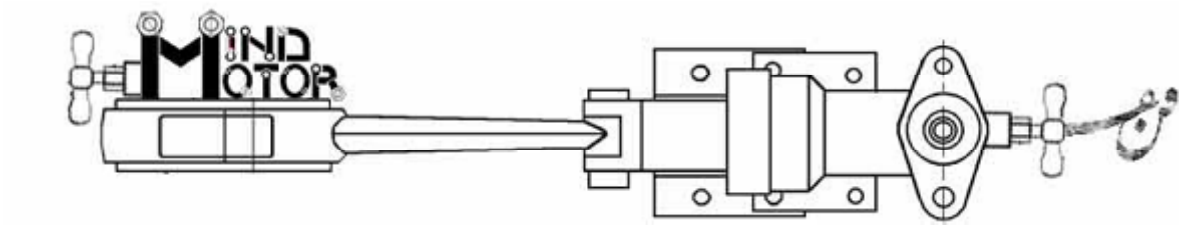
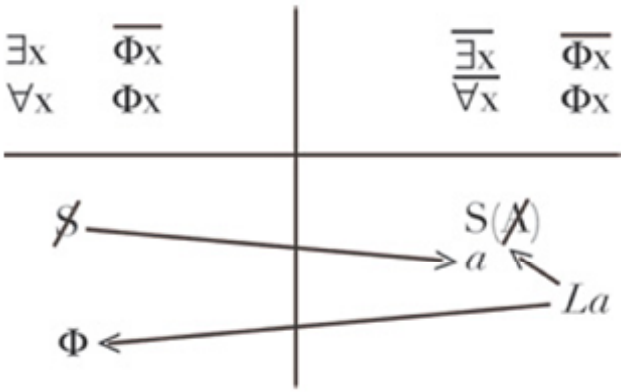


زن یکی از نام های پدر است،

یا چطور مرتکب خوانش اشتباهِ ضابطه های جنس پذیری لکان نشویم

اسلاوی ژیژک

ترجمه: سمانه مرادیانی



شیوهٔ معمول خوانش غلطِ ضابطه های جنسی شدن (s.e/xuation) لکان[1] فروکاستن تفاوت دو وجه مذکر و مؤنث به دو ضابطه ای است که موقعیت مذکر را به نحوی تعریف می کنند که گوئی مذکر، تابع فالیک کلی و همگانی است، و مؤنث استثناء، مازاد، و باقیمانده ای که از چنگ تابع فالیک می گریزد. چنین خوانشی تماماً از توجه به نقطه نظر لکان ناکام می ماند، نقطه نظری که بر مبنای آن،

موقعیت زن به مثابهٔ استثناء – فرضاً، در کسوت بانوئی در *عشق بانزاکت* – در بهترین حالت، تنها یک فانتزی مذکر است. برای موردِ مثالی از استثناءِ برسازندهٔ تابع فالیک، غالباً به فیگور فانتاسمیک، وقیح و زنندهٔ پدر نخستین اشاره می شود –*کیف برنده* (*jouisseur*)ای که هیچ ممنوعیتی مانع کار او نمی شده و بدین ترتیب قادر بوده است از تمام زنان به حد کمال کام گیرد. مع‌هذا، آیا فیگور این بانو در *عشق بانزاکت*، تماماً دمساز با خواست های پدر نخستین نیست؟ آیا این زن نیز، ارباب بوالهوسی نیست که تمام آن [چیز] را می خواهد، و خود، بی پایبندی به هیچ قانونی به سربازِ خدمتکارانش دستورات هولناکِ دلبخواهانه و نامعقول می دهد؟

در این معنای مشخص است که زن، یکی از نام های پدر است. جزئیات پراهمیتی که در اینجا نباید نادیده انگاشته شود کاربرد کلمهٔ پدر به صورت جمع، و بدون حروف بزرگ است: نه **نام پدر** (Name-of-the-Father)، که یکی از نام های پدر: یکی از معرّف های مازادی به نام پدر نخستین.[2] در مورد **زن** – برای مثال، **او**(she)ی اسطوره ای، **ملکهٔ** رمان ریدر هگارد به همان نام – درست مانند مورد پدر نخستین، با عامل قدرتی مواجه می شویم که پیشا-نمادین است، و به واسطهٔ قانون اختگی افسارگسیخته و مهارناپذیر گشته است؛ و در هر دو مورد، نقش این عامل فانتاسمیک مهیاست تا دور باطل نظام نمادین را در بر گیرد؛ خلأ این خاستگاه ها: آنچه تصویر زن (یا پدر نخستین) به ذهن متبادر می کند نقطهٔ شروع اسطورهٔ آکندگی افسارگسیخته ای است که "سرکوب نخستین" آن، نظم نمادین را برمی سازد.

طبق خوانش نادرست دوم، و از طریق قائل شدن به تمایزی معناشناختی میان دو معنایِ تراز "همه"، زهر ضابطه های جنسی شدن گرفته می شود: طبق این خوانش غلط از تابع کل، "همه" (یا "نه همه") به سوژه ای واحد اشاره دارد (x)، و نشان می دهد "همهٔ آن" به دام تابع فالیک افتاده است؛ در حالی که استثنای یگانهٔ "یکی هست..." به دسته ای از سوژه ها اشاره دارد و گویای آن است که، در این

