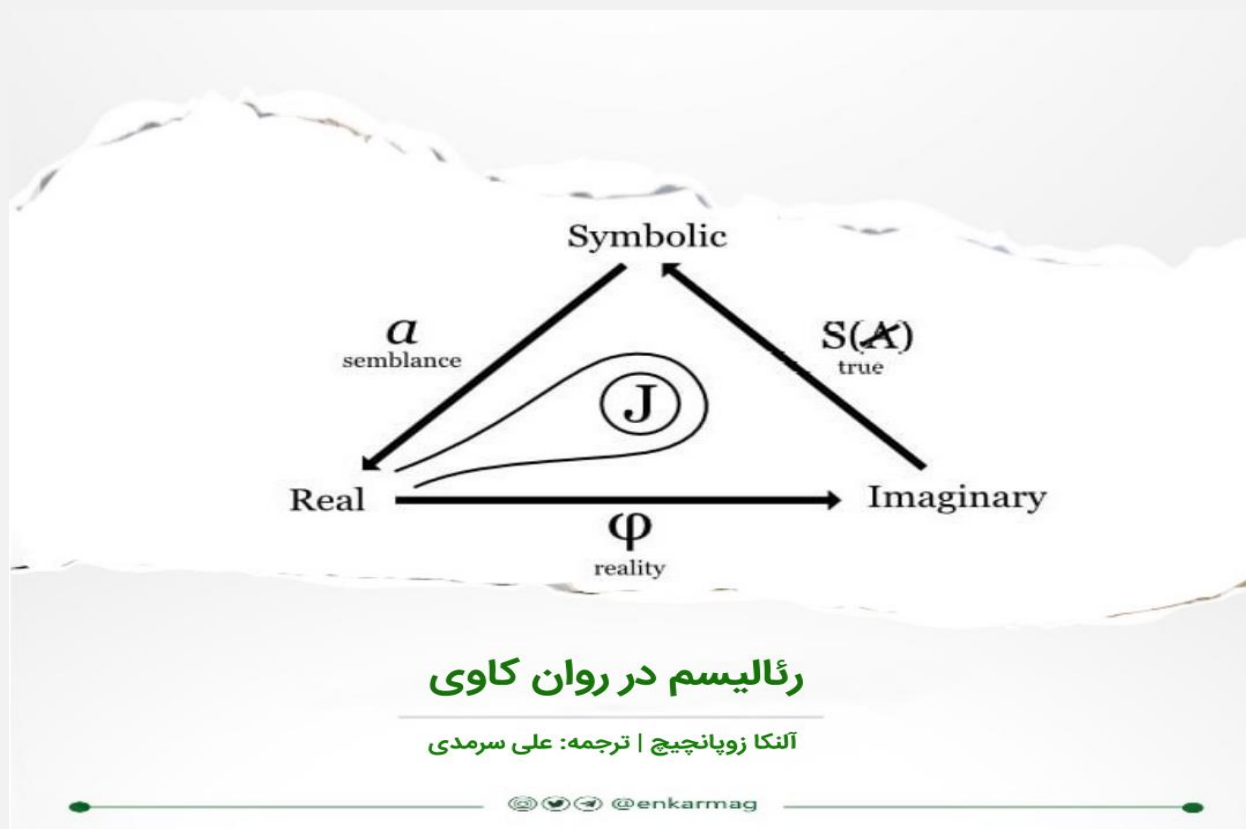


رنالیسم در روان کاوی

نوشته‌ی: آلنکا زوپانچیچ

برگردان از: علی سرمدی



خلاصه

بسیاری از بحث‌های فلسفی متأخر، تحت تأثیر بازآغازیده شدن خیره‌کننده‌ی مسأله‌ی رنالیسم، که خود به وسیله‌ی کتاب کونتا میاسوا، *ما بعد تناهمی*^۱ (۲۰۰۶, *Après la finitude*)، انگیخته شده‌است، طرح شده‌اند. در تعاقب این بحث‌ها، جنبشی گسترده‌تر و البته به درجاتی، ناهمگون نسبت بدان، به نام «رنالیسم نظرورزانه»^۳ شکل گرفت. مقاله‌ی

^۱ Quentin Meillassoux

فیلسوف فرانسوی معاصر و استاد دانشگاه Paris

^۲ *After finitude*

^۳ *speculative realism*

حاضر، این پرسش را برمی کشد که آیا زمینه‌ی مفهومیِ روان‌کاویِ لکانی در این بحث حرفی برای گفتن دارد و اگر آری، چگونه حرفی. کاوشِ محوری مقاله، وضعیتِ امرِ «واقعی» را در علم^۴ و در برداشت‌های آن را برای روان‌کاوی مورد مذاقه قرار می‌دهد، از آن رو که روان‌کاوی، سوژه‌ی ناخودآگاه را با سوژه‌ی علم (گالیله‌ای)^۵ این همان می‌داند. این مقاله، با جدی گرفتن این مدعای لکان که می‌گفت: «من، هر چه باشم، مسلماً نومینالیست^۶ نیستم»، در نظر دارد تا شمایی ترسیم کند از نسخه‌ای روان‌کاوانه از رئالیسم.

متن

بسیاری از بحث‌های فلسفی متأخر، تحت تأثیر بازآغازیده‌شدنِ خیره‌کننده‌ی مسأله‌ی رئالیسم، که خود به وسیله‌ی کتابِ کونتا میاسو، *مابعد تناهی* (۲۰۰۶, *Après la finitude*)، انگیزه شده‌است، طرح شده‌اند. در تعاقب این بحث‌ها، جنبشی گسترده‌تر و البته به درجاتی، ناهمگون نسبت بدان، به نام «رئالیسمِ نظرورزان» شکل گرفت. بی‌شک، به نظر می‌رسد که ما شاهد احیایِ پر قدرتِ مسأله‌ی رئالیسم، با تعریف یا مفهوم‌بندی‌ای متفاوت، و نیز، رقیب آن («تضایف‌گرایی»^۷ به جای نومینالیسم) ایم. من بر آن ام تا از این فرصت استفاده کرده و این پرسش را پیش‌برنهم که آیا زمینه‌ی مفهومیِ روان‌کاویِ لکانی، در این مباحثه حرفی برای گفتن دارد و اگر آری، چگونه حرفی. نظر به این که امرِ واقعی، مفهومی محوری در نظریه‌ی لکانی است، وضعیت این امر واقعی پرسش‌برانگیز است، خصوصاً آن که لکان آن را به امرِ محال مربوط می‌داند. این رئالیسمِ غریب، که امرِ واقعی را با امرِ محال این همان می‌شمارد، چه نتایجی در بر دارد؟

بر سیلِ ترسیمِ سریعِ مختصاتِ بحث، بگذارید تا مختصراً، مدعای پایه‌ای میاسو را یادآوری کنم. میاسو استدلال می‌کند که فلسفه‌ی پسا-دکارتی (با آغازگریِ کانت)، امکانِ هر گونه دسترسی به هستی را، خارج از تضایف‌اش با اندیشه، مردود شمرد. ما نه تنها هرگز با یک شیء فی‌نفسه، مستقل از رابطه‌اش با سوژه، روبه‌رو نیستیم، بلکه هیچ

science^۴
subject of (Galilean) science^۵
nominalist^۶
Correlationism^۷

حسب تعریفِ میاسو، تضایف‌گرایی، نامی کلی برای مجموعه‌ای از دستگاه‌های فلسفی است که بر آن اند که آدمی همواره تنها به تضایف یا همبستگی میان اندیشه و هستی دسترسی دارد و نه هرگز به هر یک از این دو به تنهایی. تضایف، نوعی رابطه‌ی تقابل میان دو چیز است، که در واقع، هر دو چیز را تأسیس می‌کند، به قسمی که آن دو چیز، خارج از آن رابطه وجود ندارند. مثلاً به رابطه‌ای که میان «بالا» و «پایین» هست نظر کنید. «پایین» بدون «بالا» و نیز، «بالا» بدون «پایین» کاملاً بی‌معنی است و از طرفی، هر یک از این دو، فقط به میانجی رابطه‌ای که میان‌اشان برقرار است، وجود دارند. م.

سوژه‌ای نیز وجود ندارد که همواره پیش‌تر در رابطه با ابژه‌ای نباشد. بنابراین، رابطه بر هر سوژه یا ابژه‌ای، پیشینگی دارد، رابطه مقدم بر حدودی است که به هم مربوط‌اشان می‌کند، و {بدین طریق} خود-اش ابژه‌ی اصلی پژوهش فلسفی می‌شود. فلسفه‌های (پسا-دکارتی) معاصر، جملگی، انواع مختلف فلسفه‌ی تضایف‌اند. می‌اسو مسأله را چنین بیان می‌کند:

«به طور کلی، ایده‌ی «دو-مرحله‌ای» فیلسوف مدرن، به معنای تقدم رابطه بر حدودی که به هم مربوط می‌کند، است؛ ایده‌ای که به قدرت بر سازنده‌ی رابطه‌ی دوسویه^۸ باور دارد. «هم» (در ترکیب‌هایی نظیر هم-داده‌شدگی^۹، هم-بستگی^{۱۰}، هم-بنیادی^{۱۱}، هم-باشندگی^{۱۲} و غیره) ادات نحوی‌ای است که بر فلسفه‌ی مدرن حکم می‌راند، و فرمول شیمیایی راستین آن است. لذا، می‌توان گفت که تا پیش از کانت، یکی از مسائل اصلی فلسفه، اندیشیدن به واقعیت بود. حال آن که از کانت به بعد، مسأله‌ی اصلی، فکر کردن به تضایف شده‌است. تا پیش از ظهور استعلاباوری^{۱۳}، پرسشی که فلاسفه‌ی رقیب را به قاطعانه‌ترین صورت از هم متمایز می‌کرد، این بود که: «چه کسی ماهیت راستین واقعیت را فراچنگ آورده‌است؟ او‌یی که ایده را در این مسند می‌نشانند؟ یا شخص یا اتم یا خدا را؟ کدام خدا؟» اما از کانت بدین سو، برای فهم تفاوت میان فلاسفه‌ی رقیب، دیگر نباید از او‌یی که ماهیت راستین واقعیت را فراچنگ آورده پرسید بلکه باید در این خصوص سوال کرد که چه کسی ماهیت راستین تضایف را درک کرده‌است: متفکر تضایف سوژه-ابژه، متفکر تضایف نوئتیکی-نوئماتیکی^{۱۴}، یا متفکر تضایف زبان-مدلول^{۱۵} (Meillassoux ۲۰۰۸, pp. ۵-۶)

