

## از جویس به مثابه نشانه تا نشانه ی قدرت

### < اسلاوی ژیزک

### < ترجمه تینا رحیمی

رساله ی لکان [Lacan] در باب "جویس به مثابه نشانه [ی بیماری]" ["Joyce-the-symptom"] به چه اشاره می کند؟ اظهارنظر معروف جویس در این باب که وی [رمان] *بیداریِ فینگانها* [*Finnegans Wake*] را نوشت که مورخان ادبی را تا چهارصد سال آتی سرگرم نگه دارد باید در پرتو گفته لکان، این که از منظر درمان روانکاوانه نشانه بیماری همواره رو به سوی تحلیلگر دارد و به این معنا به تفسیر خویش دلالت می کند، قرائت شود. «مدرنیسم» جویس قائم به این حقیقت است که آثار وی، لا اقل *اولیس* [*Ulysses*] و *بیداریِ فینگانها*، به سادگی از تفاسیرشان مجزا نیستند، بلکه، چنانکه بوده، پیشاپیش، تفاسیر ممکن خویش را مطمح نظر قرار داده، با آنها وارد گفتگو می شوند. می توان گفت تا جایی که تفسیر یا توضیحی نظری از اثری هنری در پی چارچوب بندی موضوع خویش برآید، این مناظرات مدرنیستی می توانند مثالی دیگر از این امر باشند که چگونه چارچوب همواره خود، به مثابه بخشی از محتوای چارچوب بندی شده لحاظ می شود: در مدرنیسم، نظریه ی مربوط به هر اثر در خود اثر گنجانده شده، اثر به مثابه جدالی انحصاری بر سر نظریه های ممکن خویش است. از این رو، نابعاست جویس را نکوهش کنیم که چرا نمی خواسته برای خواننده ی بی تجربه که مهیای بلع فوری اثر است [و بس] بنویسد، که می خواسته برای خواننده ای "به اندیشه آمده" بنویسد که فقط وقتی خواندن می تواند که گوشه چشمی هم به تفاسیر نظری ممکن از آنچه می خواند، داشته باشد -- مخلص کلام اینکه برای دانشمندی ادبی بنویسد. چنین رهیافتی به هیچ وجه لذت ما را از [خواندن] اثر نمی کاهد، که بر عکس لذتی بیشتر نصیبمان می کند، که این یکی از نشانه های مدرنیسم واقعی است.

هر چند، آنچه اینجا سبب جلب نظر ماست پس زمینه ی کلی بازتابندگی همه جانبه در زندگی روزمره است که در پرتو آن رهیافت جویسی معنا می یابد. فریود در یکی از نامه هایش به لطیفه معروفی اشاره می کند: دوستی از تازه دامادی می پرسد همسرت بر و رو دارد یا نه، پاسخ می شنود که: «به دل من یکی که نمی نشیند، ولی این چیزها سلیقه ای ست.» تناقض موجود در این پاسخ به حساب و کتاب خود خواهانه ای اشاره ندارد («صحیح، من دوستش ندارم، ولی به خاطر دلایل دیگر باهاش عروسی کردم - پول و پله اش، موقعیت اجتماعی والدینش...»)، [بلکه بیشتر] پاسخ دهنده وانمود می کند در آن جایگاهی قرار گرفته که اصل جهانشمول این است: «به دل کسی نشستن» یک وضع و حال ویژه است، یک خصوصیت آسیب شناسانه که احتمال وقوعش می رود دامادها اشاره می کند: از این منظر، ازدواج، گویی عملی است که متعلق به حوزه ی مقدرات نمادین

جهانشمول است، از این رو ربطی به سلايق شخصي ندارد - گويي خود مفهوم ازدواج اصلا شامل این حقيقت آسيب شناسانه نمي شود که بايد بي هيچ دليل منطقي خاصي، به دل کسي نشست.



