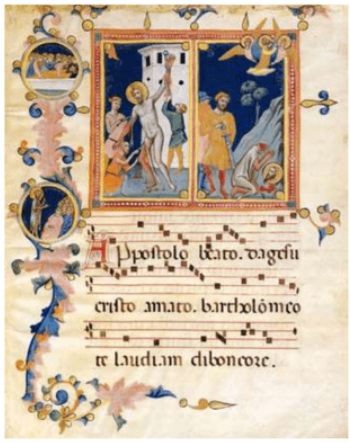
## نوشتاری از ژک لکان

# «کانت با ساد»

**مترجم: داریوش برادری**

LACAN

*Kant avec Sade*

1962

**توضیحی در مورد ترجمه:**

این متن ترجمه ی نوشتاری از لکان، روانکاو معروف فرانسوی با عنوان «کانت با ساد» است. این نوشتار یکی از پیچیده ترین و فشرده ترین متون لکان محسوب می شود وهم ترجمه ی آن و هم نقد و تفسیر آن در زبانهای مختلف، مرتب مورد تصحیح و یا نقد نو و متفاوت قرار می گیرد. متن ترجمه شده به فارسی، ابتدا دوسال پیش بر اساس ترجمه ی آلمانی و الکترونیکی آن از «نوربرت هاس» صورت گرفت. سپس این ترجمه بخاطر ضعفهای ترجمه ی آلمانی آن با ترجمه ی «هانس پتر گوندک» در کتاب «نوشته های لکان» ۲ مورد بررسی کامل قرار گرفت و بار سوم، که این بار است، از ترجمه ی آلمانی و الکترونیکی خانم «مای ویگنر» روانکاو آلمانی، دوباره تصحیح و تکمیل شده است. ترجمه ی «مای ویگنر» یک بازپرداخت و تصحیح ترجمه ی دیگری از آقای «ولفگانگ فیت کاوس» است. اما این ترجمه توسط آقای «رولف نمیتز» که یکی از لکان شناسان معروف آلمانی و صاحب وبلاگ معروف « لکان را رمززُدایی بکنیم» است، به عنوان یک ترجمه ی معتبر معرفی شده است. میان این ترجمه ها نیز تفاوتهای جدی وجود دارد. از سوی دیگر از ترجمه ی انگلیسی متن نیز برای بازبینی نقاط کور و پیچیده ی متن استفاده شده است. لینک ترجمه های الکترونیکی را در پایین همین صفحه می توانید ببینید. خوشبختانه متن کنونی پس از ترجمه و ویراستاری سه باره توسط نگارنده، به دست دوست عزیز، هنرمند و متخصص در زبان و ادبیات آلمانی، خانم «نیلوفر بیضایی» و در یک فرصت کوتاه ویراستاری شده است. او، هم توانسته ضعفها و سکته های متن را بخوبی پیدا کند و هم با مقایسه ی آن با متن آلمانی «مای ویگنر»، خطاهای ترجمه را کاهش دهد. در اینجا مایلم از دوست عزیزم شاهرخ رییسی مدیر سایت اثر تشکر کنم که در تبدیل متن به کتابچه ی الکترونیکی و در نشر الکترونیکی آن مثل همیشه به من کمک کرده است. همچنین از همسر عزیز و فرزند خوبم تشکر می کنم که در این روزهای کرونایی، با پشتیبانی و همیاری شان کمک باعث شدند که این کار به سرانجام برسد. خوشحالم که پس از کار طولانی روی این متن، می توانم آن را در اختیار شما بگذارم. در متن و در مقدمه سعی کرده ام با توضیحاتم به خواننده کمک کنم که راحت تر وارد این مبحث قوی و پیچیده بشود. با این حال چنین مباحثی می بایست بیش از یک بار و احتمالا با فاصله ی زمانی خوانده شوند، بویژه که اینجا موضوع، درگیری با عمیق ترین تمنامندیها و فانتسمهای بشری و یکایک ماست.

در نهایت، مشکل بودن ترجمه و تفسیر چنین متنی بخوبی بازگو کننده ی اصول بنیادین تفکر و نگاه لکان است. اینکه اولا در هر متن، و بنابراین در هر ترجمه ی آن، نقاط کور یا «فقدان و کمبودی» وجود دارد و بنابراین هر متن یا ترجمه ای، می تواند و باید در طی زمان بررسی و تصحیح بشود. همانطور که از سوی دیگر، در موضوع متن نیز «فقدان و کمبودی» هست که باعث می شود همواره بتوان تاویلها و چشم اندازهای نو بر آن بازگشود و همزمان دید که چه تفاسیر یا ترجمه هایی راه خطا را رفته اند. متن یا اثر فلسفی یا هنری، بالفطره «تمنامند» و بنابراین یک «متن باز» است و ازینرو همیشه « دو کمبود یا دو فقدان اصلی» لکانی را در بردارد. اول اینکه «فقدان محبوب» یا فقدانهای نهفته در هر متن یا ترجمه را دارد و دوم اینکه دچار «کمبود در کمبود» است. هر مقوله یا موضوعی، منقسم و چند نحوی است و هیچگاه نمی تواند بطور کامل توضیح داده شود. خواه این مقوله عشق، قدرت، اخلاق و تمنامندی باشد و خواه هر پدیده ی دیگر فلسفی یا عالمانه و روزمره. نتیجه ی بنیادین این «دو کمبود و فقدان محوری» در هر پدیده ی انسانی اما این است که هیچ متن یا نگاهی و هیچ حقیقتی به کشف و انتهای نهایی خویش دست نمی یابد، بلکه می خواهد «مرتب از نو نوشته» شود. زیرا این یک پدیده ی انسانی و زبانمند یا نمادین است. ما نه تنها می بینیم که لکان نیز در مسیر تحولش، مراحل مختلف طی می کند و می توان بزعم ژیژک لااقل از دو لکان متقدم و متاخر، یا از «لکان نمادین» و سپس از «لکان رئال» سخن گفت، بلکه هر برداشت و تفسیری از لکان و متون او دارای ضعف و قدرتهای خویش است. زیرا اگر لکانی هست، تنها لکانها و برداشتهای مختلف از اوست. قبول و تن دادن به «فقدان بنیادین زندگی» اساس «تمنامندی، آرزومندی» و خلاقیت بشری است. ازینرو بزعم لکان تمنامندی همان تاویل آفرینی است.

لینک برخی ترجمه های مورد استفاده از متن لکان به آلمانی:

http://www.pasberlin.de/assets/artikel/Lacan-Kant-mit-Sade-bearb.-bers.-5.2014.pdf

https://lacan-entziffern.de/kant-mit-sade/jacques-lacan-kant-mit-sade-uebersetzung/

**کلیه حقوق اثر محفوظ و متعلق به نویسنده است**

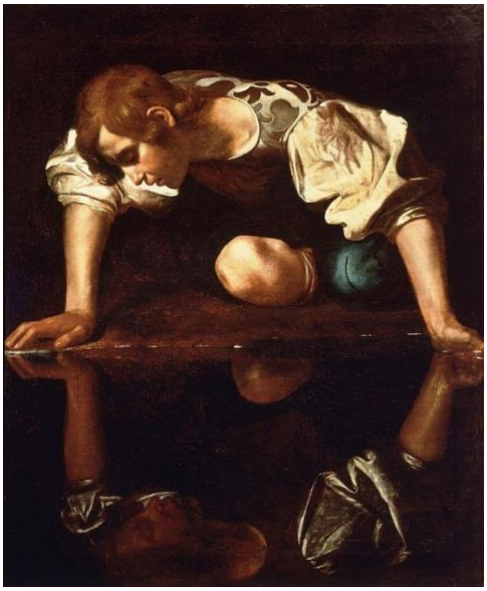
**مقدمه و توضیحاتی ساختاری درباره ی نگرش لکان و متن!**

« ما برای جایگاه خویش به عنوان سوژه همیشه مسئول هستیم.»

ژک لکان، علم و حقیقت

تولد بشر یا زندگی انسانی، با یک رخداد «آسیب زا یا تراوماتیک» و با «از دست دادن» آغاز می شود و بشر چه به عنوان فرد و چه به عنوان قوم و اجتماع، از آن هنگام بدنبال آن می گردد که بنوعی این « چیز از دست رفته، تکه یا محبوب از دست رفته» را بدست بیاورد، یا به آن بازگردد و با آن یکی بشود. از دست دادنی که از منظر هستی شناسانه (انتولوژیک) ثمره ی خوداگاه شدن بشری و از او مهمتر ثمره ی زبانمندی جهان بشری است. اینکه انسان با خوداگاه شدن، با توانایی به زبان و گفتار ( با خوردن سیب آگاهی در اسطوره ی آفرینش) ارتباط بلاواسطه ی خویش با دیگری و هستی را از دست می دهد، از چرخه ی طبیعی و از بهشت اولیه به جهان و زمان بشری پرتاب می شود و ازین ببعد بایستی با خویش و دیگری وارد گفتگوی همراه با حدس و گمان، همراه با عشق و دلهره بشود. اینکه انسان وحشت زندگی و مرگ را بچشد و از یکسو میل بازگشت به جهان بی غمی و به بهشتی گمشده را داشته باشد و از سوی دیگر در این مسیر بتواند به شکوه و قدرتها و خلاقیتهای بشری خویش براساس قبول محرومیت خویش از بهشت گمشده و حقیقت مطلق دست بیابد. تلاش و جستجویی جاودانه برای رسیدن به «خانه و کاشانه ی خویش» و به «سرزمین موعود» و یا برای تولید تاویلها و روایتهای نو، که تاریخ بشری و تاریخ یکایک ما تبلور آن بوده و هست. زیرا مجبوریم که با این سوالات و بحرانهای اگزیستانسیال بشری روبرو بشویم و اینکه زندگی از ما چه می خواهد و ما از او چه می خواهیم. اینکه سعادتمندی چیست و چگونه بدست می آید.

ما نماد این «رخداد آسیب زا» و آغاز این جستجوی جاودانه ی بشری بدنبال بهشت گمشده را، برای مثال در اسطوره های آفرینش از اقوام مختلف می بینیم. چه در نمونه ی مذهبی آن و در اسطوره ی رانده شدن آدم و حوا از بهشت اولیه به خاطر « گناه اولیه» در مذاهب یهودی، مسیحی و اسلامی و چه در روایت « دروغ اولیه» ی مشی و مشیانه در اسطوره ی آفرینش اوستایی. تاریخ همه ی این مذاهب و اخلاقیات، تاریخ جستجو و تلاش برای عبور از این آسیب تراوماتیک و مانند «زخم و کمبودی نارسیسیک یا خودشیفتگانه» است. تمامی جنگهای مذهبی و یا حوادث هولناک قرون وسطی تا جنایات بنیادگرایان مذهبی از جنس داعش یا حکومتهای مذهبی در دوران معاصر ریشه در این میل بازگشت ناممکن به بهشتی گمشده و برای دست یابی به اصل و اصالتی ناممکن دارد. همانطور که عشق خراباتی عارف گرفتار چنین «وحدت وجود ناممکن1» و در نهایت کانیبالیستی است که در آن همیشه یک طرف بایستی توسط دیگری خورده و محو بشود تا «از دوتا یکی ساخته بشود»، به جای اینکه به زعم طنزی از لکان یاد بگیرد که «عشق می خواهد سه تا» بشود. اینکه این میل یکی شدن با دیگری و یا دست یابی به یگانگی مثل اسطوره ی نارسیست و نقاشی ذیل از «کاراواجیو» محکوم به مرگ و پایانی تراژیک و یا گرفتاری در دوری باطل و جانفرساست.



این جستجوی خراباتی می تواند در قالب دنیوی و یا سکولار نیز رخ بدهد، همانطور که در تاریخ فاشیسم و میل پاکی نژادی، یا تاریخ سوسیالیسم و میل دست یابی به بهشت زمینی و بی طبقه خود را نشان می دهد، یا حتی در نوع علمی و سکولار آن موجود بوده و هست که برای مثال در میل دست یابی به یک بهشت زمینی با کمک «کلون سازی» و غیره رخ می دهد و ما نتایج خطرناکش را در تبدیل طبیعت و جسم انسانی به یک اُبژه ی مورد مصرف و تغییر می بینیم و بهایش را، که همان جهان مصرفی کنونی با معضلات محیط زیست و یا رخداد «کرونا» است و امروز یکایک ما با آن در گیریم. در عین حال مگر تاریخ چهل و اندی ساله ی اخیر ما ایرانیان دقیقا تبلور ثمرات هولناک این جستجو بدنبال اصل و بازگشت به خویشتی نیست که می خواست و می خواهد به یک رستگاری ناممکن و دروغین دست بیابد و به بهای آن، همواره در فاجعه ایی نو گرفتار می شود، همانطور که از طرف دیگر درونا بیش از پیش، دروغین و خنزرپنزری می شود.

معضل دوم و بنیادین بشری این است که تحت تاثیر این «از دست دادن اولیه»، دچار یک «دوپارگی» می شود، که او می خواهد به اشکال مختلف بر آن چیره شود، به جای اینکه با قبول ناممکنی «وحدانیت و مطلق بودن خویش و دیگری»، تن به «وحدت در کثرت» دموکراتیک درونی یا بیرونی بدهد. یا در حالت والاتر، تن به «کثرت در وحدت» چندصدایی درونی یا بیرونی بدهد. او خود را "نیمی ز تُرکستان و نیمی ز فُرغانه می بیند" و می خواهد از این حالت برزخی رها بشود و به شکل خراباتی به «وحدت وجودی نو یا عارفانه»، به یگانگی و رستگاری نو، از طریق سرکوب تنانگی خویش و در قالب اطاعت کور از مذهب و اخلاق، یا در قالب سوژه ایی یگانه و مطلق دست یابد و در عوض دچار «دور باطل و فاجعه بار» مثل دور باطل «جنگ نیک و بد»، اهورامز/ اهریمن می شود، که در نهایت دو روی یک سکه و محکوم به تکرار فاجعه ایی بدون پایان و سیزیف وار هستند.

هر بلوغ و یا خلاقیت انسانی ابتدا آنجا رخ داده است که به جای دست یابی به معنا و حقیقت نهایی یا به بهشت نهایی، سعی کرده است به زندگی دنیوی، فانی و همراه با عشق و دلهره ی انسانی خویش تن بدهد و از جنگ اضدادش بگذرد، و به شیوه ی خود به ستایش زندگی فانی و زمینی و در قالب «وحدت در کثرتی نو و دنیوی» دست یابد. اینکه حضور منقسم یا برزخی و تمنامند خویش در زبان و در جهان خویش را بپذیرد و ازین به بعد وارد گفتگوی خلاق و رندانه با خویش و با دیگری بشود. از وحشت و درد حیات بشری و از فانی بودن نترسد، بلکه اینها را به سنگ پرش لمس و آفرینش شکوه زندگیش تبدیل کند و در عین حال قادر به تولید ساختارها و راههای نو و دنیوی بشود که همیشه در نهایت باز و ناتمامند.

دقیقا برای مواجهه با این بحران و چالش درونی بشری ، ـ برای مواجه شدن با بحران انسانی و تمنامند خود و دوران خویش، و اینکه انسان یا سوژه ی نفسانی، همیشه و در هر لحظه، با دوپارگی و چندپارگی درگیر است و می خواهد با دست یافتن به محبوب و مطلوب، بر آن چیره بشود و باز همزمان، با هر وصالی می بیند که جای کارش می لنگد و بایستی به جستجو و آفرینش ادامه بدهد. مهم است که تن به دیدار و مواجهه با این متن مهم لکانی و در کل با تفکرات لکانی داد، بی آنکه نگاه نقادانه

به نظرات او را فراموش کرد و بی آنکه از یاد بُرد که به قول خود او، حقیقت همیشه «نصفه ـ نیمه» بیان می شود و فقط می تواند دری به سوی حقایق و راههای دیگر بگشاید. اینکه هر شناختی همیشه بر «وهمی» استوار است. همانطور که ریاضیات و حروف بر اساس وهم وجود عددی چون «صفر» قرار دارد که در واقع عددی نیست.

در این جا یادآوری این نکته مهم است که یکی از مهمترین کسانی که ما را برای اولین بار با این «آسیب زدگی و تراومای بنیادین» زندگی بشری روبرو کرد، فروید بود. از نظر او هر بلوغی در ابتدا با «از دست دادنی» و از مسیر عبور از افسردگی اولیه یا از بحرانهای اولیه و بنیادین بشری چون گره ادیپ آغاز می شود، همانطور که «هر یافتنی همیشه یک بازیافتنی است.». اما همواره این خطر نیز وجود دارد که در این مسیر، اسیر رانشهای اولیه و کودکانه و میل دست یابی نهایی به مادر و بهشت اولیه و وحدت وجود با او بشویم، که به صورت انواع بیماریهای روانی نویروتیک تا انحراف جنسی و یا در اشکال پسیکوز و بحرانهای نارسیسیک بروز می کند.

لکان اما با حرکت از «زبانمندی حیات بشری»، فروید و در نهایت روانکاوی را به عرصه های جدید و ساختارشکنی وارد می کند که در نهایت به اخراج او از انجمن جهانی روانکاوان منجر شد. به قول لکان، سرنوشت آدمی از همان لحظه ی تولد این است که با اولین فریادش ( و حتی در همان جنین مادری) وارد جهان زبانمند و تمنامند بشود و از آن به بعد، هر سخن یا رفتار و احساسش، همواره دوپهلو یا چند نحوی است و بایستی تاویل بشود. همانطور که پدر و مادر ناچارند مرتب از طریق حدس و خطا پی ببرند که آیا فریاد کودک حکایت از گرسنگی و میل به شیرخوردن می کند یا دلیل دیگری دارد. آنگونه که نگاه معروف میان کودک و مادر در حین مکیدن پستان مادر، از سوی هر دو عملا دارای حالات و معانی چندنحوی است و هیچکدام در نهایت دقیقا نمی دانند که منظور و تمنای دیگری چیست.

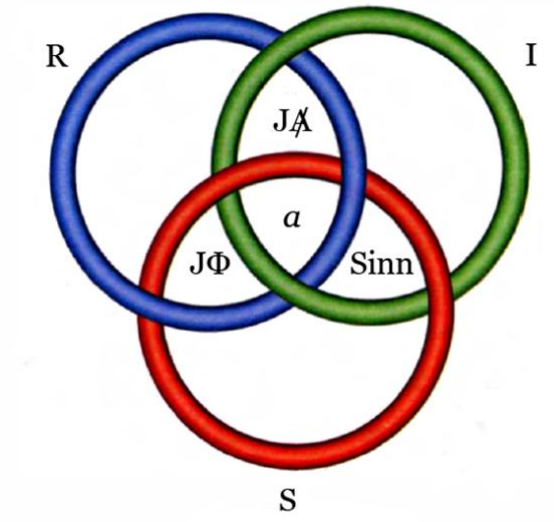
ثمرات رادیکال و ساختارشکن این منظر نوین لکانی فراوان هستند که برای درک اولیه و ورود بهتر به متن چند نکته ی محوری و اساسی آن را اینجا باید نام ببریم و کوتاه توضیح بدهیم:

1/ اولین ثمر مهم زبانمند بودن جهان و هستی بشری به زعم لکان این است که انسان و سوژه از همان ابتدا توسط زبان هاشور و خط می خورد و دیگر یگانه نیست. او اکنون سوژه ی منقسمی است که اولا مرتب با این سوال درگیر است که «دیگری از من چه می خواهد.2». و بر اساس پاسخش به این سوال بنیادین، فانتسم بنیادین او، راه تمنامندی و بلوغش و از طرف دیگر راه سنگ شدن و گرفتاری اش ساخته می شود. همینطور که اکنون او توسط زبان به یک سوژه ی هاشور خورده و منقسم تبدیل می شود که همیشه به شکل دوگانه ی «سوژه ی عبارت.3» و «سوژه ی اشارت» با خویش و دیگری روبرو می شود. اینکه او به عنوان فاعل جمله وسخنش چیزی بیان می کند، اما مفهوم و تمنای نهفته در جمله اش تحت تاثیر زبان و دیسکورس در قالب نیمه ی دیگر او نمایان می شود و مجبور به درگیری و گفتگو با اوست. مثلا وقتی می گوییم که من یک مرد یا یک زن هستم، آنگاه مفهوم مرد دارای معنا و ارزشهایی در زبان و فرهنگ است که حال یا اسیر او می شویم و می خواهیم مثلا مرد ناموسی و زن نجیب و سنتی باشیم، یا می توانیم از او تاویلی نو از مردانگی و زنانگی بیافرینیم. همانطور هر «دیگری کوچک» چون معشوق و یا رقیب در خویش نقش و ارزشهای «غیر یا دیگری بزرگ» چون مفاهیم عشق و زنانگی و مردانگی را دربر دارد.

2/ آن بهشت اولیه و یا آن یگانگی اولیه که انسان از دست داده است، یا خیال می کند که از دست داده است، ـ و برای کسانی چون اتو رانک یادگار دوران جنینی و « تراوامای تولد»، و نزد فروید یادگار یادگار مادر و دوران نارسیسم اولیه و کودکانه است ـ، نزد لکان به «دینگ، محبوب مطلق» تبدیل می شود که هیچگاه بدست نمی اید و اصلا وجود نداشته است. زیرا به سبب حضور انسان در زبان اصولا این خیال بوجود آمده است. اما حاصل میل بازگشت به این بهشت اولیه و یا دست یابی نوین به او این است که اکنون انسان تبدیل به موجودی عاشق پیشه، شیداوار و خراباتی می شود و همزمان حس می کند که دست یابی نهایی ناممکن است و مرگ و فقدان را می شناسد. اکنون انسان و کودک بزعم لکان «تمنامند، آرزومند» می شود. همانطور که «تمنامندیش همیشه تمنامندی دیگری و غیر است». اینکه نه تنها او در عشق و رقابت می خواهد بداند که معشوق و رقیب از او

چه می خواهد و یا چرا او را دوست دارد و یا از او متنفر است، بلکه همزمان در آنها با دیگری بزرگ و مفاهیم و ارزشهای دیسکورسیو و فرهنگیش روبرو هست که از او می خواهند اینگونه یا آن گونه عمل و رفتار بکند و «تو باید» هایی دارند. یا در جستجوی عاشقانه و شوریده اش، اگر از یکسو «اصل لذت » درونش به او می گوید که از دردسر دوری بکند و در نهایت مطابق اصل واقعیت و قواعد جامعه و خانواده اش حرکت بکند، اما شور کامجویی و تمتع (ژوییسانس لکانی) او را وادار می کند که این قواعد را بشکند و راه خویش را برود. شور تمتعی که همزمان خطر در بردارد و رو به سوی رانش مرگ دارد. زیرا بدنبال وحدت وجود با دیگری و یا وحدانیت و کامل شدن و بدنبال شوریدگی و کامجویی بی مرز است و بناچار به دور باطل و مرگ منتهی می شود، اگر سوژه از فانتسمش عبور نکند و به تمنامندی و تولید روایات نو از عشق و قدرت دست نیابد.

3/ حاصل دیگر زبانمندی بشری این است که جهان بشری و هر پدیده ی بشری حال در منظر لکان به سه ساحت «نمادین، خیالی، واقع» تبدیل می شود و این سه ساحت به حالت دوایر سه گانه ی برومه ایی درهم تنیده اند. همانطور که لکان متاخر بعدا گره چهارمی به آن اضافه می کند که به آن «سینتهوم» می گوید. اینکه به هر پدیده ی بشری مثل یک تابلو و یا یک رفتار بنگری، از یکسو با تصویری و حالتی جذاب یا دفع کننده روبرو هستی که همان ساحت خیالی یا نارسیسیک است. از طرف دیگر این تابلو و رفتار تو را به تفسیر و برداشتی وادار می کند که همان نماد ساحت نمادین و یا ساحت اصلی و زبانمند است. همانطور که چیزی در تابلو و یا رفتار می تواند تو را میخکوب و بی زبان بکند و یا به هراس غریبه/آشنایی وادارد که نماد ساحت واقع است. در لکان متاخر اهمیت این ساحت واقع در تمنامندی بشری هرچه قویتر می شود. با آنکه باز هم اصل موضوع این است که در هر حرکت و تحولی عنصر نمادین عنصر اصلی باشد تا مرتب بتواند تاویل نو و تمتع های نو بیافریند و اسیر مسحوری و نگاه هیپنوتیزم وار ساحت خیالی و رابطه ی مرید/مرادی نشود. یا اسیر تمتع خشن و بی مرز ساحت واقع مثل یک جنایتکار و یا مثل یک بنیادگرایی نشود که خیال می کند نماینده ی خدا و آرمانش هست و در او حل شده است. یا در تصویر ذیل از دوایر برومه ایی می بینید که هر «معنایی» دربرگیرنده ی دو ساحت نمادین و خیالی است. در حالیکه ابژه ی کوچک غ ریشه در هر سه دارد و به این خاطر بعدا به «سینتهوم» و به یک رگه ی اصلی و محوری در حیات بشری در نظرات لکات متاخر و در آثاری چون سمینار «انکور، بازهم» می شود. به تمتع و کامجویی احمقانه ایی که همزمان اساس آزادی و تکینگی بشری است. زیرا هر انسانی جهانش را به شکل خاص خویش و بر اساس فانتسم بنیادینش کامجویانه یا تمتع وار می افریند. تمتع یا ژوییسانس نیز می تواند یا به شکل «تمتع فالیک» و عمدتا مردانه باشد که در تن دیگری یا معشوق توجه اش به یک بخش اروتیکی است، یا می تواند به حالت زنانه به حالت «تمتع غیر» و شیداوار یا عارفانه باشد. البته زن می تواند به تمتع فالیک نیز کام ببرد. همانطور که در هر مردی زنی نیز هست و بالعکس ( و اگر از لکان جلوتر برویم، حتی بیشتر).



4/ تحت تاثیر از دست دادنی بنیادین و اینکه انسان دیگر نمی تواند به جسم ناب و یا به واقعیت ناب و ناممکن دست بیابد که همان «دینگ» نزد لکان است، اکنون انسان یا سوژه ی نفسانی و منقسم به «سوژه ایی تمنامند» از بدو تولدش تبدیل می شود. سوژه ایی نفسانی، منقسم و تمنامند که همواره دچار «فقدانی» است و می خواهد به این «محبوب گمشده» یا به بهشت گمشده دست بیابد و ازین مسیر جستجو و تلاش جاودانه ی بشری آغاز می شود. محبوب گمشده ایی که لکان به او نام «ابژه ی کوچک غ 4» را می دهد و رابطه ی میان سوژه و او به شکل فرمول ذیل از لکان است که همزمان فرمول «فانتسم» است. همانطور که این ابژه ی کوچک غ هم موضوع یا ابژه ی تمنامندی بشری است و هم دلیل تمنامندی او. فرمول یا ترمینولوژی لکان برای رابطه ی سوژه ی تمنامند و محبوب گمشده اش:

**$◊*a***

*این فرمول را بایستی اینگونه خواند که بشر یا سوژه ی نفسانی و منقسم در جهان زبانمند و نمادین خویش همواره دچار «فقدانی» است و «تمنامند یا آرزومند» بدنبال دست یابی به بهشت اولیه و به «محبوب گمشده» می گردد. بی انکه بداند که در تمنای واقعیش چون تمنای بدنبال معشوق یا بدنبال ثروت و شهرت در واقع بدنبال این محبوب گمشده و ناممکن و بدنبال وصال با او می گردد. درفش یا علامت میانی به این معناست که سوژه می تواند کمتر یا بیشتر، بالاتر یا پایین تر از محبوب گمشده اش را بیابد، اما نمی تواند به او دست بیابد، نمی تواند به وحدت وجود با او یا با خویش، و یا به ارضای کامل با او برسد.*

تحت تاثیر این حالت و جستجوی بنیادین و تمنامند بشری و سوژه ی نفسانی بدنبال محبوب گمشده، هر انسانی در موضوع عشق و جستجویش «جذبه و درخششی» را حس می کند که لکان آن را بر اساس متن «ضیافت افلاطون»، «اگلما 5» می نامد. جذبه و درخششی که در موضوع عشق و تلاشمان ما را مسحور می کند و می خواهیم با بدست آوردنش، بهترین تعبیر ازعشق و یا از مفهوم و متن را بوجود بیاوریم. یعنی دچار «فانتسمی 6» می شویم که چون سناریویی اگاهانه/ ناگاهانه به ما می گوید که این معشوق همان معشوق نهایی است، و به ما نقشی چون یک شوالیه و یا عاشق خراباتی می دهد و بدین طریق ما را به جستجو و تلاش وامی دارد. ازینرو به قول لکان در این متن « فانتسم میزانسن یا مولد تمنامندی» است. اما بلوغ بشری در این نهفته است که با تن دادن پُرشور به جستجوی عاشقانه و تمنایش، در نهایت بر فانتسم و میل دست یابی به وحدت وجود نهایی با دیگری چیره بشود، چرا که او را در میل «یگانگیش با محبوب مطلق یا دینگ» محکوم به دور باطل می کند. باید به قدرت تاویل آفرینی نو و متفاوت دست یافت تا این تاویل، تمنامند و تاویل آفرین وهمیشه ناتمام بماند، تا مرتب از نو نوشته شود و با قدرت تمنامندی، قادر به تاویلی از محبوب و وصالش باشد و راه را برای چالشهای نو باز کند. بدین ترتیب کامجویی و تمتعش، قابل تحول می شود، به جای اینکه اسیر شکل مطلقی از رابطه و وصال شود.

بقول لکان، باید در «پارادوکس معروف آشیل و لاک پشت» بپذیریم که «آشیل می تواند از لاک پشت جلو بزند اما نمی تواند هیچگاه به او برسد». من و شما می توانیم به محبوب گمشده مان نزدیک بشویم و یا از او در گذریم، اما هیچگاه نمی توانیم بطور کامل به او دست یابیم. زیرا هر موضوع تمنا یا عشق ما، در خود جذبه ی«ابژه ی کوچک غ» یا جذبه ی محبوب گمشده ایی را دارد که هیچگاه کامل بدست نمی آید و همزمان ریشه در ساحت «رئال» و امر ناممکن دارد. یعنی همزمان رگه ایی اصلی در « چیز مطلق، دینگ یا محبوب مطلق.7» دارد که هیچگاه بدست نمی آید. زیرا «چیز مطلق یا محبوب مطلق» برای همیشه از دست رفته است و از دست رفتنش، پیش شرط وجود جهان بشری است. دقیق تربگوییم، هیچگاه وجود نداشته است. هر تاویل ما «رونوشتی از رونوشتی است». همانطور که معنای نهایی «سوژه» و یکایک ما هیچگاه قابل بیان نیست. زیرا بقول لکان «سوژه آن است که هست». چیزی که یادآور نام یهوه در تورات و بحث لکان در سمینار «نامهای پدر» نیز است. زیرا نام یهوه در تورات این است که «او آن است که هست.».

زندگی و هستی زبانمند بشری و همه ی روایتهایش بدور یک «هیچی و خلاء محور» آفریده می شود و نمی توان به تعبیر و معنای نهایی آن دست یافت. بقول هایدگر قدرت و خلاقیت بشری در این است که مانند کوزه گری به دور «خلاء درونی کوزه

8» کوزه و تاویلهای نو می سازد. انسان یا سوژه، بسان نمادی از «تاخوردگی زمانه» ی خویش، با تن دادن به سرنوشت و دیسکورس زمانه اش، که از جمله در «نام خاص» او نمود می یابد، اینک می تواند به تاویل متفاوت و به تحقق تمنامندی خویش دست یابد. از نظر لکان، اگر هاملت در سمینار « تراژدی تمنامندی» دچار بحران انسان وسواسی است و به این خاطر نمی تواند تصمیم بگیرد، همزمان گرفتار سوال انسان وسواسی نیز هست که همان «بودن یا نبودن، مسئله این است» می باشد. انسان باید بپذیرد که همواره محکوم به تلاش برای یافتن پاسخ این پرسش است: «اینجا باشم یا نباشم»، و در عین حال ناچار به یک «انتخاب اجباری» میان دو امکان «نبودن یا تن دادن» است. او برهمین اساس است که تاویل و تمنامندی متفاوت خویش را می آفریند، که بخشا میتواند با زجر و شکست همراه باشد، یا اینکه او را به سوی فرار از سرنوشتش سوق دهد و بسان یک انسان وسواسی یا یک منحرف جنسی و یا یک مبتلا به روان پریشی، هم خود و هم زمانه اش را از دست بدهد.

5/ ازینرو در نگاه رادیکال و ساختارشکن لکان «رابطه ی جنسی عملی محال است» و یا طبق تعریف تکمیلی او «آنچه ممکن است، عدم وجود رابطه ی جنسی است» و جفت گیری طبیعی یا «یکی شدن عاشقانه و جسمی» از طریق ارگاسم و سکس، عملی محال است. بدین ترتیب در طبیعت نیز هیچ فانتزی سادیستی یا مازوخیستی و یا هیچ کازانوایی وجود ندارد. زیرا چنین چیزی فقط در حوزه ی انسانی و در حوزه ی «زبان نمادین بشری» ممکن است.

