

سوژه‌ی قانون

نوشته‌ی: آلنکا زوپانچič

برگردان از: علی سرمدی

{ تمام پانویس‌های درون متن، و عبارات داخل {} از مترجم است. یادداشت‌های نویسنده، به آخر متن منتقل شده‌اند. }



پیش‌گفتار مترجم

وقتی همه جا رنگِ خون گرفته و سپهرِ عمومی پر است از تصاویر اجساد زیر آوار و کودکانِ و نوزادانِ شهید، آیا جایی برای تأملِ فلسفی باقی می‌ماند؟ این سؤالی‌ست که برای نگارنده‌ی این سطور، موقع تصمیم به انتشارِ این ترجمه، مطرح شد. خونِ فواره‌زده، از تنِ کشتگانِ حوادثِ چند ماهِ اخیرِ وطن (دی‌ماه و حمله‌ی متجاوزانه‌ی نیروهای نسل‌کشِ معاصر)، هنوز گرم است و تأمل، دست‌کم به باورِ من، تنها زمانی ممکن است، که سردیِ خاک، هرم خون را از میان برده‌باشد: ماجرا باید بر تنِ تاریخ، خوب حک و ثبت

شده‌باشد، تا بتوان درباره‌ی آن چیزی گفت. اما مسائلی هستند، که همزمان، هم به تجارب چندماهه‌ی ما مرتبط اند، و هم از آن‌ها دیرپاتر اند. لذا شاید بتوان خطر کرد، و پرسش‌هایی در خصوص آن‌ها برآورد. یا این که، از طریق خوانش متونی، و قرار دادن آن‌ها در افق تجارب خودمان، حتی پاسخ‌هایی به دست آورد. متن جاری، به عقیده‌ی من، همین شأن را دارد. درون‌مایه‌ی متن، چیزی است به غایت مهجور: اخلاق. آیا در روزگار کلبی‌مسلك ما، که کل مقوله‌ی اخلاق، فروکاسته‌شده‌ست به «توافق میان طرفین» و «رضایت»، و بدین طریق، کل شأن سیاسی آن نابود شده، جایی برای سخن از اخلاق باقی مانده؟ بله، شاید دقیقاً برای احیای شأن سیاسی آن. در متن پیش رو، که صبغه‌ی نظری آن، به وضوح بر جنبه‌ی انضمامی‌اش، غلبه دارد، البته کمتر سخنی از سیاست، به معنای متعارف‌اش، می‌یابید. اگر ردی از سیاست می‌خواهید، باید سراغ آن را، تنها به شیوه‌ای غیرمستقیم گرفت.

از جهات مختلفی، می‌توان در این متن، سیاست را جست: نخست، می‌توانیم توافق کنیم که تعریف سیاست به عنوان سازمان دادن عملی جمعی، به هدف «تحقق خیر عمومی»، مخالفت زیادی برنمی‌انگیزد. اگر این تعریف را، به مثابه‌ی گام اول بپذیریم، فوراً با سؤالی روبه‌رو می‌شویم، به قدمت تاریخ علم اخلاق: «خیر یعنی چه؟». خیر، به عنوان مرکز این تعریف، نقش مهمی در شکل‌و-شمایلی نهایی آن بازی می‌کند. زوپانچیچ، در این متن، با طرح نقد ژک لکان، به اخلاقیات، در وهله‌ی اول، مستقیم به سراغ انگاره‌ی «خیر» می‌رود. بحث لکان، درگیر مناقشه‌ای در باب تعریف خیر، نمی‌شود، بلکه مستقیماً به نقش آفرینی خیر، در اخلاقیات می‌پردازد: لکان می‌گوید، بدون شک، همه‌ی ما «خیر» دیگران را می‌خواهیم، اما آن چه را که برای دیگری، «خیر» می‌دانیم، مشروط به چارچوب خیال خودمان است: من خیر دیگری را می‌خواهم، تا جایی که دیگری، آدمی شبیه به من باشد، و در نتیجه، خیر او، شبیه همان چیزی باشد که من به عنوان «خیر» تشخیص می‌دهم. در این صورت، روشن است که، به وضوح، در عبارت «خیر عمومی»، منویات استعمال‌کننده‌ی عبارت مهم می‌شود: خیر آن چیزی است که نیروهای مسلط اجتماعی، «خیر» می‌شمارند. البته، آدمیان، بسیار بیش از آن چه گمان می‌کنند، شبیه به همدیگر اند، و احتمالاً، در شرایطی کمابیش عادی، آن چه خیر می‌شمارند، همپوشانی زیادی با یکدیگر دارد. مثلاً، احتمالاً شمار زیادی از افراد، آموزش‌و-پرورش باکیفیت و رایگان، خدمات سلامت رایگان، بیمه و ... را از مصادیق خیر می‌شمارند و می‌توانند پیرامون آن متحد شوند. اما، بیابید به تجربه‌ی اخیر خود فکر کنیم تا مثالی نزاع‌برانگیز (و البته بی‌نهایت نفرت‌انگیز) را در آن بیابیم: پیش از حمله‌ی شیاطین آمریکایی و اسرائیلی به خاک کشور، شمار قابل توجهی از افراد (که دست‌کم، در فضای مجازی «قابل توجه» بودند)، ذیل پرچم تفاله‌ی خاندان پهلوی، متحد شده‌بودند، و متفق‌القول که چاره‌ی کار ایران، موشک‌باران و حمله‌ی نظامی‌ست. در واقع، سخن ایشان، این بود که «خیر» مردم ایران، در موشک خوردن است. ماهیت این تجویز، چنان که بالاتر گفتیم، «خیالی»‌ست. بسیاری از این یک-شبه-سیاسی-شدگان، اصولاً ساکن ایران نبودند که تبعات واقعی «موشک خوردن» را حس کنند. در همه‌ی شان البته، منطق «خیر خیالی» حاکم بود: آن چه من، برای دیگری‌ای که کمابیش شبیه خود-ام (از هر جنبه، خصوصاً از حیث ترجیحات سیاسی) می‌دانم، خیر تشخیص می‌دهم. معضل، درست از همین جا آغاز می‌شود: اخلاقیات رایج، عموماً فهمی از «خیر» را پیش‌فرض می‌گیرد، و بر اساس آن دست به تجویز می‌زند، حال آن که، در تقابل با آن، هماره می‌توان پرسید: «خیر چه کسی؟» کدام ساز-و-کارها باعث شده تا چنین فهمی از خیر هژمون شود؟

بسیاری از نسخه‌های اخلاقیات، چنان اند که پس از مشخص شدن مفهوم خیر در آن‌ها، تکلیف عمل اخلاقی، کمابیش یک‌سره، روشن می‌شود: وقتی عمل اخلاقی معین گردد، هر کس می‌خواهد اخلاقی باشد، موظف به عمل بدان است. چنین چیزی، رابطه‌ی اخلاقیات با سوژگان اخلاقی را، به رابطه‌ی پزشک و بیمار مانده می‌کند: وقتی به پزشک رجوع می‌کنید و او دارویی برای مرض‌تان

تجویز می‌کند، برای بهبودی، لازم نیست نحوه‌ی عمل و مکانیزم تأثیر دارو را در بدن تان بدانید، فقط کافی‌ست به دستور پزشک عمل و دارو را مصرف کنید، تا تن درست شوید. برای اخلاقی بودن هم، احتیاج به هیچ کنکاش و کاوشی نیست، اخلاقیات (که در بند قبل نشان دادیم که چه رابطه‌ای با مقوله‌ی هژمونی و نیروهای مسلط بر گفتار عمومی دارد)، عمل اخلاقی را تعیین کرده، و شما به عنوان «مصرف‌کننده»، کافی‌ست به «دستور» عمل کنید، تا اخلاقی باشید. به زحمت بتوان ندید که در این ساز-و-کار، نقش و عاملیت سوژه، «صفر» است. او در «اخلاقیات» اعمال‌اش، هیچ نقشی ندارد، اخلاقیات را قبلاً جای دیگری تشخیص داده‌اند، و او «مأمور است و معذور» و درست همانند تمام «مأموران معذور»، کوچک‌ترین مسئولیتی در قبال نتایج عمل‌اش، نه دارد و نه می‌شناسد. دقت کنید که در این جا، فهم اخلاقی رایج، موجد چنین ساختاری شده: اخلاقی که فهمی از خیر را پیش‌فرض می‌گیرد و عمارت اخلاق را بر آن بنا می‌کند: اگر تکلیف خیر، پیشاپیش روشن باشد، جایی برای بوالفضولی سوژه باقی نمی‌ماند، او فقط ماشینی‌ست که باید بدان جامه‌ی عمل ببوشاند، بی آن که مسئولیتی در قبال آن داشته‌باشد. لذا، عجیب نبود که پس روشن شدن نتایج بوالهوسی‌های مرگ‌بار جنگ‌طلبان، آن عده‌ای‌شان که هنوز شرمی در وجودشان باقی بود (که این یعنی شمار اندکی)، اظهار کردند که «مسئولیتی متوجه‌ی ما نیست، ما هیچ‌کاره بودیم» یا بدتر از آن «چاره‌ای به جز جنگ نبود، و ما مسئولیتی نداریم». زوپانچیچ، در یکی از فرازهای مقاله، به سراغ همین روی‌کرد می‌رود: روی‌کردی که در آن سوژه، پشت «قانون اخلاقی» پنهان می‌شود، تا کیفاش را پنهان کند. در این جا گفتار مسلط اجتماعی، بر سوژه سوار می‌شود و از آن تغذیه می‌کند: هم سوژه می‌تواند امیال قاتلان‌اش را، پشت آن گفتار مسلط (تحت عنوان «خیر» یا «ضرورت ناگزیر») پنهان کند و از طریق تحقق‌اش، کیف ببرد، و هم گفتار مسلط، می‌تواند خود را، ناشی از «خواست سوژه‌های اخلاقی» معرفی کند و برای خود مشروعیت بخرد، بی آن که به نقش خود-اش در شکل‌دهی به آن سوژه (بحث بند قبل در منشأ اجتماعی خیر و نقش گفتار مسلط در آن) اشاره‌ای بکند.

کار زوپانچیچ، البته محدود به نفی نمی‌ماند، و جنبه‌هایی از اخلاقیات (خاصه اخلاقیات کانتی را) معرفی می‌کند که می‌تواند، بر این ساختار منحرف به معنای اتم کلمه، فائق آید. اما بحث از آن را می‌توان، به مجال دیگری سپرد. به گمان‌ام، همین مقدار، برای گشودن راهی از این متن، به سوی افق اکنون کفایت کند که العاقل یکفیه الاشاره.

درآمد: خیر ناهمگانی

روان‌کاوی، به انگاره‌ی اخلاقیات^۱، چنان که در طول تاریخ فلسفه تکوین یافته، دو «ضربه‌ی توهم‌زدا» وارد کرده‌است: نخستین ضربه، به نام زیگموند فروید گره خورده و دومین، به نام ژک لکان. جالب است که در هر دو مورد، فیلسوفی که محور بحث است، یکی‌ست: امانوئل کانت.

ضربه‌ی فرویدی را، به اختصار، می‌توان چنین شرح داد: آن چه در فلسفه‌ی بدان قانون اخلاقی گفته می‌شود، یا دقیقتر، آن چه کانت بدان دستور مطلق^۲ نام می‌دهد، فی‌الواقع، چیزی به جز سوپرایگو^۳ نیست. این حکم فرویدی، «اثری افسون‌زدایانه» دارد، که در هر کوششی برای ابتدای اخلاقیات، بر پایه‌ای به غیر از امور «بیماری‌گون»^۴، تشکیک می‌کند. و هم‌هنگام، اخلاقیات را، در مرکز چیزی قرار می‌دهد که فروید آن را «تمدن و ملالت‌های آن» می‌نامد. اخلاقیات، تا جایی که خاستگاه‌اش تشکیل سوپرایگو است، چیزی نیست مگر ابزار مناسبی برای ایدئولوژی‌ها، تا احکام خود را، گرایش‌های اصیل، خودانگیخته، و «شریف» سوژه جا بزنند.

«ضربه‌ی لکانی» اما، طبع متفاوتی دارد. فی‌الواقع، ضربه‌ایست مضاعف، که در وهله‌ی اول، متوجه‌ی فروید است و فقط بعد از اوست که کانت را آماج قرار می‌دهد. نقد لکان به فروید، به بحث فروید، در خصوص فرمان «به همسایه‌ات همچون خود-ات عشق بورز»^۵، در تمدن و ملالت‌های آن مربوط است. لکان، یک فصل از سمینار-اش، «اخلاقیات روان‌کاوی را، به این موضوع اختصاص می‌دهد؛ فصلی که، در واقع، با فروید، آغاز می‌شود و با کانت به پایان می‌رسد.

نخست، او اخلاقیات سنتی را، «خدمت به خیر»^۶ یا «به‌اشتراک‌گذاری خیر»^۷ تعریف می‌کند و بر این نکته انگشت می‌گذارد که به معنای دقیق کلمه، در این جا، اخلاقیاتی وجود ندارد، زیرا که «طبیعت خیر، آن است که دیگر دوستانه^۸ باشد.»^۹ در این جا ما با حوزه‌ی امر خیالی روبه‌رو ایم: «این موضوع، فاکتی تجربی است، که من خیر دیگران را می‌خواهم، اما مشروط به چارچوب خیال خود-ام»^۹. چنین چیزی، هزینه‌ی زیادی ندارد. من خیر دیگران را می‌خواهم، مادام که این خیر، مطابق با خیال من، باقی بماند.^{۱۰} لکان در این جا، مثال، سنت‌مارتین^{۱۰} را می‌زند که ردای‌اش را، به گدایی عریان بخشید، و توضیح می‌دهد که در این مورد، انسان دوستی، سخت همبسته است با سهیم شدن در «کالا» با دیگران، که طبع‌اش طوری است که ساخته شده‌است برای اشتراک و دور انداخته شدن. لکان سپس ما را دعوت می‌کند که سناریوی دیگری را در نظر بگیریم، که ضمن آن، گدا، چیز متفاوتی طلب می‌کرد، و مثلاً، از سنت‌مارتین می‌خواست که «او را بکشد یا بگاید». این مثال، معرف تفاوت میان انسان دوستی است با عشق (به همسایه‌ی مان). این دقیقاً همان چیزی است که فروید در فرمان «به همسایه‌ات همچون خود-ات عشق بورز» تشخیص می‌دهد: دعوت به شریک شدن در چیزی غیر از کالا، با همسایه - ژوئیسانس.

فروید، با اشاره به این موضوع، وحشت‌زده می‌گوید که ما، عشق‌مان را، چیزی ارزشمند به شمار می‌آوریم و بر این گمان ایم که نباید آن را، فوراً و بی‌ملاحظه، نثار هر غریبه‌ای، بکنیم. او در گام سپسین، می‌افزاید که غریبه‌ی مذکور، نه تنها شایسته‌ی عشق ما نیست، بلکه به سبب عداوت و پرخاش‌اش نسبت به ما، بیشتر مستحق دشمنی و حتی نفرت ماست: «اگر این کار میلی را در او ارضا کند، او هیچ ابایی از تمسخر من، توهین به من، افترا زدن به من، و سیطره بر من ندارد»^{۱۱}. «بنابراین، فروید، این فرمان را، به علاوه‌ی فرمان

categorical imperative^۲

superego^۳

pathological^۴

Thou shalt love thy neighbor as thyself. ^۵

سیفر لاریان، فصل ۱۹، آیه ۱۸.

service of goods ^۶

Sharing of the good ^۷

altruistic^۸

^۹ یعنی آن چه من خیال می‌کنم برای او خوب و خیر است.

