

به دفاع از طنز بر خیزید

نوشته‌ی آلنکا زوپانچ‌پیچ

برگردان از: علی سرمدی

این مقاله برای ارائه در کنفرانس «فراسوی جوک: روان‌کاوی و طنز» که در ماه مه 2019 در محل موزه‌ی فروید لندن برگزار شد، نوشته شده است.

تمام عبارات درون {} و پانویست‌هایی که با م. مشخص شده اند از مترجم اند.

پیش‌گفتار مترجم

انتشار این ترجمه، تصادفاً با رقابت‌های انتخابات ریاست جمهوری فرانسه مقارن شده است؛ جایی که در آن، پس از رأی‌گیری نخستین، قرار است تا امانوئل مکرون، رئیس‌جمهور فعلی و مارین لوپن رهبر حزب اجتماع ملی فرانسه که واجد گرایش‌های راست افراطی است، در نبرد نهایی به مصاف هم بروند. موفق‌ترین نماینده‌ی چپ‌ها در این رقابت، ژان لوک ملانشن، سیاست‌مدار سوسیالیست بود که در جایگاه سوم و پس از لوپن قرار گرفت. ناکامی ملانشن در حالی رخ نمود که در صورت هم‌کاری و حمایت سایر احزاب چپ، احتمالاً می‌توانست بر لوپن پیروز شود. از این رو قابل حدس است که ناظران و سیاست‌مداران جریان اصلی چپ، در تحلیل وقایع این روزها و ضمن کنشی فرافکنانه، نبود اتحاد میان چپ‌ها را عامل شکست معرفی کنند؛ پاسخی که آشکارا کوششی ترس‌آلود برای نپرداختن به ریشه‌های ماجرا است. احتمالاً اگر دو دهه پیش، به یک فرانسوی گفته می‌شد که در آینده‌ای نه‌چندان دور، یک فاشیست و یک بانک‌دار بر سر کرسی ریاست جمهوری با هم رقابت خواهند کرد، پس از قهقهه‌ی تمسخرآمیزی، با ارجاع به تاریخ فرانسه، گوینده را به هذیان‌گویی منسوب کرد؛ اکنون اما این دقیقاً اتفاقی است که افتاده. لوپن در حالی بخت جدی پوشیدن ردای ریاست را دارد که در طول دوره‌ی تبلیغات، بر مطالبات و شعارهایی تأکید داشت که تبار-اشان به سنت چپ-گرایی می‌رسید؛ انتقاد از سیاست‌های اقتصادی دولت و وضع معیشتی بد مردم ورد زبان او و راست‌گرایان حامی‌اش بود. البته نزد او و پیروان‌اش، یکی از مقصران اصلی تمام این بلاها، مهاجرانی بودند که «هویت ملی» فرانسوی را مخدوش کرده، و انواع و اقسام نابسامانی‌های اجتماعی-اقتصادی را رقم زده بودند. لذا یکی از محتویات اصلی انبان مواعید-اش، اعمال سخت‌گیری بیش‌تر در قوانین مهاجرت و اخراج مهاجران بود. موفقیت او در انتخابات نشان می‌دهد که این ایده‌های ضد روشنگری و فاشیستی به طرز خطرناکی، حامیانی در جامعه‌ی فرانسه پیدا کرده است و این خود حاوی اشارت و عبرت است برای هر کسی که گمان می‌کند با اعمال فشار اقتصادی و به استیصال کشاندن مردم، می‌توان ایشان را به خدمت اهداف سیاسی خود درآورد، بی‌آن که آب از آب تکان بخورد. گذشته از این حرف‌ها، سوالی که موفقیت لوپن و شکست خردکننده‌ی احزاب سنتی چپ در فرانسه پیش می‌کشد، این است که در برهه‌ی فعلی تاریخی، برای چپ چه باقی مانده است؟ زوپانچ‌پیچ در مقاله‌ی

حاضر، به موضوع کم‌دی، از نظرگاه همین مسئله می‌نگرد. او در این مقاله فروکاسته شدن تفاوت بین چپ و راست به نوعی جدال فرهنگی را نقد می‌کند و می‌کوشد تا نشان دهد که چگونه پرداختن چپ‌ها به سیاست هویت و نزاکت سیاسی، مستقیماً به رشد راست‌گرایی افراطی پوپولیستی یاری رسانده است و نیز، سعی می‌کند تا مقدمات بحث در باب راه حل این مسئله را نیز در این مقاله فراهم کند.

ما در روزگاری زندگی می‌کنیم که در آن، طنز - خصوصاً نوع نیش‌دار آن - اغلب از سوی هر دو گروه چپ‌گرایان و راست‌گرایان مورد تهدید قرار می‌گیرد. شاید حتی سهم چپ‌ها در این موضوع بیشتر باشد: چنان‌که آنجلا نیگل [1] خاطر نشان کرده، در سالیان اخیر، چرخش جالب توجهی رخ داده است؛ به قسمی که اکنون این راست‌پوپولیست است که پرچم‌دار و حامی سرپیچی از نرّم‌های اجتماعی و نزاکت سیاسی و شورش است؛ موضعی که به طور سنتی ملکِ طلقِ چپ‌گرایان بوده است. راست‌های پوپولیست امروز مرتباً در خصوص ضرورت تابوشکنی (در کلام و عمل) سخن می‌گویند، حرف‌های ممنوعه به زبان می‌آورند، ساختارهای سیاسی و اجتماعی (از جمله رسانه) را به باد انتقاد می‌گیرند و به «نخبگان» می‌تازند. آن‌ها حتی وقتی که بر مسند قدرت نشسته‌اند هم این ژست مخالف‌خوانی و سرپیچی بی‌باکانه را رها نمی‌کنند (به عنوان مثال متناوباً علیه نهادهای اروپایی یا «دولت پنهان» [2]) موضع می‌گیرند. این تغییر کلی موضع از محافظه‌کاری به سرپیچی و شورش، البته موجب لحظات کمیخ فراوانی است. مثلاً، امروز حتی در پیچیدن با بی‌خطرترین هنجارهای مدنی نیز به عنوان عملی متهورانه جا زده شده، و به خوردِ خلقِ الله داده می‌شود. به عنوان مثال، کسی به دیگری توهین می‌کند و وقتی با اعتراض روبه‌رو می‌شود، لاف می‌زند که: «من دارم از آزادی بیان دفاع می‌کنم!». چنین نوعی از سرپیچی به نظر می‌رسد که نزد مردم جذاب باشد؛ حتی اگر مدلول‌اش خیلی ساده و در این حد باشد که، مثلاً، دیگر با همسایه‌ی خود سلام و احوال‌پرسی نکنند؛ زیرا که: «چرا من باید از این قواعد ابلهانه که دیگری اختراع‌اشان کرده، تبعیت کنم؟»

