

THESIS

#11

پروپوزن:
امکان‌های يك دموکراسی تمرکززدا
x علی هداوند x

x
تیز
یازدهم



پروژن: امکان‌های یک دموکراسی تمرکززدا

علی هداوند

تقدیم به عاتکه رجبی

معلم انقلاب

مقدمه

در این جستار قصد دارم نه بر معنای بالینی و ساختاری «پروژن» در قالب نظامی از مفاهیم و تعاریف جاافتاده در دانش روانکاوی، بلکه بر کارکردی از «پروژن» دست بگذارم که هر چند در تعاریف کلاسیک روانکاوی، از فروید تا لکان، موجود است اما در ادامه از آن مسیر «منحرف» می‌شود، بسط و تکوین می‌یابد و خود را با مفاهیمی از قلمروهای دیگر مفصل‌بندی می‌کند، تا شاید بتواند به رویکردی بدیل برای نگرستن، تبیین و مداخله در جهان نظری و عملی نزدیک شود. منظور از این رویکرد، مونتاژیست از مفاهیم روانکاوی، سیاست و جامعه که اصلی‌ترین پرسش آن به فهم درآوردن دینامیک جامعه (با نظر به قیام ژینا) و بالاخره اندیشیدن به سیاست آینده است. سعی می‌شود مفاهیم روانکاوی را به گونه‌ای به کار گیریم که در وهله نخست دلخواهانه و آمیخته به تحریف نباشند، هر چند که لاجرم سویه‌های خاصی از آن مفاهیم را – همچون ابژه‌هایی جزئی – برجسته می‌سازیم و بر آن انرژی‌گذاری می‌کنیم و دوم با نظر به اینکه در برخی فرازهای متن از بعضی کاربردهای بالینی روانکاوی استفاده می‌شود، هر جا که از «پروژن» سخنی می‌رود مطلقاً نباید تکیه را بر معنای آسیب‌شناسانه آن گذاشت بلکه بیش از هر چیز به روند و فرایندهای خاصی از پروژن اشاره داریم که به نظر می‌رسد می‌توان با نگرستن از چشم‌اندازهایی ویژه، رد آن‌ها را در ساخت جهان اجتماعی و هر آنچه که ذیل آن می‌گنجد پی بگیریم.

هنگامی که از «روند» و «فرایند»ها سخن می‌گوییم، می‌خواهیم به‌شکلی ضمنی معنای «ساختاری» پروژن را با

تمامی دلالت‌های متافیزیکی، هنجارین و غیرتاریخی آن پروبلماتیک کنیم و به عوض بدان معنایی در مایه‌های «جریانی» و

«پرفورماتيو» ببخشيم كه نه تنها «زمينه‌مند» و «تاريخي» است بلکه به‌عنوان خطوط گريزي قلمداد مي‌شود كه مي‌تواند از جداره‌ها و منافذ ساختارهاي رواني و اجتماعي عبور كند و به اشكالي نو تجربه شود، همان‌گونه كه لكان نيز اشاره مي‌كند: «كنش‌هاي پرورت ممكن است به‌وسيله سوژه‌هاي غير پرورت انجام پذيرند و به همان نسبت نيز اين امكان وجود دارد كه سوژه‌اي پرورت هرگز چنين اعمالی را انجام ندهد»^۱. به‌طور كلي تلاش ما اين خواهد بود كه در دوسطح از مفهوم پرورژن يا انحراف، منحرف شويم: يكي در سطح فرمال، يعني طی کردن مسيرهاي مارپيچ و «غيرمستقيم» و متعاقباً سكني‌گزيني مقطعي متن در فلات‌هاي گوناگون اندیشه و دومي در سطحی مضموني و مفهومی نه از طريق مواجهه‌اي بيروني، بلکه تا حد ممكن از درون، يعني دامن زدن به يك «انحراف درون‌ماندگار».

پرورژن و انكار واقعيته واقعا موجود

فرويد در مقاله «فتيشيسم» بر آن تصور هميشگي و به تعبير خودش «ناميدكننده» از فتيش، نکته‌اي تحليلي مي‌افزايد. در تصور مرسوم از فتيشيسم كودك [پسر] در مواجهه با نخستين زن برهنه و مشاهده آلت او از اين حيث كه گمان مي‌كند آن زن توسط پدر اخته شده و اين احتمال وجود دارد كه اختگي توسط پدر به او نيز تحميل شود دچار اضطراب و حتي تروما مي‌گردد، از همين‌رو سعي مي‌كند فتيش را جايگزيني براي غياب آلت مردانه زن كند. اما فرويد در تحليل مفهومي‌اش يك گام به پيش برمي‌دارد و مي‌افزايد كه اين جايگزين «جايگزيني براي هر آلت مردانه احتمالي نيست؛ بلکه براي آلتی خاص و كاملاً ويژه است كه در آغاز كودكي بسيار مهم بوده؛ ولي در ادامه گم‌شده است كه به‌طور طبيعي مي‌بايست رها شود ولي فتيش دقيقاً براي حفاظت از آن در برابر نابودي طرح‌ريزي مي‌شود، به بيان آشكارتر فتيش جايگزيني براي فالوس زن (مادر) است كه پسر زماني به آن باور داشته و نمي‌خواهد آن را رها كند»^۲.

^۱ديلن اونز، فرهنگ مقدماتي اصطلاحات روانكاوي لكانی، ترجمه مهدي پارسا و مهدي رفيع (تهران: گام نو، ۱۳۸۶)، ص. ۱۴۶.
^۲ زيگموند فرويد، مقاله «فتيشيسم» در كتاب نه نوشتار از فرويد، ترجمه ميثم بازاني و مجتبي تاشكه (تهران: كتابستان برخط، ۱۴۰۱)، ص. ۹۲.

در این افزونه فروید چند لحظه مهم وجود دارد که می‌تواند برای ادامه این متن راهگشا باشد. از جمله اینکه او تأکیدش را بر «آلتی خاص [و نه قضیب]» می‌گذارد که در پیوند با «آغاز کودکی» است و در ادامه نیز «گم» می‌شود. به نظر می‌رسد که فروید در تبیینش از فتیشیسم در پرتو کلی‌تر پرورژن، آن لحظه پیشا-آدپی را در چشم‌انداز تحلیلی خود می‌آورد که رانه‌ها هنوز سامان‌مند نشده و تحت حاکمیت قانون پدر و قضیب‌محوری در نیامده، عرصه‌ای که شارش^۳ رانه‌ها و آمیختن‌اش با ابژه‌های جزئی پرورژن چندریخت^۴ را رقم می‌زند و به‌جای اختگی و پذیرش ایده «فقدان»^۵، با تن‌زدن و انکار اختگی و نهایتاً ایده «گم‌شدن» لذت و جستجوی آن مواجه می‌شویم.

در ادامه متن بیشتر به این تم و ردیابی آن می‌پردازیم اما پیش از آن باید کمی بیشتر روی فروید متمرکز شویم. او در ادامه همین مفهوم‌پردازی اشاره می‌کند که برای فتیشیست بر خلاف دیگران، یعنی احتمالاً همه نورویتیک‌های ناخرسند و ملولی که اختگی و قانون پدر را پذیرفته‌اند، کامیابی می‌تواند کاملاً تحقق‌یافتنی باشد چرا که «فتیش به‌آسانی دسترس‌پذیر است و او می‌تواند بی‌دردسر ارضای جنسی پیوسته به آن را به‌دست آورد؛ کامیابی‌ای که مردان دیگر باید منتش را بکشند و برای به‌دست آوردن آن تقلا کنند، بدون زحمت برای فتیشیست حاصل می‌شود»^۶. در ادامه همین مسیر طی رشد روانی، به‌ویژه در بزرگسالی، این تمایز برجسته‌تر می‌شود، تا جایی که در «روان‌نژندی» ایگو به قصد خدمت به واقعیت بخشی از اید او رانه‌های جزئی را سرکوب می‌کند و در «روان‌پریشی» ایگو به قصد خدمت به اید از بخش بزرگی از واقعیت بریده می‌شود، اما در «پرورژن» به‌طور هم‌زمان نگرشی «سازگار با رانه‌ها» و نگرشی «سازگار با واقعیت» دوشادوش هم پدید می‌آید. فروید همین منطق استدلالی را در یکی از واپسین نوشتارهایش، یعنی «نشقاق/ ایگو در جریان دفاع» بسط می‌دهد. نزد فروید، فتیشیست به شکلی تلویحی خطر اختگی و عرصه واقعیت را شناخته اما با جابجایی ارزش‌گذاری از روی «قضیب» به هر آن «جزء‌ابژه‌ای» که

³ flow

⁴ Polymorphous perversion

⁵ lack

^۶ همان، ص. ۹۵.

