

روزنامہ



گزیدہ مقالات:
نظریہ | سیاست | دین

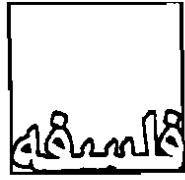
اسلاوی ٹیڑک

گزینش و ویرایش:

مراد فرہاد پور

مازیار اسلام

امید مہرگان



اسلاوی ژيژک

گزیده مقالات: نظريه، سياست، دين

گزینش و ویرایش:

مراد فرهادپور - مازیار اسلامی - امید مهرگان



کامرو

تهران، خیابان شریعتی، بالاتر از سه راه طالقانی،

خیابان نیرو، شماره ۷/۱

صندوق پستی: ۱۱۳۶۵-۸۹۴، تلفن: ۷۷۵۲۹۹۰۷

اسلاوی ژیزک

گزیده مقالات: نظریه، سیاست، دین

گزینش و ویرایش: مراد فرهادپور، مازیار اسلامی، امید مهرگان

● چاپ اول ۱۳۸۴ تهران ● شمارگان: ۲۲۰۰ نسخه

● چاپ: غزال ● صحافی: فارسی

● لیتوگرافی: خدمات فرهنگی صبا ● طرح روی جلد: حسن کریمزاده

شابک: ۹۶۴-۷۳۸۷-۶۱-x ISBN 964-7387-61-x

همه حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است Printed In Iran

Zizek, Slavoy

ژیزک، اسلاوی، ۱۹۴۹-م.

اسلاوی ژیزک: گزیده مقالات در نظریه، سیاست، دین / اسلاوی ژیزک؛ ویراستاران:

مراد فرهادپور، مازیار اسلامی، امید مهرگان. --

تهران: گام نو، ۱۳۸۴.

۶۴۸ ص

ISBN 964-7387-61-x

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیفا.

کتاب حاضر ترجمه ایست از منابع مختلف اینترنت و...

۱. فلسفه جدید - - اسلوونیا - - قرن ۲۰ م. - - مقاله ها و خطابه ها. ۲. فیلسوفان

اسلوونیایی. الف. فرهادپور، مراد، ۱۳۳۷-، ویراستار. ب. اسلامی، مازیار، ۱۳۴۹-،

ج. مهرگان، امید، ۱۳۵۸-، ویراستار. د. عنوان.

۱۹۹۷/۲۹۷۳

۵الف ۲۴۸۷۰/۷۹

۱۳۸۴

۲۸۲۵۲-۸۴م

کتابخانه ملی ایران

فهرست مطالب

پیشگفتار..... ۷

ژیژک: قمارکردن بر سر محال / گلین دالی / مراد فرهادپور ۱۳

بخش اول — نظریه

سوژه حساس هگلی / مراد فرهادپور ۴۱

«چه می‌خواهی؟» درباره ژاک لاکان / مازیار اسلامی ۱۲۹

سیاست حقیقت: آلن بدیو و ژاک لاکان / امید مهرگان ۱۹۷

لاکان - او در چه نقطه‌ای هگلی است؟ / جواد گنجی ۲۶۵

بخش دوم — سیاست

دموکراسی صوری و ناخرسندی‌های آن / صالح نجفی ۲۸۳

انتخابِ لنین / امید مهرگان ۳۱۹

سیاست: فراخوانی برای انقلاب فرهنگی / جواد گنجی ۳۷۳

در دفاع از خشونت اخلاقی / علی عباس‌بیگی - مجتبا گل محمدی ۴۲۵

ژاک رانسیر و سیاست رادیکال / صالح نجفی ۴۵۳

ناتو به‌مثابه دست چپ خدا؟ / علی معظمی ۴۷۵

شادی پس از یازده سپتامبر / نیکو سرخوش ۵۰۹

بخش سوم — مسیحیت

۵۳۹ وقتی شرق و غرب به هم می‌رسند / صالح نجفی - شهریار وقفی‌پور

۵۷۵ «رمانس شورانگیز راست‌کشی» / امیر احمدی آریان

پیوست I: گشودن فضای فلسفه - گفت‌وگویی با ژیزک / مجتبا گل محمدی ۶۱۱

پیوست II: توضیح چند مفهوم ۶۳۹

پیشگفتار

انتشار کتاب *رخداد* تلاشی است برای ادامه تفکر در عصری که فکر کردن بیش از پیش به امری زائد یا چه‌بسا ناممکن بدل شده است. امروزه از قضا تفکر برای ما، چه در سطح جهانی و چه در داخل، به نقطه عطفی رسیده است که مشخصه اصلی آن تصدیق پیوند تفکر با حقیقت است. دوره اعلام پایان و مرگ فلسفه (یا ایدئولوژی، روایت کلان، سوژه حقیقت، انقلاب و...) و کسب لذت بیمارگونه از این تمارض خودشیفته، خود به پایان رسیده است. پیوند با حقیقت تفکر را با ساختاری دوگانه روبه‌رو می‌کند: «منشأ خاص تفکر و منظر کلی آن از دیرباز جدایی‌ناپذیر بوده‌اند».* تفکر معطوف به حقیقت بر پایه تنش ناشی از این دو قطب متمایز اما جدایی‌ناپذیر بر ساخته می‌شود. اما در این تحلیل کلی و موجز به‌ناچار باید به مسایل مربوط به هر یک از این دو قطب، به‌طور جداگانه اشاره کرد.

تا آن‌جا که به «منشأ خاص تفکر»، یعنی شرایط اجتماعی و تاریخی خاصی که بستر تولید این گفتارهای نظری‌اند، مربوط می‌شود، تردیدی نیست که چرخش سیاسی وضعیت ما درک جدیدی از کنش نظری را طلب می‌کند که برخلاف دوره قبلی دیگر نمی‌توان آن را تحت مقوله کلی «کار

*. تئودور آدورنو و ماکس هورکهایمر، *دیالکتیک روشنگری*، ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان، انتشارات گام نو، ۱۳۸۴، ص. ۸۵.

فرهنگی» گنجانند. در شرایط کنونی، تفکر و عمل سیاسی مستلزم صراحت نظری بیشتر است و نظریه‌پردازی نیز نیازمند تأمل و خودآگاهی سیاسی بیشتر. تفکر نظری هنوز هم اساساً معادل ترجمه به معانی گوناگون آن است؛ ولیکن تجربه به ما نشان داده است که تحقق ترجمه در مقام کنشی خلاق تا حد زیادی در گرو کار گروهی و بصیرت و تعهد سیاسی است.

اما تا آن جا که به «منظر کلی» تفکر مربوط می‌شود، اصلی‌ترین هدف ما درک این نکته است که در جهان جهانی‌شده، تفکر و نقد رادیکال به چه معناست. هرچند نزاع عمدتاً بیهوده بر سر تقابل مدرنیته / پست‌مدرنیته فروکش کرده و عصر ترکنازی مطلق نسبی‌گرایی پست‌مدرنیستی به پایان رسیده است، لیکن نبرد هژمونیک با انواع و اقسام ایدئولوژی‌های پست‌مدرن هم‌چنان باقی است. اخته‌کردن تأمل و نقد فلسفی بر پایه «حدوث ناب» (ستایش از سرمایه‌داری نئولیبرال به مثابه یگانه بهشت ممکن که اهالی گواآتالا و لیبریا صرفاً از سر بداقبالی چاره‌ناپذیر از آن محروم‌اند و لیبرال‌های غربی نیز نهایتاً باید با کنارگذاشتن آرمان‌های کلی و جهان‌شمول‌شان این واقعیت دردناک را بپذیرند)؛ فروکاستن فلسفه به کنج‌کاوی‌های ادبی و بازی‌های نشانه‌شناختی؛ نفی ظاهراً انقلابی کلیت که با کنارنهادن «منظر کلی» تفکر عملاً خود تفکر را کنار می‌نهد و... اما امروزه این موارد و نظایر آن‌ها یگانه صداهایی نیستند که در عرصه فلسفه و تفکر نظری به گوش می‌رسند. برای صداهای جدیدی که رابطه تفکر و حقیقت را جدی می‌گیرند، نقد ریشه‌ای همه چیز معادل افزودن بر شمار انبوه «مطالعات فرهنگی»، پژوهش‌های آکادمیک، و «آر.اند.دی.»، نیست؛ و البته برای چنین نقدی، فاصله‌گرفتن از منجلاّب ایدئولوژی زمانه نو و انواع و اقسام بازی‌های عرفانی، تکنیک‌های رستگاری و تکنولوژی‌های تولید معنویت، از جمله اصول اولیه است. برخی دیگر از این اصول نیز عبارتند از ایستادگی در برابر تبدیل تفکر به «کار کارشناسی» که خود جزئی از تبدیل سیاست به مدیریت

است؛ نقد ریشه‌ای صور گوناگون تحققِ منطق فرهنگی سرمایه‌داری پسین، یا هر ایدئولوژی‌ای که در هیأت بودیسم و کابالا و «مولانا به روایت مدونا»، زندگی در آشوب کالایی سرمایه‌داری را «آرام و دل‌پذیر» می‌سازد.

اما چنان‌که گفتیم، این منظر کلی، که ما را با کسانی چون بدیو و آگامبن و ژیرک و رانسیر هم‌صدا می‌کند، یقیناً از منشأ خاص آن جدایی‌ناپذیر است، یعنی از شرایط تاریخی‌ای که ما هم‌اینک در متن آن می‌خوانیم، ترجمه می‌کنیم و می‌نویسیم. استفاده ابلهانه و ارتجاعی از نقد رادیکال سرمایه‌داری پست‌مدرن، و نقد مبتذل ابتذال (به شهادت برنامه‌های فرهنگی صداوسیما و تحلیل‌های «فرهنگی» برخی روزنامه‌ها و...)، کار به غایت ساده‌ای است. اما این وظیفه دشوار ماست که ایستادگی در برابر حملات ارتجاعی به تفکر، و نقد استبداد پوپولیستی و تساوی‌طلبی کاذب را با مقاومت در برابر نسبی‌گرایی نیهیلیستی و تکثرگرایی نولیبرالیستی ترکیب کنیم.

اولین مجلد کتاب *رخداد* به‌طور کامل به ترجمه متونی از اسلاوی ژیرک، فیلسوف، نظریه‌پرداز و روان‌کاو اهل اسلونی اختصاص دارد. ژیرک خود یکی از برجسته‌ترین صداهای فضای فلسفی جدیدی است که در فوق‌بدان اشاره کردیم. وی در کنار آلن بدیو و جورجو آگامبن در خط مقدم تفکر رادیکال معاصر قرار دارد. با توجه به مقدمه گلین دالی درباره ژیرک که ترجمه آن در ابتدای همین مجلد آمده است، در این‌جا صرفاً به طرح چند نکته در مورد گزینش متون بسنده می‌کنیم. متون حاضر، که عمدتاً به آثار متأخر ژیرک تعلق دارند، به سه دسته تقسیم می‌شوند — تقسیم‌بندی‌ای که خود مؤلف نیز آن را تأیید کرده است. دسته نخست شامل مقالات نظری است که بر اساس تعلق ژیرک به دو سنت نظری ایده‌آلیسم آلمانی و روانکاوی انتخاب شده‌اند. این مقالات به ترتیب به دو نیای فکری ژیرک، یعنی هگل و لاکان، و رابطه میان آن دو می‌پردازند. مشخصه بارز تفکر

ژیرک که مؤید تعلق او به فضای فلسفی جدید و یکی از عوامل اصلی شهرت و نفوذ فکری اوست، تأکید وی بر بُعد سیاسی تأمل فلسفی و نظری است. مقالات دسته دوم هر دو جنبه پیوند او با «قلمرو مرموز سیاست» را دربر می‌گیرد: تأملات نظری درباره سیاست رادیکال و مقالات سیاسی در مورد رخدادهای سیاسی متأخر (نظیر جنگ بالکان و ۱۱ سپتامبر). گذشته از سیاست رادیکال و برخی مضامین عام فلسفی، مضمونی که طی چند سال گذشته به طرزی عجیب در آثار هر سه متفکر فوق مطرح شده است، مسیحیت است. در کنار بدیو و آگامبن که هر یک کتابی مستقل درباره سن پل نوشته‌اند، ژیرک نیز در این سال‌های اخیر، دست‌کم سه کتاب خود را به دفاع از خصلت دیالکتیکی مسیحیت و نقش آن در شکل‌گیری هویت تاریخی تمدن مغرب زمین اختصاص داده است. ژیرک از دیدگاهی ماتریالیستی و در تقابل با ایده تکرر فرهنگی و معنویت شرقی، از تجربه خاص مسیحی در مقام تجلی حقیقت کلی و جهان‌شمول مدرنیته دفاع می‌کند. دو مقاله‌ای که دسته سوم را تشکیل می‌دهند به همین بخش از آثار ژیرک تعلق دارند. دو پیوست آخر کتاب نیز شامل توضیح چند مفهوم اصلی و برخی نکات زندگی‌نامه‌ای است. پیوست اول شامل بخشی از گفت‌وگوی گلین دالی با ژیرک است که به تجربه فکری و آکادمیک او می‌پردازد. پیوست دوم نیز شرح موجزی است از سه مفهوم بنیادین (ژوئیسانس یا کیف، استیضاح یا خطاب، و ابژه کوچک a) که در مقالات حاضر به کرات به آن‌ها اشاره شده است.

ترجمه مقالات بعضاً به شکل گروهی انجام شده است و برخی از آن‌ها نیز به دقت ویرایش شده‌اند. در ویرایش مقالات، از یک‌دست کردن سبک ترجمه و تحمیل یک معادل واحد در همه موارد یا شکل خاصی از ضبط فارسی اسامی لاتین خودداری شده است. در مورد یادداشت‌ها و پانویس‌های مولف، تقریباً در همه موارد برای پرهیز از افزایش حجم کتاب،

فقط به ثبت منابع و مآخذ در پایان مقاله بسنده شده است. همه پانویس‌ها و توضیحات داخل متن به مترجمان و ویراستاران فارسی تعلق دارد.

م.ف-ا.م

زمستان ۱۳۸۴

ژیژک: قمار کردن بر سر محال

نوشته گلین دالی

لاکان لطیفه‌ای دارد در مورد گفته‌ای از فروید خطاب به یونگ. در پی دعوت دانشگاه کلارک، این دو روان‌کاو عازم ایالات متحده شدند؛ به هنگام ورود به اسکله بندر نیویورک، فروید به مجسمه آزادی اشاره می‌کند و می‌گوید: "خبر ندارند ما طاعون را برایشان ارمغان آورده‌ایم." در جهان امروز می‌توان نکته مشابهی را در مورد ژیزک گفت. به بیان دیگر، در پس‌زمینه کلیشه‌ها و خزعات تکراری یک فرهنگ عمدتاً پست‌مدرن، ژیزک در حکم معادل فلسفی نوعی طاعون مزمن یا شاید، با به‌روزکردن استعاره، معرف نوعی ویروس کامپیوتری است که هدفش برهم‌زدن نموده‌ها و ظواهر فارغ‌البال آن چیزی است که می‌توان آن را شبکه یا ماتریس سرمایه‌داری-لیبرال-جهانی نامید. چیزی که ژیزک، در تداوم شکل خاصی از سنت دکارتی، ما را بدان آلوده می‌کند نوعی شک بنیادین درباره نفس پیش‌فرض‌های واقعیت اجتماعی ماست. اما این خود صرفاً نقطه شروع یک پیوند یا درگیری اخلاقی-سیاسی به غایت گسترده‌تر با نوعی کلی‌گرایی رادیکال‌رهایی‌بخش است؛ درگیری‌ای که قادر است با سرشت روزبه‌روز بازدارنده‌تر سرمایه‌داری معاصر و صور [روبنایی] متناظر با آن، یعنی پیروی از سیاست درست و

”تکثر فرهنگی“ سرشاخ شود.^۱

اکنون بیش از یک دهه است که آثار ژيژک در خط مقدم مباحثات فلسفی، سیاسی و فرهنگی قرار دارد؛ از نظریه ایدئولوژی و نقد سوژه‌مندی گرفته تا اخلاق، جهانی‌شدن و اینترنت، و از مطالعات سینمایی گرفته تا علوم شناختی، الهیات، موسیقی و اپرا، حوزه تأثیر آرای ژيژک بسیار گسترده است. دخالت‌های او در مباحث نظری هنوز هم بسیار بحث‌برانگیز است و پیوسته نحوه تفکر ما درباره این مباحث و سایر موضوعات را دگرگون می‌سازد. برگزیدن کتابی به قلم ژيژک به معنی مواجهه با معجونی سرمست‌کننده از عناصر گوناگون است: پیشنهادهای جسورانه، سبک و سیاقی بدیع، درخشان و ماهرانه، و شهادتی فکری که از حرکت میان قله‌های انتزاع مفهومی و ابعاد به‌ظاهر پست و پرزرق‌وبرق زندگی غریزی و عامیانه هیچ هراسی به دل راه نمی‌دهد. این سوژه دوم، اما، صرفاً در حکم تمرینی در زمینه فوران فکری یا آتش‌بازی دماغی نیست، بلکه هدفی بس دقیق‌تر را دنبال می‌کند. در واقع می‌توان گفت مشخصه اصلی گفتار ژيژک تلاشی است مداوم و بی‌وقفه در جهت اثبات وجود پیوندی تودرتو و ناگشودنی میان به اصطلاح دو سطح امر الهی، یا ابدی، و واقعیت‌های زیست‌شده و بی‌واسطه ما. از فلسفه کانت گرفته تا صور خاصی از رابطه جنسی، ژيژک همواره می‌کوشد ما را متوجه سازد که، به مفهومی هگلی، روح همواره یک استخوان است*، و ما هرگز نمی‌توانیم شخصی‌ترین تجارب جسمانی را از ابعاد استعلایی آن‌ها جدا سازیم.

تلاش برای خلاصه‌کردن آرای کسی که بی‌تردید یکی از پرکارترین و بارآورترین متفکران زمانه ماست، یقیناً عبث و بیهوده خواهد بود. در عوض، من در این مقدمه موزج توجه خود را بر چند مضمون بنیانی خاص متمرکز

*. برای توضیح این نکته رجوع کنید به پانویس ص. ۵۵.

خواهم کرد که رد پایشان در سراسر اندیشه و آثار ژیزک به چشم می‌خورد، و خواهم کوشید تا این مضامین را در پس‌زمینه دخالت‌های جدیدتر و مستمر او در زندگی فلسفی-فرهنگی و سیاسی تدقیق و حلاجی کنم.

جنون بر سازنده وجود

پارادایم ژیزک — اگر بنا باشد درباره‌اش با این واژگان سخن بگوییم — سرزندگی خود را از دو سرچشمه فلسفی اصلی کسب می‌کند: ایدئالیسم آلمانی و روان‌کاوی. در هر دو مورد، توجه اصلی ژیزک معطوف به نوعی قصور/مازاد در نظام وجود است. در ایدئالیسم آلمانی این جنبه از طریق رجوع به چیزی به‌طور فزاینده صراحت می‌یابد که می‌توان آن را «جنونی» توضیح‌ناپذیر خواند که در بطن می‌اندیشم (*cogito*) و سوژه‌مندی یا ذهنیت (*subjectivity*) نهفته است و بر سازنده آنهاست. برای کانت این جنبه همان بعد یا ساحت 'شر اهریمنی' است، در حالی که برای هگل و شلینگ، به ترتیب، معادل 'شب روح' و 'شب جهان' است. نکته اساسی آن است که، در هر یک از این موارد، نوعی تأکید فزاینده بر امر منفی به چشم می‌خورد، یعنی بر نفی به‌مثابه پس‌زمینه بنیادین (و محوناشدنی) کل وجود.

همان‌طور که ژیزک در کتاب سوژه حساس مشخص می‌سازد، دستاورد ایدئالیسم آلمانی ایجاد نوعی جابجایی در تقابل رایج میان ایده نفس وحشی 'ماقبل انسانی' و جهان نمادین سوژه انسانی 'متمدن' است (در حالی که در سنت روشنگری دومی معادل نور عقل و به‌مثابه چیزی تلقی می‌شود که نوعی سیطره غایی بر اولی، یا شکلی از مهار آن، را موجب می‌شود). در عوض، آنچه [در ایدئالیسم آلمانی] تأیید می‌شود دیدگاهی است که بر اساس آن ذهنیت یا سوژه فقط می‌تواند در مقام گذری از خلال جنون پا به قلمرو وجود گذارد؛ در مقام تلاشی بی‌وقفه برای تحمیل نوعی یکپارچگی و قوام نمادین در

برابر تهدید همیشگی فروپاشی، انحلال، و نفی.^۲

در روان‌کاوی، این جنبه از مضمون سوژه از جاکنده‌شده در ارتباط با مفهوم فرویدی رانه مرگ بیش از پیش بسط می‌یابد. رانه مرگ دقیقاً به منزله پیامد حضور شکاف در نظام وجود ظاهر می‌شود — شکافی که هم‌زمان معرف خودآیینی ریشه‌ای سوژه است — این رانه همان عاملی است که چارچوب نمادین سوژه‌مندی را بی‌وقفه تهدید به تخریب یا تسلیم می‌کند. در اندیشه فروید مقوله مرگ صرفاً در حکم نوعی بطلان نیست بلکه برعکس به آن بُعد (نامیرایی) در سوژه‌مندی اشاره می‌کند که در ورای هستی صرف یا حیات بیولوژیک برجای می‌ماند. به بیان ژیرک: “حیات بشری هیچ‌گاه ‘فقط حیات’ نیست، بلکه همواره متکی بر نوعی مازاد حیات است.”^۳ این مازاد حیات همان رانه مرگ است و در متن همین رانه است که فروید و (به‌ویژه) لاکان حضور آن انگیزه مشخصاً بشری در ارتباط با کیف (*jouissance*) را تشخیص می‌دهند: نوعی کشش اجباری بنیادین به کیف‌کردن، به کسب ارضای تمام و کمال و نتیجتاً درمان ‘زخم’ یا شکاف موجود در نظام وجود.

مشخصه وضعیت بشری نوعی تلاش ابدی و ناممکن برای حصول شکلی از حل و فصل این رانه است؛ رانه‌ای تناقض‌آمیز معطوف به حل و فصل نفس رانه. از این طریق، رانه به انواع خاصی از ‘ابژه‌های مازاد’ (تجربه ایدئال، سبک زندگی، دارایی و غیره) — یعنی همان *objets petit a* موردنظر لاکان — دلبسته و متصل می‌شود؛ ابژه‌هایی که، دست‌کم تا حدودی، حامل وعده کامیابی‌اند اما هرگز نمی‌توانند این وعده را یک‌بار برای همیشه به‌طور کامل برآورده سازند. این *objets petit a* در نوعی حالت جابجایی دائمی به‌سر می‌برند و همواره در جایی دیگراند.^۴

بر اساس همین مفاهیم است که ژیرک بر ارائه قرائتی لاکانی از سوژه تأکید می‌گذارد. در برخی محافل و حلقه‌های مابعدساختگرا و مدافع واسازی — یعنی در سنت‌هایی که تأکیدشان بر مفهومی از وجود متکثر (*multiple-being*) است

که همواره به صورتی مقدماتی در چارچوب ابعاد لغزنده تفاوت (differance) صورت‌بندی می‌شود — مفهوم سوژه عمدتاً از رواج افتاده و منسوخ تلقی می‌شود، زیرا چنین گمان می‌رود که گویا مفهوم سوژه القاء‌کننده تصویر نوعی هویت دکارتی وحدت‌یافته یا نوعی مرکزیت ثابت برای ذهنیت یا سوژه‌مندی است. لیکن همان‌طور که ژیزک به نحوی منسجم و پیوسته تأکید کرده است، سوژه نه نوعی پدیده جوهری است و نه فضا یا مکانی مشخص در مقام باز نمود یک قانون (Locus)، بلکه سوژه اساساً به مثابه نوعی بعد یا ساحت ابدی وجود دارد، نوعی ساحت مقاومت — مازاد نسبت به همه اشکال سوژه‌شدن (یا آنچه آلتوسر استیضاح* می‌نامدش). سوژه یک خلأ بر سازنده (constitutive void) بنیانی است که فرایند سوژه‌شدن را به پیش می‌راند، اما نهایتاً نمی‌تواند توسط آن به طور کامل پُر شود.^۵ سوژه به طور هم‌زمان معادل فقدان (Lack) و پس‌مانده (left-over) در همه اشکال سوژه‌شدن است. به همین دلیل است که \$ (یعنی سوژه تهی و 'خط‌خورده') همان علامت لاکانی برای سوژه است. سوژه نمی‌تواند در متن نظام نمادین [زبان، فرهنگ، جامعه...] 'نام' خود را بیابد یا به اینهمانی و هویت هستی‌شناختی کامل دست یابد. با استفاده از عبارتی از لاکان می‌توان گفت، سوژه همواره در مقام 'استخوانی گیرکرده در گلوی دال' باقی می‌ماند. و تا آن‌جا که [مفهوم] سوژه با خصلت عمیقاً منفی رانه مرگ پیوند یابد، سوژه در عین حال نمایان‌گر همان نوعی از تنش خواهد بود که حضورش در ایدئالیسم آلمانی مشخص است. بدین‌سان سوژه هم معادل دورشدن و فاصله گرفتن از سوژه‌شدن است — همان مازادی که انسجام و قوام نمادین را در انجماد و سکون شب جهان فرو می‌بلعد — و هم برابر نفس رانش یا حرکت به سوی سوژه‌شدن به مثابه راهی برای گریز از چنین وضعی.^۶ در این معنا اینهمانی یا

*. برای توصیف مفهوم آلتوسری 'استیضاح' یا 'خطاب' (interpellation) رجوع کنید به واژه‌نامه پایان کتاب.

هویت‌یابی همواره برحسب نوعی وجود-به-سوی-مرگ ساخت می‌یابد.

صحنه‌ای از فیلم *بلیدرانر* اسکات مثال سودمندی برای بحث ماست. قهرمان فیلم دکارد (به بازیگری هریسون فورد) ماشین خاصی را به کار می‌گیرد تا راشل (به بازیگری شون یانگ) را در مقر شرکت تیرل مورد بازجویی قرار دهد. هدف از این بازجویی آزمایش واکنش‌های عاطفی یا همدلانه راشل است تا از این طریق معلوم شود آیا او به‌راستی انسان است یا نوعی 'آدمک' مصنوعی. پاسخ‌های راشل جملگی زیرکانه، هوشمند و بجاست و در مجموع بیان‌گر یک نمونه موفق و جامع از [فرآیند] سوژه‌شدن. اما پرسش نهایی راشل را به ورطه نوعی حالت گیجی و آشفتگی پرتاب می‌کند زیرا او نمی‌تواند خود را به صورتی ملموس و ایجابی با هیچ نقطه‌ای (در نظام نمادین) یکی کند و در نتیجه ماشین مزبور نیز وجود نوعی خلأ سرد را ثبت می‌کند — همان حفره \$ — اما نکته تکان‌دهنده در این صحنه آن است که به‌عوض جداساختن راشل (و سایر آدمک‌ها) از "ما"، کل صحنه گویای تأکیدی است بر وضعیت بشری راشل در مقام موجودی که [فرایند] سوژه‌شدن‌اش هرآینه می‌تواند به شکست و تحریف منفی منجر شود. و این دقیقاً همین عنصر بدکار یا خراب‌کار (همان استخوان گیرکرده در گلوی نظام نمادین) است که مقام و منزلت انسانی را به ما عطا می‌کند. بنابراین آن چیزی که در این فراقنی شکست به راشل مخفی باقی می‌ماند این معرفت تروماتیک است که این "ما" هستیم که نمی‌توانیم پرسش 'من کی هستم؟' را به معنایی غایی حل و فصل کنیم یا خلأ نهفته در \$ را به‌طور کامل پرکنیم.

اما در عین حال، به‌واسطه همین مقاومت-مازاد نسبت به سوژه‌شدن — و پیامد آن، یعنی رانده‌شدن به‌سوی حل و فصل پرسش‌های ناممکن در مورد هویت، تقدیر، الوهیت و غیره — است که آدمیان ذاتاً این امکان را در خود نهفته دارند که صور جدیدی از سوژه‌شدن را بسط دهند. بدین‌سان، سوژه در آن واحد شرط استعلایی امکان و عدم امکان برای همه صور حادث سوژه‌شدن است.

و نکته جالب توجه مشاهده این امر است که چگونه سوژه در متن تلاش‌های معاصر برای محوکردن یا پشت‌سر گذاشتن‌اش، به صورتی حتی لجوجانه‌تر برجای می‌ماند. در این مورد می‌توان به دو مثال روشنگر اشاره کرد. در حوزه فلسفه پیرو واسازی (deconstructionist)، دریدا گرایش داشته است تا ایده سوژه را به نفع برداشتی از سوژه‌مندی یا ذهنیت کنار زند که مبتنی بر نوعی تصمیم‌گرایی بی‌بنیان (فرایندهای چند شکل‌شدن/ ناشدن) است که نمی‌تواند به برشی غایی دست یابد. دریدا، در دفاع از این انتخاب، به کی‌یرکگور و این حکم مشهور وی اشاره می‌کند که "لحظه تصمیم همان لحظه جنون است". اما، از منظری لاکانی، دقیقاً همین لحظه یا سوژه جنون است که ساحت برساننده سوژه را مشخص می‌کند.

در تقابل با مثال فوق، حوزه علم بیورژنتیک اکنون شاهد ظهور قابلیت تعیین ژنوم انسانی و مشخصات اصلی DNA ماست. لیکن دقیقاً در همین نقطه حاکی از افشاگری و گشودگی (disclosure) تام است که رمز و راز [ماهیت انسان] ژرف‌تر می‌شود و ما هر چه بیشتر به درون مواجهه با ناتوانی و عدم قابلیت کشیده می‌شویم، یعنی همان عدم قابلیت و ناتوانی از بازنمایی یا رفع شکاف میان فرایند سوژه‌شدن و آنچه پیوسته از این فرایند سرازیر می‌شود: رانه مرگ و اشکال بارز آن نظیر خصومت، کشش حاد، میل و از این قبیل. علم بیورژنتیک نه فقط ذات انسان را مشخص نمی‌کند، بلکه این نتیجه تناقض‌آمیز را به بار می‌آورد که ما را به طرزی فزاینده به همان مازادهای 'غیرانسانی' ای نزدیک می‌کند که برساننده نفس انسانیت‌اند — یا به زبان لاکانی 'همان چیزهایی در ما که بیش از مایند' — و گواهی‌اند بر سرشت محوناشدنی سوژه.

ساحت‌های امر واقعی

لاکان در آرای متأخر خویش، از طریق یک تحلیل بسط‌یابنده از رانه مرگ و صور گوناگون امر منفی که ذاتی وجوداند، صورت‌بندی کلی و تعیین‌کننده‌ای از امر واقعی ارائه کرد. مفهوم امر واقعی، تحت رهبری و هدایت ژ.آ. میلر، به هسته اصلی تحقیقات 'مکتب جدید روان‌کاوی' بدل شده است؛ و ژیزک نیز در این مکتب، که مقر اصلی آن در پاریس است، نقشی کلیدی ایفا کرده است. لاکان امر واقعی را در رابطه با دو ساحت اصلی دیگر — ساحت نمادین و ساحت خیالی — تعریف می‌کند؛ این ساحت‌های سه‌گانه همراه با هم بر سازنده ساختار سه‌وجهی (Borromean) کل وجوداند. از دید لاکان، آنچه ما 'واقعیت' می‌نامیم از طریق دلالت‌گری (امر نمادین) و شکل خاصی از دسته‌بندی خیال‌ها (images)، یعنی همان امر خیالی، تشکیل می‌گردد. به بیان دقیق‌تر، امر نمادین و امر خیالی، هر دو، در چارچوب نظام دلالت عمل می‌کنند. در قیاس با نظریه نسبیت 'عام' و 'خاص' انشتین، امر خیالی را نیز می‌توان مورد خاصی از دلالت تلقی کرد. چیزی که آن‌ها را از هم متمایز می‌سازد آن است که امر نمادین در اصل گشوده و بی‌پایان است، لیکن امر خیالی می‌کوشد تا از طریق تحمیل منظره خیالاتی (fantasmatic) خاص هر فرد، این گشودگی را رام کند. به بیان دیگر، امر خیالی امر نمادین را پیرامون برخی خیالات یا فانتزی‌های بنیادین خاص میخ‌کوب و متوقف می‌کند. برای ارائه مثالی در این مورد، ژیزک به رابطه میان دو شخصیت اصلی فیلم سکوت بره‌ها، هانیبال لکتر و کلاریس استرلینگ، اشاره می‌کند.^۷ چیزی که لکتر، با نسخه‌برداری دقیق از نوعی روان‌کاوی لاکانی، در جستجوی کشف آن است، شکل خاص ساختمان‌شدن جهان نمادین استرلینگ (دست‌کم برحسب گرایش آن) به گرد یک فانتزی بنیادین است — یعنی همان فریاد بره‌ها و تلاش بی‌حاصل برای نجات یگی از آن‌ها. نکته اصلی آن است که

استرلینگ دقیقاً با رجوع به یک فانتزی جذاب و میخ‌کوب‌کننده در سطح امر خیالی به دنیای خود معنا می‌بخشد (یعنی قادر می‌شود هویت خود را به طرزی نمادین برای دیگری روایت کند). بدین طریق، ساحت فانتزی-خیالی فقط در نقاط کانونی شکلی مشخص و روشن به خود می‌گیرد، یعنی در آن مقاطعی که انتظار داریم در رابطه با روایت اسطوره‌ای 'ما واقعاً که هستیم' (درست در آن لحظه بود که دریافتم می‌خواهم چه کسی باشم...) بیش از هر جای دیگر جدی گرفته شویم.

امر واقعی، برعکس، به نظام دلالت (نمادین-خیالی) تعلق ندارد، بلکه دقیقاً همان امری است که این نظام را نفی می‌کند؛ همان امری که نمی‌تواند در چنین نظامی جذب و ادغام شود. امر واقعی به مثابه نوعی ساحت ابدی فقدان برجای می‌ماند، و هرگونه تعبیر یا دلالت نمادین-خیالی نیز نوعی پاسخ تاریخی خاص به این فقدان بنیادین است. عملکرد امر واقعی همواره به شیوه‌ای است که حدود نفی [معنا] را بر هرگونه نظام دلالت‌گر (استدلالی) تحمیل می‌کند و با این حال — دقیقاً به واسطه تحمیل چنین حدودی — به‌طور هم‌زمان به برساختن چنین نظامی یاری می‌رساند. در این معنا امر واقعی دقیقاً ذاتی دلالت است: برای هرگونه نظام دلالت‌گر، امر واقعی هم در حکم افق عبورناپذیر امر منفی و فقدان معنا و هم معادل نفس شرط وجود آن نظام است.

در حالی که امر واقعی، بنا به تعریف، نمی‌تواند مستقیماً بازنمایی شود، مع‌هذا اشاره تلویحی بدان در قالب چهره‌هایی خاص امکان‌پذیر است، چهره‌هایی که مازاددهشت را تجسم می‌بخشند. در مثال مشهوری که ژیزک ارائه می‌کند، این هیولای فیلم بیگانه، ساخته ریدلی اسکات، است که تجسم تلویحی امر واقعی محسوب می‌شود، همان هیولایی که خون‌اش عملاً جوهر و ساختار واقعیت را در خود حل می‌کند.^۸ و درست همان‌طور که در این فیلم وحدت قهرمانان در تقابل با تهدید این هیولای بیگانه شکل می‌گیرد، خود

واقعیت نیز همواره به مثابه تلاشی برساخته می‌شود که هدفش استقرار یکپارچگی و انسجامی بنیادین در تقابل با امر واقعی و آثار و جلوه‌های انحلال‌گر آن است. درست همان‌طور که وجود را می‌توان به منزله وجود به سوی-جنون درک کرد، واقعیت نیز همواره واقعیت به سوی-امر واقعی است. هر شکلی از واقعیت (نمادین-خیالی) به مثابه تلاشی ناممکن برای گریز از تجلیات گوناگون امر واقعی وجود دارد، تجلیاتی حامل انواع مختلف تهدید به انحلال و فروپاشی: تروما، داغ‌دیدگی، محرومیت، اضطراب و غیره.

در آثار اولیه ژیتزک وجه مشخصه امر واقعی عمدتاً نوع خاصی از نیروی نفی بود (بیگانه، سر مدوسا، نیروهای طبیعت و از این قبیل). اما ژیتزک در آثار بعدی خود (نظیر سوژه حساس؛ امر مطلق شکننده؛ و در باب باور) کوشیده است تا بر ابعاد و سویه‌های ظریف‌تر امر واقعی تأکید گذارد. از این رو [در این آثار] امر واقعی صرفاً به مثابه نوعی مرز بیرونی (سخت) برای دلالت عمل نمی‌کند، بلکه در عین حال ایفاگر نقشی ظریف‌تر و نامحسوس‌تر است: ایجاد نوعی چرخش یا پیچش درون‌ماندگار-نامرئی که به واقعیت شکل می‌بخشد و بافت آن را تعیین می‌کند. با استفاده از یک قیاس هنری، می‌توان گفت این امر واقعی نامحسوس به مانند 'نقطه غیبی' عمل می‌کند؛ یعنی به مانند چیزی که نمی‌تواند بازنمایی شود اما با این حال بر سازنده عمل بازنمایی است. بر همین قیاس، در فیزیک کوانتم امر واقعی معادل انحنای فضا است: چیزی که نمی‌توان آن را بر حسب ابعاد چهارگانه تعیین کرد، لیکن خودش نفس وجود این ابعاد را ممکن می‌سازد. و یا اگر نظریه سیستم‌های لومان را در نظر گیریم، امر واقعی بر حسب این پارادوکس بر سازنده وجود دارد که بنا به آن یک سیستم قادر است صور درونی سازگاری و وحدت خویش را تعیین کند، لیکن فقط تا آن‌جا که نتواند اصول حاکم بر شکل‌گیری و برساخته‌شدن خود را نظام‌مند سازد.^۹ در هر حال، نکته اصلی آن است که امر واقعی نباید منحصرأ با یک نیروی

نفی‌کننده صریح یکی دانسته شود؛ زیرا این امر در ساختن اشکال روزمره واقعیت اجتماعی ما نقشی محوتر و ضمنی‌تر نیز ایفا می‌کند.

در همین پس‌زمینه است که ژیزک درگیر شکل خاصی از 'واسازی' سه‌گانه واقعی-نمادین-خیالی شده است، آن‌هم به نحوی که هر یک از این سه وجه برحسب همین تقسیم‌بندی سه‌گانه درک شود. بدین ترتیب، در مورد امر واقعی ما با امر واقعی واقعی، امر واقعی نمادین، و امر واقعی خیالی سر و کار داریم.^{۱۱} امر واقعی واقعی همان تجربه خردکننده نفی یا امر منفی است (شهاب سنگ‌ها، هیولاها، تروماها). امر واقعی نمادین، برعکس، گویای رمزگان‌ها و/یا ساختارهای بی‌نامی است (نظیر نقطه‌های غیبی، انحنای فضا، فرمول‌های علمی و غیره) که فی‌نفسه بی‌معنایند و صرفاً به منزله آن 'بافت' اساسی انتزاعی عمل می‌کنند که واقعیت در بطن آن (یا از دل آن) بر ساخته می‌شود. ژیزک چنین استدلال می‌کند که در دوره معاصر این خود سرمایه است که پس‌زمینه و افق اصلی واقعیت را تشکیل می‌دهد، و از این‌رو باید امر واقعی نمادین زمانه ما تلقی شود.^{۱۲}

سرانجام با امر واقعی خیالی روبه‌رو می‌شویم که خود گویای تأکیدی بر نوعی پیچش درون‌ماندگار نامرئی است که به قلمرو خیالی ساخت و هویت عطا می‌کند. منظره (خیالی) رؤیا مثال بارزی از همین امر است. رؤیا غالباً واجد حسی از امکانات نامتناهی است. با این حال، هر جا که آدمی با خیال یا تصویری خاص از مازاد-دهشت (علامتی درون‌ماندگار برای امر واقعی) روبه‌رو می‌شود — جایی که رؤیا به کابوس بدل می‌شود — کششی آنی و جبرآمیز به دورزدن و گریختن به دل واقعیت ظاهر می‌گردد، یعنی کششی به بیدارشدن. این علائم درون‌ماندگار امر واقعی نوعی «نقشه‌نگاری» قلمروی امر خیالی را تحقق می‌بخشد.

این امر در عین حال همان چیزی است که به cyberspace (این امر خیالی دیجیتال شده دوران پست‌مدرن) ابهام خاص خودش را می‌بخشد. بر اساس

دیدگاهی که از cyberspace ستایش می‌کند، یعنی دیدگاه گنوستیکی، این فضای دیجیتالی درحکم جهانی رها و سیال، و بی‌اعتنا به امر واقعی است، جایی که می‌توان هویت‌ها را دستکاری کرد و به خدمت گرفت و فانتزی‌ها را به اجرا درآورد. با این حال، فضای دیجیتالی هم‌چنین می‌تواند به‌منزله همان رسانه‌ای عمل کند که ما را به نزدیکی درونی‌ترین ترس‌ها و اضطراب‌هایمان سوق می‌دهد: وسواس‌های بت‌واره / شوم؛ شیفتگی-انزجار نسبت به برخی اعمال جنسی / اجتماعی؛ سروکله‌زدن و گیردادن به غیریت به شکلی تحمل‌ناپذیر («من هم می‌توانستم مثل آن‌ها باشم») و از این قبیل. یا به زبان ساده و سراسر است: کلیک‌کردن و بازکردن یک پنجره اضافی فاجعه‌بار همواره ممکن است؛ پنجره‌ای که با ضربه‌ای معکوس، ما را به عقب، به‌سوی واقعیت روزمره پرتاب می‌کند، آن‌هم به منظور پرهیز از رویاروشدن با آن علائم امر واقعی، علائم مازاد تروماتیک، که جزء ذاتی امر خیالی‌اند. همین مضمون تلاش برای بازپس‌گریختن به درون واقعیت است که در برخی از فیلم‌های هوشمندانه‌تر ژانر وحشت حلاجی می‌شود: نردبان یعقوب، *flatliners* و مجموعه کابوس، ساخته فردی کروگر و غیره.

مع‌هذا، امر واقعی خیالی فقط در سطح سینما و فضای دیجیتالی تجربه نمی‌شود. به تراژدی ۱۱ سپتامبر سال ۲۰۰۱ نیز می‌توان از همین منظر نگریست.^{۱۲} می‌توان چنین گفت که این تروما به ویژه برای آمریکاییان به صورتی مضاعف ثبت شد. نخست، خود این رخداد هولناک بود، ولی سپس، در گام دوم، بعد امر واقعی خیالی آغاز شد که در آن، فانتزی‌های عوامانه در مورد جشن یا عیش ویرانی نیویورک (نظیر روز استقلال، گودزیلا، برخورد حاد، و بسیاری فیلم‌های دیگر) ظاهراً به درون واقعیت سرازیر شدند — و بدین‌سان، هر نوع بازپس‌گریختن به واقعیت را بی‌معنا ساختند. بدین‌طریق، ترومای ۱۱ سپتامبر دقیقاً بر اثر همین گسست یا شکاف میان ابعاد [واقعیت و خیال] شدت یافت؛ همین تخطی از آن فرمان برزبان‌نیامده که فانتزی‌ها

باید «همان‌جا بمانند» و ما را تعقیب نکنند.

ایدئولوژی و شأنِ امر محال

در پرتو همین نگاه ظریف‌تر و تیزبینانه‌تر به امر واقعی است که ژیزک در رهیافت خود به پرسش ایدئولوژی نیز تجدیدنظر می‌کند. ژیزک، در کتاب *ابژه‌والای ایدئولوژی*، نظر مشهور خویش دربارهٔ معکوس کردن تز کلاسیک 'آگاهی کاذب' را بسط می‌دهد. بر اساس این نظر، ایدئولوژی نوعی واقعیت نهفته و بنیادین (نظیر ماهیت بشری، علایق اجتماعی و غیره) را پنهان یا تحریف نمی‌کند، بلکه برعکس این خود واقعیت است که نمی‌تواند بدون رازآمیزی ایدئولوژیک بازتولید شود.^{۱۳} آنچه ایدئولوژی ارائه می‌دهد، تعبیر یا ساختن (construction) نمادین واقعیت — یعنی همان فانتزی غایی — است، آن‌هم به‌عنوان راهی برای گریز از آثار و جلوه‌های تروماتیک امر واقعی. واقعیت همواره یک روایت یا برداشت 'مجازی' از امر واقعی است؛ نوعی مجازی کردن که هرگز نمی‌تواند به‌طور کامل بر امر واقعی غلبه کند یا به حالت تعادل رسد. به زبان لاکلائو و موفه، این امر بدان معنی است که جامعه در مقام یک وحدت یکپارچه کلاً ناممکن است، آن‌هم دقیقاً به واسطهٔ [وجود] آن مازاد بر سازندهٔ متعلق به ساحت امر واقعی یا همان نفیِ مهارناپذیری که هرگونه ایجابی نهایتاً وابسته بدان است.

و در همین جاست که ایدئولوژی عالی‌ترین تردستی خود را به نمایش می‌گذارد. هدف و غایت ایدئولوژی نوعی بازسازی خیالاتی (fantasmatic) صحنهٔ برخورد با امر واقعی است، آن‌هم به نحوی که محال‌بودن جامعه [به‌مثابه یک کل یکدست] به سرقت جامعه توسط یک دیگری تاریخی استحاله یابد. برای مثال، در ایدئولوژی نازیسم این چهرهٔ تصادفی و حادث فرد یهودی است که در مورد سرقت/تخریب هماهنگی اجتماعی مستقیماً

مسئول شمرده می‌شود — و البته نتیجه این امر نیز مخفی ماندن این واقعیت تروماتیک است که هماهنگی اجتماعی هیچ‌گاه وجود نداشته و خود در واقع ذاتاً محال است.^{۱۴} و بدین‌سان است که رؤیای کامیابی کل‌گرایانه — از طریق حذف، طرد، یا سرکوب دیگری — به لطف انتساب مقام و منزلت امر واقعی به یک دیگری خاص، برپا نگهداشته می‌شود.

اما ژیتزک در آثار متأخرتر خویش چرخش جدیدی در این چشم‌انداز ایجاد کرده است. ایدئولوژی نه فقط تصویری خاص از سعادت و کامیابی (مدینه فاضله افلاطون، اجتماع آریایی، هماهنگی مبتنی بر تکرار فرهنگی) برپا می‌کند، بلکه در عین‌حال می‌کوشد تا نوعی فاصله‌گیری از آن را تنظیم کند.^{۱۵} ما از یکسو با فانتزی ایدئولوژیک آشتی با شیء (یا همان فانتزی کامیابی تام) روبه‌روایم، و از سوی دیگر با زنگ خطر یا هشدار درونی در مورد نزدیکی بیش از حد بدان. دلیل (لاکانی) این امر روشن است: اگر آدمی بیش از حد به شیء [یا ابژه ناشناخته میل] نزدیک شود، آن‌گاه این شیء یا خُرد/بخار می‌شود (نظیر نقاشی‌های دیواری فیلم رم فلینی) و یا به اضطرابی تحمل‌ناپذیر و فروپاشی روانی دامن می‌زند.

نکته حیاتی در این‌جا همان منزلت مقوله امر محال است. برای ژیتزک محال‌بودن معادل آن نوع مقوله ختثایی نیست که غالباً در آثار لاکلانو و موفه (و از جمله در تز آن‌ها درباره ناممکن‌بودن جامعه) مشهود و به‌طور ضمنی مبین مرز اساسی و برساننده آنتاگونیسم است. امر محال نیز هم‌چون علائم درون‌ماندگار امر واقعی در چنبره ایدئولوژی گرفتار می‌شود و به‌نحوی پیکربندی می‌گردد که هم به واقعیت ساخت می‌بخشد و هم مشخصات امر عملاً ممکن را تعیین می‌کند. همان‌طور که ژیتزک می‌گوید، در ورای عمل ایدئولوژیک ترجمه امر محال به یک مانع بیرونی، مرحله باز هم ژرف‌تری در کار است: نفس عمل ارتقا یک چیز به مرتبه محال‌بودن به‌مثابه ابزاری برای به‌تأخیرانداختن یا پرهیزکردن از رویارویی با آن. ایدئولوژی همان رؤیای

ناممکن است، اما نه فقط بر حسب غلبه بر امر محال بلکه هم چنین بر حسب حفظ آن به نحوی پذیرفتنی. به بیان دیگر، ایده غلبه بر محال به مثابه سویه‌ای از کامیابی که به تأخیر افتاده است حفظ می‌شود، آن هم بدون اجبار به تحمل درد و مرارت ناشی از خود عمل غلبه کردن.

مسأله اصلی و مرکزی همان مسأله تقریب است، مسأله حفظ فاصله انتقادی از طریق نگهداشتن شیء در کانون [همانند از کانون یا فوکس خارج شدن تصویر روی پرده] لیکن بدون زیادی نزدیک شدن بدان تا حد تحریف و تجزیه شدن شیء. مثال بارز این مسأله، وضع کسانی است که درباره موضوعی آرمانی (نظیر فردی از جنس مخالف، ارتقای شغلی، بازنشستگی و غیره) خیال‌بافی می‌کنند، ولی هنگامی که به واقع با این موضوع برخورد می‌کنند، یعنی با امر واقعی فانتزی خود روبه‌رو می‌شوند، موضوع نیز خصلت آرمانی خود را از دست می‌دهد. بنابراین ترفند (ایدئولوژیک) مناسب آن است که موضوع یا اثره در فاصله‌ای معین نگهداشته شود تا بتوان لذت برآمده از این فانتزی را حفظ کرد که 'اگر فقط X مال من بود، حتماً می‌توانستم به رویای خود دست‌یابم.' ایدئولوژی این فاصله خیالی را تنظیم می‌کند تا، به تعبیری، از مواجهه با امر واقعی (نهفته در تحقق امر محال) پرهیز کند، یعنی از جنبه‌های تروماتیک نهفته در هرگونه تغییر (محال) واقعی.

این امر قرائتی دقیق‌تر و ظریف‌تر از ایدئولوژی‌ها را ممکن می‌سازد. رخصت دهید نمونه یک بحران جهانی را در نظر گیریم: آن به اصطلاح «آزادسازی کویت» طی جنگ خلیج فارس در دهه ۱۹۹۰. در این مورد، گفتار ایدئولوژیک گرایش داشت تا در راستای خطوط زیر عمل کند: «ما باید آزادسازی کویت را تحقق بخشیم... در حالی که تشخیص می‌دهیم هرگونه آزادسازی حقیقی (یعنی الغای سلطنت فئودالی کویت و استقرار ساختارهای دموکراتیک) فعلاً ناممکن است.» و آیا در مورد به اصطلاح نظم نوین جهانی نیز با شرایط مشابهی روبه‌رو نیستیم؟ هرگونه تلاش واقعی (یا

حتی واقعی) برای استقرار چنین نظامی بی‌تردید مستلزم بسیاری تغییرات گسترده تروماتیک خواهد بود: دموکراسی جهانی بر پایه حقوق جهان‌شمول، مشارکت مردمی، محو فقر و حذف اجتماعی و غیره، به منزله بخشی از یک «مدرنیزاسیون تأملی» راستین. لیکن آنچه به واقع در دسترس ماست فراخوان عادی و همیشگی برای استقرار نظم نوین جهانی، آن‌هم به مفهوم نوعی آرمان نامعین است که دقیقاً به منزله راهی برای جلوگیری از هرگونه حرکت حقیقی به سمت آن عمل می‌کند. پس می‌بینیم که در این جا همان نوع متمم ایدئولوژیکی در کار است: «ما به‌سوی نوعی نظم نوین جهانی حرکت می‌کنیم که وجود امثال صدام‌حسین را تحمل نخواهد کرد... در حالی که تشخیص می‌دهیم یک نظم نوین جهانی حقیقی (یعنی نظامی که وجود هیچ نوع حکومت خودکامه، خاندان سلطنتی، یا دیکتاتوری شرکت‌های چندملیتی را تحمل نخواهد کرد) فعلاً/همیشه ناممکن است.» بدین ترتیب، محال یا ناممکن‌بودن معصومیت خود را از دست می‌دهد، و نه فقط در ساحتی صرفاً سرکوب‌شده خلاصه نمی‌شود، بلکه اساساً به‌منزله متمم ایدئولوژیک سیاست قدرت در جهان امروز عمل می‌کند.

سیاست و نادرستیِ رادیکال

مفهوم محال یا ناممکن‌بودن در ریشه و مبنای چشم‌انداز سیاسی ژیتزک نهفته است. و در همین جاست که ما با نوعی چرخش و دگرگونی در دستاوردهای نظری مابعدمارکسیستی لاکلائو و موفه مواجه می‌شویم و هم‌چنین با تغییری در استدلال آن‌ها مبنی بر دست‌نیافتنی‌بودن یک جامعه شفاف و بری از تضاد. برای ژیتزک پرسش کلیدی آنقدرها این نیست که آیا جامعه (نا)ممکن است بلکه پرسش اصلی آن است که چگونه جامعه ناممکن است و این ناممکن‌بودن چگونه به لحاظ سیاسی درک می‌شود. در فرهنگ

پست‌مدرن امروزی، ایده‌ی امر ناممکن مفهومی است که غالباً به سود زبان یا گفتاری مبتنی بر "موقتی بودن"، "موضعی یا نسبی بودن" و "محتاط بودن" عمل می‌کند. هر ژست یا حرکتی به واسطه‌ی نوعی حس طنز، حسی حاکی از جعلی و منسوخ‌بودن آن حرکت، از قبل به‌نحوی انکار می‌شود. از این‌رو مسأله آن است که شور و اشتیاق پست‌مدرن برای امر محال، اشتیاقی است که با سهولتی بیش از حد خود را در اختیار شکلی از سیاست قرار می‌دهد که خودش به‌طرزی افراطی موضعی و موقتی می‌شود؛ در این‌جاست که بلندپروازی سیاسی به‌واسطه‌ی حس محدود‌بودن خویش پیشاپیش محدود می‌شود. به‌بیان دیگر، خطر بالقوه آن است که در دستان ما چیزی باقی نماند مگر آن شکلی از سیاست که در سطح امر ناممکن متوقف می‌شود بی‌آنکه هرگز بکوشد تا، به تعبیری، ناممکن را ممکن سازد.

پیامدهای سیاسی این نوع چشم‌انداز از پیش روشن است. آن به‌اصطلاح رهیافت‌های اخلاقی به مسائلی چون سیاست خارجی، بدهی جهان سوم، مهاجرت، بازتوزیع اجتماعی و غیره، جملگی همواره کارهای در دست‌اقدام‌اند؛ جلوه‌های گوناگونی از اشتیاق گروه‌های ذی‌نفوذ برای کشف راه سوم ("گوش سپردن به همه‌ی طرف‌های قضیه"، "حس کردن درد و رنج آنان...") بی‌آنکه هرگز زمان دست‌زدن به عمل واقعی فرارسد. پس شاید باید گفت که روح سیاسی عصر پست‌مدرن بیش از آنکه روح دریدایی شبح هملت باشد (یعنی روح اتهامات بی‌پایان) روح خود هملت است که، به گفته‌ی ساموئل تایلور کولریج، پیوسته عزم آن می‌کند که دست به عمل زند، لیکن در عوض به چیزی دست نمی‌یابد مگر عزم کردن پیوسته. با ایجاد چرخشی دیگر در استدلال ژیزک — که بر اساس آن یک چیز با کنشی معطوف به گذشته، به مفهوم هگلی کلمه، شرایط امکان خویش را برمی‌نهد — می‌توانیم بگوییم که فرهنگ سیاسی امروز گویای مثالی روشن از برنهادنی است که هم‌زمان با این برنهادن هگلی تحقق می‌یابد، یعنی برنهادن معطوف به گذشته شرایط ناممکن‌بودن.

خطر بالقوه دیگری نیز در کار است. این خطر مشخصاً به آن گرایش‌های ارتدکسی مربوط می‌شود که در راستای سیاست درست از تکثر فرهنگی دفاع می‌کنند، و هم‌چنین به تحریفی که این گرایش‌ها در نوع خاصی از سیاست همدستی (alliance politics) ایجاد می‌کنند، سیاستی که می‌کوشد مجموعه روبه‌گسترشی از مبارزات تمایزجویانه پیرامون جنسیت، فرهنگ، سبک زندگی و... را با یکدیگر مرتبط، جابجا، و هم‌تراز سازد. اگر چه تلاش برای برقراری چنین اشکالی از همبستگی اصولاً بدون ایراد است، اما مشکل زمانی ظاهر می‌شود که این نوع سیاست رفته‌رفته، به شیوه‌ای مبتنی بر عقل سلیم، عرصه یا میدان سیاست را به شکلی بنیانی صاف و هم‌سطح می‌کند، به نحوی که همه گروه‌ها به‌صورتی برابر ستمدیده تلقی می‌شوند ("ما همگی قربانیان دولت/ سرمایه‌داری جهانی/ نیروهای سرکوب‌گر... هستیم"). به عبارتی دیگر، این خطر وجود دارد که سیاست مبتنی بر هم‌ارزی چنان تحریف و مخدوش شود که در نهایت به‌شیوه‌ای از استتار وضعیت آن کسانی بدل گردد که حقیقتاً ذلیل‌اند: آنانی که در نظام جهان کنونی ما از فقر مزمن، نکبت و خشونت سرکوبگر رنج می‌برند. بدین شیوه افراد ذلیل ممکن است به‌صورتی مضاعف قربانی شوند: نخست توسط یک نظام کاپیتالیستی جهانی که آنان را به‌صورتی فعال حذف می‌کند؛ و دوم توسط نوعی 'شمول‌گرایی' ('inclusivism') استریلیزه مبتنی بر سیاست درست که این‌گونه افراد را در بطن جنگل پست‌مدرن خویش، در متن نظام جبار تفاوت‌ها، نامرئی می‌سازد... در برابر مواضع استاندارد شده فرهنگ پست‌مدرن — همراه با تمام پرهیزگاری‌هایش در ارتباط با آداب 'تکثر فرهنگی' — ژیتزک از سیاستی دفاع می‌کند که می‌توان آن را 'اساساً نادرست' نامید؛ بدین معنا که این سیاست با گسست از چنین موضعی، نگاه خود را، برعکس، دقیقاً بر همان اصول سامان‌دهنده واقعیت اجتماعی امروز متمرکز می‌کند: اصول حاکم بر سرمایه‌داری لیبرال جهانی. انجام این کار نیازمند حد معینی از ظرافت و دقت است.

اکنون مدت‌هاست که مارکسیسم گرفتار نوعی اقتصادگرایی بت‌واره شده است که خود به نوعی جمود سیاسی دامن زده است. البته افرادی هم‌چون هیلفردینگ و گرامشی، و در زمانه‌ای نزدیک‌تر، لاکلائو و موفه، پیشرفت‌های نظری اساسی‌ای را ایجاد کرده‌اند که فراتر رفتن از همه صور اقتصادگرایی را ممکن می‌سازند. اما طبق استدلال ژیزک مسأله‌ای که در این پس‌زمینه جدید با آن روبه‌رو می‌شویم تقریباً مبین ظهور فتیش یا بت‌واره‌ای در قطب مقابل است. به عبارت دیگر، هراس‌های بازدارنده‌ای که تحریم یا تابوی اقتصادگرایی را احاطه کرده‌اند می‌توانند به منزله راهی برای درگیر نشدن با واقعیت اقتصادی عمل کنند، و هم‌چنین به منزله راهی برای پذیرش ضمنی این واقعیت در مقام افق اصلی حیات ما. ترس از اقتصادگرایی می‌تواند، با چرخشی فرویدی-لاکانی، به تحکیم و تقویت نوعی ضرورت اقتصادی دوافکتو در ارتباط با سرمایه‌داری معاصر منجر شود (منع و تحریم اولیه به حاضر ساختن همان چیزی می‌انجامد که از آن می‌ترسد).

این امر بیان‌گر تأیید هیچ شکلی از پس‌روی و بازگشت به اقتصادگرایی نیست. نکته مورد نظر ژیزک آن است که ما نباید به خاطر طرد اقتصادگرایی، قدرت نظام‌مند سرمایه در شکل‌بخشیدن به زندگی و سرشت نوع بشر را نادیده بگیریم و حس خود نسبت به ممکن بودن تغییر را از دست بدهیم. به‌ویژه نباید این بصیرت مرکزی مارکس را از قلم بیاندازیم که به منظور خلق یک نظام جهانی کلی، نیروهای سرمایه‌داری می‌کوشند تا خشونت سیاسی-گفتاری نهفته در ساختن چنین نظامی را از طریق ظاهر سازی و رنگ و لعاب زدن به آن نظام، پنهان سازند. نکته‌ای که پی‌گیرانه از سوی نولیبرال‌هایی چون رورتی و فوکویاما انکار می‌شود آن است که خوش ظاهر کردن سرمایه‌داری لیبرال جهانی فرآیندی است که 'کلی‌گرایی' آن به طرزی بنیادین مولد و مبتنی بر خشونتی انکار شده است که بخش‌های وسیعی از جمعیت جهان را حذف می‌کند و به حاشیه می‌راند. بدین طریق، ایدئولوژی نولیبرال می‌کوشد

تا سرمایه‌داری را امری طبیعی جلوه دهد، آن‌هم با معرفی برد و باخت‌های ناشی از آن به مثابه اموری مربوط به بخت و قضاوت سنجیده در چارچوب قواعد بی طرف بازار.

سرمایه‌داری به واقع فضایی برای ظهور شکل خاصی از تنوع و گوناگونی ایجاد می‌کند، دست‌کم برای مناطق مرکزی نظام سرمایه‌داری، لیکن این فرایند نه خشی و بی طرف است و نه ایدئال و آرمانی. بهای آن برحسب حذف و طرد اجتماعی بسیار گزاف است. به بیان دیگر، محاسبه بهای انسانی این امر برحسب فقر جهانی مزن و ضایع شدن 'فرصت‌های حیاتی' در چارچوب توجیهات اقتصادی موجود ناممکن است، و از همین روست که حذف و طرد اجتماعی امری رازآمیز و بی‌نام باقی می‌ماند (از جمله در قالب اشاره به 'جهان در حال توسعه' از منظر ارباب خیرخواه یا حامی دلسوز). و نکته موردنظر ژیزک آن است که این رازآمیزی به میانجی ظرفیت عظیم سرمایه‌داری در جذب سویه‌های مازاد و منفی خویش، چندبرابر می‌شود؛ یعنی از طریق هدایت (یا به بیراهه‌بردن) تضادهای اجتماعی و جذب و ادغام آن‌ها در متن نوعی فرهنگ تأیید و تصدیق تفاوت‌ها. امروزه گرایش اصلی، به عوض بلشویسم، معطوف به نوعی بوتیک‌کیسم [یا بوتیک‌گرایی، *boutiquism*] سیاسی است که با روشنی و سهولتی تام از سوی صورت‌پست‌مدرن مصرف‌گرایی و سبک زندگی حمایت می‌شود.

در تقابل با این امر، ژیزک از کلی‌گرایی نوینی دفاع می‌کند که دستورالعمل اخلاقی اصلی آن رویارویی با این واقعیت است که صور گوناگون حیات اجتماعی ما مبتنی بر حذف و طرد در مقیاس جهانی‌اند. اگر چه کاملاً حقیقت دارد که کلی‌گرایی هرگز نمی‌تواند کلی شود (زیرا برای آنکه اصولاً معنایی داشته باشد همواره باید در قالب یک امر خاص هژمونیک تجسم یابد)، ولی آن‌چه در مورد کلی‌گرایی ژیزک بدیع و جالب توجه است آن است که کلی‌گرایی او نمی‌کوشد تا این واقعیت را پنهان سازد

یا منزلت دیگری ذلیل را تا حد یک 'نقص جزئی' در ساختاری تنزل دهد که از هر نظر دیگر بی‌عیب است.

قمار کردن بر سر محال

واکنش و پاسخ نیروهای چپ به سرمایه‌داری جهانی نمی‌تواند واکنشی مبتنی بر عقب‌نشینی به موضع دولت‌ملت یا به درون صور ارگانیک «اجتماع» و هویت‌های مردمی و قومی‌ای باشد که این روزها در اروپا و سایر نقاط فراوان به چشم می‌خورد. اما از دید ژيژک، این مسأله بیشتر پرسشی است مربوط به نحوه برخورد با همان امور مازادی که، به مفهومی لاکانی، در خود سرمایه‌داری بیش از سرمایه‌داری‌اند. بنابراین، این پرسشی است مربوط به تعالی و فرارفتن از «کلی‌گرایی» محدود و کوتاه‌بینانه سرمایه‌داری. ژيژک برای توضیح این نکته، توجه ما را به مقوله «مالکیت فکری» معطوف می‌کند و هم‌چنین به تلاش‌های بیش از پیش بیهوده و عبث برای انحصاری و محدود ساختن پیشرفت‌های تکنولوژیک در عرصه‌های گوناگون — نظیر کدهای ژنتیک، ساختارهای DNA، ارتباطات دیجیتالی، کشف داروهای جدید، برنامه‌های کامپیوتری و غیره — که هر یک از آن‌ها یا بر همه ما اثر می‌گذارند و/ یا به نحوی دارایی عمومی بشریت به‌شمار می‌روند. در واقع، وجه مشخصه سرمایه‌داری مدرن در این مقطع بیش از پیش نوعی فرهنگ بازدارنده است: سرکوب گسترده آن صوری از تحقیق و توسعه که در ورای سودجویی‌های انحصاری، واجد توان‌رهایی‌بخش واقعی‌اند؛ محدود ساختن گردش اطلاعات که پیامدهای مستقیمی برای آینده بشریت در پی دارند؛ نفی و انکار بنیادین این حقیقت که می‌توان به یاری فراوانی تولیدشده توسط سرمایه‌داری به عدالت اجتماعی دست یافت و آن را برپا نگه داشت. سرمایه‌داری نوعاً می‌کوشد تا دقیقاً همان ابعادی از امر کلی را محدود و

مقید سازد که به واسطه سرمایه‌داری جان می‌گیرند و به‌طور هم‌زمان در برابر همه آن تحولاتی بایستد که خاص بودن مصنوعی بودن آن را در مقام صرفاً یک شیوه از وجود برملا می‌سازند.

از این‌رو، چپ باید بکوشد تا با این امور مازاد اداره‌ناپذیر در راستای یک کلی‌گرایی سیاسی (و سیاسی‌ساز)، یا آنچه بالیبار *égalité* می‌نامد، مقابله کند. این امر بدان معناست که چپ باید جهانی‌شدن بیشتر، و نه کمتر، را طلب کند. در آن‌جا که نولیبرال‌ها با زبان آزادی سخن می‌گویند — چه برحسب آزادی فردی و چه برحسب حرکت آزاد کالاها و سرمایه‌ها — چپ باید این زبان را برای نبرد با دغدغه‌ها و وسواس‌های نژادپرستانه جهان معاصر، یعنی دغدغه «پناهندگان اقتصادی»، «مهاجران» و از این قبیل، به‌کار گیرد، و بر این نکته تأکید گذارد که این آزادی‌ها بدون وجود منابع اجتماعی لازم برای مشارکت در آن‌ها بی‌معنایند. در آن‌جا که سخن از حقوق کلی و جهان‌شمول می‌رود، چپ باید نوعی مسئولیت و پاسخ‌گویی در قبال امر کلی را تأیید کند؛ مسئولیتی که بر همبستگی انسانی واقعی تأکید می‌گذارد و از حضور عنصر خوار و ذلیل‌شده در بطن تفاوت‌ها و گفتارهای افتراقی غافل نمی‌ماند. ما می‌توانیم، با معکوس‌ساختن شعار مشهور هواداران محیط زیست، چنین بگوییم که چپ باید خود را درگیر «محلی» فکرکردن و جهانی عمل‌کردن سازد. به عبارت دیگر، چپ باید خاص‌بودگی هویت‌های سیاسی امروزی را در پس‌زمینه شرایط امکان‌پذیری جهانی آن‌ها (سرمایه‌داری) مدنظر قرار دهد دقیقاً بدین‌منظور که آن شرایط را به چالش کشد.

اما در این‌جا باید تأکید کنم که چشم‌انداز سیاسی ژیتزک، به‌رغم تفاوت‌های تصریح‌شده، ضرورتاً مخالف چشم‌انداز لاکلائو و موفه نیست، و از این‌رو دستیابی به یک رهیافت ترکیبی کاملاً ممکن است. ژیتزک کاملاً حق دارد تا بر این نکته تأکید گذارد که «بدیل‌ها» یا صورت «دیگرگون» درگیری و مبارزه هژمونیک روزگار ما کاملاً مستعد غیررادیکال شدن‌اند، آن‌هم به‌ویژه با توجه

به هژمونیک شدن همان عرصه‌ای که (در مقام شرایط سیاسی-فرهنگی امکان مبارزه و کنش) روش‌ها و مکانیسم‌های معاصر کسب هژمونی را تولید می‌کند و جهت می‌بخشد — اما این حکم نیز به همان اندازه صادق است که چالش سیاسی مورد نظر ژيژک از آن نوعی است که فقط می‌تواند به میانجی آن نمونه‌ای از براندازی هژمونیک به پیش رود که لاکلائو و موفه مستمراً در آثار خود بر آن تأکید نهاده‌اند. نفس امکان تحقق نوعی کلی‌گرایی سیاسی متکی بر شکل خاصی از برهم‌زدن و گسست هژمونیک از روش‌ها و معیارهایی است که امروز هادی مبارزات هژمونیک‌اند.

در همین راستاست که ژيژک از نیاز به دخالتی رادیکال‌تر در حیطة تخیل سیاسی سخن می‌گوید. دیدگاه مدرن (ماکیاولیستی) نسبت به سیاست معمولاً برحسب نوعی تنش بنیادین میان مطالبات/عطش‌های (بالقوة) نامحدود و منابع محدود معرفی می‌شود؛ دیدگاهی که به‌طور ضمنی در چشم‌انداز [جامعه‌شناختی] غالب، که مبتنی بر «جامعه مخاطره» است، حضور دارد؛ در این چشم‌انداز، مسأله مرکزی (و تقریباً هابرماسی) همان دستیابی به اطلاعات علمی بیشتر و بهتر است. اما حقیقت سیاسی جهان امروز به‌واقع مبین نقطه مقابل این دیدگاه است. به بیان دیگر، مطالبات چپ رسمی (به‌ویژه نموده‌های گوناگون چپ هوادار راه سوم) هر چه بیشتر در صورت‌بندی تقاضاهایی به‌غایت معتدل خلاصه می‌شود، آن‌هم در برابر یک سرمایه‌داری عملاً نامحدود که به راحتی قادر است یک سطح زندگی متمدنانه را برای تک تک افراد ساکن در این سیاره فراهم آورد.

برای ژيژک، مقابله با وقاحت‌های سرمایه‌داری فراوانی و وفور نیز مستلزم نوعی دگرگونی تخیل اخلاقی-سیاسی است. مسأله دیگر بسط و تحول رهنمودهای اخلاقی در متن چارچوب سیاسی موجود نیست (نظیر «کمیته‌های اخلاقی» برپاشده در نهادها و شرکت‌های گوناگون) بلکه بسط و توسعه شکلی از سیاسی‌کردن اخلاق است؛ نوعی اخلاق امر واقعی. در

این‌جا نقطه شروع تأکید نهادن بر خودآیینی بی‌قید و شرط سوژه است؛ پذیرفتن این‌که ما در مقام انسان‌ها نهایتاً مسئول اعمال و بودن در جهان خویش‌ایم، مسئولیتی که همه‌چیز و از جمله برپاساختن خود نظام سرمایه‌داری را نیز شامل می‌شود. اخلاق امر واقعی بس به دور از معیارسازی صاف و ساده یا تصفیه/ تقویت قواعد اجتماعی موجود، از دل معیار شکنی و یافتن مسیرهای نوینی برمی‌خیزد که، بنا به تعریف، متضمن تغییرات تروماتیک‌اند، یعنی متضمن رویارویی با امر واقعی در بطن چالش اخلاقی راستین. اخلاق امر واقعی صرفاً در به تأخیر انداختن امر محال (یا غیریت نامتناهی) به مثابه افقی دست‌نیافتنی خلاصه نمی‌شود، افقی که از قبل بر هر کنشی داغ شکست، ناکامل بودن و... می‌زند. برعکس، این اخلاقی است که حادثی بودن را به‌طور کامل می‌پذیرد، ولی با این حال آماده است تا بر سر امر محال قمار کند، آن‌هم بدین معنا که آماده است تا خود را از قید و بند مواضع استاندارد شده رها سازد. می‌توان گفت این اخلاقی است که نه فقط واجد انگیزه سیاسی است، بلکه هم‌چنین توش و توان‌اش را از خود امر سیاسی می‌گیرد.

برای ژیتزک نوعی اخلاق مبتنی بر امر واقعی (یا اخلاق واقعی) بدین معنی است که ما نمی‌توانیم بر هیچ شکلی از دیگری نمادین تکیه کنیم که مؤید صور گوناگون (بی)تصمیمی و (بی)عملی ماست: برای مثال، داده‌ها و ارقام «خنثی و بی‌طرف» بازارهای بورس؛ دانش تخصصی دانشمندان متعلق به «مدرنیته جدید» اولریش بک؛ شوراهای اقتصادی و نظامی نظم نوین جهانی؛ تریبون‌های مختلف (رسمی و غیررسمی) گویای سیاست درست؛ یا هر نمونه‌ای از قوانین مرموز ملکوت، طبیعت یا بازار. آن‌چه مورد تصدیق ژیتزک است، نوعی فرهنگ رادیکال هویت‌یابی و یکی‌شدن اخلاقی برای چپ است که در متن آن، بدیل‌های گوناگون مبارزه‌جویی سیاسی می‌باید قبل از هر چیز نسبت به خویش مبارزه‌جو باشند. به عبارت دیگر، مبارز بودن

آنها باید مبین این معنای اخلاقی اساسی باشد: تکیه نکردن به هرگونه مرجعیت یا اقتدار بیرونی/ بالاتر، و بسط نوعی تخیل سیاسی که، هم چون تفکر خود ژیزک، ما را ترغیب می کند تا بر سر امر محال قمار کنیم....

مترجم: مراد فرهادپور

این مقاله ترجمه‌ای است از:

Glyn Daly. "Introduction: Risking the Impossible" in *Conversations with Zizek*. Glyn Daly, Polity Press, 2003.

مأخذ:

۱. همان‌طور که ژیزک در شماری از متون متذکر شده است، شکل امروزی تکثر فرهنگی تشکیل‌دهنده فرهنگی است که تمایل دارد به هر فرهنگی جز خودش به‌مثابه نوعی تفاوت خاص بنگرد، و با هر چیزی به‌جز انتقاد مدارا ورزد.

2. S. Zizek, *The Ticklish Subject*, London: Verso, 1999. pp. 36-61.

3. S. Zizek, *On Belief*, London: Routledge, 2001, p. 106.

۴. در روان‌کاوی لاکانی *Object Petit a* (ابژه کوچک a) حاکی از وجود نوعی مازاد است، چیزی که در ابژه بیش از ابژه است — یعنی همان علت- ابژه میل. می‌توانیم بگوییم که این 'چیز' بیش از آن‌که موضوع یا ابژه میل باشد، معرف آن عنصر خواستنی و اغواگری است که می‌تواند در هر ابژه‌ای حضور داشته باشد. همان چیزی که ما را به‌سوی آن نقطه فرار رضایت کامل می‌راند، و ممکن است نسبت به خود ابژه امری کاملاً فرعی و حادث باشد (مثلاً پیراهنی که یک‌بار توسط الویس پریسلی پوشیده شده است). اصالت ابژه یا اصالت تجربه آن درگرو همین مازاد است. ابژه کوچک a پس‌مانده نمادین ناشدنی 'واقعیت' ماقبل نمادین است که در خلأ یا شکاف برساننده دیگری بزرگ (یا واقعیت نمادین) جای می‌گیرد. a همبسته عینی ذهن یا سوژه خط‌خورده است (\$a). به عبارت دیگر، برای آن‌که سوژه خودآیین و آزاد در مقام یک فضای تهی یا امر کلی بدون جوهر برساخته شود، وجود این پس‌مانده جسمانی، تاریک، کثیف و بی‌معنا ضروری است.

5. S. Zizek, 'Beyond Discourse Analysis' in E. Laclau, *New Reflections on the Revolution of our Time*, London: Verso, 1990, p. 256.
6. Zizek. *The Ticklish Subject*, p. 159.
7. S. Zizek, *Tarrying with the Negative*, Durham, NC: Duke University Press, 1993, pp. 68-69.
8. S. Zizek, *The Sublime object of Ideology*, London, Verso, 1989, pp. 78-9.
۹. برای مثال، نظام قانونی مستلزم رمزگانی بنیانی برای تمیزدادن امر قانونی از امر غیرقانونی است. لیکن این تمایز نمی‌تواند بیرون از نظام قانونی تعیین شود. به‌علاوه این پرسش که آیا خود این نظام قانونی است یا غیرقانونی، در چارچوب خود این نظام غیرقابل تصور است.
10. S. Zizek, *On Belief*, London, Routledge, 2001, pp. 82-3.
11. *The Tiklish Subject*, p. 222.
12. S. Zizek, *Welcome to the Desert of the Real*, London, Verso, 2002.
13. *The Sublime object of Ideology*, p. 22.
14. See, R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press 1989, and F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Penguin, 1999.
۱۵. اشاره به مفهوم بنیانی 'risk society' (جامعه مبتنی بر ریسک یا مخاطره، جامعه بیم‌زده) که از سوی دو جامعه‌شناس معاصر، گیدنز و بک، به‌طور هم‌زمان برای تبیین ماهیت جوامع غربی در دهه‌های آخر قرن بیستم مطرح شد. مبنای این مفهوم 'تأملی' (reflective) و 'انعکاسی' (reflexive) شدن فزاینده 'تجربه مدرنیته' از دهه ۱۹۶۰ به بعد است؛ به‌نحوی که در این دوره مسأله اصلی چیزی نیست جز تصمیم‌گیری آگاهانه و تأملی سوژه‌های فردی و جمعی در متن شرایطی حادث و پیش‌بینی‌ناپذیر. رویارویی با ریسک و تن‌سپردن به مخاطره و بیم نهفته در هرگونه کنش تأملی، و پیامدهای خواسته و ناخواسته آن، شرط اصلی حیات فردی و جمعی در 'جامعه مبتنی بر مخاطره' است.

بخش اول — نظریه

سوژه حساس هگلی

‘نفی در نفی’ چیست؟

کالین ویلسون در فصل نهایی کتاب *از آتلانتیس تا ابوالهول*^۱ — که خود یکی از مجموعه بی‌انتهای کتاب‌های جیبی فرودگاهی در زمانه‌نو* و روایتی دیگر از مضمون تکراری ‘بازیابی حکمت گمشده جهان باستان’ است — دو نوع معرفت را در تقابل با هم قرار می‌دهد: معرفت ‘باستانی’ شهودی و فراگیر، که ما را وامی‌دارد ضربان باطنی واقعیت (‘هشیاری نیمه راست مغز’) را مستقیماً تجربه کنیم، و معرفت مدرن مبتنی بر خودآگاهی و تشریح عقلانی واقعیت (‘هشیاری نیمه چپ مغز’). مؤلف پس از کلی سخنرانی در مدح و ثنای قدرت‌های جادویی آگاهی جمعی عهد باستان، تصدیق می‌کند که اگر چه این نوع معرفت مزایایی فوق‌العاده دربرداشت، لیکن «اساساً و ذاتاً محدود بود. این نوع معرفت بیش از حد خوب، بیش از حد آرام و بی‌تنش بود و دستاوردهایش عموماً سرشتی جمعی داشت».^۲ از این‌رو گریز از این

*. ‘زمانه‌نو’ (New Age) اصطلاحی مجازی است برای توصیف فضای فرهنگی غالب در مغرب زمین طی چند دهه اخیر که می‌توان آن را معادلی برای دوره پست مدرن دانست. بازگشت به حکمت ارگانیک ماقبل مدرن، به‌ویژه در هیئت بودیسم، هندوئیسم و انواع و اقسام عرفان‌های شرقی، و نوعی جست‌وجوی اصل خویش، از مضامین اصلی این نوع کنارآمدن با فرهنگ سرمایه‌داری پسین است.

وضعیت به نگرش فعال‌تر سلطهٔ عقلانی-تکنولوژیکی برای تکامل بشر ضروری بود. البته امروزه ما با چشم انداز وحدت دوبارهٔ این دو نیمه، 'بازیابی حکمت گمشده' و ترکیب آن با دستاوردهای [معرفت] مدرن روبه‌روایم (همان داستان همیشگی دربارهٔ این‌که چگونه علم مدرن، خود، در ریشه‌ای‌ترین دستاوردهایش — فیزیک کوانتوم و از این قبیل — از قبل به‌سوی تعالی دیدگاه مکانیستی به‌دست خویش و فراتر رفتن از خود در جهت جهانی کل‌گرا حرکت می‌کند، جهانی که نوعی الگوی پنهان 'رقص زندگی' بر آن حاکم است).

اما در همین‌جاست که کتاب ویلسون به صورتی غیرمنتظره تغییرجهت می‌دهد: این ترکیب یا تألیف چگونه رخ خواهد داد؟ ویلسون آن‌قدر هوشمند است که هر دو دیدگاه رایج را رد کند: دیدگاه سراپا ماقبل‌مدرن، که بر اساس آن تاریخ "غرب عقل‌گرا" انحرافی صرف بیش نیست، و ما به‌سادگی فقط باید به حکمت کهن بازگردیم؛ و مفهوم شبه‌هنگلی نوعی 'ترکیب' که به طریقی توازن میان این دو اصل معنوی را حفظ می‌کند و ما را قادر می‌سازد تا بهترین سویه‌های هر دو جهان را نگهداریم: بازیابی وحدت ازدست‌رفته در حین حفظ دستاوردهای مبتنی بر از دست‌رفتنش (نظیر پیشرفت فنی، پویایی زندگی فردی، وغیره). ویلسون، درتقابل با هر دو این روایت‌ها، بر این نکته تأکید می‌گذارد که مرحله بعدی، یعنی مرحله غلبه‌کردن بر محدودیت موضع عقل‌گرا-فردگرای غربی، باید به‌نحوی از بطن همین موضع غربی بیرون آید. او سرچشمهٔ این مرحله را در نیروی تخیل می‌یابد: اصل غربی خودآگاهی و تفرد در عین حال رشدی حیرت‌آور در ظرفیت ما برای تخیل به وجود آورده است، و اگر ما این ظرفیت را تا حد نهایی‌اش بسط دهیم، سرانجام این ظرفیت به سطح جدیدی از آگاهی جمعی و تخیل مشترک منجر خواهد شد. پس نتیجهٔ شگفت‌انگیز آن است که گام بعدی در تکامل بشر که از مدت‌ها پیش انتظارش را می‌کشیدیم، یعنی گام به

ورای بیگانگی از طبیعت و جهان به مثابه یک کل، «از قبل رخ داده است، و طی ۳۵۰۰ سال گذشته در حال رخ دادن بوده است. حال همه آن چه باید انجام دهیم، تصدیق آن است» (آخرین جمله کتاب ویلسون).^۲

پس در ۳۵۰۰ سال قبل — یعنی حدود ۲۰۰۰ قبل از میلاد — چه اتفاقی افتاد. زوال پادشاهی کهن مصر، عالی ترین دستاورد حکمت باستانی، و ظهور فرهنگ های نوپا و خشنی که آگاهی اروپایی مدرن از دل آن ها برخاست — در یک کلام، خود هبوط یا فراموشی سرنوشت ساز حکمت باستانی، همان حکمتی که ما را قادر می ساخت تماسی مستقیم را با «رقص حیات» حفظ کنیم. اگر این عبارات را به صورتی تحت اللفظی تعبیر کنیم، نتیجه گیری اجتناب ناپذیر آن است که لحظه یا سویه هبوط (از یاد بردن حکمت باستانی) بر قطب مخالفش منطبق می گردد، یعنی بر آن گام بعدی در مسیر تکامل که مشتاقانه طلب می شد. در این جا با همان مضمون تماماً هگلی رشد یا انکشاف سروکار داریم: هبوط از قبل فی نفسه در حکم نفی / رفع / تعالی (Sublation) خویش است؛ زخم از قبل فی نفسه در حکم مرهم خویش است. از این رو این تصور که سروکارمان با هبوط است نهایتاً تصویری کاذب است، اثر یا نتیجه ای برخاسته از منظر کژتاب ما. همه آن چه باید بکنیم تحقق بخشیدن به حرکت از در خود به برای خود است: تغییر دادن منظرمان و تصدیق این که چگونه آن چرخش و انقلاب مشتاقانه طلب شده از قبل در بطن جریان امور حضور دارد و عمل می کند.

منطق درونی حرکت از یک مرحله به مرحله ای دیگر همان منطق حرکت از یک قطب نهایی به قطب مخالف، و سپس به وحدت والاتر آن ها، نیست. بلکه حرکت دوم صرفاً همان ریشه ای کردن حرکت نخست است. مسأله یا مشکل نگرش مکانیستی غربی این نیست که این نگرش حکمت کل گرای باستانی را فراموش و سرکوب کرد. بلکه مسأله آن است که این نگرش آن چنان که باید به نحوی تمام عیار از آن حکمت نبرید: این نگرش هم چون

قبل به درک جهان نو (جهان تفکر استدلالی) از منظر جهان کهن، یعنی منظر 'حکمت باستانی' ادامه داد. و البته، از این منظر، جهان جدید لزوماً هم چون همان جهان فاجعه‌باری به نظر می‌رسد که 'پس از هبوط' تحقق می‌یابد. ما دوباره از دل هبوط برخوایم خاست اما نه با خنثی کردن اثراتش بلکه با تشخیص حضورِ رهایی طلب‌شده در بطن خود هبوط.

وندی براون در حالات جراحی^۴ به همین منطق متعلق به فرایند دیالکتیکی اشاره می‌کند به‌ویژه زمانی که تأکید می‌کند چگونه نخستین واکنش ستم دیدگان به ستمی که بر ایشان رفته است، تصور جهانی است به‌تمامی بری از آن دیگری که ستم را بر آنان روا می‌دارد — زنان در خیال خود جهانی بدون مردان را تصور می‌کنند؛ امریکایی‌های افریقایی تبار جهانی بدون سفیدپوستان؛ کارگران جهانی بدون سرمایه‌داران... خطای نهفته در چنین نگرشی آن نیست که این نگرش 'بیش از حد رادیکال' است، که می‌کوشد تا دیگری را محو و نابود کند به‌عوض آن‌که صرفاً او را دگرگون سازد؛ بلکه درست برعکس خطایش آن است که به اندازه کافی رادیکال نیست: این نگرش نمی‌تواند این نکته را بررسی کند که چگونه هویت موضع خودش (موضع کارگر، زن، امریکایی سیاه‌پوست...) محصول 'میانجی‌گری' دیگری است (بدون وجود سرمایه‌داری که فرایند تولید را سازماندهی می‌کند هیچ کارگری در کار نخواهد بود، و غیره)، به‌نحوی که اگر آدمی بخواهد از شر دیگری ستم‌کار رها شود، باید به‌نحوی جوهری محتوای موضع خویش را تغییر دهد. این امر در عین حال معرف نقص مهلک نهفته در تاریخی کردن عجولانه است. آنانی که طالب «جنسیت آزاد و رها شده از بار اودیپی گناه و اضطراب» اند به سیاق همان کارگری عمل می‌کنند که می‌خواهد بدون وجود هیچ‌نوع سرمایه‌داری، در مقام یک کارگر باقی بماند؛ آنان نیز از تشخیص این نکته عاجزند که چگونه موضع خودشان توسط دیگری 'میانجی‌گری' می‌شود. اسطوره مشهور مید-مالینوفسکی در

مورد وجود جنسیت آزاد و سرکوب نشده در سراسر جنوب اقیانوس آرام مثال گویایی از این نوع 'نفی انتزاعی' است: این اسطوره صرفاً فانتزی وجود یک 'جنسیت آزاد' را، که در پس‌زمینه تاریخی خود ما ریشه دارد، به درون فضای تاریخی دیگری، یعنی فضای 'جوامع بدوی' فرا می‌افکند. بدین‌سان می‌توان گفت این نگرش به‌قدر کافی 'تاریخی' نیست، بلکه دقیقاً در حین تلاش‌اش برای تصور یک غیریت 'ریشه‌ای'، در بند مختصات افق تاریخی خاص خودش گرفتار باقی می‌ماند — در یک کلام ضداودیپ شکل‌نهایی خود اسطوره اودیپ است....

این خطا نکات بسیاری را در مورد 'نفی در نفی' هگلی به ما می‌گوید: چارچوب آن به ازدست‌رفتن و بازیابی امر از دست‌رفته ربطی ندارد، بلکه صرفاً چارچوب فرایند گذر از حالت الف به حالت ب است: 'نفی' نخستین و بی‌واسطه الف موضع الف را نفی می‌کند و در همان حال درون مرزها و محدوده نمادین آن باقی می‌ماند، از این‌رو یک نفی دیگر باید در پی این نفی نخستین رخ دهد، نفی‌ای که نفس فضای نمادین مشترک میان الف و نفی بی‌واسطه الف را نفی می‌کند (سیطره یک دین نخست در هیأت یک بدعت کلامی سست می‌شود؛ سرمایه‌داری نخست به‌نام 'سیطره کارگران' تهدید می‌شود). در این‌جا فاصله یا شکافی که مرگ 'واقعی' نظام نفی‌شده را از مرگ نمادین آن جدا می‌سازد اهمیتی حیاتی دارد: نظام باید دوبار بمیرد. تنها باری که مارکس اصطلاح 'نفی در نفی' را در کتاب سرمایه، حین بحث درباره خلع مالکیت از خلع مالکیت‌کنندگان در سوسیالیسم، به‌کار می‌برد، دقیقاً چیزی نظیر همین فرایند دو مرحله‌ای را در نظر دارد. نقطه شروع (اسطوره‌ای) همان حالتی است که در آن مولدان مالک ابزار تولید خویش‌اند؛ در این مرحله نخست، فرایند خلع مالکیت در چارچوب مالکیت خصوصی هر وسایل تولید تحقق می‌یابد، و این بدان معنی است که خلع مالکیت از اکثریت عملاً معادل جذب و تمرکز مالکیت وسایل تولید در دستان طبقه‌ای

کوچک (سرمایه‌داران) است؛ در مرحله دوم، این خلع مالکیت‌کنندگان خود، خلع مالکیت می‌شوند، زیرا نفس شکل مالکیت خصوصی ملغی می‌گردد... آنچه در این جا جالب توجه است آن است که، از دید مارکس، سرمایه‌داری خودش، بنا به تعریف ذاتی‌اش، به‌منزله نقطه گذر میان دو شیوه یا وجه تولید 'باثبات‌تر' فهمیده می‌شود: سرمایه‌داری از تحقق ناکامل پروژه خویش ارتزاق می‌کند (همین نکته بعدها از سوی دلوز مطرح شد که تأکید می‌کرد سرمایه‌داری دقیقاً بر همان نیروهای قلمروزدایی (Deteritorialization) حد می‌گذارد که خود به آن‌ها دامن زده است).

همین چارچوب هگلی سه‌وجهی تجربه مبارزه معترضان علیه حکومت حزبی را نیز ساخت بخشید؛ در اسلوونی این مبارزه طی سه مرحله پیش رفت. مرحله نخست، مرحله مخالفت ذاتی و درونی بود، یعنی مرحله انتقاد از رژیم تحت لوای ارزش‌های خودش: «آنچه ما داریم سوسیالیسم حقیقی، دموکراسی سوسیالیستی حقیقی نیست!» این انتقاد 'ماقبل هگلی' بود، زیرا این واقعیت را در نظر نمی‌گرفت که شکست رژیم موجود در تحقق مفهوم یا تعریف خویش، علامت نارسایی خود این مفهوم بود؛ به همین دلیل، پاسخ رژیم به این انتقاد، به‌معنای دقیق کلمه، درست بود. این انتقاد انتزاعی بود و معرف موضع جان زیبا، یعنی جان یا ذهنیتی ناتوان از رؤیت یگانه امکان تاریخی تحقق آرمان‌هایش در دل همان واقعیتی که نقدش می‌کند و آرمان‌های خود را در برابر آن عَلم می‌کند.

به محض آن‌که اپوزیسیون این حقیقت را پذیرفت، به مرحله بعدی، یعنی مرحله دوم، گذر کرد: برپاساختن فضای 'جامعه مدنی' خودآئین در مقام فضایی که نسبت به حوزه قدرت سیاسی بیرونی است. اکنون موضع اپوزیسیون این بود: ما قدرت نمی‌خواهیم، بلکه فقط خواستار فضایی خودآئین بیرون از حیطه قدرت سیاسی هستیم که در آن بتوانیم منافع و علائق هنری، مدنی، معنوی و غیره خویش را صورت‌بندی و بیان کنیم،

قدرت حاکم را به نقد کشیم و، بدون تلاش برای براندازی و جایگزین کردن‌اش، آن را نفی کنیم و محدودیت‌ها و مرزهای آن را مورد بازاندیشی قرار دهیم. و البته انتقاد اساسی رژیم از این موضع («بی تفاوتی شما نسبت به قدرت دروغین و ریاکارانه است — آنچه شما واقعاً دنبالش هستید، همان قدرت است») باز هم درست بود. و بدین‌سان شرط گذر به سومین و آخرین مرحله آن بود که عزم خود را جزم کنیم و، به عوض اعلام ریاکارانه این‌که دستان‌مان تمیز است و ما طالب قدرت نیستیم، موضع‌مان را معکوس کنیم و آشکارا این انتقاد رژیم را بپذیریم: «آری ما طالب قدرت هستیم، و چرا نباید باشیم؟ چرا باید قدرت منحصر به شما باشد؟»

در دو مرحله نخست ما با شکافی میان معرفت و حقیقت روبه‌رو می‌شویم: موضع هواداران رژیم کاذب بود، لیکن انتقاد آن‌ها بهره‌ای از حقیقت داشت، در حالی که اپوزیسیون ریاکارانه عمل می‌کرد (هرچند که این ریاکاری مشروط به فشارهایی بود که از سوی خود رژیم تحمیل می‌شد، به نحوی که رژیم در قالب ریاکاری مخالفانش حقیقت مربوط به کذب نهفته در گفتار خویش را دریافت می‌کرد)؛ در مرحله سوم ریاکاری نهایتاً به جناح خود رژیم انتقال یافت. به عبارت دیگر: زمانی که معترضان سرانجام تصدیق کردند که به دنبال قدرتند، اعضای لیبرال و متمدن حزب آنان را به خاطر شهوت خام کسب قدرت مورد انتقاد قرار دادند — البته این انتقاد خود معادل ریاکاری ناب بود، زیرا از سوی کسانی اظهار می‌شد که خود به واقع هنوز قدرت مطلق را در دست داشتند. دیگر ویژگی کلیدی آن بود که آنچه در دو مرحله نخست عملاً مطرح بود، خود شکل بود: تا آن‌جا که به محتوا مربوط می‌شد، نقد ایجابی قدرت موجود نکته‌ای فرعی و بی‌ربط بود — در اکثر مواقع این انتقاد در طرد اصلاحات نوپا در حیطه بازار خلاصه می‌شد و به همین دلیل نیز مستقیماً به نفع اعضای محافظه‌کار حزب تمام می‌شد — نکته اصلی جایگاه یا مکان این اظهار نظر بود، یعنی این واقعیت که این نقد

از بیرون صورت‌بندی می‌شد. در مرحله بعدی، مرحله جامعه مدنی خودآین، این مکان بیرونی به امری صرفاً 'برای خود' بدل شد، یعنی وجه یا بعد کلیدی باز هم وجهی تماماً صوری بود، وجه محدودکردن قدرت به حیطة سیاسی به مفهوم خاص این کلمه. فقط در مرحله سوم بود که صورت و محتوا بر هم منطبق شدند.

در این جا منطق گذر از در خود به برای خود بسیار حیاتی است. زمانی که یک عاشق یار خویش را رها می‌کند، آگاهی به این که شخصی ثالث مسبب این قطع رابطه بوده است، همواره برای سوژه رهاشده تجربه‌ای تروماتیک است. ولی آیا وضع از این هم بدتر نمی‌شود اگر که معشوق دریابد هیچ کس دیگری در کار نبوده است و این که عاشقش او را به خاطر هیچ دلیل خارجی‌ای رها نکرده است؟ در چنین وضعیت‌هایی، آیا آن 'شخص ثالث' کذایی علت اصلی عزم فرد عاشق به رهاکردن یار دیرینه‌اش است؛ یا آن که این شخص ثالث صرفاً نقش یک بهانه را ایفا می‌کند و به نارضایتی‌ای که از قبل در خود رابطه نهفته بود تجسم می‌بخشد؟ خود رابطه به صورت 'فی‌نفسه' یا در خود، پیش از آن که عاشق یاری جدید را ملاقات کند، تمام شده بود، لیکن این واقعیت فقط از طریق ملاقات با یاری جدید به امری 'برای خود' بدل گشت، یعنی به آگاهی از این که رابطه تمام شده است. پس، به تعبیری، یار جدید نوعی "عامل سلبی" است که به نارضایتی نهفته در رابطه تجسم می‌بخشد — لیکن این شخص ثالث دقیقاً در همین مقام، عاملی ضروری است تا این نارضایتی به امری برای خود بدل شود و به خود فعلیت بخشد. از این رو گذر از در-خود به برای-خود متضمن منطق تکرار است: زمانی که چیزی 'برای خود' می‌شود، هیچ چیز عملاً در آن تغییر نمی‌کند؛ بلکه آن چیز آنچه را که از قبل در خود بوده است، مکرراً تصدیق (و یا 'دوباره طرح' — "Re-mark") می‌کند. بنابراین 'نفی در نفی' چیزی نیست مگر ناب‌ترین شکل تکرار: در حرکت اول، ژست گرفته می‌شود و به هدف نمی‌رسد؛ سپس، در حرکت دوم،

همین ژست صرفاً تکرار می‌شود. عقل چیزی نیست مگر این نوع تکرار فهم که فهم را از شر بار اضافی [اعتقاد به] یک ماورای غیرعقلانی مافوق حسی خلاص می‌کند، درست همان‌طور که مسیح نیز نه نقطه مقابل آدم ابوالبشر بلکه صرفاً آدم دوم است.

جمله مشهور و.س.فیلد (w.c.Field) به بهترین وجهی خودارجاعی نهفته در این گذر را نمایان می‌سازد و روایت دیگری از این حکم هگل به دست می‌دهد که رازهای مصریان باستان برای خود مصریان هم ناشناخته و رازآمیز بودند: شما فقط می‌توانید فردی حقه‌باز را گول بزنید. به عبارت دیگر، فریب شما در صورتی موفقیت‌آمیز خواهد بود که تمایل خود قربانی به دوزوکلک را بسیج کند و به کار گیرد. این پارادوکس از سوی هر کلاه‌بردار موفقی تأیید می‌شود: راه درست کلاه‌برداری آن است که چشم‌انداز کسب پول هنگفت به صورتی سریع و نیمه‌قانونی را پیش روی قربانی خود قرار دهیم، آن‌هم به شکلی که قربانی، تحریک‌شده توسط پیشنهاد ما درباره گول‌زدن یک شخص ثالث، متوجه حقه اصلی نشود، حقه‌ای که خود او را به نادانی فریب‌خورده بدل خواهد ساخت،... یا به زبان هگلی، تأمل بیرونی شما — یعنی کلاه‌بردار — بر قربانی، خود از قبل نوعی تعیین تأملی نهفته در ذات خود قربانی است. من [یا قربانی حقیقی] در 'نفی' کردم — یعنی فریب‌دادن قربانی ثالث ناموجود — عملاً 'خودم را نفی می‌کنم'، فریب‌دهنده خود فریب می‌خورد (بر اساس نوعی واژگونی تمسخرآمیز "نجات منجی" در اپرای پارسیفال واگنر).

پس 'مکر عقل' در فلسفه هگل بدین‌سان عمل می‌کند: این مکر بر وجود کشش‌هایی خودپرستانه/فریبکارانه در قربانیانش حساب می‌کند. به بیان دیگر، 'عقل در تاریخ' هگلی مانند آن شیاد معروف امریکایی است که قربانیانش را از طریق به کارگیری ویژگی‌های حيله‌گرانه خودشان گول می‌زند. یقیناً نوعی عدالت شعری در این واژگونی نهفته است: گویی سوژه پیام خود را در شکل حقیقی/واژگون‌اش از فرد کلاه‌بردار دریافت می‌کند — یعنی او قربانی

نقشه‌های پنهانی و عینی کلاه‌بردار حقیقی نیست، بلکه، در واقع، قربانی خلاف‌کاری خودش است. مثال دیگر همین واژگونی، شیوه‌ای است که از طریق آن اخلاقی‌کردن درست سیاست ضرورتاً به نقطه مقابل خود منجر می‌شود؛ یعنی به سیاسی‌کردن اخلاق به همان شدت. آنانی که تضاد سیاسی‌ای را که درگیرش هستند مستقیماً به زبان اخلاقیات ترجمه می‌کنند (یعنی به زبان مبارزه میان خیر و شر یا درست‌کاری و فساد) دیر یا زود مجبور می‌شوند ابزاری‌کردن حیطه اخلاق به نحوی سیاسی را تحقق بخشند؛ یعنی ارزیابی‌های اخلاقی خویش را تابع نیازهای واقعی مبارزه سیاسی‌شان سازند: “من از x حمایت می‌کنم زیرا او به لحاظ اخلاقی آدم خوبی است” به طرزی نامحسوس به “ایکس باید خوب باشد زیرا من از او حمایت می‌کنم” تبدیل می‌شود. بر همین قیاس، سیاسی‌شدن مستقیم امر جنسی از سوی چپ‌گرایان (“امر شخصی سیاسی است”، یعنی مفهوم جنسیت به‌مثابه حیطه مبارزه سیاسی قدرت‌ها) به طرزی اجتناب‌ناپذیر به جنسی‌شدن (Sexualization) سیاست بدل می‌گردد (جست‌وجوی مستقیم ریشه‌های ستم سیاسی در واقعیت تفاوت جنسی، که دیر یا زود به این یا آن روایت زمانه نویی از تبدیل سیاست به مبارزه میان اصل مؤنث و اصل مذکر می‌انجامد...).

آنامورفوسیس* دیالکتیکی

دو مثال آخر به روشنی نشان می‌دهند که فراخوان هگل در مورد درک امر مطلق “نه فقط به‌مثابه جوهر، بلکه هم‌چنین به‌مثابه سوژه” دقیقاً گویای قطب مخالف معنای ظاهری آن است (یعنی این معنا که سوژه مطلق از طریق کنش میانجی‌گری‌اش تمامیت محتوای جوهری را “می‌بلعد” یا آن را در خود

* Anamorphosis، اصطلاحی به معنای ‘آزشکل انداختن’ یا ‘آزریخت افتادگی’.

جذب و ادغام می‌کند): آیا پدیدارشناسی روح هگل بارها و بارها همان داستان واحد را برای ما بازگو نمی‌کند، داستان شکست مکرر سوژه در تلاش‌اش برای تحقق طرح خویش در متن جوهر اجتماعی، برای تحمیل پهنش یا خیال خویش بر سراسر قلمرو اجتماعی — این داستان که چگونه "دیگری بزرگ"، یا همان جوهر اجتماعی، بارها و بارها طرح یا پروژه سوژه را متوقف ساخته و آن را واژگون می‌کند؟ از این‌رو می‌توان لغزش لاکان در خلط دو مورد مجزا از "چهره‌های آگاهی" در پدیدارشناسی ("قانون دل" و "جان زیبا") را، دست‌کم تا حدی، بخشید؛ وجه مشترک این دو چهره همان چارچوب یا ماتریس واحدی است که، شاید حتی بیش از "آگاهی ناشاد"، عمل اصلی پدیدارشناسی را فشرده و خلاصه می‌کند: در هر دو مورد، سوژه می‌کوشد تا نگرش برحق خاص خود را تصدیق کند، لیکن درک واقعی جامعه از نگرش او دقیقاً قطب مخالف درک سوژه از خویش است — از دید جوهر اجتماعی، برحق‌بودن سوژه معادل جنایت است.

در این‌جاست که شکلی بدیهی از استدلال مخالف لزوماً پا به صحنه می‌گذارد: در جریان فرایند پدیدارشناختی، ما هنوز صرفاً با سوژه‌ای سروکار داریم که گرفتار و در بند چارچوب محدود و خودشیفته خویش است، و از همین‌رو باید قیمت آن را با سقوط غایی خویش بپردازد؛ سوژه کلی و جهان‌شمول واقعی فقط در پایان این فرایند ظهور می‌کند، و دیگر در تخالف با جوهر نیست بلکه حقیقتاً آن را در برمی‌گیرد... پاسخ هگلی درست به این انتقاد آن است که چنین "سوژه مطلق" اساساً وجود ندارد، زیرا سوژه هگلی چیزی نیست مگر نفس تحول و حرکت خودفریبی یک‌سویه، تحول غرور کاذب (hubris) برنهادن خود بر اساس خاص‌بودگی یا سرشت خاص و انحصاری خویش، که ضرورتاً ضد خود می‌شود و در نفی نفس پایان می‌پذیرد. "جوهر به‌مثابه سوژه" دقیقاً بدین معنی است که این حرکت یا تحول فریب نفس، که به میانجی آن یک وجه خاص خود را به‌مثابه اصل

کلی برمی‌نهد، نسبت به خود جوهر بیرونی نیست بلکه بر سازنده آن است. به همین دلیل، "نفی در نفی" هگلی معادل آن بازگشت جادویی به اینهمانی نیست که بناست در پی تجربه دردناک گسست و بیگانگی فرا رسد، بلکه دقیقاً همان انقاص دیگری مرکز زدوده از غرور بی‌جای سوژه است: نفی نخست عبارت است از حرکت سوژه بر ضد جوهر اجتماعی (یعنی همان کنش "جنایت‌بار" سوژه که تعادل و توازن جوهری را برهم می‌زند)، و "نفی در نفی" متعاقب آن چیزی نیست مگر انتقام جوهر (برای مثال، در روان‌کاوی، "نفی" اول همان عمل سوژه در سرکوب و راندن بخشی جوهری از محتوای وجود خویش به درون ناخودآگاه است، در حالی که "نفی در نفی" معادل بازگشت امر سرکوب شده است). با اشاره مجدد به مثال بیش از حد مشهور جان زیبا می‌توان گفت: "نفی" [نخست] همان نگرش انتقادی جان زیبا نسبت به محیط اجتماعی پیرامون خویش است، و "نفی در نفی" در حکم کسب بصیرت نسبت به این امر است که چگونه خود جان زیبا به همان جهان خبیثی که قصد طردش را دارد، وابسته است و نتیجتاً به‌طور کامل در آن مشارکت دارد. "نفی در نفی" هیچ‌گونه چرخش جادویی را پیش‌فرض نمی‌گیرد، بلکه صرفاً نشانه‌ای است دال بر جابه‌جایی یا درج‌ازدن اجتناب‌ناپذیر فعالیت غایت‌شناسانه سوژه. به همین سبب، پافشاری بر این نکته که نفی در نفی نیز می‌تواند شکست بخورد، و این که گسست یا شکاف خوردن نیز ممکن است هیچ نوع «بازگشت به نفس» را در پی نداشته باشد، معادل ندیدن اصل قضیه است: نفی در نفی یعنی همان ماتریس منطقی شکست ضروری طرح یا پروژه سوژه — به عبارت دیگر، نفی‌ای که فاقد نفی معطوف به خویش باشد دقیقاً معادل تحقق موفقیت‌آمیز فعالیت غایت‌شناسانه سوژه است.

این نکته یا وجه مهم و حیاتی را هم‌چنین می‌توان با رجوع به یکی از مهم‌ترین وجوه انقلاب دیوید لینچ در عرصه سینما روشن ساخت: در تقابل با کل تاریخ سینما، که در آن همواره یک منظر ذهنی مسلط فضای روایی را

سامان می‌بخشد (برای مثال، در *film noir* این منظر مسلط همان منظر خود قهرمان است و صدای روی فیلم نیز، که حوادث و ماجراها را شرح می‌دهد، از آن اوست)، لینچ می‌کوشد تا کثرت دیدگاه‌های متعدد را ارائه دهد. در فیلم *دون (Dune)* او تمهیدی را به‌کار می‌گیرد که به‌نحوی غیرمنصفانه از سوی بسیاری از منتقدان به‌عنوان شکلی از توسل به یک واقعیت ساده‌طهرسینمایی خوار شمرده شده است؛ این تمهید مبتنی بر به‌کارگیری شمار متعددی از صداها و صداهای روی فیلم برای شرح ماجراست؛ به علاوه منشاء این صداها نیز مکانی خیالی در آینده نیست (نظیر فیلم‌هایی که در آن‌ها قهرمان با یک فلش بک حوادث گذشته را به‌یاد می‌آورد)، بلکه صداها با رخدادی که شرحش می‌دهند همزمان‌اند و تردیدها، هراس‌ها و حالات سوژه را بیان می‌کنند. صدای روی فیلم متعلق به قهرمان وضعیت توصیف‌شده را در بر نمی‌گیرد، بلکه خود در آن ریشه دارد، جزئی از آن است، و درگیری سوژه با این وضعیت را بیان می‌کند.

پس تعجبی ندارد که این شیوه از کار در چشم تماشاگر امروزی مسخره می‌نماید — این شیوه نمایشی به طرز غریبی شبیه یکی دیگر از اطوارهای هالیوودی است: هنگامی که روی پرده شخصی چیزی را می‌بیند یا می‌شنود که موجب جاخوردن او می‌شود (چیزی ابلهانه، باورنکردنی، یا از این قبیل)، نگاهش معمولاً خشک و ثابت می‌گردد، سرش را کمی خم می‌کند و مستقیماً به دوربین زل می‌زند، و هم‌زمان می‌گوید “چی؟” یا چیزی نظیر این — اگر این صحنه در سریال‌های تلویزیونی رخ دهد، بنا به قواعد کار، خنده ضبط‌شده نیز به این ژست اضافه می‌شود، نظیر موارد متعدد در سریال *من عاشق لوسی هستم*. این ژست ابلهانه علامت بروز سویه انعکاسی یا تأملی ثبت واقعیت از سوی سوژه است: غرقه‌شدن بی‌واسطه بازیگران در واقعیت روایی برای لحظه‌ای دچار وقفه و بی‌نظمی می‌شود؛ تو گویی بازیگر خود را از پس‌زمینه روایی بیرون می‌کشد و در قبال وضعیت خویش موضع فردی ناظر را اتخاذ

می‌کند... این شیوه یا ترفند نمایشی ظاهراً معصومانه، در هر دو مورد، چه در دون و چه در لوسی، نفس بنیان‌هستی‌شناسی معیار را متزلزل می‌کند و نوعی دیدگاه ذهنی (subjective) را در دل "واقعیت عینی" جای می‌دهد. به بیان دیگر، این شیوه باعث می‌شود تا تقابل میان عینی‌گرایی خام و ذهنی‌گرایی استعلایی از پایه سست شود: در این جا ما دیگر نه با "واقعیتی عینی" سروکار داریم که از قبل داده شده است (همراه با شمار متعددی از منظرهای ذهنی که هر یک تصویری مخدوش از آن "واقعیت" عرضه می‌کنند)، و نه با قطبِ مقابلِ استعلایی آن، یعنی همان سوژه وحدت یافته که کل واقعیت را شامل می‌شود و آن را برمی‌سازد. چیزی که با آن روبه‌روایم پارادوکس وجود سوژه‌های متعددی است که مشمول واقعیت‌اند و در بستر آن گنجانده شده‌اند، و با این حال دیدگاه‌ها و منظرهای آنان از واقعیت برساننده آن است. آن‌چه لنینچ می‌کوشد روشن سازد، جایگاه و منزلت مبهم و غریب توهم ذهنی است که، دقیقاً در مقام نوعی توهم (نوعی تصویر مخدوش از واقعیت)، واقعیت را برمی‌سازد: اگر منظر یا دیدگاه موهوم نسبت به واقعیت را از آن کسر کنیم، خود واقعیت را از دست می‌دهیم.

این تمایز ظریف، به ما رخصت می‌دهد تا، در سطحی فلسفی، گسست هگل از ایدئالیسم کانتی را درک کنیم. البته هگل درس لازم را از ایدئالیسم استعلایی کانت آموخت (این‌که هیچ واقعیتی مقدم بر کنش سوژه در جهت "برنهادن" وجود ندارد)؛ اما او از برکشیدن سوژه به مقام عاملی کلی - خنثی که مستقیماً واقعیت را برمی‌سازد، سرباز زد. یا به زبان کانتی: اگر چه هگل پذیرفت که بدون سوژه هیچ واقعیتی در کار نیست، اما بر این نکته تأکید نهاد که ذهنیت یا سوژه‌مندی (Subjectivity) ذاتاً "بیمارگونه" است (یعنی مفروض و محدود به منظری مخدوش‌کننده و نامتوازن نسبت به کل). بدین ترتیب، دستاورد هگل آن بود که توانست، به نحوی جدید و بی‌سابقه، خصلت به لحاظ هستی‌شناختی برساننده کنش سوژه را با غرض‌ورزی

[یک‌سونگری و طرف‌گیری] ذاتی و بیمارگون سوژه ترکیب کند. آن گاه که این دو ویژگی همراه با هم اندیشیده شوند، یا به‌مثابه ویژگی‌هایی متقابلاً وابسته به یکدیگر درک شوند، مقوله یا مفهومی که حاصل می‌شود عبارت است از یک غرض بیمارگونه برساننده خود "واقعیت".

و البته نام لاکانی این غرض بیمارگونه برساننده واقعیت، همان *آنامورفوسیس* است. اما معنا و دلالت واقعی *آنامورفوسیس* در، مثلاً، *تابلوی سفیران* اثر هولباین چیست؟ بخشی از صحنه ترسیم شده در این تابلو، به چنان شیوه‌ای مخدوش شده است که فقط از زاویه‌ای خاص هیئت و شکل واقعی خود را به‌دست می‌آورد، زاویه‌ای که از آن مابقی واقعیت [ترسیم شده] محو و درهم می‌نماید: هنگامی که به روشنی لکه [روی تابلو] را به‌منزله یک *جمع‌همه* رؤیت می‌کنیم، و بدین‌سان به نقطه‌ای می‌رسیم که در آن "روح یک استخوان است"، باقی واقعیت دیگر قابل تشخیص نیست. بدین‌سان

*. این عبارتی است برگرفته از بخش آخر (پاراگراف ۳۴۳) فصل موسوم به 'عقل مشاهده‌گر' در *پدیدارشناسی روح* هگل. یکی از مضامین این بخش نقد شبه-علم‌های رایج در آن زمان، به ویژه 'جمع‌همه‌شناسی'، درکنار صور قدیمی‌تر خرافه‌پرستی نظیر ستاره‌بینی و کف‌بینی است. از دید هگل پیوند میان فردیت و محیط، خودآگاهی و جسم، درون و بیرون، باید به میانجی مفهوم 'تجلی' یا 'بیان' (expression) بررسی شود. این‌گونه شبه-علم‌های خرافاتی می‌کوشند تا برخی پیوندهای تصادفی و حادث را به‌مثابه *قانون* حاکم بر رابطه درون و بیرون معرفی کنند. عقل مشاهده‌گر با تصدیق خصلت حادث این رابطه، جست‌وجو برای کشف یک ارگان یا عضو، نوعی نماد روح، را رها می‌کند و وجود بی‌واسطه و بیرونی روح را در اشیاء مرده می‌جوید. اما بررسی روح به‌مثابه شئی عینی که صرفاً هست، ضرورتاً روح را به استخوان بدل می‌کند. از دیدگاه هگل، تبدیل روح به پستی و بلندی‌های استخوان *جمع‌همه* در عین حال یادآور تاریخ تحول خودآگاهی است که خود را فرا می‌افکند و عینیت می‌بخشد، و در هیئت 'آگاهی ناشاد' به حیاتی دوباره تن می‌سپارد. ولی از سوی دیگر، یکی‌شدن روح با یک شیء صرف یا یک استخوان، گویای این حقیقت است که خودآگاهی فقط در هیئت یک استخوان واقعی می‌شود زیرا خودآگاهی ضرورتاً باید با جهان اشیاء مادی پیوند داشته باشد. درک واقعیت 'روح'

درمی‌یابیم که واقعیت از قبل متضمن نگاه ماست، که این نگاه جزئی از صحنه‌ای است که سرگرم مشاهده آن هستیم، که این صحنه از قبل "متوجه ماست"، دقیقاً به همان مفهومی که در محاکمه کافکا، دروازه قانون فقط به خاطر "مرد روستایی" در آن جاست. اینک باردیگر می‌توان آن شکاف کوچک نامحسوس اما تعیین‌کننده‌ای را تشخیص داد که همواره لاکان را از مفهوم ایدئالیستی و رایج "برساختن ذهنی" جدا می‌کند (مفهومی که بر اساس آن واقعیت به طور ذاتی، کل واقعیت، "آنمورفیک" است، آن‌هم به معنای عام *esse=percipi* [وجود داشتن = ادراک شدن]، یا بدین معنا که واقعیت فقط برای نگاه سوژه "آن‌جا هست"): مفهوم لاکانی نقطه کور نهفته در واقعیت، تحریف آنمورفیک را به درون خود واقعیت انتقال می‌دهد، این حقیقت که واقعیت فقط برای سوژه آن جاست، باید در هیئت یک لکه آنمورفیک در خود واقعیت ثبت و حک شود. این لکه معرف نگاه دیگری است، معرف نگاه به مثابه اثره. به عبارت دیگر، لکه آنمورفیک "ایدئالیسم ذهنی" رایج را تصحیح می‌کند، آن‌هم با به تصویر کشیدن و عیان ساختن شکاف میان چشم و نگاه. سوژه مدرک هماره - از - قبل موضوع نگاهی است که منشأ ناپیدای آن از چشم او می‌گریزد.

۳،۴،۵

مفهوم هگلی "جوهر به مثابه سوژه" بنا به قاعده‌ای مرسوم با شکل سه وجهی فرایند دیالکتیکی یکسان شمرده می‌شود: "جوهر همان سوژه است" یعنی آن‌که جوهر پدیده‌ای است خود-منکشف (*self-developing*)، که به خود

مستلزم غلبه بر تقابل انتزاعی 'شیء' و 'مفهوم' است؛ کلیت مفهوم همان اصل سامان‌دهنده شیء است، و وجود هر یک مبتنی بر نفی‌اش در دیگری است. یکی شدن آگاهی و استخوان، هم‌چون وحدت ادرار و انزال در عضوی واحد، شکلی از تجلی روح است.

تعینی بیرونی می‌بخشد، غیریت یا دیگری خود را برمی‌نهد، و سپس خود را دوباره با آن وحدت می‌بخشد... درتقابل با این برداشت رایج و کلیشه‌ای، باید تأکید کرد که بُعد یا امکان واقعی [تجربه] ذهنیت یا سوژه‌مندی دقیقاً در بن‌بست‌های منطق سه‌وجهی مشخص و نمایان است، یعنی در آن مقاطعی که اندیشه هگل نوسان می‌کند و شکلی از تفکر چهاروجهی، یا حتی پنج‌وجهی، را پیش می‌کشد. پس شکل سه‌وجهی، یا همان به‌اصطلاح 'ضربان' سه‌بخشی فرایند هگلی تا چه حد مناسب و گویاست؟ اگر چه ممکن است این‌گونه ملاحظات، به بدترین معنای کلمه، تماماً صوری به نظر رسند، لیکن ما را به‌طور آنی و بی‌واسطه با درونی‌ترین تنش و تزلزل نظام هگلی در مقام نظام ذهنیت (*Subjectivity*) رو در رو می‌کنند.

اجازه دهید قطعه مشهور متعلق به بخش فرجامین ملاحظات "روش‌شناختی" از منطق کبیر یا همان علم منطق را نقطه شروع قرار دهیم، قطعه‌ای که در آن هگل خود در مورد سه‌گانگی یا چهارگانگی سخن می‌گوید: سویه میانی یک فرایند، مابین بی‌واسطگی آغازین و بی‌واسطگی باواسطه فرجامین — به عبارتی، همان سویه نفی — را می‌توان دوبار به حساب آورد، به منزله نفی بی‌واسطه و/ یا به منزله نفی معطوف به خود، به نحوی که کل فرایند در سه یا چهار سویه خلاصه شود. به نظر می‌رسد هگل در فلسفه طبیعت خویش یک مبنای هستی‌شناختی مثبت برای این دوراhe یا بدیل صوری عرضه می‌کند، یعنی هنگامی که می‌گوید شکل اصلی روح سه‌گانگی و شکل اصلی طبیعت چهارگانگی است: از آن‌جا که طبیعت قلمرو وجود بیرونی است، هر یک از سویه‌های منطقی باید در متن آن هستی‌ایجابی مجزایی به‌دست آورد. (تا آن‌جا که در چشم انداز اساساً مرد محور هگل، مرد و زن در مقام فرهنگ و طبیعت به یکدیگر مرتبط می‌شوند، آدمی حتی و سوسه می‌شود ادعا کند اختصاص چهارگانگی به طبیعت از سوی هگل به نحوی با تقابل سستی ۳ و ۴ به مثابه اعداد 'مذکر' و 'مؤنث' در تفکر شرقی ارتباط دارد).

اما مثال و موردی دیگر، و بغایت گویاتر و اساسی‌تر، برای اثبات منطق

چهارگانگی وجود دارد. ایده، قلمرو منطق، قلمرو تعینات مفهومی محض، قلمرو 'خدا پیش از فعل آفرینش'، می‌تواند به دو طریق نفی شود: در قالب طبیعت و هم‌چنین در قالب روح متناهی. طبیعت در حکم نفی بی‌واسطه ایده است؛ طبیعت معرف ایده در هستی مکانمند و بی‌تفاوت بیرونی آن است. اما در جایگاهی کاملاً متمایز از طبیعت، روح متناهی، یا ذهنیت فعال، قرار دارد که برحق نامتناهی خویش پای می‌فشارد، خود را در تقابل با امر کلی قرار می‌دهد، تعادل ارگانیک آن را به هم می‌زند، و منافع کل را تابع خودخواهی خویش می‌کند؛ این نفی معطوف و مرتبط به خویش است، این نفی 'شر' است، همان سویه یا لحظه هبوط (در تضاد با معصومیت طبیعت). معما یا پارادوکس این نفی دوم آن است که ریشه‌ای‌تر و افراطی‌تر است، همان سویه درد نامتناهی از خودبیگانگی؛ اما درست به همین دلیل، این نفی به صلح و آشتی نزدیک‌تر است: زیرا در مورد نفس متناهی، هبوط و سقوط از کلیت حرکتی معطوف به خویش و بر نهاده است، این نفی دوم در عین حال به مثابه دل‌تنگی و تمنا برای وحدت مجدد با کلیت تجربه می‌شود... ویتوریو هوسله این ایده را مطرح می‌کند^۵ که لحظه آشتی که سپس باید در پی روح متناهی فرارسد، چیزی نیست مگر همان روح 'عینی' که در آن دو سویه جدا شده، طبیعت و روح متناهی، با هم آشتی می‌کنند: کلیت جوهر اخلاقی (*Sittlichkeit*) بین الاذهانی در مقام 'طبیعت ثانوی' انسان. بدین ترتیب، کل نظام می‌تواند متشکل از چهار سویه تلقی شود: ایده منطقی، بیرونی شدن بی‌واسطه آن در قالب طبیعت، 'بازگشت به خویش' انتزاعی آن در قالب روح متناهی مقابل طبیعت، و سویه یا لحظه چهارم، جوهر اخلاقی، 'طبیعت ثانوی'، به منزله آشتی میان طبیعت و روح متناهی. طبق نظر هوسله، پافشاری هگل بر سه‌گانگی در تقابل با چهارگانگی محصول شکست او در درک درست منطق عقلانیت بین‌الذهانی در تقابل با سوژه ذره‌ای یا موناگون و حرکت دیالکتیکی آن به سوی ابژه است.

این مسائل جملگی در تعیین حد و حدودِ نوسانِ هگل میان شکل‌های مختلف ساختار سراسری منطق او دخیل‌اند، و هم‌چنین در نوسان او میان صور متفاوت پیوستگی خود منطق با بخش‌های غیرصوری نظام فلسفی او [Realphilosophie] که دو بخش فلسفه طبیعت و روح را شامل می‌شود]. در منطق هگل پیکربندی سه‌وجهی وجود - ذات - مفهوم به طرزی عجیب با تقسیم دووجهی میان 'منطق عینی' (وجود و ذات) و 'منطق ذهنی' خاصِ مفهوم یا صورت معقول (Notion) هم‌پوشانی دارد - آن‌هم در تقابلی صریح با پیکربندی جامع فرایند دیالکتیکی که در آن ذهنیت در گام دوم فرامی‌رسد و معرف سوئه گسست، نفی، و خسران است. برای هوسله که کاملاً به‌درستی بر این نکته تأکید می‌گذارد که بازی‌کردن با 'تاریخ‌های بدیل'، با روایت‌های متفاوت از نظام هگل، کاری به غایت مولد و زایا است، نقطه ضعف گویا، یعنی آن نقطه شکست که ماهیت مسأله‌دار 'منطق ذهنی' را در مقام سوئه یا لحظه فرجامین کل منطق هگل بر ملا می‌کند، همان نقطه گذر از بخش اول آن به 'عینیت' است*، که ما را مجدداً به بررسی ساختارهایی رجعت می‌دهد که به‌درستی به عرصه ذات (مکانیزم‌های علی) تعلق دارند، یا به فلسفه طبیعت (شیمی، ارگانیزم‌های زنده) یا به فلسفه روح متناهی (غایت‌شناسی بیرونی). هگل باید به این حرکت، یعنی بیرونی‌کردن منطق ذهنی (به معنای درست کلمه) در قالب عینیت دست یابد، تا سپس بتواند ایده مطلق، یعنی سنتز یا ترکیب منطق ذهنی با عینیت، را به عنوان سوئه سوم مطرح کند.

۱. بدین‌سان منسجم‌تر می‌بود اگر هگل 'منطق ذهنی' (مفهوم - حکم - قیاس) را به عنوان بخش دوم یک ساختار سراسری سه‌وجهی ارائه می‌کرد،

*. فهرست مطالب و تقسیم‌بندی درونی کتاب علم منطق به شرح زیر است: جلد اول ('منطق عینی'): بخش اول: وجود، بخش دوم: ذات؛ جلد دوم ('منطق ذهنی یا آموزه مفهوم'): بخش اول: ذهنیت، بخش دوم: عینیت، بخش سوم: ایده. اشاره مؤلف به گذر از بخش اول به دوم در جلد دوم مربوط می‌شود.

و نوعی منطق سوم را به 'منطق ذهنی' به معنای درست کلمه (یعنی همان بخش اول منطق مفهوم) می‌افزود. این منطق سوم خود عبارت می‌بود از ترکیب منطق 'عینی' (که ساختار مقوله‌ای واقعیت ماقبل ذهنی را از وجود تا ذات و نهایتاً تا مفهوم فعلیت توصیف می‌کند، یعنی ساختار جوهر درمقام امری قائم به ذات و گذر آن به سوژه) با منطق 'ذهنی' (که ساختار مقوله‌ای تعقل سوژه متناهی را توصیف می‌کند - و دقیقاً در این جاست که با محتوای 'منطق' سنتی مواجه می‌شویم). این منطق سوم می‌بایست ساختار مقوله‌ای 'طبیعت ثانوی' [یا واقعیت انسانی]، ساختار جوهر درمقام وحدت سویه‌های عینی و ذهنی را توصیف کند - یعنی می‌بایست تعریفی از ساختار مقوله‌ای تفکر بین‌الذهانی به دست دهد. آدمی و سوسه می‌شود تا با نوعی پیشدستی اضافه کند - تا آن‌جا که لا‌کان نظم نمادین را به منزله امری نه عینی و نه ذهنی، بلکه دقیقاً به مثابه نظم تفکر بین‌الذهانی تعریف می‌کند، آیا مناسب‌ترین نامزد برای این منطق سوم، یعنی منطق بین‌الذهانی، همان 'منطق دال' در روان‌کاوی نیست؟ همان منطقی که ساختار غریب حاکم بر رابطه سوژه با دیگری درمقام جوهر نمادین سوژه (یا همان فضایی که او در آن با سوژه‌های دیگر تعامل می‌ورزد) را به کار می‌گیرد. آیا ما از قبل پاره‌هایی از این منطق را در شماری از عرصه‌ها و هیأت‌ها در اختیار نداریم؟ برای مثال: ساختار منطقی فیزیک هسته‌ای، که در ساختار خود ذهنیت را نیز شامل می‌شود (جایگاه و موقعیت فرد ناظر، گذر از وجود مجازی کوانتومی به هستی واقعی)؛ خودسازی (autopoiesis) حیات، که از قبل نوعی غایت‌گرایی درونی را به نمایش می‌گذارد؛ مفهوم لا‌کانی "زمان منطقی"؛ و سرانجام آرای خود هگل در باب دیالکتیک بین‌الذهانی جنایت (بر ضد جوهر اخلاقی) و بخشایش آن، یعنی آشتی و مصالحه فرد جانی با اجتماع بیگانه شده، فرایندی که هابرماس آن را الگوی ارتباط بین‌الذهانی می‌انگاشت.

با این حال، هنوز باید با این پرسش روبه‌رو شویم که آیا جوهر اجتماعی عملاً درحکم آشتی تحقق یافته میان طبیعت و روح متناهی است: آیا چنین نیست که تا ابد شکافی میان طبیعت 'اولیه و ثانویه' بر جای می‌ماند؟ آیا 'طبیعت ثانوی' درحکم نوعی حالت توازن شکننده نیست که در هر لحظه می‌تواند از طریق نوعی حادثه بیرونی (همان داستان مشهور اصابت شهاب سنگ با کره زمین) یا به لطف تخریب نفس بشریت به میانجی جنگ یا فاجعه زیست محیطی، نابود شود؟ به علاوه، آیا اثره یا موضوع روان‌کاوی دقیقاً همین شکاف میان طبیعت اولیه و ثانویه نیست؟ یعنی همان وضعیت متزلزل و ناامن یک سوژه بشری که پس از دست‌دادن جای پای خویش در طبیعت اولیه، دیگر هرگز نمی‌تواند در طبیعت ثانوی به‌طور کامل احساس راحتی و خرسندی کند: همان چیزی که فروید آن را ناخرسندی‌های فرهنگ نامید، شیوه‌های گوناگون به بی‌راهه رفتن گذر سوژه از طبیعت اولیه به طبیعت ثانویه (روان‌پریشی، روان‌رنجوری...). بنابراین هسته‌ای وجود دارد که در برابر آشتی کامل سوژه با طبیعت ثانوی‌اش مقاومت می‌کند: نام فرویدی این هسته رانه (Drive) است، و نام هگلی‌اش "نفی انتزاعی" (یا، به بیان شاعرانه‌تر هگل جوان، 'شب جهان'). آیا به همین سبب نیست که هگل بر ضرورت وقوع جنگ تأکید می‌گذارد، رخدادی که باید هر از گاهی به سوژه رخصت دهد تا عطش [تجربه] 'نفی انتزاعی' را باز یابد و از قید غرقه‌شدن کامل خویش در کلیت انضمامی جوهر اجتماعی درمقام 'طبیعت ثانوی' خویش خلاص شود.

به دلیل وجود همین شکاف، ساختار سراسری منطق می‌بایست، در عوض، چهاروجهی بوده باشد. 'منطق عینی' (که ساختار مقوله‌ای واقعیت ماقبل ذهنی را توصیف می‌کند) و 'منطق ذهنی' (که ساختار تفکر عقلانی سوژه متناهی، از مفهوم تا قیاس، را توصیف می‌کند) باید توسط 'منطق بین‌الذهانی' دنبال شود و علاوه بر آن توسط 'منطق مطلق' (زیرا جوهر

بین‌الذهانی هنوز نمی‌تواند شکاف میان خود و عینیت، میان طبیعت ثانویه و اولیه را پرکند). به زبان لاکانی، منطق بین‌الذهانی همان منطق دال است که به ساختار میل می‌پردازد، در حالی که منطق مطلق همان منطق امر واقعی یا منطق رانه است. در واقع نیز به نظر می‌رسد هگل در بخش‌های منطق خویش، در جست‌وجوی خود برای ارائه ترکیبی میان ایده حقیقت و ایده خیر، پارادوکس مرکزی رانه را توصیف می‌کند: راه‌حل رفع تنش میان انفعال (تعمق در باب امر حقیقی) و فعالیت (تلاش برای تحقق امر خیر) درک این واقعیت از سوی سوژه است که سوژه، در تلاش اخلاقی خویش، سرگرم کوششی بیهوده برای تحقق آرمان یا ایدئالی ناممکن نیست، بلکه دست‌اندرکار تحقق چیزی است که پیشاپیش، از طریق نفس تلاش‌های مکرر او برای تحقق‌اش، فعلیت یافته است. آیا این همان پارادوکسی نیست که بعدها از سوی لاکان، در متن تمایز او میان هدف و مقصد رانه، مطرح شد (یعنی این‌که هدف واقعی رانه دقیقاً در قالب شکست‌های مکرر خود رانه در دست‌یابی به مقصدش تحقق می‌یابد)؟

در مورد پیوند میان خود منطق و *Realphilosophie* هوسله مجدداً به این نکته اشاره می‌کند که توازی میان آن‌ها هیچ‌گاه کامل و ثابت نیست: در شکل استاندارد نظام فلسفی هگل (منطق-طبیعت-روح)، سه‌گانه منطق (وجود-ذات-مفهوم) به صورتی رسا در دوگانگی صرف *Realphilosophie* (طبیعت-روح) بازتاب نمی‌یابد. ولی اگر *Realphilosophie* را به سه‌گانه‌ای متشکل از طبیعت-روح متناهی-روح عینی/طبیعی شده تغییر شکل دهیم، آن‌گاه ساختار سراسری نظام هگل دیگر نه سه‌وجهی بلکه چهاروجهی خواهد بود. بدین ترتیب ما با دو حالت روبه‌رو هستیم: یا یک ساختار سه‌وجهی سراسری، اما بدون توازی کامل میان منطق و *Realphilosophie* و یا یک توازی سه‌وجهی کامل، همراه با شکاف یا دوگانگی سراسری میان منطق و *Realphilosophie* ...

و البته — و سوسه می‌شوم اضافه کنم — این شکست هگل، یعنی ناتوانی او در برداشتن گام نهایی و آشتی دادن روح در مقام 'رجعت روح از دل طبیعت به خویش' با خود طبیعت، یکی از ویژگی‌های درک تقلیل‌گرای او از جنسیت نیز هست. به عبارت دیگر، از دید هگل 'فرهنگی‌شدن' جنسیت صرفاً معادل 'رفع و تعالی' ('Sublation') آن به مرتبه ازدواج در مقام یک نهاد متمدن و اجتماعی-نمادین است. هگل در فلسفه طبیعت خود، با جنسیت به مثابه یک پیش‌فرض و بنیان طبیعی صرف برای جامعه بشری برخورد می‌کند، بنیانی که در آن مقاربت طبیعی در پیوند معنوی ازدواج 'رفع و تعالی' می‌یابد و تولیدمثل زیستی در ادب و احترام نمادینی که نام خانوادگی مشخص‌کننده آن است، و از این قبیل. اگر چه هگل، بی‌تردید، به خوبی به این نکته واقف است که این 'رفع و تعالی' نیز به نوبه خود بر شکل ارضای نیازهای طبیعی تأثیر می‌گذارد و آن را تغییر می‌دهد (مقاربت به دنبال فرایند اغوا و، برخلاف حیوانات، در وضعیت رو در رو صورت می‌پذیرد، و غیره و غیره)، لیکن او این نکته را نادیده می‌گیرد که این 'رفع و تعالی' نمادین-فرهنگی نه فقط شکل ارضای نیازهای طبیعی را تغییر می‌دهد، بلکه به نحوی بر نفس جوهر و ماهیت این نیازها نیز تأثیر می‌گذارد: برای مثال، در یک شیفتگی جنسی و سواسی (obsessional) نظیر عشق درباری*، هدف غایی، یعنی خودارضاء، از مبنای

*. عشق درباری یا Courtly Love، عشق شهباز یا دلاوری قرون وسطایی به بانوی برگزیده‌اش (که معمولاً در مقام ملکه یا همسر ارباب و پادشاه به مردی دیگر تعلق دارد). این عشقی افلاطونی و بری از هرگونه کام‌یابی و وصال است که در آن عاشق، به شیوه‌ای کمابیش مازوخیستی، همه فرامین و مأموریت‌های معشوق خویش را اجرا می‌کند، معشوقی که از نظر او تجسم زمینی یک حقیقت متعالی و دسترسی‌ناپذیر است. مضمون 'عشق درباری' که ریشه آن به برخی از فرق رهبانی مسیحیت، به ویژه آیین کاتارها باز می‌گردد، نه فقط در فرهنگ، هنر و ادبیات اروپای قرون وسطی، بلکه در مقام نوعی تمثیل در آموزه‌های فلسفی، عرفانی و کلامی مغرب زمین نیز حضوری بارز دارد.

طبیعی‌اش مجزا و به اشتیاقی مرگ‌بار بدل می‌شود که در ورای چرخه طبیعی نیاز و ارضای نیاز تداوم می‌یابد.

مسأله فقط آن نیست که رابطه جنسی نزد انسان‌ها در قیاس با حیوانات واجد شکلی پالوده و پیچیده‌تر (و البته به نحوی قیاس‌ناپذیر، بی‌رحمانه‌تر) است، بلکه نکته مهم آن است که آدمیان قادرند تجربه جنسی را تا مرتبه نوعی هدف مطلق ارتقاء بخشند و همه زندگی خویش را تابع این هدف سازند. - هگل ظاهراً این دگرگونی نیاز طبیعی به مقاربت به رانه جنسی در مقام یک "شور متافیزیکی" تمام عیار را نادیده می‌گیرد. شاید حدیث عشق ترستان و ایزوت* مسأله را برای ما روشن‌تر سازد. در نظام هگل چه جایگاه و مقامی برای این شور و اشتیاق مرگ‌بار وجود دارد، برای این خواست غرقه کردن خویش در شب تاریک کیف (Jouissance) و پشت‌سر نهادن دنیای روزانه حقوق و تکالیف نمادین - برای این کشش یا رانه بی‌قید و شرط که نه به فرهنگ تعلق دارد و نه به طبیعت؟ اگر چه این اشتیاق جویای تعلیق قلمرو فرهنگ (قلمرو حقوق و تکالیف نمادین و...) است، لیکن به روشنی فاقد هرگونه پیوندی با هر شکلی از رجعت به طبیعت

*. 'ترستان و ایزوت' داستانی عاشقانه است که ماجرای عشق شهسواری به نام ترستان به همسر پادشاه خویش، ایزوت، را بازگو می‌کند. عشق پرشور ترستان و ایزوت، که شدیداً آمیخته به شور جنسی است، آن‌دو را وامی‌دارد تا با زیرپا گذاشتن همه قوانین و رسوم اخلاقی و دینی و عرفی، به جزیره‌ای متروک فرار کنند و در آن‌جا به وصال هم برسند. البته این فقط هسته اصلی داستانی طولانی است که به صور گوناگون، در قالب ده‌ها اثر هنری (از اپرا گرفته تا داستان کوتاه) روایت شده است. این حکایت قدیمی در واقع یکی از سرچشمه‌های قرون وسطایی ایده 'عشق رمانتیک' است که ردپا و تأثیر عمیق آن نه فقط در فرهنگ و هنر دوران مدرن، بلکه در زندگی روزانه و مناسبات اجتماعی روزگار ما به چشم می‌خورد. این داستان بیان‌گر خصلت نامتناهی، غیرطبیعی و ضدغریزی میل بشری است، به‌ویژه در تقابل با غریزه جنسی حیوانات که هرگز حاضر نمی‌شوند زندگی و سایر غرایز خود را فدای یک فرد خاص از جنس مقابل کنند.

غریزی است — برعکس، این شوق متضمن ریشه‌ای‌ترین انحراف در غرایز طبیعی است، آن‌هم به نحوی که، به صورتی معماوار، این نفسِ توسل به نظام فرهنگ است که ما را قادر می‌سازد از گرداب مهلک این اشتیاق 'غیرطبیعی' بگریزیم و بار دیگر توازن طبیعی و آرام‌بخشِ نیازهای غریزی در هیئت نمادینه‌شده‌شان را بازیابیم.^۲ یا بازهم به بیانی دیگر: آن‌چه هگل از قلم می‌اندازد این واقعیت است که [به قول لاکان] 'رابطه جنسی وجود ندارد؛ فرهنگ نه فقط شکلی فرهیخته‌تر به تجربه جنسی عطا می‌کند، بلکه آن را به تمامی از راه به درمی‌برد یا از خط خارج می‌کند، آن‌هم به صورتی که آدمی فقط از یک راه می‌تواند قادر به "انجام آن" شود و از آن لذت ببرد: با تکیه و توسل به یک سناریوی خیالی خودساخته و 'منحرف' — حد نهایی انحراف در آدمیزاد آن است که ارضای آن به اصطلاح غریزه جنسی، طبیعی، به یک پروتز یا عضو مصنوعی فرهنگی، به نوعی چوب‌زیربغل نمادین نیاز دارد، تا بتواند کارکرد عملی خود را حفظ کند. فقط در این سطح، در فرهنگی‌سازی 'منحرفانه' خود کشش جنسی است که ما می‌توانیم به 'آشتی' واقعی و بالفعل میان طبیعت و فرهنگ دست یابیم.

در راستای همین خطوط هم‌چنین می‌توانیم توضیحی برای 'راز' پدیدارشناسی هگل، یعنی دو بخشی‌بودن آن، بیابیم: همتای منطقی دو بخشی که پدیدارشناسی آشکارا در قالب آن‌ها بسط می‌یابد — یعنی بخش مربوط به سه گانه 'هم‌زمان' آگاهی — خودآگاهی — عقل و بخش مربوط به سه گانه 'تاریخی' روح — دین — فلسفه (یا معرفت مطلق) — همان دوگانگی میان منطق و متافیزیک در مقام دو بخش فلسفه 'محض' است که در پی آن نوبت به *Realphilosophie* (معادل فلسفه طبیعت و فلسفه روح در ادوار بعدی) می‌رسد. تمایز میان منطق و متافیزیک، به معنای دقیق این دو عبارت، با تمایز میان عقل انعکاسی ذهنی (که فقط به واقعیت متناهی مبتنی بر شبکه روابط / میانجی‌ها دسترسی دارد) و روح بشری کاملاً جور درمی‌آید، البته تا آن‌جا که

روح بشری خودِ امر مطلق را در ورای همهٔ تقابل‌های انعکاسی (میان سوژه و ابژه، تفکر و وجود، عقل و شهود...) درمی‌یابد (یا به بیان درست‌تر، مستقیماً با آن یکی می‌شود). البته این تمایز هنوز صرفاً تمایزی شلینگی است: هگل به واقع زمانی 'هگل شد' که پذیرفت هیچ مطلقى در ورا یا بر فراز تقابل‌های انعکاسی و تناقضات امر متناهی وجود ندارد — امر مطلق چیزی نیست مگر همان حرکت این تعینات متناهی در جهت 'نفی، رفع، و تعالیِ خویش' (self-sublation)؛ امر مطلق ورای تأمل و بازاندیشی نیست، بلکه خود همان تأمل و بازاندیشی مطلق است. زمانی که هگل به این بصیرت دست یافت، تمایز میان منطق و متافیزیک نیز ضرورتاً منحل گشت. اینک منطق خود می‌بایست با 'متافیزیک' یکی و این‌همان شود، یعنی با همان علم فلسفی در مورد آن شبکهٔ مقوله‌ای ذاتی و باطنی که هر شکل قابل فهمی از واقعیت را تعیین می‌کند.

در این جا با سرمشق یا مثال اصلی "پیشرفت" دیالکتیکی سر و کار داریم: ما از منطق (که به تقابل‌های انعکاسی بیرونی، به استدلال عقلانی در تقابل با ابژه یا موضوعش، وجود، می‌پردازد) به متافیزیک (که مستقیماً ساختار امر مطلق را توصیف می‌کند) گذر می‌کنیم، آن‌هم نه از طریق هر نوعی از "پیشرفت"، از طریق نوعی دگردیسی عظیم در منطق، بلکه به واسطهٔ آگاه شدن از این که چگونه چیزی که ما آن را به مثابهٔ یک وسیلهٔ (Organon) صرف، ابزار مقدماتی، یا گام اولیه، برای فهم امر مطلق، یعنی فهم متافیزیک به معنای درست کلمه، (سوء) ادراک می‌کردیم، خود پیشاپیش ساختار امر مطلق را توصیف می‌کند. به عبارت دیگر ما دقیقاً تا وقتی که بر این پیش فرض اصرار می‌ورزیم که در ورا و بر فراز قلمرو تعقل متناهی و تأملی ما، مطلقى وجود دارد که می‌توان درکش کرد، از درک امر مطلق عاجز می‌مانیم. ما زمانی به واقع بر محدودیت تأمل بیرونی غلبه می‌کنیم که به پیادگی درمی‌یابیم چگونه این تأمل بیرونی، درونی و ذاتیِ خودِ امر مطلق است. این نکته همان نقد بنیادین هگل

از کانت است: مسأله این نیست که کانت در غلبه بر تأمل و بازاندیشی بیرونی قوه فهم شکست می‌خورد، بلکه نکته آن است که او هنوز می‌پندارد که «ماورایی» در کار است که از چنگ این قوه می‌گریزد. چیزی که کانت نمی‌بیند آن است که نقد عقل ناب او، در مقام «پیش‌درآمد» انتقادی به یک متافیزیک آینده، هم/ینک همان یگانه متافیزیک ممکن است.

آن‌چه با این تمایز هم‌پوشانی دارد، تمایز میان منطق و 'متافیزیک' است: منطق به معنای سستی و ارسطویی ارغنون، و عرضه‌کننده ابزارهای مفهومی جهت درک ساختار هستی‌شناسانه واقعیت (یعنی همان قواعد ما برای شکل‌بخشیدن به مفاهیم و صور دآوری و تعقل) و متافیزیک به معنای آن‌چه که مستقیماً این ساختار هستی‌شناسانه را توصیف می‌کند. نخستین سه‌گانه پدیدارشناسی در سطح 'منطق' باقی می‌ماند، و دنباله پدیداری وجوه و شیوه‌های متفاوتی را عرضه می‌کند که به یاری آن‌ها سوژه متناهی و منزوی می‌تواند جامعه را درک کند؛ در حالی که سه‌گانه دوم مستقیماً دنباله پدیداری پیکربندی‌ها/ صور تاریخی واقعی خود امر مطلق را توصیف می‌کند (بدین‌سان 'منطق' هگل دوره اول به صورتی کلی و نادقیق با نخستین بخش 'منطق ذهنی' دوران پختگی هگل جور درمی‌آید، یعنی همان بخشی که به دنبال منطق 'عینی‌ای' می‌آید که ساختار هستی‌شناسانه واقعیت ماقبل‌ذهنی را به کار می‌گیرد.) به این معنای دقیق، می‌توان به صورتی موجه چنین استدلال کرد که پدیدارشناسی هگل، اثری متعلق به دوران گذراست — یعنی ساختار آن هنوز حاوی ردپاهایی از هگل ادوار قبلی است، به ویژه به لحاظ شیفتگی‌اش نسبت به 'رقص دیوانه‌وار' آگاهی انعکاسی، به چرخش‌های دیالکتیکی، به مثابه درآمدی (هنوز) مقدماتی به اصل نظام، و نسبت به بسط و تحول تمام و کمال تعینات درونی خودش. به بیان دیگر پدیدارشناسی هنوز 'حقیقتاً هگلی' نیست به‌ویژه تا آن‌جا که هنوز به خود به مثابه 'مقدمه' اصل نظام می‌نگرد (هر چند به‌طور هم‌زمان خود را بخش نخست نظام تلقی

می‌کند — و این سرمنشاء ابهام غایی و حل‌نشده آن است).

برای هگل عقل قوه‌ای دیگر و 'بالا‌تر' از قوه انتزاعی فهم نیست؛ وجه مشخصه فهم دقیقاً همین توهم است که در ورای آن حوزه یا قلمرو دیگری وجود دارد (چه قلمرو بیان‌ناپذیر امر عرفانی و چه قلمرو عقل) که از چنگ قدرت درک استدلالی قوه فهم می‌گریزد. در یک کلام، برای رسیدن از فهم به عقل، آدمی نباید هیچ چیزی به فهم اضافه کند، بلکه برعکس، باید چیزی از آن کسر کند (Subtract): آن‌چه هگل 'عقل' می‌نامد، همان خود فهم است، بدون این توهم که چیزی ورای آن وجود دارد. به همین دلیل است که به‌هنگام گزینش مستقیم میان فهم و عقل، آدمی باید نخست فهم را برگزیند: البته نه به‌منظور شرکت‌جستن در بازی ابلهانه کورکردن خویش (یعنی این بازی که سوژه مطلق نخست باید از خود بیگانه شود و واقعیت بیرونی را به‌منزله امری مستقل از خود برنهد، تا سپس بتواند از طریق تشخیص و بازشناسی محصول خود در این 'واقعیت بیگانه' آن را پشت سرگذارد/ تعالی بخشد...)، بلکه به این دلیل ساده که بیرون یا ورای فهم هیچ چیزی در کار نیست. ما نخست فهم را انتخاب می‌کنیم؛ و سپس، در قدم دوم، باز هم فهم را انتخاب می‌کنیم، لیکن فقط بدون هرگونه عنصر اضافی (یعنی بدون این توهم که در ورا یا در پس فهم، قوه یا ظرفیتی دیگر و "بالا‌تر" وجود دارد، حتی اگر این قوه 'بالا‌تر' عقل نامیده شود) و این فهم، بری از توهم وجود چیزی ورای آن، یعنی عقل.

این امر به ما اجازه می‌دهد نور جدیدی بر مسئله بغایت کهن رابطه میان کانت و هگل بیافکنیم. متقاعدکننده‌ترین پاسخ کانتی‌های امروزی به انتقاد هگل از کانت (برای مثال، انتقادات مطرح شده در بررسی مفصل هگل از ناهم‌خوانی‌ها و نکات نابجای مشهود در 'نگرش اخلاقی به جهان' در پدیدارشناسی روح) یک 'خوب' که چی؟' ساده است. [به گفته آنان] آن‌چه هگل به‌منزله ناهم‌خوانی مورد نقد قرار می‌دهد (مثلاً این واقعیت که نظریه

اخلاقی کانت ضرورت فعالیت اخلاقی را برمی‌نهد، و در همان حال به انجام رساندن یک کنش حقیقتاً اخلاقی را ناممکن می‌کند، و از این قبیل) دقیقاً همان پارادوکس موضع اصیل کانتی است... پاسخ هگلی به این گفته چنین خواهد بود: درست است، ولی کانت قادر نیست این پارادوکس‌ها را تصدیق کند و آن‌ها را در این مقام آشکارا مطرح سازد، پارادوکس‌هایی که نفس هسته و محور بنای فلسفی او را تشکیل می‌دهند؛ و نقد هگل به عوض افزودن هر چیزی به کانت (مثلاً، قوه‌ای 'بالا‌تر' به نام عقل که می‌تواند به ورای تقابل‌های کانتی میان پدیدار و شیء در خود، فنومن و نومن، ضرورت و آزادی... گذر کند) صرفاً به‌سادگی این پارادوکس‌های برسازنده موضع کانتی را آشکارا مطرح می‌کند و وجود آن‌ها را می‌پذیرد. فقط کافی است به رابطه میان ذات و ظهور یا نمود آن اشاره کنیم: البته کانت از قبل 'به‌طور ضمنی' بدین نکته واقف است که ذات در خود (noumenal) ورای واقعیت پدیداری صرفاً یک امر - در - خود (in-itself) متعالی نیست، بلکه باید به‌نحوی در متن همین واقعیت نمایان شود (رجوع کنید به مثال مشهور او در مورد شور و شوق به‌مثابه نشانه‌ای از آزادی ذاتی: شور و شوقی که به‌واسطه انقلاب کبیر فرانسه در سراسر اروپا در دل همه ناظران و شاهدان فرهیخته برانگیخته شد، پدیده‌ای است که در متن آن آزادی ذاتی یا نومنال به‌منزله باور نمایان می‌شود، باور به امکان وقوع یک کنش تاریخی که، به تعبیری، از هیچ سربرمی‌آورد - کنشی که زنجیره علی وابستگی‌ها را تعلیق می‌کند و آزادی را تحقق می‌بخشد)؛ اما برای کانت، این یگانگی غایی ذات با نمود، امری 'درخود' باقی ماند - درچارچوب بنای نظری او بیان صریح این نکته ممکن نبود که آزادی ذاتی (noumenal) هیچ چیز نیست مگر گسستی در متن واقعیت پدیداری (phenomenal)، تذکر و هشدار قبلی در مورد آن ساخت دیگری که در بطن واقعیت پدیداری نمایان می‌شود.

اینهمانی نظری جوهر و سوژه

حال اجازه دهید به انتقاد اصلی هوسله از هگل بازگردیم: هگل از نیاز به آشتی دوم میان طبیعت و روح (به میانجی طبیعتی که از هستی بیرونی‌اش به درون خویش بازگشته است) غافل است، زیرا او نمی‌تواند همه پیامدهای این واقعیت را دنبال کند که حرکت *Er-Innerung* (یعنی درونی‌کردن امر بیرونی یا آنچه صرفاً به منزله امری ضروری-حادث داده شده است) با حرکت مخالف، یعنی حرکت بیرونی‌کردن یا "طبیعی‌کردن" مجدد دقیقاً هم‌بسته است. هگل که همواره بر وجه مربوط به *Er-Innerung*، یعنی 'بازگشت' روح از هستی بیرونی طبیعت به خویش، تأکید می‌گذارد، حرکت مخالف یا بیرونی‌کردن را چنانچه باید در نظر نمی‌گیرد — یعنی این واقعیت را که روحی که 'از طبیعت به خویش باز می‌گردد' هنوز همان روح متناهی [بشری] است که به صورتی انتزاعی در تقابل با طبیعت قرار گرفته و از این رو باید در این مقام به واسطه یک چرخش دیالکتیکی دیگر مجدداً با طبیعت آشتی داده شود... با این حال به نظر می‌رسد که هوسله در این جا حرکت اصلی هگلی را تشخیص نمی‌دهد، حرکتی که در آن درونی‌کردن 'انتزاعی' (یعنی پاپس‌کشیدن به حیطة درونی فکر) توسط این نظر همراهی می‌شود — یا خود وجهی دیگر از این نظر است — که هستی بیرونی در تقابل انتزاعی‌اش با سوژه امری بی‌معنا است. البته مثال کلاسیک سیاسی این امر همان مورد امپراطوری روم است، که در آن سوژه از *Sittlichkeit* (جوهر اخلاقی) دولت‌شهر یونانی به درون نوعی آزادی درونی انتزاعی پاپس می‌کشد و، دقیقاً به همین علت، هستی بیرونی در هیأت قدرت دولتی امپراطوری سربرمی‌آورد و به مثابه یک قدرت بیرونی تصدیق می‌شود، قدرتی که سوژه دیگر به هیچ وجه جوهر اخلاقی خویش را در بطن آن باز نمی‌شناسد.

البته ابتدایی‌ترین شکل بیرونی‌شدن روح همان زبان است. همان‌طور که

هگل بارها و بارها تأکید می‌کند، تجربه درونی ما می‌تواند ردپاها و آثار هواس بیرونی را از خود بزدايد و شکل نوعی فکر ناب را کسب کند، ولی فقط به قیمت بیرونی‌شدن مجدد در هیأت یک نشانه بی‌معنا — ما فقط در قالب کلمات، در قالب زبان فکر می‌کنیم. همین امر در مورد آداب و رسوم در کل نیز صادق است: آداب و رسوم پس‌زمینه ضروری یا فضای لازم برای آزادی اجتماعی ما را شکل می‌بخشد. و همین امر در مورد خود جوهر اجتماعی، در مورد نظام ایجابی *Sittlichkeit*، یا همان "دیگری بزرگ" لاکانی، که دقیقاً در حکم طبیعت ثانوی ماست نیز صادق است: "روح عینی"، طبیعی‌شدن و/ یا بیرونی‌شدن مجدد روح.

در رهیافتی به هگل که، به واسطه تأکیداش بر دیالکتیک تاریخی به مثابه پگانه وجه ماندنی و باارزش فلسفه هگل، درست نقطه مقابل بازسازی نظام‌مند هوسله از اندیشه هگل است، چارلز تیلور نیز به نوبه خود می‌کوشد تا انسجام درونی منطق هگلی بیرونی‌کردن ایده را بسط دهد. طبق نظر تیلور^۷، روح هگلی واجد دو نوع تجسد (*embodiments*) است: این روح پیش‌فرض خود، یعنی شرایط هستی خویش، را برمی‌نهد، و در عین حال، خود را در قالب بیرونی جسمانی‌اش بیان (*express*) می‌کند. در مورد روح مطلق، این دو شکل از تجسد بر هم منطبق می‌شوند، در حالی که در مورد انسان به مثابه وجود متناهی، این دو شکل تا ابد مجزا از هم باقی می‌مانند — با به بیان دیگر، آدمی همواره در بستر مجموعه‌ای از شرایط هستی وجود دارد که هیچ‌گاه نمی‌تواند آن‌ها را به‌طور کامل 'درونی کند' یا آن‌ها را به تجلی و بیان ذهنیت خویش بدل سازد — نوعی عنصر حادث بیرونی همیشه برجای می‌ماند.

البته در این جا نخستین نامی که تداعی می‌شود، نام شلینگ است: نکته اصلی نهفته در تمایز شلینگ میان هستی الوهی و اصل یا بنیان (*Ground*) غلبه‌ناپذیر آن، این است که شکافی که برای ابد تجلی و بیان را از شرایط

بیرونی هستی‌اش جدا می‌سازد، در مورد سوژه مطلق یا خود خدا نیز صدق می‌کند — حتی خود خداوند نیز در بستر مجموعه‌ای از شرایط وجود دارد که تا ابد یک دیگری نفوذناپذیر باقی می‌ماند. به همین سبب، شلینگ همان 'میانجی ناپدیدشونده' (Vanishing mediator) معمایی میان ایدئالیسم مطلق و تاریخی‌گری مابعد هگلی است. شاید بهترین شکل بیان این گذر از ایدئالیسم به تاریخی‌گری همان عبارت مشهور در آغاز هجدهم برومر مارکس باشد که می‌گوید آدمیان خالق تاریخ خویش‌اند، اما نه از هیچ و نه در متن شرایطی که خود برگزیده‌اند. آدمیان تاریخ را در شرایطی داده شده خلق می‌کنند که بر آنان تحمیل شده است. این گفته معرف تقابلی روشن با (تصویر خاصی از) ایدئالیسم هگلی است، تصویری که در آن ایده مطلق به منزله سوژه‌ای عمل می‌کند که تمامی محتوای خود را برمی‌نهد و بدین‌سان بدون تکیه به هیچ‌نوع پیش‌فرض حادث بیرونی، خود را صرفاً از درون خود فعلیت می‌بخشد. به عبارت دیگر، این سوژه مقید به محدودیت‌های ناشی از زمان‌مندی-حدوث-تناهی نیست. لیکن آنچه میان ایدئالیسم مطلق و تاریخی‌گری مابعدایدئالیستی واسطه می‌شود، موضع منحصربه‌فرد شلینگ در مقام 'میانجی ناپدید شونده' است: شلینگ توصیف امر مطلق در مقام سوژه را حفظ می‌کند (یعنی او از خدا سخن می‌گوید، نه از انسان)، لیکن او در عین حال فرض بنیادین زمان‌مندی-حدوث-تناهی را بر خداوند نیز اعمال می‌کند، آن‌هم به نحوی که در نهایت چنین ادعا می‌کند که خداوند جهان را خلق کرده است، اما نه از هیچ — او جهان را تحت شرایطی داده شده و تحمیل شده بر وی خلق کرد (البته این 'شرایط' همان امر واقعی وصف‌ناپذیر بنیان خداونداند، آن‌چه در خود خدا هنوز خدا نیست).

خطای تایلور در این‌جا آن است که وی مجدداً مقوله سوژه را مضاعف می‌کند، یعنی در قالب یک ذهنیت بشری (که متناهی و گرفتار شکاف میان پیش‌فرض و بیان است) و یک شبیح هیولایی به نام 'سوژه مطلق'، روح (Geist)، خدا — یا همان‌طور که تایلور آن را (به شیوه‌ای سراپا غیرهگلی)

می‌نامد، یک 'روح کیهانی' که (خود) آگاهی سوزۀ بشری متناهی، صرفاً نقش 'حامل' یا 'مركب' آن را ایفا می‌کند. بدین‌سان در پایان کار با شکافی میان دو سوزۀ روبه‌رو می‌شویم — روح مطلق نامتناهی و سوزۀ بشری متناهی — آن‌هم به‌عوض اینهمانی نظری حقیقتاً دیالکتیکی میان جوهر نامتناهی و سوزۀ درمقام عامل تناهی/ نمود/ شکاف. 'جوهر سوزۀ است' [هگل] بدین‌معناست که شکافی که سوزۀ را از جوهر جدا می‌کند، یعنی از آن امر در-خود دسترسی‌ناپذیر در ورای واقعیت پدیداری، ذاتی و نهفته در خود جوهر است، به‌عبارت دیگر نکته کلیدی آن است که باید گزارۀ هگلی 'جوهر سوزۀ است' را نه به‌مثابه نوعی تصدیق مستقیم اینهمانی [جوهر و سوزۀ]، بلکه به‌مثابه یک نمونه (یا نمونه اصلی) مقولۀ هگلی 'حکم نامتناهی' قرائت کنیم، که حکم 'روح یک استخوان است' مورد دیگری از آن است. نکته اصلی موردنظر هگل این نیست که جوهر (بنیان غایی همه پدیده‌ها، امر مطلق) نه نوعی بنیان ماقبل‌ذهنی بلکه یک سوزۀ است، یعنی همان عامل فرایند تفکیک-نفس که غیریت خود را برمی‌نهد و سپس مجدداً آن را تصاحب می‌کند، و غیره و غیره. سوزۀ در واقع معرف عملکرد یا نقشی غیرجوهری است که می‌توان آن را پدیداری‌شدن، نمود، 'توهم'، شکاف، تناهی، فهم، و از این قبیل، نامید؛ و درک جوهر به‌مثابه سوزۀ نیز دقیقاً بدین معنی است که نمود، تناهی، شکاف و غیره، جزء ذاتی حیات خود امر مطلق‌اند. چیزی به نام 'سوزۀ مطلق' وجود ندارد — سوزۀ 'درمقام سوزۀ'، نسبی و درگیر تقسیم-نفس است، و در این مقام است که سوزۀ جزء ذاتی جوهر است.

درتقابل با این اینهمانی نظری جوهر و سوزۀ، مفهوم اینهمانی مستقیم آن‌ها متضمن مضاعف‌شدن سوزۀ‌هاست، که خود بار دیگر ذهنیت یا سوزۀ‌بودن به‌معنای حقیقی کلمه را به حد نوعی عرض ('حامل') متعلق به جوهر مطلق تقلیل می‌دهد، عرضی متعلق به یک دیگری که 'از طریق' سوزۀ‌های بشری متناهی سخن می‌گوید. این دیدگاه در عین حال مفهوم کاذب و شبه‌هگلی

نوعی فرایند دیالکتیکی را به پیش می‌کشد، فرایندی که طی آن سوژه این فرایند (‘روح کیهانی’) هستی بیرونی خویش را بر می‌نهد، خود را از خود بیگانه می‌کند، تا بتواند قوام و یک‌پارچگی خویش را در سطح و مرتبه‌ای بالاتر بازیابد: آن پیش‌فرض گمراه‌کننده‌ای که در متن این نظر عمل می‌کند آن است که سوژه این فرایند برخاسته از دل همین فرایند شکاف‌خوردن جوهر نیست، بلکه به‌نحوی از بدو کار داده شده و موجود است.

راه دیگر اثبات همین نکته به دو شیوه متفاوت قرائت و تفسیر وضعیتی مربوط می‌شود که در آن سوژه با مازاد درک‌ناپذیر چیزی روبه‌رو می‌شود که از چنگ قدرت درک‌نمادین او می‌گریزد. راه ‘جوهر‌گرایانه’ تفسیر این وضعیت آن است که به‌سادگی ادعا کنیم ظرفیت و قابلیت ما (سوژه‌های متناهی) برای درک ابژه‌ای که رویاروی ماست، همواره و به‌شکلی پیشینی از ما فراتر می‌رود: چیزی در ابژه هست که تا ابد در برابر ترجمه‌شدن و انتقال یافتن به شبکه مفهومی ما مقاومت می‌ورزد (همان نکته مربوط به ‘حضور غالب یا غلبه امر عینی’ که آدورنو در دیالکتیک منفی منظم‌اً بدان اشاره می‌کند). اما این مازاد، عبارت از چیست؟ چه می‌شود اگر آن‌چه از چنگ قدرت درک‌ناپذیر می‌گریزد، یعنی آن‌چه ‘در ابژه بیش از خود ابژه است’، ردپاها و آثار آن چیزی باشد که این ‘ابژه’ (مثلاً، وضعیتی تاریخی که سوژه قصد تحلیل آن را دارد) در گذشته تاریخی می‌توانسته باشد، لیکن در حصول بدان شکست خورده است؟ درک و فهم یک وضعیت تاریخی ‘در حالت‌شدن’ یا ‘در صیرورت‌اش’ (به‌مفهوم موردنظر کی‌یرکگور) معادل درک آن به‌مثابه مجموعه‌ای از ویژگی‌های ایجابی (آن‌طور که اشیاء و امور واقعاً هستند) نیست، بلکه معادل تشخیص ردپاهای تلاش‌های ‘رهایی‌بخش’ شکست‌خورده معطوف به آزادی در بطن آن وضعیت است. (البته این گفته من متکی بر اشاره‌ای ضمنی به برداشت والتر بنیامین از مقوله نگاه انقلابی است که کنش انقلابی واقعی را به‌مثابه تکرار نجات‌بخش و رستگارکننده تلاش‌های

رهایی بخشی درک می کند که در گذشته به شکست انجامیدند.) اما در این مورد، 'غلبه امر عینی'، یا آنچه در شیء از چنگ ما می گریزد، دیگر مازاد محتوای ایجابی آن نسبت به قابلیت های شناختی ما نیست، بلکه برعکس، کمبود یا فقدان نهفته در ابژه یا شیء است، یعنی ردپا و آثار شکست ها، همان غیبت های ثبت شده در هستی ایجابی آن: درک انقلاب اکبر 'در ضرورت اش' یعنی تشخیص توان رهایی بخش عظیمی که توسط فعلیت تاریخی این رخداد به طور هم زمان برانگیخته و سرکوب شد. نتیجتاً، این مازاد/ فقدان همان بخش 'عینی' مازاد بر قابلیت های ذهنی سوژه نیست، بلکه به واقع عبارت است از ردپاهای خود سوژه (امیدها و امیال خرد شده اش) در ابژه، آن هم به نحوی که آنچه به درستی در ابژه 'درک ناپذیر' باقی می ماند، چیزی نیست جز همتا/ هم بسته درونی ترین هسته میل خود سوژه.

انتخاب اجباری هگلی

این پارادوکس ها کلیدی برای فهم تقابل هگلی میان کلیت 'انضمامی' و کلیت 'انتزاعی' فراهم می آورند. هگل نخستین کسی بود که مقوله حقیقتاً مدرن تفرد از طریق / اینهمانی ثانوی را به صورتی دقیق بسط داد. سوژه در آغاز غرق در نوع خاصی از شکل زندگی است که در دل آن زاده شده است (خانواده، اجتماع محلی)؛ برای او یگانه راه، کندن و جداساختن خویش از این اجتماع 'ارگانیک' آغازین، بریدن پیوندهایش با آن، و تصدیق وجود خویش به منزله یک 'فرد خودآیین'، جابه جاساختن تعهد و تعلق بنیادین خویش، و بازشناختن و تصدیق جوهر وجود خویش در یک اجتماع دیگر و ثانوی است؛ اجتماعی که کلی و جهان شمول، و به طور هم زمان، 'مصنوعی' است، اجتماعی که دیگر نه 'خودانگیخته' بلکه 'باواسطه' و برخاسته و متکی بر فعالیت سوژه های مستقل آزاد است (ملت در برابر اجتماع محلی؛ حرفه

به مفهوم مدرن آن — کارکردن در یک شرکت بزرگ بی نام — در برابر روابط 'شخصی شده' میان شاگرد و استادکار؛ اجتماع آکادمیک معطوف به معرفت در برابر حکمت سنتی که نسل به نسل انتقال می یابد؛ و مثال هایی از این دست، تا آن مادری که بیشتر به دستورالعمل های علمی مراقبت از نوزاد تکیه می کند تا به نصایح والدین خویش.) این جابه جایی از یکی شدن (یا اینهمانی) اولی به ثانوی متضمن از دست دادن مستقیم یکی شدن های اولی نیست: آنچه رخ می دهد این است که یکی شدن های اولی دچار نوعی دگرگونی یا استحاله جوهری می شوند؛ آن ها از این پس به منزله شکل ظهور یکی شدن ثانوی کلی عمل می کنند (مثلاً بدین طریق که من دقیقاً به لطف آن که عضو خوب خانواده ام هستم به عملکرد درست دولت ملت خویش کمک می کنم). تفاوت هگلی میان کلیت 'انتزاعی' و 'انضمامی' نیز در همین جا نهفته است: یکی شدن ثانوی کلی تا زمانی که واجد تقابلی مستقیم با اشکال خاص یکی شدن اولی است — یعنی تا زمانی که سوژه را وامی دارد تا یکی شدن های اولی خویش را طرد کند — امری 'انتزاعی' باقی می ماند و فقط وقتی 'انضمامی' می شود که یکی شدن های اولی را مجدداً در خود ادغام کند و آن ها را به شیوه های نمود و ظهور یکی شدن ثانوی بدل سازد.

این تنش میان کلیت 'انتزاعی' و 'انضمامی' به روشنی در وضعیت خطیر و منزلت اجتماعی نامطمئن کلیسای صدر مسیحیت مشهود است: در یک سو، تعصب و غیرت گروه های رادیکالی که ترکیب نگرش مسیحی راستین با فضای موجود روابط اجتماعی مسلط را ناممکن می شمردند، و در نتیجه تهدیدی جدی برای نظم اجتماعی محسوب می شدند؛ و در سوی دیگر، تلاش های کسانی که سعی داشتند مسیحیت را با ساختار موجود سلطه آشتی دهند، آن هم به نحوی که هر کس بتواند در حیات اجتماعی مشارکت ورزد و در متن آن جایگاهی معین را (در مقام خدمت کار، دهقان، صنعت کار، ارباب فئودال و...) اشغال کند و در همان حال یک مسیحی خوب نیز باقی بماند

— ایفای یک نقش اجتماعی معین نه فقط با مسیحی بودن ناسازگار تلقی نمی‌شد، بلکه حتی شکل خاصی از تحققِ وظیفهٔ کلی و همگانی زیستن به‌مثابهٔ یک فرد مسیحی به‌شمار می‌رفت.

بدین ترتیب، مسائل در نگاه یا رهیافت نخست، روش و بری از ابهام به‌نظر می‌رسند: فیلسوفِ کلیتِ انتزاعی اماتوئل کانت است (و به‌دنبال او پیشته): در فلسفهٔ کانت امر کلی (قانون اخلاقی) به‌منزلهٔ باید (Sollen) انتزاعی عمل می‌کند، آن‌چه که 'باید باشد' و آن‌چه که در این مقام، واجد قابلیت و توانی تروریستی / خراب‌کارانه (terrorist/ subversive) است — امر کلی معرفِ نوعی طلب یا تقاضای ناممکن / نامشروط است که قدرت آن در نفی کردن، بنا به ماهیت‌اش، هرگونه تمامیت (totality) انضمامی را سست و متزلزل می‌کند؛* در برابر این سنتِ مبتنی بر کلیتِ منفی / انتزاعی که در تقابل با محتوای خاص یا جزئی خود عمل می‌کند، هگل بر این نکته تأکید می‌نهد که چگونه کلیت حقیقی در قالب دنباله‌ای از تعینات انضمامی فعلیت می‌یابد که از دیدگاه انتزاعی قوهٔ فهم به‌مثابهٔ سدها و موانع تحقق کامل امر کلی درک می‌شوند (برای مثال، وظیفهٔ اخلاقی کلی و همگانی به میانجی غنای انضمامیِ آمال و آرزوهای بشری خاص فعلیت یافته و به نیرویی مؤثر و عملی بدل می‌شود، همان آمالی که کانت آن‌ها را به‌منزلهٔ موانع 'بیمارگونه' خوار و بی‌ارزش می‌شمارد).

اما آیا مسائل واقعاً تا این حد ساده‌اند؟ برای پرهیز از سوءقرائت و بدفهمی رنگ و بوی حقیقتاً هگلیِ تقابل میان کلیت انتزاعی و انضمامی، باید به 'جفت‌گیری' آن با تقابلی دیگر توسل جست: تقابل میان کلیت مثبت یا ایجابی در مقام یک رسانهٔ منفعل / خنثی، یک بستر صرف برای هم‌زیستی

*. نظیر فراخوان دولت-ملت به افراد برای ترک خانه و خانواده و روستا، به‌منظور پیوستن به ارتش و جنگیدن با دشمن.

محتواهای خاص و جزئی آن (یعنی همان 'کلیت خاموش' یک نوع یا گونه که بر مبنای وجوه مشترک همه اعضای آن گونه تعریف می‌شود)، و کلیت در هستی واقعی‌اش که چیزی نیست مگر فردیت، یعنی تصدیق و تأیید سوژه به منزله امری یکتا و تقلیل‌ناپذیر به آن تمامیت انضمامی خاصی که سوژه در آن جای گرفته است. این تقابل، به زبان کی‌پر کگور، معادل همان تفاوتی است که وجود ایجابی کلیت را از کلیت — در حال — شدن جدا می‌کند: نقطه مقابل امر کلی در مقام ظرف/ رسانه خنثی و آشتی‌دهنده محتوای جزئی خود، همان امر کلی به مثابه قدرت امر منفی است که خشکی و ثبات هر منظومه خاص و جزئی را برهم می‌زند، و این قدرت در جامعه خودبسندگی خودپرستانه و مطلق فرد پا به صحنه می‌گذارد، یعنی به مثابه قدرت او در نفی هرگونه محتوای معین. ساحت کلیت فقط زمانی فعلیت می‌یابد (یا به زبان هگلی 'برای-خود' می‌شود) که بتواند در مقام امری کلی 'پا به قلمرو وجود گذارد'، یعنی از طریق قرارداد خویشتن در تقابل با تمامی محتواهای جزئی‌اش، از طریق برقراری 'رابطه منفی' با محتوای جزئی خود.

این امر، در ارتباط با تقابل میان کلیت انتزاعی و انضمامی، بدان معناست که برای رسیدن به یک کلیت حقیقتاً 'انضمامی' باید در راهی قدم نهاد که از خلال تصدیق کامل سلب ریشه‌ای به پیش می‌رود، سلبی که از طریق آن امر کلی محتوای جزئی خود را به تمامی نفی می‌کند: برخلاف همه ظواهر گمراه‌کننده، شکل غالب و رایج کلیت انتزاعی، همان 'کلیت خاموش' ظرف خنثای محتوای جزئی است. به بیان دیگر، یک کلیت فقط زمانی می‌تواند 'انضمامی' شود که دیگر رسانه یا بستر خنثی و انتزاعی محتوای جزئی خود نباشد، بلکه خود را در میان زیرگونه‌های جزئی خویش گنجانده و ادغام کند. این سخن بدان معناست که، به نحوی تناقض‌آمیز، نخستین گام به سوی 'کلیت انضمامی' چیزی نیست جز نفی ریشه‌ای کل محتوای خاص یا جزئی: فقط از طریق چنین نفی‌ای است که امر کلی هستی می‌یابد و 'در این مقام'

مرئی و عیان می‌شود. [برای روشن‌تر شدن این نکته] اجازه دهید تحلیل هگل از جمجمه‌شناسی (phrenology) را به یاد آوریم، که فصل مربوط به 'عقل مشاهده‌گر' در پدیدارشناسی با آن به پایان می‌رسد: در این تحلیل هگل به استعاره‌ای آشکارا فالیک (phallic، قضیبی) متوسل می‌شود تا تقابل میان دو قرائت ممکن از گزاره 'روح یک استخوان است' را توضیح دهد (قرائت ماتریالیستی خام و 'تقلیل‌گرا' - شکل جمجمه ما به واقع و مستقیماً ویژگی‌های ذهن‌مان را تعیین می‌کند - و قرائت نظری - روح به قدر کافی نیرومند هست که اینهمانی خود را با ماده‌ای سرپا لخت و بی حرکت تصدیق کند و آن را نفی کند و تعالی بخشد؛ به عبارت دیگر، حتی لخت‌ترین و بی‌جان‌ترین ماده نیز نمی‌تواند از چنگ قدرت وساطت یا میانجی‌گری روح بگریزد). قرائت ماتریالیستی خام همانند آن رهیافتی است که در فالوس (قضیب) چیزی جز اندام دفع ادرار نمی‌بیند، در حالی که قرائت نظری در عین حال قادر است در آن کارکرد بس والای لقای را تشخیص دهد (یعنی دقیقاً همان *conception* در مقام پیش‌گویی زیست‌شناسانه *concept*)*.

این‌جا در وهله نخست با همان گام اولیه و مشهور *Aufhebung* ('نفی کردن، تعالی بخشیدن') سروکار داریم: برای رسیدن دوباره به والاترین، یعنی همان تمامیت از دست‌رفته، باید از خلال پست‌ترین گذشت (آدمی باید واقعیت بی‌واسطه را در قبض نفس [Self-Contraction] 'شب جهان' از دست بدهد تا بتواند آن واقعیت را به مثابه امری 'برنهاد' بازیابد، یعنی به مثابه امری که به میانجی‌کنش نمادین سوژه تحقق می‌یابد. آدمی باید کل ارگانیک بی‌واسطه را طرد کند و خود را به دست کنش مرگ‌بار فاهمه

*. در زبان‌های اروپایی واژه‌های *to conceive* و *Conception* هم به معنای فهم و ادراک یا برداشت مفهومی است، و هم به معنای لقاح، بارور شدن، یا بسته شدن نطفه در رحم. از این‌رو، هگل می‌تواند کارکرد زیستی لقاح را با کارکرد معنوی تفکر مبتنی بر مفهوم (concept) مرتبط سازد.

انتزاعی سپارد تا بتواند تمامیت گم‌شده را در سطحی بالاتر و 'باواسطه'، به‌مثابه تمامیت عقل، بازیابد. بدین ترتیب به نظر می‌رسد این گام یا حرکت مناسب‌ترین هدف برای شیوه رایج نقد است: آری، هگل بی‌شک دهشت قبض نفس روان پریشانه را، که متضمن 'گم‌کردن واقعیت است' تشخیص می‌دهد، آری او ضرورت قطعه قطعه‌شدن و تجزیه انتزاعی [واقعیت توسط فهم] را تصدیق می‌کند، لیکن فقط به‌منزله یک گام، یا نوعی دورزدن مانع، در مسیر ظفرمندی که، بر اساس ضرورت دیالکتیکی نفودناپذیر، نهایتاً ما را به همان کل ارگانیک مجدداً بر‌ساخته شده باز می‌گرداند... اما نظر ما آن است که چنین قرائتی نکته اصلی استدلال هگل را از قلم می‌اندازد:

آن ژرفایی که روح از درون می‌زاید و به بار می‌آورد — لیکن فقط تا مرتبه آگاهی تصویراندیش خویش، جایی که آن را به حال خود رها می‌کند — و جهل این آگاهی نسبت به آنچه واقعاً بر زبان می‌آورد، درحکم همان پیوستگی واحد میان امر والا و امر پست‌اند که طبیعت آن را، در قالب موجود زنده، به‌نحوی ساده‌لوحانه بیان می‌کند، به هنگامی که اندام ویژه والاترین کارکرد خویش، یعنی اندام تناسل، را با اندام دفع ادرار ترکیب می‌کند. حکم نامتناهی*، درمقام نامتناهی، یعنی تحقق کامل

*. در تقسیم‌بندی هگل میان انواع حکم در علم منطق، عباراتی چون "روح قرمز نیست"، "گل سرخ فیل نیست" یا "فهم میز نیست" احکام نامتناهی (سلبی) نامیده می‌شوند. عباراتی چون "روح یک استخوان است" یا "ادرارکردن و تناسل یکی است" نیز از زمره همین احکام‌اند که هگل آن‌ها را 'احکام مهمل' می‌نامد. به گفته هگل حکم نامتناهی "حکمی است که در آن حتی شکل حکم کنارگذاشته می‌شود..." قرار بر آن است که این یک حکم باشد، و در نتیجه حاوی یک رابطه موضوع و محمول؛ لیکن در عین حال بناست که چنین رابطه‌ای در آن موجود نباشد (علم منطق، ترجمه میلر، ۱۹۸۸، ص. ۶۴۲). اما در این میان نکته اصلی و مهم، که استدلال ژیزک نیز معطوف بدان است، به رابطه امر کلی با امر خاص یا جزئی مربوط می‌شود. هر حکمی دارای دو بخش کلی (محمول) و جزئی

حیات که خود را درک می‌کند؛ آن شکلی از آگاهی به حکم نامتناهی که در مرتبه اندیشه تصویری باقی می‌ماند، معادل عمل دفع ادرار است.^۸

قرائت دقیق این قطعه روشن می‌سازد که نکته موردنظر هگل این نیست که نگرش نظری راستین، در تقابل با ذهنیت مبتنی بر تجربه‌گرایی خام که در این کارکرد فقط عمل دفع ادرار را مشاهده می‌کند، باید [کارکرد] لقاح یا بارآوری را برگزیند. پارادوکس اصلی آن است که گزینش مستقیم لقاح، راه قطعی و خطاناپذیر از دست‌دادن آن است: گزینش مستقیم 'معنای حقیقی' ممکن نیست — به عبارت دیگر، آدمی باید کار را با انتخاب گزینه 'غلط' (گزینه دفع ادرار) آغاز کند: معنای نظری حقیقی فقط از خلال قرائت تکراری، در مقام اثر جنبی (یا محصول فرعی) قرائت 'غلط' اول، ظاهر می‌شود.

همین امر در مورد زندگی اجتماعی نیز صدق می‌کند، قلمروی که در آن گزینش مستقیم 'کلیت انضمامی' یک زیست-جهان اخلاقی خاص فقط

(موضوع) است؛ و کارکرد حکم چیزی نیست مگر قرارداد موضوع یا امر خاص تحت شمول محمول یا امر کلی، و تصدیق اولی به منزله عضو یا عنصری از دومی در مقام یک مجموعه. اما مفهوم حکم نامتناهی این رابطه ساده‌بری از تداخل و تنش میان امر کلی و امر خاص را برهم می‌زند، یعنی همان تفسیر متافیزیکی رایج از کل به مثابه نوعی ظرف یا فرم تهی، انتزاعی و مستقل از هرگونه محتوای تجربی خاص. در حکم نامتناهی 'روح یک استخوان است' امر کلی یا روح به جزء یا گونه‌ای از خود بدل می‌شد و جمجمه یا تجسد خاص روح به امر کلی. کلیت روح نه فقط از مبارزه و تلاش اجزا برای معرفی خود به مثابه کل مستقل نیست، بلکه در واقع محصول شکست این تلاش‌های جزئی و ضرورتاً ناقص است. از استخوان سر و خطوط کف دست گرفته تا خون و زن‌پداری، نژاد یا حتی منزلت اجتماعی و اقتصادی، هیچ‌یک معادل روح نیستند. کلیت انضمامی محصول همین شکست و نفی اجزا است که در قالب احکام نامتناهی (سلبی) و به هم خوردن رابطه انتزاعی میان موضوع و محمول بیان می‌شود. به علاوه، ابهام نهفته در این 'احکام مهم' هرگونه توسل به آن به اصطلاح سنتز دیالکتیکی کل و جزء را، که بیان‌گر رایج‌ترین شکل بدفهمی هگل است، ناممکن می‌کند.

می‌تواند به شکلی از پس‌روی به جامعه ارگانیک ماقبل مدرن منجر گردد، جامعه‌ای که منکر حق نامتناهی ذهنیت درمقام ویژگی بنیادین مدرنیته است. از آن‌جا که امروزه سوژه‌شهروند یک دولت مدرن دیگر نمی‌تواند به فرورفتن در نوعی نقش اجتماعی خاص تن سپارد که به موجب آن جایگاهی معین در کل اجتماعی ارگانیک بدو عطا می‌گردد، پس یگانه راه برای دستیابی به تمامیت عقلانی دولت مدرن، از خلال دهشت‌ترور انقلابی گذر می‌کند: آدمی باید قید و بندهای 'کلیت انضمامی' [اجتماع] ارگانیک ماقبل مدرن را بی‌رحمانه بگسلد، و برحق نامتناهی ذهنیت در سرشت منفی انتزاعی‌اش پای فشارد. به عبارت دیگر، نکته اصلی تحلیل به حق مشهور هگل از ترور انقلابی در پدیدارشناسی، معادل این بصیرت بدیهی نیست که فرایند انقلاب [کبیر فرانسه] متضمن تصدیق مستقیم و یک طرفه عقل کلی انتزاعی بود، و بر همین اساس نیز سرنوشتی جز تباه‌شدن در طوفان خشمی خودویرانگر در پیش نداشت، زیرا قادر نبود انتقال و استقرار انرژی انقلابی خود در قالب یک نظم اجتماعی انضمامی، باثبات و تفکیک شده را سازماندهی کند؛ برعکس، نکته موردنظر هگل اشاره به این معنا بود که چرا، به‌رغم این واقعیت که ترور انقلابی یک بن‌بست تاریخی بود، گذر از خلال آن برای دستیابی به دولت عقلانی مدرن ضروری است... اینک در این‌جا می‌توانیم ببینیم هگلی‌های محافظه‌کار بریتانیایی اواخر قرن نوزدهم (برادلی و دیگران) تا چه حد برخطا بودند هنگامی که منطق اجتماعی کلیت انضمامی هگل را چنین تفسیر می‌کردند که گویی این منطق مستلزم یکی‌شدن هر فرد با مقام ویژه خویش در متن کلیت تعریف شده و سلسله‌مراتبی بدنه اجتماعی سراسری است — این امر، دقیقاً، همان چیزی است که مقوله مدرن ذهنیت یا سوژه‌مندی آن را متفی می‌کند.

به بیان دیگر، 'تصور امر مطلق نه فقط یه‌مثابه جوهر بلکه هم‌چنین به‌مثابه سوژه' بدان معناست که وقتی با انتخابی ریشه‌ای میان کل ارگانیک و 'جنون'

نهفته در آن ویژگی یک طرفه‌ای روبه‌رو می‌شویم که کل را به هم می‌ریزد و توازن آن را مختل می‌کند، این انتخاب واجد ساختار یک انتخاب اجباری (**forced choice**) است — یعنی در این حال، آدمی ناچار است به عوض کل ارگانیک، جنون یک طرفه را برگزیند. بدین‌سان است که وقتی با گزینش میان بدنه اجتماعی ارگانیک ماقبل مدرن و ترور انقلابی روبه‌رو می‌شویم، تروری که نیروی مخرب نفی انتزاعی را مهارگسیخته رها می‌کند، باید ترور را انتخاب کنیم — فقط از این راه است که می‌توان عرصه یا فضای لازم برای تحقق آشتی جدید و مابعد انقلابی را به وجود آورد، آشتی میان مقتضیات نظم اجتماعی و آزادی انتزاعی فرد. هیولای خوفناک ترور انقلابی یک 'میانجی‌گر ناپدید شونده' مطلقاً ضروری است — همان فوران نفی و سلب ریشه‌ای که نظم مستقر کهن را فرو ریخت، و، به تعبیری، همه حساب‌های قبلی را صاف و صفحه را پاک کرد تا نظم عقلانی و جدید دولت مدرن استقرار یابد. همین امر در مورد جفت جوهر/اخلاقی/ / اخلاق تجریدی (*Sittlichkeit/ Moralität*) نیز صادق است: در مورد تقابل میان غرقه‌شدن سوژه در زیست-جهان اجتماعی و انضمامی خویش و موضع‌گیری اخلاقی انتزاعی و فردگرایانه/ کلی او علیه این جهان انضمامی به ارث رسیده. در برابر این انتخاب نیز آدمی باید / اخلاق تجریدی (*Maralität*) را برگزیند، یعنی باید کنش آن فردی را تأیید کند که، به نام کلیتی بزرگ‌تر، نظم ایجابی، ملموس و معین آداب و سنن را فرومی‌ریزد، همان نظم که ماهیت جامعه وی را تعریف می‌کند (سقراط در برابر تمامیت انضمامی دولت‌شهر یونانی، مسیح در برابر تمامیت انضمامی یهودیان). هگل کاملاً بدین نکته واقف است که آن شکل ایجابی که این کلیت انتزاعی در قالب آن به هستی واقعی دست می‌یابد، همان شکل خشونت افراطی است: روی دیگر آرامش درونی کلیت همان خشم ویران‌گر نسبت به هرگونه محتوای خاص و جزئی است. به عبارت دیگر، کلیت 'در حال شدن'، درست

نقطه مقابل [کلیت درمقام] رسانه یا بستر خشتی و آرام هرگونه محتوای جزئی است. فقط از این طریق است که کلیت می‌تواند 'برای خود' شود؛ فقط از این طریق است که 'پیشرفت' می‌تواند تحقق یابد.

بدین‌سان دقیقاً می‌توان لحظه‌ای را تعیین کرد که در آن 'هگل هگل شد': فقط زمانی که خیال یونانی / زیباشناختی کلیت اجتماعی و ارگانیک *Sittlichkeit* را طرد کرد (خیالی که دقیق‌ترین تجلی یا بیانش را در *System der Sittlichkeit* [۳ - ۱۸۰۲] یافت، متنی که پس از مرگ هگل منتشر شد و سمت‌وسوی‌اش بی‌هیچ تردیدی معطوف به آن نگرشی بود که بعدها در قالب مفهوم فاشیست مشربانه جامعه 'ارگانیک' درمقام پیکره‌ای از اندام‌های به‌هم‌پیوسته بسط یافت.) به عبارت دیگر، زمانی که او کاملاً دریافت یگانه راه رسیدن به تمامیت انضمامی حقیقی آن است که در هر گزینش مستقیمی میان نفی انتزاعی و یک کل انضمامی، سوژه باید نفی انتزاعی را انتخاب کند. این چرخش در نوسان هگل جوان در ستایش‌اش از مسیحیت، به روشن‌ترین شکل قابل ردیابی است: هگل زمانی 'هگل می‌شود' که ظهور عیسی درمقام یک رسوایی اخلاص‌گر (*Skandalon*) 'سلبی-انتزاعی' را به‌طور کامل تأیید می‌کند - یعنی زمانی که امید بازگشت به روایت جدیدی از آداب و سنن یونانی به‌مثابه راه‌حلی برای مشکلات مدرنیته را رد می‌کند.

در این معنا، 'صلح و آشتی' [منسوب به] دوران پختگی هگل امری به غایت مبهم باقی می‌ماند: این 'صلح' در عین حال هم معرف آشتی‌دادن دو سوی یک شکاف (درمان زخم مشهود در بدنه یا پیکر اجتماعی) است، و هم گویای آشتی‌کردن با این شکاف درمقام بهای ضروری آزادی فردی. بدین‌سان، آدمی وسوسه می‌شود تا، در ارتباط با عرصه سیاست، اسطوره رایج را سروته کند، یعنی اسطوره 'انقلابی' جوانی به‌نام هگل که در دوران پیری‌اش به طغیان و سرکشی‌های اولیه‌اش خیانت کرد و به فیلسوفی دولتی بدل شد که نظم موجود را به‌مثابه تجسم عقل، به‌مثابه 'خدای بالفعل'،

می‌ستود: برعکس، این هگل جوان بود که پروژه 'انقلابی‌اش'، دست‌کم از منظر امروز، مبشرِ فرایند فاشیستی 'زیباشناختی‌کردن سیاست' و استقرار نظم ارگانیک جدیدی بود که فردیت مدرن را ملغی می‌کرد؛ در حالی که هگل فقط از طریق پافشاری‌اش بر تصدیق گریزناپذیر 'حق نامتناهی فرد' هگل شد — پافشاری بر این‌که چگونه راه رسیدن به 'کلیت انضمامی' از خلال تصدیق کامل 'نفی انتزاعی' گذر می‌کند.

