

## از مسیح تا بورژوازی

ژیل دلوز | رامین اعلا ییروس سیدی



مقدمه‌ی ترجمه: از مسیح تا بورژوازی از متون مهم ژیل دلوز است که تاکنون ترجمه نشده بود. هگل ستیزی آشکار متن بی‌شک عنصر هیجان‌انگیز آن است. این دومین متنی است که دلوز نوشت. هردو متن آشکارا نشان از درگیری با سارتر دارند؛ فیلسوفی که دلوز زمانی در موردش گفت: «سارتر هوای تازه بود». نفرت از «درون»، «ذهنیت»، و محافظه‌کاری البته درست همان چیزی بود که می‌شد در مقاله‌ی «تعالی اگو»ی سارتر هم یافت، اما در نظر دلوز این هرگز کافی نبود. بدون درونماندگاری محض هرگز نمی‌شد از محبس زندگی «درونی» گریخت. به یک معنا، مهم‌ترین آفرینش‌های مفهومی دلوزی جملگی نبردی علیه تقدیس درون و درون‌بودگی هستند؛ از کنشگری و خواست ایجابی سروران گرفته تا اتصالات ماشینی و فلات‌ها و ماشین‌های میل‌گر. آفرینش مفهومی‌ای که سرانجام دلوز و گتاری در پایان کار بدان صورتی ژرف بخشیدند، رهایی از هرگونه تقابل دوتایی درون-بیرون، جستجوی «خارج»ی که فراسوی تضاد دیالکتیکی درون/بیرون برود، همین‌جا آغاز شده بود. جستجوی بیرون یا خارجی که به گفته‌ی آنها «دورتر از هر جهان بیرونی است زیرا درونی است ژرف‌تر از هر جهان درونی: درونماندگاری». صفحه‌ی درونماندگاری سرانجام توانست توضیح دهد که چگونه می‌توانیم به جهان متصل شویم بدون آنکه بر تضادهای دیالکتیکی رایج همچون درون/بیرون تکیه کنیم. فهم این نسبت بدیع و غیردیالکتیکی درون/بیرون کلیدی است برای درک این متن دلوز، و بسیاری مفاهیم دیگر در فلسفه‌ی فرانسوی معاصر، از جمله نسبت بین حکمرانی بر خود و حکمرانی بر دیگران در واپسین درسگفتارهای فوکو. این سرآغازی است بر مسیری طولانی در فلسفه‌ی سیاسی معاصر (از فوکو و دلوز تا ژیک و بدیو) که مبارزه‌ی سیاسی را از تحلیل سوپژکتیویته جدا نمی‌دانند، بلکه یکی را بدون دیگری همواره شکست‌خورده اعلام می‌کنند.

ما ورشکستگی روح (Esprit) را در جهان مدرن اعلام می‌کنیم و بر ظهور ماتریالیسم نفرین می‌فرستیم. درست در همین نقطه است که خلطی رخ می‌دهد. یعنی ممکن است تصور شود آنچه می‌خواهیم بگوییم این است که امروز مردمان بسیاری دیگر به زندگی درونی باور ندارند، چنین باوری دیگر سودی ندارد. اما این امر جدیدی نیست. در سده‌ی هفدهم، اشراف زندگی خود را بر این تصور بنا کرده بودند که زندگی روحانی و معنوی چیزی جز بدن نیست، زندگی معنوی با بدن تلاقی می‌کند؛ معتقد بودند که برعکس، ادب و صداقت عبارت است از این که بدن را بدل به ابژه کنیم.

