

# حفظِ چارچوب بازی / واردِ بازی شدن انتقال همچون بالقوگی سیاسی

ویلیام مازارلا

ترجمه‌ی تهمورث امیران

را خوانده باشید، احتمالاً داستان رهبر اقتدارگرای مدرن را اگر کتاب فروید، روانشناسی توده‌ای و تحلیل آگو به منزله‌ی بازگشت پدر آغازین به‌خاطر دارید. همان پدر آغازینی که توسط پسرانش کشته و سرنگون شد، قتل‌ی که صحنه را برای ابداع قانون مهیا کرد. این قتل همچنین نوعی احساس گناه ابدی به‌وجود آورد که، از آن‌جا به بعد، بازماندگان را به آن قانون پیوند می‌زد، پیوندی به‌مراتب مستحکم‌تر و موزیانه‌تر از پیوندشان با پدر در زمان حیاتش. فروید می‌گوید پدر آغازین همان ابرمرد اصلی بود. اقتدار او تام‌وتمام بود و به کمترین حدی از خودآیینی در میان پسرانش راه نمی‌داد. او همه‌چیز بود؛ مردمش هیچ بودند. آن‌چه بعد از قتلش از او باقی می‌ماند، کاریزمای خشونت‌نیرومند اما انکارشده‌ای است که در پیوند با قانون باقی می‌ماند.

این‌ها را همه می‌دانند. حتی در زمان انتشار روان‌شناسی توده‌ای نیز این موارد نزد خوانندگان شناخته‌شده بود، چراکه این بخش از داستان خودش تکرار اثر قدیمی‌تر فروید، یعنی توت‌م و تابو بود. اما آن‌چه کمتر در اذهان به‌یاد مانده این است که فروید رهبران اقتدارگرا را نه تنها به‌منزله‌ی تکرار واپس‌روانه‌ی پدر آغازین، بلکه همچنین به‌منزله‌ی رجعت "نخستین شاعر حماسی" تئوریزه کرده بود.<sup>۲</sup> که به‌معنای آن مردی است که پیش از بقیه تصمیم گرفت تا خود را در جایگاه رهبر مردم قرار دهد. با نام‌گذاری این فرد به‌عنوان نخستین شاعر حماسی، فروید بیان می‌کند که رهبر صرفاً سلطه‌ای پدرسالارانه برقرار نمی‌سازد، بلکه او جهانی را خلق می‌کند. به‌بیان دقیق‌تر، رهبر ترفند فیتیش را اجرا می‌کند: ما را وادار می‌کند که قدرت‌های جهان-ساز خود را به او نسبت دهیم و اعتبار آن‌چه که در واقع ما با یکدیگر ساخته‌ایم به او تقدیم کنیم. بنابراین، برای فروید رهبر همزمان هم بازگشت است و هم افق‌ساز. او هم علت واپس‌روی جمعی عظیم است و هم پوئیس<sup>۳</sup> جمعی شگرف. همچنین می‌توان گفت که او سبب ابداع انتقال<sup>۴</sup> است. در ادامه به این موضوع بیشتر می‌پردازیم.

---

۱ عنوان انگلیسی این کتاب «روانشناسی گروهی و تحلیل آگو» است، اما مطابق عنوان اصلی این اثر به زبان آلمانی (Massenpsychologie)، «روانشناسی توده‌ای و تحلیل آگو» گویاتر خواهد بود. واژه‌ی Massen در آلمانی مترادف واژه‌ی mass در انگلیسی و به‌معنای توده است. به‌همین خاطر نیز در ترجمه‌ی فارسی این کتاب، سائرا رفیعی به‌درستی عنوان کتاب را به «روانشناسی توده‌ای و تحلیل آگو» ترجمه کرده است. طبق توضیحات او: "در ترجمه‌ی قدیمی‌تر ... که زیرنظر فروید صورت گرفته کلمه‌ی Massen به گروه (Group) ترجمه شده است. ظاهراً استدلال در آن موقع چنین بوده که توده بیشتر به گروه‌های سازمان‌نیافته اطلاق می‌شود ... درحالی‌که فروید در این کتاب به گروه‌های سازمان‌یافته توجه بیشتری کرده است." (۹) -م.

2 1959 [1921], p. 87

3 Poesis

۴ Transference؛ در آخرین مراحل درمان روان‌کاوانه، بیمار مجموعه‌ی عواطف و تاثرات و ایده‌های کهنه‌ی خود را نسبت به درمان‌گر بروز می‌دهد. این پدیده را که به بازیابی عواطف فراموش‌شده‌ی فرد منجر می‌شود، انتقال می‌نامند. -م.

البته نباید داستان فروید درباره‌ی یک پدرکشی<sup>۵</sup> دیرباز را عینی<sup>۶</sup> تصور کرد. شاید بهتر باشد آن جنازه‌ای را که همچون شیخ<sup>۷</sup> دموکراسی را تسخیر می‌کند، به منزله‌ی آن چیزی بفهمیم که اریک سانتز به آن بقایای سلطنتی<sup>۸</sup> می‌گوید: جسم<sup>۹</sup> سیار ناآرام و غریب‌آشنایی<sup>۹</sup> که به زندگی اجتماعی نفوذ می‌کند، دقیقاً بدین خاطر که حاکمیت مردم هیچ محل استقرار جسمانی‌ای برای خود نمی‌یابد و هیچ فرمی به خود نمی‌گیرد. حاکمیت مردمی انرژی اجتماعی است که دائماً در جست‌وجوی یک بدن است. به همین خاطر است که بدن رهبر به راحتی به قاب احساس درمی‌آید و شکلی انسانی به این جسم سیار می‌بخشد. و به همین خاطر است که بدن رهبر به چنین ابژه‌ی شگفت‌انگیز و نامتجانسی برای هم‌هواداران و هم‌منتقدین بدل می‌شود. در یک سطح، مستبد مدرن احیای سلطنتی است، تجسد مجدد تن تخلیه‌شده‌ای<sup>۱۰</sup> که زمانی در شاه بود. اما در سطحی دیگر، حتی خودِ بدن پیشین شاه نیز، دست‌آخر کم‌وبیش مکان‌نمای<sup>۱۱</sup> باثبات مناسب<sup>۱۱</sup> مرتبط با این جسم بی‌قرار بود.

این جسم سیار صرفاً بارزهی زمانه‌های استثنایی و یا اقتدارگرایانه نیست. بلکه چیزی است که همواره، در هر قلمرو سیاسی، تفاوتی خلق می‌کند میان معنای صرف و معنایی که پدیدار می‌شود.<sup>۱۲</sup> هم احیا و هم جوهر جذبه و کاریزمای تصاویر، پروژه‌ها، ایدئال‌ها و جنبش‌های جهان-ساز است. بنابراین این نکته‌ای اساسی است: آنچه شعله‌ی اقتدارگرایانه را برافروخته می‌سازد، همان چیزی است که به شوروشوق‌هایی که ما خوشمان می‌آید هم قدرت می‌بخشد. و همین است که، همچون پژواک بنیان‌گذارِ درونِ قانون، به حیات خود ادامه می‌دهد و همواره آماده است تا بار دیگر آشوب بیافریند. فروید این امر را به منزله‌ی نیاسانی<sup>۱۳</sup> گریزناپذیر، واپس‌رویِ پرسه‌زن توصیف می‌کند:

---

5 Parricide

6 Literally

7 The Royal Remains

۸ Mattering؛ باید به دلالت دوگانه‌ی واژه‌ی matter توجه کرد: هم اشاره به بُعد فیزیکی، و هم اشاره به موضوعیت یافتن و اهمیت پیدا کردن.

۹-

۹ Uncanny؛ این مفهوم را فروید در مقاله‌ی *امر غریب‌آشنا* با تاسی از تعریف شلینگ به کار می‌برد و منظور از آن چیزی کهنه و آشناست که سرکوب شده:

"هرآن‌چه باید در پرده باقی می‌ماند و نهفته می‌بود، آشکار شده و به روشنایی درآمده است." بنگرید به:

- Sigmund Freud. 1987. "The Uncanny", in *Art and Literature*, The Pelican Freud Library, Vol 14, P. 345. م.

10 Ex-carnated flesh

11 Placeholder

12 Meaning that matters

رجوع شود به پانویس هشتم.

