



خُردسیاست رانه‌ها

ناتان وایدر

ترجمه علی‌رضا زارع

چکیده

هدف مقاله‌ی حاضر تفصیل مفهومی از رانه‌هاست که بتواند تکیه‌گاهی مناسب برای هستی‌شناسی و خُردسیاستِ «خود» فراهم آورد. این مقاله عمدتاً از راه درگیر شدن با کار نیچه و لاکان و فوکو و خاصه دلوز پیش می‌رود و استدلال می‌کند مفهوم رانه‌ها را باید به چشم مفهومی نگریست که بناست شرحی از معنای «خود» و جهانی که با آن مواجه می‌شود ارائه دهد، نه شرحی از حقیقت «خود» و جهان رودروی او. تز رانه‌ها حوزه‌ای از تفاوت را آشکار می‌کند که غیرشخصی و غیرسوبژکتیو است و به همین اعتبار آماج نقدهایی است که می‌گویند چنین حوزه‌ای نه چیزی از سوژه باقی می‌گذارد نه فضایی برای امر سیاسی. برخلاف آن نقدها، مقاله‌ی حاضر می‌گوید این حوزه عرصه‌ی خُردسیاستی است که بر حوزه‌ی سوبژکتیویته‌ی سیاسی اثر می‌گذارد و به این ترتیب امکان دگرگونی سیاسی را تضمین می‌کند.

واژگان اصلی: دلوز، نیچه، لاکان، رانه‌ها، خردسیاست.

هدف مقاله‌ی حاضر تفصیل مفهومی از رانه‌هاست که بتواند تکیه‌گاهی مناسب برای هستی‌شناسی و خردسیاست «خود» فراهم آورد. این مقاله عمدتاً از راه درگیر شدن با کار نیچه و لاکان و فوکو و دلوز پیش می‌رود و استدلال می‌کند مفهوم رانه‌ها را باید به چشم مفهومی نگریست که بناست شرحی از معنای «خود» و جهانی که با آن مواجه می‌شود ارائه دهد، نه شرحی از حقیقت «خود» و جهان رودروی او. هستی‌شناسی برآمده از مفهوم رانه‌ها راه را برای نظریه‌پردازی درباره‌ی حوزه‌ی تفاوت‌های غیرشخصی و غیرسوپرکتیو هموار می‌کند، و گرچه سرشت این حوزه بارها آماج نقدهایی بوده که می‌گویند چنین حوزه‌ای نه چیزی از سوژه باقی می‌گذارد نه فضایی برای امر سیاسی، معتقدم این حوزه به واقع عرصه‌ی خردسیاستی است که امکان دگرگونی سیاسی را تضمین می‌کند، چون بر صورت مختلف سوپرکتیویته‌ی سیاسی که از دل آن سربرمی‌آورد و در دل آن منحل می‌شود اثر می‌گذارد.

مفهوم رانه‌ها در اصل برگرفته از واژه‌ی آلمانی *Trieb* است و [به زبان انگلیسی] در قالب معادل‌های مختلفی مثل *drive* و *instinct* و *impulse* ترجمه شده است [در زبان فارسی نیز معمولاً برابر اولی سائق یا رانه برابر دومی غریزه و برابر سومی تکانه به کار می‌رود]. مفهوم رانه‌ها در کار نیچه و فروید، در زمینه‌هایی همپوشان ولی یقیناً نه یکسان، به نحو مبسوط نظریه‌پردازی شده و از جمله در نوشته‌های اخیرتر ژاک لاکان و اسلاوی ژیژک و ژیل دلوز بسط بیشتری یافته است. این مفهوم در آثار معیار سنت تفکر سیاسی غرب نیز ظاهر می‌شود و نقشی مهم در مقدمه‌ی فلسفه‌ی حق هگل دارد، آنجا که هگل می‌گوید اراده‌ی طبیعی که مشتمل است بر کثرتی از تکانه‌های متعارض تنها به نحو ضمنی آزاد می‌ماند تا آن که نظام و ظایف اخلاقی میانجی این تکانه‌ها گردد و آنها را چنان سازمان دهد که یک «طبیعت ثانوی» عقلانی بیافریند، طبیعتی ثانوی که اراده را تا سطح آزادی بالفعل و بی‌نهایت برمی‌کشد. اما علی‌رغم آن که این مفهوم در برخی نظریه‌های معاصر حضور داشته، شاید باز هم عجیب به نظر برسد مفهومی را احضار کنیم و محوریت ببخشیم که نه فقط از دوره‌ی اوج آن بیش از یک قرن گذشته بلکه امروز نیز اینجا و آنجا آن را مفهومی آشکارا غیرعلمی می‌خوانند. از قرار معلوم هر گونه تلاش جدی برای بهره‌گرفتن از [مفهوم] رانه‌ها پیشاپیش بی‌اعتبار شده است، هم بموجب این که فروید اذعان کرده رانه‌ها «موجوداتی اسطوره‌وارند که در عین ابهام باشکوه‌اند» و هم بموجب آن که در تفکر نیچه این مفهوم در انگاره‌ی ظاهراً موهوم خواست توان به اوج خود رسیده است. با این حال، امیدوارم در قالب تزی هستی‌شناختی، یا شاید به بیان بهتر، تزی ناظر به درک سیاست از منظر الزامات و امکان‌های بشری



[ontopolitical]، تزی که می‌تواند در بحث گسترده‌تر نظریه‌ی سیاسی سال‌های اخیر یعنی «چرخش هستی‌شناختی» سهمی داشته باشد، نشان دهم مفهوم رانه‌ها و آن تصور از سوژه که در این مفهوم مندرج است می‌تواند اهمیت سیاسی خُردسیاست و کردارهای «خود» را که بالضروره در حیات سیاسی مضمّن است مصرح کند.

ویلیام کانلی خُردسیاست دلوزی را این گونه توصیف می‌کند: «سیاسی شدن و جمعی شدن فرهنگی فنون خود [که] تاکتیک‌ها [بی مشخص] را بر لایه‌های کثیر هستی در هم تنیده سوژه‌ها (هستی بیناسوبژکتیو) به کار می‌بندد». کانلی می‌گوید از این جهت، اگرچه خُردسیاست و فنون خود (مدنظر فوکو) اموری در هم تنیده‌اند، «با این حال رابطه‌ای سراسر با یکدیگر ندارند» چون تکنیک‌های خود شخصی هستند نه جمعی و از این رو محتاج «سیاسی شدن و جمعی شدن فرهنگی». من قویاً با چنین تفکیکی مخالفم، چون فوکو پیوسته کردارهای «خود» را امری جمعی می‌خواند نه فردی و می‌گفت این قبیل کردارها باید متکی به قواعد، معانی بازنمایانه و حقایقی باشند که در دل روابط اجتماعی شکل گرفته‌اند و در مناسبات خردقدرت و رژیم‌های قدرت/دانش ریشه دارند. به علاوه، چنان که خواهیم گفت، فوکو نشان می‌دهد آنجا که این قواعد، معانی و حقایق مسئله‌ساز می‌شوند بالضروره به پاسخی جمعی و سیاسی نیاز است. از این قرار، فنون «خود» همواره از پیش سیاسی و خُردسیاسی هستند. با چنین موضعی، مایلم چارچوب خُردسیاست را قدری متفاوت با آنچه کانلی در نظر دارد ترسیم کنم و بگویم این حوزه در واقع حوزه‌ی شکل‌دهنده‌ی مناسبات قدرت و میل است که سازوکارها و پویایی‌های آن هم مقوم و هم مخرب مفاهیم و مقولاتی است که بخش اعظم حیات ما را در سطح کلان‌سیاست تعریف می‌کنند، مفاهیم و مقولاتی چون سوژه و هویت و حقیقت و بازنمایی و مانند اینها، و البته حوزه‌ای که در آن درست به همین دلیل تحلیل‌های مبتنی بر هویت و حقیقت و بازنمایی و سوژه تحلیل‌هایی نامناسب و ناکارآمدند. بنابراین، هدف این مقاله آن است که نشان دهد هستی‌شناسی قائل به رانه‌ها می‌تواند حدود و ثغور این حوزه‌ی خُردسیاست را ترسیم کند و تصویری به دست دهد از «خود» آنگونه که نسبتی پیچیده و غیرقطعی با مقولات حقیقت و معنی بازنمایانه و سوژه داشته باشد، البته بدون این که تعیین آن یا ارتباط قوام‌بخش میان فرد و جمع از دست برود. با حرکت در این مسیر، همچنین امیدوارم نشان دهم چگونه این هستی‌شناسی و آن خُردسیاستی که در این هستی‌شناسی مندرج است راهش را از یک گروه نظریه‌های سیاسی نزدیک خود جدا می‌کند، منظورم گروهی از نظریه‌هاست که با الهام گرفتن از روانکاوی لاکانی غالباً مفهوم رانه‌ها را به عنوان مضمونی مهم طرح می‌کنند ولی

خردسیاستی که پیش می‌نهند اساساً خردسیاست سوژه‌محور است، قائل به این که سوژه تنها صورت متعینی است که «خود» می‌تواند هم در سطح خرد و هم در سطح کلان سیاست پدیدرد.

