

یهود و ناسازهی پارتیزان

مهدی گرایلو

که خلیلِ حق که دستش همه سال بت شکستی
به خیالِ خانه‌ی تو شب و روز بُنگر آمد

به شماری باید انقلاب ایران را کنشی‌ترین، ایجابی‌ترین و برنهنده‌ترین انقلاب تاریخ نوین جهان انگاشت که رویداد آن بهیچ‌رو واکنشی به یک دیگری یا بیرون‌سیاسی (و کلی‌تر بگوییم: بیرون هستی‌شناختی) نبود و ازینرو هرگز نمی‌توان آن را به تکانش واکنش پدیدارهای ضدامپریالیستی بازار سیاست‌ورزی آن روزگار فروکاست. راست‌تر آنکه شدت ادعای ایجاب حقیقت یا صدور هستی در این رخداد، کمونیسم‌های موجود را که پیشاپیش در پی فرونشست در یک گفتمان یکسره سلبی (نفی سرمایه‌داری، نفی ستم طبقاتی و ...) سترون شده بودند، به ایستار دفاعی راند؛ آرایه‌های ضدامپریالیستی کمونیسم ایرانی نخستین قربانیان مفهومی بُعد برنهنده و ایجابی این انقلاب بودند: ضدامپریالیستی‌گری نوعی شاخه‌ی راست‌کیش چریک‌های فدایی خلق تا همین امروز در پویش و توانش نیروهای پیروزمند آن انقلاب به دنبال یک گماشتگی امپریالیسم می‌گردد و این تنها بدین دلیل نیست که احساس می‌کند حقش خورده شده است. همه‌ی کمونیست‌ها برای اینکه مطمئن باشند که انقلاب از آن آنها بود و مکتبی‌ها آن را ربودند، در این تردید ندارند که کشمکش‌هایی که به زُدایش آنها از سپهر سیاسی ایران انجامید، پیامد سرکوب سرشت راستین انقلاب به دست یک ضدانقلاب دوباره‌پیروز بود که گویا امپریالیسم آن را هرچه بود پذیرفتی‌تر از خطر روس‌ها می‌پنداشت؛ سپس با گوادولوپ و هایزر و مک‌فارلین مدارکی فراهم می‌شود که هنگام بازخوانی آنها چپ به دو دسته‌ی نسلی گواهان و تماشاگران یک ایران تریبونال تمام‌نشده‌ی بخش می‌گردد. آنچه سبب می‌شود پس از گذشت زمانی نه‌چندان دراز، همین خط تحلیل با بسیاری از نسبت‌های ضدپنجاه‌وهفت در یک بستر مفهومی یگانه مخرج مشترک‌های پی‌درپی بدهد، به‌وارون گمانه‌های رایج، فروپاشی اردوگاه ضدامپریالیسم و چرخش به‌راست یکپارچه‌ی سیاست‌ورزی جهانی نیست، چون این دگردیسی پیش از گورباچف آغاز شده بود؛ بلکه سلبیت واکنش ذاتی کمونیسم موجود بود که در برابر یک برنهاد خودبیانگر و به‌شدت اثباتی می‌بایست هر جور شده بود باش خویش را بپاید. این نفی خودفرمان که همینک می‌کوشد کیستی یک گروه یا سازمان در خود خزیده‌ی ضدامپریالیستی را توجیه کند، در جای خود می‌تواند بخشی از عملگر ادیبی اخته‌کننده‌ای باشد که در برابر یکی از بزرگترین داعیه‌های تاریخی صدور هستی به کار می‌افتد. همه‌ی آنچه تاکنون جلوی تباهی یکسره‌ی ۵۷ در گردایه‌ی مفهومی تُنک ضدامپریالیسم را گرفته

و آن را در برابر سرنوشت بیمزه‌ی انقلاب‌های واکنشی و جنبش‌های ضدامپریالیستی نامدار سده‌ی پیش بیمه کند، سرشت ایجابی و بیقراری کنشی تکین آن برای طرح‌افکنی جهانی خویش بوده است.

راستی کمونیست‌ها از بین‌الملل دوم بدینسو (اگر از برخی جهات دقیقه‌ی لنین ۱۹۱۷ را در کمانک بگذاریم) به این گمانه‌ی بدنیااد از خود خو گرفته‌اند که در همان نخستین وهله‌ی سنجش هستی‌شناختی جنبش خویش به آن شأن یک برابرنهاد را بدهند: واکنشی به برنهادی پیشاپیش‌باشنده‌ای به نام سرمایه‌داری یا هستی طبقاتی که در آینه‌ی همین نفی خود را یک پویش تاریخی بسزایمی‌یابد؛ روش یا سامانه‌ی مفهومی سلبی کاربسته‌ی مارکس که با برخی درایه‌های ایدئولوژی یا شاید پیش‌انگاشت‌های متاگیتیک او سخت ناسازگار است، به بنیادبخشی شتابان به این گمانه یاری داده است؛ همین ناسازگاری است که بدان می‌انجامد که یک دستگاه نقادی استوار بر ماده‌انگاری دیالکتیکی نفی‌کننده‌ی هرگونه ادعای «مطلق فراتاریخی» در یک دستگاه سیاسی و عقیدتی شبه‌دینی با داعیه‌ی بازنمایی یک حقیقت پیشداده با گوهره‌ای یزدان‌شناختی فرود آید، گیرودهی که بیگمان در آمیزه‌ی گیج‌کننده‌ی دین و بیدینی هگل، استاد مارکس، به همان چشمگیری دیده می‌شود؛ به‌هرروی در مسیحای نهفته در برنامه‌ی اجتماعی مارکس نمی‌توان تردید کرد و پنداری او در تاریکی به‌دنبال آن است تا ببیند کجا خیانت همیشگی یهود این جوشش ناب هستی را با پویش ادیبی بی‌انجام نیستی برپایه‌ی منطق بیمارگون دیالکتیک جایگزین می‌کند. غم غربت کمون آغازین تنها یک بایسته‌ی روان‌شناختی برای برساختن و کارانداختن یک دستگاه خودفرمان اسطوره‌شناختی نیست: یکجور آغازگاه فرضی برای تضمین کارکرد یک کل همزمان که باید بدان یک دگرگشت درزمانی و تاریخی تجربه شود؛ وگرنه با یک لیبرال روبرویم که برخی شناسه‌های اجتماعی آرمانشهر آینده‌ی لیبرالیسم را که تاریخ برای بازگشت به آن در پویش است، ترمیم می‌کند. برای آنکه تاریخ چیزی بیش از یک کل همزمان معنابخش باشد که با بکارافتادن خود خرافه‌ی «نقطه‌ی آغاز سفر» را در ذهن قربانیان خود درج می‌کند، باید تمایز میان آغاز و پایان مسیر از یکسو و راه سپارده میان این دو نقطه از دیگرسو، از تراز چستی (ماهیت) فراتر رفته و به آستانه‌ی یک تفاوت هستی‌شناختی برسد، به‌همان‌روشی که مارکس پایان سرمایه‌داری را آغاز تاریخ انسان می‌انگاشت، چنانکه گویی قرار است از قلمروی نیستی تازه به سپهر هستی پای نهیم. ازینرو من در پیشینگی عملگر نفی در آنچه می‌توان «فلسفه‌ی مارکس» نامید تردید می‌کنم و بیشتر بدین می‌گرامیم که بر یکجور گوهرانگی یا ایجابیت پیشینی در داعیه‌ی کمون تأکید کنم؛ همین برنهدگی ایجابیت که سبب می‌شود در پردازش تاریخمندی این آرمانشهر، که از همه‌بیش در سنجش برنامه‌ی گتا به چشم می‌خورد، به دو آرمانشهر مترتب بر یکدیگر برمی‌خوریم که یگمی برای پیشبرد برنامه‌ی تاریخی خود همچنان همان عملگر نفی را از تاریخ طبقاتی به کار می‌بندد (سوسیالیسم، تراز پایینی کمون، دوره‌ی گذار، یا هر نام دیگر...) و دومی هستی فراتاریخی مفهوم‌گریزی دارد که در سامان گفتمانی مارکس نمی‌نشیند، چرا که گویا دارای سرشتی فراتر از «سلب صرف مالکیت خصوصی و دیگر شناسه‌های چیستی‌ک سرمایه‌داری» است و برنهنده‌ی هستی‌نویسی است که تنها با منطق نفی نمی‌توان به

شناخت آن رسید (کمونیسم، تراز بالایی کمون و ...). این دو ترازیدگی آرمانشهر، گرچه در سنجش برنامه‌ی گتای مارکسِ سالخورده بر پایه‌ی گمانه‌زنی‌های عملی‌ای چون فراهم‌آوری برنامه‌ی کمینه و بیشینه‌ی یک حزب کارگری پرداخته شده است، اما بیگمان فراتر از ترتیب زمانیِ درخورِ یک سیاست اجراییِ رهایی‌بخش، بر مراتب هستیکی گواهی می‌دهد که کوشش برای برسیدن آن مارکس را به دو ویراستِ یک پرسش می‌رساند: از «هستی‌ای که در پیشاتاریخ جامانده اما در پایان تاریخ چشم‌به‌راه ماست» در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴، تا «نیستی‌ای که توهم هستندگی‌اش را ما همچون تاریخ تجربه می‌کنیم» در سرمایه. بیهوده نیست که مارکس به تأکید گوشزد می‌کند که بنیاد سامان حقوقیِ تراز پایینی آرمانشهر کمونیستی (مصرف‌به‌اندازه‌ی کار انجام شده) بر همان پیش‌انگاشت حقوق بورژوایی استوار است (زمان کار همچون سنجی هم‌ارزی)؛ گرچه او تراز پایینی را بایستگی تاریخی‌ای می‌انگارد که عادت‌های طبقاتی انسان آن را به جامعه‌ی نوین زور می‌کند، اما این همگرایی حقوقی بیگمان بستر ساز یکجور همسانی سامان ارزش‌ها و از آن مهمتر همانستگیِ زمانمندی فرایندهای اجتماعی در سوسیالیسم و سرمایه‌داری (انگاره‌ی رشد اقتصادی و پیشرفت سنج‌های نیک‌زیستن، ...) نیز می‌شود که چنانکه پیشترها (در دولت جوهر ناممکن، جوهری تراز ضد امپریالیسم، گاه‌شمار کیانسه، ...) از آن سخن رفت، به توارثِ ساختِ خردِ ابزاری و فاهمه‌ی بنیادبخشِ شناخت در این خرد‌دورزی از سرمایه‌داری به سوسیالیسم می‌انجامد و همین یکسانیِ ژنتیکِ زمانیِ عقلانیت در این دو شیوه‌ی تولیدِ تاریخی است که بازگشت به چینه‌بندی اقتصادی انسان‌ها را در سوسیالیسم به یک پادانگیزشِ همیشگی تبدیل می‌کند (من بر صفت تاریخی در گزاره‌ی پیشین تأکید کردم، چون کمونیست‌ها به‌رغم همه‌ی خودانتقادی‌ها و انکارهای حیثیتی یک‌سده‌ی گذشته و بویژه پس از فروپاشی، دست‌کم در آزمون اکتبر به‌طور تاریخی پا به قلمروی تراز پایینی آرمانشهر نهادند). سپس مارکس به یاد برنامه‌نویسان گتای آورد که پیش‌نیاز گذار از این سامانِ حقوقیِ هنوز بورژوایی (و لابد جایگزینیِ زمانمندیِ درخور آن) با دستگاه حقوقیِ تراز بالایی آرمانشهر (از هر کس بر پایه‌ی توانش و به هر کس به‌اندازه‌ی نیازش) دگرگونیِ هستی‌شناختیِ کار - و با کمی رواداری، خود انسان (بسان گونه‌ی زیستی «زینده‌ی کارورز») - است ("پس از اینکه کار دیگر تنها یک وسیله‌ی زندگی نیست بلکه خود به برترین نیاز زیستن تبدیل می‌شود...")^۱؛ دقت کنید که مارکس گوشزد می‌کند که دگرگشتِ چیستیِ کار پیشتر در همان تراز پایینی رخ داده است، جایکه انسان در آرمانشهرِ تاریخی برآمده از دگر‌دییِ دیالکتیکی یا در نفسِ ماهیتِ دقیق تاریخی سپری شده به سر می‌برد ("تا آنجا که [پرداخت برابر برای کار برابر] دادوستد هم‌ارزهاست، اینجا نیز آشکارا همان اصلی حاکم است که بر دادوستدِ کالایی فرمان می‌راند؛ البته درونه و دیسه‌ی آن دگرگون شده‌اند، چون در این شرایط [اجتماعی] دگرگشته هیچکس نمی‌تواند چیزی جز کار خود را [به جامعه] بدهد و از دیگر سو چیزی جز وسایل مصرف شخصی نمی‌تواند به مالکیت انسان درآید"^۲). در آرمانشهرِ دوم تاریخ به پایان می‌رسد - یا به زبان مارکس، تازه می‌آغازد - چون کار دچار یک دگرگشت هستیک می‌شود.

¹ Karl Marx, *Kritik des Gothaer Programms*, Marx-Engels Werke, Band 19 (Berlin/DDR: Dietz Verlag, 1987): 21.

² Marx, *op. cit.* 20.