13 Atavism

دقیقا همان‌طور که بشر اولیه به‌طور بالقوه در هر فردی به حیات خود ادامه می‌دهد، رمه‌ی آغازین نیز ممکن است از درون هر جمع تصادفی سربرآورد.<sup>۱۴</sup>

اما چه می‌شود اگر این بالقوگی را نه همچون نوعی بازگشت، نه قسمی واپس‌روی به یک وضعیت آغازین یا ابتدایی، بلکه بیشتر به منزله‌ی چیزی ذاتی و پویا در رابطه‌ی میان فرم امر اجتماعی و نیروی<sup>۱۵</sup> آن درک کنیم؟

مسئله‌ی اصلی فروید در روان‌شناسی توده‌ای، نحوه‌ی پرداختن نظریه‌پردازان جماعت<sup>۱۶</sup> زمانه‌اش \_کسانی نظیر گوستاو لوبن، ویلیام مک‌دوگال و دیگران\_ به انرژی‌های شدید جماعت بود که انگار با کلماتی نظیر سرایت<sup>۱۷</sup> و تلقین<sup>۱۸</sup> چیزی را توضیح می‌دادند. این که جماعت‌ها ظاهراً به‌طرز وحشتناکی آماده‌ی وانهادن خود به یک رهبر کاریزماتیک بودند؛ خشونت شوکه‌کننده‌ای که جمع‌های تهییج‌شده<sup>۱۹</sup> به آن توانا بودند؛ طوری که یک تصویر یا صدا یا کلمه می‌تواند همچون شعله‌های آتش در میان توده‌ای از مردم زبانه کشیده و به‌سادگی توجه و قدرت آن‌ها را به یک سمت هدایت کند.<sup>۲۰</sup> فروید پرسید اینجا چه خبر است؟ چه چیزی این واقعه را ممکن کرده؟

پاسخ او این است که نکته‌ی اصلی مربوط به واپس‌روی است. دیوانگی جماعت همان احیای پیوندهای آغازین است. استدلال فروید این بود که نمی‌توان مستقیماً با حقیقت این پیوندهای آغازین روبه‌رو شد، چراکه بیش از حد شکننده است. این جاست که رهبر وارد ماجرا می‌شود. رهبر به‌مثابه‌ی نسخه‌ی جدید پدر آغازین، همزمان هم تجسم‌بخش و هم میانجی‌گر همان امر آغازین تصورناپذیر<sup>۲۱</sup>، و با این حال موثر و نیرومند می‌شود:

حتی موسی نیز باید نقش واسطه را بین مردمش و یهوه ایفا می‌کرد، چراکه مردم تاب نگاه خداوند را نداشتند، و آن‌گاه که او از محضر خداوند برمی‌گشت صورتش می‌درخشید.<sup>۲۲</sup>

---

14 Freud 1959 [1921], p. 70

15 Force

۱۶ Crowd theorists؛ منظور آن نظریاتی است که برای توضیح انتقادآمیز پدیده‌های توده‌ای سده‌های هجدهم و نوزدهم، با اتکا به ایده‌ی سوژه‌ی فردی خودآیین، به‌کار می‌رفت. احتمالاً اوج این نظریه را می‌توان در اثر مشهور گوستاو لوبن مشاهده کرد. \_م. بنگرید به:

• Gustave Le Bon, *The Crowd: A Study of the Popular Mind*, trans. pub. (1895; Mineola, N.Y., 2002),

17 Contagion

18 Suggestion

19 Mobs

20 Mazzarella, 2010

21 Unthinkable

22 Freud 1959 [1921], p. 74

قدرت رهبر تنها از توانایی اش در جهت‌دهی امر ناگفتنی به‌سوی فرمی که به‌لحاظ اجتماعی پذیرفتنی باشد ناشی نمی‌شود. او همچنین به‌مثابه‌ی یگانه رهبر، مانع از آن می‌شود که همسان‌سازی<sup>۲۳</sup> مردم با یکدیگر اشکال خطرناک و مهلکی به‌خود بگیرد. این الگوی آشکاری است که در سنت فرویدی همواره بازگشت می‌کند: همسان‌سازی ناب باید توسط یک عامل سوم – که می‌تواند قانون، زبان یا یک فضای سوم تحلیلی باشد – میانجی‌گری شود تا به آدم‌خواری<sup>۲۴</sup> کلی منجر نشود. برای این که افراد یکدیگر را از بطن همسان‌سازی متقابل رادیکال نبلعند، به رهبر به‌منزله‌ی یک نقطه‌ی همسان‌سازی مشترک بیرونی نیاز دارند. فروید می‌گوید:

به‌واقع همسان‌سازی از همان ابتدا دواحساسی است؛ همان‌طور که می‌تواند تجلی مهربانی باشد، به‌همان سادگی می‌تواند به آرزوی محو نفر دیگر تبدیل شود. ... همان‌طور که می‌دانیم، آدم‌خوار در این نقطه باقی مانده است؛ او می‌خواهد دشمنان خود را بخورد و تنها کسانی را می‌خورد که بدان علاقه دارد.

البته در یک سطح، این حرف تنها یک مبالغه‌ی شبه‌انسان‌شناسانه است. اما همچنین حاوی یک ایده‌ی تحریک‌آمیز و شایان توجه نیز است: تنها در صورت هدایت ماده‌ی سیار زندگی اجتماعی به عوامل سوم – رهبران، توتم‌ها، دال‌های گوناگون باردارشده – است که جوهر دایما در حال تغییر زندگی می‌تواند شکل‌پایداری نسبی عشق را به‌خود بگیرد، به‌عوض آن که خود را در جنون جنگیدن و گاییدن مصرف کند.

از نقطه‌نظر لیبرالی، تنها معضل این نیست که رهبران قدرت خود را به‌طریق دل‌خواهی اعمال می‌کنند. همچنین این نیز است که بلوغ سیاسی شهروندان را هم به‌عقب می‌رانند. اگر رهبر اقتدارگرا شبیه یک پدری باشد که از آسمان نازل شده، آن‌گاه شهروندان اینجا را نیز باید کاملاً کودکانی دانست که له می‌شوند و نمی‌توانند قابلیت انسانی‌شان در داوری خودآیین را اعمال کرده و یا حتی رشد دهند. توجه کنید به خودتعیین‌بخشی عاملانه به‌مثابه‌ی نشان شهروندی، که از نظر تصورات لیبرالی اهمیتی مطلق دارد. به‌عنوان یک مصرف‌کننده، ممکن است با اندکی شرم، یا حتی با کمی دلبری، بتوانم تایید کنم که توسط یک تکه لباس زیبا اغوا و مغلوب شده باشم – من باید آن لباس را می‌گرفتم. نوعی لذت گناه‌آلود<sup>۲۵</sup>. اما این که آدمی اجازه دهد که در حوزه‌ی سیاست نیز اغوا شده و مغلوب گردد، همواره یک

---

23 Identification

24 Cannibalism

25 Guilty Pleasure

شکست شرم آور باقی می ماند.<sup>۲۶</sup> هیچ لذت گناه آلودی در سیاست وجود ندارد که به لحاظ اخلاقی قابل پذیرش باشد. اغواگری در سیاست همان واپس روی است؛ بدین معناست که شما همچون یک کودک ضعیف و تلقین پذیر هستید. فروید در دهه‌ی ۱۸۸۰ تلقین را "ایده‌ی آگاهانه‌ای" می داند که "توسط فردی از بیرون به مغز فرد هیپنوتیزم شونده وارد شده و چنان پذیرفته می شود که انگار به طور خودانگیخته ظهور کرده است."<sup>۲۷</sup> تلقین موزیانه است، چرا که آدمی این طور فکر می کند که دارد خودش فکر می کند و به صورت خودآیین عمل می کند، درحالی که در واقع دارد به طور دگرآیین، آلت دست دیگری می شود. مارکسیست‌ها بعدها نام این موقعیت را آگاهی کاذب گذاشتند، بدون آن که به درک ما از پویایی‌های روانی آن عمق ببخشند. و در عصر ترامپ و دیگر مردسالارهای اغراق آمیز سراسر جهان، بسیاری همان سوالی را می پرسند که زمانی توسط توماس فرانک مطرح شد: مشکل کانزاس چیست؟<sup>۲۸</sup> گویی گفتار دست راستی رادیو دارد ایده‌هایی را به کله‌ی مردم فرو می کند که سپس ظاهر عقل سلیم خودانگیخته به خود می گیرد. با کمال شگفتی، این هم عشق است، چرا که نزد فروید عشق نیز ذاتا با ازدست رفتن قوه‌ی انتقادی پیوند دارد. اما درحالی که عشق قانون، عشق نهادهای پایدار، عشقی والا و والایش یافته است؛ از سوی دیگر، آن عشقی که راه تلقین را هموار می سازد، عشق واپس روی به کودکی، کاملاً والایش زدوده است.

