

دکتر کرامت مؤللی

مبانی

بیش از صد سال از کشف ضمیر ناآگاه می‌گذرد ولی هنوز روان‌کاوی جای خود را به خوبی در بطن فرهنگ ایرانی نیافته است. مندرجات این کتاب حاکی از آن‌اند که روان‌کاوی از جمله تنها شعب‌علمی است که توانسته است دقت و جدیت علمی را با اصول انسانی تلفیق کند. در دوره‌ای که با سرعتی این چنین سرسام‌آور شاهد گسترش علوم عصبی هستیم، روان‌کاوی از معدود سنگ‌راهی است که همچنان در مقابل این علوم ایستادگی کرده به دفاع از انسانیت آدمی می‌پردازد. چنانکه می‌دانیم علوم عصبی براساس این اصل استوارند که پدیده‌های نفسانی مترتب بر تحریکات یاخته‌های عصبی هستند و روزی در خدمت درک و کنترل کامل انسان در خواهند آمد. ولی صحبت بر سر نحوه‌ی این درک و حقانیت چنین کنترلی است.

روان‌کاوی قبل از هر چیز مبادله‌ای است انسانی و طریقی که فرد در جهت شناخت خویش اتخاذ می‌کند. چنین شناختی در روان‌کاوی مشروط به قبول محدودیت و منوط به تعهد این تناهی است. هر گونه کوششی که در جهت کنترل و در پی تمامیت باشد، مخالف اصول روان‌کاوی است و امکان چنین طی طریقی را از میان می‌برد.

در این کتاب نویسنده سعی کرده است اصول عمده‌ی روان‌کاوی فروید و لکان را در حد امکان به نحو جامع مورد بررسی قرار دهد. در این مهم کوشش بر آن بوده که مطالب نه تنها برای مبتدیان قابل دسترسی باشد، بلکه برای اصحاب فن نیز مفید واقع گردد. لذا کتاب حاوی قرائت‌های متعددی است و درعین حال می‌تواند به صورت مرجع نیز به کار آید.

ISBN 978-964-312-752-7



9 789643 127527



نشرنی

موللی، کرامت

مبانی روان‌کاوی فروید-لکان / کرامت موللی. - تهران: نشر نی،
۱۳۸۳.
۳۴۸ ص.

ISBN 978-964-312-752-7

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.
عنوان اصلی:

**Fundamental principles of psycho-analysis
Freud-Lacan.**

واژه‌نامه.

کتابنامه: ص. ۲۹۷-۳۰۰.
چاپ دهم: ۱۳۹۵.

۱. روان‌کاوی. ۲. فروید، زیگموند، ۱۸۵۶-۱۹۳۹ م. **Froed**,
Sigmund - نقد و تفسیر ۳. لکان، ژاک، ۱۹۰۱-۱۹۸۱ م. **Lacan**,
Jacques - نقد و تفسیر. الف. عنوان. ب. عنوان: روان‌کاوی
فروید-لکان.

۱۵۰/۱۹۵

BF ۱۷۳ / م ۸ م ۹

م ۸۳-۲۷۵۸۷

کتابخانه ملی ایران

مبانی روان‌کاوی

فروپد-نکان

دکتر کرامت مؤللی



نشرنی

قیمت: ۱۷۰۰۰ تومان



نشرنی

مبانی روان‌کاوی فروید - لکان
دکتر کرامت مؤللی

چاپ دهم، تهران، ۱۳۹۵

تعداد ۷۰۰ نسخه

چاپ و صحافی پردیس دانش

تمامی حقوق این اثر محفوظ است. تکثیر یا تولید مجدد آن کلاً و جزئاً،
به هر صورت (چاپ، فتوکپی، صوت، تصویر و انتشار الکترونیکی)
بدون اجازه مکتوب ناشر ممنوع است.

شابک ۷ ۷۵۲ ۳۱۲ ۹۶۴ ۹۷۸

www.nashreny.com

فهرست مطالب

یادداشت نویسنده ۹

بخش نخست

فصل اول. لکان یا بازگشت به فروید ۱۵

فصل دوم. رانش یا تابعیت از غیر ۳۴

مقدمه ۳۴

رانش و عناصر تشکیل دهنده آن ۴۰

تلفیق رانش مرگ و زندگی ۴۲

مراحل مختلف در تحول رانش ۵۱

الف. مرحله دهانی ۵۱

ب. مرحله مقعدی ۵۳

ج. مرحله تناسلی ۵۶

رانش ذمه‌ای است در قبال پدر ۶۱

بخش دوم

ساختمان نفسانی ۶۷

ورود به مطلب ۶۷

۷۱	فصل اول. ساحت رمز و اشارت
۷۱	مقدمه
۷۶	زبان تکلم و اهمیت صوتی آن
۸۳	رمز چیست و اشارت کدام است؟
۸۴	نفس برزخی
۸۷	مجاز و استعاره
۹۰	قانون و ناموس
۹۵	فُر - دا
۹۶	شئونی دیگر از ساحت رمز و اشارت
۹۸	آرزومندی یعنی آرزومندی غیر
۱۰۱	استعارهٔ پدری
۱۰۲	دکارت و فاعل برزخی
۱۰۶	نام پدر و تجلیات آن
۱۰۹	مکانیسم دفع امیال
۱۱۲	نوروز و پسیکوز
۱۱۷	اسکیزوفرنی
۱۲۳	پسیکوز منیاکو-دپرسیو
۱۲۴	وجه تمایز نوروز و پسیکوز
۱۲۶	نوروز نارسسیک
۱۲۸	مالیخولیا
۱۳۳	پارانویا
۱۴۳	لکان و پارانویا
۱۴۹	فصل دوم. حیث خیالی
۱۴۹	مرحلهٔ آینه
۱۵۶	دورهٔ تکوینی مرحلهٔ آینه
۱۵۸	انطباق هویت
۱۶۱	انواع انطباق
۱۶۴	نارسیسیسم
۱۶۸	نارسیسیسم ابتدایی و ثانوی
۱۶۹	مَنِ مطلوب - کمال مطلوب مَن
۱۷۰	هویت آدمی چگونه تعین می‌یابد؟
۱۷۲	علامت واحد

فهرست مطالب ۷

۱۷۶	تکرار
۱۷۸	طرح فیزیکی مرحله آینه
۱۸۳	مرحله آینه همچون آسیبی نفسانی
۱۸۶	چهره آدمی و غیریت غیر
۱۹۰	قرینه با همنوع
۱۹۳	تشکل من نفسانی و تناقضات آن
۱۹۵	اعراض از چهره
۲۰۰	توهم تمامیت
۲۰۳	شورچشمی
۲۰۶	چهره و احکام مترتب بر آن
۲۰۹	منزلت چهره در جامعه
۲۱۸	هویت ایرانی در مناسبت با غیر
۲۳۵	فصل سوم. حیث واقع
۲۳۵	مقدمه
۲۴۱	طبایع‌های نفسانی
۲۴۳	طبایع و سواسی- اجباری
۲۴۹	طبایع هیستری
۲۵۲	هیستری و خصوصیات نفسانی آن
۲۵۶	مختصری در باب تحول هیستری در طول تاریخ
۲۵۹	بُعد تاریخی- اجتماعی هیستری
۲۶۰	از شارکو تا فروید
۲۶۳	مقایسه دو طبایع اصلی نوروز
۲۶۵	تمتع چیست و تألم کدام است؟
۲۶۶	مطلوب گمشده
۲۷۳	حیث واقع چیست و احوال مترتب بر آن کدام‌اند؟

مؤخره

۲۸۳	شرح حال فروید
۲۸۳	بانی روان‌کاوی
۲۹۷	مراجع و منابع
۳۰۱	اعلام و اصطلاحات

یادداشت نویسنده

روان‌کاوی در ایران وجود ندارد، نه به صورت سازمان و تشکیلاتی که آموزش یعنی انتقال آن را از یک نسل به نسل دیگر تضمین کند و نه به صورت فردی و شخصی که با انتشارات و تحقیقات راستین بتواند حقانیت و حجیتی برای خود بیابد. عدم وجود روان‌کاوی در ایران بی شک دلایل فرهنگی و اجتماعی متعددی دارد. ولی این دلایل مانع از آن نخواهند بود که ضرورت مبرم آن را از هم‌اکنون احساس نکنیم. می‌دانیم که مقاومت در مقابل روان‌کاوی رابطه‌ای درون‌ذاتی با آن دارد، زیرا که این علم فاش‌کننده سوانحی است که آدمی همواره در پی پنهان کردن آنها از خویشان خویش است. اما چنین مقاومتی را نمی‌توان به جامعه‌ای تعمیم داد که یا از وجود آن آگاهی ندارد یا فاقد آشنایی کافی نسبت بدان است. مع الوصف از دیرباز کوشش‌هایی برای دسترسی بدان در حیطه فرهنگی انجام شده است. نخستین ترجمه از آثار فروید به دهه ۳۰ بازمی‌گردد. این کوشش‌ها کمابیش تاکنون ادامه یافته و ترجمه‌های متعدد دیگری از آثار او به زبان فارسی از طرف افرادی علاقه‌مند به روان‌کاوی صورت گرفته است. اما این افراد غالباً فاقد آموزش لازم بوده و نسبتی حرفه‌ای با آن نداشته‌اند. لذا فعالیت آنان در حد ترجمه باقی مانده و سائقه لازم را برای پی‌گیری آن

در محافل علمی و حرفه‌ای ایجاد نکرده است.

