

اگر گر، پی‌ر مبی یا نپذیرفتن بدبختی

بهروز صفدری

چندی پیش با خواندن سی‌چهار صفحه‌ی اول کتابی با عنوان سرگذشت سوررئالیسم، گفت‌وگو با آندره بروتون، به ترجمه‌ی عبدالله کوثری (نشر نی، چاپ پنجم، ۱۳۹۴)، نخست از روی شَم خود و برپایه‌ی حدودِ آشنایی‌ام با متون سوررئالیستی با خطاهای بسیاری در این ترجمه مواجه شدم و سپس برای اطمینان بیشتر به مقایسه‌ی چندین صفحه از این ترجمه با متن اصلی فرانسوی پرداختم. این بررسی را در اولین فرصت پی‌خواهم گرفت. البته مترجم خوش‌نام و با سابقه‌ی این کتاب، یعنی عبدالله کوثری، این متن را از روی ترجمه‌ی انگلیسی آن به فارسی برگردانده، و من نمی‌توانم درباره‌ی کیفیت ترجمه‌ی انگلیسی آن قضاوت کنم. اما ترجمه‌ی فارسی این اثر در مقایسه با اصل فرانسوی این متن، ترجمه‌ای ناامین و پرخطاست. نمونه‌هایی از این نوافاداری‌ها و اشتباهات را در بررسی جداگانه‌ای ارائه خواهم داد. فعلاً این جمله‌ها از عبدالله کوثری را در مقدمه‌اش بر این کتاب نقل می‌کنم که می‌نویسد:

«شانزده ساله که بودم نخستین بار در کتاب مکتب‌های ادبی نوشته‌ی

مترجم و نویسنده‌ی گرانقدر رضا سیدحسینی با اصطلاح سوررئالیسم آشنا شدم. از آن زمان تا امروز برخی آثار شاعران سوررئالیست به فارسی ترجمه شده و افزون براین، ما با بسیاری از تجلیات این جنبش فکری-هنری در عرصه‌ی هنرهای گوناگون آشنا شده‌ایم. [...] اما با همه‌ی اهمیت این جنبش در عالم اندیشه و هنر، تا آن‌جا که می‌دانم در زبان فارسی کتاب جامعی در باره‌ی چگونگی شکل‌گیری و تحولات سوررئالیسم منتشر نشده است. کتاب سرگذشت سوررئالیسم می‌تواند این کمبود را تا اندازه‌ای برطرف کند.»

به نظر من نیز این کتاب، که شامل مصاحبه‌های رادیویی آندره برتون است، در اصل متن بسیار مهمی در عرصه‌ی آثار سوررئالیستی است و به همین خاطر نیز ترجمه‌اش به فارسی سزاوار رویکردی دقیق‌تر و وفادارانه‌تر است. و از قضا همین خطاها و نادرستی‌ها در این ترجمه نشانه‌ای از ناآشنایی عمومی ما در عرصه اندیشه و هنر با مبانی اساسی جنبش سوررئالیسم است.

من گمان می‌کنم یکی از دلایل اصلی تأخیر ورود نقد و نگاه مدرن رادیکال به زبان و ذهنیت فارسی، همین ضعف آشنایی و شناخت اهل نظر ما با جریان‌های نقد و شعر مدرن بوده است. در مقدمه‌هایم بر ترجمه‌ی آثار جنبش سیتواسیونیستی این موضوع را مفصل‌تر شرح داده‌ام.

باری، با گذشت نزدیک به سه سال و انتشار تقریباً دویست متن و مقاله در این وب‌سایت، همچون امکانی مکمل فعالیت‌هایم در عرصه‌ی انتشار ترجمه‌ها به صورت کتاب، کاستن از وقفه و انتظار و موانع ارتباط (خنثاکردن زهر حسرت و حرمان)، و به‌ویژه ایجاد پیوند و نزدیکی با خوانندگان، این روزها با پرسش‌هایی گلاویزم.

در سرلوحه‌ی وب‌سایت نوشته‌ام: میل به اشتراک و تقسیم شیفتگی‌ها که همیشه برای من انگیزه‌ی نوشتن و ترجمه بوده حالا مشوق من در ایجاد این وب‌سایت شده است. تا از نفراتی که رزق روح من شده‌اند بگویم.

جسته‌گریخته نیز اشاره‌هایی کرده‌ام به این‌که این نوشته‌ها را می‌توان زیرنویس‌هایی دانست از متنی آتی یا مقدمه‌چینی و تدارک و حتا واژه‌نامه‌ای برای طرح کلیت یا چشم‌اندازِ تمامیتی که در عرصه‌ی شعر و نقد و نظر در زبان فارسی غیابی بارز داشته است.

گام‌هایی که من در حد توانم برای شناساندن و وارد کردن این چشم‌اندازِ ماریپیچ به جغرافیای فارسی‌زبان برداشته‌ام، خود نوعی حرکتِ ماریپیچ و حلزونی است که در بنیان خود بر گردِ سه بُعدِ درهم‌تنیده‌ی شعر - عشق - انقلاب، یا زبان - پیوند - آزادی، یا آگاهی - شیفتگی - رهایی شکل و قوام می‌گیرد.

هسته و محور این کوشش‌ها هم شناخت و دل‌بستگی من به جنبشِ سیتواسیونیست‌ها یا موقعیت‌سازان، هم به لحاظِ میراثِ نظریِ این تجربه و هم برپایه‌ی رابطه و دوستی با آفرینندگانِ این جنبش بوده است. اما کوشیده‌ام تا پیوسته به گونه‌ای محسوس و مسلّم نشان دهم که این دل‌بستگی نه علاقه‌ای کور و ایده‌لوژیک، و بنابراین معبدی از یک «ایسم» جدید، بلکه حلقه‌ای از همان حرکتِ ماریپیچ در منظومه یا هم‌اخترانی است که تاریخ و جغرافیایی چندگانه و بستا دارد. و سرشتارِ اصلی جنبش‌های پیشاهنگ در دوران مدرن، یعنی دادائیس‌ها، سوررئالیست‌ها و سنتزِ دیالکتیکی‌شان سیتواسیونیست‌ها، نیز درست همین نگاهِ مرکب و اشتهای سیری‌ناپذیر به جذب و بسطِ شعر و شعورِ رهایی‌خواهانه، یا انقلاب در درون و برون، بوده است.

از همان آغاز راه‌اندازی این وب‌سایت با دعوت و فراخوان به کارِ جمعی در این راستا گمان می‌کردم با تشکیل گروه ترجمه گام‌هایی به مراتب بارآورتر از توانِ یک‌نفره‌ی من در تولید و انتشارِ آثار مهم و تاکنون ناشناخته‌مانده در زبان فارسی برداشته خواهد شد. اما این طرح و دعوت همچنان بالقوه مانده و عملی نشده است. پس کماکان باید از مهمانان و خوانندگان با همین سفره‌ی «پیش‌آزک»‌ها، «پیش‌غذا»‌ها و «اشتها‌آور»‌ها (apéritif) پذیرایی کنم!

اما در همین مدت، دریافتِ پیام‌ها و واکنش‌های همدلانه از سوی شماری از دوستانِ خواننده مرا به این یقین رسانده که ندا و صدای من ناشنیده نمانده، به دل‌هایی نشسته، در جان‌هایی پژواک یافته و رشته‌ای از پیوندِ خواست‌ها و ذوق و ذائقه‌های مشترک، همدارگانِ کوچکی از «ما»یی که خواهانِ چشم‌اندازی دیگریم آفریده است.

انگیزه‌ی قدرشناسی از ایجادِ این پیوندِ ظریف و نهانی مرا به یاد مفهوم *égrégoré*، اِگره‌گر، انداخت. اما نه از این مفهوم، نه از کتابِ کم‌نظیری با همین عنوان، و نه از نویسنده‌ی آن، پی‌یر مِبی *Pierre Mabile*، از چهره‌های برجسته‌ی سوررئالیسم و دوستِ نزدیکِ آندره بروتون، هیچ اثری در زبان فارسی نیست. پس به‌ناچار باید این اشتیاقِ بلافاصله و خودانگیخته را مهار کنم و نخست برای معرفی این کتاب و نویسنده‌اش اقدام کنم. به یاد مقاله‌ای می‌افتم به نام «پی‌یر مِبی یا نِپذیرفتنِ بدبختی» نوشته‌ی رادوان ایوشیچ *Radovan Ivsic*. من به لطفِ دوستم و نسان کوتن و دوستیِ دیرینه‌اش با آنی و رادوان فرصتِ آشنایی و دیدار با آن‌ها را به دست آوردم. رادوان همراه و همسرِ آنی لوبرن بود. پیش‌تر در معرفی آنی لوبرن و آثارش گام‌هایی برداشته‌ام (ترجمه‌ی متن «تئوریِ زیادی» در کتابِ نقدِ فرنچ تئوری) و اکنون خوشحالم که برای معرفیِ رادوان ایوشیچ و ترجمه‌ی متن عمیق و ماندگاری از او به زبان فارسی اقدام می‌کنم.

از سوی دیگر، چندی پیش ایو رنو *Yves Raynaud* را در خانه‌ی رائل و نه‌گم دیدم. او از اعضای «انترناسیونال آنارشویست» بوده که سپس به هسته‌ی اولیه‌ی سیتواسیونیست‌ها پیوسته و به‌خصوص طراح و ناشرِ تراکت‌های مشهور این جنبش در جریان رویدادهای جنبش ماه مه ۱۹۶۸ بوده است. او تا کنون چندین کتاب نوشته و شناختی گسترده در زمینه‌ی تاریخ ادیان و اساطیر دارد. آخرین کتابش با عنوانِ بودلری *Correspondances* (هم‌خوانی‌ها،

یا بنا به معادل‌گذاری حیدری ملایری برای این واژه، «هم‌پتوازی‌ها») در پاسخ و پژواک به آخرین کتابِ راثول ونه‌گم، یعنی «سرنوشت» است. پس از گفت‌وگو با او و سپس خواندنِ کتابش، پی بردم که باید به درک و دریافتِ سوررئالیست‌ها و سیتواسیونیست‌ها از فرهنگ‌ها و جهان‌بینی‌های موسوم به بدوی و ماقبل‌تاریخی، و به‌خصوص به تعریفِ جدید و رادیکالی که برای «کیمیاگری» قائل بوده‌اند بیشتر پردازم. با این موضوع، به یاد چهره‌ای برجسته افتادم که پژوهش‌ها و آثارش بسیار مورد علاقه‌ی این دو جنبش پیشاهنگ بوده است، زنی به نام لوتوس دو پینی Lotus de Pâini که با کتاب‌هایش در باره‌ی شکل‌گیری ذهنیت در آغاز تاریخ انسانی در اعماقِ زمان‌های گذشته، به قول راثول ونه‌گم «تمامیتِ شعرِ گذشته» را در اختیار ما می‌گذارد.

