در بابِ خدایگانی در چهار «گفتمان»

نوشته‌ی: پیتر کِلِپِتز

برگردان از: علی سرمدی



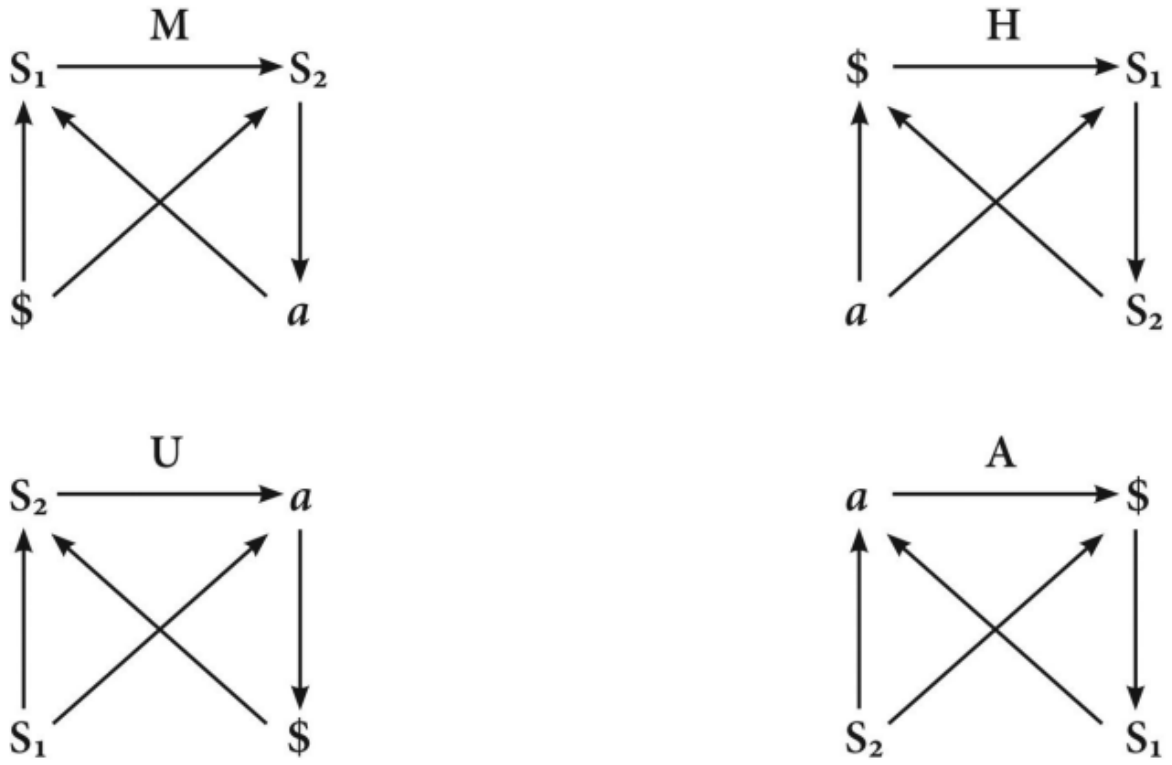
پیش‌گفتارِ مترجم

مطلبی که پیشِ رو دارید، نخستین بخش از پژوهشی‌ست در بابِ مسأله‌ی گفتمان که با ترجمه‌ی مقالاتی دیگر، به مرور تکمیل می‌شود. گفتمان، یکی ابزارهای قدرتمندی‌ست که به کمکِ آن، می‌توانیم وضعیتِ خود را، به مثابه‌ی کل فهم کنیم و امکانات و امتناعات آن را بشناسیم و حتی‌الامکان، غرقه در دریای وهم، به قتلِ خود برنخیزیم.

تمام مطالبی که درون {} آمده و پانویس‌های درونِ متن، از مترجم است. یادداشت‌های نویسنده، به آخرِ متن منتقل شده‌اند.

مفهومِ گفتمانِ لکان، از جذاب‌ترین ابزارهایی‌ست که در زمینه‌ی تحلیلِ ایدئولوژی، روابطِ قدرت، و سیاست در اختیارِ ماست. اما برای آشکار شدنِ تمامِ غَنای آن، باید بر موانع، تعصّبات، و نیز، سوءِتفاهم‌هایی فائق آمد، که گاهی با روان‌کاوی، و خاصّه، اندیشه‌ی لکان همراه است.

این مفهوم‌پردازی، که در قالبِ چهار مَتِم[1] نگاشته‌شده (بنگرید به *شکل ۱*)، ممکن است در نگاهِ اول، نزدِ خوانندگانِ مبتدیِ نظریه



شکل ۱- چهار گفتمان

و کِردمانِ[2] لکانی، یا زیادیِ انتزاعی، یا صرفاً خیلی پیچیده به نظر برسد. دلیلِ دیگری که ممکن است فهمِ آن را دشوار کند، آن است که برخی، ممکن است آن را خیلی قدیمی، و فی‌نفسه، از-اعتبار-افتاده تلقی کنند، یا آن را، متعلق به اقتضائاتِ دوره‌ای از تاریخ

---

[1] matheme

لکان، این مصطلح را، با الهام از واژه‌ی mytheme از کلود لوی استروس ابداع کرد. واژه‌ی mytheme در فارسی، به اسطوره‌مایه ترجمه شده‌است (پیشنهادِ داریوش آشوری، تک-اسطوره است). اما matheme، هنوز ترجمه‌ی استانداردی نیافته (بگذریم از معادلِ شاذِ ریاضمه)، و عموماً در ترجمه‌ها، به آوانویسی‌اش، به صورت متم، بسنده می‌شود. متم‌ها، فرمول‌هایی نمادین اند، که لکان برای صوری‌سازیِ مفاهیمِ روان‌کاوی ازِشان استفاده می‌کند، تا امکانِ انتقالِ این مفاهیم، به دور از سوءتفسیرهای خیالی، فراهم آید.

[2] praxis

بدانند که سپری شده؛ نزدِ دیگران، یا خیلی فرم‌باورانه[۳] و ساختارباورانه[۴]جلوه می‌کند، یا صرفاً آن را، بیش از اندازه، مقیّد به نهاده[۵]هایی در بابِ نقشِ زبان و ارتباطات می‌دانند، که اکنون دیگر بخشی از معلوماتِ عمومی اند. نظر به همه‌ی این دلایل، ممکن است کسی بپرسد که چرا اصلاً باید بدان اهمیت داد. مسأله‌ی خدایگانی[۶] در چهار گفتمانِ لکان، کانونِ توجهِ این نوشتار است، و بیش-و-کم، سایرِ نکاتِ مهمِ سیاسیِ مربوط به این نظریه را در حاشیه خواهدگذاشت: مثلاً آن که در این نظریه، کیف «به مثابه‌ی عاملی سیاسی [i]»، و به مثابه‌ی سیمان و ساروجی ناسازنما تلقی می‌شود، که هر پیوندِ اجتماعی[۷] را، هم‌هنگام، برقرار و مختل می‌کند.

لکان، ضمنِ آموزه‌های‌اش، مصطلحِ «گفتمان[۸]» را، به شیوه‌هایی بس گوناگون استعمال کرده‌است. در اوایلِ دهه‌ی ۱۹۵۰، [ii] زیرمعنایی که از آن اراده می‌کند، زبان‌شناسیک است، و بعداً و در اواخرِ دهه‌ی ۱۹۶۰ و اوایلِ ۱۹۷۰ [iii] است که مصطلحِ گفتمان، به پیوندِ اجتماعی یا اتصالِ اجتماعی راجع می‌شود. ما نیز، باید گفتمان را، در بافتِ نظریه‌ی چهار گفتمان، همین گونه بفهمیم. اگر چه طرحِ نظریه‌ی گفتمان، به لحاظِ تاریخی، مقارن بود با وقایعِ مهِ ۶۸ و پیامدهای‌اش، خطاست که گمان کنیم این نظریه، بازبسته بدان تاریخِ خاص بوده، و امروز، دیگر به کلی، منقضی و نامعتبر است. نخستین نکته در باره‌ی مفهوم‌پردازی لکان از «گفتمان»، این است که این مفهوم‌پردازی، مغایرِ دیدگاهِ غالبِ زمانه‌ی او، و حتی در تضاد با عقیده‌ی مسلط در روزگارِ کنونی‌ست، که بر حسبِ آن، امروز، در عصرِ جهانی‌سازی، هیچ پیوندِ اجتماعیِ نیرومندی وجود ندارد، و ما، با افرادِ کمابیش پراکنده و منفردی روبه‌رو ایم، که قادر اند {به تنهایی} تصمیم بگیرند و (آزادانه) انتخاب کنند. لکان، با استفاده از مصطلحِ «گفتمان»، می‌خواهد بر این نکته تأکید کند که پیوندهایی (اجتماعی) وجود دارند، که ما از نیرو، پایایی، و دامنه‌ی‌شان، آگاه نیستیم:« ساختارها وجود دارند[iv]» (Lacan 2007: 13) . این بدین معناست که *روابط* بیناسوژگانی وجود دارند:

> گفتمان به روشنی می‌تواند بدونِ واژگان، بپاید. گفتمان، در روابطِ مشخص و بنیادینی می‌پاید، که به معنای دقیقِ کلمه، بدونِ زبان، نمی‌توانستند باقی بمانند. از طریقِ ابزارِ زبان است که شماری از روابطِ پایدار برقرار می‌شوند، و درونِ آن‌هاست که چیزی هست بزرگتر و ژرف‌تر از گفته[۹]ها.
>
> (Lacan 2007: 13)

بنابراین، گفتمان، نامِ دیگرِ پیوندِ اجتماعی‌ست:

---

[۳] formalistic

[۴] structuralist

[۵] thesis

[۶] the problem of mastery

[۷] social link

[۸] discourse

[۹] utterance

در نهایت، چیزی به جز آن پیوندِ اجتماعی، وجود ندارد. من آن را «گفتمان» نامیده‌ام، زیرا که اگر شیوه‌ای را دریابیم که ضمنِ آن، پیوندِ اجتماعی، همانندِ زبان، خود را بر فرازِ آن چه که فضا را آکنده، یعنی هستندگانِ سخن‌گو، وضع کرده و خویشتن را بر تنِ آن‌ها حک می‌کند، اقرار خواهیم‌کرد که بهتر از این نمی‌توان نامید-اش.

(Lacan 1998b: 54)

پس گفتمان، موجود و فعّال است، و بهتر است بکوشیم تا بفهمیم چه گونه کار می‌کند، و هر کس، چه گونه در آن ادغام شده و به دستِ آن تأسیس می‌شود:

هر یک از شما – و در این جا، چپ‌ها هم مشمولِ سخنِ من اند – بیش از آن که بدانید، بدان وابسته اید و این وابستگی خود را نیز به خوبی نشان می‌دهید. امور و عاداتِ روزمره‌ی شما، سوگیری‌هایی دارد، و همین سوگیری‌ها، اهمیت و نظرگیریِ سرپیچی‌های‌تان را محدود می‌کنند، تا بدان پایه {محدود} که {این سرپیچی‌ها،} در شما فقط کمی احساسِ ناخوشایند به وجود می‌آورند {نه تغییری مهم و چشم‌گیر} – سرپیچی‌های مذکور، یقیناً، جهان‌بینیِ شما را تغییر نمی‌دهند، و جهان‌بینیِ‌تان، واجدِ مرکز ثابتی باقی می‌ماند. مدلول، مرکزِ خود را، هر جا قرار-اش دهید، می‌یابد. و مادام که همه چیز به طور ریشه‌ای دگرگون نشود، گفتمانِ روان‌کاوی، که حفظِ خصلتِ مرکززدایی‌اش دشوار است و هنوز واردِ آگاهیِ عمومی نشده، نمی‌تواند چیزی را واژگون کند یا بنیانی را براندازد.

