

TADAEI

گروه روانکاوی تداعی



# مقدمه‌ای بر سمینار اول و دوم

سمت و سوی لکان پیش از سال ۱۹۵۳

نویسنده: ژک آلن میلر

مترجم: کیومرث ریحانی



# مقدمه‌ای بر سمینار اول و دوم

سمت و سوی لکان پیش از سال ۱۹۵۳

نویسنده: ژک آلن میلر

ترجمه: کیومرث ریحانی

انتشار در وبسایت گروه روانکاوی تداعی



این مقالات با عنوان «AN INTRODUCTION TO SEMINARS I AND II» در کتاب [Reading Seminars I and II: Lacan's Return to Freud](#) منتشر شده و توسط کیومرث ریحانی ترجمه و در قالب کتابچه و به صورت رایگان در وبسایت گروه روانکاوی تداعی منتشر شده است.

این کتابچه صرفاً برای استفاده‌ی فردی است و استفاده از محتوای آن برای مقاصد تجاری ممنوع است.

## فهرست

۵	..... مقاله اول
۳۲	..... مقاله دوم
۵۶	..... مقاله سوم

## مقدمه‌ای بر سمینارهای اول و دوم؛ سمت و سوی لکان پیش از ۱۹۵۳

### مقاله اول

سخنرانان برای «سمینار لکان به انگلیسی» بر آن بوده‌اند تا بر دو سمینار نخست وی تمرکز کنند: کتاب‌های اول و دوم. به گمانم اگر با رسیدن به خانه، دست کم یکی از آن دو را بخوانید یا بتوانید این کار را با اشتیاق انجام دهید به هدف خود نائل شده‌ایم. در حالی که لکان از حیث قابل خواندن بودن چندان خوش آوازه نیست به گمانم این دو متن قابل خواندنند. خود وی مدعی بود متون او تازه پس از ۱۰ سال از انتشارشان روشن خواهند شد، شاید این مدت زمان زیادی نباشد. اما این سمینارها در سال‌های ۱۹۵۳ و ۱۹۵۴ با شرکت کنندگانی فرانسوی زبان برگزار شدند و قاعدتاً در سال ۱۹۸۹ - یعنی زمان ایراد این سخنرانی‌ها- بایستی برای بسیاری کاملاً قابل فهم باشد. به لحاظ نظری فقط تعداد معدودی از کتب اخیر نویسندگان انگلیسی و آمریکایی می‌توانند با این سمینارهای ۳۵ ساله، هم‌عصر در نظر گرفته شوند.

امشب می‌خواهم شما را با بافتار سمینارهای اول لکان به میانجی بازخوانی این سمینارها به شما معرفی کنم: اینکه زمان ارائه آنها لکان که بود و چطور به آن خوانش نوین از فروید دست یافته بود. ژک لکان در سال ۱۹۵۳ که بود؟ نمی‌توانم او را بر اساس تجربه شخصی‌ام

توصیف کنم چرا که تازه ۱۰ سال بعد یعنی ژانویه ۱۹۶۴ زمانی که او سمینار یازدهم خود چهار مفهوم بنیادین روانکاوی<sup>۱</sup> را آغاز کرده بود، وی را ملاقات کردم. با توجه به اینکه در آوریل ۱۹۰۱ متولد شده بود، که به گمانم خیلی هم دور نیست، در ۱۹۵۳ پنجاه و دو سال داشت. تا جایی که من مطلع خانواده او نزدیک بلوار راسپیل زندگی می‌کردند و او در مدرسه مجاور استانیسلاس ثبت‌نام کرده بود که مدرسه‌ای کاتولیک بود که [در آنجا] دانش آموزان با آموزه‌های یسوعیان تعلیم می‌دیدند و به بورژواهای پارسی خدمات ارائه می‌شد. در آنجا بود که لکان زبان‌های لاتین و یونانی را آموخت و تحت تعلیم مقولات مذهبی قرار گرفت. همانطور که احتمالاً می‌دانید او از مقولات مذهبی کاملاً مطلع بود. قرآن پژوهانی را دیده‌ام که اطمینان داشتند لکان قرآن را فرا گرفته بود چرا که رد پاهای فراوانی از آن را در کتاب *نوشتارها*<sup>۲</sup> یافته بودند. و هستند مارکسیست‌هایی که معتقدند پروژه لکان اساساً مارکسیستی است و دیگرانی که به نظرشان دیگری بزرگ همان خداست. لکان برای بسیاری، بسیاری چیزهاست اما امشب بر آن خواهم بود تا توجه خود را بر روانکاوی معطوف کنم.

در اینجا شرحی زندگینامه‌ای از لکان ارائه نخواهم داد اولاً به این دلیل که اطلاعات آن را در اختیار ندارم. گاه کنجکاو می‌شدم و چیزهایی در مورد خود او جویا می‌شدم اما وی به موضوعات زندگی‌نامه‌ای علاقه‌ای نشان نمی‌داد. و دوم اینکه نسبت به زندگی‌نامه

<sup>1</sup> Four fundamental concepts of psychoanalysis

<sup>2</sup> Écrits

نویسان به دیده تحقیر می‌نگریست. در *نوشتارها* ارجاعاتی به جونز خواهید یافت که به غایت تحقیرآمیزند و یک لکانی برای زندگینامه نویس لکان شدن بایستی بر آن تحقیرها فائق آید و من هیچگاه از پس آن بر نیامدم. در حقیقت در دهه ۷۰ میلادی کسانی به او پیشنهاد مصاحبه در رابطه با زندگی شخصی‌اش را پیش کشیدند از جمله انتشارات سوپل<sup>۳</sup> که از او درخواست کرد تا با خبرنگاری که قصد داشت کتابی در باب زندگی وی چاپ کند مصاحبه داشته باشد اما او بی‌معطلی آن را رد کرد.

لکان در *نوشتارها* سرنخی از مسیر اندیشوی خود در اختیار می‌نهد و می‌گوید از نظر او، کار وی، کاری که با نام او گره خورده‌است در سال ۱۹۵۲ آغاز می‌شود: آنچه پیش از آن می‌آید از نظر وی «پیشینه<sup>۴</sup>» محسوب می‌شود. در نتیجه آنچه پیش از آن آمده را کوچک نمی‌شمارد بلکه بر یک نقطه عطف در کار فکری خویش حوالی سال‌های ۱۹۵۲-۵۳ تاکید می‌کند. نقطه آغاز آموزه‌های وی «کارکرد و زمینه گفتار و زبان در روانکاوی<sup>۵</sup>» است، مقاله‌ای که برای کنفرانسی در رم در سال ۱۹۵۳ نگاشته شد. چرا این مقاله از نظر او اهمیتی بی‌چون و چرا به مثابه نقطه عطف داشت؟ سمینار پیش روی شما *مقالات فروید در باب تکنیک<sup>۶</sup>* دنباله بلافصل «کارکرد و زمینه» است؛ آن مقاله در

<sup>3</sup> seuil

<sup>4</sup> antecedents

<sup>5</sup> Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis

<sup>6</sup> Freud's Papers on Technique

سپتامبر منتشر شد، لکان به پاریس بازگشت و دو ماه پس از آن این سمینار را آغاز کرد. بدین قرار این سمینار و آن مقاله باید با همدیگر در نظر گرفته شوند. می‌توان مدعی شد آن سمینار کاربست «کارکرد و زمینه» در تکنیک یا عمل روانکاوی است؛ به یک معنا پاسخی است بر این پرسش: «چه تکنیک روانکاوانه‌ای از تز ناخودآگاه همچون زبان ساختار یافته است می‌تواند استنباط شود.» اگر بپذیریم که ناخودآگاه تا این میزان ساختارمند است چطور می‌توان به عمل روانکاوی پرداخت؟

نقطه نظر اخلاقی<sup>۷</sup> همواره بر تکنیک پیشی می‌گیرد. در نتیجه تکنیک مورد بحث می‌بایست از طریق اخلاق روانکاوی که در سمینار هفت یافت می‌شود، تکمیل شود. خواهید دید که سمینار یکم «چگونه طبق [آموزه] لکان روانکاوی انجام دهیم؟» یا راهنمای کامل روانکاوی، نیست. این کتاب بایستی در ارتباط با متون فروید خوانده شود و خواهید دید رویکرد لکان در اینجا کاملاً عمومی است. دو مقاله از مقالات منتشر شده لکان با این سمینار مرتبطاند چرا که همانطور که مطلع هستید این سمینار سمیناری صرفاً شفاهی بوده که لکان آن را از روی یادداشت‌هایش ارائه می‌داده است؛ [از این سخنرانی] هیچ نسخه برداری صورت نگرفته و روی نوار کاستی هم ضبط نشده چرا که احتمالاً ژاپنی‌ها آن زمان هنوز دستگاه ضبط صوت را اختراع نکرده بودند.

<sup>7</sup> ethical



در آن جلسه تند نویسی وجود داشت که نسخه‌ای از آن جلسه را نسخه‌برداری کرده و آن را تایپ کرده‌است. لکان آن نسخه را حفظ کرده بود و من در سال ۱۹۷۵ کار روی آن را آغاز کردم. کپی‌هایی از نسخه تندنویس، سال‌های متمادی میان گروه‌های کوچکی از شاگردان دست به دست شده و سپس بیشتر و بیشتر گسترش یافته بود. در آن زمان ارجاع به آن سمینار به اندازه سایر مقالات لکان نبود که بر اساس ایده‌هایی خاص از همان سمینار نگاشته شده بودند. در کتاب *نوشتارها* مقاله‌ای وجود دارد با نام «دگرسانی‌های درمان استاندارد». این مقاله بخشی از مقاله‌ای دانشنامه‌ای بود که نگارش بخش نخست آن با عنوان «درمان استاندارد» بر عهده روانکاو دیگری گذاشته شده بود؛ لکان پیشاپیش با هدف قدری انحراف، نام «دگرسانی‌های درمان استاندارد» را بر آن تخصیص داد. او در همان ابتدای مقاله عنوان آن را به سخره می‌گیرد و باور دارم این سمینار الهام‌بخش بود و او مشغول جستجوی محتوای آن بود. به طور نمونه آن بخش مربوط به بیلینت، قطع به یقین الهام گرفته از این مقاله بود و ارتباط‌های درونی فراوان دیگری هم وجود داشت.

در فصل پنج از سمینار اول، ارائه‌ای از ژان هیپولیت در باب *Die Verneinung* فروید وجود دارد. هیپولیت فیلسوف بود و اولین کسی بود که پدیدارشناسی روح هگل را به زبان فرانسه ترجمه کرده بود. وی دانشجوی *اکول نرمال سوپریور* همزمان با سارتر و یکی از دوستان سارتر و به کارهای لکان علاقمند بود و به شکل منظم در سمینارهای

او شرکت می‌کرد. هیپولیت در حالی که سایر فیلسوفان فرانسوی لکان را بسیار دشوار فهم می‌دانستند [نسبت به او] پذیرا و خالی از تعصب بود. در فصل پنجم از سمینار اول بحث هیپولیت در باب متن فروید و مقدمه و تحشیه لکان بر آن یافت می‌شود. لکان آن مقدمه را بازنویسی کرده و آن را در متن مجزایی که در نوشتارها آمده پاسخ می‌دهد و هیچ شکی نیست که از منظر محققان، نسخه شفاهی که در سمینار وجود دارد با بازنویسی دقیق برآمده از آن، در نوشتارها تفاوتی محسوس دارد. بدین اعتبار «دگرسانی‌های درمان استاندارد» و «مقدمه و پاسخ به هیپولیت»، دو متنی هستند که عمیقاً به سمینار اول مربوطند.

اما [متون] دیگری هم [مرتبط با این سمینار] وجود دارد و من حداقل به دو مورد آنها اشاره خواهم کرد. قسمت دوم این سمینار در باب امر پنداری است که در بخش ۱۱ شاهد تمایز میان «من آرمانی» و «آرمان من» و ساختار آینه‌ای پیچیده‌ای هستیم. لکان تا سال ۱۹۶۰ مطلبی در باب این بخش از سمینار نمی‌نویسد؛ به بیانی دیگر پیش از ارائه صورت بندی نهایی از آنچه آن زمان درصدد بیان آن بود، هفت سال صبر می‌کند. آن صورت بندی به طور کامل در نوشتارها در «ملاحظات در باب دنیل لگش» با نسخه نهایی شمای آینه‌ای ظاهر می‌شود. تندنویس حاضر در سمینار در آن زمان شمای لکان را نسخه برداری نمی‌کرد و از آنجا که خود لکان هم به طور دقیق به خاطر نداشت که آنها را در سال ۱۹۵۳ چطور ترسیم کرده بود و این شمای دقیقاً در چه

مرحله‌ای بودند، در نتیجه مطابقت آن‌ها دشوار است. یادداشت‌های برخی از دانشجویان او را به دقت بررسی کردم و سپس با خود لکان در نهایت در مورد برخی چیزها به توافق رسیدیم.

همچنین نمونه‌ای دیگر در فصل ۲۱ یافت می‌شود جایی که گفته می‌شود که حقیقت از اشتباه‌ها پدیدار می‌شود و در پی آن لکان در سال ۱۹۶۸ در مقاله‌ای کوتاه اما دشوار «اشتباه کردن سوژه‌ای که به گمان می‌داند» مستقیماً به آن ارجاع می‌دهد. در یک کلام طنین‌های سمینار اول در تمام آموزه‌های لکان یافت می‌شود.

در خود مقدمه (صفحه دوم پاراگراف چهار) لکان بر اهمیت نماد در تفکر علمی تأکید می‌کند: زمانی که بر این اشاره می‌کند که لاوازیه مفهوم مناسبی از نماد را همزمان با علم تَب‌شناسی‌اش معرفی می‌کند. پیشاپیش می‌توان پیش‌بینی تکیه لکان بر متم‌ها<sup>۸</sup> که همانا نمادشناسی ابداعی او بر اندیشیدن به تجربه روانکاویست را مشاهده کرد. در عین تأکید بر اهمیت نمادها در علم، با اینکه لکان هنوز ابژه  $a$  و باقی نمادهایی که از کار وی بیرون می‌آیند را ابداع نکرده‌بود، شروع به ساختن نمادپردازی خاص برای روانکاوی می‌کند.

یادداشت تاریخی دیگر: در حالی که مقالات فروید در باب تکنیک نخستین سمینار لکان تلقی می‌شود، در واقع لکان سمینار خود را دو سال پیش از آن آغاز کرده بود. در ۱۹۵۲-۱۹۵۱ او سمیناری در باب مورد

<sup>8</sup> mathemes

دورا برگزار کرد که طنین‌هایی از آن را می‌توان در مقاله «مداخلاتی در انتقال»<sup>۹</sup> در نوشتارها مشاهده کرد؛ در ۵۳-۱۹۵۲ نیز سمیناری دیگر ارائه می‌دهد در باب گرگ مرد که برخی از وجوه آن نیز در «کارکرد و زمینه» آمده‌است. دو سال اول، سمینارها، در اتاق نشیمن خانه او برگزار می‌شد و احتمالاً شرکت کنندگان کمتری از افراد حاضر در سمینار امشب در آن شرکت می‌کردند. هیچ تندنویسی برای نسخه‌برداری حضور نداشت و فقط تعداد بسیار اندکی یادداشت قابل اعتماد از آنها باقی است. در سال ۱۹۵۳ بود که در بیمارستان سن آن<sup>۱۰</sup> و در حضور تند نویس، ارائه سمینارهایش را آغاز کرد. اما همانطور که مشاهده می‌کنید فصل اول سمینار ناقص است و علاوه بر آن نواقص دیگری هم وجود دارد.

از سال ۱۹۵۳ الی ۱۹۶۳ لکان با نرخ یک یا دو متن در سال، متون فروید را در سمینارهای خود مرور می‌کرد. به مدت ۱۲ سال او خود را چیزی فراتر از خواننده دقیق متون فروید معرفی نکرد؛ سمینار اول در باب نوشتارهای تکنیکی فروید بود همانطور که سال قبل آن هم وقف یک مطالعه موردی شده بود و سمینار دوم نیز به «فراسوی اصل لذت» و «ایگو و اید» اختصاص داده شده بود. لکان مدافع بازگشت به متون فروید در زمانی بود که متون فروید در آمریکا و انگلستان کمتر از سایر نویسندگان تحلیلی خوانده می‌شد. به نظرم امروز متون فروید در

<sup>۹</sup> interventions on transference

<sup>۱۰</sup> Sainte-Anne

نتیجه جانبداری وسیع لکان بیشتر خوانده می‌شوند. این نظر من است اما تاریخ‌نگاران آینده این نکته را تایید یا رد خواهند کرد.