پس معرفی آثار و افکار کسانی چون پی‌یر مبی، رادوان ایوشیچ و لوتوس دو پینی در هماهنگی و انسجام کامل با چشم‌اندازی است که طرح و تعمیق آن در زبان فارسی محور فعالیت‌های من بوده و هست.

نخست مدخلی را که از قضا خودِ راثول ونه‌گم در دانشنامه‌ی یونیورسالیس در باره‌ی پی‌یر مبی نوشته است می‌آورم:

پی‌یر مبی (۱۹۵۲-۱۹۰۴)

پی‌یر مبی، انسان‌شناس و نویسنده، متولد ۲ اوت ۱۹۰۴ در شهر رنس، از شمار آن جان‌های بصیرت‌مندی است که سده‌ی بیستم دیر کشف‌شان کرد. مبی مشغله‌های فکری مشترکی با سوررئالیست‌ها دارد با رویکردی هم‌زمان علمی و شاعرانه به مطالعه‌ی انسانِ محسوس [یا حس‌مند] و قوای نهفته در او می‌پردازد.

پی‌یر مبیی، که نخست در بیمارستان‌های پاریس اترن و مدیر درمانگاه (۱۹۳۱) و سپس پزشک جراح بود، در سال ۱۹۳۴ عضو گروه سوررئالیستی می‌شود و با مجله‌ی مینوتور همکاری می‌کند. او که از ۱۹۴۰ تا ۱۹۴۶ به عنوان وابسته‌ی فرهنگی سفارت فرانسه در هائیتی کار می‌کند میزبان آندره برتون در آن‌جا می‌شود. سپس از ۱۹۴۹ تا سال مرگش در ۱۹۵۲، استاد مدرسه‌ی عالی انسان‌شناسی پاریس است.

آن‌چه پی‌یر مبیی می‌جوید اندیشه‌ی فراگیری است که، همچون علوم تخصصی، از زندگی جدا نشده باشد. او می‌نویسد: «من اندیشه را چونان بخشی برآمده از واقعیت کُلی کیهانی، بازنمودمان را چونان شهادت و گواهی ما بر وجود اشیاء، و ایده‌ها را چونان امری موجود در چیزها تلقی می‌کنم.» ماتریالیسم یا ماده‌باوری او یکپارچه و جامع است، به این معنا که قطبِ مقابل نوعی روح‌باوری نیست بلکه روح‌باوری را نیز به مثابه ماده‌ای انسانی در نظر می‌گیرد که زیر فشار یک نظام اقتصادی و اجتماعی به انکار خویش کشانده شده است. بنابراین موضوع اصلی بازگشتن به طبیعتِ بنیادین موجودات و چیزهاست.

پی‌یر مبیی باعلاقه به هرمس‌باوری و قوه‌ی تخیل و نیز با کندوکاو در این زمینه در کتابش آینه‌ی شگرفایی (۱۹۴۰)، به درستی حدس می‌زند که کیمیاگری چیزی به مراتب فراتر از عملیاتِ طلاسازی و یا ریاضت عرفانی است. کتاب دیگرش ساختِ انسان (۱۹۳۶) فراخوانی است به آشتی دادنِ جهان کهن و جهان مهین (عالم اصغر و عالم اکبر) در سرنوشتی که فرد در آن از چنگِ تمدنی که موجب ازخودبیگانگی و مانعی در برابر اوست رها می‌شود. دو کتاب دیگرش، اگره‌گر یا حیات تمدن‌ها، (نوشته شده در ۱۹۳۶ و منتشر شده در ۱۹۳۸) و ترز اهل لیزی‌یو (۱۹۳۷) شایسته‌ی توجهی ویژه اند. مبیی در توضیح معنای اگره‌گر می‌نویسد: «من این کلمه را، که زمانی توسط

هرمس گرایان به کار می‌رفت، برای نام‌گذاری گروهی انسانی به کار می‌برم که از شخصیتی متفاوت از شخصیت افراد تشکیل دهنده‌اش برخوردار است»، اما بلافاصله منظورش را از ادامه‌ی مطالعه‌اش بیان می‌کند و این که به چه معنایی قصد دارد مطالعه‌ی این توده‌ی همزمان انسانی و غیرانسانی را ادامه دهد: «جوامع صرفاً برآمده از افرادی هستند که آن‌ها را تشکیل می‌دهند.» واکاوی مکانیسم‌هایی که هر کس را به نام خیر و صلاح عمومی سرکوب می‌کنند به محضی که بر تحقق‌یابی آرزوهای انسان انضمامی استوار نباشد چیزی جز نظارت از خودبیگانگی نیست. بر این پایه، پی‌یر مبیی به بررسی این موضوع می‌پردازد که چگونه جامعه‌ای که قرار بوده انسان را از چنگ خوف و وحشت [ترورهای] به ارث رسیده از دنیای حیوانی آزاد سازد خود تولیدکننده‌ی خوف و وحشت [تروری] اجتماعی می‌شود که از شکوفاشدن کیفیت‌های انسانی جلوگیری می‌کند.

مورد تریز اهل لیزیو از طریق نمونه‌ی دین تکوین حالتی بیمارگونه را نشان می‌دهد که تبدیل به الگوی هنجارمندی اجتماعی می‌شود. پی‌یر مبیی با بصیرتی چشمگیر بر «درام عاطفی معاصر» انگشت می‌گذارد. نتیجه‌گیری او در این کتاب چکیده‌ی پروژه‌ای است که خطور کردن‌اش به آگاهی و وجدان جهان مدرن تازه آغاز شده است: «دیگر از طرفداری از ماده‌ی بی امید بدون دلیل معتبر چنان که ماده‌باوران عقب‌مانده می‌خواهند، یا طرفداری از روح و معنویت‌واهی به پیروی از توصیه‌های ادیان مسیحی دست بردارید. [...] برعکس، خود را به سوی وحدت وجودتان هدایت کنید. حواری عشقی مشکل اما همیشه ممکن باشید، عشقی که الگوی شکل‌هایی از زندگی پهناورتر و ضامن واقعی پیشرفت فردی بر علیه مرگ باشد.»

رأدوان ایوشیچ متن زیبای «پی‌یر مبیی یا نپذیرفتن بدبختی»، را همچون مقدمه‌ای بر تجدید چاپ کتاب اگره‌گر در انتشارات Le Sagitaire (پاریس، ۱۹۷۷) نوشته است. آخرین چاپ این کتاب را، بدون این مقدمه، نشری به همین نام، égrégores éditions در سال ۲۰۰۵ در شهر ماری منتشر کرد. (درباره‌ی گرداننده‌ی این انتشارات، کلر اوزیاس، پیش‌تر [مقاله‌ای](#) نوشته‌ام).

عنوان فرانسوی این متن Pierre Mabilie ou le refus du malheur است. باید به این نکته اشاره کنم که کلمه‌ی refus، که معمولاً آن را رد یا امتناع ترجمه می‌کنیم، و به‌طور کلی فعل‌های بسیاری که در این طیف معنایی جای می‌گیرند، مانند refuser، réfuter، récuser، repousser، rejeter، فارسی معادل‌های رسا و جافتاده‌ای ندارند و ما حالت‌های اسمی را نیز با صورت‌های فعلی به کار می‌بریم. (کاری که من نیز در این جا در برابر کلمه‌ی refus کرده‌ام و به جای «رد» یا «امتناع» از فعل «نپذیرفتن» استفاده کرده‌ام. اما این عنوان را می‌توان «پی‌یر مبیی یا رد بدبختی» هم ترجمه کرد). شاید واکاوی این مسأله و سنجدیدن بسامد افعالی که در فارسی در طیف معنایی «رد» و «قبول» قرار می‌گیرند، و دشواری و ضعف افعالی که بر «نه گفتن»، «سرپیچی و تن ندادن» دلالت دارند، روشن‌گر جنبه‌هایی از خصائل روانی ما هم باشد.

رأدوان ایوشیچ، که خود مترجم آثار ادبی از فرانسوی به زبان صرب و کُرواتی بوده است، در نوشتن به زبان فرانسوی سبک خاصی به کار می‌برد که، شاید مثل هر نویسنده‌ای در کاربرد زبانی غیر از زبان اصلی و مادری‌اش، «لحن و لهجه»ی نحوی و سبکی متفاوتی نسبت به زبان «معیار» و رایج پیدا می‌کند. سبک بسیار دقیق و فخم رأدوان ایوشیچ در متن حاضر برای ترجمه به فارسی بسیار «بدقلق» و پیچیده است. با این حال من بنا به شیوه‌ی همیشگی‌ام تا جایی که برایم مقدور بوده این ویژگی را حذف نکرده و متن را «آسان‌خوان» نکرده‌ام. افزون بر پیچیدگی صوری و زبانی این متن، در محتوای آن نیز معانی

و مفاهیم بسیار بدیع و عمیقی هست که کار ترجمه و فهم‌اش به فارسی را دشوارتر می‌کند.

بر این ویژگی‌ها باید همان مسأله‌ی همیشگی ضعف و کمبود واژگانی در فارسی را هم افزود. برای بسیاری از واژگان این متن معادل‌های موجود فارسی نادرست و نارساست، اما من برای اجتناب از سنگین‌تر کردن خوانش این متن از آوردن نواژه‌ها خودداری کرده‌ام. با این حال، موجب تسلا‌ی خاطر من خواهد بود اگر خواننده به چند نمونه از این معادل‌گذاری‌های ناگزیر به هنگام خواندن این متن توجه کند و به این نکته‌ی باورنکردنی بیندیشد که ما برای مفاهیمی بسیار اساسی فعلاً معادل درست و منسجمی در فارسی نداریم: Hérésie: الحاد، بدعت، دگراندیشی؛ و برای hérétique: ملحدانه، بدعت‌گذارانه، دگراندیشانه.

Passion: شیفتگی، شور، شیدایی، عشق؛ و برای مشتقات‌اش: شیفته‌وار، شورانگیز، عاشقانه.

عجیب‌تر از همه این که زبان و ادبیاتی که گفته می‌شود سرشتار اصلی‌اش «حس و حال» در برابر «قال و مقال» بوده است، برای واژه‌هایی چون sens، sensible، sensibilité، sansation، و بسیاری واژه‌های دیگر در این طیف معنایی، معادل‌های درست و رسا ندارد!



