

A Freudian-Lacanian Interpretation of Formation Process of Plato's Metaphysics

Ali Sanaee 

Associate Professor of Religions and Mysticism Department, Semnan University, Iran. E-mail: sanaee@semnan.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 5 June 2023

Received in revised form 9 July 2023

Accepted 4 August 2023

Published online 22 November 2023

Keywords:

Freud, Lacan, Plato, Imaginary function of the psyche, Symbolic function of the psyche

ABSTRACT

This article deals with the imaginary and symbolic function of the psyche, and the Real as the main categories of Lacan's thought, which was achieved by the logical extension of Freud's psychoanalysis, and then, by using the Freudian-Lacanian conceptual network, the roots of formation of Plato's metaphysics will be considered. A requirement of Parmenides' philosophy is silence and the inevitable outcome of Heraclitus's becoming, is idle talk, and perhaps the death of Socrates is due to the disregard of the defenders of Parmenides to social issues and the baseless discourse of the defenders of Heraclitus. According to the Freudian-Lacanian interpretation, Parmenides' thought, which deals with the idea, corresponds to the symbolic function, and Heraclitus' orientation, which pays attention to sensory perceptions, is compatible with the imaginary function of the psyche. However according to the Platonic interpretation, absorption in unity is a static activity, and mere attention to multiplicity leads to baseless dynamics. Plato uses the generality and necessity of the idea to limit the representation of the object and transcends the violence hidden in the imaginary function by the truth-seeking spirit in the play of ideas.

Cite this article: Sanaee, A. (2023). A Freudian-Lacanian Interpretation of Formation Process of Plato's Metaphysics. *Journal of Philosophical Investigations*, 17(44), 354-371
<http://doi.org/10.22034/JPIUT.2023.56987.3555>



© The Author(s).

<http://doi.org/10.22034/JPIUT.2023.56987.3555>

Publisher: University of Tabriz.

Extended Abstract

The main purpose of this article is to provide a Freudian-Lacanian interpretation of Plato. For this purpose, the similarity between Freud's and Plato's thought is explained because Lacan's thought is a logical extension of Freud's psychoanalysis, and first of all, it is necessary to examine the possibility of Freud's influence from Plato. Among those who have researched in this field, the views of Kofman and Olivier are outstanding because they represent two different readings about Plato's influence on Freud, whose theories prevent us from a hasty and one-sided view and in the middle of thesis and antithesis leads to a moderate understanding of this issue. The difference of opinion between Kofman and Olivier can open this horizon for us, that there may be a direct or indirect trace of Plato's thought in Freud's psychoanalysis, and Whitehead's statement that all philosophies are a series of footnotes of Plato's philosophy. Carefully in Freud's psychoanalysis, we come across a variety of mythological metaphors, which can be justified by the cultural position of Greece for Western thinkers. Although Freud is a defender of experimental psychology and disagrees with Jung for using mythological concepts in psychology, he takes his basic concepts from mythological stories and he goes along with Plato in releasing the hidden possibilities in myths. In other words, in Plato's view reason alone is not capable of discovering the truth, and with mythos, hidden angles of the truth are revealed. After the dialectical examination of the closeness and distance between Freud's and Plato's thought, we will mention some of the concepts created by Lacan in the development of Freud's psychoanalysis, and finally, we will use several themes of his philosophical psychology to present a new interpretation of Plato.

In the first part of the article, by examining the views of Kaufman and Elioyeh, we showed that there are conflicting views about the possibility of Freud being influenced by Plato. Kofman considers the role of the unconscious mind in the formation of the content of the dream and the three components of the psyche in Freud's psychoanalysis exactly in line with Plato's words about the dream and the nature of the psyche, but Olivier claims that Plato's extreme rationalism with the central role of libido and Instinct is not consistent in Freud's psychoanalysis. By adopting the middle approach, it can be said that although Freud does not agree with the transcendental aspect of reason in Platonic idealism and believes that the ego gets its energy from the id (the instinctive dimension of the psyche), Plato because of the plan of the three powers of the psyche (reason, will and lust), the implicit attention to the role of the unconscious mind on the content of the dream and the importance it attaches to the inner consistency between these components to realize the health of the soul, precedes Freud's thought. It seems that the process of completion of subjectivity in humans, which according to Lacan has a therapeutic role in psychoanalysis, is comparable to the metaphysical stabilization of the subject in Plato's philosophy. In the Platonic dialectical process, the ego becomes a subject, but based on the belief in the caste or class system and that all human beings cannot achieve true knowledge, it is enough for one person to reach the position of wisdom or subjectivity and Others should follow him so that the society will be organized. In modern society, due to adherence to democratic values and individualism, all human beings have more or

less the opportunity to develop the symbolic function of the psyche and transcend the violence contained in the imaginary function. What is proposed as the goal of the education system in recent centuries as the education of a good citizen can be understood with this orientation. If we consider the most important Socratic-Platonic inheritance to be dialogue to discover the truth, the effect of this attitude in the process of psychoanalysis will be considerable. By combining the ideas of Parmenides and Heraclitus, Plato establishes rules for speech to avoid the social disadvantages of silence and 'idle talk'. According to these contents, the 'theory of Ideas' is a practical approach to preserving society, and unlike the idealistic reading of Plato, he is not indifferent to concrete issues. From this point of view, Plato appears as a social psychologist because, knowing the mechanism of the human psyche, he considers the way out of unrestricted freedoms - which hinders social growth - to adhere to the constraints of utopia. Plato tries to free people from the unrestrained fetters of the imaginary function of the psyche by forming a system of meanings. Plato uses Parmenidean unity to plan the ideal world, and what he says about the multiplicity and becoming of nature is based on the thought of Heraclitus, and according to this reading, Parmenides' thought is compatible with the symbolic function and Heraclitus' words with the imaginary function of the psyche. But the unity resulting from absorption in the world of unity for the unwise or the common people confronts us with the stagnation and stillness of the imaginary function, and Heraclitus' multiplicity indicates the unbridled dynamism of the symbolic function.

یک تفسیر فرویدی-لکانی از فرایند شکل‌گیری متافیزیک افلاطون

علی سنایی

دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه سمنان، ایران. رایانامه: sanaee@semnan.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

در این مقاله به کارکرد تخیلی، نمادین و امر واقعی به عنوان مقولات اصلی اندیشه لکان پرداخته می‌شود که با بسط منطقی روانکاوی فروید حاصل شده است و نهایتاً با استفاده از شبکه مفهومی فرویدی-لکانی، ریشه‌های شکل‌گیری متافیزیک افلاطون بررسی خواهد شد. نتیجه قهری فلسفه وحدت‌انگاران پارمنیدس، سکوت و لازمه صیورورت‌انگاری هراکلیتوس، پُرگویی است و چه بسا مرگ سقراط به واسطه بی‌اعتنایی اهل وحدت به مسائل اجتماعی و ژاژخایی بی‌اساس اهل کثرت باشد. طبق تفسیر فرویدی-لکانی قاعدتاً فلسفه پارمنیدس به خاطر پرداختن به ایده، منطبق بر عملکرد نمادین و فلسفه هراکلیتوس به خاطر توجه به ادراکات حسی با کارکرد تخیلی روان همخوانی دارد ولی طبق تفسیر افلاطونی استغراق در وحدت در عین نمادین بودن فعالیت ایستا است و توجه صرف به کثرت هم در عین تخیلی بودن به نوعی پویایی بی‌بنیان می‌انجامد. افلاطون از کلیت و ضرورت ایده برای مقید کردن فرانمود شیئی استفاده می‌کند و از این طریق خشونت نهفته در کارکرد تخیلی را با روحیه حقیقت‌جویی در بازی ایده‌ها یا دال‌ها استعلا می‌بخشد.