Saint Martin ^{۱۰}

دیگری که می‌گوید «به دشمنان تان عشق بورزید»^{۱۱}، رد می‌کند. این دومی نیز، «مخالفتِ زیادی» در او برمی‌انگیزد. با این حال، او بر آن نیست که در این فرمانِ دوم، اجبارِ سخت‌تری نهفته‌است و معتقد است که: «نهایتاً هر دو یک چیز اند.»^{۱۲}

تفسیر انتقادی لکان، در خصوصِ موضعِ فرویدِ راجع به این مسأله، هرگز نمی‌گوید که فروید اشتباه می‌کند (مثلاً نمی‌گوید که همسایه‌ی مان ضرورتاً، آن قدر هم که فروید می‌گوید بد نیست، یا این که، عظمتِ اخلاقیاتِ دقیقاً در این است که ما را وامی‌دارد تا به او به رغمِ عداوت‌اش نسبت به ما، عشق بورزیم). بالعکس، دقیقاً بدان سبب که فروید حقیقت را می‌گوید و تا سرحدِ راستی حرفِ اوست، که باید این احتمال را، این خصومت را بررسی کنیم که به نحوی گریزناپذیر، در رابطه‌ی مان با همسایه‌مان بروز می‌کند. لکان ادعا می‌کند که فروید، با اشاره به این خشونت و پرخاش، و اعراض از آن، دقیقاً در محدوده‌ی «اخلاقیات سنتی» باقی می‌ماند. مشخصه‌ی اخلاقیاتِ سنتی - در تمام اشکال و نظام‌های مختلف‌اش - تعریفی خاص از خیر است که می‌توان به کوتاهی، چنین‌اش باز نمود: خیر، آنی است که ما را از ژوئیسانس‌مان دور نگه می‌دارد. «تمام مفهوم کلی ارسطویی خیر، در این مرد [فروید] زنده است، و او انسانی راستین است، او به ما مهم‌ترین و منطقی‌ترین حرف‌ها را درباره‌ی آن چه که ارزشِ سهیم شدن در خیرمان، یعنی همان عشق‌مان را دارد، می‌زند. اما آن چه از دست‌اش در می‌رود، این واقعیت است، که ما، دقیقاً بدان سبب که این مسیر را برمی‌گزینیم، گشودگی نسبت به ژوئیسانس را، از دست می‌دهیم.»^{۱۳}

برای فهم این که این موضوع، چه قدر بابِ بحثِ روز است، لازم نیست خیلی تلاش کنیم. کافی است، نسخه‌ی مدرن و ناسوتی فرمان «به همسایه‌ات همچون خود-ات عشق بورز» را، در نظر آوریم: «به تفاوت‌های دیگری، احترام بگذار،» یا «دیگری این حق را دارد که متفاوت باشد.» در واقع، این فرمانِ اخیر، ما را ملزم نمی‌دارد تا بدین دیگری عشق بورزیم، بلکه نفسِ تحمل کردنِ او برای‌اش کفایت می‌کند. و با این حال، فروید اگر بود، می‌گفت که این دو چیز، در حاقِ واقع، یک چیز اند. نسخه‌ی ناسوتی و گیتانه‌ی فرمان نیز، مسائلِ مشابهی پدید می‌آورد: اگر این دیگری، دیگریِ بزرگ باشد، چه؟ اگر تفاوت‌اش، فقط «فرهنگی» و «فولکلوریک»^{۱۴} نباشد، بلکه اساسی و بنیادین باشد، چه؟ آیا همچنان ملزم به حرمت‌گذاری و عشق‌ورزی به او ایم؟ آن بدیو^{۱۵}، این مسأله را، چنین فرمول‌بندی می‌کند: «نخستین شک-و-تردیدها، زمانی برمی‌خیزد، که مدعیانِ طرف‌داری از اخلاقیات و «حقِ متفاوت بودن»، به محض مشاهده‌ی کوچک‌ترین تفاوتِ مهمی، وحشت‌زده می‌شوند. نزد ایشان، سننِ آفریقایی، بربری اند، اسلام‌گرایان، مخوف و ترسناک اند، چینی‌ها تمامیت‌خواه اند و غیره. فی‌الواقع، این «دیگری» معروف، فقط وقتی مُجاز است خود را عرضه و بازنمایی کند، که یک دیگری نیک و خیر باشد، یعنی همانند ما باشد درست همان طور که آزادی‌ای برای دشمنانِ آزادی وجود ندارد، احترامی هم برای کسانی که تفاوت‌شان، احترام نگذاشتن به تفاوت‌هاست، وجود ندارد.»^{۱۶} روشن است که اگر قرار باشد واژه‌ی اخلاقیات، هرگز معنایی جدی داشته‌باشد، آن را باید در همین ساحت قرار داد، و باید با آن از نظرگاهِ همین دشمنی و نارواداری‌ای برخورد کرد که به نحوی گریزناپذیر، در مواجهه با دیگریِ بزرگ ظهور می‌کند. چنان که مشهور است، لکان، دلایل این دشمنی را، در مواجهه‌ی ما با ژوئیسانس می‌جوید. ژوئیسانس، مطابق تعریف‌اش، «بیگانه»، «غیر» و «دگرگون» است. با این حال، نکته‌ی مهم در این جا، این است که علتِ این که ما ژوئیسانس را، همچون «بیگانه» و «دگرگون» تجربه می‌کنیم، این نیست که این ژوئیسانس، ژوئیسانسِ دیگریِ بزرگ است،

^{۱۱} love thine enemies

در عهد جدید، در دو جا یافت می‌شود: انجیل متی، فصل ۵، آیه ۴۴ و انجیل لوقا، فصل ۶، آیه ۲۷

^{۱۲} folkloric

^{۱۳} Alain Badiou

بلکه بالعکس، به سبب این ژوئیسانس است که من همسایه‌ام را، (به نحوی ریشه‌ای)، همچون دیگری بزرگ، و «بیگانه» درمی‌یابم. علاوه بر آن، چنین نیست که صرفاً، ژوئیسانس همسایه یا دیگری نزد من، بیگانه باشد. بلکه‌ی هسته‌ی مسأله این جاست، که من ژوئیسانس خود-ام را، همچون چیزی بیگانه، غیر، دگرگون، و متخاصم تجربه می‌کنم. فرمان «به همسایه‌ات همچون خود-ات عشق بورز» مرا وامی‌دارد تا به «همسایه‌ترین همسایه، که درون من می‌زید» عشق بورزم، یعنی به ژوئیسانس/م. به دیگر سخن، بدون مواجهه با مسأله‌ی همانی^{۱۴} (که البته ربطی به مفهوم شباهت^{۱۵}، چنان که همگنان ما به ما شبیه اند، ندارد)، نمی‌توان به دیگری بودگی ریشه‌ای، به امر مطلقاً متفاوت (اگر بخواهیم از دیالوگ مشهور فیلم مانتی پایتون استفاده کنیم) اندیشید. «همسایه‌ی من، همان قدر که فروید می‌گوید، شریر است، اما تفاوتی با شر درونی‌ای که من از او می‌رمم، ندارد. عشق‌ورزی به او، عشق‌ورزی به او همچون خود-ام، ضرورتاً، قدری خشونت‌آمیز است. {ژوئیسانس} او یا من؟ اعتراض خواهید کرد. اما آیا کمی پیش، توضیح ندادم که هیچ چیز دال بر این نیست که این دو از هم متمایز اند؟ {نه تنها متمایز نیستند،} بلکه به نظر می‌رسد که این دو اساساً یک چیز اند، مشروط بر این که آن حدودی که مرا وامی‌دارند تا خود-ام را، در مقابل دیگری به مثابه‌ی همگن خود-ام [mon semblable] {و به مثابه‌ی شخصی متمایز} برنهم، از میان بروند. ^{vi} در واقع، هر یک از سه مفهوم هویت^{۱۶}، شباهت^{۱۷}، و همانی^{۱۸} را، می‌توان {به ترتیب،} در یکی از سه حوزه‌ی لکانی قرار داد: نمادین، خیالی و واقعی. امر واقعی، صرفاً چیزی تماماً غیر و متفاوت نیست، بلکه ذاتاً با تناقضات مسأله‌ی همانی پیوند دارد.

نیروی اخلاقیات سنتی از آن جا مایه می‌گیرد که خیر را به نحوی تعریف می‌کند که سوژه را از ژوئیسانس‌اش دور نگه می‌دارد، حال آن که روان‌کاوی، دقیقاً با دخول ژوئیسانس یا با تجاوز ژوئیسانس به جهان سوژه سر-و-کار دارد. روان‌کاوی نه تنها نمی‌تواند تناقضات ژوئیسانس را نادیده بگیرد یا از آن اعراض کند، بلکه این تناقضات، محور و اساس آن را تشکیل می‌دهد. درست به همین دلیل است که لکان، از «اخلاقیات روان‌کاوی» سخن می‌گوید - که عبارتی «مانوس» و «آشنا» نیست، خاصه اگر به یاد داشته‌باشیم که «اخلاقیات روان‌کاوی» لکان، هیچ ربطی به «اخلاقیات پزشکی» ندارد که معرف دستورالعمل‌های تعیین‌گر حدود مجاز اعمال پزشکان است. نزد لکان، اخلاقیات، «ضمیمه»‌ای به اصول دانش عملی (- بالینی) نیست، بلکه با هسته و اساس کردار روان‌کاوی پیوند دارد. روان‌کاوی، از آن جا که با ژوئیسانس سر-و-کار دارد، به میدانی قدم می‌گذارد که سنتاً متعلق به اخلاقیات (یا علم اخلاق) بوده‌است، و به حیظه‌ای از این میدان وارد می‌شود که «اخلاق از آن روی برمی‌تابد ^{vii}»: حیظه‌ی امر محال، که سنتاً «شر» نامیده‌شده‌است. بزرگترین دشواری، البته، پاسخ به این پرسش است که چه گونه می‌توانیم، ژوئیسانس را به مرکز بحث‌ها و پژوهش‌های اخلاقیات بازگردانیم، و اخلاقیات را از منظر آن، فرمول‌بندی کنیم، بی آن که به گفتمان ساد^{۱۹} درآفتیم. چرا که نخستین بار، این ساد بود که ژوئیسانس را به مسأله و مقوله‌ای اخلاقی بدل کرد.

تقریباً در همان زمان بود که کانت، نقد عقل عملی را نوشت، که نخستین کوشش نظام‌مند بود، برای پایه‌گذاری اخلاقیات بر چیزی «ورای اصل لذت»، و برای بدل کردن امر محال به محور اخلاقیات^{i x}. دیگر اخلاقیات کانتی، دیگر اخلاقیاتی نبود که برای دور نگه داشتن

same^{۱۴}
 semblable^{۱۵}
 identity^{۱۶}
 resemblance^{۱۷}
 sameness^{۱۸}
 Sadian discourse^{۱۹}

سوژه از ژوئیسانس/ش ساخته شده باشد. از این جنبه، انتقاد لکان به فروید، متوجه کانت نیست، او «گشودگی به ژوئیسانس»، یعنی امر واقعی را، فرو نمی گذارد، و لکان او را از این جهت می ستاید. اما از پی این ستایش، ضربه ای می آید، که در عنوان «Kant avec Sade»^{۲۰} مندرج است. کانت روی لبه ای راه می رود، که حفظ تعادل بر آن، و سقوط نکردن به یکی از دو ورطه ی «اخلاق سنتی» و گفتمان ساد، بسیار دشوار است. فی الواقع، و بنا بر نظر لکان، کانت موفق به حفظ تعادل نمی شود. او از یک سو، بُعد خیالی را «از در پشتی» مجدداً وارد معادله می کند؛ در مثال های اش، او قانون اخلاقی را، در لفاف همدلی با هم نوع مان، یعنی کسی که شبیه به ماست، می پیچد. از سوی دیگر، او، امر واقعی را، ابژه ی اراده می سازد، که همین موضوع، اخلاقیات اش را به ساد نزدیک می کند. بهایی که بابت این «خواستن امر واقعی» پرداخت می شود، آن است که سوژه مجبور می شود جایگاه منحرف را اشغال کند، جایگاهی که از آن، خود را همچون ابزاری در ید اراده ی دیگری بزرگ می بیند.

سکس، دروغ، اعدام

آن چه در ادامه می آید، «حکایت چوبه ی دار» مشهور کانت است که لکان مکرراً از آن یاد می کرد:

فرض کنید کسی بگوید، وقتی ابژه ی میل و فرصت فراهم باشد، نمی تواند در برابر شهوت اش مقاومت کند. حال از او بپرسید، اگر در مقابل خانه ای که فرصت شهوت رانی برای اش فراهم شده، چوبه ی داری بر پا شود، که به محض آن که او شهوت اش را ارضا کرد، او را از آن حلق آویز کنند، آیا باز هم شور و شوق اش را کنترل نخواهد کرد؟ برای دانستن پاسخ اش، لازم نیست زیاد فکر کنیم. اما از او بپرسید، اگر شهاریار اش از او بخواهد تا در دادگاه، علیه آدمی شریف شهادتی دروغ دهد که شهاریار، به بهانه ای ظاهراً موجه، می خواهد نابود اش کند، آیا می تواند بر عشق اش به زندگی، هر قدر که زیاد باشد، غلبه کند؟ شاید جرأت نکند بگوید که در چنین موقعیتی، چه می کند. اما بدون تردید، تأیید خواهد کرد، که گذشتن از جان اش، برای اش ممکن است. بنابراین، او می اندیشد و به این قضاوت می رسد که باید کاری کند، زیرا که می داند وظیفه ای دارد...^x

بیباید، برای لحظه ای، بخش نخست حکایت را کنار بگذاریم، و به بخش دوم آن بپردازیم، که شیوه ای را توصیف می کند که ضمن آن، قانون اخلاقی، خود را بر سوژه ی انسانی زور آور می کند، حتی اگر در بردارنده ی ایثار جان باشد. اشکال استدلال کانت در این قسمت چی ست؟ لکان می گوید: «عملاً، اگر تجاوز به خیر، به حیات، یا به شرافت کسی، بخواهد به مقام قانون جهان روا بر کشیده شود، تمام جهان آدمی، وضعی بی سامان و اهریمنی خواهد یافت.^{xi}» نباید آبرونی نهفته در این گفته از چشم مان دور بماند. لکان، کانت را بابت پنهان کردن رانه ای کاملاً بیماری گون، در پس ظاهر وظیفه ی ناب اخلاقی سرزنش می کند. به دیگر سخن، لکان، کانت را بابت تقلب کردن، می نکوهد («کانت، کانت عزیز ما، با تمام معصومیت اش، با تمام معصومیت متظاهرانه اش^{xi}»). کانت با پنهان کردن خطرات و عواقب راستین انتخاب (- اخلاقی)، مخاطبان اش را می فریبد. در مثال اش، او دستور مطلق (یا وظیفه ی ما) و خیر (یا سعادت) هم نوع مان را، در یک سمت قرار می دهد: وقتی کانت می گوید که در این مثال، ایده ی گذشتن از جان، دست کم ممکن است، مخاطب، بی چون و چرای زیاد، با او همراهی و موافقت می کند. مشکل این جاست، که دلیل همراهی و موافقت مخاطب با کانت، فهمیدن ثقل وظیفه، به معنای دقیق کلمه، نیست، بلکه دلیل اش تصور رنج وارد آمده بر دیگری ست، که در این جا، نقش

^{۲۰} به فرانسوی، یعنی کانت با ساد

استدلالِ مقابل^{۲۱} را ایفا می‌کند. مثال کانت، ساخته شده است تا در ما، «اثر خاصی به وجود آورد برخاسته از ارائه‌ی دلیلی قوی‌تر^{۲۲}» (لکان)، که در نتیجه‌ی آن، ما فریب بخوریم و عوارض واقعی انتخاب را درنیابیم. به دیگر سخن، مخاطب، با کانت، به دلیلی «غیراصیل^{۲۳}» موافقت خواهد کرد، او با کانت همراه خواهد شد، به سبب استدلال او به دلیل قوی‌تر^{۲۴}: موافقت او با کانت، به سبب ارزش پیش‌اندر^{۲۵} قانون اخلاقی نیست، بلکه به خاطر «دلیل قوی‌تری»ست که عرضه شده. ما استدلال کانت را می‌پذیریم، زیرا که بازنمایی خاصی از خیر، هادی ما بوده است و ما وظیفه‌ی خود را حسب آن وضع کرده و مطابق آن تعیین کرده‌ایم - و این دگرآیینی^{۲۶}، به دقیق‌ترین معنای کانتی کلمه است. اگر به یاد بیاوریم که نوآوری مهم و حیاتی اخلاقیات کانتی (که کل معنای «انقلاب کوپرنیکی» در اخلاقیات است)، وارونه کردن سلسله‌مراتب حاکم میان مفهوم خیر و قانون اخلاقی‌ست، درباره‌ی مثال فوق، حداقل چیزی که می‌توانیم بگوییم، این است که این نوآوری را زیر سؤال می‌برد.

به همین سبب، لکان، توصیه می‌کند که برای توضیح مسأله‌ی اصلی، مثال را کمی تغییر دهیم: اگر در موقعیتی قرار بگیریم که در آن، عمل به وظیفه‌ام و خیر دیگری، مقابل هم باشند، چه؟ اگر عمل به وظیفه‌ام، فقط به قیمت آسیب زدن به هم‌نوع ممکن باشد، چه؟ آیا شر و دردی که فعل‌ام متوجه‌ی دیگری می‌کند، متوقف‌ام می‌کند، یا به رغم عواقب و پیامدها، به وظیفه‌ام می‌چسبم؟ فقط چنین موردی است که نشان می‌دهد آیا مسأله، تجاوز به حقوق دیگری به مثابه‌ی هم‌نوع و هم‌گن من است، یا شهادت دروغ. بنابراین، لکان ما را دعوت می‌کند تا موردی را در نظر بگیریم که در آن برای شهادتی صادق فراخوانده می‌شویم، مثلاً موردی که در آن، باید علیه فعالیت‌های حقیقی مخرب همسایه یا برادرمان علیه دولت، شهادت دهیم. لکان این مورد را چنین تفسیر می‌کند: «آیا باید وظیفه‌ام نسبت به حقیقت را برگزینم؟ حقیقتی که از جایگاه اصیل ژوئیسانس‌ام محافظت می‌کند، حتی اگر آن جایگاه تهی باشد؟ یا آن که باید خود-ام را راضی به دروغ گفتن کنم؟ دروغی که با زور آور کردن جای‌گزینی خیر به جای اصل ژوئیسانس‌ام، به من فرمان می‌دهد که متناوباً گرم و سرد، بدمم؟^{xi i} بی‌تردید، در این دو-راهی است، که مسأله‌ی اساسی اخلاقیات کانتی، به روشن‌ترین شیوه، فرمول‌بندی می‌شود. اگر قانون اخلاقی، منکر هر مفهوم پیش‌اندر خیر است، موضع‌اش در قبال دو-راهی یادشده، روشن است. وقتی خیر وارد ماجرا می‌شود، این پرسش نیز ضرورتاً پیش می‌آید: خیر چه کسی؟ این همان چیزی است که لکان، از عبارت «گرم و سرد دمیدن»، در ذهن دارد: من اگر به همسایه یا برادر-ام خیانت نکنم، ممکن است به دیگر هم‌میهن‌انم خیانت کنم. چه کسی تعیین می‌کند که خیر کسی، ارزشمندتر از دیگری است؟ این بن‌بست بنیادین هر نوع اخلاقیات مبتنی بر انگاره‌ی خیر است، خواه «فردباور^{۲۷}» باشد، خواه «جماعت‌باور^{۲۸}». پروژه‌ی اخلاقیات کانتی، دقیقاً برای گریز از این بن‌بست است، و به همین دلیل است که نه تنها اخلاقیات کانتی، نسخه‌ای از اخلاقیات سنتی نیست، بلکه گامی است، وارون‌ناپذیر، به سوی چیزی دیگر. با این حال، همان طور که دیدیم، لکان، کانت را سرزنش می‌کند که چرا این نکته را به اندازه‌ی کافی تدقیق نکرده: گویا کانت، از پذیرش بعضی پیامدهای موضع نظری اصلی‌اش، بی‌مناک بوده است. از همین رو، لکان او را با این پرسش به چالش می‌کشد: آیا باید وظیفه‌ام را

counterpoint^{۲۱}

a fortiori^{۲۲}

Non principal^{۲۳}

a fortiori reasoning^{۲۴}

a priori^{۲۵}

heteronomy^{۲۶}

individualistic^{۲۷}

communitarian^{۲۸}

نسبت به حقیقت برگزینم؟ حقیقتی که از جایگاه اصیل ژوئیسانس‌ام محافظت می‌کند، حتی اگر آن جایگاه تهی باشد؟ یا آن که باید خود-ام را راضی به دروغ گفتن کنم؟ دروغی که با زور آور کردن جای‌گزینی خیر به جای اصل ژوئیسانس‌ام، به من فرمان می‌دهد که **متناوباً گرم و سرد، بدمم؟**

