



مرداد ۱۴۰۰

از منظر پدیدارشناسی، تجربه‌ی فلسفی پیشروی از خلال عرصه‌ی امکاناتِ ضروری است - این رویه در کمال دقت و از سر تصمیمی همواره مقتضی، با نمایش و گستردنِ تمامِ تغییراتِ ممکن راه را نشان می‌دهد؛ این روند بلافاصله تحتِ صورِ فلکی^۱ ضرورتی قرار می‌گیرد که برآمده از ذات است و کمی بعد، هرچند بی‌وقفه و تا انتهای راه، از آن ضرورت پیشی خواهد گرفت. مفهوم تجربه نزد باتای صرفن ادامه‌دهنده‌ی خواسته‌ی بلانشواست - یعنی این خواسته که تجربه خودش اتوریته باشد، و از همین رو معنا را، یعنی جهت‌گیری حرکتِ فلسفی را، واژگون سازد و ستاره‌هایش و آسمان‌شان را برحسبِ ابتکارعملِ مطلقِ گامِ خویش [مجددا] به حرکت درآورد. اینکه بگوییم تجربه‌ی باتای آزادی‌اش را باز خواهد یافت کافی نیست: شاید باید گفت که تجربه‌ی باتای لبه‌ی تیز آزادی‌اش را وارونه کرده‌است، این تجربه نه تنها دیگر اعمالِ آزادانه‌ی ضرورت را، یا شادکامی ناشی از اتوریته‌ی مطلوب را، رها می‌کند، بلکه حتا ژست اصلی اتوریته را نیز وامی‌نهد؛ در حقیقت، تجربه‌ی باتای خودش اتوریته می‌شود، اتوریته‌ی آفرینش‌گری که به واسطه‌ی

¹ constellation

خود بر روی خویش قرار می‌گیرد، بر خودش تأمل می‌کند و با بسط دادنِ خودشِ اعمال می‌شود: قسمی آزادی برآمده از تجربه که دیگر خطِ راستِ جداکننده یا تفکیک‌کننده‌ای را ترسیم نمی‌کند، بلکه چوگانِ شاهی را بلند می‌کند، همان عصایی که مشخص‌کننده‌ی حد و مرز است، یعنی هم‌گرد می‌آورد و هم‌حکم می‌راند. این تجربه دیگر روحی نیست که از آشتی ناراضی باشد، آگاهی‌ای نیست که وفادارانه به خویش گوش بسپارد، و دیگر سوژه‌ای نیست که همواره به سمت اصیل‌ترین ساحتِ خویش حرکت کند. این تجربه اما به واسطه‌ی اتوریته‌ای که مبرهن‌اش می‌سازد، و نیز به واسطه‌ی صورت بخشیدن به چنین مدعایی، تمام اسطوره‌شناسی‌های مبتنی بر خاستگاه، یعنی تمام اشباحِ بیگانگی، را از بین می‌برد. این تجربه از همه‌ی صورت‌های آگاهیِ غافل از خویش گسسته است، تمام چهره‌های آگاهیِ برده‌وار را زدوده است، و دیری نمی‌پاید که تمام تلاش‌های مبتنی بر احضار و نجات را به باد دهد؛ زیرا هیچ چیز از آن خود را از دست نداده، هیچ طرفی بر آن پیشی نگرفته و هیچ فلکی تقدیرِ میلادش را مقدر نکرده است: این تجربه در همان لحظه‌ی ابتکار عمل‌اش کل حاکمیت‌اش را با خود حمل می‌کند، و آن چیزی

را که بنیان می‌نهد نه یک عمل، یک تمرین یا یک وظیفه، بلکه نوعی سلطنت^۱ است.

اما سلطنت نیز قسمی بازی [یا قمار] با امر ممکن است، و اگر حرکت آزادانه‌اش در امتداد راه‌های ضرورت قرار نمی‌گیرد، یعنی در نوعی وفاداری به حرکت موازی با آن راهها، آیا نباید در چهارراه‌های تقدیر آن‌ها را قطع کند؟ آیا حاکمیت^۲، در رخداد، با آن چیزی مواجه نمی‌شود که وفاداری آن را در وظیفه‌ی خویش دنبال می‌کند؟ آیا حاکمیت، با توجه به همه‌ی نکات، قسمی وفاداری، دقیقه‌ای جدا شده از تقدیر خویش نیست؟ این مسأله فقط برای حاکمیت‌های خفته، یعنی برای حاکمیت‌هایی واقعیت دارد که - بازی‌های کودکانه‌ای را - درون باغ‌های امر ممکن اجرا می‌کنند: حاکمیتِ قضات، حاکمیتِ سیاسیون، حاکمیتِ کسانی که در صدد فهم عملکرد کلیه‌ها و قلب‌ها هستند، حاکمیتِ فیلسوفان؛ آیا آنها امکان‌هایی را بررسی می‌کردند که همواره امکانِ امکان‌ها باقی بماند. و درست همین جاست که همه‌ی آنها ممانعت به عمل می‌آورند، درست همین جاست که شکنجه و عذاب می‌بینند:

¹ Règne

² Souveraineté

قضاتی که مرگ را، سیاستمدارانی که تاریخ را، راهبانی که زندگی را و فیلسوفانی که فلسفه را به آخر نمی‌رسانند. برای اینکه عدالت زنده بماند، باید آن را در انتقام از بین بُرد و هر روز با [ریختن] خون آن را به هلاکت رساند. برای آنکه سیاست زنده بماند، باید آن را در پایانِ تاریخ خفه کرد؛ برای آنکه دین در دل‌ها زنده بماند، باید آن را در بخشایش کُشت؛ برای آنکه فلسفه زنده بماند، باید آن را ناممکن کرد، و پایانش را در قسمی هستی‌شناسی به خودش وعده داد. قاطعیت درست همین‌جاست که خیانت می‌کند تا امر قطعی به شیوه‌ای قاطعانه غایب باشد. زیرا تجربه، و سنگینی اتوریت‌اش، متکی بر سیاحتِ امر ممکن نیست، بلکه مبتنی بر رهاسازی ساحتِ امر ممکن است، و باید واقعا به خطی دست یابد که دست‌یافتن به آن ناممکن است، یعنی به امر ناممکن. پدیدارشناسی در انتهای راهش از خلال امر ممکن، به همراه Urgegebene (امر داده‌شده) به نقطه‌ای می‌رسد که در آن امکانِ امکان‌ها روی ضخامت هستی‌شناسی‌ای لگدمال می‌شود که همچون امری ضمنی باقی مانده است. تجربه‌ی باتای در یک آن، ردی از امر ممکن به جا می‌گذارد و حاکمیت‌اش بر امر ممکن، مبتنی بر دست‌یافتن یکباره به حدود و

از این پس، مراقبت از این حدود است، همچون سپیده‌دمی در پایین آسمان که شب را، به مرزهایی خارج از امر ممکن، پس نمی‌راند. و درست آنچه این سپیده با آن مواجه می‌شود، آنچه روشن می‌کند، روزِ پیشاپیش برآمده از هستی نیست، بلکه غیابِ هستی است، یا بیش از هر چیز، غیابی است که در آن امکان‌ها خفه می‌شوند. یعنی هستی در آنجا هیچ امکانی ندارد، و شب که ناممکن‌بودگیِ حاکم را حکمفرما می‌سازد، معمایِ هستی-ناممکن^۱ به مثابه‌ی حضورِ مطلق هستی را به عمیق‌ترین غلظت [ظلمانی] اش می‌رساند. همانا به روی همین عمقِ عاری از امیدِ برآمده از روز است که نگاه تجربه باید باز بماند.

