حسن فتح‌زاده



فلسفه بر لبه

فلسفه بر لبه

حسن فتح‌زاده

یک روز در نای من، یا بخشی دیگر از مجرا، دملی کوچک و قشنگ شکل خواهد گرفت، با ایده‌ای در درونش، نقطه‌ی آغازِ عفونتی کلی. ــ بکت

برای آن دملِ کوچک و قشنگ

فهرست

پیش‌گفتار ٤

فلسفه بر لبه ٨

فیلسوفِ بندباز ٣٤

زبانِ بسته، زبان‌بسته ٤٢

منطقِ لبه ٥٠

سیاستِ شیمیل ٧٥

سوژه‌ی تروماتیک ٨٨

ادبیاتِ زخمی ٩٣

امکانِ این‌جهانیِ رستگاری ١٠٠

پیش‌گفتار

مثلِ کلمه‌ای بی‌پایان و به همین دلیل بی‌معنا، زیرا آن‌چه به کلمات معنا می‌دهد پایان است. ــ بکت

این کتاب روایتی مینیمال از فلسفه است. مینیمالیسم به معنای کم‌گویی نیست، بلکه مواجهه‌ای است که در آن مؤلف واردِ بازی با مخاطبش می‌شود و فضای مستعدِ بازی را برایش فراهم می‌کند. به همین دلیل خواندنِ یک متنِ مینیمال کنشگری و دخالتِ بازیگوشانه‌ی مخاطب را می‌طلبد. حقیقت چون بخاری مرگ‌بار لابه‌لای واژه‌ها می‌پیچد، و شامه‌ای برای خود می‌جوید. برای در امان ماندن نباید کاری کرد، فقط باید نشست و خواند و کاری نکرد. اما اگر کنشگرانه به گفت‌وگو با آن برخیزی، شاید شکارش شوی و این‌گونه شکارش کنی ــ «ساقی بیا که عشق ندا می‌کند بلند ــــ کان کس که گفت قصه‌ی ما هم ز ما شنید» (حافظ). یک متنِ مینیمال

نخست خالقش را می‌بلعد، تا نخستین سوءتفاهم در نطفه خفه شود. و آن‌گاه نوبت به مخاطب می‌رسد.

این متن کوتاه است، اما خواندنش زمان و انرژیِ فراوانی می‌برد، و برای آن شورِ زیادی لازم است. در این متن جرقه‌های زیادی خواهید یافت، و شاید شعله‌هایی، تا شاید شما را نیز به جایی ببرد که مؤلف می‌خواهد لذتِ سفر به آن‌جا را با شما سهیم شود. این کتاب حاصلِ یک سفر است، و حاملِ یک سفر؛ سفری از جنسِ آزادی و معاصریت[1]، تا نشان دهد که این دو درهم‌تنیده اند. برای این سفر باید از خودکارگیِ[2] زبان خلاص شد؛ که این خودکارگی حاملِ بندهای گذشته است. متونِ فلسفی را باید به مثابهِ نوشته‌هایی متعلق به زبانی بیگانه خواند، همان‌قدر ناآشنا و پردست‌انداز. اندیشه در اتصالِ کوتاه میانِ واژه‌های آشنا ــ *تداعی* ــ هرز می‌رود، و سنت این‌چنین ما را به بند می‌کشد.

گرچه انگیزه و توشه‌ی این سفر از دانشگاه برآمده، اما این سفری است بیرون از دانشگاه؛ برای همین نه در شیوه‌ی استدلال‌ورزی، و نه بنا بر شیوه‌نامه‌های صوری، مقید به روالِ حاکم نبوده است. پس خواندنِ اصیلِ آن نیز نمی‌تواند در قالب‌های دانشگاهی بگنجد. دانشگاه حقیقت را در بزرگراه‌های خود به بند کشیده است، برای رهایی باید بندباز بود. و تنها آن

[1] contemporaneity
[2] automatism

کسی بندبازی می‌تواند که اهلِ خطر کردن باشد. اندیشیدنِ حرفه‌ای و روشمندِ دانشگاهی کجا و ماجراجویی و خطر کردن کجا؟ تا کنون آموخته‌ایم که اندیشیدن به هوش و ممارست نیاز دارد، کسی به ما نگفت که بنیادِ آن اضطراب است و خطر. ما را در شیارهایی که قدرت به واسطه‌ی فرهنگ بر سطحِ زندگی تعبیه کرده پیش می‌رانند، و این را اندیشه می‌نامند، اما اندیشیدنِ اصیل، آن‌چه تمامیت‌خواهی را می‌ترساند و می‌لرزاند، ترس و لرزی وجودی است که اندیشه را به بیرون از شیارها نشت می‌دهد، و ما را به گشودنِ راه‌های جدید وامی‌دارد؛ که *راه پس از رفتن نمایان می‌شود*. فلسفه آفرودنوردی است، و نسبتی با بزرگراه‌های دانشگاهی ندارد، چه برسد به پیست‌های ایدئولوژیک. مارکس ایدئولوژی را آگاهیِ کاذب می‌دانست، چون این آگاهی خود را بیرون از زمینه‌ی تاریخی و اجتماعیِ خود می‌پندارد، و به این ترتیب هر نقدی را بومی و رام می‌کند. به این معنا است که باید عینی‌گراییِ پوزیتیویستیِ دانشگاه را نیز ایدئولوژیک دانست.

نوشتنِ کتاب تلاشی است محکوم به شکست، برای غلبه بر تضادهای زندگی؛ و مگر آگاهی چیزی جز این است؟ کتاب راهی است به تعمیقِ آگاهی، و تا آن‌جا که در توانِ مؤلف است تضادها را به لایه‌های عمیق‌تر می‌کشاند؛ ادامه‌ی این راهِ بی‌انتها با مخاطبی است که به واسطه‌ی کتاب به زندگی وفادار می‌ماند. در این کتاب قرار است با تضادهایی روبه‌رو شوید که تا کنون برایتان وجود نداشته است؛ با تعمیقِ آن‌ها بر آن‌ها غلبه

می‌کنید، و این‌چنین به زندگی وفادار می‌مانید. این کتاب، هم‌چون هر کتابِ دیگری، نوشتاری است ناتمام ــ همواره در حالِ نوشته شدن، اما به گونه‌ای عارضی رها شده. تضادِ حل‌نشدنیِ آن از همین‌جا است.

حقیقت «زهرِ کف‌آلودی‌ست»، اما نه اکنون و این‌جا، که «از ریشه خاک آلوده بود» (براهنی). این کتابی است که مخاطبش را برمی‌گزیند، باقی همه سوءتفاهم است. نمی‌توان اصالت را تقلید کرد، یا آموخت؛ همان‌گونه که نمی‌توان عشق را اجرا کرد. حقیقت لابه‌لای واژه‌ها است، و نه درونِ آن‌ها، چرا که واژه‌ها تنها حقیقت را حد می‌زنند؛ واژه‌ها بر لبه‌ی حقیقت اند. واژه‌ها بر سطحِ سفید ــ و نه خالیِ ــ زندگی نگاشته می‌شوند، تا حدودی را ترسیم کنند که حقیقت را اندکی نمایان می‌کند. واژه‌ها نگاشته می‌شوند تا فضای سفیدِ میان‌شان ترسیم شود، تا مخاطبِ کنشگر فضای سفیدِ میان‌شان را بخواند. حقیقت سفید است، اما برای ظهورش به این سیاهی بسته است. زبان ناپوشیدگیِ حقیقت است.

این کتاب حاصلِ یک معاشقه است، همان‌گونه که ما خود اغلب چنین ایم. اما این بار معاشقه می‌کنی تا خود را به دنیا بیاوری، همان‌گونه که ما خود گاهی چنین ایم. زمینی می‌جستم تا جوانه بزنم، این کتاب را نوشتم تا زمینم را بیابم. این کتاب پیش از آن که منتشر شود با مخاطبش سخن گفته است؛ این کتاب حاملِ یک معاشقه است.

فلسفه بر لبه

اشتباهی که کردم همین بود، یکی از اشتباهات، که می‌خواستم برای خودم داستانی داشته باشم، در حالی که تنها زندگی کافی است. ــ بکت

فلسفه پدیده‌ی غریبی است؛ جان‌سخت‌تر از آن که بتوان حذفش کرد، یا جذبش کرد ــ گاهی در اوجِ پرچانگی تهی، و گاهی در نهایتِ مینیمالیسم لبریز ــ ظریف، اما وحشی، آغوش، اما بی‌رحم، سرد و سوزان ــ فلسفه ضرورتی است که به‌رغمِ اهلش خواستنی مانده و بر فرازِ نسل‌های زنده و تباه دوام آورده است. فلسفه از چنگ می‌گریزد، و به همه‌ی معانی «شاهد» است؛ و مگر سعادت جز این است که شاهدت شاهدت باشد؟ با فلسفه، و در فلسفه، می‌ایستی و خودت را می‌نگری، و این‌چنین هست می‌شوی؛

هم‌چون خدای یک عارف، که تنها با دیدن خلقِ مدام می‌کند ــ تجربه‌ی نابِ استعلا، خروج از روزمرگی، و برکشیدنِ معنا.

گاهی فلسفه برایت فتیش می‌شود؛ از ترسِ مواجهه با *آن حفره‌ی رازناکِ تاریک* به روشناییِ راه می‌آویزی، و در هر فلسفه‌ای واسطه‌ای می‌یابی که چون تو را می‌رساند، از *آن* دورت می‌کند. زمانی به خود می‌آیی و می‌بینی که فلسفه به گونه‌ای پر و سرراست ــ روشمند ــ جای حقیقت را برایت گرفته؛ دغدغه‌ات این است که «معنای درست و نهاییِ» کلامِ فیلسوف را دریابی، آن هم نه به مثابهِ راهی به حقیقت، تنها برای این که آن فلسفه را درست فهمیده باشی ــ و مگر این مهم است؟ فتیشیسم همچنین خواندنِ فلسفه را برایمان بی‌جهت دشوار کرده، چرا که هر چقدر خودِ فیلسوف در فضای بی‌کران آزادانه پیِ حقیقت بوده، ما محتاط و سترون پیِ آن بوده‌ایم که مسیرِ او را درست فهم و ارزیابی کنیم، شبیهِ تفاوتِ میانِ سبک‌بالیِ کسی که امضایی برای خودش می‌سازد، و تنگنای کسی که می‌خواهد آن امضا را تقلید کند. بهره بردن از خزانه‌ی بی‌بدیلِ اندیشه‌ی بشری هر چه هست نمی‌تواند به این معنا باشد. باید خوانشی رهاتر را به صحنه فراخواند؛ خوانشی بازیگوشانه، که با تخطی وفاداری می‌کند، آن‌جا که به رویای متن بیش از خودِ آن وفادار می‌ماند. در نبودِ چنین خوانشی به تدریج حوزه‌ی نمادین در اوجِ پرباری و رونقش سست و شکننده می‌شود، و دیواره‌های محافظِ معنا ترک برمی‌دارد. امروز ما در

کرانه‌ی چنین باتلاقی قدم برمی‌داریم. گاهی برای لحظاتی پایمان در گل فرومی‌رود، و ناگهان همه چیز غریب می‌شود. بیرون افتادن از حوزه‌ی نمادین باعث می‌شود فاخرترین و عمیق‌ترین دستاوردهای بشر نزدِ فرد مضحک و بی‌معنا شود؛ همه چیز عمیق بودنش را از دست می‌دهد، نه به خاطرِ این که هیچ کدام عمیق نیست، به خاطرِ این که خودِ واژه‌ی «عمیق» اگزوتیک می‌شود. فلسفه ــ حتی اگر ابزورد باشد، یا چنان که خواهیم دید، تنها اگر ابزورد باشد ــ از زندگی در مقابلِ امواجِ بی‌معنایی محافظت می‌کند.

اگر کسی بپرسد برای فلسفه چه تمهیداتی لازم است، بی‌درنگ پاسخ خواهم داد «گرفتنِ خلاصیِ فرمان»؛ پاسخی که البته به معنایی عمیق نادرست است. این پاسخی است نادرست، به منطقِ نادرستی که در پسِ پرسش حضور دارد. هیچ زمینه و مقدمه‌ای برای فلسفه وجود ندارد، چرا که فلسفه زمینه و مقدماتش را نیز در بر می‌گیرد؛ و این را سرانجام با حل کردنِ روان‌کاوی در خود به انجام رساند. با روان‌کاوی فلسفه روی خودش تا خورد، و سر به بی‌کرانگی نهاد؛ قله‌ای بی‌انتها، بنا شده بر یک مغاک ــ مغاک تهیای درونِ قله است، همان طور که ناآگاهی درونِ پوسته‌ی آگاهی است، و پا به پای آن رشد می‌کند. با فلسفه ــ روان‌کاوی ــ خلاصیِ فرمان‌مان گرفته می‌شود، و وقفه و فضای خالیِ میانِ اندیشه، کلام و انتخاب‌های ما، نه حذف، که بخشی از اندیشه‌ورزی‌مان می‌شود، تا بازی از

جایی بیرون از آن اداره نشود. فلسفه خود تمهیدِ خود است، فقط باید آغازش کرد. تمامِ زندگیِ ما طفره رفتن از همین آغاز بوده است. مرزی بیرونی وجود ندارد، *مرز آن‌جا است که سرانجام تصمیم می‌گیری از آن گذر کنی*. به این معنا هر تصمیمی یک جهش است، جهشی که تن به نظامِ دانایی نمی‌دهد. «لحظه‌ی تصمیم لحظه‌ی جنون است» (کیرکگور)؛ فلسفه با جنون آغاز می‌شود. جایی محاسبه نمی‌کنی، و آواره‌ی حقیقت می‌شوی. فقط باید مجنون بود و آغاز کرد.

آوارگی یک انتخابِ آگاهانه نیست، که اگر بود محاسبه‌گری تا جانِ آن نفوذ می‌کرد؛ آوارگی را جنونِ آزادی بر سرِ ما می‌آورد. انتخابش نمی‌کنی، زمانی به خود می‌آیی و می‌بینی سرنوشتت شده است. آوارگی آزادی است؛ آزادی‌ای که بازمی‌گردد و نقطه‌ی آغازش را در بر می‌گیرد. آزادی جنونِ آغازش را فهم می‌کند، و این‌گونه فلسفه و آزادی هم‌سرشت می‌شوند. تنها می‌توان در آینده ایستاد و گذشته را نجات داد. ما همیشه یک گام از زمان عقب ایم، و این سرنوشتِ انسان است؛ «مسیح یک روز پس از ظهورش خواهد آمد» (کافکا). کی می‌فهمی عاشق شده‌ای؟ پس از پریدن.[1] تنها حینِ سقوط، معلق میانِ آسمان و زمین، است که می‌فهمی لحظه‌ی

[1] راسل در نامه‌ای به معشوقش می‌نویسد: «من نمی‌دانستم عاشقِ تو ام، تا این که شنیدم خودم دارم این را به تو می‌گویم ــ برای یک لحظه با خود اندیشیدم وای! من چه گفتم؟ و آن موقع فهمیدم که حقیقت دارد».

سقوط لحظه‌ی انتخاب بوده است. ما لحظه‌ای پس از پریدن می‌پریم. و این‌گونه زندگی نجات پیدا می‌کند؛ بر خلافِ مرگ ــ که ما لحظه‌ای پیش از خواب به خواب می‌رویم، و لحظه‌ای پیش از مرگ می‌میریم. آوارگی خروج از خانه است، خانه‌ای که در ریشه‌ای‌ترین معنا از جنسِ تئودیسه است. تئودیسه، آن عمیق‌ترین وجهِ الهیات، بر الحاد نیز سایه افکنده، طوری که امروز می‌توان از الهیاتِ مرگِ خدا سخن گفت. تئودیسه مواجهه‌ای غایت‌انگارانه با حقیقت است؛ این که پایانِ ماجرا تضمین شده است. گویی از جایی آن بیرون نگریسته می‌شویم، و «شاهد» همه چیز را سرانجام در جای خودش قرار خواهد داد. این عمیق‌ترین جلوه‌ی لوگوس است؛ سرانجام موازنه برقرار خواهد شد. آزادی لحظه‌ی رهایی از افسونِ این شاهدِ آسمانی است[1]، لحظه‌ی آوارگی. ما را ترس‌ها و عافیت‌طلبی‌مان از آوارگی، از آزادی، واداشته، و به دامانِ تئودیسه افکنده است. تئودیسه انسان را به یک پروژه تبدیل می‌کند؛ داستانی که از جایی آن بیرون به زندگی معنا می‌دهد.

زندگی باید نجات پیدا کند، حقیقت چیزی جز حقیقتِ زندگی نیست. زندگی، و نه آگاهی، با چیزی ورای خود سنجیده نمی‌شود. آن‌چه از متافیزیک و جادو و معجزه هست، از زندگی و برای آن است. زندگی را با چیزی ورای آن نه می‌توان سنجید، و نه برکشید و نجات داد؛ تنها رسالتِ

[1] «دیگر سرِ خویش در ریگزارِ چیزهای آسمانی فرو نبردن، بل آن را آزادانه به دوش کشیدن، چون یک سرِ زمینی که برای زمین معنا می‌آفریند» (نیچه).

انسان آری‌گویی به زندگی است ــ یا بزدلانه از آن طفره می‌روی، یا ریه‌هایت را از آن پر می‌کنی و مطلق می‌شوی. فلسفه نیز در نهایت چیزی جز آری‌گویی به زندگی نیست. خاستگاهِ فلسفه چیست؟ چیزی شبیهِ «مکرِ عقل»، البته دقیقاً نقطه‌ی مقابلِ آن. فلسفه از ناهم‌خوانی و ناهم‌راستاییِ گام‌های به صورتِ موضعی موجه و هوشمندانه‌ی ما با سرنوشتِ زندگیِ ما برمی‌آید؛ گام‌هایی که به صورتِ موضعی موجه است، اما در نگاهی کلی سرانجام به تباهیِ زندگی ختم می‌شود. وضعیتِ امروزِ بشر پیامدِ انتخاب‌هایی است که اگر چه برای هر فرد، و وضعیتش گام‌های درستی بودند، اما جزئی‌تر از آن بودند که بدانند چگونه رو به تباهی می‌روند. فلسفه به چیزی کم‌تر از زندگی نمی‌اندیشد.

اندیشه، اگر قرار است زندگی را دریابد، باید چیزی ورای تداعی و شرطی شدن باشد، چیزی که تن به الگوریتم نمی‌دهد. پیچیدگی و فهم‌ناپذیریِ اندیشه به دلیل آن است که با میل عجین است. نخست این که مسأله‌ی میل «شناخت» نیست؛ میل می‌خواهد میلِ دیگری را تصاحب کند، و میلِ دیگری نیز متضایف با آن تحقق می‌یابد، فارغ از دغدغه‌ی شناخت. تنها آن‌جا مسأله‌ی شناخت اصالتاً مطرح می‌شود که قصدیتِ میل به سویِ میلِ **دیگری** ــ حوزه‌ی نمادین ــ باشد، که این قلمروِ واقعیت است، و به زبان و علم مربوط می‌شود. میل همان هسته‌ی فهم‌ناپذیر و جنون‌آمیزِ اندیشه است که اندیشه را رخدادگون می‌کند. نظریه‌ها و نظام‌های فلسفی از ما در

مقابلِ این هسته‌ی جنون‌آمیز محافظت می‌کنند. اندیشه آن‌گاه فتیش می‌شود که روی پای خود بایستد، و به قواعد و منطقی صوری فروکاسته شود. ما اغلب با لاشه‌ی بی‌جانِ اندیشه سر و کار داریم. میل جانِ اندیشه است.

میل بر خلافِ نظام‌های صوری بی‌بنیاد است، و از آن‌جا که میل اساساً میلِ دیگری است ــ به هر دو معنای میلی دیگر، و میلِ دیگری ــ و دیگری نیز به دلیلِ بی‌بنیادیِ میل، از موضعی هم‌تراز به مصافِ میل می‌آید، پس لاجرم میل شکلی لایه‌لایه دارد. این ماجرا داستانِ رابطه و اندیشه را تمام‌نشدنی و به غایت پیچیده می‌سازد. در یک رابطه‌ی عمیق شاهد بودم که چگونه نقشه‌های مردانه میانِ فانتزیِ زنانه ساندویچ شده بود؛ مرد گمان می‌کرد فانتزیِ زن در صفحه‌ی شطرنجِ او گرفتار است، اما شبحی از بالای سرش او را در تسخیرِ خود داشت ــ هم‌چون نحوه‌ی شکارِ یک مار. زن بخشی از فانتزی‌اش را طعمه کرده بود. اما پیش‌تر که رفتم و لایه‌های عمیق‌تر را که برداشتم، متوجه شدم آن شبحِ بالاسری نیز گرفتار در صفحه‌ی شطرنجی است، صفحه‌ای که خود در تسخیرِ شبحی است که با آن نیز دارد بازی می‌شود، بازی‌ای در دستِ بازی‌ای دیگر... هیچ دستِ بالایی وجود



ندارد؛ اکنونِ حاضر در سیطره‌ی گذشته و آینده‌ای بی‌کران است. سرانجام این **دیگری** است که به بازی حد می‌زند، و به این ترتیب بازی را ممکن می‌سازد. بدونِ این خشونتِ فیصله‌بخش هیچ معنایی ممکن نبود ــ مغاکی لایه‌لایه تنیده در مغاکی دیگر. تمایزِ حقیقت و قدرت از همین‌جا برمی‌آید؛ باید همواره فاصله‌ی میانِ حقیقت و قدرت را حفظ نمود، چرا که هر دو از این فاصله موجودیت می‌گیرند. سوژه حقیقت را دنبال می‌کند، و قدرتِ **دیگری** آن را ممکن می‌سازد؛ بازیِ درهم‌تنیده‌ی دیونیزوس (زن) و آپولون (مرد). در غیابِ آپولون، دیونیزوس عمیق‌ترین لایه‌های حقیقت را می‌کاود، اما برای این که جایی دیگر آن را بنا بر میلِ خود شکل دهد. مسأله‌ی اصیل و نهاییِ دیونیزوس هرگز حقیقت نیست، و این ضعفِ آن است. تنها هم‌بودیِ حقیقت و قدرت است که کاریزما می‌آفریند؛ هم‌بودیِ زنانگی و مردانگی در نهایت‌شان ــ جایی که سوژه در فردیتِ خود همان **دیگری** می‌شود.

دیالکتیکِ هگلیِ خدایگان و بنده به حوزه‌ی نمادین ــ **دیگری** ــ تعلق دارد، چرا که در بی‌بنیادیِ میل مدام جای خدایگان و بنده عوض می‌شود، و خدایگان در همان لحظه‌ی خدایگانی بنده نیز است. میل (جنون) پیوسته درونِ **دیگری** (عقل) نگاشته می‌شود، اما هرگز به آن فروکاسته نمی‌شود، که این نقطه‌ی مرگِ آن‌ها است. دیالکتیکِ نهایی این‌جا است؛ عقل با جنونش راه می‌گشاید، و جنون به واسطه‌ی عقل تداوم می‌یابد. عقل

جنون را تداوم می‌بخشد، تا خود ادامه دهد، و جنون عقل را پیش می‌برد، تا خود باقی بماند. فلسفه به نحوی غیرِ آکادمیک از این دیالکتیک برمی‌خیزد. دانشگاه با بیرون گذاشتنِ جنونش، فلسفه را عقیم می‌کند.

دانشگاه بر ایده‌ی «روش» استوار است. بر خلافِ میل که ذاتِ تکینگی و رخداد است، روش در خدمتِ تولیدِ انبوه است، و به این منظور همواره با وسواسی که خبر از پارانویا می‌دهد، از عینیتِ آن، و فاصله‌اش از میل، محافظت می‌شود. عینی بودنِ روش ضامنِ مهارِ میل و حذفِ دیگری است، و به این ترتیب گفتمانِ دانشگاه با رفو کردن و لاپوشانیِ شکاف‌ها، به گفته‌ی لکان در خدمتِ گفتمانِ ارباب قرار می‌گیرد. گفتمانِ ارباب اساساً پارانوئید است، و در مقابلِ گفتمانِ هیستریک قرار می‌گیرد ــ گفتمانِ مردانه، در مقابلِ گفتمانِ زنانه. در این میان گفتمانِ دانشگاه در خدمتِ گفتمانِ ارباب است، و گفتمانِ روان‌کاو نیز به گفتمانِ هیستریک یاری می‌رساند. لکان گفتمانِ روان‌کاو را همان مسأله‌ی میل می‌نامد، تقدمِ میل بر معرفت، در حالی که گفتمانِ دانشگاه در خدمتِ مهارِ میل است. فلسفه باید تصمیم بگیرد در کدام سمتِ این طیف می‌ایستد، لاپوشانی یا افشا. ماجرای حقیقت همواره با عریانی همراه بوده است، عریانیِ زننده و تحمل‌ناپذیر برای روان‌های آراسته و تمیز، اما بی‌تمیز. هنرِ شمس آن بود که مولانا را از نزاکت رهانید: «گفت لُبسش گر ز شَعرِ شوشتر است ـــــ اعتناقِ بی‌لباسش خوش‌تر است».

حقیقت اهلِ سازش و مصالحه نیست، حقیقت هرگز اهلی نمی‌شود، و بنابراین به کسی تعلق ندارد. حقیقت نزدِ کسی حاضر نیست، حقیقت سخن‌گویی ندارد. این متن نیز داعیه‌ی حقیقت را ندارد. کارِ فلسفه افشای هر آن چیزی است که به عنوانِ حقیقتِ محقق معرفی و عرضه می‌شود، چرا که حقیقت یک رخداد است، و رخداد صاعقه‌وار فرو می‌آید. این در حالی است که باورهای ما صرفاً نسبتِ ما را با وضعیت تنظیم می‌کنند. هر چقدر حقیقت نسبت به وضعیتِ ما بی‌اعتنا است ــ و مطلق بودنِ آن از همین‌جا است ــ باورهای ما بسته‌ی شرایط اند و ماهیتی منتشر دارند. حقیقت متمرکز است، به این معنا که تکرارناپذیر است. اما نکته این است که تنها راهِ ما به آن نیز از طریقِ تکرار است؛ با بی‌نهایت بار تکرار، با وفاداریِ ابدی به رخداد، صفحه‌ی وجودمان در نقطه‌ای متمرکز می‌شود. با تکرارِ ابدی به آن نقطه‌ی تکرارناپذیر بازمی‌گردیم. اما چگونه می‌توان با تکرار به امرِ تکرارناپذیر دست یافت؟ تنها با «تخطی» از رخداد می‌توان به آن وفادار ماند. هر لحظه ماندن کنارِ رخدادی چون عشق یا انقلاب، و هوسِ چشیدنِ دوباره‌ی آن، تخطی از آن است؛ برای وفاداری به رخداد باید یکتاییِ آن را پذیرفت، و از هوسِ تکرارِ آن دست کشید. تنها با گذشتن از آن است که به آن وفادار می‌مانیم؛ چرا که ذاتِ رخداد گذرایی است. رخداد حقیقتِ زمان است. بدونِ آن زمان صرفاً محوری در فضا خواهد بود. کما این که ما نخست با رخدادِ ادیپی شدن واردِ زمان می‌شویم. تمامِ زندگی وفاداری به آن لحظه است، در واقع تکرارِ آن لحظه، بدونِ آن که

در پیِ تکرارِ آن باشیم. به این ترتیب رخداد در گذشته می‌ایستد و آینده را ممکن می‌سازد؛ رخداد گشودنِ آینده است. با وفاداری به گذشته، و نه ماندن در گذشته، می‌توان به آینده خوش‌آمد گفت. رخداد همواره پیشاپیش از سر گذرانده شده، آینده با بازگشتی ابدی به این رخدادِ گذشته گشوده می‌شود. حقیقتِ زمان در آینده است، آینده‌ای که گذشته را از آنِ خود می‌کند و به آن معنایش را می‌بخشد. علم می‌خواهد در گذشته بایستد و آینده را تصاحب کند، و از این رو از توضیحِ زندگی ناتوان است. بزدلی است که همواره پیش‌بینی می‌کند، چون توانِ گوش دادن به امرِ واقع ــ بی‌کرانگی ــ را ندارد. بزدلی پناه بردن به واقعیتِ نمادین و پذیرفتنِ سلطه‌ی فراگیرِ آن است. اما زندگی بر خلافِ قلمروِ بی‌جانِ نمادین، از رخداد برآمده است؛ رخدادی پس از رخداد می‌آید، و صرفاً گذشته را بر نقاطِ بیش‌تری می‌نشاند.

