

Economy Desires

اقتصاد میل



سازمان



فهرست

این پرولتاریای بی‌نام و نشان! / مقاله سردبیری / مهدی سلیمی

به‌سوی یک خُرده-سیاستِ میل / فلیکس گاتاری / ترجمه مهدی سلیمی، ت. عبداللهی، امیرحسین رعیتی، عبدالله علی اصغرلو

”مقدمه‌ای جهت نوشتن درباره اقتصاد میل“ و ”اقتصاد ریاضی میل“ / روزبه گیلاسیان

ابژه میل: فاحشه‌گری / ژرژ باتای / ترجمه سارا خادمی

کیمیای انقلاب (ماتریالیسم عاطفی نزد ژرژ باتای) / گاوین گریندون / ترجمه بابک شاه‌سیاه

غیاب ادبیات، امکان انقلاب / سارا خادمی

شیزوفرنی و جامعه / ژیل دلوز / ترجمه ک. میرزاده

یادداشت‌هایی در باب اقتصاد میل / امیر خلیلی

تفاوت جنسی / لوس ایریگاری / ترجمه بیژن صباغ

تطبیق، ویرایش و یکسان‌سازی ترمینولوژی متون ترجمه: مهدی سلیمی

مجله زغال / دوره جدید / شماره ۶ / ویژه اقتصاد میل

سردبیر: مهدی سلیمی

تصویر و گرافیک: مجتبی حق جو

صفحه آرایشی: مجتبی حق جو

بازنشر مطالب زغال با ذکر منبع و نام نویسنده بلامانع است. تصاویر زغال صرفاً برای همین مجله طراحی شده‌اند و انتشار آنها در سایتها و نشریات دیگر منوط به درج لوگوی زغال و امضای تصویر ساز آن است.

ایده‌های پرو و لیتاریک

بی‌نام و نشان

سر مقاله : نوشته مهدی سلیمی

این پروتاریای به نام و نشان!

(مقاله سردی)

نوشته مهدی سلیم

۱ پیچ‌ها...

بیانید از چیستی "میل" آغاز کنیم! "میل" در دانش زمانه نو، بیشتر از هر چیزی با گفتمان روانکاوی معرفی گردیده است؛ و از این رو نشانگر یک امر درونی، نفسانی، غریزی و خارج از مبادلات اجتماعی است. میل حالتی از احوالات نفسانی آدمی است که فرویدیسم با پایه‌ریزی نظریه ادیپی، آنرا بطور مستقیم با جنسیت و سکسوالیته پیوند زده است. اگرچه گفتمان روانکاوی با سیر انکشافی خود در عرصه ناخودآگاه توانست این رمزآلودترین بخش وجودی را وارد گفتمان علوم انسانی سازد و در دوره خود که گفتمان عقلانیت بر علوم سایه افکنده بود نقش بسزایی را در گذار از مدرنیته ایفا کند؛ اما برخلاف سیاست گریزی روانکاوی، آنچه که ما میل می‌خوانیم، چیزی فراتر از میل جنسی و رانه‌ایست برای فعالیت‌های بدنی یک فیگور در پهنه سیاست و اجتماع. در ابتدا، برای تعریف میل به مثابه یک نیروی سیاسی/اجتماعی بهتر آنست تا از نظریات موجود در این راستا کمک بگیریم. سیاست‌های میل و عواطف محور -بخصوص در نیمه دوم قرن بیستم که اغلب جنبش‌های ضدروانکاونه بوده‌اند- این مفهوم را از دام روانکاوی رها کرده و با نیروهای ماتریالیستی بدن پیوند زدند. صحبت کردن از میل به‌ویژه در حوزه فلسفه سیاسی، بدون ارجاع به این سیاست‌ها اساساً ناممکن جلوه می‌نماید؛ یعنی سیاست‌هایی که به‌نحوی پیشروترین نهضت‌ها را در قرن پیش رهبری کردند. سیاست‌هایی از قبیل سیاست اقلیتی و چندگانه دلوز و گاتاری که پایه‌های فلسفی‌شان را بر زمینی کاشتند که قرن‌ها پیشتر فیلسوف کلاسیکی چون "اسپینوزا" هموارش کرده بود. این دست فلسفه سیاسی، میل را در ارتباط تنگاتنگ با مفهوم "عاطفه" (affect) اسپینوزایی می‌داند. اسپینوزا در کتاب اخلاق خود، در شرح این مفهوم می‌نویسد: «مقصود من از عواطف، احوال بدن و همچنین تصورات آن احوال است، که قدرت فعالیت بدن به واسطه آنها افزایش می‌یابد یا کاهش می‌پذیرد، تقویت می‌شود و یا از آن جلوگیری می‌شود.»^۱ پس میل نه تمامیت احوالات انسانی بلکه به آن بخشی مربوط می‌شود که با فعالیت بدن در ارتباط است. او در جای دیگر می‌نویسد: «...من امیال انسان را دقیقاً همانطور ملاحظه می‌کنم که خطوط و سطوح و اجسام را ملاحظه کرده‌ام.»^۲ نه تنها اسپینوزا این مفهوم را در ارتباط با نیروی مادی بدن مطرح می‌سازد، بلکه آنرا از دام ناخودآگاهی که بعدها روانکاوی گرفتار می‌شود نیز برحذر می‌دارد. چنانکه از نظرگاه او «کوشش خودآگاه، وقتی که به نفس مربوط باشد به اراده موسوم می‌شود، اما وقتی که در عین حال هم به نفس مربوط باشد و هم به بدن، میل نامیده می‌شود.»^۳ پس میل هم کوششی مادی است که رانه آن خودآگاه بوده و هم مستقیماً در ارتباط با بدن واقع شده است و این امری سراسر متفاوت از آن ناخودآگاه روانکاونه است که رانه میل به‌شمار می‌رود و از طرفی دیگر از عقده روانی‌ای که روانکاوی^۴ میل را برخاسته از آن می‌داند نیز بسیار متفاوت است. این تعاریف کوتاه برای آشنایی‌زدایی کردن از تصور عام در مورد میل و فهم کلی از نحوه نیروگذاری مادی آن به عنوان یک عامل اجتماعی (و در ارتباط با امیال و بدن‌های دیگر) ضروری می‌نمود. با اینحال، جدای از تصورات متفاوت فیلسوفان مختلف ذیل عنوان "فیلسوفان سیاسی اسپینوزایی-نیچه‌ایی"، می‌توان به‌طور کلی نوشت که میل نزد همه آنها، نه شامل تمام احوالات (affection) بلکه مرتبط به "عاطفه" ای است که مشخصاً به نیروها و شدت‌های فیگورها و بدن‌ها مرتبط بوده و باعث می‌گردد این بدن‌ها در طول فعالیت خودآگاهانه خود در یک بستر اجتماعی برهم‌دیگر کنش وارد کرده یا واکنش نشان دهند. در این حالت ما در حوزه فلسفه سیاسی بیشتر از هر عاملیت دیالکتیکی-تاریخی‌ای، با نیروها و شدت‌های درون‌ماندگاری طرف هستیم که رابطه ارباب-برده‌گانی آنها براساس کنش مندی و کنش‌پذیری فیگورها درک می‌شود؛ یا به عبارتی می‌توان از این رابطه تحت عنوان دوگانه میل سلطه‌پذیر و میل سلطه‌گر در یک سطح درون‌ماندگار یاد کرد. از آنجائیکه نزد اسپینوزا هر ذاتی از ذاتی دیگر به‌لحاظ کیفی متفاوت است؛ زیرا عواطف آنها با همدیگر فرق دارند، پس از اینرو نمی‌توان مقدار شدت این نیروها را تعیین کنیم و این رابطه سلطه را بر اساس یک امر کمی ثابت ثابت ببخشیم. به این لحاظ، ما نیروهایی را بین امیال خواهیم داشت که همیشه بصورت رفت و برگشتی و بطور ناتمامی روی می‌دهند، و نمی‌توان از تقابل ارباب-برده متعین و تاریخی سخن به‌میان کشید؛ چرا که هنوز پای هیچ‌گونه تصاحب و تملکی به‌میان نیامده است (باز به‌عبارتی بهتر، میل هنوز وارد روابط اقتصادی خود نگشته است). این "تملک" است که می‌تواند فعالیت رفت و برگشتی نیروها را به اتمام برساند، یعنی فیگوری توسط فیگور دیگر از میان برداشته شود. مفهوم این تملک را بهتر از هرکسی ارسطو شرح می‌دهد: «برده کسی است که شکل مشارکت او در اجتماع زبانی منحصرأفهم است و نه تملک.»^۴ رانسیر این قول از ارسطو را درباره "لوگوس" و نابرابری در سخن گفتن نزد کلاسیک‌ها بکار می‌گیرد، ولی آنچه که برای ما مهم است نشان دادن مفهوم می‌چون مالکیت است که با پا به میان گذاشتن‌اش می‌تواند یک طرف نیروی رفت و برگشتی را حذف کند. به‌عبارتی

۱ اسپینوزا، باروخ (۱۳۹۰). اخلاق. ترجمه محسن جهانگیری. مرکز نشر دانشگاهی. ص ۱۴۳

۲ همان. ص ۱۴۲

۳ همان. ص ۱۵۴

۴ رانسیر، ژاک (۱۳۹۱). نام‌های سیاست (در کتابی با همین عنوان). ترجمه امیر کیانپور و ارسلان ریحان‌زاده. نشر بیدگل. ص ۲۹

وقتی گفته می‌شود که برده کسی است که توانایی فهم دانش را دارد بی آنکه توانایی آفرینش و تملک آنرا داشته باشد در اصل نیرویی تشریح می‌شود که از اثرگذاری (تملک) بر دیگری وامانده و تنها یک فیگور اثرپذیر باقی می‌ماند. یا به تعبیری اسپینوزایی این نیرو از فعالیت بدنیش کاسته شده یا از آن جلوگیری می‌شود. هیچ فیلسوفی در تعیین بخشیدن به این رابطه و به نوعی تعریف مند و دیالکتیکی کردن آن همچون هگل نقشی تعیین کننده‌ای ندارد. بطور مختصر اینکه، هگل نیز رابطه یک سوژه را با ابژه‌های بیرونی‌اش از روی تمنا یا همان میل‌اش به خودآگاهی دنبال می‌کند؛ به نحوی که سوژه در رسیدن به خودآگاهی، از حالت خوداندیشی درآمده و لاجرم به ابژه‌های خارج از خود پناه می‌آورد. اما این سوژه برای اثبات خود-آگاهی‌اش به نفی دیگری روی آورده و خودآگاهی خود را از طریق تصاحب و نفی یک آگاهی دیگری کسب می‌کند و از این رو رابطه متعین تر ارباب و بنده در فلسفه هگل تشریح می‌شود. اگر چه به ظاهر این رابطه در هگل متعین و ثابت گشته است اما با ادامه مسیر خودآگاهی نزد او، می‌بینیم که باز همان دوگانه "نفی و ایجاب" و همان رابطه برگشت ناپذیر اسپینوزایی، یعنی "هر تعینی نفی است و هر نفی‌ای تعیین"، یا همان گزاره تراسیماخوس که "سوژه چوپان زیان گوسفند است" رخ می‌دهد. زیرا ارباب بعد از دست یافتن به خود-آگاهی از طرف شکست یک خودآگاهی دیگر، به مرور رابطه خود را با همان ابژه‌های خارجی و انضمامیتی که او را در جایگاه ارباب نشانده است از دست می‌دهد و خود بار دیگر وابسته به همان خودآگاهی مغلوب شده یا برده می‌گردد. این بی‌نتیجه‌گی، هگل را در مسیر تکوین خود-آگاهی در پدیدارشناسی روح وادار می‌سازد تا این رابطه را رها کرده و مسیرهای دیگری را پی‌بگیرد.^۵ می‌توان پایان بخش این رابطه دوسویه سلطه را فلسفه سیاسی مارکس دانست؛ او با قرائت وفادار از دیالکتیک هگل در این زمینه، نظریه‌ او را به مفهومی بسی عینی، انضمامی و تاریخ‌مند به نام "مالکیت خصوصی" پیوند می‌زند و از این قرار، این رابطه را در زمین واقعی خود می‌نشانند. ارباب کسی است که در گذر از مالکیت طبیعی به مالکیت خصوصی، آنرا تصاحب کرده و برده کسی است که در خدمت مالکیت ارباب قرار می‌گیرد و این تملک بصورت تاریخاً موجود از او گرفته شده است. برای آشنایان به این مباحث، دیگر لازم به ذکر نیست که مسیری که درون‌ماندگاری اسپینوزا و دیالکتیک هگل (و مارکس که بصورت کلی در همان مسیر دیالکتیک هگلی دسته‌بندی می‌شود) در این رابطه طی می‌کنند، علیرغم این تشابه صوری‌شان در دوگانه نفی/تعیین، بقدری با هم متفاوت‌اند که دو مسیر مجزا و گاهاً متضادی را پیش پای فلسفه سیاسی معاصر گذاشته‌اند. این اشاره کلی، از این رو در مقدمه بحث آمد که بتوانیم از این طریق انشقاق‌های میان سیاست‌های برخاسته از میل و سیاست مارکسیسم کلاسیک را بار دیگر بصورت ریشه‌ای از نظر بگذرانیم و از این طریق بتوانیم حین در نظر گرفتن این تضاد، بر روی نقطه واحدی تحت عنوان "اقتصاد سیاسی میل" تمرکز کرده و بحث را با ظرفیت‌های این دو سنت فلسفی، در استفاده از امکان‌های یکدیگر پیش ببریم. کار ما - به معنای نظری کلمه - شرح و بسط آن دسته از نظریاتی است که قصد دارند بر این دوگانگی فائق آمده و آنها را در هیات یک نیروی اثرگذار و فراگیر به سیاست معاصر معرفی کنند. اساساً تر "اقتصاد میل" خود به روشنی نشان از چنین ترکیبی دارد، یعنی ترکیبی که طی آن میل در محور یک اقتصاد سیاسی بررسی می‌شود. از این رو ما قصد داریم به عنوان یک مارکسیست به مفهوم مالکیت (یا تصاحب میل) خصوصی در واپس‌راندن امیال نظر بیافکنیم و با نشان دادن میل سرکوب شده به منزله مازادی حل‌نشده در جوامع طبقاتی، بتوانیم مفهوم کلاسیک مارکسیسم در باب عاملیت تاریخی (یا همان پرولتاریا) را چندگانه و متکثر سازیم. همه می‌دانیم که این نظریه بارها از سوی نظریه‌پردازان غربی - هرکدام به شیوه خود - مطرح گردیده است، اما هم به خاطر ظرفیت‌های این بحث در آزادسازی نیروهای مادی جامعه (در عرصه‌های چندگانه و فراگیر) و هم پیوند ضروری اقتصاد میل با سازوکارهای اجتماعی/انضمامی می‌توانند ضرورت این بازاندیشی را نشان دهند.

گفتنی است اگر چه سیاست‌های میل به شکل گسترده در جنبش‌های می ۶۸ فرانسه و بعد از آن مطرح گردیدند، اما می‌توان از ژرژ باتای به عنوان یکی از اصیل‌ترین و قدیمی‌ترین پایه‌گذاران این بحث یاد کرد. آنچه که باتای را در دوره خود و حتی در میان فیلسوفان پسامارکسیست متاخر، از نظر ما برجسته‌تر می‌سازد، وفاداری او به اقتصادی سیاسی مارکسیسم کلاسیک و تلاش‌های ارزشمندش در تلفیق سیاست‌های دوگانه یادشده است؛ اگر چه به گفته «گریندون» او در مرحله تشکیل‌یابی این نیروهای سیاسی به طرز ابهام‌آمیز عمل می‌کند.^۶ باتای نیروی مولد را دیگر نه امری صرفاً مربوط به شرایط و مناسبات تولیدی، بلکه یک امر وجودی (اگزیزستانس) می‌داند، اما این وجود تنها زمانی معنا می‌یابد که خود مشغول به کار است؛ نیروی مولد وجودی در کار معنا می‌یابد و اساساً تمام مناسبات تولیدی سرمایه‌داری به‌عنوان پیشرفته‌ترین شکل جامعه طبقاتی وجود را نشان می‌رود. در این حالت وجود در یک جامعه سرمایه‌داری، تضاد نیروی مولد و مناسبات تولیدی را قلب به تضاد وجود با کلیت مفاهیم سودمندی و تولید می‌سازد. مناسباتی که این بار بر سر یک نیروی مولد وجودی آوار می‌شود را می‌توان تحت عنوان «اقتصاد میل» نام برد. این یکی از نظریات موجود در نیمه اول قرن بیستم است که باتای در دهه ۳۰ این ایده‌های خود را در مقاله «انگاره هزینه‌گری» شرح و بسط می‌دهد. تلاش باتای برای استفاده از مفاهیم مارکس باب تازه‌ای را به روی سیاست‌های میل می‌گشاید. اقتصاد میل کلیه شرایط تولید، توزیع، مبادله و مصرف را شامل می‌شود و از این رو می‌توان مفاهیم اقتصاد سیاسی مارکسیسم کلاسیک را در مورد آن بکار گرفت. در بافتار این نظریه نقطه مقابل انباشت نزد سرمایه‌داری و نیروی متخاصم آن بدل به مفهوم «هزینه‌گری» می‌شود. شرح انتقادی نسبتاً مفصلی از این نظریه و ماتریالیسم ویژه باتای را در مقاله‌ای با عنوان «کیمیای انقلاب» در همین شماره از مجله می‌خوانیم. با تمام دوسویگی و ابهامی که بر سر راه چنین خوانش جدیدی از یک اقتصاد کلاسیک سد می‌شود، اما باتای یکی از پیشروان سیاست‌هایی است که اکنون روی «جبهه‌های مردمی در خیابان»

۵ برای شرح دقیق و مفصل این مبحث رجوع کنید به "خدایگان و بنده"، فصلی از پدیدارشناسی روح با تفسیر کوژو. ترجمه حمید عنایت. انتشارات امیر کبیر.

۶ در شرح این ابهام و دوسویگی باتای در سازماندهی به سیاست‌های خود، نگاه کنید به مقاله «کیمیای انقلاب» که در همین شماره از زغال منتشر گردیده است.

سرمایه‌گذاری کرده‌اند. باتای ماتریالیسم سنت کلاسیک را به‌صورت وارونه ارزش‌گذاری می‌کند و از ماتریالیسم خود تحت عنوان «ماتریالیسم فرومایه» یاد می‌کند؛ ماتریالیسمی که دیگر غایت‌انگاری ماتریالیسم برخاسته از ایدئالیسم را کنار می‌گذارد و این‌بار از نازل‌ترین ارزش‌ها، فضولات، پس‌مانده‌ها آغاز می‌کند. این ماتریالیسم را بعضاً همسان با «ماتریالیسم» مواجهه آلتوسر می‌سنجد، ماتریالیسمی که از نقد ماتریالیسم کلاسیک مارکسیستی برمی‌خیزد و آلتوسر در نقد آن چنین می‌نویسد: «... ماتریالیسم در سنت فلسفی عقل‌گرا، ماتریالیسمی مبتنی بر ضرورت و غایت‌شناسی است، که چیزی نیست جز ایدئالیسمی استحاله‌یافته و در جامعه مبدل.»^۶ باتای با تعریف همین ماتریالیسم از ضرورت‌های مادی و واقعی زمانه خود آغاز می‌کند و با بکار گرفتن ارتدوکس‌ترین نقدهای خودِ مارکس، اینبار این نقدها را به عاملیت تک‌گانه پرولتاریا وارد می‌کند و تمام آن نیروهای مطرود و حذف شده از نیروهای مولد انقلابی - تحت عنوان لهن پرولتاریا - را احیا می‌سازد. این نظریه با تمامی ابهامات و نواقص خود که از سازمان‌یابی در آن دوران عاجز می‌ماند، با اینحال پیش‌درآمدی برای ورود به سیاست‌های نیمه دوم آن قرن بشمار می‌رود. و به‌راستی در جامعه سرمایه‌داری متاخر که سلطه خویش را به زیرلایه‌ها برده و برای تداوم ایدئولوژی‌اش تکوین روانی انسان‌ها را از کودکی تا به مرگ نشانه رفته است، هیچ اقتصادی به قدرت اقتصاد میل، نشان‌گر این سلطه و سرکوب‌ها نیست. تر مارکس اینست: «هیچ تولید اقتصادی صرف، گردش و توزیع صرف وجود ندارد»، در مورد میل نیز می‌توان گفت که تمام مختصات آن در یک بستر مناسبات اجتماعی شکل می‌گیرد. اقتصاد میل، علم افشاگری این سازوکارها و مناسبات سرکوب‌گر اجتماعیست. نقدی که اغلب به این جریان‌ها وارد می‌شود نقدی است که از جانب چپ ارتدوکس و وفادار بر زیربناهای تکی اقتصاد مطرح می‌گردد: جدا نمودن نیروهای تولیدی از مناسبات تولیدی خطائی است اکونومیستی و تکنوکراتیک. اما - باز با تاکید بر شکست باتای در این زمینه و انحرافش به سمت انتزاعی موعودگرایانه - در مورد این نقد باید گفت می‌توان مناسبات تولیدی را چنان گسترش و توسعه داد که نیروهای مولد وجودی را نیز شامل شود، این همان مناسباتی است که امروزه سرمایه‌داری روی آنها سرمایه‌گذاری می‌کند. این طرحی بود که باتای در سر می‌پروراند و برخلاف اغلب سیاست‌های عاطفی معاصر همچنان به دیالکتیک هگلی و در نظر گرفتن نبرد طبقاتی در این زمینه وفادار باقی مانده بود. او به جای ایدئالیستی دیدن آن نیروی برحق مارکسیسم در قرن نوزدهم یعنی «پرولتاریا»، با ماتریالیسم ویژه خود دست به بازتعریف چنین نیرویی می‌زند: «... نبرد طبقاتی زمانی که بار دیگر توسط برخی از کارگران ادامه یافته و این‌بار در چنان مقیاسی گسترش یابد که وجود اربابان بسیاری را تهدید کند، در اینصورت به باشکوه‌ترین و عظیم‌ترین فرم هزینه‌گری اجتماعی بدل خواهد شد.»^۸ او از تبدیل کردن یک عاملیت تکی به یک ایده - که از نقد ایدئالیسم نزد مارکس بدست آمده بود - سرباز می‌زند و نیروی مولد را با ماتریالیسم بسی ماتریالیستی مخصوص به خود، همراه با علیت‌مندی تاریخ به حرکت وامی‌دارد. در این رویکرد، آنچه به ما می‌رسد مفهوم فقری است که او برای عاملیت اقتصاد عام خود رقم می‌زند، کسی که اسراف‌کار است، در وجود او هیچ چیزی انباشت نشده است، همه چیز را طی یک بخششی بی‌پایان هزینه کرده است، و جز اشتیاقی شورمند در میان قهقهه‌های شهریارانه‌اش چیزی برای از دست دادن ندارد، شوقی که راز سرکوب آنرا در جامعه طبقاتی می‌یابد و همین وجود او را تبدیل به یک نیروی مولد انقلابی دگرسان می‌سازد. پرولتاریای باتای یک «فقیر» تمام‌عیار است. اگر بر این گفته رانسیر قائل باشیم که «پرولتاریا نه یک طبقه، بلکه محو و فروپاشی تمام طبقات است و کلی بودن آن نیز بنا به نظر مارکس در همین است»، تئوری باتای را می‌توان جزو بی‌وقفه‌ترین تلاش‌ها در جهت خلق مادی‌ترین نیروهای زمانه‌اش برای اضمحلال جامعه طبقاتی دانست؛ با تمام تقلاها و شکست‌هایش.

یکی دیگر از سیاست‌ها یا در اصل خرده-سیاست‌هایی که در این شماره بدان پرداخته شده است؛ «سیاست اقلیتی» دلوز و گاتاری ست. اگر باتای خودش مشخصاً از عاطفه و میل، به معنای اسپینوزایی کلمه استفاده نمی‌کند، بلکه سیاستِ میل^۹ حاصل خط و ربط برآمده از مختصات فکریش است، اما دلوز و گاتاری جزو برجسته‌ترین فیلسوفان دهه‌های پایانی قرن بیستم بودند که میل را پایه اصلی فلسفه سیاسی خود قرار دادند.^۹ اگر بخواهیم به دو مسیر اسپینوزایی و هگلی که در آغاز ترسیم کردیم بازگردیم، باتای در مسیر تلفیقی و بر نقطه‌های تراگذرانه این دو مسیر گام برمی‌دارد؛ او مارکس را در پیوند تنگاتنگ با آنچه بکار می‌برد. چنان که استعارات حیوانی باتای ترکیبی از عقاب نیچه و موش کور انقلابی مارکس بود، و سعی او بر پیوند زدن سیاست عاطفی یا اشتیاق شورمند دیونوسوسی با اقتصاد سیاسی مارکسی بود. اما دلوز و گاتاری در مسیری معجزا و کاملاً اسپینوزایی - نیچه‌ای حرکت می‌کنند و با تمام سیاست‌های ضدسرمایه‌دارانه و انقلابی خود، نمی‌توان به راحتی از ایشان به عنوان فیلسوفان مارکسیسم نام برد. اما آنچه خارج از سنجش‌های مکتب‌محور و جزم‌گرایانه برپایان اهمیت دارد، اینست که این دو فیلسوف بیشتر از هر کسی به صورت‌بندی نظریات برخاسته از میل پرداخته‌اند و ظرفیت‌های پیشروانه و بسی اغواگرایانه را پیش روی این مقوله گشوده‌اند. گاتاری در مهم‌ترین کتاب مجزایش به نام «انقلاب مولکولی» گزاره‌ای را مطرح می‌کند که ما شرح و بسط آنرا در قالب یکی از فصل‌های کامل این کتاب در این شماره از مجله به فارسی برگردانده‌ایم: «هیچ انقلابی اکنون نمی‌تواند بدون در نظر گرفتن میل رخ دهد.»^{۱۰} این گزاره نشان دهنده اهمیت مقوله میل نزد آنهاست و تعیین‌کننده‌گی بحث‌شان آنجاست که این مقوله را در نسبت مستقیم با سرمایه‌داری مطرح کرده و

^۶ آلتوسر، لونی. (۱۳۹۱). «ماتریالیسم مواجهه» (از کتاب نام‌های سیاست). ترجمه صالح نجفی و آرش ویسی. نشر بیدگل. ص ۱۲۰.

^۸ Bataille, 'The Notion of Expenditure', op cit, p 129

^۹ برای شرح مفصل خوانش باتای و دلوز از هگل رجوع کنید به کتاب «خودآگاهی هگلی و پسا‌ساختارگرایان فرانسوی». دیوید شرمین. ترجمه محمد مهدی اردبیلی و پیام ذوقی. نشر رخداد نو.

^{۱۰} نقل قول از مقاله «به سوی خرده-سیاست میل» نوشته فلیکس گاتاری، منتشر شده در همین شماره از مجله زغال.

این نیرو را مازادهای راستین کاپیتالیسم پیشرفته اروپایی می‌دانند. یکی از مهمترین صورت‌بندی‌های آنها از این مازاد انقلابی میل، به افراد شیذوفرنی تعبیر می‌شود و اساساً آنرا محصول میلی خارج از علم سازمان‌دهنده و ناقص روانکاوی می‌دانند. مارکسیسم‌های نسبتاً راست-کیش‌تری همچون هربرت مارکوزه و ویلهلم رایش و... در مسیر تلفیق روانکاوی و مارکسیسم گام برداشته بودند که سعی می‌کردند آن بخش خالی مارکسیسم در مورد تکوین روانی افراد را با مباحث روانکاوی پر کنند. اگرچه مارکوزه نگاه‌های انتقادی خود را در "اروس و تمدن" به روانکاوی فروید مطرح ساخت و اساساً تعریف فروید از تمدن که مبتنی بر سرکوب اصل لذت (اصل غریزی وجود و در ارتباط مستقیم با مفهوم میل) به نفع اصل واقعیت بود را به چالش کشید؛ اما آنچه که هنوز نزد اینان نامشکوف مانده، همسویی تمام عیار سرمایه‌داری و روانکاوی بود. از اینرو شاید بتوان انتقادی‌ترین و پیشروترین نظریه در نقد سرمایه‌داری بر پایه میل را مربوط به دلوز و گاتاری دانست. و برآستی چه تشابه‌های مفهومی دقیقی میان اقتصاد سرمایه‌داری و اقتصاد میل در روانکاوی وجود دارد. تعریف نیکولاس لومان را از اقتصاد در نظر بگیریم: "اقتصاد به تعویق انداختن تصمیم‌گیری در مورد ارضاء نیازها، همراه با تضمین ارضاء این نیازها در آینده است." این نشان‌گر فقدان است که همواره از نگاه فرویدی همراه با میل فرض شده است. و هدف روانکاوی تئوریزه کردن این فقدان و سرپوش گذاشتن بر نیروهای اجتماعی میل طی یک علم مبتنی بر "اقتصاد لیبدو" است که میل را اساساً ارضاناپذیر می‌داند. این نیرو همواره در حال انباشت و به تعویق انداختن توسط موانعی است که قدرت بر سر راه آن می‌گذارد. با طبق تعریف لاکان: "میل هیچگاه ارضای واقعی خود در هیئت یک ژوئیسانس نمی‌یابد، بلکه همواره به تاخیر می‌افتد." عملکردی که همسو بر تعریف اقتصاد لومان است و در اساس موانعی که برای این نیرو طراحی می‌شود، مصرف آنرا در قالب یک امر سیاسی و اجتماعی ممنوع ساخته و همیشه در حال نظام مند کردن اشتیاق شورمند فیگورهای اجتماعی است. چنانکه دلوز می‌گوید: «قدرت دولتی بر ماشین جنگی استوار نمی‌شود. این قدرت بر ماشین‌های صفر و یکی استوار است که از درون ما می‌گذرند. و ماشین‌های انتزاعی که ما را رمزگذاری مفرط می‌کنند: یک پلیس تمام عیار.» اقتصاد میل، قائل به برساخته شدن آن در مبادلات میان اجتماعات انسانی است و به تکوین تاریخی میل می‌پردازد؛ میل‌ای که برآمده از آگاهی است و واجد خصیصه تولیدی، میل‌ای که دارای پتانسیل عدول از هنجارهای اجتماعی و -به معنای دقیق کلمه- واجد یک خصلت سیاسی است. روانکاوی میل‌های منفرد را به منظور بررسی سیر انکشافی در ناخودآگاه آن در تخت‌های خارج از اجتماع بستری می‌کند؛ یک روانکاو -به یک معنی- یک نشانه‌شناس در قلمرو ناخودآگاه فرد است. تلاش برای ساختاربخشی به میل تحت عملکرد یک نظام داللتگر، همخوان با تلاشهای نظام قدرت است که می‌خواهد در هر مرحله اتمسفر اجتماعی را کنترل کند. نشانه‌شناس‌ها در درون ساختارهای مشخص عمل می‌کنند، هر نشانه‌ای دلالت به جزئی دیگر از ساختاری دارد که بواسطه آن معنا می‌یابد. روانکاو، نشانه‌شناس و تحلیل‌گران ساختارگرا در تلاشند تا دوآلیته بین محتوا و فرم را با توجه صرف به فرم پنهان سازند؛ با تکیه بر فرم‌های هنجارمند نمادین، با حذف دال‌های زاینده و بدون مدلول، و با لغو هرگونه محتوای خودبسنده و تولیدگر به نفع یک کل بی معنا. روانکاوی علم یکسان‌سازی امیال با توجه به هنجارهای نمادین، فروخوردن اصل لذت به نفع اصل واقعیت، و مدافع تمدن‌های شکل گرفته بر پایه سرکوب است. میل در تکوین تاریخی خود به مبادلاتی برآمده از روابط اجتماعی تن در داده است که می‌توان آنها را ذیل مقوله اقتصاد میل دریافت که به معنای عام آن امری هم‌تراز با اقتصاد سیاسی است. اقتصاد میل قصد دارد تا سازوکار میل سلطه‌گر و میل سلطه‌پذیر را در میان اجتماعات انسانی فاش سازد. اقتصاد میل حکایت‌گر امیالی است که طی مبادلات طبقاتی، نژادی، جنسیتی و... ارزش‌گذاری گشته و به خاموشی کشانده شده‌اند. گذشته از این، اقتصاد میل روایتگر بندهای دلالت‌گری است که به پای میل بسته شده، بندهایی که امیال شورشی، تولیدگر، ناهنجارمند و دگرساز را نشانه‌های جنون و بی‌خردی می‌دانند. میل رهاگشته از بند، دیگر به تملک آن عقل قانون‌گذار و لوگوس حاکم بر تاریخ تمدن در نمی‌آید و با خلق گفتارهای نو دست به زایش امرسیاسی می‌زند. همچون سیاستی برخاسته از میل برده‌گان وقتی که دیگر نخواهند به مبادلات اقتصادی سلطه‌گر اربابان تن در دهند. اقتصاد میل بیش از هر چیز موضوعی سیاسی-اجتماعی است...



برای یافتن اتصالات میل در جامعه و ضرورت پرداختن به این موضوع در ایران معاصر، بیائید با یک تعریف از دلوز آغاز کنیم: «میل، پیرامون نام‌های تاریخ شکل می‌گیرد نه نام پدر؛ به‌واسطه اسم خاص نژادها، قاره‌ها، طبقات و اشخاص.»^{۱۱} با این حساب در مقوله میل گمراه خواهیم شد اگر یک دیگری بزرگ را در قامت قدرت مشترک و فراگیر فرض بگیریم، چیزی شبیه به نام پدر در روانکاو، یا آن فالوس ازلی و ابدی، که می‌توان آنرا برای هر شرایط و جامعه‌ای بکار برد، این تمامیت‌گرایی مادی‌ترین نیروها را تبدیل به ایده می‌سازد و باز ما را به دام غایت‌مندی و عقلانیت محوری می‌اندازد و عملاً این نیرو را به ماورائی‌ترین مفاهیم گره می‌زند. میل این رانۀ فعال بدن، در تاریخ رشد می‌کند، در زبان دلالت می‌یابد، در اقوام و خانواده‌ها نهادینه می‌شود، در کارخانه‌ها طاقت می‌فرساید، در نظام آموزشی توزیع می‌یابد، در زندان‌ها فریاد می‌کشد، در شهرها به حاشیه رانده می‌شود، در بدن‌ها پوشانده می‌شود، و هر نظامی به فراخور خود زنجیره دلالتی‌اش را به پای آن می‌بندد. اقتصاد میل آن چیز است که اتصالات این پیچ‌های مادی را در تعامل با اجتماع و بشمار انواع مبادله‌گریش شناسایی می‌کند و جز این نمی‌تواند به عنوان یک نیروی اثرگذار جامعه درآید. دشمن میل واحد است، زیرا تمامی آگاهی و تئوری شکل گرفته حول مدار آن، اقتصاد لیبیدو را با اقتصاد سرمایه‌داری گره زده اند، اما این گفته در سطح یک امر دلالت‌گر کلی معنا می‌دهد و نمی‌تواند نیروهای سیاسی-انضمامی را آزاد کند و به آنها صدا ببخشد. نیروی میل ریزوم وار عمل می‌کند، همانگونه که تمام قدرت به یک بدنه وصل است با هزاران ریشه‌های ایدئولوژیکی و صورت‌بندی‌های مخصوص به خود. هر نوع صورت‌بندی قدرت، بسته‌های کلامی و دلالتی مربوط به خود را دارد و اقتصاد میل در اصل لابه‌لای همین بسته‌ها و مبادله‌گری‌های انضمامی تعین می‌یابد. خرده-سیاست روشی است که بیشتر از هر نظریه جهان‌شمولی به امر انضمامی می‌پردازد، تا سپس بتواند خود را در قالب یک ماشین بزرگ انقلابی متصور شود. اکنون حرف زدن از قدرت به‌عنوان یک صورت‌بندی مشخص تبعات کل‌گرایانه مخصوص به خود را در سیاست داراست. اما از طرفی دیگر بس‌گانگی میل این ظرفیت را دارد تا از هیچ سوبژکتیویته واحدی تبعیت نکند. اما این ماشین، این پیچ‌ها، این ذات‌های متفاوت تنها در صورتی می‌تواند اثرگذار باشند که موتور آن را یک خودآگاهی برخاسته از تضاد اقتصادی‌اش فرض کرد، ماشینی که بتوان آنرا بر علیه یک دشمن مشترک یا همان اقتصاد تام میل متشکل ساخت. از آن طرف حرف زدن از کلیتی به نام مردم، خلق، انبوه‌های بی‌شکل، نمی‌تواند گره از کار سیاست بگشاید. چنانکه گاتاری در «به‌سوی خرده-سیاست میل» تحلیل می‌کند، هر گونه ساختارگرایی در نهایت به فرمالیسمی خواهد انجامید که محتوای خود را در پراتز گذاشته و نادیده می‌گیرد، مثل کاری که روانکاو ذیل نام پدر بیمارها را طبقه‌بندی می‌کند. میل، آن نیرویی که تمام تاریخ تمدن نشان از سرکوب آن دارد: از تابوها تا معاصرترین ایدئولوژی‌ها آنرا به ورطه ناخودآگاه سوق داده‌اند و بیشتر از هر چیزی مستعد یک فرمالیسم است. اما اساساً می‌توان بر خودآگاهی میل، این در هم تنیدگی انگیزه فعالیت و بدن، یا عواطف و میل متمرکز شد. ما هنوز به یک سوبژکتیویته سیاسی متخاصم آگاه نیاز داریم تا بتواند از چرخه اقتصاد مبادله‌اش سر باز زند.

ولی ناگفته مشخص است که چنین آگاهی متشکلی بی‌هیچ پیوندی به زمینه اجتماعی بر روی کاغذ شکل نخواهد گرفت. اگر از تاثیرهای اقلیتی سخن بگوئیم می‌توان از آزاد ساختن نیروهای مادی در عرصه‌هایی چون تفکر، ادبیات و زیبایی‌شناسی حرف به میان کشید. از نیروهای دانشی که با ترجمه به تفکر دوباره می‌آیند و می‌توانند بر این انبان خالی مان‌قطره‌ای بچکانند. در بهترین حالت می‌توان از آزادسازی نیروهای انتقادی در دایره محدود مخاطبان و در کمترین حالت از میل سیری‌ناپذیر خود به دانش و فهمی سخن برانیم که رانۀ کل فعالیت‌های بدن مان یا به عبارتی «پهلوانی در تخت‌خواب» مان را رقم می‌زند. اما اکنون هر راهکار متعین زیاده‌خواهی در این باره حاصل خودفریبی و دیگرفریبی سطحی‌ست. چنین آگاهی‌ای را عواطف در ابژه‌های خارج از خود در بستری چون شهر و خیابان می‌یابد. اگر چه این ضرورت و امکان را از بین نمی‌برد، ولی هرگونه نسخه‌پیچی‌ای در زندان انتزاع خود اسیر خواهد گشت. بدن محیطی برای فعالیت می‌خواهد تا از عواطف و رانۀ آن سخن به میان آوریم، برای مثال گشنگی آن رانه‌ایی است که بدن را به فعالیت جانفرسا وامی‌دارد و چه بسا اکنون به هیچ رانه‌ای چون همین ابتدائی‌ترین و ملموس‌ترین و غریزی‌ترین دشمن سرمایه‌داری نمی‌توان چشم داشت؛ آن‌هم اگر طاقت عرفانی ما را به ریاضت‌های «هنرمند گرسنگی» کافکا، در پشت میله‌های این حیوانی‌ترین سیرک‌های شکم باره‌گان تصاحب‌گر وادار نسازد، آن هم در زمانه عسرتی که همگی در حال تعدیل و تدبیر و نرمش‌های قهرمانانه‌ایم.

اما این بی‌امکانی ما را به دام پراگماتیسم نمی‌اندازد، آن جاده انحرافی که مدام تمام عواطف را هرز می‌دهد! ما از بازی کردن در موانع کاشته شده بر سر راه میل بیزاریم، چرا که هشدار آلتوسر همچنان در ذهن ما طنین می‌اندازد: «مارکسیسمی که اکنون تعلیم داده می‌شود، خودش را غرق در ماتریالیسم و پراگماتیسم کرده است، و دیگر هیچ اشتراکی با دیالکتیک فلسفی که تشکیل دهنده اصلیت و مبنای آن است، ندارد.» تاریخ نشان داده است که پراگماتیست‌ها -آنها- در سیاست حساسی چون سیاست عاطفه- کژروی‌شان به خدمت نظام مسلط درآمده است، تاریخ معاصر پر است از خرده-سیاست‌های به قهقرا رفته،

از جنبش‌های دفاع از حیوانات گرفته، تا اومانیست‌های که غرق در نوع‌دوستی مدنی گشته‌اند بی‌آنکه ذره‌ای بخواهند به عقب بازگردند و ببینند که مبدا و مقصدشان فرسنگ‌ها فاصله دارد. بی‌آنکه ماشینی خودآگاه بکار بیاندازند در ماشین احساسی و اتوپایی خود گرفتار می‌آیند. حال که امکان تشکیل‌یابی آگاهانه در خیابان‌ها مستقیماً ما را به دوزخ شکنجه پرتاب می‌کند، هیچ کاری برایمان بهتر از اصرار ورزیدن به همین امتناع در مسیری آرام و پیوسته و گام برداشتن به سوی نشت خودآگاهی سلطه‌ناپذیر جلوه‌گر نمی‌شود. انفعال/فعالیتی اثرگذار که این اقلیت (فضولات و پس‌مانده‌ها و مطرود شده‌گان) را در هیات عذاب وجدان آن چپ‌های پراگماتیستی حاضر می‌سازد که فکر می‌کنند با برگه‌های رایشان همیشه در صحنه سیاست تاثیرگذارند. به‌راستی چندین بار از یک سوراخ باید گزیده شد تا به نیروی اثرگذار یک امتناع هدفمند ایمان آورد، اتحاد در همین سطح‌اش با تعداد اندک‌مان می‌تواند کیفیت یک اقلیت راستینی را به ما ببخشد و تبدیل به نیروی تروما و برهم‌زننده نظم هنجارمند سازد. انگار باید همچون موش کوری در زیر زمین آرام و پیوسته به حفرمان ادامه دهیم، و از این برزخ مشوش ره بجوئیم و بپوئیم. تنها تنی که فرسوده‌گی را به‌جان می‌خرد در زیر این خاک پوسیده دوام می‌آورد، تنی که بی‌نام و نشان است، مصائب آن را به جان می‌خرد و کیفیت‌اش آن نیروی نابهنگام و شناسایی‌ناپذیری است که در ایجابیت خود از دست می‌گریزد و در سلبیت‌اش انکار نمی‌شود کرد، یک ابژه کوچک که مدام تعلیقی را در روایت‌ها می‌تند و بذره‌های روایت انقلابی تصورناشدنی را اینجا و آنجا می‌پاشد.

در پایان لازم به ذکر است که ما در ادامه‌ی اهمیتی که به آگاهی و هدفمندی نیروی سیاسی قائلیم، شماره بعد را به «سیاست تفکر» اختصاص می‌دهیم تا بتوانیم از این طریق به راه‌های پراتیکی اندیشه‌بیاندیشیم و در این راه دست یاری را به سوی رفقای که ایمان به نیروی یک اندیشه جمعی دارند، دراز می‌کنیم.



بیسوی یک خُرده-سیاستِ میل

(فصلی از کتاب انقلاب مولگولی)



نوشتهٔ فلیکس گاتاری

ترجمه: مهدی سلیمی، ت. عبداللہی، امیر حسین رعیتی، عبدالله علی اصغرلو

بسوی یک خرده-سیاست میل

(فصلی از کتاب «انقلاب مولکولی» نوشته فلیکس گاتاری)

ترجمه گروه مترجمان

ترجمه مهدی سلیمه

مقدمه:

تحلیل گران ساختارگرا در تلاشند تا دوگانگی بنیادین بین فرم و محتوا را با پرداختن صرف به فرم، قراردادن محتوا در پراگماتیک و مشروعیت بخشی به جدایی اثر مرتبط با محتوا از اثر مرتبط با فرم، پنهان سازند. این یکی از روش های سازمان دهی ناآگاهی از خاستگاه های سیاسی ای است که به موجب آنها محتوا به هیأت امری صوری، قراردادی و فرمیافته (formalized) درآمده است. اکنون کاری که ما باید انجام دهیم مقایسه یک تبارشناسی سیاسی درباره محتوای دلالت گر، با روش هایی است که در آنها کنش های گفتاری (speech acts) از سوی دستور زبان (گرامر) های زایشی و دگرسازانه تولید شده اند. ظاهراً ساختارگراها هیچ مسئله مربوط به معناشناسی (semantics) را دنبال نمی کنند. [نزد آنها مسئله این نیست که] مؤلفه معناشناختی در چه هنگام و درنگ (juncture) ای پدیدار می شود (یا نمی شود)؛ بلکه این مؤلفه را همچون یک چیز قابل خوانش، بدیهی و مسلم فرض می گیرند و هرگز آن را به معنای دقیق کلمه مورد پرسش قرار نمی دهند.

در این میان، هیچ کس به کشف فرم خاصی از ساختارمندی برای انواع محتواها اهمیت نمی دهد، بلکه آنها بر این باورند که این مسئله فرم بخشی فقط زمانی پدیدار می شود که درگیر رابطه فرم/محتوا باشد؛ و از این رو هر چیزی در ارتباط با تعیین منشاء و خاستگاه این فرمالیسم به امر دلالت گر محول شده است، یعنی به زنجیره ای از دال ها (signifiers). ولیکن همیشه یک نظام سیاسی و اجتماعی بخصوصی است که آنها را قالب ریزی می کند. هیچ چیز خودکاری (اتوماتیکی) در مورد ساختارمندی محتواها وجود ندارد: اما موقعیت اجتماعی یک محتوای ابر-ساختاری نیست که بطور مکانیکی بتوان آنرا با یک زیرساخت اقتصادی تعیین کرد؛ موقعیت اجتماعی چیزی بیشتر از آن قلمرو معناشناختی است که بطور مکانیکی با یک ساختار دلالتگری تعیین می گردد، و نیز چیزی بیشتر از جلوه های گوناگونی از یک جامعه بدوی است که بواسطه ساختارهای ابتدائی از روابط فامیلی تعیین می گردند.

تلاش برای شرح ساختارهای پیچیده اجتماعی-تاریخی برحسب یک مکانیزم مبادله، یا شرح زبان از نگاه یک سیستم گشتار منطقی، یا شرح میل برحسب عملکرد یک سیستم دلالت گری و فانتزی هایی که خلق می کند، همخوان با تلاشی در جهت الغای پرسش از عملکرد قدرت است که در هر سطحی، محیط اجتماعی را کنترل می کند. [در اینجا] مسئله خلق یک فرمالیسم جهان شمول به معنای دقیق کلمه نیست، بلکه مسئله آن روشی است که یک سیستم قدرت با بهره گیری از ابزار یک فرمالیسم دلالت گر، می خواهد تا همه حالات بیان را یکی سازد و همه آنها را حول ارزش های "پایه ای" مربوط به خودش مرکزیت بخشد- با در نظر گرفتن صفات، شخصیت ها، طبقات، با توجه به سلسله مراتب (هیرارشی) سنی، نژادی و جنسی، و با رعایت حتی طبقه مسلط در تصرف کردن ابزار تولید از دست کارگران و قس علی هذا...

پس در حقیقت، ما هرگز با یک ساختار انتزاعی سروکار نداریم، [یعنی] با نوعی بازی ایده آل شطرنج، یا یک قالب منطقی که به تمام محتواهای دلالت گر سروشکل می دهد. همه محتواها، پیش از آنکه بواسطه زبان یا "یک شبه زبان" ساختار یابند، همگی در انبوهه (multitude) ای از ساحت های خرده-سیاسی ساختار یافته اند. همین موضوع دقیقاً بر این واقعیت صحنه می گذارد که یک کنش انقلابی خرده-سیاسی، نسبی کردن "دلالت گری های مسلط" و خنثی کردن فرم های نشانگر (indication) و مقررات مطرح شده از سوی ساختارگراها را ممکن می سازد. انکار عملکرد و کارائی قدرت در بازنمایی، به معنی امتناعی است از ایجاد یک تعهد و التزام خرده-سیاسی در هر جایی که لازم باشد، یا به عبارت دیگر هر جایی که یک دلالت گر موجود باشد.

پس آنچه که ما باید انجام دهیم، خلاصی از شر این تضاد شدید میان فرم و محتوا است، تضادی که منجر به جداشدن این دو می شود و آنها را از برخی جهات مستقل از همدیگر نگه می دارد. و در عوض، کار ما تلاش در جهت یافتن نقاط اتصال، و نقاط آنتاگونیسم خرده-سیاسی در همه ساحت هاست. هرگونه صورت بندی قدرت سیستم بسته بندی (پکیج) کلامی (verbal) مربوط به خود را، مناسب با هر آنچه برای گفتن دارد، سازماندهی می کند. یک ماشین بیان - که در سرتاسر همه این صورت بندی ها تعمیم می یابد- صرفاً بخاطر هنجارمندی سازی صورت بندی های محلی (local) حضور می یابد، بخاطر متمرکز کردن و ترجمه پذیر ساختن دلالتگری تغییرناپذیری که از سوی نظام مسلط به رسمیت شناخته شده است، و در نهایت بخاطر تظاهر کردن بر یک وفاق و رضایت عمومی

۱ Juncture در اصل به معنای پیوندگاه، مفصل و برهه زمانی است و در حوزه زبان شناسی به معنی درنگ، مکث و فاصله بکار می رود. بنا به موضوع بحث گاتاری که در طول متن به معناشناسی، نشانه شناسی و زبان شناسی اختصاص یافته، صحیح تر این بود که به "درنگ" برگردانده شود.