به شکلی تصادفی می‌یابد، اجازه می‌دهد که ارضای رانه تداوم پیدا کند، اما «هر چیزی بهایی دارد که باید به‌طریقی پرداخت شود و این موفقیت [در ارضای رانه] به بهای شکافی در ایگو به‌دست می‌آید که هرگز ترمیم نمی‌شود؛ بلکه به مرور زمان افزایش پیدا می‌کند. این دو واکنش متضاد به تعارض^۷ به‌عنوان نقطه مرکزی انشقاق ایگو ادامه پیدا می‌کند»^۸. از این طریق رانه با گزینش یک جزءبزه آن را ایده‌آل و ارزشمند می‌سازد و همچنین پُلی برقرار می‌کند مابین «حقیقت» (می‌دانم که چیزی به‌نام اختگی وجود دارد) و «دروغ» (اهمیتی نمی‌دهم که چیزی به‌نام اختگی وجود دارد) که هر دو معتبر هستند. به تعبیر اکتاو مانونی^۹ فرمول پرورت چنین است: «خیلی خوب می‌دانم... اما با این وجود»^{۱۰}.

ژاک لکان تحت تأثیر فروید صورتبندی مشابهی از پرورژن ارائه می‌دهد، او نیز بر مسئله انکار تأکید می‌کند و معتقد است که «کل مسئله پرورژن عبارت است از فهمیدن این که کودک چگونه در رابطه‌اش با مادر خود را با ابژه تصویری میل او [همانند] می‌کند»^{۱۱}. لکان اشاره می‌کند که مثلث تصویری پیشا-آدیپی نقش بسیار مهمی در این ساختار ایفا می‌کند و «ساختار رانه در او به واضح‌ترین نحوی آشکار است، او همچنین کسی است که نهایت تلاش خود را می‌کند تا به فراسوی اصل لذت برود، پرورت فردی است که تا آنجا که بتواند در کوره‌راه ژوپی سانس پیش می‌رود»^{۱۲}. همان‌طور که مشخص است در این صورتبندی نیز ما با جزءبزه‌هایی مواجه هستیم که توسط رانه‌های پیشا-آدیپی در بر گرفته می‌شوند و بی‌هیچ انتظام خاصی بر آن سرمایه‌گذاری می‌کنند، یعنی درست برخلاف میل آدیپالی تجربه می‌گردد که در آن یک ابژه تام برگزیده می‌شود تا در یک لذت

^۷ زیگموند فروید، مقاله «انشقاق ایگو در جریان دفاع» در کتاب *نه نوشتار از فروید*، ترجمه میثم بازانی و مجتبی تاشکه (تهران: کتابستان برخط، ۱۴۰۱)، ص. ۱۳۰.

^۸ Octave Mannoni

^۹ Je sais bien... mais quand-même

^{۱۰} M. Izabel Oliveira Szpacenkopf, 'The Logic of Disavowal in the Production of Subjectivities in the Contemporary World' in Diana Caine and Colin Weight (eds) *Perversion Now!* (London: Palgrave Macmillan, 2017).

^{۱۱} اونز، همان منبع، ص. ۱۴۷.

^{۱۲} همان، ص. ۱۴۹.

قانونی و حدگذاری شده به شکلی اندام‌وار بر روی ناحیه تناسلی^{۱۳} سرمایه‌گذاری خاص کند. برای لکان همهٔ پرورژن‌ها ریشه در این دوران دارند، دورانی که کودک به دنبال پاسخی برای فقدان مادر و معمای میل او می‌گردد، پاسخی که در عین حال هم لنگرگاه او برای استقرار در جهان به حساب می‌آید و هم موجب ژوپی‌سانس یا کیف او می‌شود^{۱۴}. این ژوپی‌سانس می‌تواند در دو مسیر واگرا بیفتد که هر کدام پی‌آمدهای متفاوت و در ادامه دلالت‌های سیاسی ویژه‌ای خواهند داشت. یکی ژوپی‌سانس فالیک (فروبوسته و تمامیت‌خواه) که در آن سوژه خودش را وقف میل دیگری می‌کند به امید آنکه دیگری دست نوازشی بر سرش بکشد و او را به رسمیت شناسد و دومی ژوپی‌سانس زنانه (گشوده و ناتمام) که به فراسوی «فالوس» و «منطق» اش گذر می‌کند و آن را چونان شورمندی ناب، سرحدی و انقلابی تجربه می‌کند؛ بعدتر به این مفهوم برمی‌گردیم و آن را با مفهوم تکمیلی «زن‌شدن» ادامه می‌دهیم.

از آنجایی که حرکت میل، پس از اختگی و پذیرش جایگاه «قانون پدر/واقعیت» و ورود به عرصهٔ نوروز نطفه می‌بندد پس به شکلی نظام‌مند خلاء و فقدان را درونی می‌کند و هرچند که این فقدان مایهٔ رنجش و ناشادی اوست اما سوژهٔ نوروتیک تمام تلاشش را می‌کند تا از این فقدان پاسداری کند. چرا که به شکلی پارادوکسیکال ناپدیدشدن این فقدان موجب اضطراب و بی‌پناهی در مقابل آشوب جهان می‌گردد. به همین اعتبار اگر میل، به میانجی بن‌بست‌های ساختاری تعریف می‌شود، در مقابل رانه‌ها هیچ بن‌بستی را متصور نیستند و با قانون هیچ نسبت منفعلانه‌ای برقرار نمی‌کنند. اگر میل دارای سری باشد که عقلی محاسبه‌گر هدایتش می‌کند و در معبرهای از پیش طراحی شده به سمت مقاصد معین به حرکتش وامی‌دارد، می‌توان گفت که رانه بی‌سر یا آسفال است و در بیابان‌ها و فلات‌ها به شکلی مارپیچ و پیش‌بینی‌ناپذیر به جریان می‌افتد.

میل تمام تلاشش را می‌کند که رانه‌ها را از طریق «سناریوهای فانتزی» به تور بیاندازد و آن‌ها را خنثی کند، و حتی گاه در مقابل خود نیز مانع بتراشد. توجه به تمایز میان سطوح کارکردی «رانه» و «میل» در لکان متأخر نیز برجسته است، تا

¹³ Genital zone

¹⁴ بروس فینک، *مقدمات بالینی در روانکاوی لکان: اصول نظری و تکنیکی*، ترجمهٔ رضا سوبیزی و تورج بنی‌رستم (تهران: گستره، ۱۳۹۸).

جایی که در کار بالینی او و اتخاذ جایگاهی توپولوژیک در نسبت با آنالیزان‌ها نمود پیدا می‌کند. اگر او در مقام آنالیست تا پیش از دهه ۶۰ برای به جریان انداختن «انتقال»^{۱۵} عمدتاً جایگاه «سوژه مفروض دانش»^{۱۶} و «دیگری بزرگ»^{۱۷} را اشغال می‌کرد، اما به‌ویژه از ۱۹۶۴ به بعد گمان می‌کرد که این جایگاه فاقد عنصری پیش‌ران و انقلابی در روند درمان است، زیرا از آنجایی که میل خصلتی کنایی^{۱۸} دارد مدام به دنبال فرار و جابجایی‌هایی است تا از این طریق از فقدان خود پاسداری کند، به‌گونه‌ای که به‌سختی بتوان نقطه پایانی بر آن متصور شد؛ از سویی دیگر میل هم‌جوهر «قانون» است و چه در نقش حفاظت از قانون فرو برود و چه در نقش مخالف‌خوان، در حقیقت نمی‌تواند از «قانون» یا «گفتمان دیگری بزرگ»^{۱۹} کنده شود. از همین‌رو برای اینکه کار بیشتری بتوان کرد، لکان معتقد بود که آنالیست می‌بایست مواضع «پژوه α » را اشغال نماید تا از این طریق بتواند بر روی خشنودی و جهت‌مندی ژوئی سانس آنالیزان تأثیر بگذارد و مجموعه روابط او را با جزءبژه‌ها ردگیری نماید. حال برای لکان مسئله مهم درنوردیدن فانتزی توسط سوژه است، چرا که فانتزی در این بافتار همچون فیلتری عمل می‌کند که مانع از بازشناسی تأثیر و تأثرات ژوئی سانس و رفتار رانه‌ها می‌گردد، فانتزی در مقام یک سناریو ژوئی سانس را در روایت خود «ثابت» می‌کند، بنابراین آنالیست کمک می‌کند که سناریو توسط آنالیزان شناخته شود تا کم‌کم به‌روی ژوئی سانس و حرکت رانه‌ای خود گشوده گردد و از فانتزی بنیادین خود عبور کند. به‌صورت کلی می‌توان گفت که هدف تحلیل، رهاسازی رانه‌ها از چنگال میل است تا جایی که بدل به لذت بی‌وقفه^{۲۰} شود، از این منظر در پایان تحلیل موقعیت سوژه به موقعیت پرورس نزدیک می‌شود، به این

