
پیش پا افتاده‌های بنیادی

رائول ونه‌گم

ترجمه‌ی بهروز صفدری



پیش‌گفتار بر چاپ ۲۰۰۴

لیشتنبرگ در *گزین‌گویی‌های* خود ابراز تأسف می‌کند از این‌که چرا جمله‌هایی که بر اثر مستی، رانه‌ی اروتیک، احساسِ عاشقانه، خشم، ناامیدی و دیگر احوالِ رنگ‌وارنگِ معمولِ روزمره به یک نویسنده الهام‌شده و در جریانِ آن‌ها هر حسکردِ گذرایی می‌کوشد سهمِ حقیقتِ خود را را بیان کند، با مرکب‌هایی به رنگ‌های مختلف نوشته نشده‌اند.

لحظات و حرکات، هر چقدر هم ناروشن و مبهم باشند، سرچشمه‌ی افکار اند و هیچ فکری نیست که، چه آذرخش‌وار و چه سست‌مایه، خاطره‌ی تب‌وتاب‌ها و حتا بوهای متصاعدشده از ماده‌ی زنده‌ای که این فکر از آن برجهیده است را در خود نگاه نداشته باشد. از همین رو کارِ فکری و دماغی که اندیشه‌ورزان [انتلکتوئل‌ها، روشنفکران] به آن می‌نازند بس مصیبت‌بار است، زیرا ایده‌ها را با قطع کردنِ آن‌ها از ریشه‌هاشان می‌چیند و، همچون گل‌هایی که بی‌هیچ مراعاتی از ریشه‌کنده شده باشند، آذینِ کاخِ خودنمایی‌ای می‌کند که آن‌ها را از گوهرشان تهی ساخته و می‌گنداند.

شاید تمایل انگلیسی‌ها به زیاده‌روی در آوردن نقل‌قول‌هایی بسیار عادی از شکسپیر بیش از آن‌که به یک لافزنی ابلهانه‌ی ملی پاسخ دهد برخاسته از احساسی مبهم از این موضوع باشد که با خاکسترِ هنوزِ ولرم اشتعال‌های گذشته سروکار دارند. بی‌اهمیت‌ترین حرفِ پیش‌پافتاده، وقتی از زبانِ مردی شنیده شود که آگاهی‌اش از وارونگیِ زندگی تا نهایتِ تیزبینی پیش رفته بود، به نیرویی اخگرافکن برای دگرگون‌ساختنِ شبِ درازِ نانسائیتِ تبدیل می‌شود.

ما به پیچ‌وتاب‌های زندگیِ روزمره، که به غلطِ ابختکی پنداشته می‌شوند، چنان کم‌توجه هستیم که اغلب ترجیح می‌دهیم به فرمانِ «قدم رو» نظمی گردن نهیم که آن‌ها را سترون می‌سازد و می‌کشد، نظمی که بی‌نظمیِ واقعیِ موجودات و چیزها را می‌سازد و دستورِ اضمحلالِ ما را صادر کرده است.

در **پیش‌پافتاده‌های بنیادی**، که به زبانِ اندکی فاصله‌مندِ فلسفی بیان شده است، کمتر جمله‌ای هست که با مرکب‌های ناهم‌رنگ و به‌هم‌آمیخته‌ی الکلیسمِ انتحاری، شور و شیفتگیِ بی‌اندازه به چیزهای زودگذر و خشمی خواهانِ نابودکردنِ جهانِ حاکم نوشته نشده باشد، جهانی که در آن مرگی آخرالزمانی به نظرم بهایِ چندان‌گزافی نبود تا به ازای آن این بخت به دست آید که همه‌ی سرهای این هیولای چندسر که نعره‌اش در همه‌جا بلند است، از دموکراسی‌های فاسد تا جباریت‌هایی که در حوضچه‌ی پلیدترین نوع شیادی، یعنی شیادی در امرِ رهایی‌جویی، با نامِ کمونیزم غسل تعمید یافته‌اند، به یک‌ضربه بریده شود.

شخصی اهلِ ماژورکا، که گرایشِ محتاطانه‌ی ضدِ فرانکیستیِ او بیشتر برخاسته از تجارتِ میوه‌ای بود که در بروکسل می‌چرخاند، به پدر و مادرم پیشنهاد کرده بود که مدت شش ماه در سال در نارنجستانی که در حوالیِ پالاما داشت سکونت کنند و در عوض چیدنِ مرکبات و حسابداریِ آن‌جا را برعهده بگیرند.

هر سال در ماه‌های داغِ ژوئیه و اوت به آن‌ها می‌پیوستم. در ۱۹۶۱، هر روز از ساعت پنج یا شش صبح، در سرای اندرونی می‌نشستم و منبعِ الهام‌م را با جوشانده‌ای از قهوه و کنیاک، و به دنبال آن در فواصلِ منظم با پیک‌هایی از افسنطینِ خالص سیراب می‌کردم. وقتی ساعتِ تابشِ شدیدِ آفتاب و نوشیدنِ لیوان‌های آبِ پرتقال فرامی‌رسید، اندیشه‌ی دیگر جز به روشنی‌هایی گهگاهی گردن

نمی‌نهاد اما همچنان به مسیرش ادامه می‌داد و چرکنویس‌هایی فراهم می‌شد که احتمالاً فردای آن روز آن‌ها را بازنویسی و پاره می‌کردم. بعد از ظهرها به قیلوله و کافه‌های محله اختصاص داشت.

به‌جاست که آن ایام را دورانی خوش بنامم. دخترم آریان را می‌پرستیدم، پدر و مادرم سرشار از التفات به من بودند، هم‌سر کم‌ویش با آزادکامی [لیبرتیناژ] من، زیاده‌روی‌ام در باده‌نوشی و خلق‌وخوی متغیرم، کنار می‌آمد. با کمک میتزی و اندنکرویس، که در هژده سالگی به بریگادهای بین‌المللی و سپس به آنارشیست‌های CNT-FAI (کنفدراسیون ملی کار فدراسیون آنارشیستی اسپانیا) پیوسته بود، آسایش وجدان‌ام را این‌گونه تأمین می‌کردم که برای دوستانی در بارسلون تراکت‌ها و متن‌هایی بنیان‌برانداز می‌نوشتم که در میان صفحات مجله‌ی پلی‌بوی Playboy گنجانده و پخش می‌شد.

اما همچنان بیزار بودم از زندگانی‌ای که با معیار کار سنجیده شود، کاری که قرار بود در ماه سپتامبر وجودم را بقاپد. شیفته‌ی آموزشی بودم که در اختیار دانش‌آموزان می‌گذاشتم، اما از چارچوب و کوتاه‌نظری بورکراتیکی که مجبور بودم در حیطه‌اش کارم را انجام دهم نفرت داشتم. خوش‌باشی اجباری به نظرم نوعی کاجی به از هیچی بود همراه با آن تلخ‌کامی‌هایی که در فردای شب وصل از عشق‌هایی به جا می‌ماند که فقدان یک عشق راستین را با سماجت لاپوشانی می‌کنند.

من به «پرولتاریای جدیدی که مسکن خود را در وفور مصرفی کشف می‌کند» تعلق داشتم. تا به امروز این امر ملاحظه‌شده را که پنجاه سال از عمرش می‌گذرد: «آنچه تحمل می‌کنیم وزن سنگین چیزها در خلاء است. شیء‌شدگی همین است»، هیچ‌چیز تکذیب نکرده است جز عزم راسخ به دست‌یاختن به قهر و خشونت در راه آفریدن آن‌گونه از زندگی که بتواند به قهر و خشونت مرگباری پایان دهد که قرن‌هاست از طریق بهره‌کشی انسان از انسان تحمیل می‌شود.

رساله‌ی زندگی‌دانی برای استفاده‌ی نسل‌های جوان، زاده‌ی صبح‌های پریده‌رنگ، الکلی، خشم‌گین و شادمانه‌ای است که پیش‌پاافتاده‌های بنیادی در آن نوشته می‌شد، آن‌چنان که گویی عنوان متن محتوای آن را دیکته می‌کرد.

الکل، که بصیرتِ نوسانیِ مرا در هاله‌ای از درخشش‌های خطرناک می‌پوشاند، با راحتی به یکسان سهل و مشکوکی مسرتِ مرا در ویران کردنِ افتخارآمیز خودم برای ویران کردنِ جهانیِ منفور تقویت می‌کرد. در عین حال، به‌طور همزمان و در جهتِ عکس، میل مرا به زندگی‌ای تشدید می‌کرد که بتواند از چنگِ تضادِ شوم اجبار به برخی‌شدن و قربانی‌کردن خویش زیر لوای ابداعِ زندگی بگریزد. آگاهی‌ام از یک خوشبختیِ ممکن با سرپیچی از خذلان و خود و نهادنِ ناگزیر با سماجتی کور به پیش می‌رفت، بر خاکِ شیار می‌انداخت و بر این خاکِ زیرورو شده با خیشِ شخم‌زنی گنجینه‌ای آشکار می‌گشت که در خلافِ جهتِ پیش‌پافتاده‌های سترونی که ما را از پا می‌انداخت، نهفته بود.

زمانی دراز لازم بود تا متقاعد شوم که تنها یک نقطه‌اتکا وجود دارد که می‌تواند پایه‌ای محکم و تضمینی مدام به پروژهای برانداختنِ جهانی ببخشد که در آن زندگی محکوم به کیشِ مرگ، از یک انصراف به انصرافی دیگر، پیوسته بر تب‌وتابِ مرگ‌پرستی می‌افزاید. این نقطه‌اتکا عبارت است از آفریدنِ خوشبختیِ خویش به گونه‌ای که با غنا یافتن از خوشبختیِ دیگران در راهِ مساعدت به خوشبختیِ دیگران به کار رود، همانندِ عشق که در آن کام‌یابی با داده‌شدن پالاییده و تلطیف می‌شود. خواستِ تخریب به خواستی ارتجاعی تبدیل شده است. بهترین متحدانِ تروریسم دولتی همین وارثانِ ره‌گم‌کرده‌ی **بریگاردِ سرخ** و **آکسیون مستقیم** هستند که، دیگر حتا بدون دلیل آوردن و توسل به ادعای سفیهانه‌ی از پا انداختنِ یک نظام با کشتنِ چند تن از نمایندگان، کمتر به نامِ یک دین، یک قوم، یک حزب یا برای سودجویی، بلکه بیشتر به خاطر مرگی که همچون کمر بندِ عفت به خود بسته‌اند دست به کشتار می‌زنند.

فقدانِ زندگی خمیرمایه‌ی انتگریمِ آخرالزمانی است. از چپِ افراطی تا راستِ افراطی کلیات‌تلیسم [حامی‌پروری] سیاسی، آن‌چه بهتر ترسیم می‌شود، جبهه‌ی طرفدارانِ خودکشی و انتحار، حزبِ مرگ و نیهیلیسمی است که بر اثرِ جباریتِ پول «به هر قیمتی»، اشاعه یافته است. نقدی که از این زمینه برمی‌آید جز درکِ اسفناک و خلسه‌آمیز شکستِ محتومِ چیزی در چننه ندارد. نزد چنین کسانی در همه‌جا، اگر نه تحقیر، دست کم ترس از زندگی حکم فرماست. هیچ زمانی،

هیچ مکانی، هیچ توانی وقفِ تخیل، خلاقیت، سخاوت نمی‌شود، وقفِ «ساختنِ موقعیت‌هایی که هرگونه برگشت به عقب را ناممکن سازد»، بازگشت به بربریت را ناممکن سازد.

ما داریم زیر روکشِ امورِ پیش‌پافتاده‌ای خفه می‌شویم که نسل اندر نسل فروبلعیده شده‌اند و قرن‌هاست که ملبس به پسندِ روزِ ناقوسِ زوال و بیهودگیِ سرنوشت‌های انسانی را مدام به صدا درمی‌آورند.

شرط‌بندی من این است که در زمانی کوتاه‌تر و با خستگی کمتر می‌توان این پیش‌پافتادگی‌ها را فسخ کرد و به جای آن‌ها پیش‌پافتادگی‌هایی بنا شده بر بنیانی دیگر نشانند: ذوق و ذائقه‌ی زندگی، اکتشافِ عرصه‌ی حیات، سخاوتِ انسانی، خودآفرینی و فراهم‌ساختنِ جامعه‌ای که سازمان‌دهیِ آن پالایش و تلطیفِ عشقِ برآستی زیسته را یگانه منبعِ الهامی بداند که قادر است جامعه را از ابتلاء به بت‌وارگی پول، خواستِ قدرت، حرمان و راهبردهای کینه‌توزی، که تا به امروز نانسائیتِ بنیادیِ آن را تعیین کرده‌اند، مصون نگاه دارد.

پیش‌گفتار بر تجدیدچاپ این متن در نشر لوود (پاریس، ۱۹۹۵)

پیش‌پافتاده‌های بنیادی، که در شماره‌های ۷ و ۸ نشریه‌ی انترناسیونال سیتواسیونیست منتشر شد، در سال ۱۹۶۲ نوشته شده بود، در زمانی که ما چند نفری بودیم که از احساسی استثنایی و خطیر به شور و هیجان آمده بودیم، یعنی از این احساس که تنها کسان در جهان ایم که دقیقاً می‌دانیم چرا نمی‌خواهیم از چنین جهانی باشیم.

شور بصیرتی بی‌تسامح این امر را به رخمان می‌کشید که عزم قاطع برای به زیرافکندن نظم جاری امور به‌قصد جایگزین ساختن آن با خودفرمانی زندگان، ما را به چه چالش‌نومیدانه، و چه بسا نامعقولی، برمی‌انگیزد. با این حال، چنین بصیرتی خطاناپذیر نبود: اولویت داده‌شده به راه و روش‌دماغی و اندیشه‌ورزانه‌ای که بر تحلیل امور روزمره حاکم بود نمی‌توانست از بازتولید جدایی میان تن و اندیشه‌اش، جدایی‌یی که ما برای افشا و الغای آن می‌کوشیدیم، در امان بماند. ذهنیت محاصره‌هراسی، که البته بر اثر خصومت فراگیر و نوعی توطئه‌ی سکوت

نیز به ما القا می‌شد، همان توطئه‌ی سکوتی که با گذشتِ سی سال هنوز تأثیرِ قطعی و مسلّمِ سیتواسیون‌یست‌ها بر جریان تاریخ را لاپوشانی می‌کند ما را با سهولتی بیش‌ازحد وامی‌داشت تا به تخریبِ جهانِ حاکم با دستِ کم گرفتنِ آن خودسازیِ جدایی‌ناپذیر از آفریدنِ جهانی نو، ارجحیت دهیم.

بدین گونه ما خود را به دستِ آن سنتی از کلکتیویته‌های شورش‌گرانه سپردیم که رادیکالیته‌شان خطه‌هایی از رهایی را بر لحظاتی گذرا نقش زده بود، و نیز به امدادِ دوستی‌ها، لذت‌های عشق، که گاه با تحریک‌شدگیِ حاد^{۶۴} مشتبه می‌شد، همراه با میلی خارج از اعتدال به مشروباتِ قوی؛ همین‌ها کافی بود تا به پشتیبانی از اقدامی برایم که بی‌حد و مرز بودن‌اش جای هیچ توهمی نسبت به سرنوشتِ آتی‌مان باقی نمی‌گذاشت، سرنوشتی که، بدون نامصمم‌بودن دوگل و اعتدالِ رئیس پلیسِ گریمو، و بنابر مداخله‌ی برنامه‌ریزی‌شده‌ی آدم‌کشانِ "سرویسِ آکسیون سیویک"، همان سرنوشتِ کموناردهای پاریس و تظاهرکنندگانِ "میدان سه‌فرهنگ" در مکزیکو می‌بود.

پیامدِ ایجادشده بر اثر تلفیق و تقارن^{۶۵} ایده‌ها، ایده‌هایی که ریشه‌شان را نه در بربریت بلکه در انسانیت می‌جستند، و نیز امیال، که بیشتر برخاسته از غضبِ زندگی بودند تا زندگی خواهی، باعث شد که جهان، در ۱۹۶۸، شروع به تغییر بنیان کند، و این مصادف بود با از میان رفتنِ انترناسیونال سیتواسیون‌یست که از ناخرسندی و ناراحتی موجود در جامعه (که مزدبگیران روحی و ذهنی از آن بی‌خبر بودند) انقلابی بیرون کشیده بود.

ماجرای سیتواسیون‌یستی را نمی‌توان به‌هیچ رو با مضامین پیروزی یا شکست سنجد. زیرا این ماجرا با آفریدنِ موقعیتی که در آن «دیگر هیچ چیز مثل قبل نخواهد بود» نشان داد که هر کس در ساختنِ سرنوشتِ فردی^{۶۶} خویش از چه توانی برخوردار است، این ماجرا به ذهنیتِ توانِ عمل کردن یا نکردن عرضه کرد به گونه‌ای که همه چیز بشود^{۶۷}، هرآن‌چه که هرگز جز در وفورِ خیالیِ خجسته وجود نداشته است.

انترناسیونال سیتواسیون‌یست لولایی بود که با آن تاریخ [همچون باز و بسته شدن دری] بر محورِ خود چرخید، همان نقطه‌ی واژگونیِ چشم‌انداز، نقطه‌ی رقم

خوردنِ پایانِ یک امپراتوری، امپراتوری اقتصادِ بهره‌کشانه از طبیعتِ انسانی و زمینی، و آغازِ فرمان‌رواییِ دیگری که سرانجام به انسان آن خواستِ زندگی‌یی را می‌بخشد که خودِ انسان دیرزمانی آن را به سوی مرگ برگردانده است.

پیمودنِ راهی که از **پیش‌پافتاده‌های بنیادی** به **رساله‌ی زندگی‌دانی**، (آن متن طرح اولیه‌ی این متن است)، و از **رساله** به **خطاب** به **زندگان** می‌رسد، به قدرِ کافی نشان می‌دهد که کهنه‌گرایی‌های باقی‌مانده در آن بخشی از فرازوندی با خصلتِ کیمیاگرانه است که در آن مهم‌نه سربِ منفیات بلکه اکسیرِ اعظم است که وسوسه‌ی زیستن هر روزه ما را به آن دعوت می‌کند.

سرمایه‌داری بوروکراتیک توجیه مشروع خود را در مارکس پیدا کرد. این‌جا منظور آن نیست که شایستگی مشکوک تقویت کردن ساختارهای نئوکاپیتالیست، که بازسازمان‌دهی کنونی‌اش حامل ستایش از توتالیتاریسم شوروی است، به مارکسیسم ارتودوکس اعطا شود، بلکه منظور تکیه بر این نکته است که چقدر عمیق‌ترین تحلیل‌های مارکس درباره‌ی ازخودبیگانگی در اموری به شدت پیش‌پاافتاده اشاعه‌ای عام یافته‌اند، اموری که زدوده‌شده از لاکِ جادویی‌شان و مادیت‌یافته در رفتارها و حرکات، به‌تنهایی و روز به روز زندگی شمار فزاینده‌ای از آدم‌ها را تشکیل می‌دهند. در مجموع، سرمایه‌داری بوروکراتیک حقیقت آشکار ازخودبیگانگی را در بر دارد و آن را، بهتر از آنچه مارکس می‌توانست امیدوارش باشد، در دسترس همگان گذاشته است و به میزانی که همراه با کاهش فقر و فلاکت میان‌مایگی زندگانی سرایت می‌یافته، این ازخودبیگانگی را به امری پیش‌پاافتاده تبدیل کرده است. مقدار فقر و مسکنتی که از لحاظ پهنای گستره در زمینه‌ی زنده‌مانی صرف از میان می‌رود از لحاظ عمق و ژرفا در زمینه‌ی شیوه‌ی زندگی دوباره احیا می‌شود، این دست‌کم احساسی است همگانی که مارکس را از همه‌ی تفاسیری که بولشویسمی تباه‌شده از او برمی‌کشید می‌شوید، هرچند «تئوری همزیستی مسالمت‌آمیز» به‌هنگام سر می‌رسد تا چنین آگاه‌شدنی را شتاب بخشد و باریک‌بینی را، برای کسی که شاید نتوانسته بفهمد، تا آشکار ساختن این نکته سوق دهد که میان استثمارکنندگان به‌رغم اختلافات نمایشی تفاهم میسر است.

