

روان کاوی و سیاست

محمدرضا تاجیک*

«آیا مطابق میلی که در تو وجود دارد عمل کرده‌ای؟»

لاکان

سخن اول

عصر ما عصر شالوده‌شکن و بنیان براندازی است. بسیاری اندیشمندان این عصر، تلاش دارند از بت‌واره‌های اسطوره‌ای و مقدس «نظری» و «منظری» که بر هیبتی «سنتی» و یا «مدرن» تراشیده شده‌اند، اسطوره / تقدیس‌زدایی کنند و عظمت و شوکت و جلال و سطوت آنها را در نزد دیگران مخدوش نمایند. بی‌تردید، لاکان یکی از این اندیشمندان شالوده‌شکن است. لاکان، در فضای روان‌کاوی پسا‌فرویدی، دریچه‌هایی برای عبور آموزه‌های نوین در عرصه‌های متعدد و متنوعی همچون: نقادی ادبی، فلسفه، فمینیسم، و نظریه‌ی سینما و نیز، سیاست و اجتماع گشود. به بیان تونی مایرس، «... در دست‌هایی لاکان، روان‌کاوی برای خود رسالتی کیهانی¹ تعیین می‌کند، مرزهای رشته‌ی² خود را پشت سر می‌گذارد و خود را با سیاست‌ورزی، فلسفه، ادبیات، علم، دین و تقریباً همه‌ی عرصه‌های دیگر مربوط به ساختن نظریه‌ای فراگیر، درگیر می‌کند، نظریه‌ای که به تحلیل همه‌ی آن تلاش‌هایی می‌پردازد که انسان‌ها نقشی در آنها دارند».^[1]

اگرچه لاکان کار اصلی خود را تثبیت موقعیت روان‌کاوان و دفاع از بازگشت به فروید می‌دانست، اما دیری نپایید که آثار او کاربست‌های گوناگونی یافته و به جزئی از حوزه‌ی فرهنگی

* عضو هیات علمی دانشگاه شهیدبهشتی

1. cosmic
2. discipline



عمومی‌ای بدل شدند که روان‌کاوی در آن همچون مؤلفه‌ای در میان ساخت و پرداخت‌های گسترده‌تر است. در دهه‌ی شصت، این حوزه، نوید تبیین آمیزه‌ای از مارکسیسم و روان‌کاوی را می‌دهد که می‌تواند تلقی ماتریالیستی‌ای از نحوه‌ی شکل‌گیری سوژه‌ها در و توسط ایدئولوژی به‌دست دهد. از این‌رو، لاکان به همراه لویی آلتوسر و میشل فوکو مثلی را تشکیل می‌دهد که ویژگی آن، ضد - اومانیسم نظری آنها است. این اتحاد، راه را برای اخذ اولیه‌ی این رویکرد از جانب فمینیسم باز کرد. امروز نیز، جای پای آموزه‌های لاکان را در بطن و متن بسیاری از نحله‌های پس‌اساخت‌گرا، پسامدرن و پسامارکسیسم می‌بینیم.

اما به‌رغم این تأثیرات، کماکان پرسش‌های زیر ما را با چالشی سخت مواجه می‌کنند: آیا آموزه‌های روان‌کاوی پسا‌فرویدی درباره «سوژه»، «دیگری»، «زبان»، «هویت»، «بازنمایی»، «امر تخیلی»، «امر نمادین»، «امر واقعی»، «ضمیر ناخودآگاه»، «رؤیا»، «عقده ادیپ» و... می‌تواند ما را در فهم سیاست در جوامع پیچیده یاری رسانند؟ آیا با قرار دادن «امر سیاسی» در فضا و افق این منظر، دچار نوعی «تقلیل‌گرایی» نمی‌شویم؟ آیا در پرتو آموزه‌های روان‌کاوی می‌توان پاسخی برای چگونگی و چرایی شکل‌گیری و تثبیت تصورات، تخیلات، پنداره‌ها و انگاره‌های انسان‌ها درباره امور سیاسی یافت؟

برای یافتن پاسخ این پرسش‌ها، لاجرم و ضرورتاً می‌باید تأملی در دقایق برجسته روان‌کاوی پسا‌فرویدی لاکان داشته باشیم و سپس تلاش نماییم از رهگذر خوانش‌هایی که در جست‌وجوی «دالتهای سیاسی» آموزه‌های وی هستند (خصوصاً خوانش ژیزک و لاکلاو)، تأثیر روان‌کاوی لاکانی بر گفتمان‌های سیاسی زمانه خود را مورد تدقیق و مذاقه بیش‌تر قرار دهیم.

۱

زبان، سوژه و سوئیژکتیویته

روان‌کاوی پسا‌فرویدی، آنچنان که در آموزه‌های لاکان و پیروان مکتبش تبلور یافته، تأثیر بسزایی بر تئوری انتقادی معاصر، فمینیسم، تئوری فیلم، پسا‌ساخت‌گرایی، پسا‌استعمارگرایی و مارکسیسم داشته است. این نحله از روان‌کاوی، در واقع، گسستی پسامدرن از آموزه‌های روان‌کاوانه زیگموند فروید است. در حالی که اندیشه‌ها و آموزه‌های فروید را می‌توان اولاً، در چارچوب گفتمان

تجربی و سنت انسان‌گرایانه‌ای که کماکان به توانایی پایدار «من» برای دستیابی به «حقیقت» معتقد است، و ثانیاً، در محدوده سویه‌های ساخت‌گرایانه‌ای که بر اهمیت فعالیت ذهنی ناآگاهانه و به‌وجود آمدن (خود) در جریان رشد کودک (همچون ساخته شدن سوژه در زبان) تأکید می‌ورزند، خلاصه نمود،^[۲] لاکان، هرگونه تصور و اندیشه‌ی بسیط درباره‌ی «من» و «حقیقت» را به پرسش کشیده و بر ساخته شدن دانش از رهگذر ساختارهای زبانی و ایدئولوژیک که نه تنها آگاهی، بلکه همچنین زیستن‌های ناآگاه ما را سامان می‌دهند، اصرار می‌ورزد. در حالی که فروید معتقد بود که تعارضات حیات ذهنی را می‌توان حل کرد، لاکان آن‌ها را در بنیان، درمان‌ناپذیر می‌دانست. به تصریح وی، ناهماهنگی و گسست را نمی‌توان از روان انسان زدود، زیرا آنها روان هستند.^[۳] و «در حالی که فروید از «ضمیر ناخودآگاه»، با مفاهیم زیست‌شناختی و به مثابه مخزن «سائق»های حیوانی و ابتدایی یاد کرده بود، لاکان ضمیر ناخودآگاه را چون زبان دارای ساختار می‌دانست.^[۴] اما، به نظر او این نیز به همان اندازه درست است که «نفس آگاه» را باید با مفاهیم زبان‌شناختی فهمید. لاکان، همچنین به یاری مفاهیم ژوئیسانس و میل، نظریه فروید درباره مراحل تحول و نظریه وی درباره رانه^۱ را در نظامی با قالب جدید ارائه می‌کند، نظامی تحت سلطه این ایده که «دیگری» در فرایند تولید ذهنیت و سوژگی‌کنیوبته دارای نقش ایزاری است.

لاکان، کشف ناخودآگاه توسط فروید را با حوزه‌زبان‌شناسی ساختاری پیوند داده است. تمایز میان دال و مدلول به همراه جملات قصاری چون «ناخودآگاه همانند زبان ساخت یافته است» یا «ناخودآگاه گفتار «دیگری» است»؛ گفتار، یکتا رسانه‌ی کاوش روانی است، و کارکرد و حوزه‌ی گفتار و زبان را باید محور معالجات روان‌کاوانه و نیز تربیت روان‌کاران دانست؛ این عالم کلمات است که عالم اشیاء را شکل می‌دهد، امری که در وهله اول این تصور را پدید می‌آورد که اشیاء پیوسته در حال تغییر و صیورورت‌اند، همگی محصول همین «پیوند» هستند.