با درنگ‌داشت آن چه گفته شد و فرایاد آوردن این نکته که چپ‌گرایان از بسیاری از ایده‌های رادیکال خود در خصوص عدالت اجتماعی دست کشیده‌اند، می‌توان فهمید که چرا ایشان اکنون به طرز متناقضی در جبهه‌ی محافظه‌کار این نزاع ایستاده‌اند: چپ‌ها امروز مدافع نقش قانون‌اند و سعی می‌کنند تا از داشته‌های فعلی جامعه محافظت کنند و به تناقضات، مازادها و حتی فجایعی که نظام اجتماعی-اقتصادی کنونی آفریده است (بحران‌ها، اضمحلال قریب‌الوقوع زیست‌بومی، جنگ‌ها، شکاف طبقاتی، فساد، خیزش‌های نوفاشیستی) از طریق افزودن بر پُشته‌ی قوانین و مقررات و اضافه کردن تنظیم‌گری‌های قانونی بیش‌تر پاسخ دهند و تمام این‌ها را محض خاطر نگاه‌داشتن بحران در پشت دروازه‌های جامعه و ممانعت از ورود آن انجام می‌دهند. این پُشته‌ی در حال رشد و اغلب غیرقابل‌درکِ قوانین - که بیش‌تر اوقات بازی‌گران کلان اجتماعی به سادگی نادیده‌اش می‌گیرند و زیر پای‌اش می‌گذارند و در عین حال زندگی مردم معمولی را سخت و دشوار می‌کند - شامل هنجارها و دستورالعمل‌های فرهنگی هم می‌شود؛ عرصه‌ای که در دهه‌های گذشته، میدان نبرد اصلی چپ‌گرایان و راست‌گرایان، خاصه در آمریکا بوده است. وقتی مسئله‌ی پیروی و پشتیبانی از قواعد نزاکت سیاسی [3] (و سیاست هویت [4]) به جامه‌ی یک اصل درآمده و بدل به یگانه عرصه‌ی نزاع اجتماعی می‌شود، معلوم است که خطایی فاحش رخ داده است. یا شاید هم بتوانیم این امر را یک گردش اساسی اوضاع به سود راست‌گرایان تفسیر کنیم. راست‌گرایان برنده‌ی این نبرد‌اند و این نه فقط بدان خاطر است که شمار فزاینده‌ای از مردم به ایشان و ایده‌های‌اشان می‌گروند. بلکه نیز بدین سبب است که آن چه که میان چپ و راست تمایز ایجاد می‌کرد، کاملاً مستحیل شده و تحت عنوان یک «نزاع فرهنگی» بازتعریف شده است.

در همین باره، تأکید روزافزون بر تأثیرپذیری، کیشِ قربانی‌بودگی، آسیب‌پذیری، جریحه‌دار شدن احساسات، اهانت و تقویت شدن گرایش به صاحبان قدرت در جامعه برای محافظت از ما در مقابل این امور، از نشانگان این موضوع اند. گویی در جوامع ما یک تصغیر [5] وسیع رخ داده است. ما از همه سو تشویق می‌شویم تا مانند کودکانِ صغیر رفتار کنیم: یعنی اساساً بر «احساس» امان تکیه کنیم و همواره مقابل دنیای بیرون، یعنی دنیای دیگران (دیگر انسان‌ها)، تنش‌ها و خطرات‌اش درخواست یاری و محافظت دائمی کنیم.

جنبش‌های مهم اجتماعی (نظیر من هم)، به جای آن که عزم قدرت‌مند کردن آسیب‌دیدگان و تبدیل کردن‌شان به سوژه‌های فعال تغییر و نزاع اجتماعی را داشته باشند، اغلب به سرعت در منطبق «پیوستن به باشگاه قربانیان» [6] و مطالبه از دیگری (نهادهای اجتماعی مختلف و اقدامات پیش‌گیرانه) برای حفاظت از ما در برابر شرارت قدرت‌مندانک و منحل می‌شوند. ارج نهادن [7] تأثیرپذیری [8] و احساسات به خصوص زمانی آشکار می‌شود که حل یک معضل - مثلاً بی‌عدالتی - به خاطر اسباب و علل‌اش به بازنگری نظام‌مند رادیکال‌تری نیاز داشته باشد. ارج‌گذاری اجتماعی بر تأثیرپذیری، اساساً مانند این است که طلب‌طلب‌کار را از پول خودش پرداخت کنیم: اوه! احساسات تو بسیار گران‌قدر اند! تو بسیار ارزش‌مندی! هر چقدر پیش‌تر آزرده شوی، ارزش‌مندتری!

این یک مانور نولیبرالی بسیار آشنا است که در آن کوشیده می‌شود تا حتی از تجربه‌های تروماتیک ما، سرمایه‌ی اجتماعی استخراج شود. اگر بتوانیم تأثیرات خود را به سرمایه بدل کنیم، اعتراض‌امان را به اعلان این تأثرات، مثلاً بیان عمومی رنج‌ها و آسیب‌های امان، محدود خواهیم کرد. البته، قطعاً منظور من این نیست که رنج‌ها نباید بیان شوند و درباره‌ی‌شان نباید صحبت شود؛ بلکه مقصود - ام این است که این موضوع نباید سوژه را در هیئت «قربانی» منجمد و متوقف کند. طغیان و شورش حقیقی علیه وضعیت، اصلاً امتناع از قربانی بودن و نپذیرفتن این جایگاه در تمام سطوح ممکن است.

روشن است که این روی‌آوری به ارج‌گذاری به احساسات و تأثرات و ملاحظات متعاقب آن، زمینه‌ی بسیار نامساعدی برای هر نوع کم‌دی و طنز است. در زمانه‌ای که برای خواندن متون خاصی از شکسپیر، نیازمند هشدارِ خطرِ جریحه‌دار شدن احساسات ایم تا عواطف امان آسیب نیندند، جایی برای تنفس و حیات طنز باقی نمی‌ماند.

زمانی دختری را می‌شناختم که شیفته‌ی ایده‌ی پرهیز از مصرف هر گونه غذای ناسالم و مضر بود و در پی آن بود که بدن‌اش را به درجه‌ی والایی از هارمونی با این ایده برساند. بعد از مدتی برای من تعریف می‌کرد که به هدف‌اش به میزان بسیار زیادی نزدیک شده است و به عنوان شاهدی بر حرف‌اش، گفت که بدن‌اش چگونه به مصرف هر گونه غذای ناسالم واکنش نشان می‌دهد و مثلاً، مصرف مقدار کمی شکلات، باعث می‌شود تا فوراً استفراغ‌اش کند.

در این جا، به تاسی از نیچه، می‌توانیم پرسیم که «تن‌درستی والا» چیست؟ آیا به معنای قدرت کنار آمدن با و هضم قدری غذای ناسالم و عناصر نامطلوب است یا این که یعنی بعد از روبه‌رویی با کمترین میزان عناصر نامطلوب و بد، فوراً فروپاشیم و با خشونت هر چه تمام‌تر بالا بیاوریم؟

طنز مشخصاً در دایره‌ی شمول ایده‌ی نخست می‌گنجد و بی‌تردید پدیده‌ای بسیار جالب توجه در این زمینه است: طنز در مقام بررسی ساختارهای اجتماعی و کشف تناقضات، تعارضات و نقاط حساس‌شان مستلزم طبع حساس و تیزبینی است، اما برای کنار آمدن با شیوه‌ی کمیک خاص عرضه شدن‌اش، آستانه‌ی تحمل بالا می‌طلبد.