- آنچه که لویس یلمسلف^۲ ساحتِ گوهر بی واسطه (immediate substance) می نامد و آن را به منزله یک ادراکِ دسته جمعی تعریف می کند.

آنچه مابین محتوا و فرم رخ می دهد، تثبیت روابط قلمروزدایی است. یک ماشینِ نشانه تک-دالالتگر (a-signifying)، یا نظامی از فیگورهای بیان (بازهم با استفاده از عبارات یلمسلف)، در نقطه ای به وجود می آید که همه علائم نشانه شناختی دالالتگر با هم تلاقی کنند. نقش این ماشین شبیه به نقشی است که دولت در ارتباط با جناح های مختلف بورژوازی ایفا می کند، یعنی نظام بخشی و مرتبه بندی دعاوی احزاب متفاوت محلی. یک ماشین بیان غیر-دالالتگر (در مقام یک دال)، سیستمی از کلمات تهی را سازمان دهی می کند و آنها را قابل تعویض با همه سیستم های قلمرو یافته از کلماتی می سازد که توسط عاملین چندگانه محلی قدرت تولید شده اند. (ما می توانیم این موارد را به عنوان مثال ذکر کنیم: مثلاً قدرت خانواده در تولید گفتار خوب، یا قدرت مدرسه در تولید نوشتار خوب، انضباط، رقابت، هیرارشی و غیره...) بدینسان، با استفاده از یک سیستم غیر-دالالتگر بیان، یک رژیم قلمروزدایی میانه رو تثبیت می شود، و قلمروزدایی های وابسته فرمالیسم ها از محتوا را تسخیر و تنظیم می کند.

فرانسوا جاکوب اظهار می دارد که رمزگذاری (encoding) "طبیعی" می تواند در سه بُعد عمل کند. تودروف نشانه شناسی نمادین را صرفاً شامل دو بعد قلمداد می کند. رمزگذاری زبان شناختی منحصرراً در سمت چپ یک سیستم خطی عمل می کند. (و از این لحاظ، فرانسوا جاکوب مصرانه پافشاری می کند که بایست این رمزگذاری به دقت از رمزگذاری ژنتیکی تمییز داده شود، زیرا رمزگذاری ژنتیکی به نسبت آن، کمتر قلمروزدایی شده است). لذا، اگر ما از این نویسندگان پیروی کنیم، می توانیم بر این باور باشیم که حالات رمزگذاری نوعی از فرایند مولکولی شدن و متفاوت شدن را صورت می بخشد، البته تا جایی که آنها به چینه (قشر) زبان شناختی مربوط می شوند، یعنی به چینه بازنمایی ادراکی و چینه زبان شناختی. حال هر کسی حتی می تواند گسترش این تمایل به قلمروزدایی را در ازای نشانه شناسی تک-دالالتگر علوم نیز تصور کند، بطوریکه این [نوع نشانه شناسی علمی] به میانجی طرح نظام های ادات-نشانه ها (particle-signs)، کیفیت تک بُعدی زبان را رها می کند. در واقع، تفاوت میان نشانه و چیزی که بدان دالالت می کند (برای مثال در فیزیک نظری)، ظاهراً قدری از ربط و معناداری اش را از دست می دهد. امروزه هیچ کس خواستار یک دلیل ایجابی در رابطه با هستی این ادات نیست- البته تا وقتی که این ادات بتوانند بدون هیچ مغایرتی در کلیت نشانه شناسی تئوریک در مقام یک کل، کارکرد یابند. فقط هنگامی که یک اثرگذاری بیرونی و تجربی، سیستم نشانه شناختی را به کار می اندازد، بازاندیشی به پرسش درباره هستی این ادات رخ می دهد. پس تا آن زمان، این پرسش بی معنی خواهد بود. این ادات صرفاً بر حسب وجود مستثنی از کلیت تئوریک-باضافه-تجربی است که به طور پساکنشی، تعهدات و مسئولیت یک هستی سلبی را بردوش می گیرند. لذا، دیگر کسی مجبور نیست تا یک استدلال گام-به-گام در مورد هستی این ادات ارائه دهد؛ آدمی می بایست از امر ایزکتیو-سابقاً اساسی-مادیت بخشی به هستی این ادات، به میانجی اثر فیزیکی استقرارش در زمان و مکان دست بکشد. این قسم از نشانه شناسی شامل چیز است که ما ادات-نشانه ها می خوانیم؛ به عبارت دیگر، نهادهایی (entities) که از مختصات زمانی، مکانی و وجودی دوری می جویند. مابین نشانه و اشارت یاب (refrent مدلول یا مرجع اشاره) اکنون یک نوع ارتباط جدید وجود دارد، ارتباطی که دیگر مستقیم نیست؛ بل شامل تعهدات تئوریک-باضافه-تجربی کلی است.

در مورد نشانه شناسی غیر-دالالتگری از این نوع، ما ادا را به ترک پهنه ناتوانی و بی قدرتی نشانه شناختی به علت توان تعهدات ماشینی شده ایم. برای مثال، من به فیزیک نظری اشاره کرده ام که می تواند در حوزه های دیگری نیز به طور مشابه عمل کند- از قبیل حوزه اجتماعی، هنری و غیره.

پس از نظر من، دو سیاست ممکن در ارتباط با دالالت وجود دارد. اول اینکه یکی آنرا به منزله امر قانونی (de jure) و همچون یک اثر اجتناب ناپذیر می پذیرد، و از این رو انتظار دارد آن را در تمام ساحت های نشانه شناختی پیدا کند؛ یا اینکه یکی آنرا به عنوان امر بالفعل (de facto)، در بافتار (کانتکت) یک سیستم سیاسی بخصوص می پذیرد، و پیشنهاد دفع کردن آن با یک نبرد خرده-سیاسی تعمیم یافته ای می دهد که می تواند آنرا از درون تحلیل ببرد، بدین سان که با قادر ساختن همه بس گانگی های تشدید (intensive)، گریز از استبداد فرا-کدگذاری دالالتگر را رقم می زند. این به معنی از بندگسستن تمامی دسته های بیانگر و تجربی-از قبیل کودکان، شیزوفرنی ها، هم جنس گراها، زندانیان و هرگونه نامتجانسی- است که همگی اینها با رخنه کردن و از بین بردن نشانه شناسی نظام مسلط عمل می کنند؛ یعنی با لمس کردن خطوط گریز جدید و تولیدکردن منظومه های نو و بی سابقه ای از ادات-نشانه های دالالتگر.

^۲ Louis Hjelmslev زبان شناس دانمارکی و یکی از پایه گذاران مکتب کپنهاک است. دکتر محمدعلی حق شناس در معرفی زبان شناسی یلمسلف به طور خلاصه می نویسد: «یلمسلف نظریه ی تازه و بسیار منسجمی را در زمینه ی زبان شناسی عمومی پی افکند که بر مبانی منطق صوری و اصول ریاضی استوار بود و از همین روی بسیار پیچیده و دست نایافتنی می نمود. برای نخستین بار در پژوهش های زبان شناختی از روش تعقلی-قیاسی (rational and deductive method) (به جای روش معهود تجربی-استقرایی) بهره گرفت. یلمسلف، برخلاف زبان شناسان دیگر که بیش تر بر گوهر لفظ (expression substance) و بر صورت لفظ (expression form) در زبان تأکید می کردند، بر دو گوهر محتوا (content substance) و صورت محتوا (content form) نیز تأکید کرد و برای هر یک صورتی جداگانه قابل شد. از این رهگذر وی به چهار سطح تحلیل متفاوت در زبان دست یافت: سطح های تحلیل گوهر لفظ، صورت لفظ، گوهر محتوا و صورت محتوا. این چهار سطح تحلیل، در نظریه او به شکل بسیار منسجم و استوار با هم پیوند خورده اند و نظامی یگانه پدید آورده اند...»

اقلیت‌های میل، روانکاو و نشانه‌شناسی

روانکاو مدتی زیادی است که از نعمت شرفیابی برخوردار گشته است، حتی به مراتب گسترده و جامع‌تر از آنچه که اساتید مربوطه اش مقرر داشته‌اند. روانکاو تا بدان اندازه در صدد تعریف یک هنجار برآمده است - [یعنی در صدد تعیین مرز میان به‌هنجار و آسیب‌شناختی در رفتار انسانی - که به‌سوی عرصه سیاسی منحرف شده است. این بدلیل نیروهای اجتماعی است که فرایند تولید سرمایه‌داری و ادار گشته تا با چیزهایی که مستقیماً مربوط به تعریف هرگونه نظام هنجارها، هرگونه مدلی برای زندگی، و هرگونه مدلی برای سوژکتیویته میل‌ورز است، در آفتند؛ و آنها را با قسمی هنجار فردی که مورد نیاز سیستم است منطبق کند. سال‌ها پیشتر، بحث‌های فلسفی یا مذهبی به همان نسبتی در ارتباط با میدان‌نبردهای اجتماعی واقع شده بودند، که امروزه روانکاو واقع شده است. اما خط‌مشی روانکاو بیش از همه مشتمل بر ادعایی مبنی بر بیرون‌بودگی کامل از میدان سیاست، و مورد ملاحظه واقع شدن به منزله یک علم ابژکتیو است. روانکاو در طلب اتخاذ موضعی مشابه با علوم گوناگون است - مانند زیست‌شناسی، فیزیک و اخیراً ریاضیات و علم زبان‌شناسی - اما در واقع، فقط موفق به تقلید از آنها شده است. بعلاوه، روانکاو هرگز موفق به دوری گزیدن از نوعی فرقه‌گرایی (سکتاریسم) نگشته است؛ سکتاریسمی که اجتماعات روانکاوانه را بیشتر شبیه اصنافی می‌سازد که بر سر منافع شخصی‌شان نسبت به بدن‌هایی که در راستای پیشرفت علم عمل می‌کنند، می‌جنگند. شکست در یافتن هرگونه تکیه‌گاه علمی جدی، روانکاو را واداشته است تا در آشفتنگی یک فعالیت "ادبی" فروغلتد، فعالیتی که در مورد آنچه که عملاً انجام می‌دهد، کمتر به روشنگری دیگران می‌پردازد.

فرویدیسم، هم‌زمان با کشف حدود سرمایه‌گذاری‌های ناخودآگاه میل‌مان، دست به باطل کردن "سحر و افسون‌های شیطانی" آنها می‌زند. روانکاو از همان آغاز، سعی داشت تا اطمینان یابد که مقولات‌اش در توافق با مدل‌های هنجارمند زمانه باشند. از این‌رو، در برپا ساختن یک حصار زائد برای میل سهیم است. روانکاو سربزنگاه از راه رسیده است، درست همان موقع که در بسیاری از سازماندهی‌های سرکوب‌گرانه شکاف‌هایی در حال پدیدار شدن بودند - مانند خانواده، مدرسه، روانپزشکی و از این قبیل. اما آنچه که روانکاو انجام داد برپا کردن یک مانع و حصار درونی تری بود که از اقتصاد سوژکتیو میل جلوگیری می‌کرد، کنترل میل را از بدو تولد زیر نظر می‌گرفت و سعی می‌کرد تا هرگز رهاش نسازد. هیچ محدودیتی بر سر راه جاه‌طلبی روانکاو در کنترل میل وجود ندارد؛ اگر روانکاو این چنین به راه خود ادامه دهد، هیچ چیزی از دست آن خلاصی نمی‌جوید، زیرا هم‌زمان به چیزهای زیادی از قبیل جنون، رویاها، انحرافات از هر نوع، هنر، تاریخ، جهان بدوی (پریمی‌تیو)، حتی کوچکترین حرکت‌های زندگی روزمره، و ریزترین خطاها یا لغزش‌ها پرداخته است. بنابراین، تمامی امور نا-معنا بایستی در برابر شبکه توضیحی، بیان‌گر و علت‌یاب روانکاو تسلیم شوند، آنها بایستی متناسب با حدود و ثغور و حیطة فهم روانکاو باشند. برای مثال، همجنس‌گرایی را در نظر بگیرید: روانکاو آن را به منزله یک انحراف جنسی طبقه‌بندی می‌کند، و آنرا به مثابه یک تثبیت شده‌گی در مرحله کودکی تعریف می‌کند - مرحله‌ای که به‌نوبه خود همچون انحراف پیش-تناسلی (pre-genital) و چند ریختی (polymorphously) تعریف شده است. پس روانکاو با استفاده از یک توصیف ابژکتیو فرضی، به‌طور تلویحی یک هنجار را به رسمیت می‌شناسد، یک اندام تناسلی درست، یک فرم مشروع از میل که بصورت اتوماتیکی، میل کودکان، همجنس‌گرایان و دیوانگان را نمی‌پذیرد؛ حتی زمانیکه آنرا زیر ذره‌بین‌اش می‌گذارد، میل زنان یا افراد جوانی را که هنوز ازدواج/خانواده ارتدوکس و سنتی را کاملاً نپذیرفته‌اند، نیز به رسمیت نمی‌شناسد.

گفتنی است که تا حدی یک نبرد انقلابی موفق به گسستن از الگوهای مسلط می‌شود، به‌خصوص گسستن از آن الگوی همه‌الگوها، یعنی کاپیتال (که مبتنی بر تقلیل بس‌گانگی‌های میل به یک سیلان نامتمایز منفردی از کارگران، مصرف‌کنندگان و الی آخر است)؛ تا اندازه‌ای موفق به گسستن از مانویت، و ساده‌سازی سیاه و سفیدی در خصوص نبرد طبقاتی می‌شود و نیز موجب پذیرفتن تعدد و چندگانگی تعهدات میل در مقام امری که پیوند قیام مردم را با انقلاب ممکن می‌سازد؛ و دست‌آخر به شمرده شدن اقلیت‌هایی از هر نوع، بدون هیچ‌گونه پیش‌داوری در مورد هنجارمندی و حمایت از آنها منجر خواهد شد. برای حاصل شدن یک چنین تغییری، ما ابتدا مجبور به شناسایی و خنثی کردن الگوهای هستیم که توسط روانکاو مفروض واقع شده‌اند؛ الگوهای حاصل از مشروعیت‌بخشی به سرکوب و واپس‌رانی میل متناسب با عقده ادیبی و جزمیت‌ای که اختگی (کستراسیون) فرض شده است. امروزه بخش عظیمی از مردم در این مسئله توافق دارند که هیچ نبرد انقلابی‌ای که خود را ملزم به آزادسازی میل نکند، دیگر واقعاً ممکن نیست. ولیکن ما هنوز به‌طور جدی ناتوان از در نظر گرفتن نماهای گشوده‌نود در برابر میل هستیم، زیرا ما همچنان در دام دو راهه ناخوشایند (Dilemma) کلاسیک روانکاوانه اسیر شده‌ایم: تا جاییکه به میل مربوط می‌شود، قدرت‌ش خطرناک، ویران‌گر، و ناتوان از ساختن هر چیزی است؛ [از طرفی دیگر] تا جاییکه به آگوی ما و جامعه ما مربوط می‌شود، جهان واقعیت به فراخور کسی وجود دارد که به نحوی بایست سازش‌پذیرد، به فراخور فردی که بایست تسلیم شود، حتی اگر بعداً فرد ادعا کند که این کار را بدین خاطر انجام داده است که تنها راه کسب اربابی (سلطه) نسبت به آن بود.

با این همه، بی‌تردید امر واقعی جنون، در درجه اول، در قلب یک نظام کاپیتالیستی - به معنای دقیق کلمه - یافت می‌شود؛ بی‌شک خرد، بیش از هر چیزی، در قلب جنون‌آمیزترین میل یافت می‌شود؛ میل ضرورتاً آشوب‌انگیز و آناشیک نیست. میل، به محض رهایی از چنگال کنترل اتوریته، می‌تواند واقعی‌تر و واقع‌گرایانه‌تر جلوه کند؛ میل یک سازمان‌دهنده بهتر و سازنده ماهرتری از راسیونالیسم یاوه‌گویی طراحان و مدیران نظام کنونی است. علم، نوآوری، خلاقیت - این دست چیزها از طریق میل بسط و توسعه می‌یابند، نه از طریق راسیونالیسم کاذب تکنوکرات‌ها.

روانکاوی علم نیست: یک نهضت سیاسی-مذهبی است و می‌بایست با آن همچون تمامی نهضت‌های دیگری رفتار شود که الگوهای رفتاری را بر زمین و زمان‌های خاصی توصیه می‌کنند. روانکاوی صرفاً در ظاهر تصور می‌کند که میل "پیش از زمانه‌اش" وجود داشته است؛ میل پیشینی است اما فقط در تکمیل کردن تأیید سرکوبگرانه مورد نیاز برای منطق این سیستم، و در پیاده و سوار کردن تکنیک تفسیر و باز-هدایت میل و درونی کردن سرکوب. به طور خلاصه، ابژه روانکاوی چیزی است که من آنرا پارانوئای جمعی می‌نامم- به عبارت دیگر، به کار انداختن هر چیزی که بر علیه آزادسازی میل شیزو در موقعیت اجتماعی می‌جنگد. پیش از بررسی این خصوصیات، و بررسی وضعیت غایی روانکاوی از روی طیفی از درجات مختلف این پارانوئای جمعی، اجازه دهید به بررسی این عملکرد ابتدا در خود روانکاوی و نقشی که آن بطور کلی در سپهر اجتماعی ایفا می‌کند، بنشینیم. اما بعد از آن ما باید در صد سناسایی آن مکانیزم‌های مخصوصی برآنیم که روانکاوی متکی به آنهاست، و [همینطور سناسایی] عملکرد آن که از برخی جهات تشدید یافته است. هدف ما تعریف ماهیت یک عامل مشترک در پارانوئای جمعی خواهد بود، یک عامل اشتراک مکمل و واژگونه که من حدود ده سال پیش، آنرا تحت عنوان «ضریب اشتراک ترا-گذرنده‌گی» (coefficient of transversality) مطرح کرده‌ام.

من می‌بایست تمام تلاش خود را در اینجا به کار گیرم تا از شر انگاره این دو واقعیت متقابل خلاصی جویم، اولی واقعیت ابژکتیو، و دیگری سوژکتیو، و جایگزینی آن‌ها با هر یک از این دو سیاست ممکن: یک سیاست تفسیرگری که به کزات گذشته را در حوزه فانتزی ناخودآگاه همچنان ادامه می‌دهد، و یک سیاست تجربه‌گری که کنترل شدت‌های موجود میل را به دست می‌گیرد و خودش را درون یک مکانیزم میل‌ورزی در تماس با واقعیت اجتماعی-تاریخی شکل می‌دهد. تفسیر یا تجربه، روانکاوی "علمی" یا سیاست میل؟ برای دستیابی به ریشه‌های این آلترناتیوها، ما وادار می‌شویم تا به خاستگاه‌های روانکاوی و سیاست-همانگونه که معمولاً ظاهر می‌شوند- رجوع کنیم و سعی کنیم تا ببینیم چگونه هر یک از آنها با زبان در ارتباط‌اند. ما تفسیرهای مان را با کلمات طرح می‌کنیم، در صورتیکه تجربه‌مان را با نشانه‌ها، عملکردهای ماشینی و تعهدات و مشغولیت‌ها نسبت به چیزها و مردم به انجام می‌رسانیم. در نگاه اول، به نظر می‌رسد که این دو باید کاملاً مجزا باقی بمانند. مدخل سیاست چگونه می‌تواند به روشن ساختن موضوعات کمک کند؟ گفته می‌شود که چیزهایی از قبیل احساسات، کنش، نظریه و ماشینیزم، چیزهایی هستند که میان نظام‌های متفاوت از اموری که نایست در هم خلط شوند، تمایز برقرار می‌کنند؛ اما از نگاه من، جلوگیری کردن از تبلور آنها درون چینه‌ها و اقسام کاملاً مجزا حیاتی تر است.

از این رو، ما هنوز باید به عقب‌تر بازگردیم، باید به درون چهارچوب زبان‌شناسی رجوع کنیم و امکان یک علم نشانه‌شناختی را در نظر بگیریم که می‌تواند هر دو این کارکردها را تبیین کند؛ یعنی هم کارکرد کلمه در مقام دال و هم کارکرد نشانه‌های علمی، مکانیزم‌های تکنیکی / علمی و نیروهای اجتماعی را شرح می‌دهد. پس ما باید خودمان را در مواجهه با یک دوراها ناخوشایند (دیلمای) سیاسی بنیادین، درست در محدوده همان کل نشانه‌شناختی دریابیم، کلی که مستعد بسط یافتن درون نشانه‌شناسی غیر-دلال‌گر و امکان‌پذیر ساختن گذار علم ابژکتیو به سوی زبان‌های دلال‌گر و سوژکتیو است. دانشجویان نشانه‌شناسی از قبل به دو دسته تقسیم شده‌اند، اول آنهایی که نشانه‌شناسی را مرتبط با علم زبان می‌دانند و دوم آنهایی که زبان را صرفاً نمونه‌ای در میان سایر نمونه‌های کاربرد یک نشانه‌شناسی عام در نظر می‌گیرند. از دیده من، حاصل این مناقشه، در مورد اول، این است که میل در لجن‌زار امرخیالی فرو می‌نشیند، آن‌هم با گماشته شدن در نظامی از رشته‌های دلال‌گری که من انحراف مثال‌واره (پارادایمی) می‌نامم؛ در صورتیکه در مورد دومی، میل در تعهدات نشانه‌شناختی تک-دلال‌گری سهیم می‌شود که هم شامل نشانه‌هاست و هم چیزها، هم افراد و هم گروه‌ها، هم اندام‌ها و هم نیروها یا ماشین‌ها. سیاست اسم دلال، منجر به یک ماشین نشانه می‌شود که سیلان‌های قلمرو یافته را خط‌کشی می‌کند-بوسیله مجموعه محدودی از نشانه‌های مجزا و "دیجیتالی شده"- و تنها سیلان‌های اطلاعاتی را نگه می‌دارد که قادر به رمزگشایی هستند. نقش این ماشین نشانه-با استفاده از اصطلاحات یلمسلف- تولید "گوهرهای از لحاظ نشانه‌شناختی فرمیافته"^۳ است، یعنی چینه بیانی که ارتباط بین دو حوزه فرمیافته در ساحت بیان و در ساحت محتوا را شکل می‌دهد؛ از نظر تحلیل‌گران زبان‌شناختی، این عملیات یک اثر دلال‌گری را تولید می‌کند. بنابراین تمامیت واقعیت تشدید (intensive) با دو امر فرم‌بخش پردازش می‌یابد، دال/مدلول (دلال‌گر/دال‌ت‌یاب)؛ کلیت سیلان‌ها در "تصویر کلی" (snapshot یا عکس فوری) از دلال‌گری جای داده شده است که یک ابژه را در مواجهه با سوژه قرار می‌دهد. گردش میل با یک نسبت بارنمایی بی‌اثر و خنثی شده است، تصویر (خیال) بدل به خاطره یک واقعیت عین شده می‌گردد، و بازایستادگی و عدم تحرک آن، جهان دلال‌گرهای مسلط و ایده‌های متداول و معیار را پی می‌افکند.

این عملیات مهارکردن همه بس‌گانگی‌های تشدید، بدواً کنش خشونت سیاسی را تاسیس می‌کند. رابطه بین دال و مدلول (که پیرس آنرا به منزله رابطه قراردادی و سوسور به منزله رابطه اختیاری می‌بیند)^۴ در اساس، صرفاً بیان اتوریته بواسطه نشانه‌هاست. بیان محتوا-یعنی بیان چیزی که بر آن اشاره ضمنی گشته و از پیش فرض شده است، یا به عبارت دیگر، بیان همه چیزهایی که کمابیش از نزدیک در ارتباط با کنش متقابل اتوریته و میل هستند- توسط متخصصان حوزه علوم انسانی همچون چیزی خارج از شرایط مطالعه‌شان رد شده‌اند، همچون چیزی "خارج از موضوع"؛ یا به بیان دقیق‌تر، نظیر یک قاضی که می‌تواند شاهدهی که مشخصاً از سؤال پرسیده شده، عدول می‌کند را به سکوت فراخواند، یا همچون گروهی از ماموران پلیس که به زور می‌خواهند

^۳ Semiotically formed substances

^۴ سوسور رابطه دال و مدلول را از لحاظ نشانه‌زبانی به لحاظ طبیعی، دلخواهی و اختیاری می‌داند و به لحاظ اجتماعی قراردادی یا وضعی؛ همانطور که پیداست اینجا رابطه زبان‌شناختی از نگاه سوسور منظور است.



تماشاگرانی را که بدرفتاری آنها را با کسی می‌بینند، از صحنه دور کنند. برپاکردن معانی، تاسیس آنچه که قابل درک گردیده است، موجب ابقای تجارتِ توریته می‌شود.

آلات و ابزار بیان برای کسانی تدارک دیده شده‌اند که از آنها به روش مشابهی استفاده می‌کنند، نظیر بیل و کلنگ‌هایی که بین زندانیان توزیع شود. قلم‌ها و کتاب‌های تمرین داده شده به بچه‌های مدرسه، ابزارهای تولید هستند؛ و تدریس و آموزش صرفاً برای تولید یک نوع معینی از معانی قابل قبول برنامه‌ریزی شده است. هیچ راه‌گریزی از این موضوع نیست. اولین دستور قانون، یعنی فرمانی مبنی بر اینکه هیچ کس نبایست دعوی جهالت کند، بیش از هر چیزی برپایه لزوم آگاهی هرکسی از اهمیت و اعتبار دلالت‌گری‌های مسلط بنا نهاده شده است. همانگونه که در مفاد روابط غالب و متداول تولیدی با جزئیات شرح داده شده است، تمامی شدت‌های میل می‌بایست تابع قاعده فرم‌بخشی این دو چیز باشند: بیان و محتوا. دوری جستن از جنون و سایر راه‌های گریز از نامعنابودگی سیستم؛ قاعده این است!

نشانه‌ها حتی بر سیلان‌های فیزیکی نیز سایه افکنده‌اند!

خلاصی جستن از دست سیاست دلالت‌گری و تفسیر به این سادگی‌ها نیست. در علوم انسانی، یک اسلوب معین برای تقلید از دقت علمی - که توجه آدمی را به خارج از موضوع بحث‌های سیاسی جلب می‌کند - لاجرم به یک وابستگی پنهانی بر لغزش‌های منطقی و مغالطه‌های متافیزیکی منتهی می‌شود که همیشه به یک اندازه با واقعیت، روح و دلالت‌گری نسبت دارد.

برای مثال، پژوهشی را در نظر بگیرید که اکنون در زمینه ارتباطات در ایالات متحده جریان دارد: آیا این چه چیزی جز یک دام ابژه‌باوری، یا یک تبدیل نادرست برای سوژه‌مداری روانکاوی است؟ محققانی در مؤسسه تحقیقاتی ذهنی Palo Alto، با گرگوری باتسون (Gregory Bateson) همکاری می‌کنند، آنها گمان می‌برند که بررسی "رفتار" به تنهایی می‌تواند به‌عنوان "شرایط ارتباطات" در نظر گرفته شود. کار آنها جابجا کردن زیربخش‌های (subdivision) پیشنهادی توسط کارناب (Carnap) و موریس (Morris) با علم نحوی (syntactics)، معناشناسی (semantics) و کاربردشناسی (pragmatics) است و در نهایت با مجزا کردن یک بُعد از ارتباطات - تحت نام معناشناسی - به پایان می‌رسد؛ با اینحال هنوز یک نسبت معین بیرونی با آن را حفظ کرده و تداوم می‌بخشد. طبق گفته آنها، رفتار صرفاً کاربردی از ارتباطات است؛ رفتار تماماً به انتقال اطلاعات اختصاص یافته است، به منتشر کردن نمادها بین گوینده (utterer) و دریافت‌کننده (receiver) و مختص بازخورد آنهاست. پیش‌فرض "معناشناختی" درخصوص این سیستم هم‌رسانشی (intercommunication) متکی بر این ایده است که "فرستنده و گیرنده" نمادهای انتقال یافته، "پیشاپیش بر سر دلالت این نمادها توافق کرده‌اند". لذا رفتار او (فرستنده و گیرنده) به یک سیلان اطلاعات تقلیل یافته است، یا دست‌کم به وابستگی بر این سیلان. اما در تمامی این تبادلات اطلاعات چه بر سر میل می‌آید؟ آیا ظهور یک میل، پارازیتی در این انتقال است، آیا میل یک نویز است، یا لذت محضی در پذیرش صریح یک پیام؟ ظاهراً همه این پژوهشگران به روشی علاقه دارند که از طریق آن اطلاعات - به لحاظ نحوی - سازمان دهی شود، و دل‌بستگی آنها به استراتژی کاربردی رفتار است. زمانی که معنایی سر برمی‌آورد، آنها متوقف می‌شوند: انگار این چیزی است که آنها بدیهی فرض می‌گیرند. معناشناسی به ندرت می‌تواند به چیزی جز فلسفه مربوط شود. نحوشناسی مبتنی بر علم اصیل منطقی ریاضی است. اما کاربردشناسی صرفاً و صرفاً به روانکاوی مربوط می‌شود.

آیا اقلاً آدمی می‌تواند بگوید که این تقسیم‌بندی بر سه قسمت، نوعی خلاصی جوئی از شر استبداد دال است؟ خیر! در نزد رفتارگرایان، هنوز هم ارتباطات متکی بر معمای دلالت است. آنها نهایتاً می‌توانند آنرا کمی دورتر نگه دارند، اما در حقیقت دلالت همیشه تأثیر خود را بر هر مرحله از رفتار نگه خواهد داشت. [تأثیر دلالت حتی] بیشتر از هر چیزی است، چون در حقیقت وجود آن منوط به وضعیت‌ها و حالات معانی ضمنی‌ای است که خود حتی یک فرمالیسم شاق و مبرم تری را به کار می‌اندازند. این معانی ضمنی زندانیان یک ادراک بلاواسطه فرضی از سوی دلالت باقی می‌ماند؛ زندانیان یک کوگیتوی نشانه‌شناسانه دلالت‌گر. پس تنها در ظاهر است که این مکتب رفتارگرایی نو، از فرورفتن در سیستم روانکاوانه دلالت دوری جسته است. در واقع، یکی ممکن است نداند که در اینجا نوعی از تقسیم کار در میان بوده است؛ یعنی تقسیم کار در میان آنهاست که اقدام به تحلیل رفتار از روی اطلاعات نظری کرده‌اند و آنهاست که در نظر داشته‌اند تا تحلیل محتوای دلالت‌گر آن را برپایه تفسیر ادیب‌محور انجام دهند.

نزد دسته اول، "رفتار" به یکی از دو "ارقام دوشقی" تقلیل یافته است؛ در حالیکه برای دسته دوم، رفتار امری مثلثی و سه شقی است! به همین نحو، امکان دارد روندهای مشابه و قابل قیاسی که زیر نظر انسان‌شناس‌های ساختارگرا نیز صورت می‌گیرد، آدم را سردرگم کند؛ آن هم زمانیکه آنها بر فهم جوامع بدوی منحصرأ برحسب خویشاوندی فامیلی اصرار می‌ورزند، زیرا آنها همه چیز را به یک منطق مبادله تنزیل می‌دهند؛ یا همینطور آدمی در رفتار فرقه‌های ادبی

۵ Pragmatics در فلسفه به عمل‌گرایی بودن اطلاق می‌شود و پراگماتیسم مکتبی است که در زمینه فلسفه و سیاست به عمل‌گرایی برگردانده می‌شود. اما در زمینه زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی عمل‌گرایی می‌تواند کلمه‌ای نامعنا قلمداد شود، زیرا عمل در حیطه زبان گویا نیست؛ لذا در این متن مترجم "کاربردشناسی" را واژه‌ای مناسب‌تر یافته است.

بازمی ماند، زیرا آنها با خلوص نیت، فکر و ذکر خود را تماماً وقف -به اصطلاح- خوانش های یک متن از روی خود آن کرده اند.

هر آنچه به منزله پیمانانه و معیار در نظر گرفته شده است، خواه اسم دلالت باشد، خواه لیبیدو یا واحد نکاحی (ازدواج محور) مبادله باشد، متد و اسلوب مشابهی دارند: آنچه که در همه آنها ثابت می ماند، این ایده است که آدمی بایست یک نقطه ارجاع بی ابهام کشف کند، یک نقطه استعلایی تغییرناپذیر که اگرچه خود معنادار و دلالت گر نیست، اما وسیله ایست که به موجب آن جمیع آرایش ها و ترتیب های دلالت گر شرح داده می شود. فرد باید در پی آن مکانیزمی برآید -مکانیزم و نه ماشین، زیرا ماشین چیزی سراسر متفاوت است- که سیلان ها را فیکس و ثابت کند، تقاطع ها را تعیین کند، نقاط ثابت معینی را شناسایی کند، ساختارها را تثبیت کند و سرانجام یک احساس اطمینان بخش از دست یافتن به چیز شبه- جاودان در علوم انسانی را میسر سازد؛ حال آنکه همزمان با اینها پژوهشگر را نیز از تمامی مسئولیت های سیاسی معاف گرداند. به نظر می رسد قطعاً معنایی وجود دارد که از طریق آن آدمی می تواند خصیصه ای را دریابد که در رشته ها و شاخه های متفاوتی که از این متد استفاده می کنند، مشترک است. معنایی که از طریق آن می توانیم کلید رمز محرک های پشت ادغام هایی همچون ادغام روانکاوی و رفتارگرایی نزد باتسون را دریابیم؛ یا ادغام یک امر زبان شناختی که توسط واج شناسی زمان-سپار (diachronic phonology) تسلط یافته و روانکاوی لاکانی نزد لاینگ (Laing)، یا ادغام سنت معرفت شناختی و مارکسیسم در آلتوسر و از این قبیل ادغام هایی که در وهله اول غافلگیرمان می کنند.

هدف ما محو کردن تفاوت های میان ماشین های نشانه شناختی گوناگون نیست؛ بل در عوض، هدف ما از نزدیکترین نقطه ممکن نگاه کردن به آن چیزی است که در همه آنها مشخص و ثابت است؛ هدف ما موقوف کردن هر یک از آنها به دیگری هم نیست، مثل کاری که متفکری چون بنونیست انجام می دهد- او استنتاج می کند: نظر به اینکه هرگونه نشانه شناسی از سوی یک نظام غیر-زبان شناختی مستلزم به کار گرفتن زبان در مقام یک مفسر است، پس تنها می تواند در و از طریق نشانه شناسی زبان هستی یابد. با در نظر گرفتن این موضوع، من رده بندی ذیل را از حالات رمزگذاری طرح کرده ام: رمزگذاری "طبیعی" غیر-نشانه شناختی، نشانه شناسی های دالالتگر، و نشانه شناسی غیر-دالالتگر.

ترجمه ت. عبدالله

۱- تجزیه های رمزگذاری طبیعی غیر-نشانه شناختی

این مورد شامل یک چینه نشانه شناختی خاص نیست. همانند کدگذاری ژنتیکی، ماده شکل دهنده آنها همان ماده ای است که سیلان های رمزگذاری شده بیولوژیکی را شکل می دهند. هیچ خودآئینی و تمایزی در رمزگذاری طبیعی وجود ندارد، همانگونه که بین چینه بیولوژیکی -ابژه رمزگذاری شده- و چینه اطلاعاتی وجود ندارد. خلاصه اینکه پاره ای از عناصر سیلان های انرژی و سیلان های بیولوژیکی به گونه ای تخصص یافته اند که بتوانند عمل انتقال و تولید کد را انجام دهند. از آنجائیکه عملاً جوهره بیان، یک چینه -یک گوهر نشانه شناختی خاص- نیست، هیچ ترجمه مستقیمی از یک سیستم رمزگذاری به دیگری امکان پذیر نیست. زیست شناسی که مدلی از زنجیره های RNA یا DNA را می سازد، این ساختارها را درون سیستمی از نشانه ها انتقال می دهد، لذا بنیادهای بیانی کاملاً جدیدی را ارائه می کند. زمانی که یک نشانه شناسی دلالت گر یک پیام را انتقال می دهد، مسئله به کلی متفاوت می شود. برای مثال، یک پیام تصویری که با امواج هرتزی در یک صفحه تلویزیون بازسازی می شود؛ در این مثال، یک انتقال پیوسته از فرم های رمزگذاری شده از گوهری به گوهر دیگر صورت می گیرد؛ دلیل ترجمه پذیری آن ناشی از استقلال و خودآئینی چینه های بیانی است. چرا که "استخراج" فرم جوهرهای متمایزی که قادر به جابجایی باشند، میسر گردیده بود.

۲- نشانه شناسی های دلالت گری

این نوع نشانه شناسی ها از چینه های بیانی خاصی تشکیل یافته اند. می توان آن ها را به دو مقوله جداگانه تقسیم کرد: آنهایی که مبتنی بر بس گانگی چینه ها هستند و آنهایی که فقط مبتنی بر دو چینه هستند:

الف- نشانه شناسی های نمادین: بیان نزد جوامع پریمی تیو، یک دیوانه، کودک و نظایر آن، که یک بس گانگی چینه ها را به کار می اندازد- بیان به میانجی ژست، آئین، واژگان، و به میانجی هر آنچه که آن ها می سازند، بیان جنسیتی و امثال آن- اما هیچ یک از این ها کاملاً خودآئین نیستند. آن ها هم پوشانی دارند، در هم می آمیزند، بدون آن که هیچ یک دیگری را به صورت پیوسته فرا-رمزگذاری کند.

ب- نشانه‌شناسی‌های دلالت‌گر: [بیان] به میانجی زبان‌های مدرن، تمامی این بس‌گانگی بیانی، تمام این چینه‌ها - گفتار، ادا و تقلید، آواز و ... - که متکی بر یک آرچه‌نویسی^۶ دلالت‌گر شده‌اند. حال ماشین نشانه‌شناختی تنها به وسیله دو چینه کار می‌کند: چینه‌ای که محتواها در آن فرم‌یافته و چینه‌ای که بیان در آن فرم‌یافته است. حقیقت امر اینست که در واقع این‌ها به هیچ وجه مجزا نیست‌اند؛ بل یک چینه واحد هستند: چینه فرم‌بخشی دلالت‌گر که بواسطه فیگورهای بیانی محدودی که در اختیار دارد، هم‌سانی و هم‌خوانی دو-یک‌معنا^۷ بین «سازمان‌بخشی خاص از سوی واقعیت مسلط» و «فرم‌بخشی از سوی بازنمایی» برقرار می‌کند. در واقع، به نظر می‌رسد بازنمایی‌های دلالت‌گر - به مفهوم سوسوری - تنها بر پایه چینه خودآئین محتوا ساختاریافته‌اند، انگار آن‌ها در یک روح «سکنی گزیده‌اند»، به میانجی ایده‌ها در یک بهشت ساکن شده‌اند یا خود را در کیش - ایزه‌هایی (cult-objects) از زندگی روزمره سازمان داده‌اند. نشانه‌شناسی دلالت‌گر این توهّم را تقویت می‌کند که ساحتی از "یک مدلول" به منظور به تأخیر انداختن، ممانعت کردن، یا حتی جلوگیری از اتصال مستقیم بین ماشین‌های دال و ماشین‌های واقعیت وجود دارد. زمانی که پرسشی در مورد دو ساحت اساسی نشانه‌شناسی دلالت‌گر به ذهن مان خطور می‌کند، در واقع به همان اندازه، صحت مسئله مفصل‌بندی مضاعف^۸ زبان‌شناختی را نیز به پرسش وامی‌داریم. حقیقت این است که آنچه که مشروعیت خودآئینی اصوات معنادار را تضمین می‌کند، برقراری ارتباطات پارادایمی آنها با محتواهای معین، فرم‌یافته و ساختاریافته از روی یک ساحت خودآئین است؛ اما اگر این ساحت، با سازمان‌دهی منطقی تصور شده از سوی نشانه‌شناسی زایشی یا ساختاری، هم‌خوانی نداشته باشد، صرفاً مجموعه‌ای از نیروهای متعادل شده، سازش‌ها و شباهت‌هایی از هر نوع است. لذا کلی مشروعیت ساختاری در خصوص رابطه دال/مدلول بر پایه مصالحه و سازش است.

نشانه‌شناسی دلالت‌گر در خصوص مفصل‌بندی مضاعف، شامل نشانه‌هایی است که بوسیله سه کارکرد توصیف می‌شوند: نشان‌گری^۹، بازنمایی و دلالت‌مندی. نشان‌گری رابطه‌ای بین نشانه و چیز تعیین شده برقرار می‌کند. نشان‌گری کارکردی ارجاعی (اشارت‌گر) دارد، و واقعیت چیز نشان‌داده شده را از پیش فرض گرفته و دلالت ضمنی به آن چیز می‌کند. در حقیقت، این یک عنصر کلیدی در تشکیل واقعیت مسلط است. تمامیت سنتزهای رابط تولیدی، به میانجی بازنمایی، به واقعیت نشان‌داده شده (یا نمایه) و جهانی از تصاویر بازنمایانه، تمثیلی یا خویشاوندی تقسیم می‌شوند. جمیع این تصاویر آن چه را که ما عادت کرده‌ایم دنیای ذهنی بنامیم، تشکیل می‌دهند. دلالت‌مندی از ارتباط بین مبنای دلالت‌گر این بازنمایی با خود همان بازنمایی حاصل می‌شود. بنابراین نشانه هرگز مستقیماً به واقعیت ارجاع نمی‌دهد، بلکه همواره ناچار است به شیوه جهان بازنمایی عمل کند. طرزکار دلالت، یعنی پیوند دادن نشانه‌ها با یکدیگر، حول یک محور هم‌نشینی، از طرزکار تفسیر (مطابق نظر بنونیست، تفسیر نشانه‌ها را بر اساس محور پارادایمی تنظیم می‌کند، آنها را با جهان چیزهای دلالت‌شده مرتبط می‌سازد و همواره از شدت‌های واقعیت دورشان نگه می‌دارد) جدایی ناپذیر است. بازی دلالت‌ها، تکثیر آن‌ها و هستی‌شان به دست بازنمایی‌ها تخریب می‌شود، زیرا خودآئینی و اختیاری بودن روشی که دال‌ها را اداره می‌کند، پیامدهای متناقضی با خود به همراه دارد: این روش در امکان را به روی خلاقیت می‌گشاید، اما هم‌زمان سوژه‌ای منزوی به بار می‌آورد که از تمام دسترسی‌های مستقیم به واقعیت محروم گشته است، سوژه‌ای محبوس در زاغه (گنوی) دلالت‌گری (چنانکه اثرات این روش در حوزه ادبیات توسط موریس بلانشو کاوش شده است). درست است که فرم‌بخشی به بیان دلالت‌گر، مطابق با فرم‌بخشی به محتوای مدلولی بسط و گسترش می‌یابد، اما این گمان اشتباه خواهد بود که این دو فرم‌بخشی به یک روش بوجود می‌آیند. فرم‌بخشی بیان مبتنی بر یک ماشین زبان شناختی مخصوص است، یعنی مبتنی بر یک حیطه محدود گسسته و نشانه‌های منفصل. در حالی که فرم‌بخشی و صورت‌بندی محتوا مبتنی بر تعادل قدرت در جامعه، انبوهی از تعاملات، ماشین‌ها و ساختارهایی است که احتمالاً نمی‌توانند به یک سطح همگن از معنا فروکاهیده شوند. توهّم و فریب مفصل‌بندی مضاعف، مشتمل بر کوبیدن و صاف کردن بس‌گانگی شدت‌ها با استفاده از افسانه‌ای درباب یک ساحت بازنمایی در مسیر ماشین دلالت‌گر است.

بنابراین شدت‌ها بطور مضاعف تقلیل یافته‌اند: ابتدا برای هماهنگ شدن با محتوای مدلول و سپس برای هماهنگی با دال؛ دالی که جاه‌طلبی مستبدانه‌اش در این است که هر چیزی که امکان بازنمایی دارد را به یک فرآیند تکراری وصل کند که همواره این فرآیند را به خودش (دال) بازی می‌گرداند. بدین روش همه چیز عادی، منطقی و فرم‌یافته به نظر می‌رسد. گفتارها در ساختارهای نشانه‌شناسی دلالت‌محور^{۱۰} بر روی یک چینه عین‌گر فرمول‌بندی می‌شود، و انعکاس و باز-انعکاس بی‌پایان [می‌یابند]. انعکاس اثر دلالت‌مندی است: دال هم‌زمان مدلول را به دنبال خود می‌کشد، کنترل می‌کند، خودآئین می‌سازد و هموار می‌گرداند. این گفتارها به همان اندازه‌ای که از تولیدات واقعی مجزا هستند، با سوژه‌ای که قرار است دلالت‌مندی آنها را داشته باشد به لحاظ درک و دریافت بیگانه‌اند، و نیز از تابعیتی که قرار است سوژه به آن‌ها اعطا کند بیگانه‌اند. اکنون تنها شدت‌ها را می‌توان مهم و برجسته تلقی کرد، و همچون امری بیرون افتاده از عرصه نشانه‌شناختی تلقی نمود که در طبقه‌بندی اخیر، به معنی بیرون ماندن از فضای سیاسی است.

۶ آرچه را به «خمیرمایه»، «بن مایه»، «بن دهش»، «منشأ»، «مبدأ»، «ماده المودا»، ... ترجمه کرده‌اند. نوشتار آرچه یا به بیان رساتر آرچه‌نویسی Arche-Writing دلالت‌گر را می‌توان به معنای مستتر در آرچه-نویسی دریافت که دلالت بر بن‌مایه‌ها و ریشه‌های پیدایش جهان دارند.

۷ Univocal به معنی «تک‌صدا»، «یک‌معنا» و حتی گاه به معنای «بی‌ابهام» است. اینجا نویسنده برای نشان دادن تناظر و هم‌خوانی و هم‌معنایی بین دو واژه مذکور از یک واژه ترکیبی bi-univocal استفاده می‌کند که مترجم فارسی برای حفظ صورت ترکیبی واژه آنرا به «دو-تک‌معنا» برگردانده است.

۸ Double articulation مفصل‌بندی مضاعف یا دوگانه در امر نشانه‌شناسی دلالت‌گر اشاره به مفصل‌بندی یک نشانه با «همزاد» معنایی‌ای دارد که به آن دلالت می‌کند. در معنای مضاعف باید این دوگانگی در رابطه یک نشانه و همزاد معنایی‌اش را در نظر گرفت. دلالت‌گری و بازنمایی ... شیوه‌هایی هستند که این مفصل‌بندی از طریق آنها و در اشکال متفاوت صورت می‌گیرد.

۹ Denotation به معنای «نشان‌گری»، «نمودگار»، «معنای صریح» و «رو-معنا» برگردانده می‌شود که منظور از آن نوعی دلالت مستقیم و رو-معناست که یک نشانه از طریق آن به صراحت به یک چیز اشاره می‌کند. ما به خاطر سهولت و روانی ترجمه ترکیبات و مشتقاتی که در طول متن جابه‌جا به این واژه ساخته شده است از واژه «نشان‌گری» استفاده کرده‌ایم که خواننده باید معنی مستقیم آن را در نظر بگیرد و آنرا با نماد و نمایه و چیزهایی که بطور غیرمستقیم به یک معنی اشاره می‌کنند و در فرایند دلالت‌گری قابل خوانش و تفسیر هستند، اشتباه نگردد. گفتنی است گاتاری نشانه‌شناسی را شامل این سه نوع می‌داند: نشان‌گری، دلالت‌گری و بازنمایی.

پس فرم‌بخشی و صورت‌بندی محتوا، سوژکتیویته‌ای را تولید می‌کند که به طور ذاتی از امر واقعی تهی و مجزا گردیده است، سوژکتیویته‌ای از دلالت‌گری محض که فرمول لاکان را کاملاً تصدیق می‌کند: یک دال سوژه را برای دال دیگر بازنمایی می‌کند. این سوژکتیویته را باید در دو زمینه بررسی نمود - سوژه گزاره (statement) و سوژه‌ای برای گفتن (utterance) یک پیام (سوژه بیان). سوژه یک پیام، به واسطه اثر نوعی انعکاس نامنظم بی‌معنا، به انعکاسی از سوژه گفتار بدل می‌شود. هر گفتاری بایستی چندصدایی بودن را کنار گذاشته و به یک وجه دو-تک‌صدایی تقلیل یابد تا متناسب با سوژه گزاره شود. این دستور کاری در باب ادیبی کردن زبان‌شناسی است. (آنوقت امکان دارد تحلیل‌گران زبان‌شناسی بگویند که سوژه گفتار صرفاً آن چیزی است که از فرایند گفتن در فرایند بیان باقی مانده است، من این گفته را به طریقی دیگر بازگو می‌کنم: آن چه که توجه مرا به خود جلب می‌کند چیزی است که از فرایند گفتن در واقعیت گفتار باقی می‌ماند.)

چیزی که می‌خواهم بازبایی کنم عبارت است از: نمایه‌ها (indices)، نشان‌های ته‌مانده (residual traces)، رفتن به سوی تراگذرندگی، و گریز از آرایش جمعی گفتاری که تحت هر شرایط محیطی، عامل تولیدی واقعیت را برای هر ماشین‌گرایی نشانه‌شناختی خلق می‌کند. دستور کار ادیبی کردن زبان‌شناختی، مشتمل بر فرم‌بخشی به سوژکتیو کردن گزاره‌ها مطابق با یک رمزگذاری انتزاعی از نوع من-تو-او است که "یک سیستم مشترک از ارجاعات شخصی را در اختیار گویندگان قرار می‌دهد"، و آن‌ها را قادر می‌سازد تا با تعویض‌پذیری، جابجایی‌پذیری و جهان‌شمولی تعداد معینی از قوانین سازگار شوند، که این قوانین خواستار مسدود شدن آنها درون چارچوب اقتصادی درخصوص سیلان‌های رمز-کشایی شده هستند.