بی‌شک امروز به دلایل دیگری از درون نفرت داریم. نخستین چیزی که به ذهنم می‌رسد آگاهی انقلابی است در جهان صنعتی و تکنیکی. این جهان تکنیکی، هرچقدر قدرتش افزون می‌گردد، نوع آدمی را هرچه بیشتر از هرگونه زندگی درونی تهی می‌سازد و به بیرون‌بودگی تام فرومی‌کاهد. همه این کاریکاتورها را می‌شناسیم: این فرمانی است که گویی پیش از آنکه به راست بگردانی در هم می‌شکند. اما، مسئله پیچیده‌تر است و غش موتور خود بدل به نماد پرسشی جدی می‌شود. آیا زندگی‌ای روحانی جدا از زندگی درونی وجود ندارد؟ در این جهان سراسر ابژکتیو که در آن کارگر با همگنان خود مشغول کار است، رهبران [Chef] و شورش‌گران [Meneur] سربرمی‌آورند. رهبر کسی است که جهانی ممکن را هویدا می‌کند، جهانی که در آن مثلاً کارگر دیگر لازم نیست برای ارباب کار کند. اما جهانی که بدین ترتیب ظاهر می‌شود، بیرونی باقی می‌ماند، به همان اندازه‌ی جهان اولیه‌ای که کارگر در آن زاده شد [بیرونی است]. تا حدی که نخستین جهان ابژکتیو درون خود اصل نفی خود را جای می‌دهد، بدون ارجاع به هیچ درون‌بودگی‌ای. رهبر کسی است که دوستی‌ای عرضه می‌کند، نه عشق، بلکه دوستی درون یک تیم [equipe]. تیم کارش این است که به واسطه‌ی این دوستی آن جهان بیرونی ممکن را که رهبر آشکار کرد، تحقق بخشد. اصطلاحاً می‌شود گفت دوستی تکنیکی. تکنیک عبارت است از رابطه‌ی ابزار با هدف؛ اما هرچه تکنیک بیشتر خود را تثبیت کند، هدف هم خود را بیشتر تثبیت می‌کند و آری می‌گوید، آن هم فقط خودش را. و روح انقلابی غایتی را عرضه می‌کند، که باید در قالب نیرو و کمیت اعضای تیم تحقق یابد. بهتر است به این زودی فریاد سر ندهیم که مسئله بر سر اخلاقیاتی است که می‌گوید هدف وسیله را توجیه می‌کند. این به معنای آن است که روح بیرون‌بودگی را در میدان زندگی درونی جای دهیم؛ به این معناست که آنچه دیگر معنایی ندارد، خود مفهوم وسیله است. انقلاب نه در درون ما، که در بیرون ما باید رخ دهد - و انقلاب درونی فقط راهی است برای جلوگیری از انقلاب در بیرون. [1] این مانع از آن نمی‌شود که دوستی انقلابی در اساس نوعی فداکاری و قربانی‌کردن خویش باشد. اما قربانی‌کردن در اینجا معطوف به ایجاد تحولی درونی نیست؛ بلکه بهایی است ممکن که باید برای جابجا کردن جهان‌ها پرداخت. تیم همواره علیه کسی شورش می‌کند، علیه چیزی. ما از انقلابی در حال وقوع [acte en] سخن می‌گوییم.

خب، خیلی کلی اگر بگوییم، چنین چیزی کافی بود اگر مسئله‌ی ما توصیف کردن آگاهی انقلابی بود. اما مسئله چیز دیگری است. و دیگر تنها روی صفحه‌ی انقلابی نیست که زندگی درونی به ورشکستگی می‌رسد، بلکه روی دیگر صفحات نیز همین است، صفحاتی فردی‌تر، که به لحاظ طبیعی کمتر به سوی بیرون‌بودگی گشوده هستند. اصلاً چه می‌شود که اغلب زندگی درونی را نمی‌توان وصف کرد مگر با توسل به تصویر گل‌های بزرگ و نرم، آبی که از لب و لوجه روان است، سروصدای شکم، دست‌های عرق‌کرده، لاروهای سفید و کمی عربانی. آنقدر این تصاویر را تکرار می‌کنند که دیگر مندرس و رنگ‌ورورفته شده‌اند. خلاصه کنیم، ما زندگی درونی را دشنام می‌دهیم، ما دیگر آن را مگر در قالب بوی گند عرق نمی‌فهمیم. «چه بیهوده در پی نوازش‌های درون خویشتن خود هستیم، همچون امیل، یا همچون بچه‌ای که شانه‌ی خود را می‌بوسد. بیهوده است زیرا همه چیز سرانجام آن بیرون است، همه چیز، حتی خودمان: بیرون، درون

جهان، در میان دیگران. خویشتن خود را در پستوهای درون کشف نخواهیم کرد؛ بلکه در جاده، در شهر، در میانه‌ی جمعیت، همچون شیئی میان اشیا، همچون انسانی میان انسان‌ها».[2]

آیا اینجا برخی افراد انگاره‌ای جدید می‌یابند؟

شکی نیست که انجیل تا حدی واجد این جنبه‌ی درون‌بودگی است. کافی است به معجزات فکر کنیم. همچنین: «گمان مبرید که آمده‌ام تا سلامتی بر زمین بگذارم. نیامده‌ام تا سلامتی بگذارم بلکه شمشیر را. [...] و هرکه صلیب خود را برنداشته، از عقب من نیاید، لایق من نباشد. هر که جان خود را دریابد، آن را هلاک سازد.» (انجیل متی؛ باب دهم). این کلمات به جهانی بیرونی اشاره دارند. مسیح رهبری است که یک جهان بیرونی ممکن را برای ما هویدا می‌کند، و دوستی را به ما پیشکش می‌کند. حضور آن نه در سویدای قلوب که در شاهراه‌هاست، در پیچ خیابان، در میادین، همچون مکاشفه‌ای ناگهانی، انکشاف یک جهان. آدمی در کنه قلب خود نمی‌تواند رابطه‌ای درونی با خدا را بیابد. اما این است آن کلمه‌ی خطرناک. مسیح به ما جهانی بیرونی را عرضه می‌کند، اما این جهان بیرونی جهانی اجتماعی، تاریخی و محلی نیست؛ بلکه همان زندگی درونی ماست. به بیانی انتزاعی، پارادوکس انجیل عبارت است از بیرون‌بودگی یک درون‌بودگی.

