



سرمایه‌داری، سوپزکتیویته، اسکیزوفرنی

عادل مشایخی

توضیح نویسنده: چرا به جز بخش‌هایی محدود از طبقه‌ی کارگر، بخش اعظم اعضای این طبقه با اینکه به منافع خود آگاه‌اند، چنان رفتار می‌کنند که گویی آگاه نیستند، یعنی این آگاهی در عمل‌شان مندرج نیست، طوری که انگار بر حسب آگاهی‌ای دیگر عمل می‌کنند، تا جایی که حتا تعلق خود به طبقه‌ی کارگر را انکار می‌کنند و خود را عضو «طبقه‌ی متوسط» معرفی می‌کنند؟ این مقاله کوششی است برای رسیدن به پاسخی برای این پرسش از طریق وارد کردن مفهوم «ناخودآگاه اسکیزوفرنیک» (ناخودآگاهی که الگوی کارکردش اسکیزوفرنی است نه نوروز) به محور سوم پروژه‌ی فکری فوکو، یعنی تحلیل «تکنولوژی‌های خود»، با رجوعی به **آنتی‌ادیپ** دلوز و گواتری. باید بر این نکته تأکید ورزید که تحلیل سوپزکتیویته به شیوه‌ای که طرحی موجز و قطعا ناقص از آن در این مقاله ترسیم خواهد شد، فقط یکی از محورهای نقد تبارشناسانه‌ی اقتصاد سیاسی است. یعنی نمی‌توان کل رویکرد انتقادی را به تحلیل سوپزکتیویته فروکاست و تحلیل مناسبات تولید-قدرت سرمایه‌دارانه با اتکا به صورتبندی مارکسی «قانون ارزش» را نادیده گرفت. این مقاله را باید در ادامه‌ی مقالات پیشین در مورد «نظریه ارزش مارکس» و در پیوند با مباحث آن مقالات خواند.

فوکو در شماری از نوشته‌ها و سخنرانی‌های خود، از جمله در سخنرانی‌ای با عنوان «سکسوالیته و تنهایی»^۱، می‌گوید با تکیه بر برخی از گزاره‌های هابرماس می‌توان سه سنخ اصلی تکنیک را از هم متمایز کرد: ۱) تکنیک‌هایی که امکان تولید، دگرگونی و دستکاری چیزها را فراهم می‌آورند؛ ۲) تکنیک‌هایی که امکان کاربرد نظام‌های نشانه‌ای را فراهم می‌آورند؛ ۳) تکنیک‌هایی که امکان تعیین رفتارهای افراد، تحمیل غایت‌ها یا اهداف خاصی را به این رفتارها فراهم می‌آورند. تکنیک‌های تولید؛ تکنیک‌های دلالت یا ارتباط؛ تکنیک‌های قدرت. از دیدگاه فوکو سنخ دیگری از تکنیک‌ها را نیز می‌توان به این فهرست افزود: ۴) تکنیک‌های خود: تکنیک‌هایی که به افراد رخصت می‌دهند شماری از اعمال را روی بدن خود، نفس خود یا رفتارهای خود، انجام دهند و به یک کمال مفروض، به سعادت، خلوص یا قدرت‌های ماوراءطبیعی برسند. آنچه از چشم‌انداز مسئله‌ی سوپرتکتیویته اهمیت دارد، رابطه‌ی دو سنخ از این تکنیک‌هاست: «تکنیک‌های قدرت» و «تکنیک‌های خود».



اعمال قدرت عبارت است از سوق دادن فرد یا جمعی از افراد به سوی رفتاری معین، ترغیب دیگران به در پیش گرفتن این یا آن رفتار معین؛ هدایت یا اداره کردن رفتار دیگران. تکنیک‌های قدرت ابزارها یا تکنیک‌های سوق دادن، ترغیب کردن یا وادار ساختن دیگران، یا به تعبیری، ابزارها و تکنیک‌های هدایت یا اداره‌ی رفتار دیگران‌اند. البته به خاطر داریم که روابط قدرت فقط مشتمل بر «تکنیک»‌های قدرت نیستند و در مقام روابطی استراتژیک، هدف استراتژیک و طریق نیل به هدف (کارکردهای قدرت) را نیز در برمی‌گیرند و در عین حال اعمال قدرت همیشه ملازم با گونه‌ای عدم توازن است که در «نظام‌های تمایز گذاری» منعکس می‌شوند.^۲ اما علاوه بر این‌ها اعمال قدرت، یا دست کم تداوم روابط قدرت، مستلزم این است که اعمال قدرت تکیه‌گاهی در «خود» افرادی که قدرت بر آن‌ها اعمال می‌شود نیز داشته باشد. از آن‌جا که «خود» نه یک جوهر (خواه مادی و محسوس و خواه غیرمادی و نامحسوس)، بلکه گونه‌ای «رابطه» است، فوکو این نکته را در قالب اتکای تکنیک‌های قدرت بر شیوه‌های «رابطه‌ی خود با خود» صورت‌بندی می‌کند. شرط تداوم هر نظامی از مناسبات تولید-قدرت این است که تکیه‌گاهی در روابط خود با خود افراد (به‌ویژه اعضای طبقه‌ی تولیدکنندگان مستقیم) داشته باشد. فوکو نقطه‌ی اتصال تکنیک‌های قدرت و تکنیک‌های خود را «حکومت» می‌نامد.

مسئله‌ی حکومت: چگونه می‌توان بر دیگران با دستیاری و عاملیت خودشان حکومت کرد؟ در قالب «حکومت» به این معنا، «انقیاد» و «مقید کردن خود» با هم پیوند می‌خورند: مسئله از یک سو،

سوق دادن افراد به رفتاری خاص است و از سوی دیگر، این که افراد خودشان با احساس گونه‌ای عاملیت و فاعلیت خود را به این رفتار مقید کنند: فوکو این دو نکته را در واژه‌ی *assujettissement* (معادل انگلیسی: *subjection*) به هم پیوند می‌زند. از آن‌جا که برای این کلمه هنوز معادل فارسی مناسبی در اختیار نداریم که هر دو معنا را در خود خلاصه کند، برای ترجمه‌ی این کلمه از معادل «سوژه-منقادی سازی» استفاده می‌کنیم. «حکومت» به معنای مورد نظر فوکو «سوژه-منقادی سازی» است. در جامعه‌ی سرمایه‌داری، مهم‌ترین مسئله‌ی بورژوازی و دولت‌اش «سوژه-منقادی سازی» طبقه‌ی کارگر است: چگونه می‌توان اعضای طبقه‌ی کارگر را به سوی رفتارهایی خاص که لازمه‌ی تولید و بازتولید ارزش اضافی‌اند سوق داد که او خود را با احساس گونه‌ای عاملیت و فاعلیت به این رفتارها مقید سازد: مسئله‌ی «حکومت» بر طبقه‌ی کارگر. چنان که گفته شد، در قالب این مسئله، مسئله‌ی تکنیک‌های قدرت (چگونه می‌توان اعضای طبقه‌ی کارگر را به رفتارهایی خاص یا به طور کلی به شیوه‌ای از زندگی سوق داد؟) و مسئله‌ی تکنیک‌های «خود» (چگونه می‌توان کاری کرد که طبقه‌ی کارگر در رفتار به شیوه‌ای که هدف استراتژیک سرمایه، یعنی تولید و تحقق ارزش اضافی، اقتضا می‌کند، در عین حال خود را فاعل و عامل تلقی کند؟ یا به بیان موجز، چگونه می‌توان اعضای طبقه‌ی کارگر را «حکومت‌پذیر» کرد؟) به هم پیوند می‌خورند.



مهم‌ترین مسئله‌ی بورژوازی و نظام سیاسی‌اش: چگونه می‌توان اعضای طبقه‌ی کارگر را در مناسبات سرمایه‌دارانه به «انقیاد» در آورد، آن‌هم به نحوی که در عین انقیاد خود را «سوژه»‌های آزاد و مسئول قلمداد کنند؟ برای حل این دو مسئله است که بورژوازی و دولت‌اش ناگزیرند علاوه بر انواع و اقسام «تکنیک‌های قدرت»، سنخ‌هایی از «تکنیک‌های خود» را نیز (از هر منبع ممکن، به اصطلاح «ستی» یا مدرن، بومی یا غیر بومی) **بیابند** و در گسترش آن‌ها در سراسر جامعه بکوشند. سرمایه‌داری چگونه و با چه تکنیک‌هایی «رابطه‌ی خود با خود» طبقات فرودست (به‌ویژه طبقه‌ی کارگر) را شکل می‌دهد و به این معنا، آن‌ها را «سوژه» می‌کند؟ (بعد از پاسخ‌دادن به این پرسش است که می‌توان به سوژگی کتیویته و تبدیل شدن به «سوژه» به معنایی دیگر اندیشید). ایوا ایلوز در کتاب خود، **صمیمیت‌های سرد**، نمونه‌ی جالبی نقل می‌کند: «التون میو^۴ یکی از چهره‌های برجسته‌ی «نظریه‌ی مدیریت» که اعتقاد داشت «بهره‌وری زمانی افزایش می‌یابد که روابط کار شامل مراقبت و توجه به احساسات کارگران نیز بشود»، یک‌تنه به این کشف نائل شد که مشکلات کارگران زن در محل کار «بازتاب سرگذشت خانوادگی آن‌ها» است. او در کتاب خود با عنوان

مسائل اجتماعی یک جامعه‌ی صنعتی (۱۹۴۹)، می‌نویسد: «طی فرایند مصاحبه با یک کارگر زن روشن شد که دلیل تنفر وی از یکی از سرپرست‌ها این بود که میان سرپرست مذکور و ناپدری‌اش که مورد تنفر وی بود، نوعی شباهت خیالی ایجاد کرده بود.^۵ این کارگر زن برای «درمان شدن» و «دل‌دادن به کار»، کافی‌ست این سناریوی خانوادگی را سوئزکتیو کند، یعنی رابطه‌ی تحمیل کار را که در تنفرش آشکار شده بود، به‌صورت اجرای این سناریوی خانوادگی تجربه کند: «که اینطور! مشکل در رابطه‌ی من و ناپدری‌ام بوده است؛ من مقتضیات آن رابطه‌ی دردناک را به رابطه‌ام با سرپرست از همه‌جایی خبر "انتقال" می‌دهم. سرپرست بیچاره! باید هر طور شده از دلش دریاورم!» به این ترتیب، انواع و اقسام «تکنیک‌های خود» که در عین حال تکنیک‌های القای یک الگوی رابطه‌ی خود با دیگری نیز هستند، این باور را دامن می‌زنند که تنازعات خاستگاه طبقاتی ندارند، بلکه ناشی از «هیجان‌ات پیچیده، مولفه‌های شخصیتی و اختلالات حل‌ناشده‌ی روان‌شناختی» اند که در خانواده شکل گرفته‌اند و فرد برای حل این منازعات باید از طریق «خودکاوی»، البته همواره با نظارت یک راهنما و مشاور متخصص، سرشت این مشکلات را در سرگذشت خانوادگی‌اش کشف کند.



عنوان فرعی کتاب ایوا ایلوز «ساخت سرمایه‌داری عاطفی»^۶ است (در ترجمه‌ی فارسی: «ساختن سرمایه‌داری هیجانی») و در زبان فرانسوی با عنوان **احساسات سرمایه‌داری**^۷ ترجمه شده است. نویسنده در بخشی از کتاب با عنوان «یک سبک عاطفی جدید»، به رابطه‌ی میان ظهور گونه‌ای گفتار یا زبان روانشناسی جدید و حرکت جامعه‌ی آمریکا به سوی «اقتصاد خدماتی» (که به نحوی بت‌واره «جامعه‌ی پسا صنعتی معرفی شد») اشاره می‌کند. وظیفه‌ی این گفتار جدید شکل دادن به «شخصیت افراد شاغل در کارخانه‌ها» مطابق مقتضیات الگوی انباشت جدید بود: «روانشناسان دغدغه‌ای جز افزایش سطح سودها، سرکوب مبارزات کارگری، سازماندهی روابط مدیر و کارگر به شیوه‌ای مسالمت‌آمیز، خنثی‌سازی تنازعات طبقاتی با منعکس کردن آن‌ها در زبان آبکی عواطف و شخصیت، نداشتند».^۸ هدف این روانشناسان القای الگوهایی از رفتار از طریق ابزارهای نوین تجزیه و تحلیل «خود» بود که «مجموعه‌ی وسیعی از ابزارها، کردارها و نهادها» را در برمی‌گرفت. در قالب واژگان این روانشناسی جدید، کارگران باید مهارت‌های «ارتباطی» خود («ارتباطی»^۹ به معنای هابرماسی^{۱۰}) را تقویت کنند؛ یا به تعبیری آشناتر، همه موظف‌اند «روابط عمومی» خوبی داشته باشند و اصول «وقاحت بازاریابانه» را به کار بندند! الگوی انباشت جدید طالب و خالق شبکه‌ای از ارتباطات متقابل بود و «عاطفه در قلب این تعاملات قرار داشت». این رفتار «ارتباطی» جدید

«طبقه‌بندی‌های جنسیتی را با مجاب‌سازی زنان و مردان به کنترل عواطف منفی‌شان از بین می‌برد، زنان و مردان موظف‌اند خودشان را در نظر همگان دوست‌داشتنی جلوه دهند و با سایرین همدلی کنند. به‌عنوان مثال: در روابط حرفه‌ای و شغلی معمولاً مردان با ویژگی‌های «سخت» مردانگی و زنان با «نرم‌خویی» زنانه معرفی نمی‌شوند. مردان می‌بایست همچون زنان قابلیت احساساتی بودن و همدلی کردن ... و هنر همدلی و اقناع داشته باشند، در حالی که زنان باید از قابلیت‌های مردان برای اثبات خویشتن و مدیریت و همچنین مهارت‌های رقابت و امر و نهی کردن برخوردار باشند.»^{۱۱}

فیلم «یک تخت روانکاوی در تونس»^{۱۲} (۲۰۱۹) ساخته‌ی کارگردان تونسی، مانلی لیبیدی (ماجرای «سلما»، روانکاوی تونسی-فرانسوی، که بعد از انقلاب تونس زندگی‌اش را در پاریس رها می‌کند تا در تونس به روانکاوی پردازد)، به‌رغم ظاهر انقلابی‌اش، دقیقاً در همین چارچوب می‌گنجد. کارگردان فیلم در مصاحبه‌هایش گفته است شخصیت اصلی فیلم، زنی است که مطابق کلیشه‌های رایج زنانگی عمل نمی‌کند و در واقع یک «کابوی تنها» است. اما فیلم ناخودآگاه در چارچوب همین از بین‌بردن طبقه‌بندی جنسیتی مطابق مقتضیات الگوی انباشت نئولیبرال حرکت می‌کند و در القای به‌هم‌ریختن این طبقه‌بندی در مسیری فراتر از سرمایه‌داری موفق نیست (مثلاً در میانه‌های فیلم یکی از مراجعان «سلما» مطابق کلیشه‌های رایج «زن» می‌شود...).

اشارات ایوا ایلوز به نقش عواطف در الگوی انباشت نئولیبرال به‌نحوی یادآور مفهوم «کار عاطفی» در آثار هارت و نگری است، اما به دلیلی که خواهیم دید در این محدوده نمی‌گنجد و اسیر محدودیت‌ها و ضعف‌های پروژه‌ی نگری و هارت نیست. نویسندگان کتاب **انبوه خلق**، با استناد به این اصل که «برای واقعیت جدید به نظریه‌ی جدید نیاز داریم»^{۱۳}، معتقدند که باید از مارکس عبور کنیم، چراکه واقعیت سرمایه‌داری جدید نسبت به سرمایه‌داری قرن نوزدهم چنان تغییر کرده است که نظریه‌ی مارکس برای درک آن کافی نیست. این تغییر را هارت و نگری این‌گونه توصیف می‌کنند: از دهه‌های پایانی قرن بیستم به این سو کار صنعتی هژمونی‌اش را از دست داده است و به جای آن «کار غیر مادی» هژمونی پیدا کرده است. کار غیر مادی را این‌گونه تعریف می‌کنند: شکلی از کار که محصولات غیر مادی از قبیل دانش، خبر، ارتباط، و حتا واکنش‌های عاطفی تولید می‌کند. از نظر نگری و هارت اصطلاحاتی نظیر «خدمات»، «کار فکری» یا «شناختی» به جنبه‌های مختلف کار غیر مادی اشاره می‌کنند. کار غیر مادی خود بر دو نوع است: کار فکری یا زبان‌شناختی (که حل مسئله، کار با نمادها و کار تحلیلی و همچنین شکل‌های بیان در زبان‌شناسی را در برمی‌گیرد) و کار عاطفی (کاری که با عواطفی نظیر احساس راحتی، سرخوشی، ارضاشدن یا

برانگیختگی و تحریک سروکار دارد). از دیدگاه هارت و نگری، گرایش کارفرماها به برجسته کردن نزاکت، طرز برخورد و رفتار به اصطلاح جامعه‌پسند به منزله‌ی نخستین صلاحیت‌هایی که از کارکنان طلب می‌شود، نشانه‌های هژمونی‌یافتن کار غیر مادی، به‌ویژه کار عاطفی، دست‌کم در کشورهای پیشرفته است.^{۱۴} هسته‌ی اصلی ادعای هارت و نگری در ضرورت فاصله‌گرفتن از مارکس این است که با ورود به این فاز از سرمایه‌داری «نظریه‌ی ارزش مارکس» اعتبار خود را از دست می‌دهد. یعنی هرچند نظریه‌ی ارزش ریکاردو به نحوی همچنان معتبر است و در این فاز جدید سرمایه‌داری، کار همچنان «سرچشمه‌ی اصلی ارزش» است، اما دیگر نمی‌توان «واحد زمانی کار» را «معیار ارزش» تلقی کرد. «وقتی به مفهوم مارکسی کار انتزاعی و رابطه‌اش با ارزش دقت می‌کنیم، به تفاوت مهمی میان دوران مارکس و دوران خودمان پی می‌بریم. مارکس رابطه‌ی میان کار و ارزش را بر حسب کمیت‌های متناظر مطرح می‌کند: فلان مقدار زمان انتزاعی برابر است با فلان مقدار ارزش. به بیان دیگر، بر اساس این قانون ارزش که معرف تولید سرمایه‌دارانه است، ارزش در واحدهای قابل اندازه‌گیری و متجانس زمان کار بیان می‌شود. مارکس در گام بعد این مفهوم را با تحلیل‌هایش از روزِ کاری و ارزش اضافی پیوند می‌دهد. اما امروز دیگر نمی‌توان این قانون را به همان صورتی که در آثار اسمیت، ریکاردو و خود مارکس مطرح شده است، معتبر تلقی کرد. اینکه بگوییم واحد زمانی کار معیار ارزش است دیگر هیچ معنایی ندارد. البته در تولید سرمایه‌داری همچنان کار منبع اصلی ارزش است—این امر هیچ تغییری نمی‌کند—ولی باید از خود پرسیم با چه سنخی از کار و چه جور زمانمندی‌ای سروکار داریم»^{۱۵} اگرچه هارت و نگری در نقد نظریه‌ی ارزش مارکس و انکار اعتبار آن در سرمایه‌داری امروز فقط زمان اجتماعاً لازم را زیر سوال می‌برند، اما واقعیت این است که از نظر ایشان نه جوهر ارزش «کار انتزاعی» است و نه مقدار آن «زمان اجتماعاً لازم». بر همین اساس است که استثمار را نه تصاحب ارزش اضافی تولیدشده در زمان کار اضافی، بلکه «خلع ید از امر اشتراکی»^{۱۶}، یعنی تصاحب خصوصی تمام یا بخشی از «ارزش اضافی مشترک» تلقی می‌کنند^{۱۷} (که البته معلوم نیست این «اضافی» چگونه تعریف و مرز میان «لازم» و «اضافی» براساس چه معیاری ترسیم می‌شود).