درنخستین نگاه همچنان یک نفی دیالکتیکی زمینه‌ی منطقی پرورش انگاره‌ی تراز بالایی کمون را پیش می‌نهد، اما روشن است که بدین‌روال خود این تراز آرمانشهر نیز باید یک فسخ دیالکتیکی را پس پشت بگذارد که این بدان معناست که گوهره‌ی فرایندهای اجتماعی آن همچنان تضاد است و این با ماده‌گرایی تاریخی مارکس که مقدر است جامعه را در این دقیقه از شر اقتصاد برهاند، نمی‌سازد. و در همین ناهمسازی‌هاست که باید به دنبال آن بُعد برنهنده‌ی اندیشه‌ی مارکس گشت که می‌رود تا از آن یک دینواره بیرون بکشد و در برابر فرورفتن یکباره و یکسره‌ی آن در مرداب دانش‌زدگی عرفی روشنگری و بشارت‌های دروغینش ایستاده نگاهش دارد: تن نسپردن به یهودیگری فراگیر و رنگ‌به‌رنگ‌شونده‌ای که موعود یا آرمانشهر لیسرال خود را تنها به شرط انکار فعلیت مسیحا و احوال آن به فرجام یک فرگشت تاریخی و در زمانی روی پیشانی معابد بعل برمی‌نویسد تا کارکرد یک کل همزمان، چرخه‌ی معنایی بازتولیدکننده‌ی آن خرد غایت‌باف و منفعت‌سنج را تا ابد استمرار بخشد؛ و به‌راستی پس از مارکس کدام کمونیست را تا این اندازه ناساز می‌توان یافت که با وجود اقرارهای اینجا و آنجا به نادرخوری شرایط تاریخی سوسیالیسم، لحظه‌ای از باور به فعلیت مسیحای انقلاب کوتاه نمی‌آید؟

اما سپس تر برخی کوشیدند تا برای پرهیز از آزمون پیش‌آموده‌ی درغلتیدن یک فلسفه‌ی ماده‌انگار به آنچه سامانه‌های اجتماعی تمامیت‌خواه شبه‌دینی می‌انگاشتند، خود دیالکتیک را همچون سازوکاری برنهنده و طرح‌انداز کردار خود آگاهانه‌ی انسانی بازنویسند. در نتیجه گاه دیالکتیک جوهری فردی می‌یافت و به اراده‌باوری نیز می‌گرایید. اینجا هم پرسش ایمان و از آن مهم‌تر مؤمن‌ماندن در پیش بود؛ برای نمونه سارتر به این دشواره می‌پرداخت که چگونه می‌توان دیالکتیک را آزاد از قانونمندی یا بخردانگی تاریخی پیشرفت پنداشت، آنچنانکه آینده نه پیامد ناگزیر کارکردهای هستی اجتماعی امروز، بلکه بیگانه‌ای تخمین‌ناپذیر باشد؛ و این پرسش پیوست اخلاقی‌بایسته‌ی خود را نیز داشت: چگونه می‌توان بدون باور به آرمانشهر، یک سوژه‌ی متعهد بود؟ یا چگونه می‌توان بدون بازشناسی اصالت متاگیتیک چستی‌ای که کل به فرد می‌بخشد، همچنان به تنفس در فضای کنش جمعی امید داشت؟

* * *

باید اندیشید که چرا کمونیست‌ها به داستان روزنامه‌ی الشراع و اعدام مهدی هاشمی اشاره نکرده و نمی‌کنند؛ احمد منتظری که با بیرون‌دادن نوارها نشان داد که بیت پدر هنوز هم مانند دهه‌ی شصت بیش از آنکه با پنداره‌ی نگاهداشت انقلاب به هر بهای ممکن همدل باشد، به ضدامپریالیست‌هایی می‌گراید که گویا از راست قدرت سرکوب شده بودند، تارهای برخی دادوستدهای میان‌سازمانی چندین دهه‌ی پیش را دوباره به طنین انداخت؛ با کمی پس و پیش در زمان، خوانش سلبی از انقلابی که بر جوهری مقدم بر کارکردهای عملگر سلب دست گذاشته بود، منتظری را خانه‌نشین کرد و کمونیست‌ها را نیز نخست به ترکمن صحرا و کردستان، سپس به عراق، و از آنجا به اروپا راهنمایی کرد؛ این بیش و کم ما را به یاد سلیت مطلق گرایش چپ بلشویک و

سوسیال‌دمکراسی اروپا در برخورد با دقایقِ گونه‌گون فعلیت‌یابی اجتماعی انقلاب اکتبر می‌اندازد که انگاره‌هایش از انقلاب را به تمامی از نفی یکسره‌ی شناسه‌های سرمایه‌داری از جامعه دریافت می‌کند و بدین‌قرار در مفهوم‌پردازی اصلاحات ارضی خرده‌مالکی، حق ملل، برست لیتفسک، پیگردِ ترور میرباخ، و نپ‌گیر می‌افتد: سخن از سیاستی است که در نفی سرمایه‌داری خود را به یک مطلقِ سلبی تبدیل می‌کند، و این تنها یک دردسر سیاسی از رسته‌ی چپ‌روی کودکانه نیست، بلکه تهدیدی در برابر روح ایجابی آن انقلاب است و می‌تواند به استخدام سازوکار اخته‌سازی این گوه‌ری خودآشکار ساز درآید. راستی این روح مسیحایی آرمانشهر دوم است که خود را بیشتر در مشروعیتِ خودبنیاد انقلاب و صدور آن بازمی‌نمایاند و نه‌چندان در «جایگزینی سیاسی شیوه‌ی تولید و ارزیابی دستاوردهای آن با همان سنجه‌های اقتصادی و اجتماعی‌ای که سرمایه‌داری وضع کرده است»؛ و فعلیتِ نابهنگام این روح ناگزیر با کارکرد اخته‌ساز فاهمه‌ای درگیر می‌شود که تاریخ گذشته با همه‌ی سنجه‌های عقلانی‌اش برای طرح‌اندازی بدیل اقتصادی به نیروهای ویژه‌ی دوره‌ی گذار بخشیده است. دشوار بتوان در راستی ایمان این نیروها به انگاره‌های انقلابیشان در همان دلالتِ واکنشی آشتی‌ناپذیری که دارند تردید کرد؛ اما بس شگفت‌انگیز است که درست در لحظه‌ی رویارویی این انگاره‌های با ایجابیتِ یک انقلاب برنهنده، این ایمان به پدیده‌ای خصوصی و حتا فردی تبدیل می‌شود و نیرو به سوی یکجور ساخت فرقه‌ای می‌گراید.

و این یافته‌ی جامعه‌شناختی برای ایرانی‌ها بسیار آشناست؛ ارزش یکسان‌همبستگی جهانی نیروهای ضدامپریالیست نزد کمونیست‌های ایرانی و دُوروبری‌های منتظری، یا حتا نزد چپ اسلامی دهه‌ی شصت (همانندانِ گرایش دانشجویی خط امام)، یا تماشای فرجام یکسانِ دگردیسی‌ای که هر کدام آنها به فراخورِ مقدرات اقلیم عزیمتگاه خویش در این چهار دهه از سر گذراندند، شاید هنوز نتواند بر وجود جوهری یگانه در پویش تاریخی سویه‌های کمونیستی و غیر کمونیستیِ ضدامپریالیستی‌گری ایران گواهی دهد؛ اما می‌توان در این بیگمان بود که سلبیگریِ روشی یکسان آنها که همیشه در همان سیمای آشتی‌ناپذیری انقلابی نمایان می‌شود، پس از برافتادن آنچه تاکنون سلب می‌شده است، بنیادبخشِ خودجویی، خودپایی، یا پارانوای سازمانی‌آشنایی می‌گردد که سرانجام در گروه رجوی به برهنه‌ترین دیسه خود را می‌نمایاند. این حقیقت در رویارویی ایندست انقلابی‌گری‌های واکنشی با برنهدگی سرشتین انقلاب ایران، با کنش یکسره‌ای که بودنش با صدور بودن همانسته است، برجسته‌تر می‌شود: آنچه از سلیت واکنشی یا تدافعیِ ضدامپریالیسم بسیار گوهرین‌تر است، برای این نفی‌ناب بی‌درنگ همچون گماشتگی امپریالیسم روی می‌دهد؛ تا آنجا که این سلیت تنها یک ویرایش ویژه از نه‌گوییِ عام‌تر نقدِ چیزواره‌ی سوسیالیست‌ها از سرمایه‌داریست (سَلّی در برابر پیشرفتِ گیتیک که باید فرو ریزد...)، در آن نیز به اخلاق بردگانِ نیچه نزدیک می‌شویم که یهودیگری همیشه آن را بسان هنجارمندی فراگردِ آزادی‌انگاره پرداخته و سپس در قالب آگاهی کارگری یا آندیشگاریِ نبرد طبقاتی ریخته است تا پی‌گستر آن گزارشی از سوسیالیسم شود که نیچه با نفرین از آن یاد می‌کرد. راستی انقلاب، گام‌به‌گام با تسخیر سفارت، سراغ تسویه‌ی حساب با ویرایش چپ عملگر ادیپ رفت که در گستره‌ای جهانی کنش زایا و برنهنده‌ی

انسانی را با دمدستی‌ترین کارافزارها در گردایه‌ی مفهومی روح سلبی پیش‌پاافتاده‌ای چون ضدامپریالیسم رمزگذاری می‌کرد و سپس آن را به دوبرابر قیمت به صاحبان نخستینش می‌فروخت؛ بیهوده نیست که حادث‌ترین نمود فروکاست‌ناپذیری پنجاه‌وهفت به این سلبیت دفاعی را درست در برخورد کنشی آن با خود پرسش یهودیگری و پدیدار تاریخی شدید آن، صهیونیسم، بازمی‌یابیم، رویارویی‌ای که در دلالت بی‌میانجی بی‌سابقه‌اش همیشه یک افزونه‌ی هستی‌شناختی، یک هسته‌ی سخت گوارش‌ناپذیر، نسبت به هر گونه انگاره‌پردازی آن در هر سامانه‌ی گفتمانی سنگینی می‌کند و سبب می‌شود که این ستیزه پیوسته از بیان ایدئولوژیک خود پیشی گیرد و بدین روش حتا گاه برای خود گنندگان نیز نامفهوم گردد؛ کافیت گواهرانگی این رویارویی را مقایسه کنیم با شیوه‌ی سنجش پدیدار صهیونیسم در آنچه می‌توان گفتمان کمونیستی ساده‌ی بیستم خواند: در این دستگاہ رمزگذاری و چیزواره‌سازی فرایندهای اجتماعی، فروکاست پیش‌گفته در روش مفهوم‌پردازی خود عملگر یهودیگری به گونه‌ای کار می‌کند که صهیونیسم به یک ستم ملی تُند معنا می‌شود که به میانجی سرمایه‌داری جهانی یک بُعد طبقاتی نیز بر ابعاد تاریخی‌اش افزوده شده است. وقتی مهتردال این سامانه‌ی گفتمانی پس از شکست اردوگاه حذف می‌شود، ناگواهرانگی این معنا نیز بیدرنگ در انقباض پان‌عربیسیم‌ها و رادیکالیسم‌های همانندشان در پیکر فرقه‌های گوشه‌گیر آشکار می‌گردد.

باید درباره‌ی فردی بودن (یا شخصی بودن) ایمان اعضای یک فرقه اندیشید، چیزی که در نخستین نگاه چه بسا وارونه دیده شود، چون آنها در پابندی به آنچه بدان ایمان دارند از یکجور هم‌سوگندی آیینی جمعی، چیزی چون آیین‌های تشریف در ادیان باستان، ناگزیرند. باینهمه آنچه در این کنش جمعی بس فردیست، خود جمع است: این جمع یک فرد است که با هر عضوگیری تازه تناورتر می‌شود، و یا شاید بر شمار فرزندان می‌افزاید. ایمان اعضا نیز بیشتر به گزارش کیر کگور از آزمون ابراهیم مانده است: گزینشی که سوژه را از سپهر کلیت (عقل، اخلاق) به قلمروی یک فردیت مطلق برمی‌کشد: ایمانی که در آن فردیت نه پیش از کلیت، بلکه پس از آن روی می‌دهد. ایرانی‌ها نخستین بار در انگاره‌ی «پیشران کوچک، پیشران بزرگ» با این فردیت ایمانی در تراز بردهای اجتماعی آشنا شدند؛ البته هستند کسانی که چهره‌بندی‌های گوناگون «پیشاهنگ و توده» را تا چه باید کرد تبارشناسی می‌کنند و درین میان از تعدیل‌هایی که جزنی و احمدزاده در نگره‌ی لنینی پیوند حزب و طبقه ایراد کردند نیز یاد می‌کنند. امروز روشن‌تر از آن روزها پیدا است که این تباریابی پایه‌ی چندان استواری ندارد. باینهمه برخی گمان می‌کنند که تا صدای مسلسل به گوش نرسد، هیچ گواهی برای بازشناسی جست‌ایمانی پارتیزان در دست نیست؛ گزارش از خودگذشتگی اعضا در عصری که در آن آدم‌های زیادی در وضعیت روانی‌ای به سر می‌برند که پیش از نماز نیمروزی یکی‌یکی با بیست پوند تی‌ان‌تی و یک قاشق غذاخوری وارد خیابان می‌شوند، دیگر مانند گذشته مردم را شگفت‌زده نمی‌کند. اما سازمانی که بیانیه می‌دهد که برنامه‌ی اجتماعی دارد چه؟ آیا آماده است تا در پاسخ به ندایی که او را در تنهایی مطلقش به اثبات ایمانش فرامی‌خواند، تیغ بر گردن اعضایش بگذارد؟

نزد کیر کگور این دقیقه‌ی دشوار ایمانی، تنها گذرگاه ممکن برای بوش یافتن، برای هست شدن، است؛ اما به شرط آنکه سوژه در گزینش خویش یکسره تنها و بی بهره از هر رهنمون و رایزن باشد: اگر پیشاپیش یک نسخه‌ی راهنما برای مواقع قرار گرفتن در «شرایط یکسان» در کار باشد، گزینه‌ی انتخابی هر چه باشد نادرست و نایمانی‌ست؛ اگر ابراهیم در برخورد با دشواری میهر اسحاق و بریدن سر او به فرمان خدا، برای پی بردن به تکلیف شرعی انسان در چنین وضعیت‌های دشواری سراغ کتاب دستورالعمل‌های مراجع دینی پیشین برود، چه از فرمان خدا پیروی کند و چه نکند، ضدايمانی رفتار کرده است: در ایمان کیر کگور «شرایط یکسان» دروغی بیش نیست و هر کس انتخاب ویژه‌ی خودش را دارد؛ گزینه‌ای که برای من درست است، چه بسا برای تو در همان انتخاب نادرست باشد. اینجا او به اهمیت راهبردی دلهره می‌رسد: هنگامیکه هیچ راهنما و نسخه‌ی آغازینی در کار نیست، گزینشی چنین دشوار سوژه را به این دلهره می‌اندازد که نکند اشتباه می‌کند؛ بدون دلهره، بریدن سر اسحاق جنایتی بیش نیست؛ کیر کگور در فرازی که برای توضیح تمایز کار ابراهیم از جنایت یک پدر در حق پسرش می‌آورد، گوشزد می‌کند که تراز کلیت مسئولیت هر جنایتی را برعهده دارد که با موعظه‌گری‌های یکشنبه‌های کشیشان پیرامون الگوگیری سست عنصران آسوده‌طلب و تقلیدجو از نسخه‌ی ایمان ابراهیم، رقم می‌خورد: اگر دین (همچون یک کلیت شرعی - با ایمان فردی کیر کگور خلط نکنید) دستور به کشتن دهد و پدر بدون اضطراب، با اطمینان به اینکه کارش پیرو یک الگوی دینی‌ست پسرش را بکشد، از دید کیر کگور جنایتی رخ داده است؛ هیچ تضمین پیشینی، حتا پیروی از الگوی خود ابراهیم، بر ایمانی بودن گزینه‌ای که من در صورت قرار گرفتن در موقعیت او برمی‌گزینم در کار نیست، چون در همین موقعیت است که هر دستگاه کلی‌هنجاربخش کردار از کار می‌افتد، و درست به همین روال منع اخلاقی کلی قتل فرزند نیز بی اعتبار می‌گردد، آنچنانکه نه نفی یکباره‌ی اخلاقی به کار دقیقه‌ی گزینش می‌آید و نه تصدیق دینی قربانی کردن فرزند؛ گزینش ایمانی از دلهره‌ی سرگردانی میان گزینه‌های این دو کلیت به تعلیق درآمده جدانشدنی‌ست: "بیان اخلاقی آنچه ابراهیم کرد این است که او می‌خواست اسحاق را بکشد؛ بیان دینی آن این است که او می‌خواست اسحاق را قربانی کند؛ اما دلهره‌ای که می‌تواند آدمی را یکسره بی‌خواب کند درست در همین تضاد جای دارد، و با این همه ابراهیم بدون این دلهره ابراهیم نیست."³

به یاد می‌آوریم که در سفر خروج موضوع قربانی کردن نخستین پسر، با یک جایگزینی دو مرحله‌ای، از یک سنت پیشا-موسایی بنی اسرائیل به یک دستور دینی تبدیل می‌شود؛ چون در شب گریز همگانی بنی اسرائیل از مصر، یهوه با پرسه‌ی کینجویانه در شهر، نخستین پسر همه‌ی خانواده‌های مصری و نیز نخست‌زادگان نر همه‌ی دام‌های آنها را به کیفر ستم‌هایی که مصریان بر قوم او کرده بودند می‌گشود و سپس با قوم پیمان می‌بندد که به پاسداشت این روز رهایی، همه‌ی خانواده‌های بنی اسرائیل برای همیشه نخستین پسر و نخست‌زادگان نر دام‌های خود را برای خدا قربانی کنند؛ این دستور همانجا با یک درجه تخفیف از «قربانی شدن» نخست‌پسران به «وقف

³ Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling* (Princeton: Princeton University Press, 2013): 66.