۲

میرچا الیاده می‌نویسد «هر کنشی می‌تواند کنشی دینی شود. هستی انسانی همزمان در دو سطح موازی تحقق می‌یابد، سطح زمان‌مند دنیوی، فراشد، توهم؛ و نیز سطح ابدیت، جوهر، واقعیت.» در سده‌ی نوزدهم با طلاق قهرآمیز این دو سطح از یکدیگر این امر مسلم می‌شود که برای قدرت بهتر آن بوده که واقعیت در هاله‌ای از استعلای خدایی نگاه‌داشته شود. البته باید در مورد رفورمیسم ادای حق کرد: آن‌جا که بُناپارت شکست می‌خورد، رفورمیسم موفق می‌شود تا فراشد را در ابدیت و واقعیت را در توهم غرق سازد؛ این وصلت ارزش مراسم سوگند در ازدواج مذهبی را ندارد اما وصلتی **بادوام و ماندگار** است، این حداکثر چیزی است که کارگزاران همزیستی و صلح اجتماعی می‌توانند از آن بخواهند. و نیز همان چیزی است که ما را وامی‌دارد تا در چشم‌انداز توهم‌آمیز دوام و ماندگاری، که هیچ‌کس را از آن گریزی نیست خود را همچون پایان زمان‌مندی انتزاعی، پایان زمان شیعی‌واره‌شدن کنش‌هامان، تعریف کنیم. آیا باید این را چنین ترجمه کرد: خودمان را در قطب مثبت از خودبیگانگی همچون پایان از خودبیگانگی اجتماعی، همچون پایان دوره‌ی کارآموزی بشریت در از خودبیگانگی اجتماعی، تعریف کنیم؟

۳

اجتماعی‌شدن گروه‌های انسانی اولیه نشان‌دهنده‌ی اراده‌ای در جهت مبارزه‌ی کارآمد علیه نیروهای اسرارآمیز و وحشت‌برانگیز طبیعت است. اما مبارزه در محیط طبیعی، همزمان علیه و همراه با این محیط، گردن نهادن به نانسانی‌ترین قوانین آن به هدف فراجنگ آوردن بخت بیشتری برای زنده‌مانی، خود ناگزیر به زایش شکل تکامل‌یافته‌تری از دفاع تهاجمی انجامید، یعنی به رویکردی پیچیده‌تر و کمتر بدوی که، در سطحی برتر، معرّف تضادهایی بود که نیروهای مهارنشده و بااین‌حال تأثیرپذیر طبیعت همچنان به آن تحمیل می‌کرد. با اجتماعی‌شدن مبارزه علیه سلطه‌ی کور طبیعت، این مبارزه، از آن‌جا که از خودبیگانگی اولیه، از خودبیگانگی طبیعی، را اندک‌اندک اما به شکلی دیگر در خود جذب می‌سازد،

پیروزی هایش را تحمیل می کند. در نبرد علیه از خود بیگانگی طبیعی، از خود بیگانگی اجتماعی شد. تصادفی است آیا که تمدنی فن آورانه به چنان نقطه ای از توسعه رسید که از خود بیگانگی اجتماعی در آن با برخورد با آخرین نقاط مقاومت طبیعی پدیدار شد، نقاط مقاومتی که توان فنی مسلماً قادر به فروکاستن آن ها نبود. امروزه فن سالاران [تکنوکرات ها] به پایان رساندن از خود بیگانگی اولیه در یک جهش چشمگیر بشردوستانه را به ما پیش نهاد می کنند، آن ها ترغیب کننده توسعهی بیش از پیش وسایل فنی ای هستند که قرار است «فی نفسه» مبارزه ی مؤثر با مرگ، رنج، بدحالی، خستگی از زیستن، را میسر سازند. اما معجزه بیش از آن که از میان برداشتن مرگ باشد از میان برداشتن خودکشی و میل به مردن است. شیوه ای برای لغو مجازات اعدام وجود دارد که باعث افسوس خوردن از نبودن اش می شود. کاربرد خاص فن و تکنیک یا، به طور وسیع تر، بافتار اقتصادی اجتماعی بی که فعالیت انسانی در آن تعریف می شود، تا کنون زمینه های رنج و مرگ را از لحاظ کمی کاهش داده است، در حالی که مرگ همچون یک بیماری لا علاج در زندگی هرکسی مستقر می شده است.

۴

پس از دوره ی پیشاتاریخی برچینی^۲ دوره ی شکار پدید می آید که طی آن ایل و طایفه ها شکل می گیرند و تلاش می کنند تا شانس زندهمانی خود را افزایش دهند. چنین عصری شاهد ایجاد و مرزبندی مناطق محافظت شده و شکارگاه هایی است که به سود گروه مورد بهره برداری قرار می گیرند و بیگانگان از آن ها بیرون نگاه داشته می شوند، و این ممنوعیت ورود به ویژه از آن رو مطلق است که نجات تمام ایل بر آن استوار است. به گونه ای که آزادی به دست آمده به یاری استقرار آسوده تر در محیط طبیعی و در عین حال برآمده از محافظتی کارا تر در برابر سختی های این محیط، آزادی ای است که در بیرون از محدوده ی تعیین شده توسط ایل نفی خود را ایجاد می کند و گروه را وامی دارد تا با سازمان دهی روابطش با گروه های طرد شده و تهدیدگر فعالیت مجاز خود را اعتدال بخشد. مسأله ی زندهمانی اقتصادی اجتماعاً ایجاد شده، از بدو پیدایش اش، مبنا را بر وجود حدود مرزها، محدودیت ها

و حقوق متضاد می‌گذارد. باید این موضوع را همچون تکرار الفبا یادآوری کرد که تاکنون فراشد تاریخی همواره مطابق با روند تملک اختصاصی^۲ تعریف و تعیین شده، و ما را نیز مطابق همین روند تعریف و تعیین کرده است، یعنی مطابق با کسب قدرت فراگیر زنده‌مانی اقتصادی اجتماعی توسط یک طبقه، گروه، کاست یا فرد، که اشکال پیچیده‌ی آن می‌تواند از تملک یک زمین، یک سرزمین، یک کارخانه، سرمایه‌ها، تا اعمال «ناب» قدرت بر آدمیان (سلسله‌مراتب) را در برگیرد. فراسوی مبارزه علیه رژیم‌هایی که بهشت خود را در دولت رفاه سیرننتیک welfare State cybernétique، نشانده‌اند، ضرورت دیگری هویدا است: بسط پهنی نبرد علیه اوضاعی بنیادی و در آغاز طبیعی که سرمایه‌داری در آن فقط نقشی مرحله‌ای ایفا می‌کند، و از میان نخواهد رفت مگر آن‌که واپسین آثار قدرت سلسله‌مراتبی از میان رفته باشد؛ یا «توله‌گرازهای بشریت»^۳، البته.

۵

مالک بودن، متملک شدن مال و متاعی است که دیگران از تمتع آن طرد شده‌اند؛ و از همین رو نیز به رسمیت شناختن حق انتزاعی تصاحب برای هرکسی است. صاحب و دارا possédant با طرد دیگران از حق واقعی مالکیت، دامنه‌ی تملک خود را بر طردشدگان می‌گستراند (به‌طور مطلق بر نادارها non-possédants، به‌طور نسبی بر سایر داراها)، یعنی بر کسانی که بدون آن‌ها خودش هیچ‌چیز نیست. در آن‌سو، نادارها نیز گزینه و چاره‌ای ندارند. صاحب و دارا آن‌ها را به تملک خود درمی‌آورد و به‌مثابه تولیدکنندگان قدرت‌اش آن‌ها را از خودشان بیگانه و به عنوان مایملک به‌خودش واگذار می‌کند؛ این درحالی است که ضرورت تأمین هستی فیزیکی آن‌ها مجبورشان می‌سازد به‌رغم میل‌شان با طردشدگی خود همکاری کنند، آن را تولید کنند و به سیاق ناممکن بودن زندگانی به زنده‌مانی ادامه دهند. طردشدگان از تصاحب، به وساطت صاحب و دارا در تصاحب شرکت می‌کنند، مشارکتی رازآمیز و عرفانی زیرا، همه‌ی روابط طایفه‌ای و تمام مناسبات اجتماعی در آغاز این‌گونه سازمان می‌یابند، و کم‌کم جایگزین آن اصل به‌هم‌پیوستگی اجباری می‌شوند که برپایه‌اش هر عضو گروه سازه‌ای از تمامیت

گروه است («وابستگی آرگانیک اجزاء به یکدیگر»). تضمین زنده‌مانیِ طردشدگان وابسته به فعالیت آن‌ها در چارچوبِ تملکِ اختصاصی است، آن‌ها حق مالکیتی را تقویت می‌کنند که خود از آن کنار گذاشته شده‌اند و، برپایه‌ی همین ابهام و دوپهلوی بودن، هریک از آن‌ها خود را همچون کسی که در مالکیت مشارکت دارد، یعنی همچون جزء زنده‌ای از حق تصاحب درمی‌یابد، درست در حالی که چنین باوری، به میزانی که تقویت می‌شود، او را چونان موجودی طرد و تصاحب‌شده تعیین می‌کند. (حد نهایی این از خودبیگانگی: برده‌ی وفادار، پاسبان، نگاهبانِ شخصی، یوزباش، که با نوعی یگانگی با مرگِ خود، به مرگِ توانی برابر با نیروهای زندگی می‌دهند، میان قطبِ منفی از خودبیگانگی و قطبِ مثبتِ آن، میان برده‌ی مطلقاً سرب‌راه و اربابِ مطلق، هم‌ارزی برقرار می‌کنند.) در راستای منافعِ استثمارکننده، مهم این است که ظاهر حفظ و تلطیف شود؛ هیچ ماکیاویلیسمی در کار نیست، موضوع صرفاً غریزه‌ی بقا و زنده‌مانی است. سازمان‌دهیِ ظواهر با زنده‌مانی صاحب و دارا در پیوند است، و این زنده‌مانی به بقایِ فرداره‌ها [امتیازات] اش مرتبط و به زنده‌مانیِ فیزیکیِ نادار، نوعی زنده‌ماندن در چارچوبِ استثمار و عدم امکانِ انسان بودن، وابسته است. بدین‌گونه، انحصارگری و سلطه‌گری در جهتِ اهدافِ خصوصی به‌گونه‌ی بدوی همچون قانونی مثبت [ایجابی، وضع‌شده] اما به سیاقِ جامعیتی منفی [سلبی] تحمیل و احساس می‌شود. حقِ تملکِ اختصاصی، همچون حقی معتبر برای همگان که از راه عقل و منطقِ خدایی یا طبیعی از دید همه موجه است، در توهمی عمومی، در استعلایی جهان‌شمول، در قانونی بینادین، عینیت می‌یابد که هرکس با آن، در مقام فردی، خیال خود را راحت می‌بیند تا محدودیت‌های کم‌وبیش تنگ و سختی را که بر حق زیستن او و بر شرایط زندگی درکَل مقرر شده است تحمل کند.

۶

باید کارکرد از خودبیگانگی را همچون شرطِ زنده‌مانی در این بافتار اجتماعی دریافت. کارِ نادارها [فقدانِ تصاحب] تابع همان تضادهایی است که در حقِ تملکِ اختصاصی وجود دارد. این کارِ آن‌ها را به افرادی تصاحب‌شده، به

سازندگان تملک و به عاملانِ طردشدگیِ خودشان تبدیل می‌کند، اما کارِ همچون تنها شانسِ زنده‌مانیِ بردگان، رعیت‌ها و رنجبران^۶ نمود می‌یابد، آن‌چنان‌که فعالیتی که مایه‌ی دوامِ زندگانی با عاری کردن آن از هرگونه محتوای سرانجام با یک وارونه‌نگری توضیح‌پذیر و شوم معنایی مثبت می‌گیرد. کار نه فقط ارزش و اعتبار یافته (به شکلِ ایثارگونه‌اش در رژیم سابق^۷، به صورتِ خرفت‌کننده‌اش در ایده‌ئولوژیِ بورژوازی و در دموکراسی‌های خلقیِ کذایی) بلکه، خیلی زود، کارکردن برای یک ارباب، و از خودبیگانه‌شدن با وجدانِ آسوده‌ی تسلیم و رضا، به قیمتِ شرافت‌مندانه و کم‌ویش مقطوعی برای زنده‌مانی تبدیل شده است. ارضای نیازهای ابتدایی بهترین راه حفظِ از خودبیگانگی است، زیرا با توجیه آن برپایه‌ی مطالبه‌ای چون و چراناپذیر آن را بهتر لاپوشانی می‌کند. از خودبیگانگی نیازها را بی‌شمار می‌سازد زیرا هیچ کدام‌شان را ارضا و برآورده نمی‌کند؛ امروزه، نارضایی با تعدادِ خودرو، یخچال و تلویزیون اندازه‌گیری می‌شود: اشیاءِ از خودبیگانه‌ساز دیگر آن نیرنگ و رازِ استعلایی را ندارند، و در فقرِ انضمامی‌شان حی و حاضر اند. امروزه ثروتمند کسی است که صاحبِ بیشترین تعداد از اشیاءِ فقیر است. از همین روست که از ناممکن بودنِ زنده‌مانی بسی چیزها انتظار می‌رود، زنده‌مانی‌ای که منبعل با وضوحی به مراتب مسلم‌تر اعلام می‌شود چراکه رفاه و وفور موجود در عناصرِ زنده‌مانی ما را به دو راهی ناگزیرِ انتحار یا انقلاب کشانده است.

۷

مقدسات حتا بر مبارزه علیه از خودبیگانگی نیز سرپرستی و نظارت دارند. همین‌که سرپوشِ اسطوره‌ای، با آشکار کردنِ تار و پودِ خود، دیگر آن پوششی نباشد که دربرگیرنده‌ی روابطِ استثمار و خشونت‌ی بود که بیانگرِ حرکتِ این روابط است، آن‌گاه در مبارزه علیه از خودبیگانگی لمح‌های بر ملا می‌شود، به مدتِ یک آذرخش، به مدتِ یک گسست، همچون نبردِ بی‌امانِ تن‌به‌تن با قدرتِ لخت و عوری که ناگهان در قوتِ سبانه و ضعفِ خویش آشکار می‌گردد، همچون گولی که هر نقطه از پیکرش را که نشانه بگیری به هدف زده‌ای، اما گولی که با هر زخمی که می‌خورد داغِ لعنتِ شهرتِ اروستراته^۸ را بر مهاجمِ خود می‌نهد؛ قدرت

زنده می ماند، و سود معامله به همه می رسد. پراکسیس^{۱۰} ویرانگری، لحظه ای باشکوه که در آن پیچیدگی دنیا ملموس و شفاف می شود و در دسترس همه قرار می گیرد، شورش های فروکش ناپذیر همچون شورش های بردگان، قیام های دهقانی ژاک ها^{۱۱}، تمثال شکنان^{۱۲}، آنرژه ها^{۱۳}، فدره ها^{۱۴}، کروئشنتا، آستوریاس^{۱۵}، و شورش هایی که نوید آینده اند، همچون شورش بلوزسیاه ها در استکهلم و اعتصاب های نارام و وحشی، این است آن چیزی که فقط تخریب هر گونه قدرت سلسله مراتبی می تواند موجب شود تا فراموش اش کنیم؛ ما هم بر آنیم تا نیروی مان را در همین راه به کار بریم.

فرسودگی ساختارهای اساطیری و تأخیرشان در نوسازی خود که کسب آگاهی و تعمیق نقد موجود در قیام را امکان پذیر می سازد، در ضمن همان علتی است که موجب می شود تا، پس از سپری شدن «زیاده روی» انقلابی، مبارزه علیه از خود بیگانگی از لحاظ تئوریک همچون تداوم تحریف زدایی^{۱۶} لازم در تدارک شورش در نظر گرفته شود. این همان وقتی است که شورش در راستین ترین جنبه و اصیل ترین حالت درک شده اش، توسط نظریه پردازانی با شعار «ما که چنین چیزی نخواسته ایم» مورد بررسی مجدد قرار می گیرد؛ نظریه پردازانی که کارشان توضیح معنای قیام به کسانی است که قیام کرده اند، یعنی به کسانی که بر آن اند تا در عمل و نه فقط در حرف، تحریف زدایی کنند.

همه ی اعمال و وقایعی که معترض قدرت اند امروز نیاز به یک تحلیل و توسعه ی تاکتیکی دارند. بسی چیزها انتظار می رود:

(الف) از پرولتاریای جدیدی که مسکنت خویش را در وفور مصرفی کشف می کند (نگاه شود به گسترش مبارزات کارگری که هم اکنون در انگلستان آغاز شده است؛ و نیز رویکرد جوانان عاصی در همه ی کشورهای مدرن).

(ب) از کشورهایی که، ناخشنود از انقلاب های جزئی و دچار تقلب شده ی خود، نظریه پردازان گذشته و حال شان را به موزه می سپارند (نگاه شود به نقش اینتلیجنسیا در کشورهای بلوک شرق).

(پ) از کشورهای جهان سوم که بدگمانی شان به اسطوره های تکنیک گرا توسط پاسبان ها و مزدوران استعمار ایجاد و حفظ شده، یعنی توسط واپسین

مبارزان بسیار غیرتیِ نوعی استعلا که خود بهترین و اکسن‌های پیش‌گیری از آن هستند.

ت) از نیروی *انترناسیونالِ سیتواسیونیست* («ایده‌های ما در همه‌ی سرهاست») که قادر است از شورش‌های کنترل‌شده از راه دور، از «شب‌های کریستال» و از شورش‌های تن‌داده به تسلیم و رضا، جلوگیری کند.

۸

تملکِ اختصاصی با دیالکتیکِ امر خاص و امر عام در پیوند است. در رازگونه‌گی [عرفانی] که مبنای تضادهای سیستم‌های بردگی و فئودالی است، شخصِ نادار [فاقدِ تصاحب] که از حقِ تصاحب به‌طور خاص طردشده است، می‌کوشد از طریقِ کارِ زنده‌مانیِ خود را تأمین کند؛ و تلاش او برای همذات‌پنداری با منافعِ ارباب موفقیت‌اش را در این راه به‌خوبی تضمین می‌کند. شناختِ او از نادارهای دیگر فقط از خلال تلاش آن‌هاست که همانند تلاشِ خود اوست، و‌اگذارِ اجباریِ نیروی کار (که سپس مسیحیت و‌اگذارِ داوطلبانه‌ی آن را توصیه می‌کند، همین‌که برده «با رضایتِ قلبی» نیروی کارش را اهدا کند، بردگی متوقف می‌شود)، جست‌وجوی مساعدترین شرایط برای زنده‌مانی و همذات‌پنداری عرفانی [رازگونه]. اما این مبارزه، که برآمده از خواستِ همگانیِ زنده‌مانی است، در سطحِ ظاهر صورت می‌گیرد، سطحی که در آن این مبارزه همذات‌پنداری با خواست‌های ارباب را به میدان می‌آورد و بنابراین باعثِ نوعی هم‌اوردِ شخصی می‌شود که بازتابِ هم‌اوردِ اربابان با یکدیگر است. تا هنگامی که مناسباتِ استثماری در ناروشناییِ رازآمیزِ عرفانی پنهان بماند رقابت در این زمینه همچنان توسعه خواهد یافت، یعنی تا زمانی که این شرایطِ کدر و ناروشن باقی بماند؛ یا به عبارت دیگر، تا هنگامی که درجه‌ی بردگی درجه‌ی واقعیتِ زیسته در آگاهی برده را تعیین کند. (ما هنوز در مرحله‌ای هستیم که آگاهی از اَبژه بودن را آگاهیِ اَبژکتیو می‌نامیم^{۱۷}). از سوی دیگر، صاحب و دارا نیز وابسته‌ی بازشناسیِ حقی است که تنها خود اوست که از آن طردنشده است، اما حقی است که در سطحِ ظاهر همچون حقی معتبر برای هر طردشده‌ای به‌طور فردی، احساس می‌شود.

