

## خندیدن و سرمایه‌داری

نوشته: سامو تامشیچ<sup>۱</sup>

برگردان از: علی سرمدی



همه‌ی یادداشت‌های درون {} و پانویس‌های داخل متن از مترجم‌اند. یادداشت‌های نویسنده، به آخر متن انتقال یافته‌اند.

Samo Tomšič<sup>۱</sup>

در این روزگار بحران زده، گرایش به اندیشه‌های اقتصادی مارکس، دگرباره، راه خود را، به مرکز مباحثات جهانی اقتصاد سیاسی، گشوده است. تنها یک دهه پیش بود که افواه بسیاری ادعا کردند که کوشش‌های این چهره {مارکس}، جهت اندیشیدن به شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، دیگر برای توضیح جوامع تکنوکاپیتالیستی مالی سازی شده‌ی امروزین، کفایت نمی‌کند، اما اکنون، او پیروزمندانه از بطن صفحات تاریخ فلسفه‌ی سیاسی، رجعت کرده است. ضمن روی دادی مشابه، هم‌پیمان قدیمی دیگری، که از دستورالعمل‌های سیاسی به کلی کنار گذاشته شده بود، یعنی فروید-مارکسیسم، بازگشته است، و به میانجی بسط لکانی اش، بازتنظیم شده است. مارکس و فروید، یا نقد اقتصاد سیاسی و روان‌کاوی (یا می‌توان گفت نقد اقتصاد لیبدویبی)، دیگر شیوه‌های تفکری قلم‌داد نمی‌شوند که بخشی از میراث فرهنگی ای رام شده و بی‌آزار اند (یعنی دیگر چیزهایی تلقی نمی‌شوند که نباید جدی‌اشان گرفت). این هر دو، ایفای نقش‌اشان را به عنوان صداهایی انتقادی و رادیکال از سر گرفته‌اند؛ صداهایی که به پرسش چگونگی رهیدن از ساختارهای سرمایه‌داری، با تمام ضرورت و پیچیدگی‌اش، می‌پردازند.

متن کتبی رسمی سمینار لکان، با عنوان *D'un Autre à l'autre*<sup>۲</sup>، که مشتمل است بر مستقیم‌ترین مساهمت او در نقد اقتصاد سیاسی، در سال ۲۰۰۶ منتشر شد، و این کمی بیش از یک سال، پیش از ظهور یکی دیگر از بحران‌های بنیادین سرمایه‌داری بود. سمینار مورد بحث نیز، خود یک سمینار بحرانی بود؛ چه، در دقایق آشوبناک سال‌های ۶۹-۱۹۶۸، دقیقاً پس از اعتراضات دانشجویان و کارگران، که نقطه‌ی اوج‌اش مه ۶۸ بود، برگزار شد. با این حال، سمینار لکان، چیزی بیش از مواجهه با وقایع سیاسی وقت است. این سمینار همچنین، بازجهت‌دهی<sup>۴</sup> پراهمیتی، به پروژه‌ی مهمی بود که ذیل شعار «بازگشت به فروید» شناخته می‌شد. در این بازجهت‌دهی، که ریشه در طرد و تکفیر لکان از سوی انجمن بین‌المللی روان‌کاوی داشت، او به آرامی، مرجعیت فردینان دوسوسور را از میان برداشت، و نتیجتاً، در برداشت‌های سیاسی نظریه‌ی دال، بر ارزش معرفت‌شناسیک زبان‌شناسی ساختاری، تفوق یافت. به بیان دیگر، دانش ارزش<sup>۵</sup>، مکمل دانش نشانه‌ها<sup>۶</sup> شد و پیچیدگی‌های تولید گفتمانی<sup>۷</sup>، موضوع اصلی اندیشه‌ی لکان گردید.

لکان به رغم این که نسبت به شعارهای انقلابی یا اهداف ادعایی اتحاد دانشجویان و کارگران، در علن محافظه‌کاری و احتیاط پیشه می‌کرد، از طریق تعیین ریشه‌های مقاومت ساختاری در برابر شورش اجتماعی، از جنبش جانب‌داری

financialized<sup>۲</sup>  
 From one Other to the Other<sup>۳</sup>  
 reorientation<sup>۴</sup>  
 science of value<sup>۵</sup>  
 science of signs<sup>۶</sup>

کرد. نظریه‌ی گفتمان‌های او، که بر عواقب مه ۶۸ بنا شده، هم‌هنگام، نظریه‌ی بحران و نظریه‌ی انقلاب است. نکته‌ی محوری آن، پیوند میان ساختار و ناپایداری است. لکان می‌کوشد تا به نتایج واقعی منطق گفتمانی، از طریق مطالعه‌ی تعارضات، دینامیک و محال‌بودگی‌های ذاتی هر نظم ساختاری، بیندیشد. از این نظرگاه است که باید پاسخ بدنام او را به دانشجویان و نیز، به نقدهایی که به ساختارگرایی ایراد می‌شد، قرائت کرد: «اگر حوادث ماه مه، یک چیز را نشان داده باشند، آن چیز، سرازیر شدن ساختارها درون خیابان است.»<sup>□□</sup> «ساختار در خیابان»، فضای روابط گفتمانی را با مکان عمل سیاسی {خیابان} درهم می‌تند؛ عملی {عمل سیاسی} که به باور فعالان مه ۶۸، از جبر<sup>۷</sup> قوانین ساختاری می‌گریزد و از آن برکنار است. از سوی دیگر، حسب فرمول‌بندی لکان، رخدادها، اجتماعی باشند یا فردی، سیاسی باشند یا تروماتیک، تحقق ساختارها اند؛ آن‌ها {ساختارها} مافوق‌همه‌ی روی داده‌های منطقی اند، گفته‌ای که معنای-اش، به سادگی این نیست که توسط مجموعه‌ای از روابط سخت و صلب، پر-متعین<sup>۸</sup> گشته‌اند. لکان، مصرانه علیه دوگانه‌ی ساختار و رخداد استدلال می‌کند، زیرا که این تقابل، بر مفهوم‌بندی‌ای زیاده-ساده‌شده<sup>۹</sup> از هر دو ترم مبتنی است، که یک بدفهمی مضاعف است. همان‌طور که ساختار، هرگز مجموعه‌ای فشرده، پایدار و تغییرناپذیر از روابط ضروری نیست، رخداد نیز، هرگز یک امر بیرونی<sup>۱۰</sup> ناب، غریب و رازآمیز نیست که دفعاً ظاهر می‌شود و مداخله می‌کند و یک دگردیسی ناگهانی ایجاد می‌کند. در روان‌کاوی، ساختار، به معنای دقیق کلمه، خصلتی رخدادآسا دارد، و مفهوم‌پردازی وقوع رخداد، فقط از طریق ایجاد پیوند مفهومی میان ساختار و ناپایداری ممکن است. لذا نظریه‌ی گفتمان‌های لکان، ساختارگرایی را به سوی منطق ناپایداری می‌راند، خواه این ناپایداری، بحران خوانده شود، خواه انقلاب و خواه رخداد. آن چه مهم است، این است که تمامی این موارد، مفهوم‌پردازی انتقادی‌تر و پیچیده‌تری از ساختار را ضروری می‌سازند. در نتیجه، این بازجهت‌دهی، منجر به بازسازی بنیادین ساختارگرایی می‌شود، بازسازی‌ای که شروع به طرح‌ریزی دانش امر واقعی می‌کند<sup>□□□</sup>، دانشی که ابژه‌ی ممتاز معرفتی‌اش، دقیقاً ناپایداری است.

در این چارچوب، لکان تز بحث‌انگیز-اش را در خصوص هم‌ساختی مهم استنتاج ارزش اضافی مارکس از یک سو، و کوشش فروید برای تئوریزه کردن تولید کیف از سوی دیگر، معرفی می‌کند و بسط می‌دهد. تولید ارزش در

<sup>۷</sup> determinism  
<sup>۸</sup> overdetermined  
<sup>۹</sup> oversimplified  
<sup>۱۰</sup> بیرونی نسبت به ساختار.

دستگاه<sup>۱۱</sup> اجتماعی و تولید کیف در دستگاه روانی از منطق مشابهی پیروی می‌کنند، و نهایتاً به ساختار گفتمانی یکسانی وابسته‌اند. این حرکت {بازجهت‌دهی مذکور}، پروژه‌ی «بازگشت به فروید» لکان را، در ببحوحه‌ی یک بحران سرمایه‌داری، با بن‌بستی کلی‌تر روبه‌رو می‌کند که فروید پیشتر، در کار نظری و بالینی‌اش بدان برخورد کرده بود: تولید ژوئیسانس، در پس‌زمینه‌ی یک کشاکش روانی، تنشی میان خواهش‌های متضاد، یا موارد ناهمگون در دستگاه روانی. یکی از مُحسنات بزرگ فروید، این است که او دیگر کیف را، چونان فرآورده‌ی جانبی‌ای کم‌اهمیت و ناچیز فهم نمی‌کند، یعنی کیف را همچون عارضه‌ای جانبی فهم نمی‌کند که نشانگر کاهش تنش تنانه، پس از ارضای نیاز، میل یا رانه است. بلکه کیف را چیزی می‌بیند که دقیقاً به خاطر و در اثر افزایش تنش به ظهور می‌رسد. تنها کافی است تا به نوشتارهای فروید در باب فراروان‌شناسی (مثلاً سرکوب، غرایز و فراز-و-نشیب‌های آن<sup>۱۲</sup> یا ورای اصل لذت<sup>۱۳</sup>) رجوع کنیم تا دریابیم که فروید تولید کیف را به شدت‌یابی تنش مرتبط می‌داند. هر چه جهت‌گیری ناخودآگاه، بیشتر طلب ارضا کند، دستگاه روانی بیشتر می‌کوشد تا شرایط را برای ارضا مهیا کند. با این حال، ارضا، در پایان این فرآیند نیست که حاصل می‌شود، بلکه درون این فرآیند مندرج است. جهت‌گیری ناخودآگاه، پیوسته کیف بیشتر، و در نتیجه، کار روانی<sup>۱۴</sup> بیشتری طلب می‌کند. از همان آثار آغازین فروید، نظیر تفسیر رویاها<sup>۱۵</sup> یا جوک‌ها و رابطه‌شان با ناخودآگاه<sup>۱۶</sup>، آشکار می‌شود که کار ناخودآگاه، به انجام رساندن وظیفه‌ی بی‌پایان ارضای یک خواهش ارضانشدنی است. جای شگفتی نیست که لکان، بعداً، در نقطه‌ی مشخصی از کار-اش، ناخودآگاه را با عبارت «کارگر ایده‌آل» توصیف می‌کند، کارگری که «نه فکر می‌کند، نه قضاوت و نه محاسبه<sup>□□</sup>». به رغم این‌ها، پیچیدگی و دشواری، حتی در این کارخانه‌ی ظاهراً خودکار نیز، که همان ناخودآگاه است، اتفاق می‌افتد.

