نظریهٔ نظام‌های تمثیلات با میراث فلسفهٔ اسلامی است؛ میراثی که اردبیلی خود به وامداری‌اش نسبت به آن تصریح می‌کند. او فلسفهٔ مشائی ابن‌سینا، حکمت اشراقی سهروردی و فلسفهٔ صدرایی را از منابع الهام‌بخش دستگاه خویش می‌داند و تأکید می‌کند که مواجهه‌اش با این سنت‌ها نه بازگشت به آموزه‌های تثبیت‌شده، بلکه کوششی انتقادی برای استخراج و بازآفرینی امکانات مغفول‌ماندهٔ آنهاست (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۹۴). از این حیث، انتخاب اصطلاح «تمثیلات» می‌تواند واجد اهمیتی فراتر از نام‌گذاری باشد؛ زیرا این

مفهوم در ذخیرهٔ فلسفی فارسی و اسلامی از پیش با مباحثی چون تمثیل در منطق ابن‌سینا، صور مثالی و مراتب ظهور در حکمت اشراق، و نقش خیال در فلسفهٔ صدرایی نسبتی تاریخی دارد. البته این مفاهیم را نباید به یک نظریهٔ واحد فروکاست: تمثیل منطقی نزد ابن‌سینا صورتی از استدلال است؛ عالم مثال در حکمت سهروردی واجد منزلتی هستی‌شناختی است؛ و خیال در فلسفهٔ ملاصدرا در چهارچوبی متفاوت از نسبت ادراک، نفس و مراتب وجود صورت‌بندی می‌شود. هیچ‌یک نیز به‌خودی‌خود معادل نظریهٔ عام روایت‌مندی شناخت نزد اردبیلی نیستند. بااین‌حال، نکتهٔ تأمل‌برانگیز آن است که اردبیلی هنگام توضیح وجه تسمیهٔ نظریه، به‌جای بازسازی نسبت خود با این پیشینه، انتخاب «تمثیلات» را بر ضرورت توهم‌زدایی از دسترسی به واقعیت فی‌نفسه و خصلت صورت‌بخش شناخت استوار می‌سازد (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۶۸). بنابراین، اگرچه تأثیرپذیری عمومی او از فلسفهٔ اسلامی مستند است، اقتباس مستقیم این نظریه از مفاهیم مثال و تمثّل در آن سنت، بدون شواهدی مستقل قابل اثبات نیست. مسئلهٔ انتقادی اما به احراز یا انکار چنین اقتباسی محدود نمی‌شود؛ پرسش این است که آیا اردبیلی با انتقال مفهوم تمثیل از افق‌های منطقی، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی پیشین به نظریه‌ای عام دربارهٔ تمامی صورت‌های شناخت، توانسته است امکانات فلسفی تازه‌ای از این میراث استخراج کند، یا صرفاً اصطلاحی برخوردار از ظرفیت‌های معنایی تاریخی را در خدمت صورت‌بندی مسئله‌ای عمدتاً متعلق به فلسفهٔ جدید قرار داده است؟ در حالت نخست باید نشان دهد کدام امکان مفهومی سنت را دگرگون ساخته و این دگرگونی چه نتیجهٔ تبیینی تازه‌ای به بار آورده است؛ در حالت دوم، باید ضرورت انتخاب این اصطلاح و امتیاز آن بر مفاهیمی چون بازنمایی و صورت نمادین روشن شود. اهمیت این تمایز نه در تعیین خاستگاه فرهنگی یک واژه، بلکه در سنجش این پرسش است که آیا مواجههٔ انتقادی با میراث فلسفی به آفرینش مفهومی مستقل انجامیده، یا پیوند میان واژهٔ موروثی و دستگاه نظری تازه همچنان نیازمند توجیه فلسفی است.

این دشواری در مواجهه با تاریخ فلسفهٔ شناخت و صورت‌های نمادین تعین بیشتری پیدا می‌کند. میانجی‌بودن شناخت، نقش سازندهٔ قوای ذهنی در تکوین تجربه و ناممکن‌بودن فروکاستن معرفت به نسخه‌برداری منفعلانه از واقعیت، پیش از اردبیلی در سنت‌های فلسفی متفاوتی صورت‌بندی شده‌اند. کانت نشان داده بود که وحدت تجربه بدون فعالیت ترکیبی قوای شناختی ممکن نیست؛ هرچند این دعوی با تقلیل تمامی تعینات شناخت به روایت یا تمثیل یکسان نیست. کاسیرر در *فلسفهٔ صورت‌های نمادین*، زبان، اسطوره و علم را صورت‌های متفاوت تکوین جهان معنادار می‌داند؛ صورت‌هایی که صرفاً واقعیتی ازپیش‌تمام‌شده را بازتاب نمی‌دهند، بلکه در تعین‌بخشیدن به موضوعات شناخت مشارکت دارند (کاسیرر، ۱۹۵۳–۱۹۵۷). گودمن نیز در *شیوه‌های جهان‌سازی* از تکثر نسخه‌های جهان و ضرورت تمایز میان نسخه‌های درست و نادرست دفاع می‌کند، بی‌آنکه اعتبار آنها را به مطابقت ساده با جهانی مستقل از تمامی توصیف‌ها فروبکاهد (گودمن، ۱۹۷۸). هدف از این مقایسه نشان دادن تأثیر مستقیم کاسیرر یا گودمن بر اردبیلی نیست، بلکه تعیین میزان استقلال مفهومی صورت‌بندی اوست. خود اردبیلی نیز بر نقش کانت، کوهن و مالابو در شکل‌گیری دستگاه خویش تاکید دارد و در بحث از نسبت علم و دین، بخش مهمی از زیربنای رویکردش را وامدار تحلیل کوهن از پارادایم‌های علمی می‌داند (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۹۳، ۴۹۷–۴۹۸). بنابراین، اصالت نظریهٔ نظام‌های تمثیلات را نمی‌توان صرفاً در تعمیم نقش تخیل به شناخت، تاریخی‌بودن صورت‌های معرفتی یا تکثر نظام‌های تبیینی جست‌وجو کرد. باید نشان داده شود که این نظریه چه رابطه‌ای میان صورت‌بندی تجربه، امکان نقد و تحول نظام‌های شناختی برقرار می‌کند که در چهارچوب‌های پیشین به همان نحو قابل تبیین نیست. البته اردبیلی می‌تواند مدعی شود که نوآوری او نه در اجزای منفرد، بلکه در ترکیب آنها با منطق پلاستیک و کوشش برای تأسیس معیارهایی عام جهت موجه‌سازی نظام‌های رقیب نهفته است. چنین ادعایی جدی و شایستهٔ بررسی است؛ اما تازگی ترکیب، به‌خودی‌خود، ضرورت فلسفی آن را نشان

نمی‌دهد. باید روشن شود آیا عناصر گردآمده در نظریه، در پیوند با یکدیگر توان تبیینی تازه‌ای تولید می‌کنند یا عمدتاً با نام‌گذاری مشترک مسئله‌هایی متفاوت در دستگاهی واحد جای می‌گیرند.

مسئلهٔ بعدی به گذار از تمثیلی‌بودن شناخت به هم‌سنخی نظام‌های معرفتی و تعیین معیارهای عام اعتبار مربوط است. اردبیلی با معرفی فرشته در مسیحیت، اتم در فیزیک و جوهر در فلسفه به‌مثابهٔ عناصر تمثیلی روایت‌های متفاوت، می‌کوشد نشان دهد که علم، دین و فلسفه، با وجود تفاوت‌هایشان، در سطحی بنیادی از سازوکار صورت‌بخشی و روایت‌پردازی برخوردارند (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۶۷). او البته تصریح می‌کند که این اشتراک به معنای برابری ارزش معرفتی نظام‌ها نیست و از همین رو میان نظام‌های موجه‌شونده و ناموجه‌شونده تمایز می‌گذارد (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۶۶). بااین‌همه، مسئلهٔ انتقادی در خود این تعمیم نهفته است: از اینکه تمامی شناخت‌ها بدون مفاهیم و صورت‌بندی‌های میانجی تحقق نمی‌یابند، نمی‌توان نتیجه گرفت که شیوه‌های ارجاع، اثبات و خطایابی آنها نیز به ساختاری واحد فروکاستنی است. مفهوم اتم در فیزیک در شبکه‌ای از روابط ریاضی، مداخلات آزمایشی، پیش‌بینی‌های کمّی و امکانات تصحیح تجربی عمل می‌کند؛ حال آنکه مفهوم فرشته در یک نظام الهیاتی و مفهوم جوهر در یک دستگاه متافیزیکی، تابع شرایط متفاوتی از اعتبار و استدلال‌اند. بنابراین، اشتراک صوری آنها در میانجی‌مندبودن، هنوز معیاری برای سنجش نسبتشان با واقعیت یا تمایز درجات اعتبارشان فراهم نمی‌آورد. دشواری هنگامی تشدید می‌شود که اردبیلی تصریح می‌کند نظام تمثیلات موجه نمی‌تواند مبنای خود را از تجربه اخذ کند، زیرا خود تجربه نیز در درون نظام صورت‌بندی می‌شود و ازاین‌رو، توجیه نظام باید در پیوند با انسجام و بازآرایی درونی آن انجام پذیرد (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۲۲۴–۲۲۵). اما اگر اعتبار تجربه همواره درون نظام تعیین شود، چگونه می‌توان میان مقاومت واقعیت در برابر نظریه و بازتفسیر آن مقاومت برای حفظ نظریه تمایز گذاشت؟ اردبیلی برای پاسخ به چنین دشواری‌هایی بر گشودگی، سخن‌پذیری، موضع‌گیری و دلالتگری پلاستیک تأکید

می‌کند (اردبیلی، ۱۴۰۳ :۲۲۶–۲۲۸). این معیارها بی‌تردید واجد ظرفیت انتقادی‌اند؛ بااین‌حال، گشودگی و بازآرایی به‌تنهایی تعیین نمی‌کنند که نظام تحت چه شرایطی موظف است از ادعایی مشخص دست بکشد. نظریه‌ای ممکن است پیوسته خود را اصلاح کند، اما هر شاهد مخالفی را نیز در قالب تفسیری تازه جذب کند. ازاین‌رو، مسئلهٔ بنیادی نه بازگشت به واقع‌گرایی خام، بلکه توضیح نسبت میان فعالیت صورت‌بخش شناخت و اقتدار انتقادی امری است که نمی‌توان آن را صرفاً تابع سازوکارهای درونی نظام قرار داد.

سرانجام، بنیادی‌ترین آزمون به جایگاه خود نظریهٔ نظام‌های تمثیلات در میان نظام‌هایی بازمی‌گردد که موضوع تبیین آن‌اند. اردبیلی تصریح می‌کند که نظام پیشنهادی او نیز روایتی در میان روایت‌های دیگر است و از موضعی بیرون از تمامی نظام‌های تمثیلات سخن نمی‌گوید (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۶۷). این خودآگاهی، ادعای برخورداری از منظری مطلق را محدود می‌سازد؛ اما پرسش دربارهٔ اعتبار عام نظریه را برطرف نمی‌کند. اگر هر شناختی درون یک نظام تمثیلات صورت‌بندی و موجه می‌شود، حکم کلی «هر شناختی تمثیلی است» نیز باید مشمول همین قاعده باشد. آیا این حکم صرفاً گزاره‌ای موجه درون یکی از نظام‌های فلسفی ممکن است، یا مدعی بیان شرطی عام برای امکان تمامی نظام‌های شناختی است؟ در حالت نخست، نمی‌توان آن را بدون استدلالی مستقل به معیار فهم ماهیت همهٔ نظام‌های دیگر تبدیل کرد؛ در حالت دوم، باید توضیح داد چگونه نظریه از درون یک نظام معین، به حکمی دربارهٔ ساختار عام شناخت دست می‌یابد. این دشواری لزوماً تناقضی صوری نیست؛ نظریه‌ای می‌تواند دعوی عام داشته باشد و درعین‌حال خطاپذیری خویش را بپذیرد. مسئله، موجه‌ساختن خود این دعوی عام است. همین پرسش دربارهٔ معیارهای ارزیابی نظام‌های تمثیلات نیز مطرح می‌شود: آیا معیارهایی چون گشودگی، سخن‌پذیری و پلاستیسیته از تحلیل ضروری ساختار تمثیل استخراج شده‌اند، یا تعهدات هنجاری نظام فلسفی اردبیلی‌اند که در مقام معیارهایی عام معرفی می‌شوند؟ در حالت دوم، این خطر وجود دارد که

نظریهٔ عمومی سنجش نظام‌ها، معیارهای نظام مطلوب مؤلف را از آغاز در تعریف نظام موجه وارد کرده باشد. ازاین‌رو، نقد مفهومی نظریهٔ نظام‌های تمثیلات را می‌توان در مطالبهٔ توجیه سه گذار متمایز صورت‌بندی کرد: از میانجی‌مندبودن شناخت به تمثیلی‌بودن آن؛ از تمثیلی‌بودن شناخت به معیارهای عام موجه‌سازی؛ و از این معیارها به امکان و ضرورت تأسیس نظامی فلسفی معطوف به مبارزه. هیچ‌یک از این گذارها صرفاً از پذیرش گذار پیشین نتیجه نمی‌شود. اگر اردبیلی بتواند ضرورت استدلالی آنها را نشان دهد، نظریهٔ نظام‌های تمثیلات از ترکیبی خلاقانه از بصیرت‌های پیشین فراتر می‌رود و واجد استقلال مفهومی می‌شود؛ اما اگر اعتبار این گذارها عمدتاً از انسجام دستگاهی حاصل شود که خود بر پذیرش همان مقدمات استوار است، با دوری توجیهی مواجه خواهیم بود که تأکید بر ناتمامی، گشودگی و پلاستیسیته به‌تنهایی آن را رفع نمی‌کند. در نهایت، اصالت فلسفی نظریه نه با تازگی اصطلاح «تمثیل» و نه با گسترهٔ موضوعاتی که ذیل آن گرد آمده‌اند، بلکه با توان آن در آشکارکردن نسبتی تازه و از نظر استدلالی موجه میان تجربه، مفهوم، حقیقت و اعتبار تعیین خواهد شد.

