

## راهبردی انتقادی راه نظریه‌ی ژاک دریدا در باب فروید

### الکس بتانکورت - سرانو ماندانا منصوری

(الف)

ژاک دریدا مقاله‌اش در مورد فروید را با نوعی احضاریه‌ی دادستانی آغاز می‌کند. چنین آغازی ما را به یاد احضاریه‌هایی می‌اندازد که مقامات حکومتی فرانسه دل‌بسته‌ی صدور آن‌ها هستند. القسه، انگار در برابر خود نسخه‌ای مفصل و ماهرانه از کیفرخواست فیلسوف مشهور فرانسوی، نوعی J'accuse [اتهام]، را داریم. گویی صدایی بلند اعلان می‌دارد: «شما باید مسئولیت اظهارات‌تان را بپذیرید؛ و اگر هم چنین باشد، اگر منابع تأملات‌تان را فاش نکنید مقصر شناخته می‌شوید». دریدا در حال هدایت خواننده به سوی «دفتر ثبت گزارش‌ها» است.<sup>۱</sup> اما اتهامات این روان‌کاو محبوب - فروید - چیست؟ دریدا می‌خواهد فروید را مسئول چه چیزی بداند؟ وقتی خود را به متن مورد بحث بسپاریم، درمی‌یابیم که یکی از منابع ناخرسندی دریدا از فروید عملکرد او مبتنی بر عدم ادعان به نوعی دین یا بدهی است. [برای دریدا] گذشته از این که فروید در مواردی مدیون است، مهم‌تر آن‌که حاضر هم نمی‌شود به آن موارد ادعان کند. بنابراین چنین موقعیتی از دریدا چه می‌سازد؟ دریدا چگونه خودش را در این موقعیت قرار می‌دهد؟ واضح است که دریدا به‌عنوان وصول‌کننده‌ی این بدهی عمل می‌کند. اما همه می‌دانیم هر کس که در کار وصول بدهی‌ها است، برای یک عامل یا اداره‌ی وصول کار می‌کند [و در واقع نماینده‌ی آن اداره است]. پس بی‌شک دریدا این بدهی را برای عامل خاصی وصول می‌کند و صدالبته سؤال این است که این عامل کیست؟ برای جواب دادن به این سؤال تنها کاری که باید کرد، یافتن طرفی است که از این موضوع سود می‌برد. وانگهی بارها و بارها [از طرف دریدا] به ما یادآوری می‌شود که این طرف ذی‌نفع نیچه است. دریدا بدهی‌ای که (فروید) مدیون

نیچه است، وصول می‌کند و در این‌جا عامل یا اداره‌ی وصولی که دریدا به‌طور غیابی برایش کار می‌کند، «فلسفه‌ی غرب» است. اما این سناریو کاملاً ناسازه‌گون به نظر می‌رسد؛ زیرا دریدا منتقد سرسخت و خشمگین همان چیزی است که خود با عنوان «کلام‌محوری» (یا لوگوس‌تریسم) - شاخه‌ای از فلسفه‌ی غرب که پیش‌فرض‌هایش را در حجاب «متافیزیک حضور» پنهان می‌دارد - از آن یاد می‌کند. دریدا کلام‌محوری را از طریق بلاغت یا رتوریک نظریه‌ی [توهم] توطئه توصیف می‌کند، بلاغتی که همواره توجه روشنفکران انگلیسی‌زبان را به خود مشغول کرده است. بنا به نظر این واسازه‌گرایی بسیار مشهور فرانسوی، کلام‌محوری بدان منظور سامان یافت که بدن اثر یا ردپای نوشتار را به‌عنوان استعاره‌ی تعلیمی یا تکنیکی، به‌عنوان ماده‌ای برده‌وار، حذف کند یا مادون قرار دهد (کنار بگذارد یا کوچک کند).<sup>۲</sup> این استثنا یا کنارگذاشتن ردپا، شکل سرکوبی است که فلسفه‌ی کلام‌محور اعمال می‌کند؛ و از نظر دریدا، سرکوب فرویدی زیر چتر حمایتی سرکوب کلام‌محورانه ممکن می‌شود. بنابراین دریدا در جایگاهی ناسازه‌گون قرار دارد: از یک طرف، زبان او (ظاهراً) به هیچ‌گونه باقی‌مانده‌ی کلام‌محورانه منجر نمی‌شود، و از طرف دیگر برای «فلسفه‌ی غرب» بدهی وصول می‌کند. این دیدگاه از آن‌رو بسیار جالب توجه است که به شیوه‌های متنوعی در تضاد با نگرش یا موضع فروید است. به نظر دریدا، فروید زیر چتر حمایتی سرکوب کلام‌محورانه گرد می‌آید؛ اما طبق ادعای فروید، روان‌کاوی اصلاً ربطی به فلسفه ندارد یا سرکار بسیار اندکی با آن دارد. [طرفه آن که] این دریدا است که [ظاهراً به‌ادعای خودش]، در تقابل با فروید، از فلسفه‌ی کلام‌محور هیچ اثری نبرده است. با این همه، او با جدیت در کار وصول بدهی‌های «فلسفه‌ی غرب» است. او در تقابل با فروید، به هیچ‌وجه سلف کلام‌محوری ندارد، با این همه [دریدا می‌گوید] فروید نیاکان و اسلافی دارد که نمی‌خواهد به وجود آن‌ها اذعان کند، اسلافی که فروید به آن‌ها بدهکار یا مدیون است. برای همین، دریدا «اخطاریه‌ای» برای فروید فرستاده و در آن اعلام کرده است دارد برای وصول بدهی فروید می‌آید. دریدا به بازیگر مسوده یا نوشته‌ی خود بدل شده است، به تجسد «وجه بازگشت میراث شیخ‌گون».<sup>۳</sup>

گریز فروید دین یا بدهی او را در موضعی خاص قرار می‌دهد. بنا به نظر دریدا، در این‌جا دو منطق دست‌اندرکار است: منطق موضع و منطق ورا. منطق موضع جایگاه تعلیق است، جایی که در آن فرد گوشه‌چشمی به پیامدها، و به عبارت صحیح‌تر، به اخلاف دارد. منطق ورا از منطق مواضع درمی‌گذرد و دریدا بر آن است که «ساختار غیرموضعی ورا را خوانا سازد...». بنابراین فروید نمی‌خواهد نظر یا گوشه‌چشمی به نیچه (یعنی به یکی از نیاکانش) داشته باشد؛ [پس] فروید ترجیح می‌دهد از نیاکانش برگردد. اما چرا فروید نمی‌خواهد به دینش اذعان کند؟ اگر اتهامات دریدا را همان‌طور که هست بپذیریم، چه دلایلی فروید را به این نادرستی هولناک می‌کشاند؟ به‌زعم دریدا، پای مسئله‌ی درد و عذاب درمیان است. آنچه فروید نمی‌تواند تحمل کند، درد ناشی از این واقعیت است که نیچه (و همچنین شوپنهاور) به رنج یافته‌های روان‌کاوانه تن نمی‌دادند. [به‌عبارتی حوصله‌ی آن را نداشتند]. دریدا استدلال می‌کند که برای فروید شباهت مفاهیم نیچه و شوپنهاور به روان‌کاوی مانند پول

تقلبی اند: «...این [مفاهیم] فاقد هم‌ارز محتوایی هستند که مناسب روان‌کاوی باشد، محتوایی که بتواند به‌تنهایی ضامن ارزش، کاربرد و مبادله [ی روان‌کاوی] باشد». این محتوایی [که به نظر دریدا] مفاهیم نیچه و شوپنهاور فاقد آن‌اند «درد» است، دردی که مایه یا جوهر باشد، دردهای «یافته‌های مشقت‌بار روان‌کاوی». با این همه، دریدا بعد از ارسال اخطار وصول بدهی «جهشی» انجام می‌دهد، جهشی از «اخطار» تهدیدآمیز مربوط به بدهی فروید به سوی به بحث کشیدن گفته‌های فروید در مورد دوران بچگی و بازی‌ها. نتیجه جهشی از بدهی به فورت/دا (fort/da) است. فورت/دا چیست؟

در مقاله‌ی «ورای اصل لذت» فروید، یکی از دل‌مشغولی‌های او همین فورت/دا است. فورت/دا اساساً نامی است که فروید به بازی ابداعی نوه‌اش، ارنست، داده است. اولین موضوعی که فروید را جذب مشاهده‌ی [بازی‌های] نوه‌اش کرد، این بود که بازی کودکان را نوعی روش «تأثیر و عمل‌کرد» تلقی می‌کرد که دستگاه روانی در یکی از ابتدایی‌ترین فعالیت‌های معمولش به کار می‌بندد. بازی کودکان در مقام محدودهای برای مطالعات و بررسی‌ها در نظریه‌ی روان‌کاوی محدودهای جدید نبود. با این حال، فروید از پژوهش‌های انجام گرفته در این حوزه خرسند نبود، زیرا اگرچه تا آن زمان این مطالعات با برخی انگیزه‌های پس پشت بازی کودکان سروکار داشتند، تا آن لحظه «انگیزه‌ی اقتصادی» را لحاظ نمی‌کردند؛ «یعنی بازده یا محصول لذتی که [در بازی] دخیل است». از این منظر است که فروید تحقیقش [درباره‌ی بازی کودکان] را زمینه‌ساز و نقطه‌ی عطفی می‌پنداشت. [تحلیل] بازی فورت/دای نوه‌ی او نقطه‌ی آغازی بود برای یکی از نقاط چرخش فروید در نظریه‌ی روان‌کاوی.