راه دیگر توصیف این گذر از هگل ماقبل هگلی به 'هگلی که هگل شد' عطف توجه به تعبیری کوچک اما مهم و با معنا در ساختار اجتماعی است. در کتاب *System der Sittlichkeit* جامعه به سه طبقه یا قشر تقسیم می‌شود، که هر کدام در برگیرنده یک موضع اخلاقی خاص است: قشر دهقانان با نگرش مبتنی بر حرکت ماقبل انعکاسی و غرقه‌شدن در جوهر؛ قشر کارفرمایان، یعنی طبقه بورژوا، با نگرش تأملی مبتنی بر رقابت و موفقیت فردی (جامعه مدنی، صنعت، مبادله)؛ و اشرافیت، طبقه کلی یا جهان‌شمول، که حیات سیاسی را اداره می‌کند، به جنگ می‌رود و در صورت لزوم زندگی خود را به خطر می‌اندازد. نکته مهم آن است که پس از 'هگل‌شدن' هگل، طبقه کلی نیز دیگر نه اشرافیت (که اعضای آن در مقام زمین‌دار جزء طبقه دهقانان محسوب می‌شوند) بلکه بوروکراسی دولتی برخوردار از روشننگری است. نکته کلیدی نهفته در این دگرگونی آن است که اینک نه فقط اشراف بلکه هر کس، یعنی هر فردی از هر طبقه‌ای، می‌تواند بسیج شده و به جنگ فرستاده شود: نفی مطلق، یعنی تن سپردن به خطر مرگ که همه قیود و وابستگی‌های ثابت به یک محتوای معین را منحل می‌کند، دیگر امتیاز طبقه‌ای خاص نیست، بلکه به نوعی حق/ تکلیف کلی هر شهروندی بدل می‌گردد. بدین‌سان هر شهروندی، برفراز و در ورای جایگاه خاصش در چارچوب بدنه اجتماعی، در این نفی انتزاعی/ مطلق مشارکت می‌کند: هیچ فردی به‌طور کامل توسط آنچه او را به جایگاه خاصش در چارچوب

ساختار اجتماعی تقلیل می‌دهد، تعیین و تحدید نمی‌شود.

به همین دلیل است که هگل در بخشی از مقدمه خویش بر پدیدارشناسی از قوه فهم ستایش می‌کند (نه از عقل)، و همچنین از قدرت نامتناهی قوه فهم برای مختل کردن هرگونه پیوند ارگانیک، و پرداختن به هر آنچه در آغاز به هم پیوسته است (و فقط به مثابه بخشی از بافت انضمامی‌اش واجد هستی واقعی است) به منزله امری مجزا: در این جا 'فهم' نام دیگری است برای آنچه ما آن را 'تخیل ماقبل تألیفی' نامیده‌ایم، یعنی نام دیگری برای قدرت تخیل در پراکنده‌ساختن هرگونه کل ارگانیک، همان قدرتی که مقدم بر تألیف یا سنتز تخیل — که بالاترین تجلی‌اش لوگوس است — عمل می‌کند (همان‌طور که هایدگر به کرات می‌گفت، در زبان یونانی کهن واژه *Legein* در عین حال به معنای 'جمع کردن، گردآوردن' است). از همین روست که می‌توان گفت کسانی که از تسلیم داوطلبانه سوژه و پذیرش جایگاه درست او در متن تمامیت انضمامی نظم جوهری دفاع می‌کنند، به غایت از هگل دورند: نفس هستی سوژه یا ذهنیت متضمن انتخاب 'غلط' و 'انتزاعی' شر است، متضمن انتخاب جنایت — یعنی یک حرکت افراطی 'یک‌طرفه' که نظم هماهنگ کل را از حالت تعادل خارج می‌کند: چرا؟ زیرا این نوع گزینش دل‌بخواهی امری پیش پا افتاده و توخالی (*insubstantial*)، این نوع هوسرانی ناب بی‌پایه و اساس ('می‌خواهمش چون می‌خواهمش!')، از قضا به نحوی معماوار یگانه راهی است که از طریق آن امر کلی می‌تواند، در تقابل با هرگونه محتوای خاص معین، خود را 'برای خود' تصدیق و تأیید کند.

این نحوه ورود امر کلی به قلمرو هستی، آن‌هم در ضدیت با هرگونه محتوای معین، این تأیید خشن و یک طرفه نوعی ویژگی 'انتزاعی'، که آن ویژگی را از زمینه و بافت حیاتی و انضمامی‌اش بیرون می‌کشد و بدین سان کل ارگانیک زندگی را خشک و بی‌جان می‌کند، همان لحظه یا سوئه فعلیت یافتن سوژه در تقابل با نظم جوهری و تعادل آن است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت

این ترس که حرکت دیالکتیکی هگلی موجب بروز نفی‌ای خواهد شد که برای ادغام مجدد در حلقه وساطت دیالکتیکی 'بیش از حد نیرومند' است، ترسی عمیقاً نابه‌جاست. این واقعیت که 'جوهر سوژه است' (یا باید در عین حال به‌مثابه سوژه درک شود) بدین معنا است که این انفجار وحدت ارگانیک همان چیزی است که طی فرایند دیالکتیکی همواره رخ می‌دهد: و آن وحدت جدید 'با واسطه‌ای' که در پی می‌آید، به‌هیچ‌وجه معرف نوعی بازگشت به وحدت اولیه از دست‌رفته 'در سطحی بالاتر' نیست — اکنون ما در قالب تمامیت جدید و 'با واسطه‌ای' که از نو برپا شده است، با وحدتی سروکار داریم که به لحاظ جوهری متفاوت است، وحدتی مبتنی بر قدرتِ اخلال‌گرِ نفی، وحدتی که در متن آن خود این نفی واجد هستی‌ایجایی می‌شود.

شاید این امر سرچشمه همان تنش حل نشده‌ای است که منطق هگل با آن به پایان می‌رسد، تنش میان زندگی و معرفت به‌مثابه دو پارادایم یا سرمشق ایده مطلق: در زندگی، امر خاص هنوز غرقه در امر کلی است — به عبارت دیگر، زندگی نظامی پویاست که در آن امر کلی خود را از خلال فرایند بی‌وقفه برآمدن و درگذشتن سویه‌های خاص و جزئی‌اش باز تولید می‌کند، نظامی که دقیقاً به لطف پوییش مستمر حرکت ذاتی اجزای متشکله‌اش زنده می‌ماند؛ لیکن چنین نظامی، که در آن امر کلی معادل قدرتی است که خود را در تولید بی‌وقفه غنای سویه‌های جزئی‌اش تجلی می‌بخشد، هنوز نوعی 'جوهر پویا شده' باقی می‌ماند، این نظام هنوز متضمن سوژه‌مندی (Subjectivity) به معنای حقیقی آن نیست. به بیان چارلز تایلور (که چندان هم رسا نیست)، در این جا ما با تقابلی سروکار داریم میان وجه بیانی / مولد (expressive/ productive) امر مطلق (یعنی زندگی به‌مثابه امری قائم به ذات که خود را از طریق فرایند نامتناهی زایش و تباهی سویه‌هایش تولید و 'بیان' می‌کند) و وجه 'شناختی' آن (امر مطلقی که فقط از طریق معرفت کامل به نفس، خود را فعلیت می‌بخشد). حال چگونه باید این دو وجه را با هم آشتی دهیم.

نخستین پارادوکس آن است که فعالیت یا کنش (قدرت زاینده 'بیان‌گر' یا 'تجلی‌بخش') طرف جوهر است و انفعال طرف سوژه (سوژه در مقام آگاهی، آنچه رخ می‌دهد را 'منفعانه' در نظر می‌گیرد): جوهر معادل پراکسیس یا دخالت فعالانه است؛ در حالی که سوژه همان تئوریا یا شهود انفعالی است. آنچه در این‌جا داریم تقابل هست و باید است، تقابل امر حقیقی (the True) و امر خیر (the Good)؛ لیکن بر خلاف شیوه رایج مفهوم پردازی در باب این تقابل (یعنی شهود انفعالی جوهر به سبک اسپینوزایی در برابر سوژه فعال فیخته‌ای که به صورتی خودانگیخته و خودآیین تمامی محتوای عینی را برمی‌نهد)، هگل این چهار مفهوم را به شیوه‌ای متقاطع به هم ربط می‌دهد: تولید و بارآوری بیانی در جناح جوهر اسپینوزایی است که با شکل‌بخشیدن فعالانه به واقعیت، مستمراً امر خیر را تحقق می‌بخشد؛ در حالی که نگرش بنیادین سوژه همان نگرش معطوف به شناخت است — سوژه می‌کوشد تا آنچه را که حقیقی است مستقر سازد، یعنی خطوط کلی یا محدوده عینیت را مشخص سازد.

البته، راه‌حل هگل در مقام یک ایدئالیست آلمانی، شناخت یا معرفتی است که ذاتاً 'خودانگیخته' است — یعنی معرفتی که فی نفسه در حکم پراکسیس یا کنشی زاینده موضوع و ابژه خویش است، هر چند نه به مفهوم (فیخته‌ای) 'شهود عقلی'، یا به مفهوم معرفتی که مستقیماً موضوعات خود را تولید می‌کند، و نه حتی به مفهوم کانتی، و بعضاً ضعیف‌تر، معرفتی که موضوعات یا ابژه‌هایش را به نحوی استعلایی برمی‌سازد. آدمی حتی وسوسه می‌شود بگوید هگل دقیقاً راه‌حل مخالف را برمی‌گزیند: در سطح محتوای جوهری، 'همه‌چیز از قبل رخ داده است'، به نحوی که معرفت فقط آن را به حساب می‌آورد — به عبارت دیگر، معرفت کنشی صرفاً صوری است که وضعیت اشیاء و امور را ثبت می‌کند؛ لیکن دقیقاً در این مقام — یعنی به منزله کنش صرفاً صوری 'به حساب آوردن' آنچه 'فی نفسه' از قبل آن‌جا است — معرفت

امری 'اجرایی' (**performative**) است، و موجب فعلیت یافتن امر مطلق. پس ما با روایت جدیدی از وحدت عرفانی سروکار نداریم که در آن کنش سوژه با کنش امر مطلق — یا خودخدا — هم‌پوشانی و مطابقت دارد، وحدتی که در آن سوژه خود را به‌مثابه 'حامل امر مطلق' تجربه می‌کند (و از این‌رو در عظیم‌ترین فعل خویش نیز منفعل است، زیرا این امر مطلق است که عملاً از طریق او فعال است)؛ این نوع وحدت عرفانی همان نقطه‌ای است که در آن، اسپینوزاگرایی پویا شده شلینگ به اوج نهایی خود می‌رسد. نکته موردنظر هگل، اما، قطب مخالف این وحدت است: من در عظیم‌ترین *انفعال* خویش، *از قبل فعال* / ام — به‌بیان دیگر، همان 'پاپس‌کشیدنی' که تفکر به‌واسطه آن از ابژه خود 'می‌برد'، از آن 'جدا می‌شود'، فاصله‌ای اخذ می‌کند، به‌نحوی خشن پیوند خود با 'جریان سیال اشیاء و امور' را قطع می‌کند، و در موضع 'ناظری بیرونی' مستقر می‌شود، همین عدم — کنش (**non-act**) بزرگ‌ترین کنش تفکر است، همان قدرت نامتناهی که خلأ یا حفره‌ای در کل خودبسته جوهر ایجاد می‌کند.

همین مسأله در هیئتی دیگر نیز در برابر ما قدم علم می‌کند، در هیئت تقابل میان تأمل 'مبتنی بر برنهادن' (**positing reflection**) و تأمل 'بیرونی'، که در اوایل کتاب دوم منطق هگل مطرح می‌شود. تأمل نوع اول 'هستی‌شناسانه' است، نوعی مفهوم پردازی درباره ذات به‌مثابه همان قدرت مولد/زاینده‌ای که غنای ظواهر و نمودها را 'برمی‌نهد'؛ در مقابل، تأمل بیرونی 'معرفت‌شناسانه' است و مبین نفوذ سوژه در ابژه یا موضوع معرفت — یعنی مبین تلاش سوژه تا، در پس حجاب پدیدارها، شکل اصلی ساختار عقلانی آن‌ها (یعنی ذات‌شان) را تشخیص دهد. بن‌بست بنیادین کل 'منطق ذات' آن است که این دو وجه، 'هستی‌شناسانه' و 'معرفت‌شناسانه'، هیچ‌گاه نمی‌توانند به‌طور کامل هم‌زمان شوند: هیچ راه‌حلی نمی‌تواند مسأله نوسان بین این دو قطب را حل کند — یا نمود به امری 'صرفاً ذهنی' تقلیل می‌یابد

(که بر اساس آن ذات اشیاء و امور نوعی 'امردر خود' دسترسی ناپذیر است و من فقط می‌توانم نمود موهوم آن‌ها را درک کنم)، یا آن‌که خود ذات به امری ذهنی بدل می‌شود ('ذات پنهان اشیاء و امور نهایتاً همان ساخته عقلانی سوژه یا محصول کنش مفهومی اوست' (فقط کافی است فیزیک مادون ذره‌ای معاصر را در نظر آورید که در آن بنیانی‌ترین اجزای تشکیل دهنده واقعیت واجد منزلت وجودی یک فرضیه به‌غایت انتزاعی‌اند، یعنی نوعی پیش‌فرض عقلانی ناب که ما هرگز در تجربه روزمره‌مان، یا خارج از شبکه نظری فیزیک کوانتم، با آن روبه‌رو نمی‌شویم. در این‌جا نیز این تنش از طریق ادغام تأمل بیرونی به‌منزله واسطه‌ای میان شکاف درون و بیرون [ذات و نمود، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی] حل و فصل نخواهد شد، یعنی از طریق ادغام آن در ساختار سراسری کنش خودبرنهنده امر مطلق؛ بلکه راه‌حل در تصدیق این حکم مخالف نهفته است که 'بیرونی' بودن تأمل خود به‌طور مستقیم واجد منزلتی 'هستی‌شناسانه' است — به عبارت دیگر، هر هستنده یا پدیده هستی‌شناختی معین و ایجابی فقط تا آن‌جا می‌تواند در 'این مقام' [یعنی به‌مثابه پدیده‌ای معین] ظاهر شود که امر مطلق نسبت به خود بیرونی باشد؛ یعنی فقط تا آن‌جا که نوعی خلأ یا حفره [نهفته در خود امر مطلق] مانع تحقق و فعلیت یافتن هستی‌شناختی تمام‌عیار آن شود.

'کلیت انضمامی'

حال می‌توانی دریابیم منطق هگل دقیقاً به چه معنایی، به مفهوم مشخصاً کانتی کلمه، منطقی 'استعلایی' باقی می‌ماند — یعنی معنای این سخن چیست که شبکه مفهومی منطق هگل نه امری صرفاً صوری، بلکه بر سازنده خود واقعیت است، واقعیتی که همین منطق ساختار مقوله‌ای آن را توصیف می‌کند. آن‌چه پیشرفت دیالکتیکی رادر منطق هگل به حرکت می‌اندازد،

همان تنش ذاتی نهفته در هر مقوله معین / محدود است: هر مفهومی به طور هم‌زمان ضروری (یعنی به لحاظ درک واقعیت، درک ساختار هستی‌شناختی بنیادین آن، امری الزامی و نادیده‌ناگرفتنی) و غیرممکن است (یعنی نامنسجم و خود - باطل‌کننده است: به محض آن‌که این مفهوم را تماماً و متعاقباً بر واقعیت 'اعمال' کنیم، فرو می‌پاشد و / یا به ضد خود بدل می‌گردد). این تنش / 'تناقض' مفهومی در حکم *spiritus movens* 'خود واقعیت' است: عدم انسجام ذاتی دستگاه مفهومی ما نه فقط نشان‌گر نقص و شکست تفکر ما در درک واقعیت نیست، بلکه این نکته را به صورت غایی اثبات می‌کند که تفکر ما صرفاً در حکم نوعی بازی منطقی نیست که ما بدان سرگرمیم، بلکه این قدرت را دارد که به خود واقعیت دست یابد و اصل ساخت‌دهنده نهفته در بطن واقعیت را بیان کند.

البته دلیل اصلی این هم‌پوشی و تطابق معماوار ضرورت و امتناع یا عدم امکان چیزی نیست مگر مفهوم کلیت معطوف به خود (*self-relating*) که بر جزء استثنایی بر سازنده‌اش استوار است. چرا سکه‌های پنج سنتی بزرگ‌تر از سکه‌های ده سنتی‌اند؛ این استثنا بر قاعده‌ای عمومی که بر اساس آن اندازه سکه‌ها تابع ارزش آن‌هاست، از کجا ناشی می‌شود؟ کارل وان هت ریو، زبان‌شناس مشهور هلندی، محقق ادبی، و ناقد پوپری روان‌کاوی و واسازی، منطق قاعده و استثنا را در هیئت آنچه خود به کنایه 'حدس ریو' نامیده است، صورت‌بندی کرده است: در عرصه قواعد نمادین، منطق ابطال‌پذیری پوپر باید سروسره شود - به عبارت دیگر، استثنایی که ما باید جستجویش کنیم، نه فقط قاعده را باطل نمی‌کند، بلکه مؤید آن است. ریو علاوه بر ارائه مثال‌های برگرفته از شماری از فعالیت‌های نمادین قاعده‌مند (در بازی شطرنج، قلعه‌بستن همان استثنا یا حرکت استثنایی است که منطق بنیادین سایر حرکت‌های ممکن را نقض می‌کند؛ در بازی‌های با ورق، غالباً یک ترکیب یا دست استثنایی با ارزش پایین وجود دارد که در برابر قوی‌ترین و

بالاترین دست نیز برنده محسوب می‌شود؛ و از این قبیل) استدلال خویش را بر زبان‌شناسی متمرکز می‌کند: در دستور زبان، وجود یک استثنای خاص لازم است تا آن قاعده کلی که ما در تقابل با مورد استثنایی از آن پیروی می‌کنیم، آشکار شود (و در نتیجه ما نسبت بدان حساس شویم): قاعده نمی‌تواند وجود داشته باشد اگر استثنایی در کار نباشد که قاعده بتواند در تقابل با آن خود را مشخص و متمایز سازد؛ این موارد استثنایی معمولاً به مثابه امور به اصطلاح بی‌اثر کنار گذاشته می‌شوند، به مثابه بی‌نظمی‌هایی 'غیرعقلانی' که یا نتیجه نفوذ یک زبان همسایه بیگانه‌اند و یا بازمانده‌هایی از شکل‌های زبانی قدیمی‌تر. برای مثال، در زبان لاتین هر گاه فعلی با *or* ختم شود، معمولاً مبین فعلی مجهول یا انفعالی است: *Laudo* یعنی 'ستایش می‌کنم' *Loudor* یعنی 'ستایش می‌شوم' و از این قبیل؛ اما، در نهایت شگفتی، *Loyuor* به معنی 'می‌گویم' است، نه 'گفته می‌شوم'!

به بیان هگلی، این گونه استثناها لازم‌اند، اگر بناست قواعد، به عوض یک امر 'در-خود' طبیعی صرف، 'برای-خود' شوند — یعنی اگر بناست که قواعد 'مورد توجه' قرار گیرند و 'در این مقام'، به عنوان قاعده، درک شوند. به همین دلیل، هر تلاشی برای توضیح این استثناها و/ یا تخلفات از طریق توسل به نفوذ زبان‌های همسایه یا شکل‌های پیشین همان زبان، نارسا و ناکافی است: این گونه پیوندهای علی بی‌تردید 'به لحاظ تاریخی' دقیق‌اند؛ اما برای آن‌که مؤثر و عملی شوند، نخست باید نوعی نیاز ذاتی نهفته در نظام موجود را برآورده سازند (نظیر مورد تأسف بار 'بازمانده‌های گذشته بورژوازی' که در کشورهای کمونیستی سابق همواره به عنوان بهانه‌ای برای توجیه همه مصایب و خرابی‌های جامعه سوسیالیستی موجود مطرح می‌شد؛ تو گویی این 'بازمانده‌ها' در متن عدم انسجام و تناقضات همین وضعیت سوسیالیستی موجود نقشی ضروری ایفا نمی‌کردند و بقایشان از همین امر ناشی نمی‌شد). در این زمینه مثال‌ها فراوان‌اند: جامعه فایده‌گرای بورژوازی محتاج نوعی

اشرافیت در مقام استثناست تا از این طریق موضع اساساً فایده‌گرای خویش را عیان سازد، و غیره و غیره...

در باب رابطه امر کلی با محتوای خاص یا جزئی‌اش سه روایت اصلی وجود دارد.

۱- مفهوم رسمی و رایج کلیت خنثی، که نسبت به محتوای خاص خود بی‌تفاوت و بی‌اعتناست: می‌اندیشم (*Cogito*) دکارتی، همان جوهر متفکر خنثایی است که نزد همه آدمیان مشترک و نسبت به جنسیت بی‌تفاوت است، و در این مقام مبنای فلسفی برابری سیاسی دو جنس را تشکیل می‌دهد. از این چشم انداز، این واقعیت که صور گوناگون توصیف می‌اندیشم در فلسفه مدرن به واقع گویای غلبه صفات مردانه است، ناسازگاری‌ای ناشی از اوضاع و احوال تاریخی است: در فلسفه دکارت، کانت، هگل، و دیگران، می‌اندیشم نوعی 'پروژه ناتمام' باقی ماند؛ پیامدهای آن تا به انتها بررسی و بیان نشدند (برای مثال، وقتی مابعد دکارتی‌هایی نظیر مالبرانش، این سخن را تکرار می‌کردند که زنان نمی‌توانند به روشنی فکر کنند و بسی بیش از مردان از حواس خویش تأثیر می‌پذیرند، این عمل ایشان صرفاً در حکم پیروی از پیش‌داوری‌های جامعه عصر خودشان بود).

۲- قرائت رایج مارکسیستی یا قرائت 'نشانه‌ای' ('symptomatic') مبتنی بر نقد ایدئولوژی، که نه فقط حضور غالب برخی ویژگی‌ها و صفات مردانه را در پس کلیت می‌اندیشم تشخیص می‌دهد ('می‌اندیشم عملاً' نشانه‌ای است برای مرد سفیدپوست مذکر مردسالار متعلق به طبقات بالا)، بلکه، در قوی‌ترین روایت‌اش، حتی مدعی می‌شود که نفس‌کنش کلی‌ساختن (*universalization*)، یا زدودن تفاوت‌های خاص و جزئی — یعنی خود شکل کلیت انتزاعی — به لحاظ جنسیتی خنثی نیست، بلکه ذاتاً 'مذکر' است، زیرا این کنش معرف نگرش سلطه‌گرای انسان

مذکر مدرن است، آن‌هم به‌نحوی که تفاوت جنسی صرفاً مبین وجود دو نوع یا دو گونه از جنس انسان نیست، بلکه متضمن دو وجه متفاوت تحقق و کارکرد نفس رابطه میان امر کلی و امر جزئی است.

۳- اما روایت سومی نیز وجود دارد، که به صورتی مفصل از سوی ارنستو لاکلائو تدقیق و صورت‌بندی شده است: "امر کلی تهی است، لیکن دقیقاً در مقام امری تهی همواره - از - قبل پُر شده است، یعنی توسط نوعی محتوای خاص و حادث که به مثابه معرف امر کلی عمل می‌کند، هژمونیزه (hegemonized) شده است - در یک کلام، هر امر کلی صحنه نبردی است که در آن شمار کثیری از محتواهای خاص برای دست‌یابی به هژمونی می‌جنگند. (اگر می‌اندیشم به‌نحوی ضمنی مردان را بر زنان رجحان می‌بخشد، این امر نوعی فاکت ابدی ثبت شده در ذات آن نیست، بلکه چیزی است که می‌توان آن را از طریق مبارزه هژمونیک تغییر داد.) تمایز میان این روایت سوم و روایت نخست آن است که در روایت سوم جایی برای هیچ نوع محتوای امر کلی که عملاً خشی و، در این مقام، نزد همه زیرگونه‌های [این کل] مشترک است، وجود ندارد (ما هرگز نمی‌توانیم در وجهی مطلقاً یکسان، هیچ ویژگی یا صفتی را تعریف کنیم که نزد همه آدمیان مشترک است): هرگونه محتوای ایجابی یا مثبت امر کلی، نتیجه و محصول حادث مبارزه هژمونیک است - امر کلی، فی‌نفسه، مطلقاً تهی است.

در حین پذیرش این موضع سوم، باید بر آن شکاف یا برش موجود در محتوای خاص و جوهری تأکید کنیم که هر امر کلی از طریق آن خود را شکل می‌بخشد. به بیان دیگر: پارادوکس مفهوم حقیقتاً هگلی امر کلی آن است که امر کلی نه یک چارچوب خشی برای شمار کثیر محتواهای خاص، بلکه امری ذاتاً مقسم است که محتوای جزئی خویش را دوپاره می‌کند: امر کلی همواره خود را در هیئت این یا آن محتوای جزئی تصدیق می‌کند،

محتوایی که با حذف همه محتوای دیگر به مثابه اموری صرفاً جزئی، مدعی می‌شود که خود تجسم مستقیم امر کلی است.

حال باید پرسید، پس این 'کلیت انضمامی' هگلی چیست، اگر به راستی متضمن برشی چنین ریشه‌ای است — اگر معادل پیکربندی ارگانیک آن کلی نیست که در آن هر عنصری نقش یکتا و خاص، اما تعویض‌ناپذیر خویش را ایفا می‌کند؟ شاید در این جا ارائه مثالی از قلمرو موسیقی به روشن‌تر شدن مسأله کمک کند. مفهوم یک کنسرتو برای ویولن را در نظر بگیرید: چه وقت، و به چه نحو، ما آن را یک 'کلیت انضمامی' واقعی تلقی می‌کنیم؟ در چه حالی آن را صرفاً به شکل‌های خاص‌اش (کنسرتو ویولون کلاسیک، کنسرتوهای رومانتیک عظیم از مندلسون و چایکوفسکی گرفته تا سیبلیوس، و سایر اشکال) تقسیم نمی‌کنیم، بلکه 'انواع' یا 'مراحل' آن را تلاش‌های متعددی می‌انگاریم که هدفشان به چنگ آوردن و درک — یا تعیین کردن، شکل‌بخشیدن، و کلنجاررفتن با نفس کلیت این مفهوم است. این نکته‌ای به نقد بامعناست که کنسرتوهای موتسارت برای ویولن حدوداً آثاری شکست خورده و ناقص‌اند (دست‌کم بر اساس معیارهای بالای خود او، و در قیاس با کنسرتوهایش برای پیانو) — تعجبی ندارد که محبوب‌ترین قطعه‌ای که او برای ویولن و ارکستر نوشت، *Sinfonia concertante* اوست که به واقع باید آن را جانوری غریب انگاشت (در این قطعه ویولن هنوز رخصت نمی‌یابد تا در تقابل با ارکستر نقشی مستقل به عهده گیرد، در نتیجه سر و کار ما با یک سمفونی در وجهی 'هماهنگ' یا 'کنسرتوای' ('concerting') است، نه با یک کنسرتو ویولن حقیقی).

دلیل این امر احتمالاً از این واقعیت ناشی می‌شود که، به گفته آدورنو، ویولن، بسی بیش از پیانو، معادل ساز موسیقایی غایی و تجلی سوژه‌مندی است: بدین سان یک کنسرتو برای تک ویولن، به واسطه تعاملی که میان ویولن و ارکستر برقرار می‌سازد، احتمالاً معرف حداعلای تلاش موسیقایی

برای بیان چیزی است که ایدئالیسم آلمانی آن را تعامل میان سوژه و جوهر نامید؛ شکست موتسارت گواه این واقعیت است که دنیای او هنوز دنیای تصدیق ریشه‌ای سوژه‌مندی یا ذهنیت (Subjectivity) نبود، امری که فقط بعدها با بتهوون رخ داد. اما با ظهور یگانه کنسرتوای که بتهوون برای ویولن سرود، وضع به غایت بغرنج و مسأله‌دار می‌شود: او، به‌نحوی نه چندان غیرمنصفانه، متهم شد که خط ملودیک اصلی در موومان اول را به شیوه‌ای بیش از حد تکراری مورد تأکید قرار داده و بدین‌سان تا یک قدمی ابتذال موسیقایی (musical Kitsch) پیش رفته است — در یک کلام، توازن میان ویولن و ارکستر، میان سوژه و جوهر، از هم‌اینک به‌واسطه زیاده‌روی ذهنی (subjective) به هم خورده است. پاسخ درست به این زیاده‌روی نیز (باز هم یگانه) کنسرتو برای ویولن برامس است، که به‌نحوی کاملاً در خور و به جا، به‌عنوان 'کنسرتو علیه ویولن' توصیف شد: در این اثر، این وزن سنگین و سمفونیک ارکستر است که نهایتاً صدای تنها و تک ویولن را فرو می‌بلعد، با حرکت بیانی آن می‌جنگد و آن را خرد می‌کند، و سرانجام آن را به یک عنصر در میان همه عناصر بافت سمفونیک تقلیل می‌دهد.

شاید آخرین حلقه در این تحول هنری، 'کنسرتو برای ارکستر' بارتوک بود (یعنی کنسرتو فقط برای ارکستر، بدون آن‌که هیچ ساز منفردی فرصت یابد در مقام حامل یک صدای تک سر بلند کند)، پاسخی راستین به 'کنسرتو بدون ارکستر' شومان (که باید آن را دقیق‌ترین فرمول برای لغزش شومان به درون جنون دانست، یعنی به درون انزوایی روان‌پریشانه که به تدریج آدمی را از هر جای پایی در 'دیگری بزرگ'، در نظم نمادین جوهری، محروم می‌کند). وجه مشترک همه این مثال‌ها آن است که هر یک از آن‌ها نه فقط موردی جزئی یا خاص از مفهوم کلی 'کنسرتو برای ویولن'، بلکه در عین حال تلاشی خطیر برای ساختن معنا یا موضعی خاص در ارتباط با نفس کلیت این مفهوم است: هر بار، این مفهوم کلی به شکلی خاص 'مختل' می‌شود — یعنی انکار می‌گردد،

زیرو رو می‌شود، و به واسطه تأکید افراطی بر یکی از قطب‌هایش از حالت توازن خارج می‌شود. به بیان موجز، کنسرتو برای ویولنی که به طور کامل 'مفهوم خود را تحقق بخشد' (یعنی دیالوگی که زاینده تنشی مولد و آشتی میان ویولن و ارکستر، سوژه و جوهر باشد) هیچ گاه وجود نداشته است: هر بار نوعی مانع نامرئی از تحقق کامل مفهوم جلوگیری می‌کند. (این مانع ذاتی که از تحقق بی‌واسطه مفهوم جلوگیری می‌کند نام دیگری برای امر واقعی لاکانی است.) در این جا با مثال دیگری از 'کلیت انضمامی' هگلی سروکار داریم: فرایند یا دنباله‌ای از تلاش‌های خاص که مفهوم کلی خنثی را صرفاً به تصویر نمی‌کشند، بلکه با آن دست و پنجه نرم می‌کنند، و پیچش خاصی درش ایجاد می‌کنند — بنابراین امر کلی کاملاً درگیر فرایند تحقق صور خاص تجسم خویش است؛ به عبارت دیگر، این موارد خاص یا جزئی به نحوی سرنوشت خود مفهوم کلی را تعیین می‌کنند.^{۱۲}

برای آنانی که هنوز قرائت ضدهگلی آلتوسر از مفهوم فراتعین (*overdetermination*) به مثابه مقوله کلیدی دیالکتیک مارکسیستی را به یاد می‌آورند، این نکته که جدل آلتوسر علیه مفهوم هگل از کلیت بی‌ربط و گمراه‌کننده است، کشفی غافلگیرکننده نخواهد بود: آن خصیصه‌ای که آلتوسر بر آن به مثابه مشخصه اصلی فراتعین تأکید می‌کرد (یعنی این امر که در هر منظومه خاصی، کلیت موردنظر، به واسطه مجموعه منحصر به فرد شرایط انضمامی 'فرا تعین می‌یابد' یا طعم و چرخشی خاص کسب می‌کند — به بیان دیگر، این که در دیالکتیک مارکسیستی استثنا همان قاعده است، و ما هیچ گاه با چیزی به نام تجسم مناسب و درخور کلیت روبه‌رو نمی‌شویم) دقیقاً همان خصیصه بنیادین کلیت انضمامی هگلی است. پس کافی نیست مدعی شویم که کلیت انضمامی به میانجی بافتی از منظومه‌های خاص پیکربندی می‌شود، به میانجی بافتی از وضعیت‌ها که در آن ها یک محتوای مشخص مفهوم کلی را هژمونیزه می‌کند؛ بلکه باید این نکته را نیز در نظر داشته باشیم که همه این

تجسم‌ها یا مثال‌های خاصِ کلیت مورد بحث، داغ شکست غایی خویش را برچهره دارند: هر یک از چهره‌های تاریخی کنسرتو برای ویولن بیش از هر چیز گویای شکست در تحقق 'مفهوم' کنسرتو برای ویولن به نحوی کامل و رساست. بدین سان 'کلیت انضمامی' هگلی دربرگیرنده امر واقعی نوعی عدم امکان یا محال اساسی است: کلیت 'انضمامی' است، ساخت یافته به مثابه بافتی از چهره‌ها و پیکرهای خاص یا جزئی، دقیقاً از آن رو که هیچ‌گاه نمی‌تواند به پیکری دست یابد که برای [بیان] مفهوم آن رسا و کافی است. به همین دلیل است که، به قول هگل، جنس (genus) کلی همواره یکی از انواع (species) خویش است: کلیت تا آن جا وجود دارد که شکافی در کار باشد، حفره‌ای در بطن محتوای خاصِ کلیت موردنظر، یعنی تا آن جا که در میان انواع یک جنس، همواره جای یکی از انواع خالی است: یعنی همان نوع یا گونه‌ای که می‌توانست خود جنس را به صورتی درخور و کامل تجسم بخشد.

'به عوض نخواستن هیچ چیز...'

آن مفهومی که به بهترین وجه ضرورت وجود یک انتخاب 'کاذب' ('یک طرفه'، 'انتزاعی') را در جریان یک فرایند دیالکتیکی اثبات می‌کند، همان مفهوم 'دلبستگی لجوجانه' است: این مفهوم سراپا مبهم در سراسر پدیدارشناسی هگل دست‌اندرکار است. این مفهوم، از یک سو، معرف دلبستگی بیمارگونه به یک محتوا (علاقه، منفعت، ابژه، لذت...) خاص است که وجدان اخلاق‌گرای دآوری‌کننده آن را مکروه می‌شمارد. موضع هگل با محکوم کردن صاف و ساده چنین دلبستگی‌ای فاصله بسیار دارد: او بارها و بارها بر این نکته تأکید می‌گذارد که چنین دلبستگی‌ای در حکم امر پیشینی هستی‌شناختی یک کنش است: [زیرا به واقع] کنش فرد قهرمان (یا سوژه فعال)، که او به واسطه آن توازن اجتماعی- اخلاقی کلیتِ آداب و رسوم را

برهم می‌زند، از سوی اجتماع وی همواره و ضرورتاً به‌مثابه یک جنایت تجربه می‌شود. از سوی دیگر، یک 'دلبستگی لجوجانه' به غایت مهلک‌تر، دلبستگی آن سوژه دآوری‌کننده غیرفعالی است که به‌نحوی بیمارگونه به معیارهای اخلاقی انتزاعی خویش دلبسته باقی می‌ماند و بر مبنای آن معیارها، هر کنشی را به‌عنوان جنایت محکوم می‌کند: این نوع چسبیدن لجوجانه به معیارهای اخلاقی انتزاعی، که به ما مشروعیت می‌بخشد تا هر ذهنیت فعالی را مورد قضاوت قرار دهیم، شکل غایی و نهایی شر است.

تا آن‌جا که به تنش میان هویت خاص قومی و کلی‌گرایی مربوط می‌شود، 'دلبستگی لجوجانه' به‌طور هم‌زمان گویای دو چیز است: چسبیدن سوژه به هویت قومی خاص خویش، که او تحت هیچ شرایطی حاضر به رهاکردن آن نیست، و اشاره‌ای مستقیم به کلیت انتزاعی به‌مثابه آن چیزی که یکسان باقی می‌ماند، یعنی همان چارچوب ثابت تغییرناپذیر در متن تغییر کلی همه محتوای خاص یا جزئی. البته پارادوکس یا معمای دیالکتیکی واقعی آن است که اگر سوژه بخواهد خود را از دل محتوای جوهری کلیت قومی خاص خویش بیرون کشد، چاره‌ای ندارد مگر چسبیدن به یکی از ویژگی‌های شخصی خویش در مقام محتوایی اساساً حادث و تصادفی. به همین دلیل، 'دلبستگی لجوجانه' هم‌زمان در حکم مقاومت در برابر تغییر و وساطت-کلی‌شدن، و در حکم همان عاملی است که این تغییر را موجب می‌شود: هنگامی که من، بدون توجه به شرایط و اوضاع و احوال، لجوجانه خود را به یک ویژگی خاص تصادفی دلبسته می‌کنم که هیچ ضرورت درونی مرا بدان مقید نمی‌سازد، این دلبستگی 'بیمارگونه' مرا قادر می‌سازد تا خود را از غرق‌شدن در زمینه حیاتی (life-context) خاص خودم خلاص کنم. هگل این امر را 'حق نامتناهی سوژه' می‌نامد: به خطر انداختن همه چیز، تمامی محتوای جوهری‌ام، فقط به‌خاطر یک ویژگی یا عادت شخصی بی‌اهمیت که از قضا برای من مهم‌تر از هر چیز دیگری است. بنابراین پارادوکس در این واقعیت نهفته است

که برای من دست‌یابی به امر کلی- برای-خود (the Universal-for-itself) فقط از طریق نوعی دلبستگی لجوجانه به یک محتوای خاص تصادفی ممکن می‌گردد، محتوایی که به‌منزله یک 'متغیر منفی' عمل می‌کند، به‌منزله چیزی فی‌نفسه بی‌تفاوت و سراپا غیرشاخص که معنای آن به‌تمامی در این واقعیت خلاصه می‌شود که به اراده و خواست دل‌بخواهی سوژه تجسم می‌بخشد ('این را می‌خواهم چون می‌خواهم‌اش'، و هرچه این محتوا ناچیزتر و بی‌اهمیت‌تر باشد، خواست من هم قطعی‌تر می‌شود). البته این ویژگی شخصی فی‌نفسه امری تصادفی و بی‌اهمیت است: نوعی مجاز مرسل (metonymy) برای خلا، برای نیستی - خواستن این x شکلی از 'خواستن نیستی' است.

و البته قطب بی‌واسطه مخالف این 'دلبستگی لجوجانه' در مقام تجلی و بیان اعلای خود-خواهی سرسختانه سوژه، چیزی نیست جز انضباط (discipline). تصور وجود قدرتی شکل‌دهنده در بطن انضباط (دقیقاً در بعد 'تروماتیک' آن در مقام اطاعت از یک مناسک 'مکانیکی' کور و بی‌معنا) جزئی مهم و اساسی در مفهوم هگلی سوژه‌مندی بود. هگل در نطق اختتامیه خویش در پایان سال تحصیلی، در مقام مدیر دبیرستان نورمبرگ، بر ضرورت قدم‌روی مکانیکی در خدمت نظام، و برآموزش زبان لاتینی، تأکید گذاشت. جایگاه عجیب لاتین نکته‌ای خصوصاً جالب توجه است: چرا لاتین، و نه یونانی، زبان سراسری مغرب زمین شد؟ یونانی همان زبان اسطوره‌ای 'خاستگاه‌ها' است، برخوردار از معنایی کامل؛ در حالی که لاتین 'مکانیکی' و دست دوم است، نوعی زبان تقلیدی که در متن آن، غنای آغازین معنا از دست‌رفت (حکمی که هایدگر بارها و بارها تکرارش می‌کند). پس این نکته‌ای به غایت مهم است که، لاتین، و نه یونانی، به رسانه عام و کلی شدن غرب بدل گشت.^{۱۳} چرا؟

مسئله صرفاً آن نیست که این قدم‌روی مکانیکی، این قابلیت اطاعت از قواعد بی‌معنا، زمینه را برای فعالیت معنوی خودآیین و بامعنا در مراحل

بعدی فراهم می‌آورد (آدمی باید نخست قواعد دستور زبان و آداب معاشرت را بیاموزد و بدان‌ها خو کند، تا سپس بتواند آزادانه سرگرم فعالیت خلاق 'والا تر' شود) و از این‌رو متعاقباً 'تعالی' [aufgehoben] خواهد یافت و صرفاً به مبنایی نامرئی برای کنشی والا تر بدل خواهد شد. بلکه نکته اصلی و حیاتی آن است که بدون این بیرونی کردن ریشه‌ای، بدون این قربانی کردن هرگونه محتوای معنوی جوهری و درونی، سوژه در بستر و مقید به جوهر خویش باقی می‌ماند و نمی‌تواند به مثابه نفی ناب معطوف به خود ظاهر شود. یگانه معنای نظری (speculative) راستین مناسک بیرونی بی‌معنا در طرد و رها ساختن ریشه‌ای کل محتوای جوهری و 'درونی' حیات معنوی من نهفته است؛ فقط از طریق چنین رها ساختنی است که من در مقام سوژه ناب گفتن (enunciation) ظاهر می‌شوم، سوژه‌ای که دیگر به هیچ نظم مثبتی دلبسته نیست و در هیچ زیست - جهان خاصی ریشه ندارد. پس هگل نیز، هم‌چون لوکو، بر وجود پیوندی نزدیک میان انضباط و سوژه شدن (subjectivization) تأکید می‌گذارد، هر چند که او پیش‌بینی حدوداً متفاوت بدان می‌افزاید: سوژه برخاسته از کنش‌های انضباطی نه آن 'روحی که اسیر تن شده است'، بلکه - اگر بتوان خطر این صورت‌بندی را پذیرفت - سوژه‌ای بی‌روح است، سوژه‌ای محروم شده از ژرفای 'روح' خویش.^{۱۴}

بنابراین نکته مورد نظر هگل دقیقاً نقطه مقابل آن چیزی است که معمولاً به او نسبت داده می‌شود: فعالیت 'مکانیکی' مشهود در قدم‌روی بی‌معنا و اطاعت کورکورانه هیچ‌گاه نمی‌تواند به‌طور کامل تعالی یافته و به عمل معنوی و 'والا تر' تولید معنا بدل شود - نه به سبب وجود آن پس‌مانده تقلیل‌ناپذیر سکون و لختی مادی بلکه، برعکس، دقیقاً به منظور تضمین خودآیینی سوژه در قبال محتوای جوهری خویش: 'تعالی' کامل مناسک انضباط به محتوای معنوی (یا به زبان لاکانی: تعالی کامل ماشین نمادین به معنا) معادل فرورفتن کامل سوژه در جوهر خواهد بود. تا آن‌جا که مناسک

مکانیکی بی معنا سوژه را وامی دارد تا خود را از هرگونه محتوای جوهری دور سازد، سوژه باید هر ار چندگاهی با ضربه‌ای ناگهانی از غرق شدن خودپسندانه در کلیت جوهری معنا به درآید و با خلأ نیستی یا نفی ناب روبه‌رو شود — این امر، به گفته هگل، همان نقشی است که جنگ ایفا می‌کند، نقشی که از دید او دقیقاً تا آنجا ضروری است که متضمن نابودی و قربانی‌شدنی بی معناست که به نوبه خود بنیان خودپسندی و بلاهت نهفته در اعمال روزمره ما را متزلزل می‌کند. در این جا نیز هگل باید، مجدداً، با لاکان تکمیل شود: آنچه سوژه را وامی دارد تا این بی‌معنایی نهفته در مناسک انضباط — نفس را تاب آورد، کیف مازاد تولید شده توسط آن است. به عبارت دیگر، اضافه و متمم‌شدن مناسک بی معنا به کلیت معنوی چیزی نیست مگر همان متمم‌شدن ابژه کوچک *a* (*objet petit a*) به حوزه معنا: این امر گواه این واقعیت است که هگل به هیچ‌وجه پیرو 'ایدئالیسم معناشناختی' نبود، و به خوبی به این نکته واقف بود که چگونه خود عرصه معنا هرگز نمی‌تواند به فروبستگی کامل نائل شود و خود را بر مبنای نوعی حلقه خود-مرجع مستقر سازد — این عرصه باید بر نوعی 'پس‌مانده تجزیه‌ناپذیر' کیف (*jouissance*) اتکا کند که خود محصول عمل مکانیکی کورکورانه است.* همین امر،

*. در این جا بد نیست متذکر شویم که این 'عمل مکانیکی کورکورانه' صرفاً نام دیگری برای مفهوم 'رانه' (*drive*) در روان‌کاوی فرویدی است: نوعی حرکت یا مناسک تکراری، یکنواخت، و 'بی‌معنا' که فقط موجد کیف (یا لذت مازاد بر لذت، لذت آمیخته به درد) است. هگل با متصل‌ساختن این 'انضباط مکانیکی' با مضمون مرگ، عملاً از قبل نظریه فروید درباره 'رانه مرگ' و نقش تعیین‌کننده آن در 'ورای اصل لذت' را پیشگویی می‌کند. رانه در مقام چرخشی تکراری و بی‌پایان به دور ابژه، حاکی از آن است که حرکت به‌سوی مقصد (حقیقت، میل، لذت) جایگزین خود مقصد می‌شود. این امر عمیقاً یادآور توصیف فلسفه از خصلت انعکاسی (*reflexive*) سوژه یا آگاهی است (برای مثال، تعریف کانتی-فیخته‌ای از جوهر آزادی به‌مثابه حرکت به‌سوی آزادی، و بسیاری موارد دیگر). هگل صرفاً این مضمون فلسفی را 'خودآگاه' یا 'برای خود' می‌کند. ایده هگلی — لاکانی

به نحوی بارز، در مورد دین نیز صدق می‌کند، به ویژه در پیوندش با استدلال و تعقل فلسفی: آیا دعا 'والا ترین' مثال کنش مکانیکی-تکراری نیست که غایت‌اش (همان‌طور که هگل در درس‌نامه‌های فلسفه دین تأکید می‌کند) ارضای خویش، یعنی کیف یا خلسه است؟

امتیاز توصیف هگل از کنش‌های انضباطی بر توصیف فوکو آن است که هگل، به تعبیری خاص، تکوین استعلایی انضباط را توضیح می‌دهد، آن‌هم با پاسخ‌گویی به این پرسش که: آنچه سرانجام سوژه (یا 'فرد' به مفهوم آلتوسری آن) خواهد شد، چگونه و چرا به انضباط قدرت و اثر شکل‌دهنده آن داوطلبانه گردن می‌نهد؟ چگونه و چرا به خود اجازه می‌دهد گرفتار آن شود؟ البته، پاسخ هگل همان ترس از مرگ است، آن ارباب مطلق: از آن‌جا که هستی جسمانی من تابع فساد طبیعی است، و از آن‌جا که من نمی‌توانم از شر جسم خلاص شوم و آن را به‌تمامی نفی کنم، یگانه کاری که از من برمی‌آید تجسم‌بخشیدن به نفی است: من به‌عوض نفی مستقیم جسم خویش، هستی جسمانی‌ام را در مقام سلبی کردن، مطیع کردن، خوار کردن، و منضبط کردن دائمی جسم خویش می‌زییم... از این‌رو زندگی مبتنی بر انضباط شکل‌دهنده — یعنی آن‌چه هگل *Bildung* می‌نامدش — تلاشی است برای خشتی کردن مازاد جوهر-حیاتی در من، تلاشی برای آن‌که زندگی واقعی‌ام را چنان سپری کنم که گویی از قبل مرده‌ام، برای دست رد زدن به سینه آن میل که 'مرا و امی دارد خود را زنده احساس کنم'. چهره ملموس آن اربابی که عملاً به من ستم می‌کند نهایتاً چیزی نیست مگر معرف یا جانشینی برای نفی ریشه‌ای نهفته در مرگ یا همان ارباب مطلق. این امر توضیح‌دهنده

پیوند میان رانه مرگ با برساخته‌شدن سوژه، بدان معنی است که چرخیدن تکراری و بی‌وقفه به دور مرگ، یا به زبان هگلی، 'سرکردن با امر منفی'، پیش‌فرض سوژه‌شدن است، پیش‌فرضی که سوژه خودش آن را با کنشی اجرایی (performative) و معطوف به گذشته (retroactive) برمی‌نهد.

وضعیت چاره‌ناپذیر فرد مبتلا به روان رنجوری وسواسی است، کسی که تمام زندگی‌اش را به‌مثابه انتظار برای تحقق لحظه مرگ ارباب سامان می‌بخشد، زمانی که سرانجام قادر خواهد بود کاملاً زنده شود و از زندگی لذت ببرد؛ ولی البته هنگامی که ارباب فرد روان رنجور به‌واقع می‌میرد، ضربه یا تأثیر ناشی از مرگ او دقیقاً مخالف این است: فرد وسواسی [در این لحظه] با خلأ مرگ روبه‌رو می‌شود، یعنی با آن ارباب مطلق که در پس چهره ارباب واقعی به کمین نشسته بود.

آن‌چه هگل از قبل بدان اشاره می‌کند، و لا‌کان به تفصیل بسطش می‌دهد، آن است که چگونه این طرد جسم، طرد لذات جسمانی، لذت خاص خود را تولید می‌کند — که دقیقاً همان چیزی است که لا‌کان آن را کیف-مازاد می‌نامد. «انحراف» بنیادین اقتصاد شهوانی (Libidinal) آدمی در این نکته نهفته است که هرگاه نوعی فعالیت لذت‌بخش ممنوع و «سرکوب» می‌شود، حاصل کار صرفاً یک زندگی مبتنی بر اطاعت از قانون و محروم از هرگونه لذت نیست — بلکه اعمال قانون خود محملی برای سرمایه‌گذاری شهوانی، یا واجد بار شهوانی می‌شود، به‌نحوی که کنش ممنوع‌ساختن لذت خاص خود را ایجاد می‌کند. برای مثال، هگل در رابطه با فرد زاهد بر این نکته تأکید می‌گذارد که چگونه تلاش‌های بی‌پایان وی برای کشتن و خوارکردن جسم خویش به منبعی برای کسب کیف منحرف افراطی بدل می‌شود: نفس طردکردن ارضاء شهوانی به منبع مستقلی برای ارضاء بدل می‌شود، و این همان «رشوه‌ای» است که بنده را وامی‌دارد بندگی خویش را بپذیرد.

بنابراین مسأله کلیدی چیزی نیست مگر امکان غریب چرخش یا تبدیل دیالکتیکی نفی کردن جسم به نفی تجسم یافته، امکان سرکوب کردن شوقی شهوانی به واسطه کسب ارضاء شهوانی از خود همین عمل سرکوب. این رمز و راز همان رمز و راز مازوخیسم است: نفس طرد و انکار خشن ارضاء اروتیک چگونه می‌تواند خود امری اروتیک شود؟ سرمایه‌گذاری شهوانی

چگونه می‌تواند علاوه بر جداکردن خود از هدف مستقیم‌اش، به نفس‌کنشی که مخالف این هدف است انتقال یابد؟ و البته نام فرویدی این «انفصال پذیری» آغازین تکانه اروتیک از ابژه «طبیعی»‌اش، نام فرویدی توانایی آغازین تکانه اروتیک در انتقال دلبستگی‌اش از یک ابژه به ابژه‌ای دیگر، چیزی نیست مگر رانه مرگ. نیچه در کتاب *تبارشناسی اخلاق*، به منظور توضیح و تبیین انکار نیهیلیستی خواست مصرانه زندگی، تمایز مشهور میان اصلاً نخواستن و خواستن خود نیستی را مطرح کرد: نفرت نیهیلیستی «طغیانی است علیه بنیادی‌ترین پیش‌فرض‌های زندگی؛ و با این حال، این نفرت یک خواست [یک اراده] است و باقی خواهد ماند!... آدمی درتقابل با نخواستن هیچ چیز، حتی خود نیستی را طلب می‌کند.»^{۱۵} در این جا باید یادآور شویم که لاکان (که در سایر موارد نیچه را نادیده می‌گیرد) در تعریف خویش از بیماری آنورکسیای هیستریک (*hysterical anorexia*)^{*} به‌طور ضمنی به همین تمایز اشاره می‌کند: سوژه مبتلا به آنورکسیا صرفاً از غذا خوردن سرباز نمی‌زند؛ بلکه او در واقع خود نیستی یا هیچ را می‌خورد. از دید لاکان، میل بشری (درتقابل با غریزه حیوانی) همواره، در اساس، به میانجی رجوع و اشاره به نیستی شکل می‌گیرد: علت- ابژه حقیقی میل (درتقابل با ابژه‌هایی که نیازهای ما را ارضاء می‌کنند)، بنا به تعریف، نوعی 'مجاز مرسل برای فقدان' است، نوعی جایگزین برای نیستی (و به همین دلیل است که از دید لاکان، ابژه کوچک a در مقام علت- ابژه میل، همان ابژه کم‌شده آغازین است: مسأله فقط آن نیست که ما به این ابژه میل می‌ورزیم زیرا از دست‌رفته است — این ابژه خود چیزی نیست مگر تحقق ملموس و ایجابی از دست‌رفتگی یا خسران).

*. آنورکسیا، مرکب از دو واژه یونانی 'an' ('بدون') و 'rexia' ('تغذیه') نام نوعی بیماری روانی است که در آن فرد بیمار از خوردن و نوشیدن امتناع می‌کند.

بدین‌سان بازمی‌گردیم به معضلهٔ 'دلبستگی لجوجانه'، زیرا نکته‌ای که در نظر داشتن آن مطلقاً حیاتی است، وجود وابستگی متقابل میان جدایی‌پذیری از هرگونه محتوای معین و دلبستگی زیاد به یک اثر خاص است که ما را نسبت به همهٔ اثرهای دیگر بی‌اعتنا می‌کند — چنین اثرهای همان چیزی است که لاکان، به پیروی از کانت، آن را 'کمیت یا مقدار منفی' می‌نامد، یعنی همان اثری که، در حضور مشخصاً ایجابی‌اش، به‌منزلهٔ معرف یا جایگزینی برای خلأ نیستی (یا برای مفاک شیء ناممکن) عمل می‌کند، به‌نحوی که خواستن این اثر خاص، حفظ "دلبستگی لجوجانه" خویش بدان به‌رغم همه چیز، دقیقاً همان شکل انضمامی 'خواستن نیستی' است. بدین‌ترتیب مازاد و فقدان دلبستگی دقیقاً برهم منطبق می‌شوند، زیرا دلبستگی زیاد به یک اثر تصادفی خاص درست همان عاملی است که دل‌کندن (dis-attachment) مهلک را تحقق می‌بخشد: برای مثال، آن‌هم مثالی عمدتاً رقت‌بار، دلبستگی زیاد و نامشروط ترستان به ایزوت (و بالعکس) دقیقاً همان شکل تحقق دل‌کندن او بود، شکل بریدن و قطع همهٔ پیوندهای او با جهان و غرق‌شدن در نیستی (یک زن زیبا به‌مثابهٔ تصویر مرگ، ویژگی رایج فضای خیال‌پروری مردانه است).

می‌توان به روشنی دید که چگونه این پارادوکس کاملاً با مفهوم لاکان از والایش یا تصعید جور درمی‌آید، یعنی والایش به‌مثابهٔ ارتقا یک اثر ملموس خاص به "مقام و مرتبهٔ شیء" (the dignity of the thing): بدین‌سان سوژه به‌نحوی افراطی و زیاد از حد به یک اثر دلبسته می‌شود، آن‌هم تا آن‌جا که این اثر به‌مثابهٔ معرف یا جایگزینی برای نیستی عمل می‌کند. و البته در این‌جاست که نیچه از یک‌سو، و فروید و لاکان از سوی دیگر، از هم دور می‌شوند: آن چیزی که نیچه به‌عنوان حرکت 'نیهیلیستی' در واکنش علیه غرایز مؤید حیات محکومش می‌کند، از سوی فروید و لاکان درست به‌مثابهٔ ساختار بنیانی رانه بشری در تقابل با غرایز طبیعی درک می‌شود. به بیان دیگر، آن‌چه نیچه قادر به

پذیرش‌اش نیست، همان بُعد یا ساحت ریشه‌ای رانه مرگ است — یعنی این واقعیت که مازاد یا فزونی خواست نسبت به ارضای خودپسندانه صرف، همواره به میانجی دلبستگی لجوجانه 'نیهیلیستی' به نیستی تحقق می‌یابد. رانه مرگ صرفاً درحکم نوعی مخالفت نیهیلیستی سراسر است با هرگونه دلبستگی مؤید حیات نیست؛ بلکه برعکس، رانه مرگ درست همان ساختار صوری رجوع به نیستی است که ما را قادر می‌سازد بر نظم یا ضرب‌آهنگ ابلهانه و از خود راضی زندگی [روزمره] خویش غلبه کنیم، تا بتوانیم 'مشتاقانه دلبسته' هدف یا آرمانی شویم — چه عشق باشد، چه هنر، دانش یا سیاست — که حاضریم همه چیز خود را بر سرش به قمار گذاریم. در این معنای دقیق، سخن گفتن در باب والایش رانه‌ها مهمل و بی‌معناست، زیرا رانه به خودی خود متضمن ساختار والایش است: ما زمانی از گزینه به رانه گذر می‌کنیم که، به عوض قصدکردن یا حرکت مستقیم به سوی هدفی که راضی‌مان می‌کند، به رضایتی دست یابیم که از طریق چرخیدن به دور خلأ حاصل می‌شود، یعنی با نرسیدن و ازدست‌دادن مکرر ابژه‌ای که معرف یا جایگزین آن خلأ مرکزی است. پس، زمانی که یک سوژه به مجموعه‌ای از ابژه‌های ملموس میل می‌ورزد، کاری که باید کرد همان تمیز نهادن میان ابژه‌های عادی میل از یک‌سو — یعنی همه آن‌هایی که عملاً به مثابه ابژه‌های خاص طلب می‌شوند — و آن یگانه ابژه‌ای است که نقش جایگزین یا معرف نیستی را برای میل سوژه ایفا می‌کند: همانی که به مثابه 'مقدار منفی' به مفهوم کانتی کلمه عمل می‌کند.

"مرا هم بیرون بگنجانید!"

تا آن‌جا که به این تفاوت نیچه‌ای میان 'نخواستن هیچ‌چیز (اصلاً چیزی نخواستن)' و 'خواستن خود نیستی' مربوط می‌شود، باید آن را در پس زمینه تمایز لاکان میان 'ندزدیدن هیچ‌چیز' (به معنای سراسر است 'اصلاً دزدی

نکردن) و 'دزدیدن خود نیستی' قرائت کرد (لاکان این تمایز را در ارتباط با پرونده یکی از بیماران ارنست کریس بسط می‌دهد که خودش 'به طرزی بیمارگونه' خود را متهم به سرقت ادبی می‌کرد): هنگامی که روان‌کاو (کریس) به بیمار — یعنی روشنفکری که به صورتی وسواسی درگیر این تصور است که کار هر روزه‌اش سرقت ایده‌ها و افکار همکارانش است — اثبات می‌کند که او، در واقعیت، چیزی نددزیده است، این امر هنوز اثبات نمی‌کند که او به‌سادگی بی‌گناه است. چیزی که فرد بیمار به‌واقع سرگرم دزدیدن آن است، خود 'نستی' یا 'هیچ چیز' است، درست همان‌طور که فرد مبتلا به آنورکسیا نیز بیش از آن‌که صرفاً چیزی نخورد، سرگرم خوردن هیچ یا نیستی است. اما این عبارات و قطعات، که غالباً به آن‌ها اشاره می‌شود، دقیقاً چه معنایی دارند؟ داریان لیدر^{۱۶} این مورد را به قضیه دیگری ربط می‌دهد که در آن وضعیت بیمار یادآور لطیفه مربوط به آن مردی است که کارفرمایش در مورد سرقت اجناس کارخانه به او مظنون بود: هر شام‌گاه به هنگام خروج از کارخانه چرخ‌دستی او منظم‌اً برای کشف اموال مسروقه جست‌وجو می‌شود، اما هیچ چیزی یافت نمی‌شود، تا سرانجام معلوم می‌شود او دست‌اندرکار سرقت خود چرخ‌دستی‌هاست... لاکان نیز در همین راستا تأکید می‌کند، هنگامی که بیمار کریس دغدغه وسواسی خود با احساس 'بیمارگونه' سرقت ادبی را بروز می‌دهد، نکته حیاتی آن نیست که این اتهام به نفس را به‌نحوی سراسرست بپذیریم، و سپس بکوشیم به بیمار اثبات کنیم او به‌واقع سرگرم سرقت هیچ چیز از همکارانش نیست — چیزی که فرد بیمار (و هم‌چنین روان‌کاو وی) نادیده می‌انگارند آن است که 'سرقت ادبی واقعی در شکل خود ابژه نهفته است. یعنی در این واقعیت که برای این فرد هر چیزی فقط تا آن‌جا می‌تواند با ارزش باشد که به کس دیگری تعلق داشته باشد: ^{۱۷} ناراحتی و هراس فرد بیمار از این‌که همه مایملکش دزدی است، سرپوشی است بر رضایت - *jouissance* - عمیق او

از همین واقعیت که مالک هیچ چیزی نیست که حقیقتاً به او تعلق دارد، یعنی حقیقتاً 'مال اوست'.

در سطح میل، این نگرش دزدمنشانه بدان معنی است که میل همواره میل دیگری (Other) است، و هیچ گاه به صورت بی واسطه و آنی 'مال من' نیست (من به هر اثره‌ای تا آن جا میل می‌ورزم که دیگری بدان میل می‌ورزد). پس برای من یگانه راه میل ورزیدن اصیل و راستین، طرد همهٔ اثره‌های ملموسِ میل، و میل ورزیدن به خود نیستی است (باز هم به همهٔ معانی این اصطلاح، تا حد میل ورزیدن به آن شکل خاصی از نیستی که معادل خود میل است — به همین دلیل است که میل بشری همواره چیزی نیست مگر میل ورزیدن به میل، یعنی میل تبدیل شدن به اثره یا موضوع میل دیگری). در این جا باز هم می‌توانیم به روشنی هم‌خوانی با نیچه را مشاهده کنیم: یک اراده یا خواست فقط تا آن جا می‌تواند نوعی 'خواستِ خواست' (will to will) یا همان خواستنی باشد که خود خواستن را طلب می‌کند، که خود نوعی ارادهٔ معطوف به نیستی یا خواستِ فعالِ نیستی باشد. (صورت مشهور دیگری از همین چرخش معکوس، توصیف عشاق رومانتیک به مثابهٔ اشخاصی است که عملاً نه به معشوق خویش بلکه به خود عشق می‌ورزند).

نکتهٔ اساسی در این جا همان چرخش به سوی انعکاسِ نفس است که به واسطهٔ آن خود شکل (نمادین) جزو عناصر خود محسوب می‌شود: خواستن خود خواست یعنی خواستن هیچ، درست همان طور که دزدیدن خود چرخ دستی (نفسِ شکل_ظرفِ اجناسِ مسروقه) یعنی دزدیدن خود نیستی (همان خلأی که به طور بالقوه اجناسِ مسروقه را در بر می‌گیرد). این 'هیچ' یا 'نِستی' نهایتاً معرف خود سوژه است، یعنی این 'هیچ' همان دال تهی بدون مدلول است که سوژه را بازنمایی می‌کند. بدین ترتیب، سوژه مستقیماً در نظام نمادین گنجانده نمی‌شود: سوژه درست در همان نقطه‌ای گنجانده می‌شود که در آن [کنش] دلالت متوقف گشته و فرو می‌پاشد. آن گفتهٔ مشهور سام

گولدوین که به هنگام مواجهه با یک پیشنهاد تجاری غیرقابل قبول پاسخ داد، 'مراهم بیرون بگنجانید' ('include me out')، وضعیت بینابینی رابطه سوژه با نظام نمادین را به نحوی کامل بیان می‌کند، وضعیتی مابین ادغام مستقیم و حذف مستقیم: آن دالی که 'سوژه را برای سایر دال‌ها بازنمایی می‌کند، همان دال تهی است، 'دال بدون مدلول'، دالی که به لطف آن (یا در هیئت آن) 'هیچ چیز (سوژه) به مثابه چیزی محسوب می‌شود' — از طریق این دال، سوژه صرفاً در شبکه دال‌ها ادغام نمی‌شود؛ بلکه نفس حذف‌شدنش از این شبکه (که واقعیت نبود هیچ مدلولی در قبال این دال نشانه آن است) در این شبکه 'ادغام' یا 'گنجانده' می‌شود و توسط آن ثبت می‌گردد.

این وضعیت مشابه وضعیت توصیف شده در آن شوخی بچه‌گانه مشهوری است که لاکان بارها آن را نقل می‌کند: 'من سه برادر دارم، ارنست، پل، و خودم'. مورد سوم، یعنی 'خودم'، گویای شیوه‌ای است که به واسطه آن سوژه به‌طور هم‌زمان (در مقام 'خودم') در مجموعه ادغام و (در مقام فرد غایب یا 'سوژه گفتن' که صاحب سه برادر، از جمله خودش، است) از آن حذف می‌شود — به عبارت دیگر، این 'خودم' دقیقاً 'مرا بیرون می‌گنجانند'. بدین‌سان این خصلت انعکاسی شکاف میان سوژه گفتن و سوژه امر گفته شده را برپا نگه می‌دارد: زمانی که، بنا به آن مثال فرویدی غریب، فرد بیمار می‌گوید: 'نمی‌دانم آن شخص [که در خواب دیدمش] چه کسی بود، ولی به هر حال مادرم نبود!، معما این است: چرا بیمار چیزی را انکار می‌کند که هیچ کس نظر وی را بدان جلب نکرده است؟ به بیان دیگر، پیام واقعی این گفته بیمار که 'به هر حال مادرم نبود! نه در محتوای گفته‌شده آن، بلکه دقیقاً در این گفتن آن نهفته است، در این که چنین پیامی اصولاً بر زبان آمده است. پیام واقعی عبارت است از خود کنش رساندن این پیام (نظیر وضع کسی که، هر چند هیچ کس او را به دزدی متهم نکرده است، با خشم و هیجان بسیار از خود دفاع می‌کند: 'من آن را ندزدیدم!') — چرا او از خود دفاع می‌کند، در

حالی که هیچ کس حتی به فکر متهم کردن او نبود؟) پس این واقعیت که پیام اصولاً رسانده شد، به سان همان چرخ دستی‌ای است که باید در ارتباط با محتوا به عوض 'ادغام بیرونی' ('included out') 'حذف درونی' ('excluded in') شود: این چرخ دستی نکات بسیاری را به ما می‌گوید، و در ارتباط با محتوا (یعنی دزدی) عنصر اساسی را عرضه می‌کند.

این فرمول، 'مرا هم بیرون بگنجانید'، گویاترین تعریف را از نگرش ذهنی لرد و سواسی عرضه می‌کند. در یک کلام: هدف نگرش و سواسی چیست؟ دستیابی به جایگاه یک میانجی‌گر نامرئی محض — یعنی ایفای نقش همان عنصری در حوزه روابط بین‌الذهانی که در شیمی یک 'کاتالیزور' خوانده می‌شود: همان ماده‌ای که فرایند واکنش شیمیایی را سرعت می‌بخشد، یا حتی آن را به راه می‌اندازد، بی‌آن‌که خود تغییر پذیرد یا به هیچ طریقی از آن متأثر شود. با رجوع به تجربه شخصی خودم، پیامدهای فاجعه‌بار یکی از دخالت‌های خیرخواهانه خویش را به یاد می‌آوردم. من شب‌ها در آپارتمان دوستم، در اتاقی که او در آن، در مقام پزشک روان‌کاو، بیماران خویش را می‌پذیرفت، می‌خوابیدم؛ نزدیک این اتاق، اتاق دیگری بود که روان‌کاوی دیگر به همین طریق در آن بیمارانش را ویزیت می‌کرد. یک‌بار، وسط روز، سری به آپارتمان زدم تا بسته‌ای را در آن‌جا بگذارم؛ به‌خاطر صداها متوجه شدم آن روان‌کاو دیگر در اتاقش مشغول درمان بیماران است؛ نوک پا، نوک پا به اتاقم رفتم و بسته را در گنج‌ای گذاشتم. در همین حین متوجه کتابی روی میز شدم که جایش آن‌جا نبود؛ در قفسه کتاب‌ها جایی خالی به چشم می‌خورد که کاملاً با این کتاب جور درمی‌آمد. من، ناتوان از مقاومت در برابر وسوسه‌ای اجباری، کتاب را در جای مناسبش گذاشتم و آن‌گاه نوک پا، نوک پا آپارتمان را ترک کردم. بعداً توسط دوستم دریافتم که با این کار، یعنی صرفاً با قراردادن کتاب در جای اصلی‌اش، موجب بروز بحرانی عصبی در روان‌کاو اتاق بغلی شده‌ام. کتابی که من روی میز یافتم می‌بایست از سوی این روان‌کاو به همان

دوستی بازگردانده شود که من در اتاقش می‌خوابیدم. درست پیش از رسیدن من، این روان‌کاو وارد اتاق من می‌شود و، به‌خاطر دیرکردن و معطل گذاردن بیماری که از قبل انتظار وی را می‌کشید، فقط کتاب را روی میز می‌اندازد. اما درست پس از رفتن من، بیمار او به دست‌شویی می‌رود و روان‌کاو از این فرصت استفاده می‌کند تا باردیگر به اتاق من آمده و کتاب را در سرجای اصلی‌اش قرار دهد — حال می‌توان شوکه‌شدن او را تصور کرد هنگامی که در می‌یابد کتاب هم‌اینک در جای اصلی‌اش در قفسه کتاب‌ها قرار دارد! فاصله میان ورود اول و دوم او به اتاق بیش از دو تا سه دقیقه نبود، و هیچ صدایی نیز (به لطف مراقبت من) به گوش او نخورده بود، پس به ناچار یقین می‌کند که او خود کتاب را سرجایش گذاشته است. ولی از آن‌جا که در عین حال انداختن کتاب به روی میز را به روشنی به یاد می‌آورد، به این نتیجه می‌رسد که حتماً دچار هذیان شده و دیگر قادر به کنترل اعمال خویش نیست؛ حتی دوست من نیز، که این روان‌کاو بعداً داستان را برایش بازگو کرد، به‌راستی چنین می‌پنداشت که او دارد عقلش را از دست می‌دهد....

واقعه مشابهی در فیلم عالی برادران کوئن، صاف و ساده خون، اتفاق می‌افتد. کاراگاه خصوصی، که توسط شوهر حسود استخدام شده است تا زن او و فاسق‌اش را به قتل رساند، در عوض خود شوهر را می‌کشد. در مرحله بعدی، معشوق زن که تصادفاً با جسد شوهر روبه‌رو شده است چنین گمان می‌کند که معشوقه‌اش (یعنی زن) مرتکب این جنایت شده است، و از این‌رو همه آثار جنایت را پاک می‌کند؛ ولی از سوی دیگر، زن نیز به غلط گمان می‌کند قاتل معشوق خود اوست. بدین‌سان بی‌خبری این زوج از دخالت عاملی دیگر در وضعیت، به مجموعه‌ای از پیچیدگی‌های نامنتظره دامن می‌زند... و البته این، همان آرمان غیرقابل حصولی است که فرد روان‌رنجور و سواسی به دنبالش است: 'ادغام‌شدن' (دخالت‌کردن در یک وضعیت)، لیکن در حالت 'از بیرون' و به‌مثابه میانجی / محلی نامرئی که هیچ‌گاه به درستی

جزو یا یکی از عناصر وضعیت محسوب نمی‌شود.

در فیلم *خوابیدن با دشمن*، جولیا رابرتز از چنگ شوهر دیوانه و سادیست خویش می‌گریزد و در یکی از شهرک‌های ایالت آیوا هویتی جدید برای خود دست‌وپا می‌کند. اما شوهر در تلاش برای یافتن ردی از او، محل سکونت مادر کور او را کشف می‌کند و در خانه سالمندان به سراغ پیرزن می‌رود. او به‌منظور گول‌زدن پیرزن و راضی کردن او به برملا ساختن نشانی دخترش، خود را کاراگاه پلیس معرفی می‌کند، کاراگاهی که به‌خوبی می‌داند شوهر جولیا یک آدم‌کش دیوانه است، قصد دارد به او هشدار دهد که شوهرش در جست‌وجوی اوست، و می‌خواهد در برابر انتقام بی‌رحمانه شوهر از او محافظت کند. بدین‌سان، شوهر نفس تلاش برای حفاظت از جولیا در برابر خشم و غضب خویش را به‌مثابه وسیله‌ای برای یافتن و انتقام‌گیری از او، به‌کار می‌گیرد. او با گنجاندن خویش در مجموعه کسانی که می‌کوشند از جولیا محافظت کنند، در نسبت با هویت واقعی خویش خود را بیرون می‌گنجاند... واژگونی‌ای مشابه با همین ماجرا، کلیدی به‌دست می‌دهد که می‌توان آن را احتمالاً بهترین راه‌حل برای زیر-گونه جنایی 'رمز اتاق در بسته' دانست (قتلی که 'نمی‌توانست رخ دهد' زیرا در مکانی کاملاً بسته و بی‌منفذ اتفاق افتاده است)، که جان دیکسون استاد و خبره آن بود: قاتل دقیقاً همان شخصی است که وقوع قتل را کشف می‌کند. او فریاد سر می‌دهد 'قتل! قتل!' و بدین‌سان فردی را که بناست به قتل برسد، ترغیب می‌کند تا در قفل شده اتاقش را بگشاید، و آن‌گاه به سرعت قربانی را به قتل می‌رساند. از آن‌جا که قاتل همان کسی است که وقوع قتل را کشف کرده است، هیچ کس به او مظنون نمی‌شود... پس در این‌جا باز قاتل از مجموعه کسانی که می‌کوشند معمای جنایت را حل کنند 'بیرون گنجانده' می‌شود. (البته این منطق، به‌واقع منطق آن دزدی است که فریاد می‌زد 'دزد را بگیرید' - و بدین‌سان خود را از مجموعه دزدهای بالقوه، بیرون می‌گنجاند).

در هر دو این موارد، خطای کسانی که دست‌اندرکاراند آن است که در جست‌وجوی خویش برای یافتن قاتل خطرناک، از یاد می‌برند تا خود چرخ‌دستی را — یعنی آنانی را که در تلاش برای کشف یا جلوگیری از جنایت شرکت دارند — در مجموعه افراد مظنون به جنایت بگنجایند. در اینجا نیز نکته اساسی چیزی نیست جز پیوند میان (۱) ادغام و ثبت 'ناممکن سوژه‌مندی (subjectivity) در مجموعه و (۲) صورت یا شکل تهی ('دال بدون مدلول'): مجموعه هنگامی و فقط هنگامی 'سوژه‌مند' ('subjectivized') می‌شود که یکی از عناصرش 'عنصری تهی باشد — یعنی عنصری که نفس اصل صوری مجموعه را در آن ثبت و حک می‌کند: این عنصر فقط 'بی‌معنا' یا 'به‌معنای هیچ' نیست؛ بلکه 'به‌معنای خود نیستی' است و در این مقام معرف سوژه است.

بدین ترتیب دوباره باز می‌گردیم به معمای مرموز تأمل یا بازاندیشی، معمای آن چرخش انعکاسی (reflexive) و خود-مرجع که جوهر آن با جوهر سوژه‌مندی یکی است. سرکوب نخست در هیئت تلاشی ظاهر می‌شود که هدفش تنظیم امیالی است که از سوی نظام اجتماعی- نمادین غالب 'ممنوع' یا 'غیرمجاز' محسوب می‌شوند؛ لیکن این قدرت سرکوب فقط در صورتی می‌تواند خود را در متن اقتصاد روانی باقی نگهدارد که خود متکی بر میل به تنظیم باشد — یعنی فقط در صورتی که خود فعالیت صوری تنظیم / سرکوب / انقیاد واجد بار لیبدوی (شهوانی) شود و خود به منبع مستقلی برای کسب لذت و ارضای شهوانی بدل گردد. این ارضا که محصول خود فعالیت تنظیم است، این میل به تنظیم، دقیقاً همان نقش ساختاری‌ای را ایفا می‌کند که چرخ‌دستی در حکایت نقل شده از لیدر: ما می‌توانیم همه امیالی را که سوژه قصد تنظیم آن‌ها را دارد به دقت بازرسی کنیم، اما فقط وقتی به کلید موضع خاص او در مقام سوژه دست می‌یابیم که میل به خود تنظیم [میل] را نیز 'بیرون بگنجانیم'...

این وارونگی انعکاسی معادل هیستری در ابتدایی‌ترین و اصلی‌ترین شکل

آن است: وارونه کردن ناممکن بودن ارضای یک میل، به میل به ارضاننده باقی ماندن میل (و در نتیجه، تبدیل آن به میلی 'بازاندیشگون' یا 'تأملی'، به نوعی 'میل به میل ورزیدن'). شاید این همان محدودیت اصلی فلسفه کانت است: محدودیتی که نه از فرمالیسم ذاتی این فلسفه، بلکه اساساً از این واقعیت ناشی می شود که کانت قادر و/ یا حاضر نبود تا شکل یا فرم را، به مثابه بخشی از محتوا، در محتوا بگنجاند/ به حساب آورد. در برخورد اول ممکن است چنین به نظر رسد که کانت، دقیقاً، قادر به انجام این کار بود: آیا این واقعیت اسرارآمیز که برای یک فاعل اخلاقی، شکل ناب قانون اخلاقی می تواند به مثابه انگیزه یا نیروی محرک فعالیت عملی (practical activity) حمل کند، نقطه کلیدی نظریه اخلاقی او نیست؟ اما در این جا باید تمایز هگلی میان 'درخود' و 'برای خود' را به مسأله اضافه کنیم: کانت به راستی این امر (یعنی 'بیرون گنجاندن' شکل در محتوا) را به صورتی درخود به انجام می رساند، لیکن هنوز با انجام آن به صورتی برای خود فاصله دارد — یعنی هنوز آماده نیست تا به تمامی پیامدهای این 'بیرون گنجاندن' شکل در محتوا تن سپارد، و در نتیجه باز هم به شکل به مثابه 'شکل ناب' برخورد می کند، شکلی که به نحوی انتزاعی در تقابل با محتوای خویش است (و به همین دلیل است که کانت در صورت بندی های خویش پیوسته دچار 'پس روی' به تصویر یا درکی کلیشه ای و رایج می شود، تصویر انسانی دوباره و مردد میان فراخوان کلی وظیفه [اخلاقی] از یک سو و انبوه کشش های خودخواهانه بیمارگون از سوی دیگر). به تعبیری خاص، هگل بسی بیش از آنچه به نظر می رسد به کانت نزدیک است: آنچه غالباً تفاوتی میان آن دو ایجاد می کند همان شکاف تقریباً نامحسوسی است که در-خود را از برای-خود جدایی سازد.

به‌سوی نظریه‌ای ماتریالیستی در باب فیض

بنابراین مفهوم هگلی 'کلیت انضمامی' بسی بیش از آن‌چه می‌نماید، تناقض‌آمیز است: این مفهوم فاقد هر نوع رابطه‌ای با هر نوعی از کلیت ارگانیک زیباشناختی است، زیرا دقیقاً همان مازاد و/ یا شکافی را به‌نحوی انعکاسی در خود 'بیرون می‌گنجاند' که همواره چنین کلیتی را خراب می‌کند — آن شکاف تقلیل‌ناپذیر و نهایتاً توضیح‌ناپذیر موجود میان یک مجموعه و مازادش، میان کل و آن یگانه جزء استثنایی‌اش، دقیقاً همان قلمرو یا محدوده 'کلیت انضمامی' است. به‌همین دلیل، اخلاف و وارثان حقیقی سیاسی-فلسفی هگل آن مؤلفانی نیستند که (هم‌چون اجتماع‌گرایان) می‌کوشند تا از طریق بازگشت به شکل جدیدی از نظم جوهری ارگانیک زیاده‌روی‌های مدرنیته را تصحیح کنند، بلکه، برعکس، آن مؤلفانی وارث حقیقی هگل محسوب می‌شوند که منطق سیاسی مازاد را که بر سازنده هرگونه نظم مستقر است به‌تمامی تأیید می‌کنند. و البته در این‌جا مثال بارز، این دعوی تصمیم‌گرایانه کارل اشمیت است که حکومت قانون نهایتاً متکی بر یک کنش خشونت‌آمیز مفاک‌گونه (تحمیل خشن) است که فقط بر خود استوار است: هر قانون مثبتی که این کنش برای مشروع‌ساختن خود بدان استناد می‌کند، از طریق ارجاع به‌خود توسط همین کنش برنهاد می‌شود.^{۱۸}

پارادوکس اصلی نهفته در موضع اشمیت آن است که نفسِ جدل او علیه فرمالیسم لیبرال-دمکراتیک خود به‌نحوی چاره‌ناپذیر گرفتار تله فرمالیسم می‌شود. اشمیت تلاش متفکران مدافع روشنفکری — فایده‌گرایی را هدف قرار می‌دهد که می‌کوشند تا امر سیاسی را بر پایه مجموعه پیش‌فرض گرفته‌شده‌ای از هنجارهای کلی — بی‌طرف یا مجموعه‌ای از قواعد راهبردی استوار سازند که (باید) بده بستان میان منافع فردی را تنظیم کنند (حال یا در هیئت هنجارگرایی حقوقی به سبک کسلن، یا در هیئت فایده‌گرایی اقتصادی): گذار

مستقیم از یک نظم هنجاری محض به فعلیت حیات اجتماعی ممکن نیست — میانجی ضروری میان این دو، یک کنش برخاسته از اراده یا عزمی جزم است که فقط برخورد اتکا دارد، و نوعی نظم یا هرمنوتیک قضایی (قرائت و تفسیر قواعد انتزاعی) را تحمیل می‌کند. هرگونه نظم هنجاری، به خودی خود، پای‌بند و گرفتار در فرمالیسم انتزاعی باقی می‌ماند و نمی‌تواند بر شکافی پل زند که آن نظم را از حیات واقعی و بالفعل جدا می‌سازد. لیکن — و این هسته و محور استدلال اشمیت است — آن تصمیمی که بر این شکاف پل می‌زند، تصمیمی معطوف به نوعی نظم خاص و مشخص نیست، بلکه اساساً تصمیمی است در تأیید خودِ اصلِ صوریِ استقرارِ نظم. محتوای مشخص نظم تحمیل‌شده دلبخواهی و وابسته به خواست فرد حاکم، و منوط به جریان حادث و تصادفی تاریخ است — اصل نظم، *Dass-Sein* نظام، بر محتوای مشخص و انضمامی آن، یعنی بر *Was-Sein* نظام، اولویت دارد. این ویژگی اصلیِ محافظه‌کاری مدرن است، که آن را به‌نحوی قاطع از هر نوع سنت‌گرایی متمایز می‌کند: محافظه‌کاری مدرن، حتی بیش از لیبرالیسم، این درس تاریخی را می‌پذیرد که مجموعه سستی ارزش‌ها و/ یا مراجع مضمحل شده است — دیگر هیچ نوع محتوای مثبتی وجود ندارد که بتوان آن را به‌مثابه چارچوبی مرجع پیش‌فرض گرفت که برخوردار از اقبال کلی و همگانی است. (هابز نخستین کسی بود که این تمایز میان اصل نظم و هرگونه نظم مشخص یا انضمامی را به صورتی صریح برنهاد.) بنابراین پارادوکس اصلی در این واقعیت نهفته است که یگانه راه مقابله با فرمالیسم هنجاری قضایی پس‌غلتیدن به فرمالیسم تصمیم‌گرایانه است — در محدوده افق مدرنیته هیچ راهی برای گریز از فرمالیسم وجود ندارد.

و آیا این شکاف در عین‌حال پس‌زمینه سیاسی ضمنی را برای منطق لاکانی امر کلی و استثنای برسازنده‌اش فراهم نمی‌آورد؟ ترجمه نقد اشمیت از لیبرالیسم به زبان لاکانی کار ساده‌ای است: آنچه لیبرالیسم در

بازشناسی‌اش دچار خطا می‌شود (*misrecognizes*) همان نقش بر سازنده دال اعظم استثنایی / مازاد است. این اشاره به لاکان هم‌چنین ما را قادر می‌سازد تا ابهام ضروری نهفته در مفهوم یا برداشت اشمیت از استثنا را توضیح دهیم: این مفهوم به‌طور هم‌زمان معرف دخالت یا سربرآوردن امر واقعی (سربرآوردن آن حدوث نابی که جهان آدمک خودکار نمادین را آشفته و متلاطم می‌کند) و معرف ژست یا حرکت آن حاکمی است که (به‌نحوی خشن، بدون هیچ مبنایی در هنجار نمادین) نوعی نظم هنجاری نمادین را تحمیل می‌کند: یا به زبان لاکانی، این مفهوم معرف / اثره کوچک *a* و هم‌چنین معرف *S*₁ دال اعظم، است.*

این سرشت دوگانه کنش بینان‌گذار به روشنی در دین تشخیص پذیر است: مسیح پیروان خویش را فرا می‌خواند تا بر طبق رسوم و سنن مستقر از اولیای خویش اطاعت کنند و به آنان احترام گذارند و هم‌چنین به آنان نفرت ورزند و از فرامین‌شان سرپیچی کنند، یا به عبارت دیگر، همه پیوندهای انسانی را با آنان قطع کنند: "اگر کسی نزد من آید و از پدر خویش و مادر خویش، همسر و فرزندان، برادران و خواهرانش — آری، حتی از زندگی خودش — متنفر نباشد، نمی‌تواند مرید من باشد" (لوقا ۱۴، ۲۶). آیا در این جا با "تعلیق دینی امر اخلاقی" از سوی خود مسیح روبه‌رو نیستیم؟ جهان هنجارهای اخلاقی مستقر (آداب و رسوم، جوهر زندگی اجتماعی) مورد تأکید مجدد قرار می‌گیرد، ولی فقط تا آن جا که این جهان با اقتدار و مرجعیت مسیح "وساطت" می‌شود: در گام نخست باید حرکت نفی ریشه‌ای را تحقق بخشیم و هر آن چیزی را که نزد ما عزیزترین است طرد کنیم؛ البته

*. در واقع دال اعظم همان استثنا یا مازاد ذهنی (نمادین) است که وجود عینیت یا واقعیت عینی (اجتماعی) و انسجام و کلیت آن را ممکن می‌سازد؛ در حالی که اثره کوچک *a*، برعکس، آن امر مازاد یا استثنای عینی است که وجود سوژه یا ذهنیت در مقام یک کل منسجم را تضمین می‌کند. به بیان دیگر، *S*₁ هم‌بسته ذهنی عینیت و *a* هم‌بسته عینی ذهنیت است.

بعداً آن را پس خواهیم گرفت، لیکن در هیأت نوعی تجلی یا بیان اراده مسیح، از طریق وساطت آن (نحوه ارتباط یک حاکم با قوانین مثبت نیز متضمن همین پارادوکس است: فرد حاکم ما را وامی دارد تا به قوانین احترام گذاریم دقیقاً تا آنجا که خود او مبین نقطه تعلیق همه قوانین است). هنگامی که مسیح مدعی می شود که او نیامده است تا قانون کهن را تضعیف کند، بلکه صرفاً برای تحقق آن آمده است، باید حضور تمامی ابهام متهم دریدایی را در دل این "تحقق" قرائت کنیم: نفس عمل تحقق بخشیدن به قانون، مرجعیت و اقتدار بی واسطه آن را سست می کند. در این معانی دقیق است که "عشق، همان تحقق قانون است" (نامه به رومیان ۱۰، ۱۳): عشق آن چیزی را به انجام می رساند که هدف و مقصد قانون (فرامین ده گانه) است، ولی همین به انجام رسانیدن به طور هم زمان متضمن تعلیق قانون است. آن مفهوم یا برداشتی از ایمان که با این پارادوکس مرجعیت جور درمی آید به دست کی پرکگور تدقیق شد؛ به همین سبب است که برای او دین به نحوی بارز مدرن است: جهان سنتی اخلاقی است، در حالی که جهان دینی متضمن آشوب و تزاممی ریشه ای در راه و روش های کهن است — دین حقیقی قمار دیوانه وار بر سر آن امر ناممکنی است که ما پس از از دست دادن تکیه خود به سنت باید بدان دست یازیم.

بنابراین آنچه در مفهوم اشمیت از استثنا حقیقتاً مدرن است، ژست خشن تأیید استقلال کنش است، استقلال کنش مغاک گونه تصمیم گیری آزاد از محتوای مثبت و ملموس این کنش. آنچه 'مدرن' است همان شکاف میان کنش تصمیم گیری و محتوای آن است — یعنی این تصور که آنچه به واقع اهمیت دارد نفس خود کنش است، مستقل از محتوایش (یعنی مستقل از نحوه 'انتظام' یا نظم معین و ایجابی اش). پس آن پارادوکسی که مبنای به اصطلاح 'مدرنیسم محافظه کار' نیز هست، در این نکته خلاصه می شود که ذاتی ترین توان مدرنیسم در هیئت خصم آشکارش مورد تأیید قرار می گیرد،

یعنی در هیئت رجعت به اقتدار و مرجعیتی نامشروط که نمی‌توان آن را بر دلایل مشخص و روشن استوار ساخت. در نتیجه، رب‌النوع حقیقتاً مدرن همان خدای تقدیر ازلی است، نوعی سیاست‌مدار پیرو اشمیت که خط فاصل میان ما و آن‌ها، دوستان و دشمنان، نجات‌یافتگان و لعنت‌شدگان را ترسیم می‌کند، آن‌هم بر اساس نوعی کنش تصمیم‌گیری تماماً صوری و مفاک‌گونه، بدون هیچ مبنایی در اعمال و صفات واقعی آدمیان موردنظر (زیرا آنان هنوز حتی زاده نشده بودند). در کاتولیسیسم سنتی، رستگاری وابسته به اعمال نیک حیات خاکی است؛ در منطق تقدیر پیشینی آیین پروتستان، اعمال و اقبال خوش (ثروت) این جهانی در بهترین حالت فقط نشانه‌ای مبهم خاکی از این واقعیت است که فرد موردنظر از قبل به واسطه نوعی کنش الوهی فهم‌ناپذیر رستگار شده است — به بیان دیگر، او به سبب ثروتمندبودن یا انجام اعمال نیک رستگار نمی‌شود، بلکه به سبب رستگاربودن است که دست به اعمال نیک می‌زند و ثروتمند می‌شود... در این جا نکته حیاتی گذر از کنش به نشانه است: از منظر باور به تقدیر ازلی، یک عمل بدل به نشانه‌ای از تصمیم مقدرالوهی می‌شود.

دکارت (در پاسخ به شش ایراد خویش)، در ارتباط با ابتدایی‌ترین حقایق ریاضی، روایت معرفت‌شناختی این تصمیم‌گرایی اراده‌گرایانه را عرضه می‌کند: "خداوند چنین مقرر نساخت که جمع سه زاویه یک مثلث باید برابر دو زاویه قائمه باشد زیرا می‌دانست جز این ممکن نیست. برعکس، این امر صادق است و جز این ممکن نیست زیرا او اراده کرد که جمع سه زاویه مثلث ضرورتاً دو قائمه باشد." بهترین اثبات این که چگونه این شکاف، به محض مطرح‌شدن، دیگر قابل انکار نیست، توسط مالبرانش ارائه شده است که مخالف این دعوی 'مدرنیستی' اولویت اراده بر عقل بود، زیرا حاضر نبود (همان‌طور که لایب نیتس در رساله "در باب فلسفه دکارت" می‌گوید) 'نوعی فرمان مطلق و بدون دلیل عقلانی' را به مثابه مبنای غایی جهان بپذیرد. اما این

رد کردن به هیچ وجه متضمن نوعی بازگشت به این ایده ماقبل مدرن نبود که باید خدا را با نظم عقلانی و هماهنگ حاکم بر جهان یکی دانست، نظمی که در متن آن حقیقت مطابق با خیر اعلای است.^{۱۹}

مالبرانش استدلال خویش را با گسترش ضرورت عقلانی از طبیعت به فیض آغاز می‌کند، ضرورتی که خداوند در اعمال خویش پیرو آن است: نه فقط طبیعت نوعی ماشین غول آسای دکارتی است که حرکتش تابع قوانین ساده است؛ بلکه همین امر در مورد خود فیض نیز صادق است، فیضی که توزیع‌اش از قوانینی کلی پیروی می‌کند که نسبت به تفاوت‌های فردی بی‌اعتنا نیست. درست همان‌طور که باران ممکن است، به تبعیت از قوانین کور طبیعت، بر زمین بایر ببارد و مزرعه شخم زده کناری را خشک باقی گذارد؛ یا به مانند آن آجر کذایی مشهور که ممکن است به عوض جانی رهگذر بر سر شخص درست‌کار سقوط کند - فیض نیز می‌تواند نصیب بدترین خاطی یا ریاکار شود و انسان شریف را بی‌نصیب گذارد. چرا؟ چون خداوند برای سادگی و نظم حاکم بر ساختار کل عالم ارزش بیشتری قائل است تا خوشی و سعادت این یا آن فرد بی‌مقدار: سرنوشت بی‌رحم و ناعادلانه افراد درست‌کار بهایی است که باید پرداخت شود اگر بناست که جهان توسط قوانین عام و کلی ساده اداره شود. از این‌رو خدای مالبرانشی به نحوی غریب همانند و نزدیک به آن خدایی است که در خاطرات دانیل پل شربر [بیمار مشهور فروید یا همان مرد گرگ نما] حضور دارد: خدایی بی‌رحم و بی‌اعتنا که رازها و رؤیاهای فردی ما را به نحوی هم‌دلانه 'درک' نمی‌کند، موجودی خودخواه که به خود بیش از مخلوقات خویش عشق می‌ورزد و اراده کور و کلی‌اش به طرزی اجتناب‌ناپذیر، و بدون هیچ تشویشی، گل‌های منفرد را لگد مال می‌کند:

بدین‌سان، قوانین عامی که فیض را در دل‌های ما پخش می‌کنند، تأثیر

خویش را مدیون هیچ چیزی در خواست و اراده ما نیستند — درست همان‌طور که قوانین عام حاکم بر بارش باران مبتنی بر تمایلات این یا آن مکان نیستند؛ چون باران بی‌اعتنا به دایر یا بایر بودن زمین در همه جا می‌بارد، چه در صحراها و چه در دریا.^{۲۰}

پس چرا خدا اصولاً جهان را آفرید؟ به‌خاطر ظهور مسیح — یعنی بدین منظور که جهان توسط مسیح رستگار شود. در این‌جاست که مالبرانش ایده 'خداوند به جهان چنان عشق می‌ورزید که یگانه پسرش را فدا کرد' را به این نظر تبدیل می‌کند که 'شایسته خداوند نمی‌بود که به جهان عشق ورزد، اگر این کار از پسر او جدایی‌ناپذیر نبود'. مالبرانش شهادت آن را دارد تا از این تبدیل یا واژگونی، این یگانه نتیجه‌گیری منطقی، هرچند مشنوم، را استنتاج کند که خداوند پدر 'هرگز منظره‌ای دل‌نوازتر از به صلیب کشیده‌شدن یگانه پسرش به منظور استقرار مجدد نظم در جهان، ندیده بود'.^{۲۱} در این مقام مسیح همان علتِ موردی (the occasional cause) فیض است: در تقابل با خدای پدر، مسیح یا خدای پسر فیض را با توجه به محاسن فردی نازل می‌کند، لیکن از آن‌جا که او محدود به افق متناهی یک روح انسانی است، بر اساس اراده خاص یا جزئی خویش عمل و انتخاب می‌کند، و در نتیجه مصون از خطا نیست.

بدین‌ترتیب مالبرانش چرخشی کلامی (theological) در شکل رایج موردگرایی معرفت‌شناختی دکارتی ایجاد می‌کند: برای او، موردگرایی صرفاً و اساساً نوعی نظریه اراده و ادراک نیست (ما اجسام را نمی‌بینیم، 'ما همه چیز را در خدا می‌بینیم'؛ ذهن ما قادر نیست مستقیماً حتی کوچک‌ترین اجسام را حرکت دهد)، بلکه در عین‌حال نظریه رستگاری و نجات است، زیرا روح انسانی مسیح علتِ موردی توزیع فیض در میان اشخاص خاص است. در این‌جا مالبرانش نظریه خود را بر نوعی هماهنگی ساختاری با

هر صه طبیعت استوار می‌سازد، عرصه‌ای که در آن برای تبیین رخداد X به قوانین عامی نیاز داریم که هم فرایندهای فیزیکی و هم بافت رخدادهای مشخص قبلی را تنظیم می‌کنند، رخدادهایی که، در تطابق با آن قوانین عام، رخداد X را ایجاد می‌کنند. بدین‌سان، قوانین عام فقط به واسطه بافت هستی‌های خاصی که به آن‌ها فعلیت می‌بخشند، مؤثر و عملی می‌شوند. به شیوه‌ای مشابه، خدای پدر نیز قوانین عام فیض را برپا می‌دارد، در حالی که مسیح به مثابه علت موردی فیض عمل می‌کند و تعیین می‌کند چه کسی به‌واقع از آن بهره‌مند خواهد شد. مالبرانش، بدین شیوه، می‌کوشد تا از دو نظر افراطی پرهیز کند: پیش از هبوط، خداوند مقرر کرده بود تا فیض نصیب همه آدمیان شود (در تقابل با کالونیسم که مدافع ایده تقدیر ازلی — برگزیده‌شدن شماری معدود — پیش از هبوط است)؛ اما به دلیل هبوط آدم ابوالبشر، معصیت همگانی است؛ همه آدمیان مستحق دوزخ‌اند، و خداوند به منظور نجات جهان پسرش، مسیح، را فرستاد، پس این فقط مسیح است که می‌تواند موقع یا مورد لازم برای توزیع فیض را فراهم آورد. لیکن روح مسیح انسانی بود و، در این مقام، مستعد محدودیت‌های انسانی؛ افکار او در قبال کسانی که با آنان مواجه می‌شد، آمیخته به امیالی خاص بود؛ او در برخورد با برخی گنج می‌شد و فریب می‌خورد، و در برخورد با بعضی دیگر دچار نفرت می‌شد — بدین‌سان، او فیض را به صورتی ناموزون تقسیم کرد، گناه‌کاری را از آن نصیب بخشید یا آن را از فرد درست‌کاری دریغ کرد.

پس مالبرانش قادر نیست از ناهم‌خوانی میان فیض و فضیلت پرهیز کند: اراده عام خداوند در سطحی کلی عمل می‌کند و فیض را بر طبق قوانین ساده دگارتی توزیع می‌کند که، از دیدگاه فردی، ضرورتاً ناعادلانه و آمیخته به بی‌اعتنایی و بی‌رحمی می‌نماید. مالبرانش منکر مفهوم خدایی است که مرا در هستی خاص خودم در نظر دارد، خدایی که با اراده‌ای خاص برای یاری رساندن به من و اجابت دعای من عمل می‌کند؛ ولی مسیح، از سوی دیگر،

به واقع با اراده خاص عمل می‌کند، لیکن گزینش او به واسطه محدودیت‌های انسانی‌اش نامنظم، غیر عادلانه، و مخدوش است... آیا این نکته ما را به هگل و این نظر وی باز نمی‌گرداند که چگونه کلیت انتزاعی منطبق با سوژه‌مندی تصادفی است؟ رابطه و نسبت میان قوانین عام فیض و علل موردی و خاص مسیح، رابطه‌ای از نوع اینهمانی نظری (*speculative identity*) است: قوانین عام انتزاعی خود را در هیئت قطب مخالف خویش، یعنی در هیئت هوس‌های خاص و تصادفی ناشی از خلق و خوی یک سوژه (مسیح)، تحقق می‌بخشند — همان‌طور که در جامعه مدنی بازار نیز، بنا به تفسیر هگلی، قانون کلی بی‌نام خود را از طریق و به میانجی بده بستان حادث میان منافع فردی خاص تحقق و فعلیت می‌بخشد.

در این جا پرسشی مطرح می‌شود: چرا این مسیر دوری از طریق هبوط آدم ابوالبشر و ظهور مسیح؛ چرا خداوند از طریق اراده عام خویش فیض و رحمت را مستقیماً و به وفور در میان همه آدمیان توزیع نمی‌کند؟ به سبب خودشیفتگی‌اش: خداوند جهان را برای شکوه و جلال (*Glory*) خویش آفرید — یعنی برای آن‌که جهان به واسطه قربانی‌شدن مسیح رستگار شود. البته مخالفان مالبرانش به سرعت بر نتیجه غریب و گریزناپذیر این ایده انگشت نهادند: همه آدمیان باید دچار لعنت ابدی می‌شدند تا مسیح بتواند برخی از آنان را نجات دهد — یا به بیان بوسو: 'ما همگی نجات یافته می‌بودیم، اگر هیچ منجی‌ای نداشتیم'. این پارادوکس کلید [فهم] مجموعه چرخش‌های غریبی است که مالبرانش در کلیشه‌های کلامی رایج و مستقر ایجاد کرد: آدم ابوالبشر باید هبوط می‌کرد، فساد و تباهی ضروری بود تا ظهور مسیح ممکن شود؛ خداوند هیچ‌گاه مسرورتر از زمانی نبود که رنج مسیح بر صلیب را مشاهده می‌کرد... پس آزادی در محدوده مرزهای دقیق موردگرایی چه نقشی ایفا می‌کند؟ مالبرانش از استنتاج نتیجه‌گیری رادیکال هراسی ندارد: در سطح محتوا، همه چیز بر اساس "*en nous sans nous*"^{۲۲}

تعیین می‌شود — به عبارت دیگر، ما همگی دستگاه‌هایی مکانیکی هستیم؛ خداوند ما را به راه می‌اندازد، احساسات و حرکات را در ما ایجاد می‌کند؛ ما به طور کامل تحت فرمان انگیزه‌ها و محرک‌هاییم. حاشیه آزادی فقط مبتنی بر قابلیت سوژه در اعلام یا عدم اعلام رضایت خویش در ارتباط با انگیزه‌ای خاص است — آزادی چیزی نیست مگر همان قدرتی که روح از آن برخوردار است تا رضایت خود را نسبت به انگیزه‌ها ابراز یا دریغ کند، انگیزه‌هایی که طبیعتاً ادراکات جذاب را دنبال می‌کنند،^{۲۳} پس در کنش آزاد (انسانی) چه رخ می‌دهد؟ پاسخ مالبرانش رادیکال و منسجم است: 'هیچ چیز... یگانه کاری که ما می‌کنیم متوقف کردن، بی حرکت کردن خودمان است'. این 'کنشی درون‌ماندگار است که هیچ امر فیزیکی‌ای را در جوهرهای ما تولید نمی‌کند'،^{۲۴} 'کنشی که هیچ کاری نمی‌کند و علت عام [خدا] را وامی‌دارد تا هیچ کاری نکند'.^{۲۵} از این رو آزادی در مقام رضایت ما نسبت به انگیزه‌ها صرفاً انعکاسی (reflexive) است: همه چیز عملاً بر اساس en nous sans nous تعیین می‌شود؛ سوژه صرفاً رضایت صوری خود را ابراز می‌کند. آیا این فرو کاستن آزادی به 'هیچ' نهفته در ژست یا حرکتی تهی همان 'حقیقت' سوژه مطلق هگلی نیست؟

مترجم: مراد فرهادپور

این مقاله ترجمه‌ای است از:

S.Zizek, 'the Hegelian Ticklish Subject', in *The Ticklish Subject*, London: Verso 2000, pp. 70-123.

1. Colin Wilson, *From Atlantis to the Sphinx* , London: Virgin Books. 1997.
2. *Ibid.* p. 352.
3. *Ibid.* p.356.
4. See Wendy Brown , *States of Injury* , Stanford , CA: Stanford University press 1996 , p.36.
5. See Vittorio Hösle *Hegels System: Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Vols 1 and 2. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1988.
6. See Charles Taylor , *Hegel*, Cambridge, MA: Cambridge University Press , 1975, p. 92.
7. G.W.F. Hegel , *Phenomenology of Spirt* ,Oxford: Oxford University press ,1977, p.210.
8. *Ibid.* pp.18-19.
9. See karel van het Reve , 'Reves Vermutung' in *Dr. Frued and Sherlock Holmes*, Hamburg: Fischen Verlag 1996 ,pp.140 – 51.
10. *Ibid.* p. 149.
11. See Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, London: Verso 1996.
12. See Jean-lucNancy, *Hegel. L' inquietude du negative* , Paris: Hachette 1997.
13. See Renata Salecl, *The Spoils of Freedom*, London: Routledge 1996,p. 136.
14. See S.Zizek *The, Metastases of Enjoyment*, London: Verso 1996, ch.2.
15. Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, NewYork: Vintage 1989,p.163.
16. See Darian Leader , *Promises Lovers Make when It Gets Late*, London: Faber 1997, pp. 49 – 66.
17. *Ibid.* p.56.
18. See Carl Schmitt , *Political Theology*, Cambridge, MA: MIT press 1988.
19. See Miran Bozovic, 'Malberanche's Occasionalism' , in *Cogito and the Unconscious*, Durham,NC: Duke University press 1998.
20. Nicholas Malberanche, *Treatise on Nature and Grace*, Oxford: Clarendon

press 1992, pp.140 – 61.

21. Nicholas Malberanche, *Traité de morale*, paris: Garnier –Flammarion 1995,p.61.

22. Nicholas Malberanche, *Entretiens sur la metaphysique*, Paris: Vrin 1984, p.117.

23. Nicholas Malberanche, *Recherche de la verite*, Paris Galerie de la Sorbonne 1991, p.428.

24. *Ibid.* p. 431.

25. *Ibid.*

«چه می‌خواهی؟»

دربارهٔ ژاک لاکان

هویت

”روکش کردن“ ایدئولوژیک

چه چیز هویت یک حوزهٔ ایدئولوژیک مشخص را فارغ از همهٔ تغییرهای ممکن در محتوای ایجابی‌اش خلق و حفظ می‌کند؟ [کتاب ارنستو لاکلانو] *هژمونی و استراتژی سوسیالیستی* چیزی را شرح می‌دهد که احتمالاً پاسخ قطعی به این پرسش اساسی نظریه ایدئولوژی است: شمار کثیر ”دال‌های سیال“، یعنی کثرت عناصر ایدئولوژیک آغازین، از طریق مداخله نوعی گره‌گاه یا ”نقطه آجیدن“ (*Point de caption* لاکانی) درون یک حوزهٔ یکپارچه سامان می‌یابد، نقطه‌ای که دال‌ها را ”روکش“ (*Quilt*) می‌کند و به همین دلیل از سیالیت و سرریز شدن دال‌ها جلوگیری می‌کند و معنای‌شان را تثبیت می‌کند.

فضای ایدئولوژیک از عناصر نامتصل، نابسته ساخته می‌شود، ”دال‌های سیال“ که هویت‌شان ”باز“ است، توسط صورت‌بندی‌شان با سایر عناصر در یک زنجیره فراتعین می‌شوند — یعنی این‌که دلالت تحت‌اللفظی آن‌ها متکی بر مازاد دلالت استعاره‌ای‌شان است. برای مثال بوم‌شناسی را در نظر بگیرید: پیوند آن با دیگر

عناصر ایدئولوژیک از پیش تعیین نمی‌شود؛ فرد می‌تواند یک بوم‌شناس دولت‌مدار باشد (اگر فرد معتقد باشد که تنها مداخله یک قدرتمند می‌تواند ما را از فاجعه نجات دهد)، یا یک بوم‌شناس سوسیالیست باشد (اگر منشأ سوءاستفاده بی‌رحمانه از طبیعت را نظام سرمایه‌داری بداند)، یا بوم‌شناس محافظه‌کار باشد (اگر پند و موعظه کند که انسان باید بار دیگر عمیقاً در خاک زادگاهش ریشه بدواند) و غیره؛ فمینیسم می‌تواند سوسیالیستی باشد، غیرسیاسی باشد... حتی نژادپرستی می‌تواند نخبه‌گرا و توده‌گرا باشد... و فرایند روکش‌کردن می‌تواند کلیت‌سازی‌ای را تحقق بخشد که از طریق آن این جریان سیال و آزاد عناصر ایدئولوژیک متوقف و تثبیت می‌شود — یا به بیان دیگر از طریق آن، این عناصر به بخش‌هایی از شبکه سامان‌یافته معنا بدل می‌شوند.

برای مثال اگر ما "دال‌های سیال" را از طریق کمونیسم "روکش کنیم"، مبارزه طبقاتی دلالتی ثابت و دقیق را به همه عناصر دیگر اعطا می‌کند. برای مثال به دموکراسی (آن به اصطلاح "دموکراسی واقعی" در مقابل "دموکراسی صوری بورژوایی" هم‌چون شکل قانونی استثمار)؛ به فمینیسم (استثمار زنان هم‌چون نتیجه تقسیم کار بر مبنای طبقاتی)؛ به بوم‌شناسی (نابودی منابع طبیعی به منزله پیامد منطقی تولید سرمایه‌داری سودمحور)؛ به جنبش صلح (خطر اصلی برای صلح امپریالیسم ماجراجو است) و غیره.

آن‌چه در مبارزه ایدئولوژیک محل نزاع است، این است که کدامیک از گره‌گاه‌ها یا "نقطه‌های آجیدن" این عناصر سیال-آزاد را کلیت خواهد بخشید یا به تعبیری آن‌ها را در مجموعه‌ای از معادل‌های هم‌ارز ادغام خواهد کرد. برای مثال امروزه محل نزاع میان نومحافظه‌کاران و سوسیال دموکراسی، "آزادی" است: نومحافظه‌کاران می‌کوشند نشان دهند چگونه دموکراسی مساوات‌طلب که تجلی‌اش دولت رفاه عامه است، ضرورتاً به شکل‌های تازه انقیاد منجر خواهد شد و به وابستگی فرد به دولت توتالیتر می‌انجامد، در حالی که سوسیال دموکرات‌ها تأکید می‌کنند که چگونه آزادی فردی، اگر

اصلاً معنایی داشته باشد، باید مبتنی بر زندگی اجتماعی دموکراتیک، تساوی فرصت‌های اقتصادی و از این قبیل باشد.

بدین ترتیب، هر عنصر متعلق به یک حوزه ایدئولوژیک خاص، بخشی از یک مجموعه یا دنباله‌ی معادل‌ها است: مازاد استعاری آن عنصر که از طریق آن با عناصر دیگر پیوند می‌یابد، نفسِ هویت آن را به شکل پس‌نگرانه (retroactively) تعیین می‌کند (در یک دیدگاه کمونیستی، جنگیدن برای صلح به معنای جنگیدن علیه نظام سرمایه‌داری است، و غیره). اما این اتصال رنجیره‌ای تنها در شرایطی ممکن است که یک دال خاص - "دال یکتا"ی لاکانی - کل حوزه را روکش‌کاری کند و با تجسم‌بخشیدن به آن هویتش را تحقق بخشد.

بیایید به پروژه دموکراسی رادیکال لاکلانو/ موفه بپردازیم: این جا ما با صورت‌بندی مبارزاتی خاص سروکار داریم (برای صلح، بوم‌شناسی، فمینیسم، حقوق بشر، و غیره)، مبارزاتی که هیچ‌کدام‌شان مدعی نیست که خودش "حقیقت" یا واپسین مدلول، یعنی همان معنای حقیقی سایر مبارزات دیگر است. اما خود عنوان "دموکراسی رادیکال" نشان می‌دهد که چگونه نفس امکان صورت‌بندی آن‌ها مستلزم آن است که یک مبارزه خاص نقشی گره‌گامی یا تعیین‌کننده را ایفا کند، مبارزه‌ای که دقیقاً در مقام یک مبارزه خاص، افق همه مبارزات دیگر را ترسیم می‌کند. البته این نقش تعیین‌کننده متعلق به دموکراسی است، به "ابداع دموکراتیک": به زعم لاکلانو و موفه، همه مبارزات دیگر (فمینیستی، سوسیالیستی...) می‌توانند به منزله ریشه‌ای شدن پروژه دموکراتیک و گسترش و اعمال آن به حوزه‌های دیگر تلقی شوند (حوزه‌های مناسبات اقتصادی، مناسبات میان دو جنس...). پارادوکس هپالکتیکی در این واقعیت ریشه دارد که آن مبارزه خاص نقشی هژمونیک ایفا می‌کند، پس به عوض از تحمیل سرکوب‌خشن تفاوت‌ها، فضایی را برای استقلال نسبی مبارزات فراهم می‌کند: برای مثال مبارزه فمینیستی، تنها از

طریق ارجاع به گفتار سیاسی مساوات طلب-دموکراتیک ممکن می‌شود. بنابراین نخستین رسالت تحلیل آن است که در یک حوزه ایدئولوژیک مشخص، آن مبارزه خاص را تمیز دهد که در عین حال تعیین‌کننده افق کلیت این حوزه است — یا به بیان هگلی، آن گونه‌ای که جنس عام خویش است. اما پرسش نظری حیاتی این است: این نقش تعیین‌کننده و کلیت‌ساز یک مبارزه خاص چه تفاوتی با برداشت سنتی از "هژمونی" دارد، برداشتی که بر اساس آن یک مبارزه خاص (مثلاً مبارزه کارگران در مارکسیسم) به مثابه حقیقت همه مبارزات دیگر نمایان می‌شود، به نحوی که همه مبارزات دیگر در تحلیل نهایی صرفاً در حکم صور گوناگون تجلی این مبارزه‌اند، و پیروزی در این مبارزه کلید پیروزی در سایر عرصه‌هاست — یا برطبق شیوه استدلال رایج مارکسیستی: فقط انقلاب سوسیالیستی موفق لغو سرکوب زنان، پایان بهره‌گیری مخرب از طبیعت، و رهایی از تهدید نابودی هسته‌ای را ممکن خواهد ساخت... به عبارت دیگر: چگونه باید نقش تعیین‌کننده یک عرصه خاص را صورت‌بندی کنیم، بی آن‌که به دام ذات‌گرایی بیفتیم؟ نظر من آن است که دیدگاه ضدتوصیف‌گرایی سال کریپکی، ابزارهای مفهومی برای حل این مشکل را در اختیارمان قرار می‌دهد.

توصیف‌گرایی در برابر ضدتوصیف‌گرایی

ما آن تجربه اصلی را که ضدتوصیف‌گرایی کریپکی بر آن استوار است، به سیاق فیلم علمی-تخیلی مشهور دهه ۱۹۵۰، *حمله بدن‌ربایان* (دان سیگل) می‌نامیم: حمله به زمین و اشغال آن از سوی مخلوقات فضایی که شکل انسانی به خود می‌گیرند — آنان دقیقاً شبیه آدمیان و واجد همه صفات آنها هستند، اما این امر باعث می‌شود تا آنان به تعبیری واجد غرابتی حتی

مرموزتر شوند. این مسأله مشابه مورد یهودستیزی است (و به همین دلیل می‌توان حمله بدن‌ریایان را به‌مثابه استعاره‌ای برای آنتی‌کمونیسم دوره مکاریتی در دهه ۱۹۵۰ قرائت کرد): یهودیان "شبیهِ ما"یند؛ تشخیص آنان دشوار است، زیرا در سطح واقعیت مثبت یا ایجابی تعیین آن مازاد، آن ویژگی فرار، که موجب تفکیک آنان از همه‌ی مردمان دیگر می‌شود، کار سختی است.

نکته‌ای که در مناظره‌ی میان توصیف‌گرایی و ضدتوصیف‌گرایی محل نزاع است، ابتدایی‌ترین نکته است: نام‌ها چگونه به اشیایی ارجاع می‌کنند که مورد اشاره مستقیم‌شان است؟ چرا مرجع واژه "میز" یک میز است، پاسخ توصیف‌گرا همان پاسخ بدیهی است: به دلیل معنایش. هر واژه‌ای در وهله نخست حامل معنایی معین است — یعنی هر واژه به‌معنای خوشه‌ای از ویژگی‌های توصیفی است ("میز" به معنی شیء‌ای برخورددار از شکلی خاص است که نیازهایی خاص را برآورده می‌کند) و متعاقباً به اشیایی در واقعیت رجوع می‌کند، البته تا آن‌جا که این اشیاء واجد صفاتی‌اند که آن خوشه توصیفات معین کرده است. "میز" به معنی یک میز است، زیرا یک میز واجد صفاتی است که معنای واژه "میز" را تشکیل می‌دهند. بدین‌سان قصد [یا مفهوم] (intention) بر گستره مصداق (extention) اولویت منطقی دارد: گستره مصداق (مجموعه‌ی اشیایی که مصداق یک واژه‌اند) توسط قصد تعیین می‌شود (توسط صفات کلی تشکیل‌دهنده معنای آن). اما پاسخ ضدتوصیف‌گرایانه برعکس، آن است که یک واژه از طریق کنش "غسل تعمد آغازین" به یک شیء یا مجموعه‌ای از اشیاء متصل می‌شود، و حتی اگر خوشه ویژگی‌های توصیفی که در آغاز معنای واژه را تعیین می‌کرد کاملاً تغییر کند این اتصال برجای می‌ماند.

اجازه دهید به مثالی ساده‌شده از خود کریپکی بپردازیم: اگر از عموم مردم بخواهیم توصیفی مشخص‌کننده از "کورت گودل" ارائه دهند، پاسخ

این خواهد بود "کسی که قضیه ناکامل بودن علم حساب را اثبات کرد"؛ ولی فرض کنیم این قضیه توسط کسی دیگر، مثلاً اشمیت دوست گودل اثبات شده است، و این که گودل او را به قتل رسانده و کشف این اثبات را به خود نسبت داده است؛ در این حالت نام "کورت گودل" هنوز هم به همان گودل اشاره می‌کند، هر چند که توصیف مشخص‌کننده دیگر در مورد او صادق نیست. نکته آن است که نام "گودل" از طریق نوعی "غسل تعمید آغازین" به شیء (یا شخصی) خاص متصل شده است، و این اتصال حتی اگر توصیف مشخص‌کننده اولیه غلط از آب درآید بر جای می‌ماند (کریپکی، ۱۹۸۰ صص ۸۵-۸۳). این نکته هسته اصلی مناظره است: توصیف‌گرایان بر محتواهای "قصدهی" درون‌ماندگار و باطنی یک واژه تأکید می‌گذارند، در حالی که ضدتوصیف‌گرایان اتصال علی بیرونی را تعیین‌کننده تلقی می‌کنند، یعنی نحوه انتقال واژه از یک سوژه به سوژه‌ای دیگر در متن زنجیره سنت.

در این جاست که نخستین ایراد مطرح می‌شود: آیا پاسخ بدیهی به این مناظره و جدل آن نیست که ما در واقع با دو نوع مختلف از نام‌ها سروکار داریم: با مفاهیم که مستقیماً به انواع (کلی) اشاره می‌کنند و با اسامی خاص؟ آیا راه حل مسأله صرفاً در این نکته خلاصه نمی‌شود که توصیف‌گرایی نحوه کارکرد مفاهیم عام یا ژنریک را توضیح می‌دهد و ضدتوصیف‌گرایی شیوه کارکرد اسامی خاص را؟ اگر شخصی را "چاق" بخوانیم، روشن است که او باید دست‌کم واجد صفت به‌غایت سنگین بودن باشد، ولی اگر شخصی را "پیتر" بخوانیم نمی‌توانیم هیچ‌یک از صفات واقعی او را استنتاج کنیم — نام پیتر صرفاً از آن جهت به این شخص اشاره می‌کند که او به‌عنوان "پیتر" غسل تعمید یافته است. چنین راه‌حلی با تلاش برای خلاص شدن از شر مسأله از طریق ایجاد یک تمایز طبقاتی صرف، به‌طور کامل آنچه را در این مناظره محل نزاع است نادیده می‌گیرد؛ هم توصیف‌گرایی و هم ضدتوصیف‌گرایی می‌کوشند تا به یک نظریه عام درباره کارکردهای ارجاعی دست‌یابند. برای

توصیف‌گرایی، اسامی خاص خودشان صرفاً درحکم اشکال خلاصه‌شده یا مه‌دل و صف‌های معین‌اند، در حالی که از دید ضدتوصیف‌گرایی زنجیره‌ی هلی بیرونی تعیین‌کننده‌ی ارجاع است، حتی در مورد مفاهیم ژنریک یا عام، دست‌کم آن‌هایی که به انواع طبیعی اشاره دارند. اجازه بدهید بار دیگر به یک مثال تاحدی ساده‌شده از کریپکی پردازیم: در مقطعی خاص از پیش تاریخ شیء‌ای از نوعی خاص "طلا نامیده شد"؛ و این نام در آن مقطع به خوشه‌ای از ویژگی‌های وصفی متصل گشت (یک فلز سنگین، درخشان، و زرد که می‌تواند به زیبایی شکل‌های گوناگون به خود گیرد و از این قبیل)؛ طی قرن‌ها این خوشه‌ی توصیفات با توجه به رشد دانش بشری تکثیر و تغییر یافته است، به نحوی که امروزه "طلا" را برحسب جایگاه خاصش در جدول تناوبی، تعداد پروتون‌ها، نوترون‌ها و الکترون‌ها، طیف نوری‌اش و از این قبیل تشخیص می‌دهیم؛ ولی اجازه دهید فرض کنیم دانشمندی هم امروز کشف کند که همه‌ی جهان در مورد تمامی صفات شیء موسوم به "طلا" برخفا بوده است (مثلاً این تصور که طلا واجد رنگ زرد درخشانی است، محصول نوعی توهم بصری همگانی است). در این حالت، واژه "طلا" هم‌چون قبل بازهم به همان شیء اشاره می‌کند — یعنی در چنین حالتی خواهیم گفت "طلا واجد صفاتی که تاکنون بدان نسبت می‌دادیم نیست"، و نخواهیم گفت "آن شیء‌ای که تاکنون طلا محسوبش می‌کردیم واقعاً طلا نیست". همین امر در مورد وضعیت خلاف واقعی که عکس مثال فوق است صدق می‌کند:

ممکن است که ماده‌ای وجود داشته باشد که دارای همه‌ی علائم مشخص‌کننده‌ای است که ما عموماً به طلا نسبت می‌دادیم و در وهله نخست از آن‌ها برای مشخص کردن طلا سود می‌جستیم، اما این ماده از همان نوع نیست و ماده دیگری است. در مورد چنین چیزی خواهیم

گفت که اگر چه واجد همه ظواهری است که ما پیش‌تر برای
 مشخص ساختن طلا به‌کار می‌بردیم، لیکن این ماده طلا نیست. (کریپکی،
 ۱۹۸-ص: ۱۱۹)

چرا؟ زیرا این ماده از طریق یک زنجیره علی که ریشه‌اش به عقب
 بازمی‌گردد یعنی به "غسل تعمید آغازینی" که مرجع "طلا" را معین ساخت به
 نام "طلا" متصل نیست. به همین دلیل باید گفت که:

حتی اگر باستان‌شناسان یا زمین‌شناسان همین فردا فسیل‌هایی کشف
 می‌کردند که به‌طور قطعی اثبات می‌کرد جانورانی در گذشته وجود
 داشته‌اند که واجد همه خصایصی بوده‌اند که ما بر اساس افسانه به
 تک‌شاخ‌ها نسبت می‌دهیم، این امر اثبات نخواهد کرد که زمانی
 تک‌شاخ‌ها وجود داشته‌اند (همان‌جا-ص: ۲۴).

به عبارت دیگر، حتی اگر این شبه تک‌شاخ‌ها به‌طور کامل با خوشه
 ویژگی‌های وصفی تشکیل‌دهنده معنای واژه "تک‌شاخ" مطابقت داشته باشند،
 نمی‌توانیم یقین کنیم که این جانوران مصداق نخستین مفهوم اسطوره‌ای
 تک‌شاخ بوده‌اند — یعنی همان شیء‌ای که واژه "تک‌شاخ" در غسل تعمید
 آغازین بدان گره خورده است.... چگونه می‌توانیم از محتواهای شهوانی
 (Libidinal) این گزاره‌های کریپکی چشم‌پوشی کنیم؟ نکته اصلی در این‌جا
 دقیقاً همان مسأله "کامیابی و تحقق میل" است: هنگامی که در واقعیت به
 شیء‌ای برمی‌خوریم که واجد همه صفات موضوع خیالی میل است، با این
 وصف ضرورتاً به نحوی مأیوس می‌شویم؛ و نوعی "این آن نیست" را تجربه
 می‌کنیم؛ برای مان روشن می‌شود که شیء واقعی نهایتاً یافت‌شده، مصداق
 میل نیست، هرچند که همه صفات لازم را دارد. پس شاید تصادفی نیست که
 کریپکی اشیاء و موضوعاتی را برای مثال‌های خویش برمی‌گزیند که معانی

همین شهوانی فراوانی در خود نهفته دارند، یعنی اشیا‌یی که از قبل تجسم میل در اسطوره‌های همگانی‌اند: طلا، تک‌شاخ...

دو اسطوره

با در نظر گرفتن این‌که جریان مخفی اقتصاد میل به‌نحوی در خود عرصه نزاع میان توصیف‌گرایی و ضدتوصیف‌گرایی جاری است، پس چندان عجیب نیست که نظریه لاکانی می‌تواند ما را در روشن‌شدن مؤلفه‌های این نزاع کمک کند، آن‌هم نه به‌معنای سنتز به‌ظاهر دیالکتیکی میان دو دیدگاه مخالف، بلکه، برعکس، با اشاره به این‌که چگونه هم توصیف‌گرایی و هم ضدتوصیف‌گرایی نکته حیاتی مشابهی را نادیده می‌گیرند — حادثی‌بودن ریشه‌ای [کنش] نام‌گذاری یا تسمیه. گواه این موضوع هم این است که هر دو موضع برای دفاع از راه‌حل‌شان باید به یک اسطوره متوسل شوند، به ابداع یک اسطوره: اسطوره‌ی قبیله‌ای بدوی در سیرل، اسطوره‌ی "ناظر دانای کل تاریخ" در دانلان. سیرل برای ردّ ضدتوصیف‌گرایی یک اجتماع بدوی شکارچیان را ابداع می‌کند که زبان‌شان شامل نام‌های خاص است:

فرض کنید که هر کس در این قبیله، هر کس دیگر را بشناسد و این‌که اعضای نوزاد قبیله در مراسمی نام‌گذاری می‌شوند که کل قبیله در آن حاضر است. علاوه بر این فرض کنید که کودکان این قبیله همان‌طور که بزرگ می‌شوند اسامی همه افراد و همچنین نام‌های محلی رودخانه‌ها، کوه‌ها، خیابان‌ها، خانه‌ها و غیره را از طریق اشاره مستقیم یاد می‌گیرند. همچنین تصور کنید که در این قبیله نام‌بردن از مردگان حرام است. بنابراین نام هیچ‌کس پس از مرگش ذکر نمی‌شود. حالا نکته موجود در این مثال خیالی این است که: همان‌طور که توصیفش کرده‌ام، این قبیله نهادی از نام‌های خاص دارد که دقیقاً به‌همان شیوه‌ای برای ارجاع مورد

استفاده قرار می‌گیرد که نام‌های خاص ما برای ارجاع مورد استفاده قرار می‌گیرند، اما در این قبیله حتی یک مورد واحد از کاربرد یک نام نیز وجود ندارد که با زنجیر علی نظریه ارتباط جور درآید و آن را تأیید کند. (سیرل، ۱۹۸۴، ص: ۲۴).

به بیان دیگر، در این قبیله هر مورد کاربرد نام، ادعای توصیف‌گرایی را تأیید می‌کند: ارجاع منحصرأ توسط خوشه‌ای از مشخصه‌های توصیفی تعیین می‌شود. البته سیرل می‌داند که چنین قبیله‌ای هرگز وجود نداشته است؛ نکته موردنظر صرفاً این است که نحوه کارکردهای نام‌گذاری در این قبیله به لحاظ منطقی امری نخستین است: یعنی آن‌که مثال‌های خلافی که ضدتوصیف‌گرایان به کار می‌برند به لحاظ منطقی ثانوی هستند، آن‌ها سرشتی "انگلی" دارند و در واقع متضمن نوعی کارکرد "توصیف‌گرای قبلی و مقدم‌اند. وقتی که همه ما آدمی را که نامش اسمیت است می‌شناسیم - هنگامی که تنها محتوای التفاتی "اسمیت"، شخصی است که دیگران به او اسمیت می‌گویند" - چنین شرطی منطقاً وجود دست‌کم یک سوژه دیگر را پیش‌فرض می‌گیرد که چیزهای بس بیشتری درباره اسمیت می‌داند - برای او نام اسمیت با یک خوشه کامل مشخصه‌های توصیفی پیوند می‌خورد (آقای متشخص چاقی که درباره تاریخ پورنوگرافی درس می‌دهد). به بیان دیگر موردی که "ضدتوصیف‌گرایی" طبیعی می‌خواند (انتقال ارجاع از طریق یک زنجیره علی بیرونی)، صرفاً یک توصیف "بیرونی" است (توصیفی که محتوای التفاتی را از نظر دور می‌دارد) از کارکردی که انگلی است - یعنی این‌که به لحاظ منطقی ثانوی است.

به منظور ردّ نظریه سیرل باید اثبات کنیم که وجود قبیله بدوی او که در آن زبان انحصاراً به شیوه‌ای توصیفی عمل می‌کند، نه تنها به لحاظ تجربی بلکه به لحاظ منطقی هم غیرممکن است. البته برای انجام این کار رویه دریدایی این می‌بود که نشان دهیم چگونه استفاده انگلی [از اسامی] همیشه

کارکرد صرفاً توصیفی را هم‌چون اسید می‌خورد و فی‌الواقع از آغاز مشغول همین کار بوده است: که نشان دهیم چگونه اسطوره‌ی قبیله بدوی سیرل صرفاً نسخه و روایت دیگری از یک اجتماع کاملاً شفاف است که در آن ارجاع‌دادن توسط هیچ نوع غیاب یا فقدان تیره و مبهم نمی‌شود.

اما رویکرد لاکانی بر مشخصه‌ای دیگر تأکید می‌کند: در توصیف سیرل از قبیله فرضی‌اش چیزی از قلم افتاده است. اگر ما واقعاً با زبان به مفهومی دقیق سروکار داریم، یعنی زبان هم‌چون شبکه‌ای اجتماعی که در آن معنا تنها تا آن‌جا وجود دارد که به شکل بین‌الذهانی بازشناسی می‌شود — با زبانی که، طبق تعریف، نمی‌تواند "خصوصی" باشد — پس این نکته که هر نامی به یک ابژه معین اشاره می‌کند، زیرا که خود نام آن است، زیرا که دیگران از این نام برای مشخص کردن همان ابژه استفاده می‌کنند، باید بخشی از معنای این نام باشد: هر نامی تا آن‌جا که بخشی از زبان مشترک است، به این سویه دوری و خودارجاعی به‌طور ضمنی اشاره می‌کند. البته "دیگران" را نمی‌توان به دیگران تجربی تقلیل داد؛ بلکه منظور از آن‌ها "دیگری بزرگ" لاکانی یا خود نظم نوین است.

این‌جا ما با بلاهت جزم‌اندیشانه‌ای روبه‌رویم که درخور یک دال به‌طور ذاتی است، بلاهتی که شکل همان‌گویی (Tautology) را می‌پذیرد: یک نام بر ابژه‌ای اشاره می‌کند چرا که این ابژه این‌چنین نامیده می‌شود — این شکل غیرشخصی (این‌چنین نامیده می‌شود) گویای وجود بُعد "دیگری بزرگ" در فراسوی سوژه‌های دیگر است. مثالی که سیرل به‌عنوان مظهر آن‌گل‌گرایی ذکر می‌کند — مثال گویندگانی که هیچ چیز درباره‌ی ابژه‌ای که درباره‌اش صحبت می‌کنند نمی‌دانند و تنها محتوای التفاتی‌شان احتمالاً این است که آن‌ها از این نام برای ارجاع به چیزی استفاده می‌کنند که دیگران از این نام برای ارجاع به آن استفاده می‌کنند (سیرل، ۱۹۸۴، ص ۲۵۹) — برعکس معرف مؤلفه و جزئی ضروری در هر نوع کاربرد "طبیعی" نام‌ها در زبان به‌مثابه یک قید

اجتماعی است — و این جزء همان گویانه چیزی نیست جز دال اعظم لاکانی، "دال بدون مدلول".

بخش کنایی مسأله این است که این فقدان به واقع در توصیف سیرل به شکل یک ممنوعیت ثبت می‌شود (... در این قبیله نام‌بردن از مردگان حرام است): پس قبیله اسطوره‌ای سیرل، قبیله روان‌پریشان است که — به خاطر تحریم گفتن نام مردگان — کارکرد نام پدر را سلب می‌کند، یعنی این که از تبدیل پدر مرده به حاکمیت نام وی ممانعت می‌کند. متعاقباً، اگر توصیف‌گرایی سیرل، بعد دیگری بزرگ را نادیده می‌گیرد، ضدتوصیف‌گرایی نیز — دست‌کم در روایت رایج آن — دیگری کوچک را نادیده می‌گیرد، یعنی همان بعدی از ابژه را که توسط مفهوم لاکانی امر واقعی (the Real) نامیده می‌شود: تمایز امر واقعی / واقعیت. به همین دلیل است که ضدتوصیف‌گرایی در خود واقعیت به دنبال آن عنصر مجهول است، به دنبال مشخصه‌ای که تعیین هویت یک مصداق را از خلال همه تغییرات صفات توصیفی‌اش تضمین کند؛ به همین دلیل است که ضدتوصیف‌گرایی باید اسطوره خاص خودش را ابداع کند، نوعی قرینه برای قبیله بدوی سیرل، یعنی اسطوره‌ای که دانلان از "ناظر دانای کل تاریخ" می‌سازد. مثال زیر همان مثال خلاف واقع هوشمندانه‌ای است که دانلان ساخته است:

فرض کنید که همه چیزهایی که یک گوینده درباره تالس می‌داند، یا فکر می‌کند که می‌داند این است که او همان فیلسوف یونانی است که گفته همه چیز آب است. اما فرض کنید که اصلاً فیلسوفی یونانی که چنین اظهارنظری کرده باشد وجود نداشته. فرض کنید که ارسطو و هردوت به چاه‌کنی اشاره می‌کردند که گفته "من آرزو می‌کنم ای کاش همه چیز آب بود تا من مجبور نمی‌شدم این همه چاه لعنتی بکنم". در چنین وضعیتی، هنگامی که انسان سخن‌گو نام "تالس" را به کار می‌برد فی الواقع در حال

اشاره به آن چاه‌کن است. علاوه بر این فرض کنید که زاهدی گوشه‌نشین بود که هرگز با دیگران ارتباطی نداشته، آدمی که فی‌الواقع باور دارد همه چیز آب است. حتی در چنین حالتی هم وقتی می‌گوئیم "تالس" مشخصاً به آن زاهد اشاره نمی‌کنیم (سیرل، ۱۹۸۴، ص: ۲۵۳).

امروزه مصداق آغازین، یعنی نقطه آغازین یک زنجیره‌ی علی — چاه‌کن فقیر — برای ما ناشناس است؛ اما یک "ناظر دانای کل تاریخ" قادر است زنجیره‌ی علی را تا کنش "نام‌گذاری نخستین" دنبال کند، او می‌داند که چگونه حلقه‌ی آغازینی را باز یابد که واژه‌ی تالس را به مرجعش پیوند می‌زند. اما چرا این اسطوره، این نسخه‌ی ضدتوصیف‌گرایانه از مضمون لاکانی "سوژه‌ای که بناست که می‌داند" ضروری است.

مسئله اصلی ضدتوصیف‌گرایی تعیین این امر است که چه چیزی یکسانی و اینهمانی ابژه مورد اشاره را در ورای خوشه‌ی همیشه متغیر ویژگی‌های توصیفی شکل می‌بخشد — چه چیزی یک ابژه را حتی در صورتی که همه ویژگی‌هایش تغییر کرده‌اند با خودش یکی می‌کند، به بیان دیگر چگونه باید همبسته‌ی عینی "معرف ثابت" ("**rigid designator**") را تعریف کنیم، یعنی همبسته‌ی عینی نام تا آن‌جا که نام حاکی از ابژه‌ای یکسان در همه جهان‌های ممکن و در همه وضعیت‌های خلاف واقع است. چیزی که دست‌کم در نسخه‌ی معیار ضدتوصیف‌گرایی نادیده گرفته می‌شود، آن است که این تضمین یکسانی یک ابژه در همه وضعیت‌های خلاف واقع — از طریق تغییر همه مشخصه‌های توصیفی‌اش — اثرِ پس‌نگرانه‌ی خودِ نام‌گذاری است: این خودِ نام، خودِ دال است که مبنای هویت و یکسانی ابژه است. آن "مازاد" نهفته در ابژه که در همه جهان‌های ممکن یکسان باقی می‌ماند، همان چیزی در ابژه است که "بیش از خودش است"، یا به تعبیری لاکانی همان *objet Petit a* ما بهوده در واقعیت ایجابی به دنبال این مازاد می‌گردیم، چرا که فاقد انسجام و

پیوستگی ایجابی است — چرا که این مازاد صرفاً نوعی عینی شدن یک خلاء است، عینی شدن نوعی انفصال که به واسطه ظهور دال در واقعیت بروز می کند. همین مسأله در خصوص طلا صدق می کند: ما بیهوده در مشخصات فیزیکی و ایجابی طلا به دنبال عنصر مجهولی هستیم که طلا را به تجسمی از ثروت و غنا بدل می کند؛ یا با استفاده از مثالی از مارکس، همین امر در خصوص کالا هم صدق می کند: ما بیهوده در میان صفات ایجابی کالا به دنبال مشخصه‌ای می گردیم که ارزش آن را برمی سازد (و نه تنها ارزش مصرف آن را). بنابراین آن چه که در ایده ضدتوصیف گرایان از قلم می افتد، یعنی ایده وجود نوعی زنجیره ارتباطی علی و بیرونی که از طریق آن امر ارجاع انتقال می یابد، همان حادثی بودن ریشه‌ای نام گذاری است، یعنی این واقعیت که نام گذاری خود از طریق فرایند بازگشت به عقب مرجع و مصداق خودش را برمی سازد. نام گذاری ضروری است، اما این ضرورت به تعبیری بعداً، با عطف به ماسبق، پیدا می شود، یعنی زمانی که ما به نقد "درون آن" هستیم.

بنابراین نقش اسطوره "ناظر دانای کل" دقیقاً با نقش اسطوره سیرل درباره قبیله بدوی انطباق دارد: در هر دو مورد، کارکرد اسطوره محدود ساختن و مهار کردن حادثی بودن ریشه‌ای نام گذاری است — ساختن عاملی که ضرورت نام گذاری را تضمین کند. در مورد اول، مرجع توسط همان "محتوای التفاتی" تضمین می شود که نسبت به نام درون ماندگار است. در مورد دوم مرجع توسط زنجیره علی‌ای تضمین می شود که ما را به "نام گذاری نخستین" می رساند که واژه را به ابژه پیوند می زند. اگر، در این نزاع میان توصیف گرایی و ضدتوصیف گرایی، "حقیقت" به رغم همه چیز، از آن ضدتوصیف گرایی است، به این خاطر است که خطای ضدتوصیف گرایی از نوعی دیگر است: ضدتوصیف گرایی، در اسطوره‌ای که می سازد، چشمانش را به روی نتیجه خاص خودش می بندد، به روی چیزی که "بدون شناختن اش تولیدش کرده است". دستاورد اصلی ضدتوصیف گرایی این است که ما را قادر می سازد تا

object a را هم‌چون همبسته محال- واقعی "معرف ثابت" در نظر آوریم، یعنی به‌مثابه همبسته نقطه آجیدن درمقام دال "ناب".

معرف ثابت و object a

اگر معتقدیم که نقطه آجیدن یک "گره‌گاه" است، یعنی نوعی گره‌خوردن معانی است، این متضمن آن نیست که این نقطه صرفاً و به‌سادگی غنی‌ترین واژه است، یعنی واژه‌ای که کل غنای معنای یک حوزه در آن متراکم می‌شود، همان حوزه‌ای که نقطه آجیدن آن را روکش می‌کند: بلکه نقطه آجیدن بیشتر همان کلمه‌ای است که درمقام یک کلمه و در سطح خود دال، حوزه‌ای مشخص را وحدت می‌بخشد و هویتش را برمی‌سازد: پس می‌توان گفت که نقطه آجیدن، همان واژه‌ای است که اشیاء و امور خود به آن رجوع می‌کنند تا از این طریق خودشان را در شکلی وحدت‌یافته بازشناسند. اجازه دهید مورد آگهی مشهور سیگار مارلبورو را مثال بزنیم؛ تصویر کابوی برنزه، دشت‌های گسترده و غیره — البته همه این‌ها حکایت از تصویر خاصی از امریکا دارند (سرزمین مردم سخت‌کوش و صادق، سرزمین افق‌های بی‌انتها...). اما جلوه روکش کردن، تنها هنگامی رخ می‌دهد که نوع خاصی از واژگونگی تحقق یابد، این اثر فقط زمانی رخ می‌دهد که امریکایی‌های "واقعی" یکی کردن خود را (در تجربه شخصی ایدئولوژیک‌شان از خویش) با تصویری که آگهی مارلبورو ساخته است آغاز کنند — یعنی تا زمانی که امریکا خودش به‌مثابه "سرزمین مارلبورو" تجربه شود.

همین امر در مورد همه به‌اصطلاح "نمادهای رسانه‌ای توده‌ای" امریکا، از جمله کوکاکولا نیز مصداق دارد: مسأله این نیست که کوکاکولا به‌طور ضمنی حاکی از یک خیال — تجربه ایدئولوژیک خاص از امریکا است (تازگی طعم خنک و تند آن و غیره)؛ بلکه مسأله آن است که خود این خیال (vision) از

امریکا، هویتش را از طریق یکی کردن خودش با دال "کوکا" به دست می آورد — "امریکا، این کوکا است!" می توانست شعار یک تمهید تجارتنی ابلهانه باشد — نکته حیاتی که باید درک کرد این است که این تمهید — /امریکا [خیال ایدئولوژیک سرزمینی با همه گوناگونی هایش] /این کوکا است [این دال] — نمی توانست به کوکا [این دال]، /این است [این یعنی] /امریکا! سروته شود. تنها پاسخ ممکن به پرسش "کوکا چیست؟" از قبل در همین آگهی ها داده شده است: کوکا، همان "این" غیرشخصی است (این است کوکا) — "خود شیء واقعی"، عنصر مجهول دست نیافتنی، علت-ابژه میل.

دقیقاً به خاطر این عنصر مجهول مازاد، عمل "روکش کردن" حلقوی-مقتارن نیست. ما نمی توانیم بگوئیم که چیزی از این عمل کسب نمی کنیم، آن هم به این دلیل که کوکا نخست حاکی از "روح امریکا" است (خوشه مشخصاتی که قرار است آن را بیان کند) و این روح امریکا سپس در کوکا در مقام دال آن یا به مثابه باز نمود دلالت گر آن متراکم و خلاصه می شود؛ آنچه از این سروته کردن ساده به دست می آوریم، دقیقاً همان عنصر مجهول مازاد است، همان علت-ابژه میل است، آن "چیز دست نیافتنی" ای که در "کوکا بیشتر از کوکا" است، و طبق قاعده لاکانی می تواند ناگهان به مدفوع، به لجنی غیرقابل آشامیدن تبدیل شود (کافی است کوکا را گرم و مانده بنوشیم).

منطق این سروته کردن را که به تولید مازاد می انجامد، می توان برحسب نمونه یهودستیزی روشن ساخت؛ در ابتدا "یهودی" هم چون دالی ظاهر می شود که حاکی از خوشه ای از صفات فرضاً ملموس و واقعی است (روح دسیسه جو، حرص به مال اندوزی و غیره) اما این هنوز برابر یهودستیزی تمام عیار نیست؛ برای رسیدن به آن یهودستیزی، ما باید این رابطه را سروته کنیم و بگوئیم: آن ها چنین اند (حریص، دسیسه گر...) به این علت که یهودی هستند. این سروته کردن در نگاه اول کاملاً همان گویانه می نماید — ما می توانستیم با قاطعیت در پاسخ بگوئیم: البته این گونه است، چرا که "یهودی"

دقیقاً به معنای حریص، دسیسه‌گر، کثیف و... است. اما این نمود یا تجلی همان‌گویی کاذب است: "یهودی" در عبارت "به این علت که آن‌ها یهودی هستند" حاکی از مجموعه‌ای از صفات ملموس واقعی نیست، بلکه باز هم به همان عنصر مجهول دست‌نیافتنی اشاره دارد، به آن‌چه "در یهودی بیشتر از یهودی" است و آن‌چه نازیسم با درماندگی جویای به‌دست‌آوردن، آزمودن و تحقیر دادن آن به صفتی ملموس و ایجابی بود، صفتی که ما را قادر سازد تا یهودیان را به شیوه علمی-عینی شناسایی کنیم.

پس "معرف ثابت" آن هسته محال-واقعی را هدف می‌گیرد، آن‌چه را که "در یک ابژه بیش از ابژه است"، یعنی این مازادی که توسط عمل دلالت‌کردن تولید می‌شود. و آن مسأله‌ی حیاتی که باید درکش کرد ارتباط میان حادثی‌بودن ریشه‌ای نام‌گذاری و منطق ظهور "معرف ثابت" است، منطقی که یک ابژه خاص هویتش را از خلال آن به‌دست می‌آورد. حادثی‌بودن ریشه‌ای نام‌گذاری، گویای شکافی تقلیل‌ناپذیر میان امر واقعی و شیوه‌های نمادین‌کردن آن است: هر منظومه تاریخی خاصی می‌تواند به شیوه‌های متفاوت نمادین شود، خودِ امر واقعی حاوی هیچ وجه یا شیوه ضروری نمادینه‌کردن آن نیست.

اجازه دهید شکست فرانسه در ۱۹۴۰ را بررسی کنیم: کلید موفقیت پاتن این بود که روش او در نمادینه‌کردن زخم یا ترومای شکست ("شکست نتیجه سنت طولانی روبه زوال دموکراسی و نفوذ ضداجتماعی یهودیان است؛ و در این مقام واجد تأثیری هشیارکننده است زیرا برای فرانسه فرصت یا بختی جدید فراهم می‌آورد تا پیکره اجتماعی خویش را در این مقام بر حیاتی ارگانیک، جمعی و نو بنا کند...") فراگیر شد. بدین ترتیب آن‌چه لحظه‌ای پیش هم‌چون شکستی غیرقابل درک و تروماتیک تجربه شده بود، واجد معنی و قابل درک شد. اما مسأله این است که این نمادینه‌کردن در خود امر واقعی ثبت و حک نشد؛ ما هرگز به نقطه‌ای که در آن خود شرایط شروع به صحبت

می‌کنند، نمی‌رسیم، نقطه‌ای که در آن زبان به صورتی بی‌واسطه به منزله "زبان امر واقعی" عمل می‌کند؛ غلبه و فراگیری روش پاتن در نمادینه‌کردن، خود حاصل و نتیجه مبارزه برای کسب هژمونی ایدئولوژیک بود.

خود امر واقعی هیچ پشتوانه‌ای برای نمادینه‌کردن مستقیم یک واقعه تاریخی معین ارائه نمی‌کند — چرا که هر نمادینه‌کردنی در وهله آخر حادثی است — و به همین دلیل است که تجربه این واقعیت فقط به واسطه عاملیت یک دال، به واسطه اشاره به یک دال ناب می‌تواند انسجام و یکدستی خویش را به دست آورد. ابژه واقعی در مقام نقطه مرجع، ضامن انسجام و هویت یک تجربه ایدئولوژیک خاص نیست — برعکس این ارجاع به یک دال "ناب" است که به تجربه ما از خود واقعیت تاریخی هویت و انسجام می‌بخشد. البته واقعیت تاریخی همیشه نمادینه شده است، روش ما در تجربه این واقعیت همیشه با میانجی‌گری وجوه متفاوت نمادینه‌کردن درآمیخته است؛ تمام چیزی که لاکان به این حکمت عام پدیدارشناسانه می‌افزاید، این واقعیت است که وحدت یک "تجربه معین از معنا" که خود افق نوعی حوزه ایدئولوژیک معنا است مبتنی بر نوعی دال بی‌مدلول "ناب" و بی‌معنا است.

از ریخت‌افتادگی ایدئولوژیک

حالا می‌توانیم ببینیم که چگونه نظریه کریپکی درباره "معرف ثابت" — نظریه دال ناب خاصی که هویت یک ابژه معین را در فراسوی خوشه متنوع صفات توصیفی‌اش مشخص می‌کند و در همان حال نیز این هویت را برمی‌سازد — دستگاهی مفهومی ارائه می‌کند که ما را قادر می‌سازد جایگاه ضدذات‌گرایی لاکلائو را دقیقاً درک کنیم. برای مثال اجازه دهید مفاهیمی هم‌چون "دموکراسی"، "سوسیالیسم"، "مارکسیسم" را بررسی کنیم؛ توهم ذات‌گرایان مبتنی بر این باور است که تعیین خوشه‌ای معین از مشخصه‌ها امکان‌پذیر

است، یعنی خوشه‌ای از صفات مثبت، هرچند حداقلی، که ذات ثابت و بدون تغییر "دموکراسی" و دیگر اصطلاحات مشابه را تعریف می‌کند — هر پدیده‌ای که ادعای آن را دارد که در مقام امر "دموکراتیک" طبقه‌بندی شود باید واجد شرایط لازم داشتن این خوشه مشخصه‌ها باشد. در تضاد با این "توهم ذات‌گرایانه"، ضدذات‌گرایی لاکلانو ما را به این نتیجه می‌رساند که تعریف چنین ذاتی، تعریف هر خوشه‌ای از صفات مثبت که در "همه جهان‌های ممکن" — در همه وضعیت‌های خلاف واقع — یکسان باقی خواهد ماند، ناممکن است.

دست آخر، تنها راه تعریف "دموکراسی" گفتن این است که دموکراسی شامل همه جریان‌ها و سازمان‌های سیاسی است که خودشان را به مثابه "امر دموکراتیک" تعریف می‌کنند و مشروعیت می‌بخشند؛ تنها راه تعریف "مارکسیسم" گفتن این است که این اصطلاح همه جریان‌ها و تئوری‌هایی را دربرمی‌گیرد که خودشان را از طریق ارجاع به مارکس و غیره مشروعیت می‌بخشند.

به بیان دیگر تنها تعریف ممکن هویت یک ابژه آن است که بگوئیم این ابژه‌ای است که همیشه توسط دالی واحد تعریف می‌شود — یعنی متصل به دالی واحد. این دال است که هسته "هویت" ابژه را برمی‌سازد.

اجازه دهید بار دیگر به "دموکراسی" بازگردیم: آیا — در سطح مشخصه‌های توصیفی-ایجابی — واقعاً چیز مشترکی میان مفهوم لیبرال فردگرایانه دموکراسی و نظریه سوسیالیسم واقعی وجود دارد؟ نظریه‌ای که بر طبق آن ویژگی اصلی "دموکراسی واقعی" نقش رهبری‌کننده حزب است که منافع حقیقی مردم را بازنمایی و از این طریق حاکمیت مؤثر و عملی آنان را تضمین می‌کند.

در این جا ما نباید توسط این راه‌حل آشکار اما غلط گمراه شویم که مفهوم دموکراسی در سوسیالیسم واقعی صرفاً غلط، منحط و نهایتاً نمونه‌ای جعلی و منحرف از دموکراسی حقیقی است — در تحلیل نهایی، دموکراسی

نه توسط محتوای ایجابی این مفهوم (مدلول آن)، بلکه تنها توسط هویت مناسباتی-موقعیتی‌اش تعریف می‌شود، یعنی توسط تقابلیش یا نسبت افتراقی‌اش با "امر غیردموکراتیک". و همه این‌ها در حالی است که محتوای انضمامی دموکراسی می‌تواند به شکلی افراطی تا سرحد حذف متقابل تغییر کند (برای مارکسیست‌های سوسیالیست واقعی، صفت "دموکراتیک" همان پدیده‌هایی را مشخص می‌کند، که برای یک لیبرالیست سنتی، تجلی تمامیت‌خواهی ضد دموکراتیک هستند).

پس این است پارادوکس بنیادین نقطه آجیدن؛ آن معرف ثابتی که با متوقف کردن لغزش مجازی (metonemic) مدلول یک ایدئولوژی به آن کلیت می‌بخشد، نقطه تراکم و فشردگی اعلا‌ی معنا نیست، یعنی نوعی ضمانت که می‌تواند با مستثنا کردن خود از بده و بستان افتراقی عناصر، به منزله یک نقطه ثابت و پایدار ارجاع عمل کند. برعکس، نقطه آجیدن، همان عنصری است که عامل دال را درون حوزه مدلول بازنمایی می‌کند. این نقطه فی‌نفسه چیزی نیست مگر نوعی "تفاوت ناب"؛ نقش‌اش کاملاً ساختاری است، ماهیتش کاملاً اجرایی است — دلالت‌اش منطبق با کنشی است که ضمن آن خودش را اعلام می‌کند، در یک کلام، این نقطه یا این "معرف ثابت"، "دال بدون مدلول" است. از این‌رو گام حیاتی در تحلیل یک دستگاه ایدئولوژیک این است که در فراسوی شکوه خیره‌کننده عنصری که استحکام این دستگاه را حفظ می‌کند ("خدا"، "کشور"، "حزب"، "طبقه"، ...) حضور این عملکرد خود ارجاع، همان‌گو و اجرایی را تشخیص دهیم. یک یهودی، در تحلیل نهایی، کسی است که با دال "یهودی" علامت‌گذاری می‌شود؛ در این‌جا هدف از کل غنای خیالی صفاتی که قرار است یهودی‌ها را مشخص و تعریف کند (حریص بودن، روح دسیسه‌گر و غیره) پنهان کردن این واقعیت نیست که "یهودی‌ها واقعاً این‌طور نیستند"، یعنی هدف از آن تحریف واقعیت تجربی یهودی‌ها نیست، بلکه هدف اصلی پنهان کردن این واقعیت است که تفسیر یهودستیزانه از "یهودی"

چیزی نیست جز یک کارکرد صرفاً ساختاری.

بنابراین بُعد ایدئولوژیک حقیقی همان ابژه‌ای است که از نوع خاصی از "خطای دید" ناشی می‌شود: آن عنصری که درون حوزه معنا بازنمایی می‌شود، یعنی دال ناب — عنصری که بی‌معنایی دال از خلال آن و در میانه معنا فوران می‌کند — به مثابه نقطه تراکم غایی معنا درک می‌شود، یعنی هم‌چون نقطه‌ای که به همه نقاط "معنا می‌بخشد" و بنابراین حوزه (ایدئولوژیک) معنا را کلیت می‌بخشد. آن عنصری که، در ساختار گفتار، درون‌ماندگاری فرایند گفتن خود را به نحوی بازنمایی می‌کند که هم‌چون نوعی ضمانت متعالی تجربه می‌شود، همان عنصری که در جای یک فقدان خاص می‌نشیند و حضور فیزیکی‌اش چیزی نیست مگر تجسم یک فقدان خاص، به مثابه نقطه وفور درک می‌شود. در یک کلام تفاوت ناب به منزله هویت یا اینهمانی‌ای معاف از بده‌بستان مناسباتی-افتراقی درک می‌شود و هم‌گونی آن را تضمین می‌کند.

ما می‌توانستیم به این "خطای دید"، هم‌چون از ریخت‌افتادگی ایدئولوژیک اشاره کنیم. لاکان غالباً به تابلوی "سفر" اثر هولباین اشاره می‌کرد: اگر ما در این تابلو به چیزی که از روبه‌رو مثل یک لکه بی‌معنا و زاید به نظر می‌رسد، از چشم‌انداز درست بنگریم با طرح کلی یک مجسمه روبه‌رو می‌شویم. نقد ایدئولوژی نیز باید به نحوی کمابیش همسان با این عمل اجرا شود: اگر ما از چشم‌انداز درست و راست (یا اگر بخواهیم با زبان سیاسی و دقیق صحبت کنیم از چپ) به عنصری نگاه کنیم که دستگاه ایدئولوژیک را سرپا نگه می‌دارد، یعنی به ضامن برخاسته و "نرینه" معنا، قادر می‌شویم درون آن، تجسم یک فقدان را بازشناسیم، تجسم نوعی مغاک بی‌معنا که در بطن معنای ایدئولوژیک دهان گشوده است.

همانندسازی (بخش پائینی نمودار میل)

معنا و کنش پس‌نگرانه

حال با روشن کردن شیوه‌ای که در آن "نقطه آجیدن" هم‌چون معرف ثابت عمل می‌کند - یعنی هم‌چون دالی که اینهمانی‌اش را از خلال همه تغییرات مدلولش حفظ می‌کند - ما به معضل واقعی رسیده‌ایم. آیا این کلیت‌بخشیدن به یک حوزه ایدئولوژیک معین به واسطه عمل روکش کردن یا دوختن، که معنای این حوزه را تثبیت می‌کند، نهایتاً پس‌مانده‌ای نخواهد داشت؛ آیا این کلیت‌بخشیدن سیالیت بی‌پایان دال‌ها را لغو نمی‌کند، بی‌آن‌که پس‌مانده‌ای برجای بگذارد؟ اگر پاسخ منفی باشد چگونه می‌توان بُعدی را که از این کلی کردن می‌گریزد درک کنیم؟ پاسخ این سؤال را می‌توان در نمودار لاکانی میل یافت. (لاکان، ۱۹۷۷)

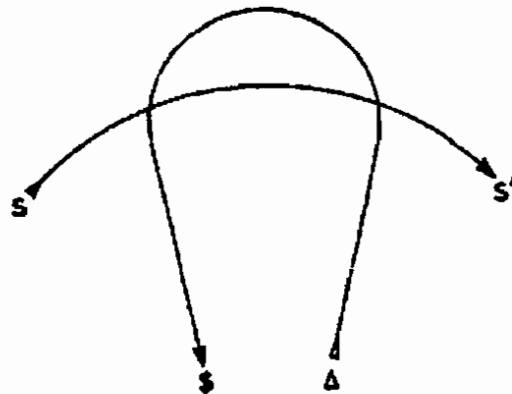
لاکان این نمودار را در چهار شکل صورت‌بندی کرد؛ در توضیح آن ما نباید خود را به شکل نهایی و کامل محدود کنیم، چرا که توالی چهار شکل را نمی‌توان به یک تکمیل‌شدن تدریجی خطی تقلیل داد؛ این شکل نهایی نمودار مستلزم تغییر اشکال پیشین از طریق نوعی کنش پس‌نگرانه هم است. برای مثال شکل آخر و کامل که دربرگیرنده صورت‌بندی بخش بالاتر نمودار است (برداری که از $S(\emptyset)$ به $S\emptyset D$ می‌رسد) تنها در صورتی می‌تواند درک شود که ما آن را هم‌چون توضیح پرسش "چه می‌خواهی؟" بخوانیم که توسط شکل پیشین مشخص شده است: اگر از یاد ببریم که این سطح فوقانی چیزی نیست مگر صورت‌بندی ساختار درونی یک پرسش، ضرورتاً نکته

اصلی آن از نظرم آن پنهان می‌ماند، پرسشی که از دیگری برمی‌خیزد و سوژه در ورای یکی شدن نمادین با آن روبه‌رو می‌شود.

پس بگذارید که با شکل نخست شروع کنیم، با "سلول ابتدایی میل" [نگاه کنید به نمودار (۱)]. چیزی که این‌جا داریم، صرفاً نمایش گرافیکی رابطه میان دال و مدلول است. همان‌طور که می‌دانیم، سوسور این رابطه را هم‌چون دو خط موج‌دار موازی یا پشت و روی یک ورقه کاغذ، تصویرسازی کرد: تصاعد خطی مدلول به موازات شکل‌گیری خطی دال حرکت می‌کند. لاکان به این حرکت مضاعف، ساختاری کاملاً متفاوت می‌بخشد: نوعی قصد ماقبل نمادین و اسطوره‌ای (که با علامت Δ مشخص شده) زنجیره دال را روکش می‌کند، یعنی مجموعه دال‌هایی که با بردار $S-\$$ مشخص شده است. محصول این "روکش‌کردن" (یعنی همان چیزی که پس از عبور قصد اسطوره‌ای واقعی از خلال زنجیره دال و خارج‌شدنش از آن طرف بیرون می‌آید) همان سوژه‌ای است که توسط علامت یا واحد $\$$ مشخص می‌شود (به بیان دیگر محصول نهایی عبارت است از سوژه تقسیم‌شده و شکافته‌شده و هم‌زمان دال پاک‌شده، فقدان دال، خلاء، فضایی تهی در شبکه دال‌ها). این صورت‌بندی حداقلی از قبل حاکی از این است که ما با فرایند/استیضاح (interpelation) افراد و تبدیل آن‌ها به سوژه‌ها سروکار داریم (البته در این‌جا فرد معادل پدیده‌ای اسطوره‌ای و ماقبل نمادین است. در نظر آلتوسر نیز آن "فردی" که استیضاح و تبدیل به سوژه می‌شود فاقد تعریف مفهومی است، بلکه صرفاً یک عنصر مجهول فرضی است که باید پیش‌فرض گرفته شود). "نقطه آجیدن"، نقطه‌ای است که سوژه از طریق آن به دال دوخته می‌شود و در عین حال نقطه‌ای است که فرد را استیضاح و بدل به سوژه می‌کند، آن‌هم با خطاب قراردادن فرد با فراخوان یک دال اعظم خاص (دال‌های اعظمی هم‌چون "کمونیسم"، "خدا"، "آزادی"، "امریکا") — در یک کلام "نقطه آجیدن" نقطه سوژه‌مندشدن زنجیره دال است.

چه می‌خواهی؟

نمودار ۱



یکی از ویژگی‌های اساسی در این سطح ابتدایی نمودار این واقعیت است که بردار قصد سوژکتیو، بردار زنجیره دال را رو به عقب در جهتی پس‌نگرانه قطع می‌کند: بردار سوژه در نقطه‌ای از زنجیره دال‌ها بیرون می‌آید که مقدم بر نقطه ورود آن است. لاکان دقیقاً بر این نکته تأکید می‌گذارد که اثر یا کنش دلالت تا آن‌جا که به دال مربوط می‌شود واجد خصلتی پس‌نگرانه است؛ عقب‌ماندن مدلول در رابطه با حرکت زنجیره دال‌ها است: جلوه و اثر معنا همواره رو به عقب تولید می‌شود. دال‌هایی که هنوز در وضعیتی شناور به‌سر می‌برند — یعنی دال‌هایی که دلالت‌شان هنوز تثبیت نشده است — به‌دنبال یکدیگر می‌آیند. سپس، در نقطه‌ای خاص — یعنی دقیقاً نقطه‌ای که در آن معنا یا قصد زنجیره دال‌ها را می‌شکافد و آن را طی می‌کند — دالی خاص معنای زنجیره را با کنش پس‌نگرانه تثبیت می‌کند و معنا را به دال می‌دوزد و لغزش معنا را متوقف می‌کند.

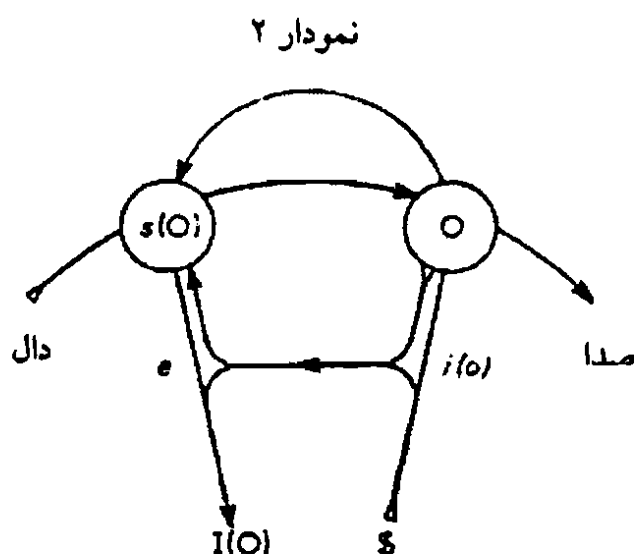
برای درک کامل این موضوع تنها لازم است که مثال بیشتر ذکرشده

«روکش کردن» ایدئولوژیک را به‌خاطر آوریم: در فضای ایدئولوژیک، دال‌هایی هم‌چون «آزادی»، «دولت»، «عدالت»، «صلح»،... شناورند و سپس زنجیره‌ی آن‌ها توسط دال اعظم خاصی (کمونیسم) تکمیل می‌شود که با کنش پس‌نگرانه معنای (کمونیستی) آن‌ها را مشخص می‌کند: «آزادی»، صرفاً هنگامی مؤثر و عملی است که از طریق غلبه بر آزادی صوری بورژوازی حاصل شود، آزادی‌ای که صرفاً شکلی از بردگی است؛ دولت ابزاری است که طبقه حاکم شرایط حاکمیت‌اش را با آن تضمین می‌کند؛ مبادله در بازار آزاد نمی‌تواند عادلانه و منصفانه باشد چرا که نفس شکل مبادله هم‌ارز میان کار و سرمایه متضمن استثمار است: «جنگ» نیز به همین ترتیب ذاتی جامعه طبقاتی است؛ تنها انقلاب سوسیالیستی می‌تواند «صلح» پایدار و نهایی را به همراه آورد و غیره. (البته روکش کردن لیبرال دموکراتیک، صورت‌بندی کاملاً متفاوتی از معنا را ایجاد می‌کرد؛ «روکش کردن» محافظه‌کارانه، نیز معنایی مخالف با هر دو حوزه قبلی ایجاد می‌کند و غیره).

تا همین‌جا، در این سطح ابتدایی، ما می‌توانیم منطق انتقال را نشان دهیم — آن مکانیسم بنیادینی که توهم متناسب با پدیده انتقال را تولید می‌کند؛ انتقال روی دیگر عقب‌ماندن مدلول نسبت به جریان دال‌ها است، انتقال عبارت از این توهم است که معنای یک عنصر خاص (که به یاری کنش پس‌نگرانه توسط مداخله دال اعظم تثبیت شده بود) از همان ابتدا و به‌عنوان ذات درون‌ماندگارش در آن حاضر بوده است. پس هر زمان که می‌پنداریم آزادی واقعی، به‌طور ذاتی، مخالف آزادی صوری بورژوازی و دولت، به‌طور ذاتی، ابزاری برای تسلط طبقاتی است، به‌واقع از منطق «انتقال» تبعیت می‌کنیم. البته پارادوکس اصلی در این واقعیت نهفته است که این توهم ناشی از منطق انتقال، ضروری و درحکم کلید موفقیت «روکش کردن» است: آجیدن نا‌هنگامی موفق و کارآمد است که ردپاهای خود را پنهان کند.

تأثیر معکوس کردن

بنابراین تز لاکانی بنیادین که به رابطه میان دال و مدلول می‌پردازد این است: در این جا به جای پیشرفت خطی، درون‌ماندگار و ضروری که بر اساس آن معنا خود را از دل نوعی هسته آغازین بسط می‌دهد و باز می‌گشاید، ما با نوعی فرایند اساساً حادثی سروکار داریم، یعنی فرایند تولید معنا بر اساس کنش پس‌نگرانه. بدین ترتیب ما به شکل دوم نمودار میل می‌رسیم — یعنی به مشخص‌ساختن دو نقطه‌ای که در آن‌ها قصد (Δ) زنجیره دلالت را قطع می‌کند: O و $S(O)$ ، دیگری بزرگ و مدلول به‌مثابه کارکرد آن:



چرا ما O — یعنی دیگری بزرگ به‌مثابه رمز نمادین در بعد همزمانی — را در نقطه آجیدن می‌یابیم؟ آیا نقطه آجیدن دقیقاً همان دال یگانه نیست، یعنی دالی تکین که در رابطه با شبکه جانشینی جایگاهی استثنائی دارد؟ برای درک این عدم انسجام ظاهری فقط کافی است به یاد بیاوریم که نقطه آجیدن معنای عناصر پیشین را تثبیت می‌کند: یعنی این که از طریق کنش پس‌نگرانه این عناصر را رمزگذاری می‌کند و رابطه متقابل میان آن‌ها را بر اساس همین

رمز تنظیم می‌کند (برای مثال، در موردی که ذکر شد، بر اساس رمزی که جهان معنا در کمونیسم را تنظیم می‌کند). ما می‌توانیم بگوییم که نقطه‌ی آجیدن در متن زنجیره در زمانی دال‌ها معرف و جایگزین دیگری بزرگ یا همان رمز در بعد همزمانی است: این یک پارادوکس حقیقتاً لاکانی است که در آن یک ساختار هم‌زمان و مبتنی بر جانشینی تنها تا زمانی وجود دارد که خودش بار دیگر در دال یگانه، یعنی در یک عنصر تکین استثنائی تجسم یابد. از آن‌چه تاکنون گفته‌ایم روشن می‌شود که چرا نقطه‌ی تلاقی این دو بردار توسط $S(O)$ مشخص می‌شود: در این نقطه ما مدلول و معنا را می‌یابیم که کارکردی از دیگری بزرگ است — این نقطه که به منزله‌ی تأثیر پس‌نگرانه عمل "روکش کردن" تولید می‌شود، ماسبق نقطه‌ای است که در آن رابطه‌ی میان دال‌های شناور از خلال ارجاع به بعد هم‌زمان رمز نمادین تثبیت می‌شود.

و چرا بخش‌نهایی و سمت راست بردار $S-S$ — بخش بعدی نقطه‌ی آجیدن — تحت عنوان "صدا" تعیین می‌شود؟ برای حل این معما، باید صدا را در مفهومی کاملاً لاکانی درک کنیم: نه هم‌چون حامل غنا و وفور و حضور بی‌واسطه معنا (آن‌گونه که دریدا می‌گوید) بلکه هم‌چون ابژه‌ای بی‌معنا، هم‌چون باقیمانده و بازمانده‌ای ابژه‌وار از عمل دلالت‌کردن و آجیدن: صدا همان چیزی است که نزد ما باقی می‌ماند، هنگامی که عمل پس‌نگرانه و "روکش کردن" (که مولد معنا است) را از دال کسر کنیم. واضح‌ترین تجسم انضمامی این منزلت ابژه‌وار صدا، صدای افسون‌کننده (هیپنوتیزم‌کننده) است. هنگامی که یک واژه واحد به شکلی نامحدود برای‌مان تکرار می‌شود، ما گیج و سردرگم می‌شویم، واژه واپسین نشانه‌های معنایش را از دست می‌دهد، تمام آن‌چه باقی می‌ماند حضور ساکن و لخت آن است که نوعی قدرت هیپنوتیزم‌کننده خواب‌آور را اعمال می‌کند — و این همان "صدا" به مثابه ابژه است، به مثابه بازمانده‌ی ابژه‌وار عمل دلالت.

مؤلفه دیگری در شکل دوم نمودار نیز باید توضیح داده شود: تغییری که

در قسمت تحتانی آن دیده می‌شود. به جای قصد اسطوره‌ای (Δ) و سوژه ($\$$) که هنگامی که این قصد از زنجیره دلالت می‌گذرد تولید می‌شود، اکنون در گوشه سمت راست قسمت تحتانی نمودار، با سوژه روبه‌رو هستیم که زنجیره دلالت را سوراخ می‌کند، و محصول این عمل سوراخ کردن هم‌اینک هم‌چون $I(O)$ مشخص می‌شود. بنابراین پرسش نخست این است: چرا سوژه از چپ (نتیجه) به راست (نقطه آغاز بردار) جابه‌جا می‌شود؟ لاکان خود اشاره می‌کند که ما این‌جا با تأثیر و جلوه "معکوس کردن" سروکار داریم — یعنی با این توهم مبتنی بر انتقال که طبق آن سوژه در هر مرحله "همان چیزی می‌شود که همیشه از قبل بوده است": یک تأثیر یا جلوه کنش پس‌نگرانه هم‌چون چیزی تجربه می‌شود که از بدو کار آن‌جا بوده است. پرسش دوم: چرا ما هم‌اینک در ته سمت چپ با $I(O)$ هم‌چون نتیجه بردار سوژه روبه‌رو می‌شویم؟ در این‌جا است که ما بالاخره به فرایند هویت‌یابی یا یکی‌شدن می‌رسیم: $I(O)$ معرف یکی‌شدن نمادین است، معرف یکی‌شدن سوژه با یک مؤلفه دلالت‌گر، یا یک مشخصه (I)، در دیگری بزرگ، در نظم نمادین.

این ویژگی، همانی است که طبق تعریف لاکانی از دال، "سوژه را برای دالی دیگر بازنمایی می‌کند"، یعنی این‌که این ویژگی در قالب یک نام یا یک اختیار شکل مشخص و قابل شناسایی به خود می‌گیرد، نام یا اختیاری که به سوژه تفویض یا از سوی او برگزیده می‌شود. یکی‌شدن نمادین را باید از یکی‌شدن خیالی تمیز داد؛ زیرا مشخصه دومی ظهور سطح جدیدی است که میان بردار دال ($S-\$$) و یکی‌شدن نمادین گنجانده شده است: همان محوری که خود خیالی (e) و دیگری خیالی آن را، $i(O)$ ، به هم پیوند می‌زند — برای رسیدن به هویت و یکی‌شدن با خود، سوژه باید خودش را با دیگری خیالی یکی کند، باید خودش را بیگانه کند — هویتش را خارج از خودش یا به تعبیری درون تصویر همزادش قرار دهد.

تأثیر و جلوه معکوس کردن دقیقاً مبتنی بر این سطح خیالی است — این

جلوه متکی بر توهم وجود نفس به مثابه عاملی خودآئین است که به مثابه سرچشمه اعمالش درست از بدو کار حضور دارد: این تجربه‌ی خیالی از نفس همان راهی است که از طریق آن، سوژه وابستگی ریشه‌ای خویش به دیگری بزرگ، به نظام نمادین در مقام علت بی‌کانون خویش، را تحریف یا سوءشناسایی می‌کند. اما باید به جای تکرار این تز یعنی تز بیگانه‌شدن بر سازنده‌ی "خود" در دیگری خیالی‌اش — که همان نظریه لاکان درباره‌ی مرحله‌ی آئینگی است و باید دقیقاً در محور $e-i(o)$ قرار گیرد — توجه خود را بر تفاوت اساسی و حیاتی میان یکی‌شدن خیالی و نمادین متمرکز کنیم.

تصویر و نگاه

رابطه‌ی میان یکی‌شدن خیالی و نمادین — میان من ایده‌آل [*Idealich*] و ایده‌آل من [*Ich-Ideal*] — مشابه همان رابطه‌ی میان "یکی‌شدن" "برسازنده" و "برساخته" است. (تمایزی که ژاک آلن میلر در سمینار منتشرشده‌اش از آن یاد کرده است). ساده‌تر این که یکی‌شدن خیالی همان یکی‌شدن با آن تصویر خیالی یا مطلوبی است که در آن ما به چشم خویش دوست‌داشتنی به نظر می‌رسیم، یعنی یکی‌شدن با تصویری که باز نمود چیزی است که دوست داریم باشیم، و یکی‌شدن نمادین، یکی‌شدن با همان جایگاهی است که ما از آن‌جا مشاهده می‌شویم، و از همان‌جا به خودمان می‌نگریم، تا به چشم خویش دوست‌داشتنی و شایسته‌ی عشق به نظر برسیم.

تصور غالب و خودانگیخته‌ی ما از یکی‌شدن چیزی نیست مگر تقلید کردن از الگوها، ایده‌آل‌ها و تصویرسازها؛ غالباً به این نکته اشاره می‌شود (آن‌هم از منظر فضلالی با تجربه) که چگونه جوانان خود را با قهرمانان مردم‌پسند، خوانندگان پاپ، ستارگان سینما، ورزشکاران... یکی می‌کنند.

این تصور خودانگیخته، به شکلی مضاعف گمراه‌کننده است. نخست، آن

مؤلفه، مشخصه‌ای که بر اساس آن خود را با شخصی دیگر یکی می‌کنیم، معمولاً پنهان است — هیچ لزومی ندارد که مشخصه یا ویژگی باشکوه و پرزرق‌وبرقی باشد — غفلت از این بارادوکس می‌تواند، به یک محاسبه غلط سیاسی و جدی منجر شود؛ کافی است تنها به مبارزه انتخابات ریاست جمهوری اتریش در سال ۱۹۸۶ و چهره بحث‌انگیز والدهایم در مرکز آن پردازیم. نیروهای چپ با پذیرش این فرض که علت جذابیت والدهایم برای رأی‌دهندگان در تصویر باشکوه او به‌عنوان سیاستمداری بزرگ ریشه دارد، تأکیدشان را در مبارزات انتخاباتی خود بر اثبات و علنی کردن این نکته گذاردند که نه‌تنها والدهایم مردی با گذشته مشکوک و تاریک است (و احتمالاً آمیخته به جنایت جنگی) بلکه مردی است که حاضر نیست با گذشته‌اش مواجه شود، مردی که از رویارویی با پرسش‌های اساسی درباره گذشته خویش طفره می‌رود — خلاصه کلام، مردی که مؤلفه بنیادین‌اش، سرپیچی از حل‌وفصل گذشته تروماتیک است — ولی آنچه چپ‌ها نادیده گرفتند این بود که دقیقاً همین مؤلفه بود که باعث شد اکثریت رأی‌دهندگان متمایل به مرکز خود را با آن یکی کنند. اتریش پس از جنگ کشوری است که نفس هستی‌اش متکی بر امتناع از "حل‌وفصل"، گذشته تروماتیک و آلوده به نازیسم خویش است — اثبات این امر که والدهایم از رویارویی با گذشته‌اش طفره می‌رفت دقیقاً همان چیزی را موکد می‌ساخت که برای اکثریت رأی‌دهندگان در حکم مشخصه یکی‌شدن بود.

درس نظری که باید از این نکته بیاموزیم این است که مشخصه یکی‌شدن در عین حال می‌تواند نوعی شکست، ضعف و گناه متعلق به دیگری باشد، آن‌هم به‌نحوی که با برجسته‌ساختن آن شکست به‌واقع می‌توانیم فرایند یکی‌شدن را تقویت کنیم. از قضا ایدئولوژی راست‌گرا مشخصاً در انجام این کار، یعنی ارائه ضعف یا گناه به مردم به‌مثابه مشخصه‌ای برای یکی‌شدن و هویت‌یابی، بسیار تبحر دارد: ما حتی نشانه‌هایی از این روش را در هیتلر می‌بینیم. هنگامی که او در

ملاءعام ظاهر می‌شد، مردم، مشخصاً خودشان را با امری یکی می‌کردند که چیزی نبود مگر طغیان هیستریک خشم سترون — به عبارتی دیگر، آن‌ها خودشان را در این نمایش و بازیگری هیستریک بازمی‌شناختند.

اما خطای دوم و حتی به مراتب جدی‌تر نادیده‌انگاشتن این واقعیت است که یکی‌شدن خیالی همواره عبارت است از یکی‌شدن و هویت‌یابی برحسب **علاقه** و خواست نگاهی خاص در دیگری. بنابراین در مورد هر تقلید از یک الگو — تصویر و در ارتباط با هر موردی از "ایفای یک نقش"، پرسشی که باید پرسید این است: سوژه برای چه کسی این نقش را ایفا می‌کند؟ هنگامی که سوژه خودش را با یک تصویر خاص یکی می‌کند، کدام نگاه مدنظر قرار می‌گیرد؟ این شکاف میان شیوه‌ای که من خودم را می‌بینم و نقطه‌ای که از آن‌جا چنان مشاهده می‌شوم که در چشم خودم دوست‌داشتنی به نظر می‌آیم برای درک هیستری یا به اصطلاح نمایش هیستریک بسیار حیاتی است (و هم‌چنین برای درک روان‌پریشی و سواسی در مقام گونه فرعی آن): هنگامی که با زن هیستریک در عین بروز چنین نمایشی روبه‌رو می‌شویم، البته واضح است که او این کار را انجام می‌دهد تا خودش را به دیگری هم‌چون ابژه میل او عرضه کند، اما تحلیل عینی باید کشف کند که چه کسی — کدام سوژه — برای او در حکم تجسم دیگری است. بنابراین، معمولاً می‌توانیم در ورای یک "چهره خیالی شدیداً زنانه"، نوعی یکی‌شدن پدرانه و مردانه را کشف کنیم: زن نقش زنانگی شکننده را ایفا می‌کند، اما در سطح نمادین او در واقع با نگاه پدرانه یکی می‌شود، یعنی نگاهی که زن مایل است در برابرش دوست‌داشتنی به نظر آید.

این شکاف در روان‌نژندی و سواسی به حد نهایی خود می‌رسد: فرد روان نژند در سطح پدیداری خیالی و "برساخته" بی‌تردید گرفتار منطق مازوخیستی این کنش‌های اجباری خویش است، او خودش را تحقیر می‌کند، مانع موفقیت‌های خویش می‌شود، خطاهایش را سازماندهی می‌کند و غیره؛ اما

پرسش اساسی این است: چگونه باید جایگاه آن نگاه شوم ابرمن (superego) را مشخص ساخت که این فرد برای آن خود را تحقیر می‌کند، نگاهی که این سازماندهی و سواسی شکست برای آن لذت به‌بار می‌آورد؟ این شکاف را می‌توان به بهترین شکل ممکن با استفاده از زوج هگلی "برای دیگری/ برای خود" صورت‌بندی کرد: شخص روان‌نژند هیستریک، خودش را هم‌چون شخصی تجربه می‌کند که در حال ایفای یک نقش برای دیگری است، یکی‌شدن خیالی‌اش همان "بودن برای دیگری" اوست و کار اساسی که روان‌کاوی باید انجام دهد سوق‌دادن او به سمت درک و تشخیص این نکته است که او خود همین دیگری است که او برایش نقش ایفا می‌کند، یعنی درک این که بودن برای دیگری او "همان بودن برای خود" اوست، چرا که او خود همین حالا هم به‌لحاظ نمادین با نگاهی یکی‌شده است که در حال ایفای نقش برای آن است. برای روشن‌کردن این تفاوت میان یکی‌شدن نمادین و خیالی، اجازه دهید به چند مثال غیربالینی رجوع کنیم. آیزنشتاین در تحلیل موشکافانه‌اش از چاپلین، نگرش موزیانه سادیستی و شیطانی او نسبت به کودکان را نشان داد: در فیلم‌های چاپلین با کودکان به شیوه نرم و شیرین همیشگی برخورد نمی‌شود: آن‌ها آزار می‌بینند، ریشخند می‌شوند و برای شکست‌های‌شان مسخره می‌گردند، غذا طوری برای‌شان ریخته می‌شود گویی جوجه مرغ‌اند و غیره. در این‌جا پرسش اصلی این است: از چه نقطه‌ای باید به کودکان بنگریم به نحوی که آن‌ها در چشم ما هم‌چون موضوعاتی برای آزار و ریشخند ظاهر شوند و نه هم‌چون موجوداتی لطیف که نیازمند مراقبت‌اند؟ و البته پاسخ چیزی نیست مگر نگاه خود کودکان — فقط خود کودکان با کودکان دیگر این‌گونه رفتار می‌کنند: بنابراین فاصله سادیستی با کودکان حکایت از یکی‌شدن نمادین با نگاه خود کودکان دارد.

در قطب متفاوت، با ستایش دیکنزی از "آدم‌های عادی خوب" روبه‌رو می‌شویم، و با یکی‌شدن خیالی با جهان فقیر اما در عین حال شاد، صمیمی و

آلوده نشده آن‌ها که بری از نزاع وحشیانه برای قدرت و پول است. اما (و کذب موضع دیکتاتور در همین جا نهفته است) نگاه دیکتازی از کجا به این "آدم‌های عادی خوب" می‌نگرد آن‌هم به نحوی که ایشان دوست‌داشتنی به نظر می‌رسند؛ از کجا به جز دیدگاه جهان فاسد پول و قدرت؟ ما همین شکاف را در نقاشی‌های متأخر بروگل از صحنه‌های زندگی ساده و دهقانی (پایکوبی و جشن‌های روستایی هنگام استراحت نیمروزی دروگران) مشاهده می‌کنیم. آرنولد هاورز اشاره کرده است که این نقاشی‌ها از هرگونه نگرش واقعی طبقات فرودست، از هرگونه درآمیختگی با طبقه کارگر بسیار دورند. برعکس، نگاه این تابلوها، نگاه بیرونی اشرافیت به زندگی ساده دهقانان است، نه نگاه خود دهقانان به زندگی‌شان. البته همین امر در خصوص ارتقاء استالینیستی شأن کارگران و زحمت‌کشان عادی و سوسیالیست نیز صادق است: این تصویر آرمانی شده از طبقه کارگر برای نگاه بوروکراسی حزب حاکم طراحی شده است — یعنی در خدمت مشروعیت‌بخشیدن به حاکمیت آن‌ها است. به همین دلیل است که فیلم‌های میلوش فورمن در زمان حضورش در جمهوری چک، به واسطه مسخره کردن مردمان معمولی کوچک تا این حد برآنداز بودند، یعنی به واسطه نمایش رفتارهای خام و خشن زحمت‌کشان، و بیهودگی رؤیاهای‌شان... این ژست سینمایی به مراتب خطرناک‌تر از دست‌انداختن بوروکراسی حاکم بود. فورمن نمی‌خواست یکی‌شدن خیالی یک بوروکرات را ویران کند، او هوشمندانه ترجیح داد تا یکی‌شدن نمادین چنین بوروکراتی را با برملاکردن منظره و نمایشی که برای نگاه او اجرا می‌شود سرنگون سازد.

از $i(o)$ به $I(O)$

این تفاوت میان $i(o)$ و $I(O)$ — میان من ایده‌آل و ایده‌آل من — را می‌توان

توسط کارکرد کنیه (nickname) در فرهنگ امریکایی و روسی هر چه بیشتر روشن کرد. اجازه بدهید دو فرد را که هر کدامشان معرف عالی‌ترین ثمره این دو فرهنگ هستند، مثال بزنیم: چارلز "لاکی" لوچیانو ویوسیف ویساریونوویچ جوگاشوبلی "استالین". در مورد اول، کنیه غالباً جایگزین اسم کوچک می‌شود (ما معمولاً صرفاً از لاکی لوچیانو حرف می‌زنیم)، در حالی که در مورد دوم، اسم مستعار اغلب جایگزین نام خانوادگی می‌شود ("یوسیف ویساریونوویچ استالین"). در مورد اول، کنیه به رویداد غیرعادی خاصی اشاره دارد که فرد را مشخص می‌کند (چارلز لوچیانو، به این خاطر که از زیر شکنجه وحشیانه دشمنان گنگسترش جان سالم به در برده بود لاکی [خوش‌شانس] خوانده شد) یعنی این که کنیه به یک مؤلفه توصیفی ایجابی اشاره می‌کند که برای ما جذاب است؛ کنیه مشخص‌کننده چیزی است که در فرد بارز و زیادی است، چیزی که خودش را به نگاه ما عرضه می‌کند، چیزی که دیده می‌شود، نه از نقطه‌ای که ما از آن‌جا فرد را مشاهده می‌کنیم.

اما در مورد یوسیف ویساریونوویچ، کاملاً اشتباه خواهد بود اگر به همان سیاق چنین نتیجه بگیریم که "استالین" [واژه روسی به معنای از جنس فولاد] به ویژگی فولادین و غیرقابل انعطاف خود استالین اشاره دارد؛ آن‌چه که واقعاً انعطاف‌ناپذیر و فولادی است، قوانین پیشرفت تاریخی است، ضرورت آهنین فروپاشی سرمایه‌داری و گذر به سوسیالیسم، سوسیالیسمی که استالین، این نمونه تجربی خاص، به نام آن عمل می‌کند—همان چشم‌اندازی که او از آن‌جا به خود می‌نگرد و اعمال خویش را قضاوت می‌کند. پس می‌توانیم بگوئیم که "استالین" همان نقطه ایده‌آلی است که "یوسیف ویساریونوویچ"، این فرد تجربی، این شخص ساخته‌شده از جسم و خون، از آن‌جا به خود می‌نگرد تا دوست‌داشتنی به نظر آید.

ما همین شکاف را در یکی از نوشته‌های متأخر ژان ژاک روسو مشاهده می‌کنیم، نوشته‌ای متعلق به دوره، هذیان‌ات روان‌پریشانه او با این عنوان:

Jean-Jaque? Juge par Rousseau (ژان ژاک توسط روسو قضاوت می‌شود) کتاب را می‌توان هم‌چون طرحی از نظریه لاکانی درباره‌ی نام کوچک و نام خانوادگی درک کرد: نام کوچک مشخص‌کننده‌ی من ایده‌آل است، یعنی نقطه‌ی یکی‌شدن خیالی، در حالی که نام خانوادگی از پدر می‌آید — نام خانوادگی، نام پدر، معرف نقطه‌ی یکی‌شدن نمادین است، معرف عاملی که از طریق آن خودمان را مشاهده و داوری می‌کنیم. نکته‌ای که در این تمایز نباید از نظر دور داشت، این است که $i(0)$ همیشه و در همه حال تابع $I(0)$ است: این یکی‌شدن نمادین (نقطه‌ای که از آن‌جا خودمان را مشاهده می‌کنیم) است که بر تصویر و شکل خیالی غالب است و آن را مشخص می‌کند؛ شکل خیالی‌ای که در آن ما برای خود دوست‌داشتنی به‌نظر می‌رسیم. در سطح کارکردِ صوری، این تابعیت توسط این واقعیت ثبت می‌شود که کنیه که $i(0)$ را مشخص می‌کند در عین حال هم‌چون یک معرف ثابت عمل می‌کند، نه هم‌چون یک توصیف ساده.

مثالی دیگر از قلمرو گنگسترها: اگر فردی خاص "صورت زخمی" نامیده شود، این کنیه صرفاً به این واقعیت ساده اشاره ندارد که این صورت مملو از زخم است؛ بلکه در عین حال به این نکته هم اشاره دارد که ما با کسی سروکار داریم که به‌عنوان "صورت زخمی" معرفی می‌شود و حتی اگر تمام زخم‌هایش توسط جراحی پلاستیک بهبود یابد بازهم "صورت زخمی" خواهد ماند. معرف‌های ایدئولوژیک نیز کارکردی به همین شکل دارند: "کمونیسم" (البته از دیدگاه کمونیست) به‌معنای پیشرفت در دموکراسی و آزادی است، حتی اگر — در سطحی تجربی، واقعی — رژیم‌های سیاسی که به‌عنوان "کمونیست" مشروعیت یافته‌اند، فضاهایی به‌غایت سرکوب‌گر و جبارانه ایجاد کنند. با استفاده دوباره از اصطلاحات کریپکی می‌توان گفت: "کمونیسم" در همه جهان‌های ممکن، در همه وضعیت‌های خلاف واقع، معرف "آزادی و دموکراسی" است، و به همین دلیل است که این پیوند

نمی‌تواند به لحاظ تجربی از خلال ارجاع به یک وضعیت تجربی اشیاء و امور باطل شود. بنابراین تحلیل ایدئولوژی باید توجهش را به نقاطی معطوف کند که در آن نام‌ها — که به ظن غالب بر مشخصه‌های توصیفی ایجابی دلالت دارند — از قبل هم‌چون "معرف‌های ثابت" عمل می‌کنند.

اما چرا این تفاوت میان این‌که چگونه خودمان را می‌بینیم و نقطه‌ای که از آن‌جا مشاهده می‌شویم دقیقاً همان تفاوت میان امر نمادین و امر خیالی است؟ در برخورد اول می‌توانیم بگوییم که در یکی‌شدن خیالی ما از دیگری در سطح شباهت تقلید می‌کنیم — ما خودمان را با تصویر دیگری تا آن‌جا یکی می‌کنیم که "شبه او" هستیم، در حالی که در یکی‌شدن نمادین ما خودمان را دقیقاً با دیگری در نقطه‌ای یکی می‌کنیم که در آن او تقلیدناپذیر است، در نقطه‌ای فراتر از تشبیه. برای توضیح این تمایز اساسی و مهم، اجازه دهید به فیلم دوباره بزن سام با بازی وودی آلن بپردازیم. فیلم با صحنه پایانی و مشهور *کازابلانکا* شروع می‌شود، اما خیلی زود متوجه می‌شویم که این صحنه تنها یک "فیلم در فیلم" است و داستان فیلم دربارهٔ یک روشنفکر هیستریک نیویورکی است که زندگی جنسی‌اش آشفته و به هم ریخته است، همسرش به تازگی او را ترک کرده است و در سرتاسر فیلم یک چهره همفری بوگارت گونه هم‌چون شبی بر او ظاهر می‌شود، نصیحتش می‌کند، تفسیرهایی کنایی از رفتار او ارائه می‌کند و غیره.

در پایان فیلم رابطه او با این چهره بوگارتی حل و فصل می‌شود: قهرمان پس از گذراندن تمام شب با همسر بهترین دوستش، ملاقاتی دراماتیک با هر دو آن‌ها در فرودگاه را تجربه می‌کند؛ او از زن صرف‌نظر می‌کند و می‌گذارد او با شوهرش برود، بدین‌سان صحنه پایانی *کازابلانکا* که در ابتدای فیلم دیده بودیم، در زندگی واقعی تکرار می‌شود. هنگامی که معشوقه قهرمان در توصیف جمله وداع او می‌گوید "زیباست" قهرمان هم در پاسخ می‌گوید "مال *کازابلانکا* است. تمام عمرم را منتظر موندم تا اینو بگم". پس از این

گره‌کشایی، چهره‌ی بوگارتی برای واپسین بار ظاهر می‌شود و چنین می‌گوید که قهرمان به واسطه‌ی چشم‌پوشی از یک زن به‌خاطر دوستی، نهایتاً صاحب سبک شده است و دیگر به چهره‌ی بوگارتی نیاز ندارد.