در برداشت لاکان از زبان، یک دال همواره بر دال دیگری دلالت می‌کند، هیچ واژه‌ای رها از حصار استعاره‌ای (استعاره، دالی است که جای دال دیگر نشسته) نیست. لاکان، از لغزش در زنجیره‌ی معنایی، از دالی به دال دیگر صحبت می‌کند. چون هر دالی می‌تواند معنایی بپذیرد؛ هیچ دلالتی مسدود و رضایت‌بخش نیست. هر واژه‌ای صرفاً به واسطه واژه‌ای دیگر قابل تعریف است. بنابراین، از نظر لاکان، دال‌ها نیز معنای ثابتی ندارند. از این‌رو، وی آنها (دال‌ها) را بر طبق قواعد





تشبیه و استعاره یا قواعد حاکم بر فرآیندهای موجود در رؤیا یعنی فشردگی^۱ و جابه‌جایی^۲، مقایسه می‌کند. بنابراین، ناخودآگاه از طریق فرآیند واکنش زنجیره‌ای، دقیقاً همان تجربه‌هایی را پیش می‌کند که به سوژه رخصت می‌دهند تا پیوندش را با ژوئیسانس [لذت دردناک] دیگری قطع کند. از نظر لاکان این برش^۳ همان اختگی است.^[۵]

افزون بر این، هر کلمه که ادا می‌شود، زمانی معنی‌دار می‌شود که جمله تمام شده باشد و احتمالاً فقط آخرین کلمه‌ای که ادا گردیده، به صورت ارجاعی به گذشته، درک کاملی را از هر کلمه‌ای که قبلاً آمده ایجاد می‌کند. از آن‌چه گفته شده نمی‌توان پیش‌بینی کرد که چه چیزی گفته خواهد شد. به هر «جمله» همواره می‌توان جمله دیگری را افزود. هیچ جمله‌ی کاملاً اشباع شده‌ای وجود ندارد. میان دال و مدلول رابطه‌ای طبیعی وجود ندارد. دال قدیمی و آنچه این دال بدان دلالت می‌کند، به ضمیر ناخودآگاه رانده می‌شود. فرد، در طول زندگی، زنجیره‌هایی معنایی دلالتی بسیاری را می‌سازد، همواره اصطلاحات جدیدی را جایگزین اصطلاحات قدیم می‌کند و دائماً فاصله‌ی بین دالی را که قابل دسترسی و رؤیت است با آنهایی که ناخودآگاه هستند، افزایش می‌دهد.^[۶]

بنابراین، در مقابل سوسور، که رابطه‌ی بین دال و مدلول را ثابت و قابل پیش‌بینی می‌دانست، لاکان امکان به هم بستن دال‌هایی خاص را برای شکل‌گیری نشانه زبان‌شناختی، مورد بحث قرار می‌دهد. از سوی دیگر، به نظر لاکان، معنی، صرفاً از رهگذر گفتمان، آن هم در نتیجه‌ی جابه‌جایی‌های زنجیره‌ی معنایی، ظاهر می‌شود. وی نیز، همچون دریدا، بر سیالیت و متغییر بودن مدلول، و نیز توانایی هر مدلول در کارکرد به جای دال، تأکید می‌کند. یکی از نتایج وضعیت و حالت غیر-بازنمودی زبان، آن است که مدلول همواره موقتی می‌شود.^[۷] معنی هر نشانه‌ای به رابطه‌ی آن با نشانه‌های دیگر وابسته است و ربطی به مصداق آن ندارد. به بیان دیگر، اگر بپذیریم که دال خودسالار است، نتیجه می‌گیریم که زبان امری است اساساً استعاری، یا دست کم بین زبان «لغوی» و زبان «استعاری» مرز روشنی نمی‌توان کشید. زیرا هرگونه مرزی از این دست به ناچار بر این معیار مبتنی خواهد بود که زبان «لغوی» صرفاً به امور واقع رجوع می‌کند، حال آنکه زبان «استعاری» به امور واقع شاخ و برگ می‌دهد. اما، رخنه‌ی استعاره در زبان لغوی را می‌توان چون رخنه‌ی میل سرکوب شده در بیان دانست.

1. Condensation
2. Displacement
3. cut

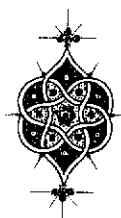


زبانی که معمولاً در بزرگسالی به کار می‌بریم، زبانی است که عضویت ما در جامعه آن را می‌طلبد. این زبان، بیانگر «نفس» اجتماعی شده‌ای است که در جریان سازگار شدن با جامعه کسب کرده‌ایم. اما امیالی که سرکوب شده‌اند تا شکل‌گیری این نفس اجتماعی شده را امکان‌پذیر کنند، همیشه می‌توانند از راه‌های غیرمستقیم خود را بیان کنند. این امر، چنان که فروید می‌گفت، به‌ویژه در رؤیا، لغزش زبان و نظایر آنها روی می‌دهد. پس، کار روان‌کاو عبارت است از تفسیر این بیان‌های استعاری برای امکان‌پذیر کردن بیان مستقیم ضمیر ناخودآگاه و تکمیل امر ناقص شکل‌گیری نفس. لاکان، این‌گفته‌ی مشهور فروید را نقل می‌کند که «هر جا نهاد id (آن) it وجود دارد، خود^۱ (من) I نیز وجود خواهد داشت»، و آن را این‌گونه تعبیر می‌کند «فروید سوژه را مخاطب قرار می‌دهد تا این نکته‌ی تازه را به او بگوید: اینجا، در قلمرو رؤیا، در خانه‌ی خویش هستی.»^[۸]

لاکان، زبان را یک نظام مستقل می‌داند که جهان بسته‌ی خودش را می‌سازد. بنابراین، واژه به جای اینکه تجربه را بازتاب دهند، آن را برمی‌سازند. با این بیان، لاکان فرض شهودی ما درباره رابطه میان واژه و شیء را معکوس کند. این‌گونه نیست که شیء منتظر واژه‌ای برای بازنمایی خود باشد، بلکه واژه است که شیء را می‌آفریند. در برخی حالت‌ها، زبان نسبت به جهانی که بازنمایی‌اش می‌کند، اولویت دارد. وقتی لاکان می‌گوید: «ناخودآگاه همانند زبان ساخت می‌یابد» این بدین معنا است که ناخودآگاه مخزن رانه‌ها یا انبار «بازنمایی شیء» نیست. ناخودآگاه هیچ‌گاه واجد محتوایی ثابت نیست.

به دیده‌ی لاکان، به طور کلی، جدا از زبان (به مثابه نظامی از تفاوت‌ها و فاقد اجزاء اثباتی)، سوژه‌کنیویته انسانی وجود ندارد.^[۹] شناخت جهان، دیگران و خود به وسیله‌ی زبان میس می‌شود. زبان پیش‌شرط کسب آگاهی فرد از خودش به مثابه‌ی یک هستی متمایز است. دیالکتیک من - تو، سوژه‌ها را از رهگذر تضاد و سویه‌ای که ذهنیت را پدید می‌آورد، تعریف می‌کند. اما زبان همچنین حامل امر مفروض اجتماعی، فرهنگ، نواهی و قوانین است. لحظه ورود انسان (کودک) به عالم زبان، لحظه درک این واقعیت است که همه‌ی هستی با وجود او اینهمان نیست. در این لحظه، می‌آموزد تمایزی میان ذهن او و دنیای برون وجود دارد و می‌آموزد هویت خود را در پرتو «تفاوت» و نه «وحدت» تعریف کند. همانگونه که اریک ماتیوز تصریح می‌کند:

این نکته از نظر فلسفی اهمیت تعیین‌کننده‌ای دارد، زیرا بدان معنی است که انسان به‌عنوان



سوژه مستقل از رابطه‌اش با سوژه‌های دیگر وجود ندارد (چرا که زبان از رابطه با دیگران جدایی ناپذیر است). به اعتقاد لاکان، انسان آنگاه سوژه می‌شود که گفتن «من» را فرا می‌گیرد، که واژه‌ای است که در یک زبان مشترک و از طریق رابطه با دیگران فراگرفته می‌شود.^[۱۰]

بنابراین، از نظر لاکان، سوژه بدون زبان نیم‌تواند یک سوژه انسانی باشد. به بیان دیگر، «سوژه از رابطه با چیزی بیرون از خود (تصویر آینه‌ای) شکل می‌گیرد: پس، سوژه دیگر چیزی نیست - آن‌گونه که در دکارت می‌بینیم - که وقتی انسان خود را از هر چیز بیرونی جدا می‌کند و به درون می‌نگرد، به گونه‌ای بی‌واسطه نزد او حاضر باشد».^[۱۱] در مقابل سوسور که معتقد بود می‌توانیم تا حدی خارج از زبان قرار بگیریم، لاکان تأکید می‌کند که همه در زبان روزمره غوطه‌وریم و نمی‌توانیم از آن خارج شویم. چیزی به نام فرازبان وجود ندارد. ما همه مجبوریم خود را در زبان بازنمایی کنیم. در حقیقت، راه دسترسی ما به دیگران تنها از طریق زبان است. (به گفته لاکان، یک فرد روان‌پزش کسی است که نیاموخته است که زبان چیست).

