

نظم نمادین

(ژاک لاکان)

////////////////////////////////////

"... این صدا/ صدایی که در سرودیشان با آنها سخن می گفت/ صدای کسی نبود/ شاید صدای موجها و جنگلها" (1). این صدا، صدایی که والر آرزوی می کرد در لحظات سرایش بشنود، مثل مولودی آرامی در پشت صحنه نوشتارها و درسگفتارهای ژاک لاکان را همراهی می کند؛ کسی که در شفاهی و کتبی "سوم شخص" (شده) بود، روانکاوایی که با بهره گیری از غالب حوزه های فکری، بویژه فلسفه و شعر، در درگیری دایمی اش با دیالکتیک معنا و کلیشه های برنمایی، قطب ها، دویی ها، "خدایگان و بردگان"، "ارباب و نوکر"، "حاکم و جادوگر"، "شهریار و دلچک"، "استاد و شاگرد"، "پدر و یا مادر و فرزند"، "مرید و مراد"، "تحلیل گر و تحلیل شونده"، "زن و مرد" ... توانست هنر سخن وری را به چنان شکوفایی برساند که همیشه بگوید هرچه می گویم حقیقت دارد. مثل در تلویزیون: "من همیشه حقیقت را می گویم. من نمی گویم که تمام حقیقت را می گویم، زیرا آن را به تمامی گفتن کسی نتواند" (2).

مثل هر اندیشگر بزرگی، لاکان هم دهه ها لازم داشت تا اهمیت و تأثیر اندیشه اش از محدوده های ملی - محلی فراتر رود، و بُعد جهانی اش را آشکار سازد، امروز اما کمتر حوزه ی فکری وجود دارد که به تأثیر اندیشه و کاروند او معترف نباشد. تقریباً کم کم در سخن فلسفی بصورت اصل عام پذیرفته می شود که پس از فروید، بازخوانی او از طرف لاکان محرک "دومین انقلاب در اندیشه" بوده است. لاکان خود بارها، ضمن اشاره به پارادکس روانشناسی مدرن، از انقلاب فرویدی بعنوان "انقلاب دوم" پس از گپرنیک سخن گفته است. انقلاب گپرنیکی رابطه ی انسان با جهان، با چیزها را تغییر می دهد، انقلاب فرویدی رابطه ی انسان با خودش و با جهان خودش را دگرگون می سازد: "این انقلاب از یک سو به انسان امکان می دهد که به عنوان خالق دوباره وارد زندگی شود. از سوی دیگر او را با این خطر مواجه می سازد که خودش را از آفرینش کاملاً جدا شده دیده و آفرینش را از خود سلب شده تصور کند، سلب شده توسط نشگون کوچلو، همان نشگونی که در نظریه ی کلاسیک همیشه از آن پرهیز شده بود، نشگونی که می فهماند: خدا دروغگو نیست" (3).

در مورد زندگی شخصی لاکان اطلاعات زیادی به جا نمانده است، در مورد کار و فعالیت های فکریش تقریباً تمام جزئیات ضبط و جمع آوری، تعمق و برنامه ریزی شده است. پس از جیمز جویس شاید کمتر "نویسنده" ای بتوان یافت، که این قدر به دقت، در جزئیات،

زندگی اش را طرح، صحنه سازی و اجرا کرده باشد. به قول ژان بودریار، "او مرگش را به دقت آماده ساخت و آن را مثل یک استاد جیب بُری، که او بی شک بود، صحنه سازی کرد: او این لوکسوس را داشت که پس از مرگش به زندگی ادامه دهد". بودریار در این متن به نکته ای هم اشاره می کند که نه تنها دورنمای بازخوانی او از لاکان را نشان می دهد، بلکه نیز آینده ی روانکاوی را: "واقعیت اینست که او وقتی به فروید باز گردیم' را گفت، عکس آن را انجام داد. او به چیزی باز گشت که فروید سرکوب کرده بود، برای آنکه روانکاوی را راه بیندازد: بله، سزاوار است بگوئیم، اغواگری و گول زنی. لاکان قتلی در روانکاوی انجام داد، قتلی از روی گول خوردگی. به این خاطر من معتقدم که میراثی وجود ندارد. این یک عمل یکباره، یگانه و بی برو و برگشت است" (4).

بودریار رهیافت تازه ای پیش نمی گذارد، ولی در بعضی زمینه ها بحث ها را به نهایت کشانده است، دقیقتر، نهایت بحث ها را برملا کرده است و یکی از این موارد، همانا نظریه ی اولیه ی فرویدی "گول زدن" است (5).

در خوانشی که اینجا از نظرات لاکان ارائه می شود، به این مسئله توجه خواهد شد ولی فقط بصورت یکی از عناصر اولیه ی "میل و خواهش" و رابطه اش با آگاهی بررسی شده می شود تا ارتقاء آن در حد یک نظریه.

از اوان جوانی موضوع "میل و خواهش" مشغله ی اصلی لاکان است. عناصر اولیه را او در این زمینه از هگل می گیرد. دوره ای که لاکان به هگل گرایش پیدا می کند، دوره ی بازخوانی جدی هگل در فرانسه است. آکساندر کوژو، که لاکان از او در کنار استاد روانکاوی اش گتان گتین کلرامبو، مکرر بعنوان "آموزگار و استاد من" یاد می کند، یکی از هدایت کنندگان اصلی این جریان است. کوژو هگل را از منظر مارکسیستی در دوره ای بازخوانی می کند که خود آلمانی ها برای فراروی و نفی فلسفه ی او تلاش می کنند. غیر از ویژگی های شخصی، عوامل مختلف سمینارهای او را با استقبال بی سابقه در تاریخ دانشگاههای فرانسه مواجه می سازند. کوژو هگل را در دوره ای بازخوانی می کند که زمان خستگی، از رمق افتادگی، زمانه ی ملال و عسرت (هایدگر)، زمانه ی "تبعید درونی" (بن)، زمانه ی "گیج کننده" (باتای)، عصیان پرومته ها را می طلبید. و کوژو در کنار خیلی های دیگر در سازمان دادن به جنبشی تازه در اندیشه شرکت می کند. در سمینارهای او کسانی شرکت می کنند که هر یک به تنهایی یکدهه بعد جریانی را در اندیشه شکل می دهد: ژان پل سارتر، ژرژ باتای، مرلو پونتی، والتر بنیامین، ریموند کنو، ریمون آرون، ژاک لاکان ...

از مکاتبات باتای با کوژو در این ایام چنین استنباط می شود که اکثر شنوگان کوژو برغم ناباوری شان با این نظر او همراهی بودند که با ناپلئون تاریخ و با هگل فلسفه به پایان رسیده است و دیگر اقدام تاریخی وجود ندارد (6). کوژو در بازخوانی خود از هگل، دیالکتیک تاریخ را "دیالکتیک آقا و برده" (خداوندگار و بنده) ارزیابی می کند و در این رابطه دو موضوع را عمده می کند: کار و میل (Begehren). کار دیگر بردگی نیست، انسان با کار می تواند آقا شود و از طرف آقا به رسمیت شناخته شود. آقا اما حقیقت اش را

فقط از برده، زیردست کسب می کند بی آنکه این منزلت برای خود او ارزشی داشته باشد، زیرا گرچه او هم "برای به رسمیت شناخته شدن جنگیده و زندگی اش را به خطر انداخته است، اما اعتباری که کسب می کند، برای خود او بی ارزش است... موضع آقا بدین جهت یک بن بستِ اگزستانسیل است. از یک طرف، آقا بدین جهت آفاست زیرا میل او نه به یک چیز، بلکه به یک میل [عمومی] جهت گیری کرده و بدین جهت در اصل میلی برای به رسمیت شناخته شدن است. از سوی دیگر، پس از آنکه او اینطور آفا شد، برای آنکه بعنوان آقا برسمیت شناخته شود باید مایل باشد؛ اما برای آنکه به عنوان آقا برسمیت شناخته شود؛ باید او از دیگری برده ای بسازد. برده اما برای او یک حیوان، یک چیز هست. پس او از یک 'چیز' برسمیت شناخته شده، چیزی که در نظام ارزشی او بی ارزش، پسین و بی اعتبار است. بر این مبنا، کوژو آینده ای برای آقا نمی بیند، آقا اما "کاتالیزاتور پروسه ی تاریخ است. او خودش در این جریان بطور فعال شرکت نمی کند، اما بدون او، بدون حضور او این پروسه ممکن نیست" (7).

آقا یا سرور خوب کسی ست که در جریان دیالکتیکی رفع شده است و برده یا زیردست زمانی به چنین و الایشی دست می یابد که بتواند بردگی اش را در جریان مبارزه ی آزادیبخش و کار سودمند رفع، به عبارت دیگر، "دیگری" را در خود رفع کرده باشد. رفع دیگری اما به رفع میل و خواهش بستگی دارد. هر چه میل افزون تر باشد، به همان اندازه "من" خالی تر است و غایب دیگری فقط فقدانش را واقعی تر می سازد، موقعیتی که در آن دیالکتیک خواهش و ابستگی "من" به "دیگری" را آشکار می سازد. هر چه جسم بیشتر به دیگری نیاز پیدا می کند، دوری خود را از ابژه ی خواهش بیشتر می کند، زیرا در اینجا در اصل چیز دیگری خواسته و طلبیده می شود تا چیز واقعاً موجود. کوژو بر این گزاره ی هگل بارها تاکید می کند، نکته ای که لاکان هم به گونه های مختلف بعدها در سمینارهایش بدان اشاره می کند، اینکه "دیالکتیک، دیالکتیک خودآگاهی است" و خود آگاهی همانا چگونگی کنار آمدن با میل و خواهش است.