اگر به سبک‌های بدوی بیان بازگردیم - برای مثال، پدیده‌های انعکاس نامیدن (echo-naming) در میان اهالی گویاکیل^{۱۰} که پییر کلاسترس^{۱۱} وصف می‌کند - درمی‌یابیم که آن‌ها زیر نفوذ این نوع از سلطه استبدادی دال واقع نشده‌اند. من این هستم، اما آن هم هستم. هیچ سنتز انحصاری جداسازنده وجود ندارد. من یک جگوار هستم، اما جگوار نیز به چیزهای دیگر زیادی ارجاع می‌دهد و از یک بس‌گانگی در کانون شدت‌ها سخن می‌گوید: در اینجا پیام «جگوار» با چندین ساحت از گفتار مطابقت دارد. زمانی که یکی از این شدت‌ها نابود شود، مثلاً زمانی که یک حیوان یا فردی که جگوار نامیده می‌شود بمیرد، گرچه این پیام از ساحت گفتاری خود جدا می‌شود، اما تمام نیروی آن را حفظ می‌کند.

بازنمایی آن علیرغم از بین رفتن و امحای اشارت‌گرش به هستی خود ادامه می‌دهد. بازنمایی بطور تک-صدایی به یک دال منفرد مرتبط نیست. این بازنمایی پیوسته، سرگردان و تهدیدکننده است؛ چرا که دقیقاً کسی نمی‌داند با چه چیزی در ارتباط است. چینه‌های بیان در این مورد به واسطه یک کنترل دلالت‌گر که هر محتوایی را به یک فرم‌بخشی دقیق و یک بازنمایی ته‌مانده و حاشیه‌ای محکوم می‌کند، تنظیم و کنترل نمی‌شوند. این جا مفهوم چند-صدایی جگوار تبدیل به یک ابژه نشانگری سیال، نامعلوم و متزلزل می‌شود، یک نشانگری نامطمئن از خود؛ در پاره‌ای از موارد حتی هیچ‌وجه اساسی در کار نیست، یعنی یک نشان‌گری محض نشان‌گری. نقطه ارجاع به این گرایش دارد که وجود-در-خود نشان‌گری باشد، بیانی در خصوص غیاب هر چیزی که بتوان توصیف‌اش کرد، اضطرابی بدون یک ابژه، یک سیاه‌چاله که در آن مؤلفه‌های نشانه‌شناختی دیگر عمل نمی‌کنند یا وجود ندارند. اما این سیاه‌چاله یک چاله سیاه تولید می‌کند، تنگنا، تنگنا می‌آفریند. آنچه در اینجا هشدار دهنده است و باید از آن ممانعت کرد، عبارت است از امکان این که شاید نوعی ضمیر آگاه (conscience) خود را بنا نهد که به سبک و سیاقی مدرن عمل می‌کند - به دیگر سخن، یک نشانه‌شناسی دلالت‌گر ممکن است در موقعیتی قرار گیرد که هر موقعیت بی‌نظیری از میل را به واسطه تحمیل ویژگی‌های شخصیتی جهان‌شمول بر آن، قلمروزدایی کند؛ به‌ویژه با بهره‌گیری از نمایه‌گونی‌ها (deictics) که در مواردی گفتار را به سوژه گزاره وصل می‌کند. این خطر زمانی حادث می‌شود که مدلولی که هیچ نقطه ارجاعی ندارد، دچار بی‌قاعدگی شود (به واسطه مردن، رویاپردازی، جادوگری و...). لذا دوام یکپارچگی سیستم قلمرو یافته نشان‌گری در معرض خطر واقع شده است. یک سیستم نشانه‌شناختی گروهی در معرض خطر جایگزین شدن با یک سیستم ضمیر آگاه، فردیت یافته و نشان‌گری کاملاً شفاف است. گفتار قلمرو یافته و دسته‌جمعی نیز درست در همان بنیان‌هایش مورد تهدید واقع شده است. جگوار! او/آن، حالا که هستی‌اش دچار زوال گشته، به چه چیزی تبدیل شده است؟ این کلمه (جگوار) در سر مردم می‌چرخد - یک کلمه بدون واقعیتی متناظر با آن، واژه‌ای که تنها به خود پاسخ می‌دهد: هستی مضاعفی که اکنون حیات نشانه‌شناختی منحصر به خودش را زندگی می‌کند، در هر نقطه‌ای آماده است تا در برخی نقاط مرجع آلترناتیو مستقر شود، تا به هرگونه ابژه دوسویه‌ای حمله‌ور شود، تا به بازنمایی‌های مسلط نقب زند، از منابع قدرت سلب مالکیت کند و کنترل ماشین‌های میل‌ورز را بدست گیرد. بنابراین نظر من اینست که هم سازمان‌دهی قلمرو یافته گفتار، و هم مفردسازی سوژه گفتار، در یک جامعه مفروض، اساساً مبتنی بر رابطه خاصی است که تولید میل ورز با سیلان‌های کم و بیش قلمروزدایی شده دارد.

۱۰ Guayakis اهالی گویاکیل، یکی از بزرگترین شهرهای اکوادور.

۳- سازمان‌های جمع‌نشانه‌شناسی تک-دالات‌گر

سیستم نشانه‌ها، خودآیندی و استقلال در چینه‌بندی خود را از دست می‌دهد، اما این دلیلی برای بازگشت به وجه طبیعی رمزگذاری نیست؛ بلکه صرفاً ارجاع به دال را متوقف می‌سازد. از این پس، اطلاعات از نظام دلالت گسسته می‌شود. با اقتباس از عبارت آبراهام مولس^{۱۲} [می‌توان گفت که اطلاعات] به مقیاسی برای پیچیدگی سیستم‌های ماشینی بدل می‌شود. تقابل آشکاری بین این دو چیز است: از یک طرف، فرم‌های زانندی که در آنها معنی به‌وضوح شرح داده می‌شود، و از طرفی دیگر، بیان حاوی اطلاعاتی که تمایل به اجتناب از هرگونه درک و فهم دارد (مثلاً هیچ چیزی برای فهمیدن در یک معادله فیزیکی نظری وجود ندارد). اطلاعات ماشینی از بازنمایی ساختاری اجتناب می‌کند؛ مشتمل بر «چیزی است که به یک بازنمایی افزوده می‌شود»، می‌توان آن را از لحاظ گسستگی در کالبد سیلان نشانه‌ها و سیلان‌های چیزها، غیرمحتمل؛ و از لحاظ تولید اتصالات تازه، غیر-زائد خواند. بازنمایی‌های مضاعف مستقیماً باز-مفصل‌بندی شده بر امر تولید هستند، یا همچون کهن‌شیوه‌گی (آرکانیسم)، ردپاها و رویاهای گمشده به حیات خود ادامه می‌دهند. هر بار که این زنجیره‌ها منش‌تک-صدایی‌شان را از دست می‌دهند، تفاوت در ارزش بین نشان‌گری جسمیت یافته و دلالت‌ضمنی امر خیالی محو می‌شود.

نشان‌گری در مواجهه با فرآیندی که پیرس آن را تحت عنوان "نمودارمند کردن" (diagrammatization) توصیف کرده، ناپدید می‌شود. کارکرد تصاویر، نمایه‌ها و مفاهیم باز-قلمرویی با عملکرد نشانه‌ها به‌عنوان پایه ماشین انتزاعی، و شبیه‌سازی فیزیکی فرآیندهای ماشینی جایگزین شده است. این عملکرد نشانه‌ها، همین عمل نمودارمندسازی، به شرط لازم برای تحولات قلمروزدایی‌ای تبدیل می‌شود که اثر نامطلوبی بر سیلان‌های واقعیت دارد؛ دیگر بازنمایی در کار نیست، بلکه آن چه در حال وقوع است عبارت است از شبیه‌سازی، پیش-تولیدی یا چیزی که می‌توان آن را "حلول" (ترا-شد transduction) نامید. چینه دلالت‌گری ناپدید می‌شود؛ دیگر در اینجا دو ساحت و یک سیستم مفصل‌بندی دوگانه وجود ندارد، تنها یک رجوع دائمی به تسلسل و پیوستار شدت‌های ماشینی بر پایه تکثرگرایی در مفصل‌بندی‌ها وجود دارد.

در این مورد، نقاط سوپرتکتیوسازی^{۱۳} کارکرد خود را در مکان‌یابی آشکار برای تولید دلالت‌ها، و تولید وجودی عرصه ژوئیسانس ادیپی شده و خصوصی از دست می‌دهد. این نقاط دیگر هیچ چیزی را تشکیل نمی‌دهند، به جز پس‌مانده‌های سوپرتکتیو، یک ژوئیسانس قلمروزدایی شده در طول فرایند اصلی تعهدات ماشینی. فردگرایی خیالی در بازنمایی -تمثیلی مجازی از دلالت‌گری‌ها- راه را به سوی ساحت مجازی می‌گشاید (در معنای لیوتاری)؛ چینه‌بندی تثبیت شده، به صرف و نحو درآمد، معنا یافته و بلاغت‌مند پیام‌ها به یک تعهدات دسته‌جمعی در گفتار با ابعاد بی‌شمار منجر می‌شود - یک تعهد جمعی قلمروزدایی شده که در آن نوع بشر دیگر به مرتبه و جایگاه‌اش فخر نمی‌فروشد. سوژه منفرد شده گفتار، در میان آثار معنایی محبوس باقی مانده است، یعنی درون یک بازقلمرویی که خود را در دلالت‌مندی به عنینی و اختگی درمی‌آورد. از سویی دیگر، نیروی ماشینی و جمعی گفتار، به میانجی اتصال قدرت نشانه‌ها با سیلان‌های قلمروزدایی شده تأمین می‌شود. عرصه دلالت‌گری همچون هم‌بسته‌ای به فردگرایی سوپرتکتیو، به نفع آن سطح از یکپارچه‌گی و همسانی ماشینی کنار گذاشته می‌شود که با بهره‌گیری از ماشین‌های انتزاعی، اتصال معنی (meaning) و ماده (matter) را میسر می‌سازد؛ ماشین‌هایی که هرچه بیشتر قلمروزدایی شده‌اند و از هرچه نزدیکتر با سیلان‌های مادی از هر نوع در ارتباط هستند. نقطه عزیمت دلالت، همان نقطه حرکت ضمیر آگاه است که به سوی خود بازمی‌گردد، یک چرخش باطنی به سمت بازنمایی تصاویر، یک گسیختگی در اتصالات ماشینی. یک آپاراتوس جمعی گفتار ممکن است برای افراد خاصی بی‌معنا باقی بماند، و در عین حال معنای خود را (مثلاً معنای تاریخی یا پوئتیکی) از اتصال خلاقانه مستقیم با سیلان‌ها بیرون بکشد. از سوی دیگر، محتوای دقیق یک معنا در گزاره‌ای که از طریق گفتار مشخص و منفرد ارائه می‌شود، ممکن است به‌هیچ وجه معنای ماشینی نداشته باشد، ممکن است موقعیتی باشد برای عدم اتصال سیلان‌های واقعی، ممکن است از دسترس هرگونه تجربه ممکن خارج باشد. کوتاه سخن، معادله مدلول+دال=دلالت، برآیند منفردسازی خیالات و گروه‌های تحت انقیاد است، در حالیکه معادله "نیروی جمعی گفتار=معنا/نامعنای ماشینی"، برآیند فانتزی‌های یک گروه است که گروه در اینجا به مثابه سوژه است.

گذشته از توانایی مان در سیر به درون ژرفای لازم مطلب، اکنون بایستی به این ایده اتصال بین ماشین‌های نشانه‌شناختی و ماشین‌های واقعی که جامعیت‌های غیر-دالات‌گر را توصیف می‌کند، بازگردیم. نباید با هر آنچه سیلان‌های نشانه‌شناختی را درست مانند سیلان‌های مادی (ماتریالیستی) واقعی تلقی می‌کنند آغاز کنیم، یا به تعبیری، نباید گفته شود که سیلان‌های مادی درست مانند ماشین‌های نشانه‌شناختی، نشانه‌شناسانه هستند. این نوع برخورد باعث می‌شود به ایده نشانه‌شناختی در مورد شدت‌ها و در مورد اتصالات برسیم؛ ما بایستی بین "ماده-معنا" یا «منظور» (purport) که به صورت غیر-نشانه‌شناسانه فرم‌یافته است و گوهرهایی که به صورت نشانه‌شناسانه فرم یافته‌اند، تمایز قائل شویم (باز همچون کاری که یلمسلف انجام می‌دهد). اگر کسی با صرف نظر کردن از این دوگانگی بین بازنمایی و تولید، مبنای نامتعارفی را برای آنها در نظر گیرد، در این صورت ضرورتاً ماشین‌گرایی‌های نشانه‌شناختی و ماشین‌گرایی‌ها مادی به ترتیب با این دو مقوله در ارتباط خواهند بود: اولی با یک برداشت ایده‌آلیستی از بازنمایی و دومی با یک برداشت رئالیستی جسمیت یافته از تولید. بدین ترتیب، یک ماشین‌گرایی انتزاعی یقیناً باید بتواند با استنتاج هر دو مورد را ثابت نموده و ما را قادر سازد تا از یکی به دیگری گذار کنیم. از این لحاظ، ماشین‌گرایی انتزاعی بر مفصل‌بندی اتصالات نموداری (دیگرامی) بین سیستم نشانه‌ها و سیستم شدت‌های مادی ارجحیت دارد.

نمی‌توان شواهد را نادیده گرفت: ماشین‌های نشانه در علوم، هنرها، اقتصاد سیاسی و نظایر آن عمل می‌کنند. حداقل در بخشی، بطور مستقیم بر روی سیلان‌های مادی عمل می‌کنند، گرچه امکان دارد سیستمی ایدئولوژیکی در بخش باقیمانده وجود داشته باشد که در عرصه بازنمایی کارایی یابد. به غیر از توسل جوئی به برخی عاملین قدسی -نظیر اسطوره حاصل از «همدستی خاستگاه‌ها» نزد دریدا که در ساحت یک آرخه-نوشتار دلالت‌گر بنا شده است- هیچ وسیله‌ای برای درک و دریافتن (conceiving) اتصال کلمات و چیزها، جز با پناه‌آوردن به سیستمی از کلیدهای ماشینی که از میان حوزه‌های گوناگون مذکور (علم و هنر و ...) عبور می‌کنند، وجود ندارد.

چنین به نظر می‌رسد که این اتصال (کلمه و چیز) براساس بیشترین تکانه‌های ماشینی قلمروزدایی شده رخ می‌دهند، یعنی صریحاً آنهایی که در ساحت بیشترین ماشین‌های انتزاعی عمل می‌کنند. ظاهراً این ماشین‌های انتزاعی، به نحوی، مقدم بر صورت‌بندی نشانه‌شناختی و سیلان‌های مادی، قلمروزدایی ماشینی را رهبری می‌کنند و در راس آن واقع شده‌اند. آنها، بر خلاف محتواهای دیگر، در بی‌نظمی ساختارهای بازنمایی تشریح نشده‌اند؛ آنها به ویژگی‌های فضایی-زمانی در فانتزی اجتماعی وابسته نیست‌اند؛ آنها مکان هندسی لازم-برای همسانی و سازگاری (consistency) هرچه بیشتر با جستاری درون حقیقت-را در خودشان فراهم می‌کنند. ماشین‌های انتزاعی قلمروزدایی را متبلور می‌سازند، آنها شدت اولیه قلمروزدایی را تأمین می‌کنند. از این جهت که ایده همسانی و سازگاری منطقی در اصل موضوعه (اکسیوم) ریاضیات استفاده می‌شود، ما می‌توانیم از همسانی ماشینی نیز سخن بگوییم؛ و می‌توانیم بگوئیم که آنها با هرگونه مبنای نشانه‌شناختی یا مادی برای موجودیت فعلی‌شان، باز بر روی سطحی از همسانی ماشینی پدید آمده و هستی می‌یابند. در شرایط صوری و فرم‌نگر (formal)، دیگر مسئله اثباتی (affirming) مطرح نیست، زیرا یک سیستم غیر-متناقض است، اما از لحاظ بیانگری، همسانی و برگشت‌ناپذیری تکانه‌های ماشینی قلمروزدایی شده در یک سلسله ماشینی رخ می‌دهد. ساختارهای بازنمایی همان‌قدر که از عاملین راستین تولید جدا باقی مانده‌اند، ماشین‌های نشانه‌شناختی را نیز وادار به حفظ "اصلاح" دیدگاه‌شان در مطابقت با اقتصاد سیلان‌های مادی می‌سازند. آنها می‌بایست با دیدگاهی نسبت به همسانی و قابلیت تعیین تجربی یا بنیادانگار (اکسیومی)، خود را سازمان‌دهی کنند. در مورد ماشین‌های تشدید می‌کننده مسئله به کلی متفاوت است، بطوریکه آنها هیچ نیازی به متوسل شدن بر چنین سیستم‌های میانجی‌گری ندارند. آنها در تماس مستقیم با سیستم رمزگذاری و اثبات‌گری مربوط به خودشان هستند. آنها خود حقیقت خودشان هستند. آنها همسانی منطقی خود را فقط از طریق موجودیت خودشان مفصل‌بندی می‌کنند. اینجا دیگر مسئله موجودیت فردی در میان نیست، بل ترجیحاً مسئله بر سر وجودات موجود فردیت‌یافته (individuated existent beings) است، که در ارجاع به سیستم مختصات زمانی-مکانی و در رابطه با سیستم‌های مشاهده‌ای مستقر شده‌اند. این نوع وجود، تلویحاً به این مسئله اشاره می‌کند که یک سوژه و یک ابژه ظاهراً مطابق با یک فرآیند قلمروزدایی تشکیل یافته‌اند- یعنی برحسب رابطه نسبی قلمروزدایی از زمان و مکان. همسو با ماشین‌گرایی انتزاعی، فرد برحسب دیدگاه قلمروزدایی، در حین کنش شروع به حرکت می‌کند؛ به عبارت دیگر، برحسب فرایندهای واقعی باز-قالب‌دهی، تکانه، سیاه‌چاله‌ها و الخ.

بنابراین ماشین‌ها فقط در فضای بازنمایی فردیت یافته‌اند؛ موجودیت آنها در سراسر سیستم‌های اندیشه ارجاعی فرا-انفرادی و فرا-زمانی است. یک ماشین، چیزی جز یک رابط ماشینی نیست؛ که به طور دلخواهی براساس یک درخت یا ریزوم معنی ماشینی قابل تشخیص گردیده است. هر ماشینی همواره از یک سو به میانجی چیزی که از آن فراروی می‌کند، و از سوی دیگر، به میانجی چیزی که آن را محکوم به منسوخ شدن می‌کند، محدود می‌شود.

به واسطه رمزگذاری طبیعی، زنجیرهای غیر-نشانه‌شناختی قلمرومند چنان کارکردی پیدا می‌کنند که هیچ فقدان در دلالت‌گری تولید نمی‌شود. مانند قلمروزدایی از فرآیند بازتولید ژنتیکی، "خلاقیت" و "نوآوری" نهفته در آن، که بدون خود-آگاهی رخ می‌دهد، بدون هرگونه نقطه ارجاع دلالتی، و به عبارت کوتاه‌تر، بدون هرگونه آگاهی. همین اقتصاد، همین اجتناب از رشته‌مطول دلالت را به واسطه نشانه‌شناسی ارتباطات اجتماعی، می‌توان در دنیای حشرات یافت که به وسیله رمزگذاری بسیار مخصوصی تکامل یافته‌اند، بدون هیچ امکان ترا-نهادگی و انتقال و جابجایی، و بدون ابداع هیچ ساحت خودآیین و مستقل دال. تشکیل یک مکانیسم نشانه‌شناختی غیر-دلالت‌گر مبتنی است بر فرآیندهای مختلف قلمروزدایی، تکنولوژیکی، علمی، هنری، انقلابی و ... همچنین منجر به نابودی وجود بازنمایی‌ای می‌شود که انسان محور، شخصیت‌گر، خانواده محور، وطن‌پرستانه و ... هستند. این موضوع تلویحاً به گسترش پیوسته تولید میل به سمت تمامیت نشانه‌شناسی تک-دلالت‌گر و ارزش افزوده ماشینی آنها اشاره می‌کند. اما این به معنی بازگشت به اسطوره یک نشانه‌شناسی "طبیعی" نیست. برعکس، این به معنی فراروی از محوریت نشانه‌شناسی برطبق وجودهای انسانی و بطور برگشت‌ناپذیری حرکت کردن به سوی نشانه‌شناسی‌ای است که خود مشتمل بر سیستم‌های تکنولوژیکی و تئوریک است؛ و این سیستم‌ها حتی متفاوت‌تر، مصنوعی‌تر و زایدتر از ارزش‌های بدوی هستند. دیگر مسئله این نیست که آدمی تلاش کند تا سیلان‌های قلمروزدایی شده را در خود فراگرفته و دولنگه بر روی آنها سوار شود، بلکه مسئله جلوزدن و گذر از آنهاست. سیلان میل وسیع‌تری در میان است و قلمروزدایی آشکارتری از چنین سیلان‌هایی وجود دارد. ظرفیت جوامع انسانی در گریز از خودبیگانگی‌هایی که در ساحت آگو، شخص، خانواده، نژاد، استعمار کارگر، تمایزات جنسی و امثال این‌ها قلمرو یافته است، مبتنی بر یک اتصال میان نشانه‌شناسی خود-آگاهی و نشانه‌شناسی ماشین‌گرایی قلمروزدایی کننده است. موجودات انسانی به نشانه‌ها و هر نوع از عناصر فرا-انسانی عشق می‌ورزد- اشیاء، حیوانات، تصاویر، نگاه‌ها، ماشین‌ها و از این قبیل- درحالیکه، برای مثال عمل مقاربت پستانداران هرگز رمزگذاری نشده است. سوپرکتیویته گفتار، با انتقال آن به نشانه‌شناسی غیر-دلالت‌گر، در محاصره یک بدن بدون اندامی درمی‌آید که به بس‌گانگی شدت‌های میل‌ورز متصل است. این بدن بی‌اندام،

بین یک امر ضد-تولیدی (که گرایش به باز-قلمرویی در رسوبات به جا مانده دلالت‌مندی دارد) و یک امر فرا-تولیدی نشانه‌شناختی (که ارتباطات ماشینی جدید را با گشاده‌رویی می‌پذیرد)، در حال نوسان است. بنابراین آپاراتوس جمعی (اشتراکی) گفتار می‌تواند برای ارتباطات جدید میل، کانون درون‌ماندگار باشد، یعنی نقطه‌ای ماورای انسان‌بودگی. تولید و ژوئیسانسسی به میانجی سیلان‌ات کیهانی (cosmic) وجود دارد که هر نوع ماشین‌گرایی را به سرعت فراگرفته و می‌آکند. اجازه دهید دوباره تأکید کنم که این سخن بدین معنا نیست که آنچه به گفتار بدل شود لزوماً بایستی به ماشین‌گرایی "پیشا-دلالت‌گری" بازگردد، یا اینکه محکوم به آن است که در ماشین‌آلات اجتماعی بیگانه تنها یک چرخ‌دنده واحد باشد. بی‌شک قصد من این نیست که به گروه ماتم‌سرای انسان‌گرایان بپیوندم، یعنی آنهایی که در سوگ انسانیت و از دست رفتن ارزش‌های واقعی و در عزای تباهی و سبعت ذاتی جوامع صنعتی ناله سر می‌دهند؛ اتفاقاً آنها درست همان موقع که "شرقی‌مآب" می‌شوند، ریتم‌ها و ضرب‌آهنگ‌شان با سبک و سیاق این "فرهنگ نوین" همخوان می‌شود.

ترجمه امیرحسین رعیتے

نشانه‌شناسی با n مفصل‌بندی

نشانه‌شناسی دلالت‌گر سیستم‌های میانجی‌گری را به وجود می‌آورد که تمام بس‌گانگی‌های تشدیدری را با محدودکردن آنها به دوتایی فرم/گوهر (form/substance) بازنمایی، خنثی و عقیم می‌کنند. این سیستم‌ها به گوهرهای بیان و محتواسر و شکل می‌دهند؛ آنها نظامی از چینه‌های مفصل‌بندی مضاعف را بر واقعیت‌های تشدیدری تحمیل می‌کنند. ۱۲ از نظر من، این نظام [چینه‌ها] باید به عنوان یک گزینه‌ی نشانه‌شناختی خاص در فرآیندهای قلمروزدایی در نظر گرفته شود. ما در اینجا با یک انتخاب رو به رو می‌شویم: از طرفی سیستمی با n مفصل‌بندی که در آن نشانه‌شناسی‌های غیر-دلالت‌گر مختلف به هم می‌پیوندند، بدون اینکه هیچ یک از آن‌ها بقیه را فرا-مرزگان‌گذاری (over-encoding) کند؛ از طرف دیگر سیستم مفصل‌بندی مضاعف، فرم‌بخشی مضاعف، که تمام سیستم‌های دیگر را فرا-مرزگان‌گذاری می‌کند. اگر دومی [را انتخاب کنیم]، نشانه‌شناسی تبدیل به سوژه‌ای از برای آنچه فریب و توهم (illusion) دلالت‌گر خوانده می‌شود، خواهد شد و به نظر می‌رسد همه چیز وابسته به زبان‌شناسی است. حتی چینه‌های نشانه‌شناختی که توسط یلمسلف تشریح شده است نیز به شکل خاصی از فرم‌بخشی که مناسب نشانه‌شناسی دلالت‌گر است تعلق دارد. با این وجود، به نظر من تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ای که او پیشنهاد می‌دهد بایستی حفظ شود، البته به شرطی که کمی جابجا گردد:

فرم (form)، امری مستقل از گوهر در نظر گرفته شده (چیزی که یلمسلف هیچوقت در نظر نگرفته است). این با آنچه که من در این متن ماشین‌های انتزاعی نامیدم مرتبط است.

گوهر (substance)، یا به‌طور دقیق‌تر دوتایی فرم/گوهر. در موارد خاصی از نشانه‌شناسی دلالت‌گر، این مشابه حالت خاصی از واقعی‌سازی (actualization)، آشکارسازی (manifestation)، و تصرف‌توانایی قلمروزدایی مربوط به ماشین‌های انتزاعی است، آن هم هنگامی که آنها بدل به سوژه سیستم چینه‌بندی بیان و محتوا بر اساس اصل مفصل‌بندی مضاعف می‌شوند.

ماده (matter)، امری مستقل از صورت‌بندی نشانه‌شناختی دلالت‌گر خود مطرح شده است (این توسط یلمسلف نادیده گرفته شده، زیرا در نظام فکری او، ماده به امری خارج از حیطه نشانه‌شناسی دلالت‌گر می‌کند). پس این نیز در موقعیتی مشابه با آنچه من معنای ماشینی می‌نامم واقع می‌شود. در بافتار یک نشانه‌شناسی در مورد معنای ماشینی به جای دلالت (یا در بافتار شدت‌های مادی به جای دال در مقام یک مقوله در خود، یا در بافتار آپاراتوس جمعی گفتار به جای منفردسازی سوژه بر پایه تقدم گزاره) آنچه از بین رفته و ناپدید می‌شود، همین تمایز بین محتوا و بیان خواهد بود. شاید این همان روشی باشد از طریق آن بتوانیم یلمسلف (یا مفسران‌ش؟) را در شناخت ماده و معنا درک کنیم.

ما در برخی از ماشین‌های دلالت‌گر دارای مفصل‌بندی مضاعف، به تعبیری سوژه یک قلمروزدایی کنترل شده هستیم. مقوله ضد-تولیدی در امر دلالت و سوژه شدگی، تا اندازه‌ای فرایند نشانه‌شناختی را باز-قلمرودهی می‌کند. اگر چه در اینجا مسأله خنثی‌سازی رادیکال مطرح نیست، اما: نشانه‌شناسی دلالت اشاره به آغاز قلمروزدایی از خودآگاهی‌ای دارد که نقش پیش‌تاز را در پیشروترین، ساختگی‌ترین، مدرن‌ترین و علمی‌ترین اتصالات ماشینی ایفا می‌کند. در مورد یک سیاست نشانه‌شناسی غیر-دلالت‌گر با n تعداد از مفصل‌بندی، ممکن است موارد استفاده جزئی معینی برای نشانه‌شناسی دلالت‌گر باقی بماند. پس آنها علی‌رغم اثرات باز-قلمرویی خود از دلالت و سوژه شدگی کارکرد می‌یابند. و عملکرد خود در فرا-مرزگذاری سیستم‌های تولید نشانه‌شناختی که پیشتر تحت تأثیر حکومت مطلق دال بوده را از دست می‌دهند.

قصد من از تلاش برای تمایزگذاری میان دو سیاست نشانه‌شناختی اینست که می‌خواهم مشخص کنم تحت چه شرایطی حوزه‌های معین نشانه‌شناختی - در علوم، هنر، انقلاب، جنسیت و غیره - می‌توانند از کنترل بازنمایی‌های مسلط خارج شده و به این ترتیب از سیستم بازنمایی فراتر روند - چون این سیستم، تولید

میل ورز را از تولید برای مبادله جدا می کند و آنرا از دایره تقاضای روابط تولیدی غالب، بیگانه می سازد.

بیاپید نگاهی دوباره به سه نوع سنتزی بیافکنیم که برای تعیین و مفصل بندی تولید و بازنمایی به کار بردیم:

۱. در مرحله سنتز ارتباطی (connective)، آنچه با فرآیند رمز گذاری غیر-نشانه شناختی آغاز می شود، ماشین های انتزاعی هستند - یعنی فرآیندهای ماشینی مستقل از دوگانگی های بین «عمل کردن» و «فکر کردن» و بین بازنمایی و تولید. معنای ماشینی اینجا باید در قالب اصطلاحات برداری درک شود: معنا نوعی از ارتباط چند-صدا را میان سیلان های ماشینی نمایان می کند. بس گانگی ها در شدت، نمی توانند بر هم تلنبار شوند یا در امتداد هر یک از سیستم های دلالت گر قلمرو یابی شوند. هر یک از آنها خصایص مربوط به خود را تولید می کند، و این تولید معنا، که خود فرآیند را در برنمی گیرد، ولی به گونه ای گسترش می یابد که گویی آن را در کنار خود دارد: تراگذرانه (transversally) و خارج از تمام سیستم های بازنمایی. این چیزی نیست جز آنچه با نام بدن بدون اندام معین کرده ایم.

۲. با سنتز انفصالی (disjunctive)، فرمالیسم بازنمایی در بهترین جا دایر گشته است. گوهرهای دلالت گر خاص بر کارکرد ماشین های انتزاعی مسلط می شوند؛ آنها کنترل، سازمان دهی و "انضباط" سنتز ارتباطی را به عهده می گیرند. اگرچه در آگاهی و جنبه ویرانگرشان، ماشین های قلمرو زدایی هستند، با اینحال به دلیل سیستم مفصل بندی مضاعفی که اثرات دلالت و سوژه شدگی آنها را تولید می کند، ساختارهای بازقلمرو یابی بشمار می روند. با سنتز انفصالی شخص بین بن بست عقیم سازی شمالی (iconic) و یک دیاگرام سازی قلمرو زدای مستعد برای بازاتصال به سنتز ارتباطی، رفت و برگشت می کند.

۳. در مقدمه این بحث [گفتنی است]، سنتز اتصالی (conjunctive)، وضعیت سوژه شدگی را تعریف می کند. در مورد نشانه شناسی دلالت گر، سوژه شدگی منفرد و مجزا شده، و به وسیله ی دال از هم پاشیده و عقیم گشته است؛ سوژه صرفاً تبدیل به چیزی دوشادوش با گوهرهای دلالت گر می شود. تمام چند-صدایی گفتار مطابق با یک سوژه گفتار "استعلایی شده"، بیگانه می شود.

در مورد نشانه شناسی غیر-دلالت گر یک نیروی جمعی گفتاری وجود دارد که بر شکاف ذاتی درون تمام سیستم های بازنمایی اثر می گذارد. معنای ماشین های انتزاعی با معنای آپاراتوس جمعی گفتار مرتبط است، و هر دو "مقدم به" و "قواتر از" دلالت های انفصالی انحصاری مربوط به نشانه شناسی های دلالت گر به میانجی اثرشان بر سوژکتیویته منفرد هستند. بنابراین، از یک سو، آپاراتوس های جمعی گفتار به اتصال بین ماشین های انتزاعی می انجامند که در سیلان های واقعیت مفصل بندی شده اند؛ و از سوی دیگر، آپاراتوس های جمعی فرافکنی (projection) به اتصال ماشین هایی منجر می شود که در سیلان های نشانه های تک-دلالت گر مفصل بندی شده اند. اثر خاص قلمرو زدایی مخرب در مورد ضمیر آگاه، از برخی جهات، از دلالت های سوژه مدار مجزا می شود. یک ماشین قلمرو زدایی تشدید، مدخل گاهی برای سیلان نشانه هاست، و با آزادسازی آنها از بن بست های بازنمایانه وارد کردنشان به فرآیند اتصال دیاگرامی، به آنها نیروی تازه ای می بخشد. این مساله را در ترمینولوژی مورد استفاده آندره مارتینه، می توان اینگونه شرح داد: تک واژها و واج ها که به ترتیب در مرحله اول و دوم مفصل بندی ساخته می شوند، در ماهیت متفاوت نیستند. هر دو خارج از یک زنجیره و تسلسل مشابه و به وسیله یک "محدودیت دوگانه" زاده شده اند، البته مقید به دو شکل مختلف فرم بخشی هستند. این مسئله دو گونه از تولید را به ما نشان می دهد: تولید مدلول ها، که طبقه بندی شده، نمونه وار شده (پارادایم مند)، و عقیم گشته اند؛ و تولید دال ها، که محافظت شده و همنشین سازی شده (syntagmatized) اند. ولی خارج از این اثر دوگانه ی دلالت، نوع جدیدی از خط گریز دیاگرامی تک-دلالت گر ممکن گردیده است.

اکنون یک رابطه مستقیم نشانه شناختی بین ماده بیان و ماشین های انتزاعی ممکن می شود. از این پس، تمایز سنتی بین بیان یا دال و محتوا یا مدلول، اندک اندک لزوم خود را از دست می دهد. بیان معنای ماشینی اکنون جایگزین می شود با:

(۱) سیستم دلالت بر اساس دوگانگی میان دال و مدلول؛

(۲) سیستم بازنمایی بر اساس دوگانگی گوهر و فرم؛

(۳) مفصل بندی هر دو این سیستم ها به عنوان حالتی از سوژه شدگی که از هرگونه ارتباط مستقیم با مرجع - یعنی، از بس گانگی تشدید می مربوط به شدت های مادی - جلوگیری می کند.

در این خصوص، می توان اینگونه پنداشت که سیستم تفکر ارجاعی اساساً هیچ چیزی نیست جز یک حصار و مرز پایانی یا آخرین تلاش ناامیدانه برای جلوگیری از تکثیر تهدیدآمیز ماشین های انتزاعی از سوی بدنه ماشینی مرکزی.

این دوگانگی - مدلول/دال، گوهر/فرم - سوژه مدار بودند؛ [اما] دوگانه بیان گر - ماده/ماشین انتزاعی - اشاره به یک نیروی گفتاری جمعی دارد. ولی بگذارید تکرار کنم که به موجب این سوژه زدایی، علوم نشانه شناسی "انسانی" باطل نمی‌شود. حتی به فرض که حکومت مطلق و استبداد دال برانداخته می‌شد، باز هم زبان های دلالت گر همچنان نقش تعیین کننده ای به عنوان ابزاری برای محاط کردن فرآیند باز-قلمرو یابی ایفا می‌کردند، و با تمام نیرو نوک تیز پیکان سرنیزه‌های شان را به سمت قلمرو زدایی نشانه می‌رفتند. به همین دلیل، ما بایستی در شیزو کاوی باز نمایی های ادیبی ساز و پارانوئید-فاشیست را آزاد بگذاریم، تا بهتر بتوانند با تمایل خود برای مسدود کردن سیلان‌ها مقابله کنند، و دوباره همه چیز را در مسیر نوعی پیشروی ماشینی از سر گیرند.

نظریاتی که من پیشنهاد می‌کنم یک واژگونی بنیادی نظریه را ایجاد می‌کند. ما در حال ترک طبقه بندی قراردادی مؤلفه‌های نشانه شناسی هستیم، و در عوض، اصولاً سازمان دهی های کارگر و موثری که این مؤلفه‌ها را - از منظر سیستم های مخصوص سیلان‌های قلمرو زدایی - تشکیل می‌دهند، لحاظ می‌کنیم. ماشین های نشانه نیز به اندازه سلسله ماشینی مرکزی، در کار فرآیندهای قلمرو زدایی مشارکت می‌کنند. در واقع، نیاز نیست که مجدداً یک تمایز صریح بین نمودار مهندسی نشانه ها و یک ابداع تکنولوژیکی، یا یک تحول علمی سیلان‌های "طبیعی" و یا ماشین های "مصنوعی"، برقرار سازیم. در هر صورت، با یک نوع ماشینیسم و یک نوع نشانه شناسی شدت های مادی روبرو هستیم.

تقابل های آشکار بین طبیعت و فرهنگ، نشانه ها و چیزها، روح و ماده، تئوری و تکنولوژی و غیره، تنها در بافتار آن نشانه شناسی دلالتی معنی می‌یابند که برای طبقه بندی، کنترل و تبدیل "محتوا" های مختلف - حاصل از خلاصه کردن بس گانگی های تشدید - به ابژه های معینی که به وضوح تعریف شده اند - تنظیم شده است. اثر سیلان‌های قلمرو زدایی شده الکترون ها، سیلان‌های نشانه ها، ترکیب های تجربی، ماشین های منطقی و غیره، برای وسعت بخشیدن به اتصالات قلمرو زدایی، و رها کردن ماشین های انتزاعی از دست حکومت مطلق چینه‌های دال ها، با هم ترکیب می‌شوند.

اتصالات ماشینی معنا و نحوه هدایت شدت قلمرو زدایی خود را به همان اندازه که از یک سیلان معادلات یا آکسیوم‌ها کسب می‌کنند، از یک سیلان الکترون‌ها خواهند یافت. باید تأکید کنم که این به معنی بازگشت به "خاستگاه ها" نیست؛ برعکس، تشکیل یک نیروی گفتاری جمعی ایجاب می‌کند که ما "گذرگاه ها"ی تنگ دال و "شیزو ها"ی (schizzs) حاصل از سوژه سازی منفرد را نادیده گرفته و به راهمان ادامه دهیم. اما این بار، [راهمان] به صورت ناب - بدون هیچ بُعد استعلایی و بدون هیچ اثر خنثی کننده ای بر فرایندهای تاریخی قلمرو زدایی - معنا می‌یابد.

در اینجا ذکر چند مثال از ماشین های انتزاعی سودمند خواهد بود. می‌توان ماشین های منطقی را نام برد که توسط علوم برپا شده اند، یا فرمول های تراگذار (transversality) و نو-ارزیابی شده که در طول تاریخ از بند گسسته و آزاد گشته‌اند؛ برای مثال، همچون فرمول‌های ارزیابی شده در عرصه ماشین های جنگی یا ماشین های مذهبی. اما ماشینیسمی از این دست در سطح میکروسکوپی نیز توسعه می‌یابد. مثلاً آنچه در مورد کلینیک لابورد (La Borde) شبکه که در هم تنیده (grid) می‌نامیم را مد نظر قرار دهید: در تمامی فرم‌ها و مراحل مختلف موجودیت خود، ظهور یک ماشین انتزاعی را در پی دارد. این موضوع در ارتباط با سیلان‌های زمان، کار، کارکردها، پول، و از این قبیل چیزها، و به یک شکل تا اندازه‌ای متفاوت از شیوه‌ی رایج در سایر تشکیلاتی از این نوع بود - یعنی شیوه‌ای که بتوان آن را با یک نمودار سازمانی نسبتاً ایستا و پایداری از عملکرد توصیف نمود. جدول زمانی ساعات کار - نوشته شده بر روی کاغذ - رواج عملکردها که در نشانه شناسی ژست‌ها و رفتارها تثبیت شده، تعدیل و تعویض مدل مقولات سلسله مراتبی که در یک نشانه شناسی حقوقی و اجتماعی ثبت گردیده، همه‌ی این‌ها جلوه‌های خاصی از همان ماشینیسم انتزاعی هستند که یک تحول قطعی (هر چند موضعی و نه چندان مهم) را در روابط تولید راهبری می‌کنند. احتمالاً به دلیل اینکه در لابورده یک چنین ماشینیسمی به تدریج در حال شکل گیری بود، تجربیات ما در اینجا با اعتراض و خرده‌گیری بسیار همراه شد. مثال دیگر در مورد ماشین های انتزاعی، آیین‌های (ritual) عشق است که دوره‌های مختلفی را منش‌نمایی و توصیف می‌کنند. عشق درباری، همانطور که رنه نلی می‌گوید، سازمان بندی های بنیادین جدیدی را در روابط بین مردان و زنان در بافتار سیستم طبقه فئودال رواج داد. نشانه شناسی عشق رمانتیک، که به نوبه خود، مستقل از دلالت‌ها و عواطفی است که ابراز می‌دارد. به نظر من این عشق بیشتر مشابه با ایجاد نوعی ارتباط معین با دوران کودکی، آن‌هم به منظور استفاده از شدت‌ها و قلمروگرایی های دوران کودکی است، به نحوی که من "انسدادهای دوران کودکی" نامیده‌ام، و در تضاد با خاطرات آگاهانه کودکی قرار دارد. (زیرا این نه تنها موردی در ارتباط با موضوعات دلالت‌گری، بلکه حتی وضعیتی مرتبط با راه‌اندازی یک ماشین تشدید غیر-دلالت‌گر است و این [ماشین انتزاعی] در نقش غیرقابل انکاری که انسدادهای کودکی در موسیقی آهنگسازی چون شومان ایفا می‌کنند، کاملاً مشهود است.)

ترجمه عبدالله علی اصغرلو

روابط قدرت در چهارچوب گفتار

کارکرد زبان، به‌عنوان یک مجرای ارسال پیام، منحصرأ خدمت‌رسانی به سیلان‌های اطلاعات نیست. زبان‌ها صرفاً تکیه‌گاه‌هایی برای ارتباطات میان افراد نیست‌اند؛ آنها غیرقابل تفکیک از بافتار اجتماعی و سیاسی‌ای هستند که درون آن بکار می‌روند. در رابطه دلالت (رابطه‌ی میان دال و مدلول) آنچه که می‌تواند مستبدانه نام‌گیرد، تنها تجلی‌بخش‌خصوصی از استبداد قدرت است. زبان مسلط همواره زبان طبقه مسلط است. دستگاه حاکم از نشانه‌شناسی دلالت‌گر نفع می‌برد، اما چیزی که آن را به این کار وامی‌دارد اساساً یک نشانه‌شناسی غیر-دلالت‌گر است. از این رو است که زبان‌شناسانی مانند اُسوالد دکروت به جایی می‌رسند که ارزش استعاره سطحی و کم‌مایه‌ای که زبان‌ها و کدها را همانند می‌سازد، فرومی‌کاهند؛ و بدین سان، تعریف زبان را به عنوان یک ابزار ارتباط محدود کرده و یا حتی تماماً انکار می‌کنند؛ [افعالی از قبیل] قول دادن، دستور دادن، توصیه کردن، اطمینان بخشیدن، تحسین کردن، جدی یا سطحی گرفتن، مسخره کردن و مانند این‌ها، به همان اندازه‌ای که فعالیت و اعمال زبان‌شناختی هستند، خرده-سیاسی نیز به حساب می‌آیند. در مقیاسی بزرگتر یا کوچکتر، تمام اینها همان چیزی هستند که آستین "گفت-کنش‌ورزی" (illocutionary actions) می‌نامد. از این رو هر گزاره‌ای می‌تواند به چینه‌بندی به خصوصی از گفتار مربوط باشد که به واسطه مقام، قشر و طبقه ترتیب یافته است. پس هر مسئله‌ای مربوط به وضعیت آپاراتوس‌های جمعی گفتار، به امتناع از طرز گفتار مناسب با گزاره‌های گفته‌شده دلالت می‌کند و به معنی درنظرگیری چینه‌بندی‌های گفتاری است که به هیچ صورت و به سادگی تقلیل‌پذیر به گوهرهای زبان‌شناختی نیستند. به غیر از پیام‌هایی که صراحتاً بیان‌شده و صریحاً گفته شده‌اند، یک تحلیل باید ابعاد نشانه‌شناختی غیر-دلالت‌گر که هرگونه گفتمانی را برجسته کرده، روشن ساخته و ساختار شکنی می‌کند را مورد توجه قرار دهد. هدف تحلیل این نیست که تلاش کند تا همه این چیزها را برحسب متن و دال بیان کند، بلکه هدف آن درک وضعیت قدرت حقیقی نیروها، و به عبارتی درک تعهدات ماشینی میل است.

دستگاه حاکم نشانه‌شناسی‌های دلالت‌گر را به کار می‌گیرد، اما هیچ‌گاه خود را به طور کامل در آن‌ها غرق نمی‌کند؛ و این تصور نادرستی خواهد بود که بگوئیم دستگاه حاکم ممکن است قربانی ایدئولوژی‌ها و روش‌های دلالت‌گر خود شود. طبقات حاکم به توسعه رفتار دلالت‌گر میدان می‌دهند. در واقع، این یکی از پایه‌های قدرت آنان را برمی‌سازد، اما مسئله فقط به کار بردن ابزارهای نشانه‌شناختی از این جنس، برای "تخدير" مردمی است که پیش از این به طرق دیگری- در سطح روابط تولید میل و تولید اقتصادی شان- تحت انقیاد درآمده‌اند.

برای ره‌یابی به یک نشانه‌شناسی ایدئولوژیکی دو روش وجود دارد: روش اول، آغاز کردن از یکی از مواضع قدرت واقعی (قدرت یک سرزمین، یا قدرت یک جنبش سیاسی سنتی) است، [این روش] سعی در این دارد تا تعیین کند که چه دلالت‌های مسلطی باید به‌عنوان یک تکنیک عقیم‌سازی نشانه‌شناختی تولید شوند؛ روش دیگر، برعکس، [کار خود را] از ایدئولوژی یا حتی نقد ایدئولوژی آغاز می‌کند، و سعی دارد تا با واقعیت کنار بیاید. در مورد دومی، نوعی از شبیه‌سازی شدت‌های واقعی وجود دارد. اولی همان روش آشنای احزاب رفورمیستی است که [این شدت‌ها را] به میانجی بیانی‌های فاخر و برنامه‌های پرطمطراق فرومی‌نشانند، و دومی روش کسانی‌ست که پایه‌های واقعی قدرت سیاسی را پنهان می‌سازند. سیاست دلالت مشتمل بر توسعه یک سیستم کلی سرگیجه‌آوری از معنای ماشینی، و تولید انبوهی از آرکانیسم‌ها (کهن‌گرایی‌ها) در قلمرومندی‌های سوپرتکیو است، که به گفتار جسمیت می‌دهند و آن را مابین دو چینه‌قراردادی محتوا و بیان تقسیم می‌کنند.

نتیجه این، مسدودکردن کنش (پراکسیس) نشانه‌شناختی توده‌ها- کنش تمامی اقلیت‌های میل‌ورز که به‌نحو گوناگون مورد ستم واقع شده‌اند- و جلوگیری از ورود آنها به تماس مستقیم با سیلان‌های نشانه‌شناختی و مادی، و ممانعت از متصل شدن آنها به خطوط قلمروزدای مربوط به انواع مختلف ماشینیسم و از این رو تهدید موازنه قدرت مستقر است. اندیشه، فهم و تفسیر ارجاعی، استعلایی کردن ابژه‌های عینی مشخص و دکماتیسم، همگی از روش یکسان مطیع ساختن مردم در برابر گزاره‌ها و دلالت‌های مسلط نشأت می‌گیرند. هر گزاره‌ای باید مطابق با عرصه از پیش تاسیس شده به سبب ارزش‌های دوقطبی انحصاری فهمیده شود، و هر رشته نشانه‌شناختی می‌بایست قلمرو فرم‌بخش ماشینی ابداعی خود را برای ورود به سیستم‌های قراردادی بیان دلالت و بازنمایی ترک گوید.

به زعم من، این اشتباه خواهد بود که ما تضادی را مابین علم و ایدئولوژی بپذیریم، بخصوص در اسلوب و سواسی آلتوسری‌ها که این تضاد را بزرگ، الگو وار (شماتیک) و بدون هیچ ارتباط واقعی با مارکس نشان می‌دهند. ما نمی‌توانیم از هیچ علم فراگیر یا علمی‌بودگی (تماماً اسطوره‌ای) مفاهیم یا تئوری‌هایی که به‌طور مستقل از بافتار تکنیکی- تجربی شان و وضعیت شان در تاریخ در نظر گرفته شده، انتظار رهایی داشته باشیم. رابطه میان علم و سیاست نمی‌تواند از جنس وابستگی باشد. البته هر دو اینها از انواع مشابه تعهدات اجتماعی و اقتصادی جمعی نشأت می‌گیرند، اما تولیدات نشانه‌شناختی آنها در امتداد خطوط اساساً متفاوت هدایت شده‌اند.