(Lacan 1998: 42)

در این جا، گویا لکان دارد محافظه‌کاری به خرج می‌دهد. او با بیان این که هر عملِ بنیان‌براندازی، در نهایت شکست می‌خورد و سرانجام، هر سرپیچی و شورشی بیهوده است، دارد به ما درباره‌ی دامنه و محدودیتِ کردمانِ روزانه، رسوم و عادات، و وابستگی‌های‌مان هشدار می‌دهد، و منظور-اش محال بودنِ {ـِ پیروزی} یا حتمی بودنِ شکست نیست. این تا اندازه‌ای، بدین معناست که آن چه که نزدِ ما، تغییری ریشه‌ای‌ست، نزدِ لکان، به قدرِ کافی ریشه‌ای نیست، یعنی، همان منطقِ کارکردی/رفتاریِ پیشین را دارد. بنابراین، می‌توان گفتمانِ خود را تغییر داد و از گفتمانی به دیگری رفت، اما سؤالِ واقعی، همچنان این است که تغییرِ واقعی چه گونه می‌تواند رخ دهد؟ مقصود از تغییرِ واقعی، تغییری‌ست که از منطقی که با آن می‌ستیزیم، بگسلد. خطاست که بگوییم لکان، تغییرِ ریشه‌ای را ناممکن می‌داند. چرا که به هر حال، او می‌نویسد:« مگر این که امور به نحوی ریشه‌ای، دگرگون شوند» (Lacan 1998: 42)، یا این که می‌گوید، این نه کوپرنیک، که راهِ حلِ کپلر است که ریشه‌ای‌تر است، زیرا که «نقشِ خودِ مرکز را، به پرسش می‌کشد» (Lacan 1998: 43). بنابراین، مسأله‌ی واقعیِ لکان، آن جا که تحذیر می‌دهد:« در استعمالِ واژه‌ی «انقلاب» زیاد عجله نکنید» (Lacan 2007: 11)، مسأله‌ی *تغییرِ ریشه‌ای*[۱۰] است. می‌توان گفت که لکان، از آغازِ تعلیمات‌اش، دل مشغولِ چنین تغییری داشت، و درگیرِ این پرسش بود که روان‌کاوی، چه گونه می‌تواند، بازنمای چنین تغییری باشد. همه‌ی آموزه‌های او را در همین پرتو می‌توان دید: همه چیز اعم از نقشِ روان‌کاو و پایانِ روان‌کاوی (اگر پایانی باشد)، جدال‌اش با IPA[۱۱] و نیز، مخالفت‌اش با فلسفه و

---

[۱۰] radical change

[۱۱] International Psychoanalysis Association

روان‌شناسیِ ایگو، و تمامِ مطالبی که ذیلِ عنوانِ «اسطوره‌ی "من[۱۲]"ای که خدایی می‌کند[۱۳]» و آن چه Je-cratie یا من‌سالاری[۱۴]می‌نامد (Lacan 2007: 63)، مطرح می‌کند. اگر چنین نیست، چرا در *سمینارِ هفدهم*، می‌کوشد تا روان‌کاوی را به مثابه‌ی آیینه[۱۵]، یعنی به مثابه‌ی روی دیگرِ گفتمانِ خدایگان، معرفی کند؟ چرا شعار-اش را در *سمینارِ هفتم*، چنین برمی‌گزیند: «از میل‌ات دست نکش[v]»، که بدین معناست که از میلِ روان‌کاو-ات دست نکش؟ و نهایتاً این که، لکان به خوبی می‌دانست که تغییرِ واقعی و «دست نکشیدن از میلِ خود»، ابداً آسان نیست، زیرا که اخلاقیّاتِ روان‌کاوی که «اخلاقیّاتِ امرِ واقعی»ست (Zupancic 2000)، مشتمل بر نسبتِ میانِ اخلاقیّات و تغییرِ واقعی نیز است. دقیقاً به همین سبب است که می‌گوید:« حفظِ خصلتِ مرکززدای گفتمانِ روان‌کاوی، دشوار است.» (Lacan 1998: 42)

برای نهاده‌ای که در آغاز مطرح کردیم نیز، می‌توان استدلالِ مشابهی آورد: گفتمان در کار و فعّال است، و خلاص شدن از دست‌اش آسان نیست [vi]. چرا چنین است، و این «گفتمان» اصلاً چی‌ست؟ چنان که لکان می‌گوید، گفتمان «پیوندی اجتماعی‌ست، که بر زبان بنا نهاده‌شده» (Lacan 1998: 17). یا، اگر بخواهیم دقیقتر سخن بگوییم، خواهیم‌گفت که هر پیوند و سازمانِ اجتماعی: «پیوندی‌ست میانِ آن‌ها که سخن می‌گویند» (Lacan 1998: 30). این تأکید را، خاصه اگر در پرتوی چرخشِ زبانیِ فلسفه در قرنِ بیستم بنگریم، به سختی بتوان نو یا اصیل به حساب آورد؛ در واقع، متفکرانِ مهمی که نقشی اساسی برای زبان قائل نباشند، کم‌شمار اند (یک مستثنای قابلِ توجه، آلن بدیو است). مثلِ همیشه اما، لکان همه چیز را در جزئیّات نهان کرده‌است. درگیریِ او با زبان، با آن چه عادتاً از آن فهمیده‌می‌شود، فاصله دارد، و نیازمندِ شرحِ مفصلی‌ست که از حوصله‌ی این نوشتار خارج است [vii]. برای بحثِ جاری، همین اشارتِ لکان کافی‌ست:« زبان، شرطِ ناخودآگاه است – کلِ حرفِ من این ست» [viii](Lacan 2007: 41). منظور از بخشِ آخر، یعنی آن جا که می‌گوید «کلِ حرفِ من این است»، آن است که این که زبان شرطِ ناخودآگاه است، مساهمتِ شخصِ او در این بحث است، و این مساهمت، در آموزه‌های نخستینِ لکان، در قالبِ ره‌نمودهایی چنین، تن‌آور شده‌است: «ناخودآگاه، ساختاری مانندِ زبان دارد» یا «دال، سوژه را برای دالِ دیگر بازنمایی می‌کند». با بسطِ مفهومِ گفتمان، هر دوی این ره‌نمودها، بازبینی شده و موردِ تجدیدِ نظر قرار گرفتند. اما پیش از غورِ بیشتر در این باب، باید دو تذکرِ کوتاه، در بابِ زبان‌شناسی و ساختارگرایی بدهیم. لکان، با این که مدتی زبان‌شناسی را، یار و متحدِ علمیِ روان‌کاوی می‌پنداشت، بعداً، با سخن گفتن از زبان‌نیرنگ‌شناسی[۱۶]، از زبان‌شناسی فاصله گرفت (Lacan 1998: 15). به رغمِ تمامِ همگرایی‌های ظاهری‌اش، لکان ساختارگرا نیست، زیرا که مدعی‌ست، گفتمان، تا ماورای سخن دامن‌گستر است، و می‌تواند بدونِ واژه‌ها نیز بپاید. این مدعا مناقشه‌برانگیز است، اما لکان از همان آغاز، ناهمراهی‌اش را با ساختارگرایی، با حفظِ مفهومِ سوژه، نشان داده‌بود که به دقیقترین معنای کلمه، ناسازگار با ساختارگرایی‌ست. مضاف بر این، در هر دو سمینارِ لکان که نقشِ مفهومِ گفتمان در آن‌ها برجسته است، یعنی سمینارِ هفدهم و

انجمنِ بین‌المللیِ روان‌کاوی، در سال ۱۹۱۰، به دستِ فروید بنیان گذاشته‌شد، تا مرجعی باشد برای استاندارد کردنِ کردمانِ روان‌کاوی. رابطه‌ی لکان، با این سازمان، بسیار بد بود. لکان معتقد بود که انجمن، خصوصاً شاخه‌ی آمریکایی آن، بدل به ابزاری شده‌است برای پزشکی‌سازی روان‌کاوی و ترویجِ هم‌نواییِ اجتماعی، و لذا، انجمن به آموزه‌های راستینِ فروید و کشفِ نام‌دارِ او، یعنی ناخودآگاه، خیانت کرده‌است.

[۱۲] I

[۱۳] The myth of the I that masters

[۱۴] I-cracy

[۱۵] obverse

[۱۶] linguistricks

بیستم، در خصوصِ دوستانِ هم‌روزگار و هم‌افقِ لکان ، یعنی کلود لوی استروس[۱۷] و رومن یاکوبسون[۱۸]، بحث‌ها و نقدهای مهمی طرح می‌شود. شاید اصلاً بتوان گفت که نظریه‌ی گفتمانِ لکان، محدودیت‌های انگاره‌ی ساختار را توضیح می‌دهد.

آغازگاهِ مفهومِ گفتمان را به مثابه‌ی «پیوندِ میانِ آن‌ها که سخن می‌گویند»، می‌توان چنین ساده کرد: از واقعیتِ سخن گفتن (با یک‌دیگر)، نتایجی مشتق می‌شود. این نتایج از این قرار اند: از همان آغاز، ما به واسطه‌ی سخن و زبان، واردِ *روابطی* با دیگران می‌شویم؛ این واسطه (سخن، زبان، نظمِ نمادین، ساختار)، برای ما، نقشی *فرم‌بخش*[۱۹]، و لذا، پیامدهای مشخصی در بر دارد (ما نه تنها خدایگانِ زبان نیستیم، بلکه، این زبان است که به وسیله‌ی ما سخن می‌گوید، دیگریِ بزرگ، بر سوژه مقدم است، «میل، میلِ دیگری‌ست»)، و نیز، فرآورده‌های مشخصی (سوژه‌ی تقسیم‌شده، $، ابژه‌ی a و اُفت-و-خیزهای‌اش، *ژوئیسانس*)، که مضامینِ نهاده‌هایی اند که لکان، در طولِ مدتِ فعالیت‌اش بسط داد («ناخودآگاه، ساختاری مانندِ زبان دارد»، «سوژه، سوژه‌ی دال است»، «دال، آن چیزی‌ست که سوژه را برای دالِ دیگر بازنمایی می‌کند»، «فرستنده، پیامی را که خود فرستاده، از گیرنده، در فرمی وارونه، دریافت می‌کند»، «هیچ فرازبانی[۲۰] وجود ندارد»، «دیگریِ دیگری، وجود ندارد» و غیره).

قول به وجودِ گفتمان، ایجاب می‌کند که نقش‌ها و کارکردهای *فرم‌بخشِ* آن، و نیز پیامدهای آن را، به میان آورده و معرفی می‌کنیم. گفتمان، «جهانِ واقعی را ساختار می‌بخشد» (Lacan 2007: 18)، و به همین سبب است که نزدِ لکان، به معنای دقیقِ کلمه، *بیرون* از آن، چیزی وجود ندارد:« چیزی تحتِ عنوانِ واقعیتِ پیشاگفتمانی وجود ندارد. هر واقعیتی، بر گفتمانی استوار است و به دستِ آن تعریف می‌شود» (Lacan 1998: 32). بدین ترتیب، گفتمان، همچون ساختاری ضروری فهمیده‌می‌شود، که هر عمل، کنش، تأثر، فکر، معنا، منطق یا غیره‌ی هستنده‌ی سخن‌گو، بازبسته بدان است و به دستِ آن تعیین می‌شود. گفتمان، خودِ واقعیت را شکل می‌دهد، تعریف می‌کند و می‌آفریند:« واقعیتِ گفتمانی که هم‌اکنون در جهان بوده و ضامنِ آن است، بر خودِ واقعیت و عمل‌کرد-اش که پیشتر از آن سخن گفتم، حک شده‌است و این دست‌کم، در خصوصِ جهانی که می‌شناسیم، صادق است. نه تنها هم‌اکنون نیز بر آن حک شده، بلکه یکی از ارکانِ آن است» (Lacan 1998: 32). با این حال، این واقعیت، واقعیتی کامل و تمام نیست، بلکه ناتمام است.[ix] از دیدِ لکان، نه یک گفتمان، که چهار فرمِ مختلفِ گفتمانی وجود دارد: گفتمانِ خدایگان، گفتمانِ دانشگاه، گفتمانِ هیستریک، و گفتمانِ روان‌کاو. با نظر به نام‌های‌شان، می‌توانیم ملاحظه کنیم که سه تا از آن‌ها، بر حسبِ بازیگر یا عاملِ اصلی‌شان نامیده‌شده‌اند، و یکی از آن‌ها (گفتمانِ دانشگاه)، نامِ یک نهاد را بر خود دارد (که البته منحصر به آن نهاد نیست، و می‌تواند به یک‌سان، به، مثلاً، دستگاهِ دیوان‌سالاریِ اروپایی، شورویِ استالینیستی، جهانِ تحتِ نظارت[۲۱]، زیست‌سیاست و غیره راجع شود). در خودِ انگاره‌ی گفتمان، ابهامی هست، زیرا که گاهی می‌تواند، نامِ یک نهاد باشد، گاهی نامِ یک رابطه، کِردمان، یا جایگاهی که کسی ضمنِ سخن یا کُنشی اِشغال می‌کند، و گاهی نیز می‌تواند به یک آرایش[۲۲] یا آپاراتوس[۲۳] راجع شود. علاوه بر این، یک فردِ واحد،