۴. تقلیل ایدئولوژی به نظام باور و غیاب امکان ایدئولوژی به‌مثابه‌ی رویکرد

یکی از آسیب‌پذیرترین و از حیث نظری تقلیل‌یافته‌ترین حلقه‌های دستگاه فلسفی اردبیلی را باید در فصل ششم کتاب، با عنوان «باورشناسی (ایدئولوژی)»، جست‌وجو کرد. این فصل و نحوه‌ی کاربست مفاهیم در آن، دقیقاً مصداقی عینی و تمام‌عیار همان آیرونی یا وارونه‌نمایی تاریخ است که کلیفورد گیرتز مقاله‌ی مشهور ایدئولوژی به‌مثابه‌ی نظامی فرهنگی را با آن آغاز می‌کند: «یکی از آیرونی‌های کوچک تاریخ روشنفکری مدرن این است که خود اصطلاح ایدئولوژی به‌تمامی ایدئولوژیزه شده است» (گیرتز، ۱۹۷۳). گیرتز نشان می‌دهد که چگونه مفهومی که برای افشاگری و نقد تصلب اندیشه‌ها ابداع شده بود، خود در چنبره‌ی تقلیل‌گرایی گرفتار آمد و کارکرد انتقادی‌اش را از دست داد. پل ریکور فراتر می‌رود و می‌نویسد «می‌دانیم که مفهوم

منفی اصطلاح ایدئولوژی نخستین‌بار توسط ناپلئون بناپارت برای نام‌گذاری گروهی از فلاسفه به کار رفت و این احتمالاً به ما هشدار می‌دهد که اولاً ناپلئونی ـ چه به‌صورت واقعی و چه به‌صورت بالقوه ـ لازم است تا بتواند اصطلاحی توصیفی را به اسلحه‌ای جدلی تبدیل سازد و ثانیاً همواره ناپلئونی در ما است که دیگران را ایدئولوگ می‌خواند» (ریکور، ۱۹۷۸). برای مواجهه با چنین تاریخی از وارونه‌نمایی، ریکور بحث می‌کند که «تنها از طریق تحلیلی اوج‌گیرنده از مفهوم ایدئولوژی، کاوش در زیر سطح معنی آشکار آن و «پدیدارشناسی تکوینی»این مفهوم می‌توان به معانی بنیادی آن دست یافت؛ پدیدارشناسی تکوینی، به همان معنا که توسط هوسرل در کتاب تأملات دکارتی‌اش به کار گرفته شده است. در چنین روشی، تلاش این است که از این مفهوم که در برخورد اول مفهومی جدلی و جنجالی است، ابهام‌زدایی شود و معنایی روشن‌تر و عادلانه‌تر از آن عرضه شود» (ریکور، ۱۹۸۶).

در بحث از ایدئولوژی باید سه تلقی اصلی از ایدئولوژی را در تاریخ تحول مفهوم از یکدیگر متمایز کرد. نخستین تلقی به واضع اصطلاح، آنتوان دستوت دو تراسی، بازمی‌گردد که در سال ۱۷۹۶ ایدئولوژی را در معنای «علم ایده‌ها» پیشنهاد کرد. مقصود او نه مجموعه‌ای از عقاید سیاسی، بلکه تأسیس دانشی دربارهٔ پیدایش، ترکیب، قوانین و مناسبات ایده‌ها بود؛ دانشی که می‌بایست با فاصله‌گرفتن از متافیزیک سنتی و اتکا به تحلیل قوای شناخت، مبنایی برای اصلاح معرفت، اخلاق و سیاست فراهم آورد. ایدئولوژی نزد دو تراسی، پیش از هر چیز، نام فعالیتی معرفتی دربارهٔ ایده‌ها بود، نه نام خود ایده‌های مورد مطالعه. تلقی دوم، که در تحولات بعدی و به‌ویژه در منازعات سیاسی سده‌های نوزدهم و بیستم غلبه یافت، ایدئولوژی را به مجموعه‌ای از ایده‌ها، باورها، ارزش‌ها و جهان‌بینی‌ها اطلاق کرد؛ از لیبرالیسم و سوسیالیسم تا ناسیونالیسم و دیگر نظام‌های فکری. در این جابه‌جایی، موضوع معرفت به‌تدریج جای خود معرفت را گرفت. تلقی سوم، که در کتاب در دست انتشار *در ستایش ایدئولوژی* توسط نویسنده این سطور صورت‌بندی شده است، می‌کوشد با نقد محدودیت‌های دو تلقی پیشین،

امکان فهم ایدئولوژی به‌مثابهٔ رویکردی فلسفی را در چشم‌انداز قرار دهد؛ رویکردی که نه داعیهٔ تأسیس علم ایده‌ها را دارد و نه خود را به موضوع خود یعنی ایده تقلیل می‌دهد، بلکه خود را در پیوند با سه مؤلفه بنیادین زیر تعریف می‌کند: ۱. ایده‌های پروبلماتیک به‌مثابه موضوع خودویژه ایدئولوژی ۲. تقدم مبنای ارزش‌شناختی (اخلاق) بر سایر مبانی یا به عبارتی جابه‌جایی در اولویت مبانی به ترتیب: اخلاقی (ارزش‌شناختی) ـ هستی‌شناختی ـ معرفت‌شناختی ـ روش‌شناختی ۳- «در راه» دیدن و «در راه» بودن ایدئولوژی.

حتی اگر تلقی اول و سوم را در اینجا کنار بگذاریم و ایدئولوژی را صرفاً در معنای رایج مجموعه‌ای از ایده‌ها بفهمیم، باز با مفهومی یکدست مواجه نیستیم. دست‌کم سه صورت‌بندی بنیادی از تاریخ این مفهوم قابل‌تشخیص است. نخست، ایدئولوژی به‌مثابهٔ کژتابی واقعیت و آگاهی وارونه در سنت مارکس و انگلس؛ دوم، ایدئولوژی به‌مثابهٔ سازوکار مشروعیت‌بخشی به قدرت، که ریکور با بهره‌گیری از جامعه‌شناسی سلطهٔ ماکس وبر صورت‌بندی می‌کند (وبر، ۱۹۷۸؛ ریکور، ۱۹۸۶). سوم، ایدئولوژی به‌مثابهٔ نظامی نمادین و منبعی برای انسجام اجتماعی نزد گیرتز؛ برداشتی که در آن ایدئولوژی نه صرفاً پوشانندهٔ واقعیت یا توجیه‌کنندهٔ اقتدار، بلکه یکی از شرایط فرهنگی فهم جهان اجتماعی، تفسیر تجربه‌های جمعی و امکان کنش مشترک است(گیرتز، ۱۹۷۳). ریکور با بازسازی نسبت این سه سطح، نشان می‌دهد که کژتابی، مشروعیت‌بخشی و انسجام را نباید سه تعریف ناسازگار یا صرفاً رقیب تلقی کرد. چرا که ایدئولوژی نه ذاتاً فریب است، نه صرفاً مجموعه‌ای از باورهای سیاسی و نه لزوماً نیرویی محافظه‌کار.

از میان شش امکان مفهومی ایدئولوژی، اردبیلی نه‌تنها رایج‌ترین مفهوم ایدئولوژی، یعنی ایدئولوژی به‌مثابه‌ی مجموعه‌ای از ایده‌ها را به کار می‌گیرد، بلکه با ترجمه‌ی ایدئولوژی به «باورشناسی» گام بلند دیگری در تحریف این مفهوم برمی‌دارد. مسئلهٔ تعیین‌کننده این است که اردبیلی در پس این انتخاب اصطلاح‌شناختی، چه نسبتی

میان ایده، باور، شناخت و نظام تمثیلات برقرار می‌کند و این نسبت چه امکان‌هایی را برای فهم ایدئولوژی می‌گشاید یا مسدود می‌سازد. نویسنده تصریح می‌کند: «باور ذاتاً از جنس شناخت است. هر نظام باور یک نظام شناختی است و از سوی دیگر هر نظام شناختی نیز نوعی نظام باور است» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۴۹۶). این معادل‌گذاری دوسویه، که به تصریح او عنوان فصل را نیز توضیح می‌دهد، مبنای اصلی نقد حاضر است. ایدئولوژی در این دستگاه دیگر نه مفهومی با موضوع، تاریخ و کارکردهای متمایز، بلکه نام دیگری برای نظامی از باورها و از آن فراتر، صورت عامی از شناخت میانجی‌مند می‌شود. بنابراین، محل نقد نه صرف ترجمهٔ ایدئولوژی به باورشناسی، بلکه تعمیمی است که از طریق آن، تمایز مفهومی میان ایده، باور و ایدئولوژی در نظریهٔ عام نظام‌های تمثیلات حل می‌شود.

تفاوت میان ایده و باور در اینجا اهمیتی بنیادی دارد؛ تفاوتی که بیش از آنکه به ماهیت ثابت این دو مفهوم بازگردد، به جایگاه آنها در مقام موضوع شناخت و نقد فلسفی مربوط می‌شود. ایده در تاریخ فلسفه از افلاطون تا هگل، تعینات متفاوتی یافته است: نزد افلاطون، ایده صورت معقولی است که شناخت حقیقت امور محسوس در نسبت با آن امکان می‌یابد؛ نزد هگل، ایده وحدت مفهوم و فعلیت است و در فلسفهٔ حق، آزادی نه صرفاً آرمانی مطلوب، بلکه ایده‌ای است که باید شرایط تحقق آن را در مناسبات حقوقی، اخلاقی و نهادهای زندگی جمعی شناخت. بااین‌همه، اهمیت این تاریخ برای بحث حاضر، صرفاً در تفاوت تعاریف ایده نیست، بلکه در امکان تبدیل خود ایده به موضوع پرسش فلسفی است. هنگامی که دستوت دو تراسی اصطلاح «ایدئولوژی» را وضع کرد، مقصودش تأسیس دانشی دربارهٔ خود ایده‌هاست: اینکه ایده‌ها چگونه از احساس، حافظه، داوری و مناسبات میان دریافت‌های انسانی پدید می‌آیند، چگونه ترکیب می‌شوند، اعتبار می‌یابند و چه خطاهایی در نسبت‌دادن آنها به واقعیت رخ می‌دهد. او با بهره‌گیری انتقادی از میراث لاک و کندیاک، کوشید به‌جای پذیرش ایده‌ها به‌منزلهٔ حقایقی بدیهی یا ارجاع پیدایش آنها به قوایی توضیح‌داده‌نشده، خود فرایند تکوین

ایده را موضوع شناخت قرار دهد. برای مثال، هنگامی که ایدهٔ وجود مستقل اشیا، علیت یا اراده بررسی می‌شود، پرسش فقط این نیست که انسان به آنها باور دارد یا نه؛ مسئله این است که این ایده‌ها از چه عملیات شناختی حاصل شده‌اند، چه چیزی اعتبار آنها را تضمین می‌کند و در کدام مرحله، داوری از حدود آنچه در تجربه داده شده است، فراتر می‌رود. مارکس نیز در نقد ایده‌آلیسم آلمانی، خود ایده را موضوع بررسی قرار می‌دهد؛ اما این‌بار مسئله نه صرفاً منشأ شناختی ایده‌ها، بلکه نسبت آنها با مناسبات واقعی زندگی تاریخی است. هنگامی که مارکس در *نقد فلسفهٔ حق هگل* به ایدهٔ دولت می‌پردازد، در پی سنجش باور شخصی هگل به دولت نیست؛ آنچه نقد می‌کند، وارونگی نسبت میان ایده و واقعیت در ساختمان فلسفهٔ سیاسی هگل است: اینکه دولت در مقام فعلیت ایدهٔ اخلاقی، همچون سوژه‌ای ظاهر می‌شود که خانواده و جامعهٔ مدنی لحظات تحقق آن‌اند، حال آنکه به اعتقاد مارکس، این مناسبات واقعی اجتماعی‌اند که باید نقطهٔ عزیمت تبیین پیدایش و ساختمان دولت قرار گیرند. همین مسئله در *ایدئولوژی آلمانی* صورت رادیکال‌تری می‌یابد (مارکس و انگلس، ۱۹۷۰). مارکس و انگلس در مواجهه با هگلیان جوان، این تصور را به نقد می‌کشند که ایده‌ها و صورت‌های آگاهی، مستقلاً تاریخ را به حرکت درمی‌آورند و دگرگون‌کردن آنها به‌خودی‌خود دگرگونی مناسبات اجتماعی را در پی خواهد داشت. در مقابل، این دو می‌کوشند نشان دهند که ایده‌ها و صورت‌های آگاهی را باید در نسبت با شیوهٔ تولید زندگی مادی، تقسیم کار و مناسبات اجتماعی پیدایششان فهمید. بنابراین، موضوع نقد آنان نه صرف باور افراد، بلکه خود منطقی است که به ایده‌ها استقلال تاریخی می‌بخشد و مناسبات واقعی تولید آنها را وارونه بازمی‌نمایاند.