یکی دیگر از عوامل عمده عدم وجود روان‌کاوی را می‌توان به این امر موکول دانست که اساساً علوم نفسانی در ایران قبل از همه تحت تأثیر روان‌شناسی تجربی و آزمونی هستند و روان‌پزشکی نیز در این کشور یا منحصرأ مبتنی بر درمان از طریق داروست یا اینکه محدود به کاربرد ابزار و آلات پزشکی (الکتروآنسفالگرافی، نارکوآنالیز و...) روشن است که در چنین موقعیتی کمتر جایی برای روش‌های کاملاً متفاوتی چون روان‌کاوی باقی می‌ماند.

مسئله این است که ترجمه نمی‌تواند ابتدا به ساکن عمل کند و زمینه لازم را برای شکوفایی یک علم پدید آورد. ترجمه می‌بایستی مترتب بر فعالیت‌های علمی باشد نه مقدم بر آنها، خاصه در مورد روان‌کاوی که در آن زبان سهم عمده را دارد. ترجمه‌ای که بر اساس تجربیات عملی و حرفه‌ای و تبادل نظر و وجود محیطی علمی نباشد نه تنها به اشاعه علم مورد نظر مدد نمی‌رساند بلکه زبان آن را انجماد بخشیده یا تحریف خواهد کرد. در چنین صورتی بیم آن می‌رود که ترجمه، برعکس، به صورت وسیله‌ای برای امتناع از تفکر درآید. برای مثال آثار هایدگر، فیلسوف معروف آلمانی، از سال ۱۹۳۰ به بعد نظر محافل فرانسوی را به خود جلب کرده بود. بین سال‌های ۱۹۴۵-۱۹۶۰ تأثیر او بر متفکران فرانسوی چنان بود که اکثر شعب علوم انسانی را تحت تأثیر خود قرار داد. در چنین شرایطی بود که اولین ترجمه اثر تاریخی او، وجود و زمان^۱، سرانجام بیش از سی سال بعد از انتشار آن در آلمان و آن هم به طور ناقص در ۱۹۶۴ به طبع رسید. درحالی که ترجمه کامل آن در سال ۱۹۸۶ به دست خوانندگان فرانسوی رسید، یعنی شصت سال پس از انتشار متن اصلی آن در ۱۹۲۷. چنان‌که می‌بینیم گسترش تفکر هایدگر در فرانسه منوط به ترجمه آثار او نبوده، بلکه بر آن تقدم داشته است.

حال پردازیم به مسئله زبان. بدیهی است که هرگونه خودشیفتگی را می‌بایستی در مورد زبان کنار نهاد تا بتوان نسبتی راستین با آن پیدا کرد. در چنین نسبتی است که

1. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1927.

درمی‌یابیم زبان موجودی است مستقل از ما و واجد گذشته‌ای خاص. خود که هرگونه خیزشی به‌سوی آینده براساس آن استوار است. زیرا که زبان به ما تعلق ندارد، بلکه ما بدان تعلق داریم. زبان غیری است که ما در غیریت آن ماهیت خود را بازمی‌یابیم، ماهیتی که در نهایت غرابت خود بازتابی بیش از خویشتن خویش‌آشنای ما نیست. چنین است که در اجتماعی بیمار حالتی بیمارناک خواهد داشت و در جامعه‌ای پر جوش و خروش تقومی بسزا. جامعه‌ای بخیل آن را از هرگونه گشایش به غیر محروم خواهد یافت، حال آنکه اجتماعی سالم آن را پذیرای افق‌های جدید خواهد دید.

بدیهی است که ترجمه تنها برگردان فکری از یک زبان به زبانی دیگر نیست، بلکه هر زبان واجد نحوی خاص از تفکر بوده‌غنائی دیگر دارد. مترجم نه تنها خود را در خدمت زبان اصلی می‌گذارد، بلکه اثر خویش را تابع نحو و جودی می‌کند که خاص زبان خود اوست. هر زبانی بر مبنای سوابق و گذشته خود نحوه فکر و عالمی جدید ارائه می‌دهد که عدم آگاهی از آن می‌تواند به اعمال خشونت نسبت بدان بینجامد. با توجه به این نکات است که بر آن شدم به‌جای ترجمه متن یا متونی پایه‌ای از تجربه علمی و عملی خود سود جویم و به تألیف کتابی پردازم که بتواند تا حد امکان به‌صورت لااقل اجمالی حاوی تقریباً تمامی مبادی و اصول علم روان‌کاوی باشد. انجام این مهم خالی از دشواری نبوده است. اکتفا به ارائه روان‌کاوی فروید پس از بیش از صد سال می‌توانست صورتی تحریف‌آمیز بدان دهد و غافل از تحول این علم در عرض سده اخیر گردد. لذا بر آن شدم که فروید را در ارتباط با لکان مورد مطالعه قرار دهم به‌خصوص که در مورد ژک لکان با فقدان عظیم در زبان فارسی مواجه هستیم. تلفیق فروید و لکان حائز این مزیت است که متفکر اخیر شعار خود را براساس «بازگشت به فروید» گذاشته و موجب تحکیم کشفیات بانی روان‌کاوی شده است.

در مطالعه مبانی روان‌کاوی پا به پا کشفیات فروید را با توجه به نوآوری‌های لکان دنبال خواهیم کرد و تا آنجا که امکان‌پذیر باشد با ذکر نمونه‌هایی از تجربیات بالینی بر آن خواهیم بود تا کاربرد عملی آنها را نشان دهیم. به‌منظور تکمیل آنچه در

متن کتاب آمده در پایان، به‌جای ارائه فرهنگ لغاتی از مفاهیم عمده روان‌کاوی، ترجیح داده‌ام که آنها را به‌صورت مقالات موجز و منسجمی مورد بحث قرار دهم. در تدوین کتاب به‌طور اعم و در تهیه معادل این مفاهیم به‌طور اخص کوشش بر آن بوده است که دقت علمی فدای کلمات «من‌درآوردی» نگردیده و متکی بر سوابق فکری موجود در زبان فارسی باشد. به‌خصوص سعی بر آن شده تا متن فارسی بتواند در برابری با متون اصلی (آلمانی، انگلیسی و فرانسوی) حالتی تحریف‌آمیز نیافته و منعکس‌کننده روح، دقت و انعطاف‌پذیری آنها باشد. بدیهی است که علی‌رغم این کوشش‌ها لزوماً نواقص فراوانی در این کتاب موجود است که رفع یا تکمیل آنها موکول به فعالیت و کوشش محققانی خواهد بود که به ادامه آنچه در اینجا آغازی بیش نیست همت گمارند.

بخش نخست

فصل اول

لکان یا بازگشت به فروید

ژک مری لکان^۱، پزشک و روان‌کاو فرانسوی، در سال ۱۹۰۱ به دنیا آمد. مادرش از خانواده‌ای ثروتمند بود که به تجارت سرکه اشتغال داشت و پدرش نیز نمایندگی فروش آن را عهده‌دار بود. لکان در بازگشت پدر از جنگ نتوانست در وجود او آن شخص مهربان و متجددی را که انتظار داشت پیدا کند. به همت یکی از عمه‌هایش که استعداد او را به‌خصوص در ریاضیات دریافته بود به دبیرستان استانیسلاس^۲ در پاریس راه یافت. بدین ترتیب بود که جوان شهرستانی مزیت زندگی در پایتخت را کشف کرد. این شیفتگی مانع از طی جدی تحصیلات پزشکی او نشد. همزمان با مطالعات دانشگاهی به مطالعه فیلسوفان ماقبل سقراط و همچنین افلاطون، ارسطو، دکارت و کانت

1. Jacques Marie Lacan

۲. از آنجا که زبان فارسی کلمات ابتدا به ساکن را نمی‌پذیرد ما از این پس املاهای این‌گونه کلمات لاتین را اندکی تغییر داده و الف مصوتی به ابتدای آنها اضافه می‌کنیم. لذا استانیسلاس (Stanislas) می‌شود استانیسلاس یا سکیزوفرنی (Schizophrénie) به صورت اسکیزوفرنی درمی‌آید.