---

[۱۷] Claud Le'vi Strauss

[۱۸] Roman Jackobson

[۱۹] formative

[۲۰] metalanguage

[۲۱] world of surveillance

[۲۲] arrangement

[۲۳] apparatus

می‌تواند، در آنِ واحد، ذیلِ گفتمان‌های مختلفی سخن بگوید و کُنِش کند – چنان که مثلاً، هگل، گاهی درونِ گفتمانِ خدایگان خطابه ایراد می‌کند و گاهی نیز، استادِ دانشگاه یا فیلسوفِ دولتِ پروس است، و با این حال، نزدِ لکان، او «والاترین هیستریک»(Lacan 2007: 35) نیز است[x]. چنان که بعداً نشان خواهیم‌داد، خودِ گفتمان‌ها می‌توانند تغییر کنند و تحتِ شرایط و منطقِ مشخصی، به گفتمان‌های دیگر دگردیسی بیابند. {بدین ترتیب،} به نظر می‌آید که منظورِ لکان، از مدعای «گفتمان موجود و فعال است»، آن است که، یک فرمِ گفتمان، یعنی گفتمانِ خدایگان، هماره پیشتر وجود دارد. تمامِ دیگرِ گفتمان‌ها، در نقطه‌ی مشخصی از تاریخ ساخته‌شده‌اند: گفتمانِ دانشگاه در قرنِ هفدهم و گفتمانِ هیستریک و روان‌کاو، بعد از آن – و هیچ تضمینی نیست که گفتمانِ روان‌کاو (و کِردمان‌اش، یعنی روان‌کاوی) بپاید. با این حال، این که «یک گفتمان، پیش از سایرِ گفتمان‌ها پدید آمده، در این جا، اهمیت ندارد»(Lacan 1998: 16). گفتمان‌ها، در گذرِ تاریخ، تحول می‌یابند («در گفتمانِ خدایگان، در نقطه‌ی خاصی از تاریخ، چیزی تغییر کرده‌است [...] (Lacan 2007: 177)). اما گفتمان‌ها، نفسِ حرکتِ تاریخ را توضیح *نمی‌دهند*:«بگذارید به شما تذکری بدهم: طرح‌های چهارگانه‌ی من[۲۴]، رمل و اسطرلابِ تاریخ نیستند» (Lacan 2007: 188)

یکی از نتایجِ توصیفی که فوقاً، از نقشِ فرم‌بخشِ گفتمان آوردیم، این است که هستنده‌ی سخن‌گو را، نهایتاً، گریزی به بیرون از گفتمان بنفسه، نیست[xi]، و شاید تنها روان‌پریشان[۲۵] مستثنای این حکم باشند، زیرا که کارکنشِ اصلی در روان‌پریشی، طردِ بنیادینِ امرِ نمادین و دال است؛ ضمنِ روان‌پریشی، «ناخودآگاه، حضور دارد، اما کار نمی‌کند» (Lacan 1993: 208). به همین سبب است که لکان، در جایی، می‌گوید:« تنها آدم‌های آزادِ جهان، دیوانگان اند»[xii]، همه‌ی دیگر هستندگانِ سخن‌گو، تحتِ سلطه‌ی گفتمان اند. یا، چنان که او، ماجرا را تعریف می‌کند:« این فریب‌ناخوردگان اند که به خطا می‌روند.[۲۶]» این مدعا، که آدمی باید «به سخن درآید[۲۷]»(Lacan 2007: 51)، بدین معناست که گفتمان، ترکیبی‌ست وحدت‌یافته از زبان و آپاراتوس. بازی‌واژه[۲۸]ی «به سخن درآمدن»، حاوی بُردارهای معنیِ مختلفی‌ست: سخن[۲۹]، واژه، appareil[30]، آپاراتوس، s'appareiller، جفت

---

[۲۴] مقصود، طرحی‌ست که چهار گفتمان را نمایش می‌دهد و در شکل ۱ آمده‌است.

[۲۵] psychotic

[۲۶] The non-duped err

[۲۷] Speechify

لغتِ speechify کوششی‌ست برای ترجمه‌ی واژه‌ی s'apparoler در فرانسوی. هر دوی این واژگان را می‌توان «شرکت جستن در سخن یا گفتار» معنی کرد. فهم معنی این تعبیر، زمانی ممکن است که توجه کنیم: «دیگری مقدم بر سوژه است». این «دیگری»، یعنی همان دستگاهِ زبان، که آدمی، برای سوژگی، و حتی برای «آدم شدن» باید در این دستگاه شرکت کند و با آن درگیر شود: خود را درون آن ادغام کند، خود را از نگره‌ی او بنگرد. از این رو، معادل «به سخن درآمدن» را برای آن برگزیدم.

[۲۸] wordplay

یکی از عادات لکان در مفهوم‌بندی، ساختنِ واژه‌های نو بود. یکی از شیوه‌های او در این کار، استفاده از تداعی‌های لفظی و معنایی واژگان مألوف و ترکیب آنهاست (که خود به نوعی ملهم است از فرآیندهای تراکم و انتقال در کار-رویای فروید). مثلاً واژه‌ی linguistricks را که پیشتر در همین متن آمد و به «زبان‌نیرنگ‌شناسی» بازگردانده‌شد، در نظر بگیرید: واژه‌ی فرانسوی‌ای که لکان ساخته و در انگلیسی به linguistricks، ترجمه شده، «linguisterie» است که خود، ترکیبی‌ست بازی‌گوشانه، از دو واژه‌ی linguistique به معنی زبان‌شناسی و hystérie به معنی «هیستری». Linguisterie، از منظر لکان، در واقع، مطالعه‌ی شیوه‌ای‌ست که زبان از طریقِ سوژه سخن می‌گوید، بدین طریق که با ترفندها و «نیرنگ»هایی مانند لغزش‌های زبانی، خود را در «گفتار» یا «سخنِ» سوژه ظاهر می‌کند. واژه‌ی wordplay به همین قبیل واژه‌سازی اشاره دارد.

[۲۹] parole

[30] به فرانسوی، به معنی دستگاه و به نوعی، معادلِ آپاراتوس

شدن/تزویج[۳۱]، تشکیلِ جفت دادن، و غیره. اما درباره‌ی مدعای لکان لازم است توجه کنیم: این که « هر واقعیتی، بر گفتمانی استوار است، و به دستِ آن تعریف می‌شود» (Lacan 1998: 32) را، به تنهایی نمی‌توان قرائت کرد، و فقط زمانی به درستی قابلِ فهم است، که در پیوند با این مدعای دیگر فهمیده‌شود:« به واقعیت، تنها از طریق آپاراتوس‌های ژوئیسانس می‌توان راه برد» (Lacan 1998: 55). لذا، مفهوم‌پردازی این حرفِ لکان از گفتمان که می‌گوید «کردارِ زبان [بر جامعه] حکم‌فرماست» (Lacan 2007: 239)، فقط مربوط به زبان و ارتباطات نیست، بلکه، به ژوئیسانس و کیف و هم‌عهدی‌شان با دال نیز مربوط است:« این همان نسبتِ میانِ ترم‌های چهارگانه است. آنی که ننامیده‌ام‌اش، ننامیدنی‌ست، زیرا که کلِ ساختار، بر ممنوعیتِ آن استوار است – یعنی، ژوئیسانس»(Lacan 2007: 176) . دقیقاً همین جاست که می‌توان رابطه‌ی میان سیاست و روان‌کاوی را یافت:« تنها وقتی می‌توانیم راهِ خود را به درونِ سیاست بگشاییم، که این موضوع را به رسمیت بشناسیم که تا جایی که به تولیدِ حقیقت مربوط است، تنها گفتمان، گفتمانِ ژوئیسانس است (و منظور-ام فقط گفتمانِ روان‌کاوی نیست).» (Lacan 2007: 78). کیف یا ژوئیسانس، نزدِ لکان، لذتِ مهیب و سهمگینی ورای اصلِ لذت است، که بر لذت[۳۲] در عدمِ لذت[۳۳] دلالت می‌کند. به رغمِ آن که لکان، نخست، کیف را دست‌نیافتنی و محال دانسته‌بود [xiii]، و بر خصلتِ متخطی و مرزشکنِ آن تأکید کرده‌بود («ژوئیسانس، برای هر آن که سخن می‌گوید، ممنوع شده‌است» (Lacan 2006: 696) ، و از آن جا که ممنوع است، تنها در مابین‌السطور یا inter-dit[۳۴] است که هست)، بعداً لحن‌اش را عوض کرد و گفت:

> در این جا، تخطی‌ای در کار نیست، بلکه با نوعی یورش[۳۵] مواجه ایم، نوعی سقوط درونِ میدانِ چیزی که چندان با ژوئیسانس فرق ندارد: مازاد[۳۶]. [...] اما شاید حتی برای این هم باید بهایی پرداخته‌شود. به همین سبب بود که پارسال، برای‌تان گفتم که در مارکس، {ابژه‌ی کوچکِ} a، که الان از آن بحث کردم، به عنوانِ چیزی دانسته‌می‌شود، که در ساحتی عمل می‌کند – بر اساسِ گفتمانِ روان‌کاوی و نه هیچ یک از دیگر گفتمان‌ها – که به مثابه‌ی ژوئیسانسِ مازاد، مفصل‌بندی می‌شود. در این جا شما با همان چیزی مواجه اید، که مارکس کشف کرده‌بود: همان چیزی که در ساحتِ ارزشِ اضافی رخ می‌دهد[xiv].
>
> (Lacan 2007: 20)

به بیانِ دیگر:« علاوه بر این، به همین سبب است که من آن چه را که این جا پدیدار می‌شود، تحتِ عنوانِ «ژوئیسانسِ مازاد» توصیف می‌کنم و نه به عنوانِ چیزی زورآور یا متخطی» (Lacan 2007: 19). از همین روست که از آن زمان به بعد، لکان تأکید می‌کرد که زنجیره‌ی دال و مدلول، بنفسه، تحتِ سلطه‌ی عمل‌کردِ کیف است. اما کیف، «خدایگانِ غریبی‌ست»، زیرا که «در خدمتِ هیچ

---

[۳۱] coupling/pairing

[۳۲] satisfaction

[۳۳] dissatisfaction

[۳۴] Inter-dit یکی دیگر از بازی‌واژه‌های لکانی‌ست. بدون تیره‌ی میانی و به صورت interdit این واژه، در فرانسوی، به معنای «ممنوع»، و وقتی تیره‌ای به میان‌اش می‌آید، و بدل به inter-dit می‌شود، به معنای «مابینِ‌السطور» است (dit به معنای گفته‌شده است و inter-dit یعنی آن چه مابینِ گفته‌ها گفته‌شده‌است). از نگاهِ لکان، ژوئیسانس، دقیقاً inter-dit است با همه‌ی ایهامِ موجود در تیره‌ی میانی: هم حضورش ممنوع است و هم در مابین‌السطور حضور دارد.