از منظر روان‌کاوی، اقتصاد لیبیدویی، هرگز تابع نوعی مدل ماشین‌گونه نیست. بلکه، همیشه پیرامون یک بن‌بست بنیادین (مثلاً سرکوب) مفصل‌بندی می‌شود، و منشأ راستین کیف، باید در همان جا جستجو شود. پیشتر در آثار فروید، زمینه‌ی معرفتی و سیاسی این بن‌بست فراهم شده بود: بن‌بست مذکور، از طریق بدل شدن به ابژه‌ی ممتاز<sup>□□</sup> پروژه‌ی علمی<sup>□□</sup> روان‌کاوی، آغازگر آن شده بود، اما نیز، برای ما، بصیرت‌های ویژه‌ای، درباره‌ی ساز-و-کارهایی که شیوه‌ی

<sup>۱۱</sup> apparatus  
<sup>۱۲</sup> Repression, instincts and its vicissitudes  
<sup>۱۳</sup> Beyond the pleasure principle  
<sup>۱۴</sup> psychic labour  
<sup>۱۵</sup> Interpretation of dreams  
<sup>۱۶</sup> Jokes and Their Relation to the Unconscious

تولید اجتماعی را پشتیبانی می‌کنند، به ارمغان آورد. گزاف نخواهد بود اگر ادعا کنیم که *Das Unbehagen Im Kapitalismus*، ناخوشایندی‌های مندرج در سرمایه‌داری، نسبت به *Das Unbehagen In der Kultur*، ناخوشایندی‌های مندرج در فرهنگ، نام مناسب‌تری (برای اثر فروید به همین نام اخیر) است، زیرا که دشوار می‌توان تصور کرد که فروید در آن متن (ناخوشایندی‌های مندرج در فرهنگ) دارد درباره‌ی جامعه‌ای انتزاعی سخن می‌گوید، بلکه موضوع سخن‌اش دقیقاً جوامع صنعتی است؛ جوامعی با مشخصه‌های مصرف‌گرایی سیری‌ناپذیر، بهره‌کشی تشدیدشده، فروپاشی‌های مکرر، رکود اقتصادی و جنگ. شبکه‌ی مسائل بنیادین معرفت‌شناسیک و سیاسی‌ای که ملازم نظریه‌ی ناخودآگاه فروید اند، چنین پیش‌می‌نهند که سرمایه‌داری، نزد روان‌کاوی یکی از مسائل بسیار مهم است و این که، این کردار بالینی<sup>۱۷</sup>، پیوسته، با آسیب‌های چیزی روبه‌رو می‌شود، که می‌توان آن را شیوه‌ی کیف کاپیتالیستی<sup>۱۸</sup> نامید. این موضوع را لکان، در قول مؤکدی که متعاقباً می‌آید، برمی‌نهد: «هر چه عده‌ی قدیسان بیشتر، قهقهه و خنده بیشتر. این اصل من است، یا به عبارت دیگر، راهی برای خروج از گفتمان سرمایه‌داری – که البته اگر محدود به برخی بماند، فایده‌ای بر آن مترتب نخواهد بود.» (تلویزیون ۱۶)

دشوار بتوان رابطه‌ی میان سرمایه‌داری و روان‌کاوی را، به نحوی که از این بیشتر آشکارا ستیزه‌گرانه<sup>۱۹</sup> باشد، بر نهاد. روان‌کاوی، معکوس گفتمان سرمایه‌داری است، وجه مقابل ستیزه‌آمیز و وارونه‌ی آن است – که این یعنی روان‌کاوی، حد درونی سرمایه‌داری و نقطه‌ای است که در آن می‌توان گفتمان سرمایه‌داری را، ناپایدار، تخریب و واژگون کرد. مشخصاً، این بدین معنا نیست که ایستار روان‌کاوی، پیشتر بیرون از سرمایه‌داری است، یا این که روان‌کاوی، دانش چگونگی خلاصی از اشکال سلطه‌ی سرمایه‌داری را در اختیار دارد. معنای آن این است که، امر روان‌کاوی، چونان که توسط فروید ابداع، و به وسیله‌ی لکان از نو اختراع شد، دال بر این است که از رویارویی مستقیم با سرمایه‌داری خجالت نکشیم و مسیری را تعقیب کنیم که توسط نقد اقتصاد سیاسی مارکس آغاز شد: ناپایدار کردن ظواهری که حافظ شیوه‌ی تولید سرمایه‌دارانه اند، و مشخص کردن نقطه‌ای که از آن بتوان، تعارض نافرو کاستنی پیوند اجتماعی کاپیتالیستی را مشاهده کرد. به زبان لکان: «بدون تردید، کارگر، جایگاه قدسی این عنصر ستیزه‌گر است؛ عنصری که حقیقت سیستم است» (Seminar XVI 39) بسیج کردن این عنصر ستیزه‌گر – همان سوژه‌ای که هم مارکس و هم

<sup>۱۷</sup> clinical practice

<sup>۱۸</sup> capitalist mode of enjoyment

<sup>۱۹</sup> antagonistic

فروید، در کار موجد اجتماعی و کار ناخودآگاه بدان برخوردند - ضد راهبردهای سرمایه‌دارانه‌ی بهره‌کشی، کوشش مشترک روان‌کاوی و نقد اقتصاد سیاسی است، و به همین سبب است که هیچ روان‌کاوی نمی‌تواند نسبت بدین پرسش بی‌تفاوت باشد: چگونه می‌توان رهایی از گفتمان سرمایه‌داری را، برای همگان به ارمغان آورد؟

برای همگان بودن رهایی در این جا، مهم است، زیرا مستلزم این است که روان‌کاوی پیوندی را میان امر کلی و امر جزئی، ایجاد کند و فقط در سطح تجربه‌ی بالینی‌ای ظاهراً خود-بس و خودآیین باقی نماند. به نظر می‌رسد که محال-بودگی حرفه‌ی روان‌کاوی، که فروید پیشتر از آن سخن گفته‌بود، هنگامی که با این وظیفه‌ی چالش‌برانگیز سیاسی مواجه می‌شود، باز-دو-چندان شده، و شدت می‌یابد.<sup>۲۰</sup> از سوی دیگر، با تذکر مستی‌زدای لکان مواجه ایم: هیچ راه خروج آسانی از سرمایه‌داری وجود ندارد، چه برای یک نفر، چه برای بعضی افراد، و چه برای تعداد زیادی از افراد. این مدعای لکان، که درست عکس مدعای ما است، به معنای درافتادن در یک دوگانه‌ی فوق‌العاده مسأله‌دار، میان درون و بیرون، و نتیجتاً، شناسایی راه خروج به مثابه‌ی یک فراجایگاه<sup>۲۱</sup> است. بنابراین، این موضوع نهایتاً، به بت‌واره-گری<sup>۲۱</sup> ای، حتی مسأله‌دارتر منجر می‌شود که بر اساس آن، مثلاً، روان‌کاوی، فضایی بیرون از منطق سرمایه به حساب می‌آید، واحه‌ای از اصالت<sup>۲۲</sup>، در میانه‌ی کویر پهناور سرمایه‌داری. موضع انتقادی لکان در این جا آشکار است: روان-کاوان باید خویشان را از شر خود-بسی، در خود-فرورفتگی<sup>۲۳</sup>، و خودمداری<sup>۲۴</sup> حفظ کنند، زیرا که این‌ها، دقیقاً، ویژگی‌های کلیدی‌ای اند که باعث نابودی خصیصه‌ی انتقادی و رادیکال دیسیپلین روان‌کاوی می‌شوند و روان‌کاوی را در چارچوب منطقی گفتمان اجتماعی مسلط، ادغام می‌کنند. یک نمونه از چنین ادغامی، بسیار شناخته‌شده است، انجمن بین‌المللی روان‌کاوی، که می‌توان به تمسخر، آن را «بیمه‌ی حرفه‌ای علیه گفتمان روان‌کاوی» (تلویزیون ۱۵) نامید. نهادی که توسط فروید ایجاد شد تا نگاه‌بان رسمی ابداع معرفتی‌اش باشد، به سرعت، به ابزاری برای نهادینه‌سازی مقاومت در برابر انقلابی‌ترین بصیرت‌های روان‌کاوی بدل شد.

جستجوی راهی برای خروج از گفتمان روان‌کاوی، وظیفه‌ی روان‌کاوی را، از همان آغاز، در بافتاری گسترده‌تر از صمیمیت مفروض دفتر روان‌کاو مندرج می‌کند. با این که ظاهراً در کار بالینی، ساختارهای اجتماعی به حساب نمی‌آیند، با شدت و حدت هر چه تمامتر در کار اند. این ساختارها، در سخن بیمار و نیز، در ساختار اقتصاد لیبدوی‌اش

metaposition<sup>۲۰</sup>  
fetishization<sup>۲۱</sup>  
authenticity<sup>۲۲</sup>  
self-absorbed<sup>۲۳</sup>  
self-centered<sup>۲۴</sup>

ظهور می‌یابند. سرمایه‌داری بر دستگاه روانی، حکم شده‌است - این موضوع را فروید پیشتر فهمیده‌بود، چرا که «سرمایه‌دار» را، بهترین استعاره برای توصیف میل ناخودآگاه یافته‌بود. این بدین معنا است که روان‌کاوی، از بصیرتی اساساً انتقادی و سیاسی می‌آغازد که ریشه در رد تضاد میان «خودآگاه - ناخودآگاه» یا «فردی-اجتماعی» دارد. ناخودآگاه، آرشو یا مخزنی از بازنمایی‌های مبهم و خاطرات فراموش شده نیست؛ بلکه مکان تولید گفتمانی است. در نتیجه، آن چه که درباره‌ی ناخودآگاه، بیش از همه چیز مهم است، «محتوای صریح» خاطرات یا دال‌ها نیست، بلکه آن چیزی است که بر سر-اشان می‌آید، یعنی فرآیندهایی که این‌ها را دستکاری می‌کنند و تغییر می‌دهند و به شیوه‌ای منطقی می‌توان بدان‌ها {فرآیندها} دست یافت. چنان که مشهور است، فروید این منطق {منطق کار ناخودآگاه} را، به دو کارکنش<sup>۲۵</sup> نمادین مرکزی - تراکم<sup>۲۶</sup> و انتقال<sup>۲۷</sup> - تجزیه می‌کند که البته، لکان، ترجمه‌هایی زبان‌شناسیک برای این دو پیشنهاد می‌کند: استعاره و مجاز<sup>۲۸</sup>. اما نزد فروید، فرآیندهای ناخودآگاه، شکل خاصی از کار<sup>۲۹</sup> بودند. تراکم و انتقال، هرگز فرآیندهایی خودکار نیستند و نیاز به سوژه‌ای دارند که به انجام‌اشان برساند که در رژیم مورد بحث تنها یک صورت شناخته‌شده دارد: نیروی کار. بنابراین، کار ناخودآگاه، هرگز نوعی پدیده‌ی معصوم روانی ساده نیست. واقعیت اقتصادی و نیز، دستگاه مفهومی‌ای که فروید از آن سخن می‌گوید، همانی است که در کار مارکس هست.