دسته "یکی هست" که تماماً از این تابع فالیک خلاصی یافته (یا نیافته) است. وجه مؤنث ضابطه های جنسی شدن، بدین ترتیب، به یک معنا حاکی از برشی است که هر زنی را از درون چاک می زند: هیچ زنی تماماً از تابع فالیک خلاصی نیافته است، و به همان دلیل صاف و ساده، هیچ زنی تماماً بر آن گردن ننهاده است، به این معنی که، در هر زنی چیزی هست که در برابر تابع فالیک مقاومت می کند. به نحوی متقارن، در وجه مذکر، کلیتِ مصّر و مؤکد اشاره دارد به سوژه ای واحد (هر سوژهٔ مذکری تماماً به تابع فالیک گردن نهاده است) و استثنائی در دستهٔ سوژه های مذکر («یکی هست» که تماماً از تابع فالیک خلاصی یافته است). مخلص کلام آن‌که، چون یک مرد تماماً از تابع فالیک خلاصی یافته است، همگی دیگران کاملاً به آن گردن نهاده اند، و چون هیچ زنی تماماً از تابع فالیک خلاصی نیافته، هیچ یک از آنان نیز کاملاً به آن گردن ننهاده است. در یک مورد، این چاک زنی نمود خارجی یافته است: در اینجا چاک زنی بدیل و جایگزین خط فاصلی است که، درون دستهٔ "همهٔ مردان"، آنهائی را که در دام تابع فالیک افتاده اند از "یک نفر"ی که از آن خلاصی یافته است، جدا می سازد؛ و در مورد دیگر، این چاک زنی درونی و نهان شده است: هر زن واحدی از درونْ چاک خورده، قسمتی از او گردن نهادهٔ تابع فالیک و قسمتی خلاصی یافته از آن است.

با این حال، چنانچه پارادوکسِ ضابطه های جنسی شدن لکان را درست و حقیقی بپنداریم، می باید آنها را با دقت بیشتری بخوانیم: زن، به واسطهٔ این حقیقت بدیهی که هیچ استثناء و انکاری در او نیست و چیزی [در او] در برابر تابع فالیک مقاومت نمی کند، زیر پای کلیت این تابع را خالی می کند. به عبارتی دیگر، پارادوکس تابع فالیک متعلَق گونه ای اتصال کوتاه میان این کارکرد و پساکارکرد آن است: تابع فالیک با محدودسازیِ خودش تلاقی پیدا می کند، یعنی با به کار اندازیِ یک استثنای غیرفالیک. چنین خوانشی پیش‌تر با متم (matheme) و گونه ای معادلات معماگونه نشان داده شده بود که لکان تحت ضابطه های جنسی شدن و آنجا که زن (که با $\not{\text{la}}$ خط خورده

مشخص شده است) چاک خورده، بین Φ با حرف بزرگ (از فالوس) و(Ⱥ)S- یعنی دال **دیگری** خط خورده ای که بدیلِ نیستی/گسیختگیِ **دیگری**، و نظم نمادین است- به دو نیم شده است. آنچه در اینجا نباید نادیده گرفته شود کشش ترکیبی شدید میان Φ و (Ⱥ)S است، دال فقدان در **دیگری**، یعنی این حقیقت تعیین کننده که Phi، دالِ قدرت فالیک، فالوس در منش فریب دهنده اش، بدن را به تمامی در اختیار ناتوانی (impotence)/گسیختگی **دیگری** قرار می دهد.

کافی است یک رهبر سیاسی را به یاد آوریم – تکیه گاه نهائی کاریزمای او چیست؟ ورطهٔ سیاست، طبق تعریف، غیرقابل محاسبه و پیش بینی ناپذیر است؛ کسی واکنش های پرتب وتابی از خود نشان می دهد بی آن که بداند چرا؛ منطق انتقال نمی تواند مهار شود، لذا فرد غالباً به تماس خیالی می پردازد، به "نمی دانم چه"ی (je ne sais quoi) ناشناخته ای که قابل تقلیل به هیچ یک از خصلت های حقیقی رهبر نیست – چنین به نظر می رسد که گویا رهبر کاریزماتیک بر این (x) استیلاء یافته است، طوری که انگار هرجا **دیگری** نظم نمادین درمانده باشد او اعمال نفوذ می کند. این موقعیت هم تراز مفهوم رایج خدا به منزلهٔ یک شخص است که اسپینوزا آن را به باد انتقاد گرفت: مردم با تلاش هایشان برای فهم جهان پیرامون خود از طریق صورت بندی شبکهٔ روابط علّی میان رخدادها و اعیان، دیر یا زود به نقطه ای می رسند که در آن فهم شان ناکام می ماند، با یک حد مواجه می شود، و خدا (که همچون مرد خردمند پیر و ریشوئی تصور می شود) تنها به این حد جسمانیت می دهد – ما علت پنهان و ناشناختهٔ هرآنچه را که نمی تواند از طریق ربط علّی واضحی فهم گردد و توضیح داده شود به این تصویر شخصیت پردازی شدهٔ خدا احاله می دهیم.

بدین لحاظ، نخستین عمل‌کرد نقد ایدئولوژی، فهم منش فریب دهندهٔ خدا است که شکاف های واقع در ساختار دانش ما را پر می کند؛ یعنی عنصری که فقدان واقع در دانش اثباتی ما، در کسوت آن، خود خصلتی اثباتی می یابد. و نکته در آن است که این امر تا حدی همتای "نه همهٔ" مؤنث است: این