حسب نظر می‌اسو، نابسندگی این موضع، به هنگام مواجهه‌اش با «گزاره‌های نیاکانی»^{۱۶} یا «سنگوارگان آغازین»^{۱۷} آشکار می‌شود: گزاره‌هایی که امروز، به وسیله‌ی علوم تجربی تولید می‌شوند و از روی داده‌هایی سخن می‌گویند که پیش از ظهور حیات و آگاهی رخ داده‌اند (مثلاً: «کره‌ی زمین، ۴,۵ میلیارد سال پیش به وجود آمد»). اینان {گزاره‌های

reciprocal relation^۸

co-giveness^۹

co-relation^{۱۰}

co-originary^{۱۱}

co-presence^{۱۲}

transcendentalism^{۱۳}

noetic-noematic^{۱۴}

language-referent^{۱۵}

ancestral statements^{۱۶}

^{۱۷} arche-fossils: این مفهوم، ساخته‌ی می‌اسو است، و بر شواهدی دلالت دارد، که حاکی از وجود «واقعیت» یا «ماده»، در زمانی پیش از پیدایی حیات زمینی و ظهور آگاهی است. چنان که در نوشتار حاضر بدان اشاره خواهد رفت، می‌اسو از این مفهوم برای روشن کردن نابسندگی موضع تضایف‌گرایی بهره می‌جوید.

نیاکانی و سنگوارگان آغازین { یک مسأله‌ی ساده، و به رغم این، لاینحل را، پیش روی یک تضایف‌گرا می‌نهند: معنای این گزاره‌های علمی را، که صریحاً، درباره‌ی نمودی از جهان اند که مقدم بر ظهور اندیشه و حتی حیات فرض می‌شود، یعنی مقدم بر هر رابطه‌ی انسان با جهان، چگونه باید فهمید؟ از منظر تضایف‌گرایی، این گزاره‌ها، دقیقاً بی‌معنا اند.

یکی از محسّنات بزرگ کتاب میاسو، این است که باب بحث درباره‌ی چیزی را (باز) گشوده‌است، که چندان مربوط به مسأله‌ی رابطه‌ی میان علم و فلسفه نیست، بلکه معطوف به این پرسش است که آیا این دو {علم و فلسفه} درباره‌ی جهان یک‌سانی صحبت می‌کنند یا خیر. آلن بدیو^{۱۸} اخیراً در زمینه‌ی سیاست، سوال مشابهی را برانگیخته، یا بهتر است بگویم بدان پاسخ داده‌است: «تنها یک جهان وجود دارد». با این حال، این مسأله نیز، به معضل رابطه‌ی میان معرفت-شناسی یا علم با هستی‌شناسی مرتبط است. به نظر می‌رسد که اکنون، فلسفه و علم، مدتی است که در دو جهان موازی بسط می‌یابند: در یکی از این جهان‌ها، سخن گفتن از امر واقعی فی‌نفسه، یعنی امر واقعی مستقل از رابطه‌اش با سوژه، ممکن است، در حالی که در جهان دیگر، این گونه گفتار، دقیقاً بی‌معنا است. اگر اصل «تنها یک جهان وجود دارد» را بر این وضعیت اعمال کنیم، به چه می‌رسیم؟ میاسو، به جای برگزیدن راه معمول‌تر - در سمت فلسفه - انتقاد از علم، به خاطر عدم تأمل بر گفتار خود-اش، مسیر دیگری را در پیش می‌گیرد: او بر این واقعیت تأکید می‌کند که گزاره‌های علمی خاصی، از «محدوده‌ی معناداری» در فلسفه بیرون می‌افتند، و از این طریق، بر این امر دلالت می‌کنند که مشکلی وجود دارد. این گزاره‌ها حاکی از این اند که {فلسفه} برای تضمین حیات خود-اش به عنوان یک کردار گفتمانی^{۱۹} (نیز می‌توان گفت: برای تضمین تداوم متافیزیک) بیش از اندازه دست به قربانی کردن زده است، خاصه، امر واقعی در معنای مطلق‌اش را قربانی کرده‌است.

معهدا، شاید باید بر این نکته تأکید کرد که این مسیر نامعمول، دارد بدل به یک گرایش در فلسفه‌ی معاصر می‌شود، و میاسو، یکی از چندین نویسنده‌ای است، که با الهامات و انگیزه‌های مختلف، در این وادی ره می‌پویند. محض نمونه، بگذارید تنها به کاترین مالابو^{۲۰} و ماتریالیسم فلسفی‌اش اشاره کنم که بسط نظریه‌ی جدیدی در خصوص سوژگی‌تئوئیت را، بر مبنای علوم شناختی، اراده کرده‌است. مالابو در جدل‌اش با روان‌کاوی فرویدی و لکانی، با «ناخودآگاه لیبیدویی» مخالف می‌ورزد، از آن رو که مفهومی است که همواره پیش‌تر توسط گفتمان وساطت شده‌است، و به جای آن،

Alain Badiou^{۱۸}
discursive practice^{۱۹}
Catherine Malabou^{۲۰}

«ناخودآگاه مغزی»^{۲۱} (تأثر خودکار مغز^{۲۲}) را، به عنوان ناخودآگاه راستین ماتریالیستی پیش‌برمی‌نهد [۱]. با این حال، اگر ماتریالیسم مالابو در جهت «طبیعی‌سازی امرِ گفتمانی» پیش می‌رود، یا دقیق‌تر، اگر ماتریالیسم مالابو، کوششی است برای پر کردن شکاف میان امرِ ارگانیک و سوژه از طریق یافتن عللِ ارگانیک برای سوژه [۲]، می‌اسو عکس این مسیر را در پیش می‌گیرد، یعنی مسیرِ گفتمانی‌بودگی طبیعت^{۲۳}، البته او این مسیر را تا به انتها نمی‌پیماید. او، نظر به هستی‌شناسی رئالیستی‌اش، یعنی فرق‌گذاری میان کیفیات اولیه و ثانویه‌ی هستی، ادعا نمی‌کند که هستی، ذاتاً امری ریاضیاتی است؛ او مدعی است که هستی مطلق و مستقل از هر رابطه‌ای با سوژه است، اگر چه فقط در جزئی که می‌تواند به طور ریاضیاتی فرموله شود. لذا، می‌اسو، فاصله یا شکاف مشخصی را (میان هستی و ریاضیاتی‌شدن‌اش)^{۲۴} حفظ می‌کند، بدون آن که اشاره‌ای بدان بکند. امکان این که کیفیات خاصی، به نحوی ریاضیاتی فرموله شوند، خصلت مطلق‌بودگی‌اشان را تضمین می‌کند (واقعی بودن‌اشان در قوی‌ترین معنای کلمه). بنابراین، رئالیسم می‌اسو، رئالیسم کلیات نیست، بلکه به طرز ناسازنمایی، رئالیسم تضایف کلیات است، که او دلالت‌گری نیز می‌خواند-اش:

«به طور کلی، گزاره‌ها تا بدان جا که واقعیت‌اشان، حاوی دلالت است، ایده‌آل اند. اما مدلول‌اشان، تا بدان جا که بدان مربوط می‌شود، الزاماً ایده‌آل نیست (گرچه‌ی روی‌حصیر، واقعی است، اما گزاره‌ی «گرچه روی‌حصیر است» ایده‌آل است). در این مورد خاص، بایسته است که مشخص کنیم که مدلولات این گزاره‌ها، یعنی زمان، حجم و ... چنان که این گزاره‌ها توصیف می‌کنند، ۴,۶۵ میلیارد سال پیش وجود داشته‌اند - اما نه خود این گزاره‌ها، چرا که با ما همزمان اند.» (Meillassoux ۲۰۰۸, p. ۱۲)

به نظر می‌رسد که گریزی از این فاکت نیست که معیارِ امرِ مطلق، همبستگی‌اش با ریاضیات است. این موضوع، ضرورتاً امری سوپژکتیو یا چیزی که به نحوی سوپژکتیو وساطت شده را در بر ندارد، اما قطعاً حاوی امری گفتمانی است. و در این جا به مشکل اصلی مفهوم‌بندی می‌اسو می‌رسیم که هم‌هنگام، جذاب‌ترین بخش آن نیز است. من بر این بخش از ژست او، در تقابل با وجه دیگری از آن، تأکید می‌کنم؛ وجهی که روح زمانه‌ی^{۲۵} ما از آن مشتاقانه استقبال می‌کند، حتی با آن که ارزش فلسفی (یا علمی) اندکی دارد، و بر پایه‌ی تداعی‌هایی است که، کمابیش، به احساسات مبهمی ناشی از ناخوشایندی‌های فرهنگ^{۲۶} معاصر مربوط می‌شوند. بگذارید این جنبه را، بعدِ روان‌شناسیک

^{۲۱} cerebral unconscious

^{۲۲} brain auto-affection

^{۲۳} discursiveness of the nature

^{۲۴} mathematisation

^{۲۵} Zeitgeist

^{۲۶} Unbehagen In der Kultur

آن بخوانیم و با حکایتی که متعاقباً می‌آوریم شرح‌اش دهیم: پس از دکارت، ماکلمروی بیرون از ذهن^{۲۷}، بیرون مطلق یا امر واقعی را از دست دادیم و زندانی قفس سوپرکتیو یا گفتمانی خویش شدیم. تنها بیرونی که ما بدان دسترسی داریم، بیرونی است که یا توسط خود-امان یا به وسیله‌ی کردارهای گفتمانی مختلف فرض گرفته یا برساخته شده‌است. و بنابراین چیزی ما را می‌آزارد، نوعی ناراحتی فزاینده، گونه‌ای تنگنا-هراسی^{۲۸} ناشی از محبوس شدن امان، قسمی درگیری و سواس گونه با خود-امان، محال بودن ابدی خروج از این درون بیرونی‌ای که خود ساخته‌ایم. نیز، نوعی ناخشنودی سیاسی نیز در این جا در کار است: قسمی احساس فرساینده‌ی اختگی، احساس عجز از ایجاد تغییر در هر چیزی، احساس غوطه‌وری در نومی‌های بزرگ و کوچک تاریخ معاصر و نه-چندان-معاصر. و لذا، در این پروژه نوعی جذابیت رستگاری بخش هست که به ما مژده‌ی شکستن قفس و و بازپس‌گیری قلمروی بیرون از ذهن، بازتأسیس کردن امر واقعی در وجه مطلق‌اش، و بنیادگذاری هستی‌شناسیک امکان تغییرات رادیکال را می‌دهد.