The Statue of Liberty, Raymond Pettibon  
ink on paper, 1995

در نژادپرستي پسامدرن معاصر با همين موقعيت نا ممکن رو برو مي شويم. همه ي ما *داستان کرانه ي غربي برنشتاین* [Bernstein's *West Side Story*] را به ياد مي آوريم. «سرکار کروپکه [Krupke]،» آوازي که خلافاکاران با آن توضيحي جامعه/روان شناسانه به افسر پليس حيرتزده در باب تلفي خویش ارائه مي دهند: آنان قرباني شرايط نامساعد اجتماعي و روابط بد خانوادگي هستند. وقتي از آنها جوياي دلايل خشونتشان عليه خارجيها مي شوند، کله پوستيهاي [skinheads] نئونازي در آلمان هم همين پاسخ را مي دهند: ناگهان شروع مي کنند مثل مددکاران اجتماعي حرف زدن، مثل جامعه شناسان و روانشناسان اجتماعي، از کاهش جنب و جوش اجتماعي مي گویند، از عدم امنيت، از هم پاشيدگي اقتدار والدين، و غيره. اين در مورد ژيرينفسکي [Zhirinovsky] هم مصداق دارد: وي در مصاحبه هايش با مطبوعات غربي «روشنفکر گرا» با زبان جامعه شناسان و روانشناسان عوام پسند سخن مي گوید. مي توان گفت دو شاه کليشه ي علمي-عوام پسندانه در باب روي کار آمدن عوامفريبهاي محبوب القلوب وجود دارد: آنان به نوميدي مردم کوچه بازار که از بحران اقتصادي و نا امني اجتماعي به تنگ آمده اند، دامن مي زنند؛ رهبر يکه تاز محبوب القلوب شخصيتي مخدوش دارد که، به مدد سلطه جويي اش، گذشته ي دردآلوده ي خویش، فقدان مهر و محبت بي دريغ والدينش در کودکي را، به بوته ي فراموشي مي سپرد - اينها دقيقا همان دلايلي هستند که ژيرينفسکي در باب دلايل کاميابي اش برمي شمرد: «اگر مردم اقتصاد و امنيت درست و حسابي داشتند، اصلا راي نمي آوردم.» «انگار سرنوشتم اين بوده که هرگز طعم عشق و دوستي واقعي را نچشم.» اين همان چيزي است که لکان وقتي ادعا کرد «فرازباني [metalinguage] وجود ندارد» مد نظر داشت: آنچه ژيرينفسکي يا کله پوستيها مدعي اش هستند، دروعي بيش نيست، حتي اگر، يا دقيقتر، تا جايي که، در عالم واقع حقيقت داشته باشد - ادعاهاي آنان دقيقا به واسطه ي جاگاهي که از آنجا اعلام موضع

می‌کند، یعنی جایگاه خنثی و تأثرناپذیری که به مدد آن قربانی می‌تواند حقیقت عینی را بازگو کند، کذب است. و آسان است که نسخه‌ی نظری پیشرفته‌تری از چنین تلقی ناصحیحی متصور شد - مثلاً، نژادپرستی که ادعا می‌کند مسوؤل واقعی خشونت کلامی اش علیه آفریقایی-آمریکاییها یا یهودیها یا اعراب نیست: اتهاماتی که متوجه اوست متضمن مفاهیم سنتی متافیزیکی است که باید واسازی شوند؛ وی در خطابه‌ی آتشینش، که به خودی خود عملی خشونت آمیز محسوب می‌شود، صرفاً به نقل قول از انبوه توهین‌های موجود در طول تاریخ پرداخته، بنابراین کل تاریخ، نه او، باید به قضاوت کشیده شود؛ خود این مفهوم که سوژه‌ی [subject] وجود دارد مسوؤلیت پذیر که با خویش یکسان تلقی می‌شود، و می‌تواند مسوؤلیت خشونت‌های کلامی نژادپرستانه اش را بر عهده گیرد وهمی بیش نیست که پیشاپیش نیچه آن را تقبیح کرده است: نیچه ثابت کرد که کردار یا انجام عمل است که اصالت دارد، و «کننده کار» که در پس آن قرار دارد، دروغی نمادین بیش نیست، فرضی متافیزیکی، یا چیزی از این دست.

