# وقتی ارزش-اضافی و کیف-اضافی به هم می‌رسند

آلنکا زوپانچیچ

برگردان از: علی سرمدی

## پیش‌گفتارِ مترجم

مقاله‌ای که پیشِ رو دارید، دومین جزءِ مجموعه مقالاتی‌ست که با موضوع «نظریه‌ی گفتمان‌های لکان» منتشر می‌شوند. اگر مقاله‌ی نخست را، نوعی آشناییِ مقدماتی با مصطلحات این نظریه، و نحوه‌ی قرائتِ مَتِم‌های لکان در نظر بگیریم، در مقاله‌ی جاری، هر گفتمان (به جز گفتمانِ روان‌کاو) مفصلاً موردِ بحث قرار می‌گیرد و تفسیرهای مختلفی از نحوه‌ی فرمول‌بندی هر پیکره‌ی گفتمانی، ارائه می‌شود. مسأله‌ی هم‌خانوادگیِ نظریه‌ی مارکسی با روان‌کاویِ لکانی، در قسمتِ مربوطِ به گفتمانِ دانشگاه، که همان سرمایه‌داریِ مدرن است، به تفصیل موردِ بحث قرار می‌گیرد. گفتمانِ دانشگاه، مطابق صورت‌بندیِ زوپانچیچ از آن، صورتِ دگرگونِ گفتمانِ خدایگان است. از شنیدنِ نامِ دانشگاه، عموماً «علم»، «فاکت»، «داده» و مانند این‌ها به ذهن متبادر می‌شود. لکان با طرحِ این مفهوم، نشان داد که این شکل از مفصل‌بندی دال‌ها (ارجاع پرشمار به سند و فاکت)، فقط کوششی‌ست برای پنهان کردنِ چهره‌ی خدایگان، یا به عبارتِ دیگر، توجیهِ تصمیماتِ سیاسیِ اربابِ قدرت، و جا زدنِ‌شان به عنوان «نتایج منطقی‌ای که از نظر به شواهد و مدارک حاصل می‌شوند». البته مقصودِ لکان این نیست که بدین سبب، استناد و ارجاع به فاکت و شواهدِ علمی، امری نامعتبر و ناموجه است. بلکه، او بر آن بود که هیچ «تصمیمی» را نهایتاً نمی‌توان صرفاً به «شواهد و مدارک» فروکاست، و در هر «تصمیمی» نهایتاً این میل تصمیم‌گیرنده است که برسازنده و تعیین‌کننده است، چنان که در گفتمانِ دانشگاه، تصمیماتِ سیاسی عموماً با ارجاع به بررسی‌های «علمی» توجیه می‌شوند، ولی نهایتاً نمی‌توان ردِ پایِ قدرت را در آن ندید. و اگر خوب در این معنی تأمل کنیم، همین موضوع است که پیکارِ سیاسی را معنی‌دار می‌کند. اگر سیاست، صرفاً و تنها محصولِ استنتاجِ منطقی از انبوهه‌ی شواهد و مدارک بود، تصمیمِ قابل اتخاذ، یکه و تکین بود، و جدال برای «سیاستی

دیگر» اصولاً فاقدِ معنی. لذا، گفتمان، یا عرفی‌تر بگوییم، «خطابه» اساساً بیانگر میلِ سوژه‌ی اعلان است، نه امری خنثی و معصوم، حتی اگر در زرورقِ «علم» پیچیده باشند-اش.

---

نظریه‌ی گفتمان‌های لکان (یا پیوندهای اجتماعی)، همچون سایرِ دستاوردهای او، شُکوه‌مند، و از بسیاری جهات، پاسخی بسیار خلّاقانه، به مسأله‌ی رابطه‌ی میانِ دال و کیف است. این مطلب را پیشتر، ژاک-آلن میلر[۱] گفته‌است: پیش از *رویِ دیگرِ روان‌کاوی*[۲]، پردازه‌های مفهومیِ لکان، بر ناهمسازیِ بنیادینِ میانِ دال و کیف استوار بودند[i]. این دو حد، یا به نحوی ریشه‌ای، مقابلِ یک دیگر بودند (مثلاً در *اخلاقیّاتِ روان‌کاوی*)، یا این که به عنوانِ دو عنصرِ ناهمگن برنهاده‌می‌شدند، که همگونی‌ای خاص و ساختاری دارند (مثلاً در *چهار مفهومِ بنیادیِ روان‌کاوی*، که در آن، لکان ضمنِ طرحِ مفهومِ رانه، می‌گوید:« چیزی در ساختمانِ بدن، ساختی همانندِ ناخودآگاه دارد.» و می‌دانیم که «ناخودآگاه، ساختاری همانندِ زبان دارد.» بنابراین، میانِ دال و کیف، همسانی‌ای ساختاری هست: این دو عنصر ناهمگن و جدا از یک‌دیگر اند، اما با این حال، به واسطه‌ی این همسانیِ ساختاری، به هم مربوط اند.)

نظریه‌ی گفتمان‌ها امّا، متفاوت است. این نظریه، کیف و دال را به هم مفصل کرده، و به عنوانِ عنصرِ ضروریِ هر شکلی از گفتمان‌بودگی، معرفی می‌کند. علاوه بر این، بازشناسیِ بُعدِ گفتمانیِ کیف، پای بُعدِ سیاسیِ روان‌کاوی را به میان می‌آورد:« ضمنِ سخن گفتن از *رویِ دیگرِ روان‌کاوی*، وقتی پرسشِ جایگاهِ روان‌کاوی در سیاست برمی‌خیزد، ضروری‌ست که تذکری بدهیم. تنها وقتی می‌توانیم راهِ خود را به درونِ سیاست بگشاییم، که

---

[۱] Jacque Alain-Miller

[۲] the other side of psychoanalysis

عنوانِ سمینارِ هفدهم لکان.

این موضوع را به رسمیت بشناسیم که تا جایی که به تولیدِ حقیقت مربوط است، تنها گفتمان، گفتمانِ ژوئیسانس است (و منظور-ام فقط گفتمانِ روان‌کاوی نیست).»[ii]

مسأله‌ی چه‌گونگیِ مفصل شدنِ کیف به دال، و نفسِ این مفصل‌شدگی، دقیقاً همان جایی‌ست که روان‌کاوی از آن، در امرِ سیاسی مداخله می‌کند و به درونِ آن راه می‌گشاید. لکان، مصرانه بر این نکته تأکید می‌ورزد که کیف، عاملی سیاسی‌ست (یا به عاملی سیاسی بدل شده)، خواه به فرمِ وعده-و-وعید باشد («بارِ دیگر تلاش کن، سخت‌تر کار کن، صبرِ بیشتری به خرج بده، تا بالاخره به هدف‌ات برسی!») خواه به فرمِ فرمان: «کیف ببر!» ؛ فرمانی که امروزِ روز، هستیِ ما را، خفقان‌آور ساخته و تنزل داده‌است.

اما نخست باید به این پرسش پاسخ دهیم – لکان در سمینارِ هفدهم، به لحاظِ مفهومی، چه گونه کیف را به دال مربوط می‌کند؟ پاسخ این است که از طریقِ ایده‌ی ذیل، که در سراسرِ سمینار، به اَشکالِ مختلف، تکرار-اش می‌کند: فقدانِ ابژه، یا فقدانِ ارضا، و پدیداریِ ارضای مازاد یا کیفِ مازاد، همگی به لحاظِ جایگاه‌شناسیک[۳]، یک لحظه اند: لحظه‌ی مداخله‌ی دال. لکان این ایده را، ضمنِ ارجاع به مفهومی بسط می‌دهد که فروید در جستارِ *روان‌شناسیِ گروهی* تعریف‌اش کرده، همان جستار که در حکمِ کوششِ مقدماتیِ روان‌کاویِ فرویدی‌ست در اندیشیدن به وجوهِ اساسیِ امرِ اجتماعی (یا امرِ سیاسی). مفهومِ مذکور، انگاره‌ی «نشانِ واحد[۴]» (*einziger Zug*) است که فروید آن را خصلتِ غریبِ هویت‌یابی (- نمادین) می‌داند. این انگاره، بسیار متفاوت است با تقلید خیالی[۵] از جوانبِ مختلفِ شخصی که با او هویت‌یابی می‌کنیم: در اولی، نشانِ واحد، کلِ ساحتِ هویت‌یابی را در بر می‌گیرد. مثلاً فرض کنید، فردی که با او هویت‌یابی می‌کنیم، حرفِ «ر» را، طورِ خاصی تلفظ می‌کند، و ما نیز به تقلید از او، همین کار را می‌کنیم. همین؛ نیازی نیست که هیچ تقلیدِ دیگری از او بنماییم. خودِ فروید نیز، چند مثالِ جالب از این نوعِ هویت‌یابی می‌زند – مثلاً، تقلید کردن از سرفه‌ای که مشخصه‌ی فردِ خاصی‌ست. یا مثالِ مشهورتر، موردِ مدرسه‌ی شبانه‌روزیِ دختران است. یکی از دخترها، نامه‌ای از عاشقِ

---

[۳] topology

[۴] unary trait

[۵] Imaginary imitation

نهانی‌اش دریافت می‌کند که او را می‌آزارد، و حسادت‌اش را برمی‌انگیزد، و نهایتاً، او را دچارِ حمله‌ی هیستری می‌کند. پس از آن، چند دخترِ دیگر نیز در همان مدرسه، دچارِ حمله‌ی هیستری می‌شوند. این دختران، رابطه‌ی سرّیِ دخترِ مذکور را فهمیده، و بدو رشک برده‌بودند و می‌خواستند مانندِ او باشند. با این حال، هویت‌یابیِ ایشان با دخترِ موردِ بحث، شکلِ خارق‌العاده‌ی هویت‌یابی با نشانی را به خود گرفته‌بود، که در لحظه‌ی بحرانِ رابطه‌ی عاشقانه‌ی دخترک، عارض شده‌بود.

مثالِ اخیر، بی‌اندازه آموزنده بوده و دربردارنده‌ی دو نکته‌ی مهمِ لکان، در خصوصِ مفهومِ فرویدیِ نشانِ واحد است. نخست این که، اگر چه نشانِ واحد می‌تواند مطلقاً دل‌بخواه و تصادفی باشد، نظرگیری و اهمیت‌اش برای سوژه‌ای که آن نشان را برمی‌گیرد، هرگز تصادفی نیست. بی‌همتاییِ این نشان، از این واقعیت برمی‌خیزد که این نشان، رابطه‌ی سوژه با کیف یا ارضا را نشانه‌گذاری می‌کند، یعنی، نقطه‌ی پیوندِشان را به همدیگر (یا رد-نگاشتی[۶] از آن را) علامت می‌زند. این موضوع، در مثالِ مدرسه‌ی شبانه‌روزی کاملاً واضح است. یک نکته‌ی دیگر نیز در آن مثال مشهود است، و آن این است که حمله‌ی هیستریِ دخترِ اول، نشانی‌ست (و در این جا، نیز، دردنمونی[۷]ست) که رابطه‌ی عاشقانه‌ی دختر را تذکار می‌دهد، درست در لحظه‌ای که دخترک در آستانه‌ی از دست دادنِ ابژه‌ی عشق‌اش است، یعنی در لحظه‌ی حسادت‌ورزی‌اش. این دومین چیزی‌ست که لکان از فروید می‌گیرد و راجع است به پیوندِ میانِ فقدان، نشانِ واحد، و ارضای تکمیلی[۸]. چنان که فروید می‌گوید، هنگامی که ابژه{یِ عشق}، از دست می‌رود، مایه‌گذاری، منتقل می‌شود به نشانِ واحدی که بدان فقدان اشاره می‌کند؛ لذا، هویت‌یابی با نشانِ واحد، بر جایگاهِ (ساختاریِ) ابژه‌ی مفقود، تکیه می‌زند. در عینِ حال، این هویت‌یابی (و به همراهِ آن، تکرار و باز-از-سر-گذرانیِ[۹] آن نشان)، خود بدل می‌شود به منبعِ ارضای تکمیلی.