در برابر این اعلام صریح فروید که رانه‌ها از جنس اسطوره هستند، لا‌کان متنی متقدم‌تر را برجسته می‌کند که در آن فروید با تعبیر «قرارداد» به رانه‌ها اشاره می‌کند. از این منظر، رانه‌ها در زمره قراردادهایی هستند که معمولاً در شرح رفتارهایی به کار می‌روند که نه با رجوع به شواهد قابل مشاهده می‌توان تبیین‌شان کرد و نه با توسل به اهداف یا علایق آگاهانه یا ناآگاهانه‌ای که احتمالاً می‌توان به سوژه‌ای تاملی نسبت داد، رفتارهایی که حکایت از نیروهای پنهانی و درونی اجبار (compulsion) دارد. شاید این تغییر مسیر موقتاً قدری اعتبار و حتی جلوه‌ای از علمی بودن برای رانه‌ها اعاده کند، تا آنجا که بحث از رانه‌ها در محدوده‌های پژوهش تجربی توجیهی بیابد. اما از آنجا که این حرکت چنین القاء می‌کند که [در تحلیل مان باید] به رانه‌ها به عنوان علل پنهان توسل جوئیم - حرفی که البته به هیچ وجه تر لا‌کان نیست و خود فروید هم لا‌اقل در این باره محتاطانه حرف می‌زند - به نظر می‌رسد این حرکت صرفاً مصداقی باشد از مغالطه‌ی کوتوله (Homunculus Fallacy) و سرشت مسئله‌ساز رانه‌ها را هم توضیح نمی‌دهد. پس رانه‌ها چه جور شرحی می‌توانند ارائه کنند؟ گرچه [با توسل به مفهوم رانه‌ها] ممکن است به نظر برسد فقط مسئله را دور زده‌ایم، چون اسطوره‌ای دیگر آفریده‌ایم یا مجموعه مسائلی به کل تازه وارد کار کرده‌ایم، معتقدم نباید گمان کرد مفهوم رانه‌ها، به عنوان مفهومی هستی‌شناختی، تبیینی علی از فاکت‌های ناظر به «خود» یا جهان او به دست می‌دهد، بلکه باید این مفهوم را ابزاری بدانیم برای شرح معنای (sense) هم «خود» و هم رویدادهایی که «خود» در دل آنها تنیده است. این کار از جنس نظرورزی فلسفی است نه نظرورزی علمی - البته اگر مجاز باشم برای اهداف مقاله‌ی حاضر علم را جستجویی برای به دست دادن مدل‌های علی یا تبیینی در نظر بگیرم - آنهم مدل‌هایی فرمول‌بندی شده راجع به مناسباتی که از قرار معلوم بدون آنکه قابل اثبات باشند می‌توان از پدیده‌های قابل مشاهده تمیزشان داد، کاری که شاید بتواند در پروراندن مفاهیم پایه‌ای هر علمی ناظر به آن پدیده‌ها یاری برساند، ولی البته کاری که درست به همین دلیل خودش علمی نیست. درواقع، فروید مسئله را به همین شکل مطرح می‌کند.

این مفهوم از «معنا» که به کارگیری آن را در این مقاله اساساً مدیون دلوز هستیم خودش محتاج تفصیل است. امیدوارم مفهوم آن ضمن پیش رفتن بحث روشن‌تر شود، ولی همین ابتدا می‌توان گفت: اولاً معنا مفهومی هستی‌شناختی است - چنان که دلوز می‌گوید فلسفه باید هستی‌شناسی معنا

باشد- مفهومی که مشتمل است بر هم امور جسمانی (نظیر حس بویایی یا بساوایی) و هم امور ذهنی (نظیر معنای کلمه یا مفهوم) و به همین اعتبار هم ناظر است به نظریه‌ای در خصوص حساسیت و هم ناظر به نظریه‌ای در خصوص معنی، ولو اینکه خود معنا نه سربه‌سر جسمی باشد نه سربه‌سر مفهومی. فروید جایگاه رانه را درست به همین ترتیب مشخص می‌کند وقتی این تعریف را به دست می‌دهد: [رانه] «نماینده روانی یک منبع تحریک درون‌تنی و پیوسته جاری است ... که در مرز میان ساحت ذهن و ساحت جسم قرار دارد». برای مثال، رانه‌های فرار از خطر لرزش‌ها و تپش‌ها و احساس تهی شدن حفره شکمی را همراه می‌کنند با ترس و اضطراب ذهنی ضمن آن که البته به اینها قابل تقلیل نیستند. ثانیاً، sense به معنای جهت هم هست و این معنی در واژه فرانسوی SENS و واژه آلمانی Sinn صراحت دارد ولی در زبان انگلیسی هم می‌توان نظیرش را در عباراتی چون the sense of history جست که می‌شود آن را به معنی جهت و راستای حرکت تاریخ گرفت. با این وصف، [می‌توان گفت] تکانه‌ی رانه‌ها هم معنا را (اعم از حسی و تصویری) مقرر می‌کند و هم جهت شدن و صیوروت ارگانسیم را. و آخر این که بیان معنا حتی وقتی ناظر به وضع امور یا ابژه‌های واقعی است از خود این مراجع متمایز و مستقل می‌ماند. تصوراتی چون «ستاره صبحگاهی» و «ستاره شامگاهی» یا «سقراط» و «خرمگس آتن» ممکن است راجع به ابژه‌ای واحد باشند، ولی معنایی کاملاً متفاوت برمی‌انگیزند؛ به همین ترتیب، قضایای متضادی نظیر «درخت سبز است» و «درخت سبز نیست» ممکن است معنای واحدی را بیان کنند- به قول دلوز هر دو قضیه رویداد «سبز شدن» را بیان می‌کنند و به همین اعتبار با مصدر «سبزیدن» پیوند دارند که معنای آن در هر دو قضیه‌ی موجه و سالبه یکی است. بنابراین، نسبت میان معنا و حقیقت یا صدق نسبتی ظریف است و باز هم باید گفت باتیین علی امور تفاوت بسیار دارد. معنا همیشه کثیر است و قائم به منظر، و به همین اعتبار موضوع هنر فلسفی تاویل است نه تحلیلی علمی. اگر رانه‌ها می‌توانند از برخی جهات توضیح دهند چرا این چیزی هستیم که هستیم، نه به مدد تعیین حقیقت و صدقی است که همه امکان‌های دیگر را به صرف ناصادق بودن یا کاذب بودن حذف می‌کند، بل به مدد معنا بخشیدن به وضعیت است، حتی آنجا که صدق [و کذب] آن وضعیت هنوز در پرده‌ی ابهام باشد.

در قاموس دلوزی، رانه‌ها پیشاشخصی و غیرشخصی‌اند و حوزه‌ای غیرسوپرژکتیو می‌سازند. این حوزه کانون نقدهای بسیاری به فلسفه‌ی دلوز است، نقدهایی که می‌گویند فلسفه‌ی دلوز جایی برای سوژه و فضایی برای امر سیاسی باقی نمی‌گذارد. این قبیل نقدها بر پایه قرائتی اشتباه از مفاهیم درونماندگاری و اشتراک معنوی وجود نزد دلوز از یک طرف قائلند که این میدان غیرشخصی و



غیرسوپرکتیو «خود» را به کثرتی از نیروهای کور سنجش‌ناپذیر تقلیل می‌دهد که نمی‌گذارند «خود» در قالب یک سوژه وحدت پیدا کند و از طرف دیگر قائلند به این که ماهیت همه‌شمول و درونماندگار این میدان منکر گسست‌ها، شکاف‌ها یا نفی‌هایی است که فضایی برای سوژه و امکان تغییر فراهم می‌آورد. به این ترتیب، و علی‌رغم تائید صیوروت و شدن در تفکر دلوز، از نظر این منتقدان حاصل آن است که صیوروت و شدن تقلیل پیدا می‌کند به وانموده‌ای از یک موجود ایجابی و کامل و سوژه نیز به یک عروسک خیمه‌شب‌بازی، به یک آدمک بی‌جان. غالب مواقع این دست تفسیرها از تفکر دلوز همراه می‌شود با نوعی هستی‌شناسی و سیاست سوژه‌ی میل (به مثابه فقدان) لاکانی که سوژه را همان شکاف یا درز جهان درونماندگاری می‌داند که در غیر اینصورت جهانی به کل فروسته می‌ماند، شکافی که گشودگی این جهان و از این رو امکان تفاوت را تضمین می‌کند. اما این بدیل و نکته‌های انحرافی که به پشتیبانی از آن طرح می‌شود نکته اصلی را از نظر پنهان می‌دارند: این میدان پیشاشخصی یا غیرشخصی از اساس خُردسیاسی و بنابراین محمل دگرگونی است، ولی در ضمن جایی است که در آن نباید تغییر را بر حسب گسست‌ها یا شکاف‌های امری درخودفروسته تفسیر کرد و بالاخره جایی که بر محور شکل‌گیری جایگاه سوژه نمی‌گردد. همین دسته منتقدان اغلب اوقات چشم خود را بر عرصه‌ی خُردسیاست می‌بندند، به این بهانه که اینجا حوزه‌ی خودآفرینی صرفاً شخصی یا زیباشناختی است. اما، چنان که خواهم گفت این میدان مبداء درک و ایجاد دگرگونی‌هایی است که تائید کثرت‌گرایی را ممکن می‌کند و از این حیث سرشت غیرسوپرکتیوش برای نحوه‌ی اثر آن بر حوزه‌ی سوپرکتیویته‌ی سیاسی تعیین‌کننده است.