هر عمل و احساسی، تحت تاثیر زبان و خوداگاهی، یک «تاویل» است. حتی هر تجربه و خاطره ای نیز یک «تاویل ما بعد» است، چرا که در هستی انسانی، زمان و بنابراین تاویل آفرینی در جریان است. در زمان، نه تنها آینده و گذشته حضور دارد، بلکه نگاه زمان در حیات بشری به سمت گذشته است و ما از منظر آینده، همیشه به گذشته مان معنی می دهیم و به یاد می آوریم. ( در این باره از جمله به مقاله ی معروف فروید به نام «یک کودک کتک می خورد» مراجعه بکنید.). همانطور که پذیرفتن ناممکنی رابطه ی جنسی، تن دادن به «وحشت و درد وجود» و قبول «ناممکنی یگانگی با دیگری و با بهشت گمشده»، پیش شرط ورود به جهان هزار فانتزی و امکان رابطه ی جنسی و اروتیکی و لمس کامجوییها و تمتع های آنها است. زیرا تنها با تن دادن به پیوند عشق و مرگ و یا سکس و مرگ است که حالت تراژیک/ کمدی، پارودیک وپارانویید عشق و اروتیک بشری، و جهان هزار امکان و هزار خطرش، همراه با فراز و فرودهای مالامال از سوء تفاهمش ممکن می شود.

6/ بنابراین «بازگشت به فروید» آنگونه که لکان نظریه ی خویش را نامید، در واقع تاویلی نو و ساختارشکن از فروید و روانکاوی است و نه تنها نظریات فروید را به عرصه ی جدید و متفاوتی می رساند، بلکه بویژه در مورد لکان متاخر یا لکان رئال، در سمینارهایی چون «انکور (باز هم)» به اوج قدرت خویش می رسد و همزمان از خطا های مهم مکاتب روانکاوی، چون «روانشناسی ایگو» از آنا فروید و دیگران و نسل دوم روانکاوی، چون «روانکاوی خود» از کسانی چون وینیکوت، کوهوت و ملانی کلاین، در می گذرد. زیرا «سوژه ی منقسم و تمنامند» لکانی دیگر یک «ایگو» نیست، بلکه یک «سوژه ی زبانمند» و نمادین است. سوژه در«روانشناسی من» آنا فروید قرار است هر چه بیشتر به یک «من قوی و عقلانی» تبدیل شود که می خواهد به کمک تجربه ی «فرامن» و بنا به «اصل واقعیت» در واقع ضمیر ناآگاه یا نهاد خویش را بخدمت بگیرد و اسیرش نباشد. امری که چیزی جز گرفتاری در توهم «من متفاخر و نارسیسیک» نیست. همانطور که این سوژه ی نفسانی یک «خود یا سلف» نیست که جایی حضور دارد و بایستی به او دست یافت. زیرا او «سوژه ی ناآگاه » و یا تمنامند است که دمی بر می آید و دوباره محو می شود و بایستی از آن تاویلی نو آفرید ( مفهوم ضمیر ناآگاه یا سوژه ی ناآگاه به غلط و تحت تاثیر خود عرفانی در زبان فارسی به ضمیر ناخودآگاه و سوژه ی ناخودآگاه ترجمه شده است.). زیرا سوژه یک «پرفورمانس» و یک «منهای یک» است. بلوغ آدمی در این است که سوار بر چرخه ی رانشی خویش و از مسیر فانتسم و دیدار با تمنامندی و کمبود خویش و دیگری یا غیر، سرانجام از چرخه ی باطل رانشی یک سوژه و تاویل نو بیافریند و اینگونه از دور باطل افسردگی یا وسواس و اعتیاد خویش به یک تاویل و قدرت نوین در عاشقی و قدرت انتخاب و سبکبالی نو دست بیابد. از چرخه ی باطل و جهنمی به حرکت «دورانی» و تحول آفرین سوژه ی نمادین و تمنامند و راهگشایی نوینش دست بیابد که همیشه چند وجهی است. قدرت عاشقی و تصمیم گیری یا سبکبالی نوین، که تمنامند و رند و همیشه ناتمام است. زیرا سوژه ی لکانی یک سوژه ی نفسانی و نمادین است که تمنامندیش همیشه جسمانی و تنانه است. اما این تنانگی در چارچوب زبان و امر نمادین است و دیگر یک جسم محض یا سکس محض نیست بلکه تاویلی زنده و نمادین و به ناچار چندنحوی و ملتهب است.

همانطور که نتایج فکری و عملی این نگرش لکانی در چهارچوب دیسکورس روانکاوی حاکم در زمانش بشدت رادیکال و ساختارشکن بود و به ناچار حتی شیوه ی درمانی در روانکاوی و در زمان روانکاوی را تغییر داد. زیرا بحران فردی و روانکاوی زمان منطقی خویش را دارد و به ناچار بایستی گاه یک جلسه را فقط ربع ساعت یا نیم ساعت انجام داد، تا بتوان اینگونه بهتر مراجعه کننده را با یک « بُرش و هاشورزدن» در سخن و فانتسمش از طریق یک سوال و تمثیل بموقع و یا با یک «جاخالی کردن به موقع» با بحران و تمنایش روبرو ساخت. روشی که معروف به «زمان متغیر روانکاوی لکان» است. همه ی این ساختارشکنی های بزرگ و راههای نو نیز در عمل باعث شد که او بقول خودش، چون اسپینوزا در زمان خودش، از انجمن جهانی روانکاوان اخراج و خلع لباس بشود، چیزی که او را در راه متفاوتش استوارتر کرد و باعث شد که تفکر او وارد عرصه های مختلف دیگر بشود و امروزه هرچه بیشتر مطرح بشود. با آنکه برای بخش نه چندان اندکی از روانکاوان سنتی، او هنوز تا حدودی یک عنصر و متد خطرناک و سخت قابل فهم و اجرا قلمداد می شود. همانطور که برای استفاده از نظرات او لازم نیست که حتما روانکاو یا سایکوانالیست باشی، بلکه اینکه چه به عنوان روانکاو یا به عنوان روان درمانگر قادر باشی تن به «تمنامندی و کمبودت بدهی»، تا بتوانی تن به تمنامندی مراجعه کننده بدهی، بی آنکه بخواهی ایده ال او، منجی او یا دانای کل باشی تا او خویش را با تو یکی بکند و دنباله رویت بشود. چیزی که به معنای گرفتاری بیشتر در بیماری و در عدم بلوغ است. ازینرو برای لکان «مقاومت فرد بیمار یا تحت درمان در واقع مقاومت روانکاو است». زیرا اینجا گفتگویی میان دو طرف و بر مبنای «انتقال قلبی» رخ می دهد که در آن فرد مراجعه کننده در حین بیان درد و مشکلش و در قالب لحن کلام و حالتش در واقع معضل اصلیش یا سناریو و فانتسمش را برملا می سازد. ازینرو لازم است که روانکاو از خودشیفتگی های خویش عبور کرده باشد و بتواند تن به دیدار با دیگری و تمنامندیش بدهد تا او نیز بتواند با تمنامندیش روبرو بشود. اینکه بتوانی در صحنه ی روانکاوی در واقع به قول لکان جایگاه یک «مُرده.9» را مثل در بازی بریج به عهده بگیری، بگذاری فرد تحت درمان با گفتارش در واقع صحنه و فانتسمش را نمایان بسازد. سپس با طرح سوال یا طنز و تمثیل و تکنیکهای دیگر فراوان، او را با موضوع و گرفتاری اصلیش روبرو بسازی و اینکه چرا به بیماری و دور باطلش چسبیده است. زیرا بزعم لکان « فاعل سخن حقیقت پیام خویش را به شکل معکوس از گیرنده ی پیام می گیرد.». یعنی به قول لکان متاخر بتوانی به عنوان روانکاو یا روان درمانگر «ابژه ی کوچک غ» بشوی که مراجعه کننده باور دارد که او حقیقتش را می داند تا از مسیر و راه روانکاوی یا روان درمانی و «انتقال قلبی» بتواند با تمنامندی خویش روبرو بشود، با فانتسم خویش روبرو بشود و اکنون «طلبش» را تبدیل به تمنامندی و تاویل نو و گشایش آفرین و چندنحوی یا چندامکانی بسازد. مثل وقتی که او «ناآگاهانه» می خواهد در همه چیز نقش قربانی را بازی بکند و تو را نیز می خواهد به اسم استاد و منجی خویش عملا خلع سلاح بکند، و به این خاطر در مسیر گفتگو هرچه بیشتر این صحنه ی ظالم/مظلومی و یا قربانی در انتظار منجی را بوجود می آورد. در این صحنه وظیفه ی تو به عنوان روانکاو یا روان درمانگر حرفه ایی و تمنامند این است که اسیر این بازی و ستایشها نشوی، بلکه با رندی و احترام و علاقه او را قادر به دیدن به این تلاش مداومش بکنی تا از آن بگذرد و راههای نو برای دست یابی به عشق و محبت و دیده شدن دست بیابد. زیرا تنها از مسیر گفتگوی تمنامند و دوطرفه است که آنگاه امکان تحول و دست یابی به راههای نوین تمنامندی برای فرد تحت درمان بوجود می اید. زیرا «تمنامندی فرد تمنامندی دیگری و غیر است.» همانطور که چنین توانایی به قدرت روان درمانی ممکن نمی شود بدون آنکه بشخصه از مسیر «روانکاوی شخصی» توسط روانکاو یا روان درمانگر دیگری با «تمنامندی خویش و روانکاو درونت» و با فانتسم هایت روبرو شده باشی. یا در مسیر کار و روان درمانی بایستی مرتب خودت نیز توسط سوپرویزیون با فقدانها و تمناهایت روبرو بشوی. تا بتوانی یاد بگیری که هر بار با مراجعه کننده ی جدیدی روبرو می شوی، کمی بلرزی و بترسی، چون با تمنامندی خویش و دیگری، با کمبود خویش و دیگری روبرو می شوی و با درامای جدیدی از زندگی انسانی و از تمنامندی. ازینرو لکان بحث «تمنامندی روانکاو» را جدی و محوری مطرح می کند 9.

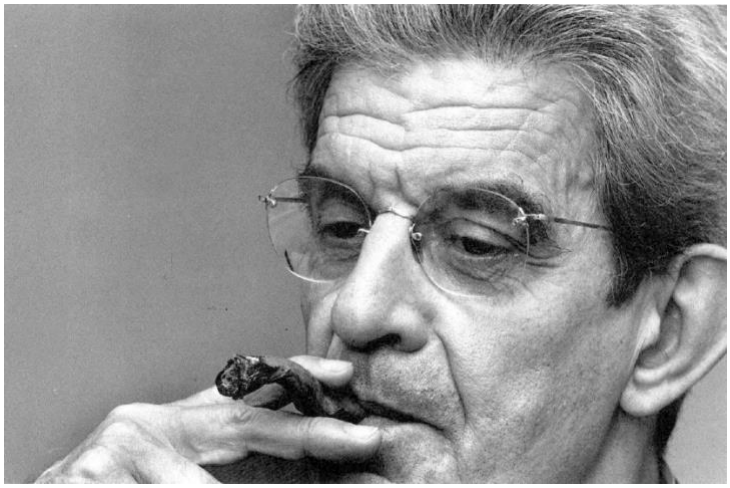
بی آنکه چنین نگاهی بخواهد اهمیت مکاتب مختلف روانکاوی را کم قلمداد بکند یا مکاتب دیگر چون مکاتب مختلف رفتاردرمانی یا خانواده درمانی سیستماتیک و غیره را کم اهمیت بداند. هر مکتبی و راهی توانایی خویش را دارد و هر روانکاو و روان درمانگری توانایی و قدرت خویش را دارد. اما اگر می خواهی به قدرت رادیکال تاویل لکانی و تکنیکهای او در بستر کار روان درمانگری خویش و یا در شیوه ی نقادی و اندیشیدن خویش دست بیابی، پس باید جرات روبرو شدن با تمنامندی خویش و دیگری را داشته باشی و اینکه مرتب از دروغ منجی بودن و دانای کل بودن عبور بکنی، اینکه بتوانی تمنامند بمانی و برخورد بکنی و تن به کمبود خویش و دیگری بدهی. اینکه «سوال کردن» و زیر سوال بردن را فراموش نکنی و در نهایت هنر والای خندیدن به خویش و به دیگری را. زیرا بقول لکان مشکل پروفسورها و دانایان کل این است که «سوال کردن» را از یاد برده اند. اینکه در هر چالشی با متنی و یا در هر جلسه ی روان درمانی یا روانکاوی هر حادثه یا موضوعی را با این دو معیار بسنجی که «تمنامندیش چیست و با کمبود و فقدان خویش و غیر چگونه برخورد می کند.».

7/ از از طرف دیگر متن چالشی « کانت با ساد» از لکان، ما را با دو فیگور مهم دوران روشنگری روبرو می کند که به ظاهر از بسیاری جهات ضد یکدیگر هستند. بقول کانت عصر روشنگری «راهی برای عبور انسان از عدم بلوغ و کودکی و برای پذیرش مسئولیت در برابر زندگی فردی و جمعی» است. همچنین پذیرش اینکه آدمی هرچه بیشتر تن به قانون و دموکراسی، به وحدت در کثرت بشری و به دیالوگ و چالش متقابل بشری بر اساس رواداری و حقوق بشر بدهد، ضمن اینکه بپذیرد که هیچکس دانای کل و نماینده ی حقیقت نهایی نیست. اما همانطور که در متن چالشی، تو در تو و نقادانه ی لکان، با طنزی قوی و ظریف خواهید دید، ما نه تنها در آثار این دو فیلسوف و اندیشمند متفاوت، قدرت نگاه مدرن در چیرگی بر حقایق مطلق و اخلاقیات ضد زندگی را می بینیم، بلکه شاهدیم که چگونه هر دوی آنها به شیوه ی خویش در پی مواجهه و سپس فرار از دوپارگی و انقسام تنانه و نمادین خود، و یا به دنبال بازتولید خدا و اخلاق مطلق و نوینی هستند. ازینرو آنجا که آنها نمی خواهند تن به انقسام بشری خویش و به نیازمندی خویش به دیگری و غیر بدهند، نمی توانند به قبول کمبود و تمنامندی خویش و دیگری یا غیر بزرگ، چون خدا و اخلاق تن بدهند و بناچار مسخ و سنگ می شوند. اخلاق کانتی ناچار به گرفتاری در تمتع و ژوییسانس سادیستی است، همانطور که سادیسم مارکی دوساد دچار نوای مطلق کانتی و «فرامن» اخلاقی و در واقع، اسیر و ابزار خدایی جبار می شود، بی آنکه بداند.

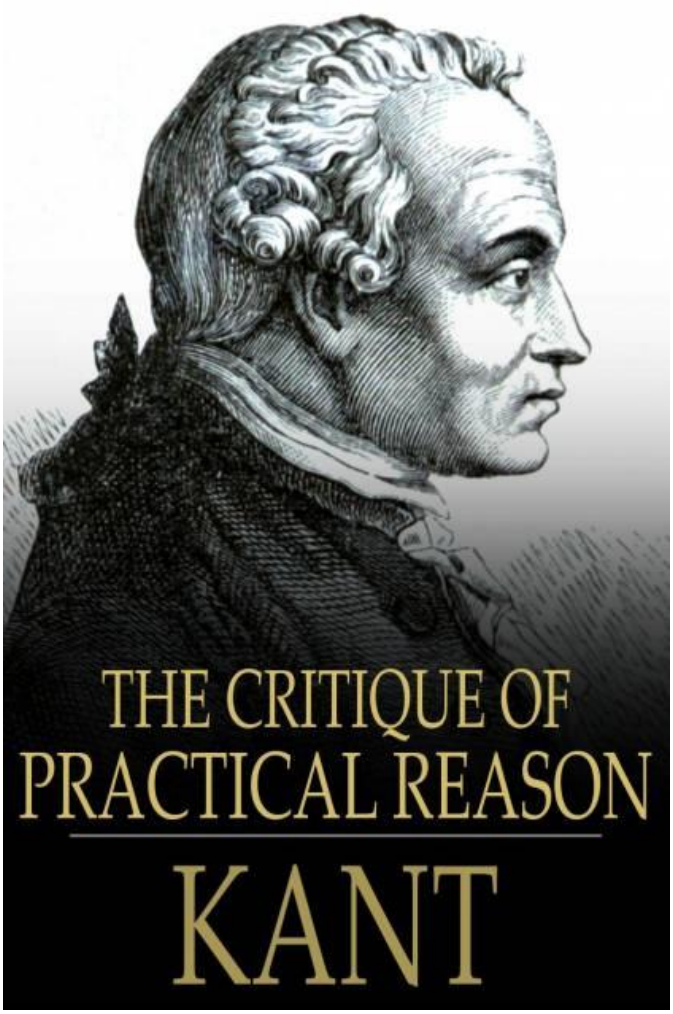
طرح رادیکالتر لکان اما نشان دادن این موضوع است که «فرا- من» اخلاقی و یا اخلاق تقدس گرا و جبار و دشمن ظاهری و آنتاگونیستی اش، یعنی وسوسه و ضمیر ناخودآگاه بظاهر ضد اخلاقی، در واقع دو روی یک سکه و نماد گرفتاری در یک دیسکورس مشابه هستند و او مصر است که روانکاوی از این خطا بگذرد. اینکه مکتب روانکاوی بپذیرد که ضمیر ناآگاه، ساحتی نمادین دارد و نه تنها «دیسکورس دیگری بزرگ یا غیر» است، بلکه «حالتی چون زبان» دارد و در قالب «ایجاز و استعاره» ی زبانی سخن می گوید. لکان همزمان نشان می دهد که چرا هر حالت و مفهوم بشری، از عشق تا قدرت و اخلاق و دانش، «پلورالیستی و چندنحوی و ملتهب یا تمنامند» است و مرتب تفاوت و تاویل نو می آفریند. راه رشد بشری در نفی «انقسام و حالت برزخی و دوپاره ی خویش » و بازگشت به بهشتی دروغین و به وحدت وجودی ناممکن نیست، بلکه در تن دادن به «تمنامندی و آرزومندی» خویش، ضمن قبول کمبود و کستراسیون نمادین است. بنابراین ما به عنوان انسان یا سوژه، می بایست هم به تمناها و آرزوهای فردی و یا جمعی مان بدنبال عشق، شناخت، موفقیت، پیشرفت، دموکراسی و غیره تن بدهیم و هم بدانیم که هر آرزو و تمنای ما بالفطره «تمنامند و آرزومند» است، یعنی دارای فقدان و کمبودی است که باعث می شود هیچگاه کامل قابل بیان و تعریف نباشد و در نتیجه بایستی مرتب و به شکل بهتر تاویل بشود. ازینرو گفتگو و چالش میان فرد و دیگری لازم است، زیرا اینجا هیچکس صاحب حقیقت مطلق و دانای کل نیست، چرا که «حقیقت فقط نصفه و نیمه می تواند بازگو شود و ساختاری چون یک افسانه دارد».

بنابراین برای مثال آن مومنی که تصور می کند خدای جبار یا دیگری، از او اطاعت محض می خواهد، بنده ایی تابع و گرفتار است که نمی تواند کاملا رستگار و پاک از تمنامندیهای انسانی خویش بشود. چون فرمان اخلاقی پدر جبارش سادیستی است و خواهان شکست مداوم اوست. این تمتع سادیستی هر اخلاق جبار است. ازینرو بزعم لکان، منحرف جنسی و هر تجاوزگری در نهایت «ورزیونی از پدر جبار» است. پدر جباری که همان تبلور پدر اولیه و حرمسرادار در «توتم و تابوی» فروید به زعم ژیژک است 10. مگر اینکه فرد مومن با قبول «ناممکنی درک نهایی خدا و فرامینش»، یعنی با قبول «کمبود و فقدان در دیگری» به جای اینکه بدنبال اصل و پاکی ناممکن باشد، حاضر باشد تن به پروتستانیسم مذهبی و حکومت قانون مدار مدرن بدهد و همزمان بپذیرد که همیشه تاویل و برداشتی دیگر از مذهب و خدا و کتب مقدسش ممکن است.

8/ ازینرو نیز هر تفسیر ملال آور یا یاس امیز از روانکاوی لکان و بویژه از لکان متاخر یا لکان رئال و خالق آثاری چون «انکور» تیرش به خطا می رود و نمی تواند به لمس قدرت رادیکال و خلاق لکان دست بیابد. چه برسد که بدانی بایستی به خطا تیر بزنی تا بتوانی بهتر او را بفهمی. اینکه با استفاده از طنز و شوخ چشمی لکانی بفهمی که چرا «سیگار برگ» لکان حتی برخلاف سیگار برگ فروید یک «سیگار برگ خمیده» است. اینکه چرا «فالوس نمادین لکانی» همیشه از دست رفته و در واقع خمیده است تا نشان بدهد که چرا هر فالوس و قدرت خودشیفته و یا هر نگرش برافراشته و مطلق گرا محکوم به گرفتاری در فانتسمی و یا محکوم به پژمردگی و ناتوانی است.



در اینجا نقبی میزنیم به مطلب پیش رو و به این پرسش، که چرا لکان به دو فیگور «کانت» و «ساد» و به دو کتاب مهم آنها «نقد عقل عملی» ( کانت) و «فلسفه در اتاق خواب» (ساد) می پردازد و اینکه چرا معتقد است که کتاب ساد، حقیقت کتاب کانت را برملا می سازد. برای ورود به بحث و درک اهمیتش باید به صحنه و دوران چالش توجه بکنیم که دوران روشنگری است. یعنی دورانی که انسان و متفکرانش هرچه بیشتر با موضوع «مرگ خدا» و غیاب اخلاق و حقیقت و واقعیت مطلق روبرو شده اند و حال می خواهند جوابی برای سوالهای اساسی بدنبال معیار زندگی، دانش و اخلاق و حقیقت بیابند. سوالاتی که هنوز هم بقوه ی خویش باقی هستند. همانطور که جوابهای کانت و ساد تاثیرگذار بر تمامی تاریخ تفکر مدرن بوده است. یا می بینیم که امروزه در مقطع کنونی جامعه ی ما و با فروپاشی هرچه بیشتر جهان سنتی یا نیمه مدرن این سوالات هرچه بیشتر مطرح شده اند و جوابی مدرن، قوی و راهگشا می طلبند.




## کانت:

کانت فیلسوف آلمانی و اندیشمند مهم عصر روشنگری است که با نگاه و نقد والای «استعلایی اش» می خواهد از خطای نگرشهای ماتریالیستی و ایده آلیستی، که مدعی دستیابی به واقعیت عینی و یا ایده ی نهایی هستند، بگذرد. قدم اول و مهم نقد کانتی دقیقا همین است که او می پذیرد که درک و فهم نهایی واقعیت و حقیقت، به خودی خود ممکن نیست. ما با جهان پدیدارها روبرو و به آن محدود هستیم تا از طریق «قوه ی عقلانی» به درک درست پدیده ها دست یابیم. ازینرو کانت در سه اثر مهمش در پی پاسخگویی به سه پرسش اساسی است: نخست این که چه چیز را می‌توان دانست (نقد عقل محض)، دوم این که چه باید کرد (نقد عقل عملی)، و سوم این که چه امید و انتظاری می‌توان داشت (نقد قوه حکم).

هم لکان در این متن و هم ژیل دلوز در کتاب «نیچه و فلسفه»، از دو منظر متفاوت اشاره کرده اند که نقد کانت، نقدی درون ماندگار و ایجابی است. کانت در کتاب «نقد عقل عملی» نشان می دهد که هیچ امر اخلاقی فی نفسه وجود ندارد و اینکه نمی توان وجود خدا یا جاودانگی روح را ثابت کرد. همانطور که هیچ موضوعی مثل سودمند بودن امر اخلاقی یا هیچ ثمره ی دیگری چون آسایش روحی و یا سعادتمندی، آنطور که یونانیان باستان از افلاطون تا ارسطو در بحث اخلاق و به سان فضیلت اخلاقی یا غایت اخلاق و «خیر برین» می پنداشتند، نمی تواند توضیحی و یا تاییدی بر اخلاق و امر اخلاقی باشد. در واقع کانت با «اتیک یا فلسفه ی اخلاقی» خود می خواهد «اخلاقیات مختلف» یا باورهای اخلاقی مختلف که بر اساس ایمان کور به خدا و یا

بر اساس سودباوری و لذت باوری استوارند را کنار بزند و نشان بدهد که هیچ اخلاقی نمی تواند به اصل لذت و سودمندی یا آسایش و راحتی و یا ایمان کور و مطلق متکی بماند. به جای اینها او می خواهد یک «اخلاق و مذهب» بر اساس «عقلانیت» به وجود بیاورد. ازینرو نگاه او به اخلاق از زاویه ی اومانیستی و همچنین نماد دموکراسی خواهی او و باور او به دانش است و نقش مهمی در تفکر مدرن و انسان معاصر دارد. معضل نگاه کانت اما از دو منظر متفاوت لکان و از سوی دیگر نیچه و دلوز به خوبی نمایان می شود. کانت اصول پایه ایی از یکسو مذهبی و از سوی دیگر مدرن یعنی « باور به جاودانگی روح، به وجود خدا، به آزادی و به عقلانیت» را به عنوان پایه های نگرش اخلاقی خویش حفظ می کند، اما به عنوان فرضیه ها یا بُن انگاره هایی که قابل اثبات نیستند، اما بایستی به حضورشان باور داشت، چرا که بدون آنها عمل اخلاقی ممکن نیست.( در متن مرتب توضیحاتی در پانویس برای مباحث کانت و ساد از طرف مترجم یا نگارنده مطرح شده است تا مطلب قابل فهم بشود). از این منظر، آدمی قادر به انجام عمل شرورانه یا عمل نیک است، از این انتخاب آگاه است و از اینرو اعمالش بایستی تابع امر عقلانی باشد که به شکل فرمانهای درونی، ندای وجدان و به حالت « امر مطلق یا کاتگوریک» کُنش او را تبیین می کند. تن دادن به امر اخلاقی و احترام درونی به قانون اخلاقی بایستی به عنوان «وظیفه» و عاری از هر میل خودنمایی یا سودمندی و عمل احساسی رخ بدهد. اعمالی که کانت آنها را پاتولوژیک می نامد که البته از «پاتوس» یا امر احساسی/ شورمندانه و یا از «پاتتیک» یا پُرشوروگداز و خویشتن دوستانه می آید. شکل عملی چنین امر اخلاقی ناب این است که هر عمل و قضاوتی ما می خواهیم انجام بدهیم، بایستی آنگونه باشد که انگار می خواهیم یک قانون جهانشمول را اجرا کنیم. مثلا از اینکه شهادت دروغ بدهیم اجتناب می کنیم، چرا که در غیر اینصورت حق دادن شهادت دروغ را برای همگان قائل شده ایم. اصل مهم دیگر قاعده ی اخلاقی کانت این است که «هر فرد یا انسان دیگر بایستی به عنوان غایت در نظر گرفته بشود و نه به عنوان ابزار». تفکری که در اصول «حقوق بشر» بازتاب دارد و یا با آن در پیوند است.

مشکل این نظریه اخلاقی اما این است که در آن ندای اخلاقی تبدیل به یک امر مطلق می شود که سوژه بایستی عاری از هر گونه احساس و خودشیفتگی و به هر بهایی به آن تن بدهد. ساختاری که باعث می شود امر مطلق کانتی حالتی سادیستی و ناممکن بیابد و از همه مهمتر اینکه بزعم لکان، قانون اخلاقی تبدیل به «دینگ و محبوب مطلق و ناممکن» می شود که سوژه یا انسان بایستی خود را با آن همسو کند11. در این مسیر تابع شدن سوژه به قانون اخلاقی و همزمان «منقسم شدن سوژه» که اساس رشد و بلوغ اوست و در ابتدا توسط کانت پذیرفته شده است، دوباره کنار زده می شود و در نتیجه غایت اخلاق عقلانی کانتی، دست یابی به یک «سوژه ی مطلق» و خودکفا و آزاد از غیر و هر احساس و تمنایی است، که در واقع همان «سوژه ی لذت و یگانه» است. اینگونه نگرش اخلاقی کانتی، سوژه ی مطلق و یگانه و «شی ء ناممکن یا دینگ» را در قالب اطاعت و یگانه شدن با قانون اخلاقی دوباره بازمی گرداند و بدین ترتیب رابطه ی فرد اخلاقی با قانون به رابطه ی منحرف جنسی یا سادیست دگردیسی می یابد و فردیت سوژه، سنگ و محو می شود. مشکل نگرش اخلاقی کانت بزعم لکان این است که او با پس زدن هر احساس و خودشیفتگی، در واقع «تمنامندی» را پس می زند و اینگونه اخلاق را مطلق و رابطه با قانون را مطلق گرایانه و سادیستی و زجرآور می سازد. موضوع فرار « اخلاق عقلانی کانت»، تمنامندی سوژه و قانون اخلاقی است و قبول اینکه هر دو همواره قادر به تحولند. زیرا همیشه کمبود و فقدانی دارند، ذاتا «چندنحوی و پلورالیستی» هستند و مرتب بایستی تفاوت بیافریند و تحول بیابند. قانون و تمنامندی دو روی یک سکه اند. همانگونه که آزادی و قانون بدون هم ممکن نیستند و آزادی مطلق یا عقلانیت مطلق بهایش همیشه این است که به اسم آزادی یا عقلانیت، دیگران به قتل برسند یا سرکوب بشوند (که نمونه هایش در تاریخ معاصر فراوان است).

نیچه و دلوز از منظری متفاوت و همزمان از جهاتی همسو خطای نگرش و نقد کانتی را نشان می دهد. برای نیچه کانت در نهایت یک «معلم اخلاق یا معلم فلسفه. 12» باقی می ماند. زیرا نقد او همانطور که دلوز در کتابش «نیچه و فلسفه» بخوبی از منظر نیچه و خویش باز می کند، با آنکه درون ماندگار، فراگیر و ایجابی است، اما در نصف راه می ماند. زیرا او در واقع عقل را هم به قاضی و هم به متهم تبدیل می کند 13. قدرت فاهمه و امر عقلانی به مثابه ی قاضی اصلی کانتی در واقع جسم انسان و جهان انسانی را به عرصه ی قاضی و متهم تبدیل می کند. اینکه سوژه ی عقلانی به اسم عقل هم شکایت می کند و هم مورد قضاوت واقع می شود. اما آنچه مورد نقد قرار نمی گیرد خود «قدرت فاهمه و عقلانیت» است و اینکه در پشت او چه کسی یا چه اراده ایی نهفته و خوابیده است. اینکه اخلاقیات و شناختها مورد نقد عقلانیت قرار می گیرند اما شناخت بشخصه و اخلاق یا اتیک بشخصه مورد نقد قرار نمی گیرد و اینکه چه تمنا و میلی یا چه خواست قدرتی در پشت او نهفته است و او را مثلا به تاویل

و تولید «اخلاق عقلانی» وادار می کند. در نگاه کانتی سوژه یا شخص به تضمین یگانگی شخصی دوباره دست می یابد. اینکه او شخصی واحد در مقام قانون گذار و تابع قانون است، در مقام سوژه و ابژه هست، در مقام کشیش و مومن. ازینرو برای نیچه «توفیق کانت چیزی جز توفیق الهیات نیست.» در نهایت سوژه ی «یگانه» او سوژه ی یگانه ی اخلاق و قانون باقی می ماند. اینکه نقد کانتی اول دروغ نهفته در هر شناخت و اخلاق و باور بر ایمان یا سودباروی و غیره را نشان می دهد، اما نمی تواند قدم بعد را بردارد و حال دروغ نهفته در مقولات «شناخت و حقیقت و اخلاق» را نشان بدهد و اینکه آنها عملا «چندنحوی و چندمعنایی» هستند. اینکه سوال بکند که راستی امر عقلانی واقعا چقدر عقلانی است و آزادی چقدر آزاد است و چه کسی یا چه میلی او را می طلبد، آیا اینجا بدنبال اخلاق سروران یا اخلاق بندگان هستند. اینکه سوال نمی کند که چه کسی و چه تبلوری از خواست قدرت در پشت سوژه ی عقلانی نهفته است. همانطور که از منظر لکانی در واقع سوژه ی عقلانی کانت نمی داند که تمنامندیش چیست و چرا اینگونه قضاوت و تابعیت می کند و می طلبد و به این خاطر بزعم لکان در واقع کانت متوجه ی رگه ی «اروتیکی» کتابش نمی شود. حاصل اما این است که نقد کانت در نیمه راه می ماند و آنچه را از در بیرون کرده است، دوباره از پنجره داخل می کند، بی آنکه قدرت و اهمیت کانت روشنگر و باور او به اخلاق اومانیستی و به دموکراسی را نادیده بگیریم. اما او نمی تواند گام مهم بعدی را بردارد که در جهان فلسفه و روانکاوی از یکسو کسانی چون نیچه تا ژیل دلوز و از سوی دیگر فروید و بویژه لکان برمی دارند.

