

این تو گویا هم می تواند در چسای خود را دیکال باشد. فکر نمی کنید که این خلاف آن چیزی است که شما می گوید محتوا برای ما چندان جنبه اصلی ندارد و بنا نیست با دیدی جزئی خود را به سستی خاص محدود کنیم؟

باز این حقیقاً می گردد به این که این ترکیبات از کجا عنوان می شود وقتی خود کنش به شکلی مطرح می شود که هیچ گونه کنشی ایجاد نکند به سیاست گریزی ملزم می زند. همان طور که فرضاً شما کنش پوپولستی این را می بینید که کنش داخلی در قالب یک دشمن خارجی یا یک عنصر زائد و منحرف درونی فراقنی می شود و تمامی معایب سیستم از این طریق به گردن آن عنصر منحرف درونی افتاد می شود که او هم غالباً دستنشانده یک عامل بیرونی است. در قالب این اشکال فرافانی یا فرافانی لبرالی هم ما با کنش های روبرو هستیم که سوززه را در زندگی خصوصی حل می کند. یکی از مشخصات پروژه ما همین خصلت کلی گرا بوده و گروهی بودن است. یعنی به عنوان یک پروژه فردی یا سایر فاعل‌ها و علاقه مندی های خصوصی صورت نمی گیرد. در عین حال هم گفته نشدیم این برمی گردد که آیا این امر سوززه کنش حضور دارد یا نه؟ من به صورت پیشینی نمی خواهم نفی کنم. منتها آنجا در صورتی که خود این امر سوززه کنش در کل باشد سیاست رادیکال محسوب می شود و تفرد نمی تواند بر اساس صرف آن محتوا و خود به خود سیاسی شوند. نمی توانیم به صرف محتوی حرفمان سیاسی شویم. بدون این که خودمان خبر طغنه باشیم ولی اگر خود سوززه کنش خودش را به عنوان یک امر سیاسی مطرح نکند، با کنش سیاسی مواجه خواهیم بود. حال از اتصال کار گران گرفته تا ج.ش. فلسفوی و تا مثلاً اعتراضات هرتمان.

برگردیم به محتوای هر خداد. شما پیش تر گفتید ما هر چیزی را می توانیم در محتوا داشته باشیم. منتها با مرز گساری. اما نوع روبرو نیز که به عنوان اولین متفکری که انتخاب شده، چیزی غیر از این را نشان می دهد. زیرا که رویکردی کاملاً هگلی دارد و حتی وقتی به نقد بدو می پردازد صیغه کانتی بعضی اندیشه های او را به عنوان نقاط ضعف نشان می دهد. این خلاف آن چیزی نیست که شما می گوید. یعنی این جا با محتوایی کاملاً خاص طرفیم و یا فردی که همه چیز و همه کس را بر اساس نقد و معیار مستغیرانه همان سستی که به آن تعلق دارد، نقد می کند.

اول باید از بروز یک بدفهمی جلوگیری کنیم. در این جا مسئله اصلی سخن گفتن از هر گونه محتوای دلخواهی یا ناندیده گرفتن محتوای کل نیست. نکته اصلی نقش بر سرانده و تعیین کننده کنش اجزایی اولیه است که با تکیه بر منطق استنتاج و قاعده کلیت را به وجود می آورد. نکته اصلی نقش تعیین کننده این ساختار با فرم در ایجاد محتواسه بینید. به هر حال یک شباهت بنیادی بین همه این گفتارهای تئوریک وجود دارد که اتفاقاً به نظر من همان مسئله تمایز بین ساختار و محتوا با گفتن و امر گفته شده است. این را شما بدو، آگامبن و ژیزک می توانید ببینید و حتی به شکلی در نظر هم. ای قدیمی تر بنیامین و انستیت