---

[۶] trace

[۷] symptom

[۸] supplementary

[۹] reenactment

لکان، انگاره‌ی نشانِ واحد را، در دستگاهِ مفهومیِ خود، ترامی‌نهد. او نشانِ واحد را چنین توضیح می‌دهد:« ساده‌ترین صورتِ نشانه، که به معنای دقیقِ کلمه، خاستگاهِ دال است.» او نشانِ واحدِ فرویدی را، به آن چیزی پیوند می‌دهد که با $S_1$ نمادگذاری‌اش کرده‌است. جلوتر، او ترتیبِ خطیِ لحظه‌ی فقدان، و ارضا یا کیفِ تکمیلی را بر هم می‌زند، و هر دو را بدل به یک لحظه‌ی واحد می‌کند. بدین ترتیب، او از انگاره‌ی فقدانِ نخستین (- یک ابژه) فاصله می‌گیرد، و به انگاره‌ای نزدیک می‌شود که فقدان را، نوعی *پس‌ماند*[10] برمی‌شمارد، یا نوعی باقی‌مانده یا مازادِ بی‌مصرف، که ذاتیِ مفهومِ ژوئیسانس بنفسه است. اندیشیدن به ژوئیسانس به مثابه‌ی *پس‌ماند*، او را بر آن می‌دارد، تا از مفهومِ ترمودینامیکیِ *آنتروپی*[11] استفاده کند، که در ادامه بدان خواهیم‌پرداخت. ژوئیسانس، نوعی پس‌ماند (یا فقدان) است؛ ژوئیسانس، تجسدِ آنتروپی‌ای‌ست، که کارکردِ آپاراتوسِ دال تولید-اش می‌کند. امّا با این حال، با این که پس‌ماند است، صرفاً نوعی نبود، غیاب یا چیزی گم‌شده نیست. بلکه هماره برجاست (چنان که پس‌ماند)، امری‌ست که باید به معادلات و کارکنش‌های دلالت افزوده‌شود، و به قدری چشم‌گیر است که نمی‌توان نادیده‌اش گرفت. لکان، بعداً در سمینارِ بیستم، انگاره‌ی ژوئیسانس به مثابه‌ی فقدان-پس‌ماند را، با این تعریف، رسمیّت می‌بخشد:« ژوئیسانس، در خدمتِ هیچ هدفی نیست [ La jouissance, c'est ce qui ne sert a rien].»[iii] این دقیقاً همان چیزی‌ست که پس‌ماند را از فقدان متمایز می‌کند: چیزی هست {بر خلافِ فقدان}، ولی در خدمتِ هیچ هدفی نیست. این پس‌ماند اما، از سوی دیگر، همان چیزی‌ست که تکرار را لازم می‌آورد، تکرارِ دالی که این پس‌ماند، به عنوانِ صورتی از فرآورده‌ی جانبیِ ضروری، بدان الصاق شده‌است. لکان می‌گوید که «این ژوئیسانس است که تکرار را لازم می‌آورد»، و پس از آن، بر اساسِ مدعای مذکور، توضیح می‌دهد که چه گونه این ژوئیسانس، با حیات می‌ستیزد، به ورای اصلِ لذت می‌رود، و شکلِ چیزی را به خود می‌گیرد که فروید آن را رانه‌ی مرگ نامیده‌بود.

---

[10] Waste

توجه شود که منظور از پس‌ماند، باقی‌مانده‌ی ماده است، بعد از آن که فرآوری روی آن انجام گشته و محصولی تولید شود که در خدمت هدفی‌ست. هر فرآیندی، ضمنِ تولیدِ یک محصول، پس‌ماندی از خود به جا می‌گذارد که به هیچ دردی نمی‌خورد، و «مازادِ تولید» است. در این جا لکان، مدعی‌ست که ژوئیسانس، پس‌ماندِ فرآیندِ دلالت‌گری‌ست.

[11] entropy

بی‌تردید، این تغییرِ مهمی در مفهوم‌پردازیِ لکان از ژوئیسانس است. پیوندی بی‌واسطه میانِ دال و ژوئیسانس هست: ما به ژوئیسانس، از طریق تکرارِ یک دالِ خاص است که دست‌رسی داریم، نه از طریقِ رفتن به ورای دال و امرِ نمادین، که مصداق‌اش می‌شود شوریدن بر حدود و مقرراتِ دال. لکان بر این نکته چندین بار تأکید می‌ورزد:« در این جا، ما با شورش و تخطی سر-و-کار نداریم.» بگذارید نظرگیرترین بخشِ متن را نقل کنم:

[کیف،] فقط تصادفاً واردِ بازی می‌شود، به صورتِ نوعی حدوثِ آغازین، یا یک تصادف. هستنده‌ی زنده‌ای که رِوالِ طبیعیِ خود را طی کند، با لذت خُرخُر می‌کند. اگر ژوئیسانس امری نامتعارف باشد، و اگر با برخورداری از مُهرِ تأییدِ «نشانِ واحد» و «تکرار» باشد که تصدیق شود – که از آن پس آن را به عنوانِ یک علامت نهادینه می‌کند- اگر چنین باشد، این تنها تغییری محدود در معنای ژوئیسانس ایجاد می‌کند. این تغییرات، البته هرگز نمی‌توانند شدید باشند، نه حتی در کردارهایی که پیشتر مطرح کردم [مازوخیسم و سادیسم].

پس در این جا با چه روبه‌رو ایم؟ نخست، یک تصادف، یک حدوثِ آغازین، که ضمنِ آن، سوژه با لذتِ مازاد مواجه می‌شود، یعنی با ژوئیسانس؛ این مواجهه ممکن است در قیاس با به‌هنجارینگیِ اصلِ لذت، غیرعادی باشد، ولی به هیچ وجه، عظیم یا استثنایی نیست. غیرعادی‌ست، چرا که بازنمای انحرافی‌ست از مسیرِ معمولِ لذت‌بری در جهتِ ژوئیسانس، و به رغمِ آن، این انحراف یا واگرایی، هرگز شدید نیست، و حتی صورتِ افراطی‌ترین شیوه‌های کیف‌بری را هم ندارد. این تکرارِ دال است که از آن نشانه می‌سازد، و به همین سبب، هماره در چارچوبِ و قلمروی دال باقی می‌ماند. بنابراین، ژوئیسانس (و رانه‌ی مرگ)، واجدِ نوعی دلالت اندرونی[۱۲] است: ژوئیسانس، شکاف یا انحرافی را که درونیِ میدانِ دال است، تن‌آور می‌سازد.

می‌توان چنین گفت که نزدِ لکانِ سمینارِ هفدهم، ژوئیسانس، هیچ نیست مگر کَم‌داشتِ دال نسبت به خود، یعنی نقصِ دال که باعث می‌شود نتواند بی آن که مازادی بی‌مصرف تولید کند، عملگری کند. اگر بخواهیم دقیق‌تر سخن بگوییم، باید اذعان کنیم که این کم‌داشتِ دال نسبت به خود-اش، دو نام دارد و در دو باشنده[۱۳]

[۱۲] intersignifying

[۱۳] entity

پدیدار می‌شود، دقیقاً همان دو باشنده‌ای که در طرحِ لکان از گفتمان‌ها، نادلالت‌گر[۱۴] اند: یکی سوژه و دیگری ابژه‌ی a. ساده بگوییم: سوژه، چنان که تعریفِ لکان از دال عنوان می‌کند، از جنسِ شکاف است، درست مانندِ مقدار یا عددی منفی. دال، نه چیزی که ابژه‌ای را برای سوژه بازنمایی می‌کند، بلکه، چیزی‌ست که سوژه را برای دالی دیگر بازمی‌نماید. این بدین معنی‌ست که سوژه، همان شکافِ درونیِ دال است، همانی که حرکتِ ارجاع‌گر-اش را حفظ می‌کند و تداوم می‌بخشد. از آن سو، ابژه‌ی a، همان پس‌ماندی‌ست که ضمنِ این حرکت تولید می‌شود، و لکان آن را کیفِ مازاد می‌نامد، و توضیح می‌دهد که هیچ کیفی، جز کیفِ مازاد وجود ندارد، که این خود یعنی، کیف بنفسه، ذاتاً به مثابه‌ی آنتروپی پدیدار می‌شود.

اکنون بیایید، نگاهی بیاندازیم به این که چه طور همه‌ی این‌ها را می‌توان در عملگریِ گفتمانِ خدایگان، به عنوانِ بنیادین‌ترین فرمِ گفتمان‌بودگی ملاحظه کرد:

گفتمانِ خدایگان

$$\frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

در قرائتِ گفتمانِ خدایگان، همچنان که در قرائتِ هر گفتمانِ دیگری، باید از چیزی بیاغازیم که مسببِ امتناعِ بنیادینِ آن گفتمان است. هر چهار گفتمان، پیرامونِ امتناعِ مرکزیِ ویژه‌ی خود بنا شده‌اند: خدایگانی، آموزش، روان‌کاوی – همان «سه حرفه‌ی محالِ» مشهورِ فروید (لکان به فهرستِ این حِرَفِ محال، «برانگیختنِ میل[۱۵]» را هم می‌افزاید که مربوط به گفتمانِ هیستریک است). لکان، درباره‌ی امتناعِ ویژه‌ی گفتمانِ خدایگان، چنین می‌گوید که برای خدایگان به مثابه‌ی یک سوژه، محال است که faire marcher son monde (جهانِ اطراف‌اش را به کار وادارد). او بر این باور است که واداشتنِ دیگران به کار، حتی از این که خودِمان کار را انجام دهیم سخت‌تر است. خدایگان، هرگز چنین نمی‌کند. بلکه، فقط علامتی می‌دهد (دالِ خدایگان) و همه فوراً شروع به کار می‌کنند.

---

[۱۴] nonsignifying

[۱۵] Inciting desire

$$\frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{}$$

این بخش از طرحواره، دقیقاً همان قسمتی‌ست که بازنمای این تعریفِ دال است: «دال چیزی‌ست که سوژه را برای دالِ دیگر، بازنمایی می‌کند.» اگر بخواهیم با مصطلحاتِ سیاسی-اجتماعی سخن بگوییم، می‌توانیم این فرمول را چنین قرائت کنیم: برهانِ قاطع آوردن بر خدایگانیِ خدایگان، محال است. هماره شکافی هست یا به پرشی نیاز است (و هیستریک، دقیقاً از همین نقطه به خدایگان می‌تازد)، یا این که می‌توانیم گفت که نوعی دل‌بخواهی‌بودگی، خودسرانگی، یا بی‌دلیلی هست، که به سببِ آن، سوژه-خدایگانِ عینی، به دستِ دال، تأسیس می‌شود، و قدرت‌اش را نه از هیچ یک از توانایی‌های درونیِ خود-اش، که منحصراً از این دال است که می‌گیرد. می‌دانیم که در خصوصِ خدایگانیِ (دموکراتیک) جدید، دستورِ کار این است که این شکاف از میان برده‌شده، و به چیزی خطی، و بالاتر از همه، پاسخ‌گو بدل شود (رأی‌شماری، دانش، مهارت، ثروت)، و نیز به جای استدلال بر مشروعیّتِ خدایگان، مسأله‌ی شایستگیِ خدایگان نشسته‌است. فرمِ مدرنِ پیوندِ اجتماعی، عمدتاً، با دستورِ کارِ ایجادِ قیاس‌پذیری میانِ دالِ (خدایگان) و سوژه، تعیّن می‌یابد.

امّا، اکنون، بیایید آن قسمت از طرحواره را بررسی کنیم، که به رابطه‌ی میانِ دال و کیفِ مازاد می‌پردازد:

$$\frac{S_1}{} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

لکان، این بخش را، با به میان آوردنِ مفهومِ ترمودینامیکیِ آنتروپی توضیح می‌دهد. او در متنی، ما را فرامی‌خواند تا صحنه‌ای را که وصف‌اش متعاقباً می‌آید، تصور کنیم. فرض کنید از ما بخواهند که با وزنه‌ای ۵۰ کیلویی بر گُرده‌ی‌مان، ۵۰۰ متر، از جایی که هستیم، پایین‌تر برویم و سپس همان مسافت را بازگردیم. شکّی نیست که موقعِ

انجام این عمل، عرق خواهیم‌ریخت و فکر خواهیم‌کرد که کاری سنگین و پرزحمت انجام داده‌ایم. با این حال، اگر مفاهیمِ نظریه‌ی انرژی را بر این فعالیّت اِعمال کنیم، به نتیجه‌ای شگفت‌آور می‌رسیم: در این فعالیّت کاری انجام نشده، و کلِ کارِ انجام‌شده برابر با صفر است. نزدِ لکان، آنتروپی، نامِ همین واقعیّت فقدان و اتلاف است، یا از زاویه‌ای دیگر، نامی‌ست برای مازادِ ناب، که لکان آن را a کوچک می‌نامد.