نکته‌ی خارق‌العاده، درباره‌ی این مناظره‌ی «ترا-زمانی^{۲۹}» مابین کانت و لکان، این است که کانت فی‌الواقع، جواب لکان را داده‌است؛ این جواب، در پاسخ مشهور (و بدنام) او، به بن‌ژان کنستان^{۳۰}، موسوم به *در باب فرض حق بر دروغ گفتن به سبب ملاحظات انسان‌دوستانه* (*Ober ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*، ۱۷۹۷) آمده‌است. کانت این جستار کوتاه را، با نقل قولی از کنستان آغاز می‌کند: «اصل اخلاقی «گفتن حقیقت، وظیفه است»، اگر یکه و نامشروط فرض شود، وجود و بقای هر جامعه‌ای را، ناممکن می‌سازد. ما برای این موضوع، شاهدی داریم که در نتیجه‌ای مندرج است که یک فیلسوف آلمانی، از این اصل استخراج کرده. فیلسوف مذکور، تا جایی پیش می‌رود که می‌گوید، اگر دوست ما، از دست قاتلی بگریزد و در خانه‌ی ما پنهان شود و قاتل، از ما بپرسد که آیا دوست مذکور در خانه‌ی ما پنهان شده‌است، دروغ گفتن بدان قاتل جرم است.^{۳۱}» نوشته‌ی کنستان، *Des reactions politiques*، که قطعه‌ی فوق، از آن نقل شده، به دست پرفسور فرانتس کرامر^{۳۲}، که در پاریس زندگی می‌کرد، به آلمانی ترجمه شد. در ترجمه‌ی آلمانی، آن جا که سخن از یک «فیلسوف آلمانی» رفته، پانویسی آمده که در آن، ناشر اظهار می‌کند که کنستان به او گفته که منظور از فیلسوف آلمانی، کانت بوده‌است. آن چه خاصه در این مورد جالب است، آن است که در آثار کانت، مثالی که کنستان بدان ارجاع داده، یافت نمی‌شود. با این حال، کانت بلافاصله با نوشتن جستار *در باب فرض حق بر دروغ گفتن به سبب ملاحظات انسان‌دوستانه*، به کنستان پاسخ داد. پس از نقل قول کردن از کنستان (قطعه‌ای که در بالا آوردیم)، کانت پانویسی می‌افزاید و در آن می‌گوید که یاد-اش می‌آید که چیزی شبیه به آن چه که کنستان آورده، گفته‌است، اما به خاطر نمی‌آورد در کجا. کل ماجرا خارق‌العاده است، چرا که کانت، خود را در چیزی بازمی‌یابد، که -حداقل با این عبارات- هرگز نوشته‌است. این موضوع البته، همان لحظه که کانت موضعی را که کنستان نقل کرده، از آن خود می‌شمارد و از آن دفاع می‌کند، بی‌اهمیت می‌شود. کانت چنین برمی‌نهد که حتی در آن مثال نیز، دروغ‌گویی خطاست. اگر هیچ راه‌گریزی نباشد، باید به قاتلی که در تعقیب دوست‌مان است، حقیقت را بگوییم.

محتاج به تذکار نیست که منتقدان کانت، چندان از موضع او در این مورد، استقبال نکردند. بالعکس، این موضوع، همچنان، بخشی مطرود از فلسفه‌ی کانت به شمار می‌رود. کوشش‌هایی برای نجات او، با تغییر موضوع، از اخلاق به فلسفه‌ی سیاسی، انجام گرفت^{۳۳}. اما این کوشش‌ها نیز، مسأله را حل نمی‌کنند و نمی‌توانند بر آشوبی که تولید می‌کند، فائق آیند، بلکه صرفاً، با پرت کردن حواس ما، از آن طفره می‌روند. در میان کسانی که مسأله را اخلاقی می‌دیدند، موضع کانت، مورد بی‌زاری و طرد واقع شد. مثلاً، هربرت جی. پاتون^{۳۴}، جستار کانت را، «جستاری اشتباهی^{۳۴}» توصیف کرد که «نشان می‌دهد، چه گونه پیرمردی [کانت در آن زمان هفتاد-و-

^{۲۹} transtemporal

^{۳۰} Benjamin Constant اندیشمند سیاسی، نویسنده و فیلسوف لیبرال سوئیسی-فرانسوی (۱۸۳۰-۱۷۶۷). او بابت پرورش و توسعه‌ی نظریه‌ی سیاسی مدرن لیبرالی، حین و پس از انقلاب فرانسه، مشهور است.

^{۳۱} به فرانسوی، به معنای: واکنش‌های سیاسی

^{۳۲} Franz Cramer

^{۳۳} Herbert J. Paton فیلسوف اسکاتلندی (۱۹۶۹-۱۸۸۷) که بابت پژوهش‌هایش درباره‌ی فلسفه‌ی اخلاقی کانت و معرفت‌شناسی او مشهور است.

^{۳۴} mistaken essay

سه‌ساله بود] می‌تواند، از جزم‌های بنیادین‌اش، برای توجیه افراطی‌گری استفاده کند، افراطی‌گری‌ای که نخستین مربی‌اش به او تلقین کرده‌بود. [نخستین مربی کانت، مادر-اش بود، که گفته‌شده، دروغ‌گویی را شدیداً تقبیح می‌کرد^{xvi}]. پاتون توصیه می‌کرد که این مقاله را، «انحرافی موقت^{۳۵}» در نظر بگیریم که تأثیری بر اصول بنیادین اخلاقیات کانتی ندارد.

با این حال، این روی‌کرد، بی‌گمان، پرسش‌ناک است، چرا که مثال مورد بحث، مثال کم‌اهمیتی نیست، و اصول اساسی اخلاقیات کانتی را به میان می‌آورد. اگر قانون اخلاقی، به راستی نامشروط است، اگر به راستی، نه فقط تابع هیچ مفهومی از خیر نیست، بلکه خود بنیادی‌ست برای تعریف هر مفهومی از خیر، آن‌گاه روشن است که چرا کانت، نمی‌تواند بپذیرد که خیرِ ممنوع‌مان، بهانه‌ای باشد برای ترک وظیفه‌ی‌مان. آنانی که مایل نیستند این جنبه از موضع کانت را در مثال مذکور بپذیرند و رد-اش می‌کنند، کل عمارت اخلاقیات کانتی را، که بر همین نکته بنا شده، تخریب می‌کنند.

به رغم این، اگر موضع کانت را قبول کنیم، باید مراقب باشیم تا در «تله‌ی ساد» نیفتیم. سوژه‌ی کانتی، نمی‌تواند از امر واقعی نهفته در وظیفه‌ی نامشروط، با پنهان شدن پشت تصویر/خیال ممنوع‌اش، طفره برود - اما نیز، چنین سوژه‌ای، نمی‌تواند با پنهان شدن پشت وظیفه‌اش، از آن به عنوان بهانه‌ای برای اعمال‌اش استفاده کند. چنان که اسلاوی ژیتک گفته، من به عنوان سوژه‌ی اخلاقی، نمی‌توانم بگویم: «متأسف‌ام، می‌دانم که دل‌پذیر نیست، اما نمی‌توانم عوض‌اش کنم، قانون اخلاقی این عمل را به عنوان وظیفه‌ی نامشروط‌ام بر دوش‌ام نهاده!» بالعکس، سوژه، نسبت به چیزی که به عنوان وظیفه‌ی خود برمی‌گزیند، تماماً مسئول است^{xvii}. آن نوع گفتمانی که ضمن آن، وظیفه‌ام بهانه‌ای‌ست برای عمل‌ام، منحرف، به دقیق‌ترین معنای کلمه است. در این جا، سوژه، کیف‌مازادی را که از اعمال‌اش می‌برد، به دیگری بزرگ (به وظیفه یا به قانون) نسبت می‌دهد: «بخشید که با اعمال‌ام آزارتان می‌دهم، اما من صرفاً همان کاری را که دیگری بزرگ از-ام خواسته، انجام می‌دهم، لذا هر فریادی دارید، بر سر او بزنید.» در این مورد، سوژه، پشت قانون، پنهان می‌شود.

برای روشن شدن بهتر موضوع، بیایید مثالی را بررسی کنیم که هنری ای. آلیسون^{۳۶} پیش نهاده‌است^{xviii}. فرض کنید، من نفرت شدیدی از کسی دارم، و به اطلاعاتی درباره‌اش دست یافته‌ام، که می‌دانم اگر بداند من این اطلاعات را دارم، عمیقاً می‌رنجد. تصور کنید، من به نیت آزدن او، از موضوع مطلع‌اش می‌کنم، اما عمل‌ام را با این دستاویز توجیه می‌کنم که او حق دارد بداند که من راز-اش را می‌دانم. لذا، من عمل‌ام را، به جای فعلی شیرانه که رنجی غیرضروری پدید می‌آورد، نزد خود-ام (و شاید نزد دیگران)، به عنوان عمل ستودنی حقیقت‌گویی بازنمایی می‌کنم. شاید حتی خود-ام را متقاعد کنم که دارم وظیفه‌ای مقدس را به انجام می‌رسانم. آلیسون از این مثال بهره می‌گیرد تا آن چه را که «خودفریبی^{۳۷}»‌اش می‌خواند، روشن سازد: یعنی آن چه به کمک آن می‌توانیم، فاکتورهای برجسته‌ی اخلاقی یک موقعیت را نادیده بگیریم. به رغم این، ما این مثال را، به عنوان نمونه‌ای روشن از چیزی دیگر در نظر می‌گیریم، نمونه‌ای از روی‌کرد منحرف که عبارت است از بازنمودن وظیفه‌ی‌مان، به عنوان بهانه‌ای برای اعمال‌مان. به دیگر سخن، در این جا، ما با دو «خودفریبی» روبه‌رو ایم و نه یکی. اولی را آلیسون فاش کرده‌است: ما خودمان را، نسبت به نیت واقعی‌مان، که آزدن ممنوع‌مان است، می‌فریبیم. اما این خودفریبی اولی، فقط بر پایه‌ی یک خودفریبی بنیادین‌تر دیگر، ممکن است. خودفریبی

^{۳۵} temporal aberration

^{۳۶} Henry E. Allison فیلسوف آمریکایی (زاده‌ی ۱۹۳۷) که بابت پژوهش‌های‌اش درباره‌ی کانت، و ایدئالیسم آلمانی مشهور است.

^{۳۷} self-deception

اولی، فقط زمانی ممکن است که ما، (محتوای) وظیفه‌ی مان را «از-پیش-معین»، و از-پیش-حاضر در مداخله‌ی مان در وضعیت در نظر بگیریم. به همین جهت است که ما با آدمِ ریاکارِ موردِ اشاره در مثالِ آلیسون، با اشاره به نفاق‌اش، و گفتنِ این که «ما می‌دانیم که نیتِ واقعی‌ات آزرده‌ی دیگری‌ست»، مقابله نمی‌کنیم. زیرا که او می‌تواند ریاکارانه اصرار ورزد که برای گفتنِ حقیقت به فردِ مذکور، مجبور بوده همه‌ی نیروی‌اش را جمع کند، و خودِ او هم، از آزرده‌ی آن فرد، عذاب کشیده، اما نمی‌توانسته از زیر آن شانه خالی کند، چرا که وظیفه‌اش این طور ایجاب می‌کرده ... تنها راهِ رسوا کردنِ این نوع از نفاق، آن است که از او بپرسیم: «و کجا نوشته‌شده که وظیفه‌ی تو گفتنِ حقیقت بدان فرد بوده؟ چه چیز باعث شده فکر کنی وظیفه‌ی تو این است؟ آیا حاضر ای بابتِ وظیفه‌ات پاسخ‌گو باشی؟»

مطابقِ اصولِ بنیادینِ اخلاقیاتِ کانتی، وظیفه، تنها آن چیزی‌ست که سوژه بدین عنوان برمی‌گزیند، و جایی در «خارج» وجود ندارد، یعنی چیزی شبیه به ده فرمان^{۲۸} نیست. این سوژه است که چیزی را به عنوان وظیفه‌اش برمی‌گزیند و باید بابت‌اش پاسخ‌گو باشد. دستورِ مطلق، نوعی آزمون نیست که به کمکِ آن بتوان فهرستی از اعمالِ اخلاقی ساخت (ولو این که این فهرست، فهرستی منطقی و سازوار باشد)، یعنی نوعی «توضیح‌المسائلِ عقلِ محض^{۲۹}» نیست، که بتوان در پسِ آن، کیفِ مازادی را پنهان کرد که از اعمالِ مان می‌بریم.^{xi x}

در این جا می‌توانیم به جستارِ در بابِ فرضِ حق بر دروغ گفتنِ از سر/انگیزه‌های دیگر دوسستانه از کانت بازگردیم. اکنون روشن است که چه چیز، موضعِ کانت را ناپذیرفتنی می‌کند: نه این واقعیت که وظیفه‌ی من ضرورتاً با خیرِ هم‌نوع‌ام یکی نیست (باید بپذیریم که این عدمِ یکسانی، ممکن است پیش آید)، بلکه موضوع این است که کانت، در این مورد، وظیفه‌ی گفتنِ حقیقت را، وظیفه‌ای از-پیش-حاضر در نظر می‌گیرد که همواره، آزمونِ دستورِ مطلق را با موفقیت از سر می‌گذراند، و در نتیجه، می‌تواند، تا به همیشه، در فهرستِ فرمان‌ها، قرار گیرد. دقیقاً همین ژست است، که سوژه را قادر می‌سازد تا روی‌کردی منحرف داشته‌باشد، اعمال‌اش را با گفتنِ این که وظیفه‌ی نامشروط‌اش باعثِ آن‌ها شده، توجیه کند، پشتِ قانونِ اخلاقی پنهان شود و خود را همچون «ابزارِ صرفِ اراده‌ی آن بازنماید. بی‌تردید، کانت تا بدان جا پیش می‌رود که می‌گوید، سوژه‌ای که به قاتل حقیقت را می‌گوید، مسئولِ پیامدهای این عمل نیست، حال آن که، سوژه‌ای که دروغ می‌گوید، تماماً مسئولِ برون‌دادِ آن وضعیت است. در نتیجه، به جای بیانِ این واقعیت که وظیفه فقط به خود-اش تکیه دارد و دقیقاً همین نکته است که به سوژه‌ی اخلاقی، مجالِ آزادی و مسئولیت می‌دهد، این مثالِ رسوا، نمونه‌ای‌ست از منحرفی که کیفی را که از خیانت می‌برد، پشتِ قانونِ اخلاقی پنهان می‌کند. با این حال، بگذارید مجدداً تأکید کنیم

^{۲۸} مطابق انجیلِ عبری / عهدِ قدیم، خداوند به موسی در کوه سینا، ده فرمانِ اخلاقی و دینی ابلاغ کرد که در یهودیت و مسیحیت اهمیت زیادی دارند. ده فرمان، دو مرتبه در عهدِ قدیم آمده‌است، یک بار در کتابِ خروج، فصلِ بیست و بار دیگر در کتابِ تثبیه، فصلِ پنج. این فرمان‌ها از این قرار اند:

۱. من بپوهه، خدای تو هستم. جز من خدایان دیگری نداشته باش.
۲. بت یا تصویری برای پرستش مساز.
۳. نام خداوند را به باطل بر زبان میاور.
۴. روز سبت (روز استراحت) را به یاد داشته‌باش و آن را مقدس نگه دار.
۵. والدین خویش را احترام کن.
۶. قتل مکن.
۷. زنا مکن.
۸. دزدی مکن.
۹. علیه همسایه‌ی خویش، شهادتِ دروغ مده.
۱۰. به همسر یا اموالِ دیگران طمع مکن.

^{۲۹} catechism of pure reason

که این موضوع، ارزش جنبه‌ی دیگر این مثال را، کم‌رنگ نمی‌کند. ممکن است کسی، گفتنِ حقیقت به قاتل را، به عنوان وظیفه‌ی خود برگزیند؛ شاید ناسازوار و متناقض به نظر برسد، ولی چنین عملی {یعنی گفتنِ حقیقت به قاتل}، می‌تواند عملی اخلاقی باشد. آن چه ناروا و ناپسند است، این است که سوژه مدعی شود که این وظیفه بر او تحمیل شده، و او نمی‌توانسته کار دیگری بکند، و فقط داشته از فرمانِ قانون پیروی می‌کرده ...