هم با آن روبرو می شوید. یعنی در تمام این موارد ما با آن ساخته شدن کلیت بر اساس منطق استنتاج روبرو هستیم. یعنی استنتاج قاعده را می سازد و این که همواره این مرکز کنشی بر اساس یک نوع استثنائی کردن یک عنصر درونی که بیرون گذاشته می شود بدون این که درها شود صورت می پذیرد. این منطق در شکل ایجاد عرصه حاکمیت در اهمیت و بعد در یعنی که آگامبن از وضعیت اضطراری می کند حضور دارد. وضعیت اضطراری اولیه به عنوان مبتنی هر گونه حاکمیت و نظام قانونی. در توضیح خود قانون نیز این وضع را دارد. این منطق استنتاج همان چیزی است که مبتنی بر خوانش ژیزک از هگل را تشکیل می دهد و امر منفی هگل را کلاً بر اساس همین قضیه تفسیر می کند. یعنی آن حفره و شکاف درونی ای که در هر کلیت یا هر گونه مرکز کنشی ایجاد می شود. بین امر خاص و امر کلی. امر کلی همواره چیزی نیست جز یک امر خاص که دعوی کلی بودن می کند. منتها این دعوی را هیچ وقت نمی تواند به شکل اتولوژیک و خارج از حوزه نمادین تأیید کند. چون به شکل اتولوژیک همیشه یک فاصله ای بین محتوای خاص و امر کلی باقی می ماند. مگر این که از خود محتوا زبانی بکند که آن هم در قالب همان شکاف درونی بین محتوای خود و دعوی است که به کلیت می کند. بنابراین همیشه این شکاف به عنوان یک شکاف اتولوژیک در جرون امر خاص باقی می ماند. این همان چیزی است که ژیزک به شکلی در نظر به سوززه لاگانی و مکل تسبیح می دهد و به همین علت هم می گوید منطق میل یا منطق نمادین لاگانی تر واقع همان منطق هگل است. همان منطق امر منفی هگل. شما همین را باز در نظرهای بدو می بینید. یعنی در فاصله بین رخداد و وجود اسم کتاب اصلی بدو هم وجود دارد. رخداد حقیقی همان شکاف درون فضای اتولوژی است. با نظر به بدو در مورد وضعیت حقیقی یا حفره های استثنای درون وضعیت برمی گردد که این رخدادها در حاشیه آن ها رخ می دهند و این هم باز شکل دیگری از هگل در آن است. با آن امر منفی است.

بنابراین یک هماهنگی ای بین آگامبن و ژیزک و بدو و رانسیر و لاگانی و اسلافشان چه لاگان، چه هگل و چه تقسیمات البته به شکل مختلف وجود دارد و همین است که اتفاقاً یک نوع خصلت رادیکال را به این جهت گیری تئوریک جدید می بخشد. مستقل از دعوی ای که می تواند سر جزئیات مطرح باشد. که ما این که به هر حال تا آن جایی که ما بخواهیم به یک استراتژی سیاسی بیندیشیم. بین این ها اختلاف نظرهایی وجود دارد. بدو یک نوع سیاست واکوینی بدون هر گونه رابطهای با اقتصاد را دنبال می کند. در حالی که لاگانی و موفه در جستجوی کسب نوعی هژمونی موسیال دموکراتیک اند و تریف مجدد دال هایی همچون دموکراسی و عدالت و در همین حال نگری و هارت نیز نوعی سیاست جدید ملز کسی را دنبال می کنند که بر اساس آن جهانی شدن سرمایه داری خود مرحله اولیه حرکت به سوی یک صورت بندی جدید اجتماعی است که سوززه اصلی آن نیز به واسطه مفهوم مبهم جمعیت و کثرت (multitude) مطرح می شود. بنابراین در کل یک استراتژی سیاسی واحدی پیش روی سنت چه نیست. البته ژیزک موضوع بدو را نقد می کند و به قول شما این نقد

راه می تواند به زبان فلسفی و تحت تعدوان کثرت گرایان مطرح کند ولی در واقع حد نهایی حرف او چیزی نیست جز این که به نوعی این اقتصاد را به درون این مرکز کنشی بکشد. ولی بدون این که اقتصاد را محتوای اصلی و تعیین کننده بکند البته خود این هم در بحثهای فلسفی ژیزک چندان روشنی نیست. تا کید گذاشتن بر روی مفهوم طیفه یا اورتن اقتصاد در درون این خط کنسی ای که ما به عنوان حوزه کنش رادیکال سیاسی ترسیم می کنیم. به چه مناسبت از این لحاظ به نظر من، خیلی اقتدار ریشه ای و بنیادی ای در کل نیست و نقاط و دیدگاههای مشترک به نظر من مهم تر است. یعنی همان خط کنسی. حال این که باز درون این قضیه چه عاملی را مهم کنیم و چه محتوایی به آن ببخشیم. آنقدر مطرح نیست. مثلاً در مورد آگامبن شما می بینید که بحث وسیعی از محتوا را از سن میل می گیرد. کما این که بدو نیز به شکلی به سن میل اشاره می کند و ژیزک نیز به همین ترتیب سن میل یک نقطه مشترکی بین همه اینهاست ولی این به معنی این نیست که بدو، ژیزک و آگامبن یک نوع سیاست ذهنی یا الهیات سیاسی را دنبال می کنند و در عین حال باز هم بین هر کدامشان در بحثهای محتوایی و نحوه ارتباطشان با خود سن میل می تواند تفاوت وجود داشته باشد. برای بدو، سن میل بنیاد کلی گرای است. برای آگامبن نیز نمونه اصلی سرمایه داری و آن مفهومی که سرمایه داری ژرمن مطرح می شود. بر همین اساس نیز هر کدام سیاست خاص خود را در پیش می گیرند.