# ساد:

مارکی دوساد فرانسوی، یک نویسنده و فیلسوف بشدت مورد بحث و چالش عصر روشنگری است. همانطور که بخاطر نظرات و اعمالش و مهمتر از همه بخاطر پیشداوریها و دشمنی های دیگران و بویژه چند تن از نزدیکانش (مادر زنش، خانم پرزیدنت یا رییس دمونترویل و همسرش که قاضی دادگاه امور مالی بود) بخش عمده ی عمرش را تا هنگام مرگ، در زندان و تادیب گاه گذراند. همانطور که از یکسو کسانی خواهان سوزاندن آثارش هستند یا افکارش را هرزه گرایانه و ضد اجتماعی می خوانند و از سوی دیگر دیگرانی او را به عنوان یکی از مهمترین فیگورهای عصر روشنگری و دوران معاصر تحسین می کنند. بویژه با شروع دوران تفکر پسامدرن، ما شاهد رنسانس فیگور ساد در کنار فیگور نیچه هستیم. اصولا کمتر اندیشمند و نقاد بزرگ قرن بیستم وجود دارد که به شکل جامع یا تا حدودی به نظرات و نگرش او از مناظر مختلف روانکاوانه، فلسفی یا زبان شناسانه و ادبی نپرداخته باشد. از نظرات آدورنو/هورکهایر در بحث «دیالکتیک روشنگری» گرفته تا نظرات سیمون دوبوار، رونالد

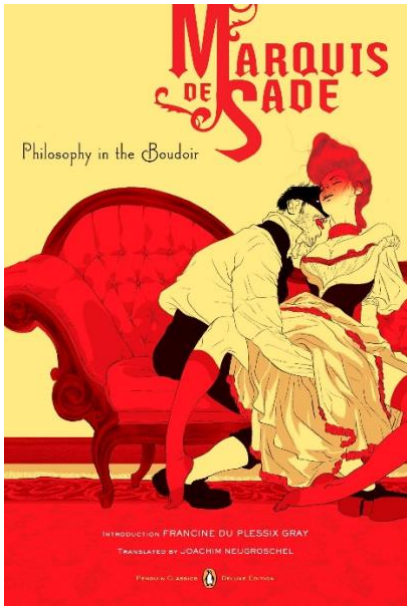
بارت، فوکو، لکان، دلوز ( البته خیلی کم، چون موضوع مورد توجه ی او بیشتر مازوخیسم و اثر «ونوس با پوست خز» از مازوخ به عنوان نمادی از «جسم بدون اندام» بود)، پی یر کلوسوفسکی، بلانشو و باتای به او پرداخته اند. در متن نیز لکان به آثاری درباره ی او و از همه مهمتر به بحث پی یر کلوسوفسکی اشاره می کند که در نگاه او ساد به عنوان «فیلسوف شرور» در برابر فیگور «فیلسوف عقلانی» عصر روشنگری قرار می گیرد. از طرف دیگر کلوسوفسکی می تواند در آثار ساد باور مسیحی، همسایه مسیحی و حضور خدا را حس و لمس بکند. اینکه بی خدایی ساد یک کلک است، چون او از مسیر «جنایت ناب» و شکستن چرخه ی تکرار طبیعت در پی خدمت و دست یابی به یک «خدای ناب شر» است و نظرات فیگورهای لیبرتینش به نظرات ثنوی گرایان مسیحی ( گنوسی گراهای مسیحی) می خورد. همانطور که او از منظر کلوسوفسکی در نهایت در پی دست یابی به «روحمندی ناب» و عبور از جسم است 12». البته یکی از نظرات ستایش آمیز او در مورد ساد، در متن توسط لکان مورد نقد قرار می گیرد.

آثار ساد چون جاستین، جولیت و از همه مهمتر داستان مورد بحث در متن یعنی «فلسفه در اتاق خواب» در واقع ترکیبی از تئاترها و نمایشهای جنسی و با اجرای دقیق و طبق برنامه ی فانتزیهای مختلف جنسی و بویژه سادیستی هستند و در آثار او معمولا دو گروه «جانیان» و «قربانیان» مجری یک برنامه و یا کامجویی جنسی دونفره، چندنفره یا به حالت اُرجی جمعی وجود دارند. علیرغم اینکه زبان متن تا مرز هرزه نمایی پیش می رود، اما نمی توان گفت که هرزه نماست، بلکه در واقع زبان را تا مرز امکان بیان فانتزیهای جنسی سادیستی می برد و می خواهد این مرزها را نیز بشکند و زبان خاص خویش را بوجود بیاورد. از طرف دیگر گویی ناخواسته و بنا به فانتسمش می خواهد خلاء و فاصله ی میان دال و مدلول را پُر بکند که محل ظهور ضمیر ناخودآگاه و چند تاویلی شدن کلمات و جملات است و به این خاطر جنجالهای جنسی اش گاه تکراری و خسته کننده و ناتوان از چند نحوی شدن هستند. گویی همه چیز قرار است لخت و عاری از هرگونه ابهام و ایهام یا احساس و شوری عاشقانه و اروتیکی بشود. اما همزمان در درون این لختی و تک صدایی، نواهای پنهان دیگری نهفته است که مرتب دیگران را به نقد او وامی دارد. نوشته های او از یکسو جنجال برانگیز و تابوشکنانه بودند و از سوی دیگر و بویژه با رشد لیبرالیسم جنسی، در واقع از جهاتی بنوعی کسل کننده و تکراری شدند. بویژه که در آنها کمتر «اغوا» و طنزی موجود است که لکان نیز به آن اشاره می کند. با این حال در آثار او ساختاری مهم و بنیادین وجود دارد که باعث می شود آثار او مرتب سوال برانگیز شوند، همانطور که تعهد و وفاداری بی وقفه او به نظریاتش و به بهای زندانی شدن و تجربه ی دایمی زجر اسارت در جذاب، و سوال برانگیزکردن نظراتش تاثیرگذار است.

قدرت نگاه لکان در متن ذیل دقیقا در این نکته نهفته است که این « ساختار بنیادین تمنامندی و فانتسم» در نگرش ساد را آشکار می سازد که خواننده را و منتقدان را با خویش درگیر می کند. ساختار تمنامندی و فانتسمی که هم در محتوا و هم در فُرم و شکل و حالت زبان اثر تاثیر گذار است و مهمتر از همه در زندگی او و برخورد دیگران به او. اینکه چرا اگر ساد در عرصه ی نویسندگی خالق سادیست و جهانش است، اما در زندگی عملی و پُرزجرش در نقش یک مازوخیست عمل می کند، مازوخیستی که توسط مادر زنش خانم رییس د مونترویل و در نام تمتع سادیستی و خشن اخلاق عمومی مجازات و تنبیه می شود. ( مادر زنش تیتر ریاست را به خاطر همسرش گرفته بود که رییس و قاضی یک دادگاه امور مالی بود.)

داستان مورد بحث لکان، داستان «فلسفه در اتاق خواب» حکایت بلوغ جنسی و روانی دختری بنام «اویژین» توسط معلمان و نزدیکانی چون مادام سنت آنژ و فیگور لیبرتینی چون «دولمانژ» است و در مسیر روایت اویژین با شراکت در انواع و اشکال فانتزیها و بازیهای جنسی و سادیستی، بیگناهی و بکارت کودکانه ی خود را از دست می دهد و تبدیل به یک «زن لیبرتین» می شود. از طرف دیگر در فاصله ی روابط سکسی دونفره یا گروهی، فیگورهای کتاب و بویژه فیگوری لیبرتین چون «دولمانس» به بحث و نقد در مورد مباحثی چون اخلاق، مذهب و غیره می پردازند. اکنون فیگورهای داستان از موضع لیبرتین و ستایش جسم و زندگی و رابطه ی آزاد، قوانین ضد جنسی و ضد زندگی و یا وجدان معذب و گناهکار مذهبی را مورد انتقاد قرار می دهند و به شرح جهان آزاد و بی قید مورد نظر خویش می پردازند. در بخش پنجم کتاب که مورد بحث اصلی لکان است، ساد در قالب متنی بیانیه مانند بنام «فرانسویها، یک گام به جلو، تا به جمهوری دست بیابید»، قانون اخلاقی یا ماکسیم اخلاقی خویش را بیان می کند که در آن او حق دارد از جسم هر فرد دیگری برای دستیابی به کامیابی و ارضای خویش استفاده بکند، بی آنکه هیچ قانون و منعی بتواند جلوی او را بگیرد. همانطور که او به دیگری این حق را می دهد از تن او این استفاده را بکند (نکته ایی که

برای لکان در کنار منطق دردناک زندگی ساد نماد مازوخیسم اوست. اینکه ساد در واقع فیگور مازوخیستی معروفش یعنی جاستین در کتابی دیگر است.). در پایان داستان با دوختن جنین مادری، بازگشت به دنیای بیگناهی و دروغین ناممکن می شود.




موضوع اصلی نقد لکان قاعده ی اخلاقی سادی است. اینکه می توانی از دیگری و جسمش هرطور بخواهی کامجویی ببری و یا دیگری می تواند این را از تو بخواهد و با جسمت انجام بدهد. در واقع بزعم لکان، قاعده ی اخلاق سادی از قانون «حقوق بشر» حرکت می کند و اینکه آدمی آزاد است و همه دارای حقوق مشابه و برابری هستند. اما این بار حقوق بشر بصورت «حق بی مرز و منحرفانه» تحریف می شود. معضل این حق همگانی که قرار است در جمهوری اوتوپیایی و لیبرتین ساد به قانون جمهوری تبدیل بشود، این است که در آن هر کسی برای دیگری فقط به ابژه و ابزاری برای کامجویی تبدیل می شود. همانگونه که آدمی با جسم خویش به سان ابژه و ابزاری برخورد می کند و همانطور که غایت چنین اخلاقی در واقع رسیدن به حس «بی احساسی و سردی» است.

لکان در قالب نقد قاعده ی اخلاقی ساد ما را با ساختار درونی فانتسم و تمنامندی روبرو می کند که مربوط به هر انسانی است و یکایک ما مجبوریم مرتب با آن روبرو بشویم و بخشا از آن بگذریم تا به بلوغی نو و به فردیت جنسی و جنسیتی نو، چه به عنوان فرد و چه به عنوان اجتماع دست یابیم.

لکان این ساختار ماهوی انسانی را در قالب ساختار سادیسم ساد نویسنده و مازوخیسم ساد در زندگی واقعی و بسان ثمره ی منطقی تفکر سخت و بدون تزلزلش نشان می دهد. همانطور که نشان می دهد که واژه ی سادومازوخیسم دچار خطا و بد فهمی است. زیرا یک مازوخیست می تواند توسط یک موسسه یا اجتماع که در نقش سادیستی می رود، زجر داده شود، اما در بازی مازوخیستی نیازی به وجود یک سادیست نیست. به زعم لکان، حاصل گرفتاری ساد در این فانتسم سادیستی و در زندگی عملیش در فانتسم مازوخیستی این است که ساد نویسنده و فیگور سادیست او، چون تابلویی معروف از او در واقع سنگ می شوند. فیگور سادیست ساد گرفتار یک «فتیش سیاه» می شود و سنگ می شود، زیرا می خواهد با زجر و شکنجه ی قربانی، به ترس و شرم او دست بیابد و از شرم و دلهره ی انسانی خویش فرار کند. خود را ارباب مطلق، خدای مطلق و یا سوژه ی مطلق حس بکند و ازینرو فردیت خویش و سوژگی خویش را از دست بدهد. او نمی بیند که در تمامی مدت، تمتع سادیستی اش در واقع ابزار و ابژه ی تمتع طلبی بی مرز یک خدای جبار است که همان پدر جبار و تمتع طلب در «توتم و تابوی» فروید است. خدای جبار و بی مرزی که برای ساد همان «خدای شر ناب» است و باید با شکست، تکرار طبیعی بیاید. ازینرو ساد لیبرتین و سادیست که همواره تصور می کند در حال به قتل رساندن خدای اخلاقی و کهن است، در واقع خود ابزار و ابژه ی یک خدای شر نو و به همان اندازه قدیمی و با رگه های مسیحی و ثنوی یا گنوسی گرایانه است. او نمی تواند به تمنامندی و قانون خوب تن بدهد و

بناچار در فانتسم سادیستی اش مثل نقاشی معروف ذیل از «مای ری» سنگ می شود و گرفتار می ماند. به قول لکان در متن، در واقع «ساد در محل تقاط تمنامندی و قانون گرفتار می شود و می ماند.». او در آثار و زندگیش به تبلور جستجوی تمنامند و خراباتی بشری و نیز تبلور بهای سنگین گرفتاری در فانتسم و شکاندن قانون تبدیل می شود.

.

همانطور که ساد در زندگی عملی و در نقش مازوخیست می خواهد با زجرهای بی پایانش درستی و ناب بودن این خدای شر و ضرورت دست یابی به «روح ناب» را نشان بدهد. زیرا مازوخیست با دردهایش می خواهد ترس دیگری و غیر را نمایان بکند و نشان بدهد که به خاطر دیگری درد و زجرزیادی را تحمل کرده است. او با تبدیل کردن خویش به قهرمان تراژیک و محبوب گمشده می خواهد به خدا و به دیگران نشان بدهد که چرا زجر او این خدا و آرمان را مقدس می کند و اینکه چرا هیچکس شهامت و جسارت او در فدا کردن خویش برای آرمان و خدایش را ندارد. بدینگونه او می خواهد با نشان دادن زجرهای خود و ترساندن دیگرانی که می دانند ناتوان از چنین فداکاری هستند، در واقع احساس بزرگی و بی نیازی بکند و با خدایش و آرمانش یکی بشود. اما مازوخیست بدین بها بایستی مرتب زجر بکشد ، تا حد بیهوشی و داغان شدن، و در این میان بطور فزاینده ای سعادت زندگی و فردیتش را از دست بدهد و قربانی بشود. 13

یک نکته ی مهم دیگر بحث لکان دقیقا توجه به این نکته است که هدف اصلی و محوری بازیهای جنسی و افراطی فیگورهای ساد اصولا دست یابی به تمتع جنسی و ارضای جنسی نیست. به همین خاطر نیز هماغوشی یا اُرجی جمعی مرتب قطع می شود و تن به فانتزیهای نو و حالات نو می دهد، همانطور که ارگاسم مرتب پس انداخته می شود تا تمتع اصلی و دیگری برملا بشود.
موضوع و صحنه ی اصلی نمایش در واقع جای دیگریست. در واقع این نمایش سادی تاییدی بر نظریه ی لکان است که «عمل جنسی امری محال است» و اینکه عمل جنسی در واقع عمل جنسیتی و بدور بازی جنسیتی «فالوس داشتن مردانه یا فالوس شدن زنانه» است. اینکه مرد در رابطه ی جنسی نشان بدهد که تمنامندی را دارد و قدرت ارضای زن را دارد و زن می خواهد نشان بدهد که تبلور تمنامندی و عشق است و آنچه مرد می طلبد و در عین حال هیچگاه نمی توانند کامل این نقشها را بازی بکنند و اینگونه بازی جذاب و همزمان تراژیک/کمیک اروتیک و عشقی شروع می شود. در حالت فیگورهای سادیست آثار ساد می بینیم که آنها اما در پی دستیابی به «فالوس خیالی» و قدرتی دروغین بر دیگری هستند و اینکه مثل فیگور «سنت فو» حتی لحظه ی مرگ قربانی را تعیین بکنند و با جسمش هرکاری بکنند که می خواهند.

اینکه صحنه های سادیستی نمایش ساد برنامه ریزی شده و نمایشی است، مورد توجه منتقدان دیگری چون آدرنو یا بارت با برداشتهای مثبت و منفی مختلف نیز بوده است. بویژه رولاند بارت در آن قدرت تولید «زبانی نو 14» را می بیند که می خواهد از درون یک « پوچی مادی » بوجود بیاید.

اما نگاه لکان به ما امکان می دهد که ببینیم ساد در تمام مدت در پی اجرای این فانتسم و سناریو است و می خواهد با جنایت سادیستی و جنسی در واقع «تکرار طبیعی» را بشکند. تا بدین وسیله به آفرینش نظمی نو دست بیابد. به قول لکان او بدنبال «دو مرگ» و در واقع بدنبال مرگ دومی است. زیرا هر آدمی دوبار می میرد، اول با مرگ فیزیکی و بار دوم وقتی که سرانجام به تصویر و یادی در خاطره ی جمعی و یا به تجربه ی جمعی تبدیل می شود، و تا این اتفاق نیفتد، ارواح مُردگان مانند روح پدر هاملت یا مانند روح قربانیان قتلهای زنجیره ایی، مجبور هستند در برزخ و یا بسان ارواح نا آرام بزیند. ساد در واقع می خواهد با «قتل دوم» و با شکستن تکرار طبیعی، جهانی نو و بدون قید و بند و با آزادی بی مرز بسازد. تصوری که یک خیال خودشیفتگانه و محکوم به شکست است. همانطور که تحققش در نهایت به قول کلوسوفسکی به یک «باز طبیعی سازی امر هولناک» تبدیل می شود. زیرا ساد به عنوان «سوژه ی نمادین» فقط می تواند تاویلی نو و تاویل آفرین، اما دچار کمبود بیافریند و نه تاویل نهایی و در نهایت روحمند و شر. به همین دلیل ساد و فیگور سادیستش گرفتار میل یگانگی با خدای شرور خویش و اسیر میل بازگشت به درون «دینگ یا محبوب مطلق» و تمتع مطلق گرایانه و بی مرزش می مانند و به ناچار سنگ و گرفتار می شوند. زندگی تراژیک ساد نویسنده و فیلسوف تا حدود زیادی ناشی از گرفتاری او در این فانتسم سادیستی است تا اینکه در زندگی عملی و بنا به تعهدش به راه و آرمان و به وظیفه ی قهرمانانه اش. به نظر لکان، او در موقعیت مازوخیستی است (که در نمودار دوم متن توضیحش می دهد)، همانطور که بخشی از نزدیکان او مانند زن و خدمتکارش دچار این قهرمان گرایی مازوخیستی می شوند و می خواهند «سوژه ی مطلق و ناب» و بدون هراس و دلهره باشند و در خدمت یک دیگری بزرگ و تمتع طلب چون ساد باشند، که خود اما ابزار و ابژه یک خدای جبار و تمتع طلب و شرور است که او خود نامگذاری اش کرده است. زیرا مازوخیست برخلاف سادیست می داند که در پی تولید شکوه و نابی خدا و دیگری بزرگی است که برای نشان دادن بزرگی و شکوه ناب و مطلقش، زجرهای بی پایان و هولناکی را متحمل می شود. همانطور که سرنوشت ساد ثمره ی خشونت سادیستی دیگران به نام حفظ اخلاق عمومی و مطلق است. ازینرو در هر قهرمان گرایی یا در هر عمل خود انتحاری همیشه فانتسمی مازوخیستی و خودشیفتگانه نهفته است که می خواهد با درد و زجرش، بزرگی و شکوه آرمان یا پدر و مادر آرمانی خویش را نشان بدهد و به بهایش همیشه جوان یا زود می میرد و به فردیت خویش دست نمی یابد.

برای لکان نقطه ی مشترک ساد و کانت دقیقا این است که قاعده ی اخلاقی ساد به شکل امر مطلق اخلاقی کانت بروز می کند و از این طریق حقیقت سادیستی یا منحرفانه این قانون اخلاقی مطلق عقلانی و سوژه ی مطلقش را برملا می سازد همینجاست که ساد و کانت، هر دو متوقف می شوند. زیرا نمی توانند بخوبی پا به عرصه ی «تمنامندی» و اخلاق تمنامندی یا به عرصه ی کمبود و کستراسیون و ذات «چندوجهی و پلورالیستی» آن بگذارند. با اینکه قاعده ی اخلاقی ساد از جهاتی صادق تر از «امر مطلق کانتی» است، چون نشان می دهد که از طرف انسان و دیگری خلق شده است و مطلق نیست، اما در عمل در قالب مطلق گرایانه و کانتی ظاهر می شود. ازینرو متن سادیستی ساد به قول لکان «حقیقت اخلاق کانتی» را نمایان می سازد و پیوند مشترکشان با استفاده از تفسیری قوی از «رولف نمیتز 15» در این چهار موضوع و در نمودار «سادیسم» در متن نمایان می شود:

۱. در ابژه ی کوچک غ (محبوب گمشده) که نزد کانت و ساد در قالب ندای عقلانی کانتی و ندای لیبرتین سادی بروز می کند.

۲. در اراده ی تمتع یا ژوییسانس: در یک امر اخلاقی جبار و مطلق که به شکل «امر مطلق کانتی» و روی دیگرش « امر جبار لیبرتین» بروز می کند که بر همه حاکم است.

۳. در محل و حضور «سوژه ی هاشور خورده یا منقسم». اگر فیگور سادیست می خواهد با تولید درد و با شکنجه، در قربانی این سوژه ی منقسم و شرم و دلهره اش را نشان بدهد، تا از «درد وجود» خویش و از شرم و دلهره ی خویش فرار بکند، نزد کانت نیز بنا به نقل قولی از خودش، «درد وجدان» تنها احساسی است که با این «امر عقلانی» تناسب دارد و پاتولوژیک یا احساسی/افراطی نیست.

۴. تبدیل شدن سوژه ی اخلاقی کانت و فیگور سادیست ساد به سوژه ی مطلق و یگانه و برای فرار از تمنامندی و انقسام درونی خویش به دیگری و اینکه هر تمنامندی، تمنامندی غیر و دیگری بزرگ است. سوژه ی آنها در نهایت یک سوژه ی یگانه و مطلق می شود و از تمنامندی به دیگری و غیر می گریزد. می خواهد خودکفا بشود و به وحدانیت سوژه ی اصل لذت دست بیابد، به این به بها که دچار کوری و ناتوانی می شود و نمی بیند که ابزار دست یک آرمان و اخلاق و دیگری بزرگ و مطلق گرا و تمتع طلب شده است. در نتیجه هر دو در نهایت از جهاتی خداپرست، اخلاقی و مطلق گرا می مانند.

در اینجا بایستی کوتاه به اختلاف نظرها در تفسیر این متن نیز اشاره کرد و اینکه خواننده خوب است این متون پیشنهادی را نیز بخواند. برای مثال ژیژک در متن مهمش در این باب به نام « کانت و ساد، جفت ایده ال 16» منظور لکان را اینگونه توضیح می دهد که ساد یک کانت به تمام معناست، اما کانت یک سادیست و یا ساد به تمام معنا نیست. نگرشی که به باور من تفسیری نصفه و نیمه و شاید برای نجات کانت در این بحث ارائه می شود. ژیژک در متنش به خوبی قادر است نکات اشتراک میان کانت و ساد را نشان بدهد و توضیح بدهد چرا «جاودانگی روح» نزد کانت و «جسم جاودانه و نامیرای» ساد دو روی یک سکه هستند. اما مشکل نگاه ژیژک این است که توجه نمی کند لکان در اخلاق عقلانی کانتی، وجود انحراف جنسی سادیستی را می بیند، چون قانون برای کانت به سان امر مطلق تبدیل به «محبوب مطلق یا چیز مطلق»، تبدیل به «دینگ» می شود که در اخلاق لکانی اصولا غیرقابل دستیابی است و گرفتاری درآن به معنای گرفتاری خراباتی و شیداوار بسوی مرگ است. حتی اگر کانت در قاعده ی اخلاقی دیگرش از این سخن می گوید که بایستی به انسان به سان هدف نگریست، اما در نگاه او ساختار رابطه ی « سوژه با دیگری و غیر»، ساختار رابطه ی «سوژه با قانون و امر مطلق» به شکل تابعیت مطلق و بسان وظیفه شناسی تحت قانون اخلاقی و یکی شدن با آن است. چیزی که همان وحدت وجود با دینگ یا با محبوب مطلق و ناممکن است. زیرا بزعم لکان انسان می تواند تحت حکومت «قانون» بزید اما نمی تواند با آن یکی و یا نماینده ی تام الاختیارش بشود، آنگونه که حکومتهای فاشیستی یا دیکتاتوریهای مذهبی جایگاه خود را تعریف می کنند. چون چنین نقشی همیشه هولناک و قربانی آفرین و مانند موقعیت یک «منحرف جنسی» است. همانطور که قانون به خودی خود امری «چندنحوی و تمنامند و قادر به تحول» است. در تفسیر قوی «رولف نمیتز»، لکان شناس آلمانی در بحث « نمودار تمنامندی سادیست » هم در بخش ادبیات به نگرش ژیژک اشاره می شود و هم همانطور که بالا نشان دادم، نکات پیوند نگاه ساد و کانت نشان داده می شود. اما او نیز به باور من به نقطه ضعف نگاه ژیژک نمی پردازد. همانطور که توجه لکان به قدرتهای ساد، علیرغم نگاه قوی و طلاعات گسترده ی او در مورد این متن لکان، بخوبی باز و مطرح نمی شود. (لینک نوشته های رولف نمیتز در ارتباط با این متن لکانی را در بخش ادبیات می گذارم 17).

«اخلاق عقلانی» کانتی دچار یک جایگاه و موقعیت سادیستی و به همین خاطر گرفتار است. زیرا از تن دادن به «تمنامندی» و به قانون تمنامندی می گریزد و در نتیجه قدرت نقد خود را خدشه پذیر می سازد. او در نهایت یک معلم اخلاق یا یک معلم فلسفه باقی می ماند، همانطور که نبوغ ساد، اسیر فانتسم و میلش به یکی شدن با خدای شرورش و بی نیاز شدن از دیگری و غیر باقی می ماند. او می خواهد در نهایت سراپا روحمند بشود و از جسم و تمناهای تنانه اش بگذرد، می خواهد سوژه ی مطلق و سرد بشود و نمی بیند که در این تلاش و مسیرش در عمل، چه در متن و چه در زندگی عملیش، همواره در حال تغییر و مسخ شدن به یک روحمندی مذهبی/مسیحی یا گنوسی و این بار به شکل شرورانه است و به این خاطر او اسیر فتیشی سیاه می ماند. او چون یک مازوخیست در خدمت بازتاب شکوه دروغین خدایی ناب و این بار شرور، و بواسطه ی زجرها و تعهد زجرآورش، قربانی قهرمان گرایی خویش می شود. همانطور که مذهبیون و اخلاقیون افراطی اسیر سنگها و فتیشهای سیاه خویش می مانند و خویش یا دیگری را قربانی اخلاقیات جبار و مقدسشان می کنند. همانطور که فاشیستهای سکولار گرفتار این فتیش و فانتسمهای کور یا نژادپرستانه ی خویش هستند، یا همانها که ساد را زندانی و حبس کردند (چون این جایگاه او نبود).

موضوع « اخلاق تمنامند» عبور از این فانتسمها و از جهان سیاه/سفید آنها و ورود به عرصه ی تمنامندی و قبول کستراسیون نمادین است. اینکه بپذیریم که تو بر بستر زبان و زمانه ی خویش می توانی به تاویل و هویت خویش دست بیابی. زیرا هویت به معنای تفاوت است و ازینرو نمی توانی کاملا مختار و آزاد باشی. اینکه آزادی بقول نیچه به معنای عشق به سرنوشت است و تولید تاویلی متفاوت. همچنانکه که می بینی هیچگاه به سکس محض و یا عشق محض، دانش محض و حقیقت نهایی دست نمی

یابی، زیرا آنها همگی تبلور «دینگ یا چیز مطلق» هستند و به بهایش فردیت و قدرتت را از دست می دهی و گرفتار دور باطل و تمتع خراباتی و مرگبار می شوی. همانطور که نمی توانی «فالوس یا نماد قدرت و خدایی» دیگری و غیر، منجی دیگری و یا دانای کل بشوی ویا بدنبال منجی و روابط مرید/ مرادی باشی، زیرا بهایش این است که هر دو طرف کور و عقیم بشوند. موضوع، قبول تمنامندی و کمبود خویش و دیگری است. اینکه بدانی، نمی توانی به حقیقت و واقعیت مطلق دست بیابی، چرا که بهشت اولیه برای همیشه از دست رفته و بعبارتی اصلا وجود نداشته است، چون در «ابتدا کلمه بود و کلمه همان خدا بود»، ازینرو نیز باید بر اساس شرایط و ضرورت زمانه ی خویش دست به تاویلها و آفرینشهای نو و راهگشا بزنی. اینکه بتوانی برای حفظ زندگی و فردیت خویش و دیگری، برای حفظ شکوه زندگی نمادین بشری، وارد گفتگو و چالش رندانه با خویش و غیر شوی و بهترین تاویلهای فردی یا جمعی را برای پاسخگویی به معضلات بیافرینی. همزمان این قانون یا «نام پدر» را از یاد نبریم که «همیشه راه و تاویل دیگری ممکن است». «تمنامندی به معنای تاویل آفرینی و سخن آفرینی نوین» است.

اخلاق تمنامندی لکان در پی تولید این راه و گشایش نو برای تولید تاویلهای نو، پرفورمانسها و ساختارهای نو و دنیوی و باز و رند و نظرباز است. همانطور که این اخلاق، سخت گیرانه نیز هست. زیرا هر تاویل و راهی بهایی دارد که بر تن و روح فردی و جمعی حک می شود تا از یاد نبریم که «اخلاق تمنامندی» لکان یا «اخلاق جسم» نیچه یک اخلاق زنده و سخت گیرانه است بی آنکه مطلق و تک صدایی باشد. زیرا می توان و باید مرتب «خوب و بدهای نو» آفرید، همانطور که بایستی بر هر «خیر و شر مطلق» یا بر هر متاروایتی چیره شد و به آن خندید. ه اگر می خواهی به شیوه ی کانت یک اخلاق جهانشمول بیافرینی، این کار را به شیوه ی قانون اخلاقی نیچه انجام بده که می گوید: « **آنچه را می خواهی، چنان بخواه که بازگشت جاودانه اش را نیز بخواهی 18**». یا بتوانی حتی «مرگ خدای» نیچه را به این عرصه برسانی که با مرگ خدای واقعی، او آنگاه گام بعدی به سوی خدای نمادین یا قانون و نام پدر مداوم تفاوت آفرین را بردارد. ازینرو بقول لکان:« خدای خوب، پدر خوب، خدای مُرده و نمادین شده، پدر مُرده و نمادین شده است.». با آنکه بازگشت جاودانه ی نیچه نیز همیشه بدنبال تولید تفاوتی نوین است و هر تاویل و اخلاقش و حتی خدایش بایستی خندان و شاد و رقصان باشد. زیرا زندگی بازگشت جاودانه ایی است که هر بار تمنامندانه می گوید: انکور، انکور، یک بار دیگر، یک بار دیگر، تا به روایت و تفاوتی نو و به ماجراجویی نو دست بیابد. تا از مسیر تکرار و تفاوت آفرینی به گشایشی نو و چند نحوی و چند مسیری در بازی عشق و قدرت زندگی دست بیابد و راه بگشاید. تا همه چیز مرتب از نو نوشته شود. زیرا زندگی بشری امری نمادین است که به قول لکان« هیچگاه به پایان نمی رسد بلکه مرتب از نو نوشته بشود.».

ازینرو اتیک یا علم اخلاق در روانکاوی لکان یک «اخلاق تمنامند» یا «نام پدر» است که لکان، از جمله در سمینارهای مهمی چون « اتیک روانکاوی، یا علم اخلاق روانکاوی» و در بحث فیگورهای مهمی چون «آنتیگونه» به آن می پردازد و قاعده ی اخلاقیش این است: « **تنها گناهی که می توان مرتکب شد این است که از تمنامندی خویش دست بکشیم.**»

جمله ایی پارادوکسیکال (ناسازه) که جوانب مختلف و مهمی دارد: اول اینکه در جهان زبانمند بشری، که همواره یک «هیچ محوری» (مانند مثال کوزه ی هایدگر) بر آن سلطه دارد، هیچ چیز نهایی وجود ندارد که به ما بگوید اخلاق درست یا نیک چیست، اما این بدان معنا نیست که اجازه ی هر کاری داشته باشیم بدون اینکه لازم باشد بهایی برای آن بپردازیم. زیرا ما در این جهان زبانمند و نمادین، بایستی با «تمنامندی و کمبود خویش و دیگری» روبرو بشویم و به آن تن بدهیم. تن دادن به تمنامندی به این معناست که اولا بخاطر هراس از رسوم و عقاید حاکم، از تمناها و آرزوهای فردی یا جمعی مان دست برنداریم و دوما از یاد نبریم که هر تمنای ما کمبود محور، و به این دلیل تمنامند است و می خواهد مرتب از نو و بهتر تاویل بشود. پس تن به عشق بدهیم، اما با رندی، و نگذاریم اسیر عشق یا ایمانی خشن و "وحدت وجودی" بشویم که می خواهد فردیت ما و دیگری را نابود کند، زیرا عشق و تنانگی تمنامند هستند و نیاز دارند که مرتب تاویلی نو از رابطه ی عشقی و جنسی داشته باشند. تاویلی که در چالش رندانه و اغواگرانه با خویش و دیگری آفریده می شود و باعث می شود که سوژه یا انسان یک «پرفورمانس» یا یک «منهای یک» باشد و با هر تاویل نو به خودش معنا و یا تنانگی نو ببخشد. همانطور که تحول فردی یا جمعی به معنای تولید تنانگی نمادین نو است و همانگونه که این تاویل آفرینی همیشه «بهایی» دارد. یا باید اسیر دور باطل و فانتسمی خانمان سوز بشویم و یا اینکه بتوانیم از مسیر فانتسم، از مسیر اگزیستانسیال حالات نویروتیک یا انحراف جنسی و پسیکوتیک خویش و دوران خویش، به تحولی نو و نمادین و به رنسانس فردی یا جمعی دست بیابیم، که پایان بازی کهن و آغاز بازی و بحرانی جدید است. زیرا بازی عشق و قدرت زندگی، بازی تمنامندی، هیچگاه پایان نمی یابد. به عبارت دیگر زندگی، تکرار جاودانه ی تمنامندی

است که می خواهد پیوسته از نو و متفاوت بیافریند و بر دور باطل چیره بشود و به این خاطر، آن قدر دور باطل را تکرار می کند تا یا آدمی بمیرد و به اصطلاح به هیچی یا به « نیروانای» فروید بازگردد و یا از مسیر چرخه ی رانشی، سوژگی و رنسانسی نو به تحول و قدرت نو دست بابد و چرخه ی باطل را بشکند. بدین ترتیب زندگی و خلاقیت و عشق ورزی یک «بازی طنزآمیز» و یک جشن می شود، با تمام حالات تراژیک/ کمدی یا طنز گونه اش.