پرداخت. با شرکت در سخنرانی‌های آلکساندر کوزو^۱، هگل شناس معروف فرانسوی، به تفکر هگل آشنایی کامل یافت و مطالعه کارل مارکس را بر برگسون ترجیح داد. آثار ژیلسون او را با فلسفه قرون وسطا مانوس ساخت. در همین ایام به مطالعه زبان‌شناسی از طریق کتاب فردینان دو شسور^۲ و به تفحص در منطق برترند راسل و ویتگنشتاین پرداخت.

مطالعات تخصصی او در دوران پزشکی همزمان با آشنایی و معاشرت وی با سوررئالیست‌های معروف آن دوره بود. رساله دکترای او (در باب *پسیکوز پارانویاک و رابطه آن با شخصیت*)^۳، که در سال ۱۹۳۲ به انجام رسید، تحلیلی است از زندگی واقعی زنی که لکان او را *ایم*^۴ («محبوبه») خوانده است. این زن که مبتلا به هذیان محبوبیت^۵ بود به هنریشه مورد علاقه خود چند ضربه چاقو زده و او را شدیداً مجروح کرده بود. لکان در این رساله از روش تحلیلی رایج نزد روان‌پزشکان آن دوره پیروی نکرد و خط‌مشی خاص خود را برگزید که تنها مورد تأیید استاد او، روان‌پزشک معروف دوکلرامبو^۶، قرار گرفت. تقریر این رساله لکان را به روان‌کاوی سوق داد. زیرا تنها روان‌کاوی می‌توانست شرایط لازم را برای درک ثنویت موجود در تصویری که فرد *پارانویاک*^۷ از خود واجد است فراهم آورد. همین اصل ثنویت بود که مبنای نظریه او را در مورد *مرحله آینه*^۸ تشکیل داد. در این مرحله است که طفل برای نخستین بار به شناخت تصویر خود در آینه نائل می‌آید و به درک وجود خود به عنوان «من» دسترسی پیدا می‌کند. کشف *منِ نفسانی*^۹ همراه با احساسی

-
1. Alexandre Kojève (1900-1968).
 2. Ferdinand de Saussure (1857-1913).
 3. Jacques Lacan, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité* (1932), Paris, Seuil, 1966.
 4. Aimée
 5. Erotomanie
 6. Gaëtan Gatian de Clérambault (1872-1934).
 7. Paranoïaque
 8. Stade du miroir
 9. Le moi (All. das Ich/Eng. ego).

مملو از خودبزرگ‌بینی یعنی پارانویاست که از این پس هسته اصلی حیث خیالی^۱ او را تشکیل خواهد داد. حیث خیالی - همچنان‌که از نام آن برمی‌آید - مبتنی بر غفلت فرد از وجود راستین خود و متکی بر رابطه‌ای مستوری نسبت به نفس اوست. هم از این روست که ژک لکان روان‌کاوی خود را علیه روان‌شناسی من نفسانی^۲ پایه‌گذاری کرد. جالب آنکه رهبران آینده روان‌شناسی من که در این دوره به علت روی کار آمدن هیتلر ناگزیر به ترک کشورشان بودند در سر راه خود مدتی در فرانسه رحل اقامت گزیده و موقعیت لازم را برای لکان پدید آوردند تا وی در نزد یکی از آنها روان‌کاوی شخصی خود را آغاز کند. این شخص کسی جز لُوشْتین^۳ نبود که بعد از مهاجرت به آمریکا از سردمداران اصلی روان‌شناسی من گردید. در مورد تألیفات نادر لکان در زمان جنگ جهانی دوم از دو نوشته می‌توان نام برد: «خانواده»^۴ که مقاله‌ای است مفصل که برای دایرة‌المعارف فرانسوی نوشته شده و دیگری نوشته‌ای در ستایش از روان‌کاوان انگلیسی و فعالیت‌های آنان در طول جنگ. به این دو نوشته می‌بایستی سخنرانی لکان را در ۱۹۳۶ اضافه کرد که به مناسبت کنگره بین‌المللی روان‌کاوی ایراد شد ولی به علت طولانی بودن اینست جُونز^۵، رئیس جلسه، مانع از ادامه آن گردید. عنوان این سخنرانی که متن اصلی آن مفقود گردیده چنین بود: مرحله آینه به‌عنوان عامل تشکیل‌بخش من نفسانی^۶.

فروید در وهله اول دستگاه نفسانی را به سه قسمت تقسیم کرده بود:

1. L'imaginaire
2. Ego-psychology (psychologie du moi)
3. Rudolph Loewenstein (1898-1976).
4. «Situation de la réalité familiale», in *Encyclopédie française*, Paris, Larousse, 1938, tome VIII, n° 40.
5. Ernest Jones (1879-1958).
6. «Le stade de miroir comme formateur de la fonction du je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique», 16^{ème} Congrès International de Psychanalyse, in *Revue Française de Psychanalyse*, oct.-dec. 1949, n° 4, pp. 449-455.

ضمیر ناآگاه، نیمه‌آگاه و آگاه. سپس این تقسیم‌بندی را کمابیش کنار گذاشت و به تقسیم‌بندی دیگری در سال ۱۹۲۰ پرداخت که **توپیک دوم**^۱ نام گرفته است. مطابق این نظریه جدید دستگاه روانی حاوی سه بخش متفاوت است:

۱. **مَن**^۲ که با نفس مطمئنه قدمای ما قرابت فراوان دارد، ۲. **فَرَامَن**^۳ که همان نفس لوامه^۴ قدماست، و ۳. مخزن رانش^۴‌ها یعنی **غرایز** که فروید با عاریت از **گرویدک**^۵ آن را این و آن می‌خواند. این و آن **نفسانی** با نفس اماره دارای قرابتی قابل توجه است. برای فروید این و آن **نفسانی** ساحتی ناشناخته و ناآگاه بوده و مخزن انرژی **نفسانی** است. این و آن میدان مبارزه **رانش** (غریزه) مرگ و زندگی است. ضرورت آمرانه در کسب ارضای **رانش** کارکرد اصلی آن را تشکیل می‌دهد. بخشی از آن حاوی **گرایش‌های ارثی**، **مادرزادی** و **احتیاجات** بدنی و بخش دیگر آن **واجد امور اکتسابی** و **جایگاه امیال** دفع شده یا واپس زده است. این و آن **نفسانی** در ارتباط نزدیک و کشمکش‌آمیز با دو ساحت دیگر یعنی **مَن** و **فَرَامَن** است. **مَن** **نفسانی** (نفس مطمئنه) برای روان‌کاوی ساحت نظام‌بخشی است که میان‌جیگری این و آن از یک سو و **فَرَامَن** (نفس لوامه) را از سوی دیگر به عهده دارد. ارتباط با عالم خارج نیز از جمله وظایف **مَن** **نفسانی** است. به جهت یک‌چنین اهمیتی بود که اصحاب روان‌شناسی **مَن** **نفسانی** غایت درمانی خود را بر اساس تقویت آن قرار دادند. اما لکان به محض ورود به جنبش روان‌کاوی نظریه‌ای کاملاً متفاوت را جمع‌به **مَن** **نفسانی** اظهار می‌دارد. به نظر او **مَن** **نفسانی** با توجه به تصویری که فرد از **همنوع** خویش دارد شکل و سامان می‌گیرد و این مهم قبل از همه ناشی

۱. Deuxième topique [برای رعایت املائی فارسی و ساختمان خاص آن‌گاه ناگزیر خواهیم بود به منظور حفظ صدای «م» آن را به صورت «او» بنویسیم. لذا توپیک را می‌بایستی **تپیک** خواند و **پسیکوز** را **پسیکز** تلفظ کرد].