والهنگه برای ژیزک هم پسنگی نام به روانکاری دارد. به برای او سن میل از زاویه دید لاگان معنی پیدا می کند. ولی به نظر من نکته اصلی بیشتر از این که محتوای فضای جدید باشد. فرم آن است. یعنی این مسئله که بعد از دوران فروپاشی ملز کسیم کلاسیک و بعد بحثهای مدرنیته و پست مدرنیته و بعد راه افتادن انواع و اقسام گفتارهای پست مدرن و گره خوردن این گفتارها با یک نوع فضای نواگرایان و با در واقع پست مدرنیته به عنوان منطق فرهنگی سرمایه داری پسین به قول جیمسون. بنابراین آنچه ما در آگامبن و ژیزک و بدو به عنوان چهارمهای اصلی می بینیم. در بسیاری از موارد با دستاوردهای نظری کسلی مثل آلتوسر یا رانسیر یا لاگانی و موفه که خیلی هم در این زمینه کار کرده، حواله است. همین طور بنیامین و خود آلتورنو و دبالکتیک روشنگری. در بسیاری از موارد با این منطق همسوزند و اتفاقاً شاید تن سبیز درن به یک جور عمل زدگی آنها و فوری در خود آلتورنو به شکلی به همین گریز از محتوا استوار است و تأکید گذاشتن بر امر سوززه کنش.

اتفاقاً کنش سیاسی و امر سوززه کنش چنان برای ژیزک مهم است که آلتورنو و فرافکفورتی ها را به خاطر چشم پوشی و سکوتشان در قبال استالینیسیم سرزنش می کند و این را به صوتانی نوعی تروما می داند که برای همیشه در درون آنها به عنوان مارکسیست باقی ماند. فکر نمی کنید این باز به همان مسئله هدف گذاری بسته به شرایط انضمامی باز گردد؟

بله. در این که به هر حال مکتب فرافکفورت به شکلی به یک محتوای گنگ وابسته ماند که آن محتوا هم در خیلی از زمینها با نا کامل بود و

### صالح نجفی

#### ترویج فروید و ماز کسیم

گذشته از آلتورنو که در جای جای نوشته هایش از نظریه های فروید در تحلیل های اجتماعی خود (به ویژه در واگاری ابعاد مختلف فرهنگ توده) بهره می جست و قطع نظر از آثار ایش فروم در باب روان شناسی اجتماعی (و در عین حال کتاب جذاب او با عنوان «مسئله فروید» یا احتمالاً مهم ترین نوشته های او در راه ترویج روشنگری فرویدی و نظریه مارکس) می برد. مکتب فرافکفورت یعنی هربرت ملز کوز به بزرگ به عمل آورد. پرسشی که ملز کوز به این داشت تا منتهای کنش خویش را در این راه به کار بندد. مربوط به پیگرد های پنهان تر و مودینه تر دستگامهای قدرت برای - جعز به یافتن براندگان افراد بود. ملز کوز به این واقفیت هورنا کاسلر می کرد که تشکلات قدرت حاکمه امروزه چندان قوت گرفته که قادر است تنها آگاهی بلکه ناخود آگاهی و نیمه آگاهی فرد را دستکاری و اداره کند. بر این پایه بود که ملز کوز به بارش در مکتب فرافکفورت در روان شناسی و ایکی از شاخه های عمده دانش تلقی کردند - شاخه ای که پیش در نظریه مارکس می بسجای خالی بود. ایشان البته به هیچ عنوان نمی خواستند جای نظریه مارکس را به روان شناسی یا روانکوی و سوارنده سخن ادغام آن ریشه نویافته در این نظریه نوبادند.

اگر مجاز باشیم تعبیر «ژرمن» را در نظریه فروید به کار ببریم. روانکوی برای تبیین نهایی امور بشری، عواطف و امیال و خیال پردازی های ناخود آگاه انسان ها را زیر بنایم گیرد. سر کوب احساسات ترس ها و خواسته های دوران کودکی است که تعارض تولید می کند. نکته این است که به نظر می رسد پیروان مارکس و فرویدی ها هر دو در صدد تبیین نهایی «رویت» می واحد بر آمدند. فرویدی ها با محتوای سر کوفته روان کار دارند که بخش اعظم نهادهای روانی جامعه را تبیین خارجی آن می انگازند و حال آن که ملز کسیم ها برای تبیین همان روانیه مناسب تولید (و عمدتاً در تراز اقتصادی) نظری می کردند.

