

روان‌کاوی و سیاست

محمدرضا تاجیک*

چکیده

روان‌کاوی پسا‌فرویدی، آنچنان که در آموزه‌های لاکان تبلور یافته، تأثیر بسزایی بر تئوری انتقادی معاصر، فمینیسم، نظریه فیلم، پسا‌ساخت‌گرایی و مارکسیسم داشته است. این نحله از روان‌کاوی، در واقع، گسستی پسامدرن از آموزه‌های روان‌کاوانه زیگموند فروید است. این نظریه، تا حدی نیز، مبتنی بر کشفیات انسان‌شناسی ساختاری و زبان‌شناسی است. یکی از بنیادی‌ترین باورهای لاکان، به عنوان بارزترین چهره این مکتب، این است که ناخودآگاه، ساختاری نهان و ملفوف دارد که بسیار شبیه ساختار زبان است. شناخت جهان، دیگران و خود به وسیله زبان تعیین می‌شود. زبان پیش‌شرط کسب آگاهی فرد از خودش به مثابه یک هستی متمایز است. لاکان، همچنین از منظر روان‌کاوی، الگویی سه ضلعی از جهان اجتماعی - روانی، شامل امر خیالی، امر نمادین و امر واقعی عرضه می‌کند که در ساحت اندیشه سیاسی جدید (پسامدرنیسم، پسا‌ساخت‌گرایی، پسامارکسیسم و فمینیسم) تأثیر ژرف و گسترده‌ای به جا می‌گذارد.

واژگان کلیدی: سوژه، دیگری، زبان، هویت، باز‌نمایی، امر تخیلی، امر نمادین، امر واقعی، ضمیر ناخودآگاه، رؤیا، عقده ادیپ، نقطه آجیدن.

«آیا مطابق میلی که در تو وجود دارد عمل کرده‌ای؟»

لاکان

مقدمه

عصر ما عصر شالوده‌شکنی و بنیان براندازی است. بسیاری اندیشمندان این عصر، تلاش دارند از بت‌واره‌های اسطوره‌ای و مقدس «نظری» و «منظری» که بر هیبتی «سنتی» و یا «مدرن» تراشیده شده‌اند، اسطوره / تقدس‌زدایی کنند و عظمت و شوکت و جلال و سطوت آنان را در نزد دیگران مخدوش نمایند. بی‌تردید، لاکان یکی از این اندیشمندان شالوده‌شکن است. لاکان، در فضای روان‌کاوی پسا‌فرویدی، دریچه‌هایی برای عبور آموزه‌های نوین در عرصه‌های متعدد و متنوعی همچون: نقادی ادبی، فلسفه، فمینیسم، و نظریه سینما و نیز، سیاست و اجتماع گشود. به بیان تونی مایرس، «... در دست‌های لاکان، روان‌کاوی برای خود رسالتی کیهانی^۱ تعیین می‌کند، مرزهای رشته خود را پشت سر می‌گذارد و خود را با سیاست‌ورزی، فلسفه، ادبیات، علم، دین و تقریباً همه عرصه‌های دیگر مربوط به ساختن نظریه‌ای فراگیر، درگیر می‌کند، نظریه‌ای که به تحلیل همه آن تلاش‌هایی می‌پردازد که انسان‌ها نقشی در آنها دارند» (مایرس، ۱۳۸۵: ۳۴).

هر چند لاکان کار اصلی خود را تثبیت موقعیت روان‌کاوان و دفاع از بازگشت به فروید می‌دانست، دیری نپائید که آثار او کاربرت‌های گوناگونی یافته و به جزئی از حوزه فرهنگی عمومی‌ای بدل شدند که روان‌کاوی در آن همچون مؤلفه‌ای در میان ساخت و پرداخت‌های گسترده‌تر است. در دهه شصت، این حوزه، نوید تبیین آمیزه‌ای از مارکسیسم و روان‌کاوی را می‌دهد که می‌تواند تلقی ماتریالیستی‌ای از نحوه شکل‌گیری سوژه‌ها در و با ایدئولوژی به دست دهد. از این رو، لاکان به همراه لوئی آلتوسر و میشل فوکو مثلی را تشکیل می‌دهد که ویژگی آن، ضد – اومانیزم نظری آنها است. این اتحاد، راه را برای اخذ اولیه این رویکرد از جانب فمینیسم باز کرد. امروز نیز، جای پای آموزه‌های لاکان را در بطن و متن بسیاری از نحله‌های پساساخت‌گرا، پسامدرن و پسامارکسیسم می‌بینیم.

اما به‌رغم این تأثیرات، کماکان پرسش‌های زیر ما را با چالشی سخت مواجه می‌کنند: آیا آموزه‌های روان‌کاوی پسا‌فرویدی درباره «سوژه»، «دیگری»، «زبان»،

1. Cosmic.
2. Discipline.

«هویت»، «بازنمایی»، «امر تخیلی»، «امر نمادین»، «امر واقعی»، «ضمیر ناخودآگاه»، «رویا»، «عقد ادیپ» و... می‌توانند ما را در فهم «سیاست» در جوامع پیچیده یاری رسانند؟ آیا با قرار دادن «امر سیاسی» در فضا و افق این منظر، دچار نوعی «تقلیل‌گرایی» نمی‌شویم؟ آیا در پرتو آموزه‌های روان‌کاوی می‌توان پاسخی برای چگونگی و چرایی شکل‌گیری و تثبیت تصورات، تخیلات، پنداره‌ها و انگاره‌های انسان‌ها درباره امور سیاسی یافت؟

برای یافتن پاسخ این پرسش‌ها، لاجرم و ضرورتاً می‌باید تأملی در دقایق برجسته روان‌کاوی پسا‌فرویدی لاکان داشته باشیم و سپس تلاش نمائیم از رهگذر خوانش‌هایی که در جست و جوی «دلالت‌های سیاسی» آموزه‌های وی هستند (خصوصاً خوانش ژینیک و لاکلاو)، تأثیر روان‌کاوی لاکانی بر گفتمان‌های سیاسی زمانه خود را مورد تدقیق و مذاقه بیش‌تر قرار دهیم.

زبان، سوژه و سوژکتیویته

روان‌کاوی پسا‌فرویدی، آنچنان که در آموزه‌های لاکان و پیروان مکتبش تبلور یافته، تأثیر بسزایی بر نظریه انتقادی معاصر، فمینیسم، نظریه فیلم، پسا‌ساخت‌گرایی، پسااستعمارگرایی و مارکسیسم داشته است. این نحله از روان‌کاوی، در واقع، گسستی پسامدرن از آموزه‌های روان‌کاوانه زیگموند فروید است. در حالی که اندیشه‌ها و آموزه‌های فروید را می‌توان اولاً، در چارچوب گفتمان تجربی و سنت انسان‌گرایانه‌ای که کماکان به توانایی پایدار «من» برای دستیابی به «حقیقت» معتقد است، و ثانیاً، در محدوده سویه‌های ساخت‌گرایانه‌ای که بر اهمیت فعالیت ذهنی ناآگاهانه و به وجود آمدن «خود» در جریان رشد کودک (همچون ساخته شدن سوژه در زبان) تأکید می‌ورزند، خلاصه نمود،^(۱) لاکان، هر گونه تصور و اندیشه بسیط درباره «من» و «حقیقت» را به پرسش کشیده و بر ساخته شدن دانش از رهگذر ساختارهای زبانی و ایدئولوژیک که نه تنها آگاهی، بلکه همچنین زیستن‌های ناآگاه ما را سامان می‌دهند، اصرار می‌ورزد. در حالی که فروید معتقد بود که تعارضات حیات ذهنی را می‌توان حل کرد، لاکان آنها را در بنیان، درمان ناپذیر می‌دانست. به تصریح وی، ناهماهنگی و گسست را نمی‌توان از روان انسان زدود، زیرا آنها روان هستند (وارد، ۱۳۸۴: ۲۴۴). و

«در حالی که فروید از «ضمیر ناخودآگاه»، با مفاهیم زیست شناختی و به مثابه مخزن «سائق»های حیوانی و ابتدایی یاد کرده بود، لاکان ضمیر ناخودآگاه را چون زبان دارای ساختار می‌دانست.^(۱) اما، به نظر او این نیز به همان اندازه درست است که «نفس آگاه» را باید با مفاهیم زبان شناختی فهمید. لاکان، همچنین به یاری مفاهیم ژوئیسانس و میل، نظریه فروید درباره مراحل تحول و نظریه وی درباره رانه^۱ را در نظامی با قالب جدید عرضه می‌کند، نظامی تحت سلطه این ایده که «دیگری» در فرایند تولید ذهنیت و سوبژکتیویته دارای نقشی ابزاری است.

لاکان، کشف ناخودآگاه به دست فروید را با حوزه زبان‌شناسی ساختاری پیوند داده است. تمایز میان دال و مدلول به همراه جملات قصاری چون «ناخودآگاه همانند زبان ساخت یافته است» یا «ناخودآگاه گفتار «دیگری» است»؛ گفتار، یکتا رسانه کاوش روانی است، و کارکرد و حوزه گفتار و زبان را باید محور معالجات روان‌کاوانه و نیز تربیت روان‌کاوان دانست؛ این عالم کلمات است که عالم اشیاء را شکل می‌دهد، امری که در وهله اول این تصور را پدید می‌آورد که اشیاء پیوسته در حال تغییر و سیوررت‌اند، همگی محصول همین «پیوند» هستند.