نه همه به این معنی نیست که زن تماماً در برابر فالوس گردن ننهاده است؛ بل نشان دهندهٔ آن است که او دست منش فریب دهندهٔ فالوس را می خواند، و قادر است در آن، عامل برطرف کنندهٔ گسیختگی را تشخیص دهد. به عبارت دیگر گذار از S(Ⱥ) به Φ گذر از ناممکن بودن به ممنوعیت است: S(Ⱥ) نمایانگر ناممکن بودن دال است، چرا که هیچ "**دیگری دیگری**" وجود ندارد، و عرصهٔ **دیگری** ذاتاً گسیخته است، و Φ این عدم امکان را به قسمی استثناء، و عاملی مقدس و ممنوع/غیرقابل تماس/دسترسی ناپذیر نسبت می دهد که در دام اختگی نمی افتد و بدین ترتیب قادر است واقعاً لذت ببرد (پدر نخستین، بانو در عشق بانزاکت).[3]

حال می توان دید چطور منطق ضابطه های جنسی شدن در نهایت امر با منطق قدرت عمومی و تخطی‌گری ذاتی آن تلاقی دارد:[4] در هر دو مورد، خصلت اساسی آن است که سوژه به نحو اثربخشی تنها و تا جائی "درون" (افتاده به دام کاکرد فالیک، یا درون شبکهٔ قدرت) است که تماماً با آن این همان نبوده، و در قسمی فاصله از آن باقی بماند (استثنائی بر تابع فالیک همگانی وارد کند؛ یا به تخطی گری ذاتی **قانون** عمومی میدان دهد)، و از طرف دیگر، سیستم (ِ قانون عمومی، یا اقتصاد فالیک) به طرزی اثربخش به واسطهٔ این همانی مطلق با آن از درون تهی شده و تحلیل رفته باشد.[5] *ریتا هیورث و رستگاری در شاوشنگ*، اثر استفان کینگ، با جدیت تمام به بررسی این مسأله در ارتباط با زندگی در زندان می پردازد. نقل رایج دربارهٔ زندگی در زندان این است که من شدیداً در آن جذب و مستحیل شده ام، ویران شده ام، حال که عادت من به آن چنان ژرف و هولناک است که دیگر حتی تاب آزادی یا توان تصور کردن زندگی بیرون از زندان را ندارم، پس آزادی ام منجر به یک درهم شکستگی مطلق روانی خواهد شد، یا دست کم به حسرت امنیت و آرامش ازدست رفتهٔ زندگی در زندان. مع الوصف، دیالکتیک زندگی در زندان تعالی یافته تر از این حرف هاست. زندان مرا نابود می کند، همواره در چنگ ام می گیرد، به ویژه وقتی کاملاً به این حقیقت گردن ننهاده باشم

که در زندان هستم بلکه یک جور فاصلهٔ درونی را با آن حفظ کنم، و همچنان به این خیال پایبند بمانم که زندگی واقعی جائی دیگر است، و تمام وقت ام به خیال پردازی دربارهٔ زندگی بیرون از زندان بگذرد؛ رؤیاپردازی دربارهٔ تمام آن چیزهائی که بعد از آزادی یا فرارم، آن بیرون انتظارم را می کشند. بدین ترتیب گرفتار دور باطل فانتزی می شوم، طوری که وقتی به ناگهان آزادم می کنند، ناهمخوانی غریب و گروتسک میان فانتزی و واقعیت مرا از پا درمی آورد. در این اوضاع، تنها راه حل منطقی پذیرفتن مطلق قواعد زندگی زندان و به تبع آن، در جهانی که تحت حکومت این قواعد است، تلاش برای شکستن آنهاست. خلاصه آن که، فاصلهٔ درونی و خیال پردازی دربارهٔ زندگی در جائی دیگر، به نحو مؤثری مرا اسیر زندان می کند، حال آن که پذیرفتن مطلق این حقیقت که من واقعاً آنجا، و اسیر قواعد زندان هستم، فضائی برای امید حقیقی بر ما می گشاید.[6] مع‌ذلک، پارادوکس تابع فالیک (که به طور متقارن پارادوکس نه همهٔ زنانه را وارونه می کند) آن است که تابع فالیک در راستای خودِ محدودسازی خودش عمل می کند، و استثنای خود را برمی سازد.[7] و تا جائی که کارکرد نمادین، یعنی دال فالیک، دالی به ظاهر نمادین، و به معنای دقیق کلمه دال نظام نمادین است، می توان گفت صرفاً خصلت بنیادین نظام نمادین را در مطلق ترین حالت آن آشکار می سازد، اتصال کوتاهی میان سطوح متفاوت که به قلمرو منطق صوری تعلق دارد. برای نشان دادن امکان پیشینیِ این اتصال کوتاه میان سطوح متفاوت که تحت عنوان مناصب و جایگاه های نمادین، به نظام نمادین تعلق دارد، می توان از تقابل پدر/عمو بهره گرفت: پدر، در مقام صاحب اقتدار سخت گیر؛ در برابر عمو، به عنوان آدم خوبی که ما را لوس می کند. عنوان به ظاهر بی معنا و ضدونقیض پدرِ عمو می تواند برای اشاره به پدری که کاملاً مستعد اعمال اقتدار پدرانه اش نیست و به جای آن فرزندانش را لوس می کند، مفید مطلوب باشد. (برای پرهیز از ایجاد بدفهمی: پدرِ عمو، صرف نظر از این که استثنائی نامعمول است، پدر نرمال روزمره ای نیز هست که فاصله ای را با جایگاه نمادین خود حفظ می کند، یعنی کسی که در عین حال که کاملاً از اقتدار خویش بهره می برد، گاه

صمیمیتی به خرج داده و چشمکی به پسرش می زند، و می گذارد پسر بداند که گذشته از همه چیز، او نیز صرفاً یک انسان است...) در اینجا با همان اتصال کوتاهی مواجه ایم که در **تاریخ** VKP(B)، کتاب مقدس استالینیسم، به آن برخوردیم، آنجا که – در میان دیگر جرقه های بی شمار منطق دال – می خوانیم که در یک کنگرهٔ حزبی «... راه حل به اتفاق آرا، با رأی اکثریت مطلق تصویب شده بود». اگر راه حل به اتفاق آرا اتخاذ شده بود، پس اقلیتِ (هرچند ناچیز) مخالفت کننده با اکثریت مطلق کجاست؟