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۱۵

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۴/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۱۳

تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۹/۰۱

کلیدواژه‌ها:

فروید، لکان، افلاطون، کارکرد

تخیلی روان، کارکرد نمادین روان

استناد: سنایی، علی. (۱۴۰۲). یک تفسیر فرویدی-لکانی از فرایند شکل‌گیری متافیزیک افلاطون. پژوهش‌های فلسفی، ۱۷(۴۴)، ۳۷۱-۳۵۴.
<http://doi.org/10.22034/JPIUT.2023.56987.3555>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه تبریز.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

هدف اصلی ما ارائه یک تفسیر فرویدی-لکانی از افلاطون است. به همین منظور ابتدا به قرابت اندیشه فروید^۱ و افلاطون^۲ می‌پردازیم زیرا اندیشه لکان^۳ بسط منطقی روانکاوی فروید است و قبل از هر چیز لازم است که امکان تأثیرپذیری فروید از افلاطون بررسی شود. در میان کسانی که در این زمینه تحقیق کرده‌اند، دیدگاه کافمن^۴ و الیویه^۵ جلب توجه می‌کند زیرا آنها نماینده دو خوانش متفاوت درباره تأثیرپذیری افلاطون از فروید هستند که طرح نظریاتشان ما را از برداشت یکسویه‌نگرانه و شتابزده باز می‌دارد و در میانه تر و آنتی‌تر به برداشتی معتدل از این موضوع سوق می‌دهد. اختلاف نظر کافمن و الیویه می‌تواند این افق را فراروی ما بگشاید که شاید به نحو مستقیم یا غیرمستقیم ردپایی از اندیشه افلاطون در روان‌کاوی فروید یافت شود و این سخن وایتهد^۶ که تمام فلسفه‌ها تحشیه‌ای بر فلسفه افلاطون هستند، با بررسی تبارشناسانه روانکاوی نیز تأیید گردد. با دقت در روانکاوی فروید با انواعی از استعاره‌های اساطیری روبرو می‌شویم که بخشی از این امر با جایگاهی که یونان به عنوان معبد آمال فرهنگی برای صاحب‌نظران غربی دارد، قابل توجیه است. با اینکه فروید داعیه طرح روان‌شناسی تجربی را دارد و با یونگ^۷ به خاطر استفاده از مفاهیم اسطوره‌ای در روان‌شناسی اختلاف نظر می‌یابد ولی شخصاً مفاهیم مبنایی خود را از داستان‌های اساطیری اخذ می‌کند و با افلاطون در آزادسازی امکانات نهفته در اساطیر همگام می‌شود. به نظر افلاطون در کنار لوگوس^۸ با قوه میتوس^۹ که محمل پرداختن به اسطوره است، زوایای پنهانی از حقیقت آشکار می‌شود (افلاطون، فایدون: D۱۱۴، گرگیاس، A۵۲۳). بعد از بررسی دیالکتیکی قُرب و بُعد اندیشه فروید و افلاطون به برخی از مفاهیم برساخته لکان در گسترش روانکاوی فروید اشاره می‌کنیم و نهایتاً از مضامین روان‌شناسی فلسفی او برای ارائه تفسیری نوین از افلاطون بهره می‌بریم.

لازم به ذکر است که تفسیر پیش‌رو از افلاطون رأی مختار نگارنده این سطور است که با الهام از سخن محققى به نام لائوس^{۱۰} برانگیخته شد مبنی بر این که: غایت فلسفه افلاطون روان‌درمانی است؛ یعنی اینکه نفس به نظم، هماهنگی و زیبایی درونی دست یابد (لائوس، ۲۰۱۵، ۹).

۱. دیدگاه کافمن: خطوط فکری مشترک بین فروید و افلاطون

¹ Sigmund Freud

² Plato

³ Jacques Lacan

⁴ Sarah Kofman

⁵ Bert Olivier

⁶ Alfred North Whitehead

⁷ Carl Gustav Jung

⁸ Iogos

⁹ mythos

¹⁰ Nicolas Laos

به نظر کافمن، فروید در روانکاوی خود متأثر از افلاطون است ولی تعمدانه به این موضوع اشاره نمی‌کند تا فضل تقدم دیدگاه افلاطون را نسبت به خودش نادیده بگیرد. او از یکسو فروید را به توطئه سکوت متهم می‌کند به این معنا که فروید به تأثیرپذیری خودش از افلاطون تصریح نمی‌نماید و از سوی دیگر در مواردی که به افلاطون ارجاع می‌دهد، تفاسیر نادرستی از اندیشه او دارد. در ادامه تحلیل کافمن از قرابت اندیشه فروید و افلاطون را در ذیل دو عنوان- توطئه سکوت فروید و تفسیر نادرست فروید از افلاطون- بیان می‌کنیم:

۱-۱. توطئه سکوت فروید

به نظر کافمن سکوت فروید در رابطه با برخی دیدگاه‌های افلاطون که مستقیماً مرتبط با روانکاوی است، مصداق بی‌انصافی و عدم رعایت اخلاق علمی است. طبق دیدگاه کافمن برای نخستین بار افلاطون تأثیر ضمیر ناهشیار و عملکرد آن در رؤیا را مطرح کرده است. برای مثال افلاطون رؤیای انسان شرور را منبع خوبی برای شناخت تمایلاتی می‌داند که تحت سیطره عقل فضیلت‌اندیش قرار نگرفته است. چنین انسانی در خواب از عقل و شرم فاصله می‌گیرد و بعضاً اعمالی مثل تجاوز به محارم و قتل از او سر می‌زند. مضمون عقده ادیپ^۱ به عنوان یکی از محورهای روانکاوی فروید با رجوع به برخی نظریات افلاطون درباره رؤیا و عملکرد ضمیر ناهشیار قابل استخراج است (نک. افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۳، جمهوری، ۵۷۱)؛ ولی فروید ترجیح می‌دهد که نظریه خود را منسوب به نمایشنامه ادیپوس شهریار اثر سوفوکلس بداند (کافمن، ۱۹۹۹، ۵).

کافمن معتقد است که بخش‌بندی سه‌گانه روان در اندیشه فروید (ایگو^۲، سوپرایگو^۳ و اید^۴) به ترتیب متناظر با کارکرد (عقل، اراده و شهوت) در علم‌النفس افلاطون است، ولی فروید به تأثیرپذیری خود از افلاطون اشاره نمی‌کند. افلاطون معتقد است که اگر نفس در هنگام بیداری تحت نظارت عقل قرار بگیرد، در خواب نیز می‌تواند بر توهمات و صور خیالی غلبه کند. فیلسوف با تسلط عقلانی بر امیال خود می‌تواند از رؤیا برای ارتباط با حقایق الهی استفاده کند. در این نگرش، فیلسوف به مثابه روان‌کاوی ظاهر می‌شود که به انسان‌ها برای تنظیم و هدایت رؤیای خود کمک می‌کند تا از آسیب خواب‌های آشفته در امان باشند (کافمن، ۱۹۹۹، ۹). افلاطون صحنه رؤیا را با صحنه تئاتر در بیداری مقایسه می‌کند: مادامی که وجه جبار نفس آدمی تحت هدایت عقل قرار نگرفته و با فضایی همچون خویشتن‌داری پرورش نیافته است، در ساحت رؤیا تمام ارزش‌ها را به سُخره می‌گیرد. بر همین قیاس، تماشاگران صحنه تئاتر نیز بدون واهمه از قضاوت دیگران، خنده یا گریه سر می‌دهند و دچار هذیان‌گویی می‌شوند. به همین خاطر افلاطون در مدینه فاضله^۵، تنها هنری را مجاز می‌داند که سستی را از آدمی بزدايد و موجب تقویت روحیه عقلایی و سلحشوری در او شود. همانطور که کاتارسیس^۶ ناشی از دیدن صحنه نمایش موجب جبون بار آمدن نفس می‌شود، چه بسا شخص در اثر عادت به دیدن خواب‌های غیراخلاقی، در بیداری هم به این اعمال مبادرت ورزد (افلاطون، جمهوری، کتاب ۱۰، ۶۰۶ ب). پس افلاطون همانطور که با پالایش روان از طریق هنر نمایش

¹ Oedipus complex

² ego

³ superego

⁴ id

⁵ Utopia

⁶ Catharsis

مخالف است، آزادسازی امیال سرکوب شده در عالم رؤیا را نمی‌پذیرد زیرا به نظر او این رویه موجب تثبیت افکار ناپسند می‌شود. نتیجه‌گیری کافمن این است که همراهی سوپرایگو با ایگو برای غلبه بر تمایلات اید در روانکاوی فروید قابل انطباق بر همراهی اراده با عقل در علم‌النفس افلاطون است که هر دو قوه برای مهار شهوت تلاش می‌کنند.