محدودیت‌ها و ضعف‌های رویکرد هارت و نگری و همفکران آن‌ها (کسانی چون پاولو ویرنو، فرانکو براردی، مارچللو ورچلونو) را برخی از مارکسیست‌های اتونومیست مانند هری کلیور، کافنتریس و دی آنجلس در کتاب‌ها و مقالات متعدد نشان داده‌اند. هدف از اشاره به پروژه‌ی هارت و نگری در این‌جا فقط نشان‌دادن این نکته است که هرگونه بحث از عواطف و اشاره به

نقش و کارکردشان در سرمایه‌داری، برخلاف برخی تصورات سرسری و ساده‌انگارانه، الزاما در چارچوب پروژه هارت و نگری نمی‌گنجد و حتا مستلزم همدلی با ایشان نیز نیست. هدف نشان‌دادن این است که برخلاف برخی از تصورات سرسری و ساده‌انگارانه، هرگونه استفاده از مفاهیم کسانی مانند فوکو و دلوز به‌نحوی خود کار ما را ذیل رویکرد هارت و نگری نمی‌گنجانند، و اتفاقا برعکس، با استفاده از برخی مفاهیم این دو فیلسوف می‌توان محدودیت‌ها و ضعف‌های رویکرد هارت و نگری را برملا کرد و از درافتادن به دام خطاها و لغزش‌های نظری-سیاسی ایشان در درک و ترسیم نقشه‌ی میدان نیروها در جهان کنونی پرهیز کرد. به‌عنوان مثال، پای عواطف و احساسات نه در تحلیل مناسبات تولید-قدرت (نخستین محور تحلیل و به یک معنا بنیادی‌ترین محور)، بلکه در سومین محور تحلیل (یعنی رابطه‌ی خود با خود یا سوژکتیویته) به میان می‌آید (محور دوم محور دانش یا «نمایش و بازنمایی بت‌واره‌ی مناسبات تولید-قدرت» است). اشتباه هارت و نگری ناشی از نادیده گرفتن تمایز این محورهاست. وقتی محور دانش-قدرت را با محور سوژکتیویته (که هرچند نتیجه‌ی درون‌تاخوردن مناسبات تولید-قدرت است اما متعلق به رژیم‌ی متفاوت است) خلط می‌کنیم، تغییراتی را که در محور سوژکتیویته روی می‌دهند با تغییرات محور نخست اشتباه می‌گیریم و به این نتیجه‌ی مخرب می‌رسیم که چنان تغییراتی در وجه تولید روی داده است که دیگر قانون ارزش در آن صادق نیست و باید از مارکس و مفاهیم‌اش فاصله گرفت و به‌سوی برداشتی (ناخودآگاهانه) ریکاردویی پس رفت. همین‌جا باید یکبار دیگر بر این نکته تأکید کرد که منظور از «خطا» در این‌جا خطای معرفت‌شناسانه نیست؛ رویکرد هارت و نگری را از دیدگاه پیامدهای سیاسی‌اش برای مبارزات طبقه‌ی کارگر نقد می‌کنیم، و گرنه فاصله گرفتن از مارکس فارغ از این پیامدها کوچکترین اهمیتی ندارد، و اگر این فاصله گرفتن در بهبود وضعیت طبقه‌ی کارگر در میدان نبرد با بورژوازی و حرکت به‌سوی جامعه‌ای فراتر از سرمایه‌داری کارکرد مثبتی داشت، نیازی به پیش‌کشیدن این حرف‌ها نبود.

با استفاده از مفاهیم فوکو و، چنان‌که خواهیم دید، برخی از مفاهیم دلوز، می‌توان ضمن استفاده از جعبه‌ابزار مارکسی نقد اقتصاد سیاسی در شناسایی مناسبات تولید-قدرت سرشت‌نمای سرمایه‌داری، بعد لیبدویی اقتصاد سیاسی و نقش سوژکتیویته در تداوم این مناسبات را نیز درک کرد و فهمید چگونه بورژوازی (از طریق دولت و سایر نهادهای اجتماعی) می‌کوشد با اشاعه‌ی کاربرد «تکنیک‌های خود» بازتولید و تداوم این مناسبات را تضمین کند. در این مسیر می‌توان از یکی از درون‌مایه‌های کتاب ایوا ایلوز نیز یاری گرفت (البته اگر این درون‌مایه را با واژگان فوکو



صورتبندی کنیم): سرمایه‌داری با اشاعه‌ی «تکنیک‌های خود» عواطف را در قالب‌هایی خاص سازمان می‌دهد و از این طریق ضمن این که عواطف را از سرشت آشکارسازشان تهی می‌سازد، وجهی از رابطه‌ی خود با خود را شکل می‌دهد که باعث می‌شود افراد انقیادشان در مناسبات تولید-قدرت را به نحوی بت‌واره و در قالب الگوهای خاصی از رابطه‌ی «خود-دیگری» تجربه و در عین حال انکار کنند.

ناخودآگاه چگونه ساخته می‌شود؟

فوکو در جایی به این نکته اشاره می‌کند که همواره در کسانی که حکومت می‌شوند «ساختاری» وجود دارد که آنان را «حکومت‌پذیر» می‌کند.^{۱۸} کسانی که معمولاً فلسفه را با «آلرژي به کلمات» اشتباه می‌گیرند باید از این جمله‌ی فوکو نتیجه بگیرند که فوکو ساختارگراست. اما فارغ از این حماقت مضحک و البته پربسامد، باید دید با این جمله چه می‌توان کرد. آنچه فوکو با عنوان «ساختار» از آن یاد می‌کند به چه کار می‌آید؟ آیا همان «قالبی» نیست که در پایان بخش پیش در گزاره‌ای که به ایوا ایلوز نسبت دادیم ظاهر شد؟ آیا منظور فوکو این نیست که سرمایه‌داری با اشاعه‌ی «تکنیک‌های خود» در کسانی که حکومت می‌شوند عواطف را ساخت می‌بخشد و این «ساختار» (که البته چنان که خواهیم دید به معنای دقیق کلمه «ساختار» نیست) آن‌ها را «حکومت‌پذیر» می‌کند؟ بار دیگر مثال ایوا ایلوز را به خاطر آوریم: کارگر زنی که از سرپرست خود نفرت داشت؛ نفرتی که رابطه‌ی تحمیلی کار را آشکار می‌کرد؛ اما این نفرت طی جلسات هدایت و مشاوره‌ی روانی در یک سناریوی خانوادگی گنجانده شد و اثر آشکارسازش را از دست داد و در عین حال آن کارگر رابطه‌ی تحمیلی کار را در قالب گونه‌ای الگوی رابطه با دیگری تجربه کرد و فهمید مقصر خودش است و موظف است این الگو را اصلاح کند و «ارتباطات» بهتر و دوستانه‌تری با سرپرست‌ها و مدیران و کارفرماهایش برقرار کند. چنان که می‌دانیم فوکو مفهوم «ناخودآگاه» را مفهوم مناسبی نمی‌دانست چون معتقد بود این مفهوم فقط در مسیر سوژه-منقادی سازی به کار می‌رود: می‌توان چیزهایی را به سوژه نسبت داد و گفت «تو اینی» ولی خودت خبر نداری، تو ناخودآگاه فلان یا بهمان میل را داری، و سوژه نیز در نهایت می‌پذیرد و به انقیاد در می‌آید. اما ماجرا به این سادگی نیست. شاید (صرفنظر از این که فوکو در مورد مفهوم «ناخودآگاه» چه نظری داشت) مفهوم دیگری از ناخودآگاه وجود داشته باشد (یا قابل ساختن یا بازآفرینی باشد) که نه تنها در خدمت سوژه-منقادی سازی قرار نمی‌گیرد، بلکه به سان سلاحی انتقادی به کار آید.



در سطرهای پیشین، از سرشت آشکارساز عواطف سخن گفتیم و از تجربه‌ی مناسبات قدرت به‌شیوه‌های متفاوت: تجربه‌ی بت‌واره و تجربه‌ی واقعی. ولی آیا چیزی با عنوان «تجربه‌ی ناخودآگاه» وجود دارد؟ آیا این ترکیب گونه‌ای اجتماع نقیضین نیست؟ تجربه چگونه می‌تواند ناخودآگاه باشد؟ در پاسخ به این پرسش‌ها شاید بتوان از مفهوم «تجربه‌ی حدی» استفاده کرد: آیا آن‌چه فوکو نیز مانند بلانشو و دلوز در قالب تعبیری نظیر «تجربه‌ی حدی» از آن سخن می‌گفت، گونه‌ای تجربه‌ی ناخودآگاه نیست؟ بدیهی است که تجربه‌ی حدی با تجربه‌ی متعارف تفاوت ماهوی دارد. این تفاوت را چگونه باید درک کرد؟ ریسمان راهنما برای رسیدن به پاسخ به این پرسش‌ها را شاید بتوان نزد سارتر یافت.

سارتر در دو کتاب **تعالی اگو و هستی و نیستی** از گونه‌ای «آگاهی» سخن می‌گوید که «قصدی» نیست: آگاهی «غیر وضعی» یا «غیر قصدی» (از) خود. بر اساس یکی از اصول پدیدارشناسی، آگاهی همواره آگاهی «از» چیزی است. «از» سوسک یا وزغ می‌ترسم، «از» این کالا خوشم می‌آید. ادعای سارتر در **تعالی اگو** این است که هر آگاهی قصدی «از» چیزی، در عین حال یک آگاهی غیر قصدی (از) خود است. در مورد اخیر، کلمه‌ی «از» به این دلیل در پراگماتیک قرار گرفته که این سنخ متفاوت آگاهی به معنای واقعی کلمه «آگاهی از» نیست. برای درک سخن سارتر می‌توان به منشأ الهام او توجه کرد: مفهوم «یافت حال» در **هستی و زمان** هایدگر. «یافت حال» واژه‌ای است که هایدگر برای توصیف پدیدارشناسانه‌ی آن‌چه «احساس¹» می‌خوانیم به کار می‌برد. دلیل پرهیز او از به کار بردن واژه‌ی اخیر این است که ما «احساس» را زیسته‌ای به اصطلاح «درون-روانی» تلقی می‌کنیم. در واقع، آن‌چه را هایدگر «حال» می‌نامد، عقل سلیم زمانه‌ی ما سرمشق امر به اصطلاح «روانی» یا «درونی» به شمار می‌آورد. بر اساس این برداشت، «حال» (affection) اتفاقی روانشناختی است که درون من می‌افتد. اما از دیدگاه هایدگر، آن‌چه «عواطف و احساسات» می‌خوانیم تکانه‌هایی کور و «درونی» نیستند، بلکه سرشتی «آشکارساز» دارند. عبارت «یافت حال» برای اشاره به این نکته به کار رفته است. احساس کردن یک عاطفه در واقع، «خود را در-وضعیتی-یافتن» است. هر عاطفه «خود» را در وضعیتی خاص آشکار می‌کند. به این ترتیب، هایدگر روشن می‌کند که رابطه‌ی خود با خود در بنیادین‌ترین سطح، رابطه‌ای «شناختی» نیست. «خود» ابژه‌ای نیست که به نحو قصدی «از» آن آگاه باشم (و از این حیث، با «اگو» که ابژه‌ای متعال از «خود» است فرق دارد). رابطه‌ی خود با خود، دست کم در بنیادین‌ترین سطح، خود-آگاهی نیست. با استفاده از



¹. sentiment

تعبیر هایدگر می‌توان گفت رابطه با خود در این بنیادی‌ترین سطح گونه‌ای «خودیابی» است: خود را در وضعیتی یافتن. حتی وقتی به خودم فکر نمی‌کنم، خودم را در وضعیتی می‌یابم، یا به تعبیری آشناتر، خود را در وضعیتی احساس می‌کنم. وقتی بنابه تصادف از پشت دری می‌شنوم که چند نفر در موردم بدگویی می‌کنند در این وضعیت ضمن اینکه «از» آن افراد و سخنان‌شان آگاهم، خودم را در وضعیتی مورد خیانت واقع شدن احساس می‌کنم. وقتی با حیوانی درنده مواجه می‌شوم، ترسم ضمن اینکه تهدید را آشکار می‌کند (ترس «از» حیوان درنده)، خود مرا نیز (البته این بار به نحوی دیگر، کاملاً متفاوت با حالت «آگاهی از») آشکار می‌کند: خود را در وضعیتی «مورد تهدید واقع شدن» احساس می‌کنم. بنیادین‌ترین سطح رابطه‌ی خود با خود همین «خود-را-در-وضعیتی-احساس کردن» است. نه «خود-آگاهی»، بلکه «خود-یابی» یا (با عرض معذرت) «خود-احساسی». سارتر وقتی از آگاهی غیر وضعی یا غیر قصدی سخن می‌گوید دقیقاً به همین نکته می‌خواهد اشاره کند. در «خود-احساسی»، «خود» ابژه یا موضوع احساس نیست. به تعبیری «خود-احساسی» یا «خود-یابی» وضعیت را آشکار می‌کند و احساس خود-در-وضعیت در قالب نوعی «شدت» تجربه می‌شود: دری که تا دمی پیش حائل میان من و دیگران بود و مرا از سر و صدایشان در امان نگه می‌داشت، ناگهان به مدخل راز بدل می‌شود. چگونه؟ فرض کنیم آن سوی در صدایی عجیب یا «مشکوک» بشنوم و از سر سوء ظن یا کنجکاوی گوشم را به در بچسبانم یا از سوراخ کلید آنچه را آن سوی در می‌گذرد دید بزنم. حسادت به منزله‌ی «یافت حال» از یک سو، خود مرا به منزله‌ی خودی که نادیده گرفته شده، تحقیر شده، از بازی حذف شده یا از چیزی محروم شده و باید انتقام بگیرد پدیدار می‌کند، و در سایه‌ی این امکان، در یا سوراخ کلید را به منزله‌ی مانع و در عین حال ابزار و واسطه‌ی دسترسی به منظره‌ای که باید دید یا مکالمه‌ای که باید شنید، آشکار می‌سازد. همین جا شاید بتوان به درکی تقریبی از مفهوم «affect» رسید: گذر از حالی به حالی دیگر؛ یک «حالمایه»: در این مثال، «حسادت» را در قالب گونه‌ای دگرگونی از حالی به حالی دیگر تجربه می‌کنیم. اما از سوی دیگر، در مقام دفاع از خود یا توجیه خود، این شدت را (حسادت به مثابه شدتی که احساس می‌شود) انکار می‌کنم و از صداقت و حقیقت جویی حرف می‌زنم («گفتار آگو» یا به تعبیر سارتر، «خودفریبی» یا «دروغ‌باوری»)

ژیک جایی امر ناخودآگاه را این گونه توصیف می‌کند: «آنچه می‌دانم، اما نمی‌دانم که می‌دانم». ^{۱۹} با استفاده از مفهوم پردازش سارتر می‌توان این توصیف را این گونه صورتبندی کرد: امر ناخودآگاه عبارت است از آنچه به نحو «غیر قصدی» (یعنی «خودبابانه») می‌دانم اما به نحو

«قصدی» نمی‌دانم که آن را به نحو غیر قصدی می‌دانم (چنان که خواهیم دید، در اینجا پای گونه‌ای «انکار» در میان است انکاری که هسته‌ی اصلی «اگو» و باوربت‌واره‌ی هم‌بسته با آن است).

حال می‌توان سخن ایوا ایلوز را در باب سرمایه‌داری و عواطف (کاری که سرمایه‌داری با عواطف می‌کند) در نور جدیدی مشاهده کرد: سرمایه‌داری به مثابه یک نظام تولید-قدرت باید این «خودیابی»ها را چنان سازمان دهد که نه تنها سرشت آشکارسازشان (خود-را-در-وضعیت پرولتری-یافتن؛ خود-را-استثمارشده و «ناتوان»-یافتن) مهار کند، بلکه آن‌ها را در جهت بازتولید مناسبات تولید-قدرت به کار گیرد: سازمان‌دادن «خودیابی»ها روی سطح «ناخودآگاه»ی که ما را به حرکت در امتداد بردارهای میدان مناسبات تولید-قدرت بالفعل وادارد.

اما اگر همین جا توقف کنیم هیچ درکی از ناخودآگاه نخواهیم داشت. برای گنجاندن این قطعه‌ی مفهومی (برگرفته از سارتر و هایدگر) در چارچوبی جامع‌تر و دقیق‌تر باید به نحوه‌ی شکل‌گیری ناخودآگاه (نحوه‌ی تکوین اقتصاد لیبدوی: سازوکار سرمایه‌گذاری‌های لیبدویی) توجه کنیم. قبل از هر چیز باید بر این نکته تأکید ورزید: پیش فرض این مسئله (یعنی مسئله‌ی تکوین ناخودآگاه) این است که ناخودآگاه نه مخزن غرائز «طبیعی» یا وحشی بلکه امری، یا به بیان دقیق‌تر، سطحی مجازی است که به نحوی اجتماعی-تاریخی شکل می‌گیرد. بنابراین مسئله فرایند تکوین ناخودآگاه و منطق آن است. در مرحله‌ی فعلی، یعنی با همان قطعه‌ی اولیه‌ای که با کمک سارتر و هایدگر فراهم آوردیم (البته با اندکی جرح و تعدیل)، ماده و مصالح تشکیل‌دهنده‌ی ناخودآگاه را در اختیار داریم. این نکته بیان دیگری است از مسئله‌ای که در پاراگراف قبل دوباره به آن اشاره کردیم: سازمان‌یافتن عواطف، خودیابی‌ها یا حال‌مایه‌ها در قالب سنتزهایی که به شکل‌گیری ناخودآگاه منجر می‌شود. گام بعدی را می‌توانیم با مرور سنتزهای سه‌گانه‌ی تکوین ناخودآگاه نزد دلوز برداریم. اما قبل از ادامه‌ی ماجرا باید به نکته‌ای اشاره کرد: این ماجرا را با کنار گذاشتن نام‌ها نیز می‌توان روایت کرد. آوردن نام‌ها فقط برای رعایت امانت است و چه‌بسا مانعی در برابر درک این ماجرای مفهومی ایجاد کند: چرا که وقتی عنصر یا قطعه‌ای مفهومی را از فیلسوفی وام می‌گیریم، این کار ضرورتاً و همیشه به معنای پذیرفتن همه‌ی جوانب دستگاه مفهومی آن فیلسوف نیست: قطعه‌ای وام گرفته می‌شود که ممکن است در قالب ماشین مفهومی مقصد کارکرد و معنای متفاوتی پیدا کند که اصلاً بر مقتضیات و الزامات مفهومی دستگاه مبدا منطبق نباشد: بنیاد این وام‌گیری‌ها اصل «همه یا هیچ» نیست. معنا و کاربرد قطعه‌ی وام گرفته‌شده را باید در بافت دستگاه مقصد درک



و در سطح انسجام^{۲۰} همین دستگاہ ارزیابی کرد: بنیاد این وام‌گیری‌ها اصل «رونوشت برابر با اصل» هم نیست.