در برداشت لاکان از زبان، یک دال همواره بر دال دیگری دلالت می‌کند، هیچ واژه‌ای رها از حصار استعاره‌ای (استعاره، دالی است که جای دال دیگر نشسته) نیست. لاکان، از لغزش در زنجیره معنایی، از دالی به دال دیگر صحبت می‌کند. چون هر دالی می‌تواند معنایی بپذیرد؛ هیچ دلالتی مسدود و رضایت‌بخش نیست. هر واژه‌ای صرفاً به واسطه واژه‌های دیگر قابل تعریف است. بنابراین، از نظر لاکان، دال‌ها نیز معنای ثابتی ندارند. از این رو، وی آنها (دال‌ها) را برطبق قواعد تشبیه و استعاره یا قواعد حاکم بر فرآیندهای موجود در رؤیا یعنی فشرده‌گی^۲ و جابه‌جایی^۳، مقایسه می‌کند. بنابراین، ناخودآگاه از طریق فرآیند واکنش زنجیره‌ای، دقیقاً همان تجربه‌هایی را پیش می‌کشد که به سوژه رخصت می‌دهند تا پیوندش را با ژوئیسانس [الذت دردناک] دیگری قطع کند. از نظر لاکان این برش^۴ همان اختگی است (ساراپ، ۱۳۸۲: ۲۳).

-
1. Drive.
 2. Condensation.
 3. Displacement.
 4. Cut.

افزون بر این، هر کلمه که ادا می‌شود، زمانی معنی‌دار می‌شود که جمله تمام شده باشد و احتمالاً فقط آخرین کلمه‌ای که ادا گردیده، به صورت ارجاعی به گذشته، درک کاملی را از هر کلمه‌ای که قبلاً آمده ایجاد می‌کند. از آنچه گفته شده نمی‌توان پیش‌بینی کرد که چه چیزی گفته خواهد شد. به هر «جمله» همواره می‌توان جمله دیگری را افزود. هیچ جمله کاملاً اشباع شده‌ای وجود ندارد. میان دال و مدلول رابطه‌ای طبیعی وجود ندارد. دال قدیمی و آنچه این دال بدان دلالت می‌کند، به ضمیر ناخودآگاه رانده می‌شود. فرد، در طول زندگی، زنجیره‌های معنایی دلالتی بسیاری را می‌سازد، همواره اصطلاحات جدیدی را جانشین اصطلاحات قدیم می‌کند و دائماً فاصله بین دالی را که قابل دسترس و رؤیت است با آنهایی که ناخودآگاه هستند، افزایش می‌دهد (همان).

بنابراین، در مقابل سوسور، که رابطه بین دال و مدلول را ثابت و قابل پیش‌بینی می‌داند، لا‌کان درباره‌ی امکان به هم بستن دال‌های خاص برای شکل‌گیری نشانه زبان‌شناختی، بحث می‌کند. از سوی دیگر، به نظر لا‌کان، معنی، صرفاً از رهگذر گفتمان، آن هم در نتیجه جابه‌جایی‌های زنجیره معنایی، ظاهر می‌شود. وی نیز، همچون دریدا، بر سیالیت و متغیر بودن مدلول، و نیز توانایی هر مدلول در کارکرد به جای دال، تأکید می‌کند. یکی از نتایج وضعیت و حالت غیر - باز نمودی زبان، آن است که مدلول همواره موقتی می‌شود (همان: ۲۲). معنی هر نشانه‌ای به رابطه آن با نشانه‌های دیگر وابسته است و ربطی به مصداق آن ندارد. به بیان دیگر، اگر بپذیریم که دال خودسالار است، نتیجه می‌گیریم که زبان امری است اساساً استعاری، یا دست کم بین زبان «لغوی» و زبان «استعاری» مرز روشنی نمی‌توان کشید. زیرا هرگونه مرزی از این دست به ناچار بر این معیار مبتنی خواهد بود که زبان «لغوی» صرفاً به امور واقع رجوع می‌کند، حال آنکه زبان «استعاری» به امور واقع شاخ و برگ می‌دهد. اما، رخنه استعاره در زبان لغوی را می‌توان چون رخنه‌ی میل سرکوب شده در بیان دانست.

زبانی که معمولاً در بزرگسالی به کار می‌بریم، زبانی است که عضویت ما در جامعه آن را می‌طلبد. این زبان، بیانگر «نفس» اجتماعی شده‌ای است که در جریان سازگار شدن با جامعه کسب کرده‌ایم. اما امیالی که سرکوب شده‌اند تا شکل‌گیری این نفس اجتماعی شده را امکان‌پذیر کنند، همیشه می‌توانند از راه‌های غیرمستقیم خود را بیان کنند. این امر، چنان که فروید می‌گفت، به ویژه در رویا، لغزش زبان و نظایر آنها روی

می‌دهد. پس، کار روان کاو عبارت است از تفسیر این بیان‌های استعاری برای امکان‌پذیر کردن بیان مستقیم ضمیر ناخودآگاه و تکمیل امر ناقص شکل‌گیری نفس. لاکان، این گفته‌ی مشهور فروید را نقل می‌کند که «هر جا نهاد id (آن) it وجود دارد، خود^۱ (من) I نیز وجود خواهد داشت»، و آن را این گونه تعبیر می‌کند که «فروید سوژه را مخاطب قرار می‌دهد تا این نکته‌ی تازه را به او بگوید: اینجا، در قلمرو رویا، در خانه‌ی خویش هستی» (ماتیوز، ۱۳۷۸: ۲۰۸).

لاکان، زبان را یک نظام مستقل می‌داند که جهان بسته خودش را می‌سازد. بنابراین، واژه‌ها به جای اینکه تجربه را بازتاب دهند، آن را برمی‌سازند. با این بیان، لاکان فرض شهودی ما درباره رابطه میان واژه و شیء را معکوس کند. این‌گونه نیست که شیء منتظر واژه‌ای برای بازنمایی خود باشد، بلکه واژه است که شیء را می‌آفریند. در برخی حالت‌ها، زبان نسبت به جهانی که بازنمایی‌اش می‌کند، اولویت دارد. وقتی لاکان می‌گوید: «ناخودآگاه همانند زبان ساخت می‌یابد» این بدین معنا است که ناخودآگاه مخزن رانه‌ها یا انبار «بازنمایی‌های شیء» نیست. ناخودآگاه هیچ‌گاه واجد محتوایی ثابت نیست. به دیده لاکان، به طور کلی، جدا از زبان (به مثابه نظامی از تفاوت‌ها و فاقد اجزاء اثباتی)، سوپزکتیویته انسانی وجود ندارد (همان: ۲۰۴). شناخت جهان، دیگران و خود با زبان میسر می‌شود. زبان پیش‌شرط کسب آگاهی فرد از خودش به مثابه یک هستی متمایز است. دیالتیک من-تو، سوژه‌ها را از رهگذر تضاد دو سوپه‌ای که ذهنیت را پدید می‌آورد، تعریف می‌کند. اما زبان همچنین حامل امر مفروض اجتماعی، فرهنگ، نواهی و قوانین است. لحظه ورود انسان (کودک) به عالم زبان، لحظه درک این واقعیت است که همه‌ی هستی با وجود او اینهمان نیست. در این لحظه، می‌آموزد تمایزی میان ذهن او و دنیای برون وجود دارد و می‌آموزد هویت خود را در پرتو «تفاوت» و نه «وحدت» تعریف کند. همان گونه که اریک ماتیوز تصریح می‌کند:

این نکته از نظر فلسفی اهمیت تعیین‌کننده‌ای دارد، زیرا بدان معنی است که انسان به عنوان سوژه مستقل از رابطه‌اش با سوژه‌های دیگر وجود ندارد (چرا که زبان از رابطه با دیگران جدایی‌ناپذیر است). به اعتقاد لاکان، انسان آن‌گاه سوژه می‌شود که گفتن «من» را فرامی‌گیرد، که واژه‌ای است که در یک زبان مشترک و از طریق رابطه با

1. Ego.

دیگران فراگرفته می‌شود (همان: ۲۰۵).

بنابراین، از نظر لاکان، سوژه بدون زبان نمی‌تواند یک سوژه انسانی باشد. به بیان دیگر، «سوژه از رابطه با چیزی بیرون از خود (تصویر آینه‌ای) شکل می‌گیرد: پس، سوژه دیگر چیزی نیست - آن گونه که در دکارت می‌بینیم - که وقتی انسان خود را از هر چیز بیرونی جدا می‌کند و به درون می‌نگرد، به گونه‌ای بی‌واسطه نزد او حاضر باشد» (همان: ۲۰۴-۲۰۵). در مقابل سوسور که معتقد بود می‌توانیم تا حدی خارج از زبان قرار بگیریم، لاکان تأکید می‌کند که همه در زبان روزمره غوطه‌وریم و نمی‌توانیم از آن خارج شویم. چیزی به نام فرازبان وجود ندارد. ما همه مجبوریم خود را در زبان بازنمایی کنیم. در حقیقت، راه دسترس ما به دیگران تنها از طریق زبان است. (به گفته لاکان، یک فرد روان‌پزش کسی است که نیاموخته است که زبان چیست).

لاکان تصریحاً و تأکیداً به ما می‌گوید: جز در بازنمایی، سوژه‌ای وجود ندارد، لیکن هیچ بازنمایی‌ای ما را کاملاً محصور خود نمی‌کند. «من» نه می‌توانم کاملاً تعریف شده باشم و نه می‌توانم از تعریف به تمامه بگریزم. «من» در جست‌وجوی خودم هستم. به نظر لاکان، اینکه چگونه خود را آشکار سازیم، همیشه وابسته به تفسیر دیگران است. از طرف دیگر، هر نوع تلاش در جهت مطلق کردن دیگری و یا به چنگ آوردن او به طور کامل، امری است ناقص، هیچ نوع توصیفی در مورد فرد دیگر، انصاف به خرج نمی‌دهد. افزون بر این، انسان خودش را تنها به گونه‌ای می‌تواند ببیند که فکر می‌کند دیگران او را می‌بینند. بنابراین، از نظر وی، ما هرگز درصدد به دست آوردن یک تصویر با ثبات نیستیم. تلاش ما معطوف به تفسیر رابطه خودمان با دیگران است، اما در عین حال، همیشه امکان سوء تعبیر وجود دارد. یعنی همیشه شکاف و سوء فهم موجود است و ما هرگز نمی‌توانیم معنای قطعی پاسخ دیگران را دریابیم. ما در مورد هویت خود صاحب یک ایده هستیم، اما این ایده متناظر با واقعیت نیست، تصویر آینه از پشت به جلو است. ما صاحب مجموعه ثابتی از خصایص نیستیم. به بیان دیگر، ما هرگز با یکی از صفت‌های خود برابر نیستیم. اگر منظور از حقیقت این است که هر فرد یک خصلت ذاتی دارد، در آن صورت حقیقتی وجود ندارد (ساراپ، ۱۳۸۲: ۲۶).