این موضوع، ما را می‌برد سروقتِ هسته‌ی رابطه‌ی میانِ سوژه و قانون. چرا خطا و نارواست که یک بار برای همیشه، خطابِ معمایی دستورِ مطلق را، با یک جمله‌ی معین راز-زدایی کنیم (مثلاً با این یکی: «حقیقت را بگو!»)، و با این کار، قانونِ اخلاقی را، به فهرستی از فرمان‌های از-پیش-آماده فروبکاهیم؟ پاسخ این است که نه صرفاً به این سبب که با چنین کاری، تمام شرایطِ خاصی را که ممکن است در یک موقعیت واقع شوند، نادیده می‌گیریم؛ نه صرفاً بدین خاطر که هیچ موقعیتی، دقیقاً با دیگری یکسان نیست و لذا ممکن است به عاملِ جدیدی برخورد کنیم که نیاز باشد آن را در تصمیم‌گیری‌مان دخالت دهیم. مسأله، ریشه‌ای‌تر از این حرف‌هاست: حتی اگر شبیه‌سازیِ تمامِ موقعیت‌ها - به کمکِ نوعی آبرایانه - ممکن باشد، این بدین معنی نیست که پذیرفتنی‌ست که فهرستی از تصمیماتِ اخلاقی، متناظر با هر موقعیتِ اخلاقی، بسازیم. مسأله‌ی اساسی، در خصوصِ قانونِ اخلاقی، تنوعِ موقعیت‌هایی نیست که بر آن‌ها «اعمال» می‌شود، بلکه، جایگاه یا نقشِ سوژه، در ساختِ آن، و در نتیجه، در ساختِ امرِ جهان‌روا^{۴۰} است. دلیل این که سوژه را نمی‌توان از «ساختارِ» امرِ اخلاقی زدود (از طریقِ تهیه‌ی فهرستی از وظایف که سوژه را از آزادی و مسئولیت‌اش خلاص کند)، امرِ جزئی^{۴۱}، امرِ تکین^{۴۲}، یا امرِ خاص^{۴۳} نیست، بلکه امرِ جهان‌رواست. ژستی که هر سوژه‌ای، به میانجیِ اعمال‌اش، امرِ جهان‌روا را برمی‌نهد و نوعی کارکنش^{۴۴} جهان‌رواسازی^{۴۵} را اجرا می‌کند، چیزی‌ست که نمی‌توان، بدونِ نابود کردنِ کلِ اخلاقیات به معنای دقیقِ کلمه، آن را فروکاست؛ این موضوع است که جزءِ ضروریِ اخلاقیات است و نه تنوع و تکثرِ موقعیت‌های مختلفِ اخلاقی. سوژه‌ی اخلاقی، مأمور^{۴۶} امرِ جهان‌روا نیست، یعنی به نام یا با مجوزِ او، دست به عمل نمی‌زند - اگر چنین بود، سوژه، «عنصری» غیرضروری و نادیده‌انگاشتنی از اخلاقیات بود. سوژه نه مأمور که به‌انجام‌رساننده‌ی^{۴۷} امرِ جهان‌رواست. این صرفاً نه بدین معنی‌ست که امرِ جهان‌روا، همواره به نحوی سوپژکتیو، وساطت‌شده است، بلکه یعنی، قانون همواره سوپژکتیو و شخصی (جانب‌دارانه، جزئی، از منظری خاص) است، قانون به تعریفی خاص از امرِ جهان‌روا راجع نمی‌شود، بلکه، به تعریفِ خاصی از سوژه اشاره می‌کند: یعنی، سوژه هیچ نیست، مگر لحظه‌ی جهان‌رواسازی/جهان‌روا شدن یا لحظه‌ی تعیینِ قانون. سوژه‌ی اخلاقی، سوژه‌ای نیست که درون یک موقعیت (- اخلاقی)، همراه با خود-اش، امورِ سوپژکتیو و تأثرات تزریق کند (یعنی، قاعده‌ای^{۴۸} بسازد، برخاسته از تمایلاتِ شخصی‌اش)، بلکه سوژه‌ای‌ست که دقیقاً از بطنِ همین موقعیت زاده می‌شود، و از آن برمی‌خیزد. سوژه‌ی اخلاقی، لحظه‌ای‌ست که در آن، امرِ جهان‌روا، به خود می‌آید و با خود روبه‌رو می‌شود، و به تعیینِ دست می‌یابد. چنان که کانت به خوبی می‌دانست، همه‌ی ما، سوژه‌هایی بیمارگون^{۴۹}

the universal^{۴۰}
 the particular^{۴۱}
 the singular^{۴۲}
 the specific^{۴۳}
 operation^{۴۴}
 universalization^{۴۵}
 agent^{۴۶}
 agens^{۴۷}
 maxim^{۴۸}
 pathological^{۴۹}

ایم، و این همان چیزی بود که نهایتاً او را بدین نتیجه رساند که در واقع، هیچ کنش اخلاقی‌ای، در این جهان، ممکن نیست. آن چه کانت ندید - یا دید اما مفهوم‌پردازی‌اش نکرد^{xx} - آن است که سوژه‌ای که به عملی (اخلاقی) وارد می‌شود، ضرورتاً همانی نیست که از آن عمل برمی‌خیزد و ظهور می‌کند.

در این جا، با یکی از چشم‌گیرترین پرسش‌های فلسفه‌ی عملی کانت روبه‌رو می‌شویم، یعنی مسأله‌ی امکان انجام عمل اخلاقی. آیا اصلاً، برای سوژه‌ی انسانی، ممکن است که عمل اخلاقی انجام دهد؟ به این پرسش می‌توان در زیر-متن مباحثه‌ی دیگری نیز اندیشید: بحثی که به مفهوم کانتی «شر اهریمنی»^{۵۰} و طرد آن به مثابه‌ی امری محال، مربوط است.

همچون اهورا همچون اهریمن

کانت، در کتاب دین در محدوده‌ی صرف عقل^{۵۱}، حالات مختلف شر را شناسایی می‌کند. بیاپید به کوتاهی مرورشان کنیم.

۱. وسوسه‌پذیری^{۵۲} طبع انسان، که به سبب آن، ما، زمانی که خیر و نیکی را اراده کرده‌ایم، تسلیم انگیزه‌های بیماری‌گون می‌شویم. ما خیر را اراده کرده‌ایم، ما خیر را می‌خواهیم، اما در تحقق آن شکست می‌خوریم.

۲. آلودگی^{۵۳} اراده‌ی انسان. در این جا، مشکل، ناهمخوانی میان قاعده^{۵۴} و تحقق‌اش نیست. قاعده و ابژه‌اش همخوان اند، و ما هم به قدر کافی برای «انجام» آن، قوی هستیم، اما این کار را از سر احترام به قانون اخلاقی انجام نمی‌دهیم، بلکه مثلاً به خاطر خویشتن‌دوستی یا منفعت شخصی چنین می‌کنیم، زیرا که فکر می‌کنیم در آینده، سودی عایدمان می‌کند.

۳. بدذاتی^{۵۵} (*Bösartigkeit*) یا «شر ریشه‌ای»^{۵۶} که ساختار متفاوتی دارد: بنیاد آن، عملی‌ست (آزاد اگر چه بی‌زمان^{۵۷}) که ضمن آن، ما خویشتن‌دوستی را، شرط تبعیت از قانون اخلاقی می‌سازیم. به دیگر سخن، «شر ریشه‌ای»، سلسله‌مراتب میان انگیزه (- بیماری‌گون) و قانون را، معکوس می‌کند: یعنی اولی را، شرط دومی می‌سازد، حال آن که، دومی (یعنی قانون) باید شرط عالی، یا «معیار» برآوردن انگیزه باشد. ما از قانون، صرفاً «از سر تصادف» پیروی می‌کنیم، یعنی زمانی پیروی می‌کنیم که به نفع‌مان است، یا زمانی که با تمایلات بیماری‌گون‌مان سازگار است. «شر ریشه‌ای» در واقع، همان چیزی‌ست که امکان دو حالت نخستین شر را توضیح می‌دهد.

به این سه «درجه» از شر، کانت مورد چهارمی می‌افزاید، و آن را «شر اهریمنی» می‌نامد، و بلافاصله می‌گوید که این مورد را نمی‌توان بر آدمی حمل کرد. «شر اهریمنی» زمانی رخ می‌دهد که ما مخالفت با قانون اخلاقی را به سطح قاعده برکشیم. در این مورد، قاعده، مخالفت با قانون اخلاقی‌ست، نه فقط به طور «منفی» (چنان که در شر ریشه‌ای چنین است)، بلکه به طور مستقیم. این بدین معنی‌ست که مثلاً، ما آماده ایم تا خلاف قانون اخلاقی عمل کنیم، حتی اگر چنین عملی، ضد منافع یا

diabolical evil^{۵۰}

religion within the limits of reason alone^{۵۱}

frailty^{۵۲}

impurity^{۵۳}

maxim^{۵۴}

wickedness^{۵۵}

radical evil^{۵۶}

nontemporal^{۵۷}

سعادتِ خودمان باشد. ما مخالفت با قانون اخلاقی را، بدل به اصلی کلی می‌سازیم و به هر قیمتی بدان می‌چسبیم (حتی اگر بهای عمل بدین اصل، جان‌مان باشد).

نخستین دشواری در مفهوم‌پردازی شر اهریمنی، دقیقاً در تعریف آن نهفته‌است: شر اهریمنی، زمانی واقع می‌شود که ما، مخالفت با قانون اخلاقی را به مقام یک قاعده برکشیم (یعنی آن را همچون یک اصل یا یک قانون فرض کنیم). مشکل این تعریف چیست؟ اگر مفهوم کانتی قانون اخلاقی را در نظر بگیریم - که ابدأ قانونی نیست که به ما بگوید «چه بکن» یا «چه نکن»، بلکه قانونی معماًسا است، که فقط به ما فرمان می‌دهد که به وظیفه‌ی مان عمل کنیم، بی آن که به ما بگوید، وظیفه‌ی مان چیست - می‌توان چنین اعتراض کرد: اگر مخالفت با قانون اخلاقی، به سطح قاعده یا اصل برکشیده‌شود، دیگر مخالفت با قانون اخلاقی نیست، بلکه خود قانون اخلاقی است. در این ساحت، هیچ مخالفتی ممکن نیست. هیچ کس نمی‌تواند در سطح قانون (- اخلاقی)، با قانون اخلاقی مخالفت کند. هیچ چیز نمی‌تواند خود-اش را به عنوان یک اصل (یعنی به دلایلی غیربیماری‌گون) در تخالف و تضاد با قانون اخلاقی قرار دهد، بی آن که خود-اش به قانون اخلاقی بدل شود. عمل کردن، بی آن که اجازه دهیم انگیزه‌های بیماری‌گون، بر ما اثر بگذارند، مصداق خیر است. در نسبت با این تعریف از خیر، شر (- اهریمنی) باید این گونه تعریف شود: مخالفت با اعمالی که تحت تأثیر هیچ انگیزه‌ی بیماری‌گونی انجام نشده‌اند (یعنی قانون اخلاقی)، خارج از تأثیر هر انگیزه‌ی بیماری‌گونی - که البته مهم است. در حیطه‌ی اخلاقیات کانتی، مهم است که از مخالفت با قانون اخلاقی سخن بگوییم: می‌توان از وسوسه‌پذیری یا آلودگی اراده‌ی آدمی سخن گفت (که به معنای شکست آدمی، در بدل ساختن قانون اخلاقی، به یگانه انگیزه‌ی عمل خویشت است)، اما نه از مخالفت با قانون اخلاقی. مخالفت با قانون اخلاقی، خود یک قانون اخلاقی است، و در این ساحت، راهی برای تمایز نهادن میان این دو نیست. به دیگر سخن، «شر اهریمنی»، به نحوی گریزناپذیر، بر «خیر برین»^{۵۸} قرین می‌شود، که کانت، آن را در نقد عقل عملی، به عنوان «ابژه‌ی ضروری اراده»، معرفی کرده‌است. شیوه‌ای که کانت، ضمن آن، شر اهریمنی را تعریف می‌کند و بدان می‌پردازد، دقیقاً مشابه خیر برین است: هر دو جایگاه «ایده‌آل»هایی را دارند، که اراده، با ابژه کردن آن‌ها، تماماً با قانون اخلاقی مقارن می‌شود و هر دو مواردی انگاشته‌می‌شوند، که نمی‌توانند بر عامل انسانی حمل شوند. تنها یک تفاوت هست: کانت، در بن‌انگاره‌ی^{۵۹} جاودانگی روح، از خیر برین، پشتیبانی می‌کند. اما نباید از یاد ببریم که جاودانگی روح، نیز می‌تواند به عنوان فرض پشتیبان شر اهریمنی عمل کند. به خوبی می‌توان، بند نخست فصل «جاودانگی روح به مثابه‌ی بن‌انگاره‌ی عقل عملی محض» را چنین ترانوشته^{۶۰}: «تحصیل شر برین^{۶۱} در جهان، ابژه‌ی ضروری اراده‌ای است که به دست قانون اخلاقی متعین می‌شود. با این حال، در چنین اراده‌ای، تطابق کامل گرایش^{۶۲} با قانون اخلاقی، شرط عالی شر برین است. معهداً، انطباق تام اراده بر قانون اخلاقی، اهریمنی است، یعنی چنان مرتبه‌ای از کمال است، که هیچ هستنده‌ی خردورزی^{۶۳} در جهان محسوس، در هیچ زمانی، نمی‌تواند بدان دست یابد. اما از آن جا که به مثابه‌ی امری عملاً ضروری، لازم

highest good^{۵۸}
 postulate^{۵۹}
 transcribe^{۶۰}
 highest evil^{۶۱}
 disposition^{۶۲}
 rational being^{۶۳}

است، آن تطابق تام را، تنها در نوعی پیش‌روی بی‌پایان^{۶۴} به سوی آن، می‌توان تحصیل کرد. این پیش‌روی بی‌پایان، فقط تحت پیش‌فرض جاودانگی روح ممکن است. بنابراین، شر برین، فقط تحت پیش‌فرض جاودانگی روح ممکن است.»

ضمن این بازگزاری^{۶۵}، تنها لازم بود مصطلح «شر برین» را ابداع کنیم. همین موضوع، ما را به سراغ نکته‌ی جالب دیگری می‌برد: در نقد عقل عملی، کانت میان ابژه‌های عقل عملی محض، از یک سو، و اراده از سوی دیگر، تمایز می‌نهد. او تصدیق می‌کند که «تنها ابژه‌های عقل عملی، خیر و شر اند.»^{xxi} هم‌هنگام، او، انطباق کامل اراده بر قانون اخلاقی را، با عنوان قداست^{۶۶} تعریف می‌کند. لذا، ما در یک سو، خیر برین را به عنوان ابژه‌ی عقل عملی داریم، و در سوی دیگر، اراده‌ی مقدس را، به مثابه‌ی شرط عالی آن. اما وقتی به سراغ شر می‌رویم، این تمایز، گویی از میان می‌رود و اراده و ابژه به هم می‌آمیزند. این موضوع، در عبارت «شر اهریمنی» مشهود است، چرا که در آن، «اهریمنی» به اراده، و «شر» به ابژه بازمی‌گردد. اگر چه، باید تأکید کرد که شخص کانت، هرگز از ترم «شر اهریمنی» استفاده نکرد: ترم‌های مورد استفاده‌ی او این‌ها اند: «هستنده‌ی شیطانی^{۶۷}» و «این اهریمنی‌ست^{۶۸}» - «گرایش^{۶۹}» (یعنی، اصل سوژکتیو قواعد) به جذب شر به مثابه‌ی شر درون قاعده‌ی مان به عنوان انگیزه‌ی مان.^{xxi i} بنابراین، به جای «شر اهریمنی» باید از «شر برین» و «اراده‌ی اهریمنی» سخن بگوییم. دقیقاً در پرتو این تفاوت است که می‌توانیم اهمیت بن‌نگاره‌ی جاودانگی روح را بفهمیم که به همان سادگی‌ای نیست که در نگاه نخست به نظر می‌آید. کارکنش اساسی‌ای که این بن‌نگاره به میان می‌آورد، پیوند زدن ابژه‌ی عقل عملی (خیر برین)، به اراده از طریق بدل ساختن آن، به ابژه‌ی اراده است، و از این طریق، چنین برمی‌نهد که «تحقیق» این ابژه، تنها در ظل فرض اراده‌ی مقدس ممکن است. دقیقاً همین کارکنش است که از یک سو، کانت را به ساد و *volante' de jouissance*^{۷۰} او، یعنی «اراده به کیف‌بری^{۷۱}»، نزدیک می‌کند، و از سوی دیگر، کانت را (که نمی‌خواهد شبیه ساد باشد) مجبور می‌کند که خیر/شر برین را بر عامل انسانی، حمل‌ناشدنی اعلام کند. لذا، برای پرهیز از این بن‌بست اخلاقیات کانتی، ضروری‌ست که این دو چیز (ابژه و اراده) را، از هم سوا کنیم، و هم‌هنگام، تصدیق کنیم که:

۱. شر برین یا شر اهریمنی، همان خیر برین است، و هر دو هیچ نیستند مگر، تعریف یک عمل موفق (- اخلاقی). به دیگر سخن، در ساحت ساختار عمل اخلاقی، تفاوتی میان خیر و شر وجود ندارد. شر به لحاظ فرمی، از خیر تمیزناپذیر است.
۲. «شر برین» و «خیر برین»، چنان که فوقاً تعریف شده‌اند، وجود دارند، یا بهتر بگوییم، رخ می‌دهند - آن چه وجود ندارد، اراده‌ی مقدس یا اهریمنی‌ست.

