

ISSN 1751-8229

Volume Seven, Number Two

Farhad Alavi, Independent Scholar, Shiraz, Iran.

استدعایی برای بازگشت به سوی دیفرانس^۱

(همراه با *Pro domo Sua* یی ناچیز^۲)

اسلاووی ژیزک

ترجمه‌ی فرهاد علوی



وزیر فرهنگ و سفیر پیشین اسلونی در فرانسه، روشن فکر و کاتولیک مشهور اسلونیایی - و به طور خلاصه، یک هیچکس اخلاقاً فاسد، با ادایی شبیه به علامه‌های اخلاق مسیحی - با کلماتی عاری از هر گونه شرم، در زمان مرگ نابهنگام دریدا چنین می‌نویسد:

«همان‌طور که پیامبر به تازگی مرحوم، ژاک دریدا به ما آموخت، تنها سلاح ما عصیان و ویران‌گری است. اینکه هر کجا پنجره‌ای دیدید، به آن یک آجر پرت کنید. هر جا بنایی هست باید مینی پای آن بنا باشد. آن‌جا که آسمان خراشی هست، بن‌لادنی باید بیاید. جایی که نهادی از هر نوع، قانون یا ارتباطی وجود داشته باشد، باید نقیضه‌ای پیدا شود: قانون خیابان یا شبکه‌های مخفی.» [۳]

آیا جملاتی شبیه به این، نشانه‌ی ظهور بربریتی تازه در حیات روشن‌فکرانه‌ی امروز نیست؟ پدیده‌هایی این چنین محدود به کشورهای در حاشیه‌ای مثل اسلونی نیست. در آشیانه‌ی خود امپراطور نیز نظریه‌هایی در حال پیدایش‌اند که مثلاً توضیح می‌دهند چگونه درست در لحظه‌ای دقیقاً تاریخی مکتب فرانکفورت به روی صحنه پدیدار شد: برملا شدن ناکامی انقلاب‌های اجتماعی - اقتصادی مارکسیستی، به این نتیجه منجر شد که دلیل این ناکامی دست کم گرفتن ژرفای بنیان‌های معنوی غربی - مسیحی است، به گونه‌ای که توجه به فعالیت خراب‌کارانه، از سمت درگیری سیاسی - اجتماعی در «انقلاب فرهنگی»، به سوی فعالیت پرمشغله و روشن‌فکرانه‌ی سست کردن بنیان‌های خانواده و غرور ملی و مذهب و تعهدات معنوی سوق پیدا کرد؛ دیگر به نام «شخصیت اقتدار طلب» روحیه‌ی ایثار در راه کشور به هیچ گرفته شد؛ گمان بر این رفت که علت پای‌بند ماندن به خانواده یک سرکوب جنسی بیمارگونه است؛ و در پیروی از شعار بنیامین که هر سند فرهنگی سندیتی از بربریت است، بلند بالاترین توفیقات فرهنگ غربی به خاطر پنهان‌سازی راه و رسم‌های نژادپرستی و نسل‌گشی متهم گشتند... کوین مک‌دونالد حامی برجسته و آکادمیک این بربریت تازه است، کسی که در کتاب فرهنگ نقادی، بحث می‌کند که با رهبری یهودی‌ها در قرن بیستم جنبش‌های روشن‌فکرانه‌ی مشخصی جوامع اروپایی را به صورت‌های بنیادین تغییر داده و اطمینان خاطر انسان غربی را نابود ساخته است؛ او می‌گوید این جنبش‌ها، آگاه یا ناآگاه برای پیش‌برد منافع یهود، به گونه‌ای که در ارائه به ناپهودها، جهانی یا حتی اتوپیایی به نظر بیایند، طراحی شده‌اند. [۴] به خیال او یکی از راه‌های متداولی که یهودی‌ها با آن منافع‌شان را پیش‌برده‌اند ارج نهی به تکثر و تنوع، ولی فقط برای دیگران بوده است. آن‌ها از قرن ۱۹ تا به حال، جنبش‌هایی را رهبری کرده‌اند که در صدد است بنیان‌های سنتی جامعه‌ی غیریهودیان را بی‌اعتبار بسازد؛ یعنی ارزش‌هایی همچون: میهن‌دوستی، وفاداری نژادی، پایه‌های مسیحی برای اخلاق، همگنی اجتماعی و ممانعت جنسی. مک‌دونالد صفحه‌های بسیاری را به شخصیت اقتدار طلب (۱۹۵۰)، پروژه‌ی منسجمی که آدورنو به آن سمت و سو داد، اختصاص می‌دهد، هدف از این پروژه به زعم مک‌دونالد آن است که هر وابستگی گروهی و جمعی را طوری جلوه دهد که انگار نشانه‌ای از یک عارضه‌ی روانی است: همه‌چیز، از

میهن دوستی گرفته تا مذهب تا وفاداری به خانواده - و نژاد - به منزله‌ی نشانه‌ای از «شخصیت اقتدار طلب»ی خطرناک و آسیب‌رسان سلب اعتبار می‌شوند. بنابراین از آن‌جا که تمایزبخشی بین گروه‌های مختلف امری نامشروع است، تمام وفاداری‌های گروهی - حتی مناسبات نزدیک خانوادگی - «تعصب» قلمداد می‌شوند. مک‌دونالد این‌جا برای تأیید برداشت خود، گفته‌ی کریستوفر لچ را نقل می‌کند مبنی بر اینکه شخصیت اقتدارگرا به این نتیجه می‌رسد که تعصب «فقط با واداشتن امریکایی‌ها به انجام همان امری که به روان‌درمانی جمعی دامن زد، می‌تواند ریشه کن شود؛ این یعنی رفتار با آن‌ها هم‌چون بیماران یک تیمارستان». اما به زعم مک‌دونالد هورکهایمر و آدورنو دقیقاً همین وفاداری گروهی و ادای احترام به سنت و آگاهی از تفاوت‌های مختص به هویت یهود انگارانه را به عنوان عارضه‌ی روانی در ناپه‌ودها لحاظ می‌کنند. این نویسندگان در آخر به تاکتیک شوروی‌گری دل‌خواه خود در تقابل با دگراندیشان دست زدند: کسی که دیدگاه‌های سیاسی‌اش با نظرات آن‌ها تفاوت داشت، دیوانه بود. برای این روشن‌فکران یهودی، یهودستیزی نیز نشانه‌ای از عارضه‌ی روانی است: خود - انکارگری مسیحی و علی‌الخصوص سرکوب جنسی، موجب نفرت از یهودی‌ها می‌شود. مکتب فرانکفورت دل‌شیفته‌ی روان‌کاوی‌یی بود که طبق آن «ظن اودیپی به پدر و روابط مقعدی - سادیستی در اوایل کودکی از میراث بی‌چون و چرای یهودستیزی تلقی می‌شوند». بنابراین مکتب فرانکفورت با مضحکه ساختن میهن دوستی و هویت نژادی، بی‌بندوباری و فقر بوهمی^۵ را فرخنده می‌دارد:

«مطمئناً بسیاری از گرایش‌های مرکزی انقلاب ضدفرهنگی موفق دهه‌ی ۶۰، از شخصیت اقتدارگرا مایه می‌گیرند و این شامل آرمان‌سازی از موارد زیر است: عصیان علیه والدین، روابط جنسی کم مایه، تحقیر حرکت اجتماعی رو به بالا، تحقیر جایگاه اجتماعی، تحقیر غرور خانوادگی و مسیحیت و میهن دوستی».

«فیلسوف یهودی - فرانسوی ژاک دریدا» سنت مشابهی پیش می‌گرفت وقتی که می‌نوشت: «ایده‌ای که در پس‌واسازی است، و ساختن دولت - ملت‌هایی است با سیاست‌های سخت مهاجرتی، طرز بیان‌هایی ملیت‌گرا، سیاست‌هایی درباره‌ی مکان، متافیزیک سرزمین و زبان مادری... ایده‌ی خنثاسازی بمب‌های... هویتی است که دولت - ملت‌ها در برابر بیگانه‌گان، عرب‌ها و یهودها و مهاجران برای دفاع از خود ساخته‌اند...». آن‌طور که مک‌دونالد می‌گوید، «بنابراین در انتزاعی‌ترین سطح، این دستورکاری است برای متأثر کردن اروپاییان بارآمده در ایالات متحده از طریق مضطرب کردن‌شان از افول فرهنگی و جمعیتی ایشان به عنوان علامتی از روان‌پریشی». این پروژه موفق بوده است: در این روش هر که مخالف نقل مکان سفیدپوستان باشد با وی مثل افسارگسیخته‌ای روانی و «کینه‌توز» رفتار می‌شود، و البته هر زمان سفیدپوستان از منافع گروهی خود دفاع کنند، افرادی بی‌کفایت وصف می‌شوند که این البته یهودیان را شامل نخواهد شد: «ایدئولوژی قوم‌محوری به منزله‌ی شکلی از روان‌پریشی، توسط گروهی رواج یافته است که همه موافق‌اند به گواه تاریخ دور و درازش خود قوم‌محورترین گروه تمام فرهنگ‌های جهان بوده است». در این‌جا نباید توهمی داشته باشیم:

طبق معیارهای سنت روشن‌گری، ما با چیزی مواجه‌ایم که اصطلاح قدیمی مارکسیستی - ارتودوکسی «عقل‌ستیزان بورژوازی» بهترین وصف آن است: خود-ویران‌گری خرد. چیزی که باید به یاد داشته باشیم آن است که این بربریت تازه به گواه یک گرایش خود-طعنه‌آمیز انعکاس‌گر، پدیده‌ای دقیقاً پسامدرن است... تعجبی ندارد که با خواندن آثار نویسندگانی چون مک‌دونالد، اغلب نمی‌توانیم بفهمیم که در حال خواندن یک فکاهی هستیم یا جمله‌ای «جدی» از یک بحث.

اما اندوه‌بارترین غافل‌گیری همه‌ی این‌ها دیدن نسلی از نظریه‌پردازان است که به دست مک‌دونالد در طرحی مشابه با دریدا - مثل برخی نمایندگان مکتب فرانکفورت - با طرح داستانی مشابه، از طریقی که وی با گونه‌ای وارونگی متقارن در تهمتی نه کمتر ظالمانه پیش می‌کشد، ملغمه می‌شوند: در این جا دریدا به جای بازخواست شدن، به عنوان نماینده‌ای از طرح یهودی به همراه بودریار و دیگر کسان در دیگ پرجوشش «پست‌مدرن» ریخته می‌شود، طوری که داستان پیش برده شود و اگر نه مستقیماً، ضمناناً زمینه‌ی روشن‌فکرانه‌ای برای انکار هولوکاست فراهم آمده و راه برای عقل‌ستیزی بدوی-فاشیستی گشوده شود. واپسین مبلغ این نارواداری و حشیانه که نقابی به نام دغدغه‌ی بزرگ اخلاقی بر چهره می‌زند، ریچارد وولین است که کتاب *اغوی ناخردی* [۶] وی جانشین به حق استالینیستی‌ترین کار نامشهور لوکاخ در اوایل دهه‌ی ۵۰، Die Zerstörung der Vernunft^۷ می‌باشد. وولین مرا به همراهی بودریار، با شتاب هرچه تمام‌تر در زمره‌ی افرادی جای می‌دهد که مدعی هستند ایالات متحده در یازده سپتامبر چیزی که سزاوارش بود عایدش شد:

«دیدگاه‌های دیستوپایی از امریکا به طور تاریخی از آن نویسندگان بازار-در-تجارت غیرانقلابی‌یی چون میستر، آرتور دو گوینو، و اوسوالد شپنگلر بوده است. این افراد اخیراً انشعاب‌هایی میان قهرمانان چپ پست‌مدرن مثل ژان بودریار و اسلاووی ژیزک باز کرده‌اند. در نظریه‌های این افراد امریکا نمایان‌گر یک مولوخ^۸ پست‌مدرن و تکنولوژیک است: سرزمینی خالی از تاریخ و سنت که در آن اغواگری‌ها و وهم‌هایی از یک فرهنگ توده‌ای در-سلطه‌ی-رسانه، چیره‌گی بی‌چون‌وچرا را به دست آورده است. پست‌مدرنیست‌ها اذعان می‌کنند که جهت‌گیری خانواده، جامعه، و سیاست تسلیم توهم تب‌دار «ابرواقعیت» شده. امروزه، شاهد حکم‌رانی «وانموده‌ها» هستیم: کپی‌هایی تولید شده در رسانه‌ها، پاره‌هایی از اصل‌ها، تیراژهای خودگردان. این رویکرد فهم آن شور و شعفی که بودریار حمله‌ی ۱۱ سپتامبر را با آن خوش‌آمد گفت آسان می‌کند: یک «رؤیای تحقق یافته»».