رانه‌ها و اگو

معمولاً موقع نوشتن، مثلاً موقع نوشتن همین مقاله، ته خودکارم را می‌جوم. مطمئنم تنها آدمی نیستم که این کار را می‌کنم. کارهایی از این قبیل خبر از نیروی رانه‌های دهانی دارند که مدام ما را به انجام کاری وامی‌دارند، ضمن آن که بر رانه‌های دیگر نیز فشار می‌آورند، رانه‌هایی که ما را وادار می‌کنند وول بخوریم، تمرکز کنیم، پرسه بزنیم، احساساتی شویم، با کسی بخوابیم و مانند اینها. من ته خودکارم را می‌جوم و اجباری که پشت این کار است نه ربطی به نیازهایی مثل گرسنگی یا تشنگی دارد و نه ربطی به امیال من، خواه میل به همین چیزی که می‌جوم خواه میل به ابژه‌ی گمشده‌ای که آنچه می‌جوم در حکم جایگزین آن باشد. در واقع این رانه حتی وقتی هم دیگر

جویدن خود کار لذتبخش نیست، یعنی وقتی فکام خسته شده و درد می‌کند، مرا بدان وامی‌دارد. به این ترتیب، عاملیت رانه‌ها را نمی‌توان به مدد میل تبیین کرد؛ برعکس باید گفت خود میل، چنان که لا‌کان می‌گوید، در دل رانه برانگیخته می‌شود. هر رانه‌ای می‌خواهد روی ابره‌ای تخلیه و آزاد شود، ولو این که هر یک از رانه‌ها با بی‌شمار رانه‌ی دیگر که چه بسا تخلیه‌شدن‌شان با این یکی جمع نشود درگیر رقابت باشد. نیروهای رانه‌ها همواره حاضر و بی‌شک نااخلاقی است: به قول نیچه «رانه» فی‌نفسه نه این سرشت اخلاقی خاص را دارد و نه اصلاً هیچ سرشت اخلاقی دیگری، حتی احساس لذت یا الم مشخصی هم ملازم آن نیست: همه اینها بعداً بدان منضم می‌شوند، به عنوان طبیعت ثانوی آن، وقتی آن رانه با رانه‌های دیگر که بیشتر مهر خیر و شر خورده‌اند رابطه پیدا کند. به این ترتیب، رانه‌ها معنی خود را از درک اخلاقی مسلط بر جامعه‌ای که در آن به بیان درمی‌آیند می‌گیرند. برای مثال، ممکن است جامعه‌ای رانه‌های پرخاشگرانه را شریف بداند. اما این حرف فقط بدان معناست که برخی رانه‌های خاص در سطحی مشخص غلبه یافته‌اند طوری که به دیگر رانه‌ها معنایی تحمیل می‌کنند، همان سطحی که دلوز و گواتری سطح «مولار» یا سطح «ماشین‌های اجتماعی» می‌خوانند و برآمده از سرمایه‌گذاری‌های مستقیم رانه‌های «مولکولی» است که وقتی مجموع در نظر گرفته شوند برخی خصایص پایدار از خود بروز می‌دهند. بنابراین نهایتاً معنای هر رانه صرفاً بواسطه‌ی نسبت آن با مجموعه‌ی پیچیده‌ای که همراه با سایر رانه‌ها شکل می‌دهد معین می‌شود.

اگر بتوانم علی‌رغم تکانه‌های متنافر درونم این مطلب را به پایان برسانم از آن روست که رانه‌ها مجموعه‌ای از رانه‌ها توانسته‌اند بر رانه‌های دیگر غلبه کنند و مابقی وجودم را سر این کار نگه دارند. منظور این نیست که رانه‌های رقیب سرکوب و به نحوی از ساحت «خود» طرد شده یا مدفون گشته‌اند. گاهی نیروی اجبار رانه‌ها به حاشیه رانده می‌شود تا تزاحم آنها به حداقل برسد. در خصوص رانه‌های دهانی من می‌شود گفت چیزی جسته‌ام تا این رانه‌ها خود را روی آن تخلیه کنند (منظورم خودکار است ولی ممکن بود هر چیز دیگری هم باشد) آنهم بدون اینکه مانع تمرکز و تایپ کردنم شود. در موارد دیگر شاید نیروی رانه با کاری که در دست داریم همراه شود، مثلاً رانه‌های پرخاشگرانه‌ی ورزشکارانی که نوع ورزش‌شان رقابتی است (البته امیدوارم به نحوی مهارشده). در برخی موارد هم، شاید از حسن تصادف حین کاری که انجام می‌دهیم رانه‌های بالقوه مزاحم خفته باشند. چنانکه پیشتر گفتیم معانی و رسوم اجتماعی نیز که خودشان محصول رانه‌ها هستند در این میان نقشی دارند. مثلاً وقتی به دوستم قول داده‌ام برای مجموعه‌ای که گردآوری

می‌کند مطلبی ارائه کنم، ممکن است نوعی احساس مسئولیت پشوانه‌ی نوشتن‌ام شود یا احساس مباحثات به اینکه اصلاً برای این کار از من دعوت کرده است. حتی ممکن است پای میل به پیشرفت شغلی در میان باشد یا فشاری آکادمیک که می‌گوید «بنویس یا بمیر». اما این عوامل بزرگتر فقط تا آنجا موثرند که رانه‌های غالب در من بتوانند بدانها پیوندند و به این ترتیب تناظر و پژواکی برقرار کنند میان تکانه‌های نادال‌تنگر بنیادی و نیروهای اجتماعی جاافتاده که می‌توانند به آن رانه‌ها معنی بازنمایانه ببخشند و جهت بدهند.

در چارچوب این شرح قطعاً نمی‌توان گفت که قسمی اگو یا من یا سوژه بیرون از منطقه رانه‌ها ایستاده و مهار رانه‌ها را به دست گرفته و آنها را در خدمت دارد. نسبت میان رانه‌ها و اگو را می‌توان با رجوع به اثر متقدم سارتر یعنی *تعالی اگو* توضیح داد. به پیروی از این اصل پدیدارشناسی که آگاهی همواره آگاهی از چیزی است، سارتر می‌گوید اگو خارج از قلمرو قصدمندی آگاهی است (خارج از قلمرو جهت‌داشتن یا معطوف‌بودن آگاهی به ابژه‌های جهان) و خارج از قلمرو سنتزهای مقوم آگاهی‌های گذشته و حال که به تجربه وحدت می‌بخشند. به واقع، اگرچه ممکن است ضروری باشد که «من» با همه تصورات‌مان همراهی کند، این موضوع فقط جایگاه «من» را در مقام ابژه‌ای مرتبه دوم تضمین می‌کند، ابژه‌ای که به وقت تامل آگاهی بر فعالیت خود ظاهر می‌شود و به این ترتیب خودش را میان دو خود منقسم می‌کند: خودی فاعلِ تامل و خودی موضوع تامل. از این قرار، برای مثال، خودی که درگیر تامل بر نفس نیست ممکن است در عمل خواندن غرق شود، آگاه از کتاب و عمل خواندن بی آن که هیچ «من»‌ای حاضر باشد؛ اما به محض آن که آگاهی خود را منقسم می‌کند تا بر این فعالیت تامل کند خود را در مقامی می‌بیند که می‌گوید «دارم [کتاب] می‌خوانم». بدین ترتیب، اگو ابژه‌ای متعال است، ایستاده بیرون از آگاهی، و فعالیت آن نیز مانند آگوی کسی دیگر.

