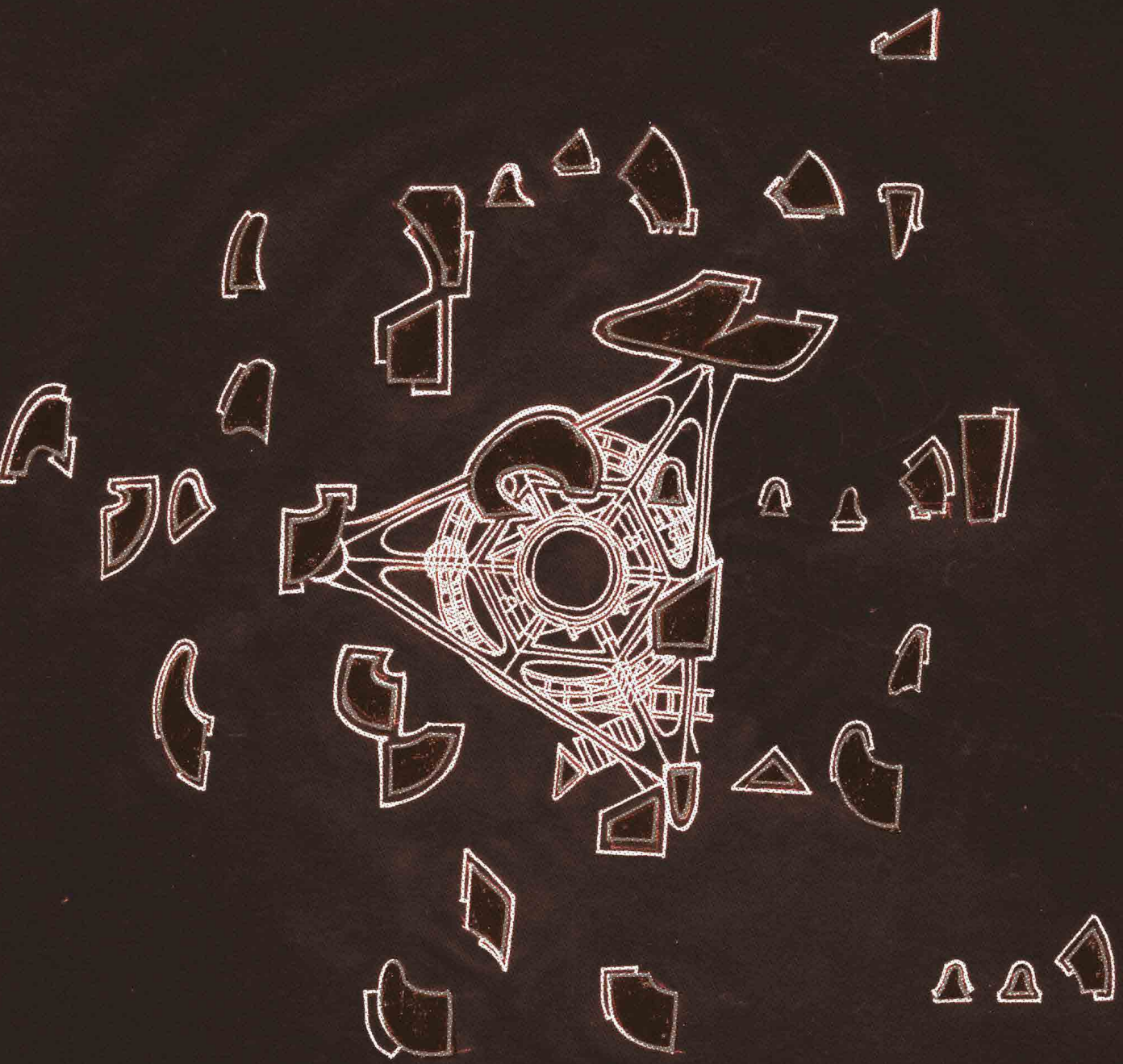

ارزش استفاده‌ی د.ا.ف. دوساد
(نامه‌ای سرگشاده به رفقای کنونی‌ام)

ژرژ باتای

ارزش استفاده‌ی د. ا. ف. دو ساد[1]
(نامه‌ای سرگشاده به رفقای کنونی‌ام)
ژرژ باتای

اگر فکر می‌کنم خوب است که این نامه را به رفقایم نشانی دهم، به این خاطر نیست که نامه گزاره‌هایی را دربرمی‌گیرد که به ایشان مربوط می‌شود. شاید حتا در نظر ایشان چنین گزاره‌هایی به طور خاص اصلاً به کسی مربوط نباشند. اما در این مورد باید دست‌کم اندک‌کسانی را در مقام شاهد بگیرم تا یک عهدشکنیِ کامل را برقرار کنم. گویی اعلامیه‌هایی وجود دارند که، به خاطر فقدان هر چیز بهتری، به‌طرزی رقت‌انگیز نیازمند یک همسرایی باستانی‌اند، چراکه به‌رغم همه‌چیز، کمینه‌ای از سرگشتگی، سوءفهم، یا ناسازگاری را به‌عنوان معلول خود فرض می‌گیرند. اما کسی برای متقاعد یا صف کردن همسرایان به آن‌ها نشانی نمی‌دهد، و مشخصاً کسی بدون طغیان تسلیم داوری سرنوشت نمی‌شود وقتی سرنوشت حکم خود را چنین اعلام می‌کند: محکوم به غم‌انگیزترین انزوا.

وانگهی این انزوا، تا آنجا که به من مربوط می‌شود، قدری ارادی نیز هست، چراکه من تنها در شرایطی که سخت محقق می‌شوند می‌پذیرم که از این انزوا بیرون آیم.

در واقع حتی نوشتن، که تنها به آدم مجال می‌دهد تا روابط انسانی غیررسمی‌تر را وارسی کند، که از مناسبات دوستان به‌اصطلاح صمیمی نیز فریبکاری کمتری دارد ــ حتا این ژست نوشتن هم نمی‌تواند امیدی ملموس را برایم باقی گذارد. شک دارم ممکن باشد که این نامه، ورای رفقای کنونی‌ام، به دست اندک‌کسانی