¹⁵ transference

¹⁶ subject supposed to know

¹⁷ Big Other

¹⁸ metonymical

¹⁹ Discourse of the Other

²⁰ Nonstop pleasure-seeking

معنا که با مضمحل شدن فانتزای بنیادین، سوژه می‌تواند جهت‌مندی تکین ژوئی‌سانس خود را بازشناسی کند و به‌سوی یک

«اخلاق بدون اخلاقیات»^{۲۱} گام بردارد.^{۲۲}

حال که تا حدی تمایز میان «رانه، جزء‌ابژه، سرشاری، گشودگی، ژوئی‌سانس، ابژه α » از سوئی و «میل، ابژه تام، فقدان،

فروبستگی، ناخرسندی، دیگری بزرگ» از سوی دیگر برجسته شد، می‌توانیم نطفه یک سوال مهم را در همین جا بکاریم تا کمی

بعدتر بدان بازگردیم و بسطش دهیم: ترک‌های عمیقی [که توسط جنبش‌های فمینیستی، کوئیر و دیگر جنبش‌های اجتماعی]

در مدرنیته متأخر بر ساختارهای پدرسالارانه نقش بسته چه تأثیری در دینامیسم میل و رانه و انواع ریخت‌زایی‌های اجتماعی و

سیاسی متعاقب آن داشته یا می‌تواند داشته باشد؟

هستی‌شناسی رانه‌ای

ژیل دلوز زمانی نوشته بود که «مواجهات میان متفکران مستقل همواره در ناحیه کور رخ می‌دهند».^{۲۳} در این بخش

قصد دارم که از طریق مواجهه دلوز و گوتاری با لکان، آن هم به میانجی نقاط کورش، دامنه بحث از رانه‌ها را به «جریان زیرزمینی»

فلسفه پیوند دهم تا از این طریق به یک هستی‌شناسی بدیل نزدیک شویم. پیش از آنکه وارد جزییات شویم لازم است که نکته‌ای

را درباره مفهوم «میل» خاطر نشان کنم: بدین شرح که هر جا فلاسفه مورد بحث -از اسپینوزا، لایبنیتس، نیچه و بالاخره دلوز-

از «میل» سخن می‌گویند، دلالت آن دقیقاً به معنای «رانه» نزد متفکران روانکاوی است. از همین رو برای اینکه چارچوب

گفتمانی مورد نظر خلط نشود و به بدفهمی دامن نزنند هر جا که واژه «میل» در بافتار فلسفه، معنای متفاوتی داشت در گروه

مابه‌ازای روانکاونه آن یعنی «رانه» را خواهیم نوشت.

²¹ Ethics without morals

²² P. Landman, 'From a Hierarchy of Desires to an Equivalence of Jouissances' in Diana Caine and Colin Weight (eds) *Perversion Now!* (London: Palgrave Macmillan, 2017), pp. 57-64.

²³ ژیل دلوز به نقل از دانیل وارن اسمیت، *فلسفه دلوز*، ترجمه سیدمحمدجواد سیدی (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۹۹)، ص. ۶۱۳.

دلوز و گوتاری در کتاب *آنتی‌دیپ دو قطب* را در نظریهٔ میل لکان شناسایی می‌کنند و معتقدند که وی تا انتهای حیات فکری‌اش میان این دو قطب در نوسان بوده، یک قطب به «اپژه α » به مثابه ماشین میل گر [رانه‌ای] می‌پردازد که معرف رانه بر اساس تولیدی واقعی است که در نتیجه از تصور نیاز^{۲۴} و فانتزی فراتر می‌رود؛ و قطب دیگر به «دیگری بزرگ» به مثابه دال می‌پردازد که انگارهٔ خاصی از فقدان را پیش می‌کشد. می‌توان توضیح را اینطور ادامه داد: اگر فرض بگیریم که امر واقعی^{۲۵} مرز درونی هر شکلی از امر نمادین^{۲۶} به حساب می‌آید، برای لکان بسنده نبود که آن را صرفاً بر اساس «سلبیت»^{۲۷} یا فقدانِ صرف توصیف کند بلکه همچنین این نیاز را ضروری می‌دانست که بتواند امر واقعی را به شکلی ایجابی نیز توضیح دهد.^{۲۸} برای مثال در سمینار IX اشاره می‌کند که «اپژه α بُرشی است مقدم بر هر شکلی از فقدان یا شکاف در عرصهٔ نمادین».^{۲۹} اما او هیچ‌گاه این قطب را تا انتهای منطقی‌اش پیش نمی‌برد، در واکنش به این مسئله است که دلوز و گوتاری با اتکا به سنت نیرومندی از فلسفهٔ اسپینوزایی ادعا می‌کنند که «قلمرو امر واقعی "میدانی مادونِ بازنمایی است" و بی‌درنگ اضافه می‌کنند که "ما ابزاری داریم برای نفوذ کردن به امر مادونِ بازنمایی"، اگر امر واقعی مادونِ بازنمایی باشد [...] تنها درونِ بازنمایی امر نمادین است که میل به صورتی سلبی و به مثابه فقدان ظاهر می‌شود؛ همچون اختگی».^{۳۰} به همین اعتبار امر واقعی نه قلمرو ناممکنات، بلکه قلمرویی است که در آن همه‌چیز «ممکن» است و صدا البته که شعار معروف می ۶۸ «واقع‌بین باش و ناممکن را طلب کن» درون همین چارچوب گفتمانی معنا پیدا می‌کند، یعنی درنوردیدن عرصهٔ بازنمایی و رسیدن به قلب بیان‌گری^{۳۱}.

²⁴ need

²⁵ The real

²⁶ The symbolic

²⁷ negativity

²⁸ دانیل وارن اسمیت، همان منبع، ص. ۶۲۶.

²⁹ D. Hoens, 'Object a and Politics' in Samo Tomšič and Andreja Zevnik (eds) *Jaques Lacan Between Psychoanalysis and Politics* (New York: Routledge, 2016), p. 104.

³⁰ ژیل دلوز و فلیکس گوتاری به نقل از دانیل وارن اسمیت، همان منبع، ص. ۶۲۶.

³¹ expression

برای اینکه بتوانیم به قلمروی ممکنات امر واقع و رانه‌ها نفوذ کنیم، می‌بایست تصورمان را از قدرت و پدیده‌های
برساخته اجتماعی [که چنان اسطوره‌هایی ازلی‌ابدی می‌نمایند] به طرز رادیکالی‌ و اساسی کنیم تا بعد بتوانیم درباره «شرایط
امکان» این پدیده‌ها تأمل کنیم. اصلاً بگذارید با یک مثال «طبیعی» آغاز کنیم: یک کوه چیست؟ احتمالاً در نگاه نخست خواهیم
گفت «همان چیزی که از ازل آنجا واقع شده» اما اگر از چشم‌انداز مذکور بنگریم خواهیم گفت که این کوه از خمش لایه‌های
زمین، رسوب‌گذاری آب‌ها، تا خوردن صفحات روی یکدیگر، تصادم جریان‌های آب و هوا و فرسایش با هم، اثرات زندگی انسانی
و صنعتی بر آن و بی‌نهایت جریان همیشه در حال فعالیت پدید آمده، آن هم با گسل‌ها و شکاف‌های زیرپایش که هر آن می‌تواند
آن را به درون بکشد و یا از مجرای آتشفشانی زیرین‌ترین لایه را به سطح بیاورد. احتمالاً بسنده نیست، پس بگذارید به تشبیه
طبیعت/صنعت‌گرایانه خود لکان از نسبت انرژی روانی با امر واقعی و شرایط امکان یک سازوکار روانی خاص بپردازیم. «لکان امر
واقعی را با انرژی یک سد برق‌آبی مقایسه می‌کند. نکته مهم در این تشبیه این است که تعیین انرژی رود بدون اشاره به ساختار
سدی که جریان آن را می‌بندد و هدایت می‌کند، ناممکن است. همیشه این امکان هست، حتی ضروری است، که وجود نیروی
بالقوة رودخانه مهار نشده را مسلم بگیریم، اما این نیرو بدون ارجاع به سازوکاری که نیرو در آن عملیاتی می‌شود، محاسبه ناپذیر
می‌ماند. انرژی ارگانسیمیک مانند نیروی پشت سد، تنها به همراه سازوکار روانی‌ای که از طریق آن به حرکت می‌افتد [یعنی
سازه سد]، معنا پیدا می‌کند.»^{۳۲} این نکته بدین معناست که هر ساختار و سازوکار روانی، متأخر بر نیروهای برسانده آن است و
تنها در لحظه جهت‌دهی این جریان‌ها و کُدگذاری آن است که پا به قلمرو نمادین می‌گذارد. به همین قیاس «کار هر جامعه‌ای
نیز این است که [جریان‌ها] و سیلان‌ها را رمزگذاری کند [و آن را تنها در یک رژیم بازنمایی ارائه دهد]، و «کابوس هراس‌آور»
هر جامعه این است که یک سیلان از رمزگان آن بگریزد، یعنی رمزگان‌زادایی یا رمززدوده شود.»^{۳۳}

