



نگاه ژرژ باتای به نقش وانموده در انتقال

پیر کلسوفسکی ترجمه هوشنگ سیامی

آن کس که از *نالهیات سخن* میراند سروکارش با *خلأ الهیست*، چه این *خلأ* یک «جای» خالی باشد چه جایگاهی که خاصه در اختیار نام *خداست* - خدا که ضامن خود شخصیست. آن کس که از *نالهیات سخن* میراند از *خلأ* خود نیز سخن میراند - از *خلأ* خودی که *خلأ*ش در یک آگاهی تجربه میشود که چون به هیچ وجه با این خود یکسان نیست فی نفسه *خلأ* خودش است. آگاهی بی‌آلت را چه میشود؟

این هنوز تنها یک تعیین نامتقن از کاوش ژرژ باتای است، البته اگر که برآستی بتوان گفت که او به کاوشی معطوف است: کاوش درست تا خود زوال اندیشه همواره پیوسته میماند، حتی آن دم که اندیشه به شدت ناب تحویل مییابد، و بدین سان به فراسوی مرگ هر اندیشه ناطقه گام برمیدارد. خوارشماری خود «انگاشت» نزد باتای به عالی‌ترین نحو در بحث در باب *گناه فاش* میشود، خاصه در گفت‌وگو با سارتر و هیپولیت.^۱ در این بحث مشاهده میکنیم آنجا که دیگران در تلاش‌اند تا با استفاده از «انگاشت‌ها» - به یاری مفاهیم، نظریات، افکار، تصورات نظری، انگاره‌ها، فرضیات - او را گیر بیاندازند، باتای از چنگ‌شان میگریزد، آن‌هم درست در دقیقه‌ای که به تضادی فاحش بدهت میبخشد: وانموده‌های انگاشت‌ها مجرای سخن و بیان او هستند تا آنجا که اندیشه‌ای اظهارشده همواره از پذیرندگی طرف خطاب حکایت دارد.

وانموده عینا یک شبه‌انگاشت نیست: تا هنگامی که بتوان شبه‌انگاشت را در مقام یک راه اشتباه مردود شمرد، همچنان بصورت یک نقطه ارجاع بکار برده خواهد شد.

وانموده نشانه یک حال آنی را میسازد: وانموده نه میتواند مبادله‌ای را بین یک ذهن و ذهنی دیگر برقرار کند و نه گذار از فکری به فکری دیگر را روا میدارد. در «بحث» پیش‌گفته و در همایشی^۲ چند سال بعد، باتای بدرستی انتقال را رد کرد چون یگانه انتقال ممکن همواره انتقال باقیمانده چیزیست که ادعای انتقالش را داریم. (به همین خاطر ظن او به نظریه‌های جستجوی معنوی را داریم که در آنها انتقال به شکلی از طرح‌وبرنامه ترجمه میشود. طرح‌وبرنامه به حیظه‌ای عمل‌گرایانه تعلق دارد و در هر صورت نمیتواند هیچ از عامل باردارکننده‌اش یا از مایه الهام خود را بازآفرینی کند.)

وانموده این امتیاز را دارد که میتواند ادعا کند که به آنچه از یک تجربه نشان میدهد و به زبان می‌آورد ثبات نمیبخشد: وانموده به دور از اینکه بخواهد تناقضات را حذف کند بنا به ماهیت خود متضمن تناقضات است. چون اگر وانموده در سطح انگاشتی حیل‌گری میکند، علتش این است که وفادارانه بخش انتقال‌ناپذیر تجربه را به محاکات میگیرد. وانموده تمام چیزیست که از یک تجربه میدانیم؛ انگاشت صرفاً باقیمانده تجربه است که دیگر باقیمانده‌ها را فرامیخواند.

1 Cf. the journal *Dieu vivant*, 4th notebook, Editions du Seuil, 1945. ["Discussion on Sin", in *The Unfinished System of Nonknowledge*, ed. intro. Stuart Kendall, trans. Michael Kendall and Stuart Kendall, University of Minnesota Press, 2001, 26-74.]