از این منظر، "پدیدارشناسی روح" تاریخ انسانی را تاریخ مبارزه برای اشتها و به رسمیت شناخته شدن ارزیابی می کند. مبارزه ای که ناشی از تفاوت های اجتماعی ست - به بیان فروید "تفاوت های کوچک"، اضافه کنیم خمیرمایه ی حسادت - تفاوتهایی که در جریان بلانقطاع خواهش بصورت "دیگری" یا "چیز" برای خودآگاه آشکار می شوند، در حالیکه سوژه بلافصل آنها را انکار می کند. سوژه برای رسیدن به خودآگاهی مجبور است که "دیگری" را در خود رفع کند، طوری که برای خودش عینی - واقعی، به عبارت دیگر "دم دست" باشد. "من ساده" (لوح) اما در جریان ارضاء شدن و ارضاء کردن فقط استقلال و اراده ی چیزها را تجربه می کند و در می یابد که میل او در واقع میل به این چیزهاست که او را مستقل از اراده اش بسوی خود می کشند و با پسزنی و سرکوب نمی توان تأثیرشان را سد کرد. بر این اساس، هگل میل را میل به دیگری تعریف می کند:

"ذات میل در اصل یک دیگرست تا خودآگاه" (8). "من" می تواند این خلاء را فقط توسط عمل نفی کننده ی میل برطرف سازد، طوری که میل دیگر به "نه-من" طبیعی تبدیل شود. کوژو بر این اساس نتیجه گیری هگل را تکرار می کند که کمال در کنترل و اداره ی صحیح میل نهفته است و آدم فرزانه و خردمند کسی ست که "با همه چیز، چنانکه هست، کاملاً و برای همیشه آشتی کرده است، او به هستی بدون چون و چرا اعتماد می کند و

خودش را کاملاً به روی امر واقعی، بدون مقاومت در برابر آن، می‌گشاید. نقش او مثل یک آینه‌ی مسطح و بی‌کران است: او در باره‌ی امر واقعی تعمق نمی‌کند بلکه امر واقعی خودش را بر اساس او و آگاهی او می‌سنجد، و خودش را در ساختار دیالکتیکی در جریان سخن شخص دانا می‌گشاید، کسی که توصیف می‌کند بی‌آنکه جعل و وارونه‌کند" (9).

لاکان در تحلیل خود از سوژه، دیالکتیک میل از هگل را گرفته و آن را در ساختار آگاهی برجسته می‌سازد: "میل، میل دیگری ست"، یکی دیگر در ماست، "من" فقط "کارکردی" در برابر دیگریست؛ گزاره‌ای که او از تکرارش به صور مختلف خسته نمی‌شود. و بدین ترتیب، از تجدید نظر در باره‌ی یکی از ایده‌های اساسی "روشنگری" جانبداری می‌کند که سوژه‌ی خودمختار و خودکفا را ممکن می‌دانست. دیگری شرط اساسی برای بودن "من" است و حدود این شرط را حدود میل "من" به دیگری تعیین می‌کند. دیگری برای به رسمیت شناختن "من" لازم است و این نیاز انسان را پیوسته به انشقاق و دوپارگی تهدید می‌کند، زیرا "برخلاف ظاهر، و این تمام مشکل دیالکتیک هست، این آقا نیست که - برخلاف آنچه افلاطون تصور می‌کرد - اسب را می‌راند، یعنی برده را، بلکه برعکس است" (10).

در "پدیدارشناسی روح"، هگل مرحله‌ی "آگاهی ناخوش"، یا چنانکه در زبان فارسی جا افتاده، "وجدان نگونبخت"، را برای درک رابطه‌ی خداوندگار و بنده، خود و دیگری بعنوان مهم‌ترین مرحله، جهت‌گذر و فراروی از آگاهی رواقی و شک‌آورانه در فرآیند خودآگاهی ارزیابی می‌کند. "آگاهی ناخوش" آگاهی دوپاره است. در این مرحله "من" به گونه‌های مختلف با خود یگانه نیست و در برزخ من واقعی و من خیالی، من ایده‌آل و واقعیت من، من ذهنی و من عینی، من و دیگری یا دیگری‌های من گرفتار است. در این مرحله، "من" اغلب به دنبال یک چیز عمومی، انتزاعی و گنگ است، این چیز می‌تواند یک قتل یا یک عمل خیرخواهانه، عشق و محبت باشد، ولی هر چه هست، انسان خود را دوپاره حس و تجربه می‌کند و هر کُنشی او و دیگری را به یک چیز، به یک شیء تبدیل می‌کند. این شیئت‌شدگی، که بیانگر موقعیت شیزوفرن است، در پی عینی دیدن حقایق و امور پیوسته ذهنی بودن آنها را تجربه می‌کند و برعکس. در این شرایط انسان قادر نیست به زندگی و جهانش سامان دهد و زندگی جمعی هم بصورت بیگانگی عمومی برای او ظاهر می‌شود. بدیهی ست که در این حالت مناسبات او با انسانها و اشیاء به عملی فرای اراده و خواست او بدل می‌شود. به بیان هگل، سوژه پیوسته بین عمل و عکس العمل، در "فقدان یگانگی بین اینجهان و آنجهان"، بین خود تغییریابنده‌ی ناپایدار و متزلزل و خود تغییرناپذیر و آرمانی معلق است.

"آگاهی ناخوش" محصول تناقض بین هومانیزم موجود و ایده‌آل اجتماعی است. انقلاب بورژوایی فرانسه این مسئله را بمثابه‌ی تناقض "روشنگری" آشکار ساخته بود، تناقضی که خودش را در ساختار خداوندگار و بنده در زندگی روزانه در جریان میل منعکس و بازتولید می‌کند. از سوی دیگر، این انقلاب با شعار "آزادی، برادری و برابری" ضرورت همترازی انسانها را مطرح می‌سازد، طوریکه نگاه از عمودی به افقی برگردانده می‌شود، بی‌آنکه اولی کنار گذاشته شود. قطب‌گرایی به ستیز طلبیده می‌شود. فردیت از یک سو مهم می‌شود، از سوی دیگر ایماگو (تصویر متعالی شخص از خود)

به یک فرآیند اجتماعی تبدیل می شود، که خودش را در جریان تولید اجتماعی بصورت قابلیت اورگانیک در هستی اجتماعی متظاهر می سازد. مطابق جریان پیشرفت، ایماگوی معقول چنین تعریف می شود که به سودمندی و بازسازی هدفمند اجتماعی کمک کند. میل و آرزو نیز همچون خمیرمایه ی ارتباطات متناسب با اقتصادی سیاسی تغییر شکل یافته و متناسب با جنسیت در هستی اجتماعی رشد می کند. در این راستا شکل روابط انسانی هم بتدریج تغییر می کند، ظاهراً انسانی محترم است که به چشم دیگری محترمانه نگاه کند و این را در زبان متجلی سازد. فرد برای برسمیت شناخته شدن از طرف دیگری باید دیگری را برسمیت بشناسد. با شناور و سیال شدن روابط اجتماعی اشکال ارتباطات هم روز به روز بیشتر سیال تر و ناپایدارتر می شوند. هر جا که فرد دیگری را پس می زند، دیگری را برسمیت نمی شناسد، آنجا علیه خود انرژی منفی و بازدارنده وارد جریان ارتباطات ساخته است.

لاکان با توجه به این پاراداکس، بر اجتماعی شدن میل و آرزو تاکید می کند و آن را به تمام عرصه های اجتماعی، از جمله جنسیت، رابطه ی زن و مرد ... بسط می دهد. میل نه تنها روابط بین آدمها را پدید می آورد بلکه نیز جریان آن را تعیین می کند. در واقع رقابت آزاد در جامعه رقابت امیال است. جریان ارتباطات بر این سیاق است که "من" برای دیدن خود به یک "تصویر قرینه" (Gegenbild) نیاز دارد تا با کشش به پدیده ها به نقش خود در فرآیند ارتباطات و جریان پیشرفت واقف شود. در روابط زن و مرد هم هریک برای دیگری نقش تصویر قرینه را در جریان آرزو بازی می کند. این تصویر اغلب بطور غیر مستقیم، بر اساس حرکت ابژه های میل متظاهر می شود. هرچه رابطه ی انسانی سردتر و بی روح تر، وابستگی به ابژه، به شیء بیشتر است.

لاکان رابطه ی مرد و زن را بصورت دو قطب، حاکم و محکوم، فاعل و مفعول، فرستنده و گیرنده، نویسنده و خواننده ... در نظر نمی گیرد بلکه کلاً جنسیت را در درون ساختار خداوگار و بنده بصورت دینامیسم نظم اجتماعی بررسی می کند. نقش زن در نظم نمادین طوری تعیین شده که بصورت "تصویر قرینه" به گونه های مختلف "انسان نوعی" را باززایی کرده و با دامن زدن به رقابت جریان قدرت را به گردش می اندازد: "میل نخست در دیگری فهمیده می شود و [اغلب] به آشفته ترین شکل. ما نسبی بودن میل انسانی را در رابطه با میل دیگری در هر [عمل و] عکس العملی می شناسیم، که بیانگر رقابت، چشم و همچشمی ست و این موضوع برای کل پیشرفت تمدن انسانی معتبر است و شامل استعمار سیستماتیک و بنیادی انسان توسط انسان هم می شود که هنوز پایان اش را نمی خواهیم، زیرا این یک ساختار بنیادین هست و یکبار برای همیشه، چنانکه هگل دیده، ساختار واقعی مفهوم کار را تشکیل می دهد" (11)

لاکان با تحلیل "ایماگو" در نظام سرمایه داری بمتابهِ ی بُعد خلاق و موثر فرد در چنگ اندازی به ابژه، روی "حیثیت چیز" در چارچوب رابطه ی سوژه با ابژه، نیز رابطه اش با میل، پافشاری می کند.

او از دو نوع ابژه صحبت می‌کند، "ابژه ی کوچک" (a)، که ارزش و تأثیرش بر سوژه در چارچوب "قانون کوچک"، یعنی قانون سرکوب و ویژگی مرحله ی ادیپی آشکار می‌شود؛ و "ابژه ی بزرگ" (A)، که "سبب" میل به دیگری است و معنایش در رابطه با "فرا-من" و نظم نمادین مشخص می‌شود. "قانون بزرگ"، که بصورت توافق عمومی (اکثریت) مستقل از فرد وجود دارد، حدود میل و خواهش را در هر دوره دیکته کرده و آن را به تعالی مجبور می‌سازد.

در این راستا، لاکان در تأیید هگل، دیالکتیک میل را به مرگ ربط می‌دهد. بحث او در این زمینه هم هستی شناختی ست و هم تاریخی - اجتماعی. به لحاظ هستی شناختی، میل تابعی از نقصان و کمبود هستی ست: "میل بیانگر رابطه ی هستی با کمبود است. این کمبود، کمبود هستی ست بمعنای اخص کلمه. این کمبود، کمبود این یا آن چیز نیست، بلکه کمبود هستی ست و به برکت آن هستی وجود دارد" (12). این کمبود انسان را از بدو تولد تا لحظه ی مرگ همراهی می‌کند، زیرا انسان برخلاف حیوان، که از اول به میل غریزی و شعور فطری مجهز است، "ناکامل" و "زود رس" به دنیا می‌آید و از بدو تولد به کمک دیگران وابسته است. از تغذیه گرفته تا زبان، انسان وابسته به دیگری ست. لاکان در این زمینه، به سنت انسان شناسی - روانشناسی در غرب وفادار می‌ماند که انسان را موجود ناقص الخلقه ارزیابی می‌کند، موجودی که ناتوان از وفق خود به محیط زیست است. انشقاق روانی محصول این "دوگانگی آغازین" است، زیرا از یک سو انسان همیشه برای شناخت روح و جسمش به دیگری نیاز دارد، از سوی دیگر خواهان کمال، خودبودگی و یگانگی با خود است (13).