پی‌یر مَبی یا نپذیرفتنِ بدبختی

نوشته‌ی: رادوان ایوشیچ

مقدمه‌ی کتاب اِگره‌گر، اثر پی‌یر مَبی

ترجمه‌ی فارسی از: بهروز صفدری

برای ارائه‌ی تصویری از پی‌یر مَبی هیچ‌چیز بهتر از یک ستاره نیست، ستاره‌ای که پره‌هایش به همه‌ی جهت‌هاست. و تازه در این صورت نیز برای ترسیم دقیقِ سیمای او این پره‌ها باید گسترش‌پذیر باشند. بنژامن پره.

کتاب حاضر هر آن‌چه را که در سال ۱۹۷۷ باعث ناخوشایند بودن یک کتاب می‌شود در خود دارد: آینده‌نگرانه [پیش‌گویانه]، روشن و شیفته‌وارانه است. به علامه‌های بی‌اعتقادمان که به این‌گونه صفاتِ بیش‌ازپیش بلااستفاده خواهند خندید یادآوری می‌کنم که اِگره‌گر در سال ۱۹۳۶ نوشته شده و در سال ۱۹۳۸ منتشر شده است، یعنی به هنگامی که علامه‌های بی‌اعتقادِ آن زمان در بن‌بست‌هایی فرو می‌رفتند که پی‌یر مَبی، و امروزه همه‌ی شواهد این را ثابت می‌کند، با اطمینانی آرام و در تنهایی توانست از آن‌ها دوری جوید.

من از خصلتِ بسیار تماشاییِ اغلبِ پیش‌بینی‌های پی‌یر مَبی باشتاب می‌گذرم تا بیشتر به روشن کردنِ پایه‌های حسیِ آن «ریخت‌شناسیِ اجتماعی» بی‌بپردازم که به وی امکان دادند تا از همان سال ۱۹۳۶ شکستِ فاشیسم ایتالیا،

فروریزی آلمان هیتلری، استقرارِ خشونت‌آمیزِ مسائل و تضادهای جهانِ غرب در قاره‌ی آمریکا، ضرورتِ خطرناکِ ماجراجویی در خاورِ دور برای ایالات متحد آمریکا، رقابت میان چین و اتحادِ شوروی، فروریزیِ تدریجیِ امپراتوریِ انگلیس، و شاید جنبش مه ۱۹۶۸ در گرتته‌ی «شورشی موفق... برای مدتی» در فرانسه، را اعلام کند.

قبول کنیم که این کم چیزی نیست، به‌خصوص از وقتی که روشن‌فکرانِ مشهود و معروف انگار اشتباه کردن را، و نمایان‌تر از هر جا در زمینه‌ی اجتماعی - سیاسی، به تخصصی برای خود تبدیل کرده‌اند، و بدین‌سان شتاب‌گیری تاریخ را با شتاب‌گیریِ گمراهی‌های خود گرامی می‌دارند. بنابراین چنین آینده‌نگری‌هایی لاجرم کسانی را عصبی و برآشفته خواهد کرد، به‌ویژه آن‌که شکی نیست که این آینده‌نگری‌ها نه به‌طور اتفاقی به دست آمده و نه حاصلِ عملیاتی غیبی بوده که نویسنده‌اش اسرارِ آن را چارچنگولی مخفی نگاه داشته باشد. برعکس، این کار با خواست و نیتِ انجام گرفته و برای مبیی مسأله‌ای اصولی یا از روی پرنسیپ بوده است: «حالا دیگر معمول شده که اعلام کنند رویکرد علمی با آینده‌نگری در تقابل است. من در مقابل چنین اظهارنظری موضع می‌گیرم.» من حتا گمان می‌کنم که احتمالاً این حرفِ پی‌یر مبیی، بیشتر از درستیِ پیش‌بینی‌های برآمده از آن، برای خوانندگانی که ما باشیم بهت‌آور است؛ زیرا ما به پیش‌بینی‌های «علمی»یی عادت کرده‌ایم که پیش از تدوین شدن تکذیب می‌شوند، همان گونه که در نمایش‌ها و آکروبات‌بازی‌های شناخت‌شناسی هم این گونه پیش‌بینی‌ها را با میمنتی برابر اما مصیبت‌بار تنفیذ و تکذیب می‌کنند.

موضوع این است که این حرفِ پی‌یر مبیی اساساً از سرشتی رمانتیک است، و در این جا منظوم به‌ویژه نزدیکی و تشابه حرف‌های او با آرای نوالیس است. در ضمن پنهان نمی‌کنم که با مطرح کردن این نزدیکی و تشابه امیدوارم بتوانم

از فضای مه‌آلود کاملاً ادبی موجود برگرد کشف ناگهانی رمانتیسیم آلمانی در فرانسه اندکی بکاهم. از آن‌جا که میبای از کسانی است که منتظر مُدِ اضطراب‌های متنی نبودند، چهره‌های گوناگونِ مسیرِ زندگی‌اش در «آینه‌ی شگرفایی» هاگم و از نو پیدا می‌شوند، همان آینه‌ای که بازتاب‌هایش را رمانتیسیم بر ما آشکار ساخته بود. اکنون پس از یک قرن و نیم، این‌جا و آن‌جا، همان یقینِ شاعرانه‌ی مبنی بر «وحدتِ عالم، همانندیِ اجزای آن و عمومیتِ سازوکارهایش» (مبیی) به همان بلندپروازی‌یی دامن می‌زند که خواهانِ دست‌یافتن به وحدتی است که همه‌ی نموده‌های زندگی به سوی آن می‌همگرایند.

به سخنان نوالیس گوش کنیم: «تنِ ما بخشی از جهان است، یا به زبان بهتر، اندامی از جهان است. تنِ ما بیان‌گرِ خودداتی [خودمختاری]، آنالوژی [آناگویی، قیاس‌گری] با کُل، و خلاصه پنداره و مضمونِ ریزکیهان [میکروکوسم] است. این اندام باید با مجموعه هم‌پتواز باشد؛ کل نیز باید با این اندام هم‌پتواز باشد.» و اکنون سخنانِ مبیی: «کاربردِ آناگویی [آنالوژی]، یا به بیانِ بهتر، همتاشناسی [هومولوژی] به‌هیچ‌رو شکلی فروپایه از فعالیتِ ذهنی نیست، بلکه ضرورتی مبرم و کلید فهمیدن است. از آن‌جا که واقعیت نه از قلمروهای آیزه‌مندانه [spécifiquement] متمایز بلکه از سطوحِ برهم‌چیده و درهم‌چیده تشکیل شده است، پس مغزِ تجزیه‌ناپذیر ما باید در همه‌جا سرشارهایی [caractéristiques] همانند و مشابه بازیابد.»

دگراندیشیِ عاشقانه

حتا اگر بیانِ قطعه‌وارِ نوالیس را در تقابل با گزارشِ استدلالیِ مبیی قرار دهند باز هم تطابق یا برهم‌افتِ coincidence و (نه یکسانیِ identité) میان دیدگاه‌های این دو آن‌قدر گیرا هست که بتوان به باستان‌شناسانِ مدرنِ دانش^۲ مظنون شد که فقط به اشکالِ کهنتر و ناچیزِ دانشِ علاقمند اند، یا دست کم

فقط به نموده‌های بیرونی و گذرای قدرت‌ورزی توجه می‌کنند.

مبیی نیز همسان نوالیس مدعی ساختن اثری نو نیست و بر خویشاوندی رویکردش با رویکرد هرمس گرایان و نیز مشابهت بسیاری از تلواسه‌هایش با تلواسه‌های سوررئالیسم تأکید می‌ورزد؛ تا بدان‌جا که دغدغه‌ی مبیی در کم‌رنگ نمودن ویژگی‌جست‌وجویش به‌سود پیوندهایی که در اعماق این جست‌وجو را به دیگر جست‌وجوهای انجام‌گرفته در جاهای دیگر یا به صورت‌های دیگر پیوند می‌زند، به روح و جان انسانی آن خودفرمانی‌یی را بازمی‌گرداند که زمانه‌ی کنونی با سماجی بیش از پیش در پی ستاندن‌اش از آدمی است. از این لحاظ آنچه به عنوان تذکر در دیباچه‌ی این کتاب آمده جای هیچ تردیدی باقی نمی‌گذارد: «[...] من با ناشناسانگاری^۳ مدرن سرسختانه مخالف‌ام؛ من شناخت انسانی را به‌طور کلی امری ممکن و معتبر می‌دانم [...]».

سرچشمه‌ی این اطمینان را باید در آن چیزی جست که من نام‌اش را سنت دگراندیشی عاشقانه می‌گذارم، سنتی که هر بار به شکلی پدیدار می‌شود و برای مثال جریان‌هایی چون آیین گنوستیک، رمانتیسیم، سوررئالیسم برخی از شکل‌های ظهور جمعی آن‌اند. توان این سنت بیش‌تر شعله‌ورسازی است تا نفی‌گری. و تصریح این نکته کار بی‌فایدی نیست در زمانه‌ای که ابراز وجود هویت فقط در محدوده‌ی مثله‌کننده‌ی واژگانی منفی - تفاوت، انحراف، حاشیه‌ای بودن - مجاز است^۴. آیا از فرط پشیدن و عوضی گرفتن منفعلانه‌ی حال و روز فعلی جهان با هستی واقعی جهان به جایی رسیده‌ایم که به جای تمرکز از انفصال، و به جای جست‌وجوی شوریده‌وار همگرایی از واگرایی حرف می‌زنیم؟

پابرجایی این دگراندیشی عاشقانه به‌خودی‌خود ما را فرامی‌خواند تا چیزها را دیگرگونه بنگریم: به گفته‌ی آندره بروتون «تاریخ همچو برف در بیرون می‌بارد [فرو می‌افتد]^۵»؛ و زندگی در میان و مرکز، در گودی، در درون، همچو

گوی، همچو آتش، افقِ ممکنات را در گردبادی از آینده فرامی‌گشاید. این سنت، که دگراندیشانه است زیرا خوابِ جهان را برمی‌آشوبد و بیداریِ ذهنی برمی‌انگیزد، و عاشقانه است زیرا در نقطه‌ی رد و امتناع متوقف نمی‌شود و در پی فتح کردن سایه‌ای است که امتناع آن را پنهان می‌سازد، سنتی است که سن و زمان نمی‌شناسد و در دلِ انسان خانه دارد، آن‌جا که بلورِ فردیت در شبِ جهان رخنه می‌کند. شعرِ پیوسته بر وجود این سنت گواهی می‌دهد.