2 *Tel Quel*, no. 10, 1962



متعلق وانموده یکسره چیزی غیر از انتقال معقول در انگاشت است: متعلق وانموده همدستی است که انگیزه‌هایش را نه میتوان تعیین کرد و نه میتوان به دنبال تعیین‌شان بود. همدستی با وانموده حاصل میشود؛ فهمیدن از رهگذر این انگاشت که در هر صورت انگاشت سرچشمه نفهمیدن است. «فهمیدن» یا «اشتباه‌فهمیدن» وانموده مهم نیست. وانموده که به همدستی معطوف است حرکتی را در صاحب تجربه بیدار میکند که بی‌درنگ میتواند زایل شود. سخن‌گفتن از تجربه به‌هیچ‌رو دلیلی بر ماقوع تجربه نیست - پیوند گذرا با آن آگاهی بی‌آلت که در دیگران تنها پذیرای چیزی است که بتواند خودش را از نفس دیگران دور کند، بگسلد، تا در نتیجه‌اش آن نفس را خالی کند.

رجوع به وانموده باینحال نه پیدایی غیاب حادثه‌ای واقعی است نه پیدایی بدیلش. اما تا آن اندازه که چیزی باید بر سر آدم بیاید تا بتواند از روی دادگی تجربه‌ای سخن بگوید، آیا وانموده تا خود تجربه تطویل نمی‌آید؟ - آن‌هم مادام که باتای اعلام میکند که تجربه به محض سخن‌گفتن از تجربه زیسته میشود، حتی اگر او بعدتر جایگاه خودش بمنزله یک ذهن در خطاب به دیگران را باطل می‌شمرد و تنها مجال آن را میدهد که محتویات تجربه موکد شود. چیزی بر سر باتای می‌آید، باتای از چیزی سخن می‌گوید، انگار که بر سرش نیامده باشد. باتای، همان کس که این حادثه، این تجربه، را تعریف خواهد کرد و همان کس که این یا آن نتیجه همچنان معقول را از آن استنباط خواهد کرد. او هرگز ادعا نمیکند و هرگز نمیتواند ادعا کند که بیانی بقدر کافی مشخص و معلوم (از تجربه) دارد بدون اینکه بی‌درنگ به تشویش، به بشاشیت، به بی‌قیدی خرم ارجاع ندهد: پس او می‌خندد و مینویسد که از خنده مرد یا که آنقدر خندید که گریه‌اش گرفت - حالی که در آن تجربه فاعل نفسانی را فرومی‌خورد. تا جایی که باتای با منقوشات همین واژگان درنور دیده میشد، اندیشه‌اش غایب بود، همینطور قصدش برای تسلیم این واژگان به تأمل در بافتی که با همین تصورات شکل گرفته است. پس مهم برای او همین حالت غیاب بود؛ و بازتقویم این حالت با استقرار مراحلش، برعکس، او را به جانب فلسفه‌ای می‌آورد که از طرح خشک و خالی‌اش ضرورتاً تن می‌زند.

از منظر وانموده است که آگاهی بی‌آلت (اجازه دهید بگوییم: خلأ خود) در آگاهی دیگران جایی برای خودش باز میکند؛ و تا آن حد که آگاهی دیگران «خودش را مفروض می‌گیرد» تنها پذیرای جریان آگاهی بی‌آلت است، آن‌هم با ارجاع به یک ثبات انگاشت‌ها، استوار بر اصل تناقض، و بنابراین مبتنی بر هویت خود، هویت اشیا، و هویت موجودات.

اینجا به قلب تمام مباحثی نزدیک میشویم که تفکر باتای و اظهاراتش مطرح کرده‌اند.

