

شجاعت زیستن در جهان بدون دیگری

گفت‌وگو با عادل مشایخی درباره ابتدال

علی ورامینی
محسن آزموده

منبع
سالنامه روزنامه اعتماد
۱۳۹۷

مرگ مرتضی پاشایی، خواننده پرتعداد پاپ و اتفاقاتی که در مراسم تشییع جنازه او افتاد یکی از نقاط عطف فکری در دهه نود است. بعد از این اتفاق و سخنرانی یوسف اباذری در نقد این وضعیت بود که بحث ابتذال و امر مبتذل در ایران بیش از همیشه مورد توجه نخبگان فکری قرار گرفت. اگر نقطه عزیمت اباذری در آن سخنرانی را به خاطر بیاوریم و با آنچه به لحاظ تاریخی خاستگاه پدید آمدن واژه ابتذال «banalité» است قیاس کنیم می بینیم که وقتی از این مفهوم صحبت می کنیم اصلاً مشخص نیست که از چه مفهومی سخن می گوئیم و حد و ابعاد آن کجاست. خاستگاه ابتذال به لحاظ تاریخی از طبقه فرادست اشراف قرن نوزدهم می آید و اباذری در قرن بیست و یکم آن پدیده‌ای که به امر سیاسی و طبقه فرودست توجهی ندارد را مبتذل می خواند. مبهم بودن مفهوم ابتذال هم چنین باعث شده تا بعضاً این مفهوم کاربردی اخلاقی پیدا کند و حتی فراتر از آن به واکنش‌های هیستریک تبدیل شوند. نمونه‌ی آن را به کرات دیده‌ایم که در فضای مه آلوده، فضایی که تشخیص سره از ناسره بسیار دشوار می نماید، هرکسی دیگری را مبتذل خطاب می کند. در حالی که ابتذال هر روز بیشتر لقلقه زبان روشنفکران، منتقدان، هنرمندان و .. بود هم‌زمان شاهد گسترده‌تر شدن امر مبتذل (به آن معنایی که اباذری سعی داشت ایضاح کند) بودیم. در سالی که گذشت، به خصوص در حوزه هنر، آتش به قدری شور شد و حد و مرز ابتذال چنان گسترش پیدا کرد که حتی آن کسی را هم که به عنوان نماد ابتذال (به معنای خالی کردن عرصه عمومی از امر سیاسی و رهایی بخش) می دانستند، سعی کرد خود را از دیگرانی که پر و بال به آن‌ها داده بود تبری بجوید.

در این وضعیت به نظر می‌رسد اولین و مهم‌ترین گام، سخن گفتن از ابتدال در یک صورت‌بندی قابل ارجاع و فارغ از ایهام است. اگر بتوان به هم‌چین صورت‌بندی‌ای رسید، دیگر می‌توان در جایی مشخص ایستاد و ابتداءً از خود صورت‌بندی دفاع و یا آن را نقد کرد و سپس با استمداد از آن به سراغ نقد پدیده‌ها و وضعیت‌ها رفت. در همین راستا به سراغ «عادل مشایخی»، مترجم، مدرس و پژوهشگر فلسفه رفتیم تا مفهوم ابتدال را با او واکاوی کنیم. مشایخی در این گفت‌وگو صورت‌بندی بسیار واضحی از ابتدال ارائه می‌دهد. او نقبی به هایدگر می‌زند و «دیگری بزرگ» را شرح می‌دهد و سپس با استمداد از فوکو توضیح می‌دهد که تکنولوژی‌های قدرت چگونه سوژه را به این دیگری بزرگ قلاب می‌زنند و آن را منقاد می‌کنند. در حقیقت مشایخی ابتدال را در نسبت با منقاد شدن و رهایی از انقیاد صورت‌بندی می‌کند. او مشخصاً در رابطه با هنر معتقد است "هنر واقعی، هنری است که امکان سوژه شدن را فراهم می‌آورد. به این شکل که توان جدیدی در ما ایجاد می‌کند." برای فهم بیشتر این صورت‌بندی مشروح گفت‌وگوی مفصل ما با مشایخی را در ادامه می‌توانید بخوانید، اما پیش از آن باید از «مسعود کریمی»، مدیر نشر «ناهید» و دیگر همکارانش تشکر کرد که شرایط انجام این گفت‌وگو را با لطف و مهری فراوان فراهم کردند.

همانطور که می‌دانید بحث پیش رو در رابطه با ابتذال و امر مبتذل است. من مقاله‌ای می‌خواندم در رابطه با این که اساساً بحث ابتذال از طبقه اشرافی آمده است و واژه‌ی ابتذال در گفتمان بعد از رنسانس و بعد از اینکه هنر اشرافی می‌شود و در انحصار یک طبقه‌ی خاص می‌رود پدید می‌آید. آن چیزی را که خارج از این طبقه پدید می‌آید و آن چیزی را که به غیر از سفارش طبقه‌ی اشراف پدید می‌آمده - هنر یا هر پدیده‌ی دیگر که بنامی‌همس - مبتذل می‌خواندند، هر چیزی که با آن جریان اصلی آنها هم خوانی داشته هنر اصیل و هنر فاخر می‌خواندند و هر چیزی را که غیر از آن بوده ابتذال می‌نامیدند. نمونه‌ی مشخص آن مثلاً «ادوارد مانه» است که می‌گویند که نقاشی‌اش زمانی (اول قرن بیستم) نماد اوج ابتذال شناخته می‌شده و حتی در نمایشگاهی با عنوان «رفوزه‌ها» که مکمل یک نمایشگاهی در طبقه‌ی اشراف بوده و آثاری را که به زعم خودشان نماد ابتذال بوده نشان می‌دادند، نقاشی مانه به‌عنوان شاخص ابتذال معرفی می‌شود. بعدها این گفتمان عوض می‌شود و آثار مانه امروز به‌عنوان یکی از نقاش‌هایی که art یا نقاشی هنری، چندین میلیون دلار خرید و فروش می‌شود و متر و معیار هنر فاخر می‌شود. عرضم این است که به‌نظر شما بحث ابتذال و «آنتی»‌اش اصالت و اصیل و امر اصیل یا امر فاخر چقدر تحت تاثیر گفتمان است؟ فهم ما از ابتذال دائماً عوض می‌شود؟ ما می‌توانیم یک جایی بایستیم و امر مبتذل را تعریف کنیم؟

در مورد ابتذال می‌توان بحث تاریخی کرد و توضیح داد مثلاً پدیده‌ی ابتذال یا انگاره‌ی ابتذال از چه دوره‌ای و در چه شرایطی شکل گرفته است یا مثلاً حتی به سراغ خود واژه‌ی «ابتذال» («banalité») و امر مبتذل رفت و مثلاً ریشه‌یابی کرد که «ban» در دوره‌ی فئودالی به چه معنا بوده است و آیا معنای «ابتذال» با این ریشه ارتباطی دارد، یا اگر ارتباطی ندارد از چه زمانی به بعد واژه‌ی «banalité» به معنای «ابتذال» به کار رفته است. یک راه دیگر این است که انضمامی‌تر شروع کنیم و ببینیم در شرایط کنونی چطور می‌توانیم این واژه را به کار ببریم و یا کاربردهای کنونی آن چه وضعیتی دارند.

اتفاقی که برای ابتذال مثل خیلی از واژه‌های دیگر افتاده این است که در بدترین حالت به «ناسزا» و در بهترین حالت تبدیل به واژه‌ای برای نوعی قضاوت اخلاقی (moral) شده و در حقیقت اینجا دیگر ابتذال هیچ تعریف و حدودود خاصی ندارد. هر چیزی را که از آن خوشمان نمی‌آید «مبتذل» می‌خوانیم. هر کسی از هر چیزی که خوشش نیاید می‌تواند بگوید دچار «ابتذال» است. برای اینکه در این دام نیفتیم و ببینیم که اصلاً آیا ابتذال می‌تواند به شیوه‌ای غیر از این به کار رود، باید ببینیم آیا می‌شود ابتذال را به یک مفهوم انتقادی تبدیل کرد یا نه. یکی از راه‌های تبدیل کردن ابتذال به یک مفهوم انتقادی، گره زدن آن با مفهوم «انقیاد» است. البته اینکه می‌گویم فقط پیشنهاد است و به هیچ وجه نباید حکمی مطلق به شمار آید. حال ببینیم «ابتذال» را چگونه می‌توان به «انقیاد» گره زد.

امر مبتذل معمولاً در فرهنگ‌های لغت در تقابل با امر نو و به منزله‌ی امر معمولی و متعارف تعریف می‌شود. اما هر امر معمولی و متعارفی مبتذل نیست. در واقع، بدون امر متعارف امر نویی هم در کار نخواهد بود و همه چیز در آشوب محض غرق خواهد شد. متعارف و معمولی وقتی مبتذل می‌شود که تصلب پیدا کند، طوری که ظهور امر نو دشوار یا حتی ناممکن شود. پس وقتی چینه‌بندی امر متعارف، قواعد غیر شخصی حاکم بر گفتار و رفتار ما، چنان سفت و سخت می‌شود که هرگونه ظهور امر بدیع، هرگونه تغییر و دگرگونی را ناممکن می‌کند، با ابتذال مواجهیم. ابتذال در عرصه‌های مختلف و به شیوه‌های متفاوت خود را نشان می‌دهد. در عرصه‌ی کردارهای انسانی ابتذال خود را به شکل طفره رفتن از انتخاب و تصمیم‌گیری مسئولانه و گذاشتن بار تصمیم‌گیری بر دوش «دیگری» نشان می‌دهد. جملات معروف هایدگر را در کتاب هستی و زمان حتماً به خاطر دارید. ما همواره در همه‌ی عرصه‌ها همان‌طور احساس می‌کنیم، می‌اندیشیم، ارزیابی می‌کنیم و در گیر عمل می‌شویم که «دیگران» می‌اندیشند و احساس و ارزیابی و عمل می‌کنند. «هر کس دیگری است و هیچ‌کس خودش نیست». این «دیگری» بی‌نام نشان هم ممکن است در هر قالبی تجسد پیدا کند: در قالب پدر، مادر، پیشوا، حزب، سنت، افکار عمومی و ... در این شرایط است که حرف زدن به وراجی و تکرار مکررات و توضیح واضحات تقلیل پیدا می‌کند و عمل کردن تبدیل می‌شود به تقلید و تکرار مکانیکی.