فورت/دا عادت ارنست به دورانداختن اسباب‌بازی‌اش بود و همین که چنین می‌کرد، فریاد «آآآ» بلندی از ته دل می‌کشید که با بیان خوشی و رضایتی همراه بود. فروید به کمک مادر بچه نتیجه گرفت که فریاد کودک هنگام دورانداختن اسباب‌بازی‌اش صرفاً یک صوت نبود، بلکه بازنماینده‌ی کلمه‌ی آلمانی «فورت» به معنای «رفت» بود. کودک چنان به این بازی علاقه‌مند بود که فروید به این نتیجه‌گیری رسید که «تنها استفاده‌ی بچه از اسباب‌بازی‌هایش بازی «رفت» با آن‌ها بود». چنان که فروید بعدتر کشف کرد، این تنها بازی‌ای از این دست نبود که کودک انجام می‌داد. فروید می‌نویسد: «روزی مشاهده‌ای داشتم که بر نظرگاهم صحنه گذاشت. بچه قرقره‌ای چوبی داشت که تکه نخ‌ی دور آن بسته بود. هیچ‌وقت پیش نیامد که کودک آن را روی زمین بکشد و مثلاً به‌عنوان کالسکه با آن بازی کند؛ بلکه آنچه انجام می‌داد، نگه‌داشتن قرقره به کمک نخ بود و با مهارت تمام آن را از آن طرف تخت پرده‌دارش پرتاب می‌کرد به طوری که قرقره ناپدید می‌شد، و در همان حال می‌گفت «آآآ» و بعد دوباره با کمک نخ، قرقره را از زیر تخت بیرون می‌کشید و با شادی ظهور دوباره‌اش را با «دا» [یعنی آمد] خوشامد می‌گفت. بنابراین کل بازی همین بود: ناپدید و بازگشت.»

می‌بینیم که حرکت نخست دریدا در مقاله‌اش فی‌نفسه نوع خاصی از فورت/دا است؛ ناپدید و نیچه و ظهور نوه‌ی فروید. انتهای نظریه‌ی دریدا [در باب فروید] مجدداً دا [آمد] خواهد بود؛ دریدا

باز خواهد گشت، نه به دین، بلکه به نیچه و به فورت/دا، یا به نیچه به عنوان فورت/دا. با این حال، «پل‌هایی» برای یاری رساندن به جهش دریدا وجود دارند و باقی این مقاله نیز در مورد اهمیت و دلالت این پل‌ها و پیامدهای آن‌ها است. اول از همه، استدلال خواهیم کرد که نیچه نقش پل را ایفا می‌کند چرا که مناقشه‌ی نظری در مورد عدم اذعان به [نقش] او دامی است که هیچ راه گریزی از آن نیست. هدف از [به‌کارگیری] نیچه در متن دریدا هدفی متفاوت است. دوم آن که خواهیم دید میان این جهش‌ها، مقوله‌ی «اصل لذت و ورای آن»، به مهم‌ترین مفهوم و مقوله بدل می‌شود، که البته در این مورد به بحث خواهیم پرداخت. ما تفسیر دریدا از اصل لذت و ورای اصل لذت را با تفسیر و گزارش فروید مقایسه خواهیم کرد و ناهمخوانی میان این دو را نشان خواهیم داد. خواهیم دید که نیچه چگونه به عنوان «پل» عمل می‌کند یا به عنوان شرط امکان دریدا برای برگرفتن نظریه‌ی رانه‌ی مرگ فروید و ملغی کردن آن با مفهومی از قدرت که به‌شکلی کنایی و وارونه‌گو تداوم‌بخش آن «متافیزیک حضور» است. در نهایت خواهیم دید که گزارش و تفسیر فروید چگونه تفسیری متفاوت و خلاقانه‌تر از بازی فورت/دا به عنوان اجبار به تکرار و ورای اصل لذت به عنوان رانه‌ی مرگ ارائه می‌دهد. مقاله را با اشاره به برخی دلالت‌های پیامدهای مهمی که قرائت ما از فروید برای نظریه‌ی سوژه به بار می‌آورد پایان می‌دهیم. برخلاف نتیجه‌گیری دریدا که متن فروید در مورد قدرت/حضور است، استدلال خواهیم کرد که اهمیت این متن [فروید] متکی بر نظریه‌ی سوژه‌ی شکاف‌خورده است که نشأت‌گرفته از همین متن است.

(ب)

دریدا با اعلام بدهی یا دین آغاز می‌کند، و بلاواسطه بعد از آن، بدون لحظه‌ای شک یا تردید مدعی وجود میراثی می‌شود: مدعی وجود شجره‌نامه‌ای که از نیچه و شوپنهاور آغاز می‌شود و به فروید می‌رسد. با این حال، فروید این میراث را انکار می‌کند؛ چرا که از نظر دریدا، این میراث برای فروید عذاب‌دهنده و تحمل‌ناپذیر است. فروید را تاب تحمل «صحنه»ی میراث نیست. چنان‌که پیش‌تر اشاره کردیم، این تحمل‌ناپذیری را باید به کار «یافته‌های مشقت‌بار روان‌کاوی» سپرد. با این همه، درست همین لحظه است که چیزی ذهن ما را به خود مشغول می‌کند: نقل قولی که دریدا برای پشتیبانی از ادعایش به کار می‌گیرد، مبهم و دوپهلو است. باید گفت نقل قولی که دریدا به آن اشاره می‌کند، به دو دوران یا زمانه‌ی متفاوت در زندگی یا کار فروید مربوط است: «نیچه فیلسوف دیگری است که حدس‌ها و شهودهایش اغلب، به شگفت‌انگیزترین شکل، با یافته‌های کاملاً مشقت‌بار روان‌کاوی در توافق‌اند اما من مدت‌های مدید از آن‌ها پرهیز می‌کردم، البته نه به این دلیل که دل‌مشغول مسئله‌ی حق تقدم بودم بلکه بیش‌تر درصدد آن بودم که ذهن خود را آزاد نگه دارم.» دو موضوع در این‌جا بسیار بااهمیت‌اند. اولی مربوط به شواهد و نمونه‌های موقتی است و دیگری مربوط به پرهیز کردن است. فروید خودش را از طریق دو نمونه‌ی موقتی توصیف می‌کند یا به عبارت صحیح‌تر، به دومی اشاره می‌کند. او در گذشته، به‌دلیل یافته‌های طاقت‌فرسای روان‌کاوی از نیچه

پرهیز می‌کرد. نگرش و موضع موقتی دیگر انگار شامل گذشته و حال، هر دو، می‌شود؛ اگر چه در گذشته دل‌مشغولی اول او، حق تقدم نبوده است. دریدا می‌پندارد این پرهیز [فروید] مربوط به نیچه - به‌طور خاص - و فلسفه - به‌طور عام - بوده است. با این حال یک مسئله‌ی مهم در این‌جا بروز می‌کند. به نظر می‌رسد این پرهیز حداقل دو احتمال دارد که به ما مربوط می‌شود. اولی پرهیز از قرائت خود نیچه است، و دومی پرهیز از کاربرد حدس‌ها و دریافت‌های او. دومی در صورت وجود اولی بدیهی است حال آن‌که اولی، به‌دلیل مربوط بودن به زمان‌مندی گذشته، به دومی منجر نمی‌شود. دریدا این نوشته‌ی فروید را به این صورت تفسیر می‌کند که «من آثار نیچه را در گذشته خوانده بودم و از آن‌ها پرهیز می‌کردم زیرا شرمنده بودم چیزی را بگویم که قبل از من نیچه گفته است. یافته‌های روان‌کاوانه‌ی من کلی درد و رنج برایم به بار آورد حال آن‌که تأملات نیچه به‌طرز شگرفی شبیه یافته‌های من بودند و برایش هم هیچ هزینه‌ای به بار نیاوردند.» با این همه، می‌توان این نقل‌قول را به شکلی متفاوت قرائت کرد. می‌توان چنین نیز خواندش: «نیچه فیلسوف است و به‌معنای دقیق کلمه به فلسفه در مقام سنتی از تأمل یا نظریه تعلق دارد. من از خواندن نیچه پرهیز می‌کردم چنان‌که کلاً از خواندن فلسفه اجتناب می‌ورزیدم. اگر قرار بود فلسفه بخوانم، شاید نفوذ و تأثیر فلسفه مرا از کشف عملکرد سازوبرگ یا دستگاه روانی با روش‌های صلب علم منحرف می‌کرد.» این قرائت با پوزیتیویسم مورد نظر فروید که از زمان رساله‌ی پروژه بیان کرده، خواناتر است. می‌توان به نمونه‌ی دیگری اشاره کرد که فروید در باب این مقوله صحبتش را کرده است. فروید در نامه‌ای به لوتار بیکل، به تاریخ ۲۸ ژوئن ۱۹۳۱، می‌گوید: «من فقدان استعدادم در فلسفه را به فضیلتی ضروری بدل کرده‌ام؛» فروید خودش را طوری تعلیم داده بود تا واقعیت‌هایی که خود را بر من آشکار می‌کنند» طوری «معکوس کنم که بی‌پرده و به دور از پیش‌داوری باشند و از پیش آماده‌ی شکلی محتمل نباشند». به‌گفته‌ی پیتر گی:

«مطالعه‌ی فیلسوف به ناگزیر نظرگاه نامعقولی را تحمیل خواهد کرد که از پیش تعیین یافته است». از همین رو فروید ادامه می‌دهد: «بدین دلیل مطالعه‌ی نیچه را تا به حال کنار گذاشته‌ام، اگر چه واضح است که در او بینش‌هایی خواهم یافت که بسیار شبیه بینش‌های روان‌کاوی است.» بنابراین احتمالی که ما مطرح کردیم، اینک معقول‌تر می‌شود. چنان‌که پیتر گی می‌گوید: «فروید نیچه را وقتی دانش‌جویی جوان بود، خوانده بود ... او به دوستش - فلیس - گفته بود که «امیدوارم [در نیچه] کلماتی بیابم که هنوز در من صامت مانده‌اند.» با این حال، فروید نوشته‌های نیچه را متونی یافته بود که به‌شدت در مقابل خواننده شدن مقاومت می‌کنند ... فروید پس از آن که خبر می‌دهد آثار نیچه را ابتیاع کرده است، بلاواسطه اضافه می‌کند که هنوز حتی لای آنها را هم باز نکرده است». نگرش فروید به نیچه و فلسفه در کل، پاسخی است به باورش به یافته‌هایی «بی‌پرده و دور از پیش‌داوری» که «از پیش آماده‌ی شکلی محتمل نباشند». فروید فکر می‌کرد که انضباط و موشکافی علم، عینیت‌گرایی دانشمندی بی‌طرف را می‌طلبد. او می‌خواست اکتشافاتش را نه با «شهودها» یا «حدس‌های» هر فیلسوفی، بلکه با نتیجه‌ی تجربه‌ای تحلیلی [یا روان‌کاوانه] بنا کند. باوری که

فروید براساس آن نظریه و روشش در پروژه را پی ریخت، همواره در آثارش حاضر بود. ما فقط دو احتمال یا نظرگاه را برای فهم مقوله‌ی تصدیق و پرهیز [فروید از نیچه] پیش کشیده‌ایم. با این همه قصد ما تثبیت نظرگاهی مناقشه‌ناپذیر نیست بلکه به‌عکس، بیان باور ما مبنی بر بازگذاشتن باب مباحثه‌ی نظری درباب [رابطه‌ی فروید با] نیچه است. اما حتی اگر فکر کنیم دریدا درست می‌گوید و فرض کنیم فروید [تأثیرش از] نیچه را پنهان می‌کند، چه پیش می‌آید؟ در حقیقت باید گفت که چندان فرقی نمی‌کند، زیرا برای دریدا موضوع نیچه و فروید [در ارتباطشان] واجد اهدافی پوشیده است. حالا چرا نیچه برای دریدا مهم است؟ نشان خواهیم داد که [برای دریدا] نیچه به‌معنای مطلق اهمیتی ندارد، بلکه اهمیت او به‌عنوان یک اندیشمند، به‌خاطر نقشی است که به‌عنوان «پل» در متن دریدا ایفا می‌کند. به‌عبارت بهتر، دریدا از او به‌منزله تمهیدی بلاغی بهره می‌گیرد تا اصل لذت و ورای اصل لذت را مورد سؤال و تردید قرار دهد. پس «قدم» بعدی ما بحث درمورد شمایی است که دریدا از تأملات فروید ارائه می‌دهد و این که چنین تصویری در قیاس با متون خود فروید تا چه حد موضوعیت دارد.

### (ج)

دورنما و روشی که فروید اختیار می‌کند ستایش‌برانگیز است. قرائت موبه‌موی متن فروید و همچنین تأملات دریدا بر آن، و نیز جوانب و حواشی آن، به عمق نظری تأثیرگذاری نائل می‌شود. این امتیازات و شایستگی‌های متن دریدا است که توجه ما را جلب می‌کند و در عین حال سوءظن ما را برمی‌انگیزد.

دریدا می‌گوید «کتاب ورای اصل لذت را باید بدون هیچ‌گونه «دوراندیشی» و تا حد امکان با سادگی و خامی باز کرد». خامی صفتی است که هیچ‌گاه به قرائت‌های دریدا از متون نمی‌چسبد، با این حال ما در ابتدا به این اعتراف اعتماد می‌کنیم. با این همه، همین‌که حرف دریدا را به‌همان صورت ظاهری‌اش قبول می‌کنیم، بلافاصله حرکتی «حقوقی» در پی می‌آید. دریدا به خودش حق می‌دهد از روی تمامی تشریفات روش‌شناختی و قضایی [این متن] عبور کند. این حرکت به‌شیوه‌ای ناسازگون آن ادعای خامی اولیه درمورد قرائت [متن فروید] را کنار می‌زند. او حالا با صبر و دوراندیشی عبور از متن را آغاز می‌کند، درباره‌ی تک‌تک صفحات بحث می‌کند، فصل به فصل حرکت می‌کند و بر جزئیات منتخب‌اش حاشیه و تفسیر می‌نویسد؛ و این‌گونه است که اقدامی واسازانه به روی صحنه ظاهر می‌شود. حواشی او به‌صورت شکوه یا خُلف وعده بیان می‌شوند. به‌زعم دریدا، در این‌جا هیچ قدمی برداشته نمی‌شود مگر آن‌که بر برتری اصل لذت تصریح داشته باشد. بنا به نظر دریدا، فروید فصل اول ورای اصل لذت را نوشت، اما نگارش باقی کتاب بازگشت او (فروید) به خودش است... نوعی اجبار به تکرار.

از جمله‌ی شایع‌ترین شکوه‌ها [ی دریدا] اقتدار اصل لذت است. دریدا به فروید به دیده‌ی شک می‌نگرد اما نه به‌دلیل اعتماد به نفس و اقتدار نسبت به سوژه‌ی عملکردهای دستگاه روانی، بلکه

به دلیل اعتماد به نفس بیش از حد، اقتدارگرایی بیش از حد این سوژه است. اگر نه اقتدار بخشیدن بیش از حد به پیش فرضی که مربوط به اقتدار مسلط این اصل لذت و باور به پیوستگی و همیشگی [عملکرد] ... چنین اصلی است. برای دریدا چنین اعتماد به نفسی موجد سوءظن است، سوءظنی که چنان باوری را به حال تعلیق درمی آورد. با این حال باید همواره این نکته‌ی مهم را به خاطر داشت که این سوءظن از آن دریدا است نه از آن فروید. فروید در باور به عملکردهای اصل لذت تردیدی ندارد، اما دریدا است که هم به این اصل - به معنای واقعی کلمه - مظنون است و هم به این که فروید مؤلف اصلی چنین اصلی باشد یا در واقع کسی که این اصل را شرح و بسط داده است.

شیکوهی دیگر آن است که فروید به ما تعریفی دقیق از لذت ارائه نمی دهد: «تعریف اصل لذت در مورد لذت، ذات و خصلت آن خاموش است.» از همین رو سخن گفتن از لذت سخن گفتن از تجربه است - سخن گفتن از چیزی که هم فیلسوف و هم روان‌کاو تجربه می کند. این پیش فرضی جزمی است ... چنان که در حال حاضر در نظریه‌ی روان‌کاوی [شاهد آن هستیم]. باید اذعان کرد خود این شیکوهی فی‌نفسه جالب توجه است، چرا که شاکی ژاک دریدا است، همان فیلسوفی که حرکات نظری و بلاغی‌اش همواره علیه جست‌وجوی ذات است. از این که بگذریم، اقتضای [تعیین] ذات لذت، جدا از آن که وجه مشخصه‌ی برنامه‌ی واسازی نیست، با چشم‌انداز کتاب فروید هم خوان است. با این همه، تأمل ادامه می‌یابد و توجیهی دیگر لازم می‌شود. تسلط اصل لذت با «نالذت» یا عدم لذت سرنگون می‌شود اما، چنان که دریدا هم اشاره می‌کند، این مخالفت با اصل لذت از دید فروید نیز پنهان نمی‌ماند. [فروید] این مخالفت را در تأملات خود لحاظ می‌کند و به این واقعیت چنگ می‌زند که پرسش لذت وجه مشخصه‌ی نوعی گرایش است. فروید به این مخالفت با این استدلال پاسخ می‌دهد که این اصل تحت کنترل گرایشی عمومی است و این گرایش به‌طور مطلق با موانع بیرونی مواجه می‌شود. استثناء قاعده را می‌سازد و محکم می‌کند. موانع بیرونی گاهی آن [اصل لذت] را از رسیدن به نتیجه یا از کامیابی بازمی‌دارند، اما در آن [اصل لذت] به‌عنوان گرایشی بنیادین به لذت بردن تردید روا نمی‌دارند بلکه به‌عکس، درست همان هنگامی که این‌ها به‌مثابه موانع تلقی شوند، بر این اصل صحنه گذاشته می‌شود.

