

نارسیسیسم نخستین برنار استیگر

خشونت و ناامنی‌ای که در آن زندگی می‌کنیم پیش از همه به مساله‌ی نارسیسیسم ربط دارد، و از یک فرایند فقدان فردیت‌یابی نتیجه می‌شود؛ خشونت و ناامنی‌ای که تا سرحد رویا مورد بهره‌برداری قرار گرفته و حتی از سر عمد هدایت و دستکاری شده است. مساله بدین معنا حاکی از نارسیسیسم است که آدمی مثل ریشار دورن، قاتل یک ما — به قتل رساندن اعضای شورای شهر، که نمایندگان رسمی یک ما هستند، قتل یک ما محسوب می‌شود — به گونه‌ای هولناک از وجود نداشتن، یا آن‌چنان‌که خودش گفته، از نداشتن «احساس وجود داشتن»، در رنج بوده است؛ وقتی به آینه نگاه می‌کرد یک هیچ عظیم می‌دید. این موضوع با انتشار یادداشت‌های شخصی‌اش در لوموند آشکار شد. دورن تصدیق می‌کرد که نیاز داشته «یک بار هم که شده در زندگی‌اش مرتکب شرارت شود تا احساس وجود داشتن کند».

ریشار دورن از محرومیت ساختاری از ظرفیت‌های نارسیسیستی نخستین خود رنجه بوده است. من این ساختار روانی را که عملکردی اجتناب‌ناپذیر دارد، این بخش از عشق به خود را که می‌تواند گاه آسیب‌شناسانه شود، اما بدون آن هرگونه توانی برای عشق ناممکن است، «نارسیسیسم نخستین» می‌نامم. فریود از نارسیسیسم اولیه سخن می‌گفت، اما این عبارت با آنچه من از آن سخن می‌گویم مطابق نیست. نارسیسیسم اولیه فریود عشق به خود کودکانه را مشخص می‌کند، که مرحله‌ای پیش‌تر از سکسوالیته است. فریود همچنین از نارسیسیسم ثانویه سخن می‌گوید، چیزی که تا بزرگسالی می‌پاید، اما این هم آن چیزی نیست که من نارسیسیسم نخستین می‌نامم. مفهوم من بی‌تردید بیشتر به چیزی نزدیک است که لکان «مرحله‌ی آینگی» می‌نامد.

باری، همان‌گونه که نارسیسیسم نخستین برای من وجود دارد، برای ما هم می‌توان در نظرش آورد؛ برای آن‌که نارسیسیسم من امکان عمل بیابد، باید بتواند خود را در نارسیسیسم یک ما فرافکنی کند. ریچار دورن، ناتوان از گسترش نارسیسیسم خود، در شورای شهر واقعیت دیگربودگی‌ای را می‌دید که او را به رنج می‌افکند، که هیچ تصویری به جانب او بازمی‌تاباند، و او این دیگربودگی را سلاخی کرد.

ساختار نارسیسیستی یک ماجرا

مهمترین توسعه‌ی نظری روانکاوی کاربرد نظریه‌ی لیبیدو در مورد آگوی سرکوب‌گر [پس‌زننده] بوده است. بدین ترتیب خود آگو مخزن لیبیدوی به اصطلاح نارسیسیستی در نظر گرفته می‌شود که سرمایه‌گذاری‌های لیبیدویی نسبت به اژه‌ها از آن سرچشمه می‌گیرد، و ممکن است این سرمایه‌گذاری‌ها دوباره در آن باز پس گرفته شوند.

این در واقع اثرژی به معنای فریودی است؛ آگو فرایندی انرژی‌کی است که پتانسیلی دارد. این پتانسیل گردش می‌یابد، و هنگامی که این فرایند درست عمل نمی‌کند ممکن است نارسیسیسم رفتاری‌های نارسیسیستی پدید آورد. فریود فهرستی از این رفتاری‌ها بدست می‌دهد: زوال عقل پیش‌ترش، پارانویا و ماخولیا. به همین ترتیب رنج‌های نارسیسیستی هم وجود دارد که از اشکال گوناگون روان‌رنجوری‌اند.

به هر رو در معنایی بسیار خاص، ما در عصر رنج‌های عظیم نارسیسیستی زندگی می‌کنیم که مشخصاً محنت نارسیسیسم ما، و نوعی عارضه‌ی ما، خصلت‌نمای آن است. من تنها تا آنجایی یک من هستم

که به یک ما تعلق داشته باشم. یک من و یک ما فرایندهای فردیت‌یابی‌اند. من و ما به صورت نوعی و در مقام فرایند فردیت‌یابی، واجد یک تاریخ‌اند. اینجا مسأله‌ی تاریخ مطرح است، اما نه صرفاً از این منظر که هر مایی تاریخ متفاوتی دارد، مسأله به این معنا بر سر تاریخ است که شروط فردیت‌یابی ما، در درازنای تاریخ انسانی، دستخوش دگرگونی می‌شود.

شروط فردیت‌یابی در آغاز قرن بیست و یکم تفاوت دارد با شروط قرن پنجم پیش از میلاد (تولد مدینه‌ی یونانی)، و شروط این دو خود با شروط انسان کروماتیون متفاوت است، و شروط این آخری به نوبه خود با شروط انسان به هنگام پیدایش رمه‌های انسانی بدوی که فروید در توت‌م و تابو از آن سخن می‌گوید فرق دارد. این فرایندهای فردیت‌یابی و تحولات آن شروط خاص خود را دارند، شروطی برای گذر از یک مرحله‌ی فرایند فردیت‌یابی ما، و از این رهگذر فردیت‌یابی من، به مرحله‌ی دیگر. شروط تحول فردیت‌یابی، یادآورها و تکنولوژی‌های یادآوری هستند. امروزه روز داریم رنج عظیم این فردیت‌یابی و این نارسیسیسم را تحمل می‌کنیم. این یعنی فروپاشی نارسیسیسم نخستین ضروری من و ما، و من در ما. این رنج وجود خواهد داشت تا آن زمان که تکنیک‌های حافظه‌سازی و تکنولوژی‌های حافظه‌سازی حاکم بر کل فرایند فردیت‌یابی از منطقه‌ی استثمار صنعتی گذر کرده باشند.

نارسیسیسم، مصرف، گذر به فعلیت

استثمار صنعتی مسایلی را ناظر بر حدود ممکن منابع صنعت مطرح می‌کند. امروزه روز ما در مقام چیزی فراهم آمده از من‌ها، به‌عنوان مصرف‌کنندگان هدف قرار گرفته‌ایم. باری، یک مصرف‌کننده حق گفتن من را ندارد: مصرف‌کننده دیگر نه من است نه ما، زیرا به آنها فروکاسته شده: او اصولاً و ساختاراً شخصیت‌زدوده و جسم‌زدوده است. مصرف — به‌عنوان عصر یک نظام متناسب با آنچه فرایند پذیرش نامیده‌ام — تمایل دارد کاری کند که من و ما با هم آمیخته شوند، تمایل دارد تفاوت‌هایشان را از میان بردارد و این چنین من و ما را به یک آنها بدل کند. سازماندهی مصرف — که همزمان‌سازی من‌ها تا سرحد انکار تفاوت‌هایشان را شامل می‌شود، زیرا یک من یک در زمانی است، زیرا من تنها در صورتی می‌توانم بگویم من که زمان من زمان شما نباشد — تمایل دارد عشق به خود را از میان بردارد. در واقع اگر تکینگی من از طریق همزمان‌سازی رفتار من (یعنی مصرف من) با رفتار دیگران (در نتیجه با مصرف دیگران) از میان برود، مجال برای تحقق اقتصادهای مقیاس صنعتی پدید می‌آید. من به طور تدریجی از میان برداشته می‌شوم، و در این از میان برداشته شدن تدریجی من من، من دیگر خودم را دوست ندارم. باری، اگر من دیگر خودم را دوست نداشته باشم، دیگران را هم دوست نخواهم داشت، زیرا دیگران همیشه چیزی نیستند جز آینده‌ی عشق من به خود: در واقع نارسیسیسم نخستین اینگونه است. به مجرد آنکه من دیگر خودم و بنابراین دیگران را دوست نداشته باشم، همه‌ی تخطی‌ها ممکن می‌شود: هیچ حدی بر کنش من در کار نخواهد بود، و این بدین معناست که کنش من می‌تواند بدل به فعلیت‌بخشیدن به جنون محض شود.