۲-۱. تفسیر نادرست فروید از افلاطون

از سوی دیگر کافمن با اتخاذ رویکرد نقادانه به موضوعی از دیدگاه فروید درباره رؤیا می‌پردازد که اتفاقاً به افلاطون استناد یافته است. به نظر این محقق در مواردی که فروید به تأثیرپذیری ضمنی خود از افلاطون اشاره می‌کند و به او ارجاع می‌دهد، شاهد برداشت‌های شتابزده و نادرست هستیم. فروید در فصل معنای اخلاقی رؤیایها کتاب تفسیر رؤیا به این عبارت از افلاطون اشاره می‌کند: بهترین انسان‌ها کسانی هستند که آنچه را افراد شرور در بیداری انجام می‌دهند، صرفاً در رویا می‌بینند. فروید گزاره فوق درباره رؤیا را بینه‌ای می‌داند بر اینکه افلاطون تمایز بین معنای آشکار و پنهان رؤیا را در نظر دارد. به عبارت دیگر در عالم رؤیا تمایلاتی که تحت فشار هنجارهای عمومی یا وجدان اخلاقی سرکوب شده است، به صورت نمادین و تحریف شده ظاهر می‌شود به طوری که نیازمند تفسیر است. کافمن معتقد است که با رجوع به رساله جمهوری (افلاطون، جمهوری، کتاب ۱۰، ۵۷۱ الف) می‌توان به موضعی خلاف فروید رسید زیرا به نظر افلاطون در خواب تمایلات شرورانه‌ای که ذاتی طبیعت انسانی است، عیناً آشکار می‌شود. طبق این تلقی محتویات رؤیا دال بر تمایلات ذاتی روان است و صورت تحریف شده‌ای از چالش‌های درونی نیست که به زعم فروید نیازمند تفسیر و تأویل باشد (کافمن، ۱۹۹۹، ۴).

۲. دیدگاه الیوبه: تفاوت دیدگاه فروید با افلاطون

الیوبه در نقطه مقابل کافمن معتقد است که علیرغم شباهت ظاهری بین اندیشه فروید و افلاطون، بین این دو متفکر تفاوت جدی وجود دارد. شاید به نظر برسد که قوای نفس از نظر افلاطون (شهوت، اراده و عقل) متناظر با ساختار سه بخشی روان از منظر فروید (اید، سوپرایگو و ایگو) است ولی با تدقیق در زمینه فکری و زمانه این دو متفکر در می‌یابیم که این انطباق فاقد دقت علمی است. الیوبه برای نشان دادن وجوه اختلاف اندیشه فروید و افلاطون از کتاب *زایش تراژدی نیچه*^۱ کمک می‌گیرد.

۲-۱. تشخیص تفاوت دیدگاه افلاطون و فروید از افق تفکر نیچه

نیچه معتقد است که در دوره پیشاسقراطی فرهنگ یونانی از طریق تراژدی به خوبی بین زندگی و مرگ توازن برقرار کرده بود. نگرش آپولونی^۲ حامی صورت، تمایز، نظم و فردانیت بود و نگرش دیونوسیوسی^۳ بر فقدان صورت (کائوس)^۴ و حدت خلسه‌آمیز، بی‌نظمی و عدم تفرّد دلالت داشت. یونانیان در تفکر پیشاسقراطی علاوه بر سامان بخشی عقلانی به جهان روزمره، از توجه به هیجانات نیز غافل

^۱ Friedrich Nietzsche

^۲ Apollonian

^۳ Dionysian

^۴ kaos

نبودند. آن‌ها گاه عنان زندگی را به هیجانان دیونوسیوسی می‌سپردند تا فارغ از مال‌اندیشی آپولونی مشغول شادخواری شوند. این در حالی است که سقراط و افلاطون با اهمیت دادن افراطی به عقل، توازن میان مرگ و زندگی را بر هم می‌زنند و آماس عقل در اندیشه آنها به مغفول واقع شدن فواید تراژدی می‌انجامد (الیویه، ۲۰۱۲، ۲-۱).

نکته قابل توجهی که ما را به مقایسه افلاطون و فروید سوق می‌دهد این است که فروید هم مثل افلاطون از استعاره سوارکار استفاده می‌کند که حسب ظاهر شبیه تمثیل ارابه‌ران افلاطون است. به نظر فروید ایگو همچون سوارکاری است که بر اسبی سرکش به نام اید سوار شده است. ولی به نظر فروید ایگو انرژی مستقل از اید ندارد بلکه نیروی خود را از غریزه می‌گیرد. در بسیاری موارد ایگو مجبور است که خود را به اسب اید بسپارد تا او را به هر کجا که میل دارد بکشاند. ایگو باید از انرژی اید به نفع خود استفاده کند و این نیرو را در راستای مسیری که تشخیص می‌دهد، به نحو تصعید یافته هدایت نماید. بنابراین موفقیت‌های اجتماعی، هنری و علمی زمانی حاصل می‌شود که اید تحت نظارت ایگو با سوپرایگو هماهنگ شود. منظور از سوپرایگو هنجارها یا باید و نبایدهای اجتماعی است که ابتدا از طریق والدین و سپس با جامعه بر آدمی تحمیل می‌شود و فروید آن را معادل وجدان یا محکمه درونی می‌داند. اگر استعاره سوارکار فروید را با ارابه‌ران افلاطون مقایسه کنیم، درمی‌یابیم که قدرت یک‌جانبه و مستقلی که افلاطون برای عقل قائل است، در ایگو دیده نمی‌شود. از سوی دیگر نمی‌توان سوپرایگو را معادل اراده در علم‌النفس افلاطون دانست زیرا در بسیاری موارد سوپرایگو با فرامین خود ایگو را محکوم می‌کند. بنابراین برخلاف اسب رام در تمثیل افلاطون که از عقل جانبداری می‌کرد، سوپرایگو بعضاً از عقل برای سرکوب غریزه یا اید حمایت نمی‌کند (الیویه، ۲۰۱۲، ۵). فروید برای اید اهمیت زیادی قائل است به طوری که با طرح مفهوم نارسسیسم اولیه^۱ ادعا می‌کند که رانه^۲ اصلی ایگو، اید است (فروید، ۱۹۲۳، ۴۶)، ولی افلاطون عقل را قوه‌ای مستقل از غریزه و قابل استیلا بر آن می‌داند. بنابراین تصویر پویایی که فروید از فرایندهای روان ارائه می‌دهد، از منظر نیچه با فرهنگ تراژدی‌محور یونان سازگار است و با نگرش ایده‌آلیستی و ایستای افلاطون از نفس متفاوت می‌شود.

۳. بررسی ابعادی از خوانش لکان از فروید

اندیشه لکان به عنوان بسط منطقی روان‌کاوی فروید با مفاهیمی مثل ماهیت زبانی ناخودآگاه، امر واقعی، کارکرد تخیلی و کارکرد نمادین روان شکل می‌گیرد. برای تبیین مفاهیم کلیدی لکان به یکی از تجارب شخصی فروید - که خودش مورد تحلیل روانکاوانه قرار می‌دهد - اشاره می‌کنیم.

۱-۳. ماهیت زبانی ناخودآگاه، کارکرد تخیلی و نمادین روان

^۱ ابتدا لیبیدو کاملاً بر اید متمرکز است و بعد از اید به ایگو منتقل می‌شود. فروید این مرحله را نارسسیسم یا خودشیفتگی اولیه (Primary narcissism) می‌نامد؛ زیرا لیبیدو موجود در ایگو همه چیز را ابژه یا مفعول خود می‌کند. وقتی که ایگو در فرایند رشد خود به درجه‌ای از تکامل رسید، نارسسیسم ثانویه شکل می‌گیرد و لیبیدو را معطوف به خویش می‌کند و غریزه حفظ خویشتن از اینجا نشأت می‌گیرد (فروید، ۱۹۲۳، ۴۶).