این شیوهٔ مواجهه با ایده را در نظریه‌های بعدی ایدئولوژی نیز می‌توان پی گرفت. مانهایم در *ایدئولوژی و اتوپیا*، هنگامی که ایدهٔ لیبرالی پیشرفت را بررسی می‌کند، صرفاً در پی شناخت باور بورژوازی به ترقی تاریخی یا سنجش درستی این باور نیست؛ بلکه خود ایدهٔ پیشرفت را، با مفروضات فلسفی و تعینات تاریخی‌اش، موضوع نقد قرار

می‌دهد (مانهایم، ۱۹۳۶). یا وقتی گرامشی در *دفترهای زندان*، ایدهٔ لیبرالی جدایی جامعهٔ مدنی از دولت و آزادی خودانگیختهٔ فعالیت اقتصادی را موضوع نقد قرار می‌دهد، مسئله برای او این نیست که چه کسانی به ضرورت عدم مداخلهٔ دولت در اقتصاد باور دارند؛ بلکه خود این تصور است که اقتصاد می‌تواند قلمروی مستقل از سازمان‌دهی سیاسی و اعمال قدرت باشد (گرامشی، ۱۹۷۱). آلتوسر نیز وقتی در مقالهٔ *ایدئولوژی و دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت*، ایدهٔ سوژهٔ آزاد، خودآیین و آگاه به خویش، به‌ویژه در صورت‌بندی حقوقی آن را به پرسش می‌گیرد، مسئلهٔ او این نیست که افراد واقعاً به آزادی خویش باور دارند یا این باور تا چه اندازه موجه است؛ آنچه نقد می‌شود، خود ایدهٔ سوژه‌ای است که گویا پیش از ورود به مناسبات اجتماعی وجود دارد و سپس آزادانه باورها، تعهدات و جایگاه خویش را انتخاب می‌کند (آلتوسر، ۱۹۷۱). در هر سه مواجهه، ایدهٔ پیشرفت، ایدهٔ بازار آزاد و ایدهٔ سوژهٔ خودآیین، صرفاً مضامین باورمندی نیستند بلکه صورت‌بندی‌هایی فلسفی و تاریخی‌اند که باید مفروضات، منطق درونی، شرایط پیدایش و پیامدهای تحققشان را شناخت و نقد کرد. درست از همین منظر است که معادل‌گذاری ایدئولوژی و باورشناسی نزد اردبیلی به مسئله تبدیل می‌شود: آیا نظریهٔ نظام باور، حتی با پذیرش تاریخی‌بودن و میانجی‌مندی اجتماعی باورها، می‌تواند خود ایده را در مقام موضوعی برای نقد فلسفی، با مفروضات و تعینات تاریخی‌اش، مورد بررسی قرار دهد، یا با قراردادن آن در افق عام باورمندی و موجه‌سازی نظام‌های تمثیلات، موضوع نقد را از خود ایده به نسبت سوژه با ایده منتقل می‌کند؟

پس از این معادل‌گذاری، دومین مؤلفهٔ مفهوم‌پردازی اردبیلی از ایدئولوژی، در تعیین عناصر برسازندهٔ نظام باور آشکار می‌شود. او در آغاز فصل تصریح می‌کند که «هر شکلی از ایدئولوژی یا نظام باورشناختی» را می‌توان بر سه‌گانهٔ «میل/تجربه/اسطوره» بنا نهاد (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۴۶۹). معنای این سه‌گانه در متن کتاب روشن‌تر از آن است که بتوان آن را صرفاً به سه قوهٔ روان‌شناختی مستقل نسبت داد. میل، نزد اردبیلی، نیروی انگیزانندهٔ کنش و یکی از منابع جهت‌گیری انسان به سوی بقا و ارضای خواسته‌هاست؛

تجربه، مادهٔ آغازین مواجهه با جهان است که در فرایند وحدت‌بخشی و تعین مفهومی به شناخت تبدیل می‌شود؛ و اسطوره، در معنای عام قصه‌گویی و روایت‌سازی، امکان صورت‌بندی و بیان این شناخت را فراهم می‌آورد. اردبیلی در ادامه توضیح می‌دهد که انسان از خلال تکرار تجربه‌ها، استخراج شباهت‌ها و ساختن روایت‌های تبیین‌کننده، به نظام‌هایی از باور دست می‌یابد که علم و دین دو صورت تاریخی ممتاز آنها به شمار می‌روند (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۴۷۴-۴۷۵). بنابراین، تقلیل سه‌گانهٔ مزبور به صرف میل فردی، ادراک حسی و خیال‌پردازی ذهنی، بازسازی دقیقی از مدعای او نخواهد بود. مسئلهٔ جدی‌تر، شأن تبیینی خود این سه‌گانه است: آیا میل، تجربه و اسطوره، به‌عنوان شرایط عام امکان باور و روایت، برای توضیح شکل‌گیری تاریخی ایدئولوژی‌های مشخص و کارکردهای متفاوت آنها کفایت می‌کنند؟

دشواری این تعمیم در تمایز میان شرایط عام پیدایش باور و علل تاریخی شکل‌گیری یک ایده معین قرار دارد. برای مثال، تبیین ایده مالکیت خصوصی مستلزم بررسی مناسبات تولید، ساختارهای حقوقی، تقسیم اجتماعی کار و شیوه‌های مشروعیت‌بخشی به نابرابری است؛ عواملی که نمی‌توان آنها را صرفاً صورت‌های متعین میل، تجربه یا اسطوره دانست، مگر آنکه سازوکار وساطت میان این سطوح به‌طور مستقل نشان داده شود. همین مسئله دربارهٔ ایده‌های ملی‌گرایانه، دینی و طبقاتی نیز مطرح است. پرسش این نیست که کدام عامل بیرونی میل را در سوژه ایجاد کرده یا چه قدرتی تجربهٔ او را دستکاری کرده است؛ این صورت‌بندی، خود در معرض تقلیل پیچیدگی روابط اجتماعی به الگوی سادهٔ فاعل مسلط و ذهن منفعل قرار دارد. پرسش رادیکال‌تر آن است که چگونه مناسبات مادی و نمادین قدرت، هم‌زمان با شکل‌دادن به امکان‌های تجربه، موضوع‌های میل و صورت‌های روایت، سوژه‌هایی را پدید می‌آورند که از خلال آنها همان مناسبات بازتولید یا دگرگون می‌شوند. سه‌گانهٔ اردبیلی، بدون تبیین این وساطت‌های تاریخی و نهادی، بیشتر چهارچوبی عام برای فهم پیدایش نظام باور فراهم می‌آورد تا نظریه‌ای متمایز دربارهٔ ایدئولوژی.

سومین مؤلفهٔ دستگاه اردبیلی در بررسی علم و دین به‌مثابهٔ دو ابرنظام تمثیلات و صورت‌بندی دوازده خصلت نظام باور آشکار می‌شود. نویسنده با مسئله‌مندکردن تقابل لوگوس و موتوس، بر خصلت تاریخی، روایی و بیناسوژگانی نظام‌های شناختی تأکید می‌کند. در خصلت دوم، تحقق اجتماعی باور را به توان باورمندان برای معیارسازی و تثبیت آن پیوند می‌زند و تصریح می‌کند که «کارکرد یک نظام باور در این سطح، بر اساس بازی قدرت تعیین می‌شود» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۵۰۱). در خصلت پنجم نیز «دشوارترین مبارزه» را «مبارزه با جزمیت نظام باور خود» می‌داند (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۵۰۲). همچنین در خصلت دهم، باور را «شرط پیشینی ایدئالیستی شهود یک تجربه» معرفی می‌کند و در خصلت دوازدهم، با تشبیه نظام باور به موجودی زنده، می‌نویسد: «بدنش متون و نوشته‌ها و قواعد است، اما روحش بیناسوبژکتیویتهٔ باورمندانش است» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۵۰۴). بدین‌ترتیب، باور در این دستگاه نه صرفاً محتوایی ذهنی، بلکه ساختاری تاریخی، برسازندهٔ تجربه و وابسته به مناسبات بیناسوژگانی است. محل نقد دقیقاً در گذار از این صورت‌بندی عام باور به مفهوم ایدئولوژی قرار دارد. تاریخی‌بودن باور و وابستگی تحقق آن به مناسبات قدرت، هنوز توضیح نمی‌دهد که ایدئولوژی چگونه در ساختارهای مادی و نهادی تولید و بازتولید می‌شود، چه نسبتی با توزیع نامتقارن قدرت دارد و از چه سازوکارهایی برای طبیعی‌سازی سلطه، مشروعیت‌بخشی به اقتدار یا سازمان‌دهی مقاومت بهره می‌گیرد. اردبیلی در بحث از پیدایش روایت‌های مسلط، با اشاره به مناسبات سیاسی قدرت، تصریح می‌کند: «اجازه دهید در اینجا وارد این لایه نشویم» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۴۷۵)؛ همچنین در نقد علم‌باوری، به نقش شرکت‌های تجاری، دانشگاه‌ها، دولت‌ها و نهادهای نظامی در تعیین جهت‌گیری پژوهش علمی اشاره می‌کند (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۵۲۳–۵۲۴). اما این مناسبات در ساختمان مفهومی باورشناسی به سازوکارهایی برای تبیین کارکرد اختصاصی ایدئولوژی تبدیل نمی‌شوند. مسئله، بنابراین، صرف حضور یا غیاب قدرت در نظریه نیست؛ بلکه شأن تبیینی آن است. اگر ایدئولوژی با نظام باور هم‌ارز شود، چگونه

می‌توان میان شرایط عام پیدایش و استمرار هر نظام شناختی و سازوکارهای خاصی تمایز گذاشت که از طریق آنها یک ایده به نیرویی برای سازمان‌دهی روابط اجتماعی و بازتولید سلطه تبدیل می‌شود؟ چرا باید نقد ایدئولوژی عمدتاً در افق موجه‌سازی و مبارزه با جزمیت نظام باور صورت‌بندی شود، درحالی‌که خود معیارهای اعتبار، نهادهای تولید معرفت و مناسبات مادی تثبیت ایده‌ها می‌توانند موضوع نقد باشند؟ محدودیت بنیادی باورشناسی اردبیلی در همین‌جاست :تبیین بیناسوژگانی باور، جای تبیین تاریخی و نهادی کارکرد ایدئولوژی را می‌گیرد، بی‌آنکه ضرورت این جایگزینی به کفایت تبیین شود.

چهارمین و تعیین‌کننده‌ترین مؤلفهٔ قابل نقد، در تعمیم نهایی مفهوم ایدئولوژی آشکار می‌شود. اردبیلی در پایان فصل می‌نویسد: «هر انسان فهمنده‌ای، در هر سطحی از شناخت، آگاهانه یا ناآگاهانه، خواسته یا ناخواسته، حتماً به نظامی از تمثیلات یا نوعی ایدئولوژی متصل است» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۵۲۶). این حکم، از حیث نفی امکان اندیشیدن بی‌پیش‌فرض، با مبانی معرفت‌شناختی دستگاه سازگار است؛ اما درست همین تعمیم، تمایز میان نظام تمثیلات و ایدئولوژی را در معرض محوشدن قرار می‌دهد. اگر هر نظام شناختی نوعی نظام باور و هر نظام باور نیز صورتی از ایدئولوژی باشد، ایدئولوژی چه واقعیتی را آشکار می‌کند که مفهوم عام نظام‌های تمثیلات از توضیح آن ناتوان است؟ آیا نظریه‌ای علمی، باوری دینی، جهان‌بینی یک جنبش رهایی‌بخش و سازوکارهای نمادین مشروعیت‌بخشی به سلطه، صرفاً به اعتبار میانجی‌مندبودن و برخورداری از ساختاری روایی، به معنایی واحد ایدئولوژیک‌اند؟ پرسش در اینجا این نیست که علم یا باور دینی ضرورتاً بیرون از مناسبات ایدئولوژیک قرار دارند؛ بلکه مسئله این است که برای تشخیص شأن ایدئولوژیک آنها، چه معیاری افزون بر نفس تعلقشان به نظامی از تمثیلات در اختیار داریم. اگر پاسخ صرفاً آن باشد که همهٔ این نظام‌ها در مناسبات قدرت و تاریخ شکل می‌گیرند، هنوز باید نشان داد کدام صورت خاص از این مناسبات، یک نظام شناختی یا نمادین را به سازوکاری

ایدئولوژیک تبدیل می‌کند. در غیر این صورت، تعمیم مفهوم با کاهش قدرت تمایزگذاری آن همراه خواهد شد.

این محدودیت، پیامدی مستقیم برای فلسفهٔ مبارزه دارد. اردبیلی از سوژه می‌خواهد نظام تمثیلات خودآیین خویش را خلق کند، آن را در معرض نقد مستمر قرار دهد و مسئولیت باورمندی خود را بپذیرد. تأکید بر خودانتقادی، نفی یقین جزمی و آمادگی برای بازآرایی مداوم نظام باور، از بصیرت‌های مهم کتاب است؛ اما مبارزه با جزمیت، به‌تنهایی، مبارزه با مناسبات سلطه نیست. ممکن است نظامی از باورها از حیث انسجام، قابلیت بازبینی و گشودگی به نقد، واجد مراتبی از موجه‌بودن باشد و درعین‌حال در استمرار ساختاری نابرابر مشارکت کند. همچنین ممکن است دگرگونی نهادی و سیاسی، پیش از آنکه با بازسازی آگاهانهٔ نظام باور کنشگران همراه شود، شرایط تازه‌ای برای تجربه، اندیشیدن و کنش فراهم آورد. بنابراین، نسبت میان خودانتقادی سوژه و دگرگونی مناسبات قدرت، نسبتی خطی و یک‌سویه نیست. نقد ایدئولوژی باید بتواند نشان دهد چگونه سوژه‌ها، در همان حال که نظام‌های باور خود را می‌سازند و دگرگون می‌کنند، از خلال مناسباتی شکل می‌گیرند که امکان‌های باورمندی و کنش آنان را پیشاپیش توزیع کرده‌اند. مسئلهٔ فلسفهٔ مبارزه در این سطح، تنها تأسیس نظامی موجه برای عمل نیست؛ بلکه بازاندیشی در مناسباتی است که تعیین می‌کنند چه کنشی ممکن، چه باوری معتبر و چه صورتی از مبارزه به‌رسمیت‌شناختنی باشد.