چهار سال پیش در موسسه کلمبیا دقیقاً پیش از «حذف» برخی از اعضا با رئیس انجمن روانکاوی آمریکا دکتر کوپر صحبت کردم. او به من گفت «ما از زمان فروید پیشرفت داشته‌ایم»؛ زمانی که چنین دیدگاه‌هایی شنیده می‌شود آدمی متوجه می‌شود که چرا تازه در سال ۱۹۵۳ مردم در آمریکا می‌گفتند که فروید از مد افتاده است. آنها می‌پنداشتند که بهتر از فروید می‌دانند که قضیه از چه قرار است و مشخصاً آثار اولیه او را ساده و از مد افتاده تلقی می‌کردند. به طور مثال در سال ۱۹۶۳ کتابی که توسط آرلو و برنر<sup>۱۱</sup> نگاشته شده بود در پی آن بود تا نشان دهد توپوگرافی دوم فروید یعنی اید، ایگو و سوپرایگو به طور کامل جانشین توپوگرافی اول او یعنی تمایز میان آگاهی، پیش آگاهی و ناخودآگاه شده است؛ با این کار آنها بیش از نصف کار فروید را در مقام چیزی منسوخ دور می‌انداختند. در نتیجه با اینکه با تاریخ‌نگاران بررسی نکرده‌ام اما گمان می‌کنم زمانی که لکان می‌گفت مردم خواندن فروید را دست کم می‌گرفتند، می‌شد به او حق داد.

حال چه باعث شد که لکان در سال ۱۹۵۳ به این باور برسد که او به واقع در حال آغاز پی‌بردن به کارکرد و جوهره روانکاوی بوده‌است؟ این یک پرسش زندگینامه‌ای نیست بلکه پرسشی نظریست. در این

<sup>11</sup> Arlow and Brenner

معنا ۱۹۵۳ چه چیز را بازنمایی می‌کند؟ او پیشاپیش با انجمن بین‌المللی روانکاوی (IPA) دچار مشکلاتی شده بود و مجبور بود برای کسب حیاتی حرفه‌ای نزد همکاران و دوستان خویش به تدریس پردازد اما من وارد این مقوله نخواهم شد. آن لحظه نظری به بهترین وجه با این حقیقت ترسیم می‌شود که لکان موفق به استقرار نقطه همگرایی میان ساختارگرایی و پدیدارشناسی شد. از همان آغاز کار خود در حوزه روانپزشکی - چرا که او روانپزشک بود نه فیلسوف یا استاد دانشگاه - متمایل به پدیدارشناسی بود. منظورم هم از پدیدارشناسی، پدیدارشناسی هوسرل است چرا که این پدیدارشناسی هوسرل بود که توسط کارل یاسپرس وارد روانپزشکی شده بود.

بر این باورم که ممکن است لکان تا ۱۹۵۳ یک اگزیزستانسیالیست تلقی شود گرچه این تلقی کمی زیاده‌روی است، چرا که قطعاً هواخواه سارتر نبود، اما با این حال قبول دارم می‌توان این صفت را بدو نسبت داد. ۱۹۵۳ سالی نبود که لکان اگزیزستانسیالیسم پدیدارشناسی را به نفع ساختارگرایی کنار گذاشت بلکه سالی بود که این دو را به هم آمیخت: «کارکرد و زمینه» ترکیبی است از این دو. نظریه گفتار لکان در آن زمان اگزیزستانسیالیستی و پدیدارشناختی و نظریه زبان وی ساختارگرایانه بود.

لکان از سویی به هوسرل (و در پس زمینه به هایدگر، سارتر و مرلوپونتی) و هگل و از سویی دیگر به سوسور، ژاکوبسن و لوی استراوس ارجاع می‌دهد. به عنوان دانشجوی فلسفه در سال ۱۹۶۳ به

خاطر دارم که نخستین بار در خوانش «کارکرد و زمینه» تا چه میزان شگفت‌زده شده‌بودم؛ مجذوب بودم که چطور همه آنچه که در اوایل دهه ۶۰ میلادی نقل محافل بودند و فراتر از همه آنها، جنبش فراگیر طرد اگزیستانسیالیسم و گرایش به ساختارگرایی، ده سال پیش، زمانی که او این دو را به هم می‌آمیخت مورد بحث و بررسی قرار گرفته‌بود.

در تلاشم تا خلاصه‌ای از خط سیر لکان ارائه دهم؛ نوعی «سیاحت زائر» با نقش‌آفرینی لکان.. بامزه خواهد بود اگر آن را به مثابه سیاحت زائر ارائه دهم. اگرچه در دهه ۳۰ روانپزشک بسیار جدی بود اما حس می‌کنم لکان پیش از آن، رسالت دیگری داشت؛ ممکن است تاریخ‌ها کاملاً صحیح نباشند اما بین پایان دوره دبیرستان و دانشکده پزشکی به نظرم دو سال را صرف کار دیگری کرده است اما این صرفاً یک گمان است. هرچه باشد بیا باید به خاطر داشته باشیم که لکان یک روانپزشک بود و همکار کسی که نزدیک به نیم قرن عنصر غالب در روانپزشکی فرانسه بود: هنری آی<sup>۱۲</sup>. در نوشتارها مقاله‌ای در سال ۱۹۴۵ نگاشته شده که ایده‌های اصلی هنری آی را به بحث می‌گذارد.

به عنوان نقطه ارجاع، اجازه دهید نگاهی به تز دکتری لکان بیندازیم: «در باب سایکوز پارانوئید در ارتباط با شخصیت<sup>۱۳</sup>». این نوشته با انتشار در سال ۱۹۳۲ و بازنشر در ۱۹۷۵، بدون شک نخستین اثر لکان بود. با این حال کمک‌مان می‌کند تا دریابیم لکان میان ۱۹۳۲

<sup>12</sup> Henri Ey

<sup>13</sup> On paranoid psychosis in relationship to personality

تا ۱۹۵۳ به دنبال چه بوده‌است. این تز در باب پارانوویاست؛ رده روانپزشکی بسیار ویژه‌ای که به شکل سنتی توسط کرپلین توصیف شد و عمدتاً توسط روانپزشکی فرانسه پذیرفته شد. این تز از سه فصل تشکیل شده است که فصل دوم کاملاً وقف شرح تاریخچه‌ی صرفاً یک مورد بالینی شده‌است که در آن زمان بدیع تلقی می‌شد، زمانی که اکثر پایان نامه‌ها موارد بسیار متعددی را با هم مقایسه می‌کردند و در باب هر مورد جزئیات بسیار اندکی آورده می‌شد. لکان تصریح می‌کند که یک کشوی کامل مطالعه موردی داشت اما ترجیح می‌داد برای دستیابی به قلب موضوع، فقط یک مورد را با تفصیل بسط دهد. فصل نخست مروریست بر تمام کارهای روانپزشکی بر پارانوویا. فصل سوم متشکل است از چشم اندازهایی برخاسته از مطالعه موردی مفصل و ارجاع به فروید. در نتیجه در این مطالعه روانپزشکی است که فروید برای نخستین بار در آثار لکان پدیدار می‌شود و می‌دانیم که لکان پس از اتمام این پایان‌نامه وارد روانکاوی شخصی می‌شود. بر این باورم که عمدتاً او به دلیل کار روی سایکوز و نه هیستری به روانکاوی علاقه‌مند شد.

خب لکان در پایان نامه خود چه می‌کند؟ او رده‌ای جدید به نام «روان‌پریشی خودتنبیهی» را هم‌ارز «نوروز خودتنبیهی» فروید ابداع می‌کند. در حالی که فروید در حال شرح مفهوم سوپرایگو و اثبات اهمیت احساس گناه در نوروز بود، لکان سعی داشت سوپرایگوی فرویدی را به حوزه روان‌پریشی گسترش داده و نقش مشابه آن را در



آن حوزه اثبات کند. او مورد زنی جوان را بررسی می‌کند که در حالت پارانوئیی مزمن به بازیگری شناخته شده حمله می‌کند. این اتفاق در تمام روزنامه‌های آن زمان بازتاب می‌یابد و زن جوان به بیمارستان سن آن که لکان در آنجا مشغول کار بود برده می‌شود. لکان می‌نویسد که مدت کوتاهی پس از حبس او یا به عبارتی مدت کوتاهی پس از آغاز تنبیه، توهم‌های او به طور چشم‌گیری کاهش یافتند؛ با دستگیر و زندانی شدن در بخش امنیتی بیمارستان سن آن حالت توهمی او فرو نشست. لکان نتیجه می‌گیرد که تاحدودی به نظر می‌رسد که آن زن می‌خواسته که تنبیه شود و [لکان] آن را به مثابه مورد روان‌پریشی خودتنبیهی تفسیر می‌کند.

با این وجود نکته مهم‌تر این است که علاقه لکان به روانکاوی از مفهوم فرویدی از سوپرایگو ناشی می‌شود که همانا چیزی از مفهوم لکانی «خود»<sup>۱۴</sup> را پیش روی ما می‌نهد: این مفهوم عمیقاً در ارتباط است با خود تنبیهی. به دیگر سخن این مفهوم هیچ ارتباطی با وحدت، هماهنگی، تعادل روانی یا خوشی<sup>۱۵</sup> ندارد. بلکه پیشاپیش خودی منقسم<sup>۱۶</sup> است. در ارتباط با واژه «سوپرایگو» مشکلی وجود دارد: از این واژه چنین متبادر می‌شود که چیزی فراتر و چیزی زیر آن [خود] وجود دارد. اما «سوپرایگو» صرفاً به این معناست که آن خود مفروض

<sup>14</sup> self

<sup>15</sup> enjoyment

<sup>16</sup> divided

آنچه را که برای خویش سودمند<sup>۱۷</sup> است را نمی‌خواهد. زمانی که فروید می‌گوید که این سوپرایگو است که سمپتوم‌ها را سامان دهی می‌کند بدین طریق او به انقسام درونی خودی اشاره دارد که خواهان آن چیزی نیست که برای خویش سودمند است. برعکس، [آن خود] خواستار تنبیه، عذاب و نارضایتی است. خود مفروض لکانی بدین قرار علیه خویش کار می‌کند؛ اگر اجازه داشته باشم که عبارت مشهور در قانون اساسی آمریکا را نقض کنم نه به دنبال نفع خویش بلکه در جستجوی رنجش<sup>۱۸</sup> است<sup>۱۹</sup>. «فرامن یعنی خود، به دنبال ناخوشی‌ست.»

ارتباطی وجود دارد میان انقسام خود و حالت خودآزارانه بنیادین آن: و آن عبارت است از تحقق یافتن ارضا در نارضایتی. مفهوم خودتنبیهی یافت شده در کار فروید بدین معناست که خود مفروض، ارضا را در ناخوشی و لذت را در درد می‌یابد. این مقوله حاکی از خودآزاری<sup>۲۰</sup> است. سوژه<sup>۲۱</sup> به شکلی بنیادی، از نظر لکان تا انتهای آموزه‌اش، همواره به شکلی واضح و مشخص خودآزار است. این پیشاپیش سرنخی در اختیار می‌نهد که چرا لکان به مرحله آینه‌ای علاقه‌مند بود: چرا که \_به مثابه توصیف و تحلیلی از رابطه میان بدن خود فرد و تصویر

<sup>17</sup> conductive

<sup>18</sup> unhappiness

<sup>۱۹</sup> اشاره به عبارت معروف در اعلامیه استقلال ایالات متحده آمریکا مبنی بر حق زندگی،

آزادی و جست و جوی خوشبختی

<sup>20</sup> masochism

<sup>۲۱</sup> در متن اصلی واژه subject آمده است اما به نظر می‌رسد مقصود میلر همان چیزی

است که آن را خود می‌نامد.

آن\_ مرحله آینه‌ای مبتنی است بر خودی منقسم: شرحی است بر خودِ منقسم و راهی برای نزدیک شدن به انقسام خود به طریقی دیگر. این غالب‌ترین موضوع نزد لکان است حتی غالب‌تر از مقوله زبان..

فهم چشم‌انداز لکان در موردپژوهی که در پایان نامه‌اش آمده نیز مهم است. این [چشم‌انداز] همان روانپزشکی پدیدارشناختی است. آسان نخواهد بود که خلاصه‌ای از پدیدارشناسی هوسرل را طی چند دقیقه کوتاه ارائه دهم با این حال تلاش خود را خواهم کرد.

اجازه دهید با نظریه دکارت قیاس کنیم. حقیقت آنچه می‌بینیم و حس می‌کنیم چیست؟ طبق نظر دکارت آنچه به عنوان جهان خارج می‌بینیم و حس می‌کنیم اهمیتی ندارد بلکه این امتداد است که واجد اهمیت است. [دکارت] از طریق امتداد است که بر تمایز میان کوگیتو و فکر انگشت می‌گذارد. او دو واقعیت را از هم متمایز می‌سازد: واقعیت فکر و واقعیت امتداد. منظور او از امتداد این است که حقیقت ادراک از طریق علم هندسه در اختیار ما قرار می‌گیرد. اگر ما انگشتان خود را بزرگتر از ماه می‌بینیم صرفاً به خاطر توهمی جسمانی<sup>۲۲</sup> است. حقیقت ادراکی توسط علم به ما داده می‌شود: نجوم و هندسه حقیقت را در باب جهان خارج ارائه می‌دهند. دکارت نگاهی عینی به جهان اتخاذ می‌کند و حقیقت را، نظرگاه خدا یا همانا علم در نظر می‌گیرد.

<sup>22</sup> corporeal illusion

علم، فرم (صورت) را از بالا به همه دیکته می‌کند؛ به بیانی دیگر از موقعیتی برتر که کسی نمی‌تواند بدان دست یابد.

حال هوسرل چه می‌گوید؟ او این قضیه را کاملاً جدی می‌گیرد که وقتی من از یک نقطه خاص از فضا نگاه می‌کنم کسی را می‌بینم که درست جلوی من نشسته است و پشت سر او کسی دیگر که من فقط بخشی از او را می‌بینم و الی آخر. می‌توانیم نقطه نظر خدا را اتخاذ کنیم و تصریح کنیم که هر کدام از این افراد کجا نشسته‌اند و می‌توانیم آن را ترسیم کنیم و آن عبارت خواهد بود از حقیقت. اما با این وجود من اینجا هستم و چشم‌اندازی برای خود دارم: چشم‌انداز، مفهومی بنیادی در پدیدارشناسی است. نمی‌توان چشم‌انداز خود را ملغی کرد و توانست در عین حال در مورد چشم‌انداز خود، فلسفه‌ورزی کرد. اصل موضوعه<sup>۲۳</sup> زیست روزمره این است که نمی‌توانید چیزها را ادراک کنید مگر آنکه یکی را کنار دیگری یا یکی را مانع ادراک چیزی دیگر در نظر آورید. هیچ ادراک واقعی بدون چشم‌انداز وجود ندارد. می‌توان آن را به شکل قانون صورت‌بندی کرد.

حال می‌توانیم دقیقاً چشم‌انداز را شبیه سازی کنیم: ما در حال بسط علمی از چشم‌انداز هستیم. (در حقیقت در حال بازگسترانی آن هستیم چرا که در گذشته علم چشم‌انداز وجود داشته‌است). راستش را بخواهید می‌توانیم بگوییم که پدیدارشناسی حوزه‌ای از فلسفه را گشوده است که دل مشغول بدن خود فرد است. از آنجایی که چیزی

<sup>23</sup> axiom

به نام ذهن بدون بدن وجود ندارد، در نتیجه نمی‌توانیم به اشیا گوناگون در جهان به مثابه بخش‌هایی صرف از امتداد خدا اندیشید: چیزی عینی وجود دارد که همیشه هست یعنی بدن خودم که من ارتباطی با آن دارم که با هرگونه ارتباطی که با هر شی دیگر دارم متفاوت است. بیایید در این مورد فلسفه‌پردازی کنیم.

این دیدگاه تاثیر شگرفی بر قرن بیستم داشت. ستایش عمومی از آنچه زیست و حس می‌شود در ارتباط با ایده اهمیت بدن خود فرد، از هوسرل نشئت گرفت. [این ایده] امروز آنقدر همگیر است که دیگر کسی نمی‌داند که از کجا ریشه گرفته است. پدیدارشناسی با پیشبرد نگاهی مخالف نقطه نظر عینی علم، در تقلا‌ی اشاعه فلسفه‌ای کاملاً ریزبینانه از ساجکتیویته بود. [این نگاه] می‌پذیرد که علمی طبیعی وجود دارد که در آنها توضیحات علیتی عینی یافت می‌شود اما تصریح می‌کند که زمانی که به آدمی به مثابه موجودی واجد چشم‌انداز و سوژه‌ای سخنگو می‌رسد، چیزی دیگر باید در نظر گرفته شود: معنا

دیلتای این موضوع را حتی پیش از هوسرل مطرح کرده بود اما این یاسپرس بود که معنا را وارد روانپزشکی کرد. یاسپرس با روانپزشکانی مخالفت کرد که می‌گفتند «بیماری روانی داری؟ بگذار علل بیولوژیک و عینی و ساختار سرشتی توضیح‌دهنده آن را بیابیم، همانطور که هر بیماری فیزیکی را آن طور تبیین می‌کنیم.» یاسپرس با مورد توجه قرار دادن زبانی که توسط سوژه به حرف گرفته می‌شود و مسائلی از این

دست، علاقه‌ای برای معنای جنون را وارد روانپزشکی کرد. لکان به وضوح در تز خود به یاسپرس اشاره می‌کند.