غرض آن نیست که اگو اهمیت ندارد، منظور این است که نقش اگو بازنمایی و هماهنگی است نه عاملیت و تصمیم‌گیری. این موضوع بخصوص در مورد کنش‌های هماهنگ روشن است [، سارتر می‌نویسد]:

کنش هماهنگ پیش از هر چیز ... امری متعال است. این نکته در مورد کنش‌هایی چون «نواختن پیانو»، «راندن اتومبیل» یا «نوشتن» بدیهی است زیرا این کنش‌ها در جهان چیزها به عهده «گرفته» می‌شوند. اما کنش‌های صرفاً

روانی چون «شک کردن»، «استدلال کردن»، «تامل کردن»، «فرضیه پردازی» را نیز باید اموری متعال به شمار آورد. در اینجا آنچه ما را به اشتباه می اندازد این است که کنش صرفاً وحدت نوئماتیک جریانی از آگاهی نیست: گونه ای واقعیت بخشی انضمامی نیز هست. اما نباید فراموش کرد که کنش برای به انجام رسیدن به زمان نیز احتیاج دارد. کنش مفصل بندی ها و مراحل دارد. این مراحل [یا دقیق] در تناظرند با آگاهی های انضمامی فعال، و تاملی که این آگاهی ها را هدف می گیرد کل کنش را در شهودی در می یابد که کنش را به منزله واحدی متعال از همه آگاهی های فعال پدیدار می کند. (تعالی اگو، ترجمه عادل مشایخی)



بسیاری فعالیت ها بدون معیت «من» به انجام نمی رسند، نه از آن رو که این قبیل فعالیت ها محتاج یک عامل انتخاب هستند که بیرون از آگاهی ایستاده باشد و آگاهی را وحدت ببخشد، بل از آن رو که متضمن نوعی نسبت-با-خود هستند که به میانجی فرافکنی یک نقطه ی ارجاع عمل می کند. اگر از مقوله ی هستی شناختی سوژه فاصله بگیریم و نظری بیندازیم به شخص انضمامی، شخصی که بواسطه ی فعالیت خود بنا دارد، بسته به این که از منظر کدام نظریه بنگریم، یا سوژه بودن خود را به بیان در آورد یا خود را در مقام سوژه بر سازد، می توانیم نسبت میان این دو موضع را این گونه بیان کنیم. برای مثال، شخصی که ماه ها یا سال ها از عمر خود را صرف آموختن رقص می کند، همچنان که حالات مختلف بدن، حرکات پا، ضرباهنگ و تکنیک های مختلف رقص در جسم و جان او می نشیند، خودش نیز در طی این فرایند تغییر می پذیرد. بدون فرض یک «من» که در طی این فرایند تداوم داشته باشد و با نظر به این که هیچ کس نه جسماً یکسان می ماند (بدن آدم پیوسته تغییر می کند) و نه روحاً (لایه های بیشتری از تجربه گذشته در حافظه آدم انباشت می شود؛ رفتار آدم در قبال آینده به طرق مختلف تغییر می کند؛ آدم با اشخاص مختلف روابطی متغیر دارد) آخر کار نمی توان گفت این آدم همان آدمی است که اول کار بود. با این همه، از آنجا که نوعی نسبت خود-با-خود جزء لاینفک فعالیت یادگیری است، فعالیتی متضمن اعمال تکراری و تامل بر این اعمال، آدمی که رقص یاد می گیرد باید این فرایند را در قالب «کاری که "من" دارم انجام می دهم» درک کند، حتی اگر این «من» هیچ کاری انجام ندهد چون در مقام عامل عمل نمی کند و به واقع صرفاً در مقام یک تصویر یا فرافکنی تقرر دارد.

نظر سارتر در این نکته آخر واضح است و با این که به واقعیت داشتن آگو اذعان دارد- سارتر آگو را تردیدآمیز می خواند ولی ابژه‌ای فرضی نمی داند، او می نویسد «نمی توانم به خود بگویم: "شاید آگویی داشته باشم"، همانگونه که می توانم به خود بگویم: "شاید از پی بر نفرت داشته باشم"»- صراحتاً با تعابیر ناظر به وانمایی (simulation) بدان اشاره می کند. سارتر در خصوص فعالیت آگو می نویسد «در اینجا صرفاً با یک نمود سروکار داریم» چون فقط آگاهی است که خودانگیختگی حقیقی دارد [نه آگو]؛ و وقتی از کارکرد ذاتی آگو حرف می زند نقشی چون نقاب بدان می دهد و می گوید «بنابراین همه چیز چنان است که گویی آگاهی آگو را به منزله باز نمودی جعلی از خود برمی سازد». نظیر همین فرمول بندی ها را می توان در کار نیچه و دلوز جست. نیچه آگو و سوژه و «من» را «فقط داستانی خیالی» می داند، قسمی «توهم ناشی از منظر»، عاملی کمکی دست اندر کار «هماهنگ کردن "تاثرات" و آگاه شدن از آنها»، چیزی «افزوده و ابداع شده و فراقینی شده در پس آنچه هست». آگو و سوژه و «من» وقتی سر بر می آورد که توالی های منظم فکر و عمل این باور خطا را پروراند که اراده ای یکپارچه بر آنها حاکم است، اراده ای که فکر را علت عمل جلوه می دهد، آنهم وقتی واقعیت ماجرا این است که فکر خود را با برخی رانه ها هم راستا می کند و ابزاری می شود در دست برخی از این رانه ها علیه رانه های دیگر. به این اعتبار سوژه در نظر نیچه تفسیری خطا از عمل است، گو این که البته «ممکن است برای آدمی مهم و مفید باشد که فعالیت خود را به خطا تفسیر کند». دلوز و گواتری معتقدند که مجموعه مولکولی رانه های ناهمگونی که همراه همدیگر و علیه یکدیگر در کارند- همان که به آن می گویند «ماشین های میل گر»- بر مبنای ارتباط عاطفی میان رانه ها عمل می کند، ولی توضیح آن را باید (بر حسب معنا و جهت کل ماشین) در کشمکش و انفصال آنها جست، چندان که می توان گفت این مجموعه در هم تنیده فقط بموجب فروپاشی مدام «کار می کند». دلوز و گواتری می گویند سوژه یا «من» از دل این مجموعه پیچیده سر بر می آورد، در مقام فرجام یا آشتی نزاع که کل سرهم بندی را به جهتی معین می راند. به این ترتیب، «من» به نوشتن این مقاله رانده شده ام، مسئله انتخاب من نیست، ولی وقتی نوشتن آن به انجام رسید احتمالاً خواهم گفت «من این کار را کردم» یا «کاری است که خودم می خواستم».

بنابراین، «من» نه عامل انتخاب در سطحی خود آگاه یا ناخود آگاه بلکه در حکم دراماتیزه شدن و بالفعل شدن برهم کنش تکانه های اشتدادی است. به بیان نیچه «من» بیانگر «الگویی از تسلط است که بر یک وحدت دلالت دارد ولی یک وحدت نیست». این به معنای انکار سوژه کتیویته نیست، یا

انکار عمل کردن، احساس کردن و فکر کردن که یقیناً وجود دارند و سوپراکتیویته از طریق آنها وارد جهان می‌شود. صرفاً به این معناست که خاستگاه این نشان‌های معیار سوژه‌ی تاملی چنان موجودی نیست و باید ریشه‌ی این سوژه را در دل شرایطی پیشافردي یا غیر سوپراکتیو جست، چندان که خود سوژه نمودی است که حضوری فرعی دارد. در این چارچوب سوژه نیست که گشودگی ساختار بسته‌ی رانه‌های غیرشخصی را تضمین می‌کند، خود این ساختار است که گشوده است و امکان سربر آوردن سوژه را ضمانت می‌کند. هر چه باشد، چیزی رقصیدن یاد گرفته، حتی اگر آن چیز نه یک «من» که بتوان آن را سوژه دانست، بل برهم کنش پویا و کشمکش آلود مجموعه‌ای پیچیده از رانه‌هایی باشد که خود را به این سمت رانده و پس‌نگرانه معنایی خطا به خود نسبت می‌دهد: عامل انتخاب.

رانه‌ها و معنا

این شرح از رانه‌ها که در بالا بیان شد بازتاب تز کلی‌تری است درباره ماهیت نیرو که دلوز از نیچه می‌گیرد. نیرو نیز قسمی قرارداد است که در شرح پدیده‌های قابل مشاهده‌ای به کار می‌رود که به استاد شواهد قابل مشاهده نمی‌توان تبیین‌شان کرد و کارش نه ایفای نقش علت بلکه شرح معنای پدیده‌هاست. چنان که دلوز پیشتر در اثر دوران‌ساز خود در باب نیچه می‌گوید: «معنای یک چیز (پدیده‌ای انسانی، زیست‌شناختی یا حتی فیزیکی) را هرگز نخواهیم یافت اگر ندانیم چه نیرویی آن را تصاحب می‌کند، از آن بهره می‌گیرد، آن را به تصرف در می‌آورد یا در آن به بیان در می‌آید» (نیچه و فلسفه، دلوز ترجمه عادل مشایخی). مفاهیم چیز یا ابژه، اعم از فیزیکی (اتم) یا روانی (خود)، نمی‌توانند تبیینی از مناسبات ضروری خود با چیزهای دیگر به دست دهند و فقط وقتی انسجام خواهند یافت که مفهوم نیرو بر جای آنها بنشیند. اما نیروی بی‌توان، نیرویی که موثر نیست و نمی‌تواند بر نیروهای دیگر اثر بگذارد، اصلاً نیرو نیست، ذات نیرو را مثل ذات رانه باید در مناسبات پویای آن با نیروهای دیگر جست. دلوز معتقد است این روابط پویا متضمن نیروهایی است که بواسطه تفاوت‌های کمی ولی غیر عددی‌شان با یکدیگر شکل می‌گیرند، تفاوت‌هایی کمی که کیفیت‌های متمایز نیروهای مرتبط با هم را تعیین می‌کند و کشمکش این نیروها نیز معنای ستیز کلی آنها را رقم می‌زند. باز هم باید گفت که این معنا فرق دارد با فاکت‌ها یا امور واقع وضعیت. در توضیح این مطلب گفتنی زیاد است ولی شاید یک مثال روشن‌گر باشد، مثالی از ستیزی متفاوت.