اما پرسشی که فراتر از هایدگر باید مطرح کرد شرایط وقوع چنین وضعیتی است؛ شرایطی که ابتذال به این معنا را رقم می‌زنند. اینجاست که پای تکنولوژی‌های قدرت و «انقیاد» یا زندگی در قید مناسبات قدرت به میان می‌آید.

بعد از پیوند زدن «ابتدال» با «انقیاد» باید ببینیم کاربرد انتقادی مفهوم حاصل از این پیوند چه نتایجی می‌تواند داشته باشد. مثلاً یکی از بحث‌های رایج که شما هم به آن اشاره کردید، همین ماجرای هنر مبتدل یا سلیقه‌ی مبتدل عوام است: آیا می‌شود در این حوزه ابتدال را از حد تحقیر عوام فراتر برد و به یک مفهوم انتقادی تبدیل کرد؟ شاید با مفهوم «انقیاد» بشود این کار را کرد. می‌توان گفت آن چیزی که ابتدال به وجود می‌آورد و در عرصه‌های مختلف، مثلاً در عرصه‌های هنری، یا حتی در عرصه‌ی زندگی روزمره یا در عرصه‌ی جهت‌گیری‌های سیاسی، باعث شکل‌گیری گرایش‌های مبتدل می‌شود زیستن در انقیاد، دل‌بستن به انقیاد، است.

برای اینکه بفهمیم انقیاد چیست، بد نیست به نقطه‌ی مقابل آن هم اشاره کنیم. نقطه‌ی مقابل انقیاد، «سوپرکتیویته» است. منظور از «سوپرکتیویته» (در اینجا) چیست؟ «سوپرکتیویته» شیوه‌ای از زندگی، شیوه‌ای از رابطه با خود و دیگران، به معنای یک گرایش اخلاقی است، «اخلاقی» نه به معنای moral بلکه ethical. نقطه‌ی مقابل انقیاد، «سوژه‌شدن» است: تصمیم گرفتن، آزادانه تصمیم گرفتن، آزادانه تصمیم گرفتن و به عهده گرفتن مسوولیت تصمیم؛ همان‌گونه که هنرمندی مسوولیت اثری را که خلق کرده به عهده می‌گیرد. گونه‌ای «خودآیینی» که به وضعیت‌های جدید گشوده است بدون این‌که در آشوب سرگردان شود: شیوه‌ای از زندگی که با غرق شدن در آشوب محض یا دچار شدن به «تصلب» فرق دارد. یا به تعبیری: کنش‌گرفتن به معنای اسپینوزایی - نیچه‌ای کلمه.

برای درک شیوه‌های متفاوت زیستن در انقیاد، در قدم اول باید درکی از شیوه‌های متفاوت اعمال قدرت، درکی از مختصات تکنولوژی‌های قدرت پیدا کرد. اما مساله این است که تکنولوژی‌های قدرت بدون پایگاه و تکیه‌گاه سوپرکتیو کار نمی‌کنند، نمی‌توانند کار کنند؛ یعنی اگر قرار باشد اعمال قدرتی صورت گیرد و این اعمال قدرت موفقیت‌آمیز باشد باید تکیه‌گاهی در رابطه‌ی خود با خود سوژه‌های قدرت وجود داشته باشد.

ممکن است این تصور پیش بیاید که من سوژه را به نحوی دوپهلوی به کار می‌برم. تعریف اولم این بود که سوپژکتیویته با تصمیم گرفتن و مسئولیت ارتباط دارد و الان از سوژه‌ای حرف می‌زنم که منقاد است. این دوپهلویی به خود «سوژه» برمی‌گردد. کلمه‌ی سوژه از یک طرف به منقاد اشاره می‌کند، سوژه به معنای تابع، فاعلی که با توهم فاعلیت عمل می‌کند اما در واقع بی‌آن که بداند تابع گونه‌ای «اجبار به تکرار: مکانیکی است؛ و از طرف دیگر، سوژه‌ای که به نحوی نقشه‌نگارانه به ترکیب نیروهای برساننده‌ی زندگی جمعی - فردی‌اش واقف است و مانند یک سلسله‌ی نامتناهی (به معنای ریاضی) دچار تصلب نیست و به تغییر گشوده است و به جای آویزان شدن به عناصر یک میدان نیرو و طفره رفتن از تصمیم‌گیری مسئولانه، نسبت به آن چه شرایط بالفعل زندگی‌اش را مورد تعرض قرار می‌دهد («نشانه») حساس است و به جای واپس‌زدن نشانه‌ها می‌کوشد سنتز عناصر برساننده‌ی زندگی‌اش را تغییر دهد که این البته به هیچ وجه به معنای فردگرایی و انزوا نیست؛ چرا که فرد همواره نقطه‌ای در برخوردگاه خطوط روابط متعدد است و حساس بودن به نشانه‌هایی که زندگی بالفعل شخص را زیر سوال می‌برند، و تلاش برای ادغام این نشانه‌ها در سنتز جدید، جز در گونه‌ای رابطه و همیاری با دیگران و مشارکت در زندگی جمعی ممکن نیست؛ اما این در-جمع - بودن و مشارکت در عمل جمعی تعارضی با آزادی عمل فردی ندارد. کافی است به یک بازی تیمی مثل فوتبال توجه کنیم تا دریابیم آزادی عمل و مسئولیت ملازم با آن، به معنای انزوای اگزیستانسیالیستی نیست و تعارضی با عمل جمعی ندارد.

حالا اجازه بدهید با یک مثال از زاویه دیگری به ماجرا نگاه کنیم؛ نمونه‌ای از انقیاد. در مورد دادگاه هویدا روایت‌های متفاوتی خواننده و شنیده‌ایم؛ فیلم و کتاب و ... من نمی‌خواهم اصلا در مورد شأن حقوقی - سیاسی، صلاحیت یا عدم صلاحیت و یا مشروعیت یا عدم مشروعیت دادگاه صحبت کنم. در مورد حکم اعدامی هم که صادر شد اصلا نمی‌خواهم آن حکم را ارزیابی کنم. منظورم این‌ها نیست؛ اینکه آن اعدام درست بود، غلط بود و یا هویدا سزاوار اعدام بود یا نبود، اصلا بحث من نیست. در این دادگاه نکته‌ای هست که به کار ما می‌آید. در همه ی روایت‌های متفاوت در مورد منطق دفاع هویدا اتفاق نظر وجود دارد. کانون اصلی دفاع هویدا در طول این دادگاه این ادعا است که من یک کارمند بودم، فرمانی صادر می‌شد و من باید اجراش می‌کردم. دیگری تصمیم می‌گرفت و فرمان می‌داد و من فقط مجری بودم، بنابراین مسئول نیستم. هیچ مسئولیتی نداشتم. این یکی از مصادیق مُنقادشدن است. کسی که عمل می‌کند و در شرایطی به زندگی ادامه می‌دهد که در نهایت نمی‌تواند مسئولیت عملش را به عهده بگیرد. ممکن است کسی بگوید هویدا در آن موقعیت برای اینکه جانش را نجات بدهد، چاره‌ای جز زدن آن حرف‌ها نداشت. درست است، اما هویدا قبل از اینکه در این دادگاه بگوید که فرمان صادر می‌شد و من مامور بودم و معذور و یا وظیفه داشتم که دستورها را اجرا بکنم، در طول حیات سیاسی‌اش یا دوره‌ی سیزده ساله‌ی نخست‌وزیری‌اش به همین شیوه عمل می‌کرده است. این آدم اگر می‌خواست مُنقاد نباشد، حداقل کاری که می‌توانست انجام دهد، کناره‌گیری و سکوت بود. ولی این کار را نکرده! نمی‌خواهم بگویم کسی که این کار را نکرده مستحق اعدام بوده است؛ اصلا منظورم این نیست. یک ماشین قدرتی وجود داشته و این ماشین قدرت مثل هر ماشین قدرت دیگری اگر کسانی مثل هویدا تن به انقیاد نمی‌دادند، نمی‌توانست دوام پیدا کند و هویدا از این جهت مسئول بوده است. باز تکرار می‌کنم: منظورم این نیست که هویدا مستحق اعدام بود یا نبود. اصلا بحث من نیست. فقط یک نمونه است. در حقیقت یکی از ویژگی‌های این منقادشدنی که در موردش صحبت می‌کنم این است؛ انداختن مسئولیت به گردن نظام یا رژیم حاکم یا جایگاه‌های تعیین یافته در تکنولوژی قدرت بالفعل. مهم‌ترین ویژگی این شکل از زندگی بیگانگی‌اش با «اندیشیدن» است.

در اکثر عرصه‌های زندگی اجتماعی این اتفاق می‌افتد؛ یعنی از یک طرف تکنولوژی‌های قدرت آدم‌ها را شکل می‌دهد و از طرف دیگر، تکنولوژی‌های قدرت نمی‌توانند به حیاتشان ادامه بدهند مگر اینکه یک عامل سوپزکتیو وجود داشته باشد. یعنی از یک طرف شیوه‌های عمل روی عمل، شیوه‌های ساختاربخشیدن به اعمال، از طرف دیگر، میل به عمل کردن به همان طریقی که این شیوه‌ها اقتضا می‌کنند بدون وقفه و تأملی که لازمه‌ی اندیشیدن است.

برای درک ملموس این ماجرا می‌توانیم به اضطرابی فکر کنیم که ملازم با زندگی اعضای «طبقه‌ی متوسط» است و برای فرونشاندن‌اش انواع و اقسام ترفندها به کار می‌رود: از خرید برای مصرف و تفریح و خوشگذرانی گرفته تا خرید و فروش طلا و ارز و زمین برای حفظ یا افزایش ارزش دارایی‌ها ...، گسترش «روابط» و تقویت «روابط عمومی» و تلاش برای «بالا» کشیدن خود از هر طریقی؛ بدون لحظه‌ای تأمل درباره‌ی این اضطراب پایان‌ناپذیر.

اگر بخواهیم تا این‌جا یک جمع‌بندی از سخنانتان داشته باشیم این است که ابتدال را نتیجه‌ی منقاد شدن می‌دانید. درست است؟ یعنی یک نوع تن سپردن و تن دادن به تکنولوژی قدرت.