و این همانا کشفِ آن چیزی است که تنها به مثابه‌ی سکوت وجود دارد: یعنی اروتیسم، وقاحت و کلوسوفسکی در کتاب روبرت امشب^۲: چیزهایی که تنها به صورت مرگبار وجود دارند و گفتار از آنها تقدس‌زدایی می‌کند، به آنها تجاوز می‌کند، آنها را به اموری کاملاً وقیح و اروتیک بدل می‌سازد. سکسوالیته سنگینی مقدس‌اش

^۱ L'être-impossible

^۲ P. Klossowski, 1953, *Roberte ce soir*, Paris, Les éditions de Minuit.

را مدیون سکوتی است که در هر لحظه گفتار را بی حرمت می‌کند. اما گفتار «وقف» گفتن از هستی می‌شود، و هستی، در مناسکی که در آن به زبان می‌آید، یعنی گفته می‌شود، پذیرای تقدس حقیقت می‌شود. حقیقتِ اروتیسم زاینده‌ی حقیقتی پیشاپیش هتک حرمت شده است: وقاطعیتی که در رسوایی زبانِ اروتیک وجود دارد، این است که تعیین می‌کند در هر حقیقتی چه چیزی در خفا کُفرگو و موهن است. این نه شرم بلکه آزاری تحمل‌ناپذیر، یا خفگی‌ای است که گلوئی کلام را می‌گیرد. باید این سرقت را، این دست‌به‌دست شدنِ امر مقدس را، با دور آهسته بینیم که حقیقت فقط می‌تواند از بطن این دست‌به‌دست شدن زاده شود. به همین دلیل است که زبان و ادبیاتِ اروتیک به پوچی‌ای تعلق دارند که به همان اندازه باشکوه نیز هستند. زیرا زبان و ادبیاتِ اروتیک گره‌ی نخستین چیزها، یعنی زبان‌های «واقعی» میان ما، را باز می‌کنند؛ این زبان‌ها نه با آن چیزی که ما به گفتن‌اش عادت نداریم، بلکه با آن چیزی مواجه می‌شوند که باید گفت، وجودش بالطبع مرهونِ قسمی غیابِ بنیادینِ طبیعت است؛ آنچه این زبان‌ها برملا می‌کنند، همین هتکِ جرّز از امر مقدسی است که زبان را بند می‌آورد. در ادبیاتِ اروتیک،

افشاگر آنچه نباید گفته شود نه اخلاق، بلکه سکوتی است که با کنار گذاشتن شرم و حیا بی‌حد و حصر شده است. همان سکوتی که هستی در آن می‌آرمد، آمرانه هر دلالتی را، هر معنایی را، هر زبانی را رد می‌کند و در شبِ مطلقِ گفتار آشکار می‌شود.

اروتیسم لبه‌ی بیرونی هستی‌شناسی را شکل می‌دهد: دیواره‌ی قائمی که هستی در آن به طور عمودی در خودش فرومی‌ریزد و از هراسی خلاصی می‌یابد که لوگوس عامل آن است. ادبیاتِ اروتیک به واسطه‌ی ابزورد بودن‌اش - آنگاه که برای هستی به تکرارِ خستگی‌ناپذیر امتناع‌اش تظاهر می‌کند تا تمام حضورش را در فضای لوگوس عرضه کند، آنگاه که با فرسایشِ باشکوه کلماتش تظاهر می‌کند در حال خون دادن است و هر روز باید همان خون از دست رفته را بازیابد، و نهایتاً هیچ کدام از این کلمات، هسته‌ی غبطه‌برانگیز سکوت را از بین نمی‌برند - گواهی است بر ناممکن‌بودگیِ اصیلِ قسمی هستی‌شناسی که این ادبیات، وفادارانه کاریکاتوری از آن را صورت می‌بخشد.

آنچه اینجا وجود دارد همانقدر ساده و اولیه است که «هستی هست»^۱ در راه پارمنیدسی؛ اما این همان‌گویی ناظر به هستی اندکی زبان را در دور بی‌واسطه‌اش می‌پیچاند، تا به فلسفه مجالی بدهد که جایی برای تمام مناسک قابل‌عرضه‌اش، یعنی برای تمام سرودهای هستی در فضای دینی‌اش، باز کند. و اگر «هستی هست و نیستی نیست»^۲ [پارمنیدسی] به سکوت دعوت می‌کند، به این دلیل است که با اشاره به سکوت، در مقام ساحتِ [تحقق] هستی‌شناسی، به عنوان هدفی ثانویه، خواستار تأمل بر اندیشه است؛ کار اندیشه چیزی نیست جز کار دروغینِ فیض یا رحمت، یعنی عنایت به سکوتی متناظر با زبان [۱]. و این همان تصمیمی است که حتا پیش از پارمنیدس، مطلقاً برای زبان، در ساحتی گسست‌نیافته از هستی و از طریق اندیشه، گرفته شده بود. [می‌گوییم پیش از پارمنیدس] زیرا پارمنیدس در شعرش توانست به هستی بیاندهد. برگردیم به لحظه‌ی همین تصمیم تا در کنار خود، باز پدیدار شدنِ ستیغی را بینیم که در آن، هستی در شبِ زبان غوطه می‌خورد و لبه‌ی تیزش حدی را تعیین می‌کند؛ اما این تعیین حد تنها برای ماست (یعنی

^۱ « L'être est »

^۲ این جمله معروف پارمنیدس است.

طرفِ اندیشه و زبان ما)، زیرا فضا، تا ابد به روی طرف دیگر گشوده است که در آن امکانِ هستی‌شناسی ناممکن است - این امر فقط وقتی می‌تواند برای ما ملموس شود که اروتیسم را جدی بگیریم و خودمان را با دست‌های درازشده کورمال کورمال پیش ببریم، و شب به انتهای حفره‌های خالیِ چشم‌هایمان وارد شود؛ در همین ساحت‌های گمشده است که هستی خود را در سکوت آشکار می‌سازد.

این انتخاب، به تمام این صورت‌های رازآلودِ سرخ و تاریک، سنگینیِ قطعی‌شان را، نیروی مقاومت‌ناپذیر تعادل‌شان را، حتا عدم تعادلی را، می‌بخشد که در آن اندیشه‌ی ما، البته، نتوانسته خود را بازشناسد و [این صورت‌ها] از نظرِ اندیشه‌ی غربی به منزله‌ی حاشیه‌ای، از شب برآمده، قوام می‌یابند. این اندیشه‌ی نهفته در ژرفنای فرهنگِ ما، از برگزیدن [یعنی از پذیرفتن این انتخاب به مثابه‌ی انتخاب خویش] سر باز می‌زند، یعنی به انتخابی که انتخاب‌بودنش را پنهان کرده است [و خود را به منزله‌ی جبری تاریخی نشان می‌دهد]، خیانت نمی‌کند. [اما خیانت‌کاران:] خیانتکاران قدیم، یعنی تقریباً تمام جادوگران، همچون خیانتکاران زمانه‌ی ما، یعنی آنها (چند نفر همجنس خواه)

که اروتیسم را جدی می‌گیرند. آنها خیانت‌کارند زیرا افشاگرند،
پرده‌داری می‌کنند، برملا می‌سازند و با لغزیدن میان شبکه‌ی بسیار
سست کلمات، زبانهای بی‌حد و حصر گاه از شب برآمده را به
روشنای روز سوق می‌دهند. ما از بلندای اندیشه‌مان فریاد می‌زنیم
که اینها حقیقت ندارند. واقعن همین است: حقیقت نداشتن، وزنه‌ی
مطلق هستی تاریک.