---

۱. در سال‌های اخیر مفهوم بنیادی use value در متون مارکس اغلب به «ارزش مصرف» ترجمه شده است ولی این معادل‌گزینی عملا گستره‌ی مفهومی‌اش را از «استفاده/کاربرد» (use) به «مصرف» (consumption) تقلیل می‌دهد. جالب است که متون مارکسیستی قدیمی‌تر آنرا به‌طور تحت‌اللفظی به «ارزش استفاده» ترجمه کرده‌اند. مسأله این است که نباید استفاده و گستره‌ی مفهومی‌اش را به مصرف و دلالت‌هایش تقلیل داد. مصرف صرفا یکی از وجوه استفاده است و هر استفاده‌ای مصرف نیست. مفهوم consumption در بسیاری از متون انتقادی معاصر مکررا به کار رفته و در فارسی تقریبا همواره و همه‌جا به «مصرف» ترجمه شده است. وقتی استفاده را به مصرف تقلیل می‌دهیم نه تنها دو مفهوم اساسی را در متن یک متفکر با هم خلط می‌کنیم، بلکه مهم‌تر از آن خصایص تکین چیز را عملا به خصایص طبیعی تقلیل می‌دهیم. بنیامین از راه این مفهوم مارکس عملا از ارزش استفاده‌ی انقلابی تصویر و متن حرف می‌زند. کلوسوفسکی کاربرد را از آن مراد می‌کند و در نسبت با بی‌فایدگی، بی‌ثمری، و مانند این‌ها قرارش می‌دهد. باتای که با فایده‌مندی و سودمندی مخالف است و بر بی‌استفاده‌بودن تاکید دارد به‌واسطه‌ی رویکردی به‌ظاهر تناقض‌آمیز عملا در پی استفاده‌ای دیگرگون و نه همگون از این مفهوم است. در خود متون مارکس نیز خلط بین مصرف و ارزش استفاده، خصوصا در کتاب سرمایه و فصل‌های ابتدایی‌اش، می‌تواند سوءبرداشت‌های حیرت‌انگیزی به بار آورد. به نظر می‌رسد بابت این دلایل مفهومی و زبانی بهتر باشد که این اختلاف‌ها و ظرافت‌های مفهومی را جدی بگیریم و use value را به صورت ارزش استفاده «بفهمیم» و نه ارزش مصرف. م.

که بی‌شک مختص آن‌هاست برسد. چراکه ــ تحلیلم چنان سختگیرانه می‌نماید که دفاع از آن پوچ است ــ ضرورت این تحلیل آنست که نه با فردیت‌هایی نظیر آنانی که پیشاپیش می‌شناسم، بلکه تنها با انسان‌هایی (و بالاتر از همه با توده‌هایی) سروکار داشته باشد که به‌نسبت تجزیه‌شده و بی‌شکل‌اند و حتا به‌طرزی خشونت‌آمیز از هر شکلی بیرون شده‌اند. اما به نظر می‌رسد چنین انسانی‌هایی (و مشخصاً توده‌ها نیز) هنوز وجود ندارند.

تمام آنچه می‌توانم بگویم این است که آن‌ها دقیقاً روزی در وجودداشتن شکست نخواهند خورد که بندهای اجتماعیِ رایج به‌ناگزیر ملغا شده و بیش از این نتوانند به بنده‌سازی دائمی اشخاص و رسوم ادامه دهند. وقتی توده‌ها می‌بینند که حیثیت واقعیت صنعتی که دلبسته‌اش هستند ناپدید شده، وقتی فرآیند پیشرفت مادی و دگرگونی سریعی که آن‌ها باید سهمی (هم مطیع هم طغیان‌گر) در آن داشته باشند به یک سکونِ پایانی و ناپذیرفتنی منجر می‌شود، خود نیز متلاشی می‌شوند.

پس نمی‌توان از تحلیلم دفاع کرد تنها به این دلیل که هر رضایتِ بی‌واسطه‌ای را ــ نه بدون تلخی ــ کنار می‌گذارد.

بیرونِ گزاره‌هایی که تنها به‌واسطه‌ی همان نتایج کلی معنی پیدا می‌کنند، برای من دقیقاً زمان ارضای ــ کم‌هزینه‌ی ــ بخشی از این تلخی است: لااقل ممکن است از بساطِ تنگِ دلالیِ عقلانی که همیشه در صحنه بوده (و از این پس بحث را در همین زمینه پیش خواهیم برد) خلاص شد. در واقع واضح است اگر انسان‌های عاجز از صحنه‌سازی از پی انسان‌های امروز بیایند قادر نخواهند بود عبارت‌پردازیِ وصله‌خورده‌ی درجریان را چندان نمایندگی کنند مگر با احضار تقدیری که برخی نویسندگان به یاد د. ا. ف. دو ساد نگه داشته‌اند (علاوه بر این، ممکن است به‌سرعت و به شیوه‌ای کلی این امر در ذهن متجلی شود که واقعیت توسل غیرضروری به سخن‌پردازی ادبی یا شاعرانه، ناتوانیِ به‌بیان‌درآوردن خود به شیوه‌ای ساده و قاطع، نه تنها نتیجه‌ی یک ناتوانی شرم‌آورند، بلکه همواره تزویری گزافه‌گو را افشاء می‌کنند).

البته از این راه به مردم گوناگونی گریز نمی‌زنم که نوشته‌های ساد به رسوایی‌شان کشاند، بلکه گریزم تنها به گشوده‌ترین مدافعان اوست. به‌نظر امروز شایسته است که این نوشته‌ها (و همراه با آن‌ها شخصیت مؤلف‌شان) را ورای هرچیزی (یا بهتر، هر چیز) که می‌تواند در مقابل‌شان بایستد قرار بدهیم، اما از دل همین مسئله است که کوچک‌ترین مکان را، در نظریه یا عمل، در زندگی خصوصی یا اجتماعی، به آن‌ها اعطاء می‌کنیم. رفتار ستایندگان ساد به رفتار سوژه‌های بدوی می‌ماند در نسبت با شاه‌شان، شاهی که او را ستوده و به او نفرت می‌ورزند، شاهی که با القاب پنهانش کرده و تنگ محبوسش می‌کنند. در موارد مطلوب‌تر با مؤلف ژوستین در واقع همچون یک بدن غریبه‌ی مفروض برخورد شد؛ به بیان دیگر، او تنها تا آنجا ابژه‌ی فوران هیجانات رفیع است که این هیجانات دفع‌کردن او (بیرون‌دادن بی‌چون‌وچرایش) را تسهیل کنند.

زندگی و آثار د. ا. ف. دو ساد از این‌رو هیچ ارزش استفاده‌ی دیگری جز ارزش استفاده‌ی مشترک از مدفوع نخواهد داشت؛ به بیان دیگر، همان ماده‌ای که آدمی در اکثر موارد دوست دارد اغلب با لذت و به‌سرعت (و به‌طرزی خشونت‌آمیز) تخلیه کرده و به آن چشم ندوزد.

پس می‌خواهم نشان دهم که چگونه به شیوه‌ای کاملاً متفاوت از این استفاده، سادیسم که از آنچه پیش از ساد فهم می‌شد کاملاً متفاوت نیست به‌شکلی ایجابی پدیدار می‌شود: از یک سو، در مقام فوران نیروهای دفعی (تجاوز بیش از اندازه از شرم جنسی، درددوستی ایجابی، دفع خشونت‌آمیز ابژه‌ای جنسی که

با انزالی شکنجه‌شده و قدرتمند همزمان می‌شود، علاقه‌ی لیبیدویی به لاشه‌ها، استفراغ، تخلیه‌ی شکم...) ــ و از سوی دیگر، در مقام یک حدگذاری متناظر، یکجور بنده‌سازی بسته از هرآن‌چیزی که در برابر این فوران قرار می‌گیرد. تنها در این شرایط انضمامی‌ست که ضرورت اجتماعیِ غم‌انگیز، وقار انسانی، سرزمین پدری و خانواده، به‌علاوه‌ی احساسی‌گری‌های شاعرانه، بی‌نقاب پدیدار می‌شوند، بی‌هیچ نقشی از نور و سایه؛ در نهایت ناممکن است که در این‌ها چیزی جز نیروهای فرمان‌بردار بیابیم: بنده‌های بسیاری بزدلانه کار می‌کنند تا انفجارهای زیبای پر سر و صدایی را مهیا کنند که صرفاً قادرند به نیازهایی پاسخ دهند که روده‌های اغلب انسان‌ها را زجر می‌دهند.