در عین حال، باید بر این نکته تأکید کرد که جنبه‌ی مهم اثر میاسو، چیزی غیر از حکایت فوق است، جنبه‌ای که، فانتزی مشخصی در وجود میاسو (نه تماماً بدون همداستانی او)، از آن پشتیبانی می‌کند، یعنی همان فانتزی «جهان بیرون از ذهن» که ما را نجات خواهد داد - از چه نجات خواهد داد؟ از آن تکه‌ی کوچکی از جهان بیرون از ذهن، که در این جا و هم‌اکنون، در کار است، و مدام نق می‌زند و مانع از این می‌شود که هر گونه قفس گفتمانی، خود را به تمامیت برساند. به بیان دیگر، قول به این که جهان بیرون از ذهن یک فانتزی است، به این معنا نیست که واقعیت صرفاً یک خیال است و وجود ندارد، بلکه بدین معنا است که یک فانتزی، به معنای دقیق روان‌کاوانه‌ی کلمه است: پرده یا قابی است که این فاکت را می‌پوشاند که واقعیت گفتمانی، خود واجد نشی و تعارض بوده و با امر واقعی، به عنوان وجه نافرو کاستنی دیگر-اش، در هم تنیده‌است. به دیگر سخن: جهان بیرون از ذهن، فانتزی‌ای است که حضور هم‌اکنون امر واقعی در این جا را پنهان می‌کند.

هسته‌ی مرکزی پروژه‌ی میاسو، برنهادن امر واقعی به جای امر گفتمانی و رویاپردازی درباره‌ی شکستن قفس و رفتن به ورای امر گفتمانی نیست؛ بالعکس، هسته‌ی مرکزی پروژه، مفصل‌بندی مشترک این دو است که از منطق برساخت استعلایی می‌گریزد و وابستگی متقابل این دو را نتیجه می‌دهد. این مفصل‌بندی مشترک بر دو مدعای بنیادین استوار است: یکی تزی که پیشتر بدان اشاره رفت، یعنی امکان ریاضیاتی کردن کیفیات اولیه (هی هستی)، و دیگری، تزی

ضرورتِ مطلقِ امرِ حادث^{۲۹}. نیازی به گفتن نیست که هر دوی این مدعاها فلسفی اند، و به هدف بنیادگذاری آن چه که علمِ مدرن، به نظر می‌رسد که پیش‌فرض می‌گیرد، طرح شده‌اند؛ یعنی مفصل‌بندیِ مشترکِ امرِ واقعی و امرِ گفتمانی. گویی که این مدعاها، می‌کوشند تا رئالیسمِ ساده‌لوحانه‌ی علم را اصلاح کنند، و آن را با یک رئالیسمِ بازندیشانه‌ی فلسفه‌بنیاد «نظورزانه» جای‌گزین کنند.

با این حال، نخستینِ سوالِ جالبِ توجه در این جا پدیدار می‌شود: رئالیسمی که کارکنش‌های علم پیش‌فرض می‌گیرند، واقعاً چیست؟ آیا شکلی از رئالیسمِ ساده‌لوحانه است؟ یعنی قسمی باورِ سراسر است به این که طبیعتِ مطلق است و بیرون از ذهن ما و مستقل از ما هستی دارد؟ قطعاً به نظر می‌رسد که پیش‌فرض آغازین میاسو، این باشد که علم به درستی کار می‌کند و به رغم این، فاقدِ نظریه‌ی هستی‌شناسی‌کی از آن خود است که به کردمان^{۳۰} اش مربوط باشد. با درنگ‌داشتِ چارچوبِ پروژه‌ی میاسو، شگفت‌انگیز است که او در خصوص علمِ مدرن، ژست‌های بنیادین و آغازین-اش، و پیش‌فرض‌ها و پیامدهای اش، واقعاً به اجمال بحث می‌کند - یعنی وقتِ کمی را به بررسی آن چه که علم واقعاً می‌کند، اختصاص می‌دهد. بالعکس، می‌توان گفت که لکان، نظریه‌ی خارق‌العاده‌ی دقیق و مشروحی درباره‌ی علمِ مدرن و ژست‌های آغازین اش دارد (که به درجاتی، بخشی است از نظریه‌ی ساختارگرایانه‌ی گسترده‌تری درباره‌ی علم)، و در نسبت با آن است که او گفتمانِ روان‌کاوانه‌اش را جای می‌دهد. و این جایی است که از آن باید شروع کرد. رابطه‌ی میانِ گفتمانِ روان‌کاوی و علم، مسأله‌ی مهمی برای لکان در همه‌ی آثار-اش است، هر چند که اصلاً مسأله‌ی ساده‌ای نیست. چرا که، از یک سو، خویشاوندیِ مطلق و هم‌زمان‌مندی^{۳۱} آن‌ها {علم و گفتمانِ روان‌کاوی} را پیش‌فرض می‌گیرد (و شاهدِ آن، جملاتِ متعددِ صریحی است از لکان، نظیر: «سوژه‌ی ناخودآگاه، سوژه‌ی علمِ مدرن است»، «روان‌کاوی، تنها پس از گسستی مانند آنی که آغازگر علمِ مدرن شد، ممکن است» و ...). از سوی دیگر، تفاوت‌ها و ناهمسازی‌های قابل توجهی میان علم و روان‌کاوی وجود دارد که، مفهوم حقیقت، چشم‌گیرترین نشانه‌ی آن است، و تفاوت‌اشان در ابژه‌ی متناظر-اشان را دربرمی‌گیرد. مختصراً: زمینه‌ی مشترکِ روان‌کاوی و علم، چیزی جز امرِ واقعی در وجهِ مطلق‌اش نیست، اما این دو، روش‌های مختلفی برای پرداختن بدان دارند.

نظریه‌ی لکانی علم چیست؟ این مسأله اخیراً، در پس‌زمینه‌ی بحثِ مشابهی، توسط ژان کلود میلنر^{۳۲} مطرح شده‌است و اهمیت آن را لورنزو کیه‌زا^{۳۳} [۳] گوش‌زد کرده‌است و من در ورود به این بحث وام‌دار او ام. بر اساس این نظریه،

the contingent^{۲۹}
 praxis^{۳۰}
 co-temporality^{۳۱}
 Jean Claude Milner^{۳۲}
 Lorenzo Chiesa^{۳۳}

گالیلیانیزم^{۳۴}، مفهوم باستانی علم را با مفهوم مدرن جای‌گزین کرد؛ مفهومی که مطابق آن، طبیعت چیزی جز ابژه‌ی تجربی علم نیست. شرطِ صوریِ این تغییر ریاضیاتی شدنِ کاملِ علم است. به دیگر سخن، پس از گالیله، «طبیعت، هیچ واقعیت محسوس دیگری، جز آن چه که برای عملِ کردِ صحیحِ فرمول‌های ریاضیاتی نیاز است، ندارد» [۴]. حتی می‌توانیم این مدعا را به شکلی قوی‌تر مطرح کنیم: انقلابِ علمِ گالیله‌ای، تولید ابژه‌ی علم («طبیعت»)، به مثابه‌ی همبسته‌ی ابژکتیو علم است. در آثار لکان، سلسله‌ی تامی از دعاوی‌ای از این دست را در قالب گزاره‌هایی قوی، می‌یابیم، مثلاً: «انرژی یک واقعیت نیست ... ثابتی عددی است که یک فیزیک‌دان، برای آن که قادر به کار باشد، باید در محاسبات‌اش بیابد.» [۵] این واقعیت که علم از این یا آن قانونِ طبیعت و جهان سخن می‌گوید، بدین معنی نیست که از منظر علم، دسترسی به جهان بیرون از ذهن (به مثابه‌ی چیزی که بر ساخته‌ای گفتمانی نیست) محصل است؛ بلکه درست عکس این صادق است. علم مدرن آن گاه آغاز شد که ابژه‌ی خود-اش را تولید کرد. این را نباید در معنای کانتی بر ساختِ استعلاییِ پدیدار، فهمید. بلکه باید آن را در معنایی کمی متفاوت‌تر و قوی‌تر فهم کرد.