شاید راه حل معمای "چیزی که هیچ به حساب می آید" خواندن این عبارت به عنوان عبارتی شامل خلاصهٔ دو سطح باشد: نمایندگان با اکثریت مطلق تصویب کردند که تصمیم شان تصمیمی به اتفاق آرا محسوب شود... پیوند این امر با منطق لکانی دال بی چون وچرا است – اقلیتی که به طرزی مرموزانه در این تداخل معماگون/پوچ میان اکثریت و اتفاق آراء ناپدید می شود چیزی جز استثنائی نیست که نظام کلی اتفاق آراء را برمی سازد.[8] برعکس، در مورد موقعیت زن که با ردّ این اتصال کوتاه تعیین می شود، چطور؟ بگذارید نقطهٔ شروع مان را پارادوکس هگلیِ تقابل متقارنی قرار دهیم که معرف تصویر استاندارد زن است: زن در آن واحد هم یک بازنمایی و منظرهٔ بی نظیر است، تصویری که بناست نگاه را مسحور و جذب کند؛ و هم یک معما و امر غیر قابل بازنمایی، که به نحوی پیشینی از چنگ نگاه می گریزد. او تماماً سطح و خلأئی ناشناختنی است، بی هیچ عمقی.

برای روشن شدن این پارادوکس، کافی است به معانی ضمنی ناخرسندی ای بپردازیم که سرشت نمای قسمی نقد فمینیستی است که لجوجانه هر وصفی از زنانگی را با انگ کلیشه ای مردانه و چیزی که به زور به زنان تحمیل شده است محکوم می کند. پرسشی که بی درنگ مطرح می شود این است که: پس آن امر زنانهٔ "فی نفسه" که کلیشه های مردانه بر آن سایه انداخته اند، کدام است؟ مشکل آن است که تمام پاسخ ها (از حقایق ابدی سنتی زنانه گرفته تا کریستوا و ایریگاری) نیز می توانند به

عنوان کلیشه های مردانه بی اعتبار قلمداد شوند. برای مثال، کرول ژیلیگان[9] در مقابل ارزش های مردانهٔ خودآئینی، رقابت جویی، و غیره، ارزش‌های صمیمیت، تعلق خاطر، وابستگی، مراقبت و توجه به دیگری، مسئولیت پذیری و ایثارگری و غیره را قرار می دهد. آیا این خصائل اصیل زنانه هستند که در جامعهٔ مردسالار بر زنان تحمیل شده اند، یا کلیشه های مردانه دربارهٔ زنان؟ در پاسخ نمی توان با قاطعیت حکمی صادر کرد، تنها می توان گفت هر دوی آنها.[10] لذا این بحث را باید طبق اصطلاحاتی کاملاً توپولوژیک دوباره صورت بندی کرد: به لحاظ مضمون اثباتی، بازنمایی مردانه از زن، هم ارز زنِ فی نفسه است؛ تفاوت تنها از حیث مکان است، یعنی جهتِ کاملاً صوریِ فهم از مضمونی واحد (در مورد نخست، این مضمون از زاویهٔ "برای دیگری" درک شده است؛ و در دومی، از زاویهٔ "فی نفسه" بودن.) مع‌هذا، تغییرِ کاملاً صوریِ جهتْ تعیین‌کننده است. به عبارت دیگر، این حقیقت که هر تعریف اثباتی از آنچه زن به لحاظ فی نفسه است ما را به آن چیزی برمی گرداند که او "برای دیگری" (برای مرد) است، به هیچ وجه ما را به این نتیجه گیری مردسالارانه نخواهدرساند که زن فقط آن چیزی است که برای دیگری، یعنی برای مرد، است: باقیمانده فقط برشی است توپولوژیک؛ تفاوتی صرفاً صوری بین "برای دیگری" و "برای خود".

در اینجا می توان گذار از آگاهی به خود آگاهی را در *پدیدارشناسی روح* هگل به یاد آورد: آنچه فرد در **ماورای** فراحسی با آن مواجه می شود، به لحاظ مضمون اثباتی اش، همانی است که در دنیای خاکی و هرروزه مان با آن مواجه می شویم؛ آنجا همین مضمون تنها به جهتی دیگر رانده شده است. با این وصف، نکتهٔ بحث هگل آن است که اشتباه خواهد بود که از این این همانیِ مضمون نتیجه بگیریم که میان واقعیت زمینی و **ماورای** آن تفاوتی وجود ندارد: ماوراء، در بعد اصیل خود، مضمونی اثباتی نیست، بلکه یک جای خالی است، قسمی صفحهٔ خالی که بر روی آن می توان هر مضمون اثباتی ای را به نمایش گذاشت – و این فضای خالی، همان سوژه است. وقتی از این امر

آگاهی پیدا کردیم، از جوهر به سوژه گذر کرده ایم، یعنی از آگاهی به خودِ آگاهی.[11] در این معنی خاص، زن سوژه ای بی همتا است. همین نکته را می توان طبق فلسفه شلینگ نیز نشان داد، یعنی بر اساس تفاوت میان سوژه به مثابهٔ خلأئی حقیقی، محروم شده از هرگونه الزام اثباتی (طبق متم لکان: $)، و خصلت هائی که این سوژه به خود می گیرد، که همگی درنهایت همواره ساختگی و احتمالی هستند.[12] زن دقیقاً بدین لحاظ سوژه تر از مرد است که مشخصهٔ او نقابی حقیقی است و خصلت هایش را به نحوی تصنعی و متظاهرانه به خود گرفته است – چرا که طبق فلسفهٔ شلینگ، آنچه در نهایت امر مشخصهٔ سوژه است احتمالی و ساختگی بودنِ بنیادین خصلت های حتی اثباتیِ او است، یعنی این حقیقت که او در خویش خلأ مطلقی است که نمی تواند به واسطهٔ هیچ یک از این خصلت ها شناسایی شود.