^{۳۲} ژاک لکان به نقل از ریچارد بوتبی، میل و مرگ: نظریه روان‌کاوی در بازگشت لکان به فروید، ترجمه علی رستمیان (تهران: بیدگل، ۱۴۰۱)، ص.

۱۱۰.

^{۳۳} ژیل دلوز و فلیکس گوتاری به نقل از دانیل وارن اسمیت، همان منبع، ص. ۳۱۹.

ادعای اصلی این است که تمامی رژیم‌های بازنمایی، چه در سطح فردی و چه در سطح اجتماعی، به دنبال حد زدن، قلمروگذاری و جهت‌مند کردن جریان‌های رانه [و تمامی نیروهای موسس و برساننده] هستند، تا تنها یک حالت ممکن از «بودن»^{۳۴} را مستقر سازند و پیشاپیش امکان هر شکلی از دگرگونی و «شدن»^{۳۵} و یا دگرگونه اندیشیدن را خنثی سازند. این مسئله کانون نزاعی است که سرتاسر تاریخ فلسفه، سیاست، تاریخ‌نگاری، علوم اجتماعی و نهایتاً روانکاوی و هر قلمروی «دانش-قدرت» دیگری را درنور دیده است. برای مثال می‌توان در این پرسش مذاقه کرد که آیا «میل» و متعاقباً «ساختارهای روانی» انسان امری فراتاریخی و منفک از فرم‌اسیون‌های اجتماعی است و همواره در تاریخ به شکلی ایستا و ثابت وجود داشته؟ یا اینکه «میل به واسطه تأثیرپذیری از ساختارهای اُدیبی خانوادگی و اجتماعی، حالتی ثابت به خود می‌گیرد؟»^{۳۶} اما متعاقب چنین پرسشی، پرسش دیگری نیز برانگیخته می‌شود. اینکه «چرا ما در نظامی اجتماعی سرمایه‌گذاری می‌کنیم که پیوسته سرکوب‌مان می‌کند، منافع‌مان را نابود می‌کند و فقدان را وارد زندگی‌مان می‌سازد؟ به لحاظ نظری پاسخ روشن است: بدین دلیل که امیال ما – یعنی رانه‌ها و اثرپذیری‌هایمان [عاطفه یا Affection] – از آن خودمان نیستند»^{۳۷}. بی‌شک برای بازپس‌گیری رانه‌ها و نیروهای مولد آن، که می‌تواند خشنودی و سرشاری زندگی را رقم زند، ضروریست که شناختی دقیق‌تر نسبت به آن پیدا کنیم. نیاز است تا به جای درکی وحدت‌گرا از انسان و جامعه به درکی کثرت‌گرا، مطابق با کثرت رانه‌ها، رهنمون شویم. زیرا هر آن چیز متصلبی که ما تحت عنوان اندیشیدن، خواستن، احساس کردن، اراده کردن و جز آن می‌شناسیم چیزی نیست به جز غلبه پیدا کردن نسبت خاصی از رانه‌ها و پدیدآمدن مونتاژ خاصی از آن، مونتاژی که هر دم می‌تواند پیوندها و اتصالات تازه و بدیلی برقرار کند و وجه دیگری را مسلط نماید. آنگونه که نیچه ادعا می‌کند: «ما به صورتی خودکار، رانه مسلط خود را در لحظه فعلی بدل

³⁴ being

³⁵ becoming

^{۳۶} پال پیتون، *دلوز و امر سیاسی*، ترجمه محمود رافع (تهران: گام نو، ۱۳۸۷)، ص. ۱۴۲.

^{۳۷} دانیل وارن اسمیت، همان منبع، ص. ۳۷۰.

به تمامی ایگو می‌سازیم، و تمام رانه‌های ضعیف خود را بسته به نظرگاه، دورتر قرار می‌دهیم، چنان که گویی این رانه‌های دیگر، نه «من»، بلکه «آن» اند. (و از اینجاست تصور فرویدی «نهاد، اید یا آن» مفهومی که فروید آشکارا از نیچه اخذ کرده است).^{۳۸}

به همین ترتیب آنچه «اخلاقیات» نیز می‌نامیم هنگامی سربرمی‌آورد که رانه‌ای خاص مسلط شود و بر گزینش و تعیین سازمان دیگر رانه‌ها چیرگی پیدا کند، همچنین از این نظرگاه و بنا به پیشنهاد لایبنیتس ما چیزی به نام «اراده آزاد» نداریم، اراده‌ای که به شکلی سوپزکتیو خود را جدا و منتزع از کنش و رانه‌های دخیل در آن می‌پندارد، بلکه تنها می‌توانیم از «کنش آزاد» سخن بگوییم، یعنی کنشی که بیانگر تمامی نفس در یک لحظه مفروض از استمرار است، کنشی که حجم نفس را در لحظه خاصی آکنده می‌سازد. در چنین نظرگاهی مطلقاً نمی‌توانیم قائل به یک ذات لایتغیر یا یک «بودن» متافیزیکی باشیم، بلکه تنها با قلمروی «شدن» مواجهیم، یا به تعبیر دلوز «تنها با بودن شدن»^{۳۹} مواجهیم.^{۴۰} و این مسیریست گشوده به سوی نقد کردن مداوم آنچه که هستیم. «نقد کردن، شاهی است بر انرژی‌های زیستی‌ای در ما که در حال رشد کردن و پوست انداختن هستند. نفی می‌کنیم، نفی می‌کنیم، و باید نفی کنیم، زیرا چیزی در ما هست که می‌خواهد زندگی کند و آری گوید، چیزی که شاید هنوز نتوانیم آن را دیدن یا از آن باخبر شدن».^{۴۱} مسئله باز مهم‌تر اما تصریح این امر است که رانه‌ها هرگز وضعیتی اتمیزه، رها و منفرد ندارند بلکه همواره توسط ساخت‌های اجتماعی سرهم‌بندی و مونتاژ می‌شوند. «رانه‌ها حاصل تلاشی همواره نوشونده و در عین حال اشباع‌ناشده برای ارضای یک هدف گم‌شده است. دلوز و گوتاری منکر این امر نیستند که میل ارضاء‌نشده می‌تواند به‌نحوی از انحاء ارضا شود بلکه معتقدند که این پدیده ذاتی میل نیست، بلکه میل مثل همیشه نیاز به یک ماشین یا مونتاژ دارد.

^{۳۸} فریدریش نیچه به نقل از دانیل وارن اسمیت، همان منبع، ص. ۳۵۷.

^{۳۹} Being of becoming

^{۴۰} ژیل دلوز، نیچه و فلسفه، ترجمه عادل مشایخی (تهران: نی، ۱۳۹۱).

^{۴۱} فریدریش نیچه به نقل از دانیل وارن اسمیت، همان منبع، ص. ۳۵۷.

حضور میل [ارانه] در یک مونتاژ مفروض مثل موسیقی تصنیف شده‌ای است که حتی در صورت عدم اجرای آن تصنیف باز وجود

دارد»^{۴۲}.