انتخابی به وضوح بسیار ساده، و درعین حال به شدت اخلاقی پیش رو دارید: می خواهید بالغ باشید یا کودک؟ رشد کنید یا واپس روید؟ اروس خود را والایش دهید یا به هرآنچه که صحنه‌ی آغازین تان را به جریان انداخت راه بدهید؟ در این سطح به نظر می رسد مسئله بر سر نفوذناپذیر کردن روان است: دیوارهای خود را بزرگ و محکم بساز، گوش هایت را به قدر کافی تنگ مهر و موم کن، و همه چیز خوب خواهد بود. اما در این جا، سنت روان کاوی همچنین پرسش‌های جذاب تر و پیچیده تری هم طرح می کند.

راست است که در یک سطح، همواره نگرانی از تاثیر گذاری نامناسب وجود دارد، چه القای خاطرات کاذب توسط روان کاو و چه اختیار کردن فانتزی‌های نژادپرستانه توسط رهبر اقتدارگرا. اما همچنین روان کاو می داند که من تنها بدین دلیل امکان مداوا دارم که خطاب پذیر<sup>۲۹</sup> هستم، که چیزی در من می تواند فعلیت یابد، چیزی در من می تواند در حضور تصاویر و کلماتی معین حیات یابد. مادامی که صحبت از تلقین پذیری باشد، تصویر صرفاً چنان است که گویی

26 Mazzarella 2020

27 Freud 1963 [1888], p. 30

28 اشاره به کتابی از توماس فرانک در سال ۲۰۰۴ دارد. زیر عنوان این کتاب گویای محتوای آن است: چگونه محافظه کاران قلب آمریکا را ربودند؟

کسی در برابر آلت دست شدن مقاومت می کند. اما اگر مسئله را با عبارت *خطاب پذیری* طرح کنیم، آن گاه به سرعت همه چیز مبهم تر به نظر می رسد. نظریه پردازان ایدئولوژی به قدر کافی به این امر نپرداخته اند. می توانیم، به همراه آلتوسر، از فراخوانده شدن صحبت کنیم، از استیضاح شدن در و توسط ایدئولوژی. اما چقدر در فهم این موضوع موفق بوده ایم که چرا/این تصویر یا کلمه یا ژست، به جای آن یکی، در عمل من را خطاب قرار می دهد و باعث می شود برگردم و سوپژکتیویته ی خود را به عهده بگیرم؟ در این جا، بار دیگر، تشخیص دیو و فرشته چندان ساده نیست. خطاب پذیری من، همان استعداد من در اروس است، چه بیناشخصی و چه سیاسی. چنان که لاکان، از جانب تمام آن روان کاوهایی که به این تصور واداشته شده بودند که در این دیارتمان باید تنها اخبار ملایم و بی خطر ارائه دهند، صراحتاً پرسیده بود: "آیا کار ما این است که اروس، این خدای تاریکی را، به عنوان گوسفند بی آزارِ چوپانِ نیکوسیرت جا بزنیم؟"<sup>۳۰</sup> روان کاوی ماتریس اروتیک من را قابلیت من در امر انتقال می خواند. نکته ی انتقال این است که همان جایی است که من خودم را در روابط لیبیدینالم با دیگران تکرار می کنم، و همچنین، به دلیل مشابه، همان جایی است که آن الگوها می تواند نه فقط نمایانده شود، بلکه در کلینیک دگرگون هم بشود. فروید به وضوح این امر را بیان می کند:

هر انسانی در کودکی، با ترکیب شدن خلق و خوی ذاتی و تاثیرات بیرونی، فردیت خاصی در اعمال قابلیت عشق ورزی کسب کرده است. یعنی شرایطی که تحت آن، او به عاشقی واگذاشته می شود؛ محرک هایی که راضی اش می کند؛ و اهدافی که می خواهد بدان دست یابد. این به شکل گیری یک کلیشه یا رفتار قالبی در او می انجامد که دائماً تکرار شده و تا آن جا که شرایط بیرونی و طبیعت ابژه - عشق های در دسترس به او اجازه می دهد، خود را در طول زندگی باز تولید می کند، و این رفتار به واقع تاحدی خودش با تاثیرات بعدی قابل اصلاح است.<sup>۳۱</sup>

بنابراین، تقلیل مسئله ی اقتدار سیاسی به تلقین پذیری برده وار، از مسئله ی حیرت انگیزی غافل خواهد بود که همان فردیت خاص ما در اعمال قابلیت عشق ورزی مان است - به بیانی دیگر، خطاب پذیری انتقالی. همان طور که خود فروید در سال ۱۹۱۲ نوشته است، تنها در صورتی می توان واژه ی تلقین را به کار برد که منظورمان از این واژه "تاثیر گذاری بر یک فرد توسط و از خلال وسایل انتقال ها و آشکار سازی هایی باشد که خود او بدان ها قادر است."<sup>۳۲</sup> ساندور فرنزی می تواند به این گزاره اضافه کند: "چیزی به نام هیپنوتیزم و القای ایده ها، بدین معنا وجود ندارد که چیزی کاملاً از

30 Lacan 2007 [1958], p. 507

31 Freud 1963 [1912], p. 105

32 Ibid., p. 112

بیرون و از هیچ، به روان فرد خورنده شود، بلکه تنها فرآیندهایی وجود دارند که می‌توانند سازوکارهای ناخودآگاه، از پیش موجود و خود تلقین‌گر را فعال سازند.<sup>۳۳</sup>

با خواندن این عبارات، می‌توان دریافت که چرا خواهرزاده‌ی فروید، ادوارد برنیز، چنین مشتاق ترجمه‌ی بصیرت‌های دایی خود به جادوی بازاریابی بود. و می‌توان بیزاری مشهور فروید از این ایده را هم درک کرد. مسئله در این جا عمیق‌تر از بی‌میلی سخت‌گیرانه نسبت به سودجویی‌ست. فرض فروید این بود که ابزاری‌سازی روان‌کاوی، چه در خدمت دولت و چه به نفع شرکت‌ها، آن را به حیطة تلقین ناب بازمی‌گرداند. او فکر می‌کرد که این بهایی‌ست که در اثر گسترش توده‌ای تکنیک‌های روان‌کاوی تحمیل می‌شود. فروید در سال ۱۹۱۹، به هنگام ارزیابی آینده‌ی روان‌کاوی توده‌ای، چنین نوشت که گسترش عمومی‌ترایی می‌تواند "ما را وادار سازد که طلای ناب تحلیل {روان‌کاوانه} را با مس‌تلقین مستقیم آلوده سازیم. حتی ممکن است که بار دیگر تاثیر هینوتیک نیز در آن جا برای خود مجال یابد، چنان که در مداوای روان‌رنجوری جنگ<sup>۳۴</sup> چنین شد.<sup>۳۵</sup>

بنابراین، این همان جایی‌ست که نظریه‌ی فرویدی رهبری اقتدارگرایانه و تسلیم جماعتی، ضعف خود را نشان می‌دهد. فروید در نظریه‌پردازی رهبر و جماعت، از بهترین بصیرت‌های خود غافل می‌شود. چرا که اگر ماتریس اروتیکی برای افراد وجود دارد که در فرآیند انتقال، حیات یافته و گشوده می‌شود، آن گاه بی‌تردید چیزی مشابه در سطح عمومی هم می‌تواند روی دهد. اما چگونه است که تا بحث حوزه‌ی عمومی می‌شود، ناگهان دوباره تلقین امری "مستقیم" تلقی می‌شود، انگار تا پای مسائل توده‌ای و عمومی به ماجرا باز می‌شود، همان شب کهنه و ملودراماتیک کنترل ذهنی موجه می‌نماید که از مدت‌ها پیش در کلینیک از دست رفته بود. اگر فرآیند انتقال در کلینیک چنین قدرتی دارد که، به قول جسیکا بنجامین، هر تمایزگذاری ظریف میان فاعل و مفعول را خدشه‌دار می‌سازد، پس چطور همین امر در مورد مسائل عمومی و سیاسی صادق نیست؟

جریان اصلی نظریه‌ی سیاسی همچنان گرفتار این فرض هنجارین باقی مانده که شهروندی خوب و مسئولیت‌پذیر به معنای این است که فرد به جای خود فکر کند، به طریقی خودآیین عمل کند و به داوری بالغانه‌ی خودش دست یابد. اما اگر هر شکلی از مشغولیت اجتماعی را که اندکی از شوروشوق بهره برده باشد - حاوی اندکی اروس باشد - امری رابطه‌ای بدانیم که اساساً مبتنی بر فرآیند انتقال است، آن گاه دیگر چه بر سر فرض خودآیینی هنجارین شهروندی