همین جا حتا، در این آغاز، فلسفه به پایان می‌رسد، یا بهتر بگوییم
فلسفه سرانجام به ناممکن‌بودگی [یا امتناع] خاص خودش تکیه
می‌دهد، و این فضای خالی را که دیگر نمی‌تواند آن را به عقب براند،
پشت سر خود رها می‌کند. یعنی هستی‌شناسی‌ای را رها می‌کند که
درست آخرین خط عقب‌نشینی‌های ممکن‌اش را به سوی خاستگاه
اصلی خویش ترسیم می‌کند، اما در عین حال سهم خودسرانه‌ی
امکان و امتناع خویش را نیز تعیین می‌کند.

پانوشت ویراستار متن اصلی:

[۱] اینجا ارجاع به پارمنیدس و طنین تفسیر فوکویی یادآور هایدگر است، کلاس‌های سالهای ۱۹۴۲-۱۹۴۳ او کاملاً به پارمنیدس اختصاص داشت. هرچند سالهای طولانی‌ای باید سپری می‌شد تا این درسگفتارها در دسترس عموم قرار بگیرند (M. Heidegger, Parménide, {1982}, trad. Fr. Th. Piel, Paris, Gallimard, 2011)، فوکو اینجا توانسته به قطعاتی از هستی و زمان ارجاع دهد که در آنها به پرسش از هستی نزد پارمنیدس پرداخته شده یا به آثاری ارجاع داده که در آنها اهمیت این موضوع نزد هایدگر مجددن مورد توجه قرار گرفته بود. برای مثال نگاه کنید به (Waelhens, « Heidegger et le problème de la métaphysique », Revue philosophique de Louvain, n° 33, 1954, p. 110-119) که در آن ارجاع به پارمنیدس به شیوه‌ای محوری پدیدار می‌شود. همچنین به آثار خود هایدگر مخصوصاً موئیرا بنگرید: (Moïra, Parménide, VIII, 34-41) همچنین در جستارها و کنفرانس‌های فوکو (Essais et conférences, Paris, Gallimard, 1958) دقت قرائت‌های هایدگری‌اش در یادداشت‌های سالهای ۱۹۵۰ نمایان می‌شود که در کتابخانه‌ی ملی فرانسه قسمت منابع فوکو نگهداری می‌شوند.

(منبع اصلی این متن در دست نوشته‌های فوکوست که در کتابخانه‌ی ملی فرانسه نگهداری می‌شود و نشانی آن بدین شرح است:

BNF, Fonds Foucault, NAF 28730, boîte 54, dossier 9.

ترجمه‌ی حاضر اما بخشی از کتاب جنون، زبان، ادبیات است (صفحات ۱۲۷-۱۳۱) در مجموعه‌ای از نوشته‌های پراکنده‌ی میشل فوکو که اخیراً نشر ورن آن را در قالب یک کتاب منتشر کرده است. نشانی کتاب بدین شرح است:

**Foucault, Michel, 2019, *Folie, langage, littérature*, Paris :
Librairie philosophique Vrin.)**

تجربه‌ی درونی؛ گره‌گاه سه جریان فکری

سمیرا رشیدپور

تجربه درونی یکی از مهم‌ترین آثار فلسفی ژرژ باتای است که برای اولین بار در سال ۱۹۴۳ منتشر شد و در سال ۱۹۵۴ (از سوی انتشارات گالیمار) با افزودن چند قطعه‌ی دیگر در مجلدی با عنوان مجموعه‌ی ناله‌یاتی (athéologique) به چاپ رسید. این کتاب را نباید صرفن روایتی رازورزانه قلمداد کرد، بلکه باید آن را همچون تجربه‌ای در نظر گرفت که قابلیت آن را دارد که به مثابه‌ی نوعی روش بازتولید شود. باتای امیدوار بود بتواند با این کتاب خواننده‌اش را «در چاله‌ای بیاندازد که دیگر نتواند از آن بیرون برود» (Bataille, 1971 : 442).

تجربه‌ی درونی برآیندی از موضع مشخص یا بعضن متناقض باتای نسبت به سه اندیشه است: در وهله‌ی اول، او در جستجوی راهی است در تقابل با «دانش مطلق» هگلی (هگل نه با خوانش مستقیم متن پدیدارشناسی روح، بلکه هگل به روایت الکساندر کوژو)^۱، در وهله‌ی دوم ایستادن در مقابل هگل

^۱ باتای در سالهای ۱۹۲۹-۱۹۳۰ درست همان شناخت سطحی‌ای را از هگل داشت که بیشتر هم‌عصرانش به واسطه‌ی تقلیل دادن تمام نظام فکری هگل به مواضع سیاسی محافظه‌کارانه‌ی او داشتند. در سال ۱۹۳۱ باتای در کلاس‌های فلسفه‌ی الکساندر کویره شرکت کرد. در آنجا مباحثی حول «فلسفه‌ی دین هگل بر اساس نوشته‌های دوران جوانی‌اش» طرح می‌شد. اما واقعی‌ترین

با سلاح‌های نیچه (گسست از کاتولیسیسم و مسأله‌ی مرگ خدا) و سوم، گفتگوهایش با موريس بلانشو و راهی که او در پیش روی باتای می‌نهد: تجربه‌ی درونی به مثابه‌ی تجربه‌ای که خود اُتوریته می‌شود.

میشل فوکو در متن فوق به سراغ اشاره‌ی باتای به گفت‌وگوی اش با بلانشو رفته‌است و تجربه‌ی باتای را ادامه‌ی راهی می‌داند که بلانشو خود در آثارش دنبال می‌کند. در انتهای موخره‌ی مترجم به گفت‌وگوی بلانشو و باتای بازخواهم گشت اما پیش از آن تلاش می‌کنم به وجوه دیگری از مواضع باتای در کتاب تجربه‌ی درونی پردازم که مولودِ مواجهه‌اش با هگل و نیچه است.

باتای در صفحات آغازین کتابش می‌نویسد:

«مدتی است که تنها فلسفه‌ی زنده، یعنی فلسفه‌ی مکتب آلمان، تمایل دارد با آخرین بسط از تجربه درونی آشنا شود. اما این پدیدارشناسی به شناخت، ارزشی پایان‌بخش می‌دهد. پایانی که از طریق تجربه بدان می‌رسیم. ترکیب متزلزلی است؛ بخشی که در آن به تجربه اختصاص یافته در عین حال هم بیش از اندازه بزرگ است و هم بزرگ نیست.