لاکان تصریحاً و تأکیداً به ما می‌گوید: جز در بازنمایی، سوژه‌ای وجود ندارد، لیکن هیچ بازنمایی‌ای ما را کاملاً محصور خود نمی‌کند. (من) نه می‌توانم کاملاً تعریف شده باشم و نه می‌توانم از تعریف به تمامه بگریزم. (من) در جست‌وجوی خودم هستم. به نظر لاکان، اینکه چگونه خود را آشکار سازیم، همیشه وابسته به تفسیر دیگران است. از طرف دیگر، هر نوع تلاش در جهت مطلق کردن دیگری و یا به چنگ آوردن او به‌طور کامل، امری است ناقص، هیچ نوع توصیفی در مورد فرد دیگر، انصاف به خرج نمی‌دهد. افزون بر این، انسان خودش را تنها به گونه‌ای می‌تواند ببیند که فکر می‌کند دیگران او را می‌بینند. بنابراین، از نظر وی، ما هرگز درصدد به دست آوردن یک تصویر باثبات نیستیم. تلاش ما معطوف به تفسیر رابطه‌ی خودمان با دیگران است، اما در عین حال، همیشه امکان سوءتعبیر وجود دارد. یعنی همیشه شکاف و سوءفهم موجود است و ما هرگز نمی‌توانیم معنای معنای قطعی پاسخ دیگران را دریابیم. ما در مورد هویت خود صاحب یک ایده هستیم، اما این ایده متناظر با واقعیت نیست، تصویر آینه از پشت به جلو است. ما صاحب مجموعه‌ی ثابتی از خصایص نیستیم. به بیان دیگر، ما هرگز با یکی از صف‌های خود برابر نیستیم. اگر منظور از حقیقت این است که هر فرد یک خصلت ذاتی دارد، در آن صورت حقیقتی وجود ندارد.^[۱۲]

همیشه نوعی تنش درونی و احساس خطر وجود دارد، چون هویت فرد وابسته به شناسایی دیگران از او است. این موضوع اصلی داستان ارباب و بنده‌ی هگل است. از نظر هگل، آگاهی



نمی‌تواند بدون شناخته شدن به وسیله‌ی دیگران خود را به چنگ آورد. ارباب نیازمند شناسایی از طرف بنده است، لکن این فرآیند از درون، محکوم به شکست است. ارباب احساس خطر می‌کند، چون شناسایی او منحصراً وابسته به شناسایی بنده است. اگر از این‌جا به یک تعمیم برسیم، می‌توانیم بگوییم که ما دوست داریم دیگران را تا حد ابزار تقلیل دهیم - یعنی آینه. لحظه‌ای که می‌خواهیم بر وابستگی خود چیره شویم، لحظه‌ی تعرض و پرخاش است. (اغلب می‌شنویم که مردم می‌گویند، «عادتم این است که بر استقلال خود پافشاری کنم».)^[۱۳]

به لطف هویت، هر موجودی همیشه یکسان باقی می‌ماند، به طوری که دائماً با خود اینهمانی دارد و متفاوت از دیگران است. اما یک هستی از طریق نفی اینهمانی می‌تواند هویت خود را نفی کند و یا از آن فراتر رود و به هستی دیگری، غیر از آنچه هست، تبدیل شود، حتی به ضد خود. هویت و نفی، در حالتی انزوایی وجود ندارد. درست همانند کلیت، این دو، جنبه‌هایی مکمل از یک هستی و وجود واقعی‌اند. ابناء بشر، همیشه داده‌های موجود را نفی می‌کنند. سلب کردن، همانا نفی هویت است. انسان‌ها صرفاً از رهگذر نفی مؤثر یک واقعیت مفروض، واقعاً آزاد و یا انسان واقعی‌اند. از همین‌رو، نفی کردن چیزی نیست مگر آزادی بشر. آزادی‌های که خود در هیأت یک کنش دیالکتیکی یا سلبی محقق می‌شود. بدین طریق، اساساً یک آفرینش است. آنچه در این‌جا حادث می‌شود، جابه‌جایی یک داده با داده‌ای دیگر نیست، بلکه غلبه بر داده‌ای است برای کسب چیزی که هنوز وجود ندارد. خلاصه، انسان نه به تنهایی هویت است و نه سلیت، بلکه کلیت یا سنتز است؛ یعنی وقتی آدمی اقدام به تعالی می‌کند و نیز به مراقبت از خویشتن می‌پردازد بر خودش «غلبه پیدا می‌کند».^[۱۴]

پرتال جامع علوم انسانی

معرف ثابت / نقطه آجیدن

اما در این فضای متکثر دال‌ها و مدلول‌ها، چه چیزی انسجام یک عرصه‌ی معنای را حفظ می‌کند؟ به بیان دیگر، در شرایطی که دال‌ها ناپایدار و مستعد لغزش معنایی هستند، یک مجموعه معنایی چگونه انسجام خود را حاصل و حفظ خواهد کرد؟ ژیزک، با بهره‌بردن از آموزه‌های لاکان، پاسخ می‌دهد هر عرصه‌ی معنایی معین توسط یک (دکمه‌ی رومبلی)^۱ بخیه‌دوزی می‌شود. ژیزک

1. point de capition



می‌گوید به همان صورتی که یک دکمه‌ی رومبلی پنبه‌های درون یک لحاف را چارمیخه می‌کند و نمی‌گذارد که آنها پخش و پلایا در گوشه‌ای جمع شوند، یک نقطه آجیدن، دالی است که اجازه نمی‌دهد معنا در درون لحاف مجموعه معنایی به این سو و آن سو بلغزد.^[۱۵]

معرف ثابت^۱، از منظر لاکان، همان نظریه‌ی دال ناب خاصی است که هویت یک ایزه‌ی معین را فراسوی خوشه‌ی متنوع صفات توصیفی‌اش مشخص می‌کند و در همان حال نیز، این هویت را برمی‌سازد. در حالی که از یک منظر ذات‌گرایانه، تعیین خوشه‌ای معین از مشخصه‌ها برای مفاهیم یا ایزه (یعنی خوشه‌ای از صفات مثبت، هر چند حداقلی، که ذات ثابت و بدون تغییر مفاهیم و اصطلاحات تعریف می‌کند) ممکن فرض می‌شود، معرف ثابت ما را با رویکردی ضدذات‌گرایانه آشنا می‌سازد که از منظر آن می‌توانیم تعریف چنین ذاتی یا تعریف هر خوشه‌ای از صفات مثبت که در «همه جهان ممکن» یکسان باقی بماند، را ناممکن بدانیم.^[۱۶] در این نگاه، تنها تعریف ممکن هویت یک ایزه، آن است که بگوییم این ایزه‌ای است که همیشه توسط دالی واحد تعریف می‌شود - یعنی متصل به دالی واحد. این دال است که هسته‌ی «هویت» ایزه را برمی‌سازد.

بنابراین، معرف ثابت یا نقطه آجیدن، از رهگذار «متوقف کردن لغزش مجازی^۲ مدلول یک دال به آن کلیت می‌بخشد. اما نقطه آجیدن، نقطه‌ی تراکم و فشرده‌گی اعلا‌ی معنا، یعنی نوعی ضمانت که می‌تواند با مستثناء کردن خود از بده و بستان افتراقی عناصر، به منزله‌ی یک نقطه‌ی ثابت و پایدار ارجاع عمل کند، نیست. بلکه نقطه آجیدن، همان عنصری است که عامل دال را درون حوزه‌ی مدلول بانمایی می‌کند. این نقطه فی‌نفسه چیزی نیست مگر نوعی «تفاوت ناب»، نقش‌اش کاملاً ساختاری است، ماهیتش کاملاً اجرایی است - دلالت‌اش منطبق با کنشی است که ضمن آن خودش را اعلام می‌کند، در یک کلام، این نقطه یا این «معرف ثابت»، «دال بدون مدلول» است.^[۱۷] نقطه آجیدن، نقطه‌ای است که سوژه از طریق آن به دال دوخته می‌شود و در عین حال نقطه‌ای است که فرد را استیضاح و بدل به سوژه می‌کند، آن هم با خطاب قرار دادن فرد با فراخوان یک دال اعظم خاص. در یک کلام، نقطه آجیدن نقطه سوژه‌مند شدن زنجیره دال است.

