

انکارِ منحرفانه و رتوریکِ پایان

نوشته: آلتکا زوپانچیچ

برگردان از: علی سرمدی



تمام عبارات درون {} و پانویس‌های درون متن، از مترجم اند. یادداشت‌های نویسنده، در آخر آورده شده‌اند و در متن با حروف کوچک انگلیسی به آن‌ها ارجاع داده شده‌است.

مردی به همسر-اش گفت: «اگر هر یک از ما بمیرد، من به پاریس نقل مکان خواهم کرد.»

فروید، این جوک را در نوشتاری با عنوان «اندیشه‌هایی در خور ایام جنگ و مرگ» (که نخست در سال ۱۹۱۵ منتشر شد) آورده‌است تا این مدعای خود را روشن کند که ما (و مشخصاً ناخودآگاه ما)، مرگ خود را باور نداریم، و این

^۱ این نوشتارِ فروید، در آخرین شماره‌ی مجله‌ی ارغنون (شماره‌ی ۲۷)، با ترجمه‌ی حسین پاینده، منتشر شده‌است.

که تصورِ مرگِ خود، برای ما غیرممکن است، چرا که هر گاه آن را تصور می‌کنیم، خودِ همچنان در آن جا به عنوان تماشاگر، حضور داریم.^۱ البته روشن است که ما به مرگِ باور داریم و آن را از طریق دیگران، یعنی از طریق رنج و واگشت‌ناپذیری‌ای که به واسطه‌ی از دست دادنِ نزدیکانمان بر ما حادث می‌شود، تجربه نیز می‌کنیم. اما دانشِ ما نسبت به مرگ، و این که قادر ایم تا درباره‌ی آن، به عنوان پدیده‌ای طبیعی، انکارناپذیر و گریزناپذیر حرف بزنیم، تفاوتی در این موضوع ایجاد نمی‌کند که «در واقعیت، ما به نحوی دیگر، خلافِ این دانشمان، عمل می‌کنیم»^۲ آنان که با روان‌کاوی آشنا می‌اند، در این فرمول‌بندی، الگوی انگاره‌ی انکار (Verleugnung) را تشخیص خواهند داد، الگویی که اکتاو مانونی آن را مصرحاً چنین صورت‌بندی کرده است: «به خوبی {این موضوع} را می‌دانم، اما به رغم این ...»^۳ فروید مصطلح انکار را، پیشتر در همین مقاله به کار برده بود، اما معمولاً، مقاله‌ی «درباره‌ی بتواره‌گری»،^۴ که بعداً آن را نوشت، به عنوان مرجع اصلی در این باره معرفی می‌شود. فروید همچنین، مشاهده‌ی جالبی کرده از یکی از آشکالی که انکارِ مرگ به خود می‌گیرد که عبارت است از عادتِ ما، به تأکید بر سرشتِ تصادفی و بخت-آوردی لاملِ مرگ - «تصادف، بیماری، عفونت، کهولت سن؛ بدین ترتیب، ما پنهانی می‌کوشیم تا مرگ را از یک امر محتوم و ضروری، به یک رخدادِ شانسی و تصادفی، فروبکاهیم»^۵ به دیگر سخن، ما، حتی اگر اذعان کنیم که مرگ برای همه اتفاق می‌افتد، با در نظر آوردنِ عللِ بلافصلِ آن، سعی می‌کنیم تا منکرِ ضرورت و حتمیتِ آن شویم. این بدین مانده است که بگوییم: «همه می‌میرند، اما تصادفاً»^۶ فروید می‌گوید که ناخودآگاه ما: «به مرگِ خود باور ندارد؛ چنان رفتار می‌کند که گویی فناپذیر است [...] هیچ امرِ غریزی‌ای (مربوط به رانه، Triebhaftes) در ما وجود ندارد که منتهی به باور به مرگ شود»^۷ در این معنا، ترس از مرگ (die Todesangst)، فقط امری ثانوی است، هر چند که بیش از آن چه اغلب می‌پنداریم، ما را تحت سلطه‌ی خود دارد، و معمولاً هم محصولِ نوعی احساسِ گناه است.^۸ بنابراین، Todesangst، از نظر فروید، بخشی از روان‌شناسی (پسینی) است؛ یعنی ترس از مرگ، خود یک پیامد و پدیده‌ی روان‌شناسیکِ انگاشته‌می‌شود، نه چیزی اصیل و آغازین {که موجب تبعاتِ روان‌شناسیک است}.

فروید از جنگ به عنوان یکی از موقعیت‌هایی یاد می‌کند که این شیوه‌ی اندیشیدن درباره‌ی مرگ را می‌شوید و از میان می‌برد و دیگر به ما اجازه‌ی انکارِ مرگ را نمی‌دهد. اما برای بیانِ این معنا، از عبارات بسیار جالبِ نظری استفاده

irreversibility^۱

disavowal^۲

Octave Manoni^۳ : نویسنده و روان‌کاو فقید فرانسوی.

I know well, but all the same (I still behave as if ...)°

On Fetishism^۴

fortuitous^۵

می‌کند؛ او می‌نویسد: «ما وادار به باور به مرگ می‌شویم.» تو گویی که امکان‌ناپذیری درونی کردن این باور، و نیز ساختار باور و انکار همچنان پا بر جا است. یعنی چنین نیست که ما اکنون می‌دانیم که مرگ واقعی است، بلکه به سبب اجبار و واداشته‌شدن، مرگ را باور کرده‌ایم.

با این حال، ناسازنما یا ابهام مشخصی در ملاحظات فروید هست. به بیان ساده، اگر ناباوری نسبت به مرگ، واقعیت بنیادی وجود ما است (همزمان و اساساً در سطح ناخودآگاه)، یعنی اگر ما عمیقاً نسبت به مرگ مان ناباورمند ایم، چه نیازی به انکار آن داریم؟ در این جا قضیه این نیست که ما در ژرفنای وجودمان می‌دانیم که نهایتاً خواهیم مرد و فقط به این موضوع اذعان نمی‌کنیم. بالعکس، ماجرا این است که ما در اعماق وجودمان، مطمئن ایم که نخواهیم مرد، و تنها به شکلی سطحی و «عقلانی»^۱ است که حتمیت مرگ مان را می‌پذیریم و تأیید می‌کنیم. به دیگر سخن، اگر چه ناباوری نسبت به مرگ، به خوبی با ساختار انکار و فرمول بنیادی اش («به خوبی می‌دانم، اما به رغم این...») جور در می‌آید، برای آن که بتوان آن را ذیل مقوله‌ی انکار جای داد، کم‌بودی دارد. کم‌بود مذکور، تروماتیسیم، و رابطه‌ی آن با تجربه‌ی ما است. با این همه، قضیه‌ی به آن سادگی‌ای نیست که ممکن است به نظر آید. در روان‌کاوی، درباره‌ی احتمال وجود یک «تروماتیسیم بیرون از تجربه»^۲ بحث جالبی در جریان است؛ تروماتیسیمی که مثلاً، محرک تجربیات دردناک و ناخوشایندی است که فروید در مقاله‌ی «ورای اصل لذت»^۳ توصیف‌شان کرده‌است. این بدین معنا است که یک چیز، حتی اگر ابژه‌ی تجربه نباشد و نتواند متعلق تجربه قرار گیرد، می‌تواند امری تروماتیک باشد. این پرسش که چه چیز می‌تواند موجب نوعی «تجربه‌ی مرگ» باشد، حتی اگر شامل خود مرگ (ما) نشود، بی‌تردید، پرسش بسیار مهمی است.

درک ژک لکان، از این موضوع، بسیار جالب و در پرسش او در این خصوص منعکس است: چیست آن چه که رابطه‌ی ما با مرگ را، یا رابطه‌ی میان مرگ و زندگی را، چنین دراماتیک می‌کند؟ چرا ما به سادگی، نسبت به مرگ مان، به عنوان امری و رای تجربه‌مان بی تفاوت نیستیم؟ پاسخ فلسفه به این پرسش، تأکید بر آگاهی ما از مرگ و این واقعیت که روزی خواهیم مرد، توانایی ما بر اندیشیدن راجع به آن و سخن گفتن از آن، و نیز این واقعیت است، که ما (عقلاً) انتظار مرگ را داریم. پاسخ لکان، قدری متفاوت است. او چنین برمی‌نهد که رابطه‌ی ما با مرگ، به

^۱rationally
^۲traumatism outside experience
^۳beyond pleasure principle^۱

این مقاله در شماره‌ی ۲۱ مجله‌ی ارغنون، با ترجمه‌ی یوسف اباذری منتشر شده‌است.