میستر، گوینو، شپنگلر، بودریار، ژیزک... حالا می‌دانم به کجا تعلق دارم: میان ناعقل‌گرایان بدوی-فاشیستی... لااقل در این دسته بندی در مصاحبت دلنشین افرادی مثل نیچه و آدورنو هستیم. [۹] وولین تنگ نظری خود را به نهایت می‌رساند

زمانی که به قول خودش «مشاهده» می‌کند من بی‌هیچ قضاوت اخلاقی، به حالتی که انگار یکی دیگر از صحنه‌های معمول مورد علاقه‌ی رسانه‌ها را وصف می‌کنم، در حال گزارش دادن از روی داده‌های ۱۱ سپتامبر هستم!... وولین به عنوان «اثبات» جمله‌ای از کتاب یازده سپتامبر نقل می‌کند: «امر اندیشه‌ناشده‌ای که رخ داد متعلقِ خیال بود، امریکا به نوعی به چیزی رسید که درباره‌اش خیال می‌برد، و بزرگ‌ترین غافل‌گیری هم همین بود»، از آنجا که این «به نوعی» ابهام موضع مرا نشان می‌دهد: من با ظرافت بدون مشخص کردن آن که این موجه‌سازی دقیقاً در چه چیزی موجودیت دارد، ادعای شنيع‌ام را موجه می‌سازم! به گونه‌ای که بتوانم با طیبی خاطر کار خودم را بکنم! من ضمن این که ادعا می‌کنم ایالات متحده به چیزی که سزاوارش بود رسید، فاصله‌ای خالی برای پوشاندن خصیصه‌ی شنيع این ادعا باقی می‌گذارم!... این قسمت از بحث، یک **دروغ** محض است. اول این که من ادعا نکردم ایالات متحده به چیزی رسید که «سزاوار» اش بود، گفتم آن‌ها به چیزی که «درباره‌اش خیال می‌بردند» رسیدند. تصریح کنم که وقتی کسی به چیزی می‌رسد که درباره‌اش خیال می‌برده، کارش به یک کابوس می‌رسد؛ دوم، و بسیار مهم‌تر این که کمی بعد، من **با تفصیل** چیزی را که با این «از طریق» منظور داشتم، بسط داده‌ام و ^۱ Schadenfreude چپ را رد کردم:

«روایت میهن‌پرستانه‌ی امریکایی - که حاکی از گرفتار شدن بی‌گناهان و شدت گرفتنِ غرور میهن‌پرستانه است - البته که تو خالی است، اما آیا روایت چپ هم می‌تواند از این بهتر باشد؟ (با Schadenfreude خود: با گفتن اینکه که ایالات متحده به چیزی رسید که سزاوارش بود، چون این کاری بود که دهه‌ها با دیگر کشورها می‌کرد) واکنش غالب چپ‌های اروپایی، و هم‌چنین امریکایی، چیزی کم از رسوایی نداشت: تمام حماقت‌های قابل تصور بر زبان آمد و نوشته شد، تا آن نقطه‌ی «فمینیستی» که برج‌های تجارت جهانی دو نماد از فالوسی در نظر گرفته شدند که انتظار نابودی («اخته شدن») می‌کشیدند. آیا چیزی اندک و رقت‌بار در یادآوری‌های ریاضیاتی‌بازنگری‌های هولوکاستی نبود؟ (۶۰۰۰ مرده در قیاس با میلیون‌ها در رواندا، کونگو و غیره چه هستند؟) در قبال این گفته که CIA طالبان و بن‌لادن را (هم) تأسیس کرده، کمک و آن‌ها را حمایت مالی می‌کرده تا با شورویان در افغانستان جنگ کنند، چه باید بگوییم؟ چرا این نکته به عنوان بحثی در **مخالفت** با حمله به آن‌ها نقل شد؟ آیا منطقی‌تر نیست ادعا کنیم که این دقیقاً وظیفه‌ی خود آن‌هاست که ما را از شر هیولایی که خود ساخته‌اند رها بسازند؟ از همان وقت که آدم فکر می‌کند که «بله، فروپاشی برج‌های تجارت جهانی یک تراژدی بود، اما نباید تمام و کمال با قربانی‌ها هم دل شد، چرا که این به معنای حمایت از امپریالیسم امریکایی است»، فاجعه‌ی اخلاقی رغم می‌خورد: تنها موضع مناسب، هم‌بستگی بی‌قید و شرط با **تمام** قربانی‌هاست. موضع مناسب اخلاقی در این جا با اخلاقی‌سازی ریاضیات گناه و وحشت جابه‌جا شده و با این وضع نکته‌ی کلیدی را درنخواهد یافت: مرگِ وحشت‌آور هر انسان، مطلق و قیاس‌ناپذیر است. بیاید خیلی مختصر، آزمایشِ روانی ساده‌ای طرح کنیم: اگر شما در خود نوعی خویش‌داری در برابر هم‌دلی کامل با

قربانی‌های فروپاشی برج‌های تجارت جهانی پیدا می‌کنید، اگر این ضرورت را احساس می‌کنید که هم‌دلی خود را با نوعی «بله، اما آن میلیون‌ها که در افریقا رنج می‌برند چه؟...» مشروط کنید، هم‌دردی خود را با جهان سوم ابراز نکرده‌اید، بل صرفن دچار نوعی *mauvaise foi*^{۱۱} هستید که گواهی بر گرایش بنده‌نواز نژادپرستانه‌ی شما نسبت به قربانی‌های جهان سومی است.» [۱۲]

شاید پس از هم‌راه یافتن خودم با دریدا، در همان قایق مشابه از تهمت‌هایی که ریاکاران اخلاق‌گرا علم کرده‌اند تا از خاطره‌ی ۱۱ سپتامبر مرتباً برای نائل آمدن به نکات «نظری» بی‌ارزش سودجویی کنند، زمان آن باشد که در ژستی دیرهنگام از هم‌پسته‌گی، تناسبی بین رابطه‌ی خود با دریدا طرح کنم. پس از صفحه‌های بسیار که در آن‌ها با آثار دریدا در کش‌مکش بوده‌ام، شاید اکنون - حالا که سیاق دریدایی در حال افول است - زمان آن باشد که یاد او را با بیان نزدیکی موضوع کارم با آن‌چه دریدا **دیفوانس**^{۱۳} می‌نامید، گرامی بدارم؛ نوواژه‌ای که نخ‌نما بودن‌اش بالقوگی ماتریالیستی کم‌تر شنیده شده‌اش را از نظر دور می‌سازد.

دریدا در دو دهه‌ی آخر تفکرش تأکید می‌ورزید که واسازی هرچه رادیکال‌تر شود، بیش‌تر می‌بایست بر وضعیتِ واساخت‌ناپذیرِ واسازی، بر وعده‌ی موعودیِ عدالت تکیه داشته باشد. این وعده، متعلقِ حقیقیِ **باور** دریدایی است، محور نهاییِ اخلاق دریدایی آن است که این باور، تقلیل‌ناپذیر، «واساخت‌ناپذیر» است. دریدا در نتیجه می‌تواند در همه نوع از تناقض‌ها سری از عزا دریاورد، درباره‌ی عبادت میان دیگر چیزها، ادعا کند که نه تنها خداناباوران نیز عبادت می‌کنند، که چه‌طور امروزه، تنها خداناباوران‌اند که دقیقاً به این خاطر که از خطاب قرار دادن خدا به عنوان هستنده‌ی ایجابی امتناع کرده و در خاموشی دیگربودگی مسیحایی را خطاب قرار می‌دهند، حقیقتاً عابد هستند... [۱۴] این جاست که باید بر این گسست که دریدا را از سنت هگلی متمایز می‌کند، تأکید کرد:

«سهل است که با سنجشِ ناکامیِ استقرارِ دموکراسیِ لیبرال، نشان دهیم گسستِ میان واقعیت و ذاتِ ایده‌آل [...] صرفاً در اشکال به اصطلاح ابتدایی دولت، مذهب‌سالاری یا دیکتاتوری نظامی پیدا نمی‌شود [...] اما این ناکامی و این گسست به امری پیشین، و تعریف‌وار، به همه‌ی دموکراسی‌ها، از جمله کهن‌ترین و استوارترین دموکراسی‌های بالاصطلاح غربی نیز خصوصیت می‌بخشد. مسأله‌ی این‌جا، خودِ مفهوم دموکراسی به منزله‌ی مفهومی از یک وعده است که تنها در چنین انفصالی پیش می‌آید (در یک ناکامی، نابسندگی، افتراق، جدا افتادگی، «خارج از بست» بودن). به همین دلیل است که هم‌اره بحث یک دموکراسی در راه را پیش می‌کشیم؛ نه دموکراسی‌بی‌آینده‌انگار در حالِ آینده، نه حتی ایده‌ای تنظیمی در معنای کانتی، یا که یک اتوپیا - اقلاناً تا آن‌جا که دسترسی‌ناپذیری همه‌ی این‌ها هنوز شکلی از حالِ آینده، از یک وابستگیِ آینده‌انگار به حالِ حاضر