برای نمونه، در فضای سیاسی دموکراتیک، دال‌هایی همچون «آزادی»، «تحمل دگر»، «عدالت» «توزیع مساوی فرصت‌ها»، «انتخاب اکثریت»، «تکثر اجتماعی و سیاسی»، و ... شناورند و سپس

1. Rigid designator
2. metonymic



زنجیره‌ی آنها توسط دال اعظم خاصی (لیبرالیسم، سوسیالیسم، مارکسیسم، اسلام و...) تکمیل می‌شود که با کنش پس‌نگرانه معنای آنها را مشخص می‌کند. چرا «کنش پس‌نگرانه»؟ زیرا دال‌هایی نظیر لیبرالیسم، سوسیالیسم، مارکسیسم، اسلام، دال‌های بدون مدلول نیستند، بلکه دال‌هایی هستند که معنایشان از رهگذر مفصل‌بندی‌های صورت گرفته از آنان بیان می‌شوند. هیچ مفصل‌بندی نسبتاً ثابت (یعنی معانی جا افتاده) وجود داشته باشند. به بیان دیگر، دال‌ها در شبکه‌های مفصل‌بندی شده یافت می‌شوند. در هر حال دال‌ها معمولاً اثراتی از مفصل‌بندی‌های پیشین را با خود حفظ می‌کنند. سازوکارهای استعارات و کنایات، این اثرات را در زنجیره‌هایی به یکدیگر مرتبط می‌سازند. آنها در نهایت به هیچ مرجعی بر نمی‌گردند، بلکه بر چیزهای فراتر از آن میدان تأکید می‌کنند. اما این اثرات را می‌توان در چندین زنجیره، مفصل‌بندی و باز مفصل‌بندی کرد.

بنابراین، نقطه آجیدن نقطه‌ای است که شمار کثیر «دال‌های سیال» را از طریق مداخله‌ی نوعی گره‌گاه درون یک حوزه یکپارچه سامان می‌دهد. به بیان دیگر، نقطه آجیدن نقطه‌ای است که دال‌ها را روکش می‌کند و به همین دلیل از سیالیت و سرریز شدن دال‌ها جلوگیری می‌کند و معنای‌شان را تثبیت می‌کند. هر عنصر متعلق به یک حوزه معنایی خاص، بخشی از یک مجموعه یا دنباله‌ی معادل‌ها است: مازاد استعاری آن عنصر که از طریق آن با عناصر دیگر پیوند می‌یابد، نفس هویت آن را به شکل پس‌نگرانه تعیین می‌کند. اما این اتصال زنجیره‌ای تنها در شرایطی ممکن است که یک دال خاص و یکتا کل حوزه را روکش کاری کند و با تجسم بخشیدن به آن هویتش را تحقق بخشد.

امر تخیلی، امر نمادین، امر واقعی

در نظام اندیشگی لاکان، امر یا نظم زبانی به مثابه امر یا نظم «نمادین» تعریف می‌شود. امر / نظم نمادین، در کنار دو امر / نظم دیگر، یعنی امر / نظم تخیلی و امر / نظم واقعی، ساخت سه‌گانه ایده‌ی روان‌کاوی لاکان را شکل می‌دهند. امر تخیلی - نوعی از ثبات پیش‌کلامی که منطق اساساً بصری است - به‌عنوان مرحله‌ای در پیشرفت روانی، پس از مرحله‌ی نمادین قرار دارد. لاکان، لحظه‌ی به وجود آمدن آن را «مرحله‌ی آینه» نامیده است. در این مرحله، هنوز شکل‌گیری «خود» که به کودک امکان می‌دهد شکل و هویت «خود» را از دیگران تفکیک کند، وجود ندارد، و یا



این (خود) در حال نطفه بستن است. بجهای که می‌زند می‌گوید که مرا زدند و کوکی که افتادن کودکی دیگر را می‌بیند شروع به گریه می‌کند. نظم تخیلی، پیش-ادبیبی است. (خود) مایل است با آنچه آن را به‌عنوان غیر (دگر) می‌فهمد، اینهمان بشود. کودک؛ تصویر دیگران را در آینه با تصویر خودش اشتباه می‌گیرد؛ و چون (خود) آمیزه‌ای است از درون‌افکنی‌های مبتنی بر سوءشناخت، به سختی می‌تواند یک شخصیت واحد به وجود آورد. به‌عبارت دیگر، ما یک خویشتن کاملاً تفکیک شده را احساس می‌کنیم.

بنابراین، لا‌کان از واژه‌ی «تخیلی» برای توصیف نظمی که از تجربه‌ی سوژه حاصل می‌شود و تحت سلطه اینهمانی و دوگانگی است، استفاده می‌کند. در طرح وی، نظم تخیلی نه تنها بر نظم نمادین که سوژه را با زبان و سه‌گانه‌سازی ادیبی آشنا می‌کند، پیشی می‌گیرد، بلکه به همزیستی با نظم‌های پس از خود نیز ادامه می‌دهد. در حالی که ضمیر ناخودآگاه با ایجاد شکاف در سوژه آن را مرکز‌زادیبی می‌کند، در سطح «امر تخیلی» (یعنی در گفتمان زندگی روزمره) تأثیرات ضمیر ناخودآگاه به رسمیت شناخته نمی‌شود. در سطح «امر تخیلی»، سوژه به شفافیت امر نمادین باور دارد؛ فقدان واقعیت را در امر نمادین باز نمی‌شناسد. پس، «امر تخیلی» صرفاً جایی نیست که در آن تصویر به وجود می‌آید یا سوژه در لذت‌های تخیل غرق می‌شود. در واقع، «امر تخیلی» جایی است که در آن سوژه سرشت امر نمادین را اشتباه می‌گیرد. بنابراین، «امر تخیلی» عرصه‌ی توهم است، اما «توهم ضروری».^[۱۸]

از نظر لا‌کان، اولین رغبت کودک به مادر دلیلی است بر اینکه می‌خواهد آن‌گونه باشد که مورد علاقه مادر است. نوزاد می‌خواهد مکمل مادر و آن چیزی باشد که مادر آن را ندارد - یعنی مردانگی. رابطه‌ی کودک با مادر یک رابطه‌ی آموزشی دوگانه بدون واسطه است. بعدها، رغبت کودک به اینکه مورد علاقه مادر باشد موجب می‌شود تا راه برای اینهمانی با پدر هموار شود. «بنابراین، امر خیالی، ... نامی است برای جست‌وجوی بی‌وقفه به دنبال نفس، برای فرآیند ادغام هر چه بیشتر موارد همتاسازی و شباهت^۱ به قصد تقویت حکایت وحدت خویش».^[۱۹]

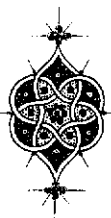
دیری نمی‌پاید که رابطه‌ی اجتماعی، دوگانه و آمیخته‌ی کودک با مادرش برای نیل به دنیای گفتمان نمادین ترک می‌شود. پدر در مرحله‌ی سوم قرار می‌گیرد و ما با پذیرش نام و نواهی او، وارد نظم نمادین می‌شویم. در این جا میان اشیا و اسامی آنها تناظر یک‌به‌یک وجود ندارد. یعنی نماد،

نظامی نامتاهی از معانی به ذهن متبادر می‌کند. دلالت نمادین، اجتماعی است و نه همراه با خودشیفتگی. بحران ادیبی نشان‌دهنده‌ی ورود کودک به دنیای نظم نمادین است. وقتی کودک عنوان پدر و «نفی» او را می‌پذیرد، در درونش قواعد زبان و جامعه به رقابت با یکدیگر برمی‌خیزند.^[۲۰] امر نمادین، از نظر لاکان، «بر سازنده‌ی بخش مهمی از آن چیزی است که معمولاً «واقعیت» می‌نامیم امر نمادین، چارچوب غیرشخصی جامعه است، عرصه‌ای است که در آن ما جایگاه خود را به‌عنوان عضوی از جماعتی متشکل از انسان‌های هم‌نوع را به دست می‌آوریم... ما درعین حال زندانی امر نمادین هستیم»^[۲۱]، زیرا آن چه این سامان را یکپارچه می‌سازد، زنجیره‌ی دلالت‌گر^۱ (قانون دال^۲) است. بنابراین، (زنجیره‌ی دلالت‌گر همان چیزی است که نظم نمادین را به هم چفت و بست می‌زند، و به زبان ساده، اشاره دارد به کل شبکه‌ی دال‌های موجود).^[۲۲]