گزاره‌های علمی (در بستر روابط رایج تولیدات علمی) قسمی از تولید طبیعی حاصل از حوزه فرمالیسم منطقی-ریاضی هستند، حال آنکه گزاره‌های سیاسی (سیاست در معنای معمول آن را در نظر بگیرید، نه در معنای خرد-سیاست میل) به‌طور سیستماتیک به همتای گزاره‌های انسان‌گرایانه، خویشاوندی، و شخصیت‌شناسانه فروکاهیده می‌شوند. در چنین شرایطی، سخاوت‌مندی بیش از اندازه خواهد بود اگر که به علم-در واقع، اسطوره‌شناسی یقینی در مورد علم-برتری انحصاری منبع حقیقت و یگانه‌کانون همه قلمروزدایی‌ها بودن را اعطا کنیم. تلاش برای تقلیل دادن سیاست به یک فعالیت ایدئولوژیکی صرف، حتی آنرا نسبت به گردن‌نهادن به احکام معرفت‌شناسان، به بن‌بست عمیق‌تری خواهد کشانید. بنابراین باید وجود هرگونه گسست معرفت‌شناختی بنیادین میان یک عرصه مفهومی مطلقاً علمی، و یک ایدئولوژی کاملاً گمراه و گیج‌کننده را تکذیب کنیم. هنگامی که گفتمان علم، گفتمانی درباره‌ی علم شود (تعیین خط جداکننده، وقتی به صداهایی برمی‌خوریم که عملاً در دفاع از علم سخن می‌گویند، به‌طورحتم غیرممکن خواهد بود، بدین سان فقط معرفت‌شناسان می‌توانند با ما مخالفت کنند)، بطور اتوماتیک خود را به یک ایدئولوژی، و به عبارت دیگر به یک نشانه‌شناسی دلالت‌گر تبدیل می‌کند. به‌طور معکوس، آنچه که به‌عنوان ایدئولوژی برشمرده شد، می‌تواند کارایی و اثربخشی واقعی بیابد، و می‌تواند "به‌طور علمی"، و با استادی عمل‌کند و نتایج قطعی اجتماعی، اقتصادی، و مادی داشته باشد. به‌طور خلاصه، من باور دارم که تلاش برای پایه‌ریزی سیاست‌های انقلابی بر بنیاد علم، تلاشی کاملاً پوچ و عبث خواهد بود. علمی که بوسیله مارکسیست‌های علمی ایراد گردیده، وجود ندارد؛ این علم، علمی خیالی است که تنها در نوشته‌های معرفت‌شناسان دایر شده است. از سوی دیگر، من فکر نمی‌کنم که پایه‌ریزی یک سیاست انقلابی بر اساس فعالیت‌های نشانه‌شناختی، و تحلیلی که از نشانه‌شناسی مسلط دل‌کنده است، عملی پوچ و بیهوده باشد؛ به بیان دیگر، پایه‌ریزی از طریق روش‌های بکارگیری کلمات نوشتاری و گفتاری، تصاویر، ژست‌ها، گروه‌ها و مانند اینها، که خطوط بسیار متفاوتی را در امتداد روابط بین سیلان‌نشانه‌ها و تمامی سیلان‌های قلمروزدایی شده، هدایت می‌کنند. در واقع، به‌سبب گرفتارشدن در شبکه نشانه‌شناسی‌های تفسیری است که توده‌ها در واقعیت‌بخشی به فرار و آزادسازی راستین قدرت‌شان- که [منظور از این قدرت] تسلط واقعی آنها بر نشانه‌شناسی‌های صنعتی، تکنولوژیکی، علمی، اقتصادی و اجتماعی است- شکست می‌خورند، و در باتلاق فانتزی‌های واقعیت‌مسلط، و اسلوب‌های سوژکتیو کردن و سرکوبی میلی که از سوی بورژوازی بر آنان تحمیل شده، در می‌غلتنند.

هر چند که بسیاری از نشانه‌شناسی‌های علمی، ممکن است که با عقاید تعصب‌آمیز مذهبی و فلسفه آلوده شده باشند، با اینحال آنها در مقام یک کل پی‌ریزی شده بر پایه یک سیاست ماشینی باقی می‌مانند. در نگاه آخر، مسئله حائز اهمیت همواره تعهدات نشانه‌ها و پیچیدگی‌های تکنیکی-تجربی است، زیرا، در نهایت عینیت‌ها، تفاسیر و بازنمایی‌های گرافیکی نهایی همیشه در مقام ثانوی واقع می‌شوند. اما باز هم در این جا، هیچ پشتیبانی اتوماتیکی، و هیچ ضمانتی از سوی کاربندی علمی در برابر خطاهای تفسیری وجود ندارد؛ و همان‌طور که دیده ایم، دانشمندان می‌توانند بدون هیچ حمیت رازورانه‌ای از چنین خطاهایی پیروی کنند.

برای به نتیجه رساندن اظهارات‌ام در باب آپاراتوس‌های گفتار، توضیحات کوتاهی درباره نشانه‌شناسی هنر می‌دهم. در این حوزه، مسائل از روشنی و صراحت کمتری برخوردارند؛ در اینجا یک "زمام امور را با دال برعهده گرفتن" در مورد اثر، هنرمند، الهام، استعداد و نبوغ وجود دارد. اما جدای از همه اینها، ممکن است کسی بگوید که هنر مدرن در حال رشد و حرکت به سوی یک سیاست غیر-دلالتی است: تعهدات ماشینی و بازنمایانه، سیستم بازنمایانه بیان رمزگذاری شده را به سوی خود کشیده و با خود همراه می‌سازند. اما اگر با دقت بیشتری به انواع گوناگون تعهدات جمعی بنگریم، [درمی‌یابیم که] باید این گزاره را محدود و تعدیل کنیم. تصویر کلیشه‌ای که مثلاً از یک نقاش در ذهن داریم، مطابق با فردی است که بیش از حد معمول پذیرای زندگی اجتماعی است. برای مثال، ما او را همراه با دوستان اش در یک کافه مجسم می‌کنیم. احتمال دارد که او عضو یک مکتب باشد، و به احتمال قریب به یقین نسبت به یک آهنگ ساز بیشتر درگیر سیاست باشد. در واقع ما تمایل داریم که آهنگ ساز را به مانند یک شخصیت منزوی ببینیم، که به تنهایی دست به گریبان نبردی سرگیجه‌آور در ارتباط با خلق موزیکی است که نمی‌تواند آنرا به تصرف کامل خود دریاورد. اما این مسئله قابل توجه است که، با وجود چند استثنای انگشت شمار، آهنگ سازان همیشه به دفاع از ارزش‌های سنتی، به مذهب و حتی به انفعال اجتماعی گرایش داشته‌اند. فی‌الواقع آنان به شیوه خاص خودشان، به شدت مردمان متعهدی هستند. بنابراین کسی نمی‌تواند به نخستین برداشت خود از یک نقاش به عنوان انسانی درون جامعه، و یک آهنگ ساز در مقام نماینده انسان متعالی پایبند بماند. اگر ما ماهیت ساختارهای جمعی‌ای را که این دو متعلق به آنها هستند به جای نگرش‌های فردی‌شان به آزمون بگذاریم، وجود پارادوکسی در این میان مسجل می‌شود.

تولید موسیقیایی از اجتماعات بی‌نهایت بزرگی سرچشمه می‌گیرد؛ این تولید محصول یک تقسیم‌بندی کار است، و بواسطه یک سنت بزرگ موسیقیایی حمایت می‌شود. هر آهنگ‌سازی، موسیقی خود را در مقام دنباله آنچه که در گذشته انجام شده می‌نویسد، و اگرچه این امکان وجود دارد که ایده‌های جدید مهبجی را مطرح کند، اما هنوز به تکنولوژی یکپارچه، و جهان تخصصی‌کاملی برای ارائه اثرش نیاز دارد. آهنگ سازان به نوعی از طبقه با آئین‌های بسیار مفصل خاص خویش تعلق دارند، طبقه‌ای که موقعیت آن در سلسله مراتب قدرت‌های ارتجاعی قابل چشم‌پوشی

نیست. (طبیعتاً نقاشان، بر خلاف افراد مرتبط با پول و سرمایه، چندان به قدرت های آریستوکراسی ارتباطی ندارند.) در این جا کسی باید ماشین های انتزاعی موسیقی را (شاید غیر-دلالت گزین و قلمروزداترین ماشین در میان همه ماشین ها!) با کلیت سیستم طبقه موسیقایی مقایسه کند- کنسرواتوره های آن، سنت های آموزشی آن، قوانین آن در مورد کمپوزیسیون صحیح، تأکید آن بر روی مدیر کنسرت و از این قبیل. معلوم می شود که مجموعه تولید موسیقایی برای ایجاد منع و تعلل در نیروی قلمروزدایی ذاتی موسیقی به معنای دقیق کلمه سازمان دهی شده اند. در این جا می توانیم به تاریخ رابطه کلیسا با موسیقی بیاندهشیم که به خاستگاه موسیقی چند-صدایی بازمی گردد. برای مثال، کلیسا همواره سعی کرده است تا توسعه و گسترش ماشین ابزار آلات موسیقی را متوقف کرده، و تنها آواز خواندن را روا داند. کلیسا سعی کرد تا محدودیت های متعصبانه ای را بر ترکیب بندی موسیقی اعمال کند، و سبک ها و فرم های بخصوصی را تحمیل کند. از سوی دیگر، آنچه که کریستین متر "ویژگی های برجسته سوژه- ماده بیان مصور" می نامد، می تواند این حقیقت را آشکار کند که نقاش، برخلاف تمامی ظواهر، بسیار بیشتر از آهنگ ساز منزوی است. یک نقاش بسیار کمتر، از سنت و مکاتب متأثر شده است. فرم های موسیقایی شنونده را در خود غرق کرده و تصرف می کنند، به او جهت می دهند و کنترل او را به دست می گیرند. در سوی دیگر، یک پرده نقاشی در فاصله از دوست دار هنر باقی می ماند، هر کسی می تواند آن را بردارد، زمین بگذارد، نگاه مختصری به آن بی اندازد و یا آن را به کلی نادیده بگیرد. نقاش، اثر و بیننده، به یک معنا اساساً متمایز از یکدیگر باقی می ماند. در تحلیل نهایی، نیروهای جمعی که به وسیله هنرهای شکل پذیر (پلاستیکی) تشکیل یافته اند، در مقایسه با نیروهای موسیقی- که حتی در مدرن ترین اشکال شان با نسخه برداری از روی یک سیاست دلالت گر قالب ریزی می شوند- بسیار کمتر "انسانی" و بیشتر ماشینی هستند. با اینکه آشکارا قلمرو بندی شده تر از موسیقی است، با اینحال شخص نقاش بسیار بیشتر از آهنگ ساز قلمرو-زدایی شده است.



مقدمه‌ای جهت نوشتن درباره اقتصاد میل



اقتصاد و ریاضی میل



1 2 3 4 5 6 7 8 9 0 9 8 7 6 5 4 3 2 1

روزبه گیلاسیان

مقدمه ای جهت نوشتن

درباره اقتصاد میل

روزبه گیلاسیان

می توان به یکباره به سراغ اقتصاد میل رفت ، من در این یکبارگی چیزی جز تکراری نظری نمی بینم. این تکرار یک روش اندیشیدن تمرین شده است که معمولاً نیز حاصل متفاوتی به همراه نمیآورد بلکه قطعاً از یک دانش شکل یافته در یک حوزه را در بهترین حالت با کمی احساسات بومی شده میآمیزد. من قصد ندارم به سیاق معمول این ترم را از پیش معنا شده تلقی کنم ، در نتیجه سعی می کنم ، به عنوان یک مقدمه ، مدخلی برای ورود به این ترم یعنی اقتصاد میل و ترم های نظری مشابه آن بکشایم. از خلال این گشایش به بن بست های موجود در وضعیت فکر کردن نیز گذری خواهیم کرد.

تعریف میل

تعریف کردن در اینجا به معنای ساختن یک چیز است. ما قصد داریم با تعریف میل ، میل را بسازیم. در این صورت آنچه را که به عنوان میل تعریف می کنیم در واقع چیزی جز یک فرض نیست. تعریف برای ما تشریح یک فرض برای پیش بری یک طرح است. اگر کسی در برابر تعریف ما از میل بگوید « نه ، این تعریف درست نیست. » به او خرده نمی گیریم ، این تعریف به واقع گزاره ای قابل درست یا نادرست نامیدن نیست بلکه صرفاً یک تعریف است. می توان تعریف دیگری از میل داشت که متکی به فرضیات نظری دیگری باشد و بخواهد هدف دیگری را در یک طرح دنبال نماید ، چنین چیزی کاملاً ممکن است.

سبب دیگر از اقدام به تعریف میل در این مقاله ، ایجاد نوعی تمایز نظری در برابر سایر کاربردهای نظری میل است. چنین تمایز بخشی باعث ایجاد نوعی شفافیت در بیان معمای میل می شود. یکی از بدترین شیوه های فکر کردن به زبان فارسی در این چند دهه عدم تن دادن به تعریف پذیر ساختن ترم ها و عدم وضوح بخشیدن به سخن خویش است. به همین دلیل هم می توان ادعا کرد وقتی انبوهی از مقالات می خواهند از چیزی به نام میل یا اقتصاد میل سخن بگویند ، در واقع با یک مشت اشتراکات لفظی در مورد آنچه میل می خوانند ، درگیر می شوند ؛ بی آنکه بخواهند یا بتوانند ، ترم های نظری خویش را معنا کرده یا به معنای آن بیانندیشند. ممکن است گفته شود «میل» در زبان فلسفی یا روانکاوی تعریف مشخصی دارد و هنگامی که کسی از آن سخن می گوید این تعریف ، از پیش موجود است و نیازی به اشاره به آن یا بازسازی آن وجود ندارد. اولاً به نظر من چنین تعریف توافقی شده ابدی ازلی ای وجود ندارد. به طور مثال چیزی که دلوز از ماشین های میل ورز می گوید با چیزی که بدیو درباره وفاداری به میل می گوید با چیزی که فروید درباره میل جنسی می گوید زمین تا آسمان متفاوت هستند. لاقلاً می توان گفت میل با توجه به نقشی که در سیستم نظری هر یک از این افراد بازی می کند معنا و کارکرد خویش را می یابد. در نتیجه سخن گفتن از میل بی آنکه بخواهیم در مورد تعریف آن توافق نماییم یک نمایش فلسفی است. حتی به فرض آنکه بپذیریم همه مان در هنگامی که از میل سخن می گوئیم متوجه الزامات نظری و پشتوانه نظری آن هستیم باز هم معلوم نیست چرا نباید به تاسیس یک تعریف مبادرت کرد. چرا نباید این خواست وجود داشته باشد که میل را از نو و برای طرح نظری خاص خویش از نو سوهان زده و صیقل دهیم؟

پس در اینجا من سعی می کنم تعریف خویش را از میل ارائه نمایم. باز هم می گویم این تعریف را نمی توان درست یا غلط خواند بلکه تنها می توان آن را مطابق فلان تعریف یا نامطابق با فلان تعریف ارائه شده ، دانست. میل در نوشته من یا هر جا که می کوشم به آن فکر کنم عبارت است از « فعل انگیزشی درونی که رو به سوی بیرون یک درون دارد. » نتایج حاصل از این تعریف را می توان اینگونه بخش بندی کرد : میل یک احساس نیست ، میل یک نیاز نیست ، میل یک امر منفی یا منفعل نیست ، بلکه یک شروع محرک است.

- ۱- میل یک شروع محرک نیست بلکه یک فعل استمراری یا تقلایی در جریان است. «میل داشتن به دیدار یک فرد» ، تنها انگیزش و تمایلی برای یک دیدار نیست بلکه ظهور میل به واسطه فعلیت تلاشی برای دیدن یک فرد است.
- ۲- میل یک خواست نیست ، بلکه میل ، «یک خواست را پی گرفتن» است. به این طریق عبارت «میل داشتن» کاربرد غلطی از میل است آنچه وجود دارد میل کردن یا به سمت چیزی رفتن است. «میل داشتن» ، تنها جهت و مسیر میل را مشخص می کند.
- ۳- میل همان گونه که داشتی نیست ، اندوختنی نیز نیست. میل اضافه شدن یک خواست به یک چیز نیست. بلکه میل از نوع شدن است : میل کردن.



- ۴- میل از چیزی به سمت چیزی نیست. میل به سمت چیزی است اما از چیزی نیست. در واقع میل غایت مدار است اما این غایت مداری نقطه آغاز و شروع ندارد.
- ۵- میل به غایت خویش نمی رسد. میلی که به غایت خویش می رسد فعل فعلیت یافته است نه فعل در حال شدن.
- ۶- میل چون رسیدن به چیزی (هرچند نامعین) را در غایت خویش دارد، نحوه نزدیکی به آن چیز بر روی محور یا صفحه ای مفروض قابل پیگیری است. این نحوه و جهت نزدیکی را محور یا صفحه میل می توان نامید.
- ۷- هم غایت و هم صفحه میل را می توان به عنوان متغیرهایی فرض نمود که مقادیر آنها را تنها می توان فرض نمود. این مقادیر چون همان مقادیر میل شده نیست همواره در مسیر میل کردن غیر قطعی می ماند. فرد شاید بداند به چه میل می کند، شاید بداند از چه سویی به چه چیزی میل می کند اما هیچ گاه نمی داند که چه زمانی می تواند بگوید که در آن صفحه به آن چیز میل کرده است. شناسایی مقام نیل به غایت چون تجربه ناپذیری یک مقدار ناشناخته تنها می تواند به عنوان یک فرض قابل تردید پذیرفته شود.
- ۸- آن درونی که میل سعی می کند از طریق آن خود را به بیرون آن درون بکشاند، همان فرضی است که هویت را شکل می دهد.
- ۹- آن بیرونی که میل سعی می کند آن را به واسطه فرض یک درون به عنوان بیرون یک درون بشناسد و به سوی آن نیل نماید همان فرضی است که دیگری را شکل می دهد.
- ۱۰- اگر جهت نزدیکی، محور یا صفحه میل است؛ درون و بیرون دو فضایی هستند که صفحه میل از درون هر دو می گذرد.
- ۱۱- میل داشتنی نیست، میل کردنی است (میل کردن). میل ورزیدنی است (میل ورزیدن). میل نوعی عمل تکرار شونده بی حاصل یا باحاصل پذیری های مشکوک و مورد تردید است. میل یک فرآیند یا پروسه است، فاعل ندارد بلکه فاعل از طریق عمل میل کردن ساخته می شود.
- همانطور که می بینید تعریف یک خطی ما از میل تعریف یکه ای نیست بلکه این تعریف خود توسط شرح و بسط های نظری خود را بیان می کند. چنین تعریفی را می توان «تعریف بر سازنده» یا «تاسیسی» نامید. تعریف بر سازنده تعریفی است که خود چون جزئی از چفت و بست دار کردن (مفصل بندی) یک طرح نظری عمل می کند که از نقطه صفری آغاز شده اما به مرور پیش روی نظری در بحث و در مقام یک کلی مفهومی معنای خویش را تکمیل کرده و حتی مورد نقض قرار می دهد.

منظور از اقتصاد میل چیست؟

اقتصاد چه ربطی به میل دارد؟ آن اقتصاد که به عنوان علم اقتصاد شناخته می شود هیچ ربط مستقیمی به چیزی به نام میل ندارد. اقتصادی که در ترکیب «اقتصاد میل» ظاهر شده است ربطی به اقتصاد به عنوان علم ندارد. منظور از اقتصاد در اینجا نوعی اداره کردن رابطه هاست. چیزی که در زبان فلسفی گذشته خودمان از آن به عنوان «تدبیر» نام برده می شد: چیزی چون «تدبیر منزل».

پس «اقتصاد میل» به معنی اداره کردن/شدن میل است. این اداره کردن نه به معنای اداره کردن فردی بلکه به معنای اداره کردن/شدن توسط مجموعه ای از روابط است. اقتصاد میل به طریقه ساخته شدن میل، طریقه امکان پذیری میل ورزی و میل کردن و نیز چگونگی کنترل و اداره کردن آن اشاره دارد. می توان اقتصاد میل را نوعی اشاره به شرایط امکان پذیری میل ورزی دانست. شرایطی که می توان آن را به عنوان مجموعه ای از قوانین حکمرانی بر چیزی به نام میل قلمداد کرد. اینکه چه چیز تا چه حد قابل میل ورزی است، اینکه میل ورزی در یک صفحه میل ورزی چگونه و تا چه میزان مجاز است، اینکه چگونه می توان میل ورزید و تا کجا می توان میل ورزید و رابطه بین عناصر یا ماشین های میل ورز با هم و با چیزی به عنوان میل چگونه تعریف می شود را می توان در یک بررسی کلی اقتصاد میل نامید.

طرحی برای شناسایی اقتصاد میل

با تعریف های پیش گفته می توان حدود امکان پذیری ارائه طرحی نظری برای شناسایی اقتصاد میل را بررسی کرد. مشخص است برای نیل به چنین مقصودی احتیاج است اقتصاد حاکم بر میل بر روی زمینه تاریخی موجود سوار شود. یعنی باید پرسید چه عوامل و عناصر تاریخی موجود نامگذاری شده یا قابل نامگذاری وجود دارند که به نحوی در ظهور و تکوین این اقتصاد میل موجود دخیل هستند؟ چه مفاهیم نامگذاری شده یا قابل نامگذاری ای وجود دارد که می توان از طریق آنها فضای نظری مناسبی برای برخورد با این اقتصاد را تدارک دید؟ و در نهایت این طرح نظری با چه واقعیاتی در حوزه های مختلف سیاسی/ اجتماعی/ نظری و در چه سطحی خود را مواجه می کند؟

این یکی از راه هایی است که من به عنوان مدخلی برای ورود به بحث اقتصاد میل مناسب می دانم. ممکن است راه ها و مدخل های مناسب دیگری نیز وجود داشته باشد اما به طور قطع به همان میزان هم راه ها و طرق غیر مناسب (اما در ادعا به عنوان تنها راه درست) در حال حاضر وجود دارد. به گمان من باید هر یک از این طرق مواجه با چیزی به نام اقتصاد میل، سعی نمایند خود را از معدنی از واژه های نظری غیر شفاف و بی ارجاع رها ساخته و هر یک طرح نظری خویش را به صورت مشخص و واضح بیان نمایند و نیز بتوانند دلیل برتری و قدرت بیانگری و تبیین طرح خود نسبت به سایر طرح ها را برشمرند. این وظیفه کسانی است که می خواهند به طور مناسبی در وضعیت اندیشه دخالتی نظری داشته باشند وگرنه لزوم پرداخت به چیزی به نام اقتصاد میل می تواند تنها نوعی غواصی از پیش مشخص در درون دریاچه های مصنوعی سایر اندیشه های فلسفی موجود باشد که در بهترین وضعیت، مسائل ویژه یک طریق اندیشیدن را در فضای فارسی اندیشیدن ترجمه می نمایند.

مسائل ویژه اقتصاد میل در وضعیت ما چیست؟

مساله هیچ گاه این نیست که وضعیتی که ما در آن بسر می بریم، وضعیتی متفاوت از وضعیت سایر تجربیات بشر بر روی کره خاکی است. مساله این نیست که وضعیت ما به عنوان ایرانی ساکن در یک جغرافیای تاریخی سیاسی به کل متفاوت از مسائل سایر افراد سایر جاها است. تنها در بستر ساختن فرض های نظری می توان از نوعی تشابهات یا تمایزات سخن گفت. برای ساختن این بستر احتیاج است نوعی شناخت نسبت به وضعیت خویش را بر ساخت. شناختی که متکی به مسائل ویژه خویش است اما این ویژگی را نه به عنوان یک تمایز بلکه به مثابه یک یکتایی در یک وضعیت می شناسد.

در نتیجه سخن بر سر این نیست که چگونه می توان به گونه ای بومی اندیشه را آفرید بلکه مساله این است که چگونه می توان اندیشه را به واسطه عناصری بومی مسموم کرد؟ چگونه می توان اندیشه را به واسطه وضعیت ویژه خویش بارور ساخت؟ برعکس آنچه تاکنون در جریان بوده که می توان آن را به عنوان نوعی جریان معکوس عقیم سازی اندیشه از طریق «بارور سازی خارج رحم» نامید. پس بار دیگر باید تاکید کرد مساله شروع کردن از صفر یا لحظه صفر اندیشه نیست بلکه نوعی پل زدن های نظری مابین چند فضا است که از قضا یکی از این فضا ها می تواند به عنوان یک جعل راستین فضای مربوط به ما نامیده شود.

به طور مثال وقتی که می خواهیم راجع به اقتصاد میل فکر کنیم، قطعاً مهم است که بدانیم طریقه لذت جویی یا کامجویی جنسی ما چگونه تعریف شده است؟ چه نهادها و گفتمان هایی و به واسطه وضع چه مناسک و مقرراتی آن را تعریف و تحدید کرده اند؟ دین اسلام و طریقه برخورد آن با مقوله کامجویی چه سیر تحول و تطوری داشته است یا چه سیری را می توان برای آن جعل کرد تا به عنوان عنصری نظری آن را در یک طرح به کار انداخت؟ در یک کلام اکنون چگونه میل می ورزیم؟ به چه میل می ورزیم؟ و چرا میل می ورزیم؟ و چه چیزهایی می خواهند به این میل ورزی شکل دهند، آن را به کنترل خود در آورده یا آن را بازنویسی کنند؟

ایجاد ارتباط بین این مسائل ویژه خواننده شده (در قالب یک طرح نظری) با عناصر مفهومی وام گرفته از دیگری یا جعل سازی مفاهیم درخور نظری، یکی از روش های مناسب برای اندیشیدنی است که من آن را نسبت به وضعیت فعلی اندیشیدن ترجیح می دهم. این صرفاً یک ترجیح نیست بلکه ترجیحی است که توسط یک طرح نظری مفروض حمایت شده و حمایت می کند. ساختن این فضای حمایتی و در عین حال پیش بری نقادانه آن می تواند یک سیاست اندیشیدن را رقم زند.



اقتصاد ریاضی میل

مفهوم ریاضی «میل کردن»

روزبه گیلاسیان

در ریاضیات هنگامی که از حساب دیفرانسیل صحبت می شود، مفهومی تحت نام «میل کردن» نیز به کار گرفته می شود. در دبیرستان درست همان زمان که جنسیت تحت فشار درس ها و کنکور از لابه لای زندگی تازه بلوغ یافته به این سو و آن سو سرک می کشد، در حسابان هنگامی که می خواهند از «حد» سخن بگویند لاجرم معنای نزدیکی و میل کردن نیز به میان می آید. چه نسبتی میان این ها وجود دارد؟ چرا نسبت باید همواره میان چیز یا چیزهایی برقرار شود؟ این میان چیست؟

در ریاضی، «میل کردن» یعنی به چیزی نزدیک شدن و به آن نرسیدن. منظور از نزدیک شدن نیز کسب مقداری برابر با یک عدد است، اما نه برابر بلکه همواره اختلاف ناچیزی بین آنچه میل می کند و آنچه به آن میل می کند وجود دارد، همان مقدار ناچیزی که ریاضیات آن را اپسیلون می خوانند. روش ریاضیات برای یافتن پاسخ یک حد (limit) زمانی که یک متغیر به چیزی میل می کند، فرض برابری متغیر با آن عدد و جاگذاری آن در فرمول یا مساله است. به طور مثال اگر می خواهید بدانید حد $\sin(x)$ وقتی x به سمت عدد صفر میل می کند چقدر می شود کافی است مقدار متغیر x را برابر با صفر قرار دهید که حاصل نیز مقداری برابر صفر خواهد شد.

اما نه متغیر x برابر با صفر است و نه حاصل $\sin(x)$ برابر صفر است. این جاگذاری و فرض برابری است که ما را به پاسخ یک حد می رساند. اما فرض کنید بخواهید پاسخ حد وقتی x به سمت صفر میل می کند را به دست آورید در این حالت همان طور که می دانید با جاگذاری و فرض برابری مقدار میل شده به میل کننده با کسری مواجه می شویم که صورت آن صفر و مخرج آن صفر می باشد. ریاضیات را مبهم می داند. مبهم است برای اینکه مقداری در ریاضی برای آن تعریف نشده است. اما ریاضیات از ابهام خوشش نمی آید چون به کارش نمی آید یا هنوز شکلی از کارآمدگی را نتوانسته است برای آن اختراع نماید؛ در نتیجه سعی می کند به رفع ابهام از صفر صفرم بپردازد. در واقع ریاضیات در اینجا می پذیرد ساده سازی اولیه در فرض یکسان گرفتن مقدار میل شونده و میل کننده به این ابهام انجامیده است. با این حال این امر سبب نمی شود که از همان روش استفاده نشود. کاری که ریاضیات می کند استفاده از تابع های تقریبی به جای تابعی است که مخرج را با جاگذاری به مقدار دقیق صفر می رساند. در نتیجه ریاضیات پیشنهاد می دهد به جای $\cos(x)$ از $1 - X^2/2$ و به جای $\sin(x)$ از X استفاده نماییم. در نتیجه کسر مورد نظر تبدیل می شود به و در نتیجه برابر با x می شود. و به سادگی می توان گفت پاسخ حد مورد نظر که در ابتدا مبهم بود رفع ابهام شده و برابر صفر می شود.

پس می توان گفت در معنای ریاضی «میل کردن»:

۱- میل کردن به معنای نزدیک شدن یک متغیر به یک مقدار و عدم برابری با آن مقدار است. (نزدیک شدن اما نرسیدن)

۲- در ریاضیات یکی از روش های ساده سازی حل یک حد، فرض برابری میل شونده و میل کننده از نظر مقدار و جاگذاری آن در فرمول است.

۳- رفع ابهام یعنی رسیدن به یک مقدار برای یک حد.

۴- برای رفع ابهام می توان عبارت های یک فرمول را با معادله های بسط یافته آنها جایگزین کرد.

۵- میل کردن یا نزدیک شدن در ریاضی همواره از دو طرف (کران بالا و کران پایین) امکان پذیر است. به یک عدد (مقدار یک متغیر) تنها می توان از مقداری کمتر یا بیشتر به آن نزدیک شدن نمی توان از جایی دیگر به آن نزدیک شد. (مثلا نمی توان از شمال غربی به آن نزدیک شد!)

۶- میل با حد نسبتی وثیق دارد. حد یک عبارت را تنها با میل کردن یک متغیر به یک مقدار می توان سنجید.

کارکردهای اجتماعی ریاضیات میل :

۱- میل کردن به سمت چیزی یعنی به یک چیز نزدیک شدن اما به آن نرسیدن. نتیجه این میل کردن و نزدیکی می تواند در هر عبارتی (در هر تعبیری) به حاصلی ختم شود. به طور مثال میل به مادر در عبارت (یا تعبیر) جنسی می تواند حاصلش نوعی بیماری روانی باشد. همین میل به مادر در یک عبارت خانوادگی می تواند حاصلش خرید کادوی روز مادر باشد.

۲- متغیر (X) در اینجا فرد است، که به ثابتی (ا بژه a) میل می کند تا نتایج این نزدیکی در عبارتی که فرد در آن نقش یک متغیر را بازی می کند سنجیده شود. بیشمار عبارت می توان ساخت که در آن فرد نقش متغیر داشته باشد و در هر حالتی حاصل این میل کردن می تواند به نتیجه ای ختم شود.

۳- هیچ گاه متغیر به a نمی رسد آنچه ممکن است به حاصل برسد نتیجه عبارت حدی است. در نتیجه هیچ گاه فرد به آنچه می خواهد نمی رسد بلکه آنچه به آن می رسد نوعی حاصل حاصل خواستن است.

۴- آنچه حد ریاضی را می سازد قوانین حاکم بر ریاضیات است، چیزی که صفر صفرم را مبهم دانسته و در پی رفع ابهام آن بر می آید؛ و نیز آنچه حد و حدود اجتماعی حاکم بر میل فرد را رقم می زند چیزی چون قوانین ریاضی حاکم بر اقتصاد میل ورزی است.

۵- همان طور که در ریاضیات می توان یک متغیر را به سمت بی نهایت میل داد، فرد هم می تواند به جای میل کردن به سمت ا بژه a به سمت ا بژه استعلایی، میل نماید. این ا بژه استعلایی می تواند چیزی نظیر عشق یا عرفان یا هر چیز مجهول دیگر باشد. البته حاصل آن می تواند عددی ثابت باشد.

۶- در میل ورزی اجتماعی نزدیکی بر روی یک محور صورت نمی گیرد که بتوان از سمت چپ یا راست به آن نزدیک شد بلکه در فضای مفهومی می توان از صفحات یا فضاهای نزدیکی سخن گفت در آن صورت a نقطه ای بر صفحه یا محور مختصات نیست بلکه یک کره است.

۷- یادم هست مشتق را هم به مثابه یک حد که در آن دلتای x به سمت صفر میل می کرد تعریف می کردند، در آن صورت می توان تعبیرهایی اجتماعی برای مشتق و دیفرانسیل هم ساخت که من آن را به دیگران واگذار می کنم.

۸- کل این مطلب را می توان به عنوان یک شوخی تلقی کرد اما نصف شوخی همیشه واقعی است.





اپیٹھہ مہیلے: فوجشہ گہری

ترجمہ سارا خادمی

نوشتہ ژرژ باتای

ابژه‌ی میل: فاحشه‌گری

ژژ باتای

سارا خادمه

ابژه‌ی اروتیک

من در باب جایگاه مسیحایی با توجه به اروتیسیم قدسی و اورجی (۱) بحث کرده‌ام و به تشریح آخرین مرحله‌ای پرداختم که طی آن اروتیسیم به گناه تبدیل شده است و از همین رو باقی ماندنش در جهان آزادی که گناه در آن ناپدید شده، دشوار بوده است. اکنون می‌باید از این مرحله فراتر روم. اورجی بعیدترین نقطه‌ای نیست که از طریق اروتیسیم در جهان کافران دریافت شود. اورجی جنبه‌ای قدسی از اروتیسیم است که در آن پیوستگی موجودات و رای تنهایی، به طرز بسیار روشنی بیان شده است. هرچند، تنها به یک روش. در اورجی پیوستگی نمی‌تواند دوام یابد؛ افراد در اوج جنسی، خویشتن را از دست می‌دهند، اما در یک درهم‌ریختگی (confusion) آمیخته. اورجی ناگزیر روبرو نابودی است. به لحاظ نظری اورجی نفی تام و تمام کیفیت فردی است، حتا خواستار یکسانی میان شریکان است و آن را مسلّم می‌داند. در همه‌مهمه و آشوب اورجی، نه تنها فردیت خود غرق می‌شود بلکه هر شریکی فردیت دیگران را انکار می‌کند. اورجی تمامی حدود را به کلی غرق می‌سازد، یا چنین به نظر می‌آید. اما غیرممکن است هیچ تمایزی میان افراد و جاذبه‌ی جنسی که در اتصال با آن تمایزات است باقی نماند.

هدف غایی اروتیسیم آمیختگی (fusion) است. در اروتیسیم تمامی مرزها از بین رفت، با این حال نخستین تکانه‌های آن به واسطه‌ی ابژه‌ی دلخواه مشخص شده است.

در اورجی ابژه فی‌نفسه آشکار نمی‌شود، بر خلاف ملاحظه‌گری معمول، برانگیختگی‌های جنسی از طریق تمّای مفرط مهار نشده اتفاق می‌افتد. اما تمامی افراد دارای انگیزش شدید هستند. میل هر چند ابژکتیو است اما به مثابه‌ی ابژه درک نمی‌شود؛ کسی که آن‌را اینگونه تعبیر می‌کند در همان حال توسط آن ترغیب و برانگیخته می‌شود. به عبارت دیگر، برانگیختگی به‌طور معمول به واسطه‌ی چیزی مشخص و ابژکتیو تحریک می‌شود. در قلمروی حیوانات، بوی جنس ماده اغلب جنس نر را به دنبال خود می‌کشاند. آوازاها و جلوه‌گری‌های پرندگان انواع دیگر ادراکاتی را بر می‌انگیزد که به دنبال آن جنس ماده در می‌یابد جنس نر به او نزدیک و شوک جنسی در حال وقوع است. بویایی، شنوایی، بینایی و حتا چشایی نشانه‌های ابژکتیوی هستند که از کنشی که آنها تحریکشان می‌کنند متمایزاند. اینها نشانه‌هایی هستند که خبر از مرحله‌ی بحران می‌دهند. در جهان انسان‌ها این پیام‌ها دارای ارزش اروتیک شدیدی است. یک دختر زیبای عریان‌شده و برهنه گاهی نماد امر اروتیک است. ابژه‌ی میل در نوع خود با اروتیسیم متمایز است؛ یعنی اروتیسیم در تمامیت آن نیست، اما اروتیسیم از طریق آن عمل می‌کند.

حتا در دنیای حیوانات علائم بیرونی موجب تفاوت‌هایی میان امر قابل ادراک شخصی می‌شود. در دنیای خود ما، و رای ارجی، این نشانه‌ها تمایزات را آشکار می‌سازند، و همانگونه که افراد به طرز نابرابری به آنها مجهز می‌شوند، به نسبت استعدادهایشان، وضع روحی و ثروت، نشانه‌ها نیز بر تفاوت تأکید می‌کنند. رشد و تکوین این نشانه‌ها، نتیجه‌ای به دنبال دارد: اروتیسیمی که آمیختگی است، اروتیسیمی که منافع را به کناری می‌نهد و و رای فرد و حدودش گام بر می‌دارد، با این همه، به واسطه‌ی ابژه بیان می‌شود. در این حال، ما با تناقض ابژه‌ای مواجه می‌شویم که دال بر نابودگری محدودیت‌های تمامی ابژه‌ها است، ابژه‌ی اروتیک.

زن، ابژه‌ی ممتاز میل

به لحاظ نظری یک مرد می‌تواند درست همانگونه که یک زن ابژه‌ی میل یک مرد است ابژه‌ی میل یک زن باشد. تعقیب زن از سوی مرد، عموماً گام نخست به سوی آمیزش جنسی محسوب می‌شود. مردان دارای پیشگامی هستند، و زنان دارای قدرت برانگیختن میل در مردان. می‌تواند به تمامی نادرست باشد که بگویم زنان بسیار زیباتر یا حتا دلخواه‌تر از مردان هستند. اما زنان با رویکرد منفعلانه‌ی خویش، تلاش می‌کنند به میانجی برانگیختن میل موجب اتصال شوند، حال آنکه مردان با تعقیب آنها بدان دست می‌یابند. زنان دلخواه تر نیستند، اما خود را در معرض میل وزریدن قرار می‌دهند. آنها خود را به مثابه‌ی ابژه‌هایی برای میل تهاجمی مردان عرضه می‌کنند.

هر زنی یک فاحشه‌ی بالقوه نیست، اما فاحشه‌گری پیامد منطقی نگرش زنانه است. تا آنجا که زن جذاب است، برای میل مردان همچون طعمه است. مگر آنکه زن به تمامی امتناع کند چرا که مجبور شده است پاکدامن بماند، سؤال این است با چه قیمت و تحت چه شرایطی زن تسلیم خواهد شد. اما چنانچه شرایط محقق شود او همواره خود را به مثابه‌ی ابژه عرضه می‌کند. فاحشه‌گری در حقیقت تنها یک مؤلفه‌ی تجاری به همراه می‌آورد. با توجه بی‌اندازه نسبت



به آرایش خود، با اهمیتی که زن نسبت به زیبایی اش که به واسطه‌ی زیورآلات و آرایش برجسته شده است، زن با تلقی خود به مثابه‌ی ابژه همواره در تلاش است تا توجه مردان را به سوی خود جلب کند. به همین ترتیب چنانچه زن برهنه گردد وی ابژه‌ی میل مرد را آشکار می‌سازد، ابژه‌ی فردی و مخصوصی که ارزش گذاری شده است.

برهنگی در مقابل حالت عادی بی‌شک نوعی نفی است. زن عریان در آستانه‌ی لحظه‌ی آمیختگی است، برهنگی او حاکی از این است. اما هرچند زن امری متضاد را نمادینه می‌کند، یعنی نفی ابژه، با این حال او خود همچنان ابژه است. برهنگی برای زن، وجودی محدود است، حتی اگر نزدیکی و اگذاری غرور زن را در آشفتنگی در هم ریخته‌ی اسپاسم جنسی آشکار سازد. زیبایی بالقوه‌ی عریانی و فریبندگی آن، همان چیزی است که در وهله‌ی نخست خودشان را فاش می‌سازد. تمایز ابژکتیو، در حقیقت، میان ارزش یک ابژه و آن دیگری.

فاحشه‌گری دینی

بیشتر مواقع ابژه‌ای که تعقیب مردانه را برمی‌انگیزد، از آن طفره می‌رود. این بدان مفهوم نیست که پیشنهادی صورت نگرفته است، بلکه شرایط لازم آن محقق نشده است. حتی چنانچه شرایط وجود داشته باشد، آن امتناع نخستی که به نظر می‌رسد پیشنهاد را رد کرده است، تنها از پیش منجر به افزایش ارزش آن شده است. طفره‌روی به طور منطقی مبتنی بر شرم و حیا است. ابژه‌ی میل قادر نیست پاسخگوی انتظارات مردانه باشد، زن نمی‌تواند موجب تعقیب و به‌طور مشخص، ترجیح از سوی مردان باشد، زن نه تنها با پس نشینی و عقب‌گشت، بلکه به واسطه‌ی بیان‌گری یا پوشش‌اش توجه کسی را به خود جلب نمی‌کند. عرضه کردن نگرش بنیادین زنانه است، اما با این وجود، حرکت نخست با امتناع ظاهری و دروغین دنبال می‌شود. تنها فاحشه‌گری ممکن ساخته است که آرایش بر ارزش اروتیک ابژه تأکید کند. چنین آرایشی به واقع می‌تواند عکس حرکت دوم عمل کند، یعنی زمانی که زن از حمله اجتناب می‌کند. چه اتفاقی می‌افتد که استفاده از آرایش به طور ضمنی می‌گوید فرد مصرف‌کننده فاحشه است؛ یا تظاهر به طفره‌روی است تا آنگاه میل را تند و تیزتر نماید. در وهله‌ی نخست، فاحشه‌گری با این فرآیند هماهنگ است. نگرش‌های زنانه از تضادهای تکمیل‌کننده برساخته شده است. فاحشه‌گری برخی از افراد مستلزم آن است که دیگران حتماً طفره رونده باشد، و برعکس، او خواهان. اما این کنش متقابل به واسطه‌ی فقر ضایع و خراب می‌شود. فقر به محض اینکه به‌تهایی دست از حرکت بکشد، فاحشه‌گری همچون زخم سر باز می‌کند.

این حقیقت است که زنان مسلّم (certain)، هرگز با گریز واکنش نشان نمی‌دهند. آنها خود را بدون ملاحظه‌گری عرضه می‌کنند، و هدایا را می‌پذیرند یا حتی آن را تقاضا می‌کنند اما بی‌آنکه بخواهند، با این تقاضا، دسترسی‌شان را در برابر تعقیب مردان دشوار نشان دهند. فاحشه‌گری در وهله‌ی نخست حقیقتاً یک تقدیس یافتگی است. زنان مسلّم در ازدواج بدل به ابژه می‌شوند؛ آنها ابزارهای کار خانگی هستند، به‌خصوص ابزارهای کشاورزی. فاحشه‌گری، آنها را به ابژه‌های میل مردانه تبدیل نمود؛ ابژه‌هایی که به هر تقدیر لحظه‌ای را اعلام می‌دارد که در آغوش‌های به هم فشرده، هیچ چیزی جز تنها پیوستگی تشنج‌زا برجای نمی‌ماند. زمانی که سویی تجاری فاحشه‌گری مدرن برتری یافت، این جنبه نیز به زیر سایه‌ی آن فرو رفت. اما چنانچه فاحشه‌ای به مبالغی پول یا چیزهای گرانبه‌ای دست یافت، همه‌ی اینها در اصل هدیه بودند، هدیه‌هایی که فاحشه برای هزینه‌گری اسراف‌کارانه و زیورآلاتی که او را دلخواه‌تر می‌گرداند استفاده می‌نمود. بنابراین او دست به افزایش قدرت زد، او می‌بایست از همان ابتدا هدیه‌هایی را دریافت کند که از سوی ثروتمندترین مردان است. مبادله‌ی هدایا یک معامله‌ی تجاری نبود. آنچه زن می‌تواند خارج ازدواج بدهد، و همین طور، هدایایی که زن را صرف زندگی مجلل اروتیسیم می‌نماید، نمی‌تواند بر حسب هیچ مصرف‌تولیدگرانه‌ای بیان شود. این نوع مبادله به تمامی انواع اسراف‌کاری منتهی شد و نه به قاعده‌ی تجارت و سرمایه. میل، چیزی شعله‌ور است، می‌تواند ثروت مرد را تا پنی آخر بسوزاند، می‌تواند زندگی مردی را که تحریک بوده است آتش زند.

فاحشه‌گری به نظر می‌رسد در وهله‌ی نخست صرفاً مکمل ازدواج بوده است. یک مرحله‌ی گذار، سرپیچی‌ای که در مراسم ازدواج، سرانجام به زندگی روزانه‌ی سازمان‌یافته منتهی شد، و کار توانست میان زن و شوهر تقسیم شود. این نوع سرپیچی، شیوه‌ی تقدس‌یابی هیچ کسی نسبت به حیات اروتیک نبود. روابط جنسی آشکارا ادامه یافت و سرپیچی‌ای که آن را آغاز کرده بود، پس از اولین تماس به فراموشی سپرده شد. با فاحشه‌گری، زن فاحشه به زندگی همراه با سرپیچی هدیه شد. سویی‌های قدسی یا ممنوعه‌ی کنش جنسی در او آشکار ماند، چراکه سراسر زندگی او صرف تخطی از تابوها شده است. ما می‌باید در پی دست‌یابی به پیوستگی میان کردار و گفتاری باشیم که سرپیچی را توصیف می‌کند؛ ما باید نهادهای کهنه‌ی فاحشه‌گری قدسی را از این زاویه ببینیم. در هر صورت، در جهان پیشا - یا بیرون - مسیحیت، دین، جدا از مخالفت فاحشه‌گری، توانسته است تا وجوه آن را همچون دیگر انواع سرپیچی نظارت نماید. چنانچه در مورد دیگر انواع سرپیچی توانسته است. فاحشه‌گان در تماس با چیزهای قدسی، در پیرامون مقدس خودشان، دارای قدسیتی هستند که قابل قیاس با چیزی است که از آن کشیشان است.

در مقایسه با فاحشه‌گری مدرن، به نظر می‌رسد فاحشه‌گری دینی عاری از شرم است. اما این تمایزی گمراه‌کننده است. آیا بی‌تردید از این جهت که او اگر نه احساس شرم، دست کم تصویر آن را حفظ کرده بود که روسپیان درباری معبد از بدنای فاحشه‌های خیابانی امروزی اجتناب نمودند؟ فاحشه‌ی مدرن از شرم خویش مغرور است، او به درون لجن زار فرو افتاده است و با بدگمانی در آن می‌غلند. اضطراب عاری از شرمی که نتواند احساس شود، برای او

بیگانه است. روسپی درباری دارای ظفره‌روی و ملاحظه‌گری مسلّم است؛ او ابژه‌ی تحقیر نیست و با زنان دیگر تمایز چندانی ندارد. شرمناکی شخصی او می‌بایست دارای حدی از درخشش و جلوه باشد تا اثر آن‌را پاک کند، با این حال او اصل کلی اولین تماس را حفظ نمود که از زن انتظار دارد باید از محیط پیرامونش بترسد و مردی که از زن می‌خواهد درصدد گریز باشد.

در اورجی، آمیختگی موجب شد شرم منسوخ آزاد شود. شرم می‌توانست در شب زفاف ازدواج پیدا شود، اما به واسطه‌ی عادت از میان رفت. در فاحشه‌گری قدسی، شرم بدل به ماده‌ی آئین‌گرایانه و تشریفاتی شد و سرانجام به جایی رسید که بر سرپیچی دلالت یافت. مرد معمولاً نمی‌تواند دریابد که قانون در فردیت خود شخص نقض شده است چرا که انتظار دارد زن گیج و آشفته باشد، حتا اگر زن تنها اینچنین وانمود کند؛ وگرنه مرد از هرگونه سرپیچی ناآگاه می‌شود. شرم، حقیقی یا دروغین، شیوه‌ی زنان برای پذیرفتن تابویی است که موجود انسان با او عشق‌بازی می‌کند. زمانی می‌رسد که او باید تابوها را درهم شکند، اما آنگاه، شرمناک بودنش باید دالّ بر آن باشد که تابو فراموش نشده است، که سرپیچی علی‌رغم وجود تابو اتفاق افتاده است. شرم به‌طور کامل تنها در پست‌ترین شکل فاحشه‌گری ناپدید می‌شود.

ما نباید فراموش کنیم، به هر حال، خارج از مسیحیت، طبیعت دینی و قدسی اروتیسم به صراحت و روشنی نشان داده شده است، یعنی تقدس‌یابی سلطه‌ی شرم. معابد هند همچنان غرق در تصاویر اروتیک حکاک‌ی شده به روی سنگ‌هاست که نشان می‌دهد اروتیسم از چهره و اساساً یزدانی به نظر می‌رسد. معابد بیشمار هندی به طرز موقرانه‌ای هرزگی مدفون در عمق قلب‌های ما را یادآور می‌شود. (۲)

فاحشه‌گری پست

در حقیقت این دستمزد نیست که مایه‌ی رسوایی فاحشه‌گری است. دستمزد به‌راحتی می‌تواند درگیر دور تشریفاتی مبادلات شود بی‌آنکه تنزل مبادله‌ی تجاری را به همراه داشته باشد. در جوامع بدوی زنی که بدنش را به شوهر خود هدیه می‌کند، (عرضه‌ی خدمات جنسی) می‌تواند خود متقابلاً فرصت مناسبی برای هدیه باشد. اما فاحشه‌ی پست، از آنجایی که نسبت به تابو بیگانه‌تر گشته است، بی‌آنکه ما مجبور باشیم از موجودیت انسانی مان دست بکشیم، خود به سطح چهارپایان سقوط می‌کند؛ او اساساً چنان تفری را برمی‌انگیزد که مدعی‌ترین انسان متمدن، در برابر ماده خوک‌های جوان احساس می‌کند و حقیقت رفت‌انگیزشان او را منزجر می‌سازد.

