

میان می‌رود یا این‌که در وضعیت «منفیت بلااستفاده»^۱ باقی می‌ماند؟^[۵] (بنا به نظر هگل، منفیت یعنی «غیر از [چیزی]»^۲ بودن؛ و این خصلت مختص به انسان‌ها است که برخلاف حیوانات می‌توانند چیزی «غیر از» ابژه‌هایشان باشند، زیرا آنچه ما را قادر می‌سازد تا به کمک غلبه بر شیوه‌های ناقص و نارسای مشاهده جهان، تجربه‌مان را وحدت ببخشیم، همان بنیاد هستی‌شناسانه آزادی ما [در مقام بشر] است). به‌زعم باتای، آنچه که نوع بشر را با طاقت‌فرساترین مسائل وجودی‌اش روبه‌رو می‌کند، همین وضعیت پساتاریخی منفیت بشر است که طی نبرد ارباب-برده به سر جای اول خود در زمان تولدش بازگشته است. برای مواجهه مناسب با این مسائل باید به فهمی شایسته از دینامیسم ارباب-برده دست یافت: «هیچ‌کس هیچ شناختی از خویش نخواهد داشت، اگر این حرکتی را درک نکرده باشد که امکانات انسان را یکی پس از دیگری متعین و محدود می‌سازد» (IE, p. 109).^[۶]

بنا به نظر باتای، سه «نفی» متوالی وجود دارد که گذار حیوان بشری^۳ از حیوانیت به انسانیت را موجب می‌شود (HoE, p. 53).^[۷] اما هگل در بستر مصاف ارباب-برده فقط نفی اول و سوم را مورد بحث قرار می‌دهد. باتای خاطر نشان می‌سازد که نفی اول نفی‌ای است که برده از طریق آن جهان طبیعی را به وسیله کار خود نفی می‌کند. اما برخلاف هگل و (به‌ویژه) کوژو که کار برده را به این دلیل می‌ستاید که این کار وی را از آنچه حقیقتاً هست آگاه می‌سازد،^[۸] باتای بر این حقیقت تأکید می‌ورزد که کار برده، که مسئول آفرینش کل واقعیت انضمامی است، هنوز، در اصل، «عمل همان انسانی است که به‌جای آزادمردن زیستن در بردگی را انتخاب کرد» (Sov, p. 283). باتای بر برده‌وارگی^۴ نخستین

-
1. negativity without employ
 2. other than
 3. human animal
 4. servility

لحظه کار تأکید می‌ورزد، چراکه به باور او برده‌وار بودن این لحظه صرفاً اتفاقی و حادث نیست، بلکه اتفاقاً منعکس‌کننده ماهیت ذاتاً برده‌وار تمام اشکال کار بشر است. از آنجایی که کار عملی معطوف به آینده است، «نخستین لحظه کار»، حتی مدت‌ها بعد از لحظه‌ای که در آن برده ارباب را پشت سر گذاشته است، انسانیت را محکوم به برده‌وارگی می‌کند. این فرآیندی است که نوعی تعویق بی‌وقفه را به سود دینامیسم مخصوص به آن ایجاب می‌کند: «ورود کار به جهان ابتدائاً پیشرفت عقلانی‌ای را که دغدغه اصلی آن دیگر نه حقیقت لحظه حال، بلکه نتیجه حاصل از عملکردها است، جایگزین رابطه نزدیک و صمیمانه [با جهان] (ورطه میل و ظهور و بروز آزادانه‌اش) می‌کند. نخستین [لحظه] کار جهان اشیا را ایجاد می‌کند... [[و سپس]] خود انسان نیز به یکی از اشیای این جهان بدل می‌شود» (GE, p. 57). درحقیقت، بنا به نظر باتای، این دینامیسم چیزی جز «حرکت ذاتی پدیدارشناسی روح» را آشکار نمی‌سازد: «برده به واسطه کارش خود را از سلطه ارباب آزاد می‌سازد... اما [در عوض] محصول کارش به اربابش بدل می‌شود» (IE, p. 129).

باتای به ما می‌گوید که نفی سوم آگاهی از مرگ است. درحالی‌که به نظر می‌رسد که «مسئله»ی مرگ به تمام اشیای زنده مربوط می‌شود، اما به‌واقع این مسئله تنها مسئله بشری است، زیرا همان‌گونه که از دیالکتیک ارباب-برده می‌آموزیم، حیوان بشری صرفاً با درک مرگ خویش است که به موجودی خود-آگاه بدل می‌گردد. تنها به‌واسطه به‌مخاطره‌انداختن همه چیز در «نبرد تا پای جان» است که اضطراب بشری تجربه می‌شود، و همین اضطراب علامت مشخصه انسانیت است؛ اضطرابی که منجر به پی‌بردن به این حقیقت می‌شود که انسان می‌تواند از محیط طبیعی‌اش منفک شود؛ و در چنین وضعیتی وی