همیشه نوعی تنش درونی و احساس خطر وجود دارد، چون هویت فرد وابسته به شناسایی دیگران از او است. این موضوع اصلی داستان ارباب و بنده هگل است. از نظر

هگل، آگاهی نمی‌تواند بدون شناخته شدن به وسیله دیگران خود را به چنگ آورد. ارباب نیازمند شناسایی از طرف بنده است، لکن این فرایند از درون، محکوم به شکست است. ارباب احساس خطر می‌کند، چون شناسایی او منحصراً وابسته به شناسایی بنده است. اگر از اینجا به یک تعمیم برسیم، می‌توانیم بگوییم که ما دوست داریم دیگران را تا حد ابزار تقلیل دهیم - یعنی آینه. لحظه‌ای که می‌خواهیم بر وابستگی خود چیره شویم، لحظه تعرض و پرخاش است. (اغلب می‌شنویم که مردم می‌گویند، «عادت‌م این است که بر استقلال خود پافشاری کنم») (همان: ۲۶).

به لطف هویت، هر موجودی همیشه یکسان باقی می‌ماند، به طوری که دائماً با خود اینهمانی دارد و متفاوت از دیگران است. اما یک هستی از طریق نفی این همانی می‌تواند هویت خود را نفی کند و یا از آن فراتر رود و به هستی دیگری، غیر از آنچه هست، تبدیل شود، حتی به ضد خود. هویت و نفی، در حالتی انزوایی وجود ندارند. درست همانند کلیت، این دو، جنبه‌هایی مکمل از یک هستی و وجود واقعی‌اند. ابناء بشر، همیشه داده‌های موجود را نفی می‌کنند. سلب کردن، همانا نفی هویت است. انسان‌ها صرفاً از رهگذر نفی مؤثر یک واقعیت مفروض، واقعاً آزاد و یا انسان واقعی‌اند. از همین‌رو، نفی کردن چیزی نیست مگر آزادی بشر. آزادی‌ای که خود در هیأت یک کنش دیالکتیکی یا سلبی محقق می‌شود. بدین طریق، اساساً یک آفرینش است. آنچه در این جا حادث می‌شود، جابه‌جایی یک داده با داده‌ای دیگر نیست، بلکه غلبه بر داده‌ای است برای کسب چیزی که هنوز وجود ندارد. خلاصه، انسان نه به تنهایی هویت است و نه سلبیت، بلکه کلیت یا سنتز است؛ یعنی وقتی آدمی اقدام به تعالی می‌کند و نیز به مراقبت از خویش می‌پردازد بر خودش «غلبه پیدا می‌کند» (همان: ۲۴).

معرف ثابت / نقطه آجیدن

اما در این فضای متکثر دال‌ها و مدلول‌ها، چه چیزی انسجام یک عرصه معنایی را حفظ می‌کند؟ به بیان دیگر، در وضعیتی که دال‌ها ناپایدار و مستعد لغزش معنایی هستند، یک مجموعه معنایی چگونه انسجام خود را حاصل و حفظ خواهد کرد؟ ژیزیک، با بهره بردن از آموزه‌های لاکان، پاسخ می‌دهد هر عرصه معنایی معین با یک «دکمه

رومبلی^۱ بخیه‌دوزی می‌شود. ژئوپیک می‌گوید به همان صورتی که یک دکمه رومبلی پنبه‌های درون یک لحاف را چارمیخه می‌کند و نمی‌گذارد که آنها پخش و پلا یا در گوشه‌ای جمع شوند، یک نقطه آجیدن، دالی است که اجازه نمی‌دهد معنا در درون لحاف مجموعه معنایی به این سو و آن سو بلغزد (مایرس، ۱۳۸۵: ۸۹).

معرف ثابت^۲، از منظر لاکان، همان نظریه دال ناب خاصی است که هویت یک ابژه معین را فراسوی خوشه متنوع صفات توصیفی‌اش مشخص می‌کند و در همان حال نیز، این هویت را برمی‌سازد. در حالی که از یک منظر ذات‌گرایانه، تعیین خوشه‌ای معین از مشخصه‌ها برای مفاهیم یا ابژه (یعنی خوشه‌ای از صفات مثبت، هرچند حداقلی، که ذات ثابت و بدون تغییر مفاهیم و اصطلاحات تعریف می‌کند) ممکن فرض می‌شود، معرف ثابت ما را با رویکردی ضدذات‌گرایانه آشنا می‌سازد که از منظر آن می‌توانیم تعریف چنین ذاتی یا تعریف هر خوشه‌ای از صفات مثبت که در «همه جهان ممکن» یکسان باقی بماند، را ناممکن بدانیم (ژئوپیک، ۱۳۸۴: ۱۴۷-۱۴۶). در این نگاه، تنها تعریف ممکن هویت یک ابژه، آن است که بگوئیم این ابژه‌ای است که همیشه با دالی واحد تعریف می‌شود - یعنی متصل به دالی واحد. این دال است که هسته «هویت» ابژه را برمی‌سازد.

بنابراین، معرف ثابت یا نقطه آجیدن، از رهگذر «متوقف کردن لغزش مجازی^۳ مدلول یک دال به آن کلیت می‌بخشد. اما نقطه آجیدن، نقطه تراکم و فشردگی اعلا‌ی معنا، یعنی نوعی ضمانت که می‌تواند با مستثنا کردن خود از بده و بستان افتراقی عناصر، به منزله‌ی یک نقطه ثابت و پایدار ارجاع عمل کند، نیست، بلکه نقطه آجیدن، همان عنصری است که عامل دال را درون حوزه مدلول بازنمایی می‌کند. این نقطه فی‌نفسه چیزی نیست مگر نوعی «تفاوت ناب»؛ نقش‌اش کاملاً ساختاری است، ماهیتش کاملاً اجرایی است - دلالت‌اش منطبق با کنشی است که ضمن آن خودش را اعلام می‌کند، در یک کلام، این نقطه یا این «معرف ثابت»، «دال بدون مدلول» است (همان: ۱۴۸). نقطه آجیدن، نقطه‌ای است که سوژه از طریق آن به دال دوخته می‌شود و در عین حال نقطه‌ای است که فرد را استیضاح و بدل به سوژه می‌کند، آن هم با خطاب قراردادن فرد با فراخوان یک

1. Point de capition.
2. Rigid designator.
3. Metonemic.

دال اعظم خاص. در یک کلام، تقطه آجیدن نقطه سوژه‌مند شدن زنجیره دال است. برای نمونه، در فضای سیاسی دموکراتیک، دال‌هایی همچون «آزادی»، «تحمل دگر»، «عدالت»، «توزیع مساوی فرصت‌ها»، «انتخاب اکثریت»، «تکثر اجتماعی و سیاسی»، و... شناورند و سپس زنجیره آنها با دال اعظم خاصی (لیبرالیسم، سوسیالیسم، مارکسیسم، اسلام و...) تکمیل می‌شود که با کنش پس‌نگرانه معنای آنها را مشخص می‌کند. چرا «کنش پس‌نگرانه»؟ زیرا دال‌هایی نظیر لیبرالیسم، سوسیالیسم، مارکسیسم و اسلام، دال‌های بدون مدلول نیستند، بلکه دال‌هایی هستند که معنایشان از رهگذر مفصل‌بندی‌های صورت گرفته از آنان بیان می‌شوند. هیچ مفصل‌بندی‌ای در خلأ به وجود نمی‌آید. هر مفصل‌بندی در حوزه‌ای رخ می‌دهد که قبل از آن، در آن حوزه، مفصل‌بندی نسبتاً ثابت (یعنی معانی جا افتاده) وجود داشته باشند. به بیان دیگر، دال‌ها در شبکه‌های مفصل‌بندی شده یافت می‌شوند. در هر حال، دال‌ها معمولاً آثاری از مفصل‌بندی‌های پیشین را با خود حفظ می‌کنند. ساز و کارهای استعارات و کنایات، این آثار را در زنجیره‌هایی به یکدیگر مرتبط می‌سازند. آنها در نهایت به هیچ مرجعی برنمی‌گردند، بلکه بر چیزهای فراتر از آن میدان تأکید می‌کنند. اما این آثار را می‌توان در چندین زنجیره، مفصل‌بندی و بازمفصل‌بندی کرد.

بنابراین، نقطه آجیدن نقطه‌ای است که شمار کثیر «دال‌های سیال» را از طریق مداخله نوعی گره گاه درون یک حوزه یکپارچه سامان می‌دهد. به بیان دیگر، نقطه آجیدن نقطه‌ای است که دال‌ها را روکش می‌کند و به همین دلیل از سیالیت و سرریز شدن دال‌ها جلوگیری می‌کند و معنای شأن را تثبیت می‌کند. هر عنصر متعلق به یک حوزه معنایی خاص، بخشی از یک مجموعه یا دنباله معادل‌ها است: مازاد استعاری آن عنصر که از طریق آن با عناصر دیگر پیوند می‌یابد، نفس هویت آن را به شکل پس‌نگرانه تعیین می‌کند. اما این اتصال زنجیره‌ای تنها در وضعیتی ممکن است که یک دال خاص و یکتا کل حوزه را روکش کاری کند و با تجسم بخشیدن به آن هویتش را تحقق بخشد.