علم مدرن، به معنای واقعی کلمه، امر واقعی یا واقعیتِ جدیدی را می‌آفریند؛ این گونه نیست که ابژه‌ی علم، توسط فرمول‌های اش وساطت شود، بلکه ابژه‌ی مزبور، از فرمول‌ها غیر قابل تفکیک است؛ ابژه‌ی مذکور در خارج از فرمول‌ها وجود ندارد، و به رغم این، واقعی است. ابژه، پیامدهایی واقعی، یا پیامدهایی در امر واقعی دارد. به سخن دقیق‌تر: امر واقعی نوینی که با انقلابِ علمیِ گالیله‌ای (ریاضیاتی شدنِ کاملِ علم) ظهور می‌کند، امر واقعی‌ای است - و این نکته‌ای است تعیین‌کننده - که گفتمان (علمی) در آن پیامدهایی دارد. به عنوان مثال، فرود روی ماه. زیرا که، این موضوع که گفتمان، پیامدهایی در امر واقعی دارد، در خصوص طبیعت در معنای وسیع و غیر دقیق‌اش صدق نمی‌کند، بلکه تنها درباره‌ی طبیعت به مثابه‌ی فیزیک یا طبیعتِ فیزیکی صادق است. اما البته به قول لکان:

هماره استدلال رئالیستی نیز هست. نمی‌توانیم در برابر این ایده مقاومت کنیم که طبیعت همیشه در بیرون از ذهن حضور دارد، خواه ما باشیم خواه نه، ما و علم‌امان، انگار که علم به تمامی ساخته‌ی ما است و ما به دست آن متعین نمی‌شویم. البته من با این مخالفت نخواهم کرد. طبیعت آن جا در بیرون هست. آن چه که آن را از فیزیک متمایز می‌کند، این است که سخن گفتن در چارچوب گفتمان فیزیک واجد ارزش است، {چرا که} آن سخن در آن گفتمان نتایجی دارد. حال آن که، همگان می‌دانند که هیچ گفتمانی، موجد پیامدی در طبیعت نیست، و به همین سبب است

که ما این قدر طبیعت را دوست داریم. فیلسوف طبیعت بودن، نه هرگز به عنوان اثباتی برای ماتریالیسم انگاشته شده- است و نه ضامنی برای کیفیت علمی. (Lacan ۲۰۰۶a, p. ۳۳)

سه چیز در این نقل قول پرمحتوا و بنیادی مهم است. (۱) جابه‌جایی تأکید از مطالعه‌ی گفتمانی امر واقعی به نتایج و عواقب گفتمان در امر واقعی؛ و در پیوند با این (۲) تعریف واقعیتِ نوظهور، و (۳) مسأله‌ی ماتریالیسم. بگذارید تا به کوتاهی، بر نکته‌ی سوم درنگی کنیم، پیش‌تر در گذر از مسأله‌ی «ناخودآگاه مغزی» اجمالاً بدان پرداختیم. آن چه که در این جا مطرح است، بُعدی کلیدی در تعریف ماتریالیسم است، و می‌توان آن را بدین گونه فرموله کرد: ماتریالیسم یا ماده‌باوری، توسط ماده ضمانت نمی‌شود. ضامن ماتریالیسم، ارجاع به ماده، به عنوان واقعیت اساسی‌ای که همه چیز از آن نشأت می‌گیرد (و در این نظرگاه مفهومی، اغلب قویاً به امری معنوی بدل می‌گردد) نیست. ماتریالیسم حقیقی که - چنان که لکان، با صراحتی چشم‌گیر در یکی دیگر از متون مهم‌اش بیان می‌کند - تنها می‌تواند ماتریالیسمی دیالکتیکی باشد [۶]، نه بر نخستینگی^{۳۵} ماده استوار شده‌است و نه بر ماده به عنوان اصل نخستین، بلکه بر مفهوم تعارض، شکاف و «پارالکس^{۳۶} امر واقعی» که در آن تولید می‌شود، بنا شده‌است. به دیگر سخن، اصل بنیادین ماتریالیسم، این نیست که «همه چیز ماده است» یا «ماده اصل نخستین است» بلکه به «نخستینگی شکاف^{۳۷}» مرتبط است. و البته این امر، برای آن رئالیسمی که به این ماتریالیسم وابسته‌است، پیامدهایی دارد.

این موضوع، ما را به نکات ۱ و ۲ بازمی‌گرداند که می‌توانیم این هر دو را، با هم بررسی کنیم، زیرا که این دو، به دو وجه از این رئالیسم جدید منبعث از ماتریالیسم دیالکتیکی اشاره می‌کنند. تمایزی که لکان میان فیزیک و طبیعت می‌گذارد، از منطق تمایزگذاری میان طبیعت به مثابه‌ی شیء فی‌نفسه‌ای غیرقابل دسترس از یک سو، و فیزیک به مثابه‌ی طبیعتی که به نحوی استعلایی ساختار یافته و در دسترس دانش ما است، از سوی دیگر، پیروی نمی‌کند. تز لکان متفاوت، و به نوعی، رادیکال‌تر است. علم مدرن، که به هر حال، روی‌دادی است که دقیقه‌ی وقوع‌اش به لحاظ تاریخی قابل تشخیص است، امر واقعی نوینی آفرید، یا این که، امر واقعی را به مثابه‌ی بُعد جدیدی از فضا (ی طبیعی) خلق کرد. فیزیک طبیعت را پوشش نمی‌دهد (یا به لحاظ نمادین آن را بازآوری^{۳۸} نمی‌کند)، بلکه بدان افزوده می‌شود، در عین این که، طبیعت به بود-اش و حضور-اش ادامه می‌دهد، چنان که همیشه بوده‌است. « فیزیک، چیزی نظیر

primacy^{۳۵}

parallax^{۳۶}

primacy of cut^{۳۷}

تأکید از مترجم است. م.

reduplicate^{۳۸}

رحمت خداوند نیست که در سراسر طبیعت گسترده باشد» [۷]. طبیعت به حضور-اش ادامه می‌دهد، نه به مثابه‌ی شیء فی‌نفسه‌ای دسترسی‌ناپذیر، که در قامت امر خیالی^{۳۹} آبی که می‌توانیم آن را بینیم، دوست بداریم و بدان عشق بورزیم و در عین حال، چیزی بی‌ربط. داستان سرگرم‌کننده‌ای درباره‌ی هگل وجود دارد، مبنی بر این که، دوستان‌اش او را به کوه‌های آلپ می‌کشاند تا او زیبایی خیره‌کننده‌ی طبیعت را در آن جا ببیند و زبان به تحسین‌اش بگشاید. تمام آن چه که از گفته‌های او، درباره‌ی منظره‌ی والایی که شاهد-اش بوده، ضبط شده، این است: آن {طبیعت} این چنین است^{۴۰}. لکان این پاسخ را بسیار خوش می‌داشت. آن این چنین است، چیز بیشتری درباره‌ی کوهستان نمی‌توان گفت. این بدان سبب نیست که ما قادر به فهم کوهستان نیستیم، بلکه بدین خاطر است که اصلاً چیزی برای فهمیدن نیست. (اگر بگوییم که سنگ‌هایی که می‌بینیم، متعلق به این یا آن دوره‌اند، داریم درباره‌ی واقعیت دیگری حرف می‌زنیم - آنی که در پیامدها و نتایج گفتمان وجود دارد.)

تعریف لکان از این تفاوت، کوتاه-و-رسا و دقیق است. در این جا، موضوع این نیست که طبیعت به مثابه‌ی اثره‌ی علمی (یعنی طبیعت به مثابه‌ی فیزیک) تنها نتیجه و اثر گفتمان است - و این که، در این معنا، سر و کار فیزیک نه با واقعیت، که با برساخته‌های خود-اش است. بلکه آن چه که در این جا مطرح است، این است که گفتمان علم، فضایی را می‌آفریند و می‌گشاید که در آن، این گفتمان نتایج و پیامدهایی واقعی دارد و این دو هرگز با هم یکی نیستند. ما این جا با چیزی سر و کار داریم که، به معنای دقیق کلمه و از درون، جهان را به دو نیم تقسیم می‌کند.

این که گفتمان علم، فضایی را باز کرده و خلق می‌کند که در آن این گفتمان پیامدهایی واقعی دارد، همچنین بدین معنا است که {این گفتمان} می‌تواند چیزی را بیافریند که نه تنها بخشی از واقعیت می‌شود، که آن را تغییر می‌دهد. «گفتمان علمی، توانست که فرود بر ماه را ممکن کند، جایی که در آن تفکر، شاهد فوران امر واقعی بود، و با ابزار صرف ریاضیات، که از هیچ دستگاهی مگر فرمی از زبان استفاده نمی‌کرد.» [۸] لکان همچنین می‌افزاید که، فوران مذکور امر واقعی، در حالی رخ داد که «فلسفه هیچ اهمیتی بدان نداد.» شاید بتوان در این ملاحظه، مسأله-انگاری^{۴۱} جنبه‌ی خاصی از فلسفه‌ی مدرن را مشاهده کرد، جنبه‌ای که تمایل دارد تا این وجه مهم از علم را، دقیقاً در نقطه‌ای که به امر واقعی مربوط می‌شود، نادیده بگیرد، و دائماً آن را به «عقلانیت ابزاری^{۴۲}»، «فن‌باوری^{۴۳}» و ...

^{۳۹} the imaginary

^{۴۰} Es ist so

^{۴۱} problematisation

^{۴۲} instrumental reason

^{۴۳} technicism

فروبکااهد. نیز، می‌توانیم در آن، لمحهای از جفت شدن فلسفه با «گفتمان دانشگاه^{۴۴}» را در این روزگار ببینیم، پدیده‌ای که تعریف آن مختصراً چنین است:

پیوند اجتماعی‌ای که ضمن آن، گفتمان واجد هیچ نتیجه و پیامدی نیست.