با تقدیم این سخنرانی به رای‌دهندگان به جبهه‌ی ملی در مقام کسانی که مثل من و شما و شاید بیشتر از من و شما رنج می‌کشند، می‌گویم که سازماندهی نامحدود مصرف، سازماندهی جنون نارسیسیسم است — چیزی که این رای‌دهندگان قربانیان آن‌اند — انحلالی که سازماندهی جنون محض است، و این همه به‌گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر به رفتارهای فردی و جمعی خودکشانه می‌انجامد.

شدن و آینده

انحلال نارسبسیسم، یعنی *انحلال فردیت یابی*؛ این انحلال به *گونه‌ای هولناک* پدیده‌ی عدم‌سازگاری را تشدید می‌کند که خودش به گونه‌ای قاعده‌مند رخ می‌دهد و جوامع بشری را به لرزه درمی‌آورد. یک فرایند دگرگونی تکنیکی همیشه این جامعه را تسخیر و مفصل‌بندی کرده، و بر روی آن دست به عمل زده است. این فرایند ابتدا بسیار آهسته بود (از صنعت سنگی برش‌دهنده‌های اولیه، با وقفه‌ای میلیون‌ساله به تیشه‌ی درجه‌یک دوتراشه می‌رسیم) و بعد با پیدایش یک جانشینی، و ظهور امپراتوری‌های بزرگ سرعت گرفت، تا برسد به فرایند نوآوری دائمی که خصلت‌نمای جامعه‌ای صنعتی‌ست که در آن زندگی می‌کنیم.

با دگرگونی یک نظام تکنیکی نسبت آن با نظام‌های اجتماعی مستقر دچار ناسازگاری می‌شود، و این نیز به بروز عدم‌تعادل‌هایی عموماً موقتی می‌انجامد. این عدم‌تعادل‌ها در بحران‌هایی نمود می‌یابد که تاریخ را علامت‌گذاری می‌کنند، بحران‌هایی که بیش‌وکم خشونت‌بار هستند. اما با ترکیب این فرایندهای عدم‌تعادل مرتبط با تحول تکنیکی با *فقدان فردیت یابی* ناشی از انحلال پتانسیل نارسبسیستی من — اتفاقی که بی‌تردید تنها در عصر ما روی داده — عدم‌سازگاری به سرحدات خود می‌رسد. ما اینجا آینده‌نگرانه سخن می‌گوییم: آینده‌نگری مسالهای هوش جمعی نسبت به آینده است — و همین‌طور داشتن هوشی در قبال مسالهای زمان. سخن از مسالهای زمان انسانی است و نه زمان نجومی. زمان انسانی به زمانی نجومی ربط دارد، اما این دو زمان‌هایی متفاوت‌اند: زمان نجومی آنتروپیک است. در واقع بحث بر سر شدن فیزیکی عالم بسط‌یابنده است. زمان انسانی در معنایی حداکثری نگانتروپیک است: ساختار زیست‌شناسی انسان مثل تمام جانداران نگانتروپیک است، اما این خصلت به همین‌جا محدود نمی‌ماند. اصولاً ساختارهای فرهنگی نیز نگانتروپیک‌اند. به همین ترتیب زبان انسانی به گونه‌ای برساننده اصطلاح‌محور است — بعدتر به این نکته بازخواهیم گشت. امری که تناقض‌آمیز است، مگر در صورتی که امکان «پایان زمان» را مطرح کند، در واقع امکان پایان آینده را طرح کند (چیزی که از شدن پیچیده‌تر است و به طبع شکننده‌تر). امکان آینده شکننده است، از آنرو که پایان آینده ممکن است، پایان آینده بسیار محتمل‌تر است از پایان شدن. بدان سبب که آینده نمی‌تواند به شدن فروکاسته شود (که برعکس باید با آن دادوستد کند) می‌بایست علیه تمام علم‌زدگی‌ها دست به مبارزه زد. فروکاستن آینده به شدن می‌تواند به انحلال آینده بیانجامد، به «پایان زمان»، و این به‌واقع ممکن است. آنها که نمی‌خواهند بحث درباره‌ی چنین امکانی را بشنوند نمی‌توانند آنچه را که در *شدن امکان آینده* را برمی‌سازد تشخیص دهند بدون آنکه آنرا با شدن یکی فرض کنند.

مفصل‌بندی من و ما

زمان انسانی من را در *ما* مفصل‌بندی می‌کند. من تا آنجایی انسان هستم که به یک گروه اجتماعی تعلق داشته باشم. با این‌همه زمان من زمان *ما* نیست: زمان من در زمان *ما* روی می‌دهد، و زمان *ما* خود مشروط است به زمان من‌هایی که آنرا می‌سازند. مشکل درواقع از این تنش سربرمی‌آورد. این پیچیدگی موجب دشواری‌ای می‌شود که آنرا *هوش جمعی* می‌نامند (آنچه عقل به صورت پیشینی تحت عنوان امکان و ضرورت مطرح می‌سازد).

مسالهای تکنیک، مسالهای مفصل‌بندی من و ما را به گونه‌ای چندجانبه تعیین بخشیده است. ما چرا همیشه از همین قرار بوده اما بیشتر آنرا درنیافته بودند. در واقع این ماجرا در قرن نوزدهم و خصوصاً در قرن بیستم درک شد، آنگاه که کالاهای صنعتی به گونه‌ای نظام‌مند در مقام کالاهای تازه‌ای که باید جایگزین

کالاهای قبلی می‌شدند ظهور کردند. اینرا مصرف می‌نامند. اکنون هرروزه صدها امتیاز انحصاری شرکتی در سرتاسر دنیا ثبت می‌شود، و نتیجه‌ی آن هزاران کالای جدید است که باید پذیرفته و پذیرانده شوند.

بازاریابی، رسانه‌ها، و نظام‌های همزمان‌سازی رفتارهای ما که به کار «پشتیبانی» بیش‌وکم مصنوعی مصرف می‌آیند، تکنولوژی‌های پذیرش‌اند: آنها یک خمیردندان جدید، یک پودر رختشویی جدید، یک نوع جدید تلفن همراه، یک معیار گزینشی جدید درباره اتوموبیل را می‌پذیرانند. ما باید مصرف کنیم تا ماشین اقتصادی مای جهانی کار کند. تکنیک‌های روان‌شناختی گسترش یافته‌اند تا کالای جدید را به ما بپذیرانند، زیرا ما به‌گونه‌ای پیشینی این کالاها را نمی‌خواهیم. جوامع به‌طورخودانگیزخته هیچ میلی به محصولات جدید ندارند. بنا به قاعده‌ای عام جوامع می‌خواهند همان که هستند بمانند — اما با این همه باید برای بقایافتن تن به دگرگونی دهند.

امروزه‌روز مفصل‌بندی من و ما، به‌گونه‌ای هژمونیک مطیع فرمان پذیرش چیزهای جدید در ساحت مصرف شده است، و این خصلت ویژه و به‌طور خاص شوربختانه‌ی عصر ماست.