آنها برای خدمتگزاری ابدی خدا» تبدیل می شود و سپس در سفر لاویان روشنتر شده و ساخت فرجامین خود را می یابد: با دستور خدا در بیابان معامله ای میان سبط لاوی و یازده سبط دیگر یعقوب انجام می گیرد؛ هر تیره بسته به شمار پسران خود مقداری پول به لاوی ها می دهد و بدین روال همه ی این پسران از وقف آزاد می شوند، اما در عوض آن همه ی پسران تیره ی لاوی ها (چه نخست زاده و چه جز آن) که موسا و هارون نیز منتسب به آنند، تا همیشه ی تاریخ وقف خدمت به خدا و امورات خیمه ی عبادت می شوند. قربانی کردن نخست زادگان دام ها اما به همان دستور نخست ادامه می یابد. این داستان پیشاپیش یک راهنمای آماده برای انجام کاری که ابراهیم انجام داد را در دسترس کسی می گذارد که ناگهان خطابی مانند آنچه به گوش ابراهیم خورده بود به او برسد؛ راست آنکه با این پیشینه ی ذهنی، برای یک یهودی یا مسیحی سازگار، دستور به بریدن سر فرزند می تواند نشان از اراده ی یهوه برای بازگرداندن پیمان به شرایط اولیه اش باشد؛ البته از دو پرسش گزیری نیست که یگمی به پیشینگی زمانی ابراهیم بر موسا بازمی گردد و دومی موضوع نخست زادگی اسماعیل و نه اسحاق در خاندان ابراهیم را پیش می کشد که درین صورت وضعیت به گزارش اسلامی این رویداد می گراید که در آن، برخلاف گزارش کتاب مقدس، دستور خدا به قربانی کردن اسماعیل بود؛ درباره ی پرسش یگم بررسی گشته برداری سرسام آور بنی اسرائیل از آیین های مشرکان مصر و میان رودان و نفوذ اسطوره های این تمدن ها در ساخت یابی یهودیت و مسیحیت تاریخی بیش و کم راهگشا است که بیگمان موضوع چندین نوشته ی من در آینده ی نزدیک خواهد بود. به هر روی یهودیت با گزارش دستور وقف پسران و تبدیل های پی در پی آن تا فرجام تأسیس نهاد کهنات ابدی لاویان، گویا مسیر کلیت بخشی به یک آزمون فردی/شخصی را پیموده است که دین پژوهان اروپایی گاه آن را دقیقه ی شکل گیری شریعت یک دین می انگارند، به گونه ای که آن آزمون از درونه ی مادی خود آزاد شده و دیسه ی ایدئولوژیکش را با واقعیت های زندگی مردمان سازگار می سازد (نمی توان همیشه پسران خانواده ها را قربانی کرد)؛ درین حالت کارکرد نمادین همین دیسه ی به جامانده از دستور در امر سازماندهی جامعه برپایه ی سامان مُحرمات - یعنی پرهیز وجدانی افراد از آنچه از آن نهی شده اند - به کار خود ادامه می دهد. برین پایه آیین مذکور به یک وسواس پایدار تبدیل می شود که در یهودیت چشمگیرتر از هر جای دیگر است (شاید اگر *وندیداد* را که بازمانده ی آیین ها و شریعات پیشازرتشتی بازگردآمده در دین رسمی ساسانیان، و در تعارضی شدید با بخش های اصیل تر اوستا همچون گاتاها و برخی یشتها است، استثنا کنیم)؛ می دانیم که کلیت نوپدید این ایمان میانجی شده برای اطمینان قلبی بخشیدن به سوژه است، اما در گزارش کیر کگور ایمان از تراز کلی به فردی، و از دید زمانی نیز به عقب بازمی گردد: بازگشت به اصل دستور، از موسا به ابراهیم، چنانکه گویی او می خواهد ابراهیم را از قیدهای مفهومی ای که گزارش یهودیت از این رویداد به شکلی پس کنشگرانه بر او نهاده است آزاد کند و تکنیکی انتزاع ناپذیر آزمون او را که کلیت سپسین شرع یهود به روالی مصادره گرانه با ستانش این تجربه و گواردن آن در دستگاه «وقف آیینی همه ی نخست پسران» اخته کرده است، دوباره بازشناخته و بازشناساند. این کلیت یافتگی ایمان از رهگذر میانجی شرع یهودی-مسیحی، در پیکره ی وسواس جمعی یهود که فروید را در پایان عمر به یکجور روانکاوی روح عمومی یهودیت واداشت، از دید کیر کگور با چیزی چون

مسخ‌شدگی توده‌ای برای تکرار یک کار تهی از درونه تفاوتی ندارد. پس با همانستگی اگزستانسیالیستی ایمان با دلیری بازگشت از سپهر آرامش‌بخش کلیت و یکدستی و همسانی با دیگران، به بیابان دلهره‌خیز فردیت و تنهایی روبرو می‌شویم ("ایمان به راستی همین ناسازه است، اینکه فرد بسان جزئی بالاتر از کلیت است و در تقابل با آن توجیه می‌شود؛ نه پیرو آن بلکه فرادست آن است ... این موقعیت میانجی‌پذیر نیست، زیرا هر میانجی‌مندی‌ای درست از رهگذر کلی روی می‌دهد").⁴ بیدرنگ یک سویه‌ی یهودستیزانه در این فردی‌سازی ایمان به چشم می‌خورد: تا آنجا که به خود کیرکگور بازمی‌گردد، خوانش فردگرایانه‌ی او از آزمون ابراهیم به یکجور برون‌رفت از فهم یهودی-مسیحی متعارف پیرامون این رویداد فرامی‌خواند، جایی که دلهره‌ای که برای سامان قطعیت و سواس گونه‌ی آیین یهود از بیخ و بن ناشناخته است و بر اصالت تراز فردیت و ایمان درخور آن گواهی می‌دهد، قرار است تا فرجام کار همراه سوژه باشد؛ اما این شرط ایمان ناگهان با طرح‌اندازی انگاره‌ی تکرار از سوی کیرکگور به شدت تعدیل می‌شود: اگر ابراهیم و سارا در آستانه‌ی صدسالگی فرزنددار شده‌اند، چرا این محال تکرار نشود؟ اسحاق که رویدادش یک محال بود، ممکن است با تکرار همان محال بازگردد ("... تنها آنکه کارد می‌کشد، به اسحاق می‌رسد")⁵؛ و مراد کیرکگور از ایمان نیز همین است: باور به چیز محال که بیکران (خدا) را در کرانمند (اسحاق) تحقق می‌بخشد:

او ایمان داشت که خدا اسحاق را از او نخواهد خواست، با اینهمه بر آن بود که اگر اسحاق طلب می‌شد قربانی‌اش کند؛ او به محال باور داشت؛ چرا که در آن سخنی از برآوردهای انسانی نیست، و راستی چنین محالی بود اینکه خدا که اسحاق را از او خواسته بود، لحظه‌ای بعد این خواست را کنار بگذارد ... فرض کنیم اسحاق به راستی قربانی شده بود. ابراهیم [هنوز] ایمان داشت. او باور نداشت که روزی در آن جهان آرمزیده خواهد شد، بلکه ایمان داشت که در همین جهان شاد و خوشبخت خواهد بود. خدا می‌توانست به او اسحاق دیگری بدهد، می‌توانست او را که قربانی شده بود به زندگی بازگرداند. او به محال ایمان داشت، چون همه‌ی حسابگری‌های انسانی دیرگاهی بود که از کار افتاده بودند.⁶ (تأکید از من است)

اینجانبانی‌سازی چیز مطلق، گنجاندن بیکران در کرانمند، یا بی‌زمان در زمانمند (خدا در اسحاق)، چشمداشت یا امید باز یافتن فرزند و خوشبختی دوباره در همین جهان خاکی و نه در زندگی پس از مرگ، کمابیش به انگاره‌ی معجزه پهلوی می‌زند که با اینهمه تنها برای اثبات یک حقیقت انکار شده نیست، بلکه در بُعدی فردی دربردارنده و رساننده‌ی لطف این جهانی‌ای برای آزمون‌دهنده نیز هست که به مطلق هستی بساویدنی می‌بخشد؛ این گذار وارونه از دقیقه‌ی کلی، همگون‌ساز و بیگانه‌کننده‌ی شریعت یهود به فردیت بی‌میانجی آروین حسانی چیز محال، با یکجور انگارش سودوزیان شخصی اینجانبانی همراه است که پیشتر در تراز کلیت از فرد به جمع انتزاع شده و در نتیجه حسابرسی درست آن به جهانی دیگر و انهاده شده بود: فرزند دل‌بندم را این دنیا از دست می‌دهم اما آن دنیا فایده‌اش را با بازیابی او در بهشت یا با پسند خداوند می‌برم؛ پس به میانجی شریعت دلهره‌ی سوژه برمی‌افتد و

⁴ Kierkegaard, *Fear ... op. cit.* 110.

⁵ Kierkegaard, *Fear ...* 61.

⁶ Kierkegaard, *Fear ...* 75-76.

جای خود را به آرامش خاطری آیینی با یکجور نامگذاری ضایعه‌ی نام‌ناپذیر — نزدیک به خوانش فرویدی سوگ — می‌دهد. اما کیر کگور با دیده‌ی تحقیر به این ایثار می‌نگرد، چون اینگونه رویارویی بیکران با چیز بیکران کار سختی نیست و به سادگی می‌توان به چنین خدای نشسته در فراسو ایمان داشت، به وارون، در گزارش او ایمان زمانی حقیقت دارد که به رخداد بیکران محال در همین هستی کرانمند اعتماد کنیم: ابراهیم مطمئن باشد که خدا اسحاق را نمی‌خواهد (در واپسین لحظه دستور را لغو می‌کند) یا او را همانگونه که زایشش از پدر و مادری سالخورده محال بود، با محالی دیگر به او بازمی‌گرداند. اینجا با ویراستی از انگاره‌پردازی آنچه کیر کگور در "واپسین پی‌نوشته‌ی غیرعلمی بر «پارهنوشته‌های فلسفی»" با چهره‌بندی مفهومی «دینداری آ و دینداری ب» می‌گذارد روبرویم. آنجا او در تکمیل ترتیب تشکیکی سه سپهر بوش (حس، عقل، ایمان)، سپهر سوم را نیز به دو زیرسپهر ترجیحی دینداری‌های آ و ب تدریج می‌کند: مسیحیت (دینداری ب) بر دینداری کلی (آ) ازین جهت شدت وجودی دارد که در آن ایمان به خدا نیازمند باور به محال رخداد پیکره‌یابی بیکران در کرانمند (خدا در یک مسیح جسمانی) است: یهودیان خدا را چون مطلق بیکران و به گونه‌ای بیکران باور داشتند و به دیده‌ی کیر کگور آنها در این گونه ایمان با ساخت عقیدتی مشرکان هم‌بهره بودند. مسیحیت از مؤمنان خویش تنها نمی‌خواهد که به خدا باور داشته باشند، بلکه می‌خواهد به محال اینجهانی (the absurd)، به گنجایش کرانمندی انسانی عیسا برای بیکرانگی خداوند، ایمان آورند: "دینداری «آ» را می‌توان در شرک‌اندیشی نیز بازیافت؛ و در مسیحیت هم چه بسا دینداری هرکسی ست که، تعمیم یافته باشد یا نه، قاطعانه مسیحی نیست ... نیت من این است که مسیحی شدن را دشوار کنم ... برای همگان به یک اندازه دشوار است که فهم و برداشت خود/از مسیحیت/را کنار بگذارند و روح خود را بر محال متمرکز کنند ..."^۷. پُر پیداست که این فراخوان انقلاب علیه نهادیافتگی ایمان بسان چیز کلی و پای فشردن بر آروین ایمان شخصی با برخی تکانه‌های پروتستان همبسته است و از دیگر سو می‌توان پیوندی میان پرسش بهره‌ی شخصی و جایگاه راهبردی تکرار اینجهانی موهبت قربانی شده و نکوهش رهبانیت و ستایش شور زندگی در ایمان کیر کگور یافت. پس باید در برابر دلهره‌ی آزمون‌های ناگهان رخ‌دهنده یکجور تسلا‌ی خاطر هم در کار باشد که باز هم شخصی و فردیست، چون نه داده‌ای آیینی یا مقررهِی کلان‌سامان شریعت، بلکه بازمانده‌ی حسانی تجربه‌ی پیشین ابراهیم‌ها در مواجهه با محال زایش اسحاق‌هاست؛ اینجا ایمان دقیقه‌ایست که سوژه‌ی محال‌اندیش شجاعت می‌کند و دلهره‌ی ازدست‌دادن «چیز عزیز کرانمند» را با امید به «بیکران بازگشت همان چیز» مهار می‌کند ("اما او به تردید نیفتاد و با دلهره به چپ و راست نگاه نکرد ... می‌دانست که این دشوارترین قربانگیری‌ای بود که می‌شد از او خواست؛ اما این را نیز می‌دانست که وقتی خدا بطلبد، هیچ قربانی‌ای چندان سخت نیست — و کارد را کشید")^۸. پا به جهانی می‌گذاریم که در آن ایمان از میانجی بیگانه‌ساز کنیسه و کاهن می‌گسلد تا به سوژه‌های خود مجال نوآوری‌های فردی و ابتکار عمل در برابر

⁷ Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to "Philosophical Fragments"*, Vol.1 (Princeton: Princeton University Press, 1992): 557.