در پایان این توضیح ضروری است که من در متن واژه هایی چون سوژه، اُبژه را به همین شکل بکار برده ام و یا گاه با مترادفهای ایرانی آنها چون فاعل نفسانی و مطلوب را. یا واژه ی ژوییسانس را که در نظریه لکان یک واژه ی کلیدی است، به شکل همزمان «تمتع و ژوییسانس» بکار برده ام. به جای واژه ی « سوژه ی برزخی» آنطور که دکتر موللی عزیز استفاده می کند، از واژه ی «سوژه ی منقسم» استفاده می کنم. چون معتقدم که اولا همه ی دنیا از این کلمات استفاده می کند و ثانیا واژه هایی چون « تمتع و برزخی یا ذکر» گاه در زبان فارسی بار سنگین اخلاقی دارند که در واژه ی اصلی لکانی یا اروپایی ژوییسانس یا انقسام به این شکل نیست. همانطور که دکتر موللی، ـ که به باور من مهمترین یا یکی از مهمترین مراجع فارسی زبان مباحث لکانی است و همزمان در زبان قوی او گاه کمبود جای طنز و شوخ چشمی گفتار و زبان لکانی حس می شود ـ، در بخش واژگان کتاب «مبانی روانکاوی فروید/ لکان» توضیح می دهد، در واقع تمتع لذت یا کامجویی است که همزمان با حس درد و مرگ امیخته است. تمتع یا ژوییسانس یک کامجویی تنانه یا نفسانی همراه با لمس «هیچی و پوچی» و مرگ در لذت است. ازینرو اگر اصل لذت برای فروید بدنبال بی دردی است و در نهایت به اصل واقعیت و محدود کردن تنش وهیجان ارگانیسم منتهی می شود، اما ژوییسانس یا تمتع دارای توانایی تولید یک لذت مضاعف و «ارزش اضافی» است که از اصل لذت می گذرد و مثلا در تمتع سادیستی یا مازوخیستی و تا مرز بیهوش شدن قربانی پیش می رود. هر تمنامندی بدنبال لذت و ژوییسانس یا کامجویی است و همزمان می خواهد از گرفتاری در آن و تکرار باطل لذتش عبور کند و سنگ نشود. (ص ۳۲۰ کتاب مبانی روان کاوی فروید- لکان از دکتر موللی.).

در متن لکان همچنین به بسیاری دیگر از مباحث مهم روانکاوانه و فلسفی نیز اشاره شده است که در پانویس متن برای روشن شدن مطلب و گُم نشدن خواننده در پیچ و خمهای مطلب، توضیحاتی اندک نوشته ام. همانطور که برای فهمیدن بهتر مطلب، خواندن مطالب و تفسیرهای دیگران در این زمینه و از جمله تفسیر ژیژک و توضیحات مختلف رولف نمیتز را پیشنهاد می کنم که لینک آنها را در بخش ادبیات گذاشته ام. باشد که با این توضیحات، خواندن و درک این متن قوی و چند وجهی برایتان سهل تر بشود. متنی که در نهایت می خواهد ذایقه ی شما را تغییر بدهد، چه آنجا که به موضوع اجتناب از گریز از تمنامندی و توانایی دیدار با فانتسم پرداخته شده و چه آنجا که موضوع، تغییر ذایقه ی خوانندگی و عبور از شیوه ی خواندن فست فوودی و راحت الحلقومی و ساده طلبی است. زیرا اینجا هر کس به اندازه ی جرات و توانش به دیدار با « فانتسم و امر هولناک» و با «تمنامندی و کمبود» خویش و دیگری می تواند از آن سهم و سودی ببرد، یکی به اندازه ی کف دستی و دیگری به اندازه ی دریایی. همانطور که لکان به ما می آموزد، تمنامندی را باید هشیارانه طلبید و به آن تن داد تا اسیر فانتسمهای درونش و خطرهای درونش نشوی.

به قول حافظ «راه عشق گرچه کمینگاه کمانداران است/ هرکه دانسته رود صرفه زاعدا ببرد».

فرانکفورت

۰۴.۰۵.۲۰۲۰

بخش ادبیات:

1/ در مورد بحث علل گرفتاری عرفان ایرانی و حتی حافظ در فانتسم خویش، می توانید به این مقاله ی قدیمی مراجعه بکنید که آنزمان در سایت زمانه ممنوع الانتشار شد. چون به نقد حافظ پرداخته بود که بهرحال برای برخی خیلی مقدس و به حالت یک فتیش است.

http://www.sateer.de/1982/05/blog-post_22.html

2/ سوال بنیادین سوژه بر اساس نگاه لکان:« تو چه می خواهی» و یا در واریاسیونهای مختلفش چون تو از من و جانم چه می خواهی. من از خودم چه می خواهم، من برای چی اینجا هستم و غیره.

?Che vuoi

3/ فاعل یا سوژه ی عبارت

Subjekt der Aussage

فاعل یا سوژه ی اشارت

Subjekt des Aussagens

4/ Das Objekt klein a

ابژه ی کوچک غ یا با ترجمه ی دکتر موللی مطلوب جزئی غ در واقع هم موضوع تمنامندی و جستجوی تمنامندی بشری و هم دلیل تمنامندی و جستجوی تمنامندانه در پی او است. در این باره به توضیحات دکتر موللی در بخش اصطلاحات کتابش «مبانی روان کاوی فروید- لکان» در ص ۳۳۷ مراجعه بکنید. به دوستان توانا به زبان آلمانی خواندن این توضیحات در لینک ذیل از «رولف نمیتز» را پیشنهاد می کنم.

/https://lacan-entziffern.de/objekt-a/ding-objekt-a-objekt-des-begehrens

5/ دکتر موللی. مبانی روان کاوی فروید- لکان. ص 341

6/ فانتسم سناریویی آگاهانه/ناآگاهانه و خیالی که از مسیر سوژه یا فاعل نفسانی به کمک مکانیسمهای دفاعی سعی در تحقق و ارضایی میلی می کند. مثل اینکه مثلا کازانوا بشود و یا خویش را زیباترین زن جهان بپندارد. فانتسم می تواند آگاهانه مثل رویای روزانه باشد و یا ناآگاه باشد و انگاه که شخصی ناآگاهانه در پی آن است مرتب در نقش مظلوم یا ظالم در زندگیش و در ارتباط با دیگری و غیر حضور بیابد. این فانتسم ها آنگاه ارتباط ماهوی با تمنا و آرزومندی فرد دارد. در این باب به کتاب دکتر موللی ص ۳۳۰ مراجعه بکنید.

7/ دکتر موللی. مبانی روان کاوی فروید- لکان. ص 271

8/ دکتر موللی. مبانی روان کاوی فروید- لکان. ص

9/ / برای درک بهتر «تمنامندی روانکاو» و نقش روانکاو پیشنهاد می کنم که دوستان آشنا به زبان آلمانی از جمله این لینک از «رولف نمیتز» را دیدار و مطالعه بکنند.

/https://lacan-entziffern.de/begehren-des-analytikers/das-begehren-des-analytikers

!Zizek:Liebe Dein Symptom wie Dich selbst /10

Christoph Baum, Die Stellung des Subjekts. S.308 /11

Klossowski: Sade- mein Nächster. S.149-154 /12

13/ برای توضیحات بیشتر در مورد تمنامندی مازوخیست و در رابطه با متن لکان لطفا به این لینک از «رولف نمیتز» مراجعه بکنید.

/https://lacan-entziffern.de/kant-mit-sade/die-struktur-des-masochismus

Roland Barthes: Sade, Fourierr, Loyola. S.8. S.21-45 /14

15/ / این لینک مقاله ی «نمودار تمنامندی سادیست» از رولف نمیتز است که در متن به آن اشاره می شود و در آنجا توضیحات جامع و خوبی در مورد بخشهایی از بحث لکان در متن وجود دارد.

/https://lacan-entziffern.de/kant-mit-sade/das-sadistische-begehren

16/ / متن انگلیسی نقد ژیژک به نام « کانت و ساد، جفت ایده ال

https://www.lacan.com/zizlacan4.htm

17/ لینک صحفه ی مباحث مربوط به متن لکانی در وبلاگ رولف نمیتز که برای آشنایان به زبان آلمانی بسیار مفید است تا بهتر این مباحث و سخنان و إشارات لکان در متن را بفهمند.

/https://lacan-entziffern.de/kant-mit-sade

.Gilles Deleuze: Nietzsche und die Philosophie. S /18

# « کانت با ساد»

## نوشته ی لکان

## مترجم: داریوش برادری

**« این نوشته را می بایست به عنوان مقدمه ایی بر «فلسفه در اتاق خواب» مارکی دوساد تلقی کرد. انتشار اول آن در مجله «کریتیک» (شماره 1919. اپریل سال 1963) به عنوان گزارشی درباره ی ویرایش آثار ساد بوده و به همان منظور نیز نگاشته شده است:**

*Éd. du Cercle du livre précieux, 1963,* 15 Bände.[2]

این نظر که آثار مارکی دو ساد نظرات زیگموند فروید را پیش بینی و زمینه سازی کرده است، حتی اگر این زمینه سازی به شکل فهرست انحرافات جنسی باشد، در واقع یک حماقت (نامه) است که توسط علوم اجتماعی نیز طوطی وار تکرارشده است و مسببین اصلی چنین خطایی مثل همیشه متخصصان هستند۱.( ازین ببعد برای راحتی ترجمه از نام «ساد» استفاده می کنیم. مترجم)

برخلاف آن ما می خواهیم ادعا بکنیم که متن «فلسفه در اتاق خواب» سادی از همان نوع خلوتگاههایی است که مدارس آنتیک فلسفه ی یونانی نامهایشان را مدیون آنها هستند.: آکادمی، لیسه، رواقی گری. اینجا نیز مانند آنجا در حال تلاش برای راه اندازی و رشد علم هستند، بدینوسیله که مقام و موقعیت اتیک (علم اخلاق) به یک نقد تصحیح گرایانه کشیده می شود. اینجا یک پاکسازی در کار است که از مسیر آن قرار است در اعماق ذائقه در گذاری صدساله بستری شکل بگیرد تا از این طریق، مسیر فروید بتواند پیمودنی شود. شصت سال نیز باید بدان افزود تا بتوان چرایی آن را دریافت.

اینکه فروید توانست «اصل لذتش» را فرمول بندی کند، بدون اینکه کمترین نیازی به تشریح تفاوت آن با عملکردش در اتیک یا اخلاق سنتی وجود داشته باشد، و حتی بدون اینکه خطر بد فهمیده شدن در طنین و پژواک پیشداوری دوهزارساله تهدیدش کند، در حقیقت سپاسگذار چنین تحولی است. یادآوری می کنیم که طنین این پیشداوری در نسخه پیچی راه رسیدن به رفاه و آسایش بر طبق گرایشی در روانشناسی که در اسطوره های خیرخواهی موجود است، قابل مشاهده است ۲. همانطور که این موضوع ما را وا می دارد تا از رواج فزاینده ی خط نامحسوس موضوع « سعادتمندی در شر» سپاسگزار باشیم، آنگونه که در قرن نوزدهم اتفاق افتاد.

———

۱.منظور لکان به احتمال زیاد انتقاد او به این باور رایج بوده و هست که گویا فروید در تئوریهایش در مورد رانش جنسی و بویژه مباحث رانش مرگ و سادیسم و مازوخیسم از مارکی دو ساد تاثیر گرفته است. باور و تصوری که خطاست.

۲. در نظریات اخلاقی از دوران یونان باستان عمل اخلاقی به سان فضیلتی در نظر گرفته می شود که بدنبال «آسایش و راحتی روان» است، بدنبال سعادتمندی از مسیر «خوش روانی» و بی دردی است.

دراینجا ساد پیشگام یک براندازی (سوبورسیون) است که تا آنجا که خواهیم دید، همزمان نقطه ی عطف و تحول هرگز مورد توجه قرار نگرفته ی ایمانوئل کانت است، هر چند این قدرت براندازی با توجه به سردی این مرد، عجیب و غریب به بنظر بیاید.

«فلسفه در اتاق خواب» ساد هشت سال بعد از « نقد عقل عملی» کانت منتشر می شود. همانطور که خواهیم دید، کتاب ساد نه تنها با اثر کانت سازگار است، بلکه آنگونه که ما ثابت می کنیم، آن را کامل می کند و در عین حال «حقیقت نقد کانتی» را نمایان می سازد.

ازینرو کوتاه بُن انگاره هایی را نام می بریم که در آنها این ( حقیقت کانتی. مترجم) متحقق می شود: بهانه یا باور جاودانگی۱، جاییکه او پیشرفت، تقدس وحتی عشق و خلاصه هر چیزی که می توانست بسان تاثیر رضایت بخش، از قانون اخلاقی نشات بگیرد را کنار می زند. دوم اینکه ابن بُن انگارهای اخلاقی به تضمین ضروری یک اراده ای (عقلانی) نیازمند است. اراده ایی که برایش موضوع مورد استناد و ارجاع قانون، امری عقلانی است. اینکه این بُن انگاره ها حتی پایه ی سطحی سودمندی را از دست می دهند که کانت آنها را محدود بدان کرده بود، به این اثر گوهر براندازانه یا سوبورسیونش ( براندازی و تغییر ذائقه ها و مقولات. مترجم) را می بخشد. این موضوع همچنین شوق و شعف شگرفی را توضیح می دهد که نصیب هر خواننده ایی می شود اگر مرعوب خشک مغزی آکادمیک نشده باشد. هیچ انقطاعی در تاثیر آن بوجود نمی آید اگر که فرد این نکته را برای خویش روشن کند.

اینکه می توان در شر نیز راحت و خوش بود، و یا از منظری دیگر، اینکه « زنانگی ابدی» ما را در خویش فرو نمی برد، این چرخش نظری نو، وجودش را مدیون یک نکته ی زبان شناسانه (فیلولوژیک) است: آنچه تا آنزمان مورد پذیرش بود: **اینکه امر خیر در آسایش راحتی است،** در زبان آلمانی ممکن نیست**: اینکه برعکس، آدمی در نیکی و خوبی خویش را راحت و خوب احساس می کند.** به هرحال کانت ما را از این راه و مسیر وارد **نقد عملی** می کند.

اصل لذت، قانون امر آسایش و راحتی است. یا دقیقتر بگوییم قانون رفاه و سلامتی است۲. اما درعمل اصل لذت سوژه را تابع همان زنجیره ی مشخصی می کند که با آن موضوعات یا ابژه هایش را محدود و مرزبندی می کند. انتقادی که کانت اینجا بیان می کند، مطابق سبک دقیق او، بشکل درون گرایانه یا ذاتی رخ می دهد. در نگاه او هیچ پدیده ایی نمی تواند وجود خویش را بر اساس یک رابطه ی پایدار با لذت مستدل و استوار بسازد. در نتیجه هیچ قانون مرتبط به امر رفاه و راحتی ( بر اساس اصل لذت) نمی تواند تدوین شود که سوژه ایی که می خواهد آن را درعمل پیاده کند، بتواند به عنوان اراده اش تبیین و تعریف بکند۳.

—

1. کانت سه بُن انگاره یا ایده ی اخلاقی یا مذهبی «آزادی، جاودانگی روح یا روان و وجود خدا» را در نگاه و تفکر اخلاقیش حفظ می کند، اما به عنوان فرضیه ها و بُن انگاره هایی که لازم هستند ولی امکان تجربه و اثبات عملیشان وجود ندارد. اما کانت در «اخلاق عقلانی» و در «مذهب عقلانی» خویش این سه مفهوم مهم مذهبی و اخلاقی را معانی نوین و متفاوت با گذشته می بخشد. اکنون باور به جاودانگی روح و توجه به قواعد اخلاقی توسط مومنان نمی تواند دیگر بر این اساس باشد که آنها در جواب اعمال اخلاقیشان در این جهان و یا آن جهان به خوشبختی و رضایت و غیره دست می یابند. زیرا روح جاودانه ی کانتی حتی پس از مرگ هم بدنبال این است که باز اخلاقی بزید. همانطور که قانون سودمند بودن عمل خیر و اخلاقی اهمیتش را از دست می دهد. زیرا هر عمل اخلاقی که از روی میل سودمندی و یا از روی انگیزه و رانش و احساسی باشد، مخالف «اخلاق عقلانی» است. یک عمل «پاتولوژیک» است. البته پاتولوژیک برای کانت به معنای گرفتاری در احساسی بودن و شورمندی است. مترجم)

۲. اینکه امر خیر و سعادتمندی در تعادل درونی/بیرونی و در راحتی و آسایش نهفته است یا همان قانون همواستازه. بزعم فروید اصل لذت به معنای لذت طلبی نیست. زیرا لذت در واقع بدنبال بی دردی و بی دردسربودن است و اینکه تنش نفسانی را در جسم به حداقل برساند. مترجم.

۳. زیرا بقول کانت سعادتمندی یا راحتی و سودمندی برای آدمهای مختلف معانی مختلف دارد و یا بنا به شرایط. چنین قانونی که بگوید «لذت ببر، راحت و سعادتمند باش، نیک باش» در ذاتش منقسم و چندنحوی است و تابع احساسات و خودخواهی است. مترجم.

بنابراین جستجوی نیکی بسان امر آسایش آفرین و سلامت آفرین یک بن بست می بود اگر **امر نیک و خیر** به شکل موضوع و مطلوب یک قانون اخلاقی دوباره متولد نمی شد. این امر نیک و خیر حضور خویش را بر ما از طریق این تجربه آشکار می کند که ما فرمانهایی را در خویش می شنویم که دستورهایش به شکل امر کاتگوریک (یا امر مطلق)، یا به زبان دیگر، به عنوان امر ضروری نمایان می شوند۱.

توجه داشته باشیم که این امر رفاه و راحتی آنگاه می تواند خویش را به سان امر نیک قلمداد بکند که همانطور که گفتیم، خویش را به پیش شرط همه موضوعاتی تبدیل بکند که بخواهند شرط و علتی برای او بشوند و یا به مقابله با هرگونه خوبی و نیکی نامعلوم ( چون سودمند بودن امر خیر و یا رفاه و آسایش توسط امر خیر. مترجم) بپردازد، چرا که این موضوعات و یا مطلوبات می خواهند خود را به عنوان عوامل اساسا معادل و برابر به اوالقاء کنند تا بتوانند خویش را در اعتبار جهانشمولش به عنوان امر برتر تحمیل بکنند. وزن و اهمیت این قانون اخلاقی (کانتی) ابتدا از طریق این موضوع نمایان می شود که چیزهایی مثل غریزه و احساس را پس می زند، که سوژه می تواند در مسیر علاقه و شوقش برای موضوع یا اُبژه ایی تحت تاثیر احساسی یا رانشی آنها قرار بگیرد. تحت تاثیر قرارگرفتنی که کانت به این خاطر به عنوان «امر پاتولوژیک یا بیمارگونه، شورمندانه» علامت گذاری می کند۲.

می توان در استدلال نهایی استقرایی ( از جزء به کل) نگرش کانتی دوباره «خیر برین، فضیلت والایی» را بازیافت آنگونه که جهان یونان باستان آن را درک می کرد.۳ اگر کانت مانند همیشه و با ظرافت تمام نشان نمی داد که این خیربرین و فضلیت والا به عنوان وزنه ی متقابل تعادل بخشنده عمل نمی کند، بلکه آنطور که می توان گفت، به عنوان یک « ضد وزنه » عمل می کند. بسان کسری و کاهش وزنی که در نتیجه ی کاهش اهمیت خویشتن دوستی ( خودخواهی) بوجود می آورد. خویشتن دوستی که توسط او سوژه لذایذش را به سان نوعی خودپسندی (یا اروگانت) احساس می کند. نگرش خاص کانتی به سان نگاه به امر رفاه و راحتی بگونه ایی است که از ارزش و اهمیت این لذایذ کاسته شود ۴، چه متن گرایانه و چه تلقین گرایانه۵.

---

۱. به باور کانت آدمی خیر و شر را حس می کند و همین موضوع نشان می دهد که باید قانون اخلاقی در بشر وجود داشته باشد. قانون اخلاقی که اما از عقل نشان می گیرد و به شکل امر کاتگوریک یا مطلق ما فرمان او و ندای وجدانمان را می شنویم. منظور لکان اینجا اشاره به فرمانهای اخلاقی مورد نظر کانت است که از عقل و آزادی بشری نشات می گیرند و در ما به عنوان نوای «امر کاتکوریگ و مطلق» شنیده می شوند. مترجم.

۲. برای کانت امر اخلاقی یک امر کاتگوریک و عقلانی است و بنابراین نباید عمل اخلاقی تحت تاثیر هیچگونه رانش یا احساس و شورمندی رخ بدهد، بلکه به عنوان یک وظیفه ی اخلاقی. به زبان ساده اگر شما بخواهید به فرد فقیری کمک بکنید، چون با این کار احساس بزرگ بودن یا نیکو بودن می کنید، انگاه امر اخلاقی انجام نداده اید، بلکه به یک عمل پاتولوژیک و احساسی دست زده اید. عمل اخلاقی باید یک «عمل ناب» و ناشی از یک تمنای ناب باشد که همان نوای کاتگوریک یا مطلق است. هرگونه علت دیگر برای امر اخلاقی او را ناپاک و سنگین و پاتولوژیک می کند. بنابراین کمک به فرد فقیر می تواند فقط وقتی صورت بگیرد که بدانی این عمل تو می تواند به یک فرمان اخلاقی تبدیل بشود که برای همه آدمها صادق است. اینکه «خوب یا صحیح است که به فرد فقیر و نیازمند کمک کرد». ازینرو اجرای امر اخلاقی بر اساس اجرای وظیفه است و نه یک عمل خودشیفتگانه و یا برای دستیابی به حس خوب بودن و سعادتمندی و غیره. از مترجم.

۳. خیر برین غایت عمل اخلاقی است، چون رستگاری در تفکر مذهبی. یا چون دست یابی به زندگی سعادتمندانه و خوش روانی یا «یدومونیا» در تفکر کسانی چون سقراط. مترجم.

۴. زیرا همانطور که گفتیم امر و عمل خیر برای کانت بایستی ناب و عاری از هرگونه علت خودپسندانه یا رانشی باشد. مترجم.

۵. یادداشت لکان: برای درک این موضوع خواننده را به ترجمه ی خیلی خوب توسط «بارنی» ارجاع می دهیم که مربوط به سالن ۱۸۴۸ است. به صحفه ی ۲۴۷ و صحفات بعدیش نگاه بکنید، و به کتاب نشرشده توسط «فورلیندر» ( نزد انتشارت واینر) برای متن آلمانی آن. ص ۸۸

بگذارید این این امر پارادوکسیکال را یادآوری کنیم که در لحظه ایی که در برابر سوژه هیچ موضوع و مطلوبی وجود ندارد (مثل عشق، خودپسندی، باور به جهان دیگر و نجات یافتن، سودمندی یا رفاه و راحتی و خوش روانی ندارد، که بخواهد به خاطر آن اخلاقی رفتار بکند. مترجم)، با قانونی مواجه می شود که هیچ تظاهر و تبلور دیگری جز یک تظاهر دال گونه (سیگنیفیکانت) نمی تواند داشته باشد. اسم دالی که آدمی آن را بسان صدا و ندایی برآمده از ضمیرآگاه خویش ( ضمیر خوداگاه) دریافت می کند، ندایی که در ضمیر آگاه انسانی به عنوان یک اصل و قاعده ی اخلاقی (ماکسیم اخلاقی) نمایان می شود ودراین ضمیر آگاه نظم و سازماندهی یک عقل ناب عملی و یا یک اراده عملی را بوجود می آورد. ۱

برای اینکه این اصل و قاعده ی اخلاقی بتواند به قانون تبدیل بشود، لازم و همزمان کافی است که برای نمایش نمونه و نماد عقلانیتش، خود را از لحاظ منطقی به عنوان امر جهانشمول ثابت بکند. امر جهانشمولی ـ مضمون آن را به یاد بیاوریم ـ که البته بسان حکمی اخلاقی بر همه اعمال و اجبار نمی شود، بلکه برای همه موارد صادق است. یا دقیقتر اینکه درهیچ موردی صادق نیست، اگر در همه موارد صادق نباشد. ۲

اما از آنجا که این نمونه یا آزمایش باید مطابق عقل باشد، یا دقیقتر بایستی در معنای عقل ناب عملی باشد، فقط می تواند به اصول اخلاقی آن گونه موارد و نمونه هایی تبدیل بشود که برای درک و لمس استدلال از کل به جزء (استدلال قیاسی) آنها این اصول اخلاقی پشتوانه ایی تحلیلی یا آنالیتیک می گشاید.

این نوع یا نمونه توسط کانت به کمک موضوع «اعتمادی» تشریح می شود، که مثلا برای بازپرداخت یک سپُرده یا امانت ضروری می باشد۳. عمل «به امانت گذاشتنی» که بر پایه ی « دو گوش» برقرار می شود. دو گوشی که برای اینکه بتواند عمل « به امانت گذاشتن» را سامان و شکل بدهد، بایستی بتواند از هر تاثیرگیری و اغوایی مبرا بماند که می تواند این « اعتماد» یا قابل اعتماد بودن را زیر سوال ببرد. یا به عبارت دیگر، هیچ امانت و سپُرده ایی نمی تواند بدون مامور سپُرده گیری بوجود بیاید که قادر به اجرای وظیفه اش باشد.

---

۱/ ندای اخلاقی کانت به این دلیل به حالت یک امر مطلق است، چون در ضمیر آگاه یا خودآگاه نقش یک اسم دال یا سگنیفکانت را بخود می گیرد. مترجم.

۲/ امر کاتگوریک کانتی چون امری عقلانی است، پس فقط وقتی می تواند درست باشد که جهانشمول باشد. ازینرو اولین امر کاتگوریک یا امر مطلق کانتی می گوید « شخص باید همواره چنان عمل کند که گویی شیوهٔ عمل او قانون فراگیر طبیعت خواهد شد و همواره و همه‌وقت قانون کلی خواهد بود». قاعدهٔ اساسی دیگر در فلسفهٔ کانت بیان می‌دارد که « انسان غایت فی نفسه است و باید با هر انسانی، خواه خود و خواه دیگران به عنوان غایت رفتار کرد و نه به عنوان وسیلهٔ رسیدن به هدفی». نگرشی که پایه یک اخلاق اومانیستی است. لکان در این نقدش اما بیشتر توجه به قاعده و اصل اول اخلاقی کانت دارد و تاثیری که بر نوع ساختار رابطه ی «سوژه با دیگری و غیر» و یا با هستی می گذارد. برای توضیح این مطلب به یک مثال کانت از کتابش «نقد عقل عملی» باید اشاره کرد که لکان در چند سطر پایی نتر به بیان و نقد آن می پردازد. کانت می گوید مثلا تصور بکنید که کسی نزد شما سپُرده ایی می گذارد و بعد می میرد. حال شما می توانید این سُپرده را برای خودتان بردارید؟ این امکان آزادی و انتخاب خود بیان کننده ی عقلانیت نهفته در انتخاب اخلاقی ماست. ازینرو نیز عقلانیت نهفته در ندای اخلاقی ما از ما می خواهد که انتخابی بکنیم که همزمان قانونی برای همه بشریت در چنین لحظه ایی مثل لحظه ی سپُرده گرفتن و امین بودن باشد. پس اگر بگوییم که حق داریم سپُرده دیگران را بخوریم، وقتی که امکانش را داریم، آنگاه چنین قانون جهان شمولی باعث می شود که دیگر هیچکس سپُرده ایی به کسی نسپارد و ریشه اعتماد به یکدیگر و سپرده گذاشتن نابود می شود. ازینرو مجبور می شویم تن به این ندای اخلاقی بدهیم که بایستی سپرده یا امانت را صادقانه و امین نگه داشت و پس داد. چون تنها چنین قاعده ایی می تواند به یک قانون جهانشمول تبدیل بشود. چیزی که به معنای عبور از خودشیفتگی و سودهای کوتاه مدت خویش نیز هست و از دست دادن لذتی کوتاه مدت برای اینکه چیزی بزرگتر و مهمتر را بدست بیاوری. ازینرو عمل اخلاقی کانتی اجرای وظیفه است در برابر بشریت .مترجم.

۳. / پانویس کتاب. به تذکرات سوم بخش اول کتاب به نام « آنالیز نقد عقل عملی» . از «بارنی» مراجعه بکنید. ص ۱۶۳. فورلیندر. ص.

اما حتی در این مورد آشکار نیز نیازی به یک استدلال ترکیبی یا سنتزوار است. حال ما مجبوریم خطای این نگرش را از منظر خویش با مثالی به نمایش بگذاریم، حتی اگر به قیمت بی احترامی به آن باشد. یعنی خطایش را به کمک اصل و قاعده ایی به نمایش درآوریم که به فیگور « پره ابو، یا ابوی شاه» ( احتمالا فیگوری از تئاتر ابسورد آلفرد ژاری. مترجم) نسبت داده می شود: « زنده باد لهستان، چرا که اگر لهستانی نمی بود، آنگاه لهستانیها هم نمی بودند».۱

اینکه هیچکس براساس درجه ایی از کُندی روانی یا تحریک پذیری انسانی به این شک نمی کند که «آزادی» برای ما انسانها بسیار مهم است. آزادی که در غیاب و کمبودش اقوام به سوگواری و عزا می افتند. اما این استدلال با آنکه یک استدلال تشریحی ودرعین حال غیرقابل رد بنظر می آید، در عمل نشان می دهد که عنصر مستحکم و بدون خطایش با تکیه بر مشاهدات بناچار باید مورد تعدیل و تخفیف قرار گیرد. برای مثال به یاد بیاوریم که لهستانیها از زمانهای قدیم از طریق مقاومت و ایستادگی شان بر علیه هر تعدیل و گُم شدن موقتی لهستان و دربرابر سوگواری ناشی از این گُم شدگی یا محذوف شدن برجسته شده اند ۳.

ما اینجا دوباره آن چیزی را می یابیم که کانت را وادار به ابراز تاسف در این مورد می کند که هیچ برداشت و ادراک انسانی نمی تواند برای تجربه ی قانون اخلاقی یک موضوع آشکار و مشخص نشان بدهد ۴.

ما باید اعتراف بکنیم که این موضوع یا اُبژه ی امر اخلاقی در چهارچوب تمامی **نقد** کانتی خویش را از دید ما پنهان و مستتر می سازد. با این حال می توان او را به کمک ردپایی حدس زد،_ ردپایی که کانت به حالت تلاشی مستمر در ادامه ی راهش بجا می گذارد، وقتی می خواهد فقدان یا ناممکنی لمس موضوع قانون اخلاقی را نمایان بسازد ـ. تلاشی مستمر که بر اساس آن اثرش حالت اروتیک مطمئنا بیگناه اما قابل لمسی را بدست می آورد. اروتیسمی که نشان خواهیم داد بر پایه طبیعت ابژه یا موضوع نامبرده استوار است.

———

1 /«Es lebe Polen, denn gäb’s kein Polen, gäb’s auch keine Polen.»

لکان می خواهد با چنین مثالی نشان بدهد که چرا قانون کاتگوریک کانتی که می خواهد امین بودن را جهانشمول بکند، در ذاتش بناچار دچار انشقاق و حالتی چندنحوی است. اینکه امین بودن به خودی خود امری دچار ابهام و چندنحوی است. اینکه امین بودن مثل سوژگی یک امر منقسم است. مثل مثال اینکه اگر لهستان نمی بود، لهستانی نمی بود. یا می توان گفت اگر لهستانی نمی بود، لهستان نمی بود. مترجم.