اهمیت یافتن **انجیل** هم خبر بد است هم خبر خوش، و این دو را نمی‌توان از هم جدا کرد. مسیحیت موجب جدایی طبیعت از روح شد. شاید بگویند که در زمانه‌ی یونانیان هم چنین اتحادی [بین طبیعت و روح] وجود نداشت. مهم نیست. این همانی طبیعت و روح در وجدان و آگاهی مدرن همچون نوعی نوستالژیا وجود دارد؛ چه آن را با ارجاع به یونان تعریف کنیم، چه با وضعیتی مقدم بر گناه نخستین و چه (اگر دوست‌دار روانکاوی باشیم) با ارجاع به وضعیتی مقدم بر ترومای تولد؛ هیچ اهمیتی ندارد. زمانی طبیعت و روح متحد بودند، و این اتحاد جهانی خارجی را می‌ساخت. طبیعت روح بود، و روح، طبیعت؛ سوژه مداخله نمی‌کرد، مگر در مقام یک حاشیه‌ی خطا. مسیحیت طبیعت را در قالب بدن و زندگی طبیعی بدل به امری سوژکتیو کرد، یعنی در همان جایی که نیش گزنده‌ی گناه فرامی‌رسد. از سوی دیگر روح را هم در قالب «زندگی» روحانی سوژکتیو کرد. اما آگاهی [یا وجدان] مسیحی چنان دچار زخم و شکاف است که نمی‌تواند نسبت بین زندگی طبیعی و روحانی را درون خود جای دهد. و در نتیجه، شقاوت این آگاهی چنان است که به منظور ایجاد وحدتی مطمئن بین بدن و روح، لازم است که به بیرون این آگاهی بنگریم، یعنی بیرون همین وحدت به مثابه زندگی درونی. این آگاهی باید به بیرون خود بنگرد، به بیرون درون‌بودگی خویش. به همین سبب است که نیاز به واسطه ایجاد می‌شود، همان که خبر خوش را می‌آورند. **انجیل** بیرون‌بودگی یک درون‌بودگی است؛ و این ناسازه [3] عمدتاً در قالب مفهوم تمثیل بیان می‌شود. فرد مسیحی درون خود گسست زندگی طبیعی از زندگی روحانی را درک می‌کند؛ و اتحاد این دو را که همان زندگی درونی است، تنها از خارج درک می‌کند. رسالت پارادوکسیکال آن عبارت است از درونی‌سازی زندگی درونی. درونی‌سازی مسیح.

در نگاه نخست، تضادی که مسیحیت بین طبیعت و روح ایجاد می‌کند ظاهراً با تضاد بورژوازی بین زندگی خصوصی و دولت بسیار تفاوت دارد. اما اینطور نیست. بورژوازی موفق شده زندگی درونی را درونی کند، در مقام وساطت بین طبیعت و روح. طبیعت، وقتی بدل به زندگی خصوصی می‌شد، در قالب خانواده و طبیعت نیک [nature bonne] روحانی شد؛ و روح، وقتی بدل به دولت می‌شد، در قالب وطن طبیعی شد؛ آن هم بدون تضادی با لیبرالیسم و

صلح طلبی بورژوازی. چگونه چنین چیزی رخ می‌دهد؟ بعداً خواهیم دید. اما نکته‌ی مهم این است که آنچه پیش از هر چیز معریف ماهیت بورژوازی است عبارت است از زندگی درونی و تقدم سوژه. می‌خواهیم به ساده‌ترین و حتی بچگانه‌ترین نمونه‌ها بپردازیم. به محض اینکه بیرون به انقیاد نظمی درونی درآید، یعنی به انقیاد یک مراسم، بورژوازی شکل می‌گیرد. آورده‌اند که بورژوا در هیچ زمانی بدون یقه‌ی سفت و کلاه لبه‌دار از خانه بیرون نمی‌رود. گرما دیگر چیزی نیست که با بدنی نیمه‌عریان‌بیانش کنند، یا حتی از طریق لباس نازک، بلکه گرما آن چیزی است که بر آن معنایی فرافکنده می‌شود. این معنا عبارت از این است: «(علی‌رغم آن... نظم چنین است. من کاغذهایم را مرتب می‌کنم و قلم را در سمت راست می‌گذارم. می‌دانم که وقتی بخواهم بنویسم، تنها کافی است دستم را کمی به سمت راست دراز کنم. نظم از زمان تعالی می‌یابد؛ و بورژوا دانشی فراوان اندوخته است. (مثلاً جالب است که نشان دهیم چقدر نظریه‌ی کلاسیک ادراک سده‌ی نوزدهم بورژوازی است: تنها چیزی را ادراک می‌کنیم که آن را بشناسیم، و هر ادراکی یک تفسیر است، و غیره).