سال ۱۹۷۴ تلویزیون انگلستان میزبان مایکل پارکینسون بود که با محمد علی کلی مصاحبه می کرد، همان موقع که این بوکسور را بعد از شکست دادن جورج فورمن و پس گرفتن عنوانش «شخصیت ورزشی سال» خواندند. علی می گفت شک دارد که شایسته این قدرشناسی باشد - و به نظر در این خصوص صادق می آمد- چون تنها کاری که کرده بود این بود: «رفتم مردی رو زدم که هیچ مهارتی، هیچ کلاسی نداره... مردی که مثل زن ها مبارزه می کنه، وحشیه، نه کلاس داره نه علم، زشته و من واقعاً سر در نمی آرم چرا فکر می کنن چون جرج فورمن رو زدم آدم بزرگی ام». پارکینسون گفت که جرج فورمن آنقدرها هم که علی می گوید بی ارزش نیست چون قبلاً جو فریزر و کن نورتون را زده بود، همان فریزر و نورتونی که قبلاً علی را زده بودند، و تازه فورمن فقط آنها را زده بود، درب و داغان شان کرده بود. ولی علی جواب داد: «اصلاً و ابداً، اون فقط یه مشتی زد بهشون که نتونستن پاشن» و وقتی صدای خنده حضار فرونشست توضیح داد که «واسه همینه مردم تو این مسائل اینقدر احمق و نادون ان. سونی لیستون دو بار تو یه دور فلوید پترسون رو ناک اوت کرد. بعدش من با فلوید پترسون دو بار مبارزه کردم و تو هیچ کدوم شون ناک اوت اش نکردم. ولی سونی لیستون رو ناک اوت کردم. این یعنی سبک». و این نکته ای است که هر طرفدار بوکس یا ورزش خوب می داند: سبک های متباین اند که مبارزه را می سازد و این سبک ها یعنی کیفیت هایی که هر مبارز با خود به میدان رقابت می آورد.

فریزر همیشه هجومی و رو به جلو مبارزه می کند. انگار نمی داند چطور باید عقب نشینی کرد و واقعاً هم مهارت های جسمی یا خلق شخصیتی این کار را ندارد. علی می گوید:

فریزر مشت خورد ... ولی اونقدر حالیش نیست که بگه: «مشت خوردم، بهتره بکشم عقب». عقب نمی کشه و ناک داون می شه. آنقدر شعور نداره که بگه: «پای میلیون ها دلار وسطه، پای عنوانم، یه کم سرم گیج می ره». تو این حالت ناک داون شدن راحت تره، چون یه بیست ثانیه وقت می خواد تا حال آدم جا بیاد. مخش به اونجاها نمی کشه. بلافاصله بلند می شه و به جای عقب کشیدن صاف می ره تو دل بعدی. ناک داون می شه. عقلش نمی رسه: «من آدم خوش شانسی ام، دوبار ناک داون شدم، حالا یه شانسی سومی هم دارم». بلند می شه و میره پی بعدی. هنوزم از گیجی درنیومده «پسر، بار چهارمه که



ناک داون شدم». شش بار ناک داون شد و بار ششم هم پاشد صاف رفت تو دل بعدی.

بله امر واقع این است که فورمن فریزر را زد، اما به یک معنا فریزر خودش خودش را زد. یا به بیان صحیح تر، معنای مبارزه این ابهام را در خود حفظ می کند، چون هر دو منظر حقیقت دارد. ولی حتی اگر حقیقت جای دیگری باشد، حتی اگر فریزر برنده این مبارزه می شد، مثلاً کاری می کرد اول به فورمن برسد و ناک او تش کند - خلاصه حتی اگر سبک/اش کارگر می افتاد - باز هم معنای مبارزه تغییری نمی کرد، از آن جهت که معنا ناظر است به این که سبک های رقیب چگونه مبارزه را شکل می دهند، فارغ از این که چه کسی در عمل برنده می شود.

علی به زدن ضربه های سنگین مشت شهره نبود و اگر هم می خواست نمی توانست مثل فورمن یا فریزر مبارزه کند. ولی در ایام جوانی اش لااقل می توانست دست هایش را آویزان کند و از حریف بخواهد او اول مشت بزند و با این کار زدن حریف را برای خودش آسان تر می کرد چون تر و فرزت تر از آنها بود. نکته اینجاست که سبک علی - یعنی هم کاری که می توانست بکند و هم کاری که می توانست از انجام آن بگریزد و هم آنچه بعدها در سیر حرفه خود می بایست تغییر دهد - در خلا شکل نگرفت، این سبک حاصل مستقیم مناسبات کمی او با حریفانش بود: قدرت، طول دست، قد، چابکی و سرعت بیشتر یا کمتر. اینها نسبت های جسمی و کمی است و دلوز به آنها می گوید تفاوت در کمیت و این تفاوت های کمی تمایزهای کیفی به بار می آورد. ولی گرچه این تفاوت ها کمی هستند معنایی ندارد که آنها را با یک مقیاس عددی ثابت بسنجیم. چه معنی دارد که بگوییم سرعت علی دو برابر فورمن است یا قوت ضربه های مشت فورمن دو برابر ضربه های مشت علی است؟ به همین ترتیب، چه معنی دارد که بگوییم این دو مبارز به یک اندازه سریع یا قوی هستند؟ در بهترین حالت اینها میانگین های آماری است، مستلزم به کار گرفتن معیارهای بیرونی اندازه گیری و منتزع کردن نیروها از زمینه ای انضمامی که در آن به اجرا در می آیند. به واقع، نکته ای جالب توجه استراتژی «Rope-a-dope» که علی در مبارزه ای مشهور «غرش در جنگل» در برابر فورمن به کار بست از این قرار است: در حالی که فورمن بخش اعظم انرژی خود را برای زدن ضربه های سهمگینی هدر داد که به علی کمتر از آنچه به نظر می رسید آسیب رساند، علی فورمن را که جلو می آمد مرتب با مشت های مستقیم می زد و این کار ظرف چند دور فورمن را از پا در آورد. به

عبارت دیگر، با نظر به استراتژی‌ها و سبک‌های این دو باید گفت که در مبارزه علی بود که مشت‌های سهمگین تری می‌زد. و باز هم باید گفت دلیلش این است که مبارزه را سبک‌ها می‌سازند. نیروها هم مثل بوکسورها تکنیکی خاص خود را دارند، اما این تکنیکی به واسطه مناسبات درونماندگار آنها با یکدیگر شکل می‌گیرد، چون معنی و معنای خود را فقط در برخورد با یکدیگر می‌یابند. این نکته‌ای مهم است هم برای درک ثبات نسبی آرایش‌هایی که شکل می‌دهند و هم برای درک نحوه تغییر یافتن این آرایش‌ها. به قول نیچه، ثبات حاصل هیچ قانون جهانشمول حرکت یا گرایش نیروها به تعادل نیست، بلکه چون «یک نیروی معین نمی‌تواند چیزی باشد جز این نیروی معین ... فقط بر اساس میزان قوت خود می‌تواند به کمیتی از نیرویی که در برابر آن مقاومت می‌کند واکنش نشان دهد». در نتیجه «آرایش جدید نیروها بر اساس اندازه توان هر یک از نیروها حاصل می‌شود». با آن که ستیز نیروها خودش را شکل می‌دهد، این کار باید مطابق با معنایی صورت پذیرد که ناشی از تقویم دو طرفه نیروهاست، ناشی از این که چگونه این نیروها متقابلاً به هم شکل می‌دهند. اما از آنجا که معنا مستقل از امور واقع است، این تعیین نیروها هیچ ارزش پیشگویانه ندارد. هیچ کس نمی‌تواند با یقین مطلق بگوید علی بر فورمن پیروز می‌شود- و البته تقریباً هیچ کس هم فکرش را نمی‌کرد. ولی وقتی این اتفاق افتاد، نتیجه معنا داشت و معقول می‌نمود، انگار به نحوی دست سرنوشت در کار بود. چنان که دلوز می‌گوید سرنوشت- به عبارتی جنبه زمانی تعیین که معنا اعطایش می‌کند و ممکن است حتی در وضع امور کاملاً متضاد یکسان باشد- با موجبیت و جبر هم‌خوانی ندارد، بلکه بغایت با آزادی و اختیار هم‌خوان است. [و راست هم این که] در ستیز میان نیروها آزادی و اختیار همیشه وجود دارد، چون این ستیز متضمن مناسبات رانه، مقاومت، نابرابری، واژگونی و استحاله است. [این تعبیر از] سرنوشت نه تنها شدن را به وانموده‌ای از بودن تقلیل نمی‌دهد که تضمین می‌کند شدن- شرط ظهور سوژکتیویته- همیشه فرایندی گشوده و بیانگر معنا بماند.