در این جا تفاوت هگل و دریدا را در ناب‌ترین شکل‌اش بازمی‌یابیم: دریدا درس بنیادین هگل را مبنی بر آنکه نمی‌توان یک ایده‌آیدئال صاف و ساده را در تقابل با فهم مخدوش گشته از آن مشخص ساخت، می‌پذیرد. این نه تنها برای دموکراسی، که برای مذهب هم صادق است. گسستی که مفهوم ایده‌آل را از تحقق یافته‌گی‌اش جدا می‌سازد، از پیش برای خود مفهوم، امری اساسی است: دریدا در طریقه‌ای مشابه مدعی می‌شود که «خدا پیشاپیش خودش را نقض می‌کند»، که هر تعین مفهومی ایجابی‌یی از امر الهی به مثابه‌ی یک وعده‌ی موعودی ناب، از پیش عهدشکنی می‌کند، هم‌چنان باید گفت که «دموکراسی پیشاپیش خودش را نقض می‌کند». دریدا در تقابل با همین پیش‌زمینه درهم‌پیچی دوسویه‌ی مذهب و شرادیکال را فرآوری می‌کند: [۱۶] شرادیکال (در سیاست: «تمامیت‌خواهی»^{۱۷}) زمانی پدید می‌آید که ایمان مذهبی یا خرد (یا خود دموکراسی) در شاکله‌ی حال آینده جای بگیرد. با وجود این، دریدا بر خلاف هگل، بر آن مازاد تقلیل‌ناپذیری اصرار می‌ورزد که نمی‌تواند در مفهوم ایده‌آل به دیالکتیکی بین امر ایده‌آل و تحقق یافته‌گی‌اش کاهش بیابد: ساختار موعودی «در راه»، مازاد ورطه‌ای است که هیچ‌گاه نمی‌تواند در محتوای معلوم خود محقق شده باشد. در این جا موضع خود هگل بغرنج‌تر از آن است که ممکن است به نظر آید: منظور هگل آن نیست که در طی فرآیند تدریجی دیالکتیک، می‌توان بر گسست میان مفهوم و تحقق یافته‌گی‌اش چیره شده و به خود-آشکارگی تمام مفهوم نائل آمد («دانش مطلق»). منظور او، در کلامی موشکافانه، اذعان به تناقضی «ناب» است که دیگر تناقضی میان دیگربودگی ناب و ساخت‌ناپذیری و تحقق یافته‌گی/معین گشته‌گی کام نیافته‌اش نیست، «تناقض» تماماً ذاتی‌یی است که بر هر دیگربودگی‌یی مقدم می‌شود. تحقق یافته‌گی‌ها و یا معین گشته‌گی‌های مفهومی «ردهایی از دیگربودگی الهی و ساخت‌ناپذیر» نیستند، فقط ردهایی هستند که در-میان بودن خود را علامت می‌گذارند. یا باز در کلامی دیگر، در گونه‌ای واژگونه‌ی عصر پدیدارشناختی، دریدا دیگربودگی را به امر «در-راه» یک بالقوگی ناب تقلیل می‌دهد، تماماً دی-اوتولوژیزه^{۱۸} اش می‌کند، محتوای ایجابی‌اش را مفصل‌بندی می‌کند؛ طوری که هر آن‌چه باید بماند شبیحی از یک وعده باشد. حال اگر گام بعد رها ساختن این شبیح مینمال از خود دیگربودگی باشد چه؟ طوری که هر آن‌چه می‌ماند از هم گسیختگی باشد، گسستی به معنای قوی کلمه که مانع از دست‌یابی هستنده‌ها به خود-هویت‌شان می‌شود، ملامت قدیمی فیلسوفان کمونیست فرانسوی به اگزستانسیالیسم سارتر را به یاد آورید: سارتر همه‌ی محتوای سوژه‌ی بورژوازی را دور ریخت و تنها شکل ناب‌اش را نگه داشت. حال گام بعد دور ریختن خود این شکل است. مگر نه این که دریدا^{۱۹} mutatis mutandis، تمام محتوای موعودگرایانه‌ی ایجابی اوتولوژیک را دور ریخت، هیچ جز شکل ناب وعده‌ی موعودی را حفظ نکرد؛ و مگر نه این که گام بعدی دور ریختن خود این شکل است؟ و باز آیا این گذاری از یهودیت به مسیحیت نیست؟ یهودیت وعده‌ی حیات اخروی را به یک دیگربودگی ناب تقلیل می‌دهد، وعده‌ای مسیحایی که هرگز تماماً حاضر و تحقق یافته نخواهد بود (مسیح همیشه «در راه» است)، در حالی که مسیحیت

سواى ادعاى دریافتِ کاملِ وعده، چیزی است بس غریب‌تر: مسیح **همین این جاست**، از راه رسیده است، روی دادِ آخرین از پیش روی داده است، و هنوز گسست (گسستی که وعده‌ی موعودی در خود دارد) باقی است... در این جا هم انگيخته می‌شویم پیش نهاد کنیم که به دریدای پیشین **دیفرانس** باز گردیم: اگر چرخش دریدا به موعودباوری «پساسکولار» (همان‌طور که ارنستو لاکلائو در میان دیگران، پیش نهاد داده) [۲۰] نتیجه‌ی ضروریِ تکانه‌ی «واساخت‌گرا»ی نخستین‌اش نباشد چه؟ اگر ایده‌ی عدالتِ نامحدود مسیحایی که در تعلیقی نامعین، به عنوان افقِ واساخت‌ناپذیرِ واسازی همیشه «در راه» کار می‌کند، از پیش دیفرانس «ناب» را، گسست نابی را که هستند را از خود متفاوت می‌سازد مکدر بسازد چه؟ آیا امکان آن نیست که به این در-میانِ ناب، **ارجح** از هر پنداره‌ای از عدالتِ موعودباورانه اندیشید؟ دریدا طوری عمل می‌کند که گویی گزینشی میان امر ایجابی اونتو-اتیکو، ژست استعلایِ نظم موجود به سوی دیگر نظم بالاتر ایجابی، و وعده‌ی ناب یک دیگربودگیِ شبح‌ناک در میان است؛ با این، اگر این اشاره به دیگربودگی را تماماً یکجا و بگذاریم چه؟

شاید این کار ما را به محدوده‌های واسازیِ دریدایی از متافیزیک برساند. اندیش‌مندانی به قدر نیچه، هایدگر و دریدا متفاوت؛ همه عصر خود را به منزله‌ی نقطه‌ی عطف بحرانی متافیزیکی ادراک می‌کنند: در زمانه‌ی آن‌ها (ما)، متافیزیک بالقوگی‌اش را اشباع ساخته و وظیفه‌ی اندیش‌مند مهیا ساختن زمینه برای یک اندیشه‌ی پسامتافیزیکی تازه است... کلی‌تر این که همه‌ی تاریخ یهودی-مسیحی، تا پست‌مدرنیته‌مان با چیزی که نخستین بار به دست آگوستین قدیس در *شهر خدا* پیکربندی یافت و می‌توان آن را پارادایم هولدرلین نامید تعیین می‌شود: «آن جا که خطر هست، نجات دهنده نیز بالیدن می‌گیرد» |Wo aber Gefahr ist weachst das Rettende auch|. زمان حال در فرآیند انحطاط تاریخی در پایین‌ترین سطح خود پدید می‌آید (رخت‌بستن خدایگان، جداافتادگی...)، اما خطر فقدان فاجعه‌بار، هم چنین امکان گشایش بُعد ضروری انسان-بودن، گشت |Kehre|، انقلاب پرولتاری، سرآمدن خدایان تازه و جز اینها (که در نظر هایدگر و اسپین تنها آن‌ها می‌توانند نجات‌مان دهند) را پیدا می‌کند. آیا می‌توان دنیایی غیرتاریخی و «لامذهب» تصور کرد، دنیایی کاملاً خارج از این الگو که در آن زمان (تاریخی) صرفاً بی‌هیچ انحناى غایی جریان داشته باشد، دنیایی که در آن ایده‌ی لحظه‌ی خطر ساز تصمیم‌گیری (Jetzt-Zeit^{۲۱} بنیامین) که در آن یک «آینده‌ی روشن» خود گذشته را بازپس می‌گیرد، خیلی ساده بی‌معنا نماید؟

با اینکه اغلب این الگوی هولدرلین با مسیحیت شناخته می‌شود، به نظر می‌رسد مسیحیت در رادیکال‌ترین شکل خود چرخشی یکه به آن می‌بخشد: هر آن چه می‌بایست روی داده باشد، **تا به حال روی داده است**، چیزی برای انتظار باقی نیست، ناچار به انتظار کشیدن رخداد، سر رسیدن مسیح نیستیم، مسیح از پیش سر رسیده است، رخداد دیگر روی داده، ما در دوران پس از آن سر می‌کنیم. گرایش پایه‌ای **بستار** تاریخی پیام هگل نیز هست. این پنداشت او که بوف

می‌نروا^{۲۲} در گرگ و میش پرمی‌گیرد؛ و چیزی که به چنگ آوردن‌اش دشوار اما حیاتی است، آن است که چه‌طور این موضع به‌دور از محکوم کردن‌مان، در بازتابی منفعلانه، می‌تواند فضا را برای مداخله‌ی فعال بگشاید. و آیا به نظر نمی‌رسد داستانی مشابه درباره‌ی کیر که‌گور، به رخم طغیان‌های معمول‌اش در مقابل توده-اجتماع «عصر حاضر» بر الگوی هولدرلین از تاریخ‌مندی (و درباره‌ی خیره‌سری خود-ادراکی فرد اندیش‌مند که چنین دیدگاهی دربردارد) صادق باشد: این که هیچ چیز استثنایی درباره‌ی زمانه‌ی ما وجود ندارد، اگر هم چیزی باشد، در عصری معمول و غیرجذاب به سر می‌بریم؟

پس این تفاوت که از تعهد اخلاقی به ورطه‌ی دیگربودگی ترقی می‌یابد چیست؟ در ناحیه‌ی جنوبی منطقه‌ی غیرنظامی شده در کره، مکانی توریستی وجود دارد: یک ساختمان آرمی تئاتر با دریچه‌ای به شکل یک صفحه‌ی نمایش در جلو که به سمت شمال باز می‌شود. تماشاگران هنگامی که بنشینند و از درون دریچه که خود واقعیت (یا گونه‌ای «برهوت امر واقع») است نظری بیاندازند، چنین مشاهده می‌کنند: ناحیه‌ی لم‌یزرع غیرنظامی، با دیوارها و غیره، و اندکی آن‌سوتر چشم‌اندازی از کره‌ی شمالی. (کره‌ی شمالی انگار که از این خیال پیروی کرده باشد جلوی این آرمی تئاتر، جعلی ناب، مدلی روستایی با خانه‌هایی زیبا ساخته است؛ عصرهنگام چراغ‌ها هم‌زمان در همه‌ی خانه‌ها، گرچه کسی در آن‌ها زندگی نمی‌کند روشن می‌شود). آیا این مورد نابی از کارآیی نمادین قاب بماهو قاب نیست؟ منطقه‌ی لم‌یزرع فقط با قاب‌بندی شدن، وضعیتی جن‌زده نصیب‌اش شده و تا حد یک چشم‌انداز ترقی پیدا کرده است. در این جا چیز عمده‌ای تغییر نمی‌کند؛ صرفاً قضیه از این قرار است که واقعیت چنان که از درون قاب نشان داده شده به نمود خودش تبدیل می‌شود. مورد تمام و کمال چنین کم‌دی هستی‌شناسانه‌ای در دسامبر سال ۲۰۰۱ در بوینس آیرس روی داد، زمانی که آرژانتینی‌ها خیابان‌ها را برای اعتراض علیه دولت وقت، و خصوصاً علیه وزیر اقتصاد، کاوالو اشغال کرده بودند. وقتی که جمعیت در حوالی ساختمان کاوالو اجتماع کرد و تهدید به خراب کردن‌اش نمود، وی درحالی که نقابی از خودش به چهره داشت پا به فرار گذاشت. (نقابی که در بدل‌فروشی‌ها فروخته می‌شد تا مردم با پوشیدن‌اش او را به سخره بگیرند). بنابراین به نظر می‌آید که لااقل کاوالو از جنبش فراگیر شده‌ی لکانی در آرژانتین چیزی آموخته باشد؛ این امر که یک چیز بهترین نقاب خود است. بنابراین چیزی که به کرات مشاهده می‌شود **تفاوت ناب** است، نه تفاوت میان عنصری با عناصر دیگر، که تفاوت یک عنصر با خودش.

درس بنیادین هگل آن است که مشکل کلیدی هستی‌شناختی، از نمود ناشی می‌شود نه از واقعیت: مسأله این نیست که «آیا ما محکوم به بازی بی‌پایان نموده‌ها هستیم، یا که قادریم با درنوردیدن حجاب آن‌ها به واقعیت زیرین حقیقی نفوذ کنیم؟»، مسأله آن است که «چه‌گونه- در دل واقعیت‌مات و احمقانه‌ای که فقط آن جا هست - چیزی مثل نمود می‌تواند پدید بیاید؟» مینمال‌ترین هستی‌شناسی، با نوار مویوس مرتبط است؛ فضای خمیده‌ای که بر خودش خم شده: تمام آن چه می‌باید در امر واقع مداخله کند یک قاب خالی است، به گونه‌ای که امور واحدی که قبل‌تر «مستقیماً»

می‌دیدیم، اکنون از درون این قاب دیده می‌شوند. با این کار تأثیر مضاعفی ساخته و پرداخته می‌شود که به سادگی نمی‌توان آن را با «رازدایی» از بین برد: این کافی نیست که ساز و کار در پس قاب نشان داده شود، تأثیر صحنه‌وار درون قاب، خودآیینی خودش را اخذ می‌کند. این چطور ممکن است؟ تنها یک نتیجه‌گیری است که این گسست را توجیه می‌کند: این که واقعیت «حنثا»یی که درون‌اش این گسست‌ها اتفاق بیفتند وجود ندارد. قاب‌ها ساحت نمودها را کنار می‌کشند. هر زمینه‌ای از «واقعیت» (هر «جهان») همیشه پیشاپیش قاب‌بندی شده، از یک یا دو منظر ناسازگار در مورد همان X در حال دیده شدن است: یک چرخش منعطف مینیمال، یک عدم تقارن تقلیل‌ناپذیر، بین دو منظر وجود دارد. ما دو منظر متفاوت نداریم، یک منظر داریم و آن‌چه از آن‌گریز می‌کند، منظر دیگر این تهی‌بودگی چیزهایی را که از منظر نخست نمی‌توانستیم ببینیم، پُر می‌کند.