به رغمِ این، هنگامِ قرائتِ این مثال، باید خیلی احتیاط کنیم. زیرا که این مثال، ممکن است برای ما این تصور را ایجاد کند که در حالی که ما کارِ واقعیِ فیزیکی انجام داده‌ایم، دال‌ها {یعنی، علمِ فیزیک،} نمی‌توانند این کار را به حساب بیاورند، و در نتیجه، فقدان (یا آنتروپی) در این جا، مقدارِ کارِ فیزیکیِ انجام‌شده‌ی به‌حساب‌نیامده است. با این حال، این نوع از ثنویّت (که بی‌شک در لکانِ متقدم یافت می‌شود)، مطمئناً چیزی نیست که مقصودِ لکان بوده‌است. هیچ کارِ خالصی در آغازِ این فرآیند نیست، تنها کارِ خالص، دقیقاً همان آنتروپی‌ست که به دستِ این فرآیند تولید می‌شود. برای فهمِ شفاف‌ترِ این موضوع، باید به خاطر داشته‌باشیم که آن چه که در آغازِ فرآیند هست، دانشی دلالت‌گر ($S_2$) است، که به دستِ دال-خدایگان، به کار گماشته‌شده‌است.

$$S_1 \rightarrow S_2$$

به دیگر سخن، ما این جا، با فوت-و-فن[16]، یا دانشِ فنی روبه‌رو ایم، یا دقیقتر، دانشِ چه‌گونگی، دانشِ فعّال، دانش (ـِ دلالت‌گر) و کار چنان که اصالتاً به هم گره خورده‌اند ($S_2$). همچنین، این مدعای لکان را می‌توان چنین صورت‌بندی کرد که کار اصالتاً همچون یک شبکه‌ی دلالت ساختار یافته‌است.

در گفتمانِ خدایگان، دالِ خدایگان، چیزی برمی‌انگیزد نظیرِ فرآیندِ تقطیر[17] دانش (به مثابه‌ی فوت-و-فن): دانش، به هنگامِ ورود به این گفتمان، از کاری که بدان گره خورده‌بود، جدا می‌شود و به دالِ خدایگان می‌پیوندد.

---

[16] savoir fair

[17] distillation تقطیر یک روشِ جداسازی‌ست که در آن فازهای مختلف‌الحالِ ماده (مایع و گاز) از هم تفکیک می‌شوند و می‌توان اجزاء را در ظروفِ جداگانه ریخت. استعاره‌ای که زوپانچیچ در این جا استعمال می‌کند، از این جهت است که ضمنِ فرآیندی که دارد

همین جاست که شما به کردارِ جداسازیِ آن چه از آن به *اپیستمه*[۱۸] تعبیر می‌شود، برمی‌خورید. نمی‌دانم تا به حال بدان فکر کرده‌اید یا نه، ولی کلمه‌ی بامزه‌ای‌ست - «نهادنِ خویش در جای درست»، مختصراً این که واژه‌ای‌ست نظیر Verstehen[۱۹]. کلِ قضیه، یافتنِ موضعی‌ست که از آن، دانش بتواند، به دانشِ خدایگان بدل شود. کلِ کارکردِ *اپیستمه*، مادام که منظور دانشِ انتقال‌پذیر باشد – به گفت-و-گوهای افلاطون بنگرید – همواره از فنونِ صنعتگران برگرفته‌می‌شود، یعنی از کارِ رعایا. در این جا، جوهرِ دانش، استخراج می‌شود تا به دانشِ خدایگان بدل شود.

لکان بر این نکته بسیار تأکید می‌ورزد: دانشی که «خود را نمی‌داند» و عمل می‌کند، به دانشِ مدوّن و مفصل‌بندی‌شده‌ای بدل می‌شود، که می‌توان آن را نوشت، و مستقل از کاری که در آغاز بدان مقیّد بود، آن را اندیشید. به همین سبب است که لکان در ادامه، این مدعای شگفت‌آور را به میان می‌آورد که آن چه از بنده دزدیده‌می‌شود (و خدایگان آن را از آنِ خود می‌کند)، کارِ بنده نیست، بلکه دانشِ اوست. نزدِ لکان، این همان غارت و ازخودبیگانگی‌ای‌ست که در این گفتمان هست. از دیگر سو، کار بنفسه، «کارِ ناب»، به معنای دقیقِ واژه، نتیجه، محصول، یا فرو-ریزه‌ی این کارکنش است. محصولِ گفتمانِ خدایگان، کارِ مازاد یا کار به مثابه‌ی مازاد است (و در عینِ حال، به مثابه‌ی «کارِ ناب»). کارِ مازاد، از جنسِ آنتروپی‌ست که به مثابه‌ی همبسته‌ی مثبتِ سوژه‌ای پدیدار می‌شود، که خود همچون امرِ نمادینی با مقدارِ منفی پدید می‌آید.

$$\$ \quad a$$

توصیف‌اش می‌کند، ترکیبِ «دانش و کار» از هم می‌گسلد و دانش جدا شده و از آنِ خدایگان یا ارباب می‌شود. به مصطلح «فوت-و-فن» دقت کنید. فوت-و-فن، دانشِ نظریِ ناب نیست، بلکه دانشی‌ست معطوف به انجامِ یک کار، یا دانشی‌ست که هم‌هنگام کار است. آش‌پزی نمونه‌ی بارز چنین ترکیبی‌ست که نظریه‌ی ناب ندارد: ما نظریه‌پردازِ آش‌پزی نداریم، بلکه آش‌پز داریم.

[۱۸] episteme واژه‌ای یونانی، به معنای معرفت یا دانش.

[۱۹] به آلمانی به معنیِ دانستن

بخشِ پایینیِ {طرحواره‌ی} گفتمانِ خدایگان، دقیقاً چنین می‌گوید: (نا)پیوندی هست، میانِ مقدارِ منفی‌ای که مداخله‌ی دال به میدان می‌آورد ($)، و منفیّتِ دیگری که این نظام، در قالبِ پس‌ماند یا مازاد تولید می‌کند (a)؛ مازادی که سبب می‌شود که کلِ نظام، هرگز برابرِ جمعِ همه‌ی اجزای‌اش نباشد. بنابراین، a یا کیفِ مازاد را، می‌توان همان کاری انگاشت، که پس‌ماندِ فعالیّت نظام است و هیچ‌کس نمی‌داند با آن چه کند – البته جز این که بکوشند از طریقِ علمِ اخلاق، مهار-اش کنند.[iv]

کارِ ناب، آنتروپیِ این نظام (یا آنتروپیِ گفتمانِ خدایگان) است، یعنی نقطه‌ی فقدانِ آن، یا چیزی که اگر نبود، نتیجه، برابرِ جمعِ تک‌تکِ اجزای‌اش می‌بود، یا چیزی که در کار نمی‌بود اگر کارِ خود-ارجاعِ دال‌ها، به درستی انجام می‌گرفت، یعنی آن مقدارِ منفی‌ای ($) که به سببِ آن، آپاراتوسِ دال، همان آپاراتوسِ کیف‌بری‌ست، بر جا نمی‌بود.

این موضوع، ما را سر وقتِ نکته‌ای حیاتی می‌برد که مایل ام، پیش از رها کردنِ بحثِ گفتمانِ خدایگان، بدان بپردازم: در این سمینار {، یعنی سمینار هفدهم}، لکان اغلب هم‌ارزیِ خاصی را میان، کار و کیف برقرار می‌سازد (و پیش‌فرض می‌گیرد)، و این همان چیزی‌ست که بدو امکان می‌دهد، نظریه‌ی گفتمان‌های‌اش را، مستقیماً به جنبه‌هایی از نظریه‌ی مارکسی، مرتبط کند. کار[۲۰] (یا شغل[۲۱])، وضعی دارد که دقیقاً مشابهِ وضعِ کیف است، و آن این است که کیف، ذاتاً همچون آنتروپی یا فقدان پدیدار می‌شود، یعنی همچون مازادی (یا فرآورده‌ی جانبی‌ای) به‌حساب‌نیامده، در کارکنشِ دلالت. (محتاج به تذکار نیست که این پیوندِ ساختاریِ میانِ کار و کیف، هیچ ربطی به «از کارِ کسی کیف بردن»، یا «کیف بردن از کار کردن» ندارد، که در آن‌ها، کار، واسطه‌ی کیف‌بری فرض می‌شود. بلکه بالعکس، حرفِ لکان این است که دانشِ دلالت‌گر، واسطه‌ی کار و/یا کیف است.)[۷] نکته‌ی دیگرِ لکان، این است که در گفتمانِ خدایگان، این عنصرِ مازادِ آنتروپیک، تجسدِ امتناع و انسدادِ درونیِ این گفتمان است، و تکرار را لازم می‌آورد.

---

[۲۰] work

[۲۱] labor

اکنون، چهار ویژگیِ گفتمانِ خدایگان را، در مقامِ جمع‌بندی فهرست می‌کنیم:

۱. گفتمانِ خدایگان، حاویِ خصلتِ بدیهیِ اختگیِ نمادین است – قدرت به سوژه، از طریقِ دالِ خدایگان، اعطا می‌شود؛ این دال، از بیرونِ سوژه، او را متعیّن می‌سازد، کاملاً مستقل از مسأله‌ی «هستیِ واقعیِ» او.

۲. بنابراین، در مقامِ حقیقتِ این گفتمان، ما با یک مقدارِ منفی (یا یک امرِ قیاس‌ناپذیر) روبه‌رو ایم، به دیگر سخن، نه تنها سوژه همانی‌ست که دالِ خدایگان برای دالِ دیگر بازنمایی می‌کند، بلکه هم‌هنگام، حقیقتِ (یا ذاتِ) دالِ خدایگان، هیچ نیست مگر همین شکافِ درونی، همین ناکافی بودنِ دال نسبت به خود-اش، و این واقعیت، که دالِ خدایگان، فقط به واسطه‌ی داشتنِ تفاوتی کوچک نسبت به خود-اش، می‌تواند آنی باشد که هست.

۳. در گفتمانِ خدایگان، دانشِ دلالت‌گرِ فعّال، در جایگاهِ دیگری نشسته‌است، و این دانش در معرضِ چیزی‌ست که من نام‌اش را تقطیرِ دانش و جداسازیِ دانش از کار گذاشته‌ام. دانش به دالِ ارباب می‌پیوندد، لذا:

۴. در مقامِ محصولِ این گفتمان، کارِ نابِ مازاد، یا کیفِ مازاد نشسته که پس‌ماندی مثبت است، که دقیقاً همان کارِ به‌حساب‌نیامده نیست، بلکه نتیجه‌ی به‌حساب‌آمدن و مفصل‌بندیِ دانشِ فعّال است. این همان نقطه‌ای‌ست که در آن فقدان و مازاد با هم تلاقی می‌کنند، تلاقی‌ای که برای مفهومِ لکانیِ ابژه‌ی a ضروری‌ست.

# گفتمانِ هیستریک

$$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

گفتمانِ هیستریک را، احتمالاً به بهترین وجه می‌توان با عنوانِ «شورشِ وجدان» وصف کرد – تذکری (اغلب به فرمِ دردنمون) به این موضوع که آپاراتوسِ $S_1 \rightarrow S_2$، یک‌پارچه و تام نیست، و دستِ آخر، مازاد یا باقی‌مانده‌ای از خود بر جا می‌گذارد، و نسبتِ به حقیقتِ خویش کور است. گفتمانِ هیستریک، گفتمانِ سوژه‌ای‌ست (سوژه به مثابه‌ی عامل)، که شورشِ خود را بر آن چه در ادامه می‌آورم، استوار می‌کند، و این پایه، وهمی ناشی از چشم‌انداز است: دالِ خدایگان، سوژه را به زیرِ خطِ حائل می‌راند، سرکوب و پنهان‌اش کرده، و خدایگانی‌اش را بر نهان بودنِ سوژه بنا می‌کند. این وهمِ چشم‌اندازی که در این جا در کار است، از این واقعیت ناشی می‌شود که این دو حد {، یعنی سوژه و دالِ خدایگان،} در واقع، همزمان پدیدار می‌شوند، و این که خودِ سوژه (دقیقاً به مثابه‌ی تن‌آوردگیِ شکافِ درونیِ دال) معلولِ چیزی نیست که پیش از او وجود داشته {، یعنی دال خدایگان}، بلکه محصولِ ژستِ آغازینِ دلالت است.