رانه‌ها و میل

حال می‌خواهم بروم سراغ شرح لاکان از میل و نسبت آن با سوژه و رانه‌ها. از نظر لاکان میل وقتی ظاهر می‌شود که فرد بواسطه این که جایگاه «من» را در گفتار تقبل می‌کند و از زبان بهره می‌گیرد تا نیازهای خود را به دیگران بیان کند به سوژه بدل می‌شود. این فرایند متضمن یک حذف و جابجایی بنیادین است، چرا که زبان سوژه را بر قلمرو دیگری می‌نشانند (هر چه باشد سوژه زبانی

را که به کار می‌گیرد ابداع نمی‌کند) و به این ترتیب کاری می‌کند که سوژه، هنگام بیان نیازهایش از طریق دال‌های عام و کلی، وجه خاص و جزئی نیازهای خود را بزرگداند. بر این اساس «چون انسان سخن می‌گوید نوعی انحراف نیازهای انسان [در کار است]: تا آنجا که نیازهای انسان به تبعیت از طلب (demand) در می‌آیند، به صورتی بیگانه به انسان باز می‌گردند». این وضع باز هم پیچیده‌تر می‌شود چون بیان [نیازها] فقط طلب ارضای آن نیازها نیست بلکه طلب عشق و بازشناسی از جانب دیگری بزرگ نیز هست، چندان که «طلب در خود چیزی دارد غیر از ارضاهایی که طلب می‌کند». با وجود این، از دل این وضعیت وجوه خاص و جزئی حذف‌شده‌ی نیاز در قالب میلی افراطی «ورای طلب» باز می‌گردند چون هر پاسخی [به آن طلب] نابسند است: حتی اگر سوژه به هر چه نیاز دارد و طلب می‌کند برسد، باز هم احساس فقدان دارد، و این حس فقدان متضمن این معناست که چیزی از او دریغ شده است. این چیز، که لا‌کان آن را /بژه‌ی a می‌خواند، باید بی‌نام بماند، چون اگر سوژه بتواند آن را به بیان درآورد، تقلیل می‌یابد به نیاز یا طلب. در نتیجه، نه فقط سوژه در بند نقصان و فقدان می‌ماند، بلکه جایگاه شکل‌گیری آن به عنوان سوژه‌ای کامل یا پر نیز از میان می‌رود. این موضوع که /بژه‌ی a از سوژه دریغ شده متضمن این معناست که دیگری بدان میل دارد و از آن بهره می‌برد- در واقع دیگری بزرگی که نهی می‌کند. و بنابراین، نحوه‌ی ظهور سوژه کتیوخته از طریق پذیرفتن زبان همزمان متضمن انکار این سوژه است و تن دادن او به تبعیت از قانون. به این ترتیب، معنای سوژه در دل یک سلسله تکرار قوام می‌یابد که این منزلت دوگانه‌ی فاعل/تابع (subject/subjected) را تقویت می‌کند، از جمله تکرارهای عشق که سوژه بواسطه‌ی آن به دنبال کسی است که بتواند او را کامل کند، اما این دیگری همواره برای [نشستن بر جای] /بژه‌ی a گم شده ناکافی است، و همچنین تکرارهای «انکار خود» که طی آن سوژه به امید تصدیق شدن خود را پای دیگری بزرگ به خاک می‌اندازد، به امید آن که /بژه‌ی a این میل دیگری بزرگ بشود.

منزلت این سوژه‌ی لا‌کانی که بر قلمرو دیگری بزرگ شکل گرفته با منزلت سوژه‌ای که قبلاً وصف کردم خوب همخوان است. به عبارت دیگر، این سوژه که در تقاطعی ناخودآگاه شکل می‌گیرد، یعنی آنجا که «خود» و ساختارهای اجتماعی به هم می‌رسند، فقط نمودی از عاملیت دارد، چون میل‌ها و طلب و حتی نیازهای به بیان درآمده‌ی او واقعاً از آن او نیست. کافی است به غذایی که برای صبحانه «انتخاب» می‌کنیم فکر کنیم. اگر چیزی را که فکر می‌کردیم می‌خواهیم انتخاب کرده‌ایم، این انتخاب وابسته بوده به فرهنگی که طیف غذاهای مناسب را پیش رو ما گذاشته،

بگذریم از صبحانه‌هایی که وقتی بچه بودیم والدین مان برای ما آماده کرده‌اند یا هر تجربه خوب یا بدی که در گذشته از غذاهای مختلف داشته‌ایم. دست آخر نقش ما در عمل انتخاب به اندازه ماشین اجتماعی که جزئی از آنیم نیست؛ عین همین حرف را می‌شود در مورد ابژه‌های عمیق‌تر میل مان و ابژه‌ی ازدست‌رفته‌ای که این ابژه‌ها در حکم جایگزین آن هستند گفت. ولی آیا این نکته [ای که] در خصوص میل و سوپزکتیویته [گفتیم] نسبت این دو را با عاملیت رانه‌ها خوب تبیین می‌کند، خاصه از این نظر که اجبار رانه‌ها برای تخلیه برانگیخته‌ی هیچ میل یا فقدان نیست بلکه خودش محرک میل است؟ به نظر می‌رسد لاکان از این مسئله طفره می‌رود. لاکان ضمن اشاره به این نکته که رانه‌ها به صرف تخلیه‌شدن به ارضاء می‌رسند ولی سوژه نه، می‌گوید که این مغایرت «مقوله ناممکن» را وارد سازوکار اصل لذت می‌کند، از آن جهت که علی‌السویه بودن رانه‌ها نسبت به ابژه‌هایی که بر آن مایه‌گذاری می‌کنند نشان می‌دهد که آن ابژه نه موضوع نیاز که ابژه‌ی a میل است. در نتیجه، تغییر جهت‌های رانه وقتی از ابژه‌ای به ابژه‌ای دیگر روی می‌آورد ضرورتاً به همان مسیری می‌رود که میل می‌رود وقتی راه خود را از میان ممنوعیت‌های حاصل نسبت سوژه با قانون باز می‌کند. شاید اجبار رانه به تخلیه مستقل از میل باشد، ولی به هر حال رانه را میل جهت می‌دهد و بدین وسیله سوژه به سوی آنچه میل دارد رانده می‌شود.



با این همه واضح است این تناظر میان رانه‌ها و میل تناظری ضروری نیست. به واقع، لاکان اذعان دارد که فراز و فرود رانه‌ها نسبت ذاتی با میل ندارد، چرا که رانه خود را «به صورت سوژه‌ای بی‌سر [ظاهر می‌کند]، چون در رانه همه چیز بر حسب تنش مفصل‌بندی می‌شود و هیچ نسبتی با سوژه ندارد به جز اجتماع توپولوژیک». از این قرار، میل چیزی نیست مگر پیکربندی حادث و غیرضروری رانه‌ها، نوعی پیکربندی که، در مورد میل لاکانی، باید گفت بواسطه‌ی ساختار زبان و به همین اعتبار ساختار جامعه شکل می‌گیرد، ساختاری که موجب می‌شود سوژه ظهور کند و جایگاهی در این قلمرو بپذیرد. نتیجه نوعی رابطه‌ی یک‌طرفه است که بموجب آن این بیرون‌بودگی رانه‌ها از ساحت میل آنها را در کنه خود علی‌السویه می‌کند نسبت به این که چگونه سازمان بیابند، و در عین حال، سوژه‌ی ضروری برای آن ساختار اجتماعی از هم می‌پاشد اگر رانه‌ها طوری آرایش نیابند که نوعی حس فقدان یا نقصان را تداوم بخشند. این همان نکته‌ی مدنظر دلوز و گواتری است وقتی می‌گویند «میل چیزهایی بسیار اندک "نیاز دارد" و نیز این که حس فقدان محصولی اجتماعی و محصول قدرت است: «آفریدن آگاهانه و عامدانه‌ی فقدان در نتیجه‌ی سازوکار اقتصاد بازار هنر طبقه مسلط است. این کار متضمن سازمان‌دادن آگاهانه و عامدانه‌ی خواست‌ها و نیازها