فصل باورشناسی اردبیلی، با وجود قصد رهایی‌بخش مؤلف برای مبارزه با جزم‌اندیشی، در تحلیل نهایی در دامی معرفت‌شناختی گرفتار می‌آید که توان درگیری انضمامی با ایده‌های مسلط را از دستگاه او سلب می‌کند. ضعف اصلی فصل باورشناسی کتاب نه بی‌توجهی مطلق به مناسبات قدرت و نه فروکاستن تمامی واقعیت اجتماعی به روان فرد، بلکه تعمیم مفهوم ایدئولوژی تا مرز هم‌ارزی با نظام باور و نظام تمثیلات است؛ تعمیمی که تمایز میان شرایط عام شناخت و کارکردهای تاریخی ایدئولوژی در تولید کژتابی، مشروعیت‌بخشی به قدرت و ایجاد انسجام نمادین را عملا حذف می‌کند. تا

زمانی که مسئله‌ی ایدئولوژی از سطح نقد کلان‌روایت‌ها، به سطح خُرد بررسی روان‌شناختی نسبت میل و اسطوره در درون یک سوژه‌ی مجرد تقلیل یابد، فلسفه‌ی مبارزه در حد یک نظام اخلاقی فردگرایانه باقی می‌ماند. رهایی از انسداد وضعیت، نیازمند احیای ایدئولوژی به‌مثابه‌ی یک رویکرد انتقادی است؛ رویکردی که چهارچوب‌های عام تفسیر، سازوکارهای مشروعیت‌بخشی به قدرت و شرایط مادی تولید معنا را بررسی کند و نقد باورهای فردی را به تحلیل مناسبات و نهادهای اجتماعی پیوند دهد. بدین ترتیب، افق بدیل، جایگزین‌کردن یک ایدئولوژی جزمی با ایدئولوژی‌ای منعطف‌تر یا تأسیس دستگاهی تازه و مصون از نقد نیست؛ بلکه گشودن امکان فلسفه‌ورزی‌ای است که خود ایده‌های مسلط، قواعد تولید اعتبار و مناسبات تاریخی به‌مسئله‌تبدیل‌شدن آنها را در معرض نقد قرار دهد.

۵. مسئولیت ضرورت و حدود داوری اخلاقی؛ مسئله‌ی قربانی، عامل آسیب و امکان عدالت

اردبیلی با تأسیس اصل بنیادین پذیرش مسئولیت ضرورت، می‌کوشد اخلاق را از تقابل فرسوده‌ی جبر و اختیار، فرمان‌های انتزاعی کانتی و عواطف انفعالی رها سازد و آن را منحصراً بر آگاهی، آزادی درونی و پذیرش فعالانه‌ی ضرورت استوار کند. او با عبارتی عامدانه خلاف‌آمد می‌نویسد «کردی، چون باید می‌کردی و حالا مسئولیتش را بپذیر» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۵۶۸). اما پرسش این است که هنگامی که نقطه‌ی عزیمت اخلاق، تأمل سوژه بر ضرورت علّی کنش خویش باشد، جایگاه دیگری آسیب‌دیده در این منظومه کجاست؟ در بحث اردبیلی، سوژه در یک حرکت درون‌نگرانه، ضرورت جهان را درمی‌یابد و اخلاقی‌بودن خود را در پذیرش آن ضرورت سامان می‌دهد. دشواری این معماری آن است که با تمرکز انحصاری بر رابطه‌ی سوژه با ضرورت کردار خویش، دیگری و رنج او به امری ثانوی و ابزاری برای خودپروری فاعل تقلیل می‌یابد. پرسش این است که آیا قربانی باید منحصراً در افق نظامی فهمیده شود که عامل آسیب‌زننده

در آن خود را می‌پرورد، یا رنج و مطالبه‌ی او واجد شأنی مستقل است که می‌تواند خود معیارهای آن نظام اخلاقی متمرکز بر فاعل را مختل کند؟ اگر مسئولیت اخلاقی عمدتاً بر پذیرش آگاهانهٔ ضرورت متمرکز شود، جایگاه مطالبهٔ دیگری و وظیفهٔ پاسخ‌گویی به او نیازمند توضیح بیشتری خواهد بود. مسئله این است که خودپروری عامل چگونه با حقوق فرد آسیب‌دیده و تعهد به جبران پیوند می‌یابد.

ضرورت پرداختن به این شکاف هنگامی آشکارتر می‌شود که به تفاوت بنیادین میان مسئولیت علّی در تحقق یک رویداد و مسئولیت پاسخ‌گویی نسبت به دیگری توجه کنیم. اردبیلی از این تمایزها یک‌سره غافل نیست و در فصل سوژه‌ی سیاسی، میان مسئولیت حقوقی و مسئولیت وجودی به‌درستی تفکیک قائل می‌شود و صریحاً تأکید دارد که هرچند بر اساس قاعده‌ی علیت رادیکال، هر جنایت‌کاری به معنایی مجبور است، اما «نشان دادن این اجبار، توجیهی حقوقی برای رفتار او به دست نمی‌دهد» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۶۴۱). بنابراین، نسبت‌دادن این ادعا به اردبیلی که علیت رادیکال را مجوز تبرئه‌ی مجرم می‌داند، نسبتی ناروا خواهد بود. اما مسئله در آن‌جا پدید می‌آید که در ساحت اخلاق (و نه حقوق)، مسئولیت پاسخ‌گویی به دیگری در سایه‌ی سنگین مسئولیت وجودی در قبال ضرورت کیهانی، کم‌رنگ و حاشیه‌ای می‌شود. هنگامی که اخلاق بر مدار پذیرش ضرورت علّی تنظیم گردد، تفاوت هستی‌شناختی میان عامل آسیب و قربانی مخدوش می‌شود، زیرا هر دو به یک اندازه در شبکه‌ی درهم‌تنیده‌ی علیت گرفتارند. اگر اخلاق صرفاً به معنای آگاهی فاعل به این ضرورت و دست‌کشیدن از توهم اراده‌ی آزاد باشد، آن‌گاه نامتقارن‌بودن بنیادین رابطه‌ی میان ستم‌گر و ستم‌دیده در این دستگاه چگونه توجیه می‌شود؟ نظامی که نتواند این عدم تقارن اخلاقی را فراتر از اشتراک در شبکه‌ی علیت تبیین کند، در نهایت مسئولیت را از یک تعهد انضمامی و خون‌بار در برابر دیگری، به یک تمرین ذهنی برای تسکین اضطراب‌های اگزیستانسیال سوژه فرومی‌کاهد و امکان تحقق عدالتی مبتنی بر حق را در درون مبانی خود از دست می‌دهد.

این نقصان ساختاری را می‌توان در مسئله‌ی پشیمانی به عریان‌ترین و رادیکال‌ترین شکل مشاهده کرد، آن‌جا که اردبیلی در گزاره‌ای تکان‌دهنده، پشیمانی را «بزرگ‌ترین نشانه‌ی رذیلت» می‌نامد، زیرا آن را یکی از آشکارترین صورت‌های نپذیرفتن ضرورت هستی می‌داند (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۵۷۲). به باور او، فرد باید مکانیسم روان‌شناختی پشیمانی خود را مشاهده کند و با فهم علل آن، از چرخه‌ی ویران‌گر عذاب وجدان رهایی یابد. اما آیا به‌راستی هر پشیمانی‌ای چیزی جز ناآگاهی نسبت به ضرورت جبرگرایانه‌ی گذشته است؟ کسی که به دیگری آسیبی جبران‌ناپذیر رسانده است، ممکن است نه از سر ناتوانی در پذیرش ضرورت علّی، بلکه دقیقاً به دلیل فهم ژرف‌تر ناروایی اخلاقی رفتار خود پشیمان شود. چنین پشیمانی‌ای کاملاً با پذیرش وقوع ضروری عمل نیز سازگار است، زیرا تمنای ای کاش چنین نکرده بودم لزوماً دعوی معرفت‌شناختی مبنی بر امکان وقوع گذشته‌ای دیگر در همان شرایط علّی نیست؛ بلکه اعلام یک موضع ارزش‌شناختی و تصدیق حق نقض‌شده‌ی دیگری است. از همین منظر، باید میان پشیمانی، احساس گناه، و پوزش‌خواهی تمایزی قاطع برقرار کرد. احساس گناه عمیقاً از بازشناسی تخطی در برابر دیگری برمی‌خیزد و پوزش‌خواهی یک کنش خطاب‌مند بیناسوژگانی است که در آن، عامل آسیب نه صرفاً وضعیت درونی خویش، بلکه حق پایمال‌شده‌ی قربانی را تصدیق می‌کند. حذف شأن و منزلت اخلاقی این عواطف به بهانه‌ی پذیرش ضرورت، اخلاق را از مهم‌ترین ابعاد ارتباطی‌اش محروم می‌کند. آیا می‌توان اخلاقی را همه‌شمول و رهایی‌بخش دانست که در آن، فرد خطاکار به‌جای عذرخواهی از قربانی، در خلوت خود به ضرورت کیهانی خطایش بیندیشد و از عذاب وجدان رها شود؟

دشواری مشابهی در نقد اردبیلی بر عاطفه‌ی نفرت و کین‌توزی پدید می‌آید، هنگامی که او با توضیح این‌که آگاهی به علل رفتار دیگری می‌تواند از شدت نفرت بکاهد، نتیجه می‌گیرد که «می‌توان و باید واکنش نشان داد، اما از سر آگاهی، نه از سر نفرت» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۵۹۲). پیتر استراوسون در مقاله‌ی آزادی و رنجش نشان داده است که عواطف واکنشی، از جمله خشم و رنجش نسبت به بدرفتاری دیگری، صرفاً حالات روانی

نامطلوب و برخاسته از جهل به ضرورت نیستند؛ بلکه در مناسبات بیناشخصی، این عواطف بیان‌گر مطالبه‌ی احترام، تقاضای حسن‌نیت و اعتراض اخلاقی به نقض کرامت انسانی‌اند (استراوسون، ۱۹۶۲). اعتراضی که حذف آن به نام شفقت فلسفی، می‌تواند معنای اخلاقی خود آسیب را بی‌اعتبار سازد و صدای قربانی را خفه کند. این تنش هنجاری در مثال قاضی به روشن‌ترین صورت ظاهر می‌شود. اردبیلی نشان می‌دهد که تفاوت یک قاضی آگاه با قاضی ناآگاه در این است که اولی با درک ضرورت رفتار مجرم، از سر شفقت او را به اشد مجازات محکوم می‌کند و دومی از سر نفرت. اما پرسش این است که آیا عدالت صرفاً تابعی از کیفیت ذهنی و عاطفی قاضی است؟ قاضی مشفق نیز ممکن است بر اساس قوانینی تبعیض‌آمیز حکمی ناعادلانه صادر کند. عدالت مستلزم نهادها و معیارهایی انضمامی است که بتوانند مستقل از فضیلت عاطفی داور، در معرض سنجش عمومی قرار گیرند. غایت اخلاقی را باید با زیستن خوب با و برای دیگران در نهادهای عادلانه صورت‌بندی کرد و نشان داد که شفقت درونی، هرچند فضیلتی والا در مراقبت از خویشتن است، هرگز نمی‌تواند جانشین احراز عینی مسئولیت، به‌رسمیت‌شناختن حقوق قربانی و تعیین پاسخ متناسب نهادی گردد (ریکور، ۱۹۹۲).

سرانجام، مسئله‌ی قربانی در افق تعمیم رادیکال مسئولیت به همگان در بحث اردبیلی، اهمیت دوچندانی می‌یابد. گسترش دامنه‌ی مسئولیت تا پذیرش رفتار دیگران، گرچه می‌تواند نویدبخش خروج از فردگرایی باشد، اما خطر ابهامی هولناک را نیز در پی دارد. در این نقطه، تمایز راهگشای هانا آرنت میان تقصیر و مسئولیت ضرورت می‌یابد. آرنت با تکیه بر تجربه‌ی توتالیتاریسم، بر شخصی‌بودن مطلق تقصیر و امکان جمعی‌بودن مسئولیت تأکید می‌کند و نشان می‌دهد که تعمیم مسئولیت تنها زمانی معنای اخلاقی روشنی دارد که سطوح آن از یکدیگر تفکیک شوند (آرنت، ۲۰۰۳). اگر شکنجه‌گر و ناظر خاموش هردو ذیل عنوان همه‌شمول مسئولیت ضرورت فهمیده شوند، تقصیر ستم‌گر در میان مسئولیت کیهانی همگان رقیق و بی‌اثر می‌شود. افزون بر این، شفقت مبتنی بر آگاهی به جبر کیهانی نمی‌تواند بخشایش را به‌عنوان نتیجه‌ی ضروری آگاهی قربانی

مطالبه کند، زیرا بخشایش با انکار ناروایی و چشم‌پوشی اجباری یک‌سان نیست. بدین ترتیب، می‌توان گفت که اخلاق اردبیلی گرچه با نقد پشیمانی فلج‌کننده و توهم اراده‌ی مطلق، امکانات مهمی برای پرورش سوژه‌ای استوار فراهم می‌آورد؛ اما آسیب‌پذیری آن دقیقاً در جایی آشکار می‌شود که مسئولیت در استدلال او نمی‌تواند از آگاهی فاعل به مطالبه‌ی دیگری، از پذیرش ضرورت کیهانی به بازشناسی ناروایی انضمامی و از شفقت روان‌شناختی به عدالت ساختاری انتقال یابد. تا زمانی که مسئله‌ی قربانی تنها به‌عنوان امری جانبی در مسیر تکامل آگاهی سوژه به رهایی فهمیده شود، اخلاق هم‌چنان در اسارت انسان‌محوری سوبژکتیو باقی می‌ماند و نمی‌تواند در برابر رنج دیگری، پیش از تأمل در شبکه‌ی ضرورت، تسلیم مسئولیت بی‌قیدوشرط گردد و پاسخ‌گویی را بر خودپروری مقدم دارد.