مواجهه‌ی باتای با هگل به واسطه‌ی سمینارهای الکساندر کوژو در ژانویه‌ی ۱۹۳۴ در مدرسه‌ی مطالعات عالی صورت گرفت. کوژو این سمینارها را برای اولین بار در ژانویه‌ی سال ۱۹۳۳ ایراد کرده بود و به درخواست کُویزه یک سال بعد آن‌ها را دوباره ارائه داد. در سمینارهای کوژو، باتای تنها چهره‌ی سرشناسی نبود که در سمینارها حضور داشت، بلکه چند نسل از نویسندگان و اندیشمندان فرانسوی نیز حضور داشتند: ریمون آرون، روژه کایوا، موريس مرلو-پونتی، ریمون گنو، اریک وی، برخی اوقات ژاک لکان و آندره بُرتون هم حاضر بودند. باتای در آنجا برای اولین بار هگل پدیدارشناسی روح را شناخت، البته نه متن اصلی را بلکه تنها خوانش مشهور کوژو از فصل چهارم کتاب را. (نک. (Surya, 1992, pp. 219-220)

کسانی که چنین جایگاهی بدان داده‌اند باید به این درک برسند که تجربه از امکانی بی‌حد و حصر سرریز می‌شود و آنها به همین کارکرد اکتفا می‌کنند. چیزی که فلسفه به ظاهر از آن حراست می‌کند قلّت شدت تجربه‌ای است که به خود پدیدارشناس‌ها بازمی‌گردد. همین فقدان تعادل از خطر تجربه‌ای که تا انتهای ممکن می‌رود، جان سالم به در نمی‌برد. آنگاه که تا انتها رفتن تقریباً بدین معناست: پشت سر نهادن حدی که شناخت در آن به منزله‌ی پایان است.» (Bataille, 1973: 20)

تأثیر خوانش کوژو بر باتای آن‌چنان مشهود است که شاید به جای آن که بگوییم باتای هگلی بود، بهتر باشد بگوییم باتای پیش از هر چیز کوژی بود. هگل کوژو چنان جانبدارانه است که برخی از مفسران کتابش نیز بر آن صحنه می‌گذارند: «کوژو در جای جای اثرش به نحوی رادیکال از هگل فاصله می‌گیرد، مخصوصاً از فلسفه‌ی سیاسی‌اش، از فلسفه‌ی طبیعت و در نتیجه از هستی‌شناسی‌اش» (Bidard, 1998: p. 25). خوانش کوژو و پس از آن خوانش باتای از کتاب پدیدارشناسی روح چنان است که گویی تمام این کتاب به فصل چهارم یا مبحث «خودآگاهی» تقلیل یافته‌است. هر چند شارحان و مفسران دیگری در فرانسه، همچون ژان-پی‌یر لوفور یا برنارد روسه نیز بوده‌اند که به همین منوال، بیشتر توجه‌شان را نه فقط به فصل چهارم این کتاب، بلکه به پیشگفتار طولانی این اثر یا فصل آخر آن یعنی دانش مطلق معطوف کرده‌بودند. در حقیقت، کمتر اثری در آن دوران پدید آمده‌بود که به کلیت کتاب پدیدارشناسی روح هگل بپردازد.

مهم‌ترین نقدِ وارده بر خوانش کوژوی این است که کوژو نبرد «خدایگان و بنده» را با نبرد طبقاتی «ارباب و برده» و آن را نیز با «نبرد تا پای جان» و «عمل انسانی اعلا» یکی می‌کند و تا جایی پیش می‌رود که دانش مطلق را با دانشِ یک انسان نسبت به انسانی دیگر یکسان قلمداد می‌کند. به همین دلیل است که پدیدارشناسیِ روح برای کوژو در محدوده‌ی «انسان‌شناسی» متوقف می‌شود و به بیان دقیق‌تر، او فهم درستی از این کتاب در ساحت هستی‌شناختی نداشت.^۱ از نظر او «دانش مطلق هگلی یا خرد با پذیرش آگاهانه‌ی مرگ، که همچون نابودی‌ای تام و تمام و قطعی فهم می‌شود، یکی می‌شوند» (Kojève, 1947: p. 540.)

^۱ کوژو در مصاحبه‌ای با کنزن لیترر که در سال ۱۹۶۸ منتشر شد درباره‌ی نخستین مواجهه‌اش با کتاب پدیدارشناسی روح در دهه‌ی بیست در آلمان می‌گوید: «چهار بار پدیدارشناسی روح را با جدیت تمام خواندم، حتا یک کلمه هم نفهمیدم». بعدها در سالهای ۱۹۳۳-۱۹۳۴ در زمان اقامت‌اش در پاریس و آشنایی با گُویره وقتی به او پیشنهاد می‌شود استاد جایگزین کویره شود می‌گوید «دوباره پدیدارشناسی روح را خواندم و وقتی به فصل چهارم رسیدم، فهمیدم [تمام اینها] ناپلئون بوده. کلاس‌ها را شروع کردم. چیزی برای کلاس آماده نمی‌کردم. از روی کتاب می‌خواندم و تفسیر می‌کردم. اما آن زمان دیگر هگل هر چه می‌گفت برایم کاملاً روشن بود». برای کوژو احتمالاً این روشن شدن بوده که از نظر هگل، تاریخ با ناپلئون پایان می‌یابد. «هگل خودش گفته، من توضیح دادم که هگل این را گفته و هیچ کس حاضر نیست بپذیرد. [...] هیچ کس این مسئله را هضم نمی‌کند، هگل صد و پنجاه سال اشتباه کرده بود، پایان تاریخ، ناپلئون نبود، بلکه استالین بود. و اعلان این موضوع را بر عهده‌ی من گذاشته بودند. [...] بعد جنگ شروع شد و متوجه شدم نه! هگل اشتباه نکرده بود. او به درستی پایان تاریخ را به ما داده بود: ۱۸۰۶». (به نقل از Surya, 1992, pp. 219-220)

با چنین خوانش اومانستی‌ای از مفهوم سوژه نزد هگل، راه برای هرگونه تفسیر تقلیل‌گرایانه از دانش مطلق نیز گشوده می‌شود: «توانایی پاسخگویی به یکی از سوالاتی که در رابطه با هر کدام از کنش‌های ماست، به معنای توان پاسخگویی به تمام پرسش‌های ممکن به طور کلی است. بنابراین: «پاسخگویی به تمام پرسش‌ها و ...»، تحقق دایره‌المعارف شناخت‌های ممکن است. تامل و کاملن خودآگاه بودن، یعنی در اختیار داشتن - حداقل به صورت بالقوه - یک دانش دایره‌المعارفی به معنای دقیق کلمه. هگل با تعریف فرزانه، یعنی انسانی با دانش مطلق، به مثابه‌ی انسانی کاملاً خودآگاه، یعنی همه‌جا حاضر، دستکم در قدرت، جسارتی بی‌سابقه و فوق‌العاده داشت که فرزاندگی را در شخص محقق کرده بود.» (Kojève, 1947, p. 272)

با نگاهی به خوانش کوژو از پدیدارشناسی روح می‌توان دریافت که حتا موضوع برای کوژو حول شخص هگل می‌گردد: هگل به همه‌ی علوم علاقمند است؛ ادبیات و فلسفه در وهله‌ی اول و پس از آن فیزیک، زیست‌شناسی، هنر، قوم‌نگاری، دین، تاریخ، روانشناسی همگی در اندیشه‌ی او حاضر بودند. به تاسی از همین برداشت، باتای به تقلید از هگل از سال ۱۹۳۴ تا ۱۹۳۹ هیچ چیزی را از قلم نیانداخت. از نظر باتای «دانش مطلق» اولین گام به سوی «تجربه‌ی درونی» بود. در همین دوران به ژرژ آمبروزینو^۱، فیزیکدان هسته‌ای، نزدیک شد و به همین دلیل شاهد گسترده‌ی افق شناختی‌اش از علم فیزیک

¹ Georges Ambrosino

هستیم. باتای در ادامه از بنیان‌گذاران گروه‌های تحقیقاتی و یا از شرکت‌کنندگان جلسات‌شان بود؛ کُلِژ جامعه‌شناسی و آسفال در سال ۱۹۳۶ از جمله‌ی این موارد هستند. تمامی اینها با هدف رسیدن به کسب معرفت در ابعاد مختلف بود برای نزدیک شدن به خوانش کوژوی از دانش مطلق هگل: «انسان-با- دانش-مطلق».