سنتزهای سه‌گانه‌ی ناخودآگاه

دلوز و گواتری سومین بخش از فصل دوم **آنتی‌ادیپ** را با اشاراتی به رمان مارسل پروست، **دو جست‌وجوی زمان از دست‌رفته**، شروع می‌کنند: در این رمان که از دیدگاه دلوز و گواتری، تشکیل شده از واریاسیون‌های بیشمار «داستانی واحد»، چه اتفاقی می‌افتد؟ دلوز و گواتری دقیقه‌های این «داستان واحد» را این‌گونه توصیف می‌کنند: **نخست**، مجموعه‌های در هم و بر هم با مرزهای نامشخص؛ مجموعه‌های «مولار» مانند یک اتاق نشیمن، گروهی از دختران یا حتا یک منظره؛ **سپس**، شکل گرفتن جهت‌ها و ترتیب یافتن سلسله‌ها و اشخاص مندرج در این سلسله‌ها در لوای قانون فقدان، غیاب، عدم تقارن، حذف، دین و گناه؛ و **سرانجام**، همه‌چیز دوباره تیره و تار می‌شود، همه‌چیز از هم می‌گسلد، اما این بار در قالب کثرتی محض و مولکولی، ساحتی که در آن پاره‌پاره‌ها تعینی ایجابی دارند و با یکدیگر وارد پیوندهای تصادفی و موقتی می‌شوند. دلوز و گواتری برای روشن ساختن منطق این «داستان واحد» و واریاسیون‌هایش، یکی از واریاسیون‌های بی‌شمار آن را مثال می‌زنند: اولین بوسه‌ی راوی (مارسل) از آلبرترین در جلد چهارم، «طرف گرمات». فزاینده‌ی از خود رمان این نکات را روشن‌تر خواهد کرد. پروست آن سه «دقیقه» را در چند جمله خلاصه می‌کند: **نخست**، آلبرترین در میان انبوهی از دختران در بلبک: «آلبرترین را اول در برابر پلاژ انگار نقاشی شده بر زمینه‌ی دریا به خاطر می‌آوردم که در چشمم به همان گونه عاری از وجودی واقعی بود که آن تصویرهای صحنه‌ی تئاتر که نمی‌دانی هنرپیشه‌ای است که باید بازی کند یا بدلی که در آن هنگام به جای او می‌آید یا فقط عکسی بازتابانیده»؛ و **بعد**، شخص آلبرترین که از میان این انبوه مبهم بیرون می‌آید: «سپس زن واقعی که از دسته‌ی نور جدا شد، به سوی من آمد، اما تنها برای آن که ببینم به هیچ‌رو، در جهان واقعی، آن آمادگی عاشقانه‌ای را ندارد که در آن چشم‌انداز جادویی به نظر می‌آمد داشته باشد. فهمیدم که لمس کردن‌اش، بوسیدنش ممکن نیست و تنها می‌توان با او گفت و شنید، و او برای من به همان اندازه زن است که انگورهای ساخته از یشم، زینت ناخوردنی میزهای قدیم‌ترها، انگور بود»؛ و **سرانجام**: «در آغاز، همچنان که لبانم به سوی گونه‌هایی پیش می‌رفت که نگاهم آن‌ها را به بوسیدن‌شان گماشته بود، چشمانم، با جابجایی، به گونه‌های تازه‌ای برخورد، گردن، که از نزدیک آن‌چنان که گویی با ذره‌بینی دیده

می شد، با دان دان درشتش، ستبرایی داشت که از نزدیک ویژگی چهره را دگرگون کرد. ... در آن راه کوتاهی که لبانم به سوی گونه اش پیمود نه یکی که ده آلبرتین دیدم- انگار که خواسته باشم با افزایش شتاب تغییرات پرسپکتیو و گونه گون شدن های رنگ هایی که از یک آدم در دیدارهای متفاوت مان با او به چشم مان می آید، همه ی آن ها را در چند ثانیه بگنجانم و به گونه ای تجربی پدیده ای را به وجود آورم که فردیت یک آدم را گونه گون می کند و همه ی امکان هایی را که در او هست یک به یک، چنان که از غلافی، از یکدیگر بیرون بکشم، آن دختر انگار الهه ای چند سر بود، که چون می خواستم نزدیکش شوم آخرین سری که از او دیده بودم جای خود را به یکی دیگر می داد. آن سر را دست کم تا زمانی که لمسش نکرده بودم، می دیدم. عطر ملایمی از آن به من می رسید. اما افسوس- چون بینی و چشمان آدمی به کار بوسه نمی آید، چنان که لب نیز برای آن نیست- افسوس که ناگهان چشمانم دیگر ندید و بینی ام که دیگر فشرده شده بود، دیگر هیچ بویی نشنید و من از این نشانه های نفرت آور دانستم که سرانجام در حال بوسیدن گونه های آلبرتین ام، بی آن که با این همه طعم رز آرزویی ام را بچشم». ^{۲۱} در این دقیقه ی سوم چشم و لب و بینی و ... آشکارا جایگاه و کارکرد اندام وارشان را از دست داده اند و به «پاره ابرژه» تبدیل شده اند و از سوی دیگر، راوی در این ساحت گونه ای بی اعتبار شدن سناریوی میل مبتنی بر فقدان «طعم رز آرزویی» را تجربه می کند- نسخه ای از «درنوردیدن فانتزی»؛ اما آن چه پس از این «درنوردیدن» تجربه می کند، نه غیاب مطلق، بلکه تلاطم «بی معنای» پاره ابرژه هاست. به این ترتیب، پروست ما را وارد ساحت نخستین سنتز ناخود آگاه می کند.

راوی می گوید: «به گمان من فقط عکاسی است که همانند بوسه می تواند با تازه ترین کاربردهایش از درون آن چه به نظر ما چیزی با ظاهری قطعی و همیشگی می رسد صد چیز دیگر را بیرون بکشد که همه باز همان اند، زیرا هر کدام شان حاصل دیدگاهی اند که به اندازه ی اولی مشروع است. ^{۲۲} اما دست کم بعد از دلوز می دانیم که سینما نیز چنین توانی دارد. فقط یک نمونه را نقل می کنیم، که البته نقل اش نه به این دلیل که بهترین نمونه، بلکه از آن روست که یکی از معروف ترین نمونه هاست: آغاز «مخمل آبی» دیوید لینچ. فیلم با نمایی از آسمان آبی با چند تکه ابر پراکنده آغاز می شود و با حرکت دوربین به پایین، همزمان با ترانه ای دلنشین باغچه ای زیبا را می بینیم با گل های رز و سپس: ماشین آتش نشانی که از خیابانی آرام می گذرد و آتش نشان مهربان و وظیفه شناس؛ لاله های زرد در گوشه ی دیگری از همان باغچه؛ بچه مدرسه ای های مرتبی که با راهنمایی ناظم مدرسه از عرض خیابان می گذرند؛ نمایی از یک خانه ی نسبتاً بزرگ و سپس مردی که در حیاط

چمن کاری شده، شیلنگ به دست مشغول آب دادن گل‌ها و چمن هاست. این نماهای آغازین فیلم را می‌توان معادل نخستین دقیقه‌ی «داستان واحد» پروستی فرض کرد. اما ترتیب و توالی نماها دقیقاً منطبق بر توالی پروستی نیست: بعد از این که مرد شیلنگ به دست (که بعداً متوجه می‌شویم پدر خانواده است) سخته می‌کند، دوربین با حرکتی قابل مقایسه با حرکت لب‌های مارسل به سوی گونه‌های آلبرتین، به چمن‌هایی که سطح زمین را پوشانده‌اند نزدیک می‌شود و با عبور از چمن‌ها به لایه‌ی زیرین سطح چمن کاری شده می‌رسد، جایی که سوسک‌های سیاه لای توده‌های در هم و برهم خاک و ریشه‌های گیاهان در هم می‌لولند. این جهشی از دقیقه‌ی نخست به دقیقه‌ی سوم «داستان واحد» است، اما باقی فیلم واریاسیونی است از آنچه در دقیقه‌ی دوم می‌گذرد. با این مقدمات می‌توانیم سنتزهای سه‌گانه‌ی ناخودآگاه را با تفصیل بیشتری مرور کنیم.

سنتز اول

سنتز اول به شکل‌گیری آنچه دلوز و گواتری «ماشین‌های میل‌گر» می‌نامند مربوط می‌شود. ماشین‌های میل‌گر حاصل پیوند «پاره‌ابژه‌ها» هستند. دلوز و گواتری مفهوم «پاره‌ابژه» را از ملانی کلاین گرفته‌اند اما با گونه‌ای دستکاری آن را به مفهومی جدید تبدیل کرده‌اند. پاره‌ابژه را باید در تقابل با «تمام‌ابژه» فهمید: «مادر» تمام‌ابژه است؛ پستان‌ها، دست‌ها، موها، چشم‌ها، بینی، لب‌ها... (نه پستان مادر، نه دستان مادر)، پاره‌ابژه‌اند؛ در این سطح هنوز خبری از «مادر» به‌مثابه «تمام‌ابژه» نیست. در نخستین تقریب، می‌توان پاره‌ابژه‌ها را همان اندام‌های بدن به شمار آورد، البته به این شرط که اندام‌ها را از ترکیب اضافی «اندام‌های بدن» بیرون بکشیم و آن‌ها را مستقل از بدن (به‌مثابه یک کل ارگانیک) در نظر بگیریم. به این ترتیب اشیاء هم می‌توانند به پاره‌ابژه تبدیل شوند؛ مثلاً یک پستانک یا جفجغه یا... هر چیز دیگری. در سنتز اول هیچ اثری از «اشخاص» یا «افراد» نیست. نوزاد چیزی به‌عنوان مادر نمی‌شناسد، همان‌طور که تصویری از امری به‌عنوان «من» ندارد. او اندام‌های مادر را نه به‌عنوان اندام‌های مادر، بلکه به‌مثابه اندام‌هایی تکه‌پاره تجربه می‌کند و هیچ تصویری از تمایز «من-دیگری» ندارد. به تعبیری (که اندکی بعد اصلاح و دقیق‌تر خواهد شد) فقط **پیوندهای** پاره-اندام‌ها را «تجربه می‌کند»: لب-سینه، گوش-لالایی، پوست-گرما و... پاره‌ابژه‌ها اجزای هیچ کل از پیش موجودی نیستند و هیچ ترکیبی را اقتضا نمی‌کنند، یعنی هیچ شباهتی به قطعات یک پازل ندارند (یا به قول دلوز و گواتری، قطعات پازل‌های کثیری می‌توانند باشند). به بیان دیگر، پاره‌ابژه‌ها بر خلاف «ابژه‌ها» در **تراکتاتوس** ویتگنشتاین، به معنای ویتگنشتاینی کلمه «فرم» ندارند: «فرم یک ابژه امکان‌قرار گرفتن‌اش در وضعیتی از امور است.^{۲۳} هر «وضعیت امور» ترکیبی از



ابژه‌هاست: گربه روی دیوار، نامه در پاکت. منظور ویتگنشتاین این است که هر ابژه قابلیت‌های ترکیب معینی دارد. دیوار نمی‌تواند روی گربه باشد، همان‌طور که «فرم» دیوار اجازه نمی‌دهد دیوار به میخ کوبیده شود. به عبارت دیگر نسبت‌هایی که یک ابژه می‌تواند با ابژه‌های دیگر برقرار کند، و در نتیجه آن کلی که ابژه می‌تواند جزئی از آن باشد، به مثابه «امکان» در خود ابژه مندرج است و در واقع، «فرم» ابژه را تشکیل می‌دهد. پاره‌ابژه‌ها «فرم» به این معنا ندارند.

گفتیم که دلوز و گواتری مفهوم کلاینی «پاره‌ابژه» را دستکاری می‌کنند. یکی از ریسمان‌های راهنمای این دستکاری: خوانش ملانی کلاین «با» (avec) اسپینوزا. جهان اسپینوزا جهانی متشکل از بی‌نهایت «پاره» است که روی هم اثر می‌گذارند و از هم اثر می‌پذیرند. پیش‌فرض مسائل فلسفه‌ی اسپینوزا همین است: بی‌نهایت «پاره» در نسبت‌های اثرگذاری و اثرپذیری از یکدیگر. آفتاب سنگ را گرم می‌کند: سنگ در قالب این گرم‌شدن آفتاب را زندگی می‌کند؛ همان‌طور که این گیاه آفتاب را در قالب فتوسنتز زندگی می‌کند. در کنش و واکنش تصادفی پاره‌ها هر پاره پاره‌های دیگر را در قالب عمل یا اعمالی که در او موجب شده‌اند زندگی می‌کند. اسپینوزا هیچ چیز دیگری را پیش‌فرض نمی‌گیرد. بی‌نهایت پاره در فعل و انفعال با یکدیگر و دیگر هیچ. سرشت‌نمای هر پاره «توان عمل کردن» آن است، «قدرت اثرپذیری و اثرگذاری‌اش در نسبت با پاره‌های دیگر». هر پاره در مواجهه با پاره‌ای دیگر توان عمل کردن‌اش^{۲۴} افزایش می‌یابد یا کاهش. افزایش و کاهش توان عمل کردن را اسپینوزا affect (حال‌مایه) می‌نامد. حال‌مایه چنان‌که دیدیم، دگرگونی «حال» (affection) است، تحول از حالی به حال دیگر؛ و روشن است که «حال» را باید در نسبت با «توان» فهمید: «حال کار کردن ندارم». اسپینوزا در کتاب **اخلاق**، **افزایش** توان عمل کردن را «شادی» و «کاهش توان عمل کردن» را «اندوه» می‌نامد. بدیهی است که «شادی» و «اندوه» را نباید به معنای رایج و متعارف این روزها فهمید. این روزها همه از شادی سخن می‌گویند، اما مفهوم «شادی» نزد اسپینوزا ربطی به تکلیف سرمایه‌داری به شادبودن و لذت‌بردن ندارد. اسپینوزا این کلمات رایج را با معنای متفاوتی باردار کرده است، معنایی که در کاربردهای رایج و دست‌مالی شده و کلیشه‌ای این روزها سقط می‌شوند.

ارجاع به اسپینوزا در اینجا چه ضرورتی دارد؟ ضرورت این ارجاع مربوط می‌شود به درک «میل» در مفهوم «ماشین میل‌گر». در این ترکیب، «میل» همان توان عمل کردن است، توانی که می‌خواهد تحقق پیدا کند. این توان در مواجهه‌های تصادفی برانگیخته می‌شود. در این سطح، رابطه‌ی «توان» و «عمل» را نباید فراموش کرد: توان همیشه توان عمل کردن است (خواه تحقق پیدا کند و خواه

تحقق پیدا نکند و به نحوی که خواهیم دید اصلاً غیر قابل تحقق باشد). این نکته‌ی ساده در درک مفهوم «جریان» نزد دلوز و گواتری به کار می‌آید. «جریان» یکی از مولفه‌های مفهومی «ماشین میل‌گر» است. هر ماشین میل‌گر چیزی نیست جز جریان و قطع جریان! برخی از مثال‌های دلوز و گواتری در **آنتی‌ادیپ** به جای روشن کردن این مفهوم، سردرگمی ایجاد می‌کنند: آن‌ها از جریان شیر، خون، ادرار و ... سخن می‌گویند. اما پیوند «لب-انگشت» هنگامی که انگشت مکیده می‌شود نیز درست مانند پیوند «لب-پستان» یک ماشین میل‌گر می‌سازد؛ اما در این پیوند ماشینی خبری از جریان مادی نیست. پس این گزاره (هر ماشین میل‌گر چیزی نیست جز جریان و قطع جریان) را چگونه باید درک کرد؟ طی مواجهه‌ی این چشم و این طره‌ی مو، در چشم توان عمل کردن، توان دیدن، برانگیخته می‌شود و چشم می‌کوشد این توان را تحقق ببخشد: «دیدن» جریانی است که از این چشم صادر می‌شود و به این طره‌ی مو ختم می‌شود/توسط این طره‌ی مو قطع می‌شود. در مقام جمع‌بندی و تا اینجا می‌توان گفت هر ماشین میل‌گر یک پیوند «حال‌مایه‌ای» (affective) است و متناظر با هر ماشین میل‌گر یک جریان (یک «فعل») برقرار می‌شود؛ گویی در هر مواجهه‌ی پاره‌اثره‌ها (یعنی در هر نسبت اثرگذاری و اثرپذیری) یک «اختلاف پتاسیل» ایجاد می‌شود که به برقراردن یک «شدت جریان» می‌انجامد.



دلوز و گواتری در **آنتی‌ادیپ**، مفهوم «رانه» را نیز به کار می‌برند: «رانه» همان توان عمل‌کردنی است که در مواجهه‌ی پاره‌اثره‌ها برانگیخته می‌شود. مولفه‌هایی را که فروید برای «رانه» برشمرده است، در این چارچوب اسپینوزایی نیز می‌توان بازسازی کرد. منبع رانه یک اندام است، مثلاً لب یا چشم، که در مواجهه با پاره‌اثره‌ای دیگر «تحریک» (یا چنان‌که خواهیم دید و به بیان دقیق‌تر، «فراتحریک») می‌شود یعنی توان عمل‌کردن‌اش افزایش می‌یابد و به عمل کردن برانگیخته می‌شود. اندام (فرا)تحریک‌شده به مثابه یک «منطقه‌ی شهوت‌زا» (Z) عمل می‌کند؛ گویی با رانه (که چیزی نیست جز همان توان عمل‌کردنی که در آن برانگیخته شده) شارژ می‌شود. اثره‌ی رانه همان پاره‌اثره‌ای است که با «اندام» وارد نسبت اثرگذاری و اثرپذیری می‌شود (O). هدف رانه «عمل کردن» است (نه لذت و ارضا). خود رانه (P) هم چنان‌که دیدیم توان عمل‌کردنی است که پاره‌اثره در اندام تحریک‌شده برانگیخته است و آن اندام را به سوی عمل کردن «می‌راند». با تکیه بر این نکات می‌توان فرمول آنتی‌ادیپی رانه را این‌گونه صورت‌بندی کرد: zPo . هر zPo یک ماشین میل‌گر است: لب-سینه (لب-مکیدن-سینه)، چشم-طره‌ی مو (چشم-دیدن-طره‌ی مو)، لب-انگشت (لب-مکیدن-انگشت) ...

در این ساحت بین ماشین‌های میل‌گر هیچ سنتزی شکل نمی‌گیرد، یعنی این ساحت ساحت سنتز ماشین‌های میل‌گر است نه سنتز میان ماشین‌های میل‌گر. بنابراین، در این ساحت نه از شخص خبری هست و نه از زمان. این ساحت ساحت «آشوب» است، نه به این دلیل که اثری از تعیین در آن نیست، بلکه به این دلیل که تعیین‌ها یکی بعد از دیگری شکل می‌گیرند اما هیچ «حافظه»‌ای در کار نیست. به همین دلیل است که دلوز و گواتری می‌گویند سنتز اول ساحت ترکیب‌های عطفی است:

$Z_1P_1O_1$ و $Z_2P_2O_2$ و $Z_3P_3O_3$ و ...

برای درک سرشت «حدی»، دردناک و تحمل‌ناپذیر و به یک معنا «ناممکن» زندگی در این ساحت، باید به مفهوم اسپینوزایی «کاهش توان» نیز توجه کنیم. شاید بتوان با یک مثال به درک این مفهوم نزدیک شد (هرچند این مثال صرفاً نردبانی است که بعد از بالا رفتن باید کنارش گذاشت): چشمی را در نظر بگیریم که غرق تماشای یک تصویر است. تصویر توان عمل کردن چشم را افزایش می‌دهد و کوشش چشم برای تحقق این توان مدام توان دیدن را در چشم تقویت می‌کند و چشم بهتر و بهتر می‌بیند و شور دیدن پیوسته افزایش پیدا می‌کند؛ ولی ناگهان جسمی دیگر میان چشم و تصویر حائل می‌شود، توان عمل کردن که دمی پیش در مدار دیدن جریان داشت حالا باید به رفع مانع معطوف شود: منظور از کاهش توان عمل کردن همین است. همین کوشش برای رفع مانع است که در قالب آن چه اسپینوزا «اندوه» می‌نامد تجربه می‌شود: کاهش توان ناشی از اندوه نیست، بلکه اندوه چیزی نیست جز همین کاهش توان: یعنی منحرف شدن جریان توان از مدار افزایش و متمرکز شدن‌اش در عمل رفع مانع. «اندوه» بازداشته شدن توان برانگیخته است از تحقق یافتن و معطوف شدن‌اش به رفع مانع. مثالی از دلوز: در اتاقی تاریک دنبال چیزی می‌گردم دست‌ها به اندام‌های اصلی تبدیل شده‌اند: بیشترین حد تحریک یا برانگیختگی به عمل در دست‌ها متمرکز شده است. ابروی گمشده در پیوند ماشینی‌اش با سطوح کف دست و انگشت‌ها شور بساویدن را افزایش می‌دهد و دست‌ها هر لحظه با دقت و حساسیت بیشتری می‌گردند. اما ناگهان کسی با هیاهو وارد اتاق می‌شود... توانی که تماماً در دست‌ها متمرکز شده و در مدار افزایشی «دست‌ها-شیء گمشده» جریان داشت، حال باید به رفع مانع معطوف شود: «خشم» که یکی از مشتقات «اندوه» است و در قالب فریادی که بر سر آن شخص بینوا می‌زنم تحقق پیدا می‌کند. البته بدیهی است که این مثال‌ها فقط معنای «کاهش توان» را روشن می‌کنند و به هیچ وجه برای توصیف و روشن ساختن تجربه‌ی ساحت نخست که به معنای دقیق کلمه تجربه‌ای حدی است، مناسب نیستند. ساحت نخست ساحت مواجهه‌های تصادفی است. در این جا خبری از هیچ سنخی از فاعلیت و سوژکتیویته نیست



(جز آن چه دلوز «سوژه‌های لاروگونه» می‌نامد و چنان که خواهیم دید، چیزی نیستند جز احساس‌های ناتوانی از تحقق توان برانگیخته‌شده و عمل کردن). زورق‌هایی بی‌بادبان اسیر امواج مواجهه‌های تصادفی. زندگی در این ساحت به گام برداشتن در میدان مین می‌ماند بدون هیچ نقشه و راهنمایی؛ انفعال محض که روی دیگرش درماندگی و استیصال است.