۶. از مبارزه تا امر سیاسی؛ مسئله‌ی قدرت، تعارض و تأسیس نهاد

اردبیلی در گذار از سطح سوژه به سطح سیاست، از طریق نقد رادیکال سیاست غایت‌محور و نفی منطق دشمن‌ساز می‌کوشد مبارزه را از منطق پیروزی بر دیگری آزاد کند و امکان زیستن سیاسی موجه را در درون خود پراکسیس کنش‌گر بازشناسد. این کوشش ایجابی واجد بصیرتی سلبی و مهم است زیرا هیچ نظم سیاسی مطلوبی به‌صرف مطلوب‌بودن غایتش نمی‌تواند سرکوب سوژه‌ها را در اکنون تاریخی موجه سازد. او دامنه‌ی بحث سیاسی خود را مشخص می‌کند و می‌نویسد «موضوع بحث ما برخلاف مباحث رایج دربارهٔ سیاست، اولاً و بالذات نظام سیاسی و شیوهٔ حکومتداری نیست، بلکه خلق، حفظ و دفاع از امکان مبارزه‌ای معنادار و موجه از سوی سوژه (ها) است» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۶۳۷). بااین‌همه نخستین محدودیت این دستگاه از دل فهم تقلیل‌گرایانه‌ی آن از مفهوم قدرت سر برمی‌آورد. قدرت صرفاً نیرویی بازدارنده و سلبی نیست که سوژه‌ی ازپیش‌موجود را در غل‌وزنجیر کشد و آزادی او را محدود سازد بلکه قدرت اساساً مولد است و در تولید صورت‌های سوژگی و سازمان‌دهی میدان رؤیت‌پذیری مشارکتی برسازنده دارد

(فوکو، ۱۹۷۷). اردبیلی این وابستگی را در سطح انتزاعی هستی‌شناختی می‌پذیرد اما به سطح سیاست سازوکارهای انضمامی و خُردی که قدرت از طریق آن‌ها سوژه‌ها را تولید می‌کند کم‌تر توجه می‌کند و به نحو مستقل بحث نمی‌کند که نقد قدرت را نمی‌توان به نقد باورهای ناموجه حاکمان فرواکاست. یک نظام سیاسی ممکن است بدون فرمان‌های استبدادی عیان صرفاً از طریق سازمان‌دهی محیط آموزش و مناسبات حقوقی شکل‌های معینی از سوژگی مطیع را ممکن و مقاومت را پیشاپیش ناممکن سازد. نادیده‌گرفتن سرشت خُرد قدرت سبب می‌شود دستگاه اردبیلی مبارزه‌ی سیاسی را به یک رویارویی کلان با مظاهر عیان سلب آزادی تقلیل دهد غافل از آن‌که قدرت مسلط پیشاپیش قواعد همان میدان مبارزه را نیز طراحی کرده است.

دومین محدودیت بنیادین دستگاه پلاستیک در ساحت امر سیاسی به نسبت مبهم میان مبارزه و مقوله‌ی تعارض بازمی‌گردد. اردبیلی با نقد منطق ویران‌گر تقابل خیر و شر صراحتاً تأکید می‌کند «مبارزه در معنای مد نظر ما، مبارزه‌ای است بدون دشمن» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۶۹۷). ازاین‌رو هدف مبارزه را نفی اشخاص نمی‌داند بلکه غایت را بازآرایی رادیکال وضعیت تعریف می‌کند. اما نفی روان‌شناختی کینه به معنای رفع تعارض ساختاری از سرشت امر سیاسی نیست. شانتال موف در مواجهه‌ی انتقادی خود با مفهوم امر سیاسی کارل اشمیت میان آنتاگونیسم یعنی تعارض نابودگری که دیگری را دشمن فاقد حق حضور می‌شمارد و آگونیسم یعنی ستیز نهادینه‌شده میان رقیبانی که مشروعیت حضور یکدیگر را به رسمیت می‌شناسند تمایزی کانونی می‌گذارد (موف، ۲۰۰۵). از منظر نظریهٔ آگونیستی، تعارض از شرایط پایدار حیات سیاسی است؛ بنابراین، الگویی که رفع کامل آن را ممکن بداند باید توضیح دهد چگونه تکثر منافع و دیدگاه‌ها را حفظ می‌کند و از حذف تفاوت‌ها پرهیز می‌کند. پرسش این است که استراتژی اخلاقی مبارزه‌ی بدون دشمن در غیاب تبیین تضادهای ساختاری چگونه می‌تواند به نظریه‌ای انضمامی درباره‌ی تعارض مشروع و سازمان‌یافته بدل شود. ممکن است دو گروه سیاسی بدون آن‌که یکدیگر را ذاتاً اهریمن بپندارند بر سر مالکیت ابزارهای تولید، توزیع

منابع مادی یا شیوه‌ی سامان‌دهی نهادهای زندگی مشترک اختلافی آشتی‌ناپذیر و طبقاتی داشته باشند. موف بر همین اساس نهادهای سیاسی را صورت‌هایی برای تبدیل دشمنی ویران‌گر به رقابت آگونیستی می‌فهمد. این امکان برای پروژه‌ی اردبیلی اهمیتی حیاتی دارد زیرا تقلیل‌دادن تعارض به یک بازآرایی دوستانه و بدون حریف متخاصم در عمل به سیاست‌زدایی اخلاق‌گرایانه‌ای می‌انجامد که توان مقابله با خشونت عریان هژمونی مستقر را یک‌سره از دست می‌دهد.

سومین مسئله به ماهیت خود سوژه‌ی سیاسی بازمی‌گردد اما نه از حیث نسبت انتزاعی فرد و جمع بلکه از منظر چگونگی ظهور کسانی که در نظم مسلط موجود اساساً در مقام انسانی دارای صلاحیت شناخته نمی‌شوند. میان مقوله‌ی پلیس به معنای نظم نمادین و ساختار توزیع جایگاه‌ها و مقوله‌ی سیاست به معنای گسستی رادیکال که این توزیع طبیعی‌انگاشته‌شده را به مسئله تبدیل می‌کند تمایزی تعیین کننده وجود دارد (رانسیر، ۱۹۹۹). امر سیاسی تنها هنگامی رخ می‌دهد که کسانی که سهمی در نظم موجود ندارند و گفتارشان پیش‌تر در سلسله‌مراتب پلیسی صرفاً هیاهو محسوب می‌شده است، خود را به‌مثابه‌ی سخن‌گویان برابر جهان مشترک آشکار سازند. سیاست، برهم‌زدن توزیع امر محسوس است؛ رخدادی که در آن خود معیارهای پیشین تشخیص سوژه‌ی معتبر و امکان مشارکت او دگرگون می‌شوند. این پرسش رانسیری هنگامی در برابر دستگاه پلاستیک حساس‌تر می‌شود که اردبیلی ضمن دفاع بی‌قیدوشرط از حق انتخاب همگان، در چرخشی نخبه‌گرایانه هدف این دفاع را حفظ امکان ظهور همان اندک سوژه‌های مبارزی می‌داند که قادرند برخلاف انتخاب اکثریت تصمیم بگیرند. او به‌صراحت با استبداد چنین اقلیتی مخالفت می‌ورزد و حق در برابر انتخاب‌های ناموجه توده‌ها نیز خواهان حفظ حق آنان است. بااین‌حال، باید روشن شود تمایز میان فرد و سوژهٔ مبارز چه نسبتی با برابری سیاسی دارد؛ به‌ویژه اینکه آیا تفاوت در میزان آگاهی، صرفاً وصفی اخلاقی است یا به تفاوت در صلاحیت مشارکت سیاسی نیز می‌انجامد. برابری نه پاداش آگاهی فلسفی، نه نتیجه‌ی پرورش پلاستیک نفس و نه غایتی در پایان

مسیر بلکه پیش‌فرضی است که باید از همان آغاز در خود کنش سیاسی به‌نحوی رادیکال آزموده و محقق شود. مشروط‌کردن عاملیت رهایی‌بخش به دست‌یابی به مدارج آگاهی فلسفی ناخواسته دستگاه اردبیلی را در موضع همان نظم پلیسی قرار می‌دهد که صلاحیت سخن‌گفتن را توزیع و رتبه‌بندی می‌کند.

چهارمین محدودیت بنیادین به نسبت میان کنش مبارزه و مقوله‌ی تأسیس نهاد مربوط می‌شود. اردبیلی در توضیح مبارزه‌ی سیاسی تأکید می‌ورزد که معیار اصلی حقانیت کنش نه نتیجه‌ی عملی آن بلکه منحصراً کیفیت آگاهی، آمادگی و قاطعیت کنش‌گر در لحظه‌ی عمل است. این تأکید بر لحظه‌ی کنش گرچه واجد ارزش است اما به‌شدت ناتمام می‌نماید. آزادی سیاسی تنها در لحظه‌ی طغیان یا آغاز یک مبارزه تحقق نمی‌یابد بلکه آزادی برای بقای خود به‌طور حیاتی به فضاهایی عمومی و صورت‌هایی از تأسیس قانون اساسی نیاز دارد که امکان تداوم کنش و گفتار جمعی را در جهانی مشترک فراهم آورند (آرنت، ۱۹۵۸). در این برداشت نهاد سیاسی الزاماً دستگاهی سرکوب‌گر نیست بلکه شرط امکان دوام آزادی در برابر فرسایش زمان است. نقد اردبیلی به نتیجه‌محوری نباید به کم‌اهمیت‌شدن مسئله‌ی استمرار نهادی دستاوردهای سیاسی بینجامد. چگونه می‌توان میان وابسته‌نکردن ارزش مبارز به موفقیت آینده و پذیرفتن مسئولیت تأسیس شرایط پایدار آزادی تمایز برقرار کرد. ارزش حقیقی تفکیک قوا در این است که حتی هنگامی که صاحبان قدرت فاقد خودآگاهی پلاستیک باشند امکان مقاومت هم‌چنان از مجاری قانونی باقی بماند. در این‌جا بحث کلود لوفور اهمیت می‌یابد که دموکراسی را پدیده‌ای می‌داند که در آن جایگاه قدرت برای همیشه از هر مالک و تجسم نهایی تهی می‌گردد (لوفور، ۱۹۸۸). حفظ این جایگاه تهی نیازمند معماری پیچیده‌ی نهادین است.

یکی از مسئله‌برانگیزترین گزاره‌های اردبیلی آن‌جاست که می‌نویسد «هر نظام سیاسی ... محصول خواست، یا به بیان دقیق‌تر، تصمیم مردم است» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۶۳۷). اگر مقصود او پرهیز از فرافکنی مطلق تقصیرات به گردن حاکم باشد سخن او واجد

بصیرتی قابل‌دفاع است زیرا استمرار هیچ نظم توتالیتر را نمی‌توان به‌کلی از پذیرش‌های منفعلانه جدا کرد. اگر این گزاره به همهٔ وضعیت‌های سیاسی تعمیم یابد، تمایز میان انتخاب آزادانه، رضایت شکل‌گرفته تحت تأثیر تبلیغات و تبعیت ناشی از اجبار به‌اندازهٔ کافی روشن نخواهد بود؛ حال‌آنکه این تفاوت‌ها برای تعیین مسئولیت سیاسی اهمیت دارند. یک نظام فاشیستی هرگز نتیجه‌ي تصمیم یک‌پارچه‌ی مردم در شرایط برابر نیست بلکه محصول درهم‌شکستن خشونت‌بار مکانیسم‌های تصمیم‌گیری است. مسئله‌ی خودنهادگذاری جمعی به‌جای طبیعی‌جلوه‌دادن تصمیم مردم، آسیب‌شناسی ساختاری نهادهایی را که شهروندان را به بردگان قواعد بدل می‌کنند موضوع فلسفه‌ی سیاسی قرار می‌دهد. برآیند نهایی این محور را می‌توان اینگونه صورت‌بندی کرد که فلسفه‌ی مبارزه‌ی اردبیلی با نفی تعلیق آزادی کنونی امکاناتی ارزشمند برای پالایش اخلاق فراهم می‌آورد. بااین‌همه اخلاق مبارزه‌ی یک سوژه هرقدر رادیکال باشد معادل فلسفه‌ی امر سیاسی نیست. در افق امر سیاسی، هم باید سازوکارهای خرد قدرت را شناخت، هم باید تعارض ساختاری بدون سقوط در دشمن‌انگاری را حفظ کرد، هم باید معیارهای پلیسی شناسایی سوژه را درهم شکست و هم باید امکان دوام آزادی را با تأسیس مادی نهادها پیوند زد. پاسخ انضمامی به بحران نیهیلیسم مستلزم گشودن اجباری دستگاه اردبیلی به ساحتی نهادین است که در آن واقعیت سلطه، خود معیارهای انتزاعی مبارزه‌ی موجه را نیز دگرگون سازند و اخلاق را با واقعیت زمخت قدرت روبه‌رو کنند.

۷. سوژه‌ی شکاف‌خورده و مسئله‌ی انقیاد الگوریتمی؛ حدود خودآیینی در عصر پسانسان‌گرایی

اردبیلی در کتاب خویش، به‌رغم تمام ادعاهای رادیکال مبنی بر این‌که «مبارزهٔ رادیکال پیش از هر چیز، مبارزه علیه عوامل راستین انسداد وضع موجود است»

(اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۰۷–۱۰۸)، هم‌چنان بر پیش‌فرض کلاسیک یک سوژه‌ی یک‌پارچه، خودآگاه و قادر به مشاهده‌ی شفاف خویشتن استوار مانده است. او در طرح انضباطی خود از سوژه می‌خواهد که در جریان تمرینات مستمر به «مرحلهٔ نظارهٔ خود قضاوتگری» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۶۲۴) برسد و «در هر لحظه با خود عمل مواجه شود» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۶۰۲). این رویکرد ایجابی بی‌گمان می‌تواند تلاشی برای بازیابی عاملیت ازدست‌رفته‌ی انسان در زمانه‌ی زوال معنا به حساب آید؛ اما باید روشن شود این الگوی خودآیینی چگونه محدودیت‌های خودشناسی و تأثیر شرایط اجتماعی و فناورانه بر عاملیت را در نظر می‌گیرد. تأکید دستگاه بر ارادهٔ آگاهانه باید در نسبت با نقدهایی سنجیده شود که بر نقش ناخودآگاه، مناسبات اجتماعی و شرایط تاریخی در شکل‌گیری عاملیت تأکید دارند. تکیه بر نظاره‌گری فردی، بدون توضیح شرایط اجتماعی و مادی شکل‌گیری آن، برای تحلیل تمامی ابعاد عاملیت کافی نیست. ازاین‌رو، ارزیابی ظرفیت رهایی‌بخش مبارزه به توضیح رابطهٔ پرورش فردی با شرایط اجتماعی و تاریخی شکل‌گیری اراده وابسته است.