⁸ Kierkegaard, *Fear ...* 56.

دشواری‌های جهان هستومند را به گونه‌ای ببخشد که با هر آزمون یکبار دیگر خدا در برابر چشمان آنها در کالبد مسیح پیکره گیرد. البته این بیدرنگ ما را به آروین قلندرانه‌ی بیش و کم سینمایی شده‌ی آن نردباز سرکشی بازمی‌برد که گرچه گرایشی به بازشناسی تحریم شرعی قمار ندارد، اما پیروزی‌اش در واپسین دور نرد هنگام گروگذاشتن آخرین سکه‌ی زندگی‌اش پس از شکست‌های پیاپی دورهای پیشین را به یکجور ایمان ناگهانی به رخداد محال در آن تاس‌ریزی دلهره‌آور فرجامین می‌گزارد؛ کیر کگور پیشاپیش گوشزد می‌کند که پول حتا اگر به اندازه‌ی فرزند آدمی دلبد و خواسته باشد، پاسداشت و نگاهداشت آن مشمول آن تکلیف اخلاقی مقدسی نیست که فداکردنش درخور آزمون ایمان باشد؛⁹ روشن نیست که آیا این حکم درباره‌ی آخرین سکه‌ای که میان انسان و گرسنگی حایل می‌شود نیز صادق است یا نه؛ پس دلیری می‌کنم که با کمی رواداری اشاره‌ام به پروتستانتیسیم است؛ اما شاید بتوان جلوتر هم رفت و دید که چگونه این قمار انفرادی، خود یهودیت و سازمان پهناور شایست‌ونشایست‌های شریعت آن را نیز از در پستی به تالار می‌آورد. وانگهی گذشته از قمارباز، دو شخصیت کمابیش معاصر نیز که هر یک به دلایل ویژه‌ی سپهر بودن خویش سخت در بادیه‌ی فردیت خود پامردی می‌کنند، با این دیالکتیک روان‌شناختی دلهره و آرامش آشنا هستند: کارآفرین و چریک.

* * *

تجربه‌ی جهانی‌آشنایی‌ست که وقتی ضابطه‌های متهورانه‌ای چون پیشران کوچک - پیشران بزرگ در برابر سامان اخلاق/دانش مارکسیسم‌های رسمی زادگاه خود سر به شورش برمی‌داشتند، یک بردار زمانی وارونه نیز برای بازگشت از دقیقه‌ی نامگذاری و تشریح کلی ایثار (نمادین‌سازی آیین قربانی به دستور بزرگ‌دیگری قوم) به دقیقه‌ی آغازی‌تر آزمون‌های فردی و مستقل از خودگذشتگی پدیدار می‌شود، و همراه آن با موج محکومیت آن ایلغار مؤسس ادبیات رسمی و ستایش تاریخی تکیه‌های ایمانی برای پروارسازی پیکره‌ی اسطوره‌شناختی این ادبیات به راه می‌افتد؛ نمونه‌ی آن را در کوشش فداییان برای بیرون کشیدن نام جان‌باختگان سازمان افسران حزب توده از فهرست افتخارات حزب، و گزارش انگیزه‌های ناب و مستقلی که آنها را از سامانه‌ی عمودی دستوررسانی از مسکو به اعضا آزاد می‌کرد، بازمی‌یابیم. این می‌تواند یک بازروایت باشد: یک کلان‌گزارش نوخاسته و رقیب گزارش رسمی، چیزی مانند آنچه دلوز و گناری درباره‌ی مخاطره‌ی فروافتادن ماشین جنگی ادبیات‌های گمینه و قلمروستیز به تله‌ی قلمروگذاری یک ادبیات اقلیت، و تباهی کارمایه‌ی ستیزنده و انقلابی بالقوه‌ی آنها در یک شکل فعلیت‌یافته‌ی خویشتن‌پا می‌گفتند: جایی که اقلیت چیزی بیش از یک اکثریت کوچک نیست و تفاوتش با گزارش رسمی - گزارشی که این تکانه نخست با شکستن مرزهای قلمروی هویتی آن سر بلند کرده بود - تنها در اندازه‌ی قلمرو است. اما چریک‌ها برای پرهیز از تباہیدن به دیوان‌سالاری و دگردیسی به یک سامان نامگذاری تاریخ، سرسختانه بر فرادستی تراز فردیت بر کلیت‌های شرعی و اخلاقی پذیرفته‌ی روزگار انقلابیگری ایستادند و سازمانی از تکیه‌های ایمانی ساختند که در آن همه‌ی اعضا گرچه

⁹ Kierkegaard, *Fear ...* 63.

همانند یکدیگرند، اما هر عضو به‌رغم پایبندی به پنداره‌ی هم‌وندی یک جنبش جهانی با آرمانی جهانی، در آزمون خویش تا بن‌هستی خود تنهاست، و یکایک همدوشان این جنبش تنهایی خود را در این واقعیت تربیتی به اجرا درمی‌آورند که آنچه می‌کنند، بسیار پیش از مفهوم‌پردازی‌های آشنایی چون وظیفه‌ی اخلاقی/طبقه‌بندی‌گزیرناپذیر فرد در برابر کل، برای خودشان به یکجور انتخاب آزاد بس دشوار با درون‌مایه‌ی ساختن مختارانه‌ی چیستی و کیستی خویش مانده است، و درست به‌همین دلیل پذیرش مشارکت در زیست‌بوم چریکی بیدرنگ آزمون مراقبه‌های پالایش جان را به خاطر می‌اندازد که در آن درونه و کیفیت آنچه در جای متعلق میل می‌نشیند، تنها پس از پذیرش بی‌بازگشت آزمون بر‌سخته و ارزیافته و با بدیل‌های خود سنجیده می‌شود. دوباره به سستی تبصره‌ی احتیاطی کیرکگور درباره‌ی ناسزاواری اخلاقی پول برای ایفای نقش گروهی آزمون اشاره می‌کنم: به گمانم او کلیت نسبی دافعه‌ی حسانی حاصل از آزمایش آدمی با پول را با کلیت مطلق نفی اخلاقی آن خلط می‌کند، و این درست همان خطایی است که بیشتر مارکسیست‌ها، و البته بیشتر مذهبی‌ها، سال‌ها بعد هنگام همسنگی دو سازمان چریکی نامدار دهه‌ی پنجاه خورشیدی کرده و می‌کنند: ارزیابی اصالت ایمان بر پایه‌ی درونه‌ی ایدئولوژیک آنها، که خودبه‌خود در ارزشگذاری آنچه داو یا گروهی این قمار سهمناک می‌شد، بازتاب داشت: بُردن از پیوندهای خانوادگی برای یک مسلمان یک زیان اخلاقی بزرگ شمرده می‌شود، حال آنکه نزد یک مارکسیست که نهاد خانواده را یکی از رسانه‌های مدار ستم طبقاتی می‌انگاشت، شاید چنین داشته‌ای شأن اخلاقی بایسته برای گروه‌گذاری در آن آزمون دشوار را نمی‌داشت؛ البته بیگمان باز هم در سپهر حسانیت، یعنی آنجا که با مهر فردی انسان به خویشاوندان نزدیکش سروکار داریم، این گروه به کلیت فرامکتبی بیشتری می‌رسد؛ اما با کمی موشکافی بیشتر به‌روشنی می‌توان دید که این درونه‌بخشی‌های سیاسی به انگیزه‌ی خوداثباتگرانه‌ی واحدی که در پیدایش و تناورش فرقه‌هایی همسان با گویش‌هایی ناهمسان کار می‌کند، چیزی بیش از اجرای همان کردوکار نامگذاری تکیه‌های تاریخی برای پرواربنده‌ی سامانه‌ی شرعیات یک و سواس نوپدید دیگر نیست، یعنی درست وارون بردار عقبسویی که خود این پویش‌ها برای آزادسازی آغازهای مستقل تاریخ از چنگال نامگذاری‌ها و ستانش‌های سپسین ادبیات رسمی پیش‌نهاده بودند؛ چنانکه گویی تحلیلگران پایبند به هر یک از این دو کلان‌گزارش دست‌اندر کار گنجاندن آزمون‌های واقع‌ابراهیم‌های هم‌تبار خود در این یا آن بسته‌ی دستورهای شرعی پیرامون وقف‌نمادین عزیزترین چیزها برای خدای قوم هستند.

با اینهمه در سازمان زیرزمینی‌ای که دغدغه‌ی بنیادینش پیوندگرفتن با توده‌هاست، با انگاره‌ی من‌درآوردی فرد مجازی روبرویم که گسترش‌پذیر به هرگونه کنش فرقه‌ایست: در فرازش برخالی تراز فردیت، اکنون کلیت سازمان به یک فرد بسیط (نه یک بسگانه یا هستنده‌ی مرکب)، و اعضای آن به فرزندان او تبدیل می‌شوند و آزمون ایمان به محال را باید پیش روی این فرد مجازی گذاشت. در این تراز نوین فردیت به مهم‌ترین موضوع ایثار – ارزشی بس کلیت‌پذیرتر و فرامکتبی‌تر از ارزش پیوندهای خانوادگی – برمی‌خوریم و آن فداکردن جان فرزندان سازمان برای یک عملیات تبلیغی یا هراس‌گستر است که برونداد عملی‌اش بیدرنگ روشن نیست (به این

زودی‌ها آشکار نمی‌شود که سازمان/فرد این قمار را برده یا باخته است؛ باری، چنانکه پیشتر نیز گفته شد، انگاره‌ی پیشران کوچک - پیشران بزرگ در کلیت مفهومی خود، یعنی آنچه‌آنکه در اندیشه‌ی نیروهای گوناگون و گاه ناهم‌سلیقه‌ی سنت نبرد مسلحانه پرداخته شده است، کمابیش یک چهره‌بندی دیرآشنای همین تکرار محال است، چون آنها با این انگاره می‌کوشند تا در نقد رویکردهای به گفته‌ی طلبانه به این باور برسند که خدای تاریخ از سازمان فقط جان فرزندانش را نمی‌خواهد تا در برابر این فداکاری نامی از ایثار پدران‌های او به جا ماند؛ این ایمان به بیکران در هستی بیکران است و به گزارش کیر کگور چندان دشوار نیست. دلهره‌ی زمانی پدید می‌آید که باور کنیم که باید بیکران را در همین جهان کرانمند باز یابیم: رویداد محالی که فرزندان را دوباره تکرار می‌کند؛ چه کسی آنقدر به خدای تاریخ ایمان دارد که شجاعت اظهار این باور را در برابر نیش و کنایه‌ی هم‌آوردان داشته باشد که شهیدان دوباره در همین جهان زاده خواهند شد؟ سنجش‌های اجتماعی و طبقاتی گاه سست و بی‌بنیادی که چریکیسم برای تبیین چرایی کالبدیابی سست‌طبقاتی در شکل نبرد مسلحانه در دقیقه‌ی پیدایش خود به دست‌خواه و ناهمدل می‌داد، شاید ناگزیری جامعه از این شکل را توضیح دهد (رکود سپهر مبارزه‌ی سیاسی، خفقان، پیدایش دو مطلق و ...)، اما هرگز نمی‌تواند برای ایمان به رویداد محال و یجاری کلیت‌بخش فراهم آورد؛ این ایمان به فردیت‌آزمون‌دهنده وانهاده می‌شود:

ما با این اعتقاد مبارزه‌ی خود را شروع کرده‌ایم. ما به خلق خود و فرزندان پیشاهنگش ایمان داریم. ضامن این ایمان ما خون ماست. ما با پوست و گوشت خود نیاز به حمایت خلق را احساس می‌کنیم و می‌دانیم بدون چنین حمایتی نابودی ما و نابودی راه حتمی است. ما جان خود را بر سر این ایمان گذاشته‌ایم. در مرحله‌ی پایه‌گذاری و سنت‌گذاری مبارزه‌ی مسلحانه دادن قربانی‌هایی چنین گراف اجتناب‌ناپذیر است. قربانی‌هایی که ما داده‌ایم ... قطعاً باعث خواهند شد که نهال انقلاب ایران شکوفان گردد، که فرزندان خلق به پا خیزند، و آنگاه جنگ توده‌ای دیر یا زود آغاز گردد.^{۱۰}

این شیوه‌ی پردازش نسبت میان شهید و بازگشت او، که در نوشتار چریک‌ها پُریاب است ("فرزند‌ی را می‌دهیم اما فرزند دیگری از خلق برمی‌خیزد و او را تکرار می‌کند")، در نخستین نگاه به یک انگاره‌ی فرهنگی/اسطوره‌ای دیرآشنا با گستره‌ی ارزش‌جهانی بازمی‌برد که آن را در همه‌ی نبردها و انقلاب‌ها به گزارش‌های گوناگون دیده و شنیده‌ایم: "باردادن از خود گذشتگی‌های نسل‌های پیشین و برخاستن رهروانی نونفس برای پیمایش مانده‌ی این راه"؛ اما کاریست این انگاره درباره‌ی فرقه‌ی چریکی یک آک‌بنیادین دارد و آن اینکه از کلیت یا عینیتی که فعلیت یک انقلاب یا جنگ میهنی به آن می‌بخشد بی‌بهره است؛ گسترده، فراگیر و توده‌ای بودن نبرد افراد جامعه در جنگ‌ها و انقلاب‌ها سبب می‌شود که بازگشت شهید دیگر نه یک محال منطقی بلکه یک آروین هرروزه باشد، حال آنکه چریک‌ها درست در پاسخ به همین دشواره (فعلیت‌نداشتن انقلاب و فراگیر/توده‌ای نبودن نبرد) گروه خود را سازمان داده‌اند؛ بر بنیاد همین خمودگی اجتماعیست که چنین سازمانی بودن ناچشم‌داشته‌ی خود را و یچارده و در تنهایی یکسره‌ی خویش قربانی‌هایش را یکی‌یکی از میان

^{۱۰} مسعود احمدزاده، مبارزه‌ی مسلحانه، هم استراتژی هم تاکتیک (نسخه‌ی بایگانی پادستاناران ایران): ۲۱.