انگاشت و زبان انگاشتی چیزی را مفروض می‌گیرند که باتای موجودات بسته می‌خواند. خاصه بحث در باب گناه را داریم که وجود یک تداخل و یک اختلاط واجب را در کار باتای مبرهن می‌سازد که میشود گفت بین انگاشت و تحریم، بین انگاشت و گناه، بین انگاشت و هویت است پیش از اینکه حتی انگاشتی از گناه در کار بوده باشد - اجازه دهید بگوییم پیش از انگاشتی از فنای هویت بمنزله مقوم گناه. بنابراین رابطه‌ای نزدیک وجود دارد بین موجودی با یک طبیعت اینهمان و موجودی که توانایی تمیز دادن خیر و شر را داراست. از طرف دیگر، باتای در مواجهه با طرف صحبت‌هایش که مسیحیان و بی‌خدایان انسانگرا هستند با «انگاشتی» از «انشریح موجودات» رویارو میشود که در آن تمیزناپذیری شر و خیر را داریم. پس معلوم است که انشریح موجودات یا حمله به یکپارچگی موجودات، با اتکا به انگاشتی از هویت و بویژه با اتکا به انگاشتی از «گناه» - تازه اگر که این انشریح یا این حمله برآستی فقط تحت تاثیر «گناه» ادراک شود - بصورت وانموده یک انگاشت طول و تفصیل داده میشود. وقتی سارتر باتای را ملامت میکند که «انگاشت گناه» را با محتوایی پر کرده است که هیچ ثباتی ندارد، باتای از بین دیگر پاسخ‌ها این جواب را دارد:



از انگاشت‌هایی آغاز کردم که بطور معمول موجودات معین پیرامونی‌ام شامل میشوند، و با آنهاست که کار کردم... خوشی این کار چیزی است که واقعا موفق به بیانش نشده‌ام... با آغاز از دقیقه‌ای مشخص و غرق در مضيقه‌هایم متوجه شدم که زبان با من چون یک خائن بوده است، چون تقریبا لازم است که بتوان چیزی را بر اساس تشویش تعریف کرد که احتمالا چون یک شادی زیاده از حد احساس میشود، و اگر شادی را بر زبان آوردم، چیزی غیر از احساسم را بر زبان خواهم آورد، چون موضوع احساس در دقیقه‌ای مفروض یک بی‌قیدی خرم با نظر به تشویش است، و ضرورت دارد که تشویش ملموس باشد تا این بی‌قیدی خرم اصلا وجود داشته باشد، و این بی‌قیدی در دقیقه‌ای مفروض چنان است که به جایی میرسد که دیگر نمیتواند خودش را بیان کند... مثلا زبان نمیتواند انگاشتی بی‌نهایت ساده را بر زبان آورد، یعنی انگاشتی از خیری که یک خرج است: فناى صرف و محض. اگر مجبور باشم که بخاطر انسان‌ها به وجود ارجاع بدهم - و همین حالا میتوان دید که دارم پای مشکلی را به میان میکشم - اگر در دقیقه‌ای مفروض بتوان گفت که فنا و فناى بی‌عوض برای انسان چیزی خوب است، آنگاه یارای بیان این ایده را نداریم. زبان قاصر میماند، چون زبان مرکب از مطالبی است که سبب میشود هویت‌ها پا به میان بگذارند، و با آغاز از دقیقه‌ای که دیگر مجبور نیستیم محض سود خرج کنیم بلکه محض خاطر خرج کردن خرج میکنیم، دیگر نمیتوان خود را در سطح هویت نگاه داشت. مجبور میشویم که انگاشت‌ها را فراسوی خودشان باز کنیم.^۱

بازکردن انگاشت‌ها فراسوی خودشان یعنی چه؟

یا در عوض زبان به چه پاسخ میدهد؟ مطالب چه کسی دیگر موجب دخالت هویت‌ها نمیشود؟ به وجود نیست که زبانی رها از تمام انگاشت‌ها دیگر پاسخ نمیدهد و خودش را همراه با هویت‌ها باطل میکند؛ و در واقع، وجود با گریختن از هر انطباق هویت برین (به نام خدا یا خدایان) دیگر ادراک نمیشود مگر بمنزله گریز مدام از هر آنچه وجود دارد؛ از این جهت، انگاشت ادعای تحدید وجود را داشت وقتی در واقع هیچ کاری نکرد جز اینکه منظر گریزش را بند بیاورد. در نهایت وجود به امر ناپیوسته‌ای پس مینشیند که هیچ وقت غیر از این نبوده «است».

اینجا بنظر میرسد که کاوش باتای کمابیش مثل کاوش هایدگر است تا آن حد که مسئله به بیانی اکید یک «اشتغال خاطر» مابعدطبیعی است. باتای پیشرفت معین تاملات خود مشابه با کنکاش‌های هایدگر را تصدیق میکند از این حیث که هایدگر نقطه عزیمت اندیشه‌اش را محتویات تجربه میگیرد.