بازگشت به سوی خود برای کشف کردنِ دیگری در انحنای واقعیتِ خویش و نه گشت و گذری به سوی دیگری برای پنهان کردنِ حضورِ خویش از واقعیت. پایین رفتن، پایین رفتن به سوی شفافیتِ ظلمات، برای برهم زدنِ خواب‌واره‌ای^۶ که کتابِ جهان را مهر و موم کرده است. با پاگرفتن فلسفه‌ی روشنگران، خواب‌واره، که تا آن زمان درخششِ سازمان‌یافته‌ی ماسک بر گردِ اصلِ یک خدا بود، به درخششِ فقدان، تلالوِ بریدگی و کوریِ تحلیل تبدیل شد. رمانتیسیم با لغزیدن بر لبه‌ی تیزِ این پرتوهای نورانی نقطه‌ی کورِ همگرایی‌شان را می‌جوید و می‌یابد. صد و پنجاه سال درخششِ خیره‌کننده‌ی علمی و خواب‌واره‌ی ترقی‌خواهی مانع از آن نمی‌شود که پی‌یر مبیی، با این اطمینان که «سایه‌ی روشنایی فراموش می‌شود»، ماجرا را از نو آغاز کند. این‌جا نیز برهم‌آفت و تقارنِ دیگری میان رویکردِ مبیی با رویکردِ نوالیس به چشم می‌خورد: هیچ‌یک از این دو شناختِ علمی را رد نمی‌کند، آن‌ها مسیرِ تحولِ این شناخت را به سوی سرچشمه‌اش دنبال می‌کنند و می‌بینند که این رود بر کرانه‌های سخت و عبوس‌اش به آبراه‌های آنالوژیکِ کثیری گشوده می‌شود تا سرانجام به آبیاریِ کشتزارِ وحدتِ محسوس برسد.

و این واژگونی مهمی در عرصه‌ی علائم و نشانه‌هاست: آبِ حیاتِ کشف اکنون به خودش بازگردانده شده، سدهای قدیم‌اش را ملغا می‌کند و به گفته‌ی مبیی انتقال‌دهنده‌ی «شناختِ همزمان در همه‌ی زمینه‌ها» ست. بارِ دیگر،

بی‌صبری نوالیس با صبوریِ مبیی در نجاتِ علم و داناییِ تلاقی می‌کند: «علمی [...] که از عام به خاص و برعکس گذر می‌کند، و نیز به ما می‌آموزد تا در باب مسائل درونی و بیرونی نتیجه‌گیری کنیم؛ چنین علمی وحدت‌مند است - و علم برتر است» (نوالیس). مبیی نیز که در جست‌وجوی این «علم وحدت‌مند» است برای آن که نمونه‌ای از این علم مثال بزند از توجه سوررئالیسم، و به‌ویژه آندره بروتون، به پدیده‌های «تصادفِ عینی» یاد می‌کند تا نشان دهد که در این جا نه پای علم جدیدی که با قوانین ویژه‌اش به «جداکردن انسان» از بقیه‌ی عالم‌گرایش دارد بلکه برعکس پای ملاقات منقلب‌کننده‌ی انسان با خودش در میان است، و این بسی دور از زندانِ نااطمینانی‌ها و شرم‌های کاذبی است که عقل‌گراییِ علمی زندگی حسی را سرسختانه در آن نگاه داشته است: «فراتر از رشته‌های عقلانی با اهداف محدود، در حال پی بردن به وجود دترمینیسمی عام هستیم که دترمینیسم‌های خاص را تنظیم می‌کند. این زنجیره‌بندی برتر، که در قدیم چونان اراده‌ی پایدار یا فانتزیِ یک خدا تعبیر می‌شد، با روابطی که حالا دیگر می‌توانیم بشناسیم تفاوتی ندارد. ارزش و کیفیت آن نه فراطبیعی بلکه برعکس بسیار طبیعی است» (مبیی). آیا نوالیس نیز در قطعات ریاضی خود از همین موضوع نمی‌گوید: «پدیده‌ی نامنظم نیز می‌تواند، همچون منحنی‌ها، قوانین خودش را داشته باشد»؟

پس سایه نیز فقط می‌تواند سایه‌ی چیزی جداکننده و حفاظی از سرترس باشد که شب را از ما پنهان می‌کند. لیکن این سخن بدان معنا نیست که از این‌پس باید روشنی جایگزین «روشنگران» شود. و من بی‌نهایت خشنودم از این که مبیی خود توضیح داده است که لازمه‌ی «این کار تجربی از سوی کسانی که در پی تماسی عمیق‌تر با جهان هستند، حالتی از تنش حسی است که می‌تواند چندین و چند علت داشته باشد اما همواره به افزایش پتانسیل عاطفی به زیان کنفورمیسم آسوده‌خاطر می‌انجامد». مبیی با فراخواندن سرشت محسوس ما

هم به تعمیقِ شکِ علمی و هم به زدودنِ محدودیت‌هایی که عینیت‌گرایی علمی بر خود تحمیل می‌کند، تمامیتِ وجود انسان را درگیرِ چنین شناختی می‌کند. این مسأله‌ی روش‌شناسی بسیار مهمی است که بر محور توانمندی عاطفی انسان، یعنی توان «گسترشِ بازنماییِ واقعیت فراتر از درک و دریافتِ بلافاصله» می‌چرخد. همه‌ی ملاحظاتِ مربوط به مکان، زمان، و انواع تأثیراتِ محیطِ کیهانی را، که ما گاهی تحت تأثیرِ تکانه‌ای عاطفی نخست آن‌ها را با دقتی حیرت‌انگیز ثبت می‌کنیم و سپس در زندگی جاری با گنجاندن‌شان ذیلِ واژه‌ی محزونِ آتمسفر^۷ از رده خارج می‌کنیم، مبیی آن‌ها را در بررسیِ حیاتِ تمدن‌ها همسانِ زیست‌شناسی و اقتصاد در نظر می‌گیرد. همین استفاده‌ی هم‌تاشناسانه (هومولوژیک) از شیوه‌های متفاوتِ شناخت، به‌خودی‌خود ایده و انگاره‌ای را که ما از جهان و از خودمان داریم به سوی بافه‌ای از پرسش‌ها می‌گشاید، پرسش‌هایی که ما را به ورود به تاریکیِ پیرامون برمی‌انگیزند: آیا ما صرفاً از آن‌رو ابزارِ زندگیِ حسی‌مان باقی نمی‌مانیم که به زندگیِ حسی به‌منزله‌ی ابزار شناختِ واقعی نمی‌نهمیم؟ آیا شدتِ ظرافت و خشونتِ توأمان موجود در ابرازِ عاطفی ما را چنان کور نکرده است که اکنون پدیده‌هایی را که فقط با ابرازِ عاطفی قابل درک اند نادیده می‌گیریم؟

آن‌جا که ما به ضعفِ نگاه‌مان یقین یافته‌ایم، مبیی بُردِ دور و دراز آن را کشف می‌کند و - در تلواسه‌ای مشابهِ تلواسه‌ی نوالیس: «انسان باید به ابزارِ تام و کاملِ وجودِ خویش تبدیل شود» - بر آن است تا وسایل لازم برای در جهان بودن را به ما بازگرداند، همراه با اطمینانی که هم بر عینیت و هم بر شیفتگی متکی است. یعنی همان کیفیتی که علوم، چه علومِ رزین [دقیق] و چه علومِ انسانی، از آن‌جا که هرگز انسان و بنابراین واقعیت را در تمامیت‌اش در نظر نگرفته‌اند، گمان کرده‌اند که می‌توانند نادیده‌اش بگیرند. مبداِ درستی و صحتِ چشم‌گیرِ پیش‌بینی‌های بیان‌شده در این کتاب ما را از دیدنِ این امر بازدارد که

همه‌ی این پیش‌بینی‌ها به یمنِ همان بصیرتِ نو میسر شده است. شاید، آن‌گونه که نوالیس مدعی است، ما فقط «از آن‌رو نادانیم که خود چنین می‌خواهیم». و «پیش‌گویی»‌های مبی نیز ما را به‌طور ناگهانی به طرح این پرسش برمی‌گرداند: آیا کافی نخواهد بود نگاه‌مان را به فراسو یا فروسوی مرزهای برپاشده در بیرون و درون‌مان معطوف کنیم تا این مرزها فروریزند؟ مبی در پژواک با این جمله‌ی نوالیس: «انسانِ کاملاً روشن‌بینِ نهان‌بین نام دارد.» می‌نویسد: «هر آن‌کس که از واقعیت آگاهی می‌یابد به سیمای نهان‌بین درمی‌آید». هر دوی آن‌ها سرچشمه‌ی روشن‌بینی و نهان‌بینی را به ما یادآوری می‌کنند. همین‌که خود را به روی جهان بگشاییم جهان نیز به روی ما گشوده می‌شود. منوط به آن‌که به بدبختیِ کوری‌مان، حتا اگر به منافع متافیزیکی، فلسفی یا صرفاً زیبایی‌شناسی هم خدمت کند، با خرسندی تن در ندهیم. روشنیِ عجیبِ پی‌یر مبی امروزه در نظرم همچون سلاحی جلوه می‌کند که طرح‌اش هیچ ربطی به شیوه‌های مودیان‌های درخود خزیدن‌های وجود ندارد.

این‌که من این‌جا خطر می‌کنم و واژه‌ی «روشنی» را در باره‌ی مبی به کار می‌برم، بدان معنا نیست که از درهم‌تنیدگی تاریکِ نهفته‌ترین ریشه‌ها و شیرهای تیره‌ای که با خود، حتا در دلِ ایده‌ی «روشنی»، حمل می‌کنند هیچ‌واهمه‌ای ندارم. ویرانی‌ها و آسیب‌هایی که همه‌ی ایده‌تولوژی‌های مدعیِ عقل‌گرایی در وجودِ حسی ما به بار آورده‌اند ما را به رعایتِ اشدِ احتیاط در این باره فرامی‌خواند. با وجود این، به نظر من تاریکی و ابهامی که امروزه - از کمترین متن در معرفی ناچیزترین نقاش گرفته تا پُرطول و تفصیل‌ترین نظریه‌پردازی‌ها - دست‌ودل‌بازانه نثارمان می‌کنند برآمده از همان «کنفورمیسم‌های متناقض»ی است که مبی در آغاز این کتاب بی‌هیچ‌هراسی آن‌ها را از عواملِ مؤثر در ایجادِ نوعی بهت‌زدگی تقریباً عمومی می‌داند.