با این وصف، متوجه می‌شویم نظم نمادین یکی از سه نظم به هم مربوطی است که وجود بیناسوژکتیو را ساختار می‌بخشد. ساختار سه‌گانه‌ی مشابهی، که می‌تواند متضامن ارجاعی به سه‌گانه‌ی فرویدی «نهاد»^۳، «من»^۴ و «ابرمن»^۵ باشد، در ساختار سه‌گانه‌ی نیاز، خواست، میل، نمود می‌یابد، ساختاری که، همانند نظریه‌ی امر نمادین، به گذار از طبیعت به فرهنگ مربوط می‌شود. نیاز صرفاً به سطح زیست‌شناسانه و نیاز به تغذیه رجوع می‌کند. خواست نشان‌گر ابراز نیاز در زبان است: سوژه ملزم به ابراز یا ترجمه‌ی نیاز زیست‌شناسانه به تعابیر نمادین است. پس ماند، یا سازش‌ناپذیری نیاز با خواست، را لاکان میل می‌نامد، میلی که به سرعت به مضمونی محوری بدل می‌شود. بیماران فروید دستخوش خواسته‌ها و انگیزه‌ها بودند، حال آنکه سوژه‌های لاکان دستخوش میل‌اند، و از همین رو است که او می‌تواند مدعی شود که میل معادل cogito یا desidero دکارت است. از نظر لاکان، میل انسان، میل به دیگری است. در نهایت، میل همواره میلی برای بازشناسی است.

دیدگاه لاکان در مورد نظم نمادین، تلاشی است برای ایجاد واسطه‌هایی میان تحلیل لیبیدی و مقولات زبان‌شناختی، تا به‌عبارت دیگر، یک نمای فرامری ایجاد کند که به ما این قدرت را می‌دهد که در یک چارچوب مفهومی مشترک درباره‌ی هر دو آنها صحبت کنیم. لاکان، عقده‌ی ادیب را به صورت یک پدیده‌ی زبان‌شناخت بیان می‌کند و آن را نوعی کشف توسط سوژه‌ای با عنوان پدر

1. signifying chain
2. Law of signifier
3. Id
4. Super-ego





اسمی می‌داند. لاکان، احساس می‌کند که آموختن زبان نوعی از خودیگانگی برای روان است، اما می‌پذیرد که بازگشت به دوران کهن و مرحله‌ی پیشالفظی خود روان امری ناممکن است.

نظم سوم *نظم واقعی است*. واقعیتی است که هرگز نمی‌توانیم آن را واقعیت به حساب آوریم - زیرا فراسوی زبان قرار دارد... ما همیشه باید فرض کنیم واقعیتی وجود دارد، اگر چه نمی‌توانیم آن را بشناسیم. این مسأله غامض‌ترین مسأله‌ای است که در مورد سه نظم ذکر شده وجود دارد، زیرا که هرگز نمی‌توان آن را مستقیماً تجربه کرد. مگر از طریق دو نظم دیگر: «واقعیت، یا آن چیزی که این‌گونه تصور می‌شود، در مقابل نمادین کردن شدیداً مقاومت می‌کند». با وجود این، فردریک جیمسون معتقد است که بیان مورد نظر لاکان درباره‌ی امر واقعی چندان هم پیچیده نیست: یعنی «آن امر همانا خود تاریخ است».^[۲۳]

امر واقعی از جایی می‌آغازد که واقعیت به پایان می‌رسد. امر واقعی، دقیقاً همان امری است که نظام نمادین - خیالی را که برساننده‌ی واقعیت است، نفی می‌کند؛ همان امری که نمی‌تواند در چنین نظامی جذب و ادغام شود. امر واقعی، به مثابه نوعی ساخت ابدی فقدان بر جای می‌ماند، و هرگونه تعبیر یا دلالت نمادین - خیالی نیز، نوعی پاسخ تاریخ خاص به این فقدان بنیادین است. عملکرد امر واقعی همواره به شیوه‌ای است که حدود نفی معنا را بر هرگونه نظام دلالت‌گر (استدلالی) تحمیل می‌کند و با این حال - دقیقاً به واسطه‌ی تحمیل چنین حدودی - به‌طور همزمان به برساختن چنین نظامی یاری می‌رساند. در این معنا، امر واقعی دقیقاً ذاتی دلالت است: برای هرگونه نظام دلالت‌گر، امر واقعی هم در حکم افق عبورناپذیر امر منفی و فقدان معنا و هم معادل نفس شرط وجود آن نظام است.^[۲۴]

در این حالت، واقعیت همواره یک روایت یا برداشت «مجازی» از امر واقعی است؛ نوعی مجازی کردن که هرگز نمی‌تواند به‌طور کامل بر امر واقعی غلبه کند یا به حالت تعادل رسد. در همین فضا، ایدئولوژی به بازسازی خیالاتی صحنه برخورد با امر واقعی می‌پردازد و با انتساب مقام و منزلت امر واقعی به یک «دیگری» به رویای کامیابی کل‌گرایانه - از طریق حذف، طرد، یا سرکوب روح و جانی دیگر می‌بخشد. بدین‌سان، ایدئولوژی نه تنها تصویری خاص از واقعیت انقلاب را در اذهان زنده نگاه می‌دارد، بلکه در عین حال می‌کوشد تا نوعی فاصله‌گیری از آن را تنظیم کند. بنابراین، ما از یک سو، با نوعی گرایش به «آشتی با واقعیت» روبه‌روایم، و از سوی دیگر، با زنگ خطر یا هشدار درونی در مورد نزدیکی بیش از حد بدان. زیرا چنانچه، فضا کاملاً توسط «واقعیت» یا «امر واقعی» اشغال گردد، دیگر جایی برای «ایدئولوژی» باقی نمی‌ماند.

لاکان، امر واقعی را در رابطه با دو ساحت اصلی دیگر - ساحت نمادین و ساحت خیالی - تعریف می‌کند؛ این ساحت‌های سه‌گانه همراه با هم بر سازنده‌ی ساختار سه‌وجهی کل وجوداند. از دید لاکان، آن چه ما «واقعیت» می‌نامیم از طریق دلالت‌گری (امر نمادین) و شکل خاصی از دسته‌بندی خیال‌ها یعنی همان امر خیالی، تشکیل می‌گردد. به بیان دقیق‌تر، امر نمادین و امر خیالی، هر دو، در چارچوب نظام دلالت عمل می‌کنند. چیزی که آنها را از هم متمایز می‌سازد آن است که امر نمادین در اصل گشوده و بی‌پایان است، لیکن امر خیالی می‌کوشد تا از طریق تحمیل منظره خیالاتی خاص هر فرد، این گشودگی را رام کند. به بیان دیگر، امر خیالی امر نمادین را پیرامون برخی خیالات یا فانتزی‌های بنیادین خاص میخ‌کوب و متوقف می‌کند.^[۱۲۵]

امر واقعی، به نظام دلالت نمادین - خیالی تعلق ندارد، بلکه دقیقاً همان امری است که این نظام را نفی می‌کند؛ همان امری که نمی‌تواند در چنین نظامی جذب و ادغام شود. امر واقعی به مثابه نوعی ساخت ابدی فقدان برجای می‌ماند، و هرگونه تعبیر یا دلالت نمادین - خیالی نیز نوعی پاسخ تاریخی خاص به این فقدان بنیادین است. عملکرد امر واقعی همواره به شیوه‌ای است که حدود نفی معنا را بر هرگونه نظام دلالت‌گر (استدلالی) تحمیل می‌کند و با این حال - دقیقاً به واسطه‌ی تحمیل چنین حدودی - به‌طور همزمان به برساختن چنین نظامی یاری می‌رساند. در این معنا، امر واقعی دقیقاً ذاتی دلالت است: برای هرگونه نظام دلالت‌گر، امر واقعی هم در حکم افق عبورناپذیر امر منفی و فقدان معنا و هم معادل نفس شرط وجود آن نظام است.^[۱۲۶]