سادگی و منحصرأ مجازی (نمادین، عقلانی)، در معنای تهی بودن از واقعیتِ تجربی نیست، بلکه این رابطه در سطحِ رانه و از طریقِ آن تجربه می‌شود. موضع لکان، در این جا از این دیدگاهِ فروید جدا می‌شود که می‌گوید در انسان هیچ امرِ رانه‌بنیادی که منجر به باور به مرگ شود، وجود ندارد. لکان در مفهوم‌بندی‌اش از رانه (اساساً به مثابه‌ی رانه‌ی مرگ)، چنین بیان می‌دارد که وجودِ مرگ در سطحِ رانه، بدین معنا نیست که هدفِ رانه، نیل به مرگ است، بلکه منظور، وجودِ همان کیفِ مازادی است که پیوسته رابطه‌ی ما با بدن‌مان را برمی‌آشوبد. به واقع، ما درونِ پاره‌ی ناخواسته‌ای از کیف (ژوئیسانس) جای گرفته‌ایم که اتخاذِ رویکردهای مختلف نسبت به مرگ را ممکن می‌کند. مرگ بماهو، فی‌نفسه، هیچ امکانی برای رابطه‌ی «دراماتیک» با خود-اش ندارد:

گفت-و-گوی مرگ و زندگی [...] تنها از لحظه‌ای خصلتِ دراماتیک می‌یابد که ژوئیسانس در تعادلِ میان‌شان مداخله می‌کند. نقطه‌ی حیاتی، نقطه‌ای که در آن چیزی ظاهر می‌شود که همه‌ی ما کمابیش، بر این باور ایم که بخشی از آن ایم، یعنی همان هستی، همین رابطه‌ی برآشفته با بدن‌های مان است که ژوئیسانس نامیده می‌شود. □□□□

حرفِ لکان را می‌توان چنین خلاصه کرد: رابطه‌ی میانِ مرگ و زندگی، اگر از درون برآشفته و بغرنج نمی‌شد، بی‌تردید ناچیز و بی‌اهمیت بود. امر ثالثی میانِ مرگ و زندگی می‌آید و رابطه‌ی (بی‌اعتنایی) میانِ این دو را، برای ما، بغرنج می‌سازد. این امر به وسیله‌ی آگاهی ما قابلِ شناسایی نیست.

در بابِ رابطه‌ی میانِ بیداری و خواب نیز، چیزِ مشابهی در جریان است:

خواب برای این طراحی شده تا ابهام موجود در رابطه‌ی بدن با خود-اش، یعنی همان ژوئیسانس مستخرج از بدن را، به تعلیق درآورد. [...] ضمنِ خوابیدن، بدن به دورِ خود-اش حلقه می‌زند و می‌پیچد. خوابیدن یعنی برآشفته‌نشدن. {چرا که} گذشته از همه‌ی این‌ها، ژوئیسانس برآشوبنده است. بدن طبعاً برآشفته می‌شود، اما مادامی که خواب است، می‌تواند امیدوار باشد که برآشفته نشود. به همین سبب است که پس از به خواب رفتن، همه چیز از صفحه‌ی ضمیرِ آدم ناپدید می‌شود. مسأله دیگر نه نمود آلت، نه حقیقت - چرا که همه‌ی

این‌ها به هم پیوسته و مرتبط اند و در واقع یک چیز اند- و نه ژوئیسانس مازاد. اما به ناگه، ژوئیسانس وارد صحنه می‌شود. حرفِ فروید این است که حتی در زمانِ خواب‌مان نیز، جریانِ دالِ همچنان برقرار است.^{۱۱}

در این جا و با این ملاحظه‌ی آخر، می‌توانیم مسأله‌ی فرویدی رویا، و ژوئیسانس-مازاد، یا حقیقت، یا نمود را برآوریم که عملِ کردِ دال، دزدانه به درونِ رویا وارد می‌کند؛ چیزی که نهایتاً ما را برمی‌آشوبد - حتی وقتی که عمیقاً خواب ایم و همچون ماری، به دور خود حلقه زده‌ایم - و از درونِ خودِ رویا، ما را بیدار می‌کند. مسأله‌ی مطرح در این جا، همان مشکلی است که در تک‌گوییِ مشهورِ هملت آمده‌است: «زیرا که در آن خوابِ مرگ، چه رویاها فراتوانند رسیدن...!»^{۱۲} این موضوع را بیش از این، در این جا تعقیب نخواهیم کرد، اما از این سرخ استفاده می‌کنیم تا ابهام موجود در تعبیرِ «بیدار شدن» را برجسته سازیم - این ابهام را همچنین، در زمینه‌ی اجتماعیِ معاصر و بحث-و-جدل-های آن، پیگیری خواهیم کرد. مشخصاً و چنان که لکان آشکارا برنهاد، در خصوصِ رویا، اغلب چنین اتفاق می‌افتد که ما بیدار می‌شویم تا به رویا دیدن ادامه دهیم. این موضوع، خاصه درباره‌ی کابوس‌ها، و به طور عام، در موردِ رویاهایی صادق است، که ضمنِ آن‌ها، امرِ واقعی‌ای رخ می‌نماید که از واقعیتِ هر-روزینه‌ی مان، واقعی‌تر، تروماتیک‌تر، و ویرانگرتر است. لذا، در پاسخ به ظهورِ این امرِ واقعی، از خوابِ برمی‌خیزیم و اظهار می‌کنیم که بیدار ایم تا بتوانیم به رویا دیدن ادامه دهیم، یعنی بتوانیم به بودن ادامه دهیم، بی آن که توسطِ امرِ واقعی‌ای که در رویا ظاهر شد، پاشان و پریشان شویم. بنابراین، کابوسِ راستین دقیقاً آن کابوسی است که نمی‌توانیم از آن بیدار شویم.^{۱۳}

با درنگ‌داشت این موضوع، می‌توان به روشنی دید که «بیدار شدن» می‌تواند، به نحوِ غریبی با انکار همدستی کند(و بدون تردید، چنین نیز می‌کند)، اندکی بعد، به مفهومِ انکار بازخواهیم گشت. تنها به فهرستِ بحران‌های معاصر فکر کنید که یکی پس از دیگری بر ما فرومی‌بارند - و هم‌اکنون هم می‌توان سلسله‌ای از «بحران‌های زنجیره‌ای» به شمارشان آورد- از بحرانِ اقلیمی گرفته تا بحرانِ مالی، همه‌گیریِ کرونا، جنگِ اوکراین، بحرانِ جهانیِ انرژی، و نیز تغییراتِ ساختاری‌ای که هر چه می‌گذرد، بیشتر محسوس می‌شوند و نشان از فروپاشیِ سرمایه‌داری چنان که سابقاً می‌شناختیم و دگردیسی‌اش به چیزی دیگر دارند(بعضی این چیز دیگر را «نوفئودالیسم» نامیده‌اند). آیا در تمامی این موارد، به رغمِ تفاوت‌های بارزشان، ما با موقعیتی سر-و-کار نداریم که ضمنِ آن، از خوابِ بیدار می‌شویم تا به رویا دیدن ادامه دهیم؟ هر دفعه، چنین اظهار می‌کنیم که آن چه که رخ داده، بازی را به کلی تغییر می‌دهد و این بار دیگر،

^{۱۳} ترجمه‌ی این فراز، از کتابِ هملت، نوشته‌ی ویلیام شکسپیر و ترجمه‌ی میرشمس‌الدین ادیب سلطانی که توسط انتشارات نگاه منتشر شده، برگرفته‌شده‌است.