بعد اجتماعی - روانشناختی نظریه ی او شامل عرصه های مختلف، از جمله زبان، جنسیت، خانواده و قانون ... می‌شود و به گونه ای سفری بین زیباشناسی و اتیک، بین زبان و بیرون زبان است. اشعار زیبا از شاعران جهان که بر آستانه ی درسگفتارها نقش بسته اند، یادآور منافیزیکی اند که همچون خاطره ای کنهسال درد تولد و جدایی را توصیف می‌کنند. و لاکان با آرامش پس از فاجعه بر این موضوع تأکید می‌کند که سوژه اغلب آنجا که خیال می‌کند هست، - به تعبیر دکارتی، "می‌اندیشم پس هستم"، - غایب است. در ناخودآگاه ساختارهایی وجود دارند که مانع شناخت اند. و به تبع فروید، ناخودآگاه را به تخته سیاهی تشبیه می‌کند که رویش اسامی، کلمات و تصاویر اعضای خانواده، دوستان و آشنایان، راهنمایان و آموزگاران ... نوشته شده است. بخصوص در عرصه ی زبان سرنوشت انسان از پیش تعیین یافته است. کودک در زبانی زاده می‌شود و از همان آغاز به سوژه ی زبان دیگری وابسته است. کلمات و جملاتی که او یاد می‌گیرد، حالات و اداها، تصاویر ذهنی، کنش و واکنش نسبت به محیط و طبیعت ... بیانگر پیروی و تقلید از سوژه دیگری ست. او با کلمات و جملات زیادی آشنا می‌شود که معانی شان را نمی‌فهمد ولی در گنگی و ناروشنی شان زبان را پُر و خالی می‌کنند تا مجرای برای انتقال ارزش کالایی به ارزش مصرفی باز شود. لاکان از دو نوع زبان صحبت می‌کند: زبان خالی و زبان پُر. زبان خالی، زبان دستوری، قراردادی و حاکم است. زبان پُر اولی بعلاوه ی فردیت سوژه است و شامل جابجایی قراردادهای زبانی، جملات ناقص، اشتباهات لفظی، خلاء ها، مکث ها، تکرارهای ریتمیک خاص، تصاویر و تعابیر بیگانه

... می باشد. روانکاو بیشتر با زبان دوم سروکار دارد، زیرا در اینجا می توان کلیدهای گم شده و گره های کور را پیدا کرد.

بر بستر نشانه شناسی فردینان دو سوسور، که تفاوت دال و مدلول را نه ذاتی بلکه نتیجه ی روش می دانست، لاکان برای روشن کردن غیریت سوژه، به لحاظ روانشناختی جهت پیدا کردن "هسته ی بیماریهای روانی"، دو نکته را در زمینه ی زبان برجسته می کند: نماد و مجاز. این دو بُعد، دو بُعد عمودی و افقی زبان را تشکیل می دهند. سوژه در جمله به دنبال "مکان حقیقت" روی دو زمینه حرکت می کند. نماد حرکت عمودی را ترسیم می کند در حالیکه بیان مجازی کلمات را در راستای افقی به حرکت در می آورد. این حرکت که همزمان بیانگر حرکت میل است، تلاشی برای ایجاد رابطه با دیگری، دستیابی به ابژه ی خواهش است. تمایز دال و مدلول که در جریان مبادله ی دالها بین دو سوژه آشکار می شود، بیانگر تمایز امیال است. حتی تحلیل رویاها نشان می دهد که رابطه ی ذاتی از پیش تعیین شده بین دال و مدلول وجود ندارد، به عبارت دیگر، دال فقط در درون یک نظام نشانه شناسی معنا دارد. هر نشانه غیر از دلالت قراردادی فقط در جایی خاص در متنی معنایی خاص دارد. بعد نمادین به چیزی اشاره می دهد که ابدأ یا مستقیماً مناسبتی با دال ندارد، اما به محض اینکه مطرح می شود، دلالتی را به حرکت در می آورد، آنهم به نوبه ی خود دال دیگری را حرکت می دهد و سرانجام سلسله ی دالها و مدلولها متنی را پدید می آورد که در آن هر نشانه ارجاع بیرونی را در خود متن متظاهر می سازد. لاکان بین میل سخن گفتن و اجبار سخن گویی فرق می گذارد. میل سخن گویی بطور عمودی، که همان نماد باشد، جریان دارد و اجبار خودش را در عرصه ی مجازی بر سوژه تحمیل می کند. برای نمونه، وقتی کودک می گوید: "تو چراغ، تو حوله، تو بشقاب ... الاخر، پدر مطمئن نیست که در این گفته با یک نابغه یا جانی سروکار دارد" (14). زیرا در اینجا در اصل سوژه برای گفتگو با کسی و چیزی، با دیگری، با "پدر"، با "تو"، تلاش می کند، اما مخاطب مشخص هم نیست و فقط بعنوان "سرمفهوم" به سمتی اشاره دارد. نخست در زمینه ی افقی مشخص می شود که منظور چیست، زمینه ای که اجبارهای دیگری را بر سوژه تحمیل می کند. زیرا وقتی ما "سرخ" می گوئیم باید تصویری از مجموعه رنگها در ذهن داشته باشیم تا این رنگ تشخیص پیدا کند، نیز شنونده باید با این کلمات آشنایی داشته باشد تا منظور را دریابد.

در این رابطه حکم لاکان که "ناخودآگاه گفتار دیگری ست" (15) برای تشخیص واقعیت و خیال، خود و دیگری، در بحث میل و آرزو در دهه شصت چشم اندازهای تازه باز می کند. برخلاف طرفداران سورآلیسم که تصور می کنند با بیان ناخودآگاه جهان دیگری فراسوی زبان را به نمایش می گذارند، بررسی ناخودآگاه نشان می دهد که غالب تصاویر ذهنی متأثر از گفتار دیگری اند و در چارچوب گفتار معینی متناسب با ساختار زبان معین به چیزی دلالت دارند. زیرا غیر از اینکه ما زبان را از دیگری یاد می گیریم، بسیاری از الگوهای فکری، افسانه ها و اساطیر، تصاویر خدایان و قهرمانان ... بطور خودکار و ناخواسته در ذهن ثبت می شوند، که معنایشان برای فرد کاملاً روشن نیست. نیز چیزی را که انسان نمی تواند در زندگی روزانه بیان کند در ناخودآگاه تلمبار می شود که در خواب و رویا او را همراهی می کند. گفتار حاکم هم در هر دوره ای ایدئولوژی خاص خود را رواج می دهد. بر این اساس، کشف "ناخودآگاه"، کشف بزرگ فروید، همچنین

کشف غیریت درونی ست، همان چیزی که موجب "آزردگی" انسان مدرن از روانشناسی می شود. لاکان به تاسی از فروید کشف کپرنیک را همچون شوک بزرگ می بیند. فروید تأثیر روانکاوی بر ذهنیت انسانی را با تأثیر کشفیات کپرنیک و داروین مقایسه می کند که منجر به فروپاشی بسیاری از پایه های اعتقادی علوم انسانی و الهیت شناسی شده و انسان را از علم رنجیده می سازد؛ همینطور روانشناسی انسان را "آزرده" می کند. چرا؟ زیرا، با داروین اولین مرکززدایی صورت می گیرد: "انسان چیزی غیر از و بهتر از حیوان نیست"؛ با کپرنیک زیر پای انسان خالی شده و بر او آزردگی دیگری، "آزردگی کیهانی" نازل می شود: "انسان در آغاز ه های جستجویش گمان می کرد که محل سکونت اش، یعنی زمین، در مرکز کائنات قرار دارد، در حالیکه خورشید، سیاره ها، در اشکال دایره ای دور آن می گردند. او به ساده لوحی دنبال تائثرات دریافت های حسی اش می دويد، زیرا حرکتی از زمین نمی دید و هر چه بیشتر دور خودش می گشت، به همان اندازه کمتر خودش را در مرکز ثقل دنیا می دید، که دورش دنیای بیرونی قرار گرفته است. موقعیت مرکزین زمین اما تضمینی بر نقش حاکم انسان در کائنات بود و در تطابق کامل با این گرایش که خودش را سرور کائنات احساس کند." (16).

لازم به یادآوریست که لاکان در شرایطی از "موقعیت مشکوک سوژه" صحبت می کند، که اندیشمندان دیگری مثل میشل فوکو، بارت، دریدا، لیوتار و دلوز ... هم تاریخ سوژه را در سخن فلسفی زیر سوال برده اند. لاکان در این رابطه به بحران عمومی سوژه در سطح جهانی هم توجه دارد ولی بر این باور است که سوژه اغلب دوپاره است برای آنکه جهان درونش را نمی تواند متناسب با آرزوهایش سر و سامان دهد. انسان برای خودتحقق باید اجبارها و محدودیت های بیرونی را کنار گذارد که زخم هایی روانی به جا می گذارند، همچنین او در این پروسه ی خودیابی درمی یابد که در فرایند تربیتی او ساختارهایی شکل گرفته اند که مانع از خودیابی و خودتحقق اند. این دوگانگی ها انسان را از تاب و توان می اندازند. انسان اغلب مواقع اسیر ناخودآگاه است، ناخودآگاهی که او را به همگرایی و یا به ایده آل سازی سوق می دهد. او واقعیت را نمی بیند و دنبال چیزهایی می دود که برای او شادی و رضایت درونی نمی آورند، اسیر گذشته یا آینده. به این جهت لاکان به نظر فروید برمی گردد: "آنجا که نهاد(es) ست باید من شود" (17).

بحث لاکان در این زمینه، چنانکه بسیاری از مفسران هم یاد آور شده اند، به برداشت های سوء و ایدئولوژیک انجامیده است. زیرا در اجرای عملی آموزه های روانشناسی خودآگاهی و اعتماد به نفس، یگانگی با خود با تظاهر بدان، بازی رل، هنرپیشه گی اشتباه گرفته می شود، طوری که امروز در چارچوب استراتژی قدرت در بازار کار هم ترویج و تبلیغ می شود: فرد می آموزد که در بیرون یک "من پُر" به نمایش بگذارد و خلاءها و کمبودها را پنهان کند (این من هستم، این همسرم، اینها فرزندانم، این خانه ام، این هدفم، این محل بازی گلف و این هم هندی طلایی ... تیپ ایده آل این گرایش "منجر" یا "مرد شرکتی" ست، مدیر و جمع کننده ی دال های آقایی!). از بیرون قرص و محکم، از درون تکه پاره، ناخوش و تنها. در حالیکه منظور لاکان از کنارزدن "ساختار خیالی من" حضور در مکان و زمان است، طوری فرد با خود یگانه و از کار و فعالیت هایش راضی باشد. در واقع، این نگرش در حوزه ی عملی از این اصل حرکت می کند که هدف وسیله را توجیه نمی کند، زیرا "سوال نیکی در سطح افقی گسترده و پخش می شود. نه تنها

اهداف، بلکه نیز وسایل از این امر تبعیت می کنند: پراکسیس به مفهوم ارسطو هم ترازوی وسیله و هدف را در نظر دارد" (18).