این موقعیت ناممکن وجه بارز تلقی کلیبی مسلکانه‌ی معاصر است: در این حالت، ایدئولوژی دستش را رو می‌کند، رمز و راز عملکردش را آشکار می‌سازد، و همچنان به عملکردش ادامه می‌دهد. برای نمونه، [فیلم] فورست گامپ [Forest Gump] به کارگردانی رابرت زمه کیس [Robert Zemeckis] را در نظر بگیرید، فیلمی که ساده لوحی را به مثابه نقطه‌ی تعیین هویت، به مثابه خود مثالی، ارائه می‌دهد، و لا جرم، بر حماقت به مثابه شاه مقوله‌ی ایدئولوژیک صحنه می‌گذارد. محور اصلی عقیدتی در فورست گامپ تقابل قهرمان فیلم و عشق عمرانه اش است. گامپ ساده لوحی است که خوشبختانه معصوم است و «بسیار خوش قلب»، که بی هیچ تردید عقیدتی یا هواخواهی متعصبانه اوامر مافوق‌هائش را اجرا می‌کند. او که فاقد کمترین حد «جهت یابی شناختی» (جیمسون [Jameson]) است، به دام ماشین پر زلم زیمبوی نمادینی افتاده که هیچ فاصله‌ی کنایه‌ی (ironic distance) با آن ندارد - شاهدی منفعل و/یا شرکت کننده‌ی در نبردهای تاریخی-سیاسی که حتی سعی نمی‌کند اهمیتشان را درک کند (او هیچگاه از خویش نمی‌پرسد چرا مجبور است در ویتنام بجنگد، چرا ناگهان به چین اعزام می‌شود تا تنیس روی میز بازی کند، و غیره). عشق او دختری است که به تمامی درگیر کشمکش‌های عقیدتی دهه‌های اخیر است (تظاهرات در تقبیح جنگ ویتنام و غیره) - در یک کلام، او در تاریخ شرکت می‌جوید و جهد بسیار می‌کند تا اوضاع و احوال زمانه را درک کند. نخستین چیزی که در باب این فیلم جلب نظر می‌کند این است که گامپ ایدئولوژی در خالصترین شکل آن است: تقابل گامپ و بانویش به معنای تقابل بین صفر-درجه‌ی فرا-عقیدتی زندگی اجتماعی و کشمکش‌های عقیدتی که در پیکره‌ی اجتماعی شکاف ایجاد کرده اند، نیست؛ بلکه بیشتر نمودار تنش بین ایدئولوژی در صفر-درجه اش (ماشین بی معنای عقیدتی) و تناقضاتی است که ایدئولوژی سعی در حل و فصل کردنشان و/یا نامرئی ساختنشان دارد. گامپ، این مجری کند ذهن بی اراده‌ی دستورات، که حتی سعی نمی‌کند چیزی را درک کند، تجسم سوژه‌ی صرف ناممکن [مجری] ایدئولوژی است، سوژه‌ی مثالی که جایگاهی بی نقص برای عملکرد ایدئولوژی فراهم می‌آورد. پیچیدگی عقیدتی فیلم از آنجا ناشی می‌شود که فیلم ایدئولوژی را در خالصترین شکل ممکنش به مثابه چیزی غیر-عقیدتی، مشارکتی خوشدلانه و فرا-عقیدتی در زندگی اجتماعی عرضه می‌کند. می‌توان گفت پیام نهایی فیلم این است: سعی نکنید بفهمید، بلکه اطاعت کنید، می‌بینید که موفق خواهید شد! (دست آخر گامپ میلیونر می‌شود). بانویش، که در پی کسب نوعی «جهت یابی شناختی» از موقعیت اجتماعی است، به شکلی نمادین به سبب عطشش به کسب آگاهی مجازات می‌شود: وی در انتهای فیلم بر اثر ایدز می‌میرد. فورست گامپ پرده از رمز و راز ایدئولوژی برمی‌دارد (این امر که عملکرد موفقیت آمیزش

مرهون حماقت سوژه هایش است) و این کار را چنان جسورانه انجام می دهد که بسته به شرایط متفاوت تاریخی، بی شک تأثیرات ویرانگر خواهد داشت. هرچند، این روزها، در عصر کلیبی مسلکی، ایدئولوژی پرده از نحوه ی عملکرد خویش بر می دارد (بلاهتی که جزئی از آن است، که سابق بر این، ایدئولوژی سنتی آن را پنهان می ساخت) بی آنکه کمترین تأثیری بر کارآیی اش داشته باشد.

این تلقی کلیبی مسلکانه همچنین پاسخی برای «بنیادگرایی های» بازخیزگرانه ی مذهبی و نژادی عصر ما ارائه می دهد. لکان پیشاپیش تأکید کرده بود چگونه کلیبی مسلکها نه حرف و حدیث («کارآیی نمادین»)، که فقط ژوئیسانس [jouissance] راستین را قبول دارند - و آیا چیز- ملت [Nation-Thing] تجسم تمام عیار ژوئیسانس سیاسی در جهان امروز نیست؟ این امر این تناقض را توجیه می کند که چرا خردمندان کلیبی مسلک «روشنفکر» امروز که دیگر نمی توانند پذیرای هیچ علت اجتماعی باشند، نخستین کسانی هستند که طعمه بنیادگرایی قومی «برخاسته از تعصب» می شوند. نقطه ی ارتباط بین کلیبی مسلکی و بنیادگرایی (قومی یا مذهبی) عمدتاً شامل این مساله نمی شود که در «جامعه مبتنی بر چشم انداز» امروز، بنیادگرایی به خودی خود نمایش میانجی گرانه ی دیگری است، و به این معنا، چیزی قلابی، صورتکی کلیبی مسلکانه از دغدغه های مربوط به قدرت است، بلکه بیشتر به عکس این قضیه صحنه می گذارد: خود فاصله ی کلیبی مسلکانه به شکلی سرریسته بر الحاق به چیزی قومی (یا مذهبی) استوار است. هر چه بیشتر این الحاق نفی شود، انفجارش شدیدتر خواهد بود... همیشه باید به خاطر داشته باشیم که، در محدوده عقیدتیمان، ارجاع به ملیت فرد، حد غایبی ایدئولوژی در پوشش ضد- یا فقدان- ایدئولوژی (کوتاه سخن، ایدئولوژی بی شاخ و برگ [tout court]) است: «بیاپید کشمکشهای سیاسی و عقیدتیمان را ببوسیم و بگذاریم کنار، سرنوشت ملتیمان در خطر است».