فرداره‌ی [امتياز] صاحب و دارا وابسته‌ی چنین اعتقادی است، و نیروی لازم برای رویارویی با دیگر صاحبان نیز برپایه‌ی همین اعتقاد شکل می‌گیرد، این نیروی اوست؛ همین که او نیز به نوبه‌ی خود از تملکِ طردکننده و انحصاری همه‌چیز و همه‌کس ظاهراً منصرف شود، که خود را کمتر در مقام ارباب و بیشتر به عنوانِ خدمت‌گزارِ مصالحِ عمومی نشان دهد، آن‌گاه نیرویش وجهه و اعتبار هم می‌یابد، و او به فرداره‌هایش این فرداره را هم می‌افزاید که می‌تواند در سطحِ ظاهر (که یگانه سطحِ استناد در ارتباطات^{۱۸} اَبتر است) اصلاً مضمونِ تملکِ شخصی را نیز انکار کند، منکرِ چنین حقی برای هرکسی شود و سایر داراها و صاحبان را نفی کند. در چشم‌اندازِ فئودالی، شیوه‌ی پیوستن دارا به سیستمِ ظاهر به همان شیوه‌ی نادارها، بردگان، سربازان، کارمندان و دیگر اقسامِ خادمان نیست. اینان با زندگیِ چنان نکبت‌باری سروکار دارند که برای بیشترشان جز زیستنِ همین ظاهر همچون کاریکاتوری از اربابِ گزینه‌ی دیگری وجود ندارد (فئودال، امیر، پیشکار، سرنگهبان، اسقفِ اعظم، خدا، شیطان...). با این حال، ارباب مجبور است نقشِ چنین کاریکاتوری را برعهده گیرد. و بدون چندان تلاشی از پس این کار برمی‌آید، زیرا که خود در ادعایش پیشاپیش کاریکاتورگونه است، یعنی ادعای کاملِ زیستن در انزوایی که دیگران، که جز پی‌روی کاری نمی‌توانند بکنند، او را در آن نگاه داشته‌اند، او از آن‌پس دیگر (با عظمتِ دورانی که مضافاً سپری هم شده است، عظمتی به‌سرامده که طعمی مطلوب و تُند به‌اندوه می‌بخشید) موجودی است از همان نوع که ما امروزه هستیم، غمگین، همانندِ هریک از ما، در کمینِ ماجرابی که در آن در سوز و گدازِ هدایت‌شدن در راهِ ضلالتِ کاملِ خویش است. آیا آن‌چه که ارباب از دیگران می‌گیرد در همان دم که از خود بیگانه‌شان می‌سازد ممکن است که همان سرشتِ طرد و تصاحب‌شده‌ی آنان باشد؟ در این صورت، او خود را در سیمای استمارگر، همچونِ وجودِ منفیِ محض، خواهد دید. چنین آگاهی [وجدانی] بعید و خطرناک است. آیا او با افزایشِ اقتدار و قدرتِ خویش بر بیشترین شمارِ ممکن از رعایا به آن‌ها اجازه‌ی زنده ماندن نمی‌دهد و یگانه فرصتِ نجات و رستگاری را به آنان نمی‌بخشد؟ (بدون وجودِ کارفرمایان که بر کارگران منت گذاشته و استخدام‌شان می‌کنند، تکلیفِ کارگران چه می‌شد؟ نیک‌اندیشان

قرن نوزدهم علاقه داشتند مدام این حرف را تکرار کنند). در واقع، دارا و صاحب، به‌طور رسمی خود را از ادعای تملکِ اختصاصی کنار می‌گذارند [طرد می‌کند]. به ایثارگریِ نادر که از طریق کارش زندگی واقعی خود را به ازای یک زندگیِ ظاهری مبادله می‌کند (و این زندگی ظاهری تنها چیزی است که او را از انتخابِ عامدانه‌ی مرگ بازمی‌دارد، و به ارباب اجازه می‌دهد آن را برای او انتخاب کند)، دارا با ایثارِ ظاهریِ سرشتِ تصاحب‌گرانه و استثمارگرانه‌ی خود پاسخ می‌دهد؛ او خود را اسطوره‌وار طرد می‌کند [کنار می‌گذارد]، خود را در خدمتِ همه و در خدمتِ اسطوره قرار می‌دهد (برای مثال، در خدمتِ خدا و خلقِ خدا). او با یک ژست و حرکتِ اضافی، با یک عملِ رایگان که به او هاله‌ای از شگرفایی می‌بخشد، به انصرافِ شکلِ نابِ واقعیتِ اسطوره‌ای آن را می‌بخشد؛ او با انصراف از زندگی مشترکِ عمومی، فقیری است در میانِ ثروتِ موهوم، کسی که خودش را فدا و قربانی همه می‌کند حال آن‌که دیگران فقط برای خودشان، برای زنده‌مانی‌شان خود را فدا و قربانی می‌کنند. او با این کار جبرِ وضعیتِ خود را به وجهه و اعتبار تبدیل می‌کند. او به مرجعیت‌گاهِ زنده‌ی کلیتِ یک زندگیِ موهوم و به بالاترین مرتبه‌ی محسوس ارزش‌های اسطوره‌ای تبدیل می‌شود. او که «داوطلبانه» از دنیای فانی همگانی دور شده است، اکنون به سوی دنیای خدایان میل می‌کند، و همین مشارکتِ کم‌وبیشِ بدیهی او در سپهرِ خدایی است (به‌عنوان تنها سطحِ مرجعیتی که مورد پذیرشِ همگانی است) که شکلی وقفی و متبرک به جایگاه او در سلسله‌مراتبِ داراهای دیگر می‌بخشد. در سازمان‌دهیِ استعلا، فئودال و نیز، به درجاتِ مختلف و از راه جذب و رخنه‌ی متقابل، مالکانِ قدرت یا اموالِ تولیدی و ادار می‌شود که نقشِ اصلی را بازی کند، نقشی که او عملاً در سازمان‌دهیِ اقتصادیِ زنده‌مانیِ گروه بازی می‌کند. به‌گونه‌ای که هستی‌گروه از همه لحاظ در پیوند با هستی‌داراها به مثابه دارندگان اموال قرار می‌گیرد، یعنی در پیوند با کسانی که، در مقام مالکانِ همه‌چیز از راه مالکیت بر هرکس، از طریقِ انصرافِ یکتا، مطلق و خدایی‌شان انصرافِ همگان را نیز به‌زور کسب می‌کنند. (از خدا-پرومته‌ی تنبیه‌شده توسط خدایان تا خدا-مسیح تنبیه‌شده توسط آدمیان، ایثارگریِ مالکِ رواجِ عام می‌یابد، قداست‌اش را از دست می‌دهد، انسانی می‌شود). پس اسطوره

دارا و نادار را متحد می‌کند، آن‌ها را در شکلی پوشش می‌دهد که در آن ضرورت زنده‌مانی، به مثابه موجود فیزیکی یا همچون موجود فرداره‌مند^{۱۹}، همه را به زیستن به شیوه‌ی ظاهری و به سیاقی وارونه‌ی زندگی واقعی، که همان پراکسیس زندگی روزمره است، مجبور می‌سازد. ما هنوز در چنین نقطه‌ای هستیم، در انتظار زیستن در فراسو یا فرسوسوی اسطوره‌ای که هریک از اعمال ما با اطاعت از آن به آن اعتراض می‌کند.

۹

اسطوره، این وحدت‌مندی مطلق که تضادهای جهان در آن پندارگونه و موهوم حل و فصل شده‌اند، بینشی هر دم هماهنگ و هماهنگ‌سازنده که در آن نظم خود را نظاره و تقویت می‌کند، همان جایگاه امر مقدس است، منطقه‌ای بیرون‌انسانی که بسیاری از آشکارگی‌های هویدا، از جمله آشکارگی روند تملک اختصاصی، با دقت و مواظبت از آن بیرون رانده شده است. این موضوع را نیچه به خوبی دیده و چنین نوشته است: «هر شدنی رهایی مُجرمانه‌ای است در قبال وجود سرمدی [بودن ابدی]، که بهایش را باید با مرگ پرداخت.» هنگامی که بورژوازی مدعی شد که به جای بود و وجود ناب فئودالیت، فراشد و شوندگی را می‌نشانند، در واقع به همین بسنده کرد که بود و وجود را قداست‌زدایی کند و شوند و فراشد را، یکسر به سود خود، بار دیگر قداست بخشند. و این فراشد خودش بود که بدین سان به مرتبه‌ی بود و وجود ارتقا می‌یافت، که دیگر نه بود و وجود مالکیت مطلق بلکه تملک نسبی بود؛ فراشد حقیر دموکراتیک و مکانیکی، همراه با مضمون پیشرفت، شایستگی و توالی علی. دارا آن چه را که زندگی می‌کند از خودش پنهان نگاه می‌دارد؛ او که با پیمان مرگ و زندگی با اسطوره وصلت کرده است، اجازه ندارد خود را در حال تمتع و کامیابی ایجابی و انحصاری‌اش از هودهوری [نعمت و متاعی]^{۲۰} دریابد، مگر آن که این امر از خلال ظاهر زیسته‌شده‌ی پردشدگی خودش صورت گیرد و آیا از خلال همین پردشدگی اسطوره‌ای نیست که نادارها نیز واقعیت پردشدگی‌شان را در می‌یابند؟ دارا بار مسئولیت گروه و وزن یک خدا را بردوش می‌کشد. او که در انقیاد آموزش و انتقام این خداوند است، پیراهنی از معنیات برتن می‌کند

و در زیر آن می‌سوزد و آب می‌شود. ارباب، دارا، الگوی خدایان و قهرمانان، چهره‌ی واقعیِ پرومته، مسیح و همه‌ی آن ایثارگری‌های نمایشی است که باعث شده‌اند تا «اکثریتِ بسیار عظیمِ انسان‌ها» همچنان خود را برخی و قربانی اربابان کنند، اربابانی که در نهایتِ اقلیتِ اند. (در ضمن شاید بهتر باشد که در تحلیل از ایثار و برخی‌گری مالکان تفاوت‌های ظریفی قائل شویم: در مورد مسیح، آیا نباید پذیرفت که این‌جا به عبارت دقیق‌تر با پسرِ یک مالک سر و کار داریم؟ با توجه به این نکته که گرچه مالک هرگز نمی‌تواند خود را جز در ظاهر قربانی کند اما وقتی اوضاع به‌طور مبرم بطلبد، شاهدِ قربانی‌شدنِ واقعیِ پسرِ مالک هستیم؛ از این لحاظ که وی در واقع فقط مالکی بسیار ناتمام، یک طرح اولیه، و صرفاً امیدی به مالکیت در آینده است.) در چنین بُعدِ اساطیری است که باید جمله‌ی معروفِ بارس را درک کرد، همان روزنامه‌نگاری که وقتی جنگِ ۱۹۱۴ سرانجام آرزوهای او را برآورده ساخت چنین نوشت: «جوانانِ ما، همان‌گونه که شایسته بود خونِ مان را موج‌آسا بر زمین ریختند.» وانگهی این بازی به‌غایت انزجارآور پیش از آن‌که به آیین‌ها و مراسم فولکلور بپیوندد دورانی قهرمانانه نیز به خود دیده بود، به هنگامی که شاهان و سران قبیله بنا به «خواستِ» خودشان به قتل می‌رسیدند. به‌گفته‌ی تاریخ‌شناسان، پس از آن دوره به‌سرعت به دوره‌ای می‌رسیم که زندانیان، بردگان یا جنایت‌کاران به جای آن شهیدانِ والا مقام کشته می‌شوند. زجر و شهادت از میان رفت و هاله‌ی مقدس‌اش برجای ماند^{۲۱}.

۱۰

برخی‌گری و ایثارِ دارا و ندار شالوده‌ی مفهومِ بخت و قسمتِ همگانی است؛ به عبارت دیگر، مضمونِ وضعِ بشر برپایه‌ی تصویری آرمانی و دردناک تعریف می‌شود که تلاشی است برای حل کردنِ تقابلِ نافر و کاستنی میانِ ایثارِ اسطوره‌ای گروه نخست و زندگی ایثارگرانه‌ی گروه دوم. کارکردی که اسطوره برعهده دارد وحدت‌بخشیدن و جاودانه ساختنِ دیالکتیکِ «زندگی خواهی» و قطبِ متضادِ آن به صورتِ توالیِ آنات^{۲۲} ایستا است. یک چنین وحدتِ ساختگی و درهمه‌جا حاکمی در عرصه‌ی ارتباطات^{۲۳}، و به‌ویژه در زبان، به محسوس‌ترین و انضمامی‌ترین

بازنمود خود می‌رسد. در این سطح، ابهام بارزتر است، سطحی که به سوی فقدان ارتباط‌گیری واقعی گشوده می‌شود، تحلیل‌گر را به اشباحی موهوم، به کلمات تحویل می‌دهد، کلماتی که همچون آفات ابدی و متغیر بسته به این که چه کسی آن‌ها را بر زبان آورد محتوایی متفاوت می‌یابند، همان گونه که معنای ایثار تفاوت می‌یابد. زبان وقتی با محک تجربه روبه‌رو شود دیگر نمی‌تواند سوءتفاهم بنیادین را لاپوشانی کند و به بحران مشارکت می‌انجامد. می‌توان در زبان یک دوران رد پای انقلاب تمام‌عیار، تحقق نیافته و همواره قریب‌الوقوع، را پی‌گیری کرد. این‌ها به خاطر دگرگونی‌هایی که نوید می‌دهند نشانه‌هایی شورانگیز و هراسناک اند، اما کیست که آن‌ها را جدی بگیرد؟ بی‌اعتباری‌یی که زبان به آن دچار شده همان قدر عمیق و غریزی است که بدگمانی رایجی که اساطیر را فراگرفته است، و از سوی دیگر دلبستگی شدیدی هم نسبت به آن‌ها وجود دارد.

چگونه باید معنای کلمات کلیدی را با کلماتی دیگر معین کرد؟ چگونه باید به یاری جملات علائمی را نشان داد که افشاگر سازمان‌دهی جمله‌بافانه‌ی ظاهر هستند؟ بهترین متن‌ها توجیه [حقانیت]شان را انتظار می‌کشند. وقتی شعری از مالارمه چونان تنها توضیح‌کنشی شورش‌گرانه ظاهر شود، آن‌گاه سخن‌گفتن بدون ابهام از شعر و انقلاب میسر خواهد شد. در انتظار و در تدرک چنین لحظه‌ای بودن، یعنی دستکاری کردن اطلاعات، نه همچون آخرین موج‌ضربه‌ای که همه از اهمیت‌اش بی‌خبر اند، بلکه چونان نخستین پژواک از کنش آینده.^{۲۴}

۱۱

اسطوره، که زاده‌ی اراده‌ی آدمیان به زنده‌ماندن و جان‌سالم به در بردن از مواجهه با قوای مهارناپذیر طبیعت است، یک سیاست نجات عمومی است که فراتر از ضرورت‌اش به کار گرفته شده است؛ و با فروکاستن زندگی به تنها ساحت زنده‌مانی و نفی زندگی به مثابه حرکت و تمامیت، در نیروی جبارانه‌ی خویش تثبیت شده است.

اسطوره‌ی مورد اعتراض، اعتراضات را به شکلی واحد و کلی درمی‌آورد و دیر یا زود آن‌ها را در خود هضم می‌کند. در برابرش هیچ‌چیز از هر آن‌چه، چه

تصویر و چه مفهوم، در صددِ تخریبِ ساختارهای روحی [معنوی] حاکم باشد، تابِ مقاومت ندارد. او بر بیانِ وقایع و زیسته‌ها حکم فرماست و ساختارِ تفسیریِ خود (دراماتیزاسیون، نمایشی ساختن)^{۲۵} را بر این بیان تحمیل می‌کند. آگاهی از زیسته‌ها که بیان خود را در سطحِ ظواهرِ سازمان یافته می‌یابد آگاهیِ خصوصی را تعریف و تعیین می‌کند.

برخی‌گری و ایثارِ جبران‌شدهٔ اسطوره را تغدیه می‌کند. حال که هر زندگی فردی متضمن انصراف از خویشتن است، باید که امرِ زیسته همچون قربانی کردن و پاداش دیدن تعریف شود. فرد تازه‌گرویده (کارگر ارتقایافته، کارشناس و متخصص، مدیر و کارگزار این شهدای نوین که به‌طور دموکراتیک به جرگه‌ی قدیسان پیوسته‌اند)، پناه‌گاهی تعبیه‌شده در سازمانِ ظواهر می‌یابد و با آسودگی در ازخوبی‌گنگی مستقر می‌شود. لیکن، پناه‌گاه‌های جمعی همراه با جوامع وحدت‌مند از میان رفته‌اند، تنها ترجمان‌های انضمامی‌شان برای استفاده‌ی عموم باقی مانده است: معابد، کلیساها، کاخ‌ها...، خاطره‌هایی از یک حمایتِ جهان‌شمول. می‌ماند، امروزه، پناه‌گاه‌های فردی، پناه‌گاه‌هایی که می‌توانیم در باره‌ی کارایی‌شان چون و چرا کنیم اما بهای‌شان را به یقین کامل می‌دانیم.

۱۲

زندگی «خصوصی» پیش از هر چیز در بافتاری صورتی تعریف می‌شود. درست است که زندگی «خصوصی» در بطنِ روابطِ اجتماعی زاده شده از تملکِ اختصاصی زایش می‌یابد، اما بیانِ این روابط است که شکلِ اساسی‌شان را به آن‌ها می‌دهد. یک چنین شکلی، که جهان‌شمول، بلا معارض و در هر لحظه موردِ اعتراض است، از تملکِ یک حقِ به رسمیت شناخته شده برای همگان می‌سازد که همه از آن طرد شده‌اند، **حقی که تنها با انصراف از آن می‌توان به آن رسید.** اصیل‌ترین زیسته‌ها، چندان که چارچوبی را که در آن زندانی است در هم‌نشدند (گسستی که نام‌اش انقلاب است)، تنها از طریقِ وارونه‌سازیِ نشانه‌ها که در آن تضادِ بنیادیش لاپوشانی می‌شود، به آگاهیِ فرد می‌رسد و بیان و ابلاغ می‌شود. به عبارتِ دیگر، یک پروژه‌ی ایجابی و مثبت positif اگر از تداوم بخشیدن به

پراکسیسِ واژگون‌سازیِ رادیکالِ شرایطِ زندگی شرایطی که در تمامی اشکال‌اش همان شرایطِ تملکِ اختصاصی است منصرف شود، آن‌گاه کوچک‌ترین فرصتی نخواهد داشت تا از افتادن به دامنِ منفیتی *négativité* که بر بیانِ روابطِ اجتماعی حکم‌فرماست بگریزد: بنابراین همچون تصویری در آینه، در جهتی معکوس، غصب و مصادره‌به‌مطلوب می‌شود. در چشم‌اندازِ تمامیت‌سازانه که در آن روندِ تملکِ اختصاصیِ تمامیِ زندگیِ همگان را بازسته و شرطی می‌سازد و قدرتِ واقعی و قدرتِ اسطوره‌ای‌اش (که در اصل هر دو هم واقعی و هم اسطوره‌ای اند) دیگر از یکدیگر متمایز نیستند، این روند جز راهِ منفیِ راهِ بیانِ دیگری برای زیست‌های انسان نمی‌گذارد. سرتاسرِ زندگیِ غوطه‌ور در منفیتی است که آن را می‌فرساید و به‌طورِ صوری تعریف‌اش می‌کند. سخن‌گفتن از زندگی امروزه طینی مشابه سخن‌گفتن از طناب در خانه‌ی یک به‌دارآویخته را دارد. کلیدِ زندگیِ خواهی که گم شود همه‌ی درها به سوی قبرها باز می‌شوند. و این درحالی است که دیالوگِ تاس‌ریختن و تصادف هم دیگر برای توجیه سته‌ها کافی نیست؛ کسانی که هنوز می‌پذیرند در خستگیِ خود جا خوش کنند خیلی راحت‌تر تصویری بی‌خیالانه از خودشان می‌سازند تا این که در هریک از حرکاتِ روزمره‌شان تکذیبِ زنده‌ی نومیدی‌شان را مشاهده کنند، تکذیبی که بیشتر می‌بایست آن‌ها را برمی‌انگیخت تا از چیزی جز فقرِ تخیلِ خود نومید نشوند. بر مبنای این تصاویر که همچون فراموش کردنِ زندگی‌اند، دامنه‌ی انتخابِ میانِ دو سرحد در نوسان است: وحشی^{۲۶} فاتح و وحشیِ برده در یک‌سو، و در سویِ دیگر، قدیس و قهرمانِ ناب. مدت‌هاست که در این مستراح^{۲۷}، هوا غیرقابل‌تنفس شده است. عالم و آدم به‌مثابه بازنمودِ لاشه‌ای بویناک اند و پس‌از این دیگر هیچ خدایی حضور ندارد تا مُردارگاه‌ها را به باغچه‌ای از گلِ موگه تبدیل کند. دیرزمانی است که انسان‌ها می‌میرند، پس شاید طرح این پرسش به‌قدر کافی منطقی باشد که پس از پذیرشِ پاسخی که، بدون فرقی قابل‌اعتنایی، از جانب خدایان، طبیعت و قوانین زیست‌شناسی داده شده بود آیا مشکلْ برخاسته از این نیست که بخش بزرگی از مرگ، به دلایلِ کاملاً مشخص، به هریک از آناتِ زندگیِ ما وارد می‌شود.