این موانع که برای اقتصاد روانی بیرونی‌اند، با ملزومات واقعیت تحمیل می‌شوند، به‌ویژه هنگامی که «خود» در مقام عاملیت، این گرایش را به‌عنوان امری تفسیر می‌کند که انسجام و یکدستی اندام‌واره (ارگانیزم) را در خطر می‌اندازد. علی‌رغم این مسائل، این اصل سست نمی‌شود و اهدافش همیشه در افق دید یا پیش رو هستند. بنابراین اصل واقعیت به کمک اصل لذت می‌آید. عملکرد اصل [واقعیت] ناسازه‌گون است، بدین معنا که اگرچه ظاهراً پاسخ به ملزومات و مقتضیات واقعیت است اما [در واقع] برعکس، پاسخ به لذت است. بنابراین دریدا می‌گوید هیچ‌گونه تضادی میان این دو عاملیت وجود ندارد. همین که عاملیت مقتدر [یعنی اصل لذت] خودش را به اعمال و آثار عاملیتی ثانوی یا وابسته [یعنی اصل واقعیت] تسلیم می‌کند ... - عاملیتی که خود را در تماس با واقعیت می‌یابد - ... دیگر چنان که گاهی تصور می‌شود، هیچ‌گونه تضادی میان اصل لذت و اصل واقعیت وجود نخواهد داشت.

دریدا علاوه بر کنارگذاشتن منطق مبتنی بر تضاد، در این فرایند یا منطق نیز دخالت می‌کند. سهم او در این دخالت، ابداع اصطلاح «تفاوت» است. از آن‌جا که برای او هرگونه مطلق امری داستانی یا خیالی است، عنصری که خود آن را «تفاوت» می‌نامد وارد صحنه می‌شود. بنا به نظر دریدا، برای فروید لذت ناب و واقعیت ناب حدودی آرمانی‌اند که باید گفت حداکثر خیال یا داستان‌هایی هستند که هرکدام به‌اندازه‌ی دیگری مخرب و مرگ‌بار است. از همین رو، میان این دو پیچ یا مسیر انحرافی تفاوت دقیقاً فعلیت این فرایند را شکل می‌بخشد، فعلیت فرایند «ذهنی» یا «روانی» در مقام فرایندی «زنده». از همین رو می‌بینیم که اصل لذت و اصل واقعیت از تفاوت می‌آیند؛ در ضمن همین واقعیت و تفاوت اثرات لذت هستند. مضافاً آن که مرگ در تفاوت و واقعیت حک می‌شود. به این دلایل، اگر هر دو اثرات اصل لذت‌اند پس اقتدار آن مورد تردید واقع نمی‌شود، بلکه مورد تأیید قرار می‌گیرد. همچنین اگر تضادی میان این دو نیست، هر دو جابه‌جاپذیر و قابل مبادله‌اند و نیز دقایق یا گره‌گاه‌های فرایندی واحدند. اگر منطق دریدا را دنبال کنیم مرگ، تفاوت، اصل واقعیت و اصل لذت در ذیل هم می‌گنجند. برای کسی که در آغاز جویای تعاریف بود، این حرکت بی‌سابقه و تکان‌دهنده است. با توجه به عملکرد دستگاه روانی، نظریه‌ی روان‌کاوی تمایزات مهمی [میان این دو اصل] تبیین می‌کند که دریدا آن‌ها را از قلم انداخته است. اگر به یکی بودن کل این فرایندها معتقد باشیم، فلجی [نظری] قریب‌الوقوع به نظر می‌رسد چرا که چنین یکی بودنی خود کشمکش روانی را با تردیدهایی جدی روبه‌رو می‌سازد.

کشمکش روانی هنگامی پیش می‌آید که مقتضیات درونی دستگاه روانی به تناقض برسند. در روان‌کاوی کشمکش‌های روانی جزء برساننده‌ی سوژه‌اند، و موضوعی هستند که در تمامی عملیات‌ها و عملکردهای [روانی] حضور دارند. از کشمکش‌های میان میل و دفاع، رانه‌ها، سیستم‌ها و عملیات‌ها گرفته تا آرزوها و منعیاتش، کشمکش ثابتی زیربنایی است. مثلاً در روان‌کاوی علامت بیماری یا نشانگان روان‌نژندی به‌عنوان نتیجه‌ی سازشی میان عوامل یا فاکتورهایی (رانه‌ها، امیال و غیره) تعریف می‌شود که به‌مثابه نیروهایی متضاد عمل می‌کنند. از دو منظر (دیدگاه) قادر به درک کشمکش خواهیم بود: از یک سو، چنان که در ورای اصل لذت توضیح داده شده است، سطحی موضع‌نگارانه یا توپوگرافیک اصل لذت و اصل واقعیت را در بر گرفته است و از سوی دیگر، منشاء کشمکش نظرگاهی اقتصادی - دینامیک است (در این‌جا کشمکش میان رانه‌ها رخ می‌دهد). اگر تبیین دریدا و یکی بودن این دو اصل را به‌مثابه توصیف دقیق عملکردهای کشمکش بپذیریم، آن‌گاه کشمکش تحت نام تفاوت خنثی می‌شود. اگرچه می‌توان [با دریدا] موافق بود که «بازگشت به خویشتن» در نزد فروید بازمانده‌ی مرگ به‌عنوان نتیجه‌ی حیات فطری کارکرد اصل لذت است، و نیز تمایز ناشی از اصل واقعیت برآمده از مقوله‌ی تأخیر است؛ نمی‌توانیم این موضوع را نادیده بگیریم که خود همین تأخیر نیز نتیجه‌ی کشمکشی است میان مقتضیات واقعیت بیرونی - چنان که «خود» (اگو) آن را درک می‌کند - و آن مقتضیات واقعیت درونی و رانه‌هایی که مستلزم گرایش عمومی‌اند که تحت دستگاه روانی عمل می‌کنند.



دریدا در تأملات خویش گام دیگری نیز برمی‌دارد. از نظر او، قدم‌های فروید به هیچ‌جا نمی‌رسند و این موضوع [به دلیل] حرکت بلاغی این متن است. چنان که آلن باس خاطر نشان می‌شود «تحلیل دریدا از بلاغت یا تورییک ورا... حرکت و ژست تکرار شده‌ی فروید برای برداشتن گام دیگری است که راه به جایی نمی‌برد - بلاغت امر اتزیس.» چنان که پیش‌تر اشاره شد دریدا می‌گوید در ورای اصل لذت، پس از آن که اقتدار اصل لذت تثبیت شد، باقی رساله فقط تکرار است. گام‌هایی برداشته می‌شوند، اما صرفاً به مکان آغازشان بازمی‌گردند و این یعنی تکرار سلطه‌ی مطلق اصل لذت.

قصه‌ی فورت/دا قصه‌ی بازگشت فروید به خویشتن، و قصه‌ی اصل لذتی است که به فروید بازمی‌گردد. به بیان دریدا «[ورای اصل لذت] در واقع قصه‌ی اصل لذت است که او آن را برای ما بازگو می‌کند - ایزود یا رویدادی خاص از سلطنتی افسانه‌ای که بی‌شک دقیقه‌ی مهمی از تبارشناسی خود آن [اصل] (و خود او [یعنی فروید]) است، اما همچنان دقیقه‌ی خویش». بنابراین فصل دوم [این رساله] نه تنها در مورد تکرار است، بلکه [در واقع] خود تکراری است که فروید انجام می‌دهد تا اصل لذت را از هر چیزی که خطری است برای اقتدار آن، محافظت کند. به زعم دریدا، فروید روان‌نژندی آسیب‌زا را به تمویق می‌اندازد، چرا که این روان‌نژندی تهدیدی برای اقتدار اصل لذت است. علاوه بر این، عبارت دریدا این موضوع را به ذهن متبادر می‌کند که در این‌جا نوشتار نیچه چرخشی خودزندگی‌نامه‌ای به خود می‌گیرد و می‌خواهد آغاز جنبش روان‌کاوی را از آن خود کند. نوشته‌های فروید در مورد خویشتن‌اند. فورت/دا به بازی‌ای مضاعف بدل می‌شود. مسئله‌ی اعقاب به او می‌گوید چه بنویسد و این همان مسئله‌ای است که فروید از طریق نوه‌اش به آن بازمی‌گردد. در عین حال، کل این موضوع در حرکتی واحد، جنبش روان‌کاوی را هم مستقر می‌سازد و هم حفظ می‌کند. دریدا مدعی است ورای اصل لذت تأملی خودزندگی‌نامه‌ای است که میراث فروید و نهادینه‌شدن جنبش روان‌کاوی را برمی‌سازد. وانگهی دیگر بار سوءظنی دیگر سر برمی‌آورد. چنان‌که در هر موردی شاهدیم، هرگاه پای سوءظنی به میان کشیده می‌شود، خودبه‌خود باوری به تعلیق درمی‌آید. این‌جا دریدا به فروید مظنون می‌شود چرا که او بازی مذکور را تشریح کرده است. فروید می‌گوید: «بنابراین کل بازی همین بود». بنا به نظر دریدا، صرف همین اظهاریه سخنگو را از صداقت عاری می‌سازد. همین که فروید می‌گوید کل بازی همین بود، نشان می‌دهد که منظورش این است که کل بازی همین نبود. به نظر دریدا، اگر کل بازی همین بود، دلیلی نداشت که این کامل بودن گفته شود.