اما، بر فرض آنکه ساد فهمش از زندگی زمینی را به بیدادگرانه‌ترین شکل آشکار کرد (حتا بر فرض آنکه ممکن نیست چنین فهمی جز در شکلی وحشت‌بار و ناروا بی‌واسطه آشکار شود)، گویا مایه‌ی حیرت نیست که کسانی که آن را باور کرده‌اند امکان گذشتن از حدودش را داشته باشند. اهالی ادبیات ظاهراً در عمل بهترین دلیل را برای تأییدنکردنِ یک دفاعیه‌ی لفظیِ درخشان و کم‌هزینه دارند. آن‌ها می‌توانستند حتی ادعا کنند که ساد نخستین کسی بود که زحمتِ درموقعیت‌قراردادنِ قلمرویی را کشید که خودش بیرون و یکسره ورای هر واقعیت به تصویر کشیده بود. آن‌ها به‌آسانی می‌توانستند شهادت دهند که ارزش درخشان و خفقان‌آوری که ساد می‌خواست به وجود انسانی ارائه دهد خارجِ غیرقابل‌تصورِ داستان است، اینکه تنها شعر است که، معاف از همه‌ی کاربردهای عملی، تا اندازه‌ای مشخص، اجازه‌ی دسترسی به درخشش و خفقانی را به او می‌دهد که مارکی دو ساد کوشید تا بسیار بی‌شرمانه برانگیزد.

باید بفهمیم که چنین انحرافی ــ که حتی در آن شکل به‌غایت تلویحی که تا اینجا حفظ کرده تجربه شده ــ طبیعتاً مؤلفان‌اش را از اعتبار می‌اندازد (دست‌کم در میان کسانی ــ که انگار از سادیسم به هراس افتاده‌اند ــ که به دلایل بد و خوب، از توجه به این تردستی‌های لفظی ساده امتناع می‌کنند).

بدبختانه واقعیت این است که این انحراف برای مدتی طولانی، زیر پوشش یک عبارت‌پردازی انصافاً فقیر، بی‌هیچ اتهامی تجربه شده، صرفا به این خاطر که در جایی وقوع میابد که گویی همه‌چیز از دست می‌رود... شکی نیست که در وهله‌ی کنونی ردیف‌کردن گزاره‌های معقول تقریباً بیهوده است، چراکه آن‌ها را تنها می‌توان به سود نوعی راحتی و ــ حتا در ظاهری آخرالزمانی ــ تهوری کاملاً ادبی به کار گرفت: به بیان دیگر، مشروط به آنکه برای بلندپروازی‌هایی که ناتوانی انسان حاضر برآورد کرده مفید باشند. کمترین امید، در واقع، درگیر تخریب (ناپدیدیِ) جامعه‌ای می‌شود که این‌قدر خنده‌آور به کسی که این امید را درک کرده مجال زیستن داده است.

به نظرم نمی‌رسد که زمان ــ زیر چشمان بی‌تفاوت رفقایم ــ بر سر آینده‌ای قمار کند که به‌راستی تنها وجودی موهوم و تأسف‌برانگیز دارد. دست‌کم به گمانم امکان نقشه‌ای که به‌شکلی عقلانی امروزِ آن‌چیزی را صورت‌بندی کند که بعدها واقعاً وجود خواهد داشت تنها پیوندی‌ست که گزاره‌های مقدماتی مختلف زیر را به اراده‌ای همچنان‌بیمارگون به تشویش پیوند می‌زند.

اکنون حکمی گسیخته که از هیچ توضیحی پیروی نمی‌کند در نظرم به‌شکلی بسنده به گم‌گشتگیِ عقلانی آنانی که می‌توانند از فرصت آگاه‌شدن از آن برخوردار باشند پاسخ می‌گوید. و (گرچه اکنون قادرم که تا اندازه‌ی بسیاری از پس این امر برآیم)، نظیر هر نظریه‌ی ساخته‌وپرداخته‌ی دیگر، توضیحات دشوار و نفس‌گیر را به بعد مؤکول می‌کنم. پس در اینجا گزاره‌هایی را وضع می‌کنم که، در میان دیگر موارد، به آدمی

مجال می‌دهد تا به ارزش‌هایی پا نهد که مارکی دو ساد برقرار ساخته است، مشخصاً نه به قلمروی آن گستاخی بی‌عوض، بلکه مستقیماً به همان بازاری که در آن، به طریقی، هر روز، کسی آن اعتباری را که فردها و حتی اجتماع‌ها می‌توانند به زندگی‌شان ببخشند می‌نویسد.

تخصیص و دفع

۱. تقسیم واقعیت‌های اجتماعی به واقعیت‌های دینی (ممنوعیت‌ها، تکلیف‌ها، و تحقق کنش قدسی) از یک سو و واقعیت‌های ناسوتی (سازماندهیِ مدنی، سیاسی، قضایی، صنعتی و تجاری) از سوی دیگر، ولو اینکه به‌راحتی برای جوامع بدوی به کار نرود و در کل خودش را به شمار مشخصی از سردرگمی‌ها معطوف کند، بااین‌حال می‌تواند به‌عنوان مبنایی برای تعین‌بخشیِ دو تکانه‌ی قطبی‌شده‌ی انسانی به کار گرفته شود: **دفع** و **تخصیص**. به بیان دیگر، در طول دوره‌ای که سازماندهی دینیِ یک کشور مفروض در حال گسترش است، این سازماندهی آزادترین گشایش برای تکانه‌های جمعی مدفوعی (تکانه‌های اُرژی‌گرانه) را که در تقابل با نهادهای سیاسی، قضایی و اقتصادی قرار گرفته‌اند نمایندگی می‌کند.