به این ترتیب، به اساسی‌ترین نکته می‌رسیم؛ نکته‌ای که آن‌چه تا اینجا گفتیم صرفاً مقدمه‌ای برای بیان آن بوده است. جهان اسپینوزایی اقیانوسی از بی‌نهایت پاره‌ی فیزیکی است که با یکدیگر در کنش و واکنش‌اند. اما همه‌ی این کنش‌ها و واکنش‌ها، همه‌ی این تحریک و پاسخ‌ها به شکل‌گیری ماشین‌های میل‌گر یا رانه نمی‌انجامد. سنگی که در معرض آفتاب قرار می‌گیرد بی‌واسطه گرم می‌شود و آفتاب را در همین عمل بی‌واسطه‌ی گرم شدن زندگی می‌کند. در گیاه، با تابش خورشید فرایند فتوسنتز بلاواسطه آغاز می‌شود و گیاه خورشید را در همین عمل فتوسنتز زندگی می‌کند. حیوان وقتی گرسنه می‌شود پی‌غذا می‌گردد و وقتی مورد تهدید قرار می‌گیرد فرار می‌کند: الگوهای «غریزی» کنش و واکنش تحریک‌ها و پاسخ‌ها را به هم وصل می‌کند. اینجا از «رانه» خبری نیست. رانه یا پیوند ماشینی وقتی شکل می‌گیرد که در فرایند اسپینوزایی کنش و واکنش میان پاره‌بژه‌ها، «وقفه‌ای» رخ دهد؛ وقتی میان تحریک و پاسخ «ورطه‌ای» دهان باز کند؛ وقتی توانی که این یا آن پاره‌بژه در این یا آن اندام برانگیخته است نتواند عملی شود. در این «وضعیت» چه اتفاقی می‌افتد؟ عمل انجام‌نشده به یک انرژی تخلیه‌نشده (و غیر قابل تخلیه) تبدیل می‌شود، انرژی‌ای که مانند نیرویی بیگانه آن اندام را تسخیر می‌کند. به این ترتیب است که «نیروگذاری لیبیدویی»^{۲۵} شکل می‌گیرد: اندامی که از عمل ناتوان است و با گونه‌ای توان عمل کردن که تحقق نمی‌یابد، یعنی با گونه‌ای انرژی تخلیه‌نشده، شارژ می‌شود، تبدیل به یک «منطقه‌ی شهوت‌زا» می‌شود، و پاره‌بژه نه در قالب «عمل» (به‌مثابه حلقه‌ای از زنجیره‌ی کنش‌ها و واکنش‌ها)، بلکه در قالب گونه‌ای «احساس» زیسته می‌شود: به این طریق، هم‌بسته با این انرژی تخلیه‌نشده (و غیر قابل تخلیه) گونه‌ای نسخه‌ی مجازی از پاره‌بژه شکل می‌گیرد (ZPO). اندام (فرا)تحریک‌شده یا نقطه‌ی شهوت‌زا (Z) به نیروی همان انرژی تخلیه‌نشده (P) دور پاره‌بژه‌ی مجازی (O) می‌گردد: یک «ماشین میل‌گر» به معنای دقیق کلمه. از سوی دیگر، این توان تحقق‌نیافته یا انرژی تخلیه‌نشده روی دیگر ناتوانی از عمل کردن است. سرشت دردناک این «تجربه» از همین جا نشئت می‌گیرد. اینجا به جای تعادل فایده‌گرایانه یا به اصطلاح اقتصادی تحریک-پاسخ، یعنی تحریک در حد نیاز، با گونه‌ای تحریک بیش از حد، با گونه‌ای «فراتحریک» مواجهیم؛ و با گونه‌ای دوپارگی و شقاق:

میان نیاز و منفعت و جایگاه «طبیعی» از یک سو، و انرژی غیر قابل تخلیه‌ای که برداری است به سوی «خارج» قلمرو «طبیعی».

با دهان باز کردنِ ورطه میان تحریک و پاسخ، گونه‌ای «مرکز عدم تعین» به وجود می‌آید (مرکز عدم تعین: مفهومی که دلوز از برگسون گرفته است). ملاتی کلاین بر این باور بود که نوزاد با گونه‌ای آگوی ابتدایی متولد می‌شود. اما از دیدگاه دلوز، روی سطح درون‌ماندگاری (یعنی همان پیش‌فرض‌های اسپینوزایی مسئله: بی‌نهایت پاره که با هم در کنش و واکنش‌اند) حق نداریم چنین چیزی را پیش‌فرض بگیریم. بنابراین، هسته‌ی اولیه‌ی «خود»، نه گونه‌ای آگوی ابتدایی که نوزاد مجهز به آن متولد می‌شود، بلکه همین «مرکز عدم تعین» است که در نتیجه‌ی ناتوانی از پاسخ‌دادن به تحریک‌ها به وجود می‌آید.

در مقام جمع‌بندی می‌توان گفت نوزاد به محض تولد در معرض حمله‌ی فراتحریک‌های کثیر قرار می‌گیرد. و اندام‌های پراکنده و بی‌سامان و مرکزش با انرژی‌های تخلیه‌ی نشده و غیر قابل تخلیه شارژ می‌شود. بدنی پاره پاره که هر پاره‌اش یک منطقه‌ی شهوت‌زا است. فروید وقتی از *Polymorphous perversity* در نوزاد سخن می‌گوید به همین نکته اشاره می‌کند. جهان نوزاد جهان هراس‌انگیز و غیر قابل تحملی است و هیچ شباهتی به اسطوره‌ی «رویاهای معصومانه» و «بهشت کودکی» ندارد: بدنی پاره پاره در اقیانوسی از فراتحریک‌های غیر قابل پیش‌بینی و غیر قابل پیشگیری. برای پیدا کردن تصویری از این جهان از هم پاشیده و آشوبناک باید تابلوهای جکسون پولاک را به‌خاطر آورد: البته نوزاد نه بیننده‌ی چنین تابلویی، بلکه با بدن پاره پاره‌اش بخشی از آن است.

اما «تجربه»ی این وضعیت خاص نوزدان یا بیماران اوتیست نیست. در وضعیت‌هایی خاص ممکن است «ما» انسان‌های به‌اصطلاح «متعارف» و «بالغ» نیز لحظه‌ای این حالت‌ها را تجربه کنیم، وضعیت‌هایی که دلوز آن‌ها را «وضعیت‌های صوتی و نوری ناب» می‌نامد. در آغاز *سینما ۲* به نمونه‌های متعددی از این وضعیت در فیلم‌های متعلق به «نئورئالیسم ایتالیایی» برمی‌خوریم؛ در واقع، دلوز نئورئالیسم ایتالیایی را بر اساس همین وضعیت‌های صوتی و نوری ناب تعریف می‌کند و «رئالیسم» جدید فیلم‌های این جریان را نه در بازنمایی واقعیت، بلکه در تجربه‌ی حدی «امر واقعی» می‌داند، آن‌جا که نقشه‌ی حسی-حرکتی کنش و واکنش‌های قاعده‌مند و قابل درک از هم می‌گسلد. ساحت نخستین ستنز ناخودآگاه همین «جهان پس از فاجعه» است. دلوز توضیح می‌دهد که دلیل حضور زنان و کودکان در مقام فیلم‌های متعلق به این جریان سینمایی شکنندگی و

آسیب‌پذیری یا به بیان دقیق‌تر، حساسیت آنان است؛^{۲۶} چراکه وقوع وضعیت صوتی و نوری ناب مستلزم گونه‌ای «حساسیت» و «انعطاف‌پذیری» است که منجر به تجربه‌ی «ناتوانی» می‌شود، ناتوانی از انجام واکنش مناسب و شارژ شدن با توانی که تحقق نمی‌یابد، انرژی‌ای که تخلیه نمی‌شود و غیر قابل تخلیه است. تجربه‌ی حدی این جهان پس از فاجعه در فیلم روسلینی، «آلمان سال صفر»، به مرگ پسرک فیلم می‌انجامد. در استرومبلی، زن طاقت ماندن در جزیره را ندارد. زن فیلم «اروپا ۵۱» بعد از مرگ پسرش دیگر نمی‌تواند مثل گذشته زندگی کند. نمونه‌های دیگری را نیز می‌توان نقل کرد: «صحرای سرخ» آنتونیونی، یا «فریاد». در همه‌ی این نمونه‌ها، ساحت «واقعی» سنتز اول نظم و آرامش «جهان» را («جهان» به معنای هایدگری: واقعیت منسجم و ساختاریافته‌ی ابزارها، دلمشغولی‌ها و کنشگران نقش‌مندی که در ارتباطی قاعده‌مند با یکدیگر، به دنبال ایفای نقش‌های خود هستند) بر هم می‌زند و آدم‌های فیلم را دچار «استیصال» می‌کند. اینجا یکی از آن بزنگاه‌هایی است که اسپینوزای دلوز فرسنگ‌ها با اسپینوزیسم مشنگ و سرخوش این روزها، اسپینوزیسم پست‌مدرن باب دندان چپ‌های خرده‌بورژوا، فاصله پیدا می‌کند.



بر اساس این نکات می‌توان گفت سنتز اول سنتز «اسکیز وئید-پارانویید» است. اسکیز وئید: به این دلیل که بدن پاره پاره و در معرض بی‌نهایت فراتحریک است و دغدغه‌ای جز پیوندهای ماشینی ندارد و گونه‌ای شقاق در کار است، شقاق میان «نیازها و منافع و علائق» و «انرژی‌های) برانگیخته‌شده و غیر قابل تخلیه»؛ و پارانویید: به این دلیل که تکوین این انرژی‌های تخلیه نشده در عین حال ملازم با شکل‌گیری گونه‌ای مرکز عدم تعین است که به مثابه هسته‌ی اولیه‌ی «خود» عمل می‌کند؛ و از سوی دیگر، دقیقاً به سبب آن‌چه پیش‌تر در مورد سرشت دردناک و غیر قابل تحمل توان تحقق‌نیافته یا انرژی تخلیه نشده گفتیم، در این ساحت، نوزاد «خود» را در محاصره‌ی پاره‌ابژه‌های تهدیدگر و آزارنده می‌یابد.

سنتز دوم

همین ویژگی فاجعه‌آمیز و غیر قابل تحمل سنتز اول و سرشت پارانویید دومین دقیقه‌ی آن است که سنتز دوم را ضروری می‌سازد. قبل از وارد شدن به جزئیات سنتز دوم باید به دو نکته توجه داشت. نخستین نکته این که سنتزهای ناخودآگاه سنتزهایی متوالی و مراحل گونه‌ای فرایند «رشد» نیستند؛ و از سوی دیگر، نمی‌توان کسی را در نظر گرفت که فقط سنتز اول را «تجربه» می‌کند، مگر شاید نزد بیماران مبتلا به «کاتاتونی» که اوج «استیصال» به معنایی است که اشاره شد. حتا در مبتلایان به اوتیسم نیز سنتز اول یگانه سنتز نیست. هیچ انسانی قادر به زندگی در میان سیلان آشوبناک

ماشین‌های میل‌گر نیست. در سنتز اول نه از اشخاص و اشیای متعین (تمام‌ابژه‌ها) خبری هست، نه از سوژه‌ای که بتواند در میان امواج خروشان رانه‌ها حرکت کند. در این ساحت از «زبان» هم خبری نیست: کنش‌های زبانی نه کنش زبانی به معنای دقیق کلمه بلکه پاره‌ابژه‌هایی هستند که روی اندام‌های بدن اثر می‌گذارند؛ بی‌هیچ حساب و کتاب و نظم و روالی، گاهی اوقات و به‌نحوی پیش‌بینی‌ناپذیر نوازش می‌کنند و گرما می‌بخشند و گاهی اوقات به‌نحوی پیش‌بینی‌ناپذیر تهدید می‌کنند و شکنجه می‌دهند، کلام گاه دستی نوازش‌گر است (اینجا از استعاره خبری نیست) و گاهی خنجری بُرّان که تن را جر می‌دهد. عدم قطعیت و پیش‌بینی‌ناپذیری و استیصال که غیر قابل تحمل است و زندگی را ناممکن می‌کند، اما از سوی دیگر، اقیانوس بی‌انتهای حیات، بی‌هیچ معنا و نظم و ثباتی.

در آغاز کتاب **راهنمای کاربران عقل**، نوشته‌ی جان جی ریتی، شرح حال کودکی اوتیست، به‌نام «تمپل» نقل شده است: «زایمان تمپیل طبیعی بود، اما از شش ماهگی هنگام تماس با مادرش خود را جمع می‌کرد و برای اینکه خود را از آغوش مادرش رها کند به او چنگ می‌انداخت. اندکی بعد، دیگر نمی‌توانست تماس پوست دیگران را تحمل کند. وقتی مکالمه‌ای در خانه صورت می‌گرفت، تلفنی زنگ می‌زد یا اتومبیلی از کنار خانه می‌گذشت، سبب چنان آشفتگی شدید و آزاری در گوش‌های این کودک نوپا می‌شد که اوقات تلخی می‌کرد و هر کسی را که دم دستش بود می‌زد.» این نمونه‌ای است از زندگی در ساحت اسکیزوئید-پارانویید سنتز اول. تمپل تماس پوست دیگران را نمی‌تواند تحمل کند: نمونه‌ای از آنچه «فراتحریک» نامیدیم. اما ماجرا به همین جا ختم نمی‌شود. تمپل سرانجام موفق می‌شود ماشین‌های میل‌گر را به نحوی سازمان بدهد و خود را از شر انفعال محض و استیصال خلاص کند. او «با تمرینات بدنی و بازیهای تکراری مثل گروه رژه» با همکاری معلم سرخانه‌اش کم‌کم در رگبار فراتحریک‌های تصادفی و غیر قابل مهار مجالی برای تمرکز پیدا می‌کند و حتا موفق می‌شود حرف بزند؛ یاد می‌گیرد «با رویاپردازی درباره‌ی تصاویر مکان‌هایی بسیار دور، از محرک‌های دور و برش که عامل رنج سیستم اعصاب بیش از حد حساس‌اش بود فرار کند.» و سرانجام: پس از رفتن به مزرعه‌ی دامداری عمه‌اش در آریزونا متوجه ماشین بزرگی می‌شود که با دو صفحه‌ی فلزی بزرگ به پهلو می‌گواهد فشار می‌آورد. به این ترتیب ایده‌ی «ماشین فشار»ی شکل می‌گیرد که بتواند تحریک‌های بساوابی «مناسب» به او بدهد، «چون تحریک ناشی از تماس جسمی با افراد دیگر مانند طوفانی که او را در خود غرق می‌کرد، بسیار شدید بود». ریتی نقل سرگذشت تمپل را با این جملات به پایان



می‌رساند: «تمپل به منظور این که بر رفتارش مدیریت کند از مجموعه‌ای از تمرین‌های غیر معمول بهره برد تا مدارهای آسیب‌دیده‌ی مغزش را مجدداً سیم‌کشی کند.»

سنتز دوم را با استفاده از این اشارات می‌توان سنتزی توصیف کرد که طی آن سطحی «مجازی» شکل می‌گیرد که روی‌اش ماشین‌های میل‌گر یا رانه‌ها به‌نحوی خاص سازمان می‌یابند و به این ترتیب در سطحی دیگر «ثبت» می‌شوند. این سطح مجازی را می‌توان هم‌بسته‌ی «تجربی» سیم‌کشی مدارهای مغز به تعبیر جان جی. ریتی، به‌شمار آورد؛ البته به این شرط که مانند سارتر (به شرحی که دیدیم) به چیزی به‌منزله‌ی «تجربه‌ی ناخودآگاه» قائل باشیم.

و دومین نکته: دلوز و گواتری بین «کاربردهای مشروع» و «نامشروع» سنتزهای سه‌گانه یا نسخه‌های درون‌ماندگار و متعال این سنتزها تمایز قائل می‌شوند. ما به اقتضای مسئله‌ی این مقاله بیشتر به کاربرد نامشروع یا نسخه‌ی متعال این سنتزها، یعنی مواردی که سنتزها تحت سیطره‌ی ماشین‌های اجتماعی‌اند و «تولیدِ میل‌ورزانه» از اهداف استراتژیک تولید اجتماعی تبعیت می‌کند، اشاره می‌کنیم و بحث در مورد کاربردهای مشروع را (جز اشاراتی موجز) به فرصتی دیگر واگذار می‌کنیم.



در سنتز دوم چه اتفاقی می‌افتد؟ نتیجه‌ی این سنتز چیست؟ سنتز دوم سازمان‌یابی ماشین‌های میل‌گر در قالب هدیان‌ها یا سناریوهایی است که به‌منزله‌ی الگوهای ناخودآگاه رابطه با دیگری عمل می‌کنند. دلوز و گواتری در **آنتی‌ادیپ** سنتز دوم را سنتز «ثبت» معرفی می‌کنند. چنان‌که دیدیم در سنتز اول، ثباتی وجود ندارد و پیوندهای ماشینی پیوندهای موقتی هستند، اما در سنتز دوم با «ثبت» ماشین‌ها روی یک سطح مجازی گونه‌ای ثبات به‌وجود می‌آید: سنتز دوم آغاز تکوین زمان است. در این سنتز گذشته‌ای ناب شکل می‌گیرد که «بازگشت ابدی»‌اش، در سنتز سوم و به‌نحوی رو به پس، تجربه‌ی متعارف زمان را می‌سازد. به این معنا، «افق زمان‌مندی» در سنتز دوم شکل می‌گیرد. در آن‌چه دلوز و گواتری «کاربرد نامشروع» سنتز دوم یا «سنتز متعال» (نسخه‌ی متعال سنتز دوم) می‌نامند، «اکنون تحت سیطره‌ی گذشته» است، به این معنا که مدام سناریوی مجازی یا به بیان دقیق‌تر، واریاسیونی از سناریوی مجازی در طول زمان به اجرا در می‌آید: بازگشت ابدی‌اش گذشته و آینده را در طرحی خطی سازمان می‌دهد بدون این که امر نویی به وجود آید. اما در سنتز درون‌ماندگار یا در کاربرد مشروع سنتز دوم، «گذشته تحت سیطره‌ی اکنون است» چرا که در این کاربرد، سنتز دوم به‌شیوه‌ای درون‌ماندگار و عاری از هر گونه تعالی تحقق می‌یابد که رو به رانه‌های جدید گشوده است و مانند سلسله‌ای گشوده قاعده‌ی درون‌ماندگارش مدام تغییر می‌کند.