فرزندانش به بزرگ دیگری پیشکش کرده است؛ دلهره‌ای که هنگام گزینش گزینه‌ی ایشار فرزند می‌بایست به سازمان دست دهد ("اگر «فرزندان خلق» برنخاستند و فرزند قربانی شده‌ی ما بازنگشت چه؟ اگر آنچه همچون فرمان یزدانی فداکردن فرزندان شنیده‌ایم، پندارزدگی ما بوده باشد چه؟") در وضعیت فراگیر/توده‌ای بودن نبرد جایی ندارد، چون در این حالت ایثار قانونی اخلاقی با عینیت/کلیت درخور انقلاب می‌شود: در انقلاب یا جنگ میهنی، به‌واریون دقیقه‌ی انتخاب یکسره فردی و تکین ابراهیم، آهنگیدن به پیشکش فرزند در راه آرمانی همگانی دیگر نه آماج نکوهش‌های اخلاقی تراز کلیت، بلکه یک ستوده‌ی اخلاقیست؛ اینجا جایی است که چه بسا کیر کگور قربانی شدن پسران بدست پدران را، به سبب میانجیمندی این کردار در یک کلیت اخلاقی، دیگر بازبرنده‌ی انگاره‌ی جست‌ایمانی ابراهیم ندانسته باشد. برای اینکه این آهنگ همچنان ایمانی بماند، آزمون‌دهنده باید در ایستاری بایستد که در آن اجرای فرمان ناگهانی بزرگ دیگری نکوهشی اخلاقی برانگیزد و او در تصمیم برای انجام آن تنها و بی‌بهره از رهنمودهای اخلاق باشد؛ سازمان تک‌افتاده خود را در چنین جایی درمی‌یابد و ایمانش به بازیافتن فرزند پی‌نهشته بر فعلیت بساویدنی بازگشت یا کلیت اخلاقی دستور نیست.

دوئیتای «گروه رزمنده‌ی تنها» و «جامعه‌ی خموده و از خود بیگانه»، مدار انگاره‌پردازی این گفتار را دور می‌زند تا دوباره ما را به پرسش سلبيت بنیادین انقلاب‌های واکنشی و تکانش‌های ضدامپریالیستی، و ستیز سپسین ناگزیر آنها با هر آنچه سرشتی برنهنده و هستی گستر دارد بازگرداند. این دسته‌بندی هستنده‌های جمعی، نخست به دو گانه‌ی پُرآوازه‌ی سارتر در سنجش خرد دیالکتیکی نزدیک است: او دو باشنده‌ی جمعی، دو هرویسپ انسانی متضاد را برای آزمودن اینکه آیا کنش یا پدیدار جمعی نیز می‌تواند همچون کنش و پدیدار فردی خود آشکاره و ناپیگانه باشد، انگاره می‌پردازد؛ نخست رشته (série/series/serial) همچون یک همباشی آماری که در آن همکناری یا همسایگی یکان بر سازنده‌ی این هرویسپ در یک رویارویی کارپذیر با ابژه پدیدار می‌شود، چهره‌بندی‌ای که سارتر آن را در دو نمونه‌ی آشنا و پُریادشده‌اش بیشتر گزارده است (شهروندان ایستاده در صف اتوبوس، همه‌ی شنوندگان یک برنامه‌ی رادیویی که در خانه‌های خود نشسته و گوش سپرده‌اند). یکان رشته گرچه می‌تواند کنار یکدیگر باشند اما از هم جدا افتاده‌اند و با همه‌ی تفاوت‌های سیمایی و ویژگی‌گانی، بسادگی با هم جابجایی پذیرند. می‌توان پنداشت که این ساختار همباشی به انگاره‌ی جامعه‌ی توده‌ای و فرهنگ توده‌ای، در آن گزارشی که آدورنو و هورکهایمر در پردازش صنعت فرهنگسازی از آن داده‌اند، می‌گراید و خود سارتر هم در بیان تک‌افتادگی یکان در عین جابجایی‌پذیری آنها، از مفهوم یکدست/توده‌ای شدن (massification) بهره می‌برد: "شدت تک‌افتادگی، همچون رابطه‌ی برون‌بودگی میان اعضای یک همباشی گذرا و پیشامدوار، درجه‌ی یکدست/توده‌ای شدن این گردایه‌ی اجتماعی را نشان می‌دهد ... به‌راستی برای هر عضو دسته‌ی چشم‌به‌راه اتوبوس، کلانشهر ... پسان یک گردایه‌ی لخت کنش (practico-inert) است که در آن حرکتی [یا گرایشی] بسوی جابجایی‌پذیری (interchangeability) انسان‌ها هست"¹¹. این جابجایی‌پذیری

¹¹ Jean-Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason*, Vol.1 (New York: Verso, 2004): 257.

(اینکه گرچه صف بستگان در ایستگاه ویژگی های فردی متفاوتی دارند، اما در خود همبازی می توان هر کدام را با دیگری جابجا کرد، بی آنکه رشته دچار دگرگونی شود یا فروپاشی شود) نشان می دهد که فردیت، به رغم استمرار ویژگی های گوناگون در افراد گوناگون، نابود می شود. پس این ویژگی ها را می توان همینک در زمره ی خرافات انگاشت. کردار اعضای رشته به سبب فشار یک بایستگی مادی بیرونی سرشتی بیگانه یافته و آنها را از پوشش و کنش ورزی ایجابی و دگرگون ساز در رویارویی با ابژه ای که چنین چیره گرانه پیش رویشان ایستاده، انداخته است؛ با ویژه تر کردن متعلق مفهوم چیز لخت کنش به سپهر تولید اجتماعی، این انگاره در دایره ی گفتمان مارکسیستی به کار از خود بیگانه و چیزوارگی پیوندهای اجتماعی تولید راه می برد، جایکه این لختی نخست خود را در فرآورده ی کار اجتماعی (ماشین) می نمایاند که بیگانگی انسان از آفرینشگری اش را در پیکره ی اردهای کار مرده نقش می زند؛ با اینهمه از این تراز شیئی محض می گذرد و نمود شناخته تر خود را در نهادهای اجتماعی بازمی یابد؛ سرانجام هنگامی این نمود روشن تر می شود که نهاد اجتماعی در یک چیز فیزیکی همچون دفترچه بانکی و پوشش یک دست شهربانی یا حتا یک پیاده رو بازتاب یابد.¹² این نهادها برآمد بیگانه سازی همه ی کنش ورزی های انسانی (نه تنها تولیدی) هستند که پس از نهاد یافتگی شان بازمانده ی کردار انسانی حاضر در آنها را دچار لختی ماده می کند؛ نزد سارتر لختی مطلق از آن ماده است و کردار انسانی ای که در گیر ماده می شود نمی تواند از ویژگی لخت کننده ی آن یکسره در امان بماند؛ برین پایه گویی ماده (لختی) همچون ترمزی در برابر شتاب کردار (پراکسیس)، گرایشی در پیوندهای انسانی حاضر در کنش انسان جهان به سوی نهادیابی ایجاد می کند، جایی که کردار یکسره حذف نشده و در گیر ماده/لختی است، اما به سبب چیرگی همین لختی و ضرورتی که از قلمروی ماده به انسان زور می شود (ضرورتی که سارتر آن را کمبود می نامد و غلبه بر آن را دلیل کارورزی انسان می انگارد) به یک بیگانگی دگرگشته است؛ بدین قرار در رشته کار انسان و لختی (=ماده) ای که کار روی آن انجام می شوند به یک آمیزش ناخجسته اما ناگزیر می رسند ("در این تراز هم ارزی ای میان کردار بیگانه شده و لختی کار شده می یابیم، و قلمروی این هم ارزی را چیز لخت کنش می نامیم")¹³.

این ساخت که در آن تولید و مصرف کار پذیرانه ی ماده یا ابژه یک عادت ماشینی اعضا می شود، و به گفته ی جیمسن نگره ی درخوری را برای فلسفه های نوین «رسانه» و «باور همگانی» فراهم می کند،¹⁴ همان توده وار شدن آدورنویی جامعه را بازتاب می دهد که در نیمه ی دوم سده ی بیستم واکنش های پر خاش آمیز روانی ای تا مرتبه ی پیدایش گروه های مسلحانه ی خشنی چون دسته ی بادر ماینهف، پدید آوردند. با اینهمه در جامعه ی نوین باور همگانی نشان از بی ایمانی همگانی دارد و برین پایه آنچه به عنوان باور به همه نسبت داده می شود، وهمی ست که در آن خود باور متعلق باور می شود؛ جایکه باور همگانی بیش از هر چیز یک کارکرد رشته برای باز تولید خود رشته است ("درین معنا رشتگی (seriality) یک وهم دیداری گسترده است، یک توهم جمعی که از

¹² Fredric Jameson, *Marxism and Form* (Princeton: Princeton University Press, 1974): 244-245.

¹³ Sartre, *Critique...* op. cit. 67.

¹⁴ Fredric Jameson, *Valences of the Dialectic* (New York: Verso, 2009): 236.

تک‌افتادگی افراد [در رشته] برآمده و در هیئت یک هستی خیالی پدیدار می‌گردد که همچون «باور همگانی» یا، خیلی ساده، همچون «آنها» انگاشته می‌شود. اما باور همگانی‌ای وجود ندارد و این بیشتر یک‌جور باور به این باور، و نیز پیامدهای چنین باوری است که افراد را در رشته «همبسته می‌کند»^{۱۵}. جابجایی پذیری یکان پیوند بنیادینی با این ساخت باور بسان یک فریب بر خودتافته و مضاعف شده دارد. به‌وارون آنچه به‌عادت به ایدئولوژی و فراگیری تحمیق‌کننده‌ی آن نسبت داده می‌شود، تازمانیکه متعلق باور همه‌ی یکان یک همبستگی چیزی جز خود باور است، آن همبستگی برای تباه‌نشدن در یک رشته، نیازی به سنجش اعتبار علمی آن متعلق ندارد؛ اینجا به همان خطایی می‌رسیم که عرف گرایان مخالف جمهوری اسلامی هنگام نقد آنچه ایدئولوژی دینی حکومت ایران می‌خوانند دچارش می‌شوند؛ از دید آنها این ایدئولوژی باطل است چون با دانش نوین سازگار نیست؛ اما دانش هرگز یکای سنجش ایدئولوژی نیست؛ به‌وارون، پس از تعیین فرجامین گرایش‌های ساختاربخش جامعه در تراز ایدئولوژی، دانش همچون روش مقوله‌بندی کلیات مربوط به تجربه‌ی پدیدارها، و بیگمان برای گفتمان‌پرداختن همین گرایش‌ها پدید می‌آید. تنها هنگامیکه تراز ایدئولوژی یکسره کنار گذاشته می‌شود است که باور همگانی همچون وهم مشترک یکان یک رشته سر برمی‌آورد: جاییکه بیش از موضوع باور سوژه، همین ساختار مضاعف باورمندی اوست که کل را سرپا نگاه می‌دارد؛ برین پایه انتظار یک‌جور بسگانه‌ی دمکراتیک عقیدتی یا رواداری فرهنگی پیرامون موضوع موهوم باور افراد را نیز داریم: می‌توانیم به آرمان‌های این حزب یا آن حزب باور داشته باشیم، اما چون نمی‌توانیم علم را رد کنیم پس همچنان به پایه‌های ایدئولوژیک آن فاهمه‌ای که از درونی‌سازی این ایدئولوژی پدیدار شده است، پایبندیم. اینجا افراد با ویژگی‌های یکسره متفاوت، با باورهای گوناگون، به‌سادگی به یکدیگر تبدیل یا با هم جابجا می‌شوند، درحالیکه رشته همان است که پیش از این بوده است.

مارکسیست‌ها که با انگاره‌پردازی آگاهی کاذب لوکاچ خو گرفته‌اند، در برخورد با پرسش باور همگانی پیشاپیش آمادگی دارند و نگره‌ی سازمان‌یابی آگاهی انقلابی در حزب پرولتری را پیش می‌کشند و سارتر نیز از این نگره غافل نیست؛ گرچه نمی‌توان این را به گونه‌ای یک‌به‌یک با دومین باشنده‌ی جمعی او اینهمان کرد، اما بیگمان او باید سازمان انقلابی کارگران را نیز در مفهوم گروه همجوشیده (*Fused Group*) بگذارد؛ در این دومین گونه‌ی چیز جمعی، بیگانگی و لختی نهادی رشته از کار می‌افتد و کردار (پراکسیس) گروه – اگر به زبان مارکسیستی تر سنجش خرد دیالکتیکی سخن بگوییم – یا طرح او – چنانچه واژگان هایدگری تر هستی و نیستی را به کار بندیم – برای درگیر شدن با ماده یا لختی، گروه را به یک هستنده‌ی تمامیت‌بخش تاریخ تبدیل می‌کند؛ راست آنکه پیوند یکان گروه همجوشیده، چنانکه از نامش پیداست، دیگر نه یک همکناری آماری و جابجایی‌پذیر، بلکه به بیان عرفی این مفهوم، پیوندی اند/موار و تمامیت‌بخش است: گروه طرحی در جهان خویش می‌اندازد و برای انجامش آن دست‌به‌کار می‌شود. در این طرح/کردار خود آگاهی پیش‌نهاده‌ی گروه و یکانش بسان برابر نهاد بیگانگی سرشت‌نمای رشته، ستایش سارتر را برمی‌انگیزد؛ اما میان خود رشته و گروه نیز

¹⁵ Jameson, *Marxism ...* op. cit. 248.