33 Ferenczi 1994 [1909], pp. 84-85

34 War-neuroses

35 Freud 1963 [1919], p. 190



می آید؟ به نظر می رسد که وقتی بحث شهروندی پیش می آید، دیگر نمی توانیم در جهان سیاست جایگاهی به جز تسلیم یا آزادی تصور کنیم. به بیان بهتر، به رغم شناسایی این امر که چیزها واقعا هیچ گاه چنین ساده نیستند، گویی به هنگام تحلیل هر پدیده‌ی داده شده‌ای، می خواهیم آن را در طیفی قرار دهیم که یک سر آن آزادی ست و سر دیگر آن تسلیم. یا، اگر مدرکی دال بر تسلیم در حیطه‌ای از زندگی اجتماعی یافتیم، آن گاه حفظ امید سیاسی منوط به جست و خیز و تلاش برای یافتن مدرکی دال بر آزادی در حیطه‌ای دیگر خواهد بود. گرچه بسیاری از گرامی ترین ایده آل‌های لیبرالی ما از نوع فرآیند بیناسوژگی برابری خواهانه است، همچنان فرض پیشینی مدلهای ما از این امر، همان سوژه‌های فردی‌ای باقی می ماند که دارند در موقعیت‌هایی کم و بیش مستحکم با یکدیگر گفتگو می کنند: خرد ارتباطی هابرماسی یا چنین چیزی. آیا راهی وجود دارد که بتوانیم همچنان درباره‌ی روابط قدرت «واقع‌گرا» باقی بمانیم، اما در عین حال، روابط سیاسی را از دریچه‌ی مسئله‌ی خطاب‌پذیری (به جای مسئله‌ی عاملیت<sup>۳۶</sup>) طرح کنیم؟ و چنین کاری چه دستاوردهایی - خوب یا بد - خواهد داشت؟

به یاد آوریم که فروید رهبر را نه صرفا به منزله‌ی بازگشت پدر آغازین، بلکه همچنین به منزله‌ی رجعت اولین شاعر حماسی جهان - ساز مشخص کرد. برای من جالب است که بدانم چگونه رابطه‌ی انتقالی حاوی چنین قابلیت شاعرانه و بالقوگی جهان - ساز است. یا به بیان بهتر، شاید باید بگویم بالقوگی جهان - آشکارگر. بتی جوزف (۱۹۸۵)، با تاسی از سنت کلاسیک<sup>۳۷</sup> درباره‌ی اژه - رابطه‌ها در روان کاوی، استدلال می کند که گویی آن چه در فرآیند انتقال برمی آید و ظهور می کند، تنها الگوی عشق فرد بیمار نیست، بلکه چیزی به مراتب بیشتر در کار است: آن چه برمی آید و ظاهر می شود، یک صحنه‌ی<sup>۳۸</sup> کامل از پیوندها، بیزاری‌ها و جذابیت‌هاست که هیچ دست کمی از یک "موقعیت تام" ندارد. نوعی فضای حیات روانی، سکونت گاهی مجازی<sup>۳۹</sup> که در آن هر وسیله و شیء‌ای سرنخی از معمای خطاب‌پذیری ست.

عمدا از واژه‌ی صحنه استفاده می کنم، چرا که فکر می کنم در ارتباط با موقعیت انتقال، چیزی وجود دارد که به طور جذابی تئاتری ست. نه فقط بدین دلیل که شکلی از باز/آفرینی است. بلکه همچنین بدین دلیل که رابطه در این جا نوعی داستان حقیقی ست. انگار که روان کاو به آهستگی به بیمار بگوید: من خیلی خوب می دانم که واقعا اژه‌ی میل تو نیستم، اما باین حال، اگر این بازی انتقال را، بی آنکه وارد بازی شوم، حفظ کنم و تداوم بخشم، باز آفرینی واقعی عشق

---

36 Agency

۳۷ منظور ملانی کلاین، روان‌شناس مشهور اتریشی است.

38 Scene

39 Virtual

تو می‌تواند تاثیرات انتقالی واقعی برجای گذارد. شاید بتوانیم این سناریو را به میدان عمومی بکشانیم، و تصور کنیم که شهروندی به آهستگی به رهبر پاسخ گوید که: من خیلی خوب می‌دانم که تو واقعا اثره‌ی میل من نیستی، اما باین حال، مادامی که به جای آن نشسته‌ای، واقعا می‌توانم در صحنه‌ی عشق خود زندگی کرده و شکوفا شوم. این گونه نگاه کردن به قضیه، این مزیت را دارد که نیازی نیست دوباره گرفتار این مسائل شویم که آیا مردم «واقعا به رهبرشان باور دارند یا نه»، یا این که مردم چطور می‌توانند چنین ساده‌لوح یا کور یا نژادپرست باشند که فریب رهبرشان را بخورند؛ و مسائلی از این دست.<sup>۴۰</sup>

البته، تفاوت عمده‌ی صحنه‌های سیاسی و بالینی در جایگاه اخلاقی‌ای است که از روان‌کاو و رهبر سیاسی انتظار می‌رود. روان‌کاو باید متحمل نوعی کف‌نفس شود، قسمی کناره‌گیری. روان‌کاو نباید انتقال را رد کند؛ و همزمان، نباید به درون آن کشیده شود. از سوی دیگر اما، اکثر رهبرانی که، خودآگاه یا ناخودآگاه، قدرت و بالقوگی شگرف انتقال را احساس می‌کنند، کمترین تردیدی در وارد بازی شدن به خود راه نمی‌دهند. اما نکوهش رهبر به خاطر آن‌چه در این شرایط بهره‌کشانه بر سر ما می‌آید، قطعا از ناتوانی ما در پذیرش مسئولیت تاثیرات توانایی‌مان در واکنش<sup>۴۱</sup> ناشی می‌شود. دوباره، این دلیل دیگری است که نشان می‌دهد مدل‌های مبتنی بر فرض آلت‌دست‌شدن در رهبری اقتدارگرایانه چندان راهگشا نیستند. یا باور داریم که تلقین بدون انتقال ممکن است، و یا باید تصدیق کنیم که بلوغ سیاسی به معنای پذیرش مسئولیت درباره‌ی انتقال‌هایی است که در زندگی عمومی فعلیت یافته‌اند. و این نیازمند شکل دیگری از کار سیاسی است، کاری که همزمان هم عمومی است و هم بسیار درونی.<sup>۴۲</sup>

شاید بتوان اندیشه‌ی فرویدی در باب انتقال را با تاریخ‌نگاری مسیانیک-انقلابی والتر بنیامین پیوند زد. در سنت فرویدی، آن تاثیرات بی‌قاعده‌ای که حول یک تنش سرکوب‌شده می‌گردند، در فرآیند انتقال شعله‌ور شده و شخص روان‌کاو را به خدمت می‌گیرند، همان‌طور که بقایای سلطنتی می‌تواند بدن رهبر جدید را به خدمت بگیرد. میان گذشته و اکنون اتصال کوتاهی برقرار می‌شود که هر دو را، به طرقی پیش‌بینی‌ناپذیر، فعال ساخته و تشدید می‌کند. به شکل مشابه، نزد بنیامین نیز بالقوگی‌های حکم‌شده در گذشته، از خلال نوعی کرم‌چاله در زمان، با تمام عواقب انقلابی یا فاجعه‌بارشان در اکنون ظاهر می‌شوند. این‌ها اغلب لحظات فعالیت سیاسی جمعی مشدد هستند، زمانی که جماعت‌ها در فضاهای

---

40 Mazarella 2015

۴۱ Response-Ability؛ این واژه پس از کاربرد واژه‌ی responsibility دلالت‌های خاصی پیدا می‌کند. به‌واقع مازارلا می‌گوید که گرچه تمامی افراد خطاب‌پذیرند، اما این واقعیت نافی مسئولیت آن‌ها نسبت به رفتارهایشان نیست، بلکه همگان توانایی واکنش دادن به تاثیرات عاطفی را دارند. بدین‌سان، مسئولیت‌پذیری (responsibility) با توانایی ما در واکنش (response-ability) همبسته می‌شود. \_م.

عمومی جاری می‌شوند، خیابان‌ها را اشغال می‌کنند، و مفسران لیبرال را با شدتِ تاثرات‌شان و همچنین بی‌هدفیِ ظاهری‌شان، گیج و سردرگم می‌کنند.

توجه کنید که در توصیفِ فرنزی از فرآیند انتقال، نوعی عدم تناسبِ تأثیریِ معماگونه‌ی ابتدایی وجود دارد. فرنزی می‌نویسد که روان‌کاو "متقاعد می‌شود که افراط در تاثراتِ عاطفیِ ظاهرا بی‌هدف، نفرت مازاد، عشق و همدلیِ روان‌رنجوران نیز چیزی جز انتقال‌هایی نیستند که به‌وسیله‌ی آن‌ها، تجربیاتِ روانیِ مدت‌ها فراموش شده (در خیال‌بافیِ ناخودآگاه) با موقعیتِ کنونی و واکنشِ فعلی که توسطِ تاثیر محرک‌های وهمیِ ناخودآگاهِ حالتی اغراق‌آمیز به‌خود می‌گیرد پیوند می‌یابند." ۴۳ آرشویی به‌طور قدرتمند و آسیب‌زا، شاید حتی به‌گونه‌ای دگرگون‌کننده، فعال می‌شود. در این لحظات، کمربندهای ایمنی از کار افتاده‌اند. فاصله‌ی میان تکرار و احیا، هیچ‌گاه چنین کوتاه نبوده است.

