

## عطش امحا: ژرژ باتای و نیهیلیسم زهرآگین

نیک لند | رامین اعلایی



مقدمه‌ی ترجمه: متن زیر جستاری است کوتاه از کتاب عطش امحا: ژرژ باتای و نیهیلیسم زهرآگین [با عنوان فرعی دوم جستاری در دین آتئیستی]، که در قالب مقاله‌ای مجزا در فصل هفتم کتاب نومن دندان‌دار (Noumenon Fanged) نیز گنجانده شده است. در این گزیده لند به میانجی مفهوم غامض و مناقشه‌برانگیز «نومن»، رابطه‌ی باتای - به عنوان یک متفکر هگلی - را با کانت می‌کاود.

در بخشی، که با بحثی فنی به پایان می‌رسد، باتای تجربه‌ی درونی [1] را «قطع می‌کند» تا صفحاتی را به اظهار نظر درباره‌ی هندوئیسم اختصاص دهد، تا اینگونه ادعایش مبنی بر اینکه هیچ نوع رهایی یا هر شکل از رستگاری دیگری جز تولد مجدد وجود ندارد را، تقویت کند. او ژهد هندوئیسم را با مسیحیت مقایسه می‌کند و سپس به نام افراط و فزونی از هر دو فاصله می‌گیرد، و البته در این بین هرگز وانمود نمی‌کند که با هندوها و اساساً هر آن‌که بدوی، منزّه و بیغش قلمداد می‌گردد، خویشاوندی دارد. در این بین شاید مهمتر از همه تصدیق آشفتگی و نابسندگی ضمنی در کلمات

اوست: «تردیدی ندارم که هندوها تا سرحدات امر نامحتمل [امکان ناپذیر] پیش می‌روند، اما در بالاترین درجه فاقد آن چیزی هستند که برای من اهمیت دارد؛ استعداد بیان.» باتای چون نویسنده است، عارف بودن را خوار می‌شمارد. در هر حال از میان هر آنچه باتای از دین هندو می‌فهمد - که البته خود معترف است چیز چندانی از آن نمی‌داند - تنها یک اصل وجود دارد که او بدون قید و شرط به آن پایبند است: موضوعات شدت.

تجربه‌ی درونی، عرفان را به فرهنگ لغاتی سرگردان در حاشیه‌ی سنت برمی‌گرداند، به عنوان مثال نخستین اشارات مدخل ناله‌پانت[2]، در میان ویرانه‌های خدا آغاز می‌شود. با تکرار ایده‌ی سلین - این دیگر ولگرد رنجور نیهیلیسم - باتای تجربه را «سفری تا ختم امر ممکن انسانی» می‌خواند و درونیت را نه به مثابه دوره‌ی فترت نهانی خویشتن، که به عنوان یک سطح تماس و واگیری می‌پندارد. هسته‌ی اصلی تجربه‌ی درونی هویت شخصی نیست، بلکه شدت محض [برهنه] است، همان که خویشتن را از هر آنچه هست عاری ساخته، و در نهایت همچون نوسانی منکسر از پس مانده‌ی جزم‌اندیشی‌های مسیحی به سوی امر ناشناخته بیرون جهیده است. او اصرار می‌کند: «تجربه‌ی درونی وجد [خلسه] است» ضمن اینکه «وجد [خود] ... ارتباط است، مقاوم در برابر فرونشست بر خویشتن [نفس]».

این نظم ابژه است که تجربه‌ی درونی را در مقام یک خیال‌اندیشی خصوصی یا کناره‌گیری از رابطه سازماندهی می‌کند. بالاتر از همه، این خدای توحید [یکتاپرستی] - موجود برتر یا مطلق - است که محبس فرد را در مقیاسی کیهانی بازتولید می‌کند. از همین رو است که وجد امر ناشناخته، که آخرین وقایع برجسته‌ی سفر باتای را رو به تحلیل می‌برد، با هرگونه از رستاخیز احتمالی عمارت‌های الهیاتی می‌ستیزد. چنان که او اظهار می‌دارد:

«برای متوقف ساختن حرکتی که ما را به سوی ترسی مبهم‌تر از امر ناشناخته می‌کشاند، من همچنان دلهره از خداوند را - حتی اگر بی‌شکل و بی‌حالت باشد - در نزد خود نگه می‌دارم...»