او همچنین از این منظر، چشم اندازهای تازه برای درک و درمان بسیاری از بیماریهای روانی باز می کند: بیمار روانی کسی ست که در چارچوب ساختار اسطوره ای خداوندگار و بنده، آقا و برده، در قالب یک آقای از خود بیگانه با خود بیگانه شده است. او آقای را در درونش حمل می کند که مدتهاست مرده است ولی او یا نمی داند یا نمی خواهد آن را بپذیرد، بدین جهت هم ناتوان است میل و آرزویش را هدفمند و در ضمن سالم سازماندهی کند. پریشانی و دپرسیون او نتیجه غیریت اوست. انسان روان پریش گرفتار در دوگانگی، ناتوان از همسویی و همگرایی با جامعه است: همرنگ جماعت شدن. او به ایده الی دل سپرده است که زمانش سپری شده است یا شرایط واقعی برای تحقق آن مهیا نیست. هر چه زندگی واقعی سخت تر، بستگی و وابستگی او به آرمان خودساخته، به "تصویر خیالی"، هم بیشتر می شود، طوری که سرانجام زندگی خودش و زندگی اجتماعی مانند کاریکاتوری از زندگی جلوه می کند. در این شرایط، کار برای او بیگانه شده، فعالیتش به عذاب تبدیل و آفریده اش بصورت موجودی بیگانه، دارای اش بصورت ندری، پیوندش با دیگر انسانها همچون عارضه ظاهر می شود. گسترش شکاف بین "من ایده آل" و "ایده آل من" سبب می شود که بیمار بیشتر بسوی "تصویر نخستین" از امنیت و هارمونی کشیده شود، تصویری که در تکرار اجباری زمان را بر او به جنهم و واقعیت را به شبه واقعیت تبدیل می کند.

اینکه سوژه آقای خانه اش نیست، و جریان آرزو یک پدیده ی اجتماعی است که مطابق با موقعیت ادیپی بازسازی و تقلید (Mimesis) می شود، نکته ی تازه ای نیست و پیشتر، حداقل از اواخر قرن نوزدهم به بعد در هنر و ادبیات، بویژه در رمان، در قالب همزاد و بدل مکرر توصیف شده بود، در روانکاوی هم فروید به روشنی تحلیل کرده بود، پس چه چیزی در نظرات لاکان جدید است؟

برنهارد تاورک، که تأثیر نظرات لاکان بر فلسفه را بررسی کرده، در پاسخ به این سوال می نویسد: "به طور کلی می توان پاسخ داد که فروید ناخودآگاه را کشف و لاکان ناخودآگاه را همچون زبان شناسایی کرد. علمی تر می توان گفت: فروید نظریه ی معنا را کشف کرد که شامل ناخودآگاه هم می شود. و لاکان؟ پاسخ علمی به این سوال [فعلاً] به فرمولبندی های رازآمیز منتهی خواهد شد. لاکان خودش مدعی کشفیات زیر بود:

- ابژه ی کوچک (a)
- انترسوبژکتیویتی غیر-نارسیستی
- اتیکی متناسب با میل" (19)

لاکان در همسویی با نظرات فروید از دو نوع نارسیسم صحبت می کند: نارسیسم اولیه و نارسیسم ثانویه. نارسیسم اولیه متکی به نخستین تصویر کودک از خود، در "مرحله ی آینه" (بین 6 تا 18 ماهگی) شکل می گیرد. کودک با دیدن تصویر خود فاتحانه احساس

خوشحالی می کند و به مرور بر اساس آن به دیگران عکس العمل نشان می دهد. از نظر لاکان این تصویر بیانگر واقعیت اورگانیک او نیست، بلکه بیشتر تصور خیالی ست که دیگران به کودک منتقل می کنند. این تصویر که با نگاههای دیگران تأیید می شود تصویری از کودک به او القا می کند که حتماً واقعیت بیرونی ندارد. مرحله ی آینه در شکل گیری هویت انسان بسیار مهم است و همچون هسته ی "من خیالی" اشکال حرکات بدنی را تعیین می کند. جسم انسانی بر اساس این تصویر به دیگران واکنش نشان می دهد، نیز این مرحله در چنگ اندازی سوژه به ابژه تعیین کننده است. انسان برای تماس با ابژه، نیاز به یک رابطه ی نارسیستی با دیگری دارد که او را بر این کار برانگیزد. تأثیر این تصویر روی روان و جسم آدمی طوریست که می توان آن را "مرجع فاعل شناسا در حوزه ی خیالی" دانست. تحلیل رویاها نشان می دهد که سوژه ی خواب نه "من" بلکه همین تصویر خیالی است که گاهی تا حد "من ایده آل" بزرگ می شود. از نظر لاکان این تصویر زیربنای ناآگاهی (méconâitre) را تشکیل می دهد، اما برای آگاهی از خویش (me connaît) لازم است؛ زیرا انسان تنها در جریان بازی دیالکتیکی میل قادر به شناخت ظواهر مختلف این تصویر نارسیستی ست که در واقع تصویر دیگری در خود است. خودآگاه در ارتباط با دیگری متوجه می شود که میل او به دیگری در واقع میل برای برسیمت شناخته شدن است که هرگز تمامی ندارد.

خطا خواهد بود اگر این بدشناسی را آگاهی ایدئولوژیک، "آگاهی کاذب" قلمداد کنیم، زیرا در آنصورت فرض می شود که آگاهی مطلق وجود دارد که به دور از هرگونه بدفهمی و بدشناسی ست. ساموئل وبر در بررسی این پاراداکس می نویسد: "این حرکت فقط ممکن می بود اگر من واقعاً همانی می بود که نشان می دهد، یعنی: همبا با خودش. در آنصورت [من] می توانست امیدوار باشد که خودش را بشناسد. اما زمانیکه من همیشه و همزمان یک دیگری بوده است و خواهد بود، تلاشها جهت به خود آمدن، همیشه بدشناسی و اشتباه و انکار را در پی خواهد داشت" (20).

لاکان توضیح می دهد که مشکل اینجا در برنمایی (Repraesentation) نهفته است. برنمایی مربعی ست که دور دایره ای می چرخد و چهار نقطه ی این مربع چهار تقاطع بدفهمی و بدشناسی اند. زیرا، اولاً تصویری که کودک در مرحله ی آینه از خود می بیند، تصویر کاملی نیست؛ اما، این تصویر، تصویری از جسم و شباهتی از آنچه او هست و خواهد شد، به او القا می کند. همچنین، این تصویر انعکاس و فرافکنی دیگری ست که فرد در آن خود را بازمی یابد و باز خواهد یافت. به این لحاظ نظریه برنمایی بر منطقی استوار است که وابستگی من به دیگری را ضروری می سازد، زیرا "جریان منطقی برنمایی" اینطور است که مورد برنمایی نخست بصورت نتیجه و تأثیر بعدی ظاهر می شود، "جریانی که در آن برنماکننده - تصویر آینه - به شیوه ی خاص برنما شونده، یعنی جسم شخص را بطور کامل و همچون ماتریکس هویت نخست خلق می کند. اما همزمان آن را تهدید به نابودی می کند، زیرا دریافت جسم شخصی بمتابه ی پدیده ی یگانه فقط بصورت نفی تکه پاره های فانتزی صحت دارد و نه بصورت رفع و فراشد در معنای هگلی آن" (21).

بر این اساس می توان نتیجه گرفت که تصویر آینه "من" را نشان نمی دهد، بلکه تولیدی از برنمایی است و با حضورش در روند پیشرفت و تکامل انسان بیانگر این رازست که

"من یک دیگرست". آینه کمبودی را می پوشاند که بعدها در وابستگی سوژه به زبان دیگری آشکار می شود، همچنین در جریان این آشکارشدگی فرد درمی یابد که زبان پیش از او آنجا بوده است و میل سبب سخن گفتن است که به نوبه ی خود "من" را در کلیتی زبانی منحل می سازد. لاکان در بررسی نارسسیم با تکیه به نظرات فروید توضیح می دهد که کودک برای آنکه میل اش را به بیرون منتقل کند، نیاز به نارسسیم اولیه دارد تا قوای رانشی را بسوی ابژه ی دوست دانشنتی متمرکز کند، ولی این به معنای ارضای میل و آرزو نیست. و بدین جهت، بر این نکته پافشاری می کند که تصویر آینه، که پایه ی نارسسیم اولیه هست، همچنین بیانگر میل سرکوب شده ی آغازین است و بعدها هم انسان در پی یافتن این تصویر و یگانگی آغازین است. دو دهه بعد، لاکان در توضیح "دو تا نارسسیم" اهمیت این تصویر را در حد "نمونه ی نوعی" ارزیابی می کند. نارسسیم اولیه بر اساس این الگو نارسسیم دیگری پدید می آورد که به رابطه ی "من" با "دیگری" شکل می دهد. معمولاً لیبیدوی رانشی حول حوزه ی "خیالی" می چرخد و تصویر آینه محور فعل و انفعالات را تشکیل می دهد. نیز این تصویر در انتخاب معشوق، یار، همسر و در رفتار سکسی نقش مهمی بازی می کند. انسانها اغلب به لحاظ خیالی بر اساس آن همسر خود را پیدا کرده و متقابلاً نارسسیم همدیگر را ارضاء می کنند.