بنابراین، بینش مهم فرویدی این است که ناخودآگاه، هرگز نوعی فضای خنثی یا استعلایی فکر نیست: ساز-و-کار و شیوه‌ی کیف آن، ساختاری مشابه ساختار شیوه‌ی تولید اجتماعی دارد. لکان، این ساختار غالب را، گفتمان ارباب<sup>۳۰</sup> نام نهاد، گفتمانی که او نخست، آن را با منطق دال معرفی کرد، که نهایتاً به این تعریف مشهور او می‌رسد: «دال، چیزی است که سوژه را برای دال دیگر، بازنمایی می‌کند.» لکان بعداً، ابژه-اضافی<sup>۳۱</sup> a را، به این سه عنصر گفتمانی افزود. با این حال، استنتاجی مشابه ناخودآگاه، باید برای گفتمان ارباب نیز صورت بگیرد. گفتمان ارباب، با این که شاید قدیمی‌ترین گفتمان باشد، در زمینه‌های تاریخی مختلف (جوامع برده‌داری، فئودالی و سرمایه‌داری)، به یک صورت عمل نمی‌کند. چرا؟ - زیرا که چهار عنصر آن (دال ارباب یا S<sub>1</sub>، دانش یا S<sub>2</sub>، سوژه یا S<sub>3</sub>، و ابژه-اضافی یا a) در

<sup>۲۵</sup> operation  
<sup>۲۶</sup> condensation  
<sup>۲۷</sup> displacement  
<sup>۲۸</sup> metonymy  
<sup>۲۹</sup> labour  
<sup>۳۰</sup> master discourse  
<sup>۳۱</sup> surplus-object



شیوه‌های تولید مختلف، شخص‌نمایی<sup>۳۲</sup>‌های مختلفی به خود می‌گیرند (چنان که مارکس می‌گوید). این نکته را می‌توان در کنار این قول از مانفیسْتِ کمونیست قرائت کرد: «تاریخ همه‌ی جوامع موجود تاکنون، تاریخ منازعات طبقاتی بوده است» - و نه منازعه‌ی طبقاتی<sup>۳۳</sup>. مارکس و انگلس مراقب بودند که منازعه‌ی طبقاتی را بدل به امری ثابت و فراتاریخی نکنند، امری که صرفاً در دوره‌های مختلف تاریخی تعینات مختلفی می‌پذیرد. ایشان حتی نوشتند که سرمایه‌داری منازعات طبقاتی پیشین را منحل کرده و آن‌ها را با نزاع میان دو طبقه‌ی اجتماعی، بورژوازی و پرولتاریا، جای‌گزین می‌کند. سرمایه‌داری، نزاع طبقاتی را، از طریق نمایش نا-پیوند<sup>۳۴</sup>ی که ضامن و برساننده‌ی جامعه است، در قامت تقسیم جامعه به دو اردوگاه (دو سوی نزاع طبقاتی)، ساده‌سازی می‌کند، برخلاف جوامع پیشین که درگیر چندین نزاع طبقاتی بودند. تکرار می‌کنم که این بدین معنا نیست که سرمایه‌داری ماهیت راستین منازعات گذشته را برملا کرده است، بلکه بدین معنا است که چیزی کاملاً متفاوت از نابرابری‌های اجتماعی جوامع پیشا سرمایه‌داری بر ساخته و شیوه‌ها و راه‌بردهایی نوین را برای بهره‌کشی و استثمار ایجاد کرده است؛ شیوه‌ها و راه‌بردهایی که منجر به ساخته شدن ساختارهای اجتماعی جدید و الخ شده‌اند.

باز تأکید می‌کنم، هم منازعه‌ی طبقاتی و هم گفتمان ارباب، اگر از تعینات اجتماعی‌اشان جدا در نظر آورده شوند، مفاهیمی ای تهی‌اند. این دو، به نوعی ذات نا-تاریخی تاریخ، یا هر گونه موجودیت مثبت دیگر، ارجاع ندارند؛ بلکه دال بر ناسازواری، تعارض یا ناپایداری‌ای‌اند که در دل هر شیوه‌ی تولید تاریخی انضمامی شکاف می‌افکند و با این حال، خود به دست شیوه‌ی تولید و همراه با آن، دچار دگردیسی می‌شود<sup>۳۵</sup>. یک ارباب فئودال با یک سرمایه‌دار مدرن قابل مقایسه نیست، حتی اگر آن ارباب فئودال یادآور مفصل‌بندی گفتمانی مشابهی باشد، یا گرایش سیری‌ناپذیر یکسانی به بهره‌کشی داشته باشد و الخ. نزد مارکس و انگلس، نزاع طبقاتی، نامی برای هم، ساختار پیوند اجتماعی، و هم کژدیسگی این ساختار است. به دیگر سخن، نزاع طبقاتی مفهومی تهی است، دقیقاً بدان سبب که ناپایداری ساختاری، و حتی ناپایداری به مثابه‌ی ساختار را می‌نامد، و لذا، قرائت‌های ذات‌گرایانه را که ساختار را سامانی فرو بسته و پایدار می‌انگارند، رد می‌کند. مشابهاً و ضمن ساختاری یک‌سان، مفهوم گفتمان ارباب لکان نیز، در روابط سلطه، ناپایداری را فرا-دید می‌آورد و نه نوعی خدایگان‌ازلی-ابدی را که در گستره‌ی تاریخ، ثابت باقی می‌ماند. بدین سان، می‌توان آن سخن مشهور مارکس و انگلس را، چنین باز-فرمول‌بندی کرد: «کل تاریخ، تاریخ گفتمان ارباب است.»

<sup>۳۲</sup> personification

<sup>۳۳</sup> “history of all hitherto existing society is the history of class struggles”—and not of Class Struggle

<sup>۳۴</sup> non-relation



در ترجمه‌ی لکان از مسأله‌ی بنیادینِ مارکسی، گفتمانِ ارباب را باید فرمولی برای «عدم<sup>۳۵</sup>» تلقی کرد و نه وجود - یعنی فرمولی برای نبودِ رابطه و نسبتِ اجتماعی، که در پس‌زمینه‌ی آن سایر روابط و پیوندهای اجتماعی ممکن می‌شوند) مانند گفتمانِ هیستریک که لکان آن را با انقلاب‌های سیاسی متعددی مرتبط می‌کند، گفتمانِ دانشگاه که مربوط به علم مدرن است، یا دستِ آخر، گفتمانِ روان‌کاو که در پیوند با روان‌کاوی است ولی نباید آن را فقط به چارچوبِ روان‌کاوی محدود کرد<sup>[۳۳]</sup>.

به نقلِ قولی که از تلویزیون آوردم، بازگردیم. می‌توان پرسید که قدیسِ مرموزی که لکان، خروج از گفتمانِ سرمایه‌داری را بدان مرتبط می‌کند، کیست یا چیست. بیایید به چند سطر پیش از قطعه‌ی منتخب، نظری بیفکنیم: «کارِ قدیس، اگر بخواهم صریح باشم، عشقِ به بشریت<sup>۳۶</sup> نیست. به عکس، او همانند یک آشغال<sup>۳۷</sup> عمل می‌کند، کار-اش این است که همچون یک آشغال باشد. و این برای تحققِ آن چیزی است که ساختار در این جا تحمیل می‌کند، یعنی به سوژه، سوژه‌ی ناخودآگاه، اجازه می‌دهد تا قدیس را، چونان علتِ میلِ خود، برگیرد. در واقع، از طریقِ خوارداشتِ این علت است که سوژه‌ی موردِ بحث، شانس این را دارد که از ایستارِ خود، دست کم در ساختار، آگاه شود. این موضوع برای قدیس اصلاً مطبوع نیست.» (تلویزیون، ۱۶-۱۵، با کمی تغییر در ترجمه)

وظیفه‌ی روان‌کاو، «تحققِ آن چیزی است که ساختار تحمیل می‌کند». اما تحققِ ساختار، همچنین به معنای ناپایدار کردن آن است، از طریقِ شناسایی و حد‌گذاریِ محال‌بودگی‌های درونی، تناقضات و آشکار کردن‌اشان. روان‌کاو، با انجامِ این کار، سوژه را قادر می‌سازد تا از جایگاه‌اش در رژیمِ تولیدِ موردِ بحث، آگاهی یابد، یعنی بدین مسأله متفطن شود که چونان شکافِ نابِ بر ساخته شده است، که ترجمه‌اش در سرمایه‌داری، نیروی کار است<sup>[۳۴]</sup>. مارکس پیشتر نشان داده که نیروی کار واجدِ خصلتِ ناسازواری است، چرا که هم، کالایی در میانِ سایر کالاها است، و هم، تنها کالایی است که می‌تواند کالاهای دیگر را تولید کند. در این معنا، او {مارکس} نسبتِ به پرولتاریا، همان ایستاری را اشغال می‌کند، که فروید نسبت به بیمارانِ روان‌نژندِ خود داشت: او لایه‌های ظاهری و بتواره‌گری‌ها را منحل کرد (و معنایِ حقیقیِ روان‌کاوی همین است) تا به نقطه‌ای برسد که در آن ساختار در ناسازواریِ سوژه متحقق می‌شود. در نیروی

nonexistence<sup>۳۵</sup>  
caritas<sup>۳۶</sup>  
trashitas<sup>۳۷</sup>

کار است که تعارضات و تناقضات جهان کالا، به هم گره می‌خورند - این همان نکته‌ی مهم نظریه‌ی ارزش کار مارکس است که بعداً بدان باز خواهیم گشت.

تحقق بایست‌های ساختاری<sup>۳۸</sup> مستلزم انتقالی<sup>۳۹</sup> است که روان کاو در آن، جایگاه علت میل روان کاوی شونده را مفروض می‌گیرد و به موجب آن، رابطه‌ی لیبدویی‌ای را که پشتوانه‌ی اقتصاد مورد تحلیل است، جای گیر می‌کند. در این جا، جابه‌جایی خاصی در کار است، زیرا که موقعیت روان کاوی چیزی را فراچنگ می‌آورد که در غیر این صورت، بر سوژه مکتوم می‌ماند: روان کاوی شرایطی را فراهم می‌کند که ضمن آن، سوژه می‌تواند موقعیت خود را در گستره‌ی واقعیت اجتماعی وسیع‌تر ببیند: «آگاهی از موقعیت خویش، دست کم درون ساختار.» به همین سبب است که هدف روان کاوی نیکوکاری<sup>۴۰</sup> و خیرخواهی (caritas) نیست؛ یعنی هدف روان کاوی این نیست که شرایطی فراهم کند که سوژه مجدداً در چارچوب اجتماعی موجود ادغام شود. نیکوکاری یا خیریه، نوعی از عشق‌ورزی است که، به جد، رژیم پدیدآورنده‌ی نیاز به خیریه را، مسأله‌انگاری نمی‌کند. آن چه لکان آشغال (trashitas) می‌خواند، حاوی گرایشی بنیان‌براندازتر<sup>۴۱</sup> است که هدف‌اش، برافکندن رژیم سلطه است، از طریق تکرار تناقضات و تعارضات آن در موقعیت روان کاوی. به رغم این، وظیفه‌ی روان کاو، چیزی بیش از صرف تکرار بن‌بست‌های موجود است، او باید از بسط یافتن انتقال به یک «رابطه‌ی عشقی» (caritas) دیگر ممانعت به عمل آورد و به جای آن، سوژه را به سمت نقطه‌ای جهت‌دهی کند که در آن، عمل او {سوژه} باعث دگردیسی شیوه‌ی کیف موجود شود. آماج‌گذاری این دگردیسی، به معنای کار کردن روی نوع ممکن‌ی از مقاومت علیه سرمایه‌داری است.