چنین مستری [کیفی] مطلقى مانند این با انتظار کانتی آن کاملاً متفاوت است، اگرچه کانت نیز در برابر ذی‌حق بودن الهیات جزمی به منظور هدایت سفرش مقاومت می‌کند:

«هیچ چیز جز اعتدال یک نقد، که هم سخت‌گیر است و هم منصف، نمی‌تواند ما را از این توهم جزمی، که به واسطه‌ی وسیله‌ی تطمیع سعادت خیالین، بسیاری را در بند نظریه‌ها و سیستم‌ها نگه می‌دارد، رهایی بخشد. چنین نقدی سرسختانه تمام مطالبه‌های مربوط به اندیشه‌ی ما را در زمین تجربه‌ای محتمل و بالقوه محدود می‌کند؛ البته نه با تمسخر کم‌مایه‌ی شکست‌های مکرر یا حسرت‌های زاهدانه در حدود عقل ما، که با تعیین مؤثر این حدود مطابق با اصول معین، و با حک کردن نیستی نهایی بر آن ستون‌های هرکول که طبیعت خود بنا کرده تا سفر عقل بیش از ساحل ممتد تجربه پیش نرود - ساحلی که بدون رفتن به سوی اقیانوسی بی‌ساحل نمی‌توانیم ترکش کنیم، اقیانوسی که با مناظر پیوسته فریبنده ما را مجذوب می‌کند و می‌فریبد، و ما را در پایان وامی‌دارد تمام این تلاش دردناک و بی‌حاصل را رها کنیم.»

از نظر کانت این کافی نیست تا به اقیانوس، به گستره‌های بی‌ساحل، و «نیستی در آنسو[3]» به مثابه صفری ایجابی، برسیم. او اقیانوس را فضایی برای سفر مطلق و در نتیجه ناامیدی و اتلاف می‌داند. تنها ساحلی دیگر می‌تواند آن را به

او برگرداند، که البته هیچ‌جا پیدا نمی‌شود. بهتر است در خشکی بمانید تا اینکه خود را در ویرانه‌ی صفر [هیچ] گم کنید. از همین رو است که او می‌گوید «مفهوم نومذ/معقولات [4] ... یک مفهوم محدودکننده است.»

به این ترتیب شیفتگی غربی نسبت به ابژه خود را در انفعال کور نیهیلیسم آن به اوج می‌رساند. پیشنهاد می‌شود، و رای تجربه، باید به «چیزی ناشناخته» اندیشید، اگرچه «ما نمی‌توانیم بفهمیم که چگونه چنین شیئی ممکن است.» دقیق‌تر:

«نومن... در واقع هرگز ایجابی و معرفتی محدود و مستقر از چیزی نیست، بلکه آن صرفاً بر کلیت اندیشه‌ی چیزی دلالت می‌کند. در هر حال چیزی که من از آن مراد می‌کنم شکلی از شهود منطقی است...»

این‌که هیچ ابژه‌ی متعالی‌ای یافت نمی‌شود، رخدادی است که معنای ابژه‌ی مفقود یا غایب را حفظ می‌کند، به جای اینکه تماسی باشد با یا به واسطه‌ی بی‌ابزگی [5]. اقیانوس هیچ معنایی ندارد جزواماندگی زمین. حتی اگر ظاهراً چیزی در مورد معقولات ندانیم؛ معقولاتی که به ما گفته شده هیچ معنای متعینی ندارند، با این حال همچنان می‌توانیم تا حدودی این موضوع را بفهمیم که این معقولات چیزی به غیر از یک بیهودگی بدون ابژه و بی‌انتها، یا صفحه‌ای از خلاء هستند که بالای شدت صفر به دست می‌آید. کانت از این حیث بسیار قاطع است:

«[ما] نمی‌توانیم درباره‌ی معقولات چنان بیاندیشیم که درباره‌ی محسوسات. اندیشه‌ی غامضی که برای آن‌ها جایی می‌گشاید تنها، همچون فضایی تهی، در خدمت تحدید اصول تجربی است، بدون اینکه خود شامل هیچ ابژه‌ی دیگری یا کاشف از هیچ ابژه‌ی دیگری باشد جز شناخت فراسوی قلمرو این اصول.»