برای اجتناب از هر گونه سوءتفاهمی تصریح می‌کنم که منظور من در

این‌جا تاریکی یا به عبارت دقیق‌تر خواستِ تاریک‌سازیِ پی‌است که، بر عکسِ پروژه‌ی سوررئالیستی «روشن‌سازیِ پیگیرانه‌ی جاهای پنهان و تاریک‌سازیِ تدریجیِ دیگر جاها»، در پوششی واحد از بلاغتی تار و مه‌آلوده به پشیدن و خلط‌کردنِ بداهت و رازآمیزی، نامقدس و مقدس، پیش‌پافتاده و شگرف می‌انجامد و «گردشِ دائمی در دلِ منطقه‌ی ممنوعه» را برای مدتی طولانی به مخاطره می‌اندازد. از میان دلائل و نشانه‌هایی که می‌توان در اثبات این موضوع ارائه داد من فقط به ذکر یک نمونه بسنده می‌کنم و آن «خوانش‌ها» و «بازخوانی‌ها»ی بی‌شماری است که همچون روش‌های خطِ بریل به ما پیشنهاد می‌کنند و کارشان این است که اغلبِ کسانی را که بینایی دارند برای همیشه کور و نابینا کنند. برای زدودنِ این سوءتفاهم تراژیک هم دیگر نمی‌توان روی فعالیت هنری‌یی حساب کرد که بیش از پیش از خلالِ «عینیت‌بخشی» کاملاً ترفیعی مستعمل‌ترین «حالاتِ روحی» ابراز وجود می‌کند. این بی‌بضاعتی، برای پنهان کردن واقعیتِ خود، این‌جا و آن‌جا به عشوهِ گری‌های کاملاً مشروع و قانونی نیز رو می‌آورد. و برایش فرقی نمی‌کند که در این کار به دوز و کلکِ کدام آرایشِ انقلابی، متافیزیکی یا کیمیاگرانه متوسل شود. به گفته‌ی مبیی، از سوئی: «شناختِ امروزی به اقیانوسی می‌ماند که در آن پاره‌یخ‌هایی زیبا، جداشده و سرگردان در رفت و آمد اند.» و از سوی دیگر: «بسیار بدیهی است که اگر بازنمودها، کلمات و تصاویر فقط ابزارهایی برآمده از قراردادی جمعی و فاقد پیوند با امور باشند، گذر از عرصه‌ی درونی به عرصه‌ی واقعیتِ بیرونی ناممکن خواهد بود.»

به بیانی دیگر، در یک‌سو تصنعِ یک روشناییِ ادعایی با خاستگاهی عقلانی و روشن‌کننده‌ی همه‌چیز، و در سوی دیگر تصنعِ یک تاریکیِ ادعایی با خاستگاهی روانی یا حسی و تاریک‌کننده‌ی همه‌چیز. این تاریکی به رغم ادعای جدال با آن روشنایی، به همان اندازه جعلی و قلابی است زیرا توالی این

تصنع‌های متناقض را می‌پوشاند و تشدید می‌کند، حال آن‌که موضوع بر سرِ ازهم‌گسستنِ همین تصنع برای گشودن راه‌هایی است که ما را به سرچشمه‌ی سایه و روشنی بازگردانند، یعنی به نقطه‌ی تماسِ اساساً متحرکِ فردیت با وحدتِ جهان.

وسیله‌ای که مبی برای پایان دادن به این تصنع می‌یابد انجامِ جابه‌جایی‌های هم‌تاشناسانه‌ی پی‌پی تا رسیدن به نقطه‌ای است که واقعیت از خودش روشنی یابد.^۸ آن‌گاه، این روشنی بر اثر شیوه‌ی پدیدآییِ اساساً طبیعی‌اش، یعنی بیرون نبودن‌اش از واقعیتی که بر ما آشکار می‌سازد، این آکادمیسم جدید تاریکی را، که آب‌های متلاطم‌اش در واقع منبعِ قوای مخفیِ قدرت است، به شدت زیر سؤال می‌برد. مگر نه این است که ماشینِ قدرت به سوخت‌وساز دیگری رو آورده تا ما را متقاعد کند که اگر مثله کردن در روز روشن انزجارآور است، مثله کردن در شب تاریک از جاذبه‌ی امورِ اجتناب‌ناپذیر برخوردار است؟ آیا این‌همه بازنمایی درباره‌ی غیاب و گریزِ معنا به این قصد نیست که به ما بیاوراند زندگی‌مان نمی‌تواند هیچ معنایی به خود بگیرد؟ آیا اندیشه‌ی حاکم، معذب از محدودیت‌های عقلانیتی که تاکنون به آن آمیخته بوده، به جایی نرسیده که سلاح‌های جدیدی برای خود بسازد تا بتواند به پیش‌روی در مناطقی که ورود به آن‌ها همواره برایش ممنوع بوده پردازد و بدین‌سان موفق شود فضای شبانه‌ای را که تاکنون از آن‌ما بوده تا مطمئن‌ترین دلایلِ زندگی‌مان را در آن بجوییم، نه ویران بلکه از لحاظ دفاعی متلاشی کند؟^۹

مطمئناً از پاسخ دادن به این پرسش‌های ناجور و آزارنده اجتناب خواهد شد. من حتا بعید نمی‌دانم که شمارِ زیادی از هنرمندان و انتלקتوال‌ها [روشنفکران]، سادگیِ سخنانِ مبی را ساده‌پنداری او محسوب کنند. چنین کسانی آن‌قدر بی‌خاصیت یا چاکرمنشانند که حاضرند نقشِ خوکچه‌های ممتاز آزمایشگاهی را ایفا کنند و به عملیاتِ ظریفِ عادی‌سازی از طریقِ مغشوش‌سازی و

مخدوش‌سازی علائم، دست‌یاری دهند. از نظر آن‌ها آنچه ارزش دارد شرکت در بحث، انتشارِ متن و برپایی نمایشگاه است، مهم نیست کجا و تحت چه شرایطی باشد. بنابراین همه‌چیز یکسره تیره و تار می‌شود زیرا همه‌چیز یکسره علی‌السویه و بی‌تفاوت شده است. و هیچ‌چیز تیره و تاری نیست که به منظور تقویت سیالیهی بلاغت حاکم^{۱۰} به آن نپیوندد، سیالیهی گنج‌کنندهی بلاغت تاریکی که تفاوت را به زیان تفاوت‌های فردی پیش می‌کشد تا بدان‌جا که هر یک از این تفاوت‌ها را سرانجام از کلام، حرکات، امیال و واقعیت ویژه‌اش بی‌بهره می‌سازد. شیوه‌ای ماهرانه و تعیین‌کننده در جداکردن ما از وجودمان از طریق به‌گردش‌انداختن هم‌ارزِ همه‌ی اشکالِ امتناع، تا برقراری یک تفاوت‌زدایی [بی‌تفاوت‌سازی] عملی. تا به‌جایی که اکنون نقدِ واقعیت با نفیِ صورتیِ واقعیتِ خلط و مشتبه می‌شود و تاریکیِ بیش از پیش عظیم برآمده از این وضع در خدمتِ بازداشتنِ ما از دیدنِ شیبِ جنون‌آمیزی است که جریانِ امور طی می‌کند.

مکث ما بر این جنبه‌ی زننده فقط به منظور بهتر دورشدن از آن و دیدن این نکته است که رادیکالیت‌هی مبیی مستلزمِ روشنیِ سخن اوست. این‌جا نه پای تقسیم‌کردن تجربه‌ی انسانی برای دامن‌زدن به فرمان‌رواییِ گفتمان یا تئوری در میان است، و نه سودجستن از کمبودهای شناخت‌عینی برای شرکت در امت‌گراییِ تفاوت‌زدایی [بی‌تفاوت‌سازی]. این‌جا سخن از پایه‌ریزیِ «ریخت‌شناسیِ عمومی» بی‌است که به یاری آن «بتوان سیستم ارتباطی نوینی را میان آدم و عالم ازپیش حس کرد». و من دوست دارم که بار دیگر خویشاوندی طرح مبیی را که هدف‌اش «القاکردن نوعی نظام یا فهرستی از مطالب که خواننده در آن شناخت‌های خود را در اختیار داشته باشد»، با طرح نوالیس که در پی «نوعی گرامرِ علمی، یا منطقی، یا پایه‌ی عمومی، یا آموزه‌ی ترکیب» یا «نوعی متافیزیک انتقادی» است، خاطر نشان سازم.

و چه جای تعجب وقتی می‌دانیم که این آرامشِ نظریِ گیج‌کننده هم در مبیی و هم در نوالیس برخاسته از سادگیِ رادیکالِ چشم‌اندازِ آن‌هاست: در دلِ انسانِ نگرانِ خویش میل به رمزگشایی هست. این میل بر شب‌ها، راه‌ها، اندیشه‌ها، ناامیدی‌ها و عشق‌هایش مستولی است؛ او انسانی است در جست‌وجوی معصومیتِ اعلاّیِ خویش و ثبتِ هارمونیِ وارانهِی وجودِ خویش بر عرصه‌ی گیتی. و همین است منشاءِ این احساسِ ناخوشایند که نه مبیی و نه نوالیس، به رغم دور بودن شیوه‌ی بیان‌شان از یکدیگر، با برانداختنِ هر آن‌چه آموخته‌ایم هیچ‌به‌ما نمی‌آموزند، زیرا انگار آن‌چه می‌گویند را ما خود همواره می‌دانسته‌ایم. کافی است به آن‌جا که سکوت زاده می‌شود گوش فرادهیم، به آن‌جا که سایه پدیدار می‌شود نگاه کنیم. سادگی، آسانی، روشنی؛ داناییِ دیگر چیزی بدهکارِ رمز و رازِ موجود بر گردِ قدرت نیست؛ داناییِ حجاب‌های سازنده‌ی قدرت را برهم می‌زند. این دانشی ناسوتی است که شعر به ما ارائه می‌دهد. روشنیِ روشن‌کننده‌ی دیدگاه. روشنیِ روشن‌کننده‌ای که نه با شب می‌ستیزد و نه آن را برمی‌انگیزد بلکه شفافیتِ فراموش‌شده‌ی آن را به‌آرامی بر ما آشکار می‌سازد.