به‌رغم امر نمادین که مجموعه‌ای از عناصر تلویحی و متفاوت است، امر واقع فی‌نفسه فاقد هرگونه تفاوت یا تمایزی است. امر واقع هیچ‌گونه انفصام و شکافی ندارد و امری کاملاً بسته و انسداد یافته است. این ساحت امر نمادین است که موجب هرگونه انفصام و درز و شکنندگی در امر واقع می‌شود.^[۱۲۷]

روان‌کاوری و سیاست

در برداشتی آزاد، چنانچه از روان‌کاوی پسا‌فرویدی بیاموزیم: ۱- شناخت و بازنمایی جهان، خود و دیگران جز در پرتو زبان ممکن نمی‌گردد؛ ۲- جز در بازنمایی، سوژه‌ای وجود ندارد (به تعبیر لاکان:





انسان سخن می‌گوید، ... اما به این دلیل که نماد او را به انسان تبدیل کرده است) ^{۲۸۱}؛

۳- چیزی به نام فرازبان وجود ندارد؛ ۴- شیء منتظر واژه‌ای برای بازنمایی خود نیست، بلکه واژه است که شیء را می‌آفریند؛ ۵- زبان، در واقع «استعاری» است، به این معنا که چیزها را نه با مفاهیم عقلانی، بلکه با تصاویری وصف می‌کند که در اثر خواسته از نیاز انسان شکل گرفته‌اند؛

۶- رابطه‌ی بین دال و مدلول، رابطه‌ای قراردادی و نه جوهری است؛ ۷- دال همیشه از مدلول جدا است و از استقلال واقعی برخوردار است و بنابراین، در نهایت هیچ دالی برای همیشه دال یک مدلول باقی نمی‌ماند؛ ۸- قلمرو دال، عبارت است از قلمرو نظم نمادین - نظم انواع گوناگون نشانه‌ها، نمادها، دلالت‌ها، بازنمایی‌ها و تصویرها ^{۲۹}؛ ۹- زبان، نظامی از تفاوت‌ها است؛ زبان نه صرفاً حامل اندیشه و اطلاعات است، و نه صرفاً واسطه‌ی ارتباط، بلکه آنچه موجب نقض ارتباط می‌شود نیز معنادار است؛ آنگاه، ۱- می‌توانیم «امر سیاسی»، «سوژه سیاسی» و «سوبژکتیویته سیاسی» را بر ساخته‌ی زبانی بدانیم. ۲- همچون فمینیست‌ها سیاست را صرفاً آن ندانیم که حکومت انجام می‌دهد و آن را به عرصه‌های دیگر همچون بدن، جنسیت، خانواده و روابط شخصی ^{۳۰} تسری دهیم. ۳- همچون پسامارکیست‌هایی نظیر لاکلاو و موفه، سیاست را مهار دال‌های شناور و تثبیت نسبی آنها در یک مجموعه‌ی معنایی، و یا نظم دادن به مناسبات سیال و متکثر دال و مدلول بدانیم. ۴- مطالعه و تحلیل امر سیاسی را از رهگذر مطالعه و تحلیل نظم نمادین (زبانی) آغاز نماییم. ۵- به قدرت به مثابه یک امر منتشر (لانگ) در فضای نظم نمادین بنگریم. ۶- هر پدیده‌ی سیاسی را به مثابه یک نشانه که دارای معنا و دلالت خاص است، مورد مطالعه قرار دهیم. ۷- دوانگاری میان ذهنیت و عینیت را در تحلیل امور سیاسی نادیده انگاریم ۸- شکاف میان «تصور یا تخیل سیاسی» و «واقعیت سیاسی» را توسط زبان (یا امر نمادین) مرتفع سازیم. ۹- به مفاهیم و پدیده‌های سیاسی نه آن‌گونه که می‌نمایانند، بلکه آن‌گونه که جای چیز دیگری قرار می‌گیرند (همچون استعاره) بنگریم.

همچنین، چنانچه از این آموزه‌ها بیاموزیم: ۱- معنی هر نشانه‌ای به رابطه آن با نشانه‌های دیگر وابسته است و ربطی به مصداق آن ندارد؛ ۲- هیچ بازنمایی‌ای ما را کاملاً محصور خود نمی‌کند. من نه می‌توانم کاملاً تعریف شده باشم و نه می‌توانم از تعریف به تمامه بگریزم. من در جست‌وجوی خودم هستم؛ ۳- زبان عنصری است که معرف سوبژکتیویته است، زیرا کاربست آن همواره حاکی از ارجاع به دیگری است؛ ۴- زبان، نظام هم‌زمان آحاد مجزا است، و معنا حاصل تعامل این آحاد است؛ ۵- معنا در و از طریق زنجیره‌ای از دال‌ها پدید می‌آید؛ ۶- معنا در یک



عنصر واحد موجود نیست؛ ۷- دو قطب دال و مدلول، به هیچ‌گونه انطباق نهایی با یکدیگر نمی‌رسند؛ ۸- هیچ دالی دارای یک مدلول نیست؛ ۹- منزلت و شان استعلایی نه از آن سوژه و ذهن، که از آن دال است؛ ۱۰- زبان سامانی از دیگر بودگی‌ها است، آنگاه می‌توانیم ۱- جامعه، به مثابه شیئی محسوس و واحدی که فرایندهای جزئی خاص خود را بنا می‌نهد، را غیرممکن بدانیم، ۲- عرصه سیاست را، عرصه بازی تکثیرها، تمایزها، و ساحتی غیرعقلانی و پیش‌بینی‌ناپذیر تصور کنیم، ۳- تصورات (اخلاقی، سیاسی و معرفت‌شناختی)، را بدون زمینه فرض کرده، و آنان را حاصل ساختارهای قدرت بدانیم که به‌طور ناخودآگاه سیاسی می‌باشند، ۴- هویت هر سوژه سیاسی، هویتی ربطی است و در رابطه با سوژه‌های دیگر، که زبان جزئی لاینفک از آن است، ساخته و پرداخته می‌شود. اینکه چگونه در عرصه سیاسی «خود» آشکار می‌شود، همیشه وابسته به تفسیر «دگر» است، ۵- هر نوع تلاش در جهت مطلق کردن دیگری و یا به چنگ آوردن او به‌طور کامل، امری است ناقص، ۶- افراد، ساخته‌ها و پرداخته‌های ایدئولوژی هستند، و ایدئولوژی به معنی اعتقاداتی نیست که مضموم می‌شماریم، بلکه مجموعه‌ای از گفتارها و تصاویر است که شایع‌ترین دانش و ارزش‌ها - یعنی «خرد متعارف» یا «عقل سلیم» - را شامل می‌شود، ۷- ذهنیت سیاسی، امری کاملاً ارتباطی است؛ و تنها از طریق اصل تفکیک و یا تضاد میان خود با «دگر» یا «شما» با «من»، می‌تواند موثر واقع شود. به عبارت دیگر، ذهنیت سیاسی امری ذاتی نیست، بلکه مجموعه‌ای از روابط است. و تنها می‌تواند به وسیله فعال کردن یک نظام دلالتی که قبل از فرد وجود دارد و هویت فرهنگی او را تعیین می‌کند القا شود. لذا گفتمان سیاسی عاملی است که از طریق آن سوژه سیاسی تولید می‌شود و نظم موجود نیز حفظ می‌گردد؛ ۸- سه حوزه ذهنیت، جنسیت و زبان را در هم تنیده فرض کنیم، ۹- از سوژه خود آگاه و عاقل (هم هویت با خود) مرکزیت‌زدایی کنیم و مفروضات عام درباره هدفمند بودن گفتمان‌های «عقلانی» سوژه و پیچیده‌سازی‌هایش در مورد نظریه جنسیت «طبیعی» را تضعیف کنیم، ۱۰- از محدودیت‌های انسان‌گرایی‌های رایج، ۱۱- بر تولید ذهنیت جنسیتی از راه دلالت (فرایندی که در آن معنی هم‌زمان با تحکیم موقعیت سوژه در روابط اجتماعی تولید می‌شود) تاکید نماییم.