امر تخیلی، امر نمادین، امر واقعی

در نظام اندیشگی لاکان، امر یا نظم زبانی به مثابه امر یا نظم «نمادین» تعریف می‌شود. امر / نظم نمادین، در کنار دو امر / نظم دیگر، یعنی امر / نظم تخیلی و امر / نظم

واقعی، ساحت سه‌گانه ایده روان‌کاوی لاکان را شکل می‌دهند. امر تخیلی – نوعی از ثبات پیش‌کلامی که منطق آن اساساً بصری است – به عنوان مرحله‌ای در پیشرفت روانی، پیش از مرحله نمادین قرار دارد. لاکان، لحظه به وجود آمدن آن را «مرحله آینه» نامیده است. در این مرحله، هنوز شکل‌گیری «خود» که به کودک امکان می‌دهد شکل و هویت «خود» را از دیگران تفکیک کند، وجود ندارد، و یا این «خود» در حال نطفه بستن است. بچه‌ای را که می‌زنند می‌گویند که مرا زدند و کودکی که افتادن کودکی دیگر را می‌بیند شروع به گریه می‌کند. نظم تخیلی، پیش‌آدیبی است. «خود» مایل است با آنچه آن را به عنوان غیر (دگر) می‌فهمد، اینهمان بشود. کودک، تصویر دیگران را در آینه با تصویر خودش اشتباه می‌گیرد؛ و چون «خود» آمیزه‌ای است از درون‌افکنی‌های مبتنی بر سوء شناخت، به سختی می‌تواند یک شخصیت واحد به وجود آورد. به عبارت دیگر، ما یک خویشتن کاملاً تفکیک شده را احساس می‌کنیم.

بنابراین، لاکان از واژه «تخیلی» برای توصیف نظامی که از تجربه سوژه حاصل می‌شود و تحت سلطه اینهمانی و دوگانگی است، استفاده می‌کند. در طرح وی، نظم تخیلی نه تنها بر نظم نمادین که سوژه را با زبان و سه‌گانه‌سازی ادیبی آشنا می‌کند، پیشی می‌گیرد، بلکه به همزیستی با نظم‌های پس از خود نیز ادامه می‌دهد. در حالی که ضمیر ناخودآگاه با ایجاد شکاف در سوژه آن را مرکز‌زدایی می‌کند، در سطح «امر تخیلی» (یعنی در گفتمان زندگی روزمره) تأثیرات ضمیر ناخودآگاه به رسمیت شناخته نمی‌شود. در سطح «امر تخیلی»، سوژه به شفافیت امر نمادین باور دارد؛ فقدان واقعیت را در امر نمادین باز نمی‌شناسد. پس، «امر تخیلی» صرفاً جایی نیست که در آن تصویر به وجود می‌آید یا سوژه در لذت‌های تخیل غرق می‌شود. در واقع، «امر تخیلی» جایی است که در آن سوژه سرشت امر نمادین را اشتباه می‌گیرد. بنابراین، «امر تخیلی» عرصه توهم است، اما «توهم ضروری» (لچت، ۱۳۷۷: ۱۱۴).

از نظر لاکان، اولین رغبت کودک به مادر دلیلی است بر اینکه می‌خواهد آن‌گونه باشد که مورد علاقه مادر است. نوزاد می‌خواهد مکمل مادر و آن چیزی باشد که مادر آن را ندارد – یعنی مردانگی. رابطه کودک با مادر یک رابطه آموزشی دوگانه بدون واسطه است. بعدها، رغبت کودک به اینکه مورد علاقه مادر باشد موجب می‌شود تا راه برای اینهمانی با پدر هموار شود. «بنابراین، امر خیالی، ... نامی است برای جست و جوی

بی‌وقفه به دنبال نفس، برای فرایند ادغام هر چه بیش‌تر موارد همتاسازی و شباهت^۱ به قصد تقویت حکایت وحدت خویش» (مایرس، ۱۳۸۵: ۳۶).

دیری نمی‌پاید که رابطه اجتماعی، دوگانه و آمیخته کودک با مادرش برای نیل به دنیای گفتمان نمادین ترک می‌شود. پدر در مرحله سوم قرار می‌گیرد و ما با پذیرش نام و نواهی او، وارد نظم نمادین می‌شویم. در اینجا میان اشیا و اسامی آنها تناظر یک به یک وجود ندارد. یعنی نماد، نظامی نامتناهی از معانی به ذهن متبادر می‌کند. دلالت نمادین، اجتماعی است و نه همراه با خودشیفتگی. بحران ادیپی نشان‌دهنده ورود کودک به دنیای نظم نمادین است. وقتی کودک عنوان پدر و «نفی» او را می‌پذیرد، در درونش قواعد زبان و جامعه به رقابت با یکدیگر برمی‌خیزند (ساراپ، ۱۳۸۲: ۴۱).

امر نمادین، از نظر لاکان، «برسازنده بخش مهمی از آن چیزی است که معمولاً «واقعیت» می‌نامیم. امر نمادین، چارچوب غیرشخصی جامعه است، عرصه‌ای است که در آن ما جایگاه خود را به عنوان عضوی از جماعتی متشکل از انسان‌های هم‌نوع را به دست می‌آوریم. ... ما در عین حال زندانی امر نمادین هستیم» (مایرس، ۱۳۸۵: ۳۶-۳۷)، زیرا آنچه این سامان را یکپارچه می‌سازد، زنجیره دلالتگر^۲ (قانون دال^۳) است. بنابراین، «زنجیره دلالتگر همان چیزی است که نظم نمادین را به هم چفت و بست می‌زند، و به زبان ساده، اشاره دارد به کل شبکه دال‌های موجود» (همان: ۳۹).

با این وصف، متوجه می‌شویم نظم نمادین یکی از سه نظم به هم مربوطی است که وجود بیناسوبژکتیو را ساختار می‌بخشند. ساختار سه‌گانه مشابهی، که می‌تواند متضمن ارجاعی به سه‌گانه فرویدی «نهاد»^۴، «من»، و «ابرمن»^۵ باشد، در ساختار سه‌گانه نیاز، خواست، میل، نمود می‌یابد، ساختاری که، همانند نظریه امر نمادین، به گذار از طبیعت به فرهنگ مربوط می‌شود. نیاز صرفاً به سطح زیست‌شناسانه و نیاز به تغذیه رجوع می‌کند. خواست نشان‌دهنده ابراز نیاز در زبان است: سوژه ملزم به ابراز یا ترجمه نیاز زیست‌شناسانه به تعابیر نمادین است. پس‌ماند، یا سازش‌ناپذیری نیاز با خواست، را لاکان میل می‌نامد، میلی که به سرعت به مضمونی محوری بدل می‌شود. بیماران فروید

1. Replication and resemblance.
2. Signifying chain.
3. Law of signifier.
4. Id.
5. Super-ego.

دستخوش خواسته‌ها و انگیزه‌ها بودند، حال آنکه سوژه‌های لاکان دستخوش میل‌اند، و از همین رو است که او می‌تواند مدعی شود که میل معادل cogito یا desidero دکارتر است. از نظر لاکان، میل انسان، میل به دیگری است. در نهایت، میل همواره میلی برای بازشناسی است.

دیدگاه لاکان در مورد نظم نمادین، تلاشی است برای ایجاد واسطه‌هایی میان تحلیل لیبیدویی و مقولات زبان‌شناختی، تا به عبارت دیگر، یک نمای فرامرزی ایجاد کند که به ما این قدرت را می‌دهد که در یک چارچوب مفهومی مشترک درباره هر دو آنها صحبت کنیم. لاکان، عقده ادیپ را به صورت یک پدیده زبان‌شناختی بیان می‌کند و آن را نوعی کشف با سوژه‌ای با عنوان پدر اسمی می‌داند. لاکان، احساس می‌کند که آموختن زبان نوعی از خودبیگانگی برای روان است، اما می‌پذیرد که بازگشت به دوران کهن و مرحله پیشالفظی خود روان امری ناممکن است.

نظم سوم، نظم واقعی است. واقعیتی است که هرگز نمی‌توانیم آن را واقعیت به حساب آوریم - زیرا فراسوی زبان قرار دارد... ما همیشه باید فرض کنیم واقعیتی وجود دارد، اگر چه نمی‌توانیم آن را بشناسیم. این مسئله غامض‌ترین مسئله‌ای است که در مورد سه نظم ذکر شده وجود دارد، زیرا که هرگز نمی‌توان آن را مستقیماً تجربه کرد. مگر از طریق دو نظم دیگر: «واقعیت، یا آن چیزی که این‌گونه تصور می‌شود، در مقابل نمادین کردن شدیداً مقاومت می‌کند». با وجود این، فردریک جیمسون معتقد است که بیان مورد نظر لاکان درباره امر واقعی چندان هم پیچیده نیست: یعنی «آن امر همانا خود تاریخ است» (ساراپ، ۱۳۸۲: ۴۳).

امر واقعی از جایی می‌آغازد که واقعیت به پایان می‌رسد. امر واقعی، دقیقاً همان امری است که نظام نمادین - خیالی را که برسازنده واقعیت است، نفی می‌کند؛ همان امری که نمی‌تواند در چنین نظامی جذب و ادغام شود. امر واقعی، به مثابه نوعی ساخت ابدی فقدان برجای می‌ماند، و هر گونه تعبیر یا دلالت نمادین - خیالی نیز، نوعی پاسخ تاریخی خاص به این فقدان بنیادین است. عملکرد امر واقعی همواره به شیوه‌ای است که حدود نفی معنا را بر هر گونه نظام دلالت‌گر (استدلالی) تحمیل می‌کند و با این حال - دقیقاً به واسطه تحمیل چنین حدودی - به طور همزمان به برساختن چنین نظامی یاری می‌رساند. در این معنا، امر واقعی دقیقاً ذاتی دلالت است: برای هر گونه نظام

دلالت‌گر، امر واقعی هم در حکم افق عبورناپذیر امر منفی و فقدان معنا و هم معادل نفس شرط وجود آن نظام است (ژژیک، ۱۳۸۴: ۲۱-۲۰).