فرایند پذیرش و آنچه ما می‌خواهیم

پذیرش کالاهای جدید پیوند می‌خورد به فرایند پذیرش عام‌تری که امر اجتماعی در بطن آن خود را برمی‌سازد. تکنیک‌های پذیرشی مثل بازاریابی تنها از آنرو می‌توانند توسعه یابند که جامعه پیشاپیش فرایند پذیرش است، مساله‌ای که جامعه بنا به قاعده‌ای عام فراموش و پنهانش می‌کند. پنهان‌کردن این آگاهی که همیشه پذیرش در کار است، حتی به شکل مدفون‌کردن هزارها و حتی میلیون‌ها نفر در گورهای دسته‌جمعی درمی‌آید. ارنست رنان، پل والرئ، و آندره لوروآ-گوران فرایند پذیرش را خاطر نشان کرده‌اند. ارنست رنان در «یک ملت چیست؟» توضیح می‌دهد که همه‌ی جوامع از مهاجرانی که سر می‌رسند و جزئی از ما به شمار نمی‌آیند بر ساخته شده — تا بدان جایی که باید گفت اساسا مایی وجود ندارد. لوروآ-گوران درباره‌ی چین نشان داده است که چین از هزاران قومیت متفاوت پدید آمده. این قومیت‌ها به گذشته‌ی مایی شکل داده‌اند که هرگز وجود نداشته. اینان با فرافکنی این گذشته‌ی رویاگون، فرافکنی یک آینده‌ی مشترک را ممکن کرده‌اند. توکویل حین سخن‌گفتن از آمریکا این نکته را مطرح می‌کند که همه‌ی جوامع به همین سیاق پدید آمده‌اند. اما پدید آمدن داستان‌وار باید پنهان نگه داشته شود، چراکه برای پیوستن به این گذشته، من باید باور داشته باشم که به این مای رویاگون گذشته تعلق دارم، و این گذشته گذشته‌ی من است. من در جریان کنفرانس سال گذشته «مدرنیته: نقشه‌ی تازه‌ای از زمان»، مورد خود را مثال آوردم و گفتم: من یک شهروند فرانسوی‌ام، فرزند نام شهروندان فرانسوی‌اند، اما اسم ما استیگلر (نامی آلمانی) است، که اسم پدر بزرگ پدری‌ام بوده — نام پدر بزرگ مادری‌ام هم تراوتمان بود. به بیان دیگر من در میان سان‌کولوت‌ها نمایندگان گذشته‌ام را باز می‌یابم، و این بازیافتن نارسسیسم ما را برجسته می‌کند، حال آنکه گذشته‌ی پدران من گذشته‌ی سان‌کولوت‌ها نیست. من گذشته‌ام را از راه جمع‌کردن درس‌هایی که از مکان‌های پذیرش گرفته‌ام — مدرسه و برخی ساختارهای دیگر — می‌پذیرم، مکان‌هایی که هدفشان پذیراندن این گذشته به من بوده: گذشته‌ای مشترک با شمایی که فرانسوی هستید، که به من اجازه می‌دهید همراه شما مایی را بنا بگذارم که یک آینده را فرافکنی می‌کند، و مجال اینرا می‌دهد که با هم بگوییم: «آینده‌ی ما: ما اینرا می‌خواهیم، ما آنرا می‌خواهیم». این فرایند پذیرش که ساختگی‌ست اما از رهگذر خود مجال پذیرفتن یک آینده را می‌دهد، تا عصر حاضر پنهان نگه داشته می‌شد. با این حال مساله‌ی پذیرش از انقلاب صنعتی به بعد به شیوه‌ای بیش‌ازپیش آشکار خود را مطرح کرد وقتی کالاهای تازه بی‌وقفه و با سرعتی هر دم فزاینده

ظاهر می‌شدند و چارچوب زندگی روزمره بی‌انقطاع دگرگون می‌گشت. برای آنکه ساختارهای اجتماعی چنین نوشوندگی به‌وقفه‌ای را هضم کنند، تکنیک‌های پذیرش باید وارد عمل می‌شدند. مساله‌ی پذیرش نوعاً از این زمان به بعد مطرح شد، و سازماندهی‌های اجتماعی آشکارا بدل به سازماندهی پذیرش شد، که به دیگر سخن همان سازماندهی مصرف بود.

تقویمیت، ابتناء به اعداد اصلی، و داستان

برساختن یک ما عموماً پذیرش را پیش‌فرض می‌گیرد. یک ما همیشه از رهگذر تقویمیت و ابتنا به اعداد اصلی برساخته می‌شود. برای آنکه بتوانیم بگوییم ما، باید بتوانیم در یک نظام تقویمی و عددی واحد اشتراک داشته باشیم. اگر نتوانیم به یک تقویم واحد ارجاع دهیم یعنی نمی‌توانیم یک زمان مشترک داشته باشیم، و اگر یک بازنمایی مشترک از ساحت فضا نداشته باشیم که در آن نظام‌های جهت‌یابی را میان خود تقسیم کنیم — برای مثال نتوانیم نام خیابان‌ها، نقشه‌ها و علائم جاده‌ای را بخوانیم — بدل به موجوداتی غریبه خواهیم شد. ما تنها در صورت وجود چنین اشتراکاتی، با یک ما احساس خوشایندی می‌کنیم. باری، امروزه روز تقویمیت و عددیت تحت کنترل صنایع فرهنگی جهانی شده درآمده‌اند.

تقویمیت قرارملاقات‌های ما را سازماندهی می‌کند. یکشنبه در آغاز روز مقدس مسیحیت بوده، یک روز استراحت مشترک. اما رسانه‌های جمعی از آن روز ملاقات‌های تلویزیونی را ساخته‌اند. آنچه درباره‌ی روزها صادق است درباره‌ی ساعت‌ها هم مصداق دارد. این‌روزها اخبار «ساعت ۸» تلویزیون را همه می‌شناسند. اخیراً کانال TF1 متوجه می‌شود که ارزش سهامش در بورس سقوط کرده، به این سبب که حق پخش یک مسابقه‌ی فوتبال را به بهایی گزاف خریده، اما زین‌الدین زیدان ستاره‌ی تیم فرانسه که شمار بالای بیننده را برای این شبکه و آگهی‌های تبلیغاتی‌اش تضمین می‌کرده، دچار آسیب‌دیدگی زانو شده و ممکن است نتواند در این مسابقه‌ی ورزشی جهانی شرکت کند. TF1 مثل تمام شبکه‌های تلویزیونی اعتبار خود را از توان کنترل تقویمیت (زمان‌بندی) به دست می‌آورد — جام جهانی فوتبال یک قرار تقویمی جهانی عظیم است. کنترل دسترسی به آگاهی مصرف‌کنندگان در چنین رویدادی یک امتیاز بنیادی به حساب می‌آید، و اصولاً نرخ بسیار بالای مخاطب را تضمین می‌کند. باین‌حال شکنندگی — و اگر نگوئیم پوچی — چنین نظامی زمانی احساس می‌شود که می‌بینیم آسیب‌دیدگی زانوی یک بازیکن هم می‌تواند تهدیدی برای آن به حساب آید. نظام‌های تقویمی و عددی به سبب آنکه تحت کنترل صنایع فرهنگی درآمده‌اند در حال ازهم‌گسلیدن‌اند — آنچه باعث فقدان فردیت‌یابی می‌شود که خود نتیجه‌ی انهدام نارسایی‌سوم نخستین است. نظام تقویمی و نظام عددی ما را به چیزی ارجاع می‌دهند که فراسوی امر محاسبه‌پذیر است — از سوی دیگر در مقوله‌ی ورزش هنوز از شکلی از ستایش امر فوق‌العاده، استثناء، و رویداد یگانه سوءاستفاده می‌شود. تقویم چه ما را به الوهیت ارجاع دهد، چه به رخداد سیاسی بنیادی و استثنائی، چه حتی به هر دوی اینها هم‌زمان، در هر حال همیشه به رخدادی استثنائی مربوط می‌شود که در مقام زیادت (excess) بر فراز لحظه‌ی اکنون جای می‌گیرد. برای اینکه بتوان به یک گروه تعلق داشت، باید وحدت همیشه‌داستان‌وار این گروه را فراقنی کرد، داستانی که همیشه یک استثناء را روایت می‌کند. برای آنکه بتوان گفت ما، باید داستانی از یک گذشته بگوئیم، گذشته‌ای که از آن من نیست، و اجازه می‌دهد داستان آینده‌ای گفته شود که امیدوارم از آن ما باشد، از آن نزدیکان من، فرزندانم، تا برسد به اینکه از آن شما شود.