2. Le moi

3. Le surmoi

4. Pulsion

5. Walter Georg Groddek (1866-1934).

6. Le ça

از تصویری است که آینه بدو ارائه می‌دهد. من نفسانی حاصل میل و التفات آرزومندانۀ کودک است به «بهترین» قسمت وجود خود. ولی این «بهترین» چیزی جز پرده‌ای فریبنده بر روی نارسایی و نقصان وجودی او نیست، چراکه کارکرد اصلی آن حالتی اساساً کاذب داشته و ناشی از غفلت و عدم وثوق فرد نسبت به خویش است. من نفسانی سرابی از خودشیفتگی یعنی نارسایی سیسم^۱ است و اصرار بر آن آشکارکننده چیزی جز ذات مخرب آن نیست. این تخریب قبل از همه متوجه خویشتن خویش فرد است و خصوص آن خشونت و پرخاشگری است که غالباً حالت فرافکنده یافته و دیگران را هدف قرار می‌دهد. چه دیگران در اینجا عنصری جز تصویر فرافکنده خود فرد به عالم خارج نیستند. چشم و همچشمی، رقابت، تقلید و حسادت جزء لاینفک من نفسانی هستند.

نظریۀ لکان در باب مرحله آینه بر اساس تجربیات علمی در مورد مواجهه حیوانات با همنونعان خود، ادراک آنها از تصویر همگان و نحوه خاص پاسخ بدان استوار است. گرچه نزد انسان مرحله آینه اساساً متأثر از زبان تکلم است ولی این تأثیر حالتی «صامت» پیدا می‌کند. نظریۀ لکان در باب مرحله آینه حاوی این تفاوت اساسی با نظریۀ هانری وُلْن^۲، روان‌شناس بزرگ فرانسوی، است که در ارتباط نزدیک با زبان تکلم طرح شده است. این ساحت مهم در تفحصات وُلْن تقریباً نادیده گرفته شده بود.

مرحله آینه مقدمات لازم را برای لکان فراهم آورد تا بعدها نظریۀ خود را در مورد دستگاه نفسانی کامل کند و به کشف سه وجه اساسی در ذات نفسانی آدمی نائل آید:

۱. حیث خیالی که هسته اولی آن همان مرحله آینه است، ۲. ساحت رمز و اشارت^۳ که حاکی از آن است که تنها آدمی واجد زبان تکلم است، ۳. و

1. Narcissisme

2. Henri Wallon (1879-1962).

3. Le symbolique

بالاخره حیث واقع^۱ که همواره با ساحت رمز و اشارت در تعارض باقی می‌ماند. اما لکان قبل از دسترسی به چنین نظریهٔ جامعی لزوماً می‌بایستی یک سلسله مبارزات را پشت سر می‌گذاشت. چه نظریهٔ مرحلهٔ آینه و نتایج کلینیکی حاصل از آن نمی‌توانست با روان‌کاوی رایج سازگار باشد.

در سال ۱۹۵۳ این مخالفت به اوج خود رسید. ژک لکان که در این زمان به ۵۲ سالگی رسیده بود و ریاست جامعهٔ روان‌کاوی پاریس^۲ را برعهده داشت با مخالفت همکاران خود مواجه شد. علت این مخالفت نحوهٔ هدایت و ادارهٔ جلسات روان‌کاوی بود. برخلاف آنچه از سوی انجمن بین‌المللی روان‌کاوی^۳ (در امریکا) در مورد مدت‌زمان جلسات روان‌کاوی تعیین شده بود، لکان بیماران خود را به مدت ۴۵ دقیقه نگاه نمی‌داشت، بلکه طول زمانی جلسات را ماکول به محتوای سخنان آنان می‌کرد. از جانبی دیگر تعداد جلساتی که او برای افراد تحت روان‌کاوی معین می‌کرد متفاوت از اصل تعیین شده توسط انجمن بین‌المللی بود. اما لکان از نحوهٔ خاص خود در ادارهٔ جلسات سخن نمی‌گفت و چنین وانمود می‌کرد که همچنان به رعایت اصول تعیین شده توسط انجمن بین‌المللی ادامه می‌دهد.

از آنجا که لکان در این زمان اکثر شاگردان جامعهٔ پاریس را تحت روان‌کاوی داشت، لذا کمیسیون آموزشی - که عهده‌دار آموزش آنها بود - پیوسته در جریان روش خاص وی در ادارهٔ جلسات قرار می‌گرفت و آن را به‌عنوان مخالفت و سرپیچی از اصول تعیین شده تلقی می‌کرد. در این حین شاگردان نیز که از اصول رایج در انجمن ناراضی بودند شروع به اعتراض کردند.

در ژوئیهٔ ۱۹۵۳ این اعتراضات اوج گرفت و موجب جدایی بخشی از روان‌کاوان از جامعه گردید. لکان چاره‌ای جز پیروی از این انفصال ندید و به

1. Le réel

2. Société Psychanalytique de Paris (SPP)

3. International Psychoanalytic Association (IPA)

جمع مخالفان که تحت هدایت دنیل لگش^۱ قرار گرفته بودند پیوست. بدین نحو در سال ۱۹۵۳ اولین انفصال در جامعه روان‌کاوی فرانسه شکل واقعی به خود گرفت.

لکان از این تاریخ تا زمان مرگ خود در سال ۱۹۸۱ با مجالس^۲ هفتگی خویش به بنیانگذاری اصول روان‌کاوی خود که با شعار «بازگشت به فروید» همراه بود پرداخت. تفکر ژک لکان و تکوین تدریجی آن در حوزه روان‌کاوی در هر مرحله در ارتباط نزدیک با واکنش و سیاستی بود که وی در قبال روان‌کاوی رایج اتخاذ می‌کرد. از زمان اولین انفصال تا سال ۱۹۶۳ - که انفصال دیگری در جامعه روان‌کاوی فرانسه به وقوع پیوست - هم و کوشش ژک لکان در رد و ابطال اصول درمانی روان‌کاوی امریکایی (روانشناسی من نفسانی) صرف شد. چنان‌که گفتیم این حوزه فکری بر اساس دومین طرح فروید در تعیین مواضع نفسانی آدمی قرار دارد. فروید در وهله اول از سه موضع نفسانی که در رابطه‌ای دینامیک با یکدیگر هستند سخن می‌گوید و عالم نفسانی را به ضمیر ناآگاه، نیمه‌آگاه و آگاه تقسیم می‌کند. چنان‌که ملاحظه کردیم در مرحله بعدی، این سه موضع به ترتیب نام این و آن، من و فرامن را به خود می‌گیرند. من نفسانی با مکانیسم‌های دفاعی خود میانجی و واسط میان رانش‌ها (غرایز) از یک سو و فرامن (وجدان اخلاقی) از سوی دیگر است و همواره سعی در هدایت آنها و مطابقت دادن آنها با یکدیگر دارد.

مطابق روان‌شناسی من نفسانی کوشش روان‌کاو می‌بایستی بر تقویت من نفسانی شخص مورد روان‌کاوی متمرکز شود به نحوی که وی بتواند از یک سو غرایز و رانش‌های خود را بدون سرکوبی مهار کند و از سوی دیگر آنها را با اصول اجتماعی مطابقت بخشد. کار عمده روان‌کاو تحلیل مکانیسم‌های دفاعی حاصل از من نفسانی است به نحوی که شخص مورد روان‌کاوی موفق

1. Daniel Lagache (1903-1972).

۲. اصطلاح minaireéss کمابیش با آنچه قدمای ما مجالس می‌خواندند مطابقت دارد. اصطلاح نشست که اخیراً رایج شده گرچه از لحاظ ترجمه تحت‌اللفظی غلط نیست ولی حاوی معنای دقیق جلسات سخنرانی که به‌طور مرتب برای آموزش شاگردان و یا پیروان ترتیب داده می‌شود نیست.

به اخذ آگاهی نسبت بدان‌ها گردیده و قادر شود آنها را با مقتضیات زندگی اجتماعی سازگاری دهد.

لکان با توسل به پدیدارهای بالینی و پرسش از وجود آدمی نشان می‌دهد که منِ نفسانی سرابی بیش نیست و کارگزاری اصلی آن چیزی جز حجاب و پرده‌پوشی نسبت به ضمیر ناآگاه نتواند بود. منِ نفسانی در واقع منی متفاخر است، بدین معنی که فرد به اعتبار بدان خود را عامل اصلی افکار و تصورات خویش می‌داند. از این رو خصوصیت اصلی منِ متفاخر را می‌توان در احساس تسلط و سعی در اعمال آن دانست.