در این حالت، واقعیت همواره یک روایت یا برداشت «مجازی» از امر واقعی است؛ نوعی مجازی کردن که هرگز نمی‌تواند به طور کامل بر امر واقعی غلبه کند یا به حالت تعادل رسد. در همین فضا، ایدئولوژی به بازسازی خیالاتی صحنه برخورد با امر واقعی می‌پردازد و با انتساب مقام و منزلت امر واقعی به یک «دیگری» به رؤیای کامیابی کل گرایانه - از طریق حذف، طرد، یا سرکوب روح و جانی دیگر می‌بخشد. بدین سان، ایدئولوژی نه تنها تصویری خاص از واقعیت انقلاب را در اذهان زنده نگاه می‌دارد، بلکه در عین حال می‌کوشد تا نوعی فاصله‌گیری از آن را تنظیم کند. بنابراین، ما از یک سو، با نوعی گرایش به «آستی با واقعیت» روبه روییم، و از سوی دیگر، با زنگ خطر یا هشدار درونی در مورد نزدیکی بیش از حد بدان. زیرا چنانچه، فضا کاملاً با «واقعیت» یا «امر واقعی» اشغال گردد، دیگر جایی برای «ایدئولوژی» باقی نمی‌ماند.

لاکان، امر واقعی را در رابطه با دو ساحت اصلی دیگر - ساحت نمادین و ساحت خیالی - تعریف می‌کند؛ این ساحت‌های سه گانه همراه با هم برسازنده ساختار سه وجهی کل وجودند. از دید لاکان، آنچه ما «واقعیت» می‌نامیم از طریق دلالت‌گری (امر نمادین) و شکل خاصی از دسته‌بندی خیال‌ها یعنی همان امر خیالی، تشکیل می‌گردد. به بیان دقیق‌تر، امر نمادین و امر خیالی، هر دو، در چارچوب نظام دلالت عمل می‌کنند. چیزی که آنها را از هم متمایز می‌سازد آن است که امر نمادین در اصل گشوده و بی‌پایان است، لیکن امر خیالی می‌کوشد تا از طریق تحمیل منظره خیالاتی خاص هر فرد، این گشودگی را رام کند. به بیان دیگر، امر خیالی امر نمادین را پیرامون برخی خیالات یا فانتزی‌های بنیادین خاص میخ کوب و متوقف می‌کند (همان: ۲۰).

امر واقعی، به نظام دلالت نمادین - خیالی تعلق ندارد، بلکه دقیقاً همان امری است که این نظام را نفی می‌کند؛ همان امری که نمی‌تواند در چنین نظامی جذب و ادغام شود. امر واقعی به مثابه نوعی ساخت ابدی فقدان برجای می‌ماند، و هر گونه تعبیر یا دلالت نمادین - خیالی نیز نوعی پاسخ تاریخی خاص به این فقدان بنیادین است. عملکرد امر واقعی همواره به شیوه‌ای است که حدود نفی معنا را بر هر گونه نظام دلالت‌گر (استدلالی) تحمیل می‌کند و با این حال - دقیقاً به واسطه تحمیل چنین

حدودی - به طور همزمان به بساختن چنین نظامی یاری می‌رساند. در این معنا، امر واقعی دقیقاً ذاتی دلالت است: برای هر گونه نظام دلالت‌گر، امر واقعی هم در حکم افق عبورناپذیر امر منفی و فقدان معنا و هم معادل نفس شرط وجود آن نظام است (همان: ۲۱). به رغم امر نمادین که مجموعه‌ای از عناصر تلویحی و متفاوت است، امر واقع فی‌نفسه فاقد هرگونه تفاوت یا تمایزی است. امر واقع هیچ گونه انضمام و شکافی ندارد و امری کاملاً بسته و انسداد یافته است. این ساحت امر نمادین است که موجب هرگونه انضمام و درز و شکنندگی در امر واقع می‌شود (پیر کلرو، ۱۳۸۵: ۱۴۸-۱۴۴).

روان‌کاوی و سیاست

در برداشتی آزاد، چنانچه از روان‌کاوی پسا‌فرویدی بیاموزیم:

۱. شناخت و بازنمایی جهان، خود و دیگران، جز در پرتو زبان ممکن نمی‌گردد؛
۲. جز در بازنمایی، سوژه‌ای وجود ندارد (به تعبیر لاکان: انسان سخن می‌گوید، ... اما به این دلیل که نماد او را به انسان تبدیل کرده است) (Lacan, 1966: 65)؛
۳. چیزی به نام فرازبان وجود ندارد؛
۴. شیء منتظر واژه‌ای برای بازنمایی خود نیست، بلکه واژه است که شیء را می‌آفریند؛
۵. زبان، در واقع «استعاری» است، به این معنا که چیزها را نه با مفاهیم عقلانی، بلکه با تصاویری وصف می‌کند که در اثر خواسته و نیاز انسان شکل گرفته‌اند؛
۶. رابطه بین دال و مدلول، رابطه‌ای قراردادی و نه جوهری است؛
۷. دال همیشه از مدلول جدا است و از استقلال واقعی برخوردار است و بنابراین، در نهایت هیچ دالی برای همیشه دال یک مدلول باقی نمی‌ماند؛
۸. قلمرو دال، عبارت است از قلمرو نظم نمادین - نظم انواع گوناگون نشانه‌ها، نمادها، دلالت‌ها، بازنمایی‌ها و تصویرها (لپت، ۱۳۷۷: ۱۱۳)؛
۹. زبان، نظامی از تفاوت‌ها است؛ زبان نه صرفاً حامل اندیشه و اطلاعات است، و نه صرفاً واسطه ارتباط، بلکه آنچه موجب نقض ارتباط می‌شود نیز معنادار است؛
آنگاه،

۱. می‌توانیم «امر سیاسی»، «سوژه سیاسی» و «سوبژکتیویته سیاسی» را بساخته
زبانی بدانیم؛

۲. همچون فمینیست‌ها سیاست را صرفاً آن ندانیم که حکومت انجام می‌دهد و آن را به عرصه‌های دیگر همچون بدن، جنسیت، خانواده و روابط شخصی تسری دهیم (Hirschmann, 1996: 6)
۳. همچون پسامارکسیست‌هایی نظیر لاکلاو و موفه، سیاست را مهار دال‌های شناور و تثبیت نسبی آنها در یک مجموعه‌ی معنایی، و یا نظم دادن به مناسبات سیال و متکثر دال و مدلول بدانیم؛
۴. مطالعه و تحلیل امر سیاسی را از رهگذر مطالعه و تحلیل نظم نمادین (زبانی) آغاز نمائیم؛
۵. به قدرت به مثابه یک امر منتشر (لانگ) در فضای نظم نمادین بنگریم؛
۶. هر پدیده سیاسی را به مثابه یک نشانه که دارای معنا و دلالت خاص است، مطالعه کنیم؛
۷. دوانگاری میان ذهنیت و عینیت را در تحلیل امور سیاسی نادیده انگاریم؛
۸. شکاف میان «تصور یا تخیل سیاسی» و «واقعیت سیاسی» را با زبان (یا امر نمادین) مرتفع سازیم؛
۹. به مفاهیم و پدیده‌های سیاسی نه آن گونه که می‌نمایانند، بلکه آن گونه که جای چیز دیگری قرار می‌گیرند (همچون استعاره) بنگریم. همچنین، چنانچه از این آموزه‌ها بیاموزیم:
۱. معنی هر نشانه‌ای به رابطه آن با نشانه‌های دیگر وابسته است و ربطی به مصداق آن ندارد؛
۲. هیچ بازنمایی‌ای ما را کاملاً محصور خود نمی‌کند. من نه می‌توانم کاملاً تعریف شده باشم و نه می‌توانم از تعریف به تمامه بگریزم. من در جست‌وجوی خودم هستم؛
۳. زبان عنصری است که معرف سوژکتیویته است، زیرا کاربست آن همواره حاکی از ارجاع به دیگری است؛
۴. زبان، نظام هم‌زمانِ آحاد مجزا است، و معنا حاصل تعامل این آحاد است؛
۵. معنا در و از طریق زنجیره‌ای از دال‌ها پدید می‌آید؛
۶. معنا در یک عنصر واحد موجود نیست؛
۷. دو قطب دال و مدلول، به هیچ‌گونه انطباق نهایی با یک‌دیگر نمی‌رسند؛

۸. هیچ دالی دارای یک مدلول نیست؛
۹. منزلت و شأن استعلایی نه از آن سوژه و ذهن، که از آن دال است؛
۱۰. زبان سامانی از دیگربودگی‌ها است، آنگاه می‌توانیم.
۱. جامعه، به مثابه شیئی محسوس و واحدی که فرایندهای جزئی خاص خود را بنا می‌نهد، را غیرممکن بدانیم؛
۲. عرصه سیاست را، عرصه بازی تکثرها، تمایزها، و ساحتی غیرعقلانی و پیش‌بینی‌ناپذیر تصویر کنیم؛
۳. تصورات (اخلاقی، سیاسی و معرفت‌شناختی)، را بدون زمینه فرض کرده، و آنان را حاصل ساختارهای قدرت بدانیم که به طور ناخودآگاه سیاسی هستند؛
۴. هویت هر سوژه سیاسی، هویتی ربطی است و در رابطه با سوژه‌های دیگر، که زبان جزئی لاینفک از آن است، ساخته و پرداخته می‌شود. اینکه چگونه در عرصه سیاسی «خود» آشکار می‌شود، همیشه وابسته به تفسیر «دگر» است؛
۵. هر نوع تلاش در جهت مطلق کردن دیگری و یا به چنگ آوردن او به طور کامل، امری است ناقص؛
۶. افراد، ساخته‌ها و پرداخته‌های ایدئولوژی هستند، و ایدئولوژی به معنی اعتقاداتی نیست که مذموم می‌شماریم، بلکه مجموعه‌ای از گفتارها و تصاویر است که شایع‌ترین دانش و ارزش‌ها - یعنی «خرد متعارف» یا «عقل سلیم» - را شامل می‌شود؛
۷. ذهنیت سیاسی، امری کاملاً ارتباطی است؛ و تنها از طریق اصل تفکیک و با تضاد میان خود با «دگر» یا «شما» با «من»، می‌تواند مؤثر واقع شود. به عبارت دیگر، ذهنیت سیاسی امری ذاتی نیست، بلکه مجموعه‌ای از روابط است. و تنها می‌تواند با فعال کردن یک نظام دلالتی که قبل از فرد وجود دارد و هویت فرهنگی او را تعیین می‌کند القا شود. لذا گفتمان سیاسی عاملی است که از طریق آن سوژه سیاسی تولید می‌شود و نظم موجود نیز حفظ می‌گردد؛
۸. سه حوزه ذهنیت، جنسیت و زبان را درهم تنیده فرض کنیم؛
۹. از سوژه خود آگاه و عاقل (هم هویت با خود) مرکزیت‌زدایی کنیم و مفروضات عام درباره هدفمند بودن گفتمان‌های «عقلانی» سوژه و پیچیده‌سازی‌هایش در مورد نظریه جنسیت «طبیعی» را تضعیف کنیم؛