^۲ Drive theory

فروید هنگام بازگشت از یک سفر کاری به ایتالیا، در قطار با شخصی همسفر می‌شود. در میانه گفتگوی آن دو از یک نقاش دیوارنگار ایتالیایی سخن به میان می‌آید و فروید که قبلاً نام این نقاش را می‌دانست، علیرغم تلاش بسیار نمی‌تواند آن را در حافظه خود بازیابی کند. او به جای اینکه نام واقعی نقاش یعنی سینیورلی^۱ را بگوید، به اشتباه نام‌های بولترافیو^۲ و بوتیچلی^۳ را به زبان می‌آورد. به نظر فروید لغزش حافظه و زبان‌پریشی از مصادیق پدیده سرکوب هستند. او در ادامه برای اینکه چرایی شکل‌گیری این واژه نامأنوس را بداند، فرایند مکالمه خود را با شخص غریبه تحلیل می‌کند. فروید در طی سفر خود مجبور بود که به زبان ایتالیایی صحبت کند و فرد غریبه فروید را signor خطاب می‌کرد ولی فروید در ذهن خود معادل آلمانی آن یعنی واژه herr را جایگزین می‌کند. به عبارت دیگر در ذهن فروید ترجمه‌ای از زبان ایتالیایی به آلمانی صورت می‌گیرد که این امر نشان دهنده فرایند کلامی ناخودآگاه است. یکی از جملاتی که آن شخص بر زبان می‌آورد این است که «آقا اگر غریزه جنسی از کار بیفتد زندگی دیگر ارزشی ندارد». بخش دیگری از مکالمه فروید با همسفرش درباره خصوصیات اخلاقی مردم ترک ساکن منطقه هرزگوین^۴ بود مبنی بر اینکه نسبت به پزشکان احترام ویژه‌ای قائل هستند و حتی اگر بیمارشان بمیرد، پزشک را سرزنش نمی‌کنند. به نظر فروید دو عامل اصلی که موجب پدیده سرکوب در این رویداد می‌شوند عبارتند از: (۱) اهمیتی که مخاطب برای غریزه جنسی قائل است و جمله او با واژه آقا (herr- signor) گره می‌خورد؛ (۲) فروید به خاطر اینکه بیمارش در ترافوی^۵ خودکشی کرده بود مدام خودش را سرزنش می‌کرد؛ مخصوصاً با اطلاع یافتن از احترامی که مردم هرزگوین برای پزشکان خود قائل هستند، این ناراحتی از خویشتن در ناخودآگاه او فعال شده بود؛ یعنی آنچه برای فروید ناخوشایند بود و در ناخودآگاه او سرکوب می‌شد، به طور لحظه‌ای به سطح خودآگاه آورده می‌شود و از ترکیب بو (بخشی از کلمه بوسنی^۶ در پیوند با کلمه هرزگوین) و ترافوی (محل خودکشی بیمار فروید) واژه نامأنوسی مثل بولترافیو در ذهن فروید ساخته می‌شود. هر چند سینیورلی (نام اصلی نقاش) با signor شباهت دارد ولی فروید به خاطر سرزنش خود نمی‌تواند در سطح خودآگاه از این قرابت برای یادآوری نام اصلی استفاده کند. واژه نامأنوس بوتیچلی هم مرکب از بو و بخش آخر نام اصلی نقاش (سینیورلی) می‌باشد (فروید، ۱۹۱۴، ۲).

لکان معتقد است که تحلیل فروید از تجربه فوق نشان می‌دهد که ناخودآگاه ساختاری مشابه زبان دارد و پیوندهای پیچیده تداوی در آن یادآور بازی دال‌ها است. به دیگر سخن ترجمه واژه «آقا» از زبان ایتالیایی به آلمانی و همچنین معنایی که هر واژه با توجه به تجارب قبلی فروید پیدا می‌کند، ناظر به کارکرد نمادین روان است. کارکرد نمادین روان که در بازی دال‌ها آشکار می‌شود مربوط به میدان وضعی یا محیطی آگاهی است زیرا روان از طریق دال‌ها دانش خود را گسترش می‌دهد و از کانون آگاهی که مربوط به تصاویر ایستای برخاسته از ادراک حسی است، فاصله می‌گیرد و به شناختی پویا از اُبژه^۷ شناخت می‌رسد (لکان، ۱۹۸۸، ۱۲۰). برای فهم بهتر

¹ Luca Signorelli

² Giovanni Antonio Boltraffio

³ Sandro Botticelli

⁴ Herzegovina

⁵ Trafoi

⁶ Bosnia

⁷ object

کارکرد تخیلی و نمادین روان و تعارض این دو کارکرد که به تشکیل ناخودآگاه می‌انجامد، لازم است که تجربه فروید را از زاویه‌ای دیگر تحلیل کنیم.

از سوی دیگر دیوارنگاره هم صحنه‌هایی از آخرالزمان و رستاخیز را به نمایش می‌گذاشت که برای فروید یادآور مرگ بود. فروید می‌گوید با اینکه دیوارنگاره‌های آن نقاش را شخصاً دیده بود و حتی در هنگام مکالمه با غریبه امضای پائین تابلو را به طور شفاف در خاطر داشت ولی نمی‌توانست نام او را به یاد آورد. این اتفاق را می‌توان بر اساس رابطه شکل-زمینه در روان‌شناسی گشتالت^۱ توضیح داد. هر شکلی در یک زمینه یا گستره‌ای از روابط معنا پیدا می‌کند. به عبارت دیگر هر آنچه موضوع یا ابژه شناخت واقع می‌شود، در رابطه با مجموعه‌ای از عناصر محیطی است. اگر به زبان روان‌کاوی سخن بگوییم، عناصر محیطی یا میدان وضعی آگاهی همان گستره نااندیشیده و مبهم روان ما است که می‌توان از آن به ناخودآگاه تعبیر کرد. گاه ابژه‌ای که در کانون توجه ماست تحت‌الشعاع زمینه‌ای مبهم و تاریک قرار می‌گیرد و در اثر پدیده سرکوب، از نظر غائب می‌شود. در مورد فروید هم نام نقاش به طور لحظه‌ای از ذهن می‌رود و زمینه غیرمهم جایگزین ابژه محوری و کانونی می‌شود. مورد اخیر بیانگر کارکرد تخیلی روان یا فرانمود شیئی آن است. بنابراین پدیده سرکوب به عنوان اماره‌ای بر ناخودآگاه یا افقی برای کشف آن، محصول تعارض این دو کارکرد از روان است. در کارکرد نمادین حتی فرانمودهای شیئی نیز نقش دال را ایفا می‌کنند یعنی چیزی را فراسوی خود نشان می‌دهند. اگر روان ما فقط تحت تأثیر کارکرد نمادین و دلالت‌های واژگانی قرار داشت، مشکل روان‌نزدی پیش نمی‌آمد؛ ولی از آنجا که ساختار نمادین گرفتار شکل‌بندی تخیل می‌شود، مشکلات سایکوز^۲ آغاز می‌گردد (بوتبی^۳، ۱۳۸۴، ۱۳۷-۱۳۱).

۲-۳. امر واقعی و اضطراب وجودی: تلاقی اندیشه لکان و هایدگر

یکی دیگر از مفاهیمی که لکان مطرح می‌کند، امر واقعی است. امر واقعی همچون کائوس فاقد تعیین و بازنمودناپذیر است و برخلاف کارکرد تخیلی روان که یک هویت تصنعی و جعلی برای انسان می‌سازد، ابهامی اضطراب‌آور دارد. با از بین رفتن مقوله تخیلی که وحدتی ساختگی دارد، امر واقعی فوران می‌کند. لکان برای تبیین اضطرابی که در مواجهه با امر واقعی رخ می‌دهد، از رویکردی مشابه وجودشناسی بنیادین هایدگر^۴ استفاده می‌کند (لکان، ۱۹۹۸، ۳۰-۲۹). به نظر هایدگر ترس موضوع دارد ولی اضطراب به عنوان یافت‌حالی که از رهگذر آن می‌توان به فهم هستی رسید، فاقد موضوع است. اضطراب وجودی در مواجهه با هستی به ماهو هستی ایجاد می‌شود ولی ترس در قلمرو زندگی روزمره و در قالب تفکر موجودات‌نگارانه یا اُنْتیک^۵ رخ می‌دهد (هایدگر، ۱۳۸۹، ۲۴۶). به نظر لکان نیز اضطراب برخلاف ترس، فاقد موضوع و نشانه‌ای از امر واقعی یا بازنمودناپذیر است (ندوه^۶، ۲۰۲۰، ۱۸۳-۱۸۱). شالوده‌شکنی بدن تخیلی و جست‌زدن در امر واقعی ابتدا با شکاف در اتحاد فرضی کودک-مادر و سپس با اضطراب اختگی رخ می‌دهد. انسان میل دارد که متعلق میل

^۱ gestalt

^۲ Psychosis

^۳ Richard Boothby

^۴ Martin Heidegger

^۵ ontic

^۶ Boštjan Nedoh

دیگری باشد و در دوران کودکی خودش را یگانه موضوع عواطف مادرش می‌پندارد ولی بعداً درمی‌یابد که میل مادر از میل او می‌گریزد. شکاف در اتحاد فرضی مادر- کودک منجر به ظهور ابژه a می‌شود. ابژه a آخرین باقی‌مانده و یادآور سوژه طرد شده‌ای است که همچنان توهم تمامیت خود را حفظ می‌کند. در ادامه کودک خود را موضوع یا ابژه میل پدر می‌یابد و این بار امر واقعی (ناشناخته/ بازنمودناپذیر) خودش را با اضطراب اختگی یا مثله شدن جلوه‌گر می‌کند. سوژه با ابژه a به عنوان یک شریک خیالی حس تمامیت و رضایت (ژوئیسانس)^۱ را کسب می‌کند (فینک^۲، ۱۳۹۹، ۱۳۳-۱۳۰). در ادامه روان برای غلبه بر اضطراب حاصله از میل دیگری و ابهام آن به آداب و رسوم اجتماعی در قالب خانواده، قانون و دین متوسل می‌شود. اضطراب اختگی (عقده ادیپ) با مثله شدن و از هم گسیخته شدن بدن پیوند دارد؛ ولی موجب انتقال از کارکرد تخیلی به کارکرد نمادین می‌شود. ساحت نمادین به دنبال حذف امر واقعی است و هر چند به سوژه وجود را اعطا می‌کند ولی امر واقعی یا وجه بازنمودناپذیر، نحوه بودن او را تعیین می‌نماید (فینک، ۱۳۹۹، ۷۳).