نیز، مقادیری ناسزا و کفرگویی و قدری برخوردندگیِ محتمل، عناصر بنیادین هر طنزی اند: نه فقط به این خاطر که طنز از نُرم‌های اجتماعی سرمی‌پیچد و اصلاً شورش است، بلکه بدین علت که مایه‌ی طنز، اساساً آن چیزی است که در سوی دیگر ماست: یعنی آن ایده‌ها و تکانه‌هایی که بدان‌ها گرایش داریم اما به خود اجازه‌ی بیان‌اشان را نمی‌دهیم یا نمی‌خواهیم درباره‌ی‌اشان فکر کنیم. آن چه اما از نقطه نظر مدنی مطلوب است این نیست که فقط این تکانه‌ها را به سادگی سرکوب کنیم، بلکه آن است که با آن‌ها روبه‌رو شویم و از پس آن‌ها با کمک وساطتی به غیر از سرکوب برآییم. آن چه هم‌اکنون رخ می‌دهد یک سرکوبِ عظیم و شدید است که ضرورتاً با بازگشت امر سرکوب‌شده همراه خواهد بود. طنز فرم اجتماعی‌ای است که به ما اجازه می‌دهد تا با این تکانه‌ها و گرایش‌ها به کمک وسیله‌ای به غیر از سرکوب، رویارو شویم.

از نظر گاهِ کلاسیکِ فرویدی، بیش‌تر جوک‌ها (جوک‌های موسوم به «گزنده» [9]) مایه‌ی خود را از مقاومت دستگاه روان ما می‌گیرند و اساساً به خاطر این مقاومت است که وجود دارند. درون ما چیزی هست که در برابر درونه‌ی جوک، اگر به شیوه‌ای ساده و غیرفکاهی بیان شود، عکس‌العمل نشان داده، مقاومت می‌کند. تکنیک مندرج در هر جوک، این مقاومت را دور می‌زند یا بر آن غلبه می‌کند و این کار را به مدد خوشایندی غیرمنتظره‌ای به انجام می‌رساند که در تکنیک موجود است. فرق میان بیان فکاهی و غیرفکاهی، به سادگی تمایز میان بیان مستقیم و غیرمستقیم محتوایی واحد نیست (این دومی آن چیزی است که بدان بیان مؤدبانه می‌گوییم): جوک چیزها را خیلی خیلی مستقیم بیان می‌کند؛ اما با وساطتی غیراستاندارد و نامنتظر. تکنیک جوک ما را شگفت‌زده و غافل‌گیر می‌کند.

اما بیابید به مسئله‌ی مقاومت برگردیم. می‌توانیم مسئله را با تفکیک کردن دو نوع متفاوت از مقاومت، کمی پیچیده‌تر کنیم: یک صورت‌بندی ساده از پدیده‌ی مقاومت می‌تواند این گونه باشد: من، کمابیش به طور پنهانی، با درونه‌ی جوک موافق‌ام. اما در مقابل آن به دلیل هنجارهای فرهنگی بیرونی مقاومت می‌کنم (به این دلیل که «نباید این چیزها را علناً بر زبان آورد»). به همین خاطر، وقتی کسی آن درونه را به شیوه‌ای هوشمندانه (مثلاً یک جوک) بیان می‌کند، خرسند شده و از آن لذت می‌برم و می‌خندم.

اما نوع دیگری از مقاومت نیز وجود دارد که جالب‌تر است؛ چرا که در این گونه، شنونده در مقابل خود محتوای جوک است که مقاومت می‌کند: این خود درونه‌ی جوک و نه شیوه‌ی بیان آن است که بر آشوبنده و ناپذیرفتنی است. در این جا ما با صورت‌بندی‌ای مواجه ایم که ضمن آن، سرکوب (در معنای دقیق فرویدی آن یعنی *Verdrängung*) علیه یکی از محتواهای میل ما رخ داده است. در اینجا مشخصاً صورت‌بندی تغییر کرده است: دیگر این نیست که «من با درونه‌ی مذکور موافق‌ام، اما نُرم‌های فرهنگی، ملاحظات مربوط به احترام و ادب و ... به من مجال بیان آن را نمی‌دهد». در این مورد، من مایل به شنیدن و بیان آن محتوا نیستم. وقتی سرکوب (در مورد تکانه‌ای با محتوایی خاص) رخ می‌دهد، بدین معنی نیست که من در نهان‌خانه‌ی ضمیر -م به انجام آن عمل گرایش دارم، فقط نمی‌خواهم گرایش‌ام را تأیید کنم؛ بلکه بر این امر دلالت دارد که محتوای مذکور مرا عمیقاً تکان می‌دهد و برمی‌آشوبد (به عبارت دیگر، من احساسات شدید و غلیظی، له یا علیه آن درونه دارم). قولی قدیمی هست که می‌گوید تمام آدم‌هایی که وقتی پای هم‌جنس‌گرایی به میان می‌آید، با تعصب و خشونت تمام با آن مخالفت می‌ورزند، در حقیقت هم‌جنس‌گرایان سرکوب‌شده‌اند. این سخن احتمالاً در مواردی قرین به صحت است، اما تماماً بدین معنا نیست که متعصبان مذکور هم‌جنس‌گرایان نهانی اند و فقط نمی‌خواهند که این موضوع را علناً بیان کنند. نه، بلکه آن‌ها از تکانه‌ای که در خود -اشان حس می‌کنند، متفراند و به همین علت است که وقتی آن را در دیگری تشخیص

می‌دهند، چنین خشونت‌بار عکس‌العمل نشان می‌دهند. در این جا موضوع صرفاً و به سادگی درباره‌ی دوگانگی نیست (دوگانه‌ی عمومی/خصوصی)، بلکه این است که حتی موثق‌ترین احساسات ما می‌توانند حاوی آشکالی از سرکوب باشند که خود-اشان را در احساسات خودانگیخته و بلافصل ما می‌نمایانند.

در این نقطه لازم است که تأکید کنم که در این میان، هیچ موضع صریح و بی‌ابهام فرهنگی‌ای وجود ندارد. این گونه نیست که بن‌مایه‌ی بعضی دیگر از واکنش‌های تکانشی ما، به ویژه آن‌هایی که ارزش‌مند و مثبت می‌انگاریم‌اشان، کم‌تر «بیمارگون» باشند. مثلاً، علت رمیدن و برآشفتن ما از چیزهایی نظیر هم‌نوع‌خواری [10] یا شکنجه، مکانیزمی مشابه مورد هم‌جنس‌گرا-هراسی است. زیرا که این چیزها اصلاً برای ما ناآشنا نیستند؛ بلکه توسط روش‌ها و مکانیزم‌هایی که ما به وسیله‌ی‌اشان، به طریقی متمدانه با چیزها و پدیده‌ها برخورد می‌کنیم (عمدتاً شامل سرکوب)، برای ما ناآشنا و غریبه شده‌اند.