تبیین فرآیند «سوززه شدن» در قالب مفهوم «استیضاح» در دهه ۱۹۶۰ یکی از بزرگترین فلاسفه مارکسی آن دوران از منظر تازه به استقبال روانکوی رفت و در صدد برآمد تا روانکوی فروید (و این بار به تضام لاگان) را در مارکسیسم ویژه خود جذب کند. لونی آلتوسر در ۱۹۶۴ مقاله مشهور «فروید و لاگان» را در دفاع از علمی بودن روانکوی و ضرورت توجه مارکسیست ها به آن نگاشت (مقاله او عمدتاً در پاسخ به نقدهای تند و تیز مارکسیست هایی بود که نظریه مارکسی را به کل بی ارزش و جنبه



علمی فروید و لاگان می دانستند) در کتابهای دهه ۱۹۶۰، آلتوسر کوشید تا با الهام از نظریات لاگان از پیوند میان ایندولوژی و ناخود آگاه برده بر دلرد. به همین منظور بود که آلتوسر مفهوم «استیضاح» را برگزید که مابهایش را از نظر به نام آور «هر حله» آینه لاگان گرفته بود.

آلتوسر اما با الهام از لاگان دست به تحلیل درخشانی از رابطه ایندولوژی با فرده به مثابه سوززه می زند. آلتوسر بر آن است که جلمه فرد را به قسمی می سازد (و به اصطلاح او به مقام «فاعلیت» می بخشد) که دنیای اجتماعی را چندان طبعی و بدیهی انگازد که کمترین خواهش یا نیاز بی به دیگرگون ساختن آن در خود نبیند. یعنی به شیوه ای ترین خواهش یا نیازی که مارکسیسم در ادسی به رسمیت می شناسد آلتوسر برای آن کشان دهد چگونه ایندولوژی افراد جلمه را آن گونه که خود می خواهد سوززه می کند. و به آن ها توهم آزادی و فاعلیت و عاملیت می دهد. از مثال جذابی استفاده می کند. پلیسی را تصور کنید که آمرانه داد می زند «های باتواچه» قرض چند تن مورد «خطاب» جناب پلیس یا ند آلتوسر می گوید. در نود درصد موارد کسی که مورد خطاب بوده (حتی اگر پیشش به پلیس بوده) به درستی جواب می دهد. یا وقتی صدایی با امریت تمام می رسد «آی اونجاست؟» و من از سر فریاد طری جواب می دهم «هنم» من خود را به عنوان یک - سوززه در آن خطاب با می شناسم احساس می از من بودن از آمد بودن و در نهایت «سوززه بودن» به معنای آن خطاب («استیضاح») حاصل شده است. بدین اعتبار، هر سوززای همواره از پیش به دست ایندولوژی (ها) ساخته می شود و این دعوی اگر درست باشد بنیاد خود بنیادی و ماتمق بوس سوززه را به لریه می افکند.

«استیضاح» بر آفری: ندگی خود جوش افراک حدمی گذارد و چه بسا راه را بر آن می بندد. جلمه ایندولوژی یکریز و بی خبری از «سوززه» ها توضیح می خواهد. (یک افراد را استیضاح می کند) این روند اما تأثیری دوگانه بر جای می گذارد. از سویی سوززه بودن آن ها را در عقیدت خویش نگه می دارد و از سویی دیگر در آن ها احساس ناخردندی مملی بدید می آورد که به مغایرت می انجامد. شاید همین مغایرت باشد که به سوززه بودن افاعلیت افراد به دی تازه می بخشد. امکان تحول اجتماعی (از مارک کسیم) در گرو حفظ همین مغایرت است و این مغایرت به نوبه خود محصول استیضاح و بازخواست بر دوام جلمه است.

ژیزک و فکونین سوززه

شاید وایدسون و زاینحترین کوشش تاریخی چپ در راه ترویج روانکوی و مارکسیسم تلاش پیچیده و در عین حال جذاب و خیره کننده فیلسوف شمال آلتورنیایی، اسلامی ژیزک باشد. او که اکنون در استکه ۵۷ سالگی است در روح پاپایی قرن گذشته انقلابی در نظریه



تفکر را دیکتاتورانه کرده است. حتی همین نیز که به عنوان منتقد جدی وضعیت پسا مدرن، خودش را از این دستاوردهای نیاز نمی بیند.