۱۳

تملکِ اختصاصی می‌تواند به‌ویژه همچون تملکِ چیزها [اشیاء] از راه تملکِ باشندگان [موجودات] تعریف شود. این تملک سرچشمه و آبِ گل‌آلودی است که در آن همه‌ی بازتاب‌ها در تصاویری نامتمایز در یکدیگر مغشوش و مخدوش می‌شوند. میدانِ عمل و نفوذِ این تملک، که سرتاسر تاریخ را دربرمی‌گیرد، به نظر می‌رسد که تاکنون با یک تعینِ دووجهی پایه‌ای ویژگی یافته است: یک هستی‌شناسی بناشده بر نفیِ خویشتن و ایثار (که به‌ترتیب جنبه‌های عینی [ابژکتیو] و ذهنی [سوبرژکتیو] آن هستند) و یک دوگانگی بنیادی، شکاف و انقسامی میانِ خاص و عام، فردی و جمعی، خصوصی و عمومی، نظری و عملی، معنوی و مادی، فکری و دستی، و غیره. تضاد میانِ تملکِ همگانی و سلب‌تملکِ همگانی بر بُن‌انگاره‌ی بداهت و انزوای ارباب استوار است. این تصویرِ اسطوره‌ای وحشت، ضرورت و انصراف در اختیارِ بردگان و خادمان قرار دارد، یعنی در اختیار همه‌ی کسانی که آروز دارند پوست عوض کنند، وضعیت‌شان را تغییر دهند؛ تصویری که بازتابِ توهم‌آمیزِ مشارکت‌شان در مالکیت است، و توهمی طبیعی است زیرا آن‌ها به‌واقع از طریقِ ایثارِ روزمره‌ی انرژی‌های‌شان در این مالکیت سهیم‌اند، (یعنی از طریق همان چیزی که در قدیم آن را عذاب و عقوبت می‌نامیدند و اکنون ما آن را کار و زحمت می‌نامیم)، چراکه آن‌ها این مالکیت را به معنا و در جهت می‌سازند که طردکننده‌ی خودشان است. ارباب نیز گزینه‌ی دیگری ندارد جز آن‌که، همچون مسیحی که بر صلیب می‌خکوب شده است، به مضمونِ ایثار کار بیاویزد؛ این اوست که باید به‌شیوه‌ی خود صحتِ ایثار و فداسازی را تصدیق کند، به‌طور ظاهری از حقِ تمتعِ انحصاریِ خویش انصراف دهد و از سلبِ تملک کردن با استفاده از خشونتِ صرفاً انسانی (یعنی بدون وساطت) دست بردارد. شوکتِ این ژستِ خشونتِ آغازین را کم‌رنگ می‌کند، و الا‌تباری این ایثار عضوِ گردان‌های ویژه را مورد عفو و آمرزش قرار می‌دهد، سببیتِ شخصِ فاتح در استعلا‌یی لاهوتی ساطع است که بر عرصه‌ی ناسوت فرمان‌روایی می‌کند، خدایان ودیعه‌گیران سازش‌ناپذیر حقوق هستند، شبان‌های تندخویِ رمه‌ای آرام و بی‌آزار

که در پی «مالک بودن و خواست مالک بودن» است. شرط بندی بر سر استعلا و ایثاری که لازمه‌ی این قمار است عالی‌ترین فتح ارباب، عالی‌ترین انقیاد او به جبر تصرف و فتح کردن، است. هر آن کس که با ترفند به کسب قدرتی چشم بدوزد و از تطهیر انصراف سر باز زند (راهزن یا جوجه‌جبار) دیر یا زود همچون جانوری شکاری تحت تعقیب قرار می‌گیرد، یا بدتر از این، همچون کسی که جز مقاصد خودش هدف دیگری را دنبال نمی‌کند و «کار» را بدون کنار آمدن با آرامش روحی دیگران در نظر می‌گیرد: کسانی چون تروپمن، لاندرو، پُتیو^{۲۸}، که با تنظیم تعادل بودجه‌شان بدون به حساب آوردن دفاع از جهان آزاد، غرب مسیحی، دولت یا ارزش انسانی، شکست‌شان پیشاپیش رقم خورده بود. دزدان دریایی، گانگسترها، اشخاص خارج از چارچوب قانون، با سرپیچی از قواعد بازی آرامش وجدان‌های آسوده (آگاهی و وجدان همچون بازتاب اسطوره) را برهم می‌زنند، اما اربابان با کشتن شکارچی غیرمجاز یا با تبدیل او به یک ژاندارم «حقیقت همیشه‌گی» را به اوج قدرت می‌رسانند: کسی که از خودش برای پرداختن مایه نگذارد حتا حق زنده‌مانی را نیز از دست می‌دهد، کسی که برای پرداختن مقروض می‌شود حق زندگی‌ی پرداخته‌شده دارد. ایثار ارباب همان چیزی است که حدود و ثغور اومانیسیم [انسان دوستی] را معین می‌کند، همان چیزی و این را باید یک بار برای همیشه به خاطر بسپاریم که انسان دوستی را به نفعی تمسخرآمیز انسان تبدیل می‌کند. اومانیسیم و انسان دوستی، جدی گرفتن بازی ارباب و پذیرش همگانی اوست توسط کسانی که ایثار ظاهری او را، که بازتاب کاریکاتورگونه‌ای از ایثار واقعی خودشان است، همچون دلیلی برای امید نجات می‌نگرند. عدالت، کرامت، عظمت، آزادی... آیا این کلمات که صدای واقواق و مویه و لابه کردن‌شان بلند است چیزی جز توله‌سگ‌های خانگی اند که از زمانی که بنده‌منشان قهرمان این حق را به دست آورده‌اند که آن‌ها را با قلاده در کوی و برزن بگردانند صاحبان‌شان در کمال آرامش منتظر بازگشت آن‌ها هستند؟ به کار بردن این کلمات به معنای فراموش کردن این موضوع است که این‌ها همان قلاده‌ای هستند که به یاری آن قدرت برپا می‌شود و از دسترس بیرون می‌ایستد. و اگر فرض کنیم رژیم، بر مبنای این داوری که ایثار اسطوره‌ای اربابان ناپستی به اشکالی چنین همگانی

اشاعه‌ی عام یابد، سرسختانه به تخریب و پیگرد آن‌ها بپردازد، باز جای نگرانی است که ببینیم یک نیروی چپ برای مبارزه با چنین رژیم‌ی چیزی جز بعب کردن در دعوایی لفظی نداشته باشد، دعوایی که هر کلمه‌اش، با یادآوری «ایثار» یک اربابِ قدیمی، فراخوانی است به ایثاری همان‌سان اسطوره‌ای از سوی اربابی جدید (اربابی دست‌چپی، قدرتی که زحمت‌کشان را به نام پرولتاریا به گلوله خواهد بست). آنچه اومانسیم یا انسان‌دوستی را تعریف و تعیین می‌کند، در پیوستگی با مضمون ایثار، به ترس اربابان و ترس بردگان تعلق دارد و چیزی جز همبستگی در انسانیتی ترکمان‌زده نیست. اما هر کلمه‌ای همین‌که ترنم‌سرای عمل هرکسی باشد که از پذیرش هرگونه قدرتِ سلسله‌مراتبی سر باز می‌زند، آن‌گاه ارزش یک سلاح به خود می‌گیرد، لوتره‌آمون و آنارشویست‌های طرفدارِ ناقانونیت این نکته را دریافته بودند، دادائیس‌ها نیز همین‌طور.

بنابراین تملک‌گر از آن دم به صاحب و دارا تبدیل می‌شود که مالکیتِ موجودات و اشیاء را به دستِ خدا یا استعلایی جهان‌شمول می‌سپارد که قدرتِ متعالِ آن همچون فیضی که قداست‌بخشِ کوچک‌ترین حرکاتِ اوست بر او فوران می‌کند؛ اعتراض کردن به مالکیتی بدین‌سان تقدس یافته معادل است با در افتادن با خدا، با طبیعت، با میهن، با مردم. در مجموع، معادلِ طردشدن و بیرون رفتن از جهان مادی و معنوی است. مارسل هاورن^{۲۹} چه زیبا نوشته است «منظور نه حکومت کردن است و نه به‌طریقِ اولاً تحت حکومت واقع شدن». برای کسی که طنزِ مارسل هاورن را به چاشنیِ خشونت بیامیزد نه نجات و رستگاری در میان است و نه لعنت و نفرین، او در ادراکِ همگانی چیزها جایی ندارد، نه نزد شیطان، این مصادره‌کننده‌ی بزرگِ مؤمنان، نه در هیچ نوع اسطوره‌ای، چرا که چنین کسی نشانه‌ی زنده‌ی بهبودگی این پدیده است. چنین کسانی برای زندگی‌ای زاده شده‌اند که باید ابداع شود؛ تا بدان‌جا هم که زندگی کرده‌اند برپایه‌ی چنین امیدی بوده که سرانجام خود را کشته‌اند.

در بابِ ویژگی‌یابیِ استعلا. دو نتیجه‌ی فرعی:

الف) اگر هستی‌شناسی شاملِ استعلاست، پس روشن است که هر هستی‌شناسی‌ای توجیهِ پیشینی [a priori] وجودِ ارباب و قدرتی

سلسله‌مراتبی است که در آن ارباب به صورت تصاویرِ تنزل‌یافته‌ی کم و بیش وفادارانه‌ای بازتاب می‌یابد.

ب) به تمایز میان کارِ دستی و کارِ فکری، پراتیک و تئوری، تمایز میان کارِ ایثارِ واقعی و سازمان‌یابی آن به سیاقِ ایثارِ ظاهری نیز همچون چاپِ تصویری روی تصویر قبل افزوده می‌شود.

چه بسا بتوان فاشیسم را ضمن دلایلِ دیگرش همچون ادای ایمان و مراسم مرتدسوزی از سوی بورژوازی‌ای دانست که با روحی دستخوشِ قتلِ خدا و تخریبِ نمایشِ عظیمِ مقدسات، دست به دامنِ شیطان شد، به رازورزی و عرفانی وارونه پناه برد، عرفانی سیاه با آیین‌ها و هولوکاست‌های خاص خود. عرفان و سرمایه‌ی بزرگ.

این را نیز یادآوری کنیم که قدرتِ سلسله‌مراتبی بدون استعلا، بدون ایده‌ئولوژی‌ها، بدون اسطوره‌ها، قابل تصور نیست. وانگهی اسطوره‌ی عرفان‌زدایی [راززدایی] نیز آماده است تا کار را ادامه دهد، کافی است، به‌طور خیلی فلسفی، راززدایی از طریقِ عمل، «از قلم بیفتد». پس از آن، هر گونه راززداییِ براستی خنثی شده‌ای بی‌درد، خوش‌مرگ‌واره، و در یک کلام بشر‌دوستانه خواهد شد. البته اگر نمی‌بود جنبشِ راززداییِ واقعی که سرانجام از راززدايان راززدایی خواهد کرد.

۱۴

انقلاب‌های بورژوایی با حمله‌ی مستقیم به سازمانِ اسطوره‌ای ظواهر، به‌رغم قصدشان با نقطه‌ی عصبی حساس نه فقط قدرتِ وحدت‌مند بلکه همچنین قدرتِ سلسله‌مراتبی به هر شکل آن، درافتادند. آیا این اشتباهِ اجتناب‌ناپذیر می‌تواند توضیح‌دهنده‌ی عقده‌ی گنهکاری‌ای باشد که یکی از خصائلِ چیره‌ی روح بورژوایی است؟ به‌هرحال در یک چیز جای تردید نیست، و آن این است که این اشتباهی اجتناب‌ناپذیر بوده است.

اشتباهِ نخست از آن‌رو که پس از شکسته‌شدنِ کِدري دروغینی که تملکِ اختصاصی را لاپوشانی می‌کند، اسطوره از هم می‌پاشد و خلأیی برجای می‌گذارد

که تنها یک آزادی‌هذیانی و شعرِ سترگ می‌توانند آن را پُر کنند. به‌یقین، شعرِ اورگیایی تا به امروز قدرت را از پا نیفکنده است. شعرِ اورگیایی، به‌دلایلی به‌آسانی قابل‌توضیح، موفق نشده این کار را انجام دهد، و نشانه‌های مبهم و دوپهلوی آن توأمان هم ضربه‌های واردآمده را برملا می‌سازند و هم زخم‌ها را التیام می‌بخشند. با این‌همه تاریخ‌نگاران و زیبایی‌شناسان را با کلکسیون‌هاشان به حال خود بگذاریم کافی است رُوی‌ی خاطره را بخرائسیم تا فریادها، کلمات، اعمال و حرکاتِ قدیم دمار از قدرت در تمامی گستره‌اش از نو برآورد^{۳۰}. به میزانی که خطرات با تبدیل‌شدنِ تدریجی‌شان به خطرات زنده، درست مانند زنده‌مانی و بقای ما، رفته‌رفته در روندِ ساختنِ زندگی روزمره‌مان حل و جذب می‌شوند، تمامی سازماندهی بقای خطرات نیز مانع از آن نمی‌شود که فراموشی آن‌ها را بزادید.

فرایند اجتناب‌ناپذیر: همان‌گونه که مارکس نشان داده، پیدایشِ ارزشِ مبادله و جایگزینیِ نمادینِ آن با سکه‌ی پول راه را بر بحرانی‌نهیفته و عمیق در دلِ جهانِ وحدت‌مند می‌گشاید. کالا خصلتی جهان‌شمول و فراگیر (یک اسکناسِ ۱۰۰۰ فرانکی باز نمود تمام آن‌چیزی است که من می‌توانم با این مبلغ به دست آورم) و خصلتی برابرانه (تبادلِ چیزهای برابر) به روابطِ انسانی وارد می‌کند. بخشی از این «جهان‌شمولیِ برابرانه» از دسترسیِ استثمارکننده و استثمارشونده به یکسان بیرون است، اما این‌ها هر دو خود را در آن بازمی‌شناسند. آن‌ها خود را رویاروی یکدیگر بازمی‌یابند، و تقابل‌شان با هم دیگر نه در هاله‌ی راز و رمز تولد و تبارِ ربّانی، آن‌چنان‌که در موردِ نجبا و اشرافِ مصداق داشت، بلکه در پوششِ استعلاییِ معقول و قابل‌فهم صورت می‌گیرد که همان لوگوس [کلام، منطق، نطقِ عقل و حکمت] است، یعنی مجموعه‌ای از قوانینِ قابل‌فهم همگان، هر چند چنین فهم و تفاهمی همچنان در راز و رمز پوشیده شده باشد. راز و رمزی که نوآموزانِ رازآشنای خودش را دارد، نخست روحانیان که می‌کوشند لوگوس را در برزخِ ربّانی نگاه دارند تا اندکی بعد جایگاه و منزلتِ مأموریتِ مقدس‌شان را به فیلسوفان، و سپس به فن‌شناسان تسلیم کنند. این روندِ طی‌شده از جمهوری افلاطونی به دولتِ سبیرنتسین است.

بدین سان، زیر فشارِ ارزشِ مبادله و تکنیک (که می توان آن را «واسطه گری قابل دسترسی» نامید)، اسطوره به آهستگی غیرروحانی می شود [به صورت لائیک درمی آید]. بااین حال، دو رویداد قابل ذکر و توجه است:

الف) لوگوس با جداشدن از وحدتِ عرفانی و رازآمیزِ خود توأمان در درونِ همین وحدت و علیه آن ابراز وجود می کند. بر رویه‌ی ساختارهای رفتاریِ جادویی و تشبیهی ساختارهای رفتاریِ عقلانی و منطقی‌ای نگاشته و ثبت می شود که آن رفتارهای پیشین را نفی و حفظ می کنند (ریاضیات، بوطیقا و فن شعر، اقتصاد، زیباشناسی، روان‌شناسی و غیره)؛

ب) هربار که لوگوس یا «سازمانِ ظواهرِ معقول» خودمختاریِ بیشتری به دست می آورد، به سوی قطع ارتباط با مقدسات و برخه‌ای شدن [تجزی] می رود. به گونه‌ای که این لوگوس نشان از خطریِ دوگانه برای قدرتِ وحدت مند دارد. اکنون دیگر این موضوع شناخته شده است که امرِ مقدس بیان‌گر سیطره‌ی قدرت بر تمامیت است، و نیز این که هرکس بخواهد به تمامیت دست یابد باید از وساطت‌گریِ قدرت عبور کند: ممنوعیتی که عارفان، کیمیاگران و گنوسی‌ان به آن دچار اند به قدر کافی این موضوع را ثابت می کند. این امر همچنین توضیحی بر این نکته است که چرا قدرتِ کنونی به «محافظت» از متخصصان می پردازد و بی آن که به آن‌ها اعتماد کامل داشته باشد، در وجودشان به طور مبهم و مغشوش میسیونرهای یک لوگوس باز تقدس یافته را باز می شناسد. نشانه‌هایی از لحاظ تاریخی وجود دارد که گواه تلاش‌های انجام شده برای تأسیس یک قدرتِ رقیب در درونِ قدرتِ وحدت مند عرفانی بوده و وحدتِ لوگوس خود را مطالبه می کرده است: تلفیق‌گراییِ مسیحی، که خدا را به موجودی قابل توضیح روان‌شناسانه تبدیل می کند، جنبشِ ژنسانس، جنبشِ اصلاح دینی در اروپا و جنبشِ روشنگری از این گونه تلاش هاست.

همه‌ی اربابان با تلاش برای حفظِ لوگوس از این امر آگاهی کامل داشته اند که تنها وحدتِ سازنده‌ی قدرتِ باثبات است. اگر به این موضوع از نزدیک‌تر بنگریم می بینیم که تلاش‌های آن‌ها آن قدرها هم که ظاهراً تجزیه‌ی لوگوس در قرن‌های

نوزدهم و بیستم اثبات می‌کند، بیهوده نبوده است. لوگوس در روند عمومی اتم‌واره‌شدگی به صورت تکنیک‌های تخصصی از هم‌فروپاشیده شد (فیزیک، زیست‌شناسی، جامعه‌شناسی، پاپیروس‌شناسی و مانند این‌ها)، اما هم‌زمان بازگشت به تمامیت با نیروی بیشتری غلبه کرد. این را فراموش نکنیم که کافی است قدرتی با توان تکنوکراتیک تمام‌عیار بر سر کار آید تا برنامه‌ریزی تمامیت به اجرا درآید، تا لوگوس به‌مثابه سیطره‌ی قدرت وحدت‌مند آینده بر تمامیت (قدرت سیرنیتیک) جایگزین اسطوره شود. در چنین چشم‌اندازی، رؤیای دانشنامه‌نویسان قرن هژدهم (بیشرفت نامعین به‌شدت عقلانی‌شده) صرفاً با دو قرن طفره تحقق یافته است. استالینیسست سیرنیتیسین‌ها در حال تدارک چنین آینده‌ای هستند. در چنین چشم‌اندازی است که باید فهمید «همزیستی مسالمت‌آمیز» آغازگاه یک وحدت توتالیتر [تمامیت‌خواه] است. زمان آن است که هرکس به این امر آگاه شود که از هم‌اکنون دارد در برابر آن مقاومت می‌کند.

۱۵

میدان نبرد شناخته‌شده است. و آن تدارک دیدن پیکار است پیش از آن‌که جماع سیاسی پاتافیزیسین^{۳۲} برخوردار از تمامیت بدون تکنیک‌اش و سیرنیتیسین^{۳۳} مجهز به تکنیک فاقد تمامیت‌اش با خطبه‌ی شرعی به عقد قانونی‌شان تبدیل شود. از نقطه نظر قدرت سلسله‌مراتبی، قداست‌زدایی از اسطوره فقط در صورتی پذیرفتنی بود که با تجدید قداست لوگوس، یا دست‌کم عناصر قداست‌زدای آن، همراه باشد. حمله کردن به آیین تقدس و این موضوع برای همه آشناست معادل آزاد کردن تمامیت و بنابراین ویران کردن قدرت است. لیکن، قدرت بورژوازی، که قدرتی خرده‌ریز شده، فقیر و پیوسته مورد اعتراض است، تعادل نسبی‌اش را با اتکا بر این ابهام حفظ می‌کند که: تکنیک، این قداست‌زدایی عینی، از لحاظ ذهنی همچون ابزاری برای آزادسازی ظاهر می‌شود. نه یک آزادسازی واقعی، آن‌چنان‌که فقط با قداست‌زدایی، یعنی با پایان‌نمایش، میسر خواهد شد، بلکه یک آزادسازی کاریکاتورگونه، یک ارزاتز [جایگزین و بدل]، یک عالم هیروت برانگیخته‌شده. آن‌چه را جهان‌بینی وحدت‌مند و یکپارچه به عالم برین و آخرت

فرامی‌افکند (تصویرِ معراج)، قدرتِ متجزی و پاره‌مند آن را در رفاه و بهباشیِ آینده (تصویرِ پروژه [طرح‌افکنی]) قرار می‌دهد، در فرداهای موعودی که بر منجلابِ امروز شناور اند و چیزی نیستند جز حاصل‌ضربِ اکنون در تعدادِ گاجت‌هایی که قرار است تولید شود. شعارِ «زندگانی با خدا [در خدا زندگی کنید]» به شعارِ اومانستیِ «زنده‌مانیِ سالخورده [پیرِ زنده بمانید]» تبدیل شده که به صورتِ «با عمری طولانی جوان زندگی کنید» بیان می‌شود.