ما این محوشدن بوگارتی را چگونه باید تفسیر کنیم؟ آشکارترین خوانش همانی است که توسط واژه‌های پایانی قهرمان خطاب به چهره‌ی بوگارتی بیان می‌شود: "حدس می‌زنم مسأله تو نیستی، خودم هستم". به بیان دیگر، تا موقعی که قهرمان، فردی هیستریک، ضعیف و متزلزل است، به یک منِ آرمانی نیاز دارد تا با آن یکی شود، چهره‌ای که او را هدایت و راهنمایی کند؛ اما به محض این‌که سرانجام بالغ می‌شود و صاحب استیل می‌شود، دیگر به یک نقطه بیرونی برای یکی‌شدن نیاز ندارد، چراکه اینهمانی با خودش را به‌دست آورده است — او به "خودش" تبدیل شده است، به شخصیتی مستقل. اما کلماتی که پس از عبارت نقل‌شده می‌آید بلافاصله چنین خوانشی را واژگون می‌کند: "درسته، تو بدقیافه و خیلی دراز نیستی، اما به جهنم، در عوض من به اندازه کافی کوتاه و زشت هستم که به تنهایی موفق شم". به عبارت دیگر قهرمان نه فقط از یکی‌شدن با بوگارت فراتر نمی‌رود، بلکه درست هنگامی که واجد شخصیتی خودآئین می‌شود، با بوگارت یکی می‌شود. — یا دقیق‌تر: او از طریق یکی‌شدن‌اش با بوگارت تبدیل به شخصیتی خودآئین می‌شود. تنها تفاوت این است که حالا یکی‌شدن دیگر خیالی نیست (بوگارت هم‌چون الگویی برای تقلید) بلکه، دست‌کم در اساس، یکی‌شدن نمادین است — یعنی، ساختاری است: قهرمان با ایفای نقش بوگارت فیلم *کازابلانکا* در واقعیت، این یکی‌شدن را تحقق می‌بخشد. — آن‌هم با پذیرش یک "فرمان" خاص، با اشغال‌کردن جایگاهی خاص در شبکه نمادین بین‌الذهانی (گذشتن از یک زن به‌خاطر یک دوست...) این یکی‌شدن نمادین است که یکی‌شدن خیالی را منحل می‌سازد و موجب ناپدیدشدن چهره‌ی بوگارتی می‌شود، یا به بیان دقیق‌تر: به شکلی رادیکال و

ریشه‌ای محتوای این یکی شدن را تغییر می‌دهد. در سطح خیالی، اکنون قهرمان می‌تواند از طریق مشخصه‌هایی با بوگارت یکی شود که نفرت‌انگیز هستند: کوتاهی قد و زشتی‌اش.

فراسوی فرایند یکی شدن (بخش فوقانی نمودار میل)

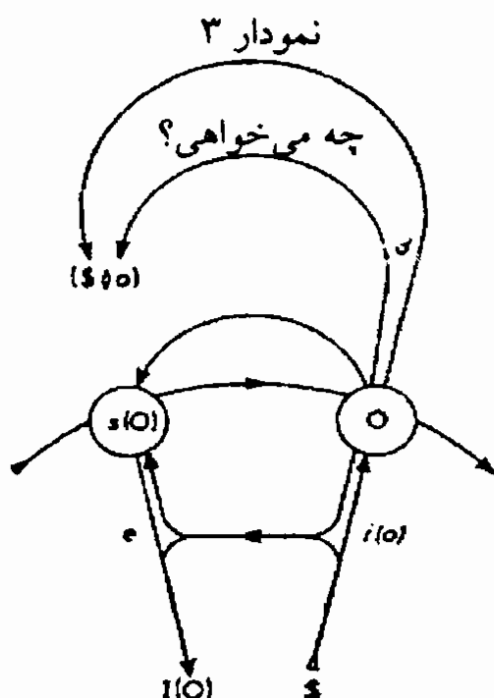
"چه می‌خواهی؟"

این بده‌بستان یکی شدن نمادین و خیالی تحت سلطه یکی شدن نمادین، مکانیسمی را برمی‌سازد که به وسیله آن سوژه درون حوزه اجتماعی-نمادین معینی ادغام می‌شود — یعنی همان شیوه‌ای که از طریق آن سوژه "فرامین" خاص را گردن می‌نهد، امری که برای خود لاکان کاملاً روشن بود:

لاکان می‌داند که چگونه از متن فروید تمایز میان من ایده‌آل که توسط او با *I* مشخص شده بود و ایده‌آل من، یعنی *I*، را استخراج کند. در سطح *I*، شما می‌توانید بدون هیچ مشکلی امر اجتماعی را معرفی کنید. *I* ایده‌آل می‌تواند به شیوه‌ای مشروع و برتر هم‌چون کارکردی اجتماعی و ایدئولوژیک ساخته شود. این خود لاکان بود که این کار را در نوشته‌هایش به انجام رساند: او سیاستی خاص را در بطن مبانی روان‌شناسی مستقر کرد، به نحوی که این تز را که کل روان‌شناسی، اجتماعی است می‌توان به لاکان نسبت داد. اگر چه نه در سطحی که در آن ما *i* را بررسی می‌کنیم، بلکه دست‌کم در سطحی که در آن ما *I* را تثبیت می‌کنیم. (میلر، ۱۹۸۷، ص ۲۱)

تنها مشکل این است که این "تربیع دایره" استیضاح، این حرکت حلقوی

میان یکی‌شدن نمادین و خیالی هرگز بدون بازمانده‌ای خاص حاصل نمی‌شود. پس از هر "روکش‌کردن" زنجیره‌ی دال‌ها، که به‌نحوی پس‌نگرانه معنای این زنجیره را تثبیت می‌کند، همیشه شکافی خاص باقی می‌ماند، همان شکافی که در شکل سوم نمودار توسط "چه می‌خواهی؟" معروف نشان داده می‌شود — "این موضوع را به من می‌گی، اما با گفتن آن چه می‌خواهی، و هدف از گفتن آن چیست؟"



در نتیجه این علامت سؤال که در بالای منحنی "روکش‌کردن" ظاهر شده است، بر تداوم وجود شکاف میان گفتار و بیان تأکید می‌کند: در سطح گفتار، شما این موضوع را می‌گویید، اما می‌خواهید با آن و از طریق آن چه بگویید؟ (البته در تعبیر تثبیت‌شده نظریه کنش کلامی، ما می‌توانستیم به این شکاف هم‌چون تفاوت میان کلام (Locution) و قدرت یک گفتار خاص (Illocutionary) در مقام کنش کلامی اشاره کنیم. دقیقاً در این جایگاهی که

گفتار مورد سؤال قرار می‌گیرد، یعنی در جایگاه پرسش "چرا به من این موضوع را می‌گویی؟" است که باید حضور میل را (که با d کوچک در نمودار مشخص شده است) در تفاوتش با طلب مشخص کنیم: شما از من چیزی طلب می‌کنید، اما واقعاً چه می‌خواهید، با این طلب کردن واقعاً چه هدفی را دنبال می‌کنید؟ این شکاف میان طلب و میل چیزی است که موقعیت سوژه هیستریک را تعریف و تبیین می‌کند: طبق فرمول کلاسیک لاکانی، منطق طلب هیستریک این است: "من این را از تو طلب می‌کنم، اما آن‌چه واقعاً از تو طلب می‌کنم رد کردن طلب من است چراکه این [چیزی که طلب می‌کنم] آن [چیزی که می‌خواهم] نیست».

همین نگرش است که در پس آن حکمت شوم مردسالارانه نهفته است که می‌گوید "زن یک فاحشه است": زن فاحشه است چراکه هرگز منظور او را در نمی‌یابیم — برای مثال او به دست‌درازی‌های ما می‌گوید "نه"، اما ما هرگز نمی‌توانیم مطمئن شویم که این "نه!" واقعاً به معنای یک "بله" مضاعف نیست — یعنی درخواستی برای رهیافتی حتی بی‌پرده‌تر؛ در این مورد، میل واقعی زن دقیقاً نقطه مقابل طلب اوست. به بیان دیگر "زن فاحشه است" نسخه مبتذل این پرسش پاسخ‌ناپذیر فرویدی است که "این زن چه می‌خواهد؟". همین نگرش احتمالاً در پس یک حکمت عوامانه دیگر دست‌اندرکار است، حکمتی که به ما می‌گوید، سیاست هم یک فاحشه است: این حکم صرفاً مبین این نیست که قلمرو سیاست فاسد است، بلکه نکته این است که طلب سیاسی همواره گرفتار و درگیر دیالکتیکی است که به واسطه آن این طلب چیزی غیر از معنای تحت‌اللفظی خویش را دنبال می‌کند: برای مثال این طلب می‌تواند به منزله نوعی اغوا و تحریف عمل کند که بناست رد شود (که در این حال بهترین اقدام برای خنثی کردن آن، تبعیت از آن و رضایت دادن به آن بدون هیچ قید و شرطی است). همان‌طور که همه می‌دانند انتقاد لاکان از شورش‌های دانشجویی ۱۹۶۸ همین بود؛ به زعم او این

شورش‌ها، طغیان هیستریک برای خواستن یک ارباب جدید بود. این "چه می‌خواهی؟" را شاید بتوان به‌نحو مناسب‌تری در اوایل فیلم *شمال به شمال غربی* هیچکاک نشان داد. CIA برای گمراه کردن مأموران روسی، مأموری خیالی به‌نام جرج کاپلان را جعل می‌کند، برای این جاسوسی که وجود خارجی ندارد در هتل اتاق رزرو می‌شود، تلفن‌هایی به نام او زده می‌شود، بلیط‌های هواپیما به نامش خریده می‌شود و از این قبیل — همه این‌ها برای قانع کردن مأموران روسی است تا باور کنند که جرج کاپلان واقعاً وجود دارد، در حالی که در واقعیت او تنها یک خلاء است، نامی بدون حامل. در آغاز فیلم ما قهرمان، یعنی یک آدم معمولی امریکایی به نام راجر تورنهییل، را در سالن هتل می‌بینیم که از سوی جاسوسان روسی زیر نظر است، چراکه بناست جرج کاپلان اسرارآمیز در این هتل اقامت داشته باشد. یکی از کارکنان هتل وارد سالن می‌شود و می‌گوید: "تلفن برای آقای کاپلان؛ آقای کاپلان این‌جاست؟" دقیقاً در همین لحظه از سر تصادف محض، تورنهییل برای کارمند هتل دست تکان می‌دهد و از او می‌خواهد تا تلگرافی برای مادرش بفرستد. مأموران روسی که شاهد این صحنه هستند او را با جرج کاپلان اشتباه می‌گیرند. هنگامی که تورنهییل می‌خواهد هتل را ترک کند، آن‌ها او را می‌ربایند و به ویلایی دورافتاده می‌برند و از او می‌خواهند که هر چه درباره‌ی فعالیت‌های جاسوسی می‌داند به آن‌ها بگوید. البته، تورنهییل چیزی درباره‌ی این فعالیت‌ها نمی‌داند، اما اعتراف او به بی‌گناهی به‌منزله دودوزه‌بازی تفسیر می‌شود.

اما ماهیت به لحاظ روان‌شناختی متقاعدکننده — می‌توان آن را این‌گونه نامید — این صحنه که با این حال مبتنی بر یک تصادف تقریباً باورنکردنی است، در کجا نهفته است؟ وضعیت تورنهییل منطبق بر وضعیت بنیادین بشری در مقام یک موجود زبان‌مند است (یا به‌تعبیر نوشتار فشرده لاکانی، *Parlêtre*). سوژه همواره به دالی سنجاق و وصل می‌شود که او را برای

دیگری بازنمایی می‌کند، و از خلال این وصل‌شدن، سوژه واجد مقام و اقتدار نمادین می‌شود، به او جایگاهی در شبکه بین‌الذهانی مناسبات نمادین عطا می‌شود. نکته این است که این مقام نهایتاً همیشه تصادفی و غیرماهوی است: چراکه سرشت آن اجرایی (performative) است و نمی‌تواند با ارجاع به صفات "واقعی" و ظرفیت‌های سوژه توصیف و توجیه شود. بنابراین سوژه‌ای که واجد این مقام و حکم می‌شود به شکل خودکار با یک "چه می‌خواهی؟" خاص روبه‌رو می‌شود، با پرسشی از جانب دیگری. دیگری او را طوری خطاب قرار می‌دهد که گویی دارای پاسخ این سؤال است که چرا این حکم و مقام به او اعطا شده است، در حالی که این پرسش، بدون تردید، پاسخ‌دانی نیست. سوژه نمی‌داند که چرا این جایگاه را در شبکه نمادین اشغال کرده است. پاسخ خود او به این "چه می‌خواهی؟" دیگری تنها می‌تواند در قالب این پرسش هیستریک بیان شود: چرا من آن چیزی هستم که قرار است باشم، چرا این "حکم و مقام" را دارم؟ چرا من... [یک معلم، یک ارباب، یک پادشاه،... یا جرج کاپلان] هستم؟ خلاصه این‌که: "چرا من آن چیزی هستم که تو [دیگری بزرگ] می‌گویی هستم؟" و البته، آخرین لحظه فرایند روان‌کاوی، برای فرد روان‌کاوی شده، دقیقاً وقتی است که او از شرّ این پرسش خلاص می‌شود — یعنی هنگامی که عدم توجیه وجودش توسط دیگری بزرگ را می‌پذیرد. درست به همین دلیل است که روان‌کاوی کارش را با تفسیر علائم هیستریک شروع کرد. به همین دلیل است که زادگاه روان‌کاوی تجربه هیستری زنانه بود: دست‌آخر این‌که هیستری دقیقاً چیزی نیست مگر جلوه و گواه یک استیضاح شکست‌خورده؛ پرسش هیستریک چیزی نیست مگر صورت‌بندی ناتوانی سوژه در تحقق هویت یا یکی‌شدن نمادین و عجز او در پذیرفتن کامل و بدون قید و شرط مقام و حکم نمادین. لاکان پرسش هیستریک را هم‌چون شکل خاصی از "چرا من آن چیزی هستم که تو می‌گویی هستم؟" صورت‌بندی می‌کند — یعنی این‌که آن ابژه‌مازاد

درون من که باعث می‌شود دیگری من را استیضاح کند، و من را هم‌چون... [پادشاه، ارباب، زن...]. مورد خطاب قرار دهد کدام است؟ (لاکان، ۱۹۸۱، ص: ۳۱۵) پرسش هیستریک همان شکافی را می‌گشاید که خود چیزی نیست مگر آن‌چه "در سوژه بیش از سوژه" است، یعنی همان / بژه نهفته در سوژه که در برابر استیضاح مقاومت می‌کند — در برابر تبعیت سوژه و ادغام آن در شبکه نمادین.

شاید نیرومندترین نمایش هنری این لحظه هیستریک‌شدن، نقاشی مشهور روزتی موسوم به "*Ecce Ancilla Domini*" باشد، این نقاشی مریم را درست در لحظه استیضاح نشان می‌دهد — هنگامی که جبرئیل فرشته مقرب، مأموریت و حکم او را برایش بازگو می‌کند: لقاح مطهر و به دنیا آوردن پسر خدا. مریم چگونه به این پیغام عجیب، به این "ای مریم" نخستین واکنش نشان می‌دهد؟ نقاشی او را نشان می‌دهد که هراسان با وجدانی معذب از فرشته مقرب دور می‌شود و به گوشه‌ای پناه برده و گویی از خودش می‌پرسد "چرا برای این مأموریت ابلهانه برگزیده شده‌ام؟ چرا من؟ این شبیح نفرت‌انگیز واقعاً از من چه می‌خواهد؟" صورت خسته و رنگ‌پریده و دندان‌های نیش سیاه به اندازه کافی گویا هستند: ما در برابرمان زنی را داریم با یک زندگی جنسی پرتلاطم و مضطرب، گناه‌کاری بی‌بندوبار — خلاصه این‌که با چهره‌ای حواگونه روبه‌روایم، و نقاشی نشان‌دهنده مریمی است که در مقام حوا مورد خطاب یا استیضاح واقع می‌شود و هم‌چنین نشان‌گر واکنش هیستریک مریم به این خطاب.

فیلم آخرین وسوسه‌های مسیح مارتین اسکوریززی در این مسیر یک گام به جلو برمی‌دارد؛ مضمون فیلم صرفاً هیستریک‌شدن فرد عیسی مسیح است؛ فیلم مردی عادی، پرشور و زمینی را نشان می‌دهد که به تدریج با خوف و رجاء متوجه می‌شود که پسر خداوند است، و حامل حکم و مأموریتی باشکوه اما هراسناک برای رستگارکردن انسانیت از طریق قربانی‌کردن

خویش. مشکل این است که او نمی‌تواند با این خطاب کنار آید؛ معنای "وسوسه‌های او دقیقاً در مقاومت هیستریک او نسبت به این حکم یا مقام نهفته است، در تردیدش نسبت به آن و در کوشش‌هایی که برای طفره‌رفتن، حتی هنگامی که بر صلیب میخ کوب شده است، انجام می‌دهد.

یهود و آنتیگونه

ما با این "چه می‌خواهی؟" در همه جای عرصه سیاسی، از جمله مبارزه انتخاباتی سال ۱۹۸۸ آمریکا مواجه می‌شویم که در آن، پس از موفقیت اولیه جسی جکسون [نامزد سیاه‌پوست ریاست‌جمهوری] این سؤال را مطرح کردند که "جسی جکسون واقعاً چه می‌خواهد؟" اشاره‌های نژادپرستانه در این پرسش کاملاً آشکار بودند، چرا که این پرسش در خصوص نامزدهای دیگر هرگز مطرح نشد. این نتیجه‌گیری که ما در این جا با نژادپرستی سروکار داریم توسط این واقعیت هم تأیید می‌شود که این "چه می‌خواهی؟" به شدیدترین نحو در قالب یهودستیزی، این شکل ناب یا به تعبیری عصاره نژادپرستی، فوران می‌کند؛ در دیدگاه یهودستیزی، فرد یهودی دقیقاً شخصی است که هیچ‌گاه روشن نمی‌شود که "واقعاً چه می‌خواهد؟" — بدین معنی که همواره گمان می‌رود که اعمالش توسط انگیزه‌هایی پنهان هدایت می‌شوند (توطئه یهودی، تسلط بر جهان، ترویج فساد اخلاقی در میان غیریهودیان و از این قبیل) مورد یهودستیزی به‌خوبی نشان می‌دهد که چرا لاکان در انتهای منحنی معرف پرسش "چه می‌خواهی؟" فرمول فانتزی ("\$۵۰") را قرار می‌دهد؛

*. در این جا o معرف همان ابژه کوچک یا پس‌مانده امر واقعی است که ممکن است در سایر مقالات تحت عنوان ابژه کوچک a یا ابژه petit a مطرح شده باشد. این دوگانگی در بیان، از تفاوت میان دو زبان انگلیسی و فرانسوی ناشی می‌شود. برای لاکان یکی از معانی این مفهوم اشاره به دیگری کوچک است که در زبان فرانسوی با واژه *autre* مشخص می‌شود و در انگلیسی با *other* از این‌روست که این مفهوم ممکن است در برخی متون یا

فانتزی پاسخی به این "چه می‌خواهی؟" است؛ کوششی است برای پرکردن شکاف ناشی از پرسش با یک پاسخ، در مورد یهودستیزی، پاسخ به پرسش "یهودی چه می‌خواهد؟" فانتزی "توطئه یهودی" است: قدرت اسرارآمیز یهودیان برای جعل کردن رخدادها و این‌که صحنه گردان باشند. نکته اساسی که این‌جا باید در سطحی نظری در نظر گرفته شود، کارکرد فانتزی به مثابه نوعی سازه یا تفسیر (construction) به مثابه یک سناریوی خیالی است که محله یا شکاف میل دیگری را پر می‌کند؛ فانتزی با پاسخ مشخصی که به پرسش "دیگری چه می‌خواهد؟" می‌دهد، ما را قادر می‌سازد تا از بن‌بست غیرقابل تحمیلی بگریزیم که در آن دیگری از ما چیزی می‌خواهد، اما ما در همین حال قادر نیستیم تا این میل دیگری را به یک استیضاح و خطاب ایجابی ترجمه کنیم، به حکم یا رسالتی که می‌توانیم با آن یکی شویم.

هم‌چنین حالا می‌توانیم بفهمیم که چرا این یهودیان بوده‌اند که به‌عنوان نمونهٔ اعلای ابژه نژادپرستی برگزیده شده‌اند: آیا خدای یهودی، ناب‌ترین تجلی این "چه می‌خواهی؟" این میل دیگری در مفاک هراسناکش نیست، همراه با سناریوی ممنوعیت صوری "تصویرسازی از خداوند" (ممنوعیت صوری پرکردن شکاف میل دیگری با یک فانتزی ایجابی)؟ حتی زمانی که مثل داستان ابراهیم، این خدا درخواستی مشخص را بر زبان می‌آورد (به ابراهیم دستور می‌دهد تا پسر خویش را قربانی کند) این نکته کاملاً بی‌پاسخ باقی می‌ماند که قصد واقعی او از این کار چیست؛ اعلام این حکم که ابراهیم باید با دست‌زدن به این عمل هولناک، توکل و مهر بی‌انتهای خود را به خداوند اثبات کند، پیشاپیش نوعی ساده‌سازی ناپذیرفتنی است. پس موضع بنیادی یک مؤمن یهودی همان موضع ایوب است؛ موضعی نه‌چندان استوار بر اندوه و نوحه که مبتنی بر عدم درک، حیرت، یا حتی دهشت،

نسبت به خواسته یا قصد واقعی دیگری (خداوند) از مجموعه از مصائبی که بر سر او نازل می‌کند.

این گنجی و خوف نسبت به قصد، رابطه بنیادین و اولیه مؤمن یهودی با خداوند را مشخص می‌کند، یعنی عهدی که خداوند با قوم یهود بست. این واقعیت که یهودیان خود را به مثابه قوم برگزیده می‌بینند هیچ ارتباطی با باور به برتری آن‌ها ندارد؛ آن‌ها واجد هیچ ویژگی خاصی نیستند، پیش از عهد بستن با خداوند، آن‌ها مردمی شبیه به دیگران بودند، نه خوب‌تر و نه بدتر، و زندگی عادی خود را می‌کردند — که ناگهان، هم‌چون بارقه‌ای تروماتیک، دریافتند (از طریق موسی) که دیگری آن‌ها را برگزیده است. بنابراین این گزینش در ابتدا صورت نگرفت و "خصلت اصلی" یهودیان را از همان ابتدا مشخص نکرد — اگر بخواهیم بار دیگر از اصطلاحات کریپکی استفاده کنیم، این گزینش ربطی به مشخصه‌های توصیفی آن‌ها نداشت — آن‌ها چرا برگزیده شدند، چرا ناگهان متوجه شدند که در جایگاه انسانی بدهکار و وامدار خداوند نشسته‌اند؟ خداوند واقعاً از آن‌ها چه می‌خواهد؟ پاسخ این سؤال — اگر بخواهیم فرمول پارادوکسیکال ممنوعیت زنا با محارم را تکرار کنیم — در آن واحد ممنوع و محال است.

به بیان دیگر، موضع یهودی می‌تواند به مثابه موضع باور به خدای ورای — یا مقدم بر — امر قدسی تعریف شود، آن‌هم در تضاد با اعتقاد مشرکان به امر قدسی هم‌چون امری مقدم بر خدایان. این خدای عجیب که بعد امر قدسی را مسدود می‌کند "خدای فیلسوف" نیست، آن مدیر عقلانی جهان نیست که از خود بی‌خود شدن مقدس را به مثابه وسیله‌ای برای ارتباط با خود ناممکن می‌سازد: این خدا صرفاً نقطه غیرقابل تحمل میل دیگری است، یعنی نقطه شکاف و خلاء موجود در دیگری که از طریق حضور جذاب امر قدسی پنهان می‌شود. یهودیان بر این معمای میل دیگری تأکید می‌کنند، بر این نقطه تروماتیک "چه می‌خواهی؟" ناب که نوعی اضطراب و هراس تحمل‌ناپذیر را

هرمی‌انگیزد، زیرا نمی‌تواند، از طریق مراسم قربانی یا دلبستگی عاشقانه، نمادینه یا خوش ظاهر شود.

دقیقاً در همین سطح است که ما باید جایگاه شکاف میان ادیان یهودی و مسیحی را تعیین کنیم — این واقعیت که در تضاد با یهودیت به مثابه دین اضطراب، مسیحیت یک دین عشق است. در این جا واژه عشق را باید آن‌گونه که در نظریه لاکانی صورت‌بندی شده است درک کنیم — یعنی برحسب وجه فریب بنیادین آن: ما می‌کوشیم با عرضه خودمان به دیگری هم‌چون ابژه میلش، شکاف تحمل‌ناپذیر "چه می‌خواهی؟"، یا شکاف میل دیگری را پرکنیم. در این مفهوم، همان‌طور که لاکان نیز اشاره کرده است، عشق تفسیری از میل دیگری است؛ پاسخ عشق این است، "من آن چیزی هستم که جایش در تو خالی است؛ با دلبستگی‌ام به تو، با ایثارم نسبت به تو، من تو را پر خواهم کرد، تو را تکمیل خواهم کرد." بنابراین عملکرد عشق مضاعف است: سوژه با عرضه خودش به دیگری به منزله ابژه‌ای که فقدان یا جای خالی را در دیگری پر می‌کند، فقدان یا جای خالی خودش را پر می‌کند — فریب عشق این است که این هم‌پوشانی دو فقدان، نفس فقدان به معنای دقیق کلمه را در تکمیلی دوجانبه لغو می‌کند.

بنابراین مسیحیت باید هم‌چون کوششی برای "خوش ظاهر کردن" یهودیت از خلال کنش عشق و ایثار درک شود. بزرگ‌ترین ایثار ممکن، یعنی مصلوب‌شدن، مرگ پسر خدا، دقیقاً واپسین گواه این امر است که خدای پدر به ما با عشقی نامحدود و فراگیر مهر می‌ورزد، از همین رو ما را از اضطراب "چه می‌خواهی؟" نجات می‌بخشد. مصائب مسیح، این تصویر جذابی که همه تصاویر را لغو و باطل می‌کند، این سناریوفاقتزی که همه اقتصاد لیبدوویی مذهب مسیحی را در خود فشرده و جمع می‌کند، معنایش را صرفاً در برابر پس‌زمینه معمای غیرقابل تحمل میل دیگری (خدا) به دست می‌آورد.

البته سخن ما به هیچ‌وجه حاکی از این نیست که مسیحیت متضمن نوعی

بازگشت به رابطه مشرکانه انسان با خدا است: این نکته که سخن ما واجد چنین معنایی نیست، از قبل توسط این واقعیت تضمین می‌شود که برخلاف ظواهر سطحی، مسیحیت دنباله‌رو مذهب یهودی در مسدود کردن بعد امر قدسی است. آن‌چه که ما در مسیحیت می‌یابیم چیزی است متعلق به مرتبه‌ای کاملاً متفاوت: ایدهٔ قدیس که دقیقاً نقطهٔ مقابل کشیش خادم امر قدسی است. کشیش نوعی کارمند امر قدسی است، هیچ امر قدسی بدون مقامات رسمی‌اش وجود ندارد، بدون دستگاه بورکراتیکی که آن را حمایت و تأیید کند و آئین‌ها و مناسک آن را سازماندهی کند. وضع همه‌جا بدین منوال است، از آئین رسمی قربانی کردن انسان در تمدن آزتک گرفته تا دولت مقدس مدرن یا آئین‌های نظامی. اما قدیس برعکس جایگاه *object petit a* را پر می‌کند. جایگاه ابژهٔ ناب، جایگاه شخصی که شکل ریشه‌ای از تهیدستی سوبرکتیو را متحمل می‌شود. قدیس هیچ آئینی را اجرا نمی‌کند. او هیچ چیز را احضار نمی‌کند، او فقط حضور لخت و ساکن خویش را تداوم می‌بخشد. حالا متوجه می‌شویم که چرا لاکان در شخصیت آنتیگونه پیش‌درآمد ایثار مسیح را دید: آنتیگونه به‌خاطر اصرار و تداومش یک قدیس است، نه یک راهبه. به همین دلیل است که ما باید با همهٔ کوشش‌ها برای رام کردن او مخالفت کنیم، کوشش‌هایی که می‌خواهند با پنهان کردن آن غرابت هولناک، آن "نانسانی بودن"، آن خصلت سرد و بی‌احساس شخصیت آنتیگونه، و از او مادر مهربان خانه و خانواده‌ای بسازند تا شفقت ما را برانگیزد و خودش را به‌مثابه نقطه‌ای که می‌توان با آن یکی شد معرفی کند.

در آنتیگونه سوفوکل، چهره‌ای که ما می‌توانیم با آن یکی شویم خواهر او، یعنی ایسمن است — دختری مهربان، ملاحظه‌کار، حساس، آماده برای سازش و مصالحه، شفیق، "انسان"، در تضاد با آنتیگونه‌ای که مرزها را زیر پا می‌گذارد، کسی که میلش را وانمی‌دهد (لاکان) و در متن پافشاری و اصرارش بر رانه مرگ، بر "بودن به‌سوی مرگ"، به‌نحو هولناکی بی‌رحم

می‌شود، معاف از ملاحظات و احساسات روزمره، ترس‌ها و شغف‌ها. به بیان دیگر این خود آنتیگونه است که ضرورتاً در ما، این مخلوقات شفیق روزمره، پرسش "او واقعاً چه می‌خواهد؟" را برمی‌انگیزد، پرسشی که هرگونه یکی‌شدن با او را از قبل منع می‌کند.

در ادبیات اروپایی زوج آنتیگونه — ایسمن خود را در اثر مارکی دوساد در شکل زوج ژولیت — ژوستین تکرار می‌کند: در این‌جا نیز ژوستین یک قربانی رقت‌بار و احساس‌برانگیز است، آن‌هم برخلاف ژولیت، این موجود عیاش بی‌احساسی که میلش را وانمی‌نهد. سرانجام این‌که چرا نباید ما نسخه سومی از زوج آنتیگونه — ایسمن را در فیلم *Times of plumb* ساخته مارگرت فن تروتا پیدا کنیم، در قالب دو خواهر، یکی (برگرفته از شخصیت واقعی گودران انسلین) تروریست عضو RAF (نام مخفف فراکسیون ارتش سرخ) و دومی خواهر مشفق رقت‌انگیزی که تلاش می‌کند او را درک کند. خواهری که داستان از دید او روایت می‌شود.

در نگاه اول، این سه چهره کاملاً ناسازگارند: آنتیگونه با وقار و متین خودش را قربانی خاطره‌ی برادرش می‌کند؛ ژولیت شهوتران که در فراسوی تمامی مرزها (یعنی دقیقاً در ورای مرزی که در آن جستجوی کیف هنوز لذت‌بخش است) خود را در جستجوی کیف غرق می‌کند؛ و مبارز متعصب و ریاضت‌کش که قصد دارد با کنش‌های تروریستی خویش جهان را از خواب لذات و عاداتش بیدار کند — لاکان ما را قادر می‌کند تا در هر سه این شخصیت‌ها موضع اخلاقی واحدی را بازشناسیم؛ موضوع کسی که "میلش را وانمی‌نهد". به همین دلیل است که هر سه آن‌ها "چه می‌خواهی؟" یکسانی را برمی‌انگیزانند، یا به تعبیری "آن‌ها واقعاً چه می‌خواهند؟" یکسان و مشابهی: آنتیگونه با اصرار سفت و سخت‌اش، ژولیت با شهوترانی بی‌احساسش، گودران با کنش‌های تروریستی بی‌معنایش؛ هر سه آن‌ها امر خیر تجسم یافته در دولت و اخلاقیات عمومی را مورد سؤال قرار می‌دهند.

فانتزی به مثابه صفحه نمایش برای میل دیگری

پس فانتزی هم چون پاسخی به "چه می‌خواهی؟" و معمای تحمل‌ناپذیر میل دیگری، معمای فقدان در دیگری، ظاهر می‌شود؛ اما در عین حال این خود فانتزی است، که به تعبیری، مختصات میل ما را فراهم می‌آورد، و همان چارچوبی را می‌سازد که ما را قادر می‌کند چیزی را طلب کنیم. بنابراین تعریف معمول فانتزی (سناریویی تخیلی که تحقق میل را بازنمایی می‌کند) چیزی گمراه‌کننده، یا دست‌کم مبهم است: در صحنه فانتزی، میل تحقق نمی‌یابد، "ارضاء نمی‌شود"، بلکه بر ساخته می‌شود (یعنی ابژه‌اش به آن داده می‌شود و از این قبیل) — از خلال فانتزی، یاد می‌گیریم "چگونه میل بورزیم". پارادوکس فانتزی در این موقعیت بینابینی نهفته است: فانتزی همان چارچوبی است که میل ما را هماهنگ ساخته و مختصاتش را تعیین می‌کند، اما در عین حال دفاعی است در برابر "چه می‌خواهی؟"، صفحه نمایشی که شکاف و مفاک میل دیگری را پنهان می‌کند. با تشدید این پارادوکس تا آخرین حدش — یعنی تا حد همان گویی — می‌توانیم بگوییم که خود میل، دفاعی در برابر میل است: میلی که از طریق فانتزی ساخت می‌یابد، دفاعی در برابر میل دیگری است، در برابر این میل نابِ فرافانتزی (یعنی، "رانه مرگ" در شکل نابش).

حالا می‌توانیم ببینیم که چرا حکم اخلاق روان‌کاوانه آن‌گونه که توسط لاکان صورت‌بندی شد (پاس‌نکشیدن از میل خویش) بر لحظه پایانی فرایند روان‌کاوی منطبق است، یعنی بر "گذر از فانتزی": آن میلی که در ارتباط با آن ما نباید پاس‌کشیم، همان میلی نیست که بر فانتزی اتکا دارد، بلکه میل دیگری در ورای فانتزی است. "پاس‌نکشیدن از میل" حکایت از نوعی چشم‌پوشی ریشه‌ای از تنوع و غنای همه آن امیالی را دارد که بر سناریو-فانتزی مبتنی‌اند. در فرایند روان‌کاوی، این میل دیگری، شکلِ میل روان‌کاو را می‌پذیرد: شخص مورد روان‌کاوی در ابتدا تلاش می‌کند تا از

طریق انتقال، از مغاک این میل طفره رود — یعنی از طریق ارائه خودش هم‌چون ابژه عشق روان‌کاو؛ "فروپاشی انتقال" هنگامی رخ می‌دهد که شخص بیمار از پرکردن این خلاء، این فقدان موجود در دیگری سرباز زند. ما در یکی از تزه‌های لاکان با فرایندی منطقی روبه‌رو می‌شویم که همگون با پارادوکس میل هم‌چون مقاومت در برابر میل است؛ یعنی در این تز که علت همواره علت چیزی است که به خطا می‌رود، چیزی که نابجا است [یا به زبان فرانسوی "لنگ می‌زند"] می‌توان گفت که علت — یعنی همان فهم رایج زنجیره‌ی خطی و طبیعی علت‌ها — دفاع در برابر همان علتی است که ما در روان‌کاوی به آن می‌پردازیم؛ این علت دقیقاً جایی ظاهر می‌شود که علت "طبیعی و نرمال" ناکام می‌ماند و فرومی‌پاشد. برای مثال هنگامی که دچار لغزش زبانی می‌شویم، هنگامی که چیزی می‌گوییم غیر از آن‌چه که قصد داشته‌ایم بگوییم — یعنی، هنگامی که زنجیره‌ی علی‌ای که تنظیم‌کننده‌ی فعالیت کلامی طبیعی ما است فرومی‌پاشد — در این نقطه است که پرسش علت [علت لغزش زبانی] بر ما تحمیل می‌شود: "چرا این‌طور شد؟"

شیوه‌ی عمل فانتزی را می‌توان از طریق ارجاع به نقد عقل ناب کانت توضیح داد: نقش فانتزی در اقتصاد میل با نقش شاکله‌سازی استعلایی در فرایند معرفت (باس، ۱۹۸۷) متناظر است. در کانت، شاکله‌سازی استعلایی یک واسطه است، عامل میانجی میان محتوای تجربی (ابژه‌های درون-جهانی و حادثی تجربه) و شبکه مقولات استعلایی: شاکله‌سازی استعلایی، نام مکانیسمی است که از طریق آن ابژه‌های تجربی در شبکه مقولات استعلایی گنجانده می‌شوند، مقولاتی که نحوه‌ی درک و فهم ما از ابژه‌ها را (به‌مثابه‌ی جوهرهای واجد اعراض که تابع پیوندهای علی‌اند) تعیین می‌کنند. در خصوص فانتزی نیز مکانیسم مشابهی در کار است: چگونه یک ابژه تجربی و به‌لحاظ ایجابی خاص به ابژه میل تبدیل می‌شود، چگونه این ابژه رفته‌رفته نوعی عنصر مجهول را دربرمی‌گیرد، نوعی ویژگی ناشناس یا "چیزی که در آن

بیش از آن است" و این ابژه را شایسته میل ما می‌کند؟، [پاسخ این است:] با ورود به چارچوب فانتزی، با گنجانده شدن در یک صحنه فانتزی که به میل سوژه انسجام می‌بخشد.

اجازه بدهید پنجره عقبی هیچکاک را بررسی کنیم: پنجره‌ای که جیمز استیورات پاشکسته و محدود به ویلچر پیوسته از آن به بیرون نگاه می‌کند، آشکارا یک پنجره فانتزی است — میل او شیفته چیزی است که می‌تواند از خلال پنجره ببیند. و مشکل گریس کلی شوربخت این است که به جای شیفته کردن او با زیبایی‌اش، به او پیشنهاد ازدواج می‌دهد و بدین‌سان در واقع هم‌چون مانع یا لکه‌ای عمل می‌کند که منظر او از خلال پنجره را مختل می‌کند. اما چگونه سرانجام گریس کلی موفق می‌شود شایسته میل او شود؟ با ورود به چارچوب فانتزی او به معنای واقعی کلمه: یعنی با رد شدن از حیات و ظاهر شدن در "سوی دیگر" پنجره، جایی که استیورات می‌تواند او را از خلال پنجره ببیند. هنگامی که استیورات او را در آپارتمان قاتل می‌بیند، نگاه او بلافاصله شیفته، حریص و خواهان گریس کلی می‌شود. گریس کلی جایگاه خودش را در چارچوب فضای فانتزی او پیدا کرده است. این درسی است که مردسالاری لاکان به ما می‌دهد: مرد فقط تا آن‌جا می‌تواند با زن مرتبط شود که زن وارد چارچوب فانتزی او شود.

این امر در سطحی ساده‌انگارانه برای گفتار روان‌کاوی عادی و رایج ناشناخته نیست، گفتاری که مدعی است هر مردی در زنی که به‌عنوان همراه جنسی‌اش برمی‌گزیند، جایگزین مادرش را می‌جوید: یک مرد هنگامی عاشق یک زن می‌شود که در او خصوصیات یادآور مادرش می‌بیند. تنها چیزی که لاکان به این دیدگاه سستی می‌افزاید، تأکیدنهادن بر بُعد منفی غالباً نادیده‌انگاشته شده آن است: در فانتزی، مادر به مجموعه محدودی از ویژگی‌های (نمادین) تقلیل می‌یابد؛ به محض پدیدار شدن ابژه‌ای در چارچوب فانتزی که بیش از حد به

مادر-چیز* نزدیک است — یعنی ابژه‌ای که پیوندش با چیز مادرانه فقط به واسطه‌ی برخی ویژگی‌های تقلیل‌یافته برقرار نمی‌شود، بلکه به‌صورتی آنی و بی‌واسطه به آن متصل است — میل در ترس از فضای بسته نزدیکی با مادر (**incestuous claustrophobia**) خفه می‌شود. در این‌جا بار دیگر با پارادوکس نقش میانجی‌گرانه فانتزی مواجه می‌شویم؛ فانتزی نوعی سازه یا تفسیر است که به ما اجازه می‌دهد تا دنبال جایگزین‌های مادرانه بگردیم، اما در عین حال به منزله صفحه یا سپری عمل می‌کند که ما را از زیادی نزدیک شدن به چیز مادرانه در امان نگه می‌دارد — ما را در فاصله‌ای مناسب از آن نگه می‌دارد. به همین دلیل این نتیجه‌گیری اشتباه خواهد بود که هر ابژه تجربی و ایجاباً داده شده می‌تواند جایگزین آن در چارچوب فانتزی شود و در نتیجه رفته‌رفته هم‌چون ابژه میل عمل کند: برخی ابژه‌ها (آن‌هایی که زیادی به چیز تروماتیک نزدیکند) بی‌تردید از فانتزی حذف می‌شوند؛ و اگر تصادفاً، به زور وارد فضای ممنوعه فانتزی شوند، حاصل کار بی‌نهایت نفرت‌انگیز و مضطرب‌کننده است: فانتزی قدرت مسحورکننده‌اش را از دست می‌دهد و به یک ابژه نفرت‌انگیز تبدیل می‌شود. این باز هم هیچکاک، اما این‌بار در سرگیجه، است که نمونه‌ای از چنین استحاله‌ای به ما عرضه می‌کند. قهرمان — باز هم جیمز استیوارت — شورمندانه عاشق مادرش می‌شود و او را تا موزه‌ای دنبال می‌کند، جایی که در آن مادرش نگاره زنی به نام شارلوت را ستایش می‌کند که مدت‌هاست مرده و مادرش می‌کوشد خود را با او یکی کند: دوست صمیمی استیوارت که حالتی مادرانه دارد و نقاشی آماتور است به قصد شوخی و دست‌انداختن او سورپریز نه‌چندان خوشایندی برای او طراحی می‌کند: او نسخه‌ی دقیقی از نگاره شارلوت

* **Mother-Thing**، در نظریه فرویدی چیز (**Thing**) معرف ابژه اولیه و غایی میل یا همان هلت ابژه میل است. همه ابژه‌های دیگر، به‌منزله جایگزین آن عمل می‌کنند. به‌علاوه با توجه به نقش مادر به‌عنوان اولین پاره ابژه (**Partial object**) میل کودک، غرابت و یگانگی آن با چیز، بدیهی و آشکار است، زیرا نیز بر همین اساس اصطلاح مادر-چیز را ساخته است.

را می‌کشد که لباسی از تور سفید پوشیده است و دسته‌ای گل قرمز در بغل دارد و از این قبیل، اما به جای چهره شارلوت که به طرزی مرگ‌بار زیباست، چهره معمولی و عینکی خودش را ترسیم می‌کند... تأثیر این شوخی وحشتناک است: استیوارت، مایوس، خردشده و بیزار او را ترک می‌کند (ما همین روال را در ربه‌کا هیچکاک می‌بینیم، جایی که جون فونتین — به قصد دلربایی از شوهرش، که به گمان او هم‌چنان عاشق زن مرحومش ربه‌کا است — در یک میهمانی رسمی، با لباسی ظاهر می‌شود که ربه‌کار یک‌بار در موقعیتی مشابه به تن کرده بود — تأثیر این کار بار دیگر گروتسک است و شوهر او را با خشم و غضب پس می‌زند...).

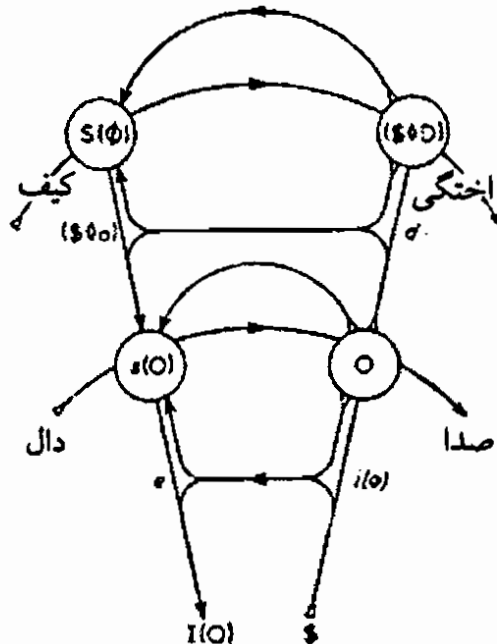
پس مشخص می‌شود که چرا لاکان نمودار خویش را از میل به قیاس با هملت شکسپیر گسترش داد: آیا هملت در تحلیل نهایی درام یک / استیضاح و خطاب شکست‌خورده نیست؟ در آغاز ما با استیضاح در ناب‌ترین شکلش سروکار داریم: شبخ پادشاه — پدر هملت را سوژه استیضاح می‌کند، یعنی او را در مقام فرد مورد خطاب قرار می‌دهد تا به سوژه تبدیل شود — به عبارت دیگر هملت خودش را در مقام مخاطب فرمان یا مأموریت تحمیل‌شده (گرفتن انتقام قتل پدرش) باز می‌شناسد؛ اما شبخ پدر به شکلی معمایی فرمانش را با این تقاضا تکمیل می‌کند که هملت نباید به هیچ‌وجه به مادرش آسیبی برساند. و آن‌چه که هملت را از عمل کردن باز می‌دارد، یعنی از اجرای مأموریت انتقام، دقیقاً مواجهه با "چه می‌خواهی؟" میل دیگری است. صحنه کلیدی کل نمایش گفت‌وگوی طولانی میان هملت و مادرش است که در آن هملت نسبت به میل مادرش دچار تردید می‌شود — او واقعاً چه می‌خواهد؟ چه می‌شود اگر او واقعاً از رابطه کثیف و بی‌قیدوبندش با عموی هملت لذت ببرد؟ بنابراین آن‌چه دست و پای هملت را می‌بندد، مردد بودن نسبت به میل خودش نیست، چنین نیست که "او نمی‌داند واقعاً چه می‌خواهد؟" — او آن را خیلی روشن می‌داند: می‌خواهد انتقام پدرش را بگیرد — بلکه آن‌چه

مانع او می‌شود تردیدی است که نسبت به میل دیگری دارد، مواجهه با یک "چه می‌خواهی؟" خاص که مبشر مفاک نوعی کیف پلشت و ترسناک است. اگر نام پدر هم‌چون عامل استیضاح و یکی‌شدن نمادین عمل می‌کند، میل مادر، با "چه می‌خواهی؟" غیرقابل درکش محدوده یا مرزی خاص را مشخص می‌کند که در آن هر استیضاح یا خطابی ضرورتاً شکست می‌خورد.

دیگری نامنسجم کیف

بدین ترتیب ما هم‌اینک به چهارمین و آخرین، یعنی شکل کامل نمودار میل رسیده‌ایم، چرا که آن‌چه به این شکل آخر افزوده می‌شود بردار جدید کیف [Jouissance] است که بردار میل به لحاظ نمادین ساخته شده را قطع می‌کند:

نمودار تکمیل‌شده



بنابراین نمودار کامل به دو بخش تقسیم می‌شود که می‌توانند به‌عنوان بخش معنا و بخش کیف مشخص شوند. مسأله بخش نخست (پائینی) این است که

چگونه تقاطع زنجیره دلالت‌گر و نیت اسطوره‌ای (Δ) اثر معنا را با همه صورت‌بندی‌های درونی‌اش تولید می‌کند؛ به بیان دیگر، این صورت‌بندی‌های درونی عبارتند از: ویژگی پس‌نگرانه معنا تا آن‌جا که کارکرد دیگری بزرگ است — یعنی تا آن‌جا که این ویژگی توسط مکان دیگری، نیروی دال ($s(o)$)؛ امر خیالی ($i(o)$) و امر نمادین ($I(o)$) مشروط می‌شود — یکی شدن سوژه مبتنی بر این تولید پس‌نگرانه معنا و غیره. مشکل بخش (فوقانی) دوم، این است که چه رخ می‌دهد هنگامی که همین حوزه دقیق نظم دال‌ها، حوزه دیگری بزرگ، توسط یک جریان (واقعی) پیش‌نمادین از کیف سوراخ سوراخ و شکافته می‌شود — یعنی چه رخ می‌دهد وقتی که "جوهر" پیش‌نمادین یا بدن هم‌چون کیف مادی‌شده و تجسدیافته، در شبکه دال گرفتار و اسیر می‌شود.

نتیجه کل [این رخداد] روشن است: بدن با تصفیه‌شدن از طریق آبکش دال، متحمل/خستگی می‌شود، کیف از بدن تخلیه می‌شود، و بدن هم‌چون چیزی مثله‌شده و بی‌جان برجای می‌ماند. به بیان دیگر، نظم دال (دیگری بزرگ) و نظم کیف (شیء هم‌چون تجسم کیف) به شکلی ریشه‌ای نامنسجم و ناهمگن‌اند و هرگونه تطابقی میان آن‌ها ناممکن است. به همین دلیل است که ما در سمت چپ بخش فوقانی نمودار — در نخستین نقطه تقاطع میان کیف و دال $S(\emptyset)$ — دال فقدان در دیگری، دال گسیختگی و عدم انسجام دیگری را می‌یابیم: به محض آن‌که کیف درون حوزه دال نفوذ کند، این حوزه متخلخل، نفوذپذیر و نامنسجم خواهد شد — کیف چیزی است که نمی‌تواند نمادین شود، حضور آن در حوزه دال فقط تنها از طریق سوراخ‌ها و گسیختگی‌های این حوزه قابل ردگیری است، بنابراین تنها دال ممکن کیف، دال فقدان در دیگری است، دال گسیختگی آن. امروزه، بیان این نکته بسیار رایج و پیش‌پاافتاده است که سوژه لاکانی شقه‌شده، خط‌خورده و برابر فقدان در یک زنجیره دلالت‌گر است. اما رادیکال‌ترین بعد نظریه لاکانی نه در تصدیق این واقعیت بلکه در فهم این نکته نهفته است که دیگری بزرگ،

یعنی خود نظم نمادین، نیز از طریق یک ناممکنی بنیادین خط‌خورده و منقسم می‌شود و پیرامون یک هسته تروماتیک/ محال، پیرامون یک فقدان مرکزی ساخت می‌یابد. بدون این فقدان در دیگری، دیگری چیزی نخواهد بود مگر ساختاری بسته و تنها امکان پیش روی سوژه، بیگانگی ریشه‌ای او در دیگری خواهد بود. بنابراین دقیقاً همین فقدان در دیگری است که سوژه را قادر می‌سازد تا به‌نوعی "بیگانگی‌زدایی" دست‌یابد که لاکان آن را جدایی (separation) می‌نامد. جدایی نه به این مفهوم که تجربه سوژه به او می‌گوید هم‌اینک او برای همیشه و از طریق مانع زبان از ابره جدا شده است بلکه به این مفهوم که ابره از خود دیگری جدا می‌شود، یعنی این‌که خود دیگری "فاقد آن است"، فاقد پاسخ نهایی — یعنی می‌توان گفت که دیگری فی‌نفسه گرفتار مانع و واجد میل است؛ این‌که چیزی به نام میل دیگری هم وجود دارد. این فقدان در دیگری — به‌تعبیری — نوعی فضای تنفسی به سوژه می‌دهد و نه با پرکردن فقدان سوژه، بلکه با اجازه‌دادن به سوژه تا خودش، فقدان خودش، را با فقدان در دیگری یکی کند، او را قادر می‌سازد تا از بیگانگی تام در دال اجتناب ورزد.

بنابراین سه بخش بردار در سمت چپ نمودار را می‌توان در چارچوب منطقی درک کرد که توالی این سه بخش را تنظیم می‌کند. ما نخست $S(\emptyset)$ را داریم: علامت فقدان در دیگری، علامت عدم انسجام نظم نمادین هنگامی که کیف در آن نفوذ می‌کند: سپس $S(a)$ ، فرمول فانتزی داریم: کارکرد فانتزی عمل کردن به‌مثابه پرده‌ای است که این عدم انسجام را می‌پوشاند؛ سرانجام $S(O)$ را داریم، جلوه یا اثر دلالت تحت شرایط سلطه فانتزی بر دلالت: یعنی فانتزی به‌مثابه "دلالت مطلق" عمل می‌کند (لاکان)؛ چارچوبی را برمی‌سازد که از خلال آن ما جهان را هم‌چون چیزی معنادار و منسجم تجربه می‌کنیم — همان فضای پیشینی که جلوه‌های خاص دلالت درون آن رخ می‌دهد.

نکته نهایی که باید روشن شود این است که چرا ما در دومین نقطه

تقاطع میان کیف و دال در سمت راست نمودار، فرمول رانه (\$D) را می‌یابیم؟، قبل از این گفته‌ایم که دال بدن را قطعه‌قطعه می‌کند، یعنی این‌که کیف را از بدن بیرون می‌کشد (ژاک آلن میلر) اما این تخلیه هرگز به شکل کامل انجام نمی‌شود؛ در صحرای دیگری نمادین همیشه پس‌مانده‌هایی پراکنده است، واحه‌هایی از کیف، آن به اصطلاح "مناطق شهوت‌زا" تکه‌پاره‌هایی که هنوز کیف در آن‌ها حضور دارد — و دقیقاً همین باقیمانده‌ها هستند که رانه فرویدی به آن‌ها وصل است: رانه پیرامون این تکه‌پاره‌ها جریان می‌یابد و می‌تپد، این مناطق شهوت‌زا با D مشخص می‌شوند (طلب نمادین) چرا که هیچ چیز "طبیعی" بیولوژیکی در آن‌ها وجود ندارد: این‌که کدام بخش بدن پس از تخلیه کیف برجای خواهد ماند نه توسط فیزیولوژی بلکه با توجه به نحوه کالبدشکافی و پاره‌پاره‌شدن بدن از طریق شبکه دال تعیین خواهد شد (این نکته توسط آن علائم هیستریکی تصدیق و تأیید می‌شود که در آن‌ها بخش‌هایی از بدن که کیف به شکل "طبیعی" از آن‌ها تخلیه شده بود بار دیگر شهوانی می‌شوند — مثل گردن، بینی....)

شاید ما باید خطر کنیم و \$D را پس‌نگرانه، یعنی از زاویه تحول نظری لاکان در دوره‌های بعدی و به‌عنوان فرمول سیتوم بخوانیم: نوعی صورت‌بندی دلالت‌زای خاص که به‌طور بی‌واسطه آکنده از کیف است — یعنی تقاطع ناممکن کیف با دال. چنین خوانشی کلیدی برای درک بخش فوقانی می‌دهد، یعنی برای دایره فوقانی نمودار میل در تقابله با دایره تحتانی: به جای یکی‌شدن خیالی (رابطه میان من خیالی و تصویر برساخته‌اش یعنی من ایده‌آل‌اش)، در این‌جا ما میل (d) را داریم که فانتزی (\$D) آن را تأیید و حمایت می‌کند: کارکرد فانتزی پرکردن شکاف درون دیگری است، پنهان‌کردن عدم انسجام آن است — هم‌چنان‌که برای مثال حضور جذاب یک سناریوی جنسی خاص، هم‌چون پرده‌ای برای پوشاندن ناممکنی رابطه جنسی عمل می‌کند، فانتزی این واقعیت را می‌پوشاند که

دیگری، نظم نمادین، پیرامون یک ناممکن تروماتیک ساخته شده است، پیرامون چیزی که نمی‌تواند نمادینه شود — یعنی امر واقعی کیف: از طریق فانتزی، کیف، رام و واجد ظاهری زیبا می‌شود — بنابراین بعد از [گذرکردن] یا "پیمودن" فانتزی توسط ما بر سر میل چه می‌آید؟ پاسخ لاکان در واپسین صفحات سمینار هفتم، نهایتاً رانه مرگ است: در "ورای فانتزی" هیچ نوع اشتیاق و تمنایی یا پدیده والای مشابهی وجود ندارد؛ در "ورای فانتزی" تنها رانه را می‌یابیم و تپیدن آن پیرامون سیتوم را. بنابراین پیمودن یا گذر از خلال فانتزی دقیقاً همبسته یکی‌شدن با یک سیتوم است.

گذر از فانتزی اجتماعی

بدین ترتیب ما می‌توانیم کل بخش فوقانی (بخش دوم) نمودار را به منزله‌ی تلاشی برای تعیین بعد "ورای استیضاح" بخوانیم: حضور امر ناممکن در یکی‌شدن نمادین و/ یا خیالی هیچ‌گاه به غیبت هرگونه پس‌مانده‌ای منجر نخواهد شد؛ یعنی همیشه باقیمانده‌ای وجود دارد که فضا را برای میل می‌گشاید و دیگری (نظم نمادین) را نامنسجم می‌کند، و البته فانتزی تلاشی است برای غلبه و پنهان‌کردن حضور این عدم انسجام، این شکاف در دیگری. و حالا ما می‌توانیم سرانجام به پروبلماتیک یا معضله‌ی ایدئولوژی بازگردیم: ضعف اساسی تلاش‌های تابه‌حال (مابعد) ساخت‌گرایانه در نظریه‌ی ایدئولوژی که ریشه و تبارشان به نظریه‌ی آلتوسری استیضاح بازمی‌گردد، این بود که این نظریه‌ها به بخش پائینی، یعنی دایره‌ی پائینی نمودار میل لاکان محدود ماندند. بدین معنا که می‌کوشیدند تا کارآمدی یک ایدئولوژی را منحصرراً از طریق مکانیسم‌های یکی‌شدن نمادین و خیالی درک کنند. اما بُعد "ورای استیضاح" که بدین‌سان از قلم می‌افتاد و نادیده گرفته می‌شد هیچ ارتباطی به انتشار تقلیل‌ناپذیر فرایند دلالت‌گر ندارد — یعنی هیچ ربطی با این

واقعیت ندارد که لغزش مجازی (metonymic) همواره هرگونه تثبیت معنا، هر روکش‌دوژی دال‌های شناور را برهم می‌زند (امری که از منظر مابعد ساخت‌گرایی این‌گونه رویت می‌شود). ساحت "ورای استیضاح" همان دایره‌میل، فانتزی، فقدان در دیگری است، دایره‌رانه‌ای که پیرامون یک کیف‌مازاد و تحمل‌ناپذیر می‌تپد و می‌چرخد.

این نکته برای نظریه ایدئولوژی چه معنایی دارد؟ در نگاه اول این‌گونه به‌نظر می‌رسد که آنچه که در تحلیل یک ایدئولوژی بجا و اساسی است صرفاً نحوه کارکرد این ایدئولوژی به‌مثابه یک گفتار است، یعنی نحوه کلیت‌یافتن مجموعه دال‌های شناور و تبدیل آن‌ها به یک حوزه وحدت‌یافته از طریق عملکرد "گره‌گاه‌های خاص". خلاصه کلام این‌که: نحوه برساختن حوزه معنایی ایدئولوژیک توسط مکانیسم‌های گفتاری. از این منظر کیف در دال صرفاً امری پیش ایدئولوژیک خواهد بود که برای ایدئولوژی در مقام یک پیوند اجتماعی امری زائد و نامناسب است. اما مورد به اصطلاح "توتالیتاریسم" چیزی را که در مورد هر ایدئولوژی یا ایدئولوژی در کل صادق است نشان می‌دهد: واپسین نقطه اتکای اثر ایدئولوژیکی (یعنی نحوه سرپا نگه داشته‌شدن ما توسط یک شبکه ایدئولوژیکی از دال‌ها) همان هسته بی‌معنا و ماقبل ایدئولوژیک کیف است. در ایدئولوژی همه چیز ایدئولوژی نیست (یعنی معنای ایدئولوژیک ندارد)، اما دقیقاً همین مازاد است که آخرین نقطه اتکای ایدئولوژی است. به همین دلیل است که می‌توانیم بگوییم دو روال و شیوه مکمل برای "نقد ایدئولوژی" وجود دارد:

- روال نخست، استدلالی (گفتاری) است، یعنی "خوانش سیمپتومی" متن ایدئولوژیک، که باعث واسازی تجربه خودانگیخته معنای این متن می‌شود - یعنی این‌که نشان می‌دهد که چگونه یک حوزه ایدئولوژیک معین، حاصل مونتاژ "دال‌های شناور" ناهمگون و کلیت‌بخشیدن به آن‌ها از طریق مداخله "گره‌گاه‌های خاص" است.

- هدف روال دوم، بیرون‌کشیدن هسته کیف است، یعنی هدفش صورت‌بندی نحوه‌ای است که با آن — در ورای حوزه معنا اما در عین حال درون آن — یک ایدئولوژی، کیف ماقبل ایدئولوژیک ساخت یافته در فانتزی را تولید، دست‌کاری و تلویحاً بیان می‌کند.

برای نشان‌دادن ضرورت تکمیل تحلیل گفتار با منطق کیف فقط باید بار دیگر به سراغ مورد یا نمونه‌ی خاص ایدئولوژی رویم، موردی که احتمالاً ناب‌ترین شکل تجسد ایدئولوژی در کل است: یهودستیزی. به بیان خلاصه و سراسر است: "جامعه وجود ندارد"، و یهودی علامت یا درد نشان (symptom) آن است.

در سطح تحلیل گفتار، صورت‌بندی کردن شبکه فراتعین یا تعیین مازاد نمادین که به چهره فرد یهودی گره خورده است چندان دشوار نیست. نخست، جابه‌جایی رخ می‌دهد: حقه اصلی یهودستیزی، جابه‌جا کردن تضاد اجتماعی و تبدیل آن به تضاد میان بافت یا بدنه سالم جامعه و فرد یهودی در مقام نیرویی است که این بدنه را می‌خورد و فاسد می‌کند. بنابراین این خود جامعه نیست که "ناممکن" و متکی بر ستیز و تضاد است — منشأ فساد درون یک جزء خاص، یعنی در فرد یهودی شناسایی می‌شود. این جابه‌جایی از طریق تداعی یهودی‌ها با معاملات تجاری و مالی، ممکن می‌شود؛ منبع استثمار و تضاد اجتماعی نه در رابطه اساسی میان طبقات کارگر و حاکم بلکه در رابطه میان نیروهای "زایا" (کارگران، سازمان‌دهندگان و تولید...) و تجاری قرار داده می‌شود که طبقات "مولد" را استثمار و مبارزه طبقاتی را جانشین تعاون و همکاری ارگانیک می‌کنند.

البته این جابه‌جایی، توسط تراکم و فشردگی حمایت و تأیید می‌شود: چهره فرد یهودی مشخصه‌های متضاد را در خود متراکم می‌کند، مشخصه‌هایی که هم با طبقات فرودست و هم با طبقات فرادست مرتبط می‌شوند: فرض بر آن است که یهودی هم کثیف و هم روشنفکر است، هم لذت‌جو و هم سترون است و از این قبیل. به تعبیری آنچه که به این

جابه‌جایی انرژی می‌دهد شیوه‌ای است که در آن چهره فرد یهودی مجموعه‌ای از تضادهای ناهمگون را در خود فشرده و متراکم می‌کند: اقتصادی (یهودی به مثابه فردی دلال)، سیاسی (یهودی به مثابه فردی دسیسه‌گر و صاحب قدرت پنهانی)، اخلاقی-مذهبی (یهودی به مثابه فردی ضد مسیحی و فاسد)، جنسی (یهودی به مثابه اغواکننده دختران معصوم)،... خلاصه این که می‌توان به سادگی نشان داد که چگونه چهره فرد یهودی مفهوم پیامی رمزگزاری شده، یک کلید رمز، یک بازنمایی مخدوش از تضاد اجتماعی یا نوعی سیمپتوم است: با خنثی کردن این عمل جابه‌جایی / تراکم، می‌توانیم معنای آن را مشخص کنیم.

اما این منطق جابه‌جایی استعاره‌ای- مجاز مرسلی برای توضیح این که چگونه چهره فرد یهودی میل ما را تسخیر می‌کند کافی نیست؛ برای نفوذ به درون نیروی جذاب آن، ما باید شیوه‌ای را مورد توجه قرار می‌دهیم که یهودی به کمک آن وارد چارچوب فانتزی ساخت‌دهنده کیف ما می‌شود. فانتزی اساساً سناریویی است که فضای خالی یک ناممکنی بنیادین را پرمی‌کند، یک صفحه نمایشی که یک خلأ را می‌پوشاند. "رابطه جنسی وجود ندارد"، و این ناممکنی توسط سناریو- فانتزی جذابی پرمی‌شود- به همین دلیل است که فانتزی، در تحلیل نهایی، همواره نوعی فانتزی رابطه جنسی است، نوعی به نمایش‌گذاشتن آن. بر این اساس، فانتزی را نباید تفسیر کرد بلکه باید آن را پیمود. همه آن‌چه که باید انجام دهیم تجربه این امر است که چگونه در "ورای" فانتزی "هیچ چیز" وجود ندارد و این که چگونه فانتزی دقیقاً این "هیچ چیز" را پنهان می‌کند (اما در ورای یک سیمپتوم، کلی چیز وجود دارد، شبکه‌ای کامل از فراتعین نمادین، و به همین دلیل است که سیمپتوم مستلزم تفسیر خویش است).

حالا روشن می‌شود که چگونه ما می‌توانیم این مفهوم فانتزی را در قلمروی ایدئولوژی به کار ببریم: در این جا نیز "رابطه طبقاتی وجود ندارد"،

جامعه همواره توسط شکافی آنتاگونیستی پیموده می‌شود که نمی‌تواند درون نظم نمادین ادغام شود. هدف فانتزی ایدئولوژی-اجتماعی طراحی کردن تصویری از جامعه است که به واقع وجود دارد، جامعه‌ای که توسط یک شکاف آنتاگونیستی دوپاره نشده است، جامعه‌ای که در آن روابط میان اجزاء ارگانیک و تکمیلی است. البته روشن‌ترین مورد، تصویرسازی بدنه‌ای از جامعه هم‌چون یک کل ارگانیک است، یک بدنه اجتماعی که در آن طبقات مختلف هم‌چون اعضا و اندام‌هایی هستند که هر یک بنا به کارکردشان به کل یاری می‌رسانند — می‌توانیم بگوییم که "جامعه در مقام یک بدنه شرکتی" همان فانتزی ایدئولوژیک بنیادین است. پس چگونه این فاصله میان تصویر بدن مشترک و جامعه واقعی را شرح دهیم، جامعه‌ای که توسط مبارزات آنتاگونیستی شکاف خورده است؟ البته پاسخ، فرد یهودی است: عنصری بیرونی، بدنه‌ای خارجی که فساد و اضمحلال را وارد بافت سالم اجتماعی می‌کند. خلاصه این‌که، فرد "یهودی" نوعی فتیش یا بت‌واره است که به شکل هم‌زمان ناممکنی ساختاری "جامعه" را انکار می‌کند و آن را تجسم می‌بخشد: گویی در چهره فرد یهودی است که این ناممکنی واجد هستی‌ای ایجابی و آشکار می‌شود — و به همین دلیل است که این چهره نشان‌گر فوران کیف در عرصه اجتماعی است.

بنابراین مفهوم فانتزی اجتماعی همتای ضروری مفهوم تضاد یا آنتاگونیسم است: فانتزی دقیقاً همان شیوه‌ای است که در آن ترک آنتاگونیستی پنهان می‌شود. به بیان دیگر، فانتزی وسیله‌ای است برای یک ایدئولوژی تا شکست خویش را پیشاپیش به حساب آورد. این تز لاکلاو و موفه که "جامعه وجود ندارد"، این‌که امر اجتماعی همواره حوزه‌ای نامنسجم است که پیرامون یک ناممکنی بر سازنده شکل گرفته است و توسط تضادی مرکزی پیموده یا درنوردیده می‌شود — این تز حاکی از آن است که هر فرایند یکی‌شدن که به ما یک هویت اجتماعی-نمادین تثبیت‌شده اعطا

می‌کند، نهایتاً محکوم به شکست است. کارکرد فانتزی ایدئولوژیک پنهان کردن این عدم انسجام و این واقعیت است که "جامعه وجود ندارد"، و در نتیجه جبران خسارت ما به خاطر این یکی شدن شکست خورده.

برای فاشیسم، "فرد یهودی" وسیله‌ای است تا به کمک آن ناممکن بودن خویش را مدنظر قرار دهد و آن را بازنمایی کند: فرد یهودی، در حضور ایجابی‌اش صرفاً تجسم ناممکن بودن نهایی پروژه توتالیتراست — تجسم حد درون‌ماندگار آن. به همین دلیل است که معرفی پروژه توتالیترا هم‌چون میلی یوتوپایی و ناممکن که هدفش ایجاد و استقرار یک جامعه تماماً شفاف و همگون است ناپسند است — به نظر می‌رسد مسأله اصلی این است که به طریقی، ایدئولوژی توتالیترا به این امر آگاه است، یعنی پیشاپیش آن را تصدیق می‌کند: ایدئولوژی توتالیترا به یاری چهره فرد یهودی این آگاهی را در تشکیلات خویش ادغام می‌کند. کل ایدئولوژی فاشیستی به منزله مبارزه علیه همان عنصری ساخت می‌یابد که ناممکن بودن درونی خود پروژه فاشیستی را تجسم می‌بخشد: "فرد یهودی" چیزی نیست مگر تجسم فاشیستی نوعی انسداد بنیادین.

بنابراین "نقد ایدئولوژی" باید زنجیره علت و معلول‌ها را آن‌گونه که این زنجیره در نگاه توتالیترا ظاهر می‌شود وارونه کند. فرد یهودی نه فقط علت ایجابی تضاد اجتماعی نیست، بلکه تجسم یک انسداد است — تجسم ناممکن بودن که جامعه را از رسیدن به هویت کاملش هم‌چون یک تمامیت و کلیت بسته و همگن باز می‌دارد: فرد یهودی، نه فقط علت ایجابی سلبيت اجتماعی نیست، بلکه نقطه‌ای است که در آن این سلبيت فی‌نفسه واجد هستی ایجابی می‌شود. بدین ترتیب می‌توانیم فرمول دیگری را از روال کار "نقد ایدئولوژی" صورت‌بندی کنیم که مکمل روالی است که در بالا ذکر شد: آشکار کردن آن عنصری از یک دستگاه ایدئولوژیک موجود که در درون همین دستگاه ناممکن بودن آن را بازنمایی می‌کند. جامعه به خاطر یهودیان از رسیدن به هویت کاملش منع نمی‌شود؛ بلکه از طریق سرشت آنتاگونیستی خودش، از

طریق انسداد درون‌ماندگارش، منع می‌شود و جامعه این بعد منفی یا سلبيت درونی را به فرد "یهودی" فرافکنی می‌کند. به بیان دیگر آنچه از ساحت نمادین (از چارچوب نظم اجتماعی-نمادین شراکتی) حذف می‌شود در ساحت امر واقعی به مثابه تفسیری پارانویایی از "فرد یهودی" باز می‌گردد.

ما هم‌چنین می‌توانیم ببینیم که چگونه "گذرکردن" از فانتزی اجتماعی به همین منوال هم‌بسته یکی‌شدن با یک سیمپتوم است. یهودیان مشخصاً یک سیمپتوم اجتماعی هستند: نقطه‌ای که در آن تضاد اجتماعی درون‌ماندگار شکلی ایجابی می‌پذیرد، و به سطح اجتماعی فوران می‌کند، نقطه‌ای که در آن مشخص می‌شود که جامعه "کار نمی‌کند"، که مکانیسم اجتماعی "می‌لنگد". اگر ما به "فرد یهودی" از خلال چارچوب فانتزی (شراکتی) بنگریم، فرد یهودی هم‌چون مزاحمی به نظر می‌رسد که از بیرون اضمحلال، بی‌نظمی و فساد را به دستگاه اجتماعی تزریق می‌کند — فرد یهودی هم‌چون یک علت ایجابی بیرونی ظاهر می‌شود که حذفش ما را قادر می‌کند تا نظم، ثبات و هویت را بازسازی کنیم. اما "در گذر از فانتزی" ما باید در همان حرکت با سیمپتوم یکی شویم: ما باید در صفات منتسب به "یهودی" محصول ضروری نظام اجتماعی‌مان را بازشناسیم: ما باید در "مازادهای" منتسب به یهودیان حقیقت خودمان را بازشناسیم.

دقیقاً به خاطر وجود چنین مفهومی از "مازادهای اجتماعی" بود که لاکان مارکس را به منزله ابداع‌گر سیمپتوم معرفی کرد؛ دستاورد بزرگ مارکس این بود که نشان داد چگونه همه پدیده‌هایی که در آگاهی بورژوازی روزمره به مثابه انحراف صرف، از شکل‌افتادگی‌های تصادفی، و زوال کارکرد طبیعی جامعه ظاهر می‌شوند (بحران‌های اقتصادی، جنگ‌ها و غیره) و در این مقام از طریق بهبود سیستم لغوپذیرند، ممکن است محصولات ضروری خود سیستم باشند — نقاطی که در آنها "حقیقت" یعنی خصلت آنتاگونیستی سیستم، بر ملا می‌شود. "یکی‌شدن با سیمپتوم" بدین معناست که در "مازادها"

یعنی در برهم‌ریختن روال عادی امور، کلیدی را بازشناسیم که دسترسی به کارکرد حقیقی آن را برایمان ممکن کند. این نکته مشابه این نظر فروید است که رؤیاها، لغزش‌های زبانی و دیگر پدیده‌های "غیرطبیعی" از این‌دست، جملگی کلیدهایی درک کارکرد ذهن بشری‌اند.

مترجم: مازیار اسلامی

ویرایش: مراد فرهادپور

این مقاله ترجمه‌ای است از فصلی از کتاب زیر:

Slavoj Zizek, 'che vaoi?', in *The sublime Object of Ideology*, first Verso editbon 1989.

مأخذ:

1. Octave Mannoni. *Perversion and the Social Relation*, ed. Molly Anne Rothenberg, Dennis A. Foster and Slavy Zezek, Durham, Duke University Press, 2003, pp. 68-92.
2. Jacques Lacan, 'Kant avec Sade', in *Écrits II*, Paris, Éditions du Seuil, 1966, p. 244.
3. See Alixandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the 'phenomenology of Spirit'*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1969; Jean Hyppolite, *Genesis and structure of Hegel's 'Phenomenology of Spirit'*, Northwestern University Press, 1974 [eds].
4. Jacques Lacan, 'The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis', in *Écrits: A Selection*, New York, W.W. Norton, 2002, pp. 31-106 [eds].
5. Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954-55*, New York, W.W. Norton, 1988, p. 325.

6. Jacques Lacan, 'On a Question prior to any Possible Treatment of Psychosis', in *Écrits: A Selection*, p. 183; Seminar II, pp. 321-6; The Seminar of Jacques Lacan III: The Psychoses, 1955-56, New York, W.W. Norton, 1993, pp. 13-15.
7. Jacques Lacan, 'Seminar on "The Purloined Letter"', Johns Hopkins University Press, 1988, pp. 28-9.
8. Lacan, *Seminar II*, 168.
9. Jacques Lacan, The Seminar of Jacques Lacan I: Freud's papers on Technique, 1955-54, Cambridge University Press, 1988, pp. 242-3.
10. Lacan, *Seminar II*, p. 326.
11. Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan VII: The Ethics of Psychoanalysis*, 1959-60, London and New York, Routledge, 1992, pp. 209-12 [eds].
12. Sigmund Freud, 'Inhibitions, Symptoms and Anxiety', in *The Penguin Freud Library, 10: On Psychoanalysis*, Penguin, 1979, p. 274.
13. G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller, Oxford University Press, 1977, p. 402.
14. W.F. Hegel, *The Encyclopedia of Logic: Part I of the Encyclopedia of Philosophical Sciences with the Zusatz*, Indianapolis, Hackett, 1991, p. 286.

سیاست حقیقت: آلن بدیو و ژاک لاکان

«آغاز همانا نفی آن چیزی است که با آن می‌آغازد»^۱ — این عبارت شلینگ به خوبی در مورد چهار فیلسوف سیاسی معاصر صادق است که همگی کار خود را در سکوت یک آلتوسری آغاز کردند و سپس با تدقیق موضع متمایز خودشان، از این نقطه عزیمت اولیه فاصله گرفتند. مسلماً مواردی که بی‌درنگ به ذهن خطور می‌کنند عبارت‌اند از اتین بالیبار و ژاک رانسیر.

به دهه ۱۹۶۰ که بازگردیم، بالیبار شاگرد مورد عنایت و همکار ممتاز آلتوسر بود؛ اما تمام آثار وی در دهه اخیر به‌مدد گونه‌ای پرهیز از (و سکوت در مورد) نام «آلتوسر» استمرار یافته‌اند (به‌عنوان نمونه‌ای مهم، مقاله کلیدی او در باب آلتوسر چنین نام دارد: *Tais-toi, Althusser!*: «خفه شو [ساکت بمان]، آلتوسر»). بالیبار، در مقاله‌ای افشاگرانه که برای یادبود او نوشت، واپسین مرحله فعالیت نظری آلتوسر (حتی مقدم بر مشکلات روانی ناگوار او) را به‌منزله نوعی جستجوی نظام‌مند (یا ممارست در) تخریب نفس توصیف می‌کند، چنان‌که گویی آلتوسر در گرداب تلاشی نظام‌مند برای متزلزل کردن و واژگون‌ساختن احکام نظری قبلی خودش گرفتار شده بود. بالیبار، پشت به این تکه‌پاره‌های عمارت تثوریک آلتوسری، به نحوی دردناک در تلاش است تا موضع خاص خویش را صورت‌بندی کند، آن‌هم نه همیشه به شیوه‌ای سرپا منسجم، بلکه اغلب از طریق درآمیختن ارجاعات استاندارد

آلتوسری (اسپینوزا) با ارجاعاتی به دشمنان اعظم آلتوسر (توجه کنید به اهمیت فزاینده هگل در مقالات اخیر بالیار).

رانسیر، که او نیز کار خود را به عنوان یک آلتوسری سرسخت آغاز کرد (و سهمی هم در قرائت سرمایه داشت)، بعداً (درس آلتوسر) نوعی حرکت بی‌امان و خشنِ معطوف به فاصله‌گیری را به انجام رساند، حرکتی که او را قادر ساخت تا مسیر خاص خودش را دنبال کند، آن‌هم با تمرکز بر آنچه وی جنبه منفی اصلی تفکر آلتوسر می‌دانست: نخبه‌گرایی نظریه‌گرایانه او، پافشاری‌اش بر شکافی که برای همیشه جهان شناخت علمی را از جهان (سوء)تشخیص ایدئولوژیکی، که توده‌های عوام در بطن آن غرق‌اند، جدا می‌سازد. در تقابل با این جایگاه، که به نظریه‌پردازان اجازه می‌دهد «به جای توده‌ها حرف بزنند»، و حقیقت را در مورد آن‌ها بدانند، رانسیر بارها و بارها کوشیده است تا رئوس کلی آن سویه‌های جادویی و شدیداً شاعرانه‌ای از روند سوژه‌مندشدن را تدقیق کند که در متن‌شان، حذف‌شدگان («طبقات فرودست‌تر») حق حرف زدن به جای خودشان را مطالبه می‌کنند، حق ایجاد تغییری در ادراک جهانی از فضای اجتماعی، طوری که دعاوی و مطالبات ایشان واجد جایگاهی مشروع در آن باشد.

همین نکته نیز به شکلی وساطت‌یافته‌تر در مورد ارنستو لاکلائو و آلن بدیو صدق می‌کند. اولین کتاب لاکلائو (سیاست و ایدئولوژی در نظریه مارکسیستی) هنوز قویاً آلتوسری بود (مفهوم استیضاح / خطاب ایدئولوژیکی نقشی مرکزی در آن ایفا می‌کند)؛ تحول بعدی او، خاصه در هژمونی و استراتژی سوسیالیستی (با همکاری شانتال موفه)، را می‌توان به منزله نوعی جابه‌جایی «پست‌مدرنیستی» یا «واسازی‌گرایانه» بنای آلتوسری تفسیر کرد: تمایز میان علم و ایدئولوژی فرومی‌ریزد، زیرا مفهوم یا انگاره ایدئولوژی، به منزله نبرد برای [تحقق] هژمونی وجهی کلی و جهان‌شمول می‌یابد، هژمونی‌ای که قلب هر نوع فورماسیون اجتماعی را می‌درد، هویت یا

اینهمانی شکننده‌اش را برملا می‌سازد و، هم‌زمان، برای همیشه مانع از [شکل‌گیری] بستر آن می‌شود؛ بدین‌سان انگاره سوژه مجدداً در مقام عامل یا مجری هژمونی^۲ مفهوم‌پردازی می‌شود. سرآخر، با مورد غریب آلن بدیو روبه‌رو می‌شویم. آیا بدیو نیز عمیقاً با آلتوسر پیوند ندارد، آن‌هم نه فقط در تراز زندگی‌نامه فکری شخصی‌اش (شروع فعالیت او عضویت در گروه افسانه‌ای لاکانی-آلتوسری *Cahiers pour l'Analyse* در دهه ۱۹۶۰ بود؛ نخستین جزوه او در مجموعه *Theorie* آلتوسر منتشر شد) بلکه هم‌چنین در سطح گرایش نظری: به نظر می‌رسد تقابل بدیویی میان معرفت (که مرتبط است با نظم ایجابی و محصل وجود) و حقیقت (که مرتبط است با رخدادی که از دل حفره، در میانه وجود، برمی‌خیزد) تقابل آلتوسری میان علم و ایدئولوژی را وارونه می‌سازد: «معرفت» نزد بدیو به (انگاره‌ای پوزیتیویستی از) علم نزدیک‌تر است، حال آن‌که توصیف او از رخداد-حقیقت واجد شباهتی غریب با «استیضاح ایدئولوژیکی» آلتوسری است.

رخداد-حقیقت...

محور بنای نظری بدیو — چنان‌که در عنوان اثر اصلی او پیداست — شکاف میان وجود (Being) و رخداد (Event) است.^۳ «وجود» مظهر نظم هستی‌شناختی محصل و ایجابی‌ای است که در دسترس معرفت است، مظهر کثرت نامتناهی آن‌چه خود را در تجربه ما «عرضه می‌کند»، کثرتی که بر طبق خصوصیات‌اش در قالب اجناس و انواع مقوله‌بندی شده است. به‌زعم بدیو، یگانه شکل درخور علم وجود به‌ما هو وجود ریاضیات است — از این‌رو، نخستین نتیجه‌گیری پارادوکسیکال او پافشاری بر شکافی است که فلسفه را از هستی‌شناسی جدا می‌کند: هستی‌شناسی در حکم علم ریاضی، نه فلسفه، است، علمی که متضمن بُعدی متفاوت است. بدیو تحلیلی دقیق و مفصل از وجود

به دست می دهد. پایین ترین سطح، به تعبیری، نمایش (presentation) امر کثیر محض است، همان کثرت هنوز به لحاظ نمادین ساختارنیافته تجربه، آنچه صرفاً داده شده است؛ این کثرت در حکم کثرت «یکی ها یا احدها» («Ones») نیست، زیرا [عمل] شمردن یا به حساب آوردن هنوز رخ نداده است. بدیو هر کثرت منسجم خاص و جزئی (جامعه فرانسه؛ هنر مدرن...) را یک «وضعیت» می نامد؛ یک وضعیت ساختاریافته است، و همین ساختار آن است که به ما اجازه می دهد «[وضعیت را] یکی به حساب آوریم». اما در این جا نخستین ترک ها در بنای هستی شناختی وجود، پیشاپیش ظاهر می شود: نزد ما، «یکی به حساب آوردن [وضعیت]» متضمن انجام عمل «مضاعف ساختن مجدد» است، عملی که باید به هنگام نمادینه کردن (یا ثبت نمادین) یک وضعیت تحقق یابد: یعنی، برای این که یک وضعیت «یکی به حساب آید»، ساختار آن باید همواره از قبل نوعی فراساختار باشد که این وضعیت را به عنوان یکی یا واحد معرفی کند (بدین معنی که ساختار وضعیت در مقام مدلول ضرورتاً باید در شبکه دال ها از نو مضاعف گردد). وقتی یک وضعیت بدین سان «یکی شمرده» می شود، یعنی هویت اش توسط ساختار نمادین اش تعیین می گردد، ما با یک «حالت وضعیت» روبه روایم. در این جا بدیو با ابهام و دوگانگی اصطلاح حالت (state) بازی می کند: هم «حالت اشیاء و امور» و هم دولت (State) در معنای سیاسی) — بدون «دولت / حالت» ی که در آن ساختار جامعه بازنمایی / مضاعف می شود، هیچ «حالتی از جامعه» در کار نخواهد بود.

مضاعف کردن نمادین از قبل متضمن دیالکتیک حداقلی حفره و مازاد است. کثیر محض وجود هنوز در حکم کثرتی از یکی ها نیست، زیرا، همان طور که دیدیم، برای رسیدن به یکی، کثیر محض باید «یکی به حساب آید»؛ از نظرگاه حالت یک وضعیت، کثیر پیشین فقط می تواند در هیأت هیچ ظاهر شود، پس هیچ همان «نام خاصی وجود به ما هو وجود»، مقدم بر نمادینه شدن اش، است؛ از اتمیسم دموکریتوس بدین سو، حفره یا خلأ

در حکم مقوله مرکزی هستی‌شناسی بوده است: «اتم‌ها» چیزی نیستند مگر پیکربندی‌های حفره. مازاد همبسته با این حفره دو شکل به خود می‌گیرد. از یک سو، هر حالتی از امور متضمن دست‌کم یک عنصر زیادی یا مازاد است که، به‌رغم تعلق آشکارش به وضعیت، از سوی وضعیت «به حساب نمی‌آید» و به‌طور کامل بخشی از آن تلقی نمی‌شود (مثلاً در یک وضعیت اجتماعی، اراذل و اوباشی که در جامعه ادغام نشده‌اند، و از این قبیل): این عضو یا عنصر نموده می‌شود اما بازنموده نمی‌شود. از سوی دیگر، ما با مازاد بازنمایی (re-presentation) بر نمایش (presentation) روبه‌روایم: آن عاملی (نظیر دولت در جامعه) که موجب گذار از وضعیت به حالت وضعیت می‌گردد همواره نسبت به آنچه بدان ساختار می‌بخشد [یعنی جامعه] دارای مازاد است: قدرت دولت ضرورتاً «بیش از حد» [excessive یا دارای مازاد] است، این قدرت هرگز جامعه را به‌طرزی سراسر و شفاف بازنمایی نمی‌کند (همان رؤیای لیبرالی محال در مورد دولتی که تا حد صرف خادم جامعه مدنی تقلیل یافته است)، بلکه به‌مثابه دخالتی خشن در آنچه بازنمایی می‌کند، دست به کنش می‌زند.

ساختار وجود همین است. ولیکن گهگاه، به‌طرزی تماماً حادث و پیش‌بینی‌ناپذیر، و دور از دسترس معرفت از وجود، رخدادی به وقوع می‌پیوندد که متعلق به بُعدی تماماً متفاوت است — دقیقاً همان بُعد عدم (non-Being). جامعه فرانسه در اواخر قرن هجدهم را فرض بگیریم: حالت جامعه، لایه‌هایش، تعارضات اقتصادی، سیاسی، ایدئولوژیکی، و الی‌آخر، جملگی برای معرفت قابل‌حصول‌اند. اما هیچ میزانی از معرفت ما را قادر نخواهد ساخت تا آن رخداد کاملاً توضیح‌ناپذیر را که «انقلاب فرانسه» نام دارد، پیش‌بینی و تبیین کنیم. دقیقاً در این معناست که رخداد از هیچ [ex nihilo] برمی‌خیزد: اگر رخداد را نتوان برحسب [و با معرفت حاصل از] وضعیت تبیین کرد، بدین معنی نیست که رخداد صرفاً در حکم مداخله‌ای از بیرون یا

فراسو است — رخداد خود را دقیقاً به حفره هر وضعیت می‌چسباند، به عدم انسجام ذاتی وضعیت و/ یا مازاد آن. رخداد همان حقیقت وضعیت است که آن‌چیزی را مرئی/ خوانا می‌سازد که وضعیت «رسمی» مجبور است «سرکوب» اش کند، ولی در عین حال این رخداد همواره امری محلی است — یعنی، حقیقت همیشه حقیقت یک وضعیت خاص است. به طور مثال، انقلاب فرانسه رخدادی است که مازادها و عدم انسجام‌های رژیم سابق، یا همان «فریب» آن، را مرئی/ خوانا می‌سازد؛ و این انقلاب حقیقت وضعیت رژیم سابق است، حقیقتی محدود به یک محل، و متصل به وضعیت. از این رو یک رخداد متضمن دنباله تعینات خاص خویش است: خود رخداد؛ نامیدن آن (عنوان «انقلاب فرانسه» نه یک مقوله‌بندی عینی، بلکه بخشی از خود رخداد است، یعنی نحوه‌ای که پیروان فعالیت خویش را درک و نمادپردازی می‌کردند)؛ هدف غایی آن (جامعه‌ای مبتنی بر رهایی‌های تماماً تحقق‌یافته، آزادی‌برابری‌برادری)؛ «مجرى» آن (جنبش‌های سیاسی‌ای که برای انقلاب مبارزه می‌کنند)؛ و آخرین و نه کم‌اهمیت‌ترین مورد: سوژه آن، یعنی همان عاملی که، به نیابت حقیقت-رخداد، در کثیر تاریخی وضعیت مداخله می‌کند و در متن آن، نشانه‌ها-جلوه‌های رخداد را تشخیص/ تمیز می‌دهد. سوژه را وفاداری او به رخداد است که تعریف می‌کند: سوژه پس از رخداد می‌آید و تشخیص ردپاهای آن در درون وضعیت خویش را پی‌گیرانه ادامه می‌دهد.

از این رو برای بدیو، سوژه در حکم نوعی ظهور حادث متناهی است: حقیقت نه تنها بدین معنا «سوژه‌مند» نیست که تابع هوس‌های سوژه باشد، بلکه سوژه، خود، «خادم حقیقتی» است که از او فراتر می‌رود؛ سوژه هرگز نمی‌تواند حق مطلب را در مورد نظام نامتناهی حقیقت به صورت مکفی بیان کند، زیرا سوژه همواره مجبور است در متن کثرت متناهی وضعیتی عمل کند که نشانه‌های حقیقت را در آن تشخیص می‌دهد. برای روشن کردن این نکته اساسی، بیاید مسیحیت را مثال بزنیم (دینی که شاید بهترین مثال برای یک

رخداد-حقیقت باشد): رخداد تجسد و مرگ مسیح است؛ هدف غایی اش روز داوری و رستگاری نهایی است؛ «عامل» آن در کثیر وضعیت تاریخی کلیساست؛ «سوژه» آن پیکره مؤمنان است که به نیابت از رخداد-حقیقت، در وضعیت شان دخالت می کنند، و نشانه های خدا را در متن آن می جویند (یا اگر عشق را مثال بزنیم: وقتی من شورمندانه عاشق می شوم، به مدد وفادار ماندن به این رخداد و ادامه دادن آن در زندگی ام، «بدل به سوژه» می شوم).

لیکن امروزه، که حتی رادیکال ترین روشنفکران نیز در برابر اجبار فاصله گیری از کمونیسم سر خم می کنند، تصدیق مجدد انقلاب اکبر به منزله یک رخداد حقیقت، آن هم در تقابل با «احمق های» چپ گرای فرصت طلب و «رذل های» محافظه کار، بیش از پیش مقتضی به نظر می رسد. انقلاب اکبر هم چنین به ما اجازه می دهد تا سه راه خیانت به رخداد-حقیقت را آشکارا تمیز دهیم: انکار صرف، یا تلاش برای پیروی از الگوهای قدیمی، توگویی هیچ اتفاقی رخ نداده مگر اغتشاشی جزئی (واکنش دموکراسی لیبرال «فایده گرا»); تقلید دروغین از رخداد حقیقت (اجرای فاشیستی انقلاب محافظه کارانه به منزله یک شبه رخداد); و «هستی شناختی کردن» مستقیم رخداد حقیقت، یا همان تقلیل آن به نظم ایجابی جدیدی از وجود (استالینسم); در این جا بی درنگ می توان حضور آن شکافی را تشخیص داد که بدیو را از داستان گرایی (fictionalism) و اسازی گرایانه جدا می کند: مقابله رادیکال او با انگاره وجود «کثرتی از حقایق» (یا، از آن بیش، «جلوه های حقیقت»). حقیقت حادث است؛ حقیقت منوط به یک وضعیت تاریخی مشخص و انضمامی است؛ حقیقت به واقع حقیقت این وضعیت است، اما در هر وضعیت تاریخی حادث و مشخص، یک و فقط یک حقیقت وجود دارد، حقیقتی که به محض صورت بندی شدن و به بیان درآمدن، در مقام نشانه خویش و نیز نشانه کذب آن حوزه ای عمل می کند که توسط این حقیقت برهم زده شده است.

وقتی بدیو از «این پیچ خوردگی خارق (symptomal) وجود که در حکم

نوعی حقیقت در بافتار همواره‌تام معرفت‌هاست»^۲ حرف می‌زند، یکایک اصطلاحات او واجد وزنی است. بافتار معرفت، بنابه تعریف، همواره تام است — یعنی از منظر معرفت از وجود، هیچ مازادی در کار نیست؛ مازاد و فقدان متعلق به یک وضعیت فقط از منظر رخداد قابل رؤیت است، نه از منظر کارمندان دانای دولت/حالت. البته از درون این منظر [کارمندان]، آدمی وجود «مشکلات» را تشخیص می‌دهد، ولی اینها خودبه‌خود به معضلات «موضعی» و حاشیه‌ای، و خطاهای اتفاقی فروکاسته می‌شوند — کار حقیقت عیان‌ساختن این نکته است که (آنچه معرفت در مورد آن دچار سوءفهم می‌شود، یعنی:) نقایص حاشیه‌ای و نقاط شکست به‌واقع درحکم ضرورتی ساختاری‌اند. از این‌رو سویه اساسی رخداد چیزی نیست مگر برکشاندن یک مانع تجربی به تراز مرز استعلایی. در ارتباط با رژیم سابق، آنچه رخداد حقیقت عیان می‌سازد این نکته است که بی‌عدالتی‌ها نقایصی حاشیه‌ای یا فرعی نیستند بلکه ازقضا ملازم با خود ساختار سیستمی‌اند که در ذات‌اش، فی‌نفسه، «فاسد» است. این مرز — که از سوی سیستم به‌خطا نوعی «نابهنجاری» موضعی تلقی می‌شود، عملاً خلاصه فشرده‌ای است از «نابهنجاری» جهانی سیستم به‌طورکلی، در تمامیت‌اش — همان چیزی است که در سنت فرویدی-مارکسی، سیمپتوم یا علامت [بیماری] (*symptom*) نامیده می‌شود: در روان‌کاوی، لغزش‌ها، رؤیاها، کنش‌ها و ساختارهای روانی مبتنی بر اجبار و غیره درحکم «پیچ‌خوردگی‌های خارق»ی‌اند که حقیقت سوژه را قابل‌حصول می‌سازند، امری غیرقابل‌حصول برای معرفت، معرفتی که به آن‌ها به دیده نقایص یا کارکردهای مخدوش صرف می‌نگرد. در مارکسیسم، اقتصاد درحکم چنین «پیچ‌خوردگی خارق»ی است.

در این‌جا بدیو آشکارا و به‌نحوی رادیکال به مقابله با گرایش ضدافلاطونی پست‌مدرن برمی‌خیزد که اصل جزمی بنیادی‌اش می‌گوید عصری که در آن هنوز می‌توانستیم جنبشی سیاسی را بر شالوده ارجاعی مستقیم به‌نوعی حقیقت متافیزیکی یا متعالی ابدی بنا کنیم، تماماً به سر رسیده است: تجربه قرن ما

اثبات می‌کند که چنین ارجاعی به یک امر متافیزیکی پیشینی فقط می‌تواند به پیامدهای اجتماعی «توتالیتَر» مصیبت‌بار منجر شود. به همین دلیل، یگانه راه‌حل پذیرش این واقعیت است که ما در عصر جدیدی زندگی می‌کنیم سراسر عاری از قطعیت‌های متافیزیکی، دوره تصادف و گمان، ما ساکنان «جامعه مخاطره» ایم که در آن سیاست امری مربوط به حوزه فرونسیس (حکمت عملی) است، حوزه داورى‌ها و گفت‌وگوهای استراتژیک، و نه امری مبتنی بر کاربست دانش‌ها و شناخت‌های بنیادین... هدف بدیو، در تقابل با این دوکسا یا عقیده عام و رایج پست‌مدرن، دقیقاً همین جان‌بخشیدن دوباره به سیاست حقیقت (کلی و جهان‌شمول) در شرایط امروزین است، شرایطی مبتنی بر احتمال و تصادف در مقیاس جهانی. از این‌رو، بدیو در شرایط مدرن کثرت و حدوث، نه تنها از فلسفه بلکه از بُعد حقیقتاً متافیزیکی اعاده حیثیت می‌کند: حقیقت نامتناهی، در نسبت با روند زمان‌مند وجود، «ابدی» و متا- یا ماوراء- است؛ حقیقت بارقه‌ای است از بُعدی دیگر که از وجوب (positivity) وجود فراتر می‌رود.

متأخرترین نسخه انکار حقیقت ثمره مقابله [ایدئولوژی] زمانه نو (the New Age) با تکبر ذهنیت به اصطلاح دکارتی و نگرش سلطه‌گرایانه و مکانیستی آن به طبیعت است. بر طبق کلیشه متعلق به زمانه نو، گناه نخستین تمدن غربی مدرن (به واقع گناه نخستین سنت یهودی-مسیحی) تکبر انسان است، یعنی این فرض غرورآمیزش که [انگار] صاحب جایگاهی مرکزی در عالم است و/ یا این حق الاهی به وی عطا شده است که بر موجودات دیگر سلطه ورزد و به سود خویش از آنان بهره کشد. این تکبر، که توازن برحق قوای کیهانی را برهم می‌زند، دیر یا زود طبیعت را وامی‌دارد تا آن توازن را مجدداً برقرار سازد: بحران بوم‌شناختی، اجتماعی و روانی امروز به منزله پاسخ موجه عالم به گستاخی بشر تفسیر می‌شود. بنابراین، یگانه راه‌حلی که برایمان باقی است تغییردادن پارادایم یا سرمشق جهانی است، یعنی اتخاذ نگرش کل‌گرایانه جدید که به لطف آن، ما

خاضعانه جایگاه محدود و مقیدمان در نظم جهانی وجود را قبول خواهیم کرد....

درتقابل با این کلیشه، باید مازاد سوژه‌مندی یا زیاده‌روی ذهنیت (که هگل آن را «شب جهان» می‌نامید) را به‌مثابه یگانه امید رستگاری تصدیق کرد: شرّ راستین نه در زیاده‌روی ذهنیت فی‌نفسه، بلکه در «هستی‌شناختی‌کردن» آن نهفته است، در ثبت مجدد آن در متن نوعی چارچوب کیهانی جهان‌گستر. در همان ابتدا، در خود ساد نیز قساوت مازاد [و بیش از حد] توسط نظام طبیعت در هیأت «شرّ اعظم» پوششی هستی‌شناختی می‌یابد؛ هم نازیسم و هم استالینیسم متضمن ارجاع به‌گونه‌ای نظم وجود در مقیاسی جهانی‌اند (در نمونه استالینیسم، سازماندهی دیالکتیکی حرکت ماده).

پس غرور حقیقی اتفاقاً نقطه مقابل پذیرش تکبر سوبرکتیویته است: ریشه این غرور خضوع کاذب است — یعنی، این غرور زمانی سربرمی‌آورد که سوژه وانمود کند دارد به نیابت نظام کیهانی جهانی حرف می‌زند، و ادا درآورد که انگار چیزی جز ابزار خاضع آن نیست. درتقابل با این خضوع کاذب، سرتاسر موضع غربی ضدجهانی بود؛ فقط مسیحیت نیست که متضمن ارجاع به یک حقیقت والاتر است، حقیقتی که نظام مشرکانه (پاگان) کهن، تجلی‌یافته در حکمت‌های برجسته، را برهم می‌زند و در آن دست می‌برد؛ حتی خود ایده‌آلیسم افلاطون را نیز می‌توان به‌منزله نخستین تلاش برای تدقیق روشن این ایده توصیف کرد که «زنجیره وجود» کیهانی جهانی «همه آن‌چه هست» نیست، بلکه نظام دیگری (مثل) وجود دارد که اعتبار نظم و نظام وجود را به حالت تعلیق درمی‌آورد.

یکی از تزه‌های عالی بدیو این است که امر کثیر محض فاقد شأن آن است که موضوع راستین تفکر باشد: از استالین تا دریدا، عقل سلیم فلسفی همواره بر [حضور] پیچیدگی نامتناهی تأکید کرده است (همه چیز از درون به‌هم پیوسته است؛ واقعیت چنان پیچیده است که فقط در قالب تقریب‌ها نزد ما

قابل حصول است...». بدیو به تلویح خودِ واسازی‌گرایی را نیز به عنوان تازه‌ترین نسخه مضمون پیچیدگی نامتناهی، که مبتنی بر عقل سلیم است، محکوم می‌کند. به طور نمونه، اغلب در میان مدافعان سیاست هویت پست مدرن و «ضدذات‌گرا»، به پافشاری بر این نکته برمی‌خوریم که «زن به طور عام» وجود ندارد، آن‌چه هست صرفاً زنان سفیدپوست طبقه متوسط، مادران مجرد سیاه‌پوست، زنان همجنس‌خواه، و غیره اند. باید چنین «بصیرت‌ها»یی را به منزله چیزهایی مبتذل و پیش‌پاافتاده که ارزش آن را ندارند تا موضوعات تفکر باشند، کنار زد. مسأله تفکر فلسفی دقیقاً عبارت از این است که کلیت «زن» چگونه از دل این کثرت بی‌پایان سربرمی‌دارد. از این رو، هم‌چنین می‌توان از تفاوت هگلی میان نامتناهی بد (جعلی) و نامتناهی درست [یا مناسب و درخور] اعاده حیثیت کرد: اولی به پیچیدگی نامتناهی مبتنی بر عقل سلیم رجوع می‌کند؛ دومی به عدم‌تناهی یک رخداد می‌پردازد، رخدادی که، دقیقاً، از «پیچیدگی نامتناهی» بافت و زمینه‌اش فراتر می‌رود. درست به همین شیوه می‌توان میان تاریخی‌گری و تاریخ‌مندی به معنی واقعی کلمه تمایز نهاد: تاریخی‌گری به مجموعه شرایط اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و غیره رجوع می‌کند که تعامل پیچیده‌شان به ما اجازه می‌دهد تا رخدادی را که بناست توضیح داده شود، شناسایی کنیم، در حالی که تاریخ‌مندی به معنای واقعی کلمه متضمن زمان‌مندی خاص رخداد و هواقب آن است، یعنی همان پهنه مابین رخداد و فرجام نهایی آن (مابین مرگ مسیح و روز قیامت، مابین انقلاب و کمونیسم، مابین عاشق‌شدن و سعادت تحقق‌یافته ناشی از زندگی مشترک...).

شاید شکافی که بدیو را از نظریه‌پردازان سیاسی و واسازی‌گرایی پست مدرن جدا می‌کند نهایتاً محصول این واقعیت باشد که این نظریه‌پردازان در درون محدوده‌های حکمت بدبینانه برخاسته از مواجهه شکست‌خورده باقی می‌مانند: مگر درس نهایی واسازی‌گرایی این نیست که هر مواجهه

شورمندانان با چیز واقعی، هر بازشناسی مذبوحانه نوعی رخداد تجربیِ ایجابی در کنار آن، در حکم نمودی موهوم است که به لطف اتصال کوتاه و میانبر میان یک عنصر حادث ایجابی و حفره یا خلأ کلی پیشین استمرار می‌یابد؟ ما در متن این اتصال کوتاه، موقتاً مقهور این توهم می‌شویم که گویی وعده تمامیت یا غنای محال عملاً تحقق یافته است — این توهم که، به گفته دریدا، دموکراسی دیگر صرفاً *a venir* [در راه] نیست بلکه عملاً از راه رسیده است؛ واسازی‌گرایان از این امر این نتیجه را بیرون می‌کشند که وظیفه اصولی اخلاقی-سیاسی چیزی نیست مگر حفظ شکاف میان حفره امکان‌ناپذیری مرکزی و هر محتوای ایجابی که بدان تجسم می‌بخشد — یعنی، هرگز سراپا تن‌دادن به شور و اشتیاق برای یکی‌دانستن عجولانه یک رخداد ایجابی با وعده رستگاری‌بخش که همواره «در راه» است. در این موضع واسازی‌گرایان، ستایش از انقلاب ازبابت جنبه اتوپایی و شورمندانان دست در دست این نگرش محافظه‌کارانه ماخولیایی می‌نهد که همان دم که بکوشیم این شورمندی را مبنای اصل ایجابی و ساختاربخش به واقعیت اجتماعی قرار دهیم، انقلاب به‌ناگزیر به ضد خویش بدل می‌شود، یعنی به بدترین شکل وحشت و ترور.

ممکن است چنین به نظر رسد که بدیو در درون این چارچوب باقی می‌ماند: مگر او نیز نسبت به فاجعه ناشی از وسوسه انقلابی خلطِ رخداد-حقیقت با نظم و سامان وجود هشدار نمی‌دهد: وسوسه تلاش برای «هستی‌شناختی‌کردن» حقیقت در قالب اصل هستی‌شناختی نظم وجود؟ اما قضیه خیلی پیچیده‌تر است: موضع بدیو این است که، هرچند نظم کلی واجد مرتبت یک نمود (*semblance*) است، ولی گاه‌وبی‌گاه، به نحوی تصادفی و پیش‌بینی‌ناپذیر، ممکن است «معجزه»ای در کسوت یک رخداد-حقیقت تحقق یابد، معجزه‌ای که شکاک پست‌مدرن را به حق شرمنده می‌سازد. آنچه بدیو در ذهن دارد یک تجربه سیاسی کاملاً معین است. به‌طور مثال، در فرانسه، طی

دورهٔ اولین حکومت میتران، در اوایل دههٔ ۱۹۸۰، چپ‌های خیرخواه نسبت به قصد وزیر دادگستری، روبر بدیتر، مبنی بر لغو مجازات مرگ و طرح اصلاحات مترقی در مجموعه قوانین جزایی، شک داشتند. موضع‌شان این بود: «بله، البته که از او حمایت می‌کنیم؛ ولی آیا اوضاع و احوال برای چنین کاری مستعد است؟ آیا مردم، که از نرخ جنایات به وحشت افتاده‌اند، به هضم آن راضی خواهند شد؟ آیا این کله‌شقی‌ای ایده‌آلیستی نیست که یگانه حاصل‌اش تضعیف حکومت‌مان است، و به‌عوض منفعت، به ما ضرر خواهد رساند؟» بدیتر خیلی ساده از غیب‌گویی‌های فاجعه‌آمیز حاصل از سنجش افکار عمومی چشم پوشید و سر حرف خود ایستاد — نتیجه این شد که ناگهان در کمال تعجب، این اکثریت خود مردم بودند که نظرشان را تغییر دادند و شروع کردند به حمایت از او.

در ایتالیا نیز در اواسط دههٔ ۱۹۷۰، هنگام برگزاری رفراندوم در مورد طلاق، اتفاق مشابهی افتاد. جناح چپ و کمونیست‌ها — که مسلماً از حق طلاق حمایت می‌کردند — بین خودشان، به‌طور خصوصی، نتیجهٔ کار مشکوک بودند، آن‌ها می‌ترسیدند مردم هنوز به‌قدر کافی برای این کار بالغ نشده باشند، و مبادا تبلیغات شدید کاتولیکی که کودکان و زنان و نهاده و... را تصویر می‌کرد، مردم را به وحشت اندازد. ولی در کمال شگفتی همگان، نتیجهٔ رفراندوم شکستی جانانه برای جناح راست و کلیسا بود، زیرا یک اکثریت قابل توجه ۶۰ درصدی به حق طلاق رأی داد. وقایعی از این دست واقعاً در سیاست رخ می‌دهند؛ این‌ها رخدادهایی‌اند که بر «رنالیسم مابعد ایدئولوژیکی» شرم‌آور، خط بطلان می‌کشند: این رخدادها درحکم غلیان‌های موقتی پرشور و شری نیستند که هرازگاهی جریان سرکوب‌گرانه / سازش‌گرانه / منفعت‌طلبانهٔ امور را دچار اختلال می‌سازند، و از پی‌شان نیز چیزی نمی‌آید مگر نوبت ناگزیر توهم‌زدایی، یا همان «صبح بیداری»؛ برعکس، آن‌ها درحکم سویه یا لمحۀ حقیقت نهفته در ساختار سراسری فریب و دام‌اند. درس بنیادین سیاست پست‌مدرنیستی این است که

رخدادی در کار نیست، این که «واقعاً هیچ چیزی رخ نمی‌دهد»، این که رخداد-حقیقت چیزی نیست مگر اتصال کوتاهی گذرا و موهوم، تشخیصی کاذب که بناست دیر یا زود به لطف عرض اندام دوباره تفاوت یا، خیلی که خوش بین باشیم، وعده فرار رستگاری قریب الوقوع زدوده شود، وعده‌ای که باید موضعی مناسب درقبال آن اتخاذ کنیم تا از پیامدهای فاجعه‌بار «توتالیتیر» بر حذر باشیم؛ درتقابل با این شکاکیت ساختاری، پافشاری بدیو بر این نکته کاملاً موجه است که — این اصطلاح را با تمام بار الاهیاتی‌اش به کار می‌بریم — معجزه‌ها واقعاً رخ می‌دهند....

... و تعیین‌ناپذیری آن

اکنون می‌توانیم ببینیم که رخداد-حقیقت به چه معنا «تعیین‌ناپذیر» است: رخداد از جایگاه سیستم تعیین‌ناپذیر است، از جایگاه وجه هستی‌شناختی «حالت چیزها». بدین سان یک رخداد از این حیث امری دوری یا چرخشی است که شناسایی آن تنها از جایگاه آن چه بدیو نوعی «مداخله تفسیرگر»^۴ می‌نامد، ممکن است — یعنی وقتی کسی از موضع سوژه‌مند و متعهد حرف می‌زند یا — به بیانی صوری‌تر — وقتی فرد خود عمل نامیدن را در درون وضعیت موردنظر ادغام می‌کند: وقایع آشوب‌ناک در فرانسه پایان قرن هجدهم فقط نزد کسانی می‌تواند عنوان «انقلاب فرانسه» به خود بگیرد که تن به این «قمار» که آیا اصلاً چنین رخدادی در کار هست، می‌دهند. بدیو مداخله را به نحو صوری چنین تعریف می‌کند: «هر رویه‌ای که به مدد آن یک کثیر به عنوان یک رخداد بازشناخته شود»^۵ — پس «این نکته برای همیشه تردیدآمیز باقی می‌ماند که آیا اصلاً رخدادی در کار بوده است یا نه، مگر برای فرد دخیل یا مداخله‌گر [l'intervenant] که تصمیم گرفته است متعلق به وضعیت باشد»^۶. وفاداری به رخداد معرف تلاش پی‌گیرانه، از جایگاه یا

چشم‌انداز رخداد، برای درنوردیدن حوزه معرفت است، تلاش برای دخالت در این حوزه و جستجوی نشانه‌های حقیقت در آن. در همین راستاست که بدیو مفاهیم سه‌گانه سن‌پل، یعنی ایمان و امید و عشق، را تفسیر می‌کند: ایمان همان ایمان به رخداد است (باور به این‌که رخداد — برخاستن مسیح از میان مردگان — واقعاً اتفاق افتاد)؛ امید، امید به این است که [وعده] آشتی اعلام‌شده توسط رخداد (روز داوری) عملاً تحقق خواهد یافت؛ عشق همان پیکار صبورانه است که این‌همه رخ دهد، یعنی کار طولانی و طاقت‌فرسا برای تصدیق وفاداری خویش به رخداد.

بدیو زبانی را که در تلاش است تا رخداد-حقیقت را نام‌گذاری کند، «سوژه‌زبان» [یا زبان سوژه] می‌خواند. این زبان از منظر معرفت بی‌معناست، معرفتی که گزاره‌ها را با توجه به مرجع‌شان در درون حیطه وجود ایجابی و محصل مورد داوری قرار می‌دهد (یا با توجه به کارکرد مناسب کلام در درون نظام نمادین مستقر): وقتی سوژه‌زبان از رستگاری مسیحی، رهایی‌بخشی انقلابی، عشق، و از این دست، حرف می‌زند، معرفت همه این‌ها را به‌عنوان حرافی‌هایی توخالی که فاقد هر نوع مرجع درست و حسابی‌اند، پس می‌زند (به‌عنوان «زبان زرگری سیاسی-منجی‌باورانه»، «عزلت‌گرایی شاعرانه» و غیره). بیاید شخص عاشقی را تصور کنیم که دارد ویژگی‌های معشوقه‌اش را برای دوست‌اش توصیف می‌کند: دوست او که عاشق همان شخص نیست، توصیف شورمندانه او را صرفاً بی‌معنا می‌یابد؛ او «قضیه» را درک نخواهد کرد... مختصر این‌که، سوژه‌زبان مستلزم منطق عقاید پوسیده است، منطق مبتنی بر تفاوتی که فقط از درون مشهود است، نه از بیرون. اما این به‌هیچ‌رو بدین معنی نیست که سوژه‌زبان مستلزم نوعی ارجاع متفاوت و «عمیق‌تر» به یک محتوای حقیقی پنهان است: بلکه بدین معناست که سوژه-زبان کاربرد استاندارد زبان، به‌انضمام معانی تثبیت‌شده‌اش، را «از خط خارج می‌کند» و «به هم می‌ریزد»، و ارجاع را «تهی» باقی می‌گذارد — آن‌هم با «شرط‌بندی» بر سر این‌که پس از

رسیدن به هدف، و فعلیت یافتن حقیقت به منزله وضعیتی جدید، این حفره پُر خواهد شد (فرمانروایی خداوند بر زمین؛ جامعه‌ی رهایی‌یافته‌ی ۰۰۰). نامیدن (naming) رخداد-حقیقت دقیقاً مادامی «تهی» است که به پُربودگی و تمامیتی قریب‌الوقوع ارجاع دهد.

از این رو تعیین‌ناپذیری رخداد بدین معنی است که یک رخداد از هیچ‌گونه ضمانت هستی‌شناختی برخوردار نیست: رخداد را نمی‌توان به یک وضعیت (قبلی) تقلیل داد (یا از آن استنتاج کرد و بیرون کشید): رخداد «از هیچ» سربرمی‌دارد (هیچی که درحکم حقیقت هستی‌شناختی این وضعیتِ قبلی بود). پس چیزی نظیر نگاه بی‌طرف و خنثای معرفت در کار نیست که بتواند رخداد را در قالب جلوه‌هایش بازشناسد: در این جا همواره از قبل تصمیمی در کار است — یعنی فقط با رجوع به یک تصمیم قبلی در مورد حقیقت است که فرد می‌تواند نشانه‌های رخداد متعلق به وضعیت را تشخیص دهد، درست همانند الاهیات ژانسنیست که در آن، معجزات الاهی، فی‌نفسه فقط نزد کسانی فهم‌پذیر است که از قبل عزم ایمان کرده باشند. یک نگاه تاریخی‌گر خنثی هرگز در انقلاب فرانسه دنباله‌ای از ردپاهای رخداد موسوم به «انقلاب فرانسه» را تشخیص نخواهد داد، بلکه منحصراً کثرتی از وقایع را خواهد دید که در چنبره تعینات و الزامات اجتماعی گرفتارند؛ نزد نگاهی بیرونی، عشق چیزی نیست مگر توالی‌ای از حالات روانی و جسمی... (شاید این بود همان دستاورد منفی‌ای که چنین آوازه‌ای را برای فرانسوا فوره رقم زد: آیا تأثیر عمده‌ای که او بر جا گذاشت ناشی از رخدادزادگی از انقلاب فرانسه، اخذ موضعی بیرونی نسبت بدان و بدل‌کردن‌اش به توالی‌ای از فاکت‌های تاریخی پیچیده معین نبود؟) ناظرِ دخیل و درگیرِ وقایع تاریخیِ ایجابی و محصل را تنها مادامی به منزله بخش‌هایی از رخداد انقلاب فرانسه درک می‌کند که بدان‌ها از یگانه جایگاه متعهد به انقلاب نظر کند — به گفته بدیو، یک رخداد امری خودارجاع است از این حیث که وصفِ خودش را نیز شامل می‌شود: وصف

نمادین «انقلاب فرانسه» بخشی از خودِ محتوای وصف شده است، زیرا اگر ما این وصف را از آن کسر کنیم، محتوای توصیف شده به کثرتی از وقایع ایجابی قابل حصول برای معرفت بدل می شود. دقیقاً در این معناست که یک رخداد متضمن سوژه مندی (subjectivity) است: «چشم انداز سوژه مند» متعهد به رخداد بخشی از خود رخداد است.

در این جا تفاوت میان صدق (همان صحت-کفایت معرفت) و حقیقت واجد اهمیتی اساسی است. این تز مارکسیستی را فرض بگیریم که کل تاریخ چیزی جز تاریخ پیکار طبقاتی نیست: این تز از قبل سوژه مندی [یا ذهنیت] درگیر را پیش فرض می گیرد — یعنی فقط از این منظر است که تمامیت تاریخ در چنین کسوتی پدیدار می شود؛ فقط از همین جایگاه «علاقه مند» است که فرد می تواند ردپاهای پیکار طبقاتی را در سرتاسر بنای اجتماعی، تا خود محصولات فرهنگ اعلی، تشخیص دهد. در رد این نکته چنین استدلال می آورند که از قضا خود این واقعیت اثبات می کند ما با دیدگاهی مخدوش و معوج روبه روایم، نه با وضعیت حقیقی امور؛ در پاسخ باید گفت اتفاقاً همین نگاه ظاهراً «عینی» و بی طرفانه است که در واقع نه به هیچ رو خنثی بلکه جانبدارانه است — یعنی نگاه فاتحان، نگاه طبقات حاکم. (پس چه جای شگفتی است اگر ورد زبان تجدیدنظرطلبان دست راستی در حیطه تاریخ چنین باشد: «بیایید به مبحث هولوکاست، رهیافتی سرد و عینی داشته باشیم؛ بیایید آن را در بافت و زمینه اش جای دهیم؛ بیایید فاکت ها را به دقت و ارسیم...») نظریه پرداز انقلاب کمونیستی آن کسی نیست که، پس از آن که به مدد مطالعات عینی ثابت کرد آینده از آن طبقه کارگر است، بر آن شود تا جانبداری کند و سر طرف فاتح شرط ببندد: [برعکس، نظریه پرداز انقلاب کمونیستی همان کسی است که] دیدگاه متعهد و درگیر، از همان بدو امر در بطن نظریه او رخنه می کند.

درون سنت مارکسیستی، مفهوم جانبداری — به عنوان مفهومی که نه فقط

مانعی برای حقیقت نیست بلکه شرط عینی تحقق آن است — روشن تر از هر جای دیگر در اثر متقدم گئورگ لوکاچ، تاریخ و آگاهی طبقاتی، و با مایه های منجی باورانه و شبه دینی صریح تری، در «تزه های فلسفه تاریخ» والتر بنیامین صورت بندی شده است: «حقیقت» زمانی سربرمی دارد که یک قربانی، از جایگاه فاجعه بار کنونی اش، به بصیرتی ناگهانی نسبت به کل گذشته در مقام دنباله ای از فجایع که به مخمصه فعلی اش ختم شده است، دست یابد. لاجرم، وقتی ما متنی در باب حقیقت می خوانیم، باید مراقب باشیم که مبدا سطح معرفت را با سطح حقیقت خلط کنیم. به طور مثال، هرچند خود مارکس معمولاً «پرولتاریا» را مترادف با «طبقه کارگر» به کار می برد، اما در آثار او می توان حضور گرایشی واضح به برشمردن «طبقه کارگر» به منزله اصطلاحی توصیفی متعلق به حیطه معرفت را تشخیص داد (یعنی در مقام موضوع مطالعه جامعه شناختی «خنثی»، قشری اجتماعی که به مؤلفه هایی تقسیم شده، و غیره)؛ حال آن که «پرولتاریا» معرف مجری و عامل حقیقت است، یعنی فاعل متعهد به پیکار انقلابی.

به علاوه، موقعیت کثیر محض و حفره آن نیز تعیین ناپذیر و صرفاً «بینابینی» است: ما هرگز «در لحظه حال» با آن مواجه نمی شویم، زیرا این موقعیت همواره فقط به شیوه ای معطوف به ماسبق (retroactively) است که باز شناخته می شود، یعنی از طریق کنش تصمیم که آن را منحل می سازد — یعنی، کنشی که به لطف آن پیشاپیش از این موقعیت درمی گذریم. مثلاً، نازیسم به مثابه یک شبه رخداد خود را تصمیمی در مورد هماهنگی و نظم اجتماعی آن هم در برابر آشوب جامعه لیبرال-یهودی مدرن مبتنی بر دولت رفاه برمی شمرد — ولی خود جامعه مدرن هرگز شخصاً خودش را به عنوان چیزی از بن و بنیاد «آشوب ناک» درک نمی کند، این جامعه «آشوب» («بی نظمی» یا «فروپاشی») را فقط به مثابه بن بست محدود و حادث، یا بحرانی موقتی درک می کند — جامعه مدرن فقط از جایگاه عزم برای نظم است که امری سراپا «آشوب ناک»

از آب درمی‌آید، یعنی درست هنگامی که تصمیم از قبل گرفته شده باشد. پس باید در برابر این توهم معطوف به ماسبق مقاومت کرد که برطبق آن، تصمیم از پی بصیرت نسبت به تصمیم [تعیین] ناپذیری باز و گشوده وضعیت می‌آید: [برعکس]، این فقط خود تصمیم است که حالت قبلی را به عنوان امری «تصمیم ناپذیر» عیان می‌سازد. مقدم بر تصمیم، ما مقیم وضعیتی هستیم محصور در افق خویش؛ بنابه تعریف، حفره بر سازنده این وضعیت از منظری درون این افق غیرقابل رؤیت است. یعنی [از درون افق وضعیت]، تصمیم ناپذیری فروکاسته می‌شود به — و پدیدار می‌گردد در مقام — یکی از اغتشاش‌های حاشیه‌ای سیستم جهانی. پس از تصمیم، تصمیم ناپذیری به سر می‌رسد، زیرا ما اکنون مقیم قلمروی جدید حقیقت‌ایم. بنابراین حرکتی که وضعیت را فرومی‌بندد/ تعیین می‌کند [یا در موردش تصمیم می‌گیرد] (بار دیگر) مطلقاً با آن حرکتی مصادف می‌شود که وضعیت را باز می‌گشاید.

از این رو رخداد همان حفره موجود در خطی نامرئی است که یک بستار را از بستار دیگر جدا می‌کند: وضعیت، مقدم بر آن، فرو بسته بود؛ یعنی، از درون افق وضعیت، (آنچه بدل خواهد شد به) رخداد ضرورتاً به منزله نوعی رسوایی ظاهر می‌شود، به منزله مداخله‌ای تعیین ناپذیر و آشوبناک که هیچ جایی در حالت وضعیت ندارد (یا، به بیان ریاضی، «خارج از شمارش [یا اضافی]» (“supernumerary”) است)؛ به محض آن که رخداد به وقوع می‌پیوندد و به این عنوان تصدیق می‌شود، خود وضعیت قبلی در مقام آشوبی تعیین ناپذیر پدیدار می‌گردد. از منظر نظم سیاسی مستقر، اغتشاش انقلابی که این نظم را تهدید به براندازی می‌کند، چیزی جز یک نابسامانی آشوبناک نیست، حال آن که از منظر انقلاب، خود رژیم سابق نامی است برای بی‌نظمی، نامی برای نوعی استبداد طلبی نفوذ ناپذیر و سراپا «غیر عقلانی». همین جاست که بدیو آشکارا در تقابل با اخلاق دریدایی مبتنی بر گشودگی به رخداد در متن غیریت پیش‌بینی ناپذیرش قرار می‌گیرد: تأکیدی از این دست بر غیریت پیش‌بینی ناپذیر

در مقام افقی نهایی به واقع در درون محدوده‌های وضعیت باقی می‌ماند، و به هیچ کاری نمی‌آید مگر به تأخیر انداختن و سد کردن راه تصمیم — نگرش فوق ما را گرفتار این دودلی نامتناهی «پست مدرنیستی» می‌سازد که «از کجا بدانیم این به راستی همان رخداد است و نه صرفاً نمودی دیگر از رخداد؟»

چگونه بناست خط ممیزی میان یک رخداد راستین و نمود صرف آن ترسیم کنیم؟ آیا در این جا بدیو وادار نمی‌شود به تقابلی «متافیزیکی» میان حقیقت و نمود آن دست یازد؟ وانگهی، پاسخ این پرسش متضمن [درک] نحوه مرتبط شدن یک رخداد با وضعیتی است که [رخداد] حقیقت آن را به بیان درمی‌آورد؛ نازیسم یک شبه رخداد بود و انقلاب اکتبر یک رخداد اصیل، زیرا در تقابل با نازیسم که یک شبه رخداد را به صحنه برد آن هم دقیقاً بدین منظور که نظم سرمایه دارانه را حفظ کند، انقلاب اکتبر از قضا با خود بنیان‌های وضعیت نظم سرمایه دارانه مرتبط شد و این بنیان‌ها را تماماً متزلزل ساخت. استراتژی نازی این بود: «تغییر دادن امور به نحوی که بتوانند بر بن‌وبیان‌شان همانی که بودند باقی بمانند.»

همگی مان صحنه مشهور کابارت باب فوسه را به یاد می‌آوریم که در اوایل دهه ۱۹۳۰، در مهمان‌خانه‌ای شهرستانی نزدیک برلین، اتفاق می‌افتد: پسری (در یونیفورم نازی، نکته‌ای که طی خواندن آواز بدان پی می‌بریم) شروع می‌کند به خواندن آوازی محزون در رثای سرزمین پدری، آوازی که بناست به آلمانی‌ها نشانه‌ای بدهد حاکی از این که فردا از آن ایشان است، و الی آخر؛ جمعیت تدریجاً به او می‌پیوندند، و هرکسی، از جمله شب‌زنده‌داران اهل برلین، به لحاظ عاطفی تحت تأثیر او قرار می‌گیرد... شبه‌روشنفکران این صحنه را اغلب به عنوان لحظه‌ای در ذهن مجسم می‌کنند که «بالاخره فهمیدند نازیسم یعنی چه، و چه طور عمل می‌کند». آدم وسوسه می‌شود این نکته را اضافه کند که حق با آنهاست، ولی به دلایلی نادرست: نفس شور و شوق برخاسته از تعهد و التزام میهن پرستانه نیست که «فاشیستی» است. آنچه

به واقع زمینه را برای فاشیسم مهیا می‌سازد از قضا همان تعلیق و طرد لیرالی هر شکلی از تعهد نامشروط است، طرد هر شکلی از سرسپردگی به یک آرمان، آن‌هم با زدن انگ فاشیسم «توتالیتِر» بالقوه — یعنی، اشکال کار در همین پیچیدگی جو حاکم بر خودارضایی عقیم‌ساز، کلبی‌مشربانه و منحط با رخداد فاشیستی نهفته است، لاس‌زدن با این عزم یا تصمیم که وانمود می‌کند دارد این آشوب را (مجدداً) به نظم احاله می‌دهد. به عبارت دیگر، کذب ماشین ایدئولوژیکی نازی بلاغت [یا لفاظی] استوار بر تصمیم فی‌نفسه نیست (لفاظی در باب رخدادی که به عجز منحط موجود خاتمه می‌دهد، و الخ)، بلکه — برعکس — کذب آن ریشه در این واقعیت دارد که «رخداد» نازی چیزی جز تاتر زیباشناختی‌شده نیست، رخدادی جعلی که سراپا عاجز از خاتمه‌بخشیدن به بن‌بست کمرشکن منحط است. دقیقاً در همین معناست که واکنش رایج به آواز نازیستی کابارت، به دلایلی نادرست، واکنشی درست است: آنچه این واکنش در فهم آن وامی‌ماند این است که چطور شد که لذت کلبی‌مشربانه قبلی ما از آوازهای کابارتی منحط در باب پول و بی‌بندوباری جنسی پس‌زمینه‌ای برای بدگمانی ما نسبت به تأثیر آواز نازیستی به وجود آورد.

پس رخداد و نامیدن آن چگونه با هم مرتبط‌اند؟ بدیو قرائت کانت از رخداد انقلاب فرانسه را رد می‌کند، قرائتی که تأثیر یا جلوه اساسی انقلاب را در آن احساس والای شورمندی‌ای می‌جوید که وقایع انقلابی پاریس در ناظران منفعل سراسر اروپا برانگیخت، ناظرانی که مستقیماً درگیر و متعهد به خود رخداد نبودند، و سپس این جلوه والا (یعنی تصدیق باورمان به پیشرفت عقل و آزادی بشر) را در تقابل با واقعیت عبوس و خشن خود انقلاب قرار می‌دهد (کانت به نقد می‌پذیرد که در فرانسه اتفاقات دهشتناکی افتاد: [از دید او] انقلاب غالباً در مقام کاتالیزوری عمل می‌کند برای فوران پست‌ترین هیجانات ویران‌گر ارادل و اوباش وحشی). بدیو به طعنه متذکر می‌شود که این قسم زیباشناختی‌کردن انقلاب و ستایشی که ناظران منفعل، از فاصله‌ای امن، نثارش

می‌کنند اتفاقاً هم‌دوش منتهای انزجار از خود انقلابیون واقعی پیش می‌رود. آیا ما در این‌جا دوباره با تنش میان امر والا و امر هیولآوش [*das Ungeheure*] مواجه نیستیم: آنچه از فاصله‌ای مناسب، در مقام علت والای شوروشوق ظاهر می‌شود، به محض آن‌که بیش از حد بدان نزدیک و مستقیماً درگیرش می‌شویم، به سیمای هیولآوش شرّ بدل می‌گردد؟)

بدیو، در تقابل با این ستایش کانتی از تأثیر والا بر ناظران منفعل، بر درون‌ماندگاری رخداد-حقیقت پافشاری می‌کند: رخداد-حقیقت برای خود عاملان است که حقیقت فی‌نفسه است نه برای ناظران بیرونی. در وهله اول به نظر می‌رسد در این‌جا موضع کانت بیشتر «لاکانی» است: آیا حقیقت یک رخداد به‌نحو پیشین (*a priori*) با توجه به خود رخداد، مرکززدایی نشده است؟ آیا این حقیقت وابسته به سبک‌وسایق ثبت آن در عرصه دیگری بزرگ نیست (عرصه‌ای که در این‌جا در قالب عقاید عمومی روشن‌گر شده تشخیص پیدا کرده) که همواره، به‌نحو پیشین، به تعویق افتاده است؟ آیا آن‌چه سراپا تصورناپذیر است از قضا دقیقاً آن حقیقتی نیست که خود را مستقیماً حقیقت خواهد دانست؟ آیا تأخیر در تفاهم (*comprehension*) تأخیری بر سازنده نیست (و در همین‌جا نهفته است این درس ماتریالیستی هگلی: جغد می‌زود فقط هنگام غروب به پرواز درمی‌آید)؟ وانگهی، رخداد-حقیقت به طرزی رادیکال درون‌ماندگار است، پس بناست چگونه حقیقت را از وانموده‌اش تمیز دهیم؟ آیا نه این‌که صرفاً با رجوع به دیگری بزرگ مرکززدوده است که می‌توانیم چنین تمایزی قائل شویم؟

مع‌الوصف بدیو معیاری دقیق برای این تمایز به‌دست می‌دهد، معیاری مأخوذ از نحوه پیوند رخداد با شرایط‌اش، نحوه پیوند آن با «وضعیتی» که رخداد از دل آن برخاسته است: یک رخداد راستین از درون حفره وضعیت سربرمی‌آورد؛ رخداد به *element surnumeraire* [عنصر خارج از شمارش] وضعیت چسبیده است: یعنی به عنصر خارق یا سیمپتوماتیکی که به‌رغم

تعلق‌اش به وضعیت، هیچ جایی در آن ندارد، حال آن‌که وانموده یک رخداد سیمپتوم یا علامت بیماری و نقص را انکار می‌کند. بدین‌خاطر، انقلاب لنینیستی اکبر درحکم یک رخداد باقی‌می‌ماند زیرا با «پیکار طبقاتی» درمقام پیچ‌خوردگی خارق وضعیت‌اش مرتبط است، حال آن‌که جنبش نازی یک وانموده است، نوعی انکار ترومای ناشی از پیکار طبقاتی... تفاوت نه در کیفیات ذاتی خود رخداد، بلکه در جایگاه یا محل آن نهفته است — در نحوه پیوندش با وضعیتی که از بطن آن سربرآورده است. تا آن‌جا که به نگاه بیرونی‌ای که به رخداد-حقیقت شهادت می‌دهد، مربوط می‌شود، این نگاه فقط مادامی‌قدر است آن حقیقت را تشخیص دهد که نگاه افرادی باشد که از قبل به هواداری از آن، متعهد و درگیر شده‌اند: چیزی نظیر عقاید عمومی روشنگر شده خنثا و بی‌طرف وجود ندارد که حال [ناگهان] بخواهد تحت تأثیر رخداد قرار بگیرد، زیرا حقیقت صرفاً برای اعضای بالقوه جماعت جدید «مؤمنان» تشخیص‌پذیر است، برای نگاه درگیر و متعهدشان.

بدین‌ترتیب، ما به‌نحوی پارادوکسیکال می‌توانیم هم فاصله و هم تعهد را توأمان حفظ کنیم: در نمونه مسیحیت، رخداد (تصلیب) فقط «پس از واقعه» است که به یک رخداد-حقیقت بدل می‌شود، یعنی وقتی این رخداد به تشکیل گروه مؤمنان، برپاداری جماعت متعهد می‌انجامد، جماعتی که مایه فوam و انسجام‌اش همان وفاداری به رخداد است. از این‌رو میان رخداد و نامیدن آن تفاوتی هست: رخداد درحکم مواجهه تروماتیک با امر واقعی است (مرگ مسیح؛ شوک تاریخی انقلاب؛ و غیره)، در حالی که نامیدن درحکم ثبت رخداد در عرصه زبان است (تعالیم مسیحی، آگاهی انقلابی). به بیان لاکانی، رخداد همان /بژه (کوچک) *a* (*object petit a*) است، در حالی که نامیدن همان دالّ جدید است که آن‌چه را رمبو نظم نو می‌نامد، مستقر می‌سازد، همان خوانایی یا قرائت‌پذیری جدید وضعیت، آن‌هم با اتکاء بر تصمیم (از چشم‌انداز انقلابی مارکسیستی، کل تاریخ پیشین به تاریخ پیکار

طبقاتی بدل می‌شود، تاریخ جدوجهد شکست‌خورده برای رهایی).

حقیقت و ایدئولوژی

اکنون پس از این توصیف مختصر، پیشاپیش می‌توان شمه‌ای از آن چیزی به‌دست آورد که آدم و سوسه می‌شود قدرت شهودی مفهوم سوژه نزد بدیو بخواندش: این مفهوم درحکم وصف عالی همان تجربه‌ای است که هر یک از ما، وقتی به‌لحاظ ذهنی تماماً درگیر و متعهد به یک آرمان‌ایم، از سر می‌گذرانیم، آرمانی «از آن خودمان»: آیا من در چنین لحظه‌های ارزشمندی «تماماً یک سوژه» نیستم؟ ولی آیا دقیقاً همین خصیصه نیست که آرمان را ایدئولوژیکی می‌سازد؟ به عبارت دیگر، اولین چیزی که نظر فرد خبره در تاریخ مارکسیسم فرانسوی را به خود جلب می‌کند پیوند غریب میان مفهوم رخداد-حقیقت بدیو و مفهوم استیضاح / خطاب ایدئولوژیکی آلتوسر است. به علاوه، آیا این نکته‌ای مهم و بامعنا نیست که نزد بدیو نمونه عالی رخداد دین است (مسیحیت از سن پل تا پاسکال)، دین درمقام ایدئولوژی، و این که از قضا این رخداد با هیچ کدام از چهار حوزه ژنریک و کلی [یا عرصه تحقق] رخداد که او برمی‌شمرد (عشق، هنر، علم، سیاست) خوانا نیست؟

پس شاید اگر خود تفکر بدیو را «وضعیت»ی از وجود فرض بگیریم، تقسیم‌شده به چهار حوزه ژنریک، آنگاه خود دین (مسیحی) درحکم «پیچ‌خوردگی خارق» آن باشد، یعنی همان عنصری که به حوزه حقیقت تعلق دارد بی آن که یکی از بخش‌ها یا زیرمجموعه‌های مورد تأیید این حوزه باشد؟ ظاهراً این نکته مبین آن است که رخداد-حقیقت عبارت است از حرکت پایه‌ای و ایدئولوژیکی استیضاح یا خطاب افراد (بخش‌های متعلق به «وضعیت»ی از وجود) درمقام سوژه‌ها (یا حاملان / پیروان حقیقت). آدم و سوسه می‌شود که حتی یک قدم جلوتر هم برود: نمونه نوعی یا الگوی

رخداد-حقیقت نه فقط دین به طور عام، بلکه به طور مشخص همان دین مسیحی است که کانون آن ظهور و مرگ مسیح است (همان طور که کی یرکگور نیز پیشتر اشاره کرده است، مسیحیت رابطه متافیزیکی رایج و مقبول میان ابدیت و زمان را معکوس می کند: از یک لحاظ، ابدیت، خود، به رخداد زمان مند مسیح درآویخته است). پس شاید بدیو را بتوان به منزله واپسین نویسنده بزرگ در سنت فرانسوی دگماتیست های کاتولیک، از پاسکال تا مالبرانش، خواند (فقط کافیست به یاد آوریم که دو مرجع کلیدی او عبارتند از پاسکال و کلودل). برای سال ها، شباهت مارکسیسم انقلابی و مسیحیت منجی باور ثقل مجلس منتقدان لیبرال نظیر برتراند راسل بود، همو که مارکسیسم را به عنوان روایتی سکولار شده از ایدئولوژی دینی منجی باور رد می کرد؛ در برابر، بدیو (در پیروی از خطی که انگلس متأخر را به فردریک جیمسون وصل می کند) یکسر به استقبال این هم سنجی می رود.

وانگهی، آنچه این قرائت [از بدیو] را مسجل می کند دفاع شورمندانه بدیو از سن پل است، همان کسی که رخداد-حقیقت مسیحی — رستاخیز مسیح — را در مقام «امر تکیین کلی و جهان شمول» (رخداد تکیینی که افراد را به عنوان سوژه استیضاح یا خطاب می کند، آن هم به نحوی کلی و جهان شمول و بی توجه به نژاد، جنسیت، طبقه اجتماعی... آنها) و نیز شرایط وفاداری به آن را صورت بندی کرد و انسجام بخشید. مسلماً بدیو به خوبی از این نکته آگاه است که امروزه، در عصر علم مدرن، دیگر نمی توان افسانه معجزه رستاخیز را به عنوان شکل رخداد-حقیقت پذیرفت. اگرچه رخداد-حقیقت به واقع معرف وقوع آن چیزی است که، در درون افق نظام مسلط معرفت، محال می نماید (خنده ای را به یاد آورید که فیلسوفان یونانی نثار سن پل کردند، آن زمان او که به دیدار اهالی آتن رفته بود و از رستاخیز مسیح حرف می زد)، اما امروزه، هر نوع تلاش برای ردیابی رخداد-حقیقت در تراز معجزات فراطبیعی ضرورتاً معادل پسرفت به جانب تاریک اندیشی است،

زیرا رخداد علم، تقلیل‌ناپذیر است و نمی‌توان آن را خشتی یا معکوس ساخت. امروزه، فرد فقط آن وقایعی را می‌تواند به‌عنوان دخالت امر واقعی — که بافتار نمادین مسلط را درهم می‌شکند — بپذیرد که در متن جهانی قیاس‌پذیر با علم رخ دهند، ولو در سرحدات این جهان حرکت کنند و پیش‌فرض‌هایش را به پرسش بگیرند — در روزگار ما، «پایگاه‌های» رخداد عبارت‌اند از نفسِ اکتشاف علمی، عمل سیاسی، ابداع هنری، رویارویی روان‌کاوانه با عشق....

اشکال کار درام گراهام گرین، گلخانه، نیز همین است، اثری که در تلاش است تا روایت یا نسخه مسیحی ضربه خردکننده ناشی از [مواجهه با] امر واقعی محال را جانی دوباره بخشد: زندگی خانوادگی یک فیلسوف پوزیتیویست بزرگ که تمام هم خود را صرف مبارزه با خرافه‌های دینی می‌کند، به‌ناگاه بر اثر یک معجزه نامنتظر، سراسر ازهم می‌پاشد: پسر این فیلسوف، که او به‌غایت بدو عشق می‌ورزد، بیماری کشنده‌ای دارد و به‌واقع هم‌اکنون نیز از دست‌رفته به حساب می‌آید، تا این‌که، به‌نحوی معجزه‌آسا، زندگی‌اش به او بازگردانده می‌شود، آن‌هم به‌مدد آن‌چه آشکارا چیز دیگری نمی‌تواند باشد مگر دخالت مستقیم فیض الاهی. این داستان از آخر به اول و از نگاه یکی از دوستان خانوادگی فیلسوف روایت می‌شود، دوستی که پس از مرگ فیلسوف، مشغول نوشتن زندگی‌نامه اوست و معمایی در زندگی او سردرگم‌اش ساخته است: چرا فیلسوف، چندسالی پیش از مرگ، ناگهان دست از نوشتن برداشت؛ چرا میل به زیستن را از کف داد، چنان‌که گویی ناگهان زندگی‌اش از هر معنایی تهی گشت، و دوره عزلت‌گزینی را آغاز کرد و منفعلانه به انتظار مرگ نشست؟ به‌زودی زندگی‌نامه‌نویس، پس از گفت‌وگو با بازماندگان خانواده فیلسوف، درمی‌یابد که یک راز تیره‌وتار خانوادگی در میان هست که هیچ‌کس نمی‌خواهد چیزی از آن بر زبان آورد و پرده از آن بردارد، تا این‌که سرآخر یکی از اعضای خانواده وامی‌دهد و

پیش او اعتراف می‌کند: آن راز ویرانگر چیزی نیست مگر شفای معجزه‌آسای پسر فیلسوف، واقعه‌ای که تمام آثار نظری و هم‌چنین تعهد دیرین‌اش را بی‌معنا ساخت.... امروزه‌روز، داستانی از این دست، هر قدر هم که گنج‌کاوی‌برانگیز باشد، قادر نیست ما را سراپا درگیر خود سازد.

بدیو سر وقت مسأله تعیین موضع یا جایگاه سن‌پل با توجه به چهار حوزه ژنریک که زاینده حقایق اثربخش‌اند (علم، سیاست، هنر، عشق) می‌رود — یعنی، با نظر به این واقعیت که (دست‌کم، امروز) مسیحت را، که استوار بر رخدادهای افسانه‌ای رستاخیز است، نمی‌توان به منزله یک رخداد-حقیقت اثربخش، بلکه صرفاً به منزله نمود آن، به‌شمار آورد. راه‌حل پیشنهادی بدیو آن است که سن‌پل را در مقام نظریه‌پردازِ ضد فلسفی شرایطِ صوریِ رویه-حقیقت تلقی کنیم؛ آن‌چه او به دست می‌دهد به واقع نخستین صورت‌بندی منسجم و مفصل از نحوه عمل‌کرد وفاداری به یک رخداد-حقیقت در بُعد کلی و جهان‌شمول آن است: امر واقعیِ فزون‌ازحد و خارج‌ازشمارش («رستاخیز»)، که به مدد فیض سربرمی‌آورد (یعنی نمی‌توان آن را برحسب مؤلفه‌های وضعیت داده‌شده تبیین کرد)، فرآیند مبارزه‌جویانه «کار عشق» را در سوژه‌هایی که خود را در متن فراخوان این فیض بازمی‌شناسند، به حرکت می‌اندازد، یعنی همان پیکار توأم با وفاداری مداوم در راه اشاعه این حقیقت در گستره کلی و جهان‌شمول‌اش، چنان‌که خطاب‌اش همه‌کس را شامل شود. بنابراین اگرچه پیام خاص سن‌پل [مسیحیت] دیگر به کارمان نمی‌آید، ولیکن مفاهیمی که او به یاری‌شان مَشیِ اجراییِ دین مسیحی را صورت‌بندی می‌کند، به واقع واجد گستره یا امکانات جهان‌شمولی‌اند مناسب برای هر رخداد-حقیقت: هر رخداد-حقیقت به یک نوع «رستاخیز» می‌انجامد — فرد از طریق وفاداری به آن و به لطف نوعی کار عشق که تماماً موقوف آن است، قدم به بُعد دیگری می‌نهد، بُعدی که تقلیل‌پذیر به خدمات رفاهی (*service des biens*) صرف، تقلیل‌پذیر به سیر آرام و بی‌درد سرِ امور در حیطة وجود نیست، بلکه قدم به

قلمروی نامیرایی می‌نهد، قلمروی زندگی رسته از مرگ... با این همه، این مسأله هنوز باقی است که چگونه ممکن بود نخستین و هم‌چنان مناسب‌ترین توصیف از سبک و سیاق عمل کرد وفاداری به یک رخداد-حقیقت از قضا در ارتباط با رخداد-حقیقتی صورت بندد که نه یک حقیقت راستین، بلکه نمودی صرف است.

اگر از منظری هگلی بنگریم، ضرورتی عمیق در این امر نهفته است؛ مؤید آن نیز در قرن ما این واقعیت است که از قضا همان فیلسوفی که توصیفی قطعی و دقیق از کنش سیاسی اصیل به دست داد (هایدگر در هستی و زمان)، مسحور کنش سیاسی‌ای گشت که بی‌شک نه یک رخداد-حقیقت راستین، بلکه جعلی بود (فاشیسم). پس گویی اگر قرار باشد کسی ساختار صوری وفاداری به رخداد-حقیقت را بیان کند، مجبور است این کار را در ارتباط با رخدادی انجام دهد که چیزی جز نمود صرف خودش نیست. شاید درس برگرفته از این همه رادیکال‌تر از آنی باشد که به نظر می‌رسد: حال آمدیم و آنچه بدیو رخداد-حقیقت می‌نامد، در رادیکال‌ترین شکل‌اش، صرفاً نوعی کنش سراپا صوری تصمیم‌گیری باشد — کنشی که نه تنها بر حقیقتی واقعی استوار نیست، بلکه نهایتاً نسبت به شأن و جایگاه (واقعی یا خیالی) رخداد-حقیقتی که بدان ارجاع می‌دهد نیز بی‌اعتنا است — آن وقت چه؟ اگر ما در این جا با یکی از مؤلفه‌های کلیدی رخداد-حقیقت سروکار داشته باشیم، چه؟ — اگر وفاداری راستین به رخداد دقیقاً به همان مفهومی «جزم‌اندیشانه» باشد که ایمان بی‌قید و شرط یا آن نگرشی که در پی دلیل و مدرک نیست، و درست به همین دلیل نمی‌توان آن را به مدد «استدلال» ابطال کرد، آن وقت چه؟

پس به خط اصلی استدلال‌مان برمی‌گردیم: بدیو امر کثیر موجود در درون یک وضعیت را که واجد خصوصیات خاص یا جزئی نیست، و رجوع بدان ما را قادر می‌سازد تا آن را در قالب زیرگونه [یا زیرمجموعه] این وضعیت

طبقه‌بندی کنیم، «ژنریک» می‌خواند: امر کثیر «ژنریک» متعلق به وضعیت است، اما به‌طور تام و تمام به جزئی از وضعیت بدل نشده و به‌منزله زیرگونه وضعیت در آن ادغام نگشته است (به‌طور مثال، «اراذل و اوباش» در فلسفه قانون هگل). آن عنصر / جزء کثیر وضعیت که با وضعیت جور در نمی‌آید، و [به‌عنوان زائده‌ای] از آن بیرون می‌زند، دقیقاً مادامی ژنریک است که مستقیماً به وجود وضعیت در کل تجسم بخشد. عنصر کثیر وضعیت را واژگون می‌سازد آن‌هم از طریق تجسم بخشیدن مستقیم و سراسر است به جهان شمولیت [یا گشودگی] آن. پس آیا، با توجه به طبقه‌بندی خود بدیو از رویه‌های ژنریک در چهار رده (سیاست، هنر، علم، عشق)، آن‌چه این مکان ژنریک را اشغال می‌کند از قضا دقیقاً همین ایدئولوژی دینی نیست؟ دین در هیچ‌یک از این چهار رده نمی‌گنجد، اما دقیقاً در این مقام است که به نفس امر ژنریک در کل، تجسم می‌بخشد.

آیا این اینهمانی رخداد-حقیقت و ایدئولوژی به‌یاری [نوعی کاربرد فعل] گذشته در آینده (*futur anterieur*) به‌منزله زمان‌مندی خاص رویه‌های ژنریک مسجل نمی‌شود؟ رویه‌های ژنریک، با شروع از نامیدن رخداد (مرگ مسیح، انقلاب)، به دنبال نشانه‌های رخداد در دل کثرت می‌گردند، آن‌هم با حفظ دورنمای هدف غایی که غنا و کمال تام را به‌همراه خواهد آورد (روز داوری، کمونیسم، یا، از نظر مالارمه، *le livre* [کتاب]). رویه‌های ژنریک متضمن نوعی مدار بسته زمان‌مند اند: وفاداری به رخداد آن‌ها را قادر می‌سازد تا از منظر غنای آتی، در مورد امر کثیر تاریخی داوری کنند، اما فرارسیدن این غنا از قبل متضمن کنش سوژه‌مند تصمیم است — یا، به بیان پاسکالی، متضمن «شرط‌بندی» بر سر آن. آیا بدین‌سان ما به آن‌چه لاکلائو هژمونی می‌خواند نزدیک نشده‌ایم؟ رخداد سیاسی دموکراتیک-برابری طلبانه را فرض بگیریم: ارجاع به انقلاب دموکراتیک ما را قادر می‌سازد تا تاریخ را به‌منزله یک پیکار دموکراتیک مداوم بخوانیم که رهایی‌بخشی تام و فراگیر را

هدف خویش قرار داده است؛ در قیاس با وعده مبنی بر آینده‌ای رستگار شده، زمان حال به عنوان امری اساساً «نابسامان» و «منفصل [یا دررفته از جای خود]» تجربه می‌شود (فساد رژیم سابق، جامعه طبقاتی، حیات دنیوی هبوط کرده). از دید سوژه-زبان، «اکنون» همواره نوعی زمان ستیز و تعارض است، شکافی میان وضعیت تباہی زده «امور» و وعده حقیقت.

پس دوباره می‌پرسیم: آیا مفهوم رخداد-حقیقت بدیو قرابت غریبی با مفهوم استیضاح/ خطاب (ایدئولوژیکی) آلتوسر ندارد؟ آیا فرآیندی که بدیو توصیف‌اش می‌کند همان فرآیند استیضاح/ خطاب‌شدن فرد در مقام یک سوژه از سوی یک آرمان نیست؟ (نکته مهم این است که بدیو برای تشریح ساختار صوری وفاداری به رخداد-حقیقت از قضا از همان مثالی استفاده می‌کند که آلتوسر در توصیف‌اش از فرآیند استیضاح). آیا رابطه دورانی میان رخداد و سوژه (سوژه با وفاداری‌اش خادم رخداد است، اما خود رخداد فقط برای سوژه درگیر و متعهد است که به عنوان رخداد رؤیت‌پذیر است) همان دور بسته ایدئولوژی نیست؟ آلتوسر، مقدم بر خلاصه کردن مفهوم سوژه در ایدئولوژی — یعنی منحصر ساختن آن به معرفی سوژه به عنوان امری فی‌نفسه ایدئولوژیکی — برای مدت زمانی کوتاه، سرگرم پروراندن ایده مربوط به چهار جهت (modality) سوژه‌مندی بود: سوژه ایدئولوژیکی، سوژه در هنر، سوژه [حوزه] ناخودآگاه، سوژه علم. آیا تناظر آشکاری میان چهار حوزه ژنریک حقیقت در بدیو (عشق، هنر، علم، سیاست) و این چهار جهت سوژه‌مندی وجود ندارد (بدین قرار که عشق متناظر است با سوژه و ناخودآگاه، یا همان موضوع روان‌کاوی، و سیاست نیز مسلماً متناظر با ایدئولوژی)؟ پس پارادوکس قضیه در این جاست که به نظر می‌رسد تقابل معرفت و حقیقت در بدیو تقابل ایدئولوژی و علم در آلتوسر را دقیقاً وارونه می‌کند: معرفت «غیراصیل» محدود به نظم ایجابی وجود است و نسبت به حفره ساختاری آن، یا پیچ‌خوردگی خارق‌اش، کور؛ حال آن‌که حقیقت

متعهد و درگیر، که [افراد را] به سوژه بدل می‌سازد، فراهم‌کننده بصیرتی اصیل نسبت به یک وضعیت است.

سن‌پل در کنار بدیو

در پیروی از منطقی ریشه‌دار — ولو نامنتظر — باید گفت موضوع مسیحیت سن‌پلی برای رویارویی بدیو با روان‌کاوی نیز اساسی است. وقتی بدیو سرسختانه با «وسواس بیمارگونه به مرگ» مقابله می‌کند، وقتی رخداد-حقیقت را در تقابل با رانه مرگ قرار می‌دهد و الی آخر، به‌واقع دارد، در کمال ضعف، تسلیم وسوسه نا-تفکر می‌شود. نکته هشداردهنده این است که بدیو وادار شده است تا خدمات رفاهی لیبرال-دموکراتیک، یا همان سیر آرام و بی‌درد سر امور در متن وجوب وجود — جایی که «به‌واقع هیچ اتفاقی نمی‌افتد» — را با «وسواس بیمارگونه به مرگ» یکی سازد. اگرچه عنصری از حقیقت را می‌توان در این برابرشمردن مشاهده کرد (خدمات رفاهی صرف، تهی‌گشته از بُعد حقیقت، بس به‌دور از آن‌که قادر باشد فارغ از مزاحمت پرسش‌های «ابدی»، صرفاً در مقام [اداره و تجهیز] زندگی روزمره «سالم» عمل کند، از قضا ضرورتاً تا حد مرض نیهیلیستی پس‌رفت می‌کند — همان‌طور که مسیحیان می‌گویند، زندگی راستین فقط در مسیح میسر است، و زندگی در بیرون از رخداد مسیح دیر یا زود به ضد خویش بدل می‌شود، یعنی به انحطاطی بیمارگونه و مهلک؛ اگر ما زندگی‌مان را وقف لذا‌یذ مفرط سازیم، خود این لذا‌یذ نیز منغص خواهند شد)، ولی با این حال، در این‌جا باید بر آن‌چیزی پای فشرده که لاکان فضا یا فاصله میان دو مرگ می‌نامد: با وام‌گیری اصطلاحات مسیحی بدیو باید گفت، برای این‌که قادر باشیم خود را به ساحت حیات ابدی راستین بگشاییم، باید دلبستگی‌مان به «این» زندگی را معلق سازیم و قدم به قلمروی میان دو مرگ نهیم، قلمروی

«نامردگان» (the undead).

این نکته ارزش آن را دارد تا مفصل‌تر مورد بررسی قرار گیرد، زیرا در حکم عصاره آن شکافی است که بدیو را از لاکان و روان‌کاوی به‌طور کلی جدا می‌کند. مسلماً خود بدیو نیز از تقابل دو مرگ (و دو زندگی) به‌خوبی آگاه است: وقتی سن‌پل زندگی و مرگ را در برابر هم قرار می‌دهد (روح زندگی است، حال آن‌که تن مرگ به همراه می‌آورد)، این تقابل زندگی و مرگ نه هیچ ربطی به تقابل زیست‌شناختی زندگی و مرگ به‌منزله اجزایی از چرخه کون و فساد دارد، و نه دخلی به تقابل افلاطونی رایج میان روح (soul) و جسم: برای سن‌پل، «زندگی» و «مرگ»، روح و تن، معرف دو موضع ذهنی متفاوت‌اند، دو شیوه برای زیستن زندگی خویش. پس وقتی سن‌پل از مرگ و رستاخیز — خیزش به‌سوی حیات ابدی در مسیح — حرف می‌زند، سخن او به‌هیچ‌رو با زندگی و مرگ زیست‌شناختی سروکاری ندارد، بلکه از آن بیش، به‌واقع مختصات دو «نگرش وجودی یا اگزیستنسیال» بنیادین را در اختیار می‌نهد (داریم این اصطلاح مدرن را به‌شیوه‌ای ناهمزمان به‌کار می‌بریم). این امر بدیو را به‌سوی تفسیری خاص از مسیحیت سوق می‌دهد، تفسیری که به‌طرزی رادیکال مرگ و رستاخیز را از هم تفکیک می‌کند: این دو یکی نیستند، حتی واجد هیچ‌نوع پیوند درونی دیالکتیکی نیز نیستند، فرضاً پیوندی مبتنی بر این‌که بهای دستیابی به حیات ابدی همان رنجی است که گناهان ما را باز می‌خرد. از دید بدیو، مرگ مسیح بر صلیب صرفاً نشانه‌ای است از این‌که «خدا انسان شد»، نشانه‌ای از این‌که حقیقت ابدی چیزی است درون‌ماندگار حیات بشری، و قابل‌حصول برای تمام آدمیان. پیام برخاسته از این واقعیت که خدا باید انسان می‌شد و می‌مرد (و رنج ناشی از تقدیر تمام تن‌ها را متحمل می‌شد) تا از این رهگذر رستاخیز کند، این است که حیات ابدی چیزی است قابل‌حصول برای نوع بشر، برای تمامی آدمیان در مقام موجودات متناهی میرا: هر یک از ما قادر است از فیض رخداد-حقیقت بهره‌مند گردد و قدم به

قلمروی حیات ابدی نهد. در این جا بدیو صراحتاً ضدهگلی است: میان زندگی و مرگ هیچ دیالکتیکی در این معنا در کار نیست که [فرضاً] رخداد-حقیقت رستاخیز در مقام واژگونی و چرخش جادویی سلبيت (negativity) به وجوب (positivity) ظهور کند، آن هم هنگامی که ما سراپا آماده «سرکردن با امر منفی»، و پذیرش میرایی و رنج مان در رادیکال ترین شکل اش، هستیم. رخداد-حقیقت مسلماً در حکم یک آغاز از بن-وریشه جدید است و معرف دخالت خشن، تروماتیک و حادث بُعدی دیگر است که «به وساطت» قلمروی تناهی و فساد دنیوی عمل نمی کند.

از این رو باید از دام های آن اخلاقیات مازوخیستی بیمارگونه ای که رنج را امری ذاتاً رستگاری بخش تلقی می کند، بر حذر بود: این اخلاقیات در درون محدوده های قانون (که بابت ورود به قلمروی حیات ابدی از ما بهایی می طلبد) باقی می ماند، و لاجرم هنوز به هیچ رو در تراز تلقی حقاً مسیحی از عشق نیست. همان طور که بدیو می گوید، مرگ مسیح فی نفسه در حکم رخداد-حقیقت نیست، بلکه از طریق تصدیق اینهمانی خدا و انسان، صرفاً پایگاه تحقق رخداد (رستاخیز) را ایجاد می کند — تصدیق این واقعیت که بُعد نامتناهی حقیقت نامیرا برای یک انسان متناهی و میرا نیز دست یافتنی است؛ آن چه نهایتاً اهمیت دارد فقط و فقط رستاخیز مسیح مرده (یعنی مسیح بشری-میرا) است، که خود نشانه ای است از این که هر فرد انسانی می تواند رستگار شود و می تواند قدم به قلمروی حیات ابدی نهد، به عبارت دیگر، می تواند در رخداد-حقیقت مشارکت کند.

پیام مسیحیت در همین جا نهفته است: وجوب وجود، نظام کیهان، که زیر سیطره قانون وجود است، و در حکم قلمروی تناهی و میرایی است (از منظر کیهان، از منظر تمامیت وجود ایجابی، ما صرفاً موجودات جزئی ای هستیم که به واسطه جایگاه مان در نظام جهانی تعین یافته ایم — قانون نهایتاً نام دیگری است برای نظام عدالت کیهانی، که به هر یک از ما جایگاه درخورمان را

اختصاص می‌دهد) «تمام آنچه هست» را تشکیل نمی‌دهد؛ بُعد دیگری هم وجود دارد، بُعد زندگی حقیقی در عشق، که از طریق فیض الاهی برای همگی مان قابل حصول است، چنان‌که همه ما می‌توانیم در آن مشارکت کنیم. از این‌رو، وحی مسیحی شاهد مثالی (هرچند احتمالاً بهترین شاهد) است بر این‌که ما، آدمیان، به وجوب وجود محدود و منحصر نیستیم؛ شاهد مثالی بر این‌که، گاه‌وبی‌گاه، به نحوی حادث و پیش‌بینی‌ناپذیر، ممکن است نوعی رخداد-حقیقت به وقوع پیوندد که، به لطف وفادار ماندن ما بدان، امکان مشارکت در زندگی‌ای دیگر را به روی مان بگشاید. نکته جالبی که باید ذکر کرد این است که بدیو چگونه تقابل استاندارد میان قانون [یا شریعت] در مقام امری کلی و جهان‌شمول و فیض [یا فره ایزدی] در مقام امری خاص را معکوس می‌سازد، یعنی این ایده را که همه ما مطیع قانون الاهی جهان‌شمول‌ایم، حال آن‌که فقط برخی از ما می‌توانند مشمول فیض قرار گیرند و بدین‌سان رستگار شوند: در قرائت بدیو از سن‌پل، برعکس، این قانون و شریعت [یهودی-مسیحی] است که خود، هر قدر هم «جهان‌شمول» بنماید، نهایتاً «خاص یا جزئی‌گرا»ست (نظامی قانونی و حقوقی که همواره وظایف و حقوقی خاص را بر ما تحمیل می‌کند، بنابراین همواره در حکم قانونی است که یک جماعت خاص را به قیمت حذف اعضای دیگر جماعات قومی و... معنا می‌کند و تشخیص می‌بخشد)، در حالی که فیض الاهی حقیقتاً کلی و جهان‌شمول، یعنی، غیرانحصاری است، و تمام ابنای بشر را مستقل از نژاد، جنسیت، منزلت اجتماعی و... شان خطاب قرار می‌دهد.

پس ما با دو حیات روبه‌روایم، حیات زیست‌شناختی متناهی و حیات نامتناهی مبتنی بر مشارکت در رخداد-حقیقت رستاخیز. بر همین قیاس، دو نوع مرگ وجود دارد: مرگ زیست‌شناختی و مرگ در معنای تن‌سپردن به «طریق تن». سن‌پل چگونه این تقابل میان حیات و مرگ به منزله دو نگرش ذهنی و وجودی را معین می‌سازد؟ در این‌جا ما به هسته اصلی استدلال بدیو

می‌رسیم که از قضا مستقیماً با روان‌کاوی نیز مرتبط است: نزد بدیو، تقابل مرگ و حیات با تقابل قانون و عشق همپوشی دارد. نزد سن‌پل، تن‌سپردن به وسوسه تن صرفاً به معنای وادادن به فتوحات عنان‌گسیخته دنیوی (جستجوی لذایذ، قدرت، ثروت...) آن‌هم بی‌اعتنا به قانون (منعیات اخلاقی) نیست. برعکس، عقیده کانونی او — که در قطعه‌ای که احتمالاً (به‌حق) مشهورترین بخش در مجموع نوشته‌های اوست به تفصیل آمده است، یعنی باب ۷، آیه ۷ در نامه به رومیان — این است که هیچ گناه یا معصیتی مقدم بر یا مستقل از قانون [یا شریعت] وجود ندارد: آن‌چه پیش از قانون جاری است زندگی‌ای است ساده، معصوم، و نیالوده به لغزش و خطا، که برای همیشه از کف ما موجودات بشری فانی رفته است. عالمی که ما در آن زندگی می‌کنیم، «طریق تن» ما، عالمی است که در آن گناه و قانون، میل و منع آن، به طرز تفکیک‌ناپذیری درهم‌تنیده‌اند: این دقیقاً نفس‌کنش منع است که میل به تخطی از آن را برمی‌انگیزد یعنی، میل ما را بر اثره منع شده تثبیت می‌کند:

پس اکنون چه باید گفت؟ این که قانون [شریعت] گناه [معصیت] است؟ به هیچ‌رو! مع الوصف، اگر به خاطر قانون نمی‌بود، من هیچ نمی‌دانستم گناه چیست، هیچ نمی‌دانستم طمع‌ورزیدن یعنی چه اگر که قانون نمی‌گفت: «طمع مَورز». اما گناه، با فرصت‌جستن از فرامین، همه نوع طمع‌ورزی و شهوت را در من پدید آورد. فارغ از قانون، گناه مرده است. من روزگاری فارغ از قانون زنده بودم، ولی وقتی فرمان آمد، گناه احیا گشت و من مُردم، و معلوم شد از قضا همان فرمانی که وعده حیات می‌داد، برای من در حکم مرگ است. زیرا گناه، با فرصت‌جستن از فرامین، مرا فریب داد و از این طریق مرا کشت... من درکی از اعمالم ندارم. زیرا آن کاری را انجام نمی‌دهم که می‌خواهم، بلکه دقیقاً همان کاری را انجام می‌دهم که

از آن نفرت دارم. پس اکنون هرگاه من کاری را انجام می‌دهم که نمی‌خواهم، تصدیق می‌کنم که قانون خیر است. ولیکن دیگر این نه من، بلکه گناه ساکن در درون من است که آن عمل را انجام می‌دهد. زیرا می‌دانم در درون من، یعنی در تن‌ام، هیچ چیز خیر یا خوبی ساکن نیست. من قادرم خواهان امر صحیح باشم، اما نمی‌توانم انجام‌اش دهم.^۸

مسلماً این قطعه را باید در متن و زمینه‌اش دید: در سرتاسر این بخش از نامه، مسأله‌ای که سن‌پل با آن دست‌وپنجه نرم می‌کند این است که چگونه از افتادن در دام انحراف (*perversion*) دوری کند، یعنی این ایده که قانون زاینده تخطی از خویش است، زیرا برای عرض‌اندام کردن در مقام قانون، نیازمند آن‌ست. به‌طور مثال، سن‌پل در رومیان ۳: ۵-۸ سیلی از پرسش‌های یأس‌آمیز جاری می‌سازد:

و لیکن اگر بی‌عدالتی ما عدالت خداوند را تصدیق کند، آن‌گاه چه گوئیم؟ این‌که خدا هنگام غضب گرفتن بر ما ناعادل است؟... ولی اگر از رهگذر خطای من، حقانیت خداوند برای جلال او افزون شود، پس چرا من هم‌چنان به‌عنوان گناهکار لعنت می‌شوم؟ لاجرم چرا نگوئیم (چنان‌که برخی مردمان به ما افترا می‌زنند که چنین می‌گوئیم): «بیایید بدی کنیم تا نیکی حاصل شود»؟

این «بیایید بدی کنیم تا نیکی [از آن] حاصل شود» در حکم موجزترین تعریف از اتصال کوتاه موضع منحرف است. آیا این امر از خداوند یک منحرف درخفا نمی‌سازد که باعث هبوط‌مان می‌شود تا سپس خود او بتواند به‌لطف قربانی شدن‌اش ما را رستگار سازد [و گناهانمان را بازخرد] یا — به‌نقل از رومیان ۱۱: ۱۱ — «بلغزند تا سقوط کنند»، یعنی، آیا ما از آن‌رو نلغزیدیم (گرفتار گناه، «طریق تن»، نشدیم) چون خدا به سقوط ما به‌عنوان

بخشی از برنامه‌اش برای رستگاری نهایی نیاز داشت؟ اگر اوضاع بدین قرار باشد، لاجرم پاسخ به پرسش «آیا ما باید به ارتکاب گناه ادامه دهیم تا فیض افزون گردد؟ (رومیان ۶:۱)» مثبت است: صرفاً و دقیقاً از طریق وادادن به گناه است که ما خداوند را قادر می‌سازیم نقش خویش در مقام منجی ما را ایفا کند. اما تمام تلاش سن‌پل معطوف به درآمدن از این حلقه معیوب است که در آن قانون منع‌کننده و تخطی از آن زاینده و پشتیبان یکدیگرند.

لنین در دفترهای فلسفی‌اش، این عبارت مشهور را نوشته است که هرکس واقعاً قصد فهمیدن سرمایه مارکس را دارد باید کل منطق هگل را جزء به جزء بخواند. سپس او خودش چنین کرد، و نقل قول‌هایش از هگل را با صدها «کد/» و حواشی‌ای از این دست انباشت: «بخش اول این جمله حاوی بصیرت دیالکتیکی استادانه‌ای است؛ بخش دوم‌اش یاوه‌ای الاهیاتی بیش نیست!» رسالتی که دست ماتریالیست‌های دیالکتیکی لاکانی راستین را می‌بوسد چیزی نیست جز این که به همین سبک و سیاق سروقت سن‌پل روند، زیرا، در این جا نیز، هرکس واقعاً قصد فهمیدن نوشتارهای لاکان را دارد باید کل متن نامه به رومیان و قرنطیان را جزء به جزء بخواند: آدم نمی‌تواند دست روی دست گذارد و منتظر مجلدی از دفترهای الاهیاتی لاکانی همراه با صدها «کد/» و حواشی‌ای از این دست بماند: «بخش اول این جمله بصیرتی ژرف در خصوص فلسفه اخلاق لاکانی به دست می‌دهد، حال آن که بخش دوم‌اش چیزی نیست مگر یاوه‌ای الاهیاتی!»....

اکنون برمی‌گردیم سراغ نقل قول طولانی از رومیان: نتیجه مستقیم دخالت قانون، لاجرم، این است که سوژه را دوپاره می‌کند و مرز میان حیات و مرگ را به طرزی هولناک درهم می‌ریزد: سوژه به دو پاره تبعیت (آگاهانه) از قانون و میل (ناخودآگاه) به تخطی از آن، که زائیده خود منع قانونی است، تقسیم می‌شود. آنچه از قانون تخطی می‌کند نه من یا سوژه، بلکه خود «گناه» سوژه‌مند نشده [یا وجه فاعلی نیافته] است، همان تکانه‌های معصیت‌آمیزی که

من خود را در آن‌ها به‌جا نمی‌آورم، تکانه‌هایی که حتی از آن‌ها نفرت هم دارم. به‌سبب این شکاف، نفس (آگاه) من به‌منزله چیزی «مرده» تجربه می‌شود، نفسی تهی از تحرک و کشش زنده؛ حال آن‌که «زندگی»، همان تصدیق وجدآمیز انرژی زنده و پویا، صرفاً قادر است درهیأت «معصیت» ظاهر گردد، درهیأت نوعی تخطی که برانگیزاننده احساس بیمارگونه گناه یا تقصیر است. در نظر من، تکانه‌زندگی بالفعل‌ام به‌منزله اوتوماتیسمی بیگانه و خارجی پدیدار می‌شود که مسیر خویش را مستقل از خواست و نیت آگاهانه‌ام، با ثابت‌قدمی ادامه می‌دهد. از این‌رو، مسأله سن‌پل نه از نوع استاندارد بیمارگونه و مازوخیستی آن (چگونه تکانه‌های تخطی‌گر را ازپا درآوریم، چگونه خویشتن را از وجود شهوات معصیت‌آمیز تطهیر کنیم)، بلکه نقطه مقابل آن است: چگونه می‌توانم از این حلقه معیوب قانون و میل، منع و تخطی از آن، به‌درآیم، حلقه‌ای که من در درون آن اشتیاقات حیاتی و پویای‌ام را صرفاً قادرم درهیأت قطب مخالف‌شان، یعنی به‌منزله نوعی رانه هولناک مرگ، تصدیق کنم؟ چگونه امکان دارد بتوانم تکانه-زندگی‌ام را نه به‌مثابه نوعی اوتوماتیسم بیگانه، نوعی «اجبار به تکرار» کورکورانه، که مرا وامی‌دارد تا از قانون تخطی کنم — آن‌هم با همدستی مخفیانه خود قانون — بلکه به‌مثابه یک «آری» سراپا ذهنی‌شده، سوژه‌مند و ایجابی به زندگی تجربه کنم؟

به‌نظر می‌رسد در این‌جا سن‌پل و بدیو تماماً بر این نکته هگلی صحه می‌گذارند که شرّ فقط برای آن نگاهی وجود دارد که چیزی را شرّ می‌بیند: این خود قانون [یا شریعت] است که نه تنها قلمرو معصیت را می‌گشاید و حافظ آن است — همان قلمرو شهوات معصیت‌آمیز معطوف به تخطی از قانون — بلکه هم‌چنین با واداشتن ما به این‌که از این بابت احساس گناه کنیم، به رضایتی منحرف و بیمارگونه دست می‌یابد. از این‌رو، ماحصل نهایی حاکمیت قانون به‌واقع ترکیبی است از تمامی پیچش‌ها و پارادوکس‌های مشهور ابرمن: من فقط در صورتی می‌توانم لذت ببرم که احساس گناه کنم،

یعنی، در قالب چرخشی بازتابی، در متن احساس گناه است که کسب لذت می‌کنم. ممکن است از تنبیه‌شدن خودم بابت افکار گناه‌آلود کیف ببرم، و الی غیرالنهاییه. لاجرم وقتی بدیو از «جذابیت بیمارگونه رانه مرگ» و غیره، حرف می‌زند، این‌طور نیست که دارد به حرف‌های پیش‌پاافتاده عام متوسل می‌شود، بلکه اشاره او از قضا به قرائتی دقیقاً «سن‌پلی» از مفاهیم روان‌کاوانه‌ای است که به کارشان می‌برد: کل چنبره درهم‌پیچیده قانون و میل — نه فقط امیال گناه‌آلود نامشروعی که برخلاف قانون‌اند بلکه همین درهم‌تنیدگی هولناک حیات و مرگ که در متن آن، نص «مرده» قانون کیف من از نفس زندگی را به انحراف می‌کشاند، و آن را به کششی نسبت به مرگ بدل می‌سازد؛ همین عالم به انحراف کشیده‌ای که در آن، مرتاضی که برای رضای قانون بر خویش تازیانه می‌زند بسی عمیق‌تر از آن کسی در حال کیف‌کردن است که از خوشی‌های زمینی لذتی معصومانه می‌برد — این چنبره درهم‌پیچیده قانون و میل همان چیزی است که سن‌پل آن را به عنوان «طریق تن» در تقابل با «طریق روح» توصیف می‌کند: منظور از «تن» نه تن قرارگرفته در تقابل با قانون، بلکه تن در مقام جذابیت و کششی خودشکنجه‌گر، کشنده و بیمارگونه است، پدیدآمده از بطن قانون (بنگرید به رومیان ۲۰:۵: «قانون [شریعت] به میان آمد، و حاصل آن کثرت خطا بود»).

همان‌طور که بدیو تأکید می‌کند، در این‌جا سن‌پل به طرز غافل‌گیرکننده‌ای به خصم و عیب‌جوی اعظم خودش، یعنی نیچه، نزدیک می‌شود، کسی که مسأله او نیز بُریدن از حلقه معیوب انکار خودویرانگر، مهلک، و بیمارگونه زندگی بود: نزد سن‌پل، «طریق روح» مسیحی دقیقاً در حکم گسستی جادویی، یا آغازی جدید است که ما را از این بن‌بست فرساینده هولناک نجات می‌دهد و قادرمان می‌سازد تا خود را به ساحت حیات ابدی عشق‌عاری از معصیت (یعنی، قانون و گناهی که قانون القاء می‌کند) بگشاییم. به عبارت دیگر، توگویی سن‌پل سخن مشهور داستایوفسکی: «اگر خدا نباشد،

همه چیز مجاز است» را پیشاپیش پاسخ داده است — از دید سن پل، دقیقاً از آن رو که خدای عشق وجود دارد، همه چیز برای مؤمن مسیحی مجاز است — یعنی، قانون که اعمالی خاص را تنظیم و منع می‌کند به حالت تعلیق درآمده است. برای یک مؤمن مسیحی، این واقعیت که او برخی چیزها را انجام نمی‌دهد به هیچ‌رو مبتنی بر منعیات نیست (منعیاتی که از قضا زاینده میلی تخطی‌گر به وادادن به همین چیزها یابد)، بلکه ریشه در نگرش مثبت، ایجابی و تأییدگرانه عشق دارد، عشقی که آن قسم به جا آوردن اعمال را، که گواهی است بر ناآزادبودن من و انقیادم به نیرویی بیرونی، بی‌معنا می‌سازد: «همه چیز برای من قانونی و مشروع است»، ولی نه این که همه چیز سودمند باشد. «همه چیز برای من قانونی است»، ولی من به انقیاد هر چیزی در نمی‌آیم.» (نامه اول به قرنتیان ۱۰: ۲۲ — عبارت «همه چیز برای من قانونی است» اغلب بدین صورت نیز ترجمه می‌شود: «هیچ چیز برای من ممنوع نیست»!) این گسستن از جهان قانون و تخطی از آن، به روشن‌ترین شکل در نوعی «تمثیل ازدواج»، که بسیار آزارنده است، صورت‌بندی شده است:

آیا نمی‌دانید ای برادران و خواهران — زیرا با کسانی سخن می‌گویم که قانون [یا شریعت] را می‌شناسند — که قانون فقط در طول حیات شخص است که بر وی حکمرانی می‌کند؟ لاجرم، یک زن مادامی بر حسب قانون در قید شوهر خویش است که شوهر در قید حیات باشد؛ اما وقتی شوهرش بمیرد، زن از قید قانون مربوط به وی رها می‌گردد. به همین قیاس، اگر او زمانی که شوهرش هنوز زنده است، با مرد دیگری زندگی کند زناکار خوانده می‌شود. اما اگر شوهرش بمیرد، او از قید قانون آزادست، و اگر با مرد دیگری ازدواج کند، زناکار نیست.

پس دوستان، به همین‌سان، شما به‌واسطهٔ جسم مسیح پیشِ قانون مرده‌اید، چنان‌که اینک می‌توانید به کس دیگری تعلق داشته باشید، به همو که از میان مردگان برخاست تا ما برای خداوند ثمر دهیم. حال آن‌که وقتی در تن می‌زیستیم، هیجان‌ات و شهوات گناه‌آلود ما، برانگیخته‌شده توسط قانون، در ما دست‌اندرکار ثمردادن برای مرگ بودند. ولی اینک ما از قید قانون آزادیم، و پیشِ آن‌چه به اسارت‌مان گرفته بود، مرده. (رومیان ۶-۷: ۱)

پس فرد باید برای بدل‌شدن به یک مسیحی راستین و درآغوش‌کشیدن عشق، «پیشِ قانون بمیرد»، و از حلقهٔ معیوب «شهوات گناه‌آلود برانگیخته‌شده توسط قانون» به‌درآید. همان‌طور که اگر لاکان بود می‌گفت، فرد باید مرگی ثانی، مرگی نمادین را از سر بگذراند، مرگی که مستلزم تعلیقِ دیگریِ بزرگ، یا همان قانون نمادینی است که تا به‌اکنون بر زندگی‌های‌مان سیطره داشته و ضبط و مهارشان کرده است. بنابراین، نکتهٔ حیاتی این است که ما با دو نوع «انقسام یا دوپاره‌شدن سوژه» مواجه‌ایم که نباید باهم اشتباه شوند: از یک‌سو، انقسام سوژه قانون به دو بخش منِ آگاه او، که به نصِّ قانون تمکین می‌کند، و میلِ مرکززدودهٔ او که، با عملکردی «خودکار»، و برخلاف ادارهٔ آگاهانهٔ سوژه، او را وامی‌دارد تا دست به «انجامِ آن‌چه از آن متنفر است» زند، از قانون تخطی کند و به کیفِ نامشروع وادهد. از سوی دیگر، ما با انقسام ریشه‌ای‌تری روبه‌روایم، [یعنی دوپاره‌شدن سوژه] میان قلمروی سراسریِ قانون/میل، قلمروی منعِ زایندهٔ تخطی [از منع]، و طریقِ حقیقتاً مسیحیِ عشق که آغازی جدید را رقم می‌زند، و از بن‌بستِ قانون و تخطی از آن بیرون می‌آید.

میان دو مرگ

«سوژه منقسم یا دوپاره» لاکانی چه موضعی در برابر این دو نوع انقسام می‌گیرد؟ به نظر می‌آید که پاسخ ساده و سراسر است: روان‌کاوی در حکم همان نظریه‌ای است که ساختار پارادوکسیکال انقسام یا دوپارگی نوع اول را مفهوم‌پردازی می‌کند و آشکار می‌سازد. آیا توصیف بدیو از درهم‌تنیدگی قانون و میل مملو از ارجاعات ضمنی (و گهگاه حتی صریح) به لاکان و نقل‌به‌مضمون‌هایی از او نیست؟ آیا حیطه‌نهایی روان‌کاوی عرصه پیوند قانون نمادین و میل نیست؟ آیا کثرت و گوناگونی ارضاءهای منحرف در حکم همان شکلی نیست که در آن، پیوند قانون و میل واقعاً تحقق می‌یابد؟ آیا دوپارگی سوژه در لاکان همان تقسیم و شکافی نیست که دقیقاً به رابطه سوژه با قانون نمادین مربوط می‌شود؟ از آن بیش، آیا تصدیق‌نهایی و تام‌وتمام این نکته همان مقاله «کانت در کنار ساد» لاکان نیست، مقاله‌ای که جهان سادی انحراف بیمارگونه را مستقیماً به منزله «حقیقت» رادیکال‌ترین شکل تأیید قانون نمادین و اهمیت اخلاقی آن در تاریخ بشری (یعنی فلسفه اخلاق کانتی) معرفی می‌کند؟ (نکته طنزآمیز و کنایه‌آلودی که حیف است ذکر نکنیم این است که فوکو روان‌کاوی را حلقه آخر در زنجیره‌ای می‌داند که با تفسیر مسیحی از جنسیت که مبتنی بر مناسک اعتراف است آغاز می‌شود، و آن را یکسره با قانون و گناه [یا تقصیر] پیوند می‌زند، حال آن‌که سن پل، بنیان‌گذار مسیحیت، — دست‌کم در قرائت بدیو — دست به کاری می‌زند که دقیقاً معکوس تلاش فوق است: او می‌کوشد تا پیوند روح‌گش قانون و میل را بگسلد...). لیکن در این‌جا مسأله حیاتی برای روان‌کاوی این است: آیا روان‌کاوی در درون محدوده‌های این وسواس «هولناک» مازوخیستی به مرگ، درون محدوده‌های امتزاج منحرفانه زندگی و مرگ باقی می‌ماند، امتزاجی که مشخصه دیالکتیک قانون منع‌کننده‌ای است

که زاینده میل به تخطی از خودش است؟ شاید بهترین راه برای پاسخ به این پرسش، پیش از هرچیز، اشاره مقدماتی به این واقعیت باشد که خود لاکان نیز در توصیف خویش از پیوند میان قانون و میل، بر همین قطعه از سن پل متمرکز می‌شود، و بدین ترتیب چیز (**Das Ding** the Thing) را به منزله اثر ناممکن کیف معرفی می‌کند که صرفاً به واسطه قانون منع‌کننده، یعنی در قالب تخطی از آن، دست‌یافتنی است. بهتر است این قطعه [لاکان] را تماماً نقل کنیم:

آیا قانون همان چیز است؟ یقیناً نه. با این حال، من فقط به واسطه قانون است که می‌توانم با چیز آشنا شوم. به‌واقع، من ایده طمع‌ورزیدن را در سر نمی‌داشتم اگر که قانون نمی‌گفت: «طمع مورزا!» اما چیز، با تولید انواع طمع‌ورزی‌ها و شهوات در من، آن‌هم به لطف خود فرامین، راه خود را پیدا می‌کند، زیرا بدون قانون، چیز مرده است. ولی من حتی بدون قانون نیز روزگاری زنده بودم. ولی وقتی فرمان ظاهر گشت، چیز سر برکشید، بار دیگر رجعت کرد، و من با مرگ خویش روبه‌رو شدم. لاجرم نزد من، فرمان که بنا بود [مرا] به‌سوی زندگی سوق دهد، از راه خویش برگشت تا [مرا] به‌سوی مرگ برد، زیرا چیز راهی یافت و به لطف فرمان، مرا اغوا کرد؛ به واسطه آن بود که من به مرگ مایل شدم.

فکر می‌کنم اکنون برخی از شما برای مدتی کوتاه شک کرده‌اید که این سخنان را من گفته باشم. به‌واقع این کلام سن پل است در باب موضوع مناسبات میان قانون و گناه در نامه به رومیان، باب ۷، پاراگراف ۷، البته با ایجاد تغییری کوچک در آن، یعنی «چیز» به جای «گناه».

... رابطه میان چیز و قانون را نمی‌توان بهتر از این تعریف کرد....
رابطه دیالکتیکی میل و قانون موجب سربرکشیدن میل ما می‌گردد، آن‌هم فقط در متن پیوند با قانون، که به واسطه آن، این میل به میل به مرگ بدل

می‌شود. فقط به سبب قانون است که گناه... خصلتی افراطی و مبالغه‌آمیز به خود می‌گیرد. آیا کشف فروید — اخلاق روان‌کاوی — ما را در حالتی چسبیده و آویزان به آن دیالکتیک‌رها می‌سازد؟^۹

آن‌چه در این‌جا اساسی است عبارت آخر است که آشکارا مبین این نکته است که، از نظر لاکان، «در جایی ورای قانون، راهی برای کشف رابطه با *Das* Ding [چیز]»^{۱۰} وجود دارد — تمام معنا و مقصود اخلاق روان‌کاوی صورت‌بندی کردن امکان تحقق آن نوع رابطه‌ای است که از مخمصه‌های اتهام فرامن، که دلیل کیف «بیمارگونه» از گناه است، اجتناب می‌کند، و هم‌زمان، از آن‌چه کانت *Schwärmerei* [تب‌وتاب داشتن و وجد] می‌نامد نیز می‌پرهیزد، یعنی همان دعوی تاریک‌اندیشانه مبنی بر به‌بیان درآوردن (و لاجرم مشروعیت‌بخشیدن به موضع خویش از طریق رجوع به) نوعی اشراق معنوی، نوعی بصیرت بی‌واسطه نسبت به چیز واقعی محال. وقتی لاکان اصل اخلاق روان‌کاوانه‌اش را بدین صورت تقریر می‌کند: «*ne pas ceder sur son desir*» یعنی: «سازش مکن، از میل‌ات کوتاه میا!»، میلی که در این‌جا مدنظر است دیگر آن میل تخطی‌گری نیست که زائیده قانون منع‌کننده است؛ بلکه، از آن بیش، این وفاداری به خود میل است که به مرتبه وظیفه اخلاقی ارتقاء می‌یابد، چنان‌که «*ne pas ceder sur son desir*» شیوه‌ای دیگر خواهد بود برای گفتن «وظیفه‌ات را انجام بده!»

بنابراین اکنون وسوسه آن وجود دارد که خطر کنیم و به قرائتی بدیویی-سن‌پلی از پایان کار روان‌کاوی دست زنیم، قرائتی که این پایان را به منزله نوعی آغاز جدید، نوعی «نوزایش» نمادین تعین می‌بخشد — بازسازی رادیکال ذهنیت فرد روان‌کاو آن‌هم به شیوه‌ای که حلقه معیوب فرامن به حالت تعلیق درآید، پشت‌سر گذاشته شود. آیا مگر نه این‌که خود لاکان نیز، با استفاده از همان مفاهیمی از سن‌پل که بدیو به آن‌ها رجوع می‌کند، اشارات متعددی به دست می‌دهد حاکی از این‌که

پایان روان‌کاوی: سپهر عشق و رای قانون را می‌گشاید؟ مع الوصف، راه لاکان راه سن‌پل یا بدیو نیست: تحلیل روان [psychoanalysis] یا روان‌کاوی «ترکیب روان» [psychosynthesis] یا روان‌آمیزی نیست؛ چنین نیست که روان‌کاوی از قبل نوعی «هماهنگی جدید»، نوعی ارخداد-حقیقت جدید، را برنهد؛ روان‌کاوی — به تعبیری — منحصرأ لوح را برای چنین رخدادی پاک می‌کند. لیکن این «منحصراً» را باید داخل علامت نقل قول گذاشت، زیرا حرف لاکان این است که، در متن این حرکت منفی یا سلبی «پاک کردن لوح»، با چیزی (حفره‌ای [یا شکافی]) مواجه می‌شویم که از قبل به واسطه فرارسیدن یا تحقق یک رخداد-حقیقت جدید، «بخیه زده» شده است. از دید لاکان، سلبیت (negativity)، حرکت سلبی انصراف یا ترک، مقدم بر هر حرکت ایجابی معطوف به یکی شدن شورمندانه با یک آرمان (Cause) است: سلبیت در مقام شرط امکان (نا)پذیری یکی شدن شورمندانه عمل می‌کند — یعنی، شالوده آن را می‌ریزد، فضا را برای آن می‌گشاید، اما به واسطه همین یکی شدن، تیره و مبهم می‌شود، و هم‌زمان متزلزل‌اش می‌سازد. بدین سبب، لاکان به‌طور ضمنی تعادل میان مرگ و رستاخیز را به نفع مرگ تغییر می‌دهد: آنچه «مرگ»، در رادیکال‌ترین شکل خود، نمایندگی‌اش را برعهده دارد صرفاً سپری شدن حیات دنیوی نیست، بلکه «شب جهان» است، همان انصراف یا واگذاری نفس، انقباض مطلق سوژکتیویته، بریدن پیوندهایش با «واقعیت» — / این همان «پاک کردن لوح» است که سپهر آغاز جدید نمادین را می‌گشاید، سپهر ظهور «هماهنگی جدید»ی که توسط یک دال اعظم نوظهور تداوم می‌یابد.

این جاست که لاکان از سن‌پل و بدیو می‌بُرد: خدا نه فقط اکنون، بلکه همواره از قبل مرده بوده است — به بیان دیگر، پس از فروید، دیگر نمی‌توان مستقیماً به یک رخداد-حقیقت ایمان داشت؛ هر رخدادی از این دست نهایتاً چیزی نیست مگر یک نمود توهم‌آمیز که حفره‌ای از قبل موجود را دچار اغتشاش می‌سازد، حفره‌ای که نام فرویدی‌اش رانه مرگ است. پس تفاوت

لاکان با بدیو در تعیین جایگاه دقیق این قلمرو و رای حاکمیت قانون است. به عبارت دیگر: بدیو نیز، هم‌چون لاکان، خطوط کلی قلمرویی و رای نظم وجود را ترسیم می‌کند، قلمرویی و رای سیاست ناظر به خدمات رفاهی، و رای پیوند «بیمارگونه» متکی بر فرامن میان قانون و میل به تخطی از آن. و لیکن از دید لاکان، مبحث فرویدی رانه مرگ را نمی‌توان برحسب این پیوند توضیح داد: «رانه مرگ» محصول درهم‌ریختگی بیمارگونه و هولناک مرز زندگی و مرگ، بر اثر دخالت قانون نمادین، نیست. برای لاکان، آن قلمرو غریب در و رای نظم وجود همان چیزی است که او آن را قلمروی «میان دو مرگ» می‌نامد، همان قلمرو ماقبل‌هستی‌شناختی سیاهی‌های شب‌گونه هیولاش، قلمرویی که «نامیرا»ست، ولی نه به مفهوم بدیویی آن، یعنی نامیرایی حاصل از مشارکت در [فرآیند] حقیقت، بلکه در معنای آن‌چه لاکان *lamella* می‌نامد: ابژه‌سلیبدوی «نامرده» هیولاش^{۱۱}.

این قلمرو، که ادیپوس (یا، اگر بخواهیم نمونه دیگری بیاوریم، شاه لیر) پس از سقوط، یعنی آن زمان که تقدیر نمادین او تحقق می‌یابد، قدم در آن می‌نهد، از دید لاکان همان قلمروی راستین «ورای قانون» است. به عبارت دیگر: لاکان متقدم، در قرائتش از اسطوره ادیپوس، توجه خود را بر همان چیزی متمرکز می‌کند که روایت معمول از «عقده ادیپ» آن را از قلم می‌اندازد: یعنی نخستین تجلی یا سیمای آن‌چیزی که «ورای ادیپوس» است، سیمایی که خود ادیپوس است آن‌هم پس از آن‌که سرنوشت خویش را به فرجام تلخ‌اش رساند، همان سیمای دهشتناک ادیپوس در کولونوس، این پیرمرد بدخلق که نگرشی یکسر سازش‌ناپذیر دارد و همه اطرافیان‌اش را لعن و نفرین می‌کند.... آیا این سیمای ادیپوس در کولونوس ما را با همان بن‌بست ذاتی، یعنی امکان‌ناپذیری کیف، که فرمان منع موجب پنهان‌ماندن‌اش شده، مواجه نمی‌سازد؟ آیا او همان کسی نبود که از فرمان منع تخطی کرد و بهای این کار را با اجبار به پذیرش این امکان‌ناپذیری

پرداخت؟ لاکان، برای ترسیم جایگاه ادیپوس در کولونوس، وضع او را با آقای والدمارِ نگون‌بخت در داستان مشهور ادگار آلن پو مقایسه می‌کند، همان شخصی که از طریق خواب مصنوعی (هیپنوتیزم) می‌میرد و سپس مجدداً بیدار می‌شود، و اکنون ملتمسانه از افرادِ ناظرِ این آزمایش هولناک تقاضا می‌کند که: «محض رضای خدا — زود باشید! — زود باشید! — مرا به خواب ببرید — یا این‌که، زودتر مرا بیدار کنید! زود باشید! — به شما می‌گویم که من مرده‌ام!» آقای والدمار وقتی بیدار می‌شود:

دیگر چیزی نیست مگر ذوب‌شدنی مضمّن‌کننده، چیزی که نامی برای آن در هیچ زبانی وجود ندارد، آن شبیحِ عریان، ناب، ساده و ددخویِ این سیما که خیره‌شدن به او از روبه‌رو ناممکن است، چیزی سرگردان در پس‌زمینه تمام خیالات تقدیر بشری، که ورای هر نوع کیفیت و تعیین است، و لغت لاشه برای آن کاملاً نارساست، فروپاشی کاملِ این‌گونه از آماس که همان زندگی است — حباب می‌ترکد و در قالب مایع گندیده و بی‌جان تجزیه می‌شود.