فلسفه نه بیانِ حقیقت، که تکرارِ ناممکنِ این امرِ تکرارناپذیر است. بزرگ‌ترین خطای انسان این بود که گمان کرد حقیقت را می‌توان در کتابی نگاشت و در دست گرفت، هم او که برجِ بابل را برای دست یافتن به آسمان بنا کرد. هر جور و با هر تاریخچه‌ای که با حقیقت مواجه شوی، باز هم مواجهه‌ات غیرِ منتظره خواهد بود. مهم‌ترین ویژگیِ حقیقت همین غیرِ منتظره بودنِ ناگزیرِ آن است؛ ما هیچ وقت برای حقیقت آماده نیستیم. حقیقت از ناکجا وارد می‌شود. حقیقت به ناکجاآباد تعلق ندارد، حقیقت

تنها از ناکجا وارد می‌شود. حقیقت صاعقه‌وار فرو می‌آید، به همان بی‌رحمی، به همان زیبایی. «زنی که صاعقه‌وار آنک ردای شعله به تن دارد ـــــ فرو نیامده خود پیداست که قصدِ خرمنِ من دارد» (منزوی). حقیقت زیباییِ کُشنده[1] است؛ وارد می‌شود، زندگی‌ات را زیر و رو می‌کند، و دست‌نخورده خارج می‌شود. حقیقت باکره‌ی جاوید است. مقدس بودنِ آن از همین‌جا است. درست در لحظه‌ای که می‌دانی هرگز دستت به آن نمی‌رسد، تمامِ زندگی‌ات را به پایش می‌ریزی. تنها با جنونی که در دلِ عقل است می‌توان با حقیقت مواجه شد. نور را که بشکافی به قلبِ تاریکی چشم می‌دوزی. اگر دیرزمانی در آن چشم بدوزی، *شاید* آن نیز در تو چشم بدوزد.[2] این همان معنایِ به دست نیامده‌ی زندگی است، معنایی که زمانمند نیست. حقیقت که رخ دهد، لحظه جاودان می‌شود، و زندگی بی‌کران. یا به دنیا نمی‌آیی، و یا هرگز نمی‌میری. انسان حیوانِ قمارباز است؛ قماربازی که چیزی برای باختن ندارد، با «هیچ» بر سرِ «نامتناهی» قمار می‌کند. و داو همیشه در دستِ حقیقت است. تنها باید خودت را واگذار کنی: «هَیتَ لک».

---

[1] *femme fatale*

[2] نیچه نیچه نبود آن‌جا که گفت «اگر دیرزمانی در مغاک چشم بدوزی، آن نیز در تو چشم خواهد دوخت». هیچ معادله‌ای وجود ندارد، هیچ محاسبه‌ای کار نمی‌کند ــ قمارِ محض. رازِ بزرگِ حقیقت همین «شاید»ی است که تا ابد پابرجا است. حقیقت تضمین نمی‌دهد. حقیقت به این معنا تکرارناپذیر است.

تمامِ داستانِ حقیقت ماجرای تنهاییِ انسان است. «این همان حیطه‌ی تنهاییِ عظیم است؛ با همراه نمی‌توان به آن وارد شد. در آن هیچ آوای بشری شنیده نمی‌شود؛ هیچ چیز نمی‌تواند در آن تعلیم یا تبیین شود» (ژان وال). این تنهایی از جنسِ درک نشدن، یا لمس نشدن نیست، یا فراموشی و انتظار، این تنهایی از جنسِ طنینِ بی‌پایانِ سکوتِ کویر و تاریکیِ بی‌انتهای سقوطِ در مغاک است ــ به گفته‌ی شاملو شنفتنِ «پژواکِ آوازِ فروچکیدنِ خود در تالارِ خاموشِ کهکشان‌های بی‌خورشید». انسان؛ نفرینِ خدایان، حفره‌ای در زمان، تنهاییِ بی‌انتها بر زمین. با انسان نامتناهی در زمین جای گرفت. این زمین مرکزِ بلامنازعِ هستی است، که خدایان از زمین برخاستند. فوئرباخ ایده‌ی تنهایی را نداشت، از این رو تحلیلش هرگز به آستانه‌ی خدایگانی نمی‌رسد ــ متناهی نامتناهی را توضیح نمی‌دهد. تنها با این ایده است که زبان نامتناهی می‌شود، و فهم ممکن. بدونِ این شکافِ پرنشدنی زبان ساختاری بسته و بی‌معنا بود. تنهایی خاستگاهِ مشترکِ انسان و خدایان است؛ خائوسی که از دلِ آن لوگوس برآمد ــ بنیادِ بی‌بنیادِ هستی. تنهایی در جانِ انسان خانه دارد. تمامِ داستانِ تمدن برای گریز از آن است، گرچه نیرویش را از خودِ آن می‌گیرد.

جایی تنهایی‌ها به هم گره می‌خورند و «دوستی» زاده می‌شود. از این رو دوستی نسبتی عمیق با حقیقت دارد؛ به همان عریانی، به همان

بی‌رحمی.[1] دوستی فرار از تنهایی نیست، پیامدِ مواجهه با تنهایی و در آغوش کشیدنِ آن است. هر کسی مرداب‌هایی دارد که از نظاره‌ی **دیگری** دورش داشته، مرداب‌هایی اندرونی که در قمارِ حقیقت سرداب‌های دوستی خواهند شد. کم‌تر کسی جسارتِ گشودنِ این مرداب‌ها را به روی دیگری دارد، چون برای آن باید خطر کرد و تن به جهشی کیرکگوری داد. اما این‌جا تفاوتِ ظریف و عظیمی وجود دارد؛ بر خلافِ رابطه‌ی فردی با نامتناهی، این‌جا رابطه متقابل است و فقط وقتی به انجام می‌رسد که هر دو با هم جهش کنند ــ با هم، و نه حتی هم‌چون معامله‌ای در ازای جهشِ دیگری. و جهشِ متقابل نهایتِ اعتماد را می‌طلبد، نهایتِ قمار. دوستی خطر کردن است؛ جایی اعتماد می‌کنی و به امیدِ پریدنِ دیگری می‌پری، و هر دو هم‌زمان. در سرداب‌های دوستی است که سرانجام می‌فهمی در تنهاییِ بی‌کرانت تنها نیستی، و به این ترتیب از تنهاییِ سانتیمانتال رها می‌شوی و پا در عرصه‌ی تنهاییِ عظیم می‌نهی، عرصه‌ی حقیقت. تنها با دوستی است که

---

[1] ژیژک وقتی می‌خواهد کتابِ *در دفاع از اعمالِ محکوم به شکست* خود را به آلن بدیو تقدیم کند، خاطره‌ای می‌نویسد که در یکی از سخن‌رانی‌هایش بدیو جزوِ مستمعین بوده، و در حینِ سخن‌رانی گوشیِ بدیو زنگ می‌خورد. بر خلافِ آن‌چه معمولاً انتظار داریم، بدیو بدونِ توجه به جلسه تماسش را پاسخ می‌دهد، و موقعِ حرف زدن یک لحظه به ژیژک اشاره می‌کند و می‌گوید «اسلاوی، اگه میشه یه ذره آروم‌تر حرف بزن، نمی‌شنوم چی میگه». ژیژک پس از ذکرِ این خاطره می‌نویسد «اگر این دوستیِ حقیقی نیست، پس چیست؟»

می‌توان با حقیقت مواجه شد؛ دوستی صحنه‌ی مواجهه با نامتناهی است. فلسفه در غیابِ دوستی، فلسفه‌ی دانشگاهی، اندیشه‌ای سترون است. این وجهِ آموزش‌ناپذیرِ فلسفه است، هسته‌ی اصیل و دست‌نخورده‌ی فلسفه. فلسفه، اگر قرار است نسبتی با حقیقت داشته باشد، در کتاب، در ذهن، نمی‌گنجد. باید از «کنشِ فلسفه» سخن گفت.

آن‌چه فلسفه را از بورس‌بازی، از «تورمِ نشانه»، نجات می‌دهد، نه یک مدلولِ استعلایی، که تکینگیِ کنش است. اصطلاحِ «تورم» در آغاز به معنای چاپِ اسکناسِ بی‌پشتوانه بود. اگر بدونِ بزرگ شدنِ اقتصاد، و به صورتِ مستقل پایه‌ی پولی افزایش یابد و پولِ بیش‌تری چاپ شود، گفته می‌شود که این پول باد کرده و به اصطلاح متورم شده است. با افزایشِ حجمِ پول، در عینِ ثابت ماندنِ اندازه‌ی اقتصاد، طبیعی است که ارزشِ واحدِ پول کاهش می‌یابد و در نتیجه برای خریدِ کالا باید پولِ بیش‌تری پرداخت، و این به معنای گران شدنِ کالاها است. به تدریج این مهم‌ترین پیامدِ تورم جای‌گزینِ معنای اولیه‌ی این اصطلاح شد، به گونه‌ای که امروز در حرکتی معکوس، با تعریفِ تورم به افزایشِ قیمت‌ها، چاپِ اسکناسِ بی‌پشتوانه را یکی از عللِ اصلی آن به شمار می‌آورند.[1] در واقع تورم وقتی روی می‌دهد

[1] یک نمونه‌ی جالب از این مکانیسم در موردِ اصطلاحِ «آنارشی» رخ داده است. آنارشی در آغاز به معنای نبودِ حکومتِ مرکزی و اقتدارِ فراگیر بود، اما از آن‌جا که گمان می‌شد این امر همواره به هرج و مرج و بی‌نظمی می‌انجامد، به مرور «آنارشی» معنای هرج و مرج

که ارتباطِ نشانه با امرِ واقعی قطع شود، و به مرور نظامِ نشانگان داعیه‌ی استقلال و خودبسندگی یابد. در این حالت مشروعیتِ نشانه‌ها، نه در نسبت‌شان با امرِ واقعی، که به گونه‌ای بورس‌بازانه و درون‌ریز تأمین می‌شود؛ و این‌چنین مدام بی‌ارزش‌تر می‌شوند. ویتگنشتاین این وضعیت را چنین طنازانه روایت می‌کند: «کودکی که اعمالِ ضرب روی 0 را یاد گرفت چیزِ عظیمی یاد نگرفته است... اگر بگویم «من یک چیزِ نامتناهی خریدم و به خانه آوردم» شما ممکن است بگویید «خدای من! چطور توانستی از عهده‌ی انتقالِ آن برآیی؟» ــ خط‌کشی با شعاعِ انحنای بی‌نهایت». در واقع مسأله در این‌جا فتیش شدنِ نشانه‌ها است، نوعی خودبسندگی که به پس نشستن و از دست رفتنِ امرِ واقعی می‌انجامد. در این حالت امرِ واقعی نقشِ افشاکننده و ویرانگری می‌یابد که همواره جلوی آن گرفته می‌شود. هر پرسشی که از موضعِ امرِ واقعی برخیزد، هم‌چون پرسشی غیرمنتظره ــ یعنی پرسش به معنای دقیقِ کلمه ــ ظاهر می‌شود، پرسشی که در گردشِ روتینِ نشانه‌ها وقفه ایجاد می‌کند. به همین دلیل در نهایت امرِ واقعی به مثابهِ شکافی در امرِ روتین، و وقفه‌ای در بورس‌بازیِ بی‌پایان پا به عرصه می‌گذارد. اما نیروهای اقتدارگرا در یک صحنه‌آراییِ خطرناک، با به جریان انداختنِ پرسش‌های کنترل شده ــ که اگر نه پاسخ‌شان، اما دست‌کم منطقِ پاسخ‌شان پیشاپیش مشخص است

یافت. عدمِ توجه به معنای اصلیِ این واژه به بدفهمی‌هایی دامن زده است. نولیبرال‌هایی هم‌چون هایک که قائل به ایده‌ی «نظمِ خودجوش» اند، به این معنا از آنارشیسم دفاع می‌کنند.

ــ به طرد و سرکوبِ امرِ غیرِ منتظره می‌پردازد. امرِ واقعی با فرا رفتن از نظامِ نشانه‌شناختی، شرطِ امکانِ آن واقع می‌شود، شرطِ امکانی که در عینِ حال دلیلِ عدمِ تکافو و شکستِ ابدی این نظامِ نشانه‌شناختی نیز است.

کانت نشان داده بود اگر بخواهیم به متافیزیک میدان ندهیم، و در عینِ حال به ورطه‌ی شکاکیت و نسبیت نیز نیفتیم، ناگزیریم که استعلایی بیندیشیم. در اندیشه‌ی کانتی اصولِ اخلاقی، و نیز پاتوسی[1] که به آن‌ها وزنِ وجودی می‌دهد ــ اراده‌ی اخلاقی ــ استعلایی اند؛ و استعلا ضامنِ خودسرانه[2] نبودنِ اخلاق است. اما کانت نیز در نهایت مجبور است به فرضیه‌ای کپرنیکی درآویزد، فرضیه‌ای که قرار است به صورتِ پسین و با توجه به توانایی‌اش در توضیحِ تجربه مشروعیت یابد. این تناقض که در ذاتِ فلسفه‌ی کانت نهفته است، عبورِ زودهنگامِ فیلسوفانِ بعدی را از چنین فلسفه‌ی باشکوهی به خوبی توضیح می‌دهد.

نیچه، با نفیِ استعلا، از غریزه‌ی زندگی می‌آغازد، و با این انتخاب «زندگی» را به مثابهِ اصلِ نخستینِ فلسفه‌ی خویش معرفی می‌کند. اما این زندگی دیگر نمی‌تواند آن چیزی باشد که در پی شناخت و توضیحِ آن بوده‌ایم، زندگی قرار است همه چیز را توضیح دهد. بنابراین زندگی یک وحدتِ تمام شده نیست؛ هر لحظه‌ای می‌تواند آغازی باشد بر زندگی

[1] *πάθος*
[2] arbitrary

بی‌شمار-بار-نوشونده. زندگی به فرکتال می‌ماند؛ هر چیزی را که قرار است در گستره‌ی فراخِ آن ببینیم، می‌توانیم در واحدهای کوچکِ آن نیز ببینیم. زندگی آغاز کردنی دائمی است، فراتر از هر قانونی که سپس برآن *حکم‌فرما* می‌شود. همین آغازِ اگزیستانسیالیستی است که اندیشه‌ی نیچه را در دورترین فاصله از طبیعت‌گرایی قرار می‌دهد. زندگی پیشاپیش خنثی نیست و در ذاتِ خود نوعی بایستن است؛ زندگی و مسؤولیت سرنوشتِ مشترکی دارند. زندگی ما را فرامی‌خواند تا انتخاب کنیم، و با هر انتخابِ خود ارزش‌ها را بیافرینیم. ارزش‌ها در ذاتِ زندگی نهفته اند و بیرون از آن در جایی از هستی تحقق ندارند که بخواهیم آن‌ها را انتخاب کنیم؛ تنها با آفرینشِ ارزش‌ها است که می‌توان آن‌ها را انتخاب کرد. ارزش‌ها سوبژکتیو و غیرِ قابلِ انتقال به غیر اند. اما آیا این خودبنیادیِ زندگی و انتخاب، و تبعیت نکردن از قواعدی کلی، به نسبیتِ ارزش‌ها نمی‌انجامد؟ پس نیچه با چه معیاری به آن ارزش‌داوری‌های عمیق و فراگیر پرداخته، افراد و تمدن‌ها را با آن می‌سنجد؟ نیچه چگونه می‌تواند از تاریخ و تجربه سخن بگوید؟ کلیدِ حلِ این مسأله در «کنش» نهفته است. کنش جایی است که امرِ کلی و جزئی، فرم و محتوا، و زندگی و تاریخ بر هم نهاده می‌شوند؛ جایی که بدونِ گرفتار شدن در نسبیت، از جزئیت و تجربه اعاده‌ی حیثیت می‌شود. به این معنا زندگی ذاتاً اخلاقی است و اخلاق عبارت است از آری‌گویی به

زندگی. نیچه با استفاده از مفهومِ اولیه‌ی[1] کنش، امرِ مطلق را در امرِ جزئی به دام می‌اندازد.

از نظرِ نیچه اصالتِ خودِ زندگی برای بنا کردنِ نظامِ اخلاقی کافی است، و نیازی به شهودِ اخلاقی نیست. نیچه خودِ زندگی را برای تمایز گذاشتن میانِ ابتذال و شکوه کافی می‌داند؛ عملِ غیرِ اخلاقی عملی است که حقارت به بار می‌آورد و در آن زندگی ــ کنشگری ــ از دست می‌رود. حسادت غیرِ اخلاقی است، چون رفتارهای فردِ حسود همه واکنشی است، و از سرِ ضعف و حقارت. نهایتِ رذالتِ اخلاقی را نیز در کین‌توزی می‌توان یافت، جایی که تمامِ نیروهای فرد به شکلِ واکنشی و منفعلانه اِعمال می‌شود ــ اخلاقِ بردگان. اخلاقِ بردگانِ اخلاقی منفعلانه و بی‌کنشانه است، اخلاقی از سرِ ضعف و کین‌توزی که اصلِ بنیادینِ آن چنین است: «تو بدی، پس من خوبم» ــ در مقابلِ اخلاقِ والاتباران که می‌گوید «من خوبم، پس تو بدی». کنشگری از نظرِ نیچه همان آفرینشِ ارزش‌ها است، جایی که شتر بارِ «تو باید» را در صحرا وامی‌نهد و شیر غرشِ «من می‌خواهم!» سر می‌دهد، و کودک به مثابهِ آری گفتنی مقدس به زندگی متولد می‌شود.[2]

---

[1] primitive

[2] نیچه با آموزه‌ی «بازگشتِ جاودان» امکانِ هر معنایی را از واقعیت سلب می‌کند و با نهادنِ بیهودگی در ذاتِ واقعیتِ بیرونی، تمامِ مسؤولیتِ معنادهی و ارزش‌آفرینی را بر دوشِ انسان می‌نهد.

کنش توقفی است در امرِ روتین، و شکافی در قانونِ طبیعت. کنش از طبیعت فراتر می‌رود و با آن انسان متولد می‌شود. این سوژه‌ی استعلایی نیست که انسان را در ورای طبیعت تعریف می‌کند، این مفهوم خود باید از طریقِ کنش تعریف و فهمیده شود. افراد تا آن‌جا که به گونه‌ای روزمره و تحتِ سیطره‌ی شرایط و قوانینِ کلیِ بیرون از خود زندگیِ روتین و پیش‌بینی‌پذیری داشته باشند، هم‌چون موجوداتی فیزیکی خواهند بود که فردیت‌شان ضامنِ آگاهی‌شان نیست. در این حالت آگاهی به طبیعت تقلیل می‌یابد و علومِ انسانی توانِ تبیین، پیش‌بینی و کنترلِ افراد و جوامعِ انسانی می‌یابند. به همین دلیل هر چه سیاست استیلای بیش‌تری می‌یابد و افراد از طریقِ ابزارها و مکانیسم‌های پیچیده‌ای چون مصرف، مد، سکسوالیته، پروپاگاندا، مذهب، علم‌زدگی و... تحتِ کنترلِ بیش‌تری قرار می‌گیرند، طبیعت‌گرایی تأییدِ بیش‌تری می‌یابد، و انسان به تدریج ایده‌ی فروکاستنِ خود ــ آگاهی ــ به طبیعت را جدی‌تر می‌گیرد. کنش به معنای فراتر رفتنِ انسان از قانونِ طبیعت است. به این معنا کنش وقفه‌ای است در این‌همانی و وحدتِ بیرونیِ خود؛ کنش شکافی است در آگاهی که وحدتِ طبیعیِ آن را ملغا می‌کند. قانون ضامنِ این‌همانیِ اشیا است، و من با کشف یا طرح‌افکنیِ[1] قوانین به ایده‌ی وحدت می‌رسم. بنابراین وحدت و این‌همانی همواره مبنایی سوبژکتیو دارد. اما خودِ سوژه نیز پیشاپیش این‌همان نیست، و این‌همانی به واسطه‌ی ایگو بر آن طرح‌افکنی می‌شود. آن چه که زیربنای

[1] projection

چنین هویتی است اصلِ کنش است، کنشی که خود در دلِ سوژه امکانِ تحقق می‌یابد. با کنش سوژه هویت می‌یابد، کنشی که خود با سوژه ممکن می‌شود.

کنش با خروج از امرِ روتین و توقفی ناگهانی و درک‌ناپذیر در آن، همواره به معنای آغازی جدید است، انقلابی علیهِ خود که تنها از طریقِ آن خودآگاهی متولد می‌شود. کنش نقطه‌ی تکینگیِ ساختار است، حدِ علیت. ساختارگرایی با فروکاهیِ آگاهی به ساختارهای کنترل‌پذیر و قابلِ فهم زهرِ فلسفه را می‌گیرد و آن را رام می‌کند؛ خواسته‌ای هماهنگ با علم‌زدگیِ نهفته در پوزیتیویسم. در نهایت این بازگشت به نیچه است که فلسفه را از زیرِ سلطه‌ی علم ــ ساختار ــ بیرون می‌کشد؛ کنش شکستِ ساختار است. کنش فهم‌ناپذیر است، و خود مبنای فهمِ همه چیز. کنش را نمی‌توان توضیح داد، کنش قانون ندارد؛ این واپسین قلعه‌ی تسخیرناشده‌ی فلسفه است. کنش از بیرون وارد می‌شود و جلوی بورس‌بازیِ نامتناهی و تهی را می‌گیرد، کنش اصلِ واقعیت است. این اصل پارادوکس‌های نهایی فلسفه را فهم‌پذیر می‌کند. فلسفه همواره از ندیدنِ آن آسیب دیده است. بیایید به عنوانِ نمونه‌ای شاخص به تحلیلِ کیرکگوری از «ایثار» بپردازیم. نخست این که عالی‌ترین درجه‌ی ایثار جایی است که چیزی را به غایت دوست بداریم و در عینِ حال آن را با کمالِ میل و طیبِ خاطر ببخشیم. هر دوی این شرایط جزء مؤلفه‌های ضروری و تعیین‌کننده‌ی ایثارند. می‌دانم

که اگر هنگامِ ایثار اندکی اکراه داشته باشم، کارِ من ارزشش را از دست می‌دهد. اما رویه‌ی دیگرِ ماجرا خیلی ظریف‌تر و دیریاب‌تر است. هنگامِ ایثار مکانیسمی روان‌شناختی به جریان می‌افتد که طیِ آن نخست از شدتِ دل‌بستگیِ من به ابژه کاسته می‌شود، تا بخشیدنِ آن کم‌ترین آسیب و تأسف را به بار آورد. به همین دلیل اغلب از دل نبستن به اشیا و رابطه‌ها به عنوانِ فضیلتی بزرگ یاد می‌شود. اما نکته این‌جا است که بخشیدنِ آن‌چه چندان دل‌بستگی به آن نداریم دیگر هنری نیست، و در این حالت ایثاری انجام نگرفته است. در واقع کسی که برای بخشیدنِ چیزی نخست از آن دل می‌کند، فرصتِ ایثار را پیشاپیش از دست می‌دهد و در نهایت تنها تفاله‌ی آن را می‌بخشد. آن‌چه دیگری می‌طلبد، نه صرفاً خودِ آن چیز، بلکه بخشیدنی است که نهایتِ عشقِ من را به او نشان می‌دهد. اما چگونه می‌توان چیزی را با تمامِ وجود و بدونِ لحظه‌ای توقف خواست، و در عینِ حال آن را با تمامِ وجود و بدونِ ذره‌ای اکراه بخشید؟ در این نقطه است که انسان فهم‌ناپذیر می‌شود و اصالتِ ساحتی آشکار می‌شود که آگاهی را ورای طبیعت تعریف می‌کند. کنش در این نقاطِ تکینگی رخ می‌دهد. کنش گشایشِ فهم است، گرچه خود تا آخر فهم‌ناپذیر می‌ماند. تردیدی نیست که فلسفه همواره در مرزهای خود به قلمروِ نیچه‌ای نزدیک شده است، قلمروِ هم‌رسیِ فرم و محتوا، هم‌رسیِ امرِ مطلق و امرِ جزئی. امروز بیش از هر زمانی به اندیشه‌ی مرزها نزدیک شده‌ایم، کما این که فیلسوفِ معاصر، ژاک دریدا، خود را اندیشمندِ مرزها معرفی می‌کند.