اینجا با فضائی پیچیده در خود و خم‌شده، نظیر آنچه در داستان آشیل و لاک‌پشت می بینیم، مواجه ایم: بازنمایی های مردانه (که آنچه را که زن "برای دیگری" است پیکربندی و بیان می‌کنند) به طرز بی‌پایانی به زنِ لاک‌پشت نزدیکی می‌جویند، همان طور که لحظه ای که مرد خیز برداشته عزم آن دارد تا از زنِ لاک پشت سبقت بگیرد، باز خود را در همان جائی می‌یابد که پیشتر بود، در بازنمایی های مردانه از آنچه زن "فی نفسه" است نیز "فی نفسه بودن" زن همان چیزی است که از پیش "برای دیگری" بود. زن هیچ گاه نمی‌تواند فهمیده، یا توضیح داده شود، و کسی نمی‌تواند بی وقفه به او نزدیکی جوید یا از او پیشی بگیرد، به این دلیل ساده که "زنِ فی نفسه" نه هیچ مضمون جوهری، که تنها حاکی از برشی صرفاً صوری است، حدی که همواره از پیش از دست رفته است – این برشِ صرفاً صوری، سوژه به‌منزلهٔ $ است. به عبارتی دیگر می‌توان این بحث هگل را چنین بازگوئی کرد: همه چیز به زن، نه تنها به مثابهٔ جوهر که همچنین به مثابهٔ سوژه، بستگی دارد؛ یعنی با به انجام رسیدن

نقل و انتقال *از* مفهوم زن به‌منزلهٔ مضمونی جوهری ورای بازنمایی های مردانه، *به* مفهوم زن به‌منزلهٔ برشی صرفاً توپولوژیک که "برای دیگری" را الی الابد از "در خود" جدا می‌سازد.

عدم تقارنِ تفاوت جنسی از این حقیقت مایه می گیرد که در مورد مرد با همین برش مواجه نیستیم، و به همین ترتیب نمی توانیم میان آنچه او "فی نفسه" هست و آن چیزی که پشت نقابی "برای دیگری" است، تمایز قائل شویم. حقیقت دارد که مردِ به اصطلاح مدرن نیز در شکاف میان آنچه (به نظرش می رسد) دیگری از او چشم دارد (که قوی هیکل و ماچو و غیره باشد)، و میان آنچه که واقعاً فی نفسه هست (ضعیف، بی اعتماد به نفس، و غیره) گرفتار آمده است. با این حال، این شکاف از طبیعتی اساساً دیگر است: تصویر ماچو نه نقابی فریب دهنده که من- ایده آلی است که مرد غایتِ تلاش خود را می کند تا آن طور بشود. پشت این تصویرِ ماچو از مرد، هیچ رازی پنهان نیست، تنها انسانی ضعیف و میانه حال و معمولی است که هیچ گاه نتوانسته است مطابق ایده آلِ خود زندگی و رفتار کند؛ درحالی‌که حقهٔ صورتکِ زنانه آن است که خود را نقابی جامی زند که راز زن را مخفی کرده است. به عبارت دیگر، در تقابل با مرد، که تنها جست وخیز می کند تا مطابق تصویر آرمانی خود زندگی و رفتار کند یعنی این تصور را القاء کند که واقعاً آن چیزی است که وانمود می کند هست، زن به وسیلهٔ خودِ حیله گری، حیله می زند؛ او نقاب را به منزلهٔ نقاب و به عنوان وانمودکننده ای دروغین به نمایش می گذارد، تا به میل جست وجوی رازِ پشت نقاب دامن بزند.[13]

پروبلمتیک زنانگی به‌منزلهٔ نقاب، همچنین ما را یاری می کند تا به ترتیبی جدید به تلاش اخیر لکان (از اواخر دههٔ 50 در "دلالت فالوس") برای شرح تفاوت جنسی به عنوان درونیِ اقتصاد فالیک و نیز به مثابهٔ تفاوت میان "داشتن" و "بودن" (مرد فالوس دارد، زن فالوس است)، تقرب جوئیم. انتقادی که اینجا بی درنگ مطرح می شود به پشت گرم بودن به این تفاوت در تطورباوریِ خام انسان شناختی فروید بازمی گردد که بر این فرض استوار است که انسان وحشی بدوی ناخودآگاهی ندارد چرا که

او ناخودآگاه (ِ ما، یعنی انسان مدرن) است. آیا تلاش برای شرح دادن تفاوت جنسی به وسیلهٔ تقابل بودن و داشتن، متضمن انقیاد و زیردستی زن نسبت به مرد نیست؟ یعنی تصویر زن به عنوان زیردست، موجودی کم عقل تر، نمایشی تر، مطابق با ایدهٔ شلینگ از پیشروی به منزلهٔ گذار از بودن به داشتن؟ می توان گفت در فلسفه شلینگ (آنچه پیش تر) یک موجود (بود) محمول موجودی برتر می شود؛ (آنچه پیش تر) یک سوژه (بود) ابژهٔ سوژه ای برتر می شود: برای مثال، یک حیوان به نحوی بی واسطه سوژهٔ خودش است، او چیزی جز بدن زنده اش نیست، درحالی که نمی توان گفت انسان بدن خویشتن است، او صرفاً بدنی دارد و بدین لحاظ به محمول خود تنزل پیدا کرده است...