از خوابِ «پایانِ تاریخ» و رخوتِ آن، بیدار شده‌ایم، اما هم‌هنگام، یا، چنان که گویی اتفاقی نیفتاده، به همان رفتارِ پیشین مان ادامه می‌دهیم، یا خواستارِ آن می‌شویم که به وضعیتی که قبلاً داشتیم بازگردیم. مطمئناً، پیرامونِ این «بیداری»، هیاهوها و تکاپوهای مختلفی شکل می‌گیرد، اما به نظر می‌رسد که در میانِ این غوغا، ما فقط به رویا دیدن ادامه می‌دهیم.

در دهه‌های گذشته، سخن بر سرِ «نیاز به تغییر» بود، اما اکنون به نظر می‌رسد که واقعیتِ ما را مقهور خود کرده‌است: همه چیز به نحوِ شگرفی در حالِ تغییر است. لذا، مایه‌ی شگفتی نیست که سخن گفتن در خصوصِ نیاز به تغییر، دیگر منحصر به گفتارهای انتقادی نبوده و در گفتارِ جریان اصلی نیز ظاهر شده‌است. معنای سخن گفتن از نیاز به تغییر نیز، انطباق و وفق دادن خود با واقعیتِ تازه‌ی امور است که هر روز که می‌گذرد، غم‌انگیزتر می‌شود. به دیگر سخن، معنای آن را چنین نیز می‌توان دریافت: ما باید، برای وفق دادن خود با این تغییراتِ ساختاری، این امرِ واقعی‌ای که همچون چیزی اتفاقی و تصادفی بر سرمان نازل شده، شیوه‌ی هستی‌مان را تغییر دهیم. آیا در این امر، نمی‌توان پژواکِ صدای فروید را شنید که می‌گوید انکارِ یک چیز، یعنی تأکید بر سرشتِ بخت‌آوردی و تصادفی آن؟ (در موردِ ما، انکارِ عللِ عمیقاً سیستمیکِ بحران‌های مختلف که ضرورتاً از نظامِ موجودِ جهانی سرچشمه می‌گیرند) همچنین، به نظر می‌رسد که ما، ظرفِ پنجاه سالِ گذشته، هر چه قدر سیاست‌هایی کمتر رادیکال و ریشه‌نگر اتخاذ کرده‌ایم، یا به عبارتِ دیگر، هر چه قدر کمتر به عللِ ریشه‌ایِ معضلاتِ پرداخته‌ایم، واقعیتِ بیرونی (مشمول بر طبیعت)، بیشتر رادیکالیزه شده‌است، و اکنون به نحوی انتقام‌جویانه، عرصه را هر چه بیشتر بر ما تنگ می‌کند.

یک دگرگونی، یک تغییرِ ساختاریِ ژرف، هم‌اکنون در حالِ وقوع است، چه خوش‌مان بیاید چه نیاید. تغییرِ مذکور منتظر این نماند که ما تصمیم بگیریم که آیا می‌خواهیم شیوه‌ی جاری‌مان را تغییر دهیم یا نه. جهانی که ما می‌شناختیم، درست مقابلِ چشمانِ مان در حالِ فروپاشی و دگرگونی است. در اکثرِ موارد، تغییری که رخ می‌دهد، آن چیزی نیست که گفتارهای انتقادی خواهانِ تغییرِ مطالبه می‌کردند، اما تغییرِ واقعی بوده و پیوسته در حالِ پیش‌روی است. دگرگونی، در حالِ نفوذ به همه‌ی حوزه‌های زندگیِ ما، و زیر و زبر کردنِ آن‌ها است.

البته ما این موضوع را می‌دانیم و باطناً بدان آگاه‌ایم، اما در عین حال، به نظر می‌رسد که به طرزِ غریبی، سرخوش و نیم‌مست، بر این باور ایم که «باید ادامه داد»^{۱۴} (این حالتِ غریب، به بهترین وجه، در فیلم «بالا رو نگاه نکن!»^{۱۵} ساخته‌ی

^{۱۴} The show must go on
^{۱۵} Don't look up

آدام مک کی‌مایس داده‌شده‌است). این حالت را با واژه‌ی جفنگ^۷ می‌توان توصیف کرد و مضمون‌اش را می‌توان با این تعبیر شرح داد: «رفیق! درسته دنیا داره به پایان می‌رسه. ولی، ناراحت نباش، دنیا که به آخر نرسیده!»

این روی‌کرد سرخوشانه، البته به سبب پیدا شدن امکان یک سازمان‌یابی اجتماعی نوین نیست، و این‌گونه نیست که ما اکنون فعالانه در حال اندیشیدن بدان، ارج نهادن به و تقدیس آن، و نیز مشارکت در این سازمان‌یابی جدید باشیم. روی‌کرد مذکور، معلول انکار تغییر است که دارد رخ می‌دهد. این سرخوشی، ناشی از آن است که ما پایان/فروپاشی را، واجد واقعیت نمی‌دانیم، نه این‌که به فراسوی پایان می‌نگریم. به دیگر سخن، ما نمی‌کوشیم تا این تغییر را زیسته و مدیریت‌اش کنیم، بلکه از شدت ترس از آن، نفس‌مان بند آمده و دست‌و‌پا می‌زنیم تا موقعیت فعلی‌مان را حفظ کنیم. در این شرایط، همدستی عجیب و غیرمنتظره‌ای، میان عمل‌کرد «نخبگان» سیاسی و اقتصادی و نظریه‌پردازان توطئه به وجود آمده، که کمی بعد بدان باز خواهیم گشت.

به راستی، امروز فضا آکنده است از حجم زیادی از فاجعه‌گرایی^۸، شیفتگی نسبت به آخرالزمان، فجایع مختلف و پیش‌گویی‌های متنوع در خصوص مرگ و نابودی، و چشم‌انداز پایان. اما با این حال، این فاجعه‌گرایی شدید و برجسته، نه تنها نقطه‌ی مقابل پدیده‌ی انکار نیست، بلکه بخش مهم و اساسی آن است. فلذا، پایان جهان، همچون پرده‌ای بر روی صحنه‌ای عمل می‌کند که ما بر روی آن می‌توانیم به زندگی عادی‌مان ادامه دهیم. تصاویر آخرالزمان، دقیقاً پرده‌ای خیالی^۹ اند که آخرالزمان واقعی را پنهان می‌کنند (و از ما مقابل آن محافظت می‌کنند)؛ آخرالزمانی که هم‌اکنون هم، نهانی و مودیانه، در حال نزدیک شدن به ما است، و منتظر است تا جایی در آینده، بر سرمان آوار شود.

پس بیایید تا به مفهوم انکار، که با عنوان «انکار بتواره‌گرانه»^{۱۰} نیز شناخته می‌شود، نظری بیفکنیم. انکار، پدیده‌ای است متفاوت با حاشا کردن^{۱۱} پدیده‌ی انکار، معرف تفاوتی است که میان دانش^{۱۲} و باور^{۱۳} وجود دارد: «به خوبی می‌دانم که X وجود ندارد، اما به باور ورزیدن به X ادامه می‌دهم.» - یعنی، طوری رفتار می‌کنم که گویی، آن چه را که

Adam McKay^{۱۴}
 cringe^{۱۵}
 catastrophism^{۱۸}
 fantasmatic^{۱۹}
 fetishist disavowal^{۲۰}
 denial^{۲۱}

مکانیزمی دفاعی است که در آن فرد منکر واقعیتی ناخوشایند می‌شود. denial در متون روان‌کاوی فارسی، اغلب به «انکار» ترجمه شده‌است. اما در مورد disavow هم اغلب از ترجمه‌ی «انکار» استفاده شده‌است. در این جا برای شفاف شدن موضوع، denial را به «حاشا کردن» برگردانده‌ام و در خصوص disavow همان ترجمه‌ی «انکار» را استعمال کرده‌ام.

knowledge^{۲۲}
 belief^{۲۳}

می‌دانم و می‌توانم به عنوان دانش‌آموز بیان‌اش کنم، نمی‌دانم (در این حالت، هیچ سرکوب^{۲۴} یا فراموشی^{۲۵}ی در کار نیست). من واقعیت خاصی را می‌دانم و می‌توانم بر آن صحنه بگذارم، اما به نظر می‌رسد که این دانش من، از واقعیت و معنا تهی شده‌است. چنین نیست که من، ناخودآگاه، به باور ورزیدن به آن چه که می‌دانم خلاف‌اش صحیح است، ادامه می‌دهم، به چنین کاری نیاز ندارم، چرا که بتواره^{۲۶} به جای من، عمل باور ورزیدن را انجام می‌دهد. چنان که مانونی پیشتر گفته‌است: با این که عبارت «به خوبی می‌دانم اما به رغم این» نشانه و امضای انکار است، یک بتواره-گراهرگز نمی‌گوید «اما به رغم این»، چرا که «اما به رغم این» او، همان بتواره‌ی او است.^{۲۷} باور متعارض با دانش ما، به بتواره برون‌سپاری^{۲۸} می‌شود و هم‌هنگام، ما می‌توانیم وضع واقعی امور را بدانیم و به نحوی عقلانی درباره‌اش سخن بگوییم.