دیالکتیکی هست که از تضاد بنیادین میان آنها، تبدیل پیاپی آنها به یکدیگر، یا بیرون آمدن هر کدام از دل و اندرون دیگری را نتیجه می دهد: این دو باشندگی جمعی نه دو گونه‌ی شبه طبیعی مستقل از هم، بلکه پدید آورنده‌ی یکدیگرند؛ گروه همجو شده همچون واکنشی در برابر سرشت رشتگی از دل خود رشته به مخالفت با آن برمی خیزد، اما روند پویش و پرورش آن دوباره آن را در معرض نهادیابی و بیگانه شدن در قالب یک رشته‌ی نوپدید می گذارد.^{۱۶} سارتر با اینکه اولویت بررسی را به شکل همبازی رشته‌وار می دهد و سپس از نفی آن گروه همجو شده را بیرون می کشد، اما بر بنیاد همین دگردیسی (metamorphosis) پیاپی این دو باشندگی جمعی، پیشینگی و پسینگی تاریخی آنها بر یکدیگر را انکار می کند، آنچنانکه نمی خواهد رشته را به چهره بندی اجتماعی پیشاتاریخ انسان نسبت دهد.^{۱۷} این البته اکراه سارتر از غلتیدن به وادی وسوسه آمیز اسطوره پردازی‌هایی چون همبازی و جامعه‌ی تونیس را نشان می دهد،^{۱۸} اما مهم تر از آن پرهیز او از ارائه‌ی نسخه‌ی جایگزینی برای ماده‌انگاری تاریخی را نیز آشکار می کند که بایسته‌ی بدینی ساختاری دیالکتیک جاودان رشته و گروه است: چون به دلیل اضطرار همیشگی کمبود، هر گروه همجو شده‌ای که از نفی و فروپاشی یک رشته پدیدار می شود نیز سرانجام ناگزیر از درگیری با لختی است، پس چیز لخت کردار، و پیرو آن همبازی رشته‌وار دوباره از درون آن خواهد روید. پیش‌بینی پذیر است که در این دگرش پیاپی این دو باشندگی جمعی، حتا دقیقه‌هایی از همبودگی آنها در یک شکل اجتماعی یگانه نیز دیده شود، جایکه گروه‌های همجو شده‌ای در مرتبه‌های گوناگون بر بالش خود با توده‌های زیست رشته‌ای که پیرامون آنها را گرفته‌اند به سر می برند؛^{۱۹} این آمیزش بیش از همه دوره‌های پیشانقلابی یا پسانقلابی را به یاد می اندازد که در یگمی گروه همجو شده یک باشنده‌ی خیزنده و بالنده است و در دومی پدیداری پژمژنده و تباهنده به رشتگی دوباره‌ی پیرامون؛ سارتر با مرگ اندیشی تلخش گوسزد می کند که طرح یا تمامیت بخشی فرجام پایداری ندارد چون بنیاد اندامواره‌ای که پی می ریزد بر مرگی ناگزیر استوار است ("اما کمبودهای بسیاری در جهان ما هست و کمبود زندگی و کمبود زمان از آن جمله‌اند. و این است دلیل پافشاری پُرسامد سارتر پسین بر اینکه اگر هر چیزی یک طرح است، اگر هر چیزی تمامیت بخشی است، پس باید شکست ناگزیر همه‌ی تمامیت بخشی‌ها، کرانمندی [زمانی و مکانی] آنها و سرشت ناتمامشان را نیز، بخاطر حقیقت بنیادین مرگ، باز شناسیم").^{۲۰} آرمانشهری که در آن انسان یکبار برای همیشه از لختی و از چیزوارگی هستندگی لخت کردار رهیده باشد در کار نیست. همچنین در انگاره‌ی آرمانشهر یکجور ایده آلیسم نهفته یا آشکار هست که می رود تا پویشی را پیش نهد که آغاز و پایان آن همدیسه‌اند؛ اگر انجام تاریخ را یک چهره بندی گروه همجو شده بینگاریم، خود ساخت زمانمندی تاریخی که قانونمندی یا منطق دگرگشت‌های پدیداری‌اش آن را به سوی آرمانشهر می راند، خود بخود آغاز اسطوره‌ای خود

¹⁶ Jameson, *Valences*... 234.

¹⁷ Sartre, *Critique*... 348.

¹⁸ Jameson, *Valences*... 235.

¹⁹ Jameson, *Marxism* ... 249.

²⁰ Jameson, *Valences*... 253.

را نیز در همین چهره‌بندی پیش می‌نهد؛ پس پیش‌بینی‌پذیر است که سارتر گروه همجواری را نه یک شکل اجتماعی بلکه یک رخداد گذرا همچون یک گروه چریکی پندارد.²¹

غافلگیرکننده آنکه ایمان این گروه چریکی با وجود یک سوم‌شخص (*Third Party*) پیوند تنگاتنگی دارد و این از آنجا آغاز می‌شود که گروه همجواری در برخورد با لختی، رفتار کارپذیر و تنداده‌ی رشته را از خود نشان نمی‌دهد، بلکه حضور لختی نهادشده یا خود اژدهای ماده را همچون یک تهدید دریافت می‌کند: درحالی‌که شیوه‌ی پیوند میان دو عضو رشته به همان دو نفر محدود می‌شود و این "همسازي جداافتادگان" که در عین همبستگی یک نایگانگی چاره‌ناپذیر است، از دو طرف جابجایی‌پذیر این رابطه‌ی دو‌کانونه امکان تجربه‌ی این پیوند بسان یک تمامیت را می‌گیرد،²² اما همپیوندی یکان گروه همجواری سه درایه دارد: من، هم‌زم من، و یک شخص سوم که از پایگاه لختی به ما می‌نگرد: راست آنکه این سوم‌شخص همان دشمنی است که گروه برای چیرگی بر آن شکل گرفته است و میانجی من و دیگری برای شکلهی به کرداری می‌شود که علیه خود او طرح‌ریزی شده است؛ پس خودآگاهی طرح‌اندازنده‌ای که گروه را از رشته برجسته می‌کند دارای یک ناسازه‌ی بنیادین است: از یکسو در ادراک فرد نسبت به گروهش یکجور تجربه‌ی نویافته‌ی بودن پدید می‌آورد و از سوی دیگر این در-گروه‌بودن سخت وابسته به تداوم نگاه آن سوم‌شخص دشمن خوی است. این ضعف همواره گروه را تهدید می‌کند چون چیزی به او همبستگی می‌بخشد که بیرون از اوست (نقض درونماندگاری) و هم‌زمان او با چیزی می‌جنگد و آهنگ نابودی‌اش را دارد که بودنش پیش شرط بودن خود گروه است؛ اگر گروه پیروز شود و لختی پیش‌رو شکست بخورد (در نمونه‌ی خود سارتر، اگر زندان باستیل به دست انقلابی‌هایی گشوده شود که آگاهی‌شان را در تسخیر این لختی هراس‌انگیز طرح انداخته بودند)، گروه نیز به پایان خود می‌رسد؛ دیالکتیک درونی گروه همجواری را باید در حل همین استعلای عضو مؤسس جست. به گمان سارتر گروه برای زدودن این کاستی یک درون‌تابی پیچیده را می‌آغازد که از دید او رویداد فرخنده‌ایست چون به یکجور دمکراتیسم یا مرکززدایی از سازمان می‌انجامد: هر عوض، سوم‌شخص پیوند دو عضو دیگر می‌شود ("اعضای گروه همان سوم‌شخص‌ها هستند، که این بدان معناست که هر یک از آنها به تعامل‌های دیگر اعضا تمامیت می‌بخشند")²³. دمکراتیسم مرکززدوده‌ی این شیوه‌ی درونی‌سازی سوم‌شخص که در آن پیوندهای هر عضو زیرنگاه یک عضو دیگر است و هم‌زمان خود او سوم‌شخص نگرنده به دیگر پیوندهاست و بدین‌قرار سازمان به جای رهبر به شمار یکان خود تبلیغ‌گر دارد²⁴، نخست آیین خودانتقادی درون‌سازمانی را به یاد می‌اندازد؛ با اینهمه این شاید تا پیش از پیروزی بر دشمن کارآمد باشد، اما پس از پیروزی این سازوکار چیرگی بر استعلا نیز گروه را در برابر گرایش نیرومند چیز لخت‌کنش بیمه نمی‌کند و این امکان روزبه‌روز بیشتر می‌شود که سازمان با پایان تهدید بیرونی به زندگی بیگانه‌وار یک رشته بگراید. سپس گروه برای نگاهداشت بودوباش نارشته‌وار

²¹ Jameson, *Valences*... 235.

²² Sartre, *Critique*... 115.

²³ Sartre, *Critique*... 374.

²⁴ Jameson, *Marxism* ... 253.

خویش سوگند را به کار می‌بندد. این سگالش برای پایستن پیوندهای گروه آنچنانکه آن را نه همچون یک همبازی بیگانه بلکه همچنان بسان یک کل انداموار نگاه دارد، سرنوشته به شکست است، چون هروسیپی که یکپارچه انداموارگی باشد، امکان ندارد؛ بدین قرار تکانه‌ی گروه بودن یک شکست هستیک از کار درمی‌آید.²⁵ تن دادن انجامین گروه به لختی، درحالیکه همچنان از سوگند و پیوست عملیاتی آن، هراس (ترور)، بهره می‌برد - مرحله‌ای که سارتر در نمونه‌گزارای خود آن را پس از پیروزی گروه همجو شیده‌ی انقلاب فرانسه و پایان تهدید سوم شخص لخت (باستیل)، در جوشش خشونت ژاکوبن‌ها بازمی‌شناسد - به پدیده‌ای می‌انجامد که بیگمان ذهن سارتر را در دوره‌ی گرویش بیشترش به مارکسیسم مشغول کرده بود: استالینیسیم در همه‌ی ویراست‌های اروپایی و آسیایی آن؛ جایکه گروه سرانجام تک‌مرکز می‌شود و لختی در پیکره‌ی یک دیوانسالاری خشن به آن بازمی‌گردد. او از تلاش‌های دستوری و ازبالاتر برای بازگرداندن خوی همجو شیدگی و جنبشی نخستین به گروه از سوی رهبران یاد می‌کند (نمونه زد، انقلاب فرهنگی چین که برای بازانگیزی جنبش انقلابی به جای دیوانسالاری رسمی حزب، از بالا کلید خورد) که البته سرنوشت همه‌ی آنها شکست است.

بااینهمه پیش‌نهادن انگاره‌ی سوم شخص در سنجش خرد دیالکتیک نشان از یکجور دلبستگی سارتر پسین به تاریخ دارد که او را از واژگان و مفهوم‌پردازی‌های هایدگری هستی و نیستی به چهره‌بندی گفتمانی مارکسیستی تر سنجش خرد دیالکتیکی راه می‌برد. هرچند من به این نگره‌ی جیمسن می‌گرایم که نمی‌توان آنچنانکه میان برخی سارترپژوهان جا افتاده است، از هستی و نیستی به سنجش ... گسستی بنیادین انگاشت، اما خود جیمسن نیز بر این گمان است که چرخه یا دیالکتیک بی‌انجام سوژه و ابژه در هستی و نیستی، سپس تر به‌رغم تداوم همین بیهودگی دارای بُعد زمانی روشنی می‌شود که در دو صفحه‌ی پیشین، در نمایش زمانمندی دگردیسی پیاپی و بی‌پایان رشته و گروه در یک جاودان‌پویی بی‌آرمانشهر چاره‌ناپذیر، فشرده گزارش شد. برین پایه در سارتر پسین (سنجش ...) با بهره‌ی بیشتری از انضمامیت روبرویم که با تلاش او برای درگیرسازی هرچه بیشتر فلسفه‌اش می‌سازد؛ به گزارش هستی و نیستی از پیوند میان انسان‌ها، جابجایی پیاپی طرف سوژه (کسی که جایگاه سوژه را در این پیوند دارد) با طرف ابژه چنان بیدرنگ است که این نوسان خیلی زود در قالب یک بیهوده‌چرخ (دور باطل) می‌افتد که در آن گزینه‌های ممکن تاریخی سخت محدود می‌شوند و بدین‌قرار با یک ناتاریخمندی روبرو می‌شویم؛ و اگرچه سارتر پسین (سنجش ...) همچنان این چرخش بیهوده را نگاه می‌دارد، اما با انگاره‌ی تمامیت‌بخشی بُعد تاریخی‌ای نیز به این پویش می‌بخشد.²⁶ جیمسن همانجا این افزایش بُعد زمان به بیهوده‌چرخ هستی و نیستی را با پیراپرهون بطلمیوس (فلک تدویر، epicycle)²⁷ همانند می‌کند که به گمان من نمای درخوری برای پویش تاریخی گروه همجو شیده است، به شرط آنکه سلیت سرشتین گروه را

²⁵ Jameson, *Marxism ...* 268-269.

²⁶ Jameson, *Marxism ...* 251-252.

²⁷ پرهون (دایره، مدار، فلک) ای که مرکز آن روی محیط یک پرهون دیگر (فلک حامل) است؛ مانند ماه که گرد زمین می‌گردد اما مرکز گردشش (زمین) خود بر روی پرهون دیگری (به گرد خورشید) در گردش است.

همواره در چشم داشته باشیم. سارتر هستی و نیستی این جابجایی پی‌درپی و بیدرنگ و نازمانمند سوژه و ابژه — من و دیگری — را با طرح انگاره‌ی نگاه در تمثیل پُرآوازه‌ی "دیده‌شدن هنگام دیدزدن"، نمونه می‌زند: سوژه پنهانی از سر کنجکاوای یا رشک از سوراخ کلید دری در راهرو آدم‌های درون اتاق (ابژه) را دید می‌زند (یا پشت در فالگوش می‌ایستد)، اما ناگهان صدای پای می‌شنود و احساس می‌کند خودش دیده شده است؛ به گفته‌ی او شرمی که به سوژه دست می‌دهد و برآمد ابژه‌شدن ناگهانی اوست، نیاز به حضور واقعی کسی در راهرو ندارد: کافیت تنها خیال کند که صدای پای شنیده است تا همین حس به او دست دهد؛ این شرم، آنچنانکه از روانشناسی بوشی سارتر چشم داریم — و راست آنکه هستی و نیستی نیز چه بسا پی‌ریزی یک روانشناسی رقیب فروید باشد — با احساس بودن همانسته است، احساسی که در نتیجه‌ی رویارویی با نگاه دیگری، هنگام درک ابژه‌بودن برای دیگری، به سوژه دست می‌دهد؛ در این آروین بهای بودن فرد و انهادن آزادی‌اش است، چون او تنها برای دیگری هست و جهانی که تاکنون گمان می‌کرد از آن اوست (دیوار و در و سوراخ کلید) اکنون جهان آن دیگری نگرنده است که او را نیز در کنار این چیزها از آن خود کرده است:

اکنون شرم ... شرم خود است؛ بازشناسی این حقیقت است که من به‌راستی آن ابژه‌ای هستم که دیگری آن را می‌نگرد و داوری می‌کند. من تنها آنگاه می‌توانم بیازرمم که آزادی‌ام از من بگیرد تا به یک ابژه‌ی معین تبدیل شوم ... و رای هر دانشی که من می‌توانم داشته باشم، من این خودی هستم که دیگری می‌شناسد. و این خودی که من هستم، این من در جهانیست که دیگری آن را بر من بیگانه ساخته است، زیرا نگاه دیگری هستی مرا، و به پیوست آن دیوارها و در و سوراخ کلید را، فراگرفته است. تمام این چیزبازارها که من در میانه‌ی آنهایم، اکنون چهره‌ای را به‌سوی دیگری می‌گردانند که بنا به قاعده از من می‌گریزد. پس من «گویی من برای دیگری در میانه‌ی جهانی که به‌سوی این دیگری می‌شارد» هستم.²⁸

همین نگاه خیره‌ی دیگری در هستی و نیستی است که به سوم شخص سنجش خرد دیالکتیکی بر بالیده است. می‌توان دریافت که چگونه گروه همجوشیده با دریافت سنگینی حسانی همین نگاه دیگری بر خویش است که پدید می‌آید، اما همزمان به دشمن خوبی سرشتین آن — به آن حد گذاری آزارنده که آزادی او را از او دزدیده است — یعنی به پیش شرط هستی خود می‌تازد. اما در هستی و نیستی این نه رویدادی در زمانی، بلکه داده‌ای روان‌شناختی و به گونه‌ای ناگهانیت: آگاهی یا دریافت ابژه‌بودن در من ناگهان رخ می‌دهد و جهانی نیز که در آن من از این دیگری آزارنده که نگاهش دوزخ است رها شده باشم، جهان مرگ من است؛ پس پنداری نبرد بر سر آزادی از نگاه دیگری بیدرنگ به یک ناممکن وجودی تبدیل می‌شود، و این همزمان ضربه‌گیری است که سارتر در برابر تازش مارکسیست‌ها و فرویدی‌ها و ساختارگرایان به خودش به‌خاطر آزادانگاری بی‌مرز انسان، در فلسفه‌ی خویش بر نهاد و آن را تا سنجش ... نیز با خود همراه بُرد: انسان آزاد است اما نه تا آنجا که به هیچ دیگری ای نیاز نداشته باشد، حتا اگر در یک جزیره تنها افتاده باشد؛ آنچه او برای بودن، برای حس شرم‌انگیز بودن نیاز دارد، نه یک دیگری عینی، یک ابژه در جایگاه دیگری، بلکه یک نگرنده‌ی ترافرازنده است: دیگری

²⁸ Sartre, *Being and Nothingness* (New York: Washington Square Press, 1993): 261.