[۳۵] irruption

[۳۶] surplus

هدفی نیست» (Lacan 1998: 3)، تکراری‌ست ساده و بی‌پایان که خدایگانِ واقعی‌اش، خدایگانی هرزه[۳۷] است – سوپرایگو: « هیچ چیز افراد را به کیف بردن وانمی‌دارد، الّا سوپرایگو. سوپرایگو، فرمانِ ژوئیسانس است – کیف ببر!» (Lacan 1998: 3) هیچ‌کس نمی‌داند کجا به پایان می‌رسد: « به قدرِ کفایت برای‌تان گفته‌ام که روشن شود ژوئیسانس، کوزه‌ی بی‌کف[۳۸] است، و این که وقتی آغاز-اش کردید، نخواهیددانست کجا به پایان می‌رسد. از خارشی آغاز می‌شود و به کوهِ آتشی نفتین می‌رسد.» (Lacan 2007: 73) ژوئیسانس، هیچ نیست مگر پس‌ماند[۳۹]:

> در واقع، فقط از طریقِ این اثر فرسایشی، از طریقِ این پس‌ماند است که ژوئیسانس، جایگاهی به دست می‌آورد و خود را نشان می‌دهد. به همین سبب است که من در آغاز، آن را با ترمِ Mehrlust[۴۰] نامیدم، یعنی ژوئیسانسِ مازاد. دقیقاً از طریقِ فهمِ آن بر مدارِ فقدان است که این چیزی که آمده و هجوم آورده، و زنگ‌اش در گوشِ ما طنین افکنده، ژوئیسانس می‌آفریند، ژوئیسانسی که تکرار خواهدشد – اگر مجاز باشم از این تعبیر استفاده کنم، چیزی، جبران را، برای آن چه که در آغاز عددی منفی بوده، لازم می‌آورد. تنها ساحتِ آنتروپی‌ست که این واقعیت را ملموس می‌کند که ژوئیسانسِ مازادی هست که می‌تواند بازیابی شود. و این همان ساحتی‌ست که در آن، عمل، یا دانشِ فعّال، ضرورت می‌یابد، مشروط بر آن که، خواه بداند یا نه، از نشانِ واحد[۴۱] نشأت گرفته‌باشد، و در نتیجه، از هر آن چه که بتوان آن را به عنوانِ دال مفصل‌بندی کرد [...] این دانش، ابزار و واسطه‌ی ژوئیسانس است. و تکرار می‌کنم که وقتی فعّال است، آنتروپی تولید می‌کند. این آنتروپی، این لحظه‌ی فقدان، تنها لحظه‌ای‌ست، تنها لحظه‌ی معمولی‌ست که ما در آن، به ذاتِ ژوئیسانس دست‌رسی داریم [...] این موضوع به سخن گفتن نسبتاً بی‌ربط است. بلکه، به ساختار مربوط است، و ساختار، سخن‌گو را به قالبِ دل‌خواهِ

---

[۳۷] obscene

[۳۸] Jar of Danaids

اشاره دارد به اسطوره‌ای یونانی: دانائیدها، دخترانِ دانائوس، پادشاهِ آرگوس بودند و شمارِشان پنجاه تن بود. به دستورِ پدر، چهل-و-نه تن از آنان، در شبِ عروسی‌شان، همسرانِ خود را (که پسرعموهای‌شان بودند) سَر بریدند (بزرگترین دختر، از فرمانِ پدر سرپیچید). در تارتاروس (دوزخ)، این دختران، به بادافره‌ی گناه‌شان، محکوم شدند که کوزه‌ای را پر کنند که تهِ آن، کف ندارد یا سوراخ است، لذا کار ایشان هرگز تمام نمی‌شود. کوزه‌ی دانائیدها یا کوزه‌ی بی‌کف، استعاره‌ای‌ست از کارِ بیهوده و بی‌پایان.

[۳۹] Waste

توجه شود که منظور از پس‌ماند، باقی‌مانده‌ی ماده است، بعد از آن که فرآوری روی آن انجام گشته و محصولی تولید می‌شود که در خدمت هدفی‌ست. هر فرآیندی، ضمنِ تولیدِ یک محصول، تفاله‌ای از خود به جا می‌گذارد که به هیچ دردی نمی‌خورد، و «مازاد تولید» است. در این جا لکان، مدعی‌ست که ژوئیسانس، پس‌ماند یا تفاله‌ی فرآیندِ دلالت‌گری‌ست.

[۴۰] لکان، این واژه را، با الگوبرداری مستقیم از تعبیری ساخته‌ی مارکس، یعنی Mehrwert (ارزش اضافی) برساخته‌است و می‌توان آن را به کیف-اضافی ترجمه کرد. همان طور که در سرمایه‌داری، کارِ کارگر به تولید ارزش-اضافی می‌انجامد و سرمایه‌دارِ تصاحبش می‌کند، در اقتصادِ روانیِ سوژه نیز، کوششِ سوژه، برای جبران فقدانِ ناشی از ادغام در ساحتِ نمادین، به تولید کیف-اضافی می‌انجامد، و چنان که در ادامه می‌بینیم، لکان آن را نهایتاً با ابژه‌ی کوچک a مفهوم‌پردازی می‌کند.

[۴۱] unary trait

نشان واحد، در نظریه‌ی لکان، نشانه‌ای تکین و متمایز است و که هویت‌یابی به میانجی آن صورت می‌گیرد و همواره، به دال-خدایگان راجع است.

خود درمی‌آورد. سوژه، که انسان نامیده‌می‌شود، و بدونِ تردید چیزی به جز پس‌مانده‌ی زبان[۴۲] نیست، تنها باید متناسب با قواعدِ زبان، به سخن درآید.

(Lacan 2007: 50–51)

بنابراین، ژوئیسانس، «تکرار را لازم می‌آورد»، و «اساسِ این تکرار، بازگشتِ ژوئیسانس است» (Lacan 1992: 45, 46) ، زیرا که «در این جا فقدانِ ژوئیسانس وجود دارد: و در مکانِ همین فقدانِ به‌میان‌آمده به دستِ تکرار است، که عملگرِ ابژه‌ی مفقود، یا همان چیزی که من آن را a می‌نامم، پدید می‌آید» (Lacan 2007: 48). با این ملاحظه، به نقطه‌ای می‌رسیم که در آن:« پرسش‌ها برانگیخته‌می‌شوند، یعنی در همان ساحتی که چیزی به میان می‌آید که می‌توان از آن به a یاد کرد» (Lacan 2007: 179). تبعاً، چهار گفتمان توصیفگر قسمت‌های بی‌عیب-و-نقصِ روابطِ بیناسوژگانی و ارتباطاتِ روزانه‌ی ما نیست، بلکه دقیقاً از چیزی در این روابط سخن می‌گوید، که کار نمی‌کند و معیوب است: آن چه رام‌شدنی نیست، یا خراب است. دست‌کم از سمینارِ یازدهم به بعد، لکان شروع به انگشت نهادن بر علت[۴۳] و نقشِ آن کرد. او بدین گونه از علت سخن می‌گفت:« مختصراً این که، فقط در چیزهایی که کار نمی‌کنند {و نقصانی دارند} است که علتی در کار است.» سمینارِ یازدهم، بر شکاف، گسست، یا مانع[xv] تأکید می‌کند، در مقابل، گفتمان‌ها بر مقولاتِ *امتناع*[۴۴]، *عجز*[۴۵]، یا به فرانسوی، impuissance، انگشتِ تأکید می‌گذارند:« هر طور به چیزها فکر کنید، و به هر شیوه‌ای که دست‌کاری‌شان کنید، این طرح‌های کوچکِ چهارگانی، این خصلت را دارند، که شکافی مختص به خود بر جا بگذارند»:2007 (Lacan 203). یا به دیگر سخن:

ضمنِ صورت‌بندیِ گفتمان، و کشفِ قوانین و قواعد درونِ این صورت‌بندی، که آن را به بوته‌ی آزمون خواهندگذاشت، ما به نوعی امتناع برمی‌خوریم. این امر اساساً و به طور ریشه‌ای، مربوط به اثرِ ساختار است.

(Lacan 2007: 45)

اکنون که خود را به این ملاحظاتِ مقدماتی مسلح کردیم، می‌توانیم به سراغِ مَتِم‌های چهار گفتمان برویم.

چنان که شکل ۱ نشان می‌دهد، مَتِم‌ها، به صورتِ چهار الگوریتم نوشته‌شده‌اند –همه‌ی‌شان، کاملاً از محتوا خالی شده‌اند، و دقیقاً به همین صورت می‌توانند در هر زمینه‌ای استفاده شوند. چنین بازنمایی‌ای تصادفی نیست؛ در واقع این بازنمایی، مؤیدِ سیاستِ دانش و خدایگانیِ لکان است. به عنوانِ مثال، لکان گفته‌بود که با وجودِ مَتِم‌ها، هیچ تفسیرِ خدایگانی وجود ندارد – به عبارتِ دیگر، هیچ

---

[۴۲] humus of language

[۴۳] cause

[۴۴] impossibility

[۴۵] powerlessness

تفسیرِ «درستی»[۴۶] وجود ندارد. این همان آموزه‌ی سیاسیِ مَتِم‌های لکان است - «شما مُجاز اید که بدانید»، scilicet[47]: و هیچ‌کس نیست که اجازه‌ی دانستن نداشته‌باشد.

نظریه‌ی گفتمان‌های لکان، از چهار گفتمان، چهار جایگاه، و چهار عنصر تشکیل شده‌است[xvi]. چنان که در شکل ۱ ملاحظه می‌شود، هر گفتمان، از چهار جایگاه ساخته‌شده‌است: جایگاهِ عامل[۴۸]، دیگری، حقیقت، و فرآورده/فقدان[۴۹]. گاهی لکان، در این آرایش، تغییراتِ کوچکی می‌دهد – مثلاً، جایگاهِ عامل، گاهی جایگاهِ میل نیز است (بنگرید به Lacan 2007: 106)، و همان متن، جایگاهِ محصول را، جایگاهِ فقدان هم، نام می‌نهد. جایگاه‌ها، در بالا، پایین، چپ، و راستِ شکل قرار گرفته‌اند، و خطِ مانعی، جایگاه‌های بالا را از پایین جدا می‌کند.

$$\frac{\text{سخنگو یا عامل}}{\text{حقیقت}} \rightarrow \frac{\text{دیگری}}{\text{فقدان یا فرآورده}}$$

[۴۶] تأکید از مترجم است.

[47] ریشه‌ای لاتین دارد: scīre licet که معنای‌اش این است: دانستن‌اش مُجاز است.

[۴۸] agent

[۴۹] product/loss

سرِ جمع، این جایگاه‌ها، مربعی می‌سازند، نظیرِ مربعِ تقابل[۵۰] در منطق یا مربعِ گریماس[۵۱]. عامل، در جایگاهِ سمتِ چپ، در ردیف بالایی نمودار مستقر است. (چنان که ما در غرب، از چپ به راست می‌نویسیم،) حرکت در نمودار را باید، از سمتِ چپ، ردیفِ بالا آغاز کرد و به سمتِ راست رفت. اگر این نمودار را، طرحی بدانیم که نمایانگرِ مقوله‌ی ارتباط است، همه‌ی جایگاه‌های واقع در سمتِ چپ را، امرِ فعّال در گفتمان پر کرده‌است: یعنی آن چه که سخن می‌گوید یا پیام می‌فرستد. در مقابل، در سمتِ راستِ نمودار، آن بخشی واقع است، که پیام را دریافت می‌کند. جایگاه‌های بخشِ بالایی نمودار، بازنمای چیزهای عیان اند، و بخشِ پایینی، مربوط به امورِ پنهان یا سرکوب‌شده است. قدرتمندترین و فعّال‌ترین جایگاه در هر گفتمان، جایگاهِ واقع در سمتِ چپ، در بالای نمودار است که از آنِ عامل، عاملیّت، یا سلطه است، و در مقابل، جایگاه‌های موجود در پایین نمودار که با خطِ مانعی جدا شده‌اند، بر حقیقت (ـِ پنهان) و/یا محصول/فقدان دلالت می‌کنند. یک نکته‌ی واضحِ دیگر، آن است که در نمودار، عامل، به رغمِ سلطه‌اش، از دیگری و از حقیقت، جدا شده‌است، و نیز این که، در چارچوبِ این طرح، حقیقت، همان فرآورده نیست. این موضوع، به عنوانِ مثال، تلویحاً بدین

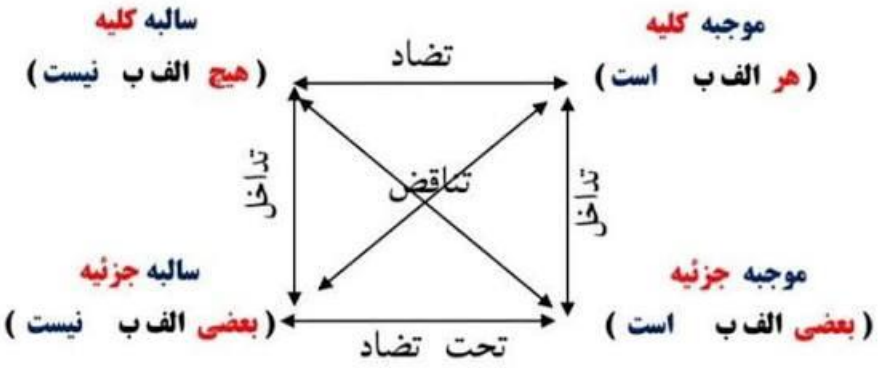
---

۵۰ square of oppositions

نموداری‌ست در منطق، که رابطه‌ی صدق و کذب، میانِ چهار نوع قضیه‌ی محصوره‌ی حملیه (موجبه‌ی کلیه، موجبه‌ی جزئیه، سالبه‌ی کلیه، و سالبه‌ی جزئیه) را نشان می‌دهد.