لکان به این هدف روان کاوی، نام‌های مختلفی می‌دهد - گذر، عبور از فانتزی، این‌همانی با سمپتوم - که همگی ناظر بر شیفت ساختاری یک‌سانی اند: دگردیسی سوژه («گذر»<sup>۴۲</sup>)، بتواره‌زدایی<sup>۴۳</sup> («عبور از فانتزی»<sup>۴۴</sup>)، سامان‌دهی

<sup>۳۸</sup> structural imperatives  
<sup>۳۹</sup> transference  
<sup>۴۰</sup> charity  
<sup>۴۱</sup> subversive  
<sup>۴۲</sup> the pass  
<sup>۴۳</sup> defetishisation  
<sup>۴۴</sup> traversing the fantasy

تعارضات ساختاری<sup>۴۵</sup> («این همانی با سمپتوم»<sup>۴۶</sup>). در تمام این موارد، تحقق آن چه که ساختار کاپیتالیستی تحمیل می‌کند، شکافی را تعریض می‌کند که به سوژه‌ی کالایی شده<sup>۴۷</sup> مجال می‌دهد که به یک «قدیس-آشغال»<sup>۴۸</sup> دگرذیسی یابد: همتای «کالا». بنابراین، یک جنبه‌ی بنیان‌برانداز آشغال {tashitas}، یعنی همان انتقال، این است که به سینه‌ی تنها عشقی که سرمایه‌داری برای سوژه‌ی مایه‌باخته و فقیرشده-اش می‌پرورد، دست‌رد می‌زند (نیکوکاری یا caritas). البته، با اجرا و کاربست آشغال {trashitas}، روان‌کاوی، خطر تشدید وابستگی روان‌کاوی‌شونده به روان‌کاو را به جان می‌خرد، به همین سبب است که لکان پیوسته تکرار می‌کند که روان‌کاو هرگز نباید خود را با ابژه‌ی انتقال این همان کند. خطر انتقال این است که روان‌کاوی‌شونده، روان‌کاو را چونان «سوژه‌ای که باید بداند»<sup>۴۹</sup> بتواره‌گری کند. فرمول‌بندی لکان را به یاد بیاوریم که می‌گوید، روان‌کاو با این همان شدن با این فیگور، قطعاً اسیر خود-بتواره‌گری می‌شود، و روان‌کاوی را بدل به یکی دیگر از اشکال سلطه‌ی سرمایه‌داری می‌کند. روان‌کاو فقط یک ابژه‌ی عشق موقت است، و پایان روان‌کاوی، به ناچار، مقارن است با انحلال انتقال.

بنابراین، روان‌کاوی باید صف‌آرایی سوژه مقابل سرمایه‌داری را فرا-دید آورد و بکوشد تا او {سوژه} را به نقطه‌ای بکشاند که در آن، یک سمپتوم ظاهراً شخصی را بتوان به مثابه‌ی تجلی انضمامی یک چارچوب اقتصادی کلی بازشناخت. هیچ رنج شخصی‌ای وجود ندارد و درمان واقعی، یعنی علاج یافتن از سرمایه‌داری. این همان تفاوت اساسی میان روان‌کاوی و سایر حرفه‌های مربوط به روان‌آدمی است. روان‌پزشکی، روان‌شناسی و روان‌درمان‌گری، جملگی در کار caritas یا نیکوکاری و خیریه اند و لذا جایگاه واقعی سوژه درون ساختار را رازآلوده و گنگ می‌سازند.

پیوند خنده با خروج از سرمایه‌داری، دقیقه‌ی سورئالیستی دیگری در قولی است که از تلویزیون نقل کردم. به نظر می‌رسد که ایده‌ی «خنده چونان سلاحی علیه سرمایه‌داری»، چنین پیش‌برمی‌نهد که سرمایه‌داری ممکن است هم‌چون یک جوک ساختار یافته‌باشد و جهان‌روایی خنده - «هر چه عده‌ی قدیسان بیشتر، خنده بیشتر» -، به معنای سقوط سرمایه‌داری است. آیا روان‌کاوی نهایتاً باید به ما بیاموزد که چگونه به سرمایه‌داری بخدمتیم؟ مطمئناً، بیشتر کارآمدی سرمایه‌داری از این واقعیت ناشی می‌شود که در تولید اضطراب از تولید خنده موفق‌تر است. نیچه زمانی نوشته بود که

organization of structural contradiction<sup>۴۵</sup>

Identification with symptom<sup>۴۶</sup>

commodified subject<sup>۴۷</sup>

saint-trash<sup>۴۸</sup>

subject supposed to know<sup>۴۹</sup>

وقتی یکی از خدایان ادعا کرد که تنها و یگانه خدا است، همه‌ی خدایان از شدت خنده مردند؛ آیا فرجام مشابهی در انتظار سرمایه‌داری است؟ هواداران سرمایه‌داری به نحوی خستگی‌ناپذیر، مدام ادعاهایی را تکرار می‌کنند، ادعاهایی نظیر این که ما در بهترین جهان ممکن زندگی می‌کنیم یا این که، ما باید با قناعت بیشتری زندگی کنیم و صرفه‌جو باشیم، چرا که تاکنون بیش از دخل‌امان خرج کرده‌ایم. آیا سرمایه‌داری زمانی فرو خواهد پاشید که همگان، شروع به خندیدن به دعاوی‌ای نظیر این‌ها کنند؟ از قرار معلوم، «هر چه عده‌ی قدیسان بیشتر، خنده بیشتر»، بدین معنا است که «هر چه استهزا و خوارداشت بیشتر، سیاست بیشتر». سیاستی که با نوع متفاوتی از شوخ‌طبعی، نسبت بدان چه که طبقه‌ی سرمایه‌دار عرضه می‌کند، ورزیده می‌شود. خنده‌ی قدیس، تنها خنده‌ای نیست که لکان از آن سخن گفته است. خنده‌ی قدیس، وارونه‌ی خنده‌ی سرمایه‌دار است که لکان در سرمایه‌ی مارکس بدان برخورده است:

«مارکس این ارزش اضافی را تقریباً به شکلی معصومانه در میان می‌آورد (...). بعد از صرف قدری زمان {برای توضیح مفهوم}، او به شخص درگیر، یعنی سرمایه‌دار، اجازه‌ی سخن گفتن می‌دهد. (...) مارکس بدو مجال می‌دهد تا توجیهی برای خود دست‌وپا کند، توجیهی که به نظر می‌رسد بسیار صادقانه باشد و آن جا است که او به این موضوع اشاره می‌کند که سیمای شیخ‌آسایی که او با آن روبه‌رو است، یعنی سرمایه‌دار، {در این وهله} می‌خندد. وقتی بار اول این قسمت را خواندم، این وجه، علی‌رغم این که زائد به نظر می‌رسد، بر من عمیقاً تأثیر گذاشت. به نظر -ام رسید که این خنده، به نحو متناسبی، به چیزی ارجاع می‌دهد که مارکس در آن دقیقه دارد توضیح می‌دهد، یعنی چیزی که به ذات ارزش-اضافی مربوط است. (...)

البته، آن چه را که دارم توضیح می‌دهم، تا کنون بدان توجه نشده بود (...). منظور -ام همدستی بین خنده و عمل کرد ارزش-اضافی است که به نحوی ریشه‌ای از آن اجتناب شده است (...)

کوتاه این که، این جا و آن جا، یعنی در عمل کرد ریشه‌ای نهفته در رابطه‌ی میان تولید و کار، همچون جاهای دیگر، در یک رابطه‌ی ژرف‌تر دیگر، که دارم تلاش می‌کنم به کمک {مفهوم} کیف-اضافی شما را بدان رهنمون شوم، چیزی نظیر یک مانع بنیادین هست، که دقیقاً در محل این پیوند واقع است، {پیوندی که} که وقتی می‌خواهیم که روابطی را که در تجربه‌ی ناخودآگاه در کار اند، بر حسب کلی‌ترین عمل کرده‌های اشان بفهمیم، باید آن را بگسلیم» (Seminar XVI ۶۴-۶۵)

سرمایه‌داری، با تحمیل ایده‌ی خود-اش از شوخی، خنده را می‌رباید و گروگان می‌گیرد. متنی که لکان از آن سخن می‌گوید، در بخشی که درباره‌ی تولید ارزش-اضافی مطلق است، آمده است؛ فصلی درباره‌ی کار و ارزش‌گذاری آن

که مارکس در آن، به صریح‌ترین شکل، اصلاح‌اش بر نظریه‌ی ارزش‌کار اقتصاد سیاسی را طراحی می‌کند؛ تصحیحی که تأکید را از مدعای بسیار ساده‌ی «کار منشأ ارزش است» به رابطه‌ی پیچیده‌تر میان ارزش و تناقض موجود در فرم کالا جابه‌جا می‌کند:

«در واقع، فروشنده‌ی نیروی کار، مانند فروشنده‌ی هر کالای دیگری، ارزش مبادله‌ای کالا را، محقق (realisiert) و ارزش مصرفی آن را بیرونی می‌کند (veräußert). او نمی‌تواند یکی را بدون دادن دیگری داشته‌باشد. ارزش مصرفی نیروی کار، یا به دیگر سخن همان کار، به همان قدر اندک متعلق به فروشنده‌ی نیروی کار است، که ارزش مصرفی نفت پس از فروخته‌شدن، به معامله‌گری که آن را فروخته‌است. صاحب پول، بهای یک روز نیروی کار را پرداخته‌است؛ بنابراین، او صاحب ارزش مصرفی کار، به مدت یک روز است، یک روز کار، متعلق به او است. از یک سو، هزینه‌ی معاش نیروی کار، یک نیم‌روز کار است، حال آن که از سویی دیگر، همان نیروی کار، می‌تواند، یک روز کامل، فعال باقی بماند و کار کند، در نتیجه، ارزشی که به مصرف‌رساندن نیروی کار می‌آفریند، دو برابر آن چیزی است که سرمایه‌دار پرداخته‌است. این شرایط، راقم معامله‌ای شیرین برای خریدار {نیروی کار} است، اما به هیچ وجه، از سوی فروشنده {نیروی کار} به مثابه‌ی نوعی بی‌عدالتی درک نمی‌شود.