حتا وقتی در جهانِ ابژه‌های من نیست، نگاهِ استعلا یافته‌اش پیش شرطِ بودنِ خود من در جهانم است. سارتر در همان هستی و نیستی ترافرازش (transcendence) بایسته برای این نگاهِ سوم شخص را به دست می‌دهد، آنچنانکه دوسویگی یا هم‌پایگی نسبت من و این دیگری را از کار می‌اندازد: اینچنین نیست که همانگونه که من ابژه‌ای در میانه‌ی جهان او هستم، او نیز ابژه‌ی جهان من باشد. اکنون دیگری یک هستنده‌ی استعلایی است، چون پیش‌نیاز تجربه‌ی بودن من است:

هر کسی می‌تواند، در این توصیف فشرده، آن حضور بی‌میانجی و سوزان نگاه دیگری را که بارها وجود او را با شرم آندوده است، بازشناسد. به‌دیگر گفتار، تا آنجا که من خود را نگریده‌شده درمی‌یابم، حضور مینوی و لاهوتی (trans-mundane) دیگری برای من واقعیت می‌یابد. دیگری مرا می‌نگرد نه آنچنانکه گویی او «در میانه‌ی» جهان من است، بلکه بدانسان که از همه‌ی استعلای خود به سوی جهان و به‌جانب من فرود می‌آید؛ هنگامی که مرا می‌نگرد، نه با فاصله‌ای [فیزیکی]، نه با یک ابژه‌ی واقعی یا خیالی جهان، و نه به‌میانجی یک بدن این جهانی، بلکه تنها با حقیقت سرشتش که همان غیرت اوست، از من جدا شده است ... با نگاه این دیگری من درک ملموسی می‌یابم از اینکه یک «فراسوی جهان» هم هست. این دیگری بر من بدون هیچ میانجی و همچون ترافرازشی که از آن من نیست پدیدار می‌شود. اما این حضور دوسویه نیست ... یک ترافرازش همه‌جابه‌اشده و ادراک‌ناپذیر که بی‌هیچ میانجی بر فراز من واقع است ... افزون بر این، دیگری با تعیین گزینه‌های ممکن برای من، بر من آشکار می‌کند که ابژه بودن من، مگر برای یک آزادی دیگر، ناممکن است. من نمی‌توانم برای خودم ابژه باشم، چرا که من آن چیزی هستم که هستم؛ هر تلاش بازتابی برای دوبخش شدن [= هم سوژه و هم ابژه‌ی خود بودن] که تنها به خودش متکی باشد، به شکست می‌انجامد.²⁹

برین پایه سلیت گروه همجو شده که به این حدِ لخت کننده، حدی که از او ابژه می‌سازد، آگاه و شورنده می‌شود، پنداری به نفی پیش شرط استعلایی تجربه‌ی باشندگی اش می‌انجامد، آنچنانکه با هیچ سازوکار جایگزینی نمی‌تواند آنچه را که با برانداختن این اهریمن ترافرازیده از دست داده است، یعنی یگانگی خود آگاهانه‌اش بسانِ طرحی برای چیرگی بر لختی، دوباره باز یابد. با انتزاع زمان از بحث، یعنی بازگشت به چهره‌بندی این دیالکتیک در هستی و نیستی، بهتر می‌توان فهمید که چرا گروه همجو شده را درواپسین سنجش باید یک فرد انگاشت. وانگهی این گزاره که من نمی‌توانم خود را ابژه‌ی خویش سازم و در نتیجه تنها راه درنگم بر خویش گذر از میانجی دوزخ نگاه دیگری به خودم است، با افزودن زمانندی سنجش ... به همان نتیجه‌ی تلخی می‌انجامد که پیشتر درباره‌ی سرنوشت گروه پس از پیروزی بر لختی گزارش شد: در امر نگاهداشت سرشت تمامیت بخش گروه، سوگند و هراس هرگز نمی‌تواند جایگزین تهدید سوم شخص شوند، چون در این سازوکارها گروه (که باید عادت کنیم که او را یک فرد طرح افکن، چنانکه موضوع هستی و نیستی است، بینگاریم) گویی می‌کوشد "تنها با اتکا به خویش دو بخش شود" و خود را در آینه‌ی خودش باز یابد.

هستی و نیستی این برتری را نسبت به سنجش ... دارد که، باز به برکت همان انتزاع تاریخ از آن، ترافرازش پیش گفته را روشن تر می‌گزارد. راستی اگر این سوم شخص یک ترافرازش تا «فراسوی جهان» است، گروه

²⁹ Sartre, *Being ...* op. cit. 270.

همجوشیده با چه کسی می‌جنگد؟ لختی پایان‌ناپذیرِ سنجش ... شاید گزارشِ دیگری از همین دسترس‌ناپذیری این دیگری‌نگرنده‌ی فراسوئشین است، اما مادیتِ گیتیک و بساویدنی لختی^{۳۰} اینهمانی آن با آن چیزِ استعلایی را دشوارتر می‌کند. گویی سارتر برای پاسخ به همین دشواره است که شالوده‌ی دیالکتیکِ سنجش ... را بر وضع بشری کمبود می‌نهد: کاستیِ بایسته‌های مادی زندگی که هرگز به تمامی برطرف نمی‌شود؛ جاودانگی یا، درست‌تر بگوییم، رفع‌ناپذیری کمبود است که لختی را در جایگاهی ایمن از گزندِ گروه می‌گذارد. بدین‌قرار کمبود پیش‌شرطِ تجربه‌ی انسانی، کردار (پراکسیس) فردی یا جمعی او و طرح‌افکنی‌اش برای پیروزی بر لختی می‌شود و ازینرو به روشنی خودش ترافرازشی درست مانند آنچه در نگاهِ بالاب‌پایینِ دیگری استعلایی هستی و نیستی بازمی‌یابیم، را بازمی‌تاباند. بااینهمه این مطلق‌سازی و استعلابخشی به کمبود و دور از دسترس نهادن آن، برپایه‌ی آنچه امروز از بربالیدنِ غول‌آسای نیروهای تولیدی جهان می‌بینیم، چندان بسزا نمی‌نماید؛ انتظار آنکه سارتر می‌توانست این حقیقت را پیش‌بینی کند، چشمداشتِ گزافی نیست. اما پافشاری او بر این ترافرازش یک پیش‌شرط برای طرح‌افکنی یا کردارِ فرد و گروه همجوشیده، پرسشی مربوط به روش فلسفی ست و از ارزیابی‌های تاریخی او پیروی نمی‌کند: چون تاریخ انجام پیش‌نوشته‌ای مانند آرمانشهرهای مارکسیستی ندارد، پس بیگانگی زورنده از سوی لختی به انسان نباید به انجام برسد. چنانکه پیداست، دربنیاد این ناباوری یک استعلاباوری چاره‌ناپذیر در هر دو چهره‌بندی نظری‌اش در کار است که با سکولاریسم نخستینش نمی‌سازد.

سارتر در *اگزیستانسیالیسم انسان‌محور است*، برای گزارش همه‌فهم‌تر بسته‌ی مفهومی‌ای که در نوشته‌های فلسفی اصلی‌اش با زبانی دشوار پرداخته شده‌اند (وانهادگی، آزادی، مسئولیت، دلهره ...) به آزمون ابراهیم کیر کگور گریزی می‌زند، اما در چفت‌وبست آن دست می‌برد. او می‌گوید ابراهیم مسئولِ کردار خودش است و در انجام این کار دلهره دارد، چون از سلامتِ همه‌ی بخش‌های رسانه‌ای که فرمانِ سربریدن اسحاق را به او رسانده مطمئن نیست (از کجا معلوم که آنکه پیام را آورده به راستی فرشته‌ی خداست؟ از کجا معلوم من آن ابراهیم مخاطبِ پیامم؟ از کجا معلوم دچار توهم نشده‌ام؟)؛ حال آنکه اگر یقین داشته باشد که پیام از سوی خداست، در انجام این تکلیف یزدان گزارده دلهره‌ای نخواهد داشت.^{۳۰} انگار سارتر اطمینان از سلامتِ دستور رسیده را برای پیدایش کلیت دینی (دینداری «آ»)^{۳۱} یا هرویسپ اخلاقی بسنده می‌داند، چون آزمون‌دهنده همینک رهنمون یا حجتی کلی برای آنچه باید انجام دهد در دست دارد. اما به گزارش کیر کگور، ابراهیم در اینکه پیام از سوی خداست تردیدی ندارد؛ چنانکه دیدیم دلهره‌ی او از این گمانه می‌جوشد که آیا آنچه فدا می‌کند دوباره در همین جهان به سویش باز می‌گردد؟ آیا محال بازگشتِ بیکران در کرانمند روی خواهد داد؟ می‌توان انگاشت که رخداد بازگشتِ آنچه در آزمون ایمانی از کف رفته است، ویراستی از بازگشتِ ناگزیر لختی به قلمروی پیروزی گروه همجوشیده است، چون هر آنچه لذت‌بخش است – و هر آنچه با والایشِ اژه‌ی لذت‌بخش، برای ما عزیز است – به ماده و هستی گیتیک بازمی‌گردد؛ کشش و رانشِ جالبی ست: نیرویی با لختی جهان ماده

³⁰ Sartre, *Existentialism Is a Humanism* (New Haven: Yale University Press, 2007): 26.

می‌جنگد و آنچه درین راه از آن می‌گذرد گوشه‌ای از همین لختی‌ست؛ و او امید بازیافت اینجهانی آن را در سامان مادی دیگری در همین جهان دارد؛ اما آیا این چیزی جز خودِ والایش است: از یک عشقِ سطحی می‌گذریم تا آن را عالی‌تر باز یابیم. و به‌راستی پایان این والایش فرایاز کجاست که در آن یقین کنیم که ابژه‌ی بازیافته دیگر به ترازِ پستِ شهوت و ماده تعلق ندارد؟ اگر به گفته‌ی سارتر لختی پیوسته بازمی‌گردد و آرمانشهر دومی در کار نیست، نمی‌توان فرجامی برای روندِ پایان‌ناپذیرِ والایش اندیشید، مگر آنکه ایجابیت یا برنهندگی دینی‌ای به آرمانشهر دوم ببخشیم که من در آغاز گفتار، هنگام سنجشِ نسبت هستی‌شناختیِ دوره‌ی گذار با جامعه‌ی بی‌طبقه، برای دفاعِ آینده‌ام از آن زمینه‌سازی کردم. به‌هرروی اینکه بازگشتِ بیکرانِ کیر کگور با بازگشتِ والایش یافته‌ی لختی اینهمان است، در بیخ‌و‌بُنِ خود انگاره‌ی ادیپی‌ست که در آن افسونِ فاعلیت همچون مهر و کینِ همزمان من به آنچه در برابرم ایستاده است نمودار می‌شود. کیر کگور به یادمان می‌اندازد که او داستان ابراهیم را برای گزاردنِ آزمونی که خود را در برابر آن یافته بود، نمونه زده است: او نامزد خود، رگینا، را ترک می‌کند به این امید که دوباره به دستش آورد؛ سپس با شبیه‌سازیِ آروین عاشقانه‌ی خویش به داستانِ مهرِ یک دهاتی‌پسر به یک شاهدخت، فراز و فرودی را می‌گزارد که گویا هنگامِ آزمون خویش بر او می‌گذشته است.³¹ بیش و کم مزه‌ی آن دلهره‌ی آشنایی به زبان می‌رسد که عاشق را از اینکه مبدا شورِ آغازین عشق پس از وصال فروکش کند، ناخودآگاه به دلهره می‌اندازد؛ در نتیجه کیر کگور رفتارِ پسر در وانهادنِ ناگهانیِ شاهدخت (رگینای خودش) را نمودی از واگذاریِ بیکران (*infinite resignation*) می‌انگارد، کرداری که سبب می‌شود بازگشتِ محالِ شاهدخت، از تجربه‌ی عاشقانه‌ی او نه یک روزمرگیِ جنسی زناشویی، بلکه یک بیکران بسازد. گاه پدر بودنِ ابراهیم داستان تورات و گزارش کیر کگور سبب شده است که برخی با یکجور فروید یگری شتابزده که بیدرننگ به دیالکتیکِ دیرآشنای پدر و پسر بازمی‌بَرَد، فراموش کنند که او در روایتِ کیر کگور بیشتر شبیه پسر است با معشوقی به نام اسحاق. شبیه‌سازیِ خودِ کیر کگور از این داستان با تجربه‌ی شخصیِ خودش بنیادبخشِ این گمانه است. اینجا تماشاگرِ یکجور فراسوگذاری برای انجام‌پذیریِ تجربه‌ی وجودداشتن هستیم که البته برآمدِ کارکردِ ترافرازش است و ما آن را پیشاپیش در ادیب بازیافته‌ایم؛ و آن جایگاهِ استعلاییِ ژل (*gaze*) لکانی، آن نگاه خیره‌ای که از ژرفای تهینای ابژه، از آنچه در ابژه یک واقع‌نام‌ناپذیر است، ما را می‌نگرد و ما برای دفاع از کیستی و هستی خویش، یا راست‌تر برای پرهیز از رویارویی با حقیقتِ هراس‌انگیزِ نیستیِ خویش، پیوسته از چشم‌درچشم‌شدن با آن می‌گریزیم، باری آیا این ژلِ مصدر فرمان‌هایی که ما را به ترکِ اسحاق‌ها می‌خوانند نیست؟ فرویدی‌ها، و از آن میان خود لکان، به اینکه سارتر شولای شاهانه‌ی طرح‌افکنی یا کردارِ (پراکسیس) خودآگاهانه‌ی سوژه را بر اندام شورشِ او علیه نگاهِ سوم‌شخص می‌برازاند، خُرده می‌گیرند، چون آنها این شورش را همچون هیستری می‌فهمند که همیشه با چند درجه زاویه، با کمی کژری راستای هدفگیری، دشمن را نشانه می‌گیرد، چرا که براندازیِ مستقیم آن به‌عنوان بنیادِ اخته‌شده‌ی هستی،

³¹ Kierkegaard, *Fear ...* 85-92.