افزایش فاحشه‌ی پست آشکارا در ارتباط با پیدایش طبقات فقیری است که شوربختی اسفناکشان، آنها را از نیاز وسواس‌گونه به رعایت تابوها تبرئه می‌کند. منظور من طبقه‌ی کارگر امروزی نیست، بلکه همان لمپن پرولتاریای مارکس است. فقر مفرط، انسان‌ها را از بند تابوهای می‌رهاند که موجودات بشری را بخشی از آنها ساخت، نه آنگونه که سرپیچی عمل می‌کند، بلکه همچون نوعی از ناامیدی، نه ناامیدی اتفاقاً مطلق، چنان ناامیدی که تکانه‌های حیوانی را تماماً آزاد می‌سازد. ناامیدی، بازگشت به سوی طبیعت حیوانی نیست. جهان سرپیچی‌ای است که انسانیت را، همچون تمامیتی که ذاتاً با جهان حیوانی متمایز است در خود فرو می‌بلعد، و اینگونه به جهان محصور از ناامیدی بدل می‌شود. مردمان پستی که پهلوی پهلوی تابوها زندگی می‌کنند _ با امر قدسی _ و تابوها را در جهان غیر دینی می‌پذیرند، غرق در آن زندگی می‌کنند، همچنانکه که منازعاتشان در آن باقی است و حیوانیتی دربارش ندارند، اگرچه دیگران اغلب انکار می‌کنند که آنها انسان هستند (آنها در حقیقت از مرتبه‌ی حیوانات هم پست‌ترند). ابژه‌های گوناگون تابو نه دهشت آنها را فرامی‌خواند نه دچار تهوع می‌کنندشان، یا به هر تقدیر واکنش بسیار ناچیزی برمی‌انگیزند. اما آنها بدون احساس سخت تابوها، خود می‌دانند که واکنش‌های دیگر افراد چیست. کسی که می‌بیند همچون سگ در حال جان‌کندن است می‌گوید انسان در حال مرگ "دارد غزل خداحافظی اش را می‌خواند"، اما آگاه است که تنزل ناامید کلمات فرومایه و مبتذل او، گویای همه‌چیز است. بیانات وقیح اندام‌ها، تولیدات یا کنش‌های جنسی را شرح می‌دهند که به همین ترتیب رو به تنزل و تباهی‌اند. این‌ها کلمات ممنوع شده‌اند. تابوی عامی بر فراز نام‌گذاری اندام‌های جنسی وجود دارد. نامیدن این اندام‌ها به گونه‌ای بیش‌مانه گامی از سرپیچی به سوی بی‌اعتنایی است که قدسی‌ترین امور را در همان‌جایی قرار می‌دهد که امر غیر قدسی وجود دارد. پست‌ترین نوع فاحشه تا جایی که می‌تواند رفت، به اعماق فرو افتاده است. او ممکن است نسبت به تابوها کمتر از حیوانات بی‌اعتنا نباشد که از آن استثناء هستند؛ چراکه تمام آنچه او درباری تابو می‌داند همان چیزی است که دیگران رعایت می‌کنند، او نمی‌تواند به بی‌اعتنایی مطلق دست باید؛ او نه تنها سقوط کرده است بلکه می‌داند که سقوط کرده است. زن فاحشه خود را موجودی انسانی می‌شناسد. او می‌داند همچون خوک زندگی می‌کند، حتا چنانچه از آن شرمناک نباشد.

بر عکس، فاحشه‌گری عمومی (common) همچون یک نهاد، جهان مسیحیت را کامل می‌کند.

مسیحیت از هر چیز دهشتناک یا ناپاک که بیرون رانده شده، جهانی قدسی آفریده است. به دنبال آن، فاحشه‌گری پست نیز دست به خلق جهان معاصر نامقدسی زده است که انسان‌ها در آن پیش از امر ناپاک، به بی‌اعتنایی ناامیدانه سقوط کرده‌اند و از آنچه دقت صریح جهان کارگر است بیرون رانده شده‌اند.



تمایز نهادن میان نحوه‌ی عمل مسیحیت، از فرآیند گسترده‌تری که به واسطه‌ی مسیحیت مورد بهره‌کشی قرار گرفت و شکلی منسجم یافت، دشوار می‌نماید. من پیشتر به کلمه‌ی سرپیچی اشاره داشته‌ام و گفتم یکی از آشکارترین مشخصه‌های آن پیوستگی اش با طبیعت حیوانی بود. درهم‌ریختگی حیوانی در برابر انسانی و درهم‌ریختگی حیوانی در برابر یزدانی نشانه‌ی بسیار ابتدایی بشر است (و دست‌کم با مردمان عصر شکارگری ادامه می‌یابد)، اما جان‌شینی خدایان انسانی به جای حیوانی پیش از مسیحیت رخ داده است. هر چند در نسبت با انقلاب، پیشرفت ایده‌ها به‌کندی صورت می‌گرفت اما باید به منزله‌ی یک کل بدان نگریم. یعنی گذار از جامعه‌ی مطلقاً دینی (و من اصل سرپیچی را با دولت جامعه در ارتباط می‌بینم) به دورانی که اخلاق به تدریج خود را بنیان نهاد و به برتری دست یافت که خود امر بسیار غامضی است. این مسأله در جهان متمدن از کشور به کشور متفاوت است، و پیروزی اخلاق و حاکمیت تابوها در هیچ کجا به صراحت مسیحیت نبود. با این حال من فکر می‌کنم ارتباط قابل درکی میان اهمیت اخلاق و تحقیر نسبت به حیوانات وجود دارد: تحقیر دال بر آن است که انسان گمان می‌کند دارای ارزش اخلاقی‌ای است که حیوانات از آن برخوردار نیستند و همین او را برتر از آنها قرار می‌دهد. از آنجاکه "خدا انسان را از تصویر خویش ساخت"، انسان حق انحصاری اخلاق را در دست دارد، همانطور که اخلاق در برابر مخلوقات پست قرار گرفت و صفات خدا از قلمروی حیوانات ناپدید شد. تنها شیطان عضو چهارپا باقی ماند، با دم خود به نشانه‌ی نخستین سرپیچی و آنگاه نشانه‌ای از تنزل، نشانه‌ای از ناامیدی که نیروی تعادل تأیید خیر (Good) و فرامینی است که از سوی خیر وضع شدند. تنزل مقام، بی‌درنگ و به‌طور قطعی موجب برانگیختن خشم اخلاقی شد، البته: این امر از آنجایی که سرپیچی نیست، بکلی غیرقابل دفاع است. به هر حال نكوهش تنزل مقام مسیحیت، همچنین پاسخ به این نگرش است که سراسر اروتیسم چیزی شر (evil) است. شیطان در ابتدا فرشته‌ای طغیانگر بود، اما رنگ‌های پرزرق و برق شورش به تدریج سائیده شده‌است؛ سرکشی با ناامیدی معجزات شده بود، و آنچه سرپیچی بود به ناامیدی و یأس بدل گشت. اضطراب سرپیچی، لذت استعلائی را وعده داد، اما تنها ناامیدی ناامیدتر شد. این مخلوقات فروافتاده چه چیزی در مقابل امید به‌جای گذاشتند؟ اینها تنها همچون خوک‌ها به درون تنزل و تباهی‌شان فرو غلتیدند.

بله، همچون خوک‌ها. در جهان مسیحایی که اخلاق و تنزل سخت به یکدیگر وابسته‌اند، حیوانات هم‌اینک نفرت انگیزند. برای مسیحیت، "این جهان مسیحایی" همچون اخلاقی است که نتایج منطقی آن را تبلیغ و عرضه نمود، یگانه شکل اخلاق که در توازن استعدادها می‌تواند به دست آید.

اروتیسم، شر و تنزل اجتماعی

اساس اجتماعی فاحشه‌گری پست، همانند اخلاق و مسیحیت است. به نظر می‌رسد نابرابری اجتماعی و فقر، پیش از این عامل انقلاب در کشور مصر و ریشه‌ی اصلی آشوب در کشورهای متمدن، حدود شش کشور پیش از دروان ما بود؛ ظهور پیامبران یهود در میان دیگر جنبش‌ها، توانست به این آشوب پیوند یابد. در نظر گرفتن فاحشه‌گری تنزل‌یافته از این زاویه که به طرز توجیه‌پذیری بتواند فرض شود ریشه در این دوران، یعنی در جهان لاتینی-رومی داشته است، انطباقی سخت تمسخرآمیز است. طبقه‌ی اجتماعی مطرودین، تقریباً به‌طور قطع هیچ سهمی در میل به تعالی بخشی به امر فرومایه و فرو افکندن امر قدرتمند از جایگاه‌هایش ندارد: در منتهای اعماق نردبان اجتماعی، آنها به‌هیچ روی هدفی ندارند. آن اخلاقی که امر پست را تعالی بخشید، تنها در خدمت سرکوب مضاعف ایشان است. نفرین کلیسا بسی سخت بر سرآنهايي فرود آمد که از پیشتر، پست بوده‌اند.

سویه‌ی اروتیسم دینی یکی از آن جوهری است که با کلیسا بیشترین تفاوت را دارد، همان جنبه‌ای که خشم زن را برمی‌انگیزاند. زنان جادوگر سوزانده می‌شدند، فاحشه‌گان پست و طبقات سطح پائین تنها اجزای زیستن داشتند. اما تنزل فاحشه‌گری با قوت بیشتری تأکید یافت و در جهت به تصویر کشیدن طبیعت گناه استفاده شد.

موقعیت کنونی، نتیجه‌ی نگرش دوگانه‌ی کلیسا، و تبعات منطقی آن است: نگرش دوگانه‌ی اذهان مردانه. زمانی که امر قدسی و امر خیر یکسان انگاشته شد، زمانی که اروتیسم دینی به بیرون فضای فکری رانده شد، انکار عقلانی شر، پاسخی تند بود. سپس به دنبال آن جهانی فرا رسید که سرپیچی محکوم هیچ معنایی نداشت و کفرگویی در ذات خویش تقریباً نیرویش را از دست داد. تنها دریچه‌ی اطمینان باقیمانده، تباهی ناامیدانه بود. به غضب الهی دچار شدن، بن‌بستی برای امر فروافتاده بود، اما اروتیسم تنزل‌یافته، نوعی تحریک بدون کیفیات و صفات شیطانی بود. برای هیچ‌کس اکنون باور به امر شیطانی، و حتا محکوم نمودن اروتیسم، اینچنین بی‌معنا نبود. تنزل دست‌کم به دلالت بخشی به شیطان ادامه داد، با این حال دیگر، شر توسط مردمان تقبیح نشد، هیچ اطمینانی هم نبود که مردم به واقع آن را محکوم کنند. فاحشه‌گان تا آنجا که می‌شد به درون پستی و حقارت سقوط کردند، چرا که به وضعیت نکبت‌بار خود تن داده‌اند. این فرو افتادن ممکن است به طور غیر ارادی رخ دهد، اما استفاده از زبان پست و وقیح همچون تصمیمی آگاهانه است؛ راه پس زدن مقام انسانی است. زندگی انسانی خیر است، و قبول تنزل، راه تَف انداختن به امر خیر است، راه تَف انداختن به چهره‌ی مقام انسانی.

اندام‌های جنسی و کنش جنسی به‌طور مشخص به واسطه‌ی نام‌های تحقیرآمیز از سوی زبان نامفهوم پس مانده‌ی اجتماعی ارجاع می‌یابند. آن دسته از اندام‌ها و کنش‌ها نام‌های دیگری دارند، اما برخی علمی هستند و مابقی، بسیار به‌ندرت استفاده می‌شوند و کمتر دوام می‌یابند. همان نام‌هایی که به دوران کودکی یا کمرویی عشاق تعلق دارند. کلمات کثیف برای عشق‌ورزی به‌دقت و به‌طرز تغییرناپذیری با آن زندگی محرمانه‌ای پیوند یافتند که ما به‌طور همزمان

با ابراز عالی‌ترین احساسات خود آغاز می‌کنیم. این نام‌های نام‌ناپذیر، در حقیقت، چنانچه ما به طبقه‌ی تحقیر شده تعلق نداشته باشیم، دهشتی فراگیر به ما عرضه می‌کنند. فروافتادگان با خشونت این نام‌ها را به زبان می‌آورند و خود به طرز خشونت‌آمیزی از جهان شایستگی و وقار طرد می‌شوند. هیچ ارتباط قابل تصویری میان این دو جهان وجود ندارد.

اثرات این‌ها به‌تنهایی برای جهان فروافتادگان بی‌حاصل است. زبان کثیف، بیان نفرت است. اما به عشاق موقر همان نوع احساس را می‌دهد، چیزی همچون سرپیچی یا بی‌احترامی که به کار می‌افتد. زن موقر به مردی که در آغوشش است می‌گوید: "من --- تو را دوست دارم" ممکن است صدای بودلر طنین اندازد: تکین‌ترین و عالی‌ترین لذت عشق، در بستر قطعیت امور اشتباه خفته است. "اما زن موقر از پیش می‌داند که اروتیسم در ذات خود اشتباه نیست. شر تنها زمانی شر است که به وضعیت فرومایه‌ی توده‌ی او باشند دزد و پست‌ترین نوع فاحشه منتهی شود. زن موقر هیچ چیز مشترکی با چنین مردمی ندارد و از اخلاق شنیع و فاسدشان بیزار است. او قبول دارد اندام نام‌برده در ذات خود شرم آور نیست. اما از سوی عامه‌ی مردمی که به طرز وحشتناکی خود را به جانب شر سمت و سو می‌دهند، زن موقر کلمه‌ای را به عاریت می‌گیرد که دست‌آخر حقیقت را آشکار می‌سازد: اندامی که او دوست دارد ملعون است، که او تنها می‌داند این اندام برای آنست که تنها تا به آخر آن را از ترس و وحشت بیانبارد، و همچنان که ترس آشکار شده است در همان حال آن اندام را تعالی می‌بخشد. او می‌خواهد جانب آزاد اندیشان را بگیرد، اما در عوض درک تابوی آغازینی را از دست می‌دهد که بدون آن اروتیسم نمی‌تواند وجود یابد، او به آن افرادی روی می‌آورد که تمامی تابوها، تمامی شرم‌ها، و کسانی را انکار می‌کنند که تنها می‌توانند از طریق خشونت، امتناع را تداوم بخشند.

پانوش:

۱- مجالس عیاشی (orgy) مراسم پنهانی در فرهنگ‌های ایزدان یونانی و رومی باستان است که به‌طور معمول شامل آوازهای شوریده، رقص، شراب‌خواری، خوردن گوشت حیوانات قربانی و روابط جنسی آزاد و گروهی است. (م)

۲-Max-Pol Fouchet, *L'Arc Amoureux des Indes*, Lausanne, La Guilde du Livre, 1957



کیسہ پیا گبر از قلاب

ماتریالیسم عاطفی نزد ژرژ باتای

نوشتہ گاوین گرینڈون

ترجمہ بابک شاہ سیاہ

کیمیای انقلاب

(ماتریالیسم عاطفی نزد ژرژ باتای)

نوشته گلین گیندون

ترجمه بابک شاهسیاه

دعوی مشهور ژرژ باتای که «انقلاب به هزینه‌گری شادمانه‌ی پاتلج^۱ تجسم می‌بخشد»، مفهومی است که بسا یک ترجیح‌بند بر سرتاسر قرن بیستم، طنین افکنده است؛ از جنبش موقعیت‌گرایان در ۱۹۶۸ گرفته تا جنبش‌های ضدجهانی‌شدن که یک «فستیوال مقاومت» را در اجلاس سازمان تجارت جهانی در سیاتل (۱۹۹۹) به راه انداختند.^۲ در سال‌های متاخرتر، تأکید فلسفی مشابهی بر نقش «عاطفه» در سیاست، و در نوشتن برطبق کار عاطفی، خرده-سیاست، زیست-سیاست، لذت و سرخوشی، و حوزه‌ی امر حس‌پذیر (the sensible) به‌وجود آمده بود. اگرچه کوشش باتای برای هم‌آبی «سورنالیسم» و «مارکسیسم» در دهی ۱۹۳۰- که به‌منزله‌ی منادی این ایده‌ها قلمداد می‌شود-، عمر کوتاهی داشت و در همان بدو امر، بی‌ثمر مانده بود؛ اما اکنون به‌نظر می‌رسد هنگامه‌ی آن رسیده است تا با نگاهی دوباره به مفهوم همان دوران افکار باتای و دعوی انتقادی زود هنگامش، به پتانسیل انقلابی «عاطفه» پرداخته شود. در پژوهش‌های فراوانی که پیرامون باتای صورت گرفته‌ست، اگرچه نقش کلیدی مفاهیم مارکسیستی در افکار او و سیاست منتج از آن، به‌صورت پراکنده مورد توجه قرار گرفته؛ اما زمینه‌ی مارکسی پاتلج انقلابی او، عمدتاً از توجه کافی محروم مانده است. لیکن تلاش ویژه‌ی او برای نظم‌بخشی به نیروی عاطفه به‌جای عقل‌گرایی ایدئولوژیکی در «سازمان کمونیستی»،^۳ نه تنها مفهوم جدیدی را از سیاست «سورنالیسم» و میراث‌شان پیش می‌کشد-مفهومی که به‌گونه‌ای چشم‌گیر از دلایل مطرح‌شده توسط آندره برتون در انقلاب سورنالیستی به‌عنوان نقطه‌ی عزیمت متفاوت است-، بلکه با تمام مشکلاتش، می‌تواند به‌عنوان پیش‌درآمد ارزشمندی برای تلاش‌های معاصر در جهت تنویریه کردن تمامی نقش‌های سیاسی ممکن «عاطفه» به‌شمار رود.

نزدیک‌ترین مشغولیات فکری باتای با ایده‌های مارکسیستی، در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ شکل گرفت. البته برخلاف برتون، باتای هیچ‌گاه به حزب کمونیست نپیوست، با اینحال تلاش هر چه بیشتری در جهت ترکیب همخوان‌تر مارکسیسم با دگرسانی آوانگارد نمود. باتای زمانی که با برتون در مسیر سورنالیسم همراه بود، ایده‌های خود در باره‌ی مارکسیسم را در یادداشت‌ها و طرح‌های منتشر نشده بسط داد، ولی در ۱۹۳۱ به نشریه‌ی «نقد اجتماعی» (La Critique Sociale) پیوست که توسط «بوریس سوارین» (Boris Souvarine) راه‌اندازی شده بود. سوارین کمونیست، بنیان‌گذار «حزب کمونیست فرانسه»، با اینکه اکنون از این حزب جدا شده، اما زمانی یک چپ-کمونیست بود که در برابر تخطی‌گری از استالیناسیون در حزب به مثابه‌ی یک کل به انتقاد می‌پرداخت. این نشریه از مباحثه‌ی گروهی «حلقه‌ی کمونیست دموکراتیک» حاصل شده و ترکیب غریبی از رادیکال‌ها و آوانگارد‌ها را گرد هم آورده بود. این بار باتای ایده‌های مارکسیستی خود را در لابه‌لای نوشته‌ها و یادداشت‌هایش برای همین نشریه‌ی جدید، و بعدتر در قالب مقالات مجزا در نشریه‌ی *Contre-Attaque* پیش برد. ولی گسترش افکار او در این بازه‌ی زمانی در همکاری با «کالج جامعه‌شناسی» در اواخر دهه‌ی ۱۹۳۰ رخ نمود. با این وجود، او حتی بعد از اتمام همکاریش با کالج نیز، همچنان به برداشت خود از نظریه‌ی اقتصاد سیاسی میل تداوم بخشید. پس از همه این دوران‌ها، باتای از نظرگاه انقلابی خاص خود در مورد مارکسیسم دست برداشت و بیش از پیش به تجربه‌های غیراجتماعی و رمزآلود پرداخت.

۱- عاطفی در اینجا برای affective انتخاب گردیده است. این ترم مهم فلسفی در این متن نقش بسیار مهمی را ایفا می‌کند، از این رو توضیحات زیر ضروری جلوه می‌کند: ترم affective از مشتقات ترم اصلی affect است که این واژه در ترمینولوژی فلسفه‌های سیاسی ملهم از اسپینوزا معنای بسیار مهمی را در بر می‌گیرد. محسن جهانگیری در ترجمه کتاب «اخلاق» اسپینوزا حالت جمعی این واژه را به «عواطف» برگردانده است. می‌توان به‌طور خلاصه نوشت که اسپینوزا affects یا عواطف را به معنای affections یا «احوال» بدن بکار می‌رود. اما نه احوال به معنای عام کلمه؛ بلکه «عاطفه/عواطف»، حالتی از احوال بدن است که قدرت فعالیت بدن، بوسیله آنها افزایش و کاهش می‌یابد، یعنی آن را تقویت کرده و یا از آن جلوگیری می‌کند. پس عواطف تمام معنای احوال نفسانی را در بر نمی‌گیرد و بخشی از آن به‌شمار می‌رود. (ن. ک «اخلاق» اسپینوزا، ترجمه محسن جهانگیری، مرکز نشر دانشگاهی، ص ۱۴۰). با این وصف، ما در اینجا «affect» را که نویسنده آنرا در همان معنای اسپینوزایی کلمه بکار می‌گیرد به «عاطفه» ترجمه کردیم و خواننده باید در تمامی جاهایی که این ترم بکار رفته معنای «عواطف» اسپینوزایی را در نظر بگیرد. گفتنی است این کلمه در فلسفه سیاسی متاخر و عموماً سیاست‌های رایج شده در ۱۹۶۸ فرانسه به این سو کاربرد زیادی دارد. فیلسوفان سیاسی از قبیل دلوز و فوکو (و آندسته از پسامارکسیست‌هایی که اسپینوزایی-نیچه‌ای خوانده می‌شوند) حالات بدن را به‌عنوان یک نیروی درون‌ماندگار، در مقام عاملیت سیاسی خود برمی‌گزینند. هر نیرویی در یک سطح درون‌ماندگار بر نیروی دیگر شدتی را وارد می‌سازد و کیفیت هر نیرو از روی کمیت شدت‌هایی که در درون یک سطح ایفاء می‌کند فهمیده می‌شود. با این توضیح مختصر، و توضیح بیشتر در مقاله سردبیری این شماره، و نیز با توجه به رایج شدن مفاهیم این فیلسوفان در عرصه تفکر معاصر ایران، می‌توانیم بگوئیم که کل این متن برپایه این ادعای نویسنده تدوین یافته است که ژرژ باتای تأثیر غیرمستقیم زیادی را بر فیلسوفان معاصر فرانسوی که حول مفهوم «عاطفه» گرد آمده‌اند گذاشته است. نویسنده خاطر نشان می‌سازد که اگرچه سیاست‌های باتای نزد او دوسویه و ناتمام باقی ماند اما در دوران معاصر شکلی از این سیاست تداوم یافته است. در آخر از دوست عزیز «پیمان غلامی» تشکر می‌کنیم که نسخه انگلیسی این متن را در اختیارمان نهاد و در ترجمه برخی عبارات اصلی متن یاری‌مان کرد. (سردبیری مجله زغال).

۲- پاتلج واژه‌ای است که از سرخ پوستان غربی آمریکا وام گرفته شده است و نمونه‌ی قابل توجهی از فرم کهن مبادله محسوب می‌شود. باتای برخلاف برخی اقتصاددانان، بر این باور است که پاتلج خود را به شکل هزینه‌گری مضاعفی عرضه می‌کند که طی آن میزان دست به تخریب، هدیه و اتلاف اسراف‌گرانه‌ی اموال خود می‌زند. سرمنشأ پاتلج نه به دست آوردن بلکه تخریب و از دست دادن است و فرم تکامل یافته‌ی آن هرگز از فستیوال جدا نیست. (ن. ک به کتاب «اقتصاد عام» نوشته ژرژ باتای و ترجمه پ. غلامی و ز. اسکیری/ نشر بهنگار) از سویی دیگر، «بین‌الملل موقعیت‌گرایان» گروهی که در دهه ۶۰ فرانسه با تئوری‌پردازی گی. دوبور و دوستانش راه‌اندازی گردیده است. مختصراً اینکه، این گروه در پی تسخیر موقعیت‌های یک جامعه نمایش است و در این راستا دست به اجراهایی در موقعیت‌های اغلب شهری، موقعیت‌های مسلطی از قبیل کلیسا، یا حتی در هنر و سینما، می‌زند و در تلاش است تا در این اجراهای به انحراف کردن (دتونمنت) و آشنایی‌زدایی از موقعیت‌های مسلط در جامعه‌ی نمایشی پرداخته و فرم‌های قراردادی آنها را برهم زند. در این متن نویسنده معتقد است که مفهوم پردازی باتای در مورد رابطه حرکت انقلابی با اجراهای آئینی از قبیل پاتلج را می‌توان در اجراهای موقعیت‌گرایان و فستیوال‌های مقاومت نیز ردیابی کرد. (سردبیری مجله زغال)

۳- بر روی اعلانات منتشره توسط «شبکه‌ی کش مستقیم» (Direct Action Network) و «کش مردم جهان» (People's Global Action) درج شده بود: «سازمان تجارت جهانی را تعطیل کنید: به سیاتل بیاید، ۲۹ نوامبر الی ۳ دسامبر ۱۹۹۹»

مادیت در «ماتریالیسم فرومایه»^۴

استفاده باتای از مارکس، سری جدیدی از فیگورها و تصاویری را از نوشتار مارکس پدید آورد و آن‌ها را در بافت دگرسان خود قرار داد. منتقدین مختلف، هر کدام به‌نوبه‌ی خود به این وام‌گیری‌ها اشاره کرده‌اند که مجموع آنها، نشان‌دهنده‌ی تلاش گسسته‌ی باتای در آمیختن مارکسیسم با مفهوم خاصی از عاطفه است. استعلای ماتریالیستی فلسفه‌ی مارکس، در بطن خود متضمن نظریه‌ی مشهور باتای در مورد "ماتریالیسم فرومایه" است. ولی در آن‌جایی که استعلای فلسفه‌ی مارکس هگلی می‌شود، این استعلای فلسفی نزد باتای مطلقاً نیچه‌ای است. [نزد باتای] استعلای دیالکتیکی در فلسفه‌ی مارکس که نمای کلی آن در تره‌های یازده‌گانه‌ی او بر لودویگ فوئرباخ ترسیم شده است، از لحاظ مدل استعلایی نهفته در نوسنجی ارزشی نیچه‌ای مورد بازاندیشی قرار گرفته بود. باتای با اشاره به نقد لنین از چپ‌گرایی افراطی، رویکرد خویش را به منزله‌ی بلوغی در هسته‌ی حقیقت نزد سورنالیسم می‌بیند، چنانکه [باتای می‌نویسد]: "سورنالیسم ... یک آشفتگی کودکانه از همین ماتریالیسم فرومایه است"^۵. در مقاله‌ی "موش کور پیر" و پیش‌وند Sur در کلمات ابرانسان (surhomme) و سورنالیسم، باتای با انعکاس دادن نقد مارکس بر فوئرباخ، تلاش می‌کند تا بطوراستعلایی روش فلسفی سوژه‌هایش را به خودشان ارجاع دهد. بر مبنای خوانش باتای، هم ابرمرد نیچه و هم سورنالیسم برتون، به منزله‌ی تلاش‌هایی در جهت فلسفه‌ی انقلابی‌ای هستند که در غلبه بر نیهیلیسم شکست می‌خورند، یعنی در تقلا استعلایی کردن ایده‌های زمانه‌ی خودشان. آن‌ها کورکورانه ایده‌های زمانه‌ی خویش را وارونه ساختند، و لاجرم ارزش‌هایی را که به مقابله با آنها برخاسته بودند پذیرفتند. به قول باتای: «همه‌ی ادعاهایی که صریحاً با افزودن پیوند sur بیان شده‌اند، در اصل دعاوی پستی هستند که به‌طرز موهن و گستاخانه به لباس دعاوی والا درآمده‌اند.»^۶

نتیجه‌ی جدایی تراژیک همین "دعاوی پست" از خودشان، موجب می‌شود تا قدرت آنها، در قالب نیهیلیسم و خودویران‌گری، خود آنها را نشانه رود. به‌زعم باتای، ادعای برتون مبنی بر اینکه "ساده‌ترین کنش سورنالیستی همانا هجوم‌بردن به خیابان، با تپانچه‌ای در دست، و شلیک بی‌وقفه به‌سوی جمعیت، آن‌هم با حداکثر سرعتی که می‌توان ماشه را چکاند"، ادعایی "مضحک" است. باتای که خود سورنالیستی بسی سورنالیسم است، به‌عوض این تصویر بیهوده‌ی "پرش ایکاروسی به آسمان"^۷، قصد دارد تا -بدون هیچ پیش‌فرضی- روی ارزش‌های فرومایه‌ای بازتمرکز کند که برخاسته از خاستگاه تفکر سورنالیست و نیچه هستند، تا از این طریق بتواند به‌نحوی مطلوب^۸ اختگی و عنینی نیهیلیسم و ایدئالیسم فلسفی را استعلایی کند. با وجود تأکید باتای بر نقشی که امر فرومایه در ترمینولوژی مارکسیستی بازی می‌کند، این امر مسئله‌ای مربوط به دترمینیسم (علیت‌باوری) اقتصادی نیست، بلکه دترمینیسمی در ارتباط با اقتصاد میل است. باتای با القای دیدگاه دگرسانانه‌ی خود به خوانشی از مارکس، به معنای دقیق کلمه نخستین کسی بود که سنتز نیرومند^۹ سورنالیست-مارکسیسم را گسترش داد.^{۱۰} "ماتریالیسم فرومایه" رنگ و بویی ماتریالیست-تاریخی به برداشت سورنالیستی باتای از دگرسانی بخشید، به‌طوری‌که او در دفاع از علیت‌مندی مادی عاطفه برآمد. تمامی عواطف واپس‌رانده و تاثیرات تابو، لزوماً عواطفی با بیشترین پتانسیل انقلابی هستند. هرآنچه پست‌ترین، کثیف‌ترین و مطرودترین باشد، بیشترین نیروی انقلابی را داراست:

بدون همدستی عمیق با نیروهای طبیعی هم چون مرگ بی‌رحمانه، خون جاری‌شونده، فجایع ناگهانی و مویه‌های موحش از دردی که همراه این نیروهاست، بدون گسستن دهشتناک از چیزی که تغییرناپذیر به‌نظر می‌رسد، بدون سقوط در کثافت و پلیدی نفرت‌آوری که ترفیع یافته است، بدون فهم سادیستی از طبیعت کاملاً رعدآسا و سیل‌آسا، هیچ نیروهای انقلابی هم نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ بلکه صرفاً یک اتوپای سانتی‌مانتال از انقلاب بر جای می‌ماند.^{۱۱}

۴ The Materiality of 'Base Materialism'

۵ -Georges Bataille, 'The "Old Mole" and the Prefix Sur in the Words Surhomme [Superman] and Surrealist', in *Visions of Excess: Selected Writings*, 39-1927

۶ - اشاره به سخن مارکس (وام گرفته از هملت شکسپیر): ما دوست قدیمی مان، موش کور پیرمان، را بازمی‌یابیم، کسی که نیک می‌داند چگونه در زیرزمین کار کند و به یک‌باره ظاهر شود: انقلاب. (م)

۷ -Ibid, p 39

۸ - در اینجا باتای به داستان ایکاروس اشاره دارد. ایکاروس و ددالوس از افسانه‌های رومی است که در آنجا ایکاروس به کمک پدرش از زندان مینوس فرار می‌کند و به کمک یک بال از موم به سوی آسمان پرواز می‌کند. او توصیه پدر را نادیده گرفته و به خورشید نزدیک می‌شود و با اینکار بال او ذوب شده و سقوط می‌کند. باتای تلاش برتون و نیچه در افزودن sur بر رنالیسم و انسان را پرشی ایکاروسی می‌خواند که قصد دارند از رنالیسم و انسان فرار کنند اما دوباره بدان بازمی‌گردند. (س.م.ز)

۹ - در اینجا نویسنده از کلمه potent استفاده کرده که از نظر او این سنتز در برابر impotent اختگی و عنینی موجود در نظریه سورنالیسم و ایدئالیسم فلسفی است. معنی دقیق این کلمه "نیرومند از لحاظ جنسی" یا "غیر عنینی" است و لازم است خواننده این صفت را در مقابل اختگی نظری سورنالیسم در نظر بگیرد. م

۱۰ - دیدگاه برتون از این حیث بیشتر حاصل اتفاق بود، با وجود مقاله‌های آندره ثیریون (André Thirion) که در *La Rèvolution Surréaliste* درباره‌ی پول و امتناع از کار برای شیوه‌ی کمی سیستماتیک‌تر منتشر می‌شد. رجوع کنید به: آندره ثیریون - "Note Sur L'argent" - در *La révolution surréaliste* شماره‌ی ۱۲ (۱۹۲۹) - صفحه‌ی ۲۴ تا ۲۸ و A و Bas Le Travail! از همین مولف در *Variété s. Le surréalisme en 1929* گردآوری‌شده توسط آندره برتون و لویی آراگون - Editions Variété s - انتشارات -Brussels صفحات ۴۳ تا ۴۶.

۱۱ -Bataille, 'The Use Value of DAF De Sade', in *Visions of Excess*, op cit, p 101

گویا باتای به پیروی از الکساندر کوژو، شرح مارکسیستی خود از استعلایی مادی فلسفه را بر پایه‌ی وارونه‌سازی روابط بین اربابان و بندگان استوار می‌سازد. ولی بکارگیری فرم بس‌گانه‌ای که بر زمینه‌ی مفهومی او در این تصویر استعلایی دلالت می‌کند، نه هگلی بل نیچه‌ای است.^{۱۱} بدین‌سان، هر چند ماتریالیسم فرومایه بیشتر از سورنالیسم برتون، متوجه حوزه‌ی اجتماعی و بالاحص آتاگونیسیم طبقاتی است، با اینحال همین نیچه‌گرایی، این [ماتریالیسم پست] را از ارتودکس‌گرایی "حزب کمونیست" و یا تاکید بر یک مارکسیسم دیالکتیکی-فلسفی که در سایر گروه‌ها و محافل ظهور کرده بود، دور نگاه می‌دارد.

اقتصاد سیاسی میل

باتای این جابجایی را در نماد موش‌کور پیر نمایان می‌سازد. تصویر موش‌کور پیر را نخستین بار هگل از هملت شکسپیر اقتباس کرد و در درسگفتارهایش در باب فلسفه‌ی تاریخ، به‌منظور توصیف حرکت دیالکتیکی استعلایی تاریخ، بکارگرفت. مارکس نیز به‌نوبه‌ی خود، این استعاره را چندین بار مطابق باروش دیالکتیکی خود بکار گرفت تا به‌طور مجازی شیخ روح‌وار کمونیسم - که به‌میانجی تداوم و پایداری دیالکتیکی به‌سوی «بهشت» خویش در حرکت‌ست و ریشه در چرخه‌ی مبارزات قرن نوزدهم طبقه‌ی کارگر دارد- را توصیف کند:

لیکن انقلاب [حرکتی] تمام‌عیار است. آرام از میان برزخ ره می‌پوید. کار خود را روشمند انجام می‌دهد... و هنگامی که کار خویش را به انجام رساند... اروپا از جای خود بر خواهد جست و شادمانه فریاد خواهد کشید: موش‌کور پیر! چه نقبی زدی!^{۱۲}

باتای برای توصیف علیت‌مندی مادی عاطفه که خود مدافع آن‌ست، استعارات فلسفی خویش را به‌نحوی در قالب یک مجموعه‌ی حیوانی ترکیب می‌کند و موش‌کور پیر مارکس را در سطحی هم‌سنگ با عقاب نیچه قرار می‌دهد.^{۱۳} از طریق این هم‌سنجی حیوانی، می‌توان شرح داد که موش‌کور پیر بخشی از سیستم دگرسانی و دگربود مازاد (excessive otherness) را تشکیل می‌دهد که در برابر تجدید قوای دیالکتیکی ایستادگی می‌کند. طبق این استعاره زیرزمینی، موش‌کور پیر، فرومایگی قابل انفجار میل را از زیر سطح آگاهی به خیزش انقلابی طبقه‌ی پنهانی (زیرزمینی) لمپن پرولتاریا متصل می‌کند:

موش‌کور پیر انقلاب حفره‌هایی را در خاک پوسیده حفر می‌کند که برای بینی ظریف آدم‌های اتوپایی اشمناز آور است. «موش‌کور پیر!»، این عبارت طنین‌اندازی که مارکس از روی خشنودی کامل از طغیان توده‌ها در مانیفست کمونیست بیان می‌کند را می‌بایست همچون یک فوران زمین‌شناختی متصور شد... او از اندرون زمین آغاز می‌کند که همانا اندرون ماتریالیستی پرولتاریاست.^{۱۴}

باتای برخلاف یک انقلاب اتوپایی و همچون "عقاب" ایدئالیستی که از فراز آسمان‌ها فرود آمده، به همین تصور موش‌کوری از انقلاب به‌عنوان یک فوران پست‌میل از پائین وفادار می‌ماند. او در بذل توجه به تقابل بین امر پست و امر والا، تا جایی پیش می‌رود که آنرا به تقابل میان اتوپیانیسیم (آرمان‌شهر باوری) با اتوریتاریانیسیم (قدرت‌پرستی) پیوند می‌دهد. هر دو اینها برحسب یک دیگری از سمت بالا وضع شده‌اند؛ در صورتی که طبق روایت باتای، اشتیاق و تمنای (urge) انقلابی شبه-بیولوژیک از سمت پائین توسعه می‌یابد. با این وضع، انقلاب عاطفی باتای به‌میانجی امر فرومایه صورتی فرا-پارلمانی می‌یابد.

با وجود اینکه هر کسی می‌تواند بازتاب آنارکو-سندیکالیسم منحصر به فرد «جرج سورل»^{۱۵} و اسطوره‌ی او در مورد اعتصاب عمومی را در اینجا به‌روشنی دریابد، اما باتای با مخالفت او در برابر دولت که ناشی از سنت کلاسیک آنارشیزم است، هم‌سو نمی‌شود. او در یادداشت خود با عنوان "مسئله‌ی دولت"، هم با انگلینیستی این بحث، یعنی مسئله‌ی "آنارشیزم خرده بورژوازی" و هم با "ساده‌اندیشی" آنارشیزم‌ها در روی آوردن به "قاعده‌ی ناب" مخالفت می‌کند.^{۱۶} در عوض، قصد دارد تا به مشغله فکری مارکسیستی در ازای این بحث که تاریخی و ناتمام باقی مانده است، پاسخ دهد. باتای بعدها این مسئله را اینگونه توضیح می‌دهد که او مخالف فرم حزبی "آنارونیستیک"^{۱۷} است، زیرا سازمان‌یابی تاریخی طبقه‌ی کارگر را مربوط به دوره‌ای می‌داند که دیگر زمان آن گذشته‌ست و هواداران آن "در تشخیص... شرایط کاملاً جدید مبارزاتی" توفیقی نمی‌یابند.

۱۲ - به‌عنوان مثال رجوع کنید به: باتای - "نظریه‌ی هزینه‌گری" - تصورات مازاد صفحات ۱۲۵ و ۱۲۶ و هم چنین: باتای - "ضد حمله: اتحادیه‌ی نبرد روشن‌فکران انقلابی" - در سورنالیسم علیه وضعیت: آثار و اظهارات - گردآوری میشل ریچاردسون و کریستف فیجالوسکی - نشر Pluto - لندن، ۲۰۰۱ - صفحات ۱۱۴ تا ۱۱۷.

۱۳ - کارل مارکس - هجدهم برومر لویی بناپارت

۱۴ - در مورد عقاب نیچه، برای نمونه رجوع کنید به: فردریش نیچه، چنین گفت زرتشت، کتابی برای همه کس و هیچ کس.

۱۵ - Bataille, 'The "Old Mole" and the Prefix Sur in the Words Surhomme [Superman] and Surrealist', op cit, p 35

۱۶ - آنارکو سندیکالیست، ۱۸۴۷ تا ۱۹۲۲، نویسنده‌ی «تفکر درباره خشنونت» ۱۹۰۷ (م)

۱۷ - Bataille, 'Le Problème de l'État', in *Oeuvres complètes I. Premiers écrits*, ۱۹۴۰-۱۹۶۲, ed Michel Foucault, Gallimard, Paris, 1970, p 336

۱۸ - anachronistic به معنای نابه‌هنگام و بی‌مورد است. مقصود از حزب آنارونیستیک، الگوهای تحزب و مبارزات سیاسی قدیمی‌ست که مخصوص به دوره‌ی تاریخی خود بوده‌اند، و لذا کارکرد سیاسی پیشروانه‌شان در دوره‌های متأخر و معاصر، به‌حکم تغییرات اجتماعی خالی از تشکیک نیست. (م)

ما باید آن دست از شرایط‌هایی را در گذشته ردیابی کنیم که قیام اثرگذار اقلیت‌های پرولتاریایی بر علیه جامعه‌ی سرمایه‌داری را میسر می‌ساختند. باید تعیین کنیم که آیا یک چنین شرایط مشابهی هنوز هم وجود دارند یا نه. اگر دیگر شباهتی با گذشته وجود ندارد، پس نباید وقت خود را با نگاه کردن به گذشته تلف کنیم، بلکه می‌بایست قاطعانه اشکال فعالیت پیشا-انقلابی‌ای را در نظر بگیریم که متناسب با موقعیت واقعی مان هستند.^{۱۹}

باتای فاصله‌ی انتقادی خود را از حلقه‌ی مباحثاتی نسبتاً آنارشستی "Ordre Nouveau" حفظ کرد؛ غالباً با آنها درگیری داشت و به گفته‌ی برخی - آنها را به سبب فعالیت‌شان آشکارا تحقیر کرده بود.^{۲۰} در عوض، شرح مارکسیستی او در مورد عاطفه، خط سیری - اگر نه سراسر مخالف اما - متفاوت را طرح‌ریزی کرد.

با این حال، سخن باتای هنگامی که متوجه ترکیب مادی آن دست از سیلان‌های اجتماعی عاطفه می‌شود که به منزله یک نیرو در تضاد با سرمایه‌داری سازمان یافته‌اند، به طرز مایوسانه‌ای مبهم می‌شود. اگر قرار نیست [این نیروها] در حزب متشکل شوند، پس کجا گرد هم می‌آیند؟ چه فرمی برای خود اتخاذ می‌کنند؟ چگونه به عنوان یک نیروی سیاسی ترکیب شده و سازمان می‌یابند؟ باتای تنها در یادداشتی در مجلد *Contre-Attaque* شروع به فرمول‌بندی کردن این نیروها در چارچوب "جنبش‌های ارگانیک" هرروزه می‌کند. اینها همان "جنبش‌های بازترکیبی هستند که عمده‌ی سیاست‌مداران در برابر آنها مجبور به عقب‌نشینی می‌شوند."^{۲۱} چنین جنبش‌هایی مقدم بر سیاست پارلمانی و حتی در تقابل با آن هستند. اما با این همه، به نظر می‌رسد که هنوز هیچ فرم سیاسی دیگری مخصوص به خود نگرفته‌اند. باتای این نیرو را به منزله حضور در «جبهه‌ی مردمی در خیابان» توصیف می‌کرد؛ ولی چندی بعد، در مطالعات دانشگاهی (کالج) شروع به تئوریزه کردن پتانسیل سازمان‌یابی این نیروها می‌کند.

در این اثنا، باتای همبستگی خویش را با «کارگران کمونیستی که در نگاه بورژوازی هم چون اندام جنسی یا اعضای تحتانی، زشت، پرمو و کثیف به نظر می‌رسند»^{۲۲}، اعلام می‌کند. روسلیند کراوس (Rosalind Krauss) نوشته است که تجسم‌های هرزه‌نگارانه باتای از ستم‌دیدگان، همان تجسم‌های مارکس را از آنها یادآوری می‌کند. برای مثال، مارکس در هجدهم برومر لویی بناپارت، از لمپن پرولتاریا به عنوان «تقاله، لاشه و فضولات تمامی طبقات»^{۲۳} یاد می‌کند؛ ولی در اشارات باتای و مارکس تفاوت عمده‌ای وجود دارد. همان عده‌ای که باتای به ارزش مندی‌شان در دیگر بوده‌گی اشاره می‌کند، همانهایی هستند که مارکس آنها را معلول یک طرده‌گی می‌داند. اولاً، مارکس - برخلاف تصورات بورژوازی از [لمپن پرولتاریا به عنوان] «طبقات خطرناک» - پرولتاریا را به عنوان طبقه‌ی نیروی کار مولدی تعریف می‌کند که چرخش جهان بر مدار اوست؛ و جدایی ایشان را از فرودستان غیر مولد، یعنی «لمپن پرولتاریا» ضروری می‌داند.^{۲۴} ولی در این حرکت، مارکس هم چنان یک روان‌شناختی کردن بورژوازی را در مورد این طبقه تکرار می‌کند؛ زیرا او نیز این بخش‌های دگرسان «پلشت»، نجس و آلوده‌ی بدنه اجتماعی [یعنی لمپن پرولتاریا] را طرد کرده و آنها را متناسب با تحلیل خویش نمی‌بیند. نزد مارکس، لمپن مطرود و محذوف، نه به عنوان یک مازاد شورش‌گر، بلکه در قالب یک سری ارزش‌ها و هویت‌های ثابت و منفعلانه منش‌نمایی شده‌اند؛ چنانکه در تجسمات تئوری‌گونه‌ی مارکس این افراد در هیات فاحشه‌بان‌ها، نوازندگان دوره‌گرد و زنده‌پوشان مورد خطاب واقع گردیده‌اند.^{۲۵} در ثانی، این دفع و مستثنی‌سازی روانی مانند همان مستثنی‌سازی سیاسی‌ای عمل می‌کند که مارکس در قبال رقبای خود، میکائیل باکونین و ماکس اشتیرینر، به کار گرفته‌ست؛ چنانکه ایده‌های ایشان گروه‌هایی را پایه‌ریزی کرده بودند که مارکس آن‌ها را در زمره‌ی همین «لمپن» دسته‌بندی کرده‌ست.^{۲۶}

باتای این استثنائات «اخلاقی» را به منزله یک کیفیت اصلی به خود طبقه کارگر بازمی‌گرداند. تمرکز وسواس آمیز باتای روی ارزش‌گذاری‌های وارونه و ناب، ستایش مدفوع و فضولات، سکس و مرگ، موجب می‌شود تا او بتواند بسط روان‌شناسانه‌ای از این نظر مارکس را که «طبقه‌ی کارگر نیروی محرک پنهانی تاریخ است»، به مرحله عمل درآورد. باتای از یک طبقه کارگر یکپارچه، دیگری مقاومی را می‌سازد که مازاد طرد شده‌ی سرمایه‌داری هستند. باتای طبقه‌ی کارگر یکپارچه را - بنا به عبارات مارکس - به عنوان نیروی متضاد دیالکتیکی سرمایه، قلمداد نمی‌کرد، بلکه دسته‌ی لمپن پرولتاریا را به منزله‌ی روایتی از کل طبقه‌ی کارگر بسط می‌دهد. به یک معنا، وارونه‌سازی باتای از ارزش‌گذاری مارکس، به نحو تلویحی باکونینیسیم را شرح و بسط می‌دهد. یا به بیان بهتر، او از روایت سلبی مارکس در مورد باکونین در جهت تجلیل از لمپن سود جسته و بطور بی‌قید و شرط آنرا می‌پذیرد، ضمن اینکه [این روایت نفی‌گر مارکس را] در مورد خود پرولتاریا بکار می‌گیرد. مارکس در توصیف انجمن‌های سری توطئه‌گر و خائنان به عنوان ابزار انقلابی، حملاتی را متوجه تلاش باکونین و دیگران می‌سازد:

۱۹ - Bataille, 'Toward Real Revolution', *October* 1986, 36, pp 32-41, p 33

۲۰ - See Michel Surya, *Georges Bataille: An Intellectual Biography*, trans Krzysztof Fijalkowski and Michael Richardson, Verso, London, 2002, p 522, note 9

۲۱ - Bataille, 'Toward Real Revolution', op cit, pp 37-8

۲۲ - باتای - معقد خورشیدی

۲۳ - مارکس، هجدهم برومر لویی بناپارت

۲۴ - Peter Stallybrass, 'Marx and Heterogeneity: Thinking the Lumpenproletariat', *Representations*, 1990, 31 pp 69-95, pp 82-4

۲۵ - Nicholas Thoburn, 'Difference in Marx: The Lumpenproletariat and the Proletarian Unnameable', *Economy and Society* 2002, 31:3, pp 434-60, pp 443-6

۲۶ - Hal Draper, 'The Concept of the "Lumpenproletariat" in Marx and Engels', *Economies et Société* 1972, 6:12, pp 2285-2312

... [کسانی که] بدون نقشه‌ی قبلی، بدون مهیا شدن شرایط، می‌خواهند انقلاب راه بیندازند... بیشتر شبیه کیمیاگران انقلاب می‌مانند... کوشش آن‌ها در جهت اختراعی است که تصور می‌شود معجزات انقلابی را پدید می‌آورد... هرچه پایه و اساس‌شان کمتر معقول باشد، توقع‌شان برای تأثیر شگفت‌آورتر و معجزه‌آس‌تر آن بیشتر است.^{۲۷}

برتون، در مانیفست دوم خود، باتای را از حلقه‌ی سورنالیست‌ها حذف می‌کند و ماتریالیسم «اشتباه» باتای و گرایش او به برداشت‌های سطحی و معوج از مارکس را مورد حمله قرار می‌دهد. او بعد از اشاره به دل‌بستگی باتای برای الفاظی چون «کثیف، فرتوت، متعفن، نکبت‌بار و هرزه» اضافه می‌کند:

مارکس در اختلاف بین فلسفه‌ی طبیعت دموکریتی و اپیکوری، به ما می‌گوید که چگونه در هر عصری، فیلسوفان پشم، فیلسوفان ناخن انگشت، فیلسوفان انگشت شصت‌پا، فیلسوفان مدفوع و غیره به‌وجود خواهند آمد.^{۲۸}

با اینحال، سورنالیسم از ابتدا دل‌باخته‌ی کیمیاگری بوده و برتون نیز در مانیفستی مشابه اشاره کرده‌ست که: "تلاش‌های سورنالیست‌ها و کیمیاگران، تا آنجائیکه به اهدافشان مربوط می‌شود، شباهت چشمگیری به هم دارند."^{۲۹} لذا، اتهامی هم‌چون "فیلسوف مدفوع" ممکن است به نوبه‌ی خود، برای ما، تداعی‌گر حمله‌ی مارکس به خائنان "لمپن" باشد که شامل حال باتای نیز می‌شود. ولی با توجه به گرایش او به سلسله‌مراتب (هیرارشی) های واژگون و ارزش‌گذاری سلبی، و از آنجائیکه تلاش او تماماً متوجه ماتریالیزه کردن کیمیاگری کلمه در سورنالیسم بود، "کیمیاگر انقلاب" شاید دشنامی باشد که نزد این دست‌آموز جادوگر به‌نوعی تمجید به حساب آید.^{۳۰} با این فرض که تقدم علیت‌پذیر عاطفه، تنها در تجربه‌ی خودش ریشه دارد، و نمی‌تواند در عقلانیت پا بگیرد، پس می‌بایست یکی خود را از وضعیت چرخشی و دورانی "خود را به دست عاطفه سپردن" رها سازد تا بتواند از روی سرانجام‌ها و نتایج آگاهانه و از پیش تعیین شده، آنرا بکارگرفته و اشاعه دهد. کوژو این کیمیاگری انقلابی را نقد و نکوهش کرده و آنرا ساختن چیزی از هیچ می‌داند؛ از اینرو کوژو می‌گوید، باتای "خود را در مقام یک جادوگر می‌نشانند که از شعبده‌بازی‌ها و حقه‌های خویش توقع دارد تا ایمان و اعتقادی را نسبت به سحر و جادو در او پدید آورند."^{۳۱}



^{۲۷} - <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1850/03/chenu.htm> (accessed July 2007)

^{۲۸} - الفاظ درج شده با فونت ایتالیک به عنوان نوشته‌های باتای همچون "بازی محزون" و "انگشت شصت پا" اشاره می‌کند؛ مانیفست سورنالیسم

^{۲۹} - آندره برتون - مانیفست سورنالیسم

^{۳۰} - تنها کمی بعد، باتای در یک سخنرانی در دانشگاه علوم اجتماعی، از تصویر گوته‌ای که مارکس از انقلاب تحت عنوان انجمن جادویی ارائه می‌دهد، استفاده می‌کند و خود را شاگرد جادوگر می‌خواند.