کار هایدگر از کار هوسرل منشا گرفت. هایدگر چیزی را که آن را - نه آدمی- که «هستی آدمی در جهان»<sup>۲۴</sup> می‌نامید را تعریف کرد. این مقوله آگاهی خالص نیست: [هستی در جهان] همواره در جهانی دنیوی با چشم اندازی خاص است که یعنی همواره چیزهایی هست که او نمی‌بیند اما با این حال پیرامون او هستند. در مقام هستی در جهان، آدمی پروژه‌ای دارد که همانا حسی از آینده است، چیزی که می‌خواهد انجام‌اش دهد. در نتیجه زندگیش را از نقطه‌ای که در آن هست به آینده فرا می‌افکند. هایدگر مفهوم اگزیستانسیالیستی مهم «فرافکنی» را خلق کرد. من از نظر فیزیکی اینجا هستم اما خود را به آینده فرا می‌افکنم و می‌پرورم که می‌خواهم چه کنم. بر مبنای آنچه می‌خواهم انجام دهم است که می‌توانم سختی‌ها و موانع را تاب آورم. سارتر این نکته را به تفصیل گسترش می‌دهد: چیزها به خودی خود مانع نیستند آنها به شرطی مانع‌اند که چیزی را بخواهید. چون می‌خواهید چیزی در آینده تحقق یابد است که به شکل پس نگر<sup>۲۵</sup>، چیزهایی به مثابه مانع تجربه می‌شوند. همین ایده در پوششی دیگر در کار لکان دیده می‌شود.

<sup>24</sup> man's being in the world

<sup>25</sup> retrospective

حتی در نوشته‌های هایدگر با این ایده مواجه می‌شویم که آدمی\_در ارتباط با محیط و آینده\_ همواره خود را به بیرون از خویش فرا می‌افکند. آنچه که هایدگر آن را دازاین می‌نامد یک درون بودگی نیست. او هستی آدمی را نه به مثابه یک درون بودگی\_ به مثابه چیزی درونی همچون ایده‌ها یا احساسات\_ بلکه فرا افکنی مداوم به بیرون می‌داند. هایدگر خود ایده برون ایستاده<sup>۲۶</sup>- برون ایستادگی<sup>۲۷</sup>- را ابداع می‌کند که لکان آن را بر می‌گیرد؛ این هایدگر بود که تمایز میان برون ایستایی<sup>۲۸</sup> و درون ایستایی<sup>۲۹</sup> را بنا نهاد. با نبود درون بودگی، فرد خود را به بیرون فرا می‌افکند و این خود را تکرار می‌کند؛ بازی واژگانی لکان در «insistance de la lettre» ( «Insistance» به معنی «عاملیت» یا «درون ایستایی» حرف) در حقیقت از هایدگر نشئت می‌گیرد.

سارتر با تصریح اینکه\_ به بیانی بنیادین\_ آگاهی هیچ است نقطه نظر هایدگر را رادیکالیزه می‌کند. اگر بیان هایدگر مبنی بر این که انسان همواره بیرون از خویش است را جدی بگیریم می‌توانیم او را چنین ساده سازی کنیم که آگاهی هیچ است، هیچ مگر حرکت قصدیت به سمت بیرون. این همانا مخلص کلام «هستی و نیستی» است. سارتر تا آنجا پیش می‌رود که آگاهی را به مثابه هیچ اما در ارتباط با

<sup>26</sup> ex-stance

<sup>27</sup> Stare outside

<sup>28</sup> ex-stence

<sup>29</sup> insistence

قطعیت تعریف می‌کند. در تعریف آگاهی خودِ سارتر از اصطلاح «کم از هستی» استفاده می‌کند که لکان آن را در "manque à être" (کم-از-بود) از نو طرح می‌کند. ترجمه آن به انگلیسی دشوار است اما لکان آن را «خواست به بودن» (want to be) ترجمه می‌کند و بدین قرار تاثیر میل را نشان می‌دهد.

پرسمانی که از هوسرل تا سارتر می‌تواند مطرح شود عبارت است از این: اگر معنا توسط فرافکنی انسان بر جهان ایجاد می‌شود کماکان می‌توانیم بپرسیم چه چیز به جهان فردی یک انسان معنا می‌بخشد؟ فرافکنی چشم‌انداز یک فرد است، نه در سطح ادراک خالص که در سطح تاریخ: چشم‌انداز فرد در سطح تاریخی. در نتیجه می‌توان از فردی پرسید «چرا عصیان کردی؟» و او هم ممکن است پاسخ دهد «عصیان کردم چون چیزی غیر قابل تحمل بود.» بیابید فرض بگیریم که پروژه شما دفاع از دموکراسی است و مقاومت بروکراسی را حس می‌کنید و در نتیجه حضور قسمی مانع را در مسیر خود تجربه می‌کنید. سعی می‌کنید آن را سرنگون کنید اما گاهی اوقات اوضاع بر وفق مراد پیش نمی‌رود، همانطور که اخیراً در چین اتفاق افتاد. مانع توسط یک پروژه، که همانا یک چشم‌انداز است تعریف می‌شود. سوژه با تاریخ مواجه می‌شود و بدان معنایی می‌بخشد. اگر هر کدام از شما عضو حزب کمونیست آمریکا بوده‌باشید مثلاً ممکن است اتفاقات اخیر در چین را حاکی از چیره شدن نزاع طبقاتی در نظر گرفته در نتیجه معنایی خاص به این اتفاقات نسبت دهید. بنابراین متوجه ارتباط میان



پروژه‌ها، معنای مبتنی بر پروژه‌ها و فقدان هستی هستید. بابت پیشروی با سرعت زیاد عذرخواهی می‌کنم [به هر حال] تاریخ فلسفه نصف قرن اخیر همین بود.

از آنجا که پدیدارشناسی ضد عینی‌گرایی را نمایندگی می‌کرد از اهمیت قابل توجهی نزد لکان برخوردار بود. در یک معنا، لکان ملاحظات پدیدارشناختی بسیاری را به ناخودآگاه منتقل کرد. برای او مهم بود که ناخودآگاه به مثابه درون بودگی یا ظرفی به حساب نیاید که در داخل آن از سویی برخی رانه‌ها یافت می‌شوند و از سویی دیگر تعدادی همانندسازی به همراه این باور که با روانکاوی‌ای جزئی می‌توان این ظرف را تصفیه کرد. او ناخودآگاه را نه به مثابه یک ظرف، بلکه به مثابه چیزی برون ایستا (ex\_stance) بیرون از خود می‌دانست که مرتبط است با سوژه‌ای که کم از بود است.

درست پس از جنگ، یک جامعه شناس/جستار نویس به نام جولز مونرو<sup>30</sup> کتابی نوشت با عنوان *واقعیت اجتماعی شی نیست*<sup>31</sup> که [در آن] به نقد دورکیم پرداخت. مونرو دیدگاهی پدیدارشناختی اتخاذ کرد تا تبیین کند که واقعیت اجتماعی برای افراد معنی‌دار هستند و اگر قصد داشته باشید که جامعه شناسی را بفهمید بایستی به معانی که افراد به چیزها می‌دهند بازگردید؛ چیزها به خودی خود چیز نیستند. در سمینار اول و «کارکرد و زمینه» لکان این ایده را بسط می‌دهد که

<sup>30</sup> Jules Monroe

<sup>31</sup> social facts are not things

در حالی که واقعیت‌های روانی چیز نیستند اما قابل نوسازی اند. لکان ما را مجبور می‌کند تا از خود بپرسیم که معنا چطور توسط روان نژندها، روان پریش‌ها و روانکژها به چیزهای به خصوص اعطا می‌شود. او داستان بچه‌ای را نقل می‌کند که هنگام سیلی خوردن می‌پرسید که آیا منظور دوستانه بوده است یا تنبیه. اگر ضارب اذعان می‌کرد که تنبیه بوده است کودک گریه می‌کرد حال آنکه اگر دوستانه می‌بود خبری از گریه هم نمی‌بود<sup>۳۲</sup>. کودک متوجه بود که چیزهای زیادی منوط اند به معنایی که به سیلی تخصیص داده می‌شود. لکان تصریح می‌کند که همین موضوع در مورد تحول به اصطلاح «غریزی» هم صدق می‌کند که زیست‌شناسی می‌خواهد آن را به عنوان هدف جا بزند. طبق نظر فروید تمام رخدادهایی که دست‌اندرکار رشد غریزی هستند، رخدادهایی معنادارند. در کار با مراجع بایستی رخدادهای معنادار زندگی فرد مورد بازبینی قرار گیرند؛ اینکه چرا او معانی خاصی را انتخاب کرده و نه معانی دیگر را مورد تحلیل قرار گیرند و نیز اینکه چگونه معانی خاص به رخدادهایی خاص نسبت داده شده‌اند.

آنچه لکان را از همان ابتدای پایان نامه‌اش از پدیدارشناسان متمایز کرد \_ در اینجا زمان کافی برای اشاره به آن با جزئیات ندارم\_ این بود که در عین آنکه معنا را در روانکاوی و روانپزشکی [واجد اهمیتی] بنیادی می‌دانست بر اهمیت جستجو برای کشف قوانین معنا هم تاکید داشت. او معنا را به مثابه چیزی مطبوع که هر از گاهی در هوا شناور

<sup>۳۲</sup> این مثال در سمینار سوم لکان در دسترس است

باشد و بر چیزی فرود آید و بدان معنا ببخشد و سپس ناپدید شود در نظر نمی‌گرفت. این واقعیت که معنا در [خود] سوژه بنا شده است، اینکه معنا یک چیز نیست بدین معنی نیست که هیچ قانونی برای معنا وجود ندارد. در سال ۱۹۳۲ لکان در حال مطالعه زبان‌شناسی برای کشف قوانین معنا بود و روراست با خود، در پیش درآمد سمینار یکم خویش، بار دیگر تاکید می‌کند: «تکلیف ما اینجا معرفی مجدد حوزه معناست، حوزه‌ای که خودش باید در سطح خود، مجدداً سروسامان یابد.» به عبارت دیگر نقطه نظر او کماکان اگزیستانسیالیستی/پدیدارشناختی بود. در ۱۹۳۲ او صراحتاً یاسپرسی بود. در «سخنرانی پیرامون علیت روانی» (نوشتارها، ۱۹۶۶) در خلال مناقشه‌اش با هنری آی، یک اگزیستانسیالیست بود اما در عین حال دل مشغول زمان منطقی<sup>۳۳</sup> هم بود. چرا چنین بود؟ یک زمان عینی وجود دارد که توسط ساعت اندازه‌گیری می‌شود و یک زمان سوژکتیو: زمان باقیمانده، هنگامی که به کاری که آن را دوست داریم انجام می‌دهیم، زمان پایان [این جلسه] که به سرعت به آن نزدیک می‌شویم و چیزهایی از این دست. از نظرگاهی پدیدار شناختی می‌توان میان زمان عینی و سوژکتیو تمایز قائل شد. اما لکان به زمان سوژکتیو از طریق توصیف احساس‌های روایت‌ناپذیر و بدین ترتیب دستیابی به احساس درونی از زمان‌مندی (مشابه آنچه در شاعری یافت می‌شود) نزدیک نمی‌شود؛ بلکه درصدد است منطق زمان سوژکتیو را بیابد. کار او روی مرحله آینه‌ای در اثنای پایان‌نامه خود و بحث وی با هنری آی

<sup>33</sup> logical time

مطرح می‌شود اما از این قسمت عبور خواهیم کرد تا به لحظه پیوند ساختارگرایی و آگزیستانسیالیسم برسیم.

لکان احتمالاً لوی استراوس، ژاکوپسن و سوسور را در سال ۱۹۴۹ خوانده بود (در نتیجه نمی‌تواند بنیانگذار پسا ساختارگرایی شناخته شود، جنبشی که در اواخر دهه ۶۰ میلادی آغاز شد). اما آنچه که در جستن آن بود یعنی قوانین معنا، آنجا نیافت. جنبه‌های خاصی از آگزیستانسیالیسم و پدیدارشناسی کاملاً مغایر با ساختارگرایی بودند اما او موفق شد سایر جنبه‌ها را با یکدیگر تلفیق کند. ساختارگرایی به او آموخت که تلاش هوسرلی برای توصیف درون نگری بی‌واسطه فرد از جهان - احساس از بدن خویش یا داخل چشم انداز بودن - وهمی است، چرا که زبان همیشه حضور دارد. در نتیجه لکان توهم پدیدارشناختی از بی‌واسطگی را رد کرد و دریافت که پرسش از منشأ زبان یک پرسش علمی نیست؛ مفهوم ساختار جستجو برای منشا را تضعیف می‌کند. از منظرهایی سرمنشایی برای ساختار وجود ندارد: نمی‌توان اندیشید مگر آنکه پیشاپیش زبان حضور داشته باشد. زبان یک نظم است (ارجاعی به ایده سوسور مبنی بر نظم نمادین) که همانا عبارت است از کلی متشکل از واحدهایی در هم تنیده. نظمی افتراقی بایستی به مثابه یک کل در نظر گرفته شود، عناصر جزئی متفاوت که یک به یکدیگر وابسته‌اند؛ هیچ یک از عناصر مطلق نیستند. حداقل تعداد عناصر در چنین نظمی چه تعداد است؟ کمترین [تعداد این] آرایش از دو عنصر مرتبط به هم تشکیل می‌شود. پس از تعمق بسیار

لکان S1 و S2 را به عنوان عناصر سازنده کمینه نظم ساختاری تصویب می‌کند.

بدین ترتیب مشاهده می‌شود که لکان نه دل مشغول آگاهی که دل مشغول سوژه معناست. او این ایده هگلی را برمی‌گیرد که سوژه معنا همواره به یک دیگری مرتبط است؛ برای آنکه خودم باشم باید فردی دیگر را بازشناسی کنم که مرا بازشناسی می‌کند. این موضوع به ما نشان می‌دهد که لکان رابطه سوژه با دیگری بزرگ را چطور می‌فهمد. نکته‌هایی که در شمای L که در سمینار اول سروکله اش پیدا می‌شود متضمن آن است. بدین ترتیب واضح است که لکان ارتباط میان سوژه (سوژه معنا) و دیگری بزرگ را از رابطه آینه‌ای میان سوژه و تصویر خود متمایز می‌کند (نوشتارها صفحه ۱۹۳). تاکید اصلی لکان در این سمینار که متاسفانه زمانی برای ورود به آن ندارم عبارت است از متمایز کردن به هنگام دست و پنجه نرم کردن با هرگونه مسئله روانکاوانه سطح زبان و نماد از امر پندارین. تمایز امر پندارین از امر نمادین پیشران اصلی این سمینار است.

پرسش: شما به اختصار در باب هایدگر به مثابه نوعی زیر متن در برخی از نقاط کار لکان اشاره کردید. هایدگر چطور بر لکان تاثیر گذاشت؟ به طور مثال سمینار هفتم تقریباً تمام و کمال با هستی به سوی مرگ پایان می‌یابد.

ژک الن میلر: فکر می‌کنید هایدگر در سمینار هفتم تمام و کمال حضور دارد؟

پرسش: به هر حال در اواخر [سمینار] لکان از اصطلاح «هستی» به سوی «مرگ» استفاده می‌کند.

ژک الن میلر: فکر می‌کنم لکان بسیار هایدگر را ستایش می‌کرد اما بر این عقیده نیستم که تاثیر او آن قدری که برخی‌ها فکر می‌کنند باشد. قطعاً این حضور در ابتدای کار لکان بیشتر است. یک هایدگری آمریکایی که معتقد بود لکان پیرو هایدگر است حدود ده سال پیش به دیدنم آمد. فکر می‌کنم با گفتن اینکه در یک معنا لکان با هایدگر موافق بود که شاید این وفاق، زیاد هم باشد اما با وجود این، وی هایدگری نبود، او را بسیار ناامید کردم. در مقابل تلاش کردم رگه‌های پدیدارشناختی لکان را به وی خاطرنشان کرده، لکان را در حاشیه روانپزشکی فرانسوی، عینی‌گرایی و روانکاوی زیستی محور مستقر کنم. لکان قبلاً، پیش از آنکه به روانکاوی علاقمند شود، نظرگاه معنا را اتخاذ کرده بود. در ۱۹۳۲ او بر نیاز به جستجوی معنا در روان‌پریشی تاکید کرد که این یعنی «منطق درونی گفتمان مراجع». در این معنا او خود را یاسپرسی می‌دانست. مسیر او کاملاً متضاد آن پژوهشگرانی بود که تلاش داشتند آن بخش از مغز را کشف کنند که در جنون تحت تاثیر قرار می‌گیرد. لکان همچون فروید به راستی به آنچه مراجعانش می‌گفتند گوش فرا می‌داد. روانپزشکانی فرانسوی هم یافت می‌شدند که علی‌رغم اعتقاد بر اینکه جنون به لحاظ زیست‌شناختی تعیین می‌شود شنوندگان خوبی بودند. لکان مدعی بود که بیش از همه از استاد روانپزشکی زیست‌شناسی محور خود آموخته است. [با این

وجود] او از همان ابتدا دغدغه‌ای مبتنی بر معنا، ملهم از پدیدارشناسی، اتخاذ کرده بود: او به دنبال قوانین معنا و تشریح [چگونگی] پیدایش معنا بود.