گریز به خارج وجود، فی‌نفسه، مقوم یک وقوع جاودانه است و تنها چشم‌انداز همین گریز است که سبب میشود موجود ناپیوسته دیده شود. از دید هایدگر، اندیشه به خاستگاه‌ها حول همین وقوع هستی در حرکت است: اما با فرض اینکه فلسفه قدرت آن را ندارد که چشم‌انداز گریز به خارج وجود را حفظ کند، با آغاز از افلاطون، و با فراموشی هر پرسشگری اکید از هستی بمنزله هستی، با توضیح وجود بر مبنای موجود، کم‌کم از پرسشگری آغازین طفره میرود. بنابراین هایدگر با ارزیابی موقعیت مابعدطبیعی پس از اعلام ظهور هیچ‌انگاری از طرف نیچه میگوید: مابعدطبیعه بمنزله مابعدطبیعه به بیانی اکید هیچ‌انگاری است.^۲ مابعدطبیعه از وجود بی‌خبر است: نه به این خاطر که ضمن «اندیشیدن» به وجود وجود را بمنزله امری فی‌نفسه اندیشه‌پذیر کنار میگذارد بلکه چون وجود خودش را از خودش (از موجود) بیرون میگذارد.^۳ افلاطون هم به اندازه خود نیچه «هیچ‌انگار» است، آن‌هم برغم تلاش‌اش برای غلبه بر هیچ‌انگاری. در واقع این «اراده به قدرت بمنزله اصل تمام ارزش‌ها» است که

1 Discussion sur le péché, in Dieu vivant, 4th notebook, 122-123. [Ibid.]

2 Heidegger, Nietzsche, vol. II, Neske, ed., 1961, 343.

3 Ibid., 353.



هیچ‌انگاری را به انجام میرساند. تمامیت موجود از این قرار متعلق یک و تنها یک اراده به چیرگی است. بساطت وجود در یک و تنها یک نسیان پوشیده میشود. و به این ترتیب مابعدطبیعه غربی خاتمه مییابد.

به این شیوه، هایدگر موقعیت نویافته جهان‌مان را مردود می‌شمرد، وضعیتی که انسان را در اهمال «هستی‌شناختی» اش مستقر می‌سازد، یک اهمال ویرانگر هرچه‌هولناکتر - چراکه توامان فاش‌گوی وقوع جاودانه‌گریز وجود است و پیرو منحنی ضروری مابعدطبیعه. با این مردودشماری، هایدگر در تشویش بمنزله راه بازگشت به نقطه عزیمت تحقیق کرده است، درست تا خود دقیقه تفحص در سرتاسر مابعدطبیعه‌ای که لایق این نام است. با ملاحظه یک‌جور مسئولیت‌پذیری در قبال «موجود»ی ناآگاه از خود بمنزله وجود ناپیوسته و فروبسته در فقدان دغدغه‌ای برای هر دریافت هستی بمنزله هستی، هایدگر فراسوی فلسفه در غیبگویی‌های روح شاعرانه (هولدرلین، نیچه، ریلکه) در جستجوی بازگشت به تفحص آغازین است، درست جایی که این روح‌گریز وجود را در درون خویش بمنزله گذاری گذرا از شکل‌های الهی مفهوم میکند. بنابراین هایدگر ناپیوستگی نهان وجودمان را در نظر گرفت.