خطوط گریز، «شدن» و خلق امر نو

در سطور بالا سعی کردیم به شکلی درونماندگار و از طریق رجوع به جریان‌ها و رانه‌های برسازنده سوژکتیویته‌های فردی و جمعی، خطوط کلی مسیرهای فراروی از ساختارها و هنجارها را ترسیم کنیم و به این بهانه پای مفاهیمی پُرسامد در روانکاوی فرویدی-لکانی را به میان بکشیم. یکی از این مفاهیم به‌غایت محوری که چونان نخ تسبیح همه دیگر مفاهیم مرتبط با قلمروی «امر واقعی» را به یکدیگر پیوند می‌دهد، «بژه α » یا «دیگری کوچک» است که ضروریست برای ادامه این متن از معبرش گذر کنیم. به فراخور فرصتی که داریم، به دنبال تعریفی جامع از این مفهوم نیستیم بلکه سعی می‌کنیم به برخی تحولات کارکردی این مفهوم در تاریخ حیات فکری لکان بپردازیم که عنصری «انقلابی» در همه آن تعاریف حضور دارد. پس بیایید ابتدا این تعاریف را با هم مرور کنیم و به شیوه خودمان این عنصر انقلابی را فرمول‌بندی کنیم.

تعریف: «بژه α » در تقابل با نماد A به‌معنای دیگری بزرگ، به «دیگری کوچک» اشاره دارد. اگر دیگری بزرگ نشان‌گر

غیریتی ریشه‌ای و فروکاست‌ناپذیر است، دیگری کوچک ذاتاً با «من» و در رابطه‌ای همواره انعکاسی و قابل جایگزینی پیوند خورده است. **فرمول‌بندی:** «بژه α » روی خود سوژه تا می‌خورد و نه روی دیگری؛ خودآیینی نسبی دارد و نه دگرآیینی مطلق.

تعریف: «بژه α » یک مازاد^{۴۳} است، مازادی که هیچ «ارزش مصرفی» ندارد، بلکه صرفاً برای بیشینه کردن ژوپی‌سانس

ادامه می‌یابد. **فرمول‌بندی:** «بژه α » می‌تواند حاوی عنصری از مقاومت در مقابل سامانه مصرف و کارکردگرایی محض باشد.

^{۴۲} پال پیتون، همان منبع، ص. ۱۴۱.

^{۴۳} surplus

تعریف: «ابژه α » یک جزء ابژه است، عنصری که همچون چیزی قابل جداشدن از بقیه بدن انگاشته می‌شود. رانه‌ها در طلب به دست آوردن ابژه α نیستند بلکه در عوض اطراف آن می‌چرخند، همچنین به ابژه‌ای اشاره دارد که هرگز به دست نمی‌آید، به جای اینکه میل به آن گرایش داشته باشد، علت میل است، به همین دلیل لکان آن را «علت-ابژه» می‌نامد. **فرمول‌بندی:** «ابژه α » از ادغام و بازنمایی شدن در امر تام و مطلق تن می‌زند، او یک وسیله بدون هدف است، یک «اراده معطوف به قدرت»^{۴۴} که تنها مشغولیت آن افزایش درجه توان خود است^{۴۵:۴۶}.

اما «ابژه α » از نظر لکان همچنین با وضعیتی هم‌بند می‌شود که می‌تواند در مقام «خطوط گریز» از واقعیت موجود ادراک شود: «وضعیت اضطراب». اگر ساحت نمادین و دیگری بزرگ ساحتی خط‌خورده قلمداد می‌شود که سوژه می‌بایست برای این خط‌خوردگی و فقدان پاسخی بیابد و لنگرش را بدان بیاویزد، اضطراب آن وضعیتی است که خود فقدان ناپدید می‌شود، لحظه‌ای که پرده می‌افتد و سوژه به درون مُغاک فرومی‌لغزد، لحظه‌ای که سوژه با آشوب میل دیگری بزرگ، بی‌هیچ حائلی مواجه می‌شود و نمی‌داند که خود چه سنخ ابژه‌ای برای آن میل است. اضطراب فقدان یک فقدان است و «ابژه α در مقام ابژه اضطراب بازنمایی می‌شود، زمانی که فقدان می‌فقداند، زمانی که سوژه به علت میلش بیش از اندازه نزدیک می‌شود»^{۴۷}. این همان وضعیتی است که چونان رخدادی مهیب بر سوژه حادث می‌شود، لحظاتی که همه رویه‌های مستقر نظم نمادین از کار می‌افتند و سوژه به صرافت بازپس‌گیری و بازآرایی رانه‌های حیاتی مصادره شده‌اش می‌افتد. [به تجربه جمعی اخیرمان در کوران قیام بنگرید]. این وضعیت یک «تهوع» به معنای سارتری کلمه است، زمانی که هستی خود را در مقام یک رویداد بر ما تحمیل می‌کند [زمانی که نه حربه امنیت ملی، نه عفت عمومی، نه تجزیه‌هراسی و نه الاهیات سیاسی نمی‌تواند پاسخی درخور برای خشونت بی‌حد و حصر و بی‌معنای دولتی به شمار آید]. آنتوان روکانتن، شخصیت راوی رمان تهوع، دقیقاً چنین تجربه‌ای را از

⁴⁴ Will to power

⁴⁵ D. Hoens, *op. cit.*

⁴⁶ دیلن اونز، همان منبع.

⁴⁷ D. Hoens, *op. cit.*, p. 105.

سر می‌گذارند، او معروضِ رویدادِ هستی واقع شده، چیزی بر سرش آمده، این تغییرِ اضطراب‌آور وضعیت^{۴۸} «تغییری در کیفیت‌های محسوس اشیاء نیست؛ چیزی حال راوی را به هم می‌زند، از چیزی می‌ترسد، اما نمی‌داند این «چیز» چیست [...] تهوع «تجربه» توقف «جهان» است. جهان به مثابه کلیتی که در آن همه‌چیز بر اساس کارکردِ انسانی‌اش معنا دارد. برای روکانتن این کلیت از هم پاشیده است و می‌توان گفت که پروژه فلسفی سارتر غلبه بر این وضعیت است»^{۴۸}.

رخدادِ اضطراب و تلاش برای غلبه بر آن، همان لحظه سرحدی یا همان خطِ گریزی است که به میانجی سوژه‌های فردی و جمعی^{۴۹} «پیچ تاریخ» را رقم می‌زند. لحظه‌ای که سوژه‌ها به جهانی دیگر گشوده می‌شوند و نسبت‌هایی یکسر نو با خود، دیگران و جهان‌شان برقرار می‌سازند: لحظه انقلاب.

می‌توان به زبانی هندسی و ریاضیاتی نیز در این باره و درباره «شدن»‌های کثیر و خلق «امر نو و تکین» سخن گفت. برای مثال نوار موبیوس (مثلث) لکان را در نظر آورید که نواریست پیوسته و شامل مسیری خطی، اما درست درجایی که نوار روی خود تا می‌خورد به‌شکلی نامحسوس تغییر جهت می‌دهد، آن نقطه اکسترمم، آن نقطه تغییر جهت را می‌توانیم لحظه رخداد امر واقعی در نظر آوریم. همینطور «در ریاضیات، برخلاف منطق، امر تکین در برابر امر کلی قرار نمی‌گیرد بلکه در برابر امر قاعده‌مند قرار می‌گیرد؛ نقطه‌ای تکین با نقاط قاعده‌مند در تمایز قرار می‌گیرد [...] تکنیکی‌ها دقیقاً همان نقاطی هستند که در آن چیزی درون کثرت، یا در نسبت با کثرتی دیگر «حادث می‌شود» (یک رخداد) و موجب می‌شود که این کثرت تغییر ماهیت دهد و چیزی نو تولید کند. در آن نقطه‌ای که بغض شخصی می‌ترکد، یا خونس به‌جوش می‌آید نقطه‌ای تکین در کثرت روانی شخص به حساب می‌آید، نقطه‌ای که در محاصره فوجی از نقاط معمولی است. هر چیز متعین ترکیبی است از امور تکین و امور معمولی، کثرتی که مُدام در تغییر است، سیلانی مُدام»^{۴۹} حال از این نظرگاه می‌توانیم به‌جای «جوهر» مفهوم «کثرت» و به‌جای

^{۴۸} مقدمه مترجم بر ژان پل سارتر، *تعالی* / گو، ترجمه عادل مشایخی (تهران: ناھید، ۱۳۹۴)، صص. ۱۳-۱۵.