در کاربرد «نامشروع» سنتز دوم، ماشین‌های میل‌گر یا رانه‌ها روی سطحی مجازی و در قالب سناریوهای «دین» (debt) سازمان می‌یابند. به این طریق، روابط تولید-قدرت در قالب «روابط دین» روی سطح مجازی ناخودآگاه ثبت می‌شوند. همان‌طور که در آغاز این مقاله اشاره شد تداوم هر نظام تولید-قدرت به تعبیر فوکو مستلزم عملکرد گونه‌ای «ساختار» در «حکومت‌شوندگان» است که ایشان را حکومت‌پذیر کند؛ حال می‌توان توضیح داد که این به اصطلاح «ساختار» (که به معنای دقیق کلمه «ساختار» نیست) در واقع، سطحی مجازی است که رابطه‌ی تولید-قدرت سرشت‌نمای یک نظام تولید-قدرت در قالب گونه‌ای رابطه‌ی دین روی آن ثبت می‌شود (البته باید به این نکته توجه داشت که سطح ناخودآگاه سطحی از پیش موجود نیست که ماشین‌های میل‌گر «روی» آن ثبت شوند، بلکه با سامان‌یابی ماشین‌های میل‌گر طی سنتز دوم است که سطح مجازی ناخودآگاه قوام می‌یابد). و این رابطه‌ی دین به منزله‌ی الگویی از رابطه با «دیگری» و به طور کلی، به منزله‌ی نقشه‌ای که آشوب را نظم می‌بخشد، «سوژه» را از اضطراب سنتز اول خلاص می‌کند. البته چنان‌که خواهیم دید در هر سناریوی دین برداشتی از آشوب سنتز اول شکل می‌گیرد که سوژه‌ی تکوین‌یافته در سنتزهای بعدی خود را به سبب خلاصی از آن (و البته همواره در تهدید بازگشت آن) خرسند احساس می‌کند.



هر نظام تولید-قدرت با وجهی از دین و بنابراین، با سنخی از ناخودآگاه در تناظر است. دلوز و گواتری در **آنتی‌ادیپ** سه نظام تولید-قدرت را در قالب سه «ماشین اجتماعی» مورد بحث قرار می‌دهند: (۱) ماشین بدوی یا ماشین قبیله‌ای؛ (۲) ماشین دسپوتیک یا ماشین حاکمیت‌مند («دولت») که فئودالیسم و وجه تولید آسیایی و استبداد شرقی سنخ‌های خاصی از آن هستند؛ (۳) سرمایه‌داری. در هر یک از این ماشین‌های اجتماعی با نسخه‌هایی متعال از سنتزهای سه‌گانه مواجهیم. دلوز و گواتری سنتز دوم را «سنتز انفصالی» نیز می‌نامند. «انفصال» را در این جا باید به معنای منطقی فهمید. در واقع، دلوز و گواتری دارند به قضایای «شرطی منفصل» (یا به اصطلاح رایج در مدارهای منطقی، «ترکیب‌های فصلی») اشاره می‌کنند: «یا... یا...». در کاربرد نامشروع سنتز دوم یا در شکل متعال این سنتز، شرطی‌های منفصل به صورت «منفصله‌ی حقیقی» (مانعه‌الجمع و مانعه‌الرفع) در می‌آیند. این بدان معناست که فرمول انتزاعی سناریوی دین در هر ماشین اجتماعی (که در قالب شمار بی‌انتهایی از واریاسیون‌های انضمامی مختلف به اجرا در می‌آید) به صورت یک قضیه‌ی شرطی منفصله‌ی حقیقی قابل تلخیص است. در ماشین قبیله‌ای: **یا** وفاداری به قبیله **یا** سرگردانی در بیابان و

قرار گرفتن در معرض قتل و غارت بی‌خون‌بها؛ در ماشین حاکمیت‌مند: **یا** وفاداری به حاکم **یا** هرج و مرج...؛ در ماشین سرمایه‌داری: **یا** تن دادن به کار مثل یک کارگر سربه‌راه و بی‌توقع **یا** فقر و بدبختی و سرگردانی و فلاکت و گدایی و کارتن‌خوابی و گورخوابی و ... این سنتزهای انفصالی (یا ترکیب‌های فصلی) ثبت شده در ناخودآگاه در واقع، انتخاب‌های اجباری‌اند: گزینه‌ی دوم هر یک از این قضایای شرطی منفصل روایتی از اضطراب اسکیزوئید-پارانوئید سنتز اول است، ثبت آن اضطراب در دفتری دیگر: یا گزینه‌ی اول را می‌پذیری یا باید تن به «مرگ» بدهی. در گریز از این «مرگ» است که همواره گزینه‌ی دوم را ترجیح می‌دهیم. هر بار که در موقعیتی بحرانی قرار می‌گیریم این سناریوی مجازی یا به بیان دقیق‌تر، واریاسیونی انضمامی از آن که ناخودآگاه «ما» را تشکیل داده است، فعال می‌شود و ما در گریز از اضطراب دردناک سنتز اول، با جان و دل تن به گزینه‌ی دوم می‌دهیم.



برای روشن ساختن مفهوم «سناریوی دین» شاید بتوان از یکی از مقاله‌های الکساندر مترون درباره‌ی اسپینوزا یاری گرفت، مقاله‌ای با عنوان «اسپینوزا و قدرت». می‌توان گفت مترون در این مقاله زمینه‌ی شرح و تبیینی اسپینوزایی از «سرمایه‌گذاری لیبدویی» در سنتز دوم و نقش آن در مناسبات تولید-قدرت فراهم می‌آورد: چه می‌شود که به اعمال قدرت بر خودمان میل می‌ورزیم؟ چه می‌شود که به کسانی که بر ما «حکومت» می‌کنند یا به عناصر نظام تولید-قدرتی که ما را به انقیاد در آورده است، دل می‌بندیم؟ یا به تعبیر فوکو: چگونه حکومت‌پذیر می‌شویم؟ اقتصاد لیبدویی حکومت‌پذیری. چنان که می‌دانیم دلوز و گواتری پاسخ‌های روانکاوانه به این پرسش‌ها را نمی‌پذیرند. از دیدگاه آن‌ها، روانکاوای برای کشف سویی لیبدویی اقتصاد سیاسی، مناسبات تولید-قدرت را به مناسبات خانوادگی فرومی‌کاهد. کاری که دلوز و گواتری می‌کنند به تعبیری، وارونه‌ی حرکت روانکاوانه است: روابط خانوادگی در واقع، نسخه‌هایی از روابط تولید-قدرت‌اند. روابط تولید قدرت در خانواده نیز فعلیت پیدا می‌کنند. از دیدگاه **آنتی‌ادیب** (دلوز در دهه‌ی ۱۹۸۰ می‌گوید این یکی از درون‌مایه‌های **آنتی‌ادیب** است که او هیچ‌گاه رها نکرده) سرمایه‌گذاری‌های لیبدویی نه روی عناصر خانوادگی، پدر به‌ماهو پدر یا مادر به‌ماهو مادر، بلکه بی‌واسطه روی بُردارهای «یک میدان اجتماعی تاریخی»^{۲۷} صورت می‌گیرد. «این بدان معنا نیست که ما مادر بزرگ‌ها و پدرها و مادرهای مان را دوست نداریم. مسلم است که دوست‌شان داریم اما پرسش این است که در چه قالبی و به‌منزله‌ی چه»^{۲۸} پدرم را دوست دارم نه به‌ماهو «پدر»، بلکه در

مقام یک صاحب سرمایه خیر، در مقام پناهگاهی در برابر فقر و آوارگی، در مقام بانک، در مقام عابربانک، در مقام زندانبان، در مقام رئیس، در مقام کارفرما، در مقام رئیس باند، در مقام فرمانده، در مقام بازجو، در مقام مأمور امنیتی، در مقام ...؛ و مادرم را ... حال نکته این است که این دلبستگی‌ها و دوست داشتن‌ها چه منطقی‌بودی‌ای دارند. دلوز بعد لیبدویی اقتصاد سیاسی را از بُعد اقتصادی-سیاسی آن جدا نمی‌کند: هذیان‌های ناخودآگاه همان مناسبات تولید-قدرت‌اند در قالب سناریوهای میل (نه تفاوت ماهوی، بلکه فقط تفاوت «رژیم»). با استفاده از مقاله‌ی مترون و با الهام از آن‌چه در مورد مناسبات قدرت از دیدگاه اسپینوزا می‌گوید، می‌توان این نکته را اندکی روشن‌تر ساخت. مترون با استناد به تبصره‌ی قضیه‌ی یازدهم و قضیه‌ی دوازدهم دفتر دوم **اخلاق** اسپینوزا می‌گوید وقتی بدن ما در وضعیتی قرار می‌گیرد که توان عمل کردن‌اش افزایش می‌یابد و به تولید اثرهای بیشتری توانا می‌شود («شادی»)، می‌کوشیم این اثرهای جدید را تولید کنیم (یعنی آن توان برانگیخته را تحقق بخشیم) و در این وضعیت باقی بمانیم؛ اگر این شادی با تصور چیزی خارجی به منزله‌ی علت شادی «در ما» متداعی شود («عشق»)، می‌کوشیم حضور آن چیز خارجی را به هر قیمتی تضمین کنیم: تمام توان‌های خود را در اختیارش بگذاریم.^{۲۹} به تعبیر نیچه‌ای، ما خود را مدیون آن «چیز» احساس می‌کنیم. آیا این روایتی از گذار از سنتز اول به سنتز دوم نیست؟ تمام جریان‌های میل، تمام ماشین‌های میل‌گر که تهدیدآمیز شده بودند و از آن‌ها به شیوه‌ای پارانوایی گریختیم (و به این ترتیب، هسته‌ی اولیه‌ی «خود»، و نه آگو، شکل گرفت) حالا حول یک چیز یا چهره یا چنان‌که خواهیم دید، ذیل گونه‌ای اکسیوم (اصل موضوع) سازمان پیدا می‌کنند. مسئله فقط این است که این وضعیت یا «تصور آن چیز خارجی» چگونه با «شادی» متداعی یا سنتز می‌شود؟ پاسخ فوکویی به این پرسش «تکنیک‌های خود» است. در هر نظام تولید-قدرت، یعنی در قلمرو نهادهایی که فعلیت منطق استراتژیک آن نظام‌اند، با استفاده از تکنیک‌های «خود»، شادی‌ها و اندوه‌های سنتز نخست با «ابژه‌ای» که علت این شادی‌ها به‌شمار می‌آید در قالب گونه‌ای سنتز انفصالی (گزاره‌ی شرطی منفصله‌ی حقیقی) یا همان سناریوی میل به «ثبت» می‌رسد. یک ابژه که علت همه‌ی شادی‌هاست، یک مرجع یا اصل که همه‌ی «شادی‌ها» از او (یا آن) نشئت می‌گیرند. همه‌ی شادی‌های خود را مدیون آنیم و همه‌ی اندوه‌های ما ناشی از کوتاهی خودمان در به‌جا آوردن آیین یا آیین‌های ادای دین ما به او (یا آن)‌اند.

در نظام تولید-قدرتِ قبیله‌ای علت-ابژه‌ی همه‌ی «شادی‌ها»، همه‌ی «خیرات و برکات» قبیله (خدایان و قلمرو قبیله) است و همه‌ی اعضای قبیله بدهکار قبیله و موظف به اجرای آداب و رسوم

قبیله‌اند. اقتصاد سیاسی قبیله مبتنی بر «هدیه» است. مارسل موس در رساله‌ی **هدیه** توضیح می‌دهد که برخلاف باورهای رایج، در نظام‌های قبیله‌ای خبری از «اقتصاد طبیعی» نیست (منظور از اقتصاد طبیعی فعالیت اقتصادی برای رفع نیاز است). اقتصاد سیاسی قبیله مبتنی بر دادوستد هدیه میان قبیله‌ها و طوایف و خانواده‌هاست؛ اما «گرچه هدیه دادن و گرفتن به گونه‌ای انجام می‌گیرد که در ظاهر امری اختیاری به نظر می‌رسد، در اصل و به طور مؤکد وظیفه‌ای اجباری است و مشارکت نکردن در آن اعلان جنگ شخصی یا عمومی به شمار می‌رود»^{۳۰}. مطابق توصیف‌های موس، در جوامع بدوی با گونه‌ای دادن و گرفتن هدیه و نظامی از الزامات و تعهدات مواجهیم که همزمان عقلانی و غیرعقلانی است؛ گونه‌ای نظام عقلانی-غیرعقلانی. نظام «حقوقی» یا «شرعی» این جوامع نیز کارشناسان و متخصصان خاص خود را دارد. جنبه‌ی عقلانی این نظام اقتصادی مربوط می‌شود به وظایف، تعهدات و حقوق طرفین (که همان‌طور که از قول موس نقل کردیم، نه «افراد» به معنای امروزی، بلکه خانواده‌ها، طوایف و قبایل‌اند). اما جنبه‌ی غیرعقلانی، مربوط می‌شود به نیروهایی که پشت این الزامات و تعهدات و وظایف‌اند، حوزه‌ی پاسخ به پرسش‌هایی نظیر این که چرا باید به تعهدات عمل کرد، چرا باید هدیه را جبران کرد. پاسخ «حقوقدان» یا متخصص «شرعیات» بدوی: زیرا در هدیه‌ی دریافت‌شده گونه‌ای نیروی اسرارآمیز یا «هائو»یی هست که اگر گیرنده‌ی هدیه آن را جبران نکند باعث بدبختی و بدبختی و حتا مرگ او خواهد شد. در آن‌چه طی دادوستد اقتصادی ردوبدل می‌شود (تائونگا: نه فقط «کالا، دارایی، اموال منقول و غیر منقول، و چیزهای دارای ارزش اقتصادی» به معنای امروزی، بلکه زنان، کودکان، آداب، تشریفات، مناسک، کمک‌های نظامی، رقص‌ها و ضیافت‌ها) گونه‌ای «قدرت غیرمادی» نهفته است، گونه‌ای هاله‌ی اسرارآمیز که اگر قواعد دادوستد تائونگا رعایت نشود موجب بدبختی و ویرانی و فلاکت خواهد شد.^{۳۱} این هاله‌ی اسرارآمیز چیست و از کجا نشئت گرفته است؟

همان‌گونه که مارکس در گروندریسه نشان داده است، در جوامع بدوی «علت-ابژه»ی همه‌ی «شادی‌ها» «زمین» است؛ همان «قلمرو» قبیله (دلوز و گواتری نشان داده‌اند که «زمین» یا «قلمرو» عنصر اصلی اقتصاد سیاسی-لیبیدویی قبیله است نه دولت؛ در منطق دولت «زمین» به «اراضی» تبدیل می‌شود و نه مقصد دین بلکه مبدأ آن است). در ناخودآگاه قبیله‌ای همه بدهکار «زمین» و «خدایان زمین‌اند»؛ هر آن‌چه موضوع دادوستد قبیله‌ای قرار می‌گیرد هدیه‌ای از جانب زمین است و دارنده‌ی آن به نسبت «دارایی» اش بدهکار زمین است و باید آداب ادای دین را به جا آورد. هاله‌ی اسرارآمیز از همین جا نشئت می‌گیرد: جریان‌های اموال منقول و نامنقول، جریان زن‌ها و کودکان و ... به منزله‌ی



هدایای زمین و بدهی‌های قبایل رمزگذاری می‌شوند. کسی که هدیه‌ای دریافت می‌کند دینی اضافی پیدا می‌کند و اگر این بدهی را نپردازد، یعنی اگر این هدیه را جبران نکند، در معرض خشم زمین و خدایان زمین قرار می‌گیرد (البته در نظام قبیله‌ای خدایان زمین نه خدایان حاکم بر زمین بلکه خدایان زاده شده از زمین و گماشتگان و ماموران زمین‌اند. در نظام قبیله‌ای خبری از «حاکمیت» نیست).

در ناخودآگاه حاکمیت‌مند یا دولتی، علت-ابژه‌ی همه‌ی خیرات و برکات حاکم یا شاه است و همگان مدیون حاکم یا شاه‌اند. در نظام اسطوره‌ای ایران شهری «شاه» عامل حفظ نظم کیهانی و مبارزه با برهم‌زنندگان این نظم به‌شمار می‌آید. «آبادانی و آسانی و دانایی و راستی و نیکی» ناشی از اوست و مردم «فراخی و خوشی» را مدیون اویند. مسلم است که در دوره‌های «هرج و مرج» مردم به این نتیجه می‌رسند که شاه نشسته بر تخت شاه واقعی نیست و باید جای خود را به دیگری بدهد: یعنی در شرایط بحرانی، شاکله‌ی حاکمیت‌مند سنتز دوم در ناخودآگاه «ایران شهری» دست‌نخورده می‌ماند و تقسیم پادشاهان به دو گونه‌ی «نیک» و «بد» تعارضی با این شاکله ندارد و اتفاقاً برعکس دقیقاً نتیجه‌ی کارکرد همین شاکله است.^{۳۲} در نظام حاکمیت‌مند گرایش به یکتاپرستی بر چند-خدایپرستی غلبه می‌کند. خدا خدای زمین است اما نه زاده‌ی زمین، بلکه حاکم بر زمین، زیرا در نظام حاکمیت‌مند «زمین» به‌معنای قلمرو قبیله‌ای به «اراضی شاهی» تبدیل می‌شود و شاه می‌تواند از سر «لطف» پاره‌هایی از اراضی خود را به هر که می‌خواهد ببخشد و در مقابل از ایشان چیزها یا خدماتی را به‌عنوان «خراج» دریافت کند. به این ترتیب، همه‌چیز در قالب مایملک شاه و موضوع لطف و خراج زبر-رمزگذاری می‌شود. «هدیه» و دین ملازم با آن راستاهای کثیر و افقی میان خاندان‌ها، طوایف و قبایل را ترک می‌گوید و به دینی یگانه و عمودی تبدیل می‌شود، دین همه‌ی رعایا به شاه. شاه مقصد هدیه است و به کسی هدیه نمی‌دهد بلکه لطف می‌کند و مدیون می‌سازد. سر مور تیمور دوراند، دیپلمات بریتانیایی، در حاشیه‌ی گزارشی که در سال ۱۸۹۵ درباره‌ی ایران نوشته است، در اشاره به ناصرالدین شاه می‌نویسد: «قبل از این که در ماه مه گذشته تهران را ترک کنم بارها او را در سفرهای دور و اطراف تهران همراهی کرده بودم. هر آدم سرشناسی که مورد تفقد شاه قرار می‌گرفت باید "پیشکش" می‌داد که معمولاً بین ۵۰ تا ۲۰۰ لیره‌ی استرلینگ می‌شد. اگر اعلیحضرت برای شکار قوچ کوهی خوب تیر می‌انداخت، که اغلب این‌گونه بود، کسانی که دور و بر او بودند باید به نشانه‌ی ستایش کیسه‌ای انباشته از سکه‌های طلا تقدیم می‌کردند. ... می‌گویند مدتی پیش که برای شکار رفته و گرفتار برف سختی شده بود، شبی در

خانه‌ای محقر، پای تپه‌ای، سر کرد و صبح، هنگام ترک خانه‌ی محقر، از صاحبخانه پرسید که در مقابل این افتخار چه «پیشکشی» خواهد پرداخت. سرانجام صاحبخانه ۶ سکه‌ی امپریال روسی (تقریباً معادل ۵ لیره) «پیشکش» داد که شاه همراه خود برد. ۳۳»

در ناخودآگاهی که «حکومت» سرمایه‌دارانه در حکومت‌شوندگان حکم می‌کند، علت-بژهای همه‌ی «شادی»ها یا خیرات و برکاتی که در قالب انگاره‌ی «خوشبختی» تلخیص و فشرده می‌شوند، نه یک «چیز» یا یک «چهره»، بلکه فرایند گردش سرمایه (سرمایه به منزله‌ی «ارزش خود ارزش افزا» (M-C-M') است و «ما» همه مدیون گردش سرمایه‌ایم، مدیون «خودارزش-افزایی» این خدای «خود-جناب». در نظام قبیله‌ای همه‌چیز حول خطوط کثیر و افقی دادوستد هدیه رمزگذاری می‌شود؛ در نظام حاکمیت‌مند با یگانه و عمودی شدن راستای هدیه و استحاله‌ی آن به خطوط عمودی «لطف» و «خراج» همه‌چیز حول چهره‌ی حاکم «زبررمزگذاری» می‌شود. اما در بعد لیبدویی نظام سرمایه‌داری گردش سرمایه مانند یک اکسیوم (اصل موضوع) عمل می‌کند و هر چیزی بر اساس کارکردش در تداوم این گردش ارزیابی می‌شود. نسبت تولید-قدرت سرشت‌نمای سرمایه‌داری نسبت تحمیل کار است، نسبتی که در آن با استفاده از انواع و اقسام تکنیک‌ها بدن کارگر به مثابه عضو و اندامی از یک کارگر جمعی، در جهت تولید ارزش اضافی به کار گرفته می‌شود. اما همین رابطه در رژیم ناخودآگاه و در بعد لیبدویی در قالب رابطه‌ی دینی ثبت می‌شود که در آن سرمایه نه کار مرده، بلکه گردش خودبسنده و حیات‌بخش جلوه می‌کند. اما این «دین» دینی است که گونه‌ای ثبات و آرامش به «مدیون» اعطا می‌کند.