۲. کنش‌گری جنسی، چه منحرفانه و چه غیرمنحرفانه؛ رفتار یک جنس در برابر دیگری؛ تخلیه‌ی شکم؛ شاشیدن؛ مرگ و آیین لاشه‌ها (ورای همه، تاآن‌جایی‌که پای تجزیه‌ی اشمئزارآور بدن‌ها را به میان می‌کشد)؛ تابوهای متفاوت؛ آدم‌خواری آئینی؛ قربانی‌کردن حیوان-خدایان؛ گوشت‌خام‌خواری؛ خنده‌ی برون‌ریزی؛ هق‌هق‌کردن (که تنها ابژه‌اش مرگ است)؛ خلسه‌ی دینی؛ گرایش یکسان به گه، خدایان، و لاشه‌ها؛ وحشتی که با تخلیه‌ی غیرارادی شکم همراه است؛ رسم توأمان درخشان و شهوتران ساختن زنان با آرایش، سنگ‌ها، و جواهراتی درخشنده؛ قمارکردن؛ هزینه‌گری بی‌پروا و برخی کاربردهای واهی پول، و غیره، جملگی خصیصه‌ای مشترک را پیش می‌کشند که در آن ابژه‌ی کنش‌گری (مدفوع، اندام‌های شرم‌آور، لاشه‌ها، و غیره) هرگاه که همچون بدنی غریبه (*das ganz Anderes*) تلقی شود مشهود می‌شود؛ به بیان دیگر، کنشگری جنسی صرفاً می‌تواند در ادامه‌ی یک گسیختگی وحشیانه طوری بیرون داده شود که به‌واسطه‌ی میل به قراردادنِ بدن و ذهن در حالتِ کم‌وبیش خشونت‌آمیزِ برون‌ریزی (یا برون‌افکنی) دوباره جذب شود. انگاره‌ی بدن غریبه (دیگرگون[1]) اجازه می‌دهد تا این‌همانی سوبژکتیو ابتدایی میان انواع مدفوع (اسپرم، خون قاعدگی، ادرار، ماده‌ی روده‌ای) و هر چیز دیگری را که بتوان در مقام امر قدسی، یزدانی، یا اعجاب‌آور به شمار آورد در خاطر حفظ کنیم: یک لاشه‌ی نیمه‌پوسیده که در کفنی شب‌نما که روی شب شناور است می‌تواند به‌عنوان مشخصه‌ی این وحدت در نظر گرفته شود.[۱]

۳. فرآیند تخصیص ساده معمولاً با فرآیند دفع مرکب ارائه می‌شود، تا جایی‌که تولید یک ریتم متناوب ضرورت دارد، برای مثال، در متن زیر از ساد:

ورنوی یکی را مجبور می کند بریند، او سنده را می‌خورد، و سپس می‌خواهد که یکی مال او را بخورد. آن کسی که گه او را خورده بالا می‌آورد؛ او استفراغ آن زن را می‌بلعد.

1. heterogeneous

شکل ابتدایی تخصیص، تا آنجا که به‌عنوان اشتراک (مشارکت، این‌همانی، یکی‌سازی، و یا همسان‌سازی) در نظر گرفته شود، مصرفِ دهانی‌ست. مصرف از یک سو وابسته است به آیین قدسی (قربانی‌گرانه)، و از سوی دیگر نیز به این امر وابسته نیست که آیا خصیصه‌ی دیگرگونِ غذا شدت گرفته یا به‌طور قراردادی تخریب شده است. در مورد آخر، این‌همانی ابتدا در تدارک غذا اتفاق می‌افتد، که باید بر مبنای قراردادهایی اکید نمودی از یک همگونی[1] زننده را به دست دهد. پس خوردن به معنای دقیق کلمه در آن فرآیند مداخله می‌کند همچون پدیده‌ی پیچیده‌ای که در آن واقعیتِ قورت‌دادن خود را در مقام یک گسیختگی جزئی از تعادل جسمانی ارائه می‌دهد و در این میان با رهاسازی ناگهانی مقادیر هنگفتی از بزاق توأم می‌شود. با وجود این، عنصر تخصیص، در واقع، به شکلی معتدل و معقول سیطره می‌یابد، چون مواردی که در آن‌ها هدف اصلی خوردن آشوب فیزیولوژیک است (استفراغی که در ادامه‌ی پرخوری و مستی می‌آید) بدون شک بی‌فایده‌اند.

سرشت فرآیند تخصیص با همگونیِ (یا تعادل ایستای) مؤلفِ تخصیص، و ابژه‌ها به‌عنوان نتیجه‌ی پایانی توصیف می‌شود، از آنجا که دفع خودش را به صورت نتیجه‌ی یک دیگرگونی ارائه می‌کند و می‌تواند در مسیر یک دیگرگونی همواره‌بزرگتر به حرکت درآید پس تکانه‌هایی را رها می‌سازد که هرچه‌بیشتر بر دووجهی‌بودن‌شان تأکید شده است. برای مثال، مورد آخر مصرف قربانی‌گرانه را در شکل ابتدایی اُرژی‌گری نمایندگی می‌کند که هیچ هدفی جز مشارکت در خودِ عناصرِ دیگرگونِ تقلیل‌ناپذیر ندارد، تاآنجاکه چنین عناصری شاید با دامن‌زدن به افزایش نیرو (یا، به بیانی دقیقتر، افزایش مانا[2]) خطر کنند.

٤. انسان نه تنها غذایش، که تولیدات متفاوت کنش‌گری خودش را هم تخصیص می‌دهد: لباس‌ها، اثاثیه، منازل، و ابزار تولید. سرانجام او سرزمینی را که به بخش‌ها تقسیم شده به تخصیص خود درمی‌آورد. چنین تخصیص‌هایی با یک همگونی کم‌وبیش قراردادی (این‌همانی) اتفاق می‌افتند که بین متصرف و ابژه‌ی تصرف‌شده برقرار شده است. گاهی اوقات پای یک همگونیِ شخصی به میان می‌آید که در دوران بدوی تنها به کمک مراسم دفع فضولات می‌توانست رسماً تخریب شود، و گاهی یک همگونی کلی، که گویی معمار بین شهر و ساکنانش برقرار کرده است.

در این رابطه، تولید را می‌توان به‌منزله‌ی مرحله‌ی دفع فرآیند تخصیص در نظر آورد، که همان حقیقت فروش است.

٥. آن نوع همگونی که در شهرها بین انسان‌ها و آنچه احاطه‌شان می‌کند تحقق یافته تنها شکلی فرعی از یک همگونیِ بسیار باثبات‌تر است که انسان، با جابجاکردن همه‌ی ابژه‌های درک‌ناپذیر پیشینی با رشته‌های طبقه‌بندی‌شده‌ی مفاهیم یا ایده‌ها، در سرتاسر جهان خارجی برقرار کرده است. یکی‌کردن همه‌ی عناصر ترکیب‌شده‌ی جهان با لجاجتی دائمی دنبال شده است، چندان‌که شیوه‌های فهم علمی، همچنین شیوه‌های فهم عوامانه از جهان، به‌نظر به‌صورتی ارادی به بازنمایی‌ای منجر شده‌اند همان‌قدر متفاوت از تصور پیشینی‌مان که میدان عمومی یک پایتخت از چشم‌انداز کوه‌های بلند.

---

1. homogeneous
2. mana

این واپسین تخصیص ــ کار فلسفه به‌علاوه‌ی کار علم یا عقل سلیم ــ مراحل طغیان و رسوایی را شامل می‌شود، اما همواره برقراری همگونی جهان را هدف خود می‌داند، و تنها وقتی تولیداتِ هرزِ تقلیل‌ناپذیرِ این عملیات تعیین شده باشند خواهد توانست که به یک مرحله‌ی پایانی به معنای دفع بیانجامد.