در میان انبوه تولید است؛ فروبردن سرتاپای میل در وا همه عظیم از بر آورده نشدن نیازها». با وجود این، خود لا کان آشکارا ملتزم ماند به این صورت از سوژه و آن سازماندهی رانه‌ها که این صورت از سوژه ایجاب می‌کند، هم به گواهی دیدگاه خودش درباره آثارش که می‌گفت بنیادی برای سوژه‌ی دکارتی فراهم می‌کند، البته به نحوی متناقض‌نما که [نهایتاً] آن را بی‌بنیاد رها می‌کند، و هم به گواهی این که کانت را بر اسپینوزا ترجیح داده، دقیقاً به این دلیل که کانت بنیان اخلاق را در قانونی اخلاقیاتی می‌گذارد. سوژه‌ی لاکانی نه سوژه‌ی آگاهی است که در یقین فعالیت فکری خود بنیان دارد، نه سوژه‌ی استعلایی که به عنوان شرط امکان وحدت تجربه از پیش مفروض است، نه حتی سوژه‌ی دیالکتیکی که بواسطه‌ی بازشناسی متقابل در بستر رابطه با دیگران تحقق می‌یابد. سوژه‌ی لاکانی سوژه‌ی ناخودآگاه است که به همتای آگاه خود معنا و جهت می‌بخشد، حتی وقتی ادعای او را مبنی بر این که موجودی است خودمركز و اینهمان‌باخود و حقیقت‌جو و مولد بازنمایی‌ها در هم می‌شکند. مع الوصف، این التزام [لاکان] به صورتی بازبینی شده از سوژه نمی‌تواند وجه حادث و غیرضروری کل این آرایش را از میان بردارد.



خردسیاست رانه‌ها

خردسیاست دلوزی متکی است بر یک قمار و آنهم این که این ساختار سوژه اصلاً ضروری نیست و فرماسیون‌های دیگر رانه‌ها و میل ممکن و چه‌بسا مطلوب است. این خردسیاست متضمن نوعی درگیری استراتژیک و تجربی است هم با نیروهای اجتماعی درونماندگاری که نمودی از سوژه به وجود می‌آورند و هم با جنبش‌های درونماندگار «قلمروزدایی» که می‌توانند چیزی نو پدید آورند. از آنجا که معنای هر پیکربندی رانه‌ها از نقاط کشمکش خاص خود پیروی می‌کند، چندان که سرهم‌بندی فقط بموجب فروپاشیدن «کار می‌کند»، دلوز و گواتری می‌گویند که یک بُعد این پیکربندی‌ها معطوف است به قلمرو چینه‌بندی‌ها- یعنی سازمان‌های سلسله‌مراتبی که بر طبق اصول هویت و بازنمایی عمل می‌کنند و مشتمل بر شکل‌های خاصی از دلالت و سوژه/منقادشدن هستند که مبنای صورت لاکانی سوژه را فراهم می‌آورد- و بُعد دیگر آن معطوف است به «خطوط گریز» متفارق و قلمروزدا که از چینه‌ها می‌گریزد، نه از راه ضدیت یا نفی که صرفاً با فرارفتن از آن چینه‌ها، این قبیل خطوط گریز ماهیتی نا-نظام‌مند یا نا-ساختاری دارند نه ماهیتی ضدنظام یا ضدساختار. این دو بُعد [یعنی] چینه‌بندی و قلمروزدایی مانع‌الجمع نیستند. در واقع خردسیاست مورد نظر دلوز و گواتری فقط از طریق نوعی «مشروط‌سازی دوگانه» به معنای فوکوی میسر

می‌شود، میان امر چینه‌زدوده و امر چینه‌بندی‌شده، خرد و کلان، مولکولی و مولار. حوزه‌ی خردسیاست را می‌توان حوزه‌ای دانست که در آن اخلاق و سیاست از طریق کردارهای شکل‌دادن به خود با هم تلاقی می‌کنند. رسالتی وجود دارد به نام رسالت خردسیاستی شکل‌دادن به خود در مقام «حیوان سیاسی»- موجودی که ضمن احترام به تعریف ارسطو از انسان یعنی zōon politikon باید گفت نمی‌تواند در انزوا موجود باشد و در دل شبکه‌های زبانی و اجتماعی شکل می‌گیرد- رسالتی از جنس رسالتی که فوکو در نوشته‌های آخر خود در باب خودآفرینی اخلاقی بدان می‌پردازد. اما این رسالت قطعاً رسالت شکل‌دادن به خود در مقام سوژه‌ای سیاسی نیست، درست همانگونه که برای فوکو کار خودآفرینی اخلاقی ربطی ندارد به سوژه‌ای اخلاقی شدن.

به واقع تبارشناسی اخلاق نزد فوکو متضمن یک سوژه است. او می‌گوید پیش‌فرض هر قانون اخلاقی کردارهای خود است از آن جهت که آن قانون مستلزم فرض سوژه‌ای است که به واسطه فرمانبرداری یا نافرمانی بدان مرتبط گردد (و بر این اساس سوژه‌ای اخلاقی یا نااخلاقی شود) و این نیز به نوبه خود مستلزم فرض قسمی نسبت خود-با-خود است که «خود» به اتکای آن خویشتن را در مقام یک سوژه شکل دهد، «من» ای که در جایگاه مسئولیت و پاسخگویی به آن قانون بنشیند. بنابراین باید «شکل‌ها و شیوه‌هایی از نسبت با خود وجود داشته باشد که فرد به اتکای آن خود را در مقام سوژه برسازد و بازشناسد». این شکل‌ها و شیوه‌ها پیوند دارند با بازی‌های حقیقت که ناظرند به ماده‌ی اخلاقی^۱، شیوه‌های انقیاد^۲، راه‌های موجود کار اخلاقی^۳ و غایت یا هدف شکل‌دادن به «خود»، چندان که خودآفرینی همیشه با رژیم‌های قدرت/دانش نسبت دارد. با این حال، چنان که دلوز می‌گوید، حفاری فوکو در این کردارها «بعدی از سوپژکتیویته [را آشکار می‌کند] که از قدرت و دانش مشتق می‌شود ولی بدانها وابسته نیست» (فوکو، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده). این واقعیت که شکل‌دادن به خود تقدم دارد بر سوژه‌ی اخلاقی خوداندیش (self-reflexive) نشان می‌دهد که [این فرایند] باید به مرتبه‌ای غیر سوپژکتیو تعلق داشته باشد، اما کل این عقب رفتن به حوزه اخلاقی [پیش‌اسوپژکتیو] بیهوده است اگر تنها نتیجه‌ی ممکن این کار در شکل‌دادن به خود [تشکیل و تائید] همین سوژه باشد. در عین حال، نحوه‌ی حضور مقاومت در مناسبات قدرت فوکویی اطمینان می‌دهد که هر قانون اخلاقی نقاط اصطکاک و مسئله‌سازی دارد که آنجا حقایق و مقولات اجتماعی موجود نابسند دارند. برای مثال یونانیان باستان با مسئله منزلت اخلاقاً مبهم پسران مواجه بودند، چون بدیل‌های موجود را نمی‌شد خیلی راحت ذیل درست و غلط یا خوب و بد گنجاند. در این قبیل نقاط مسئله‌ساز کردارهای اخلاقی ظریف‌تر می‌شوند و

کردارهای خود تجربی تر. فوکو نشان می‌دهد که یونانیان از مسئله پسران و قوانین، هویت‌ها و کردارهایی که در اختیار داشتند استفاده کردند تا [هستی و حیات] خود را ورای آنچه بودند گسترش دهند، راه‌های جدیدی برای نسبت برقرار کردن با خود و با دیگران ابداع کنند. سوژکتیویته‌ی آنها به این ترتیب رقم خورد: فراتر رفتن از این که سوژه‌هایی اخلاقی باشند که به‌واسطه‌ی قانون تعریف می‌شوند. از این قرار، پروژه‌ی اخلاقی یونانیان بدل شد به پروژه‌ای خردسیاسی که دو سطح مولکولی و مولار رانه‌ها و میل را به هم می‌آمیخت.