نکته تازه ای که لاکان به دریافت نارسسیم می افزاید، اینست که تصویر آینه همچنین موجب انزجار و نفرت، قهر و خشونت انسان علیه دیگرست، زیرا فرد در این تصویر خود را همچون دیگری بازمی یابد. فرد به دیگری نیاز دارد تا خودش را ببیند، تا به خودش "من" بگوید، اما در ضمن دیگری او را به رقابت برمی انگیزد، دیگری وابستگی او به محیط اجتماعی را نشان می دهد، دیگری با فرافکنی کمبود، که کمبود او هم هست، انشقاق او را علنی می کند، در حالیکه "من" منطقاً در پی یگانگی ست. به این جهت هم، لاکان از این انگاره ی فرویدی دفاع می کند که فرد در دیگری به واقع خودش را دوست دارد، ابژه ی دوست دانشنتی بخشی از "ایده آل من" را به نمایش می گذارد. فروید در این رابطه ایست بلندی از تیپ های "ثابت" در عشق و عاشقی فراهم آورده است، لاکان در درسگفتارهایش روی دو تیپ بیشتر از همه مکث می کند: تیپ نارسسیمت و تیپی که به دنبال تکیه گاه است، کسی که در دیگری به دنبال حامی و پناهگاه می گردد، یا برعکس می خواهد برای دیگری پناه و تکیه گاهی باشد. نارسسیمت به این خاطر ثابت و بی حرکت است، زیرا "چیزی را دوست دارد که هست، یعنی فقط خودش را دوست دارد، دوم اینکه خودش را آنطور که بوده است دوست دارد، سوم اینکه آنطور که هست می خواهد باشد و چهارم اینکه کسی را دوست دارد که روزی بخشی از خودش بوده است". تیپ دوم هم در عشق به دنبال معشوق خیالی می گردد، زیرا او هم میل بازگشت به هویت اولیه را دارد (22). این تیپ اگر زن باشد، می خواهد برای مرد مادر مهربان باشد، و اگر مرد، مایل است که در عشق نقش پشتیبان، حامی، آقابالاسر، پدر نگهبان را بازی کند. هر دو، اما، در اصل به دنبال پیدا کردن معشوقی ایده آل برای "من ایده آل" می گردند تا آرزویی خیالی از جفت ایده آل را برآورده سازند: "عشق همین است. انسان من خود را در عشق دوست دارد، منی که در زمینه خیالی شکل گرفته است" (23).

در اسطوره ی نارسسیم، بنا به روایت اووید، نارسسیمت در جستجوی یگانگی با خویشتن سرانجام درمی یابد که ایده ی یگانگی فقط تصور نادرست "آگو" بوده است، یگانگی

(عاشق و معشوق) وجود ندارد، زیرا همیشه چیزی ناروشن و بیرون از اختیار می ماند و خلاصی از این برزخ تنها در رهایی از میل، که همان دیگرست، نهفته است. لاکان با ترکیب اسطوره و دیالکتیک میل همین را نتیجه گرفته و آن را در چارچوب سنت مسیحی بسط و گسترش می دهد. عشق و رابطه ای فراسوی نارسیسم زمانی ممکن است که فرد از تصاحب ابژه ی خواهش صرف نظر کند و بدین طریق راه ورود به "نظم نمادین" را به روی خود بگشاید:

"زیرا این یا آن. زیرا عشق یا کارکرد خیالی ست، چنانکه فروید هم توصیف کرده، یا اینکه بنیان و اساس دنیاست. همانطور که دو تا نارسیسم وجود دارد همانطور هم دو نوع عشق وجود دارد: اروس و آگاپه" (24).

"آگاپه"، چنانکه ژولیا کریستوا تبارشناسی مفهوم را بررسیده، بتدریج جای اروس یونانی را می گیرد. پولس در این تحول نقش اساسی بازی می کند. به کمک چهره ی آگاپه عشق با جدایی از جنبه های نفسانی و اروتیک عمومی تر می شود و در خدمت اهداف متعالی به تکلیف، وظیفه، همیاری، همدردی، به محبت خواهرانه و برادرانه بدل می شود. جسم و امیال انسانی بدین طریق از یک سو سرکوفت و پس زده می شود، از سوی دیگر به جسم ایده آل ارتقاء داده می شود و با پیوند خوردن به جسم عمومی صاحب اعتبار "نام پدر" می شود. مطابق الگوی مسیح که بر نفس خود غلبه کرد و خود را برای دیگران قربانی ساخت، فرد از خود دوستی به دیگر دوستی سوق داده می شود. به این لحاظ، قربانی بهای وصل به قرارداد بزرگ، قرارداد اجتماعی است (25).

لاکان موضوع را از زاویه ی الهیات شناختی زیاد نمی شکافد، ولی ساختار تثلیث مسیحی (پدر - پسر - روح القدس) را رها نمی کند و مطابق با آن تأثیر نظم نمادین بر روان انسان را توضیح می دهد. انسان تنها با صرف نظر کردن از بخشی از آزادی و میل اش می تواند وارد نظم نمادین شده و به داد و ستد اجتماعی بپردازد. جهت تفکیک واقعیت از خیال و برای آنکه قلمرو خیالی تأثیر خلاق بر زندگی واقعی داشته باشد، نیاز به "مرجعی" ست که لاکان آن را "نام پدر" می نامد.

خانواده و زندگی زناشویی هم که از این نام تبعیت می کند یکی از ساختارهای تعیین کننده ی نظم اجتماعی است. "نام پدر" بر درگاه آن حک شده است. "بله" ی عروسی در اصل بله به یک قرارداد است. زن و مرد بدین طریق بطور نمادین بازرایی شده و بصورت جفت در نظم نمادین کارکردی پیدا می کنند. سند ازدواج تضمین کلامی این قرارداد است، قراردادی که بیانگر پذیرش وجود "سومی"، مرجعیت دیگری، خدا ... می باشد: "برای آنکه در زندگی انسانی جفتها باهم بمانند، باید خدایی وجود داشته باشد. این مرد عمومی، مرد پنهانی ست، همانکه ایده آل ازش پیروی می کند و بسویش عشق جهت گیری کرده است، این عشق مشکوک تناسلی، عشقی که ما به برکت آن برای خودمان یک روز تعطیلی (یکشنبه) درست می کنیم و در موردش مرتب بدون استراحت حرف می زنیم" (26). بدون استراحت حرف می زنیم، زیرا سکسوالیته دیگر فقط ارضای جسمانی نیست، بلکه همچنین برای به رسمیت شناخته شدن، تلاشی جهت دستیابی به نام پدر و گسترش قدرت می باشد. بحث لاکان در این زمینه به "قانون" ارتباط دارد و در چارچوب سنت تاریخی آن مورد بررسی قرار می گیرد. پدر با انگشت به سمتی اشاره می کند که سمت خداست. همان سمتی که بیقراری آگوستین را قرار می داد:

”بسوی خود ما را آفریدی،

با دل‌های بیقرار

تا وقتی که قرار گیریم

در تو،

خدایا” (27).

لاکان بر خلاف بسیاری از منتقدین هم‌دوره اش این سمت‌گیری، جهت‌یابی را در ساختار دیالکتیکی حفظ می‌کند و معتقد است که غالب ارکان اجتماعی به سمتی سازماندهی می‌شوند که قانون حاکم با انگشت بدانوسو اشاره می‌دهد. مطابق با آن فرهنگ روزبروز از غریزه و سکس (طبیعی) دور شده و غریزه را در چارچوب کار و خانواده قابل کنترل می‌سازد. فرهنگ انسان را از ابژه‌ی کوچک به ابژه بزرگ هدایت می‌کند که بیانگر موقعیت او در نظم نمادین است. اولی انسان را بطور خیالی بسوی خود می‌کشد دومی بطور نمادین. و ”نماد“، چنانکه هگل می‌گوید، ”موجودات هوشیاری خلق می‌کند ... ما توسط مبادله‌ی نمادین من‌های مختلف خود را در ارتباط با دیگری قرار می‌دهیم” (28). یک فرد با همسرش در خانه رفتار دیگری دارد تا در محل کار، در بیرون، در سفر ... ولی در کل این رابطه زمانی موفق است که مبین ”پیوند نمادین“ باشد، طوری‌که قانون را به بیرون متجلی سازد. هر جا میل راهی به نظم نمادین پیدا نمی‌کند، منحرف شده و در صورت تمرکز و ”ترافیک“ موجب بیماری‌های مختلف روان‌پریشی و روان‌نژندی می‌شود. لاکان بر بستر مثال‌های بالینی توضیح می‌دهد که نخست موقع تمرکز لیبدوها، ابژه‌ی کوچک (a)، ابژه‌ی غایب، ویژگی‌های خود را آشکار می‌سازد و ممکن است که میل به میل سادیستی تبدیل شود. سادیست کسی است که ”جای ابژه را گرفته است، اما خودش نمی‌داند و به نفع دیگری و به خاطر لذت دیگری ... رفتار می‌کند” (29).

از نظر لاکان میل به دیگری با دوست داشتن و عشق متفاوت است. او از سخن عشق به اشاره می‌گذرد ولی برای تحلیل میل و رابطه اش با قانون دو نهایت، کانت و ساد، را باهم مقایسه می‌کند. آثار مارکی دو ساد بیانگر این موضوع است که میل بدون پذیرش مرجع‌اعلی به سادومازوخیسم می‌انجامد. در داستان‌های ساد سه چهره در برابر هم قرار دارند: عامل (اجر‌اکنده‌ی قانون)، قربانی (محکوم به پذیرش قانون)، و مرجع‌اعلی (کسی که قانون را می‌نویسد: ”وظیفه ات را انجام بده“). ساد از این منظر معضل آزادی و اراده را به نمایش می‌گذرد. انسان بخاطر ”کیف“ حاضر به هر کاری است و فقط قانون جلو او را می‌گیرد و قانون پذیرش اراده‌ی دیگری است. شخصیت‌های آثار او به دنبال کیف مطلق از قانون فرار می‌کنند ولی خود و دگرآزاری را تجربه می‌کنند. مازوخیست دیگری را درونی کرده است و سادیست در اصل وجود دیگری را نمی‌پذیرد و مایل است درد هستی را به دیگری منتقل کند، ولی خود و دیگری را بدین‌ترتیب به ابژه‌ی همیشگی تبدیل می‌کند (30). کانت از منظر دیگری به رابطه‌ی میل و قانون می‌پردازد. اصل لذت بنیان و اساس رضایت و خوشنودی انسان است. لذت اما همیشه او را راضی نمی‌کند، زیرا انسان همچنین خواهان اینست که دیگران نیز از او راضی باشند. شخصیت انسان مبتنی بر حس احترام است و حس احترام او را به پذیرش ضوابط اخلاقی وادار می‌کند. نیکی در او حس خوشآیندی پدید می‌آورد، ولی اعمال نیک را چگونه باید انجام داد تا درضمن پیامدهای منفی، از جمله وابستگی و اجبار دیگری را به همراه نداشته باشند؟ سنجی ارزشی چیست؟ کانت جواب می‌دهد: ”چنان رفتار کن که انگار بیشینه‌ی اعمال تو به خواست اراده ات قانون طبیعی کلی است.“ تناقض در کلیت عقلانی حل می‌شود: برای آنکه عمل انسانی منوط به ابژه‌ی خواهش نباشد باید چیزی وجود داشته باشد که از اعتبار کلی برخوردار است. این چیز از نظر کانت قانون است، که فراسوی هدفمندی و نفع شخصی بر اراده‌ی فردی حاکم است. انسان تنها به کمک قانون قادر است تکالیف اش را مطابق و متناسب با ضوابط اخلاقی انجام دهد. امیال انسانی اما چگونه باید هدایت شوند تا ضمن پیروی از قانون، طبیعت فراگیر و معقول، طبیعت خویش را سرکوب نکنند؟ از نظر کانت طبیعت روند عقلانی دارد و تاریخ بشر با پیشرفت تدریجی بسوی تحقق کامل توانایی‌های عقلانی جریان دارد. به ذم او انسان قادر است به کمک عقل امیال و عواطف اش را به

مجرای صحیح و سالم هدایت کند، طوری که برای جهانزیست خودش و دیگران مفید و سالم باشد. عقل اما مستلزم تعلیم و تربیت و ممارست است. لاکان نشان می دهد که کانت مشکل قانون را فقط فرمال حل می کند، قانون در اینجا هم جنبه ی استعلایی دارد، اختلاف قطب ها و تفاوت های جنسی ناروشن می ماند. زیرا، «دو قطبیتی (Bipolarität)، که بر آن قانون اخلاقی بنا شده است، چیزی غیر از شکاف سوژه نیست» (31)، آنچه برای یکی عقلانی ست، برای دیگری ناعقلایی ست، همینطور است با میل، چیزی که برای یکی میل انحرافی، ناعقلایی، اهلی نشده است، ممکن است برای دیگری ارضای طبیعی، عقلایی و تربیت شده باشد.