اسطوره‌ی نامقدس شده و تجزی‌یافته‌ی ابهت و معنویت‌اش را از دست می‌دهد. چنین اسطوره‌ای به یک شکل فقیر تبدیل می‌شود که خصائلِ قدیم‌اش را نگاه داشته اما آن‌ها را به گونه‌ای انضمامی، زمخت و ملموس عیان می‌سازد. خدا دیگر کارگردانِ صحنه نیست و، تا فرارسیدنِ زمانی که لوگوس با سلاح‌های فن و دانش جانشین او شود، اشباحِ ازخودبیگانگی در همه‌جا مادیت می‌یابند و بذریعِ نظمی می‌کارند. بپاییم و مواظب باشیم که این‌ها پیش‌نشانه‌های نظمی هستند که در آینده برقرار خواهد شد. ازهم‌اکنون نوبتِ بازیِ ماست اگر خواهانِ اجتناب از این امر هستیم که آینده را مسأله‌ی زنده‌مانی رقم بزنند، یا که چه بسا زنده‌مانی ناممکن شده (فرضیه‌ی نوعی خودکشی بشریت)، و به‌یقین همراه با آن، تمامی تجربه‌ی ساختنِ زندگیِ روزمره نیز، از بیخ‌وبین نابود شود. اهدافِ حیاتیِ پیکاری برای ساختنِ زندگیِ روزمره نقاطِ عصبیِ حساسِ هرگونه قدرتِ سلسله‌مراتبی اند. ساختنِ یکی از این دو تخریبِ آن دیگری است. عواملی که دست‌خوشِ تلاطمِ قداست‌زدایی و بازقداستیابی اند و ما در تعریف و تعیینِ موضعِ خود ضدیت با آن‌ها را در اولویت قرار می‌دهیم همچنان عبارت‌اند از: سازمانِ ظواهر به صورتِ نمایش که در آن هر کس نافِ خویش است؛ جدایی که زندگیِ خصوصی را پایه‌ریزی می‌کند زیرا جایی است که در آن جداییِ عینی میان صاحبان و سلب‌تصاحب‌شده‌گان در همه‌ی سطوح زیسته و منعکس می‌شود؛ و برخی‌گری و ایشار. بدیهی است که این سه عامل همبسته‌اند، درست مانند عوامل ستیزنده با آن‌ها، یعنی مشارکت، ارتباط‌گیری، تحقق‌بخشی^{۳۴}. امری که در مورد بافتار و چارچوب‌شان نیز صدق می‌کند: ناتمامیت (جهانِ دچار کسر و کاستی، یا دارای تمامیتی تحت کنترل) و تمامیت.

۱۶

روابط انسانی که در گذشته در استعلای ربّانی (به عبارت دیگر: در تمامیتی با کلاه مقدسات بر سر) حل شده بودند همین که امر مقدس نقش کاتالیزوری خود را از دست داد ته‌نشین گشته و به رسوباتی سفت تبدیل شدند. مادیت این روابط آشکار گردید و، در حالی که قوانین دمدمی مزاج اقتصاد جانشین مشیت خدایی می‌شد، از زیر قدرت خدایان قدرت آدمیان هویدا گشت. در همخوانی با نقش سابقاً اسطوره‌ای ایفا شده توسط هرکس در زیر انوار ربّانی، امروزه کثرتی از نقش‌ها به میان آمده که هرچند نقاب‌هاشان چهره‌های انسانی است اما بازیگر را همچنان که سیاهی‌لشگر را ملزم می‌سازند که برطبق دیالکتیک قربانی‌گری اسطوره‌ای و قربانی‌گری واقعی زندگی واقعی خود را نفی کند. نمایش چیزی جز اسطوره‌ی قداست زدوده و برخه‌ای شده نیست. نمایش لاک و پوسته‌ی قدرتی است (قدرتی که می‌توان آن را وساطت‌مندی اساسی هم نامید) که در برابر همه‌ی ضربه‌ها آسیب‌پذیر می‌شود آن‌گاه که دیگر نتواند، در این غوغای صداها ناهمساز که همه‌ی فریادها در آن خفه می‌شوند و هماهنگ می‌گردند، ماهیت خود را که تملک اختصاصی است لاپوشانی کند. و نیز بدبختی‌ای را که در دُزهای کم‌و بیش قوی میان همه توزیع می‌کند.

در چارچوب قدرتی متجزی و برخه‌ای شده که بر اثر قداست‌زدایی از درون سوده شده است، نقش‌ها فقیر می‌شوند، همان‌گونه که نمایش نیز نسبت به اسطوره نشان از فقیرشدگی دارد. نقش‌ها سازوکار و تصنع را با چنان سنگینی‌ای برملا می‌سازند که قدرت، برای جلوگیری از افشاگری مردمی نمایش، منبع دیگری در اختیار ندارد جز آن که خود ابتکار عمل این افشاگری را با سنگینی بیشتر به دست گیرد و به این منظور به تعویض بازیگران و وزارت‌خانه‌ها پردازد یا به اقلیت‌کشی کارگردانان فرضی یا ازپیش‌ساخته روی آورد (مأموران مسکو، وال استریت، یهودسالاری، دویت خانواده). این امر بدین معنا نیز هست که هر بازیگر یا سیاهی‌لشگر زندگی جایش را ناخواسته به یک لوده داده است، و نیز این که سَبک در مقابل تکلف زایل گشته است.

اسطوره، به مثابه تمامیت بی‌تحرك، دربرگیرنده‌ی حرکت بود (نمونه‌اش زیارت است که شامل تحقیق‌یابی و ماجرا در بطن سکون است). از سویی، نمایش تمامیت را جز با فروکاستن آن به یک قطعه و تداومی از قطعات درنمی‌یابد (*Weltanschauung*) ها یا جهان‌بینی‌های روان‌شناختی، جامعه‌شناختی، زیست‌شناختی، فلسفی، اسطوره‌ای)، از سوی دیگر، نمایش تلاقی‌گاه روند تقدس‌زدایی و بازتقدس‌سازی است. بدین‌سان نمایش سکون و بی‌تحركی را فقط در بطن حرکت واقعی می‌تواند تحمیل کند، در بطن حرکتی که خود نمایش را به رغم مقاومت‌اش تغییر می‌دهد. در عصر برخه‌ای شدن و تجزیه‌ی سازمان‌دهی ظواهر از جنبش و حرکت یک توالی تک‌خطی از آنات را کد می‌سازد (دیامات^{۳۵} استالینی نمونه‌ی بارز این پیش‌روی چرخ‌دندانه‌ای است). در چارچوب آن چه ما «مستعمره‌سازی زندگی روزمره» اش نامیدیم، جز تغییر نقش‌های قطعه‌وار تغییر دیگری وجود ندارد. آدم‌ها برحسب عُرف و سلاهی کم‌وبیش اجباری به ترتیب: شهروند، پدر خانواده، دل‌داده، سیاست‌پیشه، متخصص، دارای حرفه، تولیدکننده، مصرف‌کننده هستند. و با این حال، کدام حکمرانی است که احساس نکند بر او حکم می‌رانند؟ این ضرب‌المثل در مورد همه صدق می‌کند: گاینده‌ی گاه‌گاهی و گاییده‌ی همیشگی!

دوران برخه‌ای هیچ شکی در این باره بر جا نگذاشته است که: میدان نبرد همین زندگی روزمره است که عرصه‌ی مبارزه‌ای است میان تمامیت و قدرتی که تمام توان خود را برای کنترل آن به کار می‌برد.

خواست ما از مطالبه‌ی قدرت زندگی روزمره علیه قدرت سلسله‌مراتبی، همه‌چیز است. موضع‌گیری ما در درون ستیزه‌ی تعمیم‌یافته‌ای است که از مشاجره‌ی خانوادگی تا جنگ انقلابی را در برمی‌گیرد، و ما روی زندگی‌خواهی داو نهاده‌ایم. این بدان معناست که ما باید به‌مثابه ضد زنده‌ماندگان زنده بمانیم. علاقه‌ی بنیادین ما به لحظات فوران زندگی از گذر یخ‌بندان زنده‌مانی است (خواه این لحظات ناخودآگاهانه باشند خواه تئوریزه‌شده، تاریخی مانند انقلاب خواه شخصی). اما به این امر بدیهی باید واقف بود که هم سرکوب عمومی از سوی قدرت و هم الزامات مبارزه‌ی ما، تاکتیک ما، و غیره، در عین حال مانع از آن

می‌شود که جریانِ چنین لحظاتی را (به استثنای خودِ لحظه‌ی انقلاب) آزادانه دنبال کنیم. همچنین یافتنِ وسیله‌ای برای جبرانِ این «درصدِ خطا»، در مسیرِ گسترشِ این لحظات و بدیهی‌ساختنِ دامنه‌ی کیفی‌شان، لازم است. آنچه مانع از آن می‌شود که گفته‌های ما درباره‌ی ساختنِ زندگی روزمره توسطِ فرهنگ و زیر-فرهنگ (مجله‌ی *آرگومان*، و اندیشمندانی که با برخورداری از مرخصی باحقوق پرسش‌گری می‌کنند) مصادره به مطلوب شود، درست همین نکته است که هریک از ایده‌های سیتواسیونیستی دنباله‌ی وفادارانه‌ی اعمال و حرکاتی است که در هر آن و توسط هزاران نفر شکل می‌گیرد تا مبادا یک روز برابر با بیست‌وچهار ساعتِ زندگی هدررفته باشد. آیا ما یک آوانگارد [پیشگام] هستیم؟ اگر آری، پس پیشگام بودن، یعنی با واقعیت همگام شدن.

۱۷

آنچه ما مدعی هستیم در انحصارِ خود داریم نه هوشمندی و فراست بلکه کاربردِ آن است. موضع‌گیری ما راه‌بردی است، ما در مرکزِ هر گونه ستیزه‌ای قرار داریم. توانِ ضربتی ما امرِ کیفی است. اگر کسی این نشریه را به این دلیل که سخت‌عصبانی‌اش کرده به فاضلاب بیندازد، این عمل‌اش بسیار بارورتر است تا این که نشریه را بخواند، آنرا نصفه‌نیمه بفهمد و از ما رساله‌ای تفصیلی بخواهد که به یاریِ آن بتواند به خودش ثابت کند آدمی هوشمند و فرهیخته، یعنی یک کودک، است. باید این موضوع دیر یا زود فهمیده شود که کلمات و جمله‌هایی که ما به کار می‌بریم هنوز نسبت به واقعیت در تأخیر اند؛ به عبارت دیگر، که پیچ‌و تاب‌خوردگی و ناشی‌گری ما در شیوه‌ی بیانِ مان (همان‌که آدمی اهلِ ذوق، بی‌آنکه چندان به خطا رفته باشد، آن را یک «تروریسم سربسته‌ی تاحدی آزرانده» می‌نامد) به این علت است که، در این مورد هم، ما در مرکز قرار داریم، در مرزِ مبهمی که در آن نبرد بی‌نهایت پیچیده‌ی زبانِ دراسارتِ قدرت (شرطی‌شدگی) و زبانِ آزادشده (شعر) جریان دارد. ما کسی را که بر اثر بی‌صبری دورمان می‌افکند به کسی که با یک گام تأخیر دنبال‌مان می‌کند ترجیح می‌دهیم، زیرا زبانِ ما هنوز شعرِ راستین، یعنی ساختنِ آزادانه‌ی زندگی روزمره، نیست.

هرآنچه به اندیشه ربط دارد به نمایش مرتبط است. اغلب آدم‌ها در خوف و ترور از بیداری و به‌خود آمدن به سر می‌برند، خوف و تروری که قدرتِ عالمانه از آن نگهداری می‌کند. شرطی‌شدگی، که شعر ویژه‌ی دولت است، سیطره‌ی خود را چنان بسط داده (هر گونه تجهیزاتِ مادی موجود متعلق به اوست: مطبوعات، تلویزیون، کلیشه، جادو، سنت، اقتصاد، تکنیک چیزی که ما آن را زبان در اسارت می‌نامیم) که تقریباً موفق شده آن‌چه را مارکس بخشِ محفوظ‌مانده از سلطه می‌نامید در خود حل کند و به‌جایش بخش دیگری بنشانند (در این باره رجوع شود به بند ۲۶، و چهره‌ی نمونه‌ی «زنده ماندگان»). اما امرِ زیسته نمی‌گذارد به این آسانی به توالی‌ای از چهره‌بندی‌های تهی فروکاسته شود. مقاومت در برابر سازمان‌دهی بیرونی زندگی، یعنی سازمان‌دهی زندگی به‌مثابه زنده‌مانی، بیش از تمامی آن‌چه تا کنون به صورت ابیات موزون یا عباراتِ منثور انتشار یافته شعر دربر دارد، و شاعر، به معنای ادبی کلمه، کسی است که دست کم این نکته را فهمیده یا احساس کرده باشد. اما چنین شعری زیر ضربه‌ی تهدیدی سنگین به سر می‌برد. به یقین، این شعر، بنا به معنای سیتواسیونیستی آن، چیزی نیست که توسط قدرت فروکاسته و مصادره به مطلوب شود (همین که عمل و حرکتی غصب و مصادره‌به‌مطلوب شود، تبدیل به کلیشه، شرطی‌شدگی و زبانِ قدرت می‌گردد). با این وجود، چنین شعری در محاصره‌ی قدرت قرار گرفته است. قدرتِ امرِ نافروکاستنی را با در انزوا گذاشتن آن محاصره می‌کند و به چنگ می‌گیرد؛ و با این حال، انزوا قابل زندگی نیست. دو گیره‌ی اثره عبارتند از: ازسویی تهدیدِ فروپاشی (دیوانگی، بیماری، بی‌خانمانی، خودکشی)، از سوی دیگر، درمان‌گری‌هایی با کنترل از راه دور؛ دسته‌ی اول، مرگ را میسر می‌سازند و دسته‌ی دوم زنده‌مانی صرف را (پیام‌رسانی و ارتباط تهی، پیوستگی خانوادگی یا دوستانه، روان‌کاوی در خدمت از خودبیگانگی، مراقبت‌های پزشکی، کاردرمانی). *انترناسیونال سیتواسیونیست* باید دیر یا زود خود را همچون اقدامی درمان‌گرانه تعریف کند: ما آماده‌ایم از شعر ساخته‌ی همگان در برابر شعرِ کاذب سرهم‌شده توسط قدرت (شرطی‌شدگی) محافظت کنیم. بایسته است که پزشکان و روان‌کاوان نیز این موضوع را دریابند، و گرنه روزی همراه با معماران و دیگر مریدان زنده‌مانی، به سزای اعمال‌شان می‌رسند.

۱۸

همه‌ی تعارض‌های^{۳۶} حل‌نشده و فرانگذشته^{۳۷} ضعیف می‌شوند. این تعارضات نمی‌توانند جز با محصور ماندن در اشکالِ قدیمیِ فرانگذشته تحول یابند (برای مثال هنرِ ضدفرهنگی در نمایشِ فرهنگی). هرگونه اُپوزیسیون^{۳۸} رادیکالِ ناپیروزمند یا جزئاً پیروزمند که نتیجه‌شان یکی است کم‌کم با تبدیل شدن به اُپوزیسیونی رفورمیستی^{۳۹} می‌پژمرد. اُپوزیسیون‌های برخه‌ای و پاره‌مند همچون دندان‌های چرخ‌دنده‌ها هستند، با هم جفت‌وجور می‌شوند و ماشین را، ماشینِ نمایش و قدرت را، می‌چرخانند.

اسطوره همه‌ی تعارض‌ها را در کهن‌الگوی مانوی‌گری^{۴۰} نگاه می‌داشت. در جامعه‌ای برخه‌ای کهن‌الگو را کجا می‌توان یافت؟ در حقیقت، نمایش چنان به نمایشِ سردرگمی، مغشوش‌سازی و هم‌ارزی‌ها تبدیل شده که امروزه خاطره‌ی تعارضاتِ قدیم، البته در شکلِ بی‌ارزش‌شده و غیر تهاجمی‌شان، همچون آخرین تلاش انسجام‌جویانه در سازمان‌دهیِ ظواهر به نظر می‌رسد. ما آماده‌ایم تا با گردآوری همه‌ی انرژیِ نهفته در تعارضاتِ قدیم و کاربستِ آن در یک مبارزه‌ی رادیکالِ قریب‌الوقوع هرگونه اثرِ آن خاطرات را بزدااییم. از همه‌ی چشمه‌های مدفون‌شده توسط قدرت می‌تواند رودی فوران کند که برجستگی‌های جهان را تغییر خواهد داد.

همچون کاریکاتوری از تعارضات، قدرتِ هر کسی را وامی‌دارد تا له یا علیه بریژیت باردو، ژمان نو، سیتروئن ژیان، اسپاگتی، مسکال، دامن کوتاه، سازمان ملل متحد، معارفِ قدیم، ملی کردن، جنگِ دماهسته‌ای، اتواستاپ [رایگان‌سواری]، و غیره موضع بگیرد. از همگان در باره‌ی همه‌ی جزئیات نظرخواهی می‌کنند تا بهتر بتوانند آن‌ها را از داشتنِ نظری درباره‌ی کلیت بازدارند. این ترفند، با همه‌ی سنگینی‌اش، می‌توانست با موفقیت همراه باشد چنان‌چه فروشندگانِ دوره‌گردی که خانه به خانه آن را عرضه می‌کنند به نوبه‌ی خود متوجه ازخودبیگانگی‌شان نمی‌شدند. بر انفعالِ تحمیلی بر توده‌های سلب‌مالکیت‌شده اکنون انفعالِ رشدیابنده‌ی رهبران و بازیگرانی افزوده می‌شود که مطیعِ قوانینِ انتزاعیِ بازار و

نمایش اند و بهره‌مندی‌شان از اِعمالِ قدرتِ واقعی بر جهانِ هر دم کاهش می‌یابد. از هم اکنون نشانه‌های عصیان در بازیگرانِ اُدت [ستارگان، سلبریتی‌ها] به چشم می‌خورد، بازیگرانی که تلاش می‌کنند از چنگِ تبلیغات بگریزند یا رهبرانی که از قدرتِ خودشان انتقاد می‌کنند، نمونه‌اش بریژیت باردو یا فیدل کاسترو^{۴۱}. ابزارهای قدرت فرسوده می‌شوند، باید آن‌ها را تا آن‌جا به حساب آورد که از رده‌ی ابزاز جایگاهِ موجوداتی آزاد را برای خود مطالبه می‌کنند.

۱۹

آن‌گاه که شورشِ بردگان ساختارِ قدرت را با خطرِ زیروروشدن و عاملِ پیونددهنده‌ی استعلاها به مکانیسمِ تملکِ اختصاصی را با خطرِ برملاشدن مواجه ساخت، سر و کله‌ی مسیحیت پیدا شد تا به توسعه‌ی رفورمیسمی با سَبکِ عظیمِ پپردازد، رفورمیسمی که مطالبه‌ی دموکراتیکِ مرکزی‌اش این بود که بردگان نه به واقعیتِ یک زندگیِ انسانی امری که بدون افشای تملک‌گری در روندِ طردسازنده‌اش غیرممکن بود بلکه به بی‌واقعیتیِ زندگانی‌ای دست یابند که منبعِ خوشبختی‌اش اساطیری است (تقلید از مسیح به بهای آخرت). چه چیزی تغییر کرده است؟ انتظارِ آخرت به انتظارِ فردهای خوش تبدیل شده است، ایثار و قربانی کردنِ زندگیِ واقعی و بی‌واسطه‌ی بهای خریدی است که در ازای آزادیِ موهومِ یک زندگیِ ظاهری پرداخته می‌شود. نمایش جایی است که در آن کارِ اجباری به ایثارِ رضایت‌مندانه تبدیل می‌شود. در جهانی که در آن کارِ شانتاژی برای زنده‌مانی است، هیچ‌چیز از فورمولِ «به هرکس به اندازه‌ی کارش» مشکوک‌تر نیست؛ بگذریم از فورمولِ «به هرکس به اندازه‌ی نیازهایش» در جهانی که نیازها در آن توسطِ قدرت تعیین می‌شوند. هر برساختی که بخواهد خود را به گونه‌ی خودمختار، بنابراین جزئی، تعریف کند و این امر را در نظر نگیرد که خودش در واقع در منفیتی تعریف می‌شود که همه‌چیز در آن معلق است، در پروژه‌ی رفورمیستی قرار می‌گیرد. چنین برساختی مدعی است که بر شن‌های روان چنان جا گرفته که گویی مسیری بُتونی است. بی‌اعتنایی کردن و درست‌نشناختنِ چارچوب و بافتارِ تعیین و تثبیت‌شده توسطِ قدرتِ سلسله‌مراتبی تنها می‌تواند به تحکیمِ این بافتار بینجامد. برعکس، مجموعه رفتار و حرکاتِ

خودانگیزگی‌ای که می‌بینیم در همه‌جا دارد علیه قدرت و نمایش آن شکل می‌گیرد باید با هشداری از همه‌ی موانع راهکاری بیاید که نیروی دشمن و امکانات او برای مصادره‌به‌مطلوب کردن را ملحوظ بدارد. این راهکار که ما بزودی آن را در میان مردم اشاعه خواهیم داد، **مضمون‌ربایی** [دخل و تصرف] است.