برانداختنِ باشندگیِ خود سوژه هم هست؛ آنچه لکان یک انحرافِ ساختاریِ سوژکتیویته برای بقای هستی بر مدارِ بی‌انجامِ خویش می‌انگارد، در سارتر بسانِ جاودانگیِ ناگزیرِ لختی (کمبودِ مادی) که با هر کردار یا طرحِ پیروزمندانه بر ضدِ آن دوباره بازمی‌گردد، انگاره‌پردازی می‌شود. به‌هرروی در ترفرازشِ سارتریِ نگاهِ دیگری درایه‌ای هست که برنامه‌ی فلسفیِ او برای پیش‌نهادنِ تکانه‌ی بیش‌و کم‌هایدگریِ «انسان همچون طرح‌اندازیِ خود آگاهانه‌ی خویش» را ناکام می‌گذارد؛ کافیت بر من ثابت شود که این فرمان به‌راستی از سوی خداست تا به سپهرِ کلیت بازگردم و با آسودگیِ خاطرِ کارد را بکشم؛ اما کارد کشیدن در سپهرِ کلیت، نه طرحِ آگاهانه‌ی من بلکه طرحِ پیشینِ خود کلیت است که چستی (ماهیت) کردار مرا از پیش برمی‌نهد؛ باری، پرسشِ اساسی سارتر این است که هیچ راهی نیست تا بدون بهایِ سنگینِ وانهادنِ آزادی و حقِ بر ساختنِ سرنوشتِ خویش، از یقینِ یک کلیت بسازم؛ پس بهتر است یقینِ کلی (اخلاق و شرع و عرف) را کنار بگذارم تا مسئولِ طرحی باشم که آزادانه برای تحقق‌بخشی به خویش در جهان درافکنده‌ام؛ این ناسازگار است با چهره‌بندیِ لکانیِ دوئیته‌ی یقین و آزادی، یعنی با این حقیقت که شرطِ آنکه من خود را یک سوژه‌ی آزاد بینگارم این است که یقین را به یک مکانِ دست‌گریز، به دیگریِ ترفرازنده‌ای که فرض بر این است که می‌داند، نسبت دهم و از خود مسئولیت‌زدایی کنم. باینهمه چگونه نپذیریم که نسبت سارتر با ماده/لختی‌ای که انسانِ آزادِ او تنها با طرح‌افکنیِ آگاهانه‌ی خویش برای چیرگی بر آن هستی می‌یابد، یک کشش‌ورانشِ ادیبی‌ست؟

راستی، ترفرازشِ خود لختی به جایگاهِ یک سوم‌شخص بیرون از تجربه است (همان چیزی که در گفتارِ ماده‌انگارانه‌ترِ سنجش ... همچون قاعده‌ی متاگیتیکِ پایستگیِ کمبود نمودار می‌شود) که، ناسازگار با درونماندگاراندیشیِ آزادی‌خواهانه‌ی فلسفه‌ی او، انگاره‌ی لختی را دولایه یا مضاعف می‌کند: کرانمندیِ آنچه برای چیرگی بر آن طرحی درافکنده‌ایم و بیکرانگیِ آنچه همیشه و حتا پس از چیرگی بر آن، به جای خود باز می‌گردد؛ این دولایگی در تجربه‌ی عاشقانه‌ی کیر کگور با رگینای کرانمندِ واگذارده به امیدِ بازگشتِ بیکرانش ثبت شده است و چنانکه گفته شد این همان حقیقتی‌ست که روانکاوی در پردازشِ بازگشتِ ناگزیرِ چیزِ واقع پس از پیروزیِ هر باره بر ابژه (ی کوچک آ) در هیئتِ ابژه‌ای والایش یافته‌تر نگاشته است: هستی ناممکن و همیشه عودت‌کننده‌ی ابژه، جوهریتِ خود ابژه را به یک توهم تبدیل می‌کند. و من می‌خواهم از آن تازشی یاد کنم که منتقدانِ چپ‌گرای سارتر به فلسفه‌ی او می‌آوردند: چگونه باینهمه بدبینی به یقین، همچنان دم از درگیری و مسئولیت اجتماعی می‌زنید؟ در *اگزریستانسالیسم* ... سارتر به داستان یکی از شاگردانش می‌پردازد که در یک دوراهی سرنوشت‌ساز گرفتار شده بود: نازی‌ها برادر بزرگترش را کشته بودند و مادرش که از مرگِ پسر و خیانتِ همسرش سخت دلشکسته و آسیب‌خورده بود، همه‌ی دلخوشی‌اش را در همین پسر کوچک‌تر خود که تنها با او می‌زیست، می‌یافت؛ پسر که انگیزه‌ی نیرومندی برای کيفرِ آلمانی‌ها داشت، دچار این دودلی شده بود که به انجامشِ آرمانِ انتقام و آزادی میهن برخیزد یا نزدِ مادر آسیب‌خورده، تنها و یاری‌نیازِ خود بماند.³² سارتر

³² Sartre, *Existentialism* ... op. cit. 30.

گوشزد می کند که هیچ راهی برای قطعیت بخشی به جوان درباره‌ی اینکه کدام گزینه درست تر است، در کار نیست و کلیاتی چون اخلاق و آموزه‌های کلیسا در چنین گزینشی یکسره از کار می‌افتند؛ و بدترین کار این است که به کسی که در چنین ایستاری برای رهنمون‌گیری نزد ما می‌آید، راهی نشان دهیم. به واژگان لکان، جوان ما را در جایگاه همان دیگری مفروض به دانستن می‌گذارد، دلهره‌ی اینکه کدام گزینه به‌طور جوهری درست است را می‌تاراند و مسئولیت کنش را از گردن خویش می‌اندازد؛ اما سارتر بر آن است که باید او را مسئول گزینش خود نگاه داشت و ازینرو هرگونه هم‌پرسی در این دقیقه را نقض آزادی سوژه در برنهادن چستی/سرنوشت خویش می‌انگارد. یکی از حاضران در این سخنرانی، ناولیل، در پرسش و پاسخ پایانی، پرهیز سارتر از دخالت در دشواری آن جوان را به باد انتقاد می‌گیرد و می‌گوید که اگر به جای او بود با برآوردی از همه‌ی داده‌های وضعیت (توانایی‌های جوان، سن او، چند و چون مالی او، چگونگی رابطه‌اش با مادر) گزینه‌ای را به او پیشنهاد می‌کرد؛ سارتر در پاسخ پس از تکرار اینکه پیشنهاد هر گزینه‌ای به او سلب آزادی او و تن دادن به این حقیقت بود که سرنوشت جوان پیشاپیش به دست کسی جز خودش برنهاد شده است، می‌گوید "می‌خواستم او در گزینش خود آزاد باشد، به هر روی من می‌دانستم او می‌خواهد چه کار کند، و او همان را انجام داد"³³. در این «من می‌دانستم...» رنگ اخلاقی یا شاید تربیتی چشمگیری موج می‌زند که البته به اخلاق راهبردی ناظر بر عشق/انتقال در روانکاوی نزدیک است: روانکاو، دیگری‌ای که سوژه دانستن را به او نسبت می‌دهد و سپس از او درباره‌ی چستی خویش می‌پرسد، می‌داند که نباید فریب عشق سوژه را خورده و ایستار دانش مطلق را بپذیرد، و گرنه خود سوژه او را از این جایگاه برمی‌اندازد؛ او می‌داند که آنچه در این دیالکتیک سرشتین است نه خود پرسش و ارزشگذاری گزینه‌های آن، بلکه همین انتقال از سوژه به دیگری‌ست، انتقالی که پیش از آنکه سارتر را برابر نهاد خویش گیرد، رو به همان سوم شخص ترافرازانده‌ی دست‌گیزی می‌شاریده که او اکنون چیزی بیش از جایگزین یا کالبدیابی آن نیست. اینجا گزینه‌ها از درونه‌ی خود تهی می‌شوند و راه برگزیده هر چه باشد، اصل همان هیستری ساختاری خود این انتقال است که فارغ از محتوای اجتماعی خود بی‌مهار به سوی آغاز گاهش بازمی‌گردد: مهم نیست کدام گزینه انتخاب می‌شود؛ مسئله این است که هر گونه راهنمایی رایزن به این نتیجه‌ی قطعی می‌انجامد که محال (بازگشت گزینه‌ی وانهاده) هرگز رخ نخواهد داد، چون آنچه بازمی‌گردد تنها یک مرتبه‌ی والایش یافته‌ی همان لختی پیشین است که خیلی زود نبود کوچک‌ترین نشانی از بیکرانگی در آن آشکار می‌گردد. به گفتار لکان، هر گزاره‌ی ایجابی دانش از سوی دیگری، ناسزاواری او برای نشستن در این جایگاه خدایگان دانش را نشان می‌دهد. آنچه همیشه و با هر انتخاب سوژه دست‌آخر بازمی‌گردد و در سراسر تاریخ پایسته می‌ماند، فقدان بنیادینی‌ست که در هسته‌ی این دیگری ترافرازانده نهفته است. سارتر و پرهیزش از راهنمایی جوان که همچون گفتار آزادی نمودار می‌شود، درحقیقت هراس از آشکارگی تهینای دیگری‌ست؛ به راستی آیا لختی‌ای که سارتر بازگشت همیشگی‌اش را بسان امتناع آرمانشهر آزادی مطلق

³³ Sartre, *Existentialism ...* 72.

(ناممکن بودن اینکه من بدون میانجی سوم شخص/دیگری ابژه‌ی جهانِ خودم باشم) می‌نگارد، چیزی جز گزیرناپذیری نیستی یا اختگی سرشتین این دیگری ترافرازنده است که گروه همجوشیده در پیوند با آن بسان یک مهر و کین هیستریک، یک واکنش محض، پدیدار می‌گردد؟

سرانجام، در برابر همین دلهره‌ی هیستریک جوان برای برانداختن مرجعیت کل اخلاقی، در برابر این پرسش ابراهیمی که چگونه می‌توانم مطمئن باشم که گزینه‌ی وانهاده دوباره بازمی‌گردد، دغدغه‌ی ناویل را داریم که از سرِ باورش به ارزش متاگیتیک درگیری (التزام) اجتماعی - چیزی که دست‌کم در ادعای آن با سارتر همسخن است - مسئولیت را در همدستی همگانی در انتخابی که پیش روی جوان باز شده است، و بدین روش در رسالت ما برای بازسازی کاخ ویران‌شده‌ی کلیت اخلاقی در روح او، می‌جوید؛ چنانکه پیشتر گفتم، این کلیت را فعلیت نبرد اجتماعی یا جنگ میهنی فراهم می‌کند؛ اما فراموش نمی‌کنیم که سارتر برای آنکه با نگاه خیره‌ی دیگری تنها بماند تاریخ را انتزاع کرده است: به همین دلیل است که همیشه سوژه‌ی او فردی است، حتا زمانی که جنگ و اشغال سراسر کشورش را فراگرفته و این کلیت پیشاپیش در کار است؛ کمابیش همین کلیت‌ها نیز گزینه‌های ناگزیری چون پرستاری و دلداری یک مادر نیازمند را توجیه می‌کنند، آنچنانکه در خانه ماندن پسر کینه‌جو نیز بخشی از یک همگان انقلابی می‌شود؛ سارتر بیشتر در پی یافتن پاسخی برای این پرسش است که چگونه می‌توان یک پارتیزان برای تمام فصول بود؛ روشن است که دلالت او به ابراهیم کیر کگور به چنین چیزهایی بازمی‌برد؛ با اینهمه او از این ترافرازش دیگری آگاه است و به‌رغم پافشاری ضدفرویدی‌اش بر پیشینگی آزادی بر ساختار (وجود بر ماهیت) در انگاره‌پردازی کردار انسانی، غریزه‌ی لازم برای ادراک عملگر مهر و کین را دارد، مهر و کینی مانند آنچه با رفتار به‌راستی تروریستی کیر کگور در ترک رگینا، یک بیکران همیشه بازگشت‌کننده و همیشه بازترک‌شونده را در هسته‌ی هر تجربه و هر ابژه‌ی روزمره‌ی عشق برمی‌نهد؛ سپس به ناویل که از یک کلیت اخلاقی پساجنگی با لختی باز یافته‌ی بسنده، همچنان به دنبال جذب نیرو برای سوسیالیسم بین‌الملل به رهبری دیوان‌سالاری شوروی است (کلیتی که سارتر پرهیز بیمارگونی از آن دارد)، هشدار می‌دهد که پارتیزان به دلایل وجودی عاشق همان چیز است که آهنگ نابودی‌اش را دارد.

و درباره‌ی اینکه سارتر دلهره‌ی ابراهیم را نه دلهره‌ی رخداد محال، بلکه نگرانی او از سلامت همه‌ی رسانه‌های پیام می‌یابد (فرشتگی پیام‌رسان، مخاطب بودن همین ابراهیم و نه ابراهیمی دیگر، دچار نبودن او به توهم شنیداری، و...) می‌توان از چریک‌زاده‌ی چریک‌زیسته‌ی چریک‌مُرده‌ای مانند باراباس در گزارش لاگر کویست یاد کرد که تردیدش درباره‌ی درستی رسانش شگفتی‌ای که به چشم خود دیده است با دلهره‌ی بازیافت اینجهانی آنچه با مسیحی شدن به غایت شخصی‌اش از دست می‌دهد، یگانه می‌شود و از او تردیدی ابدی می‌سازد که در تنهایی ژرف‌ترین سیاهچال‌های بردگی امپراتور، برای چریک‌ماندن به تازیانه‌های او نیاز دارد.

بهمن ماه ۱۴۰۰

1. Jameson, Fredric. *Marxism and Form* (Princeton: Princeton University Press, 1974).
2. _____. *Valences of the Dialectic* (New York: Verso, 2009).
3. Kierkegaard, Søren. *Concluding Unscientific Postscript to "Philosophical Fragments"*, Vol.1, H. V. Hong & E. H. Hong (trans.) (Princeton: Princeton University Press, 1992).
4. _____. *Fear and Trembling*, W. Lowrie (trans.) (Princeton: Princeton University Press, 2013).
5. Marx, Karl. *Kritik des Gothaer Programms*, Marx-Engels Werke, Band 19 (Berlin/DDR: Dietz Verlag, 1987).
6. Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology*, Hazel E. Barnes (trans.) (New York: Washington Square Press, 1993).
7. _____. *Critique of Dialectical Reason*, Vol.1: Theory of Practical Ensembles, Trans. Alan Sheridan-Smith (New York: Verso, 2004).
8. _____. *Existentialism Is a Humanism* (Including "A Commentary on *The Stranger*"), Carol Macomber (trans.) (New Haven: Yale University Press, 2007).