نومذ/شیء فی‌نفسه/معقولات فقدان سوژه است و اساساً از این رو است که برای تجربه غیرقابل دسترسی است. اگر همچنان سوژه‌ای به اصطلاح نومنال در مرحله‌ی آغازین عملیات نقد وجود داشته باشد، تنها به این دلیل است که باقیمانده‌های تعقل الهیاتی، به چینه‌ی خویشتنی باور دارند که در برابر تغییر آسیب‌ناپذیر است، یا به معنای دقیق کلمه با زمان مترادف است. این سوژه‌ای «واقعی» یا «ثرف» است، یعنی نفس یا روح، سوژه‌ای که نمونه‌ی تجربی خود را بدون هیچ‌گونه خدشه‌ای راه می‌اندازد، سوژه‌ی جاویدان میرایی [میرش]. چنان‌که تنها هگل می‌تواند آن را اکیداً با مرگ، با مرگ بایسته‌شده توسط حساسیت گایست [6] نسبت به پایان‌پذیری آن، یکی کند تا برای خود تصویری از مرگ بسازد. اما همه‌ی این‌ها همچنان فقدان سوژه است، حتی زمانی که «(از)» به حالت اضافی [مضاف‌الیه] سوبرژکتیویته [ذهنی، فاعلی] ترجمه می‌شود، و در صفر هیچ یک از آن‌ها تفاوتی ایجاد نمی‌گردد.

با **کانت**، مرگ صورت‌بندی نظری و چارچوب سودمندگر-در مقام شبه‌عینیتی مرتبط با سرمایه- به خود می‌گیرد که نام آن نومن است. به جریان‌اندازی مؤثر این اصطلاح در فلسفه همزمان با ظهور نظمی اجتماعی است که بر اساس عقلانیت عمیق افراط و فزونی، یا محدودیت شدید مرگ‌آوری‌ای شهوانی بنا شده است. هنگامی که عقل‌گرایی روشنگری سلطنت خود را آغاز می‌کند، سالانه نعش‌های کمتری در مکان‌های عمومی آویزان می‌شود، جمجمه‌های کمتری به عنوان وزنه‌ی کاغذی خُرد می‌گردند و تعداد اندکی از گدایان بدون اینکه اختلالی ایجاد کنند، در خیابان‌ها هلاک می‌شوند. حتی قبرستان‌ها نیز با منطق و نظم آراسته و مرتب می‌گردند. در هر حال تعجب‌آور نیست که تاناتولوژی [7]

کانت دستخوش بزرگترین نوسازی در تاریخ خود است. دستگاه روحانیت لاشخورصفت پالایش می‌یابد و به حاشیه رانده می‌شود، زیرا که مرگ دیگر به طور فرهنگی منتشر نمی‌گردد، و ماورای مقررات را به فرآیند تولید تزریق نمی‌کند و حقوق آن‌ها برای منافع فرازمینی را تضمین نمی‌نماید. در عوض این‌ها، مرگ خصوصی‌سازی می‌گردد، به درون کشانده می‌شود و بر لبه‌ی عهد و پیمان همچون تشویشی خودشیفته - اما بدون اعتبار عمومی - به اهتزاز درمی‌آید. در مقایسه با روح جاویدان سرمایه، مرگ فرد به یک ابتدال [پیش‌پافتادگی] تجربی تبدیل می‌شود، محضر بازتخصیص سهمیه.

**کانت** در حین تجزیه و تحلیل امر والا در سومین نقد خود (نقد قوه‌ی حکم) این احتمال را مطرح می‌کند که ما ممکن است مرگ را مزه کنیم - حتی اگر صرفاً به واسطه‌ی «عیشی سلبی» - اما هم‌او هیچ‌جا درباره‌ی اینکه مرگ ممکن است ما را سبع سازد، سخن نمی‌گوید. یعنی حتی زمانی که مرگ در مقام نومن تصویر می‌شود نیز همچنان در چنبره‌ی زنجیره‌ای از دلالت‌ها - از ماده، و لختی گرفته تا زنانگی و اختگی گرفتار است. از آنجایی که خود-زاینده‌ی در طبیعت به عنوان یک قیاس تنظیمی در نسبت با اراده‌ی عقلانی تصور می‌شود، از این رو در تفکر کانت جایی برای ماده‌ی پایه/بنیادین [8] وجود ندارد. ابتدا باید نومن را از بند ابژه‌ی غامض خوانده‌شدن رها کنید تا بتوان نظاره کرد که بین ماده و مرگ، هم تطابقی معین و هم رابطه‌ای پیچیده وجود دارد، یا به عبارت دیگر: تفاوتی یک‌سویه که ماده را به لبه‌ی صفرالصاق می‌کند. در واقع مهم نیست که این پیچیدگی با لختی - که مفهومی تعیین‌کننده در ایدئال‌سازی ریاضیاتی ماده است، یا با دیگر انواع سترونی‌های (لختی‌های) مکانیکی - ارتباطی داشته باشد. ماده به سادگی هرگز بی‌روح‌تر، کهنه‌تر و بی‌حس‌تر از چیزی دیگر نیست، زیرا که سادگی عامل انفصال متعالی [افضل] بین سوژه و ابژه است که مادیت مبنا را از بین می‌برد. مرگ مناسب [بجا، مطبوع] برای ماده، لبه‌ی دندان‌دار ناشایست آن است، دندان‌های آن.