فلسفه، دین، و شعر در رابطه با دگرشناسی[1]

٦. نفع فلسفه در این واقعیت است که باید در مخالفت با علم یا عقل سلیم ایجاباً تولیدات هرز تخصیص عقلانی را مجسم کند. با وجود این، اغلب اوقات این تولیدات هرز را تنها در اشکالی انتزاعی از تمامیت (نیستی، بی‌نهایت، امر مطلق) به تصویر می‌کشد که خود فلسفه هم نمی‌تواند موجبات یک محتوای ایجابی را با آن‌ها فراهم آورد؛ بدین‌سان است که فلسفه می‌تواند آزادانه در تأملاتی پیشروی کند که هدفی کمابیش یکسان با جوانب درنظرگرفته‌شده دارند، یکی‌کردن یک جهان بی‌پایان با یک جهان متناهی، یک جهانِ (نومنالِ) شناخت‌ناپذیر با جهانِ (فنومنالِ) شناخته‌شده.

تنها یک بسط عقلانی در دوره‌های گسترش خودآیینش می‌تواند در شکلی دینی تولیدات هرز تفکر تخصیصی را به‌عنوان ابژه‌ی قطعاً دیگرگونِ (قدسی) تأمل معرفی کند. اما در کل باید این واقعیت را در نظر آورد که ادیان جدایی عمیقی درون قلمروی قدسی به وجود می‌آورند و آنرا به یک جهان مافوق (سماوی و یزدانی) و یک جهان پست (شیطانی، جهان تجزیه) تقسیم می‌کنند؛ اکنون چنین تقسیمی ضرورتاً به همگونی پیشرونده‌ی تمام قلمروی مافوق می‌انجامد (تنها قلمروی پست است که با تمام تلاشش در برابر تخصیص مقاومت می‌کند). خدا به‌سرعت و اغلب تقریباً به‌تمامی وجوه دهشت‌بارش، یعنی نمود خود به‌عنوان لاشه‌ای درحال‌تجزیه را می‌بازد تا در آخرین صحنه‌ی پستی علامت (پدرانه‌ی) ساده‌ای از همگونی عالم‌گیر باشد.

۷. در عمل باید فهمید که دین به‌واقع به نیاز برون‌افکنی (بیرون‌ریزی یا دفعِ) نامحدودِ طبیعت انسان پاسخ نمی‌گوید، اما این مجموع ممنوعیت‌ها، تکلیف‌ها، و آزادی‌های جزئی هستند که به لحاظ اجتماعی به این برون‌افکنی جهت می‌دهند و قاعده‌مندش می‌کند. دین بدین‌قرار از دگرشناسی[۲] عملی و نظری متفاوت است (حتی اگر هر دوی آن‌ها به‌طرزی مشابه به واقعیت‌های قدسی یا مدفوعی توجه نشان داده باشند)، به این ترتیب اولی نه تنها دقت علمی مناسب برای دومی (که به‌طور کلی تفاوتش با دین مثل تفاوتِ شیمی با کیمیاگری‌ست) را منع می‌کند، بلکه همچنین نیازهایی را در شرایط عادی فاش می‌کند که تنها فرض را بر تنظیم یا تعدیل‌شان نگذاشته، بلکه به دنبال ارضایشان بوده است.

۸. به‌نظر شعر در نگاه نخست به صورت روشِ برون‌افکنیِ ذهنی ارزشمند باقی می‌ماند (ارزشی که نیل به جهانی تماماً دیگرگونه را روا می‌دارد). اما نه، بسیار ساده می‌توان دید که شعر کمتر از دین تحقیر نشده است. شعر همواره در امانِ بزرگترین نظام‌های تاریخی تخصیص بوده است. و تا جایی‌که توانسته باشد خودش را به‌شکلی خودآیین گسترش دهد، این خودآیینی شعر را به مسیر یک شیوه‌ی فهمِ تامِ شاعرانه از جهان می‌کشاند که می‌تواند به هر همگونگی زیباشناختی بیانجامد. ناواقعیتِ عملیِ عناصر دیگرگونه‌ای که

1. heterology

شعر به حرکت درمی‌آورد در واقع شرط اجتناب‌ناپذیرِ تداوم دیگرگونی‌ست: از لحظه‌ای که این ناواقعیت به‌شکلی بی‌واسطه اساس خود را بر واقعیت مافوق می‌گذارد، مأموریت زدودن (یا پست‌کردنِ) واقعیتِ مبتذلِ پست آغاز می‌شود، شعر هم به بازی‌کردنِ نقش استاندارد چیزها تقلیل یافته، و، در مقابل، بدترین ابتذال ارزش مدفوعی همواره‌قوی‌تری را به عهده می‌گیرد.

نظریه‌ی دگرشناختیِ دانش

۹. وقتی می‌گوییم دگرشناسی به‌شکلی علمی پرسش‌های دیگرگونی را از نظر می‌گذراند منظور این نیست که دگرشناسی در معنای معمولِ چنین قاعده‌ای همان علم امر دیگرگون است. امر دیگرگون حتی مصرانه خارجِ حدود دانش آن علمی قرار گرفته که بنا بر تعریف تنها برای عناصر همگون کاربرد دارد. وانگهی، دگرشناسی با هر بازنماییِ همگون از جهان مخالف است؛ به بیان دیگر، با هر نظام فلسفی. هدف این بازنمایی‌ها همواره حرمان منابع هیجان و گسترش یک گونه‌ی انسانیِ نوکرمأب است که تنها لایق چیزی ساختگی، مصرف عقلانی، و نگهداشت تولیدات است. اما فرآیند عقلانی که به‌شکلی خودکار خودش را با تولید دلبخواهی تولیداتِ هرز حدگذاری کرده به شیوه‌ای بی‌نظم‌شده عنصر مدفوعی دیگرگون را رها می‌کند. دگرشناسی محدود می‌شود تا دوباره، آگاهانه و مصرانه، این فرآیند پایانی را که از پیش تا کنون به‌منزله‌ی سقط و شرم تفکر انسانی دیده شده از سرگیرد.

در این صورت، دگرشناسی به واژگونی کامل فرآیند فلسفی می‌انجامد، که دیگر آلت تخصیص نیست و اکنون در خدمت دفع است؛ دگرشناسی تقاضا برای کامروایی‌های خشونت‌آمیزی را که وجود اجتماعی ایجاب کرده معرفی می‌کند.