من در ادامه‌ی بحث و تا پایان همین نکات را می‌خواهم بسط بدهم. سلیقه‌ای که آن را مبتذل می‌نامیم چگونه ایجاد می‌شود؟ فقط سلیقه نیست؛ بلکه باورهای مبتذل، افکار مبتذل و اعمال مبتذل را هم شامل می‌شود. همه‌ی اینها به شکلی از زندگی یا یک سوپزکتیویته برمی‌گردد، یا اگر بخواهیم دقیق‌ترش کنیم، موضع سوژه‌ای یا "subject position" خاص. در حقیقت اگر بخواهیم رابطه‌ی دستگاه‌های انقیاد و تکنولوژی‌های قدرت را با سوپزکتیویته دقیق‌تر کنیم، می‌توانیم بگوییم تکنولوژی‌های قدرت، موضع‌های سوژه‌ای ایجاد می‌کنند. موضع سوژه‌ای چیست؟ اینکه این مفهوم از کجا می‌آید مهم نیست. مهم محتوای این مفهوم و مولفه‌های آن است. منظور از موضع سوژه‌ای چیست؟ موضع سوژه‌ای از این حیث «موضع» است که موضع «من» را در نسبت با «دیگری» مشخص می‌کند؛ یک الگوی رابطه با دیگران که بدون نیاز به اندیشه و تأمل به شکل خودکار عمل می‌کند.

این مفهوم «موضع» نسبتی هم با روانشناسی دارد؟

به یک معنا اصلا روانشناسانه نیست. می‌خواهم مقوله‌هایی را به کار ببرم که معمولا وقتی شنیده می‌شوند تصور بر این است که داریم بحث روانشناسانه می‌کنیم؛ مثلا موضع سوژه‌ای هیستریک، موضع سوژه‌ای وسواسی، موضع سوژه‌ای سادیستی یا موضع سوژه‌ای پارانویایی. این مفاهیم در حقیقت در قالب بحث ما اصلا روانشناسانه نیستند. مهم‌ترین تفاوت این بحث با بحث‌های روانشناسانه این است که در شاخه‌ها و شعب مختلف گفتار روانشناسانه اولاً این مقولات پاتولوژیک بر اساس سمپتوم‌ها شناسایی و تعریف می‌شوند و از طرف دیگر ریشه‌ی اجتماعی - سیاسی این پدیده‌ها نادیده گرفته می‌شود و اگر هم قرار باشد روابطی که فرد و ویژگی‌های روانی‌اش را رقم زده‌اند مورد توجه قرار گیرد همه چیز به روابط خانوداگی فروکاسته می‌شود.

اما در چارچوب مفهومی مورد بحث ما موضع سوژه‌ای براساس سمپتوم‌ها تعریف نمی‌شود. همان‌طور که گفتم این موضع‌های سوژه‌ای براساس یک الگوی رابطه با دیگری تعریف می‌شوند و یک سمپتوم واحد ممکن است در موضع‌های سوژه‌ای متفاوت خود را نشان دهد.

حال مسئله این است که الگوهای رابطه با دیگری چطور شکل می‌گیرد. دقیقا از طریق تکنولوژی‌های قدرت. تکنولوژی‌های قدرت را نباید با نهاد اشتباه گرفت. یک تکنولوژی قدرت می‌تواند در نهادهای متفاوت فعلیت پیدا بکند. یک تکنولوژی قدرت می‌تواند در نهاد خانواده، مدرسه، پزشکی، نهاد کیفی و دیگر نهادها فعلیت پیدا کند. از طرف دیگر یک نهاد واحد می‌تواند در طول تاریخ فعلیت تکنولوژی‌های قدرت متفاوتی باشد. مثال در تاریخ ۱۵۰ سال اخیر ایران می‌توانیم سه نوع خانواده را از هم متمایز کنیم؛ خانواده‌ای که فعلیت تکنولوژی قدرت حاکمیت‌مند بود؛ در خانواده پدر حاکم بود، مادر یا نقش فرودستی در کنار پدر داشت و در این اعمال حاکمیت همکاری می‌کرد و یا کاملا فرودست و توسری‌خور بود. ولی در هر صورت این نهاد، نهاد قدرت حاکمیت‌مند بود. از طرف دیگر، مثلا در دوره‌ی بعدی می‌بینیم که خانواده به فعلیت نهاد انضباطی تبدیل می‌شود. در این خانواده‌ی انضباطی دیگر پدر حاکم نیست، نقش مراقب و نگهبان را بازی می‌کند، کارکرد قدرت دیگر اطاعت طلبیدن نیست. از اعضای متعلق به نسل‌های قبل مدام می‌شنویم که پدر چه قدر و منزلتی و داشت و «ما حتا پای‌مان را هم جلو پدرمان دراز نمی‌کردیم؛ ولی امروز!» درست است، امروز بچه‌ها این کار را انجام می‌دهند، ولی معنی‌اش این نیست که دیگر هیچ تکنولوژی قدرتی وجود ندارد. پدر دیگر حاکم نیست بلکه با همکاری مادر و معلم و «انجمن اولیا و مربیان» نقش مراقب و نگهبان و ناظر را بازی می‌کند. هدف اصلی‌اش تربیت بچه‌ها، رام کردن بچه‌ها و تحویل دادن بدن‌های رام و سربه‌راه به جامعه است. یا تکنولوژی امنیتی: جایی که پدر و مادر مثل متخصص‌های بهداشت کار می‌کنند و تمام نگرانی‌شان نفوذ انواع و اقسام آلودگی‌ها به خانه است. حالا ویروس و میکروب به معنای متعارف یا ویروس‌ها و میکروب‌های به اصطلاح فرهنگی از طریق شبکه‌های مجازی یا از طریق روابط دیگر. می‌خواهند از ورود ویروس‌ها جلوگیری کنند و مدام نگران نفوذ این ویروس‌ها به بچه‌هایشان هستند. به این ترتیب با این مثال روشن می‌شود که یک نهاد می‌تواند فعلیت تکنولوژی‌های قدرت متفاوت باشد و نهادهای متفاوت می‌توانند فعلیت یک تکنولوژی قدرت باشند. البته وقتی از این تکنولوژی‌ها در دوره‌های متفاوت حرف می‌زنیم منظور این نیست که یک تکنولوژی جایش را به تکنولوژی دیگری می‌دهد. همیشه تکنولوژی‌های متفاوت همزمان با هم وجود دارند، مسئله فقط بسط و گسترش تکنولوژی‌ها و چیرگی استراتژیک یک تکنولوژی بر تکنولوژی‌های دیگر است.

پس اگر امر مبتذل را در نسبت با تکنولوژی‌های قدرت و انقیاد سوژه به این تکنولوژی‌های قدرت تعریف کنیم، دیگر نمی‌توانیم از یک ابتذال لامکانی و لازمانی صحبت کنیم؟

با بی‌توجهی به ابعاد تاریخی ماجراست که در بهترین حالت می‌رسیم به «قضاوت اخلاقی (moral)» و در بدترین حالت هم «ناسزا» می‌شود و هر کسی بی‌در و پیکر می‌تواند به هر کسی بگوید شما دچار ابتذال هستید یا فلان چیز مبتذل است.

مثلا الان در یک ساختار سرمایه‌داری، زندگی لاکچری یک فضیلت حساب می‌شود و تمام تکنولوژی‌های قدرت سوژه را به سمتی می‌برند که زندگی لاکچری داشته باشد و ابتذال در چارچوبی که شما مطرح کردید یعنی تن دادن به شیوه‌ای از زیستن که تکنولوژی‌های قدرت آن را بسط می‌دهند. اگر ما یک ساختار آلترناتیو داشته باشیم و تکنولوژی‌های قدرت در ساختار آلترناتیو دائما بخواهند ساده‌زیستی را سیطره دهند لاکچری زندگی کردن در آن ساختار ساده‌زیستی که تکنولوژی‌های قدرتش ما را به سمت ساده‌زیستی می‌برند، ابتذال است؟

اگر به حرف من دقت می‌کردید این مشکل پیش نمی‌آمد. این سوال نتیجه‌ی آوردن و تحمیل یک تقابل از یک جایی دیگر به بحث من است. اساس این بحث تقابل بین لاکچری و ساده‌زیستی نبود. اساس بحث سوژه‌شدن و انقیاد بود. مسأله‌ی اصلی ساده‌زیستی یا لاکچری نیست؛ مسلّم است که زندگی لاکچری با سوژه‌شدن تعارض دارد و ملازم با انقیاد است. مسأله‌ی اصلی «سوژه شدن» است. یعنی ساده‌زیستی هم اگر به خودی خود به هدف تبدیل بشود و در خدمت سوژه‌شدن نباشد به شکلی از انقیاد تبدیل می‌شود. این اساس بحث نیچه در فصل سوم کتاب **تبارشناسی اخلاق** است، آن‌جا که «زهد کشیشانه» را با «زهد هنرمندانه» در تقابل قرار می‌دهد: برای کشیش زهد هدف فی‌نفسه است اما از دیدگاه زندگی هنرمندانه، زهد وسیله‌ای است در خدمت هدفی والاتر که همان آفرینشگری آزادانه و مسئولانه است. بدیهی است که کسی بدون اینکه نیازهای اولیه‌اش برطرف شود، بدون اینکه خوراک و پوشاک در حد معقول داشته باشد، بدون اینکه سرپناه داشته باشد و بدون اینکه دسترسی به خدمات بهداشتی و آموزشی داشته باشد، نمی‌تواند سوژه باشد. این سوژه شدن معنی‌اش اصلا ریاضت و پدیده‌هایی از این دست نیست، به شکل معقول و متعارف باید شرایط برطرف‌شدن نیازها و فراتر رفتن از حیات بیولوژیک و نیازهایش آماده شود.

یکی از نتایج مهم این بحث این است که آنچه به عنوان اختلالات روانی معرفی می‌شود، در حقیقت ریشه‌ی اجتماعی دارد. فردی یا خانودگی تلقی کردن اختلالات روانی یکی از مشکلات گرایش روانشناسانه است. گرایش روانشناسانه مشکلات روانی را از ریشه‌ی اجتماعی‌شان جدا می‌کند. در حقیقت هر جا با یک اختلال مواجه می‌شویم با یک اختلال در مناسبات اجتماعی سروکار داریم. اختلال روانی در حقیقت یک پیغام است. مشکلات روانی راه حل روانشناسانه ندارند؛ اختلالات روانی اگر واقعا اختلال باشند، فقط در تغییر روابط اجتماعی یا به بیان دقیق‌تر، از طریق تغییر روابط اقتصادی - سیاسی قابل رفع‌اند. با توجه به نکاتی که در مورد نهاد خانواده و تکنولوژی‌های قدرت گفتم حتا روابط خانوادگی هم روابط اقتصادی - سیاسی هستند.