بدن پاره پاره و غرقه در اقیانوس پاره‌بژها و معروض هجوم فراتحریک‌های تصادفی که در سنتز اول فقط به مثابه گونه‌ای «مرکز عدم تعین» ثبات و تعین پیدا می‌کند خود را در محاصره‌ی پاره‌بژهای آزارنده و تهدیدگر می‌یابد. نتیجه‌ی این «خودیابی» گونه‌ای رویگردانی و گریز از ساحت پاره‌بژهاست. همین اضطراب پارانوایی است که گذار به سنتز دوم را الزامی می‌کند. این هراس غیر قابل تحمل از پاره‌بژهای آزارنده و تهدیدگر در آن «اندام‌وارگی» که مناسبات تولید-قدرت، فعلیت یافته در نهادهای اجتماعی (خانواده، مدرسه ...)، القا می‌کنند، فرو می‌نشیند. **قصص** کافکا را می‌توان به مثابه نمونه‌ای از گذار از سنتز اول به سنتز دوم خواند، یا به مثابه نمونه‌ای از لایه‌بندی سنتز اول و دوم روی یکدیگر و رفت‌وبرگشتی بی‌پایان میان این لایه‌ها. در صحنه‌ی معروف هم‌آغوشی کا. و فریدا زیر نوشگاه آبجوفروشی «مهمانخانه‌ی آقایان»، به توصیفی از تجربه‌ی حدی رانه‌های کثیر و بی‌سامان برمی‌خوریم: «آن پیکر کوچک میان دست‌های کا.

می سوخت، در عالم بی خودی، بی خودی ای که کا. مدام، ولی بی نتیجه، می کوشید خود را از آن برهاند... احساس می کرد راه گم می کند یا آن که گویی در جهانی غریب به سر می برد، چنان دور که پیش از او پای کسی به آن نرسیده است، جهانی چنان غریب که در آن حتا هوا فاقد ترکیبات هوای وطن است، جایی که در آن آدم از غربت باید دچار خفگی شود و در وسوسه های عجیب آن جز پیش رفتن، جز گم شدن بیش از پیش چاره ای ندارد.^{۳۴} آیا در گریز از تجربه هایی به همین سان غیر قابل تحمل و به یک معنا، «ناممکن»، نیست که کا. در سراسر رمان به هر دری می زند که جایگاهی در قصر پیدا کند؟ استراتژی او در یافتن این جایگاه، مانند خانواده ی بارناباس، جست و جوی «گناه» خود است، او در به در به دنبال ملاقات با «کلام» است تا مطمئن شود قصر او را گناه کار می شناسد تا بتواند با انجام مناسک ادای دین از سرگردانی و «پادرهوایی و نادر کجایی» سنتز اول خلاص شود. آیا تلاش و تکاپوی خستگی ناپذیر او برای ارتباط برقرار کردن با صاحب منصبان قصر شیوه ای از به جا آوردن آیین ادای دین نیست؟

سنتز سوم

سنتز دوم را می توان «دپرسیو-مانیاک» به شمار آورد؛ سنتزی که طی آن سیر بی حساب و کتاب و غیر قابل پیش بینی «شادی»ها و «اندوه»های تصادفی، غیر قابل تحمل و سردرگم کننده ی سنتز اول گونه ای «تیین» ناخود آگاه پیدا می کند و جای عدم قطعیت را گونه ای پیش بینی پذیری می گیرد: از این پس «می دانم» (هر چند به گونه ای ناخود آگاه) که «علت» آن افزایش ها و کاهش های ناگهانی چیست و می توانم به نحوی با تایید وابستگی ام به آن «علت» و مناسک و آیین هایی که برای ادای دین به آن به جا می آورم دلش را به دست آورم و خود را شایسته ی خیرخواهی او و سزاوار مصون ماندن از خشمش نشان دهم. از این پس بدبختی ها نه ناشی از تصادفی کور و غیر قابل درک بلکه ناشی از کوتاهی در ادای دین است: «گناه» همین است. چنان که اشاره شد در الهیات ناخود آگاه سرمایه نیز گونه ای گناه و کوتاهی در ادای دین به سرمایه (به مثابه فرایند گردش؛ ارزش خود ارزش افزا) وجود دارد. از سوی دیگر، اگر بتوانم با فرایند گردش همراه و به سرمایه ی تشخیص یافته تبدیل شوم دیگر هیچ چیز جلودار حرکت بی انتهای نخواهد بود، سیر و سلوکی شیدایی که هیچ چیز جز خود حرکت سرمایه نمی تواند متوقف اش کند و البته این توقف نیز معنایی جز نابودی نخواهد داشت.

سنتز سوم سنتزی است که طی آن «اگو» شکل می گیرد. چگونه؟ با انکار دلبستگی خاکسارانه ی سنتز دوم! شکل گیری اگو در این سنتز نسبتی ناگسستگی با بازنمایی بت واره ی مناسبات تولید-



قدرت دارد. در بازنمایی بت‌واره‌ی مناسبات سرمایه و کار، کارگر و سرمایه‌دار به طرف‌های گونه‌ای رابطه‌ی حقوقی تبدیل می‌شوند: خریدار و فروشنده‌ی نیروی کار. از طریق کنش‌های کلامی بازار، طرفین رابطه‌ی تحمیلی کار به‌مثابه «اشخاص» حقوقی بازنمایی می‌شوند، افرادی آزاد و برابر که برای تأمین منافع خود با دیگری که از نظر حقوقی هم‌شان آن‌ها هستند وارد مبادله می‌شوند. در دوران ما «اگو» همین «شخص» است که با رعایت قواعد بازی بازار می‌تواند با خیال راحت و بدون هیچگونه نگرانی منافع خود را تعقیب کند و در این قلمرو جایگاهی داشته باشد. Homo economicus تصویر مقوم «اگو»ی دوران ماست. برای انکار بندگی خاکسارانه در درگاه سرمایه چه تصویری بهتر از همین اومو اکونومیکوس خودمختار. اما نکته اینجاست که این تصویر که گفتار بازار به هزار طریق روزانه صدها بار از همه‌ی کانال‌ها و مجراهایی که در اختیار دارد القایش می‌کند دقیقاً نقابی است برای اجرای نقشی که در سناریوی دین برای ما در نظر گرفته شده است: بندگی خاکسارانه در خدمت گردش سرمایه؛ به‌جا آوردن آیین‌های پرستش این خدای اکسیوماتیک برای پرهیز از درافتادن به جهنم فقر و فلاکت و بدبختی، و البته نتیجه‌ی اجرای این نقش ناخودآگاه چیزی نیست جز حرکت در امتداد خطوط میدان تولید-قدرت سرمایه‌داری: عمل به‌عنوان یکی از اعضا یا اندام‌های کارگر جمعی که ارزش اضافی تولید می‌کند. در سناریوی دین، ارزش اضافی نه نتیجه‌ی کار «کارگر جمعی»، بلکه نتیجه‌ی خودارزش‌افزایی سرمایه است. در چارچوب این سناریو اصلاً چیزی به‌عنوان «کارگر جمعی» وجود ندارد، چه رسد به اینکه تولیدکننده‌ی ارزش اضافی هم به‌شمار آید! اما در بازنمایی بت‌واره‌ی مناسبات تولید-قدرت همین سناریوی دین و واریاسیون‌هایش هم انکار می‌شود (در اینجا نمی‌توان از برخی دلسوزان و مشاوران چپ‌نمای طبقه‌ی کارگر یاد نکرد که مفاهیمی مانند «کارگر جمعی» یا «بدن جمعی» را مفاهیمی صرفاً اسپینوزیستی و بیگانه با مارکس به‌شمار می‌آورند و حکیمانه به کارگران توصیه می‌کنند گوش به این حرف‌ها نسپارند و منافع خودشان را پی بگیرند! بورژوازی مدافعانی دلسوزتر و سربراه‌تر و احمق‌تر از این چپ‌نماهای بی‌شعور نمی‌تواند پیدا کند. همان‌طور که گفتیم مناسک ادای دین به سرمایه در قالب شمار بی‌انتهایی از واریاسیون‌های انضمامی سناریوی دین اجرا می‌شود- از جمله در قالب نوشتن انشاها و توصیه‌نامه‌هایی در دفاع از منافع طبقه‌ی کارگر!).

اگو به‌منزله سدی محافظ، هم از صراحت یافتن سناریوی دین جلوگیری می‌کند و هم اجرای آن را تضمین می‌کند. ولی صراحت یافتن سناریوی دین به خودی خود ضامن درنوردیدن آن نیست: این صراحت یافتن صرفاً به‌معنای پسروی از وضعیت نورتیک به سوی وضعیت دپرسیو-مانیاک

است. آیا این که بیماری روانی شایع طبقه‌ی متوسط در دوران ما دیگر نه نوروز (هیستری یا نوروز و سواس) بلکه اختلال دو قطبی است، تصدیقی بر صراحت یافتن سناریوی میل نیست؟ چنان که در پایان این مقاله خواهیم دید فقط طبقه‌ی کارگر است که دقیقا به سبب هستی اجتماعی‌اش در وضعیتی قرار دارد که نه تنها بی‌اعتباری گفتار آگو را می‌تواند تجربه کند، بلکه به اقتضای وضعیت‌اش (وضعیت پرولتری) وارد فرایند «درنوردیدن» سناریوی دین نیز می‌شود، و به همین دلیل، یگانه طبقه‌ای است که می‌تواند به چیزی بیش از خودش تبدیل شود و به چیزی فراتر از منافع طبقاتی خودش (امحای جامعه‌ی طبقاتی) بیندیشد. فقط در وضعیت پرولتری است که «بهای» گفتن حقیقت در مورد خود در مقام سوژه‌ی اقتصادی (اومو اکونومیکوس) روشن می‌شود: وضعیت پرولتری گونه‌ای «وضعیت صوتی و نوری ناب» است که آشکار می‌سازد سناریوی دین دروغی مسخره بیش نیست. اما دقیقا در وضعیت‌های بحرانی، وقتی روشن می‌شود خودارزش‌افزایی سرمایه و دین همگانی به آن هدیانی بورژوایی است، بورژوازی علاوه بر نکاپو برای یافتن الگوهای جدید انباشت، خود را ناگزیر از تغییر تاکتیک‌ها و جست‌جوی «تکنیک‌های خود» جدید می‌بیند.



پیش از رسیدن به این «تکنیک‌های خود» شاید بد نباشد دستکم اشاره‌ای گذرا به این پرسش کنیم: چرا «آنتی‌ادپ»؟ دلیل این ضدیت با گرایش ادیبی در روانکاوی چیست و این ضدیت چگونه عملی می‌شود؟ دلوز می‌گوید فروید و نخستین روانکاوان سرشت مولد ناخودآگاه، یعنی ساحت سنتزهای آزاد را که در آن همه چیز ممکن است، کشف کردند: پیوندهای رانه‌ای بدون غایت و معنا، سنتز انفصالی ترکیب‌های ماشینی در قالب ترکیب‌های جمعی درون‌ماندگار و سنتز اتصالی مرکزهای مولار تهی که کارکردشان فقط هماهنگ کردن ترکیب‌ها و فراهم ساختن زمینه برای حظ بردن از شدت‌های کثیر است (به همان معنا که مارکس در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ وضعیت آرمانی خلاصی از «بیگانگی» سرشت‌نمای سرمایه‌داری را براساس گونه‌ای «رنج» به مثابه «لذتی که انسان از خودش می‌برد» توصیف می‌کند). اما با «استقرار ادیب حاکم» همه‌ی اینها از دست می‌رود. تداعی‌های آزاد به جای پیوندهای چند ارزشی (...پازل‌های کثیر)، به گونه‌ای بن‌بست منتهی می‌شوند، در سنتز دوم زنجیره‌های متشکل از نشانه‌های بی‌معنا («زنجیره‌های دلالت‌گر») به یک دال حاکم آویزان می‌شوند. به این ترتیب، کل تولید میل‌ورزانه تابع مقتضیات بازنمایی می‌شود. دلوز و گواتری روانکاوی را با اقتصاد سیاسی کلاسیک مقایسه می‌کنند: در آغاز روانکاوان نمی‌توانستند نسبت به سرشت تولیدگر میل ناآگاه باشند، همان‌طور که به تعبیر مارکس، در نخستین سده‌های تکوین سرمایه‌داری اقتصاددان‌های بورژوا نمی‌توانستند سرشت مولد کار را انکار کنند.

اما با توسعه‌ی سرمایه‌داری و تعمیق فرایند بت‌وارگی، در نهایت سرمایه به عنوان مرجع مولد ارزش (ارزش خودارزش‌افزا) به رسمیت شناخته شد. همان‌گونه که مارکس در نخستین فصل‌های **کاپیتال** نشان داده است کالا-پول با تغییر نقش یک کالای مشخص و در پرانتز قرار گرفتن ارزش مصرف آن، به یک «هم‌ارز عام» تبدیل می‌شود و در گونه‌ای وارونگی، آن‌چه خود از طریق مبادله ممکن شده است، شرط مبادله جلوه می‌کند و در اوج این فرایند، پولی که از طریق کارکرد اعتباری به سرمایه تبدیل می‌شود به صورت ارزش خودارزش‌افزا جلوه می‌کند. آیا «پول» به این معنا بهترین نمونه‌ی آن‌چه در روانکاوی «دال بدون مدلول» نامیده می‌شود نیست؟ از دیدگاه روانکاوی، تکوین میل با همین تغییر کارکرد یک دال شناور (در روابط دلالت و مبادله‌ی بی‌سرانجام و مدام در تعلیق) و تبدیل شدن‌اش به یک «دال تهی» آغاز می‌شود؛ دال بدون معلولی که دال فقدان است: با سر بر آوردن این دال بدون مدلول است که «فقدان» به مثابه بنیاد میل دهان می‌گشاید و الگوهای میل‌ورزی در پاسخ به این مغاک (یعنی در تلاش برای پر کردن فقدان) آفریده می‌شوند. این بدان معناست که آفریننده‌ی میل در واقع، دال و جلوه‌ی فقدان است که ایجاد می‌کند. حرکت آنتی‌ادیپی تکرار حرکت مارکس در نقد اقتصاد سیاسی است. دال و جلوه‌ی فقدان نه آفریننده‌ی میل، بلکه محصولات روابط لیبیدویی تولید-قدرت‌اند؛ روابط لیبیدویی چیزی جز همان روابط تولید-قدرت نیستند. در میدان مناسبات تولید-قدرت است که سرمایه‌گذاری‌های لیبیدویی تکوین پیدا می‌کنند. اما روابط تولید-قدرت مقوم یک نظام اقتصاد سیاسی در رژیم لیبیدویی به صورت رابطه‌ی دین‌درمی‌آیند. فقدان نه بنیاد میل، بلکه آفریده‌ی نظام اقتصاد سیاسی است، نتیجه‌ی «پپچش» یا «درون‌تاخوردگی» نظام اقتصاد سیاسی. بنابراین اولین گام در نقد بعد لیبیدویی اقتصاد سیاسی ترسیم مناسبات تولید-قدرتی است که فقدان را به مثابه جلوه‌ی گونه‌ای دال بت‌واره می‌کنند. روانکاوی اقتصاد لیبیدویی را در خانواده‌ی هسته‌ای محصور می‌کند و برای ارتباط برقرار کردن میان اقتصاد لیبیدویی و اقتصاد سیاسی خود را ناگزیر می‌بیند که مناسبات تولید-قدرت را به مناسبات خانوادگی فروبکاهد و برای این کار مثلث ادیپی را در قالب یک «ساختار» (نه مرکب از پدر-مادر-کودک، بلکه متشکل از «کارکردهای پدری فالیک - مغاک میل دیگری - سوژه‌ی خط خورده») به امری انتزاعی و قابل اطلاق به هر نوع رابطه‌ای تبدیل کند. البته روشن است که این ادیپی کردن میل کار روانکاوی نیست. سرمایه‌داری است که با کاربرد سنتزهای ناخودآگاه به‌شیوه‌ای متعال (و به طور کلی با واداشتن تولید میل‌ورزانه به تبعیت از مقتضیات ارزش‌افزایی - تبعیت واقعی میل از سرمایه)، میل را ادیپی می‌کند. روانکاوی (یا دستکم برخی از گرایش‌ها در

روانکاوی) به جای جست‌وجوی شرایط ادیبی شدن میل در مناسبات تولید-قدرت سرمایه‌دارانه، میل ادیبی را الگوی جهانشمول میل جلوه می‌دهد. بر این اساس است که دلوز و گواتری روانکاوی را یکی از کارگزاران سرمایه‌داری می‌دانند.

تکنیک‌های خود در سرمایه‌داری متأخر

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، گرچه در مقام تحلیل، سنتزهای سه‌گانه‌ی ناخودآگاه را از هم جدا می‌کنیم، اما این سنتزها در نسبت با یکدیگر کار می‌کنند. چنان‌که دیدیم، اضطراب اسکیزوئید-پارانوئید است که سنتز دپرسیو-مانیاک را ضروری می‌کند و الزام سنتز نوروتیک ناشی از اضطراب دپرسیو-مانیاک است. این نکته چه کمکی به درک شیوه‌های رابطه‌ی خود با خود در سرمایه‌داری متأخر می‌کند؟

در سنتز سوم «هویتی» ساخته می‌شود که با چسبیدن به آن، سوژه از اضطراب دپرسیو-مانیاک خلاص می‌شود. اما برای شکل‌گیری هویت، سوژه باید بتواند «حقیقت» را در مورد خودش بگوید. بنابراین، شکل‌گیری «هویت» در سنتز سوم مستلزم رجوع به یک «رژیم حقیقت» است که متضمن حقایق دربارهِ «طبیعت انسان» باشد. در سرمایه‌داری متأخر چنان‌که فوکو نشان داده است، بازار به مرجع «حقیقت» تبدیل شده است: مرجعی که هم شیوه‌های «احراز حقیقت» را ارائه می‌کند و هم مولفه‌هایی برای تعریف طبیعت بشری. از یک طرف، انسان به‌مثابه موجودی که «برخلاف حیوانات، آگاهانه، ارادی و هدفمند» عمل می‌کند تعریف می‌شود و از سوی دیگر، کنش انحصارا انسانی، آنچه انسان را انسان می‌کند، «مبادله» تعریف می‌شود که عبارت است از واگذار کردن آنچه کم‌تر ترجیح می‌دهد برای به‌دست آوردن آنچه بیشتر ترجیح می‌دهد. آنچه حاضر برای به‌دست آوردن چیزی و گذار کنم «قیمت» آن چیز است. بنابراین، برای عمل کردن به‌منزله‌ی انسان باید وارد مبادله شوم و برای مبادله باید قادر باشم «قیمت» چیزهایی را که ترجیح می‌دهم (یعنی چیزهایی که بر اساس محاسبه‌ی عقلانی نیاز بیشتری به آنها دارم و برایم مفیدترند) بپردازم، و برای پرداخت قیمت آنچه برای خود مفیدتر می‌دانم، باید «درآمد» داشته باشم. درآمد چیست؟ در بازار به‌مثابه جایگاه و مرجع حقیقت در نظام سرمایه‌داری، درآمد همواره عایدی «سرمایه» است. هر انسانی صاحب سرمایه است. چگونه؟ حتا انسان‌هایی که مالک وسایل تولید نیستند صاحب سرمایه‌اند. چه جور سرمایه‌ای؟ «سرمایه‌ی انسانی». بنابراین، از دیدگاه بازار، برخلاف آنچه مارکسیست‌ها ادعا می‌کنند، کار نه بخشی از «فرایند» طبقاتی تولید، بلکه «فعالیتی» اقتصادی است. این‌ها خطوط کلی هویتی به‌نام «انسان اقتصادی» است که در عرصه‌ی بازار به‌مثابه «رژیم حقیقت»



شکل گرفته است. مهم ترین مؤلفه در «رابطه‌ی خود با خود» با اتکا به این رژیم حقیقت حفظ و گسترش آن چیزی است که «سرمایه‌ی انسانی» به‌شمار می‌آید: افزایش توانایی‌های جسمی و فکری که قابلیت ایجاد «درآمد» دارند. به این ترتیب، رابطه‌ی خود با خود به صورت مجموعه‌ای از «فعالیت‌ها» در می‌آید که حکم گونه‌ای سرمایه‌گذاری برای انباشت «سرمایه‌ی انسانی» را دارند. در سرمایه‌داری متأخر بخش اعظم «تکنیک‌های خود» در واقع، تکنیک‌های انباشت «سرمایه‌ی انسانی» هستند. اما از دیدگاه تبارشناسانه، مجموعه فعالیت‌های معطوف به «انباشت سرمایه‌ی» انسانی چیزی نیستند جز اجرای سناریوی دین خاص سرمایه‌داری در لباس فعالیت‌های به‌ظاهر خودآیین‌انگویی بر ساخته‌ی سرمایه‌داری متأخر.