میل و بی‌نهایت

این آینده‌ای را که داستانش را می‌گویم، یعنی به آن میل می‌ورزم و درباره‌اش رویا می‌بافم، بدون شک هرگز نخواهم دید: به احتمال زیاد این آینده هرگز روی نخواهد داد. اما نیاز دارم آنچه به سیاق داستانی که ارائه کرده‌ام هرگز روی نخواهد داد، علی‌رغم همه چیز به شیوه‌ی یک آینده‌ی مطلق روی دهد: آینده‌ای که همیشه در حال آمدن باقی می‌ماند، نوعی آینده‌ی محض. این داستان مثلاً مسیحا نامیده می‌شود. چیزی که تنها در نامتناهی ممکن است. این ماجرا همیشه درگیر میل است، میلی فردی که از ما و میل به یک ما جدایی‌ناپذیر است، میلی برای امکان گفتن ما. باری میل ساختاراً به بی‌نهایت ربط دارد. در واقع فروید به درستی به ما می‌گوید انرژی لیبیدو محدود است. اما برای اینکه این انرژی لیبیدویی محدود بتواند عمل کند باید تصور کند که انرژی من نامحدود است. این تصور کاملاً داستان‌وار است، اما بدون این داستان هیچ میلی نمی‌تواند وجود داشته باشد. من آنچه دوست می‌دارم را به گونه‌ای بی‌حد و نامشروط دوست دارم: من تنها می‌توانم آنرا (رویا بافانه) به طریقی نامحدود دوست بدارم. آنچه دوست می‌دارم را، آنها را که دوست می‌دارم، شما را، در واقع یعنی ما را تا آنجا که بتوانیم به یک ما شکل دهیم، من به گونه‌ای بی‌نهایت دوست دارم. من بی‌نهایت دوست دارم، در واقع من تنها به گونه‌ای بی‌نهایت دوست می‌دارم، به همان ترتیبی که گفته می‌شود «تا بی‌نهایت».

اما این همه داستانی بیش نیست. عشق بی‌نهایت — و همین طور ما در مقام خاستگاه من — رویاوارهای بیش نیست. اما دوباره اینرا تکرار می‌کنم: بدون این داستان — بدون این پیشفرض آغازین که حکایت میل است — ما ناممکن است. بدون این داستان ما به چیزی بدتر از «بررها»، به بهایم، و حتی بدتر از بهایم بدل می‌شویم، قدرتی محض برای تخریب. ما عملاً شیطانی می‌شویم، همان چیزی که مفهوم *philia* در اخلاق نیکوماخوس یاد می‌دهد و از آن حکایت دارد. اگر وقت بود، می‌توانستم نشان‌تان دهم که چگونه و چرا، به دنبال آنچه پیشتر گفتم، ما مثل من باید توانا به نارسیسیسم نخستین باشد: اینکه چگونه ما به نمادهایی — و در واقع به فتیش‌های خودشهوی‌ای — نیاز دارد تا «در یک فرم نخستین...» در یک جهت داستانی، خود را منعکس کند و به پیش براند، فرم و جهتی که همیشه تقلیل‌ناپذیر می‌ماند. تقویمیت و عددیت چارچوب‌هایی برای این سنخ فتیش‌ها مهیا می‌کنند.

«بجنگید!»: غایت نهایی مصرف در جامعه‌ی گله‌ای

تقویمیت و عددیت جهانی معاصر که صنایع فرهنگی کنترل‌شان می‌کنند — نه فقط تلویزیون و رادیو، بلکه اینترنت و نظام یکپارچه‌ی ارتباط‌ازراه‌دور، انفورماتیک، وسایل صوتی تصویری، و ثمرات همگرایی تکنولوژی‌های الکترونیک — نظامی را پدید می‌آورند که براساس غایتی مطیع محاسبه عمل می‌کند، و در واقع عملکرد آن مطابق است با غایتی خاتمه‌یافته و آشکارا تمام‌شدنی. این نظام برخلاف افسانه‌های رایج، رفتارهای گله‌ای پدید می‌آورد و نه رفتارهای فردی. اینکه بگوییم ما در جامعه‌ای فردگرا زندگی می‌کنیم دروغی آشکار و توهمی فوق‌العاده کاذب است. به‌علاوه مساله ازین جهت فوق‌العاده است که هیچ کس از این امر آگاه نیست، انگار تاثیر دروغ هم‌نسبت است با بزرگی‌اش، انگار هیچ‌کس مسئولیت این دروغ را نمی‌پذیرد. آن‌چنان که نیچه درک و پیش‌بینی کرد، ما در جامعه‌ای گله‌ای زندگی می‌کنیم. برخی فکر می‌کنند که این جامعه فردگراست، چرا که مسئولیت‌های عمومی و خصوصی به بیشترین میزان در آن رعایت می‌شود، اما در خردترین جزئیات فرایندهای پذیرش که بازاریابی و سازماندهی مصرف آنرا نشان‌گذاری کرده‌اند، آگوییسم است که در راس هرم زندگی جای‌گرفته. باری، فردگرایی هیچ ربطی به

اگوئیسیم ندارد، فردگرایی به دنبال شکوفایی فرد است؛ این همیشه و به گونه‌ای جدایی‌ناپذیر مرتبط است با یک ما و یک من، یک من در یک ما یا مایی فراهم آمده از من‌ها که من‌ها مجسم‌اش کرده‌اند. ایجاد تقابل بین امر فردی و جمعی یعنی تبدیل فردیت‌یابی به تمیزه‌شدن اجتماعی‌ای که از جامعه یک گله است. خشونت را که در آغاز از آن سخن گفتم، برای مثال خشونت آنها را که می‌توان «وحشیان کوچک» نامیده‌شان، این گفتمان هژمونیک امروزی برمی‌انگیزد که مطابق آن زندگی جدال و منازعه‌ای برای زندگی است. این گفتمان مشروعیتش را از آنجا می‌آورد که «برای نیل به هدف باید از هر وسیله‌ای بهره برد.» «بجنگید!» حد‌اعلای چنین نظرگاهی است. این گفتمان شبه‌فردگرایانه، این گفتمان نازل و تنزل‌دهنده — چون زینه‌های گله‌اند که با هم می‌جنگند — مسبب رفتارهای فوق‌اگوئیستی‌ای است که با فقدان نارسیسیم، با فقدان ادراک حدود ترکیب می‌شوند و عرصه را برای انواع تخطی‌ها می‌گشاید.