^{۴۹} دانیل وارن اسمیت، همان منبع، ص. ۴۹۴.

«ذات» مفهوم «رخداد» را قرار دهیم. می‌توان حتی پیشتر رفت و این جابجایی مفهومی-هستی‌شناختی را ادامه داد، اما اکنون

یادآوری یک پرسش ضروری می‌نماید: نسبت این همه با مسئله «پرورژن» در جهان امروز چیست؟

سعی خواهیم کرد از رهگذر «کوئیر تئوری» و «کوئیر فمینیسم» میان‌بری پیدا کرده و شاید پاسخی دهیم، چرا که

به‌علاوه تقاطع^{۵۰} کارآمدی برای انتقادی‌اندیشیدن به جامعه، سیاست، اقتصادسیاسی، نظریه دولت و بالاخره روانکاوی به حساب

می‌آید و به‌نوعی تمام مفاهیم پیش‌تر توضیح داده شده را نیز در بر می‌گیرد.

هر چند که نظریه‌پردازان کوئیر و فمینیسم نقدهای اساسی و البته مولدی به روانکاوی کرده‌اند: نظیر فالوس‌محوری و

متعاقباً پدرسالاری؛ برساختن هویت‌های جوهری؛ تثبیت جایگاه‌های بیش‌جنسی‌شده و دوتایی زنانه-مردانه؛ تعمیق گفتمان

دگرجنس‌گراهنجاری و غیره اما همچنین از کارهای به‌راستی انقلابی فروید درباره سکسوالیته کودک؛ بای‌سکسوالیته و

پرورژن‌های چندریختی و همین‌طور آثار لکان درباره ژویی‌سانس [مشخصاً ژویی‌سانس زنانه] و فرمول‌های جنسیت‌یابی او بهره

برده‌اند.^{۵۱} از سوی دیگر برخی از روانکاوان فرویدی-لکانی معاصر در دادوستدی نظری با کوئیرفمینیسم به صرافت‌بازاندیشی

انتقادی نسبت به اساسی‌ترین مفاهیم ساختاری خود، به‌ویژه مرتبط با ساختار پرورژن، پرداخته‌اند.

دالی‌مور^{۵۲} یکی از نظریه‌پردازان کوئیر می‌نویسد: «پرورژن عبارت است از امتناع یا خواست واژگونی آن اصول سازمانده

فرهنگی که به طریقی دگرجنس‌گراهنجار^{۵۳} پاسداری می‌شوند؛ یعنی اصولی مشتمل بر تفاوت جنسی، قانون پدر و

هتروسکشوالیتی».^{۵۴} از طرف دیگر هرچند برخی روانکاوان تلاش می‌کنند که در ابتدای امر کنش‌های جنسی کوئیر را ذیل

ساختار پرورژن تعریف کنند، اما همچنین اذعان دارند که به دلیل سیالیت و خصلت افتراقی آن نمی‌توانند به تمامی ذیل این

⁵⁰ intersection

⁵¹ A. Pellé, 'Queer Theory, Sexual Difference and Perversion' in Diana Caine and Colin Weight (eds) *Perversion Now!* (London: Palgrave Macmillan, 2017).

⁵² Dollimore

⁵³ heteronormative

⁵⁴ Dollimore, quoted from A. Worthington, 'Perversion Now' in Diana Caine and Colin Weight (eds) *Perversion Now!* (London: Palgrave Macmillan, 2017), p. 47.

مفهوم قرارش دهند. برای مثال آرت پل^{۵۵} می‌نویسد: «کوئیرتئوری سازوکار و کنشی تغییرپذیر، متحرک، سیال و بی‌ثبات خلق می‌کند که ویژه‌ترین گرایش آن سرنگونی تفاوت جنسی و جایگاه‌های مردانه-زنانه در کنش جنسی است. سکسوالیتۀ چندریختی، کثرت کردارها و امیالی است که هدفش نه تنها خنثی‌سازی دوتایی زن-مرد بلکه همهٔ دیگر دسته‌بندی‌های دوتاییست. از این منظر مسئله دیگر «بودن»^{۵۶} نظیر فتیشیست‌بودن، سادومازوخیست‌بودن یا پرورت‌بودن نیست، چرا که اگر دسته‌بندی‌های بالینی دلالت بر این دارند که یک شخص یا یک ساختار همواره درگیر یک نوع کنش جنسی است، کوئیر فرم و شکل خود-تعیین‌یابی همهٔ آن کسانی است که درگیر کردارهای چندریختی هستند و نمی‌توان آن‌ها را ذیل یک ساختار خاص رده‌بندی کرد»^{۵۷}.

میشل فوکو که در «تاریخ جنسیت» سعی می‌کند به شکلی اسنادی و تاریخی، پیدایش «پرورزن» را توضیح دهد نقدهای اساسی‌ای بر «به‌هنجارسازی»^{۵۸} سکسوالیتۀ ذیل گفتمان‌های قدرت داشته و این پرسش مهم را مطرح می‌کند که «آیا کل توجه پُروگوانه‌ای که ما از دو یا سه سدهٔ پیش بدین‌سو حول سکسوالیتۀ به راه انداخته‌ایم، تابع این دغدغه‌های بنیادین [به‌شرح زیر] نیست: تأمین جمعیت، بازتولید نیروی کار، تجدید شکل مناسبات اجتماعی و به اختصار سامان‌دهی سکسوالیتۀ‌ای که از لحاظ اقتصادی مفید و از لحاظ سیاسی محافظه‌کار باشد؟»^{۵۹} تحت‌تأثیر همین قسم تاریخی‌اندیشی انتقادیست که کوئیر فمینیست‌هایی نظیر جودیت باتلر^{۶۰}، بئاتریس پراسیادو^{۶۱} و مونیک ویتینگ^{۶۲} معتقدند که دوگانهٔ زن-مرد باید به طریقی سیاسی، فلسفی و نمادین از بین برود و عبور از دگرجنس‌گراسالاری را پیش‌شرط فراروی از کاپیتالیسم، دولت‌محوری، تمرکزگرایی سرکوب‌گرانه و رویه‌های حاکمیتی‌ای می‌دانند که به شکلی تاریخی بر مبنای مدیریت رانه‌ها، امیال و جنسیت‌ها استوار شده است. ایشان استدلال می‌کنند که هدف‌شان نه برنهادن یک کژراهه در زندگی معاصر بلکه خلاص‌شدن از همهٔ اشکال بیگانگی

⁵⁵ Arlette Pellé

⁵⁶ being

⁵⁷ A. Pellé, *op.cit.*, p. 142.

⁵⁸ normalization

⁵⁹ میشل فوکو، *اراده به دانستن*، ترجمهٔ نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده (تهران: نی، ۱۳۹۰)، ص. ۴۶.

⁶⁰ Judith Butler

⁶¹ Beatriz Praciado

⁶² Monique Wittig

و برنهادن یک هندسه اجتماعی افقی و برابری طلب به جای هندسه عمودی و سرکوبگر حاکمیتی است. اما آیا به همین قیاس نمی‌توان گفت که «روانکاوای هم‌ترغیبی است در جهت خلاصی آنالیزان از میل دیگری بزرگ با تمام هنجارهای موجودش؟ به‌نظر می‌رسد که رانه و ژویی‌سانس، هر کدام از ما را به نا-هنجاری فروکاست‌ناپذیرمان ارجاع می‌دهد».^{۶۳}

با این پروبلماتیک است که کوئیر فمینیسم و جریان خاصی از روانکاوای لکانی از مونتاژ و اسمبلاژ رانه‌ها و جزء‌ابژه‌ها؛ بدن بدون اندام^{۶۴} و بالاخره ژویی‌سانس زنانه سخن می‌گوید. کوئیرها در پی انکشاف بدنی نو هستند: بدن-ماشین‌ها؛ بدن-اندام‌ها؛ بدن-هیبریدها و بدن-ریزوم‌ها و بازتوزیع رانه‌ها در هر یک از این مونتاژها. آن‌ها در پی یک ژویی‌سانس زنانه‌اند تا بدن فردی و جمعی را از فروبستگی و انسدادهایش به در آورند چرا که این کیفیت قادر است بدن‌ها را از کلیت‌بخشی‌های هدایت‌شده و فالوس‌محور‌هایی بخشد، همان‌طور که لکان نیز «با بهره‌گیری از این موضوع، از زن به‌عنوان نا-کل^{۶۵} [نه-همه] سخن می‌گوید؛ زن برخلاف مردانگی که عمل‌کردی عام است و بر پایه یک استثنای فالوسی (قانون اختگی) قرار دارد، چیزی نا-عام است که هیچ استثنائی را بر نمی‌تابد. زن با حقیقت قابل‌مقایسه است، چرا که هم زن و هم حقیقت نشانی از منطق نا-کل [نه-همه] دارند».^{۶۶}