گذشته از این حاشیه‌روی، درباره‌ی مسأله‌ی رئالیسم در علم، تشخیص لکان را می‌توان چنین خلاصه کرد: اگر چه ممکن است، رئالیسم ساده‌لوحانه، به نحوی نااندیشیده و ناخودآگاه، ایدئولوژی بسیاری از دانشمندان باشد، به اساس و بنیان، کارآمدی، و نحوه‌ی کارکرد گفتمان علمی، به کلی بی‌ربط است. چنان که پیشتر دیدیم، این بدین معناست: علم مدرن، با تکیه بر خصلت مطلق مدلول‌اش و با اتکای بر پیش فرض‌های رئالیسم ساده‌لوحانه، یعنی با فرض ساده-باورانه‌ی وجود مدلول‌اش «در طبیعت»، نبود که به ظهور رسید، بلکه این اتفاق {ظهور علم} با فروکاستن مدلول‌اش به یک حرف^{۴۵} بود که رخ داد؛ فروکاستنی که به تنهایی فضا را برای نتایج و پیامدهای واقعی گفتمان علمی گشود. واژه‌ی «فروکاستن» در این جا، نباید در معنای تقلیل غنای کیفیات محسوس به یک کمینه‌ی مطلق، فهمیده‌شود؛ کمینه‌ای که در آن، به هر حال، با امتداد همان واقعیت پیشین سر و کار داریم؛ بلکه باید در معنای شکاف و جانیشینی^{۴۶} درک شود. در این جا، منطق کلاسیک بازنمایی مطرح نیست: حرف جنبه‌ای از واقعیت محسوس را بازنمایی نمی‌کند، بلکه، به معنای واقعی کلمه، جانیشین^{۴۷} آن می‌شود. واقعیت با چیزی جای‌گزین می‌شود، که به گفتمان (به بازنمایی) تعلق دارد و در عین حال، چیزی است که - دقیقاً بدان سبب که بخشی از گفتمان است - می‌تواند در جهت امر واقعی فرموله شود. این موضوع ما را به آن چه که پیشتر به شکل قاعده درآوردیم، بازمی‌گرداند: «سخن گفتن درباره‌ی هر چیز غیر از امر واقعی‌ای که گفتمان خود در آن، پیامدها و نتایجی دارد، ارزشی ندارد.» [۹] این استدلالی به سود این نیست که امر واقعی فقط اثر گفتمان است. پیوند میان گفتمانی‌بودگی و امر واقعی (که چیزی است که میاسو، گذشته از همه‌ی این‌ها، در جلد‌های‌اش با تاریخ‌اندیشی^{۴۸} معاصر، در نظر دارد [۱۰]) در این جا، در قیاس با قول به این که مدلول «ابژه‌ای طبیعی» تنها و تنها، در جنبه‌ی قابل ریاضیاتی شدن‌اش مطلق است، بنیان مستحکم‌تری می‌یابد. میاسو، ریاضیاتی شدن علم را، به مثابه‌ی شکافی در واقعیت، که (فقط) بُعد امر واقعی را ایجاد می‌کند، نمی‌بیند،

^{۴۴} university discourse

^{۴۵} منظور شیوه‌ی خاص بازنمایی چیزها در زبان ریاضیات است. م.

^{۴۶} substitution

^{۴۷} replace

^{۴۸} obscurantism

تاریخ‌اندیشی بر مخالفت با علم دلالت دارد. نویسنده در این جا، آن نوعی از این مخالف را در نظر دارد که با رد ارتباط میان علم و واقعیت، علم و کردارهای علمی را خوار می‌شمارد. م.

بلکه آن را به مثابه‌ی منتهای یک طیف، طیفی که در آن، شیوه‌هایی که دانشمندان از طریق آن‌ها، درباره‌ی واقعیت سخن می‌گویند، به تدریج تدقیق می‌شوند، در نظر دارد؛ نزد او، امر واقعی، به جزئی از یک چیز، که تماماً صوری^{۴۹}/صوری‌شدنی^{۵۰} است و در انتهای این غربال^{۵۱} دقیق‌شده‌ی سخن علمی از آن باقی می‌ماند، ارجاع دارد. بگذارید تا این فراز را مجدداً یادآور شویم: «... مدلولات این گزاره‌ها، درباره‌ی تاریخ، حجم و غیره است که ۴,۶۵ میلیارد سال پیش وجود داشته‌اند، و نه خود این گزاره‌ها که با ما همزمان اند.» خصلت ایده‌آل یک فرمول علمی، در غربال‌اش، در این جا و اکنون، بخشی از یک چیز را به دام می‌اندازد، که فی‌نفسه مطلق است (یعنی، در مورد مثال موجود در نقل قول، به همین شکل و مستقل از این غربال، ۴,۶۵ میلیارد سال پیش وجود داشته‌است). به دیگر سخن، امر واقعی، آن بخشی از واقعیت است که از غربال علم قابل‌ریاضیاتی‌شدن، نمی‌گریزد بلکه در آن به دام می‌افتد. استعاره، و همراه آن، کلیت نظر لکان در این خصوص، کاملاً متفاوت است: امر واقعی نه توسط پایایی اعداد (یا حروف) که به وسیله‌ی امر محال تضمین می‌شود. به همین سبب است که علم نه از طریق به دام انداختن امر واقعی به مثابه‌ی یک ایزه‌ی مطلق در غربال‌اش، که از طریق حدوث شکاف‌ها و حفره‌هایی در غربال‌اش، و حفره‌هایی در واقعیت، است که امر واقعی را لمس می‌کند. اگر سخن گفتن درباره‌ی امر واقعی یا طبیعت، بیرون از گفتمان ارزشی ندارد، بدین سبب است که {وقتی بیرون از گفتمان حرف می‌زنیم} ما ضرورتاً در سطح بازنمایی باقی می‌مانیم که معنای‌اش این است که می‌توانیم هر چه دل‌امان می‌خواهد بگوییم. از سوی دیگر، امر واقعی از این فاکت نتیجه می‌شود که همه چیز ممکن نیست. در اینجا، یکی دیگر از مؤلفه‌های مهم امر واقعی لکانی آشکار می‌شود که رئالیسم نتایج و پیامدها را به وجه امر محال، گره می‌زند. این هر دو را، با هم می‌توان بدین صورت مفصل‌بندی کرد:

یک چیز، اگر نتواند هر چیزی باشد (یعنی اگر در یکی از اجزای خود-اش محال باشد)، نتایج و پیامدهایی دارد.

مفصل‌بندی بازنمایی، و منظور من مفصل‌بندی جبری^{۵۲} است - که به خودی خود، تنها شامل حروف است - و اثرات‌اش، این تنها دستگامی است که ما از آن برای دلالت بر آن چه که واقعی است، استفاده می‌کنیم. آن چه که واقعی است، آن چیزی است که در این بازنمایی، در این بازنمایی مفصل‌بندی‌شده که همان گفتمان علمی است، حفره‌ای [fait trou] ایجاد می‌کند/برمی‌سازد. گفتمان علمی، بی آن که نگران این باشد که بازنمایی است یا نه، به کار خود ادامه می‌دهد. موضوع در این جا این است که می‌توان گفت غربال، شبکه، یا تور-اش، حفره‌ها و شکاف‌های

formal^{۴۹}

formalizable^{۵۰}

^{۵۱} در متن، net، به معنای تور به کار رفته‌است، که برای تقریب به ذهن، غربال ترجمه شده‌است. م.

algebraic articulation^{۵۲}

درست را در مکان‌های درست ایجاد می‌کند. {این شبکه یا غربال} هیچ مرجعی به غیر از امر محال، برای استنتاجات-اش ندارد. امر محال همان امر واقعی است. در فیزیک ما تنها با چیزهایی کار می‌کنیم، که به واسطه‌ی یک دستگاه گفتمانی، واقعی به شمار می‌آیند، تا جایی که این دومی {دستگاه گفتمانی}، در قوی‌ترین و دقیق‌ترین صورت خود، با مرزها و محدودیت‌های پایایی و سازواری‌اش مواجه شود.

«اما آن چه برای ما جذاب است، میدان^{۵۳} حقیقت است.» (Lacan ۲۰۰۶b, p. ۲۸)

نکته‌ی بسیار مهم این «رنالیسم روان‌کاوانه» این است که امر واقعی، ماده یا هستنده^{۵۴} نیست، بلکه دقیقاً مرز یا حد آن است. این یعنی، امر واقعی، آن چیزی است که هستی‌شناسی سنتی، برای آن که بتواند از هستنده بماهو هستنده^{۵۵} سخن بگوید، مجبور است کنار بگذارد. ما تنها از طریق کسر کردن «چیزی» از آن است که می‌توانیم هستنده بماهو هستنده را حاصل کنیم - و این «چیزی»، دقیقاً همان «حفره» است، که باید کنار گذاشته‌شود تا چیزی بتواند به مثابه‌ی هستنده بر ساخته‌شود؛ قلمروی امر واقعی، محدوده‌ای درون خود هستنده است، بدان سبب که هیچ هستنده‌ای، هستنده بماهو هستنده نیست، بلکه می‌تواند، به وسیله‌ی این که چیزی به غیر از آن چه که هست باشد، هستی داشته‌باشد. البته ممکن است پرسیده‌شود که، چگونه ممکن است که کنار گذاشتن چیزی که در آغاز وجود ندارد، اهمیت داشته‌باشد؟ این موضوع مهم است، نه فقط بدین دلیل که آنی که کنار گذاشته می‌شود، بعد از کنار گذاشته‌شدن، به «چیزی» بدل می‌گردد، بلکه نیز بدین دلیل که این «چیزی»، دقیقاً ابژه‌ی روان‌کاوی است.

برای آن که این موضوع را در نسبت با بحث قبلی جای بدهیم، می‌توانیم بگوییم که: به وجود آمدن فضایی که سویی‌ی امر واقعی را برمی‌سازد، علتی دارد و معلولی. علت‌اش، ظهور یک دال ناب است و معلول‌اش، ظهور نوع جدیدی از ابژه. با این حال، این موضوع معادل این است که بگوییم هیچ دال نابی وجود ندارد. زیرا که هر چه دال ناب‌تر باشد، یا هر چه که شکافی که ایجاد می‌کند مشخص‌تر باشد، ابژه‌ی ملموس‌تر و نافرو کاستنی‌تری تولید می‌کند. این امر، به عنوان مثال، درس بنیادین مفهوم روان‌کاوانه‌ی Verneinung یا نفی است.