ساختارگرایی وی را بر این عقیده سوق داد که باید [کار خود را] بر پایه تمایز سوسوری میان دال و مدلول بنا نهد. سوسور بر وجود ساختار در سطح مادیت زبان تأکید داشت که اثبات‌گر وجود چنین ساختاری برای دال هم بود که خود سوسور هیچگاه آن را بسط نداد. لکان این بیان را اینگونه بسط داد که یک مدلول، یا به عبارتی یک معنا یا یک دلالت، حاصل ترکیب و کنار هم نشستن دال‌هاست. وی در پی قانونی بود که آن معنا در نتیجه کارکرد و هم نشینی دال‌ها تولید می‌شود. در نهایت او دو ترکیب اساسی دال‌ها را از یکدیگر تفکیک کرد: استعاره و مجاز؛ در دومی ترکیبی از دال‌ها وجود دارد که جلوه خاصی از معنا و دلالت را تولید می‌کند (می‌توان آن را حالت سلبی (حذفی) در نظر گرفت)؛ در استعاره، نوع دیگری از ترکیب [دال‌ها] وجود دارد که جلوه ایجابی از معنا را تولید می‌کند.

## مقدمه‌ای بر سمینار اول و دوم؛ سمت و سوی لکان پیش

از ۱۹۵۳

### مقاله دوم

در ادامه تلاشم جهت ترسیم سمت و سوی لکان پیش از سمینار اول بد نیست اشاره کنم که بخت آن را داشتم که روی گاه‌شمار نظری کارهای اولیه لکان کار کنم. لکان در انتهای پایان نامه خود در سال ۱۹۳۲، نظرگاه روانپزشکی خود را به نفع نظرگاه روانکاوانه کنار گذاشت؛ همانطور که هفته گذشته اشاره کردم او با این کار بر آن بود تا رده جدیدی به نام «پارانویای خود تنبیهی» را بر اساس مدل نوروز خودتنبیهی فروید بنا نهد که در واقع عبارت بود از جا دادن توپوگرافی دوم فروید و به ویژه کارکرد سوپر ایگو در پژوهش‌های حوزه روان‌پریشی. لکان در سال ۱۹۳۲ یعنی زمانی که پایان‌نامه خود را به‌تمام رساند، روانکاوی شخصی‌اش را آغاز کرد. می‌توان رهیافت دقیق، نظاممند و بسیار شخصی‌اش را به نظریه روانکاوی از آن زمان به بعد پیگیری کرد.

هدف اصلی لکان در سمینار اول واضح است و شاید همان هدفی باشد که در کل آموزه‌های سی سال بعد لکان نیز امتداد می‌یابد: دگرگونی روشی که روانکاوی منتقل می‌شد. با تکرار مکرر اینکه او همکاران روانکاو خویش را مخاطب قرار می‌داد. که با توجه به کثرت



سایر افرادی که در سمینارها شرکت می‌کردند ممکن است غلوآمیز جلوه کند. بر این واقعیت پای می‌فشارد که هسته دیگری بزرگی که او بدان اشاره می‌کرد از همکاران روانکاو خود تشکیل شده بود و هدف او عبارت بود از تغییر شیوه تربیت روانکاو در آن زمان.. اطلاع دقیقی از چند و چون آموزش روانکاو در آن زمان در اختیار نداریم و لاجرم مجبوریم از دریچه انتقادات لکان آن را بازسازی کنیم. به طور مثال روانشناسی ایگو دیگر در اوج خود نیست و دقیقاً نمی‌دانیم آموزش به سبک روانشناسی ایگو زمانی که این رویکرد در قله‌های خود بود چگونه بوده است. ضمناً روز گذشته در روزنامه نقل قولی خواندم مبنی بر اینکه هیچگاه چیزی موسوم به ایگو سایکولوژیست‌ها در فرانسه وجود نداشته است؛ در کمینه‌ترین حالت می‌توان گفت داوری حیرت آوریست. به هر حال قصد لکان این نبود که به هر طریق ممکن تغییری ایجاد کند. بلکه در پی فهم نحوه کارکرد روانکاو بود؛ او به طور پیوسته به این پرسش باز می‌گشت: « روانکاو چطور کار می‌کند؟»

ممکن است موجب تعجب شما شود که بشنوید در آن زمان لکان به دنبال سادگی<sup>۳۴</sup> بود. در تک تک صفحات سمینار اول صورت بندی‌های بسیار ساده‌ای از چگونگی کار روانکاو مشاهده می‌شود و [پس از آن] می‌توان شاهد رشد نظریات او بود. هواخواهی وی از سادگی به فروید می‌مانست. در تمدن و ناخرسندی‌های آن<sup>۳۵</sup> فروید

<sup>34</sup> simplicity

<sup>35</sup> Civilization and Its Discontents

تصریح می‌کند که هدف علم سادگی و تسهیل است. تسهیلی، که همانا [در روانکاوی] عبارت است از یافتن مفاهیمی که به نظر انتزاعی اند اما این امکان را فراهم می‌کند تا آنچه که لکان زمانی آن را «تجربه روانکاوی» می‌نامید فهم شود. این اصطلاح ممکن است امروزه بیشتر به کار رود اما ظاهراً لکان اول کسی بود که در سال ۱۹۳۷ آن را به کار برد.

اگر به موضوع گاهشماری برگردیم، می‌دانیم که لکان در سال ۱۹۳۲، پس از اتمام پایان نامه خود روانکاوی‌اش را آغاز کرد و نخستین سخنرانی عمومی خود در باب مرحله آینه‌ای را در سال ۱۹۳۶ در کنگره مارینباد ایراد کرد. درست پس از آن کنگره، نخستین مقاله روانکاوی خویش را نوشت که از آنجا که صرفاً نصف آن را در اختیار داریم این مقاله بی‌آوازه باقی ماند؛ او هیچگاه نیمه دوم آن را تکمیل نکرد. مایلم ابتدا به چشم انداز نخست لکان، زمانی که هنوز تحت روانکاوی بود و چهار سال از آن می‌گذشت پردازم. از آگوست تا اکتبر ۱۹۳۶ وی مقاله‌ای نگاشت با عنوان «فراسوی اصل واقعیت<sup>۳۶</sup>» که می‌توان آن را در نسخه فرانسوی نوشتارها یافت. مقاله‌ای شگفت‌انگیز که از آنجا که حاوی ایده‌هایی در باب واقعیت و نیز انیشتین است و همچنین درباره علم و واقعیت چندان مورد توجه قرار نمی‌گیرد؛ این‌ها به نظر اغلب خواننده‌ها نامربوط‌اند. لکان شخصاً قصد داشت جا پای فروید گذارد: فروید فراسوی اصل لذت را نوشته بود و لکان در ۳۵ سالگی فراسوی

<sup>36</sup> Beyond the 'Reality Principle'

اصل واقعیت را به رشته تحریر درآورد. جز اینکه واقعیت بسیار پیچیده‌تر از آنی است که فکر می‌کنیم و ایده نسبیت انیشتین واجد ارتباط‌هایی با این مقوله است، مشخص نیست که در آن مقاله لکان قصد تصریح چه چیز را داشته چرا که مقاله ناقص است.

در اینجا بر آنچه لکان نخستین چالش نظری، موسوم به تجربه تحلیلی، تمرکز خواهم کرد. عنوان فرعی مقاله «فراسوی اصل واقعیت» عبارت بود از «توصیف پدیدارشناختی تجربه تحلیلی». در نتیجه او در عین روانپزشک بودن، پدیدارشناس هم بود و زمانی هم که در مقام روانکاو<sup>۳۷</sup> به ارائه آنچه که تجربه تحلیلی می‌نامیدش مشغول بود، یک پدیدارشناس باقی ماند. توصیف پدیدارشناختی مستلزم تلاش برای ارائه رخدادها بی هیچ پیش فرضی است. ممکن است برخی از شما بخواهید به بیانی کمی پیچیده‌تر آن را بیان کنید اما به هر روی [این رویکرد] شامل تعلیق تمام ایده‌های از پیش تعیین شده و سازه‌های نظری است: بایستی فقط و فقط به توصیف پدیده پرداخته شود. با اتخاذ این چشم انداز آنچه که لکان آن را ماخذ<sup>۳۸</sup> اصلی تجربه تحلیلی قلمداد می‌کند عبارت است از زبان.. خیره‌کننده است که در سال ۱۹۳۶ زمانی که لکان تازه در حال پشت سر گذاشتن روانپزشکی و شروع به کار روی روانکاوی است، شاهد این باشیم. او به طور جدی در سال ۱۹۵۳ بسط این ایده را آغازید؛ زمانی که «کارکرد و زمینه گفتار و زبان در روانکاوی» را نگاشت و بسط آن را در سمینار

<sup>37</sup> analysand

<sup>38</sup> datum

اول ادامه داد. اما پیشاپیش در سال ۱۹۳۶ [هم این ایده] وجود داشت. می‌توان دید که از سال ۱۹۳۶ چگونه تکوین یافت.

این ایده در ابتدا جلودار نبود. لکان صرفاً تصریح می‌کرد که در قیاس با شیوه روانپزشکی، آموزه فرویدی بر اساس گفته مراجع پیش می‌رود. به عبارت دیگر [در شیوه فرویدی] تلاش نمی‌شود آنطور که در روانپزشکی رایج است گفته‌های مراجع با توصیف‌های عینی از سمپتوم فرد جایگزین شود. در عوض به گواهی خود مراجع در باب سمپتوم اش گوش فرا داده می‌شود. حال آنکه ممکن است این نکته پیش پا افتاده به نظر آید، پایه گذار رهیافتی سراسر جدید است. این همان نقطه ارشمیدوسی آموزه لکان است. نمی‌توان آن را صراحتاً در نوشته‌های فروید یافت اما از توصیفات فروید از تجربه تحلیلی برگرفته شده است. این نکته متضمن این است که در روانکاوی شایسته، گفته‌شده<sup>۳۹</sup>، به آنچه که واقعا هست و اتفاق افتاده ارجاع داده نمی‌شود. آنچه مراجع می‌گوید تایید نمی‌شود. فروید در ابتدا این کار را می‌کرد و همچنان در مورد گرگ مرد هم همان رویه را ادامه داد اما پس از آن متوقفش کرد. پرسش از مراجع یا خانواده او برای ارائه مدرکی دال بر اثبات صداقت آنچه او می‌گوید، روانکاوی نیست. موضع لکان در اینجا این است که در این صورت گویی ارجاع به واقعیت، جایگزین مقوله‌ی همخوانی درونی گفتار مراجع یا به عبارتی آنچه

<sup>۳۹</sup> به نظر می‌رسد مقصود میلر از «هر آنچه گفته شده» همان چیزی باشد که لکان آن را گفته شده یا dire یا به انگلیسی saying می‌خواند.

مراجع می‌گوید می‌شود. نباید گفته‌های مراجع با آنچه که در بیرون یافت می‌شود مورد قیاس قرار گیرد؛ صرفاً بررسی می‌شود که آیا گفتار مراجع همخوان است یا خیر. بایستی به دنبال ناهم‌خونی‌ها در گفتار بود نه بررسی متقابل [گفتار مراجع] در واقعیت.

بدین قرار نقطه عزیمت لکان عبارت است از اینکه زبان، ماخذ اصلی تجربه تحلیلی است. حال اگر این درست باشد و از نظر پدیدارشناختی درست هم هست، پس روانکاوی به میانجی زبان کارکرد دارد و در اینجا پرسشی مطرح می‌شود: زبان چیست؟ از ۱۹۳۶ تا ۱۹۵۳ و پس از آن شاهد باروری رو به رشدی از مفهوم زبان در کار لکان هستیم. به یک معنا او زمانی که با زبان‌شناسی ساختارگرا مواجه می‌شود، راه خود را می‌یابد. اما او از سال ۱۹۳۶ یا حتی از زمان پایان نامه خود در ۱۹۳۲ چشم به راه چنین مواجهه‌ای بود. در ۱۹۳۶ لکان زبان را به مثابه نشانه‌ها<sup>۴۰</sup> می‌دید. حتی چنین نگاه ساده انگارانه‌ای بدو اجازه داد تا جایگزین‌هایی را ارائه دهد. نشانه زمانی که برای ارجاع به چیزی در بیرون یا در ذهن به کار گرفته شود بر چیزی دلالت دارد: نشانه با آنچه بدان ارجاع داده می‌شود، مرتبط می‌شود. لکان اشاره می‌کند که در عوض در روانکاوی، آنچه اهمیت دارد این است که نشانه به کسی دلالت دارد. در همین تحلیل ساده از نشانه چیزی اساسی به چشم می‌خورد. نشانه پیش از دلالت بر چیزی، بر کسی دلالت دارد؛ در نتیجه لکان بر این امر تاکید کرد که یک مراجع با کسی صحبت می‌کند؛ او از

<sup>40</sup> signs

زبان به گفت و شنود<sup>۴۱</sup> تغییر مسیر می‌دهد: [یعنی] آنچه مهم‌ترین عنصر در ساختار زبان تلقی می‌شود عبارت است از گفت و شنود یا همان طور که خود او می‌گفت: «محاوره<sup>۴۲</sup>». او بر کارکرد اجتماعی زبان - زبان به مثابه پیوند اجتماعی تاکید کرد. در دهه ۱۹۷۰ بود که لکان مفهوم گفتار به مثابه پیوند اجتماعی را مطرح کرد اما این مفهوم به شکلی نارس، از مدت‌ها پیش وجود داشت. اینکه فرد در مورد چه چیزی صحبت می‌کند به اندازه‌ای مهم نیست که با چه کسی سخن گفته می‌شود. این بحث گیریم به اندازه یک صفحه، در سال‌های دهه ۳۰ میلادی نشانگر چیزی است که لکان سال‌ها برای بسط آن زمان صرف کرد.

حتی اگر گفته‌های مراجع فهم نشود، حتی اگر در روند تحلیل اعتبار آنچه مراجع می‌گوید زیر سوال برده نشود، این حقیقت پابرجاست که او می‌خواهد حرف بزند - او قصد دارد چیزی بگوید و در نتیجه «خواست به گفتن<sup>۴۳</sup>» پیشاپیش می‌تواند منفک شود. لکان بعدها در قالب آرزومندی از آن سخن می‌گوید اما پیشاپیش واضح است که آنالیزان به دنبال پاسخی است. روانکاو چه نوع پاسخی ارائه می‌دهد؟ و روانکاو در این نوع نامتداول از مکالمه که بنیانگذار تجربه تحلیلی است، چگونه دیگری‌ای است؟

<sup>41</sup> communication

<sup>42</sup> interlocution

<sup>43</sup> want to say

پاسخ آن زمان لکان بسیار ساده بود: دیگری ای که تا حد ممکن درصدد است ناشناخته باقی بماند. دیگری فاقد خصوصیتی<sup>۴۴</sup> که (اگر بخواهیم عنوان کتاب رابرت موسیل را خلاصه کنیم) خود را نامرئی می‌سازد، به ندرت پاسخ می‌گوید و در نتیجه این امکان را فراهم می‌کند تا مراجع نقش‌ها و تصاویری را روی او فرافکنی کند که از اهمیتی تعیین‌کننده برخوردارند. می‌توان دید پیشاپیش با یک صورت‌بندی مواجهیم: روانکاو در اینجا دیگری بزرگ زبان است؛ او در اینجا توسط سوژه سخنگو «تخیل می‌شود»، چرا که دیگری نامعمولی است.

بر اساس همین نقطه عزیمت می‌توان بنیان دیگری برای وابستگی برآمده از تجربه تحلیلی را مشاهده کرد که همواره پرداختن بدان دشوار بوده‌است. به چه دلیل است که عموماً کسی که وارد پروسه تحلیل می‌شود پس از مدت زمان کوتاهی وابستگی عاطفی شدیدی به روانکاو حس کرده در نتیجه انتقال و واپس‌روی را آغاز می‌کند؟ پاسخ اولیه لکان این بود که وابستگی، برآمده از «نامتقارن سازی» ساختار مکالمه روانکاوانه است. در مکالمه عادی میان سوژه‌های سخنگو، ما به نوبت سخنگو و شنونده‌ایم؛ در نتیجه، شکلی از برابری یا مساوات صورت می‌گیرد. [اما] در موقعیت سخن‌رانی [در جلسه روانکاوی]، هرچه بیشتر سخن گفته شود، وابستگی بیشتری هم رخ خواهد داد. در روانکاوی به عمد، مکالمه را «نامتقارن» می‌سازیم. عمدتاً یک نفر سخنگو است و فرد دیگر شنونده. وابستگی مستقیماً از همین جا ناشی

<sup>44</sup> quality

می‌شود چرا که اگر بپذیرید گوینده به یک شنونده وابسته است با این فرض که شنونده ناشناخته باقی بماند، واپس روی، تکرار و انتقال هم به دنبال می‌آید. [در این حالت] سخنگو، شنونده را بر اساس مدلی که در سراسر زندگی‌اش بدو گوش فرا داده‌اند، ابداع می‌کند.