«خانواده» و ویرانه

نظام تقویمی و عددی، در مقام نظامی که تاکنون خاطره‌ی رخدادی بعید و به‌یادنیامدنی را سازمان‌دهی کرده — یک داستان بنیادگذار، آینه‌ی استثنائی آینده‌ای مطلق که خود به گذشته‌ای مطلق شکل می‌دهد که ضرورتاً اسطوره‌ای است — نظامی بوده که به خویشاوندیتی الزامی برای بر ساختن هر توافقی مجال حضور داده است. تقویمیت راه را برای خویشاوندیت می‌گشاید — برای فیلیا، عشق، میل. وانس پاکار به خوبی نشان داده که صنایع فرهنگی از راه تسخیر و کانالیزه‌کردن پتانسیل لیبیدویی مصرف‌کنندگان به دنبال تولید چنین خویشاوندیت میلی (une telle familiarité du désir) هستند، و این مصرف‌کنندگان مخاطبانی می‌شوند برای آگهی‌های تبلیغاتی تولیدکنندگان کالاها. این‌جا به مجموعه‌ای تماماً یکپارچه می‌رسیم که در آن نظام نمادین و حافظه‌ساز با نظام تکنیکی تولید کالاها مصرفی ترکیب می‌شود، با آن یکی می‌شود و به یک معنا مطیع آن می‌شود. همه‌ی اینها در نظامی یگانه مفصل‌بندی می‌شود که در آن ارگان تلویزیون (دیدن از راه دور) جوش می‌خورد به ارگان تله‌آکسیون (کنش از راه دور). تلویزیون در نهایت به یک پایانه‌ی دسترسی بدل خواهد شد که به بیننده اجازه می‌دهد درحالی‌که در حال تماشای برنامه است کالایی را سفارش دهد، و درحالی‌که این کالا را سفارش می‌دهد برای پرکردن انبار همین کالا را دوباره درخواست می‌کند، و درحالی‌که این کالا را دوباره درخواست می‌کند سفارش تولید کالا را هم روانه می‌کند و الخ. این پایانه‌ی کنش از راه دور، که می‌توانم از آن در خانه‌ام و حین تماشای تلویزیون برای مصرف استفاده کنم، می‌تواند برای شرکت هم به کار بیاید و مثلاً یک خط تولید را هدایت کند. این تحول در نقشه‌ی تاریخ ساختارهای اجتماعی متضمن یکپارچه‌سازی نظام تکنیکی تولید و نظام حافظه‌سازانه‌ی تقسیم تقویمیت و عددیت است.

این یکپارچه‌سازی متضمن ویرانی نارسیسیم متقاطع من و ما (که بر هم بازتابیده می‌شوند) است. این ویرانی مبتنی است بر سازماندهی آنچه من حادهمزمان‌سازی می‌نامم. تقویم، یک سازوکار همزمان‌سازی است. چیزی که قراردملقات‌های ما را تعیین می‌کند. قراری مطابق با همزمانی ما، با این حال، امکان‌های درزمانانه‌ای را میسر می‌سازد. اما در جهتی خلاف این، گسترش صنایع فرهنگی به حادهمزمان‌سازی‌ای می‌انجامد که درزمان‌سازی را از میان می‌برد و به گونه‌ای متناقض یک حاددرزمان‌سازی را پدید می‌آورد، و به یک معنا باعث گسست از محیط نمادین، ازجا دررفتگی زمان فردی و جمعی، و واپاشی امر درزمان و امر همزمان می‌شود. انهدام شیوه‌های جمعی زندگی باعث می‌شود که مثلاً نوجوانی که ساعت ۷ به خانه می‌رود شامش را از یخچال بردارد، پدر هم به‌نوبه‌خود با ورودش در ساعت ۸ همین کار را انجام می‌دهد،

و به همین ترتیب هیچ‌کس با بقیه غذا نمی‌خورد. نهایتاً یگانه قرار ملاقات مجله‌ی خبری تلویزیون خواهد بود. آنچه تقویمیت را سازماندهی می‌کند دیگر نه محلی است، نه خانوادگی، نه ملی، نه مذهبی، چرا که دیگر مایی در کار نیست: سازماندهنده بیشتر نظام تلویزیونی عظیم مصرف است، نظامی که در *فانتهایت* ۴۵۱ تروفو که مقتبس از داستانی از برادبری است، به درستی «خانواده» نامیده می‌شود.

باری، اکنون فرارسیدن برنامه‌های «تلویزیون-واقعیت» سیاسی یا «واقعیت سیاسی» شاهدیم که در آن دقیقاً یک سیاست‌مدار دعوت می‌شود تا زیر نگاه دوربین‌ها روزی را در میان یک خانواده بگذراند:

TF1 در کنفرانس مطبوعاتی برای شروع فصل جدید اعلام کرده که از ۲۷ اوت برنامه‌ی تازه‌ای پخش خواهد شد «که می‌خواهد سیاست‌مداران را به شهروندان نزدیکتر کند». این برنامه را که موقتا «ساعت ۳۶» نام گرفته روت الکریف اجرا می‌کند. او می‌خواهد «یک سیاست‌مدار» را به مدت تقریباً دو روز به درون زندگی روزمره‌ی شخصی و حرفه‌ای یک خانواده فرانسوی ببرد. این مجله‌ی تصویری را 2P2L تهیه کرده که تهیه‌کننده برنامه‌ی «چشم‌هایی میان آبی‌ها» هم بود که به وضعیت تیم فوتبال فرانسه در جام جهانی ۹۸ می‌پرداخت.

فریب

این حادهمزمان‌سازی یک حاددرزمان‌سازی را پدید می‌آورد، تا جایی که حادنامادها (همزمان‌سازی‌هایی که از رهگذر نمادها صورت گرفته‌اند) *حادشیاطین* را خلق می‌کنند، نوعی شیطنانی‌سازی، اتمیزه‌سازی اجتماعی، و بی‌پیوندی تام‌وتمام. این اتفاق از آن‌رو رخ می‌دهد که حادهمزمان‌سازی فقدان لیبیدو در رابطه با نظام همزمان‌سازی را باعث می‌شود. این فقدان لیبیدو، این بی‌مهری، به طریقی متناقض خود را در تحقیقات صورت گرفته در مورد ارتباط میان مردم و رسانه‌ها نشان می‌دهد: «نه، دیگر باوری بهش ندارم، تلویزیون تماشا می‌کنم ولی ازش بیزارم». مصاحبه‌شوندگان این‌گونه پاسخ داده‌اند. اگر از مردم پرسشی درباره‌ی برنامه‌های TF1 چه فکری می‌کنند، عموماً پاسخ خواهند داد که از این برنامه‌ها خوش‌شان نمی‌آید و برنامه‌های Arte را ترجیح می‌دهند، باین‌حال تایید می‌کنند که TF1 تماشا می‌کنند. باقی می‌گویند که همه‌شان مزخرفاند، که Arte هم مثل بقیه شبکه‌ها شده، اما تایید می‌کنند که Arte و باقی شبکه‌ها را می‌بینند.

تحلیل‌گران و متخصصان، و مفسرین اغلب از این تناقض‌های آشکار — که عارضه‌نمایی هستند از آنچه *ناخوشی (mal-être)* می‌نامم — چیز زیادی در نمی‌یابند، حتی اگر موقعیت کاملاً روشن و واضح باشد. برای مثال اگر بخواهید بی‌بگیرید که با رای دادن به *جبهه‌ی ملی* در صحنه‌ی سیاسی چه روی می‌دهد، باید TF1 تماشا کنید. انتخاب دیگری نخواهید داشت. در واقع نمی‌خواهید این شبکه تلویزیونی را نگاه کنید، اما در حال باید این کار را انجام دهید. من نمی‌خواهم بگویم که TF1 علت وجودی *جبهه‌ی ملی* است: این مجموعه‌ی تقویمی است که صنایع برنامه‌ای را برمی‌سازد، صنایعی که TF1 در فرانسه اولین نماینده آن است و به یک سازوکار جدید سازماندهی ما شکل می‌دهد که گسترش آن *فریبکارانه* است — و این فریبکاری عنصر اساسی و *اولیه‌ی* این رای است. مخاطبانی که صنایع فرهنگی آنها را تولید می‌کنند مایی نمی‌سازند که *فیلیا* پدید بیاورد و میل بی‌آفریند. این «ما» اگر هم وجود داشته باشد، بیشتر تمایل به خلق نفرت و دزدگی دارد — و نخست دزدگی از خود. کیست که گهگاه جلوی تلویزیون نشسته باشد و مدام به خود نگفته باشد که حتماً کار بهتری از این *تهوع* از خود برای انجام دادن هست؟ این‌گونه است که اگر هنوز بتوانیم بگوییم ما، این ما حقیقتاً چیزی نخواهد بود جز یک پیش‌فرض.