ما با خطایی مشابه در تلقی روانکاوان سنت گرایی که ترجیح می دهند بیمارانشان «خام» و غافل از نظریه ی روانکاوی باشند مواجه می شویم - این غفلت به قول معروف سبب می شود آنان علائم «خالصتری» از خود بروز دهند، به بیان دیگر، علائمی که طبق آنها دانش مبتنی بر عقلانیتشان چندان ناخودآگاهشان را مخدوش نمی سازد. مثلاً، رویای محرم آمیزانه [incestuous] بیماری که از کل قضیه ی عقده اودیپ آگاه است بسیار مخدوشتر از رویای بیماری «خام» است، چرا که سعی خواهد کرد راهکارهای پیچیده تری برای پنهان کردن امیالش بیابد. همه ما در آرزوی دوران خوش گذشته ی روانکاوی هستیم، روزگاری که بیمار به روانکاو می گفت: «دیشب، خوابم این بود که ازدهایی را کشتم و بعدش از میان جنگل انبوهی روانه ی قصر شدم...»، در این لحظه روانکاو پیرومندان پاسخ می داد «آب خوردنه، جانم! ازدها پدرته و این خواب حاکی از میلِت برای کشتن او و رجعت به قلعه ی امن دامان مادره...». لکان دقیقاً عکس این مطلب را پیش می کشد: سوژه ی روانکاوی، مطلب مدرن علم است، که - گذشته از هر چیز دیگر-- علائمش به هیچ عنوان «بی منظور» نیستند، همواره رو به سوی تحلیلگر تا جایی که سوژه قرار است (معنای آن علائم را) بداند، دارند و لاجرم گویی که به شکلی سرریسته، به تفسیر خویش اشاره دارند. از این رو، کاملاً توجیه پذیر است بگوئیم علائمی داریم که یونگی، کلاینی، لکانی و غیره هستند، به بیان دیگر، واقعیتشان متضمن ارجاعی سرریسته به نظریه ای روانکاوی است. این روزها، «تداعی های آزاد» تحلیل شونده ای فرهیخته بیشتر مشتمل بر تلاش برای ارائه ی توضیحی روانکاوانه در باب ناراحتی های اوست...

بنابراین، در سطح سیاسی، مشکل ما در عصر حاضر این است که چگونه با این نژادپرستی

«به اندیشه آمده [یا بازتابگرانه] برخورد متقابل کنیم: آیا نوع خاصی از دانش وجود دارد که عمل را

ناممکن سازد، دانشی که دیگر با فاصله‌ی کلیدی مسلکانه هم-گزین نباشد («بر آنچه انجام می‌دهم، واقفم، لیک انجامش می‌دهم»)؟ یا باید قلمرو دانش را ترک گوئیم و به میانجی‌گری جسمانی که بی‌واسطه و بیش-نمادین است، توسل جوئیم، یا به «روشنفکرگرایی» شهودی، تغییر در تلقی درونی، فرای دانش چنگ زنیم؟ حرف اساسی روانکاو این است که دانشی وجود دارد که بر واقعی [the Real] تاثیر می‌گذارد، ما می‌توانیم «چیزها (علائم) را با لغات بی‌اثر کنیم» -- لب مطلب در درمان روانکاوانه این است که این شیوه منحصر به «دانش» (لغات) است، با این همه، بر [قلمروی] واقعی که علائم جسمانی هستند، اثر می‌گذارد.

پس چگونه می‌توان این «دانش» را، که حتی در عصر کلیدی مسلکی، [قلمروی] واقعی را متأثر می‌سازد، فراچنگ آورد؟ شاید بهترین رهیافت، مبتنی بر تقابل مابین اجبار خشونت‌آمیز و فرمانبری «خالصانه» باشد. البته هرگز نمی‌توان این تقابل را بر حسب ارزش ظاهری اش پذیرفت: فرمانبری (- زن از مرد در جامعه‌ی مردسالار، نژادی کمتر از نژادی مهتر، مستعمره از استعمارگر، و غیره)، به ویژه وقتی خود سوژه‌های فرمانبر «خالصانه» و «ارادتمندانه» به آن بپردازند، حاکی از اغفالی عقیدتی است که باید بتوان با تحلیل منقدانه در پس پشت آن نشان از اجباری بی‌رحمانه (درونی شده، «طبیعی جلوه داده شده») یافت که از جهان خارج نشأت می‌گیرد. هر چند، درباره‌ی این فرآیند وارونه‌ی خط‌آلود چه می‌گوئید: آنچه سبب می‌شود تسلیم سراپا خارجی خویشتن در برابر چیزی که کاملاً ما را «از درون» در پنجه گرفته را به تسلیم از سراجبار صرف (بد) تعبیر کنیم؟ در نخستین رهیافت، یا به عبارتی در سطح بلافصل-انتزاعی، تسلیم شدن من به اجبار در بدوی‌ترین شکلش، البته، باید متضاد رابطه با قدرتی «خالصانه» باشد که به واسطه‌ی آن فرمانبری من از قدرت سبب تکمیل شخصیتم، نه سبب عقیم ماندن خودآگاهی ام است - به واسطه‌ی فرمانبری ام از قدرتی «خالصانه»، به درک ماهیت خویش نائل می‌شوم (مثلاً، در جامعه‌ی سنتی مردسالار، زن قرار است با فرمانبری از شوهرش به ندای درون خویش پاسخ گوید). هر چند، «روح» چنین تقابل بلافصلی مابین اجبار خارجی و فرمانبری خالصانه به شدت ضد-هگلی است: هگل اتفاقاً سعی می‌کند نشان دهد چگونه دو امر متضاد در هم مستحیل می‌شوند (نگاه کنید به تحلیل درخشان وی از آگاهی «اصیل» و «فرومایه» در پدیدارشناسی روح).