این روشنیِ بس نامساعد است با حالِ شکاکان، نسبت‌گرایان، متخصصان، ناشناسانگاران و کثرت‌گرایانی که احاطه‌مان کرده‌اند و در همه‌ی عرصه‌ها با بردن و باختنِ قطعاتِ پازلی سازگار شده‌اند که طرح کلیِ آن جاودانه برایشان مجهول می‌ماند. از آن‌جا که ما زور و ستم‌های توتالیتریسم را در اشکالِ گوناگونش تجربه یا حتا مشاهده کرده‌ایم، بدون شک حق داریم به هر اندیشه‌ای که خود را براساسِ عدد و رقم توجیه و تنفیذ می‌کند مظنون باشیم. منتها، وقتی هم‌سطح‌سازیِ اقتدارگرایانه به مثله‌شدگیِ تراژیکِ موجودات می‌انجامد و هنگامی که اقدامِ آزادانه‌ی تفاوت‌زدایی [بی‌تفاوت‌سازی] به مثله‌شدگیِ غمبارِ موجودات منجر می‌شود، این حق را هم داریم که به تساهل

و شل‌گیری ایده‌تولوژیکِ کنونی مظنون باشیم که زندگی را همچون حرکتی براونی^{۱۱} می‌نگرد و هزار و یک پیچ و خم آن را از چنین دیدگاهی با لذت تفسیر می‌کند. این جاست که روشنیِ حرفِ مبیی، چون ابزاری ساخته‌شده در «ذهنی یگانه‌انگار، معنای واقعی سنتز [...] مترادفِ معنای شعر»، به نظر من ضروری‌ترین ابزار برای بازگرداندنِ آن «فهم حرکات و اعمالی» است که بی‌بضاعتیِ توتالیتیری و مجاورت‌مان با بی‌معناییِ حاکم بر جامعه ما را به یک اندازه از آن محروم کرده‌اند. این روشنیِ استعاری بی‌آن‌که هرگز بدیهیات را انکار کند - مبیی می‌گوید «واقعیت برای من واژه‌ای است بدون متضاد» -، از زندگیِ فردی به زندگیِ جمعی، از زندگیِ جمعی به زندگیِ کیهانی، از زندگیِ کیهانی به زندگیِ فردی، همچون گردشِ خون در تن‌مان، در رفت و آمد است. این روشنیِ زیرزمینی راهِ اورگانیکِ بروزِ آزادانه‌اش را در تقابل با عمودیتِ ظفرمند یا ریشخندشده‌ی اندیشه‌ی فتح‌کننده می‌گذارد.

آیا به علت همین روشناییِ متفاوت نیست که مبیی موفق می‌شود با این‌همه سادگی ما را در فضا و منظری دیگر قرار دهد؟ این‌جا، بدان‌سان که در طرزفکرهای توتالیتیری، دینی، فلسفی یا سیاسی رخ می‌دهد، روشنایی از بالا نمی‌آید. همچنان که به سوی ناپدیدشدن هم نمی‌رود، بدان‌سان که در جریانِ واکنش‌های فروپاشانه‌ی اجتناب‌ناپذیری رخ می‌دهد که تصنع و تصلبِ همان طرزفکرها در اذهان خسته از سرسپاری و ناتوان از سرکشی ایجاد می‌کند. ما از این‌گونه عاداتِ نورانیِ مجبوریم دست برداریم آن‌گاه که پی می‌بریم ترانماییِ روشنایی از جنبشِ مداومی برمی‌خیزد که موجودات، چیزها و عناصر را از درون به هم می‌پیوندد و در پویشی از تبادُل و اتصالِ آن‌ها را تا بی‌نهایت تنوع و وحدت می‌بخشد. «در مجموعه‌ی نوینِ بازنمودها، انسان نیز باید مانند هر شیء یا هر موجودِ زنده، همچون جایی در نظر گرفته شود که در آن تبدیلِ سرشتِ انرژی‌های کیهانی انجام می‌گیرد» (مبیی). این حرف می‌بایست

به یک اندازه مایه‌ی اطمینان و اضطراب کسانی می‌شد که گمان می‌کنند امروزه شاهد زدوده شدن سیمای انسانی از گستره‌ی دانش و معارف اند، البته اگر فراموش نکرده بودند که اکنون مدت‌هاست «آواز چهارم را انسانی، یا سنگی، یا درختی آغاز خواهد کرد» (لوتره‌آمون، آوازهای مالدورو).

ابراز واقعیت زنده‌ی این گذر آنالوژیک میان دورترین عناصر از یکدیگر بر عهده‌ی دگراندیشی عاشقانه‌ای است که پیش از این درباره‌اش گفتم و وسوسه‌ی دائمی‌اش در شعر نمود می‌یابد. ادای سهم عظیم مبی‌ی در این چشم‌انداز در وهله‌ی نخست ملاحظه‌ی این موضوع است که «علوم مدرن، که بر ذهنیت و روحیه‌ی کاملاً بیگانه و حتا مخالف با این طرزفکرها بنا شده‌اند و آن‌ها را کهنه و منسوخ می‌شمرند، نه تنها با نتایج قدیمی تضاد و تناقضی ندارند بلکه آن‌ها را تأیید، پشتیبانی و گسترده‌تر می‌کنند». این نقطه‌ی شروع از این جهت تشویش‌برانگیز است که بیرون از مقوله‌های پذیرفته‌شده‌ی فعالیت فکری قرار می‌گیرد و مبی‌ی را به جست‌وجو و فراهم‌سازی زمینه برای ایجاد پیوند و تلاقی میان اندیشه‌ی شهودی و اندیشه‌ی استدلالی می‌کشاند. سخت به بی‌راهه رفته‌ایم اگر در این رویکرد چیزی جز اراده‌ای عبث به توجیه پسینی فرضیه‌ای شاعرانه از طریق اطمینان علمی نبینیم. بر این رویارویی‌های نامعمول هیچ چیز امعان‌گرایی حاکم نیست. در این باره لوک هیش به درستی می‌گوید: «به نظر من تلواسه‌ی بنیادی پی‌یر مبی‌ی این بوده که نوعی شعر و نوعی دانش اصیل و همتا را همزمان تعریف کند.» و من می‌افزایم که ویژگی رویکرد مبی‌ی این است که میان شناخت علمی و شناخت شهودی همان پُل آنالوژیکی را برقرار سازد که شعر میان دو واقعیت متمایز برقرار می‌سازد. در هر دو عرصه، تلواسه‌ی کاهنده‌ی واحدی واقعیت را می‌گشاید و معنا را از زندان‌های بازنمایی، که ما بسیاری اوقات به اسارت معنا در آن‌ها رضایت می‌دهیم، آزاد می‌سازد.

من جز نوالیس کس دیگری نمی‌شناسم که پیش‌تر به این کار شاعرانه در

باره‌ی شناخت اقدام کرده باشد، اما کسی که در تنهایی عظیم‌تری وجودش را وقف چنین کاری کرده مبیی بوده است. کاری کاملاً خلاف جریان در دورانی که پژوهش علمی، درست به علت اهمیت وسایل فنی مورد نیازش، آن‌جا هم که فعالانه در خدمت دولت‌ها نباشد بیش از پیش وابسته به آن‌هاست. و نظریه‌پردازی هنری و فکری معاصر نیز، برخلاف آن‌چه در این باره گفته شده، به آن تنهایی عظیم دامن زده است زیرا در این عرصه گرایش کنونی بر تحقیر بی‌سابقه‌ی شهود شاعرانه‌ی آن وحدت پویا و تمجید از ژیمناستیک «شعریت» استوار است. اکنون در برابر تفکری قرار گرفته‌ایم که از دیدن «پویش انرژی در حال تغییرشکل و تبدیل سرشت در همه چیز» (مبیی)، که در عرصه‌ی مطالعه‌ی ماده امری پذیرفته شده است، ناتوان‌تر از همیشه است. حتا به نظر می‌رسد که پیشاهنگ و آوانگارد امروزه علت وجودی خود را در اکراه تیره و تاری می‌یابد که او را وامی‌دارد تا صرفاً به نظاره‌گری حصارکشی‌های ملغاشده پردازد، آن‌ها را همچون یگانه مراکز همیشگی گم‌گشتگی فهرست‌بندی کند و سپس بی‌معنایی وجودی و هستیانه را از آن نتیجه بگیرد. حتا وقتی زیر ضربه‌ی انفجار اعجاز‌آمیز هنری و فکری اوایل قرن بیستم سیمای انسان همچنان در حال تغییر باشد، باز هم شتاب‌زده او را گم‌شده اعلام می‌کنند تا به دلخواه خود در یک‌سو زبان، در سوی دیگر اندیشه، در این‌جا تن، در آن‌جا میل ... را بازنمایی کنند و بدین‌سان در نهایت سفسطه‌گری و غلط‌اندازی یکی از آخرین آواتارهای دوگانه‌باوری غربی را تجسم بخشند.

اما این موضوع ما را به زندگی تمدن‌ها و نگاه مبیی به آن‌ها برمی‌گرداند. با استناد به پنداره‌ی اِگره‌گر و دیدن این امر که در هر تمدنی «گروهی انسانی برخوردار از شخصیتی متمایز از شخصیت افراد تشکیل‌دهنده‌اش» وجود دارد که فقط پس از یک «ضربه‌ی عاطفی نیرومند» به چنین شخصیتی دست می‌یابد، مبیی به اعاده‌ی معنا می‌پردازد، آن‌هم درست آن‌جا که باور به غیاب

معنا بابِ روز است. برای اجتناب از انواع اشتباه‌گرفتن‌ها و سوءظن‌هایی که ممکن است به‌خاطر واژه‌ای که در این‌جا به کار می‌برم ایجاد شود، یادآوری می‌کنم که به محض شکل‌گیری یک اگره‌گر - حتا در ساده‌ترین شکل آن از لحاظ کمی، یعنی در رابطه‌ی عاشقانه - یعنی همین که پیوند و گردهمایی دو یا چند نفر معنایی می‌گیرد، «آن‌گاه دیگر موضوع نه جمع و تفریق و تعادل بلکه تکثیر وجود و دست‌یابی به حالی متفاوت است». یعنی پیچ‌وتابِ زندگی در طیف و منشورِ کششِ شیفته‌دلانه، یعنی ظهور معنا در سرچشمه‌ی ناامیدی‌مان. معنایی که هیچ‌چیزی را تثبیت نمی‌کند و نمی‌بندد، بلکه برعکس جهان را می‌گشاید و حرکتی را آزاد می‌سازد که قصدش تبدیل خیالی به واقعی است در چشم‌اندازی که در آن - بازهم - به گفته‌ی نوالیس: «هر آن‌چه معنای درونی است معنایی برای معناهاست».^{۱۲} معنایی که چون از شور و شیفتگی برمی‌خیزد ضامن از حد و مرز گذشتگی، سرشاری و شعله‌ورشدگی است.

برای اثبات این نظرم یادآوری می‌کنم که مبی، همو که با کتاب تِرزِ اهل لیزیو یکی از سرسخت‌ترین بازخواست‌ها علیه تمدن مسیحی را نوشته است، همو که به ما اطمینان می‌دهد که «هر آن‌چه که آگاهی و وجدان انسانی می‌تواند از نجابت و والاگری در خود داشته باشد برای همیشه از مسیحیت جدا خواهد شد»، آری چنین کسی با هیجان عاطفی و صف‌ناپذیری از جوش و خروشی که بستر زایش تمدن مسیحی بوده یاد می‌کند و واهمه‌ای ندارد از این که همان جوش و خروش را در «بارسلون ۱۹۳۶»، با تقریباً ده حزب مارکسیستی‌اش و جنگ و جدال‌شان بایکدیگر ببیند. علت‌اش آن است که مبی با بیست قرن فاصله همان تنش جمعی معناجویی را تشخیص می‌دهد، یعنی همان میل جمعی به این که زندگی دیگر کاریکاتور زندگی نباشد، که زندگی دیگر در خدمت مرگ نباشد.