۳/ منظور لکان در واقع این است که حتی واژه آزادی یا لهستان بالذات منقسم و چندنحوی است. اینکه هیچ قانونی نمی تواند مطلق و کاتگوریک باشد حتی قانون آزادی. ازینرو در نام قانون ازادی اینگونه در دوران معاصر قتل صورت گرفته است. زیرا بقول لکان که بعدا می خوانیم، تمنای آزادی موجود از جهاتی تمنای ازادی در مُردن و یا در نام آزادی مُردن است، همانطور که در انقلاب فرانسه و دوران ترور روبسپیر شاهدش هستیم و لکان بعدا به آن اشاره می کند.مترجم.

۴/ (اخلاق به عنوان یک ابژه و مطلوب غیرقابل لمس و نامشخص است. پدیده ایی وجود ندارد که ما بتوانیم بگوییم حتما اخلاقی است. مترجم)

بنابراین ما دقیقا در این نقطه از توضیحاتمان مایلیم به آن دسته از خوانندگانمان، ـ که بخاطر عدم قرائت متن کانت هنوز رابطه ی باکرانه ایی با انتقاد کانتی دارند ـ، بگوییم که لحظه ایی مکث بکنند تا بعدا دوباره بتوانند پیوند بهتری با متن ایجاد بکنند. در این فاصله امیدواریم آنها بتوانند با خواندن متن کانت خویش را قانع بکنند که آیا این نقد آن تاثیری را دارد که ما از آن سخن می گوییم یا نه. درهر صورت ما به شما وعده ی آن لذت خاصی را می دهیم که از طریق این تلاش نصیب تان می شود.

دیگران ناچارند به دنبال ما وارد «فلسفه در اتاق خواب» یا حداقل وارد قرائتش بشوند.

این متن ساد، آنگونه که خویش را نمایان می سازد، در واقع یک منشور است، اما به سان منشوری دراماتیک که در آن نورپردازی صحنه به دیالوگ و به ایما و اشاره امکان می دهند تا به حد و مرز امر قابل تصور نفوذ بکنند و راه یابند. آنگاه این نورپردازی برای یک لحظه خاموش می شود تا جایش را حال به یک جزوه چالشگرایانه، به یک منشوردر منشور بدهد که چنین تیتری را حمل می کند: « فرانسویها، یک کم تلاش بیشتر (یک گام به جلو)، اگر که می خواهید جمهوری خواه باشید». (تیتری از بخش پنجم کتاب ساد)».

آنچه که درچنین تیتر و چالشی نمایان می شود، معمولا به عنوان یک کلک و فریب فهمیده می شود، اگر که حتی به عنوان فریب مورد توجه قرار نگیرد.، یا می خواهند آن را بسان یک رازوارگی ( موستیفیکاسیون) استماع بکنند، اگر که از ابتدا آن را به صراحت به عنوان یک رازوارگی نپندارند. اما ما نباید تنها از طریق نقش مهم «خواب در خواب» مورد هشدار واقع شده باشیم،ـ خواب در خوابی که بدنبال نزدیکی بیشتر به سوی امر واقع (ساحت رئال) هدف گیری کرده است ـ، تا در این تیتر یک ویژگی مشابه توسط تمسخر ساد درباره ی واقعیت اکتوئل تاریخی بازیابیم. این موضوع روشن و واضح است و برای درکش بهتر است که دوبار به آن بنگریم.

بگذارید بگوییم که عصب اصلی این جزوه جدلی در قاعده ی اخلاقی ( ماکسیم و اصل اخلاقی) خویش را نمایان می سازد که به تمتع ( ژوئیسانس لکانی. مترجم) قواعدش را اعمال می کند. نکته ی جالب و غیرمعمول این قاعده ی اخلاقی این است که قانون گذاریش به شیوه کانتی رخ می دهد، یعنی به شیوه بالا بردن قاعده ی اخلاقی به حد یک قاعده کلی و جهانشمول. اجازه بدهید این قاعده ی اخلاقی را بیان بکنیم:

« من حق دارم از بدنت کامجویی یا تمتع ببرم. هر کسی می تواند این را به من بگوید و من از این حقم استفاده می کنم، بدون اینکه هیچ مانع و سدی بتواند جلوی مرا در اشتیاقم به تجربه ی خوشیهای ممنوعه ایی بگیرد که مایلم آنها را بچشم و ارضاء بکنم.»

این مقرراتی است که قرار است همگان به تابعیت اراده اش وادار بشوند، البته به این شرط که یک جامعه بتواند با اجبار و زور برایش اعتبار ایجاد بکند.

برای هر موجود عاقلی تایید چنین مقرراتی در بهترین حالت فقط به شکل یک شوخی و طنز سیاه می تواند باشد. یک تاییدیه که طبیعتا به عنوان پیش شرط چنین مقررات اخلاقی قلمداد می شود.

نه تنها به این خاطر که اگر شیوه ی استنتاج نقد ناب عملی کانتی ( شیوه ی استدلال قیاسی و از کل به جزء) به ما چیزی یاد داده باشد،_ که همانا توانایی تمایزقائل شدن میان امر **معقول و امر بظاهر معقول یا توجیه گرانه** است. زیرا امر بظاهر معقول یا توجیه گرایانه چیزی جز یک بازگشت گمراه کننده بسوی امر پاتولوژیک یا بیمارگونه و احساسی بیش نیست. از طرف دیگر در این مابین همچنین ما یاد گرفته ایم که **شوخ طبعی** راه فرار و پیوستن عملکرد «فراـ من» به امر کمدی وار است. با این نوع نگاه ساحت «فرامن» در روانکاوی می توانست نه تنها به سرنوشتی سرزنده و شوخ چشمانه دست بیابد و از پیچ و خم تاریک اندیشی رها بشود که معاصران ما اینگونه از این واژه استفاده می کنند، بلکه چنین نگاهی می توانست همچنین به آزمون و نقد کانتی در بحث قواعد کلی، آن چاشنی نمک و شوخ چشمی را اضافه بکند که نقد کانتی فاقد آن است.

---

۱. ( آنطور که فروید در مقاله ی «شوخ طبعی» می گوید. بزعم فروید در این مقاله در حالت شوخ طبعی فراـ من از مقام موقرش پایین می اید و از منظر کمدی به خویش و اعمالش می نگرد و اینگونه به « من یا ایگو» نشان می دهد که فراـ من نیز دچار خطا و حالات مضحک خویش است و نباید او را بی خطا بپندارد. اینکه پدر و اخلاق مطلق نیز جوانب مسخره و خنده دار دارد. کمبودهای خویش را دارد. مترجم).

بنابراین آیا موظف نیستیم آنچه خود را به عنوان امری نه چندان جدی به ما می نمایاند، بیشتر جدی بگیریم؟ همانطور که قابل حدس است، ما نمی خواهیم این پرسش را مطرح کنیم که آیا ضروری یا کافی است که یک جامعه از طریق مجاز دانستن حق تمتع و ژوئیسانس به آن مشروعیت ببخشد تا از این طریق، قاعده ی اخلاقیش از اینجا به بعد به حد فرمان یک قانون اخلاقی ارتقاء و اعتبار قانونی بیابد.

هیچ قانونیت یا مشروعیت مثبتی نمی تواند درباره ی ارتقاء این قاعده ی اخلاقی به مقام یک مقررات عمومی و کلی تصمیم بگیرد، زیرا دقیقا چنین مقام و جایگاه قانونی می تواند آن را به تضاد و تقابل با همه قوانین دیگر وادار کند.

این سوالی نیست که بتوان به شکل خیالی جوابی به آن داد. همچنین گسترش این حق برای هر فردی، آنطور که این قاعده ی اخلاقی می خواهد بوجود بیاورد، نمی تواند موضوع بحث باشد۲.

آنچه که در بهترین حالت با این قانون ( حق تمتع و کامجویی مطلق و بدون مرز برای همه بر اساس قاعده ی اخلاقی ساد. مترجم) می توانست اثبات شود، فقط امکان ایجاد اعتبار عمومی آن است و نه آن کلیت جهانشمولی که همه چیز را بر اساس استدلالش قضاوت می کند و نه بر اساس مقام و جایگاهش .

---

۱. زیرا اگر قانونی وضع شود که به شهروندان بگوید «حق هر گونه کامجویی یا تمتعی را دارید» و مرزی برای آن تعیین نکند، بقیه قوانین مثل دفاع از حقوق شهروندی و فردی و مرزهای جنسی و جنسیتی را نیز زیر سوال می برد. جدا از اینکه آزادی بدون مرز غیرقابل تصور است. ازینرو تمنامندی و قانون دو روی یک سکه هستند. وگرنه کامجویی بی مرز یکی می تواند در تناقض با حق و مرز خصوصی دیگری قرار گیرد که ممکن است قربانی این کامجویی شود، مثل کامجویی و تمتع بی مرز متجاوز از لذت تجاوزش به قربانی. ازینرو حتی در جامعه ی مصرفی علیرغم اینکه قاعده ی «خوش باش و هرکاری می خواهی بکن» تبلیغ می شود، همیشه تبصره ایی نیز وجود دارد: هرکاری میخواهی بکن، بشرط اینکه این کار و آن کار را نیز انجام بدهی و یا به این مرز و آن مرز توجه بکنی. مثلا تبلیغ خوراک می گوید، هر چه می خواهی بخور اما کم کالری یا بدون کافئین باشد. اینکه ما می بینیم آزادی بدون قانون و مرز ممکن نیست که همانا مرز دیگری و غیر است. ازینرو کامجویی و یا تمتعی که نخواهد مرز و حد تن و تمنای خویش و دیگری را بپذیرد، بناچار گرفتار فانتسم و جایگاه «منحرف جنسی» چون فانتسم سادیستی یا مازوخیستی می شود و در نهایت سنگ می شود. پس می بینیم که سادیسم و مازوخیسم مدرن و در روابط سادومازوخیستی یا اس ام، این قبول مرز و خواست دیگری را در خود پذیرفته و به این خاطر تمتع خالص نیستند، بلکه پا به عرصه ی تمنامندی و قبول قانون و کمبود و حق دیگری گذاشته اند. بنابراین روابط سادیستی یا مازوخیستی مدرن بر اساس رابطه ی آزاد و دوطرفه است. معضل این روابط سادیستی مدرن جای دیگری است که در ادامه ی متن می بینیم. مترجم.

۲. چون در نهایت همیشه کسانی می مانند که عمدتا در نقش قربانی تمتع و کامجویی قرار می گیرند، چه به خاطر داشتن وسایل کمترو چه بخاطر برخوردار بودن از امکانات کمتر برای اجرا و بیان این حق. ازینرو درترسیم نهایی جامعه ی ایده آل ساد در کتاب فلسفه ی اتاق خواب، دو گروه سروران و بردگان، اشرار/ قربانیان باقی می مانند. سروران و اشراری که از مسیر جدال و چالش با سروران و قربانیان دیگر حال به سروری دست یافته اند. ابرانسان سادی یک شریر بزرگ و جمع اشراری است که می توانند دیگران را به خدمت خویش در آورند تا آنزمان که شرورتر یا شرورترهایی پیدا شوند یا اینکه بتوان بنا به فانتسم سادی با تکرار شرارت باعث شد که چرخه ی طبیعی تکرار شکسته شود و آدمی بسان «سوژه ی مطلق» از آن آزاد شود. این همان دروغ ساد به خویش و همان جایی است که او از آن فراتر نمی رود. مترجم.

در این موقعیت غافل نشویم از اینکه به زیاده روی در مهم شمردن نقشی اشاره کنیم که امروزه به لحظه ی رابطه ی متقابل یا دوسویه، بویژه در مورد ساختارهای ذهنی یا سوبژکتیو و ساختارهایی که عمیقا در برابر این حالت ارتباط متقابل و دوسویه مقاومت می کنند، داده می شود.۱

دوسویگی یا رابطه ی متقابل ( مثل رابطه ی عاشق/معشوق، خدا/مومن، زن/مرد. مترجم.)، یک رابطه ی برگشت پذیر است که دو سوژه را به صورت یک خط ساده به یکدیگر پیوند می دهد. دو سوژه ایی که این رابطه را به دلیل موقعیت «دوسویه اش» به عنوان ارتباطی مشابه و معادل تلقی می کنند. اما این ارتباط دوسویه به دشواری می تواند خود را به عنوان «زمان منطقی گذار سوژه» در رابطه اش با اسامی دال اثبات بکند و دشوارتر اینکه بتوان آن را یک مرحله از پیشرفت و تکامل پنداشت، چه این تکامل را به عنوان یک تکامل روانی درک کنیم یا نکنیم. ( به ویژه که کودک باید بهای آن را بپردازد که هر چیزی روی او با نیت آموزشی و تربیتی آزمایش و اجرا می شود).

به هر حال دقیقا دراین نقطه برای قاعده ی اخلاقی ما این نکته مهم است که به عنوان الگویی از یک گزاره عمل می کند که اصولا رابطه ی دوسویه را نفی می کند ( متعهد بودن را نفی می کند اما نه تعهد به عمل متقابل و یا جبران متقابل را).

هرگونه قضاوت در مورد نظم شریری که می توانست قاعده ی اخلاقی را به عرش برساند، در عمل بی معناست، اگر قصد این باشد که به آن کاراکتر یا شخصیت یک قانون عمومیت یافته اعطا یا حتی انکار شود. بویژه از زمانی که اخلاق با کانت به عنوان عمل بی قید و شرط عقلانی تبیین می شود.

---

۱. موضوع اینجا نقد مهم لکان به بحث «رابطه ی متقابل و دوسویه» میان فرد/دیگری و غیر است. مطمئنا در روابط انسانی چه در رابطه ی میان زن/مرد، انسان/انسان دیگر، فرد تحت درمان/ روانکاو، رابطه و گفتگوی متقابل و چرخشی وجود دارد اما آنچه این رابطه را به رابطه ی سوژه/غیر تبدیل می کند و از رابطه ی «من/ تو» می گذراند، همان ساختار نمادین ارتباط است که در پیوند با اسامی دال یا با زنجیره ی سیگنیفیکانت ها است. زیرا «سوژه» یا فرد در « دیگری کوچک» چون همسر یا رفیق یا رقیب و یا همکار همیشه با «غیر یا دیگری بزرگ» و مفاهیم زن/مرد همکار و اخلاق و زندگی درگیر است. در صحنه ی رابطه ی من/ تو، عاشق/ معشوق همیشه «نفر سومی» حضور دارد که همان تصورات و قواعد دیسکورس و کوچک است. ازینرو آرزومندی سوژه همیشه آرزومندی یا تمنامندی غیراست، حتی وقتی با دیگری کوچک چون همسر یا رقیب درگیریم، از طریق او با دیگری بزرگ یا غیر چون متاروایتهای مرد، زن، همکار و رقابت درگیریم. به زعم لکان رابطه ایی که بر اساس «من/ تو» شکل بگیرد در نهایت اسیر یک حالت نارسیستی باقی می ماند. چون هر کس می خواهد دیگری را یا به شکل خویش یا به شکل ایده ال خویش از زن یا مرد درآورد و قانع بکند و یا به شکل او و ایده ال و تصور او در آید و قانع بشود. اما ابتدا لمس «غیر نمادین» نهفته در دیگری، با لمس ساختار نمادین نهفته در گفتگو و دیدار باعث می شود که ما حاضر به قبول کمبود و قانونی بشویم که بر روابطمان حکمفرماست. اینکه در عین احترام و دوست داشتن همزمان به تفاوتها احترام بگذاریم و اینکه ما هیچگاه به درک کامل خویش و دیگری دست نخواهیم یافت. در رابطه ی من و تو، سوژه و دیگری همیشه عنصر سومی وجود دارد که در صحنه حاکم است. چه این عنصر سوم محبوب گمشده یا ابژه کوچک باشد که هر دو طرف رابطه می جویند و به این خاطر با یکدیگر وارد گفتگو می شوند، چه به عنوان عاشق/معشوق، معلم/شاگرد و چه درحالت خودشیفتگانه به عنوان مراد/مرید و چه به عنوان ساختار نمادین بحث و دیدار، که سرانجام باعث می شود هر دو طرف برای دستیابی به کامجویی و تمتع شان خط و هاشور بخورند و بهای تمنامندی خویش را بپردازند و اینکه آنچه می طلبند، هیچگاه بطور کامل بدست نمی آید. زیرا هیچگاه کامل و یگانه نبوده است. نتایج عملی و در عرصه ی روانکاوی و از سوی دیگر نتایج تئوریک عبور لکان از تئوری «ارتباط بیناسوژه ایی و متقابل» فراوان است. برای توضیحات بیشتر از جمله به ترجمه ی من به نام «لکان و عشق» مراجعه بکنید. مترجم. لینک متن

http://www2.asar.name/books/lacan.und.liebe.pdf

ما ناچاریم چنین کاراکتری را به این دلیل ساده برسمیت بشناسیم که شیوه ی اعلام موضعش ( موعظه اش) دارای این قدرت است که شکل این قانون را تحکیم بخشد. مثلا موعظه ی رد رادیکال عنصر پاتولوژیک یا احساسی (توسط ساد. مترجم)، رد رادیکال هر گونه توجه به یک حسن یا اشتیاق و حتی رد حس ترحم و دلسوزی نزد ساد، دقیقا همان رد و انکاری است که از طریق آن کانت، عرصه ی قانون اخلاقی را زمینه سازی می کند و همزمان جوهر یکه و یگانه اش نیز هست. البته فقط تا آنجا که اراده از طریق حذف هر گونه دلیلی که از این قاعده ی اخلاقی نشات نمی گیرد، به آن متعهد بماند. ۱

قطعا برای ما این دو، فرمان های اخلاقی هستند ( قاعده ی اخلاقی کانتی و سادی. مترجم) که میان آنها تجربه اخلاقی تا حد تکه پاره شدن زندگی می تواند کشیده شود، اما در قالب پارادوکس سادی به ما اینگونه تحمیل شده است که گویی توسط دیگری یا غیر بر ما تحمیل می شود و نه توسط خود ما. ( چون قرار است که یک مقرارت اخلاقی جمهوری سادی باشد و نه یک ندای مطلق درونی. مترجم).

اما اینجا نیز فقط در نگاه اول این شکاف دیده می شود، زیرا امر اخلاقی نیز از آنجا که قواعدش به صورت برآمده از سوی دیگری و به سمت ما نمایان می شوند، در خفا همینگونه عمل می کند. ۲

---

۱. چه نزد کانت و چه نزد ساد عمل اخلاقی یا کامجویانه بایستی عاری از هر گونه « شور و هیجان» باشد. کامجویی و تمتع جنسی برای سادیست امری ثانوی است. اصل موضوع چیز دیگری است. همانطور که کتاب «فلسفه در اتاق خواب» به ما نشان می دهد. عمل جنسی در خدمت شور و میل دیگری است، چه این موضوع تربیت جنسی و آنال/ سادیستی دختری جوان و پاگشایی او به بلوغ جنسی باشد و یا ازهمه مهمتر شکستن تکرار طبیعی توسط شرارت و جرم، وعدم بازگشت به دامن طبیعت و زنانگی باشد که ما در پایان اثر آن را در قالب دوختن جنین مادر و عدم امکان بازگشت به پاکی و کودکی دروغین از منظر ساد می بینیم. چه کانت و چه ساد بدنبال عمل ناب، شور ناب هستند. چیزی که بناچار بایستی «سرد» و بدون احساس باشد و همزمان بناچار آنها را اسیر تمنامندی نابی می کند که در نهایت آرزویی بدنبال تمنای مرگ است. چون تمنامندی ناب و وصال ناب همیشه محکوم به شکست و مرگ است. چون به زعم لکان «تمنامندی ناب همان تمنامندی مرگ است.»، مثل عمل خودکشی و وصال نهایی با مرگ. مترجم.

۲. مثل ده فرمان موسی که از یهوه به حضرت موسی ابلاغ می شود، یا مثل فرمانهای ندای کاتگوریک و مطلق کانتی که از اراده ی عقلانی به ما ابلاغ می شود. در قانون ساد ماکسیم اخلاقی به عنوان فرمانی از طرف یک دیگری مشخص و در اینجا ساد و جمهوری لیبرتینش به ما ابلاغ می شود. با اینکه این قانون به ساد نیز از طرف زندگی شرور یا یک «خدای شر» بشخصه ابلاغ شده است. درهر قانون اخلاقی دیگر نیز قواعد اخلاقی از طرف یک دیگری بزرگ یا غیری به ما ابلاغ می شوند، چه این دیگری ندا و فرمان خدا در ده فرمان موسی و چه ندا و امرمطلق کانتی باشد.این ندا از طرف دیگری و غیر به سوی ما می آید و از ما می خواهد به عنوان امر جهانشمول بپذیریمش و مطیعش باشیم و بهایش را بپردازیم . مهمترین مثال همان «ختنه شدن» قوم بنی اسراییل و ازینرو برگزیده شدنشان است. اما امر اخلاقی معمولا می خواهد این انقسام درونیش و اینکه او از طرف دیگری و غیر می آید را بپوشاند تا به سان امر مطلق پذیرفته بشود. ازینرو بقول لکان لااقل قاعده ی اخلاقی ساد در نهایت خنده دار است و هرکس آن را بشنود، در ابتدا فکر می کند که او شوخی می کند. اما این ندا شفاف و صریح و از طرف دیگری و غیر می آید. اما با وجود این باز هم به حالت «ندا و صدا و فرمانی اخلاقی» باقی می ماند که نقطه ی مشترک ندای وجدان و ندای تمتع سادیست است. آنجا که فرمانهای فرا- من مطلق اخلاقی و وسوسه های ضمیر خطرناک ناآگاه، سوژه مطلق اخلاقی کانت و سوژه مطلق بی مرز سادی، بهم پیوند می خورند و دومی در واقع حقیقت و عمل اولی را برملا می سازد. «فرا- من اخلاقی» و مطلق گرا دچار دروغ و تمتعی سادیستی است و به این خاطر خاطیان را با احساس گناه بمباران می کند و ازاین بمباران و شکستن فردیت و سوژگی تمتع و لذت می برد. همانطور که سادیست با شلاق زدن قربانی اش، کامجویی و تمتع می برد، زیرا قربانی دلهره و شرم و ترس بشری را دارد که او می خواهد پس بزندش و خود سوژه مطلق بشود. بهایش اما این است که چه سادیست و چه فرا- من اخلاقی مطلق در نهایت در پی مطلق بودن و بی مرز بودن هستند و روی بسوی مرگ دارند.
همانطور که هر دو ابژه و ابزار فرمان و تمتع یک «خدای جبار و پدر جبار» هستند. ازینرو نیز عبور از یکی بدون عبور از دیگری ممکن نیست. چون دو قطب یک گفتمان و دو جزء یک چرخه ی باطل و رانشی هستند. همانطور که از ناپاکی اهریمنی نمی توان گذشت بدون اینکه از پاکی اهریمن و از دور باطل جنگ خیر/ شری گذشت. زیرا این خیر و شر دو روی یک سکه و یاوران یکدیگرند و به هم تبدیل می شوند. مترجم.

اینجا همانطور که می بینید، کاملا بی پرده، چیزی نشان داده می شود که در بالا نقیضه گویی ( پارودی) آشکار امر عمومی در وظیفه ی محافظت از سپُرده توسط بانک یا موسسه ی سپُرده می خواست به آن اشاره بکند. نقیضه گویی امرعمومی به این اشاره می کند که عملا حالت دوقطبی یا بی پولاری که در آنجا قانون اخلاقی خود را تحکیم و تثبیت می کند، چیزی جز انقسام سوژه نیست. انقسامی که هر بار آنجا رخ می دهد که اسم دال حضورش را نشان می دهد: بویژه میان «سوژه عبارت» و «سوژه اشارت»۱.

قانون اخلاقی هیچ پرنسیب و اصل دیگری ندارد. این را بایستی واضح و روشن کرد، وگرنه به کلک و فریبی اجازه بروز می دهیم که آدمی با بیان جوک « زنده باد لهستان» احساس می کند.

دقیقا به این دلیل که قاعده ی اخلاقی سادی از زبان دیگری بیان می شود، صادقانه تر از آن است که چنین قاعده ایی بخواهد به نوای درونی متوسل بشود. زیرا به شیوه ی قاعده ی ساد، انقسام و شکاف به طور معمول نامحسوس یا پنهان نگه داشته شده ی سوژه، بهتر آشکار و نقاب برداری می شود.

سوژه ی اشارت در اینجا به همان گونه آشکار خویش را جدا و ممتاز می کند که در جمله ی « زنده باد لهستان» رخ می دهد. جایی که خود را طوری متمایز می سازد که با هر بار نمایان شدنش، خوشی و خنده ایی سر می گیرد.

برای اینکه بتوان این موضوع را بهتر فهمید، باید تن به نظریه ایی بدهیم که ساد شخصا بر اساس آن حکومت پرنسیب یا اصلش را پایه گذاری می کند. این نظریه، نظریه ی حقوق بشر است. بزعم ساد در «فلسفه در اتاق خواب» این باور که هیچ انسانی نباید مُلک انسان دیگری یا حتی بنده ی او باشد، نمی تواند توسط هیچ انسانی به عنوان توجیه و بهانه برای پایمال کردن حق انسانهایی استفاده شود که می خواهند از او یا از هر کس دیگری (به عنوان ابزار کامجویی. مترجم) بنا به میل و ذوقشان کامجویی یا تمتع ببرند. زیرا آن اجبارهایی که به او اعمال می شوند، تنها از روی خشونت رخ نمی دهند، بلکه در اصل نتیجه ی پرنسیب و اصلی هستند. بویژه وقتی در نظر بگیریم که مشکل اصلی برای کسانی که این اجبار را به حُکم یا داوری تبدیل می کنند، این نیست که کسی را به تایید خواستشان راضی بکنند، بلکه بیشتر از همه در این است که در نقش و مقام او و یا بجای او (به جای قربانی. مترجم) این قضاوت و داوری را انجام بدهند.

---

۱. سوژه ی نفسانی برای لکان همیشه «منقسم» و برزخی است. بی آنکه این منقسم بودن و برزخی بودن سوژه یا فاعل نفسانی به معنای منفی یا یاس آمیز باشد، بنوعی پیش شرط قدرت سوژه وار است. زیرا سوژه یا فاعل نفسانی درهر گزاره و گفتارش هم یک فاعل عبارت و هم فاعل یا سوژه ی اشارت در جمله است. زیرا معنای سخنش از زبان غیر می آید و تنها توسط او ساخته نمی شود. برای لکان دقیقا سوژه یگانه، مطلق و وظیفه شناس کانتی که تحت تابعیت فرمان اخلاقی مطلق درون خویش است و همچنین سوژه یگانه ومطلق سادیستی که می خواهد عاری از هرگونه احساس و دلهره یا درد اگزیستانسیالی باشد و این حالات را بر قربانی فرافکنی می کند، چیزی جز تلاش برای فرار از کستراسیون و از قبول کمبود بنیادین خویش، برای فرار از قبول منقسم بودن خویش نیست. به بهای آن این سوژه های مطلق یا سوژه های واحد لذت مطلق در نهایت سنگ می شوند، گرفتار فانتسم و تمتع خویش می شوند. زیرا انسان یا سوژه ی نفسانی در هر جمله ایی که می گوید همیشه دو نفر است. او یک «من» عمومی و یک «من اکتوئل» است. یک سوژه بیان کننده و یک سوژه نهفته در زبان و دیسکورس است. برای مثال وقتی می گوییم که «من ایرانی هستم». آنگاه من و شما به عنوان سوژه و فاعل عبارت بیانگر این جمله هستیم و طبیعتا تصوراتی هم از خویش و ایرانی بودن و غیره داریم اما همزمان مفهوم «ایرانی بودن» در زبان و عموم مالامال از تصورات و بارهای اخلاقی و ارزشی ناشی از دیسکورس است و از همه مهمتر دربرگیرنده حقایق تمنامند و ضروری و اخلاقمند ماست و جایی که ضمیر ناآگاه ما با ما از آن مسیر دیدار می کند و آنچه که باید بپذیریم. یعنی در آنجا سوژه اشارتی نهفته است که ما باید با آن وارد گفتگو بشویم، به آن تن بدهیم و تاویل خویش از آن را بیافرینیم، تا بتوانیم به سرنوشت خویش تن بدهیم و روایت متفاوت خویش را بیافرینیم. سوژه اشارتی که همان سوژه ناآگاه است. بجای اینکه مثلا یا از ایرانی بودنمان بدمان بیاید و یا بخواهیم ایرانی پاک بشویم که دو روی یک سکه و تصویر نارسیستی هستند، بجای اینکه هویت و تاویل متفاوت و تکینه ی خویش از ایرانی بودن را بوجود بیاوریم و یا از مرد بودن و زن بودن و هر چیز دیگر.

بنابراین این دیگری و غیر به عنوان موجود آزاد، این آزادی غیر یا دیگری بزرگ ( اخلاق و دیسکورس) است که دیسکورس حق کامجویی و تمتع را به عنوان سوژه اشارت بکار می برد و درواقع به گونه ایی که با شیوه ی « تو هستی، انجامش بده» که از قهقهرای مرگبار هر فرمانی ظهور می کند، متفاوت نیست۱.

اما این دیسکورس با این حال به همان اندازه برای سوژه عبارت (یا فاعل جمله) تعیین کننده است، از این طریق که در حین هر نشانه گذاری، محتوای دوپهلویش ( دوقطبی اش) را آشکار می کند: زیرا تمتع و ژوئیسانسی که از درون گفتارش بیشرمانه نمایان می شود، در واقع خود را به قطبی در یک حالت بی پولار یا دوقطبی تبدیل می کند و قطب دیگرش ( سوژه اشارت) در حفره ایی می زید که او قبل از این در محل حضور دیگری حفاری کرده بود، تا آنجا صلیب تجربه سادی را نصب کند. ۲

پیش ازاینکه در مورد انگیزه ی رانشی آنها پرسش کنیم، باید ذکر کنیم که دردی که اینجا وعده ی رسوایی و سرافکندگیش داده می شود، تنها با کمک اشاره یا تذکر صریحی می تواند بخوبی بیان شود که کانت تحت معنای ضمنی و احساسی تجربه اخلاقی توضیح می دهد.۳

اما معنایی که این موضوع برای تجربه ی سادی دارد، بهتر از همه وقتی قابل لمس می شود که او را به نزدیکی آن چیزی برسانیم که از طریق آن نیرنگهای رواقیون خلع سلاح می شوند: تحقیر.

تصور کنید اپیکتت ( یک رواقی معروف یونانی. مترجم) در تجربه ی سادی دوباره حضور یابد و به او بگوید:« می بینی. تو آن را شکستی و به ساق پایش اشاره کند۳. آیا وقتی تمتع یا ژوئیسانس را به حد تحقیرآمیز یا شرم آور چنین اثربخشی پایین بیاوریم، ـ جایی که تلاشش به مانع برخورد می کند و به سکندری خوردن می افتد ـ، آیا آنگاه تمتع به تهوع تبدیل نمی شود؟

این نشان می دهد که در تمتع یا ژوئیسانس است که تجربه ی سادی شکل می گیرد. این تجربه بدنبال آن است که اراده ایی را به خدمت بگیرد که قبلا از آن عبور کرده است تا با کمک آن در درونی ترین حالت سوژه (قربانی اش) لانه سازی کند. سوژه ایی که تا بیشترین حد ممکن، تحریک و تهییجش می کند تا احساس شرمش را بدست بیاورد. ۴

احساس شرم در واقع به شیوه ی مضاعف یا دوبرابر، پیوندهای موجودات انسانی را در بر می گیرد: اینکه در رابطه ی میان دو نفر، بی شرمی یکی از آنها کافیست تا به شرم دیگری تجاوز بشود. ازین منظر نیز راحت تر می توان آن چیزی را مستدل ساخت که ما ابتدا در مورد ادعا و تبلور سوژه در محل حضور غیر و دیگری، تلاش کردیم نشان بدهیم.

---

۱. مثل فرمان اخلاقی « تو باید دروغ نگویی یا کسی را نکُشی». زیرا در این فرمانها همیشه دروغ یا قتلی نیز نهفته است. در این مورد به سریال تلویزیونی « ده فرمان» از کریشتوف کیشلوفسکی کارگردان لهستانی مراجعه بکنید. مترجم.

۲. مثل ساد که می خواهد به عنوان سوژه عبارت و لیبرتین در محل حضور اخلاق و دیگری بزرگ، یعنی در گفتمان دوران خویش حفره و تغییری نو بیافریند، همه چیز را فرو بریزد و حکومت شر و کامجویی را برقرار بسازد و متوجه نیست که همزمان صلیب خویش را بر می افرازد. او علیرغم اینکه خودش را بی خدا و آته ایست می پندارد، در حال بیان تمتع سادیستی یک دیگری بزرگ و یک خدای جبار سادیستی است. اما به قول «پیر کلوسوفسکی» در واقع ساد یک «فیلسوف شرور» است که اکنون خدای نو و شری دارد. مترجم.