اخلاق‌گرایان سنتی محافظه‌کار از فروید بیزار اند؛ چرا که او منشأ غیراخلاقی تمام اخلاقیات را برملا کرده است و به باور ایشان، این افشاگری او به نسبی‌انگاری و بی‌بندوباری متعاقب آن انجامیده است. حال آن‌که، آن چه فروید در باب اخلاق می‌گوید، اتفاقاً بن‌مایه‌ی قوی‌تری برای آن است و از این حیث بر بنا کردن کاخ اخلاق بر پایه‌ی امر الوهی یا عقل محض، کاملاً برتری دارد. این مدعا که منشأ اخلاق، خود اخلاقی نیست، از کارآمدی آن نمی‌کاهد، بلکه آن را توضیح می‌دهد. این همان چیزی بود که فروید را بر آن داشت تا آن قول مشهور-اش را بگوید: «یک آدم به‌هنجار، بسیار بیش از آن چه فکر می‌کند غیراخلاقی است و در عین حال، خیلی بیش از آن چه تصور می‌کند اخلاقی است» [11]. اخلاق یا وجدان فی‌نفسه تماماً در قلم‌روی خودآگاه [12] نیست. به علاوه، این گونه نیست که اخلاق و سانسور اخلاقی مستقیماً بر نهاد [13] و علیه آن اعمال شوند؛ بلکه با هم‌دستی خود نهاد انجام می‌شوند - لذا چنین است که در مواقف و مواضع اخلاقی مختلف، امیال جذبی و دفعی ما نیز به کمک می‌آیند [14] (سوپرایگو یا وجدان، دقیقاً بر غرایز و امیال انکارشده و سرکوب‌شده است که تکیه دارد و از فشار و «انرژی» آن‌ها است که تغذیه می‌کند). بنابراین به زبان ساده، می‌توان گفت که بعضی از آشکال سرکوب، خوب و سازنده اند؛ بدین معنا که شیوه‌های کارآمد و مؤثری اند که از طریق آن‌ها می‌توان تکانه‌های مخرب و ضداجتماعی را مهار کرد.

با این حال، فروید تأکید می‌کند که اخلاق مبتنی بر سرکوب، همواره با خود هزینه‌ای به همراه دارد. این هزینه را می‌توان در نشانگان سرپیچی فرهنگی یا به طور کلی، در آن چیزی دید که فروید نام آن را «ملالت‌های تمدن» [15] نهاده بود. هر چه در مسیر تمدن فراتر رویم و به لحاظ اخلاقی به مرتبه‌ی بالاتری دست یابیم، فشار این ناخرسندی و ملالت را بیش‌تر حس خواهیم کرد [16]. این دیدگاه فرویدی، در گذشته و نیز هم‌اکنون، گاهی این طور فهمیده می‌شد که تنها راه‌رهایی، دست کشیدن از اخلاق یا بازگشتن به وهله‌ی ساده‌تر و طبیعی‌تری از تعاملات اجتماعی است. اما منظور فروید چیز دیگری بود و لکان مضمون نظر فروید را در سوالی سهل‌ممتنع چنین مطرح می‌کند: «آیا می‌توان اخلاقیاتی غیرمبتنی بر سرکوب داشت؟» و اگر پاسخ مثبت است، این اخلاقیات چیست و چگونه عمل می‌کند؟ اعمال روان‌کاوی در سطح بالینی، عبارت است از کوشش برای خنثی کردن مکانیزم‌های مختلف سرکوب. آیا در اثر این فرآیند، ما به فردی غیراخلاقی بدل خواهیم شد؟ بله و خیر. قطعاً چنین نیست که بعد از گذراندن یک دوره‌ی روان‌کاوی، مراجع به آدمی بدل شود که هیچ حد و مرزی در پیروی از امیال و تکانه‌های خود نمی‌شناسد و از این طریق به دیگران آسیب برساند؛ بلکه مراجع با تکانه‌هایی که حس می‌کند، به مدد شیوه‌هایی غیر از سرکوب کنار می‌آید (مثلاً والایش [17]). موضوعی که باید بر آن تأکید کنم این است که ما به کنار آمدن با این تکانه‌ها نیاز مبرم داریم؛ چرا که این تکانه‌ها به ذات خود متعارض و در نزاع با یک‌دیگرند. به عبارت دیگر، متعارض

این تکانه‌ها با هم، بدین سبب نیست که هنجارهای فرهنگی و اجتماعی از ارضای اشان جلوگیری می‌کنند، بلکه امری ذاتی است. به دیگر سخن، این گونه نیست که با دست شستن از نُرْم‌های فرهنگی، ناخرسندی و ملالت مندرج در تمدن به ناگه ناپدید شود و پس از آن هارمونی و هماهنگی در زندگی ما برقرار شود. فرهنگ راه حلی است برای مشکل تعارض ذاتی تکانه‌ها؛ اما این راه حل هم‌هنگام خود تعارضات و مشکلات جدیدی می‌آفریند. نیز، این گونه نیست که فرهنگ در ضدیت با تکانه‌ها وجود داشته باشد؛ بلکه اساساً فرهنگ با هم‌دستی و هم‌داستانی خود این غرایز و تکانه‌ها است که پا به عرصه‌ی وجود نهاده است.

اکنون اگر از این منظر، به سپهر سیاسی و اجتماعی کنونی امان، نظری بیفکنیم، چه خواهیم دید؟ چپ جریان اصلی (همان‌ها که موسوم به چپ فرهنگی یا چپ لیبرال اند) بر این باور است که که ناخرسندی مندرج در فرهنگ را باید با فرهنگ بیشتر پاسخ گفت. به عبارت دیگر، ایشان معتقد اند که برای حل این مشکلات، باید همواره شبکه‌ی قوانین و هنجارهای فرهنگی امان را سست‌تر و پیچیده‌تر کنیم و هر دم بر تعداد نُرْم‌های فرهنگی بیفزاییم (این شیوه، در کنار سایر عوامل، باعث محو شدن همه‌ی جلوه‌های لذت و میل از فضای اجتماعی خواهد شد، چرا که لذت و میل خود حاوی تخطی از نُرْم‌های اجتماعی} و به بیان دیگر، هجمه‌ای به ساحت دیگری اند).

از سوی دیگر، راست پوپولیست میان دو گروه از قوانین/هنجارها فرق قائل می‌شود: گروه اول، آن دسته‌ای از قوانین و هنجارها اند که مطابق ادعای ایشان ازلی-ابدی، طبیعی یا الهی اند - مثلاً آن هنجارهایی که از سنت مسیحی، هویت ملی یا «سکسوالیته‌ی طبیعی» ما نشأت می‌گیرند. گروه دوم اما، قوانین اصطلاحاً (چند) «فرهنگی» اند که یک‌سره مصنوع بشر بوده و آزادی و خودبنیادی ما را محدود می‌کنند [18]. به دیگر سخن، آن‌ها دسته‌ای خاص از قوانین را زیر عنوان «قوانین مقدس» معاف می‌کنند و تمام ناخرسندی و سرپیچی عمومی موجود در سپهر اجتماعی را، که خود آن قوانین اصطلاحاً مقدس نیز در پدید آمدن‌اش نقش دارند، به سوی دیگر قوانین، یعنی آن قوانینی که فرهنگی خوانده می‌شوند، هدایت می‌کنند. این موضوع به خوبی پیروزی خیره‌کننده‌ی راست‌گرایان را در حمله به قوانین نزاکت سیاسی توضیح می‌دهد.