«بازی جدی فورت/دا با حضور غیبت جفت می‌شود، آن هم از طریق پیشوند «باز» - یعنی از طریق بازگشت.» این گزاره هم تیزبینانه و هم تکمیلی است. تیزبینانه است از آن نظر که اشاره می‌کند این بازی نه تنها از آن ارنست [نوهی فروید] که از آن فروید نیز هست؛ فروید در مورد این بازی می‌نویسد و هنگام نوشتن‌اش آن را بازی می‌کند. تکمیلی است از آن رو که صحنه‌ی نوشتن آن خود نوشتار را نیز در بر می‌گیرد. ایزه‌ی این توصیف به سوژه‌ی نوشته‌شده تبدیل می‌شود. وقتی فروید در حال نوشتن این توصیف و توصیف این نوشته است، مطابق منطق فورت/دا در کار نوشتن و توصیف

خویش است. دریدا به شیوه‌ای درخشان این صحنه را توصیف می‌کند، اما چیزی را از دست می‌دهد. دریدا در نوشته‌ی خود، در صحنه‌ی نوشتارش در مورد صحنه‌ی فروید و نوه‌اش، خودش را از دست می‌دهد. دریدا در مورد پدرانگی فروید و کودکی ارنست می‌گوید - در مورد فوت/دا به عنوان «نظری بودن» فروید، ارنست، روان‌کاوی و بازگشت. در ضمن دریدا در مقام بورس‌باز و اسازری‌گرای شرایط بازگشت، در بازی غیبت/حضور اسم می‌نویسد. او درک می‌کند که برقراری سنتی یک علم باید قادر شده باشد بدون نام فروید عمل کند، و دقیقاً به همین دلیل است که این بورس‌باز نیازی نمی‌بیند که هنگام نوشتن این صحنه نامش را بنویسد. [یا در مورد مشابه] و اسازری در رخداد برقراری‌اش به نام دریدا نیازی ندارد. با این حال، همین که او می‌نویسد این نام‌نویسی یا امضا رخ می‌دهد. دریدا بیش از هر کس دیگری از این امر آگاه است و شاید به همین دلیل است که در مورد آن می‌نویسد. او در مورد فوت/دا می‌نویسد و در مورد نوشتن درباره‌ی فوت/دا تأمل می‌کند. حاشیه‌ای جالب توجه ممکن است در مورد خود تأمل دریدا چیزی به ما بگوید. او می‌گوید «هر تأملی حاکی از احتمال رعب‌انگیز این *usteron proteron* در مورد نسل‌ها است». بنابراین، همین تأمل خود او نیز حامل چنین احتمال رعب‌انگیزی از استدلال خطاست. اگر فروید در مورد بقای روان‌کاوی، در مورد «بقا به شرط نام خودش» می‌نویسد، دریدا لزوماً برای بقای خود بقا می‌نویسد. او باید بنویسد تا گام خودش را ثبت کند؛ برای برج‌گذشتن «رد پایش» از طریق «صحنه‌ی خود - زندگی - مرگ‌نامه - دیگر - خط‌شناسانه‌ی نوشتار».

دریدا نظرگاهی جدید در مورد اصل لذت و اجبار به تکرار می‌پرورد. چه کودک و چه بزرگ‌سال، هر دو، به اصل لذت و اجبار به تکرار پاسخ می‌دهند. کودک در بازتابش در آینه و در فوت [بازگشت] پدرش، در پی لذت است برای همین در دا [رفتن اسباب‌بازی و از همین رو در واقع در رفتن مادرش]، رابطه‌اش را با او تجدید می‌کند. برای کودک این تجربه در سطح ضمیر آگاه رخ می‌دهد. می‌توان گفت او در فعلیت یافتن تجربه‌ی اودیپی‌اش سرخوش می‌شود [یا لذت می‌برد]. فرد بزرگ‌سال از این اجبار لذت می‌برد و به شیوه‌ای متفاوت تسلیم اصل لذت می‌شود. زمان [یا عمر] او گذشته است و به عبارت درست‌تر، ورای اصل لذت [برای او] بازگشت او به خود به عنوان کودک [یا به کودکی‌اش] است. حالت سعادت‌مندانه‌ی کودکی او به شکلی تجربه می‌شود که صحنه‌ای را از نو ابداع می‌کند و این عمل از طریق رابطه‌ای مبتنی بر انتقال جلوه می‌کند. این «وَرَا» او را به صحنه‌ی میراثی بازمی‌گرداند که در آن همه چیز آغاز شده است.

با این حال، برای فروید این «وَرَا» معادل مرگ است. دریدا این را می‌فهمد و مدعی می‌شود این مرگ دقیقاً هر مرگی نیست، بلکه مرگ درخور است. او استدلال می‌کند که «رانه‌های سازنده مقدرند ضامن آن باشند که اندام‌واره (ارگانسیم) از مرگ مختص خویش بمیرد، این که اندام‌واره‌ی مذکور مسیر درخور و خاص خویش به سوی مرگ را دنبال کند». این حرکت بطلان تفوق اصل لذت را رو می‌کند و قانون امر درخور را در جایگاه خویش مستقر می‌سازد. در این‌جا امر درخور، رانه‌ای است که کارش تأمین‌کردن مسیر صحیح اندام‌واره به سوی مرگ است. با این همه، مباحثه خاتمه نمی‌یابد.

پایان کار زمانی است که دریدا کل کارکردهای دستگاه روانی را ذیل رانه‌ی جدید قدرت قرار می‌دهد، رانه‌ای که همه‌جا حضور دارد و تماماً شایع است. «جامعه‌ای از رانه‌ها موجود است، حال تجمع دسته‌جمعی این رانه‌ها محتمل باشد یا نباشد ... باید رانه‌ای سازنده بر بدنی که رانده می‌شود، تسلط بیابد و باید این بدن را به رژیم یا نظام آن [رانه‌ها] مقید سازد ...». از همین رو به‌زعم دریدا، رانه‌ی قدرت سرمنشأ هر چیز [یا رانه‌ی] دیگر است و این رانه [همان] ورای اصل لذت است. قدرت به عملکردی استعلائی بدل می‌شود که کل اقتصاد روانی تحت آن عمل می‌کند. بنا به این گفته‌ها، قدرت «رانه‌ی رانه» و «اراده‌ی به قدرت» است. این جاست که می‌توان فهمید چرا دریدا از همان اول نیچه را فرامی‌خواند. در این جا بدهی یا دین رابطه‌ی مناسبت اغراق‌شده‌اش را از دست می‌دهد و می‌بینیم که [عملکرد] نیچه به‌مثابه نوعی پل است. نقش نیچه رساندن ما به رانه‌ی رانه بود تا به زندگی روانی و روان‌کاوی اراده‌ی قدرت را ببخشد. علی‌رغم تمام این اوصاف، اگر متن فروید را در کل پیچیدگی‌اش لحاظ کنیم، شاید بتوان تصویری کاملاً متفاوت ترسیم کرد.

(د)

فروید بحث خود را با تصریح ساده‌ای آغاز می‌کند که همراه‌کننده است. او می‌گوید که تششی غیر لذت‌جویانه جریان فعالیت روانی را راه می‌اندازد. بلافاصله این پرسش به ذهن‌مان می‌رسد که اگر چنین است، آیا این بدان معنا است که حالت روانی ما حالت لذت است، آن هم پیش از به‌راه افتادن هرگونه مجموعه یا زنجیره‌ای؟ بنا به نظر فروید، لذت و عدم لذت به‌وسیله‌ی رابطه‌ای با کمیت تحریک یا هیجان به هم ربط پیدا می‌کنند، اما این کمیت «به‌هیچ وجه مقید نیست». لذت به‌عنوان کاهش در هیجان درک می‌شود حال آن‌که هرگونه افزایش در هیجان را به عدم لذت ارجاع می‌دهد. بنابراین میزان افزایش یا کاهش در کمیت هیجان در زمانی مفروض، احتمالاً عامل مشخص‌کننده‌ی احساس است. بنابراین، میان لذت و عدم لذت هیچ‌گونه رابطه‌ی نسبی مستقیمی وجود ندارد. در حال حاضر، این رابطه موسمی یا موقتی است.

فروید از همان ابتدای رساله‌اش، موضوعی را رد می‌کند که دریدا آن را «حاکمیت اصل لذت» می‌نامد. فروید می‌گوید: «باید به این موضوع اشاره کرد که به‌معنای دقیق کلمه این صحیح نیست که از سلطه‌ی اصل لذت بر جریان فرایندهای روانی سخن گفت». آنچه فروید بدان معترف است و بر آن کار می‌کند، این پیش‌فرض است که «در ذهن گرایش قوی به سوی لذت وجود دارد ...».

اصل لذت فرایندی اولیه است اما نکته‌ی بسیار جذاب آن است که این فرایند به صیانت نفس اندام‌واره در برابر دنیای بیرون یاری نمی‌رساند. به‌همین دلیل آن رانه‌های «خود» (اگو) که معطوف به صیانت نفس‌اند به اصل واقعیت متوسل می‌شوند. باید گفت که اصل واقعیت به جای اصل لذت می‌نشیند چرا که (حتی اگر هدف نهایی لذت باشد) اصل واقعیت ارضا را به تعویق می‌اندازد و برخی راه‌های ممکن ارضا را کنار می‌گذارد و به عدم لذت راه می‌دهد. فروید همچنین خاطر‌نشان می‌شود که «نشاندن اصل واقعیت به جای اصل لذت فقط ممکن است سبب پیدایش شمار کمی از تجارب

غیر لذت بخش شود که به هیچ وجه شدیدترین این تجارب نیستند. مثلاً می‌تواند احتمال لذت را به عدم لذت تبدیل کند. نمونه‌ای ناب از این موضوع عدم لذت روان‌نژدانه است - لذتی که نمی‌تواند به معنای دقیق آن احساس شود. در این جا آنچه قصد بحث بر سر آن را داریم آن است که اصل لذت، با توجه به وضعیت آن به مثابه فرایندی اولیه «از همان ابتدا شکاف خورده است» و در ضمن چنان شکافی برای سوژه بر سازنده است. از آن جا که آثار و عملکردهای دستگاه روانی، به ویژه «خود» (اگو) فرایندی تدریجی است، گرایش‌ها یا تکانه‌هایی غریزی که باید به مثابه لذت تجربه شوند توسط فرایند سرکوب شکافته یا دونیم می‌شوند؛ زیرا این تکانه‌ها «به دلیل هدف‌ها و تمایلات‌شان با [تکانه‌های] باقی‌مانده‌های ناسازگار از کار درمی‌آیند که قادرند با یکدیگر آمیخته شوند و به وحدتی ادغامی از «خود» تبدیل شوند. بنابراین آنچه قرار بود ارضای لذت بخشی از هدف یا خواست رانه‌ای باشد، سرانجام به عنوان عدم لذت تجربه می‌شود.