درباره‌ی نکته‌ی نخست، باید تأکید کرد که بسیاری از منتقدان، بدین موضوع اشاره کرده‌اند که عملاً هر قاعده‌ای، اگر به نحو مناسبی فرمول‌بندی شود، می‌تواند آزمون جهان‌روایی‌پذیری^{۷۲} را با موفقیت بگذرانند. به دیگر سخن، به کانت، اغلب چنین انتقاد

endless progression^{۶۴}

paraphrase^{۶۵}

holiness^{۶۶}

devilish being^{۶۷}

that is diabolical^{۶۸}

disposition^{۶۹}

به فرانسوی و به معنای: چرخ گردان کیف.

the will for enjoyment^{۷۱}

universalizability^{۷۲}

می‌شد که مفهوم پردازی او از قانون اخلاقی، زیاده از حد، «فرم‌باورانه»^{۷۳} است، و همین باعث می‌شود که حتی شریانه‌ترین اعمال، با موفقیت از صافی آن بگذرند. معذک، مدعای ما، این است که این ضعف ادعایی اخلاقیات کانتی، دقیقاً نقطه‌ی قوت آن است، و باید آن را همان طور که هست، بپذیریم. اگر نخواهیم چنین کنیم، مجبور خواهیم بود تا مفهوم پیش‌اندازی از خیر را تعیین کرده و از آن، قانون اخلاقی را استنتاج کنیم. تناقض بنیادین اخلاقیات، در این است که برای بنیادگذاری یک نظام اخلاقی، باید یک نظام اخلاقی را (یعنی، مفهوم خاصی از خیر را)، پیش‌فرض بگیریم. کل پروژه‌ی اخلاقیات کانتی برای پرهیز از این تناقض است: قانون اخلاقی، فقط بر خود-اش مبتنی است و خیر، فقط «پس» از قانون اخلاقی است که خیر می‌شود. این موضوع، البته بهایی دارد، و آن این است که در *ساحت قانون*، خیر از شر تمیزناپذیر می‌شود. با این حال، این بهایی است که باید آن را بپذیریم، و آلا در تله‌ی کلاسیک ایدئولوژیک می‌افتیم. آلیسون، وقتی می‌کوشد تا کانت را از حملاتی که در بالا به آن‌ها اشاره شد، نجات دهد، در همین دام می‌افتد. استدلال او چنین ساختاری دارد: نخست، او، خودفریبی را به عنوان یکی از مهم‌ترین مفاهیم اخلاقیات کانتی معرفی می‌کند. سپس، می‌گوید که «دقیقاً آزمودن قواعد است که موقعیت را برای تله‌ی خودفریبی فراهم می‌کند، که در این جا شکل پنهان کردن طبیعت واقعی اصلی را که مطابق آن عمل می‌کنیم به خود می‌گیرد. به کوتاهی این که، قواعد غیر اخلاقی، تنها بدین علت از صافی آزمون جهان‌روایی‌پذیری می‌گذرند که خصلت‌های برجسته‌ی یک موقعیت را نادیده می‌گیرند یا پنهان می‌کنند.»^{xxiii} چنان که از آلتوسر^{۷۴} به بعد می‌دانیم، امر برجسته یا بدیهی، که بناست از ما در مقابل خودفریبی محافظت کند، خود ممکن است تر-و-تمیزترین فرم خودفریبی باشد. هر ایدئولوژی، سخت می‌کوشد تا امور خاصی را «بدیهی» سازد، و هر چه بیشتر، امری بدیهی، خود-پیدا و بی‌چون-و-چرا جلوه کند، ایدئولوژی در کار-اش موفق‌تر بوده‌است. اگر آن چه را که آلیسون می‌گوید، بپذیریم، یعنی، بپذیریم که چیزی در واقعیت هست که می‌توانیم آزمودن قواعد را، بر آن مبتنی سازیم، آن گاه، منطق نهفته در این قاعده‌ی را هم پذیرفته‌ایم: «چنان عمل کن، که اگر پیشوا^{۷۵} از عملات آگاه شد، تشویقات کند.» می‌توانیم به جای واژه‌ی پیشوا، کلمه‌ی خدا را جای‌گزین کنیم، تا به دستور مطلق برسیم که در فرهنگ ما، بسیار پذیرفتنی‌تر است: «چنان عمل کن، که اگر خداوند از عملات آگاه شد، مؤید آن باشد.» اما نباید فراموش کنیم که منطق و ساختار این دو دستور مطلق، دقیقاً یکی اند. ما قواعدمان را با سنج‌های می‌آزماییم که نسبت به قانون اخلاقی «بیرونی»^{۷۶} است و همین، حدود اعمال و چیزهای پذیرفتنی و ناپذیرفتنی را تعیین می‌کند. به همین دلیل است که باید تأکید کنیم که در واقعیت، مطلقاً هیچ چیز نیست که بتواند به ما سرنخی از وظیفه‌ی مان بدهد، یا تضمین کند که درباره تشخیص وظیفه‌ی مان، دچار خطا نمی‌شویم. هم‌هنگام، این موضع نظری، این مزیت را دارد که اتخاذ روی‌کرد منحرفی را، که در بخش پیش از آن سخن گفتیم، برای سوژه محال می‌سازد: سوژه نمی‌تواند پشت وظیفه‌اش پنهان شود - او مسئول هر آن چیزی است که به عنوان وظیفه‌اش برمی‌گزیند.

اکنون بیاید تا منطق نهفته در طرد شر اهریمنی (و نیز خیر برین) به دست کانت را، دقیقتر بررسی کنیم. منطق مورد بحث، به نظر می‌رسد که به این حکمت عام مربوط باشد: آدمی، فقط بشری است متناهی، و درون خویش دو-پاره شده - و بی‌همتایی و عظمت سوگناک او نیز، به همین سبب است. آدمی، خدا نیست، و نباید بکوشد خدا باشد، چرا که اگر چنین کند، ناگزیر، شر

^{۷۳} formalistic

^{۷۴} Althusser لویی آلتوسر (۱۹۹۰-۱۹۱۸) فیلسوف مارکسیست فرانسوی

^{۷۵} Führer عنوانی که در آلمان نازی، به هیتلر اطلاق می‌شد.

^{۷۶} external

به بار خواهد آورد. مشکل این موضع، این است که نمی‌تواند سرچشمه‌ی واقعی شر را (به معنای عام کلمه)، تشخیص دهد. بگذارید هولوکاست را بررسی کنیم، که مثالی است که در این زمینه، مکرراً استعمال می‌شود: چیزی که به نازی‌ها، امکان داد تا میلیون‌ها یهودی را بکشند و شکنجه دهند، این نبود که ایشان گمان می‌کردند خدا اند، و می‌توانند درباره‌ی مرگ و زندگی همگان تصمیم بگیرند، بلکه این بود که ایشان خود را، *انزار و آلت دست خدایی* (یا هر ایده‌ی دیگری) می‌دیدند، که پیشتر تعیین کرده‌بود چه کسی می‌تواند زندگی کند و چه کسی باید بمیرد. بی‌تردید، خطرناک‌ترین چیز، کارمندِ دون‌پایه‌ای نیست که فکر می‌کند خداست، بلکه خدایی است که وانمود می‌کند، کارمندی دون‌پایه است. حتی می‌توانیم گفت که دشوارترین کار، برای سوژه، آن است که به معنایی خاص، بپذیرد که «خدا» است، یعنی بپذیرد که مخیر و صاحب انتخاب است. پاسخ درست به وعده‌ی دینی جاودانگی، پاتوس^{۷۷} متناهی نیست؛ پایه‌ی اخلاقیات، نمی‌تواند دستوری باشد که به ما فرمان می‌دهد تا متناهی بودنمان را بپذیریم و هر نوع آرزوی «والا تر» و «محال» را بر خود حرام کنیم، بلکه باید دستوری باشد که ما را دعوت کند به این که «امر محالی» را که به عنوان «فرآورده‌ی جانبی ضروری» اعمال‌مان، ممکن است رخ دهد، از آن خودمان بشماریم.

آن چه هوادارانِ طردِ کانتی «شرِ اهریمنی»، نمی‌بینند یا در سکوت، از آن می‌گذرند، یگانگی خیر (- برین) و شر (- برین) است. با طردِ امکانِ «شرِ اهریمنی»، ما امکانِ خیر را نیز حذف کرده‌ایم، و امکانِ اخلاقیات به معنی دقیق کلمه را از بین برده‌ایم، یا دقیقتر، عملِ اخلاقی را، به عنوانِ امری برنهاده‌ایم که فی‌نفسه محال است، و هستی‌اش صرفاً، شکستِ جاودانی و پیوسته‌اش در تحقق «تام» اش است.

بنابراین، ما کانت را بدین سبب سرزنش نمی‌کنیم که «شهامت» پذیرشِ چیزی به شدت و ریشه‌نگریِ شرِ اهریمنی را نداشته‌است. بالعکس، مشکل این است که این حد-و-مرز (که مسببِ طرد است)، خود پیامدِ مفهوم‌پردازیِ خاصِ کانت از اخلاقیات است. این امر، به وضوح، در بخشِ اول حکایتِ چوبه‌های دارِ کانت، که در بخشِ آغازینِ این بحث، موقتاً کنار-اش گذاشتیم، دیده‌می‌شود. کانت دو حکایت ساخته که بنا دارند، اولاً وجودِ قانونِ اخلاقی را «ثابت کنند»، و ثانیاً، نشان دهند که سوژه، به هیچ دلیلی غیر از قانونِ اخلاقی، نمی‌تواند با انگیزه‌ها و علایقِ بیماری‌گون‌اش مخالفت کند. حکایتِ نخست، درباره‌ی مردی است که اگر شبی را در اتاق خواب و در خلوت با زنِ موردِ علاقه‌اش بگذراند، به دار آویخته خواهد شد. حکایتِ دیگر، که پیشتر از آن سخن گفتیم، درباره‌ی مردی است که در موقعیتی قرار گرفته که یا باید علیه کسی در دادگاه، شهادتِ کذب بدهد و در نتیجه‌ی شهادتِ او، آن مرد اعدام شود، یا خود-اش در خطرِ مرگ قرار می‌گیرد. کانت درباره‌ی حکایتِ نخست، به سادگی تصدیق می‌کند که: «برای فهمیدن آن که پاسخ او [مردِ موردِ بحث] چه خواهد بود، لازم نیست زیاد فکر کنیم.» درباره‌ی حکایتِ دوم، کانت می‌گوید که دست‌کم، امکانِ این تصور وجود دارد که مردی، مرگ را به دادنِ شهادتِ دروغ، و فرستادنِ بی‌گناهی به مهلکه ترجیح دهد. چنان که از تفسیر این دو حکایت نتیجه می‌شود، به جز قانونِ اخلاقی، «نیروی» دیگری نیست که بتواند ما را وادار به اقدام علیه سعادت و «علایق و منافعِ بیماری‌گون» مان کند. لکان، با این نتیجه‌گیری، چنین مخالفت می‌کند: چنین نیرویی هست، و نام‌اش ژوئیسانس است (که چیزی است متفاوت با لذت^{۷۸}): «نظریه‌ی خارق‌العاده‌ی مثالِ نخست، از این مایه می‌گیرد که گذراندنِ شبی با زنِ موردِ علاقه‌ی مان، به نحوی ناسازنا، به ما همچون لذتی عرضه می‌شود که در ازای‌اش، باید کیفری را

تحمّل کنیم ... اما برای خراب کردن این مثال، تنها کافی است، گذراندن شبی با زن مورد علاقه را، ضمن یک جابه‌جایی مفهومی، از ذیل مقوله‌ی لذت خارج کرده و به ذیل مقوله‌ی ژوئیسانس ببریم، با این توضیح که ژوئیسانس، دقیقاً مشتمل بر پذیرش مرگ است ...^{xxi v} استدلال لکان، حتی از این هم ظریفتر و دقیقتر می‌شود. او ژوئیسانس را همچون نیرویی اهریمنی بر نمی‌نهد که قادر است خود-اش را در تخالف با قانون قرار دهد. کاملاً بر عکس، او به درستی تشخیص می‌دهد که هسته‌ی قانون، در ژوئیسانس نهفته است: او می‌گوید، برای آن که ماهیت کل موضوع و معنای قانون اخلاقی تماماً تغییر کند، کافی است ژوئیسانس، شکلی از رنج کشیدن باشد. «همگان می‌توانند ببینند و بفهمند، که قانون اخلاقی در این جا، فقط به عنوان پشتیبان ژوئیسانس درگیر در وضعیت است، که قادر به ایفای نقش است.^{xxv}» به دیگر سخن، اگر فقط قانون اخلاقی می‌تواند ما را وادار کند تمام منافع و علایق بیماری‌گون‌مان را کنار نهمیم و مرگ را بپذیریم، پس باید قبول کنیم که در موردی هم که کسی جان‌اش را با گذراندن شبی با زن مورد علاقه‌اش معاوضه می‌کند، این قانون اخلاقی است که دست‌اندرکار است. در این مورد هم، پای قانون اخلاقی و نیز یک عمل اخلاقی در میان است، بی آن که آن عمل «اهریمنی» (یا «مقدس») باشد. این همان نکته‌ی بسیار مهم مدعای لکان است: اعمالی هستند که کاملاً با معیار عمل (اخلاقی) کانت، مطابقت می‌کنند، اما نه «هورایی»^{v۹} اند و نه «اهریمنی». برای سوژه پیش می‌آید که عملی {اخلاقی} را انجام دهد، چه بخوهد چه نخواهد. دقیقاً همین نکته است که آن اراده‌باوری‌ای را از معادله حذف می‌کند که منجر به برداشتی رمانتیک از وجود موجودی اهریمنی (یا هورایی) می‌شود. ژوئیسانس (به مثابه‌ی هسته‌ی واقعی قانون)، تابع اراده نیست. یا دقیقتر، اگر ژوئیسانس تابع اراده باشد، فقط تا جایی چنین است که همواره بر سوژه به مثابه‌ی چیزی پدیدار می‌شود که سوژه نمی‌خواهد. ضمن این موضوع، که به عقیده‌ی لکان، کانت را به ساد نزدیک می‌کند، کانت نوعی «خواست ژوئیسانس» (خیر برین) را وارد می‌کند، یا به عبارت دیگر، او امر واقعی را، ابژه‌ی اراده می‌سازد. همین امر، ضرورتاً، طرد (امکان) این ابژه (خیر برین یا «شر اهریمنی») را به دنبال می‌آورد، طردی که به نوبه‌ی خود، پشتیبان فانتزی تحقق به چنگ آمدن ابژه است (جاودانگی یا نامیرایی روح). نزد کانت، این که کسی نابودی خود را بخوهد، قابل تصور نیست - چنین خواستی می‌بایست اهریمنی باشد. و پاسخ لکان به او، این نیست که چنین خواستی قابل تصور است، یا این که چنین مواردی، هر چقدر هم که حاشیه‌ای و افراطی باشند، وجود دارند، بلکه این است که هیچ امر افراطی و عجیبی در این موارد نیست: در ساحتی خاص، هر سوژه‌ای، هر قدر هم که متوسط‌الحال و عادی باشد، خواهان نابودی خویش است، چه بخوهد چه نخواهد. همین ساحت است که لکان بدان رانه‌ی مرگ می‌گوید، و ژوئیسانس را متعلق به همین ساحت می‌داند.

به دیگر سخن، «هورایی‌سازی» خیر، و «اهریمنی‌سازی» شر، بهایی است که باید بابت اختیار کردن امر واقعی به عنوان ابژه‌ی اراده بپردازیم، که این خود یعنی، بدل ساختن مقارنت اراده با قانون به شرط عمل اخلاقی. این معنایی ندارد جز این مدعا که عمل اخلاقی، نیاز به «قهرمان» دارد. در گام نخست، کانت، بُعد اخلاقی عمل را، به اراده‌ی سوژه پیوند می‌زند. از این جا نتیجه می‌شود که اگر بنا باشد سوژه عملی اخلاقی را (با موفقیت) به انجام برساند، می‌بایست یا هورایی باشد یا اهریمنی. اما هیچ یک از این دو، بر آدمیان حمل‌شدنی نیستند و کانت آن‌ها را (در ساحت این جهان) محال می‌شمارد و کنار می‌گذارد. از این بیرون نهادن هورایان و اهریمنان، تمایزی دائمی پدید می‌آید، که در مابقی ماجرا همواره دست‌اندرکار است. سوژه، تسلیم نوعی شک فروکاست‌ناپذیر می‌شود که خود را در احساس گناه دائمی نشان می‌دهد: او باید، تا ابد، خود را از تمایلات بیماری‌گون‌اش جدا

کند. به دیگر سخن، دوپاره‌شدگی (- درونی) اراده، یعنی بیگانه شدن‌اش با خویش، که بسیاری از منتقدان آن را ارزشمندترین نکته‌ی اخلاقیات کانت می‌شمارند، در واقع، خود محصول شکست کانت در تشخیص از خودبیگانگی‌ای بنیادین‌تر است: از خودبیگانگی سوژه در عمل‌اش؛ از خودبیگانگی‌ای که بدین معنا است که سوژه ضرورتاً، قهرمان «عمل‌اش» نیست. اگر کانت این از خودبیگانگی یا دوپاره‌شدگی بنیادین را تشخیص داده‌بود، عمل «موفق» {- اخلاقی}، در نظر او، مستلزم اراده‌ای مقدس یا اهریمنی نبود. در «کانت با ساد»، لکان می‌گوید: «بنابراین، بی‌گمان، این اراده‌ی کانتیست که به آن، در جایگاهی که می‌توان بدان اراده‌به-ژوئیسانس^{۸۰} نام داد، برمی‌خوریم، و توضیح می‌دهد که این سوژه‌ایست که از خاکستر از خودبیگانگی برخاسته و بازساخته‌شده، بدین بها که هیچ چیز، جز ابزار محض ژوئیسانس نباشد. ^{xxvi}» این دقیقاً یعنی چه؟ مثالی عالی از این «موضع سوپزکتیو»، در رمان شدرلو دلکو^{۸۱}، روابط خطرناک^{۸۲}، هست. تنها راهی که والمون، از طریق آن می‌تواند، «اراده به کیف‌بری» اش را ارضا کند، تبدیل شدن به ابزار کیف‌بری (- دیگری بزرگ) است. از خودبیگانگی یا شکافی که او می‌کوشد از آن بگریزد، شکافیست میان ژوئیسانس و آگاهی از ژوئیسانس. والمون، می‌کوشد این شکاف، یا بیگانگی میان این دو را، از طریق روبه‌رو کردن‌شان، در مقابل دیگری بزرگ، برچیند. بدین منظور، دیگری بزرگ، بالضروره باید سوژه شود، و این شدنی نیست، مگر از طریق دوپاره شدن. سوژه (والمون)، باید همان ابژه‌ای شود، که دوپاره شدن دیگری بزرگ یا همان سوژه شدن‌اش را سبب می‌شود. ماهیت سلسله‌ی اغواگری‌هایی که والمون علیه مادام تورول انجام می‌دهد، همین است. نخست، والمون می‌بایست، میلی سوزان و شدید را در او بیدار کند. اما این اشتیاق زیاد، نباید تورول را، نسبت به آن چه که دارد می‌کند، کور (یا ناآگاه) کند. وقتی تورول می‌خواهد گام واپسین را بردارد (یعنی به همه‌ی اصول و باورهای‌اش خیانت کند و با والمون هم‌بستر شود)، باید کاملاً نسبت به عمل‌اش و پیامدهای آن، هشیار و آگاه باشد. عمل او نباید «بیماری‌گون» باشد (یعنی نباید، تحت تأثیر دمی مشحون از «شور و عاطفه‌ی گنگ» انجام شده‌باشد): {به دیگر سخن،} تورول پیش از برداشتن گام نهایی، باید به نحوی، اذعان کند که آن چه بدو عرضه شده را می‌خواهد. به همین دلیل، والمون، دو بار، از فرصتی که {برای هم‌بستری} گیر-اش می‌آید، استفاده نمی‌کند. او می‌نویسد، «بالعکس، نقشه‌ام این است که او ضمن کار، کاملاً به قدر و اهمیت هر یک از چیزهایی که {در پای میل‌اش} قربانی می‌کند، آگاه باشد. هرگز چنان سریع پیش نخواهم‌رفت که ندامت‌اش فرصت بروز نداشته باشد؛ قصد-ام این است که او ضمن نمایشی کاملاً مطوّل، شاهد جان‌کندن و سکرّات مرگ هر یک از فضایل‌اش باشد و این منظره‌ی غم‌انگیز پیوسته پیش چشم‌اش باشد. ^{xxvi i}» والمون، تورول را به انجام عملی ترغیب می‌کند، سپس متوقف می‌شود، خود را عقب می‌کشد و منتظر می‌ماند تا تورول، کاملاً از دربرداشته‌های عمل‌اش آگاه و متوجه معنای موقعیت خود بشود. فانتزی‌ای که پایه و اساس اعمال والمون است، به بهترین وجه، در خروشی ظفرنمون‌اش بیان می‌شود: *la pauvre femme, elle se voit*

^{۸۰} will-to-jouissance

^{۸۱} Choderlos de Laclos پی‌یر امبروز فرانسیس شدرلو دلکو (۱۷۴۱-۱۸۰۳) رمان‌نویس فرانسوی و افسر واحد توپخانه در ارتش بود. مشهورترین اثر او، رمان ناممکن‌گانه‌ی روابط خطرناک (۱۷۸۲) است که زوپانچج از آن بحث می‌کند.