کنش مرزها را هم‌زمان هم می‌نگارد، و هم درمی‌نوردد. مسأله‌ی نیچه اندیشیدن در قلمروِ مرزها است، آن‌چنان که زندگی کردن در قلمروِ مرزهای «سلامتی و بیماری»، «هوشیاری و جنون»، و گاهی حتی «زندگی و مرگ» به او آموخته بود. از بزدلی است که به امنیتِ روزمره‌ی نواحیِ میانی پناه می‌بریم، و اصالتِ زندگی را با کسالتِ کسان[1] تاخت می‌زنیم. خطا بزدلی است، و فلسفه شجاعتِ زیستن. نیچه می‌گوید: «فلسفه بدان‌سان که با آن زیسته‌ام، بدان‌سان که تا کنون آن را دریافته‌ام، زندگیِ خودخواسته در میانِ یخ‌ها و کوه‌های رفیع است ــ جست‌وجوی هر آن‌چه در زندگی غریب و معمایی است». اما این همه‌ی داستان نیست؛ کنش را نه گوینده‌ی «دلم می‌خواهد» می‌تواند مصادره کند، و نه حتی صرفِ ماجراجویی. هنرِ بزرگِ این ایده در همین‌جا نهفته است. کنش شکافی است در امرِ روتین و این ویژگیِ تروماتیکِ آن باعث می‌شود مازادِ وضعیت حاصل شود، غیریتی که ارزشِ افزوده‌ای را تضمین می‌کند که اقتصادِ واقعی را ورای بورس‌بازیِ تهی و بی‌پایان به جریان می‌اندازد. کنش درون را به بیرون می‌گشاید و به «دیگری»، به اخلاق و تاریخ، امکانِ تحقق می‌بخشد. بدونِ آن در نظامِ بی‌وجهِ[2] لایبنیتسی گرفتار می‌شویم و اصلِ علیتِ فراگیر ناممکنیِ گزاره‌های ترکیبی را اعلام می‌دارد. به این ترتیب کنش‌گری همان آزادی و انتخابی است که مانع از فروکاهیِ انسان به طبیعت می‌شود، امری ورای حضورِ

[1] das Man
[2] trivial

آگاهی که آن را ممکن می‌سازد. امری وسوسه‌انگیز که دریدا را واداشت تا بارها به این ایده‌ی درخشانِ کیرکگور بازگردد که «لحظه‌ی تصمیم جنون‌آمیز است».

تورمِ نشانه یک سمپتوم است، نشانه‌ی واقعیتی از دست رفته، نشانه‌ی میلی منع شده. خودبسندگیِ بورس‌بازی اجازه نمی‌دهد که پیش از سقوط و از دست رفتنِ فرصت، آن را از درون اصلاح کنیم؛ باید از بیرون، از نقطه‌ی تکینگی، شکافی بر آن وارد آید. ایدئالیسمِ زبان‌شناختی حتی *تاریخ* و *دیگری* را نیز در خود فرو می‌برد، و هرمنوتیک را در افسارگسیختگیِ ویرانگری رها می‌کند تا نه از تاکِ «متن» نشانی بماند، نه از تاک‌نشانِ «دیگری». در نبودِ امرِ بیرونی، آن نقطه‌ی تکینگی، ورای تقابلِ تک‌معنایی ــ چندمعنایی دچارِ پریشانیِ ول‌معنایی می‌شویم؛ و ول‌گردیِ معنا رویه‌ی دیگری است از بی‌معنایی. هنگامی که دریدا می‌گوید معنا تا ابد به تعویق می‌افتد، یعنی پیشاپیش پذیرفته است که از جایی تکینه و بیرون از شبکه‌ی دال‌ها، معنا در عینِ سیالیت و پویاییِ ابدی، کنترل و احاطه می‌شود. گرچه معنا قرار نیست در شکلی نهایی به دست آید، اما ما همواره می‌توانیم ردِ[1] آن را دنبال کنیم. رد به معنای گردشِ خودسرانه و آشوبناکِ دال‌ها نیست، رد تمامِ آن چیزی است که از واقعیت نصیبِ ما شده است. تاریخی بودنِ رد توهمِ دسترسیِ فراتاریخی و مطلق را به واقعیت برطرف

[1] trace

می‌کند. اما این تاریخی بودن به معنای پذیرشِ امری تکین است که با ایجادِ تفاوت در صحنه‌ی خنثی و بی‌تفاوتِ زمانِ طبیعی ــ به گفته‌ی دریدا، زمانِ مکانی‌شده ــ امکانِ آن، یعنی امکانِ تاریخی بودن، را فراهم کرده است. امرِ تکین، به معنای استثنایی بر اصلِ علیت، آگاهی و واقعیت را به وجود می‌آورد، و اجازه می‌دهد دال‌ها بدونِ نیاز به مدلولی استعلایی دلالت‌گری کنند. برای نجاتِ دال‌ها، پس از مرگِ پدرِ استعلایی‌شان، چیزی کم‌تر از خودِ زندگی کفایت نمی‌کند. زندگی در حاشیه‌ی واژه‌ها، در رطوبت و حاصل‌خیزیِ پیرامونِ واژه‌ها جریان دارد، و همین حاشیه‌ها اند که نمی‌گذارند واژه‌ها بمیرند. زندگی، به معنای کنشگری، نخستین و واپسین پایگاهِ انسان است.

از منظرِ نابالغِ عقل کنشگری فهم‌ناپذیر و نابه‌هنگام است؛ برای کنش همیشه یا «هنوز زود» است، یا «دیگر دیر». باید عقل تا انتهای هگلی‌اش می‌رفت، تا از آن ناامید شویم، تا امکانِ کنش گشوده شود. گرچه امروز ما خسته‌تر از آنیم که لحظه‌ی کنش را دریابیم. خستگی مسأله‌ی بزرگِ انسانِ معاصر است. فرایندِ رسیدن به آگاهی، به بلوغِ فلسفه، آن‌قدر به درازا کشید که انسان فرسوده شد؛ و این اجتناب‌ناپذیر بود. پوستِ انسان چروکیده و قامتش خمیده است. خستگی بدن و روان را در هم آغشته می‌کند و مرزشان ــ و مرزِ میان‌شان ــ را برمی‌دارد. خستگی بی‌مرزی است ــ وادادنی شیزوفرنیک؛ آگاهیِ عمیقی که بر فراز ایستاده و می‌گوید «من

حالِ ادامه دادن ندارم». تخلیه‌ی لیبیدینال جایی برای والایش نگذاشته است؛ آفرینشی هم اگر هست سرریزِ سقوط در چاهِ خستگی و فنا است. به تعبیرِ بلانشو ما را طنابِ درمان به هستی آویخته است. «زندگی کردنِ من مردنِ تدریجی بود ـــــ آن‌چه جان کند تنم عمر حسابش کردم» (فرخی). آگاهی خون‌آشامش را در خودش حمل می‌کند. این کرانِ بالای انسان است. هیچ راهی به رهایی قابلِ تصور نیست. اما در این ناامیدیِ محض است که سرانجام امید ممکن می‌شود.

انسان پیر شده است، اما در این پختگیِ میانِ سرراستیِ خامِ زندگی و فرصت‌های سوخته‌ی مرگ سرانجام توانِ درکِ آزادی را یافته است: «پیری چیزهای زیادی را به ارمغان می‌آورد؛ نه جوانیِ همیشگی، بلکه در عوض نوعی آزادیِ حاکم و نافذ را به همراه دارد، ضرورتی ناب که در آن می‌توان از برهه‌ای از لطافتِ میانِ زندگی و مرگ لذت برد، هنگامی که تمامِ اجزای ماشین به یک‌دیگر می‌پیوندند تا خصوصیتی را به آینده بفرستند که تمامِ سنین را درمی‌نوردد» (دلوز و گتاری). پیری ادغامِ روان و تن است، مواجهه‌ی عقل با جنونش، مردی که به زنانگی گراییده؛ پیری گام برداشتن بر لبه‌ی زندگی است ــ فلسفه بر لبه.

فیلسوفِ بندباز

تو به زندگیِ پس از مرگ اعتقاد داری؟ــ مالِ من همیشه همین بوده. ــ بکت

بر سایه‌ی بندی راه می‌رویم افتاده بر زمینِ سخت، و چون پای خویش از آن بیرون می‌نهیم نمی‌فهمیم، تا آن‌گاه که نگاهی به پایین می‌اندازیم، پس با لبخندی شرم‌ناک «اندک» خطای پیش آمده را اصلاح می‌کنیم و به راهِ خویش باز می‌گردیم، بی هیچ ترس و لرزی. و آن بند هر چه پیش‌تر می‌رویم گویی ارتفاع می‌گیرد و سایه‌اش محوتر می‌شود، تا جایی که لابه‌لای سایه‌ها گم می‌شود. ما منطق را نمی‌فهمیم؛ گویی هر اندیشه‌ای در چند قدمیِ خود، در نظامی صوری، فرومی‌افتد، گویی اندیشه‌ها و انتخاب‌های ما محصور در خط‌کشی‌های درونیِ جهانِ ما هستند، و نه حقیقتِ جهان‌مان. فلسفه درست در همین نقطه آغاز می‌شود، در نقطه‌ی فهمِ این نکته که *منطق جهان را می‌بلعد*. مسأله‌ی اصلی در چرتکه انداختن

در رابطه با دیگری، یا استثنا کردنِ کسی که دوستش داریم/نداریم، تبعیت از منطقی مادی[1] است که به پیرامونِ «بی‌واسطه»اش محصور نمی‌شود، و بازمی‌گردد و جهانِ ما را می‌بلعد؛ چرا که اساساً هیچ امرِ بی‌واسطه‌ای وجود ندارد. ما آن بندِ بلند را با سایه‌اش اشتباه گرفته‌ایم؛ هر چه بلندتر، کم‌جان‌تر. گمان مبر جایی در میانه‌ی راه گم می‌شویم؛ ما پیشاپیش، از همان آغاز، راه را گم کرده‌ایم. کاش فرزانه‌ای از اعماقِ تاریخ چنین ندا داده بود: آن‌گونه که آغاز کنی، بر جای خواهی ماند.

از این‌گونه نوشتن باید ترسید، باید ترسید از این که اژدهای افلاطونی بیدار شود. این سایه پرهیبِ اندیشه‌ی افلاطونی با خود دارد و از یادمان می‌برد که افلاطون نیز بر سایه‌ی بندی راه می‌رفت. امروز فلسفه امکانِ چنین بازگشتی را بر گذشته سد می‌کند. ما تازه امروز از این بند آگاه شده‌ایم، در دورانِ مسأله شدنِ زبان. پرسمانِ زبان ما را بر لبه‌ی پرتگاه نهاد و از سقوط در مغاکِ حقیقت بر حذر داشت. ترس از این مغاک اهلِ فلسفه را به میانه‌ی میدان، دور از لبه‌ی پرتگاه، می‌کشانَد، تا در این قلمروِ پیشتاز[2] بی هیچ هزینه‌ای از پایانِ متافیزیک دم بزنند. ترکیبِ وسوسه‌انگیزِ «انقلابی بودن در کنجِ عافیت» فصلِ مشترکِ تمامِ فلسفه‌های متقارب در طیفِ گسترده‌ی «ایدئالیسمِ زبانی» است، گرچه فلسفه امروز بیش از هر زمانِ دیگری مدعی است دغدغه‌ی واقعیت و امرِ انضمامی دارد. «چون زرتشت

[1] material logic
[2] avant-garde

چنین گفت، یکی از میانِ مردم فریاد برآورد: آن چه باید درباره‌ی بندباز شنیدیم. حال بگذار خودش را نیز ببینیم» (نیچه).

ماجرای فلسفه درست در این نقطه به اصالتِ زندگی گره می‌خورد، جایی که «لبه‌ی پرتگاه» به «بندی بر بلندی» تبدیل می‌شود و فلسفیدن در هر لحظه، مستقل از گام‌های گذشته و آینده، مسؤولیتی هولناک به بار می‌آورد؛ تابعی پیوسته و همه جا مشتق‌ناپذیر. هیچ روالی نیست که ما را یک‌بار‌برای‌همیشه نجات دهد. این همان اضطرابِ مواجهه با حقیقت ــ نامتناهی ــ است که کیرکگور با *ترس و لرز* بیانش می‌کند. حافظ آن‌جا که می‌گوید «چو بید بر سرِ ایمانِ خویش می‌لرزم ـــــ که دل به دستِ کمان‌ابرویی‌ست کافرکیش»، از زیبارویی که راهِ ایمان را سد کرده سخن نمی‌گوید، لرزش در دلِ ایمان موج می‌زند. نامتناهی امانت می‌دهد، و امانت می‌برد. ایمان در ذاتِ خویش آرامش است و امنیت، و نیز اضطراب و ترس و لرز؛ «چون دوست دشمن است شکایت کجا بریم» (سعدی). نامتناهی فراگیر است؛ هر چیزی بیرون از این آنتاگونیسم متناهی است و فارغ از حقیقت. حقیقت سطحی است با اصطکاکِ صفر، و ضریبِ لغزندگیِ بی‌نهایت. در این فضا هر نقطه‌ای نقطه‌ی تکینگی است، قله‌ای آشوبناک که کوچک‌ترین تغییرات در همسایگی‌اش به تفاوت‌های بزرگ می‌انجامد. فلسفه به این معنا قابلِ فروکاهی به نظریه نیست، به این معنا که مؤلفه‌ی زمان را نمی‌توان در نظریه وارد کرد، مگر این که تاریخ را به پای

ساختار قربانی کنیم. پیامدِ به رسمیت شمردنِ تاریخ درون‌مانیِ قانون است. یک قانونِ حقیقی از همین جنس است. هر بار که به کسی دروغ نمی‌گویی قانونِ اخلاقی باید مستقلاً برای همان فرد بارگذاری شود؛ و تنها این گونه است که آن فرد سوژه می‌شود. اخلاق تکینگیِ مواجهه با دیگری است، دیگری‌ای که درست به همین دلیل نامتناهی است. هیچ قانونِ اخلاقیِ استعلایی‌ای وجود ندارد، مگر آن‌چه قانونِ **دیگری** است. قانونِ اخلاقی عام بودنش را در انتخابی نامحدود می‌یابد، در انتخابی بی‌نهایت‌بار‌تکرار‌شونده. قانونِ اخلاقی یک‌بار‌برای‌همیشه نیست، مسؤولیتی است پیوسته و ابدی. در هر کنشِ اخلاقی ارزش‌ها دوباره آفریده می‌شود؛ بازآفرینیِ جاودانِ ارزش‌ها.

فلسفه رگه‌ای متمایز شده در صفحه‌ی زندگی و کشیده در بسترِ آن نیست، تا صرفاً اسبابِ هویت‌بخشی و اعمالِ قدرت باشد. فلسفه، اگر قرار است زندگی متعین و بسته نباشد، بندی است در زندگی، اما بر فرازِ زندگی، در فضای بلندی‌ها: «فلسفه بدان‌سان که با آن زیسته‌ام، بدان‌سان که تاکنون آن را دریافته‌ام، زندگیِ خودخواسته در میانِ یخ‌ها و کوه‌های رفیع است ــ جست‌وجوی هر آن چه در زندگی غریب و معمایی است» (نیچه). چه چیزی نیچه را، این بندِ معلق در فضا را، از خطرِ سقوط در اثیرِ زبان نگه می‌دارد؟ مازادِ زبان کجا ممکن می‌شود؟ چه تضمینی بر امکانِ رهایی وجود دارد؟ و مگر در این وضعیتِ رهاشدگی می‌توان انتظارِ تضمینی داشت؟

امکانِ رهایی یا همواره هم‌اکنون حاضر است، یا هرگز به آن راهی نداریم. و این امکان در بطنِ زبان نهفته است. زبان فلسفه را به روی «تاریخ» و «دیگری» می‌گشاید. دیگری گوشت و خون دارد و همین برای نجاتِ ما کافی است. «اگر نفهمی حی و حاضر و گوشت و خون یعنی چه، هر چه مسیح گفته دروغ است، هر چه نیچه گفته ریا است» (هنری میلر). دیگری همان فضایی است که بندبازی را ممکن می‌سازد، دیگری شرطِ رهایی، و نیز شرطِ سقوط است. دیگری بازگشتِ تروماتیکِ واقعیت در عصرِ چرخشِ زبانی است. این تروما بنیانی تاریخی دارد.

امکانِ رهایی همواره پیشاپیش وجود دارد. فضا بر فرازِ زندگی گسترده است، حاملِ بندی که خود گشایشِ این فضای گسترده بر فراز است. سرنوشتِ فلسفه چه می‌شود؟ بیایید برای هزارمین بار به این بند بیاندیشیم، به دغدغه‌ی «حقیقت» که تمامِ تاریخِ فلسفه را پر کرده است. در تلقیِ سنتی ـ نظریه‌ی مطابقتِ صدق ـ تطابق میان اندیشه و واقعیت شرطِ دسترسی به حقیقت دانسته می‌شود. همان‌گونه که خواهیم دید همین ایده‌ی ارسطویی برای ما کفایت می‌کند؛ کافی است نگاهی به واژه‌ی correspondence داشته باشیم. فعلِ correspond در معنای اولیه‌ی خود به معنای نامه‌نگاریِ متناوب میانِ دو نفر است. این فعل از دو جزء -com و respond تشکیل شده و ناظر به پاسخ‌های متقابل و دنباله‌داری است که شکلِ تیک‌ـتاک به خود می‌گیرد. در این فرآیند تنها جریانِ روابطِ متقابل

مهم است و دیگر چندان مهم نیست که ماجرا از کجا آغاز شده و به کجا ختم می‌شود. حتی کارنیدس، فیلسوفِ یونانی، در سده‌ی دومِ پیش از میلاد از واژه‌ی هم‌نوایی (سمفونی[1]) برای بیانِ آن استفاده کرده است. به همین دلیل واژه‌ی correspondence را به «هم‌پادی»[2] ترجمه می‌کنیم. این واژه قابلیتِ زیادی برای نگاشتنِ اندیشه‌ی مرکزی این بحث دارد.

نخست این که هم‌پادی متضمنِ هم‌بازی دانستنِ دو سوی ماجرا است، چنین نیست که یکی در زمینِ دیگری بازی کند یا به بازی گرفته شود. هم‌پادی همواره در میانه است، هیچ آغاز و انجامی در این‌جا موضوعیت ندارد. «و در آغاز *و* بود» (دریدا). هم‌پادی به معنای اصالتِ تاریخ است، تاریخی که در سرمدیتِ *آرخه* یا *تلوس* از دست نرود. بدین ترتیب حقیقت اساساً تاریخی می‌شود. حقیقت نه در «روشناییِ بی‌سایه‌ی نخستین بامداد» قرار دارد، و نه حتی در روشناییِ خیره‌کننده‌ی «نیمروزِ کوتاه‌ترین سایه‌ها». حقیقت نه در برهمنهادگیِ نهایی، برهم‌نهادگیِ در-خود و برای-خود، برهم‌نهادگیِ آغاز و انجام، که برای همیشه در خودِ تاریخ جریان دارد. اما تاریخ روایتی منسجم و توپر نیست که به مکانی‌سازیِ زمان بیانجامد؛ اصالتِ زمان در رخدادگونگیِ حقیقت است. حقیقت ناگهان و به یک باره منکشف می‌شود، نه از کنارِ هم گذاشتنِ تکه‌ها. همه‌ی آن تکه‌ها

[1] *symphonos*

[2] پاسخ: پادسخن

سنگ‌فرش‌ها و جاپاهایی هستند برای رسیدن به آستانه‌ی انکشاف، به لبه‌ی پرتگاه، به لحظه‌ی صاعقه. حقیقت نابه‌هنگام است و آواره در مکان و زمان؛ حقیقت گشایشِ آینده، و هم‌بسته‌ی آزادی است. حقیقت «نه قواعدِ یک گفتار، که تکینگیِ یک کنش است» (بدیو). مسأله دنبال کردنِ روشمندِ حقیقت نیست، ماجرا وفاداری به رخدادِ حقیقت است.

فلسفه اگر تاریخچه‌ای مستقل و ایزوله داشته باشد و قادر نباشد هم‌چون هزارپا در نقاطِ بسیاری این‌جا و آن‌جا بر تنه‌ی درختِ زندگی بچسبد، آن‌گاه آن‌گونه که ویتگنشتاین می‌گفت، چونان چرخ‌دنده‌ای هرزگرد بدونِ درگیر شدن با ماشینِ زندگی می‌چرخد ــ زیبا و دقیق، اما بی‌بهره از حقیقت. در این زیبایی‌شناختی کردنِ فلسفه، صدای واقعیت به تدریج محو می‌شود و ما در پژواکِ صدای خود گم می‌شویم. با کم‌رنگ شدنِ ارتباطِ شبکه‌ی دلالتی با واقعیت، محدودیت‌های تولید تا حدِ زیادی کنار رفته، دست‌یابی به رهایی، بسیار آسان‌تر از آن که بتوان باورش کرد، امکان‌پذیر می‌شود. از سوی دیگر نادیده گرفتنِ زبان و توهمِ دسترسیِ بی‌واسطه به واقعیت، تمامِ خام‌اندیشی‌های گذشته را احیا می‌کند. صدها سال فلسفه‌ورزی اگر همین یک دستاورد را داشت که این توهم را رسوا سازد، کافی بود.

فیلسوفِ بندباز امکانِ رفت و آمد میانِ دو سویه‌ی تاریکِ ماجرا ندارد. او در تمامِ طولِ مسیر، در هر لحظه، در آستانه‌ی سقوط به یک سو

است. ضرورتِ سنجشِ مدامِ اندیشه با «پدیده‌های واقعی» به اندیشه‌ی وی سرشتی هیدرولیکی می‌دهد که موجب می‌شود فلسفه‌ی او، به گفته‌ی دلوز و گتاری، نه فضایی متریک (قضیه‌محور)، بلکه فضایی توپولوژیک (مسأله‌محور) داشته باشد. مسأله‌هایی وجود دارند که به یک دوران تکینگی می‌دهند و به این ترتیب در تاریخ ناهمگنی ایجاد می‌کنند. این مسأله‌ها قدرتِ شکافنده‌ی خود را از این می‌گیرند که مسأله‌ی یک دوران اند، نه مسأله‌ی برآمده از ساختارِ بی‌زمانِ *ریاضیاتی*. برای فیلسوفِ بندباز «روش» موضوعیت ندارد، او «استراتژی»[1] دارد. فیلسوفِ بندباز یک ژنرال است؛ او در «نقشه» خلاصه نمی‌شود، او از «هنرِ مبارزه» بهره می‌برد. فیلسوفِ بندباز را نمی‌توان به آثارش فروکاست. او در گفت‌وگویی دائمی به سر می‌برد که به دلیلِ اکسیوماتیک نبودن هرگز پایان نمی‌پذیرد. در نهایت این قدرت و خلاقیتِ ذهن نیست که جست‌وجوی حقیقت را به سرانجام می‌رساند، فیلسوف تا آن‌جایی قادر به پیش رفتن است که به جای طفره رفتنِ منفعلانه از زندگی، ماجراجویانه و کنش‌گرانه در آن سیر کرده باشد. فیلسوفِ بندباز محصولِ دانشگاه نیست.

[1] strategy, *strategos*: *stratos* (army) + *agos* (leader)

زبانِ بسته، زبان‌بسته

چیزهایی که می‌گویم، و خواهم گفت، یعنی اگر بتوانم بگویم، دیگر نیستند، یا هنوز نیستند، یا هرگز نبوده‌اند، یا هرگز نخواهند بود، یا اگر زمانی بودند، اگر هستند، اگر خواهند بود، این‌جا نبودند، این‌جا نیستند، این‌جا نخواهند بود، بلکه در جایی دیگر خواهند بود. اما من این‌جا هستم. ــ بکت

زبان اغلب قلمروِ اطمینان‌بخشی بوده که تأملاتِ فلسفی را در تمامیتِ *ریاضیاتی* خود رام و سربه‌راه، و به همین دلیل بی‌خطر، کرده است. این تمامیت هرچند هرگز فعلیت نمی‌یابد، اما به دلیلِ *ریاضیاتی* بودنش در هر نقطه پیشاپیش حضور دارد، و با فروکاستنِ *غافل‌گیری* به هیجانی قابلِ فهم امرِ پاتولوژیک را به مثابهِ استثنای برسازنده، تکیه‌گاهِ کلیتِ انتزاعیِ فلسفه قرار می‌دهد. امرِ پاتولوژیک صرفاً نسبت به «اکنون» غایب و بیرونی است، آن هم به نحوی پاتولوژیک؛ وگرنه علی‌الاصول در «آینده» قابلِ هضم در

این کلیتِ انتزاعی است. مفهومِ رایج از «زمان» همین‌طور ساخته می‌شود؛ از *تعویقِ موقتِ* ابدیِ کلیتِ انتزاعی. اما مشکل دقیقاً در همین جا است، این که تکیه‌گاه در درون قرار می‌گیرد؛ گفتاری که ریاکارانه خود شاهدِ خود است. در این جا هیچ استثنایی وجود ندارد، و بنابراین کلیتِ انتزاعی دروغ است. سنتِ خودآیینی ــ متعالی یا استعلایی ــ ریشه در همین آغازِ اطمینان‌بخشی دارد که امروز دیگر تشتِ رسوایی‌اش، پس از یک و نیم سده سقوط، به زمین برخورده است؛ از وقتی نیچه *روح* را در آلمان رسوا کرد، و این بار فرصتِ رستگاری بر صلیب را نیز از زیرِ پایش کشید.

زبان از آن‌جا مسأله‌ساز می‌شود که ذاتاً مستلزمِ غیریت است. بنا بر استدلالِ ویتگنشتاین هیچ زبانی بدونِ پیروی از قواعد ممکن نیست، و قاعده هرگز نمی‌تواند خصوصی باشد. تفکیکِ قواعد و پیروی‌کننده‌ی از آن مستلزمِ غیریتی فروکاست‌ناپذیر است، چراکه در غیرِ این صورت هر رفتاری را می‌توان به قاعده‌ای که به خودِ آن الصاق شده، یعنی به خودش، نسبت داد، و این‌چنین قواعد را از معنا تهی کرد ــ اتفاقی که ناگزیر در اندیشه‌ی استعلایی روی می‌داد، اگر کانت هنگامِ پرداختن به خودآیینی با خودش روراست بود، یعنی اگر کانت هم‌هنگام خود خودآیین بود. قرار دادنِ زبان ذیلِ فهم، یا این‌همان دانستنِ آن‌ها، پروژه‌ی مدرنِ عقیم‌سازیِ *دیگری* است، که نه می‌توان تحملش کرد، و نه انکار. درست در همین نقطه است که سروکله‌ی امرِ پاتولوژیک پیدا می‌شود و خلاص شدن از عنصرِ

غافل‌گیری را به علومِ طبیعی محول می‌کند، و به این ترتیب شکافی را که اساساً درونِ خودِ زبان بود، به تمایزِ ساختگی میانِ طبیعت و آگاهی ــ مغز و ذهن ــ فرامی‌افکند. بدن همان غیریت و ناخالصیِ زبان است که به بیرون تبعید شده است تا زبان بر روی خود بسته شود؛ زبانی بسته، اما چنان که نشان خواهم داد، موجودی زبان‌بسته. زبانِ بسته قادر به فهم نیست.