لُونشتین، رَپورت^۱، هَرتمن^۲، اِریکسون^۳ و کریس^۴ از برجسته‌ترین پایه‌گذاران روان‌شناسی منِ نفسانی هستند. چنان‌که دیدیم علت مهاجرت همگی آنها به امریکا تعلقشان به دیانت یهود و فرار از رژیم هیتلر بود. می‌توان تصور کرد که دو عامل اصلی در تشکیل حوزه روان‌کاوی آنها مَدخلیت داشته است. نخست اینکه انطباق منِ نفسانی با مقتضیات اجتماعی که محور اصلی تفکر آنان است منعکس‌کننده پدیداری چون مهاجرت در نزد آنهاست. چه انطباق و سازش با اجتماع یکی از بارزترین مسائلی است که همواره مهاجران با آن مواجه هستند. دوم آنکه می‌توان وحدتی را که آنان به منِ نفسانی نسبت می‌دهند حاصل نیازی دانست که آنها خود در دیار غربت در مورد حفظ هویت و تمامیت وجودی خویش احساس می‌کرده‌اند. زیرا چنان‌که بعداً خواهیم دید وحدت منسوب به منِ نفسانی با اصل انقسام و دوگانگی محض وجود آدمی - بدان نحو که فروید به کشف آن نائل آمد - تضاد عمده دارد. ولی باید دانست که بنیان روان‌کاوی منِ نفسانی سیستم فکری و درمانی خود را ادامه کار فروید دانسته و به هیچ‌وجه قصد تحریف آن را نداشته‌اند. البته تأکید بر منِ نفسانی امری است که در آثار فروید بدان تصریح شده است و در تحلیل نهایی مخالفت میان اصحاب روان‌شناسی منِ نفسانی و لکان

1. David Rapaport (1911-1960).

2. Heinz Hartmann (1894-1970).

3. Erik Erikson (1902-1994).

4. Ernest Kris (1900-1957).

موکول به تناقضاتی است که در طی طریق و موضع‌گیری‌های شخص فروید وجود داشته است.

آنا فروید^۱ در سال ۱۹۳۶ کتابی به نام مکانیسم‌های دفاعی من نفسانی^۲ منتشر کرد. این اثر که مورد تأیید پدرش، فروید، قرار گرفت در واقع تعمیم مفهوم مکانیسم‌های دفاعی به کل یافته‌های روان‌کاوی بود و برای اولین بار معنی بسیار گسترده‌ای به مقوله من نفسانی داد و زمینه را برای تکوین حوزه امریکایی روان‌کاوی پدید آورد.

چنان‌که قبلاً گفتیم تأکید بر کارگزاری من نفسانی در مهارساختن غرایز (رانش‌ها) ضمیر ناآگاه را به معنایی که قدمای ما از نفس اماره افاده کرده‌اند نزدیک می‌کند. این بازگشت تلویحی را به نفس اماره می‌توان به سنن ادیان سامی تأویل داد و من نفسانی را که به عنوان عامل مهارکننده آن به حساب می‌آید فرآورده‌ای ناآگاه از تعلق اصحاب روان‌کاوی من نفسانی به دیانت یهود دانست. اما لکان در مخالفت با حوزه من نفسانی واجد وفاداری بیشتری نسبت به آیین پیروان سنت ابراهیم بود. تفکر او حاکی از آن است که ضمیر ناآگاه نه تنها مخزن غرایز حیوانی نبوده و فاقد ناموس و قاموس نیست بلکه ذات آن در تعلق به قانون است، چه همان‌طور که خواهیم دید ساختمان آن همچون ساخت زبان تکلم بوده و محدودیت از لوازم ماهوی آن است. این من نفسانی است که در جد و جهد خود در تسلط مطلق بر عالم و آدم سعی در گریز از محدودیت و قانون دارد و این تصور باطل را برای آدمی فراهم می‌کند که عامل اصلی حیات و سرگذشت خویش است، حال آنکه ذات آدمی در ضمیر ناآگاه اوست، یعنی در مرتبه‌ای که ورای وجود اوست. این ماوراء را لکان، به موجب تضاد عمده آن با من نفسانی و به موجب فلسفه هگل، غیر^۳ می‌خواند.

1. Anna Freud (1895-1982).

2. *Le moi et les mécanismes de défense* (Vienne 1936, Londres 1937, New York 1966, Paris 1949), PUF, Paris, 1967.

3. L'Autre

روان‌کاوی قطع‌نظر از این تصور باطل است که آرزومندی انسان ساحتی بی‌سامان و بی‌قانون است. این تصور باطل نه‌تنها ریشه‌های تاریخی عمیقی دارد بلکه جزء لایتجزایی است از اوهام موجود در مفهوم منِ نفسانی. مطالعات انسان‌شناس بزرگ فرانسوی لوی-استروس^۱ که تأثیری غیرقابل انکار بر تطور فکری لکان داشت حاکی از آن است که حتی ابتدایی‌ترین جوامع بشری دارای ساختمان خانوادگی و اجتماعی فوق‌العاده منسجمی هستند که در آن قانون محور اصلی و ضابط عمدهٔ مناسبات افراد است. کشف ضمیر باطن از سوی فروید نیز چیزی جز تأیید قاطعی از این اصل نبود. چه قانون نه‌تنها عنصر اساسی آرزومندی و تمنای آدمی است بلکه رابطه‌ای ماهوی با آن دارد. میل و آرزومندی نزد انسان در ارتباط مستقیم با ممنوعیت بوده و خارج از قلمرو آن وجود نمی‌تواند داشت. این تصویری باطل است که آرزومندی مقدم بر قانون است.

لکان با قاطعیتی که از تجربیات بالینی خود حاصل آورده بود نشان داد که آرزومندی تنها در حیطهٔ قانون، محدودیت و ممنوعیت است که جنبهٔ وجودی به خود گرفته و تجلی می‌یابد. زیرا قانون، امری مکنون در زبان تکلم است و ماهیت آن را تشکیل می‌دهد. انسان از آن‌رو اهل قانون است که وجود او در زبان تکلم توطّن گرفته و با آن انس و الفت ذاتی دارد. ضمیر باطن مخزنی از غرایز حیوانی نیست، بلکه چنان‌که خواهیم دید روشنگاهی^۲ است برای تجلی و توطّن‌گزیدن زبان تکلم.

1. Claude Lévi-Strauss (1908-).

۲. روشنگاه تعبیری است در مقابل لفظ آلمانی *Lichtung* (به فرانسوی *clairière*، به انگلیسی *glade* یا *clearing*). روشنگاه محوطه‌ای است در جنگل خالی از درخت، فضایی است باز که ناگهان در میان انبوه درختان جنگل دامن گسترده پذیرای آفتاب می‌شود. به همین جهت است که هیلبرگر وجود آدمی را به روشنگاه تشبیه می‌کند، روشنگاهی که به برکت خلأ ذاتی خود موجب تابش «خورشید وجود» می‌گردد، زیرا تنها انسان است که «مبتلای» وجود بوده و در فراوی آن قرار دارد.

مخالفان جامعه روان‌کاوی پاریس پس از انفصال به تأسیس نهادی به نام جامعه فرانسوی روان‌کاوی^۱ همت گمارده و تحت ریاست دنیل لگنژ تعلیمات ژک لکان را محور اصلی فعالیت‌های خود قرار می‌دهند. در این تعلیمات - که در جهت ابطال نظریه من نفسانی است - زبان تکلم و ساختمان خاص آن اساس و پایه کشفیات فروید قرار می‌گیرد. به مدد اصول حوزه اصالت ساخت^۲ از یک سو و تفکر هیدگر از سویی دیگر لکان در این زمان به پایه‌گذاری سیستم فکری و بالینی خود پرداخته و نشان می‌دهد تا چه حد روان‌شناسی من نفسانی مبتنی بر انحراف از کشفیات تاریخی فروید در مورد شعور باطن یعنی ضمیر ناآگاه است. کارگزاری اصلی و عمده من نفسانی چیزی جز آنچه لکان حیث خیالی می‌خواند نیست، زیرا که ذات آن در پرده‌پوشی از انقسام ذاتی وجود انسان است. ماهیت این انقسام به آنچه قدمای ما «وجود برزخی» خوانده‌اند بسیار نزدیک است. ذات آدمی وجودی بینابین است درگیر میان تاریکی و روشنی، مهر و کین و خیر و شر.