برای نشان دادن نحوه‌ی نقش‌آفرینی بتواره در پدیده‌ی انکار، اسلاوی ژیزک^{۲۹}، داستان مردی را نقل می‌کند، که همسر-اش به سرطان بدخیم سینه مبتلا می‌شود و بعد از سه ماه می‌میرد؛ شوهر، مرگ همسر-اش را بی‌کمترین تشویشی تاب آورد و قادر بود تا درباره‌ی لحظات واپسین تروماتیکی که با همسر-اش گذرانده، بدون لکنت، حرف بزند - اما چه گونه؟ آیا او آدمی هیولاصفت و بی‌عاطفه بود؟ خیلی زود، دوستان‌اش، دریافتند که شوهر وقتی درباره‌ی همسر متوفای‌اش سخن می‌گوید، همیشه همستر^{۳۰}ی را در آغوش دارد؛ همستری که هم حیوان خانگی او است و هم نقش بتواره‌اش را دارا است و در واقع، تجسد انکار مرگ همسر-اش است. چند ماه بعد، وقتی که همستر مذکور مرد، شوهر به لحاظ روانی فروپاشید و برای مدتی طولانی در بیمارستان بستری شد.

می‌توان ادعا کرد که ضمن اشکال و عمل‌کرد انکار در روزگار ما، در ساختاری که پیشتر شرح دادم، تغییری رخ داده‌است. این تغییر را می‌توان چنین توصیف کرد: تغییر مذکور، پیکربندی‌ای است که ضمن آن، دانش ما از یک واقعیت تروماتیک، باز دوچندان شده، و خود، شروع می‌کند به نقش‌آفرینی به عنوان ابژه-بتواره‌ای که از ما، مقابل این واقعیت، محافظت می‌کند. ژیزک از مثال همستر، چنین نتیجه می‌گیرد:

repression^{۲۴}
amnesia^{۲۵}

منظور نویسنده این است که انکار در این جا بدین سبب رخ نمی‌دهد که سرکوبی علیه آن معرفت خاص (که در متن از آن به X تعبیر شده) اتفاق می‌افتد یا این که فرد، آن را فراموش می‌کند. بلکه فرد، به خوبی آن را می‌داند و این دانش او نزد خود آگاهی‌اش حاضر است.

fetish^{۲۶}
fetishist^{۲۷}
outsource^{۲۸}

^{۲۹} نوعی موش، که به عنوان حیوان خانگی نگه‌داری می‌شود.

redouble^{۳۰}

بنابراین، وقتی که ما پیوسته با این مدعا روبه‌رو می‌شویم که در روزگارِ پساایدنولوژیکیِ کلبی‌مسلکِ ما، هیچ‌کس به آرمان‌ها و ایده‌آل‌های پیشینی باور ندارد، یا وقتی که با کسی مواجه می‌شویم که ادعا می‌کند که از هر باوری تهی است و واقعیتِ اجتماعی را، چنان که واقعاً است، پذیرفته، می‌توانیم با این پرسش به مصاف او برویم که: باشد. اما همستر-ات کو؟ یعنی آن بتواره‌ای که تو را قادر می‌سازد که وانمود کنی که واقعیت را همان‌طور که هست، پذیرفته‌ای چیست؟^{۳۳}

مدعای ما در این جا این است که ضمن یک اتصال-کوتاهِ جالبِ توجه، اکنون این خودِ دانشِ ما (در خصوصِ وضعِ واقعیِ امور) است که نقشِ همستر ما را ایفا می‌کند و ما را قادر می‌سازد تا واقعیتی را که این دانش بدان راجع است، بپذیریم.^{۳۴} تنها به یاد بیاورید که امروز، این که ثابت کنیم که آدمِ ساده‌لوحی نیستیم و فریبِ اوضاع را نخورده‌ایم، چقدر مهم است. امروزه، بسیار مهم است که «وضعِ واقعیِ امور» را بدانیم، متوجه آن چه در «پشتِ صحنه» در جریان است باشیم، از فریب‌کاری و غیرقابل‌اعتماد بودنِ دیگریِ بزرگِ باخبر باشیم، و مهم‌تر از همه‌ی این‌ها، این که به دیگران نشان دهیم که ما همه‌ی این‌ها را می‌دانیم. ما، بیش از آن که نگرانِ بُعدِ تروماتیکِ امرِ واقعیِ باشیم، درگیرِ احتمالِ فریب خوردن مان ایم. حتی جنون‌آمیزترین و غریب‌ترین نظریه‌های توطئه نیز، ریشه در اراده‌ی به فریب نخوردن دارند. مثلاً، باور به این که زمین تخت است، واقعاً نزاعی بر سرِ شکلِ زمین نیست، بلکه کوششی است برای افشای فریب‌بزرگی که هزاران سال، به شکلی سیستماتیک، در جریان بوده است. قضیه به سادگی این نیست که زمین تخت‌گرایان، از پذیرفتنِ علم و شواهدِ علمی سر باز می‌زنند، بلکه ایشان به فریب خوردن به واسطه‌ی تردستی-هایِ علمی است که حساس اند ...

بنابراین، با در نظر داشتنِ فرمولِ کلیِ انکار («به خوبی می‌دانم، اما به رغم این ...»)، در این پیکربندی جدید، در قسمتِ «اما به رغم این»، که تناقضی را پیش فرض می‌گیرد، تغییری رخ می‌دهد. ساختارِ انکارِ بتواره‌گرانه («به خوبی می‌دانم، اما به رغم این به باور به خلافِ آن ادامه می‌دهم»)، ضمن جهشی، تبدیل می‌شود به «به خوبی می‌دانم، و دقیقاً به همین سبب است که می‌توانم دانسته‌ام را نادیده بگیرم» یا «متوجه‌اش هستم و بر آن صحنه می‌گذارم، و به همین سبب می‌توانم فراموش‌اش کنم».

^{۳۳} manipulation

دانش، ضمن یک جور تا خوردن روی خود-اش، موضع ساختاری بتواره‌ای را اشغال می‌کند، که به ما کمک کند تا واقعیت تروماتیک را نادیده بگیریم. تنها چیزی که مهم است، این است که «ما همه چیز را می‌دانیم»، «به هیچ وجه آدم ساده‌لوح و احمقی نیستیم» و مضاف بر آن، این که به دیگران نشان می‌دهیم که ما همه چیز را می‌دانیم. نشان دادن دانش‌مان به دیگران، اظهار کردن آن، و علامت‌گذاری^{۳۲} بر آن، عنصری بسیار حیاتی و ضروری است. (و آن پرده‌ای که بر آن تصاویر آخرالزمانی در حال نمایش اند و بیشتر بدان اشاره کردیم، و نیز رتوریک پایان، بخشی از آن اند).