پیامدِ استدلالِ ویتگنشتاین این است که زبان اساساً پدیده‌ای سیاسی است. بیرون پیشاپیش در درون است، و این یعنی درون‌مانی برساخته‌ای است متأخر که به همین دلیل قادر نیست تمامِ فضا را اشغال کند. خودآگاهی در پیگیریِ رویاهای امپریالیستیِ خود همواره شکست می‌خورد. و این شکستِ دائمی، برخلافِ گفته‌ی مشهور، یتیم نیست؛ نامِ پدرِ او *سوژه* است ــ پدری البته متأخر که به نحوی پس‌کنشانه[1] این شکست را بر عهده می‌گیرد؛ فرزندِ مادرِ شکست، پدرِ مادرش. تنها معنای حقیقیِ درون‌مانی همین است، چون در این دورِ پس‌کنش ایده‌ی «آغاز» کنار گذاشته می‌شود؛ چراکه آغاز (مرکز) همواره بیرون می‌ماند، و به همین دلیل هر روایتی از آغاز اساساً اسطوره‌ای است. سوژه نه یک جوهر، که ناگزیریِ یک فرایند است، فرایندِ شکستی دائمی در رسیدن به ضرورتی ناممکن. سوژه برآمده از ناتمامیتِ زبان است. همواره چیزی در زبان هست که از آن فراتر می‌رود، و از بیرون زبان را پیش می‌کشد. اما این «چیز» ــ که به دلیلی

[1] retroactively

که در ادامه‌ی این جمله می‌آید نه یک پارامتر، بلکه متغیری مجهول است ــ یک بار برای همیشه از زبان فراتر نمی‌رود، بلکه همواره تسخیر می‌شود و در نتیجه‌ی همین تسخیر دوباره بیرون از زبان قرار می‌گیرد تا زبان ممکن شود و این‌چنین از حقِ وجودِ گذشته دفاع شود (پدرِ مادرش).

به دلیلِ وجودِ همین چیز باید میانِ زبانِ بسته و هر سیستمی از نمادها تمایز گذاشت. برخلافِ سیستمِ نمادها که در گسترشِ خود نیز بسته است (همان *تمامیتی* که چنان که گفته شد هرچند هرگز فعلیت نمی‌یابد، اما به دلیلِ *ریاضیاتی* بودنش در هر نقطه پیشاپیش حضور دارد، و چنان که در ادامه گفته خواهد شد در ریاضیات نیز امکانِ تحقق ندارد)، زبان در هر جهشی که برای تصاحبِ آن چیز انجام می‌دهد، چیزِ بیان‌ناپذیر دیگری، به مثابهِ آفریننده‌ی خود، در ورای خود می‌آفریند. این چیزِ بیان‌ناپذیر به معنایی متافیزیکی و از پیش حاضر بیرون از زبان واقع نشده است، بلکه بیرون‌بودگیِ آن ناشی از همین خصلتِ فرارونده‌ی زبان است که گویی با تسخیرِ هر منطقه منطقه‌ی دیگری بیرون از قلمروِ خود تأسیس می‌کند تا در حرکتِ بعدی بتواند آن را نیز تسخیر کند، و این گونه *آینده* را می‌آفریند. و این یعنی امرِ واقعِ بیان‌ناپذیر برای هر سوژه‌ای و در هر وضعیتی می‌تواند متفاوت باشد. به این معنا زبان حاملِ مرزِ خود است، و این به زبان ویژگیِ بازتابی می‌دهد. خودآگاهی ـ ایگو ـ برآمده از همین خصلتِ بازتابی زبان است. اما

زبانِ بسته امکانِ خودآگاهی ندارد و طبیعتاً زبان‌بسته است. باز بودنِ زبان شرطِ امکانِ زبان است.

از سوی دیگر می‌توان گفت باز بودنِ زبان شرطِ امکانِ هستی است. هستی هم‌سرشت با «این‌همانی» است، و به تبعِ آن هم‌سرنوشت با امکانِ «تکرار». اما مسأله این است که چیزی *آن‌جا* نیست که بخواهد تکرار شود؛ هستی از پیِ تکرار می‌آید. تکرار بیرون از تجربه، و شرطِ استعلاییِ آن است. تکرار برآمده از شبکه‌ی دلالتی است. این یعنی هستی به قلمروِ نمادین (زبان) تعلق دارد. اما چنان که گفته شد شبکه‌ی دلالتی را شکافی برمی‌سازد که قلمروِ نمادین را مغناطیسی می‌کند، و آن را، فراتر از افتراقیِ محض، از خنثی بودن و بی‌معنایی (تمامیت) می‌اندازد. به گفته‌ی لکان **دیگریِ دیگری** وجود ندارد، **دیگری** نه‌همه[1] (ناتمام) است؛ غیابی که در هوشِ مصنوعی غایب است. این شکافِ فراگیر و هرجایی در دلِ ساختارِ دلالتی منفیتی است که *امرِ واقعی* را می‌گشاید؛ همان «هیچ»ی که آفریننده‌ی هستی است. در زندگی لحظاتی هست که ساختارِ دلالتی دهان باز می‌کند و امکانِ هر معنایی را در خود فرومی‌بلعد، گسل‌هایی که دروغین بودنِ تمامیتِ *ریاضیاتی* این ساختار را نشان می‌دهد. در آن‌جا حقیقتِ زندگی ناگزیر آشکار می‌شود، اما در ادامه تمامیت بازمی‌گردد و با پاتولوژیک و موقتی دانستنِ آن، قطار را به ریل بازمی‌گرداند، و این‌چنین

[1] not-all

فرصتِ مواجهه با حقیقتِ زندگی را زایل می‌کند. به تعبیرِ دراماتیکِ چرچیل «آدمیان گاهی پایشان به حقیقت گیر می‌کند و سکندری می‌خورند، گرچه اغلب خودشان را کنترل می‌کنند و برمی‌خیزند، و به راه‌شان ادامه می‌دهند».

در واقع معنا می‌تواند بر شرایطِ تحققِ خود بیندیشد، بر زمینه‌ی بی‌معنای بیرون از خود؛ اما تمامِ این اندیشه‌ورزی درونِ خودِ معنا انجام می‌شود. معنا از درون به بیرون از خود می‌اندیشد، یا دقیق‌تر آن که معنا بیرون را از درونِ خود برمی‌کشد، و این ممکن نیست مگر این که بیرون پیشاپیش درون باشد، یعنی معنا نه‌همه باشد و شکاف‌خورده. امرِ واقعی *رخدادی* است در این شکاف. این شکاف اختلاف پتانسیلی را در شبکه‌ی دلالتیِ زبان ایجاد می‌کند که آفریننده‌ی *میل* ــ و *حیات* ــ است. در شبکه‌ی خنثی میل جریان نمی‌یابد، و تنها یک ساختارِ متناهیِ بی‌جان بر جای می‌ماند. یک موجودِ بی‌جان هستی ندارد، و تنها در زمینه‌ی هستیِ سوژه هستی می‌یابد. ایدئالیسم را باید به این معنای غیرمتافیزیکی فهمید، و فرصتِ رستگاری بر صلیب را این‌گونه از زیرِ پایش کشید. ایدئالیسم نسبتی ماهوی با میل دارد. خطای فلسفه‌ی کلاسیک، به ویژه ایدئالیسمِ آلمانی، این بود که در محدوده‌ی «آگاهی» از ایدئالیسم دفاع می‌کرد، اما سرانجام این فروید بود که با گشودنِ قلمروِ «ناآگاهی» هگل را به بازی بازگرداند. در قلمروِ ناآگاهی معلول علتِ خود را فرامی‌خواند تا پس‌کنشانه آن را تحقق بخشد.

در این قلمرو معلول پیش از علت وجود دارد، البته به مثابهِ «دلیل». خانمِ لام کوچک‌ترین دخترِ پدری ثروتمند بود که جایگاهِ فالوس را برای همسر و شش دخترش اشغال می‌کرد. وقتی هنوز مجرد بود یک روز به همراهِ خواهرِ بزرگ‌ترش و همسرِ او در خانه تنها مانده بودند. وقتی پدر سرمی‌رسد، به گفته‌ی خودش بدشانسی می‌آورد، و کلید درست کار نمی‌کند و قفلِ درِ خانه گیر می‌کند. یکی از دردناک‌ترین خاطراتِ زندگی‌اش این بود که «وقتی دویدم و در را باز کردم پدر با لحنی اتهام‌آمیز گفت داشتید چه کار می‌کردید که پشتِ در را انداخته بودید؟» ظاهرِ قضیه این است که *تصادفاً* قفلِ در گیر می‌کند، و همین باعث می‌شود پدر به او مظنون شود. اما در واقع ماجرا عکسِ این است. پدرِ قدرتمندِ خانواده دامادِ جدید را رقیبِ خود می‌داند، کسی که انحصارِ فالوس را، و یا به تعبیری دقیق‌تر خودِ فالوس را، از او گرفته است. یعنی او پیشاپیش، و ناآگاهانه، پذیرفته است که دامادش و دخترِ باکره‌اش رابطه‌ی نامشروع دارند. پس درِ خانه «تصادفاً» گیر می‌کند و با کلید باز نمی‌شود، چون قرار است اثبات شود که آن سه پشتِ در را انداخته‌اند تا کارِ خلافی کنند. این همان وجهِ ایدئالیستیِ روان است که ریشه در ضمیرِ ناآگاه دارد؛ تقدمِ دلیل بر علت. «دلیل» چیزی را ضروری می‌سازد که سپس «علت» کارگزارِ تحققِ آن می‌شود، علتی برآمده از تصادف. ایده‌ی بزرگِ روان‌کاوی این است: *ضرورت بر مرکبِ تصادف راه می‌یابد*. هم‌چون کسی که باخت را، یا خیانت را، با ضرورتی پنهان سوی

خود می‌کشاند، در حالی که روایتِ آگاهی ــ روایتِ رسمی ــ مبتنی بر تصادف، یعنی ساختارهای بیرونی و فرافردی، است.

منطقِ لبه

هیچ چیز واقعی‌تر از هیچ نیست. ــ بکت

موضوعِ فلسفه با هگل «هیچ» شد؛ نه تنها هیچ موضوعی دیگر برای فلسفه نماند، بلکه همچنین فلسفه توانست سرانجام به «هیچ» بیندیشد. آگاهیِ خوداندیش هسته‌ی بیرونی‌ای ندارد که آن را پُر کند، این آگاهی حولِ هیچ تنیده شده است. خام‌اندیشیِ متافیزیکی عنصری فرافکنی شده در اختیارِ آگاهی می‌گذارد تا موقتاً آگاهی هسته‌ای برای نسج یافتن داشته باشد. اما در ادامه آگاهی پی می‌برد که این عنصر از تاریک‌ترین لایه‌های خودِ آن برآمده، و با دریافتنِ آن به آگاهیِ خوداندیش تبدیل می‌شود. گویی زمانی تندیسی گلین حولِ یک سیب ساخته شد، و هر چه پیش‌تر رفت با محکم شدنِ لایه‌های زیرین، و اضافه شدنِ لایه‌های جدید، آن سیب پلاسیده شد و خشک شد و پودر شد و از بین رفت. با نفیِ این هسته، و سپس نفیِ این

پوچی (عدم)، آگاهی با هیچ، به مثابهِ امری متعین مواجه می‌شود؛ همان که در بلوغِ ریاضیات رخ داد. جهانِ ریاضیات حولِ مجموعه‌ی تهی بنا می‌شود. هیچ عنصرِ بیرونی‌ای نقشِ هسته‌ی ریاضیات را بازی نمی‌کند. لازمه‌ی این بلوغ حذفِ «موضوع» از منطقِ سنتی، و حقیقت را بر محمولات بنا کردن بود. در منطقِ مدرن، که از جهانِ ریاضیات برآمد، محمولات نه بر موضوع، که بر یک x، بر هیچ، بار می‌شوند. منطقِ مدرن پیامدِ بلوغِ فلسفه در عصرِ هگلی بود.

آگاهی وقتی موضوعِ خود می‌شود از بیگانگی[1] خلاص می‌شود. در اندیشه‌ی هگل آگاهی غلبه‌ی دائمی بر مرزهای خودش است، و فلسفه در پیِ فهمِ مسأله‌هایی که خود به وجود آورده. این همان ذاتِ تاریخیِ آگاهی است. حقیقت امری تاریخی است. حقیقت چیزی جز حقیقتِ وضعیت نیست؛ حقیقت همان معاصریت است. در اندیشه‌ی هگل فلسفه همان تاریخِ فلسفه است، و این به نظامِ بی‌وجهِ لایبنیتسی منجر نمی‌شود. در هر دورانی ــ در هر فلسفه‌ای ــ مرزهایی هست که غلبه بر آن مرزها مرزهایی دیگر می‌آفریند، و این همان وجهِ ابژکتیوِ حقیقت نزدِ هگل است. بر خلافِ منطقِ ایستای ارسطو، که منطقی بیرونی، مطلق و یک‌بار‌برای‌همیشه است، منطقِ دیالکتیک منطقی دینامیک است که از درون حقیقت را شکل می‌دهد؛ منطقی اساساً تاریخی که عینِ حقیقت است.

[1] alienation

بنابراین فلسفه بدونِ این که تن به تجربه‌گرایی بدهد، به گونه‌ای درون‌مان آینده‌ی خود می‌شود؛ این وجهِ آینده در گذشته برآمده از خاصیتِ پلاستیسیته‌ی آگاهی است. امرِ نو ــ دیگری ــ از درون سر برمی‌آورد، بیرون همواره و از پیش درون است. در اندیشه‌ی هگل فلسفه فضایی توپولوژیک در بسترِ تاریخ است. اما این فلسفه هنوز قادر به اندیشیدن نیست، چرا که آنتاگونیسمِ هگلی در سیطره‌ی تمامیت است.

فلسفه قدم برداشتن در مرزِ زبان، یا بهتر، به مصافِ مرزِ زبان رفتن است. فلسفه نخست باید «مرز» را به مسأله‌ی خود تبدیل کند. چنان که گفته شد زبان حاملِ مرزِ خود است. این به چه معنا است؟ مرز نمی‌تواند درون باشد، مگر این که خود امری اصیل و اولیه[1] باشد. در واقع مرز حدِ فاصلِ میانِ دو امرِ حاضر نیست، بلکه طرفینِ آن حاصلِ خودِ آن اند؛ طرفینِ مرز به خودی خود هیچ اند، اما خودِ مرز نیز هیچ است. در این‌جا ما با منطقِ لبه سر و کار داریم، در مقابلِ منطقِ کلاسیک مبتنی بر هستیِ توپر و حاضر. هستی در لبه‌ها (تفاوت) است، و لبه پیشاپیش مستلزمِ شکاف است. اما این لبه‌ها نیستند که شکاف را می‌سازند، شکاف امرِ اصیل و اولیه است. شکاف «هیچ»ی است که خاستگاه[2] هستی است؛ شکاف جایگاهِ سوژه است، آن‌گاه که میانِ دال‌ها فاصله می‌اندازد، تا به گفته‌ی لکان یک دال سوژه را نزدِ دالِ دیگر «حاضر» کند ــ انسان ردی از دیگری است، ردی که بر دیگری

[1] original
[2] origin

خواهد زد. این شکاف حقیقتِ تحمل‌ناپذیرِ هستی است، خلائی پرنشدنی که ابژه‌ها آن را می‌پوشانند. در واقع ابژه‌ها، از جمله خودِ ایگو، جانگه‌دارِ این خلاء هستند، و دو بیماریِ سرحدیِ فلسفه، «اضطراب»، به معنای ترسِ بی ابژه، و «مالیخولیا»، به معنای فقدان و ماتمِ بی ابژه، نتیجه‌ی کنار رفتنِ ابژه‌ها و روبه‌رو شدن با آن خلاء (هیچ) اند. سوژه رابطه‌ای مهراکین با هیچِ خود دارد؛ در نزدیکی به آن (اضطراب)، و نیز در فقدانِ آن (مالیخولیا)، فرو می‌پاشد.

زبان در مقامِ شبکه‌ی دلالتیِ صرف قادر به فهمیدن نیست، اما حاملِ شکافی است که شرطِ امکانِ فهم، و مفاهیم، است. مفهوم از دور در نگاهِ نخست نوعی مفصل‌بندی[1]، و یا دقیق‌تر پیکربندی[2] است. در تحلیلی عمیق‌تر مفهوم از جنسِ دکوپاژ است، که علاوه بر گستره شاملِ تأکید و شدت[3]، به مثابهِ محورِ عمودی روی طرح‌صفحه‌ی[4] گزاره‌ای، نیز می‌شود. این همان وجهِ نیچه‌ایِ فلسفه است که پای میل را به بنیان‌های هستی باز می‌کند. فهم و توجیهِ هر ایده‌ای به انتخابِ طرح‌صفحه‌ای بازمی‌گردد که از میل برآمده، و خود به طرح‌صفحه‌ای نهایی تعلق ندارد. تنها یک معیار، معیارِ اخلاقی، بر انتخاب‌های ما حاکم است؛ حقیقت نسبتی با سرکوبِ

[1] articulation
[2] configuration
[3] intention
[4] plan

دیگری ندارد. طرح‌صفحه‌ای را که انتخاب کردی تو را با ضرورتی ابژکتیو پیش می‌برد، ضرورتی که در مرزهای اتصال بر طرح‌صفحه‌های خویشاوند پرتابت می‌کند. به این ترتیب در اوجِ اندیشه‌ورزی و ظرافتِ تحلیل می‌توان تحتِ استیلا[1] قرار گرفت و نسبتِ خود را با حقیقت از دست داد. استدلال حقیقت را تضمین نمی‌کند.

مفهوم فضا را از همگنی (تمامیت) و یا ناهمگنیِ محض (خائوس) می‌اندازد، و اجازه می‌دهد از نقاطی متمرکز، نقاطِ آجیدن[2]، بر پیرامون قدرت رانده شود، نقاطی که متضمنِ برش‌های جدید در فضا، و مظهرِ آفرینشگریِ مفهوم اند. به این ترتیب شناخت مستلزمِ تمرکزِ قدرت، و نوعی خشونتِ آغازین[3] است، خشونتی ورای داوری‌های اخلاقی. خشونتِ اخلاقی به معنای تثبیتِ این نقاطِ آجیدن، و تبدیلِ آن‌ها به نقاطِ کانونی[4]، از طریقِ دوختن‌شان بر صفحه‌ی متافیزیکیِ پس‌زمینه است. کنشِ سیاسی نیز معطوف به دست به دست شدنِ نقاطِ آجیدن است، و نه خیالِ خامِ حذف‌شان. البته این خشونتِ آغازین را نباید با بحثِ اتوریته اشتباه گرفت. اتوریته، گرچه امری فالیک است، اما اساساً از جنسِ تعدی و خشونت نیست، چون به مثابهِ مؤلف[5]، حدود را خود تعیین می‌کند؛ همانندِ داستانِ

[1] domination
[2] *points de capiton*
[3] primitive violence
[4] nodal points
[5] author

آن راننده‌ی کامیونی که در حالِ قاچاق بود، بدونِ این که بازرسِ گمرک چیزی پیدا کند، چون جنسِ قاچاق خودِ کامیون‌ها بود، و نه چیزی درونِ آن‌ها. اتوریته به دو نوعِ ایگولوژیک و سوبژکتیو تقسیم می‌شود. در اتوریته‌ی ایگولوژیک فرد به نمایندگی از **دیگری** اعمالِ قدرت می‌کند، و خواستِ خود را خواستِ فالوس معرفی می‌کند؛ همان که کاهنانِ مصر پشتِ خطِ هیروگلیف پنهان می‌کردند. در این‌جا فالوس فصل‌الخطاب[1] است. اما اتوریته‌ی سوبژکتیو برآمده از کاریزما است. یونانی‌ها *خاریسما*[2] را جذابیتی ذاتی و موهبتی توضیح‌ناپذیر می‌دانستند؛ جذابیتی خدایگانی، که از منظرِ هگل پیامدِ آزادی تا پای جان است، و نیچه آن را به والاتباران نسبت می‌دهد.[3] در این‌جا فرد به مثابهِ معیارِ ارزش‌گذاری در نقشِ **دیگری** ظاهر می‌شود، و از خودآیینی برخوردار است. خدایگان واقعیت را ضروری

---

[1] *Deus ex machina*

[2] *χάρισμα*

[3] نیچه ذاتِ فرارونده‌ی زندگی را قدرت می‌داند، و کاریزمای قدرت را به اصالتِ زندگی بازمی‌گرداند. آری‌گویی به زندگی کاریزما می‌آفریند. با این حال، جز استثنائاتی، همواره انسان‌ها زندگی را انکار می‌کنند و تن به ضعف می‌دهند. اما انسانِ ضعیف نمی‌تواند با ضعفش کنار بیاید، او خودش را انکار می‌کند. برای همین هر کس به او نزدیک می‌شود محملی برای فرافکنیِ ضعف‌هایش است و عاملِ درماندگی‌اش شمرده می‌شود، تا آن‌جا که سرانجام از آن دیگری بیزار می‌شود، و دیگری نیز متقابلاً از تصویری که به واسطه‌ی او بازفرستاده می‌شود. به این ترتیب ضعف و کین‌توزی دو روی یک سکه اند.

می‌سازد؛ مانندِ آن‌چه نبوغِ یک آهنگ‌ساز با لحظه‌ها می‌کند.[1] باید بگویم آن چیزی که وبر توضیح می‌دهد لزوماً کاریزما نیست، و در اغلبِ موارد با سینرژیِ توده‌ای، و مکانیسمِ «انباشتِ تصاعدیِ چگالیک» قابلِ توضیح است. در این فرآیند با افزوده شدنِ هر لایه‌ی جدید جاذبه‌ی هسته افزایش می‌یابد، و نیروهای واکنشیِ مقاوم‌تر (با آستانه‌ی جذبِ بالاتر) نیز در میدانِ جاذبه قرار می‌گیرند.

چنان که گفته شد هر مفهومی، به عنوانِ کلیتی دینامیک، مفاهیمِ دیگر را به مثابهِ دقیقه‌های[2] خود در بر دارد؛ گرچه چیزی بیش‌تر از آن‌ها، و هم‌زمان کم‌تر از آن‌ها است. اما این تحلیل هنوز چیزی کم دارد، چرا که با افزودنِ مؤلفه‌ی شدت در همان بُعدِ قبلی، و صرفاً بالا بردنِ سطحِ پیچیدگی، در محدوده‌ی ساختارگرایی می‌ماند، و هنوز جایی برای اندیشیدن به شکاف در آن وجود ندارد. فلسفه با اندیشیدن به این شکاف (مرز) ممکن می‌شود. این شکاف به معنای تکینگیِ مفهوم است. فقط با این

---

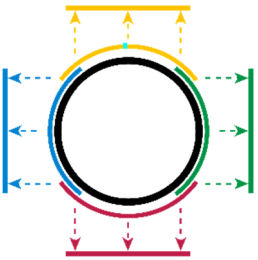
[1] به عنوانِ نمونه‌ای مینیمال به تصنیفِ *جانِ عشاق* استاد شجریان گوش دهید. ببینید چگونه مشکاتیان مدام پیش می‌رود و فرشِ ضرورت را پیشِ پایش می‌گسترد. هیچ لحظه‌ای نیست که نگویید *باید* این رخ می‌داد، که هیچ بدیلِ دیگری ممکن نیست. و این ضرورتی رخدادگون و پیش‌بینی‌ناپذیر است. ضرورتی فرارونده، که البته به هر کجا پر می‌کشد، سایه‌ی عقابِ دست‌نیافتنی ــ شجریان ــ بر آن می‌افتد. آهنگ معاشقه‌ی مارپیچ‌وارِ دو بی‌کرانگی است؛ دی‌انایِ آفرینشی تمام‌نشدنی.

[2] moments

شکاف است که هر مفهوم می‌تواند چیزی هم‌زمان بیش‌تر و کم‌تر از دقیقه‌های خود ــ مفاهیمِ دیگر ــ باشد. این تکینگی همان رخدادگون بودنِ مفهوم است، آن‌چنان که هر آفرینشی تکین است. تکینگیِ مفاهیم مانع از جمع شدن‌شان در یک ساختارِ متناهیِ *ریاضیاتی* می‌شود. به همین دلیل است که به جای یک طرح‌صفحه باید از طرح‌صفحه‌های مختلف سخن گفت. شبکه‌ی دلالتی در یک سطحِ دو بُعدی نمی‌گنجد؛ گرچه زبان همواره به زورِ سرکوب بر چنین سطحی نگاشته می‌شود. ناتمامیتِ ذاتیِ زبان از همین‌جا است؛ همواره چیزی بیرون می‌زند، زائده‌ای که ذاتیِ هر دستگاهِ سرکوب است. این یعنی زبان (فهم) خاستگاهِ استعلایی ندارد، بلکه ذاتاً تاریخی است. به گفته‌ی دلوز «هر مفهومی تاریخِ خاصی دارد که از میانِ مسأله‌های مختلف، و از روی طرح‌صفحه‌هایی متفاوت می‌گذرد». به این ترتیب «عمق» به «تکثرِ سطوح» فروکاسته می‌شود، و راز در تاریخ مستحیل می‌شود. «از رازآمیزیِ عمقِ *شخصیت* با پی بردن به این که گفتارِ سوژه سرهم‌بندیِ نامنسجمی از منابعِ پراکنده‌ی مختلف است راززدایی می‌شود» (ژیژک). طرح‌صفحه‌های مختلف هر یک شبکه‌ای از مفاهیمِ هم‌سطح را ذیلِ یک *نام* جمع می‌کند. در نبودِ نام مفاهیم روی رویه‌های مختلفی که به آن‌ها تعلق دارند می‌لغزند؛ نام توقفِ این لغزش است. نام‌گذاری در این‌جا متوقف نمی‌شود، در ادامه نام‌های فراگیرتری می‌آیند که نه یک طرح‌صفحه، بلکه مجموعه‌ای ناتمام از طرح‌صفحه‌های هم‌گرا را در وحدتِ یک سرنوشت می‌نگارد، وحدتی ضروری، اما ناممکن. نام به

این معنا همان ضرورتِ ناممکنِ دریدایی است. ایده‌های تنظیمیِ کانت ــ «نفس» و «جهان» و «خدا» ــ برآمده از همین ضرورتِ ناممکن اند؛ عام‌ترین نام‌های خاصی که می‌خواهند هندسه‌ی فراگیری را بر آگاهی حاکم کنند، هندسه‌ای که در نهایت قابلِ اصولی‌سازی[1]، و به تبعِ آن جبری‌سازی است. همان اندیشه‌ی استعلاییِ کانتی که در مقابلِ آنتاگونیسمِ هگلی ــ تاریخی‌سازی ــ شکست می‌خورد و فرومی‌پاشد. در فلسفه‌ی هگل همه‌ی نام‌ها در پای اسمِ اعظم ــ مطلق ــ قربانی می‌شوند، اسمِ اعظمی که تا از پا در نیاید اندیشه ممکن نمی‌شود. هگل اندیشه را تا نهایتِ ناممکنیِ آن پی گرفت، هگل در آستانه ایستاده است.