از سوی دیگر، تحلیلی مناظره‌ای که به دقت انجام شده باشد عیان می‌سازد چگونه فرمانبری خارجی ما از اجبار بی‌رحمانه هیچگاه واقعا خارجی نیست، به عبارت دیگر، خود این تجربه‌ی نیرویی که مقهورش می‌شویم به مثابه چیزی کاملاً خارج از وجود ما، وهمی برخاسته از آگاهی انتزاعی است. کافی است تلقی سنتی آزادمنشانه را در قبال دولت به مثابه ابزاری «مکانیکی» برای اعمال اجباری خارجی که آزادی مرا تحدید می‌کند، در نظر بگیریم: آنچه این تلقی فردگرای آزادمنشانه غافل از آن است این است که چگونه این تحدید آزادی که جزئی از مفهوم شهروند بودن است، نه خارجی، که محدودیتی خودخواسته است که در واقع آزادی حقیقی مرا افزایش می‌دهد، به بیان دیگر، مرا تا سطح موجودی منطقی و آزاد ارتقا می‌دهد - آن بخش از من که در برابر فرمان دولت مقاومت می‌کند، که این فرمان را تهدیدی می‌انگارد، جنبه‌ی ناآزاد شخصیت من است. به واسطه‌ی آن من به واقع برده‌ی خصوصیات «آسیب شناسانه»‌ی طبع غیرمنطقی ام و هوسهای پیش پا افتاده‌ی طبیعت خاصم هستم - با این تفاسیر، این بخش را باید قربانی کرد تا به واقع فردی آزاد شوم. شاید مثال بهتر مثال نوجوانی باشد که در برابر اقتدار پدر مقاومت می‌کند و نام «سرکوب» خارجی بر آن می‌نهد، و از این امر غافل می‌ماند که این اقتدار چگونه وی را از دودلی‌های «درونی» حفاظت کرده، تمامیت

خویش-تجربه ي وي را ضمانت مي کند. - شاهد سردرگمي ها واحساس فقدان ي باشيد که به گاه از هم پاشيدن اقتداروالدين رخ مي دهد... لکان، که به تمام معنا هگلي بود، پذيرفته بود که اين عقیده ي عام پسند در باب نيروي رهايي بخش تکانه هاي ناخودآگاه که در برابر «سرکوب گري» نيرويي مقتدر که ما آگاهانه تسليمش مي شويم مقاومت مي کنند را بايد وارونه کرد: ارباب، ناخودآگاه است، او در ناخودآگاه است که ما را در چنگ دارد. از سوي ديگر، تا آنجا که «انسان» نماينده ي آزادي بي حد و حصر ذهنيت است، مي شود گفت وصله اي از کذب همواره به هر آن چه که به اصطلاح فرمانبري «خالصانه» ناميده شود، مي چسبند: در پس پرده، همواره دو دو تا چهار تا کردني متظاهرانه يا ترسي از خشونت بي حساب و کتاب پنهان شده است. مناظره در باب رهاسازي دقيقا در دل شکستن طلسم اقتدار «خالصانه»، در محکوم کردنش به مثابه صورتکي از اجبار بي رحمانه جاي دارد؛ مثلا (دوباره)، روش انتقادي فمينيستها را در نظر بگيريد در باب تميز دادن ردپاهاي اجبار بي رحمانه، در درون حيطه ي مردسالاري، که ندای دروني «طبيعي» زن جلوه داده مي شود. کلي تر که بنگريم، مي شود گفت «پيشرفت» فقط در اين نيست که اجبار خشونت آميز را کاهش دهيم، بلکه همچنين بايد قادر باشيم اين اجبار را در آنچه سابق بر اين به مثابه حالت «طبيعي» چيزها قلمداد مي شد، شناسايي کنيم. منطق اين شناسايي شامل تنش مناظره ي هگلي مابين در-خود و براي-خود است: خبط است که صرفا ادعا کنيم فرمانبري زن از مرد همواره بر پايه ي اجبار خشونت آميز بنا مي شده و اينک تفکر رهايي بخش ماهيت چيزي را که قبلا وجود داشته، روشن مي کند؛ همچنين، خبط است که ادعا کنيم که پيش از روي کار آمدن تفکر انتقادي فمينيستي چيزها بي هيچ تنش خصومت آميزي رخ داده اند، و خشونت فقط زماني خشونت مي شود که به تجربه از اين سنخ در آيد. تناقض تفکر بازتابگرانه در اين است که حالت سابق چيزها را مدام به آن چيزي بدل مي کند که پيش از اين-هماره «به حقيقت وجود داشته است»: با بهره گيري از نگاه گذشته نگر فمينيستي، گذشته مدام در «حقيقتش» ميخکوب مي شود.