خوانشی دقیق از متن لکان مؤید آن است که تقابلی که با آن روبرو هستیم نه تقابل بودن با داشتن، که تقابل داشتن/جلوه کردن است: زن، فالوس نیست، او صرفاً فالوس جلوه می کند، و این جلوه گری (که بی شک همان زنانگی به منزلهٔ صورتک است) اشاره به یک منطق اغوا و حیله گری دارد. فالوس تنها مادامی قادر به اجرای کارکرد خود است که پوشیده و در لفاف باشد – به محض این که از لفاف و پوشیدگی به درافتاد، دیگر فالوس نیست؛ بدین ترتیب آنچه نقاب زنانگی آن را فرومی پوشاند نه خود فالوس بل این حقیقت است که هیچ چیزی پشت نقاب نیست. خلاصه آن که فالوس یک نمای محض است، رازی که به معنای دقیق کلمه در نقاب *مأوا گزیده است*. به همین دلیل لکان اظهار می کند که یک زن می خواهد برای چیزی دوست داشته شود که *نیست*، نه برای چیزی که در حقیقت هست: او خود را نه به عنوان خودش، که در هیئت یک نقاب به مرد عرضه می کند.[14] یا به بیانی هگلی، فالوس نه مظهر یک **بودنِ** بی واسطه، که مظهر **بودنی** است که تنها تا جائی هست که "لغیره و برای دیگری" باشد، یعنی برای یک جلوه گری محض. به همین دلیل، انسان بدوی فرویدی به نحوی بی واسطه، امر ناخودآگاه نیست، او فقط ناخودآگاهی است برای ما، برای نگاه سطحی ما:

منظرهٔ ناخودآگاه انسان بدوی (شورهای بدوی، آئین های غریب) صورتکی است که او به وسیلهٔ آن، همچون زنی با صورتک اش، میل دیگری (ما) را برمی انگیزاند.

مرد می خواهد به خاطر آنچه حقیقتاً هست مورد عشق ورزی قرار گیرد؛ به همین خاطر است که کهن الگوی سناریوی مردانه برای به آزمون گذاشتن عشق زن، در داستان های پریان، شاهزاده ای است که نخست در کسوت خدمتکاری بی نوا به معشوقه اش نزدیک می شود، تا یقین حاصل کند که زن به خاطر خود *او* عاشق اش خواهد شد، نه به خاطر جایگاه اش به عنوان یک شاهزاده. این دقیقاً همان چیزی است که زن نمی خواهد – و آیا همین دلیل دیگری بر این حقیقت نیست که زن سوژه تر از مرد است؟ مرد با حماقت تمام باور دارد که ورای جایگاه نمادین اش، گونه ای مضمون جوهری در اعماق وجود اوست، همچون گنجینه ای نهفته که او را مستحق آن می کند که مورد عشق ورزی قرار گیرد، در حالی که زن می داند که هیچ چیزی زیر نقاب نیست – استراتژی او دقیقاً همین است که از این "هیچِ" آزادی خود محافظت کند و آن را از عشق مالکانهٔ مرد در امان نگاه دارد...

جدیداً یک برنامهٔ تبلیغاتی انگلیسی برای آبجو، دقیقاً نشان دهندهٔ آن چیزی است که لکان با این بیان خویش آن را هدف می گیرد: «... رابطهٔ جنسی وجود ندارد». قسمت اول این برنامه همان حکایت معروف داستان های پریان را نشان می دهد: دختری کنار یک جوی پرسه می زند، قورباغه ای می بیند، با مهربانی آن را در آغوش می گیرد، می بوسد، و قورباغهٔ زشت به طرزی معجزگون به مرد جوان زیبائی تبدیل می شود. اما داستان هنوز تمام نشده است: مرد جوان نگاه آزمندانه ای به دختر می اندازد، او را به سمت خود می کشد، می بوسد، و دختر تبدیل به یک بطری آبجو می شود که مرد آن را پیروزمندانه در دست می گیرد... زن می خواهد عشق و محبت اش (که با بوسه ابراز شده است) قورباغه را به مردی زیبا تبدیل کند، یعنی به یک وجود فالیکِ به کمال (طبق متم لکان، Phi)؛

و مرد به دنبال آن که زن را به ابژه ای نقص‌دار فروبکاهد، یعنی به علت میل خویش (طبق متم لکان، ابژه پُتی a). رابطه به دلیل نامتقارن بودن اش ناممکن است: یا زنی را داریم با یک قورباغه، و یا مردی را با یک بطری آبجو؛ آنچه هرگز دسترسی پذیر نیست زوج ایده آل زن و مرد زیبا است... در نتیجه گیری می‌باید از دو کلیشهٔ راجع به سرشت هیستریک سوبژکتیویتهٔ زنانه اجتناب کنیم:

- از یک طرف خلق و خوی تحقیرگر سوژهٔ (زن) هیستریک به عنوان غرغروی گیجی که قادر به مواجه شدن با واقعیت نیست، و به این خاطر با ژست های ناتوان نمایشی پا به فرار می گذارد (مثالی از حیطهٔ گفتار سیاسی: از لنین به بعد، بلشویک‌ها رقبای سیاسی لیبرال شان را تحت عنوان هیستریک هایی که "نمی دانند واقعاً چه می خواهند" تحقیر و بدنام می کردند)؛

- از طرف دیگر، ارتقای غلط هیستری به یک اعتراض، از طریق زبان بدن زن، علیه سلطهٔ مرد: به وسیلهٔ سمپتوم های هیستریک، سوژهٔ زن امتناع خود را از عمل کردن به عنوان صفحه یا رسانه ای خالی برای تک گویی مرد نشان می دهد.