پیشتر، دیدیم که آغازگاهِ گفتمانِ خدایگان آن است که این که سوژه‌ای بتواند وجود داشته‌باشد، یا واقعیتِ گفتمان را دگرگون کند، ممتنع است. در گفتمانِ هیستریک، همین امتناع، ناگهان به امکان بدل می‌گردد، چرا که سوژه در این جا، همچون عامل پدیدار می‌شود. با این حال، موضوعِ این گفتمان، که واکنشی‌ست به گفتمانِ خدایگان، آن است که سوژه ضمنِ آن، به عنوانِ عاملِ (از جهتی) مخفیِ عامل‌اش تصدیق می‌شود، یعنی عاملِ علت‌اش (یا به دیگر سخن، علتِ علت‌اش)، یا به بیانِ دیگر، سوژه به عنوانِ انگیزاننده‌ی انگیزه‌ی نهاییِ پشتِ انگیزه‌ها ،یعنی $S_1$ {یا دالِ خدایگان} بازشناسی می‌شود.

$$\$ \rightarrow S_1$$

در این جاست که امتناعِ ذاتیِ مربوط به این گفتمان، واردِ گود می‌شود (یعنی همان «برانگیختنِ میل»)، زیرا که سوژه، فقط زمانی می‌تواند به عنوانِ علتِ علت عمل کند، که به علتِ (میلِ) دیگری بدل شود.

حسبِ نظرِ لکان، گفتمانِ هیستریک، تنها گفتمانی‌ست که به واقع، دانش تولید می‌کند. با کمی تغییر، می‌توانیم بگوییم که {سوژه‌ی} هیستریک، معمولاً، چند نهاده‌ی بنیادین پیش می‌نهد، که به نحوی که متعاقباً می‌آید، خلاصه‌ی‌شان می‌کنم: «در حقِ سوژه، بیدادگری شده»، «خدایگان، ناتوان است»، «دال، هماره عاجز از احتسابِ حقیقت است»، و «ارضا، هماره ارضای کاذب است.» بیایید بدین نهاده‌ها نظری دقیقتر بیافکنیم.

به نحوی نیمه‌طنزآمیز، می‌توانیم گفت که هیستری، نوعی حساسیّت یا آلرژی نسبت به $S_1$ است، و این حساسیّت، همچون حقیقتِ سرکوب‌شده‌ی آن {، یعنی حقیقتِ سرکوب‌شده‌ی گفتمانِ هیستریک،} پدیدار می‌شود. گفتمانِ هیستریک، اغلب به مثابه‌ی گفتمانی معترض به بیدادگری ظهور می‌یابد که شورمندانه حقوقِ آن‌هایی را مطالبه می‌کند که یا بیرون از دایره‌ی دال و امرِ نمادین اند، یا در مرزِ آن قرار می‌گیرند. شِکوه و شکایت در بابِ بیدادگری، البته، اغلب دعوی‌ای‌ست تجربی، و به همین شأن، می‌تواند «صادق» یا «کاذب» باشد. با این حال، و این نکته‌ای‌ست بس مهم‌تر، نزدِ سوژه‌ی هیستریک، این شکوائیه، همیشه ساختاری‌ست (به همین سبب است که به نظر می‌رسد سوژه‌های هیستریک، هماره در حالِ نق زدن درباره‌ی چیزی اند)؛ ساختاری‌ست، زیرا که بر واقعیتِ برسازنده‌ی هر گفتمان‌بودگیِ دلالت‌گری مبتنی‌ست و بدان راجع است: یعنی همان قیاس‌ناپذیریِ میانِ دال و سوژه، که در بحث از گفتمانِ خدایگان بدان اشاره رفت ( ساده بگویم، مقصود، قیاس‌ناپذیری‌ای‌ست که میانِ آن چه من شخصاً هستم، و نقش و عملگریِ نمادینِ من وجود دارد). این شکاف، این مقدارِ منفی، که برسازنده‌ی دال و نظامِ نمادین است، همان قیاس‌ناپذیریِ استعلایی‌ای‌ست، که سوژه‌ی هیستریک، شِکوه‌ها و اتهاماتِ تجربی‌اش را، با تکیه بر آن طرح می‌کند و قدرتِ گفتمانی‌اش، از همان مایه می‌گیرد. زیرا که گر چه ممکن است، اتهامات و شِکوه‌های این سوژه، به لحاظِ تجربی، نادرست و کاذب باشند، اما در سطحِ استعلایی، هماره درست و صادق اند؛ چرا که این شِکوه‌ها، راجع اند به خصلتِ گوهرین و ذاتیِ گفتمان‌بودگیِ نمادین بنفسه.

اکنون به سراغِ نهاده‌ی دوم می‌رویم. دقیقاً به سببِ مطالبی که فوقاً گفته‌شد، سوژه‌ی هیستریک، هماره دوست دارد عریانیِ پادشاه را جار بزند. خدایگان، همان $S_1$ محترم، هم او که همگان ارج‌اش می‌نهند و از او تبعیّت

می‌کنند، در واقع، مردکی بیچاره و عاجز است، که هرگز کفایتِ لازم و در خورِ عملگریِ نمادین‌اش را ندارد. او ضعیف است، و اغلب حتی نمی‌داند پیرامون‌اش چه خبر است، و باده‌ی کیف‌بریِ نهانی را، به طرزِ نفرت‌انگیزی، به افراط می‌پیماید. او (شخصاً)، بر خود-اش یا هیچ‌کس دیگری نمی‌تواند فرمان براند.

به زبانِ کوچه‌بازاری، این ایستارِ حمله به خدایگان و تضعیفِ او، و بر آفتاب افکندنِ ضعف‌های‌اش، به اصطلاح، اخته‌ساز است. با این حال، اگر چه این ایستار، حتماً ارتباطی با مسأله‌ی اختگی دارد، اما مطمئناً، بسیار مبهم‌تر و پیچیده‌تر از آنی‌ست که این حکمتِ عامیانه افاده می‌کند. دُژمناکیِ سوژه‌ی هیستریک، نسبت به عجز و بیچارگیِ انسانیِ خدایگان، و خطاها و اشتباهات‌اش، بدین سبب نیست که می‌خواهد اختگیِ خدایگان را در بوق و کرنا کند، بلکه بالعکس، شکایتِ او از این است که چرا خدایگان *به قدرِ کافی اخته نیست* – اگر بود، می‌توانست نقشِ نمادین‌اش را به تمامی و به کمال، ایفا کند {، یعنی دقیقاً معادلِ نقش‌اش شود، نه بیشتر و نه کمتر}، اما چنان که فعلاً هست، از ایفای نقش و عملگری‌اش، کیف نیز می‌برد، و همین کیف است که از قدرتِ نمادین‌اش می‌کاهد، و این موضوع، سوژه‌ی هیستریک را آزار می‌دهد. یعنی، طغیانِ سوژه‌ی هیستریک، بیشتر علیهِ ضعفِ قدرت است، نه خودِ قدرت و حقیقتِ شِکوه‌های او علیهِ خدایگان، آن است که خدایگان، به اندازه‌ی کافی خدایگان نیست. بنابراین، سوژه‌ی هیستریک، در شخصِ خدایگان، به همان چیزهایی حمله می‌کند، که در شرایطِ دیگر، مایل به حفظ آن‌ها بود، یعنی دقیقاً هر آن چه که از خدایگان، بعد از کَسرِ دالِ خدایگان از او باقی می‌ماند. به دیگر سخن، در این جا، هدفِ حملات به خدایگان، کیفِ مازادِ اوست، یعنی a. این کیفِ مازاد، همان چیزی‌ست که در آن جا زائد است و نباید باشد، و همان چیزی‌ست که رویِ دیگرِ سکه‌ی این گلایه است که خدایگان دارد به هزینه‌ی سوژه، کیف می‌برد.

نهاده‌ی بعدیِ سوژه‌ی هیستریک، آن است که دال هماره در احتسابِ حقیقت، شکست می‌خورد. نزدیکیِ چشم‌گیر و بزرگی هست میانِ گفتمانِ هیستریک و بدگمانی به امرِ نمادین (یا به زبان) به مثابه‌ی واسطه‌ی حقیقت. شکستِ مذکور، از پرسشِ کلاسیکِ سوژه‌ی هیستریک، یعنی «این که می‌گویی درست، اما بگو واقعاً چه می‌خواهی؟»، آغاز می‌شود که قدرتِ امرِ نمادین را، بدان سبب که پایه-و-مایه‌ای در حقیقت (ـِ سوژگانی) ندارد، رد می‌کند، و فرم‌های نمادین و آیین‌ها را صوَری تهی و بی‌معنی می‌شمارد، و نهایتاً می‌رسد به قمار بر این

که حقیقت، همان امرِ واقعی‌ست که از امرِ نمادین و اصولاً هر نمادینگی‌ای می‌گریزد. این که چرا سوژه‌ی هیستریک این قدر اصرار می‌ورزد که دال، هماره به «حقیقتِ راستین» خیانت می‌کند و درست با تلاش برای فرمول‌بندی و به چنگ آوردنِ‌اش، آن را از دست می‌دهد، مسأله‌ای جالبِ توجه است. به نظر می‌رسد که از منظرِ سوژه‌ی هیستریک، تمامیّتِ حقیقت، در همان «نیمه‌ی دیگرِ» لکانی‌ست، که دستِ دال هرگز بدان نمی‌رسد.

در سمینارِ هفدهم، لکان، آن درون‌مایه‌ی بدنام و پایای آموزه‌های‌اش را تبیین می‌کند:« تنها راهِ اندیشیدن به حقیقت، بیانِ این نکته است که حقیقت تنها از طریقِ نیم‌گفتن[۲۲] (mi-dire) دست‌رس‌پذیر است، و این که حقیقت را به *تمامی*[۲۳] نمی‌توان گفت، چرا که بیش از آن نیم‌گفته، چیزی برای گفتن نیست. همه‌ی چیزی که می‌توان گفت همین است ... امرِ ناگفتنی[۲۴] را نمی‌توان گفت، ولو این که این موضوع، لذتِ خاصی به افراد بدهد.» (57–58) لکان این مدعا را، در سمینارِ هفدهم، به شیوه‌ای مفهوم‌پردازی می‌کند که می‌توان چنین‌اش پیش نهاد: به حقیقت، تنها از طریقِ نیم‌گفتن می‌توان راه بُرد، و این به سببِ موقعیتِ جایگاه‌شناسیکِ خاصِ آن است، زیرا که حقیقت، ذاتاً یک جایگاه است: جایگاهی که در آن، دال در معرضِ اختگی قرار می‌گیرد و اخته می‌ماند (و بالعکس)، جایگاهِ هم‌روی‌دادیِ برسازنده‌ی این دو، که ضمنِ آن، فقدان (یا مقدارِ منفی) رُکنِ دال است. به دیگر سخن، تمامِ حقیقت، عبارت است از: دال + اختگی/فقدان. با این حال، از آن جا که اختگی/دال، برسازنده و ذاتیِ دال است و چیزی نیست که مثلاً در کنارِ آن و علاوه بر آن وجود داشته‌باشد، حقیقت هرگز «تامّ» نیست. هم‌هنگام، این فقدانِ درونی، همان شکافی‌ست که کژروی در جهتِ ژوئیسانس (-ِ مازاد) را ممکن می‌سازد؛ چنان که لکان می‌گوید، آن گاه که چیزی به مانعِ این فقدان یا شکاف برمی‌خورد، کیف به وجود می‌آید. از این منظر، می‌توان گفت که نیمه‌ی دیگر حقیقت، همان ژوئیسانس است. با این حال، چنین نیست که تمامِ حقیقت، برابر باشد با «دال + ژوئیسانس»، بلکه ژوئیسانس، همان بن‌بستِ درونی یا امتناعِ

---

[۲۲] half-saying

[۲۳] تأکید از مترجم است.

[۲۴] unsayable

درونیِ خودِ دال است. با این ملاحظات، می‌توان بر موضعِ سوژه‌ی هیستریک، در بابِ مسأله‌ی حقیقت و دال، پرتوی افکند و بدان شفافیّت بخشید.

سوژه‌ی هیستریک، عاشقِ حقیقت است و تمامِ آن را می‌خواهد. به همین سبب است که این سوژه، دال و فقدان را از هم جدا می‌کند و ساحتِ این دو را از هم متمایز می‌سازد، و فقدان/اختگی را، بر کرسیِ حقیقت‌الحقایق می‌نشاند. حقیقت‌الحقایق – که «کذبِ» حقایقِ نمادین را آشکار می‌کند- همان فقدان به مثابه‌ی امرِ واقعی‌ست. گونه‌ی دیگری از گفتنِ این نهاده، آن است که بگوییم کیفِ مازاد (یا هر نوع کیف)، علی‌الاصول کاذب است، که این یعنی، هرگز نمی‌تواند امرِ واقعیِ فقدان را، کاملاً جبران کند. سوژه‌ی هیستریک، حقیقتِ تامّ را، دقیقاً در آن نیمه‌ی دیگر است که می‌بیند، جایی که در آن چیزی (یا چیزِ بیشتری) برای گفتن نیست. و در عینِ حال، او هر چه بتواند می‌کند تا این ناگفتنی را به سخن درآورد. سوژه‌ی هیستریک، اغلب خود-اش را به مثابه‌ی مفصل‌بندیِ حقیقت پیش می‌نهد، و به جای سخن گفتن از آن، با برآوردنِ پیکر-اش به مثابه‌ی دردنمون، آن را بر هستیِ خود حک می‌کند.