با اين حساب، بايد بسيار دقت کرد که اثر رواني منبعت از عمل جنسي خاصي را به خواص بلافصلش بدل نکنيم. مثلا، برخي فمينيستها مي گویند قضيب ليسي [fellatio] بدترين شکل خوار و خفيف شدن زن است - چه مي شود اگر برعکس، رابطه اي چندفاعلي را متصور شويم که در آن قضيب ليسي دال بر حقارت مرد است که وي را تا حد حامل منفعل قضيبش، بازپچه اي در دستان زن تنزل مي دهد. نکته ي ما اينجا صرفا اين نيست که رابطه ي سلطه جويانه در تماس جنسي همواره آلوده به ابهام است، بلکه همين ابهام و «تصميم ناپذيري» در رابطه ي ارباب/برده است که «جنسي» اش مي کند. در کمترین حالت، حين آميزش جنسي، يکي سرمست لذت بسان کورها زل مي زند، در حالي که ديگري «کار را انجام مي دهد» -- چه کسي اينجا ارباب و چه کسي برده است؟ کيست که به شکلي مؤثر در خدمت تلذذ ديگري است؟ آيا آن که در ظاهر ارباب است، برده ي برده ي خویش نيست؟ آيا ارباب واقعي آن کس نيست که از برده اش مي خواهد نقش ارباب را بازي کند؟ در عمل (متعارف) جنسي، مرد «مي گيرد»، از زني «بهره مي جويد» -- اما اگر کمي ديدگاهمان را عوض کنيم، ممکن است ادعا کنيم که مرد درست و حسابي خودش را به ابزاري در دست زن تنزل مي دهد تا سبب لذت زن شود، منقاد حکم سيري ناپذير فراخود: «دوباره!» [ "Encore!" منظور، درخواست مکرر زن براي ادامه ي عمل جنسي است که سبب مي شود وي ارگاسمهاي چندگانه داشته باشد -- مترجم/عنوان سمینار XX لکان).

آنچه که بايد اينجا از آن دوري جست، که با گذار ديالکتیکی يك امر به سوي ضدش مناسبت

دارد، و سوسه ي تقارن است: نکته ي هگل اين نيست که دو امر متناقض (گذار اقتدار «خالصانه» به سوي اجبار خارجي و برعکس) به نوعي تعويض پذيرند، بلکه [اين است که] منطقي واحد را دنبال مي کنند. عدم تقارنشان به بهترين وجهي به واسطه ي ارجاع به کليبي مسلکي و کنايه تجسم مي يابد. اشاره ي بنيادين کليبي مسلکي محکوم کردن «اختيار واقعي» به مثابه حالي خاص است، که يکنا محتوای مؤثرش اجبار در بدوي ترين شکل ممکن يا انقياد براي کسب دستاوردی مادي است، حال آن که فردي کنايه گرا شك دارد که آیا آن شخص منفعت طلب بي احساسی که حساب دو دو تا چهارتایش فراموش نمي شود واقعا همان است که وانمود مي کند يا نه؛ به بيان ديگر، وي ظنين است که نکند در پس اين ظاهر حسابگر، تعهدي بسيار عميقتر پنهان شده باشد. کليبي مسلک به سرعت تظاهر مسخره به اقتدار رسمي را محکوم مي کند؛ کنايه گرا قادر است وابستگي حقيقي در اهانت يا بي علاقتي ساختگي را تميز دهد. مثلا، وقتي پاي عشق در ميان است، کليبي مسلک، پيش از همه، دم زدن از قرابت عميق روحي [بين عشاق] را تدبيري براي سوء استفاده ي جنسي يا غير جنسي از شريك عشق مي خواند، حال آن که کنايه گرا دوست دارد با حالي مغموم اعلام کند چگونه کامجويي وحشيانه از شريك عشقمان، حتي خوار و خفيف کردنش، فقط دال بر طفره رفتنمان از اعتراف به عمق وابستگيمان است... شايد، هنرمند کنايه مونتسارت بود و بس - کافي است شاهکارش *Così fan tutte* را به ياد آوريم. البته مي توان سه آوايي " باشد که باد آرام گيرد" [the trio *Soave il vento*] را از منظري کليبي مسلکانه قرائت کرد، بسان تقليد ساختگي از وداعي جانکاه که نشاط حاكي از دسيسه، شهوت انگيزي که در پي است را پنهان نمي کند؛ نکته ي کنايي در اينجا اين است که شخصيتها من جمله دن آلفونزو [don Alfonso]، دغلبازي که اين بساط را به راه انداخته، با رسميت هر چه تمامتر تحت تاثير غم انگيزي موقعيت قرار مي گيرند - اين رسميت غير مترقبه چيزي است که فراچنگ فردي کليبي مسلک نمي آيد.