جامعه فرانسوی روان‌کاوی از سوی انجمن بین‌المللی امریکا به رسمیت شناخته نمی‌شود. مع الوصف شاگردان لکان همچنان به مذاکره با اصحاب و مسئولین انجمن بین‌المللی ادامه می‌دهند و می‌کوشند تا از سوی این انجمن به رسمیت شناخته شوند. انجمن بین‌المللی شرط اصلی به رسمیت شناختن مخالفان را محروم ساختن لکان از آموزش روان‌کاوان قرار می‌دهد! این مذاکرات تا ۱۹۶۳ ادامه پیدا می‌کند. در این سال بنا به تزویر و ترغیب انجمن بین‌المللی و تحت رهبری دنیل لگنژ عده‌ای از شاگردان لکان حاضر به ترک او شده دومین انفصال را در جامعه روان‌کاوی فرانسه به وجود می‌آورند. در پس این انفصال دوره جدیدی در تکوین و انسجام فکری لکان پدید می‌آید. وی در این دوره صریحاً انسان را عاملی اعتباری اعلام می‌کند

1. Société Française de Psychanalyse (SFP)

2. Structuralisme

و ذات او را منوط به زبان تکلم می‌داند.

اگر از سویی اساس ضمیر ناآگاه را در کشف تاریخی فروید آرزومندی یا تمنای آدمی بدانیم و این حقیقت را دریابیم که تمامی سرگذشت و تاریخ حیاتی فرد را نحوه تجلی این آرزومندی تشکیل می‌دهد و از سوی دیگر ذات آدمی را بنابر تعلیمات لکان در فرارویی او نسبت به غیر بدانیم در آن صورت با او هم‌زبان شده به این نکته پی خواهیم برد که ذات آدمی را چیزی جز آرزومندی غیر تشکیل نمی‌دهد. من از آن جهت هستم که به غیر تعلق دارم. این است معنی شعور باطن بدان نحو که فروید به کشف آن نائل آمد. آدمی همواره وجود خود را به‌عنوان «غیر» بازمی‌شناسد، یعنی وجود او متکی بر انقسام یا دوگانگی ذاتی میان خود و غیر است. اشتباهات لفظی، اعمال سهوی، رؤیاها و دیگر پدیدارهای نفسانی همواره چیزی جز زبان این غیر نیست. آدمی در نهایت نفس خود به ورای خویش اشارت دارد و زبان او جز «حدیث آرزومندی» غیر نیست.

لکان پس از جدایی این عده از شاگردان و به رسمیت شناخته شدن آنها از سوی انجمن بین‌المللی امریکا به تأسیس انجمنی دیگر به نام حوزه فرویدی پاریس^۱ می‌پردازد. این دوره هم‌زمان است با تحول و تکامل جدیدی در تفکر او. او به مدد کشفیات زبان‌شناس معروف فردینان دو شسور و بر پایه اصول حوزه اصالت ساخت به‌خوبی نشان داده بود که ضمیر ناآگاه ساختمانی چون ساخت زبان داشته و عیناً منعکس‌کننده نوع سیستمی است که زبان تکلم واجد آن است. رؤیا بدان نحو که فروید به کشف آن نائل آمد در واقع مصورساختن یا به صحنه‌گذاردن کلمات و تعبیرات زبان است و ساخت ترکیبی آن از ساخت زبان پیروی می‌کند. این زبان و ساختمان خاص آن است که آرزومندی و تمنای آدمی را شکل می‌دهد. صنایع بدیعی همان نوع کارگزاری را در ضمیر ناآگاه دارا هستند که در زبان شعر.

1. Ecole Freudienne de Paris (EFP)

از این رو ذهن ناآگاه همواره از طریق فنونِ مکنون در زبان و به خصوص در شعر— که مجاز و استعاره از آن جمله‌اند— تجلی پیدا کرده و ساختمان ماهوی خود را ظاهر می‌سازد. محتویات یک رؤیا مجموعه‌ای از معماهای کلامی است که حالت ایهام به خود می‌گیرد به نحوی که تنها فتوح^۱ یا گشایش قلبی حاصل از روان‌کاوی است که ما را به کشف مکنونات آن قادر می‌سازد. زیرا که روان‌کاوی چیزی جز فراگیری استماع واقعی زبان نیست. ضمیر ناآگاه عین زبان تکلم است ولی زبانی است که «پیام آرزومندانه آن» در عین کارگزاری مداوم به ندرت به گوش ما می‌رسد. چه ما به طور عادی استعداد استماع آن را نمی‌توانیم داشته باشیم. این زبان تکلم است که عاملیت اصلی را داراست و بر ما تسلط و غلبه دارد. در حالی که ما پیوسته در این پندار هستیم که عامل عمده آن بوده و آن را تحت احاطه کامل داریم.

نسبت فرد با زبان منوط است به رابطه‌ای که آدمی با حیث پدری یا آنچه لکان نام پدر^۲ می‌خواند داراست. تفصیل این نکته مهم موقوف به بخش‌های بعدی این کتاب است. ولی در اینجا به ذکر این امر می‌توان پرداخت که روان‌کاوی به طور اعم و تفکر لکان به طور اخص مرتبه پدری را ساحتی فوق‌العاده پیچیده می‌داند که تقرب بدان نیازمند طی طریقی طولانی است. «وجود» زبان امری است که به طور عادی نظر ما را به خود جلب نکرده و بدان آگاهی پیدا نمی‌کنیم. زبان تنها وجود خود را در مواردی نادر نمایان می‌سازد مثلاً هنگامی که ناگهان در حین بیان یک مطلب از بازیافتن یک کلمه ظاهراً بی‌اهمیت ناتوان می‌مانیم یا اسمی را فراموش می‌کنیم. در این لحظات است که زبان تکلم با ایجاد خلأ وجود اصلی خود را از حجاب بیرون آورده ذات غالب و مسلط خود را نمایان می‌سازد. هم از این روست که روان‌کاوی در

۱. ما تعبیر «فتوح» را به معنایی که ابن عربی در فتوحات مکیه از آن افاده کرده به کار می‌بریم، معنایی که به اصطلاح Offenheit (گشایش ذاتی انسان نسبت به وجود) در عرف هیدگر بسیار نزدیک است.

کشف علت وجودی کلمات فراموش شده سعی به عمل می‌آورد و آنها را جایگاه اصلی آرزومندی ما می‌داند.

فراموشی یکی از دیگر مواردی است که فرد را در مقابل انقسام یا برزخ وجود خود به نحوی که بدان اشاره رفت قرار داده عاملیت محض غیر را بدو می‌نمایاند. فروید برای نشان دادن نوع کارگزاری زبان، قالبی از موم را تصور می‌کند که با برگی از کاغذ پوشیده شده باشد.^۱ آنچه بر روی کاغذ نوشته می‌شود اثری بر آن باقی نمی‌گذارد و بلافاصله محو و نابود می‌شود. درحالی‌که اگر برگ کاغذ را کنار بزنیم خواهیم دید که تمام مطالب نوشته شده، بر روی قالب مومی حک شده‌اند. این قالب حکم ضمیر باطن و ناآگاه و کاغذ موجود حالتی چون ذهن آگاه ما را دارد.

این مختصری بود از ساحت رمز و اشارت بدان نحو که روان‌کاوی به کشف آن نائل آمده است. لکان در نقطه مقابل این ساحت، حیث خیالی را قرار می‌دهد که کار اصلی آن ایجاد حجاب و پرده‌پوشی بر ذات حقیقی و کلامی آدمی است. من نفسانی عامل اصلی این حیث خیالی است و تأکید اصحاب روان‌شناسی من نفسانی بر آن چیزی جز انحراف از کشف ذات رمزپرور انسان توسط فروید نمی‌تواند باشد.

لکان عنصر سوم را در ساختمان نفسانی، حیث واقع یا امر لایتغیر می‌خواند که عبارت است از عناصری که هرگز نتوانسته‌اند حالت ترمیزی^۲ یعنی کلامی یافته و به ساحت رمز و اشارت راه یابند. مثلاً کابوس‌ها و ضایعات یعنی آسیب‌دیدگی^۳‌های شدید نفسانی جزء حیث واقع هستند و در مقوله امر لایتغیر جای دارند.

مشکلات موجود در حوزه فرویدی پاریس که مرکز فعالیت لکان و

1. Sigmund Freud, Notiz über den 'Wunderblock' (1925), Gesammelte Werke (GW), 14, 3-8; Standard Edition (SD), 19, 225-32.