افزون بر این موارد، سه حوزه درهم تنیده شده ذهنیت، جنسیت و زبان، از یک سو، و مرکزیت‌زدایی او از سوژه خود آگاه و عاقل (هم هویت با خود) و تضعیف کردن مفروضات عام درباره هدفمند بودن گفتمان‌های «عقلانی» سوژه و پیچیده‌سازی‌هایش در مورد نظریه جنسیت



«طبیعی»، از سوی دیگر، به نظریه فمینیستی کمک می‌کند تا از محدودیت‌های انسان‌گرایی رهایی پیدا کند. تاکید بر تولید ذهنیت جنسیتی از راه دلالت (فرایندی که در آن معنی هم‌زمان با تحکیم موقعیت سوژه در روابط اجتماعی تولید می‌شود) ایجاب می‌کند که گریز از تبعیت زنان که لازمه روش فروید است به تمایزات زیست‌شناختی ممکن باشد. به بیان دیگر، جاذبه مطرح در رویکرد ضداومانیستی لاکان برای فمینیست‌ها این بود که لاکان ظاهراً اظهارنظرهای مسأله‌سازتر فروید درباره زنانگی را کنار گذاشته، نظریه‌ای در باب نره را مطرح می‌کند که، به اتکای نظریه‌پردازی درخصوص شکل‌گیری نمادین یا حتی صوری هویت‌های جنسی، از زیست‌شناسی‌گرایی بطئی فروید احتراز می‌جوید.

تناسب آرای لاکان با فمینیسم بسیار مناقشه‌انگیز است.^{۱۳۱} اهمیتی که لاکان برای نره قائل شده او را جداً در معرض اتهام نره - محوری قرار داده، در عین حال اولویتی که به زبان و دال می‌دهد موجب این انتقاد از او می‌شود که در واقع صرفاً به تکرار این نظریه خداشناسانه که «در آغاز کلمه بود» پرداخته است. ایریگاری، در کتاب آینه زن دیگر (۱۹۷۴)، کار خود را براساس این فرضیه بنا می‌کند که نظام‌های فکری مقرر (مردانه) قادر به بازنمایی یا احتساب جنس مونث و امیال آن نیستند. این اظهار نظر، از یک جهت، مبتنی بر تحلیل وی از فلسفه افلاطون در آینه زن دیگر بوده، در آن‌جا این نظر را مطرح می‌کند که انگیزه موجود برای تحمیل نظم بر نانفاهت‌مندی بی‌شکل غار افلاطونی^۱ (و از این رو زهدان یا رحم) منجر به سرکوب اصالت غار شده است. طرد و اخراج آن چه نمی‌تواند در این نظم تحمیلی یا «اقتصاد همان بودی» به حساب آید به معنی آن است که آن چه بیرون از این نظم بوده شناسایی نشده، گنگ، و تبیین نشده می‌ماند. ایریگاری، این الگو را برحسب امور آینه‌ای تشریح می‌کند. ایده آینه^۲ در آثار ایریگاری، نشأت گرفته از کارکرد آن به عنوان آینه^۳، به عنوان ابزاری برای تماشای اندام‌های جنسی زنان، است؛ از این رو، آینه در دیگری - در زن - نگرسته، اما بازتابی از خود / نگرنده را می‌یابد.

ایریگاری، این نظام را برای طرح نقدی بر فروید به کار می‌گیرد، برای نقد تفکری که در آن آینه‌گونی اندیشه در جهت امحای رهیافت جنسی زبانه عمل کرده، «سکس» (در اصطلاح‌شناسی ایریگاری، اندام تناسلی) او هیچ نشانه‌نمایی (یعنی، نره) برای دیدن به نمایش نمی‌گذارد.

1. Hystera
2. Speculum
3. Mirror

ایریگاری، فروید را به واسطه تبیین نظام روان‌کاوانه‌اش حول محور برتری نره، و در نتیجه انگاشتن جنس مؤنث به منزله فقدان و میل به برخورداری از آنچه نمی‌تواند داشته باشد، یاری‌گر «اقتصاد همان‌بودی» می‌داند. او (۱۹۷۷) به این بحث می‌پردازد که، در این نظام، تاکید فروید بر فعالیت برتر مرد به ترسیم زن به عنوان «ظرفی» برای نگاه‌داری «محصول» مردانه منجر می‌شود.

زبان در مهیاسازی این نظام، نقشی حیاتی داشته و نیز، به نظر ایریگاری، عرصه توانشی برای انداختن این نظام‌ها است. گنجیدن دیگری در زن، زبان او را برای گفتمان مردانه نامفهوم می‌سازد، چرا که گفتار او «همواره با آنچه منظور او است ناهمسان است»^[۳۲]، و در عین حال، زبانی است که نمی‌تواند تبیین‌کننده امر «زنانه» باشد. دقیقاً همین وضع دیگربودگی است که به گفته ایریگاری در جهت متحول کردن ساختارهای موجود عمل خواهد کرد. در وهله نخست، همین اثرپذیری است که زنان را به نظام‌های گفتمان مردانه وارد خواهد ساخت؛ «نقش زنانه را باید به صورت آگاهانه مد نظر گرفت. نقشی حاکمی از آمادگی برای بدل کردن یک نیروی انقیاد‌آور به یک تایید، و از این رو، مانع‌آفرینی در مسیر آن».^[۳۳] این یعنی ایجاب سخن گفتن به عنوان یک «سوژه» (ی مذکر)، در عین مرئی ساختن آنچه نامرئی دانسته شده، از راه یک «تکرار بازی گوشانه». در این طرح، زن به عنوان یک سوژه و یا یک ابژه مطرح نشده، بلکه این طرحی گویای «از کار انداختن همان دستگاه نظری» و تحقق بخشیدن به یک «افراط آشوبنده» برای مختل کردن ساختارهای زبانی‌ای است که ابفاکننده تسلیم و استعمار امر «مؤنث» اند.^[۳۴] چنین رویه‌ای در آثار خود ایریگاری نیز مشهود بوده، او در آثار خود به یاری مجموعه‌ای از جناس‌سازی‌ها و بازی‌های زبانی معنا و نحو را متزلزل ساخته، خطیت و غایت‌نگری نه تنها متونی که می‌خواند، بلکه متونی که می‌نویسد را بر هم می‌زند.

آثار سیاسی آموزه‌های لاکان، در محدوده آنچه گفته شده، خلاصه نمی‌شود، بلکه اندیشمندان بسیار دیگر تلاش کرده‌اند مباحث خود را در قالب نظریه لاکان سامان دهند. برای نمونه، رابرت یانگ (۱۹۹۵)، هومی بابا (۱۹۹۴a)، و آن مک‌کلینتاک (۱۹۹۵) برای توضیح فرایند تبدیل ملل استعمار شده به «دیگری»، از نظریه روان‌کاوی استفاده کرده‌اند؛ آنها استعمار را شکلی از اختلال آسیب‌شناختی در سطح دولت می‌دانند. از نظر آنها، مشخصه رابطه بین دولت استعمارگر و ساکنان بومی، پارانوایست: از یک طرف میل شدید و از طرف دیگر ترس شدید. کشور استعمار شده برخوردار از تمایل جنسی شده و بدل می‌شود به ابژه بت‌سازی جنسی و غیرپرستی؛ اما هم‌زمان با





آن، منبع ترس‌های موهوم نیز هست.^[۳۵] هومی بابا با طرح استراتژی دوگانگی عاطفی^۱ حضور و تاثیر دیگری را در قلب استعمار برملا می‌سازد، که به باور او منبعث از دوگانگی عاطفی مستتر در تقلید است: «بومسانی یا تقلید استعماری عبارت است از میل به یک دیگری اصلاح شده و قابل شناسایی به مثابه سوژه تفاوت، که تقریباً همان است، اما نه کاملاً. به طوری که می‌توان گفت، که گفتمان تقلید پیرامون یک دوگانگی عاطفی شکل می‌گیرد؛ تقلید برای اینکه موثر واقع شود باید مدام کمبود خود، زیادبود خود، تفاوت خود را تولید کند... بدین ترتیب تقلید نشانهٔ یک مفصل‌بندی مضاعف است؛ استراتژی پیچیده‌ای از اصلاح، انتظام و انضباطی است که در حین تجسم بخشیدن به قدرت، دیگری را به تملک درمی‌آورد. اما تقلید در عین حال نشانهٔ امر نامناسب، تفاوت یا تمردی است که کارکرد استراتژیک مسلط قدرت استعماری را یکپارچه می‌کند، مراقبت را تشدید می‌کند و تهدیدی درون ماندگار هم در برابر دانش‌های «عادی شده»، هم در برابر قدرت‌های انضباطی علم می‌کند.^[۳۶]