فهم هیستری باید با لحاظ کردن پیچیدگی استراتژی آن به منزلهٔ اعتراض ریشه ای چندپهلویی علیه دستکاری ارباب باشد که هم حاکی از این حقیقت است که سوژهٔ هیستریک نیاز به یک ارباب دارد، که او نمی تواند بدون یک ارباب سرکند، به نحوی که هیچ راه دیگری ندارد. به همین دلیل فرد باید از ایجاد اشکال تاریخیِ رد مفهوم هیستری به منزلهٔ امری متعلق به دورانی سپری شده اجتناب کند، یعنی این درک که امروزه اختلال های آستانه ای، و نه هیستری، شکل غالب "ناخرسندی" در تمدن ما هستند: اختلال های آستانه ای فرم معاصر هیستری هستند، یعنی اختلالات مربوط به سوژه ای که شیوهٔ غالب دستکاری ای را نمی پذیرد که عامل آن دیگر نه **ارباب** سنتی، که کارشناس گفتار **علم** است. خلاصه آن که، جابجایی از فرم کلاسیک هیستری به اختلال آستانه ای دقیقاً متناظر با جابجایی از **ارباب** سنتی به **قدرتی** است که **دانش** به آن مشروعیت بخشیده است.

دلیل اضافه بر سازمان حفظ مفهوم هیستری آن است که جایگاه سوژه در نهایت امر به معنی دقیق کلمه هیستریک است. وقتی لکان می‌گوید موجزترین تعریف از سوژه این است که "آن چیزی است که ابژه نیست"، سادگی این گفته نباید ما را به اشتباه بیاندازد: سوژه تنها تا جایی وجود دارد که هنوز این پرسش مطرح باشد که او برای **دیگری** چقدر ابژه است، یعنی من تا جائی سوژه ام که هنوز چیزی غریب در میل **دیگری** و آنچه او در من می بیند (و درخور میل ورزی اش می یابد) باقی باشد، به عبارت دیگر، وقتی لکان اظهار می کند که میل بدون ابژه علت وجود ندارد، این گفته هم ارز این بیان ساده نیست که هر میلی همبستهٔ ابژهٔ متناظر با خودش است: ابژهٔ از دست رفته ای که میل مرا به حرکت درمی آورد در نهایتِ امر خود سوژه است، و پرسش نکردن نشان دهندهٔ عدم قطعیت او درباب جایگاهی است که در میل **دیگری** اشغال کرده است. بدین لحاظ، میل همواره میل **دیگری** است: میل سوژه میل به پی بردن به جایگاه خود به مثابهٔ ابژهٔ میل **دیگری** است.

ترجمه ای از:

http://www.lacan.com/zizwoman.htm

پانویس ها-

[۱]. Jacques Lacan, *the Seminar of Jacques Lacan XX: On Feminine Sexuality, the Limits of Love and Knowledge,* ۱۹۷۲-۷۳ *(Encore)*, New York: W.W. Norton, ۱۹۹۸.

[۲]. در ورطۀ سیاست، رتوریک پوپولیستی موردی استثنائی عرضه می کند که این کلیت و همگانی بودن را توضیح می دهد: هرگاه این نظر رایج باشد که سیاست به معنای دقیق کلمه گندیده و به تباهی کشانده شده و غیره، می توان مطمئن بود که همواره سیاست مداری هست که سوء ظن همگانی را اعلان می کند و بدین ترتیب خودش را به عنوان کسی که باید به او اعتماد کرد جا می زند، نماینده ی خنثی/غیرسیاسی منافع حقیقی مردم...

[۳]. سوژۀ ترانسکسوال (دگرجنس گونه) از طریق قرار دادن **زن** در جایگاه **نام پدر**، اختگی را نمی پذیرد. چنان که کسی رویکرد میان مایه و هرجائی فمینیستی **شالوده** شکنی را اتخاذ کند، که بر اساس آن مفهوم اختگی متضمن آن است که زن، و نه مرد، اخته شده **است**، انتظار خواهد داشت که هرگاه **زن** جایگاه اقتدار نمادین را اشغال کند این جایگاه انگ اختگی بخورد؛ در این صورت، **اگر قائل** بدان باشیم که هم **زن** و هم پدر نخستین اختگی ناپذیر هستند، این پندار بی درنگ ناپدید می**شود**.

[٤]. Slavoj Zizek, *Metastases of Enjoyment: Six Essays on Woman and Causality*, New York: Verso, ۱۹۹٤.

[٥]. از آنجا که در جوامع پدرسالار برتری و سلطه ی مرد بر خود نظام نمادین حک شده است، آیا پافشاری بر این نکته که زنان **بدون استثناء در آن جذب و ادغام شده اند** – به معنائی، بیش از مردان – در تخالف با موقعیت تحت انقیاد آنها در این نظام قرار نمی گیرد؟ آنچه در اینجا باید مورد توجه دقیق قرار گیرد این فرض اساسی است که**قدرت** به آنانی تعلق دارد که بیش از دیگران تماماً در نظام نمادین جای گرفته اند. بر عکس، اعمال**قدرت شامل پس مانده** ای از امر واقعی غیرنمادین است (در جامه ی je ne sais quoi غیرقابل فهمی که **فرض بر آن** است که دلیلی **است** بر کاریزمای **ارباب**). تصادفی نیست که هر دو مثال ما از استثنای برسازنده و عنصر ادغام نشده در نظام نمادین (پدر نخستین، **بانوی در عشق** بانزاکت)، **مشمول** فیگور **اربابی** به غایت بی رحم هستند که **هیچ قانونی او را** پایبند، و قدرت اش را محدود نمی کند.