۲۰

ایثار و قربانی‌گری بدون پاداش فهمیده و تصور نمی‌شود. زحمت‌کشان به ازای ایثار واقعی‌شان ابزارهای آزادسازی‌شان (رفاه، گاجت‌ها) را دریافت می‌کنند اما این آزادسازی یکسره خیالی و موهوم است زیرا قدرت شیوه‌ی استفاده از هر گونه اسباب مادی را در اختیار دارد؛ زیرا قدرت هم از ابزارها و هم از کسانی که آن‌ها را به کار می‌برند به قصد تأمین منافع خودش استفاده می‌کند. انقلاب‌های مسیحی و بورژوازی ایثار اسطوره‌ای یا «ایثار ارباب» را دموکراتیزه کردند. امروزه بی‌شمار اند نوگرویدگانی که با نهادن تمامیت دانش جزئی‌شان در خدمت همگان خردره‌ریزهایی از قدرت را برای خود جمع‌آوری می‌کنند. اینان را دیگر «تشریف‌یافتگان» نمی‌نامند، هنوز آنان را «کشیشان لوگوس» نمی‌نامند، بلکه آنان را «متخصصان» می‌نامند و بس.

در سطح نمایش، قدرت‌شان بلامنازع و بی‌چون‌وچرا است: متقاضی شغل «هر چه بادا باد»^{۴۲} و کارمند فلان اداره و بهمان مؤسسه، که در تمام طول روز تجهیزات ظریف ماشین‌ریزانش را جزء به جزء بررسی می‌کند، هر دو هویت متخصص برای خود قائل‌اند و می‌دانیم که مدیران تولیدی برای رام کردن کارگران ساده یا غیرمتخصص چه بهره‌ای از این‌گونه هویت‌سازی‌ها می‌برند. مأموریت واقعی تکنوکرات‌ها به‌خصوص می‌بایست وحدت‌بخشیدن به لوگوس می‌بود اگر که، بر اثر یکی از تناقض‌های قدرت برخه‌ای، در انزوایی پوچ و مسخره محصور نمی‌ماندند. اینان که بر اثر تداخل‌های متقابل‌شان از خویش بیگانه‌اند، همه‌چیز یک جزء و برخه را می‌شناسند و هیچ‌گونه تحقق کلی به عقل‌شان نمی‌رسد. یک تکنیسین اتمی، یک کارشناس استراتژی، یک کارشناس سیاسی، و کسانی از این دست، چه کنترلی بر یک سلاح هسته‌ای می‌توانند داشته باشند؟ قدرت

به تحمیل چه کنترلِ مطلق بر همه‌ی اعمالی که علیه‌اش نطفه می‌بندد می‌تواند امیدوار باشد؟ بازیگران در ظاهر شدن بر صحنه چنان پُر شمار اند که تنها اربابِ قَدَرِ میدانِ آشوبه و هرج و مرج است. «نظم سلطنت می‌کند و حکومت نمی‌کند.» (یادداشت‌های تحریریه *انترناسیونال سیتواسیونیست*، شماره‌ی ۶)

متخصص به‌میزانی که در فراهم‌ساختنِ ابزارهایی مشارکت دارد که جهان را بازبسته [شرطی‌شده] و دگردیس می‌کنند، آغازگرِ *شورشِ فرداره‌مندان* است. تا کتون چنین شورشی فاشیسم نامیده شده است. که اساساً شورشی اُپراگونه [نمایشی] است مگر نیچه در واگنر طلایه‌دار چنین شورشی را ندیده بود؟ جایی که بازیگران، که دیرزمانی کنار گذاشته‌شده اند یا احساس می‌کنند آزادبودن‌شان مدام کم و کمتر می‌شود، ناگهان نقش‌های اول را مطالبه می‌کنند. به زبانیِ درمانی، فاشیسمِ هیستریِ جهانِ نمایشی است، که به حادثترین نقطه رسیده است. در همین حادثترین نقطه است که نمایش موقتاً وحدت خود را تضمین می‌کند و از همین طریق همزمان نانسانانی بودنِ ریشه‌ای خود را آشکار می‌سازد. نمایش از خلال فاشیسم و استالینیسیم، که بحران‌های رمانتیکِ آن را تشکیل می‌دهند، سرشتِ واقعیِ خود را برملا می‌کند: نمایش یک بیماری است.

نمایش ما را مسموم کرده است. لیکن همه‌ی عوامل در جهتِ یک مسمومیت‌زداییِ درمانی (ترجمه کنید: در جهتِ ساختنِ زندگیِ روزمره‌مان به دست خودمان) در دستِ متخصصان است. بنابراین همه‌ی چنین کسانی به بالاترین درجه، منتها به عناوین مختلف، مورد توجه ما هستند. برای مثال، هستند متخصصانی که امیدی به آن‌ها نیست: ما سعی نخواهیم کرد به متخصصانِ قدرت، به رهبران، وسعتِ هذیان‌شان را نشان دهیم. در عوض، ما حاضریم بَعْض و کینه‌ی متخصصانی را که در تنگنای یک نقشِ مسخره یا شرم‌آور زندانی اند، در نظر بگیریم. با این‌حال باید پذیرفت که گذشت و بخشندگی ما نامحدود نیست. اگر، به‌رغم کوشش‌های ما، آن‌ها با ساختنِ بازستگی [شرطی‌سازی]یی که زندگیِ روزمره‌شان را استعمار می‌کند، همچنان به نهادنِ وجدانِ معذب و تلخکامی‌شان در خدمتِ قدرت اصرار ورزند؛ اگر بازنمودی موهوم در سلسله‌مراتب را به تحقق‌یابیِ واقعیِ زندگی ترجیح دهند؛ اگر با تظاهر و خودنماییِ تخصص‌شان

(نقاشی‌هاشان، رمان‌هاشان، معادله‌هاشان، جامعه‌سنجی‌شان، روان‌کاوی‌شان، موشک‌شناسی‌شان) را به رخ بکشند؛ و سرانجام اگر، با علم به این موضوع و به‌زودی **جهل‌شان به این موضوع دیگر موجه نخواهد بود**^{۴۳} - که طرز استفاده‌ی تخصصی که از آن‌هاست تنها در اختیار **انترناسیونال سیتواسیونیست** و قدرتِ حاکم است، آن‌ها همچنان خدمت‌کردن به قدرت را برگزینند، زیرا که قدرت، توانمند از لختی و جمودشان، آنان را برای خدمت‌کردن به خود برگزیده است، پس بگذار تا جان‌شان در رَوَد! نمی‌توان در قبال‌شان سخاوتمندتر از این بود. باشد که این را بفهمند و، بالاتر از همه‌چیز، باشد که بفهمند که از این پس شورشِ بازیگرانِ فاقدِ رهبری و ریاست به شورشِ علیه نمایش وابسته است (نک. **انترناسیونال سیتواسیونیست و قدرت**).

۲۱

داغِ لعنت و تکفیرِ عمومی بر لومین‌پرولتاریا وابسته به کاربردی بوده که برای بورژوازی داشته است، بدین معنی که لومین‌پرولتاریا افزون‌بر یک عاملِ تنظیم‌کننده برای قدرت، نیروهای مشکوکِ نظم [انتظامی] را نیز در اختیار بورژوازی می‌گذاشته است: دختران هرجایی، سخن‌چین‌ها، ایادی مزدور، هنرمندان با این حال، **نقدِ جامعه‌ی کار** با درجه‌ی قابل‌توجهی از رادیکالیسم در لومین‌پرولتاریا نهفته است. تحقیری که در این‌جا نسبت به نوکرها و ارباب‌ها روا می‌دارند حاوی نقدی معتبر از کار به مثابه ازخودبیگانگی است، نقدی که تاکنون مورد توجه و اعتنا قرار نگرفته است زیرا لومین‌پرولتاریا جای رفتارهای مبهم و دوپهلوی بوده است، و نیز از آن‌رو که مبارزه علیه ازخودبیگانگی طبیعی و تولیدِ رفاه هنوز در قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم بهانه‌های معتبری به نظر می‌رسید.

پس از شناخته‌شدن این امر که وفورِ کالاهای مصرفی صرفاً رویِ دیگر ازخودبیگانگی در تولید است، لومین‌پرولتاریا **بُعدِ دیگری** کسب می‌کند؛ او تحقیرش نسبت به کارِ سازمان‌دهی شده را آزاد می‌سازد، تحقیری که اندک‌اندک در **دولتِ رفاه** وزنِ مطالبه‌ای را به خود می‌گیرد که تنها رهبران و رؤسا هنوز

از پذیرفتن آن سر باز می‌زنند. به‌رغم اقدام‌های سنگینی که توسط قدرت برای مصادره به مطلوب کردن آن به عمل می‌آید، هر تجربه‌ای که بر روی زندگی روزمره، یعنی برای ساختن آن، انجام می‌گیرد (رویکردی غیرقانونی شده از زمان ویرانی قدرت فئودال که رویکردی محدود و منحصر به افرادی معدود بود)، اکنون در نقد کار از خودبیگانه‌کننده و سرتافتن از انقیاد به کار اجباری، صورتی انضمامی می‌یابد. آن‌چنان که پرولتاریای جدید اکنون به سمتی می‌گراید که خود را به‌طور سلبی همچون «جبهه‌ی مبارزه علیه کار اجباری» تعریف کند، جبهه‌ای که در آن همه‌ی کسانی گرد می‌آیند که به مقاومت در برابر مصادره به‌مطلوب شدن توسط قدرت می‌پردازند. میدان عمل ما را نیز چنین جایی تعریف می‌کند، جایی که ما نیرنگ تاریخ را علیه نیرنگ قدرت بازی می‌کنیم، رینگی که در آن داوگذاری ما روی کارگری^{۴۴} است که (فلزکار یا هنرمند) خودآگاهانه یا ناخودآگاهانه کار و زندگی سازمان‌دهی شده را نمی‌پذیرد، [و همین داوگذاری] علیه کسی است که خودآگاهانه یا ناخودآگاهانه کارکردن به دستور قدرت را می‌پذیرد. در چنین چشم‌اندازی خودسرانه نیست پیش‌بینی دوره‌ی گذاری که در آن اتوماسیون تولید و اراده‌ی پرولتاریای جدید کار را به متخصصان وانهد و مدیران و بوروکرات‌ها را به رده‌ی بردگان موقتی تقلیل دهد.

در یک اتوماسیون تعمیم‌یافته، «کارگران»، به جای مراقبت از ماشین‌ها، می‌توانند متخصصان سبیرنتیسین را مضمول لطف و عنایت خود قرار دهند، متخصصانی که جایگاه‌شان به نقش ساده‌ی افزایش تولید تقلیل یافته است، تولیدی که دیگر بخش اولویت‌مند نخواهد بود و، با واژگونی نیرو و چشم‌انداز، تابع اولویت زندگی بر زنده‌مانی خواهد شد.

۲۲

قدرت وحدت‌مند می‌کوشید تا هستی فردی را در خودآگاهی جمعی حل کند، به‌گونه‌ای که هر واحد اجتماعی به‌طور ذهنی چونان ذره‌ای از وزنه‌ی معین معلق در محلولی روغنی تعریف شود. می‌بایست که هر کس احساس کند که غوطه‌ور در این امر بدیهی است که تنها دست خدا، با تکان دادن ظرف، همه‌چیز را برای مقاصد

خود به کار می‌برد، مقاصدی که طبیعتاً فراتر از فهم هر موجود انسانی خاص^{۴۵}، همچون امری متصاعدشده از اراده‌ای برین تعریف می‌شود و به کوچک‌ترین تغییر معنا می‌بخشد. (وانگهی هر تکانه‌ای چیزی نبود جز راهی بالارونده یا پایین‌رونده به سوی هارمونی: عناصر اربعه، گردونه‌ی بخت، آزمون‌های ارسالی از سوی خدایان). می‌توان از نوعی آگاهی جمعی در این معنا سخن گفت که این آگاهی هم‌زمان هم برای هر فرد و هم برای همگان است: آگاهی اسطوره و آگاهی هستی خاص در اسطوره. نیروی توهم آن‌چنان است که زندگی اصالت‌مندانه زیسته‌شده معنایش را از چیزی که خودش نیست کسب می‌کند، و همین موجب محکومیت زندگی از سوی دستگاه روحانیت می‌شود و زندگی به یک احتمال محض، به مادیت پلید، به ظاهر عبث و به پست‌ترین حالت از استعلایی فروکاسته می‌شود که هرچه از چنگ سازمان‌دهی اسطوره‌ای رهاتر شود بیشتر زوال می‌یابد.

خدا ضمانت از مکان و زمانی را برعهده داشت که جامعه‌ی وحدت‌مند با مختصات و هم‌آرایی^{۴۶} آن‌ها تعریف می‌شد. خدا نقطه‌ی استناد مشترک میان همه‌ی انسان‌ها بود؛ در او مکان و زمان به هم می‌پیوستند، همچنان‌که در او موجودات با سرنوشت‌شان یکی می‌شدند. در عصر تجزی و پاره‌مندی، انسان میان زمان و مکانی چهارشقه شده است که هیچ استعلایی آن را به‌وساطت قدرتی متمرکز وحدت نمی‌بخشد. ما در مکان زمانی واگسیخته^{۴۷}، بی‌بهره از هرگونه نقطه‌ی استناد زندگی می‌کنیم، چنان‌که گویی هرگز نباید با خودمان تماس برقرار کنیم، هر چند که همه‌چیز ما را به چنین تماسی دعوت می‌کند.

مکانی هست که در آن خود را می‌سازیم و زمانی که در آن [نقش] خود را بازی می‌کنیم. فضا مکان زندگی روزمره، جایی که واقعاً خود را تحقق می‌بخشیم، در محاصره‌ی انواع شرطی‌سازی [بازبستگی]ها است. فضا مکان تنگ تحقق‌یابی عملی ما وجود ما را تعریف می‌کند و باین‌حال ما خود را در زمان نمایش تعریف می‌کنیم. یا به عبارتی دیگر: خودآگاهی ما دیگر آگاهی اسطوره و موجود خاص در اسطوره نیست، بلکه آگاهی نمایش و نقش خاص در نمایش است (من در سطرهای پیش پیوندهای میان هر گونه هستی‌شناسی با قدرت وحدت‌مند و یکپارچه را خاطر نشان کردم، این‌جا می‌توان یادآوری کرد که بحران هستی‌شناسی

با گرایش تجزی و چندپارچگی پدیدار می شود). یا باز به زبانی دیگر: در رابطه‌ی مکان زمان، که هر موجود و هر چیزی در آن قرار می گیرد، زمان به خیال تبدیل شده است (عرضه‌ی هویت‌سازی‌ها)؛ مکان ما را تعریف می کند، هر چند که ما خود را در خیال تعریف می کنیم و هر چند که خیال ما را به مثابه ذهنیت تعریف می کند. آزادی ما آزادی زمان مندی انتزاعی و مجردی است که در آن ما در زبان قدرت نامیده می شویم (این نام‌ها، نقش‌هایی هستند که برای ما تعیین شده اند) و این انتخاب برای ما گذاشته شده تا برای خود مترادف‌هایی پیدا کنیم که به‌طور رسمی بدین عنوان بازشناخته شده اند. در مقابل، مکان تحقیق‌یابی راستین و اصیل ما (فضلا مکان زندگی روزمره‌مان) تحت امپراتوری سکوت به سر می برد. برای نامیدن فضلا مکان زیسته شده نامی وجود ندارد، مگر در شعر، در زبانی که خود را از سلطه‌ی قدرت آزاد می سازد.

۲۳

بورژوازی با تقدس‌زدایی از اسطوره و پاره‌مند کردن و تجزی آن، استقلال آگاهی را در صدر مطالبه‌های خود نهاد (نک. مطالباتی چون آزادی اندیشه، آزادی مطبوعات، آزادی پژوهش، نپذیرفتن جزمیات). پس از آن، آگاهی دیگر کم‌وبیش آگاهی بازتاب اسطوره نیست و به آگاهی از ایفای نقش‌های متوالی در نمایش تبدیل می شود. آنچه بورژوازی فراتر از هر چیز مطالبه کرده است، آزادی بازیگران و ایفاگران نقش‌ها [سباهی‌لشگر] در نمایشی بوده است که دیگر نه توسط خدا، گزمه‌ها و کشیش‌های او، بلکه با قوانین طبیعی و اقتصادی سازمان‌دهی شود، «قوانینی دمدمی و بی‌امان» که ما باز بار دیگر گزمه‌ها و متخصص‌ها را در خدمت آن می بینیم.

خدا همچون باندپیچی بی‌هوده‌ای برکنده شد و زخم دهان‌گشوده باقی ماند. به یقین، آن باندپیچی مانع از جوش خوردن زخم می شد اما رنج را توجیه می کرد و به آن معنایی می بخشید که ارزشی همسان با چند دُز مورفین داشت. اکنون رنج دیگر توجیه نمی شود و قیمت مورفین گران است. جدائی انضمامی شده است. هر کسی می تواند بر آن انگشت بگذارد و، در زمینه‌ی دوا و درمان، تمام چیزی

که جامعه‌ی سیرینتیسین قادر است به ما پیشنهاد کند این است که به تماشاگرانِ فانقاریا و گندیدگی، به تماشاگرانِ زنده‌مانی تبدیل شویم.

آن درام آگاهی که هگل از آن سخن می‌گوید بیشتر آگاهی از درام است. رمانتیسْم طنین فریادِ روحی است برکنده از تن، رنجی خاصه از آن‌رو حاد و جان‌خراش که هر کسی در مصاف با سقوطِ تمامیتِ مقدس و همه‌ی خانه‌های آشر^{۴۸}، خود را در انزوا می‌یابد.

۲۴

تمامیت، عبارت است از واقعیتِ عینی که ذهنیت نمی‌تواند خود را جز به شکلِ تحقیق‌یابی در روندِ آن بگنجاند. هر آن‌چه تحقیق‌یابیِ زندگی روزمره نباشد به نمایش می‌پیوندد که در آن زنده‌مانی منجمدشده (خوابِ زمستانی) و به صورت بُرش‌هایی تکه‌تکه درآمده است. تحقیق‌یابیِ اصیل و راستین جز در واقعیتِ عینی، جز در تمامیت، ممکن نیست. باقی همه کاریکاتور است. آن تحقیق‌یابیِ عینی [ایترکتیو] که در مکانیسم نمایش انجام می‌گیرد چیزی نیست جز توفیقِ اشیاء و اُبژه‌هایی که دستکاری شده و آلت‌دستِ قدرت اند (این همان «تحقیق‌یابیِ عینی در ذهنیت» هنرمندان سرشناس، وُدت‌ها [ستارگان نمایش، سلبریتی‌ها]، شخصیت‌های Who's Who است)^{۴۹}. در سطح سازمان‌دهیِ ظواهر، هر توفیقی و همچنین هر شکستی آن‌قدر باد می‌شود تا تبدیل به کلیشه گردد و توسط اخبارِ رسانه‌ای چنان در اذهانِ عوام اشاعه یابد که گویی این تنها توفیق یا تنها شکستِ ممکن بوده است. تا کنون قدرتِ خود را تنها قاضیِ میدان دیده است، هر چند قضاوت‌اش تحت فشارهایی بوده است. معیارهایش فقط برای کسانی معتبر اند که نمایش را می‌پذیرند و به ایفای نقشی در آن قانع و خرسند اند. روی چنین صحنه‌ای دیگر از هنرمندان خبری نیست، فقط ایفاگرانِ نقش‌ها [سیاهی لشگر] حضور دارند.

۲۵

مکانِ زمانِ زندگیِ خصوصی در مکانِ زمانِ اسطوره هارمونی می‌یافت. هارمونی جهان‌شمول فوریه^{۵۰} پاسخی به این هارمونی کژپویه و تحریف‌شده است. از آن

دم که اسطوره دیگر امر فردی و امر جزئی را در توتالیته‌ای [تمامیتی] زیرسلطه‌ی امر مقدس دربرنمی‌گیرد، هر پاره و جزئی به مرتبه‌ی توتالیته [تمامیت] برکشیده می‌شود. در واقع، پاره‌ی برکشیده‌شده به مرتبه‌ی توتالیته، امری **توتالیترا** است. در مکان زمان واگسیخته [واهزیده]‌ای که زندگی خصوصی [واونی] را می‌سازد، زمان، که به‌شیوه‌ی آزادی انتزاعی‌یی که آزادی نمایش است به امری مطلق تبدیل شده، با همین واگسیختگی‌اش مطلق مکانی زندگی خصوصی را نیز، با انزوا و تنگنای آن، استحکام می‌بخشد. مکانیسم نمایش از خودبیگانه‌ساز چنان نیرویی گسیل می‌دارد که زندگی خصوصی [واونی] سرانجام همچون چیزی محروم [واونده] از نمایش تعریف می‌شود، زیرا بری‌ماندن از مقوله‌های نمایشی و نقش‌ها همچون محرومیتی افزون‌بر محرومیت‌های دیگر احساس می‌شود، همچون ناراحتی و عذابی که قدرت آن را بهانه قرار می‌دهد تا زندگی روزمره را به حرکاتی بی‌اهمیت (نشستن، خود را شستن، دری را بازکردن) فروکاهد.

۲۶

نمایش که هنجارهایش را بر زیسته‌ها تحمیل می‌کند خود از زیسته‌ها سرچشمه می‌گیرد. زمان نمایش، که به شکل نقش‌های متوالی زیسته می‌شود، مکان فضای زیسته‌های اصیل را به جایگاه ناتوانی عینی تبدیل می‌کند درحالی که، هم‌زمان، ناتوانی عینی، که به شرطی‌سازی تملک اختصاصی [محروم‌ساز، واونده] وابسته است، نمایش را به مطلق آزادی مجازی مبدل می‌سازد.