^{۸۲} Les Liaison Dangereuses

از آن جا که در ادامه‌ی متن، به دقایقی از این رمان اشاره خواهد شد، ذکر مطالبی در خصوص آن لازم است. داستان این رمان، درباره‌ی دو اشراف‌زاده به نام‌های مارکیز دو مرتوی و ویگنت دو والمون است که سابقاً با یکدیگر در رابطه‌ای عاشقانه بوده و اکنون که از هم جدا شده‌اند، به نحوی انتقام‌جویانه، از اغواگری به عنوان سلاحی برای کنترل دیگران استفاده می‌کنند و از این طریق، توانایی‌های خود را در اغواپیشگی و فریفتن دیگران به رخ یکدیگر می‌کشند. والمون بر آن می‌شود تا بانوی متأهل پاکدامنی را، به نام مادام دو تورول، که نزدیکی از خویشان والمون سکونت دارد و شوهر-اش در پی پرونده‌ای قضایی فعلاً در جای دیگری به سر می‌برد، بفریبد و شیفته‌ی خود سازد. او با مارکیز قراری می‌گذارد که مطابق آن، اگر در به زانو درآوردن تورول کامیاب شود، مارکیز شبی را با او در خلوت بگذراند. والمون، نهایتاً موفق به تسلیم کردن تورول و فریفته کردن‌اش می‌شود، اما خود-اش نیز در دام عشق او گرفتار می‌آید.

mourir، «زن بیچاره، مرگ خود را به تماشا نشسته‌است.» نباید خطا کنیم و متوجهی معنای درست حرفِ والمون نشویم: *reheureuse femme, elle se voit jour*. «زنِ بخت‌یار، کیف‌بریِ خود را به نظاره نشسته‌است.» در این صحنه، که والمون را کاملاً به وجد می‌آورد، او «از خاکسترِ ازخودبیگانگی برمی‌خیزد، اما بدین بها، که هیچ مگر ابزارِ محضِ ژوئیسانس نباشد»؛ ژوئیسانسِ دیگریِ بزرگ. xxvi i

اکنون، این موضوع، چه گونه بر کانت اعمال شود، این «ازخودبیگانگی بنیادین»ی که کانت، از پذیرش‌اش امتناع می‌کند، چیست و در کجا معلوم است؟ پاسخ این است که در «حکایاتِ کانتی» (یعنی، در مثال‌هایی که کانت، برای اثباتِ مواضعِ نظری‌اش می‌زند)، مثلاً در مثالِ معروفِ سوگندِ دروغ، یا مثالِ مشهورترِ امانت: «به عنوانِ مثال، من مال‌اندوزی را، از طریقِ وسائطِ امن، قاعده‌ی عملِ خود کرده‌ام. حال، فرض کنید، نزدِ من سپرده‌ای، به طور امانت، از کسی هست که خود مُرده، و سندی هم از آن به جا نگذاشته‌است. طبعاً، تصاحبِ این مال، تحتِ شمولِ قاعده‌ی من قرار می‌گیرد. اکنون، می‌خواهم ببینم که آیا این قاعده، می‌تواند قانونی جهان‌روا نیز باشد یا نه. اگر آزمونِ جهان‌رواییِ پذیری را بر قاعدهِ اعمالِ کنم ... فوراً درمی‌یابم که چنین قاعده‌ای، ناقضِ خود-اش است، چرا که از آن نتیجه می‌شود که هیچ کس نباید مالی را به امانت بسپرد.»^{xxix} کانت در این جا دقیقاً چه می‌گوید؟ اگر از واژگانِ خودِ لکان استفاده کنیم، او می‌گوید بدونِ سپردگاهی^{۸۳} که مساوی با وظیفه‌اش باشد، هیچ سپرده‌ای وجود ندارد. هیچ سپرده‌ای وجود ندارد، مگر آن که سپردگاهی باشد که به تمامی معادلِ سپردگاه و کاملاً بدان انگاره، فروکاستنی باشد. کانت با این مدعا، شرطِ عملِ (-) اخلاقی را چیزی تعیین می‌کند، نه کمتر از تقدسِ اراده (تطابق کامل اراده بر قانونِ اخلاقی - که در عبارتِ «مساوی بودن با وظیفه» مندرج است). این موضوع را می‌توان، به نحوی کلی‌تر، فرمول‌بندی کرد: هیچ عملِ (-) اخلاقی‌ای ممکن نیست، مگر این که سوژه‌ای وجود داشته‌باشد که کاملاً مساوی و معادل با آن عمل باشد. این یعنی از بین رفتنِ تفاوتِ میانِ ساحتِ اعلام^{۸۴} و ساحتِ گزاره^{۸۵}: سوژه‌ی گزاره باید کاملاً با سوژه‌ی اعلام قرین شود، یا دقیقتر این که سوژه‌ی اعلام، باید تماماً به سوژه‌ی گزاره، فروکاست‌پذیر شود. از این منظر، احتمالاً تصادفی نیست که دروغ یا دروغ‌گویی، حساس‌ترین نقطه‌ی اخلاقیاتِ کانتی‌ست. مشکلی که در این جا با آن روبه‌رو ایم، دقیقاً همان مسأله‌ی پارادوکسِ دروغ‌گوست. اگر دروغ‌گو، دقیقاً معادل و مساوی با عمل‌اش باشد، هرگز نمی‌تواند بگوید «من دارم دروغ می‌گویم» (چرا که در این صورت، دارد حقیقت را می‌گوید). یا چنان که کانت گفته، چنین دروغ‌گویی هرگز نمی‌تواند بگوید «من دارم دروغ می‌گویم»، زیرا که فروکاسته‌شدن او به عمل‌اش، دروغ‌گویی را غیرممکن کرده‌است. با این حال، چنان که لکان گفته، این موضوع صحت ندارد. ما از تجربه‌ی عادی‌مان می‌دانیم که در پذیرش و «فهم» چنین جمله‌ای، یعنی جمله‌ی «من دارم دروغ می‌گویم»، هیچ مشکلی نداریم. لکان این پارادوکس را بدیهی می‌شمارد و آن را دقیقاً از طریقِ مفهوم‌پردازیِ تفاوتِ میانِ سوژه‌ی اعلام و سوژه‌ی گزاره، حل می‌کند^{xxx}. «دارم دروغ می‌گویم»^{۸۶}، دالی‌ست که بخشی از دیگریِ بزرگ، یا گنجینه‌ی واژگان را تشکیل می‌دهد. این «گنجینه‌ی واژگان» چیزی‌ست که من می‌توانم از آن به عنوانِ ابزار استفاده کنم یا او می‌تواند از من، به عنوانِ «ماشینِ سخن‌گو» استفاده کند. من در قامتِ سوژه، در ساحتِ دیگری، یعنی در ساحتِ اعلام پدیدار می‌شوم و

^{۸۳}depository
^{۸۴}enunciation
^{۸۵}statement

^{۸۶}به نیود «من» در این عبارت دقت کنید.

این ساحت فروکاست‌پذیر نیست. در این جا باز به نحوی دیگر، نشان می‌دهیم که چرا سوژه نمی‌تواند «پشتِ قانون» پنهان شود، و خود را آلتِ دست و ابزارِ محضِ قانون جا بزند: آن چه چنین ژستی تعلیق می‌کند، دقیقاً همین ساحتِ اعلام است.

«هیچ سپرده‌ای بدون سپردگاهی که معادل و مساوی عمل‌اش باشد، وجود ندارد»، یا «هیچ عملی (با هیچ عمل اخلاقی‌ای) بدون سوژه‌ای که مساوی و معادل آن عمل باشد، وجود ندارد». این دو بدین معنی اند، که ما شرطِ تحققِ عمل را، برچیده‌شدن تفاوت یا شکافِ میانِ گزاره و اعلام می‌دانیم. این برچیده‌شدن، سپس، (برای آدمیان)، محال شمرده می‌شود، و هم‌هنگام، (در تفاسیرِ کانت) امری ممنوعه به شمار می‌آید: اگر بر آن شویم که انجام‌اش دهیم، ناگزیر، شر به بار خواهیم آورد.

اما سؤال اساسی این است که چرا برچیده‌شدن این تفاوت، باید معیار یا شرطِ ضروریِ عمل باشد؟ دلیل این مدعا چی ست که انجامِ موفقِ یک عمل {- اخلاقی}، برچیده‌شدن این شکاف را پیش‌فرض می‌گیرد؟ می‌توان عمل را، در چشم‌اندازی دیگر و واژگون قرار داد: این دقیقاً عمل، یا عملِ «موفق» است، که این شکاف را کاملاً آشکار و حاضر می‌کند. از این منظر، تعریفِ عملِ موفق، دقیقاً عملی ست که ساختارِ پارادوکسِ دروغ‌گو را داشته‌باشد، ساختاری که ضمن آن، دروغ‌گو می‌گوید «من دارم دروغ می‌گویم»، یعنی، «امرِ محال» را بر زبان می‌آورد و بدین ترتیب، شکافِ میانِ ساحتِ گزاره و ساحتِ اعلام، یا «من» تغییر‌یابنده^{۸۷} و دالِ «دارم دروغ می‌گویم» را، آشکار می‌کند. این که بگوییم، سوژه‌ای وجود ندارد، یا این که عمل {- اخلاقی}، هیچ «قهرمانی» ندارد، بدین معنی ست که در ساحتِ «دارم دروغ می‌گویم»، سوژه همواره بیمارگون (به معنای کانتی کلمه) است، یعنی به دستِ دیگری بزرگ متعین می‌شود، به دستِ دال‌هایی که نسبت بدو، پیشینگی دارند. در این ساحت، سوژه فروکاست‌پذیر و «ناضروری» است. اما این همه‌ی ماجرا نیست. سوژه‌ی گزاره، به نحوی پیشین متعین می‌شود (فقط می‌تواند از دال‌های موجود برای تعین استفاده کند)، اما، «من» (- تغییر‌یابنده)، به نحوی پس‌نگر^{۸۸} متعین می‌شود: من، «بدل می‌شود به دلالتی تولیدشده در ساحتِ گزاره، از آن چه که در ساحتِ اعلام تولید کرده‌است.^{xxxix}» در همین ساحت است که باید سوژه‌ی اخلاقی را قرار دهیم: در ساحتِ چیزی که تنها در عملی^{۸۹} (در این جا، در کنش-گفتاری^{۹۰}) «آن چه که هست» می‌شود، که سوژه‌ای دیگر انجام‌اش داده‌باشد^{xxxix i}. همچنین، از همین منظر است که می‌توان این مدعا را فهمید: «هیچ اخلاقی، جز اخلاقِ درست‌گفتاری وجود ندارد.^{xxxix i i}» اما درست‌گفتاری یا *le bien-dire* چی ست؟ گزاره‌ای ست که اثری ناآشنا و معمولاً شگفت‌آور می‌آفریند که ضمن آن سوژه‌ای (نو) را می‌توان شناسایی کرد. این البته، وجودِ تفاوتی میان «اخلاقیاتِ میل^{۹۲}» و «اخلاقیاتِ رانه^{۹۳}» را پیش‌فرض می‌گیرد. دومی، چندان یک موضع سوژه‌کتیو قهرمانانه نیست و به سوژه پر-و-بال نمی‌دهد. به همین دلیل است که لکان، وقتی از رانه سخن می‌گوید، از ترم «سوژه‌شدگی بی‌سر» یا «سوژه‌شدگی بدون سوژه» استفاده می‌کند^{xxxix v}.

the shifter I^{۸۷}

retroactive^{۸۸}

act^{۸۹}

speech act^{۹۰}

There is no ethic beside that of the well-spoken.^{۹۱}

ethics of the desire^{۹۲}

ethics of the drive^{۹۳}

کوانتوم تأثر

در نظریه‌ی کانتی، قانون اخلاقی و سوژه (- اخلاقی)، در دو ساحت متفاوت «به هم می‌رسند». یکی ساحت دال (یعنی ساحت دستور مطلق) است، به معنای ساحتی که در آن، «فرمول‌بندی» قانون اخلاقی انجام می‌شود. تا بدین جا، ما عمدتاً مشغول بررسی این جنبه از اخلاقیات کانتی و نقشی بودیم که سوژه در «فرمول‌بندی» و «تحقیق» قانون اخلاقی ایفا می‌کند. ساحت دیگری که در آن، سوژه با قانون اخلاقی مواجه می‌شود، طبع بسیار متفاوتی دارد: این ساحت، ساحت «تأثر» است. قانون اخلاقی، سوژه را «متأثر می‌کند»، و این امر، منجر به احساسی بسیار تکین می‌شود که کانت آن را «احترام»^{۹۴} (Achtung) می‌نامد. نظریه‌ی کانتی درباره‌ی احترام، به شیوه‌ی خویش، ابهامات بنیادین نظریه‌ی اخلاقی کانت، خاصه نوسان‌های کانت میان دو «رخ‌نگاره»^{۹۵} «مختلف قانون اخلاقی را، نمایان می‌کند: قانون اخلاقی نامشروط اما همچنان تهی {از محتوا}، و قانون به نوعی سوپرکتیوشده‌ی سوپرایگو.

کانت، در فصل سوم کتاب *نقد عقل عملی*، با عنوان «درباره‌ی رانه‌های عقل عملی محض»، احساس بی‌همتایی را که *Achtung* می‌نامد، بررسی می‌کند. احترام، تنها احساسی است که منش رابطه‌ی سوژه با قانون اخلاقی را می‌نماید. کانت، مفهوم‌پردازی بسیار مفصل و ظریفی از این احساس ارائه می‌کند، که هیچ ربطی به آن معنایی که ما معمولاً از ترم «احترام» اراده می‌کنیم، ندارد. «احترام» قانون اخلاقی^{۹۶}، نه به معنای «رعایت کردن قانون»^{۹۷} است، و نه به معنای «ادای احترام»^{۹۸} به قانون اخلاقی. بلکه احترام، احساسی است که نشانگر «نزدیکی»، و «حضور» قانون اخلاقی است، یا این که به معنای «مواجهه از نزدیک»^{۹۹} سوژه با قانون (- اخلاقی) است. کانت، احترام را، از احساسات دیگری که شبیه آن اند، اما در واقع، طبع بسیار متفاوتی دارند، جدا می‌کند. آن احساسات، از این قرار اند: تمایل^{۱۰۰}، عشق، ترس، ستایش، شگفتی و شکوه.

پیشتر کسانی بدین موضوع پرداخته‌اند که انگاره‌ی کانتی احترام را، می‌توان در همان حوزه‌ی روان‌کوانه‌ای (یا همان حوزه‌ی لکانی‌ای) قرار داد، که انگاره‌ی اضطراب^{۱۰۱} در آن جای می‌گیرد^{xxxv}. در واقع، اگر تکامل ایده‌های کانت در خصوص احساس احترام را بررسی کنیم، این خویشاوندی شگفت‌انگیز است.

کانت، پرورش ایده‌اش در فصل مذکور را از این پرسش‌ها می‌آغازد: قانون اخلاقی، چه گونه می‌تواند انگیزاننده‌ی مستقیم اراده باشد؟ چه گونه ممکن است چیزی که نمی‌تواند ابژه‌ی بازنمایی (Vorstellung) باشد، اراده‌ی ما را تعیین کند و رانه‌ی اعمال ما شود؟ کانت پاسخ می‌دهد که این مسأله‌ای است که «برای عقل آدمی غیرقابل حل است.»^{xxxvi} با این حال، کانت در ادامه می‌گوید، اگر چه برای ما، نشان دادن چه‌گونگی این موضوع ممکن نیست، دست‌کم می‌توانیم اثبات کنیم که چنین چیزی هست، و قانون اخلاقی، مستقیماً اراده را متعین می‌کند. اثبات این موضوع ممکن است، چرا که این تعین، در ما/ثر خاصی ایجاد می‌کند و همین اثر است

respect^{۹۴}

portrait^{۹۵}

respect for the moral law^{۹۶}

respecting the law^{۹۷}

to have respect^{۹۸}

close encounter^{۹۹}

inclination^{۱۰۰}

anguish^{۱۰۱}: این واژه، در انگلیسی دقیقاً معادل اضطراب (anxiety) نیست. اما توصیفی که پیرامون آن آمده، در نظریه‌ی لکانی همان معنا را افاده می‌کند.

که کانت آن را ذیل ترم (احساس) احترام، مفهوم‌پردازی می‌کند. احساس احترام نشان می‌دهد، چیزی که نمی‌تواند بازنمایی شود، به هر حال، می‌تواند اراده را تعیین کند.