۱۰. از یک سو فرآیند حدگذاری و از سوی دیگر مطالعه‌ی واکنش‌های تخاصم (بیرون‌کردن) و عشق (بازجذب)، که به‌طرزی خشونت‌بار متناوب‌اند و با فرض‌گرفتن عنصر دیگرگون احراز می‌شوند، به‌عنوان علم درون حوزه‌ی فهم دگرشناسی قرار می‌گیرند. خود این عنصر تعریف‌ناپذیر باقی می‌ماند و تنها می‌تواند با نفی متعین شود. خصیصه‌ی ویژه‌ی مواد روده‌ای یا خصیصه‌ی ویژه‌ی روح، زمان یا فضای محدودنشده، همچون غیاب هرگونه مخرج مشترک ممکن، نامعقولی، و غیره تنها می‌توانند ابژه‌ی رشته‌ای از نفی‌ها باشند. حتی باید اضافه کرد که هیچ راهی برای قراردادن چنین عناصری در قلمروی بی‌واسطه‌ی ابژکتیو انسانی وجود ندارد، به این معنا که ابژه‌سازی ناب و ساده‌ی خصیصه‌ی ویژه‌شان باید به مشارکت‌شان در یک نظام عقلانی همگون بیانجامد، به بیان دیگر، به ابطال مزورانه‌ی شخصیت مدفوعی‌شان.

ابژکتیویته‌ی عناصر دیگرگون بدین‌سان ابژکتیویته‌ی منفعتی‌ست که صرفاً و به‌طور محض نظری‌ست، چراکه تنها به این شرط می‌توان به آن دست یافت که تولیدات هرز را در شکل تامِ بی‌نهایتی مجسم کند که با نفی احراز می‌شود (به بیان دیگر، کاستیِ دیگرگونیِ ابژکتیو این است که تنها می‌تواند به صورت انتزاعی تصویر شود، درحالی‌که دیگرگونیِ سوبژکتیوِ عناصرِ جزئی عملاً فقط به صورت انضمامی‌اند).

۱۱. داده‌های علمی ــ به بیان دیگر، نتایج تخصیص ــ صرفاً یک خصیصه‌ی ابژکتیو محسوس و بی‌واسطه را حفظ می‌کنند، چراکه ابژکتیویته‌ی بی‌واسطه با امکان‌های تخصیص عقلانی تعریف می‌شود.

برای تعریف ابژه‌های خارجی واقعی ضروری‌ست که همزمان امکان نسبتِ تخصیصِ علمی را هم معرفی کنیم. و اگر چنین نسبتی ناممکن باشد، عنصر مجسم‌شده عملاً ناواقعی باقی مانده، و تنها به‌شکلی انتزاعی ابژکتیو می‌شود. همه‌ی پرسش‌هایی که فراسوی این حرف‌ها مطرح می‌شوند تداوم نیاز مسلط به تخصیص را نمایندگی می‌کنند، یعنی سرسختی بیمارگونِ اراده‌ای را که به‌رغم همه‌چیز و با بزدلی ساده‌ای در پیِ نمایندگیِ یک جهان همگون و نوکرمأب است.

۱۲. بیهوده است کوشش برای انکار آنکه (در عمل) نقطه‌ی ضعف این شیوه‌های فهم را دریابیم، آن‌هم بیشتر در دشواری‌هایی که از آسانی‌ها خجالت کمتری دارند و در تحلیل فرآیند دفع و تخصیص به‌طور اتفاقی با آن‌ها رویارو می‌شویم، چراکه به‌طور کلی باید سرسختی ناآگاهانه‌ای را به حساب آورد که به عهدشکنی‌ها و مفرها مجهز شده است. به‌نظر بسیار ساده می‌توان در طبیعت ابژکتیو شمار بزرگی از پدیده‌ها را یافت که به شیوه‌ای خام به الگوی انسانی دفع و تخصیص مربوط می‌شوند، به این منظور که یک‌بار دیگر به انگاره‌ی وحدت هستی، برای مثال، در شکلی دیالکتیکی دست یابند. می‌توان بدون رویارویی با موانع واقعاً ثابت، به‌شکلی کلی‌تر از رهگذر حیوانات، گیاهان، ماده، طبیعت، و هستنده به چنین چیزی دست یافت. با وجود این، می‌توان پیشاپیش اشاره کرد که وقتی از انسان دور می‌شویم اهمیت مخالفت تا آنجا از دست می‌رود که تنها بر نقطه‌ی مقابلش می‌افتد، که اگر از نظم متفاوتی از واقعیت‌ها وام گرفته نشده باشد به‌روشنی نخواهیم توانست آن را در واقعیت‌هایی که از نظر گذرانده‌ایم کشف کنیم. تنها راه مقاومت در برابر این رقیق‌سازی در بخش عملی دگرشناسی واقع می‌شود که به کنشی می‌انجامد که مصرانه در برابر این بازگشت به طبیعتی همگون قد علم می‌کند.

به محض اینکه تلاش برای فهم معقول به تناقض می‌انجامد عمل مدفوع‌شناسی عقلانی مستلزم دفع عناصر غیرقابل‌تحلیل است، مدفوع‌شناسی شیوه‌ی مبتذلانه‌ی دیگری از تأکید بر این امر است که فوران قهقهه تنها نتیجه‌ی قطعاً پایانی و قابل‌تصورِ ــ و نه وسیله‌ی ــ تأمل فلسفی‌ست. و بنابراین باید به آن واکنشی اشاره کرد که، بی‌اهمیت همچون فوران قهقهه، از خصیصه‌ی به‌حدافراط مبهم و دورِ قلمروی عقلانی ناشی می‌شود، و کافی‌ست تا از تأملی متمرکز بر واقعیت‌های انتزاعی به عملی بدون مکانیسمی متفاوت منتقل شود، اما بی‌واسطه به یک دیگرگونیِ انضمامی می‌رسد تا پا به جذبه‌های خلسه‌وار و ارگاسم گذارد.

اصول دگرشناسی عملی

۱۳. دفع ابداً حد وسط دو تخصیص نیست، درست مثل پوسیدگی که حد وسط غله و سنبله‌ی گندم نیست. ناتوانی در ملاحظه‌ی این مورد آخر، یعنی پوسیدگی در مقام یک غایتِ در خود، نتیجه‌ی نه مشخصاً چشم‌انداز انسان بلکه دقیقاً چشم‌انداز عقلانی‌ست (تا آنجا که این چشم‌انداز منقاد فرآیند تخصیص می‌شود). چشم‌انداز انسانی، مستقل از اعلان‌های رسمی، یا به بیان دیگر، به همان شکلی که در میان سایر چیزها از تحلیل رویاها نتیجه می‌شود، برعکس، تخصیص را به‌عنوان وسیله‌ی دفع نمایندگی می‌کند. در تحلیل نهایی روشن است که یک کارگر کار می‌کند تا لذت‌های خشونت‌بار مقاربت را به دست آورد (به بیان دیگر، او می‌اندوزد تا خرج کند). از سوی دیگر، شیوه‌ی فهمی که بر مبنای آن کارگر باید مقاربت داشته باشد تا برای ضروریات آینده‌ی کار آماده شود به همانندسازی ناآگاهانه‌ی کارگر و بنده پیوند می‌خورد. در واقع، تا