از منظر روان‌کاوی ارتدوکس، تنش‌های برخاسته از اولین ابژه-گزینه‌های ما -موقعیتِ ادیپال ما- است که به انتقال‌های بعدی ما سوخت‌رسانی می‌کند. نظریه‌پردازان بعدی درباره‌ی ابژه-رابطه‌ها، سناریوی مذکور را به‌گونه‌ای بسط و توسعه دادند که از آن چنین استنباط می‌شود که هر کدام از ما صحنه‌ی روانی پیچیده‌ای فراهم آورده‌ایم که نه فقط شامل اولین تنش‌ها می‌شود، بلکه همچنین حاوی لایه‌های بعدیِ درون‌افکنی‌ها نیز است: ابژه‌هایی که با میل خود بر آن‌ها سرمایه‌گذاری می‌کنیم و سپس به درون خود جذب می‌کنیم؛ ابژه‌هایی که در موقعیت‌های حیاتی، اما اغلب مشکل‌ساز، در چیدمان دنیای درونی‌مان قرارشان می‌دهیم. بار دیگر، اگر به‌دنبال بسط این‌ها به تحلیل سیاسی و اجتماعی باشیم، چالش‌برانگیز نیست که تصور کنیم تنش‌های اجتماعی پایا، تنش‌هایی که از منظر علوم اجتماعی «ساختاری» اند، در عین حال قالب مشخصِ قابلیت‌های ما در میل‌ورزی، بیزاری و پیوندیابی در جهان را شکل می‌بخشند. و اگر آن فرآیند انتقالی که در دفتر روان‌کاو فعال شده، به‌دنبال آشکارسازیِ "موقعیت تام" ای باشد که بارزهی محسوس آن خانواده‌گی است -صحنه‌ای که در آن، مامان و بابا همچون غول‌پیکران سربه‌فلک می‌کشند- آن‌گاه شاید "موقعیت تام" ای که توسط انتقال سیاسی آشکار می‌گردد نیز سرمایه‌گذاری‌ها و تنش‌های ما را رویت‌پذیر سازد.

اما در این‌جا چیز دیگری هم برای تفکر وجود دارد. در داستان فروید، حل و فصلِ تنش ادیپی اساساً به‌معنای معاوضه‌پذیر شدنِ میل است. این همان کاری است که والدین باید برای فرزندان‌شان انجام دهند و کمک کنند تا رشد کنند: والدین باید از عشق فرزندان‌شان به خود استفاده کرده و آن‌ها را قانع کنند که اگر می‌خواهند در جهان کار کرد

داشته باشند، باید به دیگران عشق بورزند. باید جانشین‌ها را بپذیرند. به بیان دیگر، آن‌ها باید قابلیت انتقال پیدا کنند.  
من خوب می‌دانم که شما پدر و مادر من نیستید، اما باین حال...

اما در حقیقت، آن‌چه درباره‌اش حرف می‌زنیم، چیزی بیشتر از جانشینی، واپس‌روی و بازآفرینی است. انتقال چیزی بیشتر از تکرار است. فرآیند انتقال عناصر محرک تجربیات اولیه را وارد اکنونِ افسون‌زدوده‌ی ما می‌کند. نه چون این عناصر ذاتا الوهی<sup>۴۴</sup> هستند، بلکه بدین خاطر که آن‌ها زمانی از خلال احساس کودک جذب شده بودند: به صورت مایمیتیک {=تقلید و محاکات} و شادی‌آور. سوزان باک-مورس در تاملِ درخشانش بر پروژه‌ی پاساژهای والتر بنیامین می‌نویسد "ابداعات نو، که از فانتزی یک نسل برآمده، در تجربه‌ی کودکی نسلی دیگر دریافته می‌شود."<sup>۴۵</sup> بنیامین مشاهده می‌کند که "تجربه‌ی جوانی یک نسل بسیار مشابه تجربه‌ی رویاست. پیکربندی تاریخی آن، نوعی پیکربندی رویاست. هر عصری چنین جنبه‌ای به‌سوی رویاها دارد، جنبه‌ی کودکان."<sup>۴۶</sup>

در قیاس با نظریه‌ی سیاسی لیبرال که می‌خواهد هر شکلی از وانهادن<sup>۴۷</sup> را به‌منزله‌ی امری کودکانه، و در نتیجه، شکست در شهروندی قاب‌بندی کند، ایده‌ی والتر بنیامین در رستگارسازی سیاسی تجربه‌ی کودکی رادیکال است. نزد بنیامین هر نسلی حامل وظیفه‌ای است که خود انتخاب نکرده، وظیفه‌ی جذب مایمیتیک و رازآمیز عصر تاریخی والدین خود، و سپس حمل بالقوگی‌های این افسون به درون بزرگ‌سالیِ افسون‌زدوده‌ی خود. بنیامین در دهه‌ی ۱۹۳۰ می‌نویسد که وظیفه‌ی کودکی "وارد کردن جهان نو به فضای نمادین است. به‌واقع کودک به آن امری تواناست که بزرگ‌سالان مطلقا از آن ناتوان‌اند: بازشناسی دوباره‌ی امر نو. نزد ما، لوکوموتیوها نقدا دارای ویژگی نمادین‌اند، چراکه با آن‌ها در کودکی روبه‌رو شدیم. کودکان ما، اما، این امر را در اتوموبیل‌ها درمی‌یابند، در چیزی که خود ما تنها وجه جدید، مدرن و شیک‌اش را می‌بینیم. ... هر طفولیتی این تصاویر جدید را به‌منظور دربرگیری‌شان در ذخیره‌ی تصویری بشری کشف می‌کند."<sup>۴۸</sup>

بار دیگر، این قضیه از آن‌رو برایم جذاب است که دلایلی به‌دست می‌دهد از اینکه اندیشیدن به فرآیند انتقال می‌تواند در نظریه‌ی اجتماعی نیز مولد باشد. این که بگوییم چیزی الوهی در تصویر پدر آغازین وجود دارد که ظاهرا همچون هاله‌ای ناسوتی بر سر هر مستبدی پرسه می‌زند، یک حرف است؛ اما این که مسئله‌ی انتقال را به میدان اجتماعی وسیع‌تر

---

44 Numinous

45 BuckMorss 1995 [1989], p. 273

46 Benjamin 1999, p. 388

47 Surrender

48 Ibid., p. 390

بسط دهیم، حرف دیگریست، به‌ویژه این که راه‌هایی را در نظر بگیریم که انتقال در آن‌ها فرم‌های انضمامی تجربه‌ی تاریخی را برمی‌انگیزد، به‌گونه‌ای که همزمان هم به‌شدت درونی‌ست و هم به‌طرز انکارناپذیری جمعی. این به‌معنای درنظرگرفتن این امر است که هر نسلی از بزرگسالان، حامل "جنبه‌ی رویا یا کودکی" اکنون تاریخی والدین خود در لحظه‌ی بلوغ است. نه فقط درخشش رازآمیز این تجربه‌ی اولیه در سطح ظاهری، بلکه همچنین با اندیشه‌ی روان‌کاوانه. پیوندها، تنش‌ها، امیدها و تحقیرهایی که به این صحنه‌های حماسی اولیه متصل می‌شوند. با برگرداندن بصیرت‌های بنیامینی به ادبیات روان‌کاوانه، باید نحوه‌ی آماده‌شدن بازآفرینی‌های انتقال، درواقع آماده‌شدن "موقعیت تام" صحنه‌های انتقالی، توسط مضاعف‌سازی افسون‌شده/افسون‌زدوده‌ی تجربه‌ی تاریخی را درنظر بگیریم.