در دهه‌های اخیر تکنیک‌های انباشت این به‌اصطلاح «سرمایه‌ی انسانی» عمدتاً در قالب تکنیک‌های «خودیاری»^{۳۵} جدید و روانشناسی زرد تدوین شده‌اند. ایوا ایلوز ارتباط میان خودیاری و روان‌درمان‌گری را این‌گونه توضیح می‌دهد: «روان‌درمان‌گری در بستر فرهنگ آمریکایی زمانی تبدیل به یکی از عمده‌ترین روایات در خصوص شخصیت گشت که با روایت خودیاری متحد و یک‌کاسه شد. زمانی که مؤلفه‌های روان‌درمان‌گری برملا شوند معلوم خواهد شد که این روایت تعبیر دیگری از روایت قدیمی‌تر خودیاری است.^{۳۶} مهم‌ترین عامل این پیوند در واقع، یکی از مهم‌ترین مولفه‌های انگویی سرمایه‌داری متأخر است: «من» به عنوان شخصیتی منفرد قادرم و باید زندگی خود را بهبود ببخشم و شخصیت خودم را شکوفا سازم؛ در این دستور «اخلاقی» هیچ اشاره‌ای به شرایط اجتماعی و سیاسی بر سازنده‌ی «فرد» نمی‌شود. البته در قله‌ی مولفه‌ها و معیارهای «شکوفایی»، موفقیت و کامیابی در بازار قرار دارد. یکی از کتاب‌های معروف خودیاری، **هفت عادت مردمان موثر**، با برشمردن «عادت»های افرادی که در زندگی و به‌ویژه در «کسب‌وکار» خود موفق بوده‌اند، تکنیک‌هایی را به خواننده معرفی می‌کند که با استفاده از آن‌ها بتواند این عادت‌ها را در خود به‌وجود آورد و در «منش» خود حک کند.

یکی از پرسش‌های همیشگی کتاب‌های خودیاری پرسشی است با این مضمون: «چه عاملی نمی‌گذارد انسان موفق باشد و آن‌گونه که می‌خواهید، یعنی مانند انسانی کامیاب و خوشبخت، زندگی کنید؟» و پاسخ همیشگی: شخص خودتان! پس از ترفندهایی که کمک می‌کند خواننده این پرسش و پاسخ «بدیهی» آن را درونی سازد، تکنیک‌هایی برشمرده می‌شود که کاربردشان خواننده را کمک خواهد کرد این «مانع» را از میان بردارد و «خود»ی بسازد که فارغ از موانع درونی بتواند در راه موفقیت گام بردارد. روشن است که سوییضمنی این تصویر «مثبت» نقص و ضعف

و کوتاهی و «گناه» خود شخص است. اینجاست که سنتز دوم به کار می آید. این باور که علت فقر و بدبختی ام این است که کاملاً قواعد رفتار عقلانی را به کار نبسته‌ام در واقع، لباس مبدلی است برای این احساس ناخودآگاه که آن گونه که باید دین خود را به سرمایه ادا نکرده‌ام و آنچه می‌کشم تاوان این گناه نابخشودنی است. آیا راز محبوبیت این کتاب‌ها در انطباق‌شان با همین احساس دین ناخودآگاه نیست؟ تکنیک‌های خودیاری که از طریق کتاب‌های خودیاری یا در جلسات درمان و مشاوره القا می‌شوند مراد در چرخه‌ی بی‌پایان گناه-رستگاری گرفتار می‌کنند: این تکنیک‌ها را برای رسیدن به حس استقلال و فاعلیت قهرمانانه و نیل به موفقیت به کار می‌بندم اما کارکرد این تکنیک‌ها در عین حال، القای دین و تقصیر است؛ هر چه این تکنیک‌ها را که تکنیک‌های خودمختارشدن و تقویت اراده و استقلال تلقی می‌شوند بیشتر به کار می‌بندم بیشتر احساس ضعف و وابستگی و زبونی می‌کنم. در مقدمه‌ی کتاب **هنر شفاف اندیشیدن**، یکی از مترجمان، عادل فردوسی‌پور، ناخودآگاه برای توجیه چرخه‌ی گناه-رستگاری که درون‌مایه‌ی اصلی کتاب است از انگاره‌ی «خطا» در فوتبال استفاده می‌کند. «تصور کنید در زمین هیچ خطایی اتفاق نمی‌افتاد. آن وقت واژه‌ای به نام پنالتی، اخطار و اخراج هم معنا نداشت. اشک‌ها و لبخندها محو می‌شدند و زیبایی فوتبال رنگ می‌باخت. آدم‌ها شبیه ربات‌های برنامه‌ریزی شده بودند که وظیفه‌شان بردن بدون کوچکترین اشتباه بود. حالا تصور کنید که در این جهان پهناور که هزاران زمین فوتبال را در خود جای داده، قرار می‌شد هیچ انسانی دچار خطا و اشتباهی نشود؛ آیا جهان بهتری داشتیم؟ جنگ‌افروزی‌ها به پایان می‌رسید؟ جرم و جنایت از صحنه‌ی روزگار محو می‌شد؟ انسان‌ها با یکدیگر روابط بهتری برقرار می‌کردند؟ پاسخ به این پرسش‌ها و پیش‌بینی جهانی که هنوز تجربه‌اش نکرده‌ایم، کار دشواری است؛ اما آن‌چه قابل پیش‌بینی است، آن است که هر چه بیشتر خطاهای خود را بشناسیم، رویکرد بهتری به زندگی خواهیم داشت. از آن‌جا که خطاهای بشر در طول حیات‌اش از الگوهای مشابهی پیروی می‌کنند، امکان شناختن آن‌ها نیز امری ممکن است.» خواننده‌ی ساده‌انگار احتمالاً خواهد گفت سلبریتی-مترجم محبوب ما در اینجا دارد در مورد خطا در فوتبال حرف می‌زند و این حرف‌ها چه ربطی به چرخه‌ی بی‌پایان و دور باطل گناه/رستگاری دارد. شاید خواندن چند سطر از متن کتاب برای پیشگیری از ساده‌انگاری‌هایی از این دست کافی باشد: «آیا تا به حال زمان صرف چیزی کرده‌ای که در آینده احساس کنی ارزشش را نداشته؟ به انجام کاری که می‌دانی برایت مضر است اصرار کرده‌ای؟ سهام خود را خیلی زود یا خیلی دیر فروخته‌ای؟ موفقیت را نتیجه‌ی کار خود و شکست را نتیجه‌ی تأثیر عوامل بیرونی دانسته‌ای؟ روی

یک اسب به اشتباه شرط بسته‌ای؟ این‌ها نمونه‌هایی‌اند از خطاهایی که همه‌ی ما در تفکر روزمره‌ی خود دچارشان می‌شویم. اما با شناخت چستی آن‌ها و دانستن نحوه‌ی شناسایی‌شان می‌توانیم از آن‌ها دوری کنیم و تصمیم‌های هوشمندانه‌تری بگیریم.» کتاب **هنر شفاف اندیشیدن** از صد فصل کوتاه تشکیل شده یک فصل مقدماتی و نود و نه فصل که هر یک یکی از خطاهای سرمایه‌گذاری و کسب‌وکار را در عرصه‌های مختلف (از جمله در خانواده و روابط «عاطفی») تشریح می‌کند و تکنیک‌های غلبه بر آن‌ها را به خواننده می‌آموزد. حالا شاید معنای آخرین جملاتی که از قول سلبریتی-مترجم محبوب نقل کردیم روشن‌تر شده باشد: «هرچه بیشتر خطاهای خود را بشناسیم، رویکرد بهتری به زندگی خواهیم داشت.» اگر گفته‌های آن عارفی را به خاطر آوریم که خطاب به مریدانش می‌گفت گناه چیز چندان بدی هم نیست چون ما را دچار عذاب وجدان و به محبوب نزدیکتر می‌کند، شاید ارتباط این گزاره را با دور باطل گناه/رستگاری در الهیات ناخودآگاه سرمایه‌داری متأخر راحت‌تر درک کنیم.



اما «تکنولوژی خود» در سرمایه‌داری متأخر، علاوه بر این تکنیک‌ها، مشتمل بر تکنیک‌هایی است برای کسانی که تحت فشارهایی که در مناسبات-تولید قدرت بر ایشان وارد می‌شود از دور باطل گناه/رستگاری به تنگ آمده‌اند و در آستانه‌ی قرار گرفتن در وضعیت‌های صوتی و نوری ناب‌اند و در نتیجه، در معرض خطر اندیشیدن به امکان شیوه‌ای دیگری از زندگی جمعی؛ تکنیک‌هایی متکی بر سویی پارانوایی سنتز اول. این تکنیک‌ها را می‌توان تکنیک‌های «تثبیت خود به منزله‌ی قربانی» نامید. این تکنیک‌ها با تشویق فرد به ساختن روایتی زندگی‌نامه‌ای که مؤلفه‌های اصلی آن رنج‌ها و مصائبی است که متحمل شده و کسانی که او را رنج‌داده‌اند، فرد را یاری می‌کنند با تصویری از خود به منزله‌ی یک قربانی یکی شود. ایوا ایلوز برای اشاره به این پدیده جمله‌ای از الن درشویتز، «پژوهشگر مسائل حقوقی» نقل می‌کند: «تقریباً محال است در طول شبکه‌های تلویزیون را عوض کنی و با دسته‌ای از زنان که در حال ناله و زاری هستند و مردانی که شکست‌های زندگی خود را با ارجاع به برخی اشتباهات گذشته توجیه می‌کنند، مواجه نشوی.» و از قول رابرت هیوز: «فرهنگ ما فرهنگی است ... که در آن دموکراسی درد حکمفرماست. شاید همه‌ی افراد ثروتمند و مشهور نباشند، اما همه‌ی آن‌ها رنجور و زجر کشیده‌اند.» به این ترتیب، یعنی از طریق روایت‌های شخصی رنج، امکان فعال کردن دوباره‌ی نسخه‌های سرمایه‌دارانه‌ی سنتزهای دوم و سوم نزد سوژه‌هایی که سنتز اول در آن‌ها فعال شده است، فراهم می‌آید: این روایت‌ها را می‌توان به مثابه تکنیک‌هایی برای افزایش «سرمایه‌ی انسانی» و در واقع، بازاریابی شخصی و تبدیل خود به «برند»

توصیف کرد. به این ترتیب به نقش اینترنت و شبکه‌های اجتماعی در شکل‌گیری «روابط خود با خود» در سرمایه‌داری متأخر می‌رسیم.

درواقع، هیچ بحثی در مورد تکنیک‌های خود در سرمایه‌داری متأخر را نمی‌توان بدون اشاره به اینترنت و شبکه‌های اجتماعی به پایان برد. عرصه‌ی شبکه‌های اجتماعی یکی از عرصه‌هایی است که در آن می‌توان ویژگی‌های سوژکتیویته‌ی سرمایه‌داری متأخر و کارکرد به‌هم پیوسته‌ی سنتزهای ناخودآگاه این فاز از سرمایه‌داری را به وضوح مشاهده کرد. ایوا ایلوز در آخرین فصل کتاب‌اش فقط به پدیده‌ی دوست‌یابی در سایت‌های اینترنتی و شبکه‌های اجتماعی می‌پردازد، اما ضمن تحلیل‌هایش از این پدیده به برخی از ویژگی‌های عام و فراگیر فعالیت افراد در شبکه‌های اجتماعی نیز اشاره می‌کند: «اینترنت جست‌وجوی شریک زندگی را همانند بازار سروسامان می‌دهد یا به بیان دقیق‌تر، دوست‌یابی را به‌سان فعالیت اقتصادی رسمیت می‌دهد: سایت‌های دوست‌یابی، شخصیت را تبدیل به کالایی بسته‌بندی شده می‌کنند که در بازار آزادی که با قانون عرضه و تقاضا تنظیم شده است، در رقابت با دیگران است. ... این سایت‌ها مواجعات دوستانه را به بهترین‌های بازاری تبدیل می‌کنند؛ این امر ارزش اقتصادی [یا به بیان دقیق‌تر، قیمت] ثابتی را به شرح حال‌های مختصر (یعنی به اشخاص) می‌دهد و باعث اضطراب افراد در خصوص ارزش‌شان [یا درواقع، قیمت‌شان] در چنین بازاری می‌شود و آن‌ها را بی‌تاب و خواهان بهبود موقعیت‌شان در بازار می‌کند.^{۳۷}» دوست‌یابی در اینترنت گونه‌ای بازاریابی شخصی است: «بدین ترتیب کل فرایند دوست‌یابی شبیه به بازاریابی از راه دور می‌شود.^{۳۸}» اما فراتر از سایت‌های دوست‌یابی، به‌طور کلی می‌توان گفت شبکه‌های اجتماعی عرصه‌های بازاریابی شخصی و تبدیل خود به «برند» اند: تمام جلوه‌های «وقاحت بازاریابانه» را در این شبکه‌ها می‌توان مشاهده کرد. آدم‌های مختلف از هر صنفی مشغول گسترش «سرمایه‌ی انسانی» خود هستند (البته گاهی اوقات با ژستی جامعه‌شناسانه و با اقتدا به بوردیو، از «سرمایه‌ی فرهنگی» و «سرمایه‌ی نمادین» سخن می‌گویند) و در لباس «اراده به بازاریابی»، آیین‌های ادای دین به سرمایه را به‌جا می‌آورند و از این طریق در جهت تداوم و بازتولید مناسبات تولید-قدرت بالفعل گام بر می‌دارند. و اگر در این میان احساس کنند کسی آن‌چه را «سرمایه‌ی نمادین» خود می‌نامند تهدید می‌کند کمر به قتل نمادین‌اش می‌بندند و در عین خاکساری و خفت و وابستگی، خود را سوژه‌هایی خودآیین و مستقل می‌پندارند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

چرا بخشی از طبقه‌ی کارگر اصرار دارد خود را عضو «طبقه‌ی متوسط» جا بزند و پرولتربودن را دون شأن خود می‌داند؟ چرا بخشی از طبقه‌ی کارگر با این که از منافع خود آگاه است چنان عمل می‌کند که گویی آگاه نیست؟ با توسل به مفهوم فوکویی «رابطه‌ی خود با خود» بدون کاربرد مفاهیمی نظیر «میل» و «ناخودآگاه» جواب قانع‌کننده‌ای به این پرسش نمی‌توان داد؛ این نکته را به وضوح در کتاب ایو ایلوز می‌توان مشاهده کرد: با وجود تحلیل‌های جالبی که در کتاب او هست (تحلیل‌هایی که در چارچوب مفهومی منسجم‌تری می‌توان جنبه‌های انتقادی آن‌ها را رادیکال‌تر کرد و آن‌ها را از سطح مطالعات فرهنگی فراتر برد)، به سبب اصراری که به تبعیت از فوکو در طرد مفهوم ناخودآگاه دارد، به شکل‌گیری مفاهیمی که رویکرد انتقادی‌تری را القا کنند منجر نمی‌شود. کوشش این مقاله معطوف به وارد کردن مفهوم «ناخودآگاه» به محور سوم پروژه‌ی فوکو، یعنی تحلیل «تکنولوژی‌های خود» بود، یا توسل به تعبیری از سنتزهای سه‌گانه‌ی ناخودآگاه در **آنتی‌ادیپ** در کاربرد متعالشان:



سنتز اول: سنتز اسکیزوید-پارانوئید (آشوب محض و رویگردانی و گریز پارانویایی)

سنتز دوم: سنتز دپرسیو-مانیاک (تقویم سناریوی دین و وابستگی)

سنتز سوم: سنتز نورتیک (انکار دین و وابستگی و تقویم آگو و توهم خودآیینی و استقلال و سرخوشی از آزادی سوپرمارکتی)

در مورد این سنتزها آنچه بیش از هر نکته‌ای اهمیت دارد این است که این سنتزها مراحل گونه‌ای فرایند رشد نیستند و در نسبت با یکدیگر کار می‌کنند. با تلخیص یک مثال آشنا می‌توان این نکته را با وضوح بیشتری نشان داد: سنتزهای سه‌گانه در فاشیسم آلمانی بین دو جنگ جهانی. اگر مولفه‌های آشنای فاشیسم آلمانی را یکی یکی با سنتزهای سه‌گانه در تناظر قرار دهیم، پیوند این مولفه‌ها در «ایدئولوژی» فاشیستی شاید نسبت سنتزهای سه‌گانه‌ی ناخودآگاه و کارکردشان را در نسبت با یکدیگر روشن‌تر کند. البته باید به خاطر داشت که در اینجا با کاربرد نامشروع یا متعال سنتزهای سه‌گانه سروکار داریم:

سنتز سوم: ایمان به «پیروزی اراده» و باور به امکان تبدیل «میهن» به بهشت «نژاد پاک» با اتکا به اراده

سنتز دوم: دین به خاک و خون و نژاد. ضرورت فداکردن خود برای ادای دینی که در ذاتش ناپرداختنی است.

سنتز اول: باور به این که مانع پیروزی اراده و تبدیل وطن به بهشت نژاد پاک موجوداتی اهریمنی هستند که نمی گذارند هدف اصیل فاشیستی تحقق پیدا کند.

همین جا می توان به این نکته اشاره کرد که در کاربرد متعال سنتز اول (یا با استفاده از تعبیر دلوز و گواتری، کاربرد «نامشروع» سنتز اول) اضطراب های پارانوایی حول یک تهدید واحد و مشخص (هرچند گاه کاملاً پنهان و غیر قابل شناسایی) سازمان پیدا می کنند. در دوره های بحرانی که فرایند انباشت سرمایه دچار بحران می شود، متناسب با شدت بحران لایه های مختلف طبقه ی به اصطلاح «متوسط» پرولتریزه می شوند و در تلاش برای تحقق منافع خود طعم ناکامی را می چشند: «خواست های» که چون گذشته تحقق پیدا نمی کنند، ورطه ای که میان تحریک ها و پاسخ ها (تحریک ها و پاسخ هایی که مطابق الگوهای نهادی به هم متصل شده اند) دهان باز می کند. گونه ای وضعیت صوتی و نوری ناب. جهان از هم می پاشد و به آشوبی از پاره پاره های تهدیدگر تبدیل می شود. در غیاب تشکل های چپ، این اضطراب های پارانوایی که در جهان متعارف به منزله ی خطوط گریز عمل می کنند و می توانند در ماشین های جمعی سازمان یابند، حول یک شخصیت بدخواه و تهدیدگر که عامل همه ی بدبختی ها و ناکامی ها تلقی می شود (یهودیان، مهاجرها، افغانی ها، عرب ها) سازمان می یابند.