ناتمامیتِ زبان، تاریخی بودنِ آن، و جمع‌ناپذیریِ آن بر روی یک طرح‌صفحه‌ی واحد، آن را به یک *منیفلد* تبدیل می‌کند. در این‌جا فضایی داریم که قابلِ نگاشتن بر یک طرح‌صفحه‌ی بیانی نیست. گویی ابعادِ زبان بیش از ابعادِ کلام است، و با هیچ تک‌نگاشتی بیان‌پذیر نیست؛ هم‌چون رویه‌ای دو بُعدی که به صورتِ موضعی در همسایگیِ هر نقطه‌ای اقلیدسی



[1] axiomatization

است، اما کلِ آن تشکیلِ یک صفحه‌ی اقلیدسی نمی‌دهد. و این یعنی زبان همواره بیش از آن چه می‌گوید می‌گوید. هر گفت‌وگویی به معنای گستردن[1] این منیفلد بر یک سطح است ــ سطحِ ترازِ گفت‌وگو. به همین دلیل هیچ گفت‌وگوی فراگیری ممکن نیست. ایده‌ی تمامیت برآمده از این انگاره‌ی متافیزیکی است که می‌توان از زبان بیرون آمد، و از بُعدی فراتر آن را نگریست؛ چنان که گویی معنا نزدِ ما حاضر است، و تاریخ بخشی از روایتِ همین معنای حاضر است. این نگاه را که به مکانی شدنِ زمان، و از دست رفتنِ تاریخ می‌انجامد، در فصل‌های آینده مفصل‌تر نقد خواهیم کرد.

حرکتِ مفاهیم بر طرح‌صفحه‌های متفاوت به سوژه خصلتی کامپوزیت‌وار می‌دهد. *کامپوزیت* هم‌بافته‌ای از مؤلفه‌ها است که هر یک از اجزا خصوصیات و هویتِ خود را در آن حفظ می‌کند، اما هیچ یک از موادِ تشکیل دهنده به تنهایی این ترکیبِ هم‌افزا از خصوصیات را ندارد؛ برخلافِ *آلیاژ* که وحدتی است نو و مستقل، و عناصرش فقط اهمیتِ خاستگاهی دارند. بر خلافِ ایگو که فرمِ آلیاژ را دارد، سوژه کامپوزیتی دینامیک از نیروها است، با دینامیسمی درزمانی. چنان که گفته شد این فضای توپولوژیک قابلِ نگاشتن بر یک طرح‌صفحه‌ی بیانی نیست. بر این کامپوزیتِ دینامیک ــ سوژه ــ هیچ لوگوسی حاکم نیست، چرا که برای بیانِ آن باید بدانیم «چه نیروهایی آن را تصاحب می‌کنند، از آن بهره

[1] unfolding

می‌گیرند، آن را به تصرف درمی‌آورند، یا در آن به بیان می‌آیند» (دلوز). بر خلافِ ساختارهای هم‌زمانی، که از کلیتی انتزاعی برخوردارند، خصلتِ درزمانی به سوژه کلیتی انضمامی[1] می‌بخشد. این کلیتِ انضمامی همان چیزی است که کاراکتر ــ شخصیت ــ می‌نامیم، و مبنای اصالتِ رفتار است. کاراکتر باید واسطه‌ی میانِ نظریه و رفتار باشد، که رفتار اگر پیامدِ بی‌واسطه‌ی نظریه باشد فیک می‌شود. تمامیت ــ نظریه ــ صرفاً ابزاری است در دستِ حقیقتِ میان‌تهیِ سوژه.

چنان که گفته شد تاریخی و رخدادگون بودنِ مفاهیم مانع از جمع شدن‌شان در یک تمامیتِ متناهی می‌شود؛ همواره شکاف‌هایی در لبه‌ی مفاهیم هست که نماینده‌ی تاریخ است. «مفاهیمِ فلسفی کل‌هایی

---

[1] کلی که بر اجزایش مقدم است. در حالی که در مواجهه با کلیتِ انتزاعی شناختی بی‌واسطه و شهودی از اجزا داریم، در این‌جا کل ــ بازیِ اجزا، و نه مجموعه‌ی اجزا ــ در شناختِ هر یک از اجزا حضوری غایب دارد. کلیتِ انضمامی امری دیالکتیکی (غیرِ شهودی) و اساساً تاریخی است. ایدئولوژی، به معنای آگاهیِ کاذب، معرفتِ جدا شده از مناسباتِ قدرت و شرایطِ اجتماعی-تاریخی، و مبتنی بر کلیتِ انتزاعی است. کلیتِ انضمامی تاریخ را ذاتیِ حقیقت می‌داند. ناتمامیتِ کلیتِ انضمامی متضمنِ شکاف‌خوردگیِ آن، و خاستگاهِ غیرِ اصیلِ معنا است. در حالی که فالوس شهود را ممکن می‌سازد، و کلیتِ انتزاعی امری فالیک است، کلیتِ انضمامی از منطقِ لبه تبعیت می‌کند. کلیتِ انتزاعی وحدت‌بخش است، و کلیتِ انضمامی معنابخش ــ معنایی که اساساً ابزورد است.

بخش‌بخش اند که با هم چِفت و جُفت نیستند، چرا که لبه‌ها یا مرزهایشان با یک‌دیگر انطباق ندارند» (دلوز). مفاهیم در لبه‌ها شکاف‌خورده اند، و البته گاهی هم‌پوشانی دارند، که در این صورت ناسازگار می‌شوند، و برای رفعِ این ناسازگاری باید در نواحیِ مشترک مفاهیمِ جدیدی آفریده شود که با شکاف‌هایی آن‌ها را از هم جدا کند. ناتمامیتِ برآمده از این شکاف‌ها خاستگاهِ غیرِ اصیلِ[1] سوژه است. آن چه ماده نامیده می‌شود چیزی جز ناتمامیتِ فرم نیست. اگر ممکن بود که علم به تمامیت برسد آن‌گاه تمام می‌شد، چون دیگر ماده‌ای نبود، و با فرمِ محض و منطقِ ناب سر و کار داشتیم. به این معنا گودل نشان داده است که ریاضیات نیز با ماده سر و کار دارد، و بنابراین همان طور که شهودگرایان می‌گفتند کارِ ریاضیات کشف است، و نه ابداع، منتها کشفِ قلمروهایی که از پیش، و چند گام جلوتر از خود، به مثابهِ مازادِ خود ابداع کرده است. به این معنا ماده شرطِ امکانِ تجربه است؛ ماده همان امرِ استعلایی است، و این یعنی امرِ استعلایی همان ناتمامیتِ فرم است. بنابراین سوژه‌ی شکاف‌خورده سوژه‌ای استعلایی است. البته باید دقت کرد که کلِ این ماجرا خود یک فرمِ جدید نمی‌شود. ماده ذیلِ یک فرمِ فراگیر ــ فراگیرنده‌ی فرم و مازادش (ماده) ــ قرار نمی‌گیرد. یعنی فرمِ فرم وجود ندارد، یا به عبارتی دیگر فلسفه‌ی فلسفه وجود ندارد. همان که لکان می‌گفت، **دیگریِ دیگری** وجود ندارد. به عبارتی دیگر، می‌توان قواعدِ بازی را تغییر داد، اما نمی‌توان با آن‌ها بازی کرد. قواعد مرزِ

[1] unoriginal origin

بازی اند، و نه درونِ آن؛ از این رو است که بازی را ممکن می‌سازند. در ادامه خواهیم دید که این مرز بیرون از بازی نیز نیست.

منطقِ لبه در واقع منطقِ شکاف است، منطقِ هیچ. اما این هیچ نقیضِ ارسطویی هستی نیست. چنان که لکان می‌گوید بیماری که لب به غذا نمی‌زند، کسی نیست که هیچ نمی‌خورد، او هیچ را می‌خورد. «هیچ» در مقامِ مفعولی؛ مثلِ کسی که سکوت کرده و هیچ را می‌گوید، نه این که هیچ نگوید. بنیانِ ریاضیات، زبانِ غایی علم، مجموعه‌ی تهی است؛ نه این که این مجموعه هیچ *نباشد*، بلکه صرفاً هیچ *است*. به این معنا کسی نمی‌تواند هیچ نخواهد؛ آدمی هیچ را می‌خواهد و این هیچ چنان که گفتم بنیانِ هستیِ همه چیز است؛ آدمی همه چیز را می‌خواهد. هیچ (شکاف) آغاز و انجامِ همه چیز است. «آدمی همین شب است، همین هیچِ توخالی، که همه چیز را در بساطت[1] خود جای داده است» (هگل). هیچ، به مثابهِ اختلاف پتانسیلِ نهفته در شبکه‌ی دلالتی، خاستگاهِ همه چیز است، و نیز مغاکِ همه چیز، که همه چیز را در خود فرومی‌بلعد. به این ترتیب شکاف هم‌زمان که

[1] البته هگل از بساطتی ساده و بی‌واسطه سخن نمی‌گوید، این بساطت همان ماهیتی را دارد که حس/معنا (sense) در نسبت با عقل (reason) دارد. نظامِ مفاهیمِ عقلی در نهایت، در وحدتی ارگانیک، به معنایی بسیط می‌انجامد؛ همان که حس نیز نامیده می‌شود، اما نباید با ادراکاتِ حسی که جزئی هستند اشتباه گرفته شود. حس در این‌جا امری کلی است، و کلیت در دقیق‌ترین معنا، در اندیشه‌ی هگل به «بساطتِ وساطت‌یافته» تعریف می‌شود.

دو لبه را از هم جدا می‌کند، دوگانگیِ آن‌ها را نیز زائل می‌کند. اکنون طرح‌صفحه‌های مفهومی جای خود را به طرح‌واره‌ی نوارهای موبیوس می‌دهند. پشت و روی نوارِ موبیوس به صورتِ موضعی جدا و متمایز هستند، اما در واقع، و در نگاهی فراگیر، نامتمایز و در امتدادِ یک‌دیگرند. یا دقیق‌تر در طرح‌واره‌ی بطریِ کلاین درون و بیرون به صورتِ موضعی متمایز، و در واقع نامتمایز و در امتدادِ یک‌دیگرند. هیچ نقطه‌ی آغاز و مبداء مختصاتی وجود ندارد که این شکل از آن‌جا گسترش یافته باشد. گویی درون را برکشیده‌اند و بر بیرون پهن کرده‌اند. اما درون چیست، اگر پیشاپیش بیرونی نباشد، و بالعکس؟ در این‌جا با نفیِ زنانه‌ی تمایزِ درون و بیرون روبه‌رو ایم. زن درون و بیرونی ندارد، او به عمیق‌ترین معنا در سطح زندگی می‌کند، بی هیچ مبداء مختصات و بنیانی، بی هیچ کناره و مرزِ نهایی. زن دوگانه‌ی سطح و عمق را در هم می‌پیچد، و ریشه‌های ریزوماتیکش روی پوسته‌ی سطحی که بر آن منتشر می‌شود چنان محکم و پرنفوذ می‌شود که گویا از مرکزِ زمین آمده است. این به خاطرِ نحوه‌ی شکل‌گیریِ ایگو در مرحله‌ی آینه‌ای است؛ ایگویی که در بسترِ سوژه تولدی فالیک می‌یابد، تا سپس به گونه‌ای پس‌کنشانه خود باعثِ تحققِ سوژه شود. ایگو تصویری بیرونی از بدن نیست، بلکه در این‌جا به گفته‌ی لکان با «آینه‌ی میان‌اندامی»[1] روبه‌رو ایم که بر مبنای میل مغناطیده شده و به گونه‌ای ناهمگن وحدت یافته است. در حالی که قضیب هم‌چون گره‌ای درون و بیرونِ بدنِ مرد را از هم جدا

[1] intra-organic mirror

می‌کند و گستره‌ی شهوت‌زا را بر این نقطه متمرکز می‌کند، نقاطِ شهوت‌زای بدنِ زن در سراسرِ قلمروِ بی‌کرانه‌ی آن منتشر شده است. به این ترتیب مرد به واسطه‌ی عقده‌ی اختگی به تمامیت می‌رسد؛ یعنی قضیب همان استثنای برسازنده‌ای می‌شود که ترسِ از بریده شدنش پسربچه را به تمامیتی بسته می‌رساند. پسربچه به اصطلاح چیزی دارد که از فقدانش بترسد، چیزی که تمامِ اضطرابِ او را در این عقده متمرکز می‌کند، بر خلافِ نظیرِ زنانه‌اش که در سراسرِ وجودِ او منتشر می‌شود.[1] بنابراین ایگو جنسیت دارد؛ ایگوی مردانه حولِ *فالوس* ــ و جلوه‌ی والایش‌یافته‌ی آن، *لوگوس*[2] ــ هویتی متمرکز می‌یابد و عاملِ پیش‌برنده‌ی «فالوگوس‌محوری»[3] می‌شود، و ایگوی زنانه به حقیقتِ سوژه نزدیک می‌ماند و از منطقِ لبه تبعیت می‌کند. دوامِ ایگو در هم تنیده با وحدتی

---

[1] مرزهای مرد به بیرون افکنده می‌شود، و در زن درون‌فکنی می‌شود.

[2] البته والایش همواره با تخطی همراه است. برای این که امرِ والایش‌یافته، که موجودیتش به «نمایندگی» است، وسوسه‌ی استقلال، و مصادره‌ی جایگاهِ موکلِ خود را نداشته باشد، باید در نقطه‌ای سر خم کند، و به حضورِ عریان و خشنِ موکلِ خود تن دهد. بنابراین فالوس جایی از لوگوس فراتر می‌رود، از لوگوس تخطی می‌کند، و *ظاهراً ناخواسته و علی‌رغمِ میلِ باطنی*، می‌گذارد که این تخطی اعلام شود. حاکم باید جایی لوگوس (قانون) را زیرِ پا بگذارد، و این باید نه در خفا، که در صحنِ عمومی ــ و البته به دور از پرده‌دری ــ به انجام رسد؛ پدری معقول، در تقابل با تمامِ نقدها و توصیه‌های معقولِ فرزندانش.

[3] phallogocentrism

صوری است که سوژه به واسطه‌ی زبان بر پدیده‌ها و جهان می‌افکند و متضایف با آن خود وحدت و این‌همانی می‌یابد. به همین دلیل روان‌گسیختگی را باید پیامدِ از دست دادنِ ارتباط با زبان دانست. بنابراین ایگو ساختی پارانوئید دارد، و این همان پوسته‌ی ضخیمِ مردانه‌ی آن است. زبان قالبی مردانه بر گدازه‌های زنانه است؛ دیونیزوس زیرِ سلطه‌ی آپولون، ماده در دستانِ فرم. عقل جنونش را با خود حمل می‌کند، و از آن تغذیه می‌کند.

بدنِ زن یک شبکه‌ی دلالتی است، با اندام‌ـدال‌هایی که با هم چفت نمی‌شوند، در حالی که قضیب به مثابهِ مدلولی استعلایی بدنِ مرد را از دلالت بازمی‌دارد. لکان اختگی را حذفِ مدلولِ استعلایی تعبیر می‌کند، و با عدول از مبانیِ روان‌کاویِ خود، از اصطلاحِ زائدِ «اختگیِ نمادین» برای آن استفاده می‌کند. دوئالیسمِ دکارتی پیامدِ مذکرسازی/عقیم‌سازیِ اندیشه است، پیامدِ ارجاعِ *فالوس* به قضیب. اما *فالوس* یک دالِ تهی است، دالی تهی که به همه‌ی دال‌ها معنا می‌دهد، و سپس پس‌کنشانه معنایش را از آن‌ها می‌گیرد ــ *فالوس* در جایگاهِ استثنای برسازنده. *فالوس* نقطه‌ی فروپاشیِ همگنی، و جایگاهِ مغناطیده شدنِ شبکه‌ی دلالتی است؛ این همان خاستگاهِ غیرِ اصیلِ میل است. بنابراین *فالوس* همان شکافِ هیچ ~~است~~؛ حقیقتی اساساً زنانه. به این معنا می‌توان گفت فالوس وجود ندارد، همان طور که «زن

وجود ندارد» (لکان)؛ و این هیچ ربطی به الحادِ مستقیم و بی‌واسطه ندارد. در این‌جا با نفیِ مضاعف سر و کار داریم، که خود وجهی ایجابی می‌یابد.

هیچ (شکاف) امری اساساً زنانه است، همان گونه که نیچه می‌گفت شاید حقیقت زن باشد. «حقیقت» اضطرابِ نااین‌همانی با خود و لغزشی ابدی است، اضطرابِ حرکت بر روی بندی بلند؛ اضطرابِ ارتعاشی پایه. نهادهای اجتماعی، به مثابهِ کانون‌هایی متمرکز در شبکه‌ی لغزنده‌ی دلالتی، آمده‌اند تا پناهگاهی مردانه باشند در مقابلِ این اضطرابِ زنانه؛ آن‌چنان که تک‌معنایی پناهگاهی است در مقابلِ ذاتِ استعاریِ زبان.[1] در این نقاط شبکه‌ی زنده‌ی دلالتی به دروغ بر *پس‌زمینه‌ی متافیزیکیِ فالوگوس‌محور* دوخته می‌شود. جامعه به این ترتیب از ما در مقابلِ حقیقت محافظت می‌کند: «حقیقت شباهتی به تکرارش در گفتارِ روزانه ندارد» (لکان).

[1] البته چندمعنایی نیز به همین تک‌معنایی تعلق دارد، چرا که متضمنِ معانیِ سرراست و پُری است که با اشتراکِ لفظی به هم گره خورده‌اند. در واقع *ایهام* به قلمروِ فالیک تعلق دارد، بر خلافِ *ابهام* که اساساً زنانه است و خیس و لغزنده. زن دیگری نیست، زن دیگربودگی است؛ و این مسأله‌ی زنان را عمیقاً از مسأله‌ی رنگین‌پوستان و اقلیت‌ها متمایز می‌کند. به این معنا فمینیسم بنیانِ تمامِ مبارزاتِ رهایی‌بخش است، چون نه علیهِ سرکوبِ دیگری، که علیهِ سرکوبِ دیگربودگی، علیهِ خودِ سرکوب، قیام می‌کند.

حقیقت اگر رها شود، ما را ویران *می‌سازد*؛ به همان معنایی که ساد می‌گفت: «من تسلی‌دهنده نیستم ژوستین، من حقیقت ام». حقیقت خشونتی زنانه دارد، خشونتی تکین که تن به منطق نمی‌دهد. این خشونتی حقیقی است، خشونتی تکین و ویرانگر، که به همین دلیل توانِ آفرینش دارد. لوگوس، تفکرِ فالیک، نمی‌تواند به تکینگی بیندیشد، به جایی که قانون از هم می‌پاشد، به نقطه‌ی صفرِ آفرینش. خشونتِ فالیک صوری، و آبادگر است، و به همین دلیل سترون است. آبادگری از جنسِ آفرینش نیست، که آفرینش تکین است و رخدادگون. عقل برای آفرینشگری باید به جنونش فرصتِ بیان دهد ــ همان‌طور که خدا به شیطان. آپولون درامی را آفرید تا دیونیزوس ذاتِ تراژیکِ آن باشد. آپولون دیونیزوس را به مثابهِ آنتی‌تزِ خود در خود حمل می‌کند؛ دیونیزوس رفعِ[1] آپولون است. اهورا اهریمن را نیافرید، اهریمن هسته‌ی تاریکِ اهورا است. هسته‌ی تاریکی و جنون شرطِ آفرینشگری و خدایی است، گرچه همواره سرانجام با روشنایی ــ چهره‌ی مزدایی ــ پوشانده، و بر آن غلبه می‌شود. آفرینش حاصلِ این معاشقه است. نور از آتش برمی‌آید.

حقیقت می‌آفریند، و این وجهِ مرگ‌بارِ آن است. برای فهمِ این وجهِ مرگ‌بار باید به خودِ «مرگ» اندیشید. همواره با توسل به قوانینِ کورِ طبیعت، و نیز ستم و بی‌رحمیِ کورِ بشر، حقیقتِ تحمل‌ناپذیرِ مرگ پوشانده

[1] *aufhebung*

شده است؛ اما آن‌جا که مرگ به بازی فراخوانده می‌شود و با آن چهره به چهره می‌شویم، جایی که مرگ بخشی از نمایش می‌شود ــ در اعدام و خودکشی، و در لحظه‌ی عظیمِ اتانازی ــ با این حقیقتِ هولناک مواجه می‌شویم که ما برای زندگی زیادی کوچک هستیم، ما چیزی را ناخواسته آفریدیم که از پسِ آن برنمی‌آییم. حقیقت به این معنای عمیق باید پوشانده بماند. تأسفِ بزرگِ نیچه بر سرنوشتِ واپسین انسان، انسانِ عنّین، این است که دیگر حقیقت برایش مرگ‌بار نیست: «سر و کارِ ما با نژادی از خواجگان است؛ برای خواجه هر زنی مانندِ دیگری است، زنی صرف، زنی فی‌نفسه، موجودی که نزدیکی به او جاودانه ناممکن است» (نیچه). این همان مواجهه‌ی خنثایی است که دانشگاه تحتِ عنوانِ ماهیتِ ابژکتیوِ دانش از آن دفاع می‌کند. اما حقیقت نسبتی با میل دارد که آن را فراتر از آگاهی قرار می‌دهد، طوری که حتی اگر بدانی هم نمی‌توانی از آن اجتناب کنی ــ به تعویق انداختنش فقط برای تعمیقِ آن خواهد بود، گویی هنوز زمانش فرا نرسیده. به همین دلیل نیچه پرسشِ «چیست؟» را به «چه کسی؟» تبدیل می‌کند، و می‌پرسد چه کسی توانِ مواجهه با حقیقت، و گفتنِ آن را دارد؟ همان مفهومِ یونانیِ *پارسیا*[1]، به تعبیرِ فوکو. و از آن‌جا که میل همواره میلِ دیگری است، پس حقیقت نسبتی ضروری با دیگری، و ذاتی اخلاقی دارد: «دیگری فیگورِ حقیقتِ من است» (بارت).

[1] *παρρησία*

زیستن در همسایگیِ حقیقت تنها با پرسه زدن در مرزهای جنون ممکن است. عقل آن‌گاه خودش را می‌شناسد که به جنونش فرصتِ سخن گفتن دهد، سخنی که از جنسِ لوگوس نیست، گفتاری زنانه، همان که ژیژک «هسته‌ی تاریکِ جنون در دلِ کوگیتو» می‌نامدش؛ «شبِ جهان». این گفتار معنا را از شکافش می‌آفریند؛ از سکوتی در دلِ کلام که علتِ غاییِ کلام است. هر سکوتی، به مثابهِ وقفه‌ی میانِ دال‌ها و نه اصوات، معنای خاصِ خود را به جریان می‌اندازد. باید به سکوت گوش داد تا صدای حقیقت را شنید، و کلام (لوگوس) آمده است تا سکوت (شکافِ نهفته در لوگوس) به سخن درآید. تمامیت مرگِ معنا است، چون سکوت (دیگری‌اش) در آن راه ندارد. عقل با جنونش به خود راه می‌برد، و این‌چنین در همسایگیِ حقیقت می‌زید. کسی را یارای زیستن در دلِ حقیقت نیست، تنها می‌توان بر لبه‌ی جنون بر سرِ آن قمار کرد. لغزیدن و سقوط در مغاکِ حقیقت زمین را از زیرِ پای ما می‌کشد، و دیگر امکانی برای بازگشت نمی‌گذارد. حقیقت جاده‌ای یک‌طرفه است به سوی نیستی و فراموشی.

زن فضای خالی میانِ دو لبه است، و فالوس را می‌خواهد تا آن شکاف را پر کند.[1] اما چون آن شکاف هیچ است، پس هرگز پر نخواهد

[1] زن می‌خواهد همه‌ی زن‌ها آواتارِ او باشند، تا سرانجام فالوس را تصاحب کند. فالوس عصاره‌ی قضیب است، که از مجموعه‌ی همه‌ی قضیب‌های مقدر برمی‌آید؛ فالوس یک کلیِ طبیعی است. اغواگری و کنش‌پذیریِ زنانه از همین‌جا است.

شد. در هر بار شکستِ فالوس زن سوژگیِ خود را با درد جشن می‌گیرد. زن هرگز ارضا نمی‌شود، حتی بیش از آن، زن دیگر هرگز «نمی‌داند چه می‌خواهد» (لکان). اما در روالی متقابل مرد نیز خود را در مقابلِ زن تثبیت می‌کند. وحدت و پربودگیِ قضیب توهمِ انسجام و حضوری را به مرد می‌دهد که در مواجهه با شکافِ پرنشدنی زن فرو می‌ریزد. مرد در مواجهه با ارضاناپذیریِ زن متوجه می‌شود که او نیز از فالوس محروم است. پس با خفه کردنِ صدای زن به حقیقتِ خود پشت می‌کند و با سرکوبِ زن به وحدت و یک‌پارچگی می‌رسد. ریشه‌ی مردسالاری در این ترسِ از مواجهه با حقیقت نهفته است. اکنون زن ابژه‌ای است که چون سخن نمی‌گوید می‌تواند تفسیر شود، و مرد با تفسیرِ زن وحدتِ خود را تثبیت می‌کند. تفسیر چتری است که توأم با ابژه‌ها به فاعلِ خود نیز وحدت می‌بخشد. متافیزیکِ حضور روی دیگرِ مردسالاری و متضمنِ سرکوبِ صدای زن است. لوگوس نماینده‌ی فالوس است. در سکوتِ زن مرد همواره پیشاپیش ارضا شده است، چون همیشه زن بیش از هر چیزی که فکرش را بکند به او می‌دهد؛ شکافِ زنانه همان هیچی است که خاستگاهِ همه چیز است. تنها کافی است زن بگوید ارضا نمی‌شوم، تا متافیزیک فرو بریزد. ترس از خالی شدنِ تکیه‌گاهِ متافیزیک است که باعث می‌شود هر ارضا نشدنی را پاتولوژیک تعبیر کنیم و آن را به شرایطِ عرَضی و غیرِ ضروری نسبت دهیم. منطقِ لبه اندیشیدن به ضرورتِ ارضاناپذیریِ زن است. به این معنا است که لکان زن

را سمپتومِ مرد می‌داند. «به سراغِ زنان می‌روی؟ تازیانه را فراموش نکن!» چنین گفت متافیزیسین.