این موضوع، ما را سراغِ چهارمین نهاده‌ی سوژه‌ی هیستریک می‌بَرَد که راجع است به مسأله‌ی ارضا: ارضا، هماره کاذب و ناکافی‌ست؛ یعنی، {اندازه‌ی} ارضا، هیچ تناسبی ندارد با مقدارِ منفی‌ای که بنیان‌گذارِ هر گفتمان است. «این، آن چیزی نبود که می‌خواستم»، وقتی پای ارضا به میان می‌آید، وردِ زبانِ سوژه‌ی هیستریک می‌شود، و خصلتِ بدنامِ دیگر او، تأکید بر رها کردن، فقدان، ناارضا[۲۵]، و دست کشیدن از میل است. سوژه‌ی هیستریک، پاس‌دارِ امرِ منفی، امرِ قیاس‌ناپذیر، یا امرِ محال است. مشکلِ شناخته‌شده‌ی این موضع، این است که متوجه نیست که همین ترکِ دنیا و رها کردن {ـِ میل}، خود به سرعت، بدل به منبعِ کیفِ مازاد یا ارضا می‌شود. سوژه‌ی هیستریک، به هر دو معنی‌ای که می‌توان برای این عبارت تصور کرد، *با هیچ ارضا می‌شود*[۲۶]: نه تنها هیچ چیز

---

[۲۵] nonsatisfaction

[۲۶] تأکید از مترجم است.

نمی‌تواند ارضای‌اش کند، بلکه خودِ هیچ[۲۷]، می‌تواند منبعِ مهمِ ارضا باشد. به همین سبب است که در طرحواره‌ی گفتمانِ لکان، کیفِ مازاد (a)، بر جایگاهِ حقیقت نشسته‌است.

در نتیجه، یکی از چیزهایی که گفتمانِ هیستریک، گواهِ آن است، این است که هر قدر هم که سخت بکوشیم، نمی‌توانیم ژوئیسانس را از گفتمان حذف کنیم؛ یا این که هر «کم‌بود»ی، نهایتاً به «بیش‌بود» می‌رسد که فقط اوضاع را پیچیده‌تر می‌کند؛ یا این که مسأله فقط این نیست که فقدان یا کیفِ دست‌رس‌ناپذیری هست، بلکه نیز، کیفی مازاد هست که نمی‌توان بدین سادگی‌ها از دست‌اش خلاص شد. به معنای مشخصی، می‌توان گفت که آن شیوه‌ای که ضمنِ آن، یک نظامِ گفتمانی، با اتّکا به مقدارِ منفی یا فقدانِ برسازنده‌اش، عملگری می‌کند، همان آرزوها، یا دقیقتر، آرمان‌های اخلاقیِ سوژه‌ی هیستریک است: بدین شیوه، همه چیز تر-و-تمیز باقی می‌ماند و حقیقت، بی‌درنگ، معادلِ امرِ واقعی به مثابه‌ی محال می‌شود. با این حال، گفتمان، فقط به امرِ محال متکی نیست، بلکه پیوسته امرِ محال را، به فرمِ کیفِ مازاد، تولید می‌کند، و اغلب، معلوم نیست که با این مازاد چه باید کرد.

## گفتمانِ دانشگاه

$$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\$}$$

اکنون بیایید به سراغِ گفتمانِ دانشگاه برویم، گفتمانی که پیوندِ اجتماعیِ غالبِ روزگارِ ماست، و بنا بر برخی ارجاعات و اشارات خودِ لکان، خویشاوندیِ بنیادینی میانِ این گفتمان و اقتصادِ سرمایه‌داری هست. لذا، من در ادامه، دست به مقایسه‌ای خواهم‌زد میانِ دو چیزی که لکان، گفتمان‌های «خدایگانانِ کهنه و نو» می‌نامد. لکان، در گفتمانِ دانشگاه، فرمی نو و بازآراسته از گفتمانِ خدایگان را تشخیص می‌دهد. ابتدایی‌ترین صورتِ این گفتمان، گفتاری‌ست که از جایگاهِ دانشی به ظاهر خنثی و بی‌طرف ایراد می‌شود، که حقیقتِ آن (که در زیرِ خطِ حائل مخفی شده)، قدرت است، یعنی، همان دالِ خدایگان. دروغِ برسازنده و بنیان‌گذارِ این گفتمان آن

[۲۷] nothing

است که بُعدِ انجامگر[۲۸]اش را انکار می‌کند: مثلاً، این گفتمان، هماره، آن چه را که به یک تصمیمِ سیاسی منجر می‌شود و مبتنی‌ست بر قدرت، به عنوانِ معرفتی ساده جا می‌زند که از نظر به وضعِ بودشیِ[۲۹] امور (یا نظرسنجی‌های سیاسی، یا گزارش‌های عینی[۳۰] و ... ) حاصل شده‌است.

ژان لئون بووا[۳۱]، در بحثی که در بابِ سلسله‌ای از آزمایش‌های روان‌شناسیک-جامعه‌شناسیک می‌کند، مثالِ خوبی از این مورد ارائه می‌دهد؛ آزمایش‌های مذکور، دقیقاً شاملِ همین پارادایمی اند که در بالا توصیف کردیم: اقتداری که خود-اش را در پسِ انتخابی ظاهراً آزاد و عینی، پنهان و عرضه می‌کند[vi]. ما با دیگری، از جایگاهِ اقتدار (ـِ اجتماعیِ) خاصی روبه‌رو می‌شویم و دو گزینه پیشِ روی‌اش می‌گذاریم که یکی از آن‌ها، ابداً بابِ طبعِ او نیست، ولی، در عینِ حال، او را کاملاً شیرفهم می‌کنیم که آن گزینه‌ی نامطبوع، دقیقاً همان چیزی‌ست که از او انتظار داریم انجام دهد. در ثانی، مدام در گوشِ این دیگری تکرار می‌کنیم که برگزیدنِ گزینه‌ی نامطبوع، به اراده‌ی خودِ او انجام شده‌است {و چیزی بدو تحمیل نشده}. تحتِ این دو شرط، چنین می‌شود: او دقیقاً آن چه را ما می‌خواهیم انجام می‌دهد، در حالی که بر خلافِ رأی اوست (رأیی که پیشتر صدق‌اش را آزموده و پذیرفته). مضافاً این که، به سببِ پیکربندیِ انتخابِ آزاد، او برای توجیهِ عمل‌اش {یا همان انتخابی که بدو تحمیل شده}، رأی و نظر-اش را تغییر می‌دهد. به دیگر سخن، نه تنها عملی که به شکلی بسیار ناجوان‌مردانه بر او زورآور شده، نزدِ او همچون امری شرورانه و تحمیلی ادراک نمی‌شود که مجبور به انجامِ آن بوده (به سببِ فرمانِ مرجعِ اقتدار)، بلکه، خویشتن را متقاعد خواهدکرد که آن امرِ شرورانه، در واقع، *نیک* بوده، چرا که تنها از همین طریق است می‌تواند آزادانگیِ و بخردانگیِ عمل‌اش را توجیه کند.

آن چه فوقاً آمد، تنها یک چهره‌ی گفتمانِ دانشگاه است. در این جا، بر چهره‌ی دیگر این گفتمان متمرکز می‌شوم، که بیشتر اقتصادی‌ست، و چنان که پیشتر گفتم، آن را به منطقِ سرمایه‌داری و شیوه‌ی خاصِ آن در مواجهه با

---

[۲۸] performative

[۲۹] factual

[۳۰] تأکید از مترجم است.

[۳۱] Jean-Léon Beauvois

کیف، مربوط خواهم‌ساخت. نویسندگان و پژوهندگانِ بسیاری تاکنون، متذکر شده‌اند که ما در «جامعه‌ی کیف» زندگی می‌کنیم. معنیِ این عبارت، صرفاً این نیست که ما به اقسامِ شیوه‌ها، در کیف‌بری افراط می‌کنیم، و مسئولیت‌ها و وظایفِ اجتماعیِ‌مان را در طاقِ نسیان گذاشته‌ایم، بلکه این است که خودِ کیف‌بری اکنون، به مهم‌ترین و توقف‌ناپذیرترینِ وظیفه‌ی ما بدل شده‌است[vii]. من بر آن ام که این نهاده را، از منظری خاص بررسی کنم: از طریقِ قرائتِ گفتمانِ دانشگاه – به توصیه‌ی خودِ لکان – در پرتوی این موضوع که چه گونه این گفتمان، طبع و وضعِ کیف را (در مقایسه با گفتمانِ خدایگان) تغییر می‌دهد.

در بحث از گفتمانِ خدایگان، دیدیم که تقطیرِ دانش (دانش به مثابه‌ی فوت-و-فن)، در آن محوریّت دارد: دانش، به دانشِ نابِ دلالت‌گر بدل می‌شود، و هم‌هنگام، این گفتمان، کارِ ناب را، به مثابه‌ی «باقی‌مانده‌ی تقسیم‌ناپذیرِ» فرآیند – به مثابه‌ی پس‌ماند یا فقدان، تولید می‌کند؛ این کارِ ناب، چیزی‌ست خارج از دامنه‌ی عملگریِ دال ، و که به حساب نمی‌آید (اما دقیقاً به همین سبب، می‌تواند همچون نشانه‌ی والایی خدایگان عمل کند – زیرا که تصاحب و داشتنِ چیزی که در خدمتِ هیچ هدفی نیست، و مستقیماً در هیچ اقتصادِ مبادله‌ای به کار نمی‌آید، نشانِ والایی‌ست).

حال بیایید ببینیم در اقتصادِ گفتمانِ بازآراسته[۳۲]ی خدایگان، یا همان سرمایه‌داریِ مدرن، فرآیندِ بالا چه تغییری می‌کند. ساده بگویم – چنان که مارکس پیشتر گفته – خودِ این کارِ ناب، یا کار بنفسه، باید در قامتِ کالایی برای فروش، در بازار عرضه شود. هستیِ سرمایه، تماماً به این موضوع وابسته است. سرمایه فقط زمانی به وجود می‌آید که صاحبانِ ابزارِ تولید، در بازار، کارگری *آزاد* بیابند، که نیروی کار-اش را در بازار، همچون شیئی، به فروش برساند[viii]. این چیزِ نویی‌ست و فقط در مرحله‌ی اقتصادی-تاریخی خاصی‌ست که پدید می‌آید. به دیگر سخن، نیروی کار در صورتِ ناب‌اش (کارِ ناب)، خود پیشتر، محصولِ کارکنشِ دلالتی پیچیده است: کارِ ناب، فی‌نفسه و پیش از آن کارکنش، هرگز کارِ *ناب* نیست، بلکه چیزی‌ست قریب به «فوت-و-فنِ کار» که از آن بنده است. کارِ ناب، چیزی نیست که در آغاز موجود باشد، و پس از اِعمالِ آپاراتوسِ دال بر آن، از دست برود: بلکه محصولِ این کارکنش است. کار به مثابه‌ی کالا، همان کار به مثابه‌ی ابژه است. اما این، همچنین بدین معنی‌ست که

---

[۳۲] reformed

عنصرِ آنتروپیک (a)، جایگاه‌اش را در پیوندِ اجتماعی جابه‌جا می‌کند. ابژه‌ی a، در این لحظه – و فقط در این لحظه است – که در جایگاهِ دیگری قرار می‌گیرد، جایگاهی که لکان چنین‌اش توصیف می‌کند:« جایگاهِ استثمارِ کمابیش قابلِ تحمل».