بورژوازی ذاتاً زندگی درونی‌ای است که درونی شده، یعنی، وساطت بین زندگی خصوصی و دولت. اما بورژوازی از این دو سرحد افراطی به یک میزان در هراس است. بورژوازی همان نبرد مشهور بین ضدین است. میدان بورژوازی همان واسطه‌ی سعادت‌مند است. بورژوازی از افراط زندگی فردی و خصوصی نفرت دارد، زندگی‌ای با ماهیتی رمانتیک؛ این نکته را با دقت در موضع بورژوا در نسبت با سکسوالیته می‌توان به وضوح دریافت. اما بورژوازی همین‌قدر هم از دولت در هراس است، چرا که دولت بدون تظاهر و بهانه‌ی تهدیدِ مام میهن وارد زندگی درونی می‌شود، و در نتیجه خود چیزی نیست جز طبیعتی خالص، نیرویی ناب. کافی است به فیزیوکرات‌های سده‌ی هجدهم بیندیشیم. و نیز به سوسیالیست‌های سده‌ی نوزدهم و روح 1848. مثلاً رنوویه خواستار ائتلاف‌های آزاد بود، یعنی «اعتباری که توسط دولت در حمایت از آزادی تشکیل اتحادیه‌ها فراهم شود» و حق مالکیت و حق سود و بهره را ضامن بنیادین آن تلقی می‌کرد. حوزه‌ی بورژوازی همان حوزه‌ی اومانیزم است، همان حوزه‌ی به ظاهر خاموش حقوق بشر. شخص بورژوا همان وساطت [هگلی] است که در قالب جوهر ظاهر شده؛ تعریف صوری آن عبارت است از برابری و دوسویگی با بده‌بستان، تعریف مادی آن هم عبارت است از زندگی درونی. اینکه برابری صوری در تضاد با برابری مادی باشد، در چشم بورژوا نه تناقض محسوب می‌شود نه دلیلی برای انقلاب. بورژوا عاری از تناقض باقی می‌ماند. اینجا شاهد تمام آن چیزی هستیم که «دار و دسته‌ی» بورژوا می‌توانند علیه جماعت انقلابی علم کنند. زیرا اگر این جماعت انقلابی یک تیم باشد، بورژوازی درگنه خود یک قرارداد است.

وساطت جوهریت‌یافته؟ فیلسوفان به این وساطت طبیعت و روح نامی نهادند، یعنی «ارزش». اما اینجا با جوهری در مقام وساطت سروکار داریم، در گسست از دو سرحد افراطی. به همین شکل، ارزش جوهریت‌یافته عبارت است از مالکیت. وقتی فیزیوکرات‌ها از طبیعت حرف می‌زدند، در واقع مقصودشان مالکیت بود. مالکیت حقی طبیعی است. سده‌ی هجدهم چنین می‌پنداشت که انسان هیچ نیست مگر آنچه در تملک دارد؛ او دارای انطباعات است، اما انطباعات خود وسیله‌ی اکتساب و تملک هستند؛ همه چیز دریافت می‌شود. و اگر بورژوا میل به مالکیت داشته باشد، از سوی دیگر نسبت به میل به بودن بی‌اعتناست، زیرا آنجا با چشمان ماهر خود به سادگی ردپای رمانتیسیسم و آن زمانه‌ی ناسپاس را می‌بیند. (آن زمانه‌ی ناسپاس، که مهم‌ترین دغدغه‌ی اوست؛ زیرا بورژوا خانواده دارد؛ متکی بر مالکیت است. از زندگی درونی [interieure'd vie la] تا زندگی اندرونی [interieur'd vie la] تنها یک حرف فاصله است).