این همان اتفاقی است که در قضیه ادیپوس می‌افتد. هم‌چنان‌که که همه‌چیز درست از آغاز تراژدی نشان می‌دهد، ادیپوس چیزی نیست مگر منفورترین آدم روی زمین، چیزی نیست مگر تفاله، پس‌مانده، شیء‌ای عاری از هر نوع ظاهرِ موجه.^{۱۲}

پیدا است که ما در این‌جا با قلمروی «میان دو مرگ» سروکار داریم، مرگ نمادین و مرگ واقعی: ابژه غایبی دهشت‌ظهورِ ناگهانیِ این «حیاتِ ورای مرگ» است که لاکان آن را بعدها (در سمینار XI) در قالب مفهوم لاملا، ابژه نامرده-تخریب‌ناپذیر، همان حیاتِ محروم از حمایتِ نظامِ نمادین، نظریه‌پردازی کرد. شاید این امر با پدیده امروزین cyberspace (فضای دیجیتال مجازی) مرتبط باشد: هرچه (تجربه ما از) واقعیت «مجازی‌تر»

شود، و به صحنه-پدیده‌ای بدل گردد که مواجهه با آن در نوعی سطح مشترک صورت می‌گیرد، لاجرم «پسمانده نامرئی» ای که در برابر ادغام‌شدن در این سطح مشترک مقاومت می‌کند، هرچه بیشتر به‌منزله بازمانده دهشت‌آور حیات نامرده پدیدار می‌شود — تعجبی نیست که امروزه، در روایت‌های علمی-تخیلی ژانر وحشت، از [فیلم] بیگانه به‌بعد، تصاویر متعلق به چنین جوهر بی‌شکل و «نامرده» زندگی این‌همه زیاد شده است.

بیاید صحنه مشهور فیلم برزیل تری گیلیام را به‌یاد آوریم که اغلب بدان ارجاع داده‌ام — صحنه‌ای که در آن پیش‌خدمت یک رستوران سطح‌بالا، به مشتریان‌اش بهترین غذاها را منوی روز را توصیه می‌کند («امروز، غذای مخصوص ما واقعاً مخصوص است!» و از این دست). با این حال، آن‌چه مشتریان در ازای انتخاب‌شان نصیب می‌برند، یک عکس رنگی پرزرق‌وبرق از غذاست که بالای بشقاب نصب شده، و در خود بشقاب نیز یک تکه برآمدگی مشتمل‌کننده چسبناک شبیه فضله: این شکاف میان تصویر غذا و امر واقعی متعلق به پسمانده بی‌شکل فضله‌مانند غذا در حکم نمونه تمام‌عیاری است از فروپاشی واقعیت به [از یک سو] نمود شبح‌گون و بری از جوهر آن بر روی سطح مشترک، و [از سوی دیگر] ماده خام متعلق به پسمانده امر واقعی — وسواس به این پسمانده همان بهایی است که ما مجبوریم بابت تعلیق منع/ قانون‌پردی، که حافظ و ضامن دست‌رسی ما به واقعیت است، پردازیم. و البته حرف لا‌کان این است که اگر ما پتانسیل‌های یا توانش‌های گشوده‌شده به‌دست وجودمان در مقام *parletres* («موجودات زبانی یا واجد نطق») را به‌تمامی و تا به آخر مورد بهره‌برداری قرار دهیم، دیر یا زود در این حالت بینابینی دهشت‌ناک قرار خواهیم گرفت — تهدید وقوع احتمالی این امر در کمین هر یک از ما نشسته است.

این «پسمانده نامرئی»، این لکه بی‌شکل متعلق به «تکه کوچک امر واقعی»، که همان ادیپوس بعد از فرجام تقدیر نمادین‌اش «است»، در حکم

تجسمِ بلافصلِ آن‌چیزی است که لاکان *plus-de-jour* «کیف اضافی»، می‌نامد، یعنی مازادی که نمی‌توان آن را به‌مدد هیچ نوع آرمان‌پردازیِ نمادین تبیین کرد. البته لاکان هنگام استفاده از *plus-de-jour* به‌واقع دارد با ابهام معناییِ این ترکیب فرانسوی بازی می‌کند (که هم به‌معنای «مازاد کیف» است و هم «فقدان کیف [یا: دیگر کیفی در کار نیست]»؛ اکنون با پیروی از این الگو، آدمی وسوسه می‌شود تا در این‌جا از این «پسمانده نامرئی» بی‌شکل، که همان ادیپوسِ بعد از فرجام‌یافتن تقدیرش است، به‌منزله نمونه‌ای از *plus-de-jour* سخن بگوید — ادیپوس «زیادی انسان» است، او «وضع بشری» را تا به انتهای تلخ‌اش زیسته است، آن‌هم از این طریق که بنیادین‌ترین امکان‌اش را تحقق بخشیده است؛ و درست به همین دلیل، از لحاظی، «دیگر موجودی انسانی» نیست، بلکه به «هیولایی غیرانسانی» بدل شده است، که دیگر به‌هیچ‌رو بسته قوانین و ملاحظات بشری نیست... همان‌طور که لاکان تأکید می‌کند، دو راه اصلی برای کنارآمدن با این «پسمانده» وجود دارد: اومانیسیم سستی منکرش می‌شود، از مواجهه با آن طفره می‌رود، آن را در لفافه انواع و اقسام آرمان‌پردازی‌ها می‌پوشاند و در پس تصاویرِ نجیبانه انسانیت پنهان‌اش می‌کند؛ از سوی دیگر، اقتصاد سرمایه‌دارانه افسارگسیخته و هارِ این مازاد/ پسمانده را به‌کار می‌اندازد و دست‌کاری‌اش می‌کند تا بتواند ماشین مولد و بارورش را در تحرکی مداوم نگه دارد (چنان‌که عادتاً می‌گویند، هیچ میل یا انحرافی تا بدان پایه پست وجود ندارد که سودجویی سرمایه‌دارانه نتواند از آن بهره برد).

در این مقطع، که ادیپوس تا حد «تفاله انسانیت» تنزل یافته است، ما مجدداً با رابطه مبهم (یا، به بیان هگلی، اینهمانیِ نظورورزانه) میان پست‌ترین چیز و والاترین چیز، میان کثافتی از جنس فضله و امر مقدس، مواجه می‌شویم: بعد از دل‌شکستگیِ تمام‌عیار او، به‌ناگاه قاصدانی از شهرهای مختلف برای جلب نظر موافق ادیپوس گوی سبقت از هم می‌ربایند، و از

وی می‌خواهند تا با قدم‌اش سرزمین‌هاشان را متبرک سازد، اما ادیپوس پاسخ‌شان را با این عبارات مشهور می‌دهد: «آیا باید تنها اکنون چیزی به حساب بیایم [برطبق برخی قرائت‌ها: «انسان به حساب بیایم؟»] که به هیچ تنزل یافته‌ام [اکنون که دیگر انسان نیستم؟]» آیا این سطور چارچوب یا قالب بنیادین سوژه‌مندی را عیان نمی‌سازد: تو فقط زمانی «چیزی» می‌شوی (یک سوژه به حساب می‌آیی) که از نقطه زیر-صفر عبور کرده باشی، از تمام ویژگی‌های «بیمارگونه» (در معنای کانتی کلمه: خصایص تجربی و حادث) ای که ضامن و حامی هویت تو [در عرصه نمادین] اند تهی گشته باشی، و بدین‌سان به «هیچ» تنزل یافته باشی — «هیچی‌ای که چیزی به حساب می‌آید» درحکم دقیق‌ترین فرمول یا صورت‌بندی برای سوژه «خط‌خورده» لاکانی است.

می‌توان گفت مارتین لوتر نخستین ضداومانیست بزرگ بود: سوژکتیویته مدرن نه در قالب ستایش اومانیستی عصر رنسانس از انسان در مقام «تاج خلقت» [یا «اشرف مخلوقات»]، یعنی نه در سنت اراسموس و دیگران (که لوتر در نظرشان چیزی جز یک «بربر» نبود)، بلکه از قضا در این عبارت مشهور لوتر رسماً اعلام می‌شود که انسان فضله‌ای است فروافتاده از مقعد کائنات. سوژکتیویته مدرن با انگاره انسان در مقام مخلوق اعلی در «زنجیره عظیم وجود»، به منزله نقطه غایی در سیر تکاملی عالم، هیچ سروکاری ندارد: سوژکتیویته مدرن زمانی ظهور می‌کند که سوژه خود را «دررفته یا ازجاکنده‌شده» می‌یابد، طرد و حذف گشته از «نظم اشیاء و امور»، از نظام ایجابی مخلوقات. به همین دلیل، هم‌ارز وجودی سوژه مدرن ذاتاً در ردیف فضله است: هیچ سوژکتیویته یا سوژه‌مندی‌ای به معنای واقعی کلمه در کار نیست اگر که این تلقی در کار نباشد که، در سطحی دیگر، از منظری دیگر، من یک تکه که بیشتر نیستم. نزد مارکس، ظهور سوژه‌مندی طبقه کارگر کاملاً وابسته است به این واقعیت که کارگر وادار شده تا همان چیزی را که درحکم جوهر وجودش (قدرت خلاق‌اش) است به منزله یک کالا در بازار

بفروشد — به عبارت دیگر، وادار شده تا *agalma* گنجینه، و هسته گرانهای وجودش را تا حد ابژه‌ای تنزل دهد که می‌تواند در ازای پول خریده شود: بدون تنزل یافتن وجود ایجابی-جوهری سوژه به یک «تکه گه» دورانداختنی، هیچ سوژکتیویته‌ای در کار نیست. وقتی سخن از تضایف یا همبسته‌بودن سوژکتیویته دکاریتی و همتای ابژه‌ای فضله‌گونه‌اش به میان می‌آوریم، صرفاً نه با نمونه‌ای از آنچه فوکو زوج تجربی-استعلایی می‌نامد و شاخصه انسان‌شناسی مدرن است، بلکه با شکافی سروکار داریم میان سوژه گفتن (the subject of the enunciation) و سوژه امر گفته (the subject of the enunciated)^{۱۳}: اگر سوژه دکاریتی بناست در سطح گفتن یا بیان ظهور کند، ضرورتاً باید، در سطح محتوای گفته، به جنبه «کمابیش-هیچ‌و‌پوچ» یک فضله دورریختنی تقلیل یابد.

نکته‌ای را که بدیو در نظر نمی‌آورد به‌بهترین شکل می‌توان در قالب اشاره به این واقعیت خلاصه کرد که، در شمایل‌نگاری مسیحی، سن‌پل در جمع دوازه حواریون، جایگاه یهودای خائن را اشغال می‌کند — نمونه‌ای از جابجایی استعاری، اگر که اصلاً چنین چیزی در کار بوده باشد. نکته کلیدی این است که سن‌پل در موقعیتی قرار داشت که قادر بود مسیحیت را در قالب یک نهاد مستقر سازد، و حقیقت جهان‌شمول‌اش را صورت‌بندی کند، آن‌هم دقیقاً بدین خاطر که او مسیح را به‌شخصه نمی‌شناخت — از این حیث، او گرفتار مخمصه آغازین کسانی نشد که شخصاً در رکاب استاد بودند؛ اما برای این‌که این فاصله بارور شود — یعنی، برای این‌که پیام جهان‌شمول او [مسیح] از شخص خودش مهم‌تر شود — لاجرم به‌ناچار باید به مسیح خیانت می‌شد... به بیان دیگر: هر که از راه می‌رسد می‌تواند معجزات ساده‌ای نظیر راه‌رفتن روی آب یا نزول غذا از آسمان را انجام دهد — اما معجزه حقیقی، همان‌طور که هگل می‌گوید، معجزه [تحقق] تفکر کلی و جهان‌شمول است، و بر سن‌پل بود تا آن را به انجام رساند، یعنی رخدادمسیح شخصی و خاص را به تفکر جهان‌شمول ترجمه کند.

سوژه لاکانی

پس سوژه در این جا چیست؟ سوژه دقیقاً همبسته با شکاف هستی‌شناختی میان امر کلی و امر جزئی است — همبسته با تعیین‌ناپذیری هستی‌شناختی، با این واقعیت که محال است بتوان هماهنگی و حقیقت را مستقیماً از دل مجموعه [یا صحنه] هستی‌شناختیِ ایجابی داده‌شده استخراج کرد: «سوژه» همان عمل، همان تصمیمی است که به‌مدد آن ما از وجوبِ کثرتِ داده‌شده به رخداد-حقیقت و/ یا هماهنگی گذر می‌کنیم. این منزلت متزلزل سوژه متکی به این بصیرت کانتی ضدکیهان‌شناختی است که واقعیت «نه‌همه» است، و از دید هستی‌شناختی به‌طور تام‌وتمام بر ساخته نشده است، لاجرم واقعیت نیازمند حرکت یا ژست حادث سوژه در مقام نوعی متمم است تا بتواند ظاهر انسجام هستی‌شناختی را حفظ کند. «سوژه» نامی برای شکاف میان آزادی و حدوث نیست که به نظام هستی‌شناختیِ ایجابی تعدی می‌کند، و در درزها و ترک‌ها فعال است؛ بلکه، «سوژه» در حکم حدوث [یا امر تصادفی] ای است که از قضا شالوده خود نظام هستی‌شناختیِ ایجابی را می‌ریزد، یعنی همان «میانجی‌گر محوشونده‌ای» است که ژست خود-زدودنده (self-effacing) آن باعث می‌شود تا کثرت آشوب‌ناک ماقبل‌هستی‌شناختی به نمود یا ظاهر نوعی نظام ایجابی و «عینی» واقعیت استحاله یابد. دقیقاً بدین معناست که هر هستی‌شناسی «سیاسی» است: هستی‌شناسی‌ای استوار بر نوعی کنش [سیاسی] تصمیم، کنشی «سوژه‌مند»، حادث و انکارشده. پس حق با کانت بود: نفس ایده عالم یا جهان، ایده همه واقعیت، به‌منزله تمامیتی که فی‌نفسه وجود دارد، را باید به‌عنوان نوعی استدلال غلط (paralogism) رد کرد — به عبارت دیگر، آنچه به‌نظر می‌رسد محدودیت معرفت‌شناختیِ توان ما برای درک واقعیت باشد (این که ما واقعیت را الی‌الابد فقط از دیدگاه متناهی و زمان‌مندان ادراک می‌کنیم) به‌واقع در حکم شرط هستی‌شناختی و ایجابی خود واقعیت است.

مع الوصف در این جا باید از درافتان به این دام مهلک اجتناب کرد: این که سوژه را به منزله ژست یا حرکتی تلقی کنیم که بناست بعداً وارد صحنه شود تا این شکاف هستی‌شناختی را پُر کند، عملی که بر حلقه سرپا معیوب سوژه‌مندی پا می‌فشارد: «زخم فقط با همان نیزه‌ای التیام می‌یابد که بدان ضربه زده است»، یعنی سوژه همان شکافی «است» که به لطف حرکت سوژه‌مندساختن پُر شده است (این ژست یا حرکت نزد لاکلاو، هژمونی‌ای جدید را مستقر می‌سازد؛ نزد رانیس، به «جزء فاقد جا» صدا [و مجال بیان] می‌بخشد؛ و نزد بدیو، وفاداری به رخداد-حقیقت را تقبل می‌کند). مختصر این که، پاسخ لاکانی به پرسشی که فیلسوفانی تا این اندازه متفاوت از هم، از آلتوسر و دریدا گرفته تا بدیو، پیش می‌کشند (و به شیوه‌ای سلبی پاسخ می‌دهند) — «آیا هم‌چنان می‌توان آن شکاف، گشایش، یا حفره‌ای را که مقدم بر عمل سوژه‌مندساختن است، 'سوژه' نامید؟» — یک «بله!» قاطع است — سوژه در آن واحد هم شکاف هستی‌شناختی است («شب جهان»، جنون نفی و ترک رادیکال نفس) و هم عمل سوژه‌مندساختن که، به مدد نوعی اتصال کوتاه میان امر کلی و امر جزئی، زخم حاصل از این شکاف را التیام می‌بخشد (به بیان لاکانی: همان عمل یا ژست ارباب [Master] که «هماهنگی جدید»ی مستقر می‌سازد). «سوژه‌مندی» نامی است برای این دورانیت ناب، برای قدرتی که نه با یک نیروی بیرونی مقاوم (بگیریم کختی ناشی از نظم جوهری داده‌شده) بلکه با مانعی در نبرد است که مطلقاً ذاتی و درونی است، مانعی که نهایتاً خود سوژه «است». به عبارت دیگر، نفس تلاش سوژه برای پُرکردن شکاف همین شکاف را، به نحوی معطوف به ماسبق، حفظ و تولید می‌کند.

از این رو، «رانه مرگ» چیزی نیست مگر نقطه مقابل و در عین حال عنصر برساننده هر نوع پافشاری قاطعانه بر حقیقتی که غیرقابل تقلیل به نظام ایجابی وجود است: ژست یا حرکتی منفی که فضا را برای والایش خلاق پاک و خالی می‌سازد. این واقعیت که والایش از قبل متضمن رانه مرگ است بدین معنی

است که وقتی ما با شور و حرارت، مبهوت یک ابژه والا می‌شویم، این ابژه چیزی جز نوعی «نقاب مرگ» نیست، حجابی که حفره هستی‌شناختی آغازین را پنهان می‌سازد — چنان‌که اگر نیچه می‌بود می‌گفت: خواستن این ابژه والا عملاً معادل خواست نیستی است. تفاوت میان لاکان و بدیو همین است: لاکان بر تقدم کنش (سلبی) نسبت به استقرار (ایجابی) یک «هماهنگی جدید» آن‌هم به واسطه دخالت نوعی دال اعظم تأکید می‌گذارد؛ حال آن‌که از نظر بدیو، وجوه مختلف امر نفی (فجایع اخلاقی) به این‌همه روایت از «خیانت» به (یا) عدم وفاداری به، یا انکار) رخداد-حقیقت ایجابی و محصل تقلیل می‌یابد.

تفاوت بدیو و لاکان دقیقاً با منزلت سوژه [نزد آندو] مرتبط است: وجه تمایز اصلی نظر بدیو به واقع اجتناب او از یکی‌گرفتن سوژه با حفره برساننده ساختار است — یکی‌گرفتنی از این دست سوژه را پیشاپیش «هستی‌شناختی» می‌کند، ولو به شیوه‌ای صرفاً سلبی — یعنی، سوژه را به موجودیتی هم‌گوهر (cosubstantial) با ساختار بدل می‌سازد، موجودیتی متعلق به نظام آن‌چیزی که ضروری و پیشین است («بدون یک سوژه، ساختاری در کار نیست»). درتقابل با این قسم هستی‌شناختی کردن لاکانی سوژه، بدیو «کمیابی» سوژه را برمی‌نهد، همان ظهور محلی-حادث-شککنده-گذرای سوژه‌مندی: وقتی، به شیوه‌ای حادث و پیش‌بینی‌ناپذیر، یک رخداد-حقیقت تحقق می‌یابد، سوژه‌ای در میان هست تا به رخداد وفاداری ورزد، آن‌هم از طریق تشخیص ردپاهای رخداد در یک وضعیت که حقیقت آن‌همین رخداد است.^{۱۴} از نظر بدیو، و هم‌چنین برای لاکاتو، سوژه با کنش حادث تصمیم‌گیری هم‌گوهر است؛ لاکان تمایز میان سوژه و ژست سوژه‌مندساختن را مطرح می‌سازد: در حالی که آن‌چه بدیو و لاکاتو توصیف می‌کنند فرآیند سوژه‌مندساختن است — یعنی همان تعهد قاطع، تقبل وفاداری به رخداد (یا، نزد لاکاتو، ژست قاطع یکی‌گرفتن کلیت تهی با نوعی محتوای جزئی و خاص، که این کلیت را هژمونیزه می‌کند)، حال آن‌که سوژه درحکم ژست سلبی بیرون‌زدن و گسستن از قیدوبندهای وجود است، ژستی که فضای

[فرآیند] سوژه‌مندساختن بالقوه را می‌گشاید.

به زبان لاکانی، سوژه مقدم بر سوژه‌مندساختن معادل نفی یا سلبیت ناب رانه مرگ مقدم بر تبدیل آن به یکی شدن با نوعی دال اعظم جدید است. حرف لاکان این نیست که سوژه در خود ساختار هستی‌شناختی عالم، به منزله حفره بر سازنده این ساختار حک و ثبت شده است، بلکه به زعم او، «سوژه» معرف حادث بودن کنشی است که دقیقاً خود نظم هستی‌شناختی وجود را تداوم می‌بخشد: «سوژه» سوراخی در نظام پُر و مملو وجود نمی‌گشاید: «سوژه» در حکم همان ژست حادث‌مازاد است که بر سازنده خود این نظم کلی و جهان‌شمول وجود است. بنابراین، تقابل میان سوژه در مقام شالوده هستی‌شناختی نظم وجود و سوژه در مقام ظهور حادث جزئی، تقابلی کاذب است: سوژه همان ظهور / کنش حادث است که همین نظم کلی وجود را تداوم می‌بخشد. سوژه صرفاً آن تبختر مازاد نیست که از طریق آن، یک عنصر جزئی نظم جهانی وجود را مختل می‌سازد آن‌هم به مدد بر نهادن خویش — یعنی عنصری جزئی — به منزله مرکز این نظم؛ بلکه، از آن بیش، سوژه عبارت است از این پارادوکس که عنصری جزئی چارچوب کلی را حفظ می‌کند و تداوم می‌بخشد.

از این رو، مفهوم لاکانی کنش در مقام امری واقعی با لاکلائو و بدیو، هردو، در تقابل است. در لاکان، کنش در حکم یک مقوله صرفاً منهی است: با وام‌گیری اصطلاحات بدیو، این کنش به واقع مظهر ژست بیرون‌زدن و بریدن از قیدوبندهای وجود است، مظهر رجوع به حفره واقع در کنه آن، آن‌هم مقدم بر پُر کردن این حفره. دقیقاً در همین معناست که کنش متضمن بُعد رانه مرگ است، رانه‌ای که شالوده یک تصمیم را می‌ریزد (به انجام رساندن نوعی اینهمان یا یکی‌ساختن هژمونیک؛ تعهد به وفاداری به یک حقیقت)، اما تقلیل‌پذیر به آن نیست. لاجرم رانه مرگ لاکانی (مقوله‌ای که بدیو قاطعانه با آن سرستیز دارد) نیز خود مجدداً در حکم نوعی «میانجی‌گر محوشونده» میان وجود و رخداد است: ژستی سلبی یا نفی‌کننده وجود دارد که بر سازنده سوژه‌ای است

که خود سپس در «وجود» (نظام هستی‌شناختی مستقر)، و در وفاداری به رخداد، مخدوش و تیره و کدر می‌شود.

فاصله حد اقلی میان رانه مرگ و والایش، میان ژست منفی تعلیق-انصراف-انقباض و ژست ایجابی پُرکردن حفره آن، صرفاً تمایزی نظری میان دو جنبه نیست، جنبه‌هایی که در تجربه واقعی و بالفعل ما تفکیک‌ناپذیرند: همان‌طور که پیشتر دیده‌ایم، تمام تلاش لاکان دقیقاً متمرکز بر آن دسته از تجربه‌های حدی یا مرزی است که در متن آنها، سوژه با رانه مرگ در ناب‌ترین شکل‌اش، یعنی مقدم بر تبدیل‌اش به والایش، مواجه می‌شود. مگر نه این‌که تحلیل لاکان از آنتیگون متمرکز بر آن لحظه‌ای است که آنتیگون خود را در حالت «میان دو مرگ» می‌یابد، حالتی که او تا حد نوعی مرگ زنده تنزل یافته، و از قلمروی نمادین حذف و طرد گشته است؟ آیا این شبیه سیمای غریب و هیولاش ادیپوس در کولونوس نیست، همو که او نیز پس از تحقق تقدیرش، تا حد «چیزی کمتر از هیچ» تنزل می‌یابد، تا حد لکه‌ای بی‌شکل، یا همان تجسم نوعی دهشت بیان‌ناپذیر؟ همه این شخصیت‌ها و موارد دیگر (از شاه لیر شکسپیر گرفته تا سینی دو کوفونتن کلودل) جملگی شمایل‌هایی‌اند که خود را در این حفره می‌یابند، آن‌ها از مرز «انسانیت» درمی‌گذرند و پا به قلمروی آن‌چیزی می‌نهند که در یونان باستان، *ate* «جنون غیرانسانی»، خوانده می‌شد. بدیو در این جا بهای هواداری شبه‌افلاطونی‌اش از حقیقت و خیر را می‌پردازد: در جدل خشن (و، در سطح خودش، کاملاً موجه) بدیو علیه وسواس معاصر به «شرّ رادیکال» سیاست‌زدوده (هولاکاست و غیره) و پافشاری‌اش بر این نکته که وجوه مختلف شرّ صرفاً پیامدهای خیانت به خیر (رخداد-حقیقت) است، آن‌چه از دسترس او بیرون می‌ماند همین قلمروی «ورای خیر» است که در آن، یک انسان در منتهاالیه تجربه بشری، با رانه مرگ مواجه می‌گردد، و بهای آن را با ازسرگذراندن نوعی «بی‌نوایی [یا فروپاشی] سوژکتیو» می‌پردازد، با تنزل یافتن تا حد پسمانده‌ای فضله‌گونه. حرف لاکان این است که این تجربه

مرزی درحکم شرط تقلیل‌ناپذیر/ بر سازنده امکان(نا)پذیری کنش خلاق استقبال از رخداد-حقیقت است: این تجربه فضا را برای رخداد-حقیقت می‌گشاید و تداوم می‌بخشد، با این حال همواره این تهدید وجود دارد که مازاد آن بنیان این فضا را بر باد دهد.

وجود-خداشناسی کلاسیک بر سه‌گانه امر حقیقی، امر زیبا، و امر نیک متمرکز است. کاری که لاکان می‌کند هُل دادن این سه انگاره تا حد و مرز نهایی‌شان، و اثبات این نکته است که امر خیر نقابی است برای «شرّ اهریمنی»، امر زیبا نقابی است برای امر زشت، نقابی برای وحشت مضمّن‌کننده ناشی از امر واقعی، و امر حقیقی نقابی است برای حفره مرکزی‌ای که هر بنای نمادین در حول و حوش آن برپا می‌شود. به بیان مختصر، قلمرویی هست «ورای امر خیر» که صرفاً معادل رذالت «بیمارگونه» هرروزه نیست، بلکه درحکم پس‌زمینه بر سازنده نفس امر خیر است، همان منشأ دهشت‌آور و مبهم قدرت امر خیر؛ قلمرویی هست «ورای امر زیبا» که صرفاً معادل زشتی اشیای عادی روزمره نیست، بلکه درحکم پس‌زمینه بر سازنده نفس زیبایی است، وحشتی که در پس حجاب حضور جذاب زیبایی پنهان می‌شود؛ قلمرویی هست «ورای حقیقت» که صرفاً معادل قلمروی دروغ‌ها، فریب‌ها و کذب‌های هرروزه نیست، بلکه درحکم حفره‌ای است که حافظ و قوام‌بخش مکانی است که فرد در آن فقط می‌تواند داستان‌های نمادینی را که ما «حقایق» می‌نامیم، صورت‌بندی کند. اگر بتوان درسی اخلاقی-سیاسی از روان‌کاوی آموخت، این درس عبارت است از بصیرت نسبت به این نکته که فجایع عظیم قرن بیستم (از هولوکاست گرفته تا مصیبت استالینیسْم) نتیجه تن‌سپردن ما به جذابیت بیمارگونه و مهلک این ورا یا فراسو نیست، بلکه برعکس، نتیجه تلاش ما برای اجتناب از مواجه‌شدن با آن، و تحمیل حاکمیت بی‌واسطه و مستقیم حقیقت و/ یا خیر است.

ارباب یا روان‌کاو؟

اکنون در وضعیتی قرار داریم که قادریم تحلیلی دقیق از شکافی به‌دست دهیم که بدیو را از لاکان جدا می‌کند: برای بدیو، آنچه روان‌کاوی فراهم می‌آورد، چیزی نیست مگر بصیرت نسبت به درهم‌تنیدگی بیمارگونه حیات و مرگ، قانون و میل، بصیرتی نسبت به شناخت نفسِ قانون در مقام «حقیقت» آن قسم تفکر و موضع اخلاقی‌ای که خود را به نظام وجود و قوانین تبعیض‌آمیز آن محدود می‌کنند؛ روان‌کاوی فی‌نفسه قادر نیست قلمروی ورای قانون، یعنی همان شیوه وفاداری‌ورزیدن به رخداد-حقیقت، را در قالب یک مضمون نظری صورت‌بندی کند، — سوژه روان‌کاوی سوژه منقسم قانون (نمادین) است، و نه سوژه‌ای تقسیم‌شده میان قانون (که نظام وجود را نظم و نسق می‌بخشد) و عشق (به‌منزله وفاداری به رخداد-حقیقت). نتیجه منطقی این امر این است که، از دید بدیو، روان‌کاوی منحصر به حوزه معرفت باقی می‌ماند، و عاجز از تقرب به بُعد حقیقتاً ایجابی فرآیندهای حقیقت است: در مورد عشق، روان‌کاوی آن را تا حد تجلی یا بیان والایش‌یافته جنسیت تنزل می‌دهد؛ در مورد علم و به همان اندازه هنر، روان‌کاوی فقط قادر به ارائه شرایط لبیدویی و ذهنی یک اختراع علمی یا اثر هنری است، شرایطی که نهایتاً هیچ ربط و نسبتی با بُعد-حقیقت‌شان ندارند — [تبیین‌های روان‌کاوانه‌ای نظیر] این که مثلاً انگیزه محرک یک هنرمند یا دانشمند عقده ادیپ نگشوده یا هم‌جنس‌خواهی پنهان اوست، و از این قبیل؛ در مورد سیاست، درک روان‌کاوی از سوئه جمعی [کنش سیاسی] (collectivity) صرفاً متکی به معضله جنایت و گناه آغازین و... در توتسم و تابو و موسی و یکتاپرستی [فروید] است، و لاجرم قادر به درک یک جمع مبارز «انقلابی» نیست، جمعی که نه گرفتار چنبره گناه پدری، بلکه وابسته به نیروی مثبت و ایجابی عشق است.

نزد لاکان، از سوی دیگر، یک رخداد-حقیقت فقط در پس‌زمینه مواجهه تروماتیک با چیز نامرده/ هیولاوش است که می‌تواند عمل کند: چهار حوزه ژنریک بدیو — هنر، علم، عشق، سیاست — چه چیزی دیگری می‌توانند باشند مگر چهار شیوه برای ثبت مجدد [تجربه حاصل از] مواجهه با چیز واقعی در بافتار نمادین؟ در هنر، زیبایی «واپسین حجاب امر هیولاوش» است؛ علم، بس به‌دور از آن‌که صرفاً یک روایت نمادین دیگر [در کنار سایر روایت‌ها] باشد، در حکم تلاشی است برای صورت‌بندی امر واقعی نهفته در زیر داستان (fiction) نمادین؛ از نظر لاکان متأخر، عشق دیگر صرفاً حائل یا حفاظی نارسیسیستی، که حقیقت میل را مخدوش می‌سازد، نیست، بلکه همان شیوه «جلابخشیدن» به و کنار آمدن با رانه تروماتیک است؛ و دست‌آخر، سیاست مبارزه‌جو راهی است برای به‌کار انداختن نیروی خوفناک نفی یا سلبيت به‌منظور ساختاربخشیدن مجدد به مناسبات اجتماعی مان... پس لاکان یک نسبی‌گرایی فرهنگی پست‌مدرنیست نیست: قطعاً تفاوتی هست میان یک رخداد-حقیقت اصیل و نمود آن، و این تفاوت در این واقعیت نهفته است که در یک رخداد-حقیقت، حفره رانه مرگ، حفره نفی یا سلبيت رادیکال، یعنی همان شکافی که نظام وجود را موقتاً به حالت تعلیق درمی‌آورد، هم‌چنان طنین‌انداز خواهد بود.

این امر ما را باز می‌گرداند به مسأله تناهی بشری: وقتی بدیو مبحث تناهی بشری را، از «به‌سوی-مرگ-بودن» هایدگری گرفته تا «رانه مرگ» فروید، به‌عنوان نوعی وسواس بیمارگونه نسبت به همان چیزی رد می‌کند که آدمی را هم‌تراز حیوان می‌سازد و لاجرم او را تا حد حیوان صرف تنزل می‌دهد — به‌عنوان کوری نسبت به همان بُعد حقیقتاً متافیزیکی که انسان را تا ورای قلمروی حیوانی برمی‌کشاند و به او رخصت می‌دهد تا به‌لطف مشارکت در یک رخداد-حقیقت، «به جاودانگی دست یابد» — لاجرم ژست نظری او متضمن نوعی «پسرفت» به «نا-تفکر» است، پسرفت به تقابلی خام و سستی

(ماقبل انتقادی، ماقبل کانتی) میان دو نظام یا سامان (تناهی وجود ایجابی؛ جاودانگی رخداده-حقیقت)، تقابلی که تماماً از این نکته غافل می ماند که ازقضا همین فضای «جاودانگی» خاص، که آدمیان را قادر می سازد در رخداده-حقیقت مشارکت کنند، خود از رهگذر رابطه یکتای انسان با تناهی خویش و امکان مرگ خویش گشوده می شود. همان طور که هایدگر در جدلش علیه قرائت نوکانتی کاسیرر از کانت با قاطعیت نشان داد، انقلاب فلسفی عظیم کانت همین است: نفسِ تناهی سوژه استعلایی درمقام عنصر برساننده «واقعیت عینی» دقیقاً همان چیزی است که به کانت رخصت داد تا از چارچوب متافیزیک سنتی به در آید، انگاره کیهان درمقام کلِ نظم یافته وجود را کنار گذارد، و این تز را برنهد که نظام وجود، یا همان حوزه واقعیت به نحو استعلایی^۱ بر ساخته شده، فی نفسه تمامیت [یا کلیت] ناپذیر است، یعنی نمی توان آن را به نحوی منسجم به منزله یک کل اندیشید، زیرا [ایده] وجود، به سوژمندی متناهی چسبیده است؛ پس خودانگیختگی استعلایی آزادی، بدین سان، در هیأت قلمرویی سوم ظاهر می گردد، نه قلمروی واقعیت فنومنال [عرصه پدیدارها] و نه در-خودِ نومنال [عرصه شیء فی نفسه].

نکته کلیدی عبارت است از این که «جاودانگی» ای که لاکان از آن سخن می گوید (جاودانگی *lamella* «نامرده»، همان ابژه ای که لیبدو «است») فقط می تواند در درون افق تناهی بشری سربرآورد، آن هم به منزله صورت یا شکل بندی ای که حفره هستی شناختی را نمایندگی و پُر می کند، یعنی آن سوراخ موجود در بافتار واقعیت که دهن باز کردنش ریشه در این امر دارد که واقعیت، به نحو استعلایی، توسط سوژه استعلایی متناهی بر ساخته شده است. (اگر سوژه استعلایی نه متناهی بلکه نامتناهی می بود، آنگاه ما نه با بر ساختن استعلایی [واقعیت] بلکه با «شهود عقلی» سروکار می داشتیم — شهودی که مستقیماً خالق آن چیزی است که مُدرک آن است: امتیاز ویژه

وجودِ الاهی نامتناهی.) پس مسأله نه بر سرِ انکارِ روال یا سیاقِ مشخصاً بشری «جاودانگی» (سیاق مشارکت در یک رخداد-حقیقت که تداوم‌بخش بُعدی است تقلیل‌ناپذیر به نظامِ ایجابی و مقیدِ وجود)، بلکه به‌خاطر داشتن این نکته است که این «جاودانگی»، استوار بر سیاقِ خاصِ تناهی بشری است. نزد خود کانت، تناهی سوژه استعلایی در حکم محدودیتی برای آزادی سوژه و خودانگیختگی استعلایی او نیست، بلکه به‌واقع شرطِ ایجابی آن است: اگر بنا می‌بود یک سوژه بشری مستقیماً به عرصهٔ نومنال دسترسی داشته باشد، آنگاه او از هیأت یک سوژه آزاد به آدمکی بی‌جان بدل می‌گشت که مستقیماً رودرروی قدرتِ الاهی مخوف و زیر سلطهٔ آن قرار گرفته است. به بیان مختصر، باید در تقابل با بدیو بر این نکته پا فشرده که فقط برای یک سوژه‌متناهی / فانی است که کنش (یا رخداد) به‌منزلهٔ نوعی مداخلهٔ تروماتیک امر واقعی پدیدار می‌گردد، یعنی به‌منزلهٔ چیزی که نمی‌تواند مستقیماً نامید شود: نفسِ همین واقعیت که انسان به دو پارهٔ فناپذیری (موجودی متناهی که مقدر است از بین برود) و توان مشارکت در ابدیتِ رخداد-حقیقت شکاف خورده است، گواهی است بر این واقعیت که ما با موجودی متناهی / فانی سروکار داریم. برای یک موجود حقیقتاً نامتناهی / نامیرا، کنشِ امری شفاف و واضح خواهد بود، که مستقیماً نمادین می‌شود، و امر واقعی با امر نمادین تطابق تام خواهد یافت — یعنی، به بیان بدیویی، نامیدن مستقیماً در خود رخداد ثبت خواهد شد و با آن تطابق تام خواهد یافت، و بدین‌سان رخدادِ خصلتِ تروماتیکِ خود در مقامِ مداخلهٔ امر واقعی را از دست خواهد داد، امر واقعی‌ای که نام‌ناپذیر است (یعنی نمی‌تواند نامیده شود). یا — به بیانی بازهم متفاوت — کنش (رخداد) هرگز نمی‌تواند به‌تمامی سوژه‌مند، و در جهان نمادین ادغام گردد، آن‌هم دقیقاً بدین لحاظ که آن سوژه‌ای که عاملِ کنش (رخداد) است موجودی متناهی / فانی است. آیا این واقعیت که، به‌زعم بدیو، حقیقت همواره حقیقت یک وضعیت حادث

خاص، و چسبیده بدان، است شاهد دیگری بر مدعای فوق نیست: لاجرم، ابدیت/ جاودانگی همواره ابدیت/ جاودانگی متعلق به وضعیت یا شرایط داده‌شده متناهی و خاص نیست؟

شاید بتوان شکافی را که نهایتاً بدیو را از لاکان جدا می‌سازد، برحسب تفاوت میان فرد هیستریک و ارباب صورت‌بندی کرد. بدیو به چگونگی حفظ وفاداری به رخداد-حقیقت علاقه‌مند است، به چگونگی صورت‌بندی چارچوب نمادین جهان‌شمول و کلی‌ای که این وفاداری را ضمانت می‌کند و به اجرا درمی‌آورد، چگونگی تبدیلِ تکینه (singularity) یکتای رخداد به ژست یا عملِ برساننده یک بنای نمادین پایدار که بر وفاداری به رخداد استوار است — یعنی، بدیو در ضدیت با بوطیقای [یا شاعرانگی] کاذب کسانی قرار دارد که مجذوبِ تکینه و صف‌ناپذیر رخداد باقی می‌مانند و هر نوع نامیدنِ رخداد را از قبل خیانت تلقی می‌کنند. به همین دلیل، بدیو شمایل یا شخصیت ارباب را ارتقاء می‌دهد: ارباب همان کسی است که رخداد را می‌نامد — همو که، با ایجاد یک نقطهٔ آجیدن (point de caption) جدید، [یعنی دالّ اعظم جدید]، حوزهٔ نمادین را از طریق رجوع به رخداد جدید، مجدداً پیکربندی می‌کند. در تقابل با بدیو، لاکان، با پیروی از فروید، طرف فرد هیستریک را می‌گیرد، همو که دقیقاً عمل نامیدنِ رخداد توسط ارباب را زیر سؤال می‌برد — به عبارت دیگر، همو که اتفاقاً به خاطر نفس وفاداری‌اش به رخداد، بر وجود شکاف میان رخداد و نمادینه‌ساختن/ نامیدن آن (یا به بیان لاکانی، همان شکاف میان اثره (کوچک) آ و دالّ اعظم) پافشاری می‌کند. فرد هیستریک صرفاً می‌پرسد: «چرا آن نام نام رخداد است؟»

وقتی بدیو، در درس‌گفتارهای منتشرنشده‌اش در ۱۹۹۷/ ۱۹۹۸، چهار موضع سوژه‌مند ممکن نسبت به رخداد-حقیقت را به تفصیل بررسی کرد، به عنوان شق چهارم در مواضع سه‌گانهٔ ارباب/ فرد هیستریک/ دانشگاه، موضع عارف را افزود. ارباب تظاهر به نامیدن می‌کند، و لاجرم بُعد کنش را

به وفاداریِ نمادین ترجمه می‌کند — یعنی، خصیصهٔ بارز ژست ارباب به‌واقع تلاش او برای تبدیل کنش به یک دالّ اعظم جدید است، تلاش برای تضمین پیوستگی و پیامدهای رخداد. درتقابل با ارباب، فرد هستریک، درقبال کنش، نگرش مبهم مبتنی بر دوپارگی یا انقسام را حفظ می‌کند، و بدین‌سان هم‌زمان بر ضرورت و نیز ناممکن‌بودن (یا شکست نهایی) نمادینه‌ساختن آن پا می‌فشارد: رخدادی در کار است، اما هر نوع نمادینه‌ساختن رخداد پیشاپیش درحکم خیانت به ضربهٔ تروماتیکِ راستین آن است — به عبارت دیگر، فرد هستریک به هر نوع نمادینه‌سازی رخداد، چنین واکنش نشان می‌دهد: «*ce n'est pas ça*»، این آن نیست. درتقابل با هر دو مورد فوق، عامل خودسر و منحرفِ گفتار دانشگاه اولاً منکر آن است که اصلاً رخدادی حاصل از یک کنش وجود داشته است — این گفتار، به اتکای رنجیرهٔ معرفت‌اش، مایل است پیامدهای کنش را صرفاً به یک چیز دیگر تقلیل دهد، چیزی که می‌توان آن را به‌عنوان جزئی از سیر عادیِ امور هاست‌مالی کرد: به بیان دیگر، برخلاف ارباب که می‌خواهد از تداوم پیوند میان رخداد و پیامدهای آن اطمینان حاصل کند، و برخلاف فرد هستریک که بر وجود شکافی پامی‌فشارد که برای همیشه رخداد را از پیامدهای (نمادین) اش جدا می‌سازد، گفتار دانشگاه قصد دارد تا حیطهٔ پیامدها را، از طریق ماست‌مالی کردن‌شان، «بخیه زند»، آن‌هم فارغ از هر نوع ارجاع به رخداد («عشق؟ چیزی نیست مگر ماحصل مجموعه‌ای از فعل و انفعالات در شبکهٔ نورون‌هایت!»، و از این دست).

چهارمین موضعی که بدیو معرفی می‌کند، متعلق به عارف است، موضعی که دقیقاً نقطهٔ مقابلِ گفتار منحرف دانشگاه است: اگر این آخری قصد دارد زنجیرهٔ نمادین پیامدها را از رخداد مؤسس‌شان مجزا سازد، عارف می‌خواهد رخداد را از شبکهٔ پیامدهای نمادین آن سوا کند: او بر وصف‌ناپذیری رخداد اصرار دارد، و پیامدهای آن را به چیزی نمی‌گیرد. آن‌چه برای عارف مهم

است سعادست مستغرق شدن در رخداد است، سعادتی که کل واقعیت نمادین را از ذهن می‌زداید. اما لاکان، برخلاف بدیو، به سه‌گانهٔ ارباب/ فرد هیستریک/ گفتار منحرف دانشگاه، به‌عنوان چهارمین شق، گفتار فرد تحلیل‌گر را اضافه می‌کند: به‌زعم وی، عرفان درحکم موضع جداافتادهٔ فرد روان‌پیش است که در کیف خویش مستغرق گشته است و، در این مقام، اصلاً یک گفتار (یک پیوند اجتماعی) به‌حساب نمی‌آید. بنابراین، انسجام کل بنای لاکان منوط به این واقعیت است که وجود یک موضع گفتاری چهارم، که نه موضع ارباب باشد، نه فرد هیستریک، نه دانشگاه، امکان‌پذیر است. این موضع، ضمن حفظ شکاف میان رخداد و نمادینه‌سازی آن، از مخمضهٔ هیستریک اجتناب می‌کند، و به‌عوض گرفتارشدن در حلقهٔ معیوب شکست مدام، این شکاف را به‌منزلهٔ امری مثبت و بارور تأیید می‌کند: موضع فوق‌امر واقعی رخداد را درمقام امر «مولد» تصدیق می‌کند، همان هستهٔ زیایی که مکرراً باید توسط باروری نمادین سوژه محصور گردد.

پیامدهای سیاسی حاصل از این قسم تصدیق مجدد روان‌کاوی، درتقابل با نقد بدیو، دقیقاً بر سازندهٔ قطب مخالف شکاکیت شایع روان‌کاوانه نسبت به نتیجهٔ نهایی هر فرآیند انقلابی است (یعنی این قصهٔ معروف که «فرآیند انقلابی ضرورتاً با مشکل روبه‌رو می‌شود و کارش به خشمی خودویرانگر می‌کشد، زیرا به بنیان‌های لیبردویی‌اش، به پرخاش‌گری جنایت‌کارانه‌اش، که حافظ ایده‌آلیسم آن است، واقف نیست»، و الخ): بلکه، از آن بیش، ما وسوسه می‌شویم ادعا کنیم که مقاومت بدیو در برابر روان‌کاوی بخشی از کانتیانیسم پنهان او است، چیزی که نهایتاً او را وامی‌دارد تا به ضدیت با *passage a l'acte* [گذار به کنش] تماماً انقلابی برخیزد. به‌عبارتی: گرچه بدیو قاطعانه ضدکانتی است، و در مواضع سیاسی‌اش نیز یک چپ‌گرای رادیکال است (نه فقط دموکراسی پارلمانی، بلکه هم‌چنین «سیاست هویت» مبتنی بر تکرر فرهنگی را علناً رد می‌کند)، اما در سطحی عمیق‌تر، تمایزی که او میان

نظام معرفتِ ایجابی و محصل از وجود و عرصه کاملاً متفاوتِ رخداد-حقیقت قایل می‌شود، تمایزی کانتی باقی می‌ماند: آیا وقتی او بر این نکته تأکید می‌کند که از منظر معرفت، هیچ رخدادی در کار نیست — یعنی، ردپاهای رخداد را صرفاً آن کسانی می‌توانند به‌عنوان نشانه‌ها [ی حقیقت] تشخیص دهند که از قبل درگیر و دست‌اندرکار حمایت از رخداد بوده باشند — به‌واقع با این کار در حال تکرار تلقی کانتی از نشانه‌هایی نیست که خبر از واقعیت نومنال آزادی می‌دهند آن‌هم بی‌آن‌که ایجاباً اثبات‌اش کنند (هم‌چون شوروشوق برای انقلاب فرانسه)؟

کثرت محض نامنسجم بدیو همان امر واقعیِ لاکان در مقام نه‌همه است، همان چیزی که توسط «حالت یک وضعیت» وحدت می‌یابد، ثبت و حک می‌شود، تبیین می‌شود، و به یک ساختار منسجم بدل می‌گردد، همان‌ای که مقدم بر ترکیب استعلایی کانت است. استحاله امرِ کثیر محض به حالتِ اشیاء و امور با ترکیب استعلایی کانت، که بر سازنده واقعیت است، مطابقت می‌کند. در کانت، نظم واقعیت به دو طریق تهدید/ محدود می‌شود: از طریق «تعارضات ریاضیاتی» — یعنی، از طریق شکست ذاتی ترکیب استعلایی، همان شکاف میان دریافت (apprehension) و درک [منسجم] (comprehension)، همان تأخیر موجود بین دومی و اولی (نزد بدیو، حفره هستی‌شناختی و مازاد همبسته آن، یعنی مازاد نمایش بر بازنمایی، که عملکرد عادی یک حالتِ اشیاء و امور را تهدید می‌کند) — و، ثانیاً، از طریق «تعارضات دینامیک یا پویشی» — یعنی از پی دخالتِ نوعی نظام سراپا متفاوت، نظامِ غایاتِ نومنال و اخلاقی نهفته در آزادی عقلانی (در بدیو، رخداد-حقیقت). پس مگر نه این‌که در کانت، چنان‌که در بدیو، فضای آزادی توسط مازاد و عدم‌انسجامِ نظم هستی‌شناختی گشوده می‌شود؟

کانتیانیسم بدیو دقیقاً در نحوه حدزدن او بر پهنه حقیقت، قابل تشخیص است: گرچه حقیقت در مقام حقیقت یک وضعیت جهان‌شمول و ضروری

است، اما قادر نیست کلِ یک وضعیت را بنامد، بلکه فقط به منزله تلاشِ نامتناهی و بی‌وقفه برای تشخیص ردپاهای رخداد-حقیقت در یک وضعیت است که می‌تواند موجودیت داشته باشد، تلاشی دقیقاً شبیه تلاش اخلاقیِ نامتناهیِ کانتی. همین‌که حقیقت تظاهر به درک / نامیدنِ کلِ وضعیت کند، کارمان به فاجعه استالینسم یا انقلاب فرهنگی مائوئیستی، به همراه غیظ و جنون «توتالیتِر» و ویرانگرِ تمام‌عیارشان، می‌کشد. این اضافه یا مازاد نام‌ناپذیر، که برای همیشه در برابر نامیده‌شدن در یک وضعیت مقاومت می‌کند، نزد بدیو، دقیقاً در هر یک از چهار «حوزه ژنریک» حقیقت مشخص شده است: جماعت (community) در سیاست، کیف جنسی در عشق، و غیره. لیکن از منظر لاکانی، این هسته مقاوم در برابر نامیدن، در قالب یک «فانتزی بنیادین» ساختار یافته است — یعنی، این همان هسته کیف است، و کاری که یک کنش اصیل می‌کند به واقع دست‌بردن و دخالت در این هسته است. پس، به بیانی موجز، از نظر لاکان، نفسِ کنش اصیل در بُعد سلبی‌اش، یعنی کنش در مقام امر واقعیِ یک «ابژه» مقدم بر نامیدن، همان چیزی است که نهایتاً نام‌ناپذیر است. همین‌جاست که می‌توان اهمیت و وزن حیاتی تمایز لاکانی میان کنش به مثابه یک ابژه، به مثابه نوعی ژست سلبیِ عدم پیوستگی، و نامیدنِ کنش در متن یک رویه-حقیقتِ ایجابی را مشاهده کرد. به همین دلیل، بهتر است از این تز لاکانی دست برداریم و ادامه‌اش دهیم که «حقیقت واجد ساختار یک داستان است»: حقیقت محکوم است به این‌که یک داستان باقی بماند، آن‌هم از این حیث که امر واقعیِ نام‌ناپذیر از چنگ‌اش می‌گریزد.

مترجم: امید مهرگان

این مقاله ترجمه‌ای است از فصل سوم کتاب زیر:

Slavoj Zizek, *The Ticklish Subject: the absent core of political ontology*. Verso edition. 1998.

مآخذ:

1. F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, ed. K.F.A. Schelling: Cotta 1856-61, vol. VIII, p.600.
2. Alain Badiou, *L'etre et evenement*, paris: Editions du Seuil 1988.
3. Badiou, *L'etre et evenement*, p. 25.
4. Badiou, *L'etre et evenement*, p. 202.
5. Ibid., p. 224.
6. Ibid., p. 29.
7. See Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris: Presses Universitaires de France 1997.
8. Romans 7: 7 to 7: 18 (quoted from *The Holy Bible: New Revised Standard Version*, Nashville, TN: Thomas Nelson Publishers 1990).
9. Jacques Lacan, *The ethics of Psychoanalysis*, London: Routledge 1992, pp.83-4.
10. Ibid., p. 84.
11. See Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, New York: Norton 1979, pp. 197-8.
12. Jaques Lacan, *The Seminar, Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*, New York: Norton 1991, pp. 231-2.
13. See Lacan, *Ecrits: A Selection*, p. 300.
14. Alain Badiou, *L'etre et evenement*, pp. 472-4.

لاکان - او در چه نقطه‌ای هگلی است؟

نشیء هگلی

میشل فوکو زمانی چنین عنوان کرد که فلسفه به معنای دقیق کلمه را می‌توان 'ضد افلاطون‌گرا' قلمداد کرد. همهٔ فلاسفه، در رأس آنان ارسطو، طرح‌های‌شان را بر مبنای فاصله‌گرفتن خویش از افلاطون تعریف کرده‌اند، آن‌هم دقیقاً بدین خاطر که افلاطون متفکری بود که فعالیت‌اش قلمرو فلسفه را تحدید و مشخص می‌کرد [dégage]. به همین نحو، می‌توان گفت که در دو قرن گذشته نیز گسستن [un prise de distance] از هگل، تجسم هیولای 'پان‌لوجیسیسم' (panlogicism)* (وساطت دیالکتیکی تام واقعیت، انحلال کامل واقعیت در حرکت قائم به ذات ایده) خطوط فلسفه را مشخص می‌کند. در مقابل این 'هیولا'، تلاش‌های متعددی این نکته را تأیید و تصدیق کرده‌اند که، از قرار معلوم، عنصری وجود دارد که تن به وساطت مفهوم نمی‌دهد، این تلاش‌ها همان ژست و حرکتی است که از پیش در سه جریان فکری و قطب مقابل [renversements] بزرگ مابعد هگلی قابل تشخیص است، جریان‌هایی که به نام مغاک غیرعقلانی اراده (شلینگ)، پارادوکس وجود فرد (کیرکگور) و فرایندهای مولد حیات (مارکس) با مطلق‌گرایی ایده به مخالفت برخاستند.

*. فروکاستن همه‌چیز به رابطهٔ مفهومی و منطقی، به نحوی که جایی برای امور حادث و تجربی نیست و نظامی منطقی که همه‌چیز را در خود حل می‌کند و توضیح می‌دهد.

حتی شارحان و مفسرانی که نظری مساعدتر به هگل دارند، به‌رغم این‌که نظراتشان با او یکسان فرض می‌شود، تجاوز از حد و مرزی را که بر سازنده معرفت مطلق است، روانی دارند. از همین‌رو، ژان هیپولیت بر این نظر اصرار می‌ورزد که سنت مابعد‌هگلی به ما اجازه می‌دهد تا از وجود فرایند تاریخی‌زمانی و گشودگی تام و تمام آن سخن بگوییم، فرایندی که از طریق نوعی تکرار توخالی تحقق می‌یابد، و بدین‌سان است که این سنت چارچوب هگلی پیشرفت عقل را ویران می‌کند... به بیان ساده، هر یک از این روابط با نظام هگلی همواره رابطه‌ای است مبتنی بر نوعی 'خوب می‌دانم، ولی با این وجود [*je sais bien, mais quand meme*]' : به‌خوبی می‌دانیم که هگل خصلت اساساً آنتاگونیستی و مبتنی بر تضاد و تخصیص کنش‌ها، مرکز‌زدایی از سوژه و از این قبیل را تصدیق می‌کند، ولی با این وجود... در خود میانجی‌گری ایده مطلق که در پایان کار همه زخم‌ها را بخیه می‌زند، سرانجام بر این تقسیم و شکاف غلبه می‌شود. موضع معرفت مطلق، یا مصالحه و سازش نهایی، در این‌جا ایفاگر نقش شیء هگلی است: هیولایی که هم خوفناک است و هم مسخره، هیولایی که حفظ اندکی فاصله از آن بهترین کار ممکن است، چیزی که در آن واحد ناممکن است (معرفت مطلق مسلماً دست‌نیافتنی است، ایده‌آلی تحقق‌ناپذیر) و ممنوع (باید از معرفت مطلق دوری جست، زیرا این معرفت می‌تواند از طریق حرکت قائم به ذات مفهوم، غنای حیات را به‌تمامی بخشکاند). به بیان دیگر، هرگونه تلاشی در جهت تعریف جایگاه خویش در عرصه نفوذ اندیشه هگل مستلزم نوعی موضع مبنی بر انسداد یکی‌شدن (identification) است شیء همواره باید قربانی شود...

از نظر ما، این چهره از هگل در مقام 'پان‌لوجیسیست' (panlogist)، کسی که جوهر سرزنده امر خاص را نابود می‌کند و می‌خشکاند، معادل با امر واقعی نقادان او است، 'واقعی' به معنای لاکانی کلمه: ساختن و تفسیر موضعی که عملاً وجود ندارد (هیولایی که با خود هگل هیچ رابطه‌ای

ندارد)، موضعی که اما، با این همه، باید آن را پیش فرض قرار دهیم به منظور این که بتوانیم رجوع منفی مان به دیگری، به بیان دقیق تر، تلاش مان برای فاصله گیری از دیگری را توجیه کنیم. احساس خوف و دهشت مابعد هگلی ها در برابر هیولای معرفت مطلق از کجا ناشی می شود؟ این ساختن و تفسیر خیال بافانه (fantasmatic) چه چیزی را به میانجی حضور مسحور کننده اش پنهان می کند؟ پاسخ این است: یک حفره، یک خلأ. بهترین راه برای تشخیص و بازشناسی این حفره خوانش هگل به یاری لاکان است، یا به بیان بهتر، خوانش هگل برحسب پروبلماتیک لاکانی یعنی فقدان موجود در دیگری، یعنی همان خلأ تروماتیک که فرایند دلالتگری (signification) خود را در تقابل با آن صورت بندی می کند. از این منظر، به نظر می رسد که معرفت مطلق نامی هگلی برای تجربه حضور فقدان در دیگری است که لاکان در توصیف خویش از پاسه (passé)* یعنی لحظه نهایی فرایند روان کاوی، خطوط کلی آن را ترسیم کرد. یعنی لحظه نهایی فرایند روان کاوی، تجربه فقدان در دیگری. اگر، بنا بر فرمول معروف لاکان، ساد حقیقت کانت را به ما عرضه می کند،^۲ پس لاکان خود به ما رخصت می دهد تا به سراغ آن شبکه اولیه ای رویم که کل حرکت دیالکتیک هگلی را در خود خلاصه می کند: کانت به همراه ساد، هگل به همراه لاکان. در این صورت، این رابطه میان هگل و لاکان حاکی از چیست؟

امروزه، قضایا روشن به نظر می رسد: اگرچه هیچ کسی منکر این امر نمی شود که لاکان تا حد معینی وامدار هگل است، با این حال چنین استدلال می شود که کل ارجاعات به هگل [در آثار لاکان] منحصر به برخی وام های نظری مشخص است، و به یک دوره مشخص و معلوم از کار لاکان محدود

*. مربوط به لحظه پایان جلسه بیمار با روان کاو که در روان کاوی رایج فرویدی حدوداً ۵۰ دقیقه بوده اما لاکان آن را تابع نظر خود روان کاو ساخت.

می‌شود. بین اواخر دهه ۱۹۴۰ و اوایل دهه ۱۹۵۰، لاکان می‌کوشید تا فرایند روان‌کاوی را برحسب نوعی منطق بین‌الذهانی بازشناسی میل و/ یا میل به بازشناسی صورت‌بندی کند. حتی در این مرحله او نیز مراقب بود تا فاصله خویش را از انسداد نظام هگلی حفظ کند، یعنی از نوعی معرفت مطلق که به ایده‌آل دست‌نیافتنی یک گفتار کاملاً همگون و یک‌دست گره خورده بود، گفتاری کامل و محصور در خود. بعدها، معرفی منطق نه‌همه [pas-tout] و مفهوم دیگری خط‌خورده (Ø) این ارجاع اولیه به هگل را بلاموضوع می‌سازد. آیا می‌توان هیچ‌گونه تقابلی را ناسازگارتر از تقابل میان معرفت مطلق هگلی — 'حلقه‌های بسته' — و دیگری خط‌خورده لاکانی — معرفت مطلقاً توخالی — به‌تصور درآورد؟ آیا لاکان یک ضدهگلی تمام عیار نیست؟

اما، ازقضا، بیشترین انتقادات از لاکان بر پایه دین او به هگل است که صورت می‌گیرد: به دلیل نوعی هگل‌گرایی نهانی، لاکان زندانی محوریت فالوس-لوگوس (phallogocentrism) باقی می‌ماند، هگل‌گرایی که گسترش و انتشار متنی (textual dioxemination) را در درون حلقه‌ای غایت‌شناسانه منحصر می‌سازد... لاکانی‌ها نسبت به چنین نقدی می‌توانند، به‌درستی، با تأکیدنهادن بر گسستن لاکان‌گرایی از هگل‌گرایی پاسخ دهند — آن‌ها سخت تلاش می‌کنند تا با تأکید بر این نکته که لاکان یک هگلی نیست و هیچ‌گاه نیز نبوده است، لاکان را نجات دهند. اما وقت آن است تا با نگاهی متفاوت به سراغ این مجادله رویم، آن‌هم با بیان رابطه هگل و لاکان به شیوه‌ای بدیع. از نظر ما، لاکان اساساً هگلی است، ولی بی‌آن‌که از آن آگاه باشد. هگل‌گرایی او بی‌تردید در جایی نیست که انتظار آن می‌رود — به بیان دقیق‌تر، در ارجاعات آشکار او به هگل — بلکه هگل‌گرایی او دقیقاً در آخرین مرحله از تعالیم او نهفته است، در منطق نه‌همه، در تأکیدنهادن بر امر واقعی و فقدان موجود در دیگری. و، متقابلاً، خوانشی از هگل با نظر به لاکان، تصویری جدید از هگل به ما ارائه می‌دهد که از تصور هگل 'پان‌لوجیسیست'، یا

همان تصور عام درباره هگل، به کلی متفاوت است. این خوانش یک هگل مدافع منطق دال (the signifier) را به ما معرفی می‌کند، هگل مدافع یک فرایند خود-مرجع که به مثابه ایجابی‌سازی (positivization) مکرر یک خلأ محوری صورت‌بندی می‌شود.

بدین‌سان، چنین خوانشی بر تعریف این هر دو اصطلاح تأثیر می‌گذارد. این خوانش هگلی را تحدید و مشخص می‌کند [dégageant] که از پس‌مانده‌های پان‌لوجیسیسم و/ یا تاریخی‌گری رها شده است، هگل مدافع منطق دال. در نتیجه، این امکان ایجاد می‌شود تا به روشنی انقلابی‌ترین هسته آموزه لاکانی یعنی فقدان بر سازنده موجود در دیگری را درک کنیم. به همین دلیل است که استدلال ما، اساساً، جدلی (dialogical) است: بسط یک خط فکری ایجابی بدون گنجاندن تزهایی که در تقابل با آن قرار دارند امری ناممکن است، به بیان بهتر، یعنی بدون آن دسته از عقاید رایج و معمول فوق‌الذکر راجع به هگل، عقایدی که در هگل‌گرایی نمونه تمام‌عیار 'امپریالیسم عقل' را می‌بینند، نظام محصور و بسته که در آن حرکت قائم به ذات مفهوم همه تفاوت‌ها و هرگونه پخش و گسترش فرایند مادی را نفی و رفع می‌کند. در لاکان نیز می‌توان چنین عقایدی را یافت، اما آن‌ها با مفهوم و برداشتی دیگر از هگل همراهند که در اظهارات صریح لاکان درباره هگل یافت نمی‌شود - به همین دلیل ما بخش غالب این عبارات را نادیده می‌گیریم. در نظر ما، لاکان نمی‌داند که او در چه نقطه‌ای هگلی است^۱، چرا که خوانش او از هگل در متن سنت کوژو و هیپولیت جای می‌گیرد.^۲ بنابراین ضروری خواهد بود، برای صورت‌بندی ارتباط میان دیالکتیک و منطق دال، عجلتاً هرگونه ارجاع صریح لاکان به هگل را در کرشه قرار دهیم. [...]

سه مرحله امر نمادین

تنها پس از وضوح بخشیدن به رابطه میان دیالکتیک هگلی و منطق دال است که می‌توانیم جایگاه 'هگل‌گرایی' در اندیشه لاکان را مشخص کنیم. برای مثال می‌توان سه مرحله متوالی از پیشرفت مفهوم امر نمادین در لاکان را در نظر گرفت.

مرحله نخست، یعنی مرحله نگارش 'کارکرد و عرصه کلام (Speech) و زبان در روان‌کاوی'^۴ بر بُعد بین‌الذهانی کلام تأکید می‌نهد: کلام در مقام رسانهٔ بازشناسی میل. مضامین غالب و مسلط در این مرحله همانا نمادین‌شدن به مثابهٔ تاریخی‌شدن (historicization) و تحقق نمادین‌اند: سیمپتوم‌ها (علائم بیماری) و تروماها (آسیب‌ها)، مکان‌هایی سفید و توخالی‌اند که در جهان نمادین سوژه غیرقابل تاریخی‌شدن‌اند. بدین‌سان، روان‌کاوی این ردپاهای تروماتیک را 'در حوزهٔ امر نمادین معنا می‌کند'، و با اعطای نوعی معنا یا دلالت به این نشانه‌ها به نحوی پس‌نگر، یعنی پس از وقوع‌شان، آن‌ها را در جهان نمادین ادغام می‌کند. در این‌جا اساساً نوعی مفهوم و برداشت پدیدارشناختی از زبان، که نزدیک به برداشت مرلوپونتی است، حفظ می‌شود: غایت روان‌کاوی همانا تولید بازشناسی میل از راه 'کلام کامل' است، یعنی ادغام میل در دل جهان دلالت و معنا. به شیوه‌ای نوعاً پدیدارشناختی، نظم کلام با نظم دلالت‌گری یکسان تلقی می‌شود، و تحلیل روان‌کاوی نیز خود در این سطح عمل می‌کند: 'کل تجربهٔ تحلیل روان‌کاوانه نوعی تجربهٔ دلالت‌گری است.'^۵

مرحلهٔ دوم، که شاهد مثال آن تفسیر 'نامهٔ ربوده‌شده' است، از جهاتی مکمل مرحلهٔ نخست محسوب می‌شود، درست به همان شکل که زبان مکمل کلام است. این مرحله بر نظم دلالت‌گر (signifying) در مقام (نظم) یک ساختار بسته، مبتنی بر تفاوت (differential) و هم‌زمان (synchronous) تأکید

گذاشته می‌شود: ساختار دلالت‌گر به مثابه نوعی 'اتوماتیسم' بی‌معنا عمل می‌کند که سوژه تابع و منقاد آن است. از این‌رو نظم در - زمانی (diachronic) کلام و دلالت‌گری توسط نوعی اتوماتیسم بی‌معنا* و دلالت‌گر هدایت می‌شود، توسط یک بازی افتراقی و صوری‌شونده که تأثیر و جلوه معنا را تولید می‌کند. این ساختار که 'بازی را به جریان می‌اندازد' توسط رابطه خیالی پنهان می‌شود - رابطه‌ای که در این‌جا در سطح 'شمای L' قرار دارد:۶

البته، ما به اهمیت این پُر کردن‌های (Prägung) خیالی واقفیم، یعنی اهمیت آن‌ها در متن آن دوشاخه‌شدن‌های (partializations) بدیل نمادین که ظاهر زنجیره نمادین را بدان عطا می‌کنند. اما ما بر این باوریم که این قانون ویژه و خاص آن زنجیره است که اثرات و جلوه‌های روان‌کاوانه را هدایت می‌کند، همان جلوه‌هایی که برای سوژه تعیین‌کننده‌اند: نظیر سلب‌کردن [Verwerfung]، سرکوب [Verdrängung]، انکار [Verneinung] - همراه با این تأکید بجا که این جلوه‌ها چنان وفادارانه جابه‌جایی [Einstellung] دال را دنبال می‌کنند که عامل‌های خیالی، علی‌رغم لختی و سکون‌شان، در این فرایند صرفاً به مثابه سایه‌ها و بازتاب‌ها ظاهر می‌شوند.۷

اگر مرحله نخست 'پدیدارشناسانه' بود، این مرحله بیشتر 'ساخت‌گرا' است. مشکل این مرحله دوم آن است که سوژه - تا جایی که این سوژه، سوژه دال و غیرقابل تقلیل به من (ego) خیالی است - به نحو ریشه‌ای غیرقابل‌اندیشیدن [impensable] است: از یک‌سو، سروکار ما با من خیالی است، یعنی محل کوری و کج‌فهمی، یا به بیان بهتر، محل محور $a-a'$ ؛ از سوی دیگر، سوژه‌ای که تماماً

*. در عبارت فوق واژه معنا به مفهوم وجودی و باطنی معنا اشاره دارد در تقابل با معنا به مفهوم ساخت‌گرایانه.

تحت انقیاد ساختار است، سوژه‌ای که بدون هیچ بازمانده‌ای از خودپیکانه و در این مفهوم خاص سوژه‌زدایی (de-subjectivized) شده است:

به‌کارافتادن کارکرد نمادین در ریشه‌ای‌ترین و مطلق‌ترین کاربرد آن در نهایت به لغو و امحای کنش فرد می‌انجامد، آن‌هم به‌نحوی چنان کامل که به همین شیوه رابطه تراژیک فرد با جهان نیز حذف می‌شود... سوژه در بطن جریان رخدادها و عملکرد عقل، از همان حرکت نخست خود را چیزی بیش از یک مهره ناچیز نمی‌داند که به‌زور به درون این سیستم رانده شده است، و از هرگونه مشارکت حقیقتاً دراماتیک، و در نتیجه تراژیک، در تحقق حقیقت حذف شده است.^۸

سوژه‌ای که خود را به‌تمامی از محور $a-\bar{a}$ آزاد می‌کند و یکسره خود را در دیگری تحقق می‌بخشد، سوژه‌ای که تحقق‌بخشیدن نمادین خود را به‌مثابه سوژه‌ای بدون من، بدون کوری خیالی به انجام می‌رساند، به‌یک‌باره و به‌نحوی ریشه‌ای سوژه‌زدایی خواهد شد، و به‌سویه‌ای در عملکرد ماشین نمادین، یعنی همان 'ساختار بدون سوژه'، فروکاسته می‌شود. این نکته را باید دریافت، که مرحله سوم بی‌تردید نوعی 'ترکیب' دو مرحله اول نیست، یعنی ترکیبی از منظر پدیدارشناختی کلام و منظر ساخت‌گرای زبان؛ این دو مرحله خود از پیش مکمل یکدیگراند، دو نسخه از یک دستگاه نظری واحد. مرحله سوم باید از این دستگاه مشترک بگسلد، از این رابطه مکمل کلامی که با دلالت‌گری و ساختاری خودبسنده پرشده است، [گسستی که باید] با برنهادن یک دیگری خط‌خورده، ناقص، 'نه‌همه'، یک دیگری که در برابر نوعی خلأ صورت‌بندی شده است، یک دیگری که در درون خود حامل یک هسته نمادین‌ناشدنی و *ex-timate** است. تنها با

*. واژه‌ای جعل‌شده از سوی لاکان که نمی‌توان برای آن معادل دقیقی یافت. این واژه که با

بسط مفهوم دیگری خط‌خورده (Ø) است که می‌توان به فهم سوژه دال (\$) نایل شد: اگر دیگری ترک‌خورده نیست، اگر دیگری یک ترکیب و آرایه (array) کامل است، یگانه رابطه ممکن سوژه با ساختار، رابطه از خود بیگانگی تام است، رابطه نوعی انقیاد (subjection) بدون باقی‌مانده؛ اما فقدان موجود در دیگری بدان معناست که بازمانده‌ای در کار است، یعنی یک ته‌مانده ادغام‌ناپذیر در دیگری، یا همان *objet a*، و سوژه فقط تا جایی می‌تواند از بیگانگی تام پرهیز کند که خود را به‌مثابه همبسته این پس‌مانده برنهد: \$◊a. در این معناست که می‌توانیم سوژه‌ای را تصور کنیم که از من (ego) یعنی از مکان کج‌فهمی خیالی متمایز است: سوژه‌ای که در 'فرایند بدون سوژه'ی ترتیب و ترکیب ساختاری از دست نمی‌رود.

می‌توان با شروع از پرسش میل نیز به همین پیوند مفهومی تقرب جست: دیگری خط‌خورده به معنی یک دیگری است که صرفاً نوعی ماشین بی‌نام و عملکرد خودکار مرتب‌سازی ساختاری نیست، بلکه بیشتر یک دیگری میل‌گر (desiring) است، یک دیگری که فاقد ابژه-علت میل است، یک دیگری که چیزی از سوژه می‌خواهد ('Che vuoi?').* می‌توان گفت که سوژه دال تا آن‌جا وجود دارد (ex-sist) که این پرسش به‌مثابه ساحتی در دیگری دوام آورد (insist) — آن‌هم نه به‌منزله پرسش سوژه‌ای که با معمای دیگری مواجه شده است، بلکه بیشتر به‌منزله پرسشی که از خود دیگری سربرمی‌آورد.

جایابی ex (بیرون) به‌عوض in (درون) در کلمه intimate ساخته شده است گویای ساختار سوژه بشری است که در آن هسته اصلی و درونی‌ترین حقیقت سوژه در بیرون آن قرار دارد. Extimate در واقع بیان‌گر ساختار ناخودآگاه است، یعنی همان حقایق و امیالی که می‌دانیم اما نمی‌دانیم که می‌دانیم، حقایقی که جوهر اصلی ما را تعریف می‌کنند لیکن در مقام حقیقت و جوهر باطنی ما بیرون از مايند. لازم به ذکر است که واژه intimate نیز به معنای امری درونی و صمیمی است.

*. فعل فرانسوی به معنی چه می‌خواهی؟

در نگاه نخست، ممکن است چنین به نظر رسد که ارجاع لاکانی به هگل اساساً به مرحلهٔ اول محدود می‌شود، یعنی به مضامین این مرحله درباب نمادین شدن به مثابهٔ تاریخی شدن، ادغام شدن در دل جهان نمادین و از این قبیل. در تمام طول این دوره، خوانش لاکانی از متن هگلی به 'میانجی‌گری' کوژو و هیپولیت تحقق می‌یابد، و مضامین غالب این دوره نیز همان مبارزه و آشتی نهایی در متن رسانهٔ بازشناسی بین‌الذهانی‌اند که خود چیزی جز کلام نیست. دست‌یابی به تحقق نمادین، از میان رفتن علامت بیماری یا سیمپتوم، ادغام هرگونه هستهٔ تروماتیک و آسیب‌زا در دل جهان نمادین، این لحظه نهایی و ایده‌آل یعنی وقتی که سوژه سرانجام از تیرگی و ابهام خیالی آزاد می‌شود، وقتی نقاط خالی و سفید تاریخ سوژه به لطف 'کلام کامل' [parole pleine] پر می‌شوند [comblés]، وقتی تنش میان 'سوژه' و 'جوهر' سرانجام به یاری این کلام حل می‌شود، کلامی که در آن سوژه قادر است تا مسئولیت میل خویش را به عهده گیرد، و از این قبیل — آیا این امکان وجود ندارد تا این وضعیت پُری و وفور را به مثابهٔ نسخه‌ای روان‌کاوانه از 'معرفت مطلق' هگلی تصدیق کنیم: یک دیگری خط‌خورده، بدون علامت بیماری یا سیمپتوم، بدون فقدان، بدون هسته تروماتیک؟ — از این رو به نظر می‌رسد که، با معرفی یک دیگری خط‌خورده، هرگونه ارجاع سراسر به هگل دست‌کم به عقب یعنی به پس‌زمینه رانده می‌شود: دیگری خط‌خورده دقیقاً به معنی ناممکن بودن برسازندهٔ یک معرفت مطلق است، ناممکن بودن دست‌یابی به تحقق نمادین، زیرا نوعی خلأ وجود دارد، نوعی فقدان دال [un manque du signifiant] که حرکت نمادین شدن را همراهی می‌کند، یا بهتر است بگوییم، در سطحی دیگر، زیرا نوعی بی‌معنایی [il y a un non sens] وجود دارد یک بی‌معنا که ضرورتاً به مجرد وقوع معنا [l'avènement du sens] ظاهر می‌شود. بدین‌سان عرصهٔ مفهومی مرحلهٔ سوم لاکان، عرصه‌ای از دیگری است که از هر سو در برابر دسترسی به 'معنای نمادین' مقاومت می‌کند، یک دیگری که توسط نوعی هستهٔ فرضی (hypothetical) متعلق به یک واقعی ناممکن تهی شده است، امری که

لختی و سکون آن راه دیالکتیکی شدن، راه 'تعالی' در و از طریق نماد را مسدود می‌کند - در یک کلام، یک دیگری ضد هگلی تمام‌عیار.

خنثی کردن

پیش از آن‌که با عجله‌ای بیش از حد مقهور این تصویر اغواکننده از یک لاکان ضدهگلی شویم، شایسته است تا منطق این سه مرحله از آموزه لاکانی را بسط دهیم. این عمل را می‌توان در قالب چندین چارچوب [par plusieurs biais] انجام داد. به‌طور مثال، این امکان وجود دارد تا نشان دهیم که هر یک از این سه مرحله متناظر با مفهوم و برداشتی خاص از پایان فرایند تحلیل روانی است: ۱- تحقق نمادین، موفقیت در تاریخی کردن علایم یا سیمپتوم‌ها؛ ۲- تجربه/ختگی نمادین ('سرکوب آغازین') به‌مثابه بُعدی که برای سوژه امکان دسترسی به میل‌اش را با رجوع به ساحت دیگری فراهم می‌کند؛ ۳- پیمودن [یا درنوردیدن] فانتزی، فقدان ابره‌ای که حفره دیگری را پُر و مسدود می‌کند. با این وجود، انتخاب ارجح در مورد یک چارچوب (determinant) انتخاب 'رانه مرگ' است: آن‌هم به این دلیل ساده که پیوند میان 'رانه مرگ' و نظم نمادین - با توجه به ثابت‌ماندن سایر اجزاء نظریه لاکانی - در هر یک از این مراحل به شیوه‌ای متفاوت صورت‌بندی می‌شود:

این پیوند در مرحله 'هگلی-پدیدارشناختی' به‌منزله شکل دیگری از مضمون هگلی 'کلمه درمقام قاتل شیء' عمل می‌کند: کلمه و نماد، یک انعکاس، جایگزین یا بازنمایی صاف و ساده از شیء نیست؛ کلمه خود شیء است، به‌بیان بهتر، شیء درمقام مفهوم خود که در شکل یک کلمه وجود دارد، تعالی‌یافته (aufgehoben) و هم‌زمان سرکوب و درونی می‌شود:

به‌خاطر آورید که هگل درباره مفهوم چه می‌گوید - مفهوم همان زمان شیء است. بی‌تردید، مفهوم معادل با شیء آن‌طور که هست، نیست،

آن‌هم به این دلیل ساده که مفهوم همواره آن‌جایی است که شیء نیست، مفهوم آن‌جاست تا جایگزین شیء شود... چه چیزی از شیء است که می‌تواند آن‌جا باشد؟ نه شکل شیء، نه واقعیت آن، زیرا، در وضعیت واقعاً موجود، همه جاها اشغال شده است. هگل این نکته را با دقت تمام بیان می‌کند — مفهوم آن چیزی است که سبب می‌شود تا شیء آن‌جا باشد، در حالی که، در تمام مدت، آن‌جا نیست.

این اینهمانی (identity) در تفاوت، که معرف رابطه مفهوم با شیء است، آن چیزی است که در عین حال شیء را شیء و امر واقع را نمادین می‌سازد...^۹

بدین‌سان 'رانه مرگ' مظهر نابودی شیء در واقعیت بی‌واسطه و جسمانی (corporeal) آن در پی نمادین‌شدن است: شیء بیشتر در نماد خود حضور دارد تا در واقعیت بی‌واسطه‌اش. وحدت شیء، همان خصلتی که شیء را شیء می‌سازد، در رابطه با واقعیت خود شیء مرکز‌زدایی می‌شود: شیء باید در واقعیت‌اش 'بمیرد'، تا بتواند از طریق پیمودنِ نماد خود، به وحدت مفهوم‌اش برسد.

در مرحله بعد یعنی مرحله 'ساخت‌گرا'، 'رانه مرگ' با نظم نمادین یک‌سان تلقی می‌شود، یعنی تا آن‌جایی که رانه مرگ ورای تجربه خیالی سوژه، یا به بیان بهتر، 'ورای اصل لذت' قوانین خاص خود را دنبال می‌کند — مکانیزمی که، از طریق اتوماتیسم‌اش، توازن سوژه و تعادل درونی (homeostasis) خیالی را متلاشی کرده و برهم می‌زند. نظم نمادین:

همان نظم لیبیدویی (شهوانی) نیست که در آن من (ego) به همراه همه رانه‌ها جای می‌گیرد. نظم نمادین به ورای اصل لذت، به ورای مرزهای حیات می‌گراید، و به همین دلیل است که فروید آن را با غریزه مرگ یک‌سان می‌انگارد... نظم لیبیدویی (شهوانی)، نظمی که دربرگیرنده کل

قلمرو خیالی و شامل ساختار من است، نظم نمادین را پس می‌زند. و
گریزه مرگ صرفاً نقابی است برای نظم نمادین...^{۱۰}

در مرحله سوم، مرحله‌ای که در آن لاکان تأکید را بر امر واقعی به مثابه هسته ناممکن / غیرقابل نمادین‌شدن می‌گذارد، 'رانه مرگ' به نامی بدل می‌شود برای آن چیزی که، به بیان ساد، شکل 'مرگ ثانوی' را به خود می‌گیرد: مرگ نمادین، نابودی شبکه دلالت‌گر، نابودی متنی که سوژه در آن جای گرفته و ثبت می‌شود، متنی که واقعیت از طریق آن تاریخی می‌شود - نام آن چیزی که، در تجربه روان‌پریشی، به مثابه 'پایان جهان'، به مثابه غروب و فروریختن جهان نمادین هویدا می‌شود.^{۱۱} به بیانی دیگر، 'رانه مرگ' معرف آن امکان غیرتاریخی است که فرایند نمادین‌کردن / تاریخی‌کردن دربرگیرنده و نمایش‌دهنده آن است: امکان محو ریشه‌ای رانه مرگ.

مفهوم فرویدی‌ای که به بهترین شکل این عمل نابودی را مشخص می‌کند، مفهوم خنثی‌کردن (*das Ungeschehenmachen*) است، 'مفهومی که در آن یک عمل توسط عملی دیگر حذف می‌شود، به نحوی که گویی هیچ‌یک از این دو کنش رخ نداده است'^{۱۲}، یا باز هم به بیان ساده‌تر، لغو و خنثی‌کردن معطوف به گذشته. و اما این امر چیزی بیش از یک تصادف و اتفاق است که در آثار هگل نیز با همین اصطلاح مواجه می‌شویم، کسی که *das Ungeschehenmachen* را به مثابه حد اعلای قدرت روح تعریف می‌کند.^{۱۳} این قدرت 'واساختن و خنثی‌کردن [*défaire*]' گذشته فقط در سطح نمادین قابل درک است: گذشته در حیات بی‌واسطه و در مدار خویش، صرفاً گذشته است و در این مقام مسلم و بی‌چون و چرا؛ اما زمانی که آدمی در سطح تاریخ به منزله متن مستقر شود، یعنی شبکه ردها و نشانه‌های نمادین، آن‌گاه می‌تواند آن‌چه را که قبلاً رخ داده است به عقب ببرد، یا این‌که گذشته را پاک کند. بدین‌سان آدمی قادر است خنثی‌کردن، این

بالاترین تجلی امر منفی، را به مثابه روایتِ هگلی 'رانه مرگ' درک کند: این اصطلاح در دم و دستگاه هگلی عنصری عَرَضی یا حاشیه‌ای نیست، بلکه بیشتر معرفِ سویه حیاتیِ فرایند دیالکتیکی است، آن سویه به اصطلاح 'نفی' در نفی، وارونه شدن [و استحاله] 'آنتی‌تز' به 'سنتز': 'آشتی و مصالحه‌ای' که درخور نام سنتز است، نوعی پشت‌سر گذاشتن یا تعلیق (هرچند 'دیالکتیکی') انقطاع (Scission) در سطحی بالاتر نیست، بلکه یک وارونه و صورت معکوس معطوف به گذشته است، یعنی این که اساساً هیچ‌گونه انقطاعی هرگز در کار نبوده است — 'سنتز' این انقطاع را به نحو معطوف به گذشته ملغاً می‌کند. این گونه است که باید این قطعه غامض اما حیاتی از دایره‌المعارف هگل را فهمید:

تحقق یافتن قصد نامتناهی عبارت است از نفی و رفع این توهم که این قصد هنوز تحقق نیافته است.^{۱۲}

آدمی نه از طریق دست یافتن به هدف بلکه با اثبات این نکته که از پیش به آن دست یافته است، هدف را تحقق می‌بخشد، حتی وقتی که شیوه حصول این هدف از نظر پنهان است. به هنگام پیشروی، آدمی هنوز به آن جا [به مقصد] نرسیده بود، لیکن به ناگهان [چنین می‌نماید که گویی] تمام مدت آن جا بوده است — 'خیلی زود' ناگهان بدل به 'خیلی دیر' می‌شود، آن هم بدون تشخیص لحظه دقیق تبدیل آن‌ها. از این رو کل ماجرا حاوی ساختار قرار ملاقات از دست رفته است: در طول راه، حقیقت، حقیقتی که ما هنوز بدان نایل نشده‌ایم، هم‌چون شبحی ما را به پیش می‌راند، و به ما وعده می‌دهد که در انتهای مسیر در انتظارمان است؛ اما ناگهان درمی‌یابیم که ما همواره از پیش در [قلمرو] حقیقت به سر می‌بردیم. این مازاد و اضافه (surplus) پارادوکسیکال که می‌لغزد و از کف می‌رود، که در این مواجهه و ملاقات از دست رفته 'لحظه مغتنم' خود را به مثابه 'امری محال' عیان می‌کند،

البته همان *objet a* است: نمود نابی که ما را به جانب حقیقت می‌راند، درست تا لحظه‌ای که ناگهان در پس ما ظاهر می‌شود، [به نحوی که گویی] ما پیشاپیش جلوتر از آن به مقصد رسیده‌ایم، یک هستی سراب‌گونه که واجد 'زمان راستین' خود نیست، و فقط همواره در فاصله بین 'خیلی زود' و 'خیلی دیر' برجا می‌ماند.

مترجم: جواد گنجی

این مقاله ترجمه‌ای است از فصلی از کتاب زیر:

S. Zizek, *Interrogating the Real*, Continuum Edetion, 2005.

مأخذ:

1. Octave Mannoni. *Perversion and the Social Relation*, ed. Molly Anne Rothenberg, Dennis A. Foster and Slavoj Zizek, Durham, Duke University Press, 2003 , pp. 68-92.
2. Jacques Lacan, 'Kant avec Sade' , in *Écrits II*, Paris, Éditions du Seuil, 1966, p.244.
3. See Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the 'Phenomenology of Spirit'*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1969; Jean Hyppolite, *Genesis and structure of Hegel's 'Phenomenology of Spirit'*, Northwestern University Press, 1974 [eds].
4. Jacques Lacan, 'The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis', in *Écrits: A selection*, New York, W.W.Norton, 2002. pp.31-106 [eds].
5. Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954-55*, New York, W.W.Norton. 1988, p. 325.

6. Jacques Lacan , 'On a Ouestion Prior to any Possible Treatment of Psychosis', in *Écrits: A Selection*, p. 183; Siminar II, pp.321-6; The Seminar of Jacques Lacan III: The Psychoses, 1955-56, New York, W.W.Norton, 1993, pp. 13-15.
7. Jacques Lacan , 'Seminar on "The Purloined Letter" ', Johns Hopkins University press, 1988,pp. 8-9.
8. Lacan, *Seminar II*, 168.
9. Jacques Lacan, The Seminar of Jacques Lacan I: Freud's papers on Technique, 1955-54, Cambredge University press, 1988, pp. 242-3.
10. Lacan, *Seminar II*,.p. 326.
11. Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan VII: The Ethics of Psychoanalysis*, 1959-60, London and New York, Routledge, 1992, pp. 209-12 [cds].
12. Sigmmund Freud, 'Inhibitions, Symptoms and Anxiety', in *The penguin Freud Library, 10: On Psychoanalysis*, penguin, 1979, p.274.
13. G.W.F. Hegel, Phnomenology of Spirit, trans. A.V.Miller, Oxford University Press, 1977.p. 402.
14. W.F. Hegel, *The Encyclopedia of Logic: Part I of the Encyclopedia of Phelosophical Scienceec with the Zusätze*, Indianapolis, Hackett, 1991, p. 286.

بخش دوم — سیاست

دموکراسی صوری و ناخرسندی‌های آن

به سوی اخلاق خیال

هتک حرمت ساحت خیال

پاتریشیا های اسمیت* در داستان کوتاهی با عنوان «مایه جنون» قصه‌ای را روایت می‌کند که به واریاسیونی روی موتیف «گورستان مایه دلخوشی» می‌ماند. پنلوپ همسر آقای کریستوفر واگنر به طرزی بیمارگون دل‌بسته حیوانات دست‌آموزی است که در خانه نگه می‌دارد: در باغ پشت خانه، او نمایشگاهی از گربه‌ها و سگ‌های مرده‌اش که مایه دلخوشی‌اش بوده‌اند برپا کرده و داخل‌شان را با کاه و این جور چیزها پر کرده است. خبرنگاران و روزنامه‌نگارانی که از این واقعه شگفت‌آگاهی یافته‌اند پاشنه در خانه را برداشته‌اند تا بتوانند گزارشی از حال و روز او تهیه کنند و صدالبته اگر

*. Patricia Highsmith (1921-1995)، نویسنده شهیر آمریکایی که بیشتر عمرش را در سوئیس و فرانسه گذراند. نخستین و شاید پرآوازه‌ترین رمان او *بیگانگان در ترن* (۱۹۵۰) به دست هیچکاک بدل به فیلمی موفق شد. *آقای ریپلی با استعداد* هم نیز دوبار دست‌مایه فیلم‌سازان نامدار شده است. او در آثار متأخرش به سبک سیاه-جنایی-دلهره‌آور و رسواگر خویش سویه‌ای روان‌کاوانه بخشید و با تیره‌وتار ساختن مرز متزلزل واقعیت و خیال، خوانندگان را با تجربه‌هایی بدیع و هولناک آشنا ساخت. «خودکشی مرموز» و «مایه جنون» از بهترین نمونه‌های آثار این دوره وی است.

بتوانند عکس‌هایی از باغ عجیبش بردارند. کریستوفر با قاطعیت در برابر این‌که به حریم خصوصی خانه‌اش تجاوز کنند مقاومت می‌کند؛ سرانجام اما مجبور می‌شود به تصمیم همسرش تن دهد، گواهی‌دهی بر آن می‌شود تا با بی‌رحمی از زنش انتقام بگیرد. او مخفیانه و با تردستی تندیس مومیایی از معشوقه سابقش، لوئیز، می‌سازد که بدلِ مقابل اصل است و آن را روی نیمکت سنگی میانه باغ می‌گذارد. صبح روز بعد، وقتی پنلوپ خبرنگاران را برای گشت و گذار به باغ می‌برد، تندیس لوئیز را می‌بیند و دچار حمله قلبی می‌شود (او از پیش به این واقعیت تلخ واقف بوده که کریس هیچ‌گاه به وی علاقه نداشته و یگانه عشق زندگی‌اش لوئیز بوده است). پس از آن‌که پنلوپ را به بیمارستان منتقل می‌کنند، کریس تنها در خانه می‌ماند. صبح فردا پیکر بی‌جان‌ش را در باغ پیدا می‌کنند — خشک و بی‌روح مثل یک عروسک در آغوش معشوقه‌اش لوئیز. فضای خیالی که وقایع داستان بر حول آن سامان می‌یابد، بی‌گمان به پنلوپ تعلق دارد نه کریس: فضای باغ، عالم خیال حیوانات خانگی خشک‌شده، ساحتی است که در آن پنلوپ آخرین ناکامی زندگی زناشویی‌اش را تجربه می‌کند. بی‌رحمی شتابزده و نسنجیده اقدام کریستوفر این است که در این فضای خیال درست همان شیئی را وارد می‌کند که باید از آن بیرون بگذارد، شیئی که حضورش به فروپاشی این خیال می‌انجامد: تندیس زن دیگری که تجسم شکست کریس و پنلوپ در روابط جنسی‌شان است. حاصل اقدام کریستوفر، بی‌گمان، ازدست‌رفتن سلامت پنلوپ است: با این کار، کل اقتصاد میل پنلوپ مختل می‌گردد؛ او به یک‌باره پشته‌ای را از دست می‌دهد که مایه قوام و دوام شخصیت‌اش بوده، محور مختصاتی که به زندگی‌اش «معنا» می‌بخشیده است. این شاید یگانه تعریف ممکن از مفهوم گناه در فضای روان‌کاوی باشد: ورود ناخوانده و تجاوز به فضای خیال فرد دیگر به‌قسمی که به «ویرانی رؤیاهای وی» منجر گردد. از این‌روست که آخرین اقدام کریستوفر ماهیتی دقیقاً اخلاقی

دارد، او در همان حال که تندیس معشوقه‌اش را در فضای خیال همسرش جای می‌دهد گوشه‌ای از آن فضا را در کنار تندیس لوئیز از آن خود می‌کند. او با اقدام شتابزده و نسنجیده‌اش تنها خود را در جایگاه آدم فریب‌کاری قرار نمی‌دهد که با حفظ نوعی فاصله عینی مهار بازی را در دست گرفته است، زیرا بی‌که خود بخواهد در درون همان فضایی که آن را به بازی گرفته جایی نیز برای خویش مشخص می‌سازد. در پایان فقط یک کار برایش می‌ماند، او باید در تابلویی که خود ساخته است سرجای خودش قرار گیرد تا بخش خالی‌مانده تابلو را با تن خویش پرکند؛ این به تعبیری تاوانی است که او باید به تمامی — با مرگ خویش — بپردازد. شاید به کمک این داستان بهتر بتوان پی به مقصود لاکان برد که می‌گوید، خودکشی در نهایت یگانه کار اصیلی است که از آدمی سر می‌زند.

همین قسم خودکشی اخلاقی را در فیلم *نامه زن ناشناس* اثر ماکس افولس* می‌بینیم، فیلمی بر اساس داستان کوتاهی با همین نام از اشتفان تسوایگ.** فیلم داستان نوازنده پیانویی از اهالی وین را حکایت می‌کند، مردی خوشگذران که یک روز دیروقت به خانه برمی‌گردد و به پیش خدمتش دستور می‌دهد فوراً چمدانش را ببندد تا فردا صبح زود شهر را ترک گویند. او را به

*. **Max Ophuls (1902-1957)**، فیلم‌ساز آلمانی که هم‌زمان در تئاتر و سینما فعال بود. در ۱۹۳۲ به ناچار به ترک یار و دیار می‌گوید، در ۱۹۴۱ به آمریکا می‌رود و پس از یک دوره بی‌کاری از ۱۹۴۷ تا ۱۹۴۹ در هالیوود فیلم می‌سازد و *نامه زن ناشناس* (۱۹۴۸) محصول همین دوران و به گفته منتقدان شاید بهترین فیلم آمریکایی است که به دست کارگردانی اروپایی ساخته شده. داستان فیلم در آغاز قرن بیستم و در شهر وین رخ می‌دهد.

** **Stephan Zweig (1881-1942)**، نویسنده نامدار اتریشی که در خانواده‌ای از طبقه متوسط مرفه وین امپراتوری هابسبورگ چشم به جهان گشود و از اوان جوانی خود را وقف شعر و ادبیات کرد. او با نامورانی چون ریکله، فروید و رومن رولان حشر و نشر داشت. از وی رمان‌های تاریخی و زندگی‌نامه‌هایی خواندنی به یادگار مانده است.

دوئل خوانده‌اند و او طبق معمول خیال دارد بزند به چاک. هنگامی که پیش خدمت مشغول جمع کردن اسباب سفر است، نوازنده متوجه نامه‌ای روی میز کارش می‌شود، نامه‌ای از زنی ناشناس که خطاب به وی نوشته است. نامه را برمی‌دارد و سرگرم خواندن می‌شود. نامه اعتراف سوگناک زنی است که دیرزمانی به او عشق می‌ورزیده لیکن مرد روحش هم خبر نداشته که نقشی چنین مهم و حیاتی در زندگی زن داشته است. زن از وقتی دختری نوجوان بوده نوازنده را می‌ستوده و بدو مهر می‌ورزیده، آن زمان مرد عشق دختر را به حساب دل‌باختگی‌های دوران نوجوانی می‌گذارد که چشم آدم را کور می‌کند؛ بعدها دختر برای آن‌که به مرد نزدیک شود خود را به صورت *فاحشه‌ها* می‌آراید جوری که مرد او را بجا نمی‌آورد و حتی ابراز عشقش را نیز به یاد نمی‌آورد — او دختر را تنها به چشم یکی از بی‌شمار عشاق سینه‌چاکش نگاه می‌کند. بعد از این‌که شبی را باهم می‌گذرانند، دختر از او آبستن می‌شود و کودکی به دنیا می‌آورد، کودک را به صومعه‌ای می‌سپارد تا زیر نظر راهبه‌ها بزرگ شود و خود اقدام به خودکشی می‌کند و حالا که مرد نامه را می‌خواند او دیگر زنده نیست. نوازنده پیانو چندان از خواندن نامه جامی خورد که هنگام طلوع آفتاب به پیش خدمتش می‌گوید تصمیمش عوض شده و دیگر قصد سفر ندارد: صبح زود از خانه بیرون می‌زند تا در دوئل شرکت کند. گرچه خوب می‌داند این کار برای او عین خودکشی است. نکته جالب توجه تفاوت فصل پایانی فیلم و داستان تسوایگ است که گواه برتری فیلم است (و خط بطلانی است بر این اظهار نظر سطحی که هالیوود در همه حال شاه‌کارهای ادبی را «به ابتذال می‌کشاند» و یا زیاده «عوام‌پسند می‌سازد»). بنا بر متن داستان، نوازنده نامه را دریافت می‌کند، می‌خواند و زن را به یاد می‌آورد، منتها در قالب تصویرهای مبهم و درهم‌برهم — زن در فکر و ذهن او جایی نداشته است. کل وقایعی که زمینه‌ساز تن دادن نوازنده به دوئل (خودکشی) می‌شود افزوده نسخه سینمایی است. اگر بر این وقایع از منظری اخلاقی نظر افکنیم، حرکت پایانی

قهرمان قصه را دارای منطقی وثیق و عمیق می‌یابیم: مرد پس از این‌که درمی‌یابد در عالم کسی دیگر نقشی چنین مهم و حیاتی داشته و رنجی چنین توان‌فرسا برای او پدید آورده، برای رهایی از بار گناه راهی جز خودکشی پیش پای خویش نمی‌بیند.^۱

یاکوزا*، فیلم جنایی سیدنی پولاک، همین مضمون را دست‌مایه قرار می‌دهد و به‌گونه‌ای دیگر آن را بسط می‌دهد: در این‌جا رهایی از بار گناه و جبران مافات مستقیماً از راه خودکشی دست نمی‌دهد، بلکه به‌یاری نوعی قربانی آئینی توأم با احترام حاصل می‌شود. رابرت میچام در فیلم نقش کارآگاهی آمریکایی را بازی می‌کند که در دام عشق زن ژاپنی زیبارویی گرفتار می‌آید که یکه و تنها با برادرش روزگار می‌گذراند. دیری نمی‌گذرد که میچام درمی‌یابد مردی که خود را برادر زن و امی‌نموده در واقع شوهر اوست و از آن‌رو خود را به جای برادر او جازده که به‌کمک کارآگاه نیاز داشته و می‌ترسیده اگر میچام از ارضای میلش بازداشته شود دیگر از وی حمایت نکند. وقتی میچام می‌فهمد با عشق بی‌پروا و نسنجیده خویش مایه رنج و تحقیر شوهر شده، درصدد برمی‌آید تا به‌شیوه سستی ژاپنی‌ها از وی عذرخواهی کند: بندانگشت کوچکش را می‌برد، در دستمالی می‌پیچد و به مرد می‌دهد. با این حرکت، میچام نشان نمی‌دهد که قواعد اخلاقی ژاپنی‌ها را هم‌چون اخلاقیات خویش قبول دارد؛ عالم ژاپنی هم‌چنان در نظر وی

* *Yakuza*، ساخته فیلم‌ساز آمریکایی سیدنی پولاک (متولد ۱۹۳۴)، کارگردان فیلم مشهور آن‌ها به اسب‌ها شلیک می‌کنند (۱۹۶۸) یاکوزا (۱۹۷۵)، در لغت به معنای «۳ - ۹ - ۸» است و عنوانی است برای نامیدن مافیای ژاپنی. این سه عدد در اصل به‌نوعی بازی ورق ژاپنی بازمی‌گردد که در آن عدد $20(8+9+3)$ فاقد ارزش است، افراد عضو یاکوزا و صله‌های ناجور جامعه به‌شمار می‌آمدند. ریشه تشکیل چنین جماعتی در ژاپن به ۱۶۱۲ و گروه مشهور به کابوکی - مولو (مجانین) بازمی‌گردد که همواره شمشیرهای بلندی همراه داشتند و در دل همگان رعب می‌افکندند.

غریب و بیگانه می‌نماید. رفتار او تنها بیان‌گر احساس ندامت اوست از بابت تحقیر و رنج جان‌کاهی که با بی‌ملاحظگی و غفلت از جهان نمادین دیگری به‌بار آورده است.

شاید بتوان خطر کرد و از این داستان ضابطه‌ای برای اخلاق متکی بر روان‌کاوی بیرون کشید، یک‌جور متمم بین‌الذهانی ضابطه مشهور لاکان که «از میل صرف‌نظر نکن» یا «به میل وفادار بمان»: تا جایی که می‌توانی از تجاوز و ورود ناخوانده به ساحت خیال دیگری پرهیز، یعنی تا جایی که در توان داری حرمت «امر مطلق جزئی»^{*} را نگه‌دار، یعنی به شیوه‌ای که او عالم معنای خویش را به سیاقی مطلقاً مختص به‌خویش سامان می‌دهد احترام بگزار. اخلاقی از این دست خیالی نیست (نمی‌گوید به همسایه‌ات عشق بورز درست همان‌گونه که خوشتن را دوست می‌داری و او را مانند خویش می‌یابی، یعنی تا به حدی که می‌توانی در او تصویری خیالی از خویش بازیابی)، نمادین هم نیست (نمی‌گوید حرمت دیگری را نگه‌دار، به اعتبار کرامت و شانی که هویت‌یابی نمادین وی بدو بخشیده، به‌اعتبار این واقعیت که او به‌همان اجتماع نمادینی تعلق دارد که ما داریم، ولو این اجتماع را به وسیع‌ترین معنی کلمه در نظر گیریم و به او «از آن حیث که موجودی بشری است» احترام بگذاریم). چیزی که به دیگری کرامت و شأن یک «شخص» می‌بخشد هیچ ویژگی جهان‌شمول نمادینی نیست، بلکه دقیقاً آن چیزی است که «مطلقاً مختص» اوست، یعنی همان عالم خیال وی، همان بخش از وجود او که به‌یقین هرگز نمی‌توانیم در آن با او اشتراک داشته باشیم. این حکم را می‌توان با واژگان کانت چنین بازگفت: ما به دیگری به اعتبار قانون اخلاقی کلی و جهان‌شمولی که در درون هر یک از ما مأوی دارد حرمت می‌نهیم،

*. **particular absolute**، منظور قاعده و دستوری است که برای فرد، گروه یا سستی خاص دارای اعتبار مطلق فلذا واجب‌الرعايه است.

به واسطه هسته به شدت «احساساتی» و «بیمارگون»^{*} وجود وی بدو احترام می‌گذاریم، به اعتبار شیوه مطلقاً خودویژه‌ای که هر یک از ما «جهان خویش را در رؤیاهایش می‌بیند» و کام‌جویی‌هایش را سامان می‌دهد.

اما آیا روان‌کاوی هدفی جز این دارد که شالوده‌های خیال بنیادین کسی را که روانش تحلیل می‌گردد به لرزه افکند، یعنی با دچارکردن سوژه به «تنگ‌دستی ذهنی» بین او و خیال بنیادینش که واپسین پشتوانه واقعیت (نمادین) وی به‌شمار می‌آید نوعی فاصله اندازد؟ بدین‌ترتیب آیا فرایند روان‌کاوی خود تحقیری تلطیف‌شده و از همین‌رو به مراتب بی‌رحمانه‌تر نیست که زیرپای سوژه را خالی می‌کند و وادارش می‌سازد پوچی و بی‌اعتباری آن «جزئیات الاهی» را که مایه قوام و دوام کل کام‌جویی‌هایش بوده‌اند تجربه کند؟ خیال چونان فرایندی «اعتقادآفرین» که شکاف و عدم‌انسجام موجود در نظم نمادین را پوشیده می‌دارد، همواره فرایندی جزئی است - جزئی‌بودن خیال مسلم است، خیال به هیچ «واسطه»‌ای تن نمی‌دهد، نمی‌توان آن را جزوی از یک محیط واسطه نمادین و کلی بزرگ‌تر گرداند. از همین روی تنها زمانی می‌توانیم شأن خیال دیگری را تا حدودی درک کنیم که نوعی فاصله را با خیال خویش فرض گیریم، زمانی که خصلت سراپا حادث یا امکانی^{**} خیال را به معنی درست کلمه تجربه کنیم، هنگامی که درک کنیم خیال راهی است که هرکس به مقتضای حال و مقام خویش از طریق آن بن‌بست میل خود را پنهان می‌کند. کرامت و شأن یک

^{*} Pathological، در اصل به معنای «بیمارگون»، در چهارچوب کلام کانت به ابعاد ناشی از احساسات شدید آدمی اطلاق می‌شود.

^{**} contingency، به معنای «امکان خاص» خصلت امری است که نه وجودش ضروری باشد و نه عدمش. لازم به‌ذکر است که «امکانی بودن» در این معنا از «امکان عام» (possibility) که عبارت است از سلب امتناع متمایز می‌گردد. خیال نیز بدین‌ترتیب ساحتی «امکانی» است که نه وجود و نه عدمش ضرورت دارد.

خیال چیزی جز خصلت درماندگی، شکنندگی و «وهم‌گونگی» آن نیست.

بن بست لیبرالیسم

ریچارد رورتی در کتاب و هم‌بستگی با همین مسأله رویارو می‌شود و می‌کوشد از طریق پاسخ‌گفتن به این پرسش آن را حل کند: چگونه و بر چه اساس می‌توان پس از فروپاشی بنیان‌های کلی-عقلانی لیبرال-دموکراسی، اخلاقی لیبرال-دموکراتیک بنا نهاد؟^۲ به نظر رورتی، امروزه ما شاهد شکست نهایی تلاش‌های تفکر روشنگری هستیم در راه ابتدای آزادی‌ها و حقوق بشر بر مبنای پشتوانه‌ای متعالی یا استعلایی، مبرا از خصلت اساساً امکانی فرایند تاریخی (چیزهایی نظیر «حقوق طبیعی»، عقل کلی و جهان‌شمول)، یا برمبنای یک آرمان — نوعی ایده تنظیمی کانتی — که فرایند تاریخ را هدایت کند (مثلاً، آرمان هابرماسی ارتباط بدون قید و شرط). دیگر حتی نمی‌توان سیر تاریخی رخدادها را به مدد روایتی هادی به صورت فرایندی یک‌پارچه درک کرد (روایتی چون مارکسیسم که تاریخ را تاریخ نبرد طبقاتی تفسیر می‌کند دیگر اعتبار ندارد). تاریخ همواره رو به عقب بازنویسی می‌شود، هر نظرگاه روایی تازه به گذشته ساختاری نو می‌بخشد، معنای گذشته را دگرگون می‌سازد و از همین رو محال است کسی بتواند به نحو پیشین یا ماقبل تجربی از موضعی بی‌طرف و خنثی نمادسازی‌های روایی واگرا را هماهنگ گرداند و به قالب کلی واحد درآورد. آیا قهراً به این نتیجه نمی‌رسیم که همه پروژه‌های اخلاقی و از جمله پروژه‌های علناً ضددموکراتیک، نژادپرستانه و امثالهم در نهایت هم‌ارزند تا وقتی که بتوانیم یکی از آن‌ها را برتر شماریم و این تنها با مفروض گرفتن یک نظرگاه روایی خاص میسر می‌شود که لاجرم «امکانی» و فاقد ضرورت است و این یعنی هر استدلالی در تأیید برتری یک پروژه بنا به تعریف خود دوری است زیرا

نظرگاه خویش را از پیش مفروض می‌گیرد؟ با این مقدمات، نگرش اخلاقیِ مقبول «رند» [لیبرال] — به مفهومی که رورتی از کلمه مراد می‌کند («من رند»*) را برای نامیدن آن نوع از اشخاص به کار می‌برم که شهادت رویارویی با حالت امکانی و عدم ضرورت عقاید و امیال خویش را دارند^۲ — در مقابل دیدگاه «اهل مابعدالطبیعه» چگونه نگرشی خواهد بود؟

در نزد اهل مابعدالطبیعه، دیگر آدمیان از آن روی به لحاظ اخلاقی محلی از اعراب دارند که با یک قدرت مشترک بزرگ‌تر رابطه دارند — فی‌المثل با عقلانیت، خدا، حقیقت، یا تاریخ. در حالی که نزد رند [لیبرال]، هر یک از افراد بشر، هر سوژه اخلاقی، از آن روی به لحاظ اخلاقی موضوعیت می‌یابد که «تحقیر او امکان‌پذیر است». احساس هم‌بستگی ابنای بشر بر حس خطری مشترک استوار است و نه بر مالکیت اشتراکی یا قدرتی مشترک... اهل مابعدالطبیعه خیال می‌کنند رسالت روشنفکر آن است که به مدد تعدادی قضیه صادق راجع به موضوعات کلان از لیبرالیسم دفاع و حمایت کند، لیکن رند فکر می‌کند این رسالت عبارت است از افزایش مهارت ما در تشخیص و تشریح انواع مختلف امور جزئی کوچکی که افراد یا جماعات بر حول آن‌ها خیال و حیات خویش را متمرکز می‌سازند.^۴

این «انواع مختلف امور جزئی کوچک» همان است که ناباکف «جزئیات الاهی» نامیده است و اشاره به همان «خیال بنیادین»، آن «مطلق جزئی»، دارد که چنانچه چهارچوبی اشیاء و وقایع حیات را برای ما واجد معنا می‌کند.

*. *ironist*، در اصل به معنای کسی که اهل طنزپردازی یا گوشه کنایه و ریشخند است. رورتی اما این واژه را برای توصیف فیلسوف آرمانی در مدینه فاضله لیبرالیسم به کار می‌برد، کسی که می‌کوشد هم‌بستگی مابین آدمیان را توسعه دهد و در این راه، روایت‌های مابعدالطبیعی کلان را به ریشخند می‌گیرد. «رند» پیشنهاد آقای باقر پرهام است.

بنابراین، به نظر رورتی، شالوده هم‌بستگی آدمیان نه داشتن پاره‌ای ویژگی‌ها، ارزش‌ها، باورها و آرمان‌های مشترک، و نه به رسمیت شناختن دیگری از آن حیث که به همان چیزهایی باور و میل دارد که ما باور و میل داریم، بلکه تصدیق این واقعیت است که دیگری نیز چون ما کسی است که ممکن است به محنت افتد و رنج بکشد. رنج در این‌جا اولاً ناظر به رنج جسمانی نیست، پیش از هر چیز با «آلام روحی» سروکار دارد،^۵

با تحقیر و خوارشدنی که بر اثر تجاوز و ورود ناخوانده به قلمرو خیال فردی دیگر به بار می‌آید. در رمان ۱۹۱۴* جورج اورول، او بر این لحظه‌ای موفق به درهم شکستن مقاومت و نیستون می‌شود که او را با موش‌ها تهدید می‌کند و بدین وسیله رابطه او را با جولیا آشفته می‌سازد: و نیستون دیوانه‌وار و از سر نو میدی پیایی فریاد می‌کشد که «نه! این بلا را بر سر جولیا بیاورید! نه بر من!» و با این کار شالوده و بنیان وجود خویش را خرد و خمیر می‌کند. «هر یک از ما همین نسبت را با یک جمله، با یک چیز، دارد».^۶ — لاکان در ضابطه‌بندی خیال به صورت $S \Delta a$ اشاره به همین نسبت داشت.

درست بر سر همین نکته، اما، پاره‌ای صورت‌بندی‌های رورتی به نحوی مشکل‌آفرین اشتباه از کار درمی‌آیند. وقتی رورتی می‌گوید «بالاترین تحقیر» این است که خود را در وضع و حالی بیابیم که در آن «داستانی که من درباره خویش برای خویش روایت می‌کرده‌ام — تصویر فرد امین، صادق، و یا

*. ۱۹۱۴، نام‌آورترین داستان انگلیسی قرن بیستم، تصویری رمزآلود و هراسناک از دنیای تحت سیطره حکومت‌های توتالیتار و حزب‌های فراگیر به دست می‌دهد. و نیستون، قهرمان حدوداً ۴۰ ساله داستان، با جولیا ۲۶ ساله نرد عشق می‌بازد و در حالی که هر دو عضو «حزب» اند پنهانی به کارشکنی علیه آن می‌اندیشند. آن دو فریب یکی از اعضای بلندپایه حزب، اوبراین، را می‌خورند و گرفتار می‌شوند. و نیستون سرانجام پس از تحمل شکنجه‌های کشنده جسمانی آخر سر در اتاق ۱۰۱ و بر اثر تهدید (و در واقع، شکنجه‌ای روحی) از عشق جولیا دست می‌کشد و وامی‌دهد.

پرهیزکاری که من از خویش داشته‌ام — دیگر در نظرم پوچ و یاوه جلوه کند»^۷، او «رنج روحی» را به فروپاشی هویت‌یابی نمادین و/ یا خیالی ذهن (سوژه) واگذار می‌کند. آنچه در این جا پیش‌رو می‌بینیم تنها یک نمونه از وضع و حالی است که در آن یکی از کنش‌های مان را دیگر نمی‌توان در کلیت آن روایت نمادین (امکانی) که افق ادراک نفس یا خودآگاهی ما را ترسیم می‌کند ادغام کرد؛ این شکست به فروپاشی آن تصویر ذهنی که در آن ما در نظر خویش دوست‌داشتنی و مطبوع می‌نماییم شتاب می‌بخشد. آن «نسبت» بعضاً رازآمیز «با یک جمله، و با یک چیز»، اما، در ترازوی به مراتب ریشه‌ای‌تر از تراز هویت‌یابی نمادین و/ یا خیالی جای دارد: این نسبت با رابطه سوژه با علت-بژئ میل او سروکار دارد، یعنی با دستگاه مختصات پایه‌ای که «قوة میل» ما را سامان می‌بخشند. این آشفتگی نظری، اما، نه تنها نتایج مهمی در پی دارد که در بنای عمارت نظری رورتنی نقش مثبتی هم ایفا می‌کند: تنها به‌اتکای این نسبت است که رورتنی می‌تواند پروژه نظری خویش را صورت‌بندی کند، پروژه ساخت «مدینه فاضله لیبرالیسم: ناکجاآبادی که در آن "رندی"... اعتبار کلی و جهان‌شمول دارد»^۸.

چيست این «مدینه فاضله لیبرال»؟ مقدمه لازم و بنیادین رورتنی این است که ما باید از آغاز، «خیال دست‌یابی به نظریه‌ای را که در سایه آن حوزه عمومی و خصوصی وحدت می‌یابند از سر بیرون کنیم» و «رضا دهیم به این که خواهش خودآفرینی و خواهش هم‌بستگی در آدیان از اعتبار یکسان برخوردارند، اگرچه تا همیشه قیاس‌ناپذیر و فاقد قدر مشترک خواهند ماند»^۹. جامعه آرمانی در مدینه فاضله لیبرال، بدین قرار، جامعه‌ای خواهد بود که در آن قلمروهای «عمومی» و «خصوصی» به‌دقت از یکدیگر متمایز شده باشند، جامعه‌ای که به هر فرد یا جماعتی امکان می‌دهد تا آزادانه به دنبال «انواع مختلف امور جزئی کوچکی» بگردد که «بر حول آن‌ها بتواند خیال و حیات خویش را متمرکز سازد»، جامعه‌ای که کارکرد قوانین اجتماعی در آن

به مجموعه‌ای از قوانین بی‌طرف و خشتی تأویل می‌گردد که آزادی خودآفرینی افراد را با پشتیبانی از یک‌یک آنان در برابر دست‌درازی‌های خشونت‌آمیز به قلمرو خصوصی‌شان تضمین کند. ایراد این رؤیای لیبرالی آن است که شکاف بین قلمرو عمومی و خصوصی هرگز تحقق نمی‌یابد مگر آن‌که در نهایت جزوی از هر قلمرو در دیگری برجای ماند. در این‌جا بنا نداریم به سیاق مارکسیست‌ها فردگرایی لیبرالیسم را مردود بشماریم. مراد مارکسیست‌هایی هستند که با چیره‌دستی نشان داده‌اند چگونه شکاف عمومی / خصوصی خود زائیده شرایط اجتماعی است، این شکاف خود محصول یک ساختار اجتماعی خاص است، هم‌چنین بر ما روشن ساخته‌اند که چگونه حتی شخصی‌ترین و خصوصی‌ترین شیوه‌های تجربه ذهنی نفس از پیش به «واسطه»ی شکل و صورت غالب مناسبات اجتماعی تعیین یافته‌اند. معتقدان به لیبرالیسم می‌توانند به‌سادگی بر درستی این نکته‌ها صحه بگذارند و باز هم بر موضع خویش پای بفشارند. بن‌بست واقعی در جهت مخالف رخ می‌نماید: همان قانون اجتماعی، که به‌مثابه مجموعه‌ای از قواعد خشتی و بی‌طرف می‌بایستی بر خودآفرینی ما که فرایندی ذوقی و هنری محسوب می‌شود حد و مرز بگذارد و برای تقویت هم‌بستگی مابین آدمیان ما را از بخشی از کام‌جویی‌های خویش محروم گرداند، همواره از پیش از نوعی کام‌جویی «بیمارگون» و شرم‌آور اضافی لبریز گشته است. پس نکته این نیست که حفظ شکاف عمومی / خصوصی آرزوی محال است، بلکه این است که آن شکاف تنها به‌شرطی تحقق می‌پذیرد که قلمرو قانون عمومی خود به‌سویه شرم‌آور کام‌جویی «خصوصی» «آغشته» شود: قانون عمومی «توان» و «انرژی» لازم برای اعمال فشار بر سوژه را از همان کام‌جویی و لذتی می‌گیرد که از او دریغ داشته، چراکه قانون عمومی در مقام عامل و کارگزار منع عمل می‌کند. در نظریه روان‌کاوی، قانون شرم‌آوری از این دست نامی مشخص دارد: سوپراگو.

فروید خود خاطر نشان کرده است که ابرمن (سوپراگو) مایه و توان خود را از نیروهای نهاد (اید یا ضمیر ناخودآگاه) می‌گیرد، یعنی از همان نیروهایی که خود سرکوب می‌کند و کیفیت شرم‌آور، زورگویی و پوزخندزنی‌اش را از آن‌ها به دست می‌آورد — توگویی، آن کام‌جویی که سوژه از آن محروم شده، قبلاً در همان جایی جمع گشته و انباشته شده که از آن‌جا حکم منع و تحریم بر زبان سوپراگو اظهار می‌گردد.^{۱۱} تمایزی که زبان‌شناسان میان سوژه حکم (stutement) و سوژه اظهار یا گفتن (enunciation) می‌گذارند* در این‌جا کاملاً به کار می‌آید: در پس حکم قانون اخلاقی که ما را به خودداری از کام‌جویی فرمان می‌دهد، همواره سوژه بی‌شرمِ اظهاری پنهان شده که کام‌جویی و لذتی را که از نهاد (اید) می‌دزدد، می‌اندوزد و انبار می‌کند. توگویی، سوپراگو کارگزار و عامل قانونی است که از مرجع قانون‌گذارش رها شده و دیگر در قید آن نیست: سوپراگو خود دست به کارهایی می‌زند که ما را از انجام‌شان باز می‌دارد. می‌توان ناسازه بنیادین سوپراگو را بدین‌گونه بازگفت: هرچه معصوم‌تر و بی‌گناه‌تر باشیم، یعنی هرچه بیشتر به فرمان سوپراگو گردن گذاریم و از کام‌جویی پرهیزیم، بیشتر احساس گناه می‌کنیم زیرا هرچه بیشتر از آن فرمان ببریم، فشارش را بر ما افزون می‌کند.^{۱۲} برای روشن‌شدن کم‌وکیف اثرگذاری عامل یا کارگزار اجتماعی نظیر سوپراگو، کافی است فضای شاه‌کارهای کافکا (قصر و محاکمه) را به یادآورید،

* در زبان‌شناسی به تولیدهای زبانی از دو منظر نظر می‌کنند، یکی برحسب واحدهای انتزاعی دستور زبان (نظیر جمله‌ها) فارغ نظر از وضعیت خاصی که تولید در آن به وقوع می‌پیوندد. در این حالت، موضوع تحلیل زبان‌شناس صورت حکم یا قضیه (statement) است (یا به تعبیر لاکان، سویه خودآگاه کلام). در حالت دوم، تولید زبانی برحسب کنش فردی که از یک سخن‌گوی خاص در مکان/زمانی معین و در وضعیتی مشخص سرمی‌زند تجزیه و تحلیل می‌شود. در این حالت، موضوع تحلیل اظهار یا بیان کردن (enunciation) است (یا به تعبیر لاکان، سویه ناخودآگاه کلام).

منظورم دستگاه بوروکراسیِ غول‌آسایی است که سوژه در فضای داستان‌های او در برابر خود می‌بیند؛ این دم‌ودستگاه بی‌دروپیکر لبریز است از کام‌جویی‌های شرم‌آوری [که به‌ظاهر سرکوب می‌کند].

کانت همراه با مک‌کالو

حال می‌توان به دقت نشان داد که نقطهٔ ضعف «مدینهٔ فاضله»ی رورتنی کجاست: ناکجاآباد او امکان تحقق قانون اجتماعی کلی و جهان‌شمولی را که به شائبهٔ هیچ کام‌جویی «بیمارگونی» آلوده نیست مسلم فرض می‌کند، یعنی مسلم می‌گیرد که می‌توان به قانونی رسید که از سویهٔ سوپراگوییِ قانون عاری گشته باشد. به عبارت دیگر، این ناکجاآباد امکان تحقق وظیفه‌ای را مفروض می‌گیرد که چیزی به‌جز «وقیحانه‌ترین وسواس‌ها» باشد (این تعبیر را از یکی از کتاب‌های پرفروش و عوام‌پسند معاصر وام گرفته‌ام). آنچه کانت، این فیلسوف وظیفهٔ نامشروط، نمی‌دانست ادبیات پرسوزوگداز و عوام‌پسند امروز خیلی خوب می‌داند. این اصلاً جای تعجب ندارد، به شرطی که حواس‌تان باشد امروز تنها در جهان چنین متونی می‌توان از سنت «عشق بی‌آلایش» سخن گفت، سنتی که عشق‌ورزی را جزو وظایف والای جنس مؤنث می‌شمارد. یکی از موارد نمونه نمای گونه‌ای که در آن «عشق بی‌آلایش» محوریت دارد، رمان *وسواس وقیحانه* اثر کالین مک‌کالو است، کتابی که به هیچ‌رو خواندنش آسان نیست و از همین‌رو در فرانسه آن را در مجموعهٔ *J'ai lu* (من این را خوانده‌ام) منتشر کردند. این کتاب داستان پرستاری را حکایت می‌کند که در سال‌های پایانی جنگ جهانی دوم در بیمارستانی کوچک در سواحل اقیانوس آرام به مراقبت بیماران مبتلا به امراض روحی مشغول است؛ پرستار در اثنای ادای وظیفه خود را بر سر دوراهی دشواری می‌یابد، از یک‌طرف رسالت حرفه‌ای‌اش و از طرفی عشق

به یکی از بیماران. در پایان داستان، او گره از کار فروبسته میلش می‌گشاید، از عشق دست می‌شوید، و باز به ادای وظیفه مشغول می‌گردد. آنچه در وهله اول به نظر می‌آید، بی‌مزه‌ترین شکل اخلاق‌گرایی است: پیروزی وظیفه بر عشقی آتشین، دست رد زدن بر سینه عشقی «بیمارگون» برای خاطر وظیفه. با این حال، نویسنده انگیزه‌های پرستار را در چشم‌پوشیدن از این عشق با ظرافتی خاص وصف می‌کند؛ در آخرین سطرهای رمان چنین می‌خوانیم:

او در این‌جا وظیفه‌ای داشت وظیفه‌ای فراتر از یک شغل - قلب او در آن وظیفه می‌تپید، و در اعماقش غوطه می‌خورد! این چیزی بود که او با تمام وجود می‌خواست ... خانم پرستار لنگستری دوباره سر کارش رفت، چست و چابک، بی‌که ترسی به دل راه دهد. سرانجام با خودش به تفاهم رسیده بود. حالا خوب می‌دانست که وظیفه، آن وقیحانه‌ترین وسواس، چیزی جز نام دیگر عشق نبود.^{۱۲}

پس در پایان با نوعی قلب یا وارونه‌سازی دیالکتیکی هگلی، به معنی درست کلمه، رویارویم: تقابل عشق و وظیفه «نفی می‌شود و در همان حال حفظ می‌شود و به سطحی بالاتر می‌رود» (*aufgehoben*) و این زمانی روی می‌دهد که آدم احساس کند وظیفه خود «نام دیگر عشق» است. بر اثر این وارونه‌سازی - این «نفی نفی» - وظیفه که در آغاز در حکم نفی عشق است بر عشقی والا منطبق می‌گردد که همه دیگر عشق‌های «بیمارگون» به اشیاء و موضوعات فانی این جهانی را محو می‌سازد یا، اگر به زبان لاکانی حرف بزنیم، چونان «نقطه آجیدن»^{*} همه دیگر عشق‌های «معمولی» عمل می‌کند.

* *point de caption* لفظاً به معنای دوختن درز یا شکاف با فروبردن سوزن و نشتر با بخیه‌های بزرگ.

تنش میان وظیفه و عشق — میان خلوص وظیفه و وقاحت یا بی‌شرمی بیمارگونِ عشق آتشین — در لحظه‌ای که فرد خصلتِ اساساً شرم‌آورِ خود وظیفه را تجربه می‌کند، برطرف می‌شود.

در آغاز رمان، وظیفه است که خالص و ناب، کلی و جهان‌شمول به‌شمار می‌آید در حالی که عشق آتشین بیمارگون، جزئی و وقیح می‌نماید؛ در پایان اما معلوم می‌شود که وظیفه همان «وقیحانه‌ترین وسواس‌ها» است. از این‌راه می‌توان نظریهٔ لاکان را دربارهٔ خیر و شر درک کرد: خیر تنها نقابی است بر چهرهٔ شر مطلق ریشه‌ای، نقابی بر «وسواس و قیحانه»ی ذهن، دل‌مشغولی با *das Ding* شیء شرم‌آورِ شرارت‌بار. در پس نقابِ خیر، شرِ ریشه‌ای نهفته است: خیر «نام دیگر یک شر» است که منزلتی جزئی و «بیمارگون» ندارد. تابه حدی که این شیء شرم‌آور (*das Ding*) ما را با وقاحت و بی‌شرمی دچار وسواس می‌کند، تا به حدی که چونان ضربه‌ای عاطفی ما را به اضطراب می‌افکند و چونان تنی بیگانه روال عادی امور را مختل می‌سازد، همین شیء به ما امکان می‌دهد در خویش احساس وحدت و یک‌پارچگی کنیم و خود را از تعلق «بیمارگون» به اشیاء و امور جزئی این‌جهانی آزاد کنیم. «خیر» صرفاً راهی است برای حفظ فاصله با این شیء شرارت‌بار، فاصله‌ای که به ما توان تحمل آن را می‌بخشد.

این است آنچه کانت نمی‌دانست، اما ادبیاتِ عوام‌پسند قرن ما نیک می‌داند: وظیفهٔ خود روی دیگری دارد که همان سویهٔ شرم‌آور وظیفه است. از این‌روست که کانت مفهوم *das Ding* را تنها در شکل منفی آن می‌توانست در ذهن مجسم کند، یعنی به‌مثابهٔ یک (عدم) امکان نامعقول — برای نمونه، می‌توان به رسالهٔ او در باب کمیت‌های منفی مراجعه کرد، آن‌جا که از فرق میان تناقض منطقی و تقابل واقعی سخن می‌گوید. تناقض رابطه‌ای است منطقی که هیچ قسم وجود واقعی برای آن متصور نیست، حال آن‌که تقابل واقعی رابطه‌ای است میان دو قطب که هردو به یک پایه مثبت‌اند [یعنی

هر دو وجود محقق دارند]. رابطهٔ دومی میان یک چیز و عدم یا فقدان آن نیست، بلکه بین دو شیء مفروض مثبت یا محقق است: شاهد مثال این رابطه، رابطهٔ لذت و رنج است — این مثال به هیچ روی تصادفی نیست، زیرا سطحی را آشکار می‌کند که وقتی از تقابل واقعی سخن می‌گوییم در آن به سر می‌بریم، یعنی سطح مربوط به اصل لذت: «لذت و رنج را نمی‌توان همان‌گونه با هم مقایسه کرد که سودبردن را با سودنبردن (+ و -). به عبارت دیگر، لذت و رنج را نمی‌توان صرفاً در قالب دو امر متناقض در تقابل با هم قرار داد (تناقض به مثابهٔ تقابل منطقی) زیرا لذت و رنج با هم تضاد دارند (تضاد به مثابهٔ تقابل واقعی).»^{۱۳}

لذت و رنج دو قطب یک تقابل واقعی‌اند که هر یک به ذات خود واقعی مثبت و محقق است. هر یک از این دو تنها در نسبت با دیگری منفی به‌شمار می‌آید و حال آن‌که خیر و شر با هم تناقض دارند، نسبت آن دو از سنج رابطهٔ + و - است. از این‌روی است که شر، ذاتی مثبت و محقق نیست [به اصطلاح، شر عدمی است]. شر همانا نبود و غیبت خیر است و بس. معنی ندارد که قطب منفی یک تناقض را چیزی مثبت و دارای وجود محقق گیریم، معنی ندارد «به نوعی خاص از عینی خارجی (ابژه) فکر کنیم و آن را شیئی منفی بنامیم».^{۱۴} شیء (das Ding) شرارت‌بار اما به مفهومی که لاکان از آن پیش نهاده، دقیقاً یک چنین «شیء منفی» است، شیئی محال‌گونه که چیزی نیست مگر تجسم مادی یک فقدان، یک خلأ یا حفره در دیگری (Other) یا نظم نمادین. شیء شرارت‌بار به مثابهٔ «شر متجسد»، در حقیقت، ابژه‌ای است که از اصل لذت می‌گریزد، یعنی از تقابل بین لذت و رنج فراتر می‌رود: شیء شرارت‌بار ابژه‌ای است «غیراحساساتی» یا «غیربیمارگون»، دقیقاً به مفهومی که کانت از این لفظ مراد می‌کند و به معنی درست کلمه ناسازه‌ای است که نزد کانت اصلاً قابل فکر کردن نیست. از این‌جاست که به قول لاکان باید کانت را «همراه با ساد» در نظر آورد — یا دست‌کم همراه با مک‌کالو.

ملت-شیء*

انقراع دموکراتیک...

همه این‌ها، بی‌گمان، برای خود مفهوم دموکراسی دارای پیامدهای درازدامنی است. حتی در دهه ۱۹۶۰، لاکان خیزش موج تازه نژادپرستی، تشدید تنش‌های قومی و پافشاری پرخاش‌جویانه بر ویژگی‌های خاص قومی در دهه‌های آینده را پیش‌بینی کرد. اگر چه او به‌طور مشخص از جوامع غربی سخن می‌گفت، زبانه‌کشیدن شعله‌های ملیت‌گرایی در سال‌های اخیر آن‌هم در کشورهایی که به‌ظاهر در آن‌ها «سوسیالیسم راستین» برپاست، درستی دل‌شوره‌های وی را بیش از آن‌که خود می‌توانست پیش‌بینی کند گواهی می‌دهد. اکنون شاهد آنیم که انگیزه قومی، یا همان شیء قومی («شیء» را در این‌جا دقیقاً به مفهوم لاکانی کلمه باید درک کرد، موضوع یا وسیله ارضایی واقعی توأم با ضربه عاطفی و اضطراب که میل ما را به سمت خود می‌کشد) به یک‌باره با قدرت تمام سربرآورده است، این انگیزه اما توان بالای خود را از کجا می‌آورد؟ به‌نظر لاکان، از شکست تلاش غربی‌ها برای دستیابی به جهان‌شمولی یا کلیتی که همانا شالوده و اساس تمدن سرمایه‌سالار ماست: مارکس، خود، یکی از خصلت‌های اساسی و قوام‌بخش سرمایه‌داری را ازهم‌گسستن تمامی تعلقات موروثی و قومی «خودبنیاد» یا «جوهری» مختص به اقوام و گروه‌های مختلف می‌دانست. در دهه‌های اخیر، تلاش برای رسیدن به جهان‌شمولی یا کلیت به لطف مجموعه‌ای وسیع از فرایندهای اقتصادی، فن‌آورانه، و فرهنگی نیرویی تازه و دوچندان یافته است: از میان برداشتن مرزهای ملی در پهنه اقتصاد؛ یک‌دست‌شدن جهان در زمینه فن‌آوری و فرهنگ و زبان توسط رسانه‌های جدید (انقلاب کامپیوتر،

*. ژیزک این اصطلاح را بر سیاق state-nation (ملت-دولت یا دولت ملی) ساخته است. می‌توان آن را به شیء ملی برگرداند، با این توجه که «شیء» همان *das Ding* است.

انتقال بی‌سابقه اطلاعات از راه ماهواره)، و چیزهایی از این قبیل. در تمامی این شکل‌های مختلف حرکت به‌سوی «یک‌پارچه‌سازی» کل سیاره خاکی، به‌نظر می‌رسد مفاهیم کلی ملت‌دولت‌های خودفرمان، فرهنگ‌های ملی و نظایر این‌ها رفته‌رفته و به‌تدریج اما به‌نحوی ناگزیر و اجتناب‌ناپذیر وزن و اعتبارشان را از کف می‌دهند. همه آن به‌اصطلاح «ویژگی‌های قومی» البته حفظ می‌شوند، اما دقیقاً به‌واسطه غرق‌شدن در محیط حاصل از یک‌پارچه‌سازی کل جهان — این ویژگی‌ها دیگر به‌نحو مستقل و متکی بر خویش نمی‌بالند، بلکه دیگر ابعاد جزئی یا خاصی از تکرار کلی جهان به‌شمار می‌آیند. برای نمونه می‌توان به سرنوشت «انواع آشپزی ملل مختلف» نظر افکند: در هر گوشه متروپلیس‌های جهان معاصر رستوران‌های چینی، ایتالیایی، فرانسوی، هندی، مکزیکی، یونانی پنهان شده‌اند و این تنها از یک واقعیت پرده برمی‌دارد، هیچ‌یک از این شیوه‌های آشپزی دیگر با ریشه و خاستگاه قومیِ راستین خود پیوندی ندارد.

این واقعیت البته امروزه لقلقه زبان «نقد فرهنگی» جریان‌های محافظه‌کار معاصر است. پس آیا لاکان با پیوندزدن ظهور مجدد نژادپرستی به فرایند جهان‌شمول‌سازی، از هم‌سخنی خویش با این نحوه استدلال ایدئولوژیک پرده برداشته است؟ استدلالی که مدام هشدار می‌دهد که تمدن معاصر با درست‌کردن فضایی که در آن مردمان دیگر تعلق خاطری به هیچ گروه یا جماعت خاص ندارند، به روند ظهور مجدد و خشونت‌بار ملیت‌گرایی دامن می‌زنند. درست است که لاکان (که از این حیث، دنباله‌رو راه مارکس به‌شمار می‌آید) در این نگرش محافظه‌کار، حسرت‌آلود و گذشته‌ستا ردپایی از حقیقت می‌بیند، مع‌الوصف آن نظرگاه را از بیخ‌وبن درهم می‌کوبد.

باید از طرح یک سؤال ابتدایی آغاز کرد: سوژه دموکراسی کیست؟ لاکان به این پرسش بدون هیچ ابهام یا ایهامی پاسخ می‌گوید: سوژه دموکراسی نه افراد بشر با نیازها و دل‌بستگی‌ها و باورهای گونه‌گون‌شان بلکه هم‌چون

سوژه روان‌کاوی، همان سوژه دکارتی است با آن حالت سراپا انتزاعی‌اش، همان ظرف خالی که پس از کسر و سلب تمامی محتویات جزئی و خاص سوژه به کف می‌آید. به عبارت دیگر، نوعی همگونی ساختاری هست میان رویه «شک دستوری» دکارت که [با حذف همه آن‌چه می‌توان درباره آن شک کرد] «فکر می‌کنم» یا cogito را پدید می‌آورد (آن‌چه از این فرایند کسر و سلب برجای می‌ماند، نقطه‌ای خالی یا حالت خود-ارجاعی ناشی از تأمل در نفس است) و دیباجه هر بیانیه دموکراتیکی که از «همه آدمیان قطع نظر از (نژاد، جنس، مذهب، ثروت، منزلت اجتماعی)» سخن می‌گوید. در بطن این «قطع نظر از»، رویه انتزاع خشونت‌آمیزی در کار است که نباید از آن غفلت ورزید؛ رویه‌ای که همه ویژگی‌های مثبت و محقق را انتزاع می‌کند، همه پیوندهای جوهری و درونی را پاره می‌کند، و بدین ترتیب موجودی پدید می‌آورد که دقیقاً هم‌بسته «فکر می‌کنم» دکارتی است که کانون ذهنیت محض و غیرمادی به‌شمار می‌آید. لاکان سوژه روان‌کاوی را به این موجود تشبیه می‌کرد؛ این تشبیه مایه حیرت کسانی می‌شود که بنابر عادت گمان می‌برند «انسان در روان‌کاوی» به صورت انبوهی از رانه‌های «غیرعقلانی» تصویر می‌شود؛ او سوژه را با یک S خط‌خورده نمایش می‌دهد تا فقدان اساسی هرگونه پشتوانه‌ای را که به سوژه هویتی مثبت، مادی و خودبنیاد می‌بخشد نشان دهد. به علت همین فقدان هویت است که مفهوم هویت‌یابی جایگاهی چنین محوری در نظریه روان‌کاوی دارد: سوژه می‌کوشد فقدان ذاتی‌اش را با اخذ هویت از یا هم‌ذات‌پنداری با یک دال مسلط بزرگ که موقع و مقام او را در شبکه [نظام] نمادین تضمین و جبران کند و خلاص درونی خویش را پر سازد.

این رویه انتزاع خشونت‌آمیز آن تصویری از دموکراسی را پیش‌رو نمی‌آورد که ایدئولوژی‌ها تا توانسته‌اند از آن استفاده کرده‌اند، تصویری «اغراق‌آمیز که هرگز در زندگی واقعی تحقق نیافته است»؛ برعکس، با همان منطقی رابطه

دارد که به محض قبول اصل اساسیِ دموکراسیِ صوری از آن پیروی می‌کنیم: «دموکراسی» اساساً «با اصالت بشر ضدیت دارد»، دموکراسی «با میزان انسان‌ها (انضمامی بالفعل) ساخته» نمی‌شود، بلکه در روند انتزاعیِ صوری، بی‌رحمانه و غیرانسانی قوام می‌یابد. در خود مفهوم دموکراسی از غنای محتوای انضمامی انسان‌های واقعی نشانی نیست، اصالت و صمیمیت علقه‌هایی که افراد یک جماعت را به هم پیوند می‌دهند، در این مفهوم محلی از اعراب ندارد: دموکراسی پیوندی صوری و ظاهری میان افراد انتزاعی است. هر کوششی برای پرکردن ظرف خالی دموکراسی با «محتوای انضمامی» دیر یا زود تن به وسوسهٔ تمامیت‌خواهی می‌دهد، فرقی نمی‌کند انگیزه‌های پشت چنین کوشش‌هایی تا چه حد بی‌شائبه و از روی صداقت باشد.^{۱۵} بدین قرار، حق با مستقدان دموکراسی است: دموکراسی متضمن شکافی است میان شهروند انتزاعی و شخص بورژوازی که علایق «بیمارگونی» جزئی و ویژهٔ خود دارد، هرگونه توافقی بین این دو به لحاظ ساختاری محال است. یا اگر بخواهیم به زبان سنتی سخن گوئیم که بین *گزلشافت* (Gesellschaft) (جامعه به معنای توده‌ای انبوه از افرادی مجزا که طی فرایندی ماشین‌وار و برای رسیدن به هدف‌هایی به‌جز باهم‌بودن گردهم آمده‌اند) و *گماینشافت* (Gemeinschaft) (جامعه به معنای جماعتی که بر اساس پیوندهایی زنده و اندام‌وار به صورت اجتماعی منسجم و متحد درآمده‌اند) تمایز می‌گذارد، باید گفت: دموکراسی به‌طور قطع با *گزلشافت* گره خورده است؛ دموکراسی به معنای واقعی کلمه بر مبنای شکاف میان قلمرو «عمومی» و «خصوصی» به حیات خویش ادامه می‌دهد، دموکراسی تنها در چهارچوب آن مفهومی امکان وجود می‌یابد که زمانی، آن هنگام که صدای مارکسیسم هنوز به گوش‌ها می‌رسید، «از خودبیگانگی» خوانده می‌شد.

امروزه می‌توان ردپای دیدگاهی را که قائل به پیوند دموکراسی با *گزلشافت* «از خود بیگانه» است در جریان‌های موسوم به «جنبش‌های

اجتماعی نوین» مشاهده کرد: جنبش‌های هوادار محیط زیست، طرفدار برابری حقوق و فرصت‌های زنان با مردان، هواخواه صلح. این جنبش‌ها از آن حیث که هر یک برای خود حد و حدودی قائل می‌شود با جنبش‌ها (حزب‌ها)ی سیاسی سنتی فرق می‌کنند، این قضیه البته روی دیگری هم دارد و آن وجود یک‌جور مازاد در این جنبش‌هاست؛ این‌ها در آن واحد «کم‌تر» و «بیشتر» از حزب‌های سنتی می‌خواهند. به عبارت دیگر، «جنبش‌های اجتماعی نوین» تمایل چندانی به درگیر شدن در پیکارهای سیاسی معمول ندارند و پیوسته تأکید می‌ورزند که نمی‌خواهند به قالب حزب‌های سیاسی آشنای همیشگی درآیند، و بدین‌سان خود را از دایره مبارزه قدرت برکنار می‌دارند. در همان حال، اما، تصریح می‌کنند که در پی دگرگونی‌هایی بسیار ریشه‌ای‌تر و بنیادی‌تر از آنچه احزاب سیاسی معمولی می‌جویند هستند: آنچه اینان می‌جویند دگرگونی بنیادینی در کل شیوه عمل و اعتقاد ورزیدن آدمیان است، تحولی در «الگوی غالب زندگی» که بر فردی‌ترین و خصوصی‌ترین نگرش‌های ما اثر خواهد گذاشت. برای نمونه، ایشان از نگرشی تازه راجع به طبیعت دم می‌زنند که دیگر در پی چیرگی یافتن بر طبیعت نیست بلکه به کنش و واکنشی استوار بر گفت‌وگو با آن فکر می‌کند؛ برخلاف عقل «مذکر» که برمدار تجاوز و تعدی می‌گردد، این‌ها هواخواه عقلانیتی «مؤنث»، «نرم‌خو»، کثرت‌باور و صفاتی از این قبیل‌اند. به بیان دیگر، شکل هواداری از محیط‌زیست یا برابری حقوق زن و مرد بالکل با عضویت در احزاب محافظه‌کار یا سوسیال دموکرات در دموکراسی صوری دول غربی فرق می‌کند. آنچه جنبش‌های اجتماعی نوین به تحول اساسی آن فکر می‌کنند نه فقط باورهای سیاسی که کل نگرش آدمیان راجع به زندگی است. و هر پروژه‌ای از این دست که می‌خواهد در «الگوی زندگی» دگرگونی بنیادی ایجاد کند، پروژه‌هایی که تا پیش از این در قالب‌های سیاسی سامان می‌یافتند، لاجرم بنیادهای دموکراسی صوری را سست خواهد ساخت.

تعارض میان دموکراسیِ صوری و «جنبش‌های اجتماعی نوین» را به هیچ‌روی نمی‌توان به چیزی دیگر تبدیل یا تأویل کرد، از همین روی باید آن را چنان که هست به‌تمامی پذیرفت و نباید از آن طفره رفت؛ نمی‌توان دست به دامان برنامه‌های خیال‌بافانه‌ای چون «دموکراسی انضمامی» شد که سرانجامی جز نسخ و مسخ کامل تنوع آن‌چه از آن به «زیست جهان» تعبیر می‌کنند نخواهد داشت.

سوژه دموکراسی بدین‌قرار تک‌بودن محض است، تهی‌شده از هر محتوایی، آزادشده از هر تعلقی، رها گشته از تمامی بندها و پیوندهای مادی، و به تعبیر لاکان، ایراد این سوژه و مشکل اصلی‌اش آن‌جایی نیست که نومحافظه‌کاران می‌پندارند و بر آن انگشت می‌گذارند. مسأله این نیست که این رویه انتزاع‌کردن، که مختص دموکراسی است، همه پیوندهای مادی انضمامی را پاره می‌کند؛ بلکه باید گفت اصلاً نمی‌تواند آن‌ها را پاره کند. سوژه دموکراسی، در همین بی‌محتوایی و تهی‌گشتگی، دامنش به داغِ حالتی «بیمارگون» آلوده است. «گسست دموکراتیک» — تهی‌کردن سوژه دموکراسی از انبوه محتویات جزئی و خاصی که به این سوژه شکل و قوام می‌بخشند، نظیر «گسست معرفت‌شناختی» که هر علمی از طریق آن خود را از قلمرو مفاهیم ایدئولوژیک رها می‌کند — هرگز به واقعیت نمی‌پیوندد مگر آن‌که پس‌مانده‌ای برجای بگذارد. این پس‌مانده را اما نباید محدودیتی تجربی انگاشت که کار «گسست» را به بن‌بست می‌کشاند. این پس‌مانده مقام و شأنی پیشین یا ماقبل تجربی دارد، و جزو شرط‌های ایجابی لازم برای تحقق «گسست دموکراتیک» و اساساً پشتوانه آن است. دقیقاً تا جایی که دموکراسی دعوی «محض» بودن و «صوری» بودن کند، در گرو سویه امکانی و غیرضروری حالت ایجابی و «محتوا»ی مادی خواهد ماند؛ با از دست‌دادن این پشتوانه مادی، صورت خود به‌دست خود از بین می‌رود.

... و پس‌مانده آن

این پس‌مانده‌ای که دموکراسیِ صوری دو دستی بدان می‌چسبد و به دموکراسی القا می‌کند که می‌تواند هرگونه محتوای ایجابی و مثبتی را از خود کسر و سلب کند، بی‌گمان همان سویه قومیت است که در قالب «ملت» به تصور درمی‌آید: دموکراسی همواره در بند واقعیت «بیمارگون» یک ملت-دولت است. هر کوششی برای آغاز بنای یک دموکراسی «سیاره‌ای» [یا جهان‌گیر] بر مبنای باهم‌بودن همه آدمیان در مقام «شهروندان جهان» خیلی زود ناتوانی‌اش را رو می‌کند و در برانگیختن جذبه و شور سیاسی در آدمیان ناکام می‌ماند. در این‌جا نیز با یکی از مصادیق بارز منطق «نه‌همه»ی لاکان رودررویم که به موجب آن هر تابع کلی یا قاعده عامی بر اساس یک استثناء استوار است: آرمانی که همه تفاوت‌های اجتماعی را از میان بردارد، فرایند تولید شهروند یا همان سوژه دموکراسی، تنها از طریق سرسپاری به نوعی انگیزه ملی جزئی و خاص ممکن می‌شود. اگر این انگیزه را به معنای شیء فرویدی (*das Ding*) یا همان کام‌جویی و لذت مادیت‌یافته درک کنیم، روشن می‌شود که چرا «ملیت‌گرایی» بهترین قلمرو است که غلیان لذت و کام‌جویی را برای ورود به حیطه اجتماعی در دست دارد: انگیزه ملی در نهایت راه و روشی است که سوژه‌های یک ملت مفروض کام‌جویی جمع‌شان را از طریق اسطوره‌های ملی سروسامان می‌دهند. آنچه در تنش‌ها و کش‌مکش‌های قومی به خطر می‌افتد، همواره مالکیت و تصاحب شیء ملی [وسیله ارضای میل از طریق ملیت] است: «دیگری» می‌خواهد (با تخریب «شیوه زندگی» ما) کام‌جویی‌مان را بر باید و / یا به نوعی کام‌جویی منحرف مخفیانه دسترسی دارد. باری، آنچه اعصاب ما را خرد می‌کند، آنچه خاطرمان را از بابت «دیگری» آزار می‌دهد، شیوه غریب و خاصی است که او از زندگی کام برمی‌گیرد و لذت‌هایش را سامان می‌دهد (بویی که از غذایش بلند می‌شود، آوازهای «گوش‌خراش» و

رقص‌های «پرسر و صدا»یش، ادا و اطوارهای غریبه‌اش، طرز تلقی‌اش از کارکردن — از دید نژادپرستان، «دیگری» یا آدمِ خرکاری است که فرصت‌های شغلی ما را از چنگ‌مان درمی‌آورد یا آدمِ بیعاری است که عاطل و باطل از دسترنج ما روزی می‌خورد). ناسازه‌اساسی این است که شیء [یا همان وسیلهٔ ارضای میل‌های] ما چیزی قلمداد می‌شود که دیگری اصلاً بدان دسترسی ندارد اما در عین حال آن را تهدید می‌کند؛ این نظیر ترس از اختگی در دیدگاه فروید است، ما اخته‌شدن را به‌عنوان چیزی که «در واقعیت ممکن نیست اتفاق بیفتد» تجربه می‌کنیم، با این همه اما دورنمایش ما را سخت به هراس می‌افکند. غلیان شیء ملی که با خشونت تمام سر باز می‌کند همواره مایهٔ شگفتی و ناباوری دل‌دادگان هم‌بستگی بین‌المللی شده است. شاید تکان‌دهنده‌ترین و ضایعه‌بارترین شاهد مثال این غلیان، شکست ناگهانی و همه‌جانبهٔ جنبش کارگران بین‌الملل در برابر شعف و شور «میهن‌پرستان» در آغاز جنگ جهانی اول بود. امروز دشوار بتوان حالت بهت و حیرت رهبران جریان‌های هوادار سوسیال دموکراسی را، از ادوارد برنشتاین* گرفته تا لنین، تصور کرد هنگامی که با ناباوری می‌دیدند چگونه احزاب سوسیال دموکراتِ جمیع کشورها (به استثنای بلشویک‌ها در روسیه و صربستان) خود را به‌دست طغیان‌های شوونیستی** سپرده، با سردادن شعارهای «میهن‌پرستانه» به پشتیبانی از

*. **Edouard Bernstein (1850-1932)**، متفکر مارکسیست تجدیدنظرخواه آلمانی که از ماتریالیسم جزمی و اعتقاد به حرکت جبری تاریخ و اجتناب‌ناپذیری انقلاب سخت انتقاد می‌کرد. پیش‌فرض‌های سوسیالیسم (۱۸۹۹) او را کتاب مقدس تجدیدنظرطلبان مارکسیسم می‌دانند.

** **chauvinism**، به ملت‌پرستی افراطی و آمیخته با بیزاری از دیگر ملت‌ها اطلاق می‌شود. اصل کلمه از نام نیکلا شوون، سرباز ناپلئون، اخذ شده که از جهت سرسپردگی بی‌چون و چرا به ناپلئون زبانزد بود. نباید از تفاوت ظریف شوونیسم و میهن‌دوستی (**patriotism**) غافل شد.

حکومت‌های «خود» برخاستند و هم‌بستگی اعلام‌شده طبقه کارگران «بی‌وطن» را بر طاق نسیان نهادند: این حالت بهت و حیرت نشان از مواجهه آنان با جنبه واقعی کام‌جویی دارد. با همه این حرف‌ها، این فوران‌های شوونیستی «احساس میهن‌پرستی» از برخی جهات آن‌قدرها هم دور از انتظار و حیرت‌آور نبود: سال‌ها پیش از آغاز رسمی جنگ، نظام‌های سوسیال دموکرات توجه کارگران را به این واقعیت جلب کردند که نیروهای طرفدار امپریالیسم آماده می‌شوند تا جنگ جهان‌گیر تازه‌ای برافروزند، و هشدار دادند که مبادا کارگران اسیر وسوسه‌های شوونیسم «میهن‌پرستانه» شوند. حتی در آغاز جنگ، یعنی در روزهای بعد از ماجرای ترور در سارایوو،* سوسیال دموکرات‌های آلمان به کارگران هشدار دادند که هیچ بعید نیست طبقه حاکم آن ترور را دستاویزی برای اعلان جنگ سازد. وانگهی، انترناسیونال سوسیالیست** رسماً قطعنامه‌ای را به تصویب رساند که به‌موجب آن همه اعضا موظف بودند در صورت وقوع جنگ به طرح «اعتبارات جنگی» رأی منفی دهند — با افروخته شدن آتش جنگ، اما، هم‌بستگی «بین‌الملل» بر باد رفت. لنین که از این تغییر رویه یک شبه حسابی جاخورده بود، وقتی در روزنامه خواند که نمایندگان سوسیال دموکرات به لایحه اعتبارات جنگی رأی موافق داده‌اند، نخستین فکری که از

*. اشاره به ترور دوک اعظم فرانتس - فروینانه، وارث تخت و تاج اتریش، در ۲۸ ژوئن ۱۹۱۴ که برای بازدید از پایتخت بوسنی به سارایوو سفر کرده بود به‌دست جوان صرب متعصبی به نام گاوریلو پرینسیپ که البته خوابش را هم نمی‌دید که اقدام فاجعه‌بارش به جنگ جهانی انجامد.

** اشاره به انترناسیونال یا بین‌الملل دوم که در ۱۸۸۹ به‌صورت سازمان مشترک حزب‌های سوسیالیست تأسیس شد و کوشش‌های نافرجام آن برای متحدساختن سازمان‌های کارگری برضد درگیری جنگ اول که به فروپاشی «بین‌الملل» انجامید. علت فروپاشی آن، عدم وفاق حزب‌های سوسیالیست در مورد جنگ و دوره وفاداری به جنبش بین‌المللی یا دفاع از کشور و منافع ملی بود.

سرش گذشت این بود که لابد پلیس آلمان با تهدید و تطمیع کارگران را از راه به در کرده است!

در نتیجه، این که بگوییم دموکراسی «محض» اساساً محال است، حق مطلب را ادا نکرده‌ایم: مهم‌تر از همه این است که چگونه محال بودن آن را تبیین کنیم. دموکراسی «محض» از آن‌رو محال نیست که به تجربه دریافته‌ایم نوعی سکون و بی‌جنبشی جلوی تحقق کامل آن را می‌گیرد، حالتی که چه‌بسا به تدریج بر اثر رشد و توسعه دموکراسی مرتفع گردد؛ واقعیت این است که دموکراسی تنها بر اساس محال بودن خویش ممکن می‌شود؛ آن‌چه بر دموکراسی حد می‌گذارد، همان که [بعد از رویه کسر و انتزاع دموکراتیک] بر جای می‌ماند، یعنی آن سویه «بیمارگون» تبدیل‌ناپذیری [که با ملیت و قومیت پیوند دارد]، شرط ایجابی لازم برای تحقق دموکراسی است. در یک سطح، مارکس از این واقعیت آگاه بود (از همین روی است که به عقیده لاکان خاستگاه مفهوم *symptom* [عارضه یا علامتی که از مرض یا دردی نهان حکایت می‌کند] را باید در مارکس سراغ گرفت): «دموکراسی صوری» بازار، و مبادله هم‌ارز در این دموکراسی، لاجرم متضمن «استثمار»، که همانا تصاحب ارزش اضافی باشد، است؛ اما این بی‌توازی نشان‌گر تحقق «ناقص» اصل مبادله هم‌ارز نیست، واقعیت این است که مبادله هم‌ارز در بازار، خود، همان صورت «استثمار» است، همان شکل تصاحب ارزش اضافی. به تعبیر دیگر، هم‌ارزیِ صوری همانا صورت و قالبِ ناهم‌ارزیِ محتوahas. در این جا باید به دنبال پیوند میان *objet petit a* کام‌جوییِ اضافی، و مفهوم مارکسیِ ارزش اضافی گشت (خود لاکان نیز اصطلاح کام‌جوییِ اضافی را با الگوگرفتن از ارزش اضافی وضع کرد): ارزش اضافی آن پس‌مانده «مادی»، محتویات مازادی، است که سرمایه‌دار به جیب می‌زند و تصاحب می‌کند و از قضا این کار را به واسطه همان صورتِ مبادله هم‌ارز میان سرمایه و نیروی کار انجام می‌دهد.

البته این بی‌توازی پیش از آن که مارکس از ناسازها و تناقض‌های اصل

بورژوازیِ برابریِ صوری پرده بردارد، رخ نموده بود: معضلات این اصل، پیش از مارکس، به دست مارکی دوساد رو شده بود. پروژه او در راه پایه‌ریزی «دموکراسیِ کام‌جویی» — آن‌گونه که او در جزوه‌ای مندرج در کتاب *فلسفه در اتاق خواب* به روشنی بیان کرده است: «شما نقداً فرانسوی هستید، ولی اگر می‌خواهید جمهوری‌خواه باشید کوشش دیگری لازم است...»^{۱۶} — به تصادف با این واقعیت رویارو می‌شود که دموکراسی چیزی جز نوعی دموکراسی سوژه (دموکراسیِ «دال») نمی‌تواند بود: دموکراسیِ ابژه خیالی بیش نیست. قلمرو خیال و قلمرو قانون نمادین هیچ قدر مشترکی ندارند و از بنیاد قیاس‌ناپذیرند. این بدین معنی است که خیال، برحسب ماهیتش، تن به کلی یا عام‌شدن نمی‌دهد: خیال راه و روش مطلقاً جزئی و خاص هر یک از ماست که می‌خواهیم به مدد آن به رابطه «محال» خویش با شیء اضطراب‌آور ساختار بخشیم. هر یک از ما به مدد سناریویی خیالی بن‌بست بنیادین دیگری بزرگ نامنجم، یعنی همان نظم نمادین، را مرتفع و/ یا مخفی می‌کنیم. از سوی دیگر، قلمرو «حقوق» و «وظایف» برحسب ماهیت این حوزه با بعد کلیت یا شمول عام گره خورده است، این قلمرو اساساً بر مبنای بسط عام و جهان‌شمول برابری و در سایه مبادله هم‌ارز و دادوستد هم‌تراز قوام می‌یابد. پس می‌توان *objet petit a* را، یا همان علت‌ابژه میل را که تجسم کام‌جویی اضافی محسوب می‌شود، دقیقاً چنین تعریف کرد: مازادی که از شبکه مبادله عام و جهان‌شمول می‌گریزد؛ از همین روی ضابطه خیال، به معنای ساحتی غیرقابل تأویل به سویه کلیت یا شمول عام، به صورت *soa* درمی‌آید، یعنی سوژه مواجه با این مازاد «محال».

«قهرمان‌پرستی» پروژه ساد از آرزوی محال آن سرچشمه می‌گیرد، ساد می‌خواهد خود حیطه کام‌جویی (حیطه خیالی که به کام‌جویی فرد ساختار می‌بخشد) را به صورت یا قالب بورژوازیِ مشروعیت یا قانونیت عام درآورد، یعنی می‌خواهد حیطه کام‌جویی را در قالب مبادله هم‌ارز، یعنی دادوستد

هم‌ارز وظایف و حقوق برابر، صورت‌بندی کند. ساد به فهرست «حقوق بشر» مندرج در بیانیه انقلاب فرانسه «حق کام‌جویی» را می‌افزاید، متممی پریشان‌کننده و دردسرساز که پنهانی آن حوزه حقوق عام و جهان‌شمولی را که وانمود می‌کند می‌خواهد در دلش جایی برای خود دست‌وپا کند فرو می‌پاشد. در این جا نیز دگربار با منطق «نه‌همه»ی لاکان روبه‌رو می‌شویم: حوزه عام و جهان‌شمول «حقوق بشر» [که خود را تابعی «کلی» نشان می‌دهد] اساساً بر طرد و بیرون‌گذاشتن یکی از حقوق (حق کام‌جویی) استوار است؛ به محض این‌که این حق جزئی را در فهرست جامع حقوق جای دهیم، توازن این حوزه کلی برهم می‌خورد. ساد پروژه خود را از این فرض می‌آغازد که کُمت انقلاب فرانسه در نیمه‌راه لنگ مانده: انقلاب، در قلمرو کام‌جویی، هم‌چنان زندانی ارزش‌های بسته و خشک پدرسالارانه قبل از انقلاب بود. لیکن همان‌گونه که لاکان در مقاله «کانت همراه با ساد» نشان داده است، هر کوششی برای ریختن «حق کام‌جویی» به قالب هنجاری کلی و جهان‌شمول، هم‌خوان با «امر مطلق» [کانتی]، لاجرم به بن‌بست می‌کشد. یک‌چنین هنجار برآمده از آرای ساد تصریح می‌کند که هر کسی — قطع نظر از جنس، سن، منزلت اجتماعی و دیگر مشخصات — حق دارد بی‌هیچ قید و شرطی هر عضوی از بدن مرا برای ارضای امیال خویش در اختیار داشته باشد. لاکان این هنجار را به‌مدد تخیل چنین بازگو می‌کند: «هرکسی می‌تواند به‌من بگوید: "من حق دارم از بدن تو کام بگیرم، این حق من است و من آن را اعمال خواهم کرد، هیچ حد و مرزی هم نمی‌شناسم، هیچ چیز نمی‌تواند مرا از هوس‌بازی لگام گسیخته‌ای که عشقم می‌کشد سیرابش کنم بازدارد."^{۱۷} لاکان گوشزد می‌کند که چنین هنجار کلی و عامی گرچه با سنگ محک «امر مطلق» کانت از اعتبار نمی‌افتد، خود موجبات بی‌اعتبار شدن خود را فراهم می‌کند و این زمانی رخ می‌دهد که رابطه مذکور از حالت دادوستد برابر یا معامله به‌مثل خارج شود: در نهایت هم‌چنین است، آدم همواره

بیش از آن که به دست می‌آورد می‌پردازد، داد همواره از ستد بیش است؛ بدین‌سان هرکسی خود را در کسوت یک قربانی می‌یابد. از همین روی، محال است بتوان حق کام‌جویی را در چنین قالبی رواشمرد و مشروعیت بخشید: «هرکسی حق اعمال خیال شخصی ویژه خویش را دارد!» دیریازود، هرکسی خود را در برابر مانعی می‌بیند که خود پیش‌پای خویش نهاده و این درمانده‌اش می‌کند؛ حوزه‌های خیال، برحسب تعریف خیال نمی‌توانند در محیطی خنثی در حالت هم‌زیستی مسالمت‌آمیز به‌سربرند. برای نمونه، از آن‌جا که [به اعتقاد لاکان] در حقیقت هیچ‌گونه رابطه جنسی وجود ندارد، مرد تنها مادامی می‌تواند رابطه‌ای قابل تحمل با یک زن برقرار کند و آن را پیش برد که زن در چهارچوب خیال بیمارگونه و نامعقول او وارد گردد. درباره زن اوضاع خراب‌تر از این حرف‌هاست، رابطه جنسی با او تنها زمانی میسر است که چوچوله* را بریده باشند. این که سهل است، حال زن را تصور کنید که این را قبول می‌کند و می‌خواهد از این حق برخوردار باشد که تن به مناسک دردناک قطع چوچوله بسپارد، در این مورد چه می‌توان گفت؟ آیا این جزو «حق کام‌جویی» اوست یا برماست که او را زیرلای ارزش‌های غربی از بندوزنجیر این شیوه «بربروار» و «نامتمدتانه»ی ارضای میل و سازماندهی کام‌جویی آزاد کنیم؟ نکته این است که راه برون‌شدی از این تنگنا در کار نیست: حتی اگر بگوییم زن تنها به شرطی می‌تواند خود را خوار و حقیر بنماید که از روی اختیار و آزادی اراده دست به این کار زند، می‌توانیم وجود خیالی (fantasy) را تجسم کنیم که عبارت است از خوار و حقیر شدن زن بر خلاف خواست و اراده‌اش.

هنگامی که با این بن‌بست بنیادی دموکراسی رودررو می‌شویم، چه

*. clitoris، چوچوله (یا خروسه) اندام کوچکی واقع در بخش جلوی شرم زنان که مرکز احساس‌های شهوانی زن (و سایر پستانداران ماده) محسوب می‌شود.

تدبیری باید اندیشید؟ متفکران «مدرنیست» (و از آن جمله، مارکس) شاید — پس از «افتادن نقاب» از روی دموکراسی صوری و فاش شدن این واقعیت که صورت ظاهر دموکراسی همواره عدم توازن محتویاتش را از دیده نهان می‌دارد — بدین نتیجه رسند که باید بساط خود دموکراسی صوری را برچید و جایش را به صورت‌ها و قالب‌های برتر دموکراسی داد. رهیافت «پست مدرنیستی» اما از ما می‌خواهد که این ناسازۀ قوام‌بخش دموکراسی را چونان واقعیتی مسلم قبول کنیم. آن‌چه نیاز داریم، یک جور «فراموشی فعال» است: یعنی باید به افسانۀ نمادینی [که دموکراسی را موجه می‌نماید] اعتماد کنیم ولو این‌که بدانیم «در واقعیت، اوضاع چنین نیست و در روی پاشنه دیگری می‌گردد». نگرش دموکراتیک همواره بر پایه شکافی ناشی از بت‌واره پرستی* استوار است: من خوب می‌دانم (که صورت دموکراسی صورتی است که عدم توازن «بیمارگون» محتوایش آن را از ریخت انداخته)، اما با وجود این (چنان رفتار می‌کنم که گویی تحقق دموکراسی بی‌عیب و نقص محال نیستم). البته نباید گمان برد که این شکاف سبب‌ساز نابودی دموکراسی است، راست آن است که دموکراسی اساساً قدرتش را از همین شکاف می‌یابد: دموکراسی توان وقوف بر این واقعیت را دارد که آن‌چه بر آن حدومرز می‌گذارد در درون خودش جای دارد، در «تعارض» درونی‌اش. از همین روی است که دموکراسی می‌تواند از فرجام محتوم «تمامیت‌خواهی» شده یک‌ه‌تاز خلاصی جوید، رژیم‌هایی که برای توجیه ناکامی‌های خویش چاره‌ای جز اشاره به «دشمن‌ها» بی‌خارجی که برای خود تراشیده‌اند ندارند.

*. *fetishistic*، فتی‌ش در اصل، شیئی بی‌جان بوده که وحشیان و اقوام بدوی می‌پرستیدند. مارکس از بت‌واره شدن کالاها در سرمایه‌داری سخن گفت و فروید آن را برای اطلاق به اشیائی به کار برد که به تحریک جنسی افراد کمک می‌کنند.

«انقلاب کپرنیکی» فروید، یعنی درهم شکستن تصویرخود-مدارانه انسان از خویش، بدین قرار در حکم روی گردانی وی از تفکر روشنگری، یا واسازی مفهوم سوژه خودآیین، یعنی سوژه رهاگشته از غل و زنجیر هرگونه مرجعیت بیرونی، نیست. آنچه «انقلاب کپرنیکی» فروید را برجسته می نماید، نه اثبات این واقعیت است که سوژه در نهایت چونان عروسکی خیمه شب بازی در دست نیروهای مرموز مجهولی است که مهارشان به دست او نیست (رانه های ناخودآگاه، و چه و چه). او نمی خواهد به جای این تصور ناتورالیستی خام از ناخودآگاه، مفهومی به مراتب پیچیده تر از آن پیش نهد که به موجب آن، ناخودآگاه همانا «گفتار دیگری بزرگ» است که سوژه را به صورت جایگاهی درمی آورد که در آن، زبان خود سخن می گوید، یعنی به صورت عاملی تابع سازوکارهای دلالتی که هیچ مرکز معینی ندارند. با وجودی که از برخی قضایای لاکانی طنین این مفهوم استوار بر اصالت ساختار به گوش می آید، این نوع «مرکززدایی» گویای هدف غایی لاکان در «رجعت به فروید» نیست. بر وفق نظر لاکان، فروید به هیچ روی تصویری از انسان به دست نمی دهد که در آن آدمی قربانی رانه های «غیر عقلانی» است، تصویری که به خصوص در *lebensphilosophie* (فلسفه معطوف به نیروهای حیاتی) به چشم می آید؛ او بی هیچ چون و چرا تداوم بخش حرکتی است که در عصر روشنگری آغاز گردیده: دست رد زدن بر مرجعیت خارجی سنت و فروکاستن سوژه به نقطه صوری و خالی از هر محتوایی برای برقراری رابطه منفی با خویش. مشکل این جاست که این سوژه خودآیین با «گردش به دور خویش»، چنان که گویی خود خورشید خویش است، در درون خویش با چیزی «بیش از خویش» مواجه می گردد، با تنی بیگانه در مرکز خویش. واژه برساخته *extimité* [خود-غریبگی] در فرهنگ واژگان لاکان اشاره به همین معنا دارد، اشاره به حضور بیگانه ای در درونی ترین ساحت وجود من (*intimacy*). سوژه با «گردش به دور خویش» در حقیقت به دور چیزی می گردد که «در درونش

پیش از خویش» است، این همان هسته اضطراب‌آفرین و ضایعه‌بار کام‌جویی است که لاکان در استعمال کلمه آلمانی *das Ding* بدان نظر دارد. سوژه شاید چیزی جز نامی برای این حرکت دورانی نباشد، برای این فاصله با شئی که «داغ‌تر از آن» است که بتوان به آن نزدیک شد. به جهت وجود همین شیء است که سوژه در برابر فرایند کلی‌سازی مقاومت می‌کند، از همین روی است که نمی‌توان آن را به جایی — ولو، جایی خالی — در نظم نمادین ردّ و ارجاع کرد. به سبب وجود همین شیء است که در لحظه‌ای معین، عشق به همسایه لاجرم به نفرت ویران‌گر از او بدل می‌گردد، لاکان این واقعیت را در قالب شعار ذیل صورت‌بندی کرده است: تو را دوست می‌دارم اما در درون تو چیزی بیش از تو هست، همان *objet petit a* که برای خاطر آن لت‌وپارت می‌کنم.

مترجم: صالح نجفی

این مقاله ترجمه‌ای است از فصلی از کتاب زیر:

S. Zizek, *Interrogating the Real*, Continuum Edetion, 2005.

مأخذ:

۱. در سرگیجه آلفرد هیچکاک شاهد موقعیتی هستیم که تا حدودی به این داستان مانند است: گرچه در این‌جا، قهرمان قصه (جیمز استوارت) از حال و روز زن غافل نیست، برعکس، فکر و ذهنش را زن پرکرده است، استوارت دیدگاه شخصی زن را به‌تمامی از نظر دور می‌دارد — زن تنها مادامی برای او محلی از اعراب دارد که در چهارچوب خیال او داخل گردد. جودی که به‌راستی به او عشق می‌ورزد تنها یک‌راه پیش پای خویش می‌بیند تا بتواند محبت او را نسبت به خود جلب کند، این‌که خود را با خیال او هماهنگ سازد، یعنی در جلد زنی مرده فرو رود. از این‌روی است که رجعت به گذشته بعد از اولین رویارویی استوارت و کیم نواک در نقش جودی که خود را به‌صورت زنی سرخ‌مو و

بی‌نزاکت درآورده تا این حد ویران‌گر است؛ لحظه‌ای کوتاه ما به روشنی از رنج بی‌پایان زن آگهی می‌یابیم، او باید این رنج عظیم را برای تجسم‌بخشیدن به عشق بی‌پروا و ویرانگر مرد تاب آورد.

2. Richard Rorty, *contingency, Irony and Solidarity*, New York, Cambridge University Press, 1989.

3. Ibid., P.XV.

4. Ibid., PP.91,93.

5. Ibid., P.179.

6. Ibid.

7. Ibid.

8. Ibid., P.XV.

9. Ibid.

10. Freud, "The Ego and Id", *SE*, vol.19.

۱۱. این ضابطهٔ لاکانی که «تنها چیزی که سوژه از بابتش می‌تواند احساس گناه کند، در نهایت، دست‌کشیدن از میل خویش و بی‌وفایی بدان است»، دقیقاً نقطهٔ مقابل ناسازهٔ سوپراگو را پیش چشم می‌آورد، و از این حیث ضابطه‌ای عمیقاً فرویدی است.

12. Colleen Mc Cullaugh, *An Indecent Obsession*, London and Sydney. Macdonald and Co., 1981, p.314.

13. Immanuel kant, "Anthropologie", in *Werke. Akadernie- Textausgabe*, Berlin, 1907-1917, vol.7, p.230

14. Immanuel Kant, "Versuch ...", in *Werke* vol.2, p.175.

۱۵. فرجام کار امانوئل مونی، پایه‌گذار مذهب اصالت شخص، در این جا بسیار گویاست. در قلمرو نظریه، او در راه به رسمیت شناختن کرامت، والایی و بی‌همتایی اشخاص بشر در مقابل تهدید دوگانهٔ فردپرستی لیبرالی و جمع‌پرستی تمامیت خواهان مبارزه می‌کرد؛ او به‌خصوص به عنوان یکی از قهرمانان نهضت مقاومت فرانسه در یادها مانده است. اما یکی از جزئیات بسیار مهم زندگی‌نامهٔ وی برحسب قانونی نوشته مسکوت گذاشته شده: پس از شکست فرانسویان در ۱۹۴۰، مونی یک سال تمام چشم امید به صنف‌گرایی مارشال پتن دوخت و آن را فرصتی منحصر به فرد برای احیای روح جامعهٔ اندام‌وار به حساب آورد. تنها بعد از نومیدی و سرخوردگی از بابت «افراط و تفریط‌ها»ی رژیم ویشی بود که مونی دگر بار به نهضت مقاومت پیوست. باری، مونی در راه آرمان «فاشیستی با چهرهٔ بشردوستانه» پیکار کرد، او فاشیسم را می‌خواست اما نه چهرهٔ کثیف و شرارت‌بارش را، و

تنها زمانی فاشیسم را انکار کرد که امیدهایش ناامید شد و یأس و سرخوردگی را به‌غایت تجربه کرد.

16. Cf.D.A.F.deSade, *philosophy in the Bedroom & Other Writings*, New York, Grove Press, 1966.

17. Lacan, *Ecrits* , pp. 768-769.

انتخابِ لنین

درآمد

نخستین واکنش همگانی به ایدهٔ احیای دوبارهٔ لنین، مسلماً، شلیک خنده‌ای است پر از طعنه. در مورد مارکس حرفی نیست — امروزه هنوز که هنوز است، حتی در وال استریت نیز، کسانی پیدا می‌شوند که دوست‌اش دارند: همان مارکسِ شاعر کالاها، کسی که توصیفاتِ بی‌نقص از پویایی سرمایه‌داری به‌دست داد؛ مارکسِ مطالعات فرهنگی، همو که از خودبیگانگی و شی‌وارگی حیات روزمره‌مان را به‌تصویر کشید. اما به لنین که می‌رسیم — نه، جدی نمی‌گویی! آیا لنین دقیقاً مظهر شکست در انتقال مارکسیسم به عرصهٔ عمل نیست، مظهر فاجعهٔ عظیمی که نشان خود را بر پیشانی کل سیاست جهانی قرن بیستم برجا نهاد، مظهر آزمون سوسیالیستی واقعی که در قالب یک دیکتاتوری به‌لحاظ اقتصادی بی‌کفایت به اوج خود رسید؟ پس اجماعی هم اگر میان نیروهای چپ رادیکال امروزی (هرچه هم که از آن باقی مانده) وجود داشته باشد در این باره است که، برای دمیدن جان تازه در کالبد پروژهٔ سیاسی رادیکال، ما باید میراث لنینیستی را پشت سر گذاریم: تمرکز مدام بر پیکار طبقاتی، [تلقی از] حزب درمقام یگانه شکل ممتاز سازماندهی، قبضهٔ قدرت به‌شیوه‌ای انقلابی و خشن، و متعاقب آن «دیکتاتوری پرولتاریا»... یا مگر نه این‌که این‌ها جملگی همان «مفاهیم

نیمه‌مرده» ای‌اند که باید کنار گذاشته شوند اگر بناست چپ در شرایط سرمایه‌داری «مابعد صنعتی» متأخر، بخت و اقبالی به‌چنگ آورد؟

مشکل این استدلال ظاهراً قانع‌کننده این است که به‌شیوه‌ای بیش از حد سهل‌وساده تصویر به‌ارث‌رسیدهٔ لنین در مقام رهبر انقلابی فرزانه را تأیید می‌کند، همو که پس از صورت‌بندی مختصات بنیادین تفکر و کنش خود در چه باید کرد؟ خیلی ساده آن‌ها را بی‌وقفه یکی پس از دیگری پی گرفت. حال فرض بگیریم در مورد لنین داستان دیگری هم برای گفتن باشد، آن وقت چه؟ راست است که امروزه چپ، در عرصهٔ حرکت و جنبش مرفعی، در حال ازسرگذراندن تجربهٔ تکان‌دهنده‌ای ناشی از پایان یک دورهٔ تاریخی کامل است، تجربه‌ای که چپ را وامی‌دارد تا مختصات بنیادین پروژه‌اش را مجدداً ابداع کند — لیکن آن تجربه‌ای که لنینیسم زادهٔ آن بود ازقضا تجربه‌ای دقیقاً هم‌ساخت (homologous) بود. شوکی را به یاد آورید که لنین، وقتی در پاییز ۱۹۱۴ تمام احزاب سوسیال دموکراتیک اروپا (به‌استثناء بولشویک‌های آبرومند روسی و سوسیال دموکرات‌های صرب) «خط میهن‌پرستانه» را برگزیدند، وارد کرد. لنین حتی تا آن‌جا پیش رفت که فکر می‌کرد آن شماره‌ای از فورورترس (*Vorwärts*) — روزنامهٔ سوسیال دموکرات‌های آلمانی — که گزارش داده بود سوسیال دموکرات‌ها در رایشستاگ به نفع تخصیص اعتبارات نظامی رأی داده‌اند، نسخه‌ای تقلبی است که پلیس مخفی روس به قصد فریب‌دادن کارگران روس جعل کرده است. در آن دورهٔ کشمکش نظامی که قارهٔ اروپا را دوشقه کرد، پس‌زدن این تصور که در چنین نزاعی فرد باید موضع‌گیری کند، و نیز نبرد علیه «غیرت میهن‌پرستانه» در سرزمین خود، چه قدر دشوار بود! چه بسیار مغزهای بزرگی (ازجمله فروید) که تسلیم وسوسهٔ ناسیونالیستی شدند، ولو برای چند هفته!

شوکی ۱۹۱۴ — با وام‌گیری اصطلاحات آلن بدیو — یک *désastre* بود، فاجعه‌ای که کل جهان را ناپدید ساخت: نه فقط ایمان ساده‌دلانه

بورژوازی به پیشرفت، بلکه هم‌چنین جنبش سوسیالیستی که همراه و ملازم آن بود. خود لنین (لنین چه باید کرد؟) زیر پای‌اش خالی شد — در واکنش یأس‌آمیز او هیچ ردی از کام‌یابی و ارضاء نیست، نه هیچ نشانی از «بهتان گفتم که!». این لحظه *Verzweiflung* [یأس]، این فاجعه، بستر را برای تحقق رخداد لنینیستی فراهم کرد، برای درهم‌شکستن تاریخی‌گری تکاملی بین‌الملل دوم — و لنین تنها کسی بود که بدین نکته پی برد، تنها کسی که حقیقت فاجعه را به روشنی صورت‌بندی کرد. لنین، همو که از طریق قرائت دقیق منطقِ هگل قادر بود بخت یکه و یگانه برای انقلاب را دریابد، به‌مدد همین سویه یا لحظه یأس زاده شد.^۱

تأکید بر ربط و تناسب «نظریه محض» با انضمامی‌ترین و مشخص‌ترین شکل پیکار سیاسی در حال حاضر، تأکیدی حیاتی است، حتی اگر روشنفکری چنین متعهد و پایبند نظیر نوام چامسکی مایل باشد بر این نکته پافشارد که برای پیکار سیاسی مرقی، معرفت نظری فاقد اهمیت است: مطالعه متون فلسفی و اجتماعی نظری چه کمکی به پیکار امروزین علیه الگوی نولیبرالی جهان‌سازی می‌کند؟ مگر نه این است که ما یا با فاکت‌های واضح و معلوم سروکار داریم (که فقط باید به‌سادگی در اختیار عموم قرار گیرند، و چامسکی نیز با نوشته‌های سیاسی متعددش دارد همین کار را می‌کند) و یا با پیچیدگی‌ها و غموضی چنان درک‌ناپذیر که هیچ از آن‌ها نمی‌فهمیم؟ اگر قصد داریم در ردّ این وسوسه نظریه‌ستیز استدلال کنیم، صرف معطوف‌ساختن توجه به انبوه پیش‌فرض‌های نظری نهفته در پس مفاهیم آزادی، قدرت و جامعه، که در متون سیاسی خود چامسکی نیز فراوان‌اند، کافی نیست؛ آن‌چه به تحقیق مهم‌تر است این است که امروزه، شاید برای نخستین‌بار در تاریخ بشریت، چگونه تجربه روزمره ما (از بیورنتیک، اکولوژی، سایبراسپیس و واقعیت مجازی) همگی‌مان را وامی‌دارد تا با معضلات فلسفی بنیادین مربوط به ماهیت آزادی و هویت بشری و غیره

روبه‌رو شویم.

به لنین بازگردیم: دولت و انقلاب او تماماً با آن تجربهٔ تکان‌دهندهٔ ۱۹۱۴ مرتبط و سازگار است — درگیری ذهنی و تمام‌عیار لنین با این تجربه از نامهٔ مشهور او به کامنوف، مورخ ژوئیۀ ۱۹۱۷، پیداست:

Entre nous [بین خودمان]: اگر مرا کشتند، از تو تقاضا می‌کنم دفترچهٔ یادداشت‌ام، «مارکسیسم و دولت» (که در گوشه‌ای از استوک‌هلم جامانده) را منتشر کن. داخل پوششی آبی بسته‌بندی شده. این دفترچه مجموعه‌ای است از نقل‌قول‌های برگرفته از مارکس و انگلس، هم‌چنین قطعاتی از کائوتسکی علیه پانه‌کوک. یک‌سری ملاحظات و یادداشت‌ها، صورت‌بندی‌ها. فکر می‌کنم با یک هفته کار می‌توان منتشرشان کرد. این نوشته‌ها به‌نظم مهم می‌آیند، زیرا نه‌تنها پلخائف بلکه کائوتسکی نیز قضیه را اشتباه فهمید. شرط: تمام این‌ها بین خودمان باشد.^۲

در این‌جا، درگیری وجودی بسیار حادّ است، و هستهٔ «اتوپیا»ی لنینیستی از دل خاکسترهای فاجعهٔ ۱۹۱۴ سر برمی‌دارد، آن‌هم در قالب تسویه‌کردن حساب خود با ارتدوکسیِ بین‌الملل دوم: حکمی رادیکال به درهم‌شکستن دولت بورژوایی، که در عین‌حال به‌معنای [نابودی] نفس دولت است، و ابداع یک قالب جدید از جامعهٔ جماعتی (communal) بدون یک ارتش منظم، پلیس یا بروکراسی، جامعه‌ای که در آن هر کسی می‌تواند در ادارهٔ امور اجتماعی شرکت کند. نزد لنین، این امر درحکم پروژه‌ای نظری برای آینده‌ای دور نبود — در اکتبر ۱۹۱۷ او چنین ادعا کرد: «ما فی‌الفور قادریم دستگاهی دولتی به‌راه اندازیم متشکل از ده، اگر نه بیست، میلیون نفر»^۳ اتوپای حقیقی همین اجبار یا تمنای لحظه است. آن‌چه نباید رهاش کنیم همان جنون نهفته در این اتوپای لنینیستی است، جنون به‌مفهوم دقیق کی‌یرکگوری آن — لاجرم استالینیسم، هرچه باشد، نمایندهٔ نوعی بازگشت به

«عقل سلیم» رئالیستی است. در مورد توان انفجاری دولت و انقلاب هرچه بگوییم کم گفته‌ایم — در این کتاب، «واژگان و دستور زبان رایج در سنت سیاست غربی به یک‌باره کنار گذاشته شد.»^۴

ماحصل کار را می‌توان — با وام‌گیری عنوان نوشته آلتوسر دربارهٔ ماکیاولی — تنهاییِ لنین خواند: دوره‌ای که او اساساً یک‌ه و تنها ایستاده بود و در درون حزب خودش نیز برخلاف جریان غالب می‌جنگید. وقتی لنین، در «تزه‌ای آوریل»^۵ اش، *Augenblick* [لحظه یا آن]، همان بخت یکتا برای انقلاب را تشخیص داد، پیشنهادهای او نخست با گيجی یا بی‌اعتنایی اکثریت همکاران حزبی‌اش روبه‌رو شد. هیچ‌کدام از رهبران برجسته داخل حزب بلشویک از فراخوان او به انقلاب حمایت نکرد، و پراودا نیز به اقدامی نامتعارف دست زد و حساب حزب، و هیأت تحریریه به‌منزلهٔ یک کل، را از «تزه‌ای آوریل» لنین سوا کرد — لنین به‌هیچ‌رو یک فرصت‌طلب مجیزگو نبود که دنبال بهره‌برداری از جو غالب بر عوام‌الناس باشد؛ دیدگاه‌های او کاملاً مختص خودش و غیرمتعارف بود. بوگدانف «تزه‌ای آوریل» را «هذیان‌های یک مرد دیوانه» توصیف کرد،^۶ و خودِ نادژدا کروپسکایا چنین نتیجه گرفت: «نگرانم مبدا لنین خُل شده باشد.»^۷

این است همان لنینی که هنوز می‌توانیم از او چیزی بیاموزیم. عظمت لنین در آن بود که در چنین وضعیتی، از موفق‌شدن ترسی نداشت — خاصه در تقابل با شوروشوق منفی‌ای که در رُزا لوگزامبورگ و آدورنو مشهود است، کسانی که نزدشان، عمل اصیل غایی همان پذیرش و اعتراف به شکست است که حقیقت وضعیت را آشکار می‌سازد. در ۱۹۱۷، لنین به جای آن‌که صبر کند تا زمان‌اش فرارسد، اعتصابی پیش‌دستانه را سازماندهی کرد؛ در ۱۹۲۰، او در مقام رهبر حزب طبقه کارگر بدون طبقه کارگر (بخش عظیمی از کارگران در جنگ داخلی کشتار شدند)، دست‌به‌کار سازماندهی یک دولت شد، آن‌هم با پذیرش تام‌وتمام این پارادوکس که حزب مجبور است شالوده‌اش، یعنی

طبقه کارگرش، را سازماندهی — و چه بسا خلق — کند.

این عظمت هیچ کجا وضوح بیشتری ندارد مگر در آن دسته از نوشته‌های لنین که فاصله زمانی فوریه ۱۹۱۷، وقتی انقلاب اول بساط تزاریسم را برچید و رژیم دموکراتیک مستقر ساخت، تا انقلاب دوم در اکتبر را پوشش می‌دهند. نخستین متن از مجلد حاضر («نامه‌هایی از آفار») معرف تلاش اولیه لنین برای چنگ‌زدن به بخت و شانس یکتای انقلابی است، حال آن‌که آخرین متن (دقایق «جلسه شورای کارگران پتروگراد و نمایندگان سربازان») قبضه قدرت توسط بلشویک‌ها را اعلام می‌کند. همه چیز این جا هست. از «لنین در مقام یک استراتژیست انقلابی مبتکر» تا «لنین اتوپیای به اجرا درآمده». دوباره به کی‌یرکگور رجوع می‌کنیم: آن چه می‌توانیم حضورش را در لابلای این نوشته‌ها تشخیص دهیم همان لنین در حال شدن است: نه هنوز «لنین [مبدع و حاکم بر] نهاد شورایی»، بلکه لنینی افکنده شده به درون وضعیتی باز و گشوده. آیا ما، در درون بستار «پایان تاریخ» در متن سرمایه‌داری متأخر، هنوز هم قادریم ضربه تکان‌دهنده ناشی از چنین گشایش تاریخی اصیلی را تجربه کنیم؟

در فوریه ۱۹۱۷، لنین یک مهاجر سیاسی کمابیش بی‌نام‌ونشان در زوریخ بود، درمانده و مستأصل، بی‌آن‌که هیچ مجرای موثقی برای تماس با روسیه داشته باشد، لاجرم سیر وقایع را نیز اکثراً از طریق روزنامه‌های سویس دنبال می‌کرد؛ در اکتبر ۱۹۱۷ او نخستین انقلاب سوسیالیستی موفق را رهبری کرد — حالا در این فاصله چه رخ داد؟ در فوریه، لنین بی‌درنگ به بخت انقلاب پی برد، بخت و اقبالی که محصول شرایطی حادث و یکتا بود — اگر این لحظه به چنگ نمی‌آمد، بخت انقلاب بر باد می‌رفت، شاید تا دهه‌ها. او در پافشاری لجوجانه‌اش بر این‌که باید خطر کرد و به مرحله بعدی رفت — یعنی باید انقلاب را تکرار کرد — تک‌وتنها بود، اکثریت اعضای کمیته مرکزی حزب خودش نیز او را به مسخره می‌گرفتند؛ این گزیده متون

می‌کوشد نگاهی اجمالی به‌دست دهد به کار انقلابی سرسختانه، صبورانه — و اغلب توأم با یأس و دلسردی — که لنین به‌لطف آن توانست بصیرت خویش را تحمیل کند. هرچند دخالت شخصی لنین ضرورت تام داشت، لیکن ماجرای انقلاب اکبر را نباید به سرگذشت نابغه‌ای تنها بدل کنیم که در مواجهه با توده‌های گیج و سردرگم، رفته‌رفته بصیرت خویش را تحمیل می‌کند. لنین موفق شد، زیرا درخواست او، در عینِ دورزدنِ نومنکلاتورایِ حزب، توانست در بطن آن چیزی پژواک یابد که من و سوسه می‌شوم آن را سیاست خُرد (micropolitics) انقلابی بنامم: انفجار باورنکردنی دموکراسی توده عوام، انفجار کمیته‌های محلی‌ای که مثل قارچ در سرتاسر شهرهای بزرگ روسیه سبز می‌شدند و، بی‌اعتنا به اقتدار حکومت «مشروع»، زمام امور را به‌دست می‌گرفتند. این همان داستان ناگفته انقلاب اکبر است، داستانی وارونه این اسطوره که می‌گوید کارِ کارِ گروه کوچکی از انقلابیون پایبند و سرسپرده بود که دست به یک کودتا زدند.

نخستین چیزی که نظر خواننده امروزی را به خود جلب می‌کند این است که متون ۱۹۱۷ لنین هنوز تا چه‌اندازه کاملاً خواندنی‌اند: نیازی به یادداشت‌های تشریحیِ پرطول و تفصیل نیست — حتی اگر در این متون به اسامی‌ای برخوردیم که برای مان غریبه باشند، فوراً دستگیرمان می‌شود قضیه از چه قرار است. این متون حتی به‌رغم فاصله‌ای که امروزه با ما دارند، آشکارا خطوط کلیِ نبردی را که در آن شرکت داشته‌اند، عیان می‌سازند. لنین تماماً بر پارادوکس وضعیت واقف است: در بهار ۱۹۱۷، پس از آن‌که انقلاب اکبر رژیم تزاریستی را سرنگون ساخت، روسیه دموکراتیک‌ترین کشور در سراسر اروپا بود، برخوردار از میزان بی‌سابقه‌ای از بسیج توده‌ای، آزادی سازماندهی و آزادی مطبوعات — با این حال، این آزادی وضعیت را غیرشفاف، و سراپا مبهم و دوپهلو کرده بود. اگر رشته‌ای مشترک از میان تمام متونی که لنین بین دو انقلاب (فوری و اکبر) نوشته، عبور کرده باشد،

این رشته چیزی نیست مگر پافشاری او بر شکافی که طرح صوری و صریح مبارزه سیاسی بین کثرت احزاب و دیگر سوژه‌های سیاسی را از مسایل اجتماعی و موضوعات بالفعلی جدا می‌کند که مبارزه بر سر آنهاست (صلح بی‌درنگ، تقسیم اراضی و البته، «همه قدرت به شوراها»، یعنی برچیدن دم‌ودستگاه دولتی موجود و جایگزینی آن با صور کمون-گونه جدید مدیریت اجتماعی). این شکاف شکافی است میان انقلاب درمقام انفجار خیالی آزادی برخاسته از شوروشوق والا، لحظه جادویی همبستگی کلی و همگانی، آن‌گاه که «هرچیزی امکان‌پذیر می‌نماید»، و کار دشوار بازسازی اجتماعی که باید تحقق یابد اگر بناست این انفجار شورمندانه ردپاهایش را در اینرسی یا لختی خود بنای عظیم اجتماعی برجا نهد.