حال، در کار باتای، شرح همین دریافت به شیوه‌ای کاملاً متفاوت بسط مییابد. در نوشتار او، فاجعه هستی‌شناختی اندیشه صرفاً سویه معکوس سمت‌الرأسی است که در آنات حاکم حاصل میشود: سرمستی، خنده، غلیانات اروتیک و از خودگذشتگی، تجربه‌هایی که شاخص‌شان خرج بی‌عوض، دست‌و‌دل‌بازی بی‌حساب و کتاب، نابودی عاری از معنا، هدف، و فایده است، همان‌ها که برای او آنات حاکم‌اند. اینجا حیث ناپیوسته به انگیزه‌ای برای شورش بدل میشود، شورشی که دقیقاً به نام گریز وجود بر ضد موجود است، شورشی که محض خاطر خودش بطور کارا استفاده میشود و سامان مییابد. این شورش شورش بر ضد فلسفه و بنابراین - برغم قرابت‌های واقعی شورش - بر ضد اشتغال خاطر هستی‌شناختی هایدگر را هم شامل میشود. «اندیشه هایدگر کاری حرفه‌ای است که روش منقادش بند نتایج باقی میماند. برعکس، مهم در چشم من لحظه بندزدایی است - نه گره‌خوردگی که گره‌گشایی. آموزه من (اگر درست است که...) سرمستی است و نه فلسفه: من نه فیلسوف که یک قدیس‌ام، شاید یک مجنون.»^۱

مسئولیت «هستی‌شناختی» هایدگر (تا اندازه‌ای که یک بازیابی و بنابراین یک تجدید مابعدطبیعی، و یک هدف را مطابق با لوازم این «کار حرفه‌ای» مفروض میگیرد) در خودش پیشاپیش مغایر با تعریف باتای از حاکمیت است: اتلاف تا حد فنانی محض.

در عمل به همین معناست که باتای به بهانه ایجاد یک فلسفه جهل،^۲ «شورش» را طرح می‌افکند «وقتی این شورش از طریق فلسفه به شورش آگاهانه بر ضد کل جهان کار و کل جهان مفروضات بدل گشته است.» «جهان کار و جهان مفروضات» جهان علم است که «همچنان به امکان پاسخگویی باور دارد.»

چيست این شورش که فلسفه از آن آگاه شده است؟ نيچه این شورش را بطور کامل مجسم کرد: هم در نقدش بر نظریه‌های دانش و هم در نقدش بر خود عمل دانستن. نيچه با تفسیر اصلی از اسپینوزا (*non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*) [نخندید، گریه نکنید، بیزار نشوید، بلکه بفهمید] اشاره میکند که آرامش‌کنایی عقل مستلزم یک‌جور آتش‌بس موقت میان دو یا سه سائق متناقض است درحالی‌که تمام عمل‌های دانش «همواره به رفتار همین سائق‌ها در

1 Cf. *Méthode de méditation*, 218, footnote. ["Method of Meditation" in *The Unfinished System of Nonknowledge*, 77-99.]

2 Cf. "Conférences sur le non-savoir," in *Tel Quel*, vol. 10, 11.



میان خود وابسته‌اند، سائق‌هایی که با یکدیگر در نبردند و میتوانند به هم ضربه بزنند» تا اینکه «آن فرسایش مفرط ناگاه» سرمیرسد که «روشن میکند اندیشه آگاه، خصوصاً اندیشه فیلسوف، کم‌بینه‌ترین است»^۱.

شکستن آتش بس موقت بین دو یا سه تکانه متناقض درون خود بجهت گریز از نیرنگ اندیشه آگاه – اگرکه تنها بابت خاموش شدن در فرسایش: این معنای شورش بر ضد هر امکان پاسخگویی در کار باتای است.

در حقیقت، محتویات تجربه‌ای که در نظر باتای چون انبوه آنات حاکم‌اند – بسان بی‌خویشتی، تشویش، غلیانات اروتیک و از خودگذشتگی – در کنار هم نشان میدهند که آن شورشی که در اینجا صرفاً فراخوانی به اقتدار خاموش پاتوسی بی‌هدف و بی‌معناست، بصورت دریافت بی‌واسطه گریز وجود تجربه شده است و ناپیوستگی‌اش ارعابی بی‌وقفه را رویاروی زبان اعمال میکند.