اختلال روانی و سمپتوم‌های متفاوت نوعی پیغام هستند در مورد بحران در محیط اجتماعی. یکی از راه‌های مقابله این است که شما این بحران‌ها، مطالبات و اعتراضات را که سمپتوم‌های مشکلات اجتماعی، سمپتوم‌های اختلال در مناسبات اجتماعی، هستند سرکوب کنید، در این صورت این اختلالات خودشان را به یک شکل دیگری نشان خواهند داد.

ممکن است در جامعه‌ای مثلا امکان تشکل و جنبش اجتماعی وجود نداشته باشد، امکان این که انسان‌ها بتوانند به نحو جمعی بر شرایط هستی اجتماعی خود اثر بگذرانند و این شرایط را دگرگون کنند وجود نداشته باشد. در حقیقت یک جامعه‌ی سالم جامعه‌ای است که در آن مدام روابط اقتصادی - سیاسی قابل تصحیح باشند یعنی انعطاف داشته باشند و بشود آنها را از طریق آزمون و خطا اصلاح کرد. لازمی این امر، وجود تشکل‌ها و جنبش‌های خودانگیخته است. وقتی از تشکل‌ها و جنبش‌های خودانگیخته صحبت می‌کنیم اصلا منظور خشونت‌آمیز بودن این‌ها نیست. این تشکل‌ها می‌توانند به شکل مسالمت‌آمیز زمینه‌ی تغییر اجتماعی را فراهم کنند. در این چارچوب مفهومی هیچ مدل آرمانی از پیش‌مقرر یکبار برای همیشه‌ی ازلی - ابدی وجود ندارد. جامعه‌ی سالم یک بهشت روی زمین نیست بلکه جامعه‌ای است که آدم‌ها می‌توانند در آن به شکل جمعی شیوه‌ی زندگی خودشان را اصلاح کنند و در حقیقت هستی اجتماعی خودشان را بسط بدهند. شرط لازم حرکت به سوی چنین جامعه‌ای آزادی تشکل و سازمان‌یابی است: فقط به این شیوه است که امکان کارآموزی و پرورش فضیلت‌های سیاسی ممکن می‌شود؛ به این ترتیب است که امکان آزمون و خطا یا اصلاح اختلالات روابط اجتماعی به وجود می‌آید. در غیر این صورت چه اتفاقی می‌افتد؟ سمپتوم‌ها خودشان را به شکل‌های دیگری بروز می‌دهند، اعتراض‌ها خودشان را به شکل‌های گوناگون نشان می‌دهند و در نهایت شاید گونه‌ای «جنون اجتماعی» همه‌ی امکان‌های زندگی جمعی را در خودش حل کند.

بعد از این بحث‌های مقدماتی می‌توان مسئله‌ی اصلی را با وضوح و دقت بیشتری مطرح کرد: نوع خاص سرمایه‌داری ایرانی (نحوه‌ی خاص تحقق «منطق سرمایه» در ایران) و سایر تکنولوژی‌های قدرتی که در پیوند با سرمایه زندگی اجتماعی ما را سازمان می‌دهند، چه موضع‌های سوژه‌ای ایجاد کرده و این موضع‌های سوژه‌ای چگونه روابط قدرت را بازتولید می‌کنند؟ پدیده‌ی ابتدال را در چارچوب این مسئله‌ی فراگیرتر باید تحلیل کرد.

تکنولوژی های قدرت چطور به وجود می آیند و شکل می گیرند و چگونه از بین می روند؟

پرسش کاملاً درست و به جایی است: تکنولوژی های قدرت اموری ثابت نیستند و به یکباره از آسمان نازل نمی شوند یا از زمین سبز نمی شوند. تکنولوژی های قدرت برای مهار آن چه در «جامعه» نمی گنجد شکل می گیرند؛ یعنی در پاسخ به جریان هایی که در نظم بالفعل امور نمی گنجد؛ در واکنش به حرکت هایی که مرزهای متصلب را در می نوردند. کار تکنولوژی های قدرت در - قلمرو - قراردادن (territorialisation) است. مثلاً در سرمایه داری صنعتی بدن کارگران، در قلمروهای تولید سازمان داده می شود. تیلوریسم یا فوردیسم شکلی از سازمان دهی بدن ها در قلمرو تولید بود، یعنی نوعی در قلمرو قراردادن که عمدتاً بعد از رکود بزرگ اواخر دهه ی ۱۹۳۰ توسعه پیدا کرد. مسئله این است که تکنولوژی های قدرت ضمن این که بدن ها را در یک قلمرو قرار می دهند، به شکل پارادوکسیکال، در عین حال بدن ها را از قلمرو بیرون می کنند: یعنی نوعی قلمروپردازی و قلمروزدایی همزمان صورت می گیرد. برای توضیح این جنبه از سرمایه داری می توان به قانون عام انباشت سرمایه و خلق ارتش ذخیره صنعتی و بیکاری اشاره کرد، گونه ای قلمروزدایی. در دوره های بحرانی عده ای از قلمرو تولید خارج می شوند. با همین قلمروگریزی هاست که امکان تغییر (فقط «امکان» تغییر) به وجود می آید و در نتیجه اقدامی از طرف تکنولوژی های قدرت ضرورت پیدا می کند تا دوباره این جریان های گریزان را در یک قلمرو سازمان دهند. یعنی فرایندهای قلمروپردازی (territorialization) و قلمروزدایی (deterritorialization) و بازقلمروپردازی (reterritorialization) همزمان صورت می گیرد. وقتی یک تکنولوژی قدرت قادر نباشد بازقلمروپردازی کند یعنی هزینه های اقتصادی و سیاسی ترفندهایی که برای بازگرداندن بدن های گریزان به قلمروهای تولید به کار می گیرد، یعنی هزینه های اقتصادی و سیاسی اعمال قدرت، بالا برود، کاربرد تکنولوژی یا تکنولوژی های جدید ضرورت پیدا می کند. به عبارت دیگر تغییر یک تکنولوژی قدرت زمانی ضروری می شود که هزینه های مختلف از جمله هزینه های اقتصادی و سیاسی کاربردش بالا می رود و کارکرد تکنولوژی های قدرت جدیدی ضرورت می یابد. به عنوان مثال در ایران قرن نوزدهم و در دهه های قبل از انقلاب مشروطه، یکی از مهم ترین تحولاتی که رخ داد، شروع فرایند ادغام ایران در بازار جهانی بود. نتیجه ی این تحول آزاد شدن نیروها و جریان هایی بود که تکنولوژی حاکمیت مند یا ماشین استبداد سنتی توان مهارشان را نداشت. دولت دیگر نمی توانست با تکنولوژی قدیم کار کند. در نتیجه، به کارگیری تکنولوژی انضباطی و فراهم کردن زمینه برای استقرار ماشین سرمایه ضرورت یافت. دوران رضاشاه را از این دیدگاه می توان تحلیل کرد. البته در دوران مشروطیت آرمان های رهایی بخش نیز مطرح شد. نمی توان این برداشت را پذیرفت که انقلاب مشروطه صرفاً یک انقلاب بورژوازی بود. در انقلاب مشروطیت آرمان های متفاوتی شکل می گیرد و شکل دیگری از سازمان یابی زندگی جمعی مطرح می شود، اما شکست می خورد و روی دیگر شکست آرمان های مشروطه (شکل جدیدی از سازمان یابی زندگی جمعی)، شکل گیری تکنولوژی های جدید قدرت و سربرآوردن رضاخان است. برآمدن رژیم پهلوی را از این دیدگاه باید فهمید.

آیا می‌توانیم بگوییم آن مراسم تشییع جنازه گسترده‌ای که برای مرحوم پشایی برگزار شد، یک شبه جنبش است؟ با توجه به این که این مراسم از طرف نهادهای رسمی اعمال قدرت نیز برگزار نشد. شما گفتید جامعه سالم جامعه‌ای است که جنبش‌های خودانگیخته داشته باشد، آیا اتفاقی که در مراسم تشییع جنازه پشایی اتفاق افتاد را شکلی از این جنبش‌های خوانگیخته خواند؟

خیر

چرا؟

جنبش و تشکل خودانگیخته‌ای که از آن صحبت کردم دقیقا معطوف به تغییر مناسبات اجتماعی است. اتفاقی که در قضیه مذکور رخ داد، اصلا «جنبش» نبود. چه تغییری در مناسبات اجتماعی ایجاد کرد؟ نمی‌شود هر چیزی را که از دولت نشئت نمی‌گیرد یک جنبش‌رهایی بخش خواند. ممکن است یک تشکل ارتباط مستقیم با دولت نداشته باشد، اما به همان اندازه دچار انقیاد باشد و اثری از سوژه‌شدن در آن نباشد. بنابراین آنچه تشکل‌ها و جنبش‌های خودانگیخته را از شیوه‌های تحت انقیاد متمایز می‌کند، این است که معطوف به تغییر روابط اجتماعی هستند، یعنی معطوف به اصلاح اختلالات اجتماعی‌اند. ماجرای پشایی صرفا یکی از شکل‌های بروز بیمارگون اختلال‌های اقتصادی - سیاسی بود. وقتی در جامعه‌ای اعتراض‌ها و مطالبه‌های معطوف به تغییر وضع موجود جدی گرفته نمی‌شوند و سرکوب می‌شوند، خود را به شکل‌های دیگر نشان می‌دهند. آرامش و سکوت دلیل بهبودی نیست. یعنی آن نیرویی که این سمپتوم‌ها را به وجود می‌آورد، به شکل‌های دیگری خود را بروز می‌دهد. وقتی اختلال‌هایی که در روابط اجتماعی وجود دارد و باعث سمپتوم‌های اعتراض‌آمیز می‌شود، عزمی برای تغییر به وجود نمی‌آورد و اجازه پیدا نمی‌کند به شکل سالم باعث تغییر شود، با سرکوب آرامشی نسبی حکمفرما می‌شود و سکوت و ناامیدی از امکان تغییر پدید می‌آید و در نهایت امر سرکوب شده خود را به شکل بیمارگونه، به شکلی سیاست‌زدایی‌شده، نشان می‌دهد.

بنابراین آیا می توان امر مبتذل را با سیاست زدایی فهمید؟

اگر زندگی جمعی گشوده و سوپژکتیویته‌ای را که در آن شکل می‌گیرد (subject-position نه، subject-mouvement) شکل اصیل تحقق سیاست به شمار آورید، یعنی جمعی که در آن امکان مشارکت فعال برای تعیین سرنوشت همگانی برای همه‌ی بازیگران وجود دارد، آن موقع می‌توان ابتذال ناشی از انقیاد و عدم امکان مشارکت در تعیین سرنوشت عمومی را نوعی سیاست زدایی در نظر گرفت.