چنان‌که پیش‌تر اشاره کردیم، از نظر فروید یکی از مشکلات مطالعه در زمینه‌ی انگیزه‌ی بازی در کودکان آن است که آن‌ها توجهی به لذت دخیل در این فعالیت نکرده‌اند؛ یعنی به انگیزه‌ی اقتصادی، و اقتصاد هم در معنای روابط کمی در جریان انرژی. از این منظر، بازی به امری تبدیل می‌شود که از خرسندی و ارضای مبتنی بر غریزه چشم می‌پوشد. و رای اصل لذت (خلاف نظر دریدا) مشکل است از «گرایش‌هایی که ابتدایی‌تر از آن [اصل لذت] و مستقل از آن‌اند». فروید به این استدلال می‌پردازد که فورت/دا چشم‌پوشی از ارضای غریزه به شیوه‌ی زیر است: فروید مدعی است «[با توجه به این موضوع بود که] تفسیر بازی مشخص شد که دستاورد فرهنگی بزرگ کودک مربوط می‌شد (یعنی چشم‌پوشی از ارضای غریزه) یعنی او بدون آن که اعتراضی به راه اندازد، اجازه می‌داد مادرش از خانه خارج شود. بنابراین در این جا اصل لذت قیاسی است بدان معنا که باید از خرسندی آنی چشم‌پوشی کند. «خود» با فراخواندن اصل لذت اجازه می‌دهد که این اتفاق رخ دهد.

با این حال در دسر فروید آن بود که مشخص شد کنار انداختن اسباب‌بازی [توسط کودک] هم به رفتن مادر کودک مرتبط است و هم به رفتن پدر کودک [به جنگ]، و کودک این کار را به عنوان چیزی لذت بخش تجربه می‌کرد. این [دردسر ظاهری] مشکلی نبود به شرط آن که بازی به عنوان کل ملاحظه می‌شد، یعنی هر دو نمونه را در تأمل به حساب می‌آوردیم: یعنی هم فورت هم دا. این قرائت چنان‌که ممکن است در نظر اول مسئله‌ساز باشد، نیست؛ چرا که می‌توان در نظر گرفت غیبت ابژه - اسباب‌بازی - مادر ضروری است چنان‌که تعویق برای بازگشت [اسباب‌بازی] در دا و از همین رو در نهایت لذت تجربه می‌شود. اما آنچه فروید بدان اشاره می‌کند و دریدا از دستش می‌نهد، آن است که «کنش اول که کنش عزیمت بود، خود به عنوان یک بازی فی‌نفسه و مستقل انجام می‌گرفت و تکرار آن بسیار بیش‌تر از آن بوده است که رویدادی در یک پارچگی‌اش همراه با پایان لذت بخشش باشد». بنابراین، فروید پس از این که بازی مذکور را در هر دو [جنبه‌ی] بیانش مورد ملاحظه قرار داد، نتیجه گرفت که اصل لذت همیشه حاضر است. بنابراین مسئله این نیست که آیا همیشه نتیجه به لذت ختم می‌شود یا نه، بلکه تأکید صرف بر اصل لذت نمی‌تواند هیچ‌گونه مدرکی در اختیارمان

قرار دهد که دال بر عملکرد گرایش‌هایی ورای اصل لذت باشد، گرایش‌هایی که ابتدایی‌تر و مستقل‌تر از آن‌اند». در همین‌جا است که فروید رفتن به سطحی عمیق‌تر را آغاز می‌کند که بر آن اساساً توضیح دهد ورای اصل لذت چیست.

دو مفهومی که با این «ورا» مرتبط می‌شوند و در نهایت معلوم می‌شود که ورای اصل لذت‌اند عبارت‌اند از: «اجبار به تکرار» و «رانه‌ی مرگ». اما این که فروید چگونه به این امر می‌رسد و اهمیت آن برای سوپزکتیویته به‌طور مطلق چیست، موضوع بحث ما است.

اجبار به تکرار از این قصد ناشی می‌شود که آنچه را ناخودآگاه است، [به امری] آگاه بدل سازد. این تکنیک ناظر به یادآوری این موضوع است اما سوژه (و اغلب مریض)، در عوض، این تجربه را تکرار می‌کند و آن را طوری تجربه می‌کند انگار تجربه‌ای کنونی است. به‌زعم فروید، این عمل ناخودآگاه، در تقابل با الگوی منسجم و مستحکم، در برابر درمان مقاومت نمی‌کند. این مقاومت [در برابر درمان] از آگو می‌آید نه از امر سرکوب‌شده‌ای که اجبار به تکرار از آن ناشی می‌شود. فروید به ما می‌گوید که «باید اجبار به تکرار را به امر ناخودآگاه سرکوب‌شده‌ای نسبت داد»: از همین رو می‌تواند هر دو نوع تجربه را به بار آورد: لذت‌پذیر و لذت‌ناپذیر. اگر چه گفتیم امر ناخودآگاه سرکوب‌شده مقاومت نمی‌کند و این که اجبار به تکرار از آن می‌آید، آزادسازی امر سرکوب‌شده موجب عدم لذت است. می‌توان گفت که شکلی از اجبار به تکرار وجود دارد که اصل لذت را نادیده بگیرد. پس از این منظر، میان جزئی از آگو، که می‌خواهد همچنان با اصل لذت بماند، و اجبار به تکرار منازعه‌ای وجود دارد، چرا که آگو که همیشه می‌خواهد ارباب خانه‌ی خویش باشد، می‌خواهد اجبار به تکرار را تحت سلطه‌ی خویش درآورد. این موضوع نشان‌گر آن است که اجبار به تکرار بدوی‌تر از اصل لذت است و می‌تواند آن را نادیده بگیرد. در این نقطه فروید نشان داده است که موقعیت‌هایی وجود دارند که در آن‌ها اجبار به تکرار به سرنگونی اصل لذت می‌انجامد. علاوه بر این، تبیین فروید از پویایی یا دینامیک اصل لذت و ورای آن رگه‌ای جالب توجه به خود می‌گیرد که نظرگاهی موضع‌شناختی می‌پذیرد.

فروید عملکرد ضمیر آگاه را نظامی خاص می‌داند که با مرزی تقسیم می‌شود که خود تحت عنوان ادراک - آگاهی می‌آورد. این مرز ادراک بیرونی هیجان‌ات و احساسات درونی لذت و عدم لذت را از هم جدا می‌سازد. این پیکربندی به‌عنوان مکان‌مندی ادراکاتی درک می‌شود که نتیجه‌ی ضمیر آگاه‌اند. آنچه این نظام را از دیگر نظام‌ها متمایز می‌سازد این است که در تمامی فرایندهای هیجانی موجود در دیگر نظام‌های دستگاه روانی، این فرایندها «رد‌پاهایی دائمی به جا می‌گذارند که از آن طریق حافظه را شکل می‌دهند». در نظام ادراک - آگاهی، به‌دلیل سپر دفاعی در برابر محرک‌های بیرونی، هیچ‌گونه ردپای جاودانی نمی‌تواند وجود داشته باشد. بدین جهت، هرگونه هیجانی که واجد نیروی نفوذ از این سپر دفاعی هستند، وقتی پای محرکات درونی در میان باشد فاقد هرگونه سپری هستند. از همین رو این هیجان درونی ناشی از سطوح عمیق‌تر به‌عنوان لذت و عدم لذت درک می‌شود. این نظام چگونه از خویش در مقابل هیجان‌ات شدیدی درونی محافظت می‌کند تا از پدیده‌های تروماتیک

اجتناب ورزد؟ برای فروید، وقتی پای هیجان‌ات درونی در میان باشد «که موجب افزایش بسیار عظیمی از عدم لذت می‌شود، این گرایش وجود دارد که طوری با آن‌ها برخورد شود انگار که از بیرون آمده‌اند نه از درون؛ از همین رو شاید آن سپر دفاعی در برابر این محرک‌ها به کار بیفتد».

