



«بی جهانی» و «بنیادگرایی»: دو روی یک سکه؟

عادل مشایخی

یک

دلوز در فصل هفتم *سینما ۲* توصیف متفاوتی از «وضعیت مدرن» عرضه می‌کند: «واقعیت مدرن این است که ما دیگر به این جهان باور نداریم. ما حتا به رویدادهایی که برای مان رخ می‌دهند، رویدادهایی چون عشق، ازدواج و مرگ، باور نداریم، انگار این رویدادها فقط تا حدودی به ما مربوط می‌شوند».^۱ مدرنیته نه بر اساس «مرگ خدا» (نیچه) یا «گریز خدایان» (هایدگر)، بلکه بر اساس از میان رفتن «پیوند میان انسان و جهان» تعریف می‌شود. سرشت‌نمای مدرنیته نه «غیاب خدایان»، بلکه «از دست رفتن جهان»^۲ است. آنچه «ما مدرن‌ها» از دست داده‌ایم نه ایمان به جهانی دیگر، بلکه ایمان به همین جهان است. به این ترتیب، مفهوم «بیگانگی» (aliénation) معنای جدیدی پیدا می‌کند: نه بیگانه شدن با «خود» یا از دست دادن «خود» در جهان، بلکه از دست دادن خود جهان، بیگانه شدن با جهان.^۳ بودن در این وضعیت قرار گرفتن در یک «وضعیت صوتی و نوری ناب» است. در سینمای مدرن، «قهرمان»ها در گونه‌ای تنگنا و بن بست گریزناپذیر قرار می‌گیرند؛ رویارو با امر تحمل‌ناپذیر. کافی است وضعیت «ادموند» را در *آلمان سال صفر* (روسلینی، ۱۹۴۸) به خاطر بیاوریم: کودکی ۱۰ ساله که با پدر بیمار و خواهرش در تابستان ۱۹۴۵ در برلین ویران‌شده زندگی می‌کند، در جهانی که برایش بیگانه است، در وضعیتی که همه‌ی امکان‌ها ناممکن شده‌اند، و سرانجام ناگزیر در کام مرگ فرو می‌رود؛ یا «ایرنه» را در *اروپا ۵۱* (روسلینی، ۱۹۵۲)، سرگردان در جهانی که پس از مرگ پسرش فروریخته است. در «هامون» ساخته‌ی

داریوش مهرجویی (۱۳۶۸)، زندگی حمید هامون به گریز از یک بن‌بست به بن‌بستی دیگر فروکاسته می‌شود و او در پایان فیلم، در نهایت استیصال، دیوانه‌وار به دریا می‌زند.

ناممکن‌شدن همه‌ی امکان‌ها: بر همین اساس است که می‌توان وضعیت مدرن را گونه‌ای «اسکیزوفرنی همگانی» توصیف کرد.^۴ در اسکیزوفرنی کاتاتونیک بیمار به سبب مواجهه با امر غیرقابل تحمل قادر به هیچ عملی نیست؛ مانند چوب خشک می‌شود و تقریباً هیچ حرکتی نمی‌تواند بکند. انسان با ازدست‌دادن پیوندش با جهان به یک «ناظر» یا به بیان دقیق‌تر، به یک «تماشاگر» یا «دیده‌ور» تبدیل می‌شود: کسی که امر تحمل‌ناپذیر را عیان می‌بیند، اما کاری از دست‌اش بر نمی‌آید. وحشت از امر تحمل‌ناپذیر؛ و بدنی منفعل که جز نظاره کاری نمی‌تواند بکند. البته در آنچه دلوز «اسکیزوفرنی همگانی» می‌خواند همه‌ی ما دچار اسکیزوفرنی کاتاتونیک نیستیم، و بیشترمان برای پرهیز از فروافتادن در این وضعیت به انواع و اقسام عادت‌های اوتیستیک پناه برده‌ایم. کودکان اوتیست در شدیدترین وضعیت این بیماری مدام به جلو و عقب حرکت می‌کنند: حداقلی نظمی که توانسته‌اند از «آشوب» بیرون بکشند؛ سپری در برابر «هاویه». در فیلم «مرد بارانی» (بری لینسون، ۱۹۸۸) «ریموند» که بیماری اوتیست است با اتکا به چند عادت مکانیکی زندگی می‌کند: کتاب‌هایی که جای مشخصی در کتابخانه دارند؛ سریال‌ها و برنامه‌های تلویزیونی که در ساعات مشخص و ثابتی در روز پخش می‌شوند: با کوچکترین تغییری در این نظم عادت‌مند، او آرامشش را از دست می‌دهد و از فرط وحشت چنان فریادهایی می‌کشد که گویی با خود مرگ مواجه شده است.

وضعیت صوتی و نوری ناب: مواجهه با امر تحمل‌ناپذیری که اندیشه و عمل را ناممکن می‌کند. این‌ها مؤلفه‌های مفهوم جدید «بیگانگی» و مختصات اگزیستانس مدرن‌اند. اهمیت و اضطراب این مسئله را باید دریابیم: بدون ایمان به این جهان، بدون باور آوردن به پیوندمان با جهان، نه می‌توانیم جهان ممکن دیگری را تصور کنیم و نه انگیزه‌ای داریم که برای دگرگونی این جهان قدمی برداریم. اسکیزوفرنی همگانی: این راز انفعال ماست. این اسکیزوفرنی را نباید با «فرایند اسکیزوفرنیک میل» یا «اسکیزوفرنی به‌مثابه الگوی عملکرد ناخودآگاه» اشتباه گرفت. در این بیماری، دقیقاً میل است که مرده. از دست رفتن هرگونه پیوند با جهان و مرگ میل: این‌ها دو روی یک سکه‌اند.