ژویی‌سانس زنانه و منطق نه-همه سنگ‌بنای هر سنجی از «شدن» و «گفتمان اقلیتی» است، اهمیت اقلیت‌شدن نه در جدایی نسبی‌اش از اکثریت بلکه در شدت کیفی و پتانسیل سیاسی عدول آن از هنجار است، پتانسیلی که رانه‌ها را مستلزم قدرت بازتولید متفاوت یا دیگر-شدنی می‌کند که شرط خلاقیت در فرهنگ و سیاست است. این «شدن» لزوماً محصول درگیری سوژه با کنش‌هایی خارج از خویش است، تنها با درگیر شدن با جهان و پیکرهای دیگر است که می‌توانیم به افزایش توان، حیات و قدرت زندگی خود مبادرت ورزیم. «اقلیت‌شدن» بدین معناست که با رویکردی نا-تمام مونتاژهایی مولکولی بسازیم (مولکولی

⁶³ A. Pellé, *op.cit.*, p. 14۴.

⁶⁴ Body without organs

⁶⁵ Pas-toute

⁶⁶ دیلن اونز، همان منبع، صص. ۲۸۳-۲۸۴.

که تکینگی عناصرِ برسانندهٔ خودش را حفظ می‌کند نه منحل، و به‌روی اتصالاتِ بیشتر گشوده است) به تعبیر دلوز «تمامی شدن»ها با «زن‌شدگی» شروع می‌شوند. «زن‌شدن» کلید تمام شدن‌های دیگر است، و تنها دلیل این اولویت وضعیت ویژهٔ زنان نسبت به استانداردهای جنس مذکر است [...] به‌عبارتی «زن‌شدن» اولین کوانتوم کلیهٔ شکل‌های شدن است.^{۶۷}

پی‌نوشتی بر سیاستِ آینده

برخلاف فریود که بسیاری از مفاهیم خود را در پیوند با تراژدی آدیپِ سوفوکلس بیان کرده، لکان در سمینار VI سراغ تراژدی هملتِ شکسپیر می‌رود و بسیاری از مفاهیم مرتبط با ساحت امر واقعی را از همین سمینار به بعد بسط می‌دهد، اما این انتخاب چه دلالت اجتماعی و سیاسی می‌تواند داشته باشد؟ می‌دانیم که هملت شاهزادهٔ دانمارک پس از شنیدن خبر مرگ پدرش به کاخ پادشاهی می‌آید و می‌بیند که عمویش کلادیوس بر تخت به‌جای پدر نشسته و مادرش را طبق نقشه‌ای از پیش طراحی شده به تصاحب خود درآورده، هملت متأثر از این واقعه یک شب روح پدر خود را به‌خواب می‌بیند و می‌شنود که کلادیوس به وقت خواب از طریق چکاندن زهر در گوش پدر، او را کشته، پس پدر از هملت درخواستِ انتقام می‌کند. هملت برخلاف آدیپ می‌داند که پدرش کشته شده و همچنین می‌داند که چه کسی این قتل را انجام داده و نیز حتی می‌داند که در صورت انتقام چه چیزی در انتظارش است، از این رو هیچ حائلی بین شرایط و اقدام به‌عمل او، آنطور که درخور یک شاهزادهٔ پیوریتان است، وجود ندارد. با این حال معمای اصلی داستان همانا ناتوانی هملت در اقدام به عمل کردن است، او نمی‌تواند قاتل پدر، معشوق و غاصب مادر را بکشد، او نمی‌تواند اوفلیا را دوست بدارد، او «نمی‌تواند بخواهد» و درست به‌سبب همین تردید و جداماندن از خواست و رانۀ از کفررفته است که تراژدی داستان را رقم می‌زند و فاجعه بر فاجعه تلنبار می‌کند. هملت به حیث اینکه دیگر پدری وجود

^{۶۷} پال پیتون، همان منبع، ص. ۱۵۸.

ندارد که به‌عنوان ضلع سوم مثلث اُدیپال عمل و میل او را حدگذاری کند، به‌ورطه اضطراب و تردید فروغلتیده اما داستان او بدین سبب تراژیک است که او هرگز نمی‌تواند سوژه میل خود شود.

شاید بتوان هملت را مانیفست تراژدی مدرن نامید «بدین سبب که در آن هیچ دیگری بزرگی نیست که از نظم نمادین و انتظام سیاسی پاسداری و استمرارش را ضمانت کند، دیگری بزرگ در این تراژدی ترکی بزرگ برداشته و به همین سبب از هملت می‌خواهد آن کاری را انجام دهد که خود قادر به انجام دادنش نیست؛ خدا یا پدر، دیگر نمی‌تواند از جهان حراست کند، و ضروریست که انسان‌ها خود برخیزند و این نقش را به‌عهده گیرند».⁶⁸ به‌نظر می‌رسد توجه لکان به این متن و اختصاص دادن یک سمینار به آن، حاوی دلالت‌های فراوان سیاسی و اجتماعی نیز هست، چرا که او لحظه اضمحلال الاهیات، حکمرانی، دولت، ثروت، تاج و تخت، نهاد سنتی خانواده و همه تعینات قلمرو نمادین را در پس‌زمینه تراژدی هملت در نظر آورده است.

جورجو آگامبن در فیلولوژی و تبارشناسی الهیات حکمرانی بر پیوند جالبی میان الهیات، اقتصاد سیاسی و پدرسالاری انگشت می‌گذارد، پیوندی که تا به امروز نیز حضور دارد، هرچند که ترک‌ها و شکاف‌های آن بیش از هر زمان دیگری در تاریخ شده. او می‌نویسد: در سده‌های ابتدایی تاریخ کلیسا، مشخصاً مابین قرون دوم تا ششم پس از میلاد، واژه یونانی *oikonomia* [همان اکونومی یا اقتصاد] کارکرد الاهیاتی برجسته‌ای را به‌دست آورد. این واژه در زبان یونانی دال بر اداره کردن منزل *oikos* یا به‌نحوی عام‌تر دال بر مدیریت کردن [توسط پدر خانه] بود، خدا به مسیح «اقتصاد» یا همان اداره کردن و حکومت بر تاریخ بشری را واگذار می‌کند و به همین دلیل است که فرقه‌های گنوسی، مسیح را «مرد اقتصاد» می‌نامند. ترجمان این اصطلاح بنیادین یونانی در نوشته‌های آبابی لاتین زبان کلیسا *dispositio* بود همان واژه‌ای که فوکو در خصوص «سامانه»‌های حکمرانی و حکومت‌گری بدان اشاره می‌کند که در حقیقت به این میراث الاهیاتی پیوند خورده‌اند، سامانه‌هایی که سوژه‌های مختص به‌خود

⁶⁸ D. Hoens, *op. cit.*, p. 10۸.