من پیش و پیش از همه معتقدم که نزاکت سیاسی نه تنها استراتژی‌ای بسیار ناکارآمد است، بلکه اساساً به لحاظ سیاسی نادرست است؛ چرا که از پرداختن به ریشه‌ی مشکلات می‌پرهیزد و به جای آن مایل است تا مسائل را با وضع قوانین بیشتر حل کند. اما موفقیت راست‌گرایان در حمله به این قوانین و سرمایه‌ی مازادی که این امر برای اشان به ارمغان آورده است، نشان می‌دهد که اوضاع پیچیده‌تر از این حرف‌ها است - در این جا یک جابه‌جایی [19] فرویدی، به معنی دقیق کلمه یعنی *Verschiebung* در جریان است.

هر دو راه‌برد، البته در یک چیز مشترک اند و آن عدم تمایل اشان به پرداختن به مسئله‌ی دشوار و مزاحم سرکوب است؛ هر دو استراتژی به هیچ وجه نمی‌خواهند حتی ذره‌ای به آن چه می‌توان علت سیستمیک معضل نامید-اش، پردازند. چپ میانه‌رو، سرگرم بازی با نشانگان معضل است که به وسیله‌ی بیان ناخرسندی خود را ظاهر می‌سازند. استراتژی راست‌گرایان به مراتب کارآمدتر است، چرا که، به بیان ساده، به مردم این اجازه را می‌دهد تا نارضایتی خود را در حوزه‌های مشخصی نشان دهند، بدون آن که سطح سرکوب کاهش یابد، و هزینه‌ی این امر، حفظ شدن قوانین «بنیادینی» است که از جهان‌بینی راست‌گرایان و نیز اقتصاد جهانی محافظت می‌کنند. مضاف بر این، چپ لیبرال با افزایش تعداد قوانین سطح سرکوب را بالا می‌برد و این امر مستقیماً به زرادخانه‌ی راست‌گرایان یاری می‌رساند؛ بدین طریق

که راست نارضایتی حاصل شده را به مهمات بدل کرده و در شرایط انضمامی خاص به سود خودش مصرف می‌کند. این امر در هر دو سطح فردی و اجتماعی مصداق دارد؛ هر چند این دو سطح اساساً به یکدیگر مرتبط اند.

در این جا و با این صورت‌بندی است که اهمیت سیاسی طنز در جهان امروز آشکار می‌شود؛ حتی اگر محتوای طنز ربط و نسبت مشخصی با سیاست نداشته باشد. واضح است که منظور-ام این نیست که طنز می‌تواند جایگزین سیاست شود. مدعای من به سادگی این است که طنز فرمی فرهنگی است که می‌تواند بر روی سرکوب موجود کار کند و در رویارویی با آن به ما کمک کند و دقیقاً در همین جا است که اهمیت سیاسی آن نهفته است. البته طنز تعبیری بسیار کلی است. چیزهایی که ما ذیل عنوان طنز طبقه‌بندی‌اشان می‌کنیم (همه‌ی چیزهایی که ما را می‌خندانند) می‌توانند اثرات سیاسی بسیار متفاوتی داشته باشند، و حتی واکنش‌هایی ارتجاعی برانگیزند. اما این موضوع به این واقعیت صدمه‌ای نمی‌زند که طنز، به وسیله‌ی شیوه‌ی ارائه شدن‌اش اگر به تفکر و استعداد آمیخته باشد، می‌تواند ما را قادر سازد تا با تکانه‌های امان با شیوه‌ای غیر از سرکوب تعامل کنیم، و بدین طریق اثر منفی‌اشان را خنثی کرده، آن‌ها را به چیزی نظیر خوراک ناخودآگاه یا سوخت محرک اعمال امان بدل کنیم. طنز می‌تواند ما را از کرسی‌های امن و محکم اخلاقی امان به زیر بکشد و ما را متوجه ملاحظات و ایده‌هایی کند که معمولاً به آن‌ها نمی‌اندیشیم و در برابر خود آگاه شدن‌اشان مقاومت می‌ورزیم. طنز آگاه‌سازی مذکور را نه از طریق نوعی روشن‌گری، که از راه ممکن کردن تجربه‌ی نوعی لذت متفاوت برای ما انجام می‌دهد (فروید لذت مذکور را [20]vorlust نام می‌دهد و اثر-اش را از راه مقایسه‌اش با مستی ناشی از الکل توضیح می‌دهد). می‌توانیم گفت که طنز ما را دعوت می‌کند تا تفکر را هم چون چیزی لذت‌بخش تجربه کنیم. نیچه با نهادن عنوان «حکمت شادان» (die Frohliche Wissenschaft) بر یکی از آثار-اش، به این مصطلح شهرت بخشید، اما تعبیر «حکمت شادان» اصالتاً از سنت شعری تراپادور [21] پرونی [22] برمی‌خیزد. لکان در نوشته‌های خود درباره‌ی والایش (که فروید آن را راهی برای ارضای سوانح بدون سرکوب تعریف کرده است)، در باب این سنت بسیار نوشته است و بر پتانسیل‌های بخشی حکمت شادان تأکید کرده است. من بر این باور ام که یک طنز فاخر، چیزی هم‌ارز حکمت شادان است.

بسیاری - من جمله خود من - استدلال کرده‌اند که طنز می‌تواند اثرات گونه‌گونی داشته باشد: می‌تواند ارتجاعی یا رهایی‌بخش باشد، در خدمت قدرت مستقر باشد یا علیه آن، می‌تواند به مردم قدرت ببخشد یا صرفاً ایشان را سرگرم و مسائل مهم را از کانون توجه‌اشان دور کند. این اثر دوگانه‌ی طنز، البته چندان ربطی به ترجیحات و تعلقات سیاسی طنزپرداز ندارد (این دومی از شیوه‌ی خاصی از فهم و اجرای طنز و کمدی مشتق می‌شود). در فقره‌ی نهایی این نوشتار، مایل ام تا نکاتی چند را مطرح کنم که می‌توانند به ما در زمینه‌ی تفکیک میان طنز رهایی‌بخش و ارتجاعی که زمینه‌ای اغلب مبهم و غبارآلود است، به کمک آن چه تا بدین جا آوردم، یاری برسانند.