۱. موجبه‌ی کلیه: هر الف ب است (هر انسانی فانی‌ست).
۲. سالبه‌ی کلیه: هیچ الفی ب نیست (هیچ انسانی سنگ نیست).
۳. موجبه‌ی جزئیه: بعضی الف‌ها، ب اند (بعضی انسان‌ها شاعر اند).
۴. سالبه‌ی جزئیه: بعضی‌ها الف‌ها، ب نیستند (بعضی انسان‌ها شاعر نیستند).

قضایایی که از طریق ضلعِ افقی به هم مرتبط اند، «متضاد» هم اند و قضایایی که از طریق قطر مربع به وصل اند، نقیض هم‌دیگر اند. قضایای متضاد نمی‌توانند با هم صادق باشند، اما ممکن است، هر دو همزمان کاذب باشند. قضایای نقیض، هرگز همزمان کاذب یا صادق نمی‌شوند. قضایایی که با اضلاع عمودی به هم وصل اند، متداخل اند: اگر قضیه‌ی کلیه درست باشد، جزئیه نیز درست است، ولی اگر جزئیه درست باشد، درستیِ کلیه، نامشخص است. (شکل برگرفته از لینک)



۵۱ Greimasian square

به مربعِ نشانه‌شناسیک هم مشهور است، و نموداری‌ست، ملهم از مربعِ تقابل که روابطِ میانِ نشانه‌ها را، از طریقِ مفهومِ تضاد (مثلاً مردانه-زنانه، یا زشت-زیبا) نشان می‌دهد. این نمودار را، نخستین بار، زبان‌شناسِ لیتوانیایی- فرانسوی، آلژیرداس گریماس، در کتابی به نامِ «ساختارهای معنایی» در سال ۱۹۶۶، پدید آورده‌است.

معناست که در یک کنش-گفتار[۵۲]، چیزی، ذیلِ نامِ امری یا از جایگاهِ مفروضی، گفته‌می‌شود. کنشِ گفتار و بیان، بر عاملی دلالت می‌کند، اما عاملِ سخن‌گو، ضرورتاً همان شخصی نیست که سخن را به زبان آورده‌است. وقتی سخن می‌گوییم، هماره مخاطبِ‌مان دیگری‌ست، اما این دیگری، نزدِ لکان، مساوق با یک شخص نیست، بلکه می‌تواند یک جایگاه باشد، یعنی جایگاهِ دیگری. منطقِ جایگاه‌های مندرج در طرحِ فوق، معرفِ درون‌مایه‌ی استانداردِ روان‌کاویِ فرویدی‌ست در تحلیلِ صورت‌بندی‌های ناخوداگاه (رویاها، جوک‌ها، لغزش‌های زبانی). در هر گفتمان، یک ساحتِ عیان (قسمتِ بالای نمودار) داریم و یک ساحتِ پنهان (قسمتِ پایینِ نمودار). در این جا می‌توان انبوهی از درون‌مایه‌های کلاسیکِ لکانی را مشاهده کرد، نظیرِ این که هیچ‌کس خدایگانِ زبان، گفتار و عوارضِ‌شان نیست («فرستنده، پیامِ خود-اش را، در فُرمی وارونه دریافت می‌کند»، «هیچ فرازبانی وجود ندارد»، «دیگریِ دیگری وجود ندارد»). به بیانِ دیگر، لکان می‌گوید که هر پیام‌رسانی و ارتباطی، با سوءتفاهم همراه است (یا نهایتاً بدان مختوم می‌شود): ما می‌کوشیم تا با دیگری ارتباط برقرار کنیم، اما هر ارتباطی، عوارض و فرآورده‌هایی دارد و نیز حقیقتِ پنهانی، که چیرگی‌پذیر نیستند.

همین حرف را، نیز در بابِ سایرِ عناصری که در دیگر جایگاه‌ها در طرحِ فوق می‌نشینند، می‌توان تکرار کرد. آن‌ها نیز، با عوض کردنِ جایگاه یا مکانِ‌شان، آثار و عوارضِ مختلفی می‌آفرینند. چهار عنصرِ هر گفتمان – S_1 (دال - خدایگان[۵۳])، S_2 (مجموعه یا زنجیره‌ی دال‌ها یا دانش)، a (ابژه‌ی کوچکِ a یا کیفِ مازاد)، $ (سوژه‌ی شکاف‌خورده) – هماره همین ترتیب را حفظ می‌کنند. همین موضوع باعث می‌شود که ما به جای ۲۴ ترتیبِ مختلف {یا ۲۴ فرمِ گفتمانیِ مختلف}، فقط ۴ ترتیب {یا ۴ فرمِ گفتمانی} داشته‌باشیم. ترتیبِ ثابتی را که این عناصر حفظ می‌کنند، می‌توان به شیوه‌های متنوعی تفسیر کرد. به عنوانِ مثال، به نهاده‌ی کلاسیکِ لکان - «دال، سوژه را برای دالِ دیگر بازنمایی می‌کند» (توالی: $, S_1, S_2) – می‌توان رابطه‌ی میانِ دال و ژوئیسانس را نیز افزود - «دال، متعلق به ساحتِ جوهرِ کیف‌بَر[۵۴]است [...] دال، علتِ ژوئیسانس است» (Lacan 1998: 24: $, S_1, S_2. a). از ترتیبِ مقرر و ثابتِ عناصر، امتناعاتی نیز نتیجه می‌شود – {مثلاً این که،} $ و S_2 هماره، دو سَرِ یک قطرِ مربع اند، و هرگز، پشتِ سَرِ هم نمی‌آیند، زیرا که سوژه، همیشه، سوژه‌ی شکاف‌خورده و تقسیم‌شده است، یعنی سوژه‌ای‌ست که نمی‌داند، حال آن که، دانش، بازنمای کل یا یک تمامیّت نیست. هم چنین است، S_1 و ابژه‌ی کوچکِ a. دال نمی‌تواند بر ابژه‌ی a سَروَری یابد و تصاحب‌اش کند، چرا که هر کوششی برای بازپس‌گیریِ a، چنان که لکان می‌گوید، باعث می‌شود:« این ابژه‌ی بی‌همتا، ویژه، و ناسازوار که ما آن را a می‌نامیم، به نشخواری دُژبنیاد[۵۵] بدل شود» (بنگرید به Lacan 1998: 268) به دیگر سخن، روان‌کاوی نه نوعی خدایگانی و سَروَری‌جویی‌ست و نه نوعی هیپنوتیزم:« زیرا که شاه‌محورِ کارکنشِ روان‌کاوی، حفظِ فاصله‌ی میانِ من[۵۶] – هویت‌یابی[۵۷]- و a است» (Lacan 1998: 273).

چرخشِ عناصر در فرمول‌های فوق به نحوِ ساعت‌گرد یا پادساعت‌گرد، با حفظِ ترتیبِ‌شان، مَتِم‌های چهار گفتمان را می‌سازد. مثلاً، اگر گفتمانِ خدایگان را، پادساعت‌گرد بچرخانیم، به صورت‌بندیِ گفتمانِ دانشگاه می‌رسیم، و اگر ساعت‌گرد بچرخانیم، به گفتمانِ

---

[52] speech-act

[۵۳] master-signifier

[۵۴] enjoying substance

[۵۵] ill-founded rumination

[۵۶] I

[۵۷] identification

هیستریک. یک چرخشِ دیگر، از گفتمانِ دانشگاه در جهتِ پادساعت‌گرد یا از گفتمانِ هیستریک در جهتِ ساعت‌گرد، ما را به گفتمانِ روان‌کاو می‌رساند. حرکت از یک گفتمان به گفتمانِ دیگر، خواه ساعت‌گرد و خواه پادساعت‌گرد، نشانگرِ این است که گذرِ مستقیم، از گفتمانِ خدایگان به گفتمانِ روان‌کاو، محال است. به همین سبب است که لکان، اصرار می‌ورزد که «تنها نقیضِ گفتمانِ خدایگان، گفتمانِ روان‌کاو است» (Lacan 2007: 99). مسأله‌ی اصلی‌ای که در بابِ حرکتِ گفتمان‌ها، و گذارِشان به هم‌دیگر هست، آن است که چه چیز یک گفتمان را به گفتمانی دیگر تبدیل می‌کند و چه چیز، این کارکنشِ منطقی را در آن برمی‌انگیزد؟ پاسخِ لکان، این است که چیزی «گفتمان را هیستریک می‌کند» (Lacan 2007: 34). او بعداً می‌افزاید که «هر گاه حرکتی از یک گفتمان به دیگری صورت پذیرد، گفتمانِ روان‌کاوی، تا حدی نشو-و-نما می‌یابد» (Lacan 1998: 16).

با این که هر چهار گفتمان، مثلِ هم به نظر می‌رسند، یک گفتمان هست که جایگاهِ بسیار خاصی دارد. در سمینارِ هفدهم، لکان، نقشِ آن را توضیح داده و در کانونِ توجه قرار می‌دهد: ، گفتمانِ خدایگان. جای شگفتی نیست که در کلِ آثارِ لکان، حتی یک فکرت یا نهاده هم نیست، که در پی مقابله با عوارضِ خدایگانی نباشد. موضوعِ خدایگان، در لکان، دائماً حاضر است، و می‌توان مدعی شد که کلیّتِ چهار گفتمان، دل‌مشغول هیچ نیست مگر خدایگانی و فراز-و-نشیب‌های آن. در نگاهِ نخست، این مدعا ممکن عجیب به نظر برسد، زیرا که لکان، به بسیاری چیزها متهم است و یکی از آن‌ها، این است که او خود یک «خدایگانِ مطلق» [xvi i] است. اما اگر این حرف-و-حدیث‌ها را کنار بگذاریم، و توجه‌مان را صرفاً معطوف به نهاده‌های لکان، پیرامونِ نقش و جایگاهِ روان‌کاو معطوف کنیم (در سمینار موردِ بحث {-سمینار هفدهم}، جایگاهِ روان‌کاو، «جوهراً از ابژه‌ی a ساخته‌شده» (Lacan 2007: 42) و این موضوع، «همان جنبه‌ای از گفتمان است، که طرد را موجب می‌شود»(Lacan 2007: 43))، یا این که نظراتِ کلیِ لکان در بابِ زبان را در نظر آوریم، وضع فرق خواهدکرد[۵۸]؛ نظراتی که می‌گویند، زبان و گفتار، هیچ خدایگانی ندارند، چرا که همگان، از جمله خدایگان، اختگیِ نمادین را از سر خواهندگذراند. لکان، به تصریح، می‌گوید:«خدایگان، اخته است» (Lacan 2007: 97). به دیگر سخن و به معنای دقیقِ کلمه، هیچ خدایگانی وجود ندارد، همه باید به دستِ زبان وساطت شوند و عواقب‌اش را تحمل کنند. مضافاً این که، یک خدایگان، هماره محصولِ روابطِ بیناسوژگانی‌ست؛ این دیگری‌ست که خدایگان را خدایگان می‌کند، همان طور که در هگل، این رفتارِ بنده است که ارباب را خدایگان می‌کند. جایگاهِ خدایگان، هم‌هنگام، شکننده‌تر و قُرص‌تر از آنی‌ست که در نگاهِ نخست به نظر می‌آید. شکننده‌تر، از این بابت که جایگاهِ خدایگان، چندان به خودِ خدایگان بازبسته نیست. خدایگان، هیچ نیست مگر یک عملگر؛ بنابراین، تقدیر-اش به دال-خدایگان گره خورده و فی‌نفسه چیزی ندارد که جایگاهِ خدایگانی‌اش را تا ابد تضمین کند (خدایگان، به ابژه‌ی کوچکِ a یا ابژه‌ی گریزپای مشابهِ دیگری، یعنی عشق، وابسته‌است، عشقی که در معشوق جُسته‌می‌شود)، اما حتی در این جا هم، خدایگان هیستریک می‌شود (یا در جایگاهِ هیستریک قرار می‌گیرد). {هیستریک شدن، یعنی این که} او خویشتن را به پرسش می‌کشد:« آیا هنوز/واقعاً چیزِ خاصی در من هست؟» مثال‌های سیاسی بی‌شماری هستند، که این لحظه‌ی هیستریک شدنِ خدایگان را می‌نمایانند. مثلاً می‌توان به موردِ چائوشسکو اشاره کرد. چنان که مشهور است، در یک دیدارِ عمومی در ۱۹۸۹، اعتماد به نفسِ او و اطمینان‌اش به این که «همچنان جنمِ مِهتَری دارد»، سرنگون‌اش کرد. مسأله‌ی مهمِ مشابهِ دیگری که در سیاستِ مدرن، چنان که لکان می‌نویسد، مطرح است، چنین است:

---

[۵۸] در اصلِ متن، این جمله، به طرزِ عجیبی، ناقص آمده و قسمتِ «وضع فرق خواهدکرد»، افزوده‌ی مترجم برای تکمیلِ جمله، با حداقلِ مداخله‌ی معنایی‌ست.