باتای از همان آغاز کتاب تجربه‌ی درونی تلاش می‌کند تعریفی از مسئله‌اش ارائه دهد؛ منظور او از تجربه‌ی درونی همان چیزی است که غالباً از تجربه‌ای رازآلود و رای‌مرزهای فهم درک می‌شود: حالت‌های خلسه، وجد یا تأثراتی عمیق. باتای اذعان دارد که برای تبیین و تعریف «تجربه‌ی درونی» مایل نیست از کلمه‌ی «رازورزانه» یا «عرفانی» استفاده کند: زیرا «سفر به انتهای ممکن هر انسان را تجربه می‌نامم. هرچند انسان می‌تواند از رفتن به این سفر چشم‌پوشد. اما این سفر مستلزم نفی اتوریت‌ها و ارزش‌های موجود است که امر ممکن را محدود می‌کنند. به همین دلیل تجربه، نفی ارزش‌های دیگر و اتوریت‌های دیگر است. تجربه‌ای که اگزیستانس‌ایجابی دارد خودش به طور ایجابی ارزش و اتوریت می‌شود» (Bataille, 1973: 19). تجربه‌ی درونی او قرار است در نقد بردگی دگماتیک، نقد رویکرد علمی، نقد رویکرد تجربه‌گرا، و در تبیین جایگاه خود تجربه به مثابه‌ی ارزش و اتوریت باشد. او در پانوشتی کوتاه توضیح می‌دهد که تعبیرش از اتوریت در همان جهتی است که همواره درباره‌ی اتوریت‌ی علم، یا اتوریت‌ی کلیسا یا اتوریت‌ی نوشتار فهم می‌شود. (Bataille, 1973: 18)

باتای بارها بر این مسأله تأکید می‌کند که تجربه‌ی درونی به ضرورتی پاسخ می‌دهد که «من» در آن هستم - اگزستانس بشری با من است - تا همه‌چیز را بدون هیچ آرامش و سکونِ موجهی زیر سوال ببرم. این ضرورت، فارغ از باورهای مذهبی‌ای که فرد می‌تواند داشته باشد یا نه، نقش خود را ایفا می‌کند و پیامدهای آن برای همگان (باورمند مذهبی و غیرمذهبی) صادق است. باتای نشان می‌دهد که پیش‌فرض‌های دگماتیکِ ازپیش‌داده همواره برای تجربه محدودیت ایجاد می‌کنند. تجربه‌ی درونی، تجربه‌ی امور شناخته‌شده نیست. بلکه گام نهادن در ورطه‌ی ناشناخته است. باتای اذعان دارد که این تجربه از نا-دانش (le non-savoir) متولد شده و در همان قلمرو نا-دانش جای می‌گیرد.

البته باید خاطر نشان ساخت که مراد باتای از نا-دانش، ندانستن نیست، بلکه قلمرویی است که ورای دانش جای دارد. یا به تعبیری، نا-دانشِ باتای نقطه‌ی مقابل دانشِ مطلقِ هگلی است. هگل در پدیدارشناسی ضمن بازگو کردن تاریخ آگاهی، آخرین منزل روح را دانش مطلق معرفی می‌کند. باتای تحت تأثیر قرائت کوژو و هیپولیت از پدیدارشناسی روح، فهمی کاملن ایجابی از دانش مطلق ارائه می‌کند. بر اساس همین فهم، باتای برخلاف هگل، در پی نوعی عقب‌نشینی، فراروی یا به عبارتی دور زدن و انحراف مسیرش از آگاهی هگلی و غایتش یعنی دانش مطلق است. به همین دلیل او به مدد همان عقل در جستجوی منبعی ورای عقلانیت است. این منبع قطعن هر حد و مرزی،

هر قید و بندی، و به تبع آن هر زبانی را پشت سر می‌نهد و حرکتش به هیچ وجه مبتنی بر پیشروی یا پسروی در مسیر پیموده شده توسط عقل روشنگری نیست.

اما هگل خود در بخش پایانی کتاب پدیدارشناسی روح می‌گوید:

«دانش نه تنها با خودش آشناست، بلکه همچنین با امر منفی خویشتن خویش یا با مرز خویش نیز؛ دانستن مرز خویش یعنی دانستن نحوه‌ی قربانی کردن خویش. این قربانی کردن همانا برون‌شدگی‌ای است که در آن روح [فرایند مبدل] شدن‌اش به روح را در صورت رخداده‌ی امکانی آزاد به نمایش می‌گذارد. [در حالی که] خود محض خویش را در مقام زمان بیرون از خویش و به همان اندازه هستی خویش را در مقام مکان شهود می‌کند. این شدن واپسین آن [روح]، [یعنی] طبیعت، شدن بی‌واسطه‌ی زنده‌ی اوست؛ این [طبیعت]، [یا همان] روح برونی‌شده، در هستی متعین خویش چیزی به جز همین برون‌شدگی سرمدی تقرر خویش و حرکتی که سوژه را تثبیت می‌کند نیست.» (هگل، ۱۳۹۹:

(۵۳۷)

روشن است که هگل نسبت به منفیت دانش مطلق نیز واقف است. و همین نکته آیا نباید ما را به این حقیقت نزدیک کند که گویی هگل خود، بنا به ضرورت منطق دیالکتیکی‌اش، به نوعی نادانش راه یافته بود؟

در واقع، حقیقتی که باتای در «تجربه‌ی درونی» در پی کندوکاو و درونی‌کردن آن است، صورت‌بندی نا-دانشی است که به انتقال معنا از طریق زبان تن نمی‌دهد؛ از همین رو اروتیسم برای باتای یکی از آن قلمروهایی است که زبان