یکی از تعاریف مینیمال از نقاشی مدرن به کارکرد قاب نقاشی توجه دارد. قاب نامرئی دیگری، قابی ضمیمه شده با ساختار نقاشی، قابی که ادراک ما را از نقاشی قاب می‌گیرد وجود دارد؛ و این دو قاب بنا به تعریف هیچ‌گاه یک دیگر را نمی‌پوشانند؛ گسست نامرئی‌یی وجود دارد که از هم جدایشان می‌کند. پاشنه‌ی آشیل نقاشی در قسمت مرئی آن عرضه نمی‌شود، در این ناقار یافتگی دو قاب، در گسستی که آن‌ها را از هم جدا می‌کند، قرار می‌یابد. این بُعد در-میان-دو-قاب بودن در آثار کازیمیر ملویچ (مربع سیاه بر سطح سفید او اگر علامت فاصله‌گذاری بین دو قاب نباشد پس چیست؟) در ادوارد هوپر (آن شکل‌های تک و تنها در ساختمان‌های اداری یا شام‌های شبانه‌ی وی را به یاد آورید، جایی که به نظر می‌رسد قاب تصویر انگار باید هم‌راه با قاب دریچه‌ی دیگری دوچندان شود؛ یا در پورتره‌ی هم‌سرش در جوار دریچه‌ی باز، در معرض پرتوهای آفتاب، مازاد مخالف محتوای نقش بسته نسبت به آن‌چه مؤثرن می‌بینیم، گویی تنها تکه‌هایی از تمام تصویر را، نمایی هم‌راه‌نمایی از دست رفته را دیده باشیم)، و باز در *مدونای* ادوارد مونک؛ قطره‌های اسپرم و تصویر جنین شکل از جیفی که میان دو قاب چرخ می‌خورد، بسیار واضح است. قاب همیشه از پیش مضاعف شده: قاب درون «واقعیت» هم‌راه با قاب دیگری که خود «واقعیت» را قاب می‌کند، مرتبط است. [۲۳] بنابراین گسست میان واقعیت و نمود آن‌ها به هنگام طرح این گسست، درهم پیچیده و به-خود-بازتاییده می‌شود: هرگاه که به درون قاب، از بُعدی دیگر، نگاهی می‌اندازیم، واقعیت خود به نمود مبدل می‌شود. به کلامی دیگر، چیزها صرفاً نمودار نمی‌شوند، نمودار می‌شوند که نمود پیدا کنند. این گونه است که نفی نفی ما را به تصدیقی مات باز نخواهد گرداند: وقتی که چیزها (شروع کنند که) نمودار شوند، نه تنها با نمود یافتن به منزله‌ی چیزی که خود آن نیستند، توهم می‌آفرینند، که هم‌چنان می‌توانند نمودار شوند که صرفاً با پنهان‌سازی این امر که آن‌ها آن‌چه نمودار گشته‌اند هستند، نمود یافته باشند.

منطق «تفاوت مینیمال» ناهم‌روی دادگی شالودین یک چیز با خودش راه‌گشایی برای طبقه‌بندی «کلیت انضمامی»^{۲۴} هگلی است. بیایید کلیت انتزاعی «بی‌صدا»یی را اختیار کنیم که در بردارنده‌ی مجموعه عناصری است که همه به شکلی

این قاب کلی را بر هم می‌زنند و در آن گنجانده نمی‌شوند؛ آیا در این مورد امر کلی انضمامی «حقیقی»، خود این فاصله، این استثنای کلیت یافته نیست؟

کلیت، محفظه‌ای خنثا از آرایش جزئی‌نیزوها، معیار مشترک آن‌ها، (پس) زمینه‌ی منفعلانه‌ای که به پشتوانه‌ی آن امور مشخصی در حال پیکار باشند، نیست، کلیت خود این پیکار است. جنگی که از یک آرایش، به آرایش به خصوص دیگری می‌انجامد. گذار کریستف کیشلوفسکی از مستند به سینمای خیال‌پرداز (داستانی) را به یاد آورید: ما صرفاً دو گونه‌ی سینمایی، مستند و خیال‌پرداز نداریم؛ خیال از محدودیت درون‌ذات مستند پدید می‌آید. نقطه‌ی آغاز کار کیشلوفسکی با سینماگران دیگر در کشورهای سوسیالیستی مشابه بود: گسست مشهود میان واقعیت کساد اجتماعی و تصویر خوش‌بینانه و روشنی که رسانه‌های تحت سانسور سنگین را فرامی‌گرفت. نخستین واکنش به این که در لهستان واقعیت اجتماعی آن‌طور که کیشلوفسکی می‌گفت‌اش، «نمایان نشده» بود، البته که حرکت به سمت نمایاندن زندگی واقعی در تمام ابهام و کساد آن است، این به طور خلاصه یعنی رهیافتی اصیل و مستندگونه:

«یک ضرورت، یک نیاز برای وصف جهان وجود داشت؛ ضرورت و نیازی که برایمان بسیار موجب انگیزش بود. جهان کمونیستی از اینکه جهان چگونه باید باشد وصفی بدست داده بود و در آن زمان جهان واقعاً هم این‌گونه بود. ... اگر چیزی وصف نشده بود، آن وقت رسماً وجود نداشت. طوری که انگار اگر شروع به وصف کردن‌اش کنیم به آن حیات می‌بخشیم.» [۲۵]

بسنده است تا از مستند کیشلوفسکی در سال ۱۹۶۷ بیمارستان، یاد کنیم؛ فیلمی که در آن جراحان ارتوپدی را در یک شیفت ۳۲ ساعته دنبال می‌کند. تجهیزات در دست آن‌ها از کار می‌افتد، جریان برق مدام قطع می‌شود، پزشکان با کمبود فزاینده‌ی مواد اساسی روبرو هستند، اما ساعت‌ها و ساعت‌ها با مزاح و شوخی، سرسختی به خرج می‌دهند... بعد با تجربه‌ای روبرو می‌شویم که بارها تماشایش کرده‌ایم و به بهترین شکل در شعاری که اخیراً در تبلیغ فیلمی هالیوودی می‌گویند آشکار می‌شود: «آن قدر واقعی است که باید خیال باشد!»؛ امر واقع تجربه‌ی سوژکتیو را در رادیکال‌ترین سطح‌اش، تنها در پوششی از خیال می‌توان عرضه کرد. در انتهای مستند نخستین عشق (۱۹۷۴)، که دوربین زوج جوان ازدواج نکرده‌ای را در طی دوران بارداری زن دنبال می‌کند، فیلم شوهر را در زمان ازدواج‌شان نشان می‌دهد؛ پدری که بچه‌ی تازه به دنیا آمده را در آغوش گرفته و اشک می‌ریزد. کیشلوفسکی هم‌راه با «وحشت از اشک‌های واقعی» نسبت به قباح‌چنین‌کند و کاو توجه‌ناپذیری به خلوت دیگری واکنش نشان داد. تصمیم وی برای گذشتن از سینمای مستند به فیلم‌های خیال‌پرداز این‌گونه، در رادیکال‌ترین سطح‌اش، تصمیمی اخلاقی بود:

«هر چیزی را نمی‌شود توصیف کرد. مشکل اعظم فیلم مستند همین است. خودش را گیر می‌اندازد مثل این که

تله‌ی خودش باشد. |...| اگر در حال ساخت فیلمی درباره‌ی عشق باشم، قادر نیستم به اتاق خوابی بروم که آدم‌های واقعی آن‌جا با هم در حال معاشقه هستند. |...| وقتی مستند می‌ساختم، متوجه شدم که هرچه می‌خواستم به فردی نزدیک‌تر شوم، چیزهایی که به آن‌ها علاقه داشتم بیشتر تر خودشان را مسدود می‌کردند. شاید دلیلِ روی آوردن‌ام به سینمای خیال‌پرداز همین باشد. در سینمای داستانی مشکلی وجود ندارد. هیچ موردی ندارد که از زوجی بخوایم روی تخت با هم معاشقه کنند. البته ممکن است پیدا کردن بازیگر زنی که حاضر باشد سینه‌بندش را در بیاورد دشوار باشد، اما شما نهایتاً کسی که چنین کاری را می‌کند، خواهید یافت. |...| حتی می‌توانم مقداری گلیسیرین بخرم تا چند قطره‌ای در چشمان‌اش بریزم و بعد بازیگر اشک خواهد ریخت. چندین باری توانسته‌ام از اشک‌های واقعی فیلم بگیرم. امر کاملاً متفاوتی است. ولی حالا گلیسیرین را دارم. من از اشک‌های واقعی وحشت دارم. در واقع حتی نمی‌دانم که حق فیلم گرفتن از آن‌ها را دارم یا نه. در یک چنین لحظاتی احساس آدمی را پیدا می‌کنم که خودش را در حیطه‌ای می‌یابد که واقعاً بی‌حد و مرز است. دلیل عمده‌ی فرار من از مستند همین است. « [۲۶]