^{۳۱} - Roger Caillois, 'Interview with Gilles Lapouge, June 1970', in *The Edge of Surrealism: A Roger Caillois Reader*, ed Claudine Frank, Duke University Press, Durham, NC and London, 2003, p 143.

تولید غیاب

باتای بسط نظریاتش درباره‌ی "انگاره‌ی هزینه‌گری" را با نقش تولید در اقتصاد سیاسی آغاز می‌کند. او درصدد است تا با درک کردن نیروی کار به‌عنوان چیزی "فراتر از" و "در تقابل با" کار، عقاید متعین بسی رمانتیک "جنگ علیه کار" سورنالیست‌ها را اعتلا بخشد:

در یک جهان آزاد، نقش تولید به شرایط و حالتی از وجود (آگزیستانس) استحاله می‌یابد و وجود خودش فقط از لحظه‌ای آغاز می‌گردد که مشغول کار شود... آنچه که در مورد انسان‌ها ناممکن جلوه می‌کند اینست که مفاهیم سودمندانه و منفعت‌طلبانه‌ی قدیمی بورژوازی موجب شوند تا برده‌واری در هیات یک نیاز بی‌واسطه و ضروری مقدر شود؛ بنابراین امکان‌ناپذیر است که این مفاهیم بورژوازی در جهان آزاد شده نیز همچنان ادامه یابند.

باتای با پافشاری بر این مسأله که نیروی مولد به‌لحاظ نظری "به شرایط تولیدی خلاصه نمی‌شود"^{۳۲}، [بلکه نیروی مولد فقط یک "حالتی از وجود" است]، سبب می‌شود تا این تقابل طبقه‌محور نسبت به کار، در نهایت به یک تقابل وجودی با کلیت سودمندی و تولید منجر می‌شود. او با تکیه بر یک امر کاملاً متفاوت، بر نقش اصیل هزینه‌گری در کنش جادویی انقلابی تأکید می‌کند. تجربه‌ی سوپزکتیو سرپیچی، در تمام سطح اجتماعی گسترش یافته‌ست و انقلاب همچون لحظه‌ای فراگیر از امتناع توده‌ای از محدودیت‌ها فهمیده می‌شود. بنابراین انقلاب اجتماعی، به جای آن‌که لحظه‌ی تاریخی فراگیری از سازمان‌یابی سیاسی باشد، بدل به تجربه‌ای تام از بحران و گسست می‌شود. غروب باشکوه انقلاب به هیات «شب سترگی درمی‌آید که در آن هنگام عبارات زیبای توده‌ها در میان فریادهای مرگ و غوغا غرق می‌شود.»^{۳۳} یک نگاه نزدیک‌تر به تصور خاص باتای از لحظه‌ی جادویی حاصل از غیاب، امکان تعقیب منتقدانه‌ی خط سیر او از سیاسی‌کردن عاطفه تا اضطراب‌مندی موعودگرایی^{۳۴} را فراهم می‌آورد، چرا که یک غیاب واکنشی [موعودگرایانه] نیز در بطن [سیر تفکر] او آشکارا دیده می‌شود.

خوانش باتای از مارکسیسم برحسب ماتریالیسم فرومایه در مقاله‌ای از او در *La Critique Sociale* (که اکنون از یادداشت‌های مشهور اوست) با عنوان "انگاره‌ی هزینه‌گری" به کامل‌ترین و عام‌ترین شکل ممکن بیان شده‌ست. غیر ارتدکسی بودن این مقاله از توضیح الصاقی "سوارین" بر آن نیز هویدا است: "با تمام احترامات، مواضع نویسنده در تقابل با جهت‌گیری عمومی ایده‌های ماست، اما بررسی تحقیقات حتی به رغم انحراف آن‌ها را ممنوع نمی‌دانیم."^{۳۵}. باتای استدلال می‌کند که ماتریالیسم فرومایه میل بدین معنی‌ست که [اکنون] انقلاب^{۳۶} فرم جدید و نابهنگام را اتخاذ خواهد نمود. انقلاب همسان با یک فستیوال خواهد بود. باتای نخستین کسی نیست که از تشابه انقلاب با فستیوال صحبت می‌کند. این مفهوم، سوای پیوندش با رویدادهایی در سنت‌های مردمی فرانسه،^{۳۶} می‌تواند نشان‌دهنده‌ی پیوند رگه‌هایی از تفکرات نیچه‌ای و مارکسی نزد باتای باشد. پیش‌تر، لنین برای تشریح سرچشمه‌ی سوپزکتیو انقلاب، از چنین تصویری استفاده کرد: "به‌گفته مارکس، انقلاب‌ها لوکوموتیوهای تاریخ هستند. انقلاب‌ها فستیوال ستم‌دیدگان و استعمارشدگان هستند."^{۳۷} به همین نحو، فستیوال به‌منزله تصویری از استعلای فلسفی، به‌کرات در نوشته‌های نیچه نیز نمودار می‌شود. نیچه فستیوال را هم‌چون بازنمایی از فراوانی آغازین، هم در عاطفه و هم در نیروی کار خلاق همگانی مورد بحث قرار می‌دهد.^{۳۸}

به‌هرحال، ورای همه این خاستگاه‌های استعاری ممکن، شالوده‌ی بحث باتای از روایت مشهور مارسل موس^{۳۹} اخذ شده‌ست. بر طبق روایت موس، اقتصاد پیشامدرنی، نه برپایه‌ی مبادله، که براساس پیش‌کش هدیه بنا شده است. به‌نظر می‌رسد این روایت، ریشه اجتماعی و مادی‌ای را در اختیار باتای قرار می‌دهد تا بتواند عاطفه را با اقتصاد سیاسی چفت و بست دهد. این اقتصاد در فستیوال پاتلج به‌اوج خود می‌رسد، فستیوالی که مارسل موس از آن با عنوان "هیولای ای زاده‌ی نظام هدیه"^{۴۰} یاد می‌کند. باتای با مطرح کردن این نظریه در پیوند با شورمندی و اشتیاق، عاطفه مشخص و ممتاز خود را برای اولاد کزرو و فرزندان گمراه نمایان می‌کند. ولی او پا را فراتر می‌گذارد و پس از روایت هزینه‌گری پاتلج به‌عنوان امری هم‌طراز با "کارکرد نافرمانانه" ماتریالیسم فرومایه‌ی خود^{۴۱}، بدین‌سان به دفاع از آن برمی‌خیزد:

۳۲ - Bataille, 'Le Rationalisme...', in *Oeuvres Complètes I*, op cit, p 156

۳۳ - Bataille, 'The Notion of Expenditure', op cit, p 128

۳۴ - در اصل متن کلمه‌ی millenarianism، به‌کار رفته که به‌معنای هزاره‌باوری و موعودگرایی مسیحی‌ست (م)

۳۵ - Boris Souvarine, introductory note to Georges Bataille, 'La Notion de Dé pense', *La Critique Sociale*, 7, January 1933, p 7

۳۶ - See Mona Ozouf, *Festivals and the French Revolution*, trans Alan Sheridan, Harvard University Press, 1988.

۳۷ - Vladimir Lenin, *Two Tactics of Social-Democracy in the Democratic Revolution* 1999, accessed May 2007, available online at <http://www.marxists.org/archive/lenin/works/1905/tactics/index.htm>

۳۸ - برای مثال: "زمانه‌ای که باید در آن روزی فستیوال‌های حقیقی از لذت و آزادی را احیا کرد، هیچ ارزشی برای هنر ما ندارد" - انسانی، زیاده انسانی، کتابی برای روان‌های آزاد

۳۹ - Marcel Mauss (۱۸۷۲-۱۹۵۰) جامعه‌شناس فرانسوی و خواهرزاده‌ی امیل دورکیم. مطالعات آکادمیک او بیشتر در حوزه‌ی انسان‌شناسی و شبیستر می‌تواند به مدخل او در ویکی‌پدیا رجوع کنید. (م)

۴۰ - Marcel Mauss, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, trans W D Halls, Routledge, London, 1990, p 41

۴۱ - Bataille, 'The Notion of Expenditure', op cit, p 129

نبرد طبقاتی ... زمانی که بار دیگر توسط برخی از کارگران ادامه یافته و این بار در چنان مقیاسی گسترش یابد که وجود اربابان بسیاری را تهدید کند، در اینصورت به باشکوه‌ترین و عظیم‌ترین فرم هزینه‌گری اجتماعی بدل خواهد شد.^{۴۲}

برای معنابخشی به ادامه روند باتای، ما بایست با دوسویگی (ابهام) تاریخی در ارتباط با شرح موس از پاتلج به منزله یک رسم بومی و فرا-ملی آغاز کنیم. در واقع پاتلج یک پدیده مرسوم و مشترک نبود. "دیوید گریبر"^{۴۳} با اشاره به عملکرد اقتصاد هدیه بر پایه اصول نسبتاً متضادی نزد مائوری‌ها^{۴۴} و قبایل کواکیوتل^{۴۵}، منابع مطالعاتی "موس" را به چالش می‌کشد؛ مضاف بر این که پاتلج کواکیوتل در نوع خود فرم‌های مختلفی دارد که با روایت موس از مراسم جهانی "ادای دین"، سنخیتی ندارد^{۴۶}. در موارد متأخرتر، این پاتلج‌ها، به جای آشوب پیشاسرمایه‌داری هزینه‌گری، بیشتر به واسطه‌ی ارتباط با بازار مبادله اروپایی ممکن شده بودند؛ به عنوان مثال، پرده‌های تولید انبوه شده [در بازار اروپایی] به عنوان وسیله‌ای در برگزاری پاتلج مورد استفاده قرار می‌گرفتند. در حقیقت، اصطلاح "پاتلج" خود سلسله‌ای از رسوم بی‌پایه و مبهم بومیان آمریکایی را شامل می‌شود که توسط گفتمان استعماری برای القای یاغی‌گری بومیان و به دلایل دیگر به کار می‌رفته‌ست.^{۴۷} از این لحاظ، توصیف پاتلج به منزله نمونه کاملاً متفاوتی از هزینه‌گری، خود محصول بازشناسی آن تحت عبارات استعماری است که مرزی را میان تمدن و آنسوی تمدن می‌کشد.

از این رو، گرچه انقلاب-همچون-فستیوال چندعلیتی باتای، در دل مارکسیسم او نهفته است؛ اما خود آن نوعی غیاب را تجسم می‌بخشد. لمپن مارکس و پاتلج موس، هر دو محصول بررسی‌های روانشناختی واکنشی در قبال فرم‌های اجتماعی «دیگر»ی بودند که باتای آن‌ها را به عنوان ارزش‌های ایجابی در نظر گرفت و در تصور خود از انقلاب باهم ترکیب‌شان کرد. اما منطقی که در پس این تصور نهفته بود نیز به همان اندازه واکنشی و منفعل بود. هزینه‌گری غالباً به انفجار شورمندی و نیروی حیات سرکوب شده اشاره می‌کند، ولی تصور باتای از فرم مخصوص هیجان و شوق اجتماعی که در پس پاتلج انقلابی او نهفته، عمیقاً دوسویه و مبهم بود.

دوسویگی قدسی و دوسویگی سیاسی

در سال‌های پایانی دهه‌ی ۱۹۳۰، باتای می‌خواست تا به همراه «راجر کاپلویس»^{۴۸} و «میشل لیریس»^{۴۹} در کالج جامعه‌شناسی‌شان، اشارات ویژه‌ی بیشتری از شکل و شمایل برنامه‌ی سیاسی در جهت اهداف فستیوالی ارائه دهد. شاید از خلال این معجون تئوریک آتشین مزاج مارکسیسم و سورنالیسم بتوان به یک ضرورت انقلابی پی برد که پیشامدهای تاریخی نوشتار باتای را بازتاب می‌دهد. به هر حال، بنا به اقتضای روشی که دورکیم در واپسین فصل «فرم‌های ابتدایی زندگی مذهبی» با نام «دوسویگی امر قدسی» در پیش گرفته بود، دوسویگی سیاسی عمیقی در این ضرورت نیز وجود دارد. گاهی باتای بطور آزمایشی در تلاش بود تا چپ و راست سیاسی را با چپ و راست قدسی دورکیم تطبیق دهد:

حتی اگر به نظر برسد که نمی‌توان رابطه بین چپ و راست سیاسی را با چپ و راست قدسی از هر جهت مجاز شمرد، با این حال واقعیت اینست که ابژه‌های قدسی از این جهت مشابه با فیگورهای سیاسی هستند که آنها هرگز به صورت هماهنگ و بدون تناقض تغییر ماهیت نمی‌دهند مگر اینکه از چپ به راست [قلب ماهیت دهند].^{۵۰}

کاپلویس، که کمتر از باتای دغدغه سیاست‌های انقلابی داشت، بعدها نوشته بود که چپ قدسی به همان میزان به «سریچی از فرامین سیاسی یا مذهبی» وابسته است که به نافرمانی طبیعی^{۵۱} او خاطر نشان می‌سازد که محرومیت‌هایی که «لی کویی»^{۵۲} بخاطر محکومیت (نفرین) ابدی، تحمل کرده‌ست، هرکسی را موظف می‌کند تا بر علیه برخی از فرامین اجتماعی اعتراض کند.^{۵۳} با این حال کالج یک نمونه کامل از بیان و عبارت اجتماعی از چپ قدسی در دوران مدرنیته خواسته بود که مشابه خشونت ناعقلانی و پر حرارت ملهم از اسطوره در خیابان باشد؛ آنها مجبور شدند تا به پیش‌تر از رویدادهای "شب بلورین"^{۵۴} نگاه نکنند، رویدادی که در نوامبر ۱۹۳۸ رخ داده بود، یعنی دقیقاً ۱۵ ماه بعد از اولین اعلامیه کالج‌شان. در همین اثنا، هیأت رئیسه‌ی سازمان

Ibid, p 126 - ۴۲

۴۳ - rebeardG divaD (۱۶۹۱-) انسان‌شناس، نویسنده‌ی آثار شیست و کنش‌گر اجتماعی، استاد مدرسه‌ی اقتصاد انگلیس (م)

۴۴ - تمدن اقوام پولی‌نزیایی ساکن در زلاندنو (م)

۴۵ - Kwakiutl قبایل سرخپوست ساکن در شمال قاره‌ی آمریکا (م)

46 - David Graeber, *Towards an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*, Palgrave, 2002, pp 209-10

47 - Christopher Bracken, *The Potlatch Papers: A Colonial Case History*, University of Chicago Press, Chicago, 1997, p 150

۴۸ - Roger Caillois (۱۹۱۳-۱۹۷۸) روشنفکر فرانسوی که در زمینه‌های نقد ادبی، علوم اجتماعی و فلسفه با محوریت بازی به مثابه فعالیت قدسی فعالیت فکری می‌کرده‌ست (م)

۴۹ - Michel Leiris (۱۹۰۱-۱۹۹۰) نویسنده‌ی سورنالیست و نژادشناس فرانسوی (م)

۵۰ - Bataille, 'Attraction and Repulsion II', in *The College of Sociology* 1937-39

51 - Roger Caillois, *Man and the Sacred*, trans Meyer Barash, University of Illinois Press, Urbana, 2001, p 55

۵۲ - شخصیتی از رمان کهن چینی، لبه‌ی آب. مجموعه‌ی تلویزیونی "جنگ‌جویان کوهستان" اقتباسی از این رمان است.

53 - Roger Caillois, *Man and the Sacred*, trans Meyer Barash, University of Illinois Press, Urbana, 2001, p 56

۵۴ - شب بلورین (به آلمانی Kristallnacht) یا شب شیشه‌های شکسته شب نهم به دهم ماه نوامبر ۱۹۳۸ بودند. شب‌هایی که در آن به سرکردگی حزب نازی در آلمان، به بهانه یهودی بودن عامل سوقصد به منشی سفارت آلمان در پاریس، به خانه‌ها، مغازه‌ها و کنیسه‌های یهودیان در لایپزیگ و دیگر شهرهای آلمان و اتریش حمله شد. این حمله‌ها به خورد شدن شیشه‌های ساختمان یا به آتش کشیده شدن آن‌ها همراه بود. از آنجا که خیابان‌ها در روزهای بعد پر از خرده شیشه بود، این شب‌ها به شب‌های بلورین یا شب شیشه‌های شکسته معروف شدند.

اوقات فراغت نازی‌ها، از برنامه‌ی خود ذیل شعار "قدرت برخاسته از لذت" جانبداری کرد. آن زمان کایلیوس این‌گونه ذکر کرد: "هم اکنون، تمام نهضت‌هایی که خصوصیات و منش‌نمایی اسطوره‌ای از خود نشان می‌دهند، هیپرتروفی (بزرگ کردن عضوی بیش از حد لزوم) واقعی از فستیوال و مراسم آئینی را به نمایش می‌گذارند." ولی تنها مثال‌های او در این زمینه، نهضت هیتلری و یا کوکولوس کلان هستند.^{۵۵}

اما باتای شکست‌ناپذیر بود. او در ورای مطالعات دانشگاهی خود، به گروهی سیاسی معطوف به اهداف خود با نام ضدحمله (Counter-Attack) پیوست. این گروه توسط برتون و سایر سورنالیست‌ها برای مقابله با فاشیسم خارجی و مخالفت با دولت در جهت «جبهه‌ی مردمی» تشکیل شده بود.^{۵۶} وی منشأ محرک جنبش "جبهه‌ی مردمی" را به مثابه "منابع مهیجی" درمی‌یافت که بیان خود را در حضور پرشورشان در خیابان‌ها یافته بودند. او در بیانیه برنامه‌داری که برای گروه ضدحمله نوشته نیت آنها را چنین شرح می‌دهد:

... در بکارگیری سلاح‌های ساخته شده توسط فاشیسم، سوءاستفاده‌گری از اشتیاق بنیادین انسان‌ها از روی وجد و سرور و روح پلیدی عاطفی مجاز شمرده شده بود. اما ما اظهار می‌داریم که ستایش و تمجید... می‌بایست در خدمت آن عظمت و شکوهی باشد که کاملاً متفاوت از شأن ناسیونالیست‌هاست.

در طی آن دوران و بعد از آن، باتای از طرف گروه‌های مختلفی در مظان اتهام گرایش‌های فاشیستی قرار گرفته بود و همچنین کسانی هم بودند که شدیداً از او دفاع می‌کردند. معروف‌ترین‌شان، بنا به روایت "پیر کلسوفسکی"^{۵۷}، والتر بنیامین بود که در عین حال نسبت به پروژه‌های کالج باتای، متخاصم و محتاط بود (هرچند خود کلسوفسکی هم ماجرا را حاصل سوءتفاهم می‌داند): بنیامین با ما مخالف بود... او می‌خواست تا ما را از باتلاق لغزنده‌ای دور نگاه دارد: علی‌رغم ناسازگاری تقلیل‌ناپذیرمان، ما به یک "زیبایی پرستی پیشا-فاشیستی"^{۵۸} ساده و ناب تا آخر ادامه دادیم و خطر آن را به جان خریدیم. شایسته است تا در این‌جا از مقاله بنیامین با عنوان "اثر هنری در عصر بازتولیدپذیری مکانیکی" یاد کنیم. این مقاله در آن زمان توسط کلسوفسکی ترجمه شد؛ مقاله‌ای که از قبل اظهار می‌کرد که زیبایی‌شناسانه کردن سیاست را "نتیجه‌ی منطقی فاشیسم"^{۵۹} می‌داند. به‌هرحال، باتای همیشه به‌طرز سختگیرانه‌ای با راست‌ها در تقابل بود. چنانکه او بر تفاوت‌هایش با برتون چشم پوشید تا بتواند گروه ضد فاشیست ضدحمله را پیروانند، و یکی از نخستین کسانی بود که با نوشتار خویش نیچه را از فرهنگ فاشیستی بازستاند. از نظرگاه کالج، نه تنها کمونیست‌ها به‌طرز وخیمی از پتانسیل عاطفه غافل مانده بودند، بلکه فاشیست‌ها در این‌ا، تماماً از چنین مبحثی سودجسته و هولناک‌ترین اثرات را برجای گذاشته بودند. در واقع، فاشیسم آلمانی توانست با توکل به انگاره "عوام" یوهان گوتفرد هررد^{۶۰}، در ازای سنت مردم‌شناسانه‌ی فرانسوی دورکیم، امکان استفاده کنش‌گرانه از اساطیر را برای خود فراهم کند. باتای، قبل از دوران کالج، در شرح خود از جنبش‌های ارگانیک عاطفه در سال ۱۹۳۶ متذکر شده بود که جنبش‌های عاطفه‌مدار بیشتر از آنکه در اختیار چپ باشند، غالباً در انحصار نیروهای راست بوده‌اند. نتیجتاً، او بر سر مسأله‌ای که از آموزه‌های لونی‌دپولدیه‌ها^{۶۱} بود، چنین بحثی می‌گشاید:

... ما باید بدانیم که چگونه سلاح‌های دشمن را به خودمان اختصاص دهیم... ما باید این باور را کنار بگذاریم که روش‌هایی که توسط دشمنان مان ابداع شده‌اند لزوماً روش‌های بدی هستند. و بالعکس، ما باید، از همان روش‌ها، بر علیه آن‌ها استفاده کنیم.

55 - Roger Caillois, 'The Function of Myth', in *The Edge of Surrealism: A Roger Caillois Reader*, Duke University Press, 2003

۵۶ - درحقیقت به‌نظر می‌رسد گروه "ضد-حمله" برطبق توافقی بین این دو فیگور شکل گرفت تا سیاست سورنالیسم بر اساس ماتریالیسمی عاطفی به‌صورت سازمانده‌ی شده، مکان‌مند گردد. برتون در سخنرانی نخست خود برای گروه، به تعبیری اظهارات باتای را بازتاب می‌دهد و از ارزش "وجد و سرور و پلیدی عاطفی" دفاع می‌کند. او در این سخنرانی متذکر می‌شود که این ارزش‌ها توسط فاشیسم مصادره شده‌اند ولی "بدون هیچ ابهام ممکن، به ضرر آن‌ها تمام خواهد شد."

به هر حال اولین نقطه‌ی ارجاع برتون، یادداشت فریود با عنوان "روان‌شناسی گروهی و آنالیز آگو" است. برای اطلاعات بیشتر:

Breton, 'Trois interventions d'André Breton a Contre-Attaque', in *Oeuvres Complètes II*, Gallimard, Paris, 1992, pp 590-1, 607.

۵۷ - Pierre Klossowski (۱۹۰۵ تا ۲۰۰۱) نویسنده، مترجم و هنرمند فرانسوی بوده‌است. به زعم فوکو کتاب *La Monnaie vivante* (نوشته‌ی کلسوفسکی) از والاترین نوشته‌های زمانه‌ی خود بوده‌ست (م)

۵۸ - کلسوفسکی به صراحت درباره‌ی اساس مخالفت‌شان می‌گوید: وسوسه‌ی او، اعمال روش تحلیل خود (از زندگی روشنفکر بورژوازی آلمانی) به موقعیت ما بود... این طرح تفسیری او، مشخصاً تئوری‌های لوکاج را متباین می‌ساخت. او با توسل به این نظریات می‌خواست بر آشفتگی خود فائق شود و درصدد بود تا ما را در چنین بن‌بست‌هایی قرار دهد. به هیچ وجه امکان نداشت بر روی این مسأله با روش تحلیل او موافق باشیم، چرا که پیش‌فرض‌های او با واقعیت‌ها و تاریخچه‌ی توفیقات پی‌درپی گروه‌هایی که توسط باتای و برتون شکل گرفته بود، در تضاد کامل بود.

۵۹ - Walter Benjamin, 'The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction', in *Illuminations*, ed Hannah Arendt, Pimlico, London, 1999, p 234

۶۰ - یوهان گوتفرد فون هررد (به آلمانی redreH nov deirfttoG nnaoJ) زاده ۵۲ اوت ۴۴۷۱ میلادی در مورونگن، آلمان - وفات ۸۱ دسامبر ۳۰۸۱ میلادی در وایمار، آلمان) فیلسوف، زبان‌شناس، شاعر، منتقد ادبی، از دانشمندان تأثیرگذار عصر روشنگری و از نظریه‌پردازان بزرگ قرن هجدهم اروپا در حوزه‌ی زبان، تاریخ و فرهنگ است. (م)

۶۱ - niahdloptiuL، محل کنگره حزب رایش، حدود ۱۱ کیلومتر را در جنوب غربی نوربرگ، آلمان اشغال می‌کرد. شش رژه حزب ناسیونال سوسیالیست کارگران آلمان در آن بین ۳۳۹۱ تا ۸۳۹۱ برگزار شد (م)

از این زاویه، تجلیل او از "جبهه‌ی مردمی" در خیابان را نباید به صورت آگزیستانسیالیستی تعبیر کرد، بلکه باید آن را به منزله یک التزام تاکتیکی در جهت به صف کشیدن و فرماندهی نیروی عاطفی امیدها و اضطراب‌های جنبش دانست.

اگر به ایده‌های باتای در بافتار نظریه خودش نظر بیافکنیم، در اینصورت می‌توانیم به مسائل و بن‌بست‌های تصور باتای از عاطفه، به مثابه امر انقلابی پی ببریم. مقایسه‌ای اجمالی در اینجا مفید خواهد بود. باتای در دفاع از نقش عاطفه مطابق با روش تحلیل مارکسی، نکته‌ی برجسته‌ای را برای تاریخ معاصر رقم می‌زند. شباهت‌های میان افکار باتای و "ویلهم رایس"^{۶۳} - کسی که به همان اندازه‌ای که باتای با سورنالیسم‌ها مشکل داشت، او نیز یک دشمنی بسیار دیرینه و از درون با حلقه وین^{۶۴} داشت - همواره مورد توجه بوده‌ست. مقاله‌ی باتای در ۱۹۳۳ با عنوان "انگاره هزینه‌گری" مباحث موازی بسیاری با مباحث مطرح شده توسط رایس در سال ۱۹۲۹ و با عنوان "آگاهی طبقاتی چیست؟" و "ماتریالیسم دیالکتیکی و روان‌کاوی" دارد. این دو نفر نه تنها به نوبه‌ی خود سویه‌های بدیع و پیشگامانه‌ای را در عرصه‌ی روان‌شناسی اجتماعی انقلابی پدید آوردند، بلکه هر دو از ترم‌های مشابهی استفاده کرده‌اند که قابل توجه‌ست. هر دو یک روایت مارکسیستی از پتانسیل عاطفه به دست می‌دهند؛ نزد آنها عاطفه نه به مثابه نقد ایدئولوژی بلکه به عنوان کوششی برای ترسیم ساختار سازمانی از اقتصاد سیاسی میل است. تلاش هر دوی ایشان ناشی از توجه‌شان نسبت به مادیت علیت‌پذیر نیروهای است که توسط روان‌کاوی آشکار شده‌اند. رایس در سال ۱۹۲۹ می‌نویسد:

انگیزه و میل نیرومندی به رقصیدن، تقریباً بلااستثنا در میان تمام جوانان وجود دارد... اگر رابطه‌ی سیاست با زندگی شخصی پاسخ خود را در یک منش انقلابی پیدا کند، این [گرایش به رقصیدن] می‌تواند عنصر ایجابی در توسعه‌ی آگاهی طبقاتی بشمار رود؛ مخصوصاً رهبران خیره‌گروه‌های جوانان در آلمان، در انجام یک چنین امور مقتضی توفیق یافته‌اند. امروزه در آلمان، این راست‌ها هستند که نفع حاصل از این میل به رقصیدن را برای خود درو می‌کنند... زیرا آنها هستند که این امیال را سازماندهی می‌کنند.^{۶۴}

هم‌چنین هردوی رایس و باتای، در تعقیب یک رهیافت علمی، به سمت یک روایت بیولوژیکی ساختاری از این اقتصاد حیات‌باوری گرایش دارند. باتای نه تنها زمانی انگیزه‌ی انقلاب از پایین را برحسب رادیکالیسمی رام‌ناشدنی که در عمق وجود پرولتاریاها ریشه دارد، تئوریزه کرد؛ بلکه در درگفتارهایش برای کالج، توسعه‌ی بیولوژی ارگانسیسم را به مثابه مدل علمی ساختارگرایانه - در کنار استعاره‌ی دورکیم از جامعه به عنوان ترکیبی از سلول‌ها و اندام‌ها - مطرح کرد. "رایس" حتی مستقیم‌تر به این امر پرداخت و تحلیل فردی و اجتماعی را در کنار هم بسط داد. و حتی هردوی آنها، به طرز وسوسه‌آمیزی با استفاده از همین چارچوب نظری، تحلیل‌های تکان‌دهنده و قابل توجهی از موفقیت‌های فاشیسم و شکست چپ ارائه دادند؛ آن هم هنگامی که فاشیسم متوجه پتانسیل عاطفه به منزله یک نیروی سیاسی شده بود. "ساختار روان‌شناختی فاشیسم" باتای در سال ۱۹۳۳ در نشریه‌ی *La Critique Sociale* همزمان با چاپ "روان‌شناسی توده‌ای فاشیسم" رایس (از طریق مطبوعات مخالفانش یعنی Sex-Pol) انتشار یافت.

مایکل سیوریا در زندگی‌نامه‌ای که از باتای نوشته‌ست، از ادعای ژاک کاتایان پیروی کرده و در حاشیه به آن اشاره می‌کند: رایس، اگرچه در دوره مشابه با باتای به این موضوعات پرداخته است، اما او "یک آلمانی بوده که در آن زمان، نه او از آرای باتای خبر داشته و نه کسی از آرای او با خبر بوده است"^{۶۵}. درباره این موضوع کلودین لائوتیر دلایلی را مطرح می‌کند که در *La Critique Sociale* بازتاب می‌یابد، در آنجا آمده است:

.... به دلیل محافظه‌کاری سیاسی روان‌پزشکی ارتدکس و با توجه به امتناع "جامعه‌ی نویسندگان و هنرمندان انقلابی" و "حزب کمونیست" از پذیرش نظرات رایس و مارکسیست‌های فرویدی، بی‌شک این مباحثه در فرانسه هنوز شکل نگرفته بود.^{۶۶}

با وجود جنب‌وجوش فکری فرانسوی در دهه‌ی ۱۹۳۰ و هم‌چنین هم‌پوشانی بیشمار حلقه‌ها و شبکه‌های روشنفکری، و روابط توأمان *La Critique Sociale* با هردو قطب مخالف، یعنی مارکسیست‌های آلمان و حلقه‌ی وین (که هر دو محیط درخشش رایس بودند) و علاقه هردوی اینها به "مسائل اجتماعی"، بعید به نظر می‌رسد که باتای در جریان آرای رایس نبوده باشد. و جالب این‌جاست که در شماره‌ی یازده *La Critique Sociale*، یعنی همان شماره‌ای که دومین بخش "ساختار روان‌شناختی فاشیسم" باتای در آن منتشر شد، لیستی از عناوین کتاب‌هایی آمده "که قرار بوده در شماره‌ی آتی به آن‌ها پرداخته شود" و نام "بحران جنسی" رایس (حاصل‌گردآوری دو مقاله‌ی "انقلاب جنسی" و "ماتریالیسم دیالکتیکی و روان‌کاوی" که بعدتر مورد

۶۲ - ویلهلم رایس (به آلمانی Wilhelm Reich) (۱۸۹۷-۱۹۵۷) روان‌پزشک و روان‌کاو اتریشی بود. دولت نازی او را یهودی کمونیست می‌خواند و او ناچار شد به اسکندریه پناهنده شود.

۶۳ - حلقه وین (به انگلیسی: Vienna Circle) نامی بود که گروهی از فیلسوفان، دانشمندان و ریاضیدانانی که در دهه‌های دوم و سوم قرن بیستم در وین جلساتی را با هدایت موریس شلیک برای بحث‌های فلسفی برگزار می‌کردند، بر خود نهاده بودند. حلقه وین و نگرش فلسفی آن که پوزیتیویسم منطقی خوانده می‌شود و نوعی از تجربه‌گرایی است، اغلب با شعار رسمی آنها که همان اصل تحقیق‌پذیری است، می‌شناسند. (م)

۶۴ - Wilhelm Reich, *What Is Class Consciousness?*, Socialist Reproduction, London, 1971, p 29

۶۵ - Jacques Chatain, Georges Bataille, Editions Seghers, Paris, 1973, p 84; Surya, op cit, p 180

۶۶ - Claudine Lautier, 'De Krafft-Ebing a la psychose paranoïaque... Quel Saut Qualitatif?', in Boris Souvarine et La Critique Sociale, ed Anne Roche, Editions la é couverte, Paris, 1990, pp 181-215, p 188



بذل توجه حلقه‌های رادیکال فرانسوی قرار گرفت)^{۶۷} نیز در این لیست قرار دارد. ولی این شماره، آخرین مجلد آن ژورنال بود و شماره بعد هیچ وقت منتشر نشد. به هر حال ما این فرض را که باتای، به‌عنوان نویسنده‌ی همیشگی ژورنال، از متن رایش اطلاع داشته را رها می‌کنیم. ولی در سال ۱۹۳۷ ارتباط آنها به صورت مستقیم شکل گرفت، باتای و کاپلیوس در سخنرانی مقدماتی خود در کالج، "روان‌شناسی توده‌ای فاشیسم" رایش را به‌عنوان شاهدهی بر مدعای تأثیرات سازنده‌ی گروه، مطرح کردند.^{۶۸}

اما با وجود تناسب ظاهری کارشان، نتایج آنها بطور اساسی متفاوت از یکدیگر بودند. مثلاً نگرش رایش در مورد نقش عاطفه در سازمان‌یابی طبقاتی، در متنی مثل "آگاهی طبقاتی چیست؟" کم‌تر بلندپروازانه بود و به‌طور حتم مشخص‌تر، محسوس‌تر و پراگماتیک‌تر از فریادها و زوزه‌های ادبی موعده‌گرایانه‌ی باتای بود. حده‌فاصل بین ۱۹۲۷ تا ۱۹۲۸، زمانی که رایش برای تبلیغ روش‌های پیش‌گیری از بارداری و جهت مشاوره‌ی مردمی درباره‌ی مشکلات جنسی و عاطفی، در سرتاسر شهرک‌های حومه‌ی وین در رفت و آمد بود، تلاش می‌کرد تا این مسائل را به سازمان‌یابی وسیع‌تر اقتصادی و سیاسی جامعه پیوند بزند. اگر چه هر دو به یک اندازه حیات‌گرا بودند، ولی دیدگاه رایش به سنتز مارکسی از روش تحلیل او بر کارکرد روان‌تنی (psychosomatic) ارگاسم در افراد ناشی می‌شد؛ در صورتی که در همان زمان، تصور باتای از عاطفه، اصولاً مرهون مشغولیت فکری نیچه‌ای او - هم در مورد سورنالیسم و هم در مورد تحلیل اجتماعی دورکیم - بود. همین تصور از عاطفه، می‌تواند هم تصور او از طبقه‌ی کارگر به مثابه لمپن و هم پذیرش فستیوال به مثابه لحظه‌ی میگساری انقلابی نیهیلیسم را نزد او توضیح دهد.

سورنالیسم میل را به منزله‌ی یک فاکتور سیاسی فرض می‌گیرد، ولی از یافتن سیاست معنادار برای چنین انگاره‌ای، ناکام می‌ماند. باتای به این چرخش تعیین‌کننده پی‌برد و به آن هم انسجام نظری بیشتر و هم مکان‌مندی تاریخی بخشید. معه‌ذا، او این کار را در شرایط کاملاً سلبی انجام داد. میل، با این‌که از نظر سیاسی پذیرفته شد، لیکن هنوز به‌سادگی همچون یک امر کاملاً متضاد با عقل‌گرایی فهمیده می‌شد. او در تلاش برای زمینی کردن انگیزش بنیادین سورنالیسم، امر «فرومایه» نا-عقلانی را به جای امر عقلانی برگزید و به‌عوض غلبه کردن بر ارزش‌های سورنالیسم، آن‌ها را بطرز واکنش‌گرایانه‌ی واژگون و معکوس کرد. در نتیجه، هنگامی که تصور برتون از میل به‌سوی آرمان‌گرایی نامیدانه‌ای سوق می‌یابد، تصور میل باتای سمت و سوی آخرالزمانی می‌یابد. باتای برای تعیین کردن این لحظه‌ی دوسویه و ابهام‌آمیز سیاسی، از مفهوم امر قدسی استفاده کرد. واژگون‌سازی خاص او در مورد ارزش‌های سورنالیستی، مقید به این مفهوم دوسویه بود.

عموماً امر قدسی هر دو معنای "مقدس" و "ملعون" را به ذهن متبادر می‌کند، ولی این تفسیر با پژوهشگری اخیرش بطور جدی به چالش کشیده شده بود. دوسویه بودن امر قدسی، نخستین بار توسط روبرتسون اسمیت در سخنرانی او در باب مذهب سامی‌ها در سال ۱۸۸۹ مطرح شد و ده سال بعد توسط دورکیم و موس در مقاله‌ی در باب طبیعت و آئین قربانی از آن استفاده شد و سپس دورکیم در فرم‌های ابتدایی زندگی مذهبی مفصلاً در این مورد به کاوش پرداخت. پیش از اسمیت، تئوریسم‌های پیشین در زمینه‌ی عاطفه اجتماعی، از مشخصه‌ی نا-معنای ذهنیت-عوام (mob-mentality) درباره‌ی رخداد گروهی، آنجائیکه گروه اجتماعی بر فردگرایی عقلانی بورژوازی پیشی می‌گیرد، حمایت کرده بودند. میشل ریشمن شرح می‌دهد که چگونه یک چنین نظرگاهی بر پایه‌ی یک ترس سیاسی از رشد توده‌ی "خطرناکی" از طبقه‌ی کارگر شهری، بنا شده بود. همینطور از نظر "گوستاو لوبون"^{۶۹}، تئوریسم پیش‌گام در عرصه‌ی روان‌شناسی جمعی، سوسیالیسم تنها کمی بیشتر از یک فرم هیستریایی توده‌ای بود و مدام در تئوری خود به حذف طبقه‌ی کارگر هم‌چون توده‌ای بی‌نام و نشان همت گماشته بود. او به ضرر قاطع معتقد بود که کنش‌های توده‌ای هم‌چون اعتصاب‌ها، به‌دلیل خاستگاه غیرعقلانی و هیستریایی خود، قدرت کمی در برابر نهادهای عقلانی سیاسی دارند: بعد از حذف رهبر، "جماعت به وضعیت آغازین خود، یعنی جمعیتی فاقد هم‌بستگی یا بدون نیروی مقاومت، باز می‌گردند"^{۷۰}. ریشمن چنین به لوبون و معاصران او می‌پردازد:

این قبیل متون به‌جهت منش‌نمایی طبقه‌ی کارگر به‌عنوان توده‌ای بی‌شکل و نام‌که - با صرف‌نظر کردن از سازمان‌یابی اجتماعی ویژه خود - در برابر قوانین قابل‌پیش‌بینی روان‌شناختی تسلیم می‌شوند، خاستگاه‌های اجتماعی جنبش کارگران پسا-کمونی را نادیده می‌گیرند.^{۷۱}

67- See Thierry Paquot, 'Entretien Avec Victor Fay, 5 Mars 1979, in Boris Souvarine et La Critique Sociale, op cit, p 119 and F Delpla, 'Les communistes français et la sexualité (1932-1938)', Le Mouvement Social, 91, 1975, pp 121-52, p 132

68- See Jacques Chavy, 'Notes on "First Lecture: Sacred Sociology and the Relationship among "Society", "Organism", and "Being"', in The Edge of Surrealism, op cit, p 154

۶۹- گوستاو لوبون (به فرانسوی: Gustave Le Bon) (۱۸۴۱ - ۱۹۳۱ میلادی) فیلسوف، مورخ، جامعه‌شناس، پزشک فرانسوی بود (م)

70- Gustave Le Bon, The Crowd: A Study of the Popular Mind, Penguin, New York, 1997, p 121. For a thorough account of Le Bon's pre-
dence to Smith's notion of the Sacred, see Michèle Richman, Sacred Revolutions: Durkheim and the Collège de Sociologie, University of Min-
nesota Press, London and Minneapolis, 2002, pp 110-12

71- Richman, op cit, p 112

هرچند اسمیث، نگرش متفاوتی نسبت به عاطفه اجتماعی اتخاذ می‌کند. او در تحلیل خود، به یک دسته‌بندی در عاطفه مذهبی میان "چپ" (تفرقه‌انداز، ملعون) و یک "راست" (متحدساز، مقدس) قدسی قائل است: تمایزی که دورکیم نیز آن را به ارث می‌برد و به باتای وصیت می‌کند. اسمیث به‌منظور سنجیدن و درک ارزش عاطفه در جوامع بدوی به چنین تفکیکی قائل شده بود. به هر حال، طبق استدلال جورجیو آگامبن، ناخرسندی بورژوازی در این دوره ناپایدار، چنین خوانشی را موجه جلوه می‌دهد. نوعی دیگر از حذف مشابه روان‌شناسانه نیز روی می‌دهد، منتها این بار، تشویش واضطراب مستقیماً متوجه رمه‌ی انسان شهری نیست، بلکه نوعی حذف بیگانه و ناجور است:

این نطق‌ها مطابق با لحظه‌ای هستند که یک جامعه پیشاپیش تمام روابطش با سنت‌های مذهبی خود را از دست داده و شروع به ابراز ناخرسندی خویش می‌کند... آن چه در این جا به کار می‌آید، روان‌شناختی کردن تجربه‌ی مذهبی ست ("دهشت" و "نفرت" حاصل از بورژوازی فرهنگی شده اروپایی که ناخرسندی خویش را در پیشگاه حقیقت مذهبی افشاء می‌کند).^{۷۲}

آگامبن استدلال می‌کند که این دوسویه‌گی تاریخی، با تفسیر اسمیث از عبارات قدیمی لاتینی *homo sacer* (انسان قدسی) و *sacratio* (قربانی) رنگ و بو می‌یابد، عباراتی که در واقع خاستگاه‌شان از منظر خاصی به قانون رومی می‌رسد. چنین خوانشی از عاطفه، ازسوی نظرگاه سیاسی بورژوازی استعماری به خوانش‌های امر قدسی حکمفرما شده است. در بهترین حالت، همین سنت انتقادی دوسویه در نوشتار مربوط به عاطفه اجتماعی پرشور، میراث باتای بود؛ چنان‌که او تلاش می‌کرده تا عاطفه را به‌مثابه امر بالقوه ایجابی، رادیکال، فراگیر دریابد و نیز به‌مثابه امری که سوژه‌ی سیاسی شهریار آنرا از پائین تولید کرده است (برتون در همکاری خود با گروه ضدحمله، با بکارگیری نقد فروید بر لوبون در مورد «روان‌شناسی گروهی و تحلیل آگو» در مسیری موازی با باتای حرکت می‌کند^{۷۳}). باتای چنین پتانسیلی را در سورنالیسم یافته بود، ولی مفصل‌بندی و شرح این موضوع توسط او، به طرز تراژیکی محکوم به همین دوسویگی و ابهام شده بود. کارکردن در چارچوب عبارات سلبی به او کمک می‌کرد، منتها باتای بواسطه این عبارات تلاش می‌کرد تا به موقعیتی ویرای عباراتش دست یابد، و از منطق خویش خم به ابرو نیورد و با انحرافی آشکار، چپ قدسی تفرقه‌انداز را از روی اثرات راست قدسی متحدساز ارزش‌گذاری کرد. او خود را ستاینده تمامی محذوفان و مطرودان و دیگری‌ها به حساب آورد. پس زیاد عجیب نیست که خوانش او از مارکس، به ستایش "ناعقلانی" از آن توده‌ی بی‌نام و نشان لمین‌پرولتاریا منجر می‌شود. در مفصل‌بندی او، ابزار دشمن به سلاحی بر علیه خود آنها بدل می‌شود، ولی به‌صورتی یک سلاح بددست و دولبه. پرش ایکاروسی و بلندپروازانه باتای باز بطور مخفیانه به افسار چیزی درمی‌آمد که در تضاد با آن بود. انقلاب او بر پایه‌ی یک مقارن‌سازی و ارزش‌گذاری معکوس در روان‌شناختی کردن وحشت نزد یک توده شهری و یک دیگری خارجی (هر دو به یک اندازه ناعقلانی)، پایه‌ریزی شده است. باتای در یکی از فرمول‌بندی‌های اولیه خود، برحسب ارزش‌گذاری دوتایی وارونه، ارتباط مستقیمی را [از یک طرف] بین دیگری استعماری و اروپامحوری و [از طرفی دیگر] میان جمعیت لمپن و پیشتازگرایی ترسیم می‌کند:

تمام سازمان‌هایی که اهدافی چون وجد و شوریدگی در سر دارند... در یک صورت می‌توانند خودشان را نسخ و دگرگون سازند: یعنی زمانی که آنها تحت تاثیر تعالیم اخلاقی سفیدپوست‌ها در مورد انگیزه‌های خشونت، این آموزه‌ها را - همراه با سفیدپوستانی که دریافته‌اند هرگونه مانع و بازدارنده احساسات منفور می‌تواند جوامع نژادی‌شان را زمین‌گیر کند - در میان سیاه‌پوستان شیوع دهند. این عمل صرفاً یک جور ساخت-و-پاخت و تبانی تئوری علمی اروپایی با رسوم و رویه سیاه‌پوست‌ها را موجب می‌شود، و نهادهایی که این [آموزه‌ها] را توسعه می‌بخشند در اصل به منزله راه دروهای نهایی در خدمت نظام عمل می‌کنند... زیرا اینها انگیزه‌هایی هستند که امروزه جامعه انقلابی خونین و آتشین را در سرتاسر جهان ایجاب می‌کنند.^{۷۴}

در ضمن، مارکسیست‌های ارتدوکس‌تر نیز، نظرگاه این کالج را اساساً به‌عنوان عقلانیت‌گریزی غیراجتماعی، طرد می‌کنند. درست همانند طردی که مارکس در مورد لمپن پرولتاریا بکار می‌برد و یا طردی که لوبون بطور کلی در مورد سوسیالیسم ایراد می‌کرد. در پی اخطار بنیامین به باتای، بعدها آدورنو و هورکهایمر نیز در دیالکتیک روشنگری خود، مقاله‌ی کاپلیوس برای کالج، در باب فستیوال را مورد انتقاد شدیدتری قرار دادند. آن‌ها با کاپلیوس بر سر تجدید حیات فستیوال بواسطه‌ی سرمایه هم‌رأی و موافق بودند. ولی، قویاً فستیوال را به‌منزله امری که در خاستگاه خود فاقد پتانسیل رادیکال بود، دریافتند؛ و آنرا صرفاً امری برای "گریز از تمدن" می‌پنداشتند. آن‌ها از طریق پروسه‌ی نقد دیالکتیکی، استدلال می‌کنند که فستیوال - همانند بیرون ماندگی یک دیگری ناب از نظم اجتماعی - در واقع متکی بر یک نظم اجتماعی ست تا از سوی خود - تعیین‌بخشی این نظم پس رانده شده شود^{۷۵}. میل و عاطفه، به‌مثابه ناعقلانیتی در خودمانده، به‌ناچار در خدمت یک نظم اجتماعی هستند؛ چه در فرم فاشیسم و چه در جامعه‌ی مصرفی. خارج از یک بحث مفصل، در اینباره [می‌توان گفت که] ستایش‌های باتای و کاپلیوس از عاطفه پرشور، ناشی از این تصور از میل است که می‌گوید: میل هر چیزی است به غیر از آن چیزی - که نیست،

72 - Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, trans Daniel Heller-Roazen, Stanford University Press, Stanford, 1998, pp 75-8

۷۳ - See Simon Baker's discussion in *Surrealism, History and Revolution*, Peter Lang, Oxford, 2007, p 327.