[٦]. این پارادوکس یادآور وهمی است که ابژه ی مناسبی برای روانکاوی است –وهمی که محض تر از صرفِ **غلط** جلوه کردن **خودِ** چیز است. برای مثال، وقتی درباره ی کامیابی های جنسی ام خیال پردازی می کنم، بی**شک** تمام وقت از خصلت توهمی خیالات **ام آگاه ام** – به خوبی می دانم که در واقع **هیچ گاه** چنین نخواهم کرد، که "واقعاً آن طور نیستم". اما وهم جای دیگری اتفاق می افتد: این خیال پردازی صفحه ای است که تصویری گمراه کننده وغلط انداز از خود من به نمایش می گذارد، یعنی نه تنها از ظرفیت های من، که همچنین از میل های حقیقی **ام** – **اگر** در واقعیت در موقعیتی بودم که می توانستم نسبت به خیال پردازی **ام** آگاهی داشته باشم، بی تردید با وحشت از آن می گریختم. در سطحی پیچیده تر (برای مثال، وقتی در خیالات سادیستی غوطه **ور**

ایم)، آگاهی تسلابخش از این که چطور فقط خیال پردازی کرده ام، و از این که چطور "من واقعاً آن طور نیستم"، به خوبی حد و اندازه‌ی تعیین شدگی میل من به واسطه ی این فانتزی ها را پنهان می کند...

[۷]. تا جائی که امر نمادین خود را از طریق برگرفتن عناصری، به مثابه چیز غیرنمادین تروماتیک، و استثنای برسازنده ی خویش برمی سازد، ژست نمادین به منتها درجه طرحی است از خط فاصل میان نمادین و واقع؛ برعکس امر واقع، به عنوان قسمی چیزی که در مقابل نمادین سازی مقاومت می کند، نسبت به امر نمادین جنبه ی خارجی ندارد – امر واقع از حیث "نا کل" بودن، خودِ امر نمادین است، یعنی تا جائی که استثنای برسازنده را ندارد.

[۸]. بد نیست این پیوند را در میان رهبر توتالیتر و هنر کمدی پوچ نیز بسط دهیم، جائی که فیگورهای ارباب دمدمی مزاج و متزلزل در آن فراوان است...

[۹]. Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge: Harvard University Press, ۱۹۸۲.

چنین اصالت باوری زنانه ای (این لغت به قطع گویاتر از ذات باوری معمول است) غالباً پیش انگاره ی نهفته ی برهان آوری فمینیستی است. در این باره کافی است این دعوی همیشگی را به یاد آوریم که زنی که به نحوی فعالانه در سرکوب گری مردانه مشارکت می جوید (با پیروی از ایده آل‌های مردانه درباره ی زیبائی زنانه، وقف کردن زندگی اش برای بزرگ کردن بچه ها، وغیره.) به واسطه ی همین حقیقت آلت دست مرد بوده و نقشی را ایفا می کند که به او تحمیل شده است. همین منطق در پارادوکس قدیمی این دعوی مارکسیستی نیز قابل مشاهده است: طبقه ی کارگر تا زمانی که به وضعیت اجتماعی آرمانی خویش برسد، در حال رشد و پیشروی است. بدین ترتیب وقتی کارگران درگیر یهودی ستیزی و پوپولیسم دست راستی می شوند، آلت دست طبقه ی حاکم و ایدئولوژی آن گشته اند: در هر دو مورد، هیچ ضمانت محکمی بر وجود طبیعت در حال پیشروی زنان و طبقه ی کارگر وجود ندارد – وضعیت به نحو تقلیل ناپذیری خصمانه و گشوده است؛ حیطه ی یک نزاع ایدئولوژیک و سیاسی تصمیم ناپذیر.

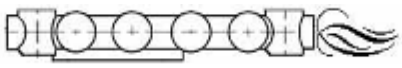
[۱۰]. این چندپهلوئی ناشی از درک همگانی از زنانگی است، درکی که هم صدا با ژیلیگان، صمیمیت، احساس یگانگی و خودانگیختگی را، در برابر خصلت های مردانه ی فاصله گیری، عقلانیت و حساب گری، به زنان نسبت می دهد. و در همان حال تظاهر و نیرنگ را در تقابل با معنویت اصیل مردانه – زن در آن واحد هم خودانگیخته تر و هم ساختگی تر از مرد است.

[۱۱]. G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Oxford: OUP, ۱۹۷۷.

[۱۲]. F.W.J. von Schelling, *On the History of Modern Philosophy*, Cambridge: CUP, ۱۹۹٤.

[۱۳]. حال می توان دید که چطور تصور زنانگی به مثابه نقاب دقیقاً هم‌بسته ی موقعیت زن به مثابه "نا کل" است: نقاب، بر این فرض که چیزی پشت خود پنهان دارد نا کل است؛ پس از آنجا که هیچ نیست – هیچ حقیقت نهفته ای پشت نقاب – کل سوژه ای است در مقام خلأ (_).

[۱٤]. «زن به خاطر آن چیزی که نیست چشم دارد مورد میل و نیز عشق ورزی قرار گیرد».
Jacques Lacan ...crits*: A Selection*, New York: W.W. Norton, ۲۰۰۲.



www.mindmotor.net