از انتقالش سر باز می‌زند. زبان از هم گسیخته می‌شود و نا-معنا سر بر می‌آورد. بر همین اساس، کتاب تجربه‌ی درونی باتای شبیه به هیچ اثر فلسفی‌ای نیست، چرا که دامن از قرار گرفتن در هر شکلی از نظم زبانی و منطق گزاره‌ای سرپیچی می‌کند. زیرا به محض آنکه در آن نظم قرار بگیرد زبان‌اش از کار می‌افتد و سکوت پیشه می‌کند. سکوت برای باتای، وضعیتی منفعلانه نیست، بلکه فراروی از مرزهای زبان است. زبان از کار افتاده و بدن انسان حالات روانی «دیگری» را برای بیان خود در معرض انتقال قرار می‌دهند: حالاتی همچون خنده، فقهه، گریه، اضطراب و خلسه. نا-دانش باتای قسمی انحراف از مسیر پیشروی عقل است. انحرافی که به جای دانش مطلق به سویه‌ی سلبی آن یعنی نا-دانش می‌رسد. اما همان‌طور که موريس بلانشو^۱ در یادداشت کوتاهی درباره‌ی این کتاب می‌گوید «در حقیقت، عقل می‌تواند بگوید نا-دانش بخشی از دانش است و به چنین صورت‌بندی‌هایی ختم شود: انسان موجودی است که مشمول حقیقتی است که هست تا در یک تجربه همین فهم را به چالش بکشاند؛ نا-دانش وجهی از درک انسان است. پس نا-دانش بر این حقیقت سوار می‌شود که خودش باشد، مطرود؛ از هر آنچه عقلانی است و از منظر عقل ممکن! و برای بشر قابل‌تحمل. نا-دانش انسانی را که تجربه‌اش می‌کند به وضعیتی دچار می‌سازد که پس از آن تجربه، دیگر هیچ هستی

^۱ این سخن بیراه نیست که بلانشو تنها کسی بود که پا به پای باتای در کاویدن و عمق بخشیدن به تجربه‌ی درونی او پیش رفت. بخش عمده‌ای از کتاب‌هایش از جمله در گفت‌وگوی بی‌پایان، faux pas، تلاش برای بازتفسیر و گسترده‌ی باتای مشهود است.

ممکنی برایش وجود ندارد، دیگر هیچ وجهی از فاهمه وجود ندارد، اما وجهی از وجود انسان در مقام وجود، دیگر ناممکن است» (Blanchot, 1943: 48)

رسیدن به نظامی مبتنی بر شناخت، مبتنی بر دانش دایره‌المعارفی و همه‌جانبه‌ای که هگل توصیف کرده از نظر باتای از اساس اشتباه است. زیرا باتای بر این باور بود که همین مسأله‌ی رسیدن به دانشی جامع و کامل خود نشانه‌ی بحران است و اتفاقن باید همین امر را به نقطه‌ای بحرانی بدل کرد. حال این پرسش پیش می‌آید چرا هگل در جستجوی چنین دانشی بود؟ ساده‌ترین پاسخ شاید این باشد که هگل در جستجوی منطقی بود که بر همه‌ی علوم حکمفرما باشد، تا بدان وسیله بتواند نگاهی جهانشمول بر دانش داشته باشد. وقتی هگل می‌گوید «امر حقیقی کل است» (هگل، ۱۳۹۹: ۵۰)، سویی دیگر این سخن او شاید این باشد که هیچ علمی به تنهایی نمی‌تواند حقیقت باشد، بلکه منطق مشترک و پیشبرنده‌ی حاکم بر تمامی علوم است که حقیقت است. باتای بر هگل خرده می‌گیرد که با ساختن یک نظام دست از پرسشگری برداشته است و به «نظام دانش» خویش رضایت داده است:

«تصور می‌کنم هگل به نهایت رسید. هنوز جوان بود و فکر می‌کرد دیوانه می‌شود. حتی تصور می‌کنم فکر راه‌اندازی یک نظام، از سر‌گریز بود (هر شکلی از استیلا و تصرف، قطعن کار انسانی است که از تهدیدی گریخته است). در نتیجه، هگل از نهایت روبرگرداند و به رضایت رسید. تضرع و عذاب در او مُرد. باید به دنبال رستگاری

باشیم، دوباره آن را پشت سر بنهیم، به زندگی مان ادامه دهیم، می‌توانیم آسوده باشیم، اما باید به عذاب کشیدن ادامه دهیم. هگل زنده ماند و برنده شد، رستگاری عذاب را در وجودش کُشت و بدین طریق او مثله شد. جز یک دسته‌ی بیل (یعنی ابزار) چیزی از او نماند: انسانی مدرن. اما هگل پیش از مثله شدن قطعن به نهایت رسیده بود، عذاب را شناخته بود. حافظه‌اش او را به مغاکی بُرد که او متوجهش شده بود تا بعدن آن را براندازد. ساختن یک نظام، براندازی است.» (Bataille, 1973 : 56)

اما نکته‌ی جالب توجهی که در مورد خود باتای وجود دارد این است که او در سال ۱۹۳۶ تمام فعالیت‌های سیاسی‌اش را کنار گذاشت تا به ایده‌ی مهمی بپردازد که در سر داشت. ایده‌ای که بعدها خودش آن را ایده‌ای «کُمیک» توصیف کرد: «بنیان‌گذاری یک دین». تمام خواسته‌ی جامعه‌ی مخفی آسفال هم همین بود: «مصمم بودم دینی را بنیان نهم، دستکم در آن جهت حرکت کنم [...] حالا اینکه هر چقدر هم این هوس بتواند حیرت‌انگیز و چه بسا مخدر به نظر برسد، من آن را با جدیت پی گرفتم» (Bataille, 1971 : 369). اما اعتراف نه فقط به چنین خواسته‌ای، بلکه وجود هر گونه احساس مذهبی‌ای، در محضر کسانی چون کوژو که کمونیست بود و آمبروزینو در مقام دانشمندی خداناباور کاملا نابجا بود. باتای در مقدمه‌ی تجربه‌ی درونی می‌نویسد: «علم فی‌نفسه هیچ نیست. هیچ چیزی نمی‌آموزد و هر آنچه را که دین تعلیم داده‌بود نیز نابود کرده است. علم پاسخگوی آنچه دین به ما می‌آموزد

نیست. با وجود این، علم، ایمان را ناممکن کرده است.» (Bataille,)
(1974:475)

هرچند «تجربه‌ی درونی» با جستجوی «دانش مطلق» آغاز شد، اما با بحران معنایی که باتای در اواخر دهه‌ی ۱۹۳۰ بدان دچار بود وارد مرحله‌ی تازه‌ای شد. بنابراین، صحنه گذاشتن بر این ایده که تجربه‌ی درونی صرفاً یک تجربه‌ی رازورزانه‌ی عرفانی است، کاملاً غلط است. البته نباید همواره این نکته را از نظر دور داشت که تلقی باتای از دین، با تصور شایعی که به صورت عام در مورد دین وجود دارد متفاوت است. از نظر باتای، دین نباید مبتنی بر بندگی باشد، دین آرمانی باتای دینی است که به انسان اجازه می‌دهد مستقل از تمام دگم‌های موجود عمل کند. دین، پیروی کورکورانه از نوشته‌هایی نیست که اناجیل چندگانه برای حل مسائل حیات به انسان عرضه می‌کنند. دین باتای هیچ پاسخی ارائه نمی‌دهد، تنها پرسشگر است و بس.