برای نامیدن و مشخص کردن تفاوت میان این دو گونه از کمدی (رهایی‌بخش و ارتجاعی)، از دو مصطلح «کمدی ایستاده» [23] و «کمدی نشسته» [24] کمک خواهیم گرفت. البته این دو مصطلح را صرفاً به عنوان استعاره و برای اشاره به آن چه که در ذهن پرورده‌ام استفاده می‌کنم و منظور-ام انواع خاصی از اجرای کمدی که این دو عبارت بدان‌ها دلالت می‌کنند نیست. بلکه، تمایز اصلی میان این دو نوع، نحوه‌ی تعامل‌اشان با سرکوب‌های فردی و اجتماعی و آن شیوه‌ای از آرایش امور اجتماعی است که بدان خدمت می‌کنند. در واقع، در مواجهه با هر نوعی از طنز، بسته به پاسخی که پرسش‌های زیر می‌دهیم، می‌توانیم گونه‌ی خاص آن طنز را مشخص کنیم: آیا شیوه‌ی مذکور منتقد وضع موجود است؟ آیا آن را تغییر می‌دهد و خنثی می‌کند و یا صرفاً از آن بهره می‌برد و به تداوم‌اش کمک می‌کند؟

کمدی نشسته، نوعاً سرکوب‌های ما را حفظ می‌کند، ما را بر باورهای فعلی خود مُصِرتر می‌کند، و احساسِ حق به جانب بودن و اعتقاد-امان به برتری اخلاقی و فکری‌امان را تقویت می‌کند. کمدی نشسته می‌تواند المان‌هایی از نوع خاصی از آیرونی نیز داشته باشد که هم‌چون قائل شدنِ مرزی میانِ ما و دیگران، یعنی آن‌هایی که نکته‌ی طنز را می‌فهمند و در طرفِ درست ماجرا ایستاده‌اند و آن‌هایی که نمی‌فهمند، درک می‌شود. جیمز هاروی [25] این موضوع را به خوبی بدین گونه توضیح می‌دهد:

« یک جوکِ خوب میان شما و مخاطب ارتباط برقرار می‌کند، در حالی که آیرونی ممکن است کاملاً عکس این را انجام دهد. در یک اجرای کمیک، یا مخاطبِ طنزِ جوک را درک می‌کند و می‌خندد و یا جوک در تولید اثرِ مطلوب شکست می‌خورد. اما، آیرونی فقط خودش را تأیید می‌کند و بر خود صحنه می‌گذارد، آیرونی معمولاً غنی‌تر از آن چه که واقعا هست به نظر می‌رسد، حتی اگر بدو نیمه از مخاطبان متوجه معنای اش نشوند [26].»

این دسته‌بندی میان مخاطبان، ممکن است فقط در قبال جمعیت حاضر در مقابل کمدین صورت پذیرد، اما نیز ممکن است که به دیگرانی نیز که خارج از مخاطبان فعلی اند، ارجاع داشته باشد؛ دیگرانی که نکته‌ی طنز را نمی‌گیرند یا نمی‌خواهند بگیرند. با این حال، این جایگاه «دیگریِ احمق» به لحاظ ساختاری در آیرونی و در تمایز سلسله مراتبی‌ای (احمق/دانا) که اعمال می‌کند، تعبیه شده است.

البته، منظور من این نیست که آیرونی شاخصِ کمدی نشسته است؛ دعوی من آن است که کمدی نشسته معمولاً این نوع از آیرونی را در خود دارد. اگر در سمتِ درست، یعنی آن سویی که آیرونی به عنوان جایگاه درست تعیین می‌کند، بایستید، امکان ندارد بر خطا باشید؛ همیشه این دیگران اند که اشتباه می‌کنند؛ دیگرانِ ساده‌لوح و احمق.

به عنوان مثال، به عقیده‌ی من، بیش‌تر آن اجراهای کمیک که استفان کولبرت [27] در برنامه‌ی *The Late Show* ارائه می‌دهد را می‌توان با همین عنوان کمدی نشسته توصیف کرد (حتی زمانی که او اجرای اش را در حالت ایستاده انجام می‌دهد): «فرمول کار ساده است {جایگاه تماشاگران را با رای‌دهندگان طرف‌دارِ حزبِ دموکرات پُر کنید و با جوک‌های کمابیش بامزه و ضمن هفته‌های متمادی، ترامپ را مسخره کنید. در این میان هیچ ریسک و خطری وجود ندارد. شما کاملاً در چارچوب توافق عمومی نهان در زمینه‌ی اجتماعی (که کاملاً مراقب اید که خلاف آن رفتار نکنید) عمل می‌کنید و به حماقت دیگران می‌خندید. اثر این نوع از کمدی، حتی اگر درونه‌ای مترقی داشته باشد، عمیقاً محافظه‌کارانه است. آن چه نصیب ما تماشاگران می‌شود، «لذت بردن از حماقت‌های ترامپ» و نیز، لذت بردن از واقعیتِ «ترامپ نبودن» خود-امان، ایستادن در سمتِ درست و بر حق بودن است (به نظر-ام این تعریف خیلی خوبی از چپ‌امروزمین است: کل تقلائی چپ امروز معطوف به «بر حق بودن» است؛ با تمام ابهامی که این تعبیر در زبان انگلیسی دارد [28]). به همین خاطر در این جا وسوسه می‌شوم که بگویم، چرا محضِ تنوع هم که شده، بر باطل نباشیم؟) به نظر می‌رسد کمی تمسخر ترامپ به طور روزانه، برای عمل به وظیفه‌ی سیاسی‌امان کافی باشد.

در این جا نه تنها، هیچ پرسش راستینی درباره‌ی آن چه که ظهور و به قدرت رسیدن ترامپ را ممکن کرد، پرسیده نمی‌شود، بلکه بالعکس، او به عنوان یگانه مشکلِ واقعی موجود معرفی می‌شود؛ مشکلی که بدون آن، اگر شعارِ خودِ ترامپ را به عاریت بگیریم، آمریکا به عظمت پیشین اش باز می‌گردد [29].

آن چه من از آن به کم‌دی ایستاده تعبیر می‌کنم، با استندآپ کم‌دی که نوعی از اجرای کمیک است، تطابق کامل ندارد، اما در عناصری با آن مشترک است: مثلاً، در کم‌دی ایستاده، اجرا در یک محیط کنترل شده و صرفاً در حضور تماشاگرانی که عقیده و نظر یکسانی با کم‌دین دارند، صورت نمی‌گیرد. البته که کم‌دین پیش از برنامه، اجرای‌اش را تمرین کرده و خود را آماده می‌کند، اما به هنگام اجرا، این گونه نیست که صرفاً و به سادگی، سناریویی که تمرین کرده را اجرا کند. در کم‌دی ایستاده، بخشی از اجرا معطوف به واکنش تماشاگر انجام می‌شود و باز هم نه بدین صورت که اجرا مطابق میل تماشاگر تغییر کند. مقصود-ام از عبارت اخیر این است که، فرض کنید شما به عنوان کم‌دین، حین اجرا، جوکی را تعریف می‌کنید که تماشاگران متوجه نکته‌اش نمیشوند. شما در این موقعیت دو انتخاب دارید: یکی این که از خیر آن جوک بگذرید و به سراغ ادامه‌ی اجرای‌تان بروید. دیگر این که ریسک کنید و بر جوک مذکور پافشاری کنید و سعی کنید که راه بامزه‌تری برای بیان نکته‌اش بیابید؛ به نحوی که تماشاگران نهایتاً متوجه طنز مندرج در آن بشوند.