بگذارید تا به مثال خوبی از این ساختار، از فیلم بالا رونگاه نکن نگاهی بیندازیم. در این فیلم، فرمول‌بندی‌های نبوغ‌آمیز زیادی از پدیده‌ی انکار هست، به عنوان مثال، این تیتیر یک روزنامه: ستاره‌ی دنباله‌دار مرگ‌بار در آستانه‌ی برخورد به زمین است. آیا سوپر بول برگزار خواهد شد؟ این فرمول‌بندی، از قضا، جان کلام این پیکربندی را، بسیار بهتر از یک حاشا کردن ساده بیان می‌کند (یعنی، تیتیر مذکور خیلی بهتر از چنین تیتیری پدیده‌ی انکار را توصیف می‌کند: هیچ ستاره‌ی دنباله‌داری در کار نیست، کل قضیه دروغ است!). در تیتیر مذکور، چنین است که گویی، قسمت اول جمله - همان بخشی که دانش‌مان را در خصوص برخورد قریب‌الوقوع ستاره‌ی دنباله‌دار تصدیق می‌کنیم -، برای آن که بتوانیم در بخش بعدی، با خیال آسوده درباره‌ی سوپر بول صحبت کنیم، لازم است. ما فقط دل‌مان می‌خواهد درباره‌ی سوپر بول حرف بزنیم، و تصدیق موضوع ستاره‌ی دنباله‌دار، صرفاً چیزی از جنس آداب و ملاحظات معاشرت است، یعنی چیزی است نظیر سلام و احوال‌پرسی با دیگران، پیش از شروع مکالمه با آن‌ها. اما همین موضوع، دقیقاً چنان که هست و به مثابه‌ی یک امر صوری ناب، برای عمل کردن انکار ضروری است (و به سادگی نمی‌توان آن را حذف کرد)؛ اعلام این موضوع، دقیقاً همان چیزی است که روی کرد معمول‌مان نسبت به حرف زدن درباره‌ی سوپر بول را ممکن می‌کند.

یک موضوع دیگر نیز هست که در فیلم مک‌کی، به شکلی شفاف و ملموس، بیان می‌شود و آن این است که - به خلاف آن چه ما دوست داریم فکر کنیم - انکار فقط در جبهه‌ی نظریه‌پردازان توطئه و «توده‌های جاهل»^{۳۴} نیست که رخ می‌دهد. بلکه شاید، نخست، در میان «نخبگان»، یعنی در میان «عُقلا» و صاحبان قدرت اقتصادی است که حادث می‌شود. نظریه‌های توطئه، صرفاً دردمون^{۳۵} یا چنان که من فکر می‌کنم، تجسد ناخودآگاه گروتسک^{۳۶} و ناهنجار

^{۳۲} flagging
^{۳۳} Super Bowl

سوپر بول، عنوانی است که بر فینال رقابت‌های سالانه‌ی لیگ فوتبال آمریکا اطلاق می‌شود.

^{۳۴} blind masses
^{۳۵} symptom
^{۳۶} grotesque

نخبگان اند. «نخبگان»، به نظریه پردازانِ توطئه نیاز دارند تا انگشتِ اتهامِ خود را به سمتِ ایشان بگیرند، و با عقلانیتِ مفروضِ خود، میانِ خود و ایشان تضاد و وارونگی ای را به نمایش بگذارند تا بدین وسیله، دیوانگی‌ها و حماقت‌های خود را از چشمِ ما پنهان کنند. به همین سبب است که نظریه پردازانِ توطئه و «نخبگان»، به رغمِ این که بیشترِ اوقات از یک‌دیگر متنفر اند، اغلب به طرزِ غریبی با هم همدست اند.

نظریه‌های توطئه، در یک مورد محق اند: نخبگان عاشقِ وقت‌هایی اند که تهدیدی در افق پدیدار می‌شود، و دوست دارند روی آن سرمایه‌گذاری کرده و از آن بهره‌برداری هم‌ایدئولوژیک و هم اقتصادی کنند (مثلاً این که از طریقِ ارائه‌ی راه‌کارهایی برای جلوگیری از آن تهدید یا مقابله با آن، مبالغه‌نگفتی پول دریاورند). برای بهره‌برداری از تهدید و پول در آوردن از آن، آنان نباید حقیقتاً به واقعیتِ آن تهدید و خطر-اش، باوری داشته‌باشند، حتی اگر مرتباً درباره‌اش صحبت کنند. به دیگر سخن، آن‌ها باید تهدید را انکار کنند، یعنی، چنان که گویی آن تهدید واقعاً خطرناک نیست یا بدان بزرگی که تصور می‌شود نیست، به رفتارِ معمول و عادیِ خود ادامه دهند. نزدِ نظریه‌پردازانِ توطئه، این رفتارِ نخبگان، شاهدِ «عینی» دیگری است بر این که تهدید واقعی نیست و دروغی است ساخته‌ی نخبگان، برای سلطه بر ما و پول در آوردن. استدلالِ ایشان از این قرار است: از آن جا که نخبگان، بی‌تردید، باوری به خطر ندارند و رفتارشان حاکی از وحشت‌زدگی نیست، پس خطری در کار نیست. استدلالِ مذکور چنین ادامه می‌یابد که «نخبگان دیوانه نیستند»، دقیقاً می‌دانند که دارند چه می‌کنند، و همه چیز یک نقشه‌ی بزرگ از پیش طراحی شده است. دقیقاً همین پیش‌فرض است که این امکان را به وجود می‌آورد که نخبگان به ناو واقعی کردنِ خطر ادامه دهند، (منظور از خطر همان فاجعه‌ی پیش‌رو است که اغلبِ اوقات، نخبگان خود مسبب‌اش اند). اشتباهِ کلیدیِ واکنشِ توطئه‌اندیشانه، درست در همین جا نهفته است، اشتباهی که باید با چنین پاسخی به مصاف آن رفت: نه، قضیه از این که می‌گویی، بدتر است! نخبگان واقعاً همین قدر احمق اند (و خطر را جدی نمی‌گیرند)! و دقیقاً همین اوضاع را وحشتناک می‌کند! نخبگان واقعاً نمی‌دانند که دارند چه می‌کنند و هیچ طرح و نقشه‌ای به جز حفظِ خون‌سردی و البته کسب و -کارشان، ندارند! به عکس، نظریه‌پردازانِ توطئه، مایل اند تا ناخودآگاهِ نخبگان را واقعیتِ عینی در نظر بگیرند، یعنی همان جنونِ بیمارگون‌شان را که به عنوانِ «عقلانیت» جا زده می‌شود (و در این عبارت متجلی است که «خطر، با همان وسایل و شیوه‌های معمول‌مان قابلِ رفع -و- رجوع است»). در این معنا، نظریه‌پردازانِ توطئه، صرفاً دارند ناخودآگاهِ نخبگان را تجسد می‌بخشند و به نمایش می‌گذارند، یعنی همان جنونی را که «عقلانیت» شان بدان متکی است و نمونه‌ی کلاسیکی از انکار است. جای تعجب نیست که «نخبگان» معمولاً با هراس از نظریه‌های توطئه یاد می‌کنند: این که آدم ببیند که

ناخودآگاه‌اش «از ساحت امر واقعی رجعت کرده» و اکنون آن بیرون وجود دارد، به راستی هراس آور است. اما نظریه‌های توطئه، از جهتی هم به درد بخور اند، چرا که نخبگان می‌توانند با تأکید بر حماقت و دیوانگی پیروان‌شان، مدعی شوند که این عقلانیت آن‌ها است که دارد دنیا را از دست ایشان نجات می‌دهد.

یکی از مشهورترین ارجاعات نظریه پردازان توطئه، فیلم نمایش ترومن^{۳۸} است. در این فیلم، مخاطبانی را می‌بینیم که دارند یک رئالیتی-شوی بسیار بزرگ را تماشا می‌کنند که قهرمان آن، بی آن که بداند که بخشی از یک رئالیتی-شو است، به زندگی‌اش مشغول است. همه چیز زندگی او، حتی کوچکترین اجزای واقعیت آن، بخشی از نمایش اند، حتی گنبد کبودی که زیر آن به سر می‌برد، آسمان. هر کس با او سر-و-کار دارد، از عوامل نمایش است و نقش‌اش این است که جهانی دروغین و خیالی برای او بسازد، از واقعیت جهان‌اش مطمئن‌اش کند، و او را بدان مؤمن نگاه دارد. اما در واقع، آن چه که امروز رخ می‌دهد، بسیار متفاوت است. نخست این که، «نخبگان» امروز دارند جهانی خیالی را، در درجه‌ی اول برای خودشان می‌آفرینند، نه ما. آن‌ها، جهان مذکور را به نمایش می‌گذارند تا قادر باشند که به این باورشان ادامه دهند که هیچ نقصان بنیادینی در کار نیست و با کمی نبوغ و «دست کاری» اوضاع، همین وضع می‌تواند ادامه بیابد و حتی به آینده‌ای درخشان مختوم شود. با این حال، اگر چه نخبگان، این جهان {خیالی} را برای خود به نمایش می‌گذارند، باورهای دیوانه‌وارشان بر ما نیز اثر می‌گذارد: ما با مشاهده‌ی این که نخبگان مشغول به زندگی عادی و کسب-و-کارشان اند، کم‌کم باور می‌کنیم که واقعاً هیچ عیب و ایراد حادی بر وضع فعلی مترتب نیست و با کمی ترمیم و دست کاری اوضاع، همه چیز روبه‌راه می‌شود. نمایش ترومن، امروزه، چیزی نیست جز، اصطلاحاً، جهان واقعی سرمایه، بازارهای بورس، بازارهای مالی، معاملات، و بالون‌هایی است که نخبگان - اغلب به کمک ما - برای خود هوا می‌کنند. سود ایشان در این معاملات، دوچندان است، هم سود مالی و مادی کسب می‌کنند و هم سود روان‌شناسیک که محصول انکار بتواره گرانه‌ی بحران واقعی است. در عین حال، اثرات فاجعه‌بار بحران، قربانی می‌گیرند و قربانیان خود را از میان افرادی انتخاب می‌کنند که در سوی دیگر نردبام اجتماعی^{۳۹} قرار دارند و نیز، کسانی که در سوی دیگر جهان زندگی می‌کنند.^{۴۰}