۱۰. از محدودیت‌های انسان‌گرایی رهایی یابیم؛

۱۱. بر تولید ذهنیت جنسیتی از راه دلالت (فرایندی که در آن معنی هم‌زمان با تحکیم موقعیت سوژه در روابط اجتماعی تولید می‌شود) تأکید نماییم.

افزون بر این موارد، سه حوزه در هم تنیده شده ذهنیت، جنسیت و زبان، از یک سو، و مرکزیت‌زدایی او از سوژه خودآگاه و عاقل (هم هویت با خود) و تضعیف کردن مفروضات عام درباره هدفمند بودن گفتمان‌های «عقلانی» سوژه و پیچیده‌سازی‌هایش در مورد نظریه جنسیت «طبیعی»، از سوی دیگر، به نظریه فمینیستی کمک می‌کند تا از محدودیت‌های انسان‌گرایی رهایی پیدا کند. تأکید بر تولید ذهنیت جنسیتی از راه دلالت (فرایندی که در آن معنی هم‌زمان با تحکیم موقعیت سوژه در روابط اجتماعی تولید می‌شود) ایجاب می‌کند که گریز از تبعیت زنان که لازمه روش فروید است به تمایزات زیست‌شناختی ممکن باشد. به بیان دیگر، جاذبه مطرح در رویکرد ضد اومانیستی لاکان برای فمینیست‌ها این بود که لاکان ظاهراً اظهارنظرهای مسئله‌سازتر فروید درباره زنانگی را کنار گذاشته، نظریه‌ای در باب نره را مطرح می‌کند که، به اتکای نظریه‌پردازی در خصوص شکل‌گیری نمادین یا حتی صوری هویت‌های جنسی، از زیست‌شناسی‌گرایی بطئی فروید احتراز می‌جوید.

تناسب آرای لاکان با فمینیسم بسیار مناقشه‌انگیز است. (ر.ک. ایریگاری، ۱۹۷۷) اهمیتی که لاکان برای نره قائل شده او را جداً در معرض اتهام نره - محوری قرار داده، در عین حال اولویتی که به زبان و دال می‌دهد موجب این انتقاد از او می‌شود که در واقع صرفاً به تکرار این نظریه خداشناسانه که «در آغاز کلمه بود» پرداخته است. ایریگاری، به عنوان یکی از برجسته‌ترین فمینیست‌ها، یکی از نقادان روان‌کاوی فرویدی - لاکانی است. ایریگاری، در کتاب *ئینه‌ی زن دیگر* (۱۹۷۴)، کار خود را بر اساس این فرضیه بنا می‌کند که نظام‌های فکری مقرر (مردانه) قادر به بازنمایی یا احتساب جنس مؤنث و امیال آن نیستند. این اظهارنظر، از یک جهت، مبتنی بر تحلیل وی از فلسفه افلاطون در آینه زن دیگر بوده، در آنجا این نظر را مطرح می‌کند که انگیزه موجود برای تحمیل نظم بر ناتفاوت‌مندی بی‌شکل غار افلاطونی^۱ (و از این رو زهدان یا رحم) منجر به سرکوب اصالت غار شده است. طرد و اخراج آنچه نمی‌تواند در این نظم تحمیلی یا

1. Hystera.

«اقتصادِ همان بودی» به حساب آید به معنی آن است که آنچه بیرون از این نظم بوده شناسایی نشده، گنگ، و تبیین نشده می‌ماند. ایریگاری، این الگو را بر حسب امور آینه‌ای تشریح می‌کند. ایده آینه^۱ در آثار ایریگاری، نشئت گرفته از کارکرد آن به عنوان آینه^۲، به عنوان ابزاری برای تماشای اندام‌های جنسی زنان، است؛ از این رو، آینه در دیگری - در زن - نگریسته، اما تنها بازتابی از خود/ نگرنده را می‌یابد.

ایریگاری، این نظام را برای طرح نقدی بر فروید به کار می‌گیرد، برای نقد تفکری که در آن آینه‌گونی اندیشه در جهت امحای رهیافت جنسی زنانه عمل کرده، «سکس» (در اصطلاح‌شناسی ایریگاری، اندام تناسلی) او هیچ نشانه‌نمایی (یعنی، نره) برای دیدن به نمایش نمی‌گذارد. ایریگاری، فروید را با تبیین نظام روان‌کاوانه‌اش حول محور برتری نره، و در نتیجه انگاشتن جنس مؤنث به منزله فقدان و میل به برخورداری از آنچه نمی‌تواند داشته باشد، یاری‌گر «اقتصاد همان بودی» می‌داند. او (۱۹۷۷) به این بحث می‌پردازد که، در این نظام، تأکید فروید بر فعالیت برتر مرد به ترسیم زن به عنوان «ظرفی» برای نگه‌داری «محصول» مردانه منجر می‌شود.

زبان در مهیاسازی این نظام، نقشی حیاتی داشته و نیز، به نظر ایریگاری، عرصه توانشی برای برانداختن این نظام‌ها است. گنجیدن دیگری در زن، زبان او را برای گفتمان مردانه نامفهوم می‌سازد، چرا که گفتار او «همواره با آنچه منظور او است ناهمسان است» (همان: ۲۹). و در عین حال، زبانی است که نمی‌تواند تبیین‌کننده امر «زنانه» باشد. دقیقاً همین وضع دیگربودگی است که به گفته ایریگاری در جهت متحول کردن ساختارهای موجود عمل خواهد کرد. در وهله نخست، همین اثرپذیری است که زنان را به نظام‌های گفتمان مردانه وارد خواهد ساخت: «نقش زنانه را باید به صورت آگاهانه مد نظر گرفت. نقشی حاکی از آمادگی برای بدل کردن یک نیروی انقیادآور به یک تأیید، و از این رو، مانع‌آفرینی در مسیر آن» (همان: ۷۶). این یعنی ایجاب سخن گفتن به عنوان یک «سوژه» (ی‌مذکر)، در عین مرئی ساختن آنچه نامرئی دانسته شده، از راه یک «تکرار بازی گوشانه». در این طرح، زن به عنوان یک سوژه و یا یک ابژه مطرح نشده، بلکه این طرحی گویای «از کار انداختن همان دستگاه نظری» و تحقق بخشیدن

1. Speculum.

2. Mirror.

به یک «افراط آشوبنده» برای مختل کردن ساختارهای زبانی‌ای است که ابقاکننده تسلیم و استعمار امر «مؤنث» اند (همان: ۷۸). چنین رویه‌ای در آثار خود ایریگاری نیز مشهود بوده، او در آثار خود به یاری مجموعه‌ای از جناس‌سازی‌ها و بازی‌های زبانی معنا و نحو را متزلزل ساخته، خطیت و غایت‌نگری نه تنها متونی که می‌خواند، بلکه متونی که می‌نویسد را بر هم می‌زند.

آثار سیاسی آموزه‌های لاکان، در محدوده آنچه گفته شده، خلاصه نمی‌شود، بلکه اندیشمندان بسیار دیگر تلاش کرده‌اند مباحث خود را در قالب نظریه لاکان سامان دهند. برای نمونه، رابرت یانگ (۱۹۹۵)، هومی بابا (۱۹۹۴a)، و آن مک کلینتاک (۱۹۹۵) برای توضیح فرایند تبدیل ملل استعمار شده به «دیگری»، از نظریه روان‌کاوی استفاده کرده‌اند؛ آنها استعمار را شکلی از اختلال آسیب‌شناختی در سطح دولت می‌دانند. از نظر آنها، مشخصه رابطه بین دولت استعمارگر و ساکنان بومی، پارانوایست: از یک طرف میل شدید و از طرف دیگر ترس شدید. کشور استعمار شده برخوردار از تمایل جنسی شده و بدل می‌شود به ابژه بت‌سازی جنسی و غیرپرستی؛ اما هم زمان با آن، منبع ترس‌های موهوم نیز هست (میلز، ۱۳۸۲: ۱۵۷). هومی بابا با طرح استراتژی دوگانگی عاطفی^۱ حضور و تأثیر دیگری را در قلب استعمار برملا می‌سازد، که به باور او منبعث از دوگانگی عاطفی مستتر در تقلید است: «بومسانی یا تقلید استعماری عبارت است از میل به یک دیگری اصلاح شده و قابل شناسایی به مثابه سوژه تفاوت، که تقریباً همان است، اما نه کاملاً به طوری که می‌توان گفت، که گفتمان تقلید پیرامون یک دوگانگی عاطفی شکل می‌گیرد؛ تقلید برای اینکه مؤثر واقع شود باید مدام کمبود خود، زیاد بود خود، تفاوت خود را تولید کند... بدین ترتیب تقلید نشانه یک مفصل‌بندی مضاعف است؛ استراتژی پیچیده‌ای از اصلاح، انتظام و انضباطی است که در حین تجسم بخشیدن به قدرت، دیگری را به تملک درمی‌آورد. اما تقلید در عین حال نشانه امر نامناسب، تفاوت یا تمردی است که کارکرد استراتژیک مسلط قدرت استعماری را یکپارچه می‌کند، مراقبت را تشدید می‌کند و تهدیدی درون ماندگار هم در برابر دانش‌های «عادی شده»، هم در برابر قدرت‌های انضباطی علم می‌کند» (همان: ۱۵۹).