۳-۳. گرایش کارکرد تخیلی روان به خشونت و تصعید آن با کارکرد نمادین

به نظر لکان وقتی که نوزاد خودش را در آینه می‌بیند به تدریج به تصویری یکپارچه از بدن خویش دست می‌یابد. او برخلاف نگرش فلسفی که وحدت فاعل‌شناسایی را در وجه استعلایی کوچیتو جستجو می‌کند معتقد است که طبق تحلیل روانکاوانه تصویر یکپارچه انسان از من به عنوان نقطه ثقل آگاهی، از طریق ارتباط با امری بیگانه یعنی «دیگری» شکل می‌گیرد (لکان، ۱۹۴۹، ۵۰۷-۵۰۲). اساساً وجه تخیلی روان به دنبال ابژه‌سازی^۳ است و نتیجه عملکرد آن را می‌توان در وحدت‌های ادراکی دید یعنی از هر چیز تصویری واحد و مستقل ارائه می‌دهد. اگو نیز به عنوان یک ابژه تخیلی از جمله کارکردهای وجه تخیلی روان محسوب می‌شود که تمامیت و وحدت آن تصنعی است. در دل اگو میل به مثله شدن و نوعی خشونت وجود دارد زیرا جوهره کارکرد تخیلی، از خودبیگانگی است. به عبارت دیگر ارگانسیم در رابطه با امری بیرون از خود به یک نظم و کلیت تخیلی از خویش می‌رسد. نظم ساختگی خود مانع از آزاد شدن انرژی نامحدود روان می‌شود (بوتبی، ۱۳۸۴، ۲۲۰).^۴

فروید به سخنی از آناکسیمندر^۵ اشاره می‌کند مبنی بر اینکه هر آنچه از خلاء پدید آمده باشد باز به خلاء (عدم) باز می‌گردد.^۶ به نظر فروید ارگانسیم که فعالیت‌های حیاتی خود را مدیون پیوستگی اجزاء و اندام‌هایش است، میل به فروپاشی یا بازگشت به حالت غیرارگانیک دارد. تمایل ارگانسیم برای بازگشت به حالت غیراندامگانی تحت تأثیر سائق مرگ شکل می‌گیرد (فروید، ۱۹۳۰، ۱۱۹-۱۱۸).

^۱ jouissance

^۲ Bruce Fink

^۳ objectification

^۴ لکان برای تبیین خشونت کارکرد تخیلی به داستانی از افلاطون در رساله جمهور اشاره می‌کند: لئونتیوس در حال عبور از یک محل به اجساد متلاشی شده اعدامیان خیره می‌شود و علیرغم اینکه آن صحنه را مشتمزکنده می‌یابد، چشم از آن بر نمی‌گیرد و از همراهان خود می‌خواهد که به این صحنه زیبا بنگرند. به نظر افلاطون آن جنبه از روان که آدمی را به دیدن چنین صحنه‌ای برمی‌انگیزد قوه شهوت و آنچه در جانبداری از عقل او را از مشاهده چنین رویدادی بازمی‌دارد، قوه اراده یا غیرت است (افلاطون، ۱۳۶۷، جمهوری، کتاب ۴، ۴۳۹ ا۱-۷ - ۴۴۰ الف ۳). تفسیر لکان این است که در انسان میل به مثله شدن و از هم گسیختگی وجود دارد و این امر مربوط به مقوله تخیلی روان است.

^۵ Anaximander

^۶ آناکسیمندر معتقد است که اساس هستی انسان بر بی‌عدالتی استوار است. فروید برای تفسیر سخن آناکسیمندر که اشاره به وجه تراژیک هستی انسان دارد، به منشأ گناه اولیه در اسطوره یونانی دیونوسیوس می‌پردازد. گناه ناشی از خشونت تایتان‌ها علیه دیونوسیوس-زاگرتوس نوزاد و مثله کردن او به آدمیان- که ریشه در تایتان‌ها دارند- نوعاً منتقل شده است و فناپذیری و از هم گسسته شدن وجود انسان به همین خاطر است (هاریس، ۲۰۱۷، ۱۰۷).

لکان میل به خشونت، فروپاشی و سائق مرگ را ناشی از ذاتِ کارکردِ تخیلی روان می‌داند. او معتقد است که وقتی روان از ساحتِ تخیل به ساحتِ نماد وارد می‌شود و تحت نفوذِ گفتار قرار می‌گیرد، میل به خشونت نیز در آن استعلا می‌یابد. به عبارت دیگر کارکردِ نمادین موجب تصعید یا والایشِ خشونتِ نهفته در کارکردِ تخیلی می‌شود (لکان، ۱۹۷۷، ۹۵-۸۷). برای تبیین این نکته لازم است که به تحلیل لکان از ماهیت اصلی زبان به عنوان سیستمی از نشانه‌ها اشاره کنیم. به طور خلاصه وقتی که یک تصویر تبدیل به نشانه یا دال می‌شود، زبان شکل می‌گیرد. برای مثال وقتی که به واژگان چاپ شده در این صفحه می‌نگریم ابتدا با زنجیره‌ای از تصاویر روبرو می‌شویم ولی ذهن در قید و بند وجه تصویری الفاظ باقی نمی‌ماند بلکه باید جنبهٔ تصویری دال را نفی کند تا با قربانی کردن دال‌ها، به معنا یا مدلول آن منتقل شود. بنابراین دال در ابتدا تصویری است که جایگزین شیء می‌شود و در مرحلهٔ بعد حتی خودش را نفی می‌کند تا به امری و رای خویش اشاره نماید. ماحصل سخن لکان این است که در گفتار نوعی خشونتِ والایش یافته دیده می‌شود که برخلاف خشونت فیزیکی کارکردِ تخیلی روان است. ضمناً با کارکردِ نمادین یا بازی دال‌ها انرژی نامحدود روان از قید نظم محدود کننده کارکردِ تخیلی آزاد می‌شود. لکان با اشاره به کتاب *فراسوی اصل لذت* فروید به مفهوم ژوئیسانس می‌رسد. ژوئیسانس به معنای لذت حاصله از وجد و خلسه است. به نظر لکان خشونتِ نهفته در کارکردِ تخیلی روان که در بالاترین مرحله به خشونت علیه خویش برای رسیدن به مرحله غیرارگانستی و نفی هویت ساختگی آگو می‌انجامد، با والایشی که در کارکردِ نمادین روان می‌یابد به نوعی دیگر جلوه‌گر می‌شود. خشونتِ والایش یافته در کارکردِ نمادین روان با مرگ یا قربانی کردن دال‌ها معنا پیدا می‌کند و سوژه را به جای نفی فیزیکی خویش، از طریق بازی دال‌ها به مثله کردن خویش در میدان وضعی آگاهی مشغول می‌دارد و از این طریق انرژی روان را آزاد می‌سازد (لکان، ۱۹۸۸، ۳۲۶). فرافکنی خشونتِ نهفته در کارکردِ تخیلی روان به مرگ دال‌ها در کارکردِ نمادین، ژوئیسانس را به شیوه‌ای مسالمت‌آمیز به همراه می‌آورد (لکان، ۱۹۷۷، ۱۰۵).