مقاعد کردن مخاطبان (خصوصاً زمانی که ایشان از قبل با شما هم‌نظر نیستند) و کوشش برای بیرون نهادن هیچکس و تقسیم نکردن مخاطبان به دو دسته‌ی دانا و احمق مهم‌ترین مشخصه‌ی کم‌دی ایستاده است، که البته مستلزم متحمل شدن کمی ریسک و استفاده از هنر مقاعد کردن است. اما، مهم‌تر از همه‌ی این‌ها، آن چه برای کم‌دی ایستاده ضروری است، واداشتن مخاطبان به ایستادن (در ذهن‌اشان) قدم زدن و خارج شدن از محدوده‌ی عقاید و نظرات صلب‌اشان و حتی لذت بردن از این امر است.

بگذارید تا نوشتار-ام را با ذکر یک مثال به پایان ببرم؛ مثالی که برای توضیح مقصود-ام مفید است، چرا که شامل هر دو نوع استندآپ کم‌دی و سیت‌بک کم‌دی است و در عمل برای ایجاد تاثیر ایستادگی {که پیش‌تر از آن سخن رفت} از «کم‌دی نشسته‌ی فرهنگی» بهره می‌برد و از این طریق در خصوص اسباب و علل سیستمیک (سرکوب)، پرسش‌هایی را به میان می‌آورد.

مثالی که در ذهن دارم یکی از مشهورترین قسمت‌های مجموعه‌ی Who is America ساخته‌ی ساشا بارون کوهن [30] است که عنوان‌اش «ساخت مسجدی در کینگمن آریزونا» [31] است. در این قسمت خود بارون در جامه‌ی یکی از کاراکترها حضور دارد و با جمعی از مردم محلی صحبت می‌کند. او ابتدائاً از آن‌ها می‌پرسد که آیا دوست دارند در شهر-اشان یک سرمایه‌گذاری 385 میلیون دلاری انجام شود و بدین طریق یک رشد اقتصادی بزرگ را تجربه کنند. همگان پاسخ مثبت می‌دهند. سپس او درباره‌ی موضوع سرمایه‌گذاری توضیح می‌دهد و به مردم می‌گوید که شهر-اشان برای احداث یک «مسجد بسیار مدرن» در نظر گرفته شده است؛ مسجدی که با تمام مساجدی که تا کنون دیده‌اند فرق دارد و بزرگترین مسجد خارج از خاورمیانه است. اشتیاق مردم فوراً فروکش می‌کند و همه بنا می‌کنند به اعتراض کردن؛ محتوای اعتراضات طیف وسیعی از حرف‌ها را در برمی‌گیرد: از منطقی‌ترین («اصلاً چرا به چنین مسجدی نیاز است؟») تا اسلام‌هراسانه‌ترین («مسجد یعنی تروریسم»). تا این جای کار به نظر می‌رسد که کوهن قصد داشته تا یک عکس‌العمل اسلام‌هراسانه‌ی جمعی را در یک شهر کوچک آریزونا به تصویر بکشد. اما به عقیده‌ی من این گمانه‌ی «لیبرال» (خندیدن به مردم محلی متعصب) مانع از آن می‌شود تا جذابیت اصلی این اپیزود درک شود. به باور من، در این جا، اسلام‌هراسی قابل‌پیش‌بینی مردم به عنوان وسیله‌ای برای نمایش فرمی عمومی، ظریف و مودبانه از باج‌گیری لیبرالی استفاده می‌شود. کوهن این موضوع را در قالب یک فریب آشنا و کلاسیک لیبرالی عرضه می‌کند: اگر می‌خواهید مردم چیزی را، مثلاً الف را، بپذیرند، الف را به عنوان یک امر از پیش داده‌شده جا بزنید و از مردم بخواهید تا بین دو گونه‌ی مختلف از الف دست به انتخاب بزنند. از مردم نپرسید که آیا الف را می‌خواهند یا نه. سوالی

که باید پرسید چنین است: «از بین الف سبز رنگ و آبی رنگ کدام یک را ترجیح می‌دهید؟ شاید هم رنگ دیگری غیر از این دو را می‌پسندید. هر رنگی را که دوست دارید انتخاب کنید. شما کاملاً آزاد اید.» و به محض این که مردم شروع به فکر کردن به گزینه‌هایی که پیش روی‌اشان گذاشته‌اید، کنند، در تله افتاده‌اند و الف را قبول کرده‌اند. این دقیقاً کاری است که کوهن در این اپیزود می‌کند. او به مردم می‌گوید که می‌توانند از بین دو طرحی که برای مسجد در نظر گرفته شده، یکی را انتخاب کنند و تصویر این طرح‌ها را، که آن‌ها را طرح یک و طرح دو معرفی می‌کند، به مردم نشان می‌دهد. سپس از مردم می‌پرسد که: «چه کسی طرح یک را می‌پسندد؟». هیچ‌کس پاسخی نمی‌دهد و همه اعتراض می‌کنند. کوهن این‌جا بلافاصله نتیجه می‌گیرد که: «پس همه‌ی شما طرف‌دار طرح دو اید.» مردم بسیار خشمگین می‌شوند و به او می‌گویند که هیچ‌یک از دو طرح را نمی‌خواهند. کوهن به پیروی از راهبرد فروشندگی شرکتی [32] ادامه می‌دهد و به مردم می‌گوید: «بگذارید چیزی از شما بخواهم. شما از این دو طرح خوش‌اتان نمی‌آید. بسیار خوب. لطفاً مسجد رویایی‌تان را برای من شرح دهید.» به عبارت دیگر، به دنبال آلترناتیو باشید، اما فقط از میان گزینه‌هایی که من پیش‌روی‌تان می‌نهم. در این لحظه، یکی از مردم محلی با فریاد بلندی می‌گوید: «هیچ مسجد رویایی‌ای وجود ندارد!» قبل از نادیده گرفتن این پاسخ به خاطر درونه‌ی اسلام‌هراسانه‌اش باید کمی درنگ کنیم و به این پاسخ به عنوان مدلی از نحوه‌ای که باید با این فرم از باج‌گیری‌های با طعم انتخاب آزاد روبه‌رو شویم، فکر کنیم.

به دیگر سخن، شاید می‌بایست کمی زنجیره‌ی علیتی را که معمولاً بدان وسیله این قبیل چیزها را توضیح می‌دهیم، پیچیده‌تر کنیم و مثلاً پاسخ ارائه شده در پاراگراف قبل را بدین شیوه تشریح کنیم: مرد مذکور این حرف را به خاطر اسلام‌هراس بودن‌اش نزد. بلکه قرار گرفتن‌اش به مدت ده‌ها سال، در این وضعیت نامحسوس و نامرئی باج‌گیرانه و تبعات این باج‌گیری، او را به ورطه‌ی اسلام‌هراسی (هم‌جنس‌گرا-هراسی یا هر چیز دیگری) کشانده است. این خشم انباشته و در عین حال ناتوان‌ساز که به وسیله‌ی این چارچوب ظاهراً خنثای لیبرالی «انتخاب آزاد» به وجود آمده، به کانال منازعات سیاسی هدایت می‌شود و در آن‌جا گروه‌های راست پوپولیست، از وجه اقتصادی این باج‌گیری کاملاً حمایت می‌کنند و از آن‌علیه گروه‌های خاصی که دشمن می‌خوانند-اشان (مسلمانان، کارگران مهاجر و ...) استفاده می‌کنند، دقیقاً بدین خاطر که خشم و خطری متوجه علل سیستمیک ماجرا نشود.