شما جایی در اشاره به مسئله پاشایی از جامعه اتمیزه صحبت کردید و آن را با مفهوم «رجاله‌شدن» تحلیل کردید.

موضوع آن بحث چیز دیگری بود و به پدیده‌ی پاشایی اختصاص نداشت. آن‌جا با اشاره به داستان آشغال‌دونی ساعدی صحبت از این بود که چگونه حاشیه‌نشین‌ها و طردشده‌ها و کسانی که گیج و منگ در جامعه‌ی توده‌ای دست‌پخت تکنولوژی‌های قدرت مدرن پرسه می‌زنند ممکن است اصول اخلاق بورژوازی را چنان به دقت و با ظرافت فرابگیرند که گوی سبقت را از استادان‌شان برابند. منظورم از «رجاله‌شدن» همین بود. در وضعیت کنونی با تکنولوژی‌های قدرتی مواجهیم که هم اتمیزه می‌کنند و هم اتم‌های منزوی را در توده‌ای بی‌شکل غرق می‌کنند؛ و به این طریق حتا زمینه‌های شکل‌گیری امر جمعی پویا و اصیل را نیز از بین می‌برند. این اتمیزه‌کردن باعث می‌شود هر کسی در چهاردیواری منافع شخصی و خصوصی خودش محصور شود و در نهایت اضطراب‌های ناشی از این شکل زندگی، خودش را به شکل‌های مختلف و در قالب سمپتوم‌های مختلف نشان می‌دهد. «رجاله‌شدن» به آن شکلی که شخصیت اصلی رمان ساعدی پله‌های «ترقی» را می‌پیماید، یکی از امکان‌هایی است که پیش روی این بدن‌های اتمیزه‌قرار دارد. امکان دیگر جذب‌شدن به «جنبش»‌های فاشیستی است. البته جنبش به معنای اصیل کلمه نیستند؛ مستقل از دولت شکل می‌گیرند اما بیمارگون‌اند. مثلا جنبش ناسیونال سوسیالیسم در آلمان بعد از جنگ جهانی اول به یک معنا خودجوش شکل می‌گیرد و هیچ برنامه‌ریزی دولتی برای آن وجود ندارد؛ یعنی تشکلهایی شکل می‌گیرد که کاملا خودجوش هستند اما «سالم»، یعنی معطوف به تغییر واقعی، نیستند، بلکه درست برعکس، ترفندهایی برای جلوگیری از تغییرند. فاشیسم همواره یکی از ترفندهایی بوده که بورژوازی برای جلوگیری از وقوع تغییر واقعی به آن متوسل شده است. در این مورد حتما باید فصلی را که فون میزس در کتاب‌اش، **نئولیبرالیسم**، به «فاشیسم» اختصاص داده است خواند.

شما گفتید که این موضع های سوژه‌ای را تکنولوژی های قدرت می‌سازند، مسئله این است که آیا می‌توان در جایی ایستاد و گفت من حداقل آگاهی دارم که این جایی را که ایستاده‌ام یک تکنولوژی قدرت ساخته است؟ آیا این آگاهی می‌تواند به من کمک کند که در این موضع خاص قرار نگیرم؟

این سوال را می‌توان به شکل دیگری، این گونه صورت بندی کرد: آیا رهایی از ابتدال ممکن است؟ شرایطش چیست؟ شرط اصلی مربوط می‌شود به شکل دیگری از زندگی جمعی، روابطی با منطقی متفاوت که شیوه‌های دیگری از اندیشیدن، احساس کردن و عمل کردن را ممکن می‌کنند. البته این روابط جدید هم یکباره و از پیش آماده به وجود نمی‌آیند. این روابط ضمن تلاش برای تغییر روابط موجود ممکن است شکل بگیرند. یعنی نباید تصور کنیم وضعیت کنونی باید الغا شود و بعد یکباره روابطی با منطق متفاوت جای روابط کنونی را بگیرد. اگر این روابط در جریان کوشش برای تغییر روابط موجود کم شکل نگیرند، هیچ وقت دیگری هم شکل نمی‌گیرند. این بدان معناست که هدف و وسیله، مقصد و راه از هم جدا نیستند. شما نمی‌توانید هدفی را با استفاده از وسیله‌ای دنبال کنید که با آن هدف تناقض دارد یا برای رسیدن به مقصدی راهی را در پیش بگیرید که ذاتا با آن مقصد تعارض دارد. و به تعبیری شاید مقصد همان راه باشد. اگر هدف شکل‌گیری گونه‌ی دیگری از زندگی جمعی باشد، گونه‌ای از روابط که در آن‌ها از استثمار و انقیاد خبری نباشد و بدن‌ها از توان‌های‌شان محروم نشوند، باید در کوششی که هم‌اکنون برای تحقق آن اهداف می‌شود دست کم اثری از آن روابط وجود داشته باشد. اینجاست که باید به ایده‌ی تقریباً فراموش شده‌ی «رفاقت» بازگشت.

وضعیتِ فارغ از ابتدالِ زندگی در یک «جهان بدون دیگری» است بدون هیچ تلاشی برای برپاداشتن این دیگری نمادین. حقیقت این است که جهان همیشه «جهان بدون دیگری» است و دیگری بزرگ همیشه صرفاً قائم به تلاش‌هایی است که برای برپاداشتن‌اش می‌شود. دیگری بزرگ همیشه مرده بوده است و حیات‌اش همواره قائم به سوگواری مؤمنان بوده است. درست مانند پول که اعتبارش قائم به اعتماد ماست. زندگی در «جهان بدون دیگری» به هیچ‌وجه به معنای انزوا و زندگی در یک قلمرو انفرادی و شخصی و فارغ از جمع نیست. در عبارت «جهان بدون دیگری» منظور از «دیگری» در واقع، «دیگری بزرگ» است، نظم نمادین. شجاعت زیستن در جهانی که در آن دیگری بزرگ فروریخته است بدون تلاش برای جایگزین‌ساختن دیگری بزرگ با دیگری‌های پسا - یا پیشا - ادیبی. در مورد این اصطلاحات باید توضیح بدهم. با وقوف به فروریختن دیگری بزرگ، با از میان رفتن اعتماد به دیگری بزرگ و احساس ناامنی و سرگردانی ناشی از آن، راه‌های متفاوتی در پیش گرفته می‌شود. اکثر این راه‌ها تلاش‌های بیمارگون برای پر کردن جای خالی دیگری بزرگ است. یکی از راه‌ها همان چیزی است که نیچه «فریسی مآبی» می‌نامید: پای‌بندی و سواس‌آمیز به شریعت یهودی یا هر شریعت دیگری؛ انکار فتیسیستی مرگ دیگری بزرگ. اما این یگانه راه حل بیمارگون نیست. راه‌های خطرناک‌تری هم وجود دارد. داعش و سایر گروه‌های تکفیری یا بنیادگرایان یهودی و مسیحی را در نظر بگیرید. رویکرد داعشی با «داعش‌سیم» را نمی‌توان به پای‌بندی و سواس‌آمیز به شریعت فروکاست. تبیین «داعش‌سیم» با استناد به نیهیلیسم (کاری که حاتمی کیا سعی دارد در فیلم «به وقت شام» بکند) هم کلی‌گویی است و در نهایت به دادن آدرس غلط منتهی می‌شود. «داعش‌سیم» نتیجه‌ی قرار گرفتن در جای خالی «سوپر اگو» است. این خصیصه‌ی راه حل سادیستی مشکل فروریختن دیگری بزرگ است. سوژه‌ی سادیست در جایگاه مکمل و قیح قانون می‌نشیند و با صدور فرمان‌های ناممکن از ضعف دیگران در اجرای این فرمان‌ها کیف می‌کند. بر این اساس است که داعش‌سیم از پای‌بندی و سواس‌آمیز به شریعت متمایز می‌شود: در پای‌بندی و سواس‌آمیز، سوژه خود را در جایگاه تابع شریعت قرار می‌دهد و کیف خود را قربانی می‌کند و به همین دلیل بزرگ‌ترین دلمشغولی‌اش همین کیف از دست رفته است و مدام از این بابت احساس گناه می‌کند و بیشتر تابع شریعت می‌شود؛ دور باطل طاعت و احساس گناه. البته راه حل عرفانی هم از حیث انقیاد دست کمی از این شریعت‌مداری ندارد؛ فقط نوع انقیاد فرق می‌کند. در اینجا سوژه خود را در جایگاه پاره‌ایه‌ی میل دیگری قرار می‌دهد و مدام می‌خواهد بداند دیگری چه می‌خواهد تا مطابق آن عمل کند و در حالات شدیدتر خود را ایته‌ی کیف دیگری می‌شمارد و به این نتیجه می‌رسد که در کیف دیگری ذوب و فنا شده و حلاج وار فریاد «انا الحق» می‌زند. اگر «نالحق» عنصر اصلی در هذیان اسکیزوفرنیک باشد، عنصر اصلی هذیان سادیستی «انا ربکم اعلا»ی فرعونی است. به خاطر داشته باشیم که داریم در مورد اشکال گوناگون انقیاد حرف می‌زنیم. اشکال گوناگون زیستن در قید «دیگری»: گاهی اوقات این دیگری دیگری بزرگ و مکمل و قیح آن است و گاهی اوقات جانشین‌های دیگری بزرگ. (همین جا در حاشیه‌ی بحث و در پرناتز اشاره می‌کنم و می‌گذرم که یگانه بدیل سالم «شناخت» خدای اسپینوزاست، «شناخت نوع سوم» یا دست کم «نوع دوم».)