لکان مکرراً روی ساختار مکالمه کار می‌کرد تا آن را هر چه دقیق‌تر سازد و ۲۰ سال بعد توصیفات او پیچیده‌تر شد اما همواره بر این نظر تاکید داشت که تجربه روانکاوی، از ساختار عمومی مکالمه بهره‌ای نامعمول می‌برد. به طور مثال در «دگرسانی درمان استاندارد» همان تاکید بر مکالمه غیرمعمول یافت می‌شود. چنین شنونده‌ای است که صاحب توافق<sup>۴۵</sup> است یعنی هموست که بله یا نه می‌گوید، می‌پذیرد یا رد می‌کند، تصمیم می‌گیرد صورت ظاهری آنچه گفته می‌شود را در نظر بگیرد یا به معنای تلویحی آن توجه کند. همه چیز به واکنش شنونده بستگی دارد و با اینکه این مقوله ممکن است در جریان گفتگو جابه‌جا شود، با این حال همواره کسی که در مقام شنونده است در جایگاه اربابی نشسته‌است: ارباب معنا. گفته‌ها ممکن است به مثابه درخواست کمک یا شکلی از طرد تلقی شود؛ همواره این شنونده است که گفته‌های گوینده را تفسیر خواهد کرد. این ویژگی مکالمه در موقعیت تحلیلی به شدت چندبرابر می‌شود. لکان در مقاله ۱۹۵۶ نیز به این موضوع اشاره می‌کند اما بر همان پایه‌هایی که در ۱۹۳۶ بنا کرده بود کار را پیش می‌برد؛ نسخه متأخر بسیار مبسوط و کامل‌تر بود

<sup>45</sup> truce



اما از اساس همان [نسخه بیست سال پیش] بود. در پایان مقاله لکان تصریح می‌کند آنچه در بحث خود از ساختار مکالمه درصد صورت‌بندی آن بود پیشاپیش در آموزه‌های فروید وجود داشت.

حال به نظریه‌ی لیبیدوی او بپردازیم. لکان خیلی زود کار فروید و حوزه روانکاوی به مثابه یک کل را از سویی به آنچه که مبتنی بر مکالمه و زبان است و از سویی دیگر مبتنی است بر نظریه لیبیدو که فراروان شناختی است تفکیک کرد. اگر به روانکاوی از نقطه نظر زبان و معنا نزدیک شویم از پرداختن به برخی مقولات بازخواهیم ماند؛ در نظریه تحول جنسی با مراحل مختلف آن، سائق‌ها و مقولاتی از این دست از کف خواهند رفت. در ۱۹۳۶ لکان پیشاپیش نظریه زبان فروید را از نظریه لیبیدویش تفکیک می‌کرد. مشکلی بنیادین در آموزش لکان همواره تلاش برای بازصورت‌بندی نظریه رانه‌ها و لیبیدو در قالب نظریه زبان است. هنگام پرداختن به ارتباط میان دال‌ها با ژویبیسانس، همچون حالا با این تفکیک دست و پنجه نرم می‌کنیم. در ۱۹۵۳ در مقاله‌ی «کارکرد و زمینه گفتار و زبان در روانکاوی» می‌توان مشاهده کرد که واژه‌های «گفتار» و «زبان» نمایانگر تفکیک تکنیک‌هایی برای رمزگشایی از ناخودآگاه از دل نظریه‌ی غرایز یا رانه‌هاست. [بدین قرار] معنا، رمزگشایی و تفسیر از غرایز و رانه‌ها منفک‌اند.

چنین می‌نماید که لکان از خود می‌پرسید آیا در حقیقت دو خط سیر تلویحی در کار فروید و در نتیجه در روانکاوی وجود دارد یا این هردو قابل تقلیل به یک هسته مرکزی هستند و اگر چنین است به چه

قیمتی؟ به چه معنا رانه‌ها قابل تقلیل به یا قابل گنجانده شدن در ساختار زبان هستند؟ لکان اساساً با ابژه<sup>46</sup> پاسخ می‌دهد. او آن را ابداع می‌کند تا رانه‌ها را در داخل ساختار زبان ادغام کند. با این کار ، او بهایی می‌پردازد چرا که در ساختار زبان حاوی دال‌ها و معانی است حال آنکه او ملزم بود چیزی ابداع کند که چیزی است غیر از دال‌ها و معانی و اساساً چیزی است یکسر متفاوت. این ممکن است کمی انتزاعی به نظر برسد اما همچون قطب نمایی خواهد بود برای یافتن راهمان به سوی کار لکان..

حال اجازه دهید کمی بدنه بر این اسکلت بندی بیفزاییم. اگر بپذیریم که صحبت «با کسی» مهم‌تر از صحبت «درباره» چیزی است، یعنی بر خصیصه اجتماعی بودن زبان تاکید ورزیم، بدین قرار با مقولاتی که در کار فروید کارکردهای زیستی تلقی می‌شوند دچار مشکل خواهیم شد. اگر تجربه روانکاوی را به مثابه تجربه مکالمه از نوعی غیر معمول قلمداد کنیم، بر خصیصه اجتماعی این تجربه و زبان تاکید کرده‌ایم. اما در این صورت با کارکردهای ظاهراً زیستی فروید چه خواهیم کرد؟

لکان شروع می‌کند به نشان دادن این که رانه‌ها کاملاً در زبان نهادینه و همچون یک زبان ساختارمند شده‌اند که اثبات آن در کار فروید نیز چندان دشوار نیست. رانه‌ها بخشی از اسطوره‌شناسی روانکاوی هستند. آنها به هیچ وجه سررشتی نیستند [برخلاف غرایز].

<sup>46</sup> object a

نظریه رانه‌ها، نظریه‌ای فراروانشناختی است. رانه‌ها نزد فروید به میانجی دگرذیسی‌های دستور زبانی عرضه می‌شوند: دیدن- دیده شدن؛ او از تمام زمان‌های افعال جهت تحلیل و کاوش رانه‌ها بهره می‌جوید. اگر به مقاله او «رانه‌ها و فراز و نشیب‌های آن» رجوع کنید، متوجه این قضیه خواهید شد. ضرورتاً میان امر اجتماعی و امر زیستی و زبان و لیبیدو معضلی وجود دارد.

در اینجا وارد این مقوله نخواهم شد اما متن ۱۹۳۸ او در باب *عقده‌های خانوادگی*<sup>۴۷</sup> سخنرانی بالینی عمومی با محوریت خانواده- که هیچ تحلیلی از آن دست در اختیار نمی‌نهد اما واضح است که زمانی که او از فروید صحبت می‌کند صرفاً به تکرار او نمی‌پردازد بلکه بر آن است تا مسیر خود را به میانجی آثار فروید بیابد و به چشم انداز خاص خویش برسد. در *عقده‌های خانوادگی* او مفهوم [پردازش] خاص خویش از عقده‌ها را ابداع می‌کند یا [به عبارتی] مفهوم فرویدی آن را گسترش می‌دهد. از نظر او اصلی‌ترین کاستی نظریه فرویدی که بی‌توجهی به [مفهوم] ساختار و در عوض رجحان بخشی به رهیافتی پویشی است. نظریه فرویدی به فرم ثابت بی‌توجه است. لکان در ۱۹۳۸، پیشاپیش به شدت از واژه ساختار بهره می‌جوید و پیشاپیش در پی صورت‌بندی مجدد کار فروید در قالب ساختار است. زمانی که در سال‌های انتهای دهه ۴۰ خوانش لوی استراوس و ژاکوپسن را آغاز کرد به چیزی دست یافت که مدت‌ها در جستجوی آن بود.

<sup>47</sup> Family Complexes

آنچه لکان در عقده‌های خانوادگی تصریح می‌کند عبارت است از خودمختاری فرم‌ها. فروید نزد لکان متفکری بیش از حد جز نگر بود و حتی اصطلاح «تداعی آزاد» نیز از همین سنت جز نگر ناشی می‌شود. لکان [در آن مقاله] سعی دارد آنچه را که «عقده‌ها» می‌نامد را به مثابه فرم‌هایی ثابت صورت‌بندی کند که یک رفتار یا هیجان نمودی از آن است. او مراحل رشدی فروید را به مثابه ساختار بازنویسی می‌کند و نام آن‌ها را عقده می‌گذارد. بدین اعتبار او واژه «عقده» را از ادیپ و اختگی می‌گیرد و به جای آن «ساختار» می‌گذارد. انگار که با خود می‌گفت «فروید چنین می‌پنداشت که می‌تواند مفهوم عقده را در گزینه بنیان نهد و من هم برآنم تا نقطه مقابل آن را انجام دهم؛ قصد دارم مفهوم عقده را اساس بگیرم و مفهوم گزینه را بر اساس آن تصریح کنم.» حال اگر این کار را بکنید گزینه در انسان‌ها مبتنی بر ساختار به مثابه اجتماع پدیدار خواهد شد. در عقده‌های خانوادگی لکان پیشاپیش تلاش می‌کند نشان دهد که غرایز در انسان‌ها هیچ ربطی به غرایز در حیوانات ندارد. آنچه را که در انسان‌ها گزینه خطاب می‌کنیم به دخل و تصرف و تمایز گذاری گشوده است. مشخصاً رغبتی ارضاننده در آدمی وجود دارد که قابل تقلیل به گزینه صرف نیست؛ به نظر نمی‌رسد که نیاز به ارائه مدرکی [دال بر این] موضوع وجود داشته‌باشد، چرا که بسیار مبرهن است. تبلیغات را در نظر بگیرید: سگی را تصور کنید که تلویزیون نگاه می‌کند و در یک تبلیغات با یک انسان یا سگ همانندسازی می‌کند و به او میل می‌ورزد. این می‌تواند در حیوانات اهلی اتفاق بیفتد. همانطور که لکان می‌گفت حیواناتی که

در اقیانوس زبان زیست می‌کنند همواره تا حدودی روان‌نژند هستند و دچار اختلال می‌شوند.

عقدہ‌ها همواره فرهنگی‌اند. لکان غرایز و سرشت را مقابل فرهنگ و عقدہ قرار می‌دهد و نشان می‌دهد- که در انسان‌ها ساختار اجتماعی- یعنی زبان- به دوردست‌ترین دامنه ارگانیسم رهسپار می‌شود. شاید به نظر رسد که رانه‌ها کاملاً زیستی‌اند اما این‌طور نیست.

اجازه دهید از آنچه لکان طی جنگ جهانی دوم نوشته صرف نظر کنیم چرا که چیزی منتشر نکرده است؛ او نمی‌خواست در حالی که فرانسه در تصرف آلمانی‌ها بود چیزی منتشر کند. طی اشغال آلمانی‌ها، حیات روشنفکری حیرت‌آوری در پاریس جریان داشت. بسیاری از روشنفکران چپ‌گرا اجازه انتشار از سوی نازی‌ها دریافت کردند و وارد بازی شدند. لکان یک روشنفکر چپ‌گرا نبود اما لازم به ذکر است او نزاکت این را داشت که در طی اشغال چیزی منتشر نکند. در سال ۱۹۴۵، به محض آزادی فرانسه بود که مقاله‌ای کوچک به نام «زمان منطقی و اثبات قطعیت مورد انتظار»<sup>۴۸</sup> به نشریه هنری گمنامی تحویل داد. آن مقاله در سال ۱۹۴۴ نوشته شد و در ۱۹۴۵ به چاپ رسید. پس از آن مقاله‌ی «ملاحظات در باب علیت روانی»<sup>۴۹</sup> وجود دارد (نوشتارها ۱۹۶۶) که در ۱۹۴۶ نوشته می‌شود که آن را نیز کنار می‌گذارم تا مستقیماً وارد مقاله‌ای شوم که دنباله‌ای است بر

<sup>48</sup> Logical Time and the Assertion of Anticipated Certainty

<sup>49</sup> Remarks on Psychical Causality

«فراسوی اصل واقعیت»: «پرخاشگری در روانکاوی»<sup>50</sup> (نوشتارها) نوشته شده به سال ۱۹۴۸. در این مقاله لکان مفهوم مد نظر خویش، از زبان، نشانه، دیگری و مواردی از این دست را می‌پالاید. می‌توان فهمید چرا لکان موضوع پرخاشگری را در سال ۱۹۴۸ برمی‌گزیند چرا که در آن زمان این موضوع سر زبان‌ها بود؛ همان چیزی بود که روانکاوان مکتب روانشناسی ایگو در مفهوم رانه مرگ فروید، پذیرفتنی می‌یافتندش؛ اینکه نه تنها چیزی به نام لیبیدو که رانه مرگ هم وجود دارد. پس از جنگ جهانی دوم که به نظر ثابت می‌کرد که چیزی شبیه رانه مرگ حقیقت دارد، پس از ۵ سال جنگ جهانی، اردوگاه کار اجباری، بمب اتمی و...، ایده وجود چیزی مثل رانه مرگ در آدمی، چندان دور از ذهن قلمداد نمی‌شد. در نتیجه موضوعی به روز بود.

همانطور که ممکن است پیشاپیش بدانید نگرش لکان در باب پرخاشگری ناشی است از اظهارات او در باب مرحله آینه‌ای: رابطه پندارین جدالی همیشگی است در برابر دیگری از آن رو که دیگری جای مرا غصب کرده است. این، به لکان امکان می‌دهد تا آن زمان پرخاشگری را در سطح پندارین تشریح کند: پرخاشگری همواره مبتنی است بر خودشیفتگی. اما این مقوله چطور به پدیده تجربه تحلیلی ارتباط می‌یابد؟ در مقابل، در تجربه تحلیلی، دیالوگ وجود دارد و چنین دیالوگی مبتنی است بر قسمی چشم پوشی از پرخاشگری. در نتیجه می‌توان شاهد بود که او چطور [بحث خود را] بر این موقعیت پیش

<sup>50</sup> Aggressivity in Psychoanalysis

ساخته بنا کرده‌است. سطح پندارین اساساً توسط پرخاشگری شناخته می‌شود در نتیجه بایستی سطح زبان را- سطحی که در آن مفاهمه و گفتگوممکن می‌شود- از سطح پندارین تفکیک کرد. از اینجاست تمایز میان امر پندارین و امر نمادین. امر پندارین جنگ است؛ سطح نمادین گفتار، زبان است و پدیدار بنیادین آن عبارت است از صلح.

در این مقاله از ۱۹۴۸، مقاله مرحله آینه‌ای خود را با بهره از واژگان پدیدارشناختی، بسط می‌دهد و تجربه تحلیلی را به مثابه بینا سوژگانیت<sup>۵۱</sup> مفهوم پردازی می‌کند. او با این حال زمانی که می‌گوید آنچه در گفتگوی کلامی ضروری است، عبارت است از معنا نه ارجاع، تعریفی دقیق‌تر ارائه می‌دهد. دو اصل موضوعه‌ی او که بینا سوژگانیت معنا را تعریف می‌کند عبارتند از اینکه فقط سوژه است که می‌تواند معنا را بفهمد (که همانا اولین تعریف سوژه در کار لکان است: سوژه، عاملیتی است که معنا را می‌فهمد، عاملیتی که همبسته با معنا است) و هر پدیده معناداری متضمن [وجود] یک سوژه است. اگر در جایی معنایی یافت می‌شود سوژه‌ای هم وجود دارد. در اینجاست که لکان برای نخستین بار مفهوم سوژه را در روانکاوی عرضه می‌کند: سوژه‌ی معنا. نمی‌توان آن را تعریفی رسمی به شمار آورد. تعریفی همچون تعریف مثلث که عبارت است از فلان و فلان. «سوژه» را مصداق<sup>۵۲</sup> یا

<sup>51</sup> intersubjectivity

<sup>52</sup> instance

عاملیتی می‌نامیم که معانی را فهم می‌کند یا همبسته است با آن، به گونه‌ای که هیچ معنایی بدون سوژه وجود ندارد.

شاید می‌توانستیم ارتباط پیچیده‌تری میان سوژه و معنا برقرار کنیم اما وقتی گفته می‌شود همبستگی، این ارتباط کاملا کلی و عمومی است. [این ارتباط] این امکان را فراهم می‌کند که میان فرد و سوژه، تمایز قائل شویم طوری که اولی با ارجاع به تعریف ارسطو متضمن یک بدن، روح یا همچو چیزی است. زمانی که صحبت از سوژه است دل مشغول فرد نیستیم این در روانکاوی هم صادق است. متعجب شدم از شنیدن اینکه امروز پسر- که قصد دارد به دانشکده‌های مهندسی و ریاضیات در فرانسه، اکول پلی تکنیک وارد شود- علاوه بر آزمون‌های رایج در ریاضیات، فیزیک، انگلیسی، اسپانیایی و فرانسه، ملزم است در آزمون شنا نیز پذیرفته شود و فردا هم بایستی در آزمون دو میدانی شرکت کند. در این مورد او به عنوان سوژه دانش یا سوژه معنا در نظر گرفته نشده است که بایستی چیزی را توصیف کند. او بایستی به عنوان یک بدن نیز پذیرفته شود. این [اتفاق] نظر مرا درباره دانشکده عوض کرد: معنای کتابی / فلسفی من این بود که فرد باید به مثابه یک خود خالص، یک سوژه معنا و دانش، بدون آنکه مجبور باشد بدود وارد دانشگاه شود. احتمالا چیز دیگری که بخواهند این است که فرد باید بتواند ماشین‌ها را تعمیر کند!