اگر مرگ توان گزیدن و به چنگ انداختن دارد، به این دلیل نیست که بخشی از قطعات قدرت [پوتنسی/بالقوگی] را که فرضاً متعلق به ابژه است، باقی می‌گذارد، بلکه به این دلیل است که به واسطه‌ی بازدارندگی مختص عینیت [ابژگی] آزاد می‌ماند. مرگ [یک‌تنه] مطلقاً در حال فروهشتن است و همچون موتور تاریک طوفان‌ها و همه‌گیری‌ها زوزه می‌کشد. پس از انتزاع بی‌رحمانه‌ی تمام زندگی، این صرفاً وحشی‌گری پوچ زمان واقعی است که باقی می‌ماند، چرا که این واقعیت انتزاع است که خود زمان است: بیابان، مرگ و ویران‌کننده‌ی همه چیز. باتای از «لغزش بی‌وقفه‌ی همه چیز به هیچ چیز [نیستی]» می‌نویسد. اگر کسی بخواهد می‌تواند خود را همچون دندان زمان تلقی کند. همچنین - در قالب یک رویکردی نیچه‌ای - می‌توان گفت که صفرشدن استعاره‌ی خود را در قالب یک پرنده‌ی قربانی نشان می‌دهد، برای اینکه هر ابژه یک بیه است.

سرکوب همیشه شکست می‌خورد، اما در هیچ کجا نمونه‌ای شگفت‌انگیزتر از چنین شکست‌هایی وجود ندارد، یعنی تلاش برای دفن بی‌سروصدای مرگ در حومه‌های شهر و پس از آن مشغول تجارت شدن. تنها سطوح روکش شده - و گیرافتاده در خاک - تاریخی صفرند که مرگ را تا تسویه‌پذیری نهایی تقطیر کرده و قدرت نفوذ آن را به حداکثر می‌رسانند. مارکس به این فرآیند تصفیه در سرمایه اشاره می‌کند، آنجا که درباره‌ی پول/مرگ اظهار می‌دارد که «یک کالا با کنار گذاشته شدن از مدار دگردیسی محو و نابود نمی‌شود. بلکه دائماً به درون عرصه‌های جدیدی که توسط کالاهای دیگر خالی شده‌اند، پرتاب می‌شود.» کنترل نیروی مُرده بسیار سخت‌تر از موجودات زنده است، از همین رو است که پروژه‌ی روشنگری مدفون‌کننده‌ی موهومات گوتیک مسیری ملوکانه بود به سوی اولین تمدن خون‌آشامی حقیقی،

آنجا که مرگ به تنهایی حاکم می‌شود.

[1] برای باتای اساساً تجربه‌ی درونی چیزی نیست جز قدم گذاشتن در ساحت‌هایی ناممکن. به عبارت دیگر انسان در زندگی روزمره با لحظاتی مواجه می‌شود که مرزهای زندگی عادی در هم می‌شکنند و آن لحظه خود را از باقی لحظات جدا می‌کند و با وارد شدن در یک پیوستگی، سرخ‌هایی از چپستی هستی برایش نمایان می‌گردد. یکی از اصلی‌ترین وجوه مشخصه‌ی تجربه‌ی درونی برای باتای «وحشت» است، بدون پدیدار شدن وحشت، تجربه‌ی درونی محقق نمی‌شود. «تجربه‌ی درونی» شرح و بسط مواجهه با این وحشت از خلال زندگی زیسته و روزمره‌ی آدمیان است و در این مسیر به پدیدارهایی همچون «سرخوشی»، «قربانی کردن»، «تجربه‌ی جنسی» و «قهقهه» می‌پردازد. م.

[2] تجربه شامل – دوم جهانی جنگ طول در باتای‌های نوشته‌ی از ای مجموعه نالهیات مدخل یا Summa Atheologica درونی، گناهکار و در باب نیچه – است. عنوان این مجموعه کنایه‌ای است الحادی به یکی از مشهورترین آثار توماس آکوئیناس؛ مدخل الهیات (Theologica Summa) که البته اثری ناتمام است. م.

nihil ulterius [3]