چنان‌چه بخواهیم بر مبنای تکامل و فرگشت تمدن‌ها، و به‌ویژه تمدن

مسیحی داوری کنیم، یعنی تمدنی که می‌دانیم در عمیق‌ترین لایه‌های وجودمان چه خساراتی به بار آورده است، آن‌گاه شاید چنین رویکردی زحمت بی‌حاصل به نظر رسد. اما تمامی عظمتِ دگراندیشیِ عاشقانه در این است که می‌خواهد خلافِ این نظر را ثابت کند و رویکردِ «وحدت‌مند» مبیی در بررسی این پدیده‌ها ما را، به گونه‌ای که شاید هرگز سابقه نداشته، به دیدنِ میدانِ نبرد و داوِ آن هدایت می‌کند.

این که هر تمدنی موجبِ «کاربردِ چیره‌ی یکی از استعداد‌های انسانی» می‌شود برای توجیهِ روندِ دائمیِ زوالِ معنا [حس]، آن‌چنان که در تاریخ ایده‌ها و انسان‌ها به چشم می‌خورد، کافی نیست. حتا برعکس، انگار ویژگی هر تمدن این است که به هر یک از افراد تشکیل‌دهنده‌اش مجموعه‌ای منسجم از ابزارهای ذهنی ارائه دهد که می‌توانند پوشِ نیروهای مادی را با پوشِ واریاسیون‌های بی‌شمارِ فردی برپایه‌ی یک تم محسوسِ مشترک هم‌نوا سازند [با آکوردِ مشترکی کوک کنند و منطبق سازند]. منتها چنین آکوردی [همنوايي و انطباقی] تنها در صورتی تحقق خواهد یافت که آن تم محسوسِ مشترک به حالت اورگانیک باقی بماند، یعنی بتواند با نوعی هشیاریِ محسوسِ دائمی، سنگ‌شدگی‌یی را که پیامدِ پیرشدگیِ اغلبِ ساختارهای زنده است به تعویق بیندازد. این جاست که ما با همان تراژدیِ جاودانه‌ی «بقای دال [نشانه] پس از مدلول [چیزِ معناشده، نشان‌داده‌شده]» مواجه می‌شویم. چه‌بسا این تراژدیِ اصلاً ماهویِ تحولِ هر ذاتِ زنده‌ای انگاشته شود (بناها و اسکلت‌ها نیز پس از اتمامِ زندگی‌شان همچنان باقی می‌مانند)، حال آن‌که چنین نیست و هر کسی، تأکید می‌کنم هر کسی، قادر است - از ژرفای اضطراب‌اش در برابرِ رازواریِ زندگی‌اش، در برابرِ شب‌وارگیِ عشق‌اش، در برابرِ ناشناختگیِ اندیشه‌اش - جریانِ امور را با چنان شیفتگی‌یی به پرسش بگیرد که سرانجام به مقدر بودنِ این بدبختی مشکوک و مظنون شود. نتیجه‌گیری مبیی در کتابِ اگره‌گر از این لحاظ

جای هیچ ابهامی باقی نمی‌گذارد: «خواننده به آسانی پی خواهد برد که مطالعه‌ی دترمینیسم یا جبر اجتماعی نه تنها به هیچ تقدیرگرایی رضایت‌مندانه‌ای دامن نمی‌زند بلکه برعکس القاگر ضرورتِ مبارزه‌ای پُرمشقت و بسیار دردناک به منظور تحققِ سرنوشتِ ناگزیرِ عصیانِ مداوم انسانی است.»

من که به چشم خود دیده‌ام که این عصیان، که پیوسته با درخشش‌های صاعقه‌وارِ خود در مصاف با غرابتِ هستی انسانی قرار می‌گیرد، هر بار که تثبیتِ یک قدرتِ جدید - سیاسی، فکری، ایده‌ئولوژیک - سرچشمه‌ی عاشقانه‌ی آن را پنهان می‌سازد، به عصیانی تحریف‌شده، سرکوب‌شده و درهم‌شکسته تبدیل می‌شود، پس نمی‌توانم به شدتِ مبیی در ۱۹۳۶ بر این باور باشم که روزی این عصیان تحقق خواهد یافت. من نه تنها ارتباط میان روندِ نهادینه‌شدن و روندِ سنگ‌شدگی یادشده را مایه‌ی این شک و تردید می‌دانم بلکه توجه خواننده را به نیروهای لختی و ماند^{۱۳} در فضای حاکم بر جامعه جلب می‌کنم که موجب استیلای هر دو روندِ مزبور بر واقعیتِ زنده می‌شوند. وانگهی مگر خودِ مبیی نیز در سال ۱۹۴۹ با طرفداری از «یک تجربه‌ی انسانی طولانی‌تر» در کتابِ آشنایی با شناختِ انسان به این ملاحظه نمی‌رسد که «اندیشه از آن‌رو که مطالبه‌ی شناختی همه‌جانبه و تام است، ماجرای است دراماتیک که به اقلیتی از افرادِ دستخوشِ اضطراب اختصاص دارد.»

شخص باید بسیار بدسگال باشد که بخواهد از این حرف بلافاصله نوعی نخبه‌گرایی استنتاج کند. همان‌گونه که بررسیِ طبیعت به مشاهده‌ی بی‌ثباتیِ زندگی و پیکارِ زندگی با مرگ بر صفحه‌ی شطرنجِ لختیِ حاکم بر محیط می‌انجامد، به همان‌سان نیز سر و کار داشتن با آدمیان به ملاحظه‌ی وجودِ درامی می‌انجامد که اندیشه‌ی انقلابی (به استثنای برخی از جریان‌های آنارشستی) تا مدت‌ها گمان کرده بود می‌تواند با انکارِ آن از آن در امان بماند. تا بدان‌جا که اندیشه‌ی انقلابی بر اثر بی‌توجهی به واقعیاتی از قبیل نیروی ثقلِ

حماقت، رذالت یا صرفاً میان‌مایگی، کارش به تجدید استقرار «تقسیم‌بندی قدیمی میان ناواردان و واردان» برپایه‌ی معیارهای منحصرأ «عینی» (سیاسی، اقتصادی، اجتماعی) می‌کشد تا اجرای قدرت را به آن‌ها که وارد اند بسپارد. اما هرچند با گذشت سالیان نگاه مبیی لاجرم به چنین واقعیت جانکاهی عادت کرد (به معنای بصری کلمه، مثل وقتی نگاه به تاریکی عادت می‌کند)، اما مواضع نظری او در ۱۹۳۶ و ۱۹۴۹ تناقض و تضادی با هم ندارند زیرا از مطالعه‌اش در باره‌ی حیات تمدن‌ها این نتیجه گرفته می‌شود که «مطالبه‌ی شناخت تام و همه‌جانبه» با اعمال و اجرای قدرت در تقابل است زیرا این مطالبه برآمده از حرکتی حسی و محسوس است که قدرت همیشه می‌کوشد تا آن را در امپراتوری مرده‌ی نشانه‌ها زیر فشار و اجبار بگذارد.

و به یاری مفهوم اِگره‌گر درست به وجود همین تقابل طبیعی پی می‌بریم: موجودات زنده برای آن که نگذارند زندگی‌شان توسط قوای مرگ بر باد رود، بیشتر بر پایه‌ی ارتعاشات درونی‌شان و نه براساس الزامات متعدد اقتصادی، اجتماعی یا سیاسی که جواز اعمال قدرت اند، یکدیگر را باز می‌یابند و به یکدیگر می‌پیوندند. سنت دور و دراز دگراندیشی عاشقانه تشکیل‌دهنده‌ی رفیع‌ترین آگاهی از همین روحیه‌ی سرکشی‌مادردادی در برابر هر آن شکلی از پنهان‌سازی است که لحظات زندگی‌های ما را به حیطه‌ی سازماندهی پی می‌کشاند که با آن ارتعاش محسوس خاستگاهی در ناهم‌سازی تام و تمام است. بدین سان مبیی با نگاهی دربرگیرنده‌ی تمامیت افق، در امتداد این دگراندیشی عاشقانه قرار می‌گیرد و به ما امکان می‌دهد تا به آنچه که شاید تاریک‌ترین علت بدبختی مان است پی ببریم: قدرت، دزدی است، دزدی معنا.^{۱۴}

مبیی بازتاب‌های نگران‌کننده‌ی این دزدی معنا بر تاریخ جنبش کارگری را به ما نشان می‌دهد: نه فقط «سرمایه‌داران، دولت‌ها، به تدریج اشکال الهام‌گرفته از جنبش کارگری (مانند تعاونی‌ها، سندیکاها) را با منحرف‌ساختن آن‌ها از

هر گونه دلالت اجتماعی اقتباس کردند؛ بلکه همچنین «از آن دوره به بعد، سرانِ پرولتاریا در اواخر کارشان به کسانی که شهرتِ آن‌ها را میسر ساخته و چشم امید به آن‌ها دوخته بودند پی در پی خیانت ورزیدند». سرانجام و به‌ویژه آن‌که، این سلب‌تصاحبِ معنا و وضعیتی را روشن می‌کند که ما در اغلبِ روابط انسانی آن‌قدر شاهدش هستیم که هم به کسانی که مدعیِ پایان‌دادن به آن از طریق یک سازماندهیِ مادیِ جدید اند، و هم به کسانی که با افزایشِ سردرگمیِ حسی به تداوم آن یاری می‌رسانند، به یک‌اندازه بدگمان باشیم: «شکستگی و گسیختگی‌های مکرری که بین‌المللِ ستم‌دیدگان را به افتراق می‌کشاند، سهولتی که گروه‌ها و آدم‌ها با آن عهد و قول‌هایشان را نقض می‌کنند، همه گواه آن است که همدارگان [کمونیته] از پیوندِ مستحکمی برخوردار نیست و در حالتِ انبوه‌ای ناهمگن به سر می‌برد.» و این نحوِ دیگری است از بیان این نکته که دزدیِ معنا به درونِ ما دست یافته است، جایی که قدرتِ همچنان در کارِ فروکاستن، تکه‌تکه‌کردن، محصورکردن و مغشوش کردنِ عرصه‌ی ممکنات است. مبیی نه تنها این جداییِ درونی را نادیده نمی‌گیرد بلکه با دقتِ تمام یادآوری می‌کند که «بقای ناعقلانیِ ساختارهای تهی‌شده از ضرورتِ عمیق‌شان، روآوردن به کارِ رُفت و روب، یا آن‌طور که در ترانه‌های انقلابی گفته می‌شود، کارِ راه‌سازی را الزامی کرده است».