فلسفه در مرزهای زبان قدم برمی‌دارد و این یعنی به مصافِ جنون رفتن. کافی است لحظه‌ای پای نابغه‌ای بلغزد تا نیچه‌وار در مغاکِ جنون سقوط کند ــ آثارِ غیرنظام‌مندِ نیچه فریادهای نابغه‌ای است در حالِ سقوط در این مغاک. فلسفه را منطقِ لبه نجات می‌دهد. از زبانِ زنانه‌ی یک فیلسوف بشنویم، که خود شکافی است در فلسفه: «زندگی» لبه‌ی میان زندگی و مرگ است و «مرگ»، به معنای دقیقِ کلمه، مرگِ این لبه است، پایانِ آن تنش، درغلتیدن به ورطه‌ی زندگی یا ورطه‌ی مرگ... سقوط به وادی امرِ مطلق و بی‌تنش (زوپانچیچ). فلسفه بر این لبه چه می‌تواند بگوید، اصلاً چه دارد که بگوید؟ بگذارید از شکافی دیگر بشنویم، شکافی که هیچ فالوسی پُرش نمی‌کند، از بکت، که می‌گوید دیگر نه چیزی برای بیان کردن مانده و نه میل، توان یا ابزاری برای بیان؛ تنها ضرورت و اجبار به بیان مانده است. با مرگِ فالوس فلسفه شکاف می‌خورد، همراه با پرچانگی زنانه‌ای که هیچ چیزِ محصَلی را بیان نمی‌کند. اما شکافِ در فالوس لکنتی در زبان می‌اندازد که بکت بزرگ‌ترین نماینده‌ی آن است. زبان اگر سربه‌راه باشد مقصدش از پیش تعیین شده است، و سرنوشتش سکونی ابدی است. «پدر» مقصد را از پیش در زبان نگاشته است. باید از پدر تخطی کرد و در زبان لکنت افکند؛ لکنت در زبان، و نه در کلام. بکت، با آن کلامِ بی‌وقفه‌اش، زبان را به لکنت

می‌اندازد. بکت زیرِ پای پدر را خالی می‌کند، و بنابراین خود از بلاغتِ پدرانه محروم می‌شود. بکت هرگز پدر نشد، سترون نشد، پس توانِ زایش یافت. *گایا* ــ زمین ــ توسطِ پسرش *اورانوس* ــ آسمان ــ باردار شد. زمین، بر خلافِ آسمان، ناهموار است و عاری از بلاغت. آن چه «ابزورد» می‌نامیمش زمختیِ زمین است، آن‌چنان که ازآسمان دیده می‌شود. بکت زمین است، که نه پدر دارد، و نه پدر می‌شود، بیرون از سلسله؛ مادرِ جاودان. زبانِ بکت تن به «نام» نمی‌دهد؛ نام توقف است. بکت اما وقفه در زبان می‌اندازد، وقفه‌ای که آن‌قدر طول می‌کشد تا همه معذب شوند. وقفه‌ای که خودکارگی را از زبان می‌گیرد و واژه‌های بعدی را بر سرِ انتخابی جنون‌آمیز می‌آورد، وقفه‌ای مالیخولیایی علیهِ اتوریته‌ی پدر. مادرِ نام‌پریشِ جاودان، با وقفه‌ای مالیخولیایی در زبان... این همان معجونی است که شیزوفرنی خوانده می‌شود، و دلوز آن را حقیقتِ سوژه می‌داند. در نوشتارِ بکت عقل به جنونش فرصتِ سخن گفتن می‌دهد، پس معنا آفریده می‌شود. معنا از وقفه برمی‌آید. پیش از آن اشیاء همه کارورزانه و تودستی[1] اند. معنا پیامدِ نفیِ مضاعفی است که به واسطه‌ی وقفه رخ می‌دهد. نخست در تکرار وقفه می‌افتد (نفیِ ساده)، سپس در این فضای ناهمگن امرِ جدید نفی می‌شود، تا دوباره تکرار بازگردد (نفیِ مضاعف)، و به این ترتیب معنا ــ کلیت ــ متولد

[1] ready-to-hand

شود. این نفیِ مضاعف همان ارتعاشِ پایه‌ای است که لازمه‌ی این‌همانی است. هویتِ چندپاره‌ی ما با این وقفه نسج می‌یابد.

پیش از این اشاره شد که شکاف را نباید حدِ فاصلِ میانِ دو لبه‌ی حاضر و توپر دانست. بنابراین وقتی از سوژه‌ی شکاف‌خورده سخن می‌گوییم منظور هم‌جواریِ دو شقه یا مجمع‌الجزایری از نواحیِ توپر و منسجم نیست. مسأله در همین حد باقی نمی‌ماند؛ همین که سوژه شکاف خورد، این شکاف در همه‌ی نقاط و زوایا پیش می‌رود و ما را با سوژه‌ای دوشخصیتی تنها نمی‌گذارد، بلکه امکانِ هر حضوری را نفی می‌کند و غیاب و تفاوت را در بطنِ سوژه می‌نشاند. در سده‌ی نوزدهم پئانو، ریاضیدانِ ایتالیایی، خمِ شگفت‌آوری را معرفی کرد که از تمامِ نقاطِ مربعِ واحد عبور می‌کند، یعنی سطحِ مربعِ واحد را می‌پوشاند. به راحتی می‌توان از روی آن خمِ دیگری ساخت که حجمِ مکعبِ واحد را بپوشاند. به چنین خمی «خمِ فضاپرکن» گفته می‌شود. گرچه از فاصله‌ای دورتر با یک حجمِ توپر روبه‌رو ایم، اما حقیقت آن است که هر نقطه از فضا روی لبه قرار گرفته و درونِ یک ناحیه‌ی توپر و یکپارچه نیست ــ فضایی که هر نقطه‌ی آن نقطه‌ی مرزی است، سرحداتی که تمامِ نقاطِ درونی را فراگرفته‌اند، اندیشه‌ی مرزی، منطقِ لبه. وقتی از شکافِ اصیلی می‌گوییم که خاستگاهِ همه چیز است، از این اندیشه‌ی مرزی حرف می‌زنیم. همه‌ی دال‌ها روی لبه حرکت می‌کنند، زبان یک خمِ فضاپرکن است. این بیرون‌بودگیِ مرزی، که در ذاتِ درون است،

همان چیزی است که لکان با نوواژه‌ی «فرادرون»[1] می‌نامدش. وقتی می‌گوییم زن یک شکاف است، یعنی خمِ فضاپرکنی است که هرگز یک حجم نیست، یک حجمِ توپر و منسجم و یکپارچه. زن همواره بر لبه حرکت می‌کند، بر لبه‌ی عقل و جنون، لبه‌ی زندگی و مرگ؛ و معنای دقیقِ زندگی همین است. این شکاف یک هیچ است که همه چیز را در خود دارد؛ از خود برمی‌آورد و در خود فرومی‌بلعد. این شکاف مادرِ هستی است، شرطِ امکانِ هستی و پدیدآورنده‌ی آن؛ آفرینشی که بعداً خدای پدر مصادره‌اش کرده، لوگوسی توپر و منسجم (فالیک)، که با مفهومِ «علیتِ غایی» می‌خواهد تمامیت را به بازی بازگرداند، حال آن که خدای حقیقی ماده است ــ *خدای شکاف‌ها*[2]. بی‌جهت نیست که لوگوس آن را مغالطه می‌داند.

پس به معنایی «زن وجود ندارد»، چون تمامیتی بسته نیست که از بیرونِ خود هویت بیابد؛ زن نه‌ـهمه است. البته مرد نیز تنها به قیمتِ سرکوبِ زن وجود دارد، مرد در سایه‌ی سکوتِ زن وجود دارد. اما در حقیقت فقط زن وجود دارد، و مادرِ وجود است؛ مرد نامِ توهمی متافیزیکی است که دورانِ آن به سر آمده ــ فالوس در احتضار است... چنین گفت «مردِ دیوانه»ی نیچه.

[1] extimate
[2] god of gaps

سیاستِ شیمیل

چیزی برای گفتن نیست، حتی یک جیغ. ــ بکت

از آن‌جا که فالوس نامِ یک سرکوب است، پدیده‌ای اساساً سیاسی و بازنمای روابطِ قدرت است، و بنابراین شناختِ آن مستلزمِ تحلیلِ روابطِ قدرت است. برای تحلیلِ روابطِ قدرت نخست باید به معرفی میدانِ نیرو پرداخت. وقتی از میدانِ نیرو سخن می‌گوییم به قلمرویی توپوگرافیک اشاره داریم که در هر نقطه‌ی آن در صورتِ وجودِ یک عاملِ مقاومت مقدارِ خاصی نیرو اِعمال می‌شود. نکته‌ی مهم این است که نیروی مذکور بالقوه است و فقط با وجودِ عاملِ مقاومت تحقق می‌یابد. این عامل هم‌زمان ابژه‌ی قدرت و علتِ آن است. در میدانِ سیاست این ابژه‌ـعلتِ قدرت همان سوژه است که بر میانجیِ[1] بدن حک می‌شود. قدرت بی‌واسطه بر بدن ــ

[1] medium

بدنِ فیزیولوژیکی و بدنه‌ی فیزیکیِ شبکه‌ی دلالتی ــ وارد می‌شود، و به واسطه‌ی بدن، و در شکاف‌های پرنشدنی‌اش، بر سوژه، به مثابهِ عاملِ مقاومت، اِعمال می‌شود. سوژه ماهیتی اساساً سیاسی دارد که قدرت را با محدود کردنِ آن تحقق می‌بخشد. قدرت نیز متقابلاً سوژه را هم‌زمان محقق و منقاد می‌سازد.[1] به همین دلیل سوژه با اتخاذِ یک موضعِ[2] مشخص است که به حقیقت و رهایی دست می‌یابد؛ نگاهِ ابژکتیو و بی‌طرف به محو شدنِ سوژه، و نیز قدرت، می‌انجامد. قدرت سوژه را برمی‌سازد، تا زمینه‌ی تحققِ خود باشد، و سوژه نیز با مقاومتش قدرتی را برمی‌سازد که عاملِ تحققِ خودش است؛ هر یک دیگری را هم‌چون واسطه‌ای میانِ خود، در خود حمل می‌کند. هر یک دیگری را *فرادرونِ* خود دارد. سوژه و قدرت دو

[1] البته در بسترِ ابژکتیوِ قدرتِ منقادساز ناهمگنیِ تعیین‌کننده‌ای وجود دارد، به طوری که از همان آغاز میدانِ قدرت، و به تبعِ آن سوژه‌ها، در ساختاری معنادار متولد می‌شود. یکی از پیامدهای آن خشونتی اخلاقی، اما اجتناب‌ناپذیر، است، که برخاسته از موضعِ سوژه‌ها در میدانِ سیاست است. به عنوان نمونه‌ای شاخص می‌توان به مکانیسمی اشاره کرد که تحتِ عنوانِ «فوران از نازک‌ترین بخش‌های پوسته» (فَنپ) معرفی‌اش می‌کنم: در وضعیت‌های بحرانی کاسه کوزه‌ها بر سرِ گروه‌های «غیرِ عادی» و حاشیه‌ای، هم‌چون دگرباشان، رنگین‌پوستان، مهاجران و زنان، می‌شکند. در واقع گدازه‌های همواره انکار و سرکوب شده، و به زیرلایه‌ها رانده شده، گاهی با تغییراتِ توزیعِ فشارِ هیدرولیک فرصت می‌یابد تا به طرزِ خشونت‌باری از نازک‌ترین بخش‌های پوسته ــ طردشدگان ــ به بیرون فوران کند.

[2] position

رویه‌ی واحدِ بطریِ کلاین اند؛ به صورتِ موضعی متمایز، و در نهایت ادامه‌ی یک‌دیگر اند. و این همان ذاتِ زنانه‌ی «سوژه» و «سیاست» است. *سوژه منقاد متولد می‌شود، به مثابه عاملِ مقاومتِ آفریننده‌ی قدرتِ منقادسازِ خویش* (مادرِ پدرش[۱]). این تضادِ درونی انقیاد-مقاومت روی دیگرِ سکه‌ی شکاف‌خورده‌ای است که از وحدت و یکپارچگی عاری است. سوژه این‌همانی[۲] ندارد، و این هویت[۳] او است؛ هویتِ سوژه در بی‌هویتیِ آن است.[٤] سوژه مغاکی است که هیچ هسته‌ی مرکزی و آرخه‌ای ندارد، و به همین دلیل هیچ نظریه‌ی فراگیری نیز ممکن نیست؛ به این معنا معرفت ذاتاً تاریخی است. سوژه یک مغاک است، لایه‌ای بر لایه‌ای، نقابی[٥] بر نقابی،

---

[۱] مادر پدر را در برمی‌گیرد، چون هیچ بیرونِ اصیلی وجود ندارد. پس پدر نیز حقیقتی زنانه دارد. بر خلافِ گفته‌ی لکان، که آن را نیز در بر می‌گیرد، «پدر یکی از نام‌های زن است». این همان ذاتِ زنانه‌ی سیاست است که گفته شد.

[2] identity

[3] identity

[٤] در واقع این‌همانی و هویت از بیرون بر سوژه افکنده می‌شود. هویت از دو خاستگاه برمی‌آید: **دیگری** و دیگری. **دیگری** این‌همانی و هویتی ابژکتیو و مبتنی بر اقتدار بر سوژه می‌افکند، و دیگری، یا همان ابژه-علتِ میل، به نحوی سوبژکتیو و مبتنی بر میل چنین می‌کند. به همین دلیل در روابطِ پرشور و عاشقانه اغلب پیش می‌آید که ادعا می‌کنی نه تنها اکنون، که هیچ‌گاه عاشقش نبوده‌ای، چرا که حاضر نیستی خودت را به گردن بگیری. و این از عمقِ فهم و تحلیلی روان‌کاوانه برنمی‌آید، بلکه بخشی از فرایندِ شکل‌دهیِ هویتِ سوبژکتیو است.

[5] persona

بی هیچ بنیادی. آن چه باعث می‌شود این آنارشی (بی‌بنیادی) به هرج و مرج و بی‌معنایی نینجامد مداخله‌ی روان‌کاوانه در شناخت است. روان‌کاوی از جنسِ تفسیر است. روان روی هر تفسیرِ روان‌کاوانه موقتاً بسته می‌شود و معنا می‌یابد؛ معنایی در انتظارِ معنایی دیگر، معنایی فراگیرتر. معنا باید روی یک مرکز، روی بنیانی نهایی کور شود، و از آن‌جا به بالا ساخته شود؛ چرا که قانون همواره در معرضِ مواردِ نقض است، مواردی که در بنیانی عمیق‌تر، و بنابراین فراگیرتر، به رسمیت شناخته می‌شوند. این که هر قانونی را استثنای آن برمی‌سازد، ناظر به همین مغاکی است که مدام تفسیرِ دیگری می‌طلبد. قانون از بیرون راندنِ استثنا قوام می‌یابد، و این‌چنین تاریخمند می‌شود و مقدمه‌ای بر قانونی دیگر. این همان ماهیتِ سوبژکتیوِ شناخت است، که معرفتِ پوزیتیو را هم‌چون اسطوره‌ای تهی (دروغین) از دور خارج می‌کند. و حقیقت[1] چنین بر ضدِ روش از پوشیدگی ــ سرکوب[2] ــ سربرمی‌آورد.

اصالتِ سوژه در این است که هیچ چهره‌ی اصیلی ندارد، نقاب پشتِ نقاب؛ هم‌چون ماده‌ی ارسطویی که اصالتاً تحقق ندارد، و فرم پشتِ فرم بر آن می‌نشیند. نقاب وقتی می‌تواند فریب‌مان دهد که بر خود نقابی

[1] $\dot{\alpha}\lambda\acute{\eta}\theta\varepsilon\iota\alpha$
[2] repression

داشته باشد.[1] نقاب فریب بودنِ خودش را می‌پوشاند. نقاب در نهایت نقابی است روی «هیچ»، اما چون نقاب است به نظر می‌رسد چیزی را پوشانده. و دقیقاً به این دلیل که چنین به نظر می‌رسد، نقاب واقعاً چیزی را می‌پوشاند، این که چیزی در پسِ آن برای پوشاندن نیست (نفیِ مضاعف). پس نقاب عینِ حقیقت است، حقیقتی که با فریب از آن محافظت می‌شود، حقیقتی که فریبای خود می‌شود.[2] این همان حقیقتِ ویرانگری است که نیچه می‌گفت ما تحملش را نداریم و با رقیق کردنش با دروغ زهرش را می‌گیریم، با این دروغ که حقیقتی در پسِ نقاب هست. میانِ آن فریب و این دروغ فاصله بی‌نهایت است، به همان معنایی که یک نارسانای کامل اختلاف پتانسیلِ دو سوی خود را به بی‌نهایت می‌کشاند. فریب در ذاتِ حقیقت است، و دروغ، گرچه مماس بر حقیقت است، اما هر راهی را به حقیقت سد می‌کند. حقیقت و دروغ نه هم‌چون روز و شب، که هم‌چون اعدادِ گنگ[3] و گویا[4]، درهم‌تنیده و از هم جدا اند. دروغ ضربه‌گیری است میانِ اصلِ واقعیت و ایگو، حیاط خلوتی که در آن هر بار بدونِ تراش

---

[1] امرِ فیک وقتی می‌تواند فریب‌مان دهد که برای خودش بدلِ فیکی دست و پا کند. سایه اگر سایه‌ای از آنِ خود داشته باشد می‌تواند خود را به مثابهِ اصل جا بزند.

[2] تو لزوماً به آن چه که فکر می‌کنی فکر می‌کنی، فکر نمی‌کنی. «چرا می‌گویی از دیدنِ من خوشحالی، در حالی که واقعاً از دیدنِ من خوشحالی؟» ــ به جهانِ فرویدی خوش آمدید!

[3] irrational

[4] rational

خوردنِ هویت‌مان به مصافِ واقعیتِ بی‌رحم می‌رویم. با دروغ از اصلِ واقعیت جاخالی می‌دهیم، و فرصتِ رستگاری را از دست می‌دهیم. دروغ تباهیِ حقیقت است. حقیقت خودِ سوژه‌ای است که ما در محتوای درونش به دنبالِ حقیقت می‌گردیم. سوژه ماده است، و هر بار نقابی به چهره می‌زند تا به آن تبدیل شود. هنر آن است که نقاب‌ها با کوک‌های ریزی به هم دوخته شوند که از هم وا نروند. کوک‌های درشت اصالت را زایل می‌کند، و در نهایت آن به گفته‌ی آدورنو «امرِ بی‌مایه»ای را به بار می‌آورد که «محتوایی جز هاله‌ی خویش ندارد». سوژه اساساً مسأله‌ای اقتصادی است، همان‌گونه که فروید می‌گفت.

چنان که گفته شد قدرت در میدانِ نیرو و به صورتِ متقابل قابلِ تعریف است. چیزی بیرون از این میدان وجود ندارد که سطحِ تراز تعریف و مقداردهی به قدرت قرار گیرد؛ همان‌قدر بی‌معنا که کسی بخواهد وزنِ کلِ ماده را به دست آورد. هیچ پس‌زمینه‌ی متافیزیکیِ فالوگوس‌محوری وجود ندارد. «تنها زمینه‌هایی بدونِ هیچ مرکز یا تکیه‌گاهِ مطلقی وجود دارند» (دریدا). اما همان‌گونه که با به بیرون فرستادنِ امرِ پاتولوژیک تفسیری متافیزیکی از زبان ارائه می‌شود، در این‌جا نیز فیزیوکرات‌ها با بیرون نهادنِ طبیعت درکی متافیزیکی از قدرت ارائه دادند. این درکِ متافیزیکی از روابطِ قدرت برای لیبرالیسم فرصتِ مغتنمی بود. آن‌ها با تعریفِ قدرت در مقابلِ سطحِ ترازِ طبیعت توانستند توجیهِ خوبی برای نابرابری‌های فزاینده

بیابند؛ اگرچه نابرابری افزایش می‌یابد، اما اندازه‌ی کیک چندان افزایش می‌یابد که سهمِ مطلقِ هر کس در نهایت بیش‌تر می‌شود. پس فقر نه صرفاً در برابرِ وضعیتِ دیگران، که مقدم بر آن در امکانات و قدرتِ ما نسبت به طبیعت تعریف می‌شود. اما طبیعت تنها در پسِ این میدانِ تفاوت‌بنیاد قابلِ طرح است. «هیچ بیرون از متنی وجود ندارد» (دریدا). آن چه این تردستی را باورپذیر می‌کند استفاده‌ی پنهانی است که از درگذشتگان می‌شود؛ وضعیتِ افراد تلویحاً در مقایسه با وضعیتِ گذشتگان سنجیده می‌شود و معنا می‌یابد. در این‌جا تناقضِ مهمی نهفته: این مقایسه فقط وقتی درست است که با مسؤولیت بی‌پایانِ ما در برابرِ درگذشتگان همراه باشد[1]، چیزی که به فروپاشیِ تمامِ این منطق می‌انجامد. آن پس‌زمینه‌ی متافیزیکیِ فالوگوس‌محور ساخته می‌شود تا مسؤولیتِ تاریخیِ انسان، نسبت به گذشتگان و آیندگان، به محاق رود، و به مسؤولیتی عاطفی معطوف به والدین و فرزندان ــ پیوستگیِ عاطفیِ نسل‌ها ــ فروکاسته شود.

بنیانِ هر سرکوبی فالیک است، برآمده از توهمِ حضوری پر و منسجم؛ سرکوب از این‌همانی برمی‌خیزد، یا از آن سو این‌همانی از سرکوب برمی‌آید. مرگِ فالوس می‌تواند دو معنا داشته باشد، پایانِ سرکوب یا پایانِ سیاست. پایانِ سیاست همان پایانِ ایده‌ی «انسان» است، و

[1] «عطیه‌ی دمیدن بر بارقه‌ی امید فقط از آنِ همان مورخی خواهد بود که اطمینان دارد در صورتِ پیروزی دشمن حتی مردگان نیز ایمن نخواهند بود» (بنیامین).

پایانِ سرکوب پایانِ ایده‌ی «مرد». سیاست کجا به پایان می‌رسد؟ وقتی سیاست همه جا را بگیرد؛ فضایی پر و منسجم که در آن هر نقطه‌ای یک همسایگی دارد که در امنیتِ بی‌وقفه‌ی آن به سر می‌برد. فضایی در نهایت یک‌دست و بدونِ شکاف که در آن همه چیز روتین و طبقِ روال پیش می‌رود و امکانِ هر کنشی منتفی است. در شرایطِ غیرِ مرزی همه چیز قابلِ پیش‌بینی است و در زنجیره‌ی تخطی‌ناپذیرِ علّی‌ـمعلولی قرار می‌گیرد. دیگر به فالوس نیازی نیست، چون گرامر تمامِ تفاوت‌ها را حذف می‌کند؛ سیستمِ مکانیزه‌ی کامل، طبیعتِ محض. «گمان نمی‌کنم از دستِ خدا خلاص شویم، زیرا هنوز به گرامر باور داریم» (نیچه).

اما در سوژه‌ی شکاف‌خورده هر نقطه بر لبه‌ای قرار گرفته که آن را مجاورِ نقاطِ بی‌شمارِ دیگری قرار داده، نقاطی که همه مرزی اند. پس هر نقطه‌ای همواره در معرضِ سقوط در یکی از شکاف‌های پیرامونش است؛ این سقوط «تداعی» نام دارد. به این ترتیب سوژه از زنجیره‌ی تخطی‌ناپذیرِ علّی‌ـمعلولی فراتر می‌رود و کنش ممکن می‌شود. اما این امکانِ کنش به مثابهِ وقفه‌ای در روال قابلِ فهم است، *بدونِ وجودِ روال عدول معنا ندارد.* بنابراین حذفِ مطلقِ سرکوب (پایانِ ایده‌ی «مرد») نیز امکانِ کنش را منتفی می‌سازد. آنارشی امکانِ آزادی را پیشاپیش زایل می‌کند. تنها به شرطِ سرکوب امکانِ کنش و رهایی وجود دارد. بدونِ سرکوبِ نیروها و تمرکزِ قدرت هیچ سیاستی ممکن نیست، و بدونِ وجودِ سیاست رهایی بی‌معنا

است. مهم این است که سرکوب حذف نشود، فقط همواره شکست بخورد. فالوس باید تا ابد در احتضار بماند، در مرزِ مرگ و زندگی، به شکلِ نامُرده[1]؛ این شرطِ هر کنشِ رهایی‌بخش است.

اما فالوس در آستانه‌ی احتضارش رستاخیزِ پرتوان و جان‌سختی یافت. هم‌زمان که با سیاست‌زداییِ فراگیری ایده‌ی پایانِ سیاست دنبال می‌شد، نیاز به مازادی نامرئی بود که در وضعیت دخالت کند و مانع از مرگِ مغزیِ آن شود، و در نهایت نیز بدونِ ادغام شدن در وضعیت پا پس بکشد؛ این مازادِ کاتالیست «پول» بود. پول رجعتِ[2] فالوس است.[3] سیاست

---

[1] undead

[2] Parousia

[3] به این مسأله از منظری دیگر نیز می‌توان پرداخت. فروید هم‌ارزیِ غریبی میانِ «پول» و «مدفوع» برقرار می‌کند؛ لذتِ خرج کردن یا اندوختنِ پول لذتی مقعدی است. اما فالوس نیز وجهی مقعدی دارد. مقعد فالوسی است که به درون خزیده است. به این معنا فالوس جایگاهِ تمامِ کثافت‌های ما است، عصاره‌ی وجودِ ما؛ فالوس نماینده‌ی کثافاتِ ما است. من در غیابِ دیگران معیارِ خودم هستم، و در این خودـمعیاری موجودی مطلق ام. مطلق بودنِ فالوس از این‌جا است. در غیابِ دیگران من همان کثافاتی هستم که **دیگری** به رسمیت نمی‌شناسد و نفی‌شان می‌کند. از همین‌جا است که مرحله‌ی مقعدی مرحله‌ی شکل‌گیریِ شخصیت است. اکنون من کثافاتم را در فرآیندی فوئرباخی در قامتِ فالوس فرافکنی می‌کنم و به ستایشش می‌پردازم. قاضی شربر نیز مقعدی آسمانی داشت؛ مقعدی که متضمنِ نفیِ شیزوفرنیکِ دیگران بود. فقط او در کارِ فرافکنی ناتمام مانده بود. قاضی شربر در دهانه‌ی مقعدش ناتوان از به دنیا آمدن بود.

اکنون در غیرِ سیاسی‌ترین شکلِ خود اعمال می‌شود. به لطفِ شبحِ پول سیاست همه جا را فرامی‌گیرد، بدونِ این که پایانِ سیاست رقم بخورد؛ سوژه‌ها کماکان به مثابهِ نقاطِ مقاومتی که به دنبالِ منافعِ خود هستند «سوژگی» می‌کنند، اما از کنش بی‌بهره اند. اقتصادِ سیاسی صرفاً یک دوره‌ی خاص از جریانِ تاریخی سیاست نیست، بازگشتِ آخرالزمانی سیاست است.[1] با اقتصادِ سیاسی فالوس از آسمانِ متافیزیک به خاکِ بازار قدم گذاشت. اگر پیش از این محتویاتِ شلوارِ یک مرد وحدت و این‌همانی او را تضمین می‌کرد، امروز محتویاتِ جیبِ شلوارِ افراد آن‌ها را خاطر«جمع» یا «پریشان»احوال می‌کند. مرکزِ ثقلِ تمدن چند سانتی‌متر جابجا شده است، از فروید تا مارکس. البته نقدهای مارکسیستی علی‌رغمِ ظاهرِ انقلابی و زمخت‌شان، متضمنِ این ظرافتِ تعیین‌کننده اند که باید رو به آینده، و نه واپسگرایانه، خوانده شوند. مارکس سرمایه‌داری را زمینه‌ی ضروریِ رهایی می‌داند. به همین دلیل سوسیالیسم در *مانیفست* هیچ نسبتی

[1] مارکس در تحلیلی درخشان می‌نویسد: «در حالی که شکلِ اقتصادی، یعنی مبادله، از هر سو برابریِ سوژه‌ها را مقرر می‌کند، محتوای مبادله، ماده‌اش، چه فردی و چه عینی، که نیروی پیش‌رانِ مبادله است، آزادی را مقرر می‌سازد. از این رو *برابری* و *آزادی* نه تنها در مبادله‌ای که مبتنی بر مبادله‌ی ارزش‌ها است موردِ احترام قرار می‌گیرند، بلکه مبادله‌ی ارزش‌های مبادله‌ای شالوده‌ی مولد و واقعیِ کلِ *برابری* و *آزادی* است. این دو، به مثابهِ ایده‌های ناب، صرفاً بیانِ آرمانی شده‌ی مبادله اند... *برابری* و *آزادی* مستلزمِ روابطِ تولیدی‌ای بودند که هنوز نه در جهانِ کهن تحقق یافته بودند، و نه حتی در سده‌های میانه».