برای اینکه بتوانیم میان زندگی خصوصی و دولت وساطت کنیم، ضروری است که دیگر کسی نتواند بگوید: دولت منم! دولت قطعاً سوژه خواهد ماند اما سوژه‌ای غیرشخصی. وضعیت بورژوازی پیش از سال 1789 متناقض بود: آنها زندگی خصوصی داشتند، واسطه‌ی زندگی خصوصی و دولت بودند و دولت نداشتند. دولت یک سوژه‌ی غیرشخصی نبود و برای اینکه دولت بدل به سوژه‌ای غیرشخصی شود، بورژواها به انقلاب نیاز داشتند. اما آیا این ساختمان با احتمال وساطتی دیگر روبرو نشد؟ مقصودم پول است. داشتن مترادف شد با پول و نه مالکیت کالا. و این واسطه‌گری جدید امری دارای ثبات نیست. بلکه برعکس، آن سیال است. برخلاف مالکیت، که برحسب آن دو سرحد افراطی (زندگی خصوصی و دولت) در سایه قرار داشتند، پول مابین آن دو تماسی برقرار می‌کند که به موجب آن دولت محو و در دستان اشخاص ثروتمند پخش می‌شود و این سوژه‌ها و اشخاص به قدرت می‌رسند. خطر و تهدید از همین جا نشات می‌گیرد. طبقه‌ی نجیب‌زادگان زمین‌دار [affaires'd bourgeoisie] جای طبقه‌ی بازرگان [propri t  de bourgeoisie] را می‌گیرد. این است سرمایه‌داری شناخته شده. پول با دادن قدرت به سرمایه‌داران، با بازیابی شکلی از قدرت شخصی، خلاصه با رها کردن نقش واسطه‌گری خود، یعنی ارتباطش با زندگی درونی و اندرونی، جوهر خود را نفی می‌کند. و اگر کمونیست‌ها بورژوازی را نفی می‌کنند، اگر [آنها] یک قدرت واقعاً غیرشخصی می‌خواهند، آنجا که برای مثال دیگر اثری از مالکان نیست، بیش از هر چیز به این دلیل است که بورژوازی خود را نفی می‌کند. طبیعی هم هست، زیرا وقتی کمونیست‌ها در مورد بورژوازی صحبت می‌کنند - و آنها غالباً در مورد آن صحبت می‌کنند - اطلاع چندانی از آن ندارند [زیرا که بورژوازی خود را پیشاپیش نفی کرده است].

اجازه بدهید به یک مورد کوچک متوسل شویم: مشهور است که بورژوازی بسیار فربیکار است. همچون اداره‌ی مالیات که فرجام‌خواهی از آن عملاً بی‌فایده است. بورژوازی حقیقتاً دوست دارد از درپشتی وارد و از دررودی خارج شود. همه چیز معنی دارد. اما افراطی‌ترین مفروضات نباید حذف شوند: 1. بورژوازی به مدخل معنی «خروجی» می‌دهند زیرا که گمان می‌کنند این‌طوری بهتر است. 2. مدخل معنایش را حفظ می‌کند و بورژوازی معنای خروج را با مقاومت پس می‌زند. در واقع، نه اصلاح و تصحیحی در کار است و نه طغیانی. در حقیقت، معنی حقوقی آن به رسمیت شناخته می‌شود، اما پوشیده شده در زیر حجاب، و آمیخته با شکل «علی‌رغم اینکه آن...»، مدخل علی‌رغم بیرون آمدن من همین است. اما بورژوا بدین ترتیب چه هدفی را دنبال می‌کند؟ می‌توان گفت کلاهبرداری با جنگ ضدیت دارد. دولت اجازه می‌دهد سوژه‌ی خصوصی در طی یک حرکت گریز از مرکز، در قالب خانواده و معاشرت گرفتار شود. اما همو [دولت] به واسطه‌ی جنگ می‌تواند دوباره او را به خود بازگرداند تا بدو یادآوری کند که در درجه‌ی اول شهروندی فاقد زندگی خصوصی است. برعکس، بورژوا اجازه داده بود که نظم روحانی اجتماعی درگیر یک حرکت گریز از مرکز شود، که خود را از خارج به شکل مدخل معابر به او نشان می‌دهد، یعنی چیزی که در هیئت طبیعت از پشت سر به شما نزدیک می‌شود و به ناگاه غافل‌گیرتان می‌کند. و کلاهبرداری صرفاً واکنش بورژوازی است تا اطمینان حاصل کند که دولت، به عنوان سوژه‌ی غیرشخصی «تا آن حد نیست...» به منظور اطمینان، اطمینان خاطر خودش، که ببیند چه اتفاقی دارد می‌افتد... هر چند در نهایت و در توافق با قانون کسی کلاهبرداری را جدی نمی‌گیرد. اما مهمتر از همه این است که مابقی را جدی‌تر بگیریم، بی‌سر و صدا به نظم اجتماعی و ملی پایبند باشیم، و مطمئن شویم که این نظم در واقع مربوط به خانواده است و توسط سوژه فرافکننده شده است. بورژوازی فربیکاری می‌کند، تا مطمئن شود که آزاد است و دولت «هریک از اعضای او» است. و بنابراین بورژوازی اطمینان یافته وارد جنگ خواهد شد، زیرا با بعضی از چیزها نمی‌شود شوخی کرد. پس می‌توان فهمید که از چه لحاظ فربیکار هنوز واسطه‌ی بین زندگی خصوصی و دولت است. این همان برهان مسیحیت است، همان ظواهر قابل مشاهده، که پاسکال از آن سخن می‌گفت، نه اصلاح، و نه قیام، بلکه برعکس، این نابود کردن