در نگاه نخست، ممکن است به نظر آيد کليبي مسلکي شامل فاصله ي افراط گراپانه تري نسبت به کنايه است: آیا کنايه ريشخندي خيرخواهانه «از بالا»، از درون حصارهاي قلمرو نمادين [symbolic order] نيست؟ به بيان ديگر، فاصله ي سوژه اي است که جهان را از جاگاه والاي آن ديگري کبير [the big Other] که رو به سوي فريفتگان لذات مبتدل دنيوي دارد، مي نگرد، آگاه از پوچي غايي شان، حال آن که کليبي مسلکي قائم به ديدگاهي «خاكي» است که «از پايين» اعتقادمان را به قدرت انقيادآور کلمه [the Word]، به ميثاق نمادين، سست مي کند، و سبب تقويت جوهره ي لذت به مثابه يگانه چيز حائز اهميت مي شود - سقراط در برابر ديوزن کليبي مسلک؟ اگر چه، رابطه ي حقيقي واژگونه است: کليبي مسلک از اين فرض صحيح که «آن ديگري کبير وجود ندارد»، يا به بيان ديگر، قلمرو نمادين افسانه است، اين نتيجه ي نا صحيح را مي گيرد که آن ديگري کبير فاقد «عملکرد» است، که نقشش را مي توان به سهولت انکار کرد - از آنجا که وي نمي تواند بفهمد چگونه اين افسانه ي نمادين روابط وي را با واقعيت لذت سامان مي بخشد، بيش از همه برده ي زمينه ي [context] نماديني مي شود که دسترسي اش به چيز-لذت [Thing-Enjoyment] را تعريف مي کند، گرفتار در دام مناسک نماديني که رسما ريشخند مي کند. اين، دقيقا، چيزي است که لاکان در ذهن دارد وقتي دم از خطاي *les non-dupes errent*] مي زند: کسانی که گول افسانه ي نمادين را نمي خورند بيش از همه بر خطايند. از سوي ديگر، رهيافت به ظاهر «نرمتر» کنايه گرا، بسي مؤثرتر تار و پود جهان نمادين را از هم مي گسلد، به بيان ديگر، فرد کنايه گراست که به شکلي مؤثر مي پندارد ديگري [the Other] وجود ندارد. البته، برداشت عام کردن از روانکاوي کمابيش آن را بدل به خلاصه اي از کليبي مسلکي به مثابه برداشتي تفسيرگرانه مي کند: آیا اُس و اساس تفسير روانکاوانه اين نيست که

انگیزه های «پست» پنهان شده (شهوة جنسی، تهاجم طلبی پنهان) در پس حرکات به ظاهر «اصیل» حاکی از تعالی روحی معشوق، جانفشانی قهرمانانه و غیره را شناسایی کند؟ اگرچه، شاید این برداشت کمی بیش از حد نرم خویانه باشد؛ شاید معمای اصلی که روانکاو در صدد توضیح آن است دقیقاً عکس این مطلب باشد: چگونه رفتار مؤثر شخصی که آزادی اش در پس «تعصبا» و «محدودیت‌های اخلاقی» معنا یافته، مؤید موانع درونی بی شمار و ممنوعیت‌های اجتناب ناپذیر و غیره است؟ چرا شخصی که آزاد است «از زندگی لذت ببرد» به شکلی منظم اسیر «یافتن بدبختی» می شود، که به دقت هر چه تمامتر برنامه ی شکست‌های خویش را می چیند؟ از این، چه عاید شخص می شود؟ چه سودی از انحراف لیبدو می برد؟