یک فحوای نظرگیر این جابه‌جایی این است که برای آن که استثمارِ سرمایه‌دارانه به درستی عمل کند، لازم است که فقدان یا آنتروپی، یا کارِ به‌حساب‌نیامده، دوباره به حساب بیاید (و «قیمت بیابد»). کلِ ماجرای ارزشِ مازاد {ارزش-اضافی} که مارکس آن را هسته و نیروی پیش‌رانِ سرمایه‌داری می‌دانست، همین است. این پدیدار شدنِ نیروی کار در قامتِ کالا یا شیء است که سرمایه‌داری را ممکن می‌کند. انقلابی که سرمایه‌داری به راه انداخت، چیزی جز این نبود که راهی پیدا کرد برای به حساب آوردن پس‌ماند. ارزش اضافی، هیچ نیست مگر پس‌ماندی که به حساب می‌آید و ارزشِ آن، پیوسته به توده‌ی سرمایه افزوده‌می‌شود یا تحتِ شمول آن توده قرار می‌گیرد.

$$S_2 \rightarrow a$$

دگردیسی به این گفتمانِ جدید، بر پایه‌ی دو تغییرِ عمده استوار است که سرشت‌نمای این گفتمان اند. نخست این که، در پیکربندیِ جدیدِ گفتمان، دیگر جمعِ همه‌ی اجزاء برابر با مقداری ثابت نیست ( و انتظار هم نمی‌رود که چنین باشد) و البته پای عنصرِ آنتروپی هم مِن بعد، در میان است. مجموعِ اجزاء، مدام در حال افزایش است، و این پدیده‌ای‌ست که بدان انباشتِ سرمایه گویند. چنان که لکان می‌گوید، انباشتِ سرمایه فقط زمانی ممکن شد که کیفِ مازاد، به حساب آمد[ix]. عنصرِ آنتروپیک، خود به ارزش بدل شد، و به مجموع، افزوده‌شد. دوم این که، دیگر آن خصلتِ تکرارگرانه‌ی گفتمانِ خدایگان در کار نیست. اکنون دیگر با حرکتی بی‌پایان مواجه ایم که ضمنِ آن، دیگری‌بودگی‌ای که به (کیفِ) مازاد پیوند خورده، دائماً و به نرمی، در توده‌ی سرمایه، باز-ادغام می‌شود: توده‌ی سرمایه، به این فرآیندِ دائمِ تفاوت‌گذاری و بازتصاحب، نیاز دارد، چرا که قدرتِ رو-به-فزونی‌اش، مشروط به این فرآیند است. مارکس این فرآیند را چنین خلاصه می‌کند که در این جا، ارزش، بدل به سوژه‌ی (یا

عاملِ) فرآیند می‌شود.[x] ارزش در جایگاهِ $S_2$ فعّال و مشغول به انباشت است، و این کار را از طریقِ تصاحبِ آن چه در جایگاهِ a فعّال است، انجام می‌دهد.

لکان این جابه‌جایی را چنین فرمول‌بندی می‌کند:« وقتی سطحِ بالاتری پشتِ سر گذاشته‌شد، ژوئیسانسِ مازاد، دیگر ژوئیسانس مازاد نیست، بلکه صرفاً بدل به مقدار یا ارزشی می‌شود که یا باید بر تنِ تمامیّتی از آن چه در حالِ انباشت است، حک شود، یا از آن مشتق شود – تمامیّتی که از ماهیتی اساساً دگرگون‌شده انباشته‌می‌شود». در این قطعه‌ی منقول، وقتی از سطحی پایین، به سطحی بالاتر حرکت می‌کنیم، طبعِ ژوئیسانس دگرگون می‌شود، و لکان دیگر بدان امرِ دگرگون‌شده، «ژوئیسانسِ مازادِ ساختگی» ( یا «ژوئیسانسِ مازادِ بدلی») می‌گوید.

این همه یعنی چه؟ یعنی ارزش‌گذاری بر کیفِ مازاد، آن عنصرِ راه‌بند و باز-ایستانِ فعّال در ژوئیسانسِ مازاد را حذف کرده یا خنثی می‌کند، و این همان عنصری‌ست که در گفتمانِ خدایگان، کیف را به تکرار پیوند می‌زند. تکرار، بذاته، تکرارِ کیف‌بری‌ست به مثابه‌ی امری محال (که البته این بدین معنی نیست که کیف‌بری وجود ندارد: کیف‌بری وجود دارد، منتها به مثابه‌ی امری «محال»). من بر آن ام که مقصودِ لکان دقیقاً همین است، وقتی که می‌گوید گفتمانِ خدایگان، با عجزی بنیادین از ایجادِ پیوند یا مفصلی میانِ کیفِ مازاد و حقیقتِ خدایگان (سوژه‌ی شکاف‌خورده) دست به گریبان است. تکرار را دقیقاً می‌توان به منزله‌ی دردنمونی از این دشواری قلم‌داد کرد. لکان سپس ادعا می‌کند که ضمنِ گذار به گفتمانِ دانشگاه (و به منطقِ سرمایه)، «امتناعی که در این پیوند بود، ناگهان از میان می‌رود. ارزش اضافی با سرمایه ترکیب می‌شود – این موضوع مشکلی ایجاد نمی‌کند، زیرا که این دو همگن اند، ما درونِ میدانِ ارزش ایم. مضافاً این که در این روزگارِ خجسته، همه‌ی ما تا خرتلاق در آن غرق ایم.»

لذا، معضلِ اساسی و محوری در کیفِ مازاد، «از میان می‌رود»؛ همه چیز به نرمی پیش می‌رود، ما کیف می‌بریم و بهترین لحظاتِ عمرِمان را سپری می‌کنیم. البته، اوضاع دقیقاً به همین منوال پیش نمی‌رود. احساسِ سرخوردگی رو به فزونی می‌گذارد و فرمانِ کیف‌بری، هر چه می‌گذرد، بیشتر خفقان‌آور می‌شود.

سرمایه‌داریِ همبسته با گفتمانِ دانشگاه، بالاتر از هر چیزِ دیگر، گفتمانِ امکان است. شعارِ اصلیِ آن را می‌توان چنین بیان نمود:« تنها غیرممکن، غیرممکن است». مثالِ بارزِ این موضوع، شرکت‌های متعددی اند که دوست دارند خود را با این شعار تبلیغ کنند که:« در قاموسِ ما، غیرممکن وجود ندارد». با این حال، همتای روانی این امر - یعنی سوژه‌ای که به عنوانِ محصول، از این گفتمان به بیرون دفع شده – اغلب یا ملالی کلی‌ست، یا نوسانی‌ست میانِ بی‌تفاوتی و بی‌میلی، و کوششِ دیوانه‌وار. این توضیح کافی نیست که بگوییم میلِ فقط با ممانعت است که برانگیخته‌می‌شود، و با عنصری از جنسِ امتناع است که می‌توان حفظاش کرد. مسأله در این جا این است که خودِ چارچوبِ کیف‌بری از درون فرومی‌ریزد. لکان از «ژوئیسانس مازادِ ساختگی» سخن می‌گوید. آیا معنیِ این سخن، آن است که تقابلی هست میانِ ژوئیسانسِ اصیل و ژوئیسانسِ ساختگی؟ خیر، دستِ‌کم نه بدین معنا که ژوئیسانسِ اصیلی هست که می‌توان، به عنوانِ امری ممکن {و نه ممتنع، چنان که ژوئیسانس اصالتاً بدان ارجاع داشت}، تحصیل‌اش کرد؛ چنین ژوئیسانسی را اغلب محصولِ نوعی وضعِ هماهنگ و هارمونیکِ نخستین جا می‌زنند که در آن هر چیزی در جای خود بوده، و اکنون از دست رفته‌است.

یکی از روی‌دادهای اصلی در روان‌کاوی، کشفِ این موضوع است که ژوئیسانس، یا همان کردارِ کیف‌بری، امتناعی بنیادین را شکل می‌دهد– وجهِ تمایزِ ژوئیسانس با لذت[۳۳] دقیقاً همین است. اما، این «ژوئیسانسِ ساختگی» (یا «شبیه‌سازیِ ژوئیسانس») دیگر چی‌ست؟ در روزگارِ لکان، آن فرآورده‌ها و محصولاتی که پاسخِ مستقیمِ این پرسش اند، هنوز به اندازه‌ی امروز، همه-جا-باش[۳۴] نبودند (کمی بعد به این موضوع بازخواهم‌گشت). به عوض، به نامِ آزادی، شعاری در آن دوره طنین‌افکن بود که لکان فوراً در آن بن‌بستی تشخیص داد: *Jouir sans entraves*! (بی حد و حصر، کیف ببر!) او به سبب نظریه‌اش (و نیز کردمان‌اش)، پیشتر بدین بینش رسیده‌بود که ژوئیسانس بنفسه یک *حد* است، و این که «بی حد و حصر کیف ببر» نهایتاً هم‌ارز این است که «کیف ببر، بی آن که کیف ببری»، که خود یعنی کیفی ببر، تهی از عنصربرسازنده‌ی کیف. امّا، آیا «کیف‌بری بدون کیف»، دقیقاً همان نسخه‌ای نیست که در جوامعِ ما تجویز می‌شود؟ شیرینیِ غیرقندی، گوشتِ خوکِ بریانِ بدونِ چربی،

---

[۳۳] pleasure

[۳۴] omnipresent

قهوه‌ی بدونِ کافئین – همه‌ی این‌ها، مثال‌هایی عالی اند، از کیفِ مازادِ ساختگی به دقیق‌ترین معنای کلمه. همچنین، نمونه‌های خوبی اند از برقرار شدنِ اتصالِ کوتاه میانِ کیف‌بری و زهد، که خصلتِ اقتصادهای سرمایه‌داری‌ست. تنها به این فکر کنید که {تحتِ این نظام‌های اقتصادی،} خرج کردن همان صرفه‌جویی کردن است، و صرفه‌جویی کردن همان خرج کردن. مثلاً فرض کنید من می‌خواهم صد دلار صرفه‌جویی کنم. در این صورت، باید کالایی بخرم صد دلار ارزان‌تر، و اگر چیزی نخرم و پول‌ام را نگه دارم، صرفه‌جویی نکرده‌ام.

دلیلِ این که چنین کیف‌بری‌هایی، هر چه می‌گذرد، بیشتر «میان‌تهی» و بی‌مزه می‌شوند، این نیست که از مایه و گوهرِ خود تهی شده‌اند، زیرا که تصورِ کیف به منزله‌ی چیزی سرشار و پُرمایه، خود خیالین[۳۵] است، و رویِ دیگر سکه‌ای‌ست که در بالا آوردم. مشکل این جاست که این نوع از کیف‌بریِ بدونِ کیف، دقیقاً از امتناعی تهی شده که به کیف‌بری ساختار می‌بخشد و بدان فرم (و نیز فرمِ اجتماعی) می‌دهد. آن چه که از محصولاتی که در بالا آوردیم حذف شده {یعنی چیزهایی نظیرِ قهوه‌ی بدونِ کافئین و امثالِ ذلک}، همانی‌ست که آن‌ها را به چیزی پیوند می‌زند، که فروید، رانه‌ی مرگ‌اش نامیده‌بود – یعنی همان خطرِ (بالقوه‌ی)شان، حد-و-مرزی که بر لذت می‌گذارند، یا به دیگر سخن، این فاکت که کیف دقیقاً حدِ درونیِ لذت است.

به نحوی نظام‌مند، فرمانِ ایست‌ناپذیرِ «کیف ببر!»، همراه می‌شود با یک هشدار (که برای مصرف‌کنندگانِ سیگار آشناست):« کیف بردن شما را می‌کُشد. کیف بردن برای سلامتیِ‌تان مضر است.» - یعنی، همان عنصرِ رَه‌بند و کارشکنی را که در هر کیف‌بری‌ای فعّال است، یادآوری می‌کند. و سپس، این پیوندِ دوگانه، با وعده‌ی رستگاری‌ای دنبال می‌شود که این دو وجه {یعنی مضربودگی و کیف} را از هم جدا می‌کند: «ما کیفِ بی‌ضرر را تولید و عرضه می‌کنیم، کیف بدونِ عنصرِ کارشکن و مانع، *بی‌حد-و-حصر کیف ببر*، یا به بیانِ دیگر، کیفِ خالی از آنتروپی، کیف به مثابه‌ی ارزشِ ناب.