شک است.

این همان فریب است و با کاربرد این کلمه بورژوازی در واقع تفسیری ژرف انجام می‌دهد. نه کاملاً به همان شکل. فریب و تقلب منفی است و بورژوا از طریق آن دولت را به سمت خود می‌کشاند. اما در تفسیر، که برخلاف فریب و تقلب، مثبت است، بورژوا خود را به جانب دولت می‌کشاند. فرد بورژوا را آزمیزگری، تلمیح و اشارات غیرمستقیم را دوست دارد، دوست دارد فراسوی «ظواهر» برود؛ زیرا ابژه‌ی تفسیر شده تقسیم می‌شود، یا بهتر است بگوییم خود را والایش می‌بخشد و از خود فراتر می‌رود، در عین حال همچنان که از ظواهر بالاتر می‌رود، و به همین طریق، سوژه‌ی تفسیرگر هم به نظر می‌رسد که از خود فراتر می‌رود تا خود را والایش بخشد و به وضوحی فوق بشری دست یابد. اجازه دهید به تفسیر سیاسی بپردازیم. ژول رومن گمان می‌کند که معجزه‌ی دموکراسی بورژوایی این است که از میان میلیون‌ها مزخرفی که از سوی کسانی صادر می‌شود که زندگی سیاسی دارند و می‌گویند: اگر من بودم ... سرانجام جهشی منسجم و معتبر برای کشور بیرون می‌کشد. و به معنایی کلی، حق با اوست، به وضوح، در مقابل ای. فرانسه که به بیسولوی سوسیالیست گفت: «اگر سی و شش میلیون نفر حرفی احمقانه را همصدا تکرار کنند، از احمقانه بودنش چیزی کم نمی‌شود» زیرا که در دموکراسی کمتر پیش می‌آید که یک حماقت واحد دوباره تکرار شود. [4]

بورژوازی با مالکیت، با پول و با داشتن، زندگی درونی و همچنین مسیح را درونی می‌کند: یعنی همه‌ی آن چیزهایی که مسیح از آنها نفرت داشت و آمده بود بجنگد تا هستی را جایگزین‌اشان کند. پس این ناسازه‌ی انجیل است، در مقام بیرون‌بودگی یک درون‌بودگی، که تداوم می‌یابد. اما آیا می‌توانیم از حالا چنین نتیجه بگیریم؟ زیرا که هرگز نشان نداده‌ایم که چگونه ضدیت مسیحی مابین طبیعت و روح به ضدیت بورژوایی بین زندگی خصوصی و دولت تبدیل شد.

در رابطه با تضاد بورژوازی، ما در باب تفسیر سخن گفتیم. همچنین به نظر می‌رسد تفسیری از نوعی کاملاً متفاوت وجود دارد، یک تفسیر دینی. در این تفسیر مفسر پیامبر نامیده می‌شود. مسیح گفت: «آنها به شما گفتند که ... و من به شما می‌گویم ...»، «در حقیقت آن را به شما می‌گویم.» سرانجام، تفسیر سوم، یعنی علم، به تضاد جدیدی پاسخ می‌دهد، این بار بین واقعیت و حقیقت. واقعیت کیفیت‌های قابل مشاهده و حقیقت ابژه‌های اندیشه: گرما حرکت است. پس ما در اینجا با یک تقابل سه‌گانه مواجهیم: ابتدا تقابل علمی، بین ابژه‌ی واقعی قابل مشاهده و ابژه‌ی اندیشه، یک تضاد بیرونی؛ دوم ضدیت مذهبی درونی، بین سوژه‌ی بدنمند و گناهکار و سوژه‌ی روحانی. سوم ضدیت سیاسی، بین سوژه‌ی خصوصی و سوژه یا دولت غیرشخصی. و اگر در ضدیت اول هیچ چیز شخصی نیست و اگر در دومی همه چیز شخصی است، سومی تفاوت فروکاست‌ناپذیر بین شخصی و غیرشخصی است. پس، سوژه‌ی خصوصی توسط دولت تعیین می‌یابد، تعینی به شکل توخالی و منفی، در مقام آنچه از دولت می‌گریزد و در عین حال دولت بر آن حکم می‌راند. در نتیجه، در میدان وساطت‌گر، فرد مدنظر حقوق بشر [در واقع فرد نیست] زیرا قابل جایگزینی است. همچنین در همین زمینه می‌توان ضدیت صورت و ماده را نیز پیدا کرد.