در این اتصال کوتاه‌های تاریخی، بالقوگی‌های خلاقانه‌ی شگرفی وجود دارد؛ البته همچنین بالقوگی گرفتارشدن در تکرار برده‌وار هم، درجایی که تمام انرژی رویا به فیگورهای جدید پدر مرتبط می‌شود، وجود دارد. نکته این است که انتقال دوسویه است. می‌تواند بن‌بست اجبار به تکرار و تسلیم باشد. اما همچنین می‌تواند اصل پوئیس باشد. پیترو اسلاتردیک استدلالی درباره‌ی بالقوگی خلاق فرآیند انتقال دارد که بالاخص آن را هم به‌عنوان تکرار زمانی و هم به‌عنوان گسترش فضایی ترسیم می‌کند. نزد اسلاتردیک نیز انتقال مسئله‌ی موقعیت تام است، مسئله‌ی صحنه:

باید تاکید کرد که انتقال، منبع فرمال فرآیندهای خلاق‌ست که مشوق خروج بشر به گشودگی‌اند. ما آن‌قدرها تاثرات عاطفی لاعلاج خود را بر اشخاص ناشناس انتقال نمی‌دهیم که تجربیات فضایی ابتدایی مان را به مکان‌های جدید، و تحرکات اولیه را به مکان‌های دور انتقال می‌دهیم.<sup>۴۹</sup>

اسلاتردیک به‌گونه‌ای بازی گوشانه ادامه می‌دهد تا آن‌چه لودویگ ویتگنشتاین به‌صورت مشهوری درباره‌ی زبان گفته بود را به‌نوعی در طریقت انتقال بازسازی کند:

محدودیت قابلیت انتقال من، همان محدودیت جهان من است.<sup>۵۰</sup>

در موقعیت تحلیلی {روان‌کاوی}، روان‌کاو مدیوم است. سبب انتقال بیمار است. آیا می‌توانیم شکلی از رهبری سیاسی را تصور کنیم که انتقال‌هایی را در میدانی جمعی ممکن کرده و تشویق کند که واپس‌روانه نباشد؟ انتظار داریم که کسانی این پرسش را بی‌ربط و حتی شاید ارتجاعی بدانند. اصلاً مگر نیازی به رهبر داریم؟ من نمی‌دانم. ولی خوب می‌دانم که رهبران اکنون وجود دارند. پس شاید جالب باشد که بتوانیم تصور کنیم چگونه می‌توانست به‌نوع دیگری

49 Sloterdijk 2011 [1998], p. 12

50 Ibid., p. 13

باشد. فریزی نقش روان‌کاو را به‌مثابه‌ی کاتالیزور توصیف می‌کند. در شیمی، کاتالیزور آن جوهری‌ست که میزان واکنش شیمیایی را افزایش می‌دهد، بدون آن‌که خودش تغییری پایدار تجربه کند. منظور او قابل‌فهم است. گرچه فریزی نسبت به فروید، مداخله و گرمی بیشتری از جانب روان‌کاو توصیه می‌کند، اما استعاره‌ی کاتالیزور نکته‌ای کلیدی درباره‌ی موقعیت روان‌کاو برجسته می‌سازد که درباره‌ی رهبری سیاسی نیز صادق است. رهبر خوب، همچون یک روان‌کاو، باید این توانایی را داشته باشد که چارچوب را حفظ کند، بی‌آن‌که خود وارد بازی شود. "حفظ چارچوب" - اصطلاحی که از مقاله‌ای از جسیکا بنجامین (۲۰۰۴) وام گرفته‌ام - به‌معنای فراهم‌آوری و حفظ زمینه یا صحنه‌ای‌ست که انتقال می‌تواند در آن به‌وقوع بپیوندد.

اما بخش بازی‌نکردن نیز حیاتی‌ست. در روان‌کاو، این به‌معنای آن است که روان‌کاو نسبت به انتقال‌های متقابل<sup>۵۱</sup> خود نیز آگاهی دارد و دچار این اشتباه نمی‌شود که مثلاً خود را ایزه‌ی حقیقی انتقال-عشق بیمار بپندارد. رهبر خوب هم به‌طور مشابه، نباید شوروشوق و عشق مردم را به‌منزله‌ی احترامی شخصی تلقی کند، و درعین‌حال نباید آن انرژی انقلابی را که این شوروشوق حاوی‌اش است نیز مسدود و یا سست کند. با ادامه‌ی خط‌فکری توماس آگدن (۲۰۰۴) و جسیکا بنجامین می‌توان گفت توان دگرگون‌کننده‌ی انتقال، نه در دوگانه‌ی بالقوه اجباری و وابسته‌به‌هم روان‌کاو و بیمار، بلکه در یک "امر سوم" مشارکتی، که هر دو باید بدان وانهاده شوند، نهفته است. به‌طور مشابه، در سیاست نیز روابط اقتدارگرایانه مملو از همسان‌سازی واپس‌روانه و بازتاب خودشیفته‌منشانه است، درحالی‌که گشودگی به تغییرات خلاقانه وابسته به حفظ چارچوب یک فضای سوم است، یک گشودگی خیالی که در آن رهبر و مردم همواره آماده‌ی بلعیدن روانی یکدیگر نباشند.

فروید در این رابطه خیلی صراحت دارد که حفظ چارچوب انتقال، نیازمند نوعی چشم‌پوشی فعالانه<sup>۵۲</sup> و سخت‌گیرانه از طرف روان‌کاو است. چشم‌پوشی‌ای که هیچ بخشی از زندگی روزمره‌ی عادی، ما را برای آن آماده نکرده است. "برای روان‌کاو، غلبه‌ی میل شدید بیمار به عشق همان‌قدر فاجعه‌بار است که سرکوب آن. راهی که روان‌کاو باید بپیماید هیچ یک از این دو نیست؛ بلکه راهی‌ست که هیچ نمونه‌ای<sup>۵۳</sup> در زندگی واقعی ندارد." <sup>۵۴</sup> نیروی دگرگون‌کننده‌ی حفظ چارچوب در همین ظرافت<sup>۵۵</sup> تمهید نمانسانی‌اش نهفته است. و این ظریف‌کاری تاحدی نیازمند امتناع است. لاکان نوشت بود: "اگر من {بیمار را} درمانده می‌کنم، بدین خاطر است که او از من چیزی می‌خواهد،

51 Counter-Transference

52 active renunciation

53 Prototype

54 Freud 1963 [1915], p. 174

55 Tenderness

درواقع جواب می‌خواهد. اما به‌خوبی می‌داند که پاسخش صرفاً کلماتی است که می‌تواند از هر کس دیگری که بخواهد هم دریافت کند.<sup>۵۶</sup> فروید همین امر را این‌گونه بیان می‌کند: "تا آن‌جا که به روابط فرد با پزشک مربوط می‌شود، بیمار باید به‌وفور آرزوهای ناکام داشته باشد. به‌صلاح {روان‌کاو} است که دقیقاً همان ارضاءهایی را که او با بیشترین شدت بدان تمایل دارد و با بیشترین اهمیت بیان می‌کند از او دریغ کند."<sup>۵۷</sup> لاکان بعدها اشاره می‌کند که بعضی شاکی‌اند که روان‌کاو فقط دارد منع می‌کند و ناامید می‌سازد. اما امتناع روان‌کاو از بازی کردن مولد است؛ این اتفاق می‌افتد "تا به آن دال‌هایی که درماندگی {بیمار} بدان‌ها گره خورده، اجازه‌ی ظهور مجدد دهد."<sup>۵۸</sup> درست است که آن‌چه دوباره ظاهر می‌شود، دال‌ها هستند، اما این‌ها دال‌هایی زنده و مجسم‌اند. به‌بیان لاکان، آن‌ها معادل "اینجا و اکنون یک پروبلماتیک تجسد یافته‌اند."<sup>۵۹</sup>

این واقعیت که صحنه‌ی انتقال حاوی یک داستان است همان چیزی است که ظهور حقیقت در درون آن را ممکن می‌سازد. فروید، در یک قطعه‌ی حقیقتاً معرکه، سختی عمیق این کار را تصدیق می‌کند، اما نتیجه می‌گیرد که این بازی ضروری است، چراکه به‌منظور غلبه بر اهریمنان، بازیگر\_یا شاید نشانه‌هایی که به‌یاری‌شان میل او خود را متجلی می‌سازد\_ باید واقعا ظاهر شوند:

تردید نیست که کنترل پدیده‌ی انتقال، سخت‌ترین دشواری‌ها را برای روان‌کاوان به‌همراه دارد؛ اما نباید فراموش کرد که آن‌ها، و تنها آن‌ها، هستند که این خدمت‌گران‌بها را فراهم می‌کنند که انگیزش‌ها و احساسات عاشقانه‌ی مدفون و نیمه‌فراموش شده‌ی بیمار فعلیت یافته و آشکار شوند. نهایتاً هیچ‌کس نمی‌تواند در غیاب و یا در تمثال<sup>۶۰</sup> نابود گردد.<sup>۶۱</sup>