74 - Bataille, "The Use Value of DAF De Sade", op cit, p 102

75 - Theodor Adorno and Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, Stanford University Press, Stanford, 2002, p 82

یا به عبارتی دیگر، میل هیچ چیز نیست مگر ناعقلانیتی رانده شده. چرا که میل، هیچ حضور مادی ندارد؛ [پس نمی‌توان آنرا به عنوان یک امر دیگری از نظام اجتماعی دریافت م].

به‌رغم تصور بالا، عاطفه به‌منزلهٔ تصویری از اسطوره و امر قدسی، به شیوهٔ روش بدترکیبی از هستی‌شناسی میل از روی اقتصاد عمل می‌کند؛ یا به بیان دیگر به شیوهٔ هستی‌شناسی امر ناعقلانی از روی عقلانیت. نزد باتای، عاطفه صرفاً به‌عنوان شوق (passion) غیرعقلانی پذیرفته شده بود، حتی اگر تبعات خطرناکی داشته باشد. چنین نیروی فستیوالی، یا می‌تواند -بر مبنای یک عقلانیت بیرونی- به نتایجی دیگرگون و متفاوت منجر شود و یا نتایج مربوط به خود را با خیزشی حاصل از ایمان به فراتر از عقلانیت، پذیرا باشد. پس، سیاست نا-پیشترانهٔ باتای، مستلزم غوطه‌وری در این دیگری تام است، یعنی رها کردن خود در عقلانیت‌گریزی. باتای [سیاست] سورنالیسم را تنها به‌خاطر عمل واکنش‌گرایانه نپذیرفت، زیرا او مخالف طرح‌ریزی یک سور-رنالیسم ایدئالیستی بود. با این حال، نظام کین‌توزی (ressentiment) مخصوص به خود را بنا کرد، و با پذیرفتن و کارکردن در چارچوب عبارات دشمنانش، آنها افشاء کرد. با این وجود، او در امکان را به روی نقش سیاسی رادیکال عاطفه گشود؛ اما نه با ابهام رمانتیکی یا عبارات شاعرانه، بل با مشغولیت‌فکری و تحلیل عینی مارکسیستی. در واقع، اگرچه به‌نظر می‌رسد که مارکسیسم-سورنالیستی باتای، تنها اندکی بر سیاست سورنالیسم تأثیر گذاشت، آن‌هم در دوره‌ی آشفته و متلاطمی که یگراست از اهداف کالج و *La Critique Sociale* پیروی می‌کرد^{۷۶}؛ با این حال، دو پروژه‌ی ناتمام باتای، اولی پروژه‌ای در باب فهم عاطفه در ارتباط با تحلیل‌های ماتریالیستی تاریخی از جامعه و دومی پروژه‌ای در باب تصور او از انقلاب به‌مثابه یک فستیوال؛ هر دو توسط نظرگاه‌های تئوریک‌ای که در ۱۹۶۸ و بعد از آن ظاهر شدند، اقتباس گردیده و تغییر شکل یافتند. در ضمن، در حوزه‌ی عملی، ردپای انگارهٔ باتای درباره‌ی جنبش‌های ارگانیک عاطفه را می‌توان در شبکه‌های همبستگی‌های داوطلبانه که به‌صورت روزافزون در جنبش‌های اجتماعی اروپایی به‌عنوان پیشروان قرن بیستم شکل گرفتند، همچنین در پراتیک‌های "سیاست خلاق" که از دهه‌ی ۶۰ به اینسو، شکل گرفته‌اند، ردپایی کرد. به‌همین نحو، تعمق در روح نوسنجی خاص نیچه از فستیوال و پی‌گیری مسیر تلاش خاص باتای برای نیچه‌ای‌تر از نیچه بودن، می‌تواند ما را با ظرفیت اثرگذار و شادمانانه‌ای آشنا سازد که [متاسفانه] اغلب به‌عنوان نظریه‌ی تراژیک باتای در باب انقلاب فستیوال خوانده می‌شود.



۷۶- برای آن‌چه به‌نظر می‌رسد استثنای قابل ملاحظه‌ای است به "سادیسم انقلابی" نیکولاس کالاس رجوع شود: شعارهای سیاسی و اقتصادی دیگر کفایت نمی‌کنند... لازمست تا با شعارهای عاطفی کامل شوند. ما باید در مقابل عشق فاشیستی، عشق انقلابی را فریاد بزنیم.

غیبی ادبیات امکان از قلاب

نوشتہ سارا خادمی

غیاب ادبیات، امکان انقلاب

سارا خادمی

۱

نوشتار با عمل نامیدن در زبان آغاز می‌گردد. نامیدن این امکان را به ما می‌دهد تا قادر باشیم چیزها را به تملک خود در آورده و بر آنها مسلط شویم. این تملک، با سرکوبی عمیق چیزی به راه می‌افتد که زبان آن را نامیده است. جزئیات چیزها و حالاتشان به عنوان هستنده‌ها در نام‌هایشان ویران می‌شود. گویی قتل عام عظیمی [به واسطه ی زبان] رخ می‌دهد. تمامی چیزها از فردیت وجودیشان جدا و به عنوان "ایده" وارد زبان می‌شوند؛ بدون واقعیت گوشت و پوستشان. این اعلام مرگ واقعی است. هیچ چیزی که نه حضور است و نه هستی. زبان برای آفریدن مفهوم، به ناچار آنها را می‌کشد. بی‌واسطگی در درک چیزها از میان می‌رود و آنگاه ایده و مفهومی که پدید می‌آید می‌تواند به ثبات رسد. چیزها نه تنها دارای قابلیت مردن و نفی هستند بلکه مدام از سوی آن تهدید می‌شوند. بنابراین با مردن در چیزی مشترک هستند و اساساً به آن پیوسته‌اند. اگر این طور نبود ما نمی‌توانستیم آنها را مخاطب قرار دهیم. اینچنین است که زبان تصویر یک غیاب است؛ یک مرگ.

اما کلمه‌ها با چیزها یکسان نیستند و همواره چیزی بیرون باقی می‌ماند. چیزی باقی مانده و سررفته که در کلمات به توضیح در نمی‌آید. این مادیتی که بیرون می‌ماند مرگ است. زبان روزمره با نامیدن، آرامش را به خود باز می‌گرداند، اما زبان ادبیات سراسر تشویش و اضطراب است و علاقه‌اش به چیزها نه در ثباتشان، که در بی‌ثباتی و عدم تعین است. به همین دلیل نوشتن از همان آغاز بدل به یک پرسش می‌شود. پرسش اینکه پس ادبیات چه امکانی دارد؟ پاسخ این است که مرگ، خود امکان ادبیات است که پیش شرط هر نوع فهمی قلمداد می‌شود. مرگ یعنی غیاب به مثابه ی گشودگی. گشایشی که پیش بینی ناپذیر را در زبان به میدان می‌کشد. یعنی زبان از یک سو می‌میراند و از دیگر سو کلیتی را برمی‌سازد که در ادبیات چیزی مازاد را یکدک می‌کشد. این دو حرکت در ادبیات، درهم تنیده‌اند. در حقیقت، پرسش از امکان ادبیات را می‌بایست نه در معنایی که زبان به دست می‌دهد - همچون پیام‌هایی که اغلب دلیل ادبیات قلمداد می‌شود، بلکه باید در گریز پذیری معنا جست و جو نمود. ادبیات با برساختن مطلق همه‌ی امکان‌هایش را جمع می‌کند و محملی می‌شود که می‌توان در آن هر کاری انجام داد. او آنچه را که در کلمات هست نفی می‌کند و غایب می‌سازد تا آنگاه هر آنچه نیست بشود. به عبارتی رنج نوشتار، جستجو برای همان چیزی است که خود فاقد آن است. چیزی غایب. این وضعیت تناقض آمیز همان فرصت ادبیات است. همان جایی که ادبیات مهم می‌شود. فرصتی که ادبیات در مرگ و نامعنایی، به دست می‌آورد. ناپذیری به ادبیات فرصت تحقق می‌دهد، فرصت اینکه به سیر تاریخ وارد شود.

امکان مرگ در ادبیات، خود متضمن ابهام است. وقتی کلمات با معنای خاصی حدگذاری نشده‌اند دارای امکاناتی هستند که هر بار در خلق و معنایابی دوباره می‌توانند خرابکاری کنند. کلماتی که در گریز از شفافیت روز، به آزادی وحشیانه‌ی جوهر منفی دست می‌یابند. کلماتی که در کثرت افراط می‌کنند و وضعیت‌های چندگانه‌ای را به وجود می‌آورند که از تعین دور مانده‌اند. نوشتاری که مبتنی بر ابهام و شدن مدام است، در حقیقت همواره مازادی از معنا را تولید می‌کند. معنایی که تقلیل ناپذیری خود را نگاه داشته است. با انتخاب‌های چندسویه رو به روست و همیشه راه گریزی به بیرون دارد.

برخلاف زبان روزمره که به قصد رفع ابهام و دست یابی به معنای مسلم تلاش می‌کند ادبیات غیاب را برای خود غیاب می‌خواهد. ادبیات به دنبال چیزی می‌گردد که در کلمات از دست می‌رود نه آنچه‌ی که در زبان روزمره دوباره باز می‌گردد. او می‌خواهد به آن درکی از لغزندگی کلمات دست یابد که اصلاً حضور تنگ یک واژه برای بیان آن کفایت نمی‌کند. رنج ادبیات به خاطر فقدان است که خودش برای خویش رقم زده است. اما نه فقدان به منزله‌ی امر منفی که با جفت کردن میل، تکثیر و چندگانگی آن را تقلیل می‌دهد و آن را مکان‌مند می‌کند، بلکه از زیر تنه‌ی سترون و پایدار کلمات میلی را بیرون می‌کشد که مدام در حال استحاله‌ی همه چیز است، آنقدر که به فراتر از موقعیت‌های تقابلی، به سوی بینهایت پیش رود.

۲

نوشتار زنانه را می‌توان به طور بالقوه بخشی از ادبیات میل نامید. تجربیات زیسته و خاطرات زنانگی همگی می‌تواند مایه‌ی نوشتار زنانه باشد. اما باید در نظر داشت که این دست نوشته‌ها - که کم هم نیستند - تا جایی که تنها از منظری خود التذاذ کرده و قادر نباشند به سرحدات تازه‌ی دیگری متصل شوند، نتوانند از نفس خاطره بودن فراروی کنند، تداعی‌های آمیخته با خاطراتی خانوادگی هستند که مانند یک عکس دسته جمعی دور و لمس ناپذیر می‌نمایند. یادداشت‌هایی اودیسی که به انحصار درآمده و خنثی شده‌اند. "خاطره، میل را مسدود می‌کند و تنها رونوشتی از اصل میل است." یا به عبارت بهتر میلی است که دست آخر تسلیم می‌شود. نوشتار زنانه "برای به صدا در آوردن آن بخشی که همواره تنها حرف زده است نه اینکه سخن بگوید"، باید بتواند از ماده‌ی بیشکل اولیه خود گسسته و به شدت‌های دیگری متصل شود. تنها نوشتار زنانه‌ای که در جنسیت خویش ناتمام است می‌تواند به ورای ویژگی‌های متعارف زنانگی دست یابد. آن وقت است که ادبیات زنانه، ارزش خود را نه در ذات زنانه بودنش بلکه در نیرویش برای از ریخت انداختن تمامی فرم‌های مسلط و مردانه به

دست می‌آورد. به عبارتی، در مسیر عکس ادبیات رسمی به راه می‌افتد. یعنی با بیانگری آغاز می‌کند تا آنگاه به مفهوم پردازی برسد. نوشتار زنانه در پیوند با مفهوم غیاب در ادبیات، خود خلاء و غیابی مضاعف را آشکار می‌سازد، چرا که غیابِ مجموع تجربیات و ادراکاتی را به تصویر می‌کشد که همواره خارج از امر رسمی و دیر ذیل نام پدر به آن نگریسته می‌شده است.

زمانی که ادبیات (میل زنانه) دست به تسخیر موقعیت‌های از پیش موجود در ادبیاتِ موقعیت‌هایی که همواره از آن ادبیات مسلط هستند می‌زند، در حقیقت مازادی ادبی نیز تولید کرده است. به بیان دیگر، منطق تسخیر موقعیت در ادبیات مسلط همواره به شکلی است که امر تسخیر شده، جدا از آنکه به عنوان یک کل در نظر گرفته می‌شود، خود آن را دوباره می‌سازد. یعنی موقعیت‌های ادبی تنها تسخیر نمی‌شوند بلکه همزمان کلیت تازه‌ای را برمی‌سازند که با ماده‌ی نخست متفاوت است. آنگاه کاربست این مازاد، سویی‌ی سرکوب شده‌ی زبان را با فرهنگ سرکوبگر رو به رو می‌کند و می‌تواند به بیان نواحی توسعه نیافته‌ی ادبیات درآید.

ادبیات مسلط همواره با همگن‌سازی و ایجاد مضمون و سرکوب میل، خود را محقق می‌کند. چرا که تا ابد می‌توان خود را با همین تقابل‌های دوتایی مردانه/زنانه و ... راضی نگاه داشت که سرنوشت غم‌انگیزش معلوم است. نوعی کیفیت ساختاری که به میل اجازه نمی‌دهد از دامنه‌ی معنا و دلالت‌گری پا بیرون گذارد و نیروی میل را وا می‌دارد تنها با استعاره همبستر شود.

سیلان میل خصیصه‌ای است که به میل نیروی حرکت و جنبشی دائمی می‌دهد تا قادر باشد همواره در مرزها گام بردارد؛ در سر حدّات. در حقیقت میل نه به این کلمه ارجاع دارد و نه به آن دیگری. بلکه جایی ما بین آنها قرار دارد که به نوعی بیرون از اتصالات معنا محور ایشان است. میل وام‌دار زبان نیست. یعنی قرار نیست برای مشروعیت بخشی به خود از طریق زبان، معنا و سودمندی مشخصی به خود اختصاص دهد. میل همواره با غیاب همراه است و خلأ ناتمامی که میل در برابر عقلانیت می‌گشاید، آن را همچون چیزی قرار می‌دهد که خارج از حیطه‌ی زبان است: منظور همان زنجیره‌ای از کلمات است که هریک به چیز دیگری برای معنا یافتن ارجاع می‌یابد و هیچ چیزی خارج از آن قرار نمی‌گیرد.

میل‌ورزی ادبی یک فرم یا ساختار ادبی محسوب نمی‌شود، بلکه یک فرآیند است. برای به کار انداختن آن تنها باید دست به تجربه‌گری زد. باور به سیاست ادبی‌ای که بدون تفسیر و دلالت، تنها از افراط در تجربه تغذیه می‌کند. تجربه‌گری در فرآیند زیستن - منظور وضعیت‌های واقعی - می‌تواند حضور نیروهای سیلان یافته‌ی میل را در یک تماس تام و تمام بشناساند. حضوری که متعاقباً نشانه‌های بیرونی‌اش در نوشتار منعکس می‌شود. به عبارت دقیق‌تر تجربه‌گری در امر زیسته و شکاف در واقعیت روزانه، می‌تواند از بطن ویرانی و خستگی، مازادی را بیرون کشد که (به خاطر زنده بودن گوشت و پوستش) نسبت به نوشتن امر خارجی نیست. همچون چیزی ناموجود که قرار است به زور خود را در حلق سطرها حفته کند، بلکه برآمده از حیاتی است که در تجربه‌گری، سیاست افراط پیش گرفته است. ادبیاتی که زندگی می‌کند.

آنچه در باب تجربه‌گری در امر نوشتار بیان می‌شود بدان معنا نیست که ما باید در انتظار اصولی کاملاً شفاف باشیم. مادامی که رخدادهای میل را به بوت‌های آزمایش می‌گذاریم، در همان حال به سوی ادبیات پیش می‌رویم. تجربه‌های حیات که ارتباط روشن و صریحی با یکدیگر ندارند، در همین عدم تناسب میان خود، نیروی بیانی را احراز می‌کنند که از خود بیان و گزاره‌های فراروی کرده و ادبیات را گامی به پیش می‌رانند. از آنجا که ذهن علمی ما عادت نموده است همواره از یک سری طرح‌های مشخص سرمشق گیرد تا همه‌ی پیشکلی نوشتار، با جمع شدن زیر لوای ساختار مشخص خیال ما را راحت کند، مقاومت ادبیات در مقابل جهت یافتن به یک معنای متعین، با ارجاع به آغازگاه‌ها و مسیرهای متعدد قرابت آشکاری دارد. آزادی‌ای که ادبیات همگام با فرآیند میل‌ورزی به نویسنده می‌دهد، به خاطر برهم زدن ثبات و حدود مفاهیم و به جریان درآوردن میل، همواره با تشویش و اضطراب همراه است.

در حقیقت نویسنده از نظر فیزیکی شبیه یک دونه است. او درون خود در حال دویدن است. هرچند گمان می‌رود در حالتی ایستا به سر می‌برد. چراکه منشأ حرکت او بیش از آنکه بیرونی باشد درونی است. نیروی احساس او در بدنش در میان اندام‌هایش وجود دارد. آنجایی که دیگر "من" نیستم و تلاش می‌کنم از همه چیز خلاصی جویم؛ رهایی از سماجت لبخندهای هیستریک به ریشسان ریشوی متعفن که سرهایشان همواره به روی اندام ما خم شده است، در همه جا، از صندلی اتاق کار اداره گرفته که زمان را به تند می‌بلعد، تا خیابان‌ها و کوچه‌های حصاربندی شده، تا در تنهاترین لحظات، در رختخواب، یا جایی که قرار است همه‌ی این تشنجات را به همراه دردی عذاب‌آور به اعماق چاه پرت کنیم، و وقتی خود را در برابر آینه می‌بینیم که فرسوده بی‌آنکه اتفاقی رخ داده باشد، در زیر فشار تجربه‌ی طاقت‌فرسا که پوست را چروک و مچاله می‌کند، تنها در ناامیدی بی پایان، دوباره به درون بسترهای سرد و نمور خویش پناه می‌بریم. آنجایی که به نظر می‌رسد همه‌ی امکان‌ها به آخر رسیده است. اما نوشتن این لحظات رقت‌انگیز را غافلگیر می‌کند. لحظاتی که میل در کناره‌ی دنیا، وجود خاموشش را کشان‌کشان پیش می‌برد. از این روست که نوشتار میل به زیر زمین تعلق دارد. چیزی بیشک و غیرقابل خواندن، که تنها چیزی است که ارزش نوشتن دارد. آنگاه دیگر این میل نویسنده نیست که می‌نویسد بلکه میل ادبیات است. ادبیات به میل بدل می‌شود. ادبیاتی که مصیبت است. اما مصیبتی که به طور فزاینده‌ای از زندگی یک کارکتر قدرتمند به دست می‌آید.



نفی ای که در نوشتن وجود دارد با نا_واقعیتی که در آن هست قانع نمی‌شود، نوشتار دست به نفی می‌زند چرا که آرزو دارد به فهم خود وضعیت موجود برسد. و دقیقاً در همین نقطه است که به عرصه‌ی عمومی پیوند می‌خورد و نویسنده می‌تواند بدل به چیزی شود که توصیف کرده است. در حقیقت، لحظات افسون‌گری که انقلاب نامیده می‌شود از هر لحاظ با عملی که در ادبیات تجسم می‌یابد قابل قیاس است: "گذار از هیچ چیز به همه چیز." نویسنده همواره در حین نوشتن رو به سوی بیرون می‌چرخد. به سوی تاریخ. همان چیزی که از منظر قانونمندی ادبیات مسلط همچون جنون تقبیح می‌شود. اما نویسنده به این چرخش نامشروع نیاز دارد تا بتواند با دست یافتن به مطلقیت تاریخ به سوی مرگ رود. در این وضعیت، نوشتار در انقلاب دیده می‌شود. انقلاب نوشتار را به سوی خود جذب می‌کند و ادبیات با تاریخ یکی می‌شود. این حقیقت نوشتار است. نوشتاری که با میل ورزی و انقلابی‌گری و آزادی برای نوشتن برانگیخته نشده باشد به راستی هنوز تحقق نیافته است. نوشتار خود را در انقلاب پیدا می‌کند و توجیه خود را در آن می‌جوید. به همین دلیل حقیقت گفتار خود را، در مرگ کسب می‌کند. چرا که مرگ دستاورد آزادی است. بسیط‌ترین لحظه‌ی معنا.

ادبیات قصد ندارد شناخت را منتقل کند، چون به واقع چیزی برای شناختن ندارد. بلکه با اندیشیدن به امر غیرقابل شناخت محقق می‌شود. این نا_چیز درون زبان، این چیز ناشناختنی، هرگز رؤیت پذیر نمی‌شود، چرا که ما هر چه بیشتر در پی معنا برآیم کمتر بدان دست می‌یابیم. این چیزی که واقعیت امتداد ادراک در ادبیات را بی شکل و مبهم می‌کند، همان مازاد نوشتار است. کلمات در نوشتن خشک می‌شوند و تنها به کارگیری شدت یافته است که آنها را به ارتعاش و می‌دارد. نوشتن دغدغه‌ی پنهان میل است، رانه‌ای که به آشکارگی اعتراض می‌کند، و با هر آنچه که همراه از به جهان آمدن سرباز زده است، همدلی می‌کند. نیروی میل ورز و نامشخص‌واره که چیزی نمی‌گوید و چیزی نمی‌نماید و صرفاً از طریق سرپیچی از گفتن معنای مشخص، یک چیز متعین، اعلام می‌کند که از شب آمده است. نوشتار میل ورز بر معنای کلمات فائق می‌آید و در بی‌تعینی و هستی فراری خود ظاهر می‌شود. همزمان با مرگ چیزها در زبان که آنها را به غیر_خود تبدیل می‌کند تا به بیان درآیند، نویسنده نیز باید به مفهوم وجود درآید تا بتواند مخاطب قرار دهد.

شاید گمان رود که پس ادبیات که تنها تصویر غیاب و مرگ است، چیزی است سراسر فاقد معنا و مبهم. در حالیکه اینگونه نیست. ادبیات در مجاورت تحمل ناپذیر حقیقت است. او دوشادوش مرگ پیش می‌رود و از حافظه، آن چیزی را مدام می‌پرسد که در زبان فراموش می‌شود. واژه‌های ناپایدار در زیر واژه های ثابت حبس می‌شوند و ادبیات احساس غایب زیرین را به بیرون می‌کشد. به کلمات، معنای غایب، ابهام و مرگی را می‌افزاید که آنها را فراتر از چیزی قرار می‌دهد که هستند. ادبیات می‌داند که در زیر معنای روشن کلمات، سیلان عظیم ریشه‌های گیاهی وجود دارد که در زیر خاک پیش می‌رود. اما درست در همان لحظه‌ای که کلمات در ثبات خود معنای روشنی را بیان می‌کنند آنها را به درون تاریکی می‌اندازد و این حرکت مدام ادامه می‌یابد. ادبیات عدم توانایی مردنش را رقم می‌زند و با سیر درونی بی‌پایان، زمانمند می‌شود و از درون این امکان، ادبیات راه به درون تاریخ می‌کشد.

ادبیات و نوشتن با امکان غیاب یعنی همان جداسازی معنا، امکان دیگری را رقم می‌زند که در نظر گرفتن دیگری است. ادبیات همواره دیگری را مخاطب خود قرار می‌دهد. در حقیقت مخاطب به جای نویسنده می‌نشیند خود با متن خویش روبه رو می‌شود. نوشتار از خویش شدن و نویسنده کنده می‌شود و در حضور دیگری ظرفیت کنش جمعی را می‌پروراند. همین کنش اشتراکی ادبیات است که آنرا ضرورتاً با سیاست عجین می‌کند. یعنی ادبیاتی که اقلیتی محسوب می‌شود همواره به نوعی سیاسی است. حتا ماجراهای فردی آن هم ناگزیر، با بدنه‌های اقتصاد، سیاست و ... اتصال می‌یابد.

اما پرسش این است که خواست ادبیات (Demand Of Literature) که خطاب به انقلاب است و به معنای گذار از هیچی به همه چیز و تأثیر رخداد مطلق است یعنی چه؟ پاسخ آن باز هم در مرگ است؛ درخواستی بی‌نهایت. نوشتار و حقیقت، در مرگ و فناپذیری ریشه دارند. کلمات به محض نوشته شدن معنا و دلالت خود را از دست می‌دهند و تصویر می‌شوند. به بیان دقیق‌تر، لحظات فریبنده‌ی تاریخی انقلاب مانند نوشتار همان زمانی است که همه چیز به پرسش کشیده می‌شود. همان لحظاتی که نفی فعال در انقلاب، خلأیی را به دنبال خود می‌آفریند و خود همین خلأ متراکم، این هیچ چیز، تحقق بلافاصله این امر است که هر چیزی ممکن است. گذار از هیچ به همه چیز انقلاب، بالاترین حد تناقض را دارد و نوشتار حدّ اعلاّی اجراگری میل انقلابی‌ای است که در این تناقض رخ می‌دهد. اگر انقلاب ویژگی مطلق یک رخداد باشد، ادبیات با در اختیار داشتن بی‌نهایت_بی‌نهایتی که تصویرش می‌کند، مطلق‌ی که بیرون از مقولات مکان و زمان محدود به بیان در می‌آید، با انقلاب متناظر است.

هر انسانی که رنج می‌کشد همچون تکه‌ای گوشت آویزان است. او با حیوان فرقی ندارد. کدام فرد انقلابی است که خشونت این لحظات رنج‌آور را درک نکرده باشد؟ و نویسنده با دهشت و ترحم این گوشت یکسان می‌شود. او همچون موجود قربانی شونده‌ای است که خود، تکه‌ای از گوشت خویش را برای هدیه پیشکش می‌کند. از این رو ادبیات از نخست مبتنی بر اتلاف است؛ نوعی قربانی‌گری. قربانی نمودن کلماتی که بی‌وقفه و پشت هم ردیف می‌شوند که نوشتن، همگی را یکسر از درون تهی کرده و می‌میراند. آنجا که میل به نوشتن، و بازنمایاندن خلأیی که همان حقیقت است، نویسنده را نیز به دست جریان مسلط می‌مرگاند. اتلاف در ادبیات با هزینه‌گری اجتماعی خونین نویسنده، به تجسم مادی قربانی‌گری دست می‌یابد. مرگ نویسنده و خون او، بهای

بی‌بازگشتی است که تنها در اقتصاد مبتنی بر میل معنادار می‌شود. اقتصادی که نه بر پایه‌ی بده‌بستان‌های مبادله‌ای بلکه در جریان بخششی مدام است که حتا در غیاب خود، با مرگ نویسنده، امکان تحقق میل را رقم می‌زند. اسراف معانی و مفاهیم روزمره در ادبیات به نوعی قربانی‌گری‌ای است که اساساً با منطق فایده محور تفاوت دارد و بر اتلاف انرژی‌ها به عنوان اصل اقتصادی عام صحه می‌گذارد.

نویسنده می‌نویسد درحالی‌که مرگ روی‌شانه‌هایش نشسته است. مرگی که نویسنده بدان تن می‌دهد به دلیل محتوای اثرش نیست، بلکه مرگی است که خود برای خویش رقم می‌زند. آن را در خود حمل می‌کند. همچون چریک انقلابی که از آن‌رو که خواهان امر مطلق است_ آزادی مطلق_ مرگ خود را نیز می‌خواهد. آنها به آزادی واقف‌اند، همانقدر که به مرگ خویش. و آنرا محقق می‌سازند. انقلابی به عنوان یک محکوم نمی‌میرد، او به مرگ نیاز دارد تا تثبیت شود. نویسنده نیز واقعیت خود را به‌خاطر ویژگی عام و جهان‌شمول خویش نفی می‌کند و پیشاپیش به استقبال مرگ می‌رود. او در سماجت خود به مرگ، همواره زنده می‌ماند. همچنین، اثری که آفریده می‌شود نیز وفادار به مرگ است و سرانجام قادر به مرگ نیست. و اینگونه برای تمامی فروکاهندگان اندیشه و ادبیات که گمان می‌کنند با میراندن نویسنده، مرگی بی‌ماجر را رقم زده‌اند، جز ریشخندی فناپذیر به بار نمی‌آورد.



شیرزونی و امامیہ



نوشتہ ژیل دلوز

ترجمہ ک. میرزادہ

شیزوفرنی و جامعه

نوشته ژیل دلوز

ترجمه ک. میرزاده

تقدیم به م.ص. که یک بالقوگی ناب است.

دو قطب شیزوفرنی

اندام-ماشین‌ها:

این عنوان، یعنی ماشین، بدین معنی نیست که یک فرد شیزوفرنیک به سان یک ماشین، به شیوه‌ای یکپارچه زندگی می‌کند. او (مرد یا زن) در گذار و تقاطع با ماشین‌ها زندگی می‌کند. فرد شیزوفرنیک در ماشین‌ها زندگی می‌کند، در طول ماشین‌ها، و یا اینکه ماشین‌ها در درون او (مرد یا زن) هستند. اندام‌های فرد شیزوفرنیک، ماشین‌های موقت نیستند بلکه همچون قسمت‌ها و قطعات تصادفی ماشینی عمل می‌کنند که به قطعات بیرونی دیگری اتصال می‌یابند (به یک درخت، یک ستاره، یک لامپ، یک موتور). هنگامی که اندام‌ها به یک منبع نیرو متصل شده‌اند، هنگامی که آنها به جریان‌ها وصل شده‌اند، ماشین‌هایی بزرگ‌تر و پیچیده‌تر اند. این حالت هیچ ربطی به ایده ماشین‌بودگی و مکانیسم ندارد. این ماشین، چیزی تماماً متفاوت و نامتجانس است. فرد شیزوفرنیک ناخودآگاه را همان‌گونه که حقیقتاً هست بروز می‌دهد: یک کارخانه. [دلوز ناخودآگاه را ماشین تولید معنا می‌داند و نه انبار عقده‌ها و سرکوب‌هایی که باید تاویل و تفسیر شوند.م]. این همان تصویری است که برنو بتلهایم از جوی کوچک به ما ارائه می‌کند؛ ماشین-کودکی که تنها آن‌هنگام زندگی می‌کند، می‌خورد، می‌ریند، نفس می‌کشد و می‌خواهد که به موتورها، کاربراتورها، چرخ فرمان‌ها، لامپ‌ها و مدارهای الکترونیکی وصل شده‌باشد؛ چه این‌ها واقعی طراحی شده باشند، و چه خیالی: «او باید این اتصالات الکتریکی خیالی را پیش از آنکه قادر به خوردن باشد برقرار نماید، چون این جریان برق است که باعث می‌شود تا دستگاه گوارشی‌اش کار کند. این آیین با چنان ظرافت و دقتی اجرا می‌شد که ما باید مدام وارسی می‌کردیم تا بالاخره مطمئن شویم هیچ سیم یا پریزی وجود ندارد». یک سفر یا تنها یک قدم‌زدن در پارک، مداری را برای فرد شیزوفرنیکی که به طور پیوسته جریان می‌یابد و در طول خطوط ماشینی می‌گریزد، فراهم می‌آورد. حتماً به نظر نمی‌آید گفته‌های فرد شیزوفرنیک ترکیبی از نشانه‌ها باشد، بلکه محصولی از مونتاژهای ماشین است. جوی کوچک فریاد می‌زند: وصل کن-مرا-ببر! در اینجاست که لویس ولفسون ماشین زبانی‌ای را که اختراع کرده‌است، بدین صورت تشریح می‌کند: انگشتی در یک گوش، هدفونی در گوش دیگر، کتابی خارجی در یک دست، خرخری در گلو و ... او این زبان را ابداع کرده‌است تا از زبان مادری خویش بگریزد، تا آن را پرواز دهد، تا جریان یابد، نشت و سرایت کند، تا بتواند هر جمله‌ای را به تلفیقی از صداها و کلمه‌های شبیه او ترجمه کند؛ اما آن کلمه‌هایی که درعین حال از زبانی دیگر وام گرفته شده‌اند.

ویژگی غریب ماشین‌های شیزوفرنیک به هنگام عملکرد، از کنارهم‌قرارگیری آن عناصری ناشی می‌شود که نسبت به هم تماماً نامتجانس و بیگانه‌اند. ماشین‌های شیزوفرنیک، مخلوط‌گون و درهم‌اند. و با این حال کار می‌کنند. اما عمل کرد آنها [علیرغم ماشین‌های یکپارچه و ارگانیک] این است که چیزی یا کسی را از خاستگاه خود خارج نمایند، و جریانی تولید کنند، و به نشت و سرایت وادارند. ما حتا نمی‌توانیم بگویم که ماشین شیزوفرنیک تلفیقی از قطعه‌ها و عناصر ماشین‌های مختلف از پیش موجوداند. اساساً فرد شیزوفرنیک ماشینی کارکردی است که آن عناصر اضافی و بجامانده‌ای را به کار می‌گیرد که در هیچ بافت دیگری کاربرد ندارند و حالا دقیقاً به دلیل نداشتن هیچ رابطه‌ای، وارد رابطه با یکدیگر می‌شوند [رابطه‌ای در بی‌رابطگی]؛ گویی تمایزی ملموس، ناهمخوانی قطعات مختلف، خود، دلیلی می‌شود تا آنها کنارهم قرار گیرند و عمل کنند، و این همان چیزی است که شیمیدان‌ها رابطه «تمرکز نیافتنی» (nonlocalizable) می‌نامند. سرژ لکلیر روانکاو می‌گوید: تا هنگامی که تکنیک‌های ناب درک نشوند، عناصر غایی ناخودآگاه به دست نخواهند آمد؛ آنها «دقیقاً به واسطه غیاب رابطه» با یکدیگر ترکیب شده و به هم چسبیده‌اند، آنها عناصری جدا از هم و غیرقابل تقلیل‌اند که تنها از طریق یک رابطه تمرکز نیافتنی، همچون «نیروی شدید میل»، به هم اتصال یافته‌اند. این مسأله ضرورت بازاندیشی در بنیادی‌ترین پیشفرض‌های روانکاو را در توجه به ارتباط ایده‌ها-شامل روابط و ساختارها-خاطر نشان می‌سازد. ناخودآگاه فرد شیزوفرنیک، ناخودآگاهی از عناصر به جامانده و به کار نیامده‌ای است که ماشینی را به وسیله‌ی تمایزی راستین و غیرقابل تقلیل برمی‌سازند. به عنوان مثال زنجیره‌های کاراکترهای بکت: سنگریزه-جیب-دهان؛ یک کفش-چوب پیپ-یک کیف نامشخص کوچک-روپوش، زنگ دوچرخه-عصایی شکسته. ماشین شیطانی آماده‌کنش. همان‌گونه که در یکی از فیلم‌های داکتفیلد می‌بینیم؛ قهرمان غذایی را آماده می‌کند که دست‌والعمل‌اش یک برنامه ورزشی است: مداری کوتاه میان دو ماشین، برقراری رابطه‌ای تمرکز نیافتنی میان عناصری که ماشینی انفجارشونده را جان خواهد بخشید، یک جریان تعمیم داده‌شده، یک نامعاداری تمام و کمال شیزوفرنیک.

بدن بدون اندام:

در تعریف اساسی از شیزوفرنی، در کنار اندام-ماشین، جریان‌ها، ارتعاش‌ها و ازکارافتادگی‌هایش، موضوع دیگری هم وجود دارد؛ بدن بدون اندام؛ بدنی که از اندام‌ها محروم شده‌است: چشم‌های بسته‌شده، سوراخ‌های گرفته بینی، مقعد مسدودشده، شکم فاسدشده، گلوئی شکافته، «نه دهانی، نه زبانی، نه دندانی، نه گلوئی، نه مری‌ای، نه شکمی، نه روده‌ای، نه مقعدی.» بدنی که مانند یک مولکول غول‌آسا یا تخمی ناشناخته متورم شده‌است. درباره این بی‌حسی کاتاتونیک [بیماری سفتی عضلات و از دست دادن قدرت حسی.م] بسیار گفته‌اند. ماشین‌ها رفته‌رفته آرام می‌شوند و می‌ایستند، و فرد شیزوفرنیک در رُستی انعطاف‌ناپذیر و ثابت که می‌تواند روزها یا سال‌ها به طول بیانجامد، منجمد شده‌است. و آنچه حالت‌های کاتاتونیک و ظهور هذیان را تشخیص می‌بخشد، تناوب دوره‌ای آنها نیست. بلکه به نظر می‌رسد در هر لحظه، چالشی میان دو قطب رخ می‌دهد؛ (۱) کار تشدید یافته ماشین‌ها و (۲) ایستار کاتاتونیک بدن بدون اندام. و تمامی مراحل این چالش به گونه اضطرابی که خاص فرد شیزوفرنیک است، ترجمه و تحویل شده‌است. همیشه محرک‌ها و انگیزش‌هایی وجود دارد که به قلب بی‌حسی و بهت کاتاتونیک نفوذ می‌کند، و بالعکس، ایستار بی‌حسی و انجماد، همواره، از فراز دسته ماشین‌های کوچ‌گر می‌خزند، همان‌گونه که بدن بدون اندام دائماً اتصالات ماشینی را از کار می‌اندازد، و اندام-ماشین‌ها، مُدام، بر بدن بدون اندام جوانه می‌زند.

با این حال، اندام‌ها خود، دشمن واقعی بدن بدون اندام نیستند. دشمن همانا ارگانیسم و اندام‌واربودگی است، یا به عبارت دیگر، هر سازمان‌بندی‌ای که نظامی از کلیت، هم‌کاربودگی، هم‌کوشی، یک‌پارچگی، بازدارندگی و انفصال را بر اندام‌ها تحمیل می‌کند. فقط در چنین معنایی است که اندام‌ها حقیقتاً دشمن بدن بدون اندام هستند؛ حالتی که در آن کاری دافعه‌آمیز بر آنها اعمال شده و با آنها همچون ابزارهای شکنجه رفتار می‌شود. از سوی دیگر، بدن بدون اندام، اندام‌ها را جذب کرده، مال خود می‌کند، و وامی‌دارشان تا در آن نظامی عمل کنند که از نظام تحمیل شده توسط اندام‌واربودگی متفاوت است؛ به شیوه‌ای که هر اندام، خود، بدنی کامل است. حتا چنین می‌شود گفت که هر اندام برای خودش کار می‌کند و تمامی کارکردهای اندام‌های دیگر را نیز شامل می‌شود. بدین ترتیب اندام‌ها «به طور معجزه‌آسایی» بر بدن بدون اندام جوانه می‌زنند و نظام ماشینی‌ای را می‌پذیرند که نه باید با مکانیزم اندام‌واربودگی اشتباه گرفته شود و نه با اندام‌بندی اندام‌واربودگی. به عنوان مثال، دهان-مقعد-شش فرد دچار سوماضمه. یا حالت‌های یک شیزوی با-دارو-القاشده به همان گونه‌ای که ویلیام بورو آنها را در رابطه با بدن بدون اندام تشریح می‌کند: «ارگانیسم انسان، این رسوایی ننگ‌بار، بسیار ناکارآمد است. به جای یک دهان و یک مقعد، که هر دو در معرض خطر عفونت‌اند، چرا تنها یک سوراخ، برای تغذیه و تخلیه نداریم؟ ما می‌توانیم سوراخ دهان و بینی مان را مسدود کنیم، حفره شکم مان را پُر کنیم، و سوراخی برای ورود مستقیم هوا به درون شش باز کنیم؛ کارهایی که باید از همان ابتدا انجام می‌شد.» خود آرتو ستیزه شفاوت بار بدن بدون اندام علیه اندام‌واربودگی، و علیه خدا را - که ارباب ارگانیسم‌ها و ارگان‌بندی‌هاست - توصیف می‌کند. قاضی شر بر جذب و دفع متناوبی را توصیف می‌کند که یا بدن بدون اندام، اندام‌بندی اندام‌ها را کنار می‌گذارد یا برعکس، اندام‌ها را در یک نظام غیراندام‌وار فراهم می‌آورد.

یک رابطه شدت یافته:

ممکن است گفته شود که دو قطب شیزوفرنی (وضعیت کاتاتونیک بدن بدون اندام و کارکرد غیراندام‌وار اندام-ماشین‌ها) هرگز مستقل از یکدیگر نیستند. آنها همراه هم فرم‌هایی را تولید می‌کنند که گاهی در آن دفع برتری می‌یابد (فرم پارانویید) و گاهی جذب (فرم معجزه‌آسا و خارق‌العاده شیزوفرنی). اگر ما بدن بدون اندام را به عنوان یک تخم سفت و سخت تصور کنیم، این مسأله را به دنبال خواهد داشت که این تخم، زیر اندام‌بندی‌ای که قرار است تحت آن، رشد کند خود را همچون بستری نامتمایز آشکار نمی‌کند؛ بلکه با محورها و شیب‌هایی قطع خواهد شد، با قطب‌ها و پتانسیل‌ها، با آستانه‌ها و مناطقی که قبلاً تعیین شده‌اند، تا قطعه ارگانیک دیگری را تولید نماید. اما در چنین وضعیتی، سازمان‌بندی تخم، حالتی تشدید یافته است. انگار یک جریان از شدت‌های گونه‌گون، از تخم، نشت [و به بیرون سرایت] کرده است. در چنین معنایی است که بدن بدون اندام، ارگانیسم را و به عبارت دیگر سازمان‌بندی اندام‌های امتداد یافته را رد و انکار کرده، و در عوض شبکه‌ای از شدت‌ها را شکل می‌دهد که اندام‌های شدت یافته را تولید می‌کند. به نظر می‌رسد که نسبت‌های مختلف جذب و دفع در بدن بدون اندام‌های شیزوفرنیک حالت‌های مختلف شدت یافته‌ای را تولید می‌کند که فرد شیزوفرنیک از میان آن عبور می‌کند. سفر فرد شیزوفرنیک می‌تواند سفری ساکن باشد؛ اما حتی در حالت حرکت هم، که در بدن بدون اندام رخ می‌دهد، سفری شدت یافته و متراکم است. بدن بدون اندام در شدت/تراکم درجه صفر قرار دارد، اما در پوششی از محصولات کمیت‌های تشدید یافته پیچیده شده‌است. این شدت‌ها به طور مؤثری از نقطه صفر چنان تولید می‌شوند که فضا را در درجات مختلف پُر کنند. بنابراین اندام-ماشین‌ها شبیه نیروهای مستقیم بدن بدون اندام هستند. بدن بدون اندام، ماده متراکم ناب است، یا موتوری ساکن که اندام-ماشین‌ها قسمت‌های متحرک و نیروهای متناسب آن را تشکیل می‌دهند. و این مسأله با هذیان‌ات فرد شیزوفرنیک تأیید می‌شود؛ زیر توهمات حسی، حتا زیر هذیان فکری، چیزی عمیق‌تر وجود دارد؛ احساس شدت یافتگی، یعنی یک شدن یا یک گذار. شبیهی که قطع می‌شود، آستانه‌ای که پشت سر گذاشته می‌شود، رو به جلو یا عقب. و بدین ترتیب انتقال/مهاجرتی در شرف وقوع است؛ من احساس می‌کنم که دارم زن می‌شوم، من احساس می‌کنم که دارم خدا می‌شوم، که دارم روشن بین می‌شوم، که دارم ماده‌ای ناب می‌شوم. هذیان شیزوفرنیک تنها در سطح «من احساس می‌کنم» فهمیده می‌شود که در هر لحظه‌ای رابطه شدت یافته/متراکمی بین بدن بدون اندام و اندام-ماشین‌ها را ثبت می‌کند.

به همین دلیل است که داروشناسی در معنای عام خود، وعده می‌دهد که برای تحقیقات عملی و نظری بر روی شیذوفرنی شدیداً مهم و مؤثر باشد. مطالعه متابولیسم افراد شیذوفرنیک، حوزه وسیعی را برای تحقیق در زمینه نقش اساسی بیولوژی مولکولی می‌گشاید. به نظر می‌رسد علم شیمی در یک رویکرد متمرکز و تجربی، بتواند لااقل در دو جهت، از تقسیم‌بندی سنتی بدنی-روانی فراروی کند؛ ۱- حالت‌های آزمایشگاهی فرد شیذو که به واسطه مسکالین، بالبوکاپنین، ال‌اس‌دی و... تحریک شده‌اند. ۲- ابتکارهای درمانی برای آرام‌ساختن اضطراب فرد شیذوفرنیک که پوسته کاتاتونیک را به منظور شروع به کار ماشین‌های شیذوفرنیک و به کار انداختن دوباره آنها، می‌شکافد (استفاده از «مُسکن‌های قوی» یا حتا ال‌اس‌دی).

شیذوفرنی به مثابه فرایند:

روانکاوی و خانواده «شیذوژنتیک»

مسأله مورد بحث دو لایه دارد: اولی گستردگی نامعین شیذوفرنی، و دومی ماهیت سمپتوم‌هایی که شیذوفرنی را به عنوان یک کل شکل می‌دهند. ماهیت واقعی سمپتوم‌ها، کار نظام‌بندی و ترکیب آنها در یک موجودیت منسجم و تمرکز یافتنی را مشکل می‌سازد. آنها در درزها، دچار انفکاک می‌شوند. شیذوفرنی، ظهور نشانگان در درون بی‌نظمی در هر نقطه‌ای است که بی‌وقفه از خودش عقب‌نشینی می‌کند. امیل کراپلین منظور خویش از جنون جوانی را با استفاده از این دو قطب، چنین صورت‌بندی می‌کند: ۱- جنون جوانی به عنوان روان‌پریشی پسا-بلوغی که در هیأت گسیختگی آشکار می‌شود. ۲- کاتاتونیا به عنوان شکلی از بهت همراه با مشکلاتی در عملکرد عضلات. در سال ۱۹۱۱، اوگن بولر اصطلاح شیذوفرنی را ابداع کرد که بر قطعه‌قطعه‌گی یا جابجایی روابط تأکید داشت. اختلال اولیه، غیاب هرگونه ارتباط میان آنهاست. اما این واحدهای ازهم جداشده، وجه دیگر گسیختگی فرد، جدایی از واقعیت و تفوق یا خودمختاری‌ای است که به زندگی درونی که فی‌نفسه سخت و فرو بسته است، اعطا می‌شود. («اوتیسم»ی که بولر درباره‌اش چنین می‌گوید: «پیوسته می‌خواسته‌ام این را بگویم که اختلال اصلی در حیات غرایز رخ می‌دهد.») این مسأله نشان می‌دهد که روان‌پزشکی امروز در تلاش برای تعیین کلیت قابل فهمی از شیذوفرنی، به واسطه مفاهیمی چون علت‌ها یا سمپتوم‌ها، چقدر ناموفق بوده و در عوض آن را به عنوان کلیتی چون شخصیت اختلال یافته نمایانده است که در آن هر سمپتومی به شیوه خودش ابراز می‌شود. تلاش‌های امیدبخش دیگر به کارهای ایگن مینکوفسکی و به ویژه لودویک بینسونگر مربوط می‌شود که این کلیت را در فرم‌های روان‌پریشانه «بودن-در-جهان» جستجو کرده‌اند؛ در مکان‌مندسازی و زمان‌مندسازی‌اش («پرش‌ها»، «جریان‌ها»، «انقباض‌ها»، «ایستایی‌ها»). نباید گیلسا پانکوف را از یاد ببریم که آن را، با استفاده از روش عملی بازسازی زمانی و مکانی، در تصویر بدن مستقر ساخت تا پدیده‌های شیذوفرنیک را از مفهوم گسستگی رهانیده و در اختیار روانکاوی قرار دهد («برای مرمت نواحی ویران‌شده در تصویر بدن و به منظور دستیابی به ساختار خانوادگی»).