شاید بارزترین آثار سیاسی - اجتماعی آموزه‌های لاکان را بتوان در افکار ژنییک و

1. Ambivalence.

لاکلاو ملاحظه و مطالعه کرد. مشخصه بارز تفکر ژیزیک، تأکید وی بر بعد سیاسی تأمل فلسفی و نظری است. از این منظر متفاوت است که ژیزیک امکان و استعداد متفاوت نگرستن به مقولاتی نظیر «سوژه»، «ایدئولوژی»، «دموکراسی»، «جامعه» و «سیاست» را پیدا می‌کند. ژیزیک، سوژه را به مثابه شکل یا فرم آگاهی، در تقابل با محتوای آن فرم که فردی هستند و خاص خود فرد، تعریف می‌کند و تأکید می‌کند اگر همه ویژگی‌های متمایزکننده خود، همه نیازها، علائق، باورهای ویژه خود را دور بریزید، چیزی که برای شما می‌ماند یک سوژه است (مایرس، ۱۳۷۵: ۲۲-۳۷). به اعتقاد ژیزیک، سوژه نه نوعی پدیده جوهری است و نه فضا یا مکانی مشخص در مقام بازنمود یک قانون^۱، بلکه سوژه اساساً به مثابه نوعی بعد یا ساحت ابدی وجود دارد، نوعی ساحت مقاومت - مازاد نسبت به همه اشکال سوژه شدن (یا آنچه آلتوسر استیضاح می‌نامدش). سوژه یک خلأ برسازنده^۲ بنیانی است که فرایند سوژه شدن را به پیش می‌راند، اما نهایتاً نمی‌تواند با آن به طور کامل پر شود. سوژه به طور هم زمان معادل فقدان^۳ و پس مانده^۴ در همه اشکال سوژه شدن است. به همین دلیل است که S (یعنی سوژه تهی و خط خورده) همان علامت لاکانی برای سوژه است. سوژه نمی‌تواند در متن نظام نمادین [زبان، فرهنگ، جامعه ...] «نام» خود را بیابد یا به اینهمانی و هویت هستی شناختی کامل دست یابد. با استفاده از عبارتی از لاکان می‌توان گفت، سوژه همواره در مقام «استخوانی گیر کرده در گلولی دال» باقی می‌ماند (ژیزیک، ۱۳۸۴: ۱۷).

در پرتو همین نگاه، ژیزیک در کتاب *بژه و لای ایدئولوژی*، نظر مشهور خویش درباره معکوس کردن تز کلاسیک «آگاهی کاذب» را بسط می‌دهد. «بر اساس این نظر، ایدئولوژی نوعی واقعیت نهفته و بنیادین (نظیر ماهیت بشری، علایق اجتماعی و غیره) را پنهان یا تحریف نمی‌کند، بلکه برعکس این خود واقعیت است که نمی‌تواند بدون رازآمیزی ایدئولوژیک بازتولید شود» (همان: ۲۵). سپس، ژیزیک به بهره بردن از آموزه‌های لاکان، تلاش می‌کند به این پرسش پاسخ دهد که چه چیزی انسجام یک عرصه معنایی ایدئولوژیک در وضعیتی که دال‌ها ناپایدارند و مستعد لغزش‌های معنایی،

-
1. Locus.
 2. Constitutive void.
 3. Lack.
 4. Left-over.

حفظ می‌کند؟ پاسخ به این مسئله، به گفته وی، این است که هر عرصه ایدئولوژیک معین با آنچه او، به پیروی از لاکان، دکمه رومبلی^۱ می‌نامد، «بخیه‌دوزی» می‌شود. ژئوپلیک می‌گوید، به همان صورتی که یک دکمه رومبلی پنبه‌های درون یک لحاف را چارمیخه می‌کند و نمی‌گذارد که آنها پخش و پلا یا در گوشه‌ای جمع شوند، یک دکمه رومبلی، یا نقطه آجیدن، دالی است که اجازه نمی‌دهد معنا در درون لحاف ایدئولوژیک به این سو و آن سو بلغزد. به عبارت دیگر، نقطه آجیدن یک عرصه ایدئولوژیک را یکپارچه می‌کند و به آن هویت می‌بخشد. به عنوان مثال، «آزادی» فی نفسه یک واژه گل و گشاد است، و معنای آن بسته به زمینه یا بستر کاربرد آن از یک مدلول به مدلول دیگر می‌لغزد. دریافت دست راستی از آن ممکن است آن را برای دلالت بر آزادی برای احتکار در بازار به کار بگیرد، در حالی که تفسیر دست چپی از آن ممکن است آزادی از نابرابری‌های موجود در بازار را از این واژه مراد کند. بدین ترتیب، واژه «آزادی» در همه جهان‌های ممکن یک معنای واحد ندارد، آنچه معنای آن را چارمیخه می‌کند، همان نقطه آجیدن «دست راستی‌ها» یا «دست چپی‌ها» است. آنچه در منازعه بین ایدئولوژی‌ها مهم است، دقیقاً همان نقطه آجیدن است - اینکه کدام دال (به عنوان مثال، «کمونیسم»، «فاشیسم»، «سرمایه‌داری»، و الی آخر) از حق بخیه‌دوزی عرصه ایدئولوژیک (به عنوان مثال، «آزادی»، «دموکراسی»، «حقوق بشر»، و الی آخر) برخوردار است (مایرس، ۱۳۷۵: ۹۰-۸۹).

ژئوپلیک، همچنین در این فضای متفاوت گفتمانی مجالی می‌یابد که به ما بگوید دموکراسی‌ها از تک تک افراد مردم تشکیل نمی‌شوند، زیرا «دموکراسی اساساً ضدانسان‌گرایی است، برانزده قامت انسان‌های عینی، واقعی نیست، بلکه برانزده یک انتزاع صوری و بی‌عاطفه است. در خود مفهوم دموکراسی جایی برای توپری محتوای انسانی عینی و انضمامی، برای اصالت پیوندهای جماعت، نیست: دموکراسی پیوندی صوری از افراد انتزاعی است» (همان: ۲۳؛ ژئوپلیک، ۱۳۸۴: ۳۱۷-۲۸۳).

ژئوپلیک، آن هنگام که وارد بحث در جامعه و سیاست می‌شود، با این پرسش می‌آغازد که چگونه جامعه ناممکن است و این ناممکن بودن چگونه به لحاظ سیاسی درک می‌شود. در فرهنگ پسامدرن امروزی، ایده امر ناممکن مفهومی است که غالباً به سود

1. Point de capiton.

زبان یا گفتاری مبتنی بر «موقتی بودن»، «موضعی یا نسبی بودن» و «محتاط بودن» عمل می‌کند. هر ژست یا حرکتی به واسطه نوعی حس طنز، حسی حاکی از جعلی و منسوخ بودن آن حرکت، از قبل به نحوی انکار می‌شود. از این رو، مسئله آن است که شور و اشتیاق پسامدرن برای امر محال، اشتیاقی است که با سهولتی بیش از حد خود را در اختیار شکلی از سیاست قرار می‌دهد که خودش به طرزی افراطی موضعی و موقتی می‌شود؛ در اینجاست که بلندپروازی سیاسی به واسطه حس محدود بودن خویش پیشاپیش محدود می‌شود. به بیان دیگر، خطر بالقوه آن است که در دستان ما چیزی باقی نماند، مگر آن شکلی از سیاست که در سطح امر ناممکن متوقف می‌شود، بی‌آنکه هرگز بکوشد تا، به تعبیری، ناممکن را ممکن سازد. ... در برابر مواضع استاندارد شده فرهنگ پست مدرن - همراه با تمام پرهیزگاری‌هایش در ارتباط با آداب «تکثر فرهنگی» - ژئوپیک از سیاستی دفاع می‌کند که می‌توان آن را اساساً «نادرست» نامید؛ بدین معنا که این سیاست با گسست از چنین موضعی، نگاه خود را، برعکس، دقیقاً بر همان اصول سامان دهنده واقعیت اجتماعی امروز متمرکز می‌کند: اصول حاکم بر سرمایه‌داری لیبرال جهانی (ژئوپیک، ۱۳۸۴: ۱۴۷-۱۴۶).

آموزه‌های لاکان، همچنین تأثیر ژرفی بر اندیشه‌های پسامارکسیستی لاکلاو و موفه، به ویژه در عرصه هویت داشت، زیرا آنان نیز همچون لاکان بر این باور شدند که انسان به عنوان سوژه مستقل از رابطه‌اش با سوژه‌های دیگر وجود ندارد (چرا که زبان از رابطه با دیگران جدایی‌ناپذیر است). به اعتقاد لاکان، انسان آنگاه سوژه می‌شود که گفتن «من» را فرامی‌گیرد، که واژه‌ای است که در یک زبان مشترک و از طریق رابطه با دیگران فراگرفته می‌شود.