به دهم لاکان قانون بر اصلی غیر از امنیت و آسایش عمومی استوار نیست و میل را فقط بر اساس عقلانیت هدایت می کند. قانون با کنترل و هدایت میل آن را اما فقط محدود و کم نمی کند بلکه نیز ممکن است آن را اتفاقاً به دلیل کنترل افزایش دهد، طوری که در مرحله ی ارضاء امیال سرکوب شده از نو ظاهر شوند. قانون می تواند بصورت «فرا-من» عواقب جبران ناپذیر برای «من» داشته باشد. در اینجا مسئله آزادی و انتخاب مطرح می شود و بحث کانت با رجوع به طبیعت کلی فراتر از گمانه زنی نمی رود، همانجایی که ساد به روش خود قصد بازگشت بدانجا را داشت: آغوش طبیعت، زن، مادر همیشگی. با این حال، این مهم است که در متافیزیک کانت بر اساس قانون به سوژه جای ویژه در «هستی بزرگ» اختصاص داده نمی شود. سوژه ی کانتی راه میانی را انتخاب نمی کند، بلکه نیکی را همچون فرم عمومی اراده زندگی می کند. به این جهت، «کانت واقعی تراست ... زیرا نظریه ی کانتی آگاهی، چنانکه او بر فراز عقل عملی توضیح می دهد، فقط بر اساس تخصصی کردن قانون اخلاق، که وقتی دقیق توجه کنیم چیزی غیر از میل در حالت ناب را نشان نمی دهد، همان میلی که به قربانی کردن همه ی آنچه ی که ابژه ی عشق، مهربانی انسانی منتهی می شود. تاکید می کنم که مسئله نه تنها به کنار زدن ابژه ی بیمار، بلکه به قربانی کردن و نابودی آن مربوط می شود. به این خاطر، من کانت را با ساد نوشتن» (32).

رابطه ی میل با قانون در روانشناسی به ویژه در چارچوب عقده ی ادیپوس مهم است، زیرا مرحله ی ادیپی زمان دسترسی به عقل کلی و فاصله گیری از عواطف و احساسات کودکانه و شخصی به حساب می آید، نیز روانشناسی از این فرضیه حرکت می کند که دختر خیلی دیرتر از پسر به عقده ی ادیپوس غلبه می کند و خیلی مواقع پایانی برای آن وجود ندارد. نتیجه گیری از این حکم به لحاظ اخلاقی چنین است که زنان کمتر از مردان به قضاوت و تصمیم گیری های غیرشخصی و غیرعاطفی قادرند، در زمینه ی جنسیت دنباله روی از امیال و خواهش نفسانی و مادی به آنها نسبت داده می شود. ولی، چنانکه شرح رفت، معیار تعیین کننده برای توضیح فرامین و فرایض اخلاقی و تفاوت های جنسی در این رابطه وجود ندارد.

لاکان نشان می دهد که میل در هر دوره بر اساس الگوی «شهروند ایده آل» سازمان داده می شود. او یگانگی عاشق و معشوق را جزء «ناممکنات» می داند. از نظر او، انسان تنهاست و عشق یک مقوله ی جدید، اگر نگویم مدرن، زیرا در اصل این مفهوم زمانی طولانی برای «امر ناممکن» و توصیف رابطه ای فرای جفت گیری جهت تولید مثل و ارضای غریزه ی سکسی بوده است. عشقبازی آداب خود را بتدریج کشف می کند، آدابی که نیاز به تازگی و پیشرفت دارد و مثل هر پیشرفتی قابل آموختن است. در یکی از نخستین پژوهش هایش نشان می دهد که چگونه ساختار خانواده در جامعه بورژوازی متناسب با پیشرفتهای اجتماعی و رشد فردیت بتدریج تغییر پیدا کرده و بعنوان یکی از کانونهای اساسی جامعه جزء آرمانهای پیشرفت و موفقیت می شود. تا قرون وسطا عشق جنبه ی آرمانی داشته و در قالب داستانهای درد، جدایی و رنج توصیف می شود؛ نخست در قرن 19 سکس و عشق توأمان آرمان جامعه ی بورژوازی می شود. رمانتیکها در رشد این گرایش مهم ترین نقش را بازی می کنند، سمبلیستها و سورآلیستها اما در تجربه ی رادیکال سکسوالیته بیشتر تفاوتها را علنی می سازند: سکس عشق را می کشد و مرگ مجازات میل است. با این وصف، این گرایشات بر محور مشترکی می

چرخند آنجا که عشق را بعنوان امکانی متعال جهت فراروی از طبیعت حیوانی و انحراف جنسی تعریف می‌کنند. لاکان در این راستا، بدون آنکه موضع روشنی اتخاذ کند، عشق عرفانی را صورتی از عشق برای استعلای سکس و زندگی مشترک ارزیابی می‌کند. زیرا انسانها همیشه بر اساس تصویری از یگانگی، در چارچوب خانواده و یا زندگی مشترک دوفره، سعی می‌کنند آرزوها و امیالشان را بسوی آینده‌ای مشترک جهت و سازماندهی دهند. سخنان او در این مورد را نمی‌توان جمع بست و به یک ایدئولوژی یا نظریه تبدیل کرد، بلکه آنها بیشتر تجربه‌ای از میل تربیت شده را در میان می‌گذارند.

بحث او در این باره، که زنها بهتر از مردها لذت را می‌فهمند و حس می‌کنند، جای سوال دارد، چرا که تحقیقات "تجربی" زنان را اغلب "همدست ماجرا"، "دستیار استاد"، "تکمله"ی مردان و نظام مردسالار نشان می‌دهد و آنجا که پای لذت سکسی در میان است، بیشتر از آگوسیم، نارسسیم و رفتار "اهلی شده‌ی" احلیمدارانه گزارش می‌شود تا گونه‌ی دیگر منش رفتاری و هنجار جنسی. بویژه نکات متناقض و ناروشن در این زمینه فراوان است، چنانکه می‌توان لذت زنانه را به ناآشنایی زنان با آلت رجولیت (دال اصلی میل)، به بیان تلطیف شده، عدم پذیرش قانون (مردسالاری) از طرف زنان نسبت داد، زیرا همو در باره‌ی رابطه‌ی زنان با دال می‌نویسد: "بیهوده نیست اگر یادآور شویم که تجلی دال کاملاً پنهان جزء آن رازهایی است که برای زنان پوشیده ماند" (33). نکته‌ای که خشم بسیاری از متفکران فمینیست را برانگیخته و هنوز هم بسیاری را آزرده می‌سازد، چنانکه لوس ایریگاری با عصبانیت می‌نویسد: "[باز هم] با معیار سنجش ویژگی گفتار سر و کار داریم، با خدا، پارادیم همه‌ی نامهای خاص، که به واسطه‌ی کلمه در قالب یک زن باکره باز-تولید می‌شود. در این میان زن انکار جنسیت اش را می‌بافد" (34).

با این حال، بحث لاکان در حوزه‌های جنسیت و زیباییشناسی چشم اندازهای تازه باز کرده و زمینه‌های تازه برای تجارب فردی فراهم می‌سازند. بویژه برای تحلیل ویژگی‌های نوشتار زنانه و رابطه‌ی جسم با زبان بسیار مفید بوده است. نظرات او گرچه در آغاز با مخالفت فمینیست‌ها مواجه می‌شوند، اما اتفاقاً به خاطر فضای جدلی که خلق می‌کنند در پیشرفت بحث جنسیت در دهه‌های پنجاه، شصت نقش بسیار مهمی بازی می‌کنند. هنوز هم برای خیلی‌ها عجیب می‌آید که اتفاقاً روانکاو‌ی که در آن سالها رادیکال‌ترین مواضع را طرح کرده، در رابطه با "پدر" و نقش آن در خانواده به ساختار سنتی وفادار می‌ماند و در دوره‌ای که جوانان در خیابانها علیه "پدران مستبد" تظاهرات می‌کنند، فرای شعارهای مست‌کننده هشدار می‌دهد: شما دنبال یک پدر می‌گردید، او را پیدا خواهید کرد.

خطا خواهد بود اگر مقصود لاکان را ترک و فداکردن امیال درک کنیم یا مخالفت با زندگی زناشویی یا ترویج آن، بلکه او در نوشته‌هایش بیشتر تلاش می‌کند تضادهای نفس را از اوهام و خیالات واهی برهاند تا "من واقعی" با درک نفس و انگیزه‌های خویش واقعی‌تر و حقیقی‌تر شود، زیرا: خودآگاهی یعنی دانستن اینکه چه نمی‌دانیم. بحث او از سه زمینه برخوردار است: خیالی، نمادین، واقعی. مرز قطعی بین این سه وجود ندارد، بلکه مسئله حضور در مکان و زمان است و یگانگی جسم و روح. بیمار روانی کسی است که توانایی تفکیک این سه زمینه را ندارد و در ناتوانی از ورود به نظم نمادین پیوسته به قلمرو خیالی پناه می‌برد. بر خلاف انسان "معمولی" که کمبود را پذیرفته و در راستای نامی برای رفع آن تلاش می‌کند، آدم روان‌پریش کمبود را نمی‌شناسد، مشکل او کمبود کمبود است. او بدنبال آزادی بیحد و مرز "نام پدر" را حقیر می‌شمارد یا ناتوان از دستیابی به نام پدر است و بدین جهت خودش را پیوسته از نظم نمادین دور ساخته و با پناه بردن به "تصویر مادر" با خود و دیگران بیگانه می‌شود. به واقع او با دل‌بستگی به یک ابژه‌ی ایده‌آل خود را در چنگ اندازی به ابژه واقعی میل ناتوان ساخته است و بدین‌طریق زندگی خود را از شکل انداخته، ولی پذیرش آن برایش دشوار است.