دو

داستان‌های بهرام صادقی در مجموعه‌ی **سنگر و مقممه‌های خالی** تصویر تکان‌دهنده‌ای از وضعیت «بی‌جهانی» در ایران دهه‌های سی و چهل شمسی ترسیم می‌کنند: دوران پس از کودتای ۲۸ مرداد و مدرنیزاسیون آمرانه‌ی دهه‌ی چهل. داستان‌های این مجموعه را می‌توان به مثابه توصیف حال و روز آدم‌هایی خواند که در یک «وضعیت صوتی و نوری ناب» گیر افتاده‌اند، در مواجهه با «آشوب» از هرگونه عمل واقعی عاجز شده و بیشترشان برای غلبه بر وحشت ناشی از مشاهده‌ی امر تحمل‌ناپذیر به فعالیت‌های مکانیکی و بی‌سروته رو آورده‌اند و در اوقات فراغت‌شان بی‌وقفه و راجی می‌کنند و البته هر از گاهی مانند جوجه‌تیغی‌های شوپنهاور برای گرم شدن به هم می‌چسبند. «سند»ی را که راوی داستان «قریب‌الوقوع» در چمدان دوستش، «محسن فلان» یافته و درواقع، گونه‌ای اعتراف شخصی است که «محسن فلان»، مبارز و زندانی سیاسی و تبعیدی سابق، برای خودش نوشته، می‌توان وصف حال تقریباً همه‌ی شخصیت‌های داستان‌های این مجموعه به‌شمار آورد، وصف حال «سوژه»هایی که جهان‌شان تحت تاثیر بحران‌های اقتصادی-سیاسی، در تندباد استبداد و فقر و فساد و خشونت، فروریخته است: «مدت هاست که زندگی من بدون هیچگونه کوشش و نتیجه‌ی ثمربخشی می‌گذرد. مدت‌هاست که من بعضی صفات خوبم را که جزو شخصیت و خمیره‌ام بوده است از دست داده‌ام. اراده و اعتماد به نفس و امیدم را از کف نهاده‌ام، تنبلی کشنده‌ای گریبانم را گرفته است و به سوی بیماری روحی دردناک و نامعلومی رهبریم می‌کند. مدت‌هاست که بدون هیچ هدف و مقصودی، ولو نامقدس، زندگی کرده‌ام. من فرصت‌های گران‌بهایی را که ممکن بود برای کسب قدرت‌های تازه‌ی روحی و معنوی مورد استفاده قرار بدهم به هیچ شمرده‌ام و بدبختانه قدرت‌های روحی و معنوی سابقم را نیز به تدریج از چنگ می‌دهم. برای رفع این خلاء تأسف‌آور، از امروز که ساعت ده صبح جمع‌هی پانزدهم آذرماه هزار و سیصد و فلان است رسماً و کتبا در برابر وجدان خودم تعهد می‌کنم و به شرف و انسانیت سوگند می‌خورم که از همین لحظه، بلافاصله خودم را عوض کنم. برای این منظور من باید در نظر داشته باشم که هدف اصلی و اساسی من در زندگی مهندسی و تأمین معاش احمقانه یا عاقلانه‌ای نیست، بلکه تحقق بخشیدن به آرمان‌های بزرگی است که به آنها ایمان دارم و با بینش واقعی آنها را پذیرفته‌ام.» اما این تعهد و سوگند چیزی بیش از حرفی بی‌اساس و توخالی و نوعی ترفند برای به‌فراموشی سپردن وضعیت واقعی («وضعیت صوتی و نوری ناب»)، نیست و زندگی محسن همچنان به همان منوال و حتا «بدتر و تاثرانگیزتر» ادامه می‌یابد. البته او از آن دسته آدم‌هایی است که خیلی زود خود را با عملکرد ماشین اجتماعی مدرن سازگار می‌کند و به‌سرعت مدارج ترقی را می‌پیماید: «مهندس محسن فلان» سرانجام «آدم

کله‌گنده‌ای» می‌شود، «عنوان و مقامی» به دست می‌آورد و در زمانه‌ی بی‌جهانی به «چرخیدن چرخ‌ها» یاری می‌رساند. «از شدت مشغله سرش را هم نمی‌توانست بخاراند. تمام وقتش گرفته بود: رئیس افتخاری کارگران معیل سراسر ایران و منشی باشگاه دهقانان مجرد و میهن‌پرست شده بود. ساعت پنج بعد از ظهر در جشن انجمن و ساعت شش در مجلس تذکر مرحوم فلان و ساعت هفت و نیم در روضه‌خوانی سالیانه‌ی بازاریان و ساعت هشت و ربع در کلوب روشنفکران و ساعت نه و بیست دقیقه در کانون بانوان مسن و ساعت ده و ده دقیقه در مصاحبه‌ی تلویزیونی رنگی و ساعت ده و نیم در مصاحبه‌ی تلویزیونی سیاه و سفید و ساعت یازده در جلسه‌ی هفتگی خبرنگاران خارجی و ساعت دوازده و پنج دقیقه در شب نشینی مجللی به نفع حیوانات بیمار و ساعت یک بعد از نیمه شب در کانون بانوان جوان و ساعت یک و نیم در اتحادیه‌ی گرمابه‌داران و ساعت دو و نیم الی سه با طبیب خانوادگی قرار داشت.»

«سراسر حادثه» نام اولین داستان این مجموعه است؛ داستانی سراسر حادثه، بی‌هیچ رویدادی؛ مانند تقریباً همه‌ی داستان‌های این مجموعه، پر از سروصدا و فراز و نشیب، بی‌آن‌که واقعا چیزی رخ دهد. داستان در یک خانه‌ی سه طبقه می‌گذرد، محل زندگی یک مادر و سه پسرش که صاحب‌خانه‌اند و چند مستاجر: دو برادر، «بلبل» و «درویش»، یک زن و شوهر، آقا و خانم «مهاجر»، و جوانکی به نام «مازیار» که تنها زندگی می‌کند. دو برادر، «بلبل» و «درویش»، در دو اتاق مجزا زندگی می‌کنند که با «مستراح» از هم جدا شده، و «همه‌چیزشان برعکس هم» است: «بلبل» صدای خوبی دارد و آواز می‌خواند و در همه‌ی امتحانات هنری رادیو شرکت کرده است، به این امید که روزی خواننده‌ی معروفی شود؛ جوانی تن‌پرور و نازک نارنجی و شیک‌پوش که «به‌خاطر علاقه به شکم‌اش» در خانه غذا می‌پزد و در فاصله‌ی پخت‌وپز بافتنی می‌بافد. «درویش» سابقاً فعال سیاسی چپ بوده اما در اکنون داستان درویش مسلک شده با پسر دوم صاحب‌خانه، بهروز، مثنوی می‌خواند و دوتایی عرق‌نوشان با نوای سه‌تار گریه می‌کنند. آقای مهاجر کارمند عالی‌رتبه‌ی دادگستری‌ست و حقوق خوبی می‌گیرد و هر سال زنش را به مشهد می‌برد و هر شب پرتقال‌های درشت می‌خرد. خانم مهاجر به‌ظاهر خیاطی و گلدوزی می‌کند ولی مشغله‌ی اصلی‌اش دوبه‌هم‌زنی و فتنه‌انگیزی میان همسایه‌هاست. «مرد قد کوتاه و چاق بود با شکم جلو آمده، و زن دراز و لاغر بود با لبهای نازک و چشم‌های کنجکاو. گویی در درون مرد نیرویی بود که می‌خواست به خارج سر باز کند و چون راه خروج نمی‌یافت روز به روز بر دیوارهای قابل ارتجاع زندانش بیشتر فشار می‌آورد و لذا به حجم آن می‌افزود و نیز... چیزی نظیر همان نیرو که می‌خواست به درون زن راه یابد و در پشت خندق‌های سرمازده و دروازه‌های استخوانی سرگردان مانده بود، دشمن خود را از هر طرف در پنجه‌های