^{۳۸} The Truman Show

فیلمی کمدی با بازی جیم کری و به کارگردانی پیتر ویر (Peter Weir)، ساخته‌ی ۱۹۹۸. این فیلم، روایت‌گر داستان مردی به نام ترومن بوربانک (با بازی جیم کری) است که بازاریاب یک شرکت بیمه است. ترومن مشغول یک زندگی عادی است و از این واقعیت غافل است که کل زندگی او، در واقع یک رئالیتی-شو است و همه چیز زندگی‌اش، توسط سازندگان این برنامه از پیش طراحی شده است. حتی اعضای خانواده‌اش، صرفاً تعدادی بازیگر اند. او تدریجاً متوجه این موضوع می‌شود و سعی می‌کند از رئالیتی-شو بگریزد.

^{۳۹} social ladder

^{۴۰} منظور این سطر به طور کلی این است که قربانیان بحران‌های اجتماعی و جهانی، امروز، اقشار آسیب‌پذیر جامعه و مردم کشورهای توسعه‌نیافته اند.

به لحاظ مفهومی، انکار می‌تواند به ما کمک کند که پدیده‌ی قهرمانی‌گری دیوانه‌وار را توضیح دهیم که معمولاً با همان سرمستی جنون‌آمیزی قرین است که پیشتر وصف‌اش را آوردیم: به نظر می‌رسد که ما - به معنای واقعی کلمه - ترجیح می‌دهیم بمیریم تا این که بگذاریم آن چه در انتهای «سیر طبیعی وقایع» در انتظار ما است، ما را تا سر حد مرگ بترساند؛ این موضوع در خصوص تغییرات اقلیمی، به طور خاص، شوک‌آور است. ما از «تا سر حد مرگ ترسیدن» بیش از خود مرگ می‌ترسیم. مورد اخیر، ما را سر وقت آخرین نکته‌ی بحث‌مان می‌برد که می‌توان چنین نامید-اش: «تفاوت میان دو نوع زنده‌ماندن».^{۴۱}

امروز، ابهام و ناسازنمای بسیاری پیرامون انگاره و بحث-و-جدل‌های مربوط به زنده‌ماندن وجود دارد. «منطق زنده-ماندن» صرفاً^{۴۲} در فلسفه‌ی رهایی معاصر بسیار بدنام است و البته بدنامی‌اش فقط منحصر به فلسفه‌ی معاصر نیست: معنای زنده‌ماندن صرف، به سادگی، این است که ما، بی هیچ آرمان یا حقیقتی، فقط به زندگی مان بچسبیم. سلطه‌ی ایدئولوژیک *primum vivere* {تقدم حیات}، به عنوان امری سرکوبگر، تقبیح شده‌است و گاهی نیز، بر تقابل آن با بعضی فرهنگ‌ها و تمدن‌های دیگر - آن‌هایی که کمتر فسادزده و تباه‌اند و هنوز طراوت درشان دیده‌می‌شود - که چنین تقدیمی در آن‌ها نیست، تأکید شده‌است.^{۴۳} اغلب می‌شنویم که (زیست) سیاست روزگار ما، ما را به «حیات برهنه» فرومی‌کاهد، یا این که، از طریق گروگان گرفتن حیات‌مان، ما را به بردگی می‌گیرد. با این حال، فقط کافی است سری بچرخانیم، اوضاع را نظاره کنیم و درباره‌ی آن چه که در اطراف‌مان در حال وقوع است، فکر کنیم، تا در این باره به تردید بیفتیم که ما اصلاً به زنده‌ماندن مان اهمیتی می‌دهیم. در واقع، گویا عکس این مطلب درست است {و ما چندان برای زنده‌ماندن مان اهمیتی قائل نیستیم}. به دیگر سخن، چنین است که گویی دو انگاره یا دو حالت مختلف زنده‌ماندن، در مباحثات و آسیب‌شناسی‌های اجتماعی روزگار ما، با هم اشتباه گرفته‌می‌شوند.

بنابراین، در این جا، شاید باید به هگل رجوع کنیم و تفاوت میان دو حالت مختلف ترس و زنده‌ماندن را، به کمک بخش معروف به دیالکتیک ارباب - بنده (یا «خدایگان و بنده») در کتاب *پدیدارشناسی روح*، مدون سازیم. به کوتاهی این که: در نبرد مرگ - و - زندگی میان دو خودآگاهی، ترس از مرگ سبب می‌شود تا بنده، زندگی را انتخاب کند، اما این بدین معنا نیست که او بدین ترتیب، خویشتن را محکوم می‌کند که تا آخر عمر، در وضع زنده-ماندن صرف، یعنی زندگی بدون هیچ آرمان یا حقیقتی، بزید. {از سوی دیگر} ارباب، آماده است تا در {این مبارزه}

crazy heroism^{۴۱}

The difference between two survivals^{۴۲}

The logic of sheer survival^{۴۳}

mortal fear^{۴۴}

دست به هر کاری بزند و حتی بمیرد، اما این هم بدین معنی نیست که او از این پس، از اثرِ منطقِ «زنده‌ماندن» مصون است و ریسمانِ آن بر گردنِ اش نیست. حرفِ هگل این است که آزادیِ واقعی^{۴۵} که متأثر از اقتضائات و لوازمِ زنده‌ماندنِ صرفِ نیز است) نمی‌تواند مستقیماً انتخاب و اختیار شود، و بدین ترتیب، چنین نیست که انتخابِ ارباب، «درست»^{۴۶} تر از انتخابِ بنده باشد. و البته، موضوع در این جا این واقعیت نیست که ما باید نخست زندگی را انتخاب کنیم تا بتوانیم با آن کاری کنیم. بلکه مسأله این است که ما نیاز داریم نخست، اضطرابِ منفیتِ ناب را تجربه کنیم، که همان ترس از مرگ است.