نخستین نقد این پیش‌فرض را می‌توان از منظر روان‌کاوی ساختاری و مفهوم سوژهٔ شکاف‌خورده صورت‌بندی کرد. دستگاه اردبیلی از کنش‌گر می‌خواهد ذهن، بدن و عواطف خود را موضوع مشاهدهٔ آگاهانه و انتقادی قرار دهد؛ ارزیابی این توصیه مستلزم روشن‌کردن حدود دسترسی آگاهانه به فرایندهای ذهنی است. در روان‌کاوی لکانی، این نظر مطرح است که سوژه اساساً در لحظه‌ی ورود به ساحت نمادین و پذیرش زبان، دچار یک شکاف هستی‌شناختی و ترمیم‌ناپذیر می‌گردد. ناخودآگاه، به‌مثابه‌ی گفتمان دیگری بزرگ، عرصه‌ای رام‌شدنی نیست که بتوان با تمرینات مکانیکی، ترصد فعالانه و اراده‌ی آگاهانه بر آن مسلط شد. از این منظر، تصور تسلط کامل من آگاه بر خویشتن، نقش ناخودآگاه و ساختار خیالی وحدت من را نادیده می‌گیرد. بر این اساس، باید حدود خودشناسی و خودنظارتی در الگوی تقویت سوژه مشخص شود. در این خوانش، رابطهٔ سوژه با خود به آگاهی بازتابی محدود نمی‌شود و تعارض‌های ناخودآگاه می‌توانند

دامنهٔ نظارت ارادی را محدود کنند. بنابراین، الگوی خودپروری باید نشان دهد چگونه تعارض‌ها و محدودیت‌هایی را در نظر می‌گیرد که با تصمیم آگاهانه به‌تنهایی رفع نمی‌شوند. نویسنده تأکید می‌کند که «هیچ تصمیم با خیال راحتی وجود ندارد» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۶۰۴). بااین‌حال، برای ارزیابی الگوی خودپروری او، باید روشن شود این الگو چه توضیحی برای تعارض‌های ناخودآگاه و محدودیت‌های نظارت آگاهانه بر رفتار ارائه می‌کند.

دومین و بنیادی‌ترین آزمون نظریهٔ عاملیت اردبیلی، از دگرگونی تاریخی نسبت میان اراده، اختیار و عاملیت در عصر مهندسی فناورانه-اجتماعی انسان سر برمی‌آورد. مسئله صرفاً ظهور صورت تازه‌ای از انقیاد نیست که بتوان آن را ذیل پروبلماتیک نیهیلیسم صورت‌بندی کرد؛ بلکه پیدایش وضعیتی است که در آن، انسان در مقیاسی بی‌سابقه، با اعمال ارادهٔ خویش، بخشی از شرایط امکان اعمال مستقل همان اراده را به نظام‌های فناورانه واگذار می‌کند .اهمیت فلسفی این وضعیت در تمایزی نهفته است که میان اراده‌کردن و برخورداری از عاملیت باید برقرار شود. اراده ناظر بر خواستن و تصمیم‌گرفتن است، حال آنکه عاملیت، افزون بر آن، مستلزم توانایی تشخیص و سنجش دلایل، بازاندیشی در ترجیحات، تجدیدنظر در تصمیم و اثرگذاری بر شرایطی است که خود خواستن و تصمیم‌گرفتن را امکان‌پذیر می‌سازند. بنابراین، ارادی‌بودن یک انتخاب، به‌تنهایی، خودآیین‌بودن آن را اثبات نمی‌کند؛ چه‌بسا فرد با تصمیمی داوطلبانه، اختیار داوری‌های بعدی خود را به سازوکارهایی بسپارد که به‌تدریج توانایی او را برای بازپس‌گیری همان اختیار تضعیف می‌کنند. فریشمن و سلینجر در *بازمهندسی انسانیت* (فریشمن و سلینجر، ۲۰۱۸)، با تحلیل برون‌سپاری توانایی‌های شناختی و اخلاقی، بسط تیلوریسم به زیست‌جهان دیجیتال و مهندسی تدریجی ترجیحات در محیط های هوشمند، نشان می‌دهند که خطر اصلی نه جایگزینی قهرآمیز ارادهٔ انسان با ارادهٔ ماشین، بلکه شکل‌گیری انسانی است که به‌واسطهٔ انتخاب‌های ظاهراً آزاد و عقلانی، به‌تدریج به واگذاری داوری و تصمیم‌گیری خو می‌گیرد و حتی خواست این

واگذاری در او پرورش می‌یابد. این وضعیت، فلسفهٔ مبارزهٔ اردبیلی را دقیقاً در نسبت میان مبانی اعلام‌شدهٔ خودش با دشواری مواجه می‌کند. اردبیلی از یک‌سو تصریح می‌کند که «شرط امکان مبارزه یک «تصمیم» است» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۴۳) و از سوی دیگر، سوژگی را به تحقق آزادی مشروط می‌سازد: «یک فرد همواره و بالذات سوژه نیست، بلکه تنها زمانی سوژه است، که آزاد باشد»؛ آزادی‌ای که آن را با آگاهی از عوامل برسازندهٔ اراده پیوند می‌دهد (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۵۵۷). مهم‌تر آنکه در صورت‌بندی اخلاق خودآیین، صراحتاً تأکید می‌کند که سوژه نباید تصمیم برای عمل خویش را به دیگری تفویض کند، حتی اگر آن دیگری، خود سوژه در لحظه‌ای پیشین باشد؛ زیرا چنین تفویضی مسئولیت مواجههٔ آزادانه و آگاهانه با هر موقعیت تازه را مخدوش می‌سازد (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۶۰۲). از این منظر، واگذاری داوطلبانهٔ داوری به نظام‌های الگوریتمی، صرفاً نمونه‌ای دیگر از دگرآیینی نیست؛ وضعیتی است که در آن، خود امکان تشخیص دگرآیینی و تصمیم به خروج از آن نیز می‌تواند تحت تأثیر همان مناسبات قرار گیرد. اردبیلی برای عبور از فاصلهٔ میان تصمیم و تحقق آن، آگاهی را به آمادگی پیوند می‌زند و تصریح می‌کند که «خود آگاهی نیازمند آمادگی است» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۶۰۸)؛ آمادگی‌ای که باید از رهگذر تمرین و پرورش تدریجی سوژه حاصل شود. اما درست در همین نقطه، تنش میان اراده و عاملیت به مسئله‌ای بنیادی تبدیل می‌شود: اگر تصمیم رهایی‌بخش مستلزم آگاهی و آمادگی است، و اگر خود این توانایی‌ها در مناسباتی شکل می‌گیرند که می‌توانند ارادهٔ سوژه را به سوی پذیرش داوطلبانهٔ انقیاد هدایت کنند، چه چیزی گذار از اراده‌ای که انقیاد خویش را انتخاب می‌کند به عاملیتی را ممکن می‌سازد که بتواند خود شرایط تولید آن اراده را به پرسش بگیرد و دگرگون کند؟ این پرسش را نمی‌توان صرفاً با ارجاع دوباره به تصمیم یا ضرورت تمرین پاسخ داد؛ زیرا اعتبار چنین پاسخی به امکان تحقق همان عاملیتی وابسته است که قرار است تبیین شود. اردبیلی خود نیز در بحث از دشواری آغاز تمرینات، تصریح می‌کند که هنوز پاسخی به این پرسش ندارد که سوژه چگونه و با چه انگیزه‌ای باید تعهد به فراروی از بقا و میل را

بپذیرد و تصمیم به مبارزه بگیرد (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۷۹۴). در شرایط معاصر، این دشواری از مسئلهٔ انگیزش فردی فراتر می‌رود و به پرسش از شرایط تاریخی و نهادی امکان عاملیت تبدیل می‌شود. بنابراین، نقد اصلی نه انکار امکان تصمیم خودآیین و نه نسبت‌دادن غفلت از انقیاد فناورانه به اردبیلی، بلکه ناظر بر فاصلهٔ تبیین‌نشدهٔ میان امکان اراده‌کردن، توانایی تحقق اراده و قدرت بازاندیشی و دگرگون‌کردن خود مناسبات برسازندهٔ اراده است. پرسش این است که سوژهٔ آزاد و مبارزی که فلسفهٔ اردبیلی تحقق مبارزه را به تصمیم و خودپروری او مشروط می‌کند، تحت چه شرایطی می‌تواند از درون مناسباتی پدید آید که نه‌تنها امکان‌های کنش، بلکه خود خواستن، داوری و میل به آزادی را نیز موضوع مداخله و بازمهندسی قرار داده‌اند؟

در این شرایط، کفایت تصمیم فردی و نظاره‌گری بر خویشتن برای مواجهه با سازوکارهای انقیاد نیازمند بررسی است. اگر پلتفرم‌های دیجیتال در شکل‌گیری توجه، ترجیحات و واکنش‌های کاربران نقش داشته باشند، تحلیل خودآیینی باید دامنه و شیوهٔ این تأثیر را نیز توضیح دهد. مفهوم روان‌سیاست چهارچوبی برای بررسی این مسئله فراهم می‌آورد (هان، ۲۰۱۷). در تحلیل قدرت دیجیتال، افزون بر اجبار و انضباط، باید به سازوکارهای ترغیب، هدایت توجه و مشارکت کاربران در تولید داده نیز توجه کرد. پرسش این است که این سازوکارها چگونه بر شرایط تصمیم‌گیری و خودفهمی افراد اثر می‌گذارند. در چنین تحلیلی، احساس انتخاب آزادانه لزوماً به معنای استقلال ترجیحات از سازوکارهای هدایت رفتار نیست؛ بااین‌حال، حدود این تأثیر و تفاوت موقعیت کاربران باید بررسی شود. تمرکز بر انضباط درونی، مراقبت از نفس و خودپروری، بدون تحلیل این شرایط، برای توضیح سازوکارهای اجتماعی شکل‌گیری رفتار کافی نیست. ازاین‌رو، باید بررسی کرد که تمرین فردی در چه شرایطی ظرفیت

داوری مستقل را افزایش می‌دهد و در چه شرایطی ممکن است با الزامات خودبهینه‌سازی در محیط‌های دیجیتال همسو شود.
بدین ترتیب، ظرفیت تبیینی فلسفهٔ مبارزه در شرایط معاصر به چگونگی بررسی شرایط مادی و فناورانهٔ تکوین سوژه وابسته است. کاربرد الگوی سوژهٔ پیشنهادی در شرایط کنونی، مستلزم توضیح نقش محیط‌های داده‌محور در شکل‌گیری توجه، ترجیحات و امکان تصمیم‌گیری است. بدون این توضیح، نسبت الگوی نظری با شرایط معاصر عاملیت روشن نمی‌شود. اگر نقش شرایط مادی و فناورانه در شکل‌گیری عاملیت توضیح داده نشود، مسئولیت فرد برای تغییر وضع موجود ممکن است فراتر از امکانات واقعی او صورت‌بندی شود. در محیط‌هایی که پیش‌بینی و هدایت رفتار در طراحی آن‌ها اهمیت دارد، تحلیل آزادی باید شرایط اجتماعی و فنی تصمیم‌گیری را نیز در بر گیرد. مواجهه با محدودیت‌های عاملیت در محیط‌های الگوریتمی، علاوه بر پرورش توانایی‌های فردی، نیازمند بررسی مالکیت و حکمرانی زیرساخت‌های دیجیتال، حقوق داده و امکان نظارت عمومی بر سازوکارهای اثرگذار بر تصمیم است. بدون این پیوند، نسبت خودپروری با دگرگونی شرایط محدودکنندهٔ عاملیت روشن نخواهد شد.

۸. ایران به‌مثابه‌ی آزمون مفاهیم؛ از همه‌شمولی نیهیلیسم تا امکان فلسفه‌ورزی از درون تجربه‌ی تاریخی

هشتمین و واپسین آزمون انتقادی در سنجش دستگاه فلسفی اردبیلی، به منزلت هستی‌شناختی و معرفتی تجربه‌ی تاریخی ایران در تأسیس مفاهیم این نظام بازمی‌گردد. پرسش در این ساحت، معطوف به فقدان نام ایران یا کم‌توجهی به تاریخ انضمامی آن در متن نیست. نویسنده آگاهانه از موقعیت تکین جغرافیایی خویش آغاز می‌کند و با طرح پرسش «چرا این‌جا؟»، می‌کوشد تمایزی دیالکتیکی میان موقعیت‌های اندیشیدن برقرار سازد. او از یک‌سو بر اشتراک بحران‌های معاصر تأکید می‌ورزد و از «اکنون هم‌زمان تهران و پاریس» سخن می‌گوید، و از سوی دیگر تصریح

می‌کند که «هر «جا»یی در جهان، «این‌جا»یی منحصربه‌فرد دارد» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۹۲). بااین‌همه، نقطه‌ی گسست استدلالی دقیقاً در همان لحظه‌ای پدیدار می‌شود که او با چرخشی کل‌گرایانه، اینجای اصلی را «این‌جای نیهیلیسم همه‌جاحاضر سیاره‌ای» معرفی می‌کند (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۹۳). در این‌جا، با اتکا به سنت انتقادی فلسفه‌ی پسااستعماری و بصیرت‌های دیپش چاکرابارتی (چاکرابارتی، ۲۰۰۰)، می‌توان پرسید که آیا زیست‌جهان‌های متفاوت و تاریخ‌های پیرامونی صرفاً مصادیق محلی و صورت‌های منطقه‌ای یک بحران همه‌شمول و غربی به نام نیهیلیسم هستند؟ اگر دستگاه پلاستیک به‌راستی مدعی گشودگی رادیکال است، باید بپذیرد که مواجهه با یک تاریخ دیگر نباید تنها به تأیید یک نظریه‌ی پیشینی محدود شود. تاریخ انضمامی ایران نباید صرفاً قلمرو کاربست و آزمون مفاهیم کلان باشد؛ بلکه باید بتواند دعوی کفایت همه‌شمول آن‌ها را به مسئله تبدیل کند. فلسفه‌ورزی از درون تجربه‌ی تاریخی تنها هنگامی واجد شأنی انتقادی و مولد است که خود پروبلماتیک نیهیلیسم را به پرسش بگیرد و نشان دهد که آیا این مفهوم اساساً برای فهم مناسبات پیچیده‌ی سلطه در ایران کفایت تبیینی دارد، یا تاریخ ما را ناگزیر می‌سازد تا در حدود اعتبار همه‌شمول آن تجدیدنظر بنیادین کنیم.