2. Symbolisé

3. Traumatisme

شاگردانش قرار گرفت یک بار دیگر در سال ۱۹۷۴ موجب تطور جدیدی در تفکر و سیستم روان‌کاوی وی گردید. از این زمان تا پایان عمر پرسش اصلی برای لکان نحوهٔ همبستگی و نوع انسجام موجود میان عناصر سه‌گانهٔ ساختمان نفسانی، یعنی ساحت رمز و اشارت، حیث خیالی و حیث واقع است. برای پاسخ به این سؤال لکان به هندسهٔ موضعی^۱ روی آورده و نوع پیوستگی آنها را همچون سه حلقه طناب می‌داند که به‌نحو خاصی به هم گره خورده‌اند.

خصوصیت اصلی این مجموعه در این است که به محض ایجاد برش در یکی از طناب‌ها حلقه طناب‌های دیگر نیز از هم باز شده پیوند متقابل خود را از دست می‌دهند. رابطهٔ موجود میان سه عنصر اصلی ساختمان نفسانی نیز دارای چنین انسجامی است. پیوستگی همزمان این سه عنصر است که ساختمان نفسانی را متشکل می‌سازد به نحوی که عدم اتصال هریک بلافاصله گسیختگی کل آنها را همراه دارد.

مشکلات موجود در حوزهٔ روان‌کاوی لکان در سال ۱۹۸۰ یعنی یک سال قبل از مرگ او به اوج خود رسید تا آنجا که وی به انحلال آن کمر بسته حوزهٔ روان‌کاوی دیگری را پایه‌گذاری کرد. این انحلال موجب پراکندگی شاگردان وی شد و حوزهٔ جدید از گردهم آوردن تمامی روان‌کاوان پیرو مسلک لکان ناتوان ماند. بدین ترتیب بود که ده‌ها حوزهٔ روان‌کاوی دیگر که همه خود را پیرو تعلیمات او می‌خواندند به وجود آمد.

این وضع تاکنون همچنان ادامه دارد. در ۱۹۹۱ این حوزه‌ها برای نخستین بار گردهم جمع شدند و در کنفرانسی مشترک که در نوامبر همان سال تشکیل شد مسئلهٔ پراکندگی خود را مورد پرسش قرار دادند. کوشش آنها بر این بود که بدون انحلال تشکیلات حوزه‌ای خاص خود و با حفظ استقلال خویش بتوانند در مورد مسائلی که مربوط به منزلت و مقام روان‌کاوان در جامعهٔ کنونی فرانسه است اتفاق نظر پیدا کنند. به‌خصوص که به‌مناسبت

1. Topologie (géométrie de situation-analysis situs)

همبستگی اقتصادی کشورهای اروپایی که برای سال ۱۹۹۳ پیش‌بینی شده بود بیم آن می‌رفت که موقعیت اجتماعی آنان دستخوش تغییرات قابل توجهی گردد. لذا اتحاد روان‌کاوانِ مسلک لکان در مقابله با این وضع و در مورد پیش‌بینی حوادث آینده امری لازم به نظر می‌رسید. خاصه آنکه قصد خالی گذاردن میدان را برای روان‌کاوانِ پیرو انجمن بین‌المللی امریکا نداشتند.

حوزه‌های نامبرده دومین فعالیت مشترک خود را در اکتبر همان سال به تعلیمات لکان، ده سال پس از مرگ او اختصاص دادند که در آن جمع کثیری از روان‌کاوان اروپا و امریکای جنوبی شرکت کرده به بررسی میراث لکان در عرض ده سال اخیر پرداختند.

یکی از اهم موارد اختلاف لکان با انجمن بین‌المللی در مورد تربیت روان‌کاوان بود به‌خصوص که این انجمن تعلیمات خود را مختص پزشکان کرده و روان‌کاوی را به‌صورت شاخه‌ای از علم پزشکی درآورده بود. حال آنکه مورد و موضوع اصلی روان‌کاوی پرسش از وجود انسان است، از آن جهت که هر فرد صاحب تاریخ و سرگذشتی خاص خویش است که به تن و ارگانسیم او قابل تأویل نیست. اصرار بر تن غفلت از ساحت خاص آدمی است. مورد و موضوع روان‌کاوی آن ساحتی است که فرد آن را به‌عنوان نهایت ماهیت خویشتن خویش می‌داند. جسم و مسائل مترتب بر آن از عمده و سائلی هستند که شخص غالباً برای فرار از خویشتن خویش خود برمی‌گزیند و اصرار بر آنها چیزی جز مقاومت در مقابله با خویشتن خویش نیست. به کرات دیده می‌شود که تعداد قابل ملاحظه‌ای از افرادی که به علت رنج و تألم به روان‌کاوی روی آورده‌اند در مراحل اولیه به تأکید بر مشکلات جسمانی خود می‌پردازند ولی همین‌که زمان آن فرا می‌رسد که از «خود» صحبت کنند روان‌کاو را ترک کرده از ادامه روان‌کاوی سرباز می‌زنند.

نزد این‌گونه افراد «بیماری» پرده و حجابی است در مقابل امکان مقابله با خویشتن خویش.

روان‌کاوی طی طریقی است که شخص را در برابر آزادی باطنی قرار

می دهد ولی به علت ذات مستوری طلب آدمی این آزادی می تواند جنبه اجبار و تقید به خود بگیرد و فرد مورد روان‌کاوی را از ادامه آن بازدارد. یکی دیگر از انواع مقاومت در مقابله با خویشتن خویش، توسل به مسائل اجتماعی-سیاسی است. مباحث سیاسی و ایدئولوژیک می‌توانند نیرومندترین دشمن را در دسترسی یک قوم به امکان تفکر حقیقی تشکیل دهند. البته این بدان معنی نیست که کسب آگاهی سیاسی-اجتماعی امری ضروری و لازم برای جامعه نباشد، بلکه باید گفت که یک چنین آگاهی تنها منوط به توانایی افراد یک قوم در مقابله با خویشتن خویش شخصی آنهاست. به همین نحو توسل به ارزش‌های به ظاهر معنوی نیز یکی دیگر از انواع مقاومت‌هایی است که فرد در مقابل روان‌کاوی از خود بروز می‌دهد. فروید در نامه‌ای به یک کشیش مسیحی به نام اُسکار فیستر^۱ موضع خود را به عنوان بانی روان‌کاوی در کوششی می‌داند که پیوسته در حفظ و مصون نگه داشتن روان‌کاوی در مقابل پزشکان از یک سو و اصحاب دین از سوی دیگر به خرج داده است.^۲

فروید پس از سال‌ها مبارزه قادر به قبول این امر از سوی انجمن بین‌المللی نگردید که آموزش روان‌کاوی به هیچ‌وجه نمی‌تواند به پزشکان اختصاص یابد. به عقیده او یک چنین وجه نظری انحراف محض از ماهیت روان‌کاوی است.

فروید همواره نسبت به تطور روان‌کاوی در امریکا نظر بدبینانه‌ای داشت. در گفت‌وگویی خصوصی با ارنست جونز این نظر بدبینانه را بدین صورت اظهار می‌دارد: «بله امریکا عظیم است ولی عظمت آن ناشی از اشتباهی است عظیم». همچنین در سال ۱۹۲۴ هنگام مسافرت یکی از شاگردانش به امریکا

1. Oskar Pfister (1873-1956).

2. S. Freud-O. Pfister, *Correspondances* (1909-1939), Gallimard, Paris, 1963 (GW, 17, 2-7), *Psycho-Analysis and Faith*, Meng and E.L. Freud, London & New York, 1965.

نظر خود را چنین بیان می‌کند: «تناسب میان روان‌کاوی و امریکا همچون تناسبی است که میان پیراهن سفید و کلاغ سیاه موجود است»^۱.