از این تفصیل نظام ادراک - آگاهی نکات مهمی برمی‌آیند. اول از همه آن‌که با مقوله‌ی لذت و عدم لذت به‌عنوان احساساتی برخورد می‌شود که از درون ریشه گرفته‌اند و با محرک‌های بیرونی در ارتباط نیستند. در ضمن کلیت روشی از بیرون انداختن مقدار معتناهی از محرک‌هایی وجود دارد که به‌دلیل رخنه‌ی ترومایی در این سپر دفاعی ایجاد شده‌اند. فروید این فرایند را «تقید» می‌نامد. فروید برای تشریح این فرایند از فرضیه‌ی بروئر درباره‌ی وجود دو نوع دل‌بستگی (کاتکسی یا نیروگذاری روانی) پیروی می‌کند، فرضیه‌ای که در آن بر دو شکل از خالی‌شدن انرژی صحنه گذاشته می‌شود: دل‌بستگی دارای جریان آزاد که [به طرف تخلیه می‌رود] و دل‌بستگی ساکن. مقید ساختن انرژی دگرگونی اولی به دومی است. فهم این که چگونه اصل لذت در برابر تروما عمل می‌کند، اهمیتی بی‌نهایت دارد. بعضاً اگر تقید برای تخلیه‌ی نوعی انرژی عمل کند که از سپر دفاعی برگزیده است، آنگاه آمادگی برای اضطراب و دل‌بستگی شدید (هایپرکاتکسی یا نیروگذاری شدید روانی) نظام‌های گیرنده برساننده‌ی آخرین خط دفاع سپر در برابر محرک است. اگر این دفاع‌ها شکست بخورند، به موقعیتی می‌رسیم که در آن امکان روان‌نژندی تروماتیک به‌شدت بالا است. تحت این پیشامدهایی که فروید با جزئیات توضیح‌شان می‌دهد، تغییرات عمده‌ای در [توضیح روان‌کاوی از] عملکرد دستگاه روانی (به‌طور عام) و اصل لذت (به‌طور خاص) رخ می‌دهد.

برای شروع، تحت آثار و عمل‌های اصل لذت، عملکرد بنیادین رؤیا برآوردن آرزو است. با این حال، وقتی پای روان‌نژندی تروماتیک شدید در میان باشد، [عملکرد مذکور] تغییر می‌کند. اول از همه آن‌که تحت روان‌نژندی تروماتیک اصل لذت را توان عمل نیست. دوم آن‌که تحت روان‌نژندی تروماتیک وظیفه‌ی رؤیاها برگرداندن سوژه‌ی مبتلا به آن به موقعیتی است که در آن تروما رخ داده است - وجه مشخصه‌ای که با رؤیاها تحت روان‌کاوی نیز مشترک است. در نهایت، وقتی موقعیت تروماتیک احیا شده است، هدف آن است که به شیوه‌ای قفانگراانه اضطراب توسعه یابد و از رعبی خلاصی حاصل شود که مسبب آن تروما بوده است.

برای فروید، این عملکرد رؤیاها (وقتی روان‌نژندی تروماتیک حضور داشته باشد) مغایر با اصل لذت نیست بلکه «مستقل» و بدوی‌تر از هدف به دست آوردن لذت و پرهیز از عدم لذت است. بنابراین، به پیروی از فروید، می‌توان گفت که اگر رؤیاها در روان‌نژندی تروماتیک بدوی‌تر و مستقل از اصل لذت‌اند، بنابراین نتیجه‌ی اجبار به تکرارند. از همین رو، از مطالب فوق‌الذکر می‌توان دو عملکرد متمایز در رؤیاها را تشخیص داد. از یک طرف، عملکرد آغازینی هست که می‌توانیم آن را عملکرد صحنه‌آرایی بنامیم و از همین رو در طرف دیگر، عملکرد عموماً شناخته‌شده‌ی برآوردن آرزو قرار دارد. این عملکردها متناقض نیستند بلکه به کار دو عمل و اثر متفاوت از دستگاه روانی می‌آیند، اولی اجبار به تکرار و دیگری برآوردن آرزو.

وانگهی، دیگر بار شاهد آن هستیم که علی‌رغم قرائت رنگارنگ و پر جزئیاتی که دریدا از فروید ارائه می‌دهد، او نه تنها این تفکیک‌های بنیادین را از دست می‌نهد، بلکه در ضمن این متن را اشتباه قرائت می‌کند و از همین رو نظریه‌ای در باب خواستن قدرت به دست می‌دهد که سوژه را در صحنه‌ای «انسانی بس انسانی» مستقر می‌سازد. در انتهای این مقاله خواهیم دید که نظریه‌ی سوژه‌ای که می‌توانیم از قرائت‌مان از فروید بیرون بکشیم، دریافتی متفاوت از سوژگیوتیه در اختیارمان می‌نهد که چنان که دریدا می‌خواهد به ما بقبولاند، «کلام‌محور» نیست بلکه بر شکافی برساننده استوار است.

اگر چه وجه مشخصه‌ی بنیادین و مشهورترین شاخصه‌ی رؤیاها برآوردن آرزو است، این عملکرد هنگامی رخ می‌دهد که اصل لذت دست‌اندرکار باشد. و خلاف آنچه دریدا می‌گوید، این «استیلا» اصل لذت نه اصلی است و نه همه‌جا حاضر. این موضوع هیچ‌جا روشن‌تر از این بیان نمی‌شود که فروید می‌گوید: «عملکرد رؤیا، که با برآوردن آرزوهای تکانه‌های آزارنده شامل کنار گذاشتن تمام انگیزه‌هایی می‌شود که ممکن است خواب را مختل کند، عملکرد اصلی آن نیست». این عملکرد تنها دست‌اندر دست اصل لذت عمل می‌کند. از همین رو فروید به ما می‌گوید: «اگر چیزی ورای اصل لذت وجود داشته باشد، این امر هنگامی منسجم و منطقی خواهد بود که بپذیریم زمانی هم وجود داشته است که قصد رؤیاها برآوردن آرزوها نبوده است».

نظریه‌ی فروید در باب رانه‌ها به‌عنوان دیگر مؤلفه‌ی اساسی قرائت ما بوده است. فروید در این متن، رانه‌ها را به‌عنوان هیجان‌اتی از درون بررسی می‌کند. لازم است خاطرنشان شویم که رانه‌ها ممکن است سبب اختلافات اقتصادی قابل مقایسه با روان‌نژندی‌های تروماتیک شوند. این امر در غیبت سپر محافظی رخ می‌دهد که در راستای لایه‌ی درونی‌ای است که با هیجان‌اتی که از درون می‌آیند روبه‌رو می‌شوند. تکانه‌های غرایز از کاتکسیسی که جریانی آزاد دارد تبعیت می‌کنند. از همین رو، چنان که پیش‌تر نیز مطرح کردیم، این انرژی اغلب به قلمرو ضمیر ناخودآگاه تعلق دارد و بنابراین انرژی مقیدی نیست. پس این تکانه‌های غرایز را باید در فرایند اولیه مستقر ساخت، در تضاد با کاتکسیس ساکن که به قلمرو ضمیر آگاه تعلق دارد، کاتکسیسی که چون انرژی مقید است در فرایند ثانوی واقع است. اگر چنین موضوعی را در ذهن داشته باشیم، خواهیم دید که این تکانه‌ی رانه‌ها به «اجبار به تکرار» مرتبط می‌شوند و هردو این‌ها را باید متعلق به فرایند اولیه دانست. فروید رانه‌ها را چنین تعریف می‌کند: «... رانه اصراری است که در زندگی اندام‌واره (ارگانسیم) به ودیعه گذاشته شده است تا حالت اولیه‌ای از چیزها را احیا کند که موجود زنده مجبور است تحت فشار نیروهای مختل‌کننده‌ی بیرونی آن را کنار بگذارد...» حالا که به این مرحله‌ی نظری رسیدیم، حرکت به سوی رانه‌ی مشهور «مرگ» حرکتی قریب‌الوقوع است. فروید این رانه را این‌گونه معرفی می‌کند که: «اگر قرار باشد این حقیقت استثنای پذیر را بپذیریم که هر موجود زنده‌ای به‌دلایل بیرونی می‌میرد - و به موجود غیر اندام‌واره‌ای که قبلاً بود تبدیل می‌شود - ناچار به این نقطه می‌رسیم که بگوییم «هدف کل زندگی مرگ است». با نگاه به گذشته باید بگوییم چیزهای بی‌جان قبل از موجودات زنده وجود

داشته‌اند.» به همین دلیل در نگاه نخست به نظر می‌رسد که باید تصریح کنیم رانه‌ی مرگ از همان ابتدا بوده است؛ به عبارت دیگر، رانه‌ی مرگ رانه‌ی اصلی است. با این حال هنوز این امکان وجود دارد که غرایزی که بعدها به‌عنوان غرایز جنسی تعریف شدند از همان اول در طرف مقابل بوده‌اند، و شاید این درست نباشد که فقط در ایام بعدی بوده است که کار مقابله با فعالیت‌های غرایز «اگو» را آغاز کرده‌اند.»