بار دیگر، بازیگر باید واقعا ظاهر شود. بنابراین در روان‌کاوی، همچون سیاست، فرصت خودداری از جواب‌دادن، به‌مدتی که فرم مبرم یک میل آشکار و شاید قابل‌ردیابی شود، هست: دوباره، این‌جا و اکنون یک پروبلماتیک تجسد یافته. در یک رابطه‌ی اقتدارگرایانه اما برعکس، پروبلماتیک زیرین هیچ‌گاه مطرح نمی‌شود، بلکه همواره جابه‌جا می‌شود\_در نتیجه به‌خشن‌ترین اشکال ممکن تجسد می‌یابد: در بدنِ دیگری که باید کشته و یا زخمی شوند. زمانی کرنل وست اشاره داشت که دونالد ترامپ کاریزماتیک نیست، بلکه کاتاریک است. جوزف بروئر، که اوایل

56 Lacan 2007 [1958], p. 515

57 Freud 1963 [1919], p. 187

58 Lacan 2007 [1958], p. 516

59 Ibid., p. 512

60 In absentia or in effigie

61 Freud 1963 [1912], pp. 114-115

با فروید همکاری داشت، عادت داشت که روشی که در حال ابداع آن بودند را *کاتاریک* } = برون‌ریزی، روان‌پاک‌سازی } بنامد، در حالی که فروید ترجیح می‌داد *تحلیلی*<sup>۶۲</sup> بنامد. شاید فروید نقدا ابهام کاتارسیس و مجاورت آن با خشونت را دریافته بود. و حالا چرا کاتالیز نه؟

رهبر اقتدارگرا همان کسی است که پاسخ‌ها را در جیش دارد، حتی اگر سوالات هنوز پرسیده نشده باشند. همان که نمی‌تواند در برابر اینکه در شمایل پدر یا مادر بازگشته ظاهر شود، مقاومت کند. همان که نمی‌خواهد چارچوب را حفظ کند، چرا که نمی‌داند چه چیزی ممکن است در درون آن ظاهر شود. به علاوه، امروزه سروصدای بیش از حدی وجود دارد، همه‌می بیش از حدی در حوزه‌ی عمومی هست. حفظ چارچوب به معنای توانایی در سکوت است، و توجه به این که سکوت می‌تواند محرک چه چیزی شود. اما سکوت در رسانه‌های معاصر امری غیرممکن است؛ مختل شدن سیگنال‌ها معرف وحشت است. سکوت تنها به منزله‌ی نشانه‌ی اضطراب ظاهر می‌شود. چه می‌شد اگر به عوض به اصطلاح اخبار، دو دقیقه سکوت داشتیم؟

کمپین انتخاباتی سناتور الیزابت وارن در سال ۲۰۱۵-۲۰۱۶ را در نظر بگیرید. به رغم تمام چابکی و هوش او در جلب نظر، آیا چیزی عمیقاً آزارنده درباره‌ی تکه کلام "من برایش برنامه دارم"<sup>۶۳</sup> وجود نداشت؟ آیا نشان سوء تفاهمی اضطراب آور درباره‌ی چیزی که آن لحظه می‌طلبید، نبود؟ گویی ضرورت لحظه‌ای که در آن با بزرگ‌ترین قلدری که تاکنون به دنبال تصاحب کاخ سفید بوده مواجه شده‌ایم، با شتاب به پیش رفتن باشد، چرا که مسائل و راه‌حل‌ها پیشاپیش تعریف شده، برنامه‌ریزی شده و هضم شده‌اند. اقتدار تکنوکراتیک، در ندیدن و باعجله گذشتن از اینجا و اکنون یک پروبلماتیک تجسد یافته صاحب سبک است. اما می‌ارزد که کمی سفت و سخت‌تر به این فکر کنیم که حفظ چارچوب در روان‌کاوی و یا سیاست در عمل چه چیزی را ممکن می‌کند.

در یک نسخه از داستان، روان‌کاوی اساساً بسط و توسعه‌ی روشنگری است. بدین معنا که روان‌کاوی پروژه‌ای پداگوژیک است که می‌خواهد شهروندان را در تصمیم‌گیری برای سرنوشت خویش توانمند سازد. انسان‌های بالغ، سربلند، خودآیین و به‌خودمتکی. چنان که توماس ساس در اوایل دهه‌ی ۱۹۶۰ اشاره داشت، کل ماجرا بر سر "ارزش خودتعیین‌بخشی و مسئولیت‌پذیری است و این واقعیت که، هرچقدر هم سخت باشد، امکان روابط انسانی غیراجباری وجود دارد."<sup>۶۴</sup> این حرف‌ها خیلی قاطع و بی‌عیب و نقص به نظر می‌رسند. اما همه‌چیز به منظور ما از غیراجباری بستگی

---

62 Analytic

63 I have a plan for that

64 Szasz 1963, p. 278



دارد. از همان اوایل، نگرش فروید به تراپی مقید به انگیزش‌های پداگوژیک بود. روان‌کاو باید فضایی برای انتقال فراهم می‌آورد؛ اما بیمار نیز باید آموزش‌پذیر می‌بود. برای مثال، به‌همین دلیل فروید تاکید داشت که خودشیفتگان<sup>۶۵</sup> نمی‌توانند از تراپی سودی ببرند، چراکه لیبیدوی آن‌ها به‌شدت به خودشان معطوف است، و در نتیجه، مناسب انتقال نیست:

مشاهدات نشان می‌دهند که افرادی که از روان‌رنجوری خودشیفتگی رنج می‌برند، ظرفیتی برای انتقال ندارند، یا تنها به مقادیری ناکافی از بقایای آن دسترسی دارند. آن‌ها نه با خصومت‌شان، بلکه با بی‌تفاوتی‌شان دکتر را پس می‌زنند.<sup>۶۶</sup>

به‌رغم انگیزه‌های پداگوژیکی که بدان اشاره شد، در این جا ایده‌ی بسیار مهمی وجود دارد: این که اولین مانع در برابر دگرگونی از خلال انتقال، مقاومت نیست، بلکه بی‌تفاوتی است. وضعیتی که در آن هیچ رابطه‌ای برقرار نمی‌شود، از جمله رابطه‌ی مقاومت. وضعیتی که ممکن است در آن حرف‌های بسیاری تبادل شود، و انواع‌واقسام القاءها و تحریکات به کار گرفته شود، اما هیچ رزونانسی برقرار نمی‌شود، چیزی حیات نمی‌یابد، هیچ امر نویی به کار نمی‌افتد. فقدان اروس. دو سوژه، هر دو خودکفا، با یکدیگر روبه‌رو می‌شوند، حرف‌هایی می‌زنند که چیزی را تغییر نمی‌دهد. چنان که لاکان اشاره داشت، تقاضای کلمات مستلزم هیچ وانهادنی نیست؛ عموماً، صرفاً همان میل به شنیدن چیزهایی است که از پیش می‌دانیم. معانی‌ای که متاثر نمی‌سازند. معانی‌اس که اهمیتی پیدا نمی‌کنند، مگر به‌عنوان شاهی اطمینان‌بخش. اما حفظ چارچوب، برعکس، اجازه می‌دهد تا "موقعیت تام" به‌منزله‌ی بازآفرینی‌ای گشوده ظاهر شود. تا جای ممکن، دردناک و هیجان‌انگیز. بازآفرینی‌ای که، دست‌کم به‌همان اندازه، به ریتم، طنین و هم‌آوازی مربوط می‌شود که در وهله‌ی اول در زبان متمرکز نیستند. چنان که جسیکا بنجامین بیان می‌کند: ثالثیت<sup>۶۷</sup> به‌عنوان صحنه‌ای که از دل رابطه‌ی میان روان‌کاو و بیمار برمی‌آید و ظهور می‌کند. "با تجربه‌ی اولیه‌ی غیرکلامی با دیگری، در به‌اشتراک گذاشتن الگوها و رقصیدن آغاز می‌شود."<sup>۶۸</sup> فضای سوم، صرفاً پروژه‌ای نیست که بنا باشد از هیچ آن را بنا کنیم. بلکه مکانی‌ست برای بازی کردن با خطاب‌پذیری. بنجامین توضیح می‌دهد: "می‌توان گفت که امر ثالث، همان امری‌ست که خود را به آن وامی‌نهیم، و ثالثیت همان فضای ذهنی میان‌سوژگی‌ست که باعث وانهادن

---

65 Narcissists

66 Freud 1966 [1915-17], p. 556

67 Thirdness

68 Benjamin 2004, p. 16

خود شده و یا آن را تسهیل می‌کند.<sup>۶۹</sup> با تاسی از امانوئل گنت می‌توان گفت که باید به‌دقت وانهادن<sup>۷۰</sup> را از تسلیم‌شدن<sup>۷۱</sup> متمایز سازیم. و بنجامین نیز می‌گوید: "وانهادن به‌معنای آزادی از هر آن چیزی‌ست که قصد کنترل و یا اجبار را داشته باشد."<sup>۷۲</sup>

احتمالاً، به‌ویژه وقتی پای وضعیت سیاسی کنونی ما در میان باشد، عباراتی نظیر بیناسوژگی غیراجباری نشانِ سفاهت تلقی شوند. ممکن است خیال‌پروری یا ساده‌لوحی به‌نظر برسد. انگار که ما واقعا می‌توانیم به‌راحتی با یکدیگر صحبت کنیم، یکدیگر را در نظر بگیریم، تغییر کنیم و تغییر دهیم. انگار که هیچ مانع ساختاری و بی‌عدالتی و تبعیض و نابرابری وجود ندارد که از پیش میل مشروع، بدن‌بازشناسی‌پذیر و دعاوی معتبر را مشروط سازد. انگار که مسئله فقط این بوده که مردم توافق کنند تا سلاح‌هایشان را بر زمین بگذارند و بار دیگر با نیات خیر خود وارد حوزه‌ی عمومی (و نه فقط دفتر روان‌کاو) شوند. بله، البته اگر کَلش همین بود که دیگر هیچ‌کدام از این حرف‌ها تفاوتی ایجاد نمی‌کرد. اگر این‌گونه بود، ما حق داشتیم که بی‌تفاوت باشیم.