۴. یک تفسیر فرویدی-لکانی از مبنای روانکاوانهٔ متافیزیک افلاطون

در کتاب اول از رسالهٔ جمهوری تلاشی برای تعریف عدالت صورت می‌گیرد. شخصیت اول داستان که نقش تسهیل‌گر را در گفتگو ایفا می‌کند، طبق روال معمولِ محاوراتِ افلاطونی سقراط^۱ است. در این فرایند مخاطبانی که دل مشغول امور محسوس هستند به جای اینکه عدالت حقیقی را تعریف کنند، مصادیقی از اشخاص عادل را نام می‌برند. سقراط برای منصرف کردن ذهن آنها از جزئیات حسی، از ایده‌های ثابت و لایتغیر سخن می‌گوید. یکی از دستاوردهای اصلی سقراط روش استقرایی و دیگری تعاریف کلی است. مراد از روش استقرایی این است که بعد از دریافت نظرات جزئی افراد در فرایند گفتگو، به مصلحت و مفسده هر دیدگاه اشاره می‌کند و نهایتاً با جمع‌بندی آراء مختلف، رأی مختار خود را ارائه می‌دهد. بنابراین دیدگاه نهایی او نتیجه گذار از نظریات جزئی به نتیجهٔ کلی است که دقیقاً مطابق با روش استقرایی پیش می‌رود. از سوی دیگر سقراط افلاطونی برای اینکه دستخوش اعوجاجات حسی نشود، از فرانمودهای شیئی عبور می‌کند تا به اُبژه‌های معرفت حقیقی که لازمهٔ حصول تعاریف کلی است، برسد (کاپلستون، ۱۳۹۶، ۱۲۷-۱۲۵).

¹ Socrates

اگر با ادبیات لکان سخن بگوئیم، سقراط از کارکرد تخیلی روان فاصله می‌گیرد تا کارکرد نمادین روان را تقویت کند. در این رویکرد ادراکات حسی با موضوعاتی سروکار دارد که مهمترین مشخصه آن عدم ثبات و سیورورت است و همین امر موجب خطاپذیری این نوع معرفت می‌شود. در بُعد وجودی، امور محسوس بین وجود و لاجود گرفتار شده‌اند؛ ولی معرفت حقیقی با ایده‌هایی سروکار دارد که لایتغیر و ازلی هستند. به عبارت دیگر ادراکات حسی عرصه حضور و غیاب یا هستی و نیستی می‌باشند. اگر نقد افلاطون بر ادراکات حسی را مورد تحلیل روانکاوانه قرار دهیم، به این نتیجه می‌رسیم که او فرامود شیئی صرف را موجب تشویش ذهن می‌داند و پویایی روان را در گرو کارکرد نمادین روان و پرداختن به ایده‌ها می‌داند.

یکی از دلایلی که افلاطون در رساله فایدون برای اثبات تجرد نفس می‌آورد، از رهگذر اعتقاد به ازلیت مُثُل است. بدین ترتیب بین ازلیت ایده و تجرد سوژه ارتباطی گسست‌ناپذیر هست. فرایند شکل‌گیری سوژه از طریق زبان که خود ثمره حیات اجتماعی است، آغاز شده است ولی سوژه با پرداختن به عالم مُثُل تعین و تثبیت متافیزیکی پیدا می‌کند. پیش از این گفتیم که به تعبیر لکان هر چه روان از کارکرد تخیلی فاصله بگیرد و به کارکرد نمادین خود نزدیک شود، کانون آگاهی را که با ادراکات حسی سروکار دارد به نفع میدان وضعی آگاهی ترک می‌کند. بدون تردید انسان هیچ گاه نمی‌تواند خود را از نفوذ کارکرد تخیلی یا فرامود شیئی رها سازد ولی برای اینکه روان پویایی داشته باشد و از تنگنای دایره حواس ظاهر خارج شود نیازمند بازی دال‌ها است. اگر معرفت حقیقی افلاطون را ایده‌آلی برای تنظیم روان با هدف رهایی از ایستایی کارکرد تخیلی بدانیم، به موازات تقویت کارکرد نمادین روان، ناخودآگاه گستره کمتری خواهد داشت. منظور از کاهش گستره ناخودآگاه این است که فرایند ناخودآگاه که در تقاطع و تعارض کارکرد نمادین و تخیلی شکل می‌گیرد، در صورت غلبه وجه نمادین از نفوذ کمتری برخوردار خواهد بود.

نقد افلاطون بر نابسندگی ادراکات حسی و تلاش او برای تکمیل سوژه از طریق ایده‌ها برای این است که سوژه را با ابزار متافیزیک تثبیت کند؛ به طوری که کارکرد تخیلی روان صرفاً مقدمه‌ای برای فراروی به کارکرد نمادین باشد و فرامود شیئی حکم دال را پیدا نکند. معمولاً به خاطر طرح عالم مُثُل، از افلاطون به عنوان یک فیلسوف صرفاً انتزاعی یاد می‌شود که به امور انضمامی اعتنایی ندارد. در ادامه با استفاده از تحلیل ژان برن و لکان، افلاطون را در کسوت یک روان‌شناس اجتماعی معرفی می‌کنیم.

ژان برن^۱ معتقد است که زمینه‌های شکل‌گیری متافیزیک افلاطون را می‌توان در واقعه مرگ سقراط جستجو کرد. این مسأله که چرا مردم آتن شهروندی چون سقراط را به قتل رساندند، ذهن افلاطون را به خود مشغول می‌داشت. در همین راستا او اندیشه هراکلیتوس^۲ و پارمنیدس را زمینه‌ساز مرگ سقراط می‌داند (برن، ۱۳۶۳، ۴۸-۴۱ و ۸۹-۸۷). پارمنیدس مدافع اصل وحدت است و از توهمی بودن کثرت و حرکت سخن می‌گوید. در رساله پارمنیدس به شرح افلاطون از نظریات این حکیم برخوردار می‌کنیم. طبق تفسیر افلاطون،

¹ Jean Brun

² Heraclitus

پارمنیدس^۱ صدور هر گونه گزاره‌ای درباره‌ی امر واحد را منجر به کثرت‌انگاری می‌داند.^۲ این نکته در ارتباط منطقی میان چهار گزاره‌ی زیر قابل تبیین است:

(۱) هر چیزی عین خودش است؛

(۲) هر چیزی غیر از هر چیز دیگر است؛

(۳) هر چیزی عین هر چیز دیگر است؛

(۴) هر چیزی غیرخودش است.

گزاره اول دلالت بر اصل اینهمانی دارد به این معنا که هر گاه به امر واحد صفتی را نسبت دهیم، در وهله اول واحد را اینهمان با خویش دانسته‌ایم. وقتی که قضیه «واحد واحد است» را صادر کنیم، در متن این ایجاب تلویحاً هزاران نفی خواهیم داشت. به عبارت دیگر «واحد غیر از هر چیز دیگر خواهد بود». در مرحله بعد عینیت واحد با سایر امور در غیریتش با آنها خواهد بود و به این گزاره می‌رسیم که «واحد عین هر چیز دیگر است». نهایتاً اگر امر واحد را عین هر چیزی دیگر بدانیم لازم‌اش این است که غیر خودش باشد. اگر گزاره اول و چهارم را با هم مقایسه کنیم به نتیجه اصلی این دیالکتیک^۳ یعنی تناقض پی می‌بریم (افلاطون، ۱۳۶۷، پارمنیدس، ۱۵۷ ب- ۱۵۹). حاصل بحث این است که بنا به گفته پارمنیدس هر گاه سکوت را درباره‌ی امر واحد بشکنیم و تنها یک گزاره درباره‌ی آن صادر کنیم، به تناقض‌گویی کشیده می‌شویم.