«دین به پرسش گرفتن همه چیز است. مذاهب بناهایی هستند که پاسخ‌های مختلفی را صورت بخشیده‌اند. زیر پوشش این بناها، نوعی به چالش کشیدن بی‌حدومرز در جریان است. از تاریخ ادیان مختلف، آنچه به طور کامل برجا مانده پرسش است که باید پاسخی برایش یافت. اما [امروز دیگر] پاسخ‌ها هم از بین رفته‌اند و فقط هراس به جا مانده است.» (Bataille, 1961:122)

باید یادآور شد که باتای تا پیش از این دوره، کاتولیکی معتقد و مبادی آداب بود که همواره نماز عشای ربانی را به جا می‌آورد، مرتباً در کلیسا به جلسات

اعتراف می‌رفت و حتا زمانی به این فکر افتاده بود که کشیش یا دستکم یک راهب شود. اما چه شد که به یکباره تمام این باورها برایش فروریخت؟ در یادداشتی درباره‌ی زندگی شخصی‌اش اقرار می‌کند که «به یکباره ایمانش را از دست داده بود زیرا کاتولیسیسم‌اش زنی را به گریه انداخته بود که دوستش داشت» (Bataille, 1976: 459). اما در یادداشت‌های دیگرش رد پای نیچه مشهود است. در واقع، دین مورد نظر او بیش از آنکه وامدار ادیان تاریخی باشد به تجربه‌ی نیچه نزدیک است. به همین دلیل دینی که باتای از خلال مجموعه نوشته‌های مجله‌ی آسفال پی می‌گیرد بنا بر گفته‌ی خودش «از اساس نیچه‌ای» است:

«وقتی برای اولین بار فرازهایی از چنین گفت زرتشت را خواندم، هنوز انسان معتقدی بودم. شگفت‌زده شده بودم و مقاومت می‌کردم. اما وقتی در سال ۱۹۲۲ فراسوی نیک و بد را خواندم آنقدر تغییر کرده بودم که به باورم چیزی را می‌خواندم که دستکم آرزو داشتم خودم می‌توانستم بگویم. ننوشتن‌شان از سر تکبر نبود، فقط فکر می‌کردم نیازی به نوشتن‌شان نداشتم. هر آنچه در فکرم بود (به شیوه‌ی خودم، قطعا کاملا مبهم) گفته شده بود. سُکرآور بود.» (Klossowski, 1963 : 115-125)

شاید بتوان گفت باتای هرگز ایمانش را به صورت کامل از دست نداد. همچون عکاسی که تمام کارهایش را ظاهر نمی‌کند، او نیز نگاتیوی از ایمانش را حفظ کرد. هر چند درخفا تا امکان ظهور مجددش را در زمانی دیگر، چه بسا در

زویای تاریک و روشن تازه‌ای فراهم کند. آیا می‌توان کتاب داستان چشم را که در سال ۱۹۲۸ نوشت، کتاب یک نویسنده‌ی خداناباور به شمار آورد؟ اگر چنین باشد، چه خوانشی می‌توانیم از آن وجه کفرگویی اثرش داشته باشیم؟ مگر کفرگویی زمانی معنادار نیست که باور به خداوند در انسان مانده باشد، وگرنه برای یک انسان خداناباور، کفرگویی راه به هیچ کلام انتقادی رادیکالی نمی‌برد. فراموش نکنیم که «مرگ خدا» نیز زمانی معنادار است که خدا زمانی زنده بوده باشد.

پی‌یر کلو سوفسکی، متنی درخشان با عنوان «عشای ربانی ژرژ باتای»^۱ نوشته که درباره‌ی یکی از آثار ژرژ باتای به نام ابه‌ث (پدرت)^۲ است و در آن نشان داده است که چگونه خداناباور بودن باتای با خداناباوری‌اش درهم آمیخته است. کلو سوفسکی می‌گوید باتای احساس‌اش نسبت به خدا را در درونش حفظ کرده بود، تمام آن ایده به اقتضای ضرورت سیاسی‌ای کنار رفت که پرسش از خدا را مخفی می‌کرد. پس می‌توان به این نتیجه رسید که باتای تجربه‌ی منفی‌ای را که از خدا داشت مشخصن از نیچه اقتباس کرده بود. زیرا ایمانی که از نیچه نصیب‌اش شده بود، ایمانی منفی بود، یعنی ایمان در مقام «خداناباوری انسانی که خدا را می‌شناسد و از خدا همان تجربه‌ای را دارد که

^۱ Pierre Klossowski, « La messe de Georges Bataille – à propos de L'Abbé C » in *Si funeste désir*, Paris : Gallimard, « L'imaginaire », 1963, pp. 115-125.

^۲ L'Abbé C، در عنوان کتاب نوعی بازی زبانی هم دیده می‌شود، باتای به حرف اول نام این پدر روحانی بسنده کرده تا سه حرف اول الفبا با تلفظ فرانسوی از عنوان شنیده شود.

قدیس‌ها از خدا دارند» (به نقل از Surya, 1992: 75). در واقع، آنچه در نیچه، باتای را مجذوب خود کرده بود، نفی‌ای بود که برایش نوعی برون‌خویشی رازورزانه را به همراه داشت بی‌آنکه کوچکترین پیوند یا تعلق به مسیحیت یا به هر دین دیگری داشته باشد.

«همگان می‌دانند خدا چه چیزی را بازنمایی می‌کند و او در اندیشه‌ی کسانی که باورش دارند چه جایگاهی را اشغال کرده‌است. فکر می‌کنم اگر پرسوناژ خداوند را درست در همان جایگاهی که دارد حذف کنیم، چیزی از آن باقی بماند: یک جای خالی. من خواستم از همین جای خالی حرف بزنم.»^۱

بنابراین، تجربه‌ی درونی تا جایی در مقابل دانش مطلق هگلی است و پس از مواجهه با نیچه، ایمانی که در باتای مانده بود از نظر عقلانی و علمی به ناممکن بدل شد. اما تجربه‌ی برون‌خویشی (extase) در باتای باقی ماند و این تنها حلقه‌ای بود که توانست ایمان او را هر چقدر هم منفی، به تجربه‌ای شخصی و زیست‌شده پیوند بزند.

برگردیم به نکته‌ای که برای فوکو در متن پیش رو تأمل‌برانگیز بوده: اشاره‌ی مستقیم‌اش به فرازهایی از کتاب تجربه‌ی درونی که باتای در آن گفتگوی تأثیرگذارش با بلانشورا بازگو می‌کند:

^۱ این نقل قول در کتاب میشل سوریا (Surya, 1992: 413) آمده که مصاحبه‌ای از باتای است با عنوان *Quinze écrivains* در سال ۱۹۶۳ در انتشارات گالیمار منتشر شده است.