این قسمت از مجموعه‌ی *Who is America* بدین خاطر نبوغ‌آمیز است که هم‌زمان تعصب اسلام‌هراسانه و آن چارچوب لیبرال-سرمایه‌دارانه‌ی باج‌گیری را بر آفتاب می‌افکند و از یکی برای افشای دیگری بهره می‌برد.

[1] Angela Nagle

[2] Deep state

[3] Political correctness

[4] Identity politics

[5] Infantilization

در لغت یعنی نوزادی کردن و کودکی کردن. منظور نویسنده این است که در جوامع ما نوعی پس روی و بلوغ معکوس رخ داده است.

۴

[6] Joining the club of victims

[7] valorisation

[8] affectivity

[9] Tendentious jokes

جوک‌های tendentious نزد فروید، جوک‌هایی اند که حاوی اشاره‌های شهوی، خصومت (قومی، جنسیتی و ...) یا هر دو اند. م.

[10] Cannibalism

[11] Sigmund Freud, 'The Ego and the Id', *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 1974-1953ed. James Stachey, Hogarth Press, London, p.19, .52.

[12] conscious

[13] Id

بر اساس تقسیم بندی فروید از روان، ما با سه قلمرو در روان آدمی روبه‌رو ایم: نهاد، ایگو یا من و سوپرایگو یا ابرمن. به طور خلاصه، ایگو قلمرو امور آگاهانه است و نهاد مکانی است که در آن غرایز غوطه‌ور اند. م.

[14] منظور این است که وقتی فردی از امری به لحاظ اخلاقی منزجر است، احساس انزجار از آن امر، توسط مکانیزم سرکوب روانی و احتمالاً، نفس وجود میل بدان امر در نهاد که ضمن نعل وارونه‌ای به انزجار بدل شده، تأمین شده است. بدین صورت است که نهاد در ایجاد احساس انزجار نسبت به امری همکاری می‌کند. م.

[15] das Unbehagen in der Kultur (Discontent in civilization)

[16] انتقال از اتوریتیه و کنترل بیرونی به تشکیل سوپرایگو یا وجدان: اتوریتیه بیرونی بدین شکل عمل می‌کند که فرد، از ارضای سائق‌اش چشم می‌پوشد تا مجازات نشود. «اگر فرد از ارضای سائق‌اش چشم بپوشد، ماجرا تمام می‌شود و هیچ احساس گناهی در بین نخواهد بود. اما وقتی پای ترس از سوپرایگو در میان است، موضوع متفاوت است. در این مورد، صرف نظر کردن از ارضای سائق دیگر کافی نیست، چرا که سائق و نیز میل به ارضای آن باقی می‌ماند و نمی‌توان آن را از سوپرایگو پنهان کرد. بنابراین، بر خلاف مورد اتوریتیه بیرونی، احساس گناه نیز در فرد شکل می‌گیرد. (...) در این جا دیگر چشم‌پوشی از ارضای غریزه، اثر خلاص‌کننده‌ای ندارد. وجدان فضیلت‌مند و پرهیزکار دیگر با تضمین دریافت عشق و محبت پاداش داده نمی‌شود. (در گذر از اتوریتیه بیرونی به سوپرایگو) تهدید

به ناشادمانی و از دست دادن عشق دیگری و مجازات شدن از جانب مرجع بیرونی قدرت، جای خود را با ناشادمانی درونی دائمی و احساس گناه عوض کرده است.

S. Freud, *SE* 21, p. 127-128.

[17] والایش یا تصعید (sublimation) یک مکانیزم روانی است که در آن، به جای مجال دادن به یک تکانه برای ارضای مستقیم، انرژی آن به سوی هدف دیگری هدایت می‌شود؛ هدفی که معمولاً از حیث اجتماعی و فرهنگی ارزش‌مند به شمار می‌آید و رسیدن به آن موجب می‌شود تا فرد، به نحوی غیرمستقیم، به ارضا دست یابد. م.

[18] یک نمونه‌ی داخلی خوب از این موضوع، ماجرای فانون تست غربالگری پیش از ازدواج است. یکی از نمایندگان مدافع حذف طرح غربالگری در دفاعیات خود استدلال کرده بود که اجبار به تست غربالگری پیش از ازدواج «آزادی مردم» را محدود می‌کند! مشابه همین مورد، در بحث‌های پیرامون اجبار قانونی به تزریق واکسن کرونا نیز دیده شد. م.

[19] Displacement: در متون روان‌کاوی فارسی از آن به انتقال نیز تعبیر شده است. نوعی مکانیزم روانی است که در آن انرژی یک تکانه تغییر می‌کند. مثال مشهور فروید در این مورد این است که مردی در محل کارش با خشم رئیس‌اش مواجه می‌شود و چون نمی‌تواند متقابلاً به او واکنش نشان دهد و خشم‌اش را روی او تخلیه کند، بعد از بازگشت به خانه با همسر-اش بدرفتاری می‌کند. م.

[20] Vorlust را در انگلیسی fore-pleasure ترجمه کرده‌اند که اگر بخواهیم به فارسی برگردانیم‌اش شاید تعبیر «پیش‌لذت» مناسب باشد. معنای vorlust اگر بخواهیم به اختصار بیان‌اش کنیم، لذتی است که از راه تجربه کردن نفس‌میل به چیزی حاصل می‌شود. دقت شود که این امر در تقابل با لذتی است که از راه ارضای میل تحصیل می‌شود. در واقع لذت اول، زاده‌ی نوعی ممانعت از ارضای سائق و دامن زدن به تجربه‌ی خودِ میل است. م.

[21] Trabadoir: نوعی سنت موسیقایی در قرون وسطا که از ناحیه‌ی پرونس در فرانسه آغاز شده است. ترابادور به نوازنده و اجراکننده‌ی قطعات این سنت موسیقی که موسیقی منطقه‌ی پرونس است، گفته می‌شود. م.

[22] Provence ناحیه‌ای در جنوب فرانسه

[23] Stand up comedy

[24] Sit back comedy

[25] James Harvey

[26] James Harvey: *Romantic Comedy in Hollywood. From Lubitsch to Sturges*, New York: Da capo Press 1998, p. 672.

[27] Stephen Colbert

[28] زوپانچيچ در اين جا مي گويد: It's all about being right. ابهامي که از آن سخن مي گويد دوگانگي معنایي واژه ی right است که هم به «بر حق بودن» و هم به گرایش سياسي راست گرایی اشاره دارد و بنا بر آن چه پيش تر در همين نوشتار گفته، اين نکته را فراياد مي آورد که جای چپ ها امروز به شیوه ای طنزآمیز با راست ها عوض شده است. م.

[29] به شعارِ make America great again اشاره دارد.

[30] Sacha Baron Cohen

[31] Kingman Arizona

[32] Corporate salesman strategy