شاید در این صحبت شما به هر طریقی از حقیقت باشد مقلدی هم به همین انتخاب های سوپرکتیو من و واکنش نسبت به یک گفتار بر می گردد که غالب شده است. منتها اگر بخواهم تا حدی از خود دفاع بکنم باید بگویم که من چندین سال پیش در نمایشگاه کتاب زمانی که هنوز هیچ کتابم از این کتاب هاراجع به پست مدرن بیرون نیامده بود و اصلا عده ممدودی خود با این واژه آشنا نبودند به نحوی که سختی من درباره پست مدرن را به عنوان پست مدرن در بلندگو معرفی کردند در آن سال ها من به هر حال در حد نواهایی ها و قابلیت های خود سعی کردم که همین تمایز را قائل بشوم و آن را تحت عنوان تقسیم بندی سه گانه فرصت پست مدرن، ایندولوژی های پست مدرن و نظریه های پست مدرنیستی مطرح کردم و آشکارا هم این را گفتم که تا آن جا که به نظریه های پست مدرنیستی مربوط می شود باید هر نظریه را به شکل درون مفاصل گار جدی گرفت و بر اساس خودش نقد کرد و مثلا باید بین ایندولوژی پست مدرن در قالب انواع هر قان زدگی یا تکثیر فرهنگی با شکل های مختلفش، با نظریه و سازشی که در این یک متعلق محکم فرونی است تمایز قائل شد. منتها مسئله ای که به نظرم می رسد سوای از این که بدین امدن سوغات فرنگ از طریق ترجمه های عجیب و غریب و تالیف های عجیب و غریب تر و کتاب سازی های گوناگون و اسم های که همین طور به ذهن ما افتاد بدون این که اصلا جوهر مشخصی داشته باشند در مقابل با این فضا شاید حرف شما درست است که من تا حدی واکنش افراطی و نسنجیده بروز دادم. یعنی نظریه های پست مدرنیست و چهره های آن مثل درینا و غیره را با همین چوب ایندولوژی پست مدرن تار و پود کرده است و در نهایت به آن شکل درون مفاصل گار نبرداختیم.

منتها تکنسینی که به نظر می آید در تحول خود این گفتار های نظریه گری و بحث تفکیک مهم نیست و پست مدرنیته ظاهر شد، چنانچه که از معماری تا جامعه شناسی و تا فلسفه و هنر ادامه پیدا کرد و پرتی مدنی خلی داغ بود این بود که نهایتا در آن بحث خود واژه پست مدرن بی معنای و حتی متناقض آن هم کم که این مفهوم را به عنوان مفهومی که معنای روشن و خاصی ندارد کنار گذاشتند در نهایت هم می شود گفت که این تشکیک و شکاف فرونی خود منبر نیته است که بیرون می زند و عملا مدییم که خود کسی که در این چهره ها بودند این انقلاب را قبول نکردند، حتی کسی مثل فریاد که پست مدرنیست را از هم قبول نمی کرد، چه برسد به پست مدرن. گذشته از چهره های مثل بودریار و وریلو که تا حدی فن به این فرهنگ زدگی پست مدرن دادند (آن ها هم شاید بیشتر روی مسئله منطقی وضعیت پست مدرن کار می کردند. مثل کتاب وضعیت پست مدرن، لیونار) چهره های فلسفی ای مثل درینا یا دلوز از این مفهوم استفاده نکردند و یک نوع فاصله گیری از آن داشتند به همین علت هم به نظر من خود این مفهوم هم تا حدی نامرئاست. کاری که باید کرد رفتن به سمت خود نظریه ها است. بزرگ که به عنوان