زوالِ ریشه‌ایِ عملگرِ خدایگان، عملگری که به وضوح، بر سراسرِ اندیشه‌ی ارسطو حاکم و راقمِ پایایی‌اش در طولِ قرن‌ها بود. در هگل است که بی‌مایه‌سازیِ جایگاهِ خدایگان، بیان می‌یابد، زیرا که هگل، او را به مقامِ ساده‌لوحی بزرگ، فرومی‌کشد، زن‌قحبه‌ی[۵۹] شگفت‌انگیزِ انکشافِ تاریخی.

(Lacan 1992: 11)

با این حال، شمایلِ خدایگان، به رغمِ افول و بی‌مایه شدن‌اش – چنان که دو مثالِ فوق گواهی می‌دهند – همچنان نقش‌آفرین و عملگر است؛ و چنان که لکان هماره تأکید می‌کند، خلاص شدن از شر-اش، هرگز آسان نیست (و نخواهدبود) و این حکم، حتی بیش از گذشته صادق است. این که چرا خدایگان، به عنوان آغازگاهی برای گذر به سه گفتمانِ دیگر تنظیم شده، دلایلِ راهبردیِ صرفاً تاریخی ندارد، بلکه به همان اندازه، ساختاری‌ست. این که گفتمانِ خدایگان، در بخشِ بالایی قرار گرفته، مصداقِ این نهاده‌ی لکان است که می‌گوید:« یک دال، سوژه را برای دالِ دیگر بازنمایی می‌کند»: S_1، دال-خدایگان، یا نشانِ واحد، خدایگان را برای همه‌ی دال‌های دیگر (S_2)، بازنمایی می‌کند. با این حال، لکان بعداً رویِ این نهاده، تخصیصاتی صورت داد تا بیشتر نمایانگر خدایگان شود: چنان که او نوشته (1998: 32) :« دال، اولاً و بالاتر از همه، فرمان[۶۰] است». این عبارت، هر بحثی در هستی‌شناسی را، به گفتمانِ خدایگان پیوند می‌زند (در این جا، لکان از بازی‌واژه‌ی maître/m'être، به معنای خدایگان/هستیِ من[۶۱]، برای نمایشِ مقصود-اش استفاده می‌کند). زیرا که دال، بنفسه، فرمان می‌دهد، و این موضوع، از یک سو، آن را گول و کودن می‌کند (چنان که لکان می‌گوید:« دال گول است» (Lacan 1998: 20)) و از سوی دیگر، به ژوئیسانس مرتبطاش می‌کند (چنان که لکان، در جای دیگر، می‌گوید:« دال، علتِ ژوئیسانس است» (Lacan 1998: 24)). توضیحِ لکان درباره‌ی رابطه‌ی دال‌ها با گفتمانِ خدایگان، همچنان، با قالبِ هگلیِ دیالکتیکِ خدایگان/بنده، همخوان است؛ دیالکتیکی که ضمنِ آن، در یک نبرد بر سرِ بازشناسی، که نیز، «نبردی تا سرحدِ مرگ» است، اویی که تسلیم می‌شود و سپر می‌اندازد، بنده می‌شود، و پیروز را به منزله‌ی خدایگان به رسمیت می‌شناسد. نزدِ هگل، خدایگان یا ارباب، جاهل، یا حتی کودن است، زیرا که نمی‌داند؛ خدایگان فقط کیف می‌بَرَد. به خلافِ کیف، دانش، نزدِ بنده، برده یا خدمت‌گزار باقی می‌ماند، که مجبور است کار کند، و به عقیده‌ی هگل، روزی در عرصه‌ی تاریخ، ظفرمند خواهدشد. به رغمِ این، لکان، نسبت به این راهِ حلِ هگلی/مارکسیستی چندان خوش‌بین نیست:

هگل به ما می‌گوید، کاری که بنده، از سرِ ترس از مرگ، بدان رضا می‌دهد، راهی‌ست که به آزادیِ او ختم می‌شود. به لحاظِ روان‌شناسیک و سیاسی، فریب از این آشکارتر نمی‌شود. بنده به ژوئیسانس دست می‌یابد و همچنان، رعیت باقی می‌ماند.

(Lacan 2006: 686)

---

[۵۹] cuckold

[۶۰] imperative

[۶۱] master/my being

می‌توان مَتنِ گفتمانِ خدایگان را در پرتوی دیالکتیکِ خدایگان/بنده‌ی هگلی، قرائت کرد: سمتِ چپ، یعنی $S_1/\$$ خدایگان را بازمی‌نماید، و سمتِ راست، S_2/a بنده را. در این خوانش، خدایگان (S_1)، جایگاهِ عامل را اِشغال می‌کند، بنده (S_2) را به کار وامی‌دارد، و مازادی را که محصولِ کارِ بنده است (a)، از آنِ خود می‌کند.

لکان، تصریح می‌کند که مفهوم‌پردازیِ او، نه راجع به *شخصِ* خدایگان، که به *عمل‌کرد-اش* است:

> مثلاً، در گفتمانِ خدایگان، عملاً محال است که یک خدایگان، {مستقیماً} تمامِ جهان را به عمل وادارد. واداشتنِ آدم‌ها به کار، اگر مجبور باشیم، از خودِ کار کردن سخت‌تر است. خدایگان هرگز چنین نمی‌کند. او {فقط} علامتی می‌دهد، یعنی همان دالِ خدایگان را، و همه را {با همین کار} به‌خط می‌کند. از این جا باید شروع کنید، که عملاً محال است. این موضوع، در واقعیتِ روزمره، کاملاً ملموس است.
>
> (Lacan 2007: 174)

خدایگان، دالی پیش می‌نهد، یک دال-خدایگان[xviii]: «او علامتی می‌دهد» و کلِ قدرت‌اش، به آن علامت (یا به نوعی درجه‌نما[۶۲]) وابسته است. در ساحتِ سیاسی، همین وضع، در نبرد بر سر آن چه که گرامشی «هژمونی» می‌نامد، رخ می‌دهد، یعنی نبردی بر سرِ ارائه‌ی دال‌هایی که به وضعیت معنا می‌دهند.

اگر S_1 یا دال-خدایگان، قدرتمندترین بخش گفتمانِ خدایگان است، چه گونه است که در زیر خطِ حائل (اگر به طرح چهار گفتمان نگاه کنیم)، $\$$ یا سوژه‌ی شکاف‌خورده قرار گرفته؟ در این خصوص، دست‌کم، سه خوانش را باید در نظر بگیریم: نخست این که، می‌توانیم گفت، $\$$ یا سوژه، نزدِ لکان، هویتی ندارد، و بنابراین، باید با چیزی هویت‌یابی کند. بنابراین، معنای "Wo S_1 war, soll $\$$ werden" این است که هر کس باید واردِ نظامِ نمادین شود و نشانِ واحدِ خود، و در نتیجه، دال-خدایگان‌اش را انتخاب کند. دوم این که، $\$$ می‌تواند، یک کنشِ پس‌نگر باشد که دال را بُرش می‌زند و شکاف و فقدانی را که به دستِ مداخله‌ی خودِ او ایجاد شده، سرکوب می‌کند. و در آخر این که، می‌توانیم گفت که قوی‌ترین، در عینِ حال، ضعیف‌ترین است – این که حقیقتِ خدایگان، آن است که او نه تنها اخته، بلکه شارلاتان و بلوف‌زن است و درباره‌ی این که «آن را دارد» دروغ می‌گوید. ممکن است بپرسیم درباره‌ی داشتن چه چیز دروغ می‌گوید؟ درباره‌ی ابژه‌ی مفقود، ابژه‌ای که به معنای دقیقِ کلمه، سوژه هرگز آن را از دست نداده، چرا که هرگز آن را نداشته‌است. این مدعای لکان را نیز به همین طریق می‌توان فهمید: محصول یا فرآورده‌ی گفتمانِ خدایگان، یعنی ابژه‌ی کوچک a، حقیقتِ «شکاف‌خورده بودن سوژه» را پنهان می‌کند (Lacan 2007: 118).

اما فرآورده‌ی دیگرِ گفتمانِ خدایگان چی‌ست؟ این محصول، صرفاً کارِ دیگری[۶۳] نیست، بلکه کارِ بنده، کارِ کارگری و رنج‌بری، یا کارِ مازاد است. «یک خدایگانِ واقعی، از آن نوعی که تا همین اواخر معمول بوده ولی هر چه می‌گذرد کمتر می‌شود، اصلاً دوست ندارد

---

[۶۲] insignia

[۶۳] work of the other

چیزی بداند. او فقط می‌خواهد همه چیز به درستی کار کند. و اصلاً چرا باید بخواهد بداند؟ کارهای جالب‌تری {از دانستن} هست» (Lacan 2007: 24). خدایگان، تنها می‌خواهد که «کار ادامه یابد»، و لکان دائماً بر این موضوع تأکید می‌کند. او می‌گوید:

> تا جایی که به ما مربوط است، یعنی تا جایی که به میل، و نظم و بی‌نظمی‌های‌اش مربوط است، جایگاهِ قدرت از هر نوعی و تحتِ هر شرایطی و در هر موردی، خواه تاریخی باشد خواه نه، همواره یک‌سان است. اسکندر وقتی به تختِ جمشید رسید، یا هیتلر به پاریس، چه گفت؟ مقدمه‌ی سخنانِ‌شان مهم نیست:« آمده‌ام تا شما را آزاد از فلان و بیسار آزاد کنم.» نکته‌ی مهمِ حرفِ‌شان این است:« به کار کردن ادامه دهید. کار باید ادامه یابد.» که این البته بدین معنی‌ست:« برای همه روشن باشد که اکنون اصلاً زمانِ نشان دادنِ کوچک‌ترین رشحه‌ای از میل نیست.» اخلاقیّاتِ قدرت یا اخلاقیاتِ «خدمت به خیر»[۶۴]، دقیقاً چنین است:« میل را به تعویق بیندازید. پشتِ در نگه دارید-اش».
>
> (Lacan: 1992:315)