به عقیده پارمنیدس تنها گزاره‌ای که درباره‌ی واحد یا هستی می‌توان صادر کرد این است که بگوئیم هستی هست و نیستی نیست. درواقع نه چیزی از هستی به نیستی گذر می‌کند و نه چیزی از نیستی به هستی راه می‌برد (دیویدسون^۴، ۱۸۷۰، ۱/۶ پاره گفتار ۲). بنابراین رویکرد موجه در مواجهه با هستی یا امر واحد سکوت است. به نظر برن سکوت ناشی از فلسفه پارمنیدس انسان‌ها را در برابر واقعه‌ای مثل سقراط به بی‌اعتنایی هدایت می‌کند. از سوی دیگر هراکلیتوس اصل حرکت و سیورورت را مبنای اندیشه خود قرار می‌دهد. جمله مشهور هراکلیتوس با این مضمون که دوبار در یک رودخانه نمی‌توان پای نهاد، حاکی از نگرش او درباره‌ی دگرگون‌شدگی واقعیت است (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۲، کراتیلوس، ۴۰۲). لازمه این رویکرد، پُرگویی است، زیرا بر حسب اصل سیورورت، ملاک و میزانی برای تعیین صحت و سُقم سخن وجود ندارد. فلسفه‌ای که واقعیت را محفوف در سیورورت می‌داند، قائل به مشروعیت مرگ سقراط خواهد بود زیرا هیچ قاعده اخلاقی ثابت و مطلق‌ی را مفروض نمی‌گیرد. در هر حال دیدگاه پارمنیدس و هراکلیتوس که در نهایت بُعد و اختلاف هستند، به ترتیب منجر به سکوت و پُرگویی می‌شوند. این دو متفکر حاکی از دو جهت‌گیری کلی در اجتماع هستند که یا در مواجهه با رویدادهای ناگوار سکوت اختیار می‌کنند و یا به واسطه همراه شدن با شایعات و وِزاجی‌های بی‌بنیان بر هر اتفاقی صحه می‌گذارند و فارغ از التزام به اصول اخلاقی به قضاوت‌های نادرست دست می‌یازند. افلاطون برای گریز از این دو رویه و همچنین دفاع از خردورزی،

^۱ Parmenides

^۲ افلاطون در رساله پارمنیدس به این نکته اشاره می‌کند که هر چیز یا واحد است و یا واحد نیست و هیچ گزینه ثالثی قابل تصور نمی‌باشد. به نظر او واحد از امر کثیر جدا است و ارتباط آنها ممکن نیست (ساکت، ۱۴۰۰، ۹۶۶).

^۳ Dialectic

^۴ Donald Davidson

صیورورت‌انگاری هراکلیتوس و وحدت‌انگاری پارمنیدس را تلفیق می‌کند تا از این طریق در ساختن جامعه‌ای آرمانی شرکت جوید. به نظر می‌رسد که افلاطون در مواجهه با واقعهٔ مرگ سقراط، به دنبال راهی بود تا موجب والایش خشونت فیزیکی مردم آتن شود. براساس نگرش لکان کارکرد تخیلی روان امری ایستا و مربوط به فرانمود شیء است و کارکرد پویا و نمادین روان با ایده‌ها ارتباط می‌یابد. با الهام از تحلیل تبارشناسانهٔ پرن از متافیزیک افلاطون، می‌توان گفت که وجه ایدئالیستی فلسفهٔ افلاطون که برگرفته از اندیشهٔ پارمنیدس است قاعدتاً باید با کارکرد پویا و نمادین روان سنخیت یابد و وجه طبیعت‌گرایانهٔ اندیشهٔ او که ریشه در فلسفهٔ هراکلیتوس دارد، باید متناسب با کارکرد ایستا و تخیلی روان باشد.

در بادی امر به نظر می‌رسد که اندیشهٔ پارمنیدس که به خاطر استغراق در وحدت به سکوت می‌انجامد، امری ایستا همچون کارکرد تخیلی روان و نگرش کثرت‌گرایانهٔ هراکلیت امری پویا به مثابهٔ کارکرد نمادین روان است. این نوع (به نظر رسیدن) با تفسیر افلاطون از فرانمود شیئی محض (اندیشهٔ هراکلیتوس) و استغراق در وحدت (فلسفهٔ پارمنیدس) قابل توجیه است زیرا به نظر افلاطون ادراکات حسی اگر مقید به ایده‌ها نشود، کارکرد اصلی خود یعنی فراهم کردن اطلاعات اولیهٔ دانش را از دست می‌دهد و به جای اینکه امری ایستا باشد، به پویایی بی‌بنیان یا پرگویی می‌انجامد و اگر ایده‌ها نیز که ضامن ضرورت و کلیت معرفت هستند، به تنهایی و در محوخت خویش لحاظ شوند، به جای اینکه موجب سیالیت ذهن شوند ما را به سکوت و سکون سوق می‌دهند.^۱

همانطور که گفتیم طبق نگرش افلاطونی و البته با دخالت دادن مفاهیم لکانی، ایستایی کارکرد تخیلی را می‌توان در خیره‌نگریستن پارمنیدس به هستی و پرهیز از صدور هر گونه گزاره دربارهٔ جهان ملاحظه کرد و پویایی کارکرد نمادین در کثرت‌انگاری و پرگویی هراکلیتی جلوه‌گر می‌شود. البته پارمنیدس بین طریق عقیده و حقیقت فرق می‌گذارد و در تجارب زیستهٔ خودش به عنوان فیلسوف در تنگنای حواس ظاهر (کارکرد تخیلی روان) باقی نمی‌ماند و از طریق قوه عقل (کارکرد نمادین روان) به وحدت نهفته در هستی می‌رسد بنابراین سکوت او پرتویی از حکمت است. با این حال به نظر می‌رسد که افلاطون به برداشت‌های سطحی ناکارآزمودگان از فلسفهٔ پارمنیدس توجه دارد و فراگیر شدن چنین سکوتی را در تنافر با مصالح اجتماعی می‌داند. بنابراین با صرف نظر از تمایز دقیقی که پارمنیدس بین طریق عقیده و حقیقت (روش حواس و عقل) قائل است، استغراق در وحدت می‌تواند یادآور ایستایی کارکرد تخیلی روان باشد که برای عوام نتیجه‌ای مثل خشونت علیه خویش و دیگران نخواهد داشت.

از سوی دیگر صرف‌نظر از تلاش فیلسوفانهٔ هراکلیتوس برای شناخت حاق واقعیت، اعتقاد به صیورورت هر چند یادآور کارکرد نمادین روان در بازی دال‌ها است ولی اگر فرایند صدور گزاره‌ها نیز مقید به هنجارها و ارزش‌های ثابت منطقی و اخلاقی نشود، سر از آنارشیزم^۲ در می‌آورد. شایان ذکر است که افلاطون برای طرح عالم مثل از وحدت پارمنیدسی استفاده می‌کند و آنچه دربارهٔ کثرت و دگرگونی طبیعت می‌گوید ناظر به اندیشهٔ هراکلیتوس است و طبق این خوانش، اندیشهٔ پارمنیدس با کارکرد نمادین و سخن هراکلیت با کارکرد تخیلی روان سازگاری دارد ولی همانطور که گفتیم وحدت ناشی از استغراق در عالم وحدت برای ناحکیمان یا عوام ما را به ایستایی و

^۱ آنچه گفتیم بعداً در معرفت‌شناسی کانت در قالب تلفیق شهود حسی و مقولات محض فاهمه مطرح می‌شود و یادآور این جملهٔ معروف اوست که شهود بدون مفاهیم نابینا و مفاهیم بدون شهود، بی‌محتوا هستند (کانت، ۱۹۹۸، ۵۱ الف / ۷۵ ب).

^۲ anarchism

سکون کارکرد تخیلی مواجه می‌کند و کثرت‌انگاری هراکلیتی حاکی از پویایی افسارگسیخته کارکرد نمادین خواهد بود. بر همین اساس لازم است که از طریق حکیم یا سوژه که نقش روانکاو را دارد، ژاژخایی نسبی‌انگارانه قوه پندار در ساحت ادراکات حسی مقید به ایده‌های ازلی شود تا روان از پراکندگی و تشویش‌رهایی یابد و سامان و عدالت جامعه در پی سلامت نفوس فردی تضمین گردد. از سوی دیگر امر واقعی در اندیشه لکان با کائوس در اساطیر یونان و همچنین فلسفه افلاطون قابل قیاس است. افلاطون در رساله تیمائوس^۱ شر را نتیجه بی‌نظمی عنصر ضرورت (کائوس) در جهان می‌داند. به نظر او جهان محسوس محصول همکاری عقلانیت دمیورژ^۲ و کائوس است (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۳، تیمائوس، ۴۸) (نک. شاددل و همکاران، ۱۴۰۰، ۱۸۹).