پس از آن که فروید نظریه‌ی رانه‌ی مرگ را مطرح کرد، رانه‌ای که نمونه‌اش را با مفهوم اجبار به تکرار توضیح می‌دهد که آن را با تعلقش به فرایندهای اولیه مشخص می‌سازد. خاطرنشان می‌شود که رانه‌هایی که برای اندام‌واره‌های مقدماتی سرپناه امنی فراهم می‌آورند در حالی که [این اندام‌واره‌ها] در برابر محرک جهان بیرون بی‌دفاع‌اند ... گروه رانه‌های جنسیتی را برمی‌سازند. رانه‌های جنسیتی به‌عنوان «رانه‌های زندگی حقیقی» توصیف می‌شوند و مهم‌تر آن‌که این رانه‌ها از همان آغاز حالتی کارکردی دارند. از آن‌جا که نظریه‌ی رانه‌ها در افراد به‌شیوه‌ای واحد عمل می‌کند، با اطمینان می‌توان گفت که سوژه - در مقام سوژه‌ی میل - به شکلی برساخته می‌شود. عملکرد بعضی رانه‌ها، رانه‌ی مرگ و اجبار به تکرار همیشه پیشاپیش حاضرند و از همین رو به جای آن‌که جست‌وجویی صرف برای لذت باشند (که فقط در فرایندهای ثانویه می‌آیند)، عملکرد آن‌ها در فرایندهای اولیه از همان ابتدا متعارض است. در این نقطه، توسعه‌ی مهم دیگری نیز در متن فروید رخ می‌دهد و او تصریح می‌کند که «بی‌گفت‌وگو هیچ‌گونه رانه‌ی عام یا جهان‌شمولی به توسعه‌ی والاتر وجود ندارد»؛ و به‌عبارت دیگر، هیچ‌گونه اهمیتی به کمال و بی‌نقصی وجود ندارد. در این‌جا، برخلاف آنچه دریدا قصد دارد به ما بقبولاند، فروید کاملاً ضدنیچه‌ای است. فروید به ما اصرار می‌ورزد «این باور را رها کنید که رانه‌ای به کمال در موجودات انسانی در کار است، رانه‌ای که آن‌ها را به سطح والای فکری و والایش اخلاقی حاضر رسانده است و احتمالاً امید می‌رود ناظر توسعه‌ی آن‌ها تا ابرانسان نیز باشد». ده سال بعد، فروید سراغ دستاوردهای فکری انسان و اساس آن در والایش نیز می‌رود و کتاب تمدن و ناخرسندی‌های آن را می‌نویسد. به هر حال، فروید در متن مورد بحث می‌نویسد که چندان باوری نسبت به «وجود هرگونه رانه‌ی درونی به کمال» ندارد و حرف نهایی‌اش این است که «قادر نیستم تصور کنم این توهم خیرخواهانه چگونه باید حفظ شود».

آنچه که عده‌ای از این «رانه به کمال» درک می‌کنند صرفاً «اهتمام این رانه به خرسندی و ارضای کامل» است، ارضایی که سرکوب سد راه آن شده است. چنان که فروید می‌گوید: «مسیری که به رضایت کامل ختم می‌شود به‌مثابه قانون با مقاومت‌هایی سد می‌شود که انواع سرکوب را ادامه می‌دهند و از آن‌ها محافظت می‌کنند».

چنان که در سراسر این مقاله نشان دادیم، تفسیر دریدا از فروید برخی روابط بی‌نهایت مهم را نادیده گرفته است. فروید وقتی رابطه‌ی عام همه‌ی رانه‌ها به احیای حالت قدیم‌تر چیزها در اندام‌واره‌ی زنده را توضیح می‌دهد، بسیار روشن سخن می‌گوید. اصل لذت هیچ‌گونه کنترلی بر این هدف عمومی رانه‌ها ندارد؛ اگر چنین بود، اصل واقعیت و خواست‌های اگو بی‌ثمر بودند. علاوه بر این، عمل



مقید کردن رابطه‌ی آن با اروس نقشی مهم در عملکرد دستگاه روانی بازی می‌کند. این رابطه‌ی تقید و اروس فضای جدیدی را برای فروید می‌گشاید که او پیش از رساله‌ی وِرای اصل لذت به آن نرسیده بود. پیش از این رساله، عمل مقید کردن به نظام شدیداً کاتکسیس شده [یا نیروگذاری شده‌ی] یعنی به نظام اگو تعلق داشت که قادر به مقید کردن جریان انرژی آزاد بود. بنابراین عمل مقید کردن هم‌سنگ اگویی است که بر فرایند اولیه اعمال تأثیر می‌کند. مقید کردن ممنوعیتی درونی را وارد می‌کند که مشخصه‌ی فرایندهای ثانویه و اصل واقعیت است. با این حال، رابطه‌ی جدیدی در رساله‌ی وِرای اصل لذت کشف می‌شود. در این‌جا دگرگونی انرژی کاتکسیسی آزادانه‌ی متحرک به کاتکسیسی است که عمدتاً ساکن (نیروبخش) ... از طرف اصل لذت رخ می‌دهد. تقید کنشی مقدماتی است که سلطه‌ی اصل لذت را وارد و تضمین می‌کند. از همین رو، تقید به عملکرد بی‌سابقه‌ی جدیدی نائل می‌شود و رابطه‌ی برساننده‌ی را با خود اصل لذت برقرار می‌سازد که به قوانین حاکم بر امیال ناخودآگاه - به فرایندهای اولیه - نزدیک‌تر است. پیامدهایی که این موضوع برای نظریه‌ی روان‌کاوی به بار می‌آورد فراتر از مجال این مقاله است، ولی ما کارمان را با توضیح اجمالی این پیامدها برای نظریه‌ی سوژه به پایان می‌بریم.

(ه)

ما با ملاحظه‌ی «اصل لذت»، «ورای اصل لذت»، «اجبار به تکرار» و «رانه‌ی مرگ» به سوژه‌ای رسیده‌ایم که برآمده از روابط پیچیده‌ی موجود میان عوامل یا فاکتورهای روانی است، و این سوژه حدود اصل لذت را نشان می‌دهد. چنین سوژه‌ای را ژاک لاکان «سوژه‌ی کیف» (یا ژوئیسانس) می‌نامد.<sup>۴</sup> اگر چه کیف اصطلاحی است که لاکان ساخته است، نظریه‌پردازانی عملکرد آن همان چیزی است که در وِرای اصل لذت می‌یابیم. کیف در «ورای اصل لذت» است آن هم به دلیل پیوندهای گریزناپذیری که با رانه‌ی مرگ دارد. چنان که گفته شد، چیزی که توجه فروید را به بازی نوازش جلب می‌کند، تکرارهای بی‌وقفه‌ی او بود: فورت/دا دیگربار و دیگربار. در نگاه اول چنین به نظر می‌رسد که این تکرار لذتی ساده به کودک ببخشد، اما چنان که فروید اشاره می‌کند این موضوع از صرف لذت فراتر می‌رود. از همین رو، این تکرار رانه‌ی مرگ را مسلم فرض می‌گیرد، اما رانه‌ی مرگ به خودی خود نمی‌تواند به هسته‌ی سوژه برسد. این امر هنگامی رخ خواهد داد که چنین رانه‌ای با کیف همراه شود.

گفتیم که برای فروید رانه‌ی مرگ فطری و ضروری اجبار به تکرار است. این تکرار هم در مرکز گفتار و هم در مرکز رویه یا عمل روان‌کاوی است. برای نمونه، ضمیر ناخودآگاه باید خودش را بارها و بارها تکرار کند تا شنیده شود. تجسد امر ناخودآگاه از طریق تکرار همان چیزی است که روان‌کاوی علامت بیماری یا نشانگان آن می‌داند. رانه‌ی مرگ دقیقاً به‌خاطر همین اجبار به تکرار، توسط فروید کشف شد. نظریه‌ی روان‌کاوی رانه‌ی مرگ را از طریق تکرار می‌یابد: تکرار امر ناخودآگاه، تکرار نشانگان، تکرار انتقال. و همین اجبار به تکرار است که ملازم رانه‌ی مرگ است، امری که خودش را

بارها و بارها تکرار می‌کند تا به کیف برسد. از همین رو سوژه‌ی کیف سوژه‌ی رانه‌ی مرگ نیز هست، سوژه‌ی اجبار به تکرار و حتی سوژه‌ی اصل لذت. موضع سوژه در میان منازعات و کشمکش‌های پدیده‌های روانی از برساختن سوژه جدا نیست. دقیقاً همین کشمکش‌های اولیه برساننده‌ی سوژه‌اند. به معنای دقیق کلمه، سوژه‌ی روان‌کاوی به عنوان سوژه‌ی شکاف‌خورده به سوی ما می‌آید؛ سوژه‌ای که احتمالاً کلیت آن فرو نریخته است، اما هیچ‌گاه هم واجد کلیت نبوده بلکه همیشه پیشاپیش شکاف‌خورده بوده است.

### پی‌نوشت‌ها:

۱. تمرکز مقاله‌ی حاضر بر جستار «تأملی بر فروید» دریدا است. جستار مورد بحث دومین بخش کتاب کارت پستال: از سقراط تا فروید و ورای آن، اثر ژاک دریدا است:

The Post card: From Socrates to Freud and Beyond trans. Alan Bass (Chicago: The University of Chicago Press, 1987).

۲. همان، ص. ۲۶۰.

۳. همان، ص. ۱۹۷.

۴. بحث مؤثر و طولانی ژاک لاکان از ورای اصل لذت فروید را می‌توان در سمینار ژاک لاکان: خود یا آگو در نظریه‌ی فروید و تکنیک‌های روان‌کاوی ۱۹۵۵-۱۹۵۴ دید. اصطلاح «کیف» در لاکان مراحل متنوعی دارد. ما این اصطلاح را در این‌جا به عنوان اصطلاحی به کار می‌بریم که پس از ۱۹۶۰ از آن استفاده کرد؛ یعنی کیف را در تضاد با لذت قرار می‌دهد. در این فرمول‌بندی لذت را حد سرخوشی می‌دانند، حال آن‌که کیف آن چیزی است که سوژه را ورای لذت می‌کشاند یعنی چیزی که سوژه را وامی‌دارد تا از محدودیت‌هایی تخطی کند که «قانون پدرانه» و عملکرد ابرخود یا سوپراگو اعمال می‌کند.