حسب نظر کانت، احترام، «احساسی تکین است، که با هیچ احساس بیماری‌گونی قابل قیاس نیست. احساسی چنان غریب و یکه است که به نظر می‌رسد فقط در اختیار عقل باشد، و بدون تردید، فقط در اختیار عقل عملی محض.^{xxxvi i}» احساس احترام، احساسی بیماری‌گون نیست، بلکه احساسی ست عملی^{۱۰۲}؛ منشأ تجربی ندارد، بلکه پیش‌اندر است؛ «رانه‌ای راننده به سوی اخلاقیّت نیست؛ بلکه خودِ اخلاقیّت است.»^{xxxvi i i}

برای فهم کامل آن چه در این جا مطرح است، و درک آن چه کانت را وامی‌دارد تا احترام را احساسی «پیش‌اندر» و «نابیماری‌گون» بخواند، باید به یاد بیاوریم که در نظریه‌ی کانتی، چه چیز و چه گونه اعمال ما را سبب می‌شود. این نظریه، در متن پیش‌رو، به خوبی خلاصه شده است: «حیات، قوه‌ای ست که از طریق آن، یک هستند، مطابق قوانین قوه‌ی میل^{۱۰۳} عمل می‌کند. قوه‌ی میل، قوه‌ای ست که هستنده‌ی برخوردار از آن، از طریق بازنمایی‌های اش [Vorstellungen]، واقعیتِ ابژه‌های بازنمایی را سبب می‌شود.^{xxxix}» به دیگر سخن، اعمال آدمی، تحت تسلطِ قوانین قوه‌ی میل اند. این قوه، ابژه‌ها را بازنمایی می‌کند (این ابژه‌ها البته، می‌تواند «انتزاعی» باشند - چیزهایی نظیر «شرم»، «افتخار»، «شهرت»، «تأیید» (- دیگران) همگی ابژه‌های بازنمایی اند). سوژه، به دست بازنمایی خاصی، «متأثر می‌شود»، و این «متأثرشدگی»، هم علتِ اعمالش می‌شود، و هم دلیل این موضوع که اعمالش «به نحوی بیماری‌گون» متعین شده‌اند. اینک، مشکل این جاست که در این صورت، جایی برای اخلاق باقی نمی‌ماند، چرا که اخلاقی بودن، مستلزمِ طردِ تمامِ انگیزه‌های بیماری‌گون، حتی شریف‌ترین آن‌هاست. بنابراین، مسأله‌ی موجود - که کانت می‌کوشد در فصل «درباره‌ی رانه‌های عقل عملی محض» بر آن فائق آید - یافتن و مفهوم‌پردازی نوع دیگری از علیّت است که بازنمایی‌پذیر نباشد. چنان که دیدیم، کانت این مسأله را «برای عقل آدمی غیرقابل‌حل» می‌داند، و به رغم آن، مسأله‌ای به شمار می‌آورد-اش که در عمل اخلاقی، همواره پیشتر «حل» شده‌است. راه حل این گره در چیزی نهفته‌است، که کانت آن را، احترام به مثابه‌ی تنها رانه‌ی عقل عملی محض می‌خواند.

قصه لکانی پشتِ مفهوم‌پردازی کانت از تفاوت میان میل (Begehrung) و رانه (Triebfeder)، پیش از وجود لکان و نظریه‌اش، حقیقتاً خارق‌العاده است. میل، اصلاً متعلق به نحو بازنمایی (مجازِ مرسلِ دال از یک سو، و فانتزی از سوی دیگر) است، حال آن که منطبقِ رانه کاملاً متفاوت است. وقتی لکان ادعا می‌کند که رانه «بدون دست‌یابی به هدف‌اش، به ارضا دست می‌یابد»، معنای‌اش دقیقاً این است که ابژه‌ی رانه، ابژه‌ی بازنمایی نیست. ابژه‌ی رانه، ابژه‌ای نیست که ما در نظر داریم و می‌خواهیم بدان دست یابیم («هدف ما»). «ابژه‌ی رانه، همان مسیرِ رانه است^{۱۰۱} و چیزی وجود ندارد که این مسیر «بخواهد» تحصیل کند. چنان که پیشتر دیدیم، کانت نیز، احترام را دقیقاً همین گونه تعریف می‌کند: احترام، «رانه‌ای راننده به سوی اخلاقیّت نیست، بلکه خودِ اخلاقیّت است.»

در نگاه نخست، ممکن است چنین به نظر رسد که احترام، فاقدِ بازنمایی‌ست (یعنی، قانون اخلاقی، به عنوان امری نومینال^{۱۰۴}، نمی‌تواند ابژه‌ی بازنمایی باشد) و همین فقدان و تهی‌بود است که احترام را پدید می‌آورد. با این حال، اگر موضوع را دقیقتر بررسی کنیم،

خواهیم دید که این نه صرفاً غیابِ بازنمایی‌ست که موجبِ احساسِ احترام می‌شود، بلکه غیابِ آن چیزی که برسازنده‌ی سوژه‌ی بازنمایی‌ست که احترام را پدید می‌آورد. در نظریه‌ی کانتی، بر ساخته شدنِ سوژه‌ی بازنمایی، با فقدانِ خاصی همراه می‌شود. سوژه، چیزی را از دست می‌دهد که هرگز نداشته‌است، یعنی دست‌رسی مستقیم و بی‌واسطه به خویش را. این کلِ نقدِ کانت، به کوگیتیوی دکارت است. سوژه‌ای که تماماً با خود-اش یکی‌ست، هنوز سوژه نیست، و وقتی سوژه شد، دیگر با خود-اش یکی نیست، و تنها می‌تواند درباره‌ی خود-اش به مثابه‌ی یک «ابژه» سخن بگوید. رابطه‌ی سوژه با خویش، به هیچ «میان‌بری» مجال نمی‌دهد، و طبیعت‌اش، همان طبیعتِ رابطه‌ی سوژه با همه‌ی دیگر ابژه‌هاست (یعنی از جنس بازنمایی‌ست). «من»، تنها یک فکر^{۱۰۵}، یک بازنمایی همچون همه‌ی دیگر بازنمایی‌هاست. این فقدانِ بنیادین یا «ازخودبیگانگی»، شرطِ امکانِ سوژه‌ی اندیشنده است، یعنی سوژه‌ای که صاحبِ فکر و بازنمایی‌ست. همین فقدان است که «واقعیتِ ابژکتیو» (واقعیتِ پدیداری^{۱۰۶}) را می‌گشاید و به سوژه امکان می‌دهد که خود را همچون سوژه دریابد. به زبانِ لکانی، پاره‌ای از امرِ واقعی هست، که هنگامِ بساختِ سوژه، بالضروره بیرون می‌افتد.

بنابراین، مسببِ این احساسِ تکین که کانت احترام می‌نامد-اش، صرفاً غیابِ بازنمایی نیست، بلکه، غیابِ این غیاب، یا غیابِ این فقدان است که این احساس را به وجود می‌آورد؛ غیابِ مضاعفی که خود ضامنِ هر سوژه‌ی بازنمایی‌ست. (به عبارتِ دیگر، خودِ بازنمایی، بر فقدان یا غیابِ خاصی استوار است، و همین فقدان است که از میان می‌رود. این وضعیت را می‌توان با این عبارت توصیف کرد: «فقدانِ دچارِ فقدان می‌شود.» این دقیقاً تعریفِ لکان از علتِ احساسِ اضطراب^{۱۰۷} است: *le manque vient 'a*^{۱۰۸} *xli manquer*

همان گونه که احترام در نظریه‌ی کانتی تعریف شده، اضطراب نیز، در نظریه‌ی لکانی، «تأثر» یا «احساسی» تعریف شده که با هر احساسِ دیگری بسیار متفاوت است. لکان با آن نظریه مخالف است که مدعی‌ست اضطراب با ترس در این نکته متفاوت است که اضطراب ابژه‌ای ندارد. بر اساسِ این نظریه، ما همراه از چیزی می‌ترسیم، حال آن که در اضطراب، ابژه‌ای نیست که بتوانیم بدان اشاره کنیم و بگوییم «این مسببِ اضطرابِ من است.» بالعکس، لکان مدعی‌ست که ضمنِ اضطراب است که سوژه در نزدیکترین فاصله از ابژه (یعنی، امرِ واقعیِ ژوئیسانس‌اش) قرار می‌گیرد، و این دقیقاً نزدیکیِ ابژه است که منشأ اضطراب است. این مدعا را فقط با روشن کردنِ استفاده‌ی خاصِ لکان از ترمِ ابژه، نمی‌توان توضیح داد. می‌توان گفت که این مفهوم‌پردازیِ لکان از اضطراب است که معنای خاصِ ابژه را، در واژگانِ لکان توضیح می‌دهد. در تمایزِ میانِ اضطراب و ترس، لکان اساساً با کانت موافق است: ترس، احساسی همانندِ دیگرِ احساس‌هاست، یعنی احساسی «سوبژکتیو» و «بیماری‌گون» است. این که ما از ابژه‌ای می‌ترسیم، درباره‌ی آن ابژه، چیزی به ما نمی‌گوید، یعنی به ما نمی‌گوید که این ابژه، «فی‌نفسه» (یعنی به عنوانِ یک ابژه‌ی بازنمایی)، ترسناک است. یا چنان که کانت گفته، یک احساس (Gefühl) «هیچ چیز را در خودِ ابژه نشان نمی‌دهد.»^{xlii} بدونِ بازنمایی، احساسی وجود ندارد (یعنی، بازنمایی، شرطِ ضروریِ احساس است)، با این حال، خودِ احساس، بازنماییِ یک ابژه نیست. احساس، شیوه‌ای‌ست که «سوژه خود را حس می‌کند، یعنی نحوه‌ی متأثر شدن‌اش، به دستِ بازنمایی را حس می‌کند.»^{xliii} لکان اگر بود، می‌گفت احساس درباره‌ی ابژه به ما چیزی نمی‌گوید، اما درباره‌ی «پنجره‌ی فانتزی» سوژه که در آن، ابژه‌ی خاصی، ترسناک به نظر می‌رسد، چیزهایی می‌گوید.

thought^{۱۰۵}
 reality of the phenomena^{۱۰۶}
 anguish^{۱۰۷}
 فقدان دچار فقدان می‌شود.^{۱۰۸}

اکنون، در نظریه‌ی لکانی، همچنان که در نظریه‌ی کانتی، اضطراب نه احساسی «سوبژکتیو»، که «ابژکتیو» است. احساسی‌ست که نمی‌فریبد (لکان) و نشانگر آن است که ما به نزدیکی «ابژه» رسیده‌ایم (اضطراب بر مکانِ درون بیرونی^{۱۰۹} ژوئیسانس‌مان دلالت می‌کند). اگر خصلتِ «ابژکتیو» یا «ابژه‌ای^{۱۱۰}» این تجربه‌ی سوبژکتیو خاص را در نظر نگیریم، ممکن است خودمان را در موقعیتِ روان‌کاو این جوکِ مشهور بیابیم: بیماری به دیدار روان‌کاو می‌آمد و شکایت می‌کرد که تمساحی زیر تخت خواب‌اش پنهان شده‌است. در جریانِ چند جلسه‌ی روان‌کاو، روان‌کاو، کوشید تا او را متقاعد کند که تمساح، فقط زاده‌ی تخیلات‌اش است. به دیگر سخن، او کوشید تا بیمار را متقاعد کند که احساس‌اش، سوبژکتیو محض است. {پس از چندی،} بیمار جلساتِ روان‌کاو‌اش را متوقف کرد و روان‌کاو بر این گمان شد که موفق به درمانِ او شده‌است. یک ماه بعد، روان‌کاو، دوستی را دید که با بیمارِ اولی نیز رفاقتی داشت و از او، حالِ بیمارِ سابق‌اش را پرسید. دوستِ مذکور، در جوابِ احوال‌پرسی روان‌کاو، گفت: «همان مردی را می‌گویی که تمساحی او را خورد؟» عبرتِ این داستان، عمیقاً لکانی‌ست. اگر از این ایده بی‌آغازیم که اضطراب، ابژه‌ای ندارد، چه گونه می‌توانیم، آن چیزی را بنامیم که سوژه را «می‌خورد» و می‌کشد؟ در جوکِ مذکور، سوژه به روان‌کاو چه می‌گوید؟ هیچ، مگر این که: «من ابژه‌ی کوچک a ای^{۱۱۱} زیر تخت‌ام دارم، خیلی بدان نزدیک شده‌ام.»

کانت، در نظریه‌اش می‌گوید ما بدان تمایل داریم که از خود، در برابر این احساس {یعنی احساس احترام} «دفاع کنیم»، و «باری را که بر گرده‌ی مان می‌گذارد، سبک کنیم»^{xliv}. با این حال، می‌توان پرسید که آیا مفهوم‌پردازیِ کانت از اضطراب، خود در نقطه‌ی مشخصی، مسیرِ ساختنِ دفاعی در برابرِ بُعدِ امرِ واقعی احترام را، در پیش نمی‌گیرد؟ کانت، بُعدِ بازنمایی را دوباره به میان می‌آورد، که به سوژه اجازه می‌دهد تا خود را «باز یابد» و «وجدان‌اش را مجدداً به دست آورد».

این مسیرِ مفهوم‌پردازیِ کانتی احترام را، در ترمِ «آگاهی تسلیم آزادانه‌ی اراده به قانون^{xlv}» می‌توان بازشناخت. بازنمایی جدیدی به صحنه وارد می‌شود و احترام، بدل می‌شود به احترام به قانون/اخلاقی، چنان که در این بازنمایی حاضر است. احترام، دیگر آن اثر/تأثیری نیست که در ما، قانون اخلاقی متعین‌کننده‌ی اراده‌ی ما را تولید می‌کند، بلکه بدل به بازنمایی‌ای از این اثر می‌شود: «همان چیز که بازنمایی/ش، اصل^{۱۱۲} اراده‌ی مان را متعین می‌سازد، ما را در خود آگاهی مان، خوار می‌دارد ... و در ما احترام برمی‌انگیزد.»^{xlvi} به دیگر سخن، اکنون آن چه که احساس احترام را برمی‌انگیزد، آن است که سوژه خود را تسلیم قانون می‌بیند، و خویشتن را همچون هستنده‌ای تحقیر شده و هراسان مشاهده می‌کند. کانت می‌نویسد: «ضمنِ گرمی‌داشتِ بیکران^{۱۱۳} قانون اخلاقی ناب ... که ندای‌اش بر تنِ بی‌باک‌ترین معصیت‌کار نیز رعشه می‌افکند، و وامی‌دارد-اش تا خود را از نگاه خیره‌ی وی پنهان کند، چیزی چنان تکین هست که نباید از این موضوع شگفت‌زده شویم که توضیحِ اثرِ این ایده‌ی تماماً اندیشه‌بنیاد بر احساس، نزدِ عقلِ نظری^{۱۱۴}، ناممکن باشد.»^{xlvi} در این جا، احترام، با عبارتِ «گرمی‌داشتِ بیکران» قانون اخلاقی، (باز) فرمول‌بندی می‌شود که پیوند یافته‌است با ترس و وحشتی که «بر تنِ بی‌باک‌ترین معصیت‌کار نیز رعشه می‌افکند.» این فرمول‌بندی، زمین تا آسمان، فرق دارد با توصیف احترام به عنوان احساسی پیش‌اندر. به جای احساسی پیش‌اندر، ما با قانونی مواجه ایم که می‌بیند و سخن می‌گوید. دشوار است فهم این که

ex-timate^{۱۰۹}
 objectal^{۱۱۰}
 objet petit a^{۱۱۱}
 principle^{۱۱۲}
 boundless esteem^{۱۱۳}
 speculative reason^{۱۱۴}

کانت چه گونه نفهمید که با این مفهوم‌پردازی، احترام بدل می‌شود به *Ehrfurcht* ساده و صرف، یا شگفتی (که کانت آن را «احترام پیوندیافته با ترس» تعریف می‌کند) و بنابراین، تبدیل می‌شود به انگیزه‌ای کاملاً بیماری‌گون. جای تعجب ندارد که این ندا و نگاه خیره - دو ابژه‌ی کامل‌عیار لکانی- اند که به ناگه در وسطِ قانون ظاهر می‌شوند و آن را به چیزی هراس‌آور و در عین حال، آشنا بدل می‌سازند. نیز این که، رعشه‌ی کسی که خویش را زیر آتشِ ندا و نگاهِ خیره‌ی قانون می‌بیند، نباید ما را سحر کند - چرا که، در این مورد، رعشه، خود مایه‌ی آسودگی‌ست. در قیاس با احترام - به مثابه‌ی اضطراب - ترس خود آسودگی محسوب می‌شود. اگر از خود بپرسیم که آن کدامین قانون است که می‌بیند و سخن می‌گوید، فقط یک پاسخ وجود دارد: سوپرایگو. در متنی که از *نقد عقل عملی* آوردیم، می‌توان به روشنی دید که چه گونه قانون اخلاقی به سوپرایگو دگردیسی می‌یابد. این سوپرایگو است که، بنا به تعریف، همه چیز را می‌بیند، و هرگز از سخن گفتن و فروباراندن رگ‌بارِ فرمان‌ها بر سر سوژه، باز نمی‌ایستد. این امر، همچنین، مصطلح دیگری را توضیح می‌دهد که کانت مکرراً از آن استفاده می‌کند ولی کاملاً با مفهوم کلی قانون اخلاقی سازگار نیست: این که قانون اخلاقی ما را «تحقیر می‌کند» و این که «اثر این قانون بر احساس، صرفاً تحقیر است. ^{lvi}» فی الواقع، می‌توان گفت که در فصلِ مورد بحث، کانت، دو احساس مختلف را، به دو برداشت از قانون اخلاقی پیوند می‌زند: احترام و تحقیر. یا، دقیقتر، احترام به مثابه‌ی یک احساسِ پیش‌اندر و احترام به مثابه‌ی احساسی که از آگاهی به تحقیر شدن مان برمی‌خیزد؛ احترام به مثابه‌ی شکلی از اضطراب، و احترام به مثابه‌ی نوعی فانتزی (فانتزی‌ای که ضمن آن، ما خود را حین تحقیر شدن به دست قانون اخلاقی، نظاره می‌کنیم).