آیا راهی برای خروج از بن‌بستِ خدایگانی هست؟ آیا گفتمان‌های دیگر، بدیلی برای این گفتمان اند؟ به دیگر سخن، در کجای سه گفتمانِ دیگر، به گفتمانِ خدایگان برمی‌خوریم؟ گفتمان‌های هیستریک و دانشگاه، که هر دو، منطقاً، با چرخشِ ساعت‌گرد یا پادساعت‌گردِ گفتمانِ خدایگان ساخته‌می‌شوند، وابستگی‌هایی به گفتمانِ خدایگان دارند. در گفتمانِ هیستریک، سوژه‌ی شکاف‌خورده (سوژه‌ای که نمی‌داند، سوژه‌ی میل‌ورز)، در جایگاهِ عامل قرار دارد. لکان می‌گوید، «میلِ {سوژه‌ی} هیستریک این است که میلی ارضانشده داشته‌باشد» (2006:620)، و ادامه می‌دهد که میل، ذاتاً هیستریک است، زیرا که میلِ هر کس، میلِ خود-اش نیست، بلکه میلِ دیگری‌ست. با این حال، این بدان معنی نیست که دیگری یا روان‌کاو، خدایگان اند. بلکه بدین معنی‌ست که {سوژه‌ی} هیستریک، به هر فرمی از خدایگان، خواه دال-خدایگان باشد، خواه شخصی دیگر، و خواه دیگری، حساسیّت[۶۵] دارد: سوژه‌ی هیستریک، مستعدِ آن است که ثابت کند، هر نوع خدایگانی‌ای، دُژبنیاد است، و خدایگان، واقعاً نمی‌داند. لذا، این شعار لکان که می‌گوید «بر سرِ میلِ خود مصالحه نکن»، می‌تواند تبدیل شود به «به دنبالِ خدایگان [ـِ میلِ خود] نباش». هیستریک، خدایگانی می‌خواهد که دقیقاً شایسته و درخورِ وظیفه‌اش باشد: یعنی، هیستریک «می‌خواهد دیگری خدایگان باشد، و بسیار بداند، اما نه آن قدر که باور نکند که

---

[۶۴] service of goods

لکان، دو نوع اخلاقیّات را از هم متمایز می‌کند: اولی، اخلاقیّات سنتی یا متعارف است. این اخلاقیّات را می‌توان با «شریک شدن در کالا یا ماده (material) با دیگران» هم‌ارز دانست. در *سمینارِ هفتم*، لکان در توضیح این موضوع، مثالی از قدیس مارتین می‌زند که ردای‌اش را به گدایی عریان بخشید. او بیان می‌کند که طبعِ کالا طوری‌ست که ساخته‌شده‌است برای به اشتراک گذاشته شدن یا دور انداخته شدن. بنابراین، ما با پای‌بندی به این نوع اخلاقیّات کارِ زیادی نمی‌کنیم. در مقابل، لکان از نوعِ دیگری از اخلاقیّات سخن می‌گوید، اخلاقیّاتِ روان‌کاوی یا اخلاقیّاتِ میل. او برای نشان دادنِ تفاوتِ این دو، ما را دعوت می‌کند که در مثالِ قدیس مارتین تغییری ایجاد کنیم و تصور کنیم که گدا، از قدیس مارتین، طلب می‌کرد که او را «بکشد یا بگاید». تفاوتِ دو نسخه‌ی این مثال، فرقِ میانِ اخلاقیات سنتی و اخلاقیّاتِ میل است: فرقِ بینِ شریک شدنِ در کالا یا ماده با دیگری، و شراکت در ژوئیسانس با دیگری. مصطلح service of goods به اولی اشاره دارد. این موضوع به تفصیل، در مقاله‌ی دیگری، به قلم آلنکا زوپانچیچ و ترجمه‌ی نویسنده‌ی این سطور، در وبگاهِ انکار آمده‌است: لینک

[۶۵] allergy

بهای والای دانش‌اش، او {یعنی سوژه‌ی هیستریک} است. به دیگر سخن، او خدایگانی می‌خواهد که بتواند بر او سلطنت کند. اما وقتی او سلطنت کند، خدایگان نمی‌تواند خدایگانی کند[۶۶]» (Lacan 2007: 129). بنابراین، {سوژه‌ی} هیستریک، می‌خواهد خدایگانِ خدایگان باشد، یعنی می‌خواهد خدایگانی واقعی باشد! احتمالاً این یکی از دلایلی است که لکان، شورش و خیزش (ـِ هیستریک) را به خواستنِ خدایگان و اعلامِ نیاز به او، مرتبط می‌داند:« آن چه که {سوژه‌ی} هیستریک می‌خواهد، خدایگان است» (Lacan 2007: 129)، و به همین سبب است که خطاب به معترضانِ مهِ ۱۹۶۸ می‌گوید:« انقلاب می‌خواهید؟ بفرمایید! نصیبِ‌تان خواهدشد، همه چیز درست پیش خواهدرفت، و شما به فرمِ جدیدی از خدایگان خواهیدرسید، سوسیالیسمِ دولتی» (Lacan 2007: 34, 37). دقیقاً همین فرمِ نوی خدایگانی، همین فرمِ جدید و منحرفِ خدایگانی‌ست که در گفتمانِ دانشگاه حاضر است. در گفتمانِ دانشگاه، دانش (savoir و نه connaissance[67]) در جایگاهِ امرِ مسلط و فرمان‌فرما نشسته‌است، و جایگاهِ حقیقت را، دال-خدایگان اشغال کرده. چنین آرایشی، بر این دلالت می‌کند که در پس-و-پُشتِ هر دانشی، قدرت، خدایگانی، خدایگانی بر دانش، و سلطه بر دیگری‌ای پنهان است، که این دانش، بدو آموخته‌می‌شود. گفتمانِ دانشگاه، از دلِ توده‌های بی‌شکل (یعنی، ابژه‌ی a، در جایگاهِ دیگری)، به عنوانِ فرآورده یا محصول، سوژه، یعنی $، را می‌آفریند. اگر چه گفتمانِ دانشگاه، نشانگرِ هژمونیِ دانش بوده، و در هژمونیِ کنونیِ علم، گفتمانِ علمی، و چیرگیِ دیوان‌سالاری[۶۸] مشهود است، جالب است که لکان، در بحث از گفتمانِ هیستریک، می‌گوید:« آن چه که به دانش ره‌نمون می‌شود، میل به دانستن نیست. بلکه – و بگذارید این موضوع را در آینده موجه و مبسوط کنم – گفتمانِ هیستریک است» (Lacan: 2007 : 23).

بنابراین، آیا روان‌کاوی می‌تواند «راهی به بیرون از خدایگانی» بگشاید؟ برای این پرسشِ حیاتی، هیچ پاسخِ آسانی نیست، و این پرسشی‌ست که نهایتاً، لکان آن را بی‌پاسخ رها کرده‌است. برای این که پاسخی ارائه کنیم، نخست باید در نظر داشته‌باشیم، که نزدِ لکان، هیچ راهِ حلِ آسانی وجود ندارد. لکان، به تصریح می‌گوید:« من مدعی نیستم که راهِ حلی دارم، انتظارِ چیزی بنیان‌براندازتر از این، از من نداشته‌باشید» (Lacan 2007: 70). دوم این که، روان‌کاوی، به خاطرِ ماهیتِ حرفه‌ای‌اش، «نمی‌تواند پیش‌رفتی به بار آورد، چرا که فقط روی برخی جواب می‌دهد[xi x]». سوم این که، لکان، در واپسینِ اندیشه‌های‌اش، با شیوه‌های عملی و نظریِ متعددی، به مقابله با آثارِ خدایگانی می‌پردازد. در سمینارِ هفدهم، لکان ادعا می‌کند که روان‌کاوی، تنها گفتمانی‌ست که از مقوله‌ی شباهت[۶۹] نیست. مضافاً این که، به نظر می‌رسد که لکان، در پیِ آن بود که گفتمانِ پنجمی معرفی کند – گفتمانِ سرمایه‌دار[۷۰] [xx_] و مبادرت کرده‌بود به جست-و-جوی فرمِ جدیدی از دال-خدایگان [xxi] (و بنابراین، رفتن «به سوی یک دال جدید[۷۱]») [xxi i] – هر چند، این فکرتِ لکان، چندان مجالِ بسط و گسترش نیافت. در ساحتِ عملی/بالینی، لکان، کوشش‌های زیادی برای سرپیچی و تخطی از خدایگانی صورت داد: از معرفیِ روال‌های جدید، مِن جمله روالِ «گذار» گرفته، تا انحلالِ مدرسه‌ی روان‌کاوی‌اش و بنیان‌گذاریِ

---

[۶۶] لکان، در این قطعه‌ی منقول، همه جا، وقتی به سوژه‌ی هیستریک اشاره می‌کند، از ضمیر مؤنث استفاده می‌کند و درباره‌ی خدایگان، از ضمیرِ مذکر.

[67] واژگانِ savoir و connaissance هر دو فرانسوی اند. اولی به معنای «دانستنِ چیزی» است و دومی به توانایی «آگاهی» اشاره دارد. دانش در بافتِ متنِ جاری، اشاره به «دانسته‌ها» دارد، یعنی سوژه‌ای که به شأن بازنماییِ یک «دانسته» نقش‌آفرین است. مثلاً یک مهندس، بازنمای دانشِ مهندسی است. بنابراین مهم است که توجه کنیم در این جا به قوه‌ی شناخت ارجاع داده‌نمی‌شود.

[۶۸] bureaucracy

[۶۹] semblance

[۷۰] capitalist

[۷۱] towards a new signifier

فرم‌های نوینی از انجمن‌های روان‌کاوی. نهایتاً این که، پایانی بر به پرسش گرفتنِ روان‌کاوی، به عنوانِ «پیوندی اجتماعی که کردارِ روان‌کاوی معیّن‌اش کرده» (Lacan 1990: 18) نیست؛ گفتمانی که ضمنِ آن، روان‌کاو «خود را در جایگاهِ علتِ میل قرار می‌دهد. این جایگاهی‌ست بی‌سابقه، اگر نه متناقض‌نما، که یک کردار آن را معتبر می‌سازد.» (Lacan 2007: 152). این کردمان، مبتنی‌ست بر نقشی که می‌توان به ابژه‌ی کوچک a [xxiii] نسبت داد، اما این مسأله‌ی دیگری‌ست و آغازگاهی‌ست برای مباحثه‌ای دیگر.

}

این مقاله، ترجمه‌ای‌ست از:

Klepec, P., 2016. On the mastery in the four 'discourses'. Jacques Lacan. Between Psychoanalysis and Politics, pp.115-30.

{

مطالبی بیشتر در بابِ نظریه‌ی گفتمانِ لکان

Evans, Dylan (1996) 'Discourse', in An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis.
London and New York: Routledge, 44–46.
Grigg, Russell (2001) 'Discourse', in A Compendium of Lacanian Terms, H. Glowinski, Z. M.
Marks and S. Murphy. London and New York: Free Association Books, 61–70.
Chemama, Roland (ed.) (1995) 'Discours', in Dictionnaire de la psychanalyse. Paris: Larousse,
87–90.
Krutzen, Henry (2003) 'Discours', in Jacques Lacan. Séminaire 1952–1980. Index référentiel,
2nd edition. Paris: Anthropos, 199–204.
Fink, Bruce (1995) 'The Status of Psychoanalytic Discourse', in Lacanian Subject. Between
Language and Jouissance. Princeton, NJ: Princeton University Press, 129–146.
Bracher, Mark, Alcon Marshall W. Jr., Corthell Ronald J. and Massardier-Kenney, Françoise
(eds) (1994) Lacanian Theory of Discourse. Subject, Structure and Society. New York:

New
York University Press.
Clemens, Justin, and Grigg, Russell (eds) (2006). Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis: Reflections on Seminar XVII. Durham, NC and London: Duke University Press.