وحشی خویش می فشرد و می پیچاند و لذا به انجماد روزافزون او کمک می کرد. مرد با شکمش می پرسید: چرا؟ و زن هم با چشمهایش: برای چه؟» این دو زندگی شان را بیهوده و بی معنا می یابند، نمی داند «چرا»، «برای چه» زندگی می کنند چون بچه دار نمی شوند. آقای مهاجر: «من بچه ندارم. نمی دانم برای چه زندگی میکنم، چرا می روم اداره، این حقوق را می خواهم چه کنم. این قالی ها به چه درد می خورد؟ وقتی بچه نباشد هیچ چیز نیست، هرچه پیدا کنی مثل اینکه هیچ چیز به دست نیآورده ای.» مسافرتها و پرتقال های درشت و حيله گری ها تنها فایده ای که دارند این است که شکم «آقای مهاجر» را جلوتر می آورند و نگاه «خانم مهاجر» را پرسنده تر می کنند: چرا؟ چرا؟ و سرانجام «مازیار» که در اتاقی کنار اتاق صاحبخانه زندگی می کند، جوانک مریض احوال و سادیستی که تنها سرگرمی اش آزار و شکنجه ی حیوانات است و پنجره های اتاق اش را روزنامه چسبانده است و با رفتار مرموز خود خانم مهاجر را به این نتیجه رسانده که کارهای ناشایست می کند و شب ها خانم می آورد.

دو پسر بزرگ تر صاحبخانه هر از گاهی به هر بهانه ای، مثلا شب یلدا، مستاجران را به اتاق خود دعوت می کنند تا دور هم جمع شوند و گپ بزنند و خوش بگذرانند. مادر هم از این کار راضی است. فقط برادر کوچکتر، «مسعود»، است که از این دورهمی های هر از گاه دل خوشی ندارد چون سال آخر دبیرستان است و این دور هم جمع شدن ها را مخل درس خواندن خود می داند. او در حالی که وانمود می کند درگیر مسائل پیچیده ی فیزیک و شیمی است می نالد که دیگران قدر او را نمی دانند و نوع اش را درک نمی کنند و ظالمانه از دادن یکی از اتاق های خانه برای تبدیل اش به آزمایشگاه و مکان اختراعات و اکتشافات بزرگ او امتناع می کنند. او طی یکی از همین شب نشینی ها، در هیاهوی و راجی های بی سروته ساکنان خانه جدول ضرب را هم فراموش می کند: «مسعود که مقدار اسید سولفوریک را هنوز به دست نیآورده بود عددها را در هم ضرب می کرد: «شش پنج تا... خدایا شش پنج تا چند تا؟»

دورهم جمع شدن همسایه ها از جنس کنارهم بودن مسافران اتوبوسی است که گرچه ممکن است با هم گپی بزنند یا حتی لحظاتی آوازی دسته جمعی بخوانند اما هر کس نهانی فقط به مقصد بی معنای خودش می اندیشد و طرح های بیهوده ی زندگی شخصی خودش را مرور می کند. «در عرض چند دقیقه ای که همه ساکت بودند اتاق به صورت اتوبوسی درآمد بود که در بیابان خراب شود و مسافرانش با بیم و امید سرها را به این سو و آن سو تکان بدهند و در دل دعا بخوانند. اما ناگهان اتوبوس به حرکت درآمد.» راوی پس از این توصیف، تا پایان داستان چندین بار به جای «اتاق» از لفظ «اتوبوس» استفاده می کند تا تمیزاسیون و فقدان «باهم بودگی» واقعی این جمع کاذب را برجسته کند.