یان بوکنن در کتاب خود، **آنتی ادیب دلوز و گواتری**^{۳۹}، با بازخوانی انتقادی خوانش ژیرک از فیلم **آرواره ها** (۱۹۷۵)، ساخته ی استیون اسپیلبرگ، که خودش حاصل بازخوانی انتقادی خوانش فردریک جیمسون از این فیلم است، می کوشد نمونه ای از «کاربرد نامشروع» سنتز اول را نشان دهد. به دلیلی که خواهیم دید، کاری که او از این طریق با دلوز می کند، کاملاً ناامیدکننده است: «حضور کوسه مناسبات تمام عناصر مجموعه ی موسوم به جزیره ی امیتی با یکدیگر را تغییر می دهد. حضور کوسه باعث برملا شدن همه ی تخاصم های طبقاتی و بیناسلی می شود که ماجرا را به پائینش سوق می دهند، که نه نابودی کوسه بلکه پذیرفتن چیزی است که همه ی آن ها در آن شریک اند و در عین حال همگی به یک میزان فاقد آن اند، اسمش هرچه می خواهد باشد، ”روح اجتماع“ یا ”احساس شهروندی“ یا نام هایی از این دست. در ببحوحه ی بحران، آدم ها بر حسب منافع شان، یا به بیان دیگر، جایگاه شان در جامعه، با یکدیگر پیوند پیدا می کنند، امری که بنا بر اصطلاحات دلوز و گواتری، آن ها را ”کلی“^{۴۰} و ”خاص“^{۴۱} می کند. این نکته روشن تر خواهد شد اگر آزمایشی ژیرکی انجام دهیم و فیلم **آرواره ها** را بدون کوسه در نظر آوریم. منهای کوسه، تنازع بیناسلی میان دانشجویانی که طی ”تعطیلات بهاری“ کالج در ساحل پارتی برگزار می کنند

و ساکنان زاهد مآب آمیتی همچنان ادامه خواهد داشت، پلیس فیلم همچنان یکی از آن آدم‌های به آخر خطر رسیده‌ای خواهد بود که به دنبال دلیلی برای ایمان به انسانیت می‌گردد، و سیاست‌مدارها هم همان سیاست‌مدارهای فاسد. بدون کوسه این میل‌های پراکنده و مولکولی (میل به پارتی، میل به نزاکت اخلاقی و غیره) همچنان کنار یکدیگر به فعالیت ادامه خواهند داد، و گرچه با هم هماهنگی ندارند اما ضرورتاً با یکدیگر در تنازع هم نخواهند بود و حالت درون‌زای‌شان بی‌تغییر باقی می‌ماند، و هر یک از آن‌ها بدون توجه زیاد به میل‌های دیگر و مطابق پویایی درونی خود عمل خواهد کرد. ظهور کوسه به نحوی آشکار همه چیز را تغییر می‌دهد- روابطی که تا اینجا درون‌زا بودند به قلمرو نیرویی برون‌زا، یعنی کوسه، سوق می‌یابند، و میل‌های پراکنده “خودخواهانه”، یعنی فاقد “روح اجتماعی” جلوه می‌کنند. کوسه هم اخته‌گر است و هم فالیک- قبل از هر چیز جزیره‌ی امیتی را از نقاط سرمایه‌گذاری لیبیدویی معمول‌اش محروم می‌کند: لذت‌های شنا کردن، قایقرانی، موج‌سواری و غیره را ممنوع می‌کند، که در نتیجه، مانعی برای لذت سرمایه‌دارها از سود اضافی‌ای که از این لذت‌ها استخراج می‌کردند ایجاد می‌کند [سرمایه‌دارهای بیچاره!] و تعارضی به وجود می‌آورد که زندگی یکنواخت پلیس فیلم را که حالا می‌خواهد صلح و آرامش را حفظ کند، بر هم می‌زند. اما مهم‌تر از همه‌ی این‌ها، در حالی که این لذت‌ها در گذشته پاره‌های مستقلی به نظر می‌رسیدند که جزء هیچ کلی نبودند، اکنون اجزای جداشده‌ی یک کل غایب به نظر می‌رسند. پذیرش همین چشم‌انداز است که فالیک است، زیرا دقیقاً این کارکرد و توزیع میل را می‌پذیرد. ... [منحنی روایت فیلم] از وضعیت آشکارا اسکیزوی میل مولکولی شروع می‌شود و به واسطه‌ی تروما به ترک کامل میل و تسلیم حاکی از خستگی در برابر قانون می‌رسد.^{۴۲} این خوانش را از چندین جهت می‌توان مورد انتقاد قرار داد، اما ناامیدکننده تلقی کردن آن نه به این دلیل است که دلوز را تحریف کرده یا رونوشتی برابر اصل نیست. مسئله این است: اگر قرار است با دلوز به چنین نتایجی برسیم اصلاً چرا باید وقت خود را با خواندن آثار او تلف کنیم. آیا این است کاری که می‌توانیم با دلوز بکنیم؟! این است آن‌چه خواندن دلوز ما را به آن توانا می‌کند؟! منظور از وضعیت اسکیزوئید-پارانویید سنتز اول همین کثرت لذت‌های کثیر و پراکنده‌ای است که در زندگی روزمره تحت سیطره‌ی سرمایه می‌بریم؟! بر اساس خوانش‌هایی از این دست آیا نباید اعتراف کنیم که حق دقیقاً با کسانی است که دلوز را «ایدئولوگ سرمایه‌داری متاخر» معرفی می‌کنند؟! آیا تخاصم طبقاتی فقط با سربرآوردن یک دال تهی بیرون می‌زند و در غیاب چنین دالی همه‌ی ما سرخوشانه غرق لذت‌های پراکنده‌ایم؟! آیا منظور دلوز از میل‌های مولکولی همین لذت‌های پراکنده‌ای است که

بوکنن با ارجاع به فیلم اسپیلبرگ توصیف می‌کند؟ پس تکلیف تمایز قاطعی که دلوز میان «لذت» و «میل» قائل شده است چه می‌شود؟! اگر منظور دلوز از «وضعیت اسکیزو» همین وضعیت «منهای کوسه» است آن گونه که بوکنن توصیف می‌کند، چرا دلوز تعبیر «وضعیت صوتی و نوری ناب» به منزله‌ی وضعیتی غیر قابل تحمل را به کار برده است؟! بوکنن در خوانشی که از فیلم عرضه کرده است، توضیح نمی‌دهد چرا باید آدم‌هایی که غرق این لذت‌های پراکنده‌اند با «ظهور کوسه» غیاب کل را تجربه کنند و از همه‌ی آن لذت‌ها رو بگردانند. البته او اشاره‌ای مبهم به «خستگی» می‌کند، اما به سبب خلط «میل» و «لذت» نمی‌تواند فرایند ادیبی شدن میل را در این فیلم توضیح دهد. بوکنن دقیقاً به سبب خلط میل و لذت نمی‌تواند دقیقه‌ی پارانوایی سنتز اول را به شکلی صریح وارد تحلیل خود کند. چون رویگردانی پارانوایی در سنتز اول نتیجه‌ی امری تحمل‌ناپذیر در این سنتز است: همان توان تحقق نیافته، همان انرژی تخلیه نشده و غیرقابل تخلیه که هیچ ربطی به «لذت» ندارد.

آن چه در فیلم اسپیلبرگ با آن مواجهیم نمونه‌ای از ادیبی شدن میل است، اما نه به شیوه‌ای که بوکنن توضیح می‌دهد. آن چه اهالی امیتی را به اتحاد علیه کوسه سوق می‌دهد، دقیقاً تجربه‌ی حدی منطقاً مقدم بر ظهور کوسه است، تجربه‌ای که برخلاف تصور بوکنن، ناشی از ستیز طبقاتی است: «خواست»هایی که برآورده نمی‌شوند، کوشش‌هایی برای تامین منافع و تضمین جایگاه اجتماعی که ناکام می‌مانند و به انرژی تخلیه نشده، به رانه، استحاله پیدا می‌کنند: این «احساس»ها هستند که تنازع طبقاتی را آشکار می‌کنند، نه ظهور کوسه. ظهور کوسه دقیقاً تاثیری معکوس دارد: رانه‌هایی که می‌توانند در سنتزی درون‌ماندگار تشکل پیدا کنند و دگرگونی واقعی را تحقق بخشند، به ترس از فیگور تهدیدگر و آزارنده‌ی کوسه استحاله پیدا می‌کنند، و در «اتحادی» که حول این «سیاهچاله» شکل می‌گیرد، تنازع طبقاتی به فراموشی سپرده می‌شود: منظور از ادیبی شدن میل همین است. در اینجا باید بار دیگر پراتزی باز کنیم و تاکید ورزیم که مسئله نه میزان کردن خوانش این فیلم با «اصل» («خود دلوز») است و نه دفاع از دلوز در برابر اتهاماتی که مبتنی بر خوانش‌های سطحی و مبتدل‌اند. آن چه اهمیت دارد پیامدهای کاری است که با دلوز (یا هر فیلسوف دیگری) می‌کنیم. یک بار دیگر: مسئله فقط این است که چارچوب مفهومی دلوز (یا هر فیلسوف دیگری) ما را به چه توانا می‌سازد. کاری که بوکنن با سنتز دوم و کاربرد نامشروع‌اش می‌کند نیز تفاوت چندانی با حاصل کارش روی سنتز اول ندارد. اما این نکته‌ای است که باید در مجالی دیگر به آن پرداخت.



چنان که پیش تر اشاره شد، در سنتز دوم همین ترس پارانویایی سازمان یافته در دفتری دیگر «ثبت» می شود: ذیل سناریوی دین و در قالب طرف دوم قضیه‌ی شرطی انفصالی (یا... یا...): یا دین ات را به «میهن» ادا می کنی یا آن فیگور تهدیدگر تکه و پاره‌ات می کند.

در این چارچوب و بر اساس این مقدمات می توان گفت «تکنیک‌های خود» بر سه دسته‌اند که به اقتضای وضعیت‌های متفاوت کاربرد پیدا می کنند:

- تکنیک‌های القای سناریوی دین
- تکنیک‌های انکار سناریوی آغازین و تکوین اگو با استفاده از عناصر بازنمایی بت‌واره.
- تکنیک‌های القای هذیان پارانویایی.



در جوامع سرمایه‌داری هریک از طبقات جایگاه خاصی در سناریوی دین دارند. البته باید میان توتالیترایسم به منزله‌ی سرمایه‌داری دولتی و سرمایه‌داری لیبرال و همچنین نظام فاشیستی به منزله‌ی شیوه‌ای از غلبه بر بحران سرمایه‌داری و ادامه‌ی حیات آن فرق گذاشت. در دوره‌های آغازین سرمایه‌داری موضع سوژه‌ای بورژوا موضع «مانیاک» یا به بیان دقیق‌تر «مونومانیاک» است: سوژه-منقادی که خود را مدیون دولت و هیچ مرجع دیگری نمی داند و فارغ از هر گونه آیین دینی، مانند ناخدا اهب در رمان موبی‌دیک، فقط در تعقیب سود است. اما در سرمایه‌داری متاخر، موضع بورژوا موضع سادیستی است: او سرمایه‌داری را تقدیر محتوم و گریزناپذیر تاریخ می داند؛ از دیدگاه او، سرمایه‌داری با همه‌ی نقص‌ها و کاستی‌هایش هیچ بدیلی بهتر از خودش ندارد. و خود او در مقام سرمایه‌ی تشخص یافته تجسم این تقدیر تاریخی است و در خوار و خفیف کردن سایر طبقات جامعه فانتزی خود ایشان را به اجرا در می آورد. اما موضع طبقه‌ی متوسط (دستکم تاپیش از اینکه پرولتریزه شود) موضع سوژه-منقاد دچار به نوروز و سواس است: مصرف کردن و لذت بردن را مانند وظیفه‌ای مذهبی به اجرا در می آورد و با اجباری زجر آور خود را برای لذت بردن آماده می کند.

اما در این میان، چنان که پیش تر اشاره شد، طبقه‌ی کارگر به سبب هستی اجتماعی‌اش وضعیتی یگانه و منحصر به فرد دارد: تنها طبقه‌ای است که در قالب جامعه‌ی بورژوایی «نمی تواند» منافع خود را پی بگیرد و در تلاش برای تحقق «خواست»ها و علائق خود و تثبیت جایگاهش در جامعه‌ی بورژوایی ناکام می ماند. تحریک‌هایی که به پاسخ‌های نهادی جاافتاده منتهی نمی شوند، به رانه‌های

پرولتاری تبدیل می‌شوند: خطوط گریزی که نظم بورژوازی را زیر سوال می‌برند. بنابراین، مسئله این نیست که چرا منافع طبقه‌ی کارگر بر منافع سایر طبقات، مثلاً طبقه‌ی متوسط، ارجحیت دارد. نکته این است که در جامعه‌ی سرمایه‌داری و به اقتضای منطق سرمایه، طبقه‌ی کارگر به نحوی ماتقدم قادر به تعقیب منافع و علائق خود نیست. «خواست»‌های طبقه‌ی کارگر به سبب ناممکن بودن تحقق‌شان در جامعه‌ی سرمایه‌داری، به رانه تبدیل می‌شوند: توان‌های تحقق نیافته، انرژی‌های تخلیه نشده و غیرقابل تخلیه. طبقه‌ی کارگر تجسم «امر واقعی» جامعه‌ی سرمایه‌داری است. امری واقعی که گفتارهای سیاسی جامعه‌ی بورژوازی به هر دری می‌زنند و به هر ترفندی (از رجوع به عناصر سنت گرفته تا دخیل بستن به ضریح پست‌مدرنیسم و کثرت‌گرایی و نسبی‌گرایی) متوسل می‌شوند تا سخنی از آن به میان نیاورند؛ یا در عرصه‌ی گفتار به طبقه‌ی متعارف و معمولی چون سایر طبقات تبدیل‌اش کنند و از مشکلات معیشتی‌اش بگویند و با گریه و زاری اعلام کنند که مشکلات کارگران خواب و خوراک را بر ایشان حرام کرده است. اما وضعیت صوتی و نوری نابِ طبقه‌ی کارگر این گفتارهای وقیحانه را به لطیفه‌هایی لوس و بی‌مزه تبدیل می‌کند. طبقه‌ی کارگر دقیقاً به سبب هستی اجتماعی‌اش، به سبب وضعیت‌اش (وضعیت پرولتاری) نیرویی قلمروزدوده و از جادو گرفته در جامعه‌ی سرمایه‌داری است و با هر ترفندی که در مهارش بکوشند باز پس از مدتی سر برمی‌آورد، چرا که تناقض بنیادین سرمایه‌داری تناقضی لاینحل است و اجازه نمی‌دهد طبقه‌ی کارگر در جامعه‌ی سرمایه‌داری هضم و حل شود. هستی اجتماعی طبقه‌ی کارگر برداری به‌سوی آینده‌ای غیر سرمایه‌دارانه است و تا سرمایه‌داری پابرجاست چنین خواهد بود. به بیان دیگر، طبقه‌ی کارگر آینده‌ای «واقعی» در بطن اکنون جامعه‌ی سرمایه‌داری است. اما تحقق این آینده‌ی بالفعل فقط یک «امکان» است، امکانی که با جهان سرمایه‌داری «هم‌مانی» ندارد. لازمه‌ی تحقق این امکان یافتن راه‌ها و مسیرهای سنتز رانه‌های پرولتاری در تشکل‌هایی است که در فرایند مبارزه علیه سرمایه شکل می‌گیرند.



1. Foucault, *Dits et Ecrits*, tome II, Gallimard, 2001, pp. 987-981.

2. برای بحثی نسبتاً مفصل در این مورد ر.ک:

عادل مشایخی، *تبارشناسی خاکستری است*، نشر ناهید، ۱۳۹۵، فصل سوم.

3. ایوا ایلوز، *صمیمیت‌های سرد*، ترجمه‌ی مصطفی انصافی، لوگوس، ۱۳۹۹، ص. ۲۶.

4. Elton Mayo

5. Elton Mayo, *the social problems of an industrial civilization*, Routledg & Kegan Paul, p. 69.

به نقل از:

ایوا ایلوز، ص. ۲۶.

6 . the making of emotional capitalism

7 . Les sentiments du capitalisme

۸ . همان، ص. ۳۰.

9 . communicative

۱۰ . ایوا ایلوز توضیح می‌دهد که هابرماس ابداع‌گر «امر ارتباطی» نیست و در واقع، «امر ارتباطی» در میدان الگوی انباشت جدید شکل گرفته است. اما از آنجا که هابرماس یکی از نظریه‌پردازان برجسته‌ی «امر ارتباطی» است و همچنین برای جلب توجه خواننده به معنای خاص این واژه در این متن، از نام هابرماس استفاده کردیم.
۱۱ . همان، ص. ۳۷.

12 . «Un divan à Tunis»

13 . Hardt et Negri, *Multitude*, traduit par Nicolas Guilhot, Boreal, p. 175.

14 . Ibid., pp. 134-135.

15 . Ibid., p. 179

16 . expropriation du commun

17 . Ibid., p. 184.

۱۸ . فوکو، *خاستگاه هرمنوتیک خود*، ترجمه‌ی نیکو سرخوش و افشین جهاننیده، نشر نی، ۱۳۹۵، ص. ۱۴۴.

19 . Zizek, *How to read Lacan*, w. w. Norton, 2006. P. 52.

20 . plan de consistance

۲۱ . مارسل پروست، *جست‌وجوی زمان از دست رفته*، ترجمه مهدی سبحانی، جلد چهارم، نشر مرکز، ۱۳۷۸، صص. ۸۵-۸۰.

۲۲ . همان، ص. ۸۴.

۲۳ . *رساله‌ی منطقی-فلسفی*، 2. 0141

به نقل از:



David Kishik, *Wittgenstein's Form of Life*, p. 11.

24 . sa puissance d'agire

25 . libidinal investment

26 . vulnérabilité

27 . d'un champ social historique

28 . Deleuze, Cours Vincennes - St Denis, Cours du 27/05/1980.

29 . Alexandre Matheron, "Spinoza and power", in *Politics, Ontology and Knowledge in Spinoza*,

Edited by Filippo Del Lucchese, David Maruzzella and Gil Morejón, Translated by David

Maruzzella and Gil Morejón, Edinburgh University Press, 2020, pp. 212-213

۳۰ . مارسل موس، *رساله‌ی پیشکش*، ترجمه‌ی لیلا اردبیلی، انتشارات علمی و فرهنگی، ص. ۵. (با اندکی تغییر)

۳۱ . همان، صص. ۱۶-۲۵.

۳۲ . فتح‌الله مجتبیایی، *شهر زیبای افلاطونی و شاه‌ی آرمانی در ایران باستان*، انجمن فرهنگ ایران باستان، ۱۳۵۲، صص. ۱۲۱-۲.

۳۳ . *گزارش سر مور تیمور دوراند، اسنادی درباره وضعیت ایران در پایان قرن نوزدهم*، ترجمه‌ی احمد سیف، نشر نی، ۱۳۹۲، صص. ۸-۹.

۳۴ . از ترجمه‌ی علی اصغر حداد

35 . self-help

۳۶ . ایوا ایلوز، ص. ۷۱.

۳۷ . ایوا ایلوز، ص. ۱۳۸.

۳۸ . ایوا ایلوز، ص. ۱۳۲.

39 . Ian Buchanan, Deleuze and Guattari's *Anti-Oedipus*, Continuum, 2008.

40 . global

41 . specific

42 . Ibid., pp. 75-76.

مشایخی، عادل. «سرمایه‌داری، سوپزکتیویته، اسکیزوفرنی»، **دموکراسی رادیکال**، ۱۳۹۹/۰۷/۰۹، دریافت از:

<https://radicald.net/gh76>