لاکان نام پدر را به پدر بیولوژیک محدود نمی سازد، بلکه آن را به خدا و قانون در نظام نمادین ربط داده و تا تاریخ الفباء ردیابی می کند. نام پدر شامل جنبه های مختلف می شود: مطابق ساختارهای مذهبی در هر جامعه پدر نماینده ی خدا در خانواده است و بر حسب موقعیت خود در جامعه ارزش های مذهبی - سیاسی را نمایندگی می کند. او همچنین آموزگار و تربیت کننده است. اما مهم تر از همه حق فرزند است، بر اساس آن اعضای خانواده به جامعه وصل می شوند و جایگاه خود را در سپهر عمومی پیدا می کنند. نام پدر در خانواده به مرد خلاصه نمی شود، زن هم بخشی از آن است، بخش "بی نام"، اما و در اینجاست اهمیت کشف روانشناسی، فرزند، چه دختر و چه پسر، توسط مادر با نام پدر بطور نمادین آشنا می شود. زن آن را در رابطه اش با مرد آشکار می سازد. این نام به نام شخصی خلاصه نمی شود که جزیی از هویت شهروند است، بلکه بیشتر بیانگر موقعیت اجتماعی و جایگاه انسان در نظم موجود می باشد.

نام پدر در حوزه ی نمادین به پدر ربط دارد و در حوزه ی خیالی به مادر مربوط می شود. لاکان برای توضیح این مشکل مکرر به مرحله ی آینه و رابطه اش با عقده ی ادیپوس رجوع می دهد. کودک، چه پسر و چه دختر، به اولین کسی که کشش و میل دارد، مادرش است، مادر او را به جهان ابژه های لذتبخش و دوست داشتنی هدایت می کند، نیز اولین کسی که او عشق اش را احساس می کند مادرش است و برای آنکه از طرف مادر دوست داشته شود، می خواهد جای ابژه ی دلخواه، ابژه آرزویی مادر را پُر کند. در نظام زبانی لاکان این ابژه همان چیز نیست که مادر ندارد: احلیل. کودک مایل است برای عشق مادر این ابژه ی غایب باشد. در مرحله ی آینه مادر برای کودک نقش آینه را دارد. تصویر آینه در شکل گیری "من" تأثیر خلاق و مثبت دارد اگر مادر با نگاه اش آن را تأیید و هدایت کند. برای کودک به لحاظ روانی این تأیید تنها و اکثراً به یک تصویر نیست، بلکه او خیال می کند که نیازی از مادر را برآورده می کند همانطور که مادر نیازهای او را بر طرف می سازد. لاکان در اینجا نظریه ی فروید را دنبال می کند که در شکل گیری سکسوالیته ی هر دو جنس در آغاز فقط آلت مردانه نقش بازی می کند، ولی به جای انگاره ی "حسادت به آلت مردانه" مسئله ی میل و رابطه اش با دیگری را عمده می کند. هم پسر و هم دختر خواهان آنند که جای پدر را برای مادر داشته باشند. زیرا وقتی "میل مادر به احلیل است، کودک می خواهد، جهت رضای میل مادر، احلیل باشد... چنانکه تجربه ی بالینی نشان می دهد، این تعیین کننده نیست که سوژه دریابد که خودش احلیلی دارد یا نه، بلکه مهم اینست که او می فهمد که مادر آن را ندارد" (35).

پسر هم جنس پدر است، در حالیکه دختر فاقد چیز نیست که می خواهد برای مادر داشته باشد و لذا متناسب با آلت کوچولو (کلیتوریس) فقط می تواند نقش یک "مرد کوچولو" را برای مادر بازی کند و به این جهت خود را در مرحله اتو-اروتیک اخته شده تصور و تجربه می کند. متناسب با مرحله آینه می توان گفت که مادر در شکل گیری نارسیسم پسر نقش مثبت بازی می کند، به واقع بُعد خیالی میل پسر متوجه مادر است، در حالیکه تصویر آینه صدمه ی روحی بر نارسیسم دختر است، دختر در آینه (مادر) می بیند که چیزی کم

دارد. پسر در میل به مادر، تصویری از هویت خود می بیند، در حالیکه برای دختر مادر کمبودی را منعکس می کند، که کمبود خودش هم هست. او مادرش را موجود اخته شده می بیند. به واقع دختر تصویر خودش را ناقص می بیند و به تصویری از تمامیت و هویت جنسی (زنانه ی) خود دست پیدا نمی کند. رقابت او با مادر جهت تصاحب پدر نتیجه ی این نقصان است. ممکن است این پدیده را - چنانکه فمینیستها مطرح می کنند، فرآورده ی تاریخی - فرهنگی دانست، ولی هر چه هست، بر اساس تجارب بیماریهای بالینی می توان نتیجه گرفت که دختر سکسوالیته ی خودش را از همان اوان تجربه ی سکسی (3-5 سالگی) بر اساس جنس مخالف جهت می دهد. بر خلاف فروید، که احلیلمداری را امر طبیعی می دانست، لاکان آن را به نظم نمادین ربط داده و بر بستر نشانه شناسی بررسی می کند. از نظر او احلیل "سبب میل" بین دو جنس است و هویت سکسی هر دو جنس اساساً حول آن شکل می گیرد. این هویت از آغاز متکی به قانون اختگی (غیاب) است. فروید برای توضیح این موضوع تا "رمه ی بدوی" و قتل "پدر نخستین" به عقب برمی گردد، از نظر لاکان این مهم نیست که آیا این موضوع واقعیت تاریخی- انسان شناختی دارد یا نه، بلکه مهم در کشف فروید شناخت "نظم پدیدارهای ناخودآگاه" است (36). ساختار ادیپوس در شکل گیری روان انسان در هر فرهنگی تعیین کننده است. فروید عقده ی اختگی، به عبارت دیگر، عکس العمل به تصور آن را لحظه ی تعیین کننده در روابط جنسی می دانست (37)، لاکان این موضوع را طبیعی نمی داند، و گرچه گاهی سکسوالیته ی انسان را مثل داروین با حیوان مقایسه می کند ولی بیشتر بُعد نمادین را عمده می کند. از نظر او، موضوع اساسی در بررسی ناخودآگاه اینست که عشق کودک، چه پسر و چه دختر، در این مرحله ی آینه متوجه مادر است، مادر دار و ندار کودک است و اگر در دوره ی ادیپی نتواند از این حالت گذر کند، بعدها هم دنیا و چیزها را چنان دوست می دارد که مادرش دوست می داشت. این گرایش بویژه در گسست و انشقاق سوژه مشخص می شود. بر اساس عقده ی ادیپوس کودک از طبیعت خویش (مادر) جدا شده و بسوی فرهنگ و قانون (پدر) هدایت می شود، این پدر است که به نام قانون او را به این سمت هدایت می کند، این قانون بر خود او هم حاکم است: "پدر، نام پدر، ساختار میل را توسط قانون حفاظت می کند و آنچه بعنوان ارنیه بجا می گذارد، چنانکه کیر که گارد نشان می دهد، گناهانش است" (38).

لاکان در اینجا به بحث اتو و اینیگر نزدیک می شود که زن را "مادی شدگی گناهان مرد" می دانست: "زن در خود وجود ندارد، و این اثبات می کند که راه درست برای آزادی از او در این نهفته نیست که فعال علیه اش مبارزه کنیم یا نابودش کنیم، بلکه کافیست که مرد میل اش را روشن کند، کافیست که مرد خودش را به روحی شدگی ارتقاء دهد، در آنصورت زیرپای زن خودبخود خالی می شود، خودبخود زن محو و حل می شود" (39).

در این چارچوب، نظر لاکان مبنی بر اینکه "زن وجود ندارد"، قابل بررسی است. زن وجود ندارد، "زن نشانه ی مرد است" (40). لاکان مفهوم "Symptom" را بصورت دوپهلوی استفاده کرده است که هم می تواند نشانه ی بیماری باشد و هم نشانه ی سلامتی. این نظر زن را بصورت یک "پیام رمزی" در نظر می گیرد که مرد را در جریان میل پیوسته برمی انگیزد که آن را بگشاید. به این خاطر هم نقش زن در عرصه ی زبان مثل یک تاجر به خرید- فروش نشانه ها مانند است، او خودش دالی تولید نمی کند ولی پیوسته

بعنوان واسطه گر دال میل مردانه ظاهر می شود؛ پیچیدگی این ساختار در این نهفته است که زن خودش در بازار به نام کالا سخن می کند. این نشانه از بین می رود اگر سوژه رابطه ی سازنده ای با میل و لذت برقرار کند، طوریکه زمینه ی واقعی برای بیناسوژه ای (انترسوبژکتیو) باز شود.

لاکان بر اساس نمونه هایی از بیماریهای روانی نشان می دهد که سوژه وقتی راهی به نام پدر پیدا نمی کند، به گذشته و تصویر مادر گرایش پیدا می کند، مادر می تواند هر چیزی باشد، یک لبخند، تماس دستی، صدای فرحبخش ... طوریکه ممکن است در تکرارهای بازگشتی حتی به یک تصویر، انگاره ی ثابت تبدیل شود. لاکان ابعاد "فرا-روانشناسی" این پدیده را در چارچوب سنت دوگانه ی دال و مدلول، مشهود و پنهان، صورت و جوهر می شکافد. در نظام مردسالار احلیل تنها یک عضو بدنی مشهود نیست، که نیز نماد قدرت مردانه به حساب آید، بلکه تلاشی برای حضور و بودن است؛ هر دو جنس سعی می کنند در حضورشان آن را ظاهر سازند. مسئله به حضور و غیاب، داشتن و بودن مربوط می شود، رابطه ی انسانی حول داشتن و بودن می چرخد و دیالکتیک میل ارضای میل دیگری را طلب می کند. "هر چقدر هم که این سخن پارداخش بنظر آید، ما معتقدیم که زن، برای آنکه ... دال میل دیگری بشود، بخشی از زنانگی، به ویژه صفاتش حقیقی اش را پشت ماسک پنهان می کند. آنهم اتفاقاً به دلیل چیزی که نیست، فکر می کند که خواسته و دوست داشته می شود. آنچه به میل خودش مربوط می شود، زن دالهای آن را در جسم کسی پیدا می کند که خواستار عشق اش است" (41).