بی‌شک، برای باتای، این جنبش‌های پاتوس خود را تنها بصورت آنات حاکم نشان میدهند چون موجد خود حیث ناپیوسته‌اند و بمنزله گسست‌های اندیشه تولید میشوند. با اینحال، این جنبش‌ها محتویات تجربه‌اند که در واقع همینکه به متعلقات بی‌شمار تامل بدل میشوند با نظر به ناپیوستگی تفاوت زیادی دارند. چگونه امکان دارد که بشود خنده بمنزله واکنش به گذار ناگهانی از معلوم به مجهول را با بی‌خویشتی یا غلیان اروتیک قیاس کرد در عین اینکه «واکنش» شان در مواجهه با موضوعی یکسان قرابت‌هایی با هم دارد؟ – خنده در این گذار آنجاست که آگاهی تنها بناگاه پا به میان میگذارد، چون باتای اعلام میکند که «خندیدن اندیشیدن است»^۲. چگونه امکان دارد که بشود خنده را خاصه با بی‌خویشتی، با خلسه و وجد، به قیاس گذاشت وقتی بی‌خویشتی ثمره مجموعه‌ای از عمل‌های دماغی‌ست که تابع یک هدف شده‌اند؟ خود باتای هم دارد بر همین معضل انگشت میگذارد و از ماندن بر این موضوع فکری چنانکه بر اقدامی از آغاز فراسوی امید لذت میبرد. اگر این آنات حاکم مثال‌های بسیار زیادی از حیث ناپیوسته و گریز وجودند، پس همینکه مراقبه این آنات را متعلق خود میگیرد، باز تقویم تمام مراحل نامنتظری را رقم میزند که پاتوس آنها را در ظهور دفعتی‌اش سوزانده است – زبان فرایندی که تنها مناسب عمل‌های عاری از نزاکت^۳ است در اینجا کاری نمیکند جز اینکه حالات غیاب اندیشه را به بهانه توصیف آنها و تامل بر آنها در آگاهی نهان کند و بنابراین در پی آن است که بزرگترین پیوستگی ممکن را به پاتوس بدهد که خود فی‌نفسه ناپیوسته است، درست همانطور که در پی آن است که ممکن‌ترین را از نو یکپارچه کند. بنابراین چون زبان (انگاشتی) مطالعه و جستجوی لحظه حاکمانه را تناقض‌بار میسازد و بخاطر ظهور دفعتی‌اش دسترس‌ناپذیر است، پس آنجا که سکوت خود را تحمیل میکند، وانموده نیز همزمان خود را تحمیل میکند. در حقیقت، آنات هدف که تنها با عطف به ماسبق آنات حاکم‌اند – چراکه کاوش از این پس با حرکت غیرقابل پیشگویی پاتوس مصادف میشود – به خودی خود بصورت وانموده‌های دریافت گریز به خارج وجود و بنابراین بصورت وانموده‌های حیث ناپیوسته پدیدار میشوند. چگونه امکان دارد که محتویات تجربه پاتوس ویژگی «حاکم» خرجی به سمت فنای محض و ولخرجی بی‌حساب و کتاب را نگاه دارند اگرکه منظور از این مراقبه برکشیدن خود به این سطح از راه باز تجربه‌ای «باطنی» و بنابراین تولید «نفعی» برای خود است؟ آیا اصالت آنات حاکم – خود اصالت افناء – با «حفظ» شدن بصورت یک «ارزش» پیشاپیش بی‌اعتبار نشده است؟ نهایتاً آنات حاکم چگونه میتوانند آنطور که باید و شاید از زبان انگاشتی بگریزند تا تنها بمنزله وانموده‌ها به دایره شناخت وارد شوند؟ دقیقاً همین

1 Nietzsche, *The Joyful Wisdom*, IV, aphorism 333.

2 Cf. *Méthode de méditation*, p. 213. [Ibid.]

3 Cf. "Conférences sur le non-savoir," in *Tel Quel*, vol. 10, 15.



نکته در مورد بی‌خویشتنی مصداق دارد که همزمان محتوای تجربه‌ای اصیل است و یک ارزش، چون یک لحظه حاکمانه است، اما لحظه‌ای که تنها با آشکارگی خود بصورت وانموده مرگ از زبان انگاشتی میگریزد. این میشود مراقبه‌ای که معادل مبارزه‌ایست با تمام قوت اندیشه بر ضد خود عمل اندیشیدن. «اگر مرگ فکر به نقطه‌ای سوق داده شود که در آن آنطور که باید و شاید فکری مرده باشد طوری که دیگر نه مایوس باشد نه مشوش، آنگاه دیگری هیچ تفاوتی بین مرگ فکر و بی‌خویشتنی وجود ندارد.... پس با آغاز از مرگ فکر، حیطة‌ای نو به روی دانش باز میشود. بر مبنای نادانش، یک دانش نو ممکن است.»^۱