با حکومتِ مطلقه و ایدئولوژی‌های واپسگرا ندارد: «از نظرِ حکومتِ مطلقه، با آن خیلِ کشیشان، استادان، مباشرانش در روستاها و مقاماتِ دولتی‌اش، سوسیالیسمِ آلمانی مترسکی بود که از آن در مقابلِ بورژوازیِ مرعوب کننده به خوبی استقبال شد. برای آن داروهای تلخِ شلاق و گلوله، که همین حکومت به آن وسیله، و دقیقاً در همان زمان، خیزش‌های طبقه‌ی کارگرِ آلمان را سرکوب می‌کرد، سوسیالیسمِ آلمانی مکملی شیرین بود. بدین ترتیب سوسیالیسمِ آلمانی، ضمنِ این که سلاحی در دستِ حکومت برای مبارزه با بورژوازیِ آلمانی بود، مستقیماً نماینده‌ی منافعِ ارتجاعی، یعنی منافعِ بی‌فرهنگ‌های آلمانی نیز بود».

شبحِ پول هم‌زمان که در اوجِ شفافیت ادعا می‌کند هیچ نیست جز سنجه‌ای انتزاعی‌ـریاضیاتی برای ارزیابیِ امورِ واقعی، واقعی‌ترین واقعیتِ زمانِ ما است.[1] پول بی‌نهایتِ کاذبی است که شکاف‌های شبکه‌ی دلالتی را

[1] پول با تثبیت و تعمیقِ ایده‌ی «مالکیت» واقعیتِ پررنگ و فراگیرِ این دوران شده است. آقای ح را دو تجربه‌ی ساده نگران کرده بود. یکی این که پیش از خریدنِ گوشیِ برادرش برایش مهم نبوده چه بر سرِ آن می‌آید، اما بعد از معامله اگر گوشی در موقعیتِ ناجوری قرار می‌گرفت، او این بار نگران می‌شد. دیگر این که می‌گفت «اگر هم‌اتاقی‌ام بدونِ هیچ حرف و اجازه‌ای، از وسیله‌ی من، حتی در حدِ یک دستمال کاغذی، استفاده کند ناراحت می‌شوم. جالب این‌جا است که او حتماً باید بپرسد، و من صادقانه بگویم این چیزها که اجازه گرفتن نمی‌خواهد، راحت باش!» مسأله در این‌جا برکشیده شدنِ «مالکیت» تا نقطه‌ی

نیز مدل‌سازیِ ریاضیاتی می‌کند، و به این شکل معنا را نیز تسخیر می‌کند. پول وارد می‌شود، بازار را به حرکت درمی‌آورد، و سهمِ خود را برمی‌دارد و پس می‌نشیند. این که سرمایه سرمایه می‌زاید و پول در ناب‌ترین صحنه‌ی ظهورِ سیاست، در بورس، خلقِ از عدم[1] می‌کند، همان «هیچ»ی است که همه چیز را می‌آفریند، جایگزینی برای آن شکافِ سرکوب شده. پول از منطقِ لبه پیروی می‌کند؛ همواره حدفاصلِ دو چیزِ دیگری است که خود طفیلی پول اند ـ اولویتِ شکاف بر لبه‌ها (M-C-M). پول میانجیِ محو شونده[2] است، میانجی‌ای که از منطقِ لبه تبعیت می‌کند. پول میانجیِ طرفینِ از پیش موجود نیست، بلکه با میانجی شدنش طرفینش را تحقق می‌بخشد. به همین دلیل پول مازادِ وضعیت است، و هم‌چون غیریتِ نهفته در شکاف مانع از یک‌دست شدنِ وضعیت، و پایانِ سیاست، می‌شود. اکنون سیاست می‌تواند تا بی‌نهایت پیش برود، بدونِ این که به پایانِ خود نزدیک شود. اقتصادِ سیاسی جوهرِ نامتناهی سیاست است. در بازار نقاطِ مقاومت فراوان است، اما اثری از کنش نیست. پول، به مثابهِ دستِ نامرئی اسمیتی، همان فالوسی است که تمامِ شکاف‌ها را پر می‌کند، اما این بار خودِ این فالوس شکاف را درونی کرده و بر تناهی پیش‌دستی کرده است. با این حال این

فتیش شدنِ آن است. پول، که عالی‌ترین شکلِ فتیشیسم را در خود دارد، در این ماجرا نقشی اساسی دارد.

[1] *ex nihilo*

[2] vanishing mediator

شکاف تماماً درونی است و نه فرادرونی. به همین دلیل از غافلگیری بی‌بهره است و صرفاً دچارِ بحران‌هایی پاتولوژیک می‌شود. این نکته‌ی بسیار مهمی است؛ نشان می‌دهد هیچ مازادِ حقیقی‌ای در این‌جا وجود ندارد و «مازاد» نیز از درون کسب می‌شود. پرولتاریا همان عنصرِ فراموش شده‌ای است که خلقِ از عدم به هزینه‌ی استثمارِ او انجام می‌شود. هنرِ بزرگِ مارکس پرده برگرفتن از این صحنه‌آرایی فریبکارانه بود. مارکس ارزشِ افزوده (مازادِ وضعیت) را تنها به نیروی کار نسبت داد. در مقابل، سرمایه‌داریِ متأخر تلاش کرده است با تکیه بر مفهومِ غیراخلاقی[1] «سرمایه‌ی انسانی» نیروی کار را نیز یک نوع از انواعِ متنوعِ سرمایه معرفی کند و آن را ذیلِ فرمولِ فراگیرِ «سرمایه سرمایه می‌زاید» قرار دهد (فوکو). به این ترتیب «نیروی کار» جایگاهِ اصیلِ بازگشتِ سوژه و کنشِ سیاسی است؛ تنها ابزارِ هگلیِ بنده در مواجهه‌ی دیالکتیکی با خدایگان. بنابراین فارغ از تمامِ بحران‌های ساختگی و پاتولوژیکی، که قرار است حقیقتِ فالوسی سرمایه‌داریِ متأخر را بپوشانند، یک بحرانِ حقیقی در مقابلِ سرمایه‌داری قرار دارد، بحرانی فرادرونی که پرولتاریا حاملِ آن است. مارکس به چیزی کم‌تر از انقلابِ پرولتاریا نمی‌اندیشید.

[1] به معنای کانتی‌ـلویناسی

سوژه‌ی تروماتیک

آن‌جا نشسته بودند، میز میان‌شان فاصله انداخته بود، در فضای تیره. یکی صحبت می‌کرد و دیگری گوش می‌داد، و بسیار دور؛ یکی دور از آن چه خود می‌گفت، و دیگری دور از آن چه می‌شنید، و بسیار دور از یک‌دیگر. ــ بکت

ایگوی استعلایی که در اکنونِ زنده حاضر است نااکنون را نیز در همین لحظه‌ی کنونی تقویم می‌کند، و در این هندسه‌گرایی «حرکت» به روابطِ میانِ سطحِ مقطع‌های موجودی چهار بُعدی فروکاسته می‌شود که هر سطحِ مقطعی به مثابهِ اکنونی در «گذشته» انگاشته می‌شود، گذشته‌ای که حضوری استعلایی در اکنونِ زنده دارد. توأم با این رویداد ساختارگرایی نیز با عینی کردنِ ساختار، که پیامدِ تمامیتِ آن است، پیشاپیش به تثبیتِ سوژه پرداخته و آن را در موضعی متافیزیکی قرار می‌دهد، و بدین ترتیب زمان را به مکان تحویل می‌دهد. با نفیِ تمامیتِ ساختار، که چنان که اشاره شد رویه‌ی دیگرِ

اندیشه‌ی استعلایی است، مشخص می‌شود که «زمان» مؤلفه‌ای بنیادین در شکل‌گیریِ «مکان» است. این همان نقطه‌ای است که می‌توان اندیشه‌ی دریدا را واسازی کرد. دریدا ضمنِ تأکیدِ اولیه بر زمانی بودنِ مکان، پیش‌تر می‌رود و در ادامه زمان را نیز اساساً مکانی می‌داند: «مکانی شدن[1] زمانِ گفتار یا مثالیتِ معنا را غافلگیر نمی‌کند و مثلِ یک حادثه بر آن‌ها نازل نمی‌شود. زمانی شدن مستلزمِ امکانِ نمادین است و هر تألیفِ نمادین، حتی پیش از منقضی شدن در مکانی «بیرونی» نسبت به آن، در خودش حاوی تمکن[2] به مثابهِ تفاوت است». به این ترتیب دریدا زمان و مکان را در صفحه‌ای واحد می‌نگارد، که در بهترین حالت موبیوس‌وار در هم ادغام می‌شوند. به همین دلیل در ادامه ادعا می‌کند که «تفاوت مفصل‌بندیِ مکان و زمان است» (دریدا). اما این مفصل‌بندیِ خنثی حاکی از تمامیتی ساختاری است که دریدا خود در پیِ واسازیِ آن بوده است. بنابراین اندیشه‌ی او در نهایت بر خلافِ ادعایش به افتراقیتِ محض، و ایدئالیسمی زبانی می‌انجامد که مشخصه‌ی نسبی‌گراییِ پست‌مدرن است.

بنا بر آن چه پیش از این گفته شد وحدتِ درزمانیِ سوژه مقدم بر وحدتِ هم‌زمانی و این‌همانیِ حاضرِ آن است، و این هر دو وحدت غیرِ اولیه اند. بنابراین از سویی این وحدت (هویت) نتیجه‌ی طرح‌افکنی است، و از سوی دیگر این طرح‌افکنی نمی‌تواند ریشه در اکنونِ حاضرِ سوژه داشته

[1] spatialization
[2] spacing

باشد؛ در این‌جا است که پای «دیگری» به میان کشیده می‌شود. وحدت و این‌همانیِ سوژه پیامدِ مسؤولیتِ نامشروطِ وی در مقابلِ دیگری است. مشکلِ دکارت این بود که در بزنگاهِ فلسفه آن‌چنان که باید رادیکال نبود، و وحدت و این‌همانیِ کوگیتو را از پیش فرض گرفت. وقتی گسترشِ زمانیِ کوگیتو را حذف کنیم، و آن را به نقطه‌ی اکنونی تحویل دهیم، دیگر نمی‌توان مدعیِ «من هستم» شد. بنابراین دکارت می‌بایست پیش از هر چیزی از نقطه‌ی ناممکنِ «اکنونِ حاضر» خلاص شود، و ناگزیر باید حرکت به سوی نامتناهی را مقدم بر کوگیتو و بنیانِ آن نهد. اما این‌جا در سقوطِ آزاد در مغاکِ شک، این حرکت نمی‌تواند استدلالی باشد. در این‌جا باید از جهشی کیرکگوری سخن گفت. تنها با این جهش می‌توان از سولیپسیسم خلاص شد. تمامِ مفاهیم و ایده‌های من، از آن‌جا که به قلمروِ من تعلق دارند، متناهی اند، حتی وقتی دارم با نامتناهی‌ها کار می‌کنم. نامتناهی از بیرون وارد می‌شود، و یا دقیق‌تر، نامتناهی *بیرون* را بر ما می‌گشاید. و این بیرون‌بودگی تنها از دلِ مسؤولیتی نامشروط برمی‌آید. مسؤولیتِ من در مقابلِ دیگری باید نامشروط باشد، چرا که هر چرتکه‌ای به قلمروِ درون ــ بی‌هویتیِ سولیپسیستی ــ تعلق دارد. این نامتناهی، که در ظرفِ «اسطوره‌ـتاریخ» و «دولت» به ترتیب تحققِ درزمانی و هم‌زمانی می‌یابد، بنیانِ معرفت، و به تبعِ آن هستی، است. به معنا است که لویناس اخلاق را *فلسفه‌ی اولی* می‌داند. من مسؤولیت و دینِ خود را در مقابلِ نامتناهی بر عهده می‌گیرم و این‌همانی می‌یابم. همواره یک گناهِ نخستین وجود دارد

که در خاستگاهِ من نهفته است، و ریشه‌ای‌ترین تغییراتِ من آن را از سرِ من باز نمی‌کند. یک ملت نیز هویتِ خود را از همین‌جا می‌یابد. ملت هر چه بیش‌تر خود را مسؤولِ رفتارهای خود و اسلافِ خود بداند، پیوستار و هویتِ منسجم‌تر و پویاتری خواهد داشت. و البته این وحدت و هویت لزوماً تروماتیک خواهد بود، چراکه هر مواجهه‌ی اصیلی با دیگری، به گفته‌ی لویناس، تروماتیک است. یک رابطه برای این که بی‌نهایت ــ حقیقی ــ باشد باید تروماتیک باشد؛ خدا بی‌نهایت است، اگر و تنها اگر انسان ذاتاً و همواره گناهکار باشد. اما چگونه می‌توان در غیابِ سوژه‌ای منسجم و این‌همان از اصالت سخن گفت؟

اتفاقاً اصالت تنها در این غیاب و شکاف‌خوردگیِ سوژه قابلِ طرح است. در حضورِ یک سوژه‌ی توپر و این‌همان دیگری همواره بیرونی می‌ماند و سوژه صرفاً با بازنماییِ آن سروکار دارد. اما این بازنمایی متضمنِ تصاحبِ غیاب توسطِ حضوری تمامیت‌خواه است. برای مواجهه‌ی اصیل پیشاپیش باید اسبِ تروای دیگری به درونِ سوژه نفوذ کرده باشد؛ دیگری تنها در شکاف‌های درونِ سوژه امکانِ مواجهه می‌یابد. تروما از درونِ خودِ سوژه برمی‌آید، وگرنه هیچ بیرونی نمی‌تواند بر آن زخم وارد کند. دیگری نسبت به سوژه فرادرونی است؛ سوژه‌ای که شکاف‌هایش زیرِ سلطه‌ی فالوس پر شده دیگری را پیشاپیش در وحدت و این‌همانیِ خود سرکوب کرده است. سوژه در اصالتِ خود همواره تروماتیک است.

امروز، در عصرِ شیمیل، امکانِ ترومای حقیقی، امکانِ مواجه شدن با دیگری و در نتیجه سخن گفتن از سوژه‌ی اصیل عمیقاً دیریاب‌تر از آنی است که گمان می‌کنیم. حاکمیتِ پول شکاف‌هایی درونی می‌آفریند که قرار است نقشِ شکاف‌های فرادرونی اصیلِ سوژه را بازی کنند. بازار، واسطه‌ی مواجهه‌ی من با دیگری، دیگری را همواره دور از دسترسِ من قرار می‌دهد، و در همان حال بازنماییِ دیگری را جایگزینِ خود آن می‌کند. بازار صحنه‌ی رقابتِ من با قواعدِ عینی بازار است. بازار در ظاهر شکاف خورده است، اما در واقع تحتِ حاکمیتِ نامرئیِ فالوس (پول) هر غیریتی را سرکوب می‌کند. امروز ترومای حقیقی در مقابله با این سیاستِ شیمیل است.

ادبیاتِ زخمی

در وجودِ من چند موجود، از جمله دو دلقک همیشه وجود داشته‌اند؛ یکی که همیشه می‌خواهد همان‌جا که هست بماند، و دیگری که تصور می‌کند کمی بعد ممکن است از هولناکیِ زندگی اندکی کاسته شود. ــ بکت

زخمی که در زبان می‌افتد نقطه‌ی آغازِ ناهمگنی، خاستگاهِ معنا، است. بدونِ این زخمِ فرادرونی، تفاوتی که در ساختارِ زبان وجود دارد ــ آن تفاوتِ سوسوریِ درون‌مان ــ فاقدِ مازاد است و معنا را به مثابهِ مازادِ طبیعت از دست می‌دهد. بدن همان غیریت و ناخالصیِ زبان است که به بیرون تبعید شده است تا زبان تمامیتی *ریاضیاتی* بیابد. از دست رفتنِ مازادِ معنا هزینه‌ی این تبعید است. اکنون زخم تنها بر بدن وارد می‌شود، و ناتوانیِ بنیادینِ زبانِ

ساختارگرا همین ناتوانیِ آن بر زخمی شدن است. اما در نهایت این زخم فرادرونِ زبان است، و نمی‌توان با پاتولوژیک دانستنش، و نسبت دادنِ آن به طبیعت (هیجاناتِ برخاسته از فعالیتِ شبکه‌های عصبی)، و محول کردنِ فهمِ خلوصِ معنایی آن به ساختارِ زبانِ آن را خنثی کرد. ادبیات و هنر در دیواره‌های مرطوبِ چنین زخمی جوانه می‌زنند و با عفونی کردنِ این زخم مانع از التیامِ آن می‌شوند. این زخم شکافی است که هیچ فالوسی آن را پر نمی‌کند؛ زخمِ بازِ پیش‌رونده، یک خوره، شکافی همیشه مضطرب. اضطراب خاستگاهِ ادبیات است. این زخم سوژه را بدنمند می‌کند، و ادبیات از بدن برمی‌آید. ادبیات ضرورتی است که از حفره‌ای فروریزان، در میانه‌ی امعا و احشا، برمی‌آید و از پستان‌های خالیِ این حفره تغذیه می‌کند؛ تجربه‌ی آخرالزمانیِ «تهوع»، وقتی تمامِ وجودت دارد «هیچ»ی را بالا می‌آورد که بیش از همه چیز است. «دلهره»... وقتی چیزی در آن‌جا، در پشتِ نافِ آدمی، که مرکزِ ثقلِ وجودِ او است، هُری فرومی‌ریزد ــ حفره‌ای واقع در زیرِ دیافراگم. و «ملال»، حقیقتِ حقیقت، که انسان از ترسِ سر بر آوردنِ آن تراژدی را آفرید. ادبیات زبانِ بدن است، که نه از دست و صورت و پا، که از بی‌کاربردترین و بی‌معناترین ناحیه، از اعماقِ تاریکِ امعا و احشای تنیده در تنه می‌آید، از آن‌جا که «دل» می‌نامیمش؛ زخمِ بازِ پیش‌رونده، یک خوره، شکافی همیشه مضطرب. زخمی که عفونت می‌کند، و گاه حتی به مغزِ استخوان هم می‌زند؛ هم‌چون کافکا که می‌خواست از چیزی بنویسد که در استخوان‌هایش داشت، «چیزی که فقط در استخوان‌ها تجربه‌پذیر

است». این وجهِ عمیقاً سوبژکتیو تنها عنصری است که می‌تواند مانع از فتیش شدنِ حقیقت شود. این نه شکلی از حقیقت، که حقیقتِ حقیقت است.

با دیگری از دلِ این زخم می‌توان رابطه‌ای حقیقی داشت؛ بدونِ آن صرفاً مواجهه‌ای غیرِ تروماتیک با تصویرِ ذهنیِ او خواهیم داشت. دیگری در نبودِ این زخم از جنسِ بازنمایی می‌شود، و پیشاپیش از دست می‌رود. این زخم شرطِ گشودگیِ سوژه است. این مواجهه‌ی زخمی خصلتی سادی دارد؛ بر خلافِ دن‌ژوان که ابژه‌وار تصاحب می‌کند و به سراغِ بعدی می‌رود، ساد در مارپیچی نامتناهی تا ابد به سوژه ــ دیگری ــ نزدیک می‌شود، بدونِ آن که هرگز به آن دست یابد. آشیل اگر بخواهد به لاک‌پشت برسد، از آن عبور می‌کند، و اگر بخواهد به آن نزدیک شود تا ابد نمی‌رسد ــ منطقِ اعدادِ صحیح (منطقِ تمامیت)، در مقابلِ منطقِ اعدادِ حقیقی (منطقِ لبه). مواجهه‌ی حقیقی با دیگری به منطقِ حقیقی تعلق دارد. دن‌ژوان با ابژه سر و کار دارد، ساد با سوژه. دن‌ژوان دیگری را ابژه‌ی مصرفِ خود می‌کند، و ساد دیگری را سوژه‌ی شناختِ خود می‌سازد. حرکتِ سادی برآمده از زخمی است که از دلِ خودِ سوژه برمی‌آید و آگاهی را ممکن می‌سازد. به این ترتیب آگاهی اساساً سادومازوخیستی است. از سوی دیگر نفیِ پست‌مدرنیستیِ حقیقت نیز پیامدِ حرکتی دن‌ژوانی است در مواجهه با حقیقت. در این‌جا با سطحی روبه‌رو ایم که در آن هر «حقیقت»ی به صورتِ تصنعی جایگاهی متمایز اشغال می‌کند ــ

پست‌مدرنیسم داعیه‌ی قلمروزدایی از این جایگاهِ متمایز دارد. برای دن‌ژوان هر زنی شبیهِ هر زنِ دیگری است، با خصوصیاتی که او را از بقیه جدا می‌کند. برای همین دن‌ژوان نمی‌تواند عاشق شود. برای او معشوق به صورتِ تصنعی برگزیده می‌شود و در جایگاهی متمایز قرار می‌گیرد، جایگاهی که به این سطحِ صفرِ بسته تعلق دارد. تمامیت جایی برای عشق نمی‌گذارد. اما ساد تا ابد به یک زن نزدیک می‌شود، بدونِ این که به آن برسد و در نتیجه از آن بگذرد. این حفره‌ی پرنشدنی، این مغاکِ زن، همان عنصرِ دیگربودگی است که معشوق را جایگاهی اصالتاً دست‌نیافتنی می‌بخشد، جایگاهی فرادرونِ سطحِ صفر. حقیقت از دلِ این مواجهه‌ی سادیستی برمی‌آید، مواجهه‌ای ضرورتاً سادومازوخیستی. فیلسوف *دوست‌دارِ دانایی* نیست، *عاشقِ حقیقت* است.

سوژه حولِ شکافی مضطرب سوژگی می‌کند. این شکاف هیچ است، به این معنا که تن به دلالت نمی‌دهد. ادبیات تنها در سکوتش، در سکوتِ پرگویانه‌اش، درباره‌ی این شکاف سخن می‌گوید. یا درست‌تر این که این شکاف توسطِ سکوتِ پرگویانه‌ی ادبیات سخن می‌گوید. این سکوتِ معنادار در فاصله‌ای بی‌نهایت از سکوتِ همگن و بی‌معنای روزمره قرار گرفته، فاصله‌ی میان نیهیلیسمِ کنش‌گرانه‌ی نیچه‌ای و نیهیلیسمِ بی‌کنشانه. چگونه می‌توان آن همه نوشت و از هیچ نوشت، از آن همه معنایی که از هیچ برمی‌خیزد؟ ادبیات با فاصله‌گذاری در سکوت فرصتِ

اظهارِ مازادِ زبان را فراهم می‌کند. در خمِ فضاپرکنِ زبان هر دالی نقطه‌ای در زنجیره‌ی دلالتی است که با این حال تکینه است؛ هیچ همسایگیِ پُری آن را در بر نمی‌گیرد. این تکینگی دلالت را مختل می‌کند و مازادی غایب فرادرونِ زبان می‌آفریند. اما این خوانشِ توپوگرافیک در بسترِ فضایی پُر صورت می‌گیرد و به مصادره‌ی متافیزیکی این بحث می‌انجامد. باید آن را به نفعِ خوانشی آنتاگونیستی کنار بگذاریم. ادبیات روایت‌گریِ آنتاگونیستیِ زبان است. ادبیات زبان را از پوشاندنِ شکافِ خود بازمی‌دارد، و فرصتِ مواجهه با دیگری را باز نگه می‌دارد. به همین دلیل ادبیات ذاتاً تروماتیک است؛ به سوی دیگری، اما نه به بیرون؛ به قولِ بلانشو «گامی نه به پیش». ادبیات در سیطره‌ی مدلولِ استعلایی، چیزی بیرون از زبان و مسلط بر آن، نیست، و این همان ایده‌ی انحراف است؛ وقتی میل در خدمتِ طبیعت (تولیدِ مثل) و فرهنگ (تحکیمِ خانواده) نیست، وقتی میل در خدمتِ چیزی بیرون از خود نیست، وقتی میل میلِ میل است. میل ذاتاً منحرف است، و لذتِ بی‌حدِ آن از همین‌جا است. این لذتِ بی‌حد، که ضدِ خود، درد، را نیز در بر می‌گیرد، «ژوئیسانس» نامیده می‌شود. ادبیات اساساً منحرف است، و به این معنا متضمنِ ژوئیسانس است.

ادبیات مازادِ زبان است، وقتی زبان به حدِ بازنمایی‌اش رسیده است. حدِ بازنماییِ زبان آن‌جا است که زبان از بندِ مدلولِ استعلایی رها شود. مازادِ زبان برخاسته از این واقعیت است که هیچ رابطه‌ی درونی و

ضروری میانِ دال‌های زبان وجود ندارد. روابطِ میانِ دال‌ها از دو طریق برقرار می‌شود، یا بیرونی است و یا فرادرونی. روابطِ بیرونی را می‌شناسیم؛ یا تداعیِ ناشی از روالِ طبیعت است (تبیینِ علومِ اعصابِ شناختی)، و یا ناشی از زیستن ذیلِ نهادهای قدرت (استیضاحِ آلتوسری). اما روابطِ فرادرونی به خودِ سوژه تعلق دارند؛ گرچه نه در نسبت با یک سامانه‌ی اجراییِ مرکزی، یک خودآگاهیِ حاضرِ جوهری. «آزادی» در این نقطه پا به عرصه می‌گذارد. سوژه، منقادِ نظمِ نمادین، با ضرورتی علّی روابطِ فرادرونی را تحمیل می‌کرد، اگر اساساً می‌دانست چه می‌خواهد. اما سوژه، تحتِ انقیادِ **دیگری**، نمی‌داند چه می‌خواهد، چراکه **دیگری** نیز خود نمی‌داند چه می‌خواهد؛ شکافِ سوژه همان شکافِ **دیگری** است، «ناخودآگاه بیرون است». این ناتمامیتِ **دیگری**، این به قولِ ژیژک هستی‌شناسیِ باز[1]، ضامنِ آزادی است. سوژه تنها به صورتِ پس‌کنشانه خواهد دانست چه می‌خواهد، یعنی پس از انتخاب می‌تواند بگوید چه می‌خواسته است. این‌همانی و هویتِ سوژه همواره یک گام از خودِ آن عقب‌تر است. این همان ایده‌ی کلاسیکِ تقدمِ وجودِ انسان بر ماهیتش است که اگزیستانسیالیسم توانِ گفتنش را نداشت. آزادیِ سوژه نیز رو به عقب و پس از کنش *موقتاً* حاصل می‌شود؛ آزادیِ ناتمامی که به سوژه هویت می‌دهد، هویتی ناتمام و در انتظارِ آینده. سوژه در نحوه‌ی مواجهه با گذشته آزادیِ آینده را رقم می‌زند، سوژه رو به پس در آینده پیش می‌رود؛ تصویرِ

[1] open ontology

خوفناکِ سری که ۱۸۰ درجه چرخیده. ادبیات گشودنِ فضای امکانِ این آزادیِ خوفناک است.