بحث لاکان در این زمینه - که فقط عناصری در اینجا معرفی شد- نشان می دهد که هویت زنانه - که به زن محدود نمی شود- در فرهنگ مردسالار به نفع هویت مردانه سرکوب شده و فقط بصورت "تقابل" یا "تکمله" جهت پیشرفت هویت مردانه تحمل می شود. بویژه در عرصه زبان "نام پدر" همچون "نقطه ی پرگاری" عمل می کند. ذات زبان مردانه است و از الفباء تا جمله ساخت آن در خدمت گفتار مردسالار شکل گرفته است. لحو در زبان پیش آگاه و بیانگر مرحله ی پیشادبیبی ست و بیانگوی لذت ناب، کلمه هسته ناخودآگاه است و در جمله ما شاهد این هستیم که مدلولی (تصویر- مادر-ماده) بسوی دال (نام- پدر-نور) در جستجوی معنایی حرکت می کند. ولی آیا واقعاً اینجا معنا تعیین کننده است؟ ایده های لاکان را اغلب کمی طنز همراهی می کند: "اسم آن را انسانی بگذاریم، اما واقعاً اینطور است؟ آیا این معنا انسانی ست؟ معنا گونه ای نظم است که ظاهر می شود. چیزی به زندگی فرامی خواند، برای آنکه در آن داخل شود، در آن نفوذ کند، اما شاید آن همچنین چیزی را بیان کند که کاملاً فراسوی این نظم قرار دارد، زیرا وقتی ما به ریشه ی زندگی و پشت درام تولد دقیق توجه کنیم، چیزی غیر از زندگی ی پیدا نمی کنیم که به عقد مرگ درآمده است. دیالکتیک فرویدی ما را به اینجا هدایت می کند" (42).

نظرات لاکان در جاهایی به ازوتریک می گراید، به ازوتریک می انجامد. به گمانم جنبه ی ازوتریک آثار لاکان متکی به سنت عرفان مسیحی است که ساختار روان انسان را مثل یک سه گانه در نظر می گیرد: زن (مریم باکره، مریم مادر، مادونا ماگدالینا یا مادر-خواهر-معشوق) و مرد (پسر، پدر و روح القدس). عشق همچون جنون الهی تلاشی برای یگانگی بین این دو موجود است. مابه ازای آن برای اتیک، چنانکه او در رابطه ی تحلیل گر و تحلیل شونده، روانکاو و بیمار در تعریف مفهوم "اعتماد" توضیح می دهد، شاید این

باشد که در روشنگری پوشش موسی را کنار زنیم و این شاید سنجه ی حقیقی برای "قانون" (دمکراسی) باشد، که جای "نام" را خالی می گذارد.

خواندن لاکان در وهله ی نخست ما را به خودمان نزدیک نمی سازد، هر نوشته ای از او زنگ هشدار ی ست به خواننده که او دیگری بوده است یا برای دیگری و با خوانش متن باز هم دیگری خواهد شد، در دوردست هم - طبق معمول - جرقه ای زده نمی شود، کورسویی دیده نمی شود تا ما باز هم کمی تسلی پیدا کرده و دوباره به خودمان بازگردیم. نوشتارهای او کل تاریخ اندیشه را زیر سوال می برد: چگونه بیندیشیم که برای خودمان و دیگری سالم و واقعی باشیم. بسیاری از مفسران طعم تلخ این سرخوردگی را توصیف کرده اند، اما شاید تعبیر وبر درست تر باشد، که آثار لاکان را به "نامه ی جادوگر" تشبیه می کند، اصطلاحی از کیرکه گارد در مورد ترس، و اینکه ترس سرنوشت را رقم می زند: "وقتی فرد اینطور توسط ترس متعقد می شود، در آنصورت ترس جواب خواهد داد، به چیزی که خلق می کند. ترس سرنوشت را پیدا می کند، اما به محض اینکه فرد به سرنوشت اعتماد پیدا می کند، ترس واژگون می شود و سرنوشت دور می شود، زیرا سرنوشت مثل ترس است و ترس امکانی، وسیله ای، چیزی مثل نامه ی جادوگر" (43). نامه ی جادوگر - چنانکه کیرکه گارد به ناشر توضیح داده است- چیزی شبیه به دفترچه یست که روی صفحاتش عکس های مختلف چسبانده اند، عکسهایی تکه پاره از انسانها و حیوانات، که می توان با بریدن و دوباره چسباندن آنها به همدیگر چهره های مختلف از آنها درست کرد. آیا محتوای این نامه خیالی، نمادین، واقعی ست؟ هرچه هست، چنین نامه ای به این قصد نوشته شده که چیزی به گیرنده بگوید و شباهت عکسها فقط نزد گیرنده ای ترس برمی انگیزد، که نخواسته است واقعیت خودش را بپذیرد. روشنایی و تاریکی، سایه و روشن، کائوس، وحشت و نظم و باز هم میل، میل ... و لاکان پیش از ترک سالن جمله ی فیلسوف محبوبش، هگل، را تکرار می کند: "هرکسی فرزند زمانه ی خویش است".

منابع و یانوشتها

- 1- J. Lacan: Das Seminar, Buch I, Olten 1980, S. 75.
- 2- J. Lacan, zitiert nach Mikkel Borch – Jacobsen: Lacan, der absolute Herr und Meister, München 1999, S. 14.
- 3- J. Lacan: Das Seminar, Buch II, Olten 1978, S. 285.
- 4- J. Baudrillard: „Der Tod nach dem Tod“, ein Interview mit J. Baudrillard, in: Dieter Hambach(Hrsg.): "ZETA 02/MIT LACAN", Berlin 1982, S. 9.

5- مفهوم "Verführung" (اغواگری، گول زنی، گمراهی، از راه بدرشدگی) مشتق از فعل "Verführen" را فروید در آغاز در چارچوب "نظریه اغواگری" برای بررسی سکسوالیته در زمینه های مختلف استفاده می کند ولی بعدها از این نظریه فاصله می گیرد. از نظر او، بعضی از پدیده های آزار دهنده نزد بیماران روانی نتیجه ی اغواشدگی و گول خوردن آنها در دوران کودکی است.

همچنین لازم به یادآوریست که مفهوم "Begehren" (Dèsire) را فروید استفاده نکرده، ولی لاکان آن را برای مفهوم (آرزو = Wuensch) نزد فروید بکار برده و هر دو را در چارچوب نظریه اش تعمیق داده است. Wuensch در آلمانی همچنین به معنای خواهش، نیاز، توقع، اشتیاق و انتظار است. بعضی از مفسران ریشه ی آن را به فعل wollen (خواستن) نسبت داده و از آنجا در پیوند با مفهوم Wille یعنی اراده و نیرو در کار فروید ارزیابی کرده اند. به این جهت، من آن را در فارسی به میل ترجمه و گاهی متناسب با جمله از میل و خواهش استفاده کرده ام، شبیه به استفاده ی همزمان ناز و نیاز در شعر کلاسیک فارسی.

- 6- Peter Bürger: „Das Denken des Herren, Georges Bataille zwischen Hegel und dem Surrealismus“, in: Ders.: Das Denken des Herren, Frankfurt/Main 1992, S.39-40.
- 7- Alexander Kojève: Hegel. Kommentar zur Phaenomenologie des Geistes, Frankfurt /Main 1975, S. 36.
- 8- Vgl. G. W. F. Hegel : Phänomenologie des Geistes, Werke 3, Frankfurt/Main 1970, S. 143-144.
- 9- Alexander Kojève, ebenda, S. 140.
- 10- J. Lacan: Das Seminar, Buch II, Olten 1978, S. 68.
- 11- J. Lacan: Das Seminar, Buch XI, Olten 1980, S. 190.
- 12- J. Lacan: Das Seminar, Buch II, Olten 1980, S. 283.
- 13- Vgl. Gerda Pagel: Lacan, zur Einführung, Hamburg 2000, S. 31-32.
- 14- J. Lacan: Schriften II, Olten 1975, S. 58. Auch: Walter Seitter: "Das Radikale, das Unbewusste, das Politische", in: Anmerk. Nr.4, S. 74 .
- 15- J. Lacan: Das Seminar, Buch I, Olten 1978, S. 113.
- 16- S. Freud, zitiert nach Samuel Weber: Rückkehr zu Freud, Düsseldorf 1989, S. 225.
- 17- J. Lacan: Schriften II, Olten 1975, S. 50.
- 18- Walter Seitter, in: Anmerk. Nr.4, S. 77.
- 19- Bernhard H. F. Taureck (hrsg.): Psychoanalyse und Philosophie, Frankfurt/Main 1992, S. 7.
- 20- Anmerk. Nr. 16, S. 128.
- 21- Ebenda, S. 130.
- 22- J. Lacan: Schriften I, Olten 1978, S. 170-171.
- 23- Ebenda, S. 183.
- 24- Ebenda, S. 164.
- 25- Vgl. J. Kristeva: Geschichten von der Liebe, Frankfurt/Main 1989, S. 138-142.
- 26- J. Lacan, S.
- 27- Augustinus, in: Ein Zweig vom Baum des Lebens, Hrsg. von Ilse u. Jobst Conrad, Stuttgart 1988, S. 24.
- 28- J. Lacan: Schriften I, Olten 1978, S. 181 u. 183.
- 29- Ebenda, S. 232.
- 30- Ebenda, S. 140.
- 31- J. Lacan: Schriften II, Olten 1978, S. 149.
- Vgl. auch Bernard Bass: Das reine Begehren, Wien 1995, S. 37-39.
- 32- Ebenda, S. 48.

- 33- J. Lacan : Das Seminar, Buch XX, Olten/Breisgau 1978, S. ?.
- 34- Luce Irigaray: Speculum / Spiegel des anderen Geschlechts, Frankfurt/Main 1980, S. 148.
- 35- J. Lacan: Amerk. Nr. 31, S. 129-130.
- Vgl. Philippe Julien: „Die drei Dimension der Vaterschaft in der Psychoanalyse“, in: Edith Seifert(Hrsg.): Perversion der Philosophie, Berlin 1992, S. 170.
- 35-36- 148.
- 36- J. Lacan: Amerk. Nr. 31, S. 124.
- 37- Vgl. Anmerk. Nr. 13, S. 99-111.
- 38- J. Lacan: Das Seminar, Buch XI, Olten/Breisgau 1978, S. 41.
- 39- Slavaj Žizek: Verweilen beim Negativen, Wien 1992, S. 168.
- 40- J. Lacan:
- 41- Anmerk. Nr. 31, S. 99-111.
- 42- J. Lacan: Das Seminar, Buch II, Olten/Breisgau 1978, S. 295.
- 43- Anmerk. Nr. 16, S. 195. Vgl. auch Norbert Bolz: „An der Sprachmauer“, in: Anmerk. Nr. 4, S. 56-57.