را در آن تولید می‌کند، یعنی «اقتصاد» و «سامانه»‌های حکمرانی با تمام دلالت‌های الهیاتی خود به مجموعه‌ای از اعمال، بدنه‌های معرفتی، تدابیر و نهادها اشاره دارند که به مدیریت، حکومت، کنترل و جهت‌دهی کردن رفتارها، ژست‌ها و تفکرات نوع بشر می‌پردازند.^{۶۹} اما شاید در هیچ دورانی امتزاج تمامی این سطوح حکمرانی در یکدیگر به اندازه‌ی زمان حاضر نباشد. حکمرانی در دوران موسوم به سرمایه‌داری متأخر «زندگی» و شکل «زیستن» جمعیت‌ها را به کانونی‌ترین دلمشغولی خود بدل ساخته و هر چند توجیحات دینی، الهیاتی و همچنین اقتصاد سیاسی در آن برجسته است اما بی‌تردید همه آن‌ها ذیل اصل «رگولاسیون» و «تنظیمات» می‌گنجد. تنظیم امور به طریقی که قابلیت ضبط و متوقف کردن؛ جهت‌دهی کردن؛ تعیین‌بخشیدن؛ شکل دادن؛ کنترل کردن؛ امنیت بخشیدن و در یک کلام به انقیاد درآوردن «زندگی» باشند. هدف این است که هیچ رانه آزاد و از بند رسته‌ای وجود نداشته باشد. این رویه مختصات یک «کالبد-سیاست» به معنای ابژه کردن شکل زندگی افراد و همچنین «زیست-سیاست» به معنای ابژه کردن زیست جمعیت‌ها را ترسیم می‌کند.^{۷۰} که هر دو به شکلی مکمل اعمال حاکمیت را امکان‌پذیر می‌کنند^{۷۱} و یکی از بهترین مثال‌هایش در همه تاریخ شاید قانون «حجاب اجباری» به عنوان شق اول و نمونه متأخرترش «طرح جوانی جمعیت» به عنوان شق دوم باشد: یعنی جهت‌دهی و تعیین‌بخشی به همه اشکال ممکن زیستن، چه در عرصه عمومی و چه در اتاق خواب، به سوی تنها یک شیوه معین از زیستن و تلاش برای تولید بدن‌های رامی که نه تنها قدرت عریان بر آنها اعمال^{۷۲} می‌شود بلکه همچنین قدرت از درون بدن و به میانجی کنش و کردارهای بهنجار هر لحظه آن به کار می‌افتد^{۷۳} و بسط پیدا می‌کند.^{۷۴}

^{۶۹} جورجو آگامبن، *آپاراتوس چیست؟* ترجمه یاسر همتی (تهران: رخداد نو، ۱۳۸۹)، صص. ۲۰-۲۷.

^{۷۰} میشل فوکو، *باید از جامعه دفاع کرد*، ترجمه رضا نجف‌زاده (تهران: اختران، ۱۴۰۱).

^{۷۱} میشل فوکو، حلقه‌های تور قدرت در کتاب «تئاتر فلسفه»، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده (تهران: نی، ۱۳۹۵).

^{۷۲} act on

^{۷۳} activate

^{۷۴} جودیت باتلر، مقاله سوژه شدن، مقاومت و دلالت مجدد: میان فوکو و فروید در کتاب نام‌های سیاست، ترجمه بارانه عمادیان و آریا ثابتیان (تهران: بیدگل، ۱۴۰۱).

این همه به میانجی انتگراسیون و هرچه متمرکزشدن الاهیات، پدرسالاری و سرمایه‌داری در قُرم دولت-ملت رقم می‌خورد، پژوهش‌های ارزشمندی در تاریخ معاصر ایران نشان داده‌اند که دولت تمرکزگرای مدرن چگونه بر اساس رابطه قدرت مرد-زن و بازیابی و انرژی‌گذاری غیرت مردانه حول تصویری از قلمروهای سرزمینی به‌مثابه «مام وطن» و «وطن همچون پیکر مادرانه» و از این رو مالکیت بر این پیکره شکل گرفته است^{۷۵} که در سرشت خود رابطه‌ای عمودی، قیّم‌آبانه و متخیل از جمعیت‌های سرزمینی را پرورش می‌دهند که به نظر می‌رسد منطق این رابطه در دوره حاضر، از سوی دولت، به منتها درجه خود رسیده است، به‌گونه‌ای که ضمن پاپس کشیدن از تمامی تعهداتش نسبت به جامعه، به‌میانجی آپاراتوس‌های پلیسی، قضایی، انضباطی و کنترلی «سرکوب» در وسیع‌ترین معنای کلمه را کارویژه خود قرار داده است. دولت تمرکزگرا که در جغرافیای سیاسی ایران بر مدار الگوی «مرد فارس شیعه» شکل گرفته هیچ‌گاه تحقق نمی‌یافت مگر با تخریب گسترده محیط زیست، سرکوب، غارت و سلب مالکیت‌های وسیع از مردم [عمدتاً مغایر با الگوی یادشده] و در نتیجه تولید و مدیریت نیروی کار ارزان‌قیمت و بی‌ثبات از جمعیت‌های مناطق پیرامونی‌شده و کوچاندن آن‌ها به مناطق مرکزی به عنوان ارتش ذخیره کار، و همچنین با به حاشیه‌راندن زنان و اقلیت‌های جنسی و جنسیتی، ملیت‌ها و قومیت‌ها و آیین‌هایی که ذیل الگوی مطلوب آن قرار نمی‌گرفتند. پس با این توصیف چطور می‌توان از افول پدرسالاری و اضمحلال دولت سخن گفت؟

به نظر می‌رسد هر چه قدرت در رأس هییرارشی ادیپال دولت متمرکزتر، سرکوبگرتر و منتزع‌تر می‌شود؛ هم‌زمان جایگاه‌های مقاومتی متکثر و تازه‌ای خلق می‌شود که هدفش انحراف و بیرون زدن از منطق دولت و به‌جایش ساماندهی کردن رانه‌های زندگی است. کثرت بی‌شماری از جمهور مردم در حال به‌صحنه آمدن است که دیگر عدوی دولت نیستند، بلکه انکار اویند. چرا که «اگر «عدوی» دولت باشید مبنای کنش‌تان مرزگذاری خواهد بود، مبنای «انکار» اما مرز و مرزکشی نیست، بلکه

^{۷۵} بنگرید به افسانه نجم‌آبادی، حکایت دختران قوچان (تهران: روشنگران، ۱۳۸۹). و محمد توکلی طرقي، تجدد بومی و بازاندیشی تاریخ (تهران: پردیس دانش، ۱۳۹۷) و سیوان بالسلو، مردانگی ایرانی در اواخر قاجار و اوایل پهلوی (تهران: همان، ۱۴۰۰).

«هم‌سرنوشتی» است.^{۷۶} افقی که دست‌کم از سال ۹۶ بدین‌سو، به‌ویژه در طول قیام ژینا، میان همهٔ ستمدیدگان با همهٔ تفاوت‌هایشان پُررنگ‌تر و رویت‌پذیرتر شده است.

عبدالله اوجالان صورت‌بند و فیلسوف شعار جادویی «زن، ژیان، نازادی»^{۷۷} زمانی گفته بود که «سه بیماری تمدن معاصر عبارت است از دولت‌ملت‌ها، کاپیتالیسم و پدرسالاری، که با هم چیزی را شکل می‌دهند که وی مدرنیتهٔ کاپیتالیستی می‌خواند».^{۷۸} تصادفی نیست که همهٔ دولت‌ها به درجات گوناگون بر مبنای شکلی از پدرسالاری فالوسنتریک، تمامیت‌خواه و تمرکزگرا علیه «زندگی» صف‌آرایی کرده‌اند و باز تصادفی نیست که همهٔ وضعیت‌های به‌راستی دموکراتیک بر مبنای شکلی از زنانگی، محیط‌زیست‌باوری، تمرکزگریزی و گشوده به رانه‌ها و قدرت برسانندهٔ زندگی شکل گرفته‌اند.

شعار و نیروی برسانندهٔ جنبش انقلابی «زن، زندگی، آزادی» به همین معنا توپوگرافی یک دموکراسی رادیکال است، موضعی که از ادغام شدن در گفتار هر دولت و هر قدرت استعلایی و استیلاجو تن می‌زند و به عوض دل‌مشغول سیاست آینده و ابداع نهادهای نوین غیرحاکمیتی است، و این مهم را از طریق انحرافی مُدام انجام می‌دهد. این شعار نام رمز همهٔ شدن‌های اقلیتی است، یک ماشین میل‌گر که همیشه و همواره خواهان پیوندها و مونتاژهای بیشتر است. این شعار نام رمز پیروزی یک انقلاب ذاتی است، چرا که گواهِ «مصادق این پیروزی قراردادهای جدیدی است که بین مردم جاری شده».^{۷۹}

^{۷۶} ابراهیم توفیق، *بازآرایی/امپراطوری* (تهران: گام نو، ۱۴۰۰)، ص. ۲۳۶.

^{۷۷} سمیه رستم‌پور، مقالهٔ «زن، ژیان، نازادی یعنی «وقتش رسیده است»، منتشر شده در وبسایت رادیو زمانه.

^{۷۸} عبدالله اوجالان به نقل از مایکل هارت و آنتونیو نگری، *اسمیلی*، ترجمهٔ فواد حبیبی (تهران: نگاه، ۱۴۰۱)، ص. ۱۰۷.

^{۷۹} پال پیتون، *همان منبع*، ص. ۱۶۰.