۳. کانت در بخشی از کتاب «نقد عقل عملی» به درد وجدانی اشاره می کند که با اراده ی عقلانی در پیوند است.

۴. اپیتکت که اول یک برده بود، در اثر تنبیه اربابش دچار نقص عضو می شود و در دوران بعدی زندگی اش یک رواقی معروف می شود و فلسفه ی آرامش خاطر و رستگاری عقلانی از طریق تسلط بر نفس را تبلیغ می کند.

۴. از منظر لکان، سادیست در قربانی بدنبال تولید حس بی دفاعی نیست. همچنین بدنبال لذت بردن از درد دیگری نیست. اینها نتایج ثانوی هستند. سادیست می خواهد در واقع «حس شرم و دلهره ی دیگری»، دوپارگی شرمگونه ی دیگری و قربانی را زیر فشار شکنجه های خویش برملا سازد تا با شرم و دلهره انسانی خویش روبرو نشود. مترجم

بگذارید دقیقتر به این لحظه، به این کامجویی و ژوئیسانس مخاطره آمیز ( سادیستی میان سادیست وقربانی اش. مترجم) در حالت نوسانش بنگریم، زیرا این تمتع در دیگری وغیر ( در قربانی. مترجم) وابسته به پژواکی است که به همان سرعتی که ایجاد می شود، از طریق تحمیل آنچه تحمل کردنی نیست، به خاموشی می گراید. آیا به نظر نمی رسد که می خواهد از درون به شکل افراطی به سوی نوعی آزادی دوم، آزادی هولناک، گسترش یابد؟

بدینگونه اینک مقوله سومی برملا می شود که بر اساس آنچه کانت می گوید، فاقد تجربه ی اخلاقی است: ابژه یا موضوع (اخلاقی. مترجم). موضوعی که کانت برای اینکه به اراده ی اجرای قانون اطمینان خاطر بدهد، ناچار است به عرصه ی امرغیر قابل تصور، چیز مطلق (دینگ)، به خودش (به عنوان شیئ بالنفسه. مترجم) پس بفرستد۱. آیا این اُبژه را در تجربه ی سادی بطور آشکار و مستقیم در برابر خویش نداریم، در حالی که از حالت غیر قابل دسترسش بیرون آمده است و خود را به عنوان «دازاین» یا وجود، به عنوان مامور سادیست عامل عذاب و شکنجه برملا می سازد؟

البته این اُبژه همزمان این هاله ی غیرقابل نفوذ امر استعلایی را حفظ می کند. زیرا این اُبژه در واقع از سوژه، به گونه ایی عجیب جدا و دورافتاده است. توجه کنیم، پیام این قاعده ی اخلاقی لازم نیست از نقطه ایی فراتر برود که از آنجا بوقوع می پیوندد. مانند نوایی در رادیو که ما را به یاد فرمان مقاومتی می اندازد که فرانسویها بخاطر تقاضای ساد آن را قبول و اجرا می کرده اند، همچنین به یاد قاعده ایی اخلاقی می اندازد که با بازگشت جمهوریتشان به قانون ارگانیک جدیدشان تبدیل می شده است.

اینگونه پدیده های صوتی، یا بویژه هذیانهای صوتی در پسیکوز، در واقع این کاراکتر اُبژه وار را دارند و مکتب روانکاوی در مراحل آغازینش به نزدیکی این شناخت رسیده بود که صدای وجدان را نیز به آن استناد و ارجاع بدهد. ۲

ازینرو قابل فهم است که چرا کانت ادعا می کند این اُبژه ی صوتی، از هر گونه جایگیری در چهارچوب زیبایی شناسی استعلایی گریزان است و با اینکه بر هر برجستگی حجاب پدیدارها دوباره قابل رویت می شود، باز در «برداشت و ادراک حسی کانتی» بی مکان و بی زمان نیست. نه در روش، غیر واقعی است و نه درواقعیت، ناکارآمد. نه تنها به خاطر اینکه پدیدارشناسی کانت در این بخش دچار کمبود است، بلکه به این دلیل که صدا یا ندا، حتی ندای دیوانه، در واقع ایده ی یک سوژه را تحمیل و وارد می کند و نیز از این جهت که اُبژه ی قانون، الزاما نباید شرارت یک خدای واقع یا رئال را تلقین کند.

بدون شک مسیحیت انسانها را اینگونه تربیت کرده که کمتر به چگونگی کامجویی و ژوئیسانس در نزد خدا توجه کنند. ازین مسیر کانت می تواند اراده گراییش را در قالب « قانون به خاطر اراده ی قانون» وارد کند. شیوه برخوردی که می توان گفت روی دست تجربه ی رواقی در آتاراکسی ( بی غمی و آرامش) می زند. ۳ اینجا می توان گفت که کانت تحت اجبار و فشار چیزی است که بیش از حد به او نزدیک است. حتی اگر این فشار از طرف ساد نباشد، کانت این اجبار و فشار را از عارفی در درون خویش می شنود، در موجود نالان درونش که توسط او آن چیزی که کانت فقط مدت کوتاهی می تواند ورای آن را ببیند، دوباره خفه می شود، آن هنگام که خدایش را بدون صورت می بیند. آنجا چه می بیند: غضبناکی؟ ساد می گوید: والاترین موجود در شرارت.

اما خب! اینها اشتیاق و شیفتگی است، ما این شیفتگیهای سیاه را فراری می دهیم تا به سمت عملکرد حضور در فانتسم سادی بازگردیم.

---

۱. دینگ فرویدی یا لکانی. محبوب و بهشت مطلق و ناممکنی که همزمان هراس انگیز و هولناک است. البته تفاوتی در معنای دینگ نزد فروید و لکان نیز هست. مترجم.

۲. اشاره به نقطه نظری از فروید که ندای وجدان را مثل ندای سادیستی می بیند.

۳/. (بی غمی، آرامش و سردی، لاقیدی یا آتارکسی یک فضیلت مهم و والا در اخلاق رواقی بود. مترجم)

فانتسم ساختاری دارد که بعدا در موردش صحبت خواهیم کرد؛ در فانتسم اُبژه ( محبوب گمشده و در پی دستیابی به او. مترجم) یکی از مباحث ساختاری را شکل می دهد که در آن، جستجوی فانتاسماتیک می تواند به سکون و ایستایی دچار شود. اگر تمتع یا ژوئیسانس در اُبژه سنگ و گرفتار شود، اُبژه به فتیش سیاهی تبدیل می شود که به آن صورتی که در برخی مکانها و زمانها ظاهر شده بود، حتی امروز نیز قابل تشخیص است و برای اینکه در او دوباره خدا را تحسین و ستایش بکنند.۱

دقیقا چنین اتفاقی برای شکنجه گر در تجربه ی سادی می افتد، وقتی که حضور او درنهایت فقط محدود به ابزاربودن است.

اما حتی وقتی تمتع یا ژوئیسانس سادیست در او سنگ و منجمد شود۱، نمی تواند از تحقیرشدن درعمل فرار بکند. عملی که سادیست نمی تواند آن را دور یا کنار بزند، زیرا او به عنوان مخلوقی از گوشت و خون اجرایش می کند. مخلوقی که تا اعماق استخوانهایش بنده ی لذت است.

مضاعف سازی نمی تواند آن انقسام یا شکافی را منعکس بکند و یا به شکل متقابل جواب بدهد ( چرا نباید بر اساس تضاد و تقابل باشد ؟) که در دیگری یا غیر، دو دگربودگی سوژه را تحکیم می بخشد. ( سوژه ی منقسم به عنوان سوژه ی عبارت و به عنوان سوژه ی اشارت. مترجم).

تمنامندی یا آرزومندی که در واقع دستیار این انقسام و شکاف سوژه است، بدون شک به این بسنده می کند که «اراده ی تمتع و کامجویی (اراده ی ژوئیسانس)» نامگذاری شود. اما این نام با این حال اراده ایی را ارزشمندتر نمی کند که دیگری را به تقسیم و واگذاری شورمندی یا دردمندی اش برانگیزد، زیرا برای عملی شدنش باید دیگری یا قربانی تا سرحد اضمحلال و بیهوشی، شکسته و زجر داده شود.

زیرا تمنامندی با تابعیت از لذت آغاز می شود. لذتی که قانونش بر این اساس است که بدنبال خواستش در یک شعاع محدود بچرخد ( زیرا اصل لذت بدنبال دست یابی به عدم درد و راحتی است. مترجم). همواستازه و تعادلی که معمولا خیلی سریع و زودهنگام خویش را در پایین ترین مرز هیجانی باز می یابد که در آن زندگی و هستی می پژمرد. هیجانی فروکش شده که درآنجا «دازاین» یا وجود انسانی اش را دنبال می کند. همواره زودرس، بسان سقوط بالی که تنها به مدد آن می تواند بازتولید شکل خود را مثبوت کند. بالی که با این حال قادر به اوج گیری به سوی عملکردی است که می تواند پیوند میان رابطه ی جنسی و مرگ را متصور سازد. بگذاریم که او در زیر حجاب الئوسی استراحت بکند.

بنابراین لذت، در حالیکه آن پایین در رقابتش با اراده به عنوان یک انگیزه ی مشوق عمل می کند، اینجا تنها یک شریک جرم متزلزل است. حتی در زمان کامجویی یا تمتع، لذت می توانست از بازی به سادگی بیرون انداخته شود، اگر فانتسم دست به عمل نمی زد تا آن را با اتکا به دشمنی و نزاعی حفظ کند که در عمل در بندش نیزهست.

———

۱/ در ابژه ی کوچک یا محبوب گمشده اش که حال تبدیل به فتیش سیاه و سادیستی شده است. فقط به سنگها و مجسمه های مورد پرستش و نماد خدا در این مورد بیاندیشید. مترجم.

به عبارت دیگر فانتسم، لذت خاص تمنامندی را بوجود می آورد. ازینرو یک باید بار دیگر تاکید شود که تمنامندی معادل سوژه نیست، زیرا هیچگاه توسط اسم دال یک طلب یا تقاضا (دماند)، هر چه هم که بخواهد باشد، نمی تواند مشخص و معین بشود، زیرا در طلب، قابل بیان نیست، حتی اگر در آن بیان شده باشد.۱

شکل گیری لذت در فانتسم را می توان اینجا براحتی درک و تشریح کرد.

همانطور که تجربه فیزیولوژیکی نشان می دهد، درد یک چرخه ی از هر لحاظ طولانی تر از لذت را طی می کند، زیرا عنصر محرکش آن را در نقطه ایی تحریک می کند که لذت به پایان می رسد. هر چقدر هم این موضوع طول بکشد، مانند لذت نقطه ی پایانی دارد: لحظه ی محوشدن یا بیهوش شدن سوژه (مثل لحظه ی غش کردن قربانی سادیست به خاطر زجر و درد. مترجم). ۲

اما این پیش شرط حیاتی، فانتسم را به خدمت می گیرد تا در حساسترین نقطه، تجربه ی تمنامندی سادی را تثبیت کند که بصورت مامور اجرایش ظاهر می شود.

فانتسم در شکل عمومی اش به عنوان معادله ی جبری تعریف می شود که ما به طور خاص برای همین هدف طراحی کرده ایم. یعنی در فرمول فانتسم،۳ که در آن علامت درفش به عنوان «تمنامند بدنبال» خوانده می شود. فرمولی که همچنین می توان از انتها به ابتدا خواند. خوانشی که در واقع هویتی را وارد موضوع می کند که بر روی نا- دوسویگی مطلق استوار است. (رابطه ایی که در محدوده و گستردگیش مطابق با حالات و اشکال سوژه است).

در هر صورتی هم که بخواهیم این موضوع را در نظر بگیریم، این فُرم و شکل در مورد حی و حاضرش یعنی نزد ساد، بخوبی قادر به نمایان سازی و زنده شدن است و در این رابطه قادر به پیوند لذت، - لذتی که توسط یک ابزار جانشین و نمایندگی شده است (یعنی توسط ابژه کوچک غ در فرمول) -، با نوع انقسامی است، که توسط سوژه حمل می شود، همانطور که در این تجربه ی سادگونه به عنوان سوژه نظم و سامان یافته است.

این امر فقط به این دلیل ممکن است که مامور اجرایی ( یعنی سادیست. مترجم) قابل رویتش، در انجماد اُبژه اش سنگ شده است، با این هدف که انشقاق یا انقسام سوژه وارش از سوی دیگری یا توسط قربانی، کاملا به سوی او بازتاب یابد.

———

۱. مثلا طلب یا خواستی مثل «عاشق باش» نمی تواند هیچگاه تمنا یا تمنامندی «عشق ورزی» را کامل بیان و ارضاء بکند، حتی اگر سعی در بیانش کند. چون عشق همیشه یک بخش تاریک و غیر نمادین دارد، یک بخش "هیچ و پوچ" دارد که باعث می شود نتوان معنای نهایی آن را بیان کرد. از طرف دیگر می توان برای آن مرتب معانی نو و روایات نو یافت. ازینرو بزعم لکان «عشق یک دراما است». عشق یک نامه است. مترجم

۲. منظور لحظه ی بیهوش شدن قربانی سادیست است. مترجم

۳. فرمول فانتسم در ترمینولوژی لکان:
($ ◊ *a*)

اینطور خوانده می شود: سوژه تمنامند بدنبال ابژه ی کوچک "غ" یا بدنبال محبوب گمشده ایی است که فقط در موقعیت کمتر یا بیشتر، بالاتر یا پایین تر از او می تواند بدان دست بیابد، اما هیچگاه کامل دست یافتنی نیست. در حالت فانتسم، عاشق خراباتی خیال می کند که اکنون می تواند دوباره به وحدت وجود با دیگری و با معشوق و یا با خدایش دست بیابد و از دو تا، یکی بسازد. چیزی که همان میل یکی شدن با «دینگ و چیز مطلق» و امر ناممکن است. زیرا دستیابی به واقعیت نهایی، اصل نهایی یا حقیقت نهایی خویش و دیگری امری ناممکن است. قبول این ناممکنی، پیش شرط دست یابی به هر تاویل آفرینی و نوآفرینی نمادین و اساس قدرت سوژه ی نمادین است. ما درهر جستجوی انسانیمان، دوباره به دنبال این چیز مطلق یا محبوب گمشده و آغوش مادر می گردیم و هر بار وقتی به بلوغ دست می یابیم، که از تمتع فانتسم و اسارت در نگاهش بگذریم و قادر به تاویلی نو از آرزویمان و رویایمان و یا ازعشق و قدرت باشیم.

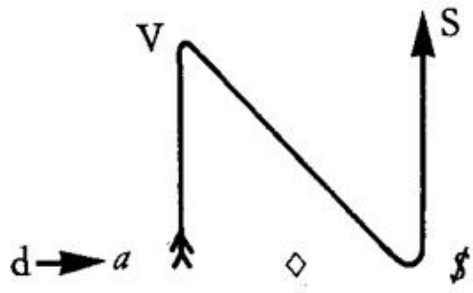
وقتی که از ضمیر ناآگاه حرکت می کنیم، آنگاه برای سامان دهی یک نظم و جایگاه سوژه وار همیشه یک ساختار چهاربخشی ضروری است. نمودار آموزشی ما متناسب با آن درست شده است۱.

بنابراین یک بار دیگر فانتسم سادی را مطابق این نمودار تشریح بکنیم:

نمودار اول:

**V:** Wille (zum Genuß)

*[volonté (de jouissance)]*




**d:** Begehren *(désir)*

*فا یا ویی: اراده ی ( به سوی تمتع و ژوییسانس)*
*ول: اختیار اجباری ژوییسانس*
*د: تمنامندی، آرزومندی*

خط زیرین با بنای فانتسم مطابقت می کند، البته تا آن جا که اتوپیای تمنامندی بر روی آن استوار شده است۲.

در خطوط مورب زنجیره ایی ترسیم شده است که از طریق آن سنجش سوژه ممکن است. این خط دارای مسیری مشخص است و نظمی را سامان می دهد که در آن ظهور ابژه کوچک غ در مکان علت، عمومیت ارتباطش با کاتگوری علیت را اشکار و برملا می سازد. علیتی که برای اینکه بتوانیم با آن آستانه و مرز استنتاج استعلایی کانتی را در هم بشکنیم ، بر روی تیرک امر ناپاک (ناناب) یک نقد نوین عقلانی بوجود می آورد. ( در تقابل با عقل و امر ناب کانتی. مترجم)

———

۱. یک تفاوت مهم لکان با فروید این است که لکان ساختار مثلثی فروید را به ساختاری چهارضلعی تبدیل می کند و ضلع چهارم همان ساختار نمادین و اتیکال ضمیر ناآگاه است. هر بیماری روانی نیز دارای یک ساختار چهارنقشی یا چهارضلعی است. مترجم.

۲. برای توضیحات بهتر و جامع در مورد نمودار سادیسم لکان و مفاهیمش در متن بالا به این لینک ذیل از وبلاگ رولف نمیتز با تیتر « تمنامندی سادیستی» مراجعه بکنید:

https://lacan-entziffern.de/kant-mit-sade/das-sadistische-begehren/

فقط توضیح «فا یا ویی» می ماند که گویی می خواهد در موقعیت و جایگاه عالی اش برتری و حاکمیت اراده را در کل این پروسه اثبات کند. اراده ایی که شکل و حالتش همزمان ما را به یاد وحدت چیزهایی می اندازد که انشقاقشان می دهد، بدینوسیله که آنها را در حالت یک **ول** ( یک اختیار اجباری) در پیوند نگاه می دارد، و از این طریق که آنجا بایستی انتخاب کرد چه چیزی از درون «اس بزرگ»، یعنی از درون سوژه خشن و مطلق لذت ( از درون سوژه پاتولوژیک، احساسی/افراطی) سرانجام سوژه ی منقسم ( اس هاشورخورده) نقد عملی را ایجاد و خلق می کند.

ازاینرو اراده ی کانتی در مقام و جایگاه آن أراده ایی قرار می گیرد که آن را فقط اراده ی تمتع یا ژوئیسانس می توان نامید، تا از این طریق روشن شود که این در واقع همان سوژه دوباره ترمیم یافته یا رهایی یافته «ازخودبیگانگی» است- اما به این بها که اینک فقط ابزار تمتع یا ژوییسانس است-. بدینوسیله کانت، وقتی «با ساد» از او سوال کنیم ـ سادی که برای تفکر ما و همزمان در سادیسمش نقشی ابزاری بازی می کند ـ ، مجبور به قبول این موضوع می شود که آن چیزی که تحت معنای سوال سوژه یعنی سوال « او چه می خواهد؟» قرار می گیرد، ازین به بعد دیگر برای هیچکس بیگانه نیست۱.

با این حال اینک می بایست از این گراف یا نمودار در فُرم کوتاه و موجزش استفاده بکنیم تا بتوانیم راه درست و اصلی را در جنگل فانتسمی بیابیم که ساد در اثرش به شکل نوعی از سیستم توسعه و تکامل می بخشد.

همانطور که خواهید دید، یک حالت ایستایی فانتسم وجود دارد، که بر اساس آن «آفانیسیس یا محو و گُم شدن» پذیرفته شده در محل سوژه ی منقسم، بایستی در خیال مرتب به تعویق بیافتد۱. این فانتسم سرچشمه ی آن نیروی باورنکردنی بقا است که ساد قربانیانش را به آن مجهز می کند. قربانیانی که او در داستانهایش هایش هر بدرفتاری و شکنجه یی را بر آنها اعمال می کند. بنظر می رسد لحظه ی مرگ این قربانیان تنها از این نیاز سرچشمه گرفته باشد که این مرگ با ترکیب و آمیزه ایی جایگزین شود که تنها بخاطر آن نیاز به تعداد بیشتری از این نمایشها و قربانیها هست. قربانی چه مانند فیگور (جاستین) تنها باشد و چه از چندین نفر تشکیل شود، ارتباط یکنواخت سوژه با دالها را تداعی می کند. ارتباط یکنواختی که در این ارتباط دال گونه بنا به گراف و نمودار ما موجود است. زیرا تنها بخاطر اینکه این گروه «شکنجه گران و جانیان» همان ابژه ی کوچک غ (محبوب گمشده) در فانتسم است و بنابراین عمدتا در ساحت رئال قرار گرفته است، از آنرو می تواند تنوع بیشتری داشته باشد ( به داستان ژولیت از ساد بنگرید.)

---

۱. بزعم لکان سوال اساسی و بنیادین انسان و سوژه این است که «دیگری یا غیر از او چه می خواهد» و متناسب با جوابش به خویش نقش و حالت می دهد. وقتی مومن خیال بکند که خدایش از او اطاعت می خواهد، آنگاه خدایش جبار می شود و او مومن ترسو و گناهکار و رابطه ی خدا/بنده به یک رابطه ی هولناک وبنده وار تبدیل می شود. مترجم).

۲. آفانیسیس یا «گم شدن، محو شدن»Aphanisis اصطلاحی است که لکان از روانکاو معروف دیگر و دوست فروید یعنی از ارنست جونز به ارث می برد اما از آن به شیوه جدیدی استفاده می کند. برای ارنست جونز آفانیسیس به معنای از دست دادن میل کامجویی جنسی بدلایل ناخودآگاه است. برای لکان آفانیسیس یا گم شدن بیانگر حضور سوژه ناخوداگاه یا ضمیر ناآگاه است و همیشه «در دمی» شکل می گیرد و دوباره گم می شود. همانطور که وقتی شما می نویسید یا فکر می کنید، اگر به این فکر بکنید که می نویسید یا فکر می کنید، انگاه از نوشتن و فکر کردن بازمی مانید. از طرف دیگر افانیسیس در این متن به عنوان لحظه ایی نیز بیان می شود که قربانی سادیست بیهوش می شود. همانطور که وقتی سادیست ابزار فانتسم خویش می شود، سوژگی اش را قربانی می کند و دچار افانیسیس یا حل شدگی در یک فانتسم می شود. اینجا منظور لکان این است که ساد برای ارضا و نمایش فانتسم خویش مجبور است مرتب از مرزهای طبیعی و انسانی بگذرد و قربانیانش دیر بیهوش یا داغان می شوند. یعنی گم شدن و افانیسیس مرتب به تعویق انداخته می شود تا ژوئیسانس مداوم و جاودانه یا «ناممکن» سادی به ارضایش دست یابد. مترجم.

یک نشانه اساسی دیگر ( این فانتسم سادی. از مترجم) در این خواسته نمایان می شود که صورت قربانیان باید همیشه به طرز غیرقابل مقایسه ایی زیبا ( و همچنین به حالت یک زیبایی غیر قابل ویرانی) باشد. این مشکل را نمی توان به کمک فرضیه های کلی و عجولانه مطرح شده درباره ی تحریک جنسی حل و برطرف کرد. زیرا ما در آن عمدتا شکلک زشت آن چیزی را می بینیم که قبلا در قالب بحث تراژدی به کمک عملکرد زیبایی نشان دادیم: آخرین مانع تا از ورود به عرصه ی وحشت بنیادین پیشگیری بکنیم. آنتیگونه ی سوفوکلس را بیاد بیاوردیم و در لحظه ایی که آنجا « اروس (خدای عشق) همیشه پیروز» ظهور می کند۱.

اما این گریز به بحثی دیگر اینجا بدرد ما نمی خورد اگر ما را به سوی پدیده ایی هدایت نمی کرد که شاید بشود به عنوان **عدم تطابق دو مرگ (اختلاف یا نفاق دو مرگ)** تعریفش کرد. عدم تطابقی که به خاطر وجود محکومیت رخ می دهد. زیرا « در میان-دو- مرگ » دنیوی امری ضروری و مهم است چرا که به ما نشان می دهد که امر اُخروی نیز بر پایه مشابهی استوار است۲.

---

۱ . اشاره ی لکان به قطعه ی هشتاد وسه از تراژدی انتیگونه از سوفوکلس است که در آنجا به تجلیل از اروس خدای عشقی می پردازد که در هر جنگ و چالشی پیروز است و آدمیان اسیر هوی و هوس او وعشق هستند.

**۲.** پانویس در متن: به کتاب « تاریخچه ی جولیت» از جان جاکس پاورت مراجعه بکنید. جلد دوم س. ۱۹۶ و صحفات بعدی.

**۳.** مفهوم « در میان دو مرگ زیستن» مبحثی مهم از لکان است که از طریق آن درمتونی چون «آنتیگونه» یا «کانت و ساد» نشان می دهد همیشه در زندگی سوژه مرگ و فقدان بایستی حضور بیابد و پذیرفته بشود، وگرنه گرفتار فانتسم و میل وحدت وجود با دیگری می شود. اینکه آدمی میان «مرگ طبیعی و مرگ نمادین» می زید. برای لکان «زیبایی آنتیگونه» یک «زیبایی درخشنده» و ناشی از حضور او در «میان دو مرگ» است. اینکه او تن به قانون نمادین می دهد و برادرانش را به خاک می سپارد، با آنکه به بهایش زجر دچار می شود. در فانتسم ساد اما این زیبایی درخشان چون از مرگ و کستراسیون می خواهد فرار کند، به زیبایی جاودانه و غیرقابل ویرانی قربانیانی تبدیل می شود. یعنی به یک شکلک زشت از «زیبایی درخشان» ناشی از قبول مرگ و قانون نمادین تبدیل می شود. مترجم.

Zwischen-zwei-Toden

**۲.** اصطلاح یا مفهوم « دو مرگ» یکی از مباحث مهم لکانی است که نشان می دهد چرا مرگ نمادین از مرگ فیزیکی مهمتر است. اینکه آدمی دو بار می میرد، یک بار به مرگ فیزیکی و بار دیگر به مرگ نمادین و تبدیل شدن به خاطره و یاد در دیسکورس خانواده و اجتماع. جاییکه این مرگ دوم و مهمتر رخ ندهد، انجا ارواح سرگردان چون پدر هاملت یا چون کشته شدگان قبور خاوران وجود دارند که روزی باید به آنها رسیدگی کرد. ساد نیز می خواهد مرگ دوم به حالت تکه پاره شدن کامل اجساد صورت بگیرد تا تکرار طبیعت ناممکن بشود و چرخه ی تکرار بشکند و همه چیز از نو آغاز شود. همین تصور نشان می دهد که ساد قادر به فاصله گیری نمادین و تاویل آفرینی بوده است و به این خاطر در پی تصوری خیالی و همزمان نمادین است. مشکل ساد اما این است که نمی خواهد فانتسم نهفته در این خیال و تصور را ببیند و از آن بگذرد. اینکه او نمی تواند قادر مطلق بشود و یا بر مرگ و تکرار طبیعی چیره بشود. اینکه نمی پذیرد که ابتدا با قبول مرگ و تکرار است که حال تفاوت آفرینی و تاویل آفرینی نو ممکن می شود. زیرا هر تکراری می خواهد تفاوت بیافریند. زیرا هویت به معنای تفاوت است. با اینکه ساد همزمان مرتب بهای نگاه خویش را با زندان می پردازد و پای حرفش وامی ایستد و تمنامند است. ازینرو بقول لکان، ساد در مقطع تقاطع میان قانون و تمنامندی گرفتار می ماند و وارد عرصه ی تمنامندی و قبول قانون خوب نمی شود. ازینرو او در فانتسمش از جهاتی سنگ و گرفتار می شود. مثل نقاشی معروف از ساد در متن. مترجم)

۳. پانویس در متن: به کتاب « تاریخچه ی جولیت» از جان جاکس پاورت مراجعه بکنید. جلد دوم س. ۱۹۶ و صحفات بعدی.

این نکته را می توان به وضوح در نگرش پارادوکسیکال (ناسازه ی) ساد به موضوع جهنم دید. ایده ی جهنمی که او صدها بار به عنوان ابزار مرعوب ساختن انسانهای تحت دیکتاتوری مذهبی، مورد سرزنش قرار می دهد، اما از سوی دیگر به شکل عجیب و غریبی به عنوان انگیزه های رفتاری یکی از قهرمانان داستانهایش بازمی گردد. قهرمانی که از مدافعان پرشور سوبورسیون و براندازی حکومت مذهبی است وهمزمان مدافع لیبرتین در قالب و فُرم عقلانی اش نیز هست. منظور ما فیگور « سنت فوند منفور» است. ۳ شیوه های عملی که او از طریق آنها به قربانیانش درد و زجر منتهی به مرگ را تحمیل می کند، متکی بر این باور هستند که برای آنها در جهان اخروی نیز زجر جاودانی احراز شود. از طریق رفتار مکارانه ایی که این فیگور از نگاه «شریکان جرمش» پنهان می کند، و بواسطه ی درخواستی که او را در تنگنا قرار می دهد تا پاسخگو باشد، او بر اصالت این فیگور تاکید می کند و چند صفحه بعد ما شاهد تلاش « سنت فوند» برای کمی قابل باورتر ساختن باورش از طریق اشاره به اسطوره ی یک کشش هستیم که تمایل به گرد آوری «اجزای شر» دارد .

این حالت ناهمچسبی یا بی ارتباطی نزد ساد، که از سوی سادیستها، و تا حدی از روی قدیس نگری، کمتر مورد توجه قرار گرفته است، می تواند روشن تر و قابل فهم تر بشود، اگر در نوشتارهای ساد اصطلاح مهم و تاکیدشده ی **مرگ دوم** برجسته ترشود. مرگ دومی که ساد به آن بسان تضمینی در مقابله با روزمرگی دهشتناک طبیعت، امید می بندد ( تکرار یکنواخت چرخه ی طبیعت، که همانطور که ساد در جای دیگری می گوید، باید بواسطه ی جنایت از کار بیفتد و شکست بخورد)، این ضرورت را ایجاب می کند که تا مرزی پیش برود که در آستانه اش «گُم شدن، محوشدن» سوژه دوبار رخ بدهد: با این مرگ دوم و نهایی، ساد این آرزو را نمادسازی می کند، که اجزای از هم جداشده ی جسم ما برای اینکه نتوانند از نو به یکدگیر متصل شوند، باید کاملا نابود شوند۱.

در حالیکه فروید پویایی این آرزو را در موارد مشخصی در تجربه ی کاری اش برسمیت می شناسد ، بخصوص آنجا که عملکردش را خیلی روشن و یا شاید زیادی روشن، به یک قیاس با اصل لذت محدود می کند که او آن را به « رانش مرگ» ( طلب_ مرگ) نسبت داده است. اما این نکته نتوانسته مورد تایید کسی قرار بگیرد که در تکنیک مدیون فروید است و بایستی در جلسات درسی او می آموخت، که زبان تاثیر دیگری بجز تاثیر کارآیی یا حداکثر تظاهر دارد. برای چنین آدمی قطعا فروید فقط در کُنگره ها سودمند بوده است۲.

---

۱. پانویس در متن لکان: دینامیک سوژه وار: مرگ فیزیکی به آرزوی بدنبال مرگ دوم موضوع یا ابژه اش را اعطا می کند.

۲. زیرا ضمیر ناخودآگاه و حیات بشری بزعم لکان امری زبانمند و بنابراین تمنامند است.

بدون شک در نگاه چنین مقلدان بی بنیادی، میلیونها انسان که برای آنها «درد وجود»۱ اولین قطعیت برای شیوه های رستگاری و سلامت است و بر اساس اعتقادشان به بودا پایه ریزی شده است، مُشتی عقب مانده هستند. یا احتمالا نظر این مقلدان مانند نظر آقای بولو رئیس موسسه ی روو د موند است که به « ارنست رنان» ۲ رک و بی پرده می گوید نمی دانسته «چنین مردم احمقی نیز وجود دارند». او طبق گزارش آقای بورن اف، در سالهای پنجاه (سده ی قبل) انتشار مقاله رنان در باره ی بودیسم را رد می کند.

آیا کسانی که تصور می کنند گوش حساس تری از روانپزشکان دیگر دارند، نمی بایست شنیده باشند که چگونه این درد در حالت نابش، مرثیه سرایی بیمارانی را به نمایش می گذارد که مالیخولیایی نامیده می شوند؟

یا به یکی از خوابهایی توجه کرده اند که شخص را به تجربه ی دائمی تولد دوباره نزدیک کرده و او را تا سرحد لمس ژرفای «درد وجود» بُرده و به آشفته حالی و پریشانی کشانده است ؟

و آیا بایستی ما این مقلدان را قسم بدهیم تا به این عذابهای جهنمی گوشه ی چشمی نشان بدهند که نمی توان آنها را فراسوی درد و زجری تصور کرد که مردم در زندگی روزه مره شان به آن دچار هستند. اینکه یک بار بیندیشند که چگونه زندگی روزمره ی ما انسانها خود را به شکل وجود جاودانه در می آورد؟

هیچ چیز، حتی یاس و درماندگی، ما را محق نمی سازند که به چیرگی بر حماقت در نهایت جامعه شناسانه ایی امید ببندیم، که اینجا فقط به این دلیل به آن اشاره شد تا کسی در بیرون، انتظارات افراطی در رابطه با ساد از گروهها و جمع هایی نداشته اشد که در آنها یک تجربه مطمئن اشکال سادیسم ممکن است. ۳

این نگرش همچنین برای آن برداشتی معتبر است، که باعث رشد یک دومعنایی و ابهام در استناد به رابطه ی متقابل و معکوسی می شود، که می خواهد سادیسم را با ایده ی مازوخیسم متحد بکند۴. برداشتی که برای آدمهای بیرون از گود سخت قابل فهم است، که چه هرج و مرجی بر روی آن بنا می شود. درست تر می توانست این باشد که در این برداشت دوباره نقطه ی اوج آن داستانهای معروف درباره ی استثمار انسانها توسط انسانها را بازبیابیم: یعنی آنجا تعریف سرمایه داری را ببینیم. وسوسیالیسم در ادامه چنین برداشتی چه می تواند باشد؟ فقط نقطه ی مقابل و متضادش.