آنچه لکان درباره روانکاوی می‌گوید این است که فرد به مثابه سوژه معنا وارد روانکاوی می‌شود. «اجازه ندهید کسی که به عنوان سوژه



معنا نیست وارد روانکاوی شود.» حتی پس از آنکه مراجعی به مدت طولانی پذیرفته می‌شود هم شاید اطلاعی نداشته باشیم که مثلا او قادر به شنا هست یا نه؟ ممکن است ظرفیت‌های او را در سطح فردی به خوبی نشناسیم. همانطور که لکان می‌گفت ممکن است از کثرت سلايق مراجع کم اطلاع باشیم. حجم عظیمی از داده‌ها وجود خواهند داشت که حتی پس از سال‌ها تحلیل سوژه- سوژه معنا- شناخته نمی‌شوند و این تعریف کاملاً رادیکالی از آن چیزی است که می‌تواند وارد موقعیت<sup>۵۳</sup> عملی روانکاوی شود (همان چیزی که از آن به نام سوژه معنا یاد می‌شود).

همچنین باید میان سوژه و ایگو تمایز قائل شویم. این تمایزی اساسی در کار لکان، پس از ۱۹۴۸ است. او تعریفی از ایگو ارائه می‌دهد شبیه تعریفی که سارتر در متنی مقدماتی پیش از هستی و نیستی با عنوان «استعلای ایگو<sup>۵۴</sup>» پیش می‌نهد که در آن سارتر برخی از ایده‌های هوسرل را رادیکالیزه کرده، آگاهی را به مثابه نیستی و ایگو را به مثابه یک ابژه در جهان، در جهان ظاهراً درونی، اما به هر حال به عنوان یک ابژه تعریف می‌کند. بنابر تعریف، خودآگاهی شفاف است و در نتیجه ایگو در مقام یک ابژه، به نظر مبهم و کدر است؛ نمی‌توان فهمید که در داخل آن چیست: همچون ابژه‌ای است در جهان.. لکان ملهم از این موضوع، ایگو را هسته آگاهی مذکور قلمداد کرد اما چیزی که نسبت به بازانديشي گنگ و مبهم است؛ او اساساً ایگو را در سطح

<sup>53</sup> setting

<sup>54</sup> Transcendence of the Ego

پندارین تعریف می‌کند. در سوی دیگر سوژه در سطح نمادین تعریف می‌شود. زمانی که سوژه معنا تعریف می‌شود، در بعد مدلول تعریف می‌شود نه دال.. اگر مفهوم سوژه معنا را نزد لکان متوجه شوید، خواهید دید که مفهوم سوژه نزد لکان در بعد نمادین قرار گرفته است حال آنکه ایگو در بعد پندارین است. در این مراحل اولیه او سوژه را در بعد مدلول مستقر می‌کند بعدها، سوژه را در سوی دال مستقر می‌سازد. در نتیجه او از مدلول به دال<sup>۵۵</sup> تغییر جهت می‌دهد.

اگر از سوژه معنا سخن می‌گوییم و فرض می‌گیریم که معنا با سخن گفتن تغییر می‌کند، لاجرم فهم نیز عوض می‌شود. همچنان که من صحبت از سوژه را ادامه می‌دهم، مفهوم آن برای شما رنگ و بویی دیگر می‌گیرد. همچنان که بر گفته‌هایم می‌افزایم، معنای آنچه می‌گویم نیز به شکل پیوسته تغییر می‌یابد. در یک سو با معضل معنای پیوسته تغییر یابنده و سوژه‌ای که همگام با آن تغییر می‌کند مواجهیم و از سویی دیگر رابطه‌ای پندارین وجود دارد که مشخصه‌اش سکون است. بدین قرار دو رابطه وجود دارد: رابطه پندارین که تثبیت شده است و شامل پرخاشگری است و رابطه میان سوژه و دیگری بزرگ در ساحت نمادین (ن.ک به شمای L، نوشتارها، صفحه ۱۹۳ و ۱۲۷) که معنا پیوسته تغییر می‌کند؛ ایستایی در سویی و تغییر در سویی دیگر. این در پایان سمینار دوم و سمینار سوم یافت می‌شود اما در

<sup>۵۵</sup> همواره بایستی توجه کرد که زمانی که لکان از ارتباط میان سوژه و دال صحبت می‌کند به هیچ وجه مفهومی زبانشناختی\سوسوری از دال را مدنظر ندارد. این مفهوم در روانکاوی معنای ویژه خود را گرفته است.

سمینار اول هم ردپایی از آن یافت می‌شود. امر نمادین، محور چنین سوژه‌ای است.

تقابلی بنیادین میان سوژه و ایگو بدین قرار است: اگر سوژه را سوژه معنا در نظر بگیریم، پیوسته در حال ظهور خواهد بود، همانطور که معنا پیوسته در حال ظهور است؛ سوژه، نقطه ای ایستا و ثابت نیست: سیال است. ایگو از سویی دیگر واجد ایستایی و ثبات است. از این روست که لکان تجربه تحلیلی را به عنوان «تحقق بخشی سوژه» (هستومندی سوژه) توصیف می‌کند. سوژه که حین ورود به تحلیل، نیستی است- که همان نیستی سارتر است- خود را به میانجی تغییر معانی تحقق می‌بخشد. در نتیجه تقابلی وجود دارد میان ارزش ایستایی در سوی ایگو و ارزش سیالیت و خود تحقق بخشی از سویی دیگر. پس و پیش رفتنی میان این دو وجود دارد که پرسش از انتقال را پیش می‌کشد.

تا هنگامی که لکان انتقال را پندارین تعریف می‌کند موعدی ایستا<sup>56</sup> در تجربه تحلیلی است. به طور مثال در مقاله ۱۹۵۱ خویش «مداخلاتی در انتقال» (نوشتارها، ۱۹۶۶) می‌گوید انتقال در تجربه تحلیلی، به هنگام رکود رخ می‌نماید. زمانی که مراجع از سخن گفتن باز می‌ایستد روانکاو همواره می‌تواند اینطور تفسیر کند: مراجع در باب من می‌اندیشد. این نیز در سمینار اول یافت می‌شود. زمانی

<sup>56</sup> inertia

که سوژه به سکوت رجعت می‌کند انتقال ظاهر می‌شود و در نتیجه رابطه‌ای پندارین با روانکاو برقرار می‌شود.

نظریه او در باب انتقال زمانی تغییر می‌کند که او تلاش می‌کند تعریفی [در بُعد] نمادین از آن ارائه دهد. زمانی که اصطلاح «سوژه‌ای که به گمان می‌داند» را پیش می‌کشد چنین تعریفی را ارائه می‌دهد. سوژه‌ای که به گمان می‌داند نقطه‌ای محوری در انتقال است و این تعریف هیچ ربطی به هیجان، فرافکنی، یا ایستایی ندارد.

آنچه که در کار تحلیلی با نوروتیک‌های وسواسی اتفاق می‌افتد را در نظر بگیرید. یک مراجع وسواسی به نظر می‌رسد که بیشتر با خودش حرف می‌زند تا هر کسی دیگر، تا جایی که زمانی که می‌خواهید چیزی را برای او تفسیر کنید با مداخله شما پریشان شده، می‌خواهد رشته افکار خود را ادامه دهد. چنین به نظر می‌رسد که سوژه می‌خواهد با خودش صحبت کند: او پرسش‌هایی مطرح می‌کند اما می‌خواهد پاسخ خودش را ارائه دهد. از همین روست که لکان از «درون سوژگی»<sup>57</sup> مراجعان وسواسی سخن می‌گوید.

در مقابل ممکن است بگویید به راستی این مراجع هیستریک است که ملتمس پاسخی از دیگری است. بیماران هیستریک قادر به تحمل سکوت و ناشناس ماندن روانکاو نیستند. آنها می‌خواهند روانکاو یک شخص واجد چهره باشد و کسی که بتواند او را به مثابه بدنی زنده

<sup>57</sup> intrasubjectivity

لمس کرده و حس کند حال آنکه بدن روانکاو برای مراجع هیستریک مرده به نظر می‌رسد. از همین روست که به طور مثال اگر بر رعایت سفت و سخت قوانین جلسات روانکاو تأکید کنید بسیاری از مراجعان هیستریک حس طرد شدگی خواهند داشت و ادامه همین رویه ممکن است کار بیماران اسکیزوفرنیک را نیز به طرد ختم کند. این همه از این روست که آن قسمت که ممکن است فهم نشود و بخشی از پرسش هیستریک است عبارت است از «این دیگری مرده است یا زنده؟»

در روان‌پریشی، دیگری بزرگ مشخصاً در سر خود سوژه سخن می‌گوید. به یک معنا مفهوم دیگری بزرگ نشئت گرفته است از کار لکان به عنوان روانپزشک و از مفهوم خودکاری ذهنی<sup>58</sup> (کلرمبو این پدیده را که کسی در سر مراجع با او سخن می‌گوید را جدا کرد). دیگری بزرگ به مثابه شاهد یا عاملیت در خود ساختار مکالمه وجود دارد. در یک معنا روان‌پریشی‌ها مشخصاً شفاف‌تر از ما هستند: آنها بهتر از ما می‌دانند که ما به حرف گرفته می‌شویم. سوژه پارانوئیدی که شکایت دارد که پشت سرش حرف می‌زنند، چیزهایی ناشایست در مورد او می‌گویند، در مورد موقعیت خود شفاف‌تر از ما است چرا که اساساً در مورد ما حرف زده می‌شود، حتی پیش از آنکه به دنیا بیاییم. گفتاری وجود دارد که مقدم است بر ما و نمود<sup>59</sup> را در جهان مقید می‌کند.

<sup>58</sup> Mental automatism

<sup>59</sup> appearance

لکان رده‌های بالینی را بر اساس پرسش‌های بنیادین متفاوتی متمایز می‌کند که هر یک از سوژه‌های گوناگون پیش می‌کشند. سوژه معنا به خودی خود یک پرسش است. سوژه یک علامت سوال است. نه او و نه ما به خاطر عطف به گذشته‌بودگی<sup>60</sup> که دفعه پیش از آن صحبت کردم نمی‌دانیم که سوژه در آینده چه چیزی را از گذشته فاش خواهد کرد.

پرسش: در مورد داروین پرسشی دارم. فکر می‌کنم در ابتدای سمینار دوم است که لکان در مورد انقلاب کوپرنیکی حرف می‌زند و گهگاه رفتار انسان‌ها را با رفتار حیوانات مقایسه می‌کند. یکی از موارد جالب در مورد داروین و فروید این است که این هر دو آدمی را تنزل می‌بخشند؛ داروین پیوستگی میان گونه آدمی با غیر آدمی را نشان می‌دهد. فروید نیز یک چنین هبوطی را امتداد می‌بخشد. آنچه در اینجا جالب توجه است این است که زمانی که مرکزیت غرایز را در نظریه فروید ملغا می‌کنید به نظر دیگر روانکاوای در امتداد مجموعه انقلاب‌های کوپرنیکی قرار نمی‌گیرد که توسط کوپرنیک، داروین و فروید رقم خورده بود.

میلر: بله، این مهم می‌تواند این گمان را به وجود آورد که لکان در سوی والایش قرار می‌گیرد و روحی دوباره بر نارسسیسیسم گونه آدمی می‌دمد. در دهه ۵۰ میلادی گاهی اوقات شکلی از والاسازی حس می‌شود اما حتی آن موقع نیز غریزه خالص کوچک شمرده می‌شود. به

<sup>60</sup> retroaction

هر روی همگنی آدمی با حیوانات در بُعد پنداری حفظ می‌شود و بسط می‌یابد. او در این بُعد نشان می‌دهد که در روانشناسی انسانی همان چیزی را می‌یابیم که در کردارشناسی. و در ابتدای کار خویش مکرراً به قلمرو حیوانات گریز می‌زند. در سمینارهای آغازین خود پیوسته مثال‌هایی از کردارشناسی می‌آورد تا اهمیت اساسی انگاره‌ها را نشان دهد. به طور مثال در ۱۹۴۶ او توضیح می‌دهد که برخی کبوترها اگر کبوترهای همانند خویش را نبینند قادر به بلوغ نخواهند شد. او از این برای نشان دادن کارایی اساسی تصاویر بهره می‌جوید؛ این انگاره‌ها توهم‌هایی صرف نیستند بلکه ضروری‌اند. تا سال‌ها در کار لکان مسلم است که روانشناسی انسانی، روانشناسی حیوانی است اما بعدی دیگر هم وجود دارد که با بعد حیوانی تلاقی می‌کند: تحقق بخشی سوژه. گاهی اوقات لکان به نظر نسبت به قدرت بعد نمادین شیفته است؛ در ۱۹۵۳ او واقعاً ورق را بر می‌گرداند و از تمام کج خلقی‌های IPA خلاص می‌شود. اما اندکی پس از آن طولی نمی‌کشد که بدبینی فرویدی ای را پیش می‌گیرد. برای بسیاری، دیدن اینکه او چگونه در مورد هستی نوع آدمی نیش دار است وحشتناک بود. اگر دنبال تحقیر نوع بشر هستید، لکان را بخوانید.

## مقدمه‌ای بر سمینار اول و دوم؛ سمت و سوی لکان

پیش از ۱۹۵۳

### مقاله سوم

در حال ارائه کار لکان پیش از سمینار ۱ و ۱۱ بوده‌ام تا ببینیم او چگونه سیاحت زائرانه خویش را از روانپزشک و پدیدارشناس بودن به روانکاوی می‌پیماید. اجازه دهید یادآوری کنم که زمانی که لکان روانپزشک بود و پایان نامه خود را به پیروی از کارل یاسپرس مورد ملاحظه قرار می‌داد، پیشاپیش خود را پدیدارشناس می‌انگاشت. زمانی که این مسیر را به مدت بیست سال از سال ۱۹۳۲، سال پایان‌نامه‌اش، تا ۱۹۵۲-۵۳ یعنی آغاز سمینار اول و عصر «کارکرد و زمینه گفتار و زبان» دنبال می‌کنیم، شاهد دگردیسی‌ای پیشرو یا ادغام پدیدارشناسی در ساختارگرایی هستیم. به نوعی گذشته شخصی لکان خلاصه‌ای است از تاریخ روشنفکری روشنفکران فرانسوی و آنچه که به عنوان انقلابی غیرمترقبه در دهه شصت میلادی برای عموم ظاهر شد. -تغییری ناگهانی از سارتر و مرلوپونتی به ساختارگرایی- در مورد لکان مبتنی بود بر کار روشنفکری فراوانی که سعی داشتم در سخنرانی‌های پیشین در اینجا بازسازی کنم.

برآن بوده‌ام تا به دقت نقش کلیدی مفهوم سوژه‌ی لکان را بازسازی کنم حتی پیش از آنکه او تصریح کند ناخودآگاه همچون زبان



ساختارمند است؛ این تز، فرع بر مفهوم سوژه است. مفهوم سوژه تا حدود زیادی بُب مطلب نگاه پدیدارشناسی را به آگاهی بیان می‌کند. اما آنچه که از زمان هوسرل در پدیدارشناسی ایجاد شد، مفهوم ناخودآگاهی بود.

پیچیدگی لکانی عبارت است از انتقال نگاه پدیدارشناسانه به آگاهی به مفهوم سوژه که همانا مولد سوژه ناخودآگاه است. آنچه پدیدارشناسانی همچون هسرل و شاگردان فرانسوی او سارتر و مرلوپونتی به میانجی مفهوم آگاهی‌شان حالت غیر ابژه‌گرایی از آگاهی را بسط دادند. تاکید آنان بر این بود که آگاهی چیزی در جهان بیرونی نیست و نباید خودآگاهی با همان مقولاتی توصیف و تحلیل شوند که برای توصیف ابژه‌های جهان خارجی استفاده می‌شود.

در تلاش برای توصیف \_و توصیف اساساً متفاوت است با تحلیل\_ حیات درونی آگاهی، هیچ یک از مقولاتی که برای توصیف جهان استفاده می‌شود مفید یا کافی نیست. ممکن است مقوله‌ای در دست داشته باشید که با آن ابژه‌ای در جهان را توصیف کنید \_به طور مثال مقوله‌ای به نام ماده یا اصطلاحی از این دست\_ اما اگر ایده آگاهی را بپذیرید، هیچ مقوله عینیت‌گرا یا ایجابی‌ای برای توصیف آن وجود نخواهد داشت.