این شکاف — چیزی نظیر تکرار شکاف میان ۱۷۸۹ و ۱۷۹۳ در انقلاب فرانسه — همان مکانی است که دخالت منحصربه‌فرد و یکتای لنین صورت می‌گیرد: درس بنیادین ماتریالیسم انقلابی این است که انقلاب ضرورتاً باید دوبار ضربه زند، آن‌هم بنابر دلایلی اساسی. این شکاف صرفاً شکافی میان فرم و محتوا نیست: آن‌چه «انقلاب نخست» از دست می‌دهد نه محتوا بلکه خود فرم است — این انقلاب در چنبره فرم و شکل قدیمی گرفتار می‌ماند، گمان می‌برد آزادی و عدالت را می‌توان تحقق بخشید اگر که صرفاً دم‌ودستگاه دولتی موجود و مکانیسم‌های دموکراتیک‌اش را به کار اندازیم. حال اگر حزب «خوب» انتخابات آزاد را ببرد و دگرگونی سوسیالیستی را «به‌نحوی قانونی» به اجرا درآورد، آن وقت چه؟ (روشن‌ترین بیان این توهم، که به مضحکه پهلوی می‌زند، همان تز کائوتسکی است که در دهه ۱۹۲۰ صورت‌بندی شده است و برطبق آن، قالب یا شکل سیاسی منطقی برای مرحله نخست سوسیالیسم، یعنی شکل گذار از سرمایه‌داری به سوسیالیسم، ائتلاف پارلمانی احزاب بورژوا و پرولتری است). در این‌جا هم‌راستایی و شباهت تام‌وتامی با عصر مدرنیته متقدم وجود دارد که در آن، مقابله با

هژمونی ایدئولوژیک کلیسا نخست خود را دقیقاً در قالب یک ایدئولوژی دینی دیگر، یعنی به منزله نوعی بدعت‌گذاری، صورت‌بندی کرد: در همین راستا، هواداران «انقلاب نخست» قصد دارند سلطه سرمایه‌داری را در درون شکل سیاسی خود دموکراسی سرمایه‌دارانه براندازند. این همان «نفی در نفی» هگلی است: نخست، نظام قدیمی در درون شکل ایدئولوژیکی-سیاسی خودش نفی می‌شود؛ سپس خود این شکل نیز باید نفی شود. آنانی که دودل‌اند، آنانی که از برداشتن گام دوم و غلبه‌کردن بر خود این شکل می‌ترسند، همان کسانی‌اند که (اگر بخواهیم سخن روبسپیر را تکرار کنیم) خواستار یک «انقلاب بدون انقلاب»‌اند — و این‌جاست که لنین تمام قدرت «هرمینوتیک تعلیق» خویش را در ردیابی صورِ گوناگون این عقب‌نشینی و انصراف به نمایش می‌گذارد.

لنین در نوشته‌های ۱۹۱۷ خود، هوشمندانه‌ترین و بی‌رحمانه‌ترین کنایه‌هایش را نثار آنانی می‌کند که درگیر جستجوی بی‌پایان نوعی «تضمین» برای انقلاب‌اند؛ این تضمین دو شکل عمده به‌خود می‌گیرد: یا تلقی شی‌واره از ضرورت اجتماعی (نباید خیلی زود ریسک کرد و دست به انقلاب زد؛ باید تا لحظه مناسب صبر کرد، یعنی تا وقتی که، با توجه به قوانین رشد و تحول تاریخی، زمان «پخته و رسیده» باشد: «برای انقلاب سوسیالیستی خیلی زود است، طبقه کارگر هنوز به بلوغ نرسیده است») یا مشروعیت («دموکراتیک») هنجارگذار (اکثریت مردم هنوز طرف ما نیستند، بنابراین انقلاب به‌واقع دموکراتیک نخواهد بود) — همان‌طور که لنین به‌کرات می‌گوید: چنان است که گویی عامل انقلاب پیش از آن‌که ریسک کند و قدرت را قبضه کند، باید از نوعی چهره دیگری بزرگ اجازه بگیرد (یعنی [نخست] رفراندومی را برای حصول اطمینان از این‌که اکثریت از انقلاب حمایت خواهند کرد، سازماندهی کند). از دید لنین، چنان‌که از دید لاکان، نکته این است که انقلاب *ne s'autorise que d'elle-même* [فقط خودش را

مجاز می‌شمارد]: ما باید مخاطره کنیم و دست به عمل انقلابی‌ای زنیم که تحت لوای دیگری بزرگ نیست — ترس از به‌دست‌گرفتن «پیش‌از‌موعد» قدرت، جست‌وجو برای تضمین، همان ترس از مغاک عمل است. این وجه غایی آن چیزی است که لنین مدام به‌عنوان «فرصت‌طلبی» تقبیح‌اش می‌کند، و فرض‌اش نیز آن است که «فرصت‌طلبی» موضعی است که در خودش، ذاتاً، خطا و کاذب است، و متحقق‌ساختنِ عمل را در پس حفاظِ فاکت‌های «عینی»، قوانین و هنجارها پنهان می‌کند، هم از این‌روست که نخستین قدم در نبرد با فرصت‌طلبی^۶ / اعلام آن به‌نحوی روشن و صریح است: «پس چه باید کرد؟ ما باید *aussprechen was ist* [آن‌چه را هست به‌بیان درآوریم]، «فاکت‌ها را بیان کنیم» این حقیقت را تصدیق کنیم که در کمیته مرکزی‌مان یک گرایش، یا یک عقیده، وجود دارد...»^۷

پاسخ لنین نه رجوع به ترتیبی متفاوت و جدید از «فاکت‌های عینی» بلکه تکرار همان استدلالی است که رُزا لوگزامبورگ یک دهه پیش علیه کائوتسکی اقامه کرده بود: آنانی که انتظار می‌کشند تا شرایط عینی انقلاب از راه برسد، برای همیشه چشم‌انتظار خواهند ماند — همین موضع متعلق به مشاهده‌گر عینی (و نه متعلق به سوژه یا عامل متعهد و درگیر)، خود به‌واقع مانع اصلی تحقق انقلاب است. استدلال لنین علیه منتقدان صوری-دموکراتیک قدم دوم این است که می‌گوید این گزینه «دموکراتیک ناب» خود گزینه‌ای اتوپیایی است: در شرایط مشخص و انضمامی روسیه، دولت بورژوا-دموکراتیک هیچ بختی برای بقا ندارد — یگانه راه «رنالیستی» محافظت از مواهب راستین انقلاب فوری (آزادی سازماندهی و مطبوعات و غیره) حرکت به‌سوی انقلاب سوسیالیستی است، و گرنه مرتجعان تزاریست نبرد را خواهند برد.

درس اساسی نهفته در تلقی روان‌کاوانه از زمان‌بندی یا موقتی‌بودن (temporality) این است که چیزهایی وجود دارد که فرد باید انجام‌شان دهد تا بفهمد آن‌ها زائدند: در روند درمان، فرد ماه‌ها فرصت به‌خاطر حرکت‌های غلط هدر می‌دهد

پیش از آن‌که «دوزاری بیافتد و قضیه دستگیر آدم شود» و فرد دستورالعمل صحیح را پیدا کند — هرچند این حرکت‌ها، وقتی به عقب می‌نگریم، زائد می‌نمایند، اما مسیرهای انحرافی‌ای از این دست به‌واقع ضروری بوده‌اند. آیا در مورد انقلاب نیز وضع به همین قرار نیست؟ اما واقعاً چه شد که لنین در واپسین سال‌های عمرش بر محدودیت‌های قدرت بلشویکی به‌تمامی وقوف یافت؟ همین‌جاست که باید لنین و استالین را درتقابل با یکدیگر قرار دهیم: از همان آخرین نوشته‌های لنین، دیرزمانی پس از آن‌که اتوپای دولت و انقلاب را کنار گذاشت، می‌توانیم خطوط کلی نوعی پروژه «رنالیستی» فروتنانه را تشخیص دهیم، پروژه‌ای در این خصوص که قدرت بلشویکی باید چه کند. به‌سبب توسعه‌نیافتگی اقتصادی و عقب‌ماندگی فرهنگی توده‌های روس، روسیه هیچ راهی برای «گذار مستقیم به سوسیالیسم» پیش پای خود نداشت؛ تمام آن‌چه در ید قدرت شوراهاست ترکیب‌کردن سیاست میانه‌رو «سرمایه‌داری دولتی» با تربیت فرهنگی تند و پرحرارت توده‌های دهقانان بی‌خاصیت است — و نه شستشوی مغزی با «تبلیغات کمونیستی»، یا همان تحمیل صبورانه و تدریجی استانداردهای مرفقی و متمدنانه. شواهد و قرائن نشان می‌دهند که «هنوز چه اندازه باید کار گل‌پرزحمت و فوری کنیم تا به تراز یک کشور متمدن معمولی در اروپای غربی برسیم... باید چهل نیمه‌آسیایی‌مان را که هنوز نتوانسته‌ایم از شرش خلاص شویم، مدام در ذهن داشته باشیم.»^۸ بدین‌سان، لنین مکرراً علیه هر نوع «اشاعه کمونیسم» به‌نحوی مستقیم و بی‌واسطه هشدار می‌دهد:

«تحت هیچ شرایطی نباید این امر را این‌گونه فهمید که بی‌درنگ باید ایده‌های کمونیستی ناب را درنواحی روستایی ترویج و تبلیغ کنیم. مادامی که نواحی روستایی‌مان فاقد بنیان مادی [پذیرش] کمونیسم‌اند، باید بگویم، دست‌زدن به چنین کاری برای کمونیسم مضر و به‌واقع مهلک است.»^۹

مضمون تکرارشونده او این است: «این‌جا هیچ چیز زیان‌بارتر از شتاب

و تعجیل نیست»^{۱۰} استالین، در تقابل با تلقی مبتنی بر «انقلاب فرهنگی»، انگاره ضدلنینیستی «ساختن سوسیالیسم در یک کشور [واحد]» را برگزید.

پس آیا این بدان معناست که لنین، بی صدا و در سکوت، نقادی مختص منشویک‌ها از آرمان‌شهرگرایی بلشویکی را گردن نهاد، یعنی ایده‌شان در این باره که انقلاب ضرورتاً باید پیرو مراحل محتوم از پیش تعیین شده باشد (انقلاب فقط زمانی رخ می‌دهد که شرایط مادی‌اش وجود داشته باشد)؟ این جاست که می‌توانیم ببینیم درک دیالکتیکی و ظریف لنین چطور عمل می‌کند: او کاملاً از این نکته آگاه است که، اکنون، در اوایل دهه ۱۹۲۰، وظیفه اصلی قدرت بلشویکی اجرای وظایف رژیم بورژوای متری است (آموزش عمومی و غیره)؛ لیکن نفس همین واقعیت که یک قدرت انقلابی پرولتاریایی است که چنین کاری را انجام می‌دهد وضعیت را به نحوی بنیادین دگرگون می‌سازد — بخت و اقبالی یکتا وجود دارد که اگر مدد کند، این تمهیدات «تمدن‌ساز» به چنان شیوه‌ای به اجرا درخواهند آمد که از چارچوب ایدئولوژیکی-بورژوایی محدودشان خلاص خواهند شد (آموزش عمومی واقعاً آموزشی عمومی خواهد بود در خدمت مردم، نه نوعی نقاب ایدئولوژیکی برای ترویج منافع کوتاه‌بینانه طبقه بورژوا، وال‌خ). از این رو، پارادوکس حقیقتاً دیالکتیکی این است که از قضا همین یأس‌آمیز بودن وضعیت روسیه (یعنی عقب‌ماندگی‌ای که قدرت پرولتاریایی را وامی‌دارد تا مأموریت بورژوایی ساختن تمدن را به انجام رساند) است که می‌تواند به حُسن یا امتیازی یکه بدل شود:

حال اگر یأس‌آمیز بودن تمام عیار وضعیت، به لطف برانگیختن چندباره تلاش‌های کارگران و دهقانان، فرصتی به ما پیش‌کش کند برای ایجاد لوازم ضروری و بنیادین تمدن، آن‌هم به شیوه‌ای متفاوت با کشورهای اروپای غربی، آن وقت چه؟^{۱۱}

در این جا ما با دو الگو، دو منطق قیاس ناپذیر، برای انقلاب روبه‌روایم: آنانی که منتظر می‌مانند تا لحظه غایت‌شناختی بحران نهایی، همان لحظه پخته و درست، فرارسد، آن جا که انقلاب «در زمان مناسب‌اش»، مطابق با ضرورت تکامل تاریخی، فوران کند؛ و آنانی که می‌دانند انقلاب هیچ نوع «زمان مناسب»ی ندارد، آنانی که بخت انقلابی را به مثابه چیزی درمی‌یابند که دقیقاً در متن همین پیچ‌وخم‌های رشد و تحول تاریخی «عادی» سربرمی‌آورد و همان جا نیز باید به چنگ آورده شود. لنین یک «ذهنیت‌گرا»ی اراده‌گرا نیست — پافشاری او بر این است که استثناء (مجموعه یا ترتیب غیرعادی شرایط، نظیر مورد روسیه در ۱۹۱۷) زمینه‌ای فراهم می‌آورد برای متزلزل ساختن خودِ قاعده یا هنجار.

آیا این خط استدلال، این موضع بنیادین، امروزه بیش از هر زمان دیگری بجا و مناسب نیست؟ آیا ما نیز در دوره‌ای زندگی نمی‌کنیم که دولت و دم‌ودستگاه‌هایش، از جمله عاملان سیاسی‌اش، به مراتب کمتر از قبل قادر به صورت‌بندی و بیان مباحث کلیدی‌اند — درست همان‌گونه که لو گر (Le Carré) اخیراً گفته است: «سیاست‌مداران دارند مسایل واقعی جهان را نادیده می‌گیرند» (که منظورش اکولوژی، اوضاع وخیم بهداشت، فقر، نقش شرکت‌های چندملیتی، و غیره است). لو گر صرفاً کوتاه‌نظری برخی سیاست‌مداران را نشان نمی‌دهد — اگر حرف او را جدی بگیریم، آن‌گاه یگانه نتیجه منطقی آن است که ما نیازی مبرم به شکل جدیدی از سیاسی‌شدن داریم که قادر خواهد بود این مباحث سرنوشت‌ساز را مستقیماً «اجتماعی سازد». توهم ۱۹۱۷ در این باره که مشکلات اضطراری مبتلا به روسیه (صلح، تقسیم اراضی و از این قبیل) را می‌توان از طریق ابزارهای پارلمانی «قانونی» حل و فصل کرد، معادل توهم امروزی در این مورد است که، فی‌المثل، تهدید بوم‌شناختی را می‌توان به لطف بسط‌دادن منطق بازار تا حد [اقتضائات و الزامات] بوم‌شناسی کنار زد (واداشتن شرکت‌های آلوده‌کننده [محیط زیست]

به پرداختن بهای ضرر و زیانی که مسبب آنند).

«لنین» نامی نوستالوژیک برای یقینِ جزم‌اندیشانه کهن نیست؛ درست برعکس، آن لنینی که بناست بازیافته و احیا شود، لنینی است که تجربه بنیادین‌اش چیزی نبود مگر تجربه پرتاب‌شدن به درون نوعی منظومه فاجعه‌بار جدید که در آن، مختصات کهن ناکارآمدی خود را به اثبات رسانده بود، و لاجرم لنین مجبور بود مارکسیسم را از نو ابداع کند — ملاحظه هوشمندانه او در خصوص مسأله‌ای جدید را فرض بگیرید: «در این مورد، مارکس و انگلس یک کلمه هم نگفته‌اند.» ایده اصلی نه بازگشت به لنین بلکه تکرار او به مفهوم کی‌یرکگوری است: ابقای همان تکانه در منظومه امروز. هدف از بازگشت به لنین نه زنده کردن مجدد «روزگار انقلابی خوش قدیم»، و نه تطبیق دادن فرصت طلبانه عمل‌گرایانه طرح و برنامه قدیمی با «شرایط جدید»، بلکه، در شرایط جهان‌گستر حاضر، تکرار ژست یا حرکت لنینیستی است، یعنی حرکت معطوف به ابداع مجدد پروژه انقلابی در متن شرایط برخاسته از امپریالیسم و استعمارگری — به بیان دقیق‌تر: [در شرایط] پس از فروپاشی سیاسی-ایدئولوژیکی دوران طولانی ترقی‌گرایی در فاجعه ۱۹۱۴. اریک هابسبام مفهوم قرن بیستم را به عنوان زمان میان ۱۹۱۴، یعنی پایان گسترش درازآهنگ و صلح‌آمیز سرمایه‌داری، و ۱۹۹۰، یعنی ظهور شکل جدیدی از سرمایه‌داری جهانی پس از فروپاشی سوسیالیسم واقعاً موجود، تعریف کرده است.^{۱۲} کاری که لنین برای ۱۹۱۴ انجام داد، ما باید برای ۱۹۹۰ انجام دهیم. «لنین» مظهر آزادی الزام‌آور در معلق‌ساختن مختصات منسوخ (مابعد) ایدئولوژیکی موجود است، مظهر سرپیچی از فرمان سست‌کننده *Denkverbot* (منع تفکر) که در متن آن زندگی می‌کنیم — معنای آن جز این نیست که اجازه داریم از نو فکر کنیم.

پس نقش شخصیت لنین در ارزیابی‌مان از سهم وی چه می‌شود؟ آیا نه این‌که ما، به‌واقع، داریم او را تا حد نمادی صرف برای یک موضع انقلابی

معین تقلیل می‌دهیم؟ مارکس در نامه‌ای به انگلس مورخ ۳۰ ژوئیه ۱۸۲۶، فردینان لاسال — از بنیانگذاران سوسیال دموکراسی آلمان، و رقیب وی در تأثیرگذاری بر این جریان — را نه فقط «یک جهود چابکوس که با جواهرات ارزان بریانتین‌زده و جلاخورده جامه مبدل کرده» می‌خواند، بلکه، از آن‌هم بی‌رحمانه‌تر، به او لقب «کاکاسیاه یهودی» می‌دهد: «حالا دیگر کاملاً برایم واضح است که او، به شهادت شکلِ سر و رشد موهایش، از تخم سیاهانی است که به فرار موسی از مصر پیوستند (این‌طور هم اگر نباشد، حتم دارم مادر یا مادربزرگش، از طرف پدر، با یک کاکاسیاه جفت‌گیری کرده است).»^{۱۳} به‌عوض آن‌که چنین عباراتی را به‌منزله سند پیش‌داوری اروپامحورانه نظریه مارکس بخوانیم، باید آن‌ها را صرفاً به‌عنوان گفته‌هایی اساساً بی‌ربط کنار گذاریم؛ تنها اهمیت مثبت‌شان این است که ما را بازمی‌دارند از این‌که به هر نوع سیره‌نویسی درباره مارکس [که این‌جا و آن‌جا پیدا می‌شود] دست یازیم، زیرا آن‌ها شکافِ رفع‌ناشدنی میان شخصِ مارکس و نظریه او را آشکار می‌سازند، شکافی که، از قضا، ابزاری برای تحلیل و نقد این قبیل غلیان‌های نژادپرستانه در اختیار می‌گذارد. و البته در مورد لنین نیز قضیه از همین قرار است: «شقاوت» کذایی او دقیقاً واجد همان منزلتی است که عشق او به گربه‌ها و بچه‌ها، که ذکرش در تذکره‌الاولیای استالینیستی آمده است.

بعد از آن‌که تانک‌های روسی قیام ۱۹۵۶ مجارستان را درهم کوبیدند، گئورگ لوکاک (که در حکومت ایمره ناگی مشارکت داشت) زندانی شد؛ وقتی یک افسر کا.گ.ب از او پرسید آیا اسلحه‌ای به‌همراه دارد یا نه، لوکاک به آرامی دستش را به جیب برد و قلمش را به او تحویل داد.^{۱۴} آیا دلالت ضمنی این ژست یا حرکت، حتی از آن بیشتر، با نوشته‌های لنین که در این‌جا گرد آمده‌اند، خوانا نیست؟ اگر یک قلم یک اسلحه بود، این همان قلمی بود که متون ۱۹۱۷ لنین را نگاشت.

امروزه، در سیاست دانشگاهی، ایده پرداختن به لنین فوراً دو قید اصلی را پیش می‌کشاند: بله، چرا که نه، ما در یک دموکراسی لیبرال زندگی می‌کنیم، این‌جا آزادی اندیشه وجود دارد... البته به شرط آن‌که به شیوه‌ای «عینی، انتقادی و علمی» با لنین روبه‌رو شویم، نه با رویکردی مبتنی بر نوعی بت‌انگاری نوستالژیک، بلکه از منظری که عمیقاً در نظام سیاسی دموکراتیک ریشه دارد، یعنی در درون افق حقوق بشر — این همان درسی است که به‌طرزی دردناک از تجربه توتالیتاریسم قرن بیستمی آموخته‌ایم.

چه پاسخی باید به این حرف داد؟ اشکال کار در قیدوبندهای ضمنی دیگری است که به‌سبب ادگمی می‌توان آن‌ها را، چنان‌که اگر خود لنین می‌بود می‌گفت، به‌لطف «نقد مشخص وضعیت مشخص» ردیابی کرد و تشخیص داد.^{۱۵} «وفاداری به اجماع لیبرال-دموکراتیک» به‌معنای پذیرش اجماع لیبرالی-پارلمانی فعلی است، اجماعی که سدّ راه هر نوع تلاش جدی برای به‌پرسش‌گرفتن نحوه همدستی و تبانی این نظام لیبرال-دموکراتیک با همان پدیده‌هایی می‌شود که خود علناً محکوم‌شان می‌کند، و البته سدّ راه هر اقدام جدی برای مجسم‌ساختن یک نظام اجتماعی-سیاسی متفاوت. خلاصه این‌که، یعنی: هرچه دوست داری بگو و بنویس — به شرط آن‌که اجماع سیاسی مسلط را عملاً زیر سؤال نبری و مختل نسازی. همه‌چیز مجاز است، اصلاً تقاضا هم می‌شود، آن‌هم به‌عنوان یک موضوع یا مبحث انتقادی: دورنمای فاجعه جهانی بوم‌شناختی؛ نقض حقوق بشر؛ تبعیض جنسی؛ انزجار از همجنس‌گرایی؛ خشونت فزاینده نه تنها در کشورهای دورافتاده، بلکه در کلان‌شهرهای عظیم خودمان؛ شکاف میان جهان اول و جهان سوم، میان غنی و فقیر؛ ضربه تکان‌دهنده ناشی از فرآیند دیجیتالی‌شدن زندگی روزمره‌مان... امروزه، هیچ کاری سهل‌تر از گرفتن بودجه از صندوق‌های بین‌المللی، دولتی یا شرکت‌ها برای پروژه‌های تحقیقاتی میان‌رشته‌ای درباب

چگونگی مبارزه با صور جدید خشونت قومی، دینی یا جنسی نیست. اما مسأله این‌جاست که این‌همه در پس‌زمینه نوعی *Denkverbot* بنیادین رخ می‌دهد: نوعی منع تفکر.

هژمونی یا فرادستی لیبرال-دموکراتیک امروز به‌مدد گونه‌ای *Denkverbot* نانوشته حفظ می‌شود، فرمان منعی شبیه فرمان مشهور و رسوایی‌آور *Berufsverbot* (منع استخدام افراد دارای گرایش‌های چپ رادیکال در ارگان‌های دولتی) در آلمان اواخر دهه ۱۹۶۰ — همین‌که کوچک‌ترین نشانه‌ای حاکی از درگیربودن در پروژه‌های سیاسی‌ای از خود نشان می‌دهیم که هدف‌شان به‌چالش‌کشیدن نظم موجود است، فوراً چنین جوابی تحویل‌مان می‌دهند: «خیرخواهانه هم اگر باشد، باز به‌ناچار به یک گولاگ جدید ختم می‌شود!» از این‌رو، کارکرد ایدئولوژیکی ارجاعات پیاپی به هولوکاست، گولاگ و فجایع متأخرتر در جهان سوم چیزی نیست مگر حمایت از *Denkverbot* آن‌هم از این طریق که بی‌وقفه به یادمان بیاورند که اوضاع می‌توانست از این هم بدتر باشد: «نگاهی به اطرافات بینداز و خودت ببین چه اتفاقی می‌افتاد اگر قرار بود از برداشت‌های رادیکال تو پیروی می‌کردیم!» آن‌چه در این‌جا با آن مواجه‌ایم نمونه غایی همان چیزی است که آنا دینرستاین و مایک نیری پروژه اتوپای منفی (*disutopia*) نامیده‌اند: «نه فقط غیبت موقتی اتوپا، بلکه ستایش سیاسی از پایان رؤیاهای اجتماعی»^{۱۶}. درخواست «عینیت علمی» نیز صرفاً معادل نسخه دیگری از همان *Denkverbot* است: همین‌که ما اجماع لیبرالی موجود را جدی‌جدی به‌چالش می‌کشیم، متهم می‌شویم به این‌که عینیت علمی را به نفع مواضع ایدئولوژیکی منسوخ کنار گذاشته‌ایم. این همان نکته یا حُسن «لینیستی» است که نمی‌توانیم و نباید از آن چشم‌پوشیم: امروزه، آزادی واقعی تفکر به‌معنای آزادی زیرسؤال‌بردن اجماع لیبرال-دموکراتیک و «مابعد‌ایدئولوژیکی» فعلی است — وگرنه کاملاً بی‌معناست.

حق حقیقت

دورنمای نقد ایدئولوژی ما را وامی دارد تا این سخن ویتگنشتاین را: «در مورد آن چه نمی توان از آن سخن گفت، سکوت باید کرد» معکوس کنیم: «در مورد آن چه نباید از آن سخن گفت، نمی توان ساکت ماند». اگر می خواهید در مورد یک سیستم اجتماعی حرف بزنید، نمی توانید در مورد مازاد (excess) سرکوب شده اش ساکت بمانید. نکته اصلی نه به زبان آوردن تمام حقیقت، بلکه از قضا دقیقاً افزودن آن ضمیمه ای به کل یا تمامیت (رسمی) است که کذب این کل را لو می دهد. هورکهایمر در دهه ۱۹۳۰ حق مطلب را به خوبی ادا می کند: «اگر نمی خواهید درباره سرمایه داری حرف بزنید، پس باید در مورد فاشیسم سکوت کنید». فاشیسم همان «علامت [بیماری] یا سیمپتوم» (symptom) ذاتی (یا بازگشت امر سرکوب شده) سرمایه داری، و کلید درک حقیقت آن، است و نه صرفاً نوعی انحراف بیرونی و حادث از منطق «عادی و بهنجار» آن. همین نکته نیز در مورد وضعیت امروز صادق است: کسانی که نمی خواهند لیبرال دموکراسی و نقایص تساهل و مدارای مبتنی بر چندفرهنگ گرایی را مورد تحلیل انتقادی قرار دهند، باید خشونت و عدم تساهل راست گرایانه نوین را مسکوت گذارند.

اگر بناست تقابل میان کلیت گرایی یا جهان شمولی لیبرال دموکراتیک و بنیادگرایی قومی / دینی را پشت سر گذاریم، نخستین گام تصدیق وجود بنیادگرایی لیبرال است: بازی وارونه جاروجنجال راه انداختن بر سر نقض حقوق یک قاتل زنجیره ای یا یک مظنون به جنایت جنگی، در عین چشم پوشی از نقض گسترده حقوق «عادی» مردم. موضع مبتنی بر پیروی از خط سیاسی درست به واقع به اقتصاد وارونه خودش خیانت می کند، آن هم از طریق نوسان کردن میان دو حد نهایی: یا شیفتگی به دیگری قربانی شده (کودکان بی پناه، زنان بی سیرت شده...)، یا انگشت گذاشتن بر دیگری مسأله داری که، هرچند جانی یا چیزی از این قبیل است، سزاوار آن است تا

حقوق بشر در موردش رعایت شود، زیرا «امروز نوبت اوست و فردا نوبت ما» (مثال عالی این امر را می‌توان در دفاع نوآم چامسکی از کتابی فرانسوی سراغ گرفت که مدافع موضع تجدیدنظرطلبانه در مورد هولوکاست [کشتار یهودیان در آلمان نازی] است). در سطحی متفاوت، نمونه‌ای مشابه از همین وارونگی خط سیاسی درست در دانمارک رخ می‌دهد، جایی که مردم به‌کنایه از «بار زن سفید»، یعنی وظیفه اخلاقی-سیاسی او، سخن می‌گویند: وظیفه برقراری رابطه جنسی با کارگران مهاجر اهل کشورهای جهان سوم — این امر بناست گامی نهایی و لازم برای خاتمه‌دادن به فرآیند حذف‌شان باشد.

امروزه، در عصری که هابرماس مشخصه آن را *die neue Unübersichtlichkeit* (عدم شفافیت یا ابهام جدید)^{۱۷} می‌نامد، تجربه روزمره ما بیش از پیش گیج‌کننده و رازورانه است: مدرنیزاسیون مبهم‌گرایی‌ها و تاریک‌اندیشی‌های جدیدی را به وجود می‌آورد؛ کاهش آزادی به‌منزله سپیده‌دم آزادی‌های نو به ما عرضه می‌شود. این استنباط که ما در جامعه‌ای مبتنی بر انتخاب‌های آزاد زندگی می‌کنیم — جامعه‌ای که در آن باید حتی ویژگی‌های «طبیعی» (هویت قومی یا جنسی) خود را نیز انتخاب کنیم — از قضا همان شکل ظهور قطب مخالف آن است: ظهور غیبت هر نوع انتخاب حقیقی^{۱۸}. گرایش اخیر به فیلم‌های «واقعیت بدیل» (*alternate reality*)، که واقعیت موجود را به‌منزله یک امکان در میان انبوه واقعیت‌های ممکن پیش می‌نهد، نشان‌گر جامعه‌ای است که در آن، انتخاب‌ها دیگر حقیقتاً بی‌اهمیت‌اند، آن‌ها پیش‌پاافتاده و مبتذل شده‌اند. سرمشقی که روایت‌های مبتنی بر کج‌وکوله‌کردن زمان (*time-warp narratives*) به‌دست می‌دهند، از آن‌هم تهی‌تر و مأیوس‌کننده‌تر است، زیرا به یک بن‌بست تمام‌عیار اشاره دارد: تلاش برای اجتناب از روند از پیش‌مقدر امور نه فقط نهایتاً به همین روند می‌انجامد، بلکه عملاً آن را برمی‌سازد — از ادیپوس بدین سو، ما قصد داریم از الف اجتناب کنیم، ولی درست از طریق همین تغییرمسیر ماست که الف متحقق می‌شود.

در چنین شرایطی، ما باید به‌ویژه مراقب باشیم تا ایدئولوژی حاکم را با ایدئولوژی‌ای که به نظر می‌رسد تسلط دارد، خلط نکنیم. بیش از پیش باید این تذکر والتر بنیامین را به یاد داشته باشیم که کافی نیست پرسیم یک نظریه (یا هنر) معین چگونه در قبال پیکارهای اجتماعی، موضع خود را تعیین می‌کند — بلکه هم‌چنین باید پرسیم که این نظریه در همین پیکار کنونی به‌واقع چه کارکردی دارد. در جنسیت، رویکرد فرادست (هژمونیک) حقیقی نه سرکوب پدرسالارانه، بلکه بی‌قیدوبندی ازبندریه است؛ در هنر، هنجار اصلی همان تحریک‌گری‌ها به سبک نمایشگاه‌های «جنجالی» بدنام است، نمونه‌ای از هنری که سراپا در دم‌ودستگاه مستقر ادغام شده است. این رند این منطق را تا به نتیجه ضروری‌اش ادامه می‌دهد و آن را با نوعی پیچش هگلی تکمیل می‌کند، یعنی با تصریح و تأکید بر خود ایدئولوژی رسمی به‌عنوان بزرگترین شکل سرپیچی از خودش؛ این نکته در عنوان یکی از کتاب‌های غیرداستانی‌اش، «سرمایه‌داری، این ایده‌آل ناشناخته»، یا در «مدیران رده‌بالا، واپسین گونه‌های روبه‌انقراض آمریکا»، نمود دارد.

در واقع، از آن‌جا که عملکرد «عادی و نرمال» سرمایه‌داری مستلزم نوعی انکار اصل اساسی عملکردش [یعنی کسب سود] است (سرمایه‌دار نمونه امروزی کسی است که پس از تولید بی‌رحمانه سود، بخش‌هایی از آن را والامنشانه تقسیم کند، هدایای بزرگی به کلیساها، قربانیان سوءاستفاده‌های قومی یا جنسی و غیره اعطا کند، ژست یک انسان‌دوست به خود بگیرد)، لاجرم عمل غایی تخطی و نافرمانی همانا پافشردن علنی بر این اصل، و زدودن نقاب انسان‌دوستانه از چهره آن است. از این‌رو وسوسه می‌شوم تر یازدهم مارکس [در «تزهایی درباب فویرباخ»] را معکوس کنم: امروزه، نخستین وظیفه دقیقاً عبارت است از تن‌دادن به وسوسه عمل، وسوسه مداخله مستقیم و تغییر امور (که ناگزیر به بن‌بست ناشی از نوعی ناممکن‌بودن سست‌کننده می‌انجامد: «در برابر سرمایه جهانی چه می‌توان

گرد؟»، بلکه به پرسش کشیدنِ مختصات ایدئولوژیکیِ هژمونیک. مختصر این که، لمحہ یا سویہ تاریخی ما هم چنان همان سویہ ای است که آدورنو با آن مواجه بود [، او می نویسد]:

«در برابر این پرسش که: "باید چه کنیم؟" غالباً یگانه پاسخام به راستی "نمی دانم" است. من فقط قادرم آن چه را هست پی گیرانه تحلیل کنم. این جاست که مردم مؤاخذه ام می کنند: وقتی دست به نقادی می زنی، لاجرم موظف هم هستی بگویی چطور می توان اوضاع را بهتر کرد. به عقیده من، بی چون و چرا این پیش داوری ای بورژوایی است. بارها در تاریخ پیش آمده است که از قضا همان آثاری که اهدافی سراپا نظری را دنبال می کردند، آگاهی مردمان را، و متعاقباً واقعیت اجتماعی، را نیز دگرگون ساختند.»^{۱۹}

اگر ما امروزه از فراخوانی مستقیم و بی واسطه به عمل استقبال کنیم، این عمل در فضایی تهی به اجرا درنخواهد آمد، بلکه عملی خواهد بود درون مختصات ایدئولوژیکیِ هژمونیک: آنانی که «می خواهند برای کمک به مردم کاری کنند»، درگیر دلاوری ها و کارهای بزرگ (و بی شک قابل تقدیری) هم چون [فعالیت های] پزشکان بدون مرز، صلح سبز، مبارزات فمینیستی و ضدنژادی می شوند، کارهایی که جملگی نه تنها طرف مدارای رسانه ها بلکه مورد پشتیبانی آن ها هم هستند، حتی اگر به ظاهر به قلمروی اقتصادی دست اندازی کنند (فی المثل با متهم ساختن و تحریم کمپانی هایی که شرایط بوم شناختی را رعایت نمی کنند یا از کار کودکان بهره می برند) — آن ها مورد پشتیبانی قرار می گیرند مادامی که به مرزهایی معین زیادی نزدیک نشوند.^{۲۰}

این نوع فعالیت درحکم نمونه کامل و گویایی است برای انفعال از درون — به هم پیوسته (interpassivity):^{۲۱} انجام دادن کارهایی نه به منظور دستیابی به چیزی، بلکه برای جلوگیری از این که چیزی واقعاً رخ دهد، چیزی واقعاً تغییر

کند. همه این فعالیت‌های جنون‌آمیز انسان‌دوستانه و پیرو سیاست درست با این فرمول تطابق تام دارند: «بیاید چیزها را همواره طوری تغییر دهیم که، از نظر جهانی، امور همانی که بودند باقی بمانند!». اگر رشته استاندار «مطالعات فرهنگی» سرمایه‌داری را نقد کند، این کار را به همان شیوه رمزی‌ای انجام می‌دهد که به‌واقع در حکم الگو یا نمونه پارانویای لیبرالی هالیوودی است: دشمن همان «سیستم» است، همان «سازمان» مخفی، «توطئه» ضددموکراتیک، و نه خود سرمایه‌داری و دم‌ودستگاه دولت. مشکل این قسم موضع انتقادی صرفاً این نیست که تحلیل اجتماعی مشخص و انضمامی را با مبارزه‌ای علیه خیال‌پردازی‌های پارانویک انتزاعی جایگزین می‌کند، بلکه مشکل اصلی این است که — به‌شیوه‌ای خاص پارانویا — واقعیت اجتماعی را مضاعف می‌سازد، چنان‌که گویی در پس ارگان‌های سرمایه‌داری و دولتی «مرئی»، سازمانی سری نهفته است. باید بپذیریم که نیازی به «سازمان-درون-یک-سازمان» نداریم: «توطئه» از قبل در خود سازمان «مرئی»، همان نظام سرمایه‌داری، حی و حاضر است، یعنی در شیوه عمل فضای سیاسی و دم‌ودستگاه دولت.^{۲۲}

بیاید به یکی از داغ‌ترین بحث‌های جاری در دانشگاه‌های آمریکایی «رادیکال» حال حاضر بپردازیم: مطالعات مابعداستعماری. شکی نیست که مسأله مابعد استعمارگرایی مسأله‌ای بسیار مهم است؛ اما مطالعات مابعد استعماری گرایش دارند تا این مسأله را بدل سازند به پروبلماتیک یا معضله چندفرهنگ‌گرایانه «حق» اقلیت‌های استعمارشده برای «روایت‌کردن» تجربه قربانی‌شدن‌شان، معضله آن سازوکارهای قدرت که «دیگربودگی یا غیریت» را سرکوب می‌کند، طوری‌که ما سرآخر درمی‌یابیم ریشه استثمار مابعد استعماری چیزی نیست جز عدم‌مدارای ما با «دیگری»، یا، از آن بیش، درمی‌یابیم این مداران‌کردن خود ریشه در عدم‌مدارای ما با «غریبه نهفته در درونمان» دارد، یعنی در ناتوانی ما در رویارویی با آنچه در خود، و درباره خود، سرکوب‌اش کرده‌ایم — از این‌رو، پیکار سیاسی-اقتصادی به‌طرزی نامحسوس به درامایی

شبه‌روان‌کاوانه استحاله می‌یابد که گویای ناتوانی سوژه از مواجهه با تروماها یا ضربه‌های عاطفیِ درونیِ خویش است.... (چرا شبه‌روان‌کاونه؟ زیرا درس حقیقی روان‌کاوی این نیست که وقایع بیرونی‌ای که ما را شیفته خود می‌سازند و/ یا آزارمان می‌دهند، صرفاً در حکم فرافکنیِ تکانه‌های سرکوب‌شده درونی خودمان‌اند. واقعیت تحمل‌ناپذیر زندگی از قضا این است که بیرون از ما واقعاً حوادث آزاردهنده وجود دارد: هستند آدم‌های دیگری که از تجربه لذت جنسی عمیق بهره‌منداند در حالی که ما نیمه‌سترون‌ایم؛ هستند مردمانی که به طرز خوفناکی شکنجه شده‌اند.... وانگهی، حقیقت غایبیِ روان‌کاوی کشف خویشتن راستین‌مان نیست، بلکه حقیقتی است برخاسته از مواجهه تروماتیک با امر واقعیِ تحمل‌ناپذیر.) فساد حقیقی دانشگاه‌های آمریکا در وهله اول فساد مادی نیست، قضیه فقط بر سر این نیست که دانشگاه‌ها می‌توانند بسیاری از روشنفکران انتقادیِ اروپایی (تا اندازه‌ای — از جمله خودم) را بخرند، بلکه این فساد از گونه مفهومی است: انگاره‌ها و مفاهیم نظریه انتقادیِ اروپایی به طرزی نامحسوس به جهان باصفای رشته شیک و تروتیمز مطالعات فرهنگی ترجمه شده است. در یک مقطع خاص، این شیک‌بودن و برازندگی رفته‌رفته از آگاهی بازرگانی مشهور سیتی‌بانک غیرقابل تمیز می‌شود که در آن صحنه‌های بازی کودکان آسیای شرقی، اروپایی، سیاه و آمریکایی را چنین عباراتی همراهی می‌کند: «مردمانی که روزگاری قاره‌ها آن‌ها را از یکدیگر جدا کرده بود... اکنون از طریق یک اقتصاد [واحد] وحدت می‌یابند» — البته، در این نقطه اوج نهایی، کودکان جای خود را به آرم سیتی‌بانک می‌بخشند.^{۲۳}

اکثریت عظیم دانشگاهیان «رادیکال» امروز، بی‌سروصدا روی ثبات درازمدتِ الگوی سرمایه‌دارانه آمریکایی حساب باز می‌کنند، آن‌هم همراه با جایگاه مطمئنِ استادی رسمی به‌منزله هدف شغلیِ نهایی‌شان (شمار اعجاب‌آوری از آن‌ها حتی بورس‌بازی هم می‌کنند). اگر چیزی وجود داشته باشد که حقیقتاً مایه ترس‌شان باشد، همان به لرزه درآمدن ریشه‌ای محیط

زندگی (نسبتاً) امن «طبقات نمادین» در جوامع غربی توسعه یافته است. از این رو، غیرت مفرط و پیرو خط سیاسی درست‌شان در مواجهه با تبعیض جنسی، نژادپرستی، بیگاری در جهان سوم و الی آخر، نهایتاً چیزی نیست مگر دفاعی در برابر هویت‌یابی نهفته در کنه وجود خودشان، نوعی آیین اجباری و وسواس‌آمیز که منطق پنهان آن عبارت است از: «بیایید تا آن‌جا که امکان دارد در مورد ضرورت تغییر رادیکال حرف بزنیم، تا اطمینان یابیم که هیچ چیزی به‌واقع تغییر نخواهد کرد!» نشریهٔ اکتبر نمونهٔ نوعی همین امر است: وقتی از یکی از اعضای تحریریه می‌پرسید که عنوان نشریه به چه چیزی اشاره دارد، آن‌ها به‌طرزی نیمه‌محرمانه حالی‌تان می‌کنند که این، خب البته، همان اکتبر است — بدین ترتیب، می‌توانید به تحلیل‌های مبتنی بر نوعی زبان زرگری از هنر مدرن دست یازید، آن‌هم توأم با این اعتمادبه‌نفس مخفی که به هرنحو دارید پیوندی را با گذشتهٔ انقلابی رادیکال حفظ می‌کنید.... با توجه به این تروتمیزی و شیک‌بودن رادیکال، نخستین واکنش ما به ایدئولوگ‌ها و عاملان راه سوم باید واکنشی تحسین‌آمیز باشد: دست‌کم آن‌ها بازی‌شان را روراست و صریح بازی می‌کنند، و در پذیرش مختصات سرمایه‌دارانهٔ جهانی، صادق‌اند — برخلاف چپ‌گرایان شبه‌رادیکال که کراحتی تمام‌عیار از راه سوم دارند، حال آن‌که رادیکالیسم خودشان نهایتاً چیزی نیست مگر ژستی پوک که احدی را ملزم به انجام هیچ کار خاصی نمی‌کند.

البته باید تمایزی قائل شد میان تعهد و درگیری اجتماعی اصیل به نفع اقلیت‌های استثمارشده (به‌طور مثال، سازماندهی کارگران فصلی مکزیکی-آمریکایی‌ای که به‌طور غیرقانونی در کالیفرنیا استخدام شده‌اند) و داد و هوار بر سر «قیام‌های بی‌خطر، بی‌دردسر و آنی»^{۲۴} به سبک و سیاقی چندفرهنگ‌گرایانه/مابعداستعماری که از قضا در دانشگاه‌های «رادیکال» آمریکایی نشوونما می‌کنند. لیکن اگر در تقابل با «چندفرهنگ‌گرایی اشتراکی»، ترکیب «چندفرهنگ‌گرایی انتقادی» را به‌منزلهٔ استراتژی‌ای تعریف کنیم اشاره‌گر به این نکته که «نیروهای مشترکی در ظلم و

ستمگری وجود دارد، استراتژی‌های مشترکی برای حذف کردن، قالبی ساختن و انگ زدن بر گروه‌های ستم‌دیده وجود دارد، و بنابراین دشمنان و اهداف مشترکی برای نبرد در میان است»^{۲۵}، لاجرم من استمرار در استفاده از ترم «چندفرهنگ‌گرایی» را مناسب نمی‌دانم، چراکه در این جا تأکید به طرف پیکار مشترک انتقال می‌یابد. چندفرهنگ‌گرایی، در معنای عادی و مقبول‌اش، سرپا با منطق بازار جهانی جور درمی‌آید.

اخیراً هندوها در هند تظاهرات‌های گسترده‌ای را علیه مک‌دونالد سازماندهی کردند، زیرا معلوم شده بود مک‌دونالد چیپس‌های سیب‌زمینی‌اش را قبل از منجمد کردن، در روغن حیوانی (گرفته‌شده از گوشت گاو) سرخ می‌کند؛ به محض آن‌که کمپانی تسلیم شد و ضمانت داد تا از این پس همه چیپس‌های سیب‌زمینی‌ای که در هند به فروش می‌رسند در روغن گیاهی سرخ خواهند شد، هندوهای خشنود، شادمانه، قرچ‌قروچ جویدن چیپس‌ها را از سر گرفتند. اعتراض هندوها علیه مک‌دونالد، بی‌آن‌که فرآیند جهانی‌سازی را ذره‌ای متزلزل کند، و پاسخ سریع کمپانی، تجسم‌بخش ادغام تام‌وتمام هندوها در نظام جهانی است که سرپا بسط و تنوع یافته است. نکته اصلی فقط این نیست که بازار جهانی بر مبنای تنوع‌بخشیدن به تقاضا توسعه یافته است، بلکه، در سطحی مطلقاً صوری، نکته در این جاست که دفاع هندوها از سنت‌شان از قبل در منطق مدرنیته گنجانده و تعبیه شده است، این‌که این دفاع پیشاپیش نوعی حرکت یا ژست «بازتابی» است: هندوها (وفادار ماندن به) سنت‌شان را/انتخاب کرده‌اند، و از این رهگذر، این سنت را به یکی از بسیار گزینه‌های در دسترس‌شان بدل ساخته‌اند.

تحلیلی دقیق‌تر شکاف موجود میان بُعد واقعی و بعد استعاری اعتراض هندوها به چیپس‌های مک‌دونالد را به حساب می‌آورد: پیدا است که این اعتراض به‌منزله نماینده‌ای استعاری برای ناخرسندی جهانی از امپریالیسم فرهنگی غرب عمل می‌کرد. از این رو می‌توانیم دو روایت دیگر را نیز متصور شویم (کاری به سومی نداریم که از این قرار باشد: اگر مک‌دونالد دروغ

می گفت، یعنی هم چنان به استفاده از روغن گاو ادامه می داد، و هندوها حرف کمپانی را باور می کردند، آن وقت چه؟ آیا راست نیست که در این صورت [نیز] همه راضی می شدند؟:

— اگر به هندوها تضمین داده می شد که مک دونالد استفاده از روغن گاو را واقعاً متوقف کرده بود، و آن ها به نحوی سرخورده می شدند، چه؟ یعنی مک دونالد با پیروی از تقاضای لیبرال هندوها، آن ها را از انسجام بخشیدن و صورت بندی یک اعتراض بنیادی تر علیه امپریالیسم فرهنگی غرب باز می داشت؟

— اگر، پس از آنکه مک دونالد استفاده از روغن گاو را واقعاً متوقف کرد، مطبوعات هندو به پخش این دروغ ادامه می دادند که این روغن هنوز هم دارد استفاده می شود، و این دروغ به قیامی مردمی در برابر امپریالیسم فرهنگی دامن می زد، آن هم همراه با برخی نتایج واقعاً رهایی بخش، آن وقت چه؟ آیا راست نیست که در چنین موردی، یک دروغ فاحش خادم و ابزار صورت بندی یک حقیقت جهانی تر می شد؟ (نیز مورد مشابهی را در نظر بگیرید که به محاکمه جنایت کاری آفریقایی-آمریکایی مربوط می شود: حتی اگر واقعاً هم مرتکب جنایتی شده باشد باز هم محکومیت، به اعتباری، «خطا»ست، زیرا خادم تداوم مواضع نژادپرستانه علیه آفریقایی-آمریکایی هاست).

از این رو، «احترام» مک دونالد برای هندوها یکسره سرگرم تشویق کردن و تکبر آقامنشانه است، چیزی شبیه نگرش ما به بچه های کوچک: هرچند جدی شان نمی گیریم، به عادات بی ضرر و متعادل آن ها «احترام» می گذاریم تا مبدا دنیای خیالی و موهوم شان را ویران سازیم. وقتی یک توریست به دهی محلی، با آداب و رسوم محلی، می رسد، آیا چیزی نژادپرستانه تر از تلاش های خام و ناشیانه او برای این که نشان دهد چه خوب رسوم شان را «می فهمد»، و بلد است از آن ها پیروی کند، پیدا می شود؟ آیا رفتاری از این دست آشکارگر همان موضع مشوقانه و آقامنشانه ای نیست که بزرگ ترها جلوی بچه ها به نمایش

می‌گذارند، بزرگ‌ترهایی که خود را با بچه‌های کوچولوشان تطبیق می‌دهند آن‌هم از طریق تقلیدِ اداواطوار و نحوهٔ حرف‌زدن‌شان؟ آیا این حقیقتاً توهین به ساکنان محلی نیست که مزاحمان خارجی ادای حرف‌زدن‌شان را درآورند؟ دروغ تشویق‌گرانهٔ فرد توریست صرفاً در این واقعیت نهفته نیست که او فقط دارد وانمود می‌کند «یکی از ما» است — نکتهٔ اصلی، بیش از هر چیز، این است که ما فقط وقتی تماسی واقعی با محلی‌ها پیدا می‌کنیم که آن‌ها فاصله‌ای را که خودشان از نصِ رسوم‌شان دارند برای ما عیان می‌سازند.^{۲۶} حکایت معروفی هست دربارهٔ شاهزاده پتر پتروویچ نیگوس، حاکم مونته‌نگرویِ اوایل قرن نوزدهم که هم به‌خاطر نبردهای‌اش علیه ترک‌ها و هم اشعار حماسی‌اش شهرت داشت: مسافری انگلیسی که از دربار او دیدن کرده بود، عمیقاً تحت تأثیر یک آیین محلی قرار می‌گیرد و تمایل خود را به شرکت در آن ابراز می‌کند؛ نیگوس بی‌رحمانه او را پس می‌زند: «تو دیگر چرا می‌خواهی دست به حماقت بزنی؟ آیا همین که ما مجبوریم این بازی‌های ابلهانه را ادامه دهیم، بس نیست؟»...

وانگهی، اعمالی نظیر سوزاندن زنان پس از مرگ شوهران‌شان، که خود همان‌اندازه بخشی از سنت هندوست که تقدیس گاوها، چطور؟ آیا ما (چندفرهنگ‌گرایان غربیِ مداراگر) باید به این اعمال نیز احترام بگذاریم؟ این جاست که چندفرهنگ‌گرایانِ مداراگر واداشته می‌شوند تا به تمایزی سرپا / اروپامحور توسل جویند، تمایزی که هندویسم [و هر سنت غیراروپاییِ دیگری] تماماً با آن بیگانه است: تا آن‌جا با «دیگری» مدارا می‌شود که آداب و رسوم‌اش به کسی ضرر نرساند — همین‌که به بُعدی (از نظر ما) تروماتیک برمی‌خوریم، مداراگری تمام می‌شود. به سخن کوتاه، مدارا مدارا با دیگری است تا آن‌جا که این دیگری یک «بنیادگرای غیرمداراگر» نباشد — که خود بدین معناست: تا آن‌جا که یک دیگری واقعی نباشد. مدارا همان «درجهٔ صفر مدارا» با دیگری واقعی است، دیگری‌ای همراه با جوهر سنگین [و تروماتیک] کیف‌اش. اکنون به روشنی می‌بینیم که چگونه این مدارای لیبرال

به واقع بازتولیدکننده همان عملیات «پست‌مدرن» و بنیادین دستیابی به ابژه‌ای است که از جوهر خویش تهی گشته است: ما می‌توانیم از قهوه بدون کافئین، آبجوی بدون الکل، سکس بدون تماس جسمی مستقیم، و حتی واقعیت مجازی لذت ببریم، یعنی واقعیتهایی که خود از جوهر مادی ساکن و لختش تهی است — در همین راستاست که حتی می‌توانیم دیگری قومی‌ای داشته باشیم عاری از جوهر دیگربودگی....

به بیان دیگر، مشکل فرد چندفرهنگ‌گرای لیبرال این است که نمی‌تواند در قبال کیف دیگری حقیقتاً بی‌اعتنا باشد — این کیف او را اذیت می‌کند، و به همین دلیل است که کل استراتژی او مبتنی بر حفظ فاصله‌ای مناسب از این کیف است. این بی‌اعتنایی در برابر کیف دیگری، یا همان غیبت تمام‌عیار رشک، درحکم مؤلفه کلیدی آن چیزی است که لا‌کان موضع یا جایگاه سوژکتیو «قدیس» می‌نامد. هم‌چون «بنیادگرایان» اصیل (مثلاً فرقه [مسیحی و افراطی] آمیش‌ها) که بی‌اعتنایند، و کیف مخفی دیگران آزارشان نمی‌دهد، مؤمنان حقیقی به یک علت یا انگیزه (ی کلی و جهان‌شمول)، هم‌چون سن پل، نیز به نحوی صریح و شاخص، نسبت به آداب و رسوم محلی، که [از دید این آرمان] علی‌السویه است، بی‌اعتنایند. در مقابل، فرد لیبرال چندفرهنگ‌گرا کسی نیست مگر یک «کنایه‌پرداز» رورتنی‌مآب که همواره فاصله می‌گیرد و اعتقاد و باور را به دیگران واگذار می‌کند — این دیگران‌اند که برای او و به‌جای‌اش اعتقاد می‌ورزند. هرچند به نظر («خودش») چنین می‌رسد که دارد دیگری معتقد را به‌خاطر محتوای خاص اعتقادش ملامت می‌کند، ولی آن‌چه عملاً (و «فی‌نفسه») اذیت‌اش می‌کند همان شکل اعتقاد در کل است. عدم‌مدارا چیزی نیست مگر مداران‌کردن با امر واقعی یک اعتقاد. حکایت رفتار این آدم‌ها حکایت همان شوهری است که در اصل رضا می‌دهد که زن‌اش معشوق داشته باشد الا فلان کس خاص — یعنی هر معشوق خاص و مشخصی غیرقابل قبول است: فرد لیبرال اهل مدارا حق اعتقادورزیدن را در اصل می‌پذیرد، حال آن‌که هر نوع

اعتقاد متعین و خاص را با زدن انگ «بنیادگرا» رد می‌کند.^{۲۷} البته مضحکه تمام عیارِ مدارای چندفرهنگ‌گرایانه چیزی نیست جز نحوهٔ ثبت و بازتولید اختلاف طبقاتی در این شکل از مدارا: افراد طبقهٔ بالادست، با افزودن نمک (ایدئولوژیک) به زخم (سیاسی-اقتصادی)، از این مدارا برای تحقیر طبقات فرودست به‌خاطر «بنیادگرایی» گردن‌سرخ یا چماق‌دارانه‌شان استفاده می‌کنند.

یکی از تروتمیزترین اشکال ستم نژادپرستانه (یا مبتنی بر تبعیض جنسی)، سلب این حق از دیگران است که هویت خویش را تعریف کنند — ما این کار را به‌جای‌شان انجام می‌دهیم؛ ما به آن‌ها می‌گوییم که واقعاً چه و که هستند. این عمل همپای چندفرهنگ‌گراییِ پیرو خط سیاسیِ درست بسط و گسترش می‌یابد: به‌طور مثال، وقتی اعضای یک گروه قومیِ کهن به روشنی میل‌شان را به چشیدن لذایت «جامعهٔ مصرف‌گرا» ابراز می‌کنند، چندفرهنگ‌گرایان تشویق‌گر می‌کوشند به آن‌ها بفهمانند که قربانیِ ایدئولوژی سرمایه‌داری غرب‌اند، و باید در برابرش مقاومت کنند. این موضع تشویق‌گرایانه می‌تواند یک‌راست تا دخالت مستقیم در نامیدن خویش پیش رود: چند سال پیش، در یک میزگرد تلویزیونی در مینه‌سوتا، لیبرال‌های سفیدپوستِ منور و روشن‌گر می‌کوشیدند طرف‌های بحث را متقاعد کنند تا خود را «آمریکایی‌های بومی» بخوانند، حال آن‌که آن‌ها خودشان اصرار داشتند که صراحتاً اصطلاح قدیمی «سرخ‌پوست (Indian)» را ترجیح می‌دهند.

این امر پرسشی ریشه‌ای‌تر در برابر ما می‌نهد: آیا احترام به اعتقاد دیگران (مثلاً اعتقاد به تقدس گاوها) واقعاً مبینِ افقِ نهاییِ اخلاقیات است؟ آیا این همان افقِ نهاییِ اخلاقیاتِ پست‌مدرن نیست که در آن، تمام آن‌چه نهایتاً مهم است احترام به فانتزی یا خیال‌پردازیِ دیگران است، آن‌هم بدین خاطر که ارجاع به هر شکلی از حقیقت کلی، به‌عنوان شکلی از خشونت فرهنگی رد می‌شود؟ یا، به‌بیانی صریح‌تر: خیلی خُب، می‌توانید مدعی شوید که دروغ‌گفتن به هندوها در مورد روغن گاو اخلاقاً مسأله‌دار است — ولی آیا این بدین معناست که شما مجاز

نیستید علناً و در انتظار عموم این طور استدلال کنید که باور آن‌ها (به تقدس گاو‌ها) خود از قبل یک دروغ و اعتقادی کاذب و خطاست؟ این واقعیت که امروزه «کمیته‌های اخلاقی» مثل قارچ همه جا سبز شده‌اند مبین همین نکته است: چه شد که یک دفعه اخلاق بدل شد به کسب و کار کمیته‌های بروکراتیک (اداری) و منتصب از سوی دولت، کمیته‌هایی که صلاحیت تعیین این مهم به آن‌ها تفویض شده که چه اعمالی را هم‌چنان می‌توان اخلاقاً مقبول شمرد؟ پاسخ نظریه پردازان «جامعه خطر» (ما به چنین کمیته‌هایی نیاز داریم زیرا با وضعیت‌هایی مواجهه‌ایم که کاربرد هنجارهای قدیمی در آن‌ها دیگر میسر نیست؛ یعنی کمیته‌های اخلاقی نشانه‌ای اند از اخلاق «بازتابی») به وضوح نارساست: این کمیته‌ها در حکم علامت یک مرض ریشه دارتراند (و، در عین حال، پاسخی نارسا به این مرض).

مشکل اساسی «حق روایت» این است که می‌کوشد از یک تجربه خاص و یکه به عنوان استدلالی سیاسی استفاده کند: «فقط یک زن سیاه پوست همجنس خواه می‌تواند حال و روز یک زن سیاه پوست همجنس خواه را تجربه و بیان کند»، و الی آخر. این قسم توسل به یک تجربه خاص، که نمی‌تواند کلی و جهان شمول شود، همواره، و به ضرر قاطع، در حکم یک ژست سیاسی محافظه کارانه است: نهایتاً، هر کسی می‌تواند تجربه یکه خودش را به رخ کشد تا بتواند اعمال شنیع‌اش را توجیه کند.^{۲۸} آیا [در پیروی از همین منطق] یک جلاد نازی نمی‌تواند مدعی شود که قربانیان‌اش واقعاً درک نمی‌کردند که چه بینش درونی‌ای انگیزه او در این کار بوده است؟ دقیقاً در همین راستاست که فایت هارلان، کارگردان نازی، در دهه ۱۹۵۰، مایوسانه از این واقعیت حرف می‌زد که یهودیان آمریکا هیچ درکی از ب دفاع او از ساختن [فیلم‌اش با عنوان] THE JEW SUSS نشان نمی‌دادند؛ و مدعی بود که هیچ کدام از یهودیان آمریکایی واقعاً نمی‌توانستند وضعیت او در آلمان نازی را بفهمند — این حقیقت (عینی) کثیف، بس به دور از آن که او را تبرئه کند، چیزی جز دروغی تمام عیار نیست. از آن بیش، این واقعیت که بزرگترین عذرهای برای مدارا در

طول تاریخ سینما، در متن دفاع در برابر حملات «نامداراگرایانه» علیه حمایت از فرقه [افراطی پروتستان و ضدسیاهان] کوکلوکس کلان آورده شد، به خوبی گویای این امر است که تا چه اندازه — اگر تعبیر امروزی را به کار بریم — دال «مدارا» یک دال بسیار «سیال» است. نزد دیوید دبلیو. گریفیث [کارگردان آمریکایی و بزرگ طلیعه سینما]، *عدم مدار* راهی برای تبرئه کردن خویش به خاطر پیام پرخاش جویانه و نژادپرستانه [فیلم] *تولد یک ملت* نبود: کاملاً برعکس، او از آن چیزی رنج می کشید که به زعم خودش همان «عدم مدارا» از سوی گروه هایی بود که می کوشیدند *تولد یک ملت* را به خاطر حملات ضدسیاهان اش طرد کنند. مختصر این که، گریفیث وقتی از «عدم مدارا» می نالد، به بنیادگرایان امروزی بسی بیشتر نزدیک است تا به پافشاری چندفرهنگ گرایان امروزی بر تفاوت ها؛ بنیادگرایانی که در تلاش اند تا دفاع «پیرو خط سیاسی درست» از حقوق کلی و جهان شمول زنان را با زدن انگ «عدم مدارا» نسبت به شیوه خاص زندگی شان، بی مقدار جلوه دهند.

نتیجتاً میراث لنین، که امروزه باید بازآفرینی شود، همان سیاست حقیقت است. هم دموکراسی لیبرال-سیاسی و هم «توتالیتاریسم» پیشاپیش سد راه سیاست حقیقت می شوند. دموکراسی، مسلماً، جولانگاه سوفسطاییان است: آنچه هست چیزی جز [تکثر] عقاید و دیدگاه ها نیست؛ هر نوع ارجاع از سوی یک عامل سیاسی به حقیقتی غایی، به عنوان عملی «توتالیترا» طرد و محکوم می شود. لیکن آنچه رژیم های متکی به «توتالیتاریسم» تحمیل می کنند نیز فقط نمودی صرف از حقیقت است: آموزه ای دلبخواهی که کارکردش چیزی نیست مگر مشروعیت بخشیدن به تصمیمات پراگماتیک حاکمان^{۲۹}. ما در عصر «پست مدرن» زندگی می کنیم، عصری که در آن جمیع دعاوی به حقیقت در کل به عنوان تجلی سازوکارهای پنهان قدرت کنار گذاشته می شود — همان طور که شبه نیچه ای های نوظهور مایل به تأکید بر آنند، حقیقت در حکم دروغی است که برای مطالبه خواست قدرت مان، از همه چیز

سودمندتر است. حتی خود همین پرسش «آیا این گزاره حقیقی [یا صادق] است؟» به نفع این پرسش از میدان به در می‌شود که «این گزاره را تحت کدام شرایط [حضور] قدرت می‌توان بیان کرد؟»

آنچه در عوض حقیقت کلی عایدمان می‌شود تکرر چشم‌اندازها یا — چنان‌که امروزه روز مُد شده — همان تکرر «روایت‌ها» است؛ نتیجه این‌که، دو فیلسوف سرمایه‌داری جهانی امروز به‌واقع همان دو «پیش‌رو»ی بزرگ چپ‌گرا لیبرال‌اند، ریچارد رورتی و پیترو سینگر — هر دو در موضع رادیکال‌شان صداقت دارند. رورتی مختصات اساسی را تعریف می‌کند: بُعد بنیادین بشر توانایی او در رنج‌بردن، و تجربه کردن درد و خفت است — بنابراین، از آن‌جا که آدمیان حیوانات نمادین‌اند، هرکسی واجد این حق بنیادین است که تجربه خودش از رنج و خفت را روایت کند.^{۳۰} سپس سینگر پس‌زمینه داروینی لازم را فراهم می‌آورد: «نوع‌گرایی (SPECIESISM)» (برتری دادن به نوع یا گونه بشری) تفاوتی با نژادپرستی ندارد: تلقی ما از وجود تفاوت میان آدمیان و حیوانات، (دیگر) به لحاظ غیرمنطقی و غیراخلاقی بودن کم از تلقی پیشین‌مان در مورد وجود تفاوت اخلاقی میان مرد و زن، یا سیاه و سفید، ندارد.^{۳۱}

مشکل نظر سینگر صرفاً این واقعیت نسبتاً آشکار نیست که هرچند ما، در مقام آدمیان آگاه به مسایل بوم‌شناختی‌مان، از گونه‌های حیوانی روبه‌انقراض حمایت می‌کنیم، اما هدف غایی‌مان در قبال گروه‌های بشری ستم‌دیده و استعمارشده، نه فقط «حمایت» از آن‌ها بلکه بیش از هر چیز قدرت بخشیدن به ایشان برای مراقبت از خویش و پیش‌بردن یک زندگی آزادانه و خودآیین است. آنچه در این قسم روایت‌گرایی داروینیستی بر باد می‌رود همان بُعد حقیقت است، و نه به‌هیچ‌رو «حقیقت عینی» در مقام انگاره یا مفهومی از واقعیت، آن‌هم از منظری که به‌نحوی بر فراز تکرر روایت‌های خاص و جزئی شناور است. بدون ارجاع به بُعد کلی حقیقت، همگی ما، حتی در روایت مترقیانه سینگر از داروینیسم اجتماعی نیز، «بوزینگان خدایی سرد» باقی خواهیم ماند (عبارتی متعلق به شعری از مارکس در

۱۸۴۱^{۳۲}). فرض مقدماتی لنین — که امروزه در عصر نسبی‌گرایی پست‌مدرن، بیش از هر زمان دیگری باربط و متناسب [با اوضاع کنونی] است — این است که حقیقت کلی یا جهان‌شمول و جانب‌داری، یا همان گرفتن موضع، نه تنها متقابلاً نافی یکدیگر نیستند، بلکه هر یک شرط تحقق دیگری است. حقیقت کلی یک وضعیت مشخص و انضمامی را صرفاً به‌مدد موضعی سراپا جانب‌دارانه است که می‌توان انسجام بخشید و به‌بیان درآورد. حقیقت، بنابه تعریف، یک‌سویه است.

البته این امر برخلاف دوکسا یا عقیده عام و رایج سازش‌گری است، یعنی برخلاف توصیه به یافتن راهی میانه از بین تكثرِ علایق [و منافع] متعارض. اگر ما معیار فرآیند روایی ساختن [یا اعطای حق روایت‌کردن به امر] متفاوت و بدیل را مشخص نسازیم، آنگاه ممکن است این تلاش و تقلا دل به دریا زند و، در حال و هوای پیروی از سیاست درست، بر «روایت‌های» مضحک صحه گذارد، نظیر روایت‌هایی در خصوص برتری برخی حکمت‌های کل‌نگرانه بومی، یا حتی این داستان که علم را نیز باید به‌منزله صرف روایتی دیگر هم‌سنگ خرافه‌های ماقبل‌مدرن کنار گذاشت. از این‌رو، پاسخ لنینیستی به «حق روایت» به‌سبک و سیاق تكثر فرهنگی پست‌مدرن باید پافشاری‌ای بی‌پروا بر حق حقیقت باشد. وقتی، در بلوای ۱۹۱۴، کمابیش تمام احزاب سوسیال دموکراتیک اروپایی مقهور تب جنگ شدند و به نفع افزایش اعتبارات نظامی رأی دادند، مخالفت تمام‌عیار لنین با «خط میهن‌پرستانه»، در عین انزوایش از حال و هوای غالب، مظهر ظهور یکه حقیقت کل وضعیت بود. برخلاف این کلیشه رایج که می‌گوید سیاست آدم‌ها را از هم می‌گسلاند، و انشقاق را وارد پیکره اجتماعی می‌سازد، باید مدعی شد که یگانه‌کلیت [یا جهان‌شمولی] واقعی کلیتی سیاسی است: همان پیوند کلی و جهان‌شمول که همه کسانی را که نوعی همبستگی بنیادین را تجربه می‌کنند، به هم مرتبط می‌سازد، همه کسانی که از این نکته آگاه شده‌اند که پیکارشان به‌واقع بخشی از همان پیکاری است که سد بنای اجتماعی را می‌شکافد و از آن درمی‌گذرد^{۳۳}. با وام‌گیری اصطلاحات بدیو: کلیت (رویه

حقیقت) فقط در هیأت چنین شکافتن و عبوری است که می‌تواند عرض وجود کند، در هیأت نوعی انقسام [یا تفرقه‌افکنی] رادیکال، آن‌هم درست در قلب پیکره اجتماعی. دوگُل چگونه در مقام نماد فرانسه یک پارچه سر برآورد؟ از طریق پافشاری «دیوانه‌وار»ش (در ۱۹۴۰، پس از شکست فرانسه) بر این‌که جنگ تمام نشده است، و نبرد باید ضرورتاً ادامه یابد — پافشاری‌ای که نتایج‌اش عمیقاً انقسام‌گر و تفرقه‌افکنانه بود.

در تحلیلی دقیق‌تر، باید نشان دهیم که چگونه نسبی‌گرایی فرهنگی حاکم بر جهت‌گیری مبتنی بر «حق روایت» حاوی قطب متضاد آشکار خویش است، نوعی تثبیت‌شدن بر امر واقعی ترومایی که در برابر روایی‌شدن خودش مقاومت می‌کند — این تنش کاملاً دیالکتیکی ضامن تداوم «صنعت هولوکاست» در دانشگاه‌های امروز است. این منطق پست‌مدرن که بر طبق آن «همه‌چیز در حکم ساخت یا تفسیری گفتاری (DISCURSIVE) است، هیچ نوع فاکت مستقیم و محکم در کار نیست»، هرگز برای خدشه‌وارد کردن به هولوکاست به کار گرفته نشد: تجدیدنظرطلبان در خصوص هولوکاست ترجیح می‌دهند فقط در قالب تحلیل تجربی دست به استدلال زنند. دعاوی ایشان طیف وسیعی را شامل می‌شود: از این «واقعیت» که هیچ مدرک مکتوبی حاکی از این وجود ندارد که هیتلر دستور به راه‌انداختن هولوکاست را صادر کرده باشد گرفته تا توسل به ریاضیاتی خوفناک: «با احتساب شمار کوره‌های گازسوز، معلوم می‌شود که سوزاندن این همه جسد ناممکن بوده است...». در تقابل با تجدیدنظرطلبان، از قضا دقیقاً همین ساخت‌گرایان پست‌مدرن (نظیر لیوتار) اند که تمایل دارند هولوکاست را به تراز شرّ اعلای متافیزیکی و بیان‌ناپذیر برکشانند — نزد ایشان، هولوکاست در حکم امر واقعی لمس‌ناشدنی مقدس است، همان سویه منفی و سلبی بازی‌های زبانی حادث^{۳۴}. مشکل آنانی که هر نوع قیاس بین هولوکاست و دیگر اردوگاه‌های کار اجباری و جنایات سیاسی توده‌ای را مترادف نسبی ساختن غیرقابل قبول و ناپسند هولوکاست می‌گیرند، این است که از نکته اصلی غافل‌اند

و صرفاً تردیدهای خودشان را فاش می‌گویند: بله، هولوکاست^۱ یکه و منحصر به فرد بود، ولی یگانه راه تثبیت این یکه‌بودن^۲ مقایسه آن با دیگر پدیده‌های مشابه، و بدین‌سان نشان‌دادن محدودیت این قیاس، است. اگر، در عوض دست‌زدن به خطر قیاس، از آن منع کنید، لاجرم گرفتار پارادوکس ویتگنشتاین می‌شوید: منع سخن در مورد چیزی که در مورد آن نمی‌توان حرف زد: اگر به منع قیاس بچسبیم، آنگاه این ظن جانکاه به وجود می‌آید که گویا اگر اجازه می‌داشتیم واقعه هولوکاست را با دیگر جنایات مشابه مقایسه کنیم، این واقعه از یکه‌بودگی خویش عاری می‌گشت....

بازگشت در برابر تکرار

ما امروز کجا ایستاده‌ایم؟ کل تاریخ اتحاد شوروی را می‌توان به‌مدد شباهت‌اش با تصویر مشهور فروید از رُم درک کرد، شهری که تاریخ آن، در وضعیت کنونی‌اش، در قالب لایه‌های متفاوتی از بازمانده‌های باستان‌شناختی ته‌نشین شده است؛ هر لایه جدید لایه قبلی را می‌پوشاند، نظیر (الگوی دیگر) هفت لایه [شهر] ترویا؛ طوری که تاریخ، در سیر قهقرایی‌اش به‌سوی دوره‌های قدیمی‌تر، در هیأت یک باستان‌شناس به پیش می‌رود، و با کندوکاوی عمیق‌تر و عمیق‌تر، لایه‌های جدیدی را کشف می‌کند. آیا تاریخ (ایدئولوژیک و رسمی) اتحاد شوروی همین انباشت حذف‌ها و بیرون‌گذاشتن‌ها و تبدیل آدمیان واقعی به اشخاص ناموجود نبود، نوعی دوباره‌نویسی تاریخ به‌شیوه‌ای قفانگر و معطوف به ماسبق؟

فرآیند «استالین‌زدایی»، به‌نحوی کاملاً منطقی، در فرآیند معکوس آن، یعنی فرآیند «اعاده حیثیت» و تصدیق بروز «خطاها» در سیاست گذشته حزب، تجلی یافت. از این‌رو، شاید «اعاده حیثیت» تدریجی از رهبران سابق و اکنون اهریمن‌شده بلشویک بتواند در حکم دقیق‌ترین نمایه باشد حاکی از

این نکته که روند «استالین‌زدایی» تا کجا (و در چه سمت‌وسویی) پیش می‌رفت. نخستین کسانی که بایست ترمیم می‌شدند، رهبران نظامی ارتش بودند که در ۱۹۳۷ تیرباران شدند (توخاچفسکی و دیگران)؛ در دوره گورباچف و درست قبل از فروپاشی، آخرین کسی که بایست ترمیم می‌شد بوخارین بود — البته این ترمیم آخری نشانه‌ای روشن بود از چرخش به‌سوی سرمایه‌داری: بوخارینی که مرمت شد همان کسی بود که، در دهه ۱۹۲۰، از پیمان میان کارگران و دهقانان (مالکان زمین‌شان) دفاع کرد، شعار مشهور «خود را غنی سازید» را بر سر زبان‌ها انداخت، و با فرآیند اشتراکی کردن تحمیل‌شده، از در مخالفت درآمد. اما یک نفر، آن‌هم به‌نحوی معنادار، هرگز مرمت نشد، [بلکه] هم از سوی کمونیست‌ها و هم ناسیونالیست‌های ضدکمونیست روسی طرد گشت: تروتسکی، «یهودی سرگردان» انقلاب، استالین‌ستیز حقیقی، همان دشمن ازلی، که ایده «انقلاب مدام» را در تقابل با ایده «ساختن سوسیالیسم در یک کشور» قرار داد.

در این‌جا وسوسه شده‌ام که خطر کنم و نظیری برای تمایز فرویدی میان سرکوب اولیه (بنیان‌گذار) و سرکوب ثانویه در ناخودآگاه به‌دست دهم: طرد تروتسکی معادل چیزی بود نظیر «سرکوب اولیه» [برای ساخته‌شدن] دولت شوروی، معادل چیزی که هرگز نمی‌توان آن را به مدد «ترمیم» از نو تصدیق کرد، زیرا کل نظام بر شالوده همین ژست یا حرکت منفی طرد استوار بود.^{۳۵} تروتسکی کسی است که نه در سوسیالیسم واقعاً موجود پیش از ۱۹۹۰ و نه در سرمایه‌داری واقعاً موجود پس از ۱۹۹۰، هیچ جایی برای او نیست؛ پس از ۱۹۹۰، حتی آنانی که نوستالژیای کمونیسم را دارند، نمی‌دانند با انقلاب مداوم تروتسکی چه کنند — شاید دال «تروتسکی» مناسب‌ترین عنوان برای همان چیزی در میراث لنین باشد که ارزش نجات‌دادن را دارد. این‌جاست که باید به مقاله غیرمعمول ولی اساسی لوکاچ، «هایپیون هولدرلین» (۱۹۳۵)، نگاهی بیاندازیم؛ لوکاچ در این مقاله، حمایت هگل از ترمیدور ناپلئونی را در برابر

وفاداری لجوجانه هولدرین به اتوپای انقلابی قهرمانانه می‌ستاید:

هگل با عصر مابعد ترمیدوری و خاتمه دوران انقلابی رشد و توسعه بورژوایی کنار می‌آید، و فلسفه‌اش را دقیقاً بر مبنای فهم همین نقطه عطف جدید در تاریخ جهان برپایه دارد. هولدرلین سرِ سازش‌گری با واقعیتِ مابعد ترمیدوری ندارد؛ او به آرمان انقلابیِ کهنِ احیاء دموکراسیِ «دولت‌شهر» وفادار می‌ماند و به ضرب واقعیتی درهم‌شکسته می‌شود که در آن هیچ جایی برای آرمان‌های او نیست، نه حتی در سطح شعر و تفکر.^{۳۶}

در این جا لوکاج به این انگاره مارکس ارجاع می‌دهد که دوران قهرمانانه انقلاب فرانسه در حکم پیروزی ضروری و شورمندانه‌ای بود که از پی آن مرحله مناسبات بازار آمد، مرحله‌ای عاری از عنصر قهرمانی‌گری: کارکرد اجتماعیِ حقیقیِ انقلاب [فرانسه] چیزی نبود مگر تثبیت شرایط لازم برای تحقق فرمانرواییِ ملال‌آورِ اقتصاد بورژوایی، و [از این رو] رمز قهرمانی‌گری راستین نیز در چسبیدن کورکورانه به شوریدگی انقلابیِ اولیه نهفته نیست، بلکه ریشه در تشخیص «گل سرخ در دل صلیب اکنون» دارد، قولی که هگل دوست داشت از لوتر نقل کند — یعنی ریشه در کنار گذاشتن موضع جان زیبا، و پذیرش تام و تمامِ زمان حال به عنوان یگانه عرصه ممکن برای آزادی بالفعل و واقعی. لاجرم همین «سازش‌گری» با واقعیت اجتماعی بود که هگل را قادر ساخت تا گام فلسفیِ سرنوشت‌سازش را به پیش بردارد: یعنی، غلبه بر تلقی شبه‌فاشیستی از اجتماع «ارگانیک» در دست‌نوشته *System der Sittlichkeit* [نظام اخلاقیات / اجتماعی]، و درگیری با تحلیلی دیالکتیکی از تعارضات جامعه مدنی بورژوایی. (این همان پارادوکس کاملاً دیالکتیکی نهفته در تلاش شبه‌فاشیستی برای رجعت به نوعی اجتماع «ارگانیک» ماقبل‌مدرن است: «سوسیالیسم فئودالی» فاشیستی، بس به دور از آن که صرفاً «ارتجاعی» باشد، نوعی راه‌حل سازش‌گرایانه، یا به‌واقع اقدامی یدکی (ersatz)، است برای

برپاداشتن سوسیالیسم درون محدوده‌های خود سرمایه‌داری.) واضح است که تحلیل لوکاچ عمیقاً تمثیلی است: این مقاله چندین ماه پس از آن نوشته شد که تروتسکی این تز خویش را بر سر زبان‌ها انداخت: استالینسم همان ترمیدور انقلاب اکبر است. بنابراین مقاله لوکاچ را باید به منزله پاسخی به تروتسکی خواند: او صفتی را که تروتسکی به رژیم استالین نسبت می‌دهد، یعنی «رژیم ترمیدوری»، می‌پذیرد، ولی پیچشی مثبت بدان می‌دهد — ما باید، در عوض آه‌وناله‌سردادن از بابت فقدان انرژی اتوپایی، توأم با تسلیم و رضایی قهرمانانه پیامدهای آن را به مثابه یگانه فضای واقعی پیشرفت اجتماعی بپذیریم.

البته برای مارکس، «صبح» هوشیاری‌ای که از پی نشنگی انقلابی می‌آید نشان‌گر محدودیت آغازین پروژه انقلابی «بروزوایی»، و دروغ‌بودن وعده‌ای است که در مورد آزادی جهان‌شمول می‌دهد: «حقیقت» حقوق بشر کلی و جهان‌شمول چیزی نیست جز حقوق تجارت و مالکیت شخصی. سخن تصدیق‌گرانه لوکاچ درباره ترمیدور استالینیستی (البته برخلاف قصد آگاهانه‌اش) تلویحاً مبین نوعی چشم‌انداز سراپا بدبینانه ضد مارکسیستی است: بارزه خود انقلاب پرولتاریایی نیز همان شکاف موجود میان تأکید عام و توهم‌آمیز بر آزادی در یک سو، و در سوی دیگر بیداری‌ای است که از پس آن می‌آید: بیدارشدن در فضای مناسبات جدیدی از سلطه و استثمار، که خود بدین معنی است که پروژه کمونیستی تحقق‌بخشیدن به «آزادی بالفعل و واقعی» شکست خورده است.

پس در چنین شرایطی بناست چه کنیم؟ مشکل آن کسانی که می‌خواهند «لنینیست‌ها» بی‌ارتدوکس باقی بمانند، همان‌هایی که طوری رفتار می‌کنند که انگار ما خیلی ساده می‌توانیم لنینسم کهن را بازیافت کنیم، و به حرف‌زدن درباره خیانت رهبران فاسد به تکانه‌ها و کشش‌های انقلابی توده‌های کارگر ادامه دهیم — مشکل این افراد این است که به هیچ‌رو معلوم نیست آنان از جایگاه کدام سوژه گفتن (enunciation) حرف می‌زنند: آن‌ها یا خود را درگیر

بحث‌های پرشور دربارهٔ گذشته می‌سازند (و با فضل و دانشی ستودنی در این باب استدلال می‌کنند که «لنین‌شناسان» ضدکمونیست چگونه و کجا لنین را تحریف می‌کنند)، که در این حالت از این پرسش که (گذشته از علاقه تاریخی صرف) اصلاً چرا این موضوع امروزه مهم است، طفره می‌روند؛ و یا هرچه بیشتر به سیاست معاصر نزدیک می‌شوند، بیش از پیش ژستی متکی به زبان‌زرگری صرف می‌گیرند، ژستی که احدی را تهدید نمی‌کند.

وقتی در واپسین ماه‌های سال ۲۰۰۰، رژیم میلوسوویچ در صربستان نهایتاً سقوط کرد، مارکسیست‌های زیادی در غرب این پرسش را پیش کشیدند: «معدن‌چیان معادن ذغال‌سنگ که اعتصاب‌شان موجب اختلال در تولید برق شد، و از این‌رو، عملاً، میلوسوویچ را سرنگون کرد، چه؟ آیا این یک جنبش کارگری راستین نبود که به‌دست سیاستمداران به‌بازی گرفته شد، سیاستمدارانی که ناسیونالیست‌ها و سیا (CIA) فاسدشان کرده بودند؟» همین نکتهٔ مبتنی بر نقد ایدئولوژیک مبارزه طبقاتی در ارتباط با هر قیام اجتماعی جدید مطرح می‌شود (نظیر فروپاشی سوسیالیسم واقعی در ده سال پیش): در هر یک از این موارد، آن‌ها حضور جنبشی کارگری-طبقاتی را تشخیص می‌دادند که گویا پتانسیلی انقلابی — یا دست‌کم سوسیالیستی — را به نمایش می‌گذاشت که به‌دست نیروهای سرمایه‌داری خواه و/ یا ناسیونالیست، نخست مورد سوءاستفاده و سپس طرف خیانت قرار گرفت. بدین ترتیب، ما می‌توانیم این رؤیا را که انقلاب همین بغل است، از سر گیریم: تمام آن‌چه نیاز داریم رهبری‌ای اصیل است که قادر باشد پتانسیل و توان انقلابی کارگران را سازماندهی کند. جنبش سولیدارنوسک [جنبش همبستگی لهستان]، اگر بنا باشد حرف اعضای‌اش را باور کنیم، در آغاز یک جنبش دموکراتیک-سوسیالیستی کارگری بود که رهبری‌اش بدان خیانت کرد، و کلیسا و سیا نیز آن را به فساد کشاند.

البته در این رهیافت، عنصری از حقیقت وجود دارد: طنز تمام‌عیار فروپاشی

کمونیسم این بود که شورش‌های عظیم (جمهوری دموکراتیک آلمان در ۱۹۵۳؛ مجارستان در ۱۹۵۶؛ همبستگی در لهستان) در آغاز قیام‌های کارگری بودند که صرفاً بعدها راه را برای جنبش‌های کلاسیک «ضد کمونیستی» هموار کردند — رژیم، پیش از مقهورگشتن به دست دشمن «بیرونی»، پیامی درباب کذب و بطلان خویش دریافت کرد آن‌هم از سوی کسانی که این «دولت‌های کارگران و دهقانان» آنان را شالوده اجتماعی خودشان می‌خواندند. لیکن همین واقعیت نشان‌گر این نکته نیز هست که قیام کارگران تا چه حد فاقد جوهر تعهد سوسیالیستی بود: در تمامی موارد، جنبش، به محض منهدم‌شدن، بی‌هیچ دردسری توسط ایدئولوژی «بورژوایی» استاندارد (آزادی سیاسی، مالکیت خصوصی، حاکمیت ملی و غیره) هژمونیزه شد.

این طبقه کارگر اسرارآمیز که سیاست‌مداران ناسیونالیست و/ یا لیبرال خیانت‌پیشه مکرراً چوب لای چرخ انقلابی‌گری‌اش می‌گذارند، در حکم *تَبَت‌وَارَه (fetish)* برخی تروتسکیست‌های به‌جامانده، این هولدرلین‌های بالفعل مارکسیسم امروز، است — انقلابی‌نبودن کارگران همان یگانه حقیقت انکارشده‌ای است که آن‌ها را قادر می‌سازد تا تفسیر سراسری‌شان از اوضاع و امور را حفظ کنند و ادامه دهند. چسبیدن فتیشتیستی آن‌ها به چارچوب مارکسیستی-لنینیستی قدیمی دقیقاً نقطه مقابل مُد حرف‌زدن درباره «پارادایم‌های جدید» است، در این باره که چگونه باید «مفاهیم شبیح‌گونه»‌ای نظیر طبقه کارگر را پشت سر بگذاریم، و از این دست — دو شیوه مکمل برای پرهیز از تلاش در جهت اندیشیدن به امر نو که امروزه در حال ظهور است. در این جا اولین کاری که باید انجام داد لغو انکار فوق از طریق تأیید این نکته است که این طبقه کارگر «اصیل» اصلاً وجود ندارد.^{۳۷} حال اگر چهار موضع دیگر را نیز به این موضع بیافزاییم، آن‌گاه تصویری واضح از مخمضه غم‌انگیز چپ امروز به دست می‌آوریم: پذیرش جنگ‌های فرهنگی (پیکارهای فمینیستی، همجنس‌خواهانه، ضد نژادپرستانه و غیره، یعنی پیکارهای مبتنی بر تکرار

فرهنگی) در مقام عرصه اصلی و بارور سیاست‌رهای بخش؛ موضع صرفاً تدافعی حمایت از دستاوردهای دولت رفاه؛ باور ساده‌دلانه به سایبرکمونیسم (این ایده که رسانه‌های جدید مستقیماً در حال ایجاد شرایط لازم برای یک اجتماع (community) اصیل تازه‌اند)؛ و، نهایتاً، راه سوم، یا همان پیمان تسلیم مشروط (capitulation). فقط باید امیدوار باشیم که جنبش ضدجهانی‌سازی گنونی سرآخر بتواند ابعاد جدیدی را پیش نهد، آن‌هم از این طریق که با سرمایه‌داری نه به‌منزله نوعی راه‌حل و نه یکی از مشکلات، بلکه در مقام اصل مسأله روبه‌رو شود.

ارجاع به لنین به‌واقع در حکم دال (signifier) تلاش برای شکستن حلقه معیوب این گزینه‌های کاذب است. نخستین کاری که باید انجام داد فراگیری رمزگشایی از این نکته است که چگونه کشمکش سیاسی اصلی هنوز هم به‌مثابه نقطه مرجع مخفی‌ای عمل می‌کند که حتی تضادهای به‌ظاهر «غیرسیاسی» نیز حول و حوش آن سامان می‌یابند.

مورد ده فرمان کریشتف کیشلوفسکی را فرض بگیریم، مجموعه فیلم‌هایی که به‌خاطر موضع «غیرسیاسی»‌شان چشم‌گیرند: برای بیننده مطلع از شرایط تاریخی‌ای که ده فرمان در متن آن ساخته شده است، نخستین چیزی که جلب نظر می‌کند فقدان تام‌وتمام هر نوع ارجاع به سیاست است: هرچند این سری فیلم‌ها در پرتلاطم‌ترین برهه تاریخ لهستان پس از جنگ جهانی دوم ساخته شده‌اند (وضعیت استثنایی تحمیل‌شده توسط کودتای یاروزلسکی به‌منظور مهار همبستگی^{*})، اما کیشلوفسکی تن به این وسوسه نمی‌دهد که با افزودن

* جنبش همبستگی در لهستان، که به‌واقع آن را آغاز پایان کار کمونیسم و بلوک شرق می‌دانند، در ۱۹۸۰ از پی اوج گرفتن اعتصابات کارگران کارخانه کشتی‌سازی شهر گدانسک به رهبری لچ والسا آغاز شد و، با حمایت کلیسای کاتولیک لهستان، به تدریج وسعت یافت. این جنبش به تأسیس نخستین اتحادیه کارگری آزاد در دل کشوری سوسیالیستی انجامید. در همان اوایل کار همبستگی، رئیس‌جمهور وقت، یاروزلسکی، که به مسکو

چاشنی غلیان‌های احساسات مخالف‌خوان و صریح به داستان، امتیازات ناقابلی را به‌دست آورد. لیکن یک تحلیل دقیق‌تر نشان خواهد داد که چگونه از قضا همین اجتناب از سیاسی‌کردن صریح، در زمینه تاریخی مناسب، در حکم یک ژست سیاسی از عالی‌ترین نوع است — ژست و علامتی حاکی از ردّ نه فقط رژیم کمونیستی حاکم، بلکه هم‌چنین اپوزیسیون «معترض» آن، دست‌کم در هیأت کلاسیک ضد کمونیستی‌اش. افزون بر آن، چنین نیست که بُعد سیاسی صرفاً غایب باشد، بلکه این بعد به‌نحو فعالانه‌ای زدوده گشته است: مادامی که کشمکش میان علم و دین در فرمان اول [سری ده فرمان] در حکم صورت‌بندی رمزگذاری‌شده پیکار سیاسی میان کمونیست‌ها (ی «علمی» ملحد) و معترضان‌شان، یعنی هواداران همبستگی (دینی)، باشد^{۲۸}، لاجرم فاجعه‌ای که در متن آن، علم و دین یکدیگر را به حالت تعلیق درمی‌آورند اعلام‌گر سیاست‌زدایی از جهان ده فرمان است، اعلام‌گر محدودیتی برای دنیای زندگی خصوصی طبقه متوسط، همراه با تروماها یا ضربه‌های روانی نوعی‌اش (انتخاب‌های اخلاقی، وفاداری، سقط جنین).

اکنون میل دارم از همین‌جا به یکی از فیلم‌های اولیه کیشلوفسکی، شانس کور، برگردم — خط داستانی فیلم از این قرار است: ویتک در حال دویدن است تا به قطار برسد. در ادامه، سه روایت مختلف شکل می‌گیرد در این باره که چگونه تصادف ظاهراً مبتدلی از این دست می‌تواند باقی زندگی او را تحت تأثیر قرار دهد. اول: او به قطار می‌رسد، به یک کمونیست صادق برمی‌خورد و خودش یک فعال حزبی می‌شود. دوم: حین دویدن برای رسیدن به قطار، با یک مأمور راه‌آهن تصادم می‌کند، و دستیگر، محاکمه و به انجام کار بی‌موجب در یک پارک محکوم می‌شود؛ این‌جا به یکی از افراد اپوزیسیون برمی‌خورد، و خود نیز به یک مخالف و معترض مبارز بدل

می‌شود. سوم: خیلی ساده از قطار جا می‌ماند، تحصیلات‌اش را که دچار وقفه شده از سر می‌گیرد، با یک هم‌دانشکده‌ای ازدواج می‌کند، و در مقام یک پزشک که رغبتی ندارد قاطی سیاست شود، زندگی بی‌دردسر و آرامی را در پیش می‌گیرد. او را برای شرکت در یک همایش به خارج می‌فرستند؛ هواپیمایی که او سوار آن است در میانه آسمان منفجر می‌شود... از آن حیث که دلایلی وجود دارند حاکی از این که یگانه قصه «حقیقی» همان قصه سوم است (دوتای اول فقط بدیل‌های توهم‌آمیز ویتک است وقتی که به مرگ نزدیک می‌شود)، لاجرم این فیلم گویای گریز به حیات خصوصی است، آن‌هم پس از [مواجهه] با بن‌بست نبرد میان کمونیست‌ها و معترضان — خلاصه این که، شانس کور کلید رمزگشایی فرمان اول را به دست می‌دهد.

ولی آیا این سه‌گانه واقعاً کامل است، آیا گزینه‌ها واقعاً به ته رسیده‌اند، و چنان‌که فاجعه نهایی (مرگ قهرمان در انفجار هواپیما) ظاهراً مبین آن است، صرفاً در مقام نوعی بستار یا کلیت فرو بسته عمل می‌کنند؟ آمدیم و گزینه چهارمی هم در کار بود: سیاسی‌شدن مجدد در ورای تقابل کمونیسم/اعتراض [سیاسی جنبش همبستگی]، و رفع و ارتقاء آن در قالب جامعه مابعد کمونیستی مابعد سیاسی؟^{۳۹} این سیاسی‌شدن صرفاً امری بیرونی نسبت به سیاسی‌شدن نخست نیست؛ بلکه، بیش از هر چیز، شالوده آن را باید همان فصل مشترک دو قطب ظاهراً متضاد کمونیسم و اعتراض دانست. آیا فرمان دهم با آن انجمن تمبرشناسان‌اش، که در حکم نوعی اجتماع سرّی اصیل است، و تحت سیطره سوسیالیسم رونق پیدا می‌کند — زیرا اجازه تماس با کشورهای خارجی را دارد — به همین سمت و سو اشاره ندارد؟^{۴۰} بنابراین، آیا این تمبرشناسان در حکم الگویی برای اجتماع‌های دیگر نیستند، از انجمن‌های روان‌کاوی گرفته تا سازمان‌های سیاسی نیمه قانونی ضد رژیم، که در آن‌ها روح جمعی [یا جماعتی، communal] می‌تواند به حیات خویش ادامه دهد؟ اما این امر جنبه دیگری نیز دارد: فردریک جیمسون این نکته را

متذکر شده است که امروزه، دیگر دوکسا یا عقیده رایج ستیزنده با نظریه‌های توطئه کفایت نمی‌کند ([عقیده‌ای که می‌گوید] این نظریه‌ها چیزی جز معرفت‌شناسی سیاسی آدم‌های بیچاره نیستند، که گیجی و سردرگمی خویش را به فانتزی [تصور یا خیال] یک دشمن مخفی فرافکنی می‌کنند، دشمنی که کارگردان اصلیِ معرکه است، و بنابراین ارجاع به او همه‌چیز را توضیح خواهد داد). امروزه، بسیاری از پدیده‌های جاری را ضرورتاً باید به‌مدد گونه‌ای نظریه توطئه تبیین کرد (اعمال آژانس‌های حکومتی نیمه‌مخفی و پشت‌پرده؛ استراتژی‌های کمپانی‌های عظیم). لاجرم ما برای مبارزه با آن‌ها بیش از پیش نیازمند سازمان‌های نیمه‌مخفی خاص خودمان هستیم. چه‌بسا امروز، دستورالعمل لنین در مورد حزب در کتاب بسیار بدنام چه باید کرد؟ ربط و تناسب جدیدی پیدا کرده باشد.

جان برگر اخیراً در مورد پوستری فرانسوی برای بورس بازی از طریق اینترنت به نکته برجسته‌ای اشاره کرده است: زیر تصویر داس و چکشی از جنس طلا که روی آن الماس نشانده‌اند، این شرح آمده: «حال اگر همه‌کس از بازار بورس سود برد، چه؟» استراتژی این پوستر کاملاً واضح است: امروزه، بازار بورس ملاک‌های کمونیستیِ برابری طلبانه را تحقق می‌بخشد: هرکسی می‌تواند در آن شرکت کند. برگر به یک آزمایش ذهنی ساده دست می‌یازد: «تصور کنید در حال حاضر، جنبشی در دفاع از ارتباطات [بخواهد برای تبلیغ خود] از تصویر یک صلیب شکسته [نماد فاشیسم] از جنس طلا که روی آن الماس نشانده‌اند، استفاده کند! بی‌شک هیچ کاری از پیش نخواهد برد. چرا؟ صلیب شکسته فاتحان بالقوه را خطاب قرار خواهد داد نه مغلوبان را. این نماد به سلطه توسل خواهد جست نه به عدالت.»^{۴۱} داس و چکش، بالعکس، به این امید متوسل می‌شود که «تاریخ آخرالامر از آن کسانی خواهد بود که برای عدالتی برادرانه نبرد می‌کنند»^{۴۲}. از این‌رو، طنز قضیه در این‌جاست که درست همان دم که این امید توسط ایدئولوژی

هژمونیک «پایان ایدئولوژی‌ها» رسماً مرده اعلام می‌شود، یک فعالیت نوعاً «مابعدصنعتی» (آیا چیزی «مابعدصنعتی» تر از سروکارداشتن با سهام در اینترنت وجود دارد؟) بناست این امید خاموش را زنده کند تا بدین ترتیب پیام آن را برساند.^{۴۳} «تکرارکردن لنین» به معنای بخشیدن حیاتی تازه به این امید است، امیدی که هنوز دست از سرمان برنداشته است.

در نتیجه، تکرارکردن لنین به معنای بازگشتن به لنین نیست — تکرار لنین یعنی قبول این که «لنین مرده است»، این که راه حل خاص او شکست خورد، چه بسا شکست هولناکی خورد، ولی هم چنین قبول این که در دل این راه حل بارقه‌ای اوتوپایی نهفته بود که ارزش نجات دادن را دارد.^{۴۴} تکرارکردن لنین بدین معناست که ما باید میان آن چه لنین عملاً انجام داد و حیطة امکاناتی که گشود، تمایز گذاریم، یعنی همان تنش موجود در لنین میان آن چه او عملاً انجام داد و بُعدی دیگر: یعنی آن چه «در لنین بیش از خود لنین بود». تکرار لنین نه به معنای تکرار آن چه او کرد بلکه تکرار آن چیزی است که او در انجام/اش واماند، یعنی تکرار فرصت‌های از دست رفته‌اش. امروز، لنین به چهره‌ای می ماند متعلق به یک قلمرو زمانی متفاوت: این نه از آن روست که به نظر می رسد مفاهیم یا انگاره‌های اش در مورد مرکزیت حزب و غیره، ما را در معرض «تهدیدی توتالتر» قرار دهند — بلکه بیش از هر چیز بدین سبب است که این انگاره‌ها ظاهراً متعلق به دوره تاریخی متفاوتی اند که ما دیگر به واقع قادر نیستیم ارتباطی با آن برقرار سازیم.

لیکن، به عوض تعبیر واقعیت فوق به منزله اثبات این مدعا که لنین از رواج افتاده است، شاید باید خطر کنیم و عکس آن را گمان بریم: اگر این واقعیت که لنین در تجربه ما چیز بی ربطی است، و با عصر پست مدرن ما «هم گاه نیست»، از قضا حاکی از این پیام اضطراب آور باشد که اتفاقاً این عصر خود ماست که «هم گاه نیست»، این که عصر ما دارد یک بُعد تاریخی معین را از دست می دهد، آن وقت چه؟^{۴۵} اگر، در نظر برخی، دفاع یا ادعایی از این دست

به طرز خطرناکی نزدیک به طنز رسوایی آور هگل باشد، یعنی آن جا که استنتاج او در این خصوص که ضرورتاً باید فقط هشت سیاره به گرد خورشید بچرخند، با کشف سیاره نهم (پلوتو) ابطال شد: «پس دیگر وای به روزگار امور واقع!»، آنگاه ما کاملاً باید آماده پذیرش این پارادوکس باشیم.

ایدئولوژی روشنگری چگونه در فرانسه قرن نوزدهم تدریجاً بسط یافت؟ نخست عصر سالن‌ها و تالارها [ی درباری و اشرافی] فرارسید که در آن، فیلسوفان می‌کوشیدند تا ولی‌نعمتان‌شان، یعنی همان کنت‌ها و کنتس‌های بلندنظر، یا حتی پادشاهان و امپراتریس‌ها، را (هولباخ فردریک کبیر را، دیدرو کاترین کبیر را) با ایده‌های «رادیکال» شان دریاب برابری، خاستگاه قدرت، سرشت آدمی و الی آخر، شوکه سازند — این همه در حکم نوعی بازی روشنفکرانه باقی ماند. در این مرحله، تصور این که کسی ممکن است این ایده‌ها را جدی بگیرد، آن هم به منزله طرحی کلی برای یک دگرگونی اجتماعی-سیاسی رادیکال، احتمالاً حتی خود این ایدئولوگ‌ها [ی روشنگری] را شوکه می‌ساخت، ایدئولوگ‌هایی که یا جزئی از ملازمان رکاب یک نجیب‌زاده منورالفکر بودند یا شخصیتی تنها و مفلوک هم‌چون روسو — واکنش‌شان احتمالاً همان واکنش ایوان کارامازوف می‌بود، کسی که وقتی پی‌برد برادر تنی حرام‌زاده و خدمت‌کارش بر مبنای تأملات نیهیلیستی او عمل کرده و پدرش را کشته است، وجودش را انزجار گرفت. این گذار از بازی روشنفکرانه به ایده‌ای که عملاً «بر توده‌ها مستولی می‌شود» همان سویه حقیقت است — در متن این گذار، روشنفکر پیام مختص به خودش را در شکل وارونه / حقیقی‌اش باز می‌فرستد. در فرانسه، ما از تأملات ملایم روسو به ترور ژاکوبینی می‌رسیم؛ در محدوده تاریخ مارکسیم، تنها نزد لنین است که چنین گذاری رخ می‌دهد، و بازی‌ها واقعاً به آخر می‌رسند. پس بر ماست که همین گذار را تکرار کنیم، و گام سرنوشت‌ساز از رادیکالیسم تروتمیز و زلال «پست‌مدرن» به سوی قلمرویی را برداریم که در آن بازی‌ها به آخر رسیده است.

جُکی قدیمی هست که می‌گویند سوسیالیسم ترکیبی است از والاترین دستاوردهای تاریخ بشر تا به امروز: از جوامع ماقبل تاریخ، برده‌داری را گرفته؛ از جهان باستان، بدویت‌گرایی را گرفته؛ از جامعه قرون وسطی، سلطه بی‌رحمانه را؛ از سرمایه‌داری، استثمار را؛ و از سوسیالیسم، اسم‌اش را...^{۴۶} آیا نمی‌توان چیزی شبیه این را در مورد تلاش ما برای تکرار ژست لنین گفت؟ [این عمل تکرار] از نقادی فرهنگی محافظه‌کارانه، این ایده را گرفته که دموکراسی امروز دیگر پایگاهی نیست که در آن تصمیمات حیاتی اتخاذ می‌شود؛ از ایدئولوگ‌های سایبرسیس، این ایده را که شبکه جهانی دیجیتال فضایی جدید برای زندگی جماعتی (communal) فراهم می‌آورد، و الخ؛ و از لنین، کمابیش فقط اسم‌اش را... لیکن دقیقاً همین واقعیت می‌تواند به استدلالی در تأیید «بازگشت به لنین» بدل گردد: این که دال «لنین» تا چه حد سویه برانداز و انقلابی خویش را حفظ می‌کند، به سهولت قابل اثبات است — به‌طور مثال، وقتی کسی این نکته «لنینیستی» را مطرح می‌کند که دموکراسی فعلی به ته رسیده است، و تصمیمات کلیدی را دیگر در آن‌جا نمی‌گیرند، بلافاصله به او اتهام «توتالیتاریسم» می‌زنند؛ وقتی نکته‌ای شبیه این را جامعه‌شناسان، یا حتی واسلاو هاول، پیش می‌کشند، آن‌ها را از بابت ژرفای بصیرت‌شان می‌ستایند... پاسخ پرسش «چرا لنین؟» همین مقاومت است: این دال «لنین» است که این محتوا را — که جای دیگری یافت شده — صوری می‌سازد، و مجموعه‌ای از مفاهیم یا انگاره‌های رایج را به یک فرماسیون یا شکل‌بندی نظری برانداز و انقلابی استحاله می‌دهد.

مترجم: امید مهرگان

این مقاله ترجمه‌ای است از درآمد، و بخش اول و آخر پی‌گفتار کتاب زیر:

***Revolution at the Gates: Zizek On Lenin, the 1917 Writings.* Edited by Slavoj Zizek, Verso, London. New York, 2002.**

مآخذ:

۱. این قطعه وامدار مکالماتی با سباستین باجن و اویستاخه کولاکیس است.
2. V.I. Lenin, *Collected Works*, Moscow Progress Publishers 1965, vol. 42, p.67.
3. Quoted from Neil Harching, *Leninism*, Durham, NC: Duke University press 1996, p. 30q.
4. Ibid, p. 172.
5. Ibid., p. 87.
6. Ibid.
7. V.I. Lenin, "The Crisis has Matured" in *Revolutaion at the Gates*, p.13q.
8. V.I. Lenin, "Pages from a Diary", in *Collected Works*, Moscow, Progress, 1966, vol. 33, p.463.
9. Ibid., p.465.
10. V. L. Lenin. "Better Fewer but Better" I bid p. 488.
11. V. L. Lenin. "Our Revolution", Ibid., p. 479.
12. See Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes* New York: Vintage 1996.
13. Mark -Engels- Werk, Berlin: Dietz Verlag 1968, Vol.xxx. p.25.q.
14. Arpad Kadakay, *Georg Lukacs*, Oxford: Blackwell 1991, p.434.
۱۵. البته ارجاع غلطی نیز به «شرایط انضمامی» وجود دارد — سیلویو برلوسکونی را به یاد آورید که، در سپتامبر ۲۰۰۱، واکنش انتقادی گسترده علیه اظهارات‌اش در باب تفوق تمدن مسیحی غرب بر اسلام را با این پاسخ دفع کرد که این رسوایی را روزنامه‌نگارانی از خود درآوردند که اظهارات مرا خارج از متن و زمینه‌اش به کار بردند. نکته بامعنا این است که وقتی مردم بدین‌شیوه از خود دفاع می‌کنند، به‌هیچ‌رو تعریفی محصل و ایجابی از متن و زمینه‌ای که چنین اظهاراتی در آن مقبول است به‌دست نمی‌دهند (همین اتفاق نیز در مورد نماینده بریتانیایی لویس فاراخان رخ داد: او نیز مدعی بود که اظهارات یهودستیزانه

فراخان از «زمینه مقتضی‌اش بیرون کشیده شده بودند»؛ وقتی به او فرصت داده شد تا در مصاحبه‌ای تلویزیونی این «زمینه مقتضی» را تدقیق کند، طبیعتاً از چنین کاری خودداری کرد. به بیانی هگلی، چنین ارجاع مستقیم و مشخص‌نشده‌ای به «زمینه» همان انتزاع در ناب‌ترین شکل‌اش است.

۱۶. به نقل از:

Peter McLaren, *Che Guevara, Paulo Freire, and the Pedagogy of Revolution*, Oxford: Rowan & Littlefield 2000, p.xxv.

17. See Jürgen Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1985.

۱۸. در این جا نکته‌ای از آنا کورن‌بلو وام می‌گیرم:

"The Family Man", unpublished manuscript (UCLA, March 2001).

19. Theodore Adorno, *Vermischte Schriften I*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1997, p.404.

۲۰. به علاوه، نبرد علیه نژادپرستی اروپامحورانه اغلب نژادپرستی خاص خود را به وجود می‌آورد. کتاب شپارد کرج، *The Ecological Indian: Myth and History* (New York: Norton 1999) به نحو متقاعدکننده‌ای نشان می‌دهد که چگونه اسطوره آمریکایی‌های بومی‌ای که در تعادلی به هم‌نخورده با طبیعت زندگی می‌کنند، به عوض کوشش برای تسلط بر آن و استحاله‌دادن‌اش، به واقع چیزی نیست مگر اسطوره‌ای سرپا نژادپرستانه که علناً آمریکایی‌های بومی را به موجوداتی فرومی‌کاهد که، هم‌چون حیوانات، هیچ ردپایی در سرزمین‌شان برجا نگذاشتند، حال آن‌که مرد غربی «متخاصم» آن را می‌پروراند. انگاره فوق این واقعیت کلیدی را محو می‌کند که حفظ و حراست از منابع طبیعی آشکارا مفاهیمی غربی‌اند که به طرزی بنیادین برای جهان‌بینی آمریکاییان بومی امری بیگانه است.

۲۱. برای این مفهوم بنگرید به فصل سوم از:

Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies*, London and New York: verso 1997.

۲۲. نظریه‌های توطئه روی دیگر این اعتقاد روشنگری‌اند که عقل (قصد آگاهانه عقلانی) بر جهان فرمانروایی می‌کند: اگر این چنین باشد، لاجرم نفس شکست (ظاهری) عقل در تثبیت قلمرو فرمانروایی خویش را باید با توجه به خود عقل توضیح داد — نه فقط به منزله شکست عقل برای مهار و تسلط بر پیچیدگی زندگی واقعی، بلکه در مقام پیامد برخی نیروهای تیره‌وتار که به نحوی عقلانی دست‌اندرکار دسیسه‌چینی علیه حاکمیت عقل‌اند (از این ایده که توده‌ها جاهل‌اند و برخلاف منافع‌شان عمل می‌کنند، چراکه نیروهای محافظه‌کار دین در حال دست‌کاری کردن آنها‌یند، گرفته تا این انگاره استالینیستی که در

پس «معضلات» موجود در روند ساخت سوسیالیسم، ضرورتاً باید طرح و نقشه‌ای ضدانقلابی وجود داشته باشد). آیا این همه مؤید این تز آدورنو و هورکهایمر نیست که یهودستیزی مدرن (یا همان عالی‌ترین نوع نظریه توطئه) ریشه در روشنگری دارد؟
 ۲۳. این مثال را مدیون آنا کورنبلو ام (UCLA) که مقاله منتشر نشده‌اش، «تکثر فرهنگی و سرمایه‌داری مشارکتی چندملیتی»، حاوی نقدی موجه است از برخی صورت‌بندی‌های من راجع به تکثر فرهنگی در فصل چهارم *سوژه قلقلکی* (London and New York, verso 1999).

24. McLaren, *Che Guevara*, p.x.

25. 1995, p.97. 11- Douglas Kellner, *Media Culture*, London: Routledge.

۲۶. همتای این رویکرد مبتنی بر «احترام به رسوم خاص دیگری»، که به‌واقع مسلزم تفرعن یا بنده‌نوازی‌ای تحقیرکننده است، سوژه‌مندساختن تحمیلی و کاذبی است که اغلب در فرآیند آموزشی با آن روبه‌رو می‌شویم: معلم پس از تشریح نکته‌ای آن‌هم به‌شیوه‌ای ظاهراً «عینی» و بی‌طرفانه، رو به شاگردی می‌کند و از او می‌خواهد: «حالا برای این که نشان دهی می‌توانی توضیحاتم را دنبال کنی، لطفاً آن را با کلمات خودت بیان کن...».

۲۷. راه‌گریز «بورژوازی» از این مخمصه چیزی نیست مگر انتقال مدارا به حیطة دولت: دولت باید خنثی و بی‌طرف باشد، طوری که ما در مقام افراد بتوانیم به نفرت‌ورزیدن و جنگیدن ادامه دهیم، در حالی که دولت ضامن چارچوب خنثایی است که ما را از صدمه‌زدن واقعی به یکدیگر باز می‌دارد.

۲۸. مسلماً عنصری از حقیقت نسبی در این موضع وجود دارد. من خودم به ضرورت این نکته واقف بوده‌ام که چرا دوستان غربی‌ام، هربار که از آن‌ها دیدار می‌کنم، به تفصیل در باب مسایل اصلی و محل واقعی نزاع جنگ در یوگوسلاوی سابق توضیح می‌دهند، یعنی هر آن‌چه همواره می‌خواستم در باب ناسیونالیسم و «خودمحوری» اسلوونی و غیره بدانم — نمونه‌ای از نژادپرستی چپ‌گرایانه، اگر که چنین چیزی اصلاً در کار بود. اما راه نبرد با آن به‌دست دادن یک تحلیل انضمامی بهتر است، نه مقابله با آن‌ها همراه با اظهاری از این دست: «فقط یک فرد اهل یوگوسلاوی سابق می‌تواند واقعاً درک کند که جنگ بر سر چه بود.»

29. Alain Badiou, *D'un desastre obscur*, paris: Editions de l'Aube 1998, p.50.

30. See Richard Rorty, *Contingency, Irony, Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press 1989.

در سمت‌وسویی مشابه، هابرماس، خصم بزرگ رورتی، شأن خیزش «حوزه عمومی» را بالا می‌برد، یعنی فضای مباحثه آزاد که میانجی‌گر زندگی‌های خصوصی و دستگاه سیاسی/دولتی در عصر روشنگری است. مسأله این است که این فضای مباحثه عمومی روشنگر شده همواره از طریق ترس از ازدحام توده غیرعقلانی/شوریده‌ای مضاعف می‌شد

که می‌تواند به مدد پلیدی خویش (که اسپینوزا آن را *imitatio affecti* می‌نامد) در قالب خشونتی مرگبار منفجر می‌شود، خشونتی استوار بر خرافه‌های تحت نظارت کشیشان و دیگر ایدئولوگ‌ها. پس فضای روشنگرانه مباحثه عقلانی همواره مبتنی بر برخی حذف‌ها و بیرون‌گذاشتن‌ها بود: مبتنی بر حذف کسانی که به قدر کفایت «عقلانی» به حساب نمی‌آمدند (طبقات فرودست‌تر، زنان، کودکان، وحشیان، جانیان...) — آنان محتاج فشار مرجعیت یا اقتدار «غیرعقلانی» بودند تا تحت نظر قرار گیرند؛ یعنی، در مورد آنها، این گفته مشهور ولتر صادق است که «اگر خدا وجود نمی‌داشت، اختراع کردن او ضروری می‌بود».

31. See Peter Singer, *The Essential Singer: Writings on Ethical Life*, New York: Ecco Press 2000.

۳۲. به نقل از:

Robert Payne, *Marx*, New York: Simon & Schuster 1968, p.61.

۳۳. نمونه‌ای عالی از فقدان همبستگی لیبرال و فروپاشی اجتماعی متعاقب آن را می‌توان در حکایت معروف دو سفیدپوست سراغ گرفت که وسط بیابان ناگهان شیری گرسنه را می‌بینند که به آن‌ها نزدیک می‌شود: در همان حال که اولی وحشت‌زده می‌شود، دومی با آرامش شروع می‌کند به پوشیدن کفش‌های کتانی‌اش برای دویدن. اولی از او می‌پرسد: «داری چه کار می‌کنی؟ مگر نمی‌دانی شیر از هر آدمی تندتر می‌دود؟» دومی جواب می‌دهد: «قصد ندارم از او تندتر بدوم — فقط می‌خواهم از تو تندتر بدوم!»

۳۴. این امر هم‌چنین ما را قادر می‌سازد تا به نقد دومینیک لاکاپرا پاسخ دهیم که بر طبق آن، انگاره لاکانی فقدان دو سطحی را به هم متصل می‌سازد که باید جدا نگه داشته شوند: فقدان یا حفرة مطلقاً صوری «هستی‌شناختی» که بر سازنده نظام نمادین در کل است، و تجربه‌های تروماتیک جزئی (مثلاً: هولوکاست) که می‌توانستند نیز رخ نداده باشند — از این‌رو به نظر می‌رسد فجایع تاریخی خاص نظیر هولوکاست، در مقام امری که مستقیماً ریشه در تروما یا ضربه عاطفی بنیادین دارد «مشروعیت» یافته باشد، ترومایی ملازم با خود وضع بشری.

(See Dominick la Capra, "Trauma, Absence, Loss", *Critical Inquiry*, vol. 25, no.4, Summer 1999, pp.696-727)

این تقابل میان ترومای ساختاری و ترومای عَرَضی-تاریخی، هر قدر هم که متقاعدکننده باشد، از حیث اتکاء‌اش بر تقابل کانتی میان امر پیشینی صوری / ساختاری و امر پسینی عَرَضی / تصادفی، دوچندان نارساست. نخست این‌که، هر ترومایی، نفس مفهوم تروما در کل، به عنوان امری عرضی یا تصادفی تجربه می‌شود، به عنوان نوعی اختلال نامنتظره بی‌معنا — تروما بنابه تعریف «ساختاری» نیست، بلکه امری است مخل نظام ساختاری. دوم این‌که،

هولوکاست نه صرفاً یک تصادف تاریخی، بلکه در حکم چیزی بود که، به لطف ترکیب بی‌نظیری که از مناسک اسطوره‌ای قربانی و کارآیی ابزاری تکنولوژیک به دست داد، پتانسیل ویرانگر معینی را واقعیت بخشید که از قضا در خود منطق تمدن به اصطلاح غربی نهفته است. ما نمی‌توانیم با حفظ فاصله مطمئن، موضعی خنثی نسبت بدان اتخاذ کنیم و از آن‌جا، هولوکاست را به مثابه اتفاقی ناگوار کنار گذاریم: [برعکس،] هولوکاست، به اعتباری، «علامت [بیماری]» تمدن ماست، نقطه‌ای تکین که از دل آن، حقیقت کلی سرکوب‌شده در مورد این تمدن سربرمی‌دارد. به بیانی کمابیش رقت‌انگیز: هر تلقی‌ای از تمدن غربی که هولوکاست را در نظر نیاورد، خود را از اعتبار ساقط می‌کند.

۳۵. رسم است که ادعا کنند طنز سیاست استالین از ۱۹۲۸ بدین سو این بود که این سیاست به‌واقع در حکم گونه‌ای «انقلاب مداوم» بود، یک وضعیت اضطراری مداوم که در آن انقلاب به کرات فرزندان خودش را می‌بلعید. اما این ادعا گمراه‌کننده است: ترور استالینیستی نتیجه پارادوکسیکال کوشش برای ثبات بخشیدن به اتحاد شوروی در قالب یک دولت، هم‌چون هر دولت دیگری، بود همراه با مرزها و نهادهای استوار — به بیان دیگر، ترور در حکم ایماء یا حرکتی ناشی از دهشت بود، واکنشی تدافعی علیه تهدید شدن ثبات دولت.

36. Georg Lukacs, "Hölderlin's Hyperion", in *Goethe and His Age*, London: Allen & Unwin 1968, p.137.

۳۷. بت‌واره دیگر ایشان اعتقادشان در این باره است که اوضاع در اتحاد شوروی فقط بدان خاطر رو به وخامت گذاشت که لنین موفق نشد تروتسکی را در تلاش‌اش برای به‌زیر کشاندن استالین، مجهز کند. حضور این بت‌واره در خود تروتسکی نیز قابل تشخیص است، همو که دقیقاً به سبب «جزم‌اندیشی ساختاری‌اش» (چسبیدن‌اش به شاکله «مارکسیستی» جهانی ناظر به رشد و تحول تاریخی) راهی نداشت جز این که استالینیسم را به مثابه محصول شخصیت خود استالین درک کند.

۳۸. بنگرید به اظهارات فردریک جیمسون در همایش کیشلوفسکی (UCLA)، آوریل (۲۰۰۱).

۳۹. این جامعه به شیوه‌ای معطوف به ماسبق، محدودیت هر دو قطب تقابل پیشین، کمونیست‌ها و مخالفان، را آشکار می‌سازد: مخالفان اتفاقاً با پیروزی‌شان گور خود را کردند — آیا این درسی برگرفته از این واقعیت نیست که، در لهستان مابعد کمونیستی، حکومت کمونیستی سابق با عمل کردن در جهت منافع سرمایه، بساط کشتی‌سازن گدانسک را، که گهواره نهضت همبستگی بودند، برچید؟

۴۰. بنگرید به اظهارات فردریک جیمسون در همایش کیشلوفسکی. این امر باید ما را متوجه دیگر نموده‌های ظاهراً حاشیه‌ای ولی به همان اندازه کلیدی ابعاد سیاسی آثار

گیشلوفسکی سازد. صحنه کلیدی فیلم زندگی دوگانه ورونیکا را فرض بگیرید، یعنی برخورد دو ورونیکا در میدان اصلی، جایی که تظاهرات سیاسی [نهضت] همبستگی به راه است؛ این مواجهه در قالب یک نمای سرگیجه‌آور دورانی نمایش داده می‌شود که ما را به یاد نمای ۳۶۰ درجه‌ای مشهور سرگیجه هیچکاک می‌اندازد. از این‌رو، حرکت دورانی دوربین گویای این نکته است که ما در لبه گردابی ایستاده‌ایم که در آن، واقعیت‌های مختلفی با هم ترکیب می‌شوند، این‌که این گرداب از قبل در کار اعمال نیرو و تأثیرش است؛ اگر یک گام دیگر به جلو برداریم — یعنی اگر دو ورونیکا عملاً به هم برخوردند و یکدیگر را به جا آوردند — واقعیت فرومی‌پاشد، زیرا راه مواجهه یک شخص با همزاد خویش، به واقع با خود خودش در یک بُعد زمانی-مکانی دیگر، توسط ساختار بنیادین خود کیهان سد شده است. (به راحتی می‌توان روایتی هالیوودی از این مواجهه ناممکن به سبک منحصه والدین دیسنی را در تصور آورد که در آن، هنرپیشه‌ای واحد (هیلی میلز) نقش دو خواهر دوقلو را بازی می‌کند: دو ورونیکا، پس از آشناسدن با یکدیگر، محل زندگی‌شان را تغییر می‌دادند: ورونیکای فرانسوی به لهستان بازمی‌گشت و ورونیکای لهستانی در فرانسه می‌ماند.) تعجبی نیست که این حرکت چرخنده در میدانی صورت می‌گیرد که پلیس سعی دارد تظاهرات‌کنندگان را متفرق سازد: گردابی که واقعیت را تهدید به منحل‌شدن می‌کند در دورنمای انقلاب سیاسی بازتاب می‌یابد که در شرف منحل‌ساختن نظم اجتماعی-سیاسی موجود است. و جالب این‌جاست که در بخش دوم ورونیکا — در فرانسه — این تجلی‌گذرای واقعیت سیاسی به مدد شکل دیگری از دخالت امر سیاسی منعکس می‌شود: انفجار بمب توسط تروریست‌ها بیرون از دروازه سن لازار، آن‌جا که ورونیکا غریبه اسرارآمیزی را ملاقات خواهد کرد که پیشتر پیام‌های رمزی‌اش را فرستاده بود؛ تظاهرات سیاسی در شرق؛ حملات تروریستی در غرب.

41. John Berger, "The Hammer and Sickle", Janus, p.16.

۴۲. همان‌جا، ص ۱۷. البته تفاوت کلیدی میان نازیسم و استالینیسم این است که رژیم نازی عملاً مداخله‌ای در مناسبات بنیادین تولید نکرد، حال آن‌که روند اشتراکی‌کردن تحمیلی استالینیستی به واقع گویای خواست و اراده‌ای رادیکال بود معطوف به تغییر این مناسبات.

۴۳. یا، به یک آزمایش ذهنی مشابه دست می‌یازیم: در واپسین روزهای سوسیالیسم واقعاً موجود، توده‌های معترض غالباً آوازه‌های رسمی را می‌خواندند، از جمله سرودهای ملی، که یادآور مراجع وعده‌های تحقق‌نیافته‌شان بود. برای یک جمعیت [معترض] اهل آلمان شرقی، در ۱۹۸۹، چه چیز بهتر از این‌که صرفاً سرود ملی جمهوری دموکراتیک آلمان را بخواند؟ از آن‌جا که کلمات آن («Deutschland einig Vaterland» [آلمان، سرزمین پدری یکپارچه]) دیگر مناسب تأکید بر آلمان شرقی به عنوان یک انگاره سوسیالیستی جدید نبود،

از اواخر دهه ۱۹۵۰ تا ۱۹۸۹، خواندن این سرود در مکان‌های عمومی ممنوع شد: در مراسم‌های رسمی نیز فقط نسخه ارکسترال آن اجرا می‌شد. (بنابراین جمهوری دموکراتیک آلمان تنها کشوری بود که در آن خواندن سرود ملی عملی مجرمانه به‌شمار می‌رفت!) چنین چیزی را آیا می‌توان در نازیسم متصور شد؟

۴۴. شاید بهتر باشد از تمایز (ضمنی) مارکسی میان طبقه کارگر (یک مقوله اجتماعی «عینی»، مبحثی برای مطالعات جامعه‌شناختی) و پرولتاریا (یک موضع سوژکتیو معین — طبقه «برای خود»، تجسم سوژه منفی اجتماعی، اگر که بنا باشد اصطلاحی قدیمی و نسبتاً بداقبال را به‌کار ببریم) اعاده حیثیت کنیم. به‌عوض جستجوی طبقه کارگر محوشونده، باید پرسیم: امروزه چه کسی جایگاه این طبقه را اشغال کرده است، چه کسی قادر است این جایگاه را سوژه‌مند سازد؟

۴۵. هم‌چنین باید، در یک سطح روش‌شناختی عام‌تر، این دیدگاه شبه‌نیچه‌ای استاندارد را وارونه کنیم که برطبق آن، گذشته‌ای که ما در قالب تاریخ‌نگاری مان می‌سازیم و تفسیر می‌کنیم، چیزی جز یک علامت [بیماری، symptom]، نوعی صورت‌بندی و بیان مسایل کنونی مان، نیست: اگر، برعکس، خود ما — اکنون ما — چیز نباشیم مگر علامت بن‌بست‌ها و گره‌خوردگی‌های نگشوده گذشته، چه؟

۴۶. برای یک قرائت لاکانی مفصل از این جُک، بنگرید به فصل دوم:

Zizek, Tarring with the Negative

سیاست: فراخوانی برای انقلاب فرهنگی

یک یابی* دلوز می‌خواند

ژان ژاک لِسْکِرِکل (Lescercle) در کتاب تحسین‌انگیزش آموزش فلسفه صحنه‌ای را توصیف می‌کند که یک یابی در متروی پاریس در حال خواندن فلسفه چیست؟ دلوز و گاتاری است:

ناسازگاری این صحنه موجب لبخندی می‌شود — هرچه باشد، این کتاب آشکارا علیه یابی‌ها نوشته شده است... ولی همین فکر که این یابی جویای روشن‌گری کتاب را به‌خاطر عنوان آن خریده است، لبخندتان را به نیش‌خندی بدل می‌کند... هم‌چنان که او صفحه به صفحه ممتازترین اثر دلوز را می‌خواند، شما از قبل نگاه متحیر و سردرگم را در چهره یابی می‌بینید.^۱

اما چه می‌شود اگر در عوض نگاه متحیر و سردرگم یابی، با شور و اشتیاق وی روبه‌رو شویم، آن‌هم وقتی یابی سرگرم خواندن موضوعاتی است هم‌چون تقلید غیرشخصی عواطف، بده بستان عواطف مهیجی که در زیر سطح معنی نهفته است («آره، منم تبلیغاتم رو همین‌طوری طراحی می‌کنم!») یا وقتی او

*. یابی (yuppie) معمولاً به افراد زیر چهل سالی گفته می‌شود که در دهه ۸۰ و دوره سیاست ریگان و تاجر به ثروت رسیدند، آن‌ها اصطلاح تازه به دوران رسیده‌هایی که در تظاهر و فخر فروشی و ولخرجی از هم پیشی می‌گرفتند.

سرگرم خواندن موضوعاتی هم‌چون، منفجرشدن مرزهای ذهنیت (subjectivity) خودبسنده و وصلت انسان با یک ماشین است («این موضوع منو به یاد اسباب‌بازی مورد علاقهٔ پسرم میندازه، مرد جنگی که می‌تونه به یک ماشین تبدیل بشه») یا موضوعاتی هم‌چون نیاز به بازآفرینی دائمی خود- در این‌صورت او خود را به روی تکثری از امیال می‌گشاید که ما را به‌سوی حد نهایی می‌راند («آیا این هدف بازی ویدئویی که الآن روی آن کار می‌کنم یعنی بازی سکس مجازی نیست؟ در این‌جا مسأله دیگر بازتولید تماس جنسی جسمانی نیست بلکه مسأله منفجرکردن مرزها و محدوده‌های واقعیت مستقر و موجود و به‌تصوردرآوردن شیوه‌های فشرده و مهیج جدید و بی‌سابقه در کسب لذت‌های جنسی است!») ویژگی‌هایی وجود دارد که بر اساس آن‌ها می‌توان عملاً اطلاق عنوان ایدئولوگ سرمایه‌داری پسین به دلوز را توجیه کرد. آیا مضمون اسپینوزایی مشهور *imitatio affecti* یعنی گردش غیرشخصی عواطفی که اشخاص را دور می‌زنند، دقیقاً همان منطق حاکم بر تبلیغات، بر ویدئوکلپ‌ها و اموری از این‌دست نیست که در آن، آنچه واجد اهمیت است نه پیام مربوط به محصول و کالا بلکه شدت و فشردگی عواطف و ادراکات پخش‌شده است؟ به‌علاوه، دوباره صحنه‌های پورنوگرافی صریح و بی‌پرده را به یاد آورید که در آن‌ها نفس وحدت تجربهٔ آدمی از جسم خویش به‌نحوی جادویی منحل می‌شود، به‌نحوی که تماشاگر بدن‌ها را به‌منزلهٔ ملغمه‌ای از ابژه‌های ناقص درک می‌کند که به‌نحوی گنگ و مبهم تنظیم و هماهنگ شده است. آیا این منطق که در آن ما دیگر نه با تعامل اشخاص بلکه فقط با کثرت هیجانات و فشردگی‌ها و مکان‌های لذت سروکار داریم، منطقی اساساً دلوزی نیست [۱۰] منطقی که در آن، مجموعهٔ بدن‌ها نیز درمقام یک ماشین میل جمعی / غیرشخصی بدان افزوده می‌شود، و آیا آن اسباب‌بازی‌های به‌اصطلاح دگرگون‌شونده یا فاقد شکل ثابت، مثلاً ماشین یا هواپیمایی که می‌تواند به ربوتی انسان‌شکل تبدیل شود، یا حیوانی که می‌تواند به انسان یا ربوت بدل

شود — آیا این‌ها پدیده‌هایی دلوزی نیستند؟ در این‌جا با هیچ نوع استعاره‌پردازی سروکار نداریم: مسأله این نیست که فرم ماشینی یا حیوانی به‌منزله نقابی عیان می‌شود که حاوی نوعی شکل انسانی است، بلکه مسأله ظاهرشدن این شکل درمقام «ماشین‌شدن» یا «حیوان‌شدن» انسان، یعنی همان جریان پیوسته شکل‌یابی، است. آن‌چه در این‌جا مبهم باقی می‌ماند در عین حال شکاف یا دوگانگی ماشین/ ارگانیسم زنده است: یک اتومبیل که به ارگانیسمی انسان‌وار/ ربوت‌گونه تغییر ماهیت می‌دهد. و آیا طنز و طعنه نهایی این نیست که برای دلوز، ورزش در موج‌سواری خلاصه می‌شد، یک ورزش کالیفرنمایی تمام‌عیار: ورزشی که دیگر به کنترل نفس و سلطه معطوف به هدفی معین ربطی ندارد، بلکه صرفاً کنش رفتن به دل موج و خود را به‌دست موج سپردن است. برایان معصومی به روشنی این بن‌بست را فرمول‌بندی کرده است، فرمولی مبتنی بر این واقعیت که امروزه سرمایه‌داری از پیش بر منطق کلی‌ساز عادی و طبیعی‌کردن همگان چیره شده است و منطق زیاده‌روی و افراط غیرطبیعی را برگزیده است:

هرچه متنوع‌تر و حتی غیرطبیعی‌تر، بهتر. عادی‌بودن (normalcy) رفته‌رفته تسلط خود را از دست داده است. مقررات عادی‌ساز و نظم‌دهنده رفته‌رفته سست می‌شوند. این سست‌شدن عادی‌بودن بخشی از دینامیزم سرمایه‌داری است. این امر معادل نوعی رهایی و آزادسازی صاف و ساده نیست بلکه درحکم قدرت خود سرمایه‌داری است. این دیگر قدرت نهادی آن انضباطی نیست که همه‌چیز را تعریف می‌کند بلکه این قدرت خود سرمایه‌داری برای تولید تنوع و گوناگونی است — زیرا بازارها همواره اشباع می‌شوند. تولید تنوع یعنی تولید بازاری سرگرم و پررونق برای خودتان. عجیب و غریب‌ترین گرایش‌ات عاطفی مورد قبول‌اند — به شرط آن‌که این گرایش‌ات سودده باشند. سرمایه‌داری دست‌اندرکار

تشدید و فشرده کردن یا گوناگون ساختن عواطف می شود ولی فقط به قصد بیرون کشیدن ارزش اضافه. سرمایه داری به قصد تشدید توان سوددهی، عواطف را به گروگان می گیرد و به معنای واقعی کلمه بازار عاطفه را در اختیار می گیرد. منطق سرمایه دارانه تولید ارزش اضافه رفته رفته حوزه روابط انسانی را به دست می گیرد یعنی حوزه ای که حیطة عمل اکولوژی سیاسی هم هست، یا همان حوزه اخلاقی مقاومت در برابر یکسان سازی و مسیرهای قابل پیش بینی. این مسأله بسیار دردسرساز و گیج کننده است، زیرا از نظر من چنین می نماید که نوع خاصی از هم گرایی میان دینامیزم قدرت سرمایه دار و دینامیزم مقاومت، تحقق یافته است.^۲

بنابراین وقتی ناثومی کلاین می نویسد که «اقتصاد نئولیبرال در همه سطوح در جهت تمرکزگرایی، تحکیم و تثبیت، همگون سازی عمل می کند و این جنگی است علیه تنوع»^۳، آیا دید او معطوف به شکلی از سرمایه داری نیست که دورانش سپری شده است؟ آیا کارگزاران امروزی مدرنیزاسیون کاپیتالیستی برایش کف نخواهند زد؟ آیا «تنوع بخشیدن، منتقل کردن قدرت، سعی بر بسیج کردن خلاقیت محلی و خودسازماندهی»، جدیدترین روند در عرصه مدیریت شرکتی نیست؟ آیا ضدیت با تمرکزگرایی همان موضوع اصلی سرمایه داری دیجیتال «جدید» نیست؟ در این جا مسأله حتی «دردسرسازتر و گیج کننده تر» از آنی است که به نظر می رسد. همان طور که لاکان بر اساس استفاده اش از تطابق ساختاری میان ارزش اضافه و لذت اضافه می گوید، چه می شود اگر هدف ارزش اضافه صرفاً «به گروگان گرفتن» نوعی حوزه از پیش موجود روابط میان عواطف نباشد — چه می شود اگر آن چه به نظر مانع می آید عملاً شرط ایجابی امکان [تحقق ارزش] باشد، یعنی همان عنصری که ماشه انفجار بارآوری (productivity) را می کشد و تولید عواطف را به پیش می راند؟ در نتیجه، چه می شود اگر متعاقباً آدمی مجبور شود دقیقاً اصل و فرع

را یک جا به دور بریزد و نفس مفهوم بارآوری عاطفی غیرطبیعی درمقام بنیان شهوانی کنش انقلابی را انکار کند؟

سرمایه، بیش از هر زمان دیگر، درحکم "کلیت انضمامی" روزگار ماست. این بدین معناست که اگر چه سرمایه یک صورت‌بندی اجتماعی خاص باقی می‌ماند، لیکن درمقام گره‌گاه، همه صورت‌بندی‌های بدیل، هم‌چنین همه اقشار غیراقتصادی حیات اجتماعی را مضاعف (overdetermination) می‌بخشد. وقتی جنبش کمونیستی قرن بیستم پدیدار شد، خود را درمقام هم‌آورد سرمایه‌داری تعریف کرد، و به‌دست خود آن نیز شکست خورد؛ فاشیسم نیز به‌منزله کوششی در جهت سروری‌یافتن بر زیاده‌روی‌های سرمایه‌داری و ساختن نوعی "سرمایه‌داری بدون سرمایه‌داری" ظهور کرد، از این‌رو بسیار ساده‌انگارانه خواهد بود اگر به شیوه‌ای هایدگری بکوشیم تا سرمایه‌داری را به یکی از صور تحقق نوعی نگرش هستی‌شناختی بنیادین‌تر (نظیر نگرش هستی‌شناختی مبتنی بر "خواست قدرت" و سلطه تکنولوژیک) تقلیل دهیم و مدعی شویم که بدیل‌های موجود درقبال سرمایه‌داری مدرن به‌نحوی جدانشدنی با شکل اجتماعی سرمایه درهم‌تنیده شده است؛ این سلطه فقط می‌تواند در بطن این شکل رخ دهد، و تا جایی که صورت‌بندی‌های اجتماعی بدیل نیز نگرش هستی‌شناختی مشابهی را از خود بروز دهند، این امر صرفاً مؤید آن است که این صورت‌بندی‌های بدیل در درونی‌ترین هسته‌شان به میانجی سرمایه درمقام کلیت انضمامی آن‌ها بازتولید می‌شوند، یعنی به میانجی سرمایه درمقام صورت‌بندی خاصی که بر کل طیف بدیل‌ها سایه می‌افکند و هم‌چون کلیت فراگیری عمل می‌کند که میانجی همه صورت‌بندی‌های خاص دیگر است. فردریک جیمسون در کتاب جدیدش در باب مدرنیته، نقدی موجز از نظریه‌های باب روز اخیر درباره "مدرنیته‌های متناوب" مطرح می‌کند:

پس ایدئولوگ‌های "مدرنیته" در معنای رایج آن، چگونه می‌توانند موفق

به تمیز دادن محصولاتشان — انقلاب اطلاعات و مدرنیته جهانی شده مبتنی بر بازار آزاد — از نوع منفور و قدیمی‌تر آن شوند، آن‌هم بدون آن‌که خود را درگیر طرح آن نوع پرسش‌های نظام‌مند و جدی سیاسی و اقتصادی سازند که مفهوم پست‌مدرنیته طرح آن‌ها را ناگزیر می‌سازد؟ پاسخ ساده است: شما راجع به مدرنیته‌های «متناوب» یا «بدیل» سخن می‌گویید. اکنون دیگر همه با این فرمول آشنایند: این بدان معناست که هر کس می‌تواند مدرنیته‌ای خاص خود داشته باشد که از الگوی استاندارد یا هژمونیک آنگلو ساکسونی متفاوت است. آن‌چه در این الگو مورد نفرت شماست، از جمله جایگاه فرودستی که شما را بدان مقید می‌سازد، می‌تواند توسط این مقوله «فرهنگی» و اطمینان‌بخش، محو و زدوده شود که شما می‌توانید مدرنیته خاص خودتان را به شیوه‌ای متفاوت شکل دهید بر این اساس می‌توانیم به مدرنیته‌ای از نوع آمریکای لاتینی یا هندی یا آفریقایی و از این قبیل دست یابیم... اما این یعنی چشم‌پوشی از دیگر معنای بنیادین مدرنیته که همان معنای خود سرمایه‌داری جهانی است.^۴

همان‌طور که جیمسون به خوبی آگاه است، این خط همین‌طور ادامه می‌یابد تا به آن دسته از مسلمانانی می‌رسد که رؤیای یک مدرنیته عربی ویژه را در سر می‌پرورانند، مدرنیته‌ای که به نحوی جادویی ابعاد مخرب سرمایه‌داری جهانی غربی را دور می‌زند. حوزه دلالت این نقد بسی فراتر از مورد مدرنیته گسترش می‌یابد — این نقد به محدودیت بنیادین تاریخی کردن نام‌گرایانه می‌پردازد. تمسک‌جستن به تکثر («یک مدرنیته برخوردار از جوهری ثابت وجود ندارد، بلکه ما با مدرنیته‌های متکثر و چندگانه‌ای روبه‌روایم که هر یک از آن‌ها غیرقابل تقلیل به دیگری است...») دروغین و کاذب است نه به این جهت که نوعی ذات ثابت و یکتا برای مدرنیته قایل

نمی‌شود بلکه بدین خاطر که کارکرد تکثیر به منزله انکار و پس‌زدن تضاد و خصومتی است که ذاتی مفهوم مدرنیته به‌طور کلی است: کذب تکثیر در این واقعیت نهفته است که مفهوم عام مدرنیته را از تضاد و خصومت نهفته در آن، از نحوه استقرار آن در نظام سرمایه‌داری، رها و پاک می‌سازد، آن‌هم با تنزل و انتساب انحصاری این جنبه از مدرنیته به یکی از زیرگونه‌های تاریخی آن. و تا آن‌جا که بتوان این تضاد ذاتی را به‌منزله نوعی بُعد اخته‌کننده معرفی کرد و اضافه بر آن تا آن‌جا که بر طبق نظر فروید، انکار اختگی در مقام تکثیر بازنمودهای فالوس (تکثیری از فالوس‌ها علامت اختگی و فقدان امر یگانه است) بازنمایی شود، به آسانی می‌توان این‌گونه تکثیر مدرنیته‌ها را به‌مثابه شکلی از انکار فetišیستی دانست. این منطق، گذشته از دیگر مفاهیم ایدئولوژیک، امروزه به‌ویژه در مورد دموکراسی صادق است: آیا آن‌هایی که می‌خواهند دموکراسی دیگر (رادیکال) را از شکل امروزی‌اش تمیز دهند و از این طریق پیوندهای دموکراسی را با سرمایه‌داری قطع کنند، مرتکب همین خلط مفهومی نمی‌شوند؟

آیا مثال غایی آن‌چه ژان پیر دوپو به پیروی از ایوان ایلچ، به‌منزله دور باطل بارآوری کاپیتالیستی مجزا و برجسته می‌سازد (دوری که در آن، این بارآوری همان مسایلی را تکثیر می‌کند که تظاهر به حلشان می‌کند)^۵ فضای مجازی (cyberspace) نیست؟ فضای مجازی هرچه بیشتر ما را به هم نزدیک می‌کند و به ما اجازه می‌دهد تا در "زمان واقعی" با هر کسی در کره ارض ارتباط برقرار کنیم، بیشتر موجب جدایی و انزوایمان می‌شود و ما را صرفاً به افرادی که به صفحات کامپیوتر خیره شده‌ایم، تقلیل می‌دهد. علاوه بر این دوپو این پرسش ساده‌لوحانه اما حیاتی را مطرح می‌کند: در چه نقطه‌ای نقد موجه از ایدئولوژی، ایدئولوژی‌ای که سد و مانعی حادث را تا حد شکل ضروری رنج ارتقاء می‌دهد (هر زنی هنگام زایمان رنج می‌برد)، به درک و تصویری به همان اندازه ایدئولوژیک بدل می‌شود، یعنی درکی از

نفس مرزها و حدود تناهی ما (مرگ، وابستگی به بدن) به منزله محدودیتی حادث که باید بر آن غلبه کرد؟ آیا در این جا بازهم نمونه اصلی و نوعی همان فضای مجازی نیست، یعنی رؤیای گنوستیک این فضا درباره تبدیل خود ما به "نرم افزار" یا به موجوداتی مجازی که می توانند هرگونه پیوندی با بدن طبیعی شان را قطع کنند و آزادانه از یک تجسم مجازی به تجسم مجازی دیگر شناور شوند؟ آنچه در این بینش گنوستیک از دست می رود این واقعیت است که مانع اصلی بر سر راه کامیابی ما (یعنی همان تناهی ما) خود شرط ایجابی برای تحقق (محدود) کامیابی است: اگر این مانع رودرروی کامیابی را کنار زنیم، خود کامیابی را از دست می دهیم (یا به زبان معنا: اگر هسته تقلیل ناپذیر بی معنایی را کنار زنیم، خود معنا را از دست می دهیم).

میکرو فاشیسم

همتای این ابهام نهفته در نگرش دلوزی به سرمایه داری یا تصویر آینه ای معکوس آن، نظریه دلوز درباره فاشیسم است، نظریه ای که بر اساس بصیرت اصلی آن، تسخیر سوژه ها توسط فاشیسم نه در سطح ایدئولوژی، علایق و منافع و از این قبیل بلکه مستقیماً در سطح سرمایه گذاری های جسمانی، ژست ها و ایماهای لیبدویی (شهوانی) و نظیر این ها رخ می دهد. فاشیسم مجموعه معینی از بدن های سرهم شده را تحقق بخشیده، به معرض تماشا می گذارد، بنابراین باید در این سطح نیز به یاری استراتژی های متقابل غیرشخصی با آن مبارزه کرد. در عین حال، تقابل میان میکرو (خرد) — و ماکرو (کلان) — ملکولی و ملار،* را نیز نباید از قلم انداخت: فاشیسم دیدگاهی مبتنی بر انکار زندگی است، دیدگاهی مبتنی بر زهد و طرد زندگی،

* منظور از واژه molar صفتی است که به کلیت یک جسم مادی اشاره می کند به ویژه در تقابل با جنبه ملکولی یا اتمی یا ذره ای اجسام.

مبتنی بر تبعیت و قربانی کردن خود برای اهداف برتر؛ فاشیسم متکی بر میکرواستراتژی‌های غیرشخصی، و دست‌کاری و به خدمت گرفتن هیجانات و فشرده‌گی‌ها است که به‌منزله نیروهای منکر زندگی عمل می‌کنند. اما این‌جاست که مسایل پیچیده و بغرنج می‌شوند: آیا زهد و انکار فاشیستی نقابی فریب‌دهنده — به‌بهترین شیوه دلوزی — نیست، طعمه‌ای برای منحرف کردن ما از خصلت ایجابی عملکرد ایدئولوژیک واقعی فاشیسم، عملکردی که یکی از لذت‌های وقیح فرامن (superego) است؟ خلاصه این‌که آیا فاشیسم در این‌جا سرگرم اجرای همان بازی ریاکارانه قدیمی نیست، بازی عرضه یک قربانی بدلی [قربانی کردن بدلی حیوان به جای انسان]، بازی طرد و انکار تصنعی لذت که غایتش فریب دیگری بزرگ و پنهان کردن این واقعیت است که ما به‌راستی لذت می‌بریم، حتی لذتی مازاد و بیش از حد؟ «خداوند لذتی پیوسته را طلب می‌کند، آن‌هم به‌منزله شیوه عادی و طبیعی هستی برای جان‌های آدمیان در متن نظام جهان. وظیفه من فراهم کردن این لذت برای اوست»^{*} — آیا این عبارات دانیل پل شربل^{*}، بهترین توصیف از فرامن را در بعد افراطی روان‌پریشانه آن عرضه نمی‌کنند؟ توصیف دلوز از فاشیسم آن است که، گرچه سوژه‌ها در مقام افراد به‌طور عقلانی می‌توانند دریابند که پیروی کردن از فاشیسم علیه علایق و منافع آن‌هاست، ولی فاشیسم دقیقاً در سطح غیرشخصی هیجانات و فشرده‌گی‌های ناب است که بر آن‌ها چیره می‌شود: حرکات بدنی "انتراعی"، جنبش‌های منظم و آهنگین جمعی که حامل بار شهوانی است، تأثراتی چون تنفر و شور که به هیچ فرد متعینی نمی‌توان نسبت‌شان داد. بنابراین این سطح غیرشخصی عواطف ناب است که موجب بقای فاشیسم می‌شود، نه سطح واقعیت برساخته و بازنمایی‌شده. شاید در این‌جا بهترین مثال فیلم *اشک‌ها* و

*. یکی از بیماران مشهور فروید.

لبخندها* باشد. فیلمی که با توجه به خط داستانی "رسمی" آن، ضدفاشیستی است، اما بافت هیجانات آن پیامی متفاوت را تولید می‌کند. به عبارت دیگر، با بررسی دقیق‌تر، روشن می‌شود که اتریشی‌هایی که در برابر هجوم نازی‌ها مقاومت می‌کنند به مثابه "فاشیست‌های خوب" نمایش داده می‌شوند (این فیلم ریشه‌داشتن آنان در زیست-جهان محلی و مردسالارانه را به تصویر می‌کشد و هم‌چنین لذت‌بردن آنان را از بلاهت نهفته در فرهنگ محلی و آوازهای کوه‌پایه‌نشینان اتریشی، و الی آخر). در حالی که تصویر فیلم از نازی‌ها به طرزی غریب پژواکی است از تصویری که نازی‌ها از یهودیان ارایه می‌کردند، یعنی تصویر توطئه‌گران و عروسک‌گردان‌های سیاسی بی‌ریشه‌ای که جویای قدرت جهانی‌اند. مبارزه علیه فاشیسم باید در این سطح غیرشخصی هیجانات و فشرده‌گی‌ها — و نه فقط در سطح نقد عقلانی — دنبال شود، آن‌هم با سست‌کردن پایه‌های اقتصاد لیبردویی فاشیستی به یاری یک اقتصاد لیبردویی رادیکال‌تر.

سوسیالیسم واقعاً موجود غالباً به منزله نظامی تعریف می‌شود که «کار می‌کرد، زیرا کار نمی‌کرد» (ضمناً، این هم‌چنین تعریف ساده و ظریفی است از مفهوم فرویدی سیمپتوم یا علامت بیماری): این نظام دقیقاً به لطف استثنائاتی که از قواعد آشکار آن تخطی می‌کردند (بازار سیاه، غیره) دوام یافت. در یک کلام، آن‌چه رژیم به منزله یک تهدید قلمداد می‌کرد عملاً رژیم را قادر ساخت تا دوام یابد، برای همین است که همه برنامه‌ریزی‌ها علیه بازار سیاه، فساد، الکلیسم و از این قبیل، سیاست‌هایی خودنابودگر بودند — نظام سرگرم سست‌کردن پیش‌شرط‌های وجود خود بود. و آیا همین امر در مورد هر ایدئولوژی‌ای صادق نیست که باید به مجموعه‌ای از قواعد نانوشته

*. عنوان اصلی این فیلم *The voice of music* است که در ایران با نام اشک‌ها و لبخندها به نمایش درآمد.

اتکا کند که ناقض قواعد صریح آنند؟ امروزه غالباً بحث "بازار عقاید و ایده‌ها" را پیش می‌کشند (ایده‌های جدید برای تأیید و تصدیق خویش باید در عرصه رقابتی و بازارگونه بحث آزاد به آزمون گزارده شوند) — آیا نمی‌توان گفت که این "بازار عقاید و ایده‌ها" نیز ضرورتاً توسط بازار سیاه عقاید و ایده‌ها همراهی و تکمیل می‌شود، یعنی توسط امواج انبوه ایده‌های وقیح مردسالارانه و نژادپرستانه که انکار گشته و به ناخودآگاه پس رانده شده‌اند، و سایر ایده‌های برخوردار از ماهیتی مشابه که یک دم‌ودستگاه ایدئولوژیک باید بدان‌ها تکیه کند تا بتواند کارآمد باقی بماند؟

در نوامبر سال ۲۰۰۲، جورج بوش توسط اعضای جناح راست حزبش، برای آنچه موضعی بسیار نرم در برابر اسلام تلقی شده بود، مورد حمله قرار گرفت: افرادی چون ناتانیاهو و سایر تندروها او را به خاطر تکرار این شعار که تروریسم هیچ ارتباطی با اسلام، این دین عظیم و مداراگر ندارد، مورد مؤاخذه قرار دادند. چنان‌که ستونی در روزنامه *وال استریت ژورنال* اشاره کرده بود، دشمن حقیقی ایالات متحده تروریسم نیست بلکه اسلام مبارز است. ایده چنین نقدهایی این است که باید دل به دریا زد و این واقعیت به لحاظ سیاسی نادرست* (ولی در عین حال بدیهی و آشکار) را اعلام کرد که گرایش ذاتی و عمیقی نسبت به خشونت و عدم تساهل در اسلام وجود دارد — یعنی این‌که، اگر بی‌پرده و صریح بگوییم، چیزی در اسلام وجود دارد که در برابر پذیرش نظم جهانی سرمایه‌داری لیبرال مقاومت می‌کند. در این‌جاست که تحلیل رادیکال حقیقی باید از نگرش لیبرال رایج و استاندارد بگسلد: خیر، در این مورد نباید از بوش دفاع کرد — نگرش او نیز نهایتاً چیزی بهتر از نگرش کوهن، بوکانان، پت رابرتسون و دیگر اسلام‌ستیزان

* منظور آنست که به لحاظ حفظ منافع سیاسی، بیان این واقعیت نادرست و خلاف سیاست‌ورزی و مصلحت سیاسی است.

نیست — هر دو روی این سکه به یکسان برخطایند. در چنین پس‌زمینه‌ای است که باید به سراغ کتاب اربانا فالاجی، خشم و غرور^۷ رفت: این دفاع پرشور از غرب در برابر تهدید مسلمانان، این دفاع آشکار از برتری غرب، این خوارشمردن اسلام نه حتی به‌منزله فرهنگی متفاوت بلکه به‌عنوان توحش (که به گفته آن امروزه ما نه فقط با برخورد تمدن‌ها بلکه به‌واقع با برخورد فرهنگ خودمان با توحش مسلمانان سروکار داریم). این کتاب به‌معنای دقیق کلمه معکوسِ تساهل و مدارای به لحاظ سیاسی درست است: شور و هیجان سرزنده این کتاب همان حقیقتِ مدارای بی‌جان و بی‌رمقِ "به لحاظ سیاسی درست است".

آن فرد نژادپرست ضد‌مهاجری را به یاد آرید که به هنگام مصاحبه با زهرخندی به روزنامه‌نگار پاسخ گفته و بر اساس روان‌شناسی اجتماعی، تبیینی علمی / انتقادی از اعمال خشونت‌آمیز خویش ارائه می‌دهد (با اشاره به دلایلی چون فقدان اقتدار پدرانه و مهر مادرانه، بحران ارزش‌ها در جامعه ما و غیره و غیره). چنین شخصی را نمی‌توان به‌سادگی درمقام بهترین مثال عقلِ کلبی‌مسلك، درمقام تجسمِ کارکردِ واقعیِ ایدئولوژیِ امروز، طبقه‌بندی و بایگانی کرد. از آن‌جایی که او از جایگاه *مفعول تبیین* (explanandum) سخن می‌گوید، اظهارات او هم‌چنین عملاً جعلی و کاذب‌بودن شیوه‌ای را محکوم می‌کند که ایدئولوژی حاکم و معرفتش با توسل بدان، اعمال او را توصیف می‌کنند: «این است آن چیزی که فکر می‌کنید من هستم، شما مرا در گزارشات و اقدامات فرهیخته‌تان بدین‌گونه مشخص و بایگانی می‌کنید، اما می‌بینید که من هم می‌توانم وارد این بازی شوم و کاملاً قسر دربروم!» آیا عملِ این شخص معادل نفی و انکار کلبی‌مسلكیِ نهفته در روان‌شناسان و مددکاران اجتماعی اومانستی نیست که «همه چیز را درک می‌کنند»؟ اگر در این قضیه، کلبی‌مسلكان حقیقی خود آن‌ها باشند، چه؟

مثالی دیگر از همین تنش در اکتبر سال ۲۰۰۲ رخ داد یعنی زمانی که شهر

واشنگتن دی.سی. دچار وحشتی فراگیر شده بود: تیراندازی ناشناس در کمتر از دو هفته به دوازده نفر (که به صورت تصادفی انتخاب شده بودند) شلیک کرد و با این کار تقلیدی از نمونه‌های سینمایی ارایه داد، نظیر موردی در فیلم *شبح آزادی* اثر لوئیس بونوئل که در آن مردی به بالای آسمان‌خراشی در پاریس می‌رود و رهگذران بی‌خبر را هدف گلوله قرار می‌دهد. می‌توان شرط بست که به‌زودی بازی‌ای ویدئویی به بازار خواهد آمد که به بازیکن اجازه می‌دهد تا نقش تیرانداز را ایفا کند — چرا؟ به‌رغم این‌که اعمال تیرانداز در حوزه «تروریسم» جای داده شد آن‌هم همراه با اشاراتی مبنی بر این‌که القاعده ممکن است مستقیماً در این اعمال دست داشته باشد، اما منطق ذهنی اعمال تیرانداز منحصرأ متعلق به سرمایه‌داری پسین است: یک فرد روان‌پریش تک‌رو، ضداجتماعی اما کاملاً منضبط و آموزش‌دیده با بغضی علیه «جامعه». بدین‌سان بازی ویدئویی پیشنهادی ما که متکی بر یکی‌شدن بازیگر با تیرانداز است، یکی از ویژگی‌های بنیادین ذهنیت امروزی را صورت‌بندی می‌کند: ظهور فرد «ضداجتماعی»، همه‌خودانگار (Solipsist) — باز هم این واقعیت برملا می‌شود که فرد بیرونی یا خارجیِ طردشده، خود همان الگوی پنهان فرد خودی یا درونی «عادی» است.

از چنین تحلیل‌های دلوزی می‌توان دو نتیجه مهم و به‌هم‌پیوسته را استنتاج کرد. نخست آن‌که هر تلاشی برای سست‌کردن سیطره هر دستگاه ایدئولوژیک از طریق رجوع به فاکت‌ها، یعنی از طریق علنی‌کردن همه داده‌های پنهان، واجد نوعی محدودیت ذاتی است که تلاش‌ها را عقیم می‌کند. به‌زعم دلوز، «ایده قدرتمند سایبربرگ در اثرش هیتلر، فیلمی از آلمان، این است که هیچ‌گونه اطلاعاتی برای شکست‌دادن هیتلر کافی نیست. می‌توان به همه اسناد و مدارک دست یافت و همه شهادت‌ها را شنید، بی‌آن‌که فایده‌ای داشته باشد».^۸ این ایده به‌مثابه بینشی عمیق علیه افرادی چون چامسکی عمل می‌کند، کسی که دقیقاً روی قطب مقابل شرط‌بندی

می‌کند (یعنی برای دست‌یابی به پیروزی فقط کافی است آدمی از همه فاکت‌ها باخبر شود). نتیجه دوم و مکمل آن است که مبارزه برای آزادی به مبارزه‌ای برای «حق روایت‌کردن» تقلیل‌پذیر نیست، یعنی به مبارزه گروه‌های حاشیه‌ای محروم برای آن‌که موضع خویش را آزادانه صورت‌بندی کنند، یا به‌طوری که دلوز در پاسخ به پرسش مصاحبه‌گری می‌گوید، «شما می‌پرسید آیا جوامع کنترل و اطلاعات موجب بروز آن آشکالی از مقاومت نخواهند شد که قادرند فرصتی دوباره به کمونیسم بدهند، کمونیسمی که به مثابه 'سازماندهی قطری افراد آزاد' درک می‌شود. نمی‌دانم، شاید. اما مادامی که اقلیت‌ها قادر به کسب کلام (speech) باشند، چنین نخواهد شد. شاید، کلام و ارتباط تباه شده‌اند... آفرینش همواره چیزی غیر از برقرارکردن ارتباط بوده است.»^۹

ولیکن به‌رغم مولد و بارآوردن این رهیافت دلوزی، اکنون وقت آن است تا این رهیافت و به همراهش آن گرایش کلی‌ای را به پرسش گیریم که در میان مارکسیست‌ها (به‌ویژه مارکسیست‌های غربی) و مابعدمارکسیست‌ها رواج بسیار دارد، یعنی گرایش به تکیه‌کردن بر مجموعه‌ای از مفاهیم کلیدی ساده‌انگارانه برای توضیح پیروزی فاشیسم (یا امروزه برای توضیح بحران چپ)، توگویی نتیجه فرایند تاریخی تماماً متفاوت می‌بود اگر فقط چپ می‌توانست در سطح سیاست خرد لیبدویی با فاشیسم بجنگد، یا امروزه چپ دچار بحران نمی‌بود اگر فقط می‌توانست «ذات‌گرایی طبقاتی» را رها کند و شمار کثیر مبارزات «مابعدسیاسی» را به‌منزله عرصه حقیقی فعالیتش بپذیرد. اگر فقط یک نمونه یا مثال اصلی برای بلاهت و تکبر روشنفکرانه چپ‌گرا وجود داشته باشد، این همان مثال است.

در نظریه فاشیسم دلوز و گاتاری با معضل روبه‌روایم. این مفهوم و ایده که زودتر از این‌ها می‌شد فاشیسم را شکست داد اگر فقط چپ «سیاست شور و اشتیاق» خاص خود را در برابر شور و اشتیاق فاشیستی غلَم کرده بود

— ایده‌ای قدیمی که ارنست بلوخ و ویلهلم رایش قبلاً از آن دفاع کرده بودند — خود به اندازه کافی ساده‌لوحانه به نظر می‌رسد. به‌علاوه معضل دومی نیز در کار است: آیا آن‌چه دلوز به‌مثابه بصیرت بزرگ خویش مطرح می‌کند، قبل از او — هرچند به شیوه‌ای متفاوت — توسط سستی‌ترین شکل مارکسیسم مطرح نشده بود، مارکسیسمی که غالباً تکرار می‌کرد فاشیست‌ها از استدلال عقلانی بیزارند و غرایز پست و ضدعقلانی مردم را به بازی می‌گیرند؟ به بیان کلی‌تر می‌توان گفت، این رهیافت دلوزی بیش از حد انتزاعی است — سیاست‌های «بد» همگی «فاشیست» خوانده می‌شوند، به‌نحوی که فاشیسم تا حد یک ظرف جهانی، یک انبان کلی ارتقاء می‌یابد، یعنی تا حد یک اصطلاح یا نامی فراگیر برای هرآنچه با جریان آزادشدن یا صیورت درتقابل است.

فاشیسم از گسترش کانون‌ها و گره‌گاه‌های ملکولی که در حال تعاملند جدایی‌ناپذیر است، کانون‌هایی که از نقطه‌ای به نقطه‌ای می‌لغزند، پیش از آن‌که نهایتاً در قالب دولت ناسیونال سوسیالیست، مشترکاً ارتعاش و طنینی واحد ایجاد کنند. فاشیسم روستایی و یا فاشیسم شهری یا محله‌ای، فاشیسم جوانان، فاشیسم جانبازان، فاشیسم چپ، فاشیسم راست، فاشیسم زوج‌ها، خانواده، مدرسه و دفترکار.^{۱۰}

آدمی تقریباً وسوسه می‌شود تا عبارت زیر را به قطعه فوق اضافه کند: و فاشیسم حیات‌گرایی غیرعقلانی خود دلوز (بدیو در جدلی اخیر، عملاً دلوز را متهم به حمایت از تمایلات فاشیستی می‌کند!) در این‌جا دلوز و گاتاری (به‌ویژه گاتاری) غالباً در نوعی هذیان حقیقتاً تفسیری غرقه می‌شوند که سرشار از تعمیم‌های عجولانه است: آن‌ها با ترسیم یک منحنی عظیم، خطی حاکی از تداوم و پیوستگی ترسیم می‌کنند، از رویه اعتراف در مسیحیت اولیه و سپس خودکاوی ذهنیت رمانتیک و درمان روان‌کاوانه (اعتراف‌کردن

به امیال منحرفانه و مخفی خویش) گرفته تا اعترافات اجباری در محاکمات نمایشی استالینیستی (زمانی گاتاری مستقیماً این محاکمات را به مثابه تمرینی در روان‌کاوی جمعی تعریف کرد، که آدمی و سوسه می‌شود در پاسخ او به این نکته اشاره کند که محاکمات استالینیستی آشکارا اموری «مولد» بودند: هدف حقیقی این محاکمات نه کشف حقیقت بلکه خلق حقیقتی جدید، ساختن/ تولید این حقیقت بود). در این جاست که باید در تقابل با چنین تعمیم‌هایی به مفهوم صورت‌بندی هژمونیک و نتایج آن در آثار لاکلائو رجوع کرد: فاشیسم فقط زمانی ظهور می‌کند که عناصر پراکنده رفته‌رفته «مشترکاً همراه با هم ارتعاش و طنینی واحد ایجاد کنند». در واقع فاشیسم، خود چیزی نیست مگر وجه خاصی از این طنین واحد عناصر (عناصری که هم‌چنین می‌توانند در زنجیره صورت‌بندی‌های هژمونیک کاملاً متفاوت گنجانده شوند).^{۱۱} دقیقاً در این نقطه است که باید بر ماهیت معضله‌دار علاقه‌مندی دلوز به ویلهلم رایش نیز تأکید کرد: آیا تز رایش درباره خانواده هسته‌ای بورژوازی به مثابه سلول اولیه تولیدکننده شخصیت اقتدارطلب فاشیستی، آشکارا خطا نیست (چنان‌که پیش‌تر توسط تحلیل آدورنو و هورکهایمر در دهه ۱۹۳۰ اثبات شد)؟

شبکه‌سالاری* (Netocracy)

آن جنبه از کار دلوز و گاتاری که مبین «طرفداری از سرمایه‌داری» است، توسط الکساندر بارد و جان سدرکویست در کتابشان شبکه‌سالاری^{۱۲} به طور کامل بسط یافته است. این کتاب نمونه‌ای عالی چیزی است که آدمی و سوسه می‌شود آن را سایبراستالینیسم (*Cyber Stalinism*) — نه سایبر کمونیسم — بنامد. این کتاب در حالی که مارکسیسم را به منزله امری منسوخ بی‌رحمانه

* Netocracy واژه‌ای است ترکیبی، متشکل از دو واژه Net و Cracy.

کنار می‌نهد، مجموعهٔ کاملی از ویژگی‌های کلیدی را از مارکسیسم استالینیستی اخذ می‌کند، از جبرگرایی اقتصادی اولیه و تکامل‌گرایی تاریخی خطی (توسعه و تحول نیروهای تولیدی — جابه‌جایی اهمیت از صنعت به مدیریت اطلاعات — برقراری روابط اجتماعی جدیدی را ضروری می‌سازد، یعنی جابه‌جایی تضاد طبقاتی میان سرمایه‌دار و پرولتاریا با تضاد طبقاتی جدید میان «حاکمان شبکه یا شبکه‌سالاران» «netocrats» و «محکومان به مصرف یا مصرفوتاریا» «consumtariat»*) گرفته تا مفهوم به‌غایت خام ایدئولوژی (ایدئولوژی در همهٔ اشکالش از دین سنتی تا اومانیزم بورژوازی، به بهترین شیوهٔ مبتنی بر تفکر ساده‌لوحانه روشنفکری، مکرراً به‌منزلهٔ ابزار طبقات حاکم و روشنفکران اجیرشده‌شان طرد می‌شود، ابزاری که یگانه رسالتش کنترل طبقات فرودست است). پس این است خیال یا تصویر اساسی شبکه‌سالاری به‌مثابهٔ نوعی وجه تولید جدید (این اصطلاح نارساست زیرا در آن، تولید دقیقاً نقش کلیدی‌اش را از دست می‌دهد). در حالی که در فئودالیسم کلید کسب قدرت اجتماعی مالکیت زمین بود (که از سوی ایدئولوژی مذهبی مشروعیت می‌یافت) و در سرمایه‌داری، کلید قدرت مالکیت سرمایه است (به اضافهٔ پول به‌منزلهٔ معیار پایگاه اجتماعی) همراه با مالکیت خصوصی درمقام مقولهٔ قضایی و حقوقی و بازار به‌منزلهٔ حوزهٔ مسلط مبادلهٔ اجتماعی (که جملگی توسط ایدئولوژی اومانیزمی انسان درمقام یک فاعل خودآیین آزاد مشروعیت می‌یابند) در «نتوکراسی یا شبکه‌سالاری» نوظهور، معیار قدرت و پایگاه اجتماعی دسترسی به اجزای کلیدی اطلاعات است. پول و دارایی‌های مادی تا حدّ عاملی ثانوی تنزل می‌یابند. طبقهٔ تحت سلطه دیگر طبقهٔ کارگر نیست بلکه طبقهٔ «محکومان به مصرف» است، آن‌ها که محکومند تا اطلاعاتی را که توسط نخبگان

*. واژه‌ای است ترکیبی، جعل شده از consumer (مصرف‌کننده) و proletariat (پرولتاریا).

نتوکراتیک آماده و دست‌کاری شده است، مصرف کنند. این جابه‌جایی و انتقال در قدرت منطق اجتماعی و ایدئولوژی کاملاً جدیدی تولید می‌کند. از آن‌جا که اطلاعات همواره در گردش است و تغییر می‌کند، از این‌رو دیگر نه با سلسله‌مراتبی ثابت و مانا بلکه با شبکه همواره متغیری از روابط قدرت سروکار داریم؛ افرادِ جملگی «بیابان‌گرد» (nomadic)، که پیوسته خود را از نو ابداع می‌کنند و نقش‌های متفاوتی اختیار می‌کنند؛ جامعه خود دیگر یک کل سلسله‌مراتبی نیست بلکه یک شبکه پیچیده و باز متشکل از شبکه‌هاست. کتاب نتوکراسی گروه‌های محلیِ نخبگان اطلاعاتیِ جدید را تقریباً به مثابه جزایری از اجتماعات آرمان‌شهریِ بری از بیگانگی تعریف می‌کند. این کتاب «طبقه‌نمادین» جدیدی را توصیف می‌کند که برای آن، سبک زندگی، دسترسی به اطلاعات انحصاری، و محافل اجتماعی [نخبه] اهمیت بیش‌تری دارد تا پول (دانشگاهیان درجه یک، ژورنالیست‌ها، طراحان، برنامه‌ریزان و از این قبیل، در واقع به همین شیوه زندگی می‌کنند). در این‌جا اولین مسأله همانا مسأله تصدیق و بازشناسی است: آیا نتوکرات‌ها واقعاً اهمیتی به حال و روز دیگران نمی‌دهند یا آن‌که جهل ایشان تصنعی است، شیوه‌ای برای به‌رخ‌کشیدن نخبه‌گرایی‌شان در برابر دیگران؟ (بی‌تردید آن‌ها اهمیتی به پول نمی‌دهند زیرا به قدر کافی پول دارند). به‌علاوه این سؤال مطرح است که آنان تا چه حد و دقیقاً به چه معنا، مستقل از ثروت‌شان «صاحب قدرتند»؟ آیا مؤلفان نتوکراسی به طنز غاییِ نهفته در برداشت‌شان از تفکر و سوژه‌های «بیابان‌گرد» در تقابل با تفکر سنتی و سلسله‌مراتبی وقوف کامل دارند؟ آن‌چه آن‌ها به‌واقع ادعا می‌کنند این است که نتوکرات‌ها، نخبگان امروز، رؤیای فلاسفه حاشیه‌ای و هنرمندان مطرود دیروز (از اسپینوزا گرفته تا نیچه و دلوز) را تحقق می‌بخشند. در یک کلام و با بیانی حتی مشخص‌تر، تفکر فوکو، دلوز و گاتاری، برجسته‌ترین فیلسوفان مقاومت، فیلسوفان مواضع حاشیه‌ای خردشده توسط قدرت هژمونیک، عملاً همان ایدئولوژی طبقه حاکم نوظهور است.

مشکل نتوکراسی این است که هم بیش از حد سریع است و هم به قدر کافی سریع نیست. این کتاب در این مقام، شریک خطای همه آن کوشش‌های دیگری است که با عجله‌ای بیش از حد، پدیده‌ای جدید را به عنوان جانشین سرمایه‌داری و سایر نامزدها معرفی می‌کنند: جامعه مابعد صنعتی، جامعه اطلاعاتی. علیه چنین وسوسه‌هایی باید اصرار ورزید که «جامعه اطلاعاتی» بی‌تردید مفهومی در سطح مفاهیم «فتودالیسم» یا «سرمایه‌داری» نیست. از این رو به رغم تأکید مؤلفان بر تضادهای طبقه جدید، تصویری که آنان از حاکمیت استقرار یافته نتوکراسی ارایه می‌کنند یک یوتوپیا است: ترکیبی نامنسجم که نمی‌تواند خودش مستقلاً باقی بماند و خود را بازتولید کند. شمار آن دسته از ویژگی‌های طبقه نتوکراتیک جدید که فقط در متن رژیم کاپیتالیستی قابل دوام‌اند به هیچ وجه کم نیست. نقطه ضعف کتاب نتوکراسی نیز در این جاست: این کتاب با پیروی از منطق ابتدایی رازوری ایدئولوژیک، همه چیزهایی را که عملاً شرایط ایجابی کارکرد جامعه اطلاعاتی‌اند به مثابه «پس‌مانده‌های (کاپیتالیستی و دولت‌گرا) گذشته» به کناری می‌نهد.

مشکل کلیدی همانا مشکل سرمایه‌داری است، یعنی شیوه‌ای که «نتوکراسی» با سرمایه‌داری ارتباط می‌یابد. در یک سو با حق امتیازها، کپی‌رایت‌ها و اموری از این قبیل سروکار داریم — یعنی همه آن وجوه متفاوتی که به میانجی آن‌ها خود اطلاعات عرضه و در بازار به منزله «دارایی فکری» یا نوع دیگری از کالا فروخته می‌شود. (و وقتی نویسندگان مدعی می‌شوند که نخبه حقیقی در نتوکراسی و رای حق امتیازها و از این قبیل قرار دارد زیرا امتیاز این قشر دیگر نه متکی بر مالکیت اطلاعات بلکه مبتنی بر قدرت تشخیص و تمیز مواد و مطالب مورد نیاز یا مطلوب در انبوه گیج‌کننده اطلاعات است، آنان به نحوی غریب از نکته اصلی غافل می‌مانند: چرا نباید این توانایی برای تشخیص آنچه واقعاً اهمیت دارد، توانایی برای دورریختن تفاله‌های نامطلوب و نامربوط، را اطلاعاتی دیگر — احتمالاً حیاتی و مهم —

شمرد که فروخته می‌شود؟ به بیان دیگر، ظاهراً آن‌ها درس اساسی علوم شناختیِ امروزی را فراموش کرده‌اند. یعنی این‌که از پیش در ابتدایی‌ترین سطح آگاهی نیز اطلاعات چیزی نیست مگر توانایی «انتزاع»، توانایی تشخیص ابعاد مطلوب در تکرر گیج‌کننده‌ای که ما با آن به‌طور بی‌وقفه بمباران می‌شویم. از سویی دیگر، این چشم‌انداز نیز وجود دارد که اطلاعات، ورای روابط مالکیت خاص سرمایه‌داری مبادله شود. این تضاد درونی در قالب تنش بنیانی نهفته در طبقهٔ نتوکراتیک جدید تحقق می‌یابد، یعنی تنش میان مدافعین سرمایه‌داری (تیپ‌هایی نظیر بیل گیتس) و آنانی که مدافع یک یوتوپای مابعدکاپیتالیستی‌اند (و نویسندگان در تأکیدشان بر این نکته محق‌اند که «مبارزه طبقاتی» آینده با توجه به اتحاد احتمالی میان نتوکرات‌ها یا شبکه‌سالاران مابعدسرمایه‌داری و «محکومان به مصرف» محروم، تعیین خواهد شد). بدون این اتحاد و بدون حمایت بخشی از نتوکراسی، «محکومان به مصرف» به‌تنهایی صرفاً می‌توانند اعتراض‌شان را به شکل کنش‌های منفی خشن صورت‌بندی کنند، کنش‌هایی که فاقد هر نوع برنامهٔ مثبت و آینده‌محور هستند. از این‌رو نکتهٔ کلیدی این است که هیچ نتوکراسی و شبکه‌سالاری «خشی»‌ای وجود ندارد؛ یا یک نتوکراسی طرفدار سرمایه‌داری وجود دارد که خود بخشی از سرمایه‌داری پسین است یا یک نتوکراسی مابعد سرمایه‌داری به‌منزلهٔ بخشی از وجه تولید متفاوت. آنچه قضایا را از این‌هم پیچیده‌تر می‌کند آن است که این چشم‌انداز مابعدسرمایه‌داری، فی‌نفسه ابهام‌آمیز است: این چشم‌انداز می‌تواند به معنی تحقق یک نظام «دموکراتیک» گشوده‌تر باشد یا به‌معنای ظهور سلسله‌مراتبی جدید، نوعی از فنودالیسم جدید مبتنی بر اطلاعات/ بیورژنتیک.

این مبارزه قبلاً شروع شده است. در سال ۲۰۰۱ شرکت مایکروسافت خبر داد که مشغول کار بر روی پالادیوم (Palladium) است، یعنی نسخهٔ کاملاً جدیدی از ویندوز با یک تراشهٔ امنیتی جداگانه که به کاربران قدرت حفاظت و کنترل اطلاعات‌شان را خواهد داد: «هیچ چیزی کامپیوتر شخصی

شما را بدون اجازه‌تان ترک نخواهد کرد». پالادیوم از طریق کدگذاری تضمین می‌کند که هیچ‌کس شما را استراق‌سمع نکند، همه ایمیل‌هایی که برای شما فرستاده می‌شود فیلتر می‌شوند، و پیغام‌هایی که می‌فرستید نیز فقط توسط کسانی گشوده می‌شود که شما اجازه داده‌اید، شما می‌توانید ردگیری کنید که چه کسی آن‌ها را باز کرده است و از این قبیل — این «برنامه‌ای است برای بازسازی کامپیوتر شخصی در راستای تضمین امنیت، حریم خصوصی و مالکیت فکری».^{۱۳} آیا این برنامه همان تلاش بزرگ برای جان‌دادن و ادغام جهان اطلاعاتی در منطق کاپیتالیستی مالکیت خصوصی نیست؟ درتقابل با این گرایش، تلاش‌هایی به چشم می‌خورد به قصد بسط یک زبان مجازی جدید، یعنی بدیلی برای ویندوز، که نه تنها آزادانه در دسترس همگان قرار خواهد داشت بلکه از طریق تعامل اجتماعی آزاد نیز بسط می‌یابد (نسخه‌های مقدماتی این برنامه در خفا نگهداری نمی‌شوند تا در انتظار لحظه جادویی بمانند، یعنی آن زمان که محصول جدید در بازار عیان می‌شود؛ بالعکس، این نسخه‌ها به منظور دستیابی به بازخورد ناشی از واکنش کاربران پیشاپیش آزادانه در گردش‌اند). این واقعیت که شرکت AOL (America On Line) برای ضربه‌زدن به رقیبش چنین بدیلی را حمایت می‌کند خود کاملاً گویاست: چرا نباید نیروهای پیش‌رو به‌نحوی استراتژیک از این حمایت بهره‌برند؟

ضرباتی بر پیکر امپراطوری

سرمایه‌داری جهانی امروز دیگر نمی‌تواند با بازنمایی دموکراتیک ترکیب شود: تصمیمات اقتصادی کلیدی که در مؤسساتی چون صندوق بین‌المللی پول (IMF) یا سازمان تجارت جهانی گرفته می‌شوند توسط هیچ نوع فرایند دموکراتیک مشروعیت نمی‌یابند، و این فقدان بازنمایی دموکراتیک امری

ساختاری است نه تجربی. به همین دلیل، مطالبه نوعی دموکراسی جهانی (نماینده‌ای) که صندوق بین‌المللی پول، سازمان تجارت جهانی و دیگر کارگزاران را تحت نوعی کنترل دموکراتیک درخواهد آورد (خواستی که در آلمان توسط هابرماس، بک، لافونتین و دیگران مطرح شده است) توهمی بیش نیست. آیا واقعاً می‌توان نوعی رأی جهانی به هیأت مدیره صندوق بین‌المللی پول را حتی به خیال آورد؟ ما با چیزی بیش از این شکایت معمول از «صوری» بودن دموکراسی پارلمانی سروکار داریم — در این‌جا حتی از صورت یا فرم نیز خبری نیست.

هدف کتاب *امپراطوری*^{۱۴} هارت و نگری ارایه راه‌حلی برای این وضعیت است. قماری که آن‌ها بدان دست یازیده‌اند، تکرار مارکس است. در نظر مارکس سرمایه‌داری شرکتی تماماً سازمان‌یافته، قبلاً شکلی از سوسیالیسم در متن سرمایه‌داری بود (نوعی اجتماعی یا سوسیالیزه‌شدن سرمایه‌داری که در آن مالکان غایب زاید می‌شوند)، به نحوی که تنها نیاز به قطع این سر‌ظاهری و اسمی است، و آن‌گاه به سوسیالیسم دست می‌یابیم. هارت و نگری نیز به شیوه‌ای مشابه در کارکرد هژمونیک یا فراگیر کار غیرمادی که امروزه روبه‌گسترش است به همین توان نظر دارند.

امروزه کار غیرمادی دقیقاً به همان مفهومی هژمونیک است که بنا به گفته مارکس تولید صنعتی بزرگ در سرمایه‌داری قرن نوزدهم هژمونیک بود، یعنی در مقام عاملی که رنگ‌وبوی خود را به کلیت نظام می‌بخشد — آن‌هم نه به صورت کمی بلکه با ایفای نقش ساختاری و نمادین کلیدی. بدین ترتیب، این امر که به هیچ وجه تهدیدی کشنده برای دموکراسی نیست (چنان‌که منتقدین فرهنگی محافظه‌کار می‌خواهند به ما بقبولانند)، بخت و فرصتی منحصر به فرد برای «دموکراسی مطلق» فراهم می‌کند — چرا؟

در تولید غیرمادی محصولات، دیگر ابره‌های مادی نیستند بلکه خود همان روابط اجتماعی (میان شخصی) جدیداند. پیش‌تر این مارکس بود که

تأکید ورزید چگونه تولید مادی همواره درحکم (باز)تولید همان روابط اجتماعی است که این تولید در متن آن رخ می‌دهد؛ اما در سرمایه‌داری امروزی، تولید روابط اجتماعی هدف/ نتیجه بی‌واسطه تولید است. قمار هارت و نگری بر سر این است که این تولید غیرمادی که به‌نحو مستقیم اجتماعی شده است، نه فقط بیشتر و بیشتر مالکین را به عناصری زاید بدل می‌کند (دیگر چه کسی به آن‌ها نیاز دارد وقتی تولید هم به‌لحاظ صوری و هم در محتوایش مستقیماً اجتماعی است؟)، بلکه تولیدکنندگان نیز تنظیم فضای اجتماعی را به‌دست می‌گیرند، زیرا روابط اجتماعی (سیاست) همان جوهر کار ایشان است. بدین‌سان راه برای «دموکراسی مطلق» باز است، یعنی برای تولیدکنندگانی که مستقیماً روابط اجتماعی‌شان را تنظیم می‌کنند بدون این‌که حتی نیازی به گذر از مسیر پیچ‌درپیچ و طولانی‌ترِ بازنمایی دموکراتیک داشته باشند.

در این‌جا با مشکلی دست‌کم سه‌وجهی روبه‌روایم. نخست، آیا واقعاً می‌توان حرکت به سمت نقش هژمونیک کار غیرمادی را به‌مثابه حرکت از تولید به ارتباط، و به تعامل اجتماعی تفسیر کرد (یعنی برحسب اصطلاحات ارسطویی به‌منزله حرکت از تخته درمقام پوئسیس به پراکسیس؟) آیا این حرکت واقعاً معرف غلبه بر تمایز آرنتی میان تولید و سیاست (*vis activa*) یا تمایز هابرماسی میان عقل ابزاری و عقل ارتباطی است؟ ثانیاً، چگونه این «سیاسی‌کردن» تولید که تولید در متن آن مستقیماً روابط اجتماعی (جدید) را تولید می‌کند، نفس مفهوم سیاست را متأثر می‌سازد. آیا این شکل از «اداره‌کردن مردم» (مردمی که تحت انقیاد منطق سود قرار دارند) هنوز سیاست است یا رادیکال‌ترین نوع غیرسیاسی‌شدن و ورود به عرصه «مابعدسیاست»؟ و در نهایت این‌که آیا دموکراسی ضرورتاً و با توجه به نفس مفهوم‌اش غیرمطلق نیست؟ هیچ دموکراسی‌ای بدون نوعی نخبه‌گرایی پنهان و از پیش‌فرض گرفته‌شده وجود ندارد. دموکراسی بنابر تعریف «جهانی» نیست؛ دموکراسی باید بر پایه ارزش‌ها

یا حقایقی بنا شود که نمی‌توان «به‌طور دموکراتیک» انتخاب‌شان کرد. در دموکراسی می‌توان برای حقیقت مبارزه کرد اما نمی‌توان تعیین کرد که حقیقت چیست. چنان‌که کلود لفور و دیگران به تفصیل نشان داده‌اند، دموکراسی هیچ‌گاه بدین معنا بازنمایی‌کننده نیست که بتواند به‌شکلی رسا مجموعه‌ای از پیش موجودی از منافع، عقاید و غیره را بازنمایی (بیان) کند، زیرا این منافع و علایق فقط از طریق چنین بازنمایی‌ای بر ساخته می‌شوند. به عبارت دیگر، صورت‌بندی دموکراتیک علایق و منافع همواره به‌نحو حداقلی اجرایی (performative) است: مردم از طریق نمایندگان دموکراتیک‌شان مشخص می‌سازند که منافع و عقایدشان چیست. همان‌طور که هگل پیش‌تر دریافته بود، «دموکراسی مطلق» می‌تواند خود را فقط در هیأت «تعیین قطب مخالف‌اش» یعنی ترور تحقق بخشد. از این‌رو، در این‌جا باید دست به یک انتخاب زد: آیا می‌پذیریم که دموکراسی به‌نحوی ساختاری، و نه فقط تصادفی، ناقص است یا علاوه بر آن بُعد تروریستی آن را نیز تأیید می‌کنیم؟

شعار هارت و نگری — کثرت در مقام حیطة مقاومت در برابر امپراطوری — زمینه‌ای برای مجموعه‌ای از مشکلات بعدی فراهم می‌آورد، که اصلی‌ترین آن‌ها به سطحی مربوط می‌شود که در آن یک کثرت عمل می‌کند — یعنی آنچه حوزه موجود و داده‌شده‌ای از کثرت‌ها حذف می‌کند، آنچه این حوزه برای عمل کردن ناچار از حذف آن است. در نتیجه، همواره افزون بر کثرت‌ها نوعی مازاد غیرمتکثر در کار است. برای مثال سیاست هویتی مبتنی بر تکثر فرهنگی را در نظر بگیرید. آری، نوعی کثرت روزافزون از هویت‌ها — قومی، دینی، جنسی، فرهنگی — که در تقابل با شیخ منسوخ «تقلیل‌گرایی و ذات‌گرایی طبقاتی» مورد تأیید قرار می‌گیرد. اما همان‌طور که بسیاری ناظران تیزبین مدت‌ها پیش دریافتند، در شعار «طبقه، جنس، نژاد» مفهوم «طبقه» هم‌چون زائده‌ای بیرون می‌زند و هیچ‌گاه به‌طور کامل مضمون‌پردازی نمی‌شود. نمونه دیگر این قسم همگون‌سازی کثرت‌ها خود سرمایه است: سرمایه‌داری در اصل مبتنی بر کثرت

است (سرمایه‌ای که به تمامی انحصاری باشد مفهومی بی‌معناست)، اما، سرمایه‌داری دقیقاً در این مقام محتاج رسانه‌ای کلی به‌مثابه یگانه عرصه‌ای است که در متن آن تکرار سرمایه‌ها می‌تواند رشد کند، رسانه‌ای مبتنی بر یک بازار قانوناً تنظیم‌شده که در آن قراردادها مورد احترام‌اند و نقض آن‌ها مستوجب مجازات است و از این قبیل. ارنستو لاکلائو در آنچه من آن را نوعی حرکت دیالکتیکی حقیقی می‌نامم به این نکته اشاره می‌کند که چگونه «فقط پس از پیش‌روی فرایند تمرکز [در مدرنیته اولیه] به ورای نقطه‌ای معین بود که چیزی نظیر نوعی کثرت وحدت‌یافته می‌توانست به‌واسطه انتقال حاکمیت از شاه به مردم انتقال یابد».^{۱۵} به عبارت دیگر نمی‌توان صرفاً کثرت درون‌ماندگار انقلابی را در تقابل با قدرت دولتی متمرکز و متعالی قرار داد: این دقیقاً همان استقرار یک قدرت دولتی متمرکز در قرن‌های هفدهم و هجدهم بود که در وهله نخست فضایی برای ظهور کثرت سیاسی مدرن فراهم آورد.

پس اگر بخواهیم پرسشی ساده‌لوحانه طرح کنیم، می‌توانیم پرسیم «کثرت در قدرت» (نه فقط کثرت در مقام مقاومت) به چه معناست؟ و چگونه عمل می‌کند؟ هارت و نگری دو شیوه را برای مخالفت با امپراطوری سرمایه‌داری جهانی از هم تمیز می‌دهند: یا دفاع «حمایت‌گرا» از بازگشت به دولت‌ملت مقتدر یا به‌کار بستن اشکال حتی انعطاف‌پذیرتری از کثرت. هارت در این راستا در تحلیل خویش از نشست ضدجهانی‌شدن در پورتوالگرو بر منطق جدید فضای سیاسی حاکم بر آن جلسه تأکید می‌گذارد. در آن دیگر منطق دوتایی قدیمی «ما در مقابل آن‌ها» همراه با فراخوان لنینیستی برای یک موضع حزبی مستحکم و واحد، مطرح نبود، بلکه فضای حاکم مبتنی بر هم‌زیستی کثرتی از عوامل و مواضع سیاسی بود که با توجه به گرایش‌های ایدئولوژیک و برنامه‌ای‌شان با یکدیگر ناسازگارند (از کشاورزان و اکولوژیست‌های محافظه‌کار که نگران سرنوشت سنت محلی و قدیمی‌شان بودند گرفته تا گروه‌های حقوق بشر و عوامل مدافع منافع

مهاجران که خواستار تحرک جهانی بودند). عملاً، این مخالفت امروزی با سرمایه جهانی است که به نظر می‌رسد نوعی تصویر آینه‌ای منفی در نسبت با دعوی دلوز فراهم می‌آورد، یعنی دعوی در مورد ماهیت ذاتاً متضاد پویش کاپیتالیستی (یعنی سرمایه‌داری در مقام یک ماشین قدرتمند برای قلمروزدایی که شیوه‌های جدید قلمرویابی مجدد را ایجاد می‌کند): مقاومت امروزی در برابر سرمایه‌داری همین تضاد را بازتولید می‌کند. درخواست‌ها برای دفاع از هویت‌های خاص (فرهنگی، قومی) که از سوی پویش‌های جهانی تهدید می‌شوند با مطالبه تحرک جهانی‌تر همراه است (یعنی تحرک بیشتر و جهانی‌تر در تقابل با سدهای جدیدی که به دست سرمایه‌داری بنا می‌شود و بیش از هر چیز حرکت آزاد افراد را مهار می‌کند). پس آیا حقیقت دارد که این گرایش‌ها می‌توانند به شیوه‌ای غیرمتضاد در مقام اجزاء یک شبکه مقاومت جهانی و واحد با هم هم‌زیستی داشته باشند؟ آدمی و سوسه می‌شود تا به این ادعا از طریق اعمال مفهوم لاکلائو در مورد زنجیره هم‌ارزها پاسخ گوید: این منطق کثرت واقعاً عمل می‌کند، زیرا ما هنوز با مقاومت سروکار داریم. اما وقتی ما «قدرت را بگیریم» چه می‌شود — اگر این واقعاً میل و اراده این جنبش‌ها است — آن‌گاه کثرت در قدرت به چه خواهد ماند؟

در آخرین سال‌های سوسیالیسم واقعاً موجود روبه‌زوال منظومه مشابهی وجود داشت: هم‌زیستی غیرآنتاگونیستی کثرتی از گرایش‌های ایدئولوژیک سیاسی در چارچوب حوزه مخالفان رژیم، از گرایش‌های لیبرال مدافع حقوق بشر گرفته تا گروه‌های تجارت‌محور «لیبرال»، گروه‌های دینی مذهبی محافظه‌کار و گروه‌های کارگری چپ‌گرا. این کثرت در تقابل با «آن‌ها» بدان معنی بود هژمونی حزب به خوبی عمل می‌کرد. اما زمانی که آن‌ها خودشان را در قدرت یافتند، بازی تمام شد. نمونه دیگر عملکرد کثرت، جمعیتی است که هوگو چاوز را در ونزوئلا دوباره بر سرکار آورد. اما آیا می‌توانیم این واقعیت بدیهی را فراموش کنیم که چاوز به‌منزله یک کادیلوی لاتینی

آمریکایی عمل می‌کند، یعنی به‌منزله رهبر منحصر به فردی که کارکردش حل و فصل جادوییِ منافع متضاد کسانی است که از او پشتیبانی می‌کنند؟ بنابراین «کثرت در قدرت» ضرورتاً خود را در سیمای رهبری اقتدارگرا تحقق می‌بخشد، کسی که کاریزمایش می‌تواند به‌مثابه «دال تهی» عمل کند، دالی که قادر است کثرت علایق و منافع را دربرگیرد (پیش‌تر این پرون بود که برای ارتش یک میهن‌پرست نظامی، برای کلیسا یک مسیحی مؤمن، و به‌عنوان نماینده کارگران، حامی فقرا در برابر الیگارشی اغنیا بود). البته، نمونه و مثال محبوب برای مدافعان (و مجریان) امر نو و حامیان قدرت پراکنده و غیرمتمرکز یا ضد قدرت کثرت، همان جنبش زاپاتیستا در چیآپاس مکزیکوست. ناثومی کلاین نحوه عملکرد چهره مرکزی این جنبش، فرمانده مارکوس*، را چنین توصیف می‌کند:

او فرمانده‌ای نبود که دستورات را فریاد زند، بلکه فرمانده‌ای مردمی و هادی، و رسانه‌ای برای اراده و خواسته شوراها بود. نخستین کلمات او در نقش جدیدش این بود که «این اراده و خواست ارتش ملی و رهایی‌بخش زاپاتیستاست که از دهان من سخن می‌گوید.» او بازهم با کوچک کردن خویش خطاب به کسانی که جویای او هستند می‌گوید که او یک رهبر نیست بلکه نقاب سیاه‌اش آینه‌ای است که تک‌تک مبارزات آنان را منعکس می‌کند؛ که یک زاپاتیستاست هر آن کسی است که همه جا با بی‌عدالتی می‌رزد، که «ما همان شما هستیم». مشهورتر از همه این که او زمانی به گزارشگری گفت «مارکوس در سانفرانسیسکو یک همجنس‌باز، در آفریقای جنوبی یک سیاه، در اروپا یک آسیایی، در سان سیدرو یک چیکانو، در اسپانیا یک آنارشیست، در اسرائیل یک فلسطینی،

*. رهبر جنبش اینترنتی زاپاتیستا که هویت خود را فاش نمی‌ساخت، او در اینترنت و تلویزیون همواره با نقابی سیاه ظاهر می‌شد.