یکی از سرگرمی‌های مردهای این جمع بحث «سیاسی» است، اما سیاست به مسابقه‌ی فوتبال ابرقدرت‌ها تقلیل یافته و گفت‌وگوی سیاسی به چیزی شبیه کل‌کل هواداران آبی و قرمز تبدیل شده است. صدای رادیو: «ریودوژانیرو - یونایتدپرس. امروز خبر رسید که در مسابقه‌ی بزرگ فوتبال که قرار بود بین تیم‌های برجسته‌ی امریکا و شوروی به عمل آید وقفه‌ای روی داده است. اگر چه هنوز از حقیقت قضایا اطلاع صحیحی در دست نیست اما طبق اظهار مقامات محلی این وقفه به علت آن است که یکی از تیم‌ها از شناختن داور بین المللی خودداری کرده است.» بهروز و درویش زیرک‌رسی هوادار پروپاقرص روسیه‌اند. درویش: «وقتی دیدند شکست می‌خورند فوراً از شناختن داور خودداری کردند. کاملاً معلوم است که این کار را تیم امریکا کرده است. برای اینکه...» و همراهی بهروز که مثنوی را کنار می‌گذارد و خود را زیر کرسی، «سنگر گرم و تنبلی‌آورشان»، اندکی بالا می‌کشد: «برای اینکه همیشه همینطور بوده است. امپریالیسم یعنی همین، نفت‌ها را که می‌بلعند، بازارها را که در دست می‌گیرند، میدان فوتبال را هم می‌خواهند قبضه کنند.» مهاجر که هوادار پروپاقرص آمریکاست به حرف‌های گوینده‌ی رادیو در مورد نقش روسیه در لغو بازی استناد می‌کند: «بفرمائید! از این بهتر؟ روس‌ها به محض اینکه دیدند شکست می‌خورند توپ را به هوا پرتاب کردند، بعد هم گفتند داور را قبول نداریم پس همزیستی مسالمت‌آمیز همین است؟» اهمیت این بحث بی‌سروته و بیهوده در ساختار داستان، علاوه بر نشان‌دادن تعطیل سیاست و تقلیل آن به بگومگوهای زیر کرسی، در این است که با چند گام حساب‌شده زمینه را برای توصیف وضعیتی که آدم‌های داستان در آن گیر افتاده‌اند فراهم می‌کند. درویش در پاسخ استناد مهاجر به سخنان گوینده رادیو می‌گوید: «شما بهتر است به حقایق عینی توجه داشته باشید: ملاحظه بفرمایید که اقتصاد ما سالم نیست، ارزمان خارج می‌شود، جوان‌های ما را هالیوود فاسد می‌کند، مغازه‌ها مان پر از اسباب‌بازیهای امریکایی است. امپریالیست‌ها دیگر از این بهتر چه می‌خواهند؟ دخترها آدامس می‌چوند و پسرها با کاپوت دنبالشان می‌افتند...». مهاجر پاسخ می‌دهد: «به جهنم! به جهنم! به کوری چشم امثال شما که برای خارجی‌ها کار می‌کنید و ازشان پول می‌گیرید! همین خوب است، لااقل امنیت داریم، چند جور آزادی داریم، حرف‌مان را می‌توانیم بزنیم، آقا بالاسر نداریم، مأمور مخفی گوشه و کنار مواظب‌مان نیست. اما در شوروی؟ سلمانی کارآگاه است، شوfer کارآگاه است، مقاطعه‌کار و روزنامه‌چی کارآگاه است، دلاک کارآگاه است، فاحشه کارآگاه است، حتا رئیس پلیس هم کارآگاه است.» راوی در توصیف این مشاگره تقریباً تمام کلیشه‌های رایج در بحث‌های شبه‌سیاسی چندین دهه از تاریخ ایران معاصر را خلاصه می‌کند. پس از این‌که درویش ضدحمله‌ی مهاجر را با این فرمول کلیشه‌ای پاسخ می‌دهد: «این‌طور نیست! این‌طور نیست! اینها افتراست، دروغ است. تو حق داری از منافع خودت دفاع کنی، این کاری است که

سرمایه‌داران در همه جای دنیا می‌کنند»، مهاجر یکی از معروف‌ترین کلیشه‌های دوران ما را مقابلش علم می‌کند: «خیلی خوب، استغفرالله! اینها همه به کنار. دست کم ما همه مسلمانیم. آنها می‌گویند خدا نیست، استغفرالله! دین تریاک است، باز هم استغفرالله! آخوندها و کشیش‌ها را توی ماشین باری سوار می‌کنند و به دریا می‌ریزند، استغفرالله! اینها شوخی ندارد، اینها شوخی ندارد... آن وقت اگر بر ما مسلط شوند... اگر مسلط شوند حضرت معصومه را خراب می‌کنند، امامزاده داود را به آب می‌بندند، حضرت رضا را به توپ می‌بندند، مگر نکردند؟ مگر نیستند؟ آن وقت مگر... مگر شما مسلمان نیستید؟» راوی واکنش جمع را این‌گونه توصیف می‌کند: «همه با اینکه نمی‌دانستند چه هستند سرشان را تکان دادند.» پاسخ درویش اوج گروتسک داستان را رقم می‌زند: «ما ماتریالیست خداپرستیم.» چند سطر بعد از این پاسخ، وصف حال درویش را از طریق تک‌گویی او می‌شنویم: «من چرا این‌طور هستم؟ اصلاً حوصله‌ام سر رفته است. دلم از همه چیز به هم می‌خورد. این قدر از این بهروز بدم می‌آید، پسرهای احمق، با آن مثنوی خواندنش. یک وقتی بود که ما همه کمونیست بودیم، خیلی چیزها را قبول داشتیم، خیلی چیزها را هم قبول نداشتیم. اما، باور کنید، کار می‌کردیم. من به تنهایی، خودم، از دل و جان. حالا من نمی‌دانم چه کار کنم. ماتریالیست خداپرست شده‌ام! مثنوی... یک دنیا، مولوی... یک آدم گنده، یک غول. اما به ما چه؟ به این بهروز احمق چه که همه چیز را باور می‌کند... یک ذره اعتقاد... به اندازه‌ی یک بال مگس... به هر کس و هر چیز، دلم برای یک ذره اعتقاد پر می‌زند، اعتقاد به هر چه می‌خواهد باشد: بنگ، خانقاه، عرق، ماشین‌ها، گذشته، آینده، این بلبل پدر سوخته، داور بین‌المللی... اما مطمئن نیستم که خودم باشم که با شما حرف می‌زند.» انسداد سیاسی ضمن تعطیل سیاست مهم‌ترین امکان‌ها را ناممکن و متعهدترین کنش‌گران را نیز دچار استیصال کرده است. در این میان، یاوه‌گویی‌های مازیار عمق فاجعه را نشان می‌دهد: «من اهل عمل هستم. ببینید: اختلافم با شما در این است که اگر چه نمی‌دانم آینده‌ام چه خواهد شد، زندگی‌ام چه خواهد شد، اگر چه در این دنیا... ملاحظه می‌فرمایید شما خودتان از من دوری می‌کردید، اگر چه تنها هستم، اما به بعضی چیزها اعتقاد دارم. برای همین است که گریه نمی‌کنم و گاهی تار می‌زنم. من به مردم عادی و بدبخت که فقط زندگی می‌کنند... چون که ما زندگی نمی‌کنیم، امثال ما زندگی را تماشا می‌کنند... من به آن آدم‌های گمنام عقیده دارم.» او وانمود می‌کند اهل عمل است، مشکل درویش را ندارد و به چیزی باور دارد، اما به چه؟ «آه، اینکه مثلاً من به موش اعتقاد دارم. پیش خودم می‌گویم: این موش هم موجود جاننداری است، لاغر و زردنبو هم که هست، تا اینجا مثل خودم، حتماً درس زبان می‌خواند، شاید سال هاست، چطور و کجا؟ البته جایی که ما نمی‌دانیم. بعد می‌گویم: او هم تنها است والا همه چیز را نمی‌گذاشت و فرار نمی‌کرد، برای اینکه بیاید سر وقت من... ولی چرا مرا اذیت می‌کرد؟ همین...