عناصر زاده‌شده در زیسته‌ها جز در سطح نمایش بازشناخته نمی‌شوند، یعنی درجایی که این عناصر به شکل کلیشه‌ها بیان می‌شوند، در همان‌حال که چنین بیانی هر دم در زیسته‌ها و توسط زیسته‌های اصیل مورد اعتراض قرار می‌گیرد و تکذیب می‌شود. **سیمای شناسای^{۱۵} زنده‌ماندگان** که نیچه آن‌ها را «کوچک‌ها» یا «وایسین انسان‌ها» می‌نامید فقط در دیالکتیک ممکن ناممکن قابل‌تصور و به‌شرح زیر قابل‌فهم است:

الف) ممکن در سطح نمایش (تنوع نقش‌های انتزاعی) تقویت‌کننده‌ی ناممکن در سطح زیسته‌های اصیل است؛

ب) ناممکن (یعنی محدودیت‌های تحمیل شده بر زیسته‌ی واقعی بر اثر تملکِ اختصاصی) تعیین‌کننده‌ی عرصه‌ی ممکن‌های انتزاعی است.

زنده‌مانی دو بُعدی است. علیه چنین تقلیلی، کدام اند نیروهایی که می‌توانند بر چیزی انگشت بگذارند که مسأله‌ی روزمره‌ی همه‌ی موجودات انسانی است: یعنی دیالکتیکِ زنده‌مانی و زندگی. یا نیروهای مشخصی که انترناسیونال سیتواسیون نیست روی آن‌ها داو گذاشته است فراگذشتن از این قطب‌های مخالف را ممکن می‌سازند و مکان و زمان را در ساختِ زندگیِ روزمره وحدت می‌بخشند؛ یا زندگی و زنده‌مانی در تخصمی که تا غایتِ سردرگمی و غایتِ فقر کاهش یافته است متصلب خواهند شد.

۲۷

واقعیتِ زیسته‌شده نمایشی‌وار به صورت مقوله‌ها حصه‌بندی و برجسب‌زده می‌شود. این مقوله‌ها، که می‌توانند زیست‌شناختی، جامعه‌شناختی یا غیره باشند، به امرِ قابل‌ارتباط [به اطلاع‌رساندنی] مربوط اند اما هیچ‌گاه جز اموری تهی شده از محتوای به‌اصالت زیسته‌شده‌شان به اطلاع نمی‌رسانند^{۵۲}. از همین رو قدرتِ سلسله‌مراتبی‌شده، که هر کس را در مکانیسمِ عینی تملکِ اختصاصی (پذیرشِ طرد، نک. به بند ۴) زندانی می‌کند، دیکتاتوری بر ذهنیت هم هست. و در همین مقامِ دیکتاتور بر ذهنیت است که قدرتِ سلسله‌مراتبی، با مقدار محدودی شانسِ موفقیت، هر ذهنیتِ فردی‌یی را به عینیت‌یابیِ مجبور می‌سازد، یعنی تبدیل شدن به عین [اُبژه]‌ای که او آن را دستکاری می‌کند [آلت‌دستِ خود قرار می‌دهد]. این‌جا دیالکتیکِ به‌غایتِ جالبی در کار است که جا دارد از نزدیک‌تر واکاوی شود (نک. به بند ۲۴، تحقیق‌یابیِ عینی در ذهنیت که همان ذهنیتِ قدرت است و تحقیق‌یابیِ عینی در عینیت که در پراکسیسِ ساختِ زندگیِ روزمره و تخریبِ قدرت جا می‌گیرد).

اما وقایع و امور به نام اطلاع‌رسانی، به نام یک جهان‌شمولیِ انتزاعی، به نام یک هارمونیِ کژپویه و منحرف‌شده که در آن هر کس خود را در جهتی معکوس

و وارونه تحقق می‌بخشد، از محتوا عاری و محروم اند. در چنین چشم‌اندازی، انترناسیونال سیتواسیونلیست در خط اعتراضی قرار می‌گیرد که از ساد، فوریه، لوپس کارول، لوتره‌آمون، سوررئالیسم، لتریسم دست‌کم در جریان‌های کمتر شناخته‌شده‌اش که پیشروترین آن‌ها بودند می‌گذرد.

در جزء و قطعه‌ی برکشیده‌شده به جایگاهِ توتالیتِه [تمامیت]، هر حصه و بخشی خود توتالیتراست. فردگرایی به حساسیت، میل، اراده، هوشمندی، خوش سلیقگی، ضمیر نیمه‌خودآگاه و همه‌ی مقوله‌های من^{۵۳} همچون مقوله‌هایی مطلق پرداخته است. امروزه جامعه‌شناسی توانسته مقوله‌های روان‌شناختی را غنا بخشد، اما تنوع ایجادشده در نقش‌ها صرفاً به تشدیدِ بیش از پیش یکنواختی در بازکنش هویت‌سازی می‌انجامد. آزادیِ «فرد زنده‌مانده» این خواهد بود که همان سازه‌ی انتزاعی‌بی را برعهده‌گیرد که خودش تقلیل‌یافتن به آن را «انتخاب» کرده است. با کنار گذاشته‌شدنِ هر گونه تحقق‌یابی واقعی، آنچه باقی می‌ماند فقط یک صحنه‌سازی روان‌جامعه‌شناختی است که در آن درون فرد چون نوعی سرریزشدگی به کار می‌رود تا پوست‌لاشه‌هایی^{۵۴} را که در خودنمایی روزمره بر تن کرده است بیرون بریزد. زنده‌مانی به فرجام‌یافته‌ترین مرحله‌ی زندگی‌یی تبدیل می‌شود که به‌سیاقِ تکرارِ مکانیکیِ خاطره‌سازمان‌دهی شده است.

۲۸

رویکرد به تمامیت [توتالیتِه] تا کنون جعل‌و‌قلب شده است. قدرت همچون وساطت‌مندی الزامی میان انسان‌ها و طبیعت انگل‌وار جاگرفته است. حال آن‌که رابطه‌ی میان انسان‌ها و طبیعت را تنها پراکسیس بنیان می‌نهد. همین پراکسیس است که لایه‌ی دروغی را که اسطوره و جایگزین‌های آن می‌کوشند برایش انسجام تبیین کنند بی‌وقفه درهم می‌شکند. پراکسیس، حتا به‌صورتِ ازخودبیگانه‌شده‌اش، آن چیزی است که تماس با تمامیت را نگه می‌دارد. همراه با آشکارکردنِ خصلتِ متجزی و قطعه‌وار خود، پراکسیسِ تمامیتِ واقعی (واقعیت) را نیز آشکار می‌کند، و نشان می‌دهد که خودِ تمامیتی است که از خلالِ قطب مخالف‌اش، یعنی جزء و قطعه، تحقق می‌یابد. در چشم‌اندازِ پراکسیس، هر جزء و قطعه‌ای

تمامیت [توتالیته] است.

در چشم‌اندازِ قدرت، که پراکسیس را از خودبیگانه می‌سازد، هر جزء و قطعه‌ای تمامیت‌خواه [توتالیتِر] است. همین باید کافی باشد برای به‌اژدربستنِ تلاش‌هایی که قدرت به راه خواهد انداخت تا پراکسیس را در احاطه‌ی نوعی عرفان قرار دهد، هرچند نباید جدی‌بودنِ چنین تلاش‌هایی را دست‌کم گرفت.

هر آن‌چه پراکسیس باشد در پروژه‌ی ما قرار می‌گیرد، همراه با بخش از خودبیگانگی‌اش، با غل و غش‌ها [ناخالصی‌ها]ی قدرت: اما ما توانِ آن را داریم که همه‌چیز را از صافی بگذرانیم. ما هم بر نیرو و بی‌غشی حرکاتِ امتناع و سرپیچی و هم بر ترندهای معطوف به انقیاد و سرسپاری روشنی می‌افکنیم، نه با دیدی مآنوی‌گرا بلکه با اتکا به راهبردِ خاص خودمان در جهتِ متحول ساختن این نبردی که در آن، همه‌جا و هر دم، حریفان در جست‌وجوی تماس اند و بدون روش در شبی تیره و بی‌اطمینانی بی‌درمانی در تصادم با یکدیگر اند.

۲۹

زندگی روزمره همواره به سودِ زندگیِ ظاهری تَهِی شده است، اما ظاهر و نمود، در انسجامِ اسطوره‌ای‌اش، برای آن‌که هیچ‌گاه حرفی از زندگیِ روزمره به میان نیاید نیروی کافی داشته است. فقر، خلاءِ ناشی از نمایش، که از خلالِ انواعِ رنگارنگِ سرمایه‌داری و انحای رنگارنگِ بورژوازی هویدا است، هم وجودِ نوعی زندگیِ روزمره (نوعی زندگیِ پناه‌گاهی، اما پناه به چه و در برابر چه؟) و هم فقرِ زندگیِ روزمره را آشکار ساخته است. به میزانی که شیء‌شدگی و دیوان‌سالاری استحکام می‌یابد، خصلتِ ابلهانه و نزارِ نمایش و زندگیِ روزمره به تنها امرِ بدیهی موجود تبدیل می‌شود. ستیز و تعارضِ انسانیت و نانسانیت نیز همچون امورِ دیگر به عرصه‌ی ظاهر گذر کرده است. از آن دم که مارکسیسم به ایده‌ئولوژی تبدیل می‌شود، مبارزه‌ای که مارکس به نام غنایِ زندگی علیه ایده‌ئولوژیِ دنبال می‌کرد، به یک ضدایده‌ئولوژیِ ایده‌ئولوژیک، به یک نمایشِ ضدنمایش تبدیل می‌شود (به همان‌سان که در فرهنگِ پیش‌آهنگانه، بدبختیِ نمایشِ ضدنمایشی این است که، چون هنرِ ضدِ هنری جز توسط هنرمندانِ انجام و فهمیده نمی‌شود، در میانِ

تنها همین بازیگران می‌ماند؛ باید روابط این ضدایده‌تولوژی‌ایده‌تولوژیک را با کارکرد انقلابی حرفه‌ای در لنینیسم در نظر گرفت). چنین است که مائوی‌گری برای مدتی جان تازه یافت. چرا آگوستین قدیس چنین سرسختانه علیه مائویان مبارزه می‌کند؟ دلیل‌اش این است که می‌داند اسطوره‌ای که جز یک راه‌حل، پیروزی خوب بر بد، عرضه نمی‌کند چقدر خطرناک است؛ می‌داند که چنین ناممکن‌بودنی این خطر را دربر دارد که به فروپاشاندن ساختارهای اسطوره‌ای در تمامی اشکال آن منجر شود و تضاد میان زندگی اسطوره‌ای و زندگی اصیل و راستین را بار دیگر در صدر مسائل قرار دهد. مسیحیت راه‌سومی عرضه می‌کند، راه سردرگمی^{۵۵} مقدس. آنچه که مسیحیت به‌زور اسطوره انجام داد امروزه به‌زور چیزها^{۵۶} انجام می‌گیرد. دیگر میان کارگران شوروی‌شده و کارگران کاپیتال‌شده^{۵۷} هیچ تخصصی ممکن نیست، دیگر میان بُمب بوروکرات‌های استالینی و بُمب بوروکرات‌های غیراستالینی هیچ تخصصی ممکن نیست، دیگر چیزی جز وحدتی در سردرگمی میان موجودات شیء‌شده در میان نیست.

کجا هستند مسؤولان، یا مردانی که باید سر به نیست شوند؟ آنچه بر ما سلطه می‌راند یک سیستم است، یک شکل انتزاعی است. درجه‌های انسانیت و نانسایت براساس متغیرهای^{۵۸} صرفاً کمی انفعال اندازه‌گیری می‌شوند. کیفیت در همه‌جا یکی است: ما همه پرولتاریزه [تبدیل به پرولتر شده] ایم، یا در حال عبور به آن هستیم. «انقلابیان» سنتی چه می‌کنند؟ پله‌ها را کاهش می‌دهند، کاری می‌کنند تا بعضی از پرولترها بیشتر از دیگران پرولتر نباشند. کدام حزب پایانی پرولتاریا را در برنامه‌اش گذاشته است؟

چشم‌انداز زنده‌مانی تحمل‌ناپذیر شده است. آنچه بر ما تحمیل می‌شود، وزن اشیاء [چیزهای] در خلاء است. شیء‌شدگی همین است: هر موجود و هر چیزی با سرعتی همسان سقوط می‌کند، هر موجود و هر چیزی ارزش همسان‌اش را چونان عیب و نقصی با خود حمل می‌کند. فرمان‌روایی هم‌ارزی‌ها پروژی مسیحی را تحقق بخشیده است، اما آن را (همان‌گونه که پاسکال می‌پنداشت) بیرون از مسیحیت تحقق بخشیده است، و به‌ویژه، آن را (برخلاف پیش‌بینی‌های پاسکالی) روی جسد خدا تحقق بخشیده است.

نمایش و زندگی روزمره در فرمان‌روایی هم‌ارزی‌ها همزیست اند. موجودات و اشیاء باهم مبادله‌شدنی و قابل‌تعویض اند. جهان شیء‌شدگی جهانی محروم‌شده از مرکز است، درست همانند شهرهایی که دکور آن هستند. زمان حال در برابر نوید آینده‌ای ابدی زدوده می‌شود که چیزی جز بسط‌یابی مکانیکی گذشته نیست. خود زمان‌مندی نیز محروم‌شده از مرکز است. در این جهان اسارتگاهی^{۵۹} که در آن قربانیان و شکنجه‌گران نقابی همسان برچهره زده‌اند، واقعیت شکنجه‌ها تنها واقعیت راستین است. این شکنجه‌ها را هیچ ایده‌تولوژی جدیدی نمی‌تواند سبک کند، نه ایده‌تولوژی تمامیت (لوگوس)، نه ایده‌تولوژی نیهیلیسم، که عصاهای جامعه‌ی سبیرنتیسن خواهند بود. این شکنجه‌ها هرگونه قدرت سلسله‌مراتبی را، هر چقدر هم مستور و سازمان‌یافته باشد، محکوم می‌کنند. ستیز و تخاصمی که انترناسیونال سیتواسیونیست تمدید و احیا خواهد کرد، قدیمی‌ترین ستیز است، ستیز رادیکال است و از همین روست که انترناسیونال سیتواسیونیست هرآنچه را که جنبش‌های شورشی یا فردیت‌های بزرگ در جریان تاریخ وانهاده‌اند، به‌تمامی بر عهده خواهد گرفت.

۳۰

شاید بسیاری پیش‌پافتاده‌های دیگر هم برای از سرگرفتن و زیر و رو کردن وجود داشته باشد. بهترین چیزها هرگز پایان ندارند. پیش از دوباره‌خواندن آن چه پیش‌تر گفته شد و یک ذهن کم‌مایه هم می‌تواند در بار سوم آن را بفهمد، خوب است که متنی که در پی می‌آید با توجهی هرچه دقیق‌تر خوانده شود زیرا این یادداشت‌های قطعه‌وار همچون سایر یادداشت‌ها نیازمند بحث و تدقیق‌های تکمیلی است. پای مسئله‌ای محوری در میان است: انترناسیونال سیتواسیونیست و قدرت انقلابی. از آن‌جا که انترناسیونال سیتواسیونیست بحران احزاب توده‌ای و بحران «نخبگان» را توأمان در نظر می‌گیرد، پس باید خود را همچون فراگذری از کمیته‌ی مرکزی بولشویکی (فراگذری از حزب توده‌ای) و نیز از پروژه‌ی نیچه‌ای (فراگذری از اینتلیجنتسیا) تعریف کند.

الف) هر بار که قدرتی خود را به‌سان رهبر اراده‌ای انقلابی معرفی کرده است،

پیشاپیش تیشه به ریشه‌ی هم قدرت و هم انقلاب زده است. کمیته‌ی مرکزی بولشویکی خود را همزمان به‌سانِ تمرکز و نمایندگی تعریف می‌کرد. تمرکزِ قدرتی در ستیز و تخاصم با قدرتِ بورژوایی و نمایندگیِ اراده‌ی توده‌ها. این دو سرشتارِ توأمانِ عاملِ تعیین‌کننده‌ای در این امر شد که آن کمیته مرکزی بزودی دیگر چیزی جز قدرتی تهی‌شده، قدرتی با نمایندگیِ تهی نباشد و، سپس در شکلی مشترک (بوروکراسی) به قدرتِ بورژوایی بپیوندد، قدرتی بورژوایی که زیر فشارِ آن شکل به تحولی مشابه گردن نهاده بود. شرایطِ قدرتی متمرکز و یک نمایندگی توده‌ای در انترناسیونال سیتواسیونیست هم بالقوه وجود دارد هنگامی که یادآوری می‌کند که امرِ کیفی را در اختیار دارد و ایده‌هایش در همه‌ی سرهاست. با این حال، ما هم تمرکزِ قدرت و هم حق نمایندگی کردن را رد می‌کنیم، زیرا به این نکته آگاهیم که از همین دم فقط آن رویکردِ علنی‌بی را اتخاذ می‌کنیم (زیرا نمی‌توانیم از شناساندن خود تا حدودی، بر پایه‌ی شیوه‌ی نمایشی اجتناب کنیم) که بتواند به کسانی که خود را در مواضع نظری و عملی ما کشف می‌کنند، قدرتِ انقلابی بدهد، قدرتی بدون واسطه‌مندی، قدرتی که عملِ مستقیمِ همگان را در برمی‌گیرد. تصویرِ الگوواره‌ی چنین رویکردی می‌تواند ستونِ دوروتی^{۶۰} باشد که از شهر و روستا می‌گذشت، عناصرِ بورژوایی را از میان برمی‌داشت و تکلیفِ سازمان‌یابی کارگران و زحمت‌کشان را برعهده‌ی خودشان می‌گذاشت.

ب) اینتلیجنسیا تالار آینه‌ی قدرت است. او با اعتراض به قدرتِ هرگز چیزی عرضه نمی‌کند جز هویت‌سازی‌های روان‌پالا به انفعالِ کسانی که هر یک از رفتار و حرکات‌شان طرحِ اولیه‌ی یک اعتراضِ واقعی است. با این حال، رادیکالیسمی البته در عمل و نه در نظر که در اعلامیه‌ی «۱۲۱ نفر»^{۶۱} دیده شد امکان‌های متفاوتِ دیگری را نشان داد. ما توانِ آن را داریم که این بحران را شتاب‌بخشیم و جلو بیندازیم اما نمی‌توانیم جز با ورود به‌مثابه قدرت به اینتلیجنسیا (و علیه آن) این کار را انجام دهیم. این فاز که باید پیش از فازِ تشریح‌شده در بخش الف و در دلِ آن انجام گیرد ما را در چشم‌اندازِ پروژه‌ی نیچه‌ای قرار خواهد داد. زیرا از این طریق گروه کوچکی تجربی تقریباً

کیمیاگرانه‌ای را تشکیل خواهیم داد که آغازگاه تحقق انسان تمام‌عیار [توتال]، خواهد شد. نیچه چنین اقدامی را تنها در چارچوب سلسله‌مراتبی در نظر گرفته است. و ما نیز در عمل خود را چنین چارچوبی خواهیم یافت. پس بالاترین درجه‌ی اهمیت برای ما در این خواهد بود که خود را بدون کمترین ابهامی معرفی کنیم (در سطح گروه، پاک‌سازی هسته و حذف پسماندها اکنون امری انجام‌گرفته به‌نظر می‌رسد). ما چارچوب سلسله‌مراتبی‌ی را که در آن قرار خواهیم گرفت نمی‌پذیریم جز در بی‌صبری برای نابود کردن کسانی که بر آن‌ها سلطه می‌رانیم و نمی‌توانیم جز سلطه‌رانی بر آن‌ها برپایه‌ی معیارهای بازشناسی و تشخیص‌مان‌کاری کنیم.

پ) در سطح تاکتیکی، اطلاع‌رسانی ما باید تابشی ساطع از مبداء یک مرکز کم‌ویشی مخفی باشد. ما شبکه‌هایی مادیت‌نیافته برقرار خواهیم ساخت (روابط‌گنگی از همدلی و تفاهم، به‌شیوه‌ی آژیتاتورهای ۶۲ سرخ پیش از رسیدن ارتش‌های انقلابی). ما حرکات و رفتارهای رادیکال را (آکسیون‌ها، نوشته‌ها، رویکردهای سیاسی، آثار) با تحلیل آن‌ها همچون حرکات و رفتارهایی از آن خود مطالبه خواهیم کرد و به اعمال یا تحلیل‌های خود همچون اعمال و تحلیل‌هایی مطالبه‌شده از سوی بیشترین شمار انسان‌ها می‌نگریم.