ویران کردن زمان

تحلیل حادهمزمان‌سازی و تقبیح تاثیرات ویرانگرش به معنای *ایجاد تقابل* بین همزمانی و درزمانی نیست — و اینجا مسأله‌ای روش‌شناختی در میان است. بحث را باید نه براساس تقابل، که بر اساس همسازی پیش برد. اصطلاحات مورد استفاده‌ام نظیر *من، ما، درزمانی*، و *همزمانی* ماهیت‌هایی را مشخص می‌کنند که باید بدون ایجاد تقابل بین‌شان از هم متمایز شوند، ماهیت‌هایی که همیشه درحال همسازی‌اند. برای مثال زبان (چنان که از سوسور آموخته‌ایم) محیطی همزمانانه است که در آن درزمانی هم وجود دارد. به این دلیل من سخن می‌گویم و شما به حرف من گوش می‌دهید که من در همزمانی مطلق با شما نیستم، اما به این دلیل من می‌توانم با شما سخن بگویم که درزمانی من *گرایش* به همزمان شدن با شما را دارد. زبان مفصل‌بندی‌ای از یک درزمانی و یک همزمانی است، در واقع ترکیب و همسازی‌ای از دو گرایشی که نیرو هم به حساب می‌آیند، همسازی‌ای که مولد یک فرایند پویاست. یک زبان هنگامی می‌میرد که این دو گرایش از هم تجزیه می‌شوند. آنچه «شیطانی شدن» نمادها می‌نامم نتیجه‌ی چنین تجزیه‌ای است.

به‌طور طبیعی گرایش داریم که چیزها را به‌جای ترکیب کردن مقابل هم قرار دهیم. اما در فراسوی این گرایش طبیعی به‌نظر واضح، زمان استثمار می‌شود آن‌هم از رهگذر عددیت و تقویمیت صنایع فرهنگی که به‌گونه‌ای *ساختاری و اندام‌وار* تمایل به از هم جدا کردن و تجزیه‌ی امر همزمان و امر درزمان دارند — به همان معنایی که از کلمه‌ی «تجزیه» در موضوعات مربوط به مرگ بافت سلولی مراد می‌شود. به بیان دیگر این «تقویمیت» صنعتی *زمان را ویران می‌کند*. به دیگر سخن، استثمار صنعتی زمان (تبدیل زمان آگاهی به یک بازار) آتروپیک است؛ و تفاوت میان شدن و آینده را از میان می‌برد. این امر مولد یک ناخوشی عمیق است، سرخوردگی‌ای که عارضه‌نمای انحلال میل است — آنچه در جایی دیگر «به‌هم‌ریختگی» نامیده‌ام.

ابژه‌های زمان‌مند صنعتی

می‌کوشم به‌طور کلی برحسب گرایش‌ها و با ارجاع به برگسون، فروید و نیچه بحث را به پیش ببرم. نباید همزمانی و درزمانی را مقابل هم قرار داد، به همان دلایلی که فروید را وادار به طرح این مسأله کردند که اصل لذت از رهگذر اصل واقعیت *برساخته می‌شود*، اصل واقعیتی که در تحلیل اولیه اصل «مقابل» اصل لذت به حساب می‌آید. اصل لذت خود را به اصل واقعیت گره می‌زند و گره می‌گشاید، و این افعال نشان می‌دهند که موضوع مورد بحث در واقع یک فرایند است.

این فرایند ویرانی امر همزمان و درزمان، یا به بیانی تجزیه‌ی *من و ما* (یا تلاشی *من و ما*) از رهگذر مصرف — یعنی از رهگذر استثمار نظام‌مند ابزارهای *تولید خواست* برای مصرف — به فرسودگی انرژی لیبیدویی می‌انجامد. حین تماشای تلویزیون در حال مصرف کالایی اقتصادی هستیم که به رده‌ی چیزهایی تعلق دارد که هوسرل *ابژه‌های زمانمند* می‌نامد، یا در محدوده‌ی بحث *ما ابژه زمانمند صنعتی*. بنا به قاعده‌ای عام *یک ابژه‌ی زمانمند ابژه‌ی یک آگاهی زمانی است*، به طریقی که *جریان یافتن این ابژه همزمان است با آگاهی از این ابژه* — زیرا *این آگاهی نیز خود جریان می‌یابد*: این آگاهی خود اساساً زمانمند است، و بی‌وقفه جریان می‌یابد؛ این آگاهی دقیقاً همچون یک ابژه‌ی زمانمند *یک آغاز و یک پایان* دارد و در میانه‌ی این آغاز و پایان، چیزی نیست جز *یک سیلان زمانمند*. باری، وقتی شما که آگاهی هستید،

برنامه یا فیلمی را تماشا می‌کنید، زمان آگاهی‌تان، همان که به درون این برنامه یا فیلم گذر می‌یابد، به ایزه‌ی زمانی‌ای *تعلق دارد* که ایزه‌ی آگاهی شماست. اگر این برنامه تلویزیونی باشد (و نه یک کاست یا ویدیو) مثلاً جام جهانی فوتبال، که ده‌ها میلیون نفر در یک لحظه دارند مثل شما تماشا می‌کنند، آنگاه شما با این آگاهی‌ها همزمان‌سازی شده‌اید و درون همان آگاهی زمانی هستید.

باری، این همزمان‌سازی گرایش‌ها در تقابل با همه‌ی درزمان‌سازی‌های ممکن قرار می‌گیرد. تجزیه شدن امر همزمان و درزمان این‌گونه عملی می‌شود. اینجا ضرورت دارد که مفهوم ایزه‌ی زمانمند را تعمیق کنیم، تا ویژگی و نیروی ایزه‌های زمانمند را دریابیم و بدانیم که چگونه همزمان‌سازی آگاهی‌ها، یا به بیانی فرسایش قابلیت درزمانی و درنتیجه انرژی لیبیدویی را ممکن می‌سازند. من همچون هوسرل ایزه‌ای را «زمانمند» می‌خوانم که جریان یافتن آن تصادم می‌کند با سیلان آگاهی‌ای که این ایزه موضوعش است. این ایزه خود اساساً یک سیلان است و خود را تنها در روند زمان و در مقام یک جریان برمی‌سازد. مثال ملودی در اینجا نمونه‌وار است. یک ایزه‌ی زمانی، *بافتاری از یادآوری‌ها و پیش‌بینی‌هاست*. باری، این فرایندهای یادآوری و پیش‌بینی چارچوب زمانمندی آگاهی را به‌طور عام می‌سازند، و بدین ترتیب ایزه‌های زمانمند مجال تغییر فرایندهای آگاهی را می‌یابند، تا جایی که می‌توانند بر این فرایندها تاثیر بگذارند و حتی کنترل‌شان کنند. این فرایند در موسیقی به بهترین شکل صورت‌بندی شده است (برای مثال در کارکردهای نظامی و دینی‌اش).

در «اکنون» یک ملودی، در لحظه‌ی حال ایزه‌ی موسیقایی‌ای که جریان می‌یابد، *نت حاضر تنها در صورتی می‌تواند یک نت، و نه صرفاً یک صدا باشد که نت قبلی را حفظ کند و به یاد آورد*، نتی که بدین طریق حاضر و اکنونی می‌ماند. نت قبلی هنوز حاضر خود نت قبل‌تری را حفظ می‌کند و به یاد می‌آورد که به نوبه‌ی خود نت قبل‌تر خود را حفظ می‌کند و الخ. نباید این یادآوری اولیه را که به اکنون ادراک *تعلق دارد* با یادآوری ثانویه اشتباه بگیریم. یادآوری ثانویه یعنی ملودی‌ای را که برای مثال دیروز شنیده‌ام می‌توانم در تخیل و از رهگذر جریان خاطره دوباره بشنوم، و این گذشته‌ی آگاهی مرا برمی‌سازد. هوسرل می‌گوید که نباید ادراک (یادآوری اولیه) را با تخیل (یادآوری ثانویه) اشتباه کنیم.