علاوه بر این، وساطت سیاسی بی‌ثبات‌تر است، زیرا که مبتنی‌ست بر توسعه تک خطی و تدریجی زندگی خصوصی، خانواده و انجمن‌ها و دولت. این کاملاً نادرست است. اما تفاسیر دیگر قادر به کاهش تضادهای متناظر نیستند. تحت ضدیت مذهبی، فرد ثنویت شیطان و خدا را تشخیص خواهد داد. بدون شک مسیح انسان شد تا ما را از شر شیطان نجات دهد. اما دیدیم که این نجات که از طریق زندگی درونی انجام می‌پذیرد، همیشه در خارج از ماست، در قسمت بیرونی.

سرانجام، در مورد ضدیت علمی «(در واقعیت-در حقیقت)» همین وضعیت وجود دارد. هر کسی خواهد توانست طرفین را بیهوده تغییر دهد (می شود گفت «(در ظاهر-در واقعیت)») اما آنچه را که در نهایت توضیح نخواهد داد، ظاهر بماهو است.

چگونه می توانیم از تضاد علمی به تضاد دینی عبور کنیم؟ کل فلسفه ی مالبرانش پاسخی است به این پرسش به این معنا که به جای نظم روابط عظمت و شکوه و والایی، نظم روابط کمال را قرار می دهد، و علاوه بر آن به جای بی نظمی ظاهری امور، بی نظمی قلب و گناه را می گذارد.

-حالا فقط مانده که اینهمانی بین ضدیت مذهبی و ضدیت سیاسی را نشان دهیم. یا دستکم تحول جفت زندگی طبیعی زندگی معنوی و بدل شدن آن به جفت زندگی خصوصی-دولت را مشخص کنیم. با این حال به نظر می رسد که بین زندگی روحانی خدا و دولت گسستی خاص وجود دارد، که اساساً روحانی و ناسوتی است. آنچه متعلق به سزار است به سزار بدهید [5]. حقیقت دینی از نوع دیگری ست. «می شود گفت که هرگز از انجیل، نمی توان تکنولوژی استخراج کرد. انجیل برای نجات جهان نیامده است، بلکه آمده تا ما را از شر جهان نجات دهد.» مسلماً، مسیح واسطه ی طبیعت و روح است، و این وساطت، این مکاشفه توسط مسیح، بین دو طبیعت و روح برقرار می شود؛ اما خبر خوبی که او برای ما به ارمغان می آورد مربوط به جهان نیست، بلکه مربوط به بخشی از جهان است که طبیعت انسان نامیده می شود، جایی که با گزندگی گناه روبرو هستیم. انجیل با سیاست و امور اجتماعی سرو کار ندارد، به این معنا که امر اجتماعی مشکلات خاصی را ایجاد می کند. همه چیز را به احتمال گناه و امکان نجات انسان از گناه بازمی گرداند. زندگی درونی مسیحی کاملاً به سمت یک زندگی روحانی درونی گرایش دارد. به همین معنای خاص است که می توان در مورد «(بی تفاوتی)» مسیحی صحبت کرد. اما، برعکس، دولت ادعا می کند که را به طول کامل در اختیار خود می گیرد، تا او را کاملاً به شهروند تقلیل دهد. بین اراده ی قدرت دولت نسبت به انسان درونی و اراده ی بی تفاوتی انسان درونی نسبت به دولت است که ضدیت متولد می شود. و دولت جفا خواهد کرد. اما در مقابل یک مسیحی با ملایمت از این جفا استقبال خواهد کرد. (او شهید خواهد شد، و رنج را همچون امحاً گناه پذیرا).