.... زنی تنها در مترو در ساعت ۱۰ شب، یک روستایی بدون زمین، عضو دارودسته‌ای در محله‌های فقیرنشین است... و در همین حال مارکوس خود — این رسانه و آینه‌ای که گویا فاقد نفس است — سخنانش را با لحنی بس شخصی و شاعرانه می‌نویسد که تماماً و بی‌هیچ تردیدی از آن خود اوست.^{۱۶}

روشن است که چنین ساختاری صرفاً می‌تواند به‌منزله همزاد سایه‌گون ساختار قدرت دولتی موجود عمل کند، همزادی که رنگ و بوی اخلاقی-شاعرانه به خود گرفته است. جای تعجب نیست که مارکوس نمی‌تواند چهره‌اش را بدون نقاب نشان دهد؛ جای تعجب نیست که او قصد دارد اگر و وقتی جنبش به اهدافش رسید نقابش را به دور افکند و باردیگر در دل گمنامی ناپدید شود. اگر جنبش زاپاتیستا عملاً قدرت را در دست می‌گرفت، اظهاراتی نظیر «اراده و خواست... از دهان من سخن می‌گوید» بلافاصله معنا و بعدی بس شوم‌تر کسب می‌کرد — تواضع و فروتنی آشکار این اظهارات، خود را به‌منزله نهایت تکبر عیان می‌کرد، یعنی به‌منزله این فرض خودخواهانه فردی خاص که معتقد است ذهنیتش رسانه مستقیمی برای بیان اراده همگانی است. آیا هنوز به‌خاطر می‌آوریم که عباراتی نظیر «من به خودی خود کسی نیستم، کل توان و نیروی من از آن شماست، من فقط بیانی از اراده و خواست شما هستم!» کلیشه استاندارد رهبران «توتالیتار» بود، رهبرانی که هم‌چنین به‌خوبی می‌دانستند چگونه معانی تاریک نهفته در این‌گونه عبارات را به خدمت گیرند — «... بنابراین هرکس به شخص من حمله کند عملاً به همه شما حمله کرده است، به کل مردم، به عشق شما به آزادی و عدالت!» هر چه پتانسیل شاعرانه مارکوس در جبهه مخالف بیشتر باشد، آن‌هم به‌منزله صدای انتقادی اعتراض مجازی، خوفناکی مارکوس به‌عنوان رهبری واقعی و غیرمجازی نیز عظیم‌تر خواهد بود. در مورد اثرات سیاسی جنبش زاپاتیستا نباید از طنز غایی نهفته در

آن چشم‌پوشی کرد: وقتی کلاین اصلی‌ترین دستاورد سیاسی زاپاتیستا را چنین توصیف می‌کند که این جنبش «کمک کرد تا حکومت هفتادویک ساله فاسد حزب انقلابی نهادی برافتد»^{۱۷} معنای این سخن آن است که مکزیکی به کمک زاپاتیستا به نخستین حکومت مابعد انقلابی دست یافت، حکومتی که واپسین حلقه‌های ارتباطی با میراث تاریخی زاپاتا را قطع کرد و به‌طور کامل بر ادغام مکزیکی در نظم جهانی جدید نئولیبرال صحنه گذاشت (جای تعجب نیست که این دو رئیس یعنی فاکس — رئیس سابق شعبه مکزیکی کوکاکولا — و بوش، رفقای شخصی هستند).

اما آیا نمی‌توان گفت که زاپاتیستا به‌واقع یک برنامه سیاسی حداقلی و ایجابی را بسط داد، یعنی برنامه‌ای مبتنی بر تحقق محلی تعیین حق سرنوشت، برنامه دخالت و ورود به عرصه‌هایی که قدرت دولتی در آن‌ها شکست خورده است، و تواناساختن مردم به برساختن فضاها و مبتنی بر تحقق دموکراسی در اجتماعات محلی؟ «آنچه زاپاتیستا را از شکل چریک‌های شورشی مارکسیست جدا می‌کند آن است که هدف آن‌ها نه به‌دست‌گرفتن کنترل، بلکه به‌چنگ‌آوردن و ساختن فضاها و مستقل و خودآیینی است که دموکراسی، آزادی و عدالت می‌توانند در آن‌ها شکوفا شوند... مارکوس اعتقاد راسخ دارد که این فضاها آزاد که از دل زمین‌های بازپس‌گرفته، کشاورزی جمعی و مقاومت در برابر خصوصی‌سازی سربرآورده‌اند، در نهایت صرفاً به‌لطف وجودشان در مقام بدیل‌های ممکن، ضد‌قدرت‌هایی (counter-powers) در برابر دولت ایجاد خواهند کرد»^{۱۸} و اما باز هم، در این‌جا با ابهامی مشابه روبه‌روایم: آیا این فضاها خودآیین، نطفه‌های شکل آتی سازماندهی کل جامعه‌اند یا فقط پدیدارهایی‌اند که از درزها و شکاف‌های نظام اجتماعی ظهور می‌کنند؟ این صورت‌بندی مارکوس که زاپاتیستا علاقه‌ای به انقلاب ندارد بلکه بیشتر خواهان «انقلابی است که انقلاب را ممکن می‌سازد» عمیقاً صادق است، لیکن با این‌همه عمیقاً مبهم نیز هست. آیا این بدین معناست که جنبش زاپاتیستا

یک «انقلاب فرهنگی» است که بنیان انقلاب سیاسی حقیقی را پی‌می‌ریزد (چیزی که مارکوزه مدت‌ها پیش در دهه ۱۹۶۰ آن را «آزادی به‌مثابه شرط رهایی» نامید)، یا بدین معناست که جنبش زاپاتیستا باید فقط «نوعی عرصه مقاومت» باقی بماند، نیرویی در خدمت اصلاح قدرت دولتی موجود (نه تنها بدون هدف جایگزین کردن این قدرت دولتی بلکه همچنین بدون هدف سازماندهی شرایطی که در آن این قدرت دولتی محو و ناپدید خواهد شد)؟

وقتی مارکوس همه آن‌هایی را که توسط دال «جنبش زاپاتیستا» پوشش داده می‌شوند فهرست می‌کند، یعنی همه آن‌هایی را که توسط جهانی‌سازی نئولیبرال نامرئی می‌شوند، همه مطرودانی که از این فرایند بیرون گذاشته می‌شوند («بومی‌ها، جوانان، زنان، همجنس خواهان، رنگین‌پوستان، مهاجران، کارگران، دهقانان...»)، سخن وی عملاً یادآور مفهوم «زنجیره هم‌ارزها» در اندیشه لاکلاو است. اما با این پیچش که این زنجیره به روشنی به یک دال محوری ممتاز اشاره می‌کند، یعنی دال سرمایه‌درای جهانی نئولیبرال. پس وقتی کلاین خود ناچار شد به این نکته اشاره کند که جنبش زاپاتیستا «نسبت به قدرت کلمات و نمادها کاملاً آگاه است»^{۱۹}، وقتی مارکوس اعلام کرد که *واژه‌ها* سلاح‌های او هستند، واکنش درست، نه تصدیق شادمانه این نکته است که ما اکنون با شکل حقیقتاً پست‌مدرنی از «سیاست دال‌ها» سروکار داریم، و نه دل‌سپردن به کنایه‌های ریشخندآمیز درباره مهارت زاپاتیستا در بسیج قدرت بت‌واره‌ساز کلمه (logos) (یعنی کانون مرکزی کتاب پرفروش نوامی کلاین). بلکه واکنش درست، تأمل و بازاندیشی در این مورد است که چگونه این شیوه استفاده از دال‌های اعظم اسطوره‌ای-شعری تأثیر سیاسی واقعی جنبش را دگرگون می‌کند. اگر مدافعان زاپاتیستا چنین پاسخ می‌دادند که در این مورد، دال اعظم مرکزی نه یک نیروی کلی‌ساز-همگون‌کننده بلکه صرفاً نوعی ظرف تهی است، یعنی عنوانی که فضا را برای رشد چندگانگی تقلیل‌ناپذیر گشوده نگه می‌دارد، ما هم می‌بایست بدان

می‌افزودیم که این دقیقاً همان شیوه‌ای است که دال‌های اعظم بر اساس آن در متن فاشیسم و پوپولیسم عمل می‌کردند، یعنی در متن جنبش‌هایی که در آن‌ها هدف از اشاره به یک رهبر کاریزماتیک، خنثی کردن کثرت نامنسجم ارجاعات ایدئولوژیکی است.

البته پاسخ مدافعان نگری و هارت به این نقد آن است که این نقد هنوز هم وضعیت جدید را از درون چارچوب کهن درک می‌کند. در جامعه اطلاعاتی معاصر مسأله «کسب قدرت» روزبه‌روز زایدتر می‌شود زیرا دیگر هیچ عامل قدرت مرکزی‌ای وجود ندارد که بتواند عملاً نقشی تأمین‌کننده ایفا کند — قدرت خود لغزان، مرکز زدوده، «جوشان و به‌غایت متغیر است...» پس شاید امروزه در عصر هوموساگر*، یکی از گزینش‌ها دنبال کردن روند گروه‌های جمعی خودسامان‌ده در حیطه‌های بیرون از قانون است. زندگی در محلات جمعی (favelas)** امروزی در ابرشهرهای آمریکای لاتین را به یاد آورید: آیا آن‌ها به تعبیری نخستین قلمروهای رهایی‌یافته نیستند، سلول‌های جوامع خودسامان‌ده آینده؟ آیا نهادهایی نظیر آشپزخانه‌های جمعی، الگویی برای حیات اجتماعی‌شده (Socialized) جماعات محلی نیستند؟ (و شاید، از این منظر، هم‌چنین می‌توان به شیوه‌ای جدید به سراغ «سیاست مواد مخدر» رفت. آیا واقعاً تصادفی بود که هرزمان که یک جمع خودسامانده قدرتمند از میان افراد بیرون از قانون برپا شد به سرعت توسط مواد مخدر فاسد و تباه گشت — از گتوهای (ghettos) سیاه‌پوستان آمریکایی پس از قیام‌های دهه ۱۹۶۰ و شهرهای ایتالیا پس از ناآرامی‌های کارگری دهه ۱۹۷۰ گرفته تا محله‌های جمعی امروز؟ و همین مسأله حتی برای لهستان پس از کودتای ژاروزلسکی (Jaruzelski) در سال ۱۹۸۰ نیز صدق می‌کند. در چشم به‌هم‌زدنی دسترسی به مواد مخدر آسان

*. هوموساگر عنوان یکی از معروف‌ترین کتاب‌های فیلسوف ایتالیایی، جورجو آگامبن، است.

** Favelas، به حلبی‌آبادها و محلات فقیرنشین به‌ویژه در برزیل گفته می‌شود.

شد، همراه با هرزه‌نگاری، مشروبات الکلی و دستورالعمل‌های عرفان شرقی، تا از این طریق جامعه مدنی خودسازمانده ویران شود. آنانی که در قدرت بودند به‌خوبی می‌دانستند در چه زمانی از مواد مخدر به‌عنوان سلاحی علیه مقاومت خودسازمانده استفاده کنند).

اما در مورد شبکه پیچیده شرایط مادی، قانونی، نهادی و دیگر شرایط که حفظ‌شان برای عملکرد «کثرت» اطلاعاتی لازم است چه می‌توان گفت؟ نائومی کلاین می‌نویسد، «تمرکززدایی از قدرت به معنی کنارگذاشتن استانداردهای ملی و بین‌المللی قوی — و تخصیص بودجه منصفانه و باثبات — برای امر بهداشت، آموزش، مسکن و حمایت از محیط زیست نیست. اما این امر بدین معناست که شعار و برنامه چپ باید از 'افزایش بودجه' به 'قدرتمندسازی بدن اجتماعی' تغییر کند»^{۲۰} — و بنابراین باید این پرسش ساده را مطرح کرد: چگونه؟ این استانداردها و تخصیص بودجه استوار — در یک کلام، اجزاء سازنده اصلی دولت رفاه — چگونه باید حفظ شوند؟ جای تعجب نیست که هارت و نگری با نوعی پیچش طنزآمیز که مناسب و درخور [مفهوم هگلی] «مکر عقل» است، کتاب *امپراطوری خود را با یک برنامه سیاسی ایجابی و حداقلی*، متشکل از سه نکته پایان می‌بخشند: تقاضا برای شهروندی جهانی (به‌نحوی که تحرک نیروی کارگر تحت شرایط کاپیتالیستی موجود تصدیق می‌شود)؛ حق دست‌یابی به دستمزد اجتماعی (درآمدی حداقلی و تضمین‌شده برای همگان)؛ حق تملک دوباره (به‌نحوی که ابزار اصلی تولید به‌ویژه ابزار رسانه اطلاعاتی جدید به مالکیت اجتماعی درآید). در این‌جا نکته طنزآمیز نه فقط محتوای این مطالبات (که هر لیبرال رادیکال و سوسیال‌دموکراتی در کل با آن‌ها موافق خواهد بود) بلکه نفس شکل آن‌هاست — حقوق، درخواست‌ها — که به طرزی غیرمنتظره آن‌چه را که کل کتاب علیه آن می‌جنگید به صحنه می‌آورد: فعالان یا عامل‌های سیاسی در چشم‌به‌هم‌زدنی درمقام سوژه‌های حقوق کلی نمایان می‌شوند، و

تحقق این حقوق را طلب می‌کنند (آن هم از چه کسی مگر شکلی کلی و جهان‌شمول از قدرت دولتی قانونی؟). به بیان موجز و روان‌کاوانه، ما از فرد اسکیزوفرن بیابان‌گرد بیرون از قانون به سوژه‌ای هیستریک گذر می‌کنیم که می‌کوشد ارباب اعظم را از طریق بمباران کردن او با مطالبات غیرممکن تحریک کند. برایان معصومی می‌نویسد:

شیوه‌ای که یک مفهوم نظیر امید می‌تواند مفید از کار درآید زمانی است که این مفهوم با نوعی موفقیت از پیش منتظر مرتبط نباشد — یعنی زمانی که رفته‌رفته به چیزی متفاوت از خوش‌بینی بدل شود — زیرا وقتی شما رفته‌رفته سعی می‌کنید تا از نقطه حاضر به آینده در پیش‌رو فکر کنید، به‌طور عقلانی به‌واقع چندان جایی برای امید وجود ندارد. در سطح جهانی، کل ماجرا بسیار بدبینانه است، همراه با نابرابری‌های اقتصادی فزاینده در بسیاری مناطق، اثرات جهانی وخیم‌شدن وضع محیط زیست، بروز جنگ و ستیزها میان ملل و اقوام که آشکارا روزه‌روز بغرنج‌تر می‌شوند و جابه‌جایی توده‌ای کارگران و پناهندگان را دامن می‌زنند... اوضاع چنان خراب است که فکر می‌کنم می‌تواند در کل فلج‌کننده باشد... از سویی دیگر اگر امید از مفاهیمی چون خوش‌بینی و بدبینی جدا گردد، از فرافکنی خوش‌خیالانه موفقیت یا حتی نوعی محاسبه عقلانی پیامدها، آن‌گاه به گمانم امید می‌تواند جذاب شود — زیرا بدین طریق امید در زمان حال مستقر می‌شود.^{۲۱}

آدمی باید ابهام ریشه‌ای این موضع را مدنظر داشته باشد: تعلیق بُعد غایت‌شناسانه، غرقه‌شدن در «اکنون»، و این واقعیت که فرایند رهایی از قبل باید آزادی را تمرین کند، همه این‌ها هنوز آلوده به این سوءظن باقی می‌ماند که متمرکزشدن بر اکنون، عبارت است از نوعی عقب‌نشینی استراتژیک اضطراری و مخاطره‌جویانه از یأس نهفته در هر رهیافتی که مبنای آن

«تحلیل شناختی» (cognitive mapping) وضعیت در سطحی جهانی تر است.

در باب فعلیت دائمی سیاست فرهنگی انقلابی رئیس‌جمهور مائو تسه‌دونگ «زنده‌باد انقلاب فرهنگی پرولتری عظیم»

یک فرایند انقلابی نوعی فعالیت استراتژیک به‌خوبی برنامه‌ریزی شده نیست که در آن جایی برای غرقه‌شدن کامل در اکنون بدون توجه به پیامدهای درازمدت وجود نداشته باشد. بلکه کاملاً برعکس: تعلیق تمام ملاحظات استراتژیک مبتنی بر امید به آینده‌ای بهتر، موضع مبتنی بر *on attaque, et puis, on le verra* (لنین اغلب به این شعار ناپلئون اشاره می‌کرد)، جزء کلیدی هرگونه فرایند انقلابی است. به‌یاد آورید اجرای نمایشی «حمله به کاخ زمستانی» در پتروگراد در سومین سالگرد انقلاب اکتبر (۷ نوامبر، ۱۹۲۰). هزاران کارگر، سرباز، دانشجو، و هنرمند که شبانه‌روز کار کردند، آن‌هم فقط با تغذیه از کاشا (پوره بی‌مزه گندم)، چای، و سیب‌های یخ‌زده، تا اجرای این نمایش را درست در همان محلی که خود این واقعه سه سال پیش «واقعاً رخ داده بود» تدارک ببینند. کار آن‌ها به‌یاری افسران ارتش و همین‌طور هنرمندان، موسیقی‌دانان و کارگردانان آوانگارد، از مالویچ گرفته تا میرهلد هماهنگ می‌شد. اگر چه این یک نمایش بود و نه یک «واقعیت»، ولی سربازان و ملوانان نقش خودشان را بازی می‌کردند — بسیاری از آن‌ها نه تنها واقعاً در رخداد ۱۹۱۷ مشارکت داشتند بلکه درست در همان زمان در نبردهای واقعی جنگ داخلی شرکت کردند که شعله‌های آتشش به نزدیکی پتروگراد رسیده بود، شهری که در آن زمان تحت محاصره بود و از کمبود شدید غذا رنج می‌برد. یک ناظر معاصر دربارهٔ این ماجرا چنین اظهارنظر کرده است: «مورخ آینده ثبت خواهد کرد که چگونه در سراسر یکی از خونین‌ترین و خشن‌ترین انقلاب‌ها، همهٔ روسیه سرگرم ایفای نقش بود.»^{۲۲} و نظریه‌پرداز فرمالیست، ویکتور اشکولوفسکی، اشاره کرده است که «نوعی فرایند بنیادین در

حال وقوع است، در این جا که ساختار زنده حیات به امر نمایشی استحاله می یابد.^{۲۳} همه ما مضحکه شوم رژه های ساختگی و خودستایانه اول ماه را به یاد می آوریم، رژه هایی که یکی از نشانه های اصلی تشخیص هویت استالینیستی این رژیم ها بودند. اگر نیازمند برهانی باشیم برای اثبات این که چگونه لنینیسم به شیوه ای کاملاً متفاوت عمل می کرد، باید گفت آیا چنین اجراهایی عالی ترین برهان برای این امر نیستند که انقلاب اکبر یقیناً نه یک کودتای ساده توسط گروه کوچکی از بلشویک ها بلکه رخدادی بود که پتانسیل رهایی بخش عظیمی را آزاد کرد؟ آیا نمایش تئاتری «حمله به کاخ زمستانی» نشان گر نیروی جشنی مقدس (پاگان؟) نیست، بیان گر کنش جادویی تأسیس یک اجتماع جدید؟ هایدگر به هنگامی که درباره تأسیس یک دولت در مقام رخداد حقیقت می نوشت، باید به این نمایش نگاه می کرد (و نه به آیین ها و مناسک نازی ها)؛ شاید در این جاست که یگانه مورد معنادار «بازگشت امر مقدس» تحقق یافت. خلاصه این که، احتمالاً، در این جاست که آدمی باید به دنبال تحقق اثر هنری تام (Gesamtkunstwerk) واگر باشد، به دنبال آن چیزی که واگر در جستجویش بود هنگامی که اپرای پارسیفال خویش را یک *Bühnenweihfestspiel* (جشن نمایشی مقدس) نامید: پس باید گفت از میان همه رخدادها این پتروگراد ۱۹۱۹ بود که حتی بسی بیشتر از یونان باستان این توصیف را تحقق بخشید: «مردمی که در پیوند تنگاتنگ با تاریخ خویش در هیأت اثری با خود روبه رو و به خویش آگاه می شوند، و تو گویی فقط در فاصله چند ساعت، ذات خویش را می بلعند و از آن خود می کنند.» این زیبایی شناسانه کردن که در آن ملت به معنای واقعی کلمه «نقش خود را ایفا می کند» مسلماً مشمول حکم منفی بنیامین در باب کنش فاشیستی «زیباشناسانه کردن امر سیاسی» نمی شود. به عوض رها کردن و سپردن این زیباشناسانه کردن به راست گرایان سیاسی، به عوض کنار نهادن فراگیر و نامحدود هر نمایش سیاسی توده ای به منزله «نطفه فاشیسم»، آدمی باید در این تفاوت حداقلی و صرفاً صوری ملت با خودش، آن مورد منحصر به فرد را

تشخیص دهد، یعنی مورد افتراق زندگی واقعی از هنر توسط چیزی نه بیش از یک شکاف صوری و نامرئی. نفس این واقعیت که در اسناد تاریخی، نماها و تصاویر سینمایی بازسازی حمله به کاخ زمستانی (هم‌چنین از فیلم اکتبر ۱۹۲۷ آیزنشتاین) غالباً به‌عنوان نماهای مستند نمایش داده می‌شوند مبین این هویت عمیق‌تر مردمی است که نقش خودشان را ایفا می‌کنند.

صحنه سینمایی آیزنشتاینی در مقام الگوی ازلی، که عیش پرشور خشونت ویران‌گر انقلابی (آن‌چه که خود آیزنشتاین آن را نمونه واقعی رقص پرشور تخریب می‌نامید) را به‌تصویر می‌کشد، در همین ردیف قرار می‌گیرد. وقتی در اکتبر، انقلابی‌های پیروز به سرداب‌های شراب در کاخ زمستانی نفوذ کردند، خود را در عیش سکرآور خردکردن هزاران بطری شراب گران‌قیمت غرقه ساختند. در مرغزار بزمین، پیش‌گامان روستا راه خود را به درون کلیسای محلی می‌گشایند و *بدان بی‌حرمتی می‌کنند، اشیاء مقدس کلیسا را می‌دزدند، بر سر شمایل دعوا راه می‌اندازند، البسه کشیشان را به تن می‌کنند و ملحدانه به تندیس‌ها خنده سرمی‌دهند. در این تعلیق فعالیت ابزاری هدف‌محور، ما عملاً با نوعی «مصرف بی‌حد و حصر» باتایی روبه‌رو می‌شویم — میل پرهیزگاران به محروم کردن انقلاب از این زیاده‌روی، صرفاً میل به داشتن انقلابی بدون انقلاب است. اما این «مصرف بی‌حد و حصر» نیز کافی نیست. در یک انقلاب حقیقی، چنین نمایشی از آن‌چه هگل آن را «نفی انتزاعی»^۱ می‌نامید صرفاً، به‌عبارتی، صحنه را برای پرده دوم یعنی استقرار یک نظم نوین، پاک و تمیز می‌کند. این بدین معناست که در یک کنش سیاسی رادیکال حقیقی، تقابل میان یک حرکت مخرب «دیوانه‌وار» و یک تصمیم سیاسی استراتژیک دفعتاً نرومی‌پاشد. به همین دلیل، خطاست اگر کنش‌های سیاسی استراتژیک را، هر قدر هم که مخاطره‌آمیز باشند، در تقابل با حرکت‌های رادیکال «انتحاری» به سبک آنتی‌گون قرار دهیم، یعنی حرکت‌هایی مبتنی بر پافشاری اخلاقی تماماً خودویران‌گر که آشکارا فاقد

هرگونه هدف سیاسی‌اند. مسأله صرفاً این نیست که وقتی ما یکسره خود را وقف پروژه‌ای سیاسی می‌کنیم، آماده‌ایم تا هرچیزی، از جمله زندگی‌مان، را برای آن به خطر اندازیم، بلکه به بیان دقیق‌تر، مسأله آن است که فقط چنین حرکت «غیرممکنی» که مبتنی بر مصرف ناب انرژی است می‌تواند دقیقاً همان مختصاتی را تغییر دهد که تعیین می‌کنند در یک منظومه تاریخی خاص چه چیزی به لحاظ استراتژیک امکان‌پذیر است. تجلی دیگر این زیاده‌روی یا مازاد ویژگی غیرمنتظره نهفته در همه فوران‌های شورش است. چند سال پیش، پناهندگان کوبایی محبوس در پایگاه گوانتانامو دست به شورش زدند. علت مستقیم این شورش نیز آن بود که یک گروه از پناهندگان آب‌پرتقالی با کیفیتی پایین‌تر از گروه دیگر دریافت می‌کرد، نفس‌پیش‌پافتاده بودن عامل محرک این قیام خشن، خود نکته‌ای گویاست: نه یک بی‌عدالتی بزرگ یا رنج در مقیاس عظیم بلکه تفاوتی حداقلی و مسخره [عامل اصلی] بود، به ویژه برای مردمانی که تازه از کوبا آمده بودند، کشوری که دچار کمبود شدید غذا بود. آیا این نمونه این نکته را روشن نمی‌سازد که علت بی‌واسطه یک شورش، بنابر تعریف یک شبه‌علت پیش‌پافتاده است که نشان می‌دهد محل اصلی نزاع رابطه با دیگری است؟

برطبق دوره‌بندی چپ‌گرای رایج (که اولین بار توسط تروتسکی مطرح شد)، «ترمیدور» انقلاب اکتبر در اواسط دهه ۱۹۲۰ رخ داد — در یک کلام، وقتی تروتسکی قدرت را از دست داد، وقتی شور و هیجان انقلابی به حاکمیت قشر بوروکراتیک جدید تبدیل شد که مصمم به ساختن «سوسیالیسم در یک کشور [واحد]» بود. و سوسه می‌شویم تا درتقابل با این نوع دوره‌بندی دو بدیل را پیش نهیم: یا این دعوی (مطرح شده از سوی آلن بدیو و سیلوین لازاروس در فرانسه) که جریان یا دنباله انقلابی حقیقی دقیقاً در اکتبر ۱۹۱۷ پایان یافت، یعنی وقتی بلشویک‌ها قدرت دولتی را به دست گرفتند و از این طریق به منزله یک حزب-دولت شروع به کار کردند، و یا

این دعوی (که به طور مشروح توسط شیلا فیتزپاتریک صورت‌بندی و مطرح شده است) که اشتراکی‌کردن و صنعتی‌شدن سریع اواخر دهه ۱۹۲۰ بخشی از دینامیزم ذاتی انقلاب اکبر بود، به نحوی که جریان یا دنباله انقلابی حقیقی فقط در سال ۱۹۳۷ پایان یافت — «ترمیدور» حقیقی تنها زمانی رخ داد که تصفیه‌های بزرگ در نیمه‌راه متوقف شدند تا مانع تحقق آن چیزی شوند که گتی و نوموف آن را «خودکشی کامل حزب»^{۲۴} نامیدند. در همین برهه بود که بوروکراسی حزب خود را در هیأت یک «طبقه جدید» استحکام بخشید. و، عملاً، تنها طی رخدادهای هولناک سال‌های ۱۹۲۸-۱۹۳۳ بود که بدنه اصلی جامعه روسی به نحوی مؤثر متحمل تغییر و تبدلی ریشه‌ای شد. در سال‌های سخت اما پرشور و شوق ۱۹۲۱-۱۹۱۷ کل جامعه در وضعیتی اضطراری به سر می‌برد؛ دوره سیاست اقتصادی جدید (NEP) مشخص‌کننده گامی به عقب بود، یعنی نوعی تحکیم و تثبیت قدرت دولتی اتحاد جماهیر شوروی که اساساً بافت بدنه اجتماعی (اکثریت عظیم دهقانان، هنرمندان، روشنفکران ...) را دست‌نخورده باقی می‌گذاشت. این فقط حرکت و فشار سال ۱۹۲۸ بود که مستقیماً و به نحوی خشن دگرگونی نفس آرامش و نظم بدنه اجتماعی را دنبال می‌کرد، و به همراه آن نابودی دهقانان را به عنوان طبقه مالکان فردی و جایگزین کردن قشر روشنفکر قدیم (معلمان، پزشکان، دانشمندان، مهندسان و تکنسین‌ها) با قشر جدید. همان‌طور که شیلا فیتزپاتریک با عباراتی ملموس بیان کرده است، اگر مهاجری که مسکو را در سال ۱۹۱۴ ترک کرده بود در سال ۱۹۲۴ بدان‌جا باز می‌گشت هنوز با همان شهر روبه‌رو می‌شد، با همان صف دکان‌ها، دفاتر، نمایش‌خانه‌ها و در اغلب موارد با همان سرپرست‌های سابق. اما اگر او باز هم ده سال دیرتر یعنی در سال ۱۹۳۴ باز می‌گشت دیگر نمی‌توانست شهر را بازشناسد چراکه کل بافت حیات اجتماعی بسیار متفاوت شده بود.^{۲۵} اما در ارتباط با سال‌های خوفناک پس از ۱۹۲۹، سال‌های فشار عظیم رو به جلو، مسأله‌ای که درک‌اش دشوار

است این بود که در متن همه این دهشت‌های ورای فهم می‌توان حضور اراده‌ای بی‌رحم ولی صادقانه و پرشور را تشخیص داد، اراده‌ای معطوف به زیرورو کردن انقلابی کل بدنه اجتماعی، اراده‌ای معطوف به خلق یک دولت، روشنفکران و نظام حقوقی جدید و از این قبیل. در عرصه تاریخ‌نگاری، «ترمیدور» همپای تصدیق دوباره و نیرومند ناسیونالیسم روسی روی داد، همپای تفسیر دوباره چهره‌های بزرگ تاریخ گذشته روسیه در مقام چهره‌های مترقی (از جمله ایوان مخوف و پترکبیر و آهنگ‌سازان محافظه‌کاری هم‌چون چایکفسکی)، همپای تغییر سازمان‌یافته کانون تاریخ‌نویسی از روندهای توده‌ای بی‌نام به افراد بزرگ و اعمال قهرمانی آنان. در ایدئولوژی و کنش ادبی، «ترمیدور» با تحمیل «رنالیسم سوسیالیستی» تطبیق می‌کند - و این‌جا به هیچ‌رو نباید از شیوه اجرای این تحمیل غافل ماند. چنین نبوده است که گویی آموزه رنالیسم سوسیالیستی تکثر در حال رشد و پویای سبک‌ها و مکاتب را سرکوب کرد؛ درست بالعکس، رنالیسم سوسیالیستی در برابر غلبه کانون نویسندگان انقلابی پرولتر عَلم شد که خصلتی «پرولتری-فرقه‌ای» داشت، که در دوره «انقلاب دوم» (۱۹۳۲-۱۹۲۸) این کانون به «نوعی هیولا بدل شد که به‌نظر می‌رسید سازمان‌های نویسندگان مستقل را یکی پس از دیگری می‌بلعد»^{۲۶} به همین دلیل است که ارتقاء رنالیسم سوسیالیستی به مقام آموزه «رسمی» با استقبال اکثریت نویسندگان قرار گرفت و ایشان نفس راحتی کشیدند: این آموزه به‌مثابه شکست «فرقه‌گرایی پرولتری» درک (و هم‌چنین بدین منظور ساخته) شد، یعنی به‌منزله تصدیق حق نویسندگان برای ارجاع به مجموعه عظیم آثار چهره‌های «مترقی» گذشته، و تصدیق تفوق «اومانیزم» پهن‌دامنه بر فرقه‌گرایی طبقاتی.

فقدان برخوردی نظام‌مند و جامع با پدیده استالینسیم در حکم رسوایی مطلق مکتب فرانکفورت است. آن تفکر مارکسیستی که مدعی است بر شرایط شکست پروژه رهایی‌بخش مارکسیستی تمرکز می‌کند، چگونه

می‌تواند از تحلیل کابوس «سوسیالیسم واقعاً موجود» سر باززند؟ آیا تمرکز مکتب فرانکفورت بر فاشیسم نیز معادل نوعی جابه‌جایی (displacement) نبوده است، نوعی تأیید خاموشانه شکست در رویارویی با ترومای حقیقی؟ به‌بیانی حدوداً ساده‌شده [از این دیدگاه] می‌توان گفت نازیسم به‌دست گروهی از مردمان تحقق یافت که می‌خواستند کارهای خیلی بدی بکنند و چنین نیز کردند؛ در حالی که برعکس، استالینسم در مقام نتیجه تلاشی رادیکال برای رهایی سربرآورد. اگر به‌دنبال آن برهه تاریخی باشیم که در آن دولت استالینیستی شکل روشن و کلی خود را کسب کرد، این برهه نه کمونیسم جنگی ۱۹۲۰-۱۹۱۸ بلکه دوره آسایش و گشایش حاصل از سیاست اقتصادی جدید (NEP) بود که در سال ۱۹۲۱ آغاز شد، یعنی زمانی که بلشویک‌ها کوشیدند تا به‌تلافی با عقب‌نشینی در حوزه‌های اقتصاد و فرهنگ، قدرت سیاسی خود را مستحکم سازند. یا چنان‌که خود لنین این مسأله را به سبک منحصربه‌فردش بیان کرده است،

زمانی که یک ارتش در حال عقب‌نشینی است، نیاز به انضباط صدها بار بیش از زمانی است که ارتش در حال پیش‌روی است... وقتی یک منشویک می‌گوید، «شما اکنون در حال عقب‌نشینی هستید؛ من همواره از عقب‌نشینی دفاع کرده‌ام؛ من با شما موافقم، من نیز با شما هستم، بیاید باهم عقب‌نشینی کنیم»، ما در پاسخ می‌گوییم، «دادگاه‌های انقلابی ما برای تجلی منشویسم در عرصه عمومی باید حکم مرگ را بگذرانند، در غیر این صورت آن‌ها دادگاه‌های ما نیستند، بلکه خدا می‌داند چیستند».^{۲۷}

این عظمت یکتای آیزنشتاین بود که به او اجازه داد در فیلمش *ایوان مخوف*، اقتصاد لیبدوی (شهوانی) «ترمیدور» را آشکار سازد. در بخش دوم فیلم، تنها حلقه رنگی (حلقه ماقبل آخر) همه نماها محدود به تالاری می‌شود که در آن عیش‌ونوشی کارناوال‌گونه برپاست. این بخش نمایان‌گر فضای

شبح‌گون باختینی است که در آن روابط قدرت «عادی» وارونه می‌شوند، یعنی فضایی که در آن تزار، غلام آن دلک‌ ابلهی است که خود تزار او را به‌عنوان شاه جدید معرفی می‌کند؛ ایوان همه نشان‌ها و علائم مقام سلطنت را به ولادیمیر کودن عطا می‌کند، سپس با حقارت در مقابل او زانو می‌زند و دستش را می‌بوسد. این صحنه در تالار با آواز دسته‌جمعی و رقص وقیح اپریچنیک‌ (ارتش خصوصی ایوان) آغاز می‌شود، که به‌شیوه‌ای سراپا «غیرواقعی» در صحنه اجرا می‌شود: آمیزه‌ای غریب از هالیوود و تئاتر ژاپنی، نمایشی موزیکال که کلماتش داستانی غریب را بازگو می‌کند (آن‌ها طبری را ستایش می‌کنند که سرهای دشمنان ایوان را از تن جدا کرده است). این آواز ابتدا گروهی از بویارها* را توصیف می‌کند که بر سفره‌ای رنگین نشسته‌اند: «از دو سرمیز... پیمانه‌های زرین... دست‌به‌دست می‌شوند». سپس گروه آواز با نوعی بی‌صبری عصبی اما لذت‌بخش می‌پرسند: «ادامه بده، ادامه بده. بعد چه می‌شود؟ بیشتر بگو!» و تک‌خوان اپریچنیک به جلو خم می‌شود و صفیرکشان پاسخ را فریاد می‌زند: «با طبرها ضربه زنید!» در این جاست که با صحنه وقیح رویارویی لذت موسیقایی و امحاء سیاسی مواجه می‌شویم. و با نظر به این واقعیت که این فیلم در سال ۱۹۴۴ فیلم‌برداری شده است، آیا این امر خصلت کارناوالی تصفیه‌های استالینیستی را تأیید نمی‌کند؟ در بخش سوم *ایوان* (بخشی که فیلم‌برداری نشد - سناریو را ملاحظه کنید)^{۲۸}، در بخشی که وقاحت و هتک حرمت مقدسات واضح و آشکار است، ما با عیش شبانه مشابهی روبه‌رو می‌شویم: ایوان و اپریچنیک‌هایش، بزم نوشیدن شبانه‌شان را به‌منزله نوعی مراسم عشاء ربانی معکوس و اهریمنی اجراء می‌کنند، با جامه‌های رهبانی سیاه که روی لباس‌های عادی‌شان پوشیده‌اند. در این جاست که عظمت حقیقی آیزنشتاین آشکار می‌شود، یعنی این‌که او جابه‌جایی بنیادین در سرشت

*. لقب اشراف روس پیش از پتر کبیر.

خشونت سیاسی، از فوران آزادی‌بخش انرژی ویران‌گر لنینیستی به‌سوی «استالینیستی» وقیح و مخفی‌قانون، را تشخیص داد (و آن را به تصویر کشید). نکته جالب آن‌که در هر دوبخش این فیلم، دشمن اصلی ایوان نه یک مرد بلکه یک زن است: یوفروسینا استاریتسکایا، عمه ایوان، پیرزن قدرتمندی که می‌خواهد پسر ابله‌اش ولادیمیر را برجای ایوان بنشاند و بدین‌سان خود را حاکم سازد. درتقابل با ایوان که خواهان قدرت تام است اما آن را به‌مثابه «باری سنگین» قلمداد می‌کند که باید آن را به‌عنوان ابزاری در راه یک هدف (ایجاد دولت روسی قدرتمند و عظیم) به‌کارگیرد، یوفروسینا سوژه نوعی تمنای شوم است. در نظر وی، قدرت غایتی فی‌نفسه است. هگل در پدیدارشناسی روح خود، مفهوم غریب‌اش از نوع زن (womankind) را به‌منزله «طنز و کنایه ابدی اجتماع» معرفی می‌کند. نوع زن «با دسیسه و توطئه غایت کلی حکومت‌کردن را به هدفی خصوصی تغییر می‌دهد، و فعالیت کلی و همگانی دولت را به عمل یک فرد خاص فرومی‌کاهد و دارایی کلی دولت را تا حد مالکیت میراث خانوادگی تنزل می‌بخشد».^{۲۹} این سطور با شخصیت ارتروود در اپرای لوهنگرین واگنر کاملاً تناسب دارد: در نظر واگنر چیزی وحشتناک‌تر و منزجرکننده‌تر از زنی که در حیات سیاسی مداخله می‌کند وجود ندارد، زنی که میل به قدرت محرک اوست. درتقابل با جاه‌طلبی مردانه، یک زن قدرت را برای پیش‌برد منافع محدود خانواده خویش یا حتی بدتر از آن برای بلهوسی شخصی‌اش طلب می‌کند، چرا که او ناتوان از درک ساحت کلی سیاست دولت است. حال چگونه می‌توانیم دعوی شلینگ را به‌خاطر نیاوریم که می‌گفت «همان اصلی که به‌واسطه تأثیر و نفوذش می‌تواند ما را محو و نابود کند، به‌واسطه عدم‌تأثیر و سترونی‌اش ما را سرپا نگه می‌دارد و به پیش می‌برد»؟^{۳۰} همان قدرتی که وقتی در جایگاه و مقام مناسب قرارگیرد می‌تواند خیر و خوشی به‌بار آورد، به‌محض آن‌که در سطحی بالاتر، سطحی که از آن خودش نیست دخالت می‌کند به قطب مقابل ریشه‌ای‌اش، یعنی به

خشمی ویران‌گر بدل می‌شود. همان زنانگی که در دل محفل بسته زندگی خانوادگی، عین قدرت عشق محافظ است، بدین ترتیب وقتی در سطح عمومی و امور دولت ظاهر شود به جنون و آشوبی وقیح بدل می‌شود. و آیا همین امر در مورد ایوان مخوف نیز صادق نیست؟ آیا یوفروسینا همتای ضروری عروس مسموم‌شده ایوان نیست، زنی آرام و متین که به‌طور کامل مطیع و فرمان‌بردار شوهر خویش است؟

رفتار ایوان که خصلتی سرمشق‌گونه دارد بدین شرح است: او در قبال کشتاری که ناچار از فرمان‌دادن بدان بود نمایشی از پشیمانی و خوف برپا می‌کند و سپس با یک ژست یا چرخش تأملی ناگهانی، قساوت خویش را به‌طور کامل تأیید می‌کند، و حتی خواستار قساوتی بیش از آن می‌شود. در یکی از لحظات نمونه‌وار بخش دوم، او در حالی که اجساد بویارهای کشته‌شده به‌دست اپریچنیک‌ها را واری می‌کند، فروتنانه بر خود صلیب می‌کشد. او ناگهان می‌ایستد و به زمین اشاره می‌کند، و با پرتوی از خشم دیوانه‌وار در چشمانش، با صدای گرفته می‌گوید: «خیلی کم است!» این چرخش ناگهانی به بهترین وجه در عنصر بنیادین نمایش یا بازیگری او تجلی می‌یابد. ما مکرراً ایوان را می‌بینیم که به روبه‌رو و بالا می‌نگرد، آن‌هم با حالتی رقت‌بار بر چهره‌اش، توگویی با تمام وجود درگیر مأموریتی شکوه‌مند و والا است؛ سپس به ناگهان سرپس می‌کشد و با سوءظنی نزدیک به جنون پارانویک به گرداگرد خویش می‌نگرد. روایت دیگری از این جابه‌جایی همان نمای معروفی است که در آن، به‌هنگام بیماری ایوان در بخش اول، کشیش‌ها با شور و شوقی بیش از حد و حتی پیش از درگذشت او اجرای مناسک مناسبِ مردی محتضر را آغاز می‌کنند. آن‌ها کتاب مقدس حجیمی را بالای سر او می‌گیرند؛ ایوان که شمعی سوزان بر سینه نگاه داشته است، در این مناسک مشارکت می‌کند و زیر لب دعا می‌خواند؛ اما به یک‌باره تقلا می‌کند تا سرش را از زیر انجیل بلند کند، به اطراف اتاق نگاهی

می‌اندازد گویا سعی دارد ناامیدانه وضعیت را بسنجد، و سپس خسته و درمانده دوباره به زیر انجیل سر بر بالین می‌گذارد.

بدین ترتیب به صحنه‌ای می‌رسیم که به گفته آیزنشتاین به‌منزله دُنه (donnée) (نقطه عطف عاطفی و دراماتیک) کل این سه‌گانه طراحی شده بود. در میانه بخش سوم، پس از محاصره و تخریب نووگروود، شهری که علیه حکومت او شوریده بود، ایوان که شک‌ها و بیم‌ها از همه‌سو بر وی هجوم آورده بودند کشیشی را می‌طلبد و قصد اعتراف دارد. در حالی که صلیب اعتراف‌گیرنده کنار او آویزان است، ایوان اعمال خوفناکی را برمی‌شمارد که به‌خاطر سرزمین مادری مجبور به انجام آن‌ها شده بود. به ناگاه، اوستاس، کشیش اعتراف‌گیرنده به نام‌های قربانیان بیش از حد علاقه‌مند می‌شود (واقعیتی که به زیبایی توسط لرزش صلیب او بیان شده است) و مشتاقانه در این باره سؤال می‌کند که آیا نام‌های دیگری نیز در میان مردگان هست یا نه؟ «فیلیپ؟ و... تیموتی؟ و میخایل؟» پس از اطمینان‌بخشیدن به او («ما او را خواهیم گرفت!») ایوان ناگهان جا می‌خورد. او صلیب اوستاس را به چنگ گرفته، آن را پایین می‌کشد تا با اعتراف‌گیرنده خود چهره‌به‌چهره شود. سپس در حالی که دستانش زنجیر را به گرد گردن اعتراف‌گیرنده می‌پیچاند، به‌نحوی تهدیدآمیز شروع به متهم‌ساختن وی می‌کند: «آیا ممکن است تو هم عضو این گروه ملعون باشی؟» و در نهایت برمی‌خروشد: «دستگیرش کنید! استنطاقش کنید! به حرفش آورید!»^{۳۱}

در یکی دیگر از لحظات اوج در بخش سوم، ایوان خود خدا را نیز درگیر این دیالکتیک می‌سازد. در حالی که در کلیسا راهبی به آرامی نام‌های کشته‌شدگان در نووگروود را می‌خواند، ایوان در گردو خاک زیر نقاشی بزرگ روز قیامت به خاک افتاده است، شراره‌های خشم از چشم قاضی آسمانی این نقاشی بیرون می‌زند، قاضی‌ای که چهره عبوسش انباشته از خشم است. ایوان بر اعمال بی‌رحمانه‌اش تأمل می‌کند و سعی می‌کند برای آن‌ها عذر و بهانه‌ای

پیاورد: «این شرارت نیست. غضب نیست. قساوت نیست. این مجازات کردن خیانت است. خیانت علیه آرمان جمعی.» سپس با لحنی عذاب‌آلود خدا را مستقیماً خطاب قرار می‌دهد:

«تزار آسمانی، چیزی نمی‌گویی؟»

او منتظر می‌ماند. پاسخی در کار نیست. تزار زمینی با عصبانیت، توگویی خدا را به چالش می‌کشد خطاب به تزار آسمانی به‌نحوی تهدیدآمیز تکرار می‌کند:

«تزار آسمانی، چیزی نمی‌گویی؟»

تزار زمینی، با حرکتی ناگهانی و خشن، عصای جواهرنشانش را به‌سوی تزار آسمانی پرتاب می‌کند. عصا در برخورد با دیوار صاف خرد می‌شود.^{۳۲}

اقتصاد لیبدویی (شهوانی) این پیچش غریب دقیقاً در کجا نهفته است؟ این‌طور نیست که ایوان به‌سادگی توسط نزاعی درونی میان تردیدهای اخلاقی شخصی‌اش و وظیفه‌اش در مقام حکمران دوپاره شده است، حکمرانی که باید به‌خاطر کشورش دست به اعمال بی‌رحمانه بزند؛ و این‌گونه نیز نیست که گویی ایوان به‌سادگی لاف و گزاف می‌گوید و صرفاً با ریاکاری تظاهر به عذاب اخلاقی می‌کند. در حالی که اراده‌ او برای توبه‌کردن مطلقاً صادقانه است اما او به هیچ‌وجه از درون با این اراده یکی نمی‌شود. او درون شکاف ذهنی‌ای (subjective) گیر می‌کند که محصول نظم نمادین است. او می‌خواهد تا مناسک اعتراف به‌مثابه نوعی مناسک عینی واقعی اجرا شود. او در بازی اعتراف به‌نحوی کاملاً صادقانه شرکت می‌جوید و در همان حال جایگاه ناظرعینی و بدگمان کل نمایش را حفظ می‌کند، ناظری پیوسته هوشیار و گوش‌به‌زنگ که همواره نگران خنجرخوردن از پشت است. همه آن‌چه او می‌خواهد این است که عامل مورد خطاب او، که ایوان از جانب او انتظار

بخشایش دارد، کار خود را به درستی و بدون قاطعی شدن با سیاست انجام خواهد داد. در یک کلام، پارانویای ایوان این نیست که او نمی‌تواند به این عامل که او آماده است تا گناهانش را نزد او اعتراف کند، اعتماد ورزد — او ظنین می‌شود که این عامل (در نهایت خود خدا) برنامه سیاسی مخفی خاص خود را دنبال می‌کند، آن‌هم در تقابل با برنامه سیاسی ایوان.

بسیاری از مفسران درباره سبک آشکارا شلخته عناوین کتاب‌ها و مقالات کمونیستی اتحاد شوروی، نکات طنزآمیزی مطرح کرده‌اند، نظیر ویژگی اینهمان‌گویانه این عناوین به مفهوم کاربرد تکراری یک واژه واحد (برای مثال «دینامیزم انقلابی در مراحل اولیه انقلاب روسیه» یا «تناقضات اقتصادی در توسعه اقتصاد اتحاد شوروی»). اما چه می‌شود اگر فرض کنیم که این اینهمان‌گویی به آگاهی از منطق خیانت اشاره دارد، منطقی که به بهترین وجه در سرزنش روسپیر خطاب به فرصت‌طلبان پیرو دانتون تجلی یافته است: بنابراین تکرار اینهمان‌گویانه نشان‌گر اشتیاق به تکرار نفی است و مرتبط ساختن آن با خودش — انقلاب حقیقی همان «انقلاب با انقلاب» است، یعنی انقلابی که، در جریان بسط و تحول‌اش، در پیش‌فرض‌های آغازین‌اش انقلابی درافکند. هگل نسبت به این ضرورت وقوف قبلی داشت زمانی که نوشت، «اصلاح و تغییر یک نظام اخلاقی فاسد و چارچوب اساسی و قوانین‌اش، بدون تغییر دادن دین، یعنی داشتن انقلابی بدون اصلاح، بلاهتی مدرن است.»^{۳۳} بدین طریق او ضرورت آن‌چه را ماثوتسه دونگ بعدها «انقلاب فرهنگی» نامید اعلام کرد، یعنی انقلاب فرهنگی به مثابه پیش شرط انقلاب اجتماعی موفق. ولی این دقیقاً به چه معناست؟

مشکل اصلی تلاش‌های انقلابی تاکنون این نبوده است که آن‌ها «بیش از حد افراطی» بوده اند بلکه این کوشش‌ها به قدر کافی رادیکال نبوده‌اند، یعنی آن‌ها پیش‌فرض‌های خویش را به پرسش نکشیده‌اند. فردریک جیمسون در مقاله‌ای عالی درباره *Chevengur*، یوتوپیای دهقانی عظیم پلاتونوف که در

سال‌های ۱۹۲۷ و ۱۹۲۸ (درست پیش از اشتراکی‌شدن اجباری) نوشته شده است، دو سویه از فرایند انقلابی را توصیف می‌کند. این مقاله با ژست نفی رادیکال آغاز می‌شود:

این سویه نخست، سویه تقلیل جهان، یعنی سویه تخریب بت‌ها و جاروب‌کردن و کنارزدن جهانی قدیمی، سرشار از خشونت و درد، خود پیش‌شرط بازسازی چیز دیگری است. پیش از آن‌که حس‌ها و احساسات جدید و بی‌سابقه بتوانند به عرصه وجود پا نهند، حضور یک سویه نخست، سویه درون‌ماندگاری مطلق ضروری‌ست، یعنی همان لوح سفید و خالی درون‌ماندگاری یا جهالت دهقانی مطلق.^{۳۴}

سپس مرحله دوم فرامی‌رسد، ابداع حیاتی جدید — نه فقط ساختن واقعیت اجتماعی جدید که در آن رؤیاهای یوتوپیایی ما تحقق خواهد یافت بلکه هم‌چنین (باز) ساختن خود این رؤیاها:

فرایندی که بسیار ساده‌انگارانه و گمراه‌کننده خواهد بود اگر آن را بازسازی یا ساختن یوتوپیایی بنامیم، زیرا در بدو کار، این فرایند عملاً متضمن نفس تلاش برای یافتن راهی به‌منظور شروع به‌تصورآوردن خود یوتوپیا است. شاید بتوانیم با تکیه به‌نوع غربی‌تری از زبان روان‌کاوانه به شروع جدید فرایند یوتوپیایی به‌مثابه شکلی از میل ورزیدن به میل بیان‌دیشیم، به‌مثابه نوعی یادگیری میل‌ورزیدن، ابداع آن میلی که در وهله نخست، یوتوپیا نامیده می‌شود، همراه با قواعد جدیدی برای خیال‌پروری یا رؤیابافی درباره چنین چیزی — مجموعه‌ای از پروتکل‌های (قواعد رسمیت‌یافته) روایی که در نهادهای ادبی گذشته ما هیچ سابقه‌ای ندارند.^{۳۵}

این ارجاع به روان‌کاوی ارجاعی حیاتی و بسیار دقیق است: در یک انقلاب رادیکال، مردم نه فقط «رؤیاهای قدیمی‌شان (رهایی‌بخشی و غیره) را

تحقق می‌بخشند؛ بلکه به بیان بهتر آن‌ها باید دقیقاً خود شیوه‌های خیال‌پردازی خویش را دوباره ابداع کنند. آیا این فرمول دقیق پیوند میان رانه مرگ و والایش نیست؟ تنها این ارجاع به آنچه پس از انقلاب رخ می‌دهد، یعنی ارجاع به «صبح روز بعد» است که به ما رخصت می‌دهد تا میان طغیان‌های رقت‌انگیز ولنگاران و قیام‌های انقلابی حقیقی، تمایز قایل شویم. هنگامی که آدمی ناچار می‌شود به سراغ کار ملال‌آور بازسازی اجتماعی رود، این قیام‌ها انرژی‌شان را از دست می‌دهند — در این نقطه، خمودگی آغاز می‌شود. درتقابل با این خمودگی می‌توان از خلاقیت ژاکوبن‌ها درست پیش از سقوطشان یاد کرد: طرح‌ها و برنامه‌های بی‌شمار درباره مذهب مدنی جدید، درباره چگونگی حفظ شأن سالمندان و از این قبیل. همین امر است که خواندن گزارش‌ها درباره زندگی روزانه در اتحاد شوروی در اوایل ۱۹۲۰ را جذاب می‌سازد، همراه با اشتیاق پرشور برای ابداع قوانین جدید تنظیم زندگی روزمره: چگونه باید ازدواج کرد؟ قواعد جدید نامزدی یا خواستگاری چیست؟ چگونه باید روز تولد را جشن گرفت؟ چگونه باید کسی را به خاک سپرد؟... دقیقاً با عطف توجه به این بعد یا ساحت است که انقلاب حقیقی را باید درتقابل با واژگونی کارناوال‌گونه [مناسبات اجتماعی] درمقام تعطیلی یا وقفه موقتی قرار داد، یعنی آن استثنایی که نفوذ و تأثیر قدرت را ثبات می‌بخشد:

در اروپای قرون وسطا رسم بود تا خانوارهای بزرگ یک «ارباب شیطنت» برای خود انتخاب کنند. از شخص انتخاب شده انتظار می‌رفت تا گرداننده جشن‌ها و عیش و نوش‌هایی باشد که موقتاً سلسله‌مراتب اجتماعی و اقتصادی متعارف را وارونه و هجو می‌کرد... وقتی دوره کوتاه حکمرانی شیطنت به سر می‌رسید، نظم متعارف امور احیاء می‌شد: اربابان شیطنت باید به سر کارهای پست خویش بازمی‌گشتند، در حالی

که بالادستان اجتماعی آن‌ها منزلت مآلوفشان را باز می‌یافتند... گاهی اوقات ایده ارباب شیطنت از حیطة عیش و نوش به قلمرو سیاست سرریز می‌کرد... کارآموزان برای یکی دو روز، جای استادکاران صنف خویش را اشغال می‌کردند، ... نقش‌های جنسیتی برای یک روز معکوس می‌شد و زنان وظایف و اطواری را از آن خود می‌کردند که معمولاً فقط خواست مردان محسوب می‌شد. فیلسوفان چینی نیز عاشق پارادوکس‌های برخاسته از منزلت‌های معکوس شده بودند، شیوه‌های گوناگون خالی شدن باد لاف‌زنی از طریق بذله‌گویی و شرم، و در پی آن بصیرت و بازشدن ناگهانی چشم‌ها... این مهارت و قدرت شگفت ماثو بود که می‌توانست چنین بصیرت‌هایی را از فلاسفه پیشین چینی اخذ کند، آن‌ها را با عناصر برگرفته از تفکر سوسیالیستی غربی ترکیب کند و هردوی آن‌ها را به موازات هم به کارگیرد تا مفهوم محدود شیطنت را تا حد ماجراجویی طولانی و کشدار در قیام اجتماعی گسترش بخشد. از نظر ماثو، اربابان و سروران پیشین هرگز نباید رخصت بازگشتن بیابند؛ او احساس می‌کرد آنان گروهی از ما بهتر نبوده‌اند و این‌که جامعه با حذف آنان آزاد شده است. او هم‌چنین فکر می‌کرد که نظم متعارف امور هرگز نباید احیاء شود.^{۳۶}

اما آیا چنین «مهارت و قدرت شگفتی» همان حرکت اولیه هر انقلاب حقیقی نیست؟ اگر ما فکر نکنیم که «نظم متعارف امور هرگز نباید احیاء شود» پس چرا انقلاب کنیم؟ آن‌چه ماثو انجام می‌دهد، حذف ویژگی آیینی و مضحکه‌وار فعل تخطی [از قانون حاکم] از طریق جدی‌گرفتن آن است: انقلاب فقط سوپاپ اطمینانی موقتی نیست، انفجاری کارناوالی که مقدر است فردایی توهم‌زدوده را در پی داشته باشد. انقلاب آمده است که بماند. به‌علاوه، این منطق تعلیق کارناوالی محدود به جوامع سلسله‌مراتبی سستی است. با جافتادن و استقرار کامل سرمایه‌داری، به‌ویژه «سرمایه‌داری پسین»

امروزی، این خود زندگی «عادی» مسلط است که به نوعی «کارناوالی می‌شود» — همراه با ایجاد انقلاب مداوم در خود، چرخش‌ها، بحران‌ها و دوباره‌سازی‌هایش — به نحوی که امروزه این نقد سرمایه‌داری است، آن‌هم نقدی از یک موضع اخلاقی «باثبات»، که امروزه بیش از پیش هم‌چون یک استثناء ظاهر می‌شود.

حال، چگونه باید نظمی را انقلابی کنیم که نفس اصل حاکم بر آن ایجاد انقلاب دایمی در خود است؟ و شاید، این همان پرسش اصلی امروز است؟

مترجم: جواد گنجی

ویرایش: مراد فرهادپور

این مقاله ترجمه‌ای است از:

Slavoj Zizek, *Organs without Bodies: Deleuze and Consequences*, "Politics: A Plea For Cultural Revolution" (London: Routledge, 2004).

مآخذ:

1. Jean-Jacques Lecercle 'The pedagogy of philosophy' *Radical philosophy* 75 (January- February 1996): 44.
2. Brian Massumi, "Navigating Movements" in *Hope*, edited by Mary Zournazi (New York: Routledge, 2002), p.224.
3. Naomi Klein, *Fences and Windows: Dispatches from the Frontlines of the Globalization Debate* (London: Flamingo, 2002), p. 254.
4. Fredric Jameson, *A Singular Modernity* (London: Verso Books , 2002), D.12.
5. See Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé* (Paris: Editions du Seuil, 2002), pp. 58-59.
6. Daniel Paul Schreber, *Memories of My Nervous Illness* (New York: New York

Review Books, 2000), p 250.

7. See oriana fallaci, *The Rage and the pride* (New York: Rizzoli, 2002).
8. Gilles Deleuze, *The Time-Image* (Minneapolis: University of Minnesta press, 1989), p. 268.
9. Gilles Deleuze, *pourparlers* (Paris: Edition de Minuit, 1990), p.237.
10. Gilles Deleuze and felin Guattari, *A Thousand plateaus* (Minneapolis: University of Minnesota press, 1987),p.214.
11. See Ernesto Laclau, *politics and Ideology in Marnist Theory* (London: verso Books, 1977).
12. See Alexander Bard and jan Soderqvist, *Netocracy: The New power Elite and Life after capitalism* (London: Reuters, 2002).
13. See the report "The Big Secret" in *News week*, July 8,200, pp.50-52.
14. Michael Hardt and Toni Negre. *Empire* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2000).
15. Ernesto Laclau, "Can immanence explain social struggles?" unpuplished manuscript.
16. Naomi Klein, *Fences and Windows* (London: Flamingo , 2002), PP.211-12.
17. Klein , op.cit,P.214.
18. Klein, op.cit,P.228.
19. Klein, op.cit,P. 213
20. Klein, op.cit, P.223.
21. Brian Massumi , in *Hope*, op.cit., P. 211.
22. Quoted from Susan Buck-Morss, *Dream world and Catastrophe* (Cambridge, Mass: Harvrd University press , 2001), p. 144.
23. Quoted from Buck-Morss, op.cit., p. 144.
24. See J.Arch Getty and Oleg V.Naumov's outstanding *The Road to Terror: Stalin and the Self-Destruction of the Bolsheviks* , 1932-39 (New Haven , Conn: Yale Uneversity Press 1999).
25. Sheila Fitzpatrick, *The Russian Revolution* (Oxford: Oxford Uneversity Press, 1994) , P. 148.
26. Katerina Clark, *The Soviet Novel* (Chicago: Uneversity of Chicago Press,

1981), P. 32.

27. V.I.Lenin, Collected Works, vol. 33 (Moscow: Progress Publishers, 1966), P. 282.

28. See Sergei Eisenstein, *Ivan the Terrible* (London: Faber and Faber , 1989), PP.225-64.

29. G.W.F.Hegel, Phenomenology of Spirit (Oxford: Oxford University Press, 1977), P. 288.

30. F.W.J. Schelling, ed. Manfred Schroeter *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813* (Munich: Biederstein , 1964), P.13.

31. Eisenstein, op. Cit.,PP.240-41.

32. Eisenstein, op. Cit.,P.237.

33. G.W.F.Hegel, Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften (Hambyrg: 1959),p.436.

34. Fredric Jameson, *The Seeds of Time* (New York: Columbia University Press, 1994), P.89.

35. Jameson, op. cit., p. 90.

36. Jonothan Spence, *Mao* (London: Weidenfeld and Nicolson , 1999), pp. Xii-xiv.

در دفاع از خشونت اخلاقی

جودیت باتلر در جبهه مقابل بدیو

هیچ چیز به لحاظ اخلاقی نفرت‌انگیزتر از این ایده نیست که همه ما در پس سطحی از تفاوت‌ها، در هسته مشترکی از انسانیت — از ضعف‌ها، امیدها، و لذت‌های انسانی — شریک‌ایم. درمقابل این مفهوم جعلی اومانستی از «همبستگی»، باید سرسختانه بر هسته افلاطونی خشونت اخلاقی تأکید کرد، که در نیش‌دارترین شکل ممکن، چنان‌که انتظار می‌رود، در یکی از داستان‌های برشت درباره آقای کوینر بیان شده است:

از آقای ک. پرسیدند: «اگر عاشق کسی بشوی چه می‌کنی؟»، آقای ک.

جواب داد: «طرحی از او می‌کشم، و مطمئن می‌شوم که به آن شبیه شود.»

«کدام شبیه شود؟ آن طرح؟» آقای ک. گفت: «نه، آن شخص»^۱

امروزه، که زمانه حساسیت بیش از حد نسبت به «مزاحمت» ازسوی دیگری است، بیش از هر زمان دیگری به این موضع رادیکال نیازمندیم، زمانه‌ای که هرگونه فشار و الزام اخلاقی به منزله نقابی دروغین بر خشونت قدرت تفسیر می‌شود. این نگرش «اهل مدارا» از درک این امر ناتوان است که چگونه قدرت در زمانه ما نه هم‌چون گذشته بر سانسور، که اساساً بر رواداری بی‌قیدوبند استوار است، یا چنان‌که آلن بدیو در چهاردهمین تز از

«پانزده تزدرباب هنر معاصر» می‌نویسد: «امپراتوری [سرمایه‌داری جهانی]، از آن‌جا که از توانایی خود در کنترل کل حوزه دیداری و شنیداری توسط قوانین حاکم بر چرخه تجاری و ارتباطات دموکراتیک اطمینان دارد، دیگر هیچ چیز را سانسور نمی‌کند. آن‌هنگام که این جواز مصرف، تبادل، و لذت را بپذیریم، تمام هنر و اندیشه را باید تباه‌شده فرض کنیم. ما باید به سانسورچی‌های بی‌رحم خودمان بدل شویم.»^۲

آیا تصور ضدیتی بیش از این با شکایت‌های همه‌گیر امروزی از «خشونت اخلاقی» ممکن است، یعنی ضدیت با گرایش به تسلیم‌شدن به نقد احکام اخلاقی‌ای که ما را با تحمیل وحشیانه کلیت‌شان «ارعاب» می‌کنند؟ نمونه (نه‌چندان) محرمانه این نقد «اخلاق بدون خشونت»ی است که صراحتاً (دوباره) به بحث گذاشته شده است — و در آن والاترین نقد فرهنگی به‌طور غیرمنتظره‌ای به مبتذل‌ترین شکل روانشناسی عامیانه گره می‌خورد. طنز نهایی قضیه در این‌جاست که این «نقد خشونت اخلاقی» گاهی اوقات حتاً به این درونمایه نیچه‌ای پیوند زده می‌شود که هنجارهای اخلاقی توسط طرف ضعیف بر قوی تحمیل شده، آری گفتن آن‌ها به زندگی (life-assertiveness) را مختل می‌کنند: «حساسیت اخلاقی»، وجدان معذب، احساس گناه، همگی به‌منزله مقاومت درونی‌شده در برابر آری‌گفتن قهرمانانه به زندگی. به باور نیچه، این «حساسیت اخلاقی» در انسان واپسین معاصر به اوج خود می‌رسد، کسی که از شور و حدت مفرط زندگی به‌عنوان چیزی می‌ترسد که ممکن است جست‌وجوی او به‌دنبال «خوشی» بدون اضطراب را مختل کند، و درست به همین دلیل، معیارهای اخلاقی «سنگدلانه» و تحمیلی را به‌منزله تهدیدی علیه تعادل شکننده خویش رد می‌کند.

آخرین نمونه از این‌گونه مخالفت‌ها با خشونت اخلاقی را جودیت باتلر در کتاب تازه‌اش مطرح کرده است، اثری که اگرچه اشاره‌ای به بدیو ندارد، در واقع نوعی مانیفست ضد بدیو است.^۳ در این‌جا نوعی اخلاق مبتنی بر تناهی به چشم

می‌خورد که از خودِ ضعفِ ما یک فضیلت بیرون می‌کشد، و ناتوانی ما در عمل کردن با مسئولیتِ کامل را تا حدِّ والاترین ارزش اخلاقی ارتقا می‌بخشد. پرسشی که در این جا باید مطرح شود به حدود این ارتقاءبخشیدن مربوط است. حرکت ابتدایی باتلر همان چرخش متعارف دریدایی از شرط امکان‌ناپذیری به شرط امکان‌پذیری است. این واقعیت که سوژه انسانی به خودمختاری‌اش (autonomy) مقید است، و به وضعیت پیچیده از پیش داده‌شده‌ای پرتاب شده که برای او گنگ و نفوذناپذیر و ورای حوزه پاسخ‌گویی‌اش باقی می‌ماند، هم‌زمان شرط امکان‌پذیربودن عمل اخلاقی است.

وقتی باتلر توضیح می‌دهد که چگونه سوژه، به واسطه فهم روایی‌اش از خود، مرکززدایی تام و تمام‌اش را می‌پذیرد و خودش را به زمان‌مندی متفاوتی از سنت‌زبان‌اش می‌سپارد، به نحو طنزآمیزی به همان چیزی می‌رسد که لاکان آن را اختگی نمادین (symbolic castration) یا بیگانگی در دال (alienation in signifier) می‌نامید. بنابراین، آیا سوژه به تمامی توسط ساختار دلالتی (signifying structure) تعیین یافته است، یا این که اندکی آزادی هم دارد؟ باتلر برای توضیح این مقاومت در برابر حاکمیت هنجارهای نمادین به فوکو بازمی‌گردد: هنجارها فقط تا زمانی حاکم‌اند که سوژه‌هایی باشند که به آن‌ها عمل کنند، سوژه‌هایی که برای سامان‌دهی خودشان در ارتباط با این هنجارها، برای واژگون کردن و (دوباره) برقرار کردن آن‌ها به شیوه‌های متفاوت، حداقلی از آزادی را حفظ می‌کنند. اما لاکان جا را برای خودمختاری بسیار قوی‌تری برای سوژه باز می‌کند: سوژه می‌تواند حکومت دیگری را به حالت تعلیق دریاورد، تا آن جا که با به کار بستن جداسازی (separation) (که نقطه مقابل بیگانگی است) جایگاه فقدان در دیگری (نظم نمادین) را اشغال می‌کند.

عدم امکان تبیین کامل خودِ مشروط به زمینه تحویل‌ناپذیر بینا سوژه‌ای هر بازسازی روایی است. این زمینه — که پاسخ به ندای دیگری و مخاطب‌قراردادن

دیگری را همراه با انگیزه‌های (ناخودآگاه) و سرمایه‌گذاری‌های لیبیدینال هر روایتی دربرمی‌گیرد — هرگز نمی‌تواند در خود روایت به‌طرزی کاملاً شفاف ارائه شود. تبیین کامل خود در یک روایت نمادین به‌طور پیشینی ناممکن است: چون جایگاه خود من در مقام یک سوژه منوط به پیوندی با دیگری است، جوهر — نه فقط آن جوهر نمادین و تنظیم‌کننده‌ای که به‌طور سنتی مطرح است، بلکه همین وجود من در مقام جوهری که به‌طور جسمانی به دیگری مایل است — در همه حال آسیب‌پذیر و شکننده است. با این حال این آسیب‌پذیری بنیادین، نه تنها خودمختاری و شأن اخلاقی من را محدود نمی‌کند، بلکه زمینه‌ساز آن نیز می‌شود. آنچه یک فرد را انسان می‌کند و یعنی به چیزی بدل‌اش می‌سازد که ما نسبت به او مسئول‌ایم و وظیفه داریم کمک‌اش کنیم، خود همین تناهی و آسیب‌پذیری اوست. این در معرض بودن یا وابستگی بنیادین نه تنها اخلاق را تضعیف نمی‌کند (با نشان دادن این امر که مسئولیت نهایی بر گردن من نیست: «من سرور خودم نیستم؛ آنچه انجام می‌دهم مقید به نیروهایی است که بر من حاکم‌اند»)، بلکه رابطه حقیقتاً اخلاقی میان افرادی را ایجاد می‌کند که آسیب‌پذیری‌ها و محدودیت‌های یکدیگر را می‌پذیرند و محترم می‌شمارند. پیوند میان نفوذناپذیری دیگری و نفوذناپذیری من نسبت به خود بسیار تعیین‌کننده و حیاتی است؛ این دو در پیوند با یکدیگرند، چون وجود خود من بر عرضه‌شدگی بنیادین به دیگری استوار است. من در رویارویی با دیگری، نمی‌توانم به‌طور کامل نسبت به خودم پاسخ‌گو باشم.

بنابراین نخستین حرکت اخلاقی ترک موضع یک سوژکتیویته خودبرنهنده مطلق، و تصدیق عرضه‌شدگی یا پرتاب‌شدگی خود و احاطه شدن خود توسط دیگری (بودگی) است: این محدودیت نه تنها انسانیت ما را محدود نمی‌کند، بلکه شرط ایجابی آن نیز است. آگاهی از این محدودیت متضمن نوعی دیدگاه بنیادی بخشایش و مدارا («زندگی کن و

بگذار زندگی کنند» است: من هرگز نخواهم توانست درمقابل دیگری خودم را توجیه و تبیین کنم، چون من ازقبل برای خودم نیز غیرشفاف‌ام، و هرگز از دیگری پاسخی کامل به پرسش «تو که هستی؟» دریافت نخواهم کرد چون [کیستی] دیگری برای خودش هم یک راز است. بنابراین، بازشناسی دیگری در اساس یا در نهایت به معنای بازشناسی دیگری در قالب خصلتی تعریف شده («من تو را به منزله فردی عاقل، خوب، دوست‌داشتنی بازمی‌شناسم») نیست، بلکه به معنای بازشناسی دیگری در مغاک همان نفوذناپذیری و ابهام اوست.

حدومرز نهایی این شیوه از اشاره و توسل به پس‌زمینه گنگ و تاریکی که ما بدان پرتاب شده‌ایم، همان پس‌زمینه‌ای که برحسب آن نمی‌توانیم نسبت به اعمال‌مان کاملاً پاسخ‌گو یا مسئول باشیم، خصلت منفی آزادی است: حتّا وقتی سرتاسر محتوای مثبت روان من در نهایت گنگ باشد، حاشیه آزادی من در این است که می‌توانم به هر عنصر مثبتی که با آن روبه‌رو می‌شوم «نه!» بگویم. این خصلت منفی آزادی سطح مبنایی را فراهم می‌آورد که می‌توان بر پایه آن هر محتوای مثبتی را زیر سؤال برد. بنابراین موضع لا‌کان این است که عرضه‌شدگی یا احاطه‌شدن [توسط دیگری] و گیرافتادن در تار عنکبوت شرایط از پیش موجود، با خودمختاری رادیکال ناسازگار نیست. من نه می‌توانم وزن و تأثیر جوهری زمینه‌ای را که بدان پرتاب شده‌ام خنثی کنم و نه می‌توانم به پس‌زمینه مبهم و کدر وجودم نفوذ کنم، ولی کاری که در قالب کنشی نفی‌کننده از دست‌ام برمی‌آید این است که «لوح را پاک کنم»، خودم را معاف سازم، و با ژست «انتحاری» کنشی رادیکال — همان چیزی که فروید «رانه مرگ» و ایدنالیسم آلمانی «نفی رادیکال» می‌نامیدند — از حوزه نمادین بیرون بروم.

اگر کانت را به این شکل بخوانیم، می‌بینیم که تقابل میان خودمختاری و پرتاب‌شدگی یا ناتوانی در پاسخ‌گوبودن [درقبال اعمال خود] (unaccountability)

قاطعیت خود را از دست می‌دهد. باتلر باید این ادعای خود را که ناتوانی در پاسخ‌گوبودن همان شرط مسئولیت‌پذیری اخلاقی است یک گام جلوتر می‌برد و می‌گفت که این امر شرط خودمختاری سوژه نیز است. در این جا باید به منطق «نه‌همه» لا‌کان اشاره کرد: موضع خودمختاری حقیقی این نیست که «من نسبت به همه چیز مسئول‌ام»، بلکه این است که «هیچ چیزی نیست که من نسبت به آن مسئول نباشم»، که همتای اش می‌شود: «من نسبت به همه مسئول نیستم». چون نمی‌توانم تصویری تام‌وتمام از همه داشته باشم، هیچ چیزی نیست که من نسبت به آن مسئول نباشم. (و به همین قیاس، اگر نسبت به همه چیز مسئول باشم، باید چیزی باشد که من نمی‌توانم نسبت به آن مسئول باشم).

در راستای همین استدلال، باتلر برای حفظ موضع هگل تلاش می‌کند، آن‌هم با تأکیدنهادن بر سوژه «ازخودبی‌خودشده» ای که از خلال وساطت، به‌روی دیگربودگی، دگرگونی، و ازدست‌دادن اینهمانی یا هویت نفس (self-identity) گشوده است. با این حال، گام حیاتی دیگری در این جا باید برداشته شود. نه فقط سوژه همواره پیشاپیش سلب‌مالکیت‌شده یا ازخودبی‌خودگشته است، بلکه این برون‌خویشی (ecstasy) همان خود سوژه است؛ یعنی، سوژه همان خلاء یا حفره‌ای است که وقتی جوهری ازخلال برون‌خویشی «سلب مالکیت می‌شود» پدیدار می‌گردد. این تمایز، هرچند ممکن است موشکافانه به نظر بیاید، حیاتی است: آیا منزلت سوژه همواره معادل محدودیت، سلب‌مالکیت و در معرض‌بودن است یا این که سوژه خود نامی است بر/ برای این سلب مالکیت؟ ما باید از محدودیت سوژه، به خود این حد به‌منزله نامی برای سوژه گذر کنیم.

این کافی نیست که بگوییم در هگل، حرکتی به‌سوی «خود-اخته‌گری» هست و این که سوژه خودش خودش را اخته می‌کند. پرسش این است که این خود کیست؟ مسأله این است که این خود فقط به‌منزله نتیجه اختگی پدیدار می‌گردد. این گونه است که سویه کلیدی در یک فرایند دیالکتیکی

همان «استحالة جوهری» (*transubstantiation*) نقطه کانونی آن است: آنچه در ابتدا یک محمول و سویه‌ای فرعی از این فرایند است، به سویه اصلی آن بدل می‌شود، و با کنشی معطوف به گذشته، پیش‌فرض‌های این فرایند، یعنی عناصری که این فرایند از دل آن‌ها برخاسته، را تا حد سویه‌های فرعی آن، یعنی همان عناصر چرخه خودپیش‌برنده فرایند، تنزل می‌دهد. و نحوه برخورد ما با صورت‌بندی‌های شدیداً «نظری» هگل در باب روح، به منزله نتیجه یا محصول خویش، نیز باید به همین شیوه باشد. بنابراین روح به نحوی ریشه‌ای غیرجوهری می‌شود؛ روح نیروی مثبتی در برابر طبیعت، یا جوهری متفاوت نیست که اندک‌اندک از دل ماده ساکن طبیعی بیرون بزند و بدرخشد، بلکه به واقع، چیزی نیست مگر همین فرایند آزادکردن-خودماز. هگل مفهوم روح به عنوان نوعی عامل مثبت را که بنیان این فرایند است صریحاً رد می‌کند.^۴ اگر «روح فقط به منزله نتیجه خودش است که روح است»^۵ پس این بحث رایج درباره روح هگلی به منزله چیزی که خود را از خویش بیگانه می‌کند و سپس خود را در دیگربودگی‌اش بازمی‌شناسد و بدین‌سان محتوای‌اش را دوباره تصاحب می‌کند، عمیقاً گمراه‌کننده است: آن خودی که روح به آن بازمی‌گردد در همین حرکت بازگشت تولید می‌شود، یا به عبارت دیگر آن‌چه فرایند بازگشت بدان بازمی‌گردد محصول همین فرایند بازگشت است.^۶

چرخش انعکاسی و «هگلی» اصلی باتلر آن است که این نه فقط سوژه است که باید در برابر هنجارهایی که فعالیت‌اش را تنظیم می‌کنند موضع‌گیری کند، بلکه این هنجارها نیز به سهم خود تعیین می‌کنند چه چیزی به عنوان سوژه بازشناخته شود یا نشود. باتلر با تکیه بر فوکو و ویژگی اساسی این سنت انتقادی را صورت‌بندی می‌کند: وقتی کسی پدیدارها را برحسب هنجارها می‌سنجد و نقد می‌کند، هم‌زمان باید اعتبار خود این هنجارها را هم به پرسش بگیرد. به عبارت دیگر، وقتی چیزی را حقیقی در نظر می‌گیریم، در

عین حال باید معیار «حقیقی در نظر گرفتن یک چیز» را نیز مورد پرسش قرار دهیم، معیاری که هرگز انتزاعی و غیرتاریخی نیست، بلکه همواره بخشی از زمینه‌ای انضمامی است که ما به آن پرتاب شده‌ایم. حرکت ابتدایی هگلی در مقدمه پدیدارشناسی روح صورت‌بندی شده است: آزمودن همواره به صورتی حداقلی با ارجاع به خود (self-relating) و تأمل در نفس (self-reflexive) همراه است. یعنی، وقتی حقیقت یک گزاره یا یک کنش را مورد آزمایش قرار می‌دهم، همواره خود معیار آزمودن را نیز می‌آزمایم، چنان‌که اگر نتیجه آزمایش منفی باشد، معیار موفقیت یا شکست نیز خود مسأله‌دار خواهد شد. این ارجاع به هگل به میانجی نقد آدورنو بر ایدئالیسم هگلی تحقق می‌پذیرد، نقدی که خود باتلر نیز از آن تفسیری انتقادی به دست می‌دهد.^۷ آیا ادعای آدورنو مبنی بر این‌که «بی‌عدالتی حقیقی همیشه در جایی یافت می‌شود که کسی کورکورانه خودش را عادل و دیگری را ناعادل معرفی می‌کند»^۸ تکرار همان استدلال قدیمی هگل درباره جان زیبا نیست که می‌گوید: «شر حقیقی همان نگاهی است که همه پیرامون خودش را شر می‌بیند»؟ شاید باتلر در تأیید حمله انتقادی آدورنو به به اصطلاح «خودشیفتگی اخلاقی» کانت تعجیل می‌کند، یعنی این دیدگاه کانت که معیار اخلاقی غایی چیزی نیست جز پیروی از اصول اخلاقی خویش بدون توجه به پیامدهای آن در جهان واقعی، و این خود با کنار گذاشتن دومی به منزله چیزی «بیمارگونه» و تأکید بر خلوص اراده و نیت من همراه می‌شود. نقطه مقابل این موضع، که معمولاً منسوب به هگل است، و بر اساس آن «حقیقت» اعمال من در پیامدهای انضمامی آن‌ها (یعنی نحوه دریافت و ثبت آن‌ها در جوهر اخلاقی) آشکار می‌شود، نیز مسأله‌دار است، به ویژه از آن جهت که این موضع نوعی هماهنگی از پیش‌برقرار میان سوژه و جوهر، و منزلت «خیرخواهانه» جوهر را پیش‌فرض می‌گیرد. ولی چه می‌شود اگر من نتوانم به طور کامل خودم را در جوهر اجتماعی بازشناسم؟ — نه به خاطر

خودشیفتگی‌ام، بلکه به این خاطر که جوهر اجتماعی‌ام «شر» است و به خودی خود همه اعمال من را به ضد آن چه مقصود آن‌ها بوده تبدیل می‌کند. به بیان دیگر، اگر قصد و نیت نهفته در عمل من عقیم گردد، همه تقصیر را باید بر گردن من انداخت؟

این برنارد ویلیامز بود که در ورای دوگانه «خلوص نیت/ پیامدهای عملی» موضع سوّمی را صورت‌بندی کرد، که قانون آن حادثی‌بودن تام‌وتمام وضعیت ماست، و ارزش اعمال ما را مبتنی بر حدوث تام‌وتمام می‌داند — این نتیجه‌ای شرم‌آور است، چون درتقابل با کانت، ادعا می‌کند که نوعی لگه یا پس‌مانده‌ای بیمارگونه وجود دارد که نمی‌توان آن را به اخلاق فروکاست، و درتقابل با هگل نیز، اعتماد به جوهر اخلاقی را رد می‌کند.^۹ ویلیامز از این نظر منحصربه‌فرد است که موضعی را پیش می‌نهد که هم کل‌گرایی (universalism) پیشینی کانتی و هم فایده‌باوری را زیر سؤال می‌برد. وجه مشترک این دو موضع متقابل ایده وجود نوعی «ارز رایج» است، یعنی رسانه‌ای عام و همگانی که به ما رخصت می‌دهد تا تمام تجربه‌های اخلاقی، اعم از قانون اخلاقی یا فایده‌مندی، را مورد سنجش قرار دهیم. از این منظر، تأکید کانتی بر خودمختاری را می‌توان طوری تفسیر کرد که چندان هم حاکی از «خودشیفتگی اخلاقی» نباشد، بلکه اذعان باشد بر محدودیت گذرناپذیر ما: چون من همیشه در وضعیتی عمل می‌کنم که نهایتاً مبهم است و از این رو نمی‌توانم پیامدهای اعمال‌ام را مهار کنم، همه کاری که از دست‌ام برمی‌آید عمل کردن بر اساس نیات صادقانه است.

بنابراین کانت صرفاً فیلسوف اخلاقی نیست که خلوص نیات درونی را تنها ملاک سرشت اخلاقی عمل من در نظر بگیرد. او به‌خوبی از این امر آگاه است که، برای این‌که عملکرد اخلاقی من اصولاً معنایی داشته باشد، باید قرابت یا هماهنگی عمیقی میان نیات اخلاقی خود و ساختار عینی واقعیت را پیش‌فرض بگیریم — نقش اصول متعارف عقل عملی ناب در این‌جا نهفته

است. در این جاست که «بخت اخلاقی» که به ظاهر توسط کانت کنار گذاشته شده بود به قوت بازمی‌گردد. کانت اعتراف می‌کند که ما نمی‌توانیم در حالی که خودمان را به نیت درونی مان مقید کرده‌ایم و پیامدهای عملی را به تمامی از سر بیرون کرده‌ایم، به نحوی مؤثر به اخلاقیات عمل کنیم. ما به ناچار باید تن به نوعی «جهش ایمانی» [شبه‌گیرکگوری] دهیم و خود را به توکل بنیادی به ساختار دستانه واقعیت پای‌بند سازیم.

له‌کردنِ چهرهٔ دیگری

سوبژکتیویته چگونه به تعالی (transcendence) ربط پیدا می‌کند؟ به نظر می‌رسد دو رویکرد اساسی‌ای که سارتر و لویناس نمایندگان آنند، می‌توانند بیان‌گر دو شکل از این رابطه باشند: رویکرد سارتر مبنی بر «تعالی من» (transcendence of the ego) است که بر اساس آن سوژه نیرویی نفی‌کننده پنداشته می‌شود که از خود فراتر می‌رود و تعالی می‌یابد، و هرگز نمی‌توان آن را چونان موجود مثبتی تصور کرد که با خود اینهمان باشد؛ یا رویکرد لویناس مبنی بر وجود سوژه‌ای که در گشودگی نسبت به یک دیگربودگی تحویل‌ناپذیر، درک‌ناشدنی و متعالی ریشه دارد. در هر دو دیدگاه، سوژه تنها مادامی وجود دارد که مطلق یا خودبنیاد نباشد و در تنشی با یک دیگری نفوذناپذیر باقی بماند؛ آزادی تنها از طریق ارجاع به شکافی که دیگری را درک‌ناشدنی می‌کند، وجود دارد. همان‌طور که از هگل انتظار می‌رود، او نوعی وساطت را بین این دو قطب برقرار می‌کند و بر اینهمانی غایی آن‌ها پای می‌فشارد. مسأله فقط این نیست که هستهٔ سوبژکتیویته برای سوژه دست‌نیافتنی است، و این که سوژه در نسبت با خودش مرکز‌زدایی شده، یا سوژه نمی‌تواند مغاکی را که در مرکز خودش هست بپذیرد. هم‌چنین این‌طور نیست که رویکرد اول بیان‌گر «حقیقت» رویکرد دوم باشد (بدین معنا که در چرخشی

انعکاسی، سوژه باید تصدیق کند که قدرتِ متعالی‌ای که در برابر او مقاومت می‌کند، به‌واقع از آن خود او، یعنی متعلق به خود سوژه است)، یا برعکس، دومی حقیقتِ اولی باشد (بدین معنا که سوژه صرفاً در تقابل با مفاک دیگری پدید می‌آید). به نظر می‌آید این درسی است که از مفهوم رابطه بین سوژه‌ای نزد هگل می‌توان آموخت: تنها به‌میانجی رویارویی با یک سوژه آزاد دیگر است که من یک سوژه آزاد هستم. برهانی که معمولاً در مقابل این نظر مطرح می‌شود این است که نزد هگل، این وابستگی به دیگری تنها گامی واسطه‌ای یا راهی فرعی در مسیر بازشناسی کامل سوژه در دیگری‌اش و تصاحب تام و تمام آن دیگری است. با این همه آیا موضوع به همین سادگی است؟ چه می‌شود اگر «بازشناسی» هگلی به این معنا باشد که من باید در دیگری نفوذناپذیر، که چونان مانع آزادی من به نظر می‌رسد، حضور او به‌منزله یک شرط یا بنیاد ایجابی و توانایی‌بخش را بازشناسم؟ چه می‌شود اگر فقط در این معنا بتوان از «نفی، حفظ و تعالی» دیگری سخن گفت؟

در مورد مبحث «دیگری» باید به سراغ نوعی تحلیل طیفی رفت که سویه‌های خیالی، نمادین و واقعی آن را آشکار کند. چنین تحلیلی شاید نمونه‌نهایی از مفهوم لاکانی «گره بورومی» (Borromean knot) باشد که به این سه بُعد وحدت می‌بخشد. نخست، دیگری خیالی — افراد دیگری «مانند من» و انسان‌های هم‌نوع من که با آن‌ها وارد روابط آینه‌گون رقابت یا بازشناسی متقابل می‌شوم. سپس، «دیگری بزرگ» نمادین — «جوهر» حیات اجتماعی ما، و مجموعه قواعد غیرشخصی‌ای که همزیستی ما را سامان می‌بخشد. سر آخر، دیگری به‌مثابه امر واقعی، آن شیء ناممکن (the impossible Thing)، آن «شریک غیرانسانی»، همان دیگری‌ای که نمی‌توان هیچ مکالمه دوطرفه و مقارنی با او برقرار کرد، زیرا چنین مکالمه‌ای تنها به‌واسطه نظم نمادین امکان‌پذیر می‌شود. درک این نکته نیز حیاتی است که ببینیم این سه بُعد چگونه درون‌پیوسته‌اند. همسایه (Nebenmensch) در مقام شیء بدین معناست

که، در پس همسایه به منزله همسان و تصویری آینه‌ای از من، همواره مفاکی درک‌ناشدنی از دیگربودگی رادیکال در کمین است، مفاکی از شیء‌ای هیولایی که نمی‌تواند رنگ و لعاب پیدا کند و «ارتقاء» بیابد.

مفهوم لاکانی «واژه بنیادساز» (**“founding word”**) که از اوایل دهه پنجاه وارد دستگاه فکری او شد، یعنی واژه‌ای که به شما لقبی نمادین اعطا می‌کند و بدین‌سان شما را به آنچه هستید بدل می‌سازد (زن، ارباب و غیره)، معمولاً به عنوان پژوهشی از نظریه امر اجرایی (**the performative**) تصور شده است. با این حال، روشن است که لاکان به چیزی فراتر از این نظریه اشاره دارد: ما باید به خصلت اجرایی و پیوند نمادین توسل بجویم، دقیقاً و فقط از آن‌رو که دیگری‌ای که با او روبه‌رو می‌شویم صرفاً همسان خیالی نیست، بلکه هم‌چنین آن دیگری مطلق و گریزنا [چونان] شیء واقعی است که هیچ مبادله دوطرفه‌ای با او ممکن نیست. برای این که همزیستی ما با شیء اندکی هم که شده قابل تحمل شود، دخالت نظم نمادین در مقام واسطه‌ای آرام‌کننده ضروری است. رنگ و لعاب دادن و «ارتقاء» شیء - دیگری به مرتبه «انسان هم‌نوع طبیعی» از خلال تعامل مستقیم ما با یکدیگر صورت نمی‌گیرد، بلکه نیازمند عامل سوّمی است که هر دو به او گردن می‌نهم. هیچ رابطه بیناسوژه‌ای (هیچ رابطه متقارن و مشترکی میان انسان‌ها) بدون وجود نظم نمادین غیرشخصی وجود ندارد. بنابراین بدون حضور عامل سوّم هیچ محوری بین این دو نمی‌تواند وجود داشته باشد. اگر کارکرد دیگری بزرگ به حالت تعلیق دربیاید، (به‌سان آنتی‌گونه) همسایه صمیمی با شیء هیولایی یکی می‌شود؛ اگر هیچ همسایه‌ای در کار نباشد که بتوانم با او به منزله شریک انسانی و هم‌نوع رابطه برقرار کنم، نظم نمادین خود به شیء هیولایی بدل می‌گردد، شیء‌ای که مرا مستقیماً به یک انگل زائد بدل می‌کند (مثل خدای شره‌بر [بیمار فروید] که مستقیماً او را تحت کنترل دارد، و با رگه‌هایی از کیف در او رسوخ می‌کند)؛ اگر هیچ شیء‌ای وجود نداشته باشد که مبادله

نمادین روزمره ما با دیگران را چونان لنگری ثبات بخشد، خود را در جهان «تخت»، ملال آور و ضد عفونی شده هابرماسی خواهیم یافت، جهانی که در آن سوژه‌ها از غرور حاصل از شور و شوق مازادشان محروم می‌شوند، و تا حد پیاده نظام‌هایی بی‌روح در بازی ارتباطات تنظیم شده تنزل می‌یابند.

از این جاست که باید به سراغ مفهوم کلیدی لویناس رویم: رویارویی با چهره دیگری، به منزله تجلی (epiphany)، چونان رخدادی که خود بر حقیقت مقدم می‌گردد: «لیکن فریب کاری و صداقت هر دو پیشاپیش اصالت مطلق چهره را پیش فرض می‌گیرند... من در جست‌وجوی حقیقت، پیشاپیش رابطه‌ای با یک چهره برقرار کرده‌ام که می‌تواند خودش را تضمین کند، چهره‌ای که تجلی آن به تعبیری خود نوعی قول شرف است. هر زبانی در مقام مبادله نشانه‌های لفظی پیشاپیش به این قول شرف آغازین اشاره دارد.»^۱ سطور فوق را باید در پس زمینه خصلت دوری و خود مرجع دیگری بزرگ لاکانی خواند، یعنی همان «جوهر» نمادین وجود ما، که احتمالاً به بهترین نحو در این ادعای «کل گرایانه» («holistic») دانلد دیویدسون توصیف شده است که «تنها گواه ما برای یک باور باورهای دیگر است... و از آن‌جا که هیچ باوری مبنای یقینی بودن خویش نیست، هیچ باوری نمی‌تواند مبنایی قطعی برای سایر باورها فراهم کند.»^۲ این خصلت دوری نه تنها به منزله «نقص مهلک» در نظم نمادین عمل نمی‌کند، بلکه دقیقاً شرط کارکرد مؤثر آن است. بنابراین زمانی که لویناس مدعی می‌شود که یک چهره می‌تواند «خودش را تضمین کند»، منظور این است که چهره در مقام آن مرجع غیر زبانی‌ای عمل می‌کند که در عین حال ما را قادر می‌سازد تا دور باطل نظم نمادین را بشکنیم، و بنیاد غایی و «اصالت مطلق» آن را نیز فراهم کنیم.

بدین سان چهره همان بت‌واره (fetish) غایی است، ابژه‌ای که «اختگی» (ناسازگاری، فقدان) نهفته در دیگری بزرگ، و مغاک برخاسته از خصلت دوری آن را پر می‌کند (تیره و تار می‌کند). در سطحی دیگر، این بت‌واره کردن

یا فتیش‌سازی — یا به بیان بهتر، انکارِ فتیشیستی — در روابط روزانه‌مان با چهرهٔ شخصِ دیگر قابلِ تشخیص است. این انکار، اساساً معطوف به واقعیتِ خامِ گوشت‌وپوست [شخصِ دیگر] نیست، بلکه، در سطحی ریشه‌ای‌تر، مفاک/ خلاءِ دیگری را نشانه می‌رود: چهرهٔ انسانی، شیءِ ترسناکی را که واقعیتِ غایی همسایهٔ ماست رنگ‌ولعاب می‌دهد و «ارتقا» می‌بخشد. و مادامی‌که این خلاء که «سوژهٔ دال» نامیده می‌شود دقیقاً همبستهٔ این عدمِ انسجام و ناسازگاری دیگری باشد، سوژه و چهره درتقابل با هم قرار می‌گیرند. رخدادِ رویارویی با چهرهٔ دیگری همان تجربهٔ مفاکِ نهفته در سوژکتیویتهٔ دیگری نیست؛ فقط از یک راه می‌توان به این تجربه رسید: ازخلال چهره‌زدایی (defacement) در تمامی ابعاد آن، ازخلال یک شکلک یا تیک ساده که چهره را از شکل می‌اندازد (به این معناست که لاکان ادعا می‌کند که امر واقعی «شکلک واقعیت است»).

آیا شرم همین تجربهٔ «ازدست‌دادن چهره» است؟ در تفسیرِ متعارف سارتری، سوژه در «برای-خود» بودگی‌اش از امر «در-خود»، از واقعیتِ احمقانهٔ هویت جسمانی خویش، شرم‌منده است: آیا من واقعاً/ین/م، این بدنِ متعفن و این انباشتِ نجاست؟ به بیان خلاصه، «شرم» معرفِ این واقعیت است که «روح» مستقیماً به واقعیتِ جسمانی ساکن و مبتذل متصل است. استدلالی که درمقابل، از سوی لاکان مطرح می‌شود این است که شرم، طبق تعریف، به خیال‌بافی یا فانتزی (fantasy) مربوط است. شرم انفعالی صرف نیست، بلکه انفعالی است که فعالانه به آن تن سپرده می‌شود: اگر به من تجاوز شود، هیچ چیزی وجود ندارد که از آن شرم‌منده باشم؛ لیکن اگر از این تجاوز لذت ببرم، مستحقِ احساسِ شرمندگی هستم. پس منظور از فعالانه تن سپردن به انفعال، کیف‌کردن (jouissance) از وضعیتِ منفعلانه‌ای است که آدمی در آن گرفتار می‌شود. و از آن‌جا که مختصاتِ کیف در نهایت همان مختصاتِ فانتزی بنیادین است، که خود چیزی نیست جز فانتزی کیف‌کردن

از قرار گرفتن در موضع انفعال (برای مثال، «پدرم دارد مرا کتک می‌زند»)، آن‌چه که سوژه را در معرض شرم قرار می‌دهد، برملاشدن این نکته نیست که او در موضع قرار گرفته و با او فقط به‌منزله یک بدن صرف رفتار می‌شود؛ شرم تنها زمانی پدیدار می‌شود که وضعیت منفعلانه‌ای از این‌دست در متن واقعیت اجتماعی با فانتزی (درونی و انکارشده) تماس حاصل کند.

اکنون می‌توانیم به روشنی ببینیم که روانکاوی از هرگونه دفاعی از شأن و منزلت چهره انسانی تا چه حد فاصله دارد. آیا درمان روانکاوانه همانا تجربه عمومی کردن خصوصی‌ترین و محرمانه‌ترین فانتزی‌های فرد (برای روانکاو که نماینده دیگری بزرگ است) و از این‌رو تجربه از دست‌دادن چهره در ریشه‌ای‌ترین معنای کلمه نیست؟ این نکته را پیشاپیش از شکل مادی درمان روانکاوانه نیز می‌توان دریافت: به‌جای برخورد چهره‌به‌چهره بین سوژه-بیمار و روانکاو، سوژه روی تخت می‌خوابد و روانکاو پشت او روی صندلی می‌نشیند، در حالی که هردو به خلاء خیره شده‌اند. در این‌جا هیچ «رابطه بیناسوژه‌ای»ی در کار نیست، فقط دو نفر — شخص اول و شخص سوم — بدون هیچ‌گونه رابطه چهره‌به‌چهره‌ای.

با این تفصیل اکنون این پرسش مطرح است که، قانون، دادگاه‌ها، احکام، نهادها و چیزهایی از این‌دست چگونه وارد صحنه می‌شوند؟ پاسخ لویناس این است: به‌وسیله حضور شخص سوم. زمانی که رابطه من با دیگری به شکل چهره‌به‌چهره است، من نسبت به او مسئولیتی بی‌حد و حصر دارم — این شکل اصلی منظومه اخلاقی است. با این حال، همواره یک شخص سوم نیز در کار است، و از همین‌رو پرسش‌های جدیدی پیش کشیده می‌شود: همسایه‌ای که با او روبه‌رو می‌شوم چگونه به این شخص سوم ربط پیدا می‌کند؟ آیا او دوست این شخص سوم است یا دشمن او، یا حتا قربانی‌اش؟ در وهله نخست کدامیک از این دو همسایه راستین من هستند؟ همه این‌ها مرا وامی‌دارد که نامتناهی‌هایی را با هم مقایسه کنم که قیاس‌ناپذیرند، تا اولویت مطلق دیگری

را محدود سازم و به محاسبه محاسبه‌ناپذیر دست بزنم. با این حال، برای لویناس مهم این است که این نوع رابطه حقوقی، به‌رغم ضروری بودن‌اش، نهایتاً مبتنی بر رابطه اخلاقی آغازین با دیگری باقی بماند.^{۱۲} در نظر لویناس مسئولیت نسبت به دیگری نامتقارن و غیردوطرفه است: من در برابر دیگری مسئول‌ام بدون این‌که حق داشته باشم ادعا کنم که دیگری هم باید در برابر من مسئول باشد. این نامتقارن بودن واقعیت یا فاکت اخلاقی آغازین است. من باید برای قبول مسئولیت در برابر دیگری آماده باشم، حتّاً اگر این بدین معنی باشد که در جای او قرار بگیرم یا برای او گروگان شوم: «سوبرکتیویته است، و [سوژه] با کفّاره دادن برای دیگران تقاص پس می‌دهد.»^{۱۳} این‌گونه است که لویناس «ایثار آشتی‌جویانه» (*“reconciliatory sacrifice”*) را تعریف می‌کند: حرکتی که به‌موجب آن خودی یا همسان (*the Same*) در مقام گروگان جایگزین دیگری یا غیر (*the other*) می‌شود. آیا این «ایثار آشتی‌جویانه» دقیقاً همان حرکت مسیح نیست؟ آیا او همان گروگانی که در جای همه ما قرار گرفت و دقیقاً انسان نمونه («ینک/انسان») نبود؟

در این سطح است که لویناس آن شکافی را که یهودیت را از مسیحیت جدا می‌کند مستقر می‌سازد — اساسی‌ترین رسالت اخلاقی در یهودیت این است که چگونه «باشی، بی‌این‌که قاتل باشی»: «اگر یهودیت وابسته به این جهان زمینی است، به این خاطر نیست که تخیلی ندارد که بتواند به وسیله آن نظامی فراطبیعی را در نظر بگیرد، یا به این خاطر که به‌باور این دین ماده معرف گونه‌ای امر مطلق است؛ بلکه این امر به این دلیل است که برای یهودیت نخستین پرتوی وجدان در مسیری فروزان می‌شود که از یک فرد به همسایه‌اش منتهی می‌شود»^{۱۴} در تضاد با این پذیرش زندگی خاکی به‌منزله اساس و بنیاد عمل اخلاقی ما، مسیحیت بیش از حد پیش می‌رود و در عین حال به‌قدر کافی پیش نمی‌رود: دین مسیح باور دارد که غلبه بر این افق تناهی ممکن است، که می‌توان دسته‌جمعی به رستگاری یا منزلتی قدسی

نائل شد، «کوه‌ها را با ایمان به حرکت درآورد» و آرمان‌شهری را تحقق بخشید. در عین حال، مسیحیت این رستگاری را بی‌درنگ به جایی دیگر حواله می‌کند، جایی که زندگی خاکی ما نهایتاً اهمیتی ثانوی دارد و سازشی با اربابان این جهان حاصل شده است، [و چنان‌که مسیح می‌گوید] به قیصر می‌دهیم آن‌چه را از آن قیصر است. این چنین است که پیوند میان رستگاری معنوی و عدالت دنیوی به سرعت قطع می‌گردد.

تعیّن یهودیت به عنوان دینِ شریعت (the Law) را باید به معنایی غیرمجازی تلقی کرد: آیینِ یهود چیزی نیست مگر ناب‌ترین شکلِ شریعت یا قانون، قانونی که از مکمل‌اش، یعنی فرمانِ وقیحِ ابرمن مبنی بر کیف کردن، تهی گشته است. تصویرِ سنتی زشت و وقیحِ پدری را به یاد بیاورید که پسرش را رسماً از رابطه جنسی آزاد منع می‌کند، در حالی که پیغام نهفته در فحوای کلام‌اش پسر را به شرکت در اعمال جنسی تشویق می‌کند. در این‌جا فرمان منع صرفاً به منظور تحریک به نافرمانی از آن بیان می‌شود. توصیفِ سن پل از شریعت به منزله چیزی که زیرپا گذاشتنِ خود را ترغیب می‌کند، مادامی که این مفهوم از شریعت را به یهودیان نسبت می‌دهد، نادرست است: نکته معجزه‌آسا درباره فرمان منع در آیینِ یهود این است که عملاً فقط یک منع است و هیچ پیغامِ وقیحی در فحوای آن نهفته نیست. دقیقاً به همین خاطر است که یهودیان می‌توانند در حالی که به صورتِ سرراست از فرمان منع پیروی می‌کنند راه‌هایی برای رسیدن به خواسته‌های‌شان بیابند؛ این رویه نه تنها سفسطه‌گری و رابطه تحریف‌شده و بیرونی آنان با شریعت را نشان نمی‌دهد، بلکه اتفاقاً گواهی است بر پیوندِ مستقیم و واقعی آن‌ها با شریعت. در این معناست که می‌توان گفت موضعِ روانکاو در یهودیت ریشه دارد.

شکستنِ این دورِ باطل دقیقاً زمانی ممکن می‌شود که فرد از قیدوبند فرمانِ ابرمن مبنی بر کیف کردن می‌گریزد. به‌طور سنتی، این انتظار از روانکاو

می‌رفت که به بیمار کمک کند تا بر موانعی که سدّ راه رسیدن او به لذّت جنسی «به‌هنجار» می‌شوند غلبه نماید. با این حال، امروزه که شکل‌های گوناگون فرمان [به لذّت] از همه‌طرف بر سرمان می‌بارند — از کسب لذّت مستقیم در رابطه جنسی گرفته تا لذّت‌بردن از پیشرفت شغلی یا بیداری معنوی — باید به دیدگاهی رادیکال‌تر رسید: امروزه روانکاوی تنها گفتاری است که در آن مجازید که لذّت نبرید (در مقابل این که مجاز نیستید که لذّت ببرید). از این زاویه دید برتر، با نگاه معطوف به گذشته روشن می‌شود که چگونه منع سنتی لذّت پیشاپیش مبتنی بر حکم مخالفی بود که به‌صورت ضمنی ابراز می‌شد. این مفهوم از شریعت یا قانونی که به‌وسیله یک مکمل ابرمن حفظ نمی‌شود متضمّن مفهوم عمیقاً جدیدی از جامعه است که دیگر بر ریشه‌های مشترک و همگانی استوار نیست: «هر واژه‌ای یک ریشه‌کنی است... بر ساختن یک جامعه واقعی نوعی ریشه‌کنی است — پایان حیاتی که در آن «در-خانه-بودن» مطلق است، و همه‌چیز از درون می‌آید.»^{۱۵}

بنابراین، آیا گام بعدی این نخواهد بود که جمعی را شکل دهیم که دیگر بر هویت قومی و نژادی استوار نیست، بلکه در اصل و اساس‌اش جمعی است مبتنی بر کلیتی مبارزه‌جو؟ لویناس ریشه کلی‌گرایی یهودی را به‌درستی در امتناع این دین از تبلیغ و ترویج خود می‌یابد: یهودیان در پی این نیستند که همه افراد دیگر را یهودی کنند و آیین دینی خاص خودشان را به آن‌ها تحمیل کنند؛ آن‌ها فقط سرسختانه به این آیین می‌چسبند. کلی‌گرایی حقیقی به‌شکل تناقض‌آمیزی همین امتناع از تحمیل پیام خود به دیگران است — به‌نحوی که بر غنای محتوای جزئی و خاصی که امر کلی در آن خلاصه می‌شود پای فشرده شود، و همه افراد دیگر آزاد بمانند تا شکل‌های زندگی خاص خود را دنبال کنند. با این حال، این موضع هم محدودیت خاص خودش را دارد، چون جایگاه ممتاز امر تکینی که واجد دسترسی به امر کلی است را به خود اختصاص می‌دهد. همه انسان‌ها در کلیت مشارکت

می‌جویند، ولی یهودیان «کلی‌تر از دیگران‌اند»: «ایمان انسان یهودی متضمن مداراست، زیرا از آغاز، تمام سنگینی بار انسان‌های دیگر را بر دوش می‌کشد».^{۱۶} باری که بردوش انسان یهودی است... چیزی که فقدان‌اش در این‌جا هنوز حس می‌شود کلی‌گرایی آنتاگونیستی و عمل مبتنی بر آن است، یعنی کلیت به‌منزله نبردی که تمام بدنه جامعه را درمی‌نوردد، یا به‌منزله یک موضع درگیر و جانب‌دارانه رخ می‌نماید.

یهودیان، مسیحیان، و هیولاهای دیگر

محدودیت دیدگاه لویناس صرفاً این نیست که او اروپامحوری است که بر تعریفی بسیار تنگ و محدود از انسان تکیه می‌کند، تعریفی که غیراروپایی‌ها را به‌منزله کسانی که «تمام‌وکمال انسان نیستند» مخفیانه [از دامنه شمول خود] بیرون می‌گذارد. آن چیزی که لویناس از گنجاندن‌اش در دامنه تعریف «انسان» ناکام می‌ماند، خود امر غیرانسانی (*the inhuman*) است، بُعدی که از رابطه چهره‌به‌چهره انسان‌ها طفره می‌رود. در نگاه نخست، باتلر ممکن است از این جهت حساس‌تر به نظر بیاید — برای مثال، او شرحی موشکافانه از ابهام آدورنو در مورد امر «غیرانسانی» ارائه می‌دهد. آدورنو اگرچه از خشونت نهفته در تعریف غالب از آنچه «انسان» به حساب می‌آید (حذف تلویحی و یکسره ابعاد گوناگون به‌منزله امور «غیرانسانی») به‌خوبی آگاه است، با این حال امر «غیرانسانی» را به‌منزله ظرفی برای انسانیت «بیگانه‌شده» در نظر می‌گیرد. در نهایت، به باور آدورنو، امر «غیرانسانی» همان قدرت توحش است که باید با آن مبارزه کنیم. آنچه او در این‌جا فراموش می‌کند این پارادوکس است که هرگونه تعیین‌هنجارین امر «انسانی» تنها بر اساس زمینه‌ای نفوذناپذیر از امر «غیرانسانی» ممکن می‌شود، یعنی بر زمینه آنچه کدر و مبهم باقی می‌ماند و در برابر ادغام‌شدن در هرگونه

بازسازی روایی از آنچه «انسان» به حساب می‌آید، مقاومت می‌کند. به عبارت دیگر، اگرچه آدورنو تشخیص می‌دهد که انسان بودن (being human) در اصل و اساسش متناهی و غیرتمامیت‌یافته است، به نحوی که هر تلاشی برای برنهادن امر انسانی در مقام یک «سوژه مطلق» خود آن امر را غیرانسانی می‌کند، لیکن وی این مسأله را بررسی نمی‌کند که چگونه این خود — محدودگری امر انسانی «انسان بودن» را تعریف می‌کند. آیا انسان بودن صرفاً در حکم محدود شدن امر انسانی است، یا مفهومی مثبت و ایجابی از این محدودیت وجود دارد که بر سازنده انسان بودن است؟

از نظر باتلر، پارادوکس اصلی در همین نکته نهفته است: اگرچه ما باید، بی‌شک، همه آن وضعیت‌هایی را که در آن‌ها اراده ما زیر فشارهای خشونت بیرونی نقض می‌شود یا ناکام می‌ماند به منزله وضعیت‌هایی «غیرانسانی» محکوم کنیم، نباید به این نتیجه‌گیری «بدیهی» برسیم که خودمختاری اراده تعریفی مثبت و ایجابی از انسانیت است. نوعی قرارگیری منفعلانه در معرض یک دیگربودگی غالب وجود دارد که خود مبنای انسان بودن است. پس چگونه باید غیرانسانیت «بد»، آن خشونتی که اراده ما را درهم می‌شکند، را از انفعالی که بر سازنده همه انسانیت است متمایز کنیم؟ در این جاست که باتلر با طرح تمایزی ساده لوحانه، که یادآور تمایز هربرت مارکوزه میان سرکوب «ضروری» و سرکوب «مازاد» است، موضع خویش را تضعیف می‌کند: «البته ما می‌توانیم و می‌باید هنجارهایی را ابداع کنیم که میان شکل‌های متفاوت مغلوب شدن دست به انتخاب بزنند، یعنی با کشیدن خط تمایزی میان سوئه اجتناب‌ناپذیر و گذرناپذیر در این سو و شرایط تغییرپذیر در آن سو»^{۱۷}.

آنچه باتلر و آدورنو نمی‌توانند به طور مضمونی ارائه کنند جایگاه دستکاری شده امر «غیرانسانی» در چرخش استعلایی کانت است. کانت تمایزی کلیدی را میان حکم سالبه (negative) و حکم معدوله (indefinite) مطرح می‌کند. نفی حکم مثبت «روح میرا است» به دو صورت امکان‌پذیر

است: در حالت نخست محمول جمله از موضوع سلب می‌گردد («روح میرا نیست»)، و در حالت دوم نقیض محمول به موضوع نسبت داده می‌شود («روح نا-میرا است»). تفاوت میان این دو، دقیقاً همان تفاوتی است که میان «نمرده» («not dead») و «نامرده» («undead») وجود دارد، تفاوتی برای همه خوانندگان [رمان‌های] *استفن کینگ* آشناست. حکم معدوله حوزه سوّمی را می‌گشاید که تمایز اصلی را سست می‌کند: «نامردگان» نه زنده‌اند و نه مرده؛ آن‌ها دقیقاً همان «مردگان زنده» هیولایی‌اند.^{۱۸} در مورد «نا-انسان» هم ماجرا از همین قرار است: «او انسان نیست» با «او ناانسان است» یکی نیست. «او انسان نیست» صرفاً یعنی او، خواه حیوان باشد یا فرشته، از دایره نوع بشر بیرون است، حال آن‌که «او ناانسان است» معنایی سراسر متفاوت دارد، یعنی او نه انسان است و نه غیر انسان، بلکه نشان مازادی خوفناک را بر چهره دارد که، هرچند آن‌چه را ما به عنوان «انسانیت» می‌شناسیم نفی می‌کند، ذاتی انسان بودن است.

این بُعد در آثار لویناس هم دیده نمی‌شود. ما در این‌جا با پارادوکسی به‌راستی دیالکتیکی روبه‌رو هستیم، زیرا آن‌چه در لویناس، به‌رغم همه ستایش‌اش از دیگربودگی غایب است، همسان‌بودگی (*Sameness*) بنیادینی میان همه انسان‌ها نیست بلکه همان دیگربودگی رادیکال «غیرانسانی» است: دیگربودگی آن انسانی که تامل‌ناپذیر غییرانسانیت تنزل یافته است، غیریتی که چهره هولناک *Muselmänner* همان «مرده زنده» اردوگاه‌های کار اجباری، مثال اعلای آن است. درست به همین دلیل، لویناس از پی‌گیری مسیر (دقیقاً مسیحی) پارادوکس‌های اخلاقی (ناشی از «تعلیق غایت‌شناسانه امر اخلاقی») مطرح‌شده توسط کیرکگور نیز ناتوان است. کیرکگور در جلد اول کتاب یا این/یا آن خیال‌پردازی خود را درباره این‌که یک آنتیگونه مدرن چگونه شخصی می‌توانست باشد پیش می‌کشد.^{۱۹} نزاع اکنون به تمامی درونی شده است: دیگر به کرئون نیازی نیست. آنتیگونه به پدرش اودیپ، قهرمان همگانی

و نجات بخش تب، عشق می‌ورزد و او را می‌ستاید، حال آن‌که حقیقت را نیز درباره او می‌داند (یعنی ماجرای قتل پدر، ازدواج نامشروع با مادر). مخمصة او این است که از سهم کردن دیگران در این دانش نفرین شده منع شده است (مانند ابراهیم، که او نیز نمی‌توانست در مورد حکم الهی قربانی کردن پسرش با دیگران سخن بگوید). آنتیگونه کیرکگور نمی‌تواند غم و اندوه‌اش را با دیگران در میان بگذارد یا از آن شکوه کند. برخلاف آنتیگونه سوفوکل که دست به عمل می‌زند (برادرش را دفن می‌کند و بنابراین سرنوشت‌اش را فعلاً نه گردن می‌نهد)، آنتیگونه کیرکگور تاابد به رنجی خوددارانه محکوم است. سنگینی تحمل‌ناپذیر راز او سرانجام او را به مرگ می‌سپارد، یعنی یگانه چیزی که می‌تواند آرامشی را به باور آورد که در غیر این صورت، به جز مرگ، فقط از طریق نمادین شدن یا سهم کردن دیگران در غم و اندوه خویش تحقق می‌یابد. حرف اصلی کیرکگور این است که این وضعیت دیگر حقیقتاً تراژیک نیست (درست همان‌طور که وضعیت ابراهیم تراژیک نیست).

از این گذشته، هم‌چنان که آنتیگونه کیرکگور نوعاً شخصیتی مدرنیست است، باید این تجربه فکری او را ادامه داد و آنتیگونه‌ای نوعاً پست‌مدرن را، البته همراه با چرخش یا رگه‌ای استالینیستی، به تصور درآورد. برخلاف آنتیگونه مدرنیست، نوع پست‌مدرن خود را در وضعیتی می‌بیند که، به قول کیرکگور، خود امر اخلاقی در حکم نوعی وسوسه است. در یک روایت ممکن از این ماجرا آنتیگونه بر آن خواهد بود تا پدرش (یا، در روایتی متفاوت، برادرش) را از روی عشق بی‌قید و شرط/اش به او در ملاء عام عاق کرده و به‌خاطر گناهان وحشتناک‌اش متهم سازد. نکته کیرکگوری [نهفته در این روایت] آن است که چنین عمل علنی‌ای آنتیگونه را حتا بیش از پیش منزوی، یعنی مطلقاً تنها، خواهد کرد: هیچ‌کس — به‌استثنای خود اودیپ، اگر هنوز زنده بود — در نمی‌یابد که کنش خیانت‌آمیز او والاترین شکل عشق‌ورزیدن است. در این صورت آنتیگونه از زیبایی والای خود به‌کلی محروم می‌گردد؛

همه این نکات نشان از این واقعیت می‌داشت که او خائنی ساده و صرف به پدرش نیست، اما این که از روی عشق‌اش به اودیپ این کار را انجام داده است صرفاً به منزله یک واکنش عصبی نفرت‌انگیز و نامحسوس تلقی می‌شد.

پاسخ متعارف‌تر به اخلاق لویناسی، یعنی اخلاق مبتنی بر مسئولیت ریشه‌ای، این خواهد بود که آدمی فقط وقتی می‌تواند دیگران را حقیقتاً دوست بدارد که خودش را دوست داشته باشد. با این حال، در سطحی ریشه‌ای‌تر، آیا در چنین پیوندی میان مسئولیت‌پذیری نسبت به دیگران و زیر سؤال بردن حق خویش برای وجود داشتن چیزی ذاتاً کاذب نهفته نیست؟ با وجود این که لویناس بر خصلت کلی این عدم تقارن تأکید می‌کند (هر کدام از ما اساساً در قبال دیگران مسئول ایم)، آیا نتیجه و فرجام عملی این عدم تقارن ممتاز کردن گروهی خاص نیست؟ گروهی که مسئولیت همگان را می‌پذیرد، این مسئولیت را به شکلی ممتاز تجسم می‌بخشد و مستقیماً آن را نمایندگی می‌کند؟ — و البته در این مورد این گروه همان یهودیان‌اند، به نحوی که دوباره به شکلی طنزآمیز و سوسه می‌شویم تا از «بار (اخلاقی) بر دوش انسان یهودی» سخن بگوییم.

پاسخی اسپینوزایی به لویناس می‌توانست این باشد که دیگران بهای وجود ما را نمی‌پردازند، بلکه وجود ما خود بخشی از شبکه واقعیت است. از دید اسپینوزا، هیچ «نفس» هابزی‌ای که از دل واقعیت کنده شده یا در مقابل آن قرار گرفته باشد وجود ندارد. هستی‌شناسی اسپینوزا، هستی‌شناسی درون‌ماندگاری تام و تمام است — یعنی، من فقط معادل شبکه روابط با جهان «هستم»؛ من درون جهانی به‌تمامی «بیرونی‌گشته»‌ام. بنابراین، لویناس برداشتی خودمحورانه و «سوبژکتیویستی» از مفهوم وجود (من) را مخفیانه به اسپینوزا نسبت می‌دهد. پرسش‌گری ضد اسپینوزایی لویناس از حق من برای وجود داشتن نشان‌گر نوعی تکبر وارونه است، چنان‌که گویی من مرکزی هستم که وجودش همه آدمیان دیگر را تهدید

می‌کند. پس پاسخ این پرسش نباید در نوعی پافشاری بر حق من برای وجود داشتن در هماهنگی با دیگران خلاصه شود، بلکه باید بیان‌گر مدّعیایی ریشه‌ای‌تر باشد: پیش از هر پرسشی، آیا من اصلاً وجود دارم؟ یا درحقیقت حفره‌ای در نظام وجودام؟ این امر ما را به پارادوکس نهایی‌ای می‌رساند که با توجه به آن پاسخ لویناس کافی به نظر نمی‌رسد: من تهدیدی برای کلّ نظام وجودام، ولی نه تا زمانی که به‌عنوان بخشی از این نظم به‌طور ایجابی وجود دارم، بلکه دقیقاً از آن جهت که حفره‌ای در نظام وجودام. من، به خودی خود و درمقام هیچ، تکاپویی «هستم» در جهت دست‌یازی و از آن خویش کردن همه (فقط یک هیچ است که می‌تواند به هرچیزی شدن میل ورزد) — شلینگ کسی بود که پیش از این سوژه را تکاپوی بی‌پایان هیچ برای همه شدن تعریف کرد. درمقابل، موجود زنده مثبّتی که جایگاهی معین را در واقعیت اشغال می‌کند، و در آن ریشه دارد، بنابر تعریف، لمحّه یا جزئی از چرخه و بازتولید آن است.

بنابراین باید به خطر مقابله کردن با دیدگاه لویناس از موضعی رادیکال‌تر تن سپرد: دیگران اساساً کثرتی (به لحاظ اخلاقی) بی‌اعتنای‌اند، و عشق حرکت خشن دریدن این کثرت و ممتاز شمردن یکی درمقام همسایه، و از این رو ایجاد عدم تعادلی ریشه‌ای در کلّیت (the whole) است. برخلاف عشق، عدالت وقتی شروع می‌شود که من بسیاران بی‌چهره‌ای را به یاد می‌آورم که در سایه روشن این ممتاز شمردن آن یکی برجای مانده‌اند. بنابراین عشق و عدالت از نظر ساختاری ناسازگارند: عدالت، برخلاف عشق، باید کور باشد؛ زیرا باید آن یکی ممتازی را که «من واقعاً درک می‌کنم» نادیده بگیرد. این بدان معنی است که شخصِ سوّم جایگاهی فرعی ندارد: او همیشه پیشاپیش این‌جاست، و الزام اخلاقی بنیادین به همین شخصِ سوّم معطوف است که در روابط چهره‌به‌چهره حاضر نیست، کسی که هم‌چون فرزند غایب در رابطه زن‌وشوهری در سایه است. این صرفاً همان نکته دریدایی —

گیرگوری نیست که *tout autre est tout autre* [هر دیگری به تمامی دیگر است]، که من همیشه به دیگری خیانت می‌کنم چون مجبورم برای گزینش همسایه‌ام از میان توده اشخاصِ سوّم دست به انتخاب بزنم، انتخابی که همان گناه آغازین عشق است.

این مسأله ما را به این نتیجه‌گیری ریشه‌ای ضدلویناسی می‌رساند: گام اخلاقی راستین فراسوی چهره دیگری است، گامی که سیطره چهره را به حالت تعلیق در می‌آورد. انتخابی برای گزینش شخصِ سوّم و علیه چهره. این سردی همان عدالت در بنیادین‌ترین شکل آن است. هرگونه انتخاب پیشاپیش دیگری در هیأت چهره‌اش، شخصِ سوّم را به پس‌زمینه بی‌چهرگان بازمی‌فرستد. بنابراین حرکت اولیه عدالت محترم‌شمردن چهره روبه‌روی من و گشوده‌بودن به‌روی آن چهره نیست، بلکه انتزاع از آن و تمرکز مجدد بر اشخاصِ سوّم بی‌چهره در پس‌زمینه است. فقط چنین عطف توجهی به شخصِ سوّم است که به‌نحوی مؤثر عدالت را ریشه‌کن می‌کند، یعنی عدالت را از بند نافی رها می‌سازد که آن را در بستر وضعیتی خاص جای می‌دهد. به بیان دیگر، فقط چنین چرخشی به‌سوی شخصِ سوّم است که عدالت را در ساحت کلیت و جهان‌شمولی راستین پی می‌ریزد.

لویناس در طرح این پارادوکس غایی محق است که چگونه «آگاهی یهودی، که دقیقاً از خلال ارتباط با این اخلاقیات سخت و الزامات و تعهدات آن شکل گرفته، آموخته است تا وحشتی مطلق از خون داشته باشد، حال آن‌که آموزه عدم خشونت از روند طبیعی خشونتی که کل جهان طی دوهزار سال گذشته از خود بروز داده جلوگیری نکرده است... تنها خدایی که اصل شریعت را حفظ می‌کند در عمل می‌تواند از سختی آن بکاهد و از شریعت شفاهی برای فرارفتن از سختی گریزناپذیر نصّ مقدّس استفاده کند.»^{۲۰} ولی درباره پارادوکس نقطه مقابل آن چه می‌توان گفت؟ چه می‌شود اگر تنها خدایی که آماده است تا شریعت خود را مطیع عشق گرداند بتواند در عمل

ما را به‌سوی تحقق عدالت کور با همه سختی‌اش براند؟ به یاد آورید که چه‌گوارا چگونه خشونت انقلابی را نوعی «عمل عاشقانه» تلقی می‌کرد: «اگرچه ممکن است مسخره به نظر بیاید، بگذارید این را بگویم که هادی و راهنمای یک انقلابی راستین احساس شدید عشق است. تصوّر یک انقلابی اصیل بی‌بهره از این ویژگی محال است.»^{۲۱} هسته عدالت انقلابی در این جا نهفته است، در این اصطلاحی که بسیار مورد سوءاستفاده قرار گرفته: سختی و زمختی تمهیدات درکارشده و تدام‌یافته توسط عشق. کلمات غریب و شرم‌آور مسیح در انجیل لوقا («اگر کسی نزد من بیاید و از پدر و مادرش، همسر و فرزندان‌اش، از برادران و خواهران‌اش — بله، حتّا از زندگی خودش — متنفر نباشد، نمی‌تواند مرید من باشد» [لوقا ۱۴: ۲۶]) دقیقاً هم‌سوی یکی دیگر از گفته‌های مشهور چه‌گواراست: «ممکن است مجبور شوید خشن باشید، ولی لطافت خود را از دست ندهید. ممکن است مجبور شوید گل‌ها را زیر پا له کنید، ولی این کار مانع از آمدن بهار نخواهد شد.»^{۲۲} این موضع مسیحی دقیقاً نقطه مقابل نگرش «شرقی» عدم خشونت است، که — همان‌طور که از تاریخ طولانی حکام و جنگاوران بودایی می‌دانیم — می‌تواند بدترین خشونت را مشروعیت بخشد. مسأله این نیست که هدف خشونت انقلابی «در واقع» استقرار نوعی هماهنگی بری از خشونت باشد؛ برعکس، رهایی انقلابی اصیل به‌شکلی بس مستقیم‌تر با خشونت یکی می‌گردد. این خشونت در معنای دقیق کلمه (عمل خشونت‌آمیز طرد، استقرار یک تفاوت، کشیدن یک خط جداکننده) است که رهایی می‌بخشد. آزادی معادل نوعی حالت خنثی و متبرک هماهنگی و تعادل نیست، بلکه همان کنش خشنی است که این تعادل را بر هم می‌زند.

مترجم: علی عباس‌بیگی - مجتبا گل‌محمدی

ویرایش: مراد فرهادپور

این مقاله ترجمه‌ای است از:

Salvoj Zizek, "A Plea for Ethical Violence", UMBR(a), 2004.

مأخذ:

1. Bertolt Brecht, "If Mr. K. Loved Someone," in *Stories of Mr. Keuner*, trans. Martin Chalmers (San Fransisco: City Lights, 2001), 27.
2. Alain Badiou, "Fifteen Theses on Contemporary Art" Lacanian Ink ,[http: / / www.lacan.com/ frameXXIII7.htm](http://www.lacan.com/frameXXIII7.htm), (1 July 2004).
3. Judith Butler, *Kritik der ethischen Gewalt* (Frankfurt: Suhrkamp, 2003).
4. G.W.H. Hegel, *Hegel's Philosophie des subjektiven Geistes/ Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, vol. 1, ed. and trans. M. J. Petry (Dordrecht: D. Reidel, 1978), 7.
5. Ibid.
6. *Hegel's Science of Logic*, trans. A. V. Miller (London: Humanities Press International, 1969), 402.
7. See Butler, 17.
8. Ibid.
9. See Bernard Williams *Moral Luck: Philosophical Papers* (Cambridge: University of Cambridge Press, 1981).
10. Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, trans. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), 202.
11. Donald Davidson, *Truth and Interpretation*, ed. Ernest Lepore (Oxford: Blackwell, 1986), 331.
12. Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, trans. Seán Hand (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990), 206.
13. Levinas, *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*, trans. Richard A. Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985), 100.
14. Levinas, *Difficult Freedom*, 100.

15. Ibid, 137.

16. Ibid, 173.

17. Butler, 110.

18. See Chapter 3 of my *Tarrying With the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology* (Durham: Duke University Press, 1993).

19. See Soren Kierkegaard, *Either/ Or*, vol. 1 (New York: Anchor Books, 1959), 137-162.

20. Levinas, *Difficult Freedom*, 138.

21. Quoted in Jon Lee Anderson, *Che Guevara: A Revolutionary Life* (New York: Groove, 1997), 636.

22. Quoted in Peter McLaren, *Che Guevara, Paulo Freire, and the Pedagogy of Revolution* (Oxford: Rowman & Littlefield, 2000), 27.

ژاک رانسیر و سیاست رادیکال

این جمله فردریش یوزف شلینگ که «آغاز همانا نفی آن چیزی است که از آن آغاز می‌کند»، خط سیر فکری ژاک رانسیر را به بهترین وجه باز می‌نماید، او نخستین بار که در اوایل دهه ۱۹۶۰ پای در صحنه فلسفه نهاد در زمره پیروان جوان مکتب آلتوسر بود و در کنار چهره‌هایی چون اتین بالیبار، روزه استابله و پی‌یر مائری در جریان سمیناری که در سال ۱۹۶۵ - ۱۹۶۴ در دانش‌سرای عالی پاریس برگزار شد مقاله‌ها و اظهارنظرهایی ارایه کرد که در کتاب خط‌شکن و جریان‌ساز قرائت سرمایه گردآوری شدند و همراه با کتاب نام‌آور دفاع از مارکس آلتوسر مرزهای قلمرو «مارکسیسم ساختارگرا» را ترسیم کردند. لیکن دیری نگذشت که صدای رسا و بی‌همتای رانسیر تندرآسا برخاست و پایه‌های مکتب نیرومند آلتوسری را به لرزه افکند: در ۱۹۷۴، رانسیر کتاب درس آلتوسر را به طبع رساند و در آن، بی‌پروا و بی‌ملاحظه، مارکسیسم ساختارگرای آلتوسر را در بوته نقد گذاشت و از تمایزگذاری سفت و سخت آن بین نظریه علمی و ایدئولوژی انتقاد کرد، هم‌چنین از بی‌اعتمادی آلتوسر به هر جنبش خلقی خودجوش و خودانگیخته که در دیدگاه او بی‌درنگ، انگ انسان‌پرستی بورژوایی می‌خورد. در برابر این نخبه‌گرایی که بر مدار نظریه‌پردازی می‌گشت و بر شکاف بین جهان شناخت علمی و جهان بازشناخت (کاذب) ایدئولوژیک پای می‌فشرد، جهانی که

به زعم آلتوسر توده‌های خلق تا بوده در آن دست و پا می‌زده‌اند، و در برابر این موضع جزمی که به نظریه‌پردازان اجازه می‌داد «به نمایندگی از» توده‌ها «سخن بگویند»، رانسیر برای ره‌یافتن به حقایق مربوط به توده‌ها هر چه در توان دارد به کار می‌بندد تا آن سویه‌های سحرآمیز و لحظه‌های به‌غایت شاعرانه نهفته در فرایند خلق سوژه‌های سیاسی، یعنی روند سوژه‌مندشدن توده‌ها در عرصه سیاست، را کشف کند و افق‌هایش را گسترش بخشد، فرایندی که در طی آن مطرودان جامعه (یا همان «طبقات فرودست») قدم پیش می‌گذارند تا خود حرف دل خویش را به زبان آورند، تا خود از جانب خویش سخن بگویند و بدین‌سان ادراک جهانیان را از چند و چون فضای اجتماعی دگرگون سازند، چندان‌که مطالبات‌شان در این فضا جایگاهی مشروع و قانونی بیابد.

سیاست راستین، یعنی سیاست به معنی دقیق کلمه، کی و چگونه پاگرفت؟ از دید رانسیر، از وقتی که *demos* [= عامه مردم] در *polis* [= دولت‌شهر] یونان باستان در قامت عاملی فعال و دارای کنش پدید آمد، جماعتی که گرچه در بنای رفیع جامعه هیچ پایگاه ثابت و مشخصی نداشت (یا در بهترین حالت، در پایگاهی فرودست به سر می‌برد)، می‌بایستی وارد حوزه عمومی می‌شد، و صدایش هم‌پایه طبقه اشراف یا طبقه حاکم به گوش‌ها می‌رسید، یعنی به‌عنوان گروهی به رسمیت شناخته می‌شد که در گفت‌وگوهای سیاسی و در به‌کارگیری قدرت مشارکت می‌ورزد. رانسیر برخلاف هابرماس تأکید دارد که مبارزه سیاسی به مفهوم واقعی آن، نه بحث و جدلی عقلانی بین افراد و گروه‌هایی با علایق مختلف بلکه، در عین حال، پیکار هر کسی است برای آن‌که صدایش را به گوش‌ها برساند و حرفش به‌عنوان شریکی برابر و قانونی در مباحثات و منازعات سیاسی ارج شناخته شود: هنگامی که «مطرودان» جامعه از *demos*، عامه مردم یونانی، گرفته تا کارگران لهستانی به اعتراض علیه سلطه نخبگان حاکم (در جامعه

بهین سالاری یا نومن کلاتورا* برخاستند، در حقیقت فقط در پی طرح مطالبات ظاهری (نظیر تقاضای درآمد بیشتر یا شرایط کار بهتر) نبودند، بلکه این حق را می‌خواستند که در جریان مباحثات در مقام طرف برابر گفت‌وگو به رسمیت شناخته شوند و صدای‌شان به گوش همگان برسد (در لهستان، نومن کلاتورا آن لحظه حساس را که در آن می‌بایست جنبش همبستگی (سولیدارنوش) را به عنوان شریکی برابر در قدرت می‌پذیرفت از کف داد). وانگهی، مطرودان در اعتراض به حق‌کشی‌ها و اجحاف‌های ناروایی (*le tort*) که می‌کشیدند، در عین حال چونان تجسم بی‌واسطه جامعه، آن‌چنان که در واقعیت بود، قامت افراشتند، یعنی به نمایندگی از کل جامعه در کلیت آن و در مقام مقابله با منافع جزئی یا فردی صاحبان قدرت زیر علم حاکمیت نخبگان یا گروه سالاری (ما — همان «هیچ» که در سامان جامعه اصلاً به حساب نمی‌آید — همان مردمان‌ایم، ما یعنی همه در برابر دیگرانی که جز به منافع جزئی یا فردی خویش نمی‌اندیشند).

بدین قرار، سیاست راستین همواره متضمن نوعی اتصال یک‌باره و میان‌بر (*short-circuit*) بین امر کلی و امر جزئی است: ناسازه امری یگانه و خارق‌عادت که به نیابت از امر کلی قد می‌افرازد و ثبات نظام کارکردی «طبیعی» مناسبات جاری در بدنه جامعه را برهم می‌زند. کشمکش سیاسی همیشه در بطن تنش بنیادی به وقوع می‌پیوندد، تنش بین بدنه ساختاریافته

* *nomenklatura* اصطلاحی روسی برگرفته از واژه *nomenclatura* در زبان لاتین به معنی «سیستم نام‌گذاری» یا «فهرست اسامی» در اصل به فهرست مشاغل یا مسئولیت‌های بلندپایه‌ای اطلاق می‌شد که متصدیان‌شان بایستی به تصویب حزب کمونیست شوروی سابق می‌رسیدند و توسعاً یا مجازاً به کسانی هم اطلاق گردید که این مشاغل را بر عهده می‌گرفتند. نومن کلاتورا در عمل سیستمی بود برای نظارت سفت و سخت بر روال گزینش نامزدهای تصدی مسئولیت‌های اجرایی کشوری پرجمعیت چون شوروی که تا ۱۹۹۰ برداوم بود.

اجتماعی که در آن هر بخشی مقام و موقعی از آن خود دارد — رانسیر این معنا را سیاست در جامعه پلیس، به ابتدایی‌ترین معنی واژه یعنی صیانت از نظم اجتماعی، می‌نامد — و آن «بخش بدون سهم» جامعه که به حکم اصل میان‌تهی کلیت این نظم را آشفته می‌سازد، به موجب قاعده‌ای که اتین بالیبار *égalité* [آزادی برابر] نامیده است، یعنی برابری همه آدمیان در جامعه از آن‌حیث که هر انسانی موجودی سخن‌گو یا همان حیوان ناطق است. این یکی ساختن آن جزء بدون سهم با کل، یعنی یکی ساختن آن بخش از جامعه که هیچ‌گونه مقام و موقع تعریف‌شده‌ای در جامعه ندارد (یا در برابر پایگاه فرودستی که بدو نسبت می‌دهند، مقاومت می‌ورزد) با امر کلی، نخستین گام در راه پیشبرد روند سیاسی‌شدن است، تکاپویی که در همه رخدادهای عظیم دموکراتیک تاریخ به چشم می‌آید، از انقلاب فرانسه (که در آن، *le troisième état* [= قشر سوم یا همان طبقه بورژوازی قرن هجده] در برابر طبقه اشراف و طبقه روحانیان، خود را با کل ملت یکی خواند) تا سقوط سوسیالیسم برون از مرزهای اروپا (که در آن انجمن عام مخالفان در مقابله با حزب نومن‌کلاتورا، خود را نماینده کل جامعه اعلام کرد). بدین معنای خاص، سیاست و دموکراسی مترادف‌اند: هدف اصلی حزب‌های ضددموکرات همواره — و به موجب تعریف این گروه‌ها — سیاست‌زدایی بوده و است، یعنی مطالبه بی‌قیدوشرط این معنا که «امور بی‌برو برگرد باید به روال عادی بازگردد» و هر فردی، مرد و زن، می‌باید کار خاصی را که بدو محوّل و برایش تعیین گشته انجام دهد و بس. رانسیر، البته، تصریح می‌کند که خطّ جداکننده پلیس [پاسداری از نظم موجود] و سیاست راستین [به‌پرسش‌گرفتن وضع موجود] همیشه قدری مبهم و محلّ نزاع بوده است؛ برای نمونه، در سنت مارکسیسم، «پرولتاریا» مظهر فاعلیت‌یافتن یا سوژه‌شدن آن «بخش بدون سهم» جامعه قلمداد می‌شود که بی‌عدالتی‌ها و پایمال‌شدن حقوقش را به محک کلیت یا همه‌شمولی حقوق می‌زند و، هم‌زمان، عاملی می‌گردد که در نهایت نوعی

جامعه عقلانی مابعد سیاسی را تأسیس خواهد کرد و قوام خواهد بخشید. در بطن سنت اروپایی ما، مجموعه‌ای از گرایش‌ها حضور دارند که این دقیقه ظریف سیاسی را انکار می‌کنند و بدین‌سان منطق راستین کشمکش و مبارزه سیاسی را باطل می‌شمارند؛ رانسیر این گرایش‌ها را، در کتاب *La* (1995) *Mésentente* [اختلاف نظر به معنایی غیر از مفهوم «سوء تفاهم» یا «کژفهمی»] که بی‌گمان شاهکار تفکر سیاسی اوست، به‌قرار ذیل بازنموده است:

— کهن‌سیاست (archi-politics): کوشش‌های هواداران «زندگی جماعتی» در راه تعریف نوعی فضای اجتماعی همگن با ساختاری اندام‌وار، نوعی فضای بسته سنتی که هیچ‌قسم خلأ یا فضای تهی به‌جا نمی‌گذارد که در آن رخداد سیاسی سرنوشت‌سازی امکان وقوع یابد؛

— پیرامسیاست (para-politics): کوشش برای سیاست‌زدایی از سیاست، یعنی حذف ابعاد سیاسی آن (با هدف تبدیل آن به منطق پلیس): پذیرفتن واقعیت کشمکش سیاسی اما با صورت‌بندی دوباره آن در قالب رقابت در فضایی که حزب‌ها/ کارگزارانی که به‌عنوان نمایندگان مردم به‌رسمیت شناخته شده‌اند با هم رقابت می‌کنند تا قدرت و مسئولیت‌های اجرایی را (به‌طور موقت) به‌دست گیرند. اخلاق هابرماسی یا راؤلزی شاید واپسین بازمانده‌های فلسفی این گرایش باشند: کوشش برای حذف مناصمات از صحنه سیاست به‌مدد تنظیم و تنسيق قواعد و هنجارهای لازم‌الاتباعی واضح و بی‌ابهام که جایی برای فوران روال پرشور دادخواهی و سرریز آن در سیاست راستین باقی نمی‌گذارد؛

— فراسیاست مارکسیستی (یا سوسیالیستی آرمان‌شهری): پذیرش کامل کشمکش سیاسی اما به‌سان نوعی تئاتر سایه‌بازی که در آن فرایندهایی اجرا می‌شوند که در حقیقت روی صحنه دیگری (یعنی روی صحنه زیرساخت‌های اقتصادی) به‌وقوع می‌پیوندند؛ پس هدف غایی سیاست «حقیقی» همانا از میان برداشتن خویش است، یعنی استحاله روال «اداره مردم»

به‌روال «ادارهٔ اشیاء» در نظامی عقلانی و سراپا شفاف متکی بر اراده‌ی جمعی؛ و آدم و سوسه می‌شود فهرست رانسیر را با افزودن گرایش دیگری تکمیل کند که می‌توان آن را ابرسیاست (ultra-poletics) نامید که زیرکانه‌ترین و ریشه‌ای‌ترین شکل انکار منطق سیاست راستین است، یعنی کوشش در راه حذف کامل ابعاد سیاسی کشمکش از طریق به‌افراط‌کشاندن آن با توسل به شیوه‌های نظامی مستقیم و نظامی‌کردن عرصهٔ سیاست: امر سیاسی که بدین‌سان «طردشده» و «قدغن» گردیده در ساحت امر واقعی بازمی‌گردد و آن‌هم در جامهٔ تلاش برای برون‌شدن از بن‌بست کشمکش سیاسی، و گشودن قفل / اختلاف‌نظر، با توسل به تندروی دروغین یا رادیکال‌کردن کاذب آن، یعنی از طریق صورت‌بندی دوبارهٔ آن در قالب جنگ بین «ما» و «آنها»، که همان دشمن محسوب می‌شود، جنگی که در آن هیچ قسم زمینهٔ مشترکی برای کشمکش نمادین در کار نیست.

از این قرار، چیزی که در چهار گرایش مزبور — کهن‌پیرا-فرا و ابرسیاست — به یکسان دیده می‌شود، تلاش برای ترمیم بُعد دقیقاً تروماتیک امر سیاسی است [یعنی آن تجربه‌ای که اضطراب می‌آفریند و مکانیسم‌های دفاعی را برمی‌انگیزد]: در یونان باستان، چیزی تحت‌عنوان و نام *polis* پدید آمد که حقوق خاص خود را لازم می‌آورد، و «فلسفهٔ سیاسی»، از همان آغاز پیدایش (یعنی از زمان نگارش جمهوری افلاطون) تا احیای تفکر سیاسی لیبرال در دوران اخیر، تلاشی بوده برای مسکوت‌گذاشتن قابلیت ثبات‌شکنی امر سیاسی، کوشش در راه انکار و/ یا تحت‌قاعده درآوردن آن به هر نحوی که ممکن باشد: این یعنی بازگشت به‌نوعی بدنهٔ اجتماعی ماقبل سیاسی، تثبیت قواعد رقابت سیاسی، و نظایر این‌ها. «فلسفهٔ سیاسی»، بدین‌قرار، در تمام قالب‌های رنگ‌وارنگش، همواره نوعی تدارک «سازوبرگ دفاع» بوده است و شاید بتوان انواع مختلف آن را برمبنای شکل‌های گوناگون سازوکارهای دفاعی در مقابل نوعی تجربهٔ شوک‌آور و اضطراب‌آفرین در روان‌کاوی

شناسایی کرد. در نقطه مقابل این چهار گرایش، باید از پسا-سیاست «مابعد مدرن» زمانه ما یاد کرد که عرصه‌ای تازه پدید آورده است که با توانی بیشتر سیاست را نفی می‌کند: این جریان دیگر به صرف «سرکوب» یا «واپس‌زدن» آن بسنده نمی‌کند، یعنی برایش بس نیست که بر سیاست افسار زند و «انواع بازگشت‌های امر سرکوب‌شده» را مهار کند، بل کاری می‌کند که سیاست بیش از این‌ها «طرده» یا «قدغن» گردد؛ بدین‌سان، صورت‌های مابعد مدرن خشونت‌های قومی که عموماً به طرق «غیرعقلانی» و سخت افراطی پامی‌گیرند، دیگر صرفاً «بازگشت امر سرکوب‌شده» نیستند، بلکه مصداق بارز امر طردشده (از ساحت نمادین) اند که، چنان که لاکان به ما آموخته، در ساحت امر واقعی بازمی‌گردند.

در پسا-سیاست، نزاع اوهام ایدئولوژیک جهانگیر که در حزب‌های مختلفی که برای رسیدن به قدرت با هم رقابت می‌کنند تبلور می‌یافتند، جای خود را به تبانی و هم‌دستی تکنوکرات‌های به اصطلاح روشنی‌یافته و منور (امثال اقتصاددانان و کارشناسان افکار عمومی) و لیبرال‌مشربان هواخواه تکثر فرهنگ‌ها می‌دهد؛ در طی فرایند مذاکره بر سر منافع و علایق گونه‌گون، مصالحه‌ای حاصل می‌شود که جامعه اجماعی کم‌وبیش جهانی بر تن دارد. ساحت امر سیاسی (فضای اقامه دعاوی و دادخواهی که به مطرودان مجال می‌دهد به حق‌کشی‌ها و بی‌عدالتی‌ها اعتراض کنند) که از عرصه نمادین طردشده، اینک در ساحت امر واقعی بازمی‌گردد و این‌بار در قالب نژادپرستی. درک این نکته ضروری است که چگونه «نژادپرستی مابعد مدرن» در قامت پیامد نهایی تعلیق پسا-سیاسی امر سیاسی پدیدار می‌گردد، یعنی در روند تبدیل دولت به کارگزار و مأمور معذور پلیس در خدمت نیازهای (اجماعاً رسمیت‌یافته) نیروهای بازار و بشردوستان مداراجویی که سنگ هواخواهی از تکثر فرهنگ‌ها را به سینه می‌زنند: فرد «خارجی» که هیچ‌گاه مقام و منزلتش چنان‌که باید به قاعده در نمی‌آید، بازمانده بخش ناپذیر استحاله

پیکار سیاسی دموکراتیک به روال مابعد سیاسی مذاکره و رتق و فتق امور بر پایه اصل تکثر فرهنگ‌هاست. به جای «طبقه کارگر» در مقام آن سوژه یا فاعل سیاسی که حقوق کلی و همه‌شمول خویش را مطالبه می‌کند، آنچه اینک پیش رو می‌بینیم، از یک طرف، خیل کثیر لایه‌ها یا گروه‌های جزئی و از هم جدایی است که هر یک مسائل ویژه خود را دارد (معضلاتی چون کاهش تدریجی نیاز به کارگران یدی)، و از طرف دیگر، فرد مهاجر را داریم که بیش از پیش او را از صبغه سیاسی دادن به وضع ناگوار ناشی از طردشدگی و بی‌وطنی‌اش باز می‌دارند.

رانسیر به درستی تأکید می‌ورزد که با توجه به این زمینه است که باید علاقه زاید الوصف «افکار عمومی» را به واقعه یکه و بی‌همتای هولوکاست (فاجعه کشتار جمعی یهودیان) تفسیر کرد: اشاره به هولوکاست به منزله عظیم‌ترین جنایت غیرسیاسی که قابل فکر کردن نیست، به منزله شرمی چنان ریشه‌ای که نمی‌توان بدان صبغه سیاسی داد (و علل وقوع آن را بر مبنای تکاپویی سیاسی روشن ساخت)، به ما امکان می‌دهد که کل حوزه اجتماعی را سیاست‌زدایی کنیم و همگان را از لغزیدن در فرایند سیاسی شدن بر حذر داریم. هولوکاست نامی است که بر مازاد غیرسیاسی خود سیاست نهاده‌ایم، مازادی که تفکر برادر نیست: هولوکاست ما را وادار می‌کند که سیاست را در ذیل نوعی اخلاق بنیادی‌تر جای دهیم. دیگر بودگی که از قلمرو مبتنی بر اجماع مذاکره و اداره سیاسی مدارا جویانه / عقلانی طرد شده است، در جامه شر محض، شرمی اهرمنی که تن به توصیف نمی‌دهد، باز می‌گردد. با این اوصاف، «پساست» مابعد مدرن را می‌توان بر پایه اتحاد پنهان دو چهره متضاد ژانوس‌وار آن تعریف کرد: از طرفی، حذف سیاست راستین و دادن جای آن به عملیاتی «بشر دوستانه» و عاری شده از هرگونه جنبه سیاسی، و از طرفی، فوران‌های خشونت‌بار «شر محض» عاری شده از سیاست در قالب خشونت قوم‌گرایان «افراطی» یا بنیادگرایان مذهبی. باری، رانسیر در

این باب روایتی تازه از یکی از کلمات قصار مشهور هگلی پیش می‌نهد که «شرّ در خود آن نگاه خیره‌ای است که موضوع ادراک خویش را شرّ تلقی می‌کند»: سیمای شر در زمانه ما، که آن‌چنان «تحمل نکردنی» شده که نمی‌توان تجزیه و تحلیل سیاسی‌اش کرد (فجایعی از قبیل هولوکاست)، خود را چنان‌که هست تنها بدان نگاه خیره‌ای باز می‌نماید که آن را چنان‌که هست (در قالبی عاری‌شده از صیغه سیاسی) بر می‌سازد.

بر پایه تشخیص رانسیر، گرایش استیلاجویان زمانه ما به پس‌سیاست لاجرم ما را بر آن می‌دارد که از نو بر امر سیاسی و جنبه اساسی آن پای بفشاریم؛ از این حیث، او به سنتی تعلق دارد که شاید بتوان آن را به صفت «مابعد آلتوسری» متصف کرد: متفکرانی چون بالیبار، آلن بدیو، و نیز ارنستو لاکلائو که جملگی در آغاز مواضعی نزدیک به آلتوسر داشتند. اولین نکته قابل‌ذکر در مورد ایشان این است که همه‌شان عمیقاً با پرداخته‌ترین نظریه راجع به دموکراسی «صوری» در تفکر فرانسه معاصر، یعنی نظریه کلود لوفور*، مخالف‌اند. لوفور مفهوم دموکراسی را با صراحت بر پایه آرای لاکان صورت‌بندی می‌کند، به اعتقاد او بقای فضای دموکراتیک در گرو حفظ شکاف میان عرصه نمادین و ساحت امر واقعی است: در دموکراسی جایگاه قدرت به لحاظ ساختاری اساساً تهی است، هیچ‌کس برای اشغال آن حق «طبیعی» ندارد؛ آنانی که قدرت را به کار می‌بندند تنها به‌طور موقت، مُجاز به اعمال آن‌اند، کسی حق ندارد با آن جوش بخورد و تا همیشه در آن خانه کند. این نظریه از دقت و ظرافت خاصی بهره دارد: درست همان‌گونه که کانت با پیش‌نهادن مفهومی مطلقاً صوری از تکلیف اخلاقی، پرهیز می‌کرد از

*. Claude Lofort، (متولد ۱۹۲۴) در جوانی از نزدیکان مرلو - پونتی بود، در ۲۵ سالگی با همکاری کاستوریادیس نشریه سوسیالیسم یا جاهلیت را با نظرگاه‌های انقلابی اما ضد استالینی پایه گذاشت. او از مارکسیسم دفاع می‌کرد اما نه به‌نحوی که موافق طبع کمونیست‌ها باشد.

تقابل بین اخلاق سنتی که بر مدار نوعی خیر گوهرین استعلایی [= مستقل و فراتر از تجربه] می‌گشت و اخلاق سودنگرانه که بر علایق امکانی و ناشی از تجربه‌های فردی استوار است، لوفور نیز با پیش‌نهادن مفهومی مطلقاً صوری از دموکراسی می‌کوشد تا غلبه کند بر تقابل بین تصوّر «جوهرانگاران»ی روسویی از دموکراسی به‌مثابه جلوه‌گاه *La volonté générale** و تصور لیبرال‌مآبانه از دموکراسی به‌مثابه فضای مصالحه حاصل از مذاکره بین خیل‌کثیر علایق فردی. بدین‌ترتیب، دموکراسی سیاسی در نزد لوفور مفهومی استعلایی به‌معنی کانتی کلمه دارد و حال آن‌که متفکران «مابعد آلتوسری» معتقداند در جمع‌کثیر عاملان سیاسی واقعی، یک واحد دارای حق و حقوق ویژه هست و او همان «مازاد»ی است که در موضع «پیچ‌خوردگی کاشف از بیماری» کل جای می‌گیرد و از همین روی به ما امکان می‌دهد به حقیقت آن دست‌یابیم — صورت کلی ناب را نوعی بندناف به عنصری «بیمارگون» گره می‌زند که تناسبی با کل اجتماعی ندارد.

با این همه، حتی در خود این سنت «مابعد آلتوسری» هم تفاوت‌های چشم‌گیری دیده می‌شود. در حالی که رانسیر هنوز به قدرت سائقه یا انگیزه‌های ناگهانی پوپولیستی-دموکراتیک ایمان دارد، آلن بدیو (که تصوّرش از «مازاد» به‌مثابه عرصه بروز امر سیاسی به‌تصوّر رانسیر از «بخش بدون سهم» جامعه بسیار نزدیک است) صورت «افلاطونی»تری از سیاست را که بر شالوده صورت کلی و جهان‌شمول تفکر استوار است برتر می‌داند. در حالی که همه چپ‌گرایان دموکرات هم‌چنان این گفته بلندآوازه رزا لوکزامبورگ را آویزه گوش دارند که «آزادی از آن کسانی است که متفاوت فکر می‌کنند»، بدیو به

* «اراده عمومی» در دیدگاه روسو با «اراده همه» تفاوت دارد. اراده عمومی فقط نفع مشترک عمومی را در نظر می‌گیرد اما اراده همه در پی نفع اختصاصی است و چیزی جز حاصل جمع اراده‌های خصوصی یا خواست‌های فردی نیست.

تأکید از ما می‌خواهد که تأکید جمله را از روی «متفاوت» برداریم و بر روی «فکر می‌کنند»، بگذاریم: «آزادی از آن کسانی است که متفاوت فکر می‌کنند» — فقط از آن کسانی است که به‌راستی فکر می‌کنند، ولو این که متفاوت فکر کنند، نه از آن کسانی که کورکورانه و طوطی‌وار (بدون فکر) به عقاید خویش عمل می‌کنند... برشت در یکی از شعرهای کوتاه مشهورش با عنوان «راه‌حل» که در ۱۹۵۳ سرود اما در ۱۹۵۶ [یعنی سال مرگش] به‌طبع رسید، خودپسندی نومن‌کلاتورای کمونیست را به باد متلک می‌گیرد؛ یک‌بار که شورش کارگران را از نزدیک تجربه می‌کند می‌گوید: «آیا برای حکومت آسان‌تر نبود که توده خلق را از میان برمی‌داشت و خلقی دیگر را برمی‌گزید؟». این شعر اما گذشته از این که از فرصت‌طلبی سیاسی او حکایت می‌کرد و مفاد نامه‌ای را که در اقرار به هم‌بستگی با رژیم کمونیست آلمان شرقی نگاشته بود نقض می‌کرد — پوست‌کنده‌تر بگوییم، برشت گفتی هم خدا را می‌خواست هم خرما را، می‌خواست در عین حال که از رژیم حمایت می‌کند بر هم‌بستگی خویش با کارگران نیز تأکید بگذارد، بدین ترتیب هر طرف می‌باخت فرقی به حالش نمی‌کرد، او در هر صورت برنده بود — در عین حال به‌لحاظ نظری-سیاسی / اشتباه محض بود: باید با شهادت این حقیقت را باور داریم که یکی از وظایف — و چه‌بسا وظیفه اصلی — هر حزب انقلابی این است که «توده خلق را از میان بردارد و خلقی دیگر را برگزیند»، یعنی توده مصلحت‌اندیش و فرصت‌طلب «سابق» (همان «انبوه خلق» بی‌اراده و تحرک) را از بیخ‌وبن دگرگون گرداند و به توده‌ای انقلابی و آگاه به رسالت تاریخی خویش بدل سازد. «از میان برداشتن توده خلق و برگزیدن خلقی دیگر» را نباید آسان گرفت، این سنگین‌ترین رسالتی است که بر دوش حزب‌های انقلابی نهاده‌اند....

با وجود همه این تفاوت‌ها، یک ویژگی هست که همه مبارزان مابعد‌آلتوسری راه «سیاست ناب» را با هم متحد می‌کند: انگیزه‌ای که ایشان

را به پیکار با پسا-سیاست زمانه ما برانگیخته، بیشتر صبغه ژاکوبینی* دارد تا مارکسیستی، و از قضا ایشان با بزرگ‌ترین خصم نظری و فکری خویش، یعنی حیطه مطالعات فرهنگی انگلوساکسون و تأکید آن بر مبارزه در راه بازشناسی و سلب محوریت از حوزه اقتصاد، اتفاق نظر دارند. می‌توان گفت نسل جدید نظریه‌پردازان سیاست در فرانسه (یا آنانی که به تفکر فرانسوی گرایش دارند)، از بالیبار و رانسیر و بدیو گفته تا لاکلائو و موفه، این هدف واحد را دنبال می‌کنند که — به اصطلاح فلسفه سنتی — حوزه اقتصاد (تولید مادی) را سربه‌سر به حوزه‌ای «انتیک» و فاقد شأن «انتولوژیک» مؤول می‌دارند [یعنی حوزه‌ای که منزلت «وجودی» ندارد و سروکار ما در آن با حقایق تجربی و نه حقایق ضروری پیشین است]. در این افق فکری، «نقد اقتصاد سیاسی» مارکسی محلی از اعراب ندارد: ساختار عالم کالاها و سرمایه در سرمایه مارکس صرفاً ساختار یک حوزه تجربی محدود نیست، بلکه نوعی ساختار پیشین اجتماعی-استعلایی است، یعنی ساختاری ماقبل تجربی و مستقل از تجربه، چهارچوبی زاینده که کل مناسبات اجتماعی از بطن آن سربرمی‌آورد.

رابطه اقتصاد با سیاست در نهایت از مقوله لغزواره بصری «دو نیم‌رخ یا گلدان» است: بیننده یا دو نیم‌رخ در برابر می‌بیند یا دو گلدان، هرگز هردوی آن‌ها را باهم نمی‌بیند — لاجرم باید یکی را برگزیند. بر همین قیاس، یا باید کانون توجه را بر سیاست نهاد و حوزه اقتصاد را به حوزه تجربی «تأمین نیازهای کالایی مردم» مؤول کرد، و یا کانون توجه را بر اقتصاد نهاد و

* **Jacobinism** جنبش افراطی و تندرو در درون انقلاب فرانسه که با روبسپیر و اعضای «کلوپ ژاکوبن» مربوط است و ویژگی بارز آن، دنبال کردن هدف‌های انقلابی به هر قیمت و پرهیز از هرگونه سازش‌گری بود، از همین‌رو، این تعبیر در مورد روش جنبش‌های انقلابی بعدی که از هر قسم سازشی می‌پرهیزند نیز به کار می‌رود (داریوش آشوری، دانش‌نامه سیاسی).

سیاست را به نوعی نمایش ظواهر یا سایه بازی محدود دانست، پدیده‌ای گذرا که با روی صحنه آمدن جامعه کمونیستی توسعه یافته (یا تکنوکراتیک) به کلی محو خواهد شد و در آن، به تعبیر انگلس، «اداره مردم» جایش را به «اداره اشیاء» خواهد داد. نقد «سیاسی» مارکسیسم (این دعوی که وقتی کسی سیاست را صرفاً یکی از جلوه‌های «صوری» نوعی فرایند اجتماعی-اقتصادی «عینی» و زیربنایی قلمداد کند، بی‌گمان از درک گشودگی و پیشامدی بودن آن که قوام بخش عرصه سیاسی به معنای درست کلمه است بازخواهد ماند) باید با عکس منطقی خود تکمیل گردد: حوزه اقتصاد را از حیث خود صورت آن به هیچ‌رو نمی‌توان به سیاست احاله کرد — این حد از صورت اقتصاد (صورت اقتصاد در مقام صورت تعیین بخش به ساحت اجتماعی) همان دقیقه‌ای است که «پسامارکسیست‌های سیاسی» فرانسوی، با تأویل اقتصاد به یکی از حوزه‌های اجتماعی محض، از قلم می‌اندازند.

به رغم این خرده‌گیری انتقادی، نظریه رانسیر روشن‌ترین تبیین شعاری است که جنبش بیکاران فرانسوی در راه‌پیمایی‌های میانه دهه ۱۹۹۰ سرمی‌داد: ما اضافی نیستیم، ما مزیت‌ایم.* آنانی که از دید زمام‌داران «اضافی» قلمداد می‌شوند (افراد منتظر خدمت یا کارگران مازاد بر احتیاج، آنانی که از کار بیکار شده‌اند و جامعه به سکوت‌شان واداشته، آنانی که به گناه بیکاری از حساب‌های دولتی کسر شده‌اند و در نهایت ته‌مانده و سربار جامعه به حساب آمده‌اند — جماعتی که اصلاً دیده نمی‌شوند و کسی وجودشان را حس نمی‌کند مگر به صورت شاخصی آماری با علامت منفی)، آری، این جماعت باید خود را به صاحبان قدرت تحمیل کند، آن‌هم به عنوان تجسم

* *we are not a surplus, we are a plus* چنان‌که پیداست، راه‌پیمایان بین *plus, surplus* بازی می‌کردند. *Plus* در اصل لاتین، به معنای «بیشتر» و در حالت وصفی، *pluris*، دلالت بر «دارای مزیت» یا «با ارزش‌تر» می‌کند.

حقیقی جامعه — اما چگونه؟ در این جاست که با دومین توفیق نظری عظیم رانسیر رویارو می‌شویم، آن‌جا که از رابطهٔ زیباشناسی و سیاست در کتاب *Le Partage de sensible** سخن می‌گوید: به‌زعم رانسیر، سوئهٔ زیباشناختی/حسّانی (aesthetic) جزو لوازم ذاتی هر سیاست‌رهایی‌بخش است که در پی تحولات ریشه‌ای است و بدین اعتبار، باید از فرایند زیباشناختی‌شدن سیاست صحبت کرد. این فرضیه گرچه ریشه در سنت رادیکال فرانسوی دارد، سنتی دیرپا که مفهوم نمایش سیاسی (spectacle) را پیش می‌کشد، با این عقیدهٔ غالب مخالف است که ریشهٔ اصلی فاشیسم را برکشیدن بدنهٔ اجتماعی به مرتبهٔ یک کل زیباشناختی-اندام‌وار می‌داند.

قضیه فقط این نیست که رانسیر علاوه بر نظریه‌پردازی در زمینهٔ سیاست، تحلیل‌های درخشانی در زمینهٔ هنر، خاصهٔ سینما، نگاشته است — مسأله این است که به اعتقاد وی، گذر از مباحث سیاسی به زیباشناسی در ذات امر سیاسی سرشته است. این استعارهٔ زیباشناختی که به‌موجب آن یک عنصر خاص یا جزء نیابت کل را برعهده می‌گیرد، در اعتراض‌های سیاسی راستین به نظم اجتماعی موجود کاربرد دارد، در این‌جا نیز تقاضایی جزئی به‌مثابهٔ دست‌زدن بر کل قدرت موجود مطرح می‌شود. به‌فرض، هنگامی که مردم

* *Le Partage du sensible* که در انگلیسی به «توزیع» یا «تجزیه و تقسیم قلمرو محسوس» ترجمه می‌شود ناظر به قانون نانوشته و ضمنی حاکم بر نظم محسوسی است که مکان‌ها و صورت‌های مشارکت در جهانی مشترک را قسمت قسمت و تفکیک می‌کند، در وهلهٔ اول با تثبیت شیوه‌های ادراک حسّی که صور مشارکت در آن‌ها محاط شده‌اند. تقسیم قلمرو محسوس، بدین‌قرار، نظامی از واقعیات بدیهی ادراک حسّی فراهم می‌آورد که بر افق‌های از پیش تعیین‌شده‌ای استوار است که مشخص می‌کنند چه چیز قابل دیدن و شنیدن و هم‌چنین چه چیز قابل گفتن، اندیشیدن، ساختن، یا انجام‌دادن است. بدین‌ترتیب، «تقسیم» هم به صورت‌های جذب یا دربرگیری اطلاق می‌شود و هم به صورت‌های طرد یا بیرون‌گذاری.

در اعتراض به یک لایحه قانونی خاص (نظیر قانون تازه مالیات‌ها) دست به اعتصاب می‌زنند، هدف‌شان هرگز محدود به آن لایحه خاص نمی‌شود — از همین روی، اگر صاحبان قدرت شتاب‌زده تسلیم خواسته ظاهری آنان شوند و حکم به لغو آن لایحه دهند، مردم احساس دل‌سردی می‌کنند، زیرا گرچه تقاضایشان برآورده شده از رسیدن به هدف حقیقی‌شان محروم مانده‌اند. چنین فرایندی در مبارزه ایدئولوژیک هم به چشم می‌آید که در آن، یک موضع نظری عام یا کلی همواره، به معنی کانتی کلمه، «شاکله‌بندی» می‌شود و به قالب مجموعه‌ای خاص و معین از تصاویر چشم‌گیر و اثرگذار درمی‌آید. به یادآورید یک دهه پیش را که رسانه‌های محافظه‌کار بریتانیا چگونه از مادران مجرّد و از کاربیکار شده تصویری ساختند که گفتی گناه همه مضیبت‌های جامعه را باید به پای آنان نوشت: اکنون دچار کمبود شدید بودجه‌ایم، زیرا پول بس هنگفتی خرج حمایت از مادران مجرّد می‌شود؛ معضل بزهکاری کودکان را که نگو، می‌دانید که! مادران مطلقه قادر نیستند چنان‌که باید فرزندان خود را تربیت کنند... هم‌چنین به یادآورید که چگونه مخالفان سقط جنین معمولاً تصویر زن آبستن پول‌داری را پیش می‌کشند که از عمل به رسالت مادری خویش شانه خالی می‌کند — تصویری به وضوح خلاف واقع، آخر بیشتر زنانی که خواستار عمل سقط جنین می‌شوند، از طبقه کارگرند و از قضا کلی بچه دارند. یک وقت فکر نکنید این قسم تحریف‌ها و تلخیص‌های بعضاً شعرگونه صرفاً نمونه‌هایی فرعی از نوعی مبارزه ایدئولوژیک زیربنایی‌اند، نه، این‌ها اساساً قلمرو و میدان آن مبارزه‌اند. اگر آن‌چه رانسیر جنبه پلیسیِ امر سیاسی می‌نامد، یعنی اداره و مهار عقلانی فرایندهای اجتماعی، بیش از هر چیز در پی طبقه‌بندی یک‌یک افراد، یعنی یک‌یک واحدهای اجتماعی «مرئی» باشد، آن‌گاه برهم‌زدن این قبیل سامان‌دهی‌های امور مرئی و پیش‌نهادن روابط جانبی متفاوت میان آن‌ها، یعنی برقراری پیوندهای غیرمنتظره و هر کاری که نظم موجود را برآشوبد،

صورت اولیه و بنیادی مقاومت خواهد بود.

در سطحی عام‌تر، درس رانسیر این است که مبدا تسلیم این وسوسه لیبرال‌مآبانه شویم که هر کنش یا نمایش هنری جمعی را به نام اعمالی ذاتاً «تمامیت‌خواهانه» محکوم کنیم. هم جنبش *Thingspiel** در اوان حکومت نازی‌ها و هم نمایش‌نامه‌های آموزشی / *Lehrstuecke* برتولت برشت متضمن تجربه‌ای ایدئولوژیک-زیباشناختی در مقیاس توده‌ای بودند (شامل آوازاها، گفتارها و کردارها) که در آن، تماشاگران خود به‌عنوان بازیگران نمایش به‌کار گرفته می‌شدند — آیا این بدین معنی‌ست که چپ در دهه ۱۹۳۰ همان تجربه تمامیت‌خواهانه «فاشیستی آغازینی»** را از سرگذراند که نازی‌ها در حرکت «ارتجاعی» و قهقرایی‌شان برای غرق‌کردن جامعه در اجتماع ماقبلِ تکوینِ فردیت (فرضیه‌ای که کسانی چون زیگفرید کراکائر*** مطرح کردند)؟ اگر نه، تفاوت‌شان در چیست؟ در این‌که «بازی اشیاء» (*Thingspiel*) نازی‌ها یک جور غرق‌کردن احساساتی و رقت‌انگیز فرد در جمع بود اما «نمایش آموزشی» برشت

*. *Thingspiel*، جنبشی شبه هنری - ایدئولوژیک بین سال‌های ۱۹۳۳ و ۱۹۳۶ که در طی آن نازی‌ها کوشیدند با تلفیق کنش‌های نمایشی (تئاتری) و مناسک آیینی اجتماعی آرمانی و اندام‌وار و ماقبل مدرن خود را برسانند. هم‌چنان که از نام جنبش برمی‌آید، *Thingspiel* یک جور «بازی» (*spiel*) بود و صورت تحریف‌شده‌ای از نظریه «بازی بچه‌ها»ی روسو بود که به‌موجب آن دولت‌مردان می‌بایست با استمداد از شگردهای تئاتری در توده‌ها حس پایداری از یگانگی با اجتماع خلق می‌کردند.

**. «proto - Fascist».

***. Siegfried Kracauer (1889-1966)، روزنامه‌نگار، جامعه‌شناس و منتقد فیلم و از تحلیل‌گران و نقّادان فرهنگ توده‌ای عصر مدرن بود. او روش استقرایی خاصی در تدوین نظریه‌های عام بر پایه شواهد و نمونه‌های خاص داشت. کراکائر از نخستین کسانی بود که سینما را به‌مثابه مقوله‌ای جامعه‌شناختی جدی گرفت و آن را آیین شریاط و امیال و آمال اجتماعی تلقی کرد. آدورنو او را یکی از متفکرانی می‌دانست که سهم بزرگی در شکل‌گیری ایده‌هایش در زمینه زیباشناسی داشتند.

در صدد پایه‌گذاری فرایندی استوار بر فاصله‌گذاری [و پرهیز از احساساتی‌گری]، خودنگری و بازاندیشی بود؟ اما آیا این تقابل‌گذاری رایج برشتی بین استغراق یا مسخ‌شدن احساساتی و فاصله‌گذاری کافی و وافی به مقصود است؟ اجازه دهید نمونه دیگری را مطرح کنم: در هفتم نوامبر ۱۹۲۰، به مناسبت سومین سالگرد انقلاب اکبر، و نمایش تسخیر کاخ زمستانی» در میدان بزرگ شهر پتروگراد به اجرا درآمد؛ در این اجرای کم‌نظیر ده‌ها هزار کارگر، سرباز، دانش‌آموز، و هنرمند دورتادور ساعت میدان کار می‌کردند و جز کاشا (هلیم بی‌مزه‌ای که از گندم می‌پختند)، چای و سیب‌های یخ‌زده چیزی نمی‌خوردند تا مقدمات اجرا را در همان مکانی که اصل رخداد سه‌سال پیش از آن «در واقعیت اتفاق افتاده بود» آماده کنند؛ گروه پرشماری از افسران ارتش و هم‌چنین هنرمندان، موسیقی‌دانان، و کارگردانان پیشرو، از مالویچ نقاش گرفته تا مایرهودل [کارگردان ضدطبیعت‌گرای تئاتر]، وظیفه رهبری و هماهنگ‌کردن این خیل عظیم را برعهده داشتند. درست است که کل کار نمایش بود و نه «واقعیت»، با این حال سربازان و ملوانان به‌جای خودشان ایفای نقش می‌کردند — بسیاری از ایشان نه‌تنها راستی‌راستی در رخدادهای ۱۹۱۷ بلکه هم‌زمان در زدوخوردهای خونین جنگ داخلی شرکت داشتند، جنگی که در حوالی پتروگراد و در شرایط توان‌فرسای محاصره و زیر فشار شدید نبود آذوقه درگرفته بود. یکی از منتقدان در همان زمان راجع به اجرا چنین نگاشت: «مورخان آینده ثبت خواهند کرد که چگونه در سرتاسر یکی از خون‌بارترین و خشن‌ترین انقلاب‌های تاریخ بشر، همه روسیه یک‌پارچه در کار اجرای نمایش بود»؛ و ویکتور شکلفسکی، نظریه‌پرداز فرمالیست، چنین نوشت: «نوعی فرایند عنان‌گسیخته و ابتدایی دارد به‌وقوع می‌پیوندد، آن‌هم در جایی که تاروپودزنده حیات رفته‌رفته در ساحت نمایش (تئاتر) مستحیل می‌گردد».

یکی دیگر از موضوعات باب طبع این نوع تحلیل عوام‌پسند، خصلت به‌ظاهر «فاشیستی آغازین» طراحی رقص‌های دسته‌جمعی است که در آن (به‌سان رژه‌های عظیم، یا برنامه‌های توده‌وار در استادیوم‌های ورزشی) حرکات

منضبط بدن هزاران تن نمایش داده می‌شود؛ اگر کسی از قضا همین خصلت را در سوسیالیسم بازشناسد، لابد نتیجه می‌گیرد که بین این دو قالب «تمامیت‌خواهی»، «اتحادی پنهان» در کار است. چنین برداشتی که با الگوی نخستین لیبرالیسم ایدئولوژی زده مرتبط است، اصل مطلب را درک نکرده است: این قسم اجراهای دسته‌جمعی نه فقط ذاتاً فاشیستی نیستند؛ به‌هیچ‌روی، «خشتی» و «بی‌طرف» هم نیستند بلکه چشم در راه‌اند که یا چپ یا راست از آن‌ها بهره‌برداری کند — این نازی‌ها بودند که به ناروا آن‌ها را از جنبش کارگران ربودند و به نام خود جازدند، یعنی از خاستگاه و زادگاه اصلی آن‌ها. هیچ‌یک از عناصر «فاشیستی آغازین» به‌ذات خود فاشیستی نیستند، چیزی که آن‌ها را «فاشیستی» می‌سازد صرفاً صورت خاص به بیان آمدن آن‌هاست — یا اگر بخواهیم مطلب را به یاری واژگان استیفن جی گولد بازگوییم، همه این عناصر را فاشیسم «از بیرون برگرفته» است.* به عبارت دیگر، هیچ‌گونه «فاشیسمی قبل از وضع نام» آن در کار نیست، زیرا این خود نام‌گذاری است که از مثنی عناصر جورواجور، فاشیسم راستین را برمی‌سازد.

به همین اعتبار، اساساً باید از قبول این قول جازم پرهیز کرد که انضباط یا مراقبت (از مراقبه یا کف نفس گرفته تا پرورش اندام) خصیصه‌ای «فاشیستی آغازین» است — اصلاً باید صفت یا محمول «فاشیستی آغازین» را از دایره لغات مان بیرون کنیم: این مثل اعلای شبه‌مفهوم یا مفهوم نیم‌بندی

*. S.J.Gould (1941-2002) یکی از مشهورترین و پرخواننده‌ترین دانشمندان جهان بود. دیرین‌شناس، زیست‌شناس تکاملی و مورخ تاریخ علم و از اثرگذارترین دانشمندان نسل خویش بود و درضمن از صریح‌ترین معترضان به جریانی بود که خود از آن به «ظلم و جور فرهنگی» تعبیر می‌کرد. Exaptation نوعی از سازگاری زیستی با شرایط محیطی (adaptation) است که از محدوده الزامات اولیه «انتخاب طبیعی» فراتر می‌رود. گولد با وضع این اصطلاح برمی‌رسد که چگونه برخی خصایص فیزیکی پیچیده ممکن است از دل ساختارهای بسیط و ساده‌تر سرزنند.

است که ثمری جز امتناع تجزیه و تحلیل مفهومی ندارد. وقتی می‌گوییم نمایش حرکات منضبط بدن هزاران تن (یا مثلاً ستایش ورزش‌هایی مثل کوه‌نوردی که نیازمند فعالیت بدنی سنگین و تسلط کامل بر نفس‌اند) خصلت «فاشیستی آغازین» دارد، در حقیقت چیزی نگفته‌ایم، صرفاً تداعی معانی مبهمی را بیان کرده‌ایم که نادانی و بی‌اطلاعی‌مان را زیر آن پنهان کنیم. به همین ترتیب، وقتی سه دهه پیش بازار فیلم‌های کونگ‌فویی (مثل کارهای بروس لی) داغ بود، آیا معلوم نبود که با شکلی اصیل از ایدئولوژی پسر بچه‌های طبقه کارگر سروکار داشتیم که یگانه ابزار موفقیت‌شان پرورش منضبط و توأم با مراقبه یگانه دارایی‌شان، یعنی اندام‌های بدن‌شان، بود؟ خودانگیختگی و منطق «هرچه بادا باد» که به هر هوسی به حد افراط میدان می‌دهد، ارزانی کسانی است که پول و پله حسابی و خلاصه استطاعتش را دارند — آنانی که آه در بساط‌شان نیست، سرمایه‌ای جز مراقبه و انضباط ندارند. مراقبه و انضباط «بد» در مورد اندام بدن، اگر اصلاً مصداقی داشته باشد، در تمرین و آموزش جمعی نیست، بلکه در دوی آهسته و بدن‌سازی جریان زمانه نو (New Age) است که از این عناصر به‌عنوان جزوی از اسطوره فعلیت‌بخشیدن به قوای بالقوه درونی نفس سود می‌برد — عجیب نیست که دل‌مشغولی وسواس‌گون به بدن خویش، یکی از لوازم تقریباً الزامی رادیکال‌های غیرچپ برای رسیدن به «بلوغ» سیاست مصلحت‌اندیش است: از جین فاندا تا یوشکا فیشر*، وجه ممیز «دوره فترت» بین این دو مرحله [رادیکال‌بودن و مصلحت‌گرایی] تمرکز بر روی بدن خویش بود. غالباً ادعا می‌کنند که رانسیر در دفاع پرشورش از سویه زیباشناختی

*. (1948) Joschka Fischer وزیر امور خارجه آلمان و نائب‌رئیس ائتلاف قرمز-سبز از ۱۹۹۸ به این سو بوده است. او یکی از چهره‌های سرشناس حزب سبز آلمان و یکی از محبوب‌ترین سیاست‌مداران در میان عامه مردم آلمان به‌شمار می‌آید.

به منزله جزو ذاتی و لازم امر سیاسی، با نگاهی حسرت‌آلود و گذشته‌گرا به شورش‌های خلقی و پوپولیستی قرن نوزدهم می‌اندیشد که دوره‌شان دیری‌ست به سر آمده — اما به راستی آیا چنین است؟ آیا رویکرد رانسیر همان قالب «مابعد مدرن» سیاست مقاومت نیست که لبریز از پدیده‌های زیباشناختی است، از سوراخ کردن اندام‌های بدن و پوشیدن لباس‌های جنس مخالف گرفته تا تجمعات نمایش‌گونه در فضاهای عمومی؟ آیا پدیده عجیب و غریب «اجتماعات جرّقه‌آسا»^{*} نماینده ناب‌ترین شکل اعتراض زیباشناختی-سیاسی نیست که به محدودترین وجه اعتراض تقلیل یافته است؟ افراد در زمانی معین و در مکانی که از قبل تعیین و برای این کار در نظر گرفته شده، یک‌باره سر و کله‌شان پیدا می‌شود و یک‌سری رفتارهای تندوتیز (و معمولاً مضحک و مبتذل) از خود بروز می‌دهند، و بعد از آن دوباره هر کسی ردّ کار خود می‌رود — تعجب نکنید اگر می‌بینید گاهی «اجتماعات جرّقه‌آسا» را یک‌جور شعر شهری که بدون قصد و غرض واقعی سروده می‌شود توصیف کرده‌اند. البته نیازی به یادآوری نیست که فضای کامپیوترها سرشار است از امکان‌های بی‌شمار برای بازی‌بازی کردن با انواع و اقسام هویت‌سازی (های کاذب) و ایجاد ارتباط‌های جانبی که شبکه‌های اجتماعی دیرپا و تثبیت‌شده را از کار می‌اندازند.... می‌بینید که تفکر رانسیر به هیچ‌روی از تعلق‌خاطری حسرت‌آلود به جنبش‌های خلقی سابق که دوره‌شان با فرارسیدن عصر جامعه مابعد صنعتی جهانی به سرآمده نشان ندارد، بلکه امروز بیش از هر زمانی در گذشته فعلیت و موضوعیت یافته است: در روزگار ما که عصر کژروی‌ها و کژتابی‌های چپ است، نوشته‌های رانسیر یکی از معدود مفهوم‌پردازیهایی اصولی و منسجمی است که به ما می‌گوید چگونه باید به مقاومت ادامه دهیم و در این راه ایستادگی کنیم.

*. flash mobs.

مترجم: صالح نجفی

این مقاله ترجمه‌ای است از:

Slavoj Zizek, Afterword to *The politics of Aesthetics, The Distribution of the Sensible*, Jacques Rancière, Trans. & Ed. by Gabriel Rockhill, Continuum London, 2004.

ناتو به مثابه دست چپ خدا؟

بن بست چپ؟

برندهٔ اول رقابت بر سر بزرگ‌ترین گاف سال ۱۹۹۸ یک تروریست وطن‌پرست اهل آمریکای لاتین بود که در اعتراض به دخالت‌های آمریکا در سیاست‌های منطقه، بمبی نامه‌ای را به یکی از کنسولگری‌های ایالات متحده فرستاد. او هم‌چون شهروندی وظیفه‌شناس، نشانی برگشت خود را بر روی پاکت نامه نوشت. با این همه تمبر کافی روی پاکت نچسباند، به همین دلیل ادارهٔ پست نامه را به او برگرداند. قهرمان ما که فراموش کرده بود چه چیزی در نامه گذاشته بوده آن را باز کرد و خود را به کشتن داد — نمونه‌ای کامل از این‌که چگونه یک نامه، نهایتاً، به مقصد مقدر خود می‌رسد. و آیا این کاملاً شبیه آن چیزی نیست که با بمباران‌های ناتو بر رژیم اسلوبودان میلوشویچ می‌گذرد؟ میلوشویچ سال‌ها بود که برای همسایگانش، از آلبانی تا کرواسی و بوسنی، نامه‌های حاوی بمب می‌فرستاد و در حالی که دورتادور صربستان را به آتش کشیده بود، خود را از معرکه دور نگه می‌داشت. سرانجام آخرین نامه‌اش به خودش بازگشت. بیاید امیدوار باشیم که نتیجه دخالت ناتو این باشد که میلوشویچ به‌عنوان گاف‌دهندهٔ سیاسی سال شناخته شود.

و در این واقعیت که غرب سرانجام در کوزوو* دخالت کرد گونه‌ای

*. در تمام متن انگلیسی و اسلوونی کتاب، Kosovo به‌صورت @Kosov آمده است (@)

عدالت شاعرانه هست؛ از یاد نبریم که همه ماجراهای صعود میلوشویچ به قدرت از همین کوزوو آغاز شد. این صعود با وعده بهبود موقعیت تضعیف‌شده صربستان در فدراسیون یوگوسلاوی مشروعیت یافت، خصوصاً با توجه به «جدایی‌طلبی» آلبانیایی‌تبارها. آلبانیایی‌ها نخستین آماج میلوشویچ بودند؛ از آن پس بود که میلوشویچ خشمش را متوجه دیگر جمهوری‌های یوگوسلاوی [اسلوونی، کرواسی، بوسنی] کرد، تا این‌که سرانجام قانون نزاع مجدداً به کوزوو انتقال یافت. هم‌چون چرخه بسته سرنوشت، پیکان به‌سوی همان کسی برگشت که با آزادکردن دیو هیجانانگیز قومی، آن را پرتاب کرده بود. این همان نکته کلیدی‌ای است که به یادآوری‌اش می‌ارزد: تجزیه یوگوسلاوی آن وقتی شروع نشد که «کناره‌گیری» اسلوونی از فدراسیون زنجیره جدایی‌طلبی‌ها [اول کرواسی، بعد بوسنی، مقدونیه و...] را به راه انداخت؛ این تجزیه درست زمانی آغاز شد که تجدیدنظر سال ۱۹۸۷ میلوشویچ در قانون اساسی، کوزوو و ویودینیا را از خودگردانی محدودشان محروم کرد و تعادل شکننده‌ای را که یوگوسلاوی بر پایه آن ثبات یافته بود به‌گونه‌ای برگشت‌ناپذیر برهم‌زد. از آن زمان به بعد یوگوسلاوی تنها به این سبب زنده بود که مرگش را به او یادآور نشده بودند. مانند آن گربه مشهور در کارتونها که بر روی پرتگاه قدم می‌زند، در هوا شناور است، و تنها زمانی سقوط می‌کند که می‌فهمد زیر پایش خالی است....

از لحظه‌ای که میلوشویچ قدرت را در صربستان به‌دست گرفت، تنها بخت واقعی برای بقای یوگوسلاوی ابداع دوباره فرمول آن بود: یا یوگوسلاوی‌ای تحت سلطه صربستان یا گونه‌ای تمرکززدایی بنیادین — از یک کنفدراسیون سست و متزلزل گرفته تا اعطای حاکمیت کامل به هر یک از واحدهای آن.

مشکل مقاله طارق علی درباره دخالت ناتو در یوگوسلاوی هم، که گذشته از این مشکل مقاله‌ای تحسین برانگیز است، در همین جا نهفته است، یعنی در فراموشی واقعیتی چنین کلیدی:

این ادعا که همه گناه بر گردن میلوشویچ است، یک‌جانبه و مغلوط و مطابق خواست آن سیاستمداران اسلوونیایی، کروات و غربی‌ای است که موفقیت او را میسر کردند. برای نمونه، می‌توان استدلال کرد که این خودخواهی اسلوونیایی که بوسنیایی‌ها و آلبانیایی‌ها و هم‌چنین غیرناسیونالیست‌های صرب و کروات را به کام گرگ‌ها کشاند، عاملی تعیین‌کننده در به‌راه‌انداختن کل فاجعه فروپاشی بود.^۱

مطمئناً این درست است که اصلی‌ترین مسئولیت دیگران در قبال توفیق میلوشویچ در این بود که «موفقیت او را میسر کردند»، در آمادگی‌شان برای پذیرش او به عنوان «عامل ثبات»، و مدارا با «زیاده‌روی»‌هایش آن‌هم به این امید که بتوانند با او معامله‌ای کنند. و این هم درست است که چنین موضعی در میان سیاستمداران اسلوونی، کروات و غربی قابل تشخیص بود [برای مثال مسلماً زمینه‌هایی برای این تردید وجود دارد که مسیر نسبتاً آسان استقلال اسلوونی وابسته به یک پیمان غیررسمی ناگفته میان رهبری اسلوونی و میلوشویچ بود، که در طرح «صربستان بزرگ» خود نیازی به اسلوونی نداشت].

با این همه دو چیز دیگر را هم در این قضیه باید در نظر داشت. نخست این‌که خود این استدلال به ما می‌گوید که مسئولیت دیگران اساساً ماهیتی متفاوت با مسئولیت میلوشویچ داشت. مسأله این نیست که «همه آن‌ها به یک اندازه در گناه جنون ناسیونالیستی سهیم بودند»، بلکه نکته در این‌جا است که دیگران به این دلیل گناه‌کارند که به اندازه کافی در برابر میلوشویچ تندی نشان ندادند، گناه‌شان در این است که بلاشرط و به هر قیمتی در برابر او نایستادند.

دوم این که آنچه این استدلال از چشم می‌اندازد این است که چگونه سرزنش چنین «خودخواهی»ی را می‌توان متوجه همه بازیگران این صحنه کرد، از جمله مسلمانان، که بزرگ‌ترین قربانیان [فاز نخست] جنگ بودند. هنگامی که اسلوونی اعلام استقلال کرد، رهبران بوسنی به جای این که از همان آغاز به مقابله با مداخله‌گران برخیزند آشکارا از دخالت ارتش یوگوسلاوی در اسلوونی حمایت کردند، و به این ترتیب در پدید آمدن سرنوشت غم‌انگیز خودشان سهیم شدند. بنابراین استراتژی مسلمانان هم در نخستین سال نزاع عاری از فرصت‌طلبی نبود: دلیل تراشی نهفته در پس این فرصت‌طلبی چنین بود که «بگذار اسلوونیایی‌ها، کروات‌ها و صرب‌ها آن قدر خون هم را بریزند تا نابود شوند، آن وقت، زمانی که جنگ‌شان مغلوبه شد، ما بهای زیادی برای استقلال بوسنی نخواهیم پرداخت»... [یکی از غرایب جنگ یوگوسلاوی-کرواسی این بود که همان فرماندهان بوسنیایی برجسته‌ای که از منطقه محاصره‌شده بی‌هاج در مقابل ارتش صرب‌های بوسنیایی دفاع کردند، دو سال پیش از آن واحدهایی از ارتش یوگوسلاوی را فرماندهی می‌کردند که شهر ساحلی زادار در کرواسی را به محاصره درآورد!]