اما: «از همان آغاز باید بر چیزی اصرار بورزم که عموماً این حیطة نو را همچون حیطة قدیم لوٹ میکند. مرگ فکر و بی‌خویشتنی همانقدر با نیرنگ و عجز عمیق مشخص نمیشوند که علم ساده‌ای از مرگ دیگران. مرگ فکر همواره ناکام میماند و جز حرکتی ناتوان نیست. بطور مشابه، بی‌خویشتنی هم بی‌قدرت است. در بی‌خویشتنی یکجور آگاهی مدام از بی‌خویشتنی برجا میماند و آن را بر سطح اموری قرار میدهد که منظور تملک‌اند.... در نهایت گریزی نیست که بی‌خویشتنی چیزی تحت تملک در نظر گرفته شود تا به موضوع آموزش بدل گردد...»

به همین سیاق، باز پذیرش مشابه ناتوانیست که (بمنزله پذیرش وانموده) تمام انعطاف‌پذیری جنب‌وجوش این کاوش را به آن میدهد و آن را در یک حال هاج و واج علاج‌ناپذیر نگه میدارد: نه پیش‌رفتن و نه برگشتن بر خود بلکه همزمان فروشد و فراشدی به سبک یک ماریچ بی‌آغاز و بی‌انجام.

باتای تاکید دارد که روش مراقبه‌اش محتویات تجربه را منظور میکند و محتویات تجربه در تقابل با آفرینش شاعرانه چنین اثری دارند: صیقل میزنند آن کس را که این روش را پیشه میکند^۲ - و بنابراین هویتش را استحاله میدهند. اگر این روش «موفق» باشد باید امحای راستین شخص را موجب شود تا اینکه دیگر هیچ وسیله‌ای، با آگاهی بر خود، حاکمیت این محتویات تجربه را محدود نکند.

منظور؟ یک فاعل نفسانی موجود، با محک‌زدن ناپوستگی‌اش، اجازه دهید بگوییم با گریز به خارج وجود، مادامی دوام می‌آورد که خنده، گریه، و برون‌ریزی‌هایش - خلاصه، پاتوس‌اش - توسط او در مقام آنات حاکم تعیین شوند و این موجود زنده که اتفاقی تا خلاً خود، تا مرگ فکر برده شده، ضرورتاً تنها با ابتنا به خود بازی‌کپارچه‌شده‌اش و بنابراین با ابتنا به بردگی هویت و دیگر بار با ابتنا به بردگی انگاشت «بسته» است که این آنات را در مقام آنات حاکم جستجو میکند، و این هم هربار وقتی پیش می‌آید که فاعل می‌خواهد این روش مراقبه را یاد بدهد. بنابراین فاعل باید یک بار دیگر و این بار با اتکا به انگاشت‌ها و هویت‌ها راه درست به سمت انگاشت‌های باز را بسط دهد و هویت‌ها را باطل کند - چونان که هرگز نتواند از این گشایش و از این فسخ چیزی غیر از وانموده را در اختیار بگذارد...

نالهیات تمایل دارد که از بغرنجی که اکنون در این وهله پدیدار میشود پرهیز کند: نالهیات عقلانی چیزی جز توحید واژگونه نیست. اما باتای اعتقادی به حاکمیت خود از منظر بی‌خدایی ندارد. بنابراین تنها خلاً خود در پاسخ به خلاً خداست که لحظه حاکمانه را میسازد.

منبع:

1 *L'expérience intérieure*, 13. [Inner Experience, trans. intro. Leslie Anne Boldt, State University of New York Press, 1988.]
2 Cf. *Méthode de méditation*, p. 218-219. ["Method of Meditation" in *The Unfinished System of Nonknowledge*, 77-99.]



Pierre Klossowski, "Of the Simulacrum in Georges Bataille's Communication", in *On Bataille: Critical Essays*, ed. trans, intro. Leslie Anne Boldt-Irons, State University of New York Press, 1995 147-155.