و اما، مشکل واقعی، ارائه گزارشی از شیذوفرنی به عنوان چیزی با خصیصه‌های ایجابی است و به همین ترتیب فرونکاستن آن به خصیصه‌هایی سلبی یا ویرانگر که در فرد تولید می‌شود. این خصیصه‌های سلبی شامل کسرها و گسستگی‌هایی است که شیذوفرنی در یک ساختار فرضی موجب می‌شود. نمی‌توان گفت که روانکاوی راهی برای خروج از این منظر ماهیتاً سلبی ارائه می‌دهد، چراکه روانکاوی رابطه‌ای مبهم و گنگ با شیذوفرنی دارد. از یک سو روانکاوی می‌داند که ماده‌خام کلینیکی‌اش از روان‌نژندی گرفته شده‌است (این موردی است که فروید در زوربخ با آن مواجه شد و نیز نزد ملانی کلاین و ژاک لکان که؛ پارانویا بیشتر از شیذوفرنی، نظر روانکاوی را جلب می‌کند). از دیگر سو از آنجا که راه روانکاوی در راستای پدیده روان‌رنجوری (neurosis) هموار شده‌است، برای دستیابی به دروازه رضایت‌بخش برای ورود به بحث روان‌نژندی (psychosis) با مشکلاتی جدی مواجه گردیده‌است (اگر تنها به دلیل جابجایی روابط باشد). فروید تمایزی ساده میان روان‌نژندی و روان‌رنجوری قائل شده‌است: در روان‌رنجوری، اصل واقعیت در ازای سرکوب «عقده» حفظ می‌شود در حالی که در روان‌نژندی، عقده به ازای ویرانی واقعیت که نتیجه‌ی طرد لیبیدو از سوی جهان خارج است، در خودآگاهی حاضر می‌شود. تحقیقات لکان چنین تمایزی را مطرح می‌کند: تمایزی میان سرکوب روان‌رنجورانه - که شامل «مدلول» می‌شود- و انسداد روان‌نژندانه که در نظم نمادین و دقیقاً در سطح «دال» عمل می‌کند؛ نوعی سوراخ در ساختار، یک مکان تهی، که موجب انسداد در امر نمادین شده و سپس به هیأت توهم در امرواق آشکار می‌گردد. در اینجا فرد شیذوفرنیک همچون شخصی ظاهر می‌شود که نمی‌تواند میل‌اش را تشخیص دهد یا آن را مکان‌دهی کند. منظر سلبی تا جایی ادامه می‌یابد که روانکاوی دچار این پرسش می‌شود: چه چیزی از فرد شیذوفرنیک کسر شده که به مکانیزم روانکاوانه اجازه می‌دهد تا اینچنین سفت و سخت، او را در چنگ خویش نگاه دارد؟!

آیا آن چیزی که فرد شیذوفرنیک فاقدش است، چیزی در [ساختار] ادیپ [ی] است؟ آیا آن می‌تواند ویرانی نقش مادری به همراه نابودی پدر در سالهای اولیه کودکی باشد و بتواند وجود یک حفره در دل ساختار ادیبی را توضیح دهد؟ به تأسی از لکان، مانوود مانونی به یک «انسداد اولیه در دال پدری» اشاره می‌کند به نحوی که «شخصیت‌های ادیبی در جای خود هستند اما در نتیجه بازی استحاله‌ها، به چیزی شبیه یک مکان خالی تبدیل می‌شوند. این مکان، مبهم و ناشناخته باقی مانده و برای اضطرابی که میل موجب می‌شود، گشوده است.» به هر حال، اصلاً مشخص نیست ساختاری که بی‌شک خانواده‌محور است،

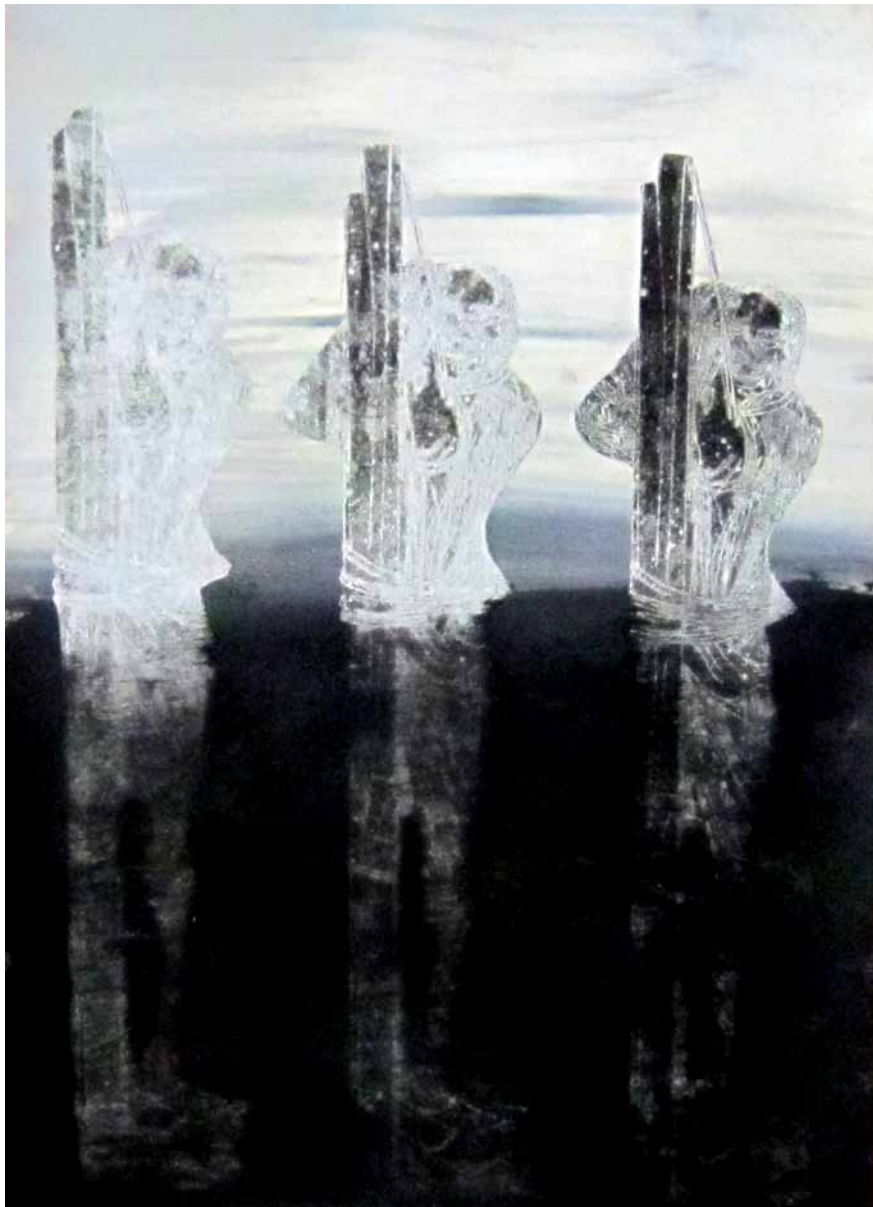
واحدی مناسب برای بررسی شیذوفرنی است یا نه؛ حتی اگر این ساختار چنان گسترش یابد که سه نسل قبلی اجدادی را نیز دربرگیرد. تلاش برای شناخت خانواده‌های «شیذوفرنیک» (موروثاً شیذوفرنی) یا مکانیزم‌های اینچینی در خانواده، خصیصه مشترکی میان روان‌پزشکی سنتی، روان‌شناسی، روان‌کاوی و حتی ضدروانپزشکی است. آنچه در این تلاش‌ها ناامیدکننده است ذکر مداوم مکانیزم‌هایی است که در واقع بخش پیش‌پاافتاده‌ای از هستی روزمره هر خانواده‌ای بوده و هیچ بینشی درباره حالت تولیدگرانه شیذوفرنی ارائه نمی‌دهند (مکانیزم‌هایی مانند بحث گنورگی باتسون درباره ارتباط دو وجهی یا صدور همزمان دو گونه پیام که یکی دیگری را نقض می‌کند: «این کار را انجام بده، ولی انجامش نده...»). حتی اگر ما مختصات خانوادگی را به واسطه تبدیل پدر به یک استعاره، یا با تبدیل اسم پدر به دالی که حدود و ثغورش با زبان یکی است، به سطح یک قدرت سمبولیک مناسب ارتقا بخشیم، هنوز هم از گفتمان شدیداً خانواده‌محور رهایی نیافته‌ایم؛ گفتمانی که در آن شیذوفرنی به شکل سلبی از طریق انسداد فرضی دال تعریف می‌شود.

رسوخ به «واقعیت‌تر»

عجیب و در عین حال، امری آشکار است که افراد شیذوفرنیک به مسائلی ارجاع داده می‌شوند که مربوط به خودشان نیست؛ مسائلی چون پدر، مادر، قانون، دال و غیره. فرد شیذوفرنیک جایی دیگر است و هیچ دلیلی وجود ندارد که نتیجه بگیریم فرد شیذوفرنیک فاقد چیزی است که نگرانش نمی‌کند. بکت و آرتو همه آنچه را که باید درین باره گفته شود، گفته‌اند. ما بایستی به این ایده عادت کنیم که هنرمندان و نویسندگان، بینش وسیع‌تری در باب شیذوفرنی داشته‌اند تا روان‌پزشکان یا روان‌کاوان. اشتباه مشابهی را نیز آن هنگام مرتکب می‌شویم که شیذوفرنی را با عبارت‌هایی منفی یا با عبارت‌هایی مبتنی بر یک فقدان (گسستگی، فقدان واقعیت، اوتیسم، انسداد) معین کنیم، و نیز هنگامی که شیذوفرنی را در ساختار خانوادگی‌ای مدل‌سازی می‌کنیم که این فقدان می‌تواند در آن مکان‌دهی شود. در واقع، پدیده هذیان، حتی در شیوه‌ای خیالی، داستان خانواده‌ای را که پیرامون یک فقدان شکل گرفته است، بازتولید نمی‌کند. بلکه برعکس، هذیان، سیل تاریخ است؛ تاریخ جهان‌شمولی که شناوری و سرگردانی ایجاد می‌کند. نژادها، تمدن‌ها، فرهنگ‌ها، قاره‌ها، قلمروها (حکومتی)، قدرت‌ها، جنگ‌ها، طبقات و انقلاب‌ها همگی به هم آمیخته‌اند. هذیان‌گو بودن در این معنا، به هیچ آموزش پیشرفته‌ای نیاز ندارد. در هذیان، مدام یک سیاهپوست را می‌یابیم، یک یهودی را، یک چینی را، یک مغولی بزرگ را، یک آریایی را. هذیان، ترکیبی از سیاست و اقتصاد است. و هیچ دلیلی وجود ندارد که فکر کنیم آنچه هذیان بیان می‌کند صرفاً محتوای آشکار آن است. آنچه هذیان بیان می‌کند شیوه‌ای است که در آن، میل، در تمام زمینه اجتماعی که تاریخی است، سرمایه‌گذاری می‌کند، و شیوه‌ای که میل ناخودآگاه، ابژه‌های تقلیل‌ناپذیرش را دربرمی‌گیرد. حتی هنگامی که هذیان در موضوعات خانواده‌محوری چون سوراخ‌ها، برش‌ها و جریان‌هایی که از خانواده گذر کرده و آن را در هیأت شیذوفرنیک شکل می‌دهد، ماهیتاً امری برون‌خانوادگی‌اند که باعث می‌شوند تا تمام زمینه اجتماعی، مقاصد ناخودآگاهش را وارد سرمایه‌گذاری نماید. مارسل جگر این نکته را به خوبی بیان کرده است: «علیرغم آنچه بزرگان روان‌پزشکی فکر می‌کنند، آنچه بیماران ذهنی می‌گویند صرفاً بیان تاریکی‌های ناشی از ناهنجاری‌های فردی و روانی‌شان نیست. گفتمان جنون، در تمامی تولیداتش، به گفتمان دیگر - گفتمان تاریخ - متصل شده و در هر یک از گفتمان‌های سیاسی، اجتماعی و دینی تاریخ سخن می‌گوید». هذیان، نه پیرامون نام پدر بلکه بر اساس نام‌های تاریخ شکل می‌گیرد: اسم‌های خاص. هذیان، همچون مناطق (جغرافیایی)، آستانه‌ها یا شیب‌های یک نیرو (شدت) که فرد شیذوفرنیک بدون اندامش عبور می‌دهد (من احساس می‌کنم که دارم... می‌شوم)، به واسطه اسم‌های خاص نژادها، قاره‌ها، طبقات و اشخاص معین می‌گردد. منظور این نیست که فرد شیذوفرنیک به واسطه اشخاص، شناخته شده و هویت‌مند می‌شود. بلکه فرد شیذوفرنیک، حوزه‌ها و مناطقی را در بدن بدون اندام شناخت‌پذیر می‌کند که به واسطه این اسم‌ها مکان‌دهی شده‌اند.

ازین رو لازم است تا شیذوفرنی در معنایی ایجابی توضیح داده شود. «گسستگی»، «اوتیسم» و «فقدان» [و از دست دادن] واقعیت اصطلاحاتی سهل‌انگارانه نزد کسانی‌اند که می‌خواهند شیذوفرنی را ساکت کنند. «گسستگی» واژه فقیری است برای صورت‌بندی حالت آن عناصری که ماشین‌های خاص و شیذوفرنیک را برمی‌سازند؛ ماشین‌هایی که می‌توانند به شیوه‌ای ایجابی شناخته شوند. در چنین رویکردی فی‌الوقت نقش ماشینی را بازمی‌یابیم که در غیاب اتصال [و بروز گسستگی] اجرا می‌شود. نیز «اوتیسم»، واژه‌ای ناچیز است برای صورت‌بندی بدن بدون اندام و تمامی آن چیزهایی که در آن جریان می‌یابد؛ این بدن هیچ ارتباطی به زندگی درونی از واقعیت جداشده‌اش ندارد. و «فقدان واقعیت»؛ چگونه می‌توانیم چنین چیزی درباره کسی بگوییم که نزدیکی غیرقابل‌تحملی با امر واقع دارد؟ (آرتو در مقیاس عصبی می‌نویسد: «احساسی که از طریق صدای شکسته ماده با ذهن گفتگو می‌کند.») به جای مفهوم‌بندی شیذوفرنی در اصطلاحاتی چون ویرانی که در شخص آشکار می‌شود یا از طریق مفاهیمی چون سوراخ و حفره که در یک ساختار ظهور می‌یابد، ما بایستی شیذوفرنی را در هیأت یک فرایند فهم کنیم. هنگامی که کراپلین سعی می‌کند تا مفهوم dementia praecox (نام اولیه شیذوفرنی) را تثبیت کند، آن را نه به واسطه علت‌ها یا سمپتوم‌هایش، که با مفهوم فرایند تعریف می‌کند؛ یعنی یک وضعیت تحول‌آمیز و حدی. متأسفانه این وضعیت حدی به عنوان یک پراکندگی کلی و قطعی فهم شده است که سدی سر راه ادامه زندگی طبیعی فرد است. امروز کارل یاسپرس و رولان دی. لاینگ، مفهوم غنی فرایند را به شیوه‌ای کاملاً متفاوت درک کرده‌اند؛ یک گسیختگی، یک فوران، یک شکستگی که استمرار شخصیت را از بین می‌برد و آن را به نوعی سفر در «واقعیت‌تر» رهنمون می‌کند و به یکباره، با شدت و حدت، خطوط پروازی را دنبال می‌کند که طبیعت و تاریخ، بدن و روح را فرا می‌گیرد. و چنین است که ماشین-اندام‌های فرد شیذوفرنیک، بدن بدون اندام، و جریان‌های شدت در تعاملات بدن، موجب اتصال ماشین‌ها و سیل تاریخ می‌شوند.

حال تفاوت میان پارانوئیا و شیذوفرنی را می‌توانیم بفهمیم (حتا آن شکل‌هایی از شیذوفرنی که پارانوئیدی نامیده می‌شوند): «من-تو-را-تنها-نخواهم-گذاشت» پارانوئیدی، و «مرا-تنها-بگذار» شیذوفرنیک؛ ترکیب پارانوئیدی نشانه‌ها، و موتاژهای ماشینی شیذوفرنیک؛ کلیت کلان پارانوئیا و چندگانگی‌های خرد شیذوفرنی؛ قلمروهای وسیع پارانوئیدی مربوط به یکپارچگی واکنشی، و خطوط کنشی پرواز مربوط به شیذوفرنی. اگر شیذوفرنی امروزه مانند یک بیماری به نظر می‌رسد، نباید در پی عمومی‌شدگی‌های شیوه زندگی، بلکه باید به دنبال آن مکانیزم‌های معین در طبیعت اجتماعی، سیاسی و اقتصادی‌مان باشیم. دیگر جامعه‌های مان بر اساس کدها و قلمروها عمل نمی‌کنند. بلکه دقیقاً برعکس، کارکردی براساس کدگشایی و قلمروزدایی فراگیر دارند. برخلاف فرد پارانوئید که هذیان‌اتش شامل بازذخیره‌سازی کدها و بازاختراع قلمروهاست، فرد شیذوفرنیک، هیچگاه از رفتن به مرحله دیگر در حرکت خود رمزگشایانه و خودقلمروزدایانه‌اش، باز نمی‌ایستد (این است شکافتن فرد شیذو، سفر یا گردش‌اش، فرایندش). فرد شیذوفرنیک شبیه حد و محدوده جامعه ماست؛ اما حدی تنفرآمیز، همیشه سرکوب‌شده، همیشه کنارگذاشته‌شده. لاینک مسأله واقعی شیذوفرنی را درک کرد: چه می‌توانیم بکنیم که رسوخ [به واقعیت‌تر]، به یک سقوط تبدیل نشود؟ چگونه می‌توانیم بدن بدون اندام را از توقف در حالت بهت کاتاتونیک بازداریم؟ چگونه حالت بحران‌ی هذیان می‌تواند به اضطراب همراه آن فائق آید و هنوز راهی به حالت مزمن فرسودگی - که اغلب در بیمارستان‌ها دیده‌ایم که در حالت سقوطی تام، پایان می‌یابد - ندهد؟ در این رابطه، شرایطی که بر بیمارستان مستولی است، یعنی همان شرایطی که بر خانواده نیز حاکم است، کمتر از حد رضایت‌اند. ممکن است چنین به نظر برسد که اغلب بستری‌شدن و خانوادگی‌شدگی، سمپتوم‌های اصلی اوتیسم و فقدان واقعیت را تولید می‌کنند. چگونه قدرت شیمی راه‌یافته به زندگی می‌تواند با آنالیز شیذوشناختی در چنان شیوه‌ای ترکیب شود که فرایند شیذوفرنیک به متضاد خویش - یعنی تولید آن شیذوفرنی‌ای که آماده توقف است - تبدیل نشود؟ و در چه نوع گروهی و چه نوع جمعیتی [غیر از اجتماع خانواده‌محور]؟



پیادداشت های در باب اقتصاد میل



نوشته: امیر خلیلی

یادداشت های در باب اقتصاد میل

امیر خلیله

۱- از آنجایی که زبان فصل مشترک مابین اندیشه و ناخودآگاه است، اقتصاد میل هم چیزی جز حاصل تصادفی اندیشیدن و پیوند دو واژه «اقتصاد» و «میل» نیست. تصادفی که از نگاه لکان در امر نمادین وجود ندارد، پس لاجرم احاله به «امرواقعی» می شود. امر واقعی خود اقتصاد میل را می سازد. او فضای پرکننده ی مابین واژه هاست. میل من به نوشتن میل من به نواختن، و البته میل من به هر چیزی که اندک شکافی در نظم نمادین موجود ایجاد کند. و این دقیقا آن چیزی است که اقتصاد میل را مبدل به ترمی سیاسی می کند.

۲- موضع اقتصاد میل در قبال مازاد میل چیست؟ اگر مازاد تولید برای مارکس حیاتی بود و انقلاب های کارگری بر اساس آن سر و شکل گرفت، آیا مازاد میل هم می تواند منتج به انقلاب هایی مشابه شود؟ شاید آنچه در ۵۷ رخ داد چیزی جز همین به دنبال مازاد میل رفتن نبود!

۳- تاجایی که می توانی لذت ببر! قاعده ای که «مرگ» را «به میل به مرگ» تغییر می دهد. اگر سیاست حکومت صرفا در راستای لذت از میل خود باشد لاجرم این میل وافر به لذت، منتج به مرگ و فروپاشی می شود. نحوه ی توزیع لذت مابین شهروندان به درستی صورت نمی گیرد و کل لذت یا بخش عمده ی آن به دست حکومت می افتد. اوست که با ساز و کارهای ایدئولوژیک خود میل را متفاوت تقسیم می کند. نحوه ی توزیع باعث می شود بخش اعظم این لذت بردن از میل به نفع حکومت و برای او بازتولید شود.

۴- اقتصاد میل از طرفی برمی گردد به ابژه پتی a لکان و سرمایه گذاری ای که میل بر روی هر ابژه می کند. آیا صرف می کند آن را بخواهم؟ آیا خواست من یا میل با حساب و کتاب کردن تغییر می کند؟ توزیع لیبدو یا به عبارت بهتر توزیع فهم و آگاهی از لیبدو به عهده ی دولت هاست. آن هاینده که مشخص می کنند ما چه و چقدر بخواهیم. توزیع فهم از لیبدو چیزی نیست جز سیاست و پیوندی که با اقتصاد میل و ایدئولوژی مرتبط با آن برقرار می کند. نقش ISA ی دینی و فرهنگی بیش از پیش برجسته می شود.

۵- آیا یک کاسه کردن نیازهای «دیگری» در قالب واژه ی «مردم» یا «امت» هوشمندانه نیست؟ «دیگری» ها را یکی می کنی و آنگاه می گویی «میل من میل دیگری است».

۶- پتانسیل خشونت نهفته در هر انقلاب که معمولا بالفعل می شود، بر می گردد به میلی که به درستی توزیع نمی شود. این روشنفکران (اگر بتوان از صنفی به نام روشنفکران یاد کرد) و رهبران هر انقلاب نقش سوپرایگویی را ایفا می کنند که میل توده ها را جهت می دهد (میل را توزیع می کند).

۷- چگونه اقتصاد که خود حاصل تمایزی کارکردی است می تواند با میل به مثابه ی یک امر نامتمایز یکی شود؟ از دیدی لومانی می توان میل را به مثابه ی environment (محیط) و تمایز امیال را به مثابه system و تمایز سیستم ها از یکدیگر دید. کارکرد هر میل در اینجا تلاشی است برای تمایز امیال و به عبارت بهتر کاهش پیچیدگی امیال. «اولویت مفهوم کارکرد در عین حال متضمن ممتاز شمردن آن مفهومی از معناست که نمی توان آن را به قصد و نیت نسبت داد. (ارغنون ۱۷ ص ۱۴). کارکرد میل دقیقا بر همین مبنا استوار است. میل امری نیتمند نیست. این من نیستم که تصمیم می گیرم (بخواهم یا نخواهم) همجنسگرا باشم یا نباشم، ابژه ی جنسی ام کفش باشد (فتیشیسم) یا آلت جنسی زنانه. این میل من است که مرا از نیتم جدا می کند و دقیقا این کارکرد میل است: تصادفی بودن میل. آیا اقتصاد به مثابه ی ترمی مشخص با کارکردی مشخص و نه تصادفی می تواند عامل سرکوب و یکدست کردن میل به مثابه امری تصادفی باشد؟ آیا اقتصاد میل می تواند این تصادفی بودن را کنترل کند؟

۸- تعریف نیکلاس لومان از اقتصاد را در نظر بگیرید. «به تعویق انداختن تصمیم گیری در مورد ارضاء نیازها همراه با تضمین ارضاء این نیازها در آینده. (کارکردگرایی سیستمی لومان برگرفته از ساختار نظریه اجتماعی ترنر ترجمه از وبلاگ ما متهمیم). تعریف لومان کاملا با تعریف لکان مطابقت می کند (میل هیچگاه ارضاء نمی شود. ارضاء میل همواره به تاخیر می افتد. آنچه شاکله ی اقتصاد به مفهوم انتزاعی آن را می سازد خصلت ارضاءناپذیری میل است. اقتصاد چیزی جز برنامه ریزی برای ارضاء میل نیست. اقتصاد میل به تمام و کمال موفق نمی شود خود را متعین کند، زیرا پرسش «میل چیست؟» با همان پاسخی مواجه میشود که به پرسش «زیبایی چیست؟» سقراط داده شده. تعریفی برای اقتصاد میل وجود ندارد، زیرا میل هر بار خود را به شکلی دیگر نشان می دهد. اقتصاد میل با ابژه پتی a ی لکانی سروکار دارد. این شبه شبح عطش خواست را فرو می نشاند اما از پس میل بر نمی آید. ارضاء میل به زمانی دیگر موکول می شود. پس اقتصاد با میلی که همیشه ارضایش به تاخیر می افتد چه می تواند بکند؟



۹- بحث تنها بر سر ارزش اضافه‌ی سود است. ژویسانس برده‌ی جنسی در قالب کتک به او پس داده می‌شود. کما اینکه مازاد سود کارگر استثمار شده نیز خود را در قالب بهره‌کشی بیشتر، تهدید به اخراج و ... نشان می‌دهد. از طرف دیگر مازاد کیف ارباب خود را در قالب کتک زدن برده نشان می‌دهد. آیا برده سرانجام می‌فهمد که لذت کتک زدن ارباب همان مازاد میل ارباب است؟ اما همین مازاد میل به شکلی دیالکتیکی به مازاد میل برده هم مبدل می‌شود. او با کتک خوردن چیزی بیش از ارضاء شدن را می‌طلبد. اقتصاد میل اینجا چه معنایی دارد؟ این ارزش اضافه‌ی حاصل توافقی دوجانبه است چگونه باید به عدالت بخش شود؟ آیا این بار هم ارزش اضافه‌ی می‌تواند نیروی محرکه انقلاب‌های دیگر شود؟

۱۰- می‌توانیم و اصلاً وظیفه داریم حکومت را هیستریک کنیم. در واقع اقتصاد میل همین جاست که معنا پیدا می‌کند. جایی که حکومت را دچار هیستری کنیم می‌توانیم به تحقق امیالمان امیدوار باشیم. این بار این ما باشیم که او را وادار کنیم از ما بپرسد «چه می‌خواهی»؟ این جا دیگر بحث موقعیتی نیست که حکومت برای خود تعریف می‌کند تا در چهارچوب آن حدود میل ما یا میل ورزیدن ما را بسازد، او دیگر نمی‌تواند از موقعیت خود سوء استفاده کند و میل را هم به شکلی برای خود تعریف کند و هم به شکلی قطره‌چکانی همان میل مورد نظر خود را ارضا کند (برگزاری انتخابات آزاد، برخورد نکردن با مردم بعد از رفتن ایران به جام جهانی و ...). این بار این ماییم که او را هیستریک می‌کنیم!

۱۱- انقلاب چیزی جز سریان لیبیدو و تار و پود جامعه نیست. نوعی ناخودآگاهی سریان یافته به خودآگاهی دستگاه‌های دولتی و قضایی و قانون‌گذار. و تصویری که از پی آن می‌آید تصویر سوپرایگویی است در مانده که مجبور می‌شود برای حفظ آبروی خود دست به سرکوب میل بزند. آلتوسر به درستی از interpellation یا استیضاح استفاده می‌کند. استیضاح ایدئولوژیک فرد را از فردیت خود خارج و او را مبدل به سوژه‌ای هیستریک می‌کند. خودآگاهی به وجود آمده ماحصل همین ساختار ایدئولوژیک تعبیه شده در ISA های مختلف است. باید کسی باشیم تا از شلنگ و تخته انداختن‌های احتمالی پیشگیری شود. به تو هویت می‌دهند تا میل را در ازای آن طاق بزنی! اقتصاد میل اینجاست که وارد عمل می‌شود. داد و ستدی مابین ما و ایدئولوژی حاکم شکل می‌گیرد. در ازای برچسبی هویتی بخشی از میل تو مصادره می‌شود. تو سوژه‌ای با مسئولیت می‌شوی و توقع خارج شدن از این چهارچوب از تو نمی‌رود. میل تو باید بداند که هر جایی و اصلاً جایی برای بروز ندارد زیرا در ازای هر میزانی از هویت، بخشی از میل تو از تو گرفته شده. اما چه چیزی این چهارچوب را می‌شکند یا حداقل ترکی در این فضا ایجاد می‌کند؟ تجمع‌های دسته جمعی و کنش‌های هنجارشکن مرزهای اخلاقی و عرفی موجود را در می‌نوردند. برهنه کردن سینه‌ها در برابر انظار عمومی (گروه فِمن)، پخش عکس‌های برهنه در فضای مجازی (عالیا ماجدالمهدی / گلشیفته‌فراهانی) دو نمونه بارز ایجاد شکاف در فضای عمومی و اقتصادی عمل نکردن در برابر هویت بذل و بخشش شده‌ی ایدئولوژیک هستند. لحظه‌ای که میل به نفع ایدئولوژی پا پس نمی‌کشد. لحظه‌ای که هم با اخلاق و هم با بی‌اخلاقی یک جا طرف می‌شویم. از طرفی اخلاق ایدئولوژیک به ما می‌گوید نباید بدن هامان را برهنه کنیم و از طرفی پورنوگرافی از ما بدن هامان را می‌طلبد. این جاست که کارکرد میل به مثابه‌ی امری بازارشگذا خود را نمایان می‌کند. این جاست که ارزش‌ها (پوشش، حفظ عفاف و ...) و ضد ارزش‌ها (برهنه‌گی بی بند و باری و ...) جای خود را به عملی می‌دهد که ایدئولوژی حاکم را یکباره هیستریک می‌کند. این جاست که میل دیگر در دستان نهادهای مدافع اخلاق و منافی اخلاق پاس داده نمی‌شود. ارزش‌ها مجدداً ارزش گذاری می‌شود. سینه‌ها برهنه می‌شوند و میل به صاحبان اصلی آن بازگردانده می‌شود. حداقل شکاف پدید آمده در فضای اخلاق مدار حاکم بر جامعه، پدید آمدن گفتمانی است که قطعاً نمی‌توان نام اخلاق را بر آن نهاد. هوموساکری دیگر پدید می‌آید که از یک طرف مقدس (فرا اخلاقی) و از یک طرف خنثی است، بدین معنا که در باید نبایدهای ایدئولوژیک گیر نیفتاده. پس از هر دو طرف منادیان و منافیان اخلاق می‌تواند مورد حمله واقع شود.



ترجمہ بیٹرن صباغ

تفہات جدید عصری لوس ایریکاری



تفاوت جنس^۱

لوس اپیکاری

بیژن صباغ

اگر تفاوت جنسی اصلی ترین موضوع فلسفی عصر ما نباشد، قطعاً یکی از مهم ترین هاست. بنابه اعتقاد هایدگر، یک چیز و تنها یک چیز در هر عصر هست که می توان بدان اندیشید. تفاوت جنسی احتمالاً همان چیز در عصر ماست که می تواند در سطح روشن گری، «راه رهایی» ما باشد.

اما وقتی به فلسفه، علم یا مذهب روی می آورم، متوجه می شوم که این مسأله ی اساسی و بسیار مهم همچنان هر کاری برای جلب نمودن توجه ما انجام می دهد. این مسأله را باید به منزله ی مسیری دید که به ما اجازه می دهد فرم های گوناگون تباهی را در جهان مشاهده کرده و به نیهیلیسمی که صرفن مؤید عقب گرد یا تکثیر مداوم ارزش ها در وضعیت موجود است، واکنش تقابلی نشان دهیم - چه آن را جامعه ی مصرف بدانیم، چه چرخندگی گفتمان (circularity of discourse)، بیماری های کمابیش سرطانی عصر ما، بی اعتباری کلمات، پایان فلسفه، یأس مذهبی یا عقب گرد به سوی جهت گیری مذهبی، علمی یا تکنیکال امپریالیسم که به سوژه ی زنده اهمیت نمی دهد.

تفاوت جنسی قادر است افق فضای فکری جهان را بارورتر از هر چیز دیگری در زمان ما شکل دهد - دست کم در غرب - بی آنکه این باروری را به بازتولید بدن ها و جسم تقلیل دهد. برای پارتیهایی که به یکدیگر علاقه دارند، این یعنی باروری، تولد و تولید مثل و همچنین به معنی تولید عصر جدیدی از تفکر، هنر، شعر و زبان است: خلق پوئیک جدید.

همه چیز هم در حیطه ی نظریه و هم در عمل، مانع کشف و تأیید چنان ظهور و رویدادی است. فلسفه در نظریه می خواهد ادبی یا بیانی باشد و خود را از هستی شناسی رها کند یا به سوی هستی شناسی عقب گرد کند. از طریق کار در زمینه و چارچوب ناهم خوانی های «فلسفه ی نخست» ولی بدون در نظر گرفتن هدفی که بخواهد نویدبخش اصول و آثار تازه ای باشد.

در سیاست، نقب هایی به دنیای زنان زده شده است. ولی این نقب ها کماکان جزئی و مقطعی است: امتیازاتی از سوی صاحبان قدرت به زنان داده شده است، ولی ارزش های جدیدی خلق نشده اند. این مسائل به ندرت توسط زنانی که تنها در سطح رفع نیازهای ابتدایی هستند مورد تفکر قرار می گیرد. آیا دلیل محو شدن جهانی دستاوردهای مبارزات زنان، نقص در ایجاد اصول مطالبات آنان به صورتی متفاوت با اصول جهان مردانه نیست؟ نظریه ی روانکاو و روانشناسی و رویکردهای معطوف به جنسیت از چنان انقلابی بسیار فاصله دارد. و به جز چند استثنا، امروزه کنش جنسی به دو جهان موازی تقسیم می شود: جهان زنان و جهان مردان. به جرأت می توان گفت مواجهه ای غیرسنتی و پرثمر بین دو جنس وجود ندارد. این مواجهه، خواست هایش را به طور عمومی اعلام نمی کند مگر از طریق سکوت و جلد.

اگر تفاوت جنسی قرار باشد خودش را نشان دهد، به انقلابی در تفکر و اخلاقیات نیاز است. همه چیز بایستی بر مبنای رابطه ی میان سوژه و مباحثه، سوژه و جهان، سوژه و کیهان، ریزکیهانی و ابرکیهانی بازتفسیر شود. همه چیز! و باید از شیوه ی نوشته شدن سوژه به صورت مذکر حتا در شرایطی که سوژه قرار است جهانی یا خنثا باشد شروع شود. بگذریم از اینکه انسان - دست کم در زبان فرانسه - خنثا نبوده و جنسی است.

مرد سوژه ی مباحثه است. چه در نظریه، چه اخلاق و چه سیاست. و در غرب، جنسیت خدا، نگهبان همه ی سوژه ها و همه ی مباحث همیشه مردانه و پدرانه است. به زنان، هنرهای خرد ارزانی شده است: آشپزی، بافندگی، قلاب بافی، خیاطی و در موارد استثنایی شعر، نقاشی و موسیقی. این ها هر قدر مهم باشند، در حال حاضر به صورت آشکار، وضع کننده ی قوانین نیستند.

البته ما شاهد تعویض مشخص ارزش ها هستیم: کار یدی و هنر در حال ارزش گذاری دوباره هستند. اما ارتباط این هنرها با تفاوت جنسی هرگز مورد تفکر و تقسیم بندی درست قرار نمی گیرد. در بهترین حالت، به مبارزه ی طبقاتی مرتبط می شود.

برای این که بتوانیم این تفاوت را فهمیده و زندگی کنیم، بایستی کل پروبلماتیک مکان و زمان را مورد بازنگری قرار دهیم.

بنابر اعتقاد تمامی ایزدنامه ها در آغاز مکان و خلقت فضا بود. خدا یا خدایان ابتدا فضا را خلق کرد. و زمان کمابیش در اختیار فضا قرار گرفت. در روز(های)

^۱ این ترجمه بخشی از مقاله اول کتاب "An Ethics of Sexual Difference" با عنوان "Sexual Difference" است.

نخست، خدا(یان) جهان را با جدا نمودن عناصر خلق کرد(ند). سپس این جهان به حرکت افتاد و به ساکنینش ضرباهنگی داده شد. خدا می‌تواند خود زمان باشد که ذات خویش را در کنش‌اش در فضا و مکان‌ها جاری ساخت.

فلسفه سپس وظیفه‌ی خدا یا خدایان را تبارشناسی می‌کند. زمان، درون بودگی سوژه در خودش و فضا بیرون بودگی آن قلمداد می‌شود (این مبحث در نقد خرد ناب توسط کانت مطرح شده است). سوژه، ارباب زمان، تبدیل به محور نظم جهان شده و چیزی از آن ورای لحظه و ابدیت قرار می‌گیرد: خدا. او علت گذرگاه میان زمان و مکان است.

در حالی که زنانگی صرفاً مجازی از فضا است ولی دلالتی ضمنی بر مغاک و شب دارد (خدا فضا و نور است) در حالی که مردانگی مجاز از زمان است، کدام‌یک به تفاوت جنسی برمی‌گردد؟

گذار به یک دوران جدید نیازمند تغییر در آگاهی و برداشت ما از فضا-زمان، اشغال فضا و ظرف (container) یا پوشش هویت (envelopes of identity) است. این نتیجه و مستلزم تکامل یا تغییر شکل دگرذیسی فرم‌ها، ارتباط ماده و فرم و همچنین وقفه‌ی میان آن‌هاست: سه‌گانه‌ی تشکیل مکان. هر دوران حامل حدی بر پیکربندی این سه‌گانه است: ماده، فرم، وقفه (interval) یا قدرت (توانایی)، کنش، وقفه‌ی میانجی‌گر.

میل مکان وقفه را اشغال یا تعیین می‌کند. ارائه‌ی یک تعریف ثابت از آن، آن را به منزله‌ی میل سرکوب و خنثی می‌کند. میل نیاز به حس جاذبه و کشش دارد: تغییری در وقفه، تغییر مکان سوژه یا ابژه در رابطه‌ی دوری یا نزدیکی‌شان.

گذار به یک عصر جدید هم‌زمان با تغییر اقتصاد میل روی می‌دهد. عصر جدید، حامل روابط متفاوتی است میان:

- انسان و خدا(یان)،

- انسان و انسان،

- انسان و جهان،

- مرد و زن.

دوران ما که اغلب از آن به عنوان دورانی یاد می‌شود که در آن مبحث میل برجسته شده است، اغلب این میل را به مثابه ریشه‌ی مشاهده‌ی لحظه‌ی تنش، یا لحظه‌ای در تاریخ که در آن میل به عنوان دینامیک تغییری می‌شناسند که طرحش در گذشته، گاهی در حال و اما تقریباً پیش بینی‌ناپذیر شکل می‌گیرد. اگر دوران ما به اقتصاد وقفه رجوع کند، اگر در جذابیت‌ها، تنش‌ها و کنش‌های موجود میان فرم و ماده شکل گیرد و در پس مانده‌های هر خلقی یا کار میان آنچه از پیش شناسایی شده، آنچه باید شناسایی شود و ... قرار گرفته باشد، نمی‌تواند دینامیسم میل را به صورت کامل درک نماید.

برای تصویر کردن چنین اقتصاد میلی، بایست آنچه فروید آن را تصعید می‌نامد، بازتعریف و مشاهده شود که فروید از تصعید امر تناسلی (به جز در تولید مثل؟) اما اگر این نوع موقفی از تصعید باشد، نمی‌توان گفت فروید در مورد پرورش کودکان توسط والدین بدبین بوده است) یا از تصعید رانه‌های جزئی در رابطه با زنانگی سخن نگفته، بلکه تنها از سرکوب آن‌ها سخن گفته است (کودکان دختر زودتر و ماهرانه‌تر از کودکان پسر آغاز به صحبت کردن می‌کنند. آن‌ها ارتباط بهتری با اجتماع دارند و غیره - کیفیات یا ظرفیت‌هایی که ناپدید می‌شوند، بدون آنکه هیچ دستاورد خلاقانه‌ای انرژی آنان را نشان دهد، البته به غیر از وظیفه‌ی زن شدن (ابژه‌ی جذابیت؟)

زن با وجود این فقدان تصعید خویش، به تنهایی، همیشه رو به جلو حرکت می‌کند بی این که به خودش به منزله‌ی جایی که چیز مثبتی و مسلمی در آن پرداخته شده باشد رجعت کند. در فیزیک معاصر می‌توان گفت زن الکترونی است که با همه‌ی دلالت‌هایش منتظر مرد و مواجه‌اش با او است. اگر میل مضاعفی وجود نداشته باشد، قطب‌های مثبت و منفی خودشان را بین دو جنس تقسیم می‌کنند به جای آنکه قلب یا حلقه‌ی دوگانه‌ی یکدیگر باشند، طوری که هر یک بتوانند به سمت دیگری حرکت کرده و سپس به خودشان بازگردند.

اگر این قطب‌های مثبت و منفی در هر دو وجود نداشته باشند، همیشه یکی جذب می‌کند در حالی که دیگری بدون داشتن جایگاهی «مناسب» در حرکت



است. آن چه وجود ندارد، قطب‌های دوگانه‌ی جذب و پشتیبانی است که فاقد تجزیه یا واپس‌زنی، جذب و ازهم‌پاشیدگی بوده در عوض مؤید جدایی‌ای است که مواجهات را مفصل‌بندی می‌کند و گفتگو، تعهدات و همبستگی را ممکن می‌سازد.

آیا شخص برای دور شدن باید قادر باشد تا تصرف کند؟ صحبت کند؟ هر دوی اینها از یک لحاظ یکسان هستند. احتمالاً برای تصرف کردن، فرد نیازمند ظرف یا مکان ثابتی است. روح؟ یا روان؟ ماتم برای هیچ، سخت‌ترین کار است. ماتم خود در دیگری تقریباً ناممکن است. من به جستجوی خویش بر می‌آیی گویی که با نرینگی همانند شده‌ام. من بایستی خودم را بر اساس یک ناهمگون‌سازی بازسازی کنم... دوباره از نشانه‌های یک فرهنگ و کاری بپا خیزم که به واسطه دیگری تولید شده است. در آن چه در آن است دقت کنم تا بفهمم چه چیز آن جا نیست.

زن باید بتواند خودش را در میان چیزها، از میان تصویری که در تاریخ و در شرایط تولید کار مرد وجود دارد بیابد و نه بر اساس کار و تبار مرد.

اگر زن به طور سنتی به واسطه‌ی مادر بودنش برای مرد همچون مکان بازنمایی می‌شود، چنان محدودیتی که به معنای آنست که او تبدیل به یک چیز شده است که می‌تواند از یک دوره‌ی تاریخی تا دوره‌ی دیگر تغییر کند. همچنین، زنانگی مادرانه به معنای یک پوشش است، یک ظرف، نقطه‌ی شروعی که مرد برای چیزهای خود حد قائل می‌شود. رابطه‌ی موجود میان پوشش و چیزها شامل آپوریا(ها)ی سیستم فلسفی ارسطویی و دیگر نظام‌های منشعب از آن است.

در ترمینولوژی ما، که از این اقتصاد تفکر نشأت گرفته و البته از بطن مکتب روانشناختی نگری بیرون آمده است، مثلاً گفته می‌شود که زن-مادر اخته‌گر است. یعنی از آن جایی که موقعیت وی به عنوان پوشش و چیز(ها) تفسیر نشده است، او از کار و کنش مرد جدایی‌ناپذیر است به‌ویژه تا جایی که مرد، زن را تعریف می‌کند و هویت مردانه‌اش را به عنوان نقطه‌ی آغاز خود یا به همان نسبت با این تعبیر از وجود زن ایجاد می‌کند. اگر بعد از همه‌ی این‌ها زن همچنان زنده مانده باشد، (زن) به طور مداوم کار مرد را خنثی می‌کند - خودش را هم از پوشش و هم از چیزها متمایز و ناشیانه وقفه، بازی یا چیزی در حرکت و نامحدود خلق می‌کند که چشم‌انداز، جهان و حدود مرد را دچار اختلال می‌نماید. اما به دلیل این که مرد نمی‌تواند یک سوبرژکتیو برای زن بسازد و هرازگاه مکان و چیز زن را در یک دینامیسم میان سوبرژکتیو به زن بدهد، مرد در یک گفتمان ارباب-بنده باقی می‌ماند. بنده‌ی خدایی می‌شود که هویت ارباب مطلق را بدو بخشیده است. و به صورتی پنهانی یا مبهم برده‌ی قدرت زن-مادری می‌شود که تقلیل می‌دهد یا تخریب می‌کند.

زن-مادر مکانی جدا شده از مکان «خود» و محروم از مکان «خود» باقی می‌ماند. او بلاانقطاع تبدیل به مکان دیگری‌ای می‌شود که نمی‌تواند خودش را از آن جدا کند. بدون این که زن بداند یا بخواهد، به دلیل آنچه زن فقدانش را دارد، یعنی یک مکان «مناسب»، تهدید می‌کند. زن مجبور می‌شود خودش را باز-پوشش‌یابی کند: یک بار به عنوان زن و بار دیگر به عنوان مادر. این متضمن تغییری در کل اقتصاد مکان-زمان است.

در عین حال، این مسأله‌ی اخلاقی در برهنگی و انحراف بروز می‌یابد. زن باید عریان شود چون واقع نشده است، چراکه خود را در مکان خویش قرار نمی‌دهد. لباس‌ها، آرایش و جواهراتش چیزهایی هستند که از طریق آن‌ها می‌تواند ظرف(ها) و پوشش(ها)یش را بسازد. او نمی‌تواند از پوششی که خودش دارد استفاده کند و چاره‌ای جز خلق پوشش‌های مصنوعی ندارد.

این گزاره‌ی فروید که زن به میانجی گفتارمداری هویت یافته، گزاره‌ی معناداری است ولی همچنان زن را از قدیمی‌ترین و اساسی‌ترین پایگاهش تبعید می‌کند. شکی نیست که شهوت دهانی برای زن مشخصاً سنجه‌ی مهمی است: از حیث ریخت‌شناسی، او دو دهان و دو جفت لب دارد. اما او تنها زمانی می‌تواند بنا بر این ریخت‌کنش داشته باشد که رابطه‌اش را با مکان‌مندی و مرحله‌ی جنینی حفظ کند. با این که او برای خلق مکانی برای خودش به این ابعاد نیاز دارد (تا بتواند مکان قابل قبولی برای دیگری نیز متصور باشد)، آن‌ها همیشه از او سلب شده‌اند تا نوستالوژی و همه‌ی آن چیزی که مرد از همین فضای اول و این منزل‌گاه غایبی در خاطره‌اش می‌سازد، شکل گیرد. خاطره‌ای تیره و مبهم... یحتمل قرن‌ها طول کشیده است تا مرد بتواند معنی کارهایش را تفسیر کند: ساختن جایگزین‌هایی متعدد و نامحدود برای خانه‌ی کودکی خود. از اعماق زمین تا بلندای آسمان. بارها و بارها، کسر نمودن مکان‌مندی بافت یا ترکیب از امر زنانه. در مبادله - اما نه یک فرد واقعی - مرد برای زن یک خانه می‌خرد، حتا او را درون خانه حبس می‌کند، مکان‌ها برای زن حد می‌گذارند، مکان‌هایی که در نقطه‌ی تقابل جای غیرمحمصور هستند که مرد، زن را نادانسته در آن قرار می‌دهد. مرد زن را با دیوارها احاطه می‌کند یا می‌پوشاند تا هم زمان خودش را و چیزهایش را با گوشت تن زن بیوشاند. طبیعت این پوشش‌ها مانند یکدیگر نیست: از یک سو، به طرز نامرئی برقرار است، اما با حدود ادراک پذیر مرئی؛ از دیگر سو، حد یا سرپناه آشکار، اما گویی در معرض زندانی بودن یا وضعیتی جنایت‌بار، اگر چنانچه آستانه‌ی ای گشوده نماند.

ما باید، بدین منظور، در کل پرسش مفهوم مکان خود تجدید نظر کنیم، هم به جهت حرکت به دوران تمایز (هر دوران تفکر با یک زمان خاص تعمق در

تمایز، در تناظر است)، و به منظور ایجاد علم اخلاق لذت. ما نیازمند آنیم که روابط میان فرم، ماده، وقفه، و حد را تغییر دهیم، مسأله ای که هرگز مورد بررسی واقع نشده است به نحوی که از سوی یک رابطه میان دو سوژه ی جنس مختلفِ دلباخته پذیرفته شود.

زمانی بدن در حال پوشش و بدن پوشیده وجود داشت، بعدها تحرک بیشتری در میان آنچه ارسطو جابه جایی می نامید اتفاق افتاد (از زمانی که مادرانگی زیاد به «حرکت» شبیه نبود).

کسی که پیشنهاد می کند یا اجازه می دهد میل دست به حرکت و محاصره و پوشش زند، دیگری را غرق می سازد. اگر دوران سومی در کار نباشد می تواند این امر بیشتر از یک خطر جلوه کند. به عبارتی فقط همچون یک محدودیت عمل نمی کند. دوران سوم می تواند درون کسی رخ دهد که همچون یک رابطه ی اخیر با محدودیت های خود (مرد یا زن)، احاطه شده است: رابطه با امر یزدانی، با مرگ، با امر اجتماعی، با امر کیهانی. اگر دوران سوم درون و برای پوشش وجود نداشته باشد، مرد یا زن تمام_قدرتمند می گردد.

بنابراین محروم نمودن یک قطب تفاوت جنسی، زن، زن دوران سوم همچنان می رسد به جایی که آن ها را در موقعیت قدرت مطلق قرار می دهد: این برای مردانگی خطرناک است، به خصوص از آنجایی که وقفه ای را سرکوب و خنثی می کند که هم ورودی و هم فضای میان آن است.^۲ مکانی هم برای وارد شدن و هم خارج شدن از پوشش (و از همان سو، نه برای رسوخ نمودن به پوشش یا همانند ساختن آن با فرآیند هضم)؛ بلکه هم برای امکان حرکت بدون قید و بند، و هم امکان عدم تحرک آشتی جویانه بدون خطر زندانی شدن.



^۲ ایریگاری با مفهوم دوگانه ی وارد شدن (enter) بازی می کند که هم به معنای وارد شدن و هم به معنای میان (between) است.



سیاست

فکر

۷



شماره بعدی مجله زغال ویژه سیاست تفکر