---

۱.« درد وجود» یا اگزیستناسیال بشری، یکی از اصطلاحات مهم لکان است. اینکه ما انسانها همیشه حس می کنیم که هر لذت و شادی بشری مالامال از حس مرگ و هیچی و پوچی و دلهره است. اینکه ابتدا با قبول این «درد وجود»، با قبول مرگ و کستراسیون است که سوژه یا انسان یا دیسکورسهای انسانی هرچه بیشتر قادر به بلوغ انسانی یا بلوغ جمعی می شوند. ترم لکان به آلمانی:Der Schmerz zu existieren

۲. ارنست رنان یک فیلسوف و تاریخدان و زبانشناس معروف فرانسوی در قرن نوزدهم بود.

۳. احتمالا اشاره لکان به گروه های اس/ ام یا سادیست ومازوخیست و مکانهای آنهاست و اینکه بسیاری از آنها ساد را نمی فهمند و آنچه موضوع فانتسم ساد است. مترجم.

۴. منظور باور به سادومازوخیسم است که در نگاه لکان برداشت غلطی است. زیرا نه سادیست احتیاج به مازوخیست دارد و نه مازوخیست احتیاج به اینکه پارتنرش حتما سادیست باشد. زیرا رابطه ی متقابلی وجود ندارد. مترجم.

علیرغم غیرداوطلبانه بودن این طنز، این صدایست که از طریق آن نسخه خاصی از روانکاوی در حال گسترش است. یک روانکاوی که می تواند جذاب باشد، هرچه بیشتر متوجه وجودش نشویم ۱.

در این میان اما نظریاتی نیز وجود دارند که سعی در آبروداری بیشتری می کنند. مثلا می توان به عنوان لاف زن و شیاد خوب اگزیستانسیالیست وارد میدان و بحث شد، یا کمی فروتنانه تر، از طریق شخصی گرایی شیوه هنری" ریدی- مید". ( آنها که شییء یا ابزاری واقعی را به عنوان اثری هنری شخصی گرایانه عرضه می کنند. مترجم). در این نظریه ها سادیست کسی نامیده می شود که « حیات دیگری را نفی می کند». این دقیقا چیزی است که اگر بخواهیم اعتراف بکنیم، آنالیز ما نیز آشکار ساخت. ۴

آیا نباید در این میان و مطابق این آنالیز و تحلیل روانکاوانه اینگونه درک شود که سادیست، پذیرش درد وجود را به دیگری و غیر یا به قربانی واگذار می کند، بی آنکه ببیند در این مسیر، به یک « اُبژه ی جاودانه» تبدیل می شود. البته به شرطی که آقای وایت هد (کله سفید) لطف کند و به ما اجازه ی استفاده از چنین اصطلاح علمی را بدهد. ۵

اما چرا نباید کالای مشترک ما بشود؟ آیا این همان رستگاری و رهایی، همان نامیرایی روح، همان اساسنامه ی باور مسیحی نیست؟ اما شتابزده جلو نرویم، چرا که دچار زیاده روی می شویم. بهتر است نگاهمان را بیشتر روی این متمرکز بکنیم که ساد گول فانتسم خود را نمی خورد، البته تا آن میزان که دقت و سخت گیری تفکرش در منطق زندگی اش جاری شود.

———

۱/ به احتمال زیاد کنایه و انتقاد لکان به سمت مکتب روانکاوی « روانشناسی من» از آنا فروید و دیگران است، که او همیشه آن را به حق، به سان انحرافی از فروید و به عنوان ساده سازی و ناتوان ساختن قدرت سوبورسیو نظریه پدرش فروید می دید. موضوع روانکاوی لکان عبور از «من متفاخر» و عقلانی است که أساس نظریه آنا فروید و دیگران است و اینکه جایش را به «سوژه ی ناخودآگاه» و منقسم بدهد. اگر آنا فروید و هم نظرانش می خواستند در بیماران به یک «من قدرتمند و عقلانی» دست بیابند، آن هم با استفاده از نقل قولی از فروید « من یا ایگو بایستی آنجا سرور بشود که نهاد قرار دارد»، آنگاه در منظر لکانی این جمله ی فروید اینگونه ترجمه می شود که «سوژه آنجاست که ضمیر ناآگاه حضور دارد.» مترجم.

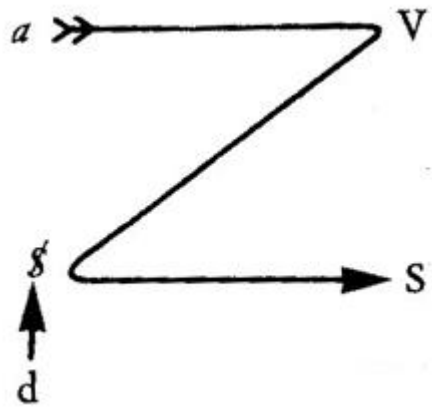
۴/ منظور لکان از طنزش این است که برخلاف نظریه ی اگزیستانسیالیستی و غیره، سادیست حیات دیگری را نفی نمی کند، وقتی به شکل ارباب بر بنده اش حکم می راند، بلکه او در واقع حضور «غیر یا دیگری بزرگ را نفی می کند» که همان قانون یا نام پدر و پذیرش کمبود و فقدان خویش و غیر است. از طرف دیگر او اسیر تمتع یک پدر جبار است. ازینرو لکان با استفاده از لغتی فرانسوی منحرف جنسی را بسان « ورزیونی از پدر» جبار و تمتع طلب می خواند که همان پدر حرمسرادار در «توتم و تابوی» فروید است. بدین ترتیب در موقعیت «منحرف جنسی» از سادیست تا مازوخیست تا فتیشیست «ابژه ی کوچک غ» یا محبوب گمشده و آن چیزی که او بدنبالش است، همیشه به حالت یک «فتیش سیاه» است و او را سنگ و گرفتار می کند. مترجم.

۵/ در نگاه لکان هر منحرف جنسی، یا هر بار که سوژه در موقعیت و مقام «منحرف جنسی» در رابطه با دیگری و غیر قرار می گیرد، در نقش ابزار و ابژه ی تمتع غیر و پدری جبار عمل می کند. حتی اگر تصور کند که نقش فعال همانند سادیست را بر عهده دارد. مترجم.

اکنون ما مایلیم در این نقطه به خوانندگان خویش یک تکلیف پیشنهاد کنیم.

واگذاری حق کامجویی و تمتع به همه، که ساد در جمهوریتش انجام می دهد، در گراف و نمودار ما نمی تواند توسط هیچگونه حرکت معکوس تقارن بر محور و یا در مرکز صورت بگیرد، بلکه تنها از طریق یک چرخش یک چهارمی بر روی قوس دایره رخ می دهد. به عنوان مثال به شکل ذیل: (اکنون با این چرخش یک چهارمی نمودار تمنامندی سادیسم به نمودار تمنامندی مازوخیسم تبدیل می شود. مترجم.۱):

نمودار دو:




با عمل به "فاو یا وی" یعنی به اراده ی بسوی تمتع و کامجویی، نمی توان این را انکار کرد که خود را به اجبار اخلاقی تبدیل می کند. اجبار اخلاقی، آنگونه که پرزیدنت د مونترویل ۲ بی رحمانه بر سوژه ایی اعمال می کند. سوژه ایی که انقسامش نیازی به این ندارد که فقط در یک جسم و تن خاص متحد و یکی شود.

( شایان ذکر است که ابتدا کنسول اول این انقسام و شکاف را به عنوان بیماری روانی رسما تاییده شده مُهرو موم کرد۳.)

---

۱/ در مورد نمودار تمنامندی مازوخیسم و برای توضیح واضح تر برخی جملات لکان در این بخش، می توانید به این لینک ذیل از وبلاگ «رولف نمیتز» مراجعه کنید:https://lacan-entziffern.de/kant-mit-sade/die-struktur-des-masochismus/

۲/ پرزیدنت دمونترویل، قاضی دادگستری و بیش از او همسرش که مادر زن ساد بود، در واقع مسئول زندانی شدن ساد بودند و اینکه حتی بعد از انقلاب نیز آزاد نشود و به تادیب خانه و یا تیمارستان زندانیان اعزام بشود.

۳/ پانویس در متن: این بدان معنا نیست که ما باوری به این روایت اسطوره وار داریم که کنسول اول بشخصه از قدرتش برای تاثیرگذاری بر شرایط زندانی بودن ساد استفاده کرد. به متن گیلدون لی لی به نام «مارکی دو ساد» بنگرید. جلد دوم.ص ۵۸۰/۵۷۷ و به توضیحات ص. ۵۸۰

این انشقاق یا انقسام اینجا در «اس بزرگ یا مطلق» به اتحاد می رسد، در سوژه خام و خشنی که حالت قهرمان گرایی احساسی/ افراطی (پاتولوژیک) خود را در وفاداریش به ساد متبلور می سازد. وفاداری احساسی و پُرسوزوگدازی که ما نزد کسانی می یابیم که ابتدا در دام کامجوییهای افراط گرایانه اش می افتند: یعنی نزد زنش، زن برادرش، مستخدمش، چرا که نه؟ و دیگر فداییان حذف شده از داستانش.

در نهایت آنچه به ساد به عنوان سوژه خط یا هاشور خورده مربوط می شود، خود را اینگونه نشان می دهد که پس از آنکه همه چیز به پایان راهش رسید، به عنوان سوژه، در حین گم شدنش مُهر خود را بر آن می زند. ساد از دنیا می رود بدون آنکه، و این به اندازه ی کافی باورنکردنی هست، کمترین چیزی از تصویرش بجا گذاشته باشد ۲، حتی کمتر از شکسپیر. ساد در وصیت نامه اش درخواست می کند که یک درختچه ی پُربرگ بر روی سنگ قبرش، آخرین رد روی سنگ قبرش، یعنی نامش را بپوشاند، که سرنوشتش را مُهرو موم کرد.

گروه کر ادیپ ۳، اینکه شاید بهتر می بود آدمی بدنیا نمی آمد، چرا که لعن و نفرینش نامقدس تر از نفرین ادیپ است، اما او را به مقام و خدایان بالا نمی برد، بلکه جاودانه می شود در : (اُبژه ی کوچک غ)، در اثرش همانطور که ژول جانین با اشاره ی دست به ما ثابت می کند، بر روی آب شناور می ماند اما غرق نمی شود و در همان حال کتابها به او سلام می کنند، که اگر باورش کنیم، مانند جان کریسوستوم مقدس (یوحنای زرین دهن) و یا کتاب «افکار» از بلز پاسکال درهر کتابخانه ی معتبری پنهانش می کنند.

می توان نظرات شما را شنید که می گویید، آثار ساد خسته کننده و اعصاب خرد کن هستند. بله، شما مثل دزدانی در بازار مکاره یواشکی با هم صحبت می کنید، شما آقایان آکادمیسین و شوراهای دادگستری. اما این آثار حداقل به این درد می خورند که آرامش شما را مختل کنند، یکی از شما را توسط دیگری، این یکی را یا آن یکی را، این یکی را در دیگری آزار دهند.

زیرا یک فانتسم واقعا عمل مختل کننده و دردسرآفرین است چرا که نمی دانیم کجا می توان به چنگش آورد، چون واقعیتش در دیسکورس موجود است ودر عین حال هیچ طلب و تقاضایی از تواناییهای شما ندارد. برعکس فقط از شما می خواهد که با تمناها و آرزومندیهایتان روبرو بشوید و آنها را بپذیرید.

---

۱/ اشاره ی لکان به حکم قضایی ساد است که او را از زندان به تادیب خانه و یا به تیمارستان اجباری می فرستد و اینکه دیگری یا سوژه ی اشارت، برای ساد یا برای سوژه ی عبارت، تصمیم می گیرد و انقسامش را به عنوان سوژه نمایان و ثبت می کند. او اکنون از زندانی و مجرم به بیمار روانی تغییر ماهیت می دهد.

۲/ بزعم «رولف نمیتز» گویا لکان نمی دانست که یک عکاس از او عکسی گرفته که هنوز وجود دارد.

۳/ قطعه ای از گروه آوازه خوانان تراژدی سوفوکلس که با این تکه شروع می شود که کاشکی ادیپ بدنیا نیامده بود.Μὴ φῦναι

اینک امیدواریم خواننده ی ما با حفظ احترام و فاصله، به آن فیگورهای نمونه واری نزدیک شود که مثل بازار مکاره در داستان «فلسفه در اتاق خواب» سادی با یکدیگر جُفت می شوند و دوباره از هم جدا می شوند. « موقعیت عوض می شود!»

استراحت طبق رسوم، قرائت جدی و موقر،

موقعیت و امکانی که اینجا با سلام به استقبال ابژه های قانون برویم. ابژه هایی که بر شما بیگانه خواهند ماند، زیرا شما ناتوان از آن هستید، که خویش را در تمنامندی بازیابید، که دلیل وجودی اش آنها هستند۱.

خوب است که شفیق باشیم.

سوال اما این است که با چه کسی؟ این همان نکته ی اصلی است.

فردی به نام موسیو وردوکس ۲ این مسئله را هر روز این گونه حل می کند که زنانی را در تنور می اندازد، تا زمانی که نوبت خودش می سد و کارش به روی صندلی الکتریکی می کشد. او برای خانواده اش زندگی خوبی آرزو می کند. شفایافته تر از او بودا بود که خودش را به عنوان خوراکی برای بلعیده شدن توسط دیگرانی ارائه کرد که راه را نمی شناختند (اشاره به روایت ببر ماده و بودا ۳. مترجم). با وجود متکبرانه بودن بیش از حد چنین شیوه ایی، که احتمالا از یک سوء تفاهم ناشی می شود ( زیرا اصلا معلوم نیست که ببر ماده از بودا به عنوان خوراک و طعمه اش خوشش بیاید). اما خود انکاری موسیو وردو نیز بر روی خطایی استوار است که توجه زیادی می طلبد. زیرا با یک انتقاد کوچک نه چندان گران، قابل جلوگیری می بود. هیچکس شکی به این ندارد که عمل عقلانی اقتصادی تروهمزمان قانونی تر می بود، اگر او برای اقوام و خانواده خویش نیز معیار پرش را کمی بالاتر قرار می داد.

———

۱/ اُبژه ی قانون همان اُبژه ی کوچک غ یا «محبوب گمشده» ایست که از یکسو ریشه در ساحت رئال و از سوی دیگر در ساحت نمادین دارد و از طرف دیگر جذاب و خیالی است. به این خاطر هیچگاه کامل بدست نمی آید.همیشه فقط تاویل و نمونه ایی از آن بدست می اید. ازینرو هم عشق و تمنامندی را برمی انگیزد و هم دلهره آور است. لکان در سمینار «ترس» پنج نمونه ی اصلی این «ابژه ی کوچک غ» به عنوان « پستان، مدفوع، صدا، نگاه و فالوس» می نامد. مثلا به نگاه توجه کنید که همزمان می ترساند و اغوا می کند. به واژه هایی چون «چشم زخم» توجه بکنید. ابژه ی کوچک غ همزمان هم ابژه و هم علت تمنامندی است. هم محبوب گمشده یا آرزو و سوالی است که هم تمنا و جستجوی ما را برمی انگیزد و هم جستجوی خویش را. زیرا بقول فروید در هر یافتنی یک بازیافتنی است. مترجم.

۲/ فیگور مسیو وردوکس فیگور اصلی فیلمی به نام «مسیو وردوکس، قاتل زنان در پاریس» به کارگردانی و بازیگری چارلی چاپلین است که در آن اومسیو وردوکس نقش یک کارمند بانک را بازی می کند که پس از بحران اقتصادی از کار بیکار می شود. او برای دست یابی به پول، اول زنان را گول می زند و پولشان را می دزدد و سپس آنها را به قتل می رساند. او این پولهای دزدی را برای خانوده اش خرج می کند و ظاهری شهروندانه و مرتب خود را حفظ می کند. او بعدا در دادگاه می گوید که بانکها و صنایع خیلی بیشتر از او آدم کشته اند و او همه این کارها را برای خانواده اش کرده است. او در ظاهر یک جانی جنسی یا سادیست نیست بلکه جنایاتش را با دلایل عقلانی و برای عشق به خانواده اش انجام می دهد. طنز لکان اشاره به این موضوع است و اینکه او می توانست برای خانواده اش نیز معیاری دیگردر نظر بگیرد.

۳/ در روایتی، بودا گواتما در یک زندگی اش در قالب «ببری نر» بوده است که در مسیرش به ببری ماده و گرسنه برمی خورد که می خواهد بر خلاف حس مادری، بچه هایش را بخورد تا سیر شود. بودای ببر خودش را به ببر ماده به عنوان طعمه اعطا می کند. اما ببر با شناختن او به عنوان بودا از خوردنش صرف نظر می کند. در این روایت بودا در موقعیتی مازوخیستی قرار می گیرد. اشاره ی لکان به این روایت است. «رولف نمیتز» تاویلی بر این بخش از متن «کانت با ساد» دارد و با اشارات خوب به دو فیگور و همچنین به نقطه نظرهای لکان. با آنکه با همه ی تاویلهایش در این متن موافق نیستم، اما خواندنش را به دوستان آلمانی زبان توصیه می کنم.
https://lacan-entziffern.de/schema-des-sadistischen-begehrens/monsieur-verdoux-begegnet-buddha/

اما این پرسش پیش می آید که «این همه استعاره برای چیست و چرا»....

مولکولهایی که اینجا به حالت هیولاوار با یکدیگر به شکل یک کامجویی و ژوئیسانس درخشنده پیوند می خورند، ما را به تامل در این مورد وا می دارند که در مقایسه با آنها اشکال دیگر و معمولی تری از این مولکولها وجود دارند. اشکال دیگری که ابهام و دوپهلوییشان را قبلا دیده ایم. آنها ناگهان برای ما محترم تر و پرارزش تر نسبت به قبلیها به نظر می رسند، زیرا در ارزشگذاریشان ناب تر هستند.

تمناها یا آرزوهای نفسانی،...، اینجا علیرغم افراطی گریشان، تنها برای پیوند زدنشان به آنها اشاره می کنیم، برای اینکه روشن شود که تمنامندی همیشه تمنامندی دیگری و غیر است۱.

کسی که تا اینجا ما را دنبال کرده باشد، می داند که تمنامندی بر فانتسمی استوار است۲ که همیشه لااقل یک پایش در دیگری یا غیر (بزرگ) قرار دارد، دقیقا آن پایی که مهمتر است، حتی اگر، یا بویژه وقتی که این پا لنگان است ۳.

ما با کمک تجربه ی فرویدی نشان دادیم که اُبژه ی تمنامندی، آنجا که خود را عریان بنمایش می گذارد، تنها گدازه ی یک فانتسم است، که در آن سوژه نمی تواند از حالت بیهوشی و ناتوانی اش به خود بازگردد. این موردی از یک مُرده بارگی ( تمتع جنسی از لاشه ) است۴.

او عموما به صورت مکمل سوژه در نوسان است و دقیقا مانند موضوع قانون از نگاه کانت، غیرقابل درک بنظر می آید. اما اینک سوء ظنی سرباز می کند و خود را با این پرسش بر ما تحمیل می کند، که آیا نباید قانون اخلاقی در واقع تمنامندی را در این عرصه نمایندگی کند، جاییکه که نه سوژه بلکه اُبژه است که جایش خالی است؟

—

۱/ تمنامندی سوژه، تمنامندی دیگری و غیر است. زیرا ما در هر لحظه ی عاشقی یا تمنامندی، نه تنها می خواهیم بدانیم که دیگری چرا از ما خوشش می آید و یا از ما چه می خواهد، بلکه می خواهیم آن چیزی نیز بشویم که او می خواهد. طبیعی است که اینجا سوء تفاهم و حدس و گمان دوطرفه فراوان است، که در حقیقت اساس بازی و درامای تراژیک/ کمدی بشری و تمناهای نفسانی - جسمانی او را تشکیل می دهد.

۱/ بزعم لکان «فانتسم، میزانسن و جرقه گاه تمنامندی است». اینکه مثلا وقتی ما عاشق می شویم و یا به چیزی بشدت علاقه مند می شویم و آن را می خواهیم، در این خواهش و تمنا همیشه همزمان فانتسمی نهفته است، مثل اینکه معشوق برایمان «زن رویاییمان یا مرد رویاییمان» است که در نهایت دروغ و وهمی بیش نیست. زیرا هیچکس کامل و بی نقص نیست. اما برای شروع عاشقی یا برای کامجویی جنسی، ابتدا احتیاج به این جذابیت عاشقانه یا جنسی و تصویری است که از فانتسم وسناریوی خودشیفتگانه مان سرچشمه می گیرد. فقط به شرطی که به آن محدود نماند. وگرنه باعث سنگ شدن رابطه و گرفتاری در فانتسم می شود. مثل وقتی که مردی در زن فقط نجابت را دوست دارد و نجابت نیز برایش فقط یک معنا دارد و به این خاطر در نهایت یا زن و عشقش را سرکوب می کند و یا نمی تواند به عشق ایده ال و ناممکنش دست بیابد.

۳/ منظور لکان این است که تمنامندی فرد تمنامندی دیگری و غیر است. اما دیگری و غیر بشخصه نیز منقسم است. اینکه در دیگری کوچک چون زن یا مرد واقعی همیشه یک دیگری بزرگ چون مفهوم زن بودن یا مرد بودن و ارزشهای دیسکورسیو جنسیتی یا جنبه های روانکاوانه حضور دارند. اما از طرف دیگر هر تمنامندی احتیاج به جرقه ی فانتسم و مسحورشدن فانتسم گونه اش دارد. ازینرو تمنامندی یک پایش در دیگری است. در فانتسم است. پایی که همزمان بناچار می لنگد و می تواند سوژه را گرفتار و سنگ بکند.

۳/ زیرا محبوب گمشده همیشه بخشا گمشده و از دست رفته است تا بازی تمنامندی و تاویل آفرینی در ماجراجویی عشق و قدرت از کار نیفتد.۳

آیا به نظر نمی رسد سوژه ایی (کانتی. مترجم) که اینجا باید به تنهایی، درقالب صدایی از درون باید حضور داشته باشد، و بدون اینکه دُم و سر داشته باشد، برای آنچه این صدا می گوید، در درونش به اندازه ی کافی توسط مانع یا بُرشی تبیین نمی شود؟ مانع و بُرشی که از طریق آن اسم دال، سوژه را حرام و هاشورزده می کند و در حالیکه از درون فانتسم به بیرون افکنده شده است. فانتسمی که از او نشات می گیرد و همزمان از او جدا و منحرف می شود، درمعنای دوگانه ی کلمه؟

اگر این نماد یا سمبل (کستراسیون یا هاشورخوردن. مترجم) جایش را به یک پند درونی بدهد، چیزی که کانت از آن شادمان است، آنگاه چشمان ما را بر یک برخورد و تلاقی باز می کند، که از قانون به سوی تمنامندی، و برای یکی مانند دیگری، بسیار پیشتر از حد و آستانه ی از دست دادن اُبژه اش می رود.

همین برخورد است که دوپهلویی و ابهام معنای واژه ی آزادی را ممکن می سازد: درحالی که فرد اخلاق گرا که می خواهد آن را (آزادی را. مترجم) به تابعیت خویش درآورد، بیشتر بی شرم بنظر می رسد تا بی فکر.

بهتر است گوش فرا دهیم که کانت چگونه این نکته را بار دیگر با ذکر مثالی تشریح می کند۱. او می نویسد « تصور کنیم در برابر خانه ی فردی که ادعا می کند اگر امکان ارضای گرایشهای شهوانی اش بوجود بیاید، نمی تواند در برابرشان مقاومت کند، چوبه ی داری بر پا شده باشد تا او درهمانجایی که امکان کامجویی اش فراهم شده، پس از شهوت چشیده شده، دار زده شود. آیا او باز هم نمی تواند بر گرایشش چیره شود؟ برای حدس زدن اینکه که او چه پاسخی خواهد داد، زمان طولانی لازم نیست. اما از او بپرسیم که آیا اگر اربابش از طریق تهدید به مجازات مرگ بی درنگ، از او بخواهد یک شهادت دروغ در مورد مرد صادقی بدهد که اربابش مایل است به بهانه های ظاهری او را نابود کند، آیا او آنجا هم، هر قدر نیز عشقش به زندگی بزرگ بنظر بیایید، می تواند بر این عشق چیره شود؟ او احتمالا جرات نمی کند به این پرسش که آیا این کار را انجام می دهد یا نه، با اطمینان پاسخی نهایی بدهد. اما به اینکه چنین چیزی ممکن است، باید بدون تردید اعتراف کند. بنابراین او گواهی می دهد که به انجام کاری قادر است، چرا که می داند ناچار به انجام آن است، و بدینگونه در خود این آزادی را به رسمیت می شناسد. آزادی که بدون وجود قانون اخلاقی برای او ناشناخته می ماند۲. »

اولین پاسخی که اینجا به سوژه ایی نسبت داده می شود که آنگونه که به ما گفته می شود، در آن بسیاری چیزها در قالب کلمات بیان می شوند، ما را به این فکر می اندازد که لحن و فحوای کلامش از ما پنهان می شود، در حالیکه در او همه چیز وجود دارد. آنگاه برای اینکه او را ویرایش و تدوین بکنند ، به فیگوری اتکا می شود که ما را در معرض این خطر قرار می دهد، که شرم و حیا را نقض کنیم، با وجود اینکه بهیچوجه مایل نیست در ارتباط با این موضوع قرار بگیرد. زیرا اینجا موضوع حول شهروند ایده آلی می چرخد که در برابر او طبق توضیحی که کانت در جای دیگری می دهد، و بدون شک در مخالفت با آقای دو فونته نل ۴، آن پیرمرد صد ساله ی مودب و خوش لباس، «روحش تعظیم و کرنش می کند»۳.

———

۱. این نقل قول از کتاب «نقد عقل عملی کانت» به آلمانی و مربوط به بخش توضیحات درباره ی دومین مسئله از جملات آموزش سوم در بخش اول آنالکتیک است. ص ۳۵. ویراستاری توسط فورلیندر.

۲. منظور، شعار معروف کانتی است که می گوید: « تو می توانی، ازینرو تو باید».(Du kannst, denn du sollst ) همانطور که در یک نمونه ی دیگر و مشابه از کانت این نقل قول آورده می شود:« من می توانم، زیرا می خواهم ، آن چیزی را که باید بخواهم.» (Ich kann, weil ich will, was ich muss)

۳. کتاب کانت به آلمانی. ویرایش فورلیندر. ص۹۰

۴. برنارد لو بوویه دو فونته نل یک نویسنده و دانشمند بزرگ فرانسه در قرن هفدهم میلادی بود. او صد سال زندگی کرد.

ما می خواهیم جوانک بی بندوبار کانتی را از این تکلیف برهانیم که پای شهادتش قسم بخورد. در این میان ممکن می بود که یک مدافع و مبارز امر شهوت، و به اندازه کافی کور، که در این پرسش مسئله را ناموسی می بیند، بتواند کانت را دچار دردسر کند، در صورتیکه این مبارز جان برکف، کانت را وادار به پذیرش این موضوع می کرد که برخی افراد را نمی توان بهتر از این به تمرکز بر روی هدفشان واداشت، مگر اینکه موضوع این باشد که بخواهند با این کار کم ارزشی و حتی تحقیر چوبه ی دار را اثبات بکنند.

زیرا نه چوبه ی دار قانون است و نه می تواند از سوی قانون ترویج و پشتیبانی بشود. چرا که چوبه دار را فقط اداره ی پلیس بکار می گیرد، پلیسی که همانطور که هگل می گوید، همان دولت می تواند باشد. قانون اما، همانطور که از زمان آنتیگونه می دانیم، چیزی دیگر است.

در ضمن کانت با نمونه ی آموزشی اش در واقع مخالفتی با این موضوع نشان نمی دهد: او نیز برای چوبه دار، تنها این عملکرد را قائل است، که همزمان با سوژه، عشقش به زندگی به آن گره خورده است.

دقیقا به این خاطر، تمنامندی می تواند در قالب اصل و قاعده ی اخلاقی « برای ادامه حیات، دلیل زیستن را از دست ندهیم. »۱ بر موجودی اخلاقی ظاهر بشود، و دقیقا به این خاطر که او اخلاقی است، می تواند به رُتبه ی یک امر مطلق و کاتگوریک دست یابد، وقتی که پشت به دیوار ایستاده است. دقیق تربگوییم، تا به این حد او را پیش می برند.

آن تمنامندی که برای آنچه خود را تمنامندی می نامد، تا این حد کافی است که تاکید کند زندگی بی معناست، اگر بخواهد آدمها را ترسو بار بیاورد. اما اگر قانون واقعا آنجا هست، آنگاه تمنامندی نمی تواند مقاومت بکند و سرپا بماند، آنهم به این دلیل ساده، که قانون و تمنامندی دفع شده، هر دو یک چیز هستند (آنها دو روی یک سکه هستند. مترجم). دقیقا این چیزی بود که فروید کشف کرد. ما در پایان نیمه ی اول بازی، این گُل را به حساب شما می گذاریم، آقای پروفسور.

موفقیتمان را به حساب مُهره ی پیاده نظام بنویسیم. همانطور که می دانید، شاه (مونث) اصلی در بازی شطرنج. تا اینجا ما نه از اسبمان در بازی شطرنج استفاده کردیم که با او یک بازی و بُرد ساده می داشتیم، - اگر او ساد می بود که ما او را به اندازه ی کافی برای این نقش مناسب می دانستیم- نه از رُخ مان و نه از قلعه مان. یعنی نه از مفاهیم حقوق بشر و از آزادی فکر استفاده کردیم، (از اینکه جسمت-به تو- تعلق دارد)، و نه ملکه مان را وارد بازی کرده ایم. مُهره ای که گویی برای این درست شده است که کنشهای متعالی عشق درباری را توصیف کند.

اما ما در این صورت می بایستی برای یک پیروزی نه چندان مطمئن، بسیاری از مهره ها را جا به جا می کردیم.

———

۱/ نقل قولی لاتین و از کتاب «نقد عقل عملی» که لکان به آن یک «نه» اضافه می کند. اصل نقل قول می خواهد بگوید که زندگیمان را بر ناموس و شرافتمان ترجیح ندهیم، که این بزرگترین گناه است.Et non propter vitam vivendi perdere causas

زیرا وقتی من استدلال می کنم که ساد بخاطر چند ماجراجویی عشقی و کمی لاس زدن، ضمن آگاهی به خطراتش، ( این موضوع را بیاد بیاوریم که او در « مرخصیهای» مجاز یا غیرمجازش چه کارهایی می کرد) پذیرفت که تقریبا یک سوم از عمرش را در سیاهچالها بگذراند، ـ لاس زدنها و ماجراجوییهایی که تا حدودی اغراق آمیز ترسیم شده اند، اما در مقایسه با حاصلشان، بیشتر به چشم می آیند ـ. آنگاه من نیز دردسر دشمنی روانپزشکی چون آقا پینل و نگرش پینلی ۱ را به جان می خرم که حتی چیزی به آن می افزاید: دیوانگی اخلاقی. او اینگونه درباره عمل ساد می گوید، اینکه عملش چیز خاصی نیست و به دردسرش نمی ارزد. بنابراین الان زمان آن رسیده است که به این آقای پینل ادای احترامی دیرهنگام بکنیم، چرا که یکی از گامهای نجیبانه بشریت را مدیون او هستیم. - سیزده سال سکونت در شارنتون ( تادیب خانه و تیمارستان زندانیان) برای ساد نتیجه ی این گام نو و مهم بود- اما آنجا جای ساد نبود و این همان نکته ی اصلی است و دقیقا همین گام او را به آنجا می کشاند. جا و مکان واقعی او جای دیگری بود، در این مورد هر کس که فکر می کند، توافق دارد. اما یک تفاوت وجود دارد: در حالی که نیک اندیشان (قادر به اندیشیدن) فکر می کنند که این مکان جایی در بیرون است، اما خوشفکران( سازش گران) از زمان « پیر روبر کولارد»۲ که در زمانه ی خودش خواستارش شد، آن را در سیاه چال و یا در کوره ی آدم سوزی می بینند. دقیقا همینجاست که فیلیپ پینل خود را به عنوان لحظه ی اندیشیدن بنمایش می گذارد. خوب یا بد، او ضامن تخفیف برای کسانی می شود که بواسطه ی اندیشیدن، چه در قسمت راست گرایان و چه چپ ها، قربانی آزادیهایی می شوند، که انقلاب به نامشان اعلام وجود کرده بود.