آنجایی که کارکردهای گوناگون لابه‌لای مقولات اجتماعی گوناگون پراکنده شده‌اند، تخصیص در مقاومت‌ناپذیرترین شکل خود به نحوی تاریخی به بنده محول می‌شود: پس در گذشته رعیت‌ها مجبور بودند تولیدات را برای شاهان و دبیران بیاندوزند، یعنی آن‌هایی که کمترین سهم شرکت در کار تخصیص را دارند، و بنابراین تنها به‌واسطه‌ی برقراری اخلاق است که سود خود را در گردش کالا سامان می‌دهند. اما به محض آنکه یک نفر به بهره‌کشی مذمومِ انسان به دست انسان حمله می‌کند، زمان آن می‌رسد که این اخلاق تخصیصی شنیع را به بهره‌کشان واگذارد، اخلاقی که دیرزمانی‌ست اُرژی‌های ثروتِ ایشان را جایز می‌شمارد. تا آنجا که آدمی دیگر به ازپاافتادنِ رفقایش زیر یوغ اخلاق نمی‌اندیشد این امکان را هم می‌یابد تا بی‌پرده نه تنها عقل و فضیلت‌اش، که دلیل وجودی‌اش را هم به خشونت و ناهماهنگیِ اندام دفعی‌اش، و به‌علاوه به توانایی‌اش به تهییج و مسحورشدن از عناصر دگرگون پیوند بزند و هرزگی را به‌شکلی مشترک تجربه کند.

۱۴. پیش از آنکه هستنده بتواند بر تقاضاهای ریشه‌ای و تمرین خشونت‌بار یک آزادی اخلاقی قاطع اصرار ورزد، ضرورت لغو همه‌ی بهره‌کشی‌های انسانی به دست انسان تنها انگیزه‌ای نیست که گسترش عملی دگرشناسی را به واژگونی نظم مستقر پیوند می‌زند.

آن انگیزش‌هایی که دگرشناسی در عمل با دلیل وجودی انسانی یکی می‌کند در محیطی اجتماعی بروز می‌یابند و از این‌رو در معنایی مشخص می‌توانند ضداجتماعی پیش چشم آورده شوند (تا حدی که فسادها یا حتی لذت‌های جنسی در نظر برخی افراد اتلاف نیرو به حساب آورده می‌شوند، مثلاً تخریب آیینی کالاها در بریتیش‌کلمبیا، یا، در میان مردم متمدن، لذتی که جمعیت‌ها از تماشای آتش‌بازی‌های بزرگ شبانه می‌برند). با وجود این، انگیزش‌هایی که در برابر منافع یک اجتماع درحال‌رکود (حین مرحله‌ی تخصیص) می‌ایستند، برعکس، انقلاب اجتماعی (مرحله‌ی دفع) را در مقام غایت خود دارند: پس آن‌ها می‌توانند در تمام حرکت‌های تاریخی که انسانیت به‌وسیله‌شان نیروی خود را آزادانه و بی‌محدودیت صرف می‌کند، هم مسرت تام و هم استفاده در همان معنای نفع کلی آگاهانه را بیابند. وانگهی، اگر توده‌های غرق‌شده را هم در نظر آوریم باز از درستی این حرف کاسته نمی‌شود؛ درهرصورت، واقعیتِ این منفعت پنهانی را می‌توان به یک زندگی سربسته و ناتوان محکوم کرد؛ انقلابی که این توده‌ها فشار خشونتی عمیقاً مهارشده را با آن آزاد می‌کنند هر اندازه دلیل وجودی عملی جوامع باشد وسیله‌ی گسترش‌شان نیز هست.

۱۵. البته لفظ دفع را که برای انقلاب به کار می‌رود نخست باید در معنای اکیداً مکانیکی و بیش از آن در معنای ریشه‌شناختی کلمه به فهم درآورد. مرحله‌ی اول انقلاب جدایی‌ست، به بیان دیگر، فرآیندی که به موقعیت‌یابی دو گروه از نیروها ختم می‌شود که هر یک با ضرورت حذف دیگری شخصیت می‌یابد. مرحله‌ی دوم بیرون‌دادن خشونت‌بار گروهی‌ست که قدرت را از طریق گروهی انقلابی تصاحب کرده است.

اما همچنین باید خاطرنشان کرد که هر گروه، به‌واسطه‌ی مقررات خودش، به گروه مخالف یک شخصیت منحصراً مدفوعی منفی می‌دهد، و تنها از سر این منفیت است که شخصیت قربانی‌گرانه‌ی یک انقلاب عمیقاً ناآگاه باقی می‌ماند. علاوه بر این، تکانه‌ی انقلابی توده‌های پرولتاریا، گاه در پرده و گاه بی‌پرده، همچون امر مقدس تلقی می‌شود، و به همین خاطر است که می‌توان از کلمه‌ی انقلاب برهنه در تمام معنای سودباورانه‌اش استفاده کرد بی‌آنکه معنایی ایده‌آلیستی به آن داد.

۱۶. مشارکت، در معنی صرف روان‌شناختی و نیز در معنی فعال کلمه، انقلابی‌ها را تنها به ارتکاب سیاست‌های جزئی مثلاً برقراری سوسیالیسم در سراسر جهان وانمی‌دارد، بلکه ــ ضرورتاً ــ به‌منزله‌ی مشارکت اخلاقی ارائه می‌شود: مشارکت بی‌واسطه در کنش ویرانگر انقلاب (بیرون‌دادنی که با درهم‌شکستن تام‌وتمام تعادل عمارت اجتماعی محقق شده)، مشارکت غیرمستقیم در همه‌ی ویرانگری‌های مترادف. خود خصیصه‌ی اراده‌ی انقلابی‌ست که چنین کنش‌هایی را ــ نه آن‌طور که در قیامت مسیحی مکافاتی متوجه‌اش باشد، بلکه برعکس‌اش ــ به بهره‌مندی یا سودمندی موجودات انسانی پیوند می‌زند، و واضح است که هر ویرانی، که یکسره نه مفید است و نه اجتناب‌ناپذیر، تنها می‌تواند دستاورد یک بهره‌کش و متعاقباً دستاورد اخلاق به‌عنوان اصل تام هر بهره‌کشی باشد.[۳] ولی پس از این به‌سادگی می‌توان مسلم دانست که واقعیت چنین مشارکتی بر همان جدایی از احزاب سوسیالیستی که به رفرمیست و انقلابی‌ها تقسیم شده‌اند استوار است.

بدون یک همدستی عمیق با نیروهای طبیعی ــ نظیر مرگ خشونت‌بار، فواره‌زدن خون، بلایای ناگهانی، و ضجه‌های هولناک از درد همراه با آن‌ها، پارگی‌های موحش چیزی که به‌نظر تغییرناپذیر بود، افتادن در کثافت متعفن چیزی که به‌ظاهر تعالی یافته بود ــ بدون یک فهم سادیستی از طبیعتِ مسلماً رعدآسا و سیلاب‌گون، هیچ انقلابی‌ای وجود نخواهد داشت، تنها می‌تواند یک احساس‌گرایی اتوپیایی طغیان‌گر در کار باشد.