دگردیسی قانون اخلاقی به سوپرایگو، بدون عواقب نیست. این دگردیسی، بر کل دیالکتیک امر والا^{۱۱۵} حکم می‌راند و نیز روشن می‌کند که چرا کانت، که پیشتر تمایز صریحی میان احترام و سایر احساسات از جمله شگفتی و شکوه بر قرار کرده‌بود، نقد دوم را با این عبارات مشهور به پایان می‌رساند: «دو چیز، هر بار که درباره‌ی شان تأمل کنیم، ذهن مان را از شکوه و شگفتی‌ای همواره-نو و هر-دم-فزاینده مشحون می‌سازند: آسمان پرستاره‌ی بالای سرمان و قانون اخلاقی درون مان. ^{lix}»

در واقع، در *نقد قوه‌ی حکم*، کانت مکرراً، احساس احترام را به احساس کردن امر والا، مربوط می‌سازد. اما، احساس امر والا، چه گونه احساسی‌ست؟ «مغاک»، «التذادی برانگیزاننده»، «آشفتگی‌ای که می‌توان آن را با رعشه قیاس کرد، یعنی، نوسان پرشتاب میان جاذبه و دافعه نسبت به ابژه‌ای واحد»، «توقف آنی تمام نیروهای حیاتی». این اوصاف را به آسانی می‌توان قطعاتی برگرفته از رمانی اروتیک انگاشت، که مثلاً، ارگاسم را توصیف می‌کنند. با این حال، تمام‌شان، توصیفات کانت اند از احساس کردن امر والا، یا نخستین لحظه‌ی احساس کردن امر والا. زیرا که احساس امر والا، احساسی‌ست که بعدِ زمانی خاصی را پیش‌فرض می‌گیرد. این احساس، از دو لحظه‌ی متفاوت تشکیل شده، و در واقع، حرکت از یکی به دیگری را توصیف می‌کند. در لحظه‌ی نخست، ما (به عنوان سوژه و تماشاگر)، مسحور منظره‌ای می‌شویم که طبیعت در آن، قهر-اش (و عظمت‌اش) را به نمایش می‌گذارد، و ما خود را نسبت بدان، عاجز و ناچیز می‌یابیم. در لحظه‌ی دوم، ما نوعی پیروزی و ظفرمندی را تجربه می‌کنیم، نوعی «خودارزیایی»^{۱۱۶} (کانت): ما متوجه برتری «رسالت زبرحسانی»^{۱۱۷} مان بر حتی قاهرترین نیروی طبیعت می‌شویم. آن چه حرکت از لحظه‌ی نخست، به لحظه‌ی دوم را ممکن می‌کند، «آن است که عجز سوژه [Unvermögen]، در او، پرده از آگاهی‌ای برمی‌دارد؛ آگاهی به توان نامحدودی که آن

^{۱۱۵} the sublime

^{۱۱۶} self-estimation

^{۱۱۷} suprasensible vocation

نیز، از آن اوست.^{۱۱۸} کانت، این توان نامحدود را رسالت زبرحسانی‌مان، و این دومی را به گرایش^{۱۱۸} اخلاقی‌مان پیوند می‌زند. به دیگر سخن، نیروی ویرانگر فرازین‌مان، به ما نیروی ویرانگر تر درونی‌مان را یادآوری می‌کند: «ابژه‌ی التذاذ نامشروط و ناب اندیشه‌بنیاد، نیروی قانون اخلاقی‌ست، نیرویی که در درون‌مان خود را اعمال می‌کند و بالاتر از تمام انگیزه‌هایی‌ست که در ذهن بر آن پیشینگی دارند.»^{۱۱۹} از این جا، چشم‌انداز کاملاً عوض می‌شود: در واقع، دیگر این قانون اخلاقی (یا «نیروی زبرحسانی») درون ماست، که به ما امکان می‌دهد تا امرِ والای طبیعت را دریابیم. والایی راستین را تنها باید در ذهن شخص حکم‌کننده جست، و نه در ابژه‌ی طبیعی. احساس امرِ والا در طبیعت، در واقع هیچ نیست مگر «احترام برای رسالت خودمان. اما در این جا تلبیسی در کار است ... احترام به ابژه‌ای از طبیعت تعلق می‌گیرد، که به قولی، برتری رسالت عقلی قدرتهای شناختی‌مان را، بر برترین قدرت حسانت^{۱۱۹}، نزد ما، شهودپذیر می‌سازد.^{۱۱۹}»

به بیان دیگر، امرِ والا، تماشگاهی‌ست که در آن، طبیعت، آن چه را که از شهود و بازنمایی می‌گریزد، به نمایش می‌گذارد (یعنی، برای ما «شهودپذیر» و «بازنمایی‌پذیر» می‌سازد). هنگام تماشای «ابره‌ای تندی که در آسمان متراکم می‌شوند و حرکت می‌کنند، سپس، آذرخش و غرشِ رعد به دنبال‌اش می‌آید»، ما در واقع، قانون اخلاقی را درون‌مان می‌بینیم که در جنبش است و با صاعقه و رعد می‌تازد (همان نداها و نگاه‌های خیره)، «بر همه‌ی آن انگیزه‌های (بیماری‌گون) ذهن‌مان، که بر آن پیشینگی دارند.»

می‌توانیم گفت که احساس امرِ والا، شیوه‌ای‌ست برای سوژه‌ای که بیش از حد به قانون اخلاقی نزدیک شده (و دارد «توقفِ آنی نیروهای حیاتی» را تجربه می‌کند)، تا خویشتن را از طریق وارد کردن فاصله‌ای مشخص میان خود و قانون، از مجاورت مرگ‌آور آن، نجات دهد. این فاصله، البته، چیزی نیست جز ورود یک بازنمایی (به رابطه‌ی میان سوژه و قانون). اغلب تأکید شده‌است که امرِ والا، به اضمحلالِ بازنمایی مربوط است. اما نباید فراموش کرد که صحت این امر فقط تا جایی صادق است، که هم‌هنگام، امرِ والا، «بازنمایی امرِ بازنمایی‌ناپذیر» باشد، و این دقیقاً همان چیزی‌ست که آن را به آن چه که لکان، «منطقِ فانتزی» می‌نامد، پیوند می‌دهد.

کانت به ما می‌گوید که برای احساس کردن امرِ والا، یک شرطِ ضروری هست: ما، به عنوان تماشاگرانِ منظره‌ای خارق‌العاده در طبیعت، باید در مکان/مندی قرار گرفته‌باشیم که از آسیب و خطر دور باشد. نمای گردباد، والا‌ست. به رغم این، اگر گردباد به خانه‌ی‌مان هجوم آورد، دیگر آن را همچون امری والا، در نخواهیم یافت، بلکه صرفاً از آن وحشت‌زده و هراسان خواهیم شد. برای ظهور احساس امرِ والا، عجز (محسوس) و فانی بودن ما، باید در «ضمیرمان» پدیدار شود، به نحوی که بتوانیم در سکوت، به تماشای‌اش بنشینیم. شرطِ ضروری احساس کردن امرِ والا، آن است که ما گردباد را «از پشت پنجره» تماشا کنیم، که این هیچ نیست مگر آن چه که لکان، آن را «پنجره‌ی فانتزی» می‌نامد: «ابره‌ای تندی که در آسمان متراکم می‌شوند و حرکت می‌کنند، سپس، آذرخش و غرشِ رعد به دنبال‌اش می‌آید، آتش‌فشان‌ها و قدرت ویرانگرشان، گردبادها و ویرانی‌ای که بر جای می‌نهند ... در مقایسه با قهر هر یک از این‌ها، توانایی ما بر مقاومت کردن در برابرشان، ناچیز است. با این حال، تماشای این‌ها، هر چه قدر که هراس‌انگیزتر باشند، جذاب‌تر می‌شود، مشروط بر این که در جای امنی قرار داشته‌باشیم.»^{۱۱۷} پیکربندی‌ای که ضمن آن، ما هم‌زمان، در «درون» و «بیرون» ایم، پیکربندی‌ای که در آن ما هم‌هنگام، از یک طرف ذره‌ای ناچیز یا دانه‌ی شنی هستیم که بازپچه‌ی دستِ نیروهای وحشی و طبیعی‌ست، و از طرف دیگر تماشاگر این منظره ایم، سخت هم‌بسته است با چیزی که در نظریه‌ی کانتی، احساس احترام خوانده می‌شود. چنان

که پیشتر حکایت کردیم، آن چه که عاطفه‌ی احترام را برمی‌انگیزد، اکنون دیگر آن است که او، خود را در موقعیت تسلیم بودن در پیشگاه قانون اخلاقی تماشا می‌کند، و این که خود را در حالی مشاهده می‌کند که به دست قانون اخلاقی تحقیر شده و از آن هراسیده‌است.

یادداشت‌ها

ⁱ Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, trans. Dennis Porter (London: Routledge, ۱۹۹۲), ۱۸۶.

ⁱⁱ Ibid., ۱۸۷.

ⁱⁱⁱ Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents*, in *The Pelican Freud Library* (Harmondsworth, England: Penguin, ۱۹۷۲-۸۶), ۱۲: ۳۰۰.

^{iv} Ibid., ۱۲: ۲۹۹.

^v Lacan, *Ethics of Psychoanalysis*, 186.

^{vi} Alain Badiou, *L'ethique* (Paris: Hatier, ۱۹۹۳), ۲۴.

^{vii} Lacan, *Ethics of Psychoanalysis*, 198.

^{viii} Ibid., ۳۲۵.

^{ix} «در اینجا گامی تعیین‌گر برداشته می‌شود. اخلاق سنتی، دل‌مشغول آن چیزی‌ست که فرد باید انجام دهد، «تا جایی که ممکن باشد»، و مجبور ایم که بر این قید تأکید کنیم. آن چه باید آشکار شود، نقطه‌ای‌ست که اخلاق از آن روی بر می‌تابد. و آن نقطه، هیچ نیست مگر امر محالی که ما در جایگاه‌شناسی میل‌مان تشخیص می‌دهیم. کانت، با برنهادن این که دستور اخلاقی، کاری به ممکن بودن یا نبودن اعمال ندارد، در این زمینه خط‌شکنی کرد. این خط‌شکنی به میزانی‌ست که او ضرورت یک عقل عملی را درمی‌نهد، یعنی نوعی اجبار که مؤید یک «فرمان» (thou shalt) نامشروط است. اهمیت این قوه، از خلنی برمی‌خیزد که بیکارگیری دقیق تعاریف کانتی، بر جا می‌گذارد.» (لکان، *اخلاقیات روان‌کاوی*، ۱۶-۳۱)

^x Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, trans. Lewis White Beck (New York: Macmillan, ۱۹۹۳), ۳۰.

^{xi} Lacan, *Ethics of Psychoanalysis*, 189.

^{xii} Ibid

^{xiii} Ibid., ۱۹۰.

^{xiv} Immanuel Kant, *Ethical Philosophy* (Indianapolis: Hackett, ۱۹۷۸), ۴۲۸.

^{xv} Cf. Francois Boituzat, *Un droit de mentir? Constant ou Kant* (Paris: PDF, ۱۹۹۳) and Hans Wagner, "Kant gegen 'ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu Lügen'," in *Kant und das Recht der Lüge*, ed. G. Geisman and H. Oberer (Wiirzburg: Konigshausen and Neuman, ۱۹۸۶).

^{xvi} Herbert J. Paton, "An alleged right to lie. A problem in Kantian ethics," in Geismann and Oberer, *Kant und das Recht der Lüge*, 59.

^{xvii} Slavoj Zizek, *The Indivisible Remainder* (London and New York: Verso, ۱۹۹۶), ۱۷۰.

^{xviii} Henry E. Allison, *Idealism and Freedom* (Cambridge: Cambridge University Press, ۱۹۹۶), ۱۸۱.

^{xix} مقایسه کنید با: «بنابر این، خطاست که دستور مطلق را، نوعی قالب فرمال تصور کنیم که اعمال کردن‌اش بر موردی خاص، سوژه‌ی اخلاقی را از مسئولیت تصمیم‌اش می‌رهاند: مطمئن نیستیم که انجام عمل الف وظیفه‌ام باشد. مشکلی نیست - از طریق سنجیدن‌اش با معیار دوگانه‌ای که دستور مطلق پیش نهاده، می‌آزمایم ... و اگر عمل الف، از آزمون موفق بیرون آمد، وظیفه‌ام را خواهد دانست. کل استدلال کانت، ضد این روند راستی‌آزمایی خودکار است: این که دستور مطلق، فرمی تهی‌ست، دقیقاً بدین معناست که هیچ تضمینی نمی‌دهد که ما در شناخت وظیفه‌ی خود خطا نکنیم. ساختار دستور مطلق، توتولوژیک به معنای هگلی کلمه است؛ یعنی تکرار امر همان که هم‌هنگام، سرشار می‌سازد و مغالکی را به وجود می‌آورد که موجب اضطرابی تاب‌نیاورنی می‌شود؛ «وظیفه‌ات آن است که... (وظیفه‌ات را انجام دهی!)» (ژیزک، *باقی‌مانده‌ی تفسیرهای زیزک*، ۱۷۰)

^{xx} مقایسه کنید با: «اما اگر کسی می‌خواهد وظیفه‌شناس باشد، انگیزه‌اش نباید هیچ چیز به جز خود بازنمایی وظیفه‌اش باشد. این امر، مادام که پایه‌ی قاعده‌ی عمل، ناخالص باشد، از طریق فرآیند/اصلاح تدریجی تحقق‌پذیر نیست، بلکه برای تحقق، مستلزم انقباضی در گرایش فرد است ... او فقط از طریق نوعی تولد دوباره‌ی شبیه به خلقی جدید است که می‌تواند به آدمی نو بدل شود.» امانوئل کانت، *دین در محدوده‌ی صرف عقل* 43 (New York: Harper Torchbooks, 1960)

^{xxi} Kant, *Critique of Practical Reason*, 60.

^{xxii} Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, 32.

^{xxiii} Allison, *Idealism and Freedom*, 181.

^{xxiv} Lacan, *Ethics of Psychoanalysis*, 189.

^{xxv} Ibid., ۱۸۹.

^{xxvi} Jacques Lacan, "Kant with Sade," *October* ۵۱ (winter ۱۹۸۹): ۶۳.

^{xxvii} Choderlos de Laclos, *Les Liaisons Dangereuses* (Harmondsworth, England: Penguin, ۱۹۶۱), ۱۵۰.

^{xxviii} Lacan, "Kant with Sade," ۶۳.

^{xxix} Lacan, "Kant with Sade," ۶۳.

^{xxx} مقایسه کنید با:

Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, trans. Alan Sheridan (Harmondsworth, England: Penguin, ۱۹۷۹), ۱۳۹:

«بی‌تردید، من اعلام، با من گزاره یا تغییر‌یابنده‌ی (shifter) که در گزاره مشخص‌کننده‌ی اوست، متفاوت است. برای من، از موقی که اعلام می‌کنم، محال است که بتوانم به نحو معتبری بگویم که من - منی که در آن لحظه گزاره را تشکیل می‌دهد- دارد دروغ می‌گوید، کمی بیشتر دروغ گفته، یا پس از این دروغ خواهد گفت، یا حتی این که او با گفتن «من دارم می‌گویم»، قصد فریب دارد.»

^{xxxi} Lacan, *Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, 138.

xxxii لکان، در آثار سپسین‌اش، این شکاف را در قالب تفاوت دیگری فرمول‌بندی می‌کند: دیگری بزرگ/ژوئیسیانس. در قیاس با دیگری بزرگ، من مؤلف یا خاستگاه فعل خود نیستم (یعنی، این دیگری بزرگ است که از طریق من «دست به کنش می‌زند/سخن می‌گوید»)، و بنابراین، مسئول دانستن من بابت اعمال‌ام ممکن نیست. با این حال، چیز دیگری هست که از عمل من برمی‌خیزد، یعنی قدری ژوئیسیانس. سوژه و مسئولیت‌اش، در همین پاره‌ی ژوئیسیانس است که قرار می‌گیرد. برای شرحی مفصل از این نکته، بنگرید به: ژیزک، باقی‌مانده‌ی تقسیم‌ناپذیر، ۹۳.

xxxiii Jacques Lacan, *Television*, trans. Denis Hollier, Rosalind Krauss, and Annette Michelson, ed. by Joan Copjec (New York and London: W. W. Norton, ۱۹۹۰), ۲۲

xxxiv Cf. Lacan, *Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, 184.

xxxv Cf. Jacques-Alain Miller, "L'Extimite" (unpublished seminar), lecture from ۸ January ۱۹۸۶.

xxxvi Kant, *Critique of Practical Reason*, 75.

xxxvii Ibid., ۷۹-۸۰.

xxxviii Ibid., ۷۹.

xxxix Ibid., ۹ - ۱۰ n; translation modified.

xl Cf. Lacan's schema of the drive, in *Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, ۱۷۸.

xli Cf. Jacques Lacan, "L'Angoisse" (unpublished seminar), lecture from ۲۸ November ۱۹۶۲.

xlii Immanuel Kant, *Critique of Judgement*, trans. Werner S. Pluhar (Indianapolis: Hackett, ۱۹۸۷), ۴۴.

xliii Ibid., ۴۴.

xliv Kant, *Critique of Practical Reason*, 81.

xlvi Ibid., ۸۴; emphasis added.

xlvii Ibid., ۷۸; translation modified; emphasis added.

xlviii Ibid., ۸۳; translation modified; emphasis added.

xlviii Ibid., ۸۲.

xlix Ibid., ۱۶۹.

¹ Cf. Kant, *Critique of Judgement*, ۹۸, ۱۱۴, ۱۳۲.

ⁱⁱ Ibid., ۱۱۶.

ⁱⁱⁱ Ibid., ۱۳۱; emphasis added.

ⁱⁱⁱⁱ Ibid., ۱۱۴.

^{lv} Ibid., ۱۲۰; emphasis added.