برگردیم به پرسش شما. پاسخ به این پرسش نیاز به اندکی مقدمه‌چینی دارد. برای فراهم آوردن مقدمات پاسخ به این پرسش باید «جامعه» را از دیدگاهی «زمین‌شناسانه» بنگریم. هر جامعه را می‌توان یک سطح زمین‌شناسانه متشکل از سه لایه در نظر گرفت: بالاترین لایه لایه‌ی «مولار» است. این لایه لایه‌ی نهادهای اجتماعی و نقش‌ها و قواعد حاکم بر روابط آن‌هاست. این قواعد ممکن است عرفی، شرعی، حقوقی یا اخلاقی باشند. در این لایه با نقش‌های متقابل و تعاریف حقوقی یا اخلاقی آن‌ها سروکار داریم. زن - مرد؛ کودک - بزرگسال، کودک - والدین، کارگر - کارفرما. کارگر و کارفرما به مثابه «شخص»هایی برخوردار از حق مالکیت و حق مبادله که برای تامین منافع خود و دست‌یافتن به آن‌چه مطلوب می‌شمارند یا آن‌چه ترجیح می‌دهد با سایر اشخاص وارد مبادله شود. پس بالاترین لایه لایه‌ی نهادهای اجتماعی و حقوق و تکالیف است. پایین‌ترین لایه را می‌توان لایه‌ی کوانتومی نامید. چون این لایه متشکل از پاره‌های فاقد فرم است و قوانین حاکم بر عناصر آن کاملاً با لایه‌های بالایی فرق می‌کند. در این عرصه از زمان و علیت و پیش‌بینی‌پذیری خبری نیست. بر این لایه اصل عدم قطعیت حکمفرمایی می‌کند. این لایه لایه‌ی احساس‌های محض است. از تعیین‌های آشنا خبری نیست؛ هیچ ارگانیزاسیونی وجود ندارد. این لایه لایه‌ی برخوردهای تصادفی است. هیچ چیز پایدار نیست. یک برخورد، یک احساس گذرا و دیگر هیچ. ردپایی بر جای نمی‌ماند. اینجا از اشخاص خبری نیست. پاره‌های سرگردان و در معرض برخوردهای تصادفی و پیوندهای موقتی. این همان لایه‌ای است که لایبنیتس در توصیف‌اش از «ذهن‌های موقتی» سخن گفته است. «احساس» مانند یک جرقه به وجود می‌آید و از بین می‌رود. در این لایه هیچ چیز بیش از یک جرقه پایدار نمی‌ماند. ممکن است بپرسید آیا هیچ جامعه‌شناسی از این لایه سخن گفته است. در این مورد علاوه بر آثار گابریل تارد، می‌توان به مقاله‌ی زمیل در مورد کلان‌شهر مراجعه کرد. لایه‌ی دوم یا لایه‌ی میانی را در نسبت با این عمیق‌ترین لایه می‌توان فهمید. لایه‌ی دوم یا لایه‌ی میانی یک «سطح ثابت» است، یک سطح ثابت مجازی؛ گونه‌ای حافظه؛ یک هارددیسک مجازی را مجسم کنید. یکی از مهم‌ترین مسائل هر جامعه‌ای گذر از عمیق‌ترین لایه به لایه‌ی بعدی است؛ یعنی ایجاد حافظه. یکی از درون‌مایه‌های فصل دوم تبارشناسی اخلاق نیچه همین مسئله‌ی فرایندهای ایجاد حافظه است. اینجاست که کارکرد تکنولوژی‌های قدرت را می‌توان

توضیح داد: فرایندهای استراتژیکی که با سنتز پاره‌های نامتعیین لایه‌ی اول گونه‌های حافظه ایجاد می‌کنند (این فرایند کاملاً فرق دارد با ساخته‌شدن «دیسکورس» از طریق عَلم‌شدن یک دال بدون مدلول یا همان «تحلیل گفتمان به روایت لاکلاو و موف که ابزار کارآمدی برای ندیدن امور واقعی است!)). ساختن حافظه از طریق مونتاژ قطعات بدون فرم. هر تکنولوژی قدرتی به گونه‌ای این کار را می‌کند. مثلاً در تکنولوژی‌های مدرن از داغ‌نهادن و نشان‌دار کردن بدن‌ها به شیوه‌ی بدوی خبری نیست. پاره‌ها یا قطعات از طریق تمرین و ممارست و تکرار مکانیکی به هم متصل می‌شوند و این تمرین و تکرار انضباطی «نسخه‌ای مجازی» از یک رابطه‌ی فیزیکی، مثلاً میان اندام‌های یک انسان و بخش‌های مختلف یک ماشین، ایجاد می‌کند. این رابطه‌ی مجازی یک پیوند عاطفی ناخودآگاه است؛ گونه‌ای کتکسیس فرویدی؛ گونه‌ای نیروگذاری لیبیدویی میان دست و یک دکمه یا دسته مثلاً، یا میان انگشتان یک دست و دکمه‌های یک صفحه کلید. این رابطه‌ی مجازی، این پیوند عاطفی ناخودآگاه میان اندام‌های بدن و ابزارها و آلات ممکن است در غیاب ابزارهای فیزیکی نیز فعال شود: حرکت‌های بدن چارلی چاپلین را در «عصر جدید» حتماً به خاطر دارید؛ چارلی چاپلین در این فیلم دقیقاً با حرکات بدن‌اش در غیاب ماشین فیزیکی نشان می‌دهد که یک پیوند مجازی، گونه‌ای رابطه‌ی لیبیدویی بالقوه/مجازی وجود دارد که ممکن است تحت تأثیر گونه‌ای «اجبار به تکرار» حتا در غیاب ماشین فیزیکی فعلیت پیدا کند. اما این همه‌ی ماجرا نیست. تکنولوژی قدرت، مثلاً تکنولوژی انضباطی، نه تنها بسته‌هایی عاطفی در قالب («دست - آچار - پیچ» و چرخاندن) را از طریق تمرین و تکرار ایجاد می‌کند و تمایل دارد تمام فعالیت‌های بدنی را در قالب این بسته‌ها سازمان دهد (سکانس امتحان ماشین غذاخوری در «عصر جدید»)، بلکه این بسته‌ها را نیز در قالب‌های بزرگ تری سازمان می‌دهد: در قالب یک شاکله به نام «کارگر» مثلاً؛ یا در خانواده‌ی انضباطی در قالب «زن» یا «کودک». این شاکله‌ها به منزله‌ی هنجارهایی عمل می‌کنند که هر بدنی باید خودش را با آن‌ها سازگار کند. «کارگر» یا «زن» یا ... ، خود به مثابه قطعاتی از یک ماشین بزرگ‌تر عمل می‌کنند که در آن «کار مرده» مدام «کار زنده» را می‌مکد.

آخرین مرحله‌ی فرایند میان لایه‌ی دوم و سوم به جریان می‌افتد؛ گذر از مرحله‌ی دوم به سوم: این بدنی که خود را با یک شاکله‌ی هنجاری منطبق کرده و شیرهی جان‌اش مکیده می‌شود، باید خودش را به منزله‌ی «کارگر» یعنی یک شخصیت حقوقی برخوردار از حق مالکیت و برابر با دیگران و آزاد در فروختن کالایی که دارد، یعنی نیروی کارش، به رسمیت بشناسد؛ به منزله‌ی سوژه‌ای در بهشت مالکیت، آزادی، برابری و بنتام؛ و سرخوش از سکونت در این قلمرو، هرگونه تکانه‌ای از پایین‌ترین لایه و هرگونه امکان پیوندهای جدید و سنتز و حافظه‌ی رهایی‌بخش را گناهی نابخشودنی و وسوسه‌ای شیطانی تلقی کند و همصدا با استثمارکنندگان‌اش بزرگ‌ترین دشمنان خود را کارگران مهاجر یا سایر هم‌طبقه‌های خودش بداند؛ و هرگونه زمزمه‌ی تغییر را توطئه‌ی اجنبی بشمارد یا بزرگ‌ترین آرزوی‌اش عوض شدن ارباب‌ها باشد؛ جایگزین شدن ارباب‌های فعلی با ارباب‌های «بهتر».

با این مقدمه می‌توان گفت رهایی از ابتدال مستلزم شکل‌گیری حافظه‌ی جدید است. حافظه‌ای که نه با تکنولوژی قدرت، بلکه با یک استراتژی رهایی‌بخش ممکن می‌شود. مسلماً در جامعه‌ی کنونی برخی پیوندهای لیبیدویی فارغ از تکنولوژی‌های قدرت و سطح ثبت سرمایه‌دارانه شکل می‌گیرد، اما ماشین سرمایه‌سریع یا به کالا تبدیل‌شان می‌کند و در مسیر تولید ارزش اضافی به گردش‌شان می‌اندازد یا با کدگذاری امنیتی یا انضباطی، یا از طریق زبر - رمزگذاری در یک قالب حقوقی مهارشان می‌کند. مسئله دقیقاً این است که این پیوندها روی یک سطح ثبت مستقل، در یک حافظه‌ی متفاوت سنتز شوند. این همان فرایندی است که فوکو با تعبیر «کدگذاری استراتژیک نقاط مقاومت» از آن یاد می‌کند. ترجمه‌ی همه‌ی مطالبات به هدف استراتژیکی که مهم‌ترین درون‌مایه‌اش شکل‌گیری از رابطه‌ی انسانی است، طوری که «همگان» مطالبات خود را در این هدف ببینند. هدفی که مارکس با عنوان «انجمن آزاد تولید کنندگان»، «جمعی از تولیدکنندگان فردی که آزادانه با هم در ارتباط‌اند» به آن اشاره کرده است و دلوز با مفهوم «رفاقت» از آن سخن گفته است.

طرح بحث از ابتدال همراه است با موضوع نخبه گرایی. یعنی کسانی که از ابتدال سلیق سخن می گویند، خودشان متهم به این می شوند که رویکردی نخبه گرایی دارند و جامعه را از بالا نگاه می کنند. ارزیابی شما از این ادعا چیست؟

اتفاقا در ابتدای بحث وقتی گفتم قضاوت اخلاقی (moral) را کنار بگذاریم، دقیقا منظورم پرهیز از در افتادن به دام نخبه گرایی بود. اگر توجه کرده باشید، اینجا نقطه مقابل ابتدال به شکل جمعی مطرح شد. زندگی ای که فارغ از ابتدال است نمی تواند زندگی یک شخص یا «الیت» جدا از جامعه و برفراز جامعه باشد. در بدیل مفهومی ابتدال، اثری از نخبه گرایی دیده نمی شود. مسئله به هیچ وجه این نیست که کسانی که دچار ابتدال هستند، تربیت نشده اند یا فرهیخته نیستند. از سوی دیگر وقتی می گوییم موضع سوژه ای را سازوکارهای قدرت تولید می کنند، منظورمان این نیست که مسئولیت افراد را نادیده بگیریم، چون امکان بیرون آمدن از موضع سوژه ای و زندگی در شکل دیگری از رابطه وجود دارد. اما از طرف دیگر نقد ما نقد اخلاقی نیست. آماج اصلی این نقد وضعیت اجتماعی و مناسبات و تکنولوژی های قدرت است. فکر نمی کنم در این برداشت اثری از نخبه گرایی باشد.