با اصلا مسکوت بوده شکی نیست من خواستم ادورنو را در یک وضعیت خاص مثال بزنم یعنی آن وضعیت. جنبش فلسفه غربی سال های ۶۸ و در واقع مقاومت ادورنو در برابر این که باید یک سیاست خیلی حلب شده را مطرح کرد و برای همه چیز جواب داشت سیاست که می گفت باید دیالکتیک منطقی را کنار زد یعنی دیالکتیک منطقی به عنوان یک دانش سودایی ای که صرفا جواب منطقی دارد و قادر نیست در ارتباط با عمل مریاسی به نوعی نقد سازنده بدل شود. این مقاومت ادورنو در برابر نقد سازنده و آیین که حتی تئوری هم می تواند بدون این که وارد بحث دیالکتیک و میثقی گیری شود بر اساس همان اتصال میثقی (short circle) مستقیما به شکل سوپرکتیو به عمل و سیاست وصل شود در اندیشه های خود او و پیاپی هم می توان دید ولی البته پرورش تنوع یکانی فضا در مسلمان داخل دستاوردهای مکتب فرانکفورت دیده نمی شود ولی به هر حال برای ما مسئله این بود که در مقابل این واژگی و فرهنگی شدن، این روزمره شدن و این برگشتن به تکثیر هویت هایی که خود را در قالب کنش های فرهنگی تزئینی مطرح می کنند و در برابر از دست رفتن آن کلی گرای و آن سیلستی که منظم موجود را به طور ریشه ای به چالش می کشد موضع گیری نکنیم. موضع گیری در برابر سقوط به سطح امکانات و امور ممکن و همان منطبق به تائید انداختن یعنی همان منطق ایندولوژی که فریاد در مقدمه دالی به آن اشاره می کند که فعلا تائید ما با همین نظرم چند چنانچه موجود باید سازمان یابد و این به تائید انداختن و خلاصه کردن همه چیز در امر ممکن و به نوعی حل کردن رادیکالیسم سوپرکتیو در محتواهای خاص و تجزیه کردنش به همین هویت های خاص مثل زنان، مسلمانان، مسلمانان و غیره بدون این که هیچ کدام از این ها سرما به دلوری و حتی دولت را زیر سؤال ببرند و این که فقط بحث های فرهنگی - موضعی خودشان را پیش ببرند.

خب کل این فضا که مشخصه اصلی اش برای ما سیاست زایی بوده در مقابل نسبی گرای ای مطرح شد که در این دوره اوج گرفت و ایندولوژی پایان همه چیز که فوکویاما مدعی آن بود. پایان ایده آلیسم، پایان فلسفه، پایان سوز و سیاست و یک جور حشی کردن و جوهر زدایی از هر چیز از جمله سیاست. در مقابل با این فضا بود که برای ما این رست نظریه و کنش نظریه گار گفتم، زیرا که بدین واسطه لا کلاو و دیگران چنانچه داشتند البته گفتم جذابیت فقط جذابیت تئوریک نیست، بلکه به شرایط خود ما بر می گردد. این به هر حال تحلیلی است که ما از اوضاع ما شتیم و کنش سوپرکتیو من هم در این وضعیت صورت می گیرد. این ریسکی است که باید دید می توانیم بر سر آن ایستیم و یا تئوری کنیم یا خیر.

فکر نمی کنید این برخورد شما با پسا مدرنیسم یک نوع برخورد تقلیل گرانه است یعنی شما پسا مدرنیسم و همه دستاوردهای نظری اش را به وضعیت پسا مدرن تقلیل می دهید و وضعیتی که سیاست زایی وجه غالب آن است؟ والا جریان نظری پسا مدرن آن قدر دستاوردها داشته که به هر حال قسمتی از تاریخ تفکر و پیشروانه نظری هر گونه تفکر ای اعم از

انتخاب ما در کنار هگل مهم ترین توجه را به لا کان دارد. هر حالی که لا کان در کنار دلوز و هریفا جزو چهره های اصلی پسا مدرن گرای بوده است، ما هم سعی کردیم با نظریه او در حد توکممان به صورت نرون مفاصل گار و جدی برخورد کنیم. حال در این زمینه شما می توانید در مورد چهره های مثل درینا یک مفاصل فاصله گیری یا واکنش منطقی یا بیرونی را خصوصاً در نوشته ها و حرف هایی که من زدم، ببینید که آن هم من سعی کردم همواره بگویم مقصودم درینا بازی بوده نه خود متون درینا هر چند نسبت به خود آن متون هم هیچ ادعایی ندارم و به صورت دقیق و عمیق وارد بحث و سازشی نشدم. ولی اگر فاصله بین درینا و هریفا بازی که خصوصاً در ایران در دور های به ویژه در محافل ادبی رایج بوده ندیده گرفته شده باشد در آن صورت اختلاف شما را می پذیرم.