تجربه‌ی انقلاب ۱۳۵۷ نخستین میدان انضمامی برای آزمودن این تقلیل‌گرایی مفهومی است. اردبیلی در تحلیل تشخص تاریخی ایران، از «زیستن ذیل حکومت برآمده از یک انقلاب مدرن چپ‌گرا با انگیزه‌هایی شیعی» سخن می‌گوید و استقرار حکومت دینی را تجربه‌ای بی‌بدیل از شکست آرمان‌های رستگاری‌بخش معرفی می‌کند (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۹۰). اما تصلب دستگاه او در نحوه‌ی صورت‌بندی نسبت میان نیروهای انقلاب و مشروعیت نظم برآمده از آن آشکار می‌شود. او با نفی ایده‌ی مصادره‌ی انقلاب، حکومت روحانیون را «برآمده از خواست عمومی امت شیعه» می‌خواند و نیروهای چپ را صرفاً بستری برای تخلیه‌ی یک انتقام تاریخی می‌داند (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۹۱). این صورت‌بندی از حیث تقلیل ذات‌گرایانه‌ی مفهوم مردم و خواست عمومی به‌شدت مسئله‌برانگیز است. غلبه‌ی تاریخی و هژمونیک یک نیروی سازمان‌یافته بر

نیروهای رقیب، هرگز به معنای وحدت پیشینی اراده‌ی جمعی نیست. هنگامی که پیروزی یک روایت مسلط سیاسی، مبنای بازخوانی گذشته قرار گیرد، تکثر آغازین، تضادهای طبقاتی و سرکوب گفتمان‌های رقیب در یک وحدت پسینی مستحیل می‌شوند. انقلاب میدان منازعه‌ای آنتاگونیستی بر سر حق تعیین معنای مفاهیمی چون آزادی و سرنوشت بود؛ و مردمی که در لحظه‌ی بسیج انقلابی حامل امکان مشارکت متکثر بودند، پس از استقرار نظم تازه به‌سرعت به نامی استعلایی برای مشروعیت‌بخشی به نهادهایی تبدیل شدند که بخش عظیمی از همان مردم در تعیین قواعد آن‌ها هیچ سهمی نداشتند. در این نقطه، نظریه‌ی پلاستیسیته با چالشی ویران‌گر روبه‌رو می‌شود: در یک نظام ظاهراً پلاستیک، دقیقاً چه کسانی حق انحصاری مشارکت در بازآرایی وضعیت را دارند، و چه کسانی تنها ابژه‌ها و قربانیان خاموش بازآرایی‌هایی هستند که قدرت مستقر درباره‌ی آن‌ها تصمیم می‌گیرد؟

دومین ایستگاه این آزمون، از دل نسبت پرمخاطره‌ی میان سوژه‌ی مبارز و تعینات مادی و تاریخی او سر برمی‌آورد. اردبیلی در مؤخره‌ی کتاب با صراحت توضیح می‌دهد که مسائل مربوط به جنسیت، قومیت، تفاوت زبان‌ها و نظام‌های اقتصادی، «نسبت به پروبلماتیک این اثر از اولویت فرعی برخوردار»اند (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۷۴۹). این سلسله‌مراتب مفهومی، یکی از متصلب‌ترین گره‌گاه‌های دستگاه پلاستیک او را عیان می‌سازد. هرچند از منظر نقد سیاست هویت می‌توان پذیرفت که هیچ هویت صلبی نباید بنیاد نهایی ارزش باشد، اما از این گزاره هرگز نمی‌توان استنتاج کرد که مناسبات تاریخی مبتنی بر جنسیت و موقعیت طبقاتی، در فراهم‌آوردن شرایط امکان آزادی در مرتبه‌ای ثانوی و دسته‌چندم قرار دارند. خیزش رادیکال و بدن‌مند سال ۱۴۰۱ این تمایز ساختاری را به‌نحوی بنیادین مورد تردید قرار می‌دهد؛ تجربه‌ای که نشان داد مسئله‌ی بدن زنانه، انقیاد جنسیتی و حق برابری، نه‌تنها اموری فرعی نسبت به غایت انتزاعی زیستن معنادار نیستند، بلکه دقیقاً کانون اصلی ظهور و بازتعریف خود این امکان به شمار می‌روند. زندگی در این خیزش، از یک غایت فلسفی انتزاعی که سوژه پس از کسب

آگاهی به آن بازگردد فراتر رفت و در افق زیست‌سیاست به مفهومی به‌شدت مناقشه‌برانگیز تبدیل شد که می‌توانست مناسبات کرامت، قانون و حضور در عرصه‌ی عمومی را از بنیان دگرگون کند. سوژه‌های دارای موقعیت‌های فرودستانه‌ی متقاطع، نشان دادند که نیهیلیسم یک بحران معنایی مجرد نیست، بلکه می‌تواند محصول مستقیم سرکوب سیستماتیک همین نیروهای حیاتی و انضمامی نیز باشد.

سومین سطح این نقد، در مواجهه با موقعیت ژئوپلیتیک ایران و مناسبات نابرابر قدرت در نظام جهانی قابل مفصل‌بندی است. هرچند اردبیلی نقش طرح‌وبرنامه‌های امپریالیستی را در کنار استبداد داخلی می‌پذیرد (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۳)، اما بحران‌های سهمگین سال‌های اخیر، از تشدید درگیری‌های ویران‌گر نظامی تا فروپاشی‌های مادی و اختلال‌های فراگیر زیرساختی، مسئله‌ی مسئولیت را با ابعادی تراژیک‌تر بازتعریف کرده‌اند. در جهانی که تصمیمات کلان ماشین‌های جنگی، قدرت‌های امپریالیستی و انسدادهای ساختاری داخلی، زیرساخت مادی حیات را به‌طور سیستماتیک نابود می‌کنند، تأکید یک‌جانبه بر مسئولیت درونی سوژه در برابر وضعیت، به محوشدن یک تفاوت کیفی عظیم می‌انجامد. استدلال مبتنی بر علیت رادیکال و درهم‌تنیدگی کیهانی، نباید تفاوت بنیادین میان قدرت مادی عظیم برای تحمیل شرایط ویران‌گر، و توان ناچیز و شکننده‌ی سوژه برای مقاومت در برابر آن‌ها را از میان ببرد. نمی‌توان ماشین سرکوب جهانی و سوژه‌ی محاصره‌شده را در یک شبکه‌ی علّی هموار و هم‌ارز قرار داد. ارزش فلسفی و انتقادی تجربه‌ی ایران در این مختصات، دقیقاً در این است که مفهوم اخلاقی مسئولیت را از مدار انتزاعی پذیرش عام ضرورت خارج می‌سازد و آن را به مسئله‌ی انضمامی انتساب نامتقارن قدرت و ضرورت پاسخ‌گویی نهادی در برابر انهدام زیست‌جهان ارتقا می‌دهد.

این نامتقارنی در مناسبات قدرت، در سطحی بنیادی‌تر، پرسشی دربارهٔ خودِ شرایط امکان اندیشیدن فلسفی به تجربهٔ تاریخی ایران پیش می‌کشد: چه کسی تعیین می‌کند کدام تجربه به مرتبهٔ مسئلهٔ فلسفی ارتقا یابد و با چه مفاهیمی فهمیده شود؟

اردبیلی با تأکید بر اینکه کتابش را «عامدانه» به فارسی نوشته است، زیرا «نویسنده‌اش به فارسی فکر می‌کند» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۸۸)، از امکان تأسیس اندیشه‌ای مستقل در زبانی دفاع می‌کند که غالباً به جایگاه دریافت و بازگویی فلسفه فروکاسته شده است. اما مسئلهٔ فلسفه‌ورزی از درون یک زیست‌جهان، به زبان بیان آن محدود نمی‌شود؛ به نسبتی بازمی‌گردد که میان تجربه، پروبلماتیک و مفهوم برقرار می‌گردد. در دستگاه اردبیلی، این نسبت هنگامی مسئله‌دار می‌شود که نیهیلیسم نه صرفاً نقطهٔ عزیمت یک پژوهش، بلکه معیاری برای تعیین تقدم فلسفی دیگر مسائل قرار می‌گیرد. او از سوژه می‌خواهد تعیناتی چون جنسیت، قومیت و نظام سیاسی را «از محوریت بیاندازد و ذیل مسئلهٔ اصلی بازآرایی کند» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۷۴۹). دشواری این حکم در تقدم‌دادن به نظامی از تشخیص و اولویت‌بندی است که خود هنوز در معرض آزمون آن مسائل قرار نگرفته است. برای نمونه، هنگامی که اردبیلی از «خواست عمومی امت شیعه» برای تبیین برآمدن نظم سیاسی پس از انقلاب بهره می‌گیرد (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۹۱)، پرسش صرفاً این نیست که آیا چنین تعبیری تکثر نیروهای انقلابی را به‌درستی بازنمایی می‌کند؛ مسئلهٔ بنیادی‌تر آن است که خودِ مفاهیم «مردم»، «خواست عمومی» و «سوژهٔ سیاسی» بر اساس چه قواعدی تعین می‌یابند و چرا تجربهٔ نیروهایی که پس از مشارکت در انقلاب از تعیین صورت حاکمیت کنار گذاشته شدند، نباید ضرورت بازاندیشی در همین قواعد را آشکار سازد. مسئله، مطالبهٔ پذیرش بی‌چون‌وچرای هر تجربه به‌عنوان حقیقت فلسفی نیست؛ بلکه نفی مصونیت پیشینیِ مفاهیم و معیارهایی است که دربارهٔ آن تجربه حکم می‌کنند. ازاین‌رو، اعتبار فلسفیِ مواجهه با تاریخ ایران تنها با نشان‌دادن قابلیت نظریه برای توضیح وقایع احراز نمی‌شود؛ باید روشن شود آیا این وقایع می‌توانند نابسندگی مفاهیم موجود را آشکار سازند، خود به منشأ پروبلماتیکی مستقل تبدیل شوند و اندیشه را به آفرینش مفاهیمی ناگزیر کنند که پیش از این مواجهه ضرورتی برای پیدایش آنها وجود نداشت.

بدین ترتیب می‌توان گفت که عیار راستین فلسفه‌ی مبارزه‌ی اردبیلی و اعتبار ادعای پلاستیسیته‌ی آن، در فاصله‌ی پرناشدنی میان گشودگی اعلام‌شده‌ی نظام، و امکان واقعی دگرگون‌شدن پروبلماتیک آغازین آن به‌واسطه‌ی ضربات دیگر تجربیات تاریخی محک می‌خورد. امتیاز و جسارت پروژه‌ی اردبیلی در کوشش مستقل برای آفرینش ایجابی مفاهیم در زبان فارسی انکارناپذیر است؛ چنان‌که خود با فروتنی از دیگر متفکران می‌خواهد مفاهیمش را از نو صورت‌بندی کنند (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۹۹–۱۰۰). بااین‌همه، نسبت بارور میان تجربه‌ی تاریخی ایران و فلسفه‌ی مبارزه، نه به معنای جایگزینی یک پروبلماتیک با دیگری، بلکه مشروط به مواجهه‌ای است که در آن حق انحصاری تعیین مسئله از پیش‌فرض‌های نظری سلب شود. تاریخ ایران با انبوهی از انقلاب‌های مصادره‌شده، استبداد دینی، جنگ‌های ویران‌گر و خیزش‌های خونین بدن‌مند هرگز نمی‌تواند تنها به انبار شواهدی منفعل برای تأیید یک نظریه‌ی ازپیش‌موجود درباره‌ی نیهیلیسم فروکاسته شود. این تجربه‌ی تکین و درهم‌شکسته تنها زمانی به آزمونی حقیقتاً فلسفی برای دستگاه پلاستیک بدل می‌گردد که این قدرت بنیان‌فکن را بیابد تا خود مفاهیم نیهیلیسم، آزادی، سوژه، مسئولیت و مبارزه را به پرسش بگیرد و مرجعیت مطلق آن‌ها را به نفع امکانی برای آفرینش مفاهیمی یک‌سره نو و انضمامی مورد پرسش قرار دهد.

ملاحظات پایانی

بنیادی‌ترین مسئله‌ای که از مواجهه‌ی انتقادی با معماری دستگاه فلسفی اردبیلی سر برمی‌آورد، تنش ساختاری میان «امکان تأسیس» و «ضرورت کلیت‌سازی» در روزگار عسرت متافیزیک است. این پروژه با جسارتی درخور، در برابر انفعال و نسبی‌گرایی برآمده از فروپاشی کلان‌روایت‌ها می‌ایستد و می‌کوشد بار دیگر مسئولیت ایجاب را بر دوش فلسفه بگذارد. بااین‌حال، گره‌گاه استدلالی کتاب دقیقاً در لحظه‌ای پدیدار می‌شود که یک امکان اگزیستانسیال و یک گزینش پراگماتیک (یعنی تصمیم به

مبارزه)، از طریق گذاری که کفایت مقدمات آن محل پرسش است، به یک ضرورت همه‌شمول هستی‌شناختی و معرفتی ارتقا می‌یابد. فروپاشی بنیادهای نهایی، نه امتناع منطقی نظام‌سازی را اثبات می‌کند و نه ضرورت محتوم آن را؛ بلکه مسئله‌ی توجیه را از اتکا به جوهرهای استعلایی، به پرسش از چگونگی اعتباربخشی انتقادی و غیربنیادگرایانه منتقل می‌سازد. اگر ضرورت نظام‌سازی صرفاً از تصمیم به مبارزه استنتاج شود و معیار مستقلی برای ارزیابی این گذار ارائه نشود، خطر دور در توجیه پدید می‌آید. در این صورت، اعتبار شیوه‌های دیگرزیستن و مقاومت نیز باید مستقل از میزان انطباق آن‌ها با این تصمیم بررسی شود.