جستار کوتاه فروید با همین عنوان {Verneinung}، یکی از جذاب‌ترین و پیچیده‌ترین جستارهای‌اش است؛ او در این جستار به عالی‌مقام‌ترین دال، یعنی همان «نه»، یا نفی می‌پردازد. و اگر چه، «گاهی اوقات، یک سیگار فقط یک سیگار است»، کما این که نقل شده که فروید خود زمانی این را گفته‌بود، موضوع این جستار این است که «نه»، هرگز

field^{۵۳}
being^{۵۴}
being qua being^{۵۵}

فقط «نه» نیست^{۵۶}. و هر چه قدر که هدف‌دارتر استفاده شود، بیشتر محتمل است که معنایی به غیر از فقط «نه» داشته باشد. مثال مشهور فروید البته این است: «شما می‌پرسید که شخصی که در رویا دیدی، که می‌تواند باشد. قطعاً مادر-ام نیست [Die Mutter is es nicht].» در این مورد، فروید می‌افزاید که، به محض این که سوال جای گیر شود، می‌توان مطمئن بود که شخص دیده‌شده در رویا، مادر فرد است. به رغم این، همچنان که استدلال فروید را دنبال می‌کنیم، رفته‌رفته آشکار می‌شود که آن چه که این نفی حاکی از آن است، چیزی است غیر از گزینه‌های بدیل «مادرم است/مادرم نیست». لذا بگذارید تا این موضوع را گام به گام بررسی کنیم. بیمار، بی آن که از او پرسیده شود که شخص حاضر در رویای اش که بود، داوطلبانه کلمه‌ی مادر را به همراه نفی به زبان می‌آورد. گویی که او {بیمار} مجبور به گفتن آن است، و هم‌هنگام ناتوان از گفتن آن، انگار که در آن واحد، امری ضروری و محال است. نتیجه آن است که آن کلمه، به مثابه‌ی چیزی نفی شده گفته می‌شود، سرکوب با چیزی که آگاهانه گفته شده است، هم‌زمان وجود دارد. در این جا، نخستین خطایی که باید از آن پرهیخت، این است که این مورد را این گونه قرائت کنیم که فرد در رویا واقعاً مادر-اش را دیده و بعداً به خاطر سانسوری که خود آگاه اعمال می‌کند، به روان کاو دروغ گفته است. زیرا که آن چه که در این مورد، ناخودآگاه به شمار می‌آید، اولاً و بیش از همه، سانسور است و نه به سادگی، اثره‌ی این سانسور یعنی مادر - و این نکته‌ای است حیاتی نه فقط در فهم Verneinung که در فهم ناخودآگاه فرویدی در معنای دقیق‌اش. «مادر» در اظهارات بیمار کاملاً حاضر است، و سخن از او توسط خود بیمار به میان آمده است، حال آن که می‌توانست اصلاً اشاره‌ای بدو نکند.

ناخودآگاه در این جا، در قامت خود کژدیسگی (نفی) است که ظهور یافته است، و چنین نیست که در آن چه که فرض می‌شود سوژه در رویا واقعاً دیده است، پنهان باشد. نیز، می‌تواند چنین باشد که واقعاً شخص شناس یا ناشناس دیگری {غیر از مادر فرد} در رویا ظاهر شده باشد، اما در آن صورت هم، آن چه که در بررسی رویا، نظر روان کاو را جلب می‌کند، همان «شخصی که مادرم نیست» است. اما موضوع از این هم جالب‌تر می‌شود، چرا که فروید در ادامه توضیح می‌دهد که، اگر چه در فرآیند روان کاوی، می‌توانیم فرد را متقاعد کنیم تا از دست نفی بردارد و محتوای سرکوب شده را بپذیرد، اما «خود فرآیند سرکوب‌گر بدین شیوه از بین نمی‌رود» [۱۱]. سرکوب یا سمپتوم‌ها، پس از آن که روان کاوی شونده آگاهانه امر سرکوب شده را پذیرفت، باقی می‌مانند، که این موضوع را می‌توان بدین طریق نیز توضیح داد: ما می‌توانیم محتوا (ی سرکوب شده) را بپذیریم و حذف‌اش کنیم، اما ساختار حفره، یا شکافی را که مولد آن است، نمی‌توانیم از بین ببریم. همچنین، می‌توانیم ادعا کنیم که آن چه که بیمار می‌خواست بگوید، دقیقاً

^{۵۶} نه در این جا، ادات نفی است و معنایی مقابل «آری» ندارد. م.

همانی است که گفته‌است: یعنی، شخصی که در رویا دیده، نه کسی غیر از مادر-اش بوده، و نه مادر-اش، بلکه او نه-مادر^{۵۷} یا مادر-نه^{۵۸} بوده‌است.

در فیلم نینوتچکا^{۵۹}، ساخته‌ی ارنست لوییچ^{۶۰}، جوکِ خارق‌العاده‌ای گفته‌می‌شود که می‌تواند به درکِ بهتر ما از ابژه‌ی تکینِ مادر-نه کمک کند:

شخصی به رستوران می‌رود و به پیش‌خدمت می‌گوید: «یک فنجان قهوه‌ی بدونِ خامه لطفاً». پیش‌خدمت پاسخ می‌دهد: «متأسفم قربان، خامه تمام شده‌است. اشکالی ندارد اگر بدونِ شیر باشد؟».

این جوک، حاوی امرِ واقعیِ خاصی، یا حتی حقیقت ویژه‌ای درباره‌ی امر واقعی است، که به منفیتِ خاصی که روان‌کاوی کشف‌اش کرد، مربوط است. نفیِ یک چیز، غیابِ ناب، یا هیچِ ناب، یا به سادگی، متممِ امرِ نفی شده نیست. لحظه‌ای که چیز به زبان می‌آید، ردی از آن به جا می‌ماند، که با آن منطبق نیست {نافی آن است}. این بُعد، توسطِ دال است که نشان داده‌می‌شود و با این حال، بدان فروکاستنی نیست. این امر {رد به‌جامانده از چیز گفته‌شده}، کیفیتی مثبت، هر چند سایه‌وار و طیفی دارد (یا می‌تواند داشته‌باشد)، که می‌توان آن را با تعبیرِ دقیقِ «با/بدون (خامه)»، به مثابه‌ی چیزی که به هر دو بدیل (با خامه/بدون خامه) تقلیل‌پذیر نیست، به قاعده درآورد.

لذا وقتی که مادر در این ترکیبِ خاص، با نفی همراه می‌شود، یعنی، وقتی که مادر در هیأتِ نه-مادر ظاهر می‌شود، هر دو عبارت یک‌دیگر را، به نحوِ بازگشت‌ناپذیری، می‌آیند. گویی که آن «نه»، «مادر» را مهور به مهر «میلِ ناخودآگاه» می‌کند (چنان که فروید می‌گوید، «همچون نشانِ «ساختِ آلمان» بر اشیاء»)، و مادر هم، هم‌اندازه‌ی نه، خلوصِ فرمالِ نفی را با - چنان که گاهی رویِ بسته‌های برخی موادِ غذایی می‌خوانیم - «ردی از برخی عناصر^{۶۱}» می‌آلاید. اما ما باید از این هم دقیقتر باشیم و بگوییم که مادری که ما از آن می‌آغازیم (درست پیش از آن که نفی بر آن اثر کند)، همانند ابژه-مادری^{۶۲} نیست که ضمنِ فرآیندِ نفی، توسطِ کارِ ناخودآگاه تولید می‌شود. {ابژه‌ی مذکور}، مادری دیگر است، مادری - چرا این طور نگوییم که - با عواقب و پیامدهایی و نه مادر، به عنوان عنصری متعلق به طبیعت. درست به همین خاطر است که تأییدِ حرفِ روان‌کاو و اذعان به این که شخص رؤیت‌شده در رویا، همان

not-mother^{۵۷}
 mother-not^{۵۸}
 Ninotchka^{۵۹}
 Ernest Lubitsch^{۶۰}
 traces of elements^{۶۱}
 object-mother^{۶۲}

مادر فرد است، نهایتاً کوچکترین کمکی نمی‌کند، و به رغم این اعتراف، اساس سرکوب می‌پاید. زیرا که چیزی که از این طریق به دست می‌آید، به درد ما نمی‌خورد، چرا که به مادر به مثابه‌ی چیزی که در واقعیت هست^{۶۳}، ارجاع دارد، و در نهایت ما را به بُعد امر واقعی نزدیک نمی‌کند.

این نکته ما را، به محور اصلی بحث امان بازمی‌گرداند، یعنی مسأله‌ی رئالیسم و امر واقعی‌ای که میان علم و روان‌کاوی مشترک است، و بدین شیوه می‌توان نکته‌ی اصلی این بحث را جمع‌بندی کرد. اگر سوژه‌ی ناخودآگاه، همان سوژه‌ی علم (مدرن) است، بدان سبب است که به میدانی مرتبط است که در آن، گفتمان واجد پیامدهایی است. بدون این دومی، هیچ سوژه‌ای، و مطمئناً هیچ سوژه‌ی ناخودآگاهی، وجود نخواهد داشت. این جمله‌ی لکان را که می‌گوید، سوژه، «پاسخ امر واقعی است»، «*la réponse du réel*»، باید همین گونه فهمید. این گفته البته غیر از این است که بگوییم سوژه، اثر گفتمان است یا برساختی گفتمانی است. سوژه، یا ناخودآگاه، اثرات یا محصولات گفتمان نیستند، چه رسد به این که خود پدیده‌هایی زبانی باشند، این هر دو، به حوزه‌ی امر واقعی تعلق دارند، یعنی به حوزه‌ای که فقط با و به وسیله‌ی زبان است که پدید می‌آید اما خود نه زبان است و نه بدان فروکاستنی است (می‌توان گفت که نتیجه‌ی آفرینش کرداری^{۶۴} آن است). امر واقعی با این فاکت تعریف می‌شود که زبان در خود واجد نتایج و پیامدهایی است. و شاید بتوانیم بگوییم که: اگر علم میدانی را می‌آفریند و در آن عمل می‌کند که ضمن آن، گفتمان واجد پیامدهایی است، روان‌کاوی علم این میدان تکین است، {یعنی} دانش مطالعه‌ی شیوه‌های شگفت‌آوری است که این پیامدها مطابق‌اشان عمل می‌کنند، و نیز علم مطالعه‌ی وضعیت هستی‌شناسیکِ ابژه‌های این میدان است.