راه دیگر برای تعریف کردن دامی که کلیبی مسلکی به آن گرفتار آمده، تفاوت بین قانون عام و زیرسطح کریه آن، قوانین نانوشته ی فراخود [superego] است: کلیبی مسلکی قانون عام را از منظر زیرسطح کریه آن به تمسخر می گیرد، و در پی این امر، آن را دست نخورده رها می کند. تجربه ای شخصی این کراهت درونزاد قدرت را به ناخوشایند- لذت بخش ترین شکلی بر من عیان ساخت. در سالهای دهه ی هفتاد بود که خدمت نظام وظیفه ی (اجباری) ام را در ارتش نام آشنای مردمان یوگسلاو، در سربازخانه های محقری که فاقد امکانات بهداشتی مناسب بودند، انجام می دادم. در اتاقی که خوابگاه کارآموز خصوصی پزشکیاری هم محسوب می شد، هفته ای یک بار پزشکی از بیمارستان نظامی آن دور و بر بیماران را به حضور می پذیرفت. بر قاب آینه ی بزرگ بالای روشویی در این اتاق، سربازی یکی دوتایی کارت پستال با عکس دختران نیمه برهنه چسبانده بود - که در آن روزها که خبری از هرزه نگاری نبود، یقیناً منبعی متعارف برای خودارضایی محسوب می شد. وقتی پزشک مشغول معاینه ی هفتگی بود، همه ی ما که قرار معاینه ی پزشکی داشتیم روی نیمکت بزرگی که کنار دیوار روبروی روشویی قرار داشت می نشستیم و به نوبت معاینه می شدیم. یک روز که من هم منتظر نوبتم بودم، نوبت سرباز جوان کم سواد بود که از درد آلت شکایت داشت (که البته در جای خود کافی بود که سبب خنده ی وقیحانه ی ما، من جمله پزشک، شود): پوست سر آلتش سفت و سخت بود، از این رو نمی توانست آن را به شکل معمول عقب بکشد. پزشک دستور داد که شلوارش را پایین بکشد و بگوید مشکلتش در کجاست؛ سرباز چنین کرد و پوست سر آلت به نرمی به پایین سرید، هر چند، سرباز به سرعت افزود که مشکلتش فقط وقت نعوظ بروز می کند. پزشک سپس گفت: «باشه، پس استمناء کن تا نعوظ بهت دست بده، اون وقت ببینیم مشکلت چیه!» سرباز که بسیار شرمنده و صورتش سرخ شده بود، بنا کرد جلوی همه ی ما استمناء کردن، اما واضح است که دچار نعوظ نشد؛ پزشک یکی از کارت پستال‌های دختران نیمه برهنه را از روی آینه برداشت، نزدیک چهره ی سرباز گرفت و شروع کرد به داد زدن بر سرش: «نگاه کن! چه پستونایی، چه [...]! استمناء کن! چه جوری به که شق نمی شی؟ تو دیگه چه جور مردی هستی! یالا، استمناء کن!» همه ی ما که در اتاق بودیم، من جمله خود پزشک، با خنده ای وقیحانه صحنه را دنبال کرد؛ چندی نگذشت که خود سرباز بخت برگشته هم با خنده ای حاکی از شرمساری به جمع ما پیوست، و همان طور که داشت استمناء می کرد، نگاه‌هایی حاکی از همبستگی با ما رد و بدل کرد... این صحنه تجربه ای شبه-اشراق مابانه [quasi-epiphany] برایم به ارمغان آورد: مخلص کلام، حاوی همه چیز بود، کل مشرب قدرت - امتزاج غریب لذت تحمیل شده و اعمال تحقیرآمیز قدرت، عامل قدرت که فرامینی طاقت فرسا صادر می کند، اما درست در همین حین با ما، با زبردستانش، وقیحانه می خندد، و بر همبستگی ژرفی شاهد است...

همچنین می توان گفت که این صحنه به نشانه ی قدرت [the symptom of Power] اشاره

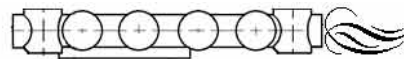


مي کند: زيادت طلبي عجيب و غريبي که به واسطه ي آن، در اتصال کوتاهي منحصر به فرد، تلقي هايي که به شکل رسمي در تضاد با يکديگرند و مانعه الجمع، پرده از همدست بودن با هم بر مي دارند، جايي که عامل رسمي قدرت ناگهان با حرکتي وقیحانه شروع مي کند به چشمک زدن از آن سر ميز، و به ما مي فهماند که نبايد اين چيز را (دستوراتش را) خيلي جدي گرفت، و از اين رو، قدرتش را قوام مي بخشد. هدف از «نقد ايدئولوژي»، تحليل دم و دستگاهي عقيدتي، بيرون کشيدن اين هسته ي حاكي از بيماري [symptomal] است که متن عقيدتي که در دسترس عامه مردم است همزمان ايجاب و انکار مي کند تا مبادا عملکردش مختل شود.

**Source:**

Slavoj Zizek: **From Joyce-the-Symptom to the Symptom of Power**

<<http://www.lacan.com/frameXI2.htmlkfu>>



www.mindmotor.com