مسئلهٔ استمرار مرجعیت نظام در تحلیل مفهوم «پلاستیسیته» نیز پرسش دیگری را پدید می‌آورد: آیا تغییرپذیری نظام، امکان بازبینی مرجعیت معیارهای خود آن را نیز در بر می‌گیرد؟ ادعای گشودگی رادیکال، انعطاف‌پذیری و توان درونی‌سازی تناقضات، در ظاهر نظام را از اتهام جزمیت و انسداد می‌رهاند؛ اما میان توان یک سیستم برای «تغییرپذیری درونی» و آمادگی آن برای پذیرش «سلب صلاحیت مرجعیت خویش» تفاوتی هستی‌شناختی وجود دارد. نظامی که مدعی هضم هر امر متفاوتی است، مفاهیم خود را دگرگون می‌سازد، اما هم‌چنان صلاحیت انحصاری تعیین حدود دگرگونی و قواعد بازی را در انحصار خود نگاه می‌دارد. اگر تفاوت صرفاً بر اساس سهم آن در بازآرایی نظام ارزیابی شود، امکان آنکه امر متفاوت خود معیارهای نظام را نامعتبر سازد، محدود خواهد شد. اگر پلاستیسیته بخواهد از یک مکانیسم محافظه‌کارانه برای بقای سیستم، به اصلی رهایی‌بخش ارتقا یابد، باید این امکان را بپذیرد که مواجهه با امر متفاوت، بتواند نه به اصلاح دستگاه، بلکه به فروپاشی منطق استمرار آن بینجامد. در غیر این صورت، باید توضیح داد چه چیزی خودانتقادی را از سازگاری نظام با اعتراض‌ها، با حفظ مقدمات بنیادی آن، متمایز می‌کند.

این مسئله در نسبت میان داوری معرفتی و تعهد به مبارزه نیز مطرح می‌شود: معیارهای شناخت تا چه اندازه می‌توانند مستقل از مطلوبیت عملی نتایج، مبانی

دستگاه را ارزیابی کنند؟ تاریخ‌مندی معیارهای شناخت و وابستگی آن‌ها به پراکسیس، مجوزی برای فروکاستن حقانیت حقیقت به کارآمدی آن در مسیر مبارزه نیست. هنگامی که دستگاه، محدودیت‌های دسترسی شناختی به واقعیت را دست‌مایه‌ی تأسیس یک هستی‌شناسی علّی رادیکال قرار می‌دهد و تجربه را در جایگاه بنیاد هستی می‌نشاند، مرتکب خلطی ساختاری میان مقام پیدایش یک معیار و مقام اعتبار آن می‌شود. اگر اعتبار یک روایت هستی‌شناختی منحصراً تابع مطلوبیت نتایج اخلاقی و سیاسی آن برای سوژه‌ی مبارز باشد، نظام از توانایی ابطال‌پذیری درونی تهی می‌گردد. اگر معیار حقیقت نتواند تعهد عملی سوژه و تصمیم آغازین او را نیز در معرض رد یا اصلاح قرار دهد، استقلال انتقادی داوری معرفتی محدود می‌شود و تمایز شناخت از توجیه تعهدات پیشین دشوار خواهد شد.

مسئلهٔ عاملیت در نسبت میان نظریهٔ سوژه و تحلیل انقیاد نیز مطرح است. نظامی که از یک‌سو فرد را گره‌گاهی مقید در شبکه‌ی درهم‌تنیده‌ی علیت کیهانی می‌داند، چگونه می‌تواند از سوی دیگر از همین موجود برساخته مطالبه کند که از طریق تمرین و انضباط فردی، شرایط محدودکنندهٔ عاملیت خود را دگرگون سازد؟ پرسش آغاز خودآفرینی همچنان نیازمند پاسخ است: فرد پیش از تحقق سوژگی آزاد، بر پایهٔ چه ظرفیت‌هایی می‌تواند تمرین را آغاز کند و معیارهای آن را بسنجد؟ پاسخ به این پرسش مستلزم توضیح نسبت عاملیت اولیه با آزادی حاصل از پرورش است. افزون بر این، در بحث از سایبرنتیک و سرمایه‌داری نظارتی، تمرکز بر «انضباط روانی و مراقبت فردی» برای توضیح تأثیر زیرساخت‌های فناورانه بر توجه، داوری و تصمیم‌گیری کافی نیست؛ حدود این تأثیر و ظرفیت مقاومت یا مداخلهٔ کاربران نیز باید مشخص شود. ازاین‌رو، خودپروری فردی باید در ارتباط با امکان مداخله در زیرساخت‌های مادی، نهادی و فناورانه‌ای بررسی شود که بر شرایط داوری و تصمیم‌گیری اثر می‌گذارند.

روشن‌نبودن این میانجی‌های ساختاری، در ارزیابی مبانی اخلاق و سیاست دستگاه نیز اهمیت دارد. تقلیل مسئولیت اخلاقی به «پذیرش ضرورت علّی کردار»، تفاوت

هستی‌شناختی بنیادین میان عامل آسیب و قربانی را در شبکه‌ی علیت مخدوش می‌کند. اگر داوری اخلاقی صرفاً به میزان آگاهی فاعل به ضرورت کیهانی فروکاسته شود، نامتقارن‌بودن رابطه‌ی ستم‌گر و ستم‌دیده نادیده انگاشته شده و جایگاه مطالبهٔ عدالت از سوی دیگری در نسبت با خودپروری عامل به‌اندازهٔ کافی روشن نخواهد شد. در ساحت سیاست نیز، این خلأ نهادین به سیاست‌زدایی از امر سیاسی می‌انجامد. استعاره‌ی «سرریزشدن آگاهی فردی به جمع»، به‌تنهایی برای تبیین مناسبات نابرابر قدرت، منازعات هژمونیک و تعارض‌های سیاسی کافی نیست. انتقال از اخلاق به سیاست، مستلزم گذار از فضیلت خودانتقادی سوژه، به تأسیس نهادها و قواعد مادی‌ای است که تضمین‌کننده‌ی حق آزادی و مخالفت باشند، حتی در زمانه‌ای که کارگزاران قدرت فاقد هرگونه آگاهی پلاستیک و اخلاقی‌اند. با فروکاستن مفهوم مادی ایدئولوژی به یک «نظام باور» سوبژکتیو، توان دستگاه برای تحلیل نهادهایی که مناسبات انقیاد را طبیعی جلوه می‌دهند، محدود می‌شود.

پیامد مشترک محدودیت‌هایی که در ساحت‌های معرفت‌شناسی، اخلاق و سیاست آشکار شدند، به مسئله‌ای بنیادی‌تر دربارهٔ اقتدار فلسفیِ دستگاه اردبیلی بازمی‌گردد: آیا نظامی که امکان دگرگونی خویش را می‌پذیرد، می‌تواند خودِ مرجعیتش در تعیین آنچه مسئله، حقیقت و مبارزهٔ موجه به شمار می‌آید را نیز موضوع نقد قرار دهد؟ اهمیت این پرسش از آن روست که اردبیلی، با وجود تأکید بر ناتمامی شناخت و گشودگی نظام‌های تمثیلات، در گذارهای تعیین‌کنندهٔ کتاب، معیارهای خاصی را در جایگاه شروط عامِ اعتبار قرار می‌دهد: حقیقت باید نسبت خود را با مبارزه روشن کند، سوژه باید از تعینات تاریخی خویش به سوی مسئلهٔ بنیادی‌تر نیهیلیسم فراتر رود و کنش رهایی‌بخش باید در افق نظامی موجه‌شونده صورت‌بندی شود. هیچ‌یک از این تعهدات به‌خودی‌خود ناموجه نیست؛ مسئله آن است که ضرورت و دامنهٔ اعتبارشان باید از خلال مواجهه با اموری اثبات شود که ممکن است اساساً با چنین صورت‌بندی‌ای فهم‌پذیر نباشند. انسداد فلسفی الزاماً در حذف یک مسئله یا انکار وجود دیگری رخ

نمی‌دهد؛ گاه در صورتی پیچیده‌تر پدید می‌آید که مسئله و دیگری به رسمیت شناخته می‌شوند، اما تنها در چهارچوب معیارهایی حق ورود به میدان استدلال می‌یابند که صلاحیت تعیین آنها پیشاپیش تثبیت شده است. در این وضعیت، حتی استقبال از نقد و توانایی بازآرایی مفاهیم نیز برای اثبات گشودگی رادیکال کفایت نمی‌کند؛ زیرا ممکن است نقد، به عاملی برای غنای دستگاه بدل شود، بی‌آنکه مناسباتی را تغییر دهد که از آغاز حدود اعتبار آن را تعیین کرده‌اند. آزمون تعیین‌کنندهٔ فلسفهٔ مبارزه، ازاین‌رو، در مواجهه با تجربه‌هایی قرار دارد که مفاهیم بنیادین آن را با نابسندگی واقعی روبه‌رو می‌کنند: تجربهٔ ستمی که با خودپروری فردی رفع نمی‌شود، مسئولیتی که بدون تمایز میان قدرت عامل و آسیب‌پذیری قربانی مفهوم‌پذیر نیست، و کنش سیاسی‌ای که مشروعیت خود را نه از آگاهی مبارز، بلکه از امکان مشارکت متکثر در تأسیس و تغییر قواعد مشترک به دست می‌آورد. این تجربه‌ها صرفاً مصادیق تازه‌ای برای نظریهٔ موجود فراهم نمی‌کنند؛ هر یک می‌توانند ضرورت بازصورت‌بندی نسبت میان سوژگی، آزادی، مسئولیت و مبارزه را آشکار سازند. خروج از غِرِشماری در فلسفه درست در چنین امکانی معنا می‌یابد: گذار از موقعیتی که زیست‌جهان موضوع مفهوم‌پردازی است، به موقعیتی که اندیشهٔ برآمده از آن بتواند در تعیین پروبلماتیک و آفرینش مفهوم نیز مشارکت کند. در این صورت، ارزش کوشش اردبیلی برای تأسیس فلسفه‌ای مستقل نه صرفاً با انسجام و گسترهٔ دستگاه او، بلکه با توان آن برای مواجهه با تجربه‌هایی سنجیده می‌شود که شاید ادامهٔ اندیشیدن به آنها، دیگر نه بسط همان نظام، بلکه ضرورت تأسیس صورتی دیگر از تفکر را ایجاب کند.

منابع

اردبیلی، محمدمهدی. (۱۴۰۳). *اصول مبارزه در زمانهٔ نیهیلیسم: بر اساس نظریهٔ نظام‌های تمثیلات* (جلد نخست: سطح سوژه؛ ویراست دوم). وبگاه نویسنده. https://www.ardebily.com

Adorno، T. W. (1973). *Negative dialectics* (E. B. Ashton، Trans.). Seabury Press. (Original work published 1966).

Althusser، L. (1971). *Lenin and philosophy and other essays* (B. Brewster، Trans.). Monthly Review Press.

Arendt، H. (1958). *The human condition*. University of Chicago Press.

Arendt، H. (2003). *Responsibility and judgment* (J. Kohn، Ed.). Schocken Books.

Cassirer، E. (1953–1957). *The philosophy of symbolic forms* (R. Manheim، Trans.؛ Vols. 1–3). Yale University Press. (Original works published 1923–1929).

Chakrabarty، D. (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference*. Princeton University Press.

Derrida، J. (1978). *Writing and difference* (A. Bass، Trans.). University of Chicago Press. (Original work published 1967).

Foucault، M. (1977). *Discipline and punish: The birth of the prison* (A. Sheridan، Trans.). Pantheon Books. (Original work published 1975).

Frischmann، B.، & Selinger، E. (2018). *Re-engineering humanity*. Cambridge University Press.

Geertz، C. (1973). *The interpretation of cultures: Selected essays*. Basic Books.

Goodman، N. (1978). *Ways of worldmaking*. Hackett Publishing Company.

Gramsci، A. (1971). *Selections from the prison notebooks* (Q. Hoare & G. Nowell Smith، Eds. & Trans.). International Publishers.

Habermas، J. (1992). *Postmetaphysical thinking: Philosophical essays* (W. M. Hohengarten، Trans.). MIT Press. (Original work published 1988).

Han، B.-C. (2017). *Psychopolitics: Neoliberalism and new technologies of power* (E. Butler، Trans.). Verso.

Heidegger، M. (1982). *Nietzsche: Volume four—Nihilism* (F. A. Capuzzi، Trans.؛ D. F. Krell، Ed.). Harper & Row.

Lefort، C. (1988). *Democracy and political theory* (D. Macey، Trans.). University of Minnesota Press.

Levinas، E. (1969). *Totality and infinity: An essay on exteriority* (A. Lingis، Trans.). Duquesne University Press. (Original work published 1961).

Malabou، C. (2000). The future of Hegel: Plasticity، temporality، dialectic (L. During، Trans.). *Hypatia، 15*(4)، 196–220. https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2000.tb00362.x

Mannheim، K. (1936). *Ideology and utopia: An introduction to the sociology of knowledge* (L. Wirth & E. Shils، Trans.). Harcourt، Brace.

Marx، K.، & Engels، F. (1970). *The German ideology* (C. J. Arthur، Ed.). International Publishers. (Written 1845–1846).

Mouffe، C. (2005). *On the political*. Routledge.

Nietzsche، F. (2003). *Writings from the late notebooks* (R. Bittner، Ed.؛ K. Sturge، Trans.). Cambridge University Press.

Nietzsche، F. (2005). *The Anti-Christ، Ecce Homo، Twilight of the Idols، and other writings* (A. Ridley & J. Norman، Eds.؛ J. Norman، Trans.). Cambridge University Press.

Rancière، J. (1999). *Disagreement: Politics and philosophy* (J. Rose، Trans.). University of Minnesota Press. (Original work published 1995).

Ricoeur، P. (1978). Can there be a scientific concept of ideology? In J. Bien (Ed.)، *Phenomenology and the social sciences: A dialogue* (pp. 44–59). Martinus Nijhoff.

Ricoeur، P. (1986). *Lectures on ideology and utopia* (G. H. Taylor، Ed.). Columbia University Press.

Ricoeur، P. (1992). *Oneself as another* (K. Blamey، Trans.). University of Chicago Press. (Original work published 1990).

Strawson، P. F. (1962). Freedom and resentment. *Proceedings of the British Academy، 48*، 187–211.

Vattimo، G. (1988). *The end of modernity: Nihilism and hermeneutics in post-modern culture* (J. R. Snyder، Trans.). Johns Hopkins University Press.

Weber، M. (1978). *Economy and society: An outline of interpretive sociology* (G. Roth & C. Wittich، Eds.). University of California Press.