شایسته نیست اگر این نوشتار را بی‌پرداختن به چالشی که پرسش آغازین میاسو، با صراحت و سادگی‌ای تحسین-برانگیز، فراروی ما می‌نهد، به پایان بریم. آن چالش چنین است: رئالیسم لکانی پیامدها و تلفیق‌اش با امر محال، درباره‌ی وضعیت به اصطلاح «گزاره‌های نیاکانی» چه برای گفتن دارد؟ آیا گزاره‌ی «زمین ۴,۵ میلیارد سال پیش به وجود آمد» مستقل از ما، هیچ معنایی دارد؟ یعنی: آیا این گزاره، به ابژه‌ی خاصی که واقعاً ۴,۵ میلیارد سال پیش (بر حسب روش سال‌شماری ما که مبنای‌اش تاریخ‌گذاری رادیومتری است) وجود داشته، ارجاع دارد؟

چرا ریسک نکنیم و پاسخی ارائه ندهیم؟ برای فرموله کردن پاسخ، از یک داستان خارق‌العاده بهره خواهیم برد که دقیقاً پیرامون سنگواره‌ها است و - اگر جنبه‌ی نظرورزان‌اش را لحاظ کنیم - می‌تواند به مفهوم سنگواره‌ی آغازین، پیچش لکانی جذابی بدهد. فی الواقع، میاسو در جایی در کتاب‌اش، به این داستان گوشه چشمی دارد، اما در حد

^{۶۳} منظور این که، متعلق اذعان در این جا، مادر فرد است، نه آن ابژه-مادری که موضوع میل ناخودآگاه است. م.

^{۶۴} performative creation

اشاره‌ای کاملاً سرسری و گذرا باقی می‌ماند و نقشی جز استهزایِ یاوه‌هایی که به نظر می‌رسد تضایف‌گراییِ بدان‌ها منجر می‌شود، ندارد و پتانسیلِ حقیقیِ نظروزرانه‌ی داستان در ارتباطِ با پرسش را به کلی از دست می‌دهد.

استفان جی گود^{۶۵}، در یکی از جستارهای فوق‌العاده‌اش، با عنوان «نافِ آدم^{۶۶}»، توجه ما را به یک تئوریِ عجیب، مسخره و در عین حال بسیار ظریف جلب می‌کند که توسطِ فیلیپ هنری گاس^{۶۷}، طبیعت‌گرای^{۶۸} سرشناس و مهم بریتانیایی وضع شده‌است [۱۲]. گاس با داروین هم‌روزگار بود، و در سال ۱۸۵۷، کتابی را که در این جا مطمحِ نظر ما است، یعنی اُمفالو^{۶۹} را، منتشر کرد که این واقعه تنها دو سال پیش از انتشارِ کتابِ داروین، منشأ انواع، رخ داد. گاس، طبیعت‌گرایی بسیار پرشور بود و یکی از علایق‌اش، سنگواره‌ها بودند که با دل‌سپردگی خاصی، مطالعه و توصیف‌اشان کرده‌است. در آن زمان، علم نوپدیدِ زمین‌شناسی، شواهدِ بسیاری مبنی بر قدمتِ بسیارِ زمین یافته بود که صراحتاً با روایتِ انجیل در این مورد در کتابِ پیدایش (۶۰۰۰ سال)، مخالفت می‌ورزید. این موضوع، دوره‌ی ناچار اصلی گاس بود - چرا که او، علاوه بر طبیعت‌گرایی سرسپرده، عمیقاً متدین نیز بود. محورِ نظریه‌ی او، عبارت است از کوششی برای حلِ تعارضِ میانِ آفرینش از هیچ^{۷۰} که قدمتِ کمی داشت، و وجودِ سنگواره‌هایی با قدمتی بسیار بیشتر از ۶۰۰۰ سال. او نهایتاً به نظریه‌ای مبتکرانه رسید که بر اساسِ آن، خداوند قطعاً آفرینش را حدوداً ۶۰۰۰ سال پیش به انجام رسانده بود، اما او زمین را فقط برای هستی داشتن در زمانِ آتی نیافریده بود، بلکه به نحوی «پس‌نگرانه»، برای گذشته نیز خلق کرده بود - در دقیقه‌ی آفرینش، سنگواره‌ها را نیز در آن قرار داده بود. نباید نسبت به زیبایی این ژستِ خود-پنهانگر بی‌توجه بود: خداوند جهان را از طریق زدودن آثارِ آفرینش‌اش از آن و در نتیجه، زدودنِ شواهدِ مبنی بر وجودِ خود-اش، به سودِ کاوش‌های علمی، آفرید. و احتمالاً اصلاً تصادفی نیست که یزدان‌شناسان، بسیار پرحرارت‌تر از دانشمندان، به ردِ این تئوری پرداختند. بلافاصله، در میان ایشان این اجماع پدید آمد که «خداوند بر روی سنگ‌ها، دروغی چنین بزرگ و زائد را حک نمی‌کند». حسب نوشته‌ی گود، آفرینش‌گرایانِ مدرنِ آمریکایی نیز، اغلب و با شورِ بسیار، این تئوری را به سببِ «نسبت دادنِ شخصیتی مشکوک به خدا» رد کردند.

Stephen Jay Gould^{۶۵}

دیرینه‌شناس، زیست‌شناسِ فرگشتی و مورخ تاریخ علم (۱۹۴۱-۲۰۰۲).

Adam's Navel^{۶۶}

Philip Henry Goss^{۶۷}

Naturalist^{۶۸}

Omphalos^{۶۹}

لغتی لاتین، به معنای مرکز چیزی. م.

creation ab nihilo^{۷۰}

جذابیت نظریه‌ی گاس برای بحث ما، گذشته از همه چیز، به این مربوط می‌شود که نابسندگی تئوری خطی درباره‌ی زمان را، در نسبت با مسأله‌ی امر واقعی آشکار می‌کند. نیز، زنگار غرابتی که بر داستان گاس نشسته، نباید ما را از این نکته غافل کند که به لحاظ ساختاری، دوراهه‌ای که او {گاس} در آن گیر کرده‌بود، دقیقاً همانی است که میاسو بر آن قرار دارد. کافی است که آفریده‌ی آدمی (یعنی طبیعت به مثابه‌ی چیزی که به نحوی سوژکتیو/گفتمانی بر ساخته شده‌است) را جایگزین آفریده‌ی خدا کنیم تا با پرسش مشابهی روبه‌رو شویم: آیا علم، تنها چیزی را مطالعه می‌کند که ما خود-امان آن را به مثابه‌ی چیزی بیرونی بر ساخته‌ایم، یا این که بیرونی‌بودگی آن، مستقل از ما است، و دقیقاً به همین صورتی که است، مدت‌ها پیش از ما وجود داشته؟ پاسخ لکانی به این پرسش چنین است: بیرونی‌بودگی اش مستقل از ما است، اما فقط و دقیقاً، در لحظه‌ی «آفرینش» است که چنین می‌شود. این یعنی: با پدید آیی - از هیچ^{۷۱}، چرا که نه؟ - دال ناب^{۷۲} و به همراه آن، واقعیتی که در آن، گفتمان واجد پیامد است، واقعیت فیزیکی‌ای مستقل از ما به وجود می‌آید. (این مطمئناً بدین معنا نیست که ما بر این واقعیت تأثیری نداریم). و البته این استقلال، برای زمان پیش از هستی ما هم تحصیل می‌شود. واقعیت سنگوارگان آغازین یا اژه‌ی گزاره‌های نیاکانی متفاوت از واقعیت اژه‌های همزمان با ما نیست - و این بدین دلیل است که هیچ یک از این دو، متضایف با فکر ما نیستند، بلکه متضایف با ظهور گسستی در واقعیت به مثابه‌ی پیوستاری همگون اند (که این دقیقاً همان گسست ظهور علم مدرن است و نیز، گسست ظهور دال به معنای دقیق کلمه). این درست همان دلیلی است که نشان می‌دهد که نظریه‌ی لکان، بدون تردید، «به نحوی دیالکتیکی، ماتریالیستی» است: گسست، دربردارنده‌ی هیچ نیست، مگر چیستی نظرورزانه‌ی امر مطلق و صیورت. این دو متضاد هم نیستند، ولی باید با هم اندیشیده‌شوند. یک چیز می‌تواند (در زمان) مطلق شود (که امری بی‌زمان است). امر مطلق، هم‌هنگام، ضروری و حادث است: بدون گسستی که در آن امر مطلق، به مثابه‌ی مطلق بر ساخته‌شود (یعنی به مثابه‌ی امری «ضرورتاً ضروری»^{۷۳} - که به موجب آن، این باز-دو-چندان-شدن^{۷۴} دقیقاً فضایی است که در آن گفتمان واجد پیامد است)، هیچ امر مطلق‌ی وجود نخواهد داشت، و با این حال، خود این گسست امری حادث است.