به این ترتیب سوژه توسطِ ادبیات در آینده می‌ایستد و گذشته را نجات می‌دهد. نقطه‌ی ثابتِ هویتِ سوژه همین تعهدش به گذشته است؛ به سر بردنِ قولی که به کسی داده، ادا کردنِ دینی که بر عهده گرفته، یا پرداختنِ کفاره‌ی گناهی که مرتکب شده است. ما حولِ زخم‌هایمان سوژگی می‌کنیم، زخم‌هایی که متعلق به گذشته و بسته نیستند، بلکه باز و در انتظار اند ــ آینده در گذشته. به همین دلیل در حالتِ عادی سوژه با زخمِ خودش معاصریت ندارد، این ادبیات است که آن‌ها را با هم معاصر می‌کند. ادبیات مستلزمِ از-جا-دررفتگی[1] و شکستِ نظمِ خطی زمان است. با ادبیات سوژه روی خودش تا می‌خورد و مسأله‌ی خودش می‌شود. این نقطه‌ی آغازِ مبارزه است؛ مبارزه به مثابهِ گشودنِ فضای امکانِ مبارزه.

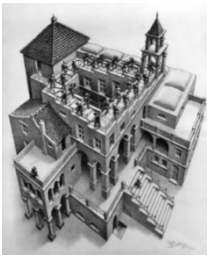
[1] out-of-jointness

امکانِ این جهانیِ رستگاری

یه روز به خودت میگی خسته‌م، دوست دارم بشینم، اون وقت میری و میشینی. بعد میگی گرسنه‌م، دوست دارم بلند شم و چیزی برا خوردن بردارم، ولی بلند نمیشی. میگی نباید می‌شستم، ولی یه کم دیگه حالا بشینم، بعد بلند میشم و چیزی برا خوردن برمی‌دارم. ولی بلند نمیشی و چیزی هم برا خوردن برنمی‌داری. (مکث) یه مدت خیره میشی به دیوار، بعد میگی چشم‌هام رو می‌بندم، شاید بتونم یه خرده بخوابم، بعدش حالم بهتر میشه، اون وقت چشاتو می‌بندی. و وقتی دوباره بازشون می‌کنی دیگه دیواری نمی‌بینی. (مکث) خلاء عظیمی دور و برت رو می‌گیره که همه‌ی مرده‌های زنده شده‌ی تمومِ اعصار هم نمی‌تونن پُرش کنن، اون وقت تو اون‌جا مثِ یه سنگ‌ریزه‌ی کوچولویی وسطِ بیابون. ــ بکت

رستگاری به معنای فرا رفتن از سطحِ صفرِ زندگی و قدم گذاشتن در قلمرویی است که زندگی را نه به پیش، بلکه به ورای آن می‌برد. زندگی تا بی‌نهایت هم که ادامه یابد، تا وقتی در همین سطح پیش می‌رود نسبتی با رستگاری ندارد، رستگاری در سطحی فراتر از این بی‌نهایتِ افقی، در فرا رفتنی عمودی ــ تعالی ــ معنا می‌یابد؛ هم‌چون حسابِ کاردینال‌ها که $\aleph_1$ فراتر از بی‌نهایتِ $\aleph_0$ و در افقی برتر از آن قرار می‌گیرد، و این شرطِ تحققِ بی‌نهایتِ حقیقی است. رستگاری در سطحِ بی‌نهایت گسترده‌ی $\aleph_0$ تحقق‌پذیر نیست، رستگاری فراسویی است. برای رسیدن به آن باید توانِ درکِ زیبایی را داشت. «زیبایی» با خلاص شدن از «فایده» روی نشان می‌دهد، چون فایده بی‌نهایتی است کاذب بر سطحِ افقی، بر سطحِ صفرِ زندگی. همین زیبایی را سنجش‌ناپذیر می‌کند و آن را فراسویی می‌سازد. با زیبایی تنها می‌توان در زخمی مواجه شد که سوژه را بر دیگری‌اش می‌گشاید؛ زیبایی در ادبیاتِ زخمی رخ می‌دهد. این وجهِ فراسویی همان عینیتِ تکین است. «کلِ فرایندی که طیِ آن ارزشِ فایده‌مندِ شیئی تحول می‌یابد و به صورتِ ارزشِ زیبایی‌شناختی درمی‌آید نوعی فرایندِ عینیت‌یابی است. وقتی من شیئی را زیبا می‌نامم، کیفیت و دلالتِ آن بسیار بیش از زمانی که آن شی صرفاً مفید است از قراردادها و نیازمندی‌های من استقلال می‌یابد. مادام که اشیاء فقط مفید باشند قابلِ تعویض اند، و هر چیزی می‌تواند جای خود را به هر چیزِ دیگری بدهد که به همان کار می‌آید. اما اگر زیبا باشند از هستیِ یکتایی برخوردارند و ارزشِ هیچ یک از آن‌ها را

نمی‌توان با دیگری معاوضه کرد» (زیمل). قابلیتِ مبادله شرطِ امکانِ سنجش است، و زیبایی با تن ندادن به هیچ سنجه‌ای غیرِ قابلِ ارزیابی می‌شود. این همان بی‌نهایتِ حقیقی است، که جهانی را در افقی برتر می‌آفریند تا رستگاری معنا یابد. به این معنا «پول» رمزگانِ امحای رستگاری است. در چرخه‌ی پول، به گفته‌ی هگل، مدام «حدی گذاشته می‌شود، سپس از آن حد فراتر می‌رویم، دوباره حدی گذاشته می‌شود، و این روند تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد»؛ بی‌نهایتی ملال‌آور و بی‌حاصل ــ «چون موضوعِ واحدی بی‌وقفه تکرار می‌شود» ــ که «چیزی جز تناوبی سطحی نیست که همواره در چارچوبِ امرِ کرانمند باقی می‌ماند». هگل چنین ادامه می‌دهد: «اگر بخواهیم با گام نهادن در این بی‌کرانگی خود را از امرِ کرانمند برهانیم، آن‌گاه این در واقع رهایی از طریقِ فرار است. و شخصی که فرار می‌کند هنوز آزاد نیست؛ زیرا در فرار هنوز به آن چیزی وابسته است که از آن می‌گریزد». در جهانِ معاصر موازی با این امر ایده‌ی «موفقیت» را داریم. «موفقیت» کلیدواژه‌ای است که توهمِ نشاندنِ رستگاری بر سطحِ صفرِ زندگی را دارد، در حالی که در نهایت ما را در چرخه‌ی بی‌حاصلِ بی‌نهایتِ کاذب گرفتار می‌کند. موفقیت چیزی شبیهِ فضای نقاشی‌های اشر است؛ هر



روز با شور می‌آغازی و اوج می‌گیری و پرشورتر می‌شود، اما سرانجام به نقطه‌ای پایین‌تر از نقطه‌ی شورِ آغازین می‌رسی، و باز اوج می‌گیری و بالاتر می‌روی، و باز تا آن نقطه‌ی آغازین. و در این میان تنها دیدنِ کسانی که از روبه‌رو می‌آیند توهمِ صعود و ترقی به تو می‌دهد.

ایده‌ی رستگاری از آن‌جا می‌آید که گویی زندگی چیزی کم دارد، چیزی که اگر باشد زندگی بر خودش منطبق می‌شود و به خشنودی می‌رسد. و این «چیز» در جایی دیگر، سطحی فراتر از سطحِ صفرِ زندگی تحقق می‌یابد؛ حقیقتی فالیک که از بیرون آن گرهِ رازآمیز را می‌زند تا زندگی کامل شود و چیزی کم نداشته باشد. تمامیت ضامنِ رستگاری دانسته می‌شود. به همین دلیل ایده‌ی رستگاری اساساً الهیاتی شمرده می‌شود، و به تبعِ آن حقیقت نیز امری فراسویی و آن‌جهانی انگاشته می‌شود. در این‌جا رابطه معکوس می‌شود و زندگی، با همه‌ی غنای تاریخیِ آن، تا جایی ارزشمند و معنادار دانسته می‌شود که در خدمتِ این حقیقتِ آن‌جهانی قرار گیرد. اما مسأله این‌جا است که تمامِ این ماجرا از دلِ تاریخ، از خودِ این زندگی برخاسته است. مدلولِ استعلایی چیزی جز دالی نیست که با سرکوبِ زنده‌گیِ زندگی، آن را به ساختاری با تمامیتِ *ریاضیاتی* بدل ساخته، که خود در آن جایگاهِ «مرکز» را اشغال کرده؛ و در یک ساختارِ *ریاضیاتی* مرکز در واقع تمامِ ساختار است. ریشه‌ی تمامیت‌گرایی در این‌جا

نهفته است، در فالوگوس‌محوری. و تمامِ این ماجرای اصالتاً سیاسی، همراه با الهیاتی صریح یا مضمر، با نشانگانِ «رستگاری» در جریان است.

به همین دلیل حتی از سوی واپس‌گراترین نیروها مصرانه اعلام می‌شود که رستگاری ممکن است. امکانِ گشودنِ «آینده» ــ دیگری ــ مسدود می‌شود، و در همان حال بر امکانِ رستگاری پافشاری می‌شود؛ رستگاری در فضایی بسته و متعلق به گذشته، در نیمروزِ تاریخِ بشر. در این‌جا با معنایی بیرونی از «امکان» رستگاری مواجه ایم، معنایی از امکان که **دیگری** متولی آن است. **دیگری** با تعیینِ حدودِ امکان و امتناعِ امور در پی مخفی کردنِ این حقیقت است که نمی‌داند چه می‌خواهد. شرطِ تمرکز و اعمالِ قدرت، حاکمیت بر دنیای امکان‌ها است؛ که حکومت «آن چیزی است که ادعای انحصارِ امکان‌ها را دارد. حکومت صرفاً آن چیزی نیست که بر امرِ واقع حکم‌رانی می‌کند، بلکه آن چیزی است که اعلان می‌کند چه چیزی ممکن و چه چیزی ناممکن است» (بدیو). از آن‌جا که **دیگری** ادعا می‌کند می‌داند چه می‌خواهد، و در نتیجه هستی‌شناسی بسته‌ای را حاکم می‌کند، پس در قلمروِ زندگیِ این‌جهانی، در واقعیت، رستگاری همواره محال شمرده می‌شود. به این ترتیب جست‌وجوی این‌جهانیِ رستگاری سویه‌ای عمیقاً سیاسی دارد که ژیژک با عبارتِ «قمار بر سر محال» آن را بیان می‌کند ــ «واقع‌بین باش، محال را بخواه»[1]. اما رستگاری در نهایتِ سوبژکتیو بودنِ

[1] شعاری معروف در جنبشِ می ۶۸

خود، هرگز ایده‌ای عرفانی و مبتنی بر سلوکِ فردی نیست، و البته قابلِ فروکاهی به فعالیت‌های سیاسی و مبارزاتِ رایج نیز نیست؛ و این معنای فرادرونی بودنِ آن است.

اشاره کردم که سوژه توانِ زایشِ دیگریِ خود را دارد، توانی که هرگز در یک ساختارِ *ریاضیاتی* وجود ندارد. آفرینش از شکافِ سوژه برمی‌آید، از آن «هیچ» که خاستگاهِ همه چیز است. سراسرِ این ماجرا این‌جهانی است، منتها با پیچشی که مرزِ میانِ «این» و «آن» را برمی‌دارد؛ «این» مستلزمِ «آن» نیز است. «آن‌جهان» فرادرونِ «این‌جهان» است، همان‌گونه که ابژه فرادرونِ سوژه است. تنها از منظرِ سخن‌گوی سوژه ــ ایگو ــ است که میانِ «این‌جهان» و «آن‌جهان» مرزی بیرونی گذاشته می‌شود. اما ایگو با قانونِ پدر ــ فالوس ــ متولد می‌شود. ایگو نماینده‌ی درزگیرِ **دیگری** در سوژه است.[1] به این ترتیب از منظرِ ایگو سرچشمه‌ی ایده‌ی رستگاری به قلمروِ نمادین بازمی‌گردد. این همان امکانِ دروغین و «آن‌جهانیِ» رستگاری است.

رستگاری ریشه در دیگربودگی دارد، و از سطحِ همگنِ زندگیِ روزمره برنمی‌آید. ذاتِ تروماتیکِ سوژه است که رستگاری را از تصرفِ **دیگری** درمی‌آورد، و به آن معنایی حقیقی و غیرِ سرکوبگر می‌دهد.

[1] جامعه از ایگوها (افراد) تشکیل شده، و نه سوژه‌ها.

ادبیات، نه به معنای سبک‌هایی حاضر و آماده در اختیارِ **دیگری**، بلکه به معنایی که بلانشو با عبارتِ «گشوده شدن به تجربه‌ای که خود ممکن ساخته است» بیان می‌کند ــ ادبیاتِ زخمی ــ جایی است که زبان از خود فراتر می‌رود، و مازادِ خود را در خود می‌آفریند، و به این ترتیب با فرا رفتن از ایگو امکانِ رستگاری را در ترومای سوژه می‌کارد. فلسفه همین ادبیاتِ زخمی است، ادبیاتی که به گفته‌ی دریدا «جالب‌ترین چیز در دنیا است، حتی *جالب‌تر از خودِ دنیا*». فلسفه با پرهیز از زبان‌بازی، زبان را به حدِ بازنمایی‌اش می‌کشاند، جایی که مرزِ میانِ «نظر» و «عمل» محو می‌شود، و واژه‌ها در دلِ پراکسیس معنا می‌یابند. زبانِ بریده از پراکسیس چیزی جز زبان‌بازی نیست، چرخ‌دنده‌ای هرزگرد، بورس‌بازیِ ناب. مارکس رستگاری را در این جهان می‌جست وقتی گفت «مهم تغییرِ آن است».

رستگاری پس‌کنشانه تجربه می‌شود و هیچ مواجهه‌ی پیشینی با آن ممکن نیست. تنها می‌توان در آینده ایستاد و گذشته را رستگار کرد. اما باز بودنِ ذاتیِ آینده رستگاری را به امری «همواره در راه» تبدیل می‌کند. معنای هر حرکتی در نسبت با حرکتِ بعدی شکل می‌گیرد، و این ناتمامیتی ذاتی در دلِ هر حرکت می‌نشاند، ناتمامیتی که شرطِ کنش، و مؤلفه‌ای بنیادین از رستگاری است. به همین دلیل هیچ معیارِ پیشینی برای رستگاری وجود ندارد؛ ارائه‌ی معیارِ پیشین به هستی‌شناسیِ بسته تعلق دارد. تنها می‌توان از امکانِ رستگاری سخن گفت. امکانِ رستگاری با ناتمامیت و باز بودنِ

درون‌مانِ سوژه است که گشوده می‌ماند. سرنوشتِ رستگاری در لحظه‌های دنج و تاریکِ انتخاب، در خلوتِ سوژه رقم می‌خورد، و هیچ معیارِ ابژکتیوِ حاضری برای آن وجود ندارد؛ نه می‌توان سنجیدش، و نه نسخه و دستورالعملی داد، چرا که انتخاب همواره سرگردان میانِ دو امرِ ناهم‌مقیاس[1] است. فقط در ادامه‌ی موبیوس‌وارِ سوژه است که حقیقتِ ابژکتیو خود را آشکار می‌کند. این همان ذاتِ تاریخیِ حقیقت است. رستگاری در تاریخ رخ می‌نماید؛ رستگاری حقیقتی تاریخی دارد.

برای سوژه‌ی شکاف‌خورده رستگاری صرفاً ممکن است، بدونِ این که هیچ ایده‌ای از فاصله‌ی خود با آن داشته باشد. با حذفِ فاصله تنها با جهش می‌توان به رستگاری دست یافت، جهشی تنها، جهشی کیرکگوری. نخستین شرطِ امکان جهش نیز نترسیدن از مرگ است؛ این جهشی در تاریکی و ناکجا است. و این یعنی میانِ سوژه و رستگاری را مرگ فاصله انداخته؛ رستگاری در پسِ مرگ پنهان شده است، نه به معنای آن‌جهانی و متافیزیکی. در این‌جا سخن از یک الهیاتِ این‌جهانی است. در این الهیات مرگ نه در پایانِ زندگی، که شریکِ سایه به سایه‌ی آن است. مرگ در هر لحظه‌ی زندگی حضور دارد، و بدونِ آن قادر به تجربه‌ی زمان نیستیم. مرگ ما را احاطه کرده، و این لازمه‌ی امکانِ رستگاری است. حضورِ مرگ در هر لحظه از زندگی یعنی سوژه همواره بر لبه‌ی نیستی

[1] incommensurable

حرکت می‌کند، همان شکافِ بنیادینی که هر نقطه‌ی این خمِ فضاپرکن را تکینه می‌سازد؛ مرگ فرادرونِ زندگی است. «بدونِ درد، بدونِ مرگ، بدونِ قربانی، ما هیچ چیز نداشتیم» (پالانیک). مرگ و زندگی به هم بسته اند و دو لبه‌ی شکافی را تشکیل می‌دهند که همان مغاکِ رستگاری است. جهش در این مغاک، و عرضه‌ی خود بر مرگ، شرطِ امکانِ رستگاری است ــ آن‌گونه که جاستین خود را عریان بر *مالیخولیا* عرضه کرد (فون تریه). ما را یک «سیستمِ محاسباتیِ فراگیر» از این مواجهه‌ی مالیخولیایی بازمی‌دارد. در هر نقطه و زاویه‌ای از میدانِ تجربه‌ی سوژه حسابرسیِ محافظه‌کارانه‌ای در جریان است، تا مبادا بازنده باشیم. شکست وقتی مقدمه‌ی پیروزی باشد، خود بخشی از دنباله‌ی پیروزی است؛ در نگاهی موضعی شکست است، اما فراگیرتر که بنگریم از جنسِ پیروزی است. این حسابگریِ زیرکانه‌ای است که می‌خواهد از آب هم کره بگیرد. گویی مدلولی استعلایی، کارگردانی حکیم، مؤلفی حاضر، بر «جهان» حاکم است؛ جهان به مثابهِ اثر. او نمی‌گذارد تمامیتِ این پروژه‌ی عظیم شکست بخورد، او پیشاپیش نجاتِ این زندگی را تضمین کرده است. با رهایی از این تئودیسه، با مرگِ این مؤلفِ اطمینان‌بخش[1]، که البته سویه‌ی دیگرِ آن پارانویا است، تروما از دلِ

[1] ایده‌ی «مرگِ مؤلف» در خوانشِ متن اساساً یک کنشِ فرهنگی بود، و نه توصیفی از واقعیت. این ایده، که هرمنوتیک را از سیطره‌ی رمانتیسیسم خارج کرد، تمدنِ مدرن را پویاتر و خلاق‌تر کرد؛ چرا که تمرکز بر فهمِ نیتِ مؤلف متضمنِ هم‌دلی با او، و تلاش برای فهمیدنِ تجربیات و حالاتِ روانیِ او است، امری که به مؤلف جایگاهِ سوبژکتیوِ

سوژه برمی‌آید. رستگاری در این هستی‌شناسیِ باز، برلبه‌ی مرگ، و در قلمروِ امکاناتِ سوژه‌ی تروماتیک، امکانِ تحقق می‌یابد. البته باید از زیبایی‌شناختی کردنِ شکست پرهیخت ــ از الهیاتِ شکست؛ و این، چنان که گفته شد، در لحظه‌های دنج و تاریکِ انتخاب، در خلوتِ سوژه رقم می‌خورد، و در ادامه‌ی موبیوس‌وارِ سوژه حقیقت می‌یابد.

رستگاری در جرأتِ مواجهه با شکست نهفته است. این حقیقتِ بزرگی است که ما توانِ مواجهه با شکست‌مان را نداریم[1] ــ با ایده‌ی آورده‌ای که لابد از پسِ آن نصیب‌مان می‌شود، زهرش را می‌گیریم. برای آن باید قمارباز بود: «خنکِ آن قماربازی که بباخت آن چه بودش ـــــ بنماند هیچش الا هوسِ قمارِ دیگر» (مولانا). می‌توان گامی دیگر برداشت و گفت ترسِ حقیقی ترسِ از بردن است، ترسِ از رسیدن به نقطه‌ای که ببینی چیزی پس از آن نیست؛ نقطه‌ی پوچِ تمامیت، تهیای فالوسی که

منحصربه‌فردی می‌دهد و از او قهرمانی تاریخی می‌سازد. چنین است که فرهنگ زیرِ سیطره‌ی نام‌ها قرار می‌گیرد، و هر چه تاریخ پیش‌تر می‌رود و نام‌ها انباشته‌تر می‌شوند پویایی و خلاقیتش کم‌تر می‌شود، و البته به تبعِ آن در نهایت خودِ آن نام‌ها نیز سترون می‌شوند. تقدمِ متن بر مؤلف زمینه‌ی خوانش‌هایی فرارونده و خیره‌کننده را فراهم می‌کند که به همان نسبت که برای فرهنگ رهایی‌بخش اند، مؤلف را نیز مدام به ورای جایگاهِ قبلی‌اش برمی‌کشند.

[1] امروز حتی امکانِ شکست خوردن نیز دارد مسدود می‌شود، چون برای آن باید به قدرِ کافی مبارزه کرده باشی.

همواره جانگه‌دارِ خلاء بوده است. حتی باید گامی فراتر نهاد و گفت تنها امکانِ برنده شدن موقعی است که نمی‌توانی از برنده بودنت بهره ببری ــ دوراهیِ بی‌رحمِ زندگی: یا می‌بازی، و یا می‌بری، اما بی امکانِ در آغوش کشیدنِ آن. برای این گامِ نهایی باید رادیکالیسم را تا نهایتِ بی‌رحمیِ آن به جان خرید، و پذیرفت که بازمانده بی هیچ توضیح و عذری باید شرمسار باشد. همه‌ی ما جایی زیرآبی رفته‌ایم تا جان به در ببریم. تمامِ افتخارات و ارزش‌ها و راستی‌های بعدی نسبت به این ناراستیِ نخستین حکمِ پول‌شویی دارند. این همان منطقی است که بازمی‌گردد و جهان‌مان را می‌بلعد: «زندگیِ نادرست را نمی‌توان درست زیست» (آدورنو). نیچه در مواجهه با این حقیقتِ مرگ‌بار بود که از «توانِ به گردن گرفتنِ خویش» سخن می‌گفت. جان‌به‌درـبرده رستگار نمی‌شود؛ مرگ شرطِ امکانِ رستگاریِ این‌جهانی است. مسیح صلیبش را به دوش می‌کشید، به تنهایی و بی افتخار، تا جلجتای «چرا تنهایم گذاشتی».

رستگاری توانِ زیستن در مرزهای امکان است، توانِ تا انتها بردنِ همه‌ی امکانات. آنتیگونه هیچ راهی برای نجات نداشت، اما در پاسخِ خواهرش که گفته بود «تو در طلبِ محالی»، امکانِ رستگاری را چنین در گوشِ تاریخ نواخت: «آری، و در مرزِ امکان به خاک می‌افتم» (سوفوکلس).

وقتی کنارش بودم می‌توانستم به چیزی غیر از او فکر کنم، به چیزهایی امن از گذشته، و به این ترتیب کم‌کمک مثلِ کسی که گام به گام به قعرِ چیزی فرو می‌رود، دیگر می‌توانستم به هیچ چیز فکر نکنم. و می‌دانستم تاوانِ دوری از او از دست دادنِ این آزادی است، آزادی برای این که به هیچ چیز فکر نکنم. ــ بکت

بهار ۱۴۰۱

اصالتِ سوژه در این است که هیچ چهره‌ی اصیلی ندارد، نقاب پشتِ نقاب؛ هم‌چون ماده‌ی ارسطویی که اصالتاً تحقق ندارد، و فرم پشتِ فرم بر آن می‌نشیند. نقاب وقتی می‌تواند فریب‌مان دهد که بر خود نقابی داشته باشد. نقابِ فریب بودنِ خودش را می‌پوشاند. نقاب در نهایت نقابی است روی «هیچ»، اما چون نقاب است به نظر می‌رسد چیزی را پوشانده. و دقیقاً به این دلیل که چنین به نظر می‌رسد، نقاب واقعاً چیزی را می‌پوشاند، این که چیزی در پسِ آن برای پوشاندن نیست (نفیِ مضاعف). پس نقاب عینِ حقیقت است، حقیقتی که با فریب از آن محافظت می‌شود، حقیقتی که فریبای خودِ می‌شود. این همان حقیقتِ ویرانگری است که نیچه می‌گفت ما تحملش را نداریم و با رقیق کردنش با دروغ زهرش را می‌گیریم، با این دروغ که حقیقتی در پسِ نقاب هست. میانِ آن فریب و این دروغ فاصله بی‌نهایت است، به همان معنایی که یک نارسانای کاملِ اختلاف پتانسیلِ دو سوی خود را به بی‌نهایت می‌کشاند. فریب در ذاتِ حقیقت است، و دروغ، گرچه مماس بر حقیقت است، اما هر راهی را به حقیقت سد می‌کند. حقیقت و دروغ نه هم‌چون روز و شب، که هم‌چون اعدادِ گنگ و گویا، درهم‌تنیده و از هم جدا اند. دروغ ضربه‌گیری است میانِ اصلِ واقعیت و ایگو، حیاط خلوتی که در آن هر بار بدونِ تراش خوردنِ هویت‌مان به مصافِ واقعیتِ بی‌رحم می‌رویم. با دروغ از اصلِ واقعیت جاخالی می‌دهیم، و فرصتِ رستگاری را از دست می‌دهیم. دروغ تباهیِ حقیقت است. حقیقت خودِ سوژه‌ای است که ما در محتوای درونش به دنبالِ حقیقت می‌گردیم. سوژه ماده است، و هر بار نقابی به چهره می‌زند تا به آن تبدیل شود. هنر آن است که نقاب‌ها با کوک‌های ریزی به هم دوخته شوند که از هم وا نروند. کوک‌های درشت اصالت را زایل می‌کند، و در نهایت آن به گفته‌ی آدورنو «امرِ بی‌مایه»‌ای را به بار می‌آورد که «محتوایی جز هاله‌ی خویش ندارد». سوژه اساساً مسأله‌ای اقتصادی است، همان‌گونه که فروید می‌گفت.