سرمایه‌دار داستان ما، این موقعیت را پیش‌بینی کرده‌بود و همین سبب خنده‌اش بود. لذا، کارگر در کارگاه، ابزار تولید را نه برای کار به مدت ۶ ساعت، بلکه به مدت ۱۲ ساعت در روز می‌یابد. (...) مگر در نهایت، مؤثر افتاده‌است: پول به سرمایه دگرذیسی یافته‌است. همه‌ی شرایط مسأله برآورده‌شده، و هیچ یک از قوانین حاکم بر مبادله‌ی کالا، به هیچ صورتی، نقض نشده‌است. هم‌ارز با هم‌ارز مبادله شده‌است. زیرا که سرمایه‌دار به عنوان خریدار، بهای کامل هر کالا را اعم از: کتان، دوک نخ‌ریسی و همین‌طور نیروی کار، پرداخته‌است. بنابراین، او همان کاری را کرده، که هر خریدار کالایی می‌کند: او ارزش-مصرفی کالا را مصرف کرده‌است.<sup>۱۱</sup>

آن چه سرمایه‌دار استثمار می‌کند، به سادگی، کار نیست، بلکه خصلت ساختاری ویژه‌ای است: شکافی کمینه، میان ارزش مصرفی و ارزش مبادله‌ای. او {سرمایه‌دار}، بعد از خودبیگانه‌ساز فرم کالا را به حرکت انداخته و آن را بدل به منبع ممتازی برای استخراج ارزش کرده‌است. سرمایه‌دار، با انجام این کار، نیروی کار را، به مثابه‌ی نسخه‌ی کالایی-شده‌ی سوژه، با موفقیت در کار آورده‌است. با این حال، مشخصاً فرم کالا، تنها صورت از خودبیگانگی نیست. سطح بسیار بنیادی‌تر از خودبیگانگی، خود کار، به معنای دقیق کلمه است. به بیان دقیقتر، آن چه که ترجمه‌ی انگلیسی آثار

مارکس از خودبیگانگی<sup>۵۰</sup> می‌نامد، به آلمانی *Entäußerung* به معنای بیرونی‌سازی<sup>۵۱</sup> است. مارکس با برگزیدن و در میان آوردن این مفهوم، دقیقاً همان حرفی را تکرار می‌کند که پیشتر، هگل در *پدیدارشناسی روح* گفته بود. هگل کار و سخن را در زمره‌ی فرآیندهای از خودبیگانگی‌ساز برسانده احصا کرده بود، فرآیندهایی که از خودبیگانگی را فقط در مقام نتیجه تولید نمی‌کنند، بلکه خود، از خودبیگانگی محقق‌اند. به رغم این، سرمایه‌داری، نخستین شیوه‌ی تولید در تاریخ است که خلق ارزش از این خصیصه‌ی از خودبیگانگی‌ساز کار و سخن، یا به عبارت دیگر، گفتمان را، به شکلی کامل و دقیق، سازمان داد.<sup>۵۲</sup>

اهمیت انتقادی نظریه‌ی ارزش کار، که مارکس آن را از اسلاف-اش (آدام اسمیت<sup>۵۳</sup> و دیوید ریکاردو<sup>۵۴</sup>) اخذ کرده و بسط داده، در این است که چیزی را برجسته می‌کند که اقتصاددانان سیاسی کلاسیک موفق به درک آن نشدند. نزد اقتصاددانان کلاسیک، نظریه‌ی ارزش کار مشتمل بر نشان دادن کار به عنوان منشأ ارزش، در کنار نفع شخصی (یا به قول فروید «خودشیفتگی آدمی») بود. حال آن که، مارکس، نقایص و ابهامات این ره‌یافت ساده را تشخیص داد. برای مارکس، منشأ ارزش، نه کار، بلکه بهره‌کشی<sup>۵۴</sup> (از همه چیز من جمله کار) است و به نحوی اساسی‌تر، بهره‌کشی از از خودبیگانگی که به نحوی گریزناپذیر، خصیصه‌ی مشترک همه‌ی فعالیت‌های آدمی است. نباید فراموش کرد که در این فرآیند تولیدی، رازآلود شدن بهره‌کشی (آن چه مارکس آن را بتواره‌گری می‌خواند)، نقشی به همان اهمیت خود بهره‌کشی ایفا می‌کند. بدون رازآلودشدگی ایدئولوژیک، هیچ بهره‌کشی‌ای وجود نخواهد داشت؛ رازآلودشدگی‌ای که کارکرد-اش پنهان کردن بهره‌کشی در سطح اجتماعی است. بر همین اساس، عده‌ای از مفسران مارکس، به خطا، نتیجه گرفتند که مارکس فقط نظریات آدام اسمیت را، با شاخ و برگ بیشتر، بازنوشته که نادرست است. مارکس، شروط معرفتی‌ای را برنهاد که فرد را قادر می‌سازد تا در پس و پشت بهره‌کشی از مردان، زنان و کودکان واقعی و انضمامی، استثمار اساسی‌تر تناقضات اجتماعی را ببیند. مارکس با این کار، موفق به شناسایی نوع کاملاً متفاوتی از سوژگی‌کنی می‌شود. به رغم سوژه‌ی نا-از خودبیگانگی و انتزاعی نفع شخصی در گفتار اقتصاد سیاسی کلاسیک، سوژه‌ی از خودبیگانگی و بهره‌کشی، سوژه‌ی روان‌شناسیک یا بیمارگون (خودشیفته) نیست، یعنی سوژه‌ای نیست که فرض می‌شود دانش پوزیتیوی از منافع شخصی-اش و نیز قوانین بازار در اختیار دارد. محوریت اقتصاد

alienation<sup>۵۰</sup>  
 externalisation<sup>۵۱</sup>  
 Adam Smith<sup>۵۲</sup>  
 David Ricardo<sup>۵۳</sup>  
 exploitation<sup>۵۴</sup>

سیاسی در این زمینه، آگاهی و شناخت است. از سوی دیگر، سوژه‌ای که نقد اقتصاد سیاسی به کشف آن نائل شده، سوژه‌ای نا-روان‌شناسیک، نا-فردی و نیز، سوژه‌ی دانشِ مطرود است؛ سوژه‌ی مذکور، سوژه‌ی حقیقت است که مارکس آن را با معرفی مفاهیم و رویه‌هایی مانند ازخودبیگانگی، بهره‌کشی، تناقضات و نزاع طبقاتی و به کار بردن آن‌ها در اندیشه‌های اقتصادی، شناسایی می‌کند تا نظریه‌ای علمی، در خصوص ارزش را وضع و تشریح کند. بگذارید تا به فرازی که از سرمایه نقل کردم، بازگردیم و آن را کمی بیشتر بکاویم. مارکس، در باب مسأله‌ی ازخودبیگانگی چنین ادامه می‌دهد:

« با تبدیل پول به کالاهایی که مواد و مصالح اولیه جهت تولید محصول جدید اند، و نیز، به عنوان عوامل درگیر در فرآیند کار، با درآمیختن کار زنده با ابژکتیویته‌ی بی‌جان این مواد و مصالح، سرمایه‌دار به نحوی توانمند، ارزش، یعنی کاری را که قبلاً انجام شده، در فرم ابژکتیو شده و بی‌جان-اش، به سرمایه بدل می‌کند، یعنی به ارزشی که می‌تواند، فرآیند ارزش‌گذاری مختص خود را به اجرا درآورد، هیولای کارتونی‌ای که آغاز به کار می‌کند، گویی که توسط عشق تسخیر شده‌است. »

مارکس در این جا، صریحاً، با بیان این که آن چه سرمایه‌داری می‌کند این است که کار زنده را با چیزی بی‌جان درمی‌آمیزد، دو سطح متفاوت از ازخودبیگانگی را از هم سوا می‌کند: ازخودبیگانگی بر سازنده و ازخودبیگانگی بر ساخته. باید در نظر داشته باشیم که در آمیزی مذکور، فقط توصیف‌کننده‌ی {فرآیند} تولید کالا نیست، بلکه، بالاتر از هر چیز، دگرذیسی کار زنده را به نیروی کار توضیح می‌دهد، یعنی دگرذیسی کار زنده به کالایی قابل اندازه‌گیری و محاسبه‌پذیر، که به رغم همه‌ی تأکیدهایی که بر مبادله‌ی هم‌ارزها در بازار می‌شود، در جهان سرمایه‌داری، جایگاهی استثنایی دارد. اگر چه کار زنده، اغلب به شیوه‌ای زندگی‌باورانه تفسیر شده‌است، نباید از یاد برد که تعبیر مارکس، ناظر بر نوعی ذات نا-ازخودبیگانگی مثبت نیست، بلکه دقیقاً، به آن جنبه‌ای از کار اشاره می‌کند، که بنا بر نظر هگل، کار را به یک فرآیند ازخودبیگانگی بر سازنده بدل می‌کند. به جای «کار زنده» می‌توان معادل «ازخودبیگانگی زنده» را گذاشت، یعنی ازخودبیگانگی‌ای که هنوز قالب رسمی فرم کالا را ندارد. محمول «زنده» در این جا رهن فهم است، چرا که بر نوعی افق زنده‌ی ورای ازخودبیگانگی اشاره دارد، وضعیتی که در آن کار از ازخودبیگانگی رها شده می‌شود. حال آن که ازخودبیگانگی، پیش از هر چیز، یعنی مرکززدایی و بیرونی‌سازی. ازخودبیگانگی بر نوعی «خیال دراماتیک سوژکتیو» که صرفاً منفی و تراژیک است، دلالت ضمنی ندارد؛ چیزی که قرائت‌های زندگی‌باورانه،



مصرانه به مارکس نسبت می‌دهند و مردود-اش می‌شمارند. فروید و لکان نیز، همچون مارکس، به شکلی کمابیش ضمنی، گفته‌اند که از خودبیگانگی باید از تراژدی به کمدی دگردسی بیابد. فقط از طریق چنین دگردسی‌ای است که چیزی نظیر بسیج سیاسی منفیت سوپژکتیو - یعنی سوپژکتیویته منهای محمول‌ها و/یا ویژگی‌های خیالی‌ای مانند «نژاد»، «جنسیت»، «ملیت» و غیره (که همگی مصادیق از خودبیگانگی برساخته‌اند) - می‌تواند حاصل شود و نزاع طبقاتی به طور موثری، در صف‌آرایی دو طبقه علیه هم فعلیت یابد. (امروز، بهتر از هر زمان دیگری می‌توانیم بینیم که نزاع طبقاتی اغلب «خیابانی یک‌طرفه» است، یا چنان که این گونه نیز نامیده شده‌است: «نزاع طبقاتی از بالا»).

لکان، وقتی درباره‌ی خنده‌ی سرمایه‌دار حرف می‌زند، می‌گوید که تاکنون، هیچ‌کس به جد، به این فکر نیفتاده‌بود که ساختارِ جوک ممکن است، در بردارنده‌ی نکاتی درباره‌ی گستره و کارایی سرمایه‌داری باشد. این حرفِ او چندان درست نیست، چرا که چنین ایده‌ای در کتابِ فروید درباره‌ی جوک‌ها وجود دارد؛ کتابی که مشحون است از مقایسه‌ها و مثال‌هایی از حوزه‌ی اقتصاد و موضوعِ محوری آن *Lustgewinn*، کیف-اضافی است که همان همساخت روان‌کاوانه‌ی مفهوم ارزش-اضافی است. در ادامه، مثالی سرشت‌نما می‌آورم از مقایسه‌ی میانِ ناخودآگاه و سرمایه‌داری که در گرایشِ اقتصادی به صرفه‌جویی در روان‌پیدایی<sup>۵۵</sup> جوک‌ها، بازپدیدار می‌شود:

« شاید در این جا باید خطر کنم و دست به مقایسه‌ای میانِ اقتصادِ روانی و یک شرکتِ تجاری بزنم. اگر بازدهی و حجمِ معاملاتِ یک شرکت پایین باشد، مهم است که هزینه‌های شرکت پایین نگه داشته‌شود و مخارج مدیریتی کمترین میزانِ ممکن باشد. صرفه‌جویی (*sparsamkeit*) معطوف به مقدارِ نسبیِ هزینه‌ها است. بعداً که شرکت توسعه یافت، هزینه‌های مدیریتی دیگر چندان مهم نیستند؛ اگر بتوان سود و حجمِ معاملات را به اندازه‌ی کافی افزایش داد، میزانِ هزینه‌های مدیریتی دیگر رقمِ قابلِ توجهی نخواهد بود. {در این وضعیت} سخت‌گیری درباره‌ی هزینه‌های مدیریتِ کسب-و-کار، ایرادگیرانه و بدونِ تردید مضر است. با این حال، خطا است اگر تصور کنیم که در شرایطی که هزینه‌ها به نحوی قابل‌توجه بالا است، گرایش به صرفه‌جویی (*Spartendenz*) جایی نخواهد داشت. ذهنِ مدیر، اگر به صرفه‌جویی علقه و گرایش داشته‌باشد (*Ersparung*)، در این وضعیت به سراغ صرفه‌جویی در هزینه‌های جزئی خواهد رفت. مدیر از کاهش دادن هزینه‌ی یک کار، هر چه قدر هم که این کاهش هزینه نسبت به کلِ هزینه‌ها اندک باشد، احساس رضایت خواهد کرد. بر سبیلِ مقایسه، در شرکتِ تجاریِ روانِ ما نیز، صرفه‌جویی در

جزئیات (detaillierte Ersparung)، چنان که تجربه‌ی روزمره نشان می‌دهد، منبع لذت باقی خواهد ماند.»  
(Standard Edition VIII 156-157 با کمی تصرف در ترجمه).