[بندگی]، درونِ خود-اش، به واقع، حقیقتِ منفیتِ ناب و هستی-لنفسه را دارد، چرا که با طبیعتِ ضروریِ خویش، آن را تجربه کرده‌است. زیرا که این آگاهی، هراسناک بوده‌است، نه از این یا آن چیز، و نه در لحظاتِ غریب و موحش، بلکه وحشتِ کل هستی‌اش را در بر گرفته‌است. زیرا که او، ترس از مرگ، همان خدایگانِ مطلق را، تجربه کرده‌است. او در این تجربه، قالبِ تهی کرده، بند بندِ وجود-اش از ترس به رعشه افتاده، و پایه‌های هر چیز سخت و استوار در نظر-اش، لرزیده‌است.^{۴۷}

اگر انتخابِ زندگی، انتخابی اجباری نباشد (اجباری به سببِ ترس از مرگ، چنان که در موردِ «بنده»^{۴۸} رخ می‌دهد)، اما همچون امری طبیعی و بلافصل اتفاق بیفتد، آن وقت هیچ وسیله‌ای برای دسترسی بدان و تکرارِ آن انتخاب، نخواهیم داشت، و تنها کاری که می‌توانیم بکنیم این است که به زندگی مان سفت بچسبیم، بی آن که بدانیم اصلاً چرا بدان اهمیت می‌دهیم. به دیگر سخن، مشکل، بنده‌ای نیست که به خاطر ترس از مرگ، در برابر ارباب سپر انداخته-است (یا این که در برابر خدایگانِ مطلق، مرگ، تسلیم شده) - برای بنده‌ی مذکور، همچنان امکانِ رهایی و حتی آزادی در آینده، وجود دارد. بلکه مشکل، «افرادِ خنثی»^{۴۹} ای اند، که هرگز در زندگی‌شان بنده یا ارباب نبوده‌اند، و با این حال، «آزادانه»، زندگی و شخصیت خود را شکل داده‌اند، در زندگی‌شان تغییر ایجاد کرده‌اند و غیره، و ترس از مرگ، وجودشان را هرگز در بر نگرفته و هیچ گاه در معرض تجربه‌ی منفیتِ ناب نبوده‌اند. به نحوی ناسازنما، آن چه ما را محکوم به تبعیت از منطقِ زنده‌ماندن بدونِ هیچ آرمان یا حقیقتی (یا سیاستِ رهایی) می‌کند، نه تجربه‌ی ترس از مرگ، بل نبودِ این تجربه است، یعنی نبودِ تجربه‌ی (همچنین نمادین) شکافی که این تجربه بازنمایی می‌کند، یعنی همان شکافی که بر پیکر بی‌واسطگیِ زندگی‌های مان می‌افکند، و نیز، نبودِ تجربه‌ی سوژکتیو کردنِ این شکاف و منفیت. بنابراین، تفاوتی مهم هست میانِ از سوئی، ترس از مرگ (تعبیر^{۴۸} erzittern هگل که در مواجهه با منفیت

^{۴۵} actual freedom

^{۴۶} correct

^{۴۷} slave

^{۴۸} به معنای رعشه

ناب رخ می‌دهد) که در پاسخ بدان، ما زنده‌ماندن را برمی‌گزینیم، و از سویی دیگر، زنده‌ماندن به مثابه‌ی واقعیتی بی‌واسطه (که همراه با زندگی است) که مترادف است با حفظِ زندگی و نگاه‌بانی از آن، که با عنوان *primum vivere* نیز شناخته می‌شود.

این که پیشتر گفتیم که ما مرگ را به «تا سر حدِ مرگ ترسیدن» ترجیح می‌دهیم، به همین بدیلِ دوم اشاره دارد و دردمنونِ آن است. ما از ترس، بیش از مرگ می‌هراسیم. عطف به نکاتی که در آغازِ بحث آمد، آیا این بدان سبب است که ترس نزدِ ما، چیزی نظیرِ تجربه‌ی زنده و ملموسِ مرگ است و خودِ «مرگ» در قیاس با آن، بیش از اندازه انتزاعی است؟

می‌توانیم پیشتر برویم و این موضوع را به یک نکته‌ی هگلی دیگر مربوط کنیم، مشخصاً به تفاوتِ میانِ فهم (*Verstand*) و عقل (*Vernunft*) نزدِ هگل. موریس بلانشواژ یکی از جستارهای اش که در سال ۱۹۶۴ و در اوجِ جنگِ سرد نوشته، ما را به توجه به همین نکته فرامی‌خواند. جستارِ مذکور در شرایطی نوشته شده که جهان با جنگِ اتمی و ویرانیِ متعاقبِ آن، تنها به اندازه‌ی «فشردن یک دکمه» فاصله داشته است. جستارِ بلانشواژ که عنوانِ الهام‌بخشِ «آخرالزمان مایوس‌کننده است»^{۵۱} را بر خود دارد، عمیقاً درخورِ زمینه‌ی اجتماعی و سیاسی روزگارِ ما است. من در جایی دیگر، مفصلاً درباره‌ی آن نوشته‌ام و در این جا، تنها مایل ام که یک مدعای مشخص را که به بحثِ شهامت، ترس و زنده‌ماندن مربوط است، مطرح کنم.

تشخیصِ بلانشواژ، بر مبنای تمایزِ هگلی میانِ مفاهیمِ فهم و عقل، به بیانِ خیلی ساده، این است که بشریت اسیر و گرفتارِ منطق و عمل‌کردِ فهم (و «نفیِ انتزاعی» که مشخصه‌ی آن است) شده است. بلانشواژ می‌نویسد که فهم، سرد و بدونِ ترس است. فهمِ خطر را تحلیل می‌کند، آن را با معیارهای خود می‌سنجد و برای آن به دنبال راه حل و راه‌برد می‌گردد. این کار، سودمند است؛ این عمل‌کردِ فهم، از آخرالزمان، افسون‌زدایی می‌کند و به ما نشان می‌دهد که می‌توان با آن کنار آمد (سازگاری/نرمالیزاسیونی که پیشتر از آن سخن رفت، دقیقاً همین است: ما داریم یاد می‌گیریم که آخرالزمان را تدبیر کنیم و با آن سازگار شویم). بلانشواژ ادامه می‌دهد: «فهم» { به ما نشان می‌دهد که ابدأً چنین نیست که گزینه‌ی همه-یا-هیچ، که سلاحِ اتمی را به نیرویی شبه‌عرفانی و رازناک بدل می‌کند، تنها حقیقتِ وضعیتِ ما باشد. [...] }^{۵۲}

^{۴۹} understanding

^{۵۰} reason

^{۵۱} Maurice Blanchot

نویسنده، فیلسوف و نظریه‌پرداز ادبی فرانسوی (۱۹۰۷-۲۰۰۳)

^{۵۲} The Apocalypse is disappointing

آری. این درسی است که می‌توان از فهم آموخت و بسیار نیز منطقی و درست است. اما مشکل این است که بیش از اندازه منطقی است و ما را در آستانه‌ی از دست دادنِ ترس مان قرار می‌دهد. ترسی که در عین این که ما را گمراه می‌کند، به ما هشدار نیز می‌دهد.» □□□□

این آخرین جمله‌ی جستار است، و توضیح نمی‌دهد که در آن، تعبیر «ترس» به چه معنایی استفاده شده است. ما در این جا مداخله‌ای تفسیری می‌کنیم و جمله‌ی مذکور را کوتاه می‌کنیم («ما را در آستانه‌ی از دست دادن ترس مان قرار می‌دهد.»)، و آن را به بحثِ هگل در خصوصِ ترس مربوط می‌کنیم که ضمنِ آن، منفیتِ نابِ کلِ هستی مان را به ریشه می‌افکند.

در قطعه‌ای که از بلانشو نقل شد، درون‌مایه‌هایی دیده می‌شوند که پیشتر در زمینه‌ی بحث از انکار، از آن‌ها سخن به میان آمد: اهمیتِ دانش «تحلیلِ سرد»، خواندنِ چیزها با نامِ واقعی‌شان و «نیاوختن به هیچ گونه توهمی» و نیز «قهرمانی‌گری دیوانه‌وار» موجود در رویِ کردِ ما نسبت به دگرگونیِ جهان، و همچنین، نسبت به فجایعی که دارند بخشی از آن می‌شوند. (ما ترجیح می‌دهیم بمیریم تا این که تا سر حد مرگ بترسیم...)

اما، این از دست دادنِ ترس، به چه معنا است؟ معنای اش این نیست که ما به قدری دلیر شده‌ایم که دیگر از چیزی نمی‌ترسیم؛ به شهامتِ ما دخلی ندارد، بلکه به درک و دریافت ما از جهان مربوط است که گمان می‌کنیم که با انجام دادن ترمیم و تنظیم‌گری‌های ضروری، همه‌ی مشکلات قابل حل اند ...