جلسه پیش توصیفی دقیق از مفهوم «Lebenswelt زیست جهان» را آن‌گونه که توسط هوسرل فهم و توسط مرلوپونتی اخذ شد را ارائه دادم؛ این توصیف عبارت است از اینکه ارتباط میان آگاهی و بدن،

همواره موضعی<sup>61</sup> است و این بدان معناست که جهان سوژکتیو یا جهان آگاهی همواره موضعی است: بدین معنا که بر اساس مفهوم «فراکنی» هایدگری همواره به میانجی یک چشم انداز می‌توان بدان [(یعنی به آگاهی)] دست یافت. وقتی از آگاهی حرف می‌زنیم از چیزی حرف نمی‌زنیم که یک بار برای همیشه وجود داشته باشد. بلکه آگاهی چیزی است که شکل می‌گیرد و می‌شود<sup>62</sup>؛ چیزی نیست که باشد بلکه چیزیست که تکامل می‌یابد و از نقطه‌ای مستقر [تشکیل] می‌شود. در کار هایدگر پیشاپیش پس زمینه [مفهوم] فراکنی را مشاهده می‌کنیم که در هستی و نیستی سارتر واجد اهمیتی شگرف می‌شود. در کار ساتر، هستی که چیزی است که هست، در تقابل با خودآگاهی است که همانا نیستیست: یک نیستی کارکننده. این نیستی سارتر است. که هستی را دگرگون می‌کند و در یکپارچگی هستی حفره‌هایی می‌افکند. که مسیر سوژه لکانی به مثابه کم-از-بود را هموار می‌کند.

بدین قرار پیوندهای زیادی میان پدیدارشناسی و کارلکان وجود دارد. آگاهی یک چیز نیست. در یک معنا، اصلاً چیز نیست بلکه، شدن است. در هستی و زمان، هایدگر از صحبت درباره آگاهی امتناع می‌ورزد چرا که پیشاپیش حس می‌کرد آن نگاه ابژه‌گون به آگاهی نه معادل آگاهی که معادل دازاین است چرا که آن نوع آگاهی، همواره آگاهی‌ای ایستا است. در یک معنا لکان کل تحلیل پدیدارشناسی را به

<sup>61</sup> localized

<sup>62</sup> become

سوژه ناخودآگاه منتقل می‌کند و قاطبه آموزه لکان عبارت است از باز صورت‌بندی از این زمینه پدیدارشناختی در روانکاوی.

فهم سوژه به مثابه چیزی در حال شدن بسیار دشوار است چرا که تمام سنت فلسفی آنگلو ساکسون همواره آن را رد کرده است: ایده نیستی دارای کمبود، که صرفاً نیستی خالص و صرف نیست بلکه یک نیستی فعال است. این اصل مرکزی هگل است: هیچی وجود دارد که صرفاً هیچ نیست بلکه هیچی دیالکتیکی و فعال است. این ایده همواره توسط تجربه‌گرایان به ویژه هیوم، و همچنین از سوی پوزیتیویسم، نفی شده است. و نیز توسط بوتلر که می‌گفت: «یک چیز همانی است که هست و نه هیچ چیزی بیشتر.»

آمریکایی‌ها اخیراً مجذوب این ایده شده‌اند که در واقع هیچ می‌تواند چیزی باشد و اینکه کلام بوتلر می‌تواند ناصواب نباشد. شاید هگل دیوانه نبوده است؛ هگل همواره از نظر فلاسفه جریان اصلی انگلیسی دیوانه پنداشته شده است. کل سنت دیالکتیکی دیوانگی محض تلقی شده که به نازیسم ختم شده است. آمریکایی‌ها گیرایی آن را در پایان جنگ دوم جهانی دریافتند اما سر در نمی‌آوردند که چطور می‌تواند موقعیت ایدئولوژیک فعال باقی بماند.

باید فهمید که این فهم از سوژه به مثابه هیچ، به طور مثال، متضمن «تحقق/بازشناسی» هم هست: چطور سوژه‌ای که اساساً هیچ است به میانجی فراقکنی خود تحقق می‌یابد و چیزی می‌شود؟ از همین روست که بخش نخست «کارکرد و زمینه گفتار و زبان» \_مقاله‌ی

عریض و طویل لکان که سمینار اول را در دل خود دارد. «تحقق سوژه» نامیده می‌شود. مفاهیم سخن پر و خالی در رابطه با تحقق سوژه پرورده شده‌اند.

علاوه بر این سوژه به مثابه هیچ که در حال شدن است و تکامل می‌یابد متضمن تاریخ سوژه است. می‌توانید تکوین سوژه را به مثابه تاریخ آن در نظر بگیرید و بدین قرار مفهوم تاریخ را بر پایه هیچ، ارتقا بخشید. لکان جلسه تحلیل را به مثابه احداث تاریخ، تاریخ سخنگو، تاریخ بنا شده با خشت‌هایی از جنس معنا توسط سوژه تلقی می‌کرد. تازه هم‌اکنون روانکاوان آمریکایی شروع به بازیابی روانکاوی به مثابه روایت کرده‌اند؛ مفهومی که مشخصاً پیش از این در «کارکرد و زمینه» نقشی محوری داشت. تاریخی که در تحلیل بیان می‌شود احیای فرافکنی سوژه است.

به علاوه این نگره متضمن تمایز نهادن میان سوژه و ایگو نیز هست. این مهم پیشاپیش در متن کوتاه سارتر که مقدم بر هستی و نیستی می‌آید و «استعلای ایگو» نام دارد یافت می‌شود، جایی که سارتر میان ایگو و خودآگاهی تمایز می‌نهد و خودآگاهی را نیستی و ایگو را ابژه‌ای برای سوژه، ابژه‌ای در جهان، چیزی که سوژه آن را نمی‌شناسد، چیزی که صلب است، تلقی می‌کند. در نتیجه این مفهوم از سوژه مستلزم تمایز از ایگو به مثابه چیزی در جهان است و این مشخصاً چیزی است که لکان در مقاله خود در باب مرحله آینه‌ای می‌گوید. مرحله آینه‌ای تعریفی از ایگو ارائه می‌دهد به مثابه یک تصویر، یک تصویر همگانی،

ملغمه‌ای از تصاویر: ایگو ابژه‌ای کدر برای سوژه تأسیس می‌کند. سوژه اساساً در عرصه پذیرنده قرار می‌گیرد. ایگو و نارسیسیسم وبال گردن سوژه‌اند که حتی ممکن است توسط سوژه به عنوان مانع جهت تحقق سوژگی خویش ظاهر شوند.

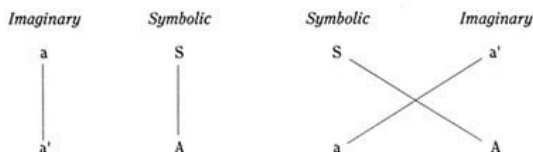
بدین قرار تمایز میان سوژه و ایگو سمت و سوی بنیادین در سمینار اول و دوم لکان بود و وی مکرراً تلاش می‌کرد آن را معنا کرده و تشریح کند. ایگو در محوریت مرحله آینه‌ای مفهوم پردازی می‌شود؛ به عبارتی بر اساس رابطه دو ابژه مشابه: خود فرد و تصویر او. این تمایز بی‌نهایت مهم است. رابطه‌ی میان من و دگرمن یک رابطه‌ی جهان شمول است.

لکان در سمینار اول و دوم رابطه‌ای برای سوژه بنا می‌کند که مطابق است با رابطه‌ای که برای ایگو در مرحله آینه‌ای ایجاد کرده است. به اینکه لکان چگونه سوژه را به مثابه سوژه معنا تعریف می‌کند و هر معنایی به سوژه‌ای مرتبط است و هیچ معنایی بدون سوژه وجود ندارد باز نخواهم گشت. در سمت سوژه، لکان یک S را بنا می‌نهد (که متمایز از ایگوست) و قرین S که در پایان سمینار دوم آن را دیگری بزرگ نام می‌نهد. (سوژه\_ دیگری بزرگ [S-A]). این مربوط است به دو اصطلاح رابطه پندارین که در مرحله آینه‌ای قرارگرفته است. ( $\hat{a}$  a) او ارتباطی مشابه را میان سوژه و دیگری بزرگ در سطح معنا بنا می‌نهد، جایی که مسئله این است که سوژه چطور قرار است بازناسی/محقق شود.

تفاوت میان سوژه و ایگو از جنس تفاوت میان «دیگری بزرگ» و «دیگری<sup>۶۳</sup>» است. تمایز میان اینان مشابه است: می‌توان از تمایز ایگو [به تمایز میان دو گونه دیگری رسید]؛ این موضوع کماکان برای روانکاوان آمریکایی موضوعی محوری است. مترقی‌ترین اینان در نهایت روانکاوی را به مثابه روایت در نظر می‌گیرند اما اگر کمی پیش روند و روایت را به مثابه عامل برای فرد در نظر آورند دیگر گریزی از مفهوم سوژه نخواهند داشت. بازصورتبندی معنا چه چیزی را رقم می‌زند؟ [در این پروسه] فرد تغییر نمی‌کند؛ وارد شدن به روانکاوی به این دلیل نیست که در نهایت صاحب سه دست یا چهار چشم شویم. پس چه چیزی عوض می‌شود؟ بایستی آنچه که قرار است همگام با تغییر معنا، تغییر یابد تعریف شود و این همان چیزی است که لکان با سوژه انجام می‌دهد. سوژه دقیقاً همان چیزی است که متناظر با تغییر معنا، تغییر می‌کند. همه شما از دو محور [اصلی] مطلع هستید: محور پنداری و محور نمادین. این دو محور به شکل موازی ترسیم نمی‌شوند. لکان می‌توانست مدعی شود که از سویی بعد پنداری وجود دارد و از سویی دیگر بعد نمادین که ارتباط آن دو موازی است. بدین قرار میشد گفت که فرد در عین حال هم سوژه معنا است و همزمان یک تصویر هم هست: هم یک بدن یا یک تصویر است و هم یک جوهر<sup>۶۴</sup>؛ در آن صورت می‌شد این دو محور را موازی ترسیم کرد.

<sup>۶۳</sup> برای اشاره به این تمایز می‌توان از اصطلاح مهادیگری و کهادیگری یا دیگری بزرگ و دگرمن نیز بهره جست.

<sup>۶۴</sup> substance



تاب‌خوردگی که در پایان این دو سمینار مشاهده می‌شود این است، در رسم این محورها آنها یکدیگر را قطع کرده و یک تلاقی را شکل می‌دهند. به عبارت دیگر رابطه پنداری رابطه‌ای که از مرحله آینه‌ای منشا می‌گیرد. مانعی است در جهت استقرار رابطه نمادین حقیقی. بایستی از امر پنداری تخطی کرد یا از آن عبور کرد تا مسیر امر نمادین هموار شود.

این موضوع لاجرم کار فروید روی مقاومت در جلسات روانکاوی را به یاد می‌آورد. بر همین اساس لکان مقاومت پنداری را اینگونه ترسیم می‌کند که روانکاو و مراجع وارد رابطه‌ای از جنس رابطه‌ی آینه‌ای می‌شوند که می‌تواند با عباراتی از این دست همراه شود: «تو در فضای من قرار گرفته‌ای» یا «تو نقش مرا غصب می‌کنی». اینها مبین پدیدارهای گوناگونی در فضای تحلیل هستند که در آنها می‌توان ردپای مقاومت پنداری را مشاهده کرد که بایستی بر آن فائق آمد.

لکان تصریح می‌کند که مقاومت بنیادی در روانکاوی مقاومت روانکاو است چرا که روانکاو خود را در رابطه‌ای دوگانه با مراجع قرار

می‌دهد. در نتیجه مَثَل معروف لکان عبارت است از اینکه *تنها* مقاومت در تحلیل مقاومت روانکاو است.

با این همه شکل دیگری از مقاومت هم وجود دارد: مقاومت در ساحت نمادین زمانی که قرار است سوژه معنایی جدید بسط دهد. پارادوکس‌هایی در [مقاومت] در سطح نمادین وجود دارد که لکان آنها را تصریح می‌کند: در گفتمان آنالیزان مقاومت وجود دارد که از نظر منطقی قابل استنتاج است.

بدین سان آنچه تاکنون گفتم قرار است شبکه‌ای در اختیار شما بگذارد که توسط آن این دو سمینار را مطالعه کنید. زمانی که در فهم آنچه او می‌گوید با دشواری مواجه شدید سعی کنید این شبکه را پیش روی خود قرار دهید. زمانی که «تلویزیون» لکان را منتشر کردم که متنی ساختگی با میزان زیادی دشواری بلاغی به نظر می‌رسد تعدادی شما نیز در حاشیه افزودم تا تصریح کنم بلاغت لکان تشکیل یافته از تفسیری است که واجد سرشتی به خصوص است.

در مورد دو سمینار [نخست] بایستی در نظر بگیرید که در حالی که لکان این دو محور را بنا می‌نهد با این وجود محور سوم هم وجود دارد که بعدتر بدان خواهم پرداخت. هدف لکان در آنجا این است که این شبکه را برای فهم ارتباط پنداری میان ایگوها به کار گیرد. آنچه او در سمینار اول و دوم درصدد آن است تخصیص چیزی به خصوص به این رابطه است که مرحله آینه‌ای آن را در اختیار نمی‌نهد.



لکان رابطه پنداری را چگونه مفهوم‌پردازی می‌کند؟ مفهوم‌پردازی او صرفاً بر اساس روش آزمایشی یا مشاهده صرف نبوده‌است. او رابطه پنداری را بر اساس چارچوب ارائه شده توسط هگل مفهوم‌پردازی می‌کند: او این رابطه را به مثابه رابطه میان ارباب و بنده، به مثابه رابطه دیالکتیکی از خودبیگانگی مفهوم‌پردازی می‌کند و در یک معنا از این فراتر نمی‌رود. به طور نمونه او در سال ۱۹۵۱ مقاله‌ای نوشت به نام «مداخلاتی بر انتقال» که بازخوانی‌ای است از مورد دورا. وی در آنجا مشخصاً چهارچوب هگلی را برای رابطه سوژه با دیگری اعمال می‌کند. او آنچه را که پیش‌تر در مرحله‌ی آینه‌ای ایجاد کرده بود را به کار بست و رابطه بین فروید در مقام روانکاو و دورا به مثابه سوژه را به مثابه ارتباط دیالکتیکی حول محور مدل هگلی ارائه داد. زمانی که در سال ۱۹۶۶ مقدمه‌ای بر آن مقاله برای چاپ در *نوشتارها* می‌نگاشت تصریح کرد که آن زمان صرفاً شاگردانش را با مفهوم سوژه آشنا می‌کرده‌است. لکان مفهوم سوژه را به شیوه‌ای بسیار گیرا به کار می‌گیرد. او ارتباط میان یک سوژه با سوژه‌ای دیگر را - و در آن زمان سوژه دیگر چیزی نبود جز دیگری بزرگ - در مقابل ابژه سازی قرار می‌دهد. او با ابژه سازی سوژه مبارزه کرد.

در آن برهه از زمان او انتقال را اساساً پنداری تعریف می‌کرد؛ انتقال، خودشیفتگی و عشق همگی پدیده‌هایی پنداری تعریف می‌شدند که در محور پنداری *a-á* مستقر بودند؛ ارجاع به مرحله‌ی آینه‌ای در مورد خودشیفتگی بسیار درخور است. در آن زمان لکان

انتقال را پدیده‌ای پنداری تلقی می‌کرد که تحقق خلاقانه سوژه را مختل می‌کند. در نتیجه در آن زمان ایده او در باب انتقال صرفاً منفی بود.

این مهم به ما این امکان را می‌دهد تا دریابیم لکان تا کجا این ارجاع خویش را بر چهارچوب هگلی مبتنی ساخته بود: حتی بعدتر زمانی که این ایده را با ساختارگرایی بازصورت‌بندی می‌کند رجوع به این رابطه دیالکتیکی میان سوژه و دیگری بزرگ را ادامه می‌دهد. اجازه دهید به ماتریکس مرکزی او از گراف میل‌گریزی بزنم که بالاخره ۱۰ سال بعد در سال ۱۹۶۰ آن را عرضه داشت (نگاه کنید به «انهدام سوژه و دیالکتیک میل در نوشتارها»). ماتریکس مرکزی این گراف مبتنی است بر همبستگی میان سوژه و دیگری بزرگ. چطور می‌توان این را بر محور نمادین فهم کرد؟ سوژه برای آن که دیگری او را به شیوه‌ای کافی یا معتبر بازشناسی کند می‌بایست دیگری را در مقام سوژه‌ای دیگر بپذیرد یا بازشناسی کند. و در ابتدا شما بایستی به هستی و ارزش دیگری اعتراف کنید تا دیگری هم شما را بازشناسی کند. در کار هگل بن‌بست عبارت است از اینکه ارباب، بنده را به مثابه سوژه یا در مقام سوژه بازشناسی نمی‌کند. در نتیجه ارباب ناکام می‌ماند چرا که توسط کسی بازشناسی نمی‌شود. ارباب برده را در مقام سوژه بازشناسی نمی‌کند و در نتیجه انقیاد برده، بازشناسی ارباب را بنیان نمی‌نهد. انقیاد برده صرفاً بر قدرت ارباب معترف است اما به هیچ روی او را در مقام سوژه بازشناسی نمی‌کند.