با این حال اما، چنین نیستیم. ما بی‌تفاوت نیستیم. ما عمیقاً سرمایه‌گذاری عاطفی و روانی می‌کنیم، اما اغلب به‌گونه‌ای این کار را می‌کنیم که ما را در الگوهای خودتخریب‌گر لذت‌محبوس نگاه می‌دارد. لورن برلانت به آن می‌گفت خوش‌بینی رنج‌آور. جسیکا بنجامین درباره‌ی تله‌ی روابط دوتایی<sup>۷۳</sup>، که آن را ساختار "مکمل"<sup>۷۴</sup> می‌خواند، حرف‌های جالبی برای گفتن دارد. او البته درباره‌ی روابط صمیمی و بیناشخصی صحبت می‌کند، اما، به‌طور مثال، می‌توان عشاق ترامپ و متفران از او را هم در نظر گرفت که در نوعی شیفتگی متقابلِ عشق و نفرت به نقاط دردناک یکدیگر محبوس شده‌اند. به‌لحاظ روان‌کاوی، بنجامین این دینامیسم را این‌گونه توصیف می‌کند:

"در ساختار مکمل، وابستگی به امری اجباری بدل می‌شود؛ و به‌واقع، آن وابستگی اجباری‌ای که هر کدام از طرفین را به درون واکنش‌پذیری فزاینده‌ی دیگری می‌کشاند، ویژگی برجسته‌ی بن‌بست است."<sup>۷۵</sup>

---

69 Ibid., p. 8

70 Surrender

71 Submission

72 Ibid

73 Dyadic Relations

74 Complementary

75 Ibid., p. 9

در این جنونِ متقابل، ظاهراً تنها دو جایگاه در دسترس وجود دارد: یا فاعل اید و یا منفعل. یا کنشگرید و یا درحال تسلیم. شبیه دیالکتیک ارباب و بنده‌ی هگل است که شتابان به سوی لبه‌ی لرزان سرگیجه و تهوع آور یک دستگاه زئوتروپ چرخان می‌رود. هر قطب این رابطه‌ی دوتایی، از پیش بر دیگری، به مثابه‌ی مکان حقیقت و رنج خود، سرمایه‌گذاری کرده است. بدین سان، این حرکت از هر طرف ادامه می‌یابد و همزمان به سوی لاعلاجی شتافته و اجباراً به بازی ادامه می‌دهد.

حفظ چارچوب اما چیزها را متوقف می‌کند، سرعت لرزش را کم می‌کند، درحالی که همزمان تقاضای عقلانی بودن از هیچ کس ندارد. به واقع، خصیصه‌ی فضای انتقالی چنین است که جنبه‌ی متین یا بالغانه‌ای ندارد. به همین دلیل، که تنها دلیل برای این امر هم نیست، اشتیاق لیبرالی به بازگشت به حوزه‌ی عمومی عقلانی، اشتیاق به اعاده‌ی اصول مفقود مدنیت، به کلی از دریافتن نکته‌ی اصلی، و همچنین از فرصتِ نهفته در لحظه‌ی اکنون درمی‌ماند. منظور از این فرصت همان فرصتِ یادآوری درسی نیست که افراد بنا بوده فراگیرند، بلکه منظور خلقِ فضایی غیراجباری برای اینجا و اکنونِ پروبلماتیک تجسد یافته است.

از این جهت، ژست اقتدارگرایانه از ارائه‌ی فرجام زودرس و اطمینانِ کاذبی تشکیل شده که در یک کلمه‌ی چون وچراناپذیر، یک تصویر سرآمد، یک بدنِ مرگ‌ناپذیر وجود دارد \_ انگار که بگویی: نگران نباش، این بنیان توست. این تغییر نمی‌کند. این از بین نمی‌رود. همان وعده‌ی ناممکنی که والدین به فرزندانشان می‌دهند. همان طور که فروید به خوبی می‌دانست، اغواگریِ اقتدارگرایانه ریشه‌های عمیقی دارد. ظاهراً وعده‌ی آن، خودِ وعده‌ی نخستین را مجدداً فعال می‌سازد، وعده‌ای که به همان اندازه با کلمات بیان شد، که از طریق ژست‌ها ادا شد. اما همچنین افقِ غلبه بر خود را نیز نمایش می‌دهد، همان طور که، به طور ایدئال، والدین بناست که به فرزندشان بیاموزند که به دیگری عشق بورزد. حفظ کردنِ چارچوب بازی، به عوضِ واردِ بازی شدن.

- Benjamin, Jessica (2004) “Beyond Doer and Done To: An Intersubjective View of Thirdness,” *Psychoanalytic Quarterly* 73:5–46.
- Benjamin, Walter (1999) *The Arcades Project*, trans. Howard Eiland and Kevin McLaughlin (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press).
- Buck-Morss, Susan (1995 [1989]) *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project* (Cambridge, MA: MIT Press).
- Ferenczi, Sándor (1994 [1909]) “Introjection and Transference,” *First Contributions to Psycho-Analysis*: 35–93 (New York: Routledge).
- Freud, Sigmund (1963 [1888]) “Hypnotism and Suggestion,” ed. Philip Rieff, *Therapy and Technique*: 27–39 (New York: Collier Books).
- — (1963 [1912]) “The Dynamics of the Transference,” ed. Philip Rieff, *Therapy and Technique*: 105–15 (New York: Collier Books).
- — (1963 [1915]) “Further Recommendations in the Technique of Psychoanalysis: Observations on Transference-Love,” ed. Philip Rieff *Therapy and Technique*: 167–179 (New York: Collier Books).
- — (1966 [1915-17]) “Lecture XVII: Transference,” *Introductory Lectures on Psycho-Analysis*: 536–56 (New York: Norton).
- — (1963 [1919]) “Turnings in the Ways of Psychoanalytic Therapy,” ed. Philip Rieff *Therapy and Technique*: 181–190 (New York: Collier Books).
- — (1959 [1921]) *Group Psychology and the Analysis of the Ego* (New York: Norton).
- Joseph, Betty (1985) “Transference: The Total Situation,” *International Journal of Psycho-Analysis* 66:447–54.
- Lacan, Jacques (2007 [1958]) “The Direction of the Treatment and the Principles of its Power” trans. Bruce Fink, *Écrits*: 489–542 (New York: Norton).
- Mazzarella, William (2010) “The Myth of the Multitude, or, Who’s Afraid of the Crowd?,” *Critical Inquiry* 36, 4:697–727.
- — (2015) “Totalitarian Tears, or, Does the Crowd Really Mean it?,” *Cultural Anthropology* 30, 1:91–112.
- — (2017) *The Mana of Mass Society* (Chicago, IL: University of Chicago Press).

- — (2020) “Brandish(ing) the Name, or, Why is Trump So Enjoyable?,” William Mazzarella, Eric Santner, and Aaron Schuster, *Sovereignty Inc: Three Inquiries in Politics and Enjoyment*:113–160 (Chicago, IL: University of Chicago Press).
- Ogden, Thomas (2004) “The Analytic Third: Implications for Psychoanalytic Theory and Technique,” *Psychoanalytic Quarterly* 73:167–195.
- Santner, Eric (2011) *The Royal Remains: The People’s Two Bodies and the Endgames of Sovereignty* (Chicago, IL: University of Chicago Press).
- Sloterdijk, Peter (2011 [1998]) *Spheres Volume 1: Bubbles. Microspherology*, trans. Wieland Hoban (Los Angeles, CA: Semiotext(e)).
- Szasz, Thomas (1963) “Psychoanalysis and Suggestion: An Historical and Logical Analysis,” *Comprehensive Psychiatry* 4, 4:271–280.