جدای از وجه جهان‌شناختی کائوس که موجب بی‌نظمی و شرور متافیزیکی است، جنبه روان‌شناختی آن در علم‌النفس افلاطون شهوت یا غریزه است که باید تحت استیلای عقل و اراده قرار گیرد. برای تفکیک مطالب فوق، از جدول زیر استفاده می‌کنیم:

کارکرد نمادین	کارکرد تخیلی	
بازی دال‌ها یا ایده‌ها - فرایند پویا: ایده (آنچه واقعاً هست) در اندیشه پارمنیدس	فرانمود شیء - ایستا: ادراکات حسی در اندیشه هراکلیتوس	قاعده اولیه لکان
شهود عقلی محض ایده-ایستا نتایج استغراق در عالم وحدت: سکوت	فرانمود شیء محض - پویا نتایج توجه صرف به ادراکات حسی: شناخت فاقد ضرورت و کلیت - پرگویی بی‌بنیان	تفسیر افلاطون

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد که در کنار تأثیرات بسیار گسترده‌ای که افلاطون بر تاریخ تفکر بشر داشته است، می‌توان از امکان نقش او در شکل‌گیری برخی از وجوه روانکاوای فروید هم سخن گفت. در بخش اول مقاله با بررسی دیدگاه کافمن و البویه نشان دادیم که درباره امکان تأثیرپذیری فروید از افلاطون دیدگاه‌های متعارضی وجود دارد. طرح دیدگاه‌های متعارض در این زمینه ما را از اتخاذ رویکرد شتابزده یا تطبیق ناموجه متفکرانی که هر کدام به زمینه و زمانه متفاوتی تعلق دارند، باز می‌دارد. کافمن نقش ضمیر ناهشیار در تکوین محتوای رویا و اجزاء سه‌گانه روان در روانکاوای فروید را دقیقاً منطبق بر سخنانی از افلاطون درباره رؤیا و ماهیت روان می‌داند ولی البویه ادعا می‌کند که عقل‌گرایی افراطی افلاطون با نقش محوری لیبیدو و غریزه در روانکاوای فروید همخوانی ندارد. با اتخاذ رویکرد میانه می‌توان گفت که هر چند فروید با وجه استعلایی عقل در ایدئالیسم افلاطونی موافق نیست و معتقد است که ایگو انرژی خود را از اید (بعد غریزی روان) می‌گیرد ولی افلاطون به خاطر طرح قوای سه‌گانه روان (عقل، اراده و شهوت)، توجه تلویحی به نقش ضمیر ناهشیار بر محتوای رؤیا و اهمیتی که برای صلح درونی میان این مؤلفه‌ها برای تحقق سلامت نفس قائل است، بر فروید فضل تقدم دارد. به نظر می‌رسد که فرایند تکمیل سوژه‌گی در انسان که به زعم لکان نقش درمانی در روانکاوای دارد، با تثبیت متافیزیکی سوژه در فلسفه

¹ Timaeus (Τίμαιος)

² Demiurge

افلاطون قابل قیاس است. در فرایند دیالکتیک افلاطونی اگو به سوژه تبدیل می‌شود؛ ولی بر اساس باور به نظام کاستی یا طبقاتی و اینکه همه انسان‌ها ظرفیت لازم را برای رسیدن به معرفت حقیقی ندارند. کافی است که یک نفر به مقام حکمت یا سوژه‌گی برسد و سایرین از او تبعیت کنند تا جامعه سامان یابد. در جامعه مدرن به واسطه التزام به ارزش‌های دموکراتیک و فردگرایی، برای همه انسان‌ها کمابیش فرصت پرورش کارکرد نمادین روان و استعلای خشونت مندرج در کارکرد تخیلی فراهم است. آنچه در قرون اخیر به عنوان پرورش شهروند خوب به عنوان غایت نظام تعلیم و تربیت مطرح می‌شود، با همین جهت‌گیری قابل فهم است. اگر مهمترین میراث سقراطی- افلاطونی را گفتگو کردن برای کشف حقیقت بدانیم، تأثیر این نگرش در فرایند روانکاوی قابل ملاحظه خواهد بود. افلاطون با تلفیق نظریات پارمنیدس و هراکلیتوس برای سخن‌قوانینی وضع می‌کند تا در حد فاصل آنچه می‌توان گفت و آنچه گفتنی نیست، از مضرات اجتماعی سکوت و پرگویی اجتناب کند. با توجه به این مطالب نظریه مثل ترفندی عملی برای حفظ جامعه است و برخلاف خوانش ایده‌آلیستی از افلاطون، این متفکر نسبت به مسائل انضمامی بی‌اعتنا نیست. از این منظر افلاطون به مثابه یک روان‌شناس اجتماعی ظاهر می‌شود؛ زیرا با آگاهی از سازوکار روان آدمی، راه برون‌رفت از آزادی‌های بی‌قید و شرط را - که مانع از رشد اجتماعی است- التزام به قیودات مدینه فاضله می‌داند. درواقع افلاطون تلاش می‌کند که با شکل دادن به سیستمی از دلالت‌ها افراد را از قید و بند افسارگسیختگی کارکرد شیئی یا تخیلی رهایی بخشد.

References

- Boothby, R. (2005). *Freud as Philosopher: Metapsychology after Lacan*. Translated by S. Sommi. Ghoghnoos Publications. (In Persian)
- Brun, J. (1984). *Plato and the Academy*. Translated by A. Pourhosseini. Nashr-e Homa. (in Persian)
- Copleston, F. (2017). *A History of Philosophy*. Vol. 1, Translated by S. J. Mojtabavi. Elmi va Farhangi & Sorosh. (In Persian).
- Davidson, T. (1870). *The Fragments of Parmenids*. J. Wiley and Sons. Available in: <https://ia600204.us.archive.org/29/items/fragmentsofparme00parm/fragmentsofparme00parm.pdf>. (28/10/2022)
- Fink, B. (2020). *The Lacanian Subject: between Language and Jouissance*. Translated by M. A. Jafari. Ghoghnoos Publications. (In Persian).
- Freud, S. (1914). Forgetting of Proper Names. *Psychopathology of Everyday Life* (Chapter 1). Translated by A. A. Brill. *Classics in the History of Psychology*, an internet resource developed by Ch. D. Green, York University Press. <https://psychclassics.yorku.ca/Freud/Psycho/chap1.htm>
- Freud, S. (1923). The Ego and the Id. *The Standard Edition of Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. XIX. https://www.sas.upenn.edu/~cavitch/pdf-library/Freud_SE_Ego_Id_complete.pdf
- Freud, S. (1930). Civilization and its discontents. *The Standard Edition of Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. XXI. Available in: www.sas.upenn.edu/~cavitch/pdf-library/Freud_SE_Civ_and_Dis_complete.pdf
- Harris, O. (2017). *Lycan's Return to Antiquity: between Nature and the Gods*. Routledge.
- Heidegger, M. (2010). *Time and Being*. Translated by A. Rashidian. Nashr-e Ney. (In Persian)
- Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*. Translated by P. G. A. W. Wood, Cambridge University Press.

- Kofman, S. (1999). Mirror and Oneiric Mirages: Precursor of Freud. Translated by E. Davis, *The Harvard Review of Philosophy*. 7(1), 4-14. <https://doi.org/10.5840/harvardreview1999711>
- Laos, N. (2015). *The Metaphysics of World Order: a synthesis of philosophy, theology and politics*. Pickwick Publications.
- Lacan, J. (1949). *The Mirror Stage as Formative of the Function of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience*. Translated by A. Sheridan. Available in: <http://www.sholette seminars.com/wp-content/uploads/2011/08/LacanMirrorPhase.pdf>
- Lacan, J. (1977). *Ecrits*. The First Complete Edition in English. Translated by B. Fink. In collaboration with Heloise Fink and Russell Grigg. W. W. Norton & Company.
- Lacan, J. (1988). The Ego in Freud's Theory and In the Technique of Psychoanalysis, *The Seminar of Jacques Lacan*, Book II, Jacques -Alain Miller(ed), Translated by S. Tomaselli. W. W. Norton & Company.
- Lacan, J. (1998). The Four Fundamental Concepts Psychoanalysis. *The Seminar of Jacques Lacan*. Book XI. Translated by A. Sheridan. W. W. Norton & Company.
- Nedoh, B. (2020). Anxiety and Ontology: Toward the Lacanian Materialist Metapsychology of the Affect. *Newton and Philosophy of Nature, Objectivity and Fiction*, 41(3). <https://doi.org/10.3986/fv.41.3.05>
- Olivier, B. (2012). Plato, Freud, Nietzsche, the Soul and the question of human finitude. *Journal of the South African Society for Greek Philosophy and Humanities*. 13(1), 77-98. <https://hdl.handle.net/10520/EJC124777>
- Plato. (1988). *A Collection of Plato's Works*. Translated by M. H. Lotfi. Kharazmi Publications. (In Persian).
- Saket, A. H. (2021). Universal and Particular in Plato's Works. *The Quarterly Journal of Philosophical Investigations*. 15(37), 952-973. Doi: 10.22034/jpiut.2021.48161.2995 (in Persian)
- Shaddel, T, Imanpour, M & Atrak, H. (2021). God in Plato's philosophy. *The Quarterly Journal of Philosophical Investigations*. 15(34), 178-197. <https://philpapers.org/pub/785/2021> (in Persian)