پیش از اختراع صدانگار، دوبار پشت هم شنیدن یک ملودی *واحد* مطلقاً ناممکن بود. باری، از زمان پدید آمدن صدانگار، که خود چیزیست که آنرا *یادآوری ثالثیه* می‌نامم (ادوات حافظه‌ی بیرونی شده)، تکرار اینهمان یک ایزه‌ی زمانمند واحد ممکن شده است، چیزی که اجازه می‌دهد فرایندهای یادآورانه را بهتر فهم کنیم. زیرا وقتی یک ایزه‌ی زمانمند واحد دوبار پیاپی رخ می‌دهد، دو پدیده‌ی زمانمند متفاوت را پدید می‌آورد. این یعنی یادآوری‌های اولیه در پدیده‌های مختلف فرق دارند: وقتی یادآوری‌های استماع نخست ثانویه می‌شوند نقشی گزینشی در یادآوری‌های اولیه‌ی استماع دوم ایفا می‌کنند. این مساله به‌طور کلی صحت داشت، اما یادآوری ثالثیه — صدانگار — آشکارش کرد؛ به بیان دیگر، *ایزه‌های زمانمند نوع ثالث*، یعنی ایزه‌های ضبط‌شده یا تبدیل‌شده به سیگنال‌های قابل کنترل و توزیع‌پذیر (صدانگارها، و همچنین فیلم‌ها، و برنامه‌های رادیویی و تلویزیونی) زمان مادی‌شده‌ای هستند که روابط میان یادآوری‌های اولیه و ثانویه را به‌طور عام و از جهات گوناگون تعیین می‌بخشند، و *این‌گونه* به یک معنا کنترل‌شدن آنها را میسر می‌سازند.

امروزه این ایزه‌های زمانمند صنعتی به‌گونه‌ای فزاینده ضربه‌انگ سیلان آگاهی‌ای که ما هستیم را می‌سازد و چارچوبش را تعیین می‌کند. به‌علاوه، ما با جهش‌های تکنولوژیک در حال وقوع از مرحله‌ی صنعتی به مرحله‌ای گام می‌گذاریم که می‌توان *حادصنعتی* نامید، مرحله‌ای که جهان فرهنگ و جهان ذهن را در تمامیت خود در بطن یک نظام تکنیکی-صنعتی گسترده جای می‌دهد، نظامی که در آن ابزارهای

تولید کالاهای مادی و ابزارهای خلق و توزیع نمادها و دیگر «خوراک‌های معنوی» با هم یکی شده‌اند. آنگاه که گیرنده‌ی تلویزیون بدل به پایانه‌ی کنش از راه دور می‌شود، دیگر مساله صرفاً نه تماشای برنامه‌ها، که کنش‌های از راه دور بر اساس این برنامه‌هاست، کنش‌هایی نظیر خرید، تولید، و کارکردهای بسیار دیگری که در نظام مصرف/تولید صنعتی جهانی وجود دارد.

استانداردسازی یادآوری ثانویه به منزله‌ی حاکمیت محنت نمادین

وقتی ده میلیون نفر برنامه‌ای واحد — یک ایزه‌ی زمانمند صوتی-تصویری — را می‌بینند سیلان‌هایشان را همزمان‌سازی می‌کنند. البته معیارهای گزینش‌شان در یادآوری‌ها متفاوت است و بنابراین یک پدیده واحد را دریافت نمی‌کنند: همگی آنها درباره‌ی آنچه تماشا می‌کنند به یک گونه نمی‌اندیشند. اما این درست است که یادآوری‌های ثانویه معیارهای گزینش در یادآوری‌های اولیه را شکل می‌دهند، این مساله که آدم‌هایی واحد هرروز برنامه‌هایی واحد تماشا می‌کنند ضرورتاً بدان‌جا می‌انجامد که این «آگاهی»ها از طریق گزینش یادآوری‌های اولیه‌ی واحد بیشتر و بیشتر واجد یادآوری‌های ثانوی اینهمان شوند. آنها سرانجام آنقدر همزمان شده‌اند که در زمانی خود و تکینگی و آزادی‌شان را از دست داده‌اند، آزادی‌ای که همیشه آزادی/اندیشیدن است.

تجزیه‌ی امر همزمان و درزمان، تجزیه‌ی idiomatycity و نشانه‌سازی به طور عام، تجزیه‌ی معنا بخشی تا جایی که امر معنادار به حساب می‌آید، انحلال نارسیسیسم اولیه با بردن شخص به سوی فقدان اعتماد به نفس — خودی که در زمانی‌اش را از دست داده دیگر نمی‌تواند میل به خود را در خود برانگیزد — به تمام تخطی‌ها اختیار می‌دهند، تا بدان‌جا که به بیانی انحلال ما به طور نوعی است، و تبدیل آن به آنهای گله‌وار، چیزی که خود فجایع سیاسی عظیم قرن بیستم را پدید آورد. رنج ریشار دورن پیش از همه رنج ناتوانی در معنا بخشی بود. او در یادداشت‌های روزانه‌اش می‌نویسد که همه چیز برای‌اش بی‌معنا شده است، و خودش هم نمی‌تواند به چیزی معنا ببخشد. او نمی‌تواند در فردیت‌یابی مشارکت کند، نمی‌تواند به خود فردیت بخشد، زیرا فردیت‌بخشیدن به خود مرادف وجود داشتن است، ex-sistere، مرادف تجربه‌کردن سازگاری در فردیت‌یابی است، به بیانی، تجربه‌ی ضرورت و همگرایی کس و کسانی که در فرایندی واحد وجود دارند — فرایندی که از بنیاد همچون فرافکنی آینده‌ی ما در مقام مقوله‌ای واحد آرایش می‌یابد، چیزی همچون تفاوت و کثرت. بر این مبنا، ریشار دورن به‌راستی با چیزی مواجه شده بود که می‌توان نامعنایی نامید، چیزی همچون حد معنامندی، چیزی فراسوی بی‌معنایی و همچون حدی غیرقابل تحمل، تا جایی که همین امر او را به سمت کنش کشتار هدایت کرد. تبعات محنت نمادین از این گونه‌اند، محتنی که انحلال معنامندی ما را بدان می‌کشاند، و در نهایت هیچ‌کس نمی‌تواند از آن بگریزد. برای مثال این محنت همچون شبی بر فراز سفره‌های شام بسیاری سنگینی می‌کند و پرسه می‌زند، شام‌هایی که در طول آن هیچ‌کس دیگر حرفی برای گفتن ندارد.

فقدان مشارکت نمادین به منزله‌ی انهدام فردیت‌یابی و ۲۱ آوریل در فرانسه

لوروآ-گوران مفهوم فقدان مشارکت را گسترش داده است، مفهومی که به توصیف من از فقدان فردیت‌یابی نزدیک است. فقدان فردیت‌یابی متضمن انهدام ظرفیت‌های فرافکنی نارسیسیستی، یا به بیانی لیبیدو است. این امر در آنچه او ظهور کلان‌قوم نامیده به سرحدات خود می‌رسد. کلان‌قوم و محوشدن

مشارکت زیبایی‌شناختی (که در تطابق است با پدیده‌ی بیرونی‌سازی و ویژه‌سازی قوای نمادین انسانی در نظام صنعتی) به‌طور جدا از هم قابل فهم نیستند:

این چنین فیگوراسیونی ظاهر می‌شود که از آن رخداد‌های اجتماعی‌ای که تداوم قومی را حفظ می‌کنند جدایی‌ناپذیر است.

... یعنی از فردیت‌یابی روانی و جمعی ما در مقام فرایندی که از رهگذرش من به خود فردیت می‌بخشد، مبحثی که در مقاله‌ی بعدی ژرف‌کاوی‌اش خواهیم کرد.