با ملایمت؟ اما شر به انجام رسیده است. بشر قادر خواهد بود که منکر خدا شود، ولی با این وجود همچنان مسیحی خواهد بود، ما دیگر حق انتخاب نداریم؛ او انسان خصوصی را در ضدیت با دولت قرار خواهد داد. انسان درونی، شهید بی تفاوت و مظلوم، که بی شک بدترین قیام محسوب می شود، به انسان خصوصی تبدیل خواهد شد، پرخاشگرو نگران از بابت حقوق خود، و او تنها به سبب این نگرانی است که دست به دامن عقل می شود. «این روزها به سرعت انسانیت انسان به دست خودش در حال زوال است، زیرا دیگر به حقوق غیرعقلانی و بی واسطه علیه دولت باور ندارد. مسیر قیام فراموش می شود، تصعید می شود، صرفاً می توان غر زد، و بدخلقی کرد... چه طنزی!» [6] این سکولاریزه کردن کلیساست. اما مبادا گمراه شویم، این عرفی سازی مضاعف است: 1. زندگی درونی مسیحی که توسط مسیح آشکار شد، همان چیزی بود که بشر را از طبیعت بیرون کشید تا به سوی روح بشتابد. اما این زندگی کشش خود را به سمت زندگی روحانی با خدا از دست می دهد، چنان که «(بی تفاوتی)» غیر منطقی و بی واسطه ی خود نسبت به دولت را نیز. و به این معنا که دیگر از خود فراتر نمی رود و از فروتنی مسیحی تا ضدیتی که در خود دارد، تکامل می یابد. بنابراین زندگی روحانی مسیحی چیزی بیش از جوهر بورژوازی نیست. اما این طبیعت جدید همچنان شمه ای از تماس خود با روح را حفظ کرد. و اگر در حین سخن گفتن در مورد بورژوازی به این نکته اشاره کردیم که طبیعت به عنوان زندگی خصوصی روحانی

شده و بدل به طبیعت نیک شده است، اکنون درمی‌یابیم که دلیلش این است که روح مسیحی طبیعی شده است. 2. اما روح خالی کدام مکان را اشغال و رها کرد؟ روح به همان چیزی تبدیل می‌شود که نسبت به آن بی تفاوت بود. چیزی که به عنوان جهان در نظرش می‌گرفت و تنها به این دلیل بدان توجه داشت که به طور غیر مستقیم امکان گناه را به ارمغان می‌آورد. همان چیزی که می‌تواند بر او اعمال فشار کند. روح تبدیل به دولت می‌شود. خدا سوژه‌ی غیرشخصی می‌شود؛ و در قرارداد اجتماعی، کوششی آمرانه برای فروکاست انسان درونی به یک شهروند وجود دارد، زیرا که اراده‌ی عمومی تمام ویژگی‌های الوهیت را داراست.

پیوند بین مسیحیت و بورژوازی هرگز پیوندی تصادفی نیست.

[1] به سادگی می‌تون بین دولت ویشی و دولت دوگل تضادی ایجاد کرد. ویشی برانگیزاننده‌ی گناه بود، و هر انسان فرانسوی می‌بایست انقلاب درونی را به نوبه‌ی خود انجام می‌داد؛ چنان که گویی زندگی فرودست و انقلاب با هم سازگارند. می‌گفتند اول توبه کنید؛ بر نوعی کیش استغفار و ندامت اصرار می‌ورزیدند. برخلاف آن‌ها، دولت دوگل ما را همچون رهبران جهان خارجی ممکن‌ترسیم می‌کند، جهانی که در آن فرانسه واجد عظمت است. ابزار تضمین این عظمت هم در دسترس است. برخی آن را یاوه‌گویی و هرزه‌درایی می‌دانند. در واقع هم چنین است، و بدتر از آن: تناقض است، مگر آن که دولت فعلی انقلابی نباشد، هرچند که با داشتن برخی ویژگی‌های یک انقلاب، این دولت همچنان دولتی ارتجاعی و واپس‌گراست. و این البته امری ناممکن نیست. (دسامبر، 1945)

[2] نقل قولی است از سارتر که دلوز اشاره‌ای به آن نمی‌کند. این نقل قول برگرفته از این متن است: «تصوری بینادین در پدیدارشناسی هوسرل: قصدیت». نخستین بار در 1939 نوشته شد. بدون شک می‌توانید شکل مبسوط این تصور بدیع سارتر از پدیدارشناسی را در مقاله‌ی بلند «تعالی آگو» بیابید. این متن به فارسی ترجمه شده. سارتر، ژان-پل، تعالی آگو؛ ترجمه‌ی عادل مشایخی؛ انتشارات ناهید؛ تهران: 1398. م.ف.

Paradox [3]

[4] مقصود دلوز ماجرای دریفوس است.

[5] جمله‌ای که مسیح در انجیل می‌گوید: «مال قیصر را به قیصر بدهید و مال خدا را به خدا». (متی؛ 22).

M. de Rougemont, Journal d'un intellectuel en ch[ ]mage [6]