«بلانشو از من پرسید چرا تجربه‌ی درونی من را دنبال نمی‌کنی طوری که گویی خودم آخرین انسان بودم، با این حال بازتاب جماعت را و مجموع اضطراب‌هایش را بر خودم می‌فهمیدم.^۱ از طرف دیگر، اگر من آخرین انسان می‌بودم، اضطراب دیوانه‌وارترین چیز قابل تصور بود! به هیچ طریقی نمی‌توانستم از آن بگریزم، در برابر نابودی‌ای بی‌پایان می‌ماندم، در حالی که به بیرون از خودم پرتاب شده بودم یا کماکان خالی و بی‌تفاوت می‌ماندم. اما تجربه‌ی درونی استیلا است، تنها در این صورت است که برای دیگری است! سوژه در تجربه‌ی درونی گم می‌شود و ابژه هم به نوبه‌ی خود منحل می‌شود. با وجود این، اگر طبیعت‌اش اجازه‌ی چنین تغییری را نمی‌داد، ابژه نمی‌توانست تا این اندازه منحل شود؛ سوژه اما در تجربه‌ی درونی علی‌رغم همه چیز باقی می‌ماند (... سوژه [شدن یعنی] آگاهی از دیگری (این مسأله را قبلاً نادیده گرفته بودم). (...به آگاهی رسیدن نسبت به وجود دیگری همچون گروه همسرایان باستانی است. مشاهده‌گر، که نمایش از طریق او ساخته و پرداخته می‌شود، در ارتباط انسانی گم می‌شود و به منزله‌ی سوژه به بیرون از خودش پرتاب می‌شود و در ازدحام نامعینی از اگزیتانس‌های ممکن نابود می‌شود. - اما اگر چنین ازدحامی کم شود، اگر امر ممکن مُرده باشد، اگر من آخرین بوده باشم چه؟ آیا باید از خروج از خود چشم‌پوشی می‌کردم و در همین خود محبوس می‌ماندم توگویی در قعر یک گور مانده باشم؟ آیا باید از همین امروز

^۱ این بخش از کتاب در زبان فرانسوی نیز بسیار مبهم و چندسویه است. اما می‌توان حدس زد تا اینجا باتای سخنان بلانشو را نقل می‌کند و در ادامه هر آنچه می‌آید موضع و پاسخ باتای به بلانشو است.

از فکر نبودن بر خودم بلرزم؟ یعنی از این فکر که نتوانم امیدی به آخرین انسان بودن داشته باشم؟ آیا باید از همین امروز از طالع نحسی که دارد مرا از پا درمی آورد بنالم؟ زیرا این احتمال وجود دارد که آخرین انسان باشم بدون گروه همسرایان، می خواهم تصورش کنم، مرگ برای خودش بمیرد، در سرخچی غروبی بی پایان، وعده‌ی گوری را حس کند که به رویش گشوده می شود. حتا بیشتر از این را هم می توانم تصور کنم... (فقط آن را برای دیگری انجام دهم): شاید کماکان زنده باشم، در گور او مدفون شده باشم - در گور آخرین انسان، در گور همین موجود در معرض نابودی تا هستی از او بگسلد. خندیدن، رویا و در خواب، سقف‌ها در بارانی از آوار بر سر فروبریزند، چیزی نفهمد، به قدری که (نه برون‌خویشی، نه خواب): این گونه خفه شوم، همچون معمایی حل‌نشده، خواب را بپذیرم، جهان پرستاره گورم شود، در شکوهی مملو از ستارگان ناشنوا، به فهم‌نیامدنی، بس بسیار فراتر از مرگ، هولناک، ستایش‌ام کنند (نامعنا: طعم سیری که بره‌ی کبابی می‌دهد). (Bataille, 1973 : 76)

چه بسا همین بازگویی صادقانه فوکو را متقاعد می‌کند که «تجربه‌ی باتای فقط خواسته‌ی بلانشو را دنبال می‌کند!» کدام خواسته؟ آخرین انسان بودن؟ کدام آخرین؟

خواسته‌ی بلانشو سالها بعد در کتاب آخرین انسان محقق می‌شود؛ داستان بلندی که بنا بر گواهی باتای در همین کتاب تجربه‌ی درونی، نزدیک به بیست سال در ذهنش، در زندگی‌اش، در نوشتن‌هایش آن را همراه داشته است؛ این

داستان سرانجام در سال ۱۹۵۷ منتشر می‌شود. راوی آن یک نویسنده است. نویسنده‌ای که می‌تواند آخرین نویسنده باشد، انسانی را ملاقات می‌کند که می‌تواند آخرین انسان باشد. کجا؟ در آسایشگاه مسلولین. جایی که ساکنین بیمارشان با اولین نشانه‌ی حیات یعنی تنفس درگیرند. آنها به همدیگر می‌نگرند، درد می‌کشند و اوقاتی که درد نمی‌کشند به انتظار درد می‌نشینند. آخرین انسان بلانشو، برخلاف همتای نیچه‌ای‌اش با از دست دادن ارزش‌های گذشته‌ی خویش در پی اختراع خوشبختی نیست تا جهان برایش محلی برای خوشگذرانی و تسلط بر طبیعت باشد. آخرین انسان بلانشو، می‌داند هیچ مأمونی در این جهان ندارد. می‌داند نمی‌تواند دیگر خودش را سرگرم سازد. او انسانی است به شدت بیمار که مدت‌هاست زمین‌گیر شده و دیگر سخنی نمی‌گوید. سکوتش وضعیت هیچ و پوچ رنج است. با لکنت کلمات را بر زبان می‌راند. لکنت ساحتی میان کلام و سکوت است. آستانه‌ای میان دو دروازه. جایی میان هستی و نیستی. میان لوگوس و نا-دانش. بدن رنجور از جهان کناره می‌گیرد. این کناره‌گیری، سرآغاز مواجهه‌ای هستی‌شناختی است. واپسین انسان بلانشو همان کسی است که اجازه دارد تا به واسطه‌ی کناره‌گیری از جهان، آن را بازآفرینی کند. او همان کسی است که به نویسنده-راوی اجازه می‌دهد فضای تازه‌ای از برون‌خویشی (extase) را امتحان کند. خود را، بیرون از خود، در هیأت دیگری، در مقام آخرین انسان، مشاهده می‌کند، تجربه می‌کند و روایت می‌کند. نویسنده-راوی کتاب بلانشو، همان گروه همسرایانی است که شاهد نه شکوه تراژیک وضعیت انسان، بلکه فلاکت وضعیت اوست.

برای بلانشو، خود رنج، حقیقت بودن را نشان می‌دهد. جایی که به تعبیر
لویناس در تجربه‌ی آن هیچ امکانی برای عقب‌نشینی وجود ندارد. رنجی که
ناممکن بودنِ نیستی است. نمردن از فرط نزدیکی به مرگ.

Bataille, Georges, 1973, *Œuvres complètes* ; Tome V, Paris : Gallimard.

-----, 1971, *œuvres complètes*, Tome IV, Paris : Gallimard.

-----, 1976, «Notice Autobiographique», in *Œuvres complètes*, Tome VII, Paris : Gallimard.

-----, 1961, *Le Coupable* suivi de *L'alleluia* – Catéchisme de Dianus, Paris : Gallimard, «l'imaginaire».

Bibard, Laurent, 1998, «Présentation» de Alexandre Kojève, *L'athéisme*, Paris : Gallimard, « Tel ».

Blanchot, Maurice, 1943, *Faux pas*, Paris : Gallimard.

Blanchot, Maurice, 1992, *Le dernier homme*, Paris : Gallimard, « l'imaginaire ».

Blanchot, Maurice, 1969, *L'entretien infini*, Paris : Gallimard.

Klossowski, Pierre, 1963, « La messe de Georges Bataille – à propos de L'Abbé C » in *Si funeste désir*, Paris : Gallimard, « L'imaginaire ».

Kojève, Alexandre, 1947, *Introduction à la lecture de Hegel – Leçons sur la*

Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau, Paris : Gallimard, « Tel ».

Surya, Michel, 1992, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Paris : Gallimard, « tel ».

هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش، ۱۳۹۹، پدیدارشناسی روح، ترجمه سیدمسعود حسینی و

محمد مهدی اردبیلی، تهران: نشر نی.