در جهانِ آخرالزمانیِ ما که در آن داریم با معضلات، یکی پس از دیگری، سازگار می‌شویم و آن‌ها را نرمال می‌کنیم، در جایی که رویِ کردِ ما نسبت به جهان، به قدری گزاف منطقی است، وحشت‌های راستین، گه‌گاه رخ می‌دهند. اما آیا «این وحشت‌ها» واقعاً می‌توانند ما را بترسانند؟ آیا می‌توانند به قدری ما را بترسانند که دست از تلاش برای زنده ماندن به شیوه‌ی فعلی، یعنی سازگار شدن با معضلاتی که یکی پس از دیگری رخ می‌دهند، برداریم، و مبارزه‌ای جمعی را برای زندگیِ (آینده) مان آغاز کنیم؟ این دو معنی «زنده ماندن»، یکی نیستند. این که چیزی نمی‌تواند ما را تا سر حدِ مرگ بترساند، هرگز به این معنا نیست که ما احساسِ وحشت و ناامنی نمی‌کنیم؛ البته که می‌کنیم، حتی می‌توانیم بگوییم که بیشترِ اوقات غرق در این احساس ایم، اما این «زیستن در ترس» (و ناامنی)، چیزی است متفاوت

با تجربه‌ی ترس از مرگ (یا «به رعشه افتادنِ بند بندِ وجود»، چنان که هگل می‌گوید)، و آن شکافی که تجربه‌ی منفیتِ ناب، بر پیکرِ بی‌واسطگیِ زندگی‌های مان می‌اندازد.

لذا، ما واجدِ شهادتی مشکوک ایم که قادرمان می‌سازد که تا پایانِ کار، دوام بیاوریم. و «پایانِ کار» در این پیکربندی،^{۵۶} به عنوانِ نقطه‌ی واپسین و نهایی در افقِ مندرج است و همچنین منبعِ نوعی شیفتگیِ بیمارگون است. نیز، در همین جا است که تغییر در چشم‌انداز لازم است. امروز، روشن‌اندیش‌ترین تحلیل‌گران، دیگر نسبت به عواقبِ «فردنِ دکمه‌ی اشتباه» هشدار نمی‌دهند؛ بلکه اصرار دارند که دکمه‌ی اشتباه، هم‌اکنون هم فشرده‌شده‌است. حتی می‌توان گفت، تعدادی زیادی‌شان با هم فشرده‌شده‌اند. آخرالزمان هم‌اکنون هم آغاز شده‌است و دارد، همچنان که هست، به بخشِ اثرگذار و فعالی از زندگی و جهانِ ما بدل می‌شود. چنین نیست که در آینده، جایی پنهان شده‌باشد و انتظار ما را بکشد، بلکه هم‌اکنون هم، بر وضعیتِ اجتماعی، اقتصادی و زیست‌بومیِ ما حکم می‌راند.

بکت، در نمایش‌نامه‌ی *آخر بازی*،^{۵۷} فرازِ مشهوری دارد: «پایان در آغاز است، و سپس پیش می‌روی». ^{۵۸} مایل ام تا این عبارت را، به جهتِ بحثِ جاری، کمی دست‌کاری کرده و آن را بدین شکل عرضه کنم: پایان در میانه است، در بحبوحه‌ی یک بحران، و ما مدام به آن بازمی‌گردیم (نیاز داریم که چنین کنیم). پایان، یک نهایت نیست؛ {یعنی} پایان آن چیزی نیست که بحران‌ها بدان می‌انجامند. پایان، ایستگاهِ آخر نیست؛ ما نباید پایان را همچون واپسین موقف تصور کنیم، بلکه باید بیشتر آن را به مانند یک *impasse* (یک «بن‌بست») در نظر آوریم که نیاز داریم پیوسته بدان بازگردیم. نه فقط به سادگی، برای آن که از مرگ «در پایان» بگریزیم، بلکه بدان جهت که، اگر بخواهم یک تعبیر بکنی دیگر را بازگزاری کنم، بهتر بمیریم.^{۵۷}

این نوشتار، ترجمه‌ای است از:

Zupančič, A. (2022). *Perverse Disavowal and the Rhetoric of the End*. *Filozofski vestnik*, 43(۲).

مراجع

Blanchot, Maurice, "The Apocalypse is Disappointing", trans. E. Rottenberg, in Friendship, W. Hamacher and D. E. Wellbery (eds.), Stanford, Stanford University Press, ۱۹۹۷, □□. ۱۰۱□۱۰۸.

Brassier, Ray, Nihil Unbound, New York, Palgrave Macmillan, 2007.

Freud, Sigmund, "Thoughts for the Times of War and Death", in The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIV, J. Strachey and A. Freud (eds.), London, The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1957, pp. 274–301.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Phenomenology of Spirit, trans. A. V. Miller, Oxford, Oxford University Press, 1977.

Klepec, Peter, "Covid 19, das Unheimliche in nočna mora", Problemi, 57 (9–10/2020), pp. ۱۱۱□۱۳۹.

Lacan, Jacques, ... or Worse. The Seminar of Jacques Lacan, Book XIX, trans. A. R. Price, Cambridge, Polity Press, 2018.

Mannoni, Octave, "I Know Well, but All the Same..." in M. A. Rothenberg et al. (eds.), Perversion and the Social Relation (SIC 4), Durham and London, Duke University Press, 2003.

Troha, Tadej, Intervencije v nepovratno, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, ۲۰۱۵.

Zupančič, Alenka, "You'd have to be stupid not to see that", Parallax, 22 (4/2016), pp. ۴۱۳□۴۲۵.

Žižek, Slavoj, In Defense of Lost Causes, London and New York, Verso, 2008.

یادداشت‌ها:

ⁱ این مقاله، محصول برنامه‌های پژوهشی ذیل است:

P6-0014 «وضعیت و مسائل فلسفه‌ی معاصر»

J6-2589 «ساختار و تبارشناسی انحراف در فلسفه، سیاست و هنر معاصر»

J6-4623 «مفهوم‌بندی پایان: زمان‌مندی، دیاکتیک و وجه تأثیری آن»

ⁱ Sigmund Freud, “Thoughtsⁱ for the Times of War and Death”, in The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIV, J. Strachey and A. Freud (eds.), London, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis, 1957, p. 289.

ⁱ Octave Mannoni, “Iⁱ Know Well, but Allⁱ the Same...”, in M. A. Rothenberg et al. (eds.), Perversion and the Social Relation (SIC 4), Durham and London, Duke University Press, 2003.

ⁱ Freud, “Thoughts for the Times of War and Death”, p. 290.

^v Ibid., p. 296.

^v Ibid., p. 297.

^v Cf. Ray Brassier, Nihil Unbound, New York, Palgrave Macmillan, 2007, Chapter 7.5.

^v Jacques Lacan, ... or Worse. The Seminar of Jacques Lacan, Book XIX, transl. A. R. Price, Cambridge, Polity Press, 2018, pp. 31–32.

ⁱ Ibid., p. 193.

[□] پیتر کلپک (Peter Klepec) اخیراً، در خصوص مفهوم «کابوس» در زمینه‌ی اجتماعی روزگار ما مطالبی نوشته‌است. بنگرید به:

Covid-19, das Unheimliche in nočna mora”, in Problemi, 57 (9-10/2020), pp. 111–139

^x Mannoni, “I Know Well, but All the Same...”, p. 70.

^x Slavoj Žižek, In Defense of Lost Causes, London and New York, Verso, 2008, p. 299.

^x Ibid

^x من این مدعا را، نخستین بار، در مقاله‌ی زیر مطرح کردم:

“You’d have to be stupid not to see that”, Parallax, 22 (4/2016), pp. 422–423

مترجم: این مقاله، به ترجمه‌ی صاحب این قلم، بازگردانده و در نشریه‌ی انکار منتشر شده‌است. بنگرید به: [لینک](#)

^x این خوداندریافت (self-perception) و خود-گناه‌کار-انگاری غرب، به عنوان موجودیتی منحنی، فی‌نفسه، پدیده‌ای جالب توجه است.

^x Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Phenomenology of Spirit, trans. A. V. Miller, Oxford, Oxford University Press, p. 117

^x Maurice Blanchot, “The Apocalypse is Disappointing”, trans. E. Rottenberg, in Friendship, W. Hamacher and D. E. Wellbery (eds.), Stanford, Stanford University Press, 1997, p. 108.

^x برای ملاحظه‌ی قرائتی الهام‌بخش از این تعبیر، در زمینه‌ی گسترده‌تر «شمایل‌های پایان» (figures of the end) بنگرید به:

Tadej Troha, Intervencije v nepovratno, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2015, pp. 72–107