ناخودآگاه در انقباض بودجه نقش دارد و البته، نکته‌ی دیگری نیز هست که کار فروید را به اقتصاد اجتماعی نزدیک می‌سازد: وقتی یک کسب-و-کار، روی غلتک می‌افتد و با موفقیت توسعه می‌یابد، گرایش به صرفه‌جویی متوجه کاهش هزینه‌ی کار می‌شود. سیستم بر «تقسیم کار» متمرکز می‌شود؛ تقسیم کاری که هدف-اش این است که مانع از سازمان‌یابی سیاسی نیروی کار شود. کل مدل اقتصادی لیبرال و فانتزی‌های‌اش نظیر انسان اقتصادی<sup>۵۶</sup> و منافع شخصی، مقدر شده تا نظامی از ارزش‌ها را بیافریند که علیه گرایش‌های سیاسی جنبش‌های کارگری عمل کرده و بی‌اثر-اشان کند. وقتی پای سازمان‌زدایی از {نیروی} کار در میان باشد، هیچ هزینه‌ای گزاف نیست، زیرا که به مجرد آن که تعارض میان کار و سرمایه، در تولید بیرونی‌سازی شود، نزاع طبقاتی به میانه‌ی واقعیت اجتماعی رانده می‌شود که این امر باعث افزایش ضرر و زیان و هزینه‌های تولید می‌شود. بنابراین، آن چه فروید «صرفه‌جویی در جزئیات» می‌خواند، در واقع، انبوهی از راه‌بردها است که هدف درونی‌سازی تعارض میان کار و سرمایه را تعقیب می‌کنند، و در این بین، موفق‌ترین شکل درونی‌سازی، چنان که بازتفسیر مارکس از انباشت اولیه نشان داده، رابطه‌ی بستان کار-بده کار است. در این جا، بده کاری سیستم، به انبوهی سوژه‌های سیاسی برون‌فکننده می‌شود، و به لحاظ اجتماعی کار کردی هم‌چون «روح‌القدس» دارد، پیوندی اجتماعی که سوژه فقط زمانی می‌تواند در آن مشارکت جوید که فرم کالایی را بر خود مفروض گیرد.

فروید در متنی دیگر، گرایش به صرفه‌جویی را چنین توصیف می‌کند: «به نظر می‌رسد که راز اثر خوشایند و لذیذ جوک‌های گزنده<sup>۵۷</sup>، صرفه‌جویی (Ersparung) در هزینه‌های مربوط به بازاری<sup>۵۸</sup> و سرکوب<sup>۵۹</sup> باشد.» (Standard Edition VIII 119 با کمی تصرف در ترجمه) موفقیت جوک، و نیز البته سرمایه‌داری، در این امر نهفته است که در هزینه‌های مربوط به بازاری و سرکوب ضد-گرایش‌ها {گرایش‌های ضدسیستمی} صرفه‌جویی می‌کنند. وقتی مقاومت {علیه سیستم} خنثی و بی‌اثر شود، ساز-و-کار {های سیستم} می‌توانند به خوبی عمل کنند و دستگاه

<sup>۵۶</sup> homo oeconomicus

<sup>۵۷</sup> Tendentious jokes

جوک‌هایی که حاوی اشارات شهوی یا خصومت قومی و نژادی و مانند این‌ها اند.

<sup>۵۸</sup> inhibition

<sup>۵۹</sup> suppression

اقتصادی می‌تواند منابع کیف را، بی‌هیچ محدودیتی، استثمار کند. آن‌چه را که فروید در این جا می‌گوید البته، باید با دقت در نظر آوریم. او ادعا نمی‌کند که {ضمنِ جوک} سرکوب اجتماعی از میان برداشته می‌شود و گرایش‌های ناخودآگاه می‌توانند، بدون هیچ مانعی، «پتانسیلِ خلاق‌اشان» را محقق سازند. ادعای او به مراتب پیچیده‌تر بوده و از این قرار است که تعارضِ مربوط به ناخودآگاه، دست‌خوشِ یک دگردیسی می‌شود - به نحوی که اقتصادِ لیبیدویی، با هیچ مانعی روبه‌رو نمی‌شود. این خنثی‌سازیِ مقاومت را می‌توان در مفهومِ کارگرِ ایده‌آلِ لکان، که پیشتر بدان اشاره رفت، نیز یافت؛ در این جا کارگرِ ایده‌آل، دال بر کارِ بدونِ دقیقه‌ی مقاومت است: کار، تماماً در تولید ادغام می‌شود و مشتاقانه، اوامرِ سرمایه را اجرا می‌کند.

در واقع، نئولیبرالیسم، شرایط را برای ظهورِ چنین کارگرِ ایده‌آلی در بافتِ اجتماعی فراهم کرد: کارآفرین<sup>۱۰</sup>، فیگورِ اقتصادی‌ای که فروید او را در تفسیرِ رویاها در کنار سرمایه‌دار قرار می‌دهد<sup>۱۱</sup>. در شرایطی که کارگر، خودِ بدل به یک کارآفرینِ کوچک شده‌است، سرمایه‌دار نیازی به صرفِ هزینه برای سرکوبِ جنبش‌های اجتماعیِ معارض یا تشکل‌های کارگری ندارد. هزینه کردن برای سرکوب دیگر ضرورتی ندارد، زیرا که هزینه‌ی سرکوب، با موفقیت، درونِ خودِ سوژه‌های کارگر، تعبیه شده‌است: وظیفه و کارِ اصلی این سوژه‌ها، این است که روی خود کار کنند، بر خود چیره شوند و انضباط را بر خود تحمیل کنند و مدام در حالِ رقابت با دیگران باشند؛ از این طریق است که این سوژه‌ها، به بهترین نحو، به سیستم خدمت می‌کنند. جهان‌بینیِ کاپیتالیستی، که مالکیتِ خصوصی و تعقیبِ خودخواهانه‌ی منافع شخصی را، در کنارِ مقولاتِ سیاسیِ جهان‌روایی نظیرِ آزادی و برابری قرار می‌دهد (و از این طریق، برادری (fraternité) را، یعنی عشقی ناخودشیفته‌وار که بنیادِ پیوندِ اجتماعیِ غیرکاپیتالیستی است، بیرون می‌گذارد) - می‌کوشد تا بازداری و سرکوب را، به تمامی، به درونِ سوژه‌ها ببرد، و استثمار را به خود-استثمار بدل کند.

حال، اگر هم سرمایه‌داری و هم خروج از آن، همچون یک جوک ساختار یافته‌اند، در هر مورد با چگونه جوکی روبه‌رو ایم؟ یا به بیانِ دیگر، در هر مورد، این موقعیت‌های خنده، دال بر کدامین تنش‌اند؟ دو مثال برجسته‌ی فرویدی هست، که واقعیتِ سرمایه‌دارانه را مضمون‌پردازی کرده و خصلتِ غریبِ شوخ‌طبعیِ سرمایه‌دارانه را در بافتِ خاص خود، مشخص می‌کند. یکی از آن‌ها، جوکِ مشهورِ «ماهیِ سالمون با سسِ مایونز»<sup>۱۲</sup> است. شخصِ فقیری نزد دوست

entrepreneur<sup>10</sup>  
salmon mayonnaise<sup>11</sup>

ثروتمند-اش می‌رود و احوال خود را برای او شرح می‌دهد و از او تقاضای مقداری پول می‌کند. شخص ثروتمند مبلغ مورد درخواست دوست-اش را به او می‌دهد، اما مدتی بعد او را در یک رستوران مجلل و مشغول خوردن ماهی سالمون با سس مایونز می‌یابد. نزد او می‌رود و به او پرخاش می‌کند که: «یعنی چه؟ تو از من پول قرض گرفتی تا برای خودت ماهی سالمون با سس مایونز سفارش دهی؟ پول مرا صرف چنین چیزی کردی؟» شخص فقیر پاسخ می‌دهد که: «متوجه حرف-ات نمی‌شوم، وقتی پول ندارم، نمی‌توانم سالمون با سس مایونز بخورم و وقتی پول دارم، نباید بخورم. خب پس من کی باید سالمون با مایونز بخورم؟» (Standard Edition VIII ۵۰)

نکته‌ی طنزآمیز این جوک آن جا است که شخص فقیر، تکیه‌ی ماجرا را، از سرزنش خود-اش، بدان سبب که «شخصی با وضعیت او، حق ندارد به چنان خوراکی‌های لذیذی حتی فکر کند» (همان) عوض می‌کند. در پس استهزای آشکار اخلاقیات بده‌کاری، مشخص می‌شود که در واقع، این بستان کار است که در فانتزی بده‌کاری به دام افتاده: حداقل لوازم بقا آری، تجملات و تشریفات نه. بنابراین، شخص بده‌کار بدین سبب سرزنش می‌شود که قانونی نانوشته را نقض کرده‌است، قانونی که بر مبنای آن، او مجاز به آن نیست که بیش از دخل-اش خرج کند و اگر پولی قرض می‌گیرد، باید آن را صرف پرداخت بدهی‌های‌اش کند نه لذات شخصی‌اش. کلبی مسلکی بده‌کار را می‌توان بدین صورت بیان کرد: «نمی‌توانم آن چه را که برای‌ام لذیذ و خوشایند است، از خود-ام دریغ کنم. و برای‌ام اهمیتی ندارد که پول لازم برای‌اش را از کجا می‌آورم. توضیح این که در همان روزی که از تو پول قرض کردم، به رستوران رفتم و برای خود-ام ماهی سالمون با سس مایونز سفارش دادم، همین است.» (همان، ۵۲) فروید به درستی اشاره می‌کند که ترجمه‌ی جوک به بیانی صریح و مستقیم، ناقض شرایط و قواعد جوک - در این مورد، جابه‌جایی کمینه در سرزنش بستان کار نسبت به فرد بده‌کار که به او می‌گوید: «من بابت کیف تو پول نمی‌دهم» - است و آن را بدل به حکایتی کلبی مسلکانه می‌کند. در این مورد، می‌توانیم مشخصاً ببینیم که چرا که پاسخ صریح (که شرح آن در ترجمه‌ی جوک به بیان مستقیم آمد) بامزه و طنزآمیز نیست و نیز این که پاسخ صریح آشکارا عاجز از رویارویی با سرزنش بستان کار است که می‌گوید: «فردی در موقعیت تو، حق کیف بردن ندارد». پاسخ صریح و مستقیم، در واقع، این فانتزی سرمایه-دارانه را مبنی بر این که فقیر، تشخص سوژه‌ی کیف است، مشروعیت می‌بخشد.