از سویی دیگر بردگان فاتحان تاریخ‌اند چرا که برده کسی است که کار می‌کند و به میانجی کاری که انجام می‌دهد هیچ را ثمربخش می‌کند. مارکس این پروسه دیالکتیکی را برمی‌گیرد و آن را بنیان خود قرار می‌دهد بر این نوید که در نهایت اربابان حقیقی تاریخ بردگان خواهند بود.

بر همین بنیاد لکان ضرورت بسیار همگانی را برای سوژه بنا نهاد که دیگری زمانی می‌تواند او را بازشناسی کند که او به هستی آن دیگری اذعان داشته باشد. او مثال «تو زن من هستی» را پیش می‌کشد که توسط شوهری ادا شده‌است؛ این جمله بیانگر آن است که سوژه (شوهر) دیگری را (زنش را) متصدی یک جایگاه خاص (جایگاه همسری) بازشناسی می‌کند. تنها بر این مبناست که آن مرد توسط آن دیگری بازشناسی شده، بازشناسی می‌شود. به عبارتی دیگر سوژه قادر نیست خود را بازشناسد چرا که نمی‌داند چیست؛ او نمی‌تواند بگوید «من شوهر تو هستم.» او مجبور است بگوید «تو فلان و فلان هستی» تا بازخوردی از دیگری دریافت کند. این چنین است که موقعیت تحلیلی اثبات می‌شود: شما نیاز به یک دیگری دارید. این گونه است که تبیین می‌شود چرا در جلسه تحلیلی روانکاو، سوژه دیگری را تجسم می‌بخشد که می‌توانید از او هویت خود را دریافت کنید. این موضوع دلالت دارد بر اینکه بازشناسی دیگری عبارت است از بازشناسی شدن توسط او. این موضوع متضمن این است که میل بنیادین سوژه آدمی بازشناسی شدن است. لکان سال‌های بسیاری را صرف بسط و گسترش آن

می‌کند و «wunsch» فرویدی را میل به بازشناسی توسط دیگری برداشت می‌کند. در حقیقت او این ایده را تا جایی پیش می‌برد که در نهایت به این نتیجه می‌رسد که سازگار با روانکاو نیست.

چیزی که در این بحث آن را گیرا می‌یابم صرفاً این حقیقت نیست که لکان در نهایت ایده‌هایی همچون تقابل، دیگری، گفتار خلاقانه و ایده‌هایی از این دست را پس می‌زند. کار او مردودشماری هول هولکی و یا فی‌البداهه همه چیز مشابه، چیزی که پسا ساختارگرایان انجام می‌دهند نیست. بلکه لکان به دقت تمام آن عناصر را شالوده شکنی کرده آنها را تا جایی مقابل هم قرار می‌دهد که در نهایت ساختار منحصر به فرد پدیدارشناختی تکه تکه شود.

میل/آرزومندی آدمی بازشناسی شدن توسط دیگری بزرگ است و همانطور که گراف آرزومندی نشان می‌دهد که میل سوژه اساساً میل دیگری بزرگ است-آنچه سوژه از دیگری بزرگ می‌شنود تعکیسی‌ست از پیام خویش. در همان لحظه‌ای که باور دارید خودتان سخن می‌گویید این دیگری بزرگ است که سخن می‌گوید. از همین روست که لکان این دیگری بزرگ را که ابتدا یک سوژه دیگر بود به خود ناخودآگاه تبدیل می‌کند. از این روست که در سال ۱۹۵۳ لکان گفت «ناخودآگاه گفتمان دیگری بزرگ است.» او مدل هگلی را از درون دگرگون می‌کند و در پایان سمینار دوم، دیگری بزرگ را صرفاً نه به مثابه سوژه‌ای دیگر بلکه به مثابه یک جایگاه تعریف می‌کند. در پایان

این سمینار، دیگری به هیچ وجه نه یک سوژه دیگر که یک جایگاه است.

بدین قرار لکان به شکلی پیشرونده مدلی را «ساختارمند» می‌کند که در آغاز اساساً هگلی است. او دیالکتیک و ساختار را به یکدیگر می‌دوزد. او گفتار و زبان را به مثابه دو خط و ربط بنیادین صورت‌بندی می‌کند و البته پیش از آن، به مثابه دو مفهوم آنتینومیک. او در «کارکرد و زمینه گفتار و زبان» بر همین مقوله تاکید می‌کند و در پایان سمینار ۲ در حال شرح این ارتباط و آنتی‌نومی گفتار و زبان است. در فصل ۲۲ «گفتار کجاست و زبان کجا؟» جان کلام او تمایز میان گفتار و زبان است. این تمایز تمایزی است سوسوری که در «دوره زبان‌شناسی عمومی» وی به تفصیل آن را شرح داده و سپس ژاکوپسن آن را بر می‌گیرد؛ سوسور میان زبان به مثابه ساختاری ایستا، همگانی و جهانی و گفتار به مثابه کارکردی خاص و خلاق تمایز قائل می‌شود. لکان زبان را در مقام نظامی ساختارمند معرفی می‌کند که شامل لغت‌نامه و گرامر زبان است؛ به بیانی دیگر چیزهایی که ثابت‌اند و ایستا. گفتار از آن نظم ایستا مشتق می‌شود. گفتار نظم دهی بخصوصی است که ممکن است در نهایت راه خود را به لغت‌نامه باز کند.

معنای یک واژه چیست؟ معنای یک واژه به واسطه کاربردهای مختلف همان واژه و نیز استفاده‌های به وجود آمده از واژه که موجب پیدایش معنا شده است بنا می‌گردد. معنای جدید، ناشی از استفاده‌ای خاص است که در یک آن ظاهر شده و به قدری تکرار می‌شود که در

نهایت سر از واژه‌نامه در می‌آورد. [مثال گوگل کردن را در نظر بگیرید؛ چه کسی و در چه زمانی برای نخستین بار این فعل را ساخت؟ سپس این فعل آنقدر تکرار شد که در نهایت سر از واژه‌نامه درآورد]. «روانکاوی» به طور مثال واژه‌ای است که زمانی ابداع شد و حالا در اکثر واژه‌نامه‌ها یافت می‌شود. آکادمی فرانسه به آرامی در حال مهیا کردن واژه‌نامه خود است؛ فکر می‌کنم پس از ۲۰ سال کار، به حرف G یا D رسیده باشند چرا که بسیار با دقت عمل می‌کنند: آنها پنجشنبه‌ها دور هم جمع می‌شوند و همه گروه هم در جلسه حاضر نمی‌شوند و در نتیجه کار بسیار آهسته پیش می‌رود. سال گذشته چنین گفتند که نباید اطلاعات روانکاوانه چندانی را [در واژه‌نامه] درج کنند چرا که بسیار جدیدند و آنها مطمئن نیستند که این واژگان دوام بیاورند. زبان در برابر پذیرش واژگان جدید و تغییر در معنا مقاومت می‌کند. «حیات زبان» مستلزم تغییرهایی پیوسته در معنا به لطف گفتار است که مشغول دیالکتیک با واقعیت است.

لکان زبان به مثابه ساختاری ایستا را در مقابل گفتار به مثابه کارکردی خلاق قرار داد. از آن‌جا او موضع خود را نسبت به تاریخ روانکاوی استنتاج کرد. از زمان فروید - که برای او گفتار و زبان از اهمیت والایی برخوردار بودند - فراموشی بیش از پیش گسترده‌ای در مورد نقش زبان و گفتار در روانکاوی تا ۱۹۵۳ وجود داشت. لکان نشان داد که روانکاوان ناخودآگاه را به حالت ابژه درآورده‌اند. آنها همه چیز را درباره کارکرد خلاق زبان فراموش کرده‌اند. او ماموریت تاریخی خویش را -

بازگشت به فروید- به عنوان بازگشت به بنیان‌های گفتار قلمداد کرد. تمام مفاهیم روانکاوی بر گفتار مبتنی‌اند و در گفتار است که روانکاوی کنش‌ور است.

بدین قرار تعدادی تمایز وجود دارد: میان سوژه و ایگو، دیگری بزرگ و دیگری، گفتار و زبان (کارکرد خلاق زبان و نظم ایستای زبان) و امر نمادین و امر پنداری که هستا را به عنوان کمیتی سوم و نسبتاً ناشناخته باقی می‌گذارد. آن زمان لکان با امر نمادین و پنداری کار می‌کند و هستا نیز چیزی است که وارد رابطه پنداری نمی‌شود. فرد نمی‌داند که هستا چیست: نه نمادین است و نه پنداری. با این تمایز لکان، بازصورت‌بندی سیستما تیک از کارهای فروید را آغاز می‌کند. او می‌داندست که فروید دگرگونی روشنی مبتنی بر گفتار صورت‌بندی نکرده است و لکان دست بر این نقطه ارشمیدوسی گذاشته بود تا از طریق آن تمام کارهای فروید را بازصورت‌بندی کند. لکان بر اساس فهم خود از گفتار، شروع به بازصورت‌بندی تجربه بالینی کرده، این‌گونه نظریه‌پردازی کرد که پدیده بالینی حاصل بدکارکردی یکی از این دو محور [(نمادین یا پنداری)] است.

اولین قدم به سوی این صورت‌بندی - و در اینجا برخی قدم‌های میانجی را حذف می‌کنم- این است که تمرکز روی گفتار صورت گیرد. گفتار کجاست؟ زبان کجاست؟ او با تلاش برای قرار دادن زبان داخل شمای کلی، الگویی که عموماً تنها دو سوژه را شامل می‌شود: یک سوژه و سوژه‌ای دیگر، ارتباطی ایجاد می‌کند که از نقطه نظر هگلی

بسیار غریب است. زمانی که با سوژه‌ای دیگر حرف می‌زنیم برای فهمیده شدن باید به زبان او سخن بگوییم. به طور نمونه هنگامی که من با شما حرف می‌زنم به زبان شما سخن می‌گویم. لکان تصریح می‌کند که زبان، برای گفتار ضرورت دارد: اگر قرار است کارکرد خلاق گفتار عمل کند نظمی ایستا ضروریست. نظم ساختاری زبان همواره در جایگاه دیگری بزرگ مستقر است. در نتیجه لکان، شروع به تغییر معنای «دیگری»، از سوژه‌ای دیگر، به «دیگری بزرگ» به مثابه نظم و ساختاری ثابت می‌کند.

آنچه در نظرگاه ساختارگرا اساسی است این است که زبان نظمی ثابت است [متشکل از] عناصر افتراقی که همواره پیشاپیش در آنجا حاضرند (نگاه کنید به سوسور، ژاکوپسن و لوی استراوس علی‌الخصوص مقدمه استراوس بر مارسل موس). خود ایده زبان از نظرگاه ساختارگرایی هرگونه مفهومی از پیدایش آن به مثابه نظمی جهانی را رد می‌کند که یعنی زبان همواره مقدم بر سوژه سخنگو است. به همین دلیل است که لکان همواره منتقد آزمایش‌هایی در باب اکتساب زبان بود و نگاه بنیادین او عبارت بود از اینکه پیش از هرگونه یادگیری از سوی سوژه، زبان پیشاپیش وجود دارد. هر کسی در جهانی متولد می‌شود که پیشاپیش در آن زبان دایر است. نتیجتاً پرسش این است که سوژه چطور وارد این زبان می‌شود نه اینکه زبان چطور وارد سوژه می‌شود.



چامسکی زبان را به عنوان عضوی می‌پنداشت که در درون فرد پرورش می‌یابد اما نظرگاه لکان کاملاً عکس آن است: زبان آن بیرون وجود دارد و پرسش این است که یک سوژه چطور وارد آن می‌شود. مطابق با ساختارگرایی، زبان نظم‌یست که بر سوژه مقدم است. در آن زمان لکان سعی داشت سوژه را از زبان استنباط کند و نشان دهد که سوژه تأثیری است از ارتباط‌های زبانی خاص. در «زمینه و کارکرد گفتار و زبان» نماد<sup>65</sup> آدمی را می‌سازد: آدمی به خاطر نمادها آن چیزی است که هست. در آنجا لکان تمام ارجاعات انسان شناختی خود از لوی استروس را معرفی می‌کند که نشان دهد حتی زیست انسان‌های کاملاً «بدوی» نیز توسط نظامی از ارجاعات بسیار ساختار یافته و نام نویسی آنها در نظامی از نمادهای بسیار دقیق صورت می‌گیرد. ناخشنودی در تمدن ممکن است از این حقیقت باشد که نظم نمادین ما بسیار ضد و نقیض‌تر از انسان‌های بدویست: بیش از حد بغرنج است.

با در نظر گرفتن دیگری بزرگ به عنوان جایگاه ساختار زبان، لکان به سراغ شناسایی قانون بنیادین -قانون ادیپوس- با ساختار زبان می‌رود. آنچه تا اینجا مطرح شد گزاره بنیادین تصدیق شدن توسط دیگری بزرگ تصدیق هستی فرد توسط دیگری بزرگ در مقایسه با آنچه در مرحله آینه‌ای رخ می‌دهد بود. ساحت پنداری عرصه نبرد است؛ ساحت نمادین اساساً ساحت صلح و گفتگو است. بدین قرار لکان در آن زمان مجاز بود میل را به مثابه جستجویی برای این نماد صلح

<sup>65</sup> symbol

تعریف کند که زمانی که وجود خود روانکاوی را در نظر می‌گیرد به نظر دشوار می‌آید. از همین روست که بعدها از آن موقعیت فاصله می‌گیرد.

جهت فهم تمایز میان گفتار و زبان در «کارکرد و زمینه» لکان سه پادواره مرکزی، وضعیت یا موقعیت سوژگانی را که در آن گفتار و زبان در آنها متمایز به نظر می‌رسند را مجزا می‌کند.

اولین پادواره را پادواره دیوانگی نام می‌نهد که [طبق آن] دیوانگی رفتاری قالبی تعریف می‌شود: در دیوانگی شاهد غیاب گفتار به مثابه کارکردی خلاق از زبان هستیم. زبان صرفاً در مقام فرمی ایستا، فاقد دیالکتیک یا خلاقیت حضور دارد. او دیوانه را کسی تعریف می‌کند که دیگری بزرگ را بازشناسی نمی‌کند، کسی که آزادی منفی/سلبی و فکر نشده‌ای را به کار می‌گیرد تا هرگونه دیگری بزرگی را بازشناسی نکند. فرد دیوانه هیچ دیالکتیکی را نمی‌شناسد و لکان حتی پیش‌تر می‌رود و تصریح می‌کند که در اتوماتیسم روانی، دیگری بزرگ به جای آنکه نمادین باشد به طور مستقیم با سوژه سخن می‌گوید. دیگری بزرگ مجاور بعد هستا قرار می‌گیرد. در این سیاق، گستره هستا فراخ‌تر شده، [فرد دیوانه] به جای آنکه نظم نمادین را از دیگری بزرگ زبان شناختی به دست آورد چیزی را از هستا دریافت می‌کند و آنچه را که دیگری بزرگ در ذهنش می‌گوید را می‌شنود. آنچه گفته شد پیش نویس صیقل نخورده‌ای است اما می‌توان دید که حتی تحلیل او از مورد شربر نیز مبتنی‌ست بر تمایز میان گفتار و زبان.

دوم لکان سمپتوم‌ها، بازداری‌ها و دلهره<sup>۶۶</sup> را (سه اصطلاح فروید از عنوان مقاله‌ای به سال ۱۹۲۵) تمثالی از ارتباط میان گفتار و زبان به حساب می‌آورد؛ او سمپتوم تحلیلی را گفتار یا شکلی از پیام در نظر می‌گیرد که در گفتمان فرد بازشناسی نشده است و به جای آن در بدن یا ایماژها تجلی یافته‌است و پیامی است نمادین که از طریق گفتمان کلامی بیان نشده است و در هستای بدنی یا امر پنداری به مثابه گفتارِ جابجا شده، بیان شده است. بایستی ساختار زبان درون آن بازشناسی شود.

سوم لکان به تحلیل چیزی می‌نشیند که آن را ابژه‌شدگی گفتمان می‌نامد که مشخصه وضعیت ما در تمدنی است که در آن همه چیز گفته شده‌است، جایی که کارکرد خلاقِ گفتار کاهش یافته را تحلیل می‌کند. تنها گفتمان ابژه‌محور باقی مانده‌است؛ یا همانطور که او می‌گوید دیوار زبان یا صورتی ایستا [از زبان]. دیواری از ساختار که در مقابل گفتار است. در نتیجه نقش روانکاوی در تمدن دفاع از حقوق گفتار خلاق در برابر و علیه این نظم ایستاست. نگاهی که مشخصاً واجد فحواهایی رمانتیک و آنارشیمی خاصی است. از همین جاست که او تکنیک روانکاوی جدیدی را برداشت می‌کند که تکنیک فروید را باز می‌یابد. به بیانی دیگر او از آنجا استنتاج می‌کند که تفسیر باید چگونه و نقش زمان در جلسات باید به چه شکل باشد. در دومین بخش از قسمت سوم کارکرد و زمینه، لکان به تفصیل توضیح می‌دهد

<sup>66</sup> anxiety

که این مهم چگونه متضمن جلسات مدت متغیر است. فکر نمی‌کنم امروز فرصت کافی برای توضیح آن به شما در اختیار داشته باشم.