از این چشم‌انداز درجه‌ی مشارکت فیگوراتیو با ویژگی‌های تکنیکی-اقتصادی گروه مطابقت دارد. ویژه‌سازی‌های فیگوراتیو و جدایی میان بازیگران و تماشاگران در توده‌های مدرنی به اوج خود می‌رسد که در آن دیگر نیازی نیست بیشینه‌ی افراد در مقام فیگورهای اجتماعی نقشی ایفا کنند، و تلویزیون همه‌ی فرصت‌های دستیابی به منزلت اجتماعی را به وضعیت نمایش محض تقلیل داده است.

باری، خلاقیت نمادین شرط فردیت‌یابی است، و همچون مدری است که در آن حافظه‌ی فردی، یا به بیانی فردیت‌یابی روانی، و نقطه‌ی تکین تفاوت‌گذاری ایدیوماتیک، به حافظه‌ی جمعی، یا همان فردیت‌یابی جمعی بازمی‌گردد که همچون سطح سازگاری تکنیکی‌های فردی رخ می‌دهد. فردیت‌یابی جمعی خود را از این طریق نوسازی می‌کند و ادامه می‌دهد. افق کلان‌قوم و ویژه‌سازی تهدیدی برای ذات خلاقیت نمادین‌اند:

مسیری که انسان دارد طی می‌کند آشکارا به کلان‌قوم می‌انجامد، یک واحد اندازه‌گیری جهانی مثل «کلان‌مرگ» که برای توصیف قدرت تسلیحات اتمی ساخته شد. ازین رو باید مسیرهایی را جستجو کرد که از طریق‌شان گریز از سیلان جانورشناختی استمرار می‌یابد، زیرا این از اساس به معنای حفظ کردن انسان در شرایطی به قدر کافی «اندیشه‌ورز» است تا از غیرانسانی‌سازی مضر برای بازدهی ماشین اجتماعی جلوگیری شود. به بیان دیگر می‌توان از خود پرسید که آیا فرایند بیرونی‌سازی دیگری — که این بار بیرونی‌سازی نمادگرایی اجتماعی است — در شرف رخ دادن نیست؟ در واقع این فرایند پیشاپیش آن اندازه گسترش یافته که می‌توان دید به کدام سو می‌رود... خوب می‌توان فرارسیدن دورانی را دید که تمام آهن تولیدی ما در اندک شمار مراکز ساخته شود که با روش‌های کاملاً خودکار عمل می‌کنند، این امر هم‌اکنون برای نفت اتفاق افتاده، و تنوع بسیار تولیدات در آن برای گسترش و توسعه مانعی ایجاد نمی‌کند. می‌توان آمدن زمانی را دید که دولت‌ها دیگر به خدمات نامطمئن توپخانه‌ها متوسل نمی‌شوند، و در عوض مرگ‌های کلان از راه صفحه‌کنترل‌های الکترونیکی و غیرمستقیم انجام می‌گیرد. این امکانی است که هم‌اکنون در دسترس است.

در واقع جنگ خلیج همین‌گونه رخ داد. مدیریت خودکار تولید یا انهدام در مقام فرایند بیرونی‌سازی مبادله‌ی نمادین به‌طورعام، بر اکنون اثر می‌گذارد، حتی اگر چنان‌که لوروآگوران می‌گوید، این فرایند در حیاتی‌ترین هسته‌اش تقلیل‌ناپذیر به نظر آید، یعنی به عنوان قوام و تثبیت یاخته‌ی خانواده در نمایش ازدواج که تولیدمثل را تضمین می‌کند. این امر دوباره مشارکت زیبایی‌شناختی مستقیم افراد را ضرورت می‌بخشد، به این معنا که لیبیدوهایشان باید به شیوه‌های گوناگون به فعلیت درآید: تکنیک‌های صوتی‌بصری مدرن در ناکاملی‌شان نیروی تازه‌ی مناسبی برای ساحت اجتماعی فراهم می‌آورند. دورانی که در آن زندگی می‌کنیم آینده از بقایای گذشته است. کارگران شهری هنوز به تماشای مسابقه فوتبال می‌روند، ماهیگیری می‌کنند، رژه‌ی خیابانی می‌بینند: آنها هنوز روابط محدودی دارند اما این روابط ممکن است به مشارکت در فعالیت‌های اجتماعی هم بیانجامد. باین‌همه، بیرون از چرخه‌ی حیاتی روابط، روابط مستقیم آنها بیش‌از پیش به دوره‌ی نوجوانی و پیش از ازدواج محدود شده است، به زمانی که مشارکت مستقیم برای بقای

جمعی ضرورت دارد. تا آنکه به مرحله‌ای برسیم که بیشتر انواع حیوانات خانگی مناسب برای تولید مثل به آن رسیده‌اند — مرحله‌ی تلقیح مصنوعی. به نظر می‌رسد تنها حداقلی از زیبایی‌شناسی اجتماعی دوران پختگی اجتماعی ما برجا می‌ماند. در جامعه‌ی حشرات این دوران تنها دورانی است که اقلیت عهده دار تولیدمثل درصدی استقلال رفتاری از خود نشان می‌دهد.

باید توجه داشت که این متن در سال ۱۹۶۵ منتشر شده است، و از آن زمان تا کنون تکنولوژی‌های تولیدمثل به ظهور رسیده‌اند، و نخستین باروری بیرون زهدان در سال ۱۹۷۷ رخ داد. همچنان‌که تولیدمثل جنسی اینک منفعلانه می‌شود (بدون توسل به روند آشکارا پیچیده‌ی زیبایی‌شناختی‌ای که مقدم بر تولیدمثل است و به آن می‌انجامد، اما با همه‌ی نومیدی‌ها و محرومیت‌هایی که ممکن است پدید آورد)، فقدان مشارکت زیبایی‌شناختی هم به میان می‌آید (که این می‌تواند فکری باشد، همان‌طور که آنرا به منزله‌ی یادآوری‌های ثانویه‌ی تکین توصیف کردم، یا جسمانی، نفسانی، یا یدی، بنا بر تحلیل‌های لوروا-گوران) که به یک بی‌حس‌سازی فاجعه‌بار واقعی می‌انجامد:

فقدان کشف یدی، فقدان مواجهه‌ی شخصی میان انسان و ماده در پدیدآوردن یک محصول، یکی از مسیرهای ابداع زیبایی‌شناختی فردی را مسدود کرده است. به معنایی دیگر عوامانه‌شدن هنر توده‌ها را قادر می‌سازد که منابع فرهنگی سیاره را منفعلانه تجربه کنند. اما هنر سرانجام تبدیل به ماجراجویی می‌شود، و نقاشی‌های چینی و بیکره‌های مایایی مثل کابوی‌ها و زولوها از میان خواهند رفت، زیرا برای حس‌کردن آنها نیاز به حداقلی از مشارکت است. مساله‌ی سهم امر شخصی در هنر همان اندازه برای آینده‌ی هوموساپینس‌ها اهمیت دارد که زوال کارکرد حرکتی انسان.

«برای حس‌کردن نیاز به حداقلی از مشارکت است» و بی‌حس‌سازی‌ای که نتیجه‌ی سازماندهی جهانی مصرف است و حادهمزمان‌سازی‌ای که در آن موجود است در مقام منفیت همه‌ی درزمانی‌ها (رنجی عظیم پدید می‌آورد، که در سرحدات رنج و امر تحمل‌پذیر است، بی‌حس‌شدنی فوق‌العاده خطرناک، نوعی محنت حسی، ناممکنی معنادهی، ناممکنی وجود داشتن، که معنای عمیق انتخابات ۲۱ آوریل ۲۰۰۲ در فرانسه است، و البته معنای همه رفتارهای استیصال‌آور در جهان امروز. کشتار ریشار دورن بیانی فردی است از این وضعیت در منتها درجه‌ی این فقدان فردیت‌یابی.