به همان‌سان که خدا نقطه‌ی استناد جامعه‌ی وحدت‌مند گذشته را تشکیل می‌داد، به همان‌سان نیز ما خود را آماده می‌سازیم تا به جامعه‌ی وحدت‌مندی که اکنون دیگر ممکن شده است نقطه‌ی استناد مرکزی‌اش را بدهیم. اما این نقطه نمی‌تواند ثابت باشد. این نقطه، علیه سردرگمی و مغشوش‌سازی همواره مکرری که جامعه‌ی سبیرنیتسین از گذشته‌ی نانسائیت استخراج می‌کند، معرّفی بازی همه‌ی انسان‌ها، «نظم جنبنده‌ی آینده»^{۶۳}، است.

یادداشت‌ها

۱. نام‌های دو سازمان معروف تروریستی در ایتالیا و فرانسه.
۲. cueillette، چیدن بر و بار و ریشه‌ی گیاهان خودرو و استفاده از رستنی‌ها که سپس همراه با صید ماهی و شکار، شاخص نحوه‌ی معاش انسان در دوره‌ی ماقبل کشاورزی است.
۳. appropriation privative، بهتر است توجه کنیم که صفت privative که ما «اختصاصی» را معادل آن گذاشته‌ایم، همچون صفت privé، یعنی «خصوصی»، از فعل priver، به معنی محروم کردن و بی‌بهره‌ساختن مشتق شده است. تکیه بر این تمایز کمک می‌کند تا بدانیم عبارت آشنای «مالکیت خصوصی» در واقع «مالکیت اختصاصی محروم‌کننده‌ی دیگران» است. در فرهنگ ریشه‌شناختی اخترشناسی اختر فیزیک، محمد حیدری ملایری برای فعل private (انگلیسی) و معادل فرانسوی و مشتقات آن، نوآوری «واوندن» را ساخته است، مرکب از پیش‌وند «وا» (به معنی سلب‌کننده) و بُن‌واژه‌ی «وند» از «بستن و بند». بنابراین معادل‌های «واون»؛ «واونی: خصوصی»، «واونش: خصوصی‌سازی» و شاید «واونده: privative» دقیق‌تر و به اصل معنای این واژه‌ها بسیار نزدیک‌تر اند. از این‌رو، عبارت «داراک‌سازی واونی» می‌تواند معادلی دقیق‌تر از «تملك اختصاصی» باشد و «زندگی واونی» رساتر از «زندگی خصوصی» در چنین نقدهایی معنا می‌یابد.
۴. از توصیف‌هایی است که لوتره‌آمون به کار برده، در ترانه‌های ماللدورور، ترانه‌ی ۳.
۵. فعل aliéner که کلمه‌ی از خودبیگانگی یا آلینیاسیون از آن مشتق می‌شود، در اصطلاح حقوقی به معنی انتقال و واگذاری مال و ملک هم هست. از همین‌رو سعی کردیم در ترجمه هر دو معنای آن در عبارت گنجانده شود.
۶. privilège، از نوآوری‌های پیشنهادی محمد حیدری ملایری.
۷. دو واژه‌ی فرانسوی ouvrier و travailleur، اولی از ریشه‌ی لاتینی tripalium، ابزار شکنجه و رنج، و دومی از ریشه‌ی operarius، کار و عمل، در فارسی به واژه‌ی «کارگر» ترجمه می‌شود. اما بد نیست به این تمایز توجه کنیم، که اولی معنایی کلی و نزدیک به «زحمت‌کش، رنجبر» دارد و دومی بیشتر بر کارگر کارخانه دلالت دارد.
۸. Ancien Régime، رژیم و نظامی که حدوداً طی دو قرن پیش از انقلاب فرانسه (۱۷۸۹) در فرانسه حاکم بود.
۹. Erostrate، کسی که به منظور نامدارشدن معبد آرتمیس، یکی از عجایب هفتگانه را در سده‌ی چهارم پیش از میلاد به آتش کشید.
۱۰. praxis: جنبه‌ی اجرایی و عملی اندیشه و شناخت. پیوند نظر و عمل. من گاهی معادل «کرداراندیشی» را برای این واژه به کار می‌برم. محمد حیدری ملایری معادل «ورزیدار»، از فعل ورزیدن، را برایش پیشنهاد کرده است. در این متن، با توجه به کاربرد تقریباً رایج آن در متن‌های کنونی فارسی، من خود کلمه‌ی «پراکسیس» به کار برده‌ام.
۱۱. قیام بزرگ دهقانان در سده‌ی ۱۴ در فرانسه.
۱۲. جنبش پروتستان‌ها علیه شمایل و تمثال‌های مذهبی و کلیسایی، که پیش‌زمینه‌ی جنبش ژنده‌پوشان در قرن شانزدهم شد.

۱۳. Enragés. (خشمگینان، غضب زدگان) نام گرایشی رادیکال در جریان انقلاب فرانسه. و بعدها، نام گرایشی رادیکال و نزدیک به آرای سیتواسیونیست‌ها در جنبش ماه مه ۱۹۶۸ در فرانسه)
۱۴. کموناردهای پاریس.
۱۵. لیبرتر آنارشیت‌های انقلاب اسپانیا.
۱۶. démystification، زدودنِ هاله‌ی مرموز اسطوره‌ای از مسائل، و بنابراین، راززدایی، تحریف‌زدایی.
۱۷. در ترجمه‌ی فارسی این عبارت همان مشکل همیشگی معادل‌گذاری برای objet و objective وجود دارد: معادل‌هایی مانند «عین» و «عینی‌گرایی» هم، برایِ جمله را منتقل نمی‌کند.
۱۸. communication
۱۹. معادلی برای privilégié: برخورداران از امتیازهای اجتماعی. از روی واژه‌ی فرداره، (امتیاز) privilège
۲۰. در فارسی در برابر دو کلمه‌ی marchandise و bien معادلِ یکسان «کالا» به کار رفته است. برای تمایز میان این دو معنی، من گاهی «نعمت و متاع» و گاه «هوده‌ور» را در برابرِ bien به کار می‌برم.
۲۱. این جمله شاید دخل و تصرفی باشد در عبارتی از ژاک بُنویل، تاریخ‌نگار سلطنت‌طلب فرانسوی: «فقط هاله‌ی شهادت را کم داشت.»
۲۲. راتول ونه‌گم با تأثیرپذیری از تئوری لحظاتِ هانری لوفور، میان دو مفهوم instant و moment تفاوت قائل است. من برای مشخص کردن این تمایز، moment را همیشه «لحظه» و instant را بسته به مورد «آن، دم، لمحّه» ترجمه کرده‌ام.
۲۳. باز باید یادآوری کنیم که برای کلمه‌ی communication معادلِ یکدست و روانی در زبان فارسی نداریم. در ترجمه‌ی فارسی جامعه‌ی نمایش، همراه با ارتباط، ارتباط‌گیری، پیام و اطلاع‌رسانی، مراد، گاه معادل «ابلاغ» را برای این مفهوم به کار بردم. محمد حیدری ملایری نواژه‌ی همدارگندن (صورت فعلی) و همدارگنش (صورت اسمی) را برای این مفهوم پیشنهاد کرده است.
۲۴. [کنش آتی. که در راه است، که پس‌ازاین رخ خواهد داد]
۲۵. این نکته شایانِ درنگ و یادآوری است که مفهوم به‌کاربرده شده توسط راتول ونه‌گم، یعنی dramatisation، گرچه با توجه به معانی کلمه‌ی درام، دلالت‌های خاصی دارد اما به‌طور ریشه‌ای حاوی همان مفهومی است که بعدهاگی دوبور در تشریح و نقدِ جامعه‌ی نمایش به کار می‌برد.
۲۶. brute چندین معنا دارد، برمحور معنای اصلی‌اش: زمخت، خام، سنگین، ناپالوده و ناپورده؛ فاقدِ حس و شعور؛ حیوان وحشی، کودن.
۲۷. به معنی «محل استراحت»، و بنابراین دقیقاً معادل عبارت فرانسوی lieu d'aisance
۲۸. ژان باتیست تروپمن Jean-Baptiste Troppmann، ۱۸۴۹ – ۱۸۷۰، جوانی فرانسوی از منطقه‌ی آلزاس بود که به جرم قتل هشت تن از اعضای یک خانواده دستگیر و به مرگ باگیوتین محکوم شد. شخصیت و محاکمه‌ی جنجالی او مورد توجه بسیاری از نویسندگان و شاعران قرار گرفت از جمله: باکونین، فلورل، آکساندر دوما، باربه دورویلی، لوتره‌آمون، رمبو.

هانری دزیره لاندرو Henri Désiré Landru ۱۸۶۹-۱۹۲۲، به جرم قتل زنجیره‌ای چندین زن به گویوتین محکوم شد. داستان زندگی او در رمان، نمایشنامه، سینما و موسیقی بارها اقتباس شده است.

مارسل پتیو Marcel Petiot، ۱۸۹۷-۱۹۴۶، پزشکی فرانسوی که به جرم قتل ده‌ها نفر به مجازات گویوتین محکوم شد.

۲۹. Marcel Havrenne ۱۹۱۲-۱۹۵۷، شاعر بلژیکی، عضو جنبش سوررئالیست بلژیک.

۳۰. فعل فرانسوی saigner برپایه‌ی کلمه‌ی sang (خون) چند معنی دارد، عمدتاً حول و حوش خون افشاندن، کشتن و به هلاکت رساندن. در کث و فوس یافتن معادل فارسی، کلمه‌ی «دمار» به ذهنم خطور کرد. لغت‌نامه‌ی دهخدا، آن را مرکب از «دم» (از دمی عربی به معنی خون) و «آر» (از «آوردن» فارسی) ذکر کرده است. اما درعین‌حال دمار (در اصل ترکی) به معنی رگ و ریشه است، و به همین معنی در زبان کردی هم به کار می‌رود: دهمار دهرهاتن، به معنی تارومارشیدن و دمار از روزگار کسی درآمدن است. بنابراین در ترجمه‌ی این عبارت به نظرم استفاده از کلمه‌ی «دمار» باتوجه به پژواک‌های آن بی‌ربط نیست.

۳۱. کلمه‌ی parcellaire، مشتق از واژه‌ی parcelle است به معنی بخش، جزء، حصه، پاره، برخه. این مفهوم در متن و نقد ونه‌گم مترادف کلمه‌ی partiel، به معنی جزئی، ناقص و ناکامل، در متن‌های گی دوپور است. هر دوی آن‌ها این مفهوم را در برابر unitaire به کار می‌برند. من در ترجمه‌ی جامعه‌ی نمایش نکته‌هایی در توضیح این مفاهیم و مشکل معادل‌یابی فارسی‌شان آورده‌ام. به‌طور کلی، منظور تقابل معنایی وحدت، همپارچگی، یکپارچگی از سویی و تجزی، ناپیکارچگی، چندپارچگی از سوی دیگر است.

۳۲. با اشاره به مفهوم pataphysique، اصطلاحی که آلفرد ژاری ابداع کرد.

۳۳. متخصص سبیرنتیک cybernétique

۳۴. این سه مفهوم در اندیشه‌ی انتقادی رائول ونه‌گم از ابتدا جایگاهی بنیادی داشته و او در کتاب «رساله‌ی زندگی‌دانی برای استفاده‌ی نسل‌های جوان» نیز آن‌ها را بسط می‌دهد. من نیز از همان آغاز آشنایی‌ام با آثار سیتواسیونستی جذب این مفاهیم شدم. جا دارد بار دیگر یادآوری کنم که سه معادل رایجی که من در این‌جا به‌ترتیب برای participation، communication و réalisation به کار برده‌ام، یعنی مشارکت، ارتباط‌گیری و تحقق‌دهی، معادل‌های شفاف و درستی نیستند. باز هم با استناد به واژه‌سازی‌های محمد حیدری ملایری، معادل‌های «پارگرت»، «همدارگش» و «هسیایبخشی» معادل‌های بسیار دقیق‌تری است که متأسفانه هنوز نمی‌توانم آن‌ها را با آسودگی به کار ببرم زیرا بر دشوارخوانی این متن جنخ دشوارخوان می‌افزاید.

۳۵. مخفف «دیالکتیک ماتریالیستی» در قاموس مارکسیسم لنینسم استالینی.

۳۶. antagonisme: تخاصم، تعارض، هم‌ستیزی، آنتاگونیسم.

۳۷. کلمه‌ی dépassement در این‌گونه متن‌های فرانسوی تقریباً معادل aufhebung در زبان آلمانی است. یعنی بر فراگذشتن دیالکتیکی دلالت دارد: مرتفع کردن. در این‌جا non dépassé آمده، یعنی فراگذشته‌نشده، پشت‌سرنهاده‌نشده، نافراگذشته. به‌هرحال، معادل‌های زبان فارسی برای این مفهوم هنوز روان و جافتاده نیست.

۳۸. تقابل و مخالفت.

۳۹. مخالفت اصلاح‌طلبانه

۴۰. manichéisme به معنی جدید کلمه، تقلیل ساده‌انگارانه‌ی همه‌چیز به نبرد میان خیر و شر.
۴۱. اگر هم یک وقتی چنین هواو هوس‌هایی به سرشان زده باشد، در کاسترو چندان دوامی نیاورد و سیتواسیونیست‌ها اولین کسانی بودند که رفتار مستبدانه و سیاست آزادی‌کشانه‌ی او را افشا و محکوم کردند. آن ستاره‌نمایش دیگر هم بیشتر از این یکی نتوانست از چنگ تصویر شهرت‌نشان خود خلاص شود، تصویری که بی‌بضاعتی شدیدش فقط می‌تواند مایه‌ی خنده و انزجار هرکسی شود که دارای این هوش و حس باشد که مبارزه علیه رنج حیوانی را از نبرد برای رهایی انسانی تفکیک نکند. [اشاره به فعالیت‌های نمایشی بریژیت باردو در دفاع از حیوانات.] (این تنها زیرنویسی است که در متن اصلی آمده است)
۴۲. Quitte ou double (معادل انگلیسی‌اش double or quits)، از اصطلاحات قمار. معنی لفظی: یا دو برابر یا ختم بازی (تقریباً معادل یا همه یا هیچ).
۴۳. نوعی بازی و طعنه، یا مضمون‌ربایی از حکم حقوقی «جهل به قانون عذر (رافع مسؤولیت) نیست».
۴۴. نک. زیرنویس شماره ۷، درباره‌ی معنای کلمه‌ی کارگر.
۴۵. دو کلمه‌ی هم‌ریشه‌ی particule و particulier را نمی‌توان با ساختار انشقاقی مشابهی به فارسی معادل‌گذاری و ترجمه کرد. من به‌ناچار در همین پاراگراف اولی را «ذره» و دومی را «خاص» ترجمه کرده‌ام. این‌جا نیز بار دیگر درستی و ضرورت رویکرد زبان‌شناسانه‌ی محمد حیدری ملایری آشکار می‌شود. او برای کلمه‌ی particule (به انگلیسی particle) دو معادل «ذره» و «پارول» را پیشنهاد کرده و با این کار معادل «پارولی یا پارول‌مند» را برای particulier به کار برده است. به نظر من نیز این تنها راه ممکن برای شفاف‌ساختن پیوند ریشه‌ای میان این واژه است.
۴۶. coordonnées
۴۷. dissocié: اگر برپایه‌ی معادل‌یابی‌های حیدری ملایری، برای فعل associate (انگلیسی) یا associer (فرانسوی) از نوواژه‌ی «آهزیدن» استفاده کنیم می‌توانیم برای همه‌ی مشتقات این فعل معادل‌های دقیقی در فارسی به کار ببریم، و از جمله همین dissocié را نیز در مقابل associé «آهزیده»، «واهزیده» ترجمه کنیم.
۴۸. اشاره به داستانی از ادگار آلن پو به نام «سقوط خانه‌ی آشر».
۴۹. Who's Who عنوان واژه‌نامه‌ی بیوگرافیکی است شامل زندگی‌نامه‌ی اشخاص معروف، و «سلبریتی‌ها». نخستین نشر انگلیسی آن در ۱۸۴۸ و نشر آمریکایی‌اش در ۱۸۹۸ به بازار آمد. نسخه‌ی فرانسوی چنین واژه‌نامه‌ای در ۱۹۵۳ منتشر شد.
۵۰. نظریه‌ی «Harmonie universelle» شارل فوریه.
۵۱. portrait – robot [پرتره‌ی رویوت‌واره یا ماشینی] اصطلاحی فرانسوی، معادل identikit و facial composite یا composite sketch در انگلیسی، به تصویرهای تقریبی گفته می‌شود که برای شناسایی افراد تحت تعقیب منتشر می‌کنند. اخیراً در فارسی معادل «شناساساز» نیز برای این واژه به کار رفته است.
۵۲. در باره‌ی مشکل معادل‌یابی در فارسی برای فعل communiquer و مشتقات آن، نک. زیرنویس شماره ۳۳، در بند هشتم.
۵۳. moi، معادل واژه‌ی انگلیسی ego: من، خود، من انسان از لحاظ روانی.

۵۴. این‌جا معادلی برای *dépouille* با تراکم معنایی آن در زبان فرانسوی.
۵۵. یکی دیگر از خیل کلماتی که معادل خوب و روانی به فارسی برایش نداریم کلمه‌ی *confusion* است: مغشوش، خلط‌شده، عوضی و اشتباه گرفتن، قاتی پاتی، سردرگمی، آشفتگی، درهم‌برهمی ... حیدری ملایری برای فعلی آن معادل «پشیدن» و برای این کلمه معادل «پیشش» را پیشنهاد کرده است.
۵۶. اصطلاح فرانسوی *par la force des choses* را می‌توان تقریباً با معادل‌هایی چون «بنا به ضرورت امور»، «به‌ناگزیر»، «به اقتضای وضعیت» و ... به فارسی ترجمه کرد. اما در این‌جا روی کلمه‌ی «*choses*»، «چیزها، اشیاء، امور» تأکید خاصی شده و معنای خاصی به عبارت داده است (دلالت بر شیء‌شدگی، چیزشدگی)؛ از همین رو ترجمه‌ی لفظی آن را حفظ کرده‌ایم.
۵۷. دو صفت *capitalisé* و *soviétisé* در این‌جا دلالتی توأم با طنز و طعنه‌ی نقادانه دارند. کشوری که خود را متشکل از اتحاد سویت‌ها (شوراها) و «شوروی» می‌نامید از یک‌سو، و در سوی دیگر، کشورهای کاپیتال (سرمایه)، و افراد تبدیل به سرمایه شده، *capitalisé*.
۵۸. *variations*، ورتش‌ها، واریاسیون‌ها، نوسان تغییرات.
۵۹. *concentrationnaire*: مانند اردوگاه‌های کار اجباری.
۶۰. *colonne Durutti*
۶۱. اعلامیه‌ای که در سپتامبر ۱۹۶۰ در پاریس با امضای ۱۲۱ نفر از نویسندگان، روشنفکران و دانشگاهیان، خواستار «حق سرکشی و نافرمانی» در جنگ الجزایر شد.
۶۲. برای این کلمه‌ی دو معادل «آغالشگر» و اخیراً (واژه‌نامه‌ی فراوا) «ژیشگر» از فعل «ژیلیدن» به کار رفته است.
۶۳. این عبارت راگی دوپور در متنی با عنوان "تزهایی درباره‌ی انقلاب فرهنگی" در اولین شماره‌ی نشریه‌ی *انترناسیونال سیتواسیونیست*، به تاریخ ژوئن ۱۹۵۸ به کار برده بود.
۶۴. *éréthisme*
۶۵. *conjonction*: هم‌جوجه شدن، هاجوهش، (از معادل‌های حیدری ملایری).
۶۶. در فرانسوی دو کلمه‌ی «تقریباً» مترادف هست که ما هر دو را با سان‌واژه یا معادل «سرنوشت» به فارسی برمی‌گردانیم: *destinée* و *destin*. اما رائل ونه گم برای این دو واژه‌ی به‌ظاهر و معمولاً مترادف همیشه دو معنای کاملاً متمایز قائل بوده است. او در سال ۲۰۱۵ کتابی را با عنوان «در باره‌ی سرنوشت» به همین موضوع اختصاص داد. وقتی از او درباره‌ی این تفاوت می‌پرسم با اشاره به شارل فوریه، معنای «سرنوشتِ مقدر و ازپیش معین‌شده» را در برابر «سرنوشتی که هر انسان برای خود می‌سازد» قرار می‌دهد. به تعبیر من منظور سرنوشتی است که با دنوردیدن‌اش خود نویسنده‌ی آن‌ایم. هرچند تنها درپایان و با به سر رسیدن عمر، راه‌های طی‌شده «نقشه» ای از سفری به نام زندگی را ترسیم می‌کنند. (نک. مقاله‌ی «سرنوشت و سرنوشته» به این نشانی: <http://www.behrouzsafdari.com/?p=1164>)
۶۷. *tout soit*: نوعی مضمون‌ربایی نحوی و طعنه به عبارتی انجیلی (*qua la lumière soit et la lumière fut*): که روشنایی بشود و روشنایی شد).

www.behrouzsafdari.com