به همین ترتیب خردسیاست دلوز و گواتری از خودهای میل‌گر از قبل چینه‌بندی‌شده ما شروع می‌کند، و نیز از قانون، کردارها و حقیقت‌های که در اختیار ماست، و سپس در صدد پیکربندی دوباره‌ی ما و آنها برمی‌آید. آنها می‌گویند ماهیت تجربی و سیاسی این رسالت نمی‌گذارد قواعد کار را پیشاپیش معلوم کنیم و چیزی بیش از این هشدار و اخطار کلی بگوییم که [مراقب باشید] این کردارها ممکن است سر از «سیاهچاله‌های سرطانی» و صور مختلف فاشیسم خرد و کلان درآورد. با این همه، اگر چه این تجربه‌ها راه خود را پیدا می‌کنند، متکی به انتخاب یک سوژه نیستند، چون کلاً تکیه دارند بر ساختارهای موجود رانه‌ها و میل و کیفیت‌هایی که از نسبت‌های کمی درونماندگار آنها برمی‌خیزد. بنابراین ما بالضرورة به فورماسیون‌های چینه‌بندی‌شده‌ی پیرامون مان واکنش نشان می‌دهیم و امکان‌های چینه‌زدایی را به طرقتی درخور کیستی و چیستی خود می‌آزماییم. بعضی‌ها درست مثل جو فریزر که فقط می‌توانست رو به جلو مبارزه کند [و راه دیگری بلد نبود]، نمی‌توانند از چینه‌بندی‌های خود بگریزند، گو این که «ماندن در وضعیت چینه‌بندی بدترین چیزی نیست که ممکن است اتفاق بیفتد». به هر رو، دلوز و گواتری می‌گویند آنچه در این پروژه خردسیاسی دست به «انتخاب» می‌زند سوژه نیست، بدن بدون اندام است. بدن بدون اندام محل تنشی است که در آن رانه‌های مولکولی و فورماسیون‌های اجتماعی مولار با هم تلاقی می‌کنند، محلی که ابعاد واگرای چینه‌بندی و قلمروزدایی را رودروی هم می‌گذارد و اوست که «انتخاب می‌کند» به این معنا که تعیین می‌کند چه می‌تواند بدان منضم شود و چگونه، و به این ترتیب تعیین می‌کند که «خود» چه می‌تواند بکند یا بشود. این تعیین، باز هم باید گفت، تعیین معناست نه حقیقت و به همین اعتبار مستقل می‌ماند از صور تغییر یا ایستایی که تحقق می‌بخشیم، ضمن آن که ضامن گشودگی لازم برای تحقق چیزی نوست. به واقع، بدن بدون اندام، یک تفاوت است و مشخصاً همان چیزی که دلوز بدان می‌گوید «تفاوت فی‌نفسه». همین تفاوت است که سبک را

می‌سازد و سبک هم به نوبه خود مبارزه را می‌سازد و به این ترتیب معنای هر آنچه می‌شویم را تعیین می‌کند.

نیچه می‌نویسد «یک آدم نیک‌ساخته‌شده، یک آدم "سعادت‌مند"، می‌باید به غریزه کارهایی را بکند و سراغ کارهای دیگر نرود. او آن نظمی را که او باز نمود فیزیولوژیک آن است به روابط خود با مردمان و چیزها سرایت می‌دهد» (صروب بنان، ترجمه داریوش آشوری). قمار خردسیاست این است که تلاش برای شکل دادن خود به طرق معین می‌تواند ضرورت‌هایی به دنبال آورد که ماهیتی سیاسی دارد. اگر این صورت‌بندی‌ها بتوانند حقیقتاً ریزومی شوند، آنگاه موید صورتی از کثرت‌گرایی خواهند بود که هم قسمی اخلاق است که سیاست را خوراک می‌رساند و هم قسمی استراتژی برای درگیری سیاسی. درست همانگونه که چیزی یاد می‌گیرد بر قصد بدون آن که لازم باشد در مقام سوژه دوامی داشته باشد تا این کار به انجام برسد، بر همین سیاق چیزی می‌تواند به یک حیوان سیاسی کثرت‌گرا هم بدل شود. نگرستن به امکان‌های شکل دادن خود از این طریق ثمره‌ای مهم از تفکر دلوز است، ثمره‌ای که این تفکر را سیاسی می‌کند، حتی اگر این تفکر پروژه‌ای سیاسی به معنای سنتی کلمه ارائه نکند.



¹ این مفهوم را ویلیام کانلی در کتاب (۱۹۹۵) *Ethos of Pluralization* در تقابل با درک سیاست بر اساس بنیادهای هستی‌شناختی صلب و فراتاریخی مطرح کرده است.

2 ethical substance

آن بخش از خود که بیشترین نسبت را با رفتار اخلاقی دارد. مثلاً در یونان باستان ماده‌ی اخلاقی «افعال مرتبط با میل و لذت» بود، در مسیحیت «میل» و در دوران ما «احساسات».

3 mode of subjection

شیوه‌ای که قانون اخلاقی توجیه می‌شود و افراد خود را برای پای‌بندی به قانون اخلاقی متقاعد می‌کنند.

4 Practices of ethical work

راه‌هایی که افراد یا گروه‌ها می‌توانند در پیش بگیرند تا به سوژه‌ی اخلاقی بدل شوند. مثلاً وفاداری به همسر یک قانون اخلاقی است که در دوره‌های گوناگون وجود داشته اما در هر دوره‌ای پای‌بندی به این قانون از راه‌های متفاوتی تحقق یافته است. راه‌های کار روی ماده‌ی اخلاقی.

Bibliography

Assoun, Paul-Laurent (2002) *Freud and Nietzsche*. Trans. Richard L. Collier, Jr. London: Continuum Press.
Badiou, Alain (2000) *Deleuze: The Clamor of Being*. Trans. Louise Burchill. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Connolly, William E. (1995) *The Ethos of Pluralization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

_____ (2002) *Neuropolitics: Thinking, Culture, Speed*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Deleuze, Gilles (1983) *Nietzsche and Philosophy*. Trans. Hugh Tomlinson. London: Athlone Press.

_____ (1988) *Foucault*. Trans. Seán Hand. London: Athlone Press.

_____ (1990) *The Logic of Sense*. Ed. Constantin V. Boundas. Trans. Mark Lester, with Charles Stivale. New York: Columbia University Press.

_____ (1994) *Difference and Repetition*. Trans. Paul Patton. London: Athlone Press.

_____ (2004) *Desert Islands and Other Texts, 1953-1974*. Ed. David Lapoujade. Trans. Michael Taormina. New York: Semiotext(e).



Deleuze, Gilles and Guattari, Félix (1983) *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Trans. Robert Hurley, Mark Seem, and Helen R. Lane. Minneapolis: University of Minnesota Press.

_____ (1987) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Trans. Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Foucault, Michel (1990) *The History of Sexuality, Volume One: An Introduction*. Trans. Robert Hurley. New York: Vintage Books.

_____ (1992) *The History of Sexuality, Volume Two: The Uses of Pleasure*. Trans. Robert Hurley. Harmondsworth: Penguin Books.

Freud, Sigmund (1953) "Three Essays on Sexuality." In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Ed. And Trans. James Strachey. vols., 7:123-245. London: Hogarth Press and Institute for Psycho-Analysis.

_____ (1957) "Instincts and their Vicissitudes." In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Ed. And Trans. James Strachey. vols., 14:109-140. London: Hogarth Press and Institute for Psycho-Analysis.

_____ (1965) *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*. Trans. James Strachey. New York: W. W. Norton.

Hallward, Peter (2006) *Out of this World: Deleuze and the Philosophy of Creation*. London: Verso.

Hegel, G. W. F. (1967) *Philosophy of Right*. Trans. T. M. Knox. Oxford: Oxford University Press, 1967)

Lacan, Jacques (1981) *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*. Trans. Alan Sheridan. Ed. Jacques-Alain Miller. New York: W. W. Norton.

_____ (2006) *Écrits: The First Complete Edition in English*. Trans. Bruce Fink, in collaboration with Héloïse Fink and Russell Grigg. New York: W. W. Norton.

Nietzsche, Friedrich (1968) *The Will to Power*. Trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books.

_____ (1982) *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*. Trans. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press.

_____ (1989) *Beyond Good and Evil: Prelude to the Philosophy of the Future*. Trans. Walter Kaufmann. New York: Vintage Books.

_____ (1990) *Twilight of the Idols/The Anti-Christ*. Trans. R. J. Hollingdale. Harmondsworth: Penguin Books.

Parkes, Graham (1994) *Composing the Soul: Reaches of Nietzsche's Psychology*. Chicago: University of Chicago Press.

Parkinson (1974) BBC1. 7 December.

Sartre, Jean-Paul (1957) *The Transcendence of the Ego: An Existentialist Theory of Consciousness*. Trans. Forrest Williams and Robert Kirkpatrick. New York: Noonday Press.

Smith, Daniel W. (2004) "The Inverse Side of the Structure: Žižek on Deleuze on Lacan." *Criticism*. 46.4: 635-650.

Tønner, Lars and Thomassen, Lasse (eds.) (2005) *Radical Democracy: Politics Between Abundance and Lack*. Manchester: Manchester University Press

White, Stephen K. (2000) *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory*. Princeton: Princeton University Press.

Widder, Nathan (2001) "The Rights of Simulacra: Deleuze and the Univocity of Being." *Continental Philosophy Review*. 34.4: 437-453.

_____ (2012) *Political Theory after Deleuze*. London: Continuum Press.

_____ (2015) "State Philosophy and the War Machine." In *At the Edges of Thought: Deleuze and Post Kantian Philosophy*. Eds. Craig Lundy and Daniela Voss, 190-211. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Žižek, Slavoj (2004) *Organs without Bodies: On Deleuze and Consequences*. London: Routledge.

وايدر، ناتان. «خردسیاست رانه‌ها»، ترجمه‌ی علیرضا زارع، *دموکراسی و ادیکال* ، ۱۳۹۹/۰۸/۲۱ ، دریافت از:

<https://radicald.net/bas5>