با این همه مسأله حیاتی‌تری هم در این جا هست که باید با آن روبه‌رو شویم. نکته غریب و بس چشمگیر در نقل قول طارق علی ارجاع نامتظره‌ای است که در وسط یک تحلیل سیاسی به مقوله‌ای روان‌شناختی می‌دهد: «خودخواهی اسلوونیایی». چه نیازی به چنین ارجاعی است که آشکارا توی ذوق می‌زند؟ بر چه پایه می‌توان ادعا کرد که صرب‌ها، مسلمانان و کروات‌ها در قضیه تجزیه یوگوسلاوی کم‌تر «خودخواهانه» عمل کردند؟ در این جا پیش‌فرض پوشیده و اساسی این است که اسلوونیایی‌ها، هنگامی که دیدند خانه [یوگوسلاوی] دارد فرو می‌ریزد، «خودخواهانه» فرصت را برای سواکردن حساب خود غنیمت شمردند، به جای این که — چه؟ قهرمانانه خودشان را هم به کام گرگ‌ها بیندازند؟ بنابراین اسلوونیایی‌ها متهم به شروع کردن کل ماجرا هستند، چون روند تجزیه را به راه انداختند، [زیرا

نخستین واحدی بودند که یوگوسلاوی را ترک کردند] و، بالاتر از این متهم‌اند که توانستند بگریزند بی‌آن‌که مجازاتی درخور بیابند و آسیبی جدی ببینند. آن‌چه در زیر این تلقی پنهان است شبکه‌ای از جزم‌ها و پیش‌داوری‌های مرسوم چپ‌گرایانه است: باور مخفیانه به کارآمدی سوسیالیسم خودگردان یوگوسلاوی، این مفهوم که ملیت‌های کوچکی نظیر اسلوونی [یا کرواسی] نمی‌توانند به‌نحوی مؤثر چون دموکراسی‌های مدرن عمل کنند، و اگر به خود واگذاشته شوند لزوماً به قهقرای نوعی اجتماع «بسته» شبه‌فاشیستی سقوط می‌کنند] در تضاد آشکار با صربستان که در توانایی‌اش برای تبدیل شدن به یک دولت دموکراتیک مدرن هیچ‌گاه تردید نشد]. بر مبنای همین نکته کلیدی، حتی فیلسوف سیاسی متنفذی چون آلن باديو اصرار دارد که تنها یوگوسلاوی‌ای که درخور توجه بود یوگوسلاوی تیتو بود، و حال که این کشور در قالب قومیت‌های مختلفش تجزیه شده است، همه طرف‌های صرب، اسلوونی یا بوسنیایی نهایتاً عینِ هم‌اند و هر یک به‌نوبه خود قومیت‌کش‌اند:

«ملی‌گرایی صرب مبتذل است. اما آیا می‌توان به هیچ طریق گفت که از بقیه بدتر است؟ ملی‌گرایی صرب وسیع‌تر است، گستره بیشتری را دربرمی‌گیرد، مسلح‌تر است، بی‌شک فرصت‌های بیشتری دارد تا تمایلات جنایت‌کارانه‌اش را به عمل درآورد. اما این فقط به شرایط بستگی دارد. /.../ بیاید فرض کنیم که، فردا، ارتش آزادی‌بخش کوزوو که از ملی‌گرایان کوزوویی تشکیل شده قدرت را به‌دست گیرد. آیا می‌توان تصور کرد که حتی یک صرب را در کوزوو زنده بگذارد؟ از لفاظی‌های مرثیه‌گونه که بگذریم ما هیچ دلیل سیاسی خوبی برای ترجیح یک ملی‌گرای کوزوویی [یا کروات، یا آلبانیایی، یا اسلوونیایی یا مسلمان-بوسنیایی] بر ملی‌گرای صرب ندیده‌ایم. /.../ مطمئناً می‌لوشویچ ملی‌گرایی

خون‌خوار است اما به همان اندازه خون‌خوار که همتایان کروات، بوسنیایی یا آلبانیاییش چنین‌اند. /.../ از ابتدای نزاع، غربی‌ها عملاً همواره جانب یک طرف را گرفته‌اند، آن‌هم به‌نحوی نامناسب طرف ملی‌گرایی ضعیف [بوسنیایی، کوزوویی] را در مقابل ملی‌گرایی قوم [صرب یا در جنب آن ملی‌گرایی کروات].^۲

طنز تمام‌عیار این دلتنگی حسرت‌بار چپ‌گرایانه برای یوگوسلاوی ازدست‌رفته این است که همان نیروی قاتل یوگوسلاوی را به‌مثابه وارث آن می‌شناسد، یعنی صربستانِ میلوشویچ را. در بحران یوگوسلاوی پسین در دهه ۱۹۹۰، تنها موجودیتی که می‌توانست میراث مثبت یوگوسلاوی تیتو را نمایندگی کند — یعنی میراث رواداری مبتنی بر تکثر فرهنگی که بیش از همه ستایش شده — بوسنی [مسلمان] بود.

پرخاش‌جویی صرب‌ها علیه بوسنی، [در عین حال] پرخاش‌جویی میلوشویچ، این نخستین سیاستمدار پسا-تیتویی حقیقی، علیه کسانی بود که نومیدانه به میراث «برادری و وحدت» قومی تیتویستی چسبیده بودند [همان‌طور که یک جامعه‌شناس هوشمند صرب یک دهه پیش گفته بود، میلوشویچ نخستین سیاستمداری بود که واقعاً چنان عمل کرد که گویی تیتو مرده است].

شگفت‌انگیز نیست که فرمانده کل ارتش «مسلمان» بوسنی، ژنرال راسم دلیچ، از نژاد صرب، بود؛ تعجبی نیست که در تمام طول دهه ۱۹۹۰ بوسنی «مسلمان» یگانه بخشی از یوگوسلاوی سابق بود که تصاویر تیتو هنوز بر دیوار اداره‌های دولتی آن آویزان بود. فراموش کردن این وجه اساسی جنگ یوگوسلاوی و تقلیل دادن نزاع بوسنی به جنگ داخلی بین «گروه‌های قومی» بوسنی یک موضع‌گیری یا ژستی بی‌طرف نیست، بلکه موضع‌گیری‌ای است که پیشاپیش موضع یکی از طرف‌های درگیری [صربستان] را اتخاذ می‌کند. علت غایی مخالفت برخی محافل چپ‌گرا با بمباران یوگوسلاوی توسط

ناتو سر باززدن از رویارویی با بن‌بست امروزین چپ است. هم‌چنین همین سرباززدن است که به‌خوبی جذابیت به‌راستی غریب ژست‌ها یا مواضع منفی و سلبی را توضیح می‌دهد، مانند کناره‌گیری خارق‌العاده اسکار لافونتین، صدراعظم آلمان. این واقعیت که او بدون هیچ توضیحی از دخالت در نزاع یوگوسلاوی پاپس کشید در کنار چهره شیطانی‌ای که در رسانه‌های جمعی پرنفوذ از او ارائه دادند [از تیت‌ر صفحه اول سان که او را «خطرناک‌ترین مرد اروپا» خوانده بود تا عکسی که بیلد از او چاپ کرد که مانند عکس مجرمانی که پلیس دستگیرشان کرده از زاویه پهلوی شخص گرفته شده بود]، لافونتین را به صحنه یا پرده‌ای برای به‌نمایش‌گذاشتن فانتزی‌های چپ سرخورده‌ای بدل ساخت که سیاست‌های غالب «راه سوم» را رد می‌کند. لافونتین اگر می‌خواست بایستد، باید عناصر اساسی دولت رفاه را حفظ می‌کرد، نقش حقیقی اتحادیه‌های کارگری را به آن‌ها برمی‌گرداند، خواهان کنترل مجدد سیاست‌گذاری بر سیاست‌های مالی «خودمختار» بانک‌های دولتی می‌شد، و حتی از بمباران یوگوسلاوی به‌وسیله ناتو جلوگیری می‌کرد... در حالی که ارتقاء دادن لافونتین به‌مرتبه چنین چهره آئینی‌ای واجد جنبه‌ای مثبت است [چهره‌ای که میل اتوپیایی به یک چپ اصیل را صورت‌بندی می‌کند، چپ که هژمونی موضع راه سوم را در پذیرش بی‌چون و چرای منطق سرمایه می‌شکند] این تردید را برمی‌انگیزد که بالاخره یک جای کار اشکال دارد.

به زبان ساده، اگر لافونتین قادر می‌بود عملاً دست‌کم «برخی» از اهدافی را که در بالا برشمردیم به اجرا درآورد، صرفاً پاپس نمی‌کشید، بلکه شغل‌اش را هم ازسرمی‌گرفت. بنابراین کیش لافونتین تنها به شکل موضع‌گیری‌ای سلبی امکان بروز می‌یابد: همین «پاپس‌کشیدن» او است که خلأیی را ایجاد می‌کند که چپ تخیلی می‌تواند انرژی خود را در آن سرمایه‌گذاری کند، خلایی بر پایه این توهم که اگر شرایط خارجی [مانند فرصت‌طلبی شرودر و غیره] لافونتین را از کارش باز نمی‌داشتند، او حقیقتاً کاری از پیش نمی‌برد. با این

حال مسأله حقیقی این است که اگر لافونتین مجبور به بی‌عملی نمی‌شد، چه می‌کرد؟ پاسخ غم‌انگیز، که البته محتمل‌ترین پاسخ است، این است که هیچ کار اساسی‌ای نمی‌کرد (یعنی این‌که او هم به تدریج «رنگ و جلا» می‌یافت و خودش را با سیاست غالب راه سوم تطبیق می‌داد، مانند همان اتفاقی که در فرانسه برای ژوسپین رخ داد)، و یا این‌که دخالت‌هایش به بحران اقتصادی-سیاسی جهانی‌ای دامن می‌زد که، باز هم، او را به بی‌عملی می‌کشاند و سوسیال دموکراسی را به این عنوان که قدرت حکومت کردن ندارد بی‌اعتبار می‌کرد. [از این جهت لافونتین پدیده‌ای است در ردیف رهبران بهار ۱۹۶۸ پراگ. دخالت شوروی از یک‌نظر نجات‌دهنده و جهة آن‌ها بود، دخالت شوروی این توهم را به‌جا گذاشت که آن‌ها اگر بر قدرت می‌ماندند واقعاً می‌توانستند «سوسیالیسمی با چهره‌ای انسانی» را حیات بخشند، چیزی که می‌توانست هم بدیل سوسیالیسم واقعاً موجود و هم بدیل کاپیتالیسم واقعاً موجود باشد.]

حقوق بشر و روی دیگر آن

آیا آن‌چه گفتیم به معنای این است که تنها باید از بمباران یوگوسلاوی به وسیله ناتو به عنوان شکل خاصی از نخستین نمونه دخالت ستایش کنیم — نه دخالت در یک موقعیت آشفته جنگ داخلی، بلکه دخالت در کشوری با حاکمیت تمام‌عیار. درست است، این می‌تواند موجب آسودگی خاطر باشد که ببینیم نیروهای ناتو در پی هیچ نفع مشخص اقتصادی-استراتژیکی دخالت نکرده‌اند، بلکه تنها به این دلیل حمله کردند که کشوری به نحوی وحشیانه به ابتدایی‌ترین حقوق بشری یک گروه قومی تجاوز می‌کند. آیا در این زمانه جهانی‌شده ما این یگانه مایه امیدواری نیست که ببینیم بعضی نیروهای مورد توافق بین‌المللی ضامن این هستند که همه کشورها حداقلی از

معیارهای اخلاقی [و می‌توانیم امیدوار باشیم که هم‌چنین معیارهای بهداشتی، اجتماعی و زیست‌محیطی] را رعایت کنند؟ این همان پیغامی است که واتسلاو هاول می‌کوشد در مقاله‌اش با عنوان مهم «کوزوو و پایان دولت‌ملت» به دست دهد؛ به زعم هاول بمباران یوگوسلاوی توسط ناتو «حقوق بشر را بالاتر از حقوق دولت می‌نشاند. جمهوری فدرال یوگوسلاوی بدون مجوز سازمان ملل از سوی نیروهای متحد مورد حمله قرار گرفت. این حمله عملی غیرمسئولانه نبود که آن را تهاجمی بی‌اعتنا به قوانین بین‌الملل بدانیم. برعکس، این حمله با بی‌اعتنایی به قانون، اما بر اساس قانونی والاتر از قوانینی که حق حاکمیت دولت‌ها را پاس می‌دارند صورت گرفت. نیروهای متحد، هم‌چنان که هم وجدان، و هم اسناد قانونی بین‌المللی حکم می‌کنند برای دفاع از حقوق بشر وارد عمل شدند.»^۳

کمی جلوتر هاول مشخص می‌کند که منظورش از این «قانون والاتر» چیست: «حقوق بشر، آزادی‌های بشر، و شأن انسانی در جایی ورای عالم محسوس ریشه دارند. /.../ در حالی که دولت بر ساخته بشر است، نوع بشر آفریده خدا است.»^۴ اگر ما این دو حکم هاول را هم‌چون دو مقدمه یک استدلال بخوانیم نتیجه‌ای که حاصل می‌شود جز این نمی‌تواند باشد که نیروهای ناتو به این دلیل مجاز به نقض قوانین بین‌المللی موجود بودند که هم‌چون ابزار بی‌واسطه «قانون والا» عمل کردند — یعنی ابزار خود خدا. اگر این را نمونه واضحی از «بنیادگرایی دینی» ندانیم آن وقت این عبارات فاقد حداقلی از انسجام معنایی خواهند بود...

با این همه قرائنی وجود دارند که این تصویر معصومانه را مغشوش می‌کنند. نخستین چیزی که بی‌تردید شک‌برانگیز است این است که چرا هر وقت ناتو می‌خواهد دخالت را توجیه کند ارجاع به نقض حقوق بشر همواره با ارجاع سربسته اما مشثوم به «منافع استراتژیک» همراه می‌شود. بنابراین داستان ناتو به مثابه مجری احترام به حقوق بشر تنها یکی از دو

داستان به سامانی است که می‌توان دربارهٔ بمباران اخیر یوگوسلاوی گفت، و مشکل این است که هر یک از دو داستان هم منطق خود را دارد. داستان دوم سویه دیگر سیاست بسیار ستوده‌شدهٔ اخلاقی جدید جهانی را در نظر دارد که در آن می‌شود به‌خاطر نقض حقوق بشر حاکمیت دولتی را مورد تعرض قرار داد. این سویه دیگر را در نگاه اول از این می‌توان دریافت که رسانه‌های بزرگ غربی چگونه برخی «جنگ آفرینان» و دیکتاتورهای محلی را به تراز تجسم شر مطلق برمی‌کشند: از صدام حسین و میلوشویچ گرفته تا ژنرال فرح عیدید بخت‌برگشته در سومالی [که حالا دیگر فراموش شده است]. در هر مقطع هم چیزی در کار نیست یا نبود مگر «اجتماع ملل متمدن علیه...». و این انتخاب بر پایهٔ کدام معیار صورت می‌گیرد؟ چرا آلبانیایی‌تبارهای صربستان انتخاب می‌شوند ولی فلسطینی‌های اسرائیل یا کردهای ترکیه و غیره و غیره نه؟ البته این‌جا است که ما به جهان سایه‌وار سرمایه بین‌المللی و منافع استراتژیک آن وارد می‌شویم.

بر اساس «پروژهٔ سانسور شده»، مهم‌ترین ماجرای سانسور شدهٔ سال ۱۹۹۸ ماجرای معاهدهٔ بین‌المللی نیمه‌محرمانهٔ در حال اجرایی است به نام «مای» (MAI) [Multilateral Agreement on Investment] یعنی معاهدهٔ چندجانبهٔ سرمایه‌گذاری. نخستین هدف «مای» حفاظت از منافع خارجی شرکت‌های چندملیتی خواهد بود. این معاهده با تخصیص دادن قدرتی معادل قدرت کشورهای که شرکت‌ها در آن مستقراند به آن شرکت‌های چندملیتی، حاکمیت کشورها را اساساً متزلزل می‌سازد. حکومت‌ها دیگر قادر نخواهند بود که به شرکت‌های بومی خود بیش از شرکت‌های خارجی رسیدگی کنند. به‌علاوه، کشورهایی که معیارهای زیست‌محیطی، استفاده از زمین، بهداشت و نیروی کار خود را با نیازهای شرکت‌های خارجی تطبیق ندهند به انجام عمل غیرقانونی متهم می‌شوند. شرکت‌ها قادر خواهند بود علیه دولت‌های حاکمی که معیارهای زیست‌محیطی یا دیگر معیارهای زیادی سخت‌گیرانه را وضع

می‌کنند، اعلام جرم کنند. در حال حاضر شرکت اتیل (Ethyl Corporation) تحت معاهده نفتا (NAFTA) که الگوی اصلی «مای» است علیه دولت کانادا به سبب ممنوع کردن افزودن عامل ام.ام.تی به گازوئیل، اعلام جرم کرده است. بزرگ‌ترین تهدید البته متوجه کشورهای در حال توسعه‌ای است که مجبور می‌شوند منابع طبیعی‌شان را تا ته در اختیار استعمار تجاری قرار دهند. رناتو روجریو مدیر سازمان تجارت جهانی، سازمان حامی مای، هم‌اکنون در حال زمینه‌چینی این پروژه است، که در خفا، تقریباً بدون هیچ بحث یا توجه رسانه‌های عمومی، به عنوان «ساختاری جدید برای اقتصاد جهانی نوین»^۵ طراحی و بحث شده است و درست به همان طریقی که از نظر مارکس، روابط بازار مبنای حقیقی مفهوم آزادی‌ها و حقوق فرد را تعیین می‌کند، «این» روابط نیز روی دیگر اخلاقیات ستوده‌شده جهانی‌اند، اخلاقیاتی که حتی برخی فیلسوفان نولیبرال آن را هم‌چون نشانه آغاز عصر جدیدی ستایش می‌کنند که در آن، جامعه بین‌الملل قواعد حداقلی‌ای را برقرار و اعمال خواهد کرد که دولت‌های حاکم را از ارتکاب جنایت علیه بشریت، حتی در درون حیطه حاکمیت‌شان، باز خواهد داشت. وضعیت اقتصادی فاجعه‌بار اخیر در روسیه، بیش از آن‌که میراث سوءمدیریت قدیمی سوسیالیستی آن باشد، نتیجه مستقیم این منطق سرمایه‌داری جهانی است که در «مای» تجسم می‌یابد.

این روایت دیگر از ماجرای بمباران یوگوسلاوی هم‌چنین سویه نظامی شوم خود را هم دارد. درس غایی آخرین دخالت‌های نظامی آمریکا، از عملیات روباه صحرا در اواخر ۱۹۹۸ علیه عراق گرفته تا بمباران اخیر یوگوسلاوی، این است که این حملات نشانه آغاز عصری جدید در تاریخ نظامی‌اند — جنگ‌هایی که در آن‌ها نیروهای مهاجم تحت قیود و شرایطی عمل می‌کنند که هیچ تلفاتی را متحمل نشوند. هنگامی که نخستین جنگنده نامریی در صربستان سقوط کرد تمام تأکید رسانه‌های آمریکایی این بود که این واقعه «تلفاتی نداشته است» — خلبان نجات یافته است! [این مفهوم «جنگ

بدون تلفات» را ژنرال کالین پاول طراحی کرده است.] و آیا شیوه سورئال گزارش سی.ان.ان از جنگ‌ها در هماهنگی کامل با همین مفهوم نیست؟ برای مثال در جنگ عراق نه تنها بمباران را هم چون واقعه‌ای تلویزیونی عرضه می‌کرد، بلکه حتی به نظر می‌رسید که خود عراقی‌ها هم با بمباران به همین شکل برخورد می‌کردند. در طول روز، بغداد شهری «عادی» به نظر می‌آمد، با مردمانی که به سر کارهای خود می‌رفتند. انگار که جنگ و بمباران صرفاً اشباح کابوس‌وار غیرواقعی‌ای بود که فقط شب‌ها رخ می‌داد و جایی در واقعیت بالفعل نداشت.

بیایید به یاد آوریم که چه بر سر آخرین تلفات آمریکا در یورش به عراق در جنگ خلیج آمد. نه عکسی و نه گزارشی، تنها شایعاتی در مورد تانک‌هایی که بیل خاک‌برداری به آن‌ها بسته بودند و بر روی سنگرها و کانال‌های عراقی‌ها خاک می‌ریختند و به سادگی صدها سرباز عراقی را در خاک و شن زنده به گور می‌کردند. آن‌چه رخ داد از حیث مکانیک بودن تمام‌عیار آن گویا بیش از حد وحشیانه قلمداد شده. این تصویر که بیش از حد با معیارهای شناخته‌شده برای مفهوم جنگ قهرمانانه تن‌به‌تن تفاوت داشت می‌توانست افکار عمومی را بیش از حد پریشان کند، و بنابراین کاملاً سانسور شد.

در این جا ما با دو وجه به هم پیوسته از جنگ روبه‌روایم: مفهوم جدید جنگ به مثابه رخدادی کاملاً تکنولوژیکی، که در پشت صفحه‌های رادار و کامپیوتر، و بدون هیچ تلفاتی، رخ می‌دهد، و خشونت جسمانی‌ای که برای چشمان خیره رسانه‌ها بیش از حد تحمل‌ناپذیر است. آن‌هم نه کودکان مثله‌شده یا زنان تجاوزشده که قربانیان «جنگ‌آوران بنیادگرای» قومی محلی‌اند و به شکلی کاریکاتوروار نمایش داده می‌شوند، بلکه هزاران سرباز بی‌نام و نشانی که قربانیان جنگ‌افزارهای تکنولوژیک ناشناخته می‌شوند. هنگامی که ژان بودریار ادعا کرد که جنگ خلیج رخ نداده است، می‌شد این ادعا را به این معنا هم خواند که چنین تصاویر تروماتیکی که نمایان‌گر «امر

واقعی» این جنگ است به کلی سانسور شده....

در دل این روند مجازی ساختن جنگ، وجه دیگری هم می‌توان دید که حتی آزارنده‌تر است. شکایت معمول صرب‌ها این است که ناتو به جای این‌که مانند سربازان شجاع رودرروی آن‌ها بایستد، از فاصله‌ای دور، از روی کشتی‌ها و هواپیماها وحشیانه بمباران‌شان می‌کند.

در حقیقت درسی که از این شکایت می‌گیریم این است که کاملاً خطا است که ادعا شود اگر جنگ دیگر به وسیله سربازها و هم‌چون یک رویارویی حقیقی با انسانی دیگر برای کشتن او تجربه [یا نمایانده] نشود، بلکه هم‌چون فعالیتی انتزاعی در برابر صفحه‌های کامپیوتر یا در پشت جنگ‌افزارهایی که بسیار دور از محل انهدام هستند صورت بپذیرد، آنگاه دهشت کم‌تری دارد [مانند پرتاب موشکی از روی یک کشتی که صدها کیلومتر دورتر از هدف خود قرار دارد]. در همان حال که این رویه از گناه سربازان می‌کاهد، جای تردید دارد که اضطراب کم‌تری هم برانگیزد. این امر به یک نحو می‌تواند این حقیقت غریب را توضیح دهد که چرا سربازان معمولاً تخیلاتی در این باره که دشمن را در نبرد رویارو بکشند و پیش از فروکردن سرنیزه در تن‌اش به چشمان‌اش زل بزنند دارند [حتی به سبک‌وسایق نمونه نظامی‌ای از سندروم جنسی حافظه نادرست، خیلی اوقات سربازان چنین صحنه‌هایی را «به یاد می‌آورند» در حالی که هرگز برایشان رخ نداده است].

تحسین چنین نبردهای تن‌به‌تنی به مثابه تجربه اصیل جنگ سابقه ادبی طولانی دارد [برای نمونه به نوشته‌های ارنست یونگر رجوع کنید که چگونه در خاطراتش از جنگ اول جهانی صحنه‌های چنین رویارویی‌هایی را ستوده است]. حالا اگر خصیصه حقیقتاً تروماتیک جنگ آگاهی از این حقیقت نباشد که من دارم انسان دیگری را می‌کشم [آگاهی‌ای که از طریق «غیرانسانی کردن» و «شیء‌واره کردن» جنگ در یک فرایند تکنولوژیک محو می‌شود]، بلکه

برعکس، دقیقاً همان «عینی کردن»ی باشد که زاینده نیاز به فانتزی رودرویی شخصی و حقیقی با دشمن است، آن وقت چه؟ بنابراین فانتزی یک جنگ کاملاً ضد عفونی شده که مثل یک بازی کامپیوتری پیش می‌رود و ما را از حقیقت کشتن رودرروی انسانی دیگر مصون می‌دارد؛ بلکه به عکس، این فانتزی کشتن یک انسان در نبردی رودررو و خونین را ما برای این می‌سازیم تا از دهشت جنگ غیرشخصی شده‌ای که به یک ابزار تکنولوژیک بی‌نام و نشان بدل شده، برهیم.

ایدئولوژی قربانی‌سازی

تمام این‌ها به این معنی است که بن‌بست دخالت ناتو در یوگوسلاوی صرفاً نتیجه به هم خوردن برخی محاسبات استراتژیک نیست، بلکه مربوط به عدم انسجام بنیادین همان تلقی‌ای است که این دخالت بر آن مبتنی است. مشکل دخالت ناتو در یوگوسلاوی در مقام کارگزار «اومانيسم نظامی گرا» یا حتی «صلح‌جویی نظامی گرا» [اولریش بک] این نیست که چنین عناوینی هم‌چون نقیضه‌های *اورولی* ناقض خود هستند — عبارتی که ما را به یاد شعار «صلح جنگ است» در رمان ۱۹۱۴ *اورول* می‌اندازد — چرا که این عبارت هم مستقیماً حقیقتی را نقض می‌کند که در پی اثبات آن است. [در تقابل با این انتقاد واضح صلح‌طلبانه لیبرال، من فکر می‌کنم که خود این موضع‌گیری صلح‌طلبانه — «بمباران و کشتار بیشتر هرگز صلح نمی‌آورد» — است که جعلی است، و این که باید شجاعانه بر تناقض صلح‌طلبی نظامی گرا «صحیح بگذاریم»].

مسأله، آشکارا، این نیست که اهداف بمباران‌ها نه براساس ملاحظات اخلاقی محض، بلکه به شیوه‌ای گزینشی و برحسب منافع اقتصادی و ژئوپولیتیک پنهان انتخاب شده‌اند [شیوه نقد آشکارا مارکسیستی]. مسأله از

آن بیش این است که این نوع مشروعیت بخشی اخلاقی- انسان گرا به جای این که دخالت نظامی را در قالب یک نزاع سیاسی مشخص جا دهد، آن را کاملاً سیاست زدایی می کند و به مداخله ای در نوعی فاجعه انسانی بدل می سازد، مداخله ای استوار بر دلایل سرپا اخلاقی.

به عبارت دیگر مشکل پارادایم «صلح جویی / انسان گرایی نظامی گرا» نه در «وجه نظامی» آن، بلکه در وجه «انسان گرایی / صلح جویانه» آن نهفته است: یعنی در روشی که دخالت «نظامی» [در پیکار اجتماعی] را به عنوان کمکی به قربانیان خشونت و نفرت [قومی و غیره] آن هم مستقیماً بر پایه حقوق بشر جهان شمول سیاست زدایی شده توجیه می کند. بنابراین آنچه ما لازم داریم یک صلح جویی / انسان گرایی «حقیقی» [یعنی غیرنظامی شده] نیست، بلکه دخالت اجتماعی «نظامی گرایی» ای است که از پوشش سیاست زدایی شده، صلح جویانه / انسان گرایی عاری شده باشد.

گزارشی که استیون ارلانگر درباره رنج های آلبانیایی تبارهای کوزوو در نیویورک تایمز^۲ چاپ کرده به وضوح منطق این قربانی سازی را ترسیم می کند. خود عنوان گزارش فاش می گوید قضیه از چه قرار است: «مظهر رنج دیدگی، درباره زنی از کوزوو» — آن سوژه ای که باید مورد حمایت قرار گیرد [با دخالت ناتو] از آغاز هم چون قربانی ناتوان شرایط شناسایی می شود، همو که از هر هویت سیاسی ای عاری است و به یک «رنج دیده» محض تقلیل یافته است. موضع بنیادین او، به عنوان کسی که رنج بی حد برده و تجربه ای تروماتیک از سرگذرانده است همه تمایزها را در ابهام فرو می برد: «ملی می گوید: هر چه دیده ام دیگر بسام است. او می خواهد نفس را حتی بکشد. می خواهد ماجرا تمام شود.» دغدغه او به هیچ رو زدن افترا و اتهام متقابل سیاسی نیست. او یک کوزووی مستقل را در دستور کار ندارد، او فقط می خواهد دهشت به سر آید. «آیا او به یک کوزووی مستقل علاقه مند است؟ ملی می گوید می دانید، برایم فرقی نمی کند چه باشد، فقط می خواهم همه

این ماجراها تمام شود و می‌خواهم دوباره بتوانم حال خوشی داشته باشم. دوباره به سر خانه و زندگی‌ام برگردم و با دوستان و خانواده‌ام باشم.»

حمایت ملی از دخالت خارجی [ناتو] بر پایه همین آرزویش برای به‌سرآمدن تمام این دهشت است: «او خواهان توافقی است که خارجی‌ها را به این‌جا بیاورد، برایش هم فرق نمی‌کند که کدام خارجی بیاید» در نتیجه او از موضعی انسان‌دوستانه که همه را دربرمی‌گیرد با همه طرف‌ها ابراز هم‌دردی می‌کند؛ «او می‌گوید همه به اندازه کافی سوگوار هستند، من برای صرب‌هایی که زیر بمباران کشته شدند متأسفم و برای مردم خودم هم متأسفم. اما شاید حالا وقت پایان‌بخشیدن به ماجرا رسیده باشد، با توافقی برای خیر همگان. این می‌تواند خیلی امیدوارکننده باشد.» در این‌جا ما شاهد تفسیر یا ساختن ایدئولوژیک یک سوژه-قربانی ایده‌آل هستیم، همو که ناتو به کمکش می‌شتابد. این سوژه، سوژه‌ای سیاسی نیست که برنامه مشخصی داشته باشد، بلکه سوژه‌ای رنج‌دیده و بی‌یاور است، که با آسیب‌دیدگان همه طرف‌های دعوا هم‌دلی می‌کند و در چنگ دیوانگی نزاعی منطقه‌ای گرفتار است که تنها به‌دست نیروی خیرخواه خارجی به صلح می‌انجامد. سوژه‌ای که عمیق‌ترین میلش به این خواسته کم‌وبیش حیوانی تقلیل می‌یابد که «دوباره بتوانم حال خوشی داشته باشم»....

بنابراین پارادوکس نهایی بمباران یوگوسلاوی توسط ناتو همان چیزی نیست که صلح‌دوستان غربی از آن شاکی‌اند [ناتو با بمباران یوگوسلاوی که به قصد پایان‌دادن به نسل‌کشی در کوزوو انجام شد، در اصل نسل‌کشی‌ای وسیع را به‌راه انداخت و به این ترتیب همان فاجعه انسانی‌ای را دامن زد که می‌خواست مانعش شود]، بلکه پارادوکسی عمیق‌تر است که به ایدئولوژی قربانی‌سازی مربوط می‌شود. نکته کلیدی‌ای که باید به آن توجه کرد ترجیحی است که ناتو برای گروه «میان‌رو» ابراهیم روگوا که حال دیگر رسوا شده است، در مقابل گروه «تندرو» ارتش آزادی‌بخش کوزوو (KLA) قایل است.

این به آن معنی است که ناتو فعالانه یگانه بدیل آشکار در مقابل دخالت نیروی نظامی غربی را رد می‌کند: یعنی گروه مقاومت مسلح قدرتمند خود آلبانیایی‌ها را [به محض این‌که به این گزینه اشاره می‌شود، ولوله ترس و وحشت به راه می‌افتد: ارتش آزادی‌بخش کوزوو یک ارتش واقعی نیست، تنها گروه نامنظمی از جنگ‌جویان آموزش‌ندیده است؛ ما نباید به این گروه اعتماد کنیم چون آن‌ها با قاچاق مواد مخدر در ارتباط‌اند و/ یا گروهی مائوئیست‌اند که پیروزی‌شان به رژیم‌های طالبانی یا از نوع رژیم خمرهای سرخ می‌انجامد...]. با توافق‌نامه خروج ارتش صرب از کوزوو، این بی‌اعتمادی به ارتش آزادی‌بخش کوزوو همراه با نوعی انتقام‌جویی از نو روآمد. پس از گذشت چند هفته که به نظر می‌رسید در طی آن ناتو از ارتش آزادی‌بخش کوزوو علیه نیروهای صرب حمایت می‌کند، بار دیگر عنوان خبرهای روز این «خطر» است که، پس از خروج ارتش صربستان، ارتش آزادی‌بخش کوزوو — چنان‌که منابع و رسانه‌های ناتو دوست دارند عنوان کنند — «خلاء به وجودآمده را پُرکند» و قدرت را به دست بگیرد. پیام این عدم‌اعتماد بار دیگر به شفاف‌ترین وجه این است که: بسیار خوب، اشکالی ندارد که از آلبانیایی‌های بی‌پشتیان در مقابل هیولاهای صرب حمایت کنیم، اما آن‌ها نباید به هیچ وجه اجازه داشته باشند که با نشان دادن خود به عنوان یک سوژه سیاسی حاکم و خوداتکا، سوژه‌ای که نیازی به اقدام خیرخواهانه «حمایت‌گرانه» ناتو ندارد، این بی‌یاوری خود را عملاً کم‌رنگ جلوه دهند...

خلاصه این‌که ناتو در عین حال که برای حمایت از قربانیان کوزوویی دخالت می‌کند، هم‌زمان مراقب است که آن‌ها قربانی باقی بمانند، و تبدیل به نیرویی سیاسی-نظامی نشوند که می‌تواند از خود دفاع کند. به این ترتیب استراتژی ناتو به معنای دقیق فرویدی کلمه «منحرف» است: چرا که خود در مصیبتی که می‌خواهد خودش را هم‌چون درمان آن معرفی کند مسئول است [مانند خانم معلم سرخانه داستان هروئین اثر پاتریشیا‌های اسمیت که خانه را

به آتش کشید تا با نجات دادن کودکان از شعله‌های آن بتواند فداکاری‌اش نسبت به بچه‌ها را به خانواده ثابت کند... [این جا هم باز با همان پارادوکس قربانی‌سازی روبه‌روایم: حمایت کردن از دیگری خوب است تا وقتی که او قربانی بماند] به همین دلیل است که با تصاویر مادران بی‌پناه کوزوویی، کودکان و پیران به همراه داستان رنج‌هاشان ما را بمباران می‌کنند]. درست در لحظه‌ای که آن دیگری، دیگر مانند یک قربانی رفتار نکند بلکه بخواهد از خودش ابتکار عمل نشان دهد، ناگهان به‌طرزی سحرآمیز تبدیل به دیگری تروریست/ بنیادگرا/ قاچاقچی مواد مخدر و... می‌شود.

پدیده غریب دیگری که با منطق قربانی‌سازی پیوند نزدیک دارد محوشدن حداصل میان امر خصوصی و امر عمومی در گفتار سیاسی است. برای مثال هنگامی که وزیر دفاع آلمان رودولف شارپینگ کوشید تا بمباران یوگوسلاوی توسط ناتو را توجیه کند موضع‌گیری‌اش را بر مبنای یک تصمیم واضح منطقی ابراز نکرد، بلکه از آشفتگی‌های درونی خود برای عموم گفت، تردیدهایش را آشکارا بیان کرد، دشواری‌های شخصی اخلاقی‌اش را در مورد چنین تصمیم سختی بازگفت و چیزهایی از این دست. به این ترتیب اگر قرار باشد این گرایش همه‌گیر شود، ما دیگر نباید سیاستمدارانی را ببینیم که برای عموم با زبانی رسمی، غیرشخصی و منطقی سخن می‌گویند، چنان‌که رسم بیانیه‌های عمومی است، بلکه از این پس سیاستمداران دغدغه‌ها و تردیدهای درونی خود را «صمیمانه» با مردم در میان خواهند گذاشت.

با این حال وضعیت رازآمیز از همین جا آغاز می‌شود. این در میان گذاشتن «صمیمانه» تردیدهای شخصی را می‌توان هم‌چون ضد-ارزشی دید که در مقابل کلی‌مسلكی غالب صاحبان قدرت عمل می‌کند. آیا کلی‌مسلكی غایی یک سیاستمدار این نیست که در حالی که در گفتارهای عمومی‌اش با زبانی منطقی و رسمی درباره سیاست سطح بالا صحبت می‌کند، در زندگی خصوصی‌اش با آگاهی از ملاحظات عمل‌گرایانه‌ای که در پس چنین

گفتارهای سطح بالای عمومی هست، از آن گزاره‌ها فاصله بگیرد؟ بنابراین ممکن است به نظر آید که نقطه مقابل این کلبی‌مسلکی، طبیعتاً گفتار عمومی‌ای «موقر» است. با این حال نگاهی دقیق‌تر به زودی مشخص می‌کند که خود این اظهار «صمیمانه» دغدغه‌های درونی نهایتاً بیشترین فاصله را با کلبی‌مسلکی دارد.

گفتار عمومی «موقر» غیرشخصی روی فاصله بین فضای عمومی و خصوصی حساب باز می‌کند. ما به‌خوبی آگاهیم که وقتی یک سیاستمدار با لحنی موقر و رسمی صحبت می‌کند، از موضع یک مؤسسه سخن می‌گوید [یعنی این‌که مؤسسه از طریق او سخن می‌گوید]، نه به‌عنوان شخصی با روان‌شناسی خاص خود و بنابراین هیچ‌کس از او توقع ندارد که «صمیمی» باشد، چرا که به‌سادگی مسأله اصلاً این نیست [همان‌طور که وقتی قاضی‌ای حکم می‌دهد قرار نیست «صمیمی» باشد، بلکه تنها باید از قانون تبعیت و آن را اجرا کند، حال احساسات شخصی‌اش هر چه می‌خواهد باشد].

از طرف دیگر درمیان گذاشتن دغدغه‌های درونی خود با همگان، التقاط میان امر عمومی و خصوصی، حتی وقتی از نظر روان‌شناختی «صمیمانه» باشد و به‌ویژه در چنین وقتی، کلبی‌مسلکانه است. نه به این دلیل که چنین نمایش عمومی‌ای از شک‌ها و تردیدها، با پوشیده‌داشتن امر خصوصی حقیقی، نمایشی تقلبی است، بلکه به این دلیل که آن‌چه چنین نمایشی پوشیده می‌دارد ابعاد عینی اجتماعی-سیاسی و ایدئولوژیک تصمیم‌گیری‌ها است، چنان‌که هر چه این نمایش از نظر روان‌شناختی بیشتر «صمیمی» باشد، از آن‌جا که معنا و نتیجه حقیقی اجتماعی این تصمیم‌ها را رازآمیز و پوشیده می‌کند از نظر عینی کلبی‌مسلکانه‌تر است.

کارناوال در قلب بحران

چیزی که انسان را به تأمل وامی‌دارد این است که چگونه دفاع انسان‌دوستانه از بمباران ناتو و مخالفت پرخروش با بمباران ناتو در برخی محافل چپ، در نوعی ژست سیاست‌زدایی مشترک‌اند. وقتی این چپ‌گراها دریافتند که بمباران ناتو آخرین مرحله از داستان غم‌انگیز تجزیه یوگوسلاوی تیتویستی است — این وعده چندقومیتی سوسیالیسمی متفاوت و اصیل‌تر — در میان گردباد نزاع قومی به جای این که تحلیل سیاسی مشخصی به دست دهند، نهایتاً هم‌چون تکرارگران فرهنگی غیرسیاسی شده‌ای عمل کردند که برای انفجار احساسات [خود] ویرانگر قبیله‌گرایانه نوین مویه می‌کنند. به این ترتیب نتیجه‌گیری غم‌انگیز این است که در مباحث مطبوعاتی مربوط به بمباران یوگوسلاوی توسط ناتو، هر دوطرف برخطا بودند. نه به این معنی که هر دوطرف زیادی «افراطی» بودند و حقیقت جایی در میانه آن‌ها قرار داشت؛ برعکس هر دوطرف — هواداران بمباران ناتو و مخالفان آن — به این دلیل برخطا بودند که می‌کوشیدند بر اساس مبادی‌ای بی‌طرفانه و جهان‌شمول حرف بزنند. هواداران بمباران ناتو به حقوق بشر سیاست‌زدایی‌شده و گفتار قربانی‌سازی عام و کلی متوسل می‌شدند، و مخالفان آن‌ها جنگ پسا-یوگوسلاوی را هم‌چون نزاعی قومی تصویر می‌کردند که در آن نهایتاً همه طرف‌ها گناه‌کار و خائن به آرمان یوگوسلاوی از دست‌رفته‌اند. هر دوطرف بر ماهیت سیاسی بارز جنگ پسا-یوگوسلاوی چشم می‌پوشیدند، و متأسفانه می‌توان پیش‌بینی کرد که به همین دلیل این نزاع که با صلح تحمیلی ناتو موقتاً متوقف شده ولی فیصله نیافته است، هم‌چون اخگر زیر خاکستر باقی بماند.

البته این «انکار واقعیت» در جنگ ناتو-یوگوسلاوی دوطرفه بود. در مقابل فانتزی جنگ بدون تلفات ناتو، در مقابل عمل جراحی دقیقی که پشتوانه ایدئولوژیک‌اش ایدئولوژی قربانی‌سازی جهانی است، صرب‌ها هم نظیری

داشتند که همانا تبدیل جنگ — در نخستین هفته‌های بمباران ناتو — به یک کارناوال یا شادخواری قلبی بود. این به معنای گسست کامل از واقعیتی بود که در نزدیکی آن‌ها در کوزوو جریان داشت. به این ترتیب ما از یک طرف می‌دیدیم که لحن گزارش‌های رسانه‌های غربی درباره جنگ آشکارا نژادپرستانه می‌شود — وقتی که سه سرباز آمریکایی اسیر شدند، سی.ان.ان ده دقیقه اول خبر خود را به شرح مخمضه آن‌ها اختصاص داد [با وجود این که همه می‌دانستند هیچ اتفاقی برایشان نخواهد افتاد!]، و تنها پس از آن بود که خبر از ده‌ها هزار آواره و روستاهای به آتش کشیده شده و پرشتینا داد که به شهر ارواح تبدیل شده بود. نظیری که صرب‌ها داشتند تبلیغات وقیح دولتی بود. تبلیغات دولتی صربستان منظمأً به کلیتون ارجاع می‌داد، آن‌هم نه به عنوان «رئیس‌جمهور آمریکا»، که با لقب «پیشوای آمریکایی‌ها» نام می‌برد. دو تا از شعارهای تظاهرات ضدناتو که توسط دولت سازماندهی شده بود عبارت بود از: «کلیتون، بیا و مونیکای ما باش!» [یعنی این که فلان ما را...]، و «مونیکا مگر تو مخش را هم... زده‌ای؟». این همان جایی بود که طراحان ناتو اشتباه کردند و، گرفتار در گیرودار طرح‌های استراتژیک‌شان، نتوانستند پیش‌بینی کنند که واکنش صرب‌ها به بمباران توسل به یک کارنوالیسم (شادخواری) جمعی در زندگی اجتماعی خواهد بود.

یکی از موضوعات استاندارد روان‌درمانی انتقادی این است که «دیوانه» به خودی خود دیوانه نیست، بلکه هم‌چون گونه‌ای نقطه کانونی عمل می‌کند که عرصه بروز تنش‌های بیمارگونه‌ای است که کل یک گروه [خانواده] را فراگرفته است که او به آن تعلق دارد، است. «دیوانه» محصول بیمارگونگی کل گروه است، نقطه سیمپتوماتیک است که بیماری کلی در آن قابل رؤیت می‌شود. می‌توان گفت که همه دیگر اعضای گروه توانسته‌اند با متمرکز کردن [یا فرافکنی] بیماری خود بر شخصیت قربانی‌گونه دیوانه، خود را [به ظاهر] سلامت نگه دارند — یعنی به استثنای کسی که کل نظم گروه را سلامت نگاه می‌دارد.

با این حال، از این جالب‌تر قطب مخالف آن است که در زندگی برتراند راسل تجسم یافته است. او تا هنگام مرگش در نود و چند سالگی زندگی‌ای طولانی و عادی داشت، زندگی‌ای پر از خلاقیت و رضایت جنسی «سالم». با این حال تمام آدم‌های اطراف او، تمام اعضای خانواده بزرگش ظاهراً از نوعی جنون رنجور بودند. راسل با بیشتر همسران پسرانش روابط عاشقانه داشت، و بیشتر پسران و سایر بستگان نزدیکش دست به خودکشی زدند. حال در نوعی معکوس کردن منطق استاندارد سلامتی گروه با طرد دیوانه، در این‌جا ما با یک چهره مرکزی مواجهیم که با فرافکندن دیوانگی به همه اطرافش و به همه خویشاوندان نزدیکش سلامتی‌اش را حفظ کرده است. این چنین نشان می‌دهد. البته وظیفه یک تحلیل انتقادی در این‌جا این است که نشان دهد چگونه نقطه «حقیقی» دیوانگی در این شبکه اجتماعی دقیقاً همان نقطه‌ای است که «سالم» به نظر می‌آید — چهره مرکزی پدرانۀ آن شبکه را که دیوانگی را در همه اطراف خود درک می‌کند، اما قادر نیست درک کند که خودش منشاء حقیقی آن است.

و آیا همین نکته در مورد نقش غالبی که صرب‌ها امروزه برای خودشان قایل هستند صادق نیست؟ از یک سو می‌توان استدلال کرد که برای غرب، صربستان نقطه‌ای مبین بیماری است که در آن حقیقت سرکوب‌شده یک وضعیت جهانی‌تر به گونه‌ای خشونت‌بار رخ می‌نماید. از طرف دیگر صرب‌ها هم چون جزیره سلامتی در میان دیوانگی ملی‌گرایانه / فرقه‌گرایانه تمام اطراف‌شان حتی از پذیرش بخشی از مسئولیت هم سر باز می‌زنند. در این روزها مشاهده تلویزیون ماهواره‌ای دولتی صربستان که مخاطب خارجی را هدف گرفته، عبرت‌آموز است. هیچ گزارشی از قساوت‌هایی که در کوزوو می‌رود در کار نیست — به آوارگان هم تنها به عنوان مردمی اشاره می‌شود که از بمباران ناتو می‌گریزند. تصور کلی‌ای که برنامه‌های این شبکه می‌خواهند القا کنند این است که صربستان، این جزیره صلح — تنها مکانی در یوگوسلاوی سابق که از جنگی که

تمام اطرافش را برمی‌آشت در امان مانده بود — زیر حمله دیوانگان ناتو قرار گرفته که پل‌ها و بیمارستان‌ها را ویران می‌کند....

بنابراین تعجبی نیست که جو بلگراد در نخستین هفته‌های جنگ به گونه‌ای ساختگی شادمانه (Carnavalesque) بود. مردم وقتی در پناه‌گاه‌ها نبودند با موسیقی راک یا محلی در خیابان‌ها با این شعار می‌رقصیدند که «با موسیقی جلوی بمب‌ها می‌ایستیم!» و قیافه قربانیان جسور را به خود می‌گرفتند [در حالی که می‌دانستند ناتو واقعاً اهداف غیرنظامی را بمباران نمی‌کند]. با وجود این که چنین کارهایی می‌توانست برخی شبه‌چپ‌گرایان گیج را به سر شوق آورد، در واقع این کارنوالی کردن وقیحانه زندگی اجتماعی روی دیگر و عمومی سکه پاک‌سازی قومی بود. در حالی که مردم بلگراد جسورانه در خیابان‌ها می‌رقصند، در سیصد کیلومتری جنوب این شهر نسل‌کشی‌ای با ابعاد مهیب در حال وقوع است. بنابراین وقتی شبانگاه جماعت بر روی پل‌های بلگراد جمع می‌شوند و به کنسرت‌های موسیقی پاپ و محلی‌ای می‌پیوندند که جسورانه و شادمانه تشکیل شده است و مدعی می‌شوند که با بدن‌های خود سپری زنده برای دفاع از پل در مقابل بمباران ساخته‌اند، نمایش ساختگی مفتضح‌شان تنها درخور پاسخی ساده است: چرا به کوزوو نمی‌روید و در بخش آلبانیایی‌نشین پریشتیانا کنسرت راک برپا نمی‌کنید؟ هنگامی که کسانی در بلگراد بر روی پیراهن خود علامت «هدف» می‌چسبانند نمایش‌شان جز سفسطه‌ای مستهجن به نظر نمی‌آید: آیا می‌توان تصور کرد که هدف‌های «حقیقی» سال‌های گذشته در ساریوو و یا هدف‌های حقیقی کنونی در کوزوو چنین علامت‌هایی بر لباس خود بچسبانند؟

این سرپیچی روان‌پریشانه از پذیرش مسئولیت ریشه در کجا دارد؟ یک لطیفه اسرائیلی مشهور در مورد ملاقات کلیتون و بی‌بی نتانیا هو هست که نقل همین ماجراست. کلیتون در دفتر کار بی‌بی یک تلفن مرموز آبی‌رنگ

دید و از او پرسید که این تلفن چیست. بی‌بی جواب داد که با این تلفن می‌تواند مستقیماً با خدا در ملکوت تماس بگیرد. کلینتون حسود همین که به کشور خودش برگشت از دستگاه جاسوسی‌اش خواست که به هر قیمتی شده چنین تلفنی را برایش فراهم کند. آن‌ها هم ظرف دو هفته یکی از این تلفن‌ها را جور می‌کنند که کار هم می‌کند اما پول قبضش سر به فلک می‌کشد— دو میلیون دلار برای هر دقیقه صحبت با خدا. کلینتون که این را می‌بیند با عصبانیت به بی‌بی زنگ می‌زند و می‌گوید: «تو چه‌طور توانستی یک هم‌چون تلفنی داشته باشی، در صورتی که حتی ما هم که حامی مالی شما هستیم از عهده خرجش برنمی‌آییم؟ آیا پول ما را این‌طوری خرج می‌کنی؟» و بی‌بی با خون‌سردی جواب می‌دهد «نه، این‌جوری خرجش نمی‌کنیم — اما می‌دانی برای ما یهودی‌ها پول این تلفن را به نرخ مکالمه داخلی حساب می‌کنند!»

مشکل صرب‌ها هم همین است، آن‌ها در درک‌شان از خودشان هر روز بیشتر به یهودی‌ها نزدیک می‌شوند و خود را مردمانی می‌بینند که تلفن‌شان به خدا با نرخ مکالمه محلی محاسبه می‌شود... این به‌معنای آن است که تبلیغات صرب‌ها در سال‌های اخیر می‌خواهد صربستان را به‌منزله اسرائیل دومی نشان دهد که در آن صرب‌ها قوم برگزیده‌اند و کوزوو کرانه باختری‌شان است که در آن با انتفاضه «آلبانیایی‌تبارهای تروریست» می‌جنگند. گویی صرب‌ها هم می‌خواهند همان شکایت قدیمی اسرائیلی از عرب‌ها را تکرار کنند: «ما شما را به‌خاطر کارهایی که با ما کردید می‌بخشیم، اما هیچ‌وقت به‌خاطر کارهای وحشتناکی که مجبورمان کردید در دفاع از خودمان با شما بکنیم نمی‌بخشیمتان!»

صرب‌ها با این ریشخند مضحک از ساقط کردن بمب‌افکن‌های نامریی «عذر» می‌خواستند که: «بخشید ما نمی‌دانستیم شما نامریی هستید!» آدم و سوسه می‌شود که در مقابل شکایت صرب‌ها از «بمباران وحشیانه نامعقول» کشورشان

به آن‌ها بگویند «ببخشید، ما نمی‌دانستیم که شما قوم برگزیده هستید!»
 وقتی که قدرت‌های غربی مدام تکرار می‌کنند که با مردم صربستان
 نمی‌جنگند بلکه تنها با رهبران فاسد آن‌ها در جنگ‌اند، حرف‌شان بر این
 مقدمه [نوعاً لیرالی] غلط مبتنی است که صرب‌ها قربانی و فریفته رهبری
 شیطانی‌شان که در هیأت میلوشویچ تجسم یافته است. واقعیت دردناک این
 است که ملی‌گرایی متخاصم صرب از پشتیبانی اکثریت صرب‌ها برخوردار
 است. نه، صرب‌ها قربانیان منفعل بازی‌دادن ناسیونالیستی نیستند؛ آن‌ها
 هم‌چون آمریکایی‌های جامه‌بدل‌کرده نیستند که منتظر بنشینند تا افسون
 ملی‌گرایی آن‌ها را دربرگیرد. برعکس، این سوءتفاهم با مفهوم آشکارا
 متناقض دیگری پیوندخورده است که می‌گویند مردمان بالکان در گذشته
 زندگی می‌کنند، و از آن‌رو بی‌وقفه مشغول از سرگرفتن جنگ‌های کهن‌اند که
 موقعیت کنونی‌شان را با اسطوره‌های کهن فهم می‌کنند. من وسوسه می‌شدم
 بگویم که این دو کلیشه را باید معکوس کرد. نه تنها مردم «خوب» نیستند
 زیرا اجازه می‌دهند به وسیله لذتی مستهجن فریفته شوند؛ بلکه «اسطوره‌های
 کهن»ی هم در کار نیست که ما بخواهیم برای فهم درست موقعیت پیچیده
 مطالعه‌شان کنیم، تنها چیزی که هست فوران نژادپرستی ملی‌گرایانه «کنونی»
 است که بر پایه نیازش اسطوره‌های کهن را فرصت‌طلبانه احیا می‌کند. اگر
 بخواهیم این حرف را بر اساس شعار قدیمی کلینتون از نو عبارت‌بندی کنیم
 باید بگوییم: نه، مسئله اسطوره‌های کهن و نفرت قومی نیست، مسئله نزاع
 قدرت سیاسی است، احمق جون!

حال در این میان «اپوزیسیون دموکراتیک» ستایش‌شده، صرب‌ها
 کجاست؟ نباید با آن‌ها زیاد تند برخورد کرد؛ در موقعیت کنونی صربستان،
 هر تلاشی برای اعلام نارضایتی جمعی احتمالاً تهدید مرگ را از پی خواهد
 داشت. از سوی دیگر به هر حال باید توجه داشت که تا جایی که من می‌دانم
 مرزهای مشخصی وجود دارد که حتی رادیکال‌ترین صرب‌های اپوزیسیون

دموکراتیک هم نتوانسته‌اند از آن‌ها بگذرند. دورترین جایی که ممکن است بروند این است که ماهیت غیرانسانی ملی‌گرایی صرب و پاک‌سازی قومی را بپذیرند، اما با این وجود اصرار دارند که میلوشوویچ هم نهایتاً تنها در یک گزینه فهرست رهبران ملی‌گرایی است که باید بابت خشونت‌های دهه گذشته ملامت شوند. میلوشوویچ، توجمان، عزت بگوویچ، کوچان، در نهایت همه آن‌ها مثل هم‌اند... من قصد ندارم تا، در تقابل با این دیدگاه، ادعا کنم که باید همه تقصیر را گردن صرب‌ها انداخت. تنها چیزی که من می‌گویم این است که به جای همه این تعمیم‌های احساساتی [همه‌شان دیوانه‌اند، همه‌شان مقصراند] باید بیش از هر وقت دیگری بر تحلیل سیاسی مشخص نزاع‌های قدرت تأکید کرد که فاجعه را رقم زده است. و امتناع از چنین تحلیلی است که به ریاکاری تمام‌عیار رویکرد صلح‌گرایانه به جنگ کوزوو راه می‌دهد: «قربانیان حقیقی زنان و کودکان دو طرف هستند، پس بمباران را متوقف کنید، خشونت بیشتر هیچ‌وقت به پایان خشونت کم نکرده است، تنها ما را بیشتر و بیشتر در گرداب فرو می‌برد...».

پس «اپوزیسیون دموکرات» صرب چه باید بکند؟ کتاب متأخر فروید درباره موسی و یکتاپرستی را به یاد آوریم. فروید به تهدید ضدیهود نازی‌ها چگونه واکنش نشان داد؟ او به یهودیان درمخمس‌افتاده‌ای نپیوست که از میراث خود دفاع می‌کردند، بلکه به مردم خویش حمله برد، به شخصیت موسی، یعنی باارزش‌ترین بخش میراث یهودیت. یعنی این‌که با کوشش برای محروم کردن یهودیان از این شخصیت، با اثبات این‌که موسی اصلاً یهودی نبوده، عملاً بنیاد ناخودآگاه ضدیت با یهود را تحلیل برد.

آیا امروز صرب‌ها همین کار را با کوزوو نمی‌کنند، با این ابژه-گنج عیان‌شان، این گهواره تمدن‌شان که بیش از هر چیز دیگری برای‌شان اهمیت دارد و هیچ‌وقت هم نخواهند توانست از آن دست‌شویند؟ محدودیت نهایی اکثریت به اصطلاح «اپوزیسیون دموکراتیک» صرب هم در نسبت‌شان با رژیم

میلوشویچ در همین جا است. آن‌ها نه تنها بر ضدیت میلوشویچ با آلبانیایی‌تبارها صحه می‌گذارند، بلکه حتی او را متهم می‌کنند که با سازش با غرب به منافع ملی صربستان در کوزوو «خیانت» کرده است. در طی تظاهرات دانشجویی زمستان ۱۹۹۶ علیه تقلب حزب سوسیالیست میلوشویچ در نتایج انتخابات، رسانه‌های غربی که از نزدیک رخدادها را تعقیب می‌کردند و احیاء روح دموکراتیک در صربستان را می‌ستودند، به‌ندرت به این واقعیت اشاره داشتند که یکی از شعارهای معمول تظاهرکنندگان علیه نیروهای ویژه پلیس این بود که «به‌جای این‌که ما را بزنید به کوزوو بروید و آلبانیایی‌ها را بیرون بیندازید!». به همین دلیل امروز جوهره کنش سیاسی اصیل در کوزوو باید دقیقاً دست‌شستن از ادعای مالکیت کوزوو، و قربانی کردن پیوستگی جوهری با این ابژه ممتاز باشد. [بنابراین آنچه ما در این جا با آن روبه‌روایم، نمونه‌ای عالی از دیالکتیک سیاسی دموکراسی است. به‌رغم این‌که در صربستان امروز، دموکراسی هدف نهایی است، هر نوع هواداری مستقیم از دموکراسی که ادعاهای ملی‌گرایانه درباره حاکمیت بر کوزوو را به پرسش نگیرد محکوم به شکست است. مقوله‌ای که چندوچون نبرد برای دموکراسی برحسب آن تعیین خواهد شد همان کوزوو است].

راه دوم

بنابراین نتیجه‌ای که خودش را تحمیل می‌کند این است که: جنگ ناتو-یوگوسلاوی نمونه‌ای سیاسی از آن نقاشی مشهوری است که ما برحسب تمرکز ذهنی‌مان طرح کلی آن را یا به‌صورت خرگوش یا به شکل غاز می‌بینیم. اگر شیوه‌ای معین بنگریم می‌بینیم که جامعه بین‌الملل معیارهای حداقلی حقوق بشر را به یک رهبر ملی‌گرای نوکمونیزم تحمیل می‌کند که مشغول پاک‌سازی قومی است و حاضر است برای حفظ قدرت، ملت

خودش را هم نابود کند. اگر وجهه نظرمان را تغییر دهیم، می‌بینیم که ناتو، بازوی نظم نوین جهانی سرمایه‌داری، با تغییر قیافه‌ای مضحک، خود را به صورت مدافع بی‌طمع حقوق بشر درآورده است، و به حق حاکمیت کشورهای حمله می‌برد که مستقل از ماهیت مشکل‌ساز رژیم‌هاشان، هم‌چون مانعی بر سر مدعیات افسارگسیخته نظم نوین جهانی عمل می‌کنند.

حال ما چگونه باید این دو داستان را از یک منظر و در کنار هم ببینیم طوری که حقیقت هیچ کدام را هم قربانی نکنیم؟ اولین گام درست این است که زیر بار باج‌خواهی‌ای که دو طرف علیه مخالفان‌شان اعمال می‌کنند نرویم [اگر با حمله ناتو مخالفید، پس طرفدار رژیم فاشیستی قوم‌کشِ میلوشوویچ هستید، و اگر با میلوشوویچ مخالفید پس از نظم نوین جهانی سرمایه‌داری پشتیبانی می‌کنید]. اگر خود همین تقابل بین دخالت روشن‌گرانه یا مترقی بین‌الملل علیه بنیادگرایان قومی، و آخرین بازمانده‌های مقاومت قهرمانانه علیه نظم نوین جهانی کاذب باشد چه؟ اگر پدیده‌هایی مثل رژیم میلوشوویچ را نه مخالف نظم نوین جهانی، بلکه سیمپتوم عارضه آن، و جایی بدانیم که حقیقت پنهان نظم نوین جهانی در آن بروز می‌یابد چه؟ اخیراً یکی از مذاکره‌کنندگان آمریکایی گفت که میلوشوویچ تنها بخشی از مشکل نیست، بلکه خود مشکل است. بسیار خوب، آیا این موضوع «از همان اول» معلوم نبود؟ پس چرا قدرت‌های غربی با تأخیر بی‌حدشان برای سال‌ها دست میلوشوویچ را بازگذاشتند، او را هم‌چون عامل کلیدی ثبات منطقه به رسمیت شناختند، رفتار تهاجمی آشکار صرب‌ها را هم‌چون درگیری داخلی یا حتی قبیله‌ای در نظر گرفتند، پیش از هر کس آنهایی را مقصر دانستند که از آغاز فهمیده بودند که میلوشوویچ به دنبال چه چیزی است، و نومیدانه کوشیدند تا از چنگال او بگریزند [رجوع کنید به ستایش علنی جیمز بیکر از «دخالت نظامی محدود» یوگوسلاوی علیه بخش اسلوونی]. چرا از آن‌ته مارکوویچ نخست‌وزیر پیشین یوگوسلاوی حمایت کردند و برنامه‌اش را در

یک نابینایی سیاسیِ باورن کردنی، جداً به منزله آخرین فرصت برای یک یوگوسلاوی متحدِ دموکراتیک بازار- محور در نظر گرفتند و...؟ وقتی که غرب با میلوشویچ می‌جنگد، با دشمنش نمی‌جنگد، آن‌هم دشمنی که یکی از آخرین مواضع مقاومت در برابر نظم جهانی نوین لیبرال-دموکراتیک است؛ بلکه در اصل با مخلوقِ خود می‌جنگد، با هیولایی می‌جنگد که ثمرهٔ سازش‌ها و ناسازگاری‌های خودِ سیاست غربی است. [و اتفاقاً، در موردِ عراق هم همین‌طور است: موضعِ قویِ عراق نیز نتیجهٔ استراتژی بازدارندهٔ آمریکا در برابر ایران است.]

در دههٔ گذشته غرب در مورد بالکان تأخیری هملت‌وار در پیش گرفت، و بمبارانِ اخیر جداً همه نشانه‌های طغیان واپسین و مرگ‌بارِ هملت را دارد که در آن بسیاری از مردم بی‌آن‌که لازم باشد مردند [نه تنها شاه، که هدفِ حقیقیِ هملت بود، بلکه مادرش، لائرتیوس، خود هملت و...] زیرا هملت سیار دیر دست به عمل زد، یعنی زمانی که دیگر لحظهٔ مناسب از دست رفته بود. ما آشکارا با اعمالی جنون‌آمیز طرف هستیم، با نوعی گریز به سوی عمل‌گرایی، با نوعی ژست که در عوض تلاش برای دست‌یابی به هدفی کاملاً معین، به‌واقع گواهی است بر این واقعیت که اصلاً هدفی در کار نیست: این‌که عامل یا فاعلِ تغییر نیز خود در چنبره‌ای از اهداف متعارض گرفتار است. به این ترتیب غرب در مداخلهٔ اخیر که تمام نشانه‌های خشونت غضبناکِ حمله‌ای از سر ناتوانی را نشان می‌دهد که هیچ هدف سیاسی‌ای ندارد، بهای سال‌ها سرگرم‌بودن با این توهم را می‌پردازد که شاید بتوان با میلوشویچ معامله‌ای کرد. از پی تردیدِ اخیر بر سر مداخلهٔ زمینی از سوی ناتو، رژیم صرب با بی‌تفاوتی بمباران را هم‌چون تاوانی ناگزیر پذیرفته است و به بهانهٔ جنگ، حملهٔ نهایی را به تَوَزوو تدارک می‌بیند تا آن‌جا را از آخرین آلبانیایی‌تبارها هم پاک کند.

این امر هم‌چنین قادر است دلیل نارسایی این اظهارنظر بعضاً صادق را

نیز توضیح دهد که معتقد است، در مذاکرات رامبولی در اوایل بهار ۱۹۹۹، طرح غربی‌ها یوگسلاوی را در موضعی ناآزموده و غیرقابل دفاع قرار داد و عملاً آن را از حق حاکمیت بر خویش محروم ساخت. آنچه طرح فوق می‌طلبید این بود که ناتو به امکانات نظامی در همه یوگسلاوی — و نه فقط در کوزوو — بی‌هیچ ممانعتی دسترسی داشته باشد، بتواند از همه امکانات حمل و نقل آزادانه استفاده کند، و نیروهایش از هرگونه تعقیب قضایی توسط مقامات یوگسلاو، حال به هر اتهامی، معاف باشند و... به‌طور خلاصه یعنی شرایط یک اشغال واقعی. آیا چنین شرایطی این تردید را برنمی‌انگیزد که نشست رامبولی از آغاز، دست‌کم برای آمریکا، جدی نبوده است؟ این شرایط به این فکر پروبال می‌دهند که گویا از همان آغاز قرار بوده که صرب‌ها را در موضع رد طرح غیرقابل‌پذیرش غرب قرار دهند تا با مقصردانستن میلوشویچ برای «رد لجوجانه طرح صلح» دستاویز بمباران یوگسلاوی را فراهم کنند. به‌رغم این‌که این نظر به‌خودی‌خود کفایت می‌کند، باز هم باید توجه داشت که مشخصه «افراطی» آن ناشی از یک «بدخواهی» آشکار نیست بلکه به‌سادگی نتیجه نومی‌دی قابل‌فهم حاصل از سال‌ها فریب‌خوردن از ترفندهای میلوشویچ است [به یاد آورید که نیروهای سازمان ملل در بوسنی چگونه تحقیر شدند؛ هنگامی که از آن‌ها حتی به‌عنوان سپر انسانی در مقابل بمباران هم استفاده شد]. این‌که غربی‌ها در رامبولی یوگسلاوی را «در بن‌بست گذاشتند» تنها به‌عنوان عمل به تأخیر افتاده‌ای قابل فهم است که برای جبران سال‌های طولانی سرخوردگی غرب رخ داده است.

در یک چیز تردید نیست: بمباران یوگسلاوی توسط ناتو مختصات ژئوپولیتیک جهانی را تغییر داد. پیمان نانوشته هم‌زیستی مسالمت‌آمیز بر اساس احترام متقابل دولت‌ها به حق حاکمیت کامل یکدیگر [یعنی تعهد به عدم دخالت در مسایل داخلی کشورها، حتی در صورت نقض وحشیانه حقوق

بشر] پایان یافته است. با این همه از قضا نخستین کنش نیروی پلیس نوین جهانی، مصادره حق مجازات دولت‌های حاکم برای سوءرفتارشان، از همین حالا از پایان خود خبر می‌دهد، زیرا بلافاصله معلوم گشت که جهان‌شمولی حقوق بشر برای مشروعیت‌بخشیدن به چنین اعمالی، کاذب بوده است — یعنی این که حمله به اهداف انتخابی حافظ منافع خاص. بمباران یوگوسلاوی توسط ناتو نیز خبر از پایان هرگونه نقش جدی سازمان ملل و شورای امنیت می‌دهد. در عوض این ناتو به سرکردگی آمریکا است که معرکه‌گردان شده است. علاوه بر این، پیمان سکوتی که با روسیه بسته شده بود و تا امروز برقرار بود، شکسته شده است. بر اساس این پیمان، در انظار با روسیه هم‌چون یک ابرقدرت رفتار می‌شد، و اجازه داده می‌شد که در ظاهر هم‌چنین ادعایی بکند، به شرط این که در واقع هم‌چون یک ابرقدرت عمل نکند. حال روسیه آشکارا تحقیر شده است — از هرگونه تظاهر به بزرگداشت روسیه هم نقاب انداخته‌اند. حال روسیه تنها می‌تواند یا آشکارا مقاومت کند یا آشکارا به فشار غرب گردن بنهد. از طرف دیگر نوسان‌های روابط بین غرب و روسیه، سردرگمی استراتژی غرب در بالکان را هم رسوا کرده است. از آن‌جا که بمباران غرب یک گذار خوشونت‌بار به عمل (*Passage a L'acte*) بود که خبر از هیچ‌گونه هدف‌گذاری روشنی در آن نبود، غرب بعد از این که روسیه را تحقیر کرد، دوباره مجبور شد که از دیپلوماسی روسی مدد بجوید تا راه‌حلی سیاسی برای بحران پیدا کند. البته، نتیجه منطقی موقعیت جدید در آینده این خواهد بود که مقاومت غرب‌ستیزانه از اروپای شرقی تا جهان سوم رشد بیابد، آن‌هم همراه با این پیامد تأسف‌بار که چهره‌هایی چون میلوشویچ به تراز اسوه مبارزه با نظم نوین جهانی برکشیده شوند.

درسی که می‌گیریم این است که درست نیست که ملی‌گرایی نژادپرست نوین را که با نظم نوین جهانی مخالف است، بدیل این دومی بدانیم: این هر دو، دو روی یک سکه‌اند — نظم نوین جهانی خود زاینده هیولاهایی است

که به نبرد با آن‌ها برخاسته است. دلیل گمراهی محض مخالفت‌هایی که احزاب اصلاح‌شده کمونیست سراسر اروپا، از جمله حزب کمونیست آلمان، با بمباران می‌کنند هم در همین نکته است. این مخالفان گمراه بمباران صربستان به شبه‌چپ‌گرایان مسخره‌ای می‌مانند که با محاکمه یک توزیع‌کننده مواد مخدر مخالفت می‌کنند و می‌گویند که جرم او محصول بیماری اجتماعی نظام سرمایه‌داری است.

راه نبرد با نظم نوین جهانی سرمایه‌داری حمایت از مقاومت‌های محلی شبه‌فاشیستی نیست، بلکه تمرکز بر تنها پرسش جدی امروز است؛ چگونه می‌توان جنبش‌ها و نهادهای سیاسی فراملی به قدر کفایت نیرومندی برپا کرد که حاکمیت بی‌مرز سرمایه را به جد محدود کند، و چگونه می‌توان مرز سیاسی مشهود و معنی‌داری کشید با مقاومت‌های بنیادگرایانه محلی، از میلوشویچ گرفته تا لوپن و راست افراطی اروپا، که با نظم نوین جهانی مخالفند، و نشان داد که این‌ها خود جزئی از همان نظم‌اند؟

چنین مخمصه‌ای در کشورهای چون روسیه که بدترین وجوه هر دو جهان، از توتالیتاریانیسم تا سرمایه‌داری لیبرال، را تجربه کرده‌اند به حادترین وجه احساس می‌شود. در دهه ۱۹۴۰، تئودور آدورنو به این نکته اشاره کرد که چگونه در «جهان اداره‌شده» سرمایه‌داری متأخر، مفهوم فرویدی کلاسیک «خود» (Ego) دیگر به مثابه عامل واسطه بین دو حد کار نمی‌کند، یعنی بین محرک‌های «آن» (یا نهاد=Id) و محدودیت‌های اجتماعی «فراخود» (Superego). چیزی که ما امروز در شخصیت به اصطلاح خودشیفته با آن مواجهیم پیوند بی‌واسطه و مستقیم بین «فراخود» و «آن» به بهای قربانی شدن «خود» است. درس اساسی به اصطلاح «تاتولیتاریانیسم» این است که نیروهای اجتماعی‌ای که در قالب فشارهای فراخود بازنمایی می‌شوند، با دورزدن عاملیت «خود» مستقل معقول، مستقیماً رانه‌های وقیحانه سوژه را دست‌کاری می‌کنند. بر همین اساس، این اشتباه است که وضعیت روسیه

امروز را چنان تفسیر کنیم که نیاز روسیه را برقرار کردن تعادلی بین دوحده بدانیم — یعنی بین میراث کمونیستی همبستگی اجتماعی... و بازی بی‌رحمانه رقابت در بازار آزاد. مشخصه اساسی وضعیت پسا-کمونیستی روسیه پیمان مستقیم [حتی مصرح] میان ظلمانی‌ترین بازماندگان گذشته [بنیادهای مخفی کا.گ.ب.، و بی‌رحم‌ترین سرمایه‌داران است. مظهر روسیه امروز یکی از کله‌گنده‌های سابق کا.گ.ب. است که به یک بانکدار خصوصی مبدل شد آن‌هم با روابط و سروسرهای زیرزمینی...]

بنابر اخبار رسانه‌ها در ملاقات اخیر رهبران قدرت‌های بزرگ غربی، که به مفهوم سیاسی-ایدئولوژیک «راه سوم» اختصاص داشته است، د.آلما نخست‌وزیر ایتالیا گفته است که نباید از اصطلاح «سوسیالیسم» ترسید. کلیتون و به‌دنبال او بلر و شرودر نتوانسته‌اند خودشان را نگه دارند و خنده سرداده‌اند. این حکایت چیزهای زیادی دربارهٔ سرشت مسأله‌دار بحث‌های امروزین راجع به راه سوم آشکار می‌کند. مسأله حیاتی در این‌جا معمای هوشمندانه راه دوم است. امروزه چه چیزی را باید راه دوم دانست؟ به عبارت دیگر، آیا مفهوم راه سوم در آن لحظه‌ای ظهور نکرد که، حداقل در جهان توسعه‌یافته، همهٔ بدیل‌های دیگر، از محافظه‌کاری حقیقی تا سوسیال دموکراسی رادیکال، در برابر هجوم فاتحانه سرمایه‌داری جهانی و مفهوم لیبرال دموکراسی شکست‌خورده‌اند؟ بنابراین آیا پیام مفهوم راه سوم تنها این نیست که «راه دومی وجود ندارد»، یعنی هیچ بدیل واقعی و بالفعلی برای سرمایه‌داری جهانی وجود ندارد؟ حال در نوعی شبه‌نفی در نفی هگلی مسخره، این «راه سوم» ستایش‌شده ما را به راه اول و تنها راه برمی‌گرداند. راه سوم تنها همان سرمایه‌داری جهانی با چهره‌ای انسانی است — تلاشی برای به‌حداقل رساندن هزینهٔ انسانی دستگاه سرمایه‌داری بدون برهم‌زدن عملکرد آن.

پس بیایید امیدوار باشیم که از پی ضرورت صرف — به‌خاطر این‌که کشورهای هستند که امکان ادامه حیات‌شان مورد تردید است — روسیه یا

کشوری شبیه به آن راه دومی ساده و حقیقی ابداع کند. راهی برای خروج از چرخه باطل سرمایه‌داری جهانی در مقابل بن‌بست ملی‌گرایی.

مترجم: علی معظمی

ویرایش: امید مهرگان

این مقاله ترجمه‌ای است از کتاب زیر:

Slavoj Žižek, *NATO as the Left Hand of God?*, Bastard Books, Zagreb, 1998.

مآخذ:

1. Tariq Ali, *Spring time for NATO*, New Left Review 236 [March-April 199], p.70.
2. Alain Badiou, *La Sainte-Alliance et ses serriteurs*.
3. Vaclav Havel, *Kosov@ and the End of the Nation-State*, The New York Review of Books, Volume XLVI, Number 10 [June 10, 1999], p.6.
4. Ibid.

۵. نگاه کنید به:

Carl Jensen, *Censored 1999: The News That Didn't Make the News*, New York: Seven Stories Press 1999.

6. Steven Elanges, *In One Kosov@ Woman, An Emblem of Suffering*, The New York Times, May 12, 1999. page A 13.

شادی پس از یازده سپتامبر

در روان‌کاوی، خیانت به میل نامی دقیق دارد: شادی (Happiness). چه وقت به دقت می‌توان گفت که مردم شادند؟ در کشوری هم‌چون چکسلواکی در اواخر دهه ۷۰ و دهه ۸۰ می‌توان گفت که مردم واقعاً به نحوی شاد بودند: در آنجا سه شرط بنیادین شادی متحقق شده بود.

۱- نیازهای مادی‌شان اساساً برآورده شده بود — البته نه کاملاً، چون افراط در مصرف به خودی‌خود منجر به ناخرسندی می‌شود. گاهی لازم است که با کمبود برخی کالاها در بازار مواجه شد (روزهای پیاپی نبود قهوه، سپس گوشت، و آن‌گاه نبود دستگاه‌های تلویزیون): این دوره‌های کوتاه کمبود موارد استثنائی است که به مردم یادآوری می‌کند که باید از وجود چنین کالاهایی خرسند باشند) اگر همه چیز همواره موجود باشد، مردم آن را هم‌چون واقعیت بدیهی زندگی‌شان تلقی خواهند کرد و دیگر از بخت خود سپاس‌گزار نخواهند بود. بدین ترتیب زندگی به شیوه‌ای همیشگی و قابل پیش‌بینی و بدون هرگونه تقلای خاص یا ضربه روحی سپری می‌شد؛ فرد این امکان را داشت که به خلوت خود پناه ببرد.

۲- دومین جنبه که بسیار مهم است: دیگری‌ای (همان حزب) وجود داشت که برای هر خطایی مقصر شناخته می‌شد، بنابراین کسی هیچ‌گاه به راستی مسئول نبود — اگر برخی کالاها موقتاً موجود نباشد، یا حتی

طوفان خسارات عظیمی به بار آورد، این گناه "آن‌ها" است.

۳- و آخرین اما نه کم‌اهمیت‌ترین جنبه عبارت است از جای دیگر (غرب مصرف‌گرا) که می‌توان رؤیای آن را در سر پروراند و حتی گاهی به آن سفر کرد — جایی که در فاصله‌ای مناسب قرار گرفته بود: نه خیلی دور، نه خیلی نزدیک.

این توازن شکننده برهم خورد — با چه چیز؟ دقیقاً با میل. میل نیرویی بود که مردم را به پیش‌تر رفتن وامی‌داشت — و به نظامی انجامید که در آن اکثریت مردم قطعاً کمتر شادند.

از این رو شادی — بنا به گفته آلن باديو — از مقوله حقیقت نیست، بلکه از مقوله هستی محض (*mere Being*) است، و از همین رو سردرگم، متعین و نامنسجم است (پاسخ مشهور یک مهاجر آلمانی را به پرسش یک آمریکایی در نظر بگیرید که از او پرسید: «آیا شادید؟» و پاسخ شنید: «بله، شادم، *aber glücklich bin ich nicht* [اما خوشبخت نیستم]. این عبارت مفهومی مشترکانه است: برای مشرکان، هدف زندگی شادبودن است (ایده «از این پس شادزیستن» روایت مسیحی‌شده شرک است)، و تجربه مذهبی و فعالیت سیاسی شکل‌های والای شادمانی تلقی می‌شود (نگاه کنید به ارسطو) — جای تعجبی ندارد که دلایلی لاما اخیراً به چنین توفیقی دست یافته است، آن‌هم با تبلیغ انجیل شادمانی در سرتاسر جهان، و جای تعجبی ندارد که بیشترین پاسخ را دقیقاً در آمریکا دریافت کرده است، یعنی در بزرگ‌ترین امپراطوری (طلب) شادی... مختصر آن‌که «شادی» به اصل لذت تعلق دارد و آن‌چه آن را تحلیل می‌برد، پافشاری بر فراسوی اصل لذت است.

پس در معنای دقیقاً لاکانی این واژه، باید «شادی» را استوار بر ناتوانی یا عدم‌آمدگی سوژه در رویارویی تام با پیامدهای میل‌اش تلقی کرد: بهای شادی این است که سوژه به عدم‌انسجام میل‌اش متصل می‌ماند. در زندگی روزمره، ما (ادعا می‌کنیم) به چیزهایی میل داریم که واقعاً میل نداریم، بدین ترتیب، سرانجام بدترین چیزی که می‌تواند برای ما روی دهد،

به دست آوردن چیزی است که «رسماً» میل کرده‌ایم. شادی از همین رو ذاتاً ریاکار است: این شادی مبتنی بر رؤیابافی درباره چیزهایی است که ما واقعاً نمی‌خواهیم. وقتی امروزه جناح چپ نظام کاپیتالیستی را با تقاضاهایی که روشن است برآورده‌شدنی نیست (ایجاد شغل برای همه، حفظ دولت رفاه! حقوق کامل برای مهاجران!) بمباران می‌کند، اساساً دارد به نوعی بازی تحریک هیستریک دست می‌زند، بازی قراردادن ارباب در برابر تقاضاهایی که او نمی‌تواند برآورده کند، و بدین ترتیب عجز او را فاش می‌سازد. با این حال، اشکال این استراتژی صرفاً این نیست که نظام مزبور نمی‌تواند این تقاضاها را برآورده کند، بلکه این نیز هست که کسانی که این تقاضاها را ابراز می‌کنند واقعاً برآورده‌شدن آن را نمی‌خواهند. برای مثال، هنگامی که دانشگاهیان رادیکال خواهان حقوق کامل برای مهاجران و گشودن مرزهای آیا می‌دانند که اجرای بلافصل این تقاضا، بنابه دلایلی آشکار، کشورهای پیشرفته غربی را در معرض هجوم میلیون‌ها تازه‌وارد قرار می‌دهد، و بدین ترتیب واکنش نژادپرستانه طبقه کارگر خشن را برمی‌انگیزد و این خود می‌تواند موقعیت ممتاز همین دانشگاهیان را به خطر اندازد؟ البته که می‌دانند، اما امید دارند که تقاضایشان برآورده نخواهد شد — از همین رو، به طرز ریاکارانه‌ای وجدان پاک و رادیکال‌شان را حفظ می‌کنند و در همان حال هم‌چنان از موقعیت ممتازشان بهره می‌برند. در ۱۹۹۴، هنگامی که احتمال موج جدیدی از مهاجرت از کوبا به آمریکا وجود داشت، فیدل کاسترو به آمریکا هشدار داد که اگر از تحریک کوبایی‌ها به مهاجرت خودداری نکند، کوبا دیگر آن‌ها را از مهاجرت منع نخواهد کرد — و این کاری بود که مقامات کوبا چند روز بعد عملی کردند و با هزاران تازه‌وارد ناخواسته آمریکا را سردرگم و دستپاچه کردند... آیا این شبیه وضعیت زنی نیست که شهره عام و خاص بود و به مردی که به او پیشنهاد سکس داده بود با تندی گفت: «خفه شو، والا باید کاری را که لافاش را می‌زنی انجام بدی!»

در هر دو مورد، ژست یا واکنش عبارت است از بازکردن مشت دیگری، و امید بستن به این که آنچه دیگری به واقع از آن می‌هراسد، همان چیزی باشد که کاملاً با نیاز و خواسته او هماهنگ و همسو است. و آیا همین رفتار مشابه دانشجویان رادیکال ما را به وحشت نخواهد انداخت؟ در این جا شعار قدیمی سال ۱۹۶۸ «*soyons realistes, demandons l'impossible!*» [واقع بین باشیم، ناممکن را طلب کنیم] معنای جدید کلبی مسلکانه و شرارت‌باری می‌یابد که شاید حقیقت‌اش را آشکار کند: «بیایید واقع بین باشیم: ما چپ‌های دانشگاهی می‌خواهیم منتقد به نظر برسیم، اما در عین حال از مزایایی که همین نظام در اختیارمان گذارده است بهره کامل ببریم. پس بیاییم این نظام را با تقاضاهای ناممکن بمباران کنیم: همه می‌دانیم که این تقاضاها برآورده نخواهند شد، پس می‌توان مطمئن بود که هیچ چیز به واقع تغییر نخواهد کرد و ما جایگاه ممتازمان را حفظ خواهیم کرد!» اگر شرکت بزرگی را به تخلفات مالی جزئی متهم کنیم، در معرض تهدیداتی چه بسا مرگبار قرار خواهیم گرفت؛ اما اگر از همان شرکت بخواهیم بودجه پروژه‌ای تحقیقاتی در مورد ارتباط میان سرمایه‌داری جهانی و ظهور هویت‌های التقاطی پسااستعماری را تأمین کند، فرصت خوبی را برای کسب هزاران دلار به دست می‌آوریم.

از همین رو محافظه‌کاران در مشروعیت بخشیدن به مخالفت‌شان با دانش یا معرفت رادیکال، آن‌هم برحسب ملاک شادی، موجه جلوه می‌کنند: دانش نهایتاً ما را اندوهگین می‌کند. در تقابل با انگاره‌ای که کنجکاوی را ذاتی انسان می‌داند — در اعماق هر یک از ما نوعی **Wissenstrieb**، رانه شناخت یا دانستن، وجود دارد — ژاک لاکان می‌گوید نگرش خودانگیخته انسان این است: «نمی‌خواهم چیزی در مورد آن بدانم» — مقاومتی بنیادین در برابر زیاد دانستن. هرگونه پیشرفت واقعی در دانش به قیمت تلاشی رنج‌آور در برابر تمایلات خودانگیخته‌مان تمام شده است — آیا امروزه بیورژنتیک مثال بارز این

تحدید تمایل مان به دانستن نیست؟ ژن مسئول داءالرقص هانتینگتون ژنی مجزا و منفرد است، به نحوی که هر یک از ما نه تنها می‌تواند از این نکته که آیا به این بیماری مبتلا می‌شود یا نه، بلکه از زمان ابتلا به آن نیز آگاه شود. آغاز بیماری بستگی به بروز اختلالی در آرایش ژن‌ها دارد — تکرار نامناسب عبارت CAG در وسط ژن: سن بروز بیماری قطعاً و کاملاً به تعداد تکرارهای CAG در درون ژن بستگی دارد (اگر چهل بار تکرار شده باشد، اولین نشانه‌های بیماری را در سن پنجاه‌ونه سالگی می‌بینیم؛ اگر چهل‌ویک بار تکرار شده باشد، در سن پنجاه‌وچهار سالگی ... اگر پنجاه بار، در سن بیست‌هفت سالگی). شیوه درست زندگی، سلامت بدنی، مصرف بهترین داروها، غذای سالم، عشق خانوادگی و مساعدت هیچ‌یک کمکی به درمان بیماری نخواهند کرد — تقدیرباوری ناب، بدون تأثیرپذیری از متغیرهای محیطی. تاکنون درمانی وجود نداشته است و در مورد این بیماری کاری از دست کسی بر نمی‌آید.^۱ بنابراین چه کاری از ما برمی‌آید وقتی می‌دانیم که می‌توانیم خودمان را به دست آزمایش‌ها بسپاریم و بدین ترتیب دانشی را کسب کنیم که در صورت مثبت‌بودن، دقیقاً به ما می‌گوید که چه زمان دیوانه خواهیم شد و خواهیم مرد؟ آیا می‌توان برخورد روشن‌تری را با این پیشامد عبث حاکم بر زندگی مان متصور بود؟

بنابراین داءالرقص هانتینگتون ما را در برابر انتخابی نگران‌کننده قرار می‌دهد: در صورتی که سابقه این بیماری در خانواده من وجود داشته باشد، آیا باید آزمایشی انجام دهم که به من بگوید که آیا قطعاً این بیماری را خواهم گرفت یا نه (و چه وقت)؟ پاسخ چیست؟ اگر نتوانم این آگاهی را تاب آورم که چه وقت خواهم مرد، شاید راه‌حل مطلوب (که بیشتر تخیلی است تا واقع‌بینانه) این باشد که به شخص یا مؤسسه‌ای که کاملاً اعتماد دارم اجازه دهم که آزمایش‌هایی را در مورد من انجام دهد و نتیجه را به من اعلام نکند، بلکه در صورت مثبت‌بودن نتیجه و درست پیش از آن که این بیماری

مهلک هجوم آورد، فقط در خواب و به طور غیرمنتظره و بی درد مرا بکشد.... با این حال مشکل چنین راه حلی این است که من می دانم دیگری (حقیقت را در مورد بیماری من) می داند و این همه چیز را خراب می کند و مرا در وضعیت تردیدی هولناک و عذاب آور قرار می دهد.

لاکان به وضعیت پارادوکسیکال دانایی در مورد دانش دیگری توجه می کند. وارونه شدن نهایی نقش ها را در عصر معصومیت اثر ادیت وارتن در نظر بگیرید: شوهر که سال ها دل در گرو عشق پرشور و نامشروع کتس اولنسکا داشته، درمی یابد که همسر جوان اش همواره از این عشق مخفیانه آگاه بوده است. شاید این می توانست از فیلم بد اقبال پل های مادیسن کانتی اعاده حیثیت کند: مثلاً اگر در انتهای فیلم فرانچسکای محترض درمی یافت که شوهر ساده دل و واقع بین اش همه چیز را در مورد رابطه کوتاه و پرشور او با عکاس مجله نشنال جیاگرافی می داند، و می داند که این رابطه چه معنایی برای او داشته است، اما همواره سکوت کرده تا احساسات همسرش را جریحه دار نکند. این همان معمای دانستن است: چگونه ممکن است کل اقتصاد ذهنی-روانی یک موقعیت تغییری بنیادین کند، اما نه آن هنگام که قهرمان داستان مستقیماً از چیزی آگاه می شود (رازی که مدت های طولانی مکتوم مانده است)، بلکه هنگامی که در می یابد که آن دیگری (که تصور می کرد بی خبر است) نیز همواره از قضیه باخبر بوده است و فقط وانمود می کرده که نمی دانسته تا ظاهر را حفظ کرده باشد — آیا چیزی خفت بارتر از موقعیت شوهری نیست که پس از روابط عاشقانه طولانی و درخفا، به ناگاه دریابد که همسرش همواره همه چیز را در این مورد می دانسته، اما خواه از روی ادب، یا حتی بدتر، از سر عشق به شوهر، سکوت اختیار کرده است؟

پس آیا راه حل مطلوب راه حل مخالف است: اگر حدس می زنم که ممکن است کودکم این بیماری را داشته باشد، او را تحت آزمایش قرار می دهم، بدون آن که از آن آگاه شود، و سپس پیش از شروع بیماری، او را بکشم؟ در

این جا فانتزی نهایی در مورد شادی می‌تواند این باشد که یک مؤسسه دولتی بی‌نام و نشان بدون آگاهی ما، این کار را برای همه انجام دهد — اما بار دیگر پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا ما چیزی در مورد آن (در مورد واقعیتی که دیگران از آن آگاه‌اند) می‌دانیم یا نه؟ راه به روی جامعه‌ای کاملاً تمامیت‌خواه باز است... تنها یک راه برای بیرون‌آمدن از این معما وجود دارد: چه روی می‌دهد، اگر آن‌چه در این جا خطا است همان پیش‌فرض بنیادی نهفته در آن باشد، یعنی این انگاره که وظیفه نهایی اخلاقی عبارت است از محافظت از دیگری در برابر درد و نگه‌داشتن فرد در جهلی حمایت‌گر؟ بنابراین وقتی هابرماس از ضرورت محدودسازی دستکاری ژنتیک حمایت می‌کند، آن‌هم با ارجاع به خطری که این دستکاری برای استقلال، آزادی و شأن انسانی دارد،^۲ به لحاظ فلسفی قصد «کلک‌زدن» و پنهان‌کردن دلیل واقعی این نکته را دارد که چرا خط کلی استدلال او به نظر متقاعدکننده می‌رسد: به واقع آن‌چه او به آن اشاره می‌کند، استقلال و آزادی نیست، بلکه شادی است — و به نمایندگی از شادی است که این نماینده کبیر سنت روشنگری در همان مرتبه‌ای قرار می‌گیرد که یک محافظه‌کار از جهالت خجسته حمایت می‌کند.

کدام گروه ایدئولوژیک در «طلب شادی» است؟ مجموعه انیمیشن و بسیار موفق سرزمین ماقبل تاریخ به تهیه‌کنندگی استیون اسپیلبرگ مسلماً واضح‌ترین بیان ایدئولوژی چندفرهنگ‌گرای هژمونیک لیبرال است. یک پیام واحد بارها و بارها تکرار می‌شود: ما همگی متفاوت‌ایم، برخی از ما بزرگ‌اند و برخی کوچک؛ برخی می‌دانند چگونه بجنگند و برخی دیگر می‌دانند چگونه بگریزند — اما ما باید زیستن با این تفاوت‌ها را فرا بگیریم و آن‌ها را هم‌چون چیزی تلقی کنیم که زندگی‌مان را پربارتر می‌کند. (بازتاب این نگرش را در گزارش‌های اخیر در مورد نحوه رفتار با زندانیان القاعده در جزیره گوانتانامو به یاد آوریم: به آنان غذای متناسب با الزامات خاص مذهبی و فرهنگی‌شان داده می‌شود، اجازه دارند نماز بخوانند و ...). از

بیرون و در بیرون متفاوت به نظر می‌رسیم، اما در درون همه مثل هم‌ایم — افرادی هراسان و درمانده در جهان که به کمک دیگران نیاز دارند. در یکی از آواها [ی سرزمین ماقبل تاریخ]، «دایناسور بد و بزرگی در این مورد که چگونه بزرگ‌ها می‌توانند تمامی قوانین را بشکنند، بد رفتار کنند و موجودات ناتوان و کوچک را له کنند، چنین می‌خواند:

وقتی بزرگی / می‌تونی همه رو هل بدی / کوچولوهای دوروبرت رو که به
بالا نگاه می‌کنند / همان وقتی که تو به پایین نگاه می‌کنی ... همه چیز بهتره
چون بزرگی ... همه قوانینی که بزرگا می‌سازن / برای تو اجرا نمی‌شه.

در آواز زیر، واکنش کوچولوهای ستم‌دیده جنگیدن با بزرگ‌ها نیست، بلکه درک این نکته است که آن‌ها در پس ظاهر قلدرمآب‌شان، هیچ تفاوتی با ما ندارند — آن‌ها هم با مشکلات مشترک‌شان، در خفا می‌ترسند:

احساسات‌شون مثل ما است / مشکلات‌شون هم همین طور.
ما فکر می‌کنیم که اونا چون بزرگان / مشکل ندارن، اما دارن.
صداشون بلندتره و قوی‌تر، / و می‌تونن جاروجنجال بیشتری به راه
بندازن، / اما اگه خوب به درون‌شون نگاه کنیم / فکر می‌کنم که اونا هم
بچه کوچولوهای هستن مثل ما.

بنابراین نتیجه‌گیری آشکار این آواز ستایش تفاوت‌ها است:

دنیا جنگل مولاست / همه رقم توش هست / کوتاه، بلند / بزرگ، کوچیک /
تا این سیاره زیبا با عشق و خنده پر بشه. / تا برای زندگی کردن خوب
باشه / فردا و پس فردا. / بی‌شک، هم جور آدمی توش هست / آدمای تیز،
آدمای خنگ / در اندازه‌های مختلف / تا همه کارها راه بیفته، و کاری رو
زمین نمونه / تا از زندگی مون لذت ببریم.

پس جای تعجب ندارد که پیام نهایی این فیلم‌ها همان پیام حکمت مشرکانه است: زندگی چرخه‌ای جاودان است که در آن نسل‌های قدیمی‌تر جای خود را به نسل‌های جدید می‌دهند، هر چیزی که ظاهر می‌شود، دیر یا زود محو می‌شود.... البته مسأله این است: تا کجا پیش می‌رویم؟ و آیا این که همه قسم آدمی هست به معنای خوب و خشن، فقیر و ثروتمند، قربانی و شکنجه‌گر است؟ اشاره به قلمرو دایناسوری اشاره‌ای به ویژه دوپهلوی است، آن‌هم با [تأکید بر] ویژگی درنده‌خویانه گونه‌های حیوانی که یکدیگر را می‌بلعند — آیا این از آن دست چیزهایی نیست که «باید باشد تا زندگی‌مان را دل‌پذیر کند»؟ از همین رو ناسازگاری درونی این نوع بینش مبتنی بر «سرزمین ماقبل تاریخ» پیش از هبوط آدم گواهی است بر این که چگونه پیام همکاری-دردل-تفاوت‌ها ایدئولوژی در ناب‌ترین شکل آن است — چرا؟ زیرا دقیقاً هر انگاره‌ای مبنی بر ستیز یا آنتاگونیسم «عمودی» که پیکره اجتماعی را قطع کند، اکیداً سانسور می‌شود، و انگاره‌ای کاملاً متفاوت تفاوت‌های «افقی» جایگزین آن و/ یا ترجمان آن می‌شود، تفاوت‌های افقی‌ای که به کمک آن‌ها باید زیستن را بیاموزیم، زیرا لازم و ملزوم یکدیگرند. در این‌جا تصور اصلی و هستی‌شناختی این است که کثرت نافروکاستنی منظومه‌های جزئی و خاص که هر یک فی‌نفسه متکثر و بی‌جا و مکان‌اند، هرگز در قالبی جهان‌شمول و خشی جمع نخواهند شد. زمانی که خود را در چنین سطحی می‌یابیم، هالیوود به رادیکال‌ترین نقد پسااستعماری از جهان‌شمولیت ایدئولوژیک می‌رسد: مسأله اصلی همان مسأله ناممکن بودن جهان‌شمولیت تلقی می‌شود. به جای تحمیل انگاره جهان‌شمولیت (حقوق جهان‌شمول بشر و غیره)، باید جهان‌شمولیت — یعنی فضای مشترک تفاهم میان فرهنگ‌های متفاوت — را وظیفه بی‌پایان ترجمه، و بازبینی پیوسته موضع جزئی و خاص خود بفهمیم. آیا لازم است به این نکته اشاره کنیم که این انگاره جهان‌شمولیت به منزله کار بی‌پایان ترجمه به هیچ‌وجه ارتباطی با

آن سویه‌های جادویی‌ای ندارد، منظومه‌های جزئی و خاص که در آن‌ها جهان‌شمولیت کارا و مؤثر ظاهر خشن‌اش را در قالب عمل ویران‌گر اخلاقی-سیاسی آشکار می‌کند؟ جهان‌شمولیت واقعی فضای خشی و هرگز به‌چنگ‌نیامده ترجمه از یک فرهنگ خاص به فرهنگ دیگر نیست، بلکه عبارت است از این تجربه خشن که چگونه در دل انشقاق فرهنگی، ما جملگی در ستیز یا آنتاگونیسمی واحد سهیم هستیم.

البته در این‌جا، نقدی آشکار مطرح می‌شود: آیا چنین عقل هالیوودی و مسامحه‌گری کاریکاتوری از مطالعات به‌واقع رادیکال پسااستعماری نیست؟ به این پرسش باید چنین پاسخ داد: واقعاً هست؟ در هر حال، حقیقت بیشتری در این کاریکاتور ساده‌شده و بی‌روح وجود دارد تا در آن نظریه بسیار پر طول و تفصیل پسااستعماری: دست‌کم هالیوود این پیام واقعی و ایدئولوژیک را از دل زبان مغلق و نیمه‌پیچیده بیرون می‌کشد. امروزه نگرش غالب نگرش «مقاومت» است — کل بوطیقای کثرت‌های پراکنده و حاشیه‌ای جنسی، اخلاقی و سبک زندگی (مردان هم‌جنس‌خواه، بیماران روانی، زندانیان...) در برابر قدرت (کاپیتالیزه‌شده) مرکزی و مرموز مقاومت می‌کند. همه «مقاومت می‌کنند» — از هم‌جنس‌خواهان مرد و زن گرفته تا بقاگرایان دست‌راستی — بنابراین چرا نباید به این نتیجه منطقی برسیم که این گفتمان «مقاومت» هنجار امروز ما است، و به‌معنای دقیق کلمه مانع اصلی بر سر راه ظهور آن گفتاری است که به‌واقع روابط مسلط را به پرسش می‌گیرد؟ بنابراین نخستین کاری که باید انجام دهیم، حمله به خود جوهره این نگرش هژمونیک است، یعنی به این انگاره که «احترام به دیگری» اولین اصل بدیهی اخلاقی است:

باید به‌ویژه تأکید کنم که دستورالعمل «احترام به دیگری» ربط و دخلی به هیچ نوع تعریف جدی از خیر و شر ندارد. احترام به دیگری چه معنایی

می‌تواند داشته باشد، وقتی در جنگ با دشمن‌اید، وقتی زنی بی‌رحمانه به‌خاطر دیگری ترک‌تان می‌کند، وقتی باید در مورد آثار یک «هنرمند» میان‌مایه داوری کنید، وقتی علم با فرقه‌های تاریک‌اندیش مواجه می‌شود و غیره؟ در اغلب موارد این احترام به دیگری است که مضر است، شر است. به‌ویژه زمانی که مقاومت در برابر دیگران، یا حتی نفرت از دیگران یک کنش درست سوژکتیو را موجب می‌شود.^۲

در این‌جا این انتقاد آشکار مطرح می‌شود که آیا مثال‌های خود بادیو نیز گواه محدودیت منطق‌اش نیست؟ بله، نفرت از دشمن، عدم تحمل حکمت کاذب و غیره، اما آیا این درسی نیست که از سده گذشته آموخته‌ایم که حتی — و به‌ویژه — هنگامی که در چنین نبردی درگیریم، باید حدومرزی خاص را رعایت کنیم — یعنی دقیقاً مرز یا محدوده دیگری‌بودگیِ رادیکالِ دیگری؟ ما هرگز نباید دیگری را تا حد دشمن‌مان، تا حد حامل دانشی کاذب و غیره فرو بکاهیم: در او همواره امر مطلقِ ورطهٔ نفوذناپذیر شخص دیگر وجود دارد. تمامیت‌خواهی سدهٔ بیستم به همراه میلیون‌ها قربانی‌اش نشان‌گر پیامد غایی همان چیزی است که به نظر ما «کنش به‌لحاظ سوژکتیو عادلانه» است — پس جای تعجبی ندارد که بادیو کارش نهایتاً به حمایت صریح و مستقیم از وحشت و ترور کمونیستی کشید.

این دقیقاً همان خط استدلالی است که باید رد کنیم؛ بیاید یک مورد افراطی را در نظر بگیریم، مبارزهٔ خشونت‌بار و مهلک علیه دشمن فاشیست. آیا باید به ورطهٔ دیگری رادیکال شخصیت هیتلر در پس تمام رفتارهای شرارت‌بارش احترام بگذاریم؟ در این‌جا است که باید از کلام مشهور مسیح بهره بگیریم، کلماتی در این باب که چگونه او آمده تا شمشیر و تفرقه را به ارمغان آورد و نه وحدت و صلح را: دقیقاً از فرط عشق‌مان به بشریت، از جمله (بقایای) بشریت خود نازی‌ها، باید با آن‌ها به شیوه‌ای کاملاً بی‌رحمانه و

غیرمحترمانه بجنگیم. مختصر این که باید این قول یهودی را که غالباً در مورد هولوکاست نقل می‌کنند («اگر کسی انسانی را از مرگ نجات دهد، کل بشریت را نجات داده است»)، با این عبارت تکمیل کنیم: «اگر کسی فقط یک دشمن حقیقی بشریت را به قتل رساند، او کل بشریت را (به قتل رسانده، بلکه) نجات داده است.» آزمون درست اخلاقی صرفاً آمادگی برای نجات قربانیان نیست، بلکه هم‌چنین — و شاید حتی بیشتر — ایثاری بی‌رحمانه به منظور نابودسازی تمامی آن کسانی است که آن‌ها را قربانی کرده‌اند.

مسئله آن‌چه تأکید بی‌وقفه بر کثرت و تنوع آن را از نظر پنهان می‌دارد همان یک‌نواختی بنیادین حیات جهانی امروزی است. آلن باديو در جزوه روشن و بی‌ابهام‌اش در مورد دلوز^۲ توجه را به این نکته جلب می‌کند که اگر در جهان فیلسوفی باشد که درباره هر موضوعی از فلسفه گرفته تا ادبیات و سینما، بارها یک قالب مفهومی واحد را تکرار و دوباره کشف کرده باشد، آن فیلسوف دلوز است. طنز چنین دیدگاهی این است که این گفته دقیقاً نقد متعارف از هگل است — هگل در هر آن‌چه می‌گوید و می‌نویسد، همواره قصد دارد تا آن را بچلاند و در یک قالب واحد و همیشگی فرایند دیالکتیکی بریزد. آیا نوعی عدالت شاعرانه در این واقعیت به چشم نمی‌خورد که یگانه فیلسوفی که می‌توان این ادعا را در موردش طرح کرد، دلوز است، همان فیلسوف ضدهگلی؟ و این نکته به‌ویژه در مورد این تحلیل اجتماعی صادق است: آیا چیزی یکنواخت‌تر و کسالت‌بارتر از شعر دلوزی در مورد زندگی معاصر نیست، زندگی به‌مثابه تکثیر مرکززدایی‌شده کثرت‌ها و تفاوت‌های تمامیت‌ناپذیر؟ آن‌چه این یکنواختی را جذب (و بدین ترتیب حفظ) می‌کند، کثرت دلالت‌گری‌های دوباره و جابه‌جایی‌هایی است که بافت بنیادین و ایدئولوژیک می‌یابد.

شکست‌ناپذیر (ام. نایت شایامالان، ۲۰۰۰، با ایفای نقش بروس ویلیس) آن‌هم در نفس تضاد میان فرم و محتوایش، نمونه یک منظومه ایدئولوژیک

امروزی است. محتوای طنزآلود کودکانه‌اش مجذوب‌مان می‌کند. قهرمان داستان درمی‌یابد که در واقع قهرمان یک فکاهی مصور و خواندنی است که زخمی نمی‌شود و شکست‌ناپذیر است... و در فرم، درامی ظریف و روان‌شناختی در قالب یک فضای مالیخولیاییِ بطنی است: رنج قهرمانی که برای او پذیرش آنچه هست، استیضاح‌اش و قیمومیت نمادین‌اش ضربه سخت روحی است. این نکته به‌خوبی در صحنه‌ای نمایان می‌شود که پسرش می‌خواهد به او شلیک کند، پسر می‌خواهد شلیک کند تا به پدر ثابت کند که واقعاً شکست‌ناپذیر است: وقتی پدر مقاومت می‌کند، پسرک می‌زند زیر گریه، مایوس از این که پدرش قادر به پذیرش حقیقت در مورد خودش نیست. چرا ویلیس در برابر شلیک مقاومت می‌کند؟ آیا صرفاً به این دلیل که از مرگ می‌ترسد، یا از این می‌ترسد که مدرک موثقی در مورد شکست‌ناپذیری‌اش به‌دست آورد؟ و آیا این همان دوراهی «مرض تا به مرگ کی‌یر که گور نیست؟ ما از کشف میرا بودن‌مان نمی‌ترسیم، بلکه از نامیرا بودن‌مان می‌هراسیم. در این جا باید پیوندی میان بادیو و کی‌یر که گور برقرار کنیم: برای جانور انسانی پذیرش این نکته دشوار و سراسر تکان‌دهنده است که بفهمد زندگی صرفاً فرایند احمقانه تولیدمثل و لذت‌جویی نیست، بلکه در خدمت حقیقت است. و این ظاهراً همان شیوه عملکرد امروزین ایدئولوژی در جهان ما است، در این جهان (به قول خودمان)، جهان پسا‌ایدئولوژیک: ما قیمومیت‌های نمادین‌مان را بدون برعهده‌گرفتن و «جدی تلقی کردن‌شان»، به اجرا در می‌آوریم: پدری که هم‌چون پدر عمل می‌کند و در همان حال، این رفتارش را با سیلی از اظهارات طنزآمیز و غیرارادی در مورد حماقت پدر بودن و غیره همراه می‌کند.

فیلم تخیلی و جنجال‌برانگیز شرک* (آندرو آدامسن و ویکی جنسن، ۲۰۰۱) کاملاً بیان‌گر عملکرد غالب ایدئولوژی است: خط سیر متعارف قصه پریان

(قهرمان و دوست خنده‌دار و مهربان و گیج‌اش اژدها را شکست می‌دهند و شاهزاده خانم را از چنگالش می‌رهانند) در این قالب‌ها بیان می‌شود: «عجایب و غرایب» مضحک‌برشتی (هنگامی که جمعیت کثیری مراسم ازدواج را در کلیسا مشاهده می‌کنند، دستوراتی در مورد نحوه واکنش صادر می‌شود، هم‌چون خودجوشی ساختگی شوهای تلویزیونی: «بخندید!» یا «محترمانه سکوت کنید!»، چرخش‌های درست سیاسی (پس از بوسه میان دو دل‌داده، این غول زشت و بی‌شاخ و دم نیست که به شاهزاده‌ای زیبا بدل می‌شود، بلکه شاهزاده خانم زیبا است که به دخترکی چاق و چله و معمولی بدل می‌شود)، ضرباتی مطایبه‌گون بر غرور زنانه (هنگامی که شاهزاده خانم در خواب در انتظار بوسه منجی‌اش است، به سرعت موهایش را مرتب می‌کند تا زیباتر به نظر رسد)، تغییر غیرمنتظره شخصیت‌های بد و شخصیت‌های خوب (اژدهای پلید به زنی مهربان بدل می‌شود که بعدها به قهرمانان کمک می‌کند)، و ارجاعاتی قدیمی و ازمدافتاده به رسوم جدید و فرهنگ عامیانه.

به‌جای ستایش عجولانه این جابه‌جایی‌ها و حک‌و‌ثبت‌های مجدد [در عرصه نمادین] به‌منزله [حرکت‌های] بالقوه «ویرانگر» و ارتقای شرک به «جایگاه مقاومت»ی دیگر، باید بر این حقیقت بدیهی تأکید کنیم که از خلال تمامی این جابه‌جایی‌ها، همان داستان قدیمی روایت می‌شود. مختصر آن‌که کارکرد حقیقی این جابه‌جایی‌ها و وارونگی‌ها دقیقاً متناسب‌کردن آن روایت سنتی با زمانه «پسامدرن» ما است — و بدین‌ترتیب ما را از جایگزین‌کردن آن با روایتی نو بازمی‌دارد. جای تعجبی ندارد که فصل پایانی فیلم اجرایی است طنزآمیز از آهنگ روز مانکی‌های* قدیمی دهه ۱۹۶۰، [من مؤمنم] «I'm a believer»: و ما مؤمنان امروزی این چنین‌ایم — ما از اعتقادات مان لذت می‌بریم و در عین‌حال به آن‌ها عمل می‌کنیم، یعنی به آن‌ها هم‌چون ساختار اصلی اعمال روزمره‌مان

*. Monkees.

تکیه می‌کنیم.

در جمهوری دموکراتیک خوب و قدیمی آلمان، امکان نداشت کسی بتواند این سه ویژگی را با هم ترکیب کند: اعتقاد راسخ (باور به ایدئولوژی رسمی)، هوشمندی و صداقت. اگر مؤمن و هوشمند بودید، صادق نبودید، اگر هوشمند و صادق بودید مؤمن نبودید؛ و اگر مؤمن و صادق بودید، هوشمند نبودید. آیا همین قضیه در مورد ایدئولوژی دموکراسی لیبرال صادق نیست؟ اگر شما (وانمود می‌کنید) که به ایدئولوژی مسلط لیبرال به‌طور جدی معتقدید، نمی‌توانید در آن واحد هم هوشمند و هم صادق باشید: شما یا احمقید یا کلبی‌مسلكی فاسد. می‌خواهم اشاره‌ای کنم نسبتاً بی‌مزه به هموساکر [انسان مقدس] آگامبن و دست به ادعایی بزنم مخاطره‌آمیز و بگویم که وجه غالب و لیبرال سوژکتیویته امروز انسان هالو است: در همان حال که می‌کوشد از دیگران بهره‌برداری کند و آن‌ها را به بازی بگیرد، در نهایت خود به یک هالوی تمام‌عیار بدل می‌شود. زمانی که فکر می‌کنیم از ایدئولوژی حاکم لذت می‌بریم، صرفاً چنگال آن را بر خود محکم می‌کنیم.

از این منظومه ایدئولوژیک می‌توان دو درس گرفت: نخست این که باید مراقب باشیم به دیگری اعتقادی ساده‌لوحانه را که قادر به تأیید آن و حمایت از آن نیستیم، نسبت ندهیم، و او را به «سوژه‌ای که بناست اعتقاد ورزد» بدل نکنیم. حتی قطعیت‌هایی کاملاً بدیهی — هم‌چون بدنام «بنیادگرایان اسلامی» در ارتکاب عملیات انتحاری — نیز آن‌گونه که به نظر می‌رسد مسلم و قطعی نیست: آیا آشکار است که این افراد، دست‌کم، باید «واقعاً معتقد باشند» که پس از مرگ‌شان، در بهشتی از خواب برمی‌خیزند که هفتاد باکره در خدمت‌شان است (به یاد آورید داستان آن تروریست انتحاری را که پیش از اقدام به عملیات انتحاری، حتی خود را معطر هم کرده بود تا برای باکرگان خوش‌بو باشد).؟ اما اگر در مورد اعتقادشان کاملاً نامطمئن باشند و از عملیات انتحاری به‌مثابه ابزاری برای گشودن گره شک و تردید استفاده کنند،

و اعتراف کنند که «نمی‌دانم آیا واقعاً معتقدم یا نه — اما با کشتن خود در راه هدف، در واقع اثبات خواهم کرد که معتقدم...»، چه؟ به همین ترتیب، باید از این نتیجه‌گیری که آلکساندر فدیف را یک «معتقد راستین» بدانیم پرهیز کنیم، همان نویسنده مشهور استالینیست و رئیس اتحادیه نویسندگان شوروی که پس از شنیدن گزارش محرمانه خروشچف در کنگره بیستم، خود را با گلوله کشت: به احتمال قریب به یقین، او کاملاً از فساد گسترده نظام شوروی آگاه بوده است، اما به آن دیگری بزرگ، یعنی به جلوه مردمی انسان نوین سوسیالیست و غیره اعتقاد داشته است. در نتیجه، او خود را نکشت به این دلیل که چیز جدیدی از گزارش خروشچف دستگیرش شد، چه در نتیجه انتشار این گزارش هیچ‌یک از توهّمات او فرو نریخت — آن‌چه فرو ریخت/اعتقاد/او به «قدرت/اجرایی (performative)» خود/این توهّم/ایدئولوژیک بود.

خودکشی فدیف را شاید بتوان با خودکشی شهردار آلمان در اوائل سال ۱۹۴۵ مقایسه کرد، یعنی زمانی که ارتش آمریکا شهر را اشغال کرد و او را واداشت تا از اردوگاه کار اجباری نزدیک شهر دیدن کند؛ او پس از بازگشت به خانه بلافاصله دست به خودکشی زد، اما نه به این دلیل که از آن‌چه تحت لوای نظامی که به آن خدمت می‌کرد، روی می‌داد بی‌خبر بود و وقتی با حقیقت مواجه شد، قادر به تحمل آن نبود و خود را کشت؛ بلکه برعکس، او کم‌وبیش همه چیز را می‌دانست — آن کسی که نمی‌دانست آن دیگری بزرگ، یعنی نظم ظواهر اجتماعی بود؛ پس خودکشی او حد اعلای ریاکاری بود، و نمود کردن به این بود که انگار نمی‌دانست. او خود را کشت تا ظاهر جهالت صادقانه‌اش را حفظ کند. (تقریباً چنان است که گویی استالین حق داشت خودکشی را به منزله اقدامی مبتنی بر ترس و خیانت تام و تمام به حزب محکوم کند — دست‌کم اگر از واژه‌های خود او بهره گیریم...).

همین نکته در مورد آن «نازی صادق» و بسیار مشهور، شهردار شهر کوچکی در شرق آلمان صدق می‌کند؛ زمانی که روس‌ها در فوریه ۱۹۴۵ به

شهر نزدیک می‌شدند، او اونیفورم‌اش را به همراه تمام مدال‌هایش به تن کرد و در خیابان اصلی‌ای که روس‌ها به او تیراندازی کردند، شروع به قدم زدن کرد - عملی در تضاد با بسیاری دیگر که به سرعت تمامی نشانه‌های گذشته نازی‌شان را نابود کردند. آیا این رفتار (ادعای علنی هم‌پیمانی با آلمان نازی، آن‌هم در لحظه شکست نازی‌ها) واقعاً به این اندازه باشکوه است؟ گویی که او نمی‌دانسته در چه کشوری زندگی می‌کند! بنابراین آیا رفتار او تلاشی نومیدانه و ریاکارانه در اعطای نوعی شکوه به زندگی‌اش (حتی در بهترین حالت) نبود، زندگی‌ای مملو از مصالحه با شنیع‌ترین جنایتکاران؟

درس دوم این است که به جای تسلیم کردن هر قلمروی به دشمن، باید حتی برای به چنگ آوردن آن مفاهیمی تلاش کنیم که به نظر می‌رسد «طبیعتاً» به دشمن تعلق دارند. بنابراین باید با بی‌پروایی به سنت وسترن آمریکایی بازگردیم، که آلن بادو آن را به مثابه ژانر بزرگ شهامت اخلاقی، ستایش می‌کند. البته نمی‌توانیم به ساده‌لوحی فیلم‌های وسترن دهه ۱۹۳۰ و اوائل ۱۹۴۰ بازگردیم: ظهور آن چیزی که آندره بازن آن را «مابعد وسترن‌ها» (meta-) ی اوائل دهه ۱۹۵۰ نامید، و بدین ترتیب معصومیت‌اش را از آن گرفت. با این حال این ژانر جانی تازه به کالبد فیلم‌های نیمه دوم دهه ۵۰ دمید - دو شاهکار بزرگ دلمر دیویس را در نظر بگیرید، ۳ ساعت و ۱۰ دقیقه تا یوما و درخت دار که هر دو به مراتب عالی‌تر از آخرین «مابعد وسترن»؛ یعنی فیلم صلات ظهر فرد زینمان است که به نظر می‌رسد رفتار شجاعانه را در ناب‌ترین شکل آن نشان می‌دهد. محور مشترک هر دو فیلم ساختار تصمیم جابه‌جاشده است: کنش اصلی فیلم را نه شخصیت اصلی که به نظر می‌رسد کانون آزمون سخت اخلاقی است، بلکه شخصیت فرعی که ظاهراً سرچشمه وسوسه است، انجام می‌دهد. (برگردانی از این مضمون را می‌توان حتی در صلات ظهر هم دید: در پایان معلوم می‌شود که این گاری کوپر نیست که در واقع شجاعت‌اش مورد آزمون قرار می‌گیرد، بلکه همسر

جوان‌اش با ایفای نقش گریس کلی است که مورد آزمون قرار می‌گیرد).
 ۳ ساعت و ۱۰ دقیقه تا یوما داستان زارع فقیری (ون هفلین) است که برای نجات گله‌اش از خشک‌سالی، نیاز مبرمی به ۲۰۰ دلار دارد و از همین‌رو می‌پذیرد که راهزنی را که برای سرش جایزه تعیین شده از هتلی که در آن‌جا تحت‌الحفظ است تا قطاری که با آن به زندانی در یوما منتقل می‌شود، همراهی کند. البته آن‌چه می‌بینیم داستانی کلاسیک مبتنی بر آزمون اخلاقی است؛ در سرتاسر فیلم این طور به‌نظر می‌رسد که آن کسی که در معرض این آزمون است، خود زارع است و او به سبک فیلم (به ناحق) مشهورترِ صلات ظهر، در معرض وسوسه‌هایی قرار می‌گیرد: تمام کسانی که به او قول یاری داده‌اند، وقتی می‌فهمند هتل در محاصرهٔ اعضای بانندی است که سوگند خورده‌اند رئیس‌شان را نجات دهند، او را تنها می‌گذارند و ترک می‌کنند؛ خود راهزن زندانی یا تهدیدش می‌کند یا به او پیشنهاد رشوه می‌دهد، و غیره. اما بازنگری صحنهٔ آخر کاملاً بینش ما را نسبت به فیلم تغییر می‌دهد: نزدیک قطاری که در شرف حرکت از ایستگاه است، راهزن و زارع خود را کاملاً رودرروی تمامی اعضای باند می‌بینند که منتظر لحظه‌ای‌اند که زارع را به گلوله ببندند و رئیس‌شان را آزاد کنند. در این لحظه پرتنش که ظاهراً موقعیت زارع نومیدکننده است، ناگهان راهزن به‌سوی او برمی‌گردد و می‌گوید: «به من اعتماد کن! بیا هردو با هم به داخل قطار بپریم!» مختصر آن‌که کسی که به‌واقع در معرض آزمون است، راهزن یعنی عامل ظاهری وسوسه است: در پایان فیلم راهزن مقهورِ شرافت زارع می‌شود و آزادی‌اش را فدای او می‌کند.

و آیا امروز همین وضعیت با اندکی تغییر در مورد همهٔ ما صادق نیست — در مورد روشنفکران «مترقی» غربی که داورهای تندی در مورد کارگران جوامع ما یا جهان سوم دارند و می‌پندارند کارگران از سر ترس به وظیفهٔ انقلابی‌شان خیانت می‌کنند و تن به وسوسه‌های ناسیونالیستی یا کاپیتالیستی

می‌دهند؟ حرکت زننده «چپ‌گرایان رادیکال» مرفه و پردرآمد انگلیسی یا فرانسوی را در نظر بگیرید که توده‌های یوگسلاو را به دلیل تسلیم‌شان در برابر آوازه‌های قومی سیرن در اواخر دهه ۱۹۸۰ محکوم می‌کنند: در واقع این «چپ‌گرایان رادیکال» اند که در معرض آزمون‌اند، و به‌طور رقت‌آمیزی در این آزمون شکست می‌خورند، آن‌هم به دلیل بدفهمی‌شان از جنگ یوگسلاوی پس از فروپاشی.

همین نکته به مراتب بیشتر در مورد چندفرهنگ‌گرایان لیبرال صادق است، کسانی که خیزش خشونت راست جدید در کشورهای غربی را محکوم می‌کنند: آنان با اتخاذ دیدگاهی متکبرانه و آقامنشانه نسبت به این پدیده، آن را محکوم می‌کنند و در این آزمون شکست می‌خورند... آری میهن‌پرستان نوپا حق دارند که امروز ما واقعاً به شهادتی جدید نیاز داریم، و همین فقدان شهادت (همواره و سرانجام همین شهادت است که موقعیت خود فرد را به پرسش می‌گیرد) است که در واکنش روشنفکران آمریکایی (و اروپایی) به واقعه ۱۱ سپتامبر و وقایع پس از آن بسیار بارز و آشکار است.

آرنولد شونبرگ در بخش دوم *Harmonielehre* [آموزه هارمونی] یعنی مانیفست اصلی نظری‌اش در ۱۹۱۱، مخالفت‌اش را با موسیقی تونال بیان می‌کند، آن‌هم در قالبی سطحی که اغلب یادآور رساله‌های ضدیهود نازی‌ها است: موسیقی تونال به جهانی «بیمار» و «منحرف» بدل شده است که به پاک‌سازی نیاز دارد؛ نظام تونال در برابر «ازدواج درون‌خانوادگی و زنا با محارم» سر تسلیم فرود آورده است؛ آکوردهای رماتیک نظیر فاصله هفتم کاسته آکوردهایی «دوجنسی»، «بی‌خانمان» و «جهان میهن‌اند...» ادعایی آسان‌تر از این نیست که چنین نگرش مسیحایی و آخرزمانی بخشی از همان «وضعیت معنوی عمیق‌تری» است که موجب تولد «راه‌حل نهایی» نازی شد. با این حال، باید دقیقاً از همین نتیجه‌گیری پرهیز کنیم: آن‌چه نازیسم را کریه می‌کند، لفاظی درباب نوعی راه‌حل نهایی نیست، بلکه خَم یا پیچش مشخص

و انضمامی‌ای است که به آن می‌دهد. دیگر نمونه عوامانه این نوع تحلیل عبارت است از ویژگی «صدرفاشیستی» رقص توده‌ای که حرکات موزون هزاران بدن (رژه‌های نظامی، نمایش‌های توده‌ای در استادیوم‌ها و غیره) را به نمایش می‌گذارد؛ اگر همین نکته را در سوسیالیسم نیز ببینیم، بی‌درنگ به این نتیجه‌گیری می‌رسیم که «هم‌بستگی عمیق‌تری» میان این دو نوع «تمامیت‌گرایی» وجود دارد. چنین رویه‌ای، یعنی همان نمونه اصلی لیبرالیسم ایدئولوژیک، یک نکته را از قلم می‌اندازد: نه تنها چنین نمایش‌های توده‌ای‌ای ذاتاً فاشیستی نیست، حتی «خشتی» هم نیست — این نازیسم بود که آن‌ها را از جنبش‌های کارگری، یعنی از خاستگاه اصلی‌شان، ربود و از آن خود کرد.

در همین جا است که باید تبارشناسی تاریخی‌گرایی متعارف (جست‌وجو برای یافتن خاستگاه‌ها، عوامل مؤثر و غیره) را در تقابل با تبارشناسی دقیقاً نیچه‌ای قرار داد. تبارشناسی متعارف نازیسم عبارت است از جست‌وجویی برای یافتن عناصر «صدرفاشیستی» یا هسته‌ای که از دل آن نازیسم سربرآورد (مثلاً هنگامی که هاگن در *Ring* واگنر، طلای راین را جست‌وجو می‌کرد؛ یا رمانتیک‌های آلمانی سیاست را زیبایی‌شناختی می‌کردند...؛ حال آن‌که تبارشناسی نیچه کاملاً به گسستی توجه می‌کند که سازنده رویداد تاریخی نوین است: هیچ‌یک از عناصر «صدر فاشیستی» فی‌نفسه فاشیستی نیست، یگانه چیزی که آن‌ها را «فاشیستی» می‌کند، مفصل‌بندی خاص‌شان است — یا به قول استفن جی‌گلد، تمامی این عناصر با فاشیسم «مستعد شده‌اند». به عبارت دیگر، هیچ نوع «فاشیسم پیش از کلمه» وجود ندارد، زیرا خود کلمه (نام‌گذاری) است که فاشیسم به معنای دقیق کلمه را از مجموعه‌ای از عناصر می‌سازد.

در همین راستا، باید این انگاره را اساساً رد کنیم که انضباط (از کنترل خود تا تربیت بدنی) ویژگی «صدر فاشیستی» است — خود همین عبارت «صدرفاشیستی» را نیز باید کنار گذاشت، چه نمونه‌ای بارز از یک شبه‌مفهوم

است که کارکردش مسدود کردن تحلیل مفهومی است: وقتی می‌گوئیم نمایشی منسجم از هزاران بدن (یا می‌گوئیم تحسین ورزش‌هایی نظیر کوه‌نوردی که مستلزم تلاش زیاد و کنترل بر خود است) «صدر فاشیستی» است، در واقع چیز مهمی نگفته‌ایم و صرفاً تداعی معانی مبهمی را بیان کرده‌ایم که جهالت‌مان را مخفی می‌کند. بنابراین زمانی که چند دهه پیش، فیلم‌های کانگ‌فویی محبوبیت یافتند (بروس لی و غیره)، آیا نشان نمی‌داد که ما با ایدئولوژی راستین طبقه نوجوان و کارگری مواجه‌ایم که تنها راه موفقیت را تربیت منضبط یگانه چیزی که در اختیار داشتند، یعنی بدن‌شان، می‌دانستند؟ خودانگیختگی و نگرش «بی‌خیال باش» مبتنی بر میدان‌دادن به آزادی‌های افراطی به افرادی تعلق دارد که چیزی در اختیار دارند - اما افرادی که چیزی ندارند، صرفاً انضباط‌شان را دارند. اگر انضباط «بد» بدنی‌ای هم وجود داشته باشد، تمرین جمعی نیست، بلکه نرمش [صبحگاهی] و بدن‌سازی به‌منزله بخشی از اقتصاد سوپرکتیو تحقق بالقوه‌گی‌های درونی خود است - جای تعجبی ندارد که وسواس نسبت به بدن بخشی اجباری گذارِ رادیکال‌های اسبق چپ‌گرا از روند به مرحله «بلوغ» سیاست عمل‌گرا است: از جین فوندا گرفته تا یوشکا فیشر، مشخصه دوران نهانی» میان این دو مرحله همان تمرکز بر بدن است.

در اسرائیل لطیفه مشهوری بر سر زبان‌هاست که مربوط است به ملاقات بیل کلینتون با بی‌بی ناتانیا‌هو: هنگامی که کلینتون تلفن آبی‌رنگ و مرموزی را در دفتر کار بی‌بی می‌بیند، از او می‌پرسد که این چیست و بی‌بی پاسخ می‌دهد که با این تلفن می‌تواند با خداوند در آسمان‌ها ارتباط برقرار کند. کلینتون حسود بلافاصله پس از بازگشت به آمریکا، از سازمان اطلاعات خود می‌خواهد تا مشابه این تلفن را به هر قیمتی فراهم کند. ظرف دو هفته تلفن در اختیارش قرار می‌گیرد و شروع به کار می‌کند، اما قبض تلفن سرسام‌آور است - دو میلیون دلار برای یک دقیقه صحبت با خدا. بنابراین کلینتون با

خشم با بی بی تماس می گیرد و شکایت می کند که «چطور می تونی هزینه چنین تلفنی را تأمین کنی، در حالی که ما که حامی مالی تو هستیم نمی توانیم؟ پس این طوری پول های مارو خرج می کنی؟» بی بی به آرامی پاسخ می دهد: «نه، قضیه این نیست — ببین برای ما یهودی ها تمامی تماس ها داخل شهری حساب می شه!» جالب این جا است که در روایت روسی این لطیفه، خدا جای اش را به جهنم می دهد: زمانی که نیکسون برژنف را ملاقات می کند و تلفن ویژه او را می بیند، برژنف توضیح می دهد که با این تلفن با جهنم تماس برقرار می کند؛ در پایان لطیفه هنگامی که نیکسون از بهای گزاف تلفن شکایت می کند، برژنف به آرامی پاسخ می دهد که «برای ما در اتحاد جماهیر شوروی، تماس با جهنم داخل شهری حساب می شود.»

واکنش نخستین و تا حدودی غیرارادی یک لیبرال دموکرات پسامدرن به این لطیفه چنین خواهد بود: امروز این دقیقاً منشأ شر است — مردمی که فکر می کنند ارتباط مستقیمی با خدا (حقیقت، عدالت، دموکراسی یا هر امر مطلق دیگری) دارند و تصور می کنند محق اند تا دیگران، یعنی مخالفان شان، را در ارتباط مستقیم با جهنم بدانند (امپراطوری های شیطان یا محورهای شرارت)؛ در برابر این مطلق گرایی باید متواضعانه بپذیریم که تمام موقعیت های ما نسبی و مشروط به مجموعه های تاریخی و تصادفی است، از این رو هیچ کس راه حل قطعی ندارد و راه حل ها صرفاً عملی و موقتی اند. بطلان این موضع را چسترتن اعلام می کند: «ممکن است در گوشه ای از خیابان، با کسی برخورد کنیم که عبارتی جنون آمیز و کفرآمیز که ممکن است نادرست باشد، به زبان می آورد. هر روز می توان با کسی مواجه شد که همان ها را می گوید و البته ممکن است دیدگاه اش درست نباشد؛ البته یا دیدگاه اش باید درست باشد، یا دیدگاه او نباشد.»^۵ آیا همین بطلان را نمی توان به وضوح در لفاظی های یک شالوده شکن پسامدرن یافت؟ چسترتن کاملاً حق دارد که از واژه غلیظ «کفرآمیز» استفاده می کند، واژه ای که در این جا باید کل بار معنایی اش را ارائه

دهد: نسبی‌ساختنِ ظاهراً فروتنانه موضع خویش به‌واقع همان شیوه ظهورِ قطب مخالف آن است، یعنی ممتازساختنِ موضع خویش در بیان یا گفتن. مقایسه کنید تلاش و رنج یک «بنیادگرا» را با ظاهر آرام یک لیبرال دموکرات که از جایگاه امنِ سوژکتیوش، خود را به‌گونه‌ای مطایبه‌گون از هرگونه تعهد تمام‌عیار و هرگونه «جزم‌اندیشی» مبرا می‌کند.

بنابراین، آیا ما این درس قدیمی را ترویج نمی‌کنیم که معنای ایده‌ئولوژیک یک عنصر در خود آن عنصر نهفته نیست، بلکه به شیوه «تصاحب» آن و مفصل‌بندی آن به یک زنجیره بستگی دارد؟ بله - البته با یک شرط مهم: باید تمام شجاعت‌مان را جمع کنیم تا از دموکراسی به‌منزله دال اعظم این زنجیره دست بکشیم. امروزه دموکراسی همان بتواره سیاسی اصلی است، انکار ستیزها یا آنتاگونیسم‌های اساسی اجتماعی: در شرایط انتخابات، سلسله مراتب اجتماعی موقتاً به تعلیق درمی‌یابد، کالبد اجتماعی به تکرر ناب قابل‌شمارش تقلیل می‌یابد و در چنین شرایطی آنتاگونیسم نیز تعلیق می‌شود. ده سال پیش، در انتخابات ایالت لوئیزیانا، هنگامی که یگانه جایگزینِ کوکلاس کلان سابق یعنی دیوید دوک، یک دموکرات رشوه‌خوار بود، بسیاری این برچسب را بر اتومبیل‌هایشان نصب کردند که «به یک شیاد رأی دهید - مهم است!» در مه ۲۰۰۲ در انتخابات ریاست جمهوری فرانسه، ژان - ماری لوپِن رهبر جبهه ملی در دور آخر انتخابات در برابر رئیس‌جمهور فعلی ژاک شیراک که مظنون به خلاف‌های مالی بود، قرار گرفت. تظاهرکنندگان در برابر این انتخاب نامطلوب، پلاکاردی را به اهتزاز درآوردند که روی آن نوشته شده بود: «*L'arnaque plutôt que la haine*» [کلاهبرداری بهتر از نفرت است]. این همان پارادوکس نهایی دموکراسی است: در نظم موجود سیاسی، هر مبارزه‌ای علیه فساد با انتخاب یک راست افراطیِ پوپولیست پایان می‌گیرد. در ایتالیا، نتیجه نهایی مبارزات اجتماعی «دست‌های پاک» که به نابودی ساختار سیاسی قدیمی دموکرات مسیحی

انجامید، برلوسکونی را بر مسند قدرت نشاند؛ در اتریش، هایدلر صعودش به مسند قدرت را در قالب واژه‌های ضد فساد و رشوه‌خواری مشروعیت بخشید؛ حتی در آمریکا، خرد عمومی این نکته را پذیرفت که نمایندگان دموکرات کنگره فاسدتر از نمایندگان جمهوری خواه‌اند. ایده «دموکراسی صادق» توهمی بیش نیست، همان‌گونه که انگاره نظام قانون بدون مکمل کثیف فراخود آن توهمی بیش نیست: چنین به نظر می‌رسد که انحرافی احتمالی از پروژه دموکراتیک در خود انگاره دموکراسی حک شده است - یعنی دموکراسی *démocrassouille* است. نظم سیاسی دموکراتیک ماهیتاً مستعد فساد است. انتخاب نهایی این است: آیا باید این فساد را در حال‌وهوای نوعی واقع‌بینی حاکی از تسلیم و رضا بپذیریم و از آن حمایت کنیم، یا آن‌که شجاعت‌مان را بسیج کنیم و بدیلی چپ‌گرا برای دموکراسی صورت‌بندی کنیم تا دور باطل فساد دموکراتیک و مبارزات دست‌راستی‌ها را درهم شکنیم و از آن خلاصی یابیم؟

پس کجا باید به دنبال یک بدیل گشت؟ در این جا باید بسیار محتاطانه و در عین حال بدون پیش‌داوری و تعصب حرکت کرد - چرا نباید در انگاره‌ای ظاهراً «ارتجاعی» نظیر «هویت روسی» پتانسیلی رهایی‌بخش ببینیم؟ شاید غرابت کلمات بتوانند هدایت‌گر ما باشد: در زبان روسی، اغلب دو واژه برای یک اصطلاح (به نظر ما غربی‌ها) واحد وجود دارد که یکی دلالت دارد بر معنای عادی آن و دیگری کاربردی «مطلق» دارد و دارای بار معنایی اخلاقی‌تر است. کلمه *istina* مفهوم معمولی حقیقت به منزله کفایت یا تطابق با وقایع است؛ و *Pravda* (که معمولاً با حرف بزرگ نوشته می‌شود) که به معنای حقیقت مطلق است و بر نظم آرمانی و اخلاقاً الزام‌آور خیر دلالت دارد. *Svoboda* آزادی متعارف در انجام کارهایی است که می‌خواهیم در چهارچوب نظم اجتماعی موجود انجام دهیم، و *volja* سائقه‌ای است مطلق با بار معنایی متافیزیکی‌تر که دامنه معنایی آن از اراده فرد تا تخریب نفس

بسط می‌یابد — روس‌ها اغلب می‌گویند که شما در غرب *svoboda* دارید و ما *gosudarstvo. volja* به معنای دولت در جنبه معمول و اجرایی آن است، و *derzhava* به معنای دولت به منزله یگانه کارگزار قدرت مطلق است. (من با استفاده از تمایز مشهور بنیامین — اشمیت، می‌خواهم جرأت این ادعا را به خود بدهم و بگویم که تفاوت میان *gosudarstvo* و *derzhava* تفاوت میان قدرت بر ساخته و قدرت بر سازنده [قانون] است: *gosudarstvo* ماشین اجرایی دولتی است که مسیر خود را بر اساس مقررات حقوقی دنبال می‌کند؛ در حالی که *derzhava* کارگزاری است برای قدرت بی‌قید و شرط.) هم‌چنین دو واژه *intellectuals* به معنای تحصیل‌کردگان و *intelligentsia* به معنای روشنفکرانی است که رسالت ویژه اصلاح جامعه را بر عهده دارند. (در همین راستا، در آثار مارکس تمایزی ضمنی میان «طبقه کارگر» — صرفاً مقوله‌ای از هستی اجتماعی — و «پرولتاریا» — مقوله حقیقت، سوژه تمام‌عیار انقلابی — به چشم می‌خورد).

آیا این تقابل در نهایت همان تقابلی نیست که آلن بادویو میان رخداد و ایجابی‌بودن هستی محض برقرار می‌کند؟ «*Istina*» یک حقیقت صرف واقعیت‌بنیاد (مطابقت، بسندگی یا کفایت) است، حال آن‌که «*pravda*» دلالت دارد بر رخدادی مرتبط با حقیقت؛ «*svoboda*» آزادی متعارف‌گزینش است، در حالی که «*volja*» رخداد مسلم و قطعی آزادی است. در زبان روسی، این فاصله به وضوح ثبت و نمایان می‌شود، و از همین‌رو آشکارگر آن مخاطره بنیادینی است که در هر رخداد-حقیقت وجود دارد: هیچ ضمانت هستی‌شناختی‌ای در کار نیست که «*pravda*» در تأیید خود در سطح واقعیت‌ها (و پنهان‌شده در زیر «*Istina*») به موفقیت دست یابد. و به نظر می‌رسد که گویی آگاهی از خود این فاصله نیز در زبان روسی ثبت شده است، یعنی در بیان منحصر به فرد *awos* یا *na awos* چیزی شبیه به این معنا که «بخت یارمان است»؛ و بیان‌گر امیدی است به این‌که امور سروسامان

می‌یابند، اگر کسی دست به اقدامی خطر و رادیکال بزند، آن‌هم بی‌آن‌که بتواند تمامی پیامدهای ممکن این اقدام را تعیین کند — چیزی شبیه به این عبارت ناپلئون: حمله می‌کنیم، تا ببینیم چه می‌شود، که اغلب لنین آن را نقل می‌کرد. ویژگی جالب این عبارت این است که اقدامی داوطلبانه، یعنی نگرش فعالانه مبتنی بر خطرکردن، را با تقدیرباوری بنیادین‌تری ترکیب می‌کند: آدمی دست به عمل می‌زند، جهش می‌کند و سپس امیدوار است که اوضاع بر وفق مراد پیش برود... اگر این موضع دقیقاً همان چیزی باشد که ما امروزه به آن نیازمندیم، یعنی جدایی میان پراگماتیسم سودباور غربی و تقدیرباوری شرقی به‌منزله دو روی سکه «ایدئولوژی خودانگیخته» و جهانی امروز، آن وقت چه؟

پیم فورتوین، همان سیاستمدار پوپولیست و دست‌راستی هلندی که در اوایل ماه مه ۲۰۰۲ به قتل رسید، آن‌هم دو هفته پیش از انتخاباتی که انتظار می‌رفت تا یک پنجم آراء را به خود اختصاص دهد، شخصیت مسأله سیمپتوماتیک متناقض‌نمایی داشت: یک دست‌راستی پوپولیست که ویژگی‌های شخصی و حتی (اکثر) دیدگاه‌هایش تقریباً به‌طور کامل از لحاظ سیاسی مورد تأیید بود: او همجنس‌خواه بود، روابط شخصی خوبی با بسیاری از مهاجران داشت و دارای طنزی ذاتی بود، و غیره — مختصر آن‌که در مورد همه چیز یک لیبرال خوب و اهل تسامح بود، به‌جز در مورد موضع بنیادین سیاسی‌اش. بنابراین آن‌چه او به‌لحاظ سیاسی تجسم می‌بخشد، عبارت بود از تلاقی میان پوپولیسم دست‌راستی و شایستگی سیاسی لیبرال — احتمالاً او باید می‌مرد، چرا که گواه زنده‌ای بود بر این‌که تقابل میان پوپولیسم دست‌راستی و تسامح لیبرال تقابلی کاذب است و ما با دو روی یک سکه مواجه‌ایم. بنابراین آیا ما نباید درست برخلاف فورتوین نگون‌بخت حرکت کنیم، یعنی نه فاشیست با چهره‌ای انسانی، بلکه مبارزِ راه آزادی با چهره‌ای غیرانسانی باشیم؟

مترجم: نیکو سرخوش

ویرایش: امید مهرگان

این مقاله ترجمه‌ای است از:

Slavoj Zizek, "Happiness After September 11", in *Welcome to the Desert of the Real*, Verso edition 2002.

مأخذ:

1. See Matt Ridley, *Genome*, New York: Perennial 2000, p. 64.
2. See Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Frankfurt: Suhrkamp 2001.
3. 'On Evil: An Interview With Alain Badiou', *Cabinet*, Issue 5 (Winter 2001), p. 72.
4. See Alain Badiou, *Deleuze*, Paris: Hachette 1997.
5. G.K. Chesterton, *Orthodoxy*, (San Francisco: Ignatius Press, 1995), P. 37.

بخش سوم — مسیحیت

وقتی شرق و غرب به هم می‌رسند

شاید به جا باشد که بحث را با طرح این پرسش شلینگ آغاز کنیم: تجسّد الاهی، یعنی انسان‌شدن خدا در هیئت مسیح و نزول او از ساحت ابدیت به قلمرو زمانمند و ناسوتی واقعیت ما، در نزد خود خدا چه معنایی دارد؟ اگر آن‌چه به چشم ما فانیان متناهی، نزول خداوند به جانب ما می‌نماید از منظر خود وی در حکم تعالی باشد، چه می‌شود؟ اگر چنان‌که شلینگ تلویحاً گفته است، شأن ابدیت فروتر از زمانمندی باشد، چه؟ اگر ابدیت قلمرو پرملال، بی‌توان و سترونی از بالقوگی‌های محض باشد که برای از قوه به فعل درآمدن راهی جز تن‌سپردن به وجود زمانمند ناسوتی ندارد، چه؟ اگر نزول خداوند به مرتبه انسانی نه لطف او در حق انسان بلکه تنها راه وی برای از قوه به فعل درآمدن و رهانیدن خویش از غل و زنجیر نفس‌گیر ابدیت باشد، چه؟ اگر خدا برای فعلیت‌بخشیدن به قوای خویش راهی جز بازشناخته‌شدن از جانب انسان نداشته باشد، چه؟^۱

باید خود را از بند تعبیر مجازی کهنه افلاطون از عشق به منزله اروس رها کنیم که به موجب آن عشق رفته‌رفته راه تعالی را می‌پیماید، یعنی نخست به تن زیبای یک فرد خاص دل می‌بندد و سپس به همه تن‌های زیبا و از رهگذر عشق به زیبایی کل تن‌ها به مرتبه‌ای می‌رسد که به خود صورت زیبا عشق می‌ورزد و سپس به مرتبه عشق به خیر برین که بالاتر از همه صورت‌هاست

می‌رسد: عشق حقیقی اما راهی درست برخلاف این را می‌پیماید که در طی آن برای خاطر فردی ناکامل از خود وعدهٔ ابدیت دست برمی‌دارد. (این جاذبهٔ وسوسه‌آمیز ابدیت ممکن است به صورت‌های بسیاری جلوه کند، از شهرت بعد از مرگ گرفته تا انجام رسالت اجتماعی خویش). اگر برگزیدن زندگی گذرا و زمانمند و وانهادن زندگی ابدی به خاطر عشق — از مسیح تا زیگموند در پردهٔ دوم اپرای شیرزن* واگنر که ماندن در صف فانیان عادی را بر جاودانگی ترجیح می‌دهد اگر چنانچه معشوقش زیگلینده نتواند همراه او به وال‌هالا، جایگاه ابدی پهلوانان جان‌باخته، بیاد — والاترین عمل اخلاقی باشد، چه می‌شود؟ تفسیرهای بسته‌گریختهٔ برون هیلده را دربارهٔ این چشم‌پوشی از ابدیت بخوانیم: «این لطف لایزال و این بهجت ابدی در نظر تو تابدین پایه بی‌قدر است؟ این زن بی‌نوا که چنین رنجور و مهجور در آغوش تو از حال رفته، آیا همه چیز تو شده است؟ چیزی باشکوه‌تر از این نیافتی؟». ارنست بلوخ درست می‌گفت که جای کارهایی چون حرکت تهوآمیز زیگموند در تاریخ آلمان خالی است.

معمولاً شکوه می‌کنیم که زمان بدترین زندان است («هیچ‌کس را یارای برون‌شدن از زمان مقدر خویش نیست»)، و گمان می‌بریم که کل فلسفه و دین برمدار هدفی واحد می‌گردند: شکستن قفل زندان زمان و ره‌یافتن به ساحت ابدیت. اما اگر چنان‌که شلینگ تلویحاً گفته است، زندانی مخوف‌تر و حبسی نفس‌گیرتر از ابدیت نباشد و تنها مفتاح‌رهایی از آن نزول به ساحت زمانمند تجربهٔ بشری باشد، چه؟ آیا زمان همانا نام این مفتاح وجودی نیست؟ حادثهٔ «تجسد» بدین‌قرار در آن لحظه به وقوع نمی‌پیوندد که واقعیت زمانمند عادی با ابدیت تماس می‌یابد بل آن دم است که ابدیت به قلمرو زمان دست می‌یازد. این همان نکته‌ای است که محافظه‌کاران روشنفکری

* *Die Walküre* به زن جوان جنگ‌جویی می‌گفتند که پیکر بی‌جان پهلوانان شهید را به تالار یادبود — وال‌هالا — می‌برد.

چون جی.کی. چسترتن (که مانند هیچکاک کاتولیکی انگلیسی بود) با وضوح تمام از آن سخن گفته‌اند، چسترتن در خصوص این عقیده باب روز که «مذهب بودایی با مسیحیت به لحاظ معنوی یکسان‌اند» می‌نویسد:

عشق به شخصی بودن یا تشخص میل دارد؛ بنابراین به جدایی میل دارد. مسیحیت به موجب ماهیتش از این که می‌بیند خداوند عالم را به پاره‌های کوچک خرد کرده شادمان است... این همان مغاک فکری است که مذهب بودایی را از مسیحیت جدا می‌کند؛ بودایی‌ها یا اصحاب نحله‌های عرفانی تشخص را هبوط آدمی می‌شمرند و حال آن که مسیحیان تشخص را غایت و غرض خداوند از خلق کل کائنات می‌دانند. روح عالم به نزد نحله‌های عرفانی از آدمی می‌خواهد که بدو عشق ورزد تنها به این قصد که شاید آدمی بتواند وجود خود را به تمامی در آن روح غرقه سازد. لیکن کانون قدسی عالم در مسیحیت آدمی را از خویش دور می‌کند تنها به این قصد که آدمی بتواند به آن کانون عشق بورزد... همه فلسفه‌های عصر جدید حلقه‌های زنجیری‌اند که مقید و محدود می‌کنند؛ مسیحیت شمشیری است که می‌گسلد و آزاد می‌کند. هیچ فلسفه‌ای جز مسیحیت نمی‌گوید که خدا در حقیقت از تجزیه عالم به اشخاص زنده شادمان می‌گردد.^۲

و چسترتن نیک می‌داند که برای خدا این بس نیست که انسان‌ها را از خویش جدا سازد تا بدو عشق بورزند— این جدایی باید به درون خود خدا تابیده شود چندان که خود خدا خود را ترک گوید:

آن‌گاه ظلمت تمام عالم را فراگرفت و خورشید تاریک گشت، این واقعه آن دم روی نداد که مسیح را بر صلیب آویختند بل آن دم بود که مسیح از روی صلیب فغان برکشید: فغانی که بی‌پرده می‌گفت خدا خدا را وانهاد

است. و اینک بگذارید انقلاب‌خواهان از میان همهٔ مذهب‌ها یکی را برگزینند و از جمع همهٔ خدایان جهان یکی را اختیار کنند و به دقت همهٔ خدایان محکوم به تکرار ابدی و دارای قوت پایدار را سبک و سنگین کنند. هیچ خدایی را نخواهند یافت که چون خدای مسیحیت خود سر به شورش برآورده باشد. نی، غلطم (مطلب غامض‌تر از آن است که به لسان بشر درآید)، این‌که سهل است، بگذارید کافران و ملحدان خود خدایی را برگزینند. اینان نیز تنها یک وجود الهی را خواهند یافت که جداافتادن ایشان را بر زبان آورده است؛ یگانه دین و آیینی که در آن، یک دم چنان نمود که خدا خود کفر می‌گوید و ملحد است.^۲

و چون بین جداافتادن انسان از خدا و جداافتادن خدا از خویشستن این‌گونه تداخلی رخ نموده است، مسیحیت از بیخ‌وبین انقلابی است، این‌که انسان درست‌کاری به مخمصه افتد عجب نیست؛ اما اگر خدا هم ممکن باشد به مخمصه افتد برای همهٔ شورشیان تاریخ مایهٔ سرافرازی است. مسیحیت تنها دین عالم است که احساس کرده قدرت مطلق مایهٔ نقصان خداست. تنها مسیحیت است که دریافته خدا برای این‌که به کمال خدا باشد باید نه فقط پادشاه که نیز شورشی باشد.^۳

چسترتن نیک می‌داند که بدین‌ترتیب ما رفته‌رفته به موضوعی بغرنج نزدیک می‌شویم، «موضوعی مبهم‌تر و مخوف‌تر از آن‌که بتوان به‌راحتی درباره‌اش بحث کرد... موضوعی که بزرگ‌ترین قدیسان و متفکران به‌درستی از نزدیک شدن به آن هراس داشته‌اند. با این همه، در حکایت پرمهابت مصیبت مسیح اشاره به موضوع هیجان‌انگیز بی‌نظیری می‌رود؛ این‌که خالق کلّ عالم (به‌نحوی که در تصور ما نمی‌گنجد) نه فقط دچار الم و عذاب ناشی از تجربهٔ مرگ که نیز گرفتار حالت تردید شد.»^۴ در فضای متعارف الحاد و کفر، خدا برای آنانی که دیگر به او ایمان ندارند می‌میرد؛ در

مسیحیت، خدا خویش می‌میرد. مسیح با برزبان آوردن این جمله که «پدر، چرا مرا ترک کردی؟»، از دید یک مسیحی، خود مرتکب بزرگ‌ترین گناه می‌شود: او در ایمانش دچار تردید می‌شود.

این «موضوع که مبهم‌تر و مخوف‌تر از آن است که بتوان به راحتی درباره‌اش بحث کرد» با چیزی سروکار دارد که چیزی جز هسته منحرثانه پنهان مسیحیت به نظر نمی‌رسد: اگر خوردن میوه درخت معرفت [نیک و بد] در بهشت ممنوع است، خدا از اول چرا آن را در آن‌جا نهاد؟ آیا این بخشی از برنامه و راهبرد انحرافی خداوند نبود که نخست آدم و حوا را در معرض فریب بگذارد و کارشان را به هبوط بکشاند تا سپس خود نجات‌شان دهد؟ جور دیگر بگوییم: آیا نباید به یاری بینش ژرف و شگرف پولس رسول (سن‌پل) به این حقیقت رهیابیم که چگونه شریعت با نخستین حکم بازدارنده‌ای که صادر می‌کند، نفس گناه را پدید می‌آورد [بنگرید به رساله پولس به رومیان، باب ۷]. نظیر همین فضای مبهم و حالت دوپهلوی را در ماجرای یهودا و نقش او در مرگ مسیح می‌بینیم: آیا از آن روی که رسالت مسیح (بازخرید گناه و نجات نوع بشر با جان‌دادن بر صلیب) بدون خیانت یهودا انجام نمی‌پذیرفت، نمی‌توان گفت مسیح به آن خیانت نیاز داشت؟ آیا کلام دهشت‌زای مسیح در شام آخر تلویحاً به یهودا فرمان نمی‌دهد که به من خیانت کن؟ «و یهودا که تسلیم‌کننده وی بود در پاسخ [به این سخن عیسی که] «هرآینه به شما می‌گویم که یکی از شما مرا تسلیم خواهد کرد» گفت: «ای استاد، من که نیستم؟» عیسی به وی گفت: «تو خود گفتی» (انجیل متی، باب ۲۶، آیه ۲۵). البته، پاسخ مسیح حاوی یکی از صنایع بدیعی است؛ او یهودا را به همان چیزی فرمان می‌دهد که انکارش می‌کند: یهودا استیضاح می‌شود و در مقام کسی که مسیح را تسلیم مشایخ و رؤسای کهنه خواهد کرد مورد خطاب قرار می‌گیرد—البته نه به‌طور مستقیم («تو همانی که به من خیانت خواهد کرد!»)، بل به‌قسمی که مسئولیت به‌دوش دیگری می‌افتد. با این تفصیل، آیا نباید یهودا را قهرمان اصلی عهد جدید

قلمداد کرد، کسی که حاضر شد روحش را تباه کند و نفرین ابدی را بپذیرد تا مشیت الاهی تحقق یابد؟

در تمامی دین‌ها، خداوند از پیروان خود می‌خواهد که تا همیشه به عهد خویش با او وفا کنند— تنها مسیح است که از پیروانش می‌خواهد که به او خیانت کنند تا بتواند رسالتش را به انجام رساند. در این جا وسوسه می‌شوم ادعا کنم کل تقدیر مسیحیت، ژرف‌ترین معنای آن، بسته به این است که بتوانیم این عمل مسیح را به‌گونه‌ای تفسیر کنیم که منحرفانه ننماید. به عبارت دیگر: تفسیر سراسر است و صوری ماجرا لاجرم این عمل را انحرافی قلمداد خواهد کرد— مسیح همین که از خیانت قریب‌الوقوع یکی از یارانش گلایه کرد، بی‌که نام خائن را بر زبان آورد به یهودا فرمان می‌داد که بدو خیانت کند و از او می‌خواست که دست به بزرگ‌ترین ایثار ممکن بزند— نه فقط زندگی‌اش را که «زندگی دوم» و نام و ننگ پس از مرگش را نیز در این راه قربانی کند. بدین‌قرار، گره کور اخلاقی این واقعه را نه در یهودا بلکه در خود مسیح و آلت دست قراردادن یکی از یارانش گذاشت، ترفندی که گویی صورت کهن‌بازی‌های استالینی است؟ یا نه، می‌توان نسبت مسیح و یهودا را به‌گونه‌ای دیگر، مستقل از این منطق اقتصادی منحرف، تفسیر کرد؟

در ژانویه ۲۰۰۲، در لادرهیل فلوریدا یکی از آن لغزش‌های عجیب و غریب فرویدی به‌وقوع پیوست؛ در مراسمی که برای بزرگداشت مارتین لوترکینگ برگزار شد، از هنرپیشه‌ای به‌نام جیمز ارل جونز تقدیر و به همین مناسبت لوح یادبودی به او تقدیم کردند که بر آن این عبارت درج شده بود: «جیمز ارل ری! از تو ممنون‌ایم که این رؤیا را زنده نگه داشتی» — طراحان لوح به‌عنوان سخنرانی پرآوازه لوترکینگ، «رؤیایی در سر دارم»، نظر داشتند. اما همه می‌دانند که جیمز ارل ری کسی بود که متهم به قتل کینگ در ۱۹۶۸ شد. البته این به ظن قوی از زمره لغزش‌های نژادپرستانه ابتدایی بود— گو این که حقیقتی غریب در آن نهفته است؛ ری، قاتل کینگ، عملاً در دو تراز

متفاوت به زنده‌نگه داشتن رؤیای کینگ یاری رساند. اولاً، تصویر قهرمان‌گونه و پرابهت‌مارتین لوترکینگ تا حدودی مدیون مرگ خشونت‌آمیز وی است؛ اگر او بدین‌سان جان نمی‌باخت، هرگز به نمادی که اکنون می‌بینیم بدل نمی‌شد، با این همه خیابان که پس از مرگش به نام او خوانده شد و زادروزش که امروز جزو تعطیلات رسمی است. واضح‌تر بگوییم، می‌توان ثابت کرد کینگ درست در لحظه‌ای که بایستی می‌مرد کشته شد: چند هفته پیش از مرگ، او به پیکاری بنیادی‌تر بر ضد سرمایه‌داری برخاست و از اعتصاب‌های کارگران سیاه‌پوست و سفیدپوست پشتیبانی کرد. اگر بنا بود در این راه از این هم پیش‌تر رود، یقین بدانید هرگز در جرگه قهرمانان ملی آمریکا پذیرفته نمی‌شد.

مرگ کینگ تابع همان منطقی است که هگل در مورد ژولیوس سزار* شرح و بسط داده است؛ فرد سزار (Caesar) بایستی می‌مرد تا مفهوم کلی آن (Caesar) سربرمی‌آورد. تصور نیچه از مفهوم «خیانت والامنشانه»ی مبتنی بر الگوی بروتوس، همان خیانت به فرد در راه مفهوم والاتر است (برای نجات جمهوری باید شخص سزار از میان برود) و این همان است که «مکر» تاریخی «عقل» می‌تواند به حساب آورد (نام سزار - Caesar - با تمام نیرو بازمی‌گردد و انتقامش را در کسوت لقب عام «سزار» - یا قیصر = caesar - می‌گیرد). به نظر می‌رسد نظیر همین واقعه در مورد مسیح روی می‌دهد: خیانت بخشی از برنامه و مشیت الهی بود که به موجب آن مسیح به یهودا فرمان داد به من خیانت کن تا قضای الهی تحقق یابد؛ این یعنی خیانت کردن یهودا به تعبیری بزرگ‌ترین

* **Julius Caesar (100-44BC)**، سیاستمدار، سپهسالار و اهل قلم رومی که بعد از به دست گرفتن قدرت، حکومت رم را از جمهوری به امپراتوری بدل ساخت و خود را نخستین امپراتور نامید و از همین روی، جان باخت آن‌هم بر اثر توطئه امین‌ترین یارانش، خاصه بروتوس. نکته این‌که اسم خاص او، سزار، پس از مرگش به لقب عام امپراتوران رم، قیصر (Caesar)، بدل گردید.

ایثار و اوج وفاداری بود. اما نباید از تضاد اساسی مرگ مسیح با مرگ ژولیوس سزار غفلت کنیم: سزار ابتدا یک اسم خاص بود، نامی که می‌بایست می‌مرد (وجود امکانی و حادث و جزئی فرد سزار) تا به صورت مفهوم - لقبی عام یا کلی (قیصر) درمی‌آمد؛ مسیح اما ابتدا، پیش از آن‌که بالای صلیب جان بسپارد، مفهومی عام بود («عیسی مسیح - منجی موعود») و به واسطه مرگش به صورت شخص یکتا و خاص «عیسی مسیح» درآمد. در این جا عام‌بودن (کلیت) است که در خاص‌بودن (جزئیت) نسخ و رفع می‌شود و در مرتبه‌ای بالاتر حفظ می‌شود (*aufgehoben*) نه برعکس.

حال به خیانتی بیندیشید که بیش از این‌ها صبغه کی‌یرکگوری دارد - نه خیانت به فرد در راه کلیت، بل خیانت به نفس کلیت در راه استثنای منحصر به فرد (یعنی «تعلیق امر اخلاقی در مرتبه دینی»)، در این باره چه فکر می‌کنید؟ از این گذشته، درباره خیانت «خالصانه»، خیانت از روی عشق، خیانتی که برهان قاطع عشق محسوب می‌شود، چه نظری دارید؟ و سرانجام، درباره خیانت به خود چه باید گفت: چون من آن‌ام که به واسطه دیگران هستم، خیانت به آن دیگری که معشوق من است، خیانت به خودم است. آیا این قسم خیانت جزو لازم هرگونه تصمیم دشوار اخلاقی نیست؟ آدم باید به کنه وجود خویش، به نهانی‌ترین هسته هستی خود، خیانت کند؛ کاری که فروید در کتاب موسی و توحید کرد، جایی که یهودیان را از شخصیت بنیادگذار امت یهود محروم می‌سازد.

یهودا «واسطه محوشونده» ای است که حلقه دوازده نفری حواریان را به پولس رسول، پایه‌گذار امت مسیحیان، پیوند می‌زند و خود حذف می‌گردد: پولس دقیقاً جای خالی یهودا را پر می‌کند و در طی روندی استعاری حلقه دوازده نفری را از نو قوام می‌بخشد. این روند جایگزینی ضرورت دارد و قوام و دوام مسیحیت در گرو آن است، امت جهانی مسیحی تنها به واسطه «خیانت» یهودا و مرگ مسیح امکان تأسیس یافت - این یعنی، راه رسیدن

به کلیت ناگزیر از مسیر کشتن جزئیت می‌گذرد، امت جهانی به واسطه مرگ یک فرد پدید می‌آید. یا به بیانی اندک متفاوت: برای این که پولس رسول، کسی که قبلاً در حلقه حواریان مسیح نبود، بتواند از برون مسیحیت را بنیاد گذارد، این حلقه می‌بایست از درون می‌شکست آن‌هم بر اثر خیانتی هولناک. و این معنا منحصر به شخص ثالث نمی‌شود — هر قهرمانی برای رسیدن به منزلت کلی و جهانی می‌باید مورد خیانت واقع شود: هم‌چنان که لاکان در سمینار هفتم گوشزد می‌کند، قهرمان کسی است که می‌تواند در معرض خیانت قرار گیرد بی آن‌که آسیبی بدو رسد.

جان لوکاره [نویسنده شهیر انگلیسی و خالق داستان‌های جاسوسی] در کتاب جاسوس تمام‌عیار قاعده‌ای وضع کرده که بسیار بیش از آن‌که در ظاهر می‌نماید با بحث ما تناسب دارد: آیا از بین ما کسی هست که این تجربه را دست‌کم یک‌بار از سرگذرانده باشد که وقتی دل و دینش را به معشوقی باخته که با تمام وجود به عاشق اعتماد کرده و پشت و پناهی جز او نداشته، یک‌باره میلی غریب و به‌راستی منحرف به خیانت در حق اعتماد معشوق در وجودش سرکشیده، میلی ناشناخته و مرموز به آزار و حتی تخریب کامل او؟ این «خیانت» را که همان «اوج وفاداری» است نمی‌توان به این سادگی‌ها توجیه کرد و با استناد به شکاف بین وجود تجربی فرد و چیزی که فرد مظهرش به‌شمار می‌آید ماست مالی کرد، این‌که بگوییم می‌توان به شخص خیانت (یا او را از هستی ساقط) کرد آن‌هم به سبب وفاداری به آن‌چه او مظهرش است، چیزی را حل نمی‌کند (شکل دیگر این شکاف، خیانت در لحظه‌ای است که ممکن است ناتوانی فرد از پرده برون افتد و در معرض دید همگان قرار گیرد: این آدم را دچار این توهم دایم می‌کند که اگر او زنده می‌ماند همه‌چیز روبه‌راه می‌شد. برای مثال، یگانه راه وفاداری راستین به اسکندر کبیر این بود که او را همان هنگام که جان سپرد [یعنی در جوانی] می‌کشتند — چه، اگر او عمر دراز می‌یافت، سرانجام جز نظاره‌گر ناتوان زوال

امپراتوری خویش که کاری از دستش برای حفظ آن برنمی‌آمد نمی‌شد.) در این جا ضرورت کی‌یرکگوری بزرگ‌تری در کار است: خیانت به نفس کلّیت (اخلاقی). فراتر از خیانت «زیباشناختی» [یا حسّانی] (یعنی خیانت به امر کلی بر اثر فشار تعلقات «بیمارگون» فردی — سود، لذت، خودپسندی، میل به آزار و تحقیر دیگری: شرارت محض) — و فراتر از خیانت «اخلاقی» (خیانت به شخص برای خاطر کلّیت — نظیر گفته پراوازه ارسطو که «من افلاطون را دوست می‌دارم اما حقیقت را از او هم دوست‌تر می‌دارم») — فراتر از این هر دو، خیانت «دینی» است، خیانت از روی عشق — تو را به جهت خصلت‌های کلی‌ات حرمت می‌گذارم، لیکن به تو عشق می‌ورزم به جهت خصلتی مجهول و رای این خصلت‌ها، و تنها راه شناخت آن خصلت ناشناخته خیانت است. پس به تو خیانت می‌کنم و بعد هنگامی که بر اثر خیانت من وارفتی و از پای درآمدی، نگاهی سریع بر هم خواهیم افکند — اگر تو معنای حقیقی خیانت مرا دریافتی، و فقط در این صورت، تو برآستی قهرمان [به مفهوم کی‌یرکگوری کلمه] خواهی بود. هر رهبر و پیشوای مذهبی، سیاسی یا فکری راستینی می‌باید نزدیک‌ترین پیروانش را به ارتکاب چنین خیانتی برانگیزد. آیا این سخن لاکان را در واپسین خطابه‌های عمومی‌اش که «A ceux qui m'aiment»، «تقدیم به آنانی که مرا عاشقانه دوست دارند»، نباید به همین شیوه قرائت کرد: یعنی تقدیم به آنانی که مرا آن‌قدر دوست می‌دارند که به من خیانت کنند. خیانت موقت تنها راه رسیدن به حالت ابدی است — یا به تعبیر زیبای کی‌یرکگوری درباره ابراهیم، هنگامی که به او فرمان می‌رسد که گلوی پسرش اسحاق را ببرد: این وضعیت یک آزمون، یک وسوسه، است. [وسوسه معمولاً به چیزی گفته می‌شود که انسان را از ادای تکلیف باز می‌دارد]، اما در این جا «دشواری آزمون در این است که، شما را به خدا دقت کنید، در این وضعیت وسوسه همانا اخلاق است [که ابراهیم را از عمل به خواست خدا باز می‌دارد]».^۶

پس دقیقاً به چه معنی می‌توان دعوی کرد که مسیح نزدیک‌ترین حواری خویش را آلت دست یک‌جور بازی منحرفانه نساخته بود تا او را وادار به خیانتی کند که برای انجام رسالتش ضرورت داشت؟ شاید گریزی به بهترین (یا بدترین) ملودرام هالیوود موضوع را روشن‌تر کند. پیام اصلی فیلم *راپسودی*، ساخته کینگ ویدور، این است که مرد برای کام‌یابی در عشق باید به معشوقه‌اش ثابت کند که می‌تواند بدون او زنده بماند و باید مأموریت یا رسالت حرفه‌ای‌اش را بر او مقدم دارد. او بی‌فاصله دو گزینه در برابر خویش می‌بیند: (۱) رسالت حرفه‌ای‌ام از همه‌چیز برایم مهم‌تر است؛ زن در زندگی من، حداکثر، وسیله‌ای است برای سرگرمی که چندی حواسم را از کار و وظیفه‌ام پرت می‌کند؛ (۲) او همه‌چیز من است؛ حاضرم هر چه دارم فدایش کنم، خودم را در برابرش خوار کنم و حیثیت عمومی و حرفه‌ای‌ام را به پایش ریزم. هر دو گزینه نادرست است؛ هر دو کار مرد را به جایی می‌کشاند که زن او را از خود می‌راند. پیام عشق راستین این است: حتی اگر همه‌چیز من باشی، می‌توانم بی‌تو زنده بمانم، حاضرم در راه مأموریتم یا رسالتم تو را رها کنم و ترک گویم. پس بهترین راه برای زن که عشق مرد را محک بزند، این است که به او در یکی از لحظه‌های حساس و سرنوشت‌ساز حرفه‌اش «خیانت» کند (در اولین کنسرت عمومی، آن‌گونه که در *راپسودی* می‌بینیم؛ در مهم‌ترین امتحان؛ در مذاکره‌ای تجاری که آینده او را رقم خواهد زد) — تنها در صورتی که مرد بتواند از این آزمون دشوار سربلند بیرون آید و رسالتش را تا به آخر پی‌گیرد، حتی وقتی بر اثر خیانت زن ضربه عاطفی عمیقی خورده است، سزاوار عشق او خواهد بود و زن به‌سویش بازخواهد گشت. ناسازه زیربنایی این است که عشق، درست به‌سان امر مطلق، هدفی نیست که بتوان مستقیم یا بی‌واسطه بدان رسید — عشق همواره به صورت دستاوردی جانبی، در جامه لطفی بلااستحقاق، به کف می‌آید. شاید عشقی بزرگ‌تر و بلندتر از عشق زوج‌های انقلابی نتوان یافت که در آن هر یک از

طرفین آماده است که در هر لحظه‌ای که انقلاب ایجاب کند دیگری را ترک گوید. از این راه می‌توان به دنبال قرائتی از ایثار مسیح و کلامش خطاب به یهودا گشت که عمل مسیح را منحرفانه جلوه ندهد: «به من ثابت کن که من همه چیز توام، آن‌گاه در راه رسالت انقلابی که به دوش هردوی ماست، به من خیانت کن!»

چسبیدن به درستی این هسته مکتوم و پرابهام مسیحیت را با تقابل میان درون (استغراق در حقیقت باطن) و برون (مواجهه با حقیقت، مواجهه‌ای زاینده ضربه اضطراب‌آور عاطفی) مربوط می‌سازد: «بودایی با نگاهی خیره و با اشتیاقی غریب محو تماشای درون می‌شود. مسیحی با نگاهی خیره و شوقی غریب محو تماشای برون می‌شود».^۷ در این‌جا، او به تفاوت دیرآشنای سیمای بودا در نقاشی‌ها و تندیس‌ها، با آن نگاه سرشار از آرامش و نیک‌خواهی، و سیمای عمومی قدیسان مسیحی، با آن نگاه‌های جدی و خشن و کمابیش پارانویایی و میخ‌کوب از وجدی پرشور، اشاره می‌کند. اغلب از این قسم «نگاه بودا» چونان پادزهری برای خنثی کردن حالت پرخاش‌جو و آمیخته به سوءظن نگاه غربی یاد می‌کنند، نگاهی که می‌خواهد بر همه نظارت و سلطه پیدا کند و پیوسته نگران است که مبادا خطری از گوشه کناری غافلگیرش کند: در سیمای بودا اما نگاهی می‌بینیم که از روی نیک‌خواهی واپس نشسته و عزلت‌گزیده، و اشیاء را به حال خود رها کرده و بر هوس سلطه بر آن‌ها فایق آمده است. با این همه و اگرچه پیام آیین بودا چیزی جر فراخواندن آدمیان به آرامش درونی نیست، در مناسک تقدیس تندیس بودا جزء ظریفی هست که جنبه ناشناخته و شگفت‌آوری از این آرامش را به ما بازمی‌نماید. این جزء غریب به روند ترسیم دیدگان بودا برمی‌گردد. در حین ترسیم چشم‌های بودا، هنرمند نمی‌تواند مستقیم توی صورت مجسمه نگاه کند، باید پشتش را به آن کند و از بغل یا از روی شانه‌های خود به کمک یک آینه چشم‌های آن را نقاشی کند، چون خود مبتلا

به همان نگاهی می‌شود که وظیفه دارد بدان حیات بخشد. همین که هنرمند کارش تمام شد از آن روی که خود اکنون دارای این نگاه خیره‌ناک گردیده چشمانش را می‌بندد و از آن‌جا دورش می‌کنند. چشم‌بند را تنها زمانی برمی‌دارند که نگاه هنرمند به چیزی افتد که نابودکردن نمادینش روا باشد. همان‌طور که گامبریچ با لحنی خشک گوشزد می‌کند، "روح این مناسک با تعالیم بودا آشتی‌ناپذیر است، کسی هم به خود زحمت آشتی‌دادن‌شان را نمی‌دهد". اما آیا راه‌حل در خود این ناهم‌خوانی برآشوبنده نیست؟ این واقعیت که قوام و دوام واقعیت اعتدال‌جو و آرامش‌خواه جهان بودایی در گرو این است که آن نگاه وحشت‌زای بدخواه را به طرزی نمادین از خود برانیم. این نگاه شرارت‌بار وحشی را باید رام کرد.^۸

آیا این جزء از مناسک «به تجربه» ثابت نمی‌کند که در مذهب بودا تجربه آرامش نیروانا فرجام کار و واقعیت قصدی نیست، بلکه برای رسیدن به آرامش باید چیزی را طرد کرد، یعنی همان نگاه دیگری بزرگ را؟^۹ دلیلی دیگر بر این مهم که نگاه شرارت‌آمیز «لاکانی» که وجود سوژه را در معرض خطر می‌افکند، صرفاً گوهر ایدئولوژیک نگرش سلطه‌جوی غربی نیست، بل چیزی است که در فرهنگ‌های شرقی نیز وجود دارد. این جنبه طردشده در نهایت جنبه‌ای از عمل است. چیست این عملی که شالوده‌اش در مغاک تصمیمی هایل از روی اختیار و آزادی است؟ توصیف سی.اس.لویس را از تصمیمش بر ایمان آوردن به دین به یاد آورید، در کتاب *مبهوت فرح*^{*} — چیزی که این توصیف را دلپذیر و دلنشین می‌نماید، سبک و سیاق شکاکانه و عمل‌گرایانه

* C.S. Lewis (1898-1963)، او به جهت مطالعاتش در ادبیات قرون وسطی و ذواعیاتش از مسیحیت و مجموعه داستان‌هایش برای کودکانش بسیار مشهور است. کتاب *مبهوت فرح*، *Surprised by Joy* در حقیقت زندگی‌نامه خود نوشت وی است که در آن از سیر ایمان آوردن خویش سخن می‌گوید و طرفه این‌که بعد از نگارش این کتاب با زنی به نام جوی (Joy) گرایشام پیوند زناشویی می‌بندد.

«انگلیسی» لوئیس است که هیچ نشانی از روایت‌های پرآب و تاب معمول در باب جذبه و فرح عرفانی ندارد. از همین روی، لوئیس در توصیف‌های خود از هرگونه بیان شور و احساس‌های نشئه‌آور و توأم با لذت جنسی فرشتگان یا خدا در وجود سالک به میان نمی‌آورد؛ در توصیف او، بنا نیست آدمی در تجربه عرفانی پا از قلمرو تجربه عادی واقعیت حیات بیرون بگذارد (در قسمتی حالت وجد یا *ex-stasis* [که در اصل یونانی به معنای «برون ایستادن» است]: همین تجربه «عادی» است که «وجدآمیز» یا «*ex-static*» است (هایدگر [که همواره در کاربرد این واژه به پیوند تنگاتنگ ریشه آن با واژه *existence* (وجود) نظر داشت])، تجربه‌ای که در طی آن ما از خود بیرون می‌شویم و در حالت وجد به درون قلمرو موجودات پرتاب می‌شویم، و تجربه عارفانه اتفاقاً دلالت بر پاپس کشیدن از این وجد می‌کند. بدین قرار، لوئیس از تجربه خویش به مثابه آن «چیز غریب» یاد می‌کند؛ و به محل وقوع عادی آن اشاره می‌کند: سوار بر اتوبوسی داشتم از تپه هدینگتن بالا می‌رفتم. و در بازگویی تجربه‌اش از چنین تعبیری بهره می‌گیرد: «به یک معنی»، «از جهتی»، «چیزی که الان به نظرم می‌آید»، «یا اگر دلتان می‌خواهد، این‌طور بگویم»، شاید شما این‌طور استدلال کنید که... ولی من خوش دارم فکر کنم...»، «شاید»، «بفهمی نفهمی از آن احساس بدم می‌آمد»:

چیز غریب این بود که قبل از آن‌که خدا آرام آرام و از همه سو مرا دربرگیرد، راستش با چیزی مواجه شدم که الان به نظرم لحظه‌ای می‌آید که در آن آزادی انتخاب کامل داشتم. خب، به یک معنی این‌طور بود. سوار بر اتوبوسی از تپه هدینگتن بالا می‌رفتم. بی‌آن‌که حرفی بشنوم و (گمانم) بی‌آن‌که تصویری ببینم، واقعیتی درباره خودم به نحوی پیش چشمم آمد. یک دفعه فهمیدم که دارم چیزی را پس می‌زنم، یا جلوی چیزی را می‌گیرم. یا، اگر دلتان می‌خواهد این‌طور بگویم، انگار داشتم

لباس تنگی را تن می‌کردم، چیزی مثل شکم‌بند یا شاید زره، انگار خرجنگ شده بودم. در همان لحظه، در همان‌جا احساس کردم که مرا برای انتخاب آزاد گذاشته‌اند. می‌توانستم در را باز کنم یا بسته نگه دارم؛ می‌توانستم زره را از تنم دریاورم یا همان‌طور می‌پوشیدم. کسی مجبورم به انتخاب نمی‌کرد؛ وعده‌وعیدی هم در کار نبود، هرچند می‌دانستم که بازکردن در یا درآوردن شکم‌بند هیچ‌کدام آخرعاقبتش معلوم نبود. انتخاب به نظرم سرنوشت‌ساز می‌رسید اما در عین حال به طرز غریبی اصلاً هیجان‌زده‌ام نمی‌کرد. نه خوفی نه رجایی، نه میلی که جذبم کند نه بیمی که دفعم کند. به یک معنی، هیچ چیز مرا به هیچ کاری ترغیب نمی‌کرد. بالاخره دست به انتخاب زدم. تصمیم گرفتم در را باز کنم، زره را از تن درآورم و عنان را رها کنم. می‌گویم «انتخاب کردم»، ولی راستش را بخواهید، یک جوری بود که انگار کاری جز آن نمی‌توانستم بکنم. از طرف دیگر، هیچ انگیزه‌ای در درونم نمی‌یافتم که مرا به کاری بخواند یا وادارد. می‌توانید این‌طور استدلال کنید که من اصلاً عاملی مختار نبودم، ولی من خوش دارم فکر کنم که تصمیم من از روی آزادی و اختیار کامل بود، آزادانه‌تر از هر کاری که در تمام عمرم تا آن دم کرده بودم. شاید ضرورت اصلاً متضاد آزادی نباشد، و شاید آدم وقتی به اوج آزادی برسد که به جای این‌که دنبال انگیزه بگردد صرفاً بتواند بگوید «من آن‌ام که می‌کنم». بعد از آن، نتیجه انتخابم را در عالم خیال تجربه کردم. احساس کردم یک آدم برفی بوده‌ام که بالاخره زمان آب‌شدنش فرارسیده، آب‌شدن از پشتم شروع شد - اول، چکه‌چکه و حالا مثل یک باریکه آب. بفهمی نفهمی از آن احساس بدم می‌آمد.^{۱۰}

از جهتی، این قطعه چیزی را ناگفته نمی‌گذارد: در این‌جا با تصمیمی مطلقاً صوری سروکار داریم، تصمیمی که بالاخره باید گرفت و گریزی از آن

نیست، بی آن که فاعل تصمیم تصویر روشنی از موضوع و محتوای تصمیمش داشته باشد؛ با عملی رودررویم که غیرنفسانی است، غیرعاطفی، بی هیچ قسم انگیزه، خواهش یا هراسی؛ عملی که حساب کتاب ندارد و آخرعاقبتش معلوم نیست، نتیجه بحث یا تدبیر و تأمل هم نیست؛ عملی است از روی آزادی و اختیار بی حد و مرز، هرچند عامل کار دیگری هم نمی توانسته بکند. تنها بعد از گرفتن تصمیم است که این عمل صوری محض «واجد فاعل می شود» و به صورت تجربه ای نفسانی (و کم و بیش ناخوشایند) درمی آید. در صورت بندی لوئیس فقط یک جنبه هست که بالقوه مسأله دار است: کنش آن گونه که لاکان در ذهن می پرورید، هیچ ربطی به تعلیق عرفانی بندهایی ندارد که ما را به واقعیت معمول حیات مقید کرده اند، هیچ نسبتی با بهجت و فرح ناشی از بی اعتنایی به هر آنچه هست ندارد، هیچ قرابتی با این قبیل احوال ندارد که در آن ها تمایز زندگی و مرگ و دیگر تمایزهای دنیوی بالکل از اعتبار می افتند، که در آن ها ذهن و عین، عالم و معلوم، یا فکر و عمل به تمامی برهم منطبق می شوند. اگر با واژگان و مصطلحات عرفانی حرف بزنیم، باید گفت کنش لاکانی از قضا درست ضدّ این «رجعت به مرتبه بی گناهی» است: کنش از دید وی، همان گناه نخستین، برهم خوردن آرامش آغازین و پیدایش هاویه، انتخاب «بیمارگون» اولیه برای پیوستن بی قید و شرط به یک شیء یا موضوع خاص (مانند دل باختن به شخص خاص که از آن پس برای مان از همه چیز عالم مهم تر می شود).

اگر بخواهیم با مصطلحات بودایی حرف بزنیم، عمل لاکانی دقیقاً وارونه ساختاری حالت روشنی یافتگی، یا همان رسیدن به نیروانا است: همان حرکتی که سکون و قرار خلأ را برهم می زند و بر اثر آن، در جهان انواع اختلاف (و با آن، رنج و نمود کاذب) سربرمی آورد. بدین قرار، عمل به حرکت

بودی‌ساتوا* می‌ماند که پس از رسیدن به نیروانا، از روی دلسوزی — یعنی، به جهت خیر و صلاح همگان — به واقعیت جهان نموده‌ها باز می‌گردد تا جمیع موجودات زنده را در راه رسیدن به نیروانا یاری رساند. واقعیتی که عمل لا‌کانی را از فضای بودایی دور می‌کند این است که از منظر روان‌کاوی، حرکت ایثارگونه بودی‌ساتوا اشتباه است: راه‌بردن به عمل راستین در گرو آن است که از هرگونه ارجاع به خیر دست کشیم و تنها از برای خود عمل دست به عمل زنیم. (این اشاره به بودی‌ساتوا در ضمن به ما امکان می‌دهد به «سؤال بزرگ» جواب بدهیم: اگر اکنون باید بکوشیم از دور و تسلسل میل به دامن آرامش فرحناک نیروانا پناه ببریم، نیروانا چگونه در همان آغاز «سیرقهقرایی» کرد و گرفتار چرخه عطش و میل شد؟ تنها جواب منسجم این است: بودی‌ساتوا این حرکت «شر» آغازین را تکرار می‌کند. سقوط در ورطه شر به دست «بودی‌ساتوای ازلی» انجام گرفت — باری، منشأ قصوای شر همانا خودِ ترحم و دلسوزی است).

ترحم بودی‌ساتوا دقیقاً هم‌بسته این عقیده است که وقتی ما در چرخه پندار گرفتار آمده‌ایم «اصل لذت» است که قواعد فعالیت‌های ما را تعیین می‌کند — یعنی این عقیده که ما همه در راه نیل به خیر می‌کوشم و معضل اصلی به معرفت‌شناسی مربوط می‌شود (چون ما شناخت درستی از ماهیت حقیقی خیر نداریم) — و به قول خودِ دالایی لاما، آغاز فرزاندگی «دریافتن این

* **Boodhisattva**، بودی‌ساتوا یا بودای بالقوه در لغت از دوپاره «بودی» (خرد) و «ساتوا» (جوهر) تشکیل یافته است و کسی را گویند که جوهرش خرد و دانایی است. به اعتقاد بوداییان، بودی‌ساتوا واسطه‌ای است که موجبات وصول به مقام نیروانا — کمال مطلوب در آیین بودا به معنی فرونشاندن عطش تمایلات و گریز از دور علیت و رنج جهانی — را برای جهانیان فراهم می‌سازد. پیش از آن‌که بودا در این جهان ظاهر شود، بودی‌ساتوا یا بودای بالقوه‌ای در بهشت توشیتا بوده که خدایان او را مأمور به هبوط به زمین و گسستن زنجیر اسارت می‌کنند.

معنی است که همه موجودات زنده در این که غم و رنج را نمی‌خواهند با هم برابرند و همه به یکسان حق دارند خود را از بند غم و رنج خلاص کنند»^{۱۱} رانه در مکتب فروید، اما، دقیقاً ناظر به ناسازه «تمایل به غم» است، این که آدمی در خود رنج لذت اضافی و افزون را می‌یابد — طلب غم عنوان یکی از کتاب‌های پاول واتس‌لاویک [روان‌درمان‌گر اتریشی و از نظریه‌پردازان بنام ارتباطات بشری] به خوبی این حالت انسداد و گرفتاری درونی را که در شالوده رفتار بشر وجود دارد نشان می‌دهد. بدین ترتیب، افق اخلاقی در آیین بودا هم‌چنان افق «خیر» است — به عبارت دیگر، آیین بودا به نوعی قطب منفی اخلاق خیر است: این آیین از آن جا که می‌داند هر قسم خیر مثبتی در نهایت دامی بیش نیست، یگانه خیر حقیقی را خلأ می‌شمارد [خیر حقیقی امری سلبی یا منفی است]. کاری که از توان این آیین بیرون است «برگذاشتن از عدم» و، به تعبیر هگل، «ایستادن در جنب امر منفی» است: بازگشتن به واقعیت جهان نموده‌ها که «فراسوی عدم» است، بازگشتن به چیزی که عدم را جسمیت می‌بخشد. کوشش پیروان آیین بودا برای خلاصی از عالم پندار (از عطش تمایلات، از واقعیت پدیداری جهان نموده‌ها)، در واقع، همان تلاش برای خلاصی از امر واقعی [لاکانی] است، یعنی از عرصه واقعی این پندار و از عرصه واقعی در این پندار، یعنی از هسته «امر واقعی» که «تعلق سفت و سخت» ما را به عالم پندار در نظرمان موجه جلوه می‌دهد.

این نظرگاه استلزام‌های سیاسی بسیار مهمی دارد. این عقیده شایع را به یادآورید که ریشه تمام مصائب روزگار ما را در ستیزه‌جویی ذاتی توحید اسلامی (یا یهودی) می‌جوید — اما آیا به راستی رابطه میان شرک (چندخدایی) و توحید (اعتقاد به خدای واحد) از سنخ رابطه کثرت با تبدیل ظالمانه آن به «کلی تام» به دست واحد طردگر («فالوسی») است؟ اگر برخلاف این عقیده، این شرک یا آیین چندخدایی باشد که (پس) زمینه مشترک و عام کثرت خدایان را چونان امری مسلم می‌گیرد و حال آن که تنها

توحید است که خود شکاف را چنان‌که هست مضمون بنیادی قرار می‌دهد، یعنی شکاف واقع در خود امر مطلق را، همان شکافی که نه فقط خدا(ی واحد) را از خویش جدا می‌کند بلکه اصلاً با این خدا یکی است؛ در این صورت چه باید گفت؟ این تفاوت تفاوت «محض» است: نه تفاوت بین ذوات مستقل عالم، بلکه خود تفاوت «به معنی دقیق» آن، تفاوت بماهو تفاوت. بدین‌قرار، توحید یگانه خداشناسی منطقی امر ثنوی (the Two) است، برخلاف کثرت که تنها در برابر پس‌زمینه امر واحد، یعنی زمینه خنثای خود، می‌تواند ابراز وجود کند، نظیر کثرت تصویرها در زمینه یا چشم‌انداز واحد (و از همین روی است که اسپینوزا، فیلسوف کثرت، از لحاظ منطقی در اوج وحدت‌باوری است و لذا فیلسوف امر واحد هم به‌شمار می‌آید)، تفاوت ریشه‌ای تفاوت امر واحد در نسبت با خویش است، عدم انطباق واحد با خویش، با جا و مقام خویش. از همین روی، مسیحیت، دقیقاً به لطف اصل تثلیث، معرف یک توحید راستین است، درس تثلیث این است که خدا به‌تمامی بر شکاف میان خدا و انسان منطبق می‌شود؛ چه، خدا همین شکاف است — این مسیح است، نه خدایی در فراسو و ماورا که شکافی او را از انسان جدا کرده است، خدا خود شکاف است، شکافی که در آن واحد خدا را از خدا و انسان را از انسان جدا می‌کند. این واقعیت هم‌چنین به ما کمک می‌کند که به دقت نشان دهیم کجای کار مفهوم لویناسی‌دریدایی دیگربودگی می‌لنگد، این درست ضد شکاف امر واحد، ضد مضاعف‌شدن ذاتی امر واحد است — پافشاری بر دیگربودگی کار را به یکنواختی کسالت‌بار و ملال‌افزای خود دیگربودگی می‌کشاند.

یکی از لطیفه‌های قدیمی اسلوونی داستان پسر بچه‌ای را می‌گوید که باید برای مدرسه انشای کوتاهی با عنوان «مادر یکی بیشتر نیست!» بنویسد و باید در آن بر اساس تجربه خودش و با اشاره به خاطره‌ای از عشق عمیقش به مادر سخن بگوید؛ او چنین می‌نویسد: «یک روز به علت این که معلم‌مان بیمار شده

بود، زودتر از روزهای دیگر به خانه برگشتم؛ اول مادرم را ندیدم، تمام خانه را گشتم تا این که دیدم در اتاق خواب با مردی لخت دراز کشیده، که البته پدرم نبود. مادر با عصبانیت سرم داد کشید: «چرا ماتت برده؟ به چی مثل عقب افتاده‌ها زل زدی، بدو برو از یخچال دو تا آبجوی خنک بیار!» دویدم به طرف آشپزخانه، در یخچال را باز کردم، داخلش را گشتم، داد زدم: «مادر! یکی بیشتر نیست!». به نظرتان این مثال روشنی از تفسیرهایی نیست که فقط با اضافه کردن یک علامت سجاوندی کلّ معنای جمله را زیرورو می‌کنند، همان‌گونه که در نقیضه مشهور ابتدای رمان موبی دیک هرمان ملویل می‌توان دید: «صدایم کن، اسماعیل!». در تفسیرهای هایدگر هم نظیر این را می‌توان یافت (او در قرائت عبارت «*nihil est sine ratione*» هیچ‌چیز بدون دلیل نیست، با تغییر تأکید جمله، معنا را عوض می‌کند: «هیچ (بودن) بدون دلیل است»)*، یا به دستکاری سوپراگو در این فرمان تحریمی قانون نمادین توجه کنید که «نباید قتل کنید!» [«*Thou Shall not Kill!*»] را به صورت «نه!... قتل کنید!» [«*Thou Shall not Kill!*»] کنید درمی‌آورد. در این جا البته باید خطر کنیم و لطیفه اسلونیایی را دقیق‌تر و با جزئیات بیشتر تفسیر کنیم. این لطیفه در حقیقت شرح مواجهه هملت‌گونه پسر با معمای بغرنج میل مازاد مادر است؛ مادر برای خلاصی از وضع ناجوری که پیش آمده به [میل به] یک شیء جزئی خارجی، آبجو، پناه می‌برد تا توجه پسرش را از شیء شرم‌آور و رسواگر، گرفتارشدنش در آن وضع وقیح، منحرف کند— تقاضای مادر از پسر

*. نشان دادن این بازی زبانی در فارسی میسر نیست. اشاره ژیزک به قرائت هایدگر از «اصل جهت کافی»، بند ۳۲ مادلوزی لایب‌نیتس است که به موجب آن، «ممکن نیست هیچ امری موجود باشد مگر جهت عقلی کافی (*sufficient reason*) برای این که باید چنان باشد وجود داشته باشد». نکته این است که در زبان‌های اروپایی وقتی می‌گوییم «*Nothing is without reason*» یعنی هیچ چیز بدون جهت وجود ندارد، و حال آن‌که مثلاً در انگلیسی، اگر تحت‌اللفظی ترجمه کنیم، می‌گویند هیچ چیز بدون جهت وجود دارد.

حاوی این پیام است: «می‌بینی که، حتی اگر با مردی [غریبه] خوابیده باشم، میل من به چیز دیگری است، به چیزی که تو می‌توانی برایم فراهم کنی؛ تو را از خود نمی‌دانم حتی اگر به کلی گرفتار چرخه میل شهوانی با این مرد شده باشم!» دو آبجو (هم‌چنین) اشاره به جفت دلالت‌گر ابتدایی دارد، نظیر مثال مشهور لاکان از دو در توالی عمومی که دو کودک از پنجره قطار می‌بینند، در گفتاری با عنوان «مرحله حرف در ناخودآگاه»؛ از این منظر، پاسخ طنزآور کودک انگار به مادر اولین درس روان‌کاوی لاکان را می‌آموزد: «متأسف‌ام مادر! دالّ یکی بیشتر نیست، آن‌هم فقط برای مرد، هیچ دالّ دوتایی (برای زن) در کار نیست؛ این دالّ *ur-verdrängt* است، یعنی از همان آغاز سرکوب شده است!» خلاصه این‌که: بدجوری گیرافتادی، برهنه‌ای و دالّ هم تو را نمی‌پوشاند... و اگر جان پیام توحید نیز همین باشد، چه؟ — نه این‌که دیگری را به امر واحد برگردانیم: بلکه برعکس، این واقعیت را قبول کنیم که دالّ دوتایی همواره از پیش مفقود است؟ این عدم توازن بین واحد و قرینه «از آغاز سرکوب‌شده» اش همان اختلاف یا تفاوت بنیادی است، برخلاف زوج‌های کیهان‌شناختی عظیمی (چون ین و یانگ و امثال آن) که تنها در افق وجود یکپارچه و بدون تفکیک امری واحد (چون دائر و نظایر آن) امکان ظهور دارند. و آیا حتی انواع و اقسام دست‌وپازدن‌ها برای ارائه نوعی دوگانگی یا ثنویت متوازن در حوزه‌های کوچک مصرف، مثل ظرف‌های جفت آبی و قرمز مواد شیرین‌کننده مصنوعی که همه جا در کافه‌ها می‌بینیم، تلاش‌های بی‌فرجامی برای دست‌وپاکردن یک‌جور جفت دلالت‌گر متقارن برای تفاوت جنسی یا اختلاف دو جنس مذکر و مؤنث نیستند (ظرف‌های «مذکر» آبی در برابر ظرف‌های «مؤنث» قرمز)؟

وانگهی، خشونت به اصطلاح پردرگانه‌ای که به دین‌های یک‌خدایی نسبت می‌دهند، در پرده شرک‌آمیز نیست و از چندخدایی نشأت نگرفته است؟ آیا بی‌زاری تعصب‌آلود از کسانی که به خدایی دیگر ایمان دارند، گواه این واقعیت

نیست که فرد معتقد به خدای واحد در باطن خود می‌اندیشد نه فقط با دین‌باورانی کذاب پیکار می‌کند بلکه مبارزه‌اش را پیکاری میان خدایان مختلف می‌پندارد، بین خدای خویش با «خدایانی دروغین» که در هیأت خدایان کثیر وجود دارند؟ چنین توحیدی، در مقام عمل، طردگری می‌کند: باید دیگر خداها را طرد کند و جز خدای خود خدایی را نپذیرد. به همین سبب اما موحدان صادق و راستین مداراجوی‌اند: از دید ایشان، بیزاری از دیگران روا نیست؛ دیگران مردمانی‌اند که گرچه ذهن‌شان به نور اعتقاد و ایمان درست روشن نگشته، نباید حرمت‌شان را شکست، زیرا هیچ‌کس به موجب فطرتش شریر نیست، به بدذاتی یا بدنهادی هیچ‌کس نباید حکم کرد.