چهل سال پس از نوشته‌شدنِ این سطور، به نظر می‌رسد که بازپس‌گیریِ فردی معنا الزاماً در راستای بازپس‌گیریِ جمعی معنا، آن‌گونه که مبیی در این کتاب پیش می‌نهد، عمل نمی‌کند. کافی است ببینیم که جذاب‌ترین پیشنهادهای هنرِ مدرن در این عرصه با چه سرعتی به دامِ گردشِ جنون‌آسای نشانه‌های هم‌ارز شده می‌افتند. حال که شبکه‌ی ظریفی از سرگستگی مهیا شده است - بی‌معناییِ حاکم با جان‌فرساترین پارودی‌های ناسیونالیستی، فمینیستی، سوسیالیستی، عرفانی، جبران می‌شود - من حتا شک دارم که بُرد و دامنه‌ی

واقعی جست‌وجوی تک‌وتنه‌های مبیی را بتوان حدس زد. اما با این حال مایل نیستم که بی‌صبری یا ناامیدی من - فرقی نمی‌کند - باعث ندیدن حرکتی شود که مبیی را به داوگذارِ شیفته‌وار روی احتمال یک خیزش جمعی کشانده بود، آن‌هم با وجودی که او از همان اولین صفحات این کتاب، از فاصله‌گیری تدریجی‌اش از مبارزه‌ی انقلابی به معنای اخص آن می‌گوید.

قرار گرفتن مبیی در تلاقی‌گاهِ بلندپروازانه‌ترین و ماجراآمیزترین راه‌ها - شعر، دانش، هرمس‌گرایی - که انسان در طول آن‌ها در پی رمزگشایی از واقعیت بی‌نهایت متغیرِ سیمای خویش است، او را از اعلامِ ضرورتِ «آگاه‌شدن از سرنوشتِ جمعی» باز نمی‌دارد. چنین فراخوانی نه از سرِ ساده‌لوحی است و نه از روی مردم‌فریبی، بلکه برآمده از وسعتِ پروژه‌ای است که هدف‌اش چندبرابر کردنِ امکان‌های تلاقی میان ضرورتِ طبیعی و ضرورتِ درونی است. یکی از جمله‌های کلیدی در دیباچه‌ی این کتاب را نیز در پرتو همین امر باید خواند: «اراده‌ی من به دگرگون‌ساختنِ جهان - پایه‌ی احساسِ انقلابی - همچنان باقی و بیش‌ازپیش است، اما به سوی اهدافِ گسترده‌تر و دورتری جهت‌گرفته است.» نگاهی که معطوف به چنین اهدافی است و بی‌آن‌که از بررسیِ واقعیت منصرف شود با شدتی تازه آن را معاینه می‌کند و می‌کاود، چنین نگاهی ناگزیر است تیزی و ژرفایی کسب کند که آشکارکننده‌ی ضرورتِ پنهان‌مانده‌ی معنا باشد، معنای نهفته‌مانده در زیر حرکت‌های بیش‌ازپیش نامنسجمِ زندگانی‌یی که توان دیدنِ خویش را از دست داده و کور شده است: «میلیون‌ها نفر در انتظارِ نشانه‌ای معتبر در شعور و در حساسیتِ خویش اند که به آن‌ها امکان دهد تا خود را برای همیشه متفاوت از اربابان‌شان و از بردگان، از پیشینیان‌شان، ببینند و بازشناسند.» چنین است که نگاه با کشف این ضرورت چنان شیفته‌ی آن می‌شود که به آن می‌آمیزد و با آن یکی می‌شود.

پس بر هرکس، و بنابراین بر همگان، است تا برای خود، و بنابراین برای

همگان، آن حفره‌های معنایی را بیابد که بر دشت‌های تهیابی حادث شده اند و در ته آن‌ها «ایده‌ی تبدیل‌شده به حس‌کرد زیسته‌شده» به آن «جسمیت‌یابی ضروری» می‌پردازد که مبئی مطرح می‌کند و به نظر من با این کار باز هم به نوالیس ملحق می‌شود: «تن ما باید به اختیار [اراده‌ی آزاد] نائل شود، روح ما باید اورگانیک شود.» ممکن است کسانی پیدا شوند که این حکم را، که چون خونی در رگ و پی تمامی فصل‌آخر این کتاب می‌دود، نتیجه‌ی شوریده‌سری‌کم‌وبیش هزاره‌باورانه‌ای بدانند که در برابر نمایش جان‌فرسای تمدنی که مدام در حال مرگ است بروز کرده است. اما چنین کسانی سخت در اشتباه‌اند. تعجیل و اصرار مبئی از آن‌روست که در وی همین ضرورت معنا اندیشه‌اش را به تعجیل وامی‌دارد: روشن‌بینی به نهان‌بینی و توجه به تنش تبدیل می‌شود، و دقت تحلیلی از شورانگیزساختن زندگی به شور و شوق می‌آید. مبئی منبع و مقصد اندیشه‌ی ما را تا ابعاد عالم گسترش می‌دهد و با این کار ما را وامی‌دارد تا سرنوشت‌مان را در چرخاچرخ چشم‌اندازهایی بنگریم که انگار طبیعی بودن‌شان بیش از پیچیدگی‌شان همچنان مایه‌ی خوف و وحشت ماست. به گمان من از میان مقبول‌ترین ساخته‌های فکری یا هنری امروزه فقط تک و توکی قادرند آن باد دریایی را تاب آرند که به نظر مبئی باید بگذاریم بر آب‌های نامطمئن شناخت ما آزادانه بوزند تا طرح و نقش‌های پنهان زندگی‌هامان را در دوردست‌ها، در اشکال کفالوده در کمین بنشینیم. از آن‌جا که من در پیش‌نهادهای پیاپی نیروهای آوانگارد کنونی چیزی جز شیوه‌های کمیاب یا ناشایه‌ی فروریختن نمی‌بینیم، آرزویم این است که از مبئی نخست «آن هنر بالارفتن به جای پایین‌رفتن» را به خاطر بسپاریم که اولین بار دوست‌اش آندره بروتون آن را ویژگی زندگی و پژوهش‌های مبئی دانسته بود. و سرانجام، پرسش‌ام این است که به موجب کدام افسون‌شدگی در قبال بدبختی است که اندیشه‌ی ما با پیش‌رفتن در باتلاقِ ظواهر هر روز ناتوان‌تر می‌شود، حال آن‌که

میبی با این باور که «هیچ تفاوتِ بنیادینی میان عناصرِ اندیشه و پدیده‌های جهان نیست» و با اتکا هم بر شناختِ سنتی و هم بر جست‌وجوهای شخصی خودش که مؤیدِ داده‌های بنیادینِ آن شناختِ سنتی است، روح و جانِ ما را دارای تواناییِ تغییر و تبدیلِ قوای مادی «به امکاناتِ اخلاقی» می‌داند. و به گمان من نوالیس هم در یکی از منقلب‌کننده‌ترین اظهاراتش چیزی جز این نمی‌گوید: «لازم است که طبیعت اخلاقی شود. ما مربیان‌اش - تانژانت‌های^{۱۵} اخلاقی‌اش - محرک‌های اخلاقی‌اش هستیم.»

این که آیا حالا دیگر به «سر برآوردگیِ سحر»، چنان که در پایان این کتاب به آن اشاره شده، رسیده‌ایم یا نه، موضوعی است که خواننده خود تصمیم خواهد گرفت؛ تا آن جا که به من مربوط می‌شود این را می‌دانم که سحر فقط به یمنِ وجود کسانی چون پی‌یر میبلی سربرمی‌آورد.

(فوریه ۱۹۷۷)

پی‌نوشت‌ها

۱. از معادل‌های پیشنهادی حیدری ملایری: correspondre: هم‌پتوازیدن؛ correspondance هم‌پتوازی. برپایه‌ی واژه‌ی «پتواز» به معنی پاسخ و جواب.
۲. باستان‌شناسی دانش (دانایی، معرفت)، نام کتابی از میشل فوکو است. و البته منظور نویسنده هم نقد و استهزای جریان فوکویی و نظریه‌بافان موسوم به فرنچ‌تئوری در آن سال‌هاست. مترجمان شیفته‌ی فوکو در ایران این عنوان را «دیرینه‌شناسی دانش» هم ترجمه کرده‌اند.
۳. لاادری‌گری، agnosticisme
۴. بار دیگر، اشاره به جریانِ پست‌مدرن و واژگانِ کسانی چون دریدا، فوکو، و همانندان.
۵. فعل tomber (فرو افتادن، ریختن) وقتی با فاعل‌هایی چون برف و باران همراه باشد به معنای «باریدن» است. اما در این جمله‌ی نقل شده از بروتون مفهوم «فروافتادن» نیز وجود دارد.
۶. hypnose: خوابِ مصنوعی، هیپنوز

۷. جوّ، فضا، حال و هوا
۸. s'éclairer d'elle-même : خود به خود روشن شود؛ با خودش روشن شود؛ خودش منبع روشنایی‌اش باشد.
۹. non détruire mais démanteler : به خاطر معنای اول و قدیمی فعل démanteler که در اصطلاح نظامی به معنی درهم‌شکستن حصار و تجهیزات دفاعی برج و باروها بوده است.
۱۰. منظور در اینجا و سطرهای بعد، عمدتاً نقد رتوریک یا بلاغتی است که توسط پست‌مدرنیست‌های فرانسوی، به‌خصوص ژاک دریدا، بر گرد واژه‌ی «تفاوت» و «تفاوت» به راه افتاد.
۱۱. mouvement brownien (به انگلیسی Brownian motion): تئوری مطرح‌شده (در سال ۱۸۲۷) توسط گیاه‌شناسی به نام رابرت براون در باره‌ی حرکت تصادفی ذرات غوطه‌ور در مایع. این تئوری در ریاضیات و سپس در معادلات مربوط به امور مالی کاربردهای جدیدی پیدا کرد.
۱۲. جا دارد بار دیگر یادآوری کنم که کلمه‌ی sens فرانسوی و معادل آلمانی‌اش sinn هم «معنا» و هم «حس» معنی می‌دهد.
۱۳. inertie، اینرسی.
۱۴. با تداعی جمله‌ی معروف پروژن: «مالکیت، دزدی است».
۱۵. در متن اصلی نوالیس و در ترجمه‌هایی آن به زبان‌های دیگر همین اصطلاح هندسی «تائزانت» به کار رفته است. گرچه می‌توان معنای استعاری این اصطلاح، مانند «لمس کردن و بسیار نزدیک»، «خط و نقطه‌ی تماس»، «ظل»، «اتکا»، «گریزگاه» را برایش به کار برد، اما بهتر است رنگ و جنس خاص این واژه حفظ شود.