مسأله‌ی زندگی همین است. اگر شما می‌خواهید در عرض یک ربع آن را حل کنید، البته مختارید، اما من دیشب او را گرفتم... چرا؟ برای اینکه در عرض یک هفته یا یک سال، شاید بتوانم، شاید بفهمم زندگی چیست... ولی مگر چقدر موش در دنیا هست؟... هر کس جای من بود او را می‌کشت یا به گربه می‌داد که قورتش بدهد. اما من گفتم باید او را زجر داد، شکنجه داد... آخر شب بلند شدم و با فندک سبیلش را سوزاندم. بیچاره، یک کمی از لبش در این گیرودار کباب شد و صبح که بیدار شده بودم دلم به حالش سوخت، آن را با مرکورکرم معالجه کردم... این‌طور است، این‌طور است که من می‌گویم باید به خیلی از چیزها اعتقاد داشت.» آدم‌های داستان‌های صادقی اعتقادشان را به پیوند با جهان از دست داده‌اند و برای جبران این بی‌اعتقادی که نام دیگر «بی‌جهانی» است، به هر اعتقادی، «اعتقاد به خیلی چیزها»، متوسل می‌شوند. شاید همین آدم‌ها بودند که در دهه‌های چهل و پنجاه شمسی اسیر افسون صداهایی شدند که گونه‌ای اعتقاد، از جنس اعتقاد «مازیار»، را جار می‌زدند.

سه

در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ جریانی روشنفکری در ایران شکل می‌گیرد که «گفتمان» یا چارچوب استعلایی کنش‌های زبانی آن را می‌توان با (سوء)استفاده از نسخه‌ی هایدگری مسئله‌ی «بی‌جهانی» و پاسخ آن ترسیم کرد.^۵ هایدگر نیز مدرنیته را عصر «بی‌جهانی» می‌داند. اما نزد او جهان ساختاری مبتنی بر تعالی است.^۶

هایدگر در رساله‌ی **خاستگاه اثر هنری**، برداشت خود از «جهان» را از طریق تحلیل «معبد یونانی» تشریح می‌کند. معبد پیکره‌ی یک خدا را در خود پنهان می‌سازد و اساساً قائم به خداست. خدا به‌مثابه مرجعی متعال از طریق معبد و در معبد حاضر است. این حضور خدا فی‌نفسه حد و گستره‌ی این محوطه به عنوان یک محوطه‌ی مقدس را تعیین می‌کند. در این معبد است که برای نخستین بار آن راه‌ها و روابطی را که در آن‌ها مرگ و زایش، رحمت و مصیبت، افتخار و ننگ، بقا و فنا به شکل تقدیر آدمیان در می‌آیند، همچون گونه‌ای راه و رسم زندگی، راه و رسم حقیقی و اصیل زندگی، آشکار می‌شود. «جهان» قلمرو «بستر گشوده‌ی روابط» است؛ قلمرو شکلی از زندگی که به واسطه‌ی مرجع متعال اش امری مقدس است. هایدگر «رویداد حقیقت» را «گشوده شدن جهان» به‌مثابه همین «بستر گشوده‌ی روابط» تعریف می‌کند. درواقع، از نظر او «جهان» به این معنا همان «حقیقت» است؛ جهان افق آشکارگی «اشیا» و «اشخاص» است، بستر روابطی که اشیا و اشخاص را تعیین می‌بخشند. نقشه‌ای متافیزیکی که «موضع» یا «طول و عرض جغرافیایی» هر چیزی در آن مشخص می‌شود: «جهان» یک جغرافیای اخلاقی است.

هایدگر «پولیس» یونانی را عالی‌ترین نمونه‌ی جهان به این معنا می‌داند. جهان یونانی «ساختار»ی است که «موضع» فرد را نسبت به «بردگان»، «شهروندان»، «حاکمان» و «خدایان» مشخص می‌کند. هستن در این جهان به معنای گونه‌ای دانستن است (Knowing how) فردی که در این جهان «هست» می‌داند چگونه باید زندگی کند، او راه و رسم زندگی مناسب و مقتضی خود را بلد است. هستن در «جهان» به این معنا «دانستن» این است که ما «که» و «کجا» هستیم و «چه باید بکنیم». مشخص بودن «موضع» فرد یونانی در «پولیس» به مثابه ساختار گشوده‌ی روابط به این معناست که او می‌داند در نسبتش با سایر مواضع این ساختار («بردگان»، «شهروندان»، «حاکمان»، «خدایان») چه باید بکند. مثلاً در نسبت با بردگان باید فرمان بدهد، در نسبت با شهروندان باید احترام بگذارد، در نسبت با حاکمان باید اطاعت کند و در نسبت با خدایان باید ستایش کند. آن‌چه این «دانستن» را با «بایستن» پیوند می‌زند سرشت متعال این جهان است، ساختاریافتن آن حول یک نقطه‌ی مرکزی و بناسدنش بر مبنای بنیادی متعال. جهان ساختاری است که شالوده‌اش را پیوند میان انسان‌ها و خدایان تشکیل می‌دهد، یعنی پیوند انسان‌ها و «شیوه‌ی بنیادین حیات» یا «شکل حقیقی زندگی». بایستگی دقیقاً از وجه قدسی یا متعال جهان برمی‌آید. از نظر هایدگر، خدایان بنیاد زندگی اجتماعی و درواقع، ضامن اصالت جماعت‌اند. صرفاً در سایه‌ی خدایان است که یک جمع انسانی به جماعتی اصیل، یعنی یک «قوم» تبدیل می‌شود. خدایان «الگوهای عالی» قوانین‌اند؛ وجود خدایان است که قوانین را «جان» می‌بخشد و زندگی جمعی اصیل و حقیقی را ممکن می‌کند.