پس هدف اصلی پیکار، همان ایدئولوژی شایعی است که امروزه از آن چونان راه‌حل بالقوه مناقشات سخن می‌گویند — برای مثال، معنویت‌گرایی شرقی (بوداگروی) و تأکیدش بر «ملایمت»، توازن، کل‌باوری و محافظت از زیست‌بوم‌های طبیعی (و همه ماجراهایی که درباره بودائیان تبتی تعریف می‌کنند، مثل این که وقتی گروهی از ایشان زمین را برای ریختن پی و شالوده خانه‌ای می‌کند چگونه مراقب بود که حتی کرمی هم کشته نشود). مسأله فقط این نیست که به‌جرات می‌توان گفت بوداگروی غربی، این محصول عجیب و غریب فرهنگ پاپ که آدمیان را به عزلت‌گزینی و حفظ فاصله درونی و پرهیز از گرداب رقابت در نظام بازار اندرز می‌دهد، خود مؤثرترین ترفند برای مشارکت همه‌جانبه در جنب‌وجوش جنون‌آسای نظام سرمایه‌داری و در عین حال حفظ ظاهر سلامت ذهنی است — باری، موضوع فقط این نیست که بوداگروی غربی مثل اعلای ایدئولوژی در فضای سرمایه‌داری متأخر است. مسأله ضمناً این است که دیگر نمی‌توان این بوداگروی غربی را در تقابل با شکل «اصیل» شرقی آن در نظر آورد؛ مورد ژاپن شبهه‌ای در این باب به‌جا نمی‌گذارد. امروزه گرایش به «ذن دسته‌جمعی» در بین مدیران بلندپایه ژاپنی پدیده‌ای همه‌گیر است؛ در

سرتاسر صدوپنجاه سال گذشته، بیشتر اندیشمندان مکتب ذن با روند پرشتاب صنعتی‌شدن و نظامی‌گری ژاپن و اخلاق ویژه آن‌که استوار بر انضباط و ازخودگذشتگی است هم‌داستان بوده‌اند— نمی‌دانم آیا کسی یادش هست که دی.تی.سوزوکی، مرشد اعظم ذن در آمریکای دهه ۱۹۶۰، خود در ایام جوانی از مدافعان پروپاقرص گسترش روحیه منضبط و نظامی‌گر در ژاپن دهه ۱۹۳۰ بود.^{۱۲} فکر کنید بین این دو رویکرد تناقضی هست، یا بینش اصیل بودایی که بر مدار ترحم و دلسوزی می‌گشت اکنون دستخوش تحریف یا سوءاستفاده شده است، نگرشی که از استغراق کامل در «اکنونی» دم‌می‌زند که به واسطه روشنی‌یافتن باطن، در یک آن، از هرگونه شائبه نفسانیت پاک‌شده و در آن هر قسم فاصله انعکاسی یا بازاندیشانه [میان فکر و عمل] از میان برداشته شده و به تعبیر سی.اس.لوئیس آدم با کاری که می‌کند یکی می‌شود— و خلاصه: انضباط تام بر خودانگیختگی تمام‌عیار منطبق می‌گردد— اتفاقاً سرسپردگی به نظام اجتماعی مبتنی بر نظامی‌گری را به تمامی مشروعیت می‌بخشد. حال می‌توان به اشتباه اساسی آلدوس هاکسلی در کتاب *آوازه مشکوک پی‌برد*، هاکسلی در کتاب خود مسیحیت را از بابت تأکید بر مصائب و مرگ دردناک مسیح نکوهش می‌کند، زیرا آن را زمینه‌ساز سوءاستفاده‌های ویرانگر و تباه‌کننده اجتماعی (از قبیل جنگ‌های صلیبی) می‌داند و این رویکرد را نقطه مقابل گرایش نیک‌خواهانه آیین بودا به پرهیز از هرگونه نبرد و درگیری می‌شمارد.

ویژگی بسیار مهم ذن هوادار نظامی‌گری این است که از دو طریق اساساً متعارض کشتن را توجیه می‌کند. نخست این‌که بنابه روایت کلامی معیای که ادیان و مذاهب غربی هم بر آن صحه می‌گذارند، «درست است که بودا کشتن را جایز نمی‌دانست، هم‌او به ما آموخت که مادامی که همه موجودات بهره‌مند از قوه ادراک درسیاه دلسوزی و هم‌دردی بی‌نهایت با هم متحد نشده‌اند، جهان روی صلح و آرامش به خود نخواهد دید. از همین روی، قتال و قتل به‌عنوان

ابزاری برای هماهنگی بخشیدن به موجودات ناهمساز جهان ضرورت دادند.^{۱۳}

پس می‌توان گفت همین نیروی دلسوزی و هم‌دردی است که شمشیر می‌کشد، جنگ‌آور صادق از روی محبت می‌کشد، درست مانند پدر و مادری که از روی علاقه فرزندشان را کتک می‌زنند تا خوب بارش بیاورند، تا با تأدیب و تنبیه موجبات سعادت فردایش را فراهم کنند. این نحوه استدلال به مفهوم «جنگ دلسوزانه» راه می‌برد، جنگی که هم برای خود و هم برای دشمن حیات‌بخش است — به استناد این اصل، همان شمشیری که جان می‌ستاند جان می‌بخشد (با توجه به این نکته می‌توان دریافت ارتش ژاپن چگونه تاراج بی‌رحمانه کره و چین را در سال‌های دهه ۱۹۳۰ موجّه جلوه می‌داد).

البته همه‌چیز در نهایت هیچ است، یک‌جور خلأ بی‌جوهر؛ مع‌الوصف، نباید این جهان متعالی بی‌صورت (*mukei*) را با جهان گذرای صورت (*yukei*) اشتباه گرفت و بدین‌ترتیب از بازشناختن وحدت پنهان دو جهان ناتوان شد. سوسیالیسم مرتکب همین اشتباه شد، سوسیالیسم می‌خواست این وحدت پنهان و زیربنایی را بی‌واسطه در واقعیت زمان‌مند به فعل درآورد («برابری بد») و بدین‌سان ویرانی و تباهی اجتماعی به بار آورد. این راه‌حل شاید یادآور نقد هگل بر رژیم ارباب در انقلاب کبیر فرانسه در کتاب پدیدارشناسی روح باشد — حتی ضابطه پیشنهادی برخی معتقدان مکتب بودا‌ذن مبنی بر «همانستی نایکسانی و برابری»^{۱۴} خواهی نخواهی آدم را به یاد تأکید ژرف‌اندیشانه دیرآشنای هگل بر «همانستی و ناهمانستی» یا «همسانی هویت و تفاوت» می‌اندازد. اما این دو به وضوح با هم فرق می‌کنند، هگل هیچ نسبتی با این قبیل برداشت‌های شبه‌هگلی از جامعه به‌مثابه کلی انداموار هماهنگ (که پاره‌ای هگلی‌های محافظه‌کار چون بردلی و مک‌تاگارت سنگش را به سینه می‌زنند) ندارد که به‌موجب آن، هر یک از اعضای جامعه با عمل به تکلیف یا وظیفه خاص خویش، قرارگرفتن در پایگاه ویژه خویش، و لذا یاری‌رساندن به هماهنگی «کلی»، «برابربودن» خود

را با دیگران اظهار می‌دارد و بر آن تأکید می‌گذارد. برخلاف این تصور، به نزد هگل، «جهان متعالی بی‌صورت» (و خلاصه: امر مطلق) با خویش نزاع دارد، و این یعنی بی‌صورتی (خود-) ویرانگر (منفیت امر مطلق در نسبت با خود) لاجرم چنان‌که هست در قلمرو واقعیت متناهی روی می‌نماید—کانون نقد هگل بر حکومت اعراب انقلابی این است که اعراب در تلقی هگل یکی از مراحل ضروری در روند قوام‌دهی به آزادی است.

به هر حال، به ذن برگردیم، این توجیه «غایت‌نگرانه»ی جنگ (این‌که جنگ شری است که ارتکاب بدان برای نیل به خیر بزرگ‌تر ضروری است، «پیش از برقراری صلح بالضروره باید جنگید»^{۱۵}) ملازم شکل تندرو و افراطی‌تری از استدلال است که این دو را بی‌واسطه‌تر به هم پیوند می‌زند: «ذن و شمشیر در حقیقت یکی‌اند».^{۱۶} این استدلال بر تقابل و تضاد دو طرز تلقی از زندگی هر روزه آدمیان استوار است: از طرفی، نگرش انعکاسی یا بازاندیشانه [مبتنی بر جدایی فکر و عمل]—در این نگرش، ما دودستی به زندگی چسبیده‌ایم، ترس از مرگ رهایمان نمی‌کند، از روی حب نفس به دنبال لذت و سود بیشتر می‌گردیم، شک می‌کنیم و فکر می‌کنیم، و مستقیماً و بی‌تأمل دست به عمل نمی‌زنیم — و از طرف دیگر، نگرش روشنی‌یافته‌ای که در آن تفاوت میان زندگی و مرگ محلی از اعراب ندارد و در پرتو آن، آدمیان دوباره به وحدت عاری از نفسانیت ازلی دست می‌یابند و بی‌هیچ واسطه با عمل خویش یکی و همان هستند. استادان ذن بعضاً به مدد میان‌بری غریب جان‌پیان ذن را (که به موجب آن، رهایی همانا از کف دادن نفس و بی‌فاصله وحدت‌یافتن یا خلأ ازلی است) به سرسپردگی بی‌چون و چرای نظامیان و انجام وظیفه و عمل به دستورات قطع‌نظر از نفس یا علایق و منافع فردی وصل می‌کنند. کلیشه نخ‌نمای ضدنظامی‌گری راجع به سربازانی که آموزش می‌بینند تا به حدی برسند که مثل عروسک‌های خیمه‌شب‌بازی غلام حلقه به گوش فرمانده خویش شوند، در این‌جا چنان نمایانده می‌شود

که هیچ فرقی با آرمان روشنی‌یافتگی در مکتب ذن ندارد. ایشی‌هارا شومیو این نکته را به شیوه‌ای کمابیش مشابه با تعبیر آلتوسر از استیضاح مستقیم و عاری از تأمیل و بازاندیشی بیان می‌کند:

ذن توقف ذهن را اکیداً منع می‌کند. سنگ آتش‌زنه همین که ضربه‌ای بر آن وارد آید، بی‌درنگ جرقه می‌زند. طرفه‌العینی بین ضربه و جرقه‌زدن فاصله نمی‌افتد، یک لحظه را هم نباید از دست داد. فرمان گردش به راست که می‌رسد، فرد بی‌معطلی و به سرعت برق به راست می‌چرخد. وقتی اسم کسی، مثلاً یوئمون، را صدا می‌کنند، بلافاصله باید جواب دهد، «بله»، اجازه ندارد حتی یک لحظه درنگ کند که ببیند برای چه صدایش کرده‌اند... من معتقدم وقتی از کسی خواسته می‌شود که بی‌درنگ جان بدهد، به‌هیچ‌وجه حق دست‌پاچه‌شدن ندارد.^{۱۷}

تا جایی که فاعلیت بشری (=سوژه بودن) به معنی دقیق کلمه هیستریک [یعنی از قبیل بیماری‌های روانی موسوم به نوروز مانند وسواس و اضطراب] است، تا جایی که فاعلیت نتیجهٔ سین‌جیم‌شدن به‌دست ندای استیضاح‌کنندهٔ دیگری (نظم نمادین) است، در این جا با توصیف بی‌عیب و نقص نوعی روند منحرفانهٔ فاعلیت‌زدایی رویارویم: فاعل بشری (سوژه) وقتی خود را مستقیماً آلت دست خواست «دیگری» فرض می‌کند، از شکاف برداشتن و دوپاره‌شدن بر سازندهٔ خویش اجتناب می‌ورزد.^{۱۸} و نکته‌ای که در این روایت رادیکال بسیار اهمیت دارد این است که به‌صراحت از همهٔ آن خرت‌وپرت‌های مذهبی که معمولاً در بساط بوداگرایی عوام‌پسند یافت می‌شود تبری می‌جوید و بر لزوم رجعت به روایت الحادی و واقع‌بینانهٔ اصلی خود بودا تأکید می‌کند: هم‌چنان که فورا کاوا تایگو تصریح کرده است،^{۱۹} هیچ‌گونه رستگاری و فلاحی پس از مرگ در کار نیست، زندگی اخروی افسانه‌ای بیش نیست، تصور ارواح یا خدایانی که یارویاور مایند خیال باطل است،

تناسخ حرف مفت است، همین زندگی هست و بس که بی‌واسطه با مرگ یکسان است. در این طرز تلقی، جنگ‌آور دیگر در مقام یک شخص دست به عمل نمی‌زند، او به تمامی از فاعلیت عاری شده است — یا به قول دی.تی. سوزوکی: «راست این است که نه جنگ‌آور بل خود شمشیر است که می‌کشد. جنگ‌آور میلی به آسیب‌رساندن به هیچ‌کس ندارد، این دشمن است که ناگاه سر می‌رسد و خود را قربانی می‌کند. چنان‌که گویی شمشیر خود به خود اجرای عدالت را که در حقیقت عین رحمت و لطف است بر عهده می‌گیرد.»^{۲۰} این قسم توصیف کشتار آبا، با وضوح تمام، طرز تلقی پدیدارشناسی را پیش چشم نمی‌آورد که به جای مداخله یا دخل و تصرف در واقعیت به اشیاء رخصت می‌دهد تا خود را چنان‌که هستند پدیدار سازند؟ خود شمشیر است که می‌کشد، خود دشمن است که از راه می‌رسد، و خود را قربانی می‌کند — من مسئول قتل وی نیستم، من حداکثر نظاره‌گر بی‌کنش اعمال خویش‌ام. طرز تلقی‌هایی از این دست نشان می‌دهد که «نگاه» مشهور بودا، همان نگاه آرام نیک‌خواه، چگونه ممکن است پشتوانهٔ سبانه‌ترین دم‌ودستگاه کشتار و تارومار آدمیان گردد — پس بعید نیست این واقعیت که دو بازی سینمایی مطرح بن‌کینگزلی ایفای نقش گاندی و نقش تبه‌کار انگلیسی حیوان‌صفت در فیلم دیو شهوتران بوده، بر وجود قرابتی عمیق‌تر بین این دو وجه [عطوفت و خشونت] گواهی دهد: اگر شخصیت دوم ویژگی‌های پنهان بالقوهٔ شخصیت اول را یکسره از قوهٔ به فعل درآورده باشد، چه؟ نتیجهٔ پاسکالی متناقض‌نمای این روایت اساساً الحادی از مکتب ذن این است که چون دین هیچ قسم جوهر درونی ندارد، ذات ایمان چیزی جز رعایت دقیق مناسک و اطاعت بی‌چون‌وچرا از شعائر نخواهد بود.^{۲۱} پس چه فرقی هست میان این قسم مشروعیت خشونت در «ذن هوادار جنگ» و آن سنت دیرپای غربی، از مسیح تا چه‌گوارا، که آن نیز خشونت را به مثابهٔ «کاری عاشقانه» می‌ستاید، چنان‌که در سطرهای پرآوازه‌ای از خاطرات

چه گوارا می توان دید:

هرچند می دانم بسیاری ریشخند خواهند کرد، بگذارید بگویم که دست انقلابی راستین را در این راه پرفته و آشوب چیزی جز احساس نیرومند عشق نمی گیرد. تصور یک انقلابی اصیل که از این ویژگی بی بهره باشد ممکن نیست. شاید یکی از بزرگ ترین غم نامه های یک رهبر انقلابی این باشد که باید روحی پرشور و آتشگون را با ذهنی واقع بین و سرد درهم آمیزد و بی که خم به ابرو آورد تصمیم های دردناک بگیرد. انقلابیان پشیمانیست... نمی توانند به واسطه عواطف و تأثرات هر روزه به خواری و خفتی تن بدهند که آدم های عادی به هنگام عشق ورزی دچارش می شوند.^{۲۲}

درست است که «مسیح ساختن از چه»، تبدیل او به یکی از تمثال های فرهنگ مصرف زده شیک رادیکال، و شهیدی که حاضر است در راه عشق به بشریت جان بازی کند، خطراتی هم به دنبال دارد^{۲۳}؛ شاید لازم باشد تن به این مخاطره بسپاریم و تازه آن را ریشه ای هم کنیم، یعنی خود مسیح را «به صورت چه گوارا» درآوریم — آن مسیحی که کلام «هراس انگیز» و «پردافعه» اش در انجیل لوقا («اگر کسی به سوی من آید و از پدرش، مادرش، زنش، فرزندانش، خواهرانش و حتی از زندگی خویش نفرت نداشته باشد مرید من نتواند بود.» (لوقا، ۱۴: ۲۶)* با کلام مشهور چه گوارا که پیش تر نقل

*. ژیزک این مطلب را از ترس ولرز کی یرکگور وام گرفته است. او در بخش «آیا تکلیف مطلق در برابر خدا وجود دارد؟» به سخن درشت عیسی که کسی تاب شنیدنش را ندارد اشاره می کند که برخی شارحان عهد جدید بر آن رفته اند که واژه *Ōē?V*، به معنای نفرت، را در این آیه تخفیف مفهومی دهند و آن را به «عشق کمتر»، «تقدم کمتر»، «توجه نکردن» یا «کاری نداشتن» برگردانند در حالی که اصل سخن دلالت بر همان هراس انگیزی «نفرت» می کند. کی یرکگور می نویسد «این کلمات هراس انگیزند اما... می توان آن ها را فهمید بی آن که جرأت عمل به آن ها را داشت» (ترجمه عبدالکریم رشیدیان، ص ۱۰۰).

کردیم، هم‌سویی کامل دارد: «شاید مجبور شوی دست به خشونت بزنی، با این حال عطوفت خود را از دست نده. شاید مجبور شوی گل‌ها را لگدمال کنی، این اما راه بهار را سد نخواهد کرد.»^{۲۴} نمونه دیگر، اگر خشونت‌ورزی‌های انقلابیِ لنین «کارهایی عاشقانه»، به همان معنایی که کی‌یرکگور در نظر داشت، بودند، آن‌گاه چه چیز آن‌ها را از دیدگاه «ذنِ هوادار جنگ» جدا می‌سازد؟ به این سؤال، تنها یک جواب منطقی می‌توان داد: خشونت انقلابی، برخلاف ستیزه‌جوییِ نظامی‌گری ژاپنی‌ها، «به‌واقع» در پی نوعی هماهنگیِ عاری از خشونت نیست؛ برعکس، آزادسازی انقلابیِ اصیل به‌نحوی به مراتب مستقیم‌تر با خشونت یکی می‌شود— این خودِ خشونت به معنی دقیق کلمه (حرکت خشن بیرون‌راندن، تثبیت یک تفاوت و ترسیم خطّ تمایز) است که آزاد می‌سازد، که رهایی می‌بخشد. آزادی نه هماهنگی و توازن بی‌طرف و مسرت‌بخش، بل همان عمل خشونت‌باری است که این توازن را به هم می‌زند و برمی‌آشوبد.^{۲۵}

با این همه، چه این روایت نظامی‌گرایانه از مکتب ذن را انحراف از حقیقت پیام آن انگاریم و چه آن را «حقیقت» رسواگر آن مکتب بشماریم، در هر دو حالت حقیقت را زیاده ساده گرفته‌ایم: حقیقت سهمگین‌تر از این‌هاست — اگر مکتب ذن، به‌موجب هسته و ذات خود، دوپهلوی یا اصلاً نسبت به این دو برداشت بی‌اعتنا باشد، چه؟ اگر فنون مراقبه ذن — هر چند این تصور هولناک می‌نماید— در نهایت چیزی جز این نباشد چه: فوت و فنی معنوی، ابزاری اخلاقاً خنثی که می‌توان در خدمت انواع و اقسام اهداف اجتماعی—سیاسی به‌کارش برد، از مسالمت‌آمیزترین هدف‌ها گرفته تا ویران‌گرترین؟ (از این جهت، حق با سوزوکی است که تأکید می‌کند مکتب بودا— ذن را می‌توان با هر قسم مکتب فلسفی یا سیاسی، از آنارشیسم گرفته تا فاشیسم، ترکیب کرد.)^{۲۶} پس پاسخ این پرسش پیچ‌وپیچ که «کدام جنبه‌های سنت بودایی

قابلیت این تحریف مخوف و هولناک را دارند؟» این است: دقیقاً همان جنبه‌هایی که بر رحم و شفقت و آرامش درونی تأکید می‌گذارند. از همین روی جای شگفتی نیست اگر می‌بینید ایچی‌کاوا هاگوگن، آن بودایی ژاپنی که به تندترین و ریشه‌ای‌ترین شکل پس از شکست خان‌ومان‌برانداز ژاپن در ۱۹۴۵ باب انتقاد از خود را گشود، وقتی دوازده صفت مشخص‌کننده سنت بودایی را که به‌زعم وی زمینه‌ساز توجیه توسل به حربه‌های خشونت‌بار نظامی بودند فهرست می‌کرد، در عمل مجبور شد تمامی اصول اعتقادی پایه آیین بودا را برشمرد: آموزه بی‌خودی یا همان نفی نفس؛ فقدان هر قسم اصل جازم پایدار و بی‌اعتقادی به خدای مشخص؛ تأکید بر تقدّم آرامش درون بر عدالت...^{۲۷} این چنین است که در بهگود گیتا [=سرود خدایان هندو]، ایزد کرشنا در پاسخ به ارجونا، شاه جنگ‌آوری که برادرکشی بر وی سخت‌گران می‌آید و زهمین روی دچار تشویش و تردید می‌شود و چیزی نمانده که از جنگ روی برتابد، وظیفه ارجونا را به یادش می‌آورد— پاسخی که ارزش دارد همه آن را در این جا بیاوریم:

پس ای فرزند بهاراتا بجنگ. جان نه کشته شود و نه بکشد. و آن‌که جان را کشته انگارد و آن‌که جان را کشتنی پندارد، هر دو از معرفت بی‌بهره‌اند و هیچ نمی‌دانند. جان نه بزاید و نه بمیرد و نه چون هست شد دوباره نیستی گیرد. آغاز ندارد، جاوید و لایتغیر قدیم است و چون تن هلاک شود، آن هلاک نپذیرد.

ای پسر پریتا، آن‌که جان را فنا نپذیرد، دگرگون‌ناشدنی، غیر حادث و همواره بر یک حال داند، چگونه کسی را تواند کشت یا چگونه کسی او را تواند کشت؟ هم‌چنان که آدمی دلق ژنده را برمی‌کند و جامه نو می‌پوشد، جان نیز تن‌های فرسوده را فروهلد و در تن‌های تازه جای گیرد. نه حربه در آن کارگر افتد و نه آتش آن را بسوزد، نه آب آن را تر کند و نه باد آن را

بخشکانند، نه زخم پذیرد و نه بسوزد، نه تر شود و نه بخشکد. دائم است و قائم است و ثابت است و خالد است و بر جای، نه به چشم آید و نه به فکر آید و نه دگرگونی پذیرد و تو که این حقیقت را می‌دانی نباید دست‌خوش اندوه گردی... پس در سوگ هیچ جاننداری نباید نشست. از نظرگاه تکلیف و طبقه خود نیز نباید از جنگ طفره روی و سستی نمایی؛ چه، برای طبقه جنگ‌جویان (=کشتریان) چیزی والاتر از نبردی پاک و برحق نیست... اگر جان بازی و بمیری، درهای بهشت به رویت گشوده خواهد شد و اگر ظفر یابی ملک این جهان ارزانی‌ات. لذت و الم، شادی و غم، بردوباخت، پیروزی و شکست را یکسان گیر. پس ای پسر کتی برخیز و دل به جنگ بنه، کمر به کارزار در بند تا گناهکار نباشی.^{۲۸}

باز هم نتیجه مشخص است، اگر واقعیت جهان خارج چیزی جز نمودی گذرا و فانی نباشد، حتی هولناک‌ترین جنایت‌ها هم چندان مهم نیستند. این است گره اصلی آموزه پرهیز از درگیری، یا همان عمل‌عاری‌شده از غرض‌وتعلق، چنان عمل کن که گویی تو اهمیتی یا عاملیتی نداری، به قسمی که گویی همه چیز و از جمله اعمال خود تو به‌نحوی غیرشخصی روی می‌دهد. نمی‌توان در برابر وسوسه گوشزد این نکته مقاومت کرد که آموزه مذکور می‌تواند هرگونه شبهه‌ای را که ممکن بود مأموران اعدام یهودیان را در کوره‌های آدم‌سوزی یا اتاق‌های گاز لحظه‌ای دچار دودلی کند برطرف سازد، از آن‌جا که «آن‌که جان را کشنده انگارد و آن‌که جان را کشتنی پندارد، هر دو از معرفت بی‌بهره‌اند و هیچ نمی‌دانند» و روی همین اساس، «در سوگ هیچ» یهودی در کوره سوخته‌ای «نباید نشست»، بلکه باید «لذت و الم، شادی و غم، بردوباخت، پیروزی و شکست را یکسان» گرفت، کاری را بکن که بدان مأمور شده‌ای. تعجب نکنید اگر می‌بینید کتاب محبوب

هاینریش هیملر* همین سرود خدایان هندو، بهگود گیتا، بود و می گویند او همواره نسخه‌ای کوچک از آن را در جیب او نیفرمش با خود همراه داشت.

این بدین معنی است که رحم و شفقت مکتب بودا (و البته راستش را بگوییم، مکتب هندو) نسبت به همه کائنات به معنای واقعی نقطه مقابل عشق خشونت‌آمیز و غیرمداراجوی مسیحیت است. موضع مکتب بودا آخرالامر به یک جور بی‌اعتنایی می‌انجامد که بر روی همه کوشش‌های پرشور و حرارتی که می‌خواهند تفاوت‌ها را مؤکد سازند آب سرد می‌ریزد؛ عشق مسیحی کوششی است پرشور و خشونت‌بار برای پیش‌چشم آوردن نوعی تفاوت، نوعی شکاف در نظم وجود، کوششی پی‌گیر برای برکشیدن و برترشماردن یک شیء به بهای نابودی دیگر اشیاء. عشق یعنی خشونت نه (فقط) به مفهوم پیش‌پا افتاده‌ای که در ضرب‌المثل معروف مردمان بالکان آمده که «اگر کتکم نزنند، می‌فهمم که دوستم ندارد!» — خشونت اولاً یعنی انتخاب بی‌چون و چرای عشق، انتخابی که متعلق خود را با تمام قوا از بسترش جدا می‌کند و آن را به مرتبه شیء (Thing) [همان موضوع میلی که سوژه را دچار اضطراب و ضربه عاطفی جبران‌نکردنی می‌کند] می‌رساند. در فرهنگ عامه اهالی مونته‌نگرو، خاستگاه شر را زن زیبارویی می‌دانند که آرامش مردان پیرامونش را برهم می‌زند، توازن و تعادل کائنات را به تمام معنی به هم می‌ریزد و تمامی اشیاء را رنگی از تعلق و هوسناکی می‌زند.^{۲۹} این مضمون یکی از درون‌مایه‌های ثابت آموزش و پرورش در شوروی سابق از اوایل دهه ۱۹۲۰ به بعد بود، میل جنسی بذاته تمایلی بیمارگون است که می‌شود آن را آسیب‌شناسی کرد، تمایلی که منطق متوازن و برتر از احساسات آنی را به

*. Heinrich Himmler (1900-1945)، قدرتمندترین و پرنفوذترین چهره رژیم نازی، بعد از شخص هیتلر، او را معمار اصلی بنای حکومت نازی‌ها و پایه‌گذار اس‌اس و هم‌چنین طراح شبکه اردوگاه‌های کار اجباری و اردوگاه‌های مرگ هیتلری می‌دانند و بدین ترتیب او از مسببان اصلی قلع و قمع قریب به ۱۱ میلیون تن از اهالی اروپا، قلب تمدن مدرن، بود.

شائبه احساسی شدید و جزئی (pathos) می‌آلاید — تحریک غریزه جنسی آن اضطراب و اختلالی است که با فساد اخلاقی بورژوازی گره خورده است. در شوروی دهه ۱۹۲۰ پژوهشگران «ماتریالیست» بی‌شماری در زمینه مسائل روان-فیزیولوژی در صدد اثبات این فرضیه بودند که تحریک جنسی حالتی بیمارگون است و باید مورد آسیب‌شناسی واقع شود.^{۳۰} این قبیل طغیان‌های ضدفمینیستی در مقایسه با تساهل تروتمیز و مداراجویی ضدعفونی‌شده زمانه ما در قبال مسائل و تمایلات جنسی به مراتب به حقیقت نزدیک‌تراند.

مترجم: صالح نجفی - شهریار وقفی‌پور

این مقاله ترجمه‌ای است از فصل اول کتاب زیر:

The puppet and the Dwarf, The MIT press, London 2003.

مأخذ:

۱. بنگرید به:

F.W.J. Schelling, *The Ages of the world* (Albany: SUNY Press, 2000).

2. G.K. Chesterton, *Orthodoxy* (San Francisco: Ignativs Press, 1995), p.139.

3. Ibid., p.145.

4. Ibid.

5. Ibid.

6. soren Kierkegaard, *Fear and Trembling* (Princeton: princeton University, Press, 1983), p.115.

7. Chesterton, P.138.

8. Darian Leader, *Stealing the Mona Lisa: What Art Stops Us from Seeing* (London: Faber & Faber, 2002), PP.38-39.

۹. «آن‌گاه دیدگان هر دو گشوده شد و دریافتند که برهنه‌اند» (سفر پیدایش ۳: ۵) — این چه معنایی می‌تواند داشت که چشمان آدم و حوا باز شد به این واقعیت که بدن‌های‌شان در

معرض نگاه است؟ وقتی که من در می‌یابم که برهنه‌ام، این بدین معنی است که من در معرض نگاه دیگری هستم.

10. C.S.Lewis, *Surprised by Joy* (London: Fovtana, 1977), pp. 174-175.

۱۱. نقل قول از منبع ذیل:

Orville Schell, *Virtual Tibet* (New York: Henry Holt and Company, 2000), p.80.

۱۲. بنگرید به:

Brian Schell, *Virtual Tibet* (New York: Weatherhilt, 1998).

13. Shaku Soen, quoted in *ibid.*, p.2915. Victoria, *Zin at war*, p.50.

14. Victoria, *Zen at War*, p. 50.

15. *Ibid.*, p.113.

16. *Ibid.*, p.100.

17. Quoted in *ibid.*, p.103.

۱۸. کی حالت هیستریک زن پدید می‌آید؟ در نظر اول، شاید به نظر رسد که وقتی زنی احساس می‌کند که با او مثل یک ابزار یا آلت دست رفتار می‌کنند و به او دست‌درازی می‌کنند (تصور دورا را به یاد آورید که پدرش از او سوءاستفاده می‌کند و او را به آقای ک. در ازای خانم ک. معامله می‌کند). اما اگر حقیقت عکس این باشد، چه؟ اگر مسأله هیستری دقیقاً زمانی پیش بیاید که با زن «نه فقط مثل یک ابزار بلکه در عین حال مثل یک غایت فی‌نفسه» رفتار شود، چه؟ یعنی زن دیگر نه وسیله صرف بلکه خود هدف هم باشد، چنان‌که در مورد دستور مطلق کانتی می‌بینیم. این چیز «بیشتر» از هدف در نسبت با ابزار است که مسأله‌ساز می‌شود: آن چیست که تو در من می‌بینی، آن چیست که من آن‌ام، که بیشتر از ابزاری صرف برای ارضای برخی نیازهای توست؟

19. Victoria *Zen at War*, p.103.

20. Quoted in *ibid.*, p.115.

21. *Ibid.*, p. 104.

22. Quoted from Jon Lee Anderson, *Che Guevara: A Revolutionary Life* (New York: Grove, 1997), pp. 636-637.

۲۳. دو تصویر مشهور را نگاه کنید — عکس چه‌گوارایی مسیح‌گونه که در ۱۹۶۳ در هاوانا برداشته شده، و چه‌گوارای مبتذل با تاجی از خار در تبلیغات جنجال‌برانگیز کلیسای انجیلی انگلستان. بنگرید به منبع ذیل:

Peter McLaren's *Che Guevara, Paulo Freire, & the Pedagogy of Revolution* (Oxford: Rowman & Little field, 2000), pp. 12-13.

24. Quoted in McLaren, *che Guevara*, p.27.

۲۵. دقت کنید به اظهارنظر فردریک جیمسون در این باب که در فرایند انقلاب، خشونت نقشی ایفا می‌کند که یادآور نقش ثروت و دارایی در مشروعیت‌یافتن سرمایه‌داری در مذهب پروتستان است: گرچه هیچ‌گونه ارزش ذاتی ندارد (و متعاقباً نمی‌باید آن را بت‌واره کرد و آن را برای خودش ستایش کرد، مثل علاقهٔ بیمارگون فاشیست‌ها به خشونت)، مع‌الوصف، خشونت جزو نشانه‌های اصالت و صداقت ما در جدّ و جهد انقلابی‌مان است. وقتی دشمن مقاومت می‌نماید، و ما را درگیر زدوخوردی خشونت‌آمیز می‌کند، این بدین معنی است که ما در عمل دست روی جای حساس او گذاشته‌ایم.

26. See Victoria, *Zin at War*, p.132.

27. See *ibid.*, pp. 171-174.

28. *Bhagavad-Gita*, trans. W. Johnson (Oxford: Oxford University Press, 1994), pp. 44-45.

۲۹. هم‌چنین جا دارد گزارش ولوسو را در *Verdade tropical* به یاد آوریم، که زندگی‌نامهٔ خودنوشت وی از دوران حبس در زندان رژیم دیکتاتوری نظامی برزیل است: نخبگان نیروهای پلیس، نظیر بسیاری دیگر در نظام فرهنگ‌ستیز برزیل، به یک‌جور تصوف و عرفان من‌درآوردهٔ شرقی گرایش داشتند و آن را چونان دین غیررسمی خود پذیرفته بودند، حتی زمانی که کل ارتش در ظاهر از نوعی شاخهٔ محافظه‌کار مذهب کاتولیک دفاع می‌کرد، و در واقع مخالفان و دگراندیشان را بر اساس شمایل‌شکنی یا سنت‌شکنی «ضدکاتولیکی» شان دستگیر کرد.

۳۰. بنگرید به فصل سوم کتاب ذیل:

Eric Naiman *Sex in Public: The Incarnation of Early Soviet Ideology* (Princeton: Princeton University Press, 1997).

«رمانس شورانگیز راست کیشی»

رمانس شورانگیز راست کیشی چارچوب کار اصلی چسترتون است. او به شیوه‌ای کاملاً لنینیستی، از تلاش برای نیل به راست کیشی حقیقی دفاع می‌کند، و به عقیده او این تلاش نه تنها کسل‌کننده، یک‌نواخت و بی‌خطر نیست، بلکه شجاعانه‌ترین و پرمخاطره‌ترین ماجراجویی‌هاست (درست مثل تلاش لنین برای نیل به راست کیشی مارکسیستی اصیل — چه ریسک و تلاش نظری ناچیزی و چه فرصت‌طلبی منفعلانه و تنبلی نظری فاحشی در این نتیجه‌گیری ساده تجدیدنظرطلبانه نهفته است که شرایط تاریخی دگرگون‌شده مستلزم یک «پارادایم جدید» است!)؛ «مردم به عادتِ احمقانه‌سخن‌گفتن از راست کیشی به‌منزله امری دلگیرکننده و خفه، کسالت‌بار و بی‌خطر دچار شده‌اند. هرگز چیزی به اندازه راست کیشی هیجان‌انگیز و پرمخاطره نبوده است».^۱

بن‌بست امروزی جنسیت یا هنر را در نظر بگیرید: آیا کاری کسل‌کننده‌تر، فرصت‌طلبانه‌تر و عقیم‌تر از گردن‌نهادن به فرمان ابرمن (superego) در ابداع بی‌وقفه تخطی و گناه، و آشکال جدیدی از قانون‌شکنی و جنجال‌آفرینی هنری (استمنای واقعی بازیگر روی صحنه، زخمی کردن مازوخیستی خود، یا فرد مجسمه‌سازی که اجساد فاسدشده حیوانات یا مدفوع انسان را به‌عنوان اثر خویش به نمایش می‌گذارد)، یا گردن‌نهادن به دیگر فرمان ابرمن، دست‌زدن به

اشکال جدید و «جسورانه» رابطه جنسی وجود دارد؟ پس گریزی از ستایش پافشاری و استمرار چسترتون نیست: او همین چارچوب مفهومی را — که در آن از شخصیت کاملاً ویرانگر، حتی انقلابی راست‌کیشی دفاع می‌کند — در مقاله معروفش، «در دفاع از داستان کارآگاهی» آشکار می‌کند. در این مقاله، او بررسی می‌کند که چگونه داستان کارآگاهی «همواره به نوعی این واقعیت را به یادمان می‌آورد که تمدن، خود هیجان‌انگیزترین آغازها و رمانتیک‌ترین شورش‌ها است. وقتی در رمانسی پلیسی، کارآگاه تنها می‌ماند، و به طرزی ابلهانه در میانه ضربات چاقو و مشت در آشپزخانه دزد از هیچ چیز نمی‌هراسد، این صحنه دقیقاً این نکته را به یادمان می‌آورد که این نماینده عدالت اجتماعی [یعنی کارآگاه] است که شخصیتی اصیل و شاعرانه دارد، در حالی که دزدان و راه‌زنان جز محافظه‌کارانی خون‌سرد و پیر نیستند که به راحتی با آداب احترام‌آمیز و کهن بوزینگان و گرگ‌ها خو می‌گیرند. [رمانس پلیسی] بر این واقعیت استوار است که جسورانه‌ترین و مرموزترین دسایس همان اخلاقیات یا عمل اخلاقی است».^۲

در این جا تشخیص چارچوب اولیه فرآیند دیالکتیک هگلی کار دشواری نیست: تقابل بیرونی (بین قانون و تخطی مجرمانه آن) به تقابلی دیگر، درون خود تخطی، بدل می‌شود، یعنی تقابل میان تخطی‌های خاص و تخطی مطلق که به مثابه قطب مخالف خویش، به منزله قانونی کلی و جهان‌شمول، ظاهر می‌شود. بنابراین، می‌توان عملاً مدعی شد که نیش ویرانگر و انقلابی آثار چسترتون در ارائه نسخه‌پردازی‌های بی‌انتها از یک چارچوب واحد نهفته است، یعنی چارچوب چرخش تناقض‌آمیز و خودنفی‌کننده (self-negating) هگلی-چسترتون خود از آثارش، با لحنی تمسخرآمیز، با عنوان واریاسیون‌هایی روی «یک جُک خسته‌کننده واحد»^۳ یاد کرده است. اما چه می‌شود اگر در این جهان پست‌مدرن مبتنی بر قانون‌شکنی‌های از پیش مقرر، که در آن تعهدات زناشویی کار از مدافعتاده و احمقانه‌ای به نظر می‌رسد، همان کسانی یاغیان

حقیقی باشند که به این تعهد پایبندند؟ چه می‌شود اگر امروزه ازدواج معمولی همان «جسورانه‌ترین و مرموزترین شکل تخطی» باشد؟ این دقیقاً همان پیش‌فرض پنهان فیلم ارنست لوییچ، با عنوان «طرحی برای زیستن» (۱۹۳۳)، بر اساس نمایش‌نامه‌ای از نوئل کوارد) است: زنی که زندگی آرام و رضایت‌بخشی با دو مرد دارد، بر آن می‌شود تا ازدواج را به‌مثابه یک آزمون خطرناک تجربه کند. لیکن تلاش او به‌طرزی مفتضحانه به شکست می‌انجامد و زن به آرامش و امنیت زندگی مشترک با دو مرد باز می‌گردد.

در همان آخرین صفحات راست‌کیشی، چسترتون وجود این تناقض بنیادین هگلی را در آراء منتقدان شبه‌انقلابی دین آشکار می‌کند؛ منتقدان کار را با طرد دین به‌منزله عامل ستمگری که آزادی‌های انسانی را تهدید می‌کند انکار می‌کنند؛ اما آن‌ها در حین جدال با دین، مجبور می‌شوند آزادی را رها سازند، و در نتیجه دقیقاً همان چیزی را قربانی می‌کنند که به دفاع از آن برخاسته بودند، قربانی نهایی طرد نظری و عملی دین از سوی فرد ملحد دین نیست (که بی‌نگرانی به حیات خود ادامه می‌دهد)، بلکه خود آزادی است، که گویا در معرض تهدید دین بود؛ جهان عمیقاً الحادی، که از هرگونه ارجاعی به دین محروم شده است، همان جهان خاکستری دهشت و جباریت برابری‌طلب است: «آنان که برای دفاع از آزادی و انسانیت به جنگ کلیسا می‌روند، در نهایت بدان‌جا می‌رسند که آزادی و انسانیت را به‌دور افکنند تا صرفاً بتوانند به جنگ خویش با کلیسا ادامه دهند.... مردی را می‌شناسم که چنان شیفته اثبات این امر است که پس از مرگ، هیچ نوع وجود شخصی نخواهد داشت که اینک به این موضع درغلطیده که فی‌الحال فاقد هر نوع وجود شخصی است.... کسانی را می‌شناسم که از طریق اثبات ناممکن بودن عدالت انسانی، اثبات می‌کنند عدالت الهی وجود ندارد.... ما آن فرد متعصبی را که به‌خاطر عشق به دنیای دیگر، این دنیا را ویران می‌کند ستایش که نمی‌کنیم هیچ، اصلاً نمی‌بخشیم‌اش. اما در مورد آن متعصبی که

به خاطر نفرت از جهانی دیگر این دنیا را ویران می‌کند، چه می‌توان گفت؟ او خود وجود انسان را قربانی عدم وجود خدا می‌کند. او قربانیانش را پیش‌کش محراب نمی‌کند، مگر به قصد تصدیق پوچی محراب و تاج و تخت [الاهی].... اینان با شک‌های شرقی‌شان دربارهٔ تشخیص و فردیت نمی‌توانند اثبات کنند که ما در آخرت هیچ نوع وجود شخصی نخواهیم داشت؛ بلکه از قضا فقط اثبات می‌کنند که ما در همین جهان هم وجود خوب و کاملی نخواهیم داشت.... سکولارها امور الهی را تباه نکرده‌اند، اما برای دل خوشی‌شان هم که شده می‌توان گفت که سکولارها فقط امور سکولار یا دنیوی را تباه کرده‌اند.^۴

امروزه اولین نکته‌ای که باید به این عبارات اضافه کرد آن است که وضع مدافعان دین نیز از همین قرار است: چه تعداد از مدافعان متعصب دین کار را با حملهٔ دیوانه‌وار به فرهنگ سکولار معاصر آغاز کردند و در نهایت به رهاکردن خود دین (و ازدست‌دادن هرگونه تجربهٔ دینی بامعنا) رسیدند؟ و آیا واقعیت آن نیست که، به شیوه‌ای کاملاً مشابه، جنگاوران لیبرال نیز آن چنان مشتاق مبارزه با بنیادگرایی ضددموکراتیک‌اند که آنان هم در نهایت بدان‌جا می‌رسند که آزادی و دموکراسی را به دور افکنند تا صرفاً بتوانند به مبارزهٔ خویش با ترور ادامه دهند؟ آنان به شدت مشتاق‌اند نشان دهند بنیادگرایی غیرمسیحی تهدید اصلی علیه آزادی است، و این اشتیاق به حدی است که حاضرند به این موضع درغلطند که ما باید این‌جا و اکنون، در جوامع به اصطلاح مسیحی‌مان، آزادی‌های خویش را محدود کنیم. اگر «تروریست‌ها» حاضرند به خاطر عشق به جهان دیگر، این جهان را ویران کنند، ترورستیزان ما نیز حاضرند جهان دموکراتیک خود را به خاطر نفرت از دیگری مسلمان ویران سازند. جان‌اتان الترو آلن درشوویتس آن‌قدر عاشق شأن و حیثیت بشری‌اند که حاضرند برای دفاع از آن، حتی شکنجه — این نهایت خوارشمردن شأن انسان — را نیز قانونی کنند.

آن‌جا که آلن درشوویتس^۵ نه تنها آن‌چه را خود اکراه جامعه بین‌الملل از مبارزه با تروریسم می‌داند محکوم می‌کند، بلکه ما را تحریک می‌کند که «امر تصورناپذیر»، مثلاً قانونی کردن شکنجه، را «تصور کنیم» — به عبارت دیگر، قوانین را تغییر دهیم تا در مواردی خاص، دادگاه بتواند حق صدور «مجاز شکنجه» را داشته باشد — نقض استدلال او آن‌قدرها هم که به نظر می‌رسد ساده نیست. اول این‌که، آیا شکنجه «تصورناپذیر» است؟ آیا هر روزه در تمام نقاط دنیا اتفاق نمی‌افتد؟ ثانیاً، اگر با استدلال فایده‌گرایانه درشوویتس همراه شویم، آیا طبق همین استدلال نمی‌توانیم خودِ ترور را هم مجاز بدانیم؟ درست همان‌طور که آدمی باید تروریستی را شکنجه دهد که اطلاعاتش می‌تواند مانع مرگ انسان بی‌گناه شود، آیا نباید از منع کامل ترور صرف نظر کرد، دست کم در برابر نیروهای نظامی و انتظامی‌ای که دست اندکار جنگی ناعادلانه و تجاوزگرایانه‌اند، به ویژه هنگامی که چنین عملی بتواند مانع بروز خشونت در ابعادی بس گسترده‌تر شود؟ در این‌جا، با مورد جالبی از تقابل هگلی در-خود و برای-خود مواجه‌ایم؛ البته درشوویتس، «برای خود»، یعنی با توجه به اهداف صریح‌اش، سرگرم حملهٔ شدیدی به تروریسم است — اما «در — خود یا برای ما»، او در حال تسلیم‌شدن به وسوسهٔ تروریسم است، زیرا استدلال او علیه تروریسم از قبل موید پیش‌فرض اصلی تروریسم است.

آیا همین امر، در سطحی کلی‌تر، در مورد بیزاری پست‌مدرن از آرمان‌های ایدئولوژیک بزرگ صدق نمی‌کند — در مورد این تصور که در عصر پسایده‌ولوژیک، باید بکوشیم، به جای تلاش برای تغییر جهان، خود و کل جهان خود را از طریق مشارکت در اشکال جدید اعمال سوبرکتیو (جنسی، معنوی، زیباشناختی) از نو خلق کنیم؟ همان‌طور که حنیف قریشی در مصاحبه‌ای دربارهٔ رمانش، نزدیکی، می‌گوید: «بیست سال پیش تلاش برای انقلاب و تغییر جامعه اقدامی سیاسی به‌شمار می‌رفت، در حالی که

امروزه سیاست یعنی دو تن که در زیرزمین عشق‌بازی می‌کنند و می‌توانند جهان را از نو خلق کنند.» وقتی با عباراتی چنین روبه‌رو می‌شویم، چاره‌ای نداریم جز به یادآوردن آن درس کهن نظریه انتقادی: وقتی می‌کوشیم حوزه خصوصی و صمیمی اصیل را در برابر هجوم داد و ستد و مبادله همگانی حفظ کنیم که خصلتی ابزاری/عینی و «ازخودبیگانه» دارد، این خود زندگی خصوصی است که به حوزه‌ای تماماً عینی شده و «کالایی شده» بدل می‌گردد. امروزه، پناه بردن به حوزه خصوصی یعنی تطبیق یافتن با فرمول‌ها و قواعد اصیل‌بودن در زندگی خصوصی که ازسوی صنعت فرهنگ‌سازی مدرن ترویج می‌شود — از رفتن به کلاس‌های اشراق معنوی و پیروی از آخرین مدهای فرهنگی گرفته تا پراختن به دویدن صبح‌گاهی و بدن‌سازی. حقیقت غایی عقب‌نشینی به عرصه خصوصی، اعتراف همگانی به اسرار شخصی در تلویزیون است — علیه این نوع زندگی خصوصی باید تأکید کرد که امروزه، تنها راه رهایی از قید و بندهای کالایی‌شدن «ازخودبیگانه»، ابداع شکل جدیدی از امر جمعی است. امروزه بیش از هر زمان دیگری، نکته نهفته در رمان‌های مارگرت دوراس ملموس و بامعناست: راه — یگانه راه — برخورداری از یک رابطه (جنسی) پرشور و ارضاءکننده خیره‌شدن دو طرف در چشم‌های یکدیگر و فراموش کردن جهان اطراف‌شان نیست، بلکه آن‌ها باید، در حالی که دست در دست هم دارند، همراه هم به بیرون، به نقطه‌ای ثالث بنگرند (به همان آرمانی که برایش می‌جنگند و هر دو بدان متعهدند).

نتیجه غایی این فرآیند جهانی سوژه‌شدن، محو «واقعیت عینی» نیست، بلکه آن است که سوژه‌مندی ما، خود ناپدید گشته، به هوسی گذرا بدل می‌گردد، در حالی که واقعیت اجتماعی راه خود را ادامه می‌دهد. در این‌جا وسوسه می‌شوم تا (با رجوع به رمان ۱۹۸۴ جورج اورل) پاسخ معروف بازرس را به وینستون اسمیت، کسی که در وجود برادر بزرگ شک می‌کند، نقل به مضمون کنم («آن‌که وجود ندارد، خود تویی!»)؛ بهترین پاسخ به شک

پست‌مدرن در خصوص وجود دیگری بزرگ ایدئولوژیک، این است که بگوییم آن‌که وجود ندارد خود سوژه است. عجیب نیست که عصر ما، که موضع اصلی آن به بهترین شکل در عنوان آخرین کتاب پرفروش فیلیپ مک‌گراو، *مهم نفس است*، بیان شده است، کتابی که به ما می‌آموزد چگونه «زندگی خویش را از تو به بیرون بسازید»، مکمل منطقی خود را در کتاب‌هایی می‌یابد با عناوینی نظیر «چگونه به‌تمامی ناپدید شویم» — دستورالعمل‌هایی در باب پاک‌کردن تمام ردپاهای زندگی پیشین، و «بازآفرینی» کامل خویش. همین‌جاست که تفاوت ذن اصیل و نسخه غربی آن مشخص می‌شود؛ عظمت اصلی ذن در این است که نمی‌توان آن را به «سفری درونی» برای یافتن «نفس حقیقی» تقلیل داد، بلکه درست برعکس، هدف مراقبه ذن تبدیل کردن نفس به یک حفره خالی است، پذیرفتن این‌که نفس و «حقیقت درونی»‌ای که باید کشف شود وجود ندارد. از این‌رو، آن‌چه بودیسم غربی نمی‌خواهد بپذیرد، این است که قربانی‌نهایی «سفر به درون نفس»، در نهایت خود نفس است. و آیا این امر به‌معنایی عام‌تر، درس اصلی آدورنو و هورکهایمر در دیالکتیک روشنگری نیست؟ قربانیان‌نهایی پوزیتیویسم، نه مفاهیم مبهم متافیزیکی، که خود فاکت‌ها هستند؛ گرایش افراطی به سکولار کردن، و چرخش به‌سوی زندگی دنیوی، خود این زندگی را به فرآیندی بی‌رمق و «انتزاعی» بدل کند — و این واژگونی متناقض هیچ‌جا به اندازه آثار مارکی دوساد آشکار نیست، جایی که دفاع بی‌پروا و آزادانه از جنسیت بری از آخرین آثار و آرایه‌های تعالی معنوی، خود جنسیت را به یک عمل یا تمرین مکانیکی و خالی از هرگونه شور شهوانی اصیل بدل می‌کند. و آیا واژگونی یا چرخش مشابهی در بن‌بست واپسین انسان‌های امروزی به وضوح مشهود نیست، انسان‌های «پست‌مدرن»ی که هر نوع هدف «والا‌تر»ی را به‌عنوان تروریسم طرد می‌کنند، و زندگی خویش را وقف نلاشی برای بقا می‌کنند که به‌نحوی فزاینده آکنده از لذات کوچک

فرهیخته‌ای است که به طرزی مصنوعی تحریک می‌شوند؟

در روان‌کاوی، شاید حادث‌ترین مورد چنین چرخشی همان ظهور به اصطلاح «شخصیت مقعدی» است؛ این شخصیت وقتی شکل می‌گیرد که کودک از تخلیه مدفوع خویش سرباز می‌زند و ترجیح می‌دهد آن را برای خود نگه دارد، زیرا نمی‌خواهد از لذت مازاد حاصل از انجام داد آن به شیوه خاص خود محروم شود، این فرآیند در قالب شخصیت بالغ انسان خسیس و مال‌اندوز پایان می‌یابد، سوژه‌ای که زندگی‌اش را وقف حفاظت از گنجینه‌اش می‌کند و بهای یک کف نفس بی‌نهایت قوی‌تر را می‌پردازد؛ او نه اجازه هیچ نوع مصرفی را دارد و نه اجازه هیچ نوع غرقه‌شدن در لذات؛ همه چیز باید در خدمت تراکم گنجینه او باشد. اما تناقض در این است: وقتی بچه کوچک از «اخته‌شدن» (ول کردن ابژه ممتاز انفصال‌پذیر) سرباز می‌زند، راهی را در پیش می‌گیرد که در نهایت منجر به اختگی تام و تمام او به دست خویش در حوزه امر واقعی خواهد شد. به بیان دیگر، با سرپیچی از واگذار کردن ابژه مازاد، محکوم می‌شود از لذت بردن از هر ابژه دیگری محروم بماند. به عبارت دیگر، امتناع او از خواست والدین واقعی در مقام «دیگری» (رفتار صحیح در توالی) منجر به حاکمیت یک ابرمن / دیگری درونی‌شده خواهد شد که بی‌نهایت بی‌رحم‌تر است و بر مصرف او سلطه تام خواهد یافت. این مسأله ما را به اصل «لذت مشروط» چسترتون هدایت می‌کند؛ با سرباز زدن از استثنای موسس (ول کردن ابژه مازاد)، فرد خسیس از همه ابژه‌ها محروم می‌ماند.

شاید مثال اصلی برای این واژگونی متناقض نزد چسترتون، رابطه بین جادو و واقعیت باشد؛ نزد چسترتون، واقعیت و جادو به سادگی در تقابل با یکدیگر قرار نمی‌گیرند، بزرگ‌ترین جادوها جادوی خود واقعیت است، یعنی این امر که جهانی سرشار از شگفتی‌ها واقعا در اطراف ما وجود دارد. همین امر در مورد تنش دیالکتیکی بین تکرار و آفرینش نیز صدق می‌کند؛ باید از این گمان غلط دست برداریم که تکرار به معنای مرگ و حرکت مکانیکی خودکار

است، در حالی که زندگی به معنای گوناگونی، و چرخش‌های غافل‌گیرکننده است. بزرگ‌ترین غافل‌گیری، بزرگ‌ترین گواه خلاقیت الهی، این است که چیزی واحد بارها و بارها تکرار می‌شود: «خورشید هر روز صبح طلوع می‌کند. من هر روز صبح بیدار نمی‌شوم، اما این تغییر نه به خاطر فعالیت، که به خاطر سستی و کاهلی من است... شاید راست است که طلوع مدام خورشید به این دلیل است که هیچ‌گاه از طلوع خسته نمی‌شود. شاید نظم یکنواخت خورشید نه به خاطر فقدان حیات، که به خاطر شدت زندگی در اوست... وقتی پسر بچه‌ای با ریتمی ثابت پای خود را بیش از حد به زمین می‌کوبد، این کار او نه نشانه غیبت، که نشانه مازاد زندگی ست. از آن‌جا که کودکان شور حیاتی سرشاری دارند و روحشان آزاد و سرکش است، همه چیز را مکرر و بی‌تغییر می‌خواهند. آنان همیشه می‌گویند: «یک بار دیگر»؛ و فرد بزرگ‌سال آن‌قدر تکرار می‌کند تا از نفس بیفتد. اما، شاید خدا برای لذت بردن و شادمانی از یکنواختی به حد کفایت نیرومند است. شاید خدا هر روز صبح به خورشید می‌گوید: «یک بار دیگر».^۶

این همان چیزی است که هگل تقارن دیالکتیکی قطب‌های مقابل می‌نامد: یکنواختی عالی‌ترین شکل ویژگی‌های بدیع و شخصی است؛ تکرار نیازمند بیشترین تلاش خلاقانه است. آیا چسترتون از این طریق سرنخی در اختیار ما نمی‌گذارد تا به کمک آن، این رسم عجیب آرتک‌ها را درک کنیم که انسان‌ها را قربانی می‌کردند تا خورشید روز بعد نیز طلوع کند؟ این رویکرد وقتی قابل فهم می‌شود که از عهده درک تلاش بی‌حد و حصر لازم برای استمرار بخشیدن به چنین تکرار بی‌پایانی برآییم. شاید این واقعیت که او، متناسب در ارتباط با این معجزه تکرار دائم، به شکلی غیر عمدی از واژه «خدایان»^۷ استفاده کرده، بسیار حیاتی باشد؛ آیا این نگرش درک تکرار نه به مثابه یک فرآیند خودکار کورکورانه، بلکه به مثابه معجزه منتهای عزم و اراده، نگرشی عمیقاً مشرکانه نیست؟ این نکته را مدت‌ها پیش مارکسیست‌های تیزهوش به شکلی دیگر بیان کرده بودند: در

سیر «طبیعی» رخدادها، همه چیز تغییر می‌کند، بنابراین در واقع آنچه توصیفش دشوار است نه تغییر اجتماعی، بلکه، برعکس، ثبات و ماندگاری است — دشوار نیست بگوییم فلان نظم اجتماعی چرا درهم شکست، آنچه بیانش مشکل است، این است که این نظم چطور در میان این هرج و مرج و تغییرات فراگیر توانست پابرجا بماند و خود را تثبیت کند. به عنوان مثال چطور شد که مسیحیت، این ایدئولوژی هژمونیک قرون وسطی، از تبعات رشد سرمایه‌داری در امان ماند؟ و آیا همین امر در مورد یهودستیزی (Anti-semitism) نیز صدق نمی‌کند؟ راز اصلی که باید توضیح داده شود، ماندگاری یهودستیزی در این همه جوامع متفاوت و شیوه‌های تولید گوناگون است — این نگرش را در فنودالیسم، سرمایه‌داری، سوسیالیسم و ... می‌توان یافت.

برای چسترتون، درس بنیادین مسیحی نهفته در قصه‌های پریان همان چیزی است که خود او با لحنی تمسخرآمیز «آموزه لذت مشروط» می‌نامدش؛ «اگر کلمه 'گاو' را نگویی، می‌توانی در قصری از طلا و یاقوت زندگی کنی»؛ یا 'هر که هیچ وقت به دختر پادشاه پیاز نشان ندهد، می‌تواند تا آخر عمر به خوبی و خوشی با او زندگی کند.' [تحقق] خیال همیشه منوط به یک شرط است.^۸ پس چرا این شرط ساده ظاهراً دلبخواهی همیشه حق همگانی به خوش‌بختی را محدود می‌کند؟ پاسخ عمیقاً هگلی چسترتون از این قرار است: به پرسش کشیدن حق / قانون کلی و همگانی، یادآوری این نکته که آن خیر کلی که ما بدان دسترسی می‌یابیم خود به همین اندازه حادث و تصادفی است، و کاملاً می‌توانست چیز دیگری باشد: «اگر سیندرلا بگوید: 'چرا باید ساعت ۱۲ مهمانی را ترک کنم؟' مادر بزرگ می‌تواند چنین جواب دهد: 'خُب چرا باید بتوانی تا ساعت ۱۲ در مهمانی بمانی؟'»^۹ کارکرد محدودیت دلبخواهی، یادآوری این نکته است که خود ابژه، که دستیابی به آن از این طریق محدود شده است، از طریق یک معجزه تصادفی و توضیح ناپذیر به عنوان عطیه الهی به ما داده می‌شود؛ و بدین سان، این کارکرد جادوی

جواز دسترسی به این ابژه را تداوم می‌بخشد: «بسنده کردن به یک زن، بهای اندکی است برای نعمت دیدن یک زن... اسکار وایلد زمانی گفت غروب خورشید با ارزش نیست زیرا ما نمی‌توانیم برای دیدنش بهایی پردازیم. اما اسکار وایلد اشتباه می‌کرد؛ ما می‌توانیم برای غروب خورشید بهایی پردازیم. ما می‌توانیم با اسکار وایلد نبودن این بهار را پردازیم.»^{۱۰}

در این‌جا چسترتون به آن کف نفسی نزدیک می‌شود که برای نیل به خوش‌بختی ضروری است. چه وقت می‌توان گفت مردم واقعاً خوش‌بخت‌اند؟ در کشوری نظیر چکسلواکی اواخر دهه ۱۹۷۰ و دهه ۱۹۸۰، مردم، به نوعی، واقعاً خوش‌بخت بودند: سه شرط بنیادین خوش‌بختی محقق شده بود. (۱) حوائج مادی‌شان عمدتاً برطرف می‌شد — نه به شکلی بیش از حد کامل، زیرا افراط در مصرف، فی نفسه می‌تواند موجب ناخرسندی باشد. کمبود گهگاهی بعضی از کالاها در مغازه‌ها تجربه خوبی است (فقدان قهوه برای چند روزی، سپس فقدان گوشت گاو، و بعد از آن دستگاه تلویزیون): این دوره‌های کوتاه کمبود کارکرد استثنایایی را داشتند که به مردم یادآوری می‌کردند که باید از وجود کالاهای در دسترس لذت ببرند — اگر همه چیز همیشه در دسترس باشد، مردم این در دسترس بودن را از واقعیات بدیهی زندگی می‌شمارند و دیگر از بخت و اقبال‌شان احساس رضایت نمی‌کنند. بدین‌سان زندگی به شکلی پیش‌بینی‌پذیر و بی‌هیجان پیش می‌رفت، هیچ تلاش یا شوک مهمی اتفاق نمی‌افتاد، و آدمی می‌توانست به کنج خانه خویش پناه برد. (۲) دومین ویژگی که اهمیت بسیار دارد: یک «دیگری» (حزب) وجود داشت که مردم تمام مشکلات را به گردن آن می‌انداختند، در نتیجه هیچ‌کس خود را مسئول نمی‌دانست — اگر مشکل کمبود موقت کالا پیش می‌آمد، حتی اگر توفان موجب خسارت می‌شد مقصر اصلی «آنها» بودند. (۳) و اما عامل آخر و به همان اندازه مهم، این که «جایی دیگر» (Other Place) (غرب مصرف‌گرا) وجود داشت که مردم می‌توانستند رویایش را ببینند، و حتی گاه موفق به دیدارش شوند — این مکان

در فاصله‌ای درست قرار داشت: نه خیلی دور بود و نه خیلی نزدیک. این تعادل شکننده از بین رفت — چطور؟ دقیقاً دقیقاً، توسط میل. میل نیرویی بود که مردم را وادار کرد به حرکت درآیند و در نهایت به نظامی برسند که در آن اکثریت قریب به اتفاق قطعاً کمتر خوش‌بخت‌اند.

بنابراین، به کمک اصطلاحات بدیو می‌توان گفت خوش‌بختی نه از مقولات حقیقت، بلکه از مقولات هستی محض است، و به خودی خود پیچیده، نامعین و نامنسجم است (پاسخ ضرب‌المثل‌وار آن مهاجر آلمانی به آمریکا را به یاد بیاورید که وقتی از او پرسیدند: «شما خوش‌بخت هستید؟» جواب داد: «بله، بله، من خیلی خوش‌بختم، *aber glücklich bin ich nicht* [اما خوش‌بخت نیستم]). خوش‌بختی یک مقوله مشرکانه (پاگان) است: نزد مشرکان، تنها هدف زندگی خوش‌بختی است (ایده «به خوبی و خوشی به زندگی خویش ادامه دادند» نسخه مسیحی‌شده شرک است)، و تجربه دینی یا فعالیت سیاسی نیز خود شکل والاتری از خوش‌بختی به‌شمار می‌روند (رجوع کنید به ارسطو) — عجیب نیست که خود دلایلی‌لایما تا این حد در تلاش اخیر خویش برای موعظه انجیل خوش‌بختی در سراسر جهان، چنین موفق بوده است، و هم‌چنین عجیب نیست که او دقیقاً در ایالات متحده، با استقبالی چنین شایان مواجه شده است، یعنی در این بزرگ‌ترین امپراتوری (طلب) خوش‌بختی... خلاصه این‌که، «خوش‌بختی» از مقولات اصل لذت است، و آنچه بنیانش را سست می‌کند تأکیدنهادن بر ورای اصل لذت است.

بنابراین، به معنای دقیقاً لاکانی کلمه، می‌توان گفت «خوش‌بختی» متکی بر ناتوانی و عدم آمادگی سوژه برای مواجهه تمام‌عیار با عواقب میل خویش است: هزینه خوش‌بختی این است که سوژه اسیر عدم انسجام میل خویش باقی بماند. در زندگی روزمره، ما (تظاهر می‌کنیم) به چیزهایی مایل‌ایم که در واقع میلی به آن‌ها نداریم. به‌نحوی که، در نهایت امر، بدترین اتفاقی که ممکن است برای ما رخ دهد این است که چیزی را که «رسماً» طلب می‌کنیم

به دست آوریم. بنابراین، خوش بختی ذاتا ریاکارانه است: این خوش بختی ناشی از رؤیابافی در مورد چیزهایی است که در واقع آن‌ها را نمی‌خواهیم. وقتی امروزه چپ نظام سرمایه‌داری را با خواسته‌هایی بمباران می‌کند که سرمایه‌داری آشکارا عاجز از تحقق آنهاست (ایجاد شغل برای همه! حفظ دولت رفاه! رعایت کامل حقوق مهاجران!)، در اصل سرگرم بازی تحریک هیستریک است، بازی خواستن چیزهایی از ارباب (Master) که برآوردن‌شان برای او ناممکن خواهد بود، و در نتیجه عجز او را فاش خواهد ساخت. اما مشکل این استراتژی صرفاً ناتوانی نظام در برآوردن این مطالبات نیست، بلکه این است که طالبان این خواسته‌ها واقعاً خواستار تحقق آن‌ها نیستند. به عنوان مثال، وقتی دانشگاهیان «رادیکال» برای مهاجران تقاضای حقوق کامل می‌کنند و می‌گویند باید مرزها را برای آن‌ها باز گذاشت، آیا می‌دانند تاثیر اجرای مستقیم این درخواست، به دلایلی بدیهی، این است که سیل تازه‌واردان به کشورهای توسعه‌یافته غربی سرازیر می‌شود، و بدین سان طبقه کارگر را به ابراز یک واکنش خشن نژادپرستانه تحریک می‌کند که به نوبه خود موقعیت ممتاز همین دانشگاهیان را به خطر می‌اندازد؟ البته که می‌دانند، اما از طرفی این حساب را می‌کنند که خواسته‌شان هرگز برآورده نمی‌شود — به این ترتیب، آن‌ها می‌توانند متظاهرانه وجدان پاک و رادیکال خود را حفظ کنند و در همان حال، از موقعیت برتر خود لذت ببرند.

در سال ۱۹۹۴ که موج جدید مهاجرت به آمریکا به راه افتاده بود، فیدل کاسترو به آمریکا هشدار داد اگر از ترغیب کوبایی‌ها به مهاجرت خودداری نکند، دولت کوبا دیگر مانع مهاجرت مردم این کشور نخواهد شد — و مقامات کوبایی در واقع چند روز بعد به تهدیداتشان جامه عمل پوشاندند، و آمریکا با پذیرش چندین هزار مهاجر ناخواسته به دردسر افتاد. آیا این ماجرا مشابه حکایت آن زن نیست که در جواب متلک‌های مردی مزاحم می‌گوید: «خفه شو! وگرنه مجبور می‌شوی کاری را بکنی که لافش را می‌زنی!» در هر دو مورد،

پاسخ بر اساس بازکردن مشت دیگری است، حساب کردن بر این واقعیت که آن چه دیگری به واقع از آن می ترسد که آدمی ممکن است خواسته اش را به تمامی برآورده کند. و آیا همین پاسخ نیست که دانشگاهیان رادیکال ما را به هراس می اندازد؟ به این ترتیب شعار کهنه انقلابیون ۱۹۶۸ «واقع گرا باشیم، ناممکن را بخواهیم» (*Soyon realistes, demandons l'impossible*) معنای کلبی مسلکانه — شرورانه تازه ای پیدا می کند که شاید آشکارکننده حقیقت آن است: «بیایید واقع گرا باشیم؛ ما دانشگاهیان چپ، می خواهیم منتقد جلوه کنیم و در عین حال از مزایایی که نظام در اختیارمان می گذارد بهره مند شویم. پس بیایید نظام را با خواست هایی غیرممکن بمباران کنیم؛ همه ما می دانیم که به این خواست ها عمل نمی شود، پس می توانیم مطمئن باشیم چیزی تغییر نمی کند و ما وضعیت موجود و ممتاز خویش را حفظ می کنیم!» اگر شما یک شرکت بزرگ را به جرایم مالی مشخصی متهم کنید، آن گاه خطرهایی که پذیرفته اید در حد خطرهای کسی است که اقدام به قتل کرده است؛ اما اگر از همان شرکت بخواهید بودجه یک پروژه تحقیقاتی درباره ارتباط سرمایه داری جهانی و ظهور هویت های چندگانه پسااستعماری را تأمین کند، فرصت خوبی به دست آورده اید تا چند هزار دلار به جیب بزنید.

بنابراین محافظه کاران کاملاً حق دارند که مخالفت شان با دانش رادیکال را برحسب ملاک خوش بختی بیان می کنند: در نهایت، دانش ما را بدبخت می کند. بر خلاف این نظر که کنج کاوی بخشی از ذات انسان است، و در درون هر یک از ما یک *wissenstrieb*، رانه شناخت، وجود دارد، ژاک لاکان معتقد است گرایش خودانگیخته یک انسان معطوف به «نمی خواهم چیزی درباره اش بدانم» است — مقاومتی بنیادین در برابر دانستن بیش از حد. تمام پیشرفت های حقیقی در عرصه دانش به قیمت نبرد دردناک ما با امیال خودانگیخته مان به دست می آیند — آیا علم بیورنتیک در زمان ما آشکارترین مثال مرزهای ظرفیت ما برای دانستن نیست؟ ژن عامل بیماری داء الرقص

هانتینگتون تجزیه و شناخته شده است، بنابراین هریک از ما نه فقط می تواند دقیقاً دریابد آیا این بیماری را می گیرد یا نه، بلکه حتی می تواند بفهمد کی به آن دچار خواهد شد. حمله بیماری بسته به بروز اختلالی در آرایش ژن هاست — تکرار نامناسب عبارت سی ای جی (CAG) در وسط آرایش ژن ها: سنی که جنون در آن ظهور می کند ارتباطی مستقیم و خلل ناپذیر به شمار تکرارهای سی ای جی در ژن دارد (اگر چهل بار تکرار شود در پنجاه و نه سالگی دیوانه می شوید، اگر چهل و یک بار تکرار شود در پنجاه و چهار سالگی ... اگر پنجاه، در بیست و هفت سالگی). زندگی خوب، سلامت جسمی، بهترین درمان، غذای سالم، عشق و حمایت خانواده، هیچ یک کمکی به شما نمی کند — این بیماری سرنوشت مطلق است، و متغیرهای محیطی بر آن بی تأثیرند. تا به امروز هیچ درمانی کشف نشده و ما هیچ کاری در مورد این بیماری نمی توانیم بکنیم^{۱۱}. بنابراین وقتی می دانیم امکان چنین آزمایشی وجود دارد و می توان نسبت به این بیماری آگاه شد، و اگر جواب آزمایش مثبت باشد دقیقاً به ما اعلام می کنند کی دیوانه می شویم و می میریم، چه باید بکنیم؟ آیا می توان شکل صریح تر و روشن تری از رویارویی با حادثی بودن بی معنای حاکم بر زندگی مان تصور کرد؟

بنابراین، داء الرقص هانتینگتون ما را با بدیلی دردناک مواجه می کند: اگر در خانواده من سابقه این بیماری وجود داشته باشد، آیا باید به آزمایشی تن بدهم که به من می گوید این بیماری را حتماً می گیرم یا نه، و کی این اتفاق می افتد؟ پاسخ چیست؟ اگر نمی توانم بار آگاهی از تاریخ مرگم را تحمل کنم، به نظر می رسد راه حل ایده آل (که بیشتر خیالی می نماید تا واقع گرایانه) چنین باشد: به یک نهاد یا فرد که کاملاً مورد اعتماد است اختیار می دهم مرا آزمایش کنند، اما نتیجه را به من نگویند، بلکه فقط اگر پاسخ مثبت بود، قبل از این که زمان بیماری فرا برسد، یک شب که در خواب هستم به شکلی غیرمنتظره و بدون درد، مرا بکشند. مشکل این راه حل این است که

در هر حال، من می‌دانم که دیگری می‌داند (دیگری همه چیز را درباره بیماری بالقوه من می‌داند)، و این آگاهی همه چیز را خراب می‌کند، و مرا با بلاتکلیفی هولناک و زجرآوری مواجه می‌کند.

لاکان به این جایگاه متناقض دانایی به دانش دیگری توجه کرده است. صحنه نهایی رمان عصر معصومیت ادیت وارتون را به‌خاطر بیاورید، جایی که شوهر، که سال‌ها عشق نامشروع و پرشورش به کتس اولنسکا را پنهان کرده است، می‌فهمد همسر جوانش در تمام این سال‌ها از عشق او خبر داشته است. شاید از این طریق بتوان از فیلم بداقبال پل‌های مدیسن‌کانتی اعاده حیثیت کرد: مثلاً اگر در پایان فیلم، فرانسیسکای محتضر می‌فهمید که شوهر ظاهراً ساده‌دل و متواضع او تمام این مدت از رابطه عاشقانه کوتاه‌مدتش با عکاس موسسه نشنال جئوگرافیک آگاه بوده است، و می‌دانسته چه قدر این رابطه برای زن مهم بوده، اما سکوت اختیار کرده تا همسرش را آزار ندهد. چنین است معمای دانستن؛ چطور می‌شود که کل بده‌وبستان روانی متعلق به یک وضعیت به طرزی ریشه‌ای دگرگون می‌گردد، آن‌هم نه در شرایطی که قهرمان چیز تازه‌ای (رازی را که مدت‌ها پنهان مانده) می‌فهمد، بلکه زمانی که او درمی‌یابد که دیگری (که او به اشتباه جاهلش می‌پنداشت)، در تمام این مدت همه چیز را می‌دانسته است، و فقط وانمود به ندانستن می‌کرده تا حفظ ظاهر کند — آیا موقعیتی تحقیرآمیزتر از موقعیت شوهری که بعد از یک ماجرای عشقی طولانی ناگهان می‌فهمد همسرش تمام این مدت از کارهای او آگاه بوده اما از سر ادب، یا بدتر از آن، به‌خاطر عشق به او سکوت اختیار کرده است، وجود دارد؟

پس آیا راه‌حل ایده‌آل راه‌حل مخالف است؛ اگر شک داشته باشم که ممکن است فرزندم مبتلا به این بیماری باشد، بی‌آن‌که او بفهمد آزمایشش می‌کنم، سپس درست پیش از زمان شروع بیماری، به شیوه‌ای بدون درد او را می‌کشم؟ در این مثال، فانتزی غایی درباره خوش‌بختی وجود نهاد دولتی گمنامی است که بدون آگاهی ما همه این کارها را برای مان انجام دهد — اما،

بار دیگر این سوال پیش می‌آید: آیا خود ما در این باره (این واقعیت که دیگری می‌داند) چیزی می‌دانیم یا نه؟ بدین‌سان، راه حرکت به‌سوی یک جامعه تماماً توتالیتار گشوده است... برای حل این معما فقط یک راه وجود دارد: چه می‌شود اگر نکته کاذب در این مثال همان پیش‌فرض نهفته در آن باشد، یعنی این ایده که رسالت اخلاقی غایی ما محافظت از دیگری در برابر درد، و حفظ او در نوعی جهل حمایتگر باشد؟ پس وقتی هابرماس از محدود کردن دست‌کاری‌های بیورژنتیک حمایت می‌کند و به‌عنوان دلیل، به تجاوز این عمل به حریم اختیار، آزادی و خودآیینی بشر اشاره می‌کند، در واقع به لحاظ فلسفی «کلک می‌زند»، و دلیل حقیقی این را که چرا استدلال‌اش قانع‌کننده به نظر می‌رسد، پنهان می‌سازد: آن‌چه هابرماس به‌واقع در نظر دارد نه اختیار و آزادی که خوش‌بختی است — به‌خاطر خوش‌بختی است که او، این نماینده بزرگ سنت روشنگری، نهایتاً از صف محافظه‌کارانی سردرآورد که از جهل متبرک دفاع می‌کنند.

در این معناست که آموزه مسیحی «نه تنها قانون را کشف کرد، بلکه استثنای آن را نیز هم پیش‌بینی کرد»^{۱۲}: «تنها چیزی که می‌تواند ما را به درک معجزه قاعده کلی و جهان‌شمول هدایت کند، مورد استثنایی است؛ و نزد چسترتون همین این امر در مورد درک عقلانی ما از جهان نیز صدق می‌کند:

سرّ عرفان یا رازوری کلاً این است که آدمی می‌تواند به کمک آن‌چه درک نمی‌کند همه چیز را درک کند. منطق‌گرایان بیمار می‌خواهند همه چیز شفاف و روشن باشد، و نتیجه کارشان رازآمیز شدن همه چیز است. فرد عارف اجازه می‌دهد تا فقط یک چیز رازآمیز باشد و همه چیزهای دیگر روشن و شفاف می‌شوند... آن یگانه مخلوقی که ما نمی‌توانیم بدان بنگریم همان یگانه چیزی است که در پرتو اش به هر چیز دیگر می‌نگریم. عرفان‌گرایی هم‌چون خورشید نیم‌روز است که هر چیز دیگر

را در پرتو تشعشع نامرئی بودن فاتحانه خویش واضح می‌سازد.^{۱۳}

بنابراین هدف نهایی چسترتون پاس‌داری از عقل از طریق چسبیدن به/استثنای مؤسس آن است: محروم‌شده از این استثنا، عقل تاحد شکاکیت کورکورانه خودویرانگر تنزل می‌یابد — در یک کلام، تاحد عقل‌ستیزی تام، می‌شود. بصیرت و باور اساسی چسترتون از این قرار بود: عقل‌ستیزی اواخر قرن نوزدهم پیامد ضروری حمله عقل‌گرایی روشنگری به دین بود.

برخلاف این گفته جاهلانه، مکاتب و جهادها، سلسله‌مراتب‌ها و آزارهای هولناک، به قصد سرکوب عقل ساماندهی نمی‌شده‌اند. آن‌ها به قصد دفاعی دشوار از عقل سامان یافتند. آدمی بنابر غریزه‌ای کورکورانه می‌داند که اگر قرار شود همه چیز وحشیانه به پرسش کشیده شود، عقل می‌تواند نخستین آن‌ها باشد. اقتدار کشیش‌ها در بخشایش، اقتدار پاپ‌ها در تعریف اقتدار، حتی اقتدار مفتشان در مرعوب‌کردن: همگی صرفاً برج و باروهای تاریکی بودند برپاشده به‌گردیک اقتدار مرکزی، اقتداری اثبات‌ناپذیرتر و ماوراءطبیعی‌تر از هر اقتدار دیگری — اقتدار و مرجعیت یک انسان برای فکرکردن... تا آن‌جا که دین برباد رفته باشد، عقل نیز درشرف بربادرفتن است.^{۱۴}

در این‌جا مشکل این است: آیا این «آموزه لذت مشروط» (یا به زبان لاکانی: منطق/ختگی نمادین) واقعا و عملاً افق نهایی تجربه ماست؟ آیا برای لذت بردن از چشم‌اندازی محدود از آزادی بالفعل، باید نوعی محدودیت استعلایی برای آزادی خویش قائل شویم؟ آیا یگانه راه پاسداری از عقلمان، اقرار به وجود جزیره‌ای از بی‌عقلی در بطن آن است؟ آیا فقط وقتی می‌توانیم شخص دیگر را دوست بداریم که بدانیم خدا را بیشتر از او دوست می‌داریم؟ این از جمله محاسن چسترتون است که توانست ماهیت حقیقتاً

منحرفانه این راه‌حل در قبال شرک یا پاگان‌یسم را آشکارا بیان کند؛ او این (بد)فهمی رایج را وارونه می‌کند که بر اساس آن، نگرش مشرکانه عهد باستان گویای تأیید شادمانه زندگی است است در حالی که مسیحیت فقط نظم اندوه‌باری از گناهان و محرمات را تحمیل می‌کند. درست برعکس، این دیدگاه مشرکانه است که عمیقاً مآخولیایی است: حتی اگر شرک لذت بردن از زندگی را موعظه کند، این موعظه واجد چنین شکلی است: «تا وقتی زنده‌اید از زندگی لذت ببرید، چرا که در پایان، جز مرگ و زوال نخواهد بود». اما در نقطه مقابل، پیام مسیحیت مبشر لذتی نامتناهی در پس ظاهر فریبنده و وسوسه‌انگیز گناهان و محرمات است: «حلقه بیرونی مسیحیت حفاظی سخت و محکم است متشکل از توبه‌های اخلاقی و کشیشان حرفه‌ای است؛ اما در درون این حفاظ غیربشری، ما همان حیات بشری کهن را می‌یابیم که هم‌چون کودکان به رقص درمی‌آید، و هم‌چون مردان شراب می‌نوشد؛ زیرا مسیحیت یگانه چارچوب برای آزادی مشرکانه است.»^{۱۵}

آیا ارباب حلقه‌های تالکین در حکم گواه غایی این پارادوکس نیست؟ فقط یک مسیحی معتقد می‌توانست چنین جهان مشرکانه باشکوهی را به خیال آورد، و بدین‌سان بر این نکته صحه گذارد که شرک یا پاگان‌یسم شکل غایی رویای مسیحی است. به همین دلیل است که منتقدان مسیحی و محافظه‌کاری که اخیراً اعلام کرده‌اند کتاب‌ها و فیلم‌هایی نظیر ارباب حلقه‌ها و سری هری پاتر به واسطه پیام جادوی مظرکانه‌شان مسیحیت را تضعیف می‌کنند، نکته اصلی، یعنی این نتیجه‌گیری منحرفانه را که در این مورد اجتناب‌ناپذیر است، درک نکرده‌اند؛ می‌خواهید از رویای مشرکانه زندگی سرشار از لذت بهره‌مند شوید بی‌آن‌که با اندوه مآخولیایی، بهای آن را پردازید؟ مسیحیت را انتخاب کنید! می‌توان ردپاهای این پارادوکس را تا خود آن چهره مشهور کشیش (یا راهبه) کاتولیک در مقام حامل تمام‌عیار حکمت جنسی پی گرفت. صحنه‌ای را به یاد بیاورید که به جرأت می‌توان

گفت تاثیرگذارترین صحنه در فیلم *آوای موسیقی* [اشک‌ها و لبخندها] است: در ابتدا، ماریا به دلیل ناتوانی در غلبه بر احساسات جنسی‌اش نسبت به بارون، از خانواده بارون فون‌ترپ می‌گریزد و به صومعه برمی‌گردد، اما در آن‌جا نیز به آرامش نمی‌رسد چون دلش در هوای بارون است. سپس در صحنه‌ای به یادماندنی، مادر روحانی او را فرامی‌خواند و توصیه می‌کند به خانواده بارون برگردد و رابطه‌اش را با بارون روشن سازد. او این پیام را با ترانه‌ای عجیب، «تمام قله‌ها را فتح کن!»، منتقل می‌کند که مضمون غافل‌گیرکننده‌اش چنین است: این کار را بکن! خطر کن و هر آن‌چه قلبت فرمان می‌دهد انجام ده! مگذار ملاحظات حقیر، مانعی بر سر راحت باشد! قدرت غریب این صحنه در نمایش غیرمنتظره آن از منظره میل نهفته است، که این صحنه را به معنای غیرمجازی کلمه، را خجالت آور جلوه می‌دهد: دقیقا همان فردی که انتظار داریم پرهیز و کف نفس را موعظه کند، مبلغ و محرک وفاداری آدمی به میل خویش از آب در می‌آید.

از قضا، وقتی فیلم *آوای موسیقی* در یوگسلاوی (هنوز سوسیالیست) اواخر دهه ۶۰ به نمایش درآمد، این صحنه — صحنه سه دقیقه‌ای این آهنگ — تنها بخشی از فیلم بود که سانسور (قیچی) شد. به این ترتیب، سانسورچی گمنام سوسیالیست درک عمیق خود از قدرت هولناک ایدئولوژی کاتولیک را نشان داد: مسیحیت نه تنها دین ایثار و پشت پا زدن به لذت‌های زمینی (در تقابل با تاکید مشرکانه بر زندگی سرشار از شور و شوق) نیست، بلکه راهبردی غریب و پیچیده به ما عرضه می‌کند تا بتوانیم مطابق با امیال‌مان رفتار کنیم بی‌آن که مجبور باشیم بهایی برای آن‌ها بپردازیم، تا بتوانیم از زندگی لذت ببریم آن‌هم بدون ترس از زوال و درد خردکننده که آخر الامر انتظارمان را می‌کشد. اگر در این مسیر تا انتها پیش برویم، حتی می‌توان اعلام کرد که این همان پیام غایی ایثار مسیح است: به امیال‌تان بپردازید و لذت ببرید، من بهای آن را خود به عهده گرفته‌ام!

بنابراین در لطیفه زیر، عنصری از حقیقت وجود دارد: دختر جوانی به درگاه مریم باکره چنین دعا می‌کند: «ای آن‌که بی‌ارتکاب گناهی آبستن شدی، بگذار گناه کنم بی‌آن‌که آبستن شوم!» - بنابراین، در متن عملکرد منحرفانه مسیحیت، دین، در عمل، به مثابه سپر محافظی مطرح می‌شود که به ما اجازه می‌دهد، در عین معافیت از مجازات، از زندگی لذت می‌بریم.

البته این تصور که در این جا لازم نیستیم بهایی پردازیم گمراه‌کننده است: در واقع، بهایی که می‌پردازیم، خود میل است - به عبارت دیگر، ما با سرخم کردن به این فراخوان منحرفانه، از میل‌مان کوتاه می‌آییم. همه ما با این احساس آسودگی و آرامش سترگ آشناییم، یعنی زمانی که از پس یک دوره طولانی تنش یا پرهیز، سرانجام اجازه می‌یابیم خود را ول کنیم و تن به لذاتی سپاریم که تا آن زمان ممنوع بوده‌اند - این آرامش، جایی که در نهایت فرد می‌تواند «کاری را که دلش می‌خواهد انجام دهد»، احتمالاً درست همان الگوی کوتاه‌آمدن از (و نه تحقق‌بخشیدن) میل فرد است. به عبارت دیگر، نزد لا‌کان منزلت میل ذاتاً اخلاقی است: «کوتاه‌نیامدن از میل» در نهایت معادل است با «وظیفه‌ات را انجام بده». و این همان چیزی است که روایت منحرفانه از مسیحیت ما را بدان ترغیب می‌کند: به میل‌ات خیانت کن، در مورد امر اساسی و حیاتی، یا آن‌چه واقعاً مهم است، کوتاه بیا، آنگاه می‌توانی براحتی از تمام لذات پیش‌پاافتاده و مبتذلی که رؤیایش را در عمق وجودت می‌پرورانی، برخوردار شوی! یا به زبان امروزی: ازدواج را طرد کن، کشیش شو، آنگاه می‌توانی به همه پسر بچه‌های کوچکی که می‌خواهی دست‌یابی... در این جا ساختار بنیادین، دیگر آنقدرها نه ساختار «لذت مشروط» (می‌توانی «آن» را داشته باشی، ولی مشروط به وجود نوعی ممنوعیت/ استثنای «غیر عقلانی» و حادث) بلکه ساختار ایثار جعلی است، ساختار تظاهر به نداشتن «آن»، طرد «آن»، به منظور گول‌زدن «دیگری بزرگ» و پنهان‌کردن این واقعیت از او که ما به راستی آن را داریم.

شاید بد نباشد به عنوان مثال به فیلم معما (۱۹۸۱) ساخته ژانوت شوآرک اشاره کنیم، یکی از نمونه‌های بهتر ژانری که می‌توان آن را چارچوب اصلی تریلرهای جاسوسی جنگ سرد، آمیخته به ادعاهای به سبک ژان لوکاره، دانست. این فیلم درباره ماجرای یک روزنامه‌نگار معترض است که پس از مهاجرت به غرب، جاسوس می‌شود و سازمان سیا او را برای به‌دست‌آوردن یک تراشه کامپیوتری رمزگذاری/ رمزگشایی به آلمان شرقی می‌فرستد. کسی که این تراشه را در اختیار داشته باشد، می‌تواند تمام ارتباطات سری بین ستاد مرکزی کا.گ.ب و پایگاه‌های آن را رمزگشایی کند. اما، سرنخ‌هایی کوچک به این جاسوس ثابت می‌کند که مأموریت او روال طبیعی را طی نمی‌کند: مأموران روسیه و آلمان شرقی پیشاپیش از ورود او مطلع بوده‌اند — پس قضیه از چه قرار است؟ آیا کمونیست‌ها در ستاد مرکزی سیا عامل نفوذی دارند که اسرار این مأموریت را لو داده است؟ همان‌طور که در اواخر فیلم مشخص می‌شود، اصل ماجرا پیچیده‌تر از این حرف‌هاست: سیا حتی پیش از آغاز مأموریت، تراشه رمزگشایی را در اختیار داشته، اما متأسفانه روس‌ها نیز به این موضوع بو برده‌اند، و در نتیجه کاربرد این شبکه کامپیوتری برای مبادله اطلاعات سری را موقتاً متوقف کرده‌اند. در واقع هدف حقیقی سیا از این مأموریت متقاعدکردن روس‌ها به این نکته است که سیا این تراشه را در اختیار ندارد است: آمریکایی‌ها به این منظور مأموری برای به‌دست آوردن تراشه می‌فرستند و، هم‌زمان، عمداً کاری می‌کنند که روس‌ها از وقوع چنین مأموریتی مطلع شوند. البته سیا روی این قضیه حساب می‌کند که روس‌ها این مأمور را دستگیر خواهند کرد. بنابراین، نتیجه نهایی این خواهد بود که روس‌ها، به واسطه جلوگیری موفقیت‌آمیز از مأموریت، متقاعد خواهند شد که آمریکایی‌ها تراشه را در اختیار ندارند و این که در نتیجه استفاده از این شیوه ارتباط خطری دربر ندارد... ولی البته وجه تراژیک داستان این است که شکست مأموریت از پیش محاسبه شده

است: سیا خواهان شکست این مأموریت است، یعنی روزنامه نگار معترض بیچاره از قبل قربانی تحقق هدفی والاتر شده است، هدف متقاعدکردن دشمن به این‌که ما به راز او آگاه نیستیم. در این‌جا استراتژی عبارت است از به نمایش گذاشتن یک مأموریت جستجو تا دیگری (دشمن) متقاعد شود که آن‌چه جست‌وجوگر به دنبالش می‌گردد هنوز به دست نیامده است — خلاصه این‌که، آدمی یک فقدان، یک خواست را جعل می‌کند تا از دیگری پنهان سازد که از قبل مالک **agalma**، درونی‌ترین راز دیگری است.

آیا این ساختار به نوعی با پارادوکس بنیادینِ اختگی نمادین در مقام عنصر بر سازنده میل در ارتباط نیست، پارادوکسی که در آن ابژه باید از دست برود تا بتوان آن را در نردبان وارونه میل که قانون آن را تنظیم می‌کند، بازیافت؟ اختگی نمادین معمولاً به عنوان از دست دادن چیزی تعریف می‌شود که آدمی هیچ‌گاه مالکش نبوده است. به عبارت دیگر، علت- ابژه میل (**The object-cause of desire**) ابژه‌ای است که دقیقاً از طریق ژست گم‌شدن/ غیبت خود ظاهر می‌شود؛ اما آن‌چه در این‌جا، یعنی در مورد فیلم *معما* با آن روبه‌رو می‌شویم، ساختار وارونه جعل کردن یک فقدان. تا وقتی دیگری [معرف] قانون نمادین کیف را منع می‌کند، تنها راه سوژه برای لذت‌بردن، تظاهر به این است که او فاقد ابژه‌ای است که کیف را عرضه می‌کند، یعنی پنهان کردن مالکیت ابژه از نگاه دیگری با ترتیب دادن نمایشی در باب جست‌وجوی مضطربانه آن. از این طریق می‌توان روشنای تازه‌ای بر مقوله ایثار تابید؛ آدمی نه به قصد گرفتن چیزی از دیگری، بلکه به منظور گول‌زدن دیگری، ایثار و فداکاری می‌کند، یعنی به منظور متقاعدکردن او به این که آدمی هنوز چیزی، یعنی کیف، را می‌جوید. به همین دلیل است که افراد مبتلا به روان رنجوری و سواسی مکرراً اجبار اجرای مناسک جبری قربانی‌شدن یا ایثارکردن‌شان را تجربه می‌کنند — آن‌هم به منظور انکارکردن کیف خود در چشم دیگری. و آیا همین نکته در سطحی دیگر درباره آن به اصطلاح «ایثار زن» صدق نمی‌کند، درباره آن زنی که می‌پذیرد در سایه بماند و

خود را فدای شوهر و خانواده کند؟ آیا این ایثار و فداکاری به معنایی مضاعف نیز کاذب نیست، یعنی به معنای یاری رساندن به گول زدن دیگری و متقاعد کردن او به این که زن، از طریق این ایثار، عملاً، مضطربانه تمنای چیزی را دارد که فاقد آن است؟ در این معنای دقیق، اختگی و ایثار را باید در تقابل با هم قرار داد: ایثار و فداکاری، نه فقط متضمن پذیرش داوطلبانه اختگی نیست، بلکه ظریف‌ترین شیوه انکار آن است، یعنی عمل کردن به شیوه‌ای که گویی من به واقع صاحب آن گنج پنهانی‌ام که مرا به ابژه‌ای شایسته عشق تبدیل می‌کند.

آیا راه رهایی از این مخمصه، گذر از آموزه لذت مشروط به آموزه لذت نامشروط، تجربه عرفانی، است؟ جایگاه دقیق این کیف نامشروط چیست؟ آیا این کیف تنها نوعی پیش‌فرض است که از سوی فرد هیستریک به دیگری منحرف نسبت داده می‌شود، یعنی «سوژه‌ای است که قرار است لذت ببرد»، یا آن که در لحظات مواجهه عرفانی با امر واقعی قابل دسترسی است؟ پرسش حیاتی در این جا این است: این آموزه «لذت مشروط» چه ارتباطی با تعلیق تعهد تمام‌عیار ما به الزامات اجتماعی دنیوی به سبک سنت پل دارد؟ (یا همان‌طور که سنت پل می‌گوید: زندگی کردن به شیوه تو گویی، *as if* - «از این لحظه به بعد، بگذار تا حتی آنانی که همسر دارند طوری رفتار کنند که گویی بی‌همسرند، آنانی که سوگواری به گونه‌ای که گویی سوگواری نیستند، آنانی که شادند به گونه‌ای که گویی غمگین‌اند، و آنانی که چیزی خریده‌اند به گونه‌ای که گویی آن را به دست نیاورده‌اند») مرتبط می‌شود؟ آیا این‌ها دو روایت از یک اصل واحد‌اند؟ آیا به عبارت بهتر، آن‌ها دو اصل متضاد نیستند؟ در «آموزه لذت مشروط»، استثنا (پیش از نیمه شب در خانه باش و...) به ما اجازه می‌دهد کاملاً لذت ببریم، در حالی که شیوه تو گویی سنت پلی به واسطه جایگزین ساختن مرز بیرونی با مرزی درونی، ما را از توانایی تجربه لذت کامل محروم می‌کند: [در دیدگاه سنت پلی] مرز، دیگر مرز بین لذت بردن از زندگی و استثنای آن (کف نفس در موارد خاص)

نیست، بلکه مرز از میانه خود لذت بردن عبور می‌کند، به عبارت دیگر، مجبوریم به شکلی لذت ببریم که گویی هیچ لذتی نمی‌بریم. مرز چسترتون به روشنی در پافشاری او بر نیاز ما به معیارهای محکم و ابدی مشهود است، او به شدت با «نظریه کاذب پیشرفت»، مخالفت می‌ورزد، نظریه‌ای «که طبق آن، ما باید به عوض تلاش برای قبول‌شدن در آزمون، خود آزمون را تغییر دهیم»^{۱۶}. او به شیوه‌ای معمول خویش، برای اثبات نظرش، شماری از مثال‌های درخشان را در مورد عدم انسجام فکری روشنفکران انتقادی مدرن، که نافی خود آنان است، ارائه می‌دهد:

فردی از این قماش، نخست ازدواج را به مثابه دروغ محکوم می‌کند و سپس به اشراف شهوتران را به خاطر دروغ پنداشتن ازدواج حمله می‌کند. او پرچم را زرق‌وبرقی توخالی می‌نامد، و از آن سو متجاوزان به لهستان و ایرلند را سرزنش می‌کند که چرا این زرق‌وبرق را از مردمان این کشورها پس گرفته‌اند. مرد پیرو این مکتب ابتدا به یک میتینگ سیاسی می‌رود و در آنجا شکایت می‌کند که با بومیان چنان رفتار می‌شود که گویی حیوانات وحشی‌اند، سپس چتر و کلاهش را برمی‌دارد و به یک میتینگ علمی می‌رود، و در آنجا اثبات می‌کند که عملاً حیوان‌اند.^{۱۷}

در این‌جا، ما عملاً از اثبات این نکته که یک مثال مشخص در آزمون ما شکست می‌خورد (با بومیان مثل حیوان رفتار می‌کنند نه انسان؛ اشراف ازدواج را یک دروغ می‌انگارند)، به این نتیجه‌گیری کلی می‌جهیم که دقیقاً همان مفهومی که ما را قادر می‌سازد درک کنیم فلان مورد خاص غلط است، خود فی نفسه پیشاپیش غلط است (انسان درکل یک حیوان است، یک گونه جانوری، ازدواج به‌خودی‌خود یک دروغ است). چسترتون با رد این کلی‌ساختن، به طرز ضمنی نفی نفس (self-negation) هگلی را رد می‌کند، نفی‌ای که در عین حال مبنای نقد مارکسی ایدئولوژی است — جمله معروف

برشت را به یاد آورید: «درقیاس با تاسیس یک بانک جدید، سرقت از بانک که چیزی نیست.» یا شعار قدیمی و دوست‌داشتنی «مالکیت دزدی است» (شعاری که در واقع، گذری است از دزدی یک دارایی خاص، به این مفهوم کلی که مالکیت پیشاپیش دزدی است). چنین وارونه‌ساختن‌هایی در بخش اول مانیفست کمونیست به وفور یافت می‌شود: از فحشا در مقام قطب مخالف ازدواج، به تعریف مفهوم خود ازدواج (بورژوایی) به مثابه شکلی از فحشا، و نظایر آن. در تمام این موارد، مارکس بصیرتی هگل را به کار می‌گیرد (که نخستین بار در مقدمه پدیدارشناسی روح مطرح شد)، بصیرتی که طبق آن وقتی امر جزئی با معیار کلی خویش جور درنیاید، باید خود معیار را عوض کرد. شکاف بین مفهوم هنجاری کلی و مصادیق جزئی آن باید در خود این مفهوم منعکس می‌شود و به شکل تنش و ناپیوستگی ذاتی آن بروز می‌کند — لیکن، آیا چارچوب اصلی تفکر چسترتون نیز متضمن همین ژست کلی کردن خود — نفی کننده نیست؟ آیا «حقیقت» تقابل میان قانون و قانون و موارد خاص تخطی از آن، این نیست که قانون، خود، عالی‌ترین شکل تخطی است؟

این نه فقط مرز چسترتون، بلکه به شکلی ریشه‌ای‌تر مرز راه‌حل منحرفانه است که هسته اصلی «مسیحیت واقعاً موجود» را شکل می‌دهد: با تحقق مدرنیته، دیگر نمی‌توانیم برای حفظ آزادی‌مان به اصول جزمی از پیش‌مقرر اتکا کنیم، و برای حفظ تخطی و قانون‌شکنی‌مان به قانون / ممنوعیتی از پیش‌مقرر اتکا کنیم — و این یکی از راه‌های خواندن این تز لاکانی است که دیگری بزرگ دیگر وجود ندارد. انحراف، استراتژی دوگانه‌ای برای مقابله با این عدم وجود است: (۱) تلاشی (در نهایت عمیقاً محافظه‌کارانه و نوستالژیک) برای وضع تصنعی قانون، آن‌هم با این امید مایوسانه که در آینده، این مرزکشی خودساخته را «جدی خواهیم گرفت»، و (۲) نیز همپا و مکمل آن، تلاشی همان اندازه مذبوحانه برای تدوین نفس تخطی از قانون. در قرائت منحرفانه از مسیحیت،

خدا نوع بشر را به ورطه گناه افکند تا سپس بتواند فرصت نجات‌بخشیدن آن از طریق ایثار مسیح ایجاد کند؛ و در قرائت منحرفانه از هگل، امر مطلق با خود وارد بازی می‌شود — ابتدا خود را از خود جدا می‌سازد و شکافی مبتنی بر فهم نادرست نفس ایجاد می‌کند، تا بتواند دوباره خود را با خود آشتی دهد. به همین دلیل است که امروزه تلاش‌های ناامیدانه نومحافظه‌کاران برای استقرار دوباره «ارزش‌های کهن» نیز در نهایت یک استراتژی منحرفانه شکست‌خورده است برای اعمال محدودیت‌هایی که دیگر از جانب هیچ کس جدی گرفته نمی‌شوند. دقیق‌تر بگوییم: ممنوعیت‌ها، دقیقاً کی قدرت خود را از دست می‌دهند؟ پاسخ کاملاً واضح است: با کانت. عجیب نیست که کانت را بزرگ‌ترین فیلسوف آزادی دانسته‌اند: با اوست که بن‌بست آزادی عیان می‌گردد. به عبارت دیگر، پس از ظهور کانت، راه‌حل چسترتونی رایج — یعنی اتکا به مانعی از پیش‌مقرر که در تقابل آن ما می‌توانیم بر آزادی‌مان پافشاریم — دیگر جواب نمی‌دهد؛ آزادی ما به منزله امری خودآیین تصدیق می‌شود. هر محدودیت/قیدی کاملاً خودبرنهاد (self-posed) است. به همین دلیل است که در هنگام خواندن کانت در کنار ساد ما باید بسیار محتاط باشیم: تز نهایی^{۱۸} لاکان این نیست که انحراف سادی، «حقیقت» کانت است، «رادی‌کال» تر از کانت است، و به نتایجی می‌رسد که کانت خود جسارت مواجهه با آن‌ها را نداشت؛ بلکه برعکس، انحراف سادی در مقام نتیجه مصالحه و سازش‌گری کانتی و اجتناب او از پیامدهای انقلاب خویش ظاهر می‌شود.

اخلاق روان‌کاوی، بیش از آن که سمیناری از لاکان باشد، نقطه بن‌بستی است که لاکان در آن به شکل خطرناکی به روایت رایج از «اشتیاق به امر واقعی»^{۱۹} می‌شود. آیا در این مورد شباهات نامنتظره‌ای بین این سمینار و تفکر ژرژ باتای — که اگر فیلسوف اعظم اشتیاق به امر واقعی وجود داشته باشد — همانا خود اوست — به وضوح ما را به همین نمی‌راند؟ آیا شعار اخلاقی لاکان، «بر سر میل‌ات مصالحه نکن»، (که باید به یاد داشته باشیم خود لاکان هیچ‌گاه

آن را در کارهای بعدی‌اش تکرار نکرد) روایت دیگری از این حکم باتای نیست که «به هر چیز تا آن‌جا بیندیش که تن مردم را به لرزه آورد»^{۲۰}، تا جایی که ممکن است پیش برو — تا جایی که متضادها بر هم منطبق شوند، جایی که درد نامتاهی بدل به سعادت اعلی بدل می‌شود (می‌توان این حس دوگانه را در عکس آن فرد چینی دید که شکنجه هولناک به آرامی مثله‌شدن را تجربه می‌کند)، جایی که شدت لذت شهوانی با مرگ روبه‌رو می‌شود، جایی که تقدس بر حد اعلای انحطاط یکی منطبق می‌گردد [۰۰۰]؟ آیا تطابق زمانی سمینار لاکان درباره اخلاق روان‌کاوی با /روتیسم باتای، چیزی بیش از تصادفی محض است؟ آیا قلمرو امر مقدس در تفکر باتای، قلمرو «بخش نفرین‌شده»، شکل دیگری از آن چیزی نیست که لاکان با ارجاع به آنتیگونه آن را به منزله قلمرو آته [یا «جنون غیرانسانی»] مطرح می‌کند؟

آیا تقابل «همگنی»، نظام مبادلات، و «ناهمگنی»، نظام هزینه نامحدود، یادآور تقابل لاکانی میان نظام مبادله نمادین و امر مازاد ناشی از مواجهه‌ای تروماتیک با امر واقعی نیست؟ «واقعیت ناهمگن واقعیت ناشی از نیرو یا شوک است»^{۲۱}. [۰۰۰] آیا کلمه‌ای که باتای برای توصیف تجربه قانون‌شکنی به کار می‌برد — ناممکن — همان کیفیتی نیست که لاکان به امر واقعی نسبت می‌دهد؟ همین شوق «رفتن تا ته کار»، تا تجربه نهایی امر ناممکن به منزله تنها راه اصیل بودن است که باتای را تبدیل به فیلسوف اعظم «اشتیاق به امر واقعی» می‌کند — عجیب نیست که او به کمونیسم و فاشیسم، این دو شکل از مازاد زندگی، در تقابل با دموکراسی، دلبستگی و سواسی داشت، دموکراسی‌ای که از نظر او چیزی نبود مگر «دنایای ظواهر، دنایای پیرمردان زهواردررفته»^{۲۲}.

باتای به خوبی آگاه بود که چطور این اشتیاق قانون‌شکنانه به امر واقعی مبتنی بر ممنوعیت است؛ و به همین دلیل بود که او صریحاً با «انقلاب جنسی» و اوج‌گیری سهل‌انگاری جنسی، که در سال‌های آخر عمر او به راه

افتاد، مخالفت می‌کرد:

از دید من، بی‌نظمی جنسی نفرین‌شده است. از این لحاظ، و علی‌رغم تمام ظواهر، من مخالف گرایش هستم که ظاهراً امروزه در کار کنارزدن آن است. من از جمله کسانی نیستم که غفلت از ممنوعیت‌های جنسی را راه‌حل می‌دانند. حتا گمان می‌کنم توان بشری ارتباط مستقیمی با این ممنوعیت‌ها دارد: نمی‌توان این توان را بدون وجود ممنوعیت متصور شد.^{۲۳}

پس باتای درون‌پیوستگی دیالکتیکی قانون و قانون‌شکنی را به حد نهایی آن رساند، همان‌طور که او مکرراً می‌گفت، «وجود نظام ضروری است و تخطی از آن نیز. غالباً، جنایت‌کار، خود خواهان مرگ به‌مثابه پاسخی به جنایت خویش است، آن‌هم بدین منظور که نهایتاً تحریمی در کار باشد که بدون آن جنایت به جای این که آن‌چه هست، آن‌چه جانی می‌خواست، باشد، صرفاً چیزی ممکن خواهد بود»^{۲۴}. مخالفت غایی او با کمونیسم نیز به همین خاطر بود: او با مازاد ناشی از انقلاب موافق بود، اما می‌ترسید روح انقلابی هزینه مازاد یا زیاد از حد، در مرحله بعدی، در نظم جدیدی ادغام شود که حتی از خود سرمایه‌داری نیز «همگن» تر است: «ایده انقلاب سرمست‌کننده است، اما پس از آن‌چه می‌شود؟ جهان، خود را از نو خواهد ساخت و آن‌چه را امروز عامل ستم بر ماست به‌نحوی تصحیح خواهد کرد که فردا به شکلی دیگر ظاهر شود»^{۲۵}.

شاید به همین دلیل است که باتای به‌دقت پیشامدرن است: او در این دیالکتیک قانون و تخطی از آن گرفتار باقی می‌ماند، یعنی در دیالکتیک قانون منع‌کننده به‌منزله زاینده میل به قانون‌شکنی وفادار می‌ماند و این امر او را به این نتیجه‌گیری منحرفانه می‌راند که فرد باید ممنوعیت‌هایی را برقرار سازد تا سپس بتواند از زیرپا گذاشتن آن‌ها لذت ببرد — یک تناقض پراگماتیک به وضوح غیرعملی. (و آیا ازقضا این دیالکتیک توسط سن‌پل در نامه به رومیان

به طور کامل بسط نیافت، یعنی در بخشی معروف درباره رابطه قانون و گناه و این که چگونه قانون با ایجاد میل به تخطی از خود موجب گناه می شود). آنچه باتای از درکش عاجز است، نتایج انقلاب فلسفی کانت است: این واقعیت که *زیاده روی مطلق از آن خود قانون است* — قانون به منزله نیروی ویران گر «ناهمگنی» مطلق و بی ثبات در ثبات «همگن» زندگی لذت محور ما دخالت می کند. در سطحی متفاوت اما به همان اندازه رادیکال، جامعه «روادار» (permissive) سرمایه داری متاخر که برده فرمان «لذت ببر!» ابرمن، زیاده روی را دقیقاً به مرتبه همان اصل کارکرد «نرمال» اش ارتقاء می دهد، به نحوی که من وسوسه می شوم تا عبارت معروف برشت را نقل به مضمون کنم: «در قیاس با عیش و عشرت افراطی خود نظام سرمایه داری متاخر، یک سوژه باتایی درمانده و سرگرم تخطی های خویش از نظام که چیزی نیست.» (جالب است بدانیم چسترتون چگونه دقیقاً همین نکته را بیان می کند: راست کیشی خود بزرگ ترین عصیان و براندازی است، و تبعیت از قانون بزرگ ترین ماجراجویی هاست).

فقط در این معنای دقیق است که این توصیف بعضاً ژورنالیستی از عصر ما به منزله «عصر اضطراب» توصیفی درخور است: آنچه موجب اضطراب می شود ارتقاء قانون شکنی تا مرتبه هنجار است، یعنی تا مرتبه فقدان ممنوعیتی که خود پشتوانه میل است. این فقدان ما را به درون نزدیکی خفه کننده به علت-ابژه میل پرتاب می کند می کند: ما فاقد آن فضای تنفسی هستیم که ممنوعیت در اختیارمان می گذارد، زیرا، حتی پیش از آن که بتوانیم از طریق مقاومت در برابر هنجارها فردیت خود را تثبیت کنیم، خود هنجار پیشاپیش به مقاومت ورزیدن، تخطی کردن و پیشروی بیشتر و بیشتر ترغیب می کند. ما نباید این هنجار را با سامان دهی روابط بین الاذهانی خود خلط کنیم: شاید در هیچ دوره ای از تاریخ بشر، کنش های متقابل تا این حد دقیق سامان دهی نشده است؛ اما این مقررات دیگر به منزله ممنوعیت نمادین عمل

نمی‌کنند — بلکه برعکس، سامان‌دهنده شیوه‌های قانون‌شکنی‌اند. پس وقتی ایدئولوژی مسلط به ما امر می‌کند که از سکس لذت ببریم و احساس گناه نکنیم، زیرا ما مقید به هیچ ممنوعیتی نیستیم که تخطی از آن حس ارتکاب گناه را در ما بیدار کند، بهایی که برای این غیبت گناه می‌پردازیم اضطراب است. اضطراب دقیقاً در همین معنا — که لا‌کان به پیروی از فروید طرح کرده است — یگانه احساسی است که فریب نمی‌دهد: تمام دیگر احساس‌ها، از اندوه گرفته تا عشق، همگی بر مبنای فریب‌کاری است. بار دیگر به چسترتون بازگردیم: وقتی او می‌نویسد: «مسیحیت تنها چارچوب برای آزادی مشرکانه است»، این حرف به این معناست که دقیقاً این چارچوب — چارچوب ممنوعیت‌ها — یگانه چارچوبی است که ما می‌توانیم درون آن از لذت‌های مشرکانه بهره‌مند شویم: احساس گناه امری جعلی است که ما را قادر می‌سازد خود را به‌دست لذت بسپاریم — وقتی این چارچوب فروافتاد، اضطراب سربرمی‌آورد.

همین‌جاست که باید به تمایز کلیدی بین ابژه میل و علت-ابژه آن اشاره کرد. روان‌کاو در مورد زنی شهوت ران که منظمأ رابطه‌های یک شبه دارد و در همان حال مدام از مذلت و احساس گناه نسبت به این امر شاکی است، چه می‌تواند بکند؟ مسلماً کاری که نباید کرد تلاش برای متقاعدکردن اوست که این عمل کاری بد، علت اصلی مشکلات او و نشانه نوعی بن‌بست لیبدوی است — با این کار، آدمی صرفاً برای سیمپتوم او خوراک تهیه می‌کند، که در نارضایتی (گمراه‌کننده) او متراکم شده است. به عبارت دیگر، واضح است که آن‌چه رضایت حقیقی این زن را فراهم می‌آورد نه خود شهوترانی، بلکه دقیقاً همان احساس ذلیل‌بودن همراه با آن است — احساسی که منشأ لذت «مازوخیستی» اوست. پس استراتژی باید چنین باشد: در قدم اول، متقاعدنکردن او به این که شهوترانی‌اش عملی بیمارگونه است، بلکه برعکس، باید متقاعدش کرد که احساس گناه‌اش بی‌مورد است؛ اگر او واقعاً

از این کار لذت می‌برد، باید آن را بدون هیچ احساس منفی دنبال کند. کلک کار این است؛ به محض آن که این زن با مقوله شهوترانی در غیبت آن چیزی که ظاهراً مانع لذت‌بردن کامل او از این کار است مواجه شود — یعنی در واقع با غیبت *object petit a*، همان ویژگی‌ای که به او اجازه می‌دهد از این کار لذت برد، ویژگی‌ای که فقط از طریق آن از این کار لذت می‌برد — شهوترانی جذابیت خود را از دست می‌دهد و بی‌معنا می‌شود. (و اگر او همچنان به این کار ادامه دهد چه؟ خب، چرا که نه؟ روان‌کاوی که درس اخلاق نیست: اگر این راه لذت‌بردن او از زندگی است، چرا که نه؟) وقتی ممنوعیت برداشته می‌شود، سوژه باید با همین شکاف بین ابژه و علت ابژه مواجه شود: آیا او آماده است تا مستقیماً به خود مانع میل ورزد؟

مترجم: امیر احمدی آریان

ویرایش: مراد فرهادپور، امید مهرگان

این مقاله ترجمه‌ای است از فصل دوم کتاب زیر:

Slavoj Zizek, *The Puppet and The Dwarf*, The MIT Press, London 2003.

مآخذ:

1. G.K. Chesterton, *Orthodoxy*, (San Francisco: Ignatius Press, 1995), p. 107.
2. G.K. Chesterton, in *The Art of the Mystery Story*, ed. H. Haycraft (New York: The Universal Library, 1946), p. 6.
3. Chesterton, *Orthodoxy*, p. 15.
4. Ibid., pp. 146-147.
5. Alan Dershowitz, *Why Terrorism Works?* (New Haven: Yale University Press

2002).

6. Chesterton, *Orthodoxy*, pp. 65-66.

7. Ibid, p. 66.

8. Ibid, p.60.

9. Ibid, p. 62.

10. Ibid, p. 63.

11. See Matt Ridley, *Genome* (New York: Perennial, 200), p. 64.

12. Chesterton, *Orthodoxy*, p. 105.

13. Ibid, p. 33.

14. Ibid, p. 34.

15. Ibid, p. 164.

16. Ibid, p. 40.

17. Ibid, p. 47.

18. See Jacques Lacan, "Kant avec Sade", in *Ecrits* (Paris: Editions du Seuil, 1966).

19. See J. Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, (New York: Routledge, 1992).

20. Michel Surya, *Georges Bataille* (London: Verso, 2002), p. 439.

21. Georges Bataille, *Visions of Excess* (Manchester: Manchester University Press, 1985), p. 154.

22. Surya, op. cit, p. 176.

23. Georges Bataille, *Deuvres complete*, (Paris: Gallimard, 1971-1988), vol.3, p. 512.

24. Ibid, p. 296.

25. Ibid, p. 233.

پیوست I

گشودن فضای فلسفه

گفت‌وگوی گلین دالی با اسلاوی زیژک

■ شما از همان سال‌های آخرِ نوجوانی تصمیم گرفتید فیلسوف شوید. چه انگیزه‌ای پشت این تصمیم بود؟

قبل از هرچیز باید بگویم که انتخابِ اوّل من فلسفه نبود. بر اساس فرضیهٔ کهنه‌ای که کلود لوی استراوس به آن بال‌وِپر داده، هر فیلسوف و نظریه‌پردازی، قبلاً شغل دیگری داشته که در آن شکست خورده و این شکست بعداً بر تمام هستی او سایه می‌اندازد. انتخابِ اوّل لوی استراوس این بود که موسیقی‌دان شود. به تعبیری این نمودِ مالیخولیای بنیادین او بود. در مورد من، همان‌طور که از نوشته‌هایم پیداست، این انتخابِ سینما بود. از همان ۱۳ یا ۱۴ سالگی شروع کرده بودم؛ حتّاً به‌خاطر دارم که در جوانی شیفتهٔ چه فیلم‌هایی شده بودم. گمان می‌کنم اثرِ دو تا از آن‌ها بر من باقی ماند: *روانی* (هیچکاک) و *سال گذشته در مارین‌باد* (آلن رنه). آن‌موقع هر کدام‌شان را دست‌کم پانزده‌بار دیده بودم. در واقع، من جایی بینِ نظریهٔ سینما و کارِ سینما بودم، آخر یک دوربینِ سوپر-۸ هم داشتم. بنابراین تصمیمِ اصلی‌ام این نبود که فیلسوف شوم؛ این یک‌جور انتخابِ دوّم بود، و البته بهترین انتخاب.

■ با آن دوربینِ سوپر-۸ هیچ فیلمی ساخته بودید؟

بله، ولی این یک رازِ شدیداً محرمانه است! یک فیلمِ آماتور ۲۰-۳۰ دقیقه‌ای ساخته بودم و گمان می‌کنم بعدها سربه‌نیست‌اش کردم؛ مطمئن نیستم. ولی مطمئن‌ام اگر حالا کسی با آن فیلم پیدایش شود از صحنهٔ روزگار محو می‌شود! این فیلم رازی محرمانه است، چون طبعاً تفسیری از اولین ماجراهای عاشقانهٔ نوجوانی و از این جور چیزها بود — آن دورانِ تروماتیکِ نوجوانی که به بهترین شکلی فراموش شده است. بنابراین این ساختارِ مالیخولیایی از آغاز با من بود. فلسفه چیزی بود که در وهلهٔ دوم و به‌عنوان جایگزینی برای آن «دلبستگیِ پُرشورِ آغازین» (به‌قولِ جودیت باتلر) پدید آمد. به نظر می‌رسد به این ساختار احتیاج دارم.

از روان‌کاوی آموخته‌ایم که هر علامت یا سیمپتومی واجد ساختارِ نوعی فقدانِ آغازین است، با این حال فکر نمی‌کنم هیچ رمز و رازِ بزرگی در این جا باشد. من در اواخرِ نوجوانی، قبل از این‌که به فلسفه روی بیاورم، چند نقدِ سینمایی — و حتّاً تلاش‌هایی در حوزهٔ نظریهٔ فیلم — در نشریاتِ سینماییِ اسلوونی چاپ کرده بودم. در این جا می‌توانم خودم را با سن‌پل مقایسه کنم که قبل از ایمان‌آوردن در راهِ دمشق، مأمورِ مالیات بود. فکرش را بکنید، جالب نمی‌شد اگر یادداشت‌هایی از او دربارهٔ روشِ جمع‌آوری مالیات در کوچه‌وبازار پیدا می‌کردیم و آن‌ها را به‌عنوان آثارِ اولیه‌اش چاپ می‌کردیم؟ می‌دانید که سن‌پل در تصدیقِ رستگاری از طریقِ ایمان — یعنی همان معنای قربانی‌شدنِ مسیح — اغلب از این استعارهٔ مالی استفاده می‌کند: مسیح کفّارهٔ گناهانِ ما را می‌پردازد. می‌توانم تصوّر کنم که تفسیری واسازی‌گرانه از این نوشته‌های اولیه ساختارِ الگوییِ مشابهی را در آن‌ها پیدا می‌کند: یکی از اعضای خانوادهٔ مالیات را می‌پردازد و بنابراین کفّارهٔ آزادیِ بقیهٔ خانواده‌اش را می‌دهد. ولی به‌هر حال فکر می‌کنم بهتر است از پی‌گیری این اندیشه صرف‌نظر کنیم.

نکته جالب دیگر این است که پیشرفت فلسفی من تدریجی و گام‌به‌گام بود. من تقریباً از گرایش رایج پیروی می‌کردم و از این‌رو چکیده‌ای از وضعیت معمول در اروپای شرقی آن زمان را در سیر فکری‌ام می‌توان مشاهده کرد. حدود ۱۵ سال داشتم که خواندن متون استاندارد و کلاسیک مارکسیستی — دیالکتیک و غیره — را شروع کردم، و اولین پیشرفت‌ام وقتی بود که گروه پراکسیس (مجله‌ای نسبتاً دگراندیش که از به‌اصطلاح مارکسیسم اومانیستی طرفداری می‌کرد) اغوایم کرد و برای نخستین‌بار از ایدئولوژی رسمی فاصله گرفتم. من این نشریه را می‌خواندم و بعد، چون در اسلوونی فضا به‌شدت هایدگری بود، به هایدگر روی آوردم. در گام بعدی، آن به‌اصطلاح انقلاب ساختارگرایی فرانسوی را کشف کردم. بنابراین این جابه‌جایی مداوم وجود داشت. اشاره به این نکته هم جالب است که، اگرچه متفکران مکتب فرانکفورت را خیلی خوب می‌شناختم، هرگز تحت تأثیرشان قرار نگرفتم.

■ چه فهمی از هدف فلسفه و نقش‌تان در مقام یک فیلسوف داشتید؟

آه خدای من، فکر نمی‌کنم هیچ تصوّر روشنی از فلسفه داشتم! وسوسه شده‌ام این جمله لاکانی را نقل کنم که «چیزی در من بیش از خودم بود که تصمیم گرفت»، چون حتّاً تصویری ذهنی روشنی هم در کار نبود. ولی اگر قرار باشد به بینش مشخصی اشاره کنم باید بگویم — و این چیزی است که حتّاً هنوز هم با من مانده است — که، فقط زمانی دست‌کم در حدّی ابتدایی فهمیدم فلسفه چیست که به بُعد استعلایی کانتی رسیدم. به عبارت دیگر، وقتی این نکته اصلی را دریافتم که فلسفه نوعی حوزه خودبزرگ‌بینانه نیست — می‌دانید منظورم چیست، که مثلاً «بیایید ساختار بنیادی جهان را بفهمیم» — فهمیدم که فلسفه این نیست. یا اگر بخواهیم به زبانی هایدگری‌تر بگوییم: اگرچه پرسشی بنیادی برای فهم ساختار جهان وجود دارد، «جهان» به‌سادگی به معنی عالم یا هرآنچه وجود دارد نیست. بلکه مقوله‌ای تاریخی است، و

فهمیدن این که جهان چیست، به بیان استعلایی، به معنی فهمیدن ساختاری از پیش موجود یا، دست کم به لحاظ تاریخی، پیشینی است که فهم ما را از این که جهان چه گونه بر ما منکشف می شود تعیین می کند. چرخش تعیین کننده و حیاتی برای من همین است.

وقتی فهمیدم که این ربطی به خودبزرگ بینی ندارد، به معنایی که در ضد حمله رایج برخی دانشمندان ساده لوح مطرح می شود که «ما با واقعیت های دشوار و فرضیه های عقلانی سروکار داریم، ولی شما فیلسوف ها فقط درباره ساختار همه چیز خیال بافی می کنید»، به این نتیجه رسیدم که فلسفه از جهتی انتقادی تر، و حتا محتاط تر، از علم است. فلسفه حتا پرسش های ابتدایی تری می پرسد. برای مثال، وقتی یک دانشمند به پرسش خاصی می رسد، پرسش فلسفه این نیست که «ساختار کل چیست؟» بلکه این است: «دانشمند چه مفاهیمی را برای طرح این پرسش باید پیش فرض بگیرد؟» این پرسشی ساده درباره چیزهایی است که از قبل وجود دارند. چه پیش فرض های مفهومی، و غیر مفهومی ای، باید باشند تا آن چه را می گوئید بتوانید بگوئید، تا آن چه را می فهمید بفهمید، و آن چه را انجام می دهید بدانید که دارید انجام می دهید.

کانت از این جهت همواره فیلسوفی نمونه بود. برای مثال، حتا در کتاب *نقد عقل عملی*، مسأله او نظریه پردازی در مورد جاودانگی روح نیست. او پرسش ساده ای پیش می کشد: «آن چیست که ما تنها به خاطر این واقعیت که در مقام فاعلان اخلاقی عمل می کنیم باید حقیقت اش را پیش فرض بگیریم؟» پاسخ کانت کاملاً تالی و پی آیند است — و در سطحی متفاوت حتا دریدا هم آن را تأیید کرده است. پاسخ او این است که، دست کم در فهم رایج از اخلاق، جاودانگی روح و وجود خدا عملاً پیش فرض گرفته می شود؛ مردم این را بی سروصدا پیش فرض می گیرند. بحث فلسفه این است، نه این که «من فیلسوف به ساختار خاصی از عالم هستی اعتقاد دارم و از این دست»، بلکه

بررسی آن‌چه حتّا در اعمالِ روزمره پیش‌فرض گرفته می‌شود.

■ بنابراین تلاشِ فلسفیِ معاصر (اگر بتوان چنین اسمی روی‌اش گذاشت) چندان با پرسش‌های عظیم یا خاص سروکار ندارد، بلکه بیشتر بر چیزی ورای آن‌ها، بر آن‌چه در وهلهٔ نخست به این پرسش‌ها اجازهٔ مطرح‌شدن می‌دهد استوار است؟

بله، و در این مورد فکر می‌کنم (در این‌جا هنوز بی‌هیچ احساسِ خجالتی مدرن هستم) که از زاویهٔ دیدِ امروز از جهتی روشن است — و حالا حرفِ وحشتناکی می‌زنم که به‌خاطرش برخی افراد، به‌خصوص مورّخانِ فلسفهٔ پیش از کانت، مرا بی‌محاکمه به جوخهٔ اعدام می‌سپارند — که کانت نخستین فیلسوف بوده است. به نظر من کانت، با چرخشِ استعلایی‌اش، فضایی را گشود که در آن می‌توانیم با واپس‌نگری تمامِ آثارِ فلسفهٔ قبل از او را [از نو] بخوانیم. فلسفهٔ پیشا-کانتی نمی‌تواند به این سویهٔ استعلایی فکر کند. و نکتهٔ جالب این‌که، می‌دانید اگر چه‌کسی را دقیق بخوانید می‌بینید که او هم این‌طور فکر می‌کرد؟ هایدگر، هایدگرِ دورهٔ نخست. کاملاً واضح است که از نظرِ او کانت با پرس‌وجو از شرایطِ امکان، باعثِ پیشرفتِ عظیمِ فلسفه شد. اما او راست می‌گفت که کانت آن‌قدر که باید رادیکال نبود؛ که هم‌چنان به‌نوعی هستی‌شناسیِ جوهر‌باورانه و بسیار ساده‌لوحانه وفادار مانده بود. ولی تلاشِ هایدگر در اصل این بود که این بینشِ اساسیِ کانت را در موردِ شرایطِ امکان — یا آن‌چه خودش افق‌های لحظه (horizons of minute) می‌نامید — به کار بیند و سپس به دکارت و ارسطو بازگردد و آن‌ها را به این طریق بخواند. به همین خاطر است که فکر می‌کنم هایدگر تا قبل از آن‌که — در گذار از هایدگرِ متقدّم به متأخّر در اوایلِ دههٔ ۱۹۳۰ — دیدگاه‌اش را تغییر دهد، به چیزِ ارزشمندی رسیده بود. بعدها، هایدگر گرایشِ اساسی‌اش به کانت را رها کرد. در آن هنگام، چرخشِ استعلاییِ کانت، در نظرِ هایدگر، صرفاً پسرفتِ دیگری به

نیهیلیسم متافیزیکی و سوژه‌محورانه بود. ولی به نظر من این لطمه بزرگی بود. بینش اصلی هایدگر متقدم چه‌بسا این بود که کل تاریخ گذشته متافیزیک را باید از طریق آن چرخش استعلایی دوباره خواند.

و تمام فیلسوفان گذشته را هم باید از طریق این چرخش خواند. برای مثال ارسطو را در نظر بگیرید. در این مورد با هایدگر و لاکان موافق‌ام که نوشته‌های به اصطلاح بیولوژیکی ارسطو از همه مهم‌ترند. آن‌چه ارسطو در توصیف‌اش از ساختار یک موجود زنده، به عنوان چیزی که خودش خودش را حرکت می‌دهد، ارائه می‌کند بیش از آن‌که نظریه‌ای درباره جهان باشد نظریه‌ای است درباره منظور ما از این‌که می‌گوییم این موجود زنده است. به عبارت دیگر، او به پیش‌فهم‌هایی می‌پردازد که ما، مثلاً وقتی چیزی را یک موجود زنده می‌پنداریم، داریم. از این جهت، این به واقع فرایندی هرمنوتیکی است نه هستی‌شناختی. این پرسشی در این باره نیست که زنده بودن به لحاظ عینی و علمی چه معنایی دارد. بلکه در عوض، پرسشی است درباره این‌که چه‌گونه، وقتی در زندگی روزمره مان چیزی را زنده تشخیص می‌دهیم (حیوان زنده است، سنگ زنده نیست)، معیار خاصی را که خودمان از قبل داریم به کار می‌بریم: این رویکرد هرمنوتیکی است. از این رو، چه‌بسا و رای همه کسانی که از شان نام بردم، باز هم کانت تعیین‌کننده و حیاتی است.

■ شما در دانشگاه لیوبلیانا [پایتخت اسلوونی] فلسفه خواندید و تز دکترایی درباره هایدگر نوشتید. چرا هایدگر را انتخاب کردید؟

تز دکترای من درباره هایدگر بود، ولی شاید بد نباشد بدانید که اولین کتاب‌ام — که وقتی ۲۲ سال‌ام بود منتشر شد — آن تز نبود، بلکه رساله فارغ‌التحصیلی‌ام بود؛ مخلوطی از هایدگر و دریدا با عنوانی بسیار خجالت‌آور: رنج تفاوت. این یکی دیگر از آن کتاب‌هایی است که بهتر است در حضورم به‌شان اشاره نشود! بعد از آن کار درهم‌ویرهم اولیه، رساله فوق لیسانس‌ام درباره نظریه‌های

فرانسوی کنش نمادین بود، که به دریدا، کریستوا، لاکان، فوکو و غیره می‌پرداخت، ولی واقعاً گرایش مشخصی نداشت. فقط در دومین تز دکترای ام، در اواخر دهه ۱۹۷۰، بود که به یک گرایش مشخص لاکانی رسیدم.

اما چرا هایدگر، چون این قدر به هایدگر باز می‌گردیم؟ باید بگویم که هرچه می‌گذرد بیشتر اطمینان پیدا می‌کنم که هایدگر، به رغم همه انتقادهایی که سزاوارش است، فیلسوفی است که با ما در ارتباط است، به این معنا که تقریباً هر گرایش جدی دیگری خودش را از طریق نوعی رابطه یا فاصله انتقادی با هایدگر تعریف می‌کند. این را به همان معنایی می‌گویم که فوکو می‌گفت کل فلسفه ضد افلاطونی است (هر فیلسوفی باید فاصله‌اش با افلاطون را مشخص کند)، یا آن طور که در قرن نوزدهم بیان یک فلسفه ضدهگلی فقط به مدد تعیین فاصله آن با هگل ممکن بود. فکر می‌کنم در وضعیت ما فاصله‌گیری از هایدگر مهم و حیاتی است.

و البته معمول است که این فاصله مرزی مطلق را مشخص نکند، و به نوعی مرز مبهم و مشروط بدل شود: از بخشی از اندیشه هایدگر دفاع می‌کنید و بعد می‌گویید اما او به قدر کافی پیش نرفت. برای مثال، مارکسیست‌ها شاید بگویند: «بله، هستی و زمان پیشرفت عظیمی محسوب می‌شود، با طرح داز/این، مفهومی نظری و انتزاعی از من در مقام سوژه ادراکی که به جهان پرتاب شده است»، اما بعد اضافه خواهند کرد که او بعد اجتماعی را فراموش کرده است.

حتّاً کسی مثل دریدا چنین خواهد گفت که، «بله، هایدگر نقد متافیزیک حضور را آغاز کرد، اما مفهوم رخداد ادراک او هنوز زیادی بسته است». هایدگر راه را پیدا کرد، ولی به قدر کافی پیش نرفت. از این جهت فکر می‌کنم هایدگر در این جا چهره‌ای کلیدی است. اگر بخواهیم به موقعیت آن زمان اسلوونی بازگردیم، باید بگویم فکر می‌کنم خوش‌شانس بودم، دقیقاً به این خاطر که اسلوونی حضور فلسفی چشمگیری در سطح جهانی نداشت (در جمهوری‌های دیگر، مثل کرواسی و صربستان، به خاطر وجود این مکتب

پراکسیس مبتنی بر مارکسیسم اومانستی، حضور پررنگ‌تری در سطح جهانی بود، در آن‌جا نمونه‌هایی از تمام دیگر گرایش‌های غالب در فلسفه وجود داشت: مکتب فرانکفورت، مارکسیست‌ها، هایدگری‌ها، فیلسوفان تحلیلی و دیگران. بنابراین شانس آن‌قدر با من یار بود که بتوانم در معرض همه گرایش‌های اصلی قرار بگیرم.

■ وقتی تحقیق‌تان را شروع می‌کردید تا چه حد از تفسیر دریدایی از هایدگر باخبر بودید؟

خیلی زیاد. خوب به یاد دارم که آشنایی با دریدا، در اوایل سال ۱۹۶۸ که تازه اولین سال دانشگاه‌ام را می‌گذراندم، برایم تغییرجهتی کلیدی و کشفی عظیم بود. به بیانی شبه‌دینی، می‌توان گفت رخداد رمزآمیزی بود، چون خاطرم هست که اگرچه به‌سختی فرانسه حرف می‌زدم، به‌همراه چند نفر از دوستان‌ام که زبان‌شان بهتر بود، شروع به خواندن از گراماتولوژی *Grammatology* دریدا کردیم. در آن سال سحرآمیز بود که این سه کتاب تقریباً هم‌زمان منتشر شدند: از گراماتولوژی، *آوا* و *پدیدار و نوشتار* و تفاوت. واقعاً ساختاری شبیه به وحی و انکشاف در کار بود (هرچند بعدها از دریدا روی گرداندم)؛ «خودشه!» ورد زبان‌مان بود — ما یک‌جوری، حتّاً قبل از آن‌که آن را بفهمیم، می‌دانستیم که این همانی است که دنبال‌اش بوده‌ایم. آن‌موقع با نگاه به گذشته می‌دیدم که خیلی چیزها را اشتباه فهمیده بوده‌ام، اما تصور بی‌واسطه‌مان این بود که، «خدایا، این خودشه» و ما یک‌جوری می‌دانستیم که باید دنبال‌اش برویم. بنابراین من از تفسیر دریدا از هایدگر باخبر بودم، و این دقیقاً همان چیزی بود که مرا جذب کرده بود. اگر دریدا نبود چه‌بسا یک هایدگری باقی می‌ماندم. دریدا کسی بود که این نیروی اولیه را برای جداشدن از هایدگر وارد کرد. من در دریدا به دنبال راهی برای بریدن از هایدگر می‌گشتم و یادم می‌آید که چه‌قدر مأیوس شدم

وقتی دیدم خود دریدا، در این نخستین اثر برجسته‌اش، هیچ بحثی از هایدگر نمی‌کند. او فقط در برخی از نوشته‌های بعدی‌اش، فکر می‌کنم در اوایل دهه ۱۹۷۰، مستقیماً به هایدگر پرداخت.

بنابراین، بله، دریدا در جداشدن من از هایدگر نقش مهمی داشت. در واقع، من و گروه‌ام، دو سال تمام، تحت تأثیر دریدا، در نوعی حال‌وهوای همه‌گیر ساده‌لوحانه بودیم، و سعی می‌کردیم پذیرای هرچیزی باشیم که از فرانسه می‌آمد: لوی استراوس، کریستوا، فوکو، لاکان و دیگران.

واضح است که در ابتدا، لاکان برای من کاملاً غیرقابل فهم بود و چند سال طول کشید — اگر راست‌اش را بخواهید، حدوداً تا ۱۹۷۵/۶ — تا پس از یک انکشاف شبه‌مذهبی دیگر، سرانجام گزینه خود را انتخاب کردیم: لاکان. بنابراین آن موقع دوران آشفتگی و آزمایش بود. ولی جالب است بدانید که ما در شماره زمستان ۸-۱۹۶۷ مجله‌مان، *Problemi*، که هنوز هم مجله‌مان به حساب می‌آید، ترجمه‌ای از دو فصل *از گراماتولوژی* را منتشر کردیم. هیچ بعید نیست که این نخستین ترجمه از بخش‌هایی از اثر دریدا بوده باشد.

■ شما در اوایل دهه ۱۹۸۰ روی تز دکترای دیگری در دانشگاه پاریس (*Université de Paris-VIII*) شروع به کار کردید، این بار با موضوع *روانکاوی لاکانی*. پس زمینه این تصمیم چه بود و چه چیزی شما را به مکتب پاریسی *روانکاوی کشاند*؟

حالا از نخستین سال‌های دهه ۱۹۸۰ حرف می‌زنیم: بله، من یک تز دکترای داشتم و در این مؤسسه حاشیه‌ای — حاشیه‌ای نه به این معنی که بد بود، بلکه به این خاطر که، بسیاری از کسانی که آنجا بودند کم‌وبیش دگراندیش بودند و در دانشکده‌های رسمی جایی برای‌شان نبود — استخدام شده بودم. چرا پاریس؟ یک دلیل ساده‌اش این بود که راه پیشرفت در اسلوونی کم‌وبیش بسته شده بود. در آنجا هیچ چشم‌انداز و آتیه‌ای برای من وجود نداشت. دلیل دوم

این بود که ما (من و گروه‌ام) تقریباً از اواسط دهه ۱۹۷۰ به بعد لاکانی‌های دوآتشه‌ای شده بودیم. ما در همان ایام با ژاک آلن میلر رابطه‌هایی داشتیم و با کمی حق‌بازی گردهمایی بزرگی برگزار کردیم، و معجزه شد که توانستیم پول‌اش را جور کنیم. فکر می‌کنم عنوان‌اش «روانکاوی و فرهنگ» بود — یا چیزی شبیه این (باید فرهنگ را در عنوان می‌آوردیم). ژ.آ. میلر و چند لاکان‌شناس دیگر، مثل ژرار میلر و آلن ژراسریشارد، را دعوت کردیم، و برنامه شبیه به یک رخداد مهم ملی شده بود. شوروشوق عجیبی بود، عده‌ای در راهروها می‌ایستادند تا به سخنرانی‌ها گوش کنند. این یک‌جور رخداد اساسی عرفانی / اسطوره‌ای برای لاکان‌گرایان اسلوونی بود. بعد از این بود که میلر استادیاری دانشگاه پاریس را به یکی از ما پیشنهاد کرد — آن‌ها هر سال یکی دو سمت برای خارجی‌ها داشتند — و این سمت به من پیشنهاد شد. من یک سال آن‌جا ماندم و بعد دو بار دیگر، به مدت یک نیمسال، و پس از آن‌هم باز یک سال تمام در پاریس ماندم. آن‌جا بود که حدود دو سال به آموختن نظریه لاکان پرداختم.

هنوز هم فکر می‌کنم بیشترین چیز را همان سال‌ها در پاریس یاد گرفتم، طوری که می‌توان گفت تحصیلات واقعی من همان بود. کاری ندارم که مردم درباره ژ.آ. میلر چه فکری می‌کنند، به نظر من او بهترین آموزگار بود. او توانایی به‌راستی معجزه‌آسایی در شرح و توضیح دارد: یک صفحه از لاکان می‌خوانید که به نظرتان کاملاً غیرقابل فهم می‌آید، بعد با او حرف می‌زنید و نه فقط آن را می‌فهمید، بلکه به نظرتان کاملاً واضح می‌آید، و پیش خودتان می‌گویید «خدای من، چه‌طور مطلب به این روشنی را نفهمیدم؟» بنابراین باید آشکارا بگویم که لاکان من همان لاکان میلر است. قبل از میلر واقعاً چیزی از لاکان نمی‌فهمیدم، و این برای‌ام فرصت خیلی خوبی برای یادگیری بود. آن روزها میلر سمینارهایی عمومی نیز با شرکت صدها نفر برگزار می‌کرد. و روز بعد هم معمولاً یک سمینار جمع‌وجور داشتیم. اوایل

فقط حدود پانزده یا شاید بیست نفر از ما در بحث‌ها فعال بودند، و دخالت می‌کردند — و این مثل یک معجزه بود. یک نیمسال کامل را به خواندن خطبه‌خط کانت در کنار ساد گذراندیم، تا به «فروپاشی سوژه و دیالکتیک میل» و نوشته‌های دیگر رسیدیم. این برنامه، یک بار دیگر، لاکان را واقعاً به روی‌ام گشود. شاید اگر آن جلسات نبود، حالا وضعیتی به‌کل متفاوت داشتم. به هر حال، برای من تجربه مهم و سازنده‌ای بود.

اگر بخواهیم به یوگوسلاوی سابق بازگردیم، باید بگوییم که ذو تجربه دیگر نیز برای‌ام بسیار آموزنده بودند، و حتّاً بر رویکرد کنونی من به ایدئولوژی مؤثر بوده‌اند: ارتش یوگوسلاوی، و کار در کمیته مرکزی که باعث شد بفهمم قدرت حزب کمونیست چه‌طور از درون عمل می‌کند. آن‌جا بود که من ایده اصلی کارکرد کلی مسلکانه ایدئولوژی را از خود زندگی یاد گرفتم: ایدئولوژی برای این‌که بتواند عمل کند نباید خودش را خیلی جدی بگیرد. چیزی که مرا تکان داد این واقعیت بود که، نه فقط اعضای عالی‌رتبه حزب ایدئولوژی رسمی خودشان را جدی نمی‌گرفتند، بلکه هرکسی هم که آن را جدی می‌گرفت یک تهدید به حساب می‌آمد. به بیان دیگر، این شرط لازمی بود که آن را جدی نگیرند. ایده آن‌ها این بود که زیادی جدی گرفتن مسائل به دگراندیشی و اختلاف عقیده می‌انجامد.

یکبار یکی از اعضای عالی‌رتبه حزب کمونیست اسلوونی برای ما جوانان کمونیست سخنرانی می‌کرد، و بر این تأکید می‌کرد که همه ما باید هر دو جلد سرمایه را بخوانیم و در زندگی‌مان از تز چهارم فوئرباخ پیروی کنیم: نباید جهان را فقط تفسیر کرد، باید آن را تغییر داد. این تز را هم البته به شکلی بسیار مبتذل بیان کرد — برای مثال، «بیایید این قدر حرف نزنیم و نظریه‌بافی نکنیم، بیایید یک کاری بکنیم». من بعد از جلسه سراغ‌اش رفتم و پرسیدم: «نمی‌دانید که سرمایه‌ی مارکس سه جلد است، و آن‌هم تز ۱۱ است، نه تز ۴؟» و پاسخ محشری از او گرفتم: «می‌دانم، ولی پیام من اتفاقاً همین

بود، یعنی این که مهم نیست چه کسی این را می داند». این مثال عالی ای از نحوه کارکرد ایدئولوژی است. پیام او همین بی تفاوتی بود، این که «اهمیتی نمی دهم».

■ در اواخر دهه ۱۹۷۰ شما، به همراه دیگران، انجمن روانکاوی نظری را تأسیس کردید. اهداف و مقاصد اصلی انجمن چه بود؟ چه گونه اداره می شد؟

دلیل اصلی تأسیس این انجمن این بود که ما از آکادمی طرد شده بودیم — دست کم گرایش لاکانی این طور بود. به عنوان یک انجمن، این حق را داشتیم که جلسات درس و سخنرانی برگزار کنیم، و با این کار نظریه را رواج دهیم. ولی آن موقع هنوز روزگار کمونیسم بود و کسی نمی توانست سرخود این کارها را بکند؛ باید حتماً زیر پوشش یک نهاد می بودیم. این یکی از دلایل بود. دلیل دیگر تضمین استقلال آثار چاپی مان بود، چون باز هم به عنوان یک انجمن، می توانستیم خودمان کارهای مان را منتشر کنیم.

ولی شکل گیری انجمن فرایند خیلی پیچیده ای داشت، و بازتاب این پیچیدگی را بر عنوان نسبتاً عجیب آن هم می توان دید: انجمن روانکاوی نظری. مسأله بر سر این بود که تقاضای ایجاد هر انجمن جدیدی باید به سازمان های سوسیالیستی خاصی فرستاده می شد و آن ها از سایر انجمن های مشابه — در این مورد، انجمن های فلسفی، جامعه شناختی و روان شناختی — می پرسیدند که آیا وجود این انجمن جدید لازم است یا نه. برای ما موقعیت بسیار حساسی بود. از این جهت خوش شانس بودیم که فیلسوفان و جامعه شناسان چوب لای چرخ مان نگذاشتند. مشکل ما با روان شناسان، و خصوصاً روان پزشکان، بود که نگران بودند ما رقیب شان شویم. بنابراین یکی از شرط های تأسیس انجمن این بود که کلمه «نظری» را به عنوان آن اضافه کنیم: یعنی، هیچ کار عملی و هیچ کلینیکی در کار نخواهد بود. این مسأله ای صرفاً پراگماتیک بود.

دراصل انجمن هیچ سامان خاصی نداشت. در تمام مدتی که انجمن فعال بود، فکر نمی‌کنم حتا یک نشست رسمی هم در آن برگزار شده باشد. نه، همه چیز به طور کاملأ فی البداهه انجام می‌شد. آن جا عملاً توسط من و یکی دوتا از دوستانام اداره می‌شد، کسب و کار به دردبخوری که برای حساب‌رسی مالی و انتشار نوشته‌ها (مجله *Problemi* و مجموعه کتاب *Analecta*) و از این جور چیزها به کارمان می‌آمد. یکبار چند نفر از دوستان خارجی‌ام، که دانشجویان جوان‌تری بودند، سراغ‌ام آمدند و با این پیشنهاد به خنده‌ام انداختند که: «ما می‌خواهیم تاریخ مکتب لاکان‌گرایی را بنویسیم، می‌توانیم از بایگانی انجمن شما استفاده کنیم؟»، خدای من — هیچ چیزی وجود ندارد، بایگانی‌ای در کار نیست، این مکتب وجود ندارد! این مکتبی ناموجود است!

■ در سال ۱۹۸۹ کتاب شما، «ابژه والای ایدئولوژی»، توسط انتشارات ورسو چاپ شد و به سرعت به اثری کلاسیک تبدیل شد. موفقیت آن را چه گونه ارزیابی می‌کنید؟

نکته جالب این است که قبل از این کتاب، من کارهایی در فرانسه چاپ کرده بودم که چندان موفق نبودند. حالا وقتی می‌گویید *ابژه والا* به اثری کلاسیک تبدیل شد، فکر نمی‌کنم قضاوت در این باره با من باشد، ولی — اگر بخواهم از آن توضیحات کسل‌کننده عهد عتیقی بدهم — می‌توانم بگویم که موفقیت این کتاب بیشتر مدیون فضایی بود که وجود داشت. یعنی شاید بیش از آن‌که به کیفیت ذاتی کتاب ربطی داشته باشد، به سبک و لحنی مربوط بود که من، بی‌آن‌که بدانم، پیدا کرده بودم. به نظرم مردم از آن تحلیل‌های متعارف گفتاری (*discourse analysis*) خسته شده بودند و وقت مناسبی برای چنین حرکتی بود — بخت با من یار بود که سر وقت آن‌جا بودم. این لحظه اقبال همیشه وجود دارد. برای مثال هستی و زمان را در نظر

بگیرید — بله، کتابِ بزرگی است، ولی آن لحظهٔ بخت و اقبال هم بی‌تأثیر نبوده، به این معنا که این کتاب در وقت مناسب منتشر شد.

اگر از من بپرسید، فکر می‌کنم که، مثلاً کتابِ دومام، چون آن‌ها نمی‌دانند چه می‌کنند، به لحاظ نظری ارزشمندتر بود، ولی چنان‌که انتظار می‌رفت محبوبیت کمتری پیدا کرد و البته جوک‌های مستهجن کمتری هم داشت. پس موفقیت بستگی خیلی زیادی به اوضاع و شرایط دارد. می‌دانید که اولین کتابِ فرانسوی من (بدون در نظر گرفتن آن مجموعهٔ مقالات دربارهٔ هیچکاک)، *Le Plus Sublime des Hystériques*، که می‌توانم بگویم حدود دو — سوّم مطالب آن با *ابژه والا* مشترک است، اگرچه شکست مفتضحی نبود، اثر چندانی هم نگذاشت. بنابراین می‌بینید که در این مورد مسائل چه قدر بر بخت و تصادف استوارند. به همین خاطر است که آن‌چه این جا مثل بمب صدا می‌کند در جایی دیگر ممکن است اصلاً مورد توجه قرار نگیرد.

■ شما مدت کوتاهی پس از انتشار «*ابژه والا*» سرپرستی مجموعهٔ کتابی با عنوان *Wo es War* را برای انتشارات ورسو بر عهده گرفتید. ممکن است دربارهٔ این پروژه و گرایش عمومی آن توضیح دهید؟

این مجموعه تفسیری فلسفی از لاکان به دست می‌دهد که در عین حال به خاطر گرایش سیاسی‌اش از مرزهای مطالعات فرهنگی متعارف فراتر می‌رود. آرزوی بزرگ من این بود که کاری کنم تا نزدیکان‌ام، به خصوص دوستان اسلوونیایی‌ام آلنکا زوپانچیک (*Alenka Župančič*) و ملادن دلار (*Mladen Dolar*)، بتوانند آثارشان را منتشر کنند. این انگیزهٔ دیگرم برای این مجموعه بود. به هر حال گرایش اصلی تفسیر فلسفی لاکان همراه با این جهت‌گیری مشخص سیاسی است. به همین خاطر، من به مجموعه‌ای احتیاج داشتم تا پروژه‌ای منسجم با سمت و سوی روشن را پی‌گیری کنم.

فکر می‌کنم در این جا به نوعی استالینیست هستم، چون به کار اشتراکی اعتقاد دارم؛ البته نه در سطح کار بی واسطه — فکر نمی‌کنم آدم بتواند با دیگران بنویسد — ولی پروژه مشترکی باید در میان باشد. و در این مورد خیلی جزم‌اندیش‌ام. مدت‌ها طول کشید تا این را فهمیدم، ولی فکر می‌کنم فقط وقتی واقعاً فیلسوف شدم که فهمیدم هیچ گفت‌وگویی در فلسفه وجود ندارد. برای مثال، واضح است که گفت‌وگوهای افلاطون ساختگی‌اند، یک نفر یک‌ریز حرف می‌زند و آن یکی اغلب فقط می‌گوید «بله، می‌فهمم، بله به خدا سوگند همین‌طور است که گفتی — ای سقراط، به خدا قسم همین‌طور است». من با این حرف دلوز کاملاً موافقم که یک فیلسوف حقیقی وقتی جمله‌ای مثل این می‌شنود که «بیایید در این باره بحث کنیم»، واکنش‌اش این است که «بیایید هرچه سریع‌تر این جا را ترک کنیم؛ بیایید فرار کنیم!». یک گفت‌وگو به من نشان دهید که واقعاً ثمربخش بوده باشد. هیچ‌وقت پیدا نخواهید کرد! منظورم این است که، البته تأثیراتی بوده که فیلسوفی بر فیلسوف دیگر گذاشته است، ولی همواره می‌توان اثبات کرد که این‌ها در حقیقت چیزی جز بدفهمی نبوده‌اند. نه، من فکر می‌کنم تمام فیلسوفان رادیکال و حقیقی یک لحظه کوری داشته‌اند، و این بهایی است که باید پرداخت. من فلسفه را به عنوان یک پروژه بینارشته‌ای نمی‌توانم بپذیرم — این وحشتناک‌ترین کابوس است. فلسفه این نیست. ما فیلسوف‌ها دیوانه‌ایم، بینش واحدی داریم که مدام و بی‌وقفه بیان‌اش می‌کنیم. به همین خاطر، هرچند برخی اختلافات نظری و فلسفی میان ارنستو لاکلائو و من وجود دارد، گمان می‌کنم با این اوصاف می‌توانید ببیند که او یک فیلسوف نظریه‌پرداز حقیقی است. او همان چیزی را دارد که آلمانی‌ها به بیانی دقیق آن را *Grundeinsicht* می‌نامند، بینشی بنیادین، و او پیایی همان مطالب همیشگی را توضیح می‌دهد: آنتاگونیسم، هژمونی، دال تهی. آیا او در اصل همان داستان همیشگی‌اش را بارها تکرار نمی‌کند؟ این را در نقد او نمی‌گویم. به نظر من

این مدرکی است که اثبات می‌کند او فیلسوف واقعی است. منظورم این است که، فیلسوف کسی نیست که بگوید خُب، حالا دربارهٔ این موضوع می‌نویسم، بعد دربارهٔ آن یکی موضوع می‌نویسم، و از این دست.

ما (مثلاً من و ملادن دلار و آلنکا زوپانچیک) به همین شکل کار می‌کنیم. تصوّر من از یک اجتماع فلسفی این است. ما خیلی حرف می‌زنیم و بحث می‌کنیم، ولی دست‌آخر تنها هستیم، و این به نظرم خیلی خوب نتیجه می‌دهد. هیچ‌وقت جلسه‌ای در کار نیست، وقتی لازم است حرف بزنیم، حرف می‌زنیم. کلیشهٔ کهنهٔ رمانتیکی هست که می‌گوید: همراهی واقعی فقط وقتی است که بتوانید تنهایی‌تان را با هم در میان بگذارید، یا چرندی شبیه این. و ما همین‌جوری کار می‌کنیم.

■ شما، از زمان انتشار «ابژه والا» به بعد، به‌طور میانگین سالی یک کتاب و هم‌چنین نوشته‌های مکمل بی‌شماری به چاپ رسانده‌اید. آیا این تجلّی رانه‌ای روانکاوانه است؟

بله، و می‌دانید به چه معنا؟ در این‌جا باید به رمان درخشش نوشتهٔ استفن کینگ اشاره کنم. مردم اغلب فراموش می‌کنند که این رمان دراصل دربارهٔ بن‌بست ذهنی نویسنده است. در فیلمی که کوبریک بر اساس این کتاب ساخته است، جک نیکلسون همواره همان جملهٔ همیشگی را تاپ می‌کند و نمی‌تواند متن‌اش را شروع کند، و بعد این وضع به آن قتل‌ها با تبر می‌انجامد. ولی من فکر می‌کنم وحشت حقیقی درحقیقت نقطهٔ مقابل این است: این‌که مجبور باشید یکسره بنویسید. این به گمان‌ام وحشتناک‌تر از بن‌بست نویسنده است. در تعریف کیرک‌گور از انسان، به‌عنوان حیوانی که تا دمِ مرگ بیمار است، نیز به شکلی مشابه می‌بینیم که وحشت حقیقی جاودانگی است؛ این‌که پایانی در کار نباشد. وحشت من هم همین است — این‌که نتوانم دست‌نگه دارم.

و من از نوشتن نفرت دارم. از نوشتن به شدت متنفرم — نمی‌دانید چه قدر. وقتی به پایان یک کار می‌رسم به نظرم می‌آید که واقعاً نتوانستم آن چیزی را که می‌خواستم بگویم بگویم، و باید یک کار جدید را شروع کنم — این کابوسی تمام‌عیار است. ولی شیوه نوشتن من در حقیقت بر نوعی آیین و سواسی اجتناب از خودِ عمل نوشتن استوار است. من هیچ‌وقت با این تصور که قرار است چیزی بنویسم شروع نمی‌کنم. همیشه باید با یکی دو نکته شروع کنم و از آن‌ها به نکات دیگری برسم — و همین‌طور تا آخر.

■ یعنی مثل این است که با یک جور حقه‌بازی خودتان را به نوشتن وادار کنید؟

بله، دقیقاً.

■ به همین خاطر در نوشته‌های شما این همه مثال از زندگی روزمره می‌بینیم؟

بله. و حرکتی دیالکتیکی در آثار من هست که فکر می‌کنم مشابه‌اش را در لاکان می‌توان دید. نکته بسیار جالب در خواندن آثار لاکان این است که او از مثال خاصی استفاده می‌کند، و بعدها پیاپی به آن باز می‌گردد. در یک مثال همیشه چیزی بیش از یک مثال صرف هست. برای نمونه، داستان سه زندانی را در نوشته‌های اولیه او دربارهٔ منطق زمان‌مند و سه مرحلهٔ اصلی در نظر بگیرید: لحظهٔ نگاه، وقت فهمیدن، زمان نتیجه‌گرفتن. جالب است که او پس از نخستین تأویل‌اش، در حدود سال ۱۹۴۵، بارها به این منطق باز می‌گردد، و تفسیرهایی کاملاً متفاوت به دست می‌دهد.

حتّا اگر اشاره‌های او به بازی فرویدی فورت/ دا [fort/ da] را دقیق بخوانید، می‌بینید که هیچ‌وقت با یک تفسیر واحد روبه‌رو نیستید، و او هر بار به شیوه‌ای متفاوت به آن باز می‌گردد. در آخرین مورد، عامل فورت/ دا — تکه چوب کوچکی که کودک داخل آب می‌اندازد، بیرون می‌کشد، و دوباره

می‌اندازد — نه به‌عنوان یک دال، بلکه به‌عنوان ابژه عمل می‌کند؛ این ناپدیدشدنِ ابژه است. من یک بار دیگر متوجه شدم که همین موضوع اغلب برای من هم پیش می‌آید. وقتی اولین بار مثالی را به کار می‌برم، معمولاً کودن‌تر از آن‌ام که تمام دلالت‌های ضمنی آن را بفهمم — هنوز به سطح آن مثال نرسیده‌ام. تا کتاب بعدی، یا حتّاً پیش‌از آن، طول می‌کشد تا به همان مثال بازگردم و توانشِ نهفته در آن را این‌بار به فعلیت برسانم.

به همین خاطر است که برخی از کتاب‌های من ممکن است به نظر برخی از خوانندگان‌ام تکراری بیاید. ولی این صرفاً تکراری ساده نیست؛ موضوع این است که من باید نکته‌ای را که دفعهٔ اوّل فراموش کرده بودم، این‌بار بیاورم و توضیح دهم. منطقِ بازگشتِ من به مثال‌ها همین است، ضرورتی فطری به توضیح مسائل.

از سوی دیگر، در معنایی هگلی، چیرگی بر یک ایده با مثال‌زدن از آن ممکن می‌شود، ولی یک مثال هرگز نمی‌تواند به‌سادگی مثالی از یک مفهوم باشد؛ این مثال خاص معمولاً به شما می‌گوید که آن مفهوم چه مشکلی دارد. این همان کاری است که هگل در پدیدارشناسیِ روح پیاپی انجام می‌دهد. او موضعِ وجودی خاصی مثل زیباشناسی‌گرایی یا رواقی‌گری اتخاذ می‌کند. بعد چه‌گونه آن را نقد می‌کند؟ با نشان‌دادن این که چه‌گونه نفس به‌فعلیت‌رسیدن این نگرش باعث پدیدآمدن چیزی بیشتر می‌شود که زیر پای آن را سست می‌کند. از این جهت، هر مثالی همواره آن چیزی را که مثال آن است اندکی تضعیف می‌کند.

با این همه، پنهان‌کردن و سرکوبِ جذّابیتِ این مثال‌ها می‌تواند انگیزه‌ای دیگر از آوردن آن‌ها باشد. مسأله این است که من بی‌شک یک جور خصلتِ ابرمن‌گونه دارم — درحقیقت، ابرمنی اساسی، که هر لذّت مستقیمی برای‌اش ممنوع است. بنابراین فقط وقتی اجازه دارم از چیزی لذّت ببرم که بتوانم خودم را متقاعد کنم که این لذّت به کار یک نظریه خواهد آمد. مثلاً من نمی‌توانم از یک فیلم خوب پلیسی مستقیماً لذّت ببرم؛ فقط وقتی می‌توانم از

آن لذت ببرم که بتوانم بگویم، «خب، شاید بتوانم از این به عنوان مثال استفاده کنم». من همیشه در این حالت تنش به سر می‌برم: این تنش واقعاً در سطح زندگی روزمره‌ام تاحدی وجود دارد. من عملاً نمی‌توانم از فیلم‌ها ساده و سراسر لذت ببرم. دیر یا زود این عذاب وجدان به سراغ‌ام می‌آید که، مثلاً، یک لحظه صبر کن، باید یک جوری این را به کار ببندی.

■ شما به خاطر گرفتن مواضع سفت و سخت در فلسفه‌تان مشهورید. آیا این تدبیری عمدی علیه رویکردهای بینارشته‌ای‌تر تفکر پست‌مدرن و پسا-ساختارگراست؟

از یک سو، من خودم را یک فیلسوف استالینیست افراطی می‌دانم. به این معنی که، روشن است کجا می‌ایستم. من به چیزهای ترکیبی اعتقادی ندارم. از این رویکرد متنفرم که یک ذره از لاکان بگیری، یک ذره از فوکو، یک ذره از دریدا. نه، من این را قبول ندارم؛ من به مواضع روشن اعتقاد دارم. به نظرم متکبرانه‌ترین موضع همین فروتنی صوری چندرشته‌ای است که «آنچه می‌گویم بی‌قید و شرط نیست، فقط یک فرضیه است»، و از این دست. متکبرانه‌ترین موضع واقعاً همین است. به عقیده من تنها راه برای این که صادق باشید و خودتان را در معرض انتقاد قرار دهید این است که به شکلی روشن و جزمی بگویید کجا هستید. باید خطر کنید و یک موضع داشته باشید.

از سوی دیگر، همان‌طور که از تمام کارهای‌ام پیداست، چیزی که من علیه‌اش می‌جنگم طبقه‌بندی خودبه‌خودی و بی‌چون و چرایی است که از حدود پانزده یا بیست سال گذشته رواج یافته است، و بر اساس آن، دست‌کم در فضای انگلو-ساکسون، لاکان متفکری به اصطلاح پسا-ساختارگرا پنداشته می‌شود. من فکر می‌کنم «پسا-ساختارگرایی» خود اصطلاحی جعلی است، در جایی دیگر با ارنستو لاکلائو و جودیت باتلر در این باره بحث کرده‌ام. به

نظر من این اصطلاح اصلاً وجود ندارد. در خود فرانسه هیچ کس اصطلاح «واسازی گرای» یا «پسا-ساختارگرایی» را به کار نمی برد. این دقیقاً همان چیزی است که هگلی ها آن را مقوله بازتابی می نامند. پسا-ساختارگرایی فقط از زبان آلمانی ها و آنگلو-ساکسون ها شنیده می شود. عجیب است که همه از این اصطلاح به عنوان مقوله ای متعلق به فلسفه فرانسوی حرف می زنند، ولی هیچ کس در خود فرانسه از این مقوله حرفی نمی زند. من فکر می کنم این مقوله ای است که فقط از برداشت آنگلو-ساکسون یا آلمانی از اندیشه فرانسوی به ما خبر می دهد.

عقیده رایج در این برداشت این است که، ما هایدگری ها، فرانکفورتی ها، هابرماسی ها، واسازی گرایان، و پسا-ساختارگرایان را داریم و این که لاکان، از زمانی به بعد، در دسته آخر قرار می گیرد. من تلاش می کنم نشان دهم که، اگر بنخواهیم لاکان را درست بفهمیم، باید این نقشه فلسفی را به کل تغییر دهیم. به نظر من این ها اصلاً تمایزهای صحیحی نیستند. اول از همه، فکر می کنم که — و این ایده را دراصل از سایمون کریچلی گرفته ام (که درحقیقت به گرایش واسازی گرا یا نه نزدیک تر است) — که اگر به تقابل میان هابرماس و دریدا دقیق نگاه کنید، می بینید که این تقابل در واقع آن قدرها که به نظر می آید هم ریشه ای نیست. من فکر می کنم آن ها تقریباً دو روی یک سکه اند. برای هر دوی آن ها یک مسأله مطرح است: مسأله گشودگی به روی دیگربودگی؛ این که چه گونه از این ذهنیت محصوردرخود بگریزیم و به دیگربودگی روی بکشاییم. و به نظر من — اگر بنخواهیم این جمله کهنه و سطحی لاکانی را به کار ببرم — هر کدام از آن ها صرفاً پیغام خودشان را به دیگری می دهند، پیغامی که درحکم حقیقت سرکوب شده هر کدام است. به عبارت دیگر، درمقابل دریدا، هابرماس حق دارد که می گوید اگر فقط بر گشودگی ریشه ای به روی دیگری تأکید کنیم و این گشودگی را در قالب مجموعه ای از قواعد به کار نیندیم، این گشودگی خود می تواند

شکل متفاوتی از حصر و بستگی باشد. از سوی دیگر، فکر می‌کنم درمقابل هابرماس، دریدا راست می‌گوید که اگر گشودگی به‌روی دیگری را به مجموعه‌ای از هنجارهای مثبت ارتباطی خلاصه کنیم، ساحت دیگری را بسته‌ایم. از این‌جهت هرکدام از آن‌ها را می‌توان مکمل دیگری دانست. بنابراین، همان‌طور که اشاره کردم، اولین ایراد من به این طبقه‌بندی این است که هابرماس و دریدا اصلاً با هم درتقابل نیستند.

و من حتّا می‌توانم یک مرحله پیش‌تر بروم. تحولات اخیرِ نگرشِ دریداگرایان را در نظر بگیرید که بر اساس گرایشِ الاهیاتیِ لویناسی‌ها — نه به‌معنای یک الاهیاتِ مثبتِ متافیزیکی، بلکه درعوضِ ایده‌ هسته‌ واسازی‌ناپذیرِ واسازیِ به‌منزله‌ ندایِ دیگریبودگیِ مطلق — ادّعا می‌کنند شالوده‌ اخلاقِ مبتنی بر مسئولیت‌پذیریِ نامحدودی نسبت به مفاکِ دیگریبودگی‌ای است که ما را خطاب می‌کند. افقِ اخلاقی برای لاکان این‌گونه شکل نمی‌گیرد. در این‌جا هم باید مختصات را تغییر دهیم.

دوستانِ دریدایی‌ام اغلب به من حمله می‌کنند که «آخر چرا همیشه بر این تفاوت با دریدا تکیه می‌کنی؟»، با این تصوّر که ما به‌هرحال در گرایشِ عمومیِ یکسانی قرار داریم. نه، من این‌طور فکر نمی‌کنم. و این را نمی‌گویم تا از سرِ خودشیفتگیِ ناشی از تفاوت‌های جزئی صرفاً بر شکافِ موجود تأکید کرده باشم. به‌نظر من، دادنِ لقبِ پساساختارگرا به لاکان هیچ‌وقت بی‌طرفانه نبوده است؛ در این میان فقط پساساختارگرایان سود برده‌اند. می‌خواهم بگویم، واضح است که در این گستره به لاکان به‌چشمِ کسی نگاه می‌کنند که هنوز اندکی در متافیزیکِ حضورِ باقی مانده است، و کاملاً برحق نیست، بنابراین پیشاپیش نوعی هنجارمحوری در کار است، و حوزه‌ای که به‌نظر خنثا و بی‌طرفانه می‌آید از قبل تحتِ پیشواییِ برداشتِ خاصی از واسازی قرار گرفته است.

فکر می‌کنم باید بیش از هر زمانِ دیگری بر این امر تأکید کنیم که موضعِ

لاکان بسیار رادیکال و ریشه‌ای است. او نه به حوزه هرمنوتیک تعلق دارد، نه به حوزه نظریه انتقادی متعارف و مکتب فرانکفورت، و نه به حوزه واسازی. او کاملاً بیرون از این مختصات ایستاده است.

و بگذارید یک بار دیگر بگویم که، به‌خصوص امروزه، که تمام این مکاتب متعارف فلسفه — به‌طور خاص این سه گرایش اصلی که به‌عنوان فلسفه اروپایی شناخته می‌شوند (هرمنوتیک، مکتب فرانکفورت و واسازی‌گرایی) — آشکارا در نوعی بحران به‌سرمی‌برند و به‌نظر می‌آید توانایی‌های‌شان به پایان رسیده است، بیش از هر زمانی بر لاکانی‌ها واجب است که تمایزشان را با آن‌ها به‌وضوح نشان دهند و در همان مغایکی که آن‌ها افتاده‌اند نیافتند.

■ از سوی دیگر، شما برخی فیلسوفان مدرن را نیز به جعل بحران‌های ساختگی متهم کرده‌اید. منظورتان از این نقد چیست؟

یکی از امور رایج در روشنفکران سراسر قرن بیستم — که آن را علامتی از آنچه بدیو «اشتیاق به امر واقعی» (*la passion du réel*) می‌نامد نیز می‌توان دانست — میل به «فاجعه نشان دادن» وضعیت بود: وضعیت موجود هرچه بود، باید در حکم «فاجعه» محکوم می‌شد. هرچه اوضاع بهتر به‌نظر می‌آمد، این میل هم شدیدتر می‌شد. هایدگر عصر کنونی را به‌عنوان زمانه بزرگ‌ترین «خطر»، روزگار نیهیلیسم تحقق‌یافته، محکوم می‌کرد؛ آدورنو و هورکهایمر در آن اوج گرفتن دیالکتیک روشنگری در جهانی اداره‌شده را می‌دیدند؛ تا جورجو آگامبن که اردوگاه‌های کار اجباری قرن بیستم را به‌عنوان «حقیقت» کل پروژه سیاسی غرب تعریف می‌کند. تصویر هورکهایمر را در آلمان غربی دهه ۱۹۵۰ به ذهن بیاورید، او در عین حال که «کسوف عقل» را در جامعه مصرفی مدرن و غربی محکوم می‌کرد، از این جامعه به‌عنوان جزیره تک‌افتاده آزادی در اقیانوس نظام‌های خودکامه و دیکتاتوری‌های فاسد در سراسر جهان دفاع می‌کرد. توگویی او همان لطیفه قدیمی وینستون چرچیل درباره دموکراسی

(بدترین نظام سیاسی ممکن، در حالی که تمام نظام‌های دیگر بدتر از آن‌اند) را در قالبی جدی تکرار می‌کرد: «جامعه اداره‌شده» غربی توحشی درلباس تمدن، نقطه اوج از خودبیگانگی، عامل فروپاشی فرد خودآیین، و از این دست است، با این حال، تمام نظام‌های اجتماعی- سیاسی دیگر بدتر از آن‌اند، و از این رو درمقایسه با آن‌ها، باید از این نظام حمایت کرد.

من وسوسه شده‌ام که تفسیری رادیکال از این سندروم ارائه کنم: شاید آنچه این روشنفکران نگون‌بخت نمی‌توانند تحمل کنند این واقعیت است که به‌سوی یک زندگی اساساً شاد، امن و آسوده پیش می‌روند، و از این رو، برای این که بتوانند رسالت والاتر خودشان را توجیه کنند، سناریوی فاجعه بنیادین را ابداع می‌کنند.

■ در سال‌های آخر دهه ۱۹۸۰ تحولات عمیقی در چشم‌اندازهای اجتماعی- سیاسی اروپای شرقی داشت به وقوع می‌پیوست. شما پیش‌از آن در «جنبش آلترناتیو» اسلوونی بسیار فعال بودید، و در سال ۱۹۹۰ در انتخابات چندحزبی جمهوری تازه‌تأسیس اسلوونی نامزد شدید. آیا این عملی عمدی برای فرار از هرگونه سندروم «جان زیبا» [ی هگلی] بود؟ ممکن است درباره حواشی این عمل توضیح دهید؟

باید بگویم که اگرچه من [از نظر سیاسی] تا اندازه‌ای دگراندیش بودم، و شغلی هم نداشتم، اشتغال سیاسی فعال‌ام نسبتاً دیر (در نیمه دوم دهه ۱۹۸۰) آغاز شد، چون پیش از آن مخالفان رادیکال سیاسی شده یا هایدگری بودند یا پست-مارکسیست، و ما با هیچ‌کدام رابطه خوبی نداشتم. فعالیت سیاسی من هدف بسیار محدودی داشت، صرفاً جلوگیری از این که اسلوونی به کشوری هم‌چون کرواسی یا صربستان بدل شود، و یک جنبش بزرگ ناسیونالیستی همه‌چیز را تحت پیشوایی خود درآورد. ما به این هدف رسیدیم، اسلوونی حالا کشوری است که فهم بسیار گسترده‌تری از مکان در

میان مردم‌اش وجود دارد و وسوسه ناسیونالیستی از بین رفته است. پس این یک فعالیت سیاسی بنیادی نبود.

اما در مورد آن ریاست جمهوری مشهور؛ ابتدا ریاست جمهوری در کار بود، نه رئیس‌جمهور. من در سال ۱۹۹۰ برای انتخاب در گروهی که بدنه ریاست جمهوری را تشکیل می‌داد نامزد شدم. پنجم شدم و شکست خوردم، ولی این را خیلی جدی نگرفتم. در مورد سمت‌های سیاسی، هیچ‌وقت به کارهای مربوط به سیاست فرهنگی و از این جور چیزها علاقه‌ای نداشتم.

در این مورد هم حق با شماست که آنچه مرا به این به اصطلاح «سیاست واقعی» کشاند همین پافشاری مطلق بر اجتناب از هرگونه سندروم جان زیبا بود — می‌دانید، این که بدترین متفکر بهترین کار را می‌کند چون می‌تواند نقد خوبی بر چگونگی اوضاع بنویسد. نه، من فکر می‌کنم اگر قرار است به بازی سیاست وارد شوید باید به نحوی عمل‌گرایانه (pragmatic) و سنگدلانه تا آخر خط بروید. من از این نظر هیچ مشکلی نداشتم.

■ این یکی از دلایل ستایش شما از لنین نیز هست؟

بله، ولی لنین همیشه تعهدی سفت و سخت داشت. کسانی که می‌دانند بالاخره یک نفر باید دست به کار شود، همیشه مورد ستایش من‌اند. نفرت من از این دانشگاهی‌های لیبرال، چپ-نما و جان زیبا به این خاطر است که همواره همان کار همیشگی خودشان را می‌کنند و در همان حال به خوبی از این امر آگاه‌اند که کسی دیگر برای‌شان و به جای‌شان دست به کار [اصلی] خواهد زد. برای مثال، مضحک است که خیلی از دوستان آمریکایی من که وانمود می‌کنند چپ‌گرا، ضد سرمایه‌داری و چه‌وچه هستند، حواس‌شان به بازار بورس هم هست — و مخفیانه روی تأثیر بورس و سهام و این چیزها حساب می‌کنند. من کسانی را ستایش می‌کنم که آماده‌اند تا زمام امور را به دست بگیرند و کار کثیفی که باید انجام شود را انجام دهند، و شاید یکی

از دلایل شیفتگی‌ام به لنین همین باشد. او هرگز چنین موضعی نمی‌گرفت که «آه، ما مسئول نیستیم، شرایط تغییر کرده است، چه کاری از دست ما برمی‌آید؟» نه، ما از جهتی مطلقاً مسئول‌ایم. این هیچ ربطی به دنبال‌روی ندارد، دقیقاً برعکس. اگر در قدرت باشید، واقعاً قدرت را در دست داشته باشید، آن وقت این معنایی بسیار ریشه‌ای خواهد داشت یعنی هیچ عذر و بهانه‌ای ندارید. نمی‌توانید بگویید «متأسف‌ام، تقصیر من نیست». من برای آن کسانی احترام زیادی قائل‌ام که خود را نمی‌بازند؛ کسانی که می‌دانند هیچ راه فراری برای‌شان وجود ندارد.

مترجم: مجتبا گل‌محمدی

این گفت‌وگو ترجمه‌ای است از نخستین فصل کتاب زیر:

Salvoj Žižek & Glyn Dali, *Conversations with Žižek*, Polity Press, 2004, pp. 21-51.

پیوست II

توضیح چند مفهوم

jouissance کیف

لغت فرانسوی *jouissance* (ژوئیسانس) اساساً به معنای «کیف» (*enjoyment*) است، اما بار معنایی جنسی نیز دارد (یعنی «ارگاسم» [یا «اوج لذت جنسی»]) که معادل انگلیسی فاقد آن است، بنابراین غالباً همان لغت فرانسوی را حفظ می‌کنند. (ریشه این اصطلاح به حوزه حقوق برمی‌گردد و در اصل به معنای «حق لذت‌بردن از چیزی» است.) این اصطلاح تا قبل از ۱۹۵۳ در آثار لاکان سر نمی‌زند، ولی حتی در این زمان نیز مفهوم چندان مهمی به حساب نمی‌آید. در سمینارهای ۴-۱۹۵۳ و ۵-۱۹۵۴، لاکان هرازگاهی این اصطلاح را به کار می‌برد، معمولاً نیز در متن و زمینه دیالکتیک هگلی ارباب و بنده: بنده مجبور است کار کند تا ابژه‌های کیف (*jouissance*) ارباب را فراهم آورد. سپس تا ۱۹۵۷، به نظر می‌رسد منظور از این اصطلاح چیزی بیش از احساس لذت‌بخش یا کیف‌آوری نباشد که ارضاء یک نیاز زیست‌شناختی، نظیر گرسنگی، را همراهی می‌کند. چیزی نمی‌گذرد که دلالت‌های جنسی آن بیش از پیش آشکار می‌شود؛ در ۱۹۵۷، لاکان این اصطلاح را برای ارجاع به کیف حاصل از یک ابژه جنسی و نیز ارجاع به لذت‌های حاصل از استمناء به کار می‌برد، و در ۱۹۵۸، معنای ژوئیسانس را صریحاً به منزله ارگاسم معرفی می‌کند.

فقط در ۱۹۶۰ است که لاکان تقابل کلاسیک خود میان ژوئیسانس و لذت را بسط می‌دهد، تقابلی که به تمایز هگلی / کوژوی میان *Genuß* (کیف) و *Lust* (لذت) اشاره دارد. اصل لذت به مثابه نوعی محدودیت بر کیف عمل می‌کند؛ این اصل در حکم قانونی است که به سوژه فرمان می‌دهد «تا آن‌جا که ممکن است کمتر کیف ببر». در عین حال، سوژه پیوسته در تلاش است تا از ممنوعیت‌هایی که بر کیف او تحمیل شده، تخطی کند و به «ورای اصل لذت» برود. لیکن، نتیجه تخطی از اصل لذت نه لذت بیشتر بلکه درد است، چراکه سوژه صرفاً قادر به تحمل مقدار معینی لذت است. ورای این محدودیت، لذت بدل به درد می‌شود، و این «لذت دردناک» همان چیزی است که لاکان ژوئیسانس می‌نامد؛ «ژوئیسانس رنج است». بنابراین، اصطلاح ژوئیسانس به نحو ظریفی گویای آن کامیابی یا ارضاء پارادوکسیکالی است که سوژه از سیمپتوم یا علامت [بیماری] خود کسب می‌کند، یا به عبارت دیگر، گویای آن رنجی است که او از ارضاء خودش کسب می‌کند («منفعت اولیه حاصل از ناخوشی» در فروید).

منع ژوئیسانس (اصل لذت) ذاتی ساختار نمادین زبان است، و به همین دلیل است که «ژوئیسانس برای کسی که سخن می‌گوید، در کل ممنوع است». ورود سوژه به عرصه امر نمادین مشروط به نوع خاصی از طرد آغازین ژوئیسانس در قالب عقده اختگی است، آن‌جا که سوژه از تلاش‌های خویش در جهت بدل شدن به فالوس خیالی برای مادر دست برمی‌دارد؛ لاکان می‌گوید: «اختگی بدین معنی است که ضرورتاً باید از ژوئیسانس خودداری کرد تا بتوان از طریق نردبان وارونه قانون میل بدان دست یافت». بنابراین، منع نمادین کیف در عقده ادیپ (تابوی زنا با محارم) به نحو پارادوکسیکال در حکم منع آن چیزی است که خود از قبل ناممکن است؛ پس کارکرد این منع عبارت است از حفظ و تداوم این توهم نوروپیک که کیف تحقق‌پذیر می‌بود اگر که قدغن نمی‌شد. از این رو، در تفسیر لاکانی، کل ماجرای عقده

ادیپ: خود یک فانتزی سرکوب شده برای کنار آمدن با ترومای ناشی از اختگی است. این خود منع است که میل به تخطی از آن را به وجود می آورد، و بنابراین ژوئیسانس اساساً تخطی گر یا قانون شکن است.

رانه مرگ نامی است برای آن میل ثابت و بی وقفه در سوژه به گسستن و درنوردیدن اصل لذت و رفتن به سوی چیز و مازاد معینی از ژوئیسانس؛ پس ژوئیسانس همان «مسیر به سوی مرگ» است. تا آن جا که رانه ها در حکم کوشش هایی برای درنوردیدن اصل لذت در جستجوی ژوئیسانس اند، هر رانه ای یک رانه مرگ است.

قربت های پررنگی میان مفهوم لاکان از ژوئیسانس و مفهوم فروید از لیبیدو وجود دارد، که این خود در توصیف لاکان از ژوئیسانس به مثابه «جوهر جسمانی» پیداست. در تطابق با اصرار فروید بر این نکته که فقط یک لیبیدو وجود دارد، و آن هم مذکر است، لاکان می گوید ژوئیسانس ذاتاً فالیک است؛ ژوئیسانس، از آن حیث که جنسی است، فالیک است، که این خود بدین معناست که با نفس دیگری در کل مرتبط نیست. لیکن در ۱۹۷۳، لاکان تصدیق می کند که نوعی ژوئیسانس مشخصاً زنانه وجود دارد، نوعی «ژوئیسانس متمم» که «ورای فالوس» است، همان ژوئیسانس دیگری. این ژوئیسانس زنانه وصف ناپذیر است، زیرا زنان تجربه اش می کنند بی آن که چیزی درباره اش بدانند. لاکان به منظور تفکیک این دو شکل از ژوئیسانس، برای هر یک، نمادهای جبری متفاوتی معرفی می کند: JQ معرف ژوئیسانس فالیک است، حال آن که JA معرف ژوئیسانس دیگری است.

obejct (petit) a ابژه (کوچک) آ

لاکان تأکید دارد که این اصطلاح ترجمه نشود. نماد *a* (نخستین حرف کلمه *autre* یا دیگری) یکی از اولین علائم جبری ای است که لاکان، نخست در

۱۹۵۵، معرفی می‌کند. این حرف را همواره به صورت کوچک و ایتالیک می‌آورند تا در برابر A به معنای دیگری بزرگ، بر دیگری کوچک دلالت کند. برخلاف دیگری بزرگ، که معرف غیریتی ریشه‌ای و تام‌وتمام است، دیگری کوچک دیگری‌ای است که به‌هیچ‌رو غیر نیست، زیرا اساساً با اگو یا من یک جفت را تشکیل می‌دهد، آن‌هم در متن رابطه‌ای که همواره بازتابی، تعاملی و تعویض‌پذیر است. *a* در حکم ابژه میل است، ابژه جزئی خیالی، همان عنصری که تصور می‌شود از باقی بدن قابل تفکیک است. لاکان در سمینار ۱-۱۹۶۱، ابژه (کوچک) *a* را به یاری اصطلاح *agalma* (آگالما، کلمه‌ای یونانی به معنای نوعی شکوه، نوعی آرایه، پیشکشی به خدایان، یا تندیس کوچک از یک خدا) صورت‌بندی می‌کند، اصطلاحی که او از ضیافت افلاطون استخراج کرده است. درست همان‌طور که آگالما شیء‌ای گرانبها پنهان‌شده در درون جعبه‌ای نسبتاً بی‌ارزش است، ابژه (کوچک) *a* نیز ابژه میل است که ما در دیگری به جستجوی آنیم. از ۱۹۶۳ بدین‌سو، نزد لاکان *a* به نحو فزاینده‌ای تلویحاً بر امر واقعی دلالت می‌کند، هرچند هرگز منزلت خیالی‌اش را از دست نمی‌دهد. از این مقطع به بعد، این حرف به ابژه‌ای اشاره دارد که هرگز نمی‌توان به دست‌اش آورد، ابژه‌ای که در واقع علت میل است و نه آن‌چیزی که میل به جانب‌اش می‌گراید؛ به همین دلیل است که اکنون لاکان آن را «علت-ابژه» میل می‌نامد. ابژه (کوچک) *a* معادل هر ابژه‌ای است که میل را به حرکت درآورد، به‌ویژه آن ابژه‌های جزئی‌ای که رانه‌ها را تعریف می‌کنند. رانه‌ها قصد ندارند ابژه (کوچک) *آ* را به دست آورند، بلکه از آن بیش می‌خواهند گرد آن بچرخند و حلقه زنند. ابژه (کوچک) *آ* هم ابژه دلهره است و هم مخزن نهایی و تام‌وتمام لیبدو. نزد لاکان، این اصطلاح نقش مهمی در مفهوم درمان ایفا می‌کند، روندی که در آن روان‌کاو باید خود را در جای نمود یا ظاهر ابژه (کوچک) *آ* قرار دهد، یعنی در مقام علت میل فرد تحت روان‌کاوی.

در سمینارهای ۳-۱۹۶۲ و ۱۹۶۴، لاکان ابژه (کوچک) *a* را به عنوان امر

برجامانده تعریف می‌کند، پس‌مانده‌ای (*reste*) که محصول معرفی و ادغام امر نمادین در امر واقعی است. این مفهوم سپس در سمینارهای ۷۰-۱۹۶۹ بسط داده می‌شود، همان زمان که لاکان فرمول‌های چهار گفتار (ارباب، عارف، دانشگاه، روان‌کاو) را به تفصیل توضیح می‌دهد. در گفتار ارباب، یک دال واحد می‌کوشد تا سوژه را به جای و برای تمام دال‌های دیگر نمایندگی کند، اما در این میان به ناگزیر همواره مازاد یا اضافه‌ای تولید می‌شود؛ این اضافه همان /بژه (کوچک) *a* است، یک معنای مازاد، نوعی کیف مازاد (*plus-de-jour*). این مفهوم ریشه در مفهوم ارزش اضافه مارکس دارد؛ *a* مازاد ژوئیسانس است که واجد هیچ نوع «ارزش مصرف» نیست، اما محض خاطر کیف است که تداوم می‌یابد.

در ۱۹۷۳، لاکان /بژه (کوچک) *a* را با مفهوم نمود پیوند می‌دهد: *a* در حکم یک «نمود وجود» است. در ۱۹۷۴، او این اصطلاح را در مرکز گره بورومی می‌نشانند، یعنی همان فصل مشترک سه نظم (واقعی، نمادین و خیالی).*

Interpellation، استیضاح / خطاب

در برخی شاخه‌های نظریه اجتماعی، این مفهوم معرف فرآیندی است که طی آن افراد درکی از هویت خود پیدا می‌کنند. در نظریه ایدئولوژی آلتوسر، «خطاب» مکانیسمی است که سوژه‌ها را به شیوه‌ای تولید می‌کند که آن‌ها وجود خود را بر اساس ایدئولوژی مسلط جامعه‌ای که در آن به سر می‌برند، تصدیق می‌کنند. معنای فرانسوی این اصطلاح معمولاً «دستگیر شدن توسط پلیس برای بازجویی» است، ولی در عین حال به معنای بازخواست یا همان

*. برای توضیح این دو مفهوم از منبع زیر استفاده شده است:

استیضاح یک وزیر در پارلمان هم است. مفهوم بنیادینی که آلتوسر از این مکانیسم به دست می‌دهد همین وجه «بازخواست» یا «فراخوان و خطاب» است. فردی که در خیابان قدم می‌زند و ناگهان توسط افسر پلیس مورد خطاب قرار می‌گیرد — «آی، شما!» — به جانب خطاب برمی‌گردد تا واقعیت مورد خطاب قرارگرفتن را تصدیق کند. در چنین وضعیتی، این فرد در مقام سوژه بر ساخته می‌شود. به گفته آلتوسر، ایده «خطاب» مبین این نکته است که سوژه‌ها همواره و از قبل محصول ایدئولوژی‌هایند، و بدین سان این نظریه ایده‌آلیستی که ذهنیت یا سوژکتیویته امری اولی و خودبنیاد است، باطل می‌شود. مفهوم مشابهی از خطاب را می‌توان در تحلیل‌های گی دو بور و وضعیت‌گرایان (situationalist) یافت. افراد در مواجهه با جریان نشانه‌ها و ایماژها، که «جامعه نمایش» گی دو بور را برمی‌سازند، بی‌وقفه مورد خطاب پوسترها، تبلیغات و کلیشه‌هایی قرار می‌گیرند که ایماژهای عام را عرضه می‌کنند، تصاویری که افراد را وامی‌دارند وجود خویش را در متن آن‌ها تصدیق کنند. کارکرد خطاب مسدود کردن خلاقیت خودجوش است. مختصر این که آلتوسر این مفهوم را برای تبیین رابطه سوژه و ایدئولوژی و چگونگی ساخته شدن سوژه به کار می‌گیرد.*

*. در توضیح این مفهوم نیز از کتاب زیر استفاده شده است:

Content

Editors' Note

Introduction

Slavoj Zizek: Risking the Impossible Glyn Daly

Part One: Theory

1- The Hegelian Ticklish Subject

2- 'Che Vouï'

**3- The Politics of Truth,
or, Alain Badiou as a Reader of St Paul**

4- Lacan- In which point is he Hegelian?

Part Two: Politics

1- Formal Democracy and It's Discontents

2- Lenin's Choice

3-Politics: A Plea For Cultural Revolution

4- A Plea For Ethical Violence

5- Rancière's Lesson

6- NATO as the Left Hand of God?

7- Happiness after September 11

Part Three: Christianity

1- "The Thrilling Romance of Orthodoxy"

2- When West meets East

Appendix I* Opening the Space of Philosophy: *A Conversation with Zizek

***Appendix II* A Brief Glossary**

Slavoj Zizek

**Theory, Politics, Christianity:
Selected Essays**

Edited by:

**Morad Farhadpour, Maziar Eslami,
Omid Mehrgan**

گامرو



انتشار کتاب رخدادهای تلاشی است برای ادامه تفکر در عصری که فکر کردن بیش از پیش به امری زائد یا چه بسا ناممکن بدل شده است. امروزه از قضا تفکر برای ما، چه در سطح جهانی و چه در داخل، به نقطه عطفی رسیده است که مشخصه اصلی آن تصدیق پیوند تفکر با حقیقت است اولین مجلد

کتاب رخدادهای تلاشی به طور کامل به ترجمه متونی از اسلاوی ژیزک، فیلسوف، نظریه پرداز و روانکاواهل اسلوونی اختصاص دارد. ژیزک در کنار آلن بدیو و جورجو آگامبن در خط مقدم تفکر رادیکال معاصر قرار دارد. متون حاضر، که عمدتاً به آثار متأخر وی تعلق دارند، به سه دسته تقسیم می شوند. دسته نخست شامل مقالات نظری است که بر اساس تعلق ژیزک به دو سنت نظری ایده آلیسم آلمانی و روانکاوی انتخاب شده اند. مقالات دسته دوم هر دو جنبه پیوند ژیزک با «قلمرو مرموز سیاست» را دربرمی گیرد: تأملات نظری درباره سیاست رادیکال و مقالات سیاسی در مورد رخدادهای سیاسی متأخر نظیر جنگ بالکان و حادثه یازده سپتامبر. دو مقاله ای که دسته سوم را تشکیل می دهند نیز درباره مسیحیت اند. ژیزک در این سال های اخیر دست کم سه کتاب خود را به دفاع از خصلت دیالکتیکی مسیحیت و نقش آن در شکل گیری هویت تاریخی تمدن مغرب زمین اختصاص داده است.

کتابخانه کوچک سوسیالیسم

ISBN 964-7387-61-X



9 789647 387620

۶۷۰۰ تومان