خوره‌ی دوربین (۱۹۷۹) حد فاصلِ سرنوشت‌سازی است که در گذارِ کیشلوفسکی از مستند به سوی خیال بسیار قابل تأمل است؛ این فیلم ترسیم‌کننده‌ی پورتره‌ی مردی است که به موجب علاقه‌ی شدیدش به دوربین، همسر و بچه و شغل‌اش را از دست می‌دهد؛ فیلمی خیالی درباره‌ی یک مستندساز. در این فیلم ساحتی از خلوت بکری وجود دارد که با یک تابلوی «ورود ممنوع!» علامت‌گذاری شده و اگر قرار باشد از قباحت پورنوگرافیک دوری بجویم تنها از راه خیال، باید به آن نزدیک شد. این همان دلیلِ پس زدن عروسک گردان توسط ورونیک فرانسوی در زندگیِ دوگانه‌ی ورونیک است: مرد می‌خواهد هر طور که شده در او نفوذ کند، به همین دلیل در انتهای فیلم پس از آن که مرد داستان زندگیِ دوگانه‌ی وی را به او می‌گوید، ورونیک سخت آسیب می‌بیند و به پدرش پناه می‌برد. [۲۷] «کلیت انضمامی» نامی برای همین فرآیندی است که در طی‌اش خیال از درونِ مستند فرامی‌پاشد. این که پدید آمدنِ سینمای خیال‌پرداز بن‌بست درون‌ذات سینمای مستند را محو می‌سازد. (یا در فلسفه، مسأله ادراکِ ابدیت در تقابل با زمان‌مندی نیست، مسأله درکِ ابدیت به مثابه‌ی پدید آمدنی از درونِ تجربه‌ی زمان‌مند است. یا از راهی رادیکال‌تر، همان‌طور که شلینگ عهده‌دار شد، ادراکِ کردنِ خودِ زمان به منزله‌ی زیرگونه‌ای از ابدیت، به عنوان شکافتی از بن‌بست ابدیت). این موضوع ما را به قلب مفهوم کلیت انضمامی می‌رساند: کلیت انضمامی هسته‌ی کلیت‌مندی نیست که صرفاً به نمودها تحرک و حیات می‌بخشد؛ کلیت انضمامی در همین کشش، در همین عدم تطابقِ تقلیل‌ناپذیری که در سطوح متفاوت وجود دارد به حیات خود ادامه می‌دهد. رسم است که هگل را «تاریخ‌انگار ذات‌گرا»یی بنامند که «ذات» روحانی یک عصر را یک اصل کلی در نظر می‌گیرد، اصلی که در ساحت زندگی اجتماعی خودش را از طرق مختلف بروز می‌دهد؛ مثلاً اصل مدرن سوئزکتیویته در مذهب به شکل پروتستانیسم، در اخلاق همچون خودآیینی اخلاقی سوژه، در سیاست به منزله‌ی برابری دموکراتیک و دیگر مواردی از این دست نمایان می‌شود. آنچه که این دیدگاه ذات‌گرایانه از کف می‌دهد همان چیزی است که می‌توان از آن به عنوان پارالاکس^{۲۸} زمانی یاد کرد: در طول دیالکتیک پیچیده‌ی پدیده‌های تاریخی، با روی دادها و فرآیندهایی مواجه می‌شویم که گرچه تحقق‌یافته‌ی «اصل» زیرین مشابهی در سطوح مختلف هستند، درست به همین خاطر در لحظه‌ی تاریخی واحد قابل به اتفاق افتادن نیستند. مسأله‌ی قدیمی ارتباط میان پروتستانیسم، انقلاب فلسفی کانتی و انقلاب سیاسی فرانسه را به یاد آورید. ربکا کامی اخیراً افسانه‌ی تقلیل نقد هگل از انقلاب فرانسه را به دگرسانی ایده‌ی «آلمانی» رد کرده است؛ ایده‌ای که می‌گوید فرانسه‌ی کاتولیک چون در فضای معنوی و لحظه‌ی تاریخی اصلاحات، سازش میان ابزار روحانی و سوئزکتیویته‌ی نامحدود در پی‌اش را در واقعیت اجتماعی توسط انقلابی‌ها از دست داده بود، ناچار به انجام انقلاب سیاسی خشونت‌بار «واقعی» شد. در این دیدگاه رایج، گرایش اخلاقی - زیبایی‌شناسانه‌ی آلمانی، خشونت انقلابی را در نظم درونی اخلاقی «حل و رفع»^{۲۹} می‌سازد که این کار متعاقباً جایگزینی آزادی انتزاعی انقلابی و «رعب‌آور»^{۳۰} را با آزادی انضمامی دولت به عنوان یک کل ارگانیک زیباشناختی مقدور می‌سازد. با این حال، زمان‌مندی این ارتباط در حد فاصل انقلاب سیاسی فرانسه با اصلاحات معنوی آلمان هنوز گنگ است: انگار هر سه رابطه‌ی ممکن در این جا با یکدیگر هم‌پوشانی می‌کنند. اول این که ایده‌ی «حل و

رفع» به یک موفقیت اشاره دارد: وحدت «بلافاصله»ی فرانسوی امر کلی و سوژه، با رفع شدگی یا وساطت امر اخلاقی - زیباشناسانه‌ی آلمانی آن هم‌راه است. بعد این که، هم زمان ایده‌ای از بودن (یا نبودن) بدیلی در میان است که منجر به آن شد که دو ملت راه متفاوتی پیش بگیرند: آلمان‌ها اصلاحات را برگزیدند، در حالی که فرانسوی‌ها در دنیای کاتولیک باقی ماندند و متعاقباً می‌بایست مسیر پرپیچ و خم انقلاب خشونت‌آمیز را دنبال می‌کردند. با این حال، این نکته نیز که انقلاب فلسفی کانت از انقلاب فرانسه پیشی می‌گیرد صرفاً یک تصادف بی‌اهمیت نیست. در چشم‌انداز ارباب انقلابی، اخلاق کانتی خودش با عواقب نهایی سرشت «انتزاعی» خویش مواجه می‌شود، به گونه‌ای که فلسفه‌ی کانت باید از ورای منشور انقلاب فرانسه، معطوف به گذشته، طوری که ما را متوجه محدودیت‌هایش بسازد خوانده شود:

«اگر |دیدگاه اخلاقی کانت| خودش را جانشین روایت‌گر انقلاب معرفی می‌کند، این گونه نیست که منطقاً آن را تکمیل یا ملغی کرده باشد. مهملکه‌ی انتقادی کانت، به طور پدیدارشناسانه، جانشین انقلابی می‌شود که البته سلسله‌وار انتظارش را داشته بود، و این تا آن جا که متن وی به صورت معطوف به عقب از طریق روی‌دادی که در طی متداول‌سازی بی‌وقفه‌ی اتصال - کوتاه آزادی و قساوت خوانا بماند، پروژه‌ی مدرنیته را به اشد مجازات‌اش می‌رساند... انقلاب، خود گونه‌ای ترومای معطوف به عقب را به متن کانت تحمیل می‌کند.» [۳۱]

این بدان معنی است که ارباب انقلابی شکل قبیح دوگانه‌ی تفکر اخلاقی کانت است: خشونت ویران‌گر آن تنها بالقوگی ارباب‌آور تفکر کانت را «برونی می‌کند». به همین خاطر است - و در آن بینش مرکزی هگل جای دارد - که رد کردن «مازاد»های انقلاب فرانسه از موضع دیدگاه اخلاقی «آلمانی» امری ریاکارانه است. تمام خصوصیات وحشت‌زای آن، در حین تکرور در درون، هم‌تای خود را در پیکره‌ی معنوی کانتی پیدا می‌کنند (و در این جا اصطلاح «تکرریافتگی» باید تمام وزن Wiederholungszwang^{۳۲} فرویدی را متحمل شود):

«...|ناب بودن خواست اخلاقی نمی‌تواند پادگونه‌ی ارباب‌آور ناب‌بودگی فضیلت انقلابی باشد. تمام مشکلات منطقی آزادی مطلق ذاتاً به درون تحلیل هگل از اخلاقیات کانتی آورده می‌شوند: وسواس، پارانوایا، سوءظن، تصعید ابژکتیویته، همه و همه، درون گزافه‌ی خشونت‌بار سوپژکتیویته در جهانی که باید آن را انکار کرد، به روی بازتولید خود خم شده اند.» [۳۳]

بنابراین، از آن جا که با گزینشی تاریخی (میان سبک «فرانسوی» بازماندن در کاتولیسم و متعاقباً ناچار شدن به درگیری در ارباب انقلابی خود-ویران‌گرانه؛ و سیاق «آلمانی» اصلاحات) سرکار داریم، این گزینش تناقض همان دیالکتیک مقدماتی را به دنبال می‌آورد که هگل خود در پدیدارشناسی روح^{۳۴} آن را با استعاره‌ای فالوسی، میان دو خوانش از

«روح یک استخوان است» اظهار می کند (فالوس به منزله‌ی اندام آستن ساز یا فالوس به منزله‌ی اندام دفع ادرار): منظورِ هگل این نیست که بر خلاف ذهن تجربه‌گرای عامیانه که تنها دفع ادرار را در نظر می‌گیرد، گرایش مناسب اندیش‌مند باید آستن‌سازی را لحاظ کند. تناقض این است که گزینش مستقیم آستن‌سازی طریقه‌ی لغزش‌ناپذیرِ درنیافتن آن است: امکان ندارد بشود مستقیماً «معنای واقعی» را انتخاب کرد. باید با انتخابِ گزینه‌ی «اشتباه» (دفع ادرار) آغاز کنیم. معنای اندیش‌مندانه‌ی واقعی تنها در طی خوانشی مکرر، به شکل یک پسین‌تأثر (یا یک محصول) از خوانش «اشتباه» نخستین پدید می‌آید. و داستان مشابهی در مورد حیات اجتماعی صادق است: گزینش مستقیم «کلیت انضمامی» از جهان-حیاتی جزئی، صرفاً به پس‌روی به یک جامعه‌ی ارگانیک و پیشامدرنی می‌انجامد که حق نامحدود سوژکتیویته به عنوان خصیصه‌ی بنیادین مدرنیته را انکار می‌کند. از جایی که سوژه-شهروند مدرن دولتی بیش از این، تاب و توان فرورفتن در نقش جزئی اجتماعی را که یک جای‌گاه معین درون کلیت اجتماعی ارگانیک به او عطا می‌کند ندارد، تنها راه برای وی پیش‌رفتن به سوی تمامیت دولت مدرن، از طریق اربعایی انقلابی است: باید بی‌رحمانه قیدهای «کلیت انضمامی» ارگانیک پیشامدرن را از هم بدرد، و حق نامحدود سوژکتیویته در سلبیت انتزاعی‌اش را کاملاً ابراز کند. به عبارتی دیگر، مقصودِ هگل از تحلیل اربعاب انقلابی این درون‌بینی نسبتاً واضح نیست که پروژه‌ی انقلابی چگونه سمت و سوی اعاده‌ی یک‌جانبه‌ی خرد انتزاعی کلیت‌مندی را به‌خود گرفته، و از آن‌جا که قادر به انضمام بخشی جابه‌جایی‌های نیروی انقلابی‌اش به نظم اجتماعی دگرسان و تحقق تعادلی انضمامی نیست، از این رو محکوم به هلاکت در غضبی خودویران‌گرانه است؛ مقصودِ هگل پرداختن به این چرایی است که چطور به رغم این که اربعاب انقلابی یک بن‌بست تاریخی بوده، می‌باید برای رسیدن به دولت عقلانی مدرن از آن گذشت. بنابراین اگر به گزینش بین «انقلاب درونی» پروتستان و انقلاب سیاسی خشونت‌بار فرانسه بازگردیم، این بدان معنی است که موضع هگل بارها از پستی‌بانی برتری خودپسندانه‌ی آلمان‌گرایانه میراست (این خیال ساده که: «تصمیم درست را اخذ کردیم و بنابراین می‌توانیم از جنون انقلابی اجتناب کنیم»): آلمان‌ها دقیقاً به این خاطر که گزینه‌ی درست را در زمانی اشتباه (بسیار زود: در زمان اصلاحات) اتخاذ کردند، قادر به دست‌یابی به حکومت خردمندی که هم‌تراز با مدرنیته‌ی سیاسی واقعی باشد نیستند. این‌جا باید گام دیگری به پیش برداشت: تنها این‌گونه است که ذات کلی، خودش را در ناهم‌سازی بین شکل‌های جزئی نمودش پاره‌پاره می‌کند، این ناهم‌سازی با گسستی که با خود هسته‌ی ذات کلی مرتبط است، پیش‌رانده می‌شود. فردریک جیمسون، در کتابی که درباره‌ی مدرنیته نگاشته، در نقد کوتاه خود از نظریه‌های نوظهور باب شده‌ی «مدرنیته‌های جای‌گزین» به «کلیت انضمامی» هگلی اشاره‌ای دارد:

«ایدئولوژی‌های «مدرنیته» در معنای حاضر آن، چگونه بی‌هیچ درگیری در طرح سؤال‌های جدی و نظام‌مند سیاسی و اقتصادی‌یی که مفهوم پست‌مدرنیته اجتناب‌ناپذیر می‌سازد، قادر به تمایزبخشی محصولات‌شان - انقلاب اطلاعاتی، و مدرنیته‌ی جهانی بازار-آزاد - از گونه‌ی انزجارآور قدیمی‌تر هستند؟ پاسخ، ساده است:

شما از مدرنیته‌های «جای‌گزین»^{۳۵} یا «جای‌گزین»^{۳۶} حرف خواهید زد. فرمول‌اش را دیگر همه می‌دانند: این یعنی برای هر کسی که از مدل رایج و هژمونیک آنگلو ساکسونی متفاوت باشد می‌تواند مدرنیته‌ای وجود داشته باشد. هر چیزی که از این آخری دوست نداشته باشید، مشمول بر جای‌گاه دومی که در آن قرارتان می‌دهد، با خاطر جمعی و باور این پندار «فرهنگی» که قادرید به طرزی متفاوت مدرنیته‌ی خودتان را ابداع کنید، می‌تواند کم‌رنگ شود شما می‌توانید گونه‌های لاتین-آمریکایی، یا هندی، یا آفریقایی و غیره از مدرنیته داشته باشید. |...| اما این، یعنی در نظر نیابردن دیگر معنای بنیادین مدرنیته که در خود سرمایه‌داری جهانی شده جای گرفته است.» [۳۷]

اهمیت این نقد به مدرنیته بسیار اساسی است؛ این نقد حد بنیادین تاریخ‌سازی نام‌گرایانه^{۳۸} را به ما نشان می‌دهد. توسل به کثرت («این که یک مدرنیته با ذات ثابت وجود ندارد، که مدرنیته‌های چندگانه‌ای وجود دارند که هر یک به دیگری تقلیل‌پذیر نیستند...») نه از این جهت که «ذات»ی از یک مدرنیته‌ی یگانه و ثابت را بازمی‌شناسد، برای آنکه انکار کارکردهای چندگانه به منزله‌ی تعارضی که پنداره‌ی مدرنیته را چنین سان درون‌ذات می‌کند، نادرست است: نادرستی چندگانگی در این امر نهفته است که پنداره‌ی کلی مدرنیته را از تعارض‌اش، از طریقه‌ای که در نظام سرمایه‌داری غوطه‌ور است، با سپردن صرف این جنبه به یکی از زیرگونه‌های تاریخی‌اش، رها می‌سازد. (نباید فراموش کرد که نیمه‌ی اول قرن بیستم از پیش توسط دو پروژه که تمام و کمال در این پنداره‌ی «مدرنیته‌ی جای‌گزین» می‌گنجند علامت‌گذاری شده بود: فاشیسم و کمونیسم. آیا ایده‌ی اساسی فاشیسم مدرنیته‌ی جای‌گزین‌ای برای نمونه‌ی رایج آنگلو ساکسون-لیبرال-سرمایه‌دار، حفاظت از هسته‌ی سرمایه‌دار مدرنیته با کنار گذاشتن تحریف یهودی-انفرادی-سودده‌ی «وابسته‌اش» نبود؟ و آیا صنعتی‌سازی سریع‌السير اتحاد جماهیر شوروی در اواخر دهه‌های بیست و سی، هم‌چنان تلاشی برای مدرن شدن سوای نمونه‌ی غربی-سرمایه‌داری آن نبود؟) و گذشته از این تا جایی که این تعارض درون‌ذات بتواند به شکل بُعدی «اخته‌کننده» طرح ریزی شود و تا جایی که به قول فروید انکار اختگی به شکل متکثر شدن فالوس-بازنماها، نشان داده شود، فهم چنین چندگانگی از مدرنیته به منزله‌ی شکلی از انکار فتیشیستی آسان است (کثرت فالوس‌ها، اختگی را نشان می‌دهد، این یعنی نداشتن حتی یکی از آن). بنابراین نقد جیمسون به پنداشت مدرنیته‌های جای‌گزین مدل مناسبی از ارتباط دیالکتیکی میان امر کلی و جزئی فراهم می‌آورد: تفاوت نه در سویه‌ی محتوای جزئی (مثل *differentia specifica*^{۳۹} سنتی)، که در سویه‌ی امر کلی است. امر کلی در بردارنده‌ی محتوای جزئی، محیط-پیش‌زمینه‌ی ناسازگاری‌های برآمده از امور جزئی نیست؛ امر کلی، «به مثابه امر کلی» مقرر تعارضی تاب‌نیابردنی، خود-متناقض‌نما است و (کثرت) گونه‌های جزئی‌اش نهایتاً چیزی جز تلاش‌هایی برای مکدر کردن، آشتی دادن زیر یوغ آوردن این تعارض نیست. به کلامی دیگر، امر کلی مقرر یک مسأله-بن‌بست است که یک پرسش سوزان را نام‌گذاری می‌کند، و امور جزئی پاسخیابی تلاش شده **اما ناکام** برای این مسأله هستند. مثلاً مفهوم دولت مسأله‌ی

مشخصی را نام گذاری می کند: مفهوم دولت چطور باید تعارض طبقاتی یک جامعه را دربربگیرد؟ تمام شکل های جزئی دولت، تلاش های متعدد (ناکام)ی در ارائه ی یک راه حل به این مسأله هستند.

این گونه است که باید به نقد رایج کلی گرای مسیحی پاسخ گفت: چیزی که این گرایش تمام-شمول دربردارد، برون رانی آن هایی است که بودن در جامعه ی مسیحی را نپذیرفته اند. (جمله ی مشهور «هیچ زن و مردی، هیچ یهود و یونانی بی وجود ندارد» سنت پل را به یاد آورید). در باقی مذهب های «جزئی گرا» (حتی در اسلام، به رغم گسترش جهانی اش) جایی برای دیگران وجود دارد؛ حتی اگر به آن ها با خودپسندی نگاه شود، تاب آورده می شوند. شعار مسیحی «همه ی انسان ها با هم برادرند»، **هم چنان** این معنی را می دهد: «**آن ها که برادرم نیستند، (حتی) انسان نیستند**». مسیحیان اغلب با باور به اینکه بر پندار یهودی برون راننده ی انسان برگزیده بودن فائق آمده اند، و اینکه کل انسانیت را در نظر می گیرند، خود را تحسین می کنند. نکته ی بر ملاکننده ی در اینجا آن است که یهودی ها در حین همین پافشاری شان بر انسان برگزیده بودن و ارتباط مستقیم خداوندی داشتن، انسانیت دیگر مردمان را در بزرگداشت خدایان دروغی شان می پذیرند، این در حالی است که تمایل کلی گرایانه ی مسیحی، ناباوران را از کلیت نوع انسان برون می راند...

اما کلیت مسیحی محیط جهانی تمام-شمولی که جایی برای همه و هر کس باشد نیست، کلیت **در ستیز**، مقرر یک پیکار دائمی است. چه پیکاری، کدام تقسیم؟ برای آن که از پل پیروی کرده باشیم: **نه** تقسیمی میان قانون و گناه، که تقسیمی که یک سویش **تمامیت** قانون و گناه به عنوان مکمل اش؛ و در طرفی دیگر، طریقه ی عشق ورزی است. کلیت مسیحی، آن کلیتی است که سمپتوم وار از کسانی که قسمتی از نظم جهانی، «قسمتی از هیچ-قسمت» هستند پدید می آید؛ این جاست که نکوهش مسیحیت مبنی بر برون راندگی مسیحیت را اشتباه درک می کنند: کلیت مسیحی سوای برون رانی چند سوژه، از موضع کسانی که برون رانده شده اند، آن ها که برایشان جای گاه مشخصی در نظم موجود نیست، شکل گرفته است؛ البته اگر به آن متعلق باشند، کلیت با سرسختی به این فقدان مکان یا تعیین مشخص وابسته است. یا به سخنی دیگر: نکوهش کلی گرای پل جای گاه واقعی کلیت را در نظر نمی آورد: **بعد** کلیت مندی که او گشوده کرد «نه یونانی، نه یهود که فقط مسیحی» نیست که به طور ضمنی غیرمسیحیان را هم برون رانده باشد؛ این خود تفاوت مسیحی/غیرمسیحی است که **به منزله ی یک تفاوت**، کلی است، این تفاوت بدنه ی اجتماعی را شکاف می دهد، حفره ایجاد می کند، هر هویت مادی قومی را - یونانی ها مثل یهودی ها به مسیحی و غیرمسیحی تقسیم می شوند- از درون قسمت می کند. بنابراین این نکوهش رایج از طریقی بر یک در باز می کوبد: تمام مقصود پنداره ی پل در مورد ستیز با کل گرای **این است** که کلیت و جزئیت حقیقی یک دیگر را برون نمی رانند، بلکه حقیقت کلی تنها از یک موضع سوپراکتیو متقبل شده ی جزئی قابل به دست یابی است. به دلایل استراتژیک دال اربابی من در اشاره به «تفاوت مینیمال»، نه دیفرانس، که پارالاکس خواهد بود. تعریف مرسوم پارالاکس چنین است: جابه جایی ظاهری یک اُبژه (تغییر موضع آن نسبت به یک پیش زمینه)، به دلیل یک دگرسویی در موضع مشاهده گر که راستای تازه ای از

دید ایجاب می‌کند. البته پیچ و تاب فلسفی‌یی که باید به این تعریف افزود آن است که تفاوت مشاهده شده صرفاً چون اُبژه‌ی واحدی که «همان‌جا» وجود دارد از دو وضعیت، یا دو نقطه نظر دیده می‌شود، تفاوتی «سوئزکتیو» نیست. بل آن‌طور که هگل می‌گوید، سوژه و اُبژه ذاتاً «وساطت یافته» هستند، طوری که تغییری «معرفت‌شناختی» در دیدگاه سوژه، همواره تغییری «اونتولوژیک»^{۴۰} در خود اُبژه را منعکس می‌سازد. یا به کلامی لکانی، نگاه سوژه همیشه از پیش در خود اُبژه‌ی ادراک شونده، در پوشش «نقطه‌ی کور» آن محاط می‌شود، چیزی «در اُبژه بیش از خود اُبژه» است، نقطه‌ای که اُبژه خودش، نگاه را از آن بازمی‌گرداند. «مطمئناً، تصویر در چشم من است، اما من، خودم هم در تصویر هستم»:

[۴۱] قسمت اول این جمله‌ی لکان سوژه‌وارگی را، اتکای واقعیت بر بنیان سوئزکتیو خویش را مطرح می‌سازد، درحالی که قسمت دوم مکملی ماتریالیستی ارائه می‌دهد که سوژه را درون‌نمای خود در پوششی از یک لکه محاط می‌کند (خرده‌ی عینی شده در چشمان‌اش^{۴۲}). ماتریالیسم ابراز مستقیم درون‌بودگی من در واقعیت اُبژکتیو نیست (چنین ابرازی موضع بشارت دهنده‌ی مرا به عنوان موضع مشاهده‌گری بیرونی که قادر به به‌چنگ آوردن کل واقعیت است، پیش‌فرض می‌گیرد)؛ ماتریالیسم از پیچ و تاب بازتابنده‌ای سخن می‌گوید که از طریق آن خود من، در تصویر خودساخته‌ی خودم درون‌ذات هستم؛ چنین اتصال-کوتاه بازتابنده‌ای، چنین **دوچندان‌سازی** ضرورت‌مندی از خودم انگار که بیرون و داخل تصویر خود ایستاده باشم گواه بر «هستی ماده‌انگارانه»ی من دارد. ماتریالیسم یعنی واقعیتی که می‌بینم هرگز «کل» نیست؛ نه به این خاطر که قسمت اعظم آن از چنگ‌ام می‌گریزد، که به این دلیل که دربردارنده‌ی یک لکه، یک نقطه‌ی کوراست که درون‌بودگی‌ام در آن را خاطر نشان می‌سازد.