اما «ما» («ما»ی غربی) دچار عسرتیم و فرسنگ‌ها با تبدیل شدن به «ما»یی اصیل و جماعتی حقیقی فاصله داریم. مدرنیته زمانه‌ی عسرت است، زمانه‌ای که در آن از «جهان» به این معنا خبری نیست. مدرنیته زمانه‌ی «بی‌جهانی» است. اما هایدگر از آن‌جا که جهان را قائم به خدایان می‌داند، مدرنیته را در تحلیل نهایی، زمانه‌ی «گریز خدایان» تعریف می‌کند. هولدرلین، شاعری که هایدگر این برداشت از مدرنیته را از آثار او بیرون کشیده است، یکی از شاعران اصیلی به شمار می‌آید که از «خواب مدرنیته» برخاسته‌اند. شعر او سرشار از «اندوهی عمیق» است؛ شعر او «سوگواری مقدس» است، سوگ جدایی از خدایان. در اشعار هولدرلین، جهان مدرن همچون جهانی پر از خلأ، جهانی آکنده از غیاب، آشکار می‌شود. خدایانی که زندگی «ما» («ما»ی غربی) را معنا می‌بخشیدند گریخته‌اند و جهان یونانی فرو ریخته است. پس برخلاف آن‌چه نیچه می‌پنداشت، خدایان نمرده‌اند، بلکه هجرت کرده‌اند. خدایان کهن‌الگوهایی ازلی‌اند که می‌توانند بازگردند. رسالت شاعران اصیلی چون هولدرلین این است که «منشأ» ما، «خاستگاه» ما (یعنی «جهان یونانی») را یادآوری کنند و زمینه را برای «بازگشت خدایان» فراهم سازند.

این «یادآوری» گذشته در واقع، «طرح افکنی» آینده است چون به تعبیری، «جهان یونانی» گونه‌ای «آینده در گذشته» بوده است؛ شاعران اصیل گذشته را همچون «طرح»ی برای آینده آشکار می‌کنند. این بازگشت خدایان به معنای احیا و تکرار و عینیت بخشیدن به رونوشت برابر اصل تمام عناصر جهان یونانی نیست. مسئله دقیقاً بازیافتن ذات کهن‌الگویی خدایان است که در محتواهای متفاوتی می‌تواند فعلیت پیدا کند؛ بازگشت خدایان نه تکرار فعلیت یونانی، بلکه بازیافتن این ذات کهن‌الگویی است. رسالتی که بر عهده‌ی شاعران اصیل است. اما «متفکر» است که این کهن‌الگوهای ازلی به مثابه حقیقت وجود یک «قوم» را به عنوان «وجود» می‌فهمد و نظام می‌بخشد. اما از طرف دیگر، تبدیل کردن «این وجود فهم‌شده» به یک «حقیقت تاریخی معین» نه کار شاعر است نه کار متفکر، بلکه «از طریق آفرینش دولت» انجام می‌گیرد، دولتی که در ذات‌اش «به‌دست آفریننده‌ی دولت» تحقق پیدا می‌کند: اوست که قوم را به قومیتش می‌رساند.^۷

همان طور که اشاره شد، با (سوء)استفاده از این نسخه‌ی هایدگری مسئله‌ی بی‌جهانی و پاسخ آن، می‌توان طرحی موجز از مختصات دستگاه استعلایی یک جریان روشنفکری ترسیم کرد که در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ از طریق گفته‌ها و نوشته‌های کسانی چون احمد فردید، جلال آل احمد، داریوش شایگان، علی شریعتی و... به وجود آمد. در نگاه نخست، آثار اینان نامتجانس و حاوی عناصری به نظر می‌رسد که با یکدیگر قرابتی ندارند. اما از چشم‌انداز استعلایی مورد بحث اگر نگاه کنیم قرابت گفتمانی این روشنفکران را، به‌رغم همه‌ی واگرایی‌ها و تفاوت‌هاشان با یکدیگر، درخواهیم یافت. در این جا نیز «بی‌جهانی» در قالب نیهیلیسم و نیهیلیسم در قالب غیاب کهن‌الگوهای ناخودآگاه جمعی، فراموشی خاطره‌ی قومی، یا از خود بیگانگی و غفلت از سنت تعریف می‌شود. البته این عسرت نه نتیجه‌ی غفلت خود «ما»، بلکه حاصل هجوم غرب است. تمدن «ما» مقهور نیروی نابودکننده‌ای شده است که در نحوه‌ی تکوین و صدورش کوچکترین دخالتی نداشته است. هجوم فرهنگ غربی موجب فروریختن جهان تمدنی ما شده است. هم‌از این روست که در این جریان روشنفکری، عسرت مدرنیته‌ی ما «غربزدگی» خوانده می‌شود. «ما» به تقلید از غرب پرداخته‌ایم و در نتیجه به بیماری غرب، یعنی نیهیلیسم، دچار شده‌ایم. فرهنگ غربی «گذشته»ی اصیل ما را دزدیده است و خاطره‌ی قومی ما را در طاق نسیان نهاده است. چاره چیست؟ احیای گذشته‌ی اصیل، که البته به معنای تکرار گذشته نیست. در گذشته‌ی ما سنی هست که با بازاندیشی و تفسیر دوباره‌ی آن‌ها می‌توان از امواج سهمگین نیهیلیسم رهایی یافت. به این ترتیب است که فردید و آل احمد و شریعتی و شایگان هر یک به‌طریقی به گذشته رو می‌آورند و می‌کوشند با بازخوانی

و تفسیر دوباره‌ی سنت اسلامی طرحی برای آینده فراهم آورند؛ طرحی از جهانی که همچون یک ساختار «موضع» همه‌چیز و همه‌کس را آشکار سازد و با روشن ساختن کیستی و کجابودگی یک‌یک ما مشخص کند که هر کس چه باید بکند. در اینجا نیز تقسیم کار میان کسانی که با تفسیر دوباره‌ی سنت ذات‌های کهن‌الگویی را آشکار می‌سازند و ساختار آینده را ترسیم می‌کنند و کسانی که این «وجود» را به حقیقتی تاریخی تبدیل می‌کنند به شیوه‌های مختلف صورت می‌گیرد. از یک‌طرف کسانی که در سنت به استخراج گوهرهای کهن‌الگویی می‌پردازند و گوهر وجود قومی ما را پیش چشم‌مان قرار می‌دهند و از سوی دیگر کسانی که این گوهرها را فعلیت می‌بخشند و خاطره‌ی قومی ما را به واقعیتی امروزی تبدیل می‌کنند. از دیدگاه شایگان (در کتاب *آسیا در برابر غرب*) «حوزه‌های علمی اسلامی قم و مشهد» سکونت‌گاه طبقه‌ای است «که کم‌وبیش حافظ امانت پیشین ماست» و به‌رغم ضعف بنیه‌اش در آن زمان، «گنجینه‌های تفکر سنتی را زنده نگه داشته است».^۸ اما از آن‌جا که طرح تقدیر تمدن‌های آسیایی مسئله‌ای فلسفی است (یعنی نیهیلیسم مسئله‌ای هستی‌شناسانه و فلسفی و شیوه‌ی پرسش آن نیز غربی است) یعنی از آن‌جا که سیطره‌ی تفکر غرب مسئله‌ی نیهیلیسم را به وجود آورده است و به همین دلیل فقط با اختیارکردن سلاح تفکر غربی می‌توان بر آن چیره شد،^۹ این «پاسداران امانت» قادر نیستند به‌تنهایی طرح فلسفی غلبه بر مدرنیته از طریق ترسیم مختصات ساختار بدیل را تحقق بخشند. برای انجام این رسالت تاریخی نیازمند کسانی هستیم که بتوانند نقش رابط را به عهده بگیرند، یعنی «ذو جنبین» باشند یعنی روشنفکرانی که هم تفکر غربی را از درون بشناسند و هم به فضای تفکر ایرانی و اسلامی باز باشند.^{۱۰} شایگان به‌وضوح در اینجا تقسیم کار هایدگری میان «شاعر» و «متفکر» را در قالب تقسیم کار میان «روحانی سنتی» و روشنفکر «ذو جنبین» بازتولید می‌کند. از سوی دیگر شریعتی رابطه‌ی هایدگری میان قوم و کسی که گوهر وجود قوم را به حقیقتی تاریخی تبدیل می‌کند و قومیت قوم را تحقق می‌بخشد، در قالب رابطه‌ی «امت و امامت» تکرار می‌کند.