قیمت‌گذاری بر کیف، بخشی از فرآیندِ جدیدی‌ست که پیشتر آن را تقطیر نامیدم. در این گفتمان، {بر خلافِ گفتمانِ خدایگان،} دیگر این دانش نیست که از عنصرِ آنتروپیکِ کار/کیف جدا می‌شود، بلکه این خودِ عنصرِ

---

[۳۵] fantasmatic

آنتروپیک است که به نامِ دانش و ارزش، از آنتروپی یا منفیّت خود-اش می‌گسلد. در این جا، این دقیقاً خودِ کیف ماست که به عنوانِ منبعِ در دست‌رسِ ارزش اضافی، مورد بهره‌کشی و استثمار قرار می‌گیرد. زیرا این که پیشتر گفتیم استثمارِ کیف و پس‌ماند در عصرِ ما، عنصرِ رَه‌بند و کارشکن کیف را حذف می‌کند، هرگز بدین معنی نیست که عنصرِ مذکور، ناگهان از صفحه‌ی روزگار محو می‌شود. بلکه یعنی، آن عنصر مدام در پیکربندی‌هایی نو و غیرمنتظره پدیدار می‌شود، که آن‌ها نیز به نوبه‌ی خود، می‌توانند واردِ فرآیندِ استخراجِ ارزش اضافی شوند. رانه‌ها فرم‌پذیر[۳۶] اند؛ پس فقط می‌بایست اجازه داد ضمنِ پیکربندی‌های نمادین (و خیالیِ) دیگری از کیف‌بری، پدیدار شوند، تا سپس بتوان رانه را از کیف‌بریِ بنفسه جدا کرد، و به کیف عنوانِ «ارزشِ مثبت» داد، و آن را با جلدِ «سبکِ زندگی» (ـِ کیف‌برانه)، به مصرف‌کنندگان فروخت. امّا در همان حال، منفیّتی ناب، بیرون می‌افتد و حذف می‌شود: رانه‌ی مرگ، که سوژه تجسّد آن است؛ سوژه‌ای که هرگز خدایگانِ دانشِ و نیز ارزشِ انباشته در این گفتمان نیست، چه رسد به این که خدایگانِ کیفِ باشد. نه تنها چنین نیست، بلکه فرو-ریزه یا مدفوعِ آن‌هاست، ردیّه‌ای‌ست بر ارزش (ـِ ایدئولوژیک) خود-اش، ردیّه‌ای‌ست دقیقاً بر همان ارزشی که در این گفتمان، گشاده‌دستانه به خیکِ سوژه بسته‌می‌شود (منظور-ام آن ارجِ ایدئولوژیکی‌ست که در این گفتمان بر سوژگیِ آزاد بار می‌شود).

$$\frac{a}{\$}$$

اکنون، اگر گامی به پیش برویم (یا شاید هم گامی به پس، به سمتِ چپِ گفتمانِ دانشگاه)، می‌توانیم ببینیم که این امتناع یا عجزِ میان‌تهی (یا از منظری دیگر، این امکانِ همه-جا-باش)، چه گونه همبسته‌ی عجز یا امتناعی بس عظیم‌تر و خارق‌العاده‌تر است؛ امتناعی که موقعیّت دالِ خدایگان در این گفتمان، حاکی از آن است.

[۳۶] plastic

$$\frac{S_2}{S_1}$$

به تعبیرِ لکان:« چیزِ خارق‌العاده‌ای که به نظر نمی‌رسد هیچ کس متوجه‌اش باشد، آن است که از لحظه‌ای که عجز از میان برخاست، دالِ خدایگان، دقیقاً در فرمِ ممتنعِ خود، شکست‌ناپذیرتر از قبل، پدیدار می‌شود. کسی نمی‌داند کجاست یا چه گونه می‌توان نامید-اش. نمی‌توان جایابی‌اش کرد – البته به جز از طریقِ تعقیبِ آثارِ قاتلانه‌اش. محکوم کردنِ امپریالیسم؟ اما این ساز-و-کارِ کوچک را چه طور می‌توان متوقف ساخت؟» آیا این پیوندِ دوگانه، خارق‌العاده‌ترین شمایلِ نظمِ جهانیِ امروزین نیست؟ بدونِ تردید، امروز، شمارِ آدم‌های ناراضی ابداً کم نیست، و این ناراضیان، حاضر به تظاهرات، و نمایشِ ناخرسندیِ‌شان نیز هستند. اما در عینِ حال، نوعی احساسِ عجزِ مطلق نیز، فراگیر است؛ این عجز، فقط مربوط به نومیدی از اثر و نتیجه‌ی نمایشِ ناخرسندی نیست، بلکه از این سؤال نیز برمی‌خیزد که دشمن کی‌ست؟ به عنوانِ مثال، گلوبالیسم یعنی چه کسانی؟

تولیدِ سرمایه‌دارانه (و نیز بُعدِ اجتماعیِ آن)، تولیدِ مدامِ دیگری‌بودگی‌ست، و نیز قیمت‌گذاریِ پیوسته بر این دیگری‌بودگی، و دگردیسیِ مداومِ این دیگری‌بودگی به ارزش. سرمایه‌داری، هم‌هنگام که تولیدکننده‌ی اصلیِ تفاوت‌هاست، تسطیح‌کننده و هم‌ترازگرِ همان تفاوت‌ها نیز است. همین خصلت است که آن را همزمان، به بزرگترین مروّجِ همه نوع آزادی و حق (خاصّه حقِ متفاوت بودن)، و نیز بزرگترین نابودگرِ رهایی‌بخشی، و هر گونه قوّه‌ی بنیان‌برانداز این تفاوت‌ها بدل می‌کند. بگذارید دوباره قولی نقل کنم، این بار از برایان ماسومی[۳۷]، که این موضوع را به خوبی فرمول‌بندی کرده‌است.

---

[۳۷] Brian Massumi

برایان ماسومی، فیلسوف و نظریه‌پردازِ آمریکایی-کانادایی‌ست که حوزه‌ی کاری‌اش affect theory است. او در سال ۱۹۸۷، جلدِ دومِ کتابِ سرمایه‌داری و شیزوفرنی (اثر دلوز و گتاری)، یعنی «هزار فلات» را به انگلیسی برگرداند. بسیاری از معادل‌های استاندارد و پذیرفته‌شده‌ی واژگانِ دلوز در انگلیسی، ساخته و پرداخته‌ی اوست. مقدمه‌ی او بر ترجمه‌ی *هزار فلات* که عنوان «لذّات فلسفه» را بر خود دارد، یکی از درآمدهای کلاسیک در زبانِ انگلیسی به روی‌کردِ دلوز و گتاری به فلسفه است.

هر چه تنوّع، و حتی نابه‌هنجاری بیشتر، بهتر. به‌هنجاری[۳۸] رفته‌رفته دیگر حالتِ غالب نیست. هنجارمندی و نظم، به تدریج تضعیف می‌شوند. تضعیفِ به‌هنجاری، بخشی از دینامیزمِ سرمایه‌داری‌ست. رهایی‌بخش نیست. بلکه فرمِ قدرتِ خودِ سرمایه‌داری‌ست. دیگر این قدرتِ نهادیِ انضباطی نیست که همه چیز را کنترل و تعریف می‌کند، بلکه قدرت سرمایه‌داری بر تولیدِ تنوّع است – چرا که بازارها اشباع شده‌اند و می‌شوند. تنوّع تولید کنید تا بازاری بکر داشته‌باشید. عجب-و-غریب‌ترین تمایلاتِ عاطفی مطلوب اند - مشروط بر آن که پول‌ساز باشند. سرمایه‌داری شروع می‌کند به تشدید و تنوّع‌بخشی به عواطف، تنها با این انگیزه که ارزش اضافی استخراج کند. عاطفه را به گروگان می‌گیرد تا قوه‌ی سود را تقویت کند. به دقیق‌ترین معنای کلمه، بر عاطفه قیمت می‌گذارد. منطقِ سرمایه‌دارانه‌ی تولیدِ ارزش اضافی، میدانِ رابطه‌ای‌ای را اِشغال می‌کند، که عرصه‌ی بوم‌شناسیِ سیاسی، و میدانِ اخلاقیِ مقاومت در برابر هویّت و مسیرهای پیش‌بینی‌پذیر نیز است. به گمانِ من این طور می‌آید که همگراییِ خاصی هست میان دینامیزمِ قدرتِ سرمایه‌داری و دینامیزمِ مقاومت، و این مایه‌ی پریشانیِ بسیار و تصدیعِ خاطر است.[xi]

قطعه‌ی مایه‌وری که نقل شد، دو نکته‌ی اساسی‌ای را به خوبی جمع‌بندی می‌کند که، حسبِ نظرِ لکان، خصائلِ پیوندِ اجتماعیِ غالبِ روزگار ما اند:

۱. به گروگان گرفتن، استثمار و تنوّع‌بخشی به آن چه ماسومی عاطفه می‌نامد و لکان ژوئیسانس (ـِ مازاد)، از طریقِ قیمت‌گذاری بر آن، و بازشناسیِ آن به عنوانِ منبعی پایان‌ناپذیر از ارزش اضافی.
۲. همگرایی متناقض‌نمای قدرت و مقاومت، و امتناعِ رو-به-فزونیِ جدا کردن آن‌ها از هم، و شکست‌ناپذیریِ دالِ خدایگان، که عجزِ آزارنده‌ی هر نوع مقاومتی را توضیح می‌دهد.

اکنون بیایید بر بعضی دگرگشت‌های متأخری درنگ کنیم که بر دستورالعمل و فرمانِ همگانیِ پست‌مدرنِ خوش‌بختی گذشته‌است؛ فرمانی که واسطه‌ی ایدئولوژیکِ استثمارِ کیف (ـِ مازاد) است.

---

[۳۸] normalcy

نخست این که باید اذعان کرد، خوش‌بختی، وظیفه‌ای‌ست سنگین، شاید سنگین‌تر از هر وظیفه‌ی میهن‌پرستانه‌ای. قطعه‌ی شگفت‌آوری که در ادامه می‌آورم، از دنیس پریگر[۳۹]، یکی از مبلغّانِ اهمیّتِ خوش‌بختی‌ست:« ما اغلب فکر می‌کنیم که این که تا سر حدِ امکان، خوش‌بخت باشیم، بدهیِ ما به خودِمان است. و این البته درست است. اما خوش‌بختی بسیار فراتر از مسأله‌ای شخصی‌ست، و بلکه الزامی اخلاقی‌ست. ما به همسرِمان، همکارِمان، فرزندانِمان، و بی‌تردید، هر کس که پا به زندگیِ‌مان می‌گذارد، این دِین را داریم که تا جایی که می‌شود، خوش‌بخت شویم.»[xii] می‌توانیم این قطعه را به استهزا بگیریم، یا آن را کوششی منحرفانه به حساب بیاوریم که بر آن است تا تعقیبِ خودپرستانه‌ی سعادتِ شخصی را، با جا زدن آن به عنوانِ وظیفه‌ی اخلاقی‌ای جهان‌روا، توجیه کند. امّا اگر ا در معنای ظاهری‌اش قرائت‌اش کنیم، نتایج جالب‌تری می‌گیریم. این قطعه چه می‌گوید؟ این که خوش‌بخت بودن، وظیفه‌ی اجتماعیِ ماست؛ وظیفه‌ای که ابداً آسان نیست. خوش‌بخت و شادمان بودن، دشوار است. هماره چیزی، مصرانه، علیهِ خوش‌بختیِ ما فعّالیت می‌کند. وقتی وظیفه‌ی اجتماعیِ ما، با آن چه از ما انتظار می‌رود بخواهیم (یعنی خوش‌بختی) یکی می‌شود، روشن می‌شود که آن چه می‌خواهیم، هرگز واضح و آشکار نیست. خوش‌بخت باش، تنها به خود-ات بستگی دارد، هیچ کس جلوی‌ات را نگرفته. ما در مقامِ سوژه، به طرزی بی‌رحمانه و به نحوی وسیع، با بن‌بستِ کیف‌بری (و میل) دست‌به‌گریبان ایم؛ کمابیش مانند این است که در یک روان‌کاویِ هجوآمیزِ عظیم در مقیاسِ جهانی، به سر می‌بریم. تو گویی کسی مدام در گوشِ ما نجوا می‌کند: به جای نق زدن، سعی کن مشکلاتِ شخصی‌ات را حل کنی، چون فقط آن‌ها اند که میانِ تو و خوش‌بختی فاصله انداخته‌اند! بی‌شک این مانورِ ایدئولوژیکی، قدرتمند و نبوغ‌آساست، که در حرکتِ نخست، مسأله‌ی سنتاً شخصیِ خوش‌بختی را بدل به معضلی عمومی، اجتماعی و سیاسی می‌کند، و آن را جزئی جدایی‌ناپذیر از آن‌ها می‌سازد، و سپس در حرکتِ دوم، این مسائل را که اکنون به بخشی لایتجزا از مسائلِ اجتماعی بدل شده‌اند، به درونِ زندگیِ شخصیِ‌مان بازپس‌می‌فرستد. یعنی، ضمنِ

---

[۳۹] Denis Prager

دنیس پریگر، یک مجریِ برنامه‌های رادیویی آمریکایی‌ست که از حیثِ سیاسی و ایدئولوژیک به محافظه‌کاران نزدیک است. او در برنامه‌های خود، با جدیّتِ تمام، به تبلیغِ آموزه‌های سرمایه‌داری و ترویجِ محافظه‌کاریِ فرهنگی می‌پردازد.

تصوری کاریکاتوری، {این مانورِ ایدئولوژیک، چنین برمی‌نهد که} مشکلاتِ اقتصادیِ جهان، زمانی حل خواهندشد که ما ناکامی‌ها و مشکلاتِ شخصیِ‌مان را حل کنیم.