به یاد بیاوریم که مارکس، هنگامی که اسطوره‌ی نخستین انباشت اولیه را، که پیدایی کارگر و سرمایه‌دار را روایت می‌کند، به نقد می‌کشد، به فانتزی مشابهی اشاره می‌کند. در این جا داستان مذکور را می‌آورم: در گذشته‌های دور،

احتمالاً دو گروه از مردم بودند: یک گروه، نخبگانی که لذت جویی و کیف را ترک گفته، و ثروت نخستین خود را، پس انداز کرده بودند و گروه دیگر، «آدم‌های بازیگوش و تنبلی» که «همه‌ی داشته‌های خود را، ضمن یک زندگی بی‌نظم و قاعده مصرف کرده بودند» (سرمایه، جلد ۱، ۸۷۳)، یعنی، چنان که امروز مدافعان ریاضت اقتصادی بی‌وقفه تکرار می‌کنند، بیش از دخل‌اشان خرج کرده بودند و کار-اشان به جایی رسیده بود که تنها چیزی که در تملک خود داشتند، نیروی کار-اشان و توانایی جسم‌اشان برای تولید اجسام دیگر (کالاها) بود. بنابراین، بر اساس اسطوره‌ی اقتصاد سیاسی، آن چه که بدو، سوژه‌ی کیف بود، به تدریج، به یک سوژه‌ی اقتصادی بده کار دگر دیسی یافت؛ سوژه‌ای که مجبور به ورود به بازار و مفروض گرفتن فرم کالا به عنوان تنها ضامن روابط اجتماعی، بر خود است. حسب اقتصاد سیاسی کلاسیک، کیف، تولید بدهی می‌کند، که فی‌نفسه نادرست نیست؛ چرا که تصحیح مارکس بر اسطوره‌ی انباشت اولیه، درون حوزه‌ی همین مدعا باقی می‌ماند، البته با یک تصحیح مهم. مارکس ابتدائاً، فانتزی سوژه‌ی کیف را رد می‌کند - «چیزی» تحت عنوان سوژه‌ی کیف وجود ندارد، این سوژه، بی‌تردید، افسانه‌ای ایدئولوژیک است، که برای «اخلاقیات» مسأله‌دار سرمایه‌دارانه، پایه‌ای فراهم می‌کند؛ نوعی نظریه‌ی ریاضت‌محور که مدعی است که ثروت، از دل ترک کیف است که زاده می‌شود. تصحیح دوم مارکس، عبارت است از نشان دادن عنصر کیف بر جای درست خود. کیف، عمل یا کیفیتی نیست که متعلق به سوژه‌ای از-پیش-مفروض و در مورد اخیر، سوژه‌ای ساختگی و موهوم باشد، بلکه خصلتی از آن سیستم است. این سرمایه است که کیف می‌برد، و کیف بردن‌اش، مشروط به فرو بردن هر چه ژرف‌تر سوژه، در دریای بدهی است.

به جوک فروید بازگردیم. بده کار اگر با کلبی مسلکی آشکار پاسخ دهد، خود را خلع سلاح کرده و مستقیماً به درون تله‌ی ایدئولوژیکی قدم می‌گذارد که سرزنش بستان کار، پیشتر برای‌اش پهن کرده است. در صورت پاسخ گفتن با کلبی مسلکی { او تأیید می‌کند که تنها چیزی که می‌خواهد، «کیف بدون محدودیت» است. *Vivre sans temps mort, jour sans entraves*<sup>۶۲</sup>، مطالبه‌ی دانشجویان انقلابی در سال ۱۹۶۸ نیز بود: زندگی بی‌ملال، یا به عبارتی، زندگی بدون اوقات انتزاعی سرمایه‌دارانه، که همگان را مجبور به شرکت در یک فرآیند خودکار تولید می‌کند؛ و لذت بی‌قید و-بند و بدون محدودیت، یعنی لذت بدون اخلاقیات سرمایه‌دارانه، که بر اساس آن، کیف-اضافی از ریاضتی ناشی می‌شود که خود-امان به خویشتن تحمیل می‌کنیم. حال آن که، هدف سرمایه‌داری این است که همگان

<sup>۶۲</sup> (فرانسوی). بدین معنا است که همه‌ی زندگی خود را، بی تلف کردن کوچک‌ترین زمانی بزیید و بدون مرز و محدودیت لذت ببرید. مفهوماً معادل کیف بردن بدون محدودیت است که در متن آمده است.

را تابع رژیم‌سازی سازد که ضمن آن، حین استثمار شدن، کیف ببرند، و در نتیجه، بدل به چیزی نظیر یک مازوخیست ایده‌آل شوند. این موضوع، سرمایه‌داری را، بدل به شکلی از سلطه می‌کند، که از تمام اشکال گفتمان ارباب در گذشته، وقیح‌تر است. بر این اساس، سرمایه‌داری به چیزی نزدیک و شبیه می‌شود که فروید آن را ذیل مقوله‌ی جوک زنده، یا به تعبیر دقیق‌تر، هزل طبقه‌بندی می‌کند.

سرمایه‌داری مالی یا نئولیبرالیسم، آشکارا وقاحت سیستمیک خود را به نمایش می‌گذارد. نیز، جای شگفتی نیست که امروز، صداهای انتقادی حوزه‌ی اقتصاد سیاسی، تماماً، تحت الشعاع صدای (قهقهه‌ی) متفق آن چه که مارکس، پیشتر با عنوان «اقتصاد رکیک»<sup>۶۳</sup> نامیده‌بود، قرار می‌گیرند:

« در مورد  $M-M$ ، ما با صورت غیرعقلانی سرمایه روبه‌رو ایم، بازنمایی نادرست و ابژه‌گردانی<sup>۶۴</sup> روابط تولید، در قدرتمندترین حالت خود: صورت حامل سود، یعنی ساده‌ترین صورت سرمایه، که به لحاظ منطقی، مقدم بر فرآیند تولید خود-اش انگاشته می‌شود؛ توانایی پول یا یک کالا، در ارزش‌گذاری بر ارزش خود-اش مستقل از بازتولید - رازآلودگی سرمایه در آشکارترین صورت-اش. »

نزد اقتصاد رکیک، که بر آن است تا سرمایه را چونان منشأ مستقل ثروت و خلق ارزش جا بزند، این فرم، موهبتی الهی است، فرمی که در آن منشأ سود، دیگر قابل تشخیص نیست و ضمن آن، نتیجه و محصول فرآیند تولید سرمایه‌دارانه - جدا و مستقل از فرآیند - هستی‌ای خودآیین می‌یابد.<sup>۶۵</sup>

وقاحت اقتصاد رکیک، مشتمل است بر بتواره‌گری بالاترین انتزاع سرمایه‌دارانه - خود سرمایه - که همسنگ است با خود-بتواره‌گری سرمایه‌داران به عنوان تولیدگران ارزش و عالمان علم اقتصاد سیاسی رکیک به عنوان دانشمندان {علم مطالعه‌ی} ارزش (این شاخه از علم پوزیتیو، موجب تنزل مقام علم آمار نیز می‌شود، که یکی از عوامل اصلی کژدیسی و واقعیت اجتماعی در پس انتزاع داده‌های عددی است). از قضا، مارکس نشان می‌دهد که این شرایط، نمایانگر دو گرایشی است، که فروید به نوع خاصی از جوک‌های گزنده، نسبت می‌دهد: خشن و رکیک بودن. جوک کلبی مسلکانه، در همین افق متوقف می‌ماند. با این حال، گرایش دیگری در جوک‌ها هست که علیه مکانیزم‌های نظم

vulgar economics<sup>۶۳</sup>  
objectification<sup>۶۴</sup>

موجود عمل می کند، و استثنای نامعمولی برای دسته بندی فروید است: جوکِ شگاکانه که مثال به-حق-مشهور آن این است:

"دو یهودی یکدیگر را در ایستگاه قطاری در گالیسیا<sup>۶۵</sup> می بینند. یکی از دیگری می پرسد: «کجا می روی؟» و پاسخ می شنود: «به کراکو<sup>۶۶</sup>». اولی پرخاش می کند که: «عجب دروغ گویی هستی! وقتی می گویی به کراکو می روی، در واقع، می خواهی که باور کنم داری به لمبرگ<sup>۶۷</sup> می روی. در حالی که می دانم تو واقعاً داری به کراکو می روی. چرا به من دروغ می گویی؟!» (Standard Edition VIII ۱۱۵)

فروید فوراً در پس این یاوگی<sup>۶۸</sup> کلامی، پیچیدگی ای را تشخیص می دهد که حاوی درس معرفت شناسیک ارزشمندی است؛ درسی که در برداشت های مستقیم سیاسی دارد و فضا را برای مفهومی غیر کلبی مسلکانه از نقد، می گشاید:

«اما نکته ی مهمتر جوک این مسأله است، که چه چیزی حقیقت را تعیین می کند. جوک مذکور، بار دیگر، به این نکته اشاره کرده و برای این کار، از عدم قطعیت یکی از شایع ترین مفاهیم ما استفاده می کند. اگر چیزها را، چنان که هستند، توصیف کنیم و به این موضوع که مخاطبان ما، سخن-امان را چگونه می فهمند، اهمیتی ندهیم، آیا حقیقت را گفته ایم؟ یا این که توصیف چیزها بدون در نظر گرفتن مخاطب، فقط بیان حقیقت یسوعی<sup>۶۹</sup> است، و آیا چنین نیست

Galicja<sup>۶۵</sup>  
Cracow<sup>۶۶</sup>  
Lemberg<sup>۶۷</sup>  
absurdity<sup>۶۸</sup>  
Jesuitical truth<sup>۶۹</sup>

یسوعیه، یا انجمن عیسی، فرقه ای وابسته به کلیسای کاتولیک است که در سال ۱۵۴۰، به دست ایگناتیوس لویولا و با تأیید پاپ پل سوم تأسیس شد. لویولا، یک نجیب زاده و جنگ جوی اسپانیایی بود که به گفته ی خودش، پس از تجربه ی یک انقلاب معنوی، متحول شد، و تصمیم به ایجاد فرقه گرفت. یکی از مهم ترین رسالت هایی که یسوعیان برای خود قائل بودند، دفاع از پاپ و کلیسای کاتولیک، در برابر گسترش نهضت پروتستانسیسم بود. جدای از اقدامات عملی، یسوعیان در دفاع از کلیسا و پاپ و در رد پروتستانسیسم، دست به تألیف آثار متعددی زدند.