به رغم آن چه در بالا آمد، اشاره‌ی میاسو به مطلق کردن حدوث^{۷۵} به مثابه‌ی تنها ضرورت، نهایتاً نه به نظرورزانگی^{۷۶}، که به ایدئالیسم است که منتهی می‌شود: همه چیز حادث است، همه چیز غیر از ضرورت خود این حدوث. با این

^{۷۱} ex nihilo
^{۷۲} pure signifier
^{۷۳} necessarily necessary
^{۷۴} redoubling
^{۷۵} contingency
^{۷۶} speculativity

مدعا، میاسو، در واقع، علتِ غایب را مطلق می‌کند (علتی که اگر حاضر بود، ضرورتِ قوانینِ {طبیعت} را، چنان که هستند، بنیاد می‌نهاد). استدلال او در این زمینه به خوبی شناخته شده است: هیچ علتِ بالاتری {مقدمی} وجود ندارد که به قوانین، به قسمی که اکنون هستند، صورت بخشد، هیچ ضرورتِ بالاتری وجود ندارد. لذا این قوانین، می‌توانند هر لحظه و به نحوی حادث و بدون هیچ دلیلی، تغییر یابند، که این همسنگ این است که بگوییم این قوانین از هیچ پدید می‌آیند (او در این جا از این مفهوم دست نمی‌کشد). اما می‌توان مشاهده کرد که در این جا دارد چه رخ می‌دهد. ما در این جا ساختاری آتئیستی^{۷۷} داریم که بدون مطلق‌سازیِ علتِ غایب، به درستی کار نمی‌کند؛ علتِ غایبی که حدوث و نابایستگیِ همه‌ی قوانین را تضمین می‌کند. در واقع، در این جا با چیزی نظیر «خدای خداناباوران»^{۷۸} روبه‌رو ایم، خدایی که تضمین می‌کند که هیچ خدایی وجود ندارد. پیکربندیِ مفهومی که در این جا، به کمک لکان ترسیم کردیم، متفاوت است. آتئیسم لکانی، تنها می‌تواند آتئیسمِ غایبِ هر نوع تضمین باشد، یا دقیقتر، غایبِ هر نوع فرا-تضمین^{۷۹} یا تضمین بیرونی: تضمین، خود درون آن چیزی است که ضمانت می‌کند و بخشی از آن است. هیچ تضمین مستقلی وجود ندارد، که این معادل این است که بگوییم هیچ تضمینی وجود ندارد (یا این که هیچ «امرِ مطلق» وجود ندارد). این، همان چیزی است که مفهوم نه-همه^{۸۰}، که چیزی است متفاوت با مفهوم استثنای بر سازنده^{۸۱}، بر آن دلالت دارد: آن چه که یک نظریه‌ی گفتمانی را رد، و دیگری را تأیید می‌کند، از درونِ خودِ میدانِ گفتمانی می‌آید. (در حوزه‌ی علم، این بدین معنا است که یک آزمایش، پیکربندیِ نظریِ خاصی را، درون چارچوبی که در آن اتفاق می‌افتد، رد یا تأیید می‌کند؛ یک آزمایش، تنها از طریق اجرا شدن بر بنیاد و اساس یک نظریه است که می‌تواند آن را رد یا تأیید کند. هیچ چیز در خارج از آن تئوری، از طریق آزمایشی که بر بنیاد آن تئوری صورت می‌پذیرد، قابل اندازه‌گیری نیست.) بنابراین، به جای منطقِ استثنا و منطقِ فرا-ساحت^{۸۲} که یک «همه» را تمامیت می‌بخشد (همه چیز حادث است، همه چیز به جز ضرورتِ این حدوث)، در این جا با منطقِ نه-همه سروکار داریم. اصل بنیادین لکان، که می‌توان آن را به صورت «امر ضروری نه-همه است» تقریر کرد، حدوث را مطلق نمی‌کند، بلکه آن را به صورت نقطه‌ی حقیقتِ ضرورتِ مطلق در ضروری شدنش (در لحظه‌ای از زمان) برمی‌نهد.

در پایان، این موضوع ما را به یک تفاوت مهم، که به هر حال، میان روان‌کاوی و علم هست، بازمی‌گرداند که لکان، مرتباً آن را به مسأله‌ی حقیقت مرتبط می‌کند. به کوتاهی این که: آن چه که علم نمی‌بیند یا نمی‌خواهد چیزی درباره‌ی

atheistic^{۷۷}
 God of atheists^{۷۸}
 meta-guarantee^{۷۹}
 not-all^{۸۰}
 constitutive exception^{۸۱}
 meta-level^{۸۲}

آن بدانند، این است که، یکی از پیامدهای گفتمان، نیز، بُعد حقیقت است. حقیقت به مثابه‌ی یک بُعدِ ابژکتیوِ گفتمان. نه حقیقتِ یک پیکربندی داده‌شده که حقیقت به مثابه‌ی عنصری نافروکاستنی از یک پیکربندی، حقیقت به مثابه‌ی فرآورده‌ی جانبیِ ضروریِ شکافِ درون‌ماندگاری که آن را نه-همه می‌کند، که این یعنی، یک پیکربندی خاص، درون خود-اش، حائزِ معیارِ امرِ واقعیِ خود-اش نیز است. به عنوان عنصری از یک پیکربندی داده‌شده - یعنی عنصرِ حقیقت - حقیقت تنها می‌تواند در ساختِ اول شخص (گوینده)، سخن بگوید - که ایده‌ی شخص‌نمایی^{۸۳} لکان از آن نشأت می‌گیرد: «من، حقیقت، سخن می‌گویم»^{۸۴}. و از آن جا که این میدانِ حقیقت موردِ علاقه‌ی روان‌کاوی است، در این جا، داستانِ دیگری، سرفصلِ دیگری از رئالیسم، آغاز می‌شود، و در همین جا است که میانِ روان‌کاوی و علم فاصله‌ای ایجاد می‌شود. خطا نخواهد بود اگر این فاصله را، فاصله‌ای سیاسی بخوانیم، چرا که، هر کجا حقیقت وارد شود، ضرورتاً نزاع نیز در رکاب آن خواهد بود. [۱۳]

این نوشتار، ترجمه‌ای است از:

Zupančič, A., ۲۰۱۴. Realism in psychoanalysis. *Lacan and Philosophy*, 47.

کتاب‌شناسی

Chiesa, L. (۲۰۱۰) 'Hyperstructuralism's Necessity of Contingency', in *S: Journal of the Jan van Eyck Circle for Lacanian Ideology Critique*, ۳.

Freud, S. (۱۹۲۵h), 'Negation', in *SE*, 19.

Gould, S. J. (۱۹۸۵) 'Adam's Navel', in *Flamingo's Smile* (Harmondsworth: Penguin Books).

Lacan, J.:

- (۱۹۹۰) *Television. A Challenge to the Psychoanalytic Establishment* (New York

^{۸۳} prosopopoeia
^{۸۴} I, the truth, am speaking

& London: Norton & Company).

– (۲۰۰۶a) *Le séminaire, livre XVI. D'un autre à l'Autre* (Paris: Seuil).

– (۲۰۰۶b) *Le séminaire, livre XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant* (Paris: Seuil).

Malabou, C., (۲۰۰۷) *Les nouveaux blessés* (Paris: Bayard).

Meillassoux, Q. (۲۰۰۸) *After Finitude* (London: Continuum).

Milner, J.-C. (۲۰۰۸) *Le périple structural* (Lagrasse: Verdier).

Žižek, S. (۲۰۱۰) *Living in the End Times* (London & New York: Verso).

یادداشت‌ها

[۱] Malabou ۲۰۰۷.

[۲] به همین سبب است که اسلاوی ژیزک، به درستی می‌گوید که هزینه‌ی این نوع از ماتریالیسم، می‌تواند باز-معنوی-سازی‌ماده باشد (بنگرید به: Žižek ۲۰۱۰, p. ۳۰۳). محتاج به تذکار نیست که اشاره‌ی گذرای ما در این جا به مالابو، نمی‌تواند حق مطلب را درباره‌ی استدلال او در کلیت‌اش، و نیز برخی نکات ارزشمندی که او حین عرضه‌ی استدلال‌اش بدان‌ها اشاره می‌کند، ادا کند.

[۳] Chiesa ۲۰۱۰, pp. ۱۵۹-۱۷۷.

Milner ۲۰۰۸, pp. ۲۸۷-۲۸۸. [۴]

Lacan ۱۹۹۰, p. ۱۸. [۵]

[۶] «من هر چه که باشم، مسلماً نومی‌نالیست نیستم. منظور-ام این است که آغازگاه من این نیست که، نام، برچسبی است که، چنین بر واقعیت چسبانده می‌شود. و باید میان این دو دست به انتخاب زد. اگر نومی‌نالیست باشیم، باید به کلی از ماتریالیسم دیالکتیکی، صرف نظر کنیم. بنابراین، سنت نومی‌نالیسم، که دقیقاً، تنها مخاطره‌ی ایدئالیسم است که می‌تواند در گفتمانی نظیر گفتمان من، رخ دهد، به وضوح، رد می‌شود. البته، این به معنای رئالیست بودن به معنای قرون وسطایی‌اش، یعنی در معنای رئالیسم کلیات، نیست؛ موضوع مهم این است که بر این فاکت تأکید کنیم که گفتمان ما، گفتمان علمی ما، امر واقعی را در چیزی می‌جوید که به عملکرد بازنمایی وابسته است» (Lacan ۲۰۰۶a, p. ۲۸)

[۷] همان، p. ۳۴.

Lacan ۱۹۹۰, p. ۳۶. [۸]

Lacan ۲۰۰۶a, p. ۳۱. [۹]

[۱۰] استدلال او در این زمینه، این است که فلسفه‌ی تضایف‌گرایی، دقیقاً بدین سبب که ادعا می‌کند که ما نمی‌توانیم هیچ چیزی درباره‌ی اشیاء فی‌نفسه، بدانیم، دست کم ما را وامی‌دارد تا غیرعقلانی‌ترین مزخرفات تاریک‌اندیشانه را، درباره‌ی اشیاء فی‌نفسه، تأیید کنیم.

Freud (۱۹۲۵h), p. ۲۳۶ [۱۱]

Gould ۱۹۸۵. [۱۲]

[۱۳] بنگرید به: Lacan ۲۰۰۶a, p. ۳۸.