نتیجه‌گیری

روان‌کاوی لاکان، با «بازگشت به فروید» آغاز می‌شود. این «بازگشت» دو معنی عمده دارد. از یک‌سو، لاکان خواهان بازگشتی به خوانش دقیق متون فروید، خواهان خوانش لفظ به لفظ فروید، و نه روی هم انباشتن ادبیاتی دست دوم، بود. این شعار همچنین گویای خصومت‌ورزی شدیدتری با «روان‌شناسی "من"» بود، ایدئولوژی مسلط و شکلی از رفتارگرایی که الهام‌بخشی‌های فروید و حتی کشف ناخودآگاه به دست وی را

در پرده ابهام فرو می‌برد. به نظر لاکان، «روان‌شناسی "من"» حاکی از منطبق‌سازی فرد با یک محیط پیرامونی و نادیده انگاشتن این کشف فرویدی بود که، همچنان که مرحله آینه‌ای اثبات می‌کند، «من» (ego) محصول همذات‌پنداری‌ای بیگانه‌ساز بوده، هم‌ارز سوژه نبوده، و بنابراین، نمی‌تواند حاکم موضع خویش باشد. پس، می‌توان گفت که استراتژی لاکان در مواجهه با آموزه‌های فرویدی، با دیگر رویکردها متفاوت است. او به جای انتقاد از مفاهیم فرویدی ترجیح می‌دهد تا در آثار فروید عناصر ضروری‌ای را بیابد که، به عبارتی، می‌توانند فروید را در تقابل با خودش قرار دهند. دغدغه اصلی لاکان این بود که به ریشه‌ای‌ترین و بحث‌برانگیزترین ایده‌های فرویدی، نظیر مفاهیم اختگی، رانه مرگ و معمای زنانگی، انسجام بخشد. او از طریق دو مفهوم میل «دیگری» و ژوئیسانس (کیف یا تمتع) «دیگری» به سراغ این پرسش‌های دشوار رفت.

مسئله اصلی، در نزد لاکان، چگونگی ساخته‌شدن سوژه و ورود خوفناک او به عرصه نمادین است. لاکان، دیدگاه لوی - استروس (۱۹۴۹) را در ترسیم نظریه زبان به عنوان یک نظام نمادین استفاده می‌کند. زبان عنصری است که معرف سوژه‌کتیویته است، زیرا کاربست آن همواره حاکی از ارجاع به دیگری است. امر نمادین نیز نظمی نقش بسته بر عرصه طبیعت است که متضمن هیچ‌گونه نسب‌نامه یا نظام خویشاوندی نیست. بنابراین، پیشکش لاکان به روان‌کاوی درک این نکته است که چگونه سوژه به غلط به سمت این باور هدایت شده است که ابژه میل او در دستان یک «دیگری» توانمند و پر قدرت است، «دیگری»‌ای که قانون دلخواهی‌اش دسترس به این ابژه را قدغن کرده است. برای همین است که سوژه، دقیق‌ترین سناریوهای روانی را طراحی می‌کند تا این «دیگری» را به دام اندازد، تا در برابر این «دیگری» از خود دفاع کند و یا حتی دعوی مسئولیت و گناه اقامه کند تا بدین‌سان این رؤیا و خیال بتواند مصون و دست‌نخورده باقی بماند.

فرایند روان‌کاوی عبارت است از پی‌بردن به اینکه در واقع این «دیگری» که ما هم‌زمان از ژوئیسانس (لذت دردناک) او می‌ترسیم و بدان رشک می‌بریم در درون خود ماست، اما نه به مثابه موجودی قدر قدرت یا بدنهاد، بلکه صرفاً به منزله نشانه‌ها و ردها، به منزله میراثی از جدایی روانی ما از دیگری‌های اولیه در دوره کودکی. این میراث که ما از طریق فرایند کاویدن و تحلیل با آن روبه‌رو می‌شویم دقیقاً آن چیزی است که لاکان اختگی می‌نامد. بنابراین، فرایند درک مجدد اختگی که از آغاز نیز وجود داشته

است، ما را قادر می‌سازد دریابیم خیالی که موجب ترس ما از تلافی قانون شده است، صرفاً محصولی مصنوعی است که در نهایت، عاری از معنا است. همان گونه که در آغازین سطور این نوشتار گفته شد، این رویکرد روان‌کاوی تأثیر ژرف و گسترده‌ای در عرصه نظریه‌های سیاسی و اجتماعی در چند دهه اخیر داشته است. به رغم بغرنج و نامانوس بودن آموزه‌های این رویکرد، به ویژه آنگاه که بیان و ترجمانی سیاسی - اجتماعی می‌یابند، نمی‌توان از گشایش‌های نظری و کاربردهای عملی آن در این عرصه‌ها به سهولت عبور کرد. آموزه‌های روان‌کاوی لاکان، به ویژه در ایران امروز، می‌تواند تلنگری به روح خفته و کالبد نیمه جان «علم سیاست» آن گونه که در دانشگاه‌های ما درک و فهم می‌شود، باشد.

پی‌نوشت

۱. نخستین شکل‌گیری «من»، آنجا صورت می‌گیرد که لاکان آن را مرحله آینه می‌نامد. لاکان، اغلب به مرحله آینه از این منظر که تجسم‌گر کلی دیالتیک میان احساس تنهایی و ذهنیت است اشاره می‌کند. خودشناسی در آینه (بین سنین شش و هجده ماهگی) در سه مرحله متوالی پدید می‌آید. در اولین مرحله، کودکی که همراه با فرد بالغی جلوی آینه قرار می‌گیرد، تصویر خود را با تصویر آن فرد خلط می‌کند. در مرحله دوم، تصویری از آن تصویر کسب می‌کند و در می‌یابد که آن تصویر موجودی واقعی نیست. سرانجام، در مرحله سوم، نه تنها در می‌یابد که آن بازتاب فقط یک تصویر است، بلکه می‌فهمد که تصویر خودش است و نه تصویر شخص دیگر. لاکان نیز مانند لوی استراوس، عقده ادیپ را محور انسانیت و به مثابه‌گذاری از نوع طبیعی زندگی به نوع فرهنگی حاصل از تعامل گروهی و بالمآل قوانین، زبان و سازمان، می‌داند. لاکان مدعی است که در ابتدا کودک فقط نیازمند تماس و مراقبت مادر نیست؛ او شاید به صورتی ناخودآگاهانه آرزو می‌کند چیزی را که مادرش ندارد تکمیل کند، یعنی آلت مردانگی را. در این مرحله، کودک نه یک سوپژه بلکه یک «هیچ»، یک فقدان است. در مرحله دوم، پدر دخالت می‌کند، کودک را از خواسته‌اش و مادر را از قضیب محروم می‌سازد. کودک با قانون پدر مواجه می‌شود. سومین مرحله، مرحله اینهمانی با پدر است. پدر قضیب را به عنوان خواسته مادر و نه عامل مکمل کودک برای جبران فقدان مادر، به کار می‌گیرد. بنابراین، اختگی نمادین ظاهر می‌شود: یعنی پدر با جدا کردن کودک از مادرش او را اخته می‌کند. این هزینه‌ای است که فرد برای این که کاملاً خودش باشد، باید بپردازد.

باید تأکید نمود که عقده ادیپ از منظر لاکان، مرحله‌ای نظیر سایر مراحل در روان‌شناسی ژنتیک نیست: لحظه‌ای است که کودک با آگاهی از خویشتن، جهان و دیگران، خود را به هیبت انسانی در می‌آورد. حل عقده ادیپ سوژه را با اعطای نام، منزلت و جایگاهی در خانواده و نیز یک دال اصیل نسبت به خود و ذهنیت، رهایی می‌بخشد. او را در درکش از خود از رهگذر مشارکت در دنیای فرهنگ، زبان و تمدن، پیش می‌برد.

۲. این ادعای لاکان که ناخودآگاه ساختاری همانند یک زبان دارد همواره محل مناقشه بوده است. به نظر برخی تحلیل‌گران، این ادعا نشان دهنده روشنفکرانه‌سازی روان‌کاوی‌ای است که اساساً از پرداختن به مقوله آثار و عواطف طفره می‌رود (گرین، ۱۹۸۶). در عین حال این نکته اغلب خاطر نشان شده است که اتکای لاکان بر نوشته‌های اولیه فروید، مانند تأویل رؤیاها (۱۹۰۰)، لطیفه‌ها و رابطه آنها با ناخودآگاه (۱۹۰۵C) که، فرضاً، در مقایسه با من و نهاد (۱۹۲۳)، به صورت سهل‌تری با یک خوانش زبان‌شناسانه وفق می‌یابند، حاکی از آن است که بازگشت وی به فروید مبتنی بر خوانشی شدیداً گزینشی است.

منابع

- پیرکلرو، ژان (۱۳۸۵) واژگان لکان، ترجمه کرامت موللی، تهران، نشر نی.
- ژیژیک، اسلاوی (۱۳۸۴) گزیده مقالات، نظریه / سیاست / دین، گزینش و ویرایش مراد فردهاپور، مازیار اسلامی، امید مهرگان، تهران، گام نو.
- ساراپ، مادن (۱۳۸۲) راهنمایی مقدماتی بر پساساختارگرایی و پسامدرنیسم، ترجمه محمدرضا تاجیک، تهران، نشر نی.
- لچت، جان (۱۳۷۷) پنجاه متفکر بزرگ معاصر؛ از ساختارگرایی تا پسامدرنیته، ترجمه محسن حکیمی تهران، انتشارات خجسته.
- ماتیوز، اریک (۱۳۷۸) فلسفه فرانسه در قرن بیستم، ترجمه محسن حکیمی تهران، انتشارات ققنوس.
- مایرس، تونی و اسلاوی ژیزیک (۱۳۸۵) ترجمه فتاح محمدی، زنجان، نشر هزاره سوم.
- میلز، سارا (۱۳۸۲) گفتمان، ترجمه فتاح محمدی، تهران، نشر هزاره سوم.
- وارد، گلن (۱۳۸۴) پست مدرنیسم، ترجمه علی مرشدی‌زاد، تهران، قصیده سرا.
- Lacan J. Ecrias: A Selection, (Paris: Scuil, 1966).
- Hirschmann, N.J. and Di Stefano (1996a) C. (eds), Revisioning the Political: Feminist Reconstructions of Traditional Concepts in Western Political Theory, Boulder, CO: Westview Press.