the depth of
 intimacy
 P. 169:
 No. 169
 the

غیر از «ایجابیت» آن چیزی است که صرفاً وجود دارد. درحقیقت، آنچه اضطراب مذکور برملا می‌سازد این حقیقت است که انسان ذاتاً نوعی «نیستی» — یا به تعبیر هایدگر، نوعی «هستی-به-سوی-مرگ»^۱ — است که خود را در جهان به‌عنوان عملی «نفی‌کننده» آشکار می‌سازد: «انسان مرگی است که زندگی بشری را می‌زید» (HD & S, p. 10).^[۹] اما باتای بار دیگر واکنش برده نسبت به لحظه‌ای را به ما یادآور می‌شود که این برده در آن لحظه برای نخستین بار به تنهای خویش پی می‌برد: او از آن لحظه اجتناب می‌کند، و در تن‌سپردن به مجازات محتومش، لحظه مرگش را به قیمت به‌تعویق‌انداختن زمانی به تأخیر می‌اندازد که در آن زمان، وی بتواند در آن لحظه زندگی کند. در به‌تأخیرانداختن «لحظه مرگ»، برده مرگ را به کلی فراموش نمی‌کند، زیرا ترس مستمر از مرگ نیروی محرک نوعی خودمحوکنندگی^۲ به‌شمار می‌رود که برده را دائماً به‌عنوان یک شیء در «نظم اشیا» باز-درج می‌کند؛^۳ درعوض پس از آن لحظه آغازینی که در آن برده مستقیماً به چهره مرگ خیره شد، خود مرگ به تمثالی بیش از پیش انتزاعی بدل می‌شود. به نظر باتای این امر نشان‌دهنده نوعی تناقض بنیادین است:

مماز (privilegeded) p. 170

مرگ جلوه بارز منفیت است، اما مرگ در واقع هیچ چیزی را آشکار نمی‌سازد. به لحاظ نظری، مرگ این موجود طبیعی و حیوانی است که انسان را برای خودش آشکار می‌سازد، اما [در عمل این] آشکارسازی هرگز روی نمی‌دهد. زیرا زمانی که وجود حیوانی‌ای که انسان بر آن تکیه زده است، می‌میرد، بودن خود انسان نیز از هستی دست می‌شوید. به منظور این که بشر بتواند سرانجام خود را برای خویشتن آشکار سازد، باید بمیرد، اما [درعین حال] وی باید این

1. being-unto-death

2. self-effacement

3. reinsert

عمل [یعنی مردن] را در حین زندگی کردن انجام دهد — یعنی [وی باید] دست‌شستنش از هستی را به تماشا بنشیند. به بیان دیگر، خود مرگ باید دقیقاً در همان زمانی (خود-) آگاه شود که موجود آگاه را نابود می‌سازد (HD & S, p. 19).

بنابراین مرگ، که به‌سادگی با «نظم اشیا» سازگار نمی‌شود، به‌نحوی پارادوکسیکال، یک لحظه متعالی است. علاوه بر این، همان‌گونه که نقل‌قول فوق نشان می‌دهد، این امر ما را به حیوانیت‌مان بازمی‌گرداند، که به ترتیب ناظر بر «نفی دوم» در گذار از حیوانیت به انسانیت است. این نفی، که هگل از پرداختن به آن «اجتناب می‌کند» (HoE, p. 53)، نفی‌ای است که حیوان بشری از طریق آن طبیعت حیوانی خود را نفی می‌کند تا خود را از یک حیوان متمایز سازد. طی این سطور باتای خاطر نشان می‌سازد که حیوان بشری به‌وسیله فداکردن برخی از امتیازات انحصاری حیوانی‌اش از طریق وضع ممنوعیت‌های کلی متعدد (از قبیل وضع ممنوعیت برای زنای با محارم، مرده‌خواهی^۱، گنبدیدگی لاشه، خون‌قاعدگی، مدفوع و برهنگی) نفی‌ای را موجب می‌شود که «اساساً به حدی منفی است که حتی نمی‌توان از آن سخن گفت» (Ibid). و بنا به نظر باتای، دست آخر نه عقل لاف‌زن و خودستای فلسفه، بلکه پایبندی به این ممنوعیت‌های «اساساً منفی» است که به انسان‌ها این احساس را می‌دهد که آن‌ها حیوان نیستند (نک. Sov, p. 339). اما علی‌رغم ماهیت «غیرقابل بیان» آنچه که توسط ممنوعیت مذکور نهی شده است، این ممنوعیت شور و حرارتش را از این حقیقت می‌گیرد که در موقعیت‌های استثنائی می‌توان از آن تخطی کرد، درست همان‌گونه که تخطی قدرت شگفت‌آور خود را از این حقیقت می‌گیرد که ممنوعیت عموماً اطاعت را موجب می‌شود. درحقیقت از آن‌جایی