بر گردیم به خاستگاه بزرگ و اصلا مقالاتی که در کتاب است. آنچه که روشن است بزرگ تلفیق دو بخشانی از روان کاوی لا کانی و فلسفه هگلی ایجاد کرده است. سوای این تطابق هایی که او بین مفاهیم روان کاوی لا کانی و هگل ایجاد کرده، جذابیت نظری کار او در باز خوانی این دو برای شما در چیست؟ اگر چه تا کید اصلی بزرگ بر روی هگل است، به ویژه کتاب هس کردن با امر منطقی که یکسره به هگل می پردازد، منتها پروژه تئوریک بزرگ شاید بهتر است به عنوان ترکیب ایده آلیسم الهی با سنت روان کاوی معرفی کنیم که داخل آن سنت روان کاوی لا کان خیلی دست بالا را دارد و چهره اصلی هسته شما در مورد ایده آلیسم الهی با یک چهره ای از گفت تا هگل رو برو هستیم که در میانه اش چهره های مثل فیخته و شلینگ قرار دارند که اتفاقا نقش های کلیدی را هم بازی می کنند. تا آن جایی که به تفسیر بزرگ از ایده آلیسم الهی بر می گردد به نظر من مهم ترین دستاوردش لو لا همین است که می تواند نشان دهد چگونه هگل تحقق خود کانت است و فضا برش و بازگشت به مقابل کانت نیست، بلکه رادیکالیزه کردن کانت و یک جور خود اگاه کردن فلسفه کانت است. در خیلی جاها به صورت در خود و فی نفسه نکاتی را مطرح می کند که در فلسفه هگل این نکات برای خود می شود و به صورتی آگاهانه پذیرفته می شوند. در نظر من هم مهم ترین نکته ای که در این جناح می دهد همان نجات مفهوم روح مطلق هگلی است. در واقع کاری که بزرگ می کند این است که با آن تفسیر خیلی رایج از

ایزدهای میل - موضوعات باالشیاسی که میل به آن ها تعلق می گیرد - و لا کان از آن ها به عنوان «هدف» میل (goal) یاد می کند در وهله دوم، در ساحت ناخود آگاه، یعنی مکانیسم میل فی نفسه که «هدف» میل (aim) نامیده می شود و به اعتقاد لا کان در فرآیند میل سهم مهم تری دارد. زیرا همه اعدا مکانیکی و حادث اند و با این حال در قلمرو «همدین» جایگاهی می یابند که به نظر همواره مطلوب میل می نمایند (بودن قرار است که خود را در نسبت با ما به صورت «بیزه» عرضه می کنند). به عبارت دیگر، نظم «همدین» است که تعیین می کند چه چیز مطلوب است و چه چیز نامطلوب است. نظم «همدین» است که تعیین می کند و هر چند ایزدهای مطلوب (به حکم نظم «همدین») می توانند به کام ما لذت های موقت بچشانند همواره ما را از این ارضای موقت میل باقی می ماند که تن به نمادین شدن نمی دهد و بدین سبب، دیگری بزرگ نمی تواند بر آن چنگ بگذارد. این ملاز را لا کان متعلق به قلمرو ژورنیستیک (کیف یا متبع) و ساحت «واقعی» می شمارد.

این ایزدها همان عداقت یا شان رسواگر (symptom) آدمی اند، اما در عین حال من است به عکس آن بدل شوند. به فیتش یا ستاره آن بزرگ معتقد است که ستاره در عمل قرینه علامت رسواگر است؛ ستاره که در قلب قسمی زندگی متناظر و با حاشی تملرض گونه عمل می کند کل حیات ما را به گونه ای خطا می دهد که کاری چیز پسنداری از ستاره نداشته باشد. ستاره تجسم عینی دروغی است که ما را قادر می سازد حقیقتی فزون از حد تحمل را تحمل کنیم. این همان «واقعی» (به مفهوم لا کانی) است. ایزدهای نکافتاده و منزوی (و به تعبیر لا کان «مضطرب جزئی» یا object petit) است که حضور مسخو رکننده و بر معنایش ضامن بنای امر واقعی ساختاری یا همان نظم اجتماعی است. همین سوویه «واقعی» وجود فرد است که به او امکان می دهد از واقعیت هر روز فاصله بگیرد. فرد ایزدهای (یا مضطوبی) را می طلبد که در حقیقت جایی واقعیت ندارد که نمی توان آن را نامید یا به هیچ نحو دیگر تعریف کرد. سیرای نمونه، قهرمان فیلم «عاشق ترومن» را به یاد آورید که معشوق خود را از طریق کلاژ پلوهایی بریده از مجلات گوناگون می سازد. منظور بزرگ از این است که هر ساختار نمادینی لا چرم حاوی عنصری است که تجسم محال بودن آن ساختار (یا کلیت) نمادین است و کلیت نمادین بر محور همان عنصر تشکیلی می یابد. ستاره در آن واحد هم محال است و هم (به جهت تائیری که بر جامی پیدا) واقعی. «symptom» (علامت رسواگر یا کاشف از بیماری) اما در حکم بازگشت حقیقت سر کوفته یا دفع شده در هیئت متغیبات است.