این ساختار هیچ کجا جز در *اُبژه پتی* ^{۴۳} *a* ی لکان، *اُبژه*-دلیلِ میل، واضح تر نیست. ممکن است تمامین یک باره، یک *اُبژه* ی یک سان به حد متعلقِ میل من «مستحیل»^{۴۴} شود: چیزی که برای شما *اُبژه* ی معمولی بی بیش نیست، مرکز گمارش لیبیدویی من است، و این دگرسویی به خاطر یک *X* در نیافتنی است، **یک نمی دانم چه** [je ne sais quoi] در *اُبژه*، که هرگز قابل باز شکافت به ویژگی های جزئی اش نیست. پس *اُبژه a* به *اُبژه* ی استعلایی کانتی نزدیک است، چرا که معرف یک *X* ناشناخته است؛ هسته ی نوینال^{۴۵} *اُبژه* است فرای نمودها، برای آنچه «در شما بیش از خودتان است». بنابراین *اُبژه پتی a* می تواند به منزله ی یک پارالاکس از *اُبژه* ی ناب به تعریف بیاید: نه تنها شمایل اش با دگرسویی سوژه تغییر می کند، که تنها زمانی وجود دارد - حضورش قابل به ردیابی است - که چشم انداز از منظر خاصی دیده می شود. دقیق تر این که *اُبژه a* همان **علت** گسست پارالاکس است، یک *X* در نیافتنی که برای همیشه از به چنگ آمدن نمادین گریزان است و نتیجتاً موجب به چندگانگی نمادین منظرها می شود. پارادوکس در این جا از نوع دقیق آن است: در همان لحظه ای که یک تفاوت ناب پدید می آید - تفاوتی که دیگر نه تفاوت میان دو *اُبژه* ی ایجابی موجود، که تفاوت مینیمالی است که همان یک *اُبژه* ی واحد را در خودش تقسیم می کند - این تفاوت، «در مقام تفاوت» فوراً با *اُبژه* ای در نیافتنی مصادف می شود: بر خلاف تفاوت صرف *اُبژه* ها، تفاوت ناب، یک *اُبژه* ی فی نفسه است. پس می توانیم بگوییم که تفاوت مینیمال نام دیگری برای گسست پارالاکس است، تفاوتی که نمی تواند بر زمینه ای که حاکی از ویژگی های ایجابی مادی است بنیان شود. در کتاب «چیز واقعی» هنری جیمز، نقاش - روایت گر توافق می کند که اشراف زاده گان «واقعی» بی نوا، آقا و خانم مونارش را به عنوان مدل برای نقش نگاری هایش از یک کتاب مجلل استخدام کند. اما اگر چه آن ها همان «چیز واقعی» هستند، نقاشی از آن ها جعلی به نظر می رسد. پس نقاش ناچار می شود که هر چه بیشتر به بانو چرم و ایتالیایی تبار پرنرمش، اورنوت؛ به زوجی عامی و سطحی از اهالی کوکنی که اداهایشان از اطوارهای طبقه ی اشرافی بسیار بهتر به کار می آید، روی بیاورد... آیا این همان «تفاوت مینیمال» در نیافتنی در ناب ترین صورت اش نیست؟

ژاک آلن میلر اخیراً تمایزی بنیامینی بین «اضطراب ساخته»^{۴۷} و «اضطراب سازا»^{۴۸} پیش نهاده که در ارتباط با دگرسویی از میل به رانه بسیار حیاتی است: در حالی که اولی پنداره ای مرسوم از ورطه ی رعب آور و مبهوت کننده ی اضطرابی است که چرخه ی جهنمی اش تهدید به درخود بلعیدن مان می کند، دومی معرف یک رویارویی «ناب» با *اُبژه پتی a* است، انگار که در فقدان خود امری ساخته و پرداخته باشد. [۴۹] میلر در این جا محق است که بر دو خصیصه اصرار بورزد: تفاوتی که اضطراب ساخته را از اضطراب سازا جدا می سازد به وضعیت *اُبژه* در ارتباط با خیال معطوف می شود. در مورد اضطراب ساخته، *اُبژه* درون محدوده های یک خیال اقامت دارد، در حالی که ما تنها موقعی دچار اضطراب سازا می شویم که سوژه «از خیال پیشی بگیرد» و با امر تهی، با گسستی که با *اُبژه* ی خیالی پر شده رویارو شود. مالاومه در برانتز مشهور درون دو مصراع واپسین "Sonnet en -yx" اش همین را می گوید؛ *اُبژه a* «این یگانه *اُبژه* که نیستی اش

سرافراز می کند.» |Ce seul objet dont le Néant s'honore|.

صورت‌بندیِ میلر، پرواضح و باورانگیز همان‌طور که واقعاً هم هست، پارادوکس حقیقی یا بهتر بگوییم، گنگیِ اُبژه *a* را در نمی‌یابد: زمانی که وی اُبژه *a* را به عنوان اُبژه‌ای تعریف می‌کند که با فقدان‌اش در هم‌پوشانی است، اُبژه‌ای که در همان لحظه‌ی فقدان پدید می‌آید (طوری که تمام تجسم‌های خیالی‌اش، از سینه، تا صدا و نگاه، مجاز شکل‌هایی از امر تهی، از هیچ باشند) در افق میل باقی می‌ماند؛ اُبژه-دلیل، میل به تهی بودنی است که خود را با تجسم‌های خیالی پر می‌کند. این درحالی است که همان‌گونه که لکان اصرار می‌ورزد، اُبژه *a*، هم‌چنان اُبژه‌ی رانه نیز هست. در این جا رابطه به کلی متفاوت است: گرچه در هر دو مورد رابطه‌ی میان اُبژه و فقدان حیاتی است، اما در مورد اُبژه *a* به مثابه‌ی اُبژه-دلیل میل، ما اُبژه‌ای داریم که در اصل دچار فقدان است، این اُبژه با فقدان خودش مصادف است، و به مثابه‌ی فقدان پدید می‌آید؛ اما این در حالی است که در مورد اُبژه *a* به مثابه‌ی اُبژه‌ی رانه، اُبژه مستقیماً خود فقدان است. ما در یک دگرسویی از میل به سمت رانه، از اُبژه‌ی در فقدان، به سوی خود فقدان به عنوان اُبژه گذار می‌کنیم. این یعنی جنب‌وجوش غریبی که «رانه» نام گرفته با کاویدن «ناممکن» اُبژه‌ی در فقدان آرام نمی‌گیرد، رانه فشاری برای وضع مستقیم خود «فقدان» - گسست، شکاف، فاصله- است. بنابراین این جا تمایزی **دوگانه**؛ نه تنها میان اُبژه *a* و امر خیالی و پساخیالی آن، که هم‌چنان درون خود این ساحت پساخیالی، میان اُبژه-دلیل میل و اُبژه-فقدان رانه برای طرح وجود دارد.

به همین خاطر است که نباید رانه‌ی مرگ را با «اصل نیروانا»، پیش‌رانش به سوی نابودی و خود-نیستی گری اشتباه گرفت: رانه‌ی مرگ فرویدی هیچ ارتباطی با ولع خود-نابودگری، غیاب غیرارگانیک یک تنش در زندگی ندارد؛ اتفاقاً برعکس، سویی مخالف با مرگ است؛ نامی است برای همین حیات ابدی «نامرده»، برای سرنوشت شوم گرفتاری در چرخه‌ی مکرر گردش حول گناه و رنج. پارادوکس «رانه‌ی مرگ» فرویدی در آن است که نام‌گذاریِ فروید برای چیزی است به تمامی مخالف با آن، نامی است برای طریقه‌ای که نامیرایی در روان‌کاوی پیدایش می‌شود، **مازاد** وصف‌ناشدنی حیات، اشتیاقی «نامرده» که فراسوی چرخه‌ی (زیستی) حیات و مرگ، فراسوی زایش و تباهی تقلا می‌کند. پیام‌نهایی روان‌کاوی این است که حیات انسانی هرگز «حیات صرف» نیست: آدم‌ها صرفاً زنده نیستند، شیفته‌ی رانه‌ی غریب لذت از زندگی در مازاد اند، پرشور وابسته‌ی فزونه‌ای هستند که پیش می‌آید و روال معمول امور را از ریل خارج می‌کند.

یعنی این اشتباه است که بگوییم از آن جا که این خواست فهم‌ناشدنی است، راهش سد شده و در «اُبژه‌ای جزئی» گرفتار مانده؛ رانه‌ی مرگ «ناب» خواست ناممکن «تمام» (خود) ویرانی یا گونه‌ای خود-نابودگری برای پیوند سوژه به پُربودن چیز مادرانه‌ای درون آن است. چنین برداشتی رانه‌ی مرگ را از لحاظ میل و سوژه‌ی در فقدان آن بازترجمان می‌کند: این در خود میل است که اُبژه‌ی ایجابی ایستادن-به‌جایی^۵ مجاز برای امر ناممکن است؛ در خود میل است که آرزوی پُربودگی به اُبژه‌های جزئی بدل می‌شود، این همان امری است که لکان مجاز میل می‌نامید. اگر قرار باشد مقصود لکان

را در این جا از کف نداده باشیم (و بدین طریق میل را با رانه اشتباه نگیریم) باید بسیار دقیق شویم: رانه هواخواست^{۵۱} نامحدود چیز نیست که بر اُبژه‌ای جزئی تثبیت شده باشد، رانه خود این تثبیت شدن است که بُعد «مرگ» هر رانه‌ای را مانا می‌کند. رانه پیش‌برنده‌ی کلی (به سوی چیز زناگونه) نیست که ترمزش بریده باشد، رانه خود این ترمز است، ترمزی است بر غریزه، آن‌طور که اریک سنتر می‌گوید «گرفتار ماندن» آن است. [۵۲] الگوی مقدماتی رانه به استعلای همه‌ی اُبژه‌های جزئی به سوی تهی بودن چیز مرتبط نیست (که بعد تنها بخواهد در ایستادن-به‌جای مجازش قابل دست‌یابی باشد)، این الگو به «گرفتار شدن» لیبدوی ما در اُبژه‌ای جزئی مربوط می‌شود؛ محکوم بودن به دور زدن اش برای همیشه.

در این جا پارادوکس اساسی آن است که بُعد به‌خصوص انسانی - رانه در تقابل با غریزه - درست زمانی پدید می‌آید که چیزی که در آغاز پی‌آمد فرعی کوچکی تلقی می‌شد به هدفی خودآیین ترقی پیدا کند: انسان «انعکاس‌دهنده/تأمل‌کننده» تر نیست؛ برعکس، انسان آنچه را که برای حیوان ارزش درونی ندارد، به عنوان هدفی مستقیم ادراک می‌کند. کوتاه بگوییم، درجه‌ی صفر «انسان شدن»، «حد وسط» فعالیت حیوانی، باز-گماشتن‌اش به منزله‌ی لحظه‌ی دونی از یک تمامیت بالاتر نیست (بگوییم که خوردن و تولید مثل کردن مان به منظور کسب بالقوگی‌های بلندبالاتری باشد)، انسان شدن تنگ‌نای رادیکال متمرکز بودن، ترقی دادن به فعالیت ناچیز در حد امری است که دارای پایانی فی‌نفسه است. زمانی که در دور بسته و خود-گردان تکرار ژست واحدی گرفتار می‌شویم و از آن رضایت می‌جوییم، «انسان» می‌شویم. همه‌مان یکی از صحنه‌های رایج کارتون‌ها را به یاد می‌آوریم: گربه در حالی که می‌رقصد به هوا می‌پرد و حول خودش چرخ می‌خورد، اما به جای آنکه طبق قوانین معمول جاذبه بر کف زمین بیفتد، چند لحظه‌ای در هوا معلق می‌ماند، در مکانی که به پرواز درآمده انگار که در دور زمان گرفتار باشد می‌گردد و این حرکت دایره‌وار را دوباره و دوباره تکرار می‌کند. (در برخی از کمده‌های موزیکال هم صحنه‌ی مشابه‌ای پیدا می‌کنیم که از عناصری طنزآمیز سود می‌جویند: وقتی که رقصنده در هوا به دور هم‌تایش می‌پیچد، با کمی درنگ آن بالا می‌ماند، انگار برای زمانی کوتاه موفق می‌شود قانون جاذبه را به تعلیق دریاورد. حال آیا چنین تأثیری عملاً هدف غایی هنر رقصندگی نیست؟) در چنین زمانی، روال «معمول» چیزها، فرآیند «معمول» به دام افتادن در ماتی بلاهت‌بار واقعیت مادی، برای لحظه‌ای کوتاه معلق می‌شود؛ ما به ساحت سحرانگیز یک انیمیشن معلق، به گونه‌ای چرخش اثیری پامی‌گذاریم که نگهدارنده‌ی خودش است؛ ما مثل بارون مونچاسن که با گرفتن و بالا کشیدن تار موی خود، خودش را از باتلاق درمی‌آورد، در هوا آویزان می‌مانیم. رانه در ابتدایی‌ترین سطح همین حرکت چرخان است که در آن گذشت خطی زمان در دوری مکرر به حالت تعلیق درمی‌آید. این مجدداً همان «انسان شدن» در سطح صفرش است: همین دور خود-گردان که تسلسل خطی زمانی را پاره/معلق می‌کند.