مصطلح حقیقت یسوعی که در متن آمده، بیشتر منبعث از نوشته های برخی یزدان شناسان یسوعی قرن هفدهم میلادی، در باب موضوعات مربوط به یزدان شناسی اخلاق است که سعی می کردند تا با جستجوی دقیق در متون مذهبی، حفره هایی را پیدا کنند تا بیشترین آزادی عمل را به فرد، برای زیر پا گذاشتن دستورات و فرمان های دینی دهند. این نوع از استدلال اخلاقی (و حتی حقوقی/قانونی)، یعنی تلاش برای پیدا کردن حفره در قانون (اخلاقی/دینی/قضایی) و در نتیجه، زیر پا گذاشتن قانونی قانون، به حقیقت یسوعی مشهور است. مثلاً، بیل کلینتون، وقتی که در سال ۱۹۹۲ و در جریان کارزار انتخاباتی اش و ضمن یک جلسه ی گفتگو، درباره ی پایبندی اش به قانون مورد سوال قرار گرفت، پاسخ داد که هرگز قانون شکنی نکرده است. البته اضافه کرد که وقتی در انگلستان به سر می برده، یکی دو بار، ماری جوانا را امتحان کرده، ولی آن را «استنشاق» نکرده است. طبق قانون فدرال، مصرف ماری جوانا عملی مجرمانه است. اما قانون، احتمالاً به طور سهوی، «مصرف ماری جوانا» را معادل «استنشاق» آن دانسته است، حال آن که راه های متنوعی برای مصرف آن هست. کلینتون، از همین «حفره»ی موجود در قانون استفاده کرده و خود را از اتهام مبرا کرد (جالب این است که کلینتون، مدرک کارشناسی خود را از دانشگاه جرج تاون دریافت کرده که مدرسه ای یسوعی است). در واقع حقیقت یسوعی، دغدغه ی بیان حقیقت ندارد و فقط در پی توجیه است. مشابهت آن، با موردی که فروید بدان اشاره می کند، یعنی بیان حقیقت بدون توجه به شیوه ای که مخاطب سخن را درک می کند، همین است: ظاهراً کلامی جز حقیقت گفته نشده، ولی در واقع، آن چه که اتفاق افتاده، معادل دروغ است.



که در گفتنِ حقیقت، باید شنونده را نیز به میان آورد و در نظر گرفت، و تصویری موردِ وثوق از دانسته‌های خود بدو ارائه کرد؟ به گمان‌ام، این گونه از جوک، آن قدری با دیگر جوک‌ها متفاوت است که بدان جایگاه ویژه‌ای بدهیم. این نوع جوک، به یک شخص یا نهاد حمله نمی‌کند، بلکه خودِ قطعیتِ دانشِ ما را که یکی از دارایی‌های نظرورزانه-ی امان است، به پرسش می‌گیرد.» (همان)

جوک سرمایه‌دارانه، بیش از هر چیز دیگری، فرد را آماج حمله‌ی خود می‌کند، حال آن که، جوکِ شگاکانه، یا می‌توان گفت جوک انتقادی-سیاسی، به ساختارِ موجود در پسِ افراد یورش می‌برد و آن را مسأله‌انگاری می‌کند. مارکس در نامه‌ای به انگلس، ادعا کرده بود که {کتاب} سرمایه، بزرگترین بمبی است که تا کنون، بر سر بورژوازی آوار شده‌است. بر همین سیاق، ما هم می‌توانیم به نحو موجهی، ادعا کنیم، که سرمایه همچنین، کوششی بود برای ایجادِ مُهلک‌ترین جوکِ تاریخ (چیزی در حدود طرح‌های مانتی پائتون): خلقِ چیزی نظیر سیاستِ کمدی، یا دست کم بنا کردنِ سیاست بر شوخ‌طبعی غیر سرمایه‌دارانه. بدون تردید، نزد مارکس و نیز لکان، مفهوم نقد، با کمدی همپوشانی دارد. نقد به مثابه‌ی کمدی: این می‌تواند همان گسستِ مارکسی در تاریخ نقد باشد، و نخستین چیزی که آشکار می‌کند، این است که خنده‌ی سرمایه‌دار(انه)، مربوط به این امر است که شبکه‌ای از ظواهر اجتماعی (آزادی، برابری، مالکیت و فرضیه‌ی نفع شخصی)، با موفقیت، خلقِ پیوسته‌ی اشکالِ تازه‌ی نابرابری را، که به حفظِ رشدِ سود یاری می‌رساند، مخفی می‌کند.

هم نقد اقتصادِ سیاسی و هم روان‌کاوی، واجدِ دقیقه‌ای اند که با آن چه که در جوکِ شگاکانه رخ می‌دهد، همساخت است: وضعیتی که در آن، چیزی از منظرِ رژیمِ مسلطِ دانش و فکر یاوه و بی‌معنا است، اما همان چیز، جوکی که سرمایه‌داری خوانده می‌شود را ویران می‌کند. انفجارِ سیاسی‌ای که خاستگاه‌شناسی<sup>۷۰</sup> جنسی فروید در خصوصِ روان-نژندی‌ها و نظریه‌ی سکسوالیته-اش در پاک‌دینی<sup>۷۱</sup> بورژوازی حادث کرد، همچنین در این موضوع ریشه داشت که نشان داد که اقتصادِ لیبدوی، پیوسته دچار فروپاشی شده و در آن کژروی روی می‌دهد، بدون این که هیچ هنجار و قاعده‌ی جنسی‌ای در پس‌زمینه موجود باشد که آن را هدایت کند. کیف، چندان نشانگر انحراف نیست که نشانه‌ی آن که هیچ هنجار و قاعده‌ی جنسی‌ای وجود ندارد. سرمایه‌داری، فقط به طور جزئی در ادغام این مطالب، موفق بوده‌است، زیرا که آن چه که نمی‌تواند هضم کند، همانی است که لکان به تندی پیش‌برمی‌نهد: «رابطه‌ی جنسی وجود

aetiology<sup>۷۰</sup>  
puritanism<sup>۷۱</sup>

ندارد.» سرمایه‌داری، به فانتزی‌های بتواره‌گرانه از پوزیتویته، نیروهای حیاتی و پتانسیل‌های خلاق نیاز دارد، چرا که فقط در این صورت است که می‌تواند این توهم را حفظ کند که همه چیز در این جهان، که بهترین جهان سیاسی ممکن است، به درستی کار می‌کند و از این طریق، بهره‌کشی را برای اکثریت سوژه‌های‌اش، پذیرفتنی کند.

<sup>i</sup> در وجه دوگانه‌اش که شامل تولید سوژه‌کثیویته و تولید کیف می‌شود.

<sup>ii</sup> مداخله‌ی لکان در تعاقب درس گفتار فوکو با عنوان 'u'est-ce qu'un auteur?' [مؤلف چیست؟] در ۸۴۸ (۲۰۰۱) Dits et écrits (paris: gallimard) است.

<sup>iii</sup> در مورد خاص آموزه‌های لکان، دانش امر واقعی ساختاری. به عنوان مثال، به این فقرات بنگرید: «بنابراین، ساختار واقعی است. به طور کلی، این موضوع {واقعی بودن}، از طریق گرایش به سوی محال‌بودگی متعین می‌شود. بدین دلیل است که واقعی است.» و بعدتر: «می‌توانیم بگوییم که علی‌الاصول، سخن گفتن از هر چیزی به جز امر واقعی، که گفتمان در آن واجد پیامد است، ارزش ندارد. می‌توانید بدان ساختارگرایی بگویید یا هر چه. آخرین بار، من بدان شرایط جدیت {conditions of seriousness} اطلاق کردم.» ۳۰-۳۱. Jacques Lacan, D'un Autre à l'autre (Seminar XVI, ۲۰۰۶)

در متن، بدان با عنوان Seminar XVI ارجاع داده شده‌است.

<sup>iv</sup> Jacques Lacan, Television: A Challenge to the Psychoanalytic Establishment, ed. by Joan Copjec, trans. by denis hollier et al. (new York: norton, ۱۹۹۰)

در متن، بدان با عنوان Television ارجاع داده شده‌است.

<sup>v</sup> «در این جا، بیایید تا کمی درنگ کنیم و به روان‌کاوی این اطمینان را بدهیم که در انجام خواسته‌های سخت و دشواری که ضمن فعالیت‌اش با آن‌ها روبه‌رو است، با او عمیقاً همدرد ایم. تقریباً به نظر می‌رسد که روان‌کاوی، سومین مورد، از مشاغل «محال» است، یعنی شغلی است که در آن، از قبل، می‌توان مطمئن بود که نتیجه‌ای که حاصل خواهد شد، رضایت‌بخش نیست. آن دو شغل دیگر، که دیرپاتر از روان‌کاوی اند، آموزش {education} و حکم‌رانی {government} اند.»

The Standard Edition of Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol. XXIII, trans. James Strachey (London: Vintage, ۲۰۰۱) ۲۴۸.

در متن بدان با عنوان Standard Edition ارجاع داده شده، و شماره‌ی جلد بدان افزوده شده‌است.

<sup>vi</sup> بنگرید به:

Karl Marx, Selected Writings (Oxford: Oxford university press, ۲۰۰۰) ۲۴۶.

<sup>vii</sup> در مورد آخر، مصطلح «شیوه‌ی تولید» مارکس با مفهوم «گفتمان» لکان همساخت است. اما، «شیوه‌ی تولید» به تنهایی و بدون افزوده (برده‌داری، فئودالی، سرمایه‌داری و الخ) به روشنی به ما چیزی نمی‌گوید.

□□□□ برای استنتاج و تشریح چهار گفتمان، بنگرید به:

Jacques Lacan, *The Other Side of Psychoanalysis (Seminar XVII)*, trans. russell grigg (new York: norton, ۲۰۰۷).

□□ بنگرید به:

Jean-Claude milner, *Clartés de tout* (paris: Verdier, ۲۰۱۱) ۹۰

Karl marx, *Capital*, Vol. ۱, trans. Ben Fowkes (London: penguin Books, ۱۹۹۰) ۳۰۰-۳۰۱<sup>x</sup>

با تصرف در ترجمه. در متن بدان با عنوان *Capital I* بدان ارجاع داده شده است.

□□ یا چنان که آلنکا زوپانچič، اخیراً ادعا کرده، سرمایه‌داری، نخستین شیوهی تولیدی است، که نبود رابطه و نسبت اجتماعی - ناپیوند اجتماعی - را، به منبع ممتازی برای سود، بدل کرده است. بنگرید به:

alenka Zupančič, "Sexual is political?" in Samo Tomšič and andreja Zevnik eds., *Jacques Lacan Between Psychoanalysis and Politics* (London: routledge, ۲۰۱۵)

□□□□ بنگرید به:

Standard Edition V ۲۲۳

در اثر زیر، با سوال موجود در نقل قول، بیشتر در پیچیده‌ام:

*The Capitalist Unconscious. Marx and Lacan* (London: Verso, ۲۰۱۵)

همچنین بنگرید به:

mai Wegener "Why Should dreaming be a Form of Work?" in Samo Tomšič and andreja Zevnik, *Jacques Lacan Between Psychoanalysis and Politics* (London: routledge, ۲۰۱۵)

<sup>xiii</sup> Karl marx, *Capital*, Vol. III, trans. david Fernbach (London: penguin Books, ۱۹۹۲) ۵۱۶-۱۷.