از آنجا که بحث مبتذل معمولاً در زمینه‌ی هنر صورت می‌گیرد، اگر ممکن است به بحث هنر نیز اشاره ای بکنید. آیا می‌توان از هنر اصیل و والا و هنر مبتذل سخن به میان آورد؟

در وهله اول لازم است تاکید کنم که اصلاً موافق این بحث پست‌مدرن نیستیم که تفاوتی میان آثار هنری والا و مبتذل وجود ندارد. بلکه معتقدم هنر واقعی، هنری است که امکان سوژه شدن را فراهم می‌آورد. به این شکل که توان جدیدی در ما ایجاد می‌کند، در برابر هنری که منقادساز است. با این نگاه می‌توان مثال‌های مختلفی از سینما و موسیقی و نقاشی و آثار تجسمی و ادبیات و سایر هنرها ارائه کرد. اگر معیار ما سوژه‌شدن و منقادشدن باشد، می‌توان مصادیق هنر اصیل و مبتذل را مشخص کرد. منتها باید این نکته را به خاطر داشت که برداشت رایج از نقد را هم باید تغییر داد. نقد بازنمایی اثر هنری نیست. نقد ادامه‌آفرینش اثر هنری است، نه قضاوت یا بازنمود آن. نقد می‌تواند سرشت یک اثر هنری را عوض بکند و قابلیت آن برای سوژه کردن را افزایش بدهد. عکس آن نیز ممکن است. یعنی یک نقد بد می‌تواند یک اثر هنری را که در مقابلش قابلیت سوژه شدن وجود دارد، به اثری تقلیل دهد که کاملاً منقادساز است. بنابراین معیار مذکور خط‌کشی‌ها را عوض و مرزها را جابجا می‌کند و راه‌ها و امکان‌های متفاوتی را به روی کنش انتقادی می‌گشاید.

اثر هنری گونه‌ای سطح ثبت است، یعنی به مثابه گونه‌ای حافظه عمل می‌کند. برای درک این نکته می‌توان به موسیقی رجوع کرد. در خلق یک قطعه‌ی موسیقی چه اتفاقی می‌افتد؟ در زندگی روزمره صداها معمولاً صدای چیزها هستند، با استفاده از اصطلاحات فلسفه‌ی سنتی می‌توان گفت صدا همیشه «عَرَض» یک جوهر است، یعنی صدای چیزی است. در اثر برخورد دو شیء مادی، در اثر فعل و انفعالی فیزیکی، صدایی بلند می‌شود و فرو می‌نشیند. اما در موسیقی صداها از چیزها جدا می‌شوند و استقلال پیدا می‌کنند و در یک سنتز جدید، در گونه‌ای موزیکالیتته (یک نظم موسیقایی) کنار هم قرار می‌گیرند؛ عَرَض‌های بی‌جوهری که در یک نظم بی‌سابقه سنتز می‌شوند. حالا اگر شدت‌های لحظه‌ای را مستقل از خاستگاه‌های

جسمانی‌شان در یک موزیکالیت‌هی مجازی، گونه‌ای سنتز روی یک سطح مجازی، در نظر بگیریم، به فرایند خلق اثر هنری نزدیک می‌شویم. هنرمند (نه فقط موسیقی‌دان، هر هنرمندی) این موزیکالیت‌هی مجازی و اشتدادی را روی یک سطح مادی (روی بوم؛ روی پارتیتور یا روی پرده‌ی سینما) فعلیت می‌بخشد و به این ترتیب امکانی برای قرار گرفتن ما در معرض این سنتز فراهم می‌آورد و از این طریق روی «حافظه»ی ما اثر می‌گذارد.

این امکانی است که در جهان امروز تقریباً همه از آن استفاده می‌کنند. به‌خصوص در رسانه‌های دیداری. شبکه‌ی من و تو به شکلی حرفه‌ای در حال دستکاری کردن حافظه‌ی تاریخی ماست. استراتژی هم روشن است: بدنام کردن انقلاب ۵۷؛ و در عین حال، ساختن حافظه‌ای که کانون‌اش نوستالژی دوران پهلوی است و سنتزهای برسازنده‌اش را برنامه‌های مبتدلی نظیر «بفرمایید شام» و «شعر یادت نره» و «آکادمی گوگوش» و مشابه‌های آن عرضه می‌کنند که در نهایت کارکردشان ایجاد موضع‌های سوژه‌ای است که با «خوشبختی» و «لذت» ناشی از تنفس در هوای بازار آزاد تعریف می‌شوند: دل‌بستگی و سواسی به «تفریح و سرگرمی» و غنیمت‌شمردن دم و لذت‌بردن از مصرف و ارضای تضمین‌شده و امید بستن به نجات‌بخشی که یک‌تنه این شرایط را فراهم سازد، و ترس و نفرت پارانویایی از هر کسی یا هر چیزی که احتمال این لذت یا امید به تحقق آن را به خطر اندازد.

پس ناگزیر می‌رسیم به نسبت «هنر» و «سیاست».

مسلم است که در یک گفت‌وگو نمی‌توان این مسئله را چنان که باید و شاید طرح کرد. هنر و سیاست و نسبت آن‌ها و «هنر ناب» و «هنری شدن سیاست» و «سیاسی شدن هنر» و «سیاست ناب» و ... : طیفی از فیلسوفان مارکسیست از بنیامین گرفته تا دلوز و رانسیر در طول حیات فکری خود با این مسائل و مفاهیم کلنجار رفته‌اند و من در یک گفت‌وگو که هیچ، تا پایان عمرم هم نمی‌توانم حتا فهرستی از این مسائل و مفاهیم ارائه کنم. اما در مقام اشاره، فقط اشاره، اجازه بدهید از دلوز کمک بگیرم و با استفاده از مفهوم «رفاقت» یک طرح موجز ترسیم کنم. در گفت‌وگوی نگری با دلوز که در کتاب مذاکرات منتشر شده، نگری از دلوز می‌پرسد: آرمان شهر مارکسی در کتاب **گروندر یسه** دقیقاً به منزله‌ی سازمان‌یابی افقی افراد آزاد آن‌ها بر بنیادی تکنیکی که شرایطش را تضمین می‌کند پیکربندی شده، آیا به چنین کمونیسمی هنوز می‌توان اندیشید؟ آیا تصور این شکل از زندگی جمعی در «جامعه‌ی ارتباطی» کنونی کم‌تر از «دیروز» اتوپیایی نیست؟ دلوز پیش از این پرسش نگری به نکته‌ای اشاره کرده و پاسخ‌اش به این پرسش نیز مبتنی بر همان نکته است: او به شرمی اشاره می‌کند که از انسان بودن خود احساس می‌کنیم (یا باید احساس کنیم) وقتی با عوام‌زدگی و ابتذال اندیشه مواجه می‌شویم، وقتی با برنامه‌های تلویزیونی، با «گفتار یک وزیر»، با عقاید «زندگان خوشبخت» یا «زندگان سرخوش» مواجه می‌شویم. از نظر دلوز این شرم، شرم از انسان بودن در مواجهه با ابتذال، یکی از بزرگ‌ترین محرک‌های فلسفه است و در عین حال محرکی است که فلسفه را سیاسی می‌کند. دلوز تأکید می‌ورزد که خود را مارکسیست می‌داند: از نظر او فلسفه‌ی سیاسی‌ای که روی تحلیل سرمایه‌داری و تحولات آن متمرکز نباشد حرف مفت است. از نظر دلوز در سرمایه‌داری فقط یک چیز عام و جهان‌شمول است: بازار. دولت عام و جهان‌شمول نداریم فقط بازار جهان‌شمول است و دولت‌ها جزو بازیگران این بازار جهان‌شمول‌اند. سرمایه‌داری با تکیه بر «الهیات بازار» هم‌زمان ثروت و فلاکت می‌آفریند. دلوز در نهایت تأکید می‌کند که هیچ دولت دموکراتیکی وجود ندارد که تا عمق تأسیسات‌اش همدست این کارخانه‌ی تولید فلاکت نباشد، و شرم ناشی از این است که به هیچ شکلی از زندگی جمعی که بدیل این وضعیت باشد نمی‌توانیم فکر کنیم. اساس پاسخ بدبینانه‌ی دلوز به نگری همین است: شاید از درون جامعه‌ی کنترل (جامعه‌ای که در آن تکنولوژی‌های امنیتی بر تکنولوژی‌های انضباطی و حاکمیت‌مند تفوق استراتژیک پیدا کرده و درهم‌تنیده با مقتضیات انباشت سرمایه زندگی اجتماعی را در سراسر جهان سازمان می‌دهد)

امکان سربر آوردن اشکالی از مقاومت وجود داشته باشد که زمینه را برای تحقق سازمان‌یابی افقی افراد آزاد فراهم کند، اما این امکان ربطی به «گفتار و ارتباط» (la parole et la communication) ندارد. زیرا گفتار و ارتباط گرفتار فساد و تا مغز استخوان، نه بالعرض، بلکه بالذات، آلوده‌ی پول شده‌اند. دلوز و گواتری در کتاب **فلسفه چیست؟** می‌گویند ایده‌ی سیاسی «دوستی» به منزله‌ی اجماع دموکراتیک افراد برابر نیز فاسد شده است چون ابزار هایش، گفتار و ارتباط، به ابزارهایی در بازار تبدیل شده‌اند (این اشارات انتقادی دلوز طیف وسیعی از متفکران متفاوت را، از هابرماس گرفته تا دریدا، در برمی‌گیرد).

با توجه به این نکات سعی می‌کنم طرحی کلی از مفهوم «رفاقت» را که کاملاً با «دوستی» فرق دارد ترسیم کنم. در قدم اول و برای القای یک طرح کلی می‌توان گفت رفاقت وقتی ممکن می‌شود که همه‌ی تلاش‌های بیمارگون برای سرپانگه‌داشتن دیگری بزرگ و جانشین‌های‌اش متوقف شده باشد و به هیچ‌وجه و در هیچ قالبی دغدغه‌ی ژوئیسانس دیگری وجود نداشته باشد. این جاست که پای «بارتلبی» به میان می‌آید.

دلوز در کتاب **کلینیک و کریتیک یا بالینی و انتقادی** دو مقاله دارد، یکی در مورد داستان هرمان ملویل، «بارتلبی محرر» و دیگری مقاله‌ای در مورد والت ویتمن که در آن مفهوم «رفاقت» مطرح می‌شود.