با این حال، انکارپذیر نیست که این روان‌کاویِ اجتماعیِ هجوآمیز، دستِ‌کم جزئاً، به دستِ یازدهِ سپتامبر، یا دقیقتر، آن چه از دلِ آن زاده‌شد، متوقف شده‌است. در ساحتِ ایدئولوژی، تروریسم (به مثابه‌ی دشمنِ مشترک و خطرناکِ «ما»)، منطقِ خوش‌بختی را به قالبِ پیکربندی‌ای سنتی‌تر ریخته‌است: امری عینی، راهِ ما به سوی خوش‌بختی را بسته؛ باید شخصاً ایثارگری کنیم (هم از نظر مالی، و هم از بعضی از آزادی‌های سیاسی و اجتماعی‌ای که به دست آورده‌ایم، دست بکشیم). وظیفه‌ی ما دیگر خوش‌بختی نیست و هیچ کس نیز از ما نمی‌خواهد که درباره‌ی تروریسم مثبت‌اندیش باشیم و بکوشیم تا بیشترین منفعت را از آن تحصیل کنیم. به راستی، آن چه را که هم‌اکنون پیشِ روی ماست، به دشواری بتوان گامی به جلو محسوب کرد. اما چیزی در حال پدیداری‌ست که شاید بتوان‌اش باز-سیاسی‌سازیِ[۴۰] امرِ سیاسی نامید. منازعاتِ سیاسی و آنتاگونیسم‌ها، به جلوی صحنه رانده‌شده‌اند، در لباسِ خودِشان و نه لباسی مبدل، و هر چه قدر کوشیده‌می‌شود تا پشتِ قوانینِ خنثای اقتصاد و گزارش‌های امنیتی پنهانِ‌شان کنند، موفق نمی‌شوند. مقاومتی سیاسی نیز در حال ظهور و نیروگیری‌ست، خاصه از بعد از آغازِ جنگِ عراق، و به زودی باید به فوریّت، تصمیمی سیاسی بگیرد. آیا به همین اکتفا خواهدکرد که «خدایگانانِ دموکراتیک» را وادار سازد تا (دوباره) مطابقِ قوانینِ گفتمانِ دانشگاه عمل کنند، و از ایشان بخواهد تا همه‌ی تصمیماتِ سیاسی را، تنها بر اساسِ دانشِ عینی و آن چه که از نظر به وضعِ بودشیِ امور حاصل می‌شود، بگیرند و هر گاه شکافِ میانِ تصمیماتِ سیاسی و دلایلِ عینی، باعث لو رفتنِ و ظاهر شدنِ‌شان شد، یا روشن شد که گزارش‌های مبنای تصمیماتِ سیاسی، جعلی بودند، مجازاتِ‌شان کند؟ به دیگر سخن، و اگر از مصطلحاتِ لکانی بهره بگیریم، آیا مقاومتِ سیاسیِ یادشده[۴۱]، به همین قانع خواهدشد که شکافِ مابینِ $S_2$ (زنجیره‌ی دلایل) و $S_1$ را برملا کند و خواهانِ ناپدید شدنِ آن شود (یا نهان‌تر شدنِ آن که خود یعنی $S_1$ زیرِ خطِ

---

repoliticization[۴۰]

[۴۱] اکنون، مایی که در سال ۲۰۲۶ این متن را می‌خوانیم، می‌دانیم که مقاومتِ سیاسیِ مذکور، گزینه‌ی نخست را برگرفت و خدایگانی را به میان آورد که کیف‌بری‌اش، نمایان و عریان نباشد و البته کنشِ حمله به عراق را، با ارجاع به «فاکت‌ها و عینیّات» این بار در لیبی تکرار کند. نامِ این خدایگان، باراک اوباما بود.

حائل قرار بگیرد)؟ یا این که خواهدفهمید که دقیقاً به سببِ همین شکاف است که هیچ تصمیمِ سیاسی‌ای، به تمامی، به زنجیره‌ی دلایل فروکاستنی نیست، و شرطِ امکانِ هر گونه سیاستِ بدیل نیز، دقیقاً همین است؟ اگر این مباحثه را، به روزگارِ خودِمان بیاوریم، می‌توانیم چنین بپرسیم: فرض کنیم گزارش‌ها درباره‌ی تسلیحاتِ اتمی عراق واقعاً درست بودند. آیا این باعث می‌شد که تصمیمِ حمله به عراق، کمتر سیاسی باشد؟ پاسخ این است که نه، در آن صورت هم، این تصمیم همچنان سیاسی بود، و دقیقاً به همین شأنِ سیاسی‌ست که می‌شد در آن موقعیت، تصمیمِ سیاسیِ دیگری گرفت یا اراده‌ی سیاسیِ متفاوتی ورزید. لذا، مقصودِ من از اشاره به این که در هر شکل از گفتمان‌بودگی، شکافِ میانِ $S_1$ و $S_2$ برجاست، این نیست که نتیجه بگیرم از آن جا که هیچ تصمیم یا پروژه‌ی سیاسی را نمی‌توان تماماً به آن چه بر آن مقدّم است ( یا به شرایط) فروکاست و توجیه کرد، بهتر است شِکوه و گلایه در این خصوص را کنار بگذاریم و فقط نیّات کثیفِ پشتِ‌شان را رسوا کنیم. منظور-ام این نیز نیست که بگوییم مهم نیست ما چه می‌کنیم،، زیرا که این شکاف برطرف‌شدنی نیست و نهایتاً تمامِ تصمیماتِ سیاسی، تصمیماتی از آنِ قدرت خواهندبود. اتفاقاً بالعکس، دقیقاً به همین دلیل، آن چه ما می‌کنیم بسیار مهم است.

---

## یادداشت‌های نویسنده

[i] ر.ک. ژاک-آلن میلر، «پارادایم‌های ژوئیسانس»، *Lacanian Ink*، شماره ۱۷ (۲۰۰۰): ۱۰–۴۷.

[ii] ژاک لکان، *سمینار، کتاب هفدهم: رویِ دیگر روان‌کاوی*، به کوشش ژ.-آ. میلر (پاریس: سوی، ۱۹۹۱)، ۹۰. ارجاع‌های درون‌متنیِ داخل پرانتز، شماره صفحاتِ ویراست فرانسوی را نشان می‌دهند.

[iii] لکان، *سمینار ژاک لکان، کتاب بیستم: آنکور یا دربارهٔ سکسوالیتهٔ زنانه، مرزهای عشق و دانش*، به کوشش ژ.-آ. میلر، ترجمهٔ ب. فینک(نیویورک Norton :، ۱۹۹۸)، ۱۰.

[iv] لکان می‌گوید، «وقتی ارسطو می‌خوانیم، این ظن گریبان‌گیرِمان می‌شود که رابطه‌ی خدایگان و بنده، برای او پرسش‌ناک بوده ... به وضوح می‌توانیم ببینیم که آن چه در میان است، چیزی‌ست، ذیلِ عنوانِ ژوئیسانسِ مازاد، که خدایگان، از کارِ بنده به دست می‌آورد ... مسأله‌ی اخلاقیّات در این جا ناگهان بزرگ می‌شود – *اخلاقِ نیکوماخوسی*، *اخلاقِ اودِموسی*، و تعدادی دیگر از آثار که به تأملات اخلاقی می‌پردازند. این مسأله حل‌شدنی نیست. هیچ کس نمی‌داند با ژوئیسانسِ مازاد باید چه کرد. برای حاکم کردنِ خیرِ برین بر جهان، شما باید به اندازه‌ی ماهی‌ای که سیبی نصیب‌اش شده، دست‌پاچه و مستأصل باشید. (۲۰۴)
{مترجم: کنایه‌ی «ماهی‌ای که سیبی نصیب‌اش شده»، راجع است به همان ژوئیسانسی که کسی نمی‌داند با آن چه کند. لکان در این خصوص سخن می‌گوید که اخلاقیّاتِ سنتی، چنان که در آثاری مانندِ اخلاقِ نیکوماخوسی آمده، با معضلِ مهارِ ژوئیسانس دست-به-گریبان اند.}

[v] لکان می‌گوید، «a، بنفسه، از این فاکت ناشی می‌شود که دانش، در بدایت‌اش، به مفصل‌بندیِ دال‌ها فروکاسته‌می‌شود. چنین دانشی، واسطه‌ی ژوئیسانس است. و باز، تکرار می‌کنم که این دانش، وقتی فعّال است، آنتروپی تولید می‌کند. این آنتروپی، این لحظه‌ی فقدان، تنها نقطه‌ای‌ست، تنها نقطه‌ی روال‌مندی‌ست که در آن به طبع ژوئیسانس دست‌رسی داریم.» (۵۷-۵۶)

[vi] ژان-لئون بووا، رساله‌ای دربارهٔ بندگیِ لیبرال: تحلیلِ انقیاد (پاریس: Dunod ، ۱۹۹۴).

[vii] نک. تاد مک‌گوان، *پایانِ ناخرسندی؟ ژاک لکان و جامعه‌ی نوظهورِ کیف*(آلبانی، SUNY Press : ۲۰۰۴)
{مترجم: این کتاب را نشرِ ققنوس، با عنوان «پایانِ ناخرسندی، ژاک لکان و ظهورِ جامعه‌ی لذت» با ترجمه‌ی امیرعلی علیمحمدی و نازنین شهبازی، چاپ-پخش کرده‌است. فارغ از غفلتی که در ترجمه‌ی emerging رخ داده (emerging صفتِ society است)، enjoyment را نمی‌توان بدون اندیشیدنِ تدبیری برای ترجمه‌ی pleasure، به *لذت* برگرداند. در همین مقاله، توضیح داده‌شده که pleasure همان enjoyment نیست، بلکه دومی حدِ درونیِ اولی‌ست. در ترجمه به فارسی، اجماع بر ترجمه‌ی اولی به لذت بوده و دومی به کیف، تا تمایز میان این دو بارز شود. این تمایز البته در فروید چندان روشن نیست، ولی در قرائتِ لکان از فروید حیاتی‌ست.}

[viii] در *سرمایه* (Harmondsworth: Penguin, 1990)، مارکس می‌نویسد:« نیروی کار، تنها به شرطی و تا جایی می‌تواند همچون کالا در بازار حاضر شود، که مالکِ آن، فردی که نیروی کار از آنِ اوست، آن را به فروش بگذارد، یا آن را به عنوانِ کالا بفروشد. برای آن که مالک، بتواند نیروی کار-اش را به عنوانِ کالا بفروشد، باید آن را در اختیار داشته‌باشد، باید مالکِ آزادِ توانایی کار-اش باشد، به عبارتِ دیگر او باید مالکِ خود-اش باشد.

[ix] بنا به نظرِ لکان، «در نقطه‌ای خاص از تاریخ، چیزی در گفتمانِ خدایگان تغییر کرد. ما تنِ خود را رنجه نمی‌کنیم تا بفهمیم سببِ این تغییر دقیقاً چه بود؟ آیا لوتر بود یا کالوَن، یا رفت-و-آمد کشتی‌ها در اطرافِ جنوا یا دریای مدیترانه، یا هر چیز دیگر. نکته‌ی مهم این است که در این لحظه‌ای خاص، لذتِ مازاد، محاسبه‌پذیر شد، و به حساب آمد.» (۲۰۷)

[x] مارکس می‌نویسد: « با این حال، در حقیقت، ارزش در این جا سوژه‌ی فرآیندی‌ست که ضمنِ آن، با این که پیوسته و به تناوب، فرمِ پول و کالا را به خود می‌گیرد، مقدارِ خود را تغییر می‌دهد، ارزش اضافی را ارزشِ اولیه‌ی خود تلقی کرده و از خود بیرون می‌اندازد، و بدین ترتیب، بر خود مسقلاً ارزش‌گذاری می‌کند. زیرا که حرکتی که ضمنِ آن، ارزشِ مازاد، افزوده‌می‌شود، حرکتی از آنِ خود ارزش است، بنابراین، ارزش‌گذاری او، خود-ارزش‌گذاری‌ست. ارزش، به سببِ ارزش بودن، توانایی سرّیِ ارزش‌افزایی بر خود را یافته‌است.» (*سرمایه*، ۲۵۵)

[xi] برایان ماسومی، «ناوبریِ حرکت‌ها»، در باب *امید*، به کوشش م. زورنازی (نیویورکRoutledge :، ۲۰۰۳)، ۲۲۴.

[xii] دنیس پریگر، *خوش‌بختی یک مسئلهٔ جدی است* (نیویورکHarperCollins :، ۱۹۹۸)، ۳.