[4] شیء فی نفسه، معقولات، ذوات معقول، نومن در مقابل محسوسات، پدیدار و فنومن. نزد باتای نومن کانت [اراده نزد شوپنهاور] همان رانه‌ی ناخودآگاه است. یعنی ماده‌ی آفریده‌نشده، ازلی، قائم بالذات و غیرمخلوق. لند می‌نویسد: «ماده‌ی آفریده‌نشده همان نومن است، اسمی برای ضد-هستی‌شناسی ماتریالیسم الحادی.» و می‌افزاید: «ماده در مقام موجودی مخلوق قانونی [حلال و مشروع] است، اما ماده‌ی آفریده‌نشده [نومن] آنارشیک است، تا آنجا که حتی از اتخاذ ذات نیز اجتناب می‌کند.»

objectlessness [5]

[6] روح زمانه (به آلمانی: Zeitgeist) ترجمه‌ی واژه‌ای است فلسفی از زبان آلمانی که خود برگرفته از زبان لاتین (به لاتین بدون و کرده بازاره دنیا‌های زبان تمام به تقریباً انگلیسی زبان طریق از آلمانی عبارت این است. «genius saeculi») تبدیل به زبان بومی، مورد استفاده قرار می‌گیرد. روح زمانه روش و نوع تفکر و احساسات یک مقطع زمانی یا به عبارت دیگر دوران خاصی را تشریح یا توجیه می‌کند. واژه‌ی مرکب Zeitgeist از دو کلمه‌ی آلمانی «تسایت» (زمان) و «گایست» (روح) تشکیل شده است. این واژه برای نخستین بار توسط یوهان گوتفرد هردر، شاعر و فیلسوف آلمانی، در سال 1769 ساخته و پرداخته شد. هردر در یکی از کتاب‌های خود، نوشتاری از زبان‌شناس آلمانی کریستیان آدولف کلوتس را به تمسخر گرفت. «کلوتس» در نوشته‌ی خود خواسته بود با تعبیر شکل و تاریخ سکه‌ها، شخصیت اقوام را تعریف و توجیه کرده و علاقه‌ها و احساسات هنری اقوام را تعبیر کند. این واژه پس از انقلاب فرانسه جهانی شد. در زبان فلاسفه‌ی قدیم، به عنوان قطب مقابل «saeculi genius» که همان «روح زمانه» است، واژه لاتین «loci genius» یعنی «روح مکان» به کار می‌رود. م.

[7] مرگ‌شناسی یا تاناتولوژی (thanatology) شاخه‌ای از روان‌شناسی و روانپزشکی است که چند دهه از عمر آن می‌گذرد. این نام برگرفته از واژه تاناتوس (Thanatos) نام فرشته مرگ در اساطیر یونان است. به روایت هومر در ایلیاد، تاناتوس برادر هیپنوس (Hypnos) رب النوع خواب است که هر دو پسران شب هستند. یکی از عواملی که انگیزه اصلی انسان برای شناخت مرگ بوده و هست، ترس از مرگ است که شوپنهاور آن را سرآغاز فلسفه و علت غایی ادیان می‌داند. ترس از مرگ صبغه عاطفی دارد، اما محرک انسان برای تعقل در باب مرگ و اندیشیدن درباره این موضوع است. اما حتی

ترس از مرگ نیز دارای اجزاء شناختی است. از سوی دیگر شناخت عقلانی و شناخت احساسی هر دو کارکرد مغز انسان هستند که به مثابه یک واحد با اجزاء هماهنگ عمل می‌کند. یعنی دوآلیسم دکارتی یا تقابل دیرینه‌ای که در فرهنگ ما میان عقل و احساس وجود دارد ساختگی است. عملکردهای احساسی و شناختی در تعامل و ارتباط نزدیک با یکدیگر قرار دارند. بنابراین نگاه به مرگ در زندگی فردی و اجتماعی و تاریخی بشر همواره منعکس‌کننده این تعامل، درهم‌آمیختگی و ارتباط نزدیک بوده است. م.

[8] ماده‌ی پایه/بنیادین یا لیبیدویی از نظر لند آن چیزی است که در برابر رابطه‌ی متعالی متقابل ضد زمان می‌ایستد، و از انفعال شدید جوهر فیزیکی بدون توسل به مفهومیّت دوآلیستی، ایده‌آلیستی و خداباورانه جدا می‌شود. این به فرایندی از جهش و دگرگونی اشاره می‌کند که همزمان هم عاری از عاملیت است و هم فروکاست‌ناپذیر به زنجیره‌ی علی. این فرآیند [جهش] به طرق مختلف معین گشته است. فرآیندی که لند به تبعیت از شوپنهاور، نیچه و فروید «رانه» اش می‌خواند. م.

مشخصات متن اصلی:

<https://www.amazon.com/Fanged-Noumena-Collected-1987-2007-Urbanomic/dp/095530878X>