مفهوم رانه بنابراین گزینش میان «یا در داغ چیز سوختن یا فاصله حفظ کردن» را ابطال می‌کند: در رانه «خود چیز» چرخشی به دور امر تهی (یا بهتر به دور حفره) است. در کلامی هدف مندتر، اُبژه‌ی رانه به مثابه‌ی پرکننده‌ی تهی بودگی با چیز ارتباط ندارد: رانه حقیقتاً در مقایسه با میل یک ضدجنبش است؛ در تکاپوی پربودگی ناممکن، و اینگونه نیست که برای تکذیب کردن میل از سر اجبار به عنوان پس مانده‌اش در اُبژه‌ای جزئی گرفتار آمده باشد. رانه **فروپاشنده‌ی** همه‌ی آن پیوستاری است که در آن محصور هستیم؛ برای آن که عدم توازنی به آن تحمیل کند؛ و دقیقاً تفاوت میان میل و رانه آن است که در میل، این شکاف، این تثبیت شدن روی یک اُبژه‌ی جزئی، انگار که «تعالی یافته» باشد به ایستادن-به‌جایی برای تهی بودن چیز مبدل می‌شود. بنابراین مدعای «ارضای رانه»ی لکان را باید این‌گونه قرائت کنیم: یک رانه به دلیل آن که متعلق‌اش برای چیز یک ایستادن-به‌جاست رضایت‌بخش نیست؛ رانه به این دلیل که ناکامی را به پیروزی تبدیل می‌کند رضایت‌آور است. همین ناکامی در رسیدن به هدف، همین تکرار کردن این ناکامی، چرخیدن بی‌پایان به دور اُبژه، رضایت خاص خود را تولید می‌کند. همان‌طور که لکان می‌گوید **هدف حقیقی** رانه، نه رسیدن به مقصودش، که چرخیدن بی‌پایان حول آن است.

در یک جوک عامیانه و معروف درباره‌ی مرد احمقی که فرار است برای اولین بار مرادده‌ی جنسی داشته باشد، دختر مجبور است دقیقاً به او توضیح دهد چه باید بکند: «این سوراخی که لای پاهایم هست می‌بینی؟ بکنش تو. حالا تا آخر فشار بده. الان درش بیار. بکن تو. دربیار. بکن تو. درش بیار...»، «حالا یک لحظه صبر کن!» مرد احمق حرف‌اش را قطع می‌کند: «فکرت را بکن، تو یا بیرون؟»...

آنچه احمق در نمی‌یابد همان ساختاری از رانه است که ارضاء‌اش دقیقاً از خودِ عدم تصمیم‌گیری، از خودِ نوسان‌های تکرار شونده نشأت می‌گیرد. چیزی که این احمق نمی‌فهمد، به کلامی دیگر، همان **دیفرانس** است.

پانوش:

۱- A Plea for a Return to Différance؛ این مقاله از www.lacan.com آورده شده. م.

۲- در لاتین لفظاً به معنی «به خاطر خانه‌ی خودش» است؛ اصطلاحی است از سیسرو که منظور از آن در راستای منافع گوینده بودن است. یعنی چیزی که در ادامه گفته می‌شود به دل‌خواه گوینده سمت و سو خواهد داشت. م.

۳- Andrej Capuder, "Vino in most," Demokracija, No. 50, year IX, Ljubljana, December 9 2004, p. 9

warden wo es war soll ich نسخه‌ی سیاست‌زده‌ی
فرویدی [آن‌جا که نهاد هست، من نیز باید باشد - م.] به نظر نمی‌رسد؟

Kevin B. MacDonald, *The Culture of Critique: An Evolutionary Analysis of Jewish Involvement in Twentieth-Century Intellectual and Political Movements*, Westport: Praeger 1998

۵- Bohémien اصطلاح رایجی که به رومانی‌های ساکن فرانسه که از راه بوهیمیا به غرب اروپا رسیده بودند اطلاق می‌شد. بوهیمی واژه‌ی باب شده‌ای است از قرن ۱۹ برای اشاره به سبک و سیاق حاشیه‌نشینانه‌ای که برخی نویسندگان، موسیقی‌دانان، روزنامه‌نگاران و غیره پیش می‌گرفتند و به هنجارهای رایج اجتماعی بی‌اعتنا بودند.

Richard Wolin, *The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism*, Princeton: Princeton UP 2004

۷- نابودیِ خرد. م.

۸- Moloch

۹- خط مشابهی از حملات به دست جورج لائو در آلمان به اوج خود رسید؛ کسی که پس از این ادعای عجیب و غریب که من حمله‌ی یازده سپتامبر را به منزله‌ی عملی سیاسی لکانی و به عنوان مداخله‌ای در امر واقع که طلسم توهمات ایدئولوژیکی سرمایه‌داری را می‌شکند، جشن گرفتیم، به خصوصیت بخشیدن مستقیم من به عنوان آدمی روان‌پیش می‌رسد - در من یک *etwas Verkommenes, geistig Verwahrlostes* [چیزی پوسیده و به لحاظ روانی ناآرام - م.] وجود دارد.

(Jörg Lau, "Auf der Suche nach dem guten Terror: Über Slavoj Zizek," in *Merkur* 2/2003, p. 158-163)

آیا لزومی دارد اضافه کنم در هیچ رسانه‌ی چاپ‌شونده‌ی آلمانی زبانی قادر به پاسخ گفتن به این تهمت‌ها نبوده‌ام؟
۱۰- لذت ناشی از بداقبالی دیگران. م.

۱۱- خد را فریفتن، در اگزیستانسیالیسم سارتر به حالتی اطلاق می‌شود که فرد به خاطر فشارهای اجتماعی ارزش‌های شخصی خود را برای به اصطلاح اصالت انکار می‌کند. م.

Slavoj Zizek, *Welcome To the Desert Of the Real*, London: Verso Books 2002, p. 86

۱۳- *différance*، به فارسی *تفاوت* نیز آورده‌اند. م.

Jacques Derrida, *Acts of Religion*, New York: Routledge 2002

Jacques Derrida, *Specters of Marx*, London: Routledge 1994, p. 64-65

Jacques Derrida, "Faith and Knowledge," in *Religion*, edited by Jacques Derrida and Gianni Vattimo, Stanford: Stanford University Press 1998

۱۷- Totalitarianism

۱۸- ۱- هستی‌شناسی گری. خالی کردن از محتوای وجودی. م.

۱۹- آهسته آهسته. اصطلاحی لاتین به معنای «با اعمال تغییر (تدریجی) در هر آن چه ضرورت مند است.» م.

Ernesto Laclau, Emancipation(s), London: Verso Books 1995 - ۲۰

۲۱- اکنون-زمان. م.

۲۲- نمادی است از بصیرت. هگل در مقدمه‌ی عناصر فلسفه‌ی حق (Grundlinien der Philosophie des Rechts) چنین می‌نویسد:

«...آن‌گاه که فلسفه تصویر تیره و تارش را نقش می‌بندد، صورتی از زیستن در کهن سالی است. با این تصویر تیره دوباره جوان نمی‌شود که تنها با آن می‌تواند فهمیده شود. تنها آن‌زمان که گرگ و میش آغاز به افول می‌کند، بوف می‌نروا بال‌هایش را می‌گشاید و پرمی‌گیرد.»

۰۴

۲۳- البته که دریدا با جزئیات بسیار این موتیف را در کتاب حقیقت در نقاشی بسط داده است.

Jacques Derrida, The Truth in Painting, "The" University of Chicago Press, 1987

۲۴- concrete universality/generality - konkret allgemenheit - به فارسی کلیت/عمومیت/عامیت/انضمامی/ذاتی

آورده‌اند. Concrete در معنای جمود و جسیم/انضمامی‌اش در مقابل با Abstract ناجسیم، سیال و/انتزاعی قرار می‌گیرد. م.

Kieslowski on Kieslowski, edited by Danusia Stok, London: Faber and Faber 1993, p. 54-55 - ۲۵

۲۶- برای جزئیات بیش‌تر پیرامون این متن نگاه کنید به:

Chapter 1 of Slavoj Zizek, The Fright of Real Tears

۲۷- همان ص ۸۶

۲۸- parallax

۲۹- Sublation؛ معادلی است برای اصطلاح کلیدی aufhebung در هگل. به فارسی «انحلال» و به تبع تفسیر انگلیسی گاه «تصعید» هم برای آن می‌آورند. نکته‌ای که باید به آن توجه داشت حرکت رو به بالا (auf-) در حین نسخ، لغو و باقی ماندن در نظام است. با توجه به معنای افزوده‌ی فارسی رفع شدن/کردن (چیزی) و ریشه‌ی عربی به ارتفاع نشستن (ترفیح یافتن) «رفع» معادل بدی به نظر نمی‌رسد (حذف، حفظ و صعود). م.

۳۰- terrorist

۳۱- Rebecca Comay, "Dead Right: Hegel and the Terror," South Atlantic Quarterly 103:2/3 (Spring/Summer 2004), p. 393

393

۳۲- پدیده‌ی روان‌شناختی ترتیب به تکرار روی‌داد تروماتیک، به انگلیسی Repetition compulsion. م.

۳۳- همان ص ۳۹۲.

۳۴- Phänomenologie des Geistes

۳۵- alternate

alternative – ۳۶

Fredric Jameson, A Singular Modernity, London: Verso Books 2002, p. 12 – ۳۷

nominal – ۳۸

۳۹- اختلاف در انواع، اصطلاحی هگلی - مارکسیستی. م.

۴۰- هستی‌شناختی. م.

Jacques Lacan, The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis, New York: Norton 1979, p.63 – ۴۱

۴۲- اشاره دارد به خطابه‌ی مسیح در انجیل:

«برای چیست که به خرده چوبی در چشم برادران چشم دوخته‌اید و متوجه غبار نشسته در چشمان خود

نیستید؟»

انجیل متی ۳:۷

م.

l'objet petit a – ۴۳

transubstantiated – ۴۴

noumenal – ۴۵

Jacques Lacan, The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis, New York: Norton 1979, p 63 – ۴۶

constituted anxiety – ۴۷

constituent anxiety – ۴۸

Jacques-Alain Miller, “Le nom-du-père, s'en passer, s'en servir,” available on www.lacan.com – ۴۹

۵۰- Stand-in، عوض/بدل.

longing – ۵۱

Eric Santner, On the Psychotheology of Everyday Life, Chicago: University of Chicago Press 2001 – ۵۲

(*) تصاویر از ایزوما کائورو، landscape with a corpse

Critical Inquiry, vol. 32 no. 2, 2006. Art: Izima Kaoru, Reika Hashimoto wears Milk, C-print, 2006, courtesy Von Lintel Gallery, NYC

- و دیگر قدر کجشایدسدانی از رامین خلیقی

به پاس دوستی؛

م.