این نکات را می‌توان طرحی موجز از چارچوب استعلایی گونه‌ای بنیادگرایی اسلامی به شمار آورد، چارچوبی متشکل از «ماتقدم‌های تاریخی» که شیوه‌ی گفتار و نوشتار سلسله‌ای از روشنفکران ایرانی را طی چند دهه رقم زده است. اما درنور دیده‌شدن نسخه‌هایی از این فانتزی جمعی را نباید دلیلی بر برچیده‌شدن این چارچوب استعلایی به‌شمار آورد. آن‌چه «بنیادگرایی ایرانی‌شهری» می‌خوانیم دقیقاً درون این چارچوب تعین یافته است. در بنیادگرایی ایرانی‌شهری به جای «نیهیلیسم» از انحطاط و زوال سخن گفته می‌شود: زوال سنتی از اندیشه و عمل سیاسی که در خاستگاه «ما» یعنی «ایران‌شهر» تکوین یافته

است؛ انحطاط «جهان» ایران شهری که در گذشته‌ای باستانی با تاسیس دولت گشوده شده است و به‌مثابه یک ساختار رابطه‌ی «ملت» و «دولت» را، قرن‌ها پیش از آن‌که دیگران با این انگاره‌ها آشنا شوند، روشن ساخته است. گذشته‌ای که باید مورد بازاندیشی و تفسیر دوباره قرار گیرد و طرح آینده را ترسیم کند، همین است. این گذشته گونه‌ای «گذشته در آینده» به‌شمار می‌آید و بازگشت «ما» به گذشته‌ی ایران شهری گونه‌ای «بازگشت به آینده» معرفی می‌شود. این انحطاط نتیجه‌ی حمله‌ی «تازیان» است که ساختار روشن متشکل از مواضع دولت و ملت را در روابط «مغشوش» امت و امامت غرق کردند. بعدها با حمله‌های ترکان و مغولان نیز این حقیقت وجود ملی ما در معرض ویرانی قرار گرفت... تا روزگار کنونی که اسلام‌گرایان دوباره کمر به مستحیل کردن ملت در امت بستند. اما خوشبختانه به‌رغم همه‌ی این ایلغارها، به برکت تداوم زبان فارسی به‌مثابه خانه‌ی وجود ملی ما، ملت ایران پس از هر هجوم ویرانگر دوباره ققنوس‌وار از خاکستر خود برخاسته است. این چکیده‌ی تصویری است که «بنیادگرایی ایران شهری» از گذشته و اکنون و آینده‌ی «ما» ترسیم می‌کند تا ما را از آنچه «تداوم انحطاط» و «امتناع اندیشه» می‌نامد نجات دهد.



چهار

از دیدگاه تبارشناسانه، در نسخه‌ی هایدگری طرح مسئله‌ی بی‌جهانی، فرایندها و رویه‌های مهمی از قلم افتاده‌اند. در اینجا با گونه‌ای جهش و پرش بیجا مواجهیم. رویکرد هایدگری «جهان» مطلوب‌اش را بر بنیاد گونه‌ای گذشته‌ی متعال و «اصیل» استوار می‌کند، بر ساحت ازلی کهن‌الگوهای فراتاریخی که در مبدا اسطوره‌ای تاریخ «ما» جای دارند. به این ترتیب، «جهان» مطلوب، متعال از هرگونه فرایند تکوین تقدس پیدا می‌کند تا از هر انتقادی مصون نگه داشته شود. اما از دیدگاه تبارشناسانه، «جهان» هایدگری چیزی بیش از یک قلمرو مولار نیست، و نمی‌توان با علم کردن آن به‌مثابه امری مستظهر به گذشته‌ی «اصیل» یا خاستگاه «ما»، مسئله‌ی بی‌جهانی را به اسم غلبه بر «نیهیلیسم» یا «زوال اندیشه‌ی سیاسی»، دور زد. «بنیادگرایی ایران شهری» خودش یکی از جلوه‌ها و در عین حال محرک‌های «تعطیل سیاست» است. بی‌جهانی و بنیادگرایی فقط در صورتی به دو روی یک سکه تبدیل می‌شوند که «بی‌جهانی» را نتیجه‌ی گونه‌ای انحطاط و هبوط از خاستگاهی «اصیل» یا فراموشی کهن‌الگوها و سرآغازی اسطوره‌ای به‌شمار آوریم. فقط با چنین برداشتی است که ناگزیر بنیادگرایی به یگانه علاج بی‌جهانی تبدیل می‌شود.

از دیدگاه تبارشناسانه، برای احیای باور به پیوندمان با جهان و غلبه بر مسئله‌ی بی‌جهانی و انواع و اقسام شیوه‌های تعطیل سیاست با توسل به نسخه‌های متفاوت بنیادگرایی، باید دید این جهان «حقیقی»،

مثلا این «جهان» ایرانشهری، این «آینده در گذشته» که قرار است ماوای آینده‌ی ما باشد، فعلیت کدام مناسبات مولکولی میل است، روکش مولار کدام مناسبات دیفرانسیل قدرت. از این طریق شاید راهی برای خلاصی از دور باطل بی‌جهانی و بنیادگرایی گشوده شود.