زیرا اگر حقوق بشر از منظر فلسفه بررسی بشود، آنگاه بی درنگ چیزی برملا می شود که در این فاصله هر کس درباره ی حقیقت آن می داند. اینکه حقوق بشر را می توان پیامد این آزادی دانست که بیهوده تمنا بورزیم.

"اس" بزرگ (سوژه ی مطلق و یگانه ی اصل لذت و امر پاتولوژیک در نمودار لکان. مترجم) بی ثمر است، اما بهرحال فرصتی است تا آزادی تازه سر رسیده ی خویش را برسمیت بشناسیم و اطمینان بیابیم که همان آزادی مُردن است.

البته این همچنین فرصتی است برای به اخم واداشتن آنها که کمتر چیز قابل مصرفی در آزادی می یابند. امثال آنها امروزه زیاد وجود دارد. یک تجدید درگیری میان نیازها و تمناها که در حین آن، تصادفا این قانون است که پوست می اندازد.

برای اعتراضی که می بایست علیه مثال آموزشی کانتی مطرح کرد، عشق درباری، راه کمابیش اغواگرانه ای را نشان می دهد. راهی که برای پیمودنش، می بایست عالم و دانشمند شده باشی. اما کسی که به دلیل جایگاهش به جمع عالمان و دانشمندان تعلق دارد، عالمان دیگر را نیز به سمت خویش جذب می کند، و عالمان در این زمینه چه کسانی هستند: نوبت ورود دلقک است.

دیگر چیز زیادی نزد کانت وجود ندارد و او عنصر جدیت را از ما ربوده ، اما موضوع این است که او ( کافی است چیزهایی را بخوانیم که او گاه درباره شان می گوید) هیچ استعدادی نیز برای عنصر کُمیک ندارد.

با این حال اگر کمبود عنصر کُمیک در مورد کس دیگری و به تمامی صدق کند، او همانطور که متوجه شده اید، ساد است. و این مرز می تواند برای او فجیع شود، زیرا یک مقدمه برای این نوشته نمی شود که با آن سربه سر کسی بگذاریم.

———

۱/ فیلیپ پینل روان‌پزشک معروف فرانسوی قرن هجدهم میلادی است، که او را باید بنیان‌گذار روانپزشکی جدید نامید. او بجای تنبیه و شکنجه به دلجویی از زندانیان و بیماران پرداخت و برای آنها امکان کارهای تفریحی فراهم کرد.

۲/ پی یر- پاول رویر کولارد یک فیلسوف و سیاستمدار فرانسوی در قرن هجدهم و نوزدهم میلادی بود.

برویم به سراغ دومین نکته ی مثال آموزشی کانت. قدرت اقناعی این مثال، در مقایسه با نیت و قصدش، بیشتر از قبلی نیست. اگر تصور کنیم که زیردستش (همشهری دست دوم و بدون حقوق شهروندی) یک مقدار حاضر جواب تر می بود، احتمالا از او سوال می کرد، آیا تصادفا وظیفه اش این است که یک شهادت درست بدهد، اگر این شهادت وسیله ایی برای برآورده ساختن خواست حاکم جبار باشد.

آیا او برای مثال باید در مقابل دادگاهی که همانطور که تجربه کرده ایم، بدنبال این جنجالهاست، بگوید که فرد بیگناه یک یهودی است، اگر واقعا باشد ۱، یا اینکه بگوید او یک بی خداست، در صورتی که او بهتر از دامنه ی چنین کیفرخواستی آگاه می بود تا یک عضو مجلس درباری یا مجلس سنایی که فقط بدنبال یک پرونده ی شکایت است ،- یا اینکه او می خواهد انحراف از «راه راست» را در لحظه ایی به عنوان بیگناهی قلمداد بکند، آنهم در جاییکه قاعده ی بازی « انتقاد از خود» نامیده می شود-، و اصلا کدام بیگناهی تا کنون یک وجدان کاملا پاک داشته است-، آیا او خواهد گفت، آنچه را که می داند؟

می توان قاعده ی اخلاقی را به حد این وظیفه ارتقاء داد که در برابر تمنامندی حاکم جبار باید مقاومت نشان داد، اگر حاکم جبار آن کسی باشد که حق خویش می داند که تمنامندی دیگران را به سلطه ی خویش درآورد.

در هر دو عرصه ( مانند میانجیگری مخاطره آمیز) که کانت سعی در بالابردن وزنه هایشان می کند تا نشان بدهد که قانون نه تنها لذت بلکه همچنین درد و خوشبختی و یا فشار بدبختی و حتی عشق به زندگی را، خلاصه بکنیم همه چیزهایی را که پاتولوژیک و احساسی/ افراطی است را روی ترازو می گذارد، در واقع اثبات می شود که تمنامندی نه تنها موفقیت مشابهی می تواند داشته باشد، بلکه این موفقیت را با حق بزرگتری می تواند بدست بیاورد.

وقتی در این میان امتیاز و برتری که ما در نقد کانتی بخاطر سرزندگی استدلالهایش برسمیت می شناسیم، ناشی از تمنامندیمان به دانستن این باشد که این نقد کانتی بدنبال چه هدفی است، آیا انگاه ابهام و دوپهلویی این موفقیت نمی تواند این حرکت را به سمت معکوس و تجدیدنظر در امتیازدهی های حیرت آورش برگرداند؟

مانند خفت و رسوایی که کمی بسرعت، همه ی موضوعات یا اُبژه هایی به آن مبتلا شدند که خود را به عنوان کالاهایی عرضه کردند که ناتوان از ایجاد وحدت اراده ها هستند. زیرا به جای آن، درگیری و رقابت را میان آنها را برانگیختند. مثل مورد میلان، جایی که کارل پنجم و فرانس اول تجربه کردند هر یک به چه بهایی در آن کالای مشابهی را می دیدند۲.

این قطعا یعنی بد بفهمی اینکه منظور از اُبژه ی آرزومندی یا تمنامندی چیست.

اینجا فقط می توانیم برای یادآوری، کوتاه نظری به این بیاندازیم که ما چه چیزی را در بحثی دیگر در مورد تمنامندی تدریس کردیم، هنگامی که آن را تمنامندی دیگری وغیر تعریف کردیم، تا آن حد که همیشه به عنوان تمنامندی بدنبال موضوع تمنایش بروز می کند. بدینوسیله انسجام تمنامندی قابل لمس می شد و مطمئنا همراه با خطراتی، تا جایی که اینها به بیان دقیق تر به یک زنجیره تبدیل می شوند، شبیه به مارش مذهبی نابینایان در اثر «بروگل» نقاش است که در آن هر کسی اگر چه دست در دست کسی دارد که جلویش می رود، اما هیچکس نمی داند که همگی به کجا می روند. ۳ (تمثیل کوری عصاکش کور دگر بود. مترجم)

---

۱/ مثلا بخواهی در دادگاههای نازی که یهودیان را می جستند، حقیقت را بخاطر باور به راست گویی بگویی و اینکه نباید شهادت دروغ بدهی تا شهادت دروغ به اخلاق جهانشمول تبدیل نشود. مترجم.

۲/ اشاره به «جنگهای ایتالیایی» و بر سر شهر میلان است و اینکه اتحاد اولیه آنها سریع تبدیل به نفاق می شود. مترجم.

۳/ منظور لکان تمثیل «کوری عصاکش کور دیگر بود» و تابلوی « کوران» به همین مضمون از پیتر بروگل نقاش فلاندری در قرن شانزدهم هست.

همه ی آن نابینایان ازاینرو، اگر از مسیرشان را بازگردند، تجربه ی یک قاعده ی عمومی را حس می کنند، اما نمی دانند با آن چه باید بکنند.

آیا بایستی راه حل سازگار با نقد عملی کانتی به این گونه باشد، که آنها دایره وار بچرند؟

نگاه، حتی در جایی که حضور ندارد، ابژه ایی است که به هر تمنامندی قاعده ی کُلیش را ارائه می دهد، علتش را مادیت می بخشد، بدین وسیله که انقسام «میان مرکز و غیاب» سوژه را به یکدیگر پیوند می زند۱.

پس به این موضوع اتکاء بکنیم که از این ببعد بگوییم، عملی مانند پسیکوآنالیز یا روانکاوی، که در تمنامندی حقیقت سوژه را شناسایی می کند، نتایج چنین بینشی را نمی تواند خطا قضاوت بکند، بدون اینکه بدینوسیله برملا سازد که چه چیزی را منع و دفع می کند.

بی میلی یا عدم لذت، آنجا بر اساس تجربه، به عنوان چیزی شناخته می شود که بهانه ایی برای منع و دفع تمنامندی را در اختیار می گذارد، به شرطی که لذت در مسیر ارضایش بوجود بیاید: همزمان به عنوان فُرم و حالتی که این ارضاء به خودی خود، در حین بازگشت امیال دفع شده به خود می گیرد.

به طور مشابهی نیز لذت، مقاومت در برابر برسمیت شناختن قانون را تقویت می کند، بدینوسیله که از تمنامندی بدینوسیله حمایت می کند که در او به ارضایش دست می یابد، ـ چیزی که یک مکانیسم دفع و دفاعی است- .

اگر خوشبختی، آنطور که نقد کانتی به شیوه ی کلاسیک تعریفش می کند، یک آسایش مداوم و بدون وقفه در زندگی سوژه است، آنگاه او به شیوه ی آشکاری دست رد به سینه کسانی می زند که از مسیر تمنامندی دست برنمی دارند. این چشم پوشی از خوشبختی می تواند خودخواسته باشد، اما فقط ازین مسیر این بدست می آید که انسان حقیقتش را از دست بدهد یا ارزان بفروشد، چیزی که تقریبا آشکارا در امتناعی قابل تشخیص است که اپیکوریان و حتی رواقیان نزد هواداران ایده ی زندگی متعارف با آن روبرو می شوند. آتاراکسی ( بی غمی و آرامش) آنها قدرت و تاثیر نظراتشان را بی اثر می سازد. اینکه بی غمی آنها تمنامندی یا آرزومندی ( یا تلاش و جستجوی آرزومندش را. مترجم) را کاهش می دهد، نمی تواند موفقیتی محسوب شود. زیرا این نه تنها موفقیت و سودی نیست که قانون را در چنین مرتبه ی بالایی قرار بدهی، بلکه بدین وسیله، چه آدمی از نتیجه آگاه باشد و چه نباشد، قانون کم ارزش می شود.

———

۱/ نگاه به عنوان یکی از اشکال مهم تبلور پنج گانه ی ابژه ی کوچک غ، مثل نگاه هیپنوتیزم وار. نگاه عمدتا به حالت نارسیسیسک و مجذوب کننده یا مرید/مرادی است. یا جذب می کند یا دلهره ایجاد می کند، مثل چشم زخم. فقط به ترس بشر از نگاه دیگری و همسایه بنگرید که برای ژان پل سارتر همان جهنم بشری است.مترجم.

ساد، آریستوکرات سابق، آنجا که لازم می شود، خطای "سنت جاست" ۳ را نشان می دهد. اینکه اکنون خوشبختی به یک فاکتور و عامل در سیاست تبدیل شده است، یک ادعای خطاست. زیرا همیشه همینطور بوده است و تنها به بازگشت عصای پادشاهی و عودسوزها منجر می شود که بخوبی با آن سازگار هستند. آنچه که تازه است، عامل دیگری ست: تمنای آزادی. البته این تازگی بدین جهت نیست که یک انقلاب به راه می اندازد، زیرا آدمی همیشه بخاطر اراده ی تمنامندیش مبارزه می کند و می میرد، بلکه امر تازه این است که این انقلاب می خواهد که مبارزه اش بخاطر آزادی تمنامندی رخ بدهد.

از آنجا بطور همزمان این اراده نشات می گیرد که قانون آزاد است، آنچنان آزاد، که یک بیوه زن به آزادی احتیاج دارد، و مطمئنا به عنوان بیوه زن ناب و برجسته. یعنی آن بیوه زنی که سرهایتان را به محض اینکه در جهت چنین موضوعاتی به جوش و خروش می افتند، به سبد گیوتین می فرستد، همانطور که سر "سنت جاست"، اگر او به فانتسمهای ارگانت باز هم فضا می داد، آنگاه شاید ترمیدور به پیروزی اش تبدیل شده بود۲.

اگر حق تمتع یا ژوئیسانس به رسمیت شناخته شود، آنگاه سلطه ی اصل لذت به یک دوران (ازین به بعد) به پایان رسیده سپرده می شود. حال بایستی این موضوع را برملا کنیم که ساد بوسیله ی یک رخنه و شکاف نامحسوس باعث می شود که محور قدیمی اتیک یا اخلاق، برای همگان اجرا بشود: این چرخ و محور قدیمی چیزی جز خودخواهی خوشبختی نیست.

البته نزد کانت نیز خاطره و ارجاعی به آن کاملا خاموش نشده است، اگر فقط بیاد بیاوریم که او با چه اعتمادی آن را دوباره می پذیرد، و حتی بیشتر، وقتی ثمراتی را در ضرورتهای استدلالهایش متوجه بشویم، که در آنها هم یک پاداش در آخرت و هم پیشرفت بر روی زمین را معتبر می سازد.

باشد که بر ما خوشبختی یا سعادتمندی دیگری ظاهر بشود ( که نامش را ما در ابتدا گفتیم) و جایگاه قانونی تمنامندی تغییر بکند و ما را وادار به بررسی دوباره اش بکند.

اما اینجا یک داوری لازم است. اینکه ساد تا کجا ما را در تجربه ی تمتع و ژوئیسانسش و یا در تجربه ی حقیقتش با خود می برد؟

زیرا این اهرام انسانی آن گونه، که آبشارگونگی ژوئیسانس را به نمایش در می آورد، خارق العاده است. چشمه های تمنامندی، ساخته شده به دور باغهای نُجبا تا اینکه خوشی باروکی به حالت قوس و قزح وار به اجرا در بیاید، حتی بالاتر از آن، اگر این کامجویی و تمتع ها بگذارند که به سمت آسمان شلیک بشوند، تنها برای این است که ما را به سمت جادوی این پرسش بکشند، که این چه چیزی است که از آن بالا به سمت پایین پاشیده می شود.

کوانتومی غیرقابل پیش بینی، که اتمهایش، شور عشق/ نفرتی (مهر/کینی) را در همسایگی چیز مطلق (دینگ)، که از درون آن انسان با یک فریاد ظهور می کند، به تغییر و تناوب و یا به «طرح مویر»۳ وامی دارند. تغییر و تناوبهایی که نشان می دهند از موانع و ممنوعیتهای مشخصی عبور کرده اند. اما این هیچ ربطی با آن چیزی ندارد که تمنامندی را در فانتسم پایه ریزی و پشتیبانی می کند، فانتسمی که دقیقا از طریق همین موانع و ممنوعیتها سامان می یابد.

---

۱/ نویسنده و شاعر انقلابی دوران انقلاب فرانسه که طرفدار حکومت ترور روبسپیر بود و با او اعدام شد. مترجم.

۲/ اشاره ی لکان به قتل سنت جاست و روبسپیر، پس از انقلاب فرانسه به وسیله ی گیوتین و در روز نهم ترمیدور است. ارگانت یک مجموعه ترانه انقلابی از سنت جاست بود که با وجود نارسی هنری اش، آرزوهای انسان دوستانه و آزادیخواهانه را بازتاب می داد و پیش از انقلاب ممنوع بود. مترجم.

۳/ طرح مویر یا نقش (طرح) ماره بر اثر همپوشانی دو شبکه با طرح های ریز ایجاد می شود.

از این مرزها ساد، همانطور که می دانیم، در زندگی اش عبور کرده است. در غیر اینصورت نمی توانست نما و طرح عمارت فانتسمش را در آثارش در اختیار ما بگذارد.

ممکن است تعجب برانگیز باشد اگر ما این سوال را مطرح کنیم که این اثر چه چیزهایی از این تجربه های واقعی را می خواهد برای ما بیان کند.

اینک اگر به محدوده ی بودوار و به کتاب « فلسفه در اتاق خواب» بازگردیم تا یک تذکر موکدانه در مورد احساساتی بدهیم که یک دختر برای مادرش دارد، آنگاه می توان بخوبی گفت که شرارتی که ساد به دقت در حالت استعلاییش درک می کند، اینجا به ما چیز تازه ای در مورد نوسانات قلبی دختر نمی آموزد.

اثری که می خواهد شرور باشد، نباید به خودش اجازه بدهد، یک اثر شرورانه باشد، و کتاب « فلسفه ی اتاق خواب» به استقبال این نکته ی مهم می رود، زیرا در آن بخش خوبی از یک اثر «خوب» نهفته است.

فقط کمی زیادی موعظه درآن هست..

بدون شک این یک رساله در مورد تربیت دختران است و به همین عنوان، تحت تابعیت قوانین یک سبک یا گونه است. حتی اگر این وابستگی اینگونه به چشم می آید که امر « آنال/سادیستی» را آشکار می سازد که با اصرار وسواس گونه اش، در دو قرن گذشته فضاهای فراوانی را مه آلود کرده است، با این حال این اثر یک رساله در مورد تربیت باقی می ماند. هرچقدر هم موعظه های اخلاقی برای قربانی غیرقابل تحمل است، به همان اندازه به مذاق معلم خوش می آید.

آنچه که از اطلاعات تاریخی، یا دقیق تر، از فاکتهای آموزشی در داخل اثر نهفته است، عمدتا مات و کمرنگ است. جای خالی کسی مانند «فرانسوا دو لا موت لو وایه۱» در اینجا حس می شود. فیزیولوژی، یک آش شله قلمکار دستورالعملهای دارویی دایه ها ست. و در بحث تربیت جنسی، به نظر می رسد که اثر یکی از پخمگان پزشکی امروزی را در مورد این بحث می خوانی. این همسویی خودش به اندازه کافی گویاست.

جستجو و پی گیری بیشتر در این جنجال می توانست به سوی درک ناتوانی هدایتمان کند که بر اساس آن عملا نیتهای تربیتی تکامل می یابند. شناخت ناتوانی که برای مقابله با آن فانتسم قد علم می کند: از اینجا مانع اصلی برای یک صورت بندی دقیق، از نتایج شیوه تربیتی نشات می گیرد، زیرا هر تحقیقی در این مورد بایستی در ابتدا به انگیزه و موتیفهایی اعتراف بکند که آن را به این نتایج هدایت کرده است.

این قدم می توانست دارای ارزش فراونی باشد. نتایج تحسین برانگیز ناتوانی سادی. اینکه ساد این هدف را بدست نیاورد، باید ما را به تفکر وادارد.

کمبود و نقص در کار او، از یک طریق دیگر و نه چندان کم اهمیت نیز تایید می شود؛ اثر ساد هیچگاه به ما موفقیت «اغوایی» را نشان نمی دهد. اغوایی که با آن فانتسم می توانست خویش را تاجگذاری بکند. اغوایی که در حین آن قربانی، حتی اگر در آخرین تنش جسمانی اش باشد، با نیت شکنجه گرش موافقت نشان بدهد، یا اینکه شکنجه گر به نوبه خود تحت تاثیر این تایید به سمت او تغییر نظر بدهد.

این موضوع از منظری دیگر نشان می دهد که تمنامندی، روی دیگر قانون است. در فانتسم سادی این موضوع آشکار می شود که این دو چگونه یکدیگر را مشروط و مقرر می کنند. برای ساد هر آدمی یکبار برای همیشه در یک طرف می ایستد، در سمت خوبان یا شروران و هیچ ننگ و توهینی نمی تواند در این وضع تغییری ایجاد کند. بدینگونه فضیلت؛ جشن پیروزی می گیرد: ابتدا از طریق این حالت پارادوکسیکال (ناسازه وار)، استهزاء و ریشخند این کتاب جذاب را به آن بازمی گرداند، ریشخندی که جاستین بصورت بیش از حد مستقیمی بدنبالش است و به همین خاطر مرتب تیرش به خطا می رود.

---

۱/ فرانسوا دولا موت لو وایه، یک فیلسوف اخلاق گرا و مربی تربیت از قرن هفدهم فرانسه است. مترجم.

صرف نظر از یک بینی لرزان، که در پایان نوشته ایی که بعد از مرگ ساد منتشرشده، به نام « دیالوگی میان یک روحانی و یک انسان در حال مرگ» ۱ می بینیم، ( باید اینجا گفت که در این نوشته، موضوعی در میان است که بر آن، در هیچ رحمت دیگری بجز عفو الهی باز نیست) در آثار ساد جای خالی شوخی حس می شود، همان شوخ طبعی که پاپ۲ از صد سال پیش مطالبه کرده بود.

البته این طنز در اثر ظهور نوعی فضل فروشی، که از زمان جنگ جهانی دوم بر ادبیات فرانسه سنگینی می کند، به فراموشی سپرده شده است.

اگر به یک قلب قوی نیاز است، تا بتوان ساد را دنبال کرد، مثلا آنجا که او از بهتان و افترا ستایش می کند، در حالیکه آن را به عنوان اولین ماده ی قانون اخلاقی در حکومت جمهوریش وارد می کند، می توان آرزو کرد که ای کاش در این کار حداقل سبک نیشدار کسی چون « ارنست رنان» را می توانست داشته باشد. مثلا آنجا که رنان می نویسد۳: « خود را سعادتمند بدانیم که مسیح به هیچ قانونی برنخورد که برای تمسخر قشری از همشهریان مجازاتی را تعیین کند. زیرا آنموقع فریسیان از هر تعرضی مصون می بودند». او ادامه می دهد: « این طعنه های به نهایت ظریف، آن دیوانگیهای تحریک آمیزش دقیقا به هدف می خوردند. این مسیح بود که با یک تردستی الهی، این پیرهن نسوس۲ یا لباس مسموم مسخرگی را بافت که آن یهودی، فرزند فریسی، از هجده قرن پیش تا به حال، ژنده پوشانه بدنبال خویش می کشد. اینگونه است که بسان شاهکار متعالی ترین ریشخند نمود پیدا می کند و حرکاتش بسان نوشتارهای آتشین در گوشت شیادان و متعصبین حک شده است. حرکات غیرقابل مقایسه و شایسته ی پسر خدا! تنها یک خدا می تواند اینگونه به قتل برساند. سقراط و مولیر کمی فقط روی پوست را خراش می دهند. او اما با آتش و خشمش تا اعماق وجود نفوذ می کند.۴»

اینکه این توضیحات چقدر دقیق هستند، در دستاوردهای شناخته شده قابل شناسایی است، مثل انتصاب حواریون در ردیف فریسیان و پیروزی جهانشمول فضایل فریسیانی ( یا دورویهای بازاری. مترجم). باید اعتراف کنیم که از اینجا می توان استدلالی در یک حد و اندازه ی دیگر تراشید که به هیچوجه از جنس پوزش طلبی های رقت انگیزی نیست که ساد از آنها در دفاعیه اش از حق تهمت و افترا به دیگران استفاده می کند: اینکه انسان درستکار همیشه پیروز است.

با وجود این، این ابتذال زیبایی تاریک، که از درون این میراث تاریخی مبارزه طلبانه می درخشد ، انقطاعی ایجاد نمی کند، بلکه از تجربه ای به ما گواهی می دهد، که ما در پس ظاهر فریبنده ی فانتسم می جوییم. یک تجربه ی تراژیک، آنگونه که اینجا در زیر هاله ی نوری ورای هراس و دلسوزی، پیشزمینه های خود را به نمایش می گذارد.

حیرت و تیرگی،۵ در تقابل با طنز و شوخی، که ما را در این صحنه ها از طریق درخشش برق سیاه ذغال سنگی اش مجذوب می کند.

---

۱/ Dialogue Between a Priest and a Dying Man. Marquis de Sade

۲/ مشخص نیست که آیا منظور لکان پاپ رهبر دینی مسیحی است یا الکساندر پوپ شاعر و روشنگر انگلیسی دوران روشنگری. مترجم)

۳/ به کتاب رنان در مورد مسیح به زبان آلمانی بنگرید. نشر هفدهم. ص .۳۳۹

۴/ کتاب رنان، ص.۳۴۶

۵/ گویا لکان اینجا اصطلاحی از فروید را با تغییری بیان می کند. فروید می گوید: بُهت و روشنایی یا شفایافتگی.

این امر تراژیک، در این شکل و گونه اش، ابتدا کمی دیرتر، در این قرن و در بیش از یک اثر، بمرور زمان شکل گرفته است. در رمان اروتیک و همچنین در درام مذهبی. ما به آن، امر تراژیک/ کودکانه نام می دهیم، که از آن تا امروز کسی چیزی نمی دانست، مگر در قالب شوخیهای مدرسه ایی، در حالی که فقط در حد پرتاب سنگی از امر تراژیک/ والا دورتر قرار دارد. برای اینکه منظور ما را درست بفهمید، کافیست تریلوژی «پره هومیل» اثر پل کلودل را به یاد آوریم . بایستی بدانید که ما در این اثر علائم تراژدی را در خالصانه ترین فرمش نشان داده ایم. این « ملیومنه» است که با «کلیو» همکاری می کند و با هم به راه می افتند،( بدون اینکه کسی ببیند که کدامیک از آنها قبر دیگری را می کند.) ۱

بدین وسیله ما سرانجام به نقطه ای رسیدیم که از ساد، **همسایه مان**۲، سوال کنیم، انگیزه این نوع سوال کردن را ما مدیون نگاه تیز پیر کلوسوسکی هستیم۳.

حال این بدون شک از رازنگهداری این نویسنده بر آمده که او فرمولش را در پس یک کنایه به "سنت لابره" پنهان می کند. اما ما خودمان را موظف نمی بینیم که بر آن همان سرپوش را بگذاریم.

اینکه فانتسم سادی بیشتر در ارکان اخلاق مسیحی قابل رده بندی است تا در نظمی دیگر را می توان از طریق ساختارهایی که نشان دادیم، به راحتی درک کرد.

اما ساد، و این را نباید در این مورد فراموش کرد، این را رد می کند که همسایه ی من باشد، و بجای اینکه امتناع او را پاسخی مشابه بدهیم، بایستی اینجا معنای این امتناع را درک کنیم.

ساد، آنگونه که ما می فهمیم، آنقدر به شرارت خویش نزدیک نبود که بتواند در آنجا همسایگانش را ملاقات کند. او در این کُنش با بسیاری کسان و بخصوص با فروید، مشابه عمل می کند. این در واقع تنها انگیزه ایی است که بخاطر آن حتی موجودات وارد به مباحث، در نهایت مرعوب فرمان مسیحی می شوند.

در مورد ساد ما این نکته را از طریق آزمون مخالفت با مجازات اعدام، که از نظر ما بسیار اساسی است، می بینیم. مجازات اعدامی که تاریخش می تواند به اندازه کافی ثابت کند که یکی از عوامل همپیوند با رحمت و شفقت مسیحی است. حتی اگر نگوییم که عینا همان منطق رحمت و شفقت است.

در این نقطه، در محل تقاطع میان قانون و تمنا، ساد توقف می کند.

اگر با این حال چیزی در او به قانون وصل باشد، زیرا او در قانون امکانی را می دید که قدیس پائولس از آن سخن می گوید: **اینکه در فراترین حد گناهکار باشی**، آنگاه چه کسی می خواهد اولین سنگ را به سوی او پرتاب بکند؟ اما او از این فراتر نمی رود.

---

۱/ پیر کلوسوفسکی کتابی به این نام «ساد همسایه من» در مورد ساد نوشته است که اشاره لکان به آن است. در این کتاب نویسنده ساد را به سان نماد « فیلسوف شرور» در مقابله با «فیلسوف عقلانی» دوران روشنگری می خواند. همانطور که نشان می دهد که ساد از جهاتی در چارچوب جهان مسیحی می ماند و به خدایی باور دارد که این بار خدای شر است. مترجم

۲/ پانویس متن لکان: این تیتر کتاب کلوسوفسکی است در سال ۱۹۴۷ منتشر شده است. ادعا می کنیم که تنها اثردوران ما درباره ی مشکلی بنام ساد است، که با تیکهای بانیان هنرهای زیبا لکه دار نشده است.( این جمله، هرچند زیادی ستایش آمیز برای دیگران، در متن ما به یک نگهبان آتی آکادمی دارای تجربه در امور شرورانه تعلق دارد.)

نه تنها به این دلیل که نزد او نیز مانند یکایک ما «گوشت یا تن ضعیف است»، بلکه برای اینکه روان مشتاق تر از آن است که بخواهد تن به کلک بدهد. منطق تراشی برای جنایتکاری، او را از بیراهه ها به اینسو هدایت کرد که به وفاداریش به قانون اعتراف کند. در محل جنایت و آزار، بلند مرتبه ترین موجود بازسازی می شود.

فقط گوش بدهید که او چگونه تکنیکش را ستایش می کند، که هر چیزی که به فکرش می رسد، به عمل و واقعیت تبدیل می کند، در این باور، که وقتی او بجای توبه و پشیمانی تکرار را بنشاند، قانون درونش را یکبار برای همیشه از بین می برد. و برای اینکه ما را تشویق کند که راه او را دنبال کنیم، چیز بهتری به ذهنش خطور نمی کند، بجز این وعده که طبیعت در حالت جادویی اش یک زن است که در نتیجه ی بدآزاری، هرچه بیشتر تسلیم ما می شود.

این مطمئنا راهنمایی بدی خواهد بود اگر از شما خواسته شود که به این رویای قدرت مطلق اعتماد کنید.

او به هرحال به حد کافی نشان می دهد که هیچ سخنی از این نمی تواند باشد که ساد توانسته باشد، آنطور که کلوسوفسکی مایل است ببیند،- البته همزمان با اذعان به اینکه او خود باوری به آن ندارد -، به آن درجه ایی از بی احساسی ( آپاتی) برسد، که در نهایت « به آغوش و پستان طبیعت بازگشته باشد، در حالت بیداری، در جهان ما که زبان در آن ساکن است ».۱

درباره ی آنچه که ساد برای رسیدن به چنین چیزی فاقد آن است، تا اینجا تلاش کرده ایم چیزی نگوییم. اما آیا در تزاید فلسفه بافی آن را حس نمی کنید، یا بخاطر سوزن خمیده ایی که برای قهرمانان بونوئل۲ معنای زیادی دارد، و اینکه این سوزن خم شده در این سناریو در نهایت احضار می شود، تا برای دختر، یک حسادت آلت تناسلی بی ثمر را جبران کند.هر چه باشد، بنظر می رسد که از طریق این تغییر چیزی بدست نمی آید، اگر بخواهیم جای فیگور «جیوتیما» ۴ را توسط فیگور «دولمانس» از کتاب ساد جایگزین کنیم. فیگوری که راه متعارف را از طریق شیوه ی ترساندن می شناسد. فیگوری که همانطور که ساد می دید، تمامی ماجرا را توسط یک « دست به من نزن، مرا لمس نکن» مسیحی به پایان می رساند. ( اشاره به جمله ی مسیح پس از عروج به شاگردانش که به او دست نزنند). راه جنین بسته و دوخته می شود۳. مادر منع و ممنوع می شود. با این عمل نیز حکم ما درباره ی تابعیت ساد از قانون تایید می شود.

از رساله ایی که موضوعش تمنامندی است، اینجا فقط کمی و در عمل هیچ چیزی وجود ندارد.

اما چیزی که در این مسیر متفاوت، در جستجوی امکان یک مواجهه با آن اعلام می شود، در بهترین حالت یک آهنگ و نوای معقول است.

ار. گ. سپتامبر 1962

۱/ برای کلوسوفسکی، ساد از جهاتی می تواند با شیوه ی خود دوباره به آغوش طبیعت و به مکیدن پستان مادر بازگردد، اما این بار از طریق زبان. چیزی که عملا غیر ممکن است. زیرا کلام بقول لکان «قاتل شیء است». زیرا شکست وحدت وجود با دیگری، پیش شرط شروع فردیت و تاویل و پرفورمانسهای نوین است. اشاره ی لکان به این ناممکنی است و اینکه حتی کلوسوفسکی نیز خودش اعتقاد چندانی به این ادعایش ندارد.

۲/ اشاره به فیلمی از «بونوئل» کارگردان معروف سینما است.

۳/ جیوتما، فیگور زن باهوش و دانا است که در کتاب ضیافت افلاطون، که ارسطو از زبان او نگاه خود درباره عشق را بیان می کند. مترجم.

۴/ (اشاره به پایان کتاب فلسفه در خواب که آنجا جنین مادر دانش آموز دختر، با سوزن دوخته و بسته می شود تا بازگشت به طبیعت و گذشته ناممکن بشود. مترجم)