مطلوب جزئی» (object petit) در قلمرو بزرگ دقیقا همان «مک گافین» فیلم های هبچکاک است. فغان، پس ملتزم «واقعی» که پوشش نمادین تولید و تفسیر را آغاز می کند حرفای در کلمن نظم نمادین نمود مختص رازی که باید آن را شرح داد. تفسیر کرده و قس علی هذا - شمار بزرگ که پیروی از لا کان این است به «علامت» (symptom) خود عشق بورزند همان گونه که به خودشان عشق می ورزند.

سوزه بر پا کرد بزرگ بخش بزرگی از نوشته هایش را در زمینه نظریه اجتماعی به مسئله هویت (ها) اختصاص داده است. راه فرار از و نشیبی که مارکسیست ها با مارکسی مشرب هایی چون مارکوزه و فروم و ادورنو و آنتوسر و جیمسن و دیگران برای جذب روانکاوی بسودند به حق در بزرگ به او جوی دست نیافتنی می رسد. بزرگ در بررسی مسئله هویت از این روکن بنیادی روانکاوی فرورفتی - لا کانی آغاز می کند که «هویت» به هیچ روی امری از پیش داده شده و تعیین یافته نیست که تنها چشم در راه کشف شدن و از پرده بیرون افتادن است. هویت چیزی است که بر ساخته می شود و در فرآیندهای اخذ و تطابق تشکیلی می یابد. در حقیقت، به جای سخن گفتن از identity (که بسیاری از جنبش های اجتماعی جدید در قالب هیاست هویتی» و «هیئت فرهنگی» و غیره به آن استناد می کنند) باید از identification (هویت جایی یا هویت سازی) سخن به میان آورد. بزرگ در تبیین این مهم بیش از همه وامدار ژاک لا کان است. لا کان برای توضیح سیر تکوین هویت از سه مفهوم کلیدی «همادی»، «خپالی» و «وقتی» مدد می جوید. این سه مفهوم ناظر به سه وجه بنیادین وجود نفسی آدمی و ساختار روانی او هستند: «همادی» به معنای عام آن دلالت بر «زبان تکلم» دارد و به طور خاص متکی به «نظم دلالت» و «فرآیندهای دلالت گری» است. ساحت «خپالی» از رابطه تعریف آمیز انسان با جهان و دیگر انسان ها می گیرد و «تصویر» در تشکیل آن بیشترین سهم را دارد و سوویه «واقعی» (که با لکل از «واقعیت» جلست) وجه فلسفی وجود انسان است که به تعبیری «حق» یا محدود و واقعیت خاص او را تعیین می یخشد - این تعیین به گونه ای است که از ساحت «همادی» بیرون افکنده شده است. یعنی به هیچ وجه نمی توان آن را «همادی» - چرا که نامیدن عمدتین کوشش آدمی در ساحت «همادی» است.

بزرگ به نامی از لا کان معتقد است که «مضطرب» و «میل» - و دیگر فرآیندهای مشابه در قلمرو امور نادیدنی - نه تنها در روند بر ساختن «واقعیت» (آن کلیتی که همواره به قسمی «همدین» ساخته می شود) راهنمای کنش بشری شده بلکه در طول این روند «همدین» می آفریند. ساحت «همدین» (مثلا نظم اجتماعی آن - من که از بیان نظم دلالت ساخته می شود) در قلمرو لا کان، در عین حال «دیگری بزرگ» نامیده می شود چون «دیگری بزرگ» است که نظم نمادین» را تشکیل می یخشد و به خدمت می گیرد. گو این که خود همواره «بیرون از آن می ماند. «دیگری بزرگ» خود از «نظم توین» بیرون می آید و با همین بیرون ایستادن مرزهایش را ترسیم می کند. به بیان دیگر، «کلی» همواره خود را در «جزئی» نمودار می سازد. در آنچه روانکاوی «symptom» (نشان یا علامت بیماری) می نامد همان گونه که بنا به نظر فروید یک لغزش زبانی (موردی جزئی یا خاص فرد) قسمی حقیقت با قفل را عیان می گرداند.

ناخود آگاه که بر حسب نظریه لا کان ساختار و ساختاری چون ساخت زبان تکلم دارد (و از این حیث برخلاف تصور رایج به هیچ وجه تنها مخزن غرایز حیوانی نیست) بلکه در بنیاد خود تعلق به قلمرو دارد که در دو ساحت به جنب «مطلوب» ها می گراید یعنی میل در ناخود آگاه از دو جهت عمل می کند: نخست به جانب