بارتلبی و آن جمله‌ی معروف‌اش شکلی از تعرض عمیق‌ترین لایه‌ی ناخودآگاه به واقعیت مولار است. بارتلبی در برابر هر دستوری که به او می‌دهند یا درخواستی که از او می‌کنند می‌گوید «ترجیح نمی‌دهم این کار را بکنم». چیزی که اهمیت دارد این است که او نمی‌گوید «ترجیح می‌دهم این کار را نکنم» بلکه می‌گوید «ترجیح نمی‌دهم...». مهم‌ترین ویژگی این جمله این است که از نظر گرامری ایرادی ندارد، اما حاوی یک بی‌هنجاری غیر قابل درک و غیر قابل مهار است. نمی‌گوید ترجیح می‌دهم این کار را نکنم؛ نمی‌گوید «ترجیح می‌دهم که نه». می‌گوید: «ترجیح نمی‌دهم...». طفره‌ی بارتلبی فراتر از تقابل مثبت-منفی است. جمله‌ی «ترجیح نمی‌دهم اینکار را بکنم» خیلی خوب این نکته را نشان می‌دهد. ویژگی اصلی بارتلبی این است که «ترجیح نمی‌دهد»، هیچ چیزی را «ترجیح نمی‌دهد»؛ در اعتصاب مطلق است. فرض کنید از کسی خواهشی بکنید و او در جواب بگوید «ترجیح نمی‌دهم این کار را بکنم». نمی‌فهمید آیا او خواهش شما را قبول کرده یا قبول نکرده، اجرا

خواهد کرد یا نخواهد کرد. بلا تکلیف می‌مانید. این حالی است که رئیسِ بارتلبی در آن گیر افتاده است. بارتلبی از آن‌رو که هیچ چیز را ترجیح نمی‌دهد هیچ خصوصیت و ویژگی‌ای ندارد، پرسوناژی است بدون هیچ برآمدگی و خصلت و ویژگی که با استفاده از آن بتوان به فناره و قلاب قانون آویزان‌اش کرد، پرسوناژی صاف و هموار که از میان چرخ‌دنده‌ها و گیره‌های ماشین قدرت سُر می‌خورد و قابل کنترل نیست؛ ماشین قدرتی که مناسبت و کارکرد سرشت‌نمای‌اش به نحوی «بتواره» در هم‌بسته‌ی «قانون - قانون‌شکنی» پدیدار می‌شود. یک «انسان بی‌خصل» که از دیدگاه قانون موجودی بدرنخور یا یک «انسان بی‌عرضه» است (به این ترتیب دیدگاه مترجمانی که ترجیح می‌دهند عنوان رمان موزیل را «انسان بی‌عرضه» یا «مرد بی‌عرضه» ترجمه کنند مشخص می‌شود). قانون اقتضا می‌کند آدمی یا اطاعت را ترجیح دهد، یا ترجیح بدهد سرپیچی کند و از این طریق رابطه‌ی قدرتی را فعلیت ببخشد که در قالب قانون، اجازه بدهید دوباره تأکید کنم، «به نحو بتواره» پدیدار شده است. به همین دلیل است که قانون و کارگزاران‌اش ترجیح می‌دهند از شر بارتلبی راحت شوند. این وضعیت «ترجیح‌ندادنِ هیچ چیز» را در داستان بیلی باد ملوانِ ملویل هم می‌بینیم. بیلی باد هم مانند بارتلبی است، هر چند فرمول بارتلبی را بر زبان نمی‌آورد؛ ولی او هم هیچ چیز را ترجیح نمی‌دهد. حتا دهان باز نمی‌کند تا از خودش در برابر اتهام قتل دفاع کند. یک سوژه‌ی هیپوکندریاکِ تمام عیار. ناخدا اهب در رمان موبی‌دیک از این سنخ نیست، هر چند او هم بدنی است در تسخیر «طبیعت اولیه» یا عمیق‌ترین لایه‌ی ناخودآگاه، اما او نسبت به تکانه‌های این لایه واکنش خاصی نشان می‌دهد که او را از بارتلبی و بیلی باد متمایز می‌کند. بارتلبی و بیلی باد هیچ چیز را ترجیح نمی‌دهند، هیچ چیز نمی‌خواهند، اما اهب «هیچ» را می‌خواهد. او بر خلاف قانون صیادانِ وال عمل می‌کند و به جای تعقیبِ فایده‌گرایانه‌ی این یا آن وال، هر والی که باشد، به شیوه‌ای جنون‌آمیز سر در پی یک وال می‌گذارد. یکی از نمونه‌های این پرسوناژ را در «کارگران مشغول کارند» مانی حقیقی می‌توان دید (بهترین فیلم و شاید تنها فیلم خوبِ مانی حقیقی). در این فیلم چند نفر در جاده‌ای به شکلی کاملاً تصادفی به یک تخته سنگ عجیب و غریب بر می‌خورند. در ابتدا این تخته سنگی که عمودی کنار جاده ایستاده است چندان توجهشان را جلب نمی‌کند و از آن همان استفاده‌ای را می‌کنند که همه‌ی مادر غیاب توالت عمومی از یک تخته سنگ کنار جاده برای پنهان شدن و رفع خطر ترکیدن مثانه می‌کنیم. اما ناگهان.... تخته سنگ به یک ابرژه‌ی غیر عادی تبدیل

می‌شود و میل از جا در آوردن اش این جمع را تسخیر می‌کند. یک کار بیهوده‌ی تمام عیار. اما این جمع به‌ویژه پرسوناژی که نقش‌اش را آتیلا پسیانی بازی می‌کند چنان در گیر این فعالیت می‌شود که انگار در دنیا هیچ چیز دیگری به این اندازه اهمیت ندارد. این کار هیچ فایده‌ای ندارد؛ اصلاً معقول نیست و شور و اشتیاقی که برای انجام‌اش می‌بینیم غیر قابل فهم است. گونه‌ای شیدایی نسبت به ابژه‌ای که به هیچ دردی نمی‌خورد و کاری که هیچ فایده‌ای ندارد. جوهر پرسوناژ اهب را می‌توان در نگاه آتیلا پسیانی وقتی در پایان فیلم به اصرار دوستانش دست از «کار» می‌کشد و داخل ماشین می‌نشیند دید. با دیدن این نگاه مطمئن می‌شویم که این پرسوناژ دوباره سراغ تخته سنگ باز خواهد گشت (البته اگر صدای ریزش و پیاده‌شدن دوستان‌اش را نادیده بگیریم). اسم این نگاه را می‌توان «نگاه اهب» گذاشت: انعکاسی از سرشت پرسوناژ «مونو مانیاک» یا بنابر ترجمه‌ی رایج، «تک-شیدایی».

دولوز در تقابل با «طبیعت اولیه» از «طبیعت ثانویه» سخن می‌گوید؛ که تعبیر دیگری از لایه‌ی ادیبی ناخودآگاه است. لایه‌ی مربوط به قانون و مکمل مستهجن آن (هم‌بسته‌ی قانون-قانون شکنی)؛ اجرای فرمان سوپر اگو به تخطی و در نتیجه، عذاب وجدانی که ما را بیشتر به قانون پای‌بند می‌کند. در این سطح، تخطی و اطاعت از قانون دو روی سکه‌اند، برای این که تابع قانون باشید یا باید اطاعت را ترجیح بدهید، یا تخطی را. در هر صورت باید ترجیح بدهید. چون با ترجیح دادن تکلیف شما و قانون روشن است؛ حتا اگر «ترجیح بدهید که نه». مشکل قانون با بار تلبی این است که او «ترجیح نمی‌دهد». نه ترجیح می‌دهد که آری؛ و نه ترجیح می‌دهد که نه. بلکه ترجیح نمی‌دهد... بار تلبی و بیلی باد تعرض عمیق‌ترین لایه‌ی ناخودآگاه به لایه‌ی ادیبی و آگاهی پیوسته به آن‌اند، تعرضی که به از هم گسستن روابطی منجر می‌شود که قانون بازنمایی حقوقی یا اخلاقی آن‌ها به شکل «بتواره» (به معنای مارکسی کلمه) است. به این ترتیب است که امکان تکوین شکل دیگری از رابطه به وجود می‌آید. مسلم است که ادامه‌ی زندگی در این سطح غیر ممکن است؛ جمعی متشکل از سوزده‌های هیپوکوندریاک ممکن نیست. در اینجا دو گزینه وجود دارد: (۱) کودتای پدرانه برای ترمیم رژیم مستأصل یا برانداختن و تأسیس رژیم جدید (۲) رفاقت: گونه‌ای زندگی جمعی که در آن جای «کار از خود بیگانه» را گونه‌ای فعالیت خلاقانه‌ی جمعی می‌گیرد. به تعبیر مارکس، انجمن آزاد تولیدکنندگان یا جمعی از تولیدکنندگان که آزادانه با یکدیگر در

ارتباط‌اند. این جامعه‌ی رفقارانی باید آرمانی خیال‌بافانه و غیر قابل تحقق تلقی کرد. این آرمان در واقع یک هدف استراتژیک است که بُعدی از تاریخ مارکسیسم با گرایش‌ها و انشعاب‌های مختلف تاریخ اندیشیدن از طریق آزمون خطابه‌ی روش‌ها، تاکتیک‌ها و تکنیک‌های تحقق و تدوam آن است. لازمه‌ی شکل‌گیری چنین جامعه‌ای تکوین یک حافظه‌ی گشوده است. «رفاقت» را یک حافظه‌ی گشوده و مدام در حال ساخته‌شدن ممکن می‌کند؛ یک سطح مثبت مجازی انعطاف‌پذیر که نه در «آشوب» غرق شود و نه دچار «تصلب» باشد، شرط لازم «رفاقت» است.

این جامعه‌ی آرمانی بهشت روی زمین نیست که در آن «طلب» بلاواسطه ملازم با «ارضا» باشد و همه مشغول تفریح و خوشگذرانی باشند. این طرز تلقی ناشی از فرافکندن ایده‌آل‌های جامعه‌ی سرمایه‌داری (تفریح و خوشگذرانی و مصرف بی حد و حصر) به جامعه‌ی آ-ینده (à venir) است. «شادی» ناشی از پراکسیس (کوشش جمعی برای ساختن جهان که در عین حال هم توانایی‌های فرد را افزایش می‌دهد و هم توانایی‌های جمع را و در آن «تکامل جمع شرط تکامل فرد و تکامل فرد شرط تکامل جمع است») فرق دارد با لذت‌های ناشی از مصرف که اکنون تجربه می‌کنیم و کارکردی ندارند جز تقلیل توانایی‌های ما و تبدیل ما به بدن‌های فیزیولوژیک که کاری جز پول درآوردن و خوردن و خوابیدن و ... نق زدن بلد نیستند.