شاید بارزترین آثار سیاسی - اجتماعی آموزه‌های لاکان را بتوان در افکار ژیزک و لاکلاو مورد ملاحظه و مطالعه قرار داد. مشخصهٔ بارز تفکر ژیزک، تاکید وی بر بعد سیاسی تامل فلسفی و نظری است. از این منظر تفاوت است که ژیزک امکان استعداد متفاوت نگریستن به مقولاتی نظیر «سوژه»، «ایدئولوژی»، «دموکراسی»، «جامعه» و «سیاست» را پیدا می‌کند. ژیزک، سوژه را به مثابه شکل یا فرم آگاهی، در تقابل با محتواهای آن فرم که فردی هستند و خاص خود فرد، تعریف می‌کند و تاکید می‌کند اگر همهٔ ویژگی‌های متمایزکنندهٔ خود، همهٔ نیازها، علائق، باورهای ویژهٔ خود را دور بریزید، چیزی که برای شما می‌ماند یک سوژه است.^[۳۷] به اعتقاد ژیزک، سوژه نه نوعی پدیدهٔ جوهری است و نه فضا یا مکانی مشخص در مقام باز نمود یک قانون^۲، بلکه سوژه اساساً به مثابه نوعی بعد یا ساحت ابدی وجود دارد، نوعی ساحت مقاومت - مازاد نسبت به همه اشکال سوژه شدن (یا آنچه آلتوسر استیضاح می‌نامدش). سوژه یک خلا بر سازنده^۳ بنیانی است که فرایند سوژه شدن را به پیش می‌راند، اما نهایتاً نمی‌تواند توسط آن به طور کامل پر شود. سوژه به طور هم‌زمان معادل فقدان^۴ و پس‌مانده^۵ در همه اشکال سوژه شدن است. به همین دلیل است که

1. Ambivalence
 2. Locus
 3. Constitutive void
 4. Lack
 5. Left-over



S (یعنی سوژه تهی و خط‌خورده) همان علامت لاکانی برای سوژه است. سوژه نمی‌تواند در متن نظام نمادین [زبان، فرهنگ، جامعه...] «نام» خود را بیابد یا به اینهمانی و هویت هستی‌شناختی کامل دست یابد. با استفاده از عبارتی از لاکان می‌توان گفت، سوژه همواره در مقام «استخوانی گیر کرده در گلولی دال» باقی می‌ماند.^{۱۳۸}

در پرتو همین نگاه، ژریژک در کتاب *ابژه‌الای ایدئولوژی*، نظر مشهور خویش درباره معکوس کردن تر کلاسیک «آگاهی کاذب» را بسط می‌دهد. «براساس این نظر، ایدئولوژی نوعی واقعیت نهفته و بنیادین (نظیر ماهیت بشری، علایق اجتماعی و غیره) را پنهان یا تحریف نمی‌کند، بلکه برعکس این خود واقعیت است که نمی‌تواند بدون راز آمیزی ایدئولوژیک باز تولید شود».^{۱۳۹} سپس، ژریژک به بهره بردن از آموزه‌های لاکان، تلاش می‌کند به این پرسش پاسخ دهد که چه چیزی انسجام یک عرصه معنایی ایدئولوژیک را، در شرایطی که دال‌ها ناپایدارند و مستعد لغزش‌های معنایی، حفظ می‌کند؟ پاسخ به این مسئله، به گفته وی این است که هر عرصه ایدئولوژیک معین توسط آن چه او، به پیروی از لاکان، دکمه رومبلی^۱ می‌نامد، «بخیه‌دوزی» می‌شود. ژریژک می‌گوید، به همان صورتی که یک دکمه رومبلی پنبه‌های درون یک لحاف را چارمیخه می‌کند و نمی‌گذارد که آنها پخش و پلا یا در گوشه‌ای جمع شوند، یک دکمه رومبلی، یا نقطه آجیدن، دالی است که اجازه نمی‌دهد معنا در درون لحاف ایدئولوژیک به این سو و آن سو بلغزد. به عبارت دیگر، نقطه آجیدن یک عرصه ایدئولوژیک را یکپارچه می‌کند و به آن هویت می‌بخشد. به عنوان مثال، «آزادی» فی‌نفسه یک واژه گل و گشاد است، و معنای آن بسته به زمینه یا بستر کاربرد آن از یک مدلول به مدلول دیگر می‌لغزد. دریافت دست راستی از آن ممکن است آن را برای دلالت بر آزادی برای احتکار در بازار به کار بگیرد، در حالی که تفسیر دست چپی از آن ممکن است آزادی از نابرابری‌های موجود در بازار را از این واژه مراد کند. بدین ترتیب، واژه «آزادی» در همه جهان‌های ممکن یک معنای واحد ندارد، آنچه معنای آن را چارمیخه می‌کند، همان نقطه آجیدن (دست راستی‌ها) یا «دست چپی‌ها» است. آنچه در منازعه بین ایدئولوژی‌ها مهم است، دقیقاً همان نقطه آجیدن است - این که کدام دال (به عنوان مثال، «کمونیسم»، «فاشیسم»، «سرمایه‌داری»، و الی آخر) از حق بخیه‌دوزی عرصه ایدئولوژیک (به عنوان مثال، «آزادی»، «دموکراسی»، «حقوق بشر»، و الی آخر) برخوردار است.^{۱۴۰}

1. Point de capition



ژیزک، همچنین در این فضای متفاوت گفتمانی مجالی می‌یابد که به ما بگوید دموکراسی‌ها از تک تک افراد مردم تشکیل نمی‌شود، زیرا «دموکراسی اساساً ضدانسان‌گرا است، برانزنده قامت انسان‌های عینی، واقعی نیست، بلکه برانزنده یک انتزاع صوری و بی‌عاطفه است. در خود مفهوم دموکراسی جایی برای توپری محتوای انسانی عینی و انضمامی، برای اصالت پیوندهای جماعت، نیست: دموکراسی پیوندی صوری از افراد انتزاعی است».^[۴۱]

ژیزک، آن هنگام که وارد بحث در جامعه و سیاست می‌شود، با این پرسش می‌آغازد که چگونه جامعه ناممکن است و این ناممکن بودن چگونه به لحاظ سیاسی درک می‌شود. در فرهنگ پسامدرن امروزی، ایده امر ناممکن مفهومی است که غالباً به سود زبان یا گفتاری مبتنی بر «موقتی بودن»، «موضعی یا نسبی بودن» و «محتاط بودن» عمل می‌کند. هر ژست یا حرکتی به واسطه نوعی حس طنز، حسی حاکی از جعلی و منسوخ بودن آن حرکت، از قبل به نحوی انکار می‌شود. از این رو، مساله آن است که شور و اشتیاق پسامدرن برای امر محال، اشتیاقی است که با سهولتی بیش از حد خود را در اختیار شکلی از سیاست قرار می‌دهد که خودش به طرزی افراطی موضعی و موقتی می‌شود؛ در این جاست که بلندپروازی سیاسی به واسطه حس محدود بودن خویش پیشاپیش محدود می‌شود. به بیان دیگر، خط بالقوه آن است که در دستان ما چیزی باقی نماند مگر آن شکلی از سیاست که در سطح امر ناممکن متوقف می‌شود بی‌آنکه هرگز بکوشد تا، به تعبیری، ناممکن را ممکن سازد... در برابر مواضع استاندارد شده فرهنگ پست‌مدرن - همراه با تمام پرهیزگاری‌هایش در ارتباط با آداب «تکثر فرهنگی» - ژیزک از سیاسی دفاع می‌کند که می‌توان آن را اساساً «نادرست» نامید؛ بدین معنا که این سیاست با گسست از چنین مواضعی، نگاه خود را، برعکس، دقیقاً بر همان اصول سازمان‌دهنده واقعیت اجتماعی امروز متمرکز می‌کند: اصول حاکم بر سرمایه‌داری لیبرال جهانی.^[۴۲]

آموزه‌های لاکان، همچنین تاثیر ژرفی بر اندیشه‌های پسامارکسیستی لاکلاو و موفه، به‌ویژه در عرصه هویت داشت، زیرا آنان نیز همچون لاکان بر این باور شدند که به عنوان سوژه مستقل از رابطه‌اش با سوژه‌های دیگر وجود ندارد (چرا که زبان از رابطه با دیگران جدایی‌ناپذیر است). به اعتقاد لاکان، انسان آنگاه سوژه می‌شود که گفتن «من» را فرامی‌گیرد، که واژه‌ای است که در یک زبان مشترک و از طریق رابطه با دیگران فراگرفته می‌شود.