طرح مسئله‌ی «بی‌جهانی» به‌شیوه‌ی تبارشناسانه را نباید با «تمایل ارتجاعی به انکار مدرنیته» و حسرت جهان پیشامدرن اشتباه گرفت. فروریختن جهان ربطی به ازدست‌رفتن گذشته ندارد. تبارشناسی دلوزی را می‌توان گونه‌ای «جست‌وجوی اکنون ازدست‌رفته»^{۱۱} معرفی کرد: جست‌وجوی وجه رویدادمند یا بالقوگی‌های ازدست‌رفته‌ی جهان مدرن یا عصر روشنگری. حقیقت و ارزش را باید در همین جهان، و نه ماورایی افلاطونی یا گذشته‌ای ازدست‌رفته، جست‌وجو کرد: در بُعد بالقوه/مجازی همواره در تغییر همین جهان. نه گذشته‌ی فراموش‌شده، بلکه بُعد فراموش‌شده‌ی اکنون. اگر همچنان اصرار داریم به شیوه‌ای برگسونی واژه‌ی «گذشته» را به کار ببریم، این «گذشته» نه گذشته‌ی پشت سر ما، بلکه هم‌بود با اکنون ماست؛ آستر اکنون ماست و هیچ ربطی به گذشته‌های سپری‌شده ندارد: رویدادی که به یک معنا اکنون ما را رقم زده است اما به واسطه‌ی بازنمایی توسط ماشین‌های رمزگذاری بُعد رویدادمند خود را از دست داده است. توجه به فرایندهای قدرت، درواقع مقدمه‌ای است برای بازیافتن اکنون از دست‌رفته‌ای که از طریق این فرایندها رمزگذاری، بازنمایی و رویدادزدایی شده است. وقتی دلوز از ضرورت احیای ایمان به رابطه‌ی ما با جهان سخن می‌گوید درواقع، به ضرورت کشف این بُعد بالقوه/مجازی می‌اندیشد.

بنابراین، در تلاش برای غلبه بر «بی‌جهانی»، به‌جای روی آوردن به گذشته‌ی از دست‌رفته و توسل به اسطوره‌پردازی درباره‌ی مبدأ و منشأ «ما»، باید بُعد از دست‌رفته‌ی اکنون‌مان را بازیابیم و به ماشین‌های رمزگذاری‌ای توجه کنیم که رویدادهای برسازنده‌ی اکنون ما را در قالب عباراتی نظیر «بحران مشروطیت» و «فکر پنجاه‌هفتی»، «فتنه‌ی ۵۷» و ... رمزگذاری/بازنمایی/رویدادزدایی می‌کنند؛ نجات رویداد از بند بازنمایی‌های بت‌واره با خلق مفاهیمی که «بیان» اش می‌کنند.^{۱۲}

مشایخی، عادل. «بی‌جهانی» و «بنیادگرایی»: دو روی یک سکه؟، دموکراسی رادیکال، ۱۴۰۲/۰۸/۰۸،

دریافت از: <https://radicald.net/yck6>

^۱. Deleuze, *Cinéma 2*, Minuit, 1985, p. 223.

۲. perte du monde

۳. Franck Fischback, *Sans Objet, Capitalisme, Subjectivité, aliénation*, Vrin, 2009, pp. 7-8.

۴. Ibid. p. 223.

۵. علی میرسپاسی در کتاب زیر به تأثیرات هایدگر بر روشنفکران دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ پرداخته است. او برای نشان دادن نسبت این روشنفکران با اندیشه‌ی هایدگر به «قرائتی اساسی از کار اصلی او، هستی و زمان» استناد می‌کند.

علی میرسپاسی، *روشنفکران ایران: روایت‌های یأس و امید*، ترجمه‌ی عباس مخبر، نشر توسعه، ۱۳۸۶.

۶. این مقاله برای تلخیص پاسخ (یا دست‌کم، یکی از پاسخ‌های) هایدگر به مسئله‌ی بی‌جهانی عمدتاً متکی به دو کتاب زیر است:

جولیان یانگ، *هایدگر و اسپینوزا*، ترجمه‌ی بهنام خداپناه، انتشارات حکمت، ۱۳۹۴.

جولیان یانگ، *فلسفه‌ی هنر هایدگر*، ترجمه‌ی امیر مازیار، گام نو، ۱۳۹۵.

۷. هایدگر در نخستین مجموعه درسگفتارهایش در مورد برخی از اشعار هولدرلین («گرمانیا» و «راین») که طی ترم

زمستانی ۱۹۳۵-۱۹۳۴ در دانشگاه فرایبورگ ایراد شده است، به صراحت از «سه نیروی آفریننده‌ی دازاین تاریخی»، یعنی

«شاعر»، «متفکر» و «آفریننده‌ی دولت» سخن می‌گوید.

Martin Heidegger, *Hölderlin's Hymns "Germania" and "The Rhine"*, Translated by William McNeill and Julia Ireland, Indiana University Press, 2014, pp. 49, 109, 159.

۸. داریوش شایگان، *آسیا در برابر غرب*، امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۷۲، ص. ۲۹۶.

۹. *آسیا در برابر غرب*، ص. ۵.

۱۰. *آسیا در برابر غرب*، ص. ۲۹۶.

۱۱. این تعبیر را میلان کوندرا به معنایی کاملاً متفاوت به کار می‌برد. منظور او از «اکنون از دست رفته» جزئیات از دست‌رفته

و فراموش‌شده‌ی هر وضعیت است که در برخی از شیوه‌های روایت از دست می‌روند، جزئیات بالفعلی که نادیده‌گرفته و

فراموش می‌شوند. و جست‌وجوی اکنون از دست رفته کوششی است برای «فراچنگ آوردن بعد انضمامی زمان حال»

(saisir le concret du temps présent) و ربطی به بعد بالقوه/مجازی اکنون ندارد.

میلان کوندرا، *وصایای تحریف‌شده*، ترجمه‌ی کاوه باسمنجی، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، صص. ۱۰۹-۱۳۲.

۱۲. بنابراین، «تبارشناسی» نام دیگر فلسفه به‌مثابه هنر خلق مفاهیم است.