کتاب‌شناسی

Borch Jacobsen, Michel (1991) Lacan: The Absolute Master. Redwood City, CA: Stanford
University Press.
Clemens, Justin and Grigg, Russell (2006) Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis:
Reflections on Seminar XVII. Durham, NC: Duke University Press.
Dolar, Mladen (2006) ‘Hegel as the Other Side of Psychoanalysis’, in Jacques Lacan and the
Other Side of Psychoanalysis: Reflections on Seminar XVII, ed. J. Clemens, and R. Grigg.
Durham, NC and London: Duke University Press, 129–155.
Foucault, Michel (2001) Dits et écrits I, 1954–1975. Paris: Gallimard.
Lacan, Jacques (1979) ‘Vers un significant nouveau’, Ornicar, 17–18.
Lacan, Jacques (1987) The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis. London: Penguin.
Lacan, Jacques (1990) Television/ A Challenge to the Psychoanalytic Establishment. New York:
W. W. Norton and Company.
Lacan, Jacques (1992) The Seminar, Book VII. The Ethics of Psychoanalysis, 1959–1960, ed.
Jacques-Alain Miller, trans. Dennis Porter. New York: W. W. Norton and Company.
Lacan, Jacques (1993). The Seminar, Book III. The Psychoses, ed. Jacques-Alain Miller, trans.
Russell Grigg. New York: W. W. Norton and Company.
Lacan, Jacques (1998) The Seminar, Book XI, The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis,
ed. Jacques-Alain Miller, trans. Alan Sheridan. New York: W. W. Norton and Company.
Lacan, Jacques (1998b). The Seminar, Book XX, Encore: On Feminine Sexuality, the Limits of

Love and Knowledge, ed. Jacques-Alain Miller, trans. Bruce Fink. New York: W. W. Norton and Company.
Lacan, Jacques (2006) Écrits. New York: W. W. Norton and Company.
Lacan, Jacques (2007) The Seminar, Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis, ed. JacquesAlain Miller, trans. Russell Grigg. New York: W. W. Norton and Company.
Lacan, Jacques (2011) Le Séminaire, livre XIX, …ou pire. Paris: Seuil.
Lacan, Jacques (2011b) 'Psychoanalysis and the Formation of the Psychiatrist', The Letter.
Irish Journal for Lacanian Psychoanalysis, 47.
Lacan, Jacques (2014) The Seminar, Book X. Anxiety, 1962–1963, ed. Jacques-Alain Miller,
trans. A.R. Price, London: Polity Press.
Miller, Jacques-Alain (1989) 'To Interpret the Cause. From Freud to Lacan', Newsletter of the
Freudian Field, 3, 1 & 2.
Miller, Jacques-Alain (2000) 'Six paradigms of jouissance', Lacanian Ink, 17.
Milner, Jean-Claude (1995) L'Oeuvre claire. Lacan, la science, la philosophie. Paris: Seuil.
Žižek, Slavoj (1991) For They Know Not What They Do. Enjoyment as a Political Factor. London: Verso.
Žižek, Slavoj (2006) 'Object a in Social Links', in Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis: Reflections on Seminar XVII, ed. J. Clemens, and R. Grigg. Durham, NC and
London: Duke University Press, 107–128.
Žižek, Slavoj (2006b). The Parallax View. Cambridge, MA: MIT Press.
Zupancˇicˇ, Alenka (2000) Ethics of the Real. Kant, Lacan. London: Verso.
Zupancˇicˇ, Alenka (2006) 'When Surplus Enjoyment meets Surplus Value', in Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis: Reflections on Seminar XVII, ed. J. Clemens,
and R. Grigg. Durham, NC and London: Duke University Press, 155–168.
Zupancˇicˇ, Alenka (2011) Seksualno in ontologija. Ljubljana: Analecta.

یادداشت‌ها

[i] این عبارت از اسلاوُی ژیژک (۱۹۹۱) وام گرفته‌شده و عنوانِ ثانویِ دومین کتابی‌ست که او به انگلیسی منتشر کرده‌است. می‌توان به نحوی خاص و البته ساده‌سازانه، گفت که عملاً تمامِ آثارِ ژیژک در سی سالِ گذشته، واریاسیون‌هایی روی همین تم اند.

[ii] مثلاً، «ناخودآگاه، گفتمانِ دیگری‌ست» (که نخستین بار در ۱۹۵۳ گفته‌شد و بعداً تبدیل شد به «ناخودآگاه، گفتمانِ دیگریِ بزرگ است»، بنگرید به Lacan 2006: 689 و جز آن).

[iii] مفهومِ «گفتمان» نخستین بار در سمینارِ شانزدهمِ لکان، *از یک دیگری به دیگریِ بزرگ* (From an other to the Other)، که در نوامبرِ ۱۹۶۸ آغاز شد، پدیدار گشت؛ یک سال بعد، در سمینارِ هفدهم، *رویِ دیگرِ روان‌کاوی* (The Other Side of Psychoanalysis)، در کانونِ توجه قرار گرفت. برخی از تغییراتِ مفهومیِ مهمِ آن، بعداً معرفی شدند، به ویژه در سمینارِ بیستم، *آنکور* (Encore)، که در ژوئنِ ۱۹۷۳ به پایان رسید و در سالِ ۱۹۷۵ در قالبِ یک کتاب منتشر شد. در میانِ آثارِ منتشرشده‌ی لکان که بر مفهومِ گفتمان متمرکز اند، باید به مصاحبه‌ی رادیویی او با نامِ *رادیوفونی* (Radiophonie) (به‌ویژه پرسشِ هفتم) اشاره کرد که بخش‌هایی از آن چند بار در ژوئنِ ۱۹۷۰ پخش شد و در شماره‌ی ۳-۲ مجله‌ی تازه‌تأسیسِ آن زمان یعنی *سیلیسه* (Scilicet) به چاپ رسید. همچنین باید از تنها حضورِ عمومیِ لکان در تلویزیونِ فرانسه یاد کرد که در سالِ ۱۹۷۳ فیلم‌برداری شد و در نهایت در اوایلِ سال ۱۹۷۴، پس از تلاش برای اعمالِ نفوذ در شکلِ نهاییِ آن و صرفاً برای گریز از یک رسوایی، روی آنتن رفت. در همان سال، متن پیاده‌سازی و بازنویسی‌شده‌ی این برنامه، خیلی ساده با عنوانِ *تلویزیون* (Television) منتشر گردید.

[iv] در جریانِ بحث پس از سخنرانیِ میشل فوکو با عنوان «مؤلف چی‌ست؟» که در ۲۲ فوریه ۱۹۶۹ برگزار شد (نخستین جلسه‌ی سمینارِ هفدهم او در ۳ دسامبرِ ۱۹۶۸ آغاز شده بود)، لکان در پاسخ به لوسین گلدمن و دیگرانی که ادعا می‌کردند «ساختارها در خیابان‌ها راه‌پیمایی نمی‌کنند»، چنین واکنشی نشان می‌دهد: «اگر رویدادهای مهِ ۶۸ چیزی را ثابت کند، آن چیز این است که ساختارها به خیابان‌ها آمدند» (فوکو ۲۰۰۱: ۸۴۸).

[v] توضیحاتِ بیشتر در این باره در درس‌گفتارِ بیست‌وچهارمِ سمینارِ هفتم، با عنوانِ «ناسازواری‌های اخلاق، یا آیا به میلِ خود عمل کرده‌اید» آمده است (بنگرید به لکان ۱۹۹۲: ۳۱۱ به بعد).

[vi] راهِ دیگری برای بیانِ این موضوع در نزد لکان - که البته مستلزمِ گریزی مفصل و گسترده به هستی‌شناسی است - این خواهد بود: «یک وجود دارد»، « Y a de l’Un». برای خوانشی دقیق و مفصل در این باره، ما در اینجا به زوپانچیچ (۲۰۱۱) ارجاع می‌دهیم.

[vii] برای مطالب بیشتر در این باب، بنگرید به میلنر (۱۹۹۵)

[viii] شاید در این باب، باید به آنچه لکان درباره‌ی رابطه‌ی میانِ ناخودآگاه و گفتمان می‌گوید اشاره کرد: «من این ایده‌ی گفتمان را بر پایه‌ی برون-ایستایی [ex-sistence]ناخودآگاه بنا نمی‌کنم. این ناخودآگاه است که من آن را از طریقِ گفتمان جایابی می‌کنم - ناخودآگاه تنها از طریقِ یک گفتمان برون-ایستایی می‌یابد» (لکان ۱۹۹۰: ۱۸).

[ix] در ضمن، خودِ ایده‌ی «کل» برای سیاست نیز پیامدهایی دارد: «ایده‌ی خیالیِ کل که از بدن ملهم است، با اتکا به فرمِ خوبِ ارضا، و بر آنچه در نهایت یک سپهر را شکل می‌دهد، همواره در سیاست از سوی حزبِ واعظانِ سیاسی مورد استفاده قرار گرفته است» (لاکان ۲۰۰۷: ۳۱).

[x] بنگرید به Dollar ۲۰۰۶: ۵۵-۱۲۹

[xi] این پرسشِ «راه برون‌رفت»، به بسطِ بیشترِ مفهومِ گفتمان و معرفیِ گفتمانِ پنجم، یعنی گفتمانِ سرمایه‌دار، مربوط می‌شود. برای مطالعه‌ی بیشتر در این باره، به فصلِ سامو تومشیچ در مجلدِ حاضر رجوع کنید.

[xii] یا «انسان‌های حقیقتاً آزاد دقیقاً همان دیوانگان اند»، همان‌طور که لکان در سخنرانیِ ۱۰ نوامبر ۱۹۶۷ خود برای روان‌پزشکان بیان می‌کند. (بنگرید به لاکان ۲۰۱۱b).

[xiii] بنگرید به Miller 2000: 46

[xiv] برای مطالبِ بیشتر در این باب، بنگرید به: Zupancˇicˇ 2006: 155–178

[xv] برای مطالبِ بیشتر در این باب، بنگرید به: Miller 1989: 30–50

[xvi] چرا چهار؟ هگل پیش‌تر در *علم منطق* خود درباره‌ی چهار عنصر ضروری برای دیالکتیک سخن گفته بود؛ خودِ لاکان نیز در موارد متعددی از عدد چهار، چرخش یک‌چهارم (quarter turn) و چهارپایه‌ها (quadripodes) سخن می‌گوید: «من به اندازه‌ی کافی و در مناسبت‌های مختلف درباره‌ی این چرخش یک‌چهارمِ معروف صحبت کرده‌ام - به‌ویژه از زمان انتشارِ آنچه با عنوانِ "کانت با ساد" نوشتم - تا افراد به این فکر بیفتند که شاید روزی معلوم شود که این موضوع به آنچه اصطلاحاً "طرح‌واره‌ی Z" انجام می‌دهد، محدود نمی‌شود [...]» (لاکان ۲۰۰۷: ۱۴). همچنین نک. لاکان ۲۰۰۶: ۶۵۳، ۶۵۷؛ ۲۰۱۴: ۱۰۴، ۱۷۷؛ ۲۰۰۷: ۱۴، [ارجاع درهم‌تنیده با سرصفحه: ۱۲۸ پیتر کلپتز] ۲۰، ۳۶، ۹۲، و غیره؛ ۲۰۰۷ :15b؛ ۲۰۱۱: ۶۵ به بعد، و غیره. منطقِ عدد چهار در نزد لاکان، به شکلی درخشان در سمینار منتشرنشده‌ی ژاک-آلن میلر با عنوان *۱، ۲، ۳، ۴* (۸۵-۱۹۸۴) شرح داده شده است.

[xvii] بنگرید به Borch-Jacobsen 1991

[xviii] لکان این موضوع را در سمینارِ سومِ خود با مفهومِ نقطه‌ی دوخت یا لنگرگاه بسط داد (بنگرید به لکان ۱۹۹۳: ۲۹۳ به بعد).

[xix] این امر همچنین، اگر بتوان چنین گفت، با بُعد جهان‌روای رهایی پیوند دارد که لکان به‌خوبی از آن آگاه است: «هرچه قدیسان بیشتر، خنده بیشتر؛ این اصلِ من است، یعنی راه برون‌رفت از گفتمانِ سرمایه‌دار - که اگر تنها برای عده‌ای رخ دهد، پیشرفتی محسوب نخواهد شد.» (لاکان ۱۹۹۰: ۲۰). همچنین بنگرید به فصلِ یلیتسا شومیچ در مجلد حاضر.

[xx] برای مطالعه‌ی بیشتر در این باره، به فصلِ سامو تومشیچ در مجلدِ حاضر رجوع کنید.

[xxi] «و همان‌طور که دفعه‌ی قبل هنگام ترکِ ونسن می‌گفتم، شاید از گفتمان روان‌کاو باشد که بتواند سبکِ دیگری از دالِ خدایگان پدیدار شود» (لکان ۲۰۰۷: ۱۷۶).

[xxii] *به‌سوی یک دالِ جدید* (Vers un signifiant nouveau) عنوان پنج درس‌گفتاری است که لاکان در سال ۱۹۷۷ ارائه داد. بنگرید به لکان ۱۹۷۹: ۷-۲۳.

[xxiii] برای نهاده‌ی ژاک-آلن میلر مبنی بر اینکه امروزه گفتمانِ روان‌کاو دیگر روی دیگرِ گفتمانِ خدایگان نیست، بنگرید به ژیژک ۲۰۰۶: ۱۱۰ به بعد و ۲۰۰۶b: ۲۹۸-۳۰۸.