۱۷. مشارکت در هرچیزی که میان انسان‌ها وحشتناک می‌نماید و ظاهراً قدسی‌ست می‌تواند در یک شکل حدگذاری‌شده و ناخودآگاه حادث شود، اما این حدگذاری و ناخودآگاهی به‌وضوح تنها ارزشی موقتی دارند و هیچ‌چیز نمی‌تواند حرکتی را متوقف کند که موجودات انسانی را به‌سوی یک آگاهی حتی بی‌شرمانه‌تر از تعهدی اروتیک سوق می‌دهد که به مرگ، لاشه‌ها، و درد جسمانی هولناک پیوندشان زده است. وقت آن رسیده که طبیعت انسانی دست بردارد از اینکه منقاد سرکوب کثیف اتوکرات‌ها و اخلاقی باشد که اختیار را به بهره‌کشی داده‌اند. چراکه به‌راستی یکی از صفات انسانی لذت‌بردن از رنج دیگران است، و آن لذت اروتیک نه تنها نفی زجری‌ست که در همان آن حادث می‌شود، که مشارکت شهوانی در آن زجر نیز هست؛ وقت آن است که دست به انتخاب بزنیم میان سلوک جمعیت‌های هراسان از فزونی‌های سرخوشانه‌شان و سلوک آن‌هایی که حکم می‌کنند که هیچ انسان مفروضی نیاز ندارد همچون حیوانی به‌دام‌افتاده در خود مچاله شود، بلکه می‌تواند همه‌ی دلقک‌های اخلاق‌باور را همچون خیل سگان در نظر آورد.

۱۸. به‌عنوان نتیجه‌ی این ملاحظات ابتدایی ضرورت دارد که از حالا به بعد دو مرحله‌ی مجزا در رهاسازی انسانی را در نظر آوریم که جوشش‌های انقلابی متفاوتی، از ژاکوبنیسم تا بلشوویسم، به آن متعهد شده‌اند.

در حین مرحله‌ی انقلابی، مرحله‌ی درجریانی که تنها با فتح جهانی سوسیالیسم پایان خواهد گرفت، تنها انقلاب اجتماعی می‌تواند همچون مخرجی برای تکانه‌های جمعی انجام وظیفه کند، و در عمل هیچ کنش‌گری دیگری را نمی‌توان پیش چشم آورد.

اما مرحله‌ی پساانقلابی از یک سو متضمن ضرورت تقسیم میان سازمان‌های اقتصادی و سیاسی جامعه است و از سوی دیگر یک سازماندهی ضددینی و غیراجتماعی مشارکت ارژی‌گرانه در اشکال متفاوت

تخریب را هدف خود می‌گیرد، یعنی ارضای جمعی نیازهایی را که به ضرورت دامن‌زدن به تحریک خشونت‌آمیزی ربط دارند که از بیرون‌دهی عناصر دیگرگون نتیجه می‌شود.

این سازماندهی می‌تواند هیچ فهم دیگری از اخلاق نداشته باشد مگر همان فهمی که نخستین بار مارکی دو ساد به‌طرزی رسوایی‌آمیز بدان آری گفت.

۱۹. وقتی مسئله بر سر وسایل تحقق این مشارکت ارژی‌گرانه است، این سازماندهی نیز همچنان‌که از ادیانی نظیر مسیحیت یا بودیسم فاصله می‌گیرد خود را به ادیان پیشین نزدیک‌تر می‌یابد تا به صورت‌بندی‌های دولت‌های اتوکراتیک.

کلاً باید دخالت محتمل عناصر رنگین‌پوست در فرهنگ عامه را در این پیش‌بینی به حساب آورد. تا آنجا که سیاه‌پوستان در رهاسازی انقلابی مشارکت دارند، تحقق سوسیالیسم آن‌ها را در معرض امکان هرگونه مبادله‌ای با سفیدپوستان قرار می‌دهد، اما در شرایطی کاملاً متفاوت از تجربه‌های اخیر سیاه‌پوستان متمدن آمریکا. اجتماع‌های رنگین‌پوستان، که یک‌مرتبه از همه‌ی خرافه‌ها گویی از همه‌ی وسواس‌ها رها شده‌اند، اکنون در رابطه با دگرشناسی نه تنها امکان، که ضرورت یک سازماندهی کافی را نمایندگی می‌کنند. همه‌ی صورت‌بندی‌هایی که خلسه و شیدایی را هدف خود می‌گیرند (مرگ تماشایی حیوانات، شکنجه‌های جزئی، رقص‌های ارژی‌گرانه، و غیره) هیچ دلیلی برای ناپدیدی ندارند وقتی فهم دیگرگون از زندگی انسانی با فهم بدوی جایگزین شده باشد؛ آن‌ها تنها وقتی می‌توانند به خود استحاله دهند که زیر انگیزش خشونت‌بار دکترین اخلاقی اصالت سفید پراکنده شوند، دکترینی که سفیدپوستانِ باخبر از خودبازداریِ شنیعی که اجتماعات نژادشان را فلج کرده به رنگین‌پوستان یاد داده‌اند. فقط دسیسه‌ی نظریه‌ی علمی اروپایی و دسیسه‌ی عمل سیاهان است که می‌تواند آن‌دست نهادهایی را گسترش دهد که همچون واپسین در-رو برای انگیزش‌هایی عمل می‌کنند که امروز، بی‌هیچ حدگذاری مگر بر نیروهای انسانی، انقلاب خونین و آتشین جامعه‌ی جهانی را الزامی کرده‌اند.

ترجمه‌ی سروش سمیعی

یادداشت‌ها

[۱] از دیدگاه روان‌شناسی، طبیعتِ یکسان خدا و مدفوع نباید عقل کسی آشنا با مسائل تاریخ ادیان را آشفته کند. لاشه چندان مشمئزکننده‌تر از گه نیست، و شبحی که هراسش را برون می‌افکند حتی در چشمان خداشناسان مدرن قدسی است. متن زیر از فریزر تا اندازه‌ای وجه تاریخی بنیادی مسئله را جمع‌بندی می‌کند: «... از دید ما، این مقولات متفاوت از مردم از حیث فضیلت‌شان و شرایط‌شان متفاوت است: باید بگوییم که یک گروه قدسی‌ست، دیگری کثیف و ناپاک، در مورد وحشی‌ها حرف نمی‌زنیم، چون ذهن ما برای فهم واضح چیستی یک هستنده‌ی قدسی و یک هستنده‌ی ناخالص بسیار بسیار خام است».

[۲] علمِ آنچه کاملاً دیگری [یا غیر] است. لفظ agiology [سره‌شناسی] شاید دقیق‌تر باشد، اما باید متوجه معنای مضاعف agio [سره] باشیم (مشابه معنای مضاعف sacer به صورت خاکی‌شده و مقدس [نجس و قدسی]). اما ورای این‌همه، این لفظ scatology [مدفوع‌شناسی] (علم مدفوع) است که در شرایط کنونی (تخصیص امر قدسی) ارزش بیانی بی‌چون‌وچرایی را به‌عنوان قرینه‌ی یک لفظ انتزاعی همچون دگرشناسی حفظ می‌کند.

[۳] مثلاً جنگ امپریالیستی.