آنچه در اینجا لازم به یادآوری است اینکه روان‌کاوان فرانسوی تاکنون از به رسمیت شناخته شدن حرفه خود از سوی دولت سرباز زده‌اند. علت امتناع آنها از این امر این است که روان‌کاوی اساساً رابطه‌ای شخصی و خصوصی است و هرگونه رسمیت و سازماندهی بدان در تناقض عمده با ذات و ماهیت آن است. روان‌کاوی حرفه‌ای چون روان‌شناسی، روان‌پزشکی یا طب و مهندسی نیست که بتوان آن را به یک نهاد اجتماعی و عمومی تبدیل کرد. روان‌کاوی طی طریقی است شخصی که به مناسبت آن فرد بر آن می‌شود که به پرسشی عمیق و اساسی در مورد سرگذشت و تمناهای خود پردازد. ناگفته پیداست که هرگونه کوشش در جهت رسمی‌ساختن آن موجب انحراف اساسی از موازین و اصول آن تواند شد. این مسئله در ارتباطی نزدیک بانحوه آموزش روان‌کاوی است. روان‌کاوی یک نوع تعلیم عقلایی یا دانشگاهی نیست و نقطه اصلی در اختلاف لکان با انجمن بین‌المللی نیز در همین بوده است. این انجمن با تدارکات رسمی و ایجاد تفاوت میان روان‌کاوی شخصی و روان‌کاوی آموزشی موجب تحریف اصلی در طی طریقی شد که فروید با کشف ضمیر ناآگاه بنیان‌نهاده بود. شرط اول و لازم در تربیت روان‌کاوان این است که فرد، خود، تحت روان‌کاوی قرار گیرد. ولی ماهیت روان‌کاوی و درگیری در آن ایجاب می‌کند که از هرگونه غرض و نیت اولیه که میل به روان‌کاو شدن نیز از آن جمله است مصون بماند.

روان‌کاوی اخذ تصمیمی مجدانه نیست و ممکن نیست آن را به صورت دوره‌ای آموزشی درآورد. زیرا سلوکی است که به موجب آن فرد در مقابل جدی‌ترین پرسش زندگی خود که همان آرزومندی و سرگذشت او باشد قرار می‌گیرد. از این رو به پیروی از لکان باید گفت که خلاف آنچه اصحاب انجمن

1. Ernest Jones, *Sigmund Freud, Life and Work*, The Hogarth Press, London, 1980.

بین‌المللی ادعا می‌کنند نمی‌توان تفاوتی میان یک روان‌کاوی ساده و یک نوع روان‌کاوی آموزشی قائل شد. تمام هم‌لکان در این جهت متمرکز بود که چنین تفاوتی را از میان بردارد و تربیت روان‌کاوان از میراث اصلی فروید که پرسش از ضمیر ناآگاه است دور نیفتاده انحراف پیدا نکند.

نکته اصلی نحوه انتقال ضمیر ناآگاه از یک نسل به نسل دیگر یعنی تربیت روان‌کاوان است. سعی لکان بر آن بود که حوزه روان‌کاوی و نحوه تربیت روان‌کاوان را متناسب با خصوصیت اصلی شعور باطن کند. در حال حاضر مسئله عمده در اختلاف و تفاوت میان حوزه‌های پیرو لکان بر سر همین مسئله یعنی مربوط به نحوه انتقال روان‌کاوی و تربیت روان‌کاوان جوان است. روان‌کاوی فرانسه پس از سال‌ها جنبش و تحرک و فعالیت ثمربخش که به همت و کوشش ژک لکان در صحنه فرهنگی فرانسه پدید آورد در حال حاضر با نوعی رکود فکری و عدم خلاقیت راستین همراه است. این وضع تا حد قابل ملاحظه‌ای به علت میراث فکری و بالینی عظیمی است که لکان برای روان‌کاوان به جا گذاشته است، میراثی که احاطه بر آن همچنان کاری دشوار به نظر می‌آید.

فصل دوم

رانش یا تابعیت از غیر

مقدمه

نوزاد به قول فروید در حالتی از عُسرت و درماندگی به سر می‌برد و قادر به ارضای نیازهای خود نبوده متکی به توجه و مراقبت از سوی مادر است. عالم کودک عالمی است همواره دستخوش بی‌سامانی، عالمی که در آن سردی، گرسنگی، درد جسمانی و هر نیاز دیگری حالتی غیر مشخص و نامتمایز دارد. مادر به این بی‌سامانی‌ها شکل می‌دهد و نیازهای کودک را از هم متمایز می‌سازد. تمایز و سامان‌بخشی مادر در پاسخ صحیحی است که او به نیاز کودک خود می‌دهد. اگر مادر قادر به درک صحیح نیازهای نوزاد نباشد کودک همچنان در این بی‌سامانی باقی خواهد ماند.

نکته اصلی این است که برای مادر نیاز نوزاد به محض نمودار شدن، درخواست و تقاضایی است از محبت. به عبارت دیگر میل و تمنای مادر نسبت به فرزند در ذهن او حالتی واژگونه پیدا می‌کند: برای مادر این طفل است که با اظهار نیازهای خود میل و تمنای خویش را ظاهر می‌کند. مادر در اینجا مانند دستگاهی فرستنده است که پیام خود را از طریق کودک

به طور معکوس دریافت می‌کند (ژک لکان).

بدین‌گونه نیاز کودک بلافاصله توسط مادر به‌عنوان نشانه درخواست نوزاد تفسیر و تعبیر می‌شود. برای مادر نیاز کودک چیزی جز یک پیام نیست، پیامی که خطاب به او اظهار می‌شود. ولی درخواست نوزاد در واقع میل و تمنای خود مادر است. در اینجا مادر آرزو و تمنای خود را به‌صورت واژگونه از سوی طفل دریافت می‌کند. تمنای وی همچون نامه‌ای است که توسط خود او نگارش شده ولی هنگامی که آن را دریافت می‌کند بدان تصور است که نویسنده نامه کسی جز کودکش نیست.

این نیازها منحصر به احتیاجات اولیه و زیستی (بیولوژیک) کودک نیست. غالباً دستگاه نفسانی کودک را به آنچه رفلکس‌های ابتدایی^۱ می‌خوانند محدود می‌کنند. ولی مشاهده ساده کودک نشان‌دهنده آن است که از بدو تولد موجودی انسانی است و در عالم زبان و کلام غوطه‌ور است. نوزاد به‌محض خروج از زهدان مادر توجه خاصی به کلام انسانی دارد و در مقابل اضطراب حاصل از خروج از رحم و کشف عالم خارج کافی است که او را مخاطب قرار دهیم تا گریه و فریاد حاصل از عسرت و درماندگی خود را متوقف کند و با توجه فوق‌العاده و شگفت‌انگیزی به سخنان ما گوش فرادهد. کلام برای او همان قدر اهمیت دارد که شیر مادر. مادران به‌خوبی به این نکته آگاه‌اند و می‌دانند که نوزاد نیاز به سخن دارد و می‌بایست با او صحبت کرد و مبادله کلامی داشت.

اگر این نکته را در نظر آوریم که نزد هیدِگر ذات زبان تکلم در استماع است و نه در بیان صوتی آن، در آن صورت به اهمیت این امر آگاهی بیشتری می‌یابیم که نوزاد از بدو تولد تعلق ذاتی و اساسی به زبان تکلم دارد و چنان نیست که بتوان ذات او را به حیوانیتش محدود کرد. مشاهده ساده کودک حاکی از آن است که نگاه او مملو از حیرت و شگفتی فوق‌العاده‌ای

1. Réflexe primitif

است که توجه هر بیننده‌ای را به خود جلب می‌کند.

لذا چنین نیست که بتوان او را به حد حیوان تنزل داد و وجود او را به نیازهای زیستی محدود ساخت. شواهد متعددی وجود دارد که حاکی از میل به سخن‌گفتن نزد نوزاد است. گذشته از اصوات مختلفی که نوزاد «ادا» می‌کند گاه حتی قی و غثیان او چیزی جز حاصلی از کوشش وی در دسترسی به زبان تکلم نیست.

کودک به محض تولد و حتی قبل از آن واجد تمامی لوازم ذات انسانی است. آنچه علوم چون زیست‌شناسی و حتی روان‌شناسی را به این نظر واهی کشیده که نوزاد آدمی همچون حیوان است در واقع صرف‌نظر از این حقیقت است که تا آنجا که انسانیت آدمی مورد نظر است تفاوتی میان انسان بالغ و کودک نیست. تفاوت تنها در وسایل لازم در ظاهر ساختن ذات اوست. چه، آنچه طفل فاقد آن است و به تدریج کسب می‌کند همین وسایل و مؤیدات است که توانایی در ادای کلمات و ایجاد هماهنگی میان حرکات ظریف و پیچیده دهان، حلق، دیافراگم و به‌طور کلی جهاز صوتی از آن جمله‌اند. نوزاد که اساساً در مرحله دهانی به سر می‌برد هنوز قادر بدان نیست که تمایزی میان جهاز هاضمه و جهاز صوتی ایجاد کند.

چنان‌که گفتیم تحول نیازهای کودک به درخواست نفسانی، گامی قطعی است در رابطه‌اش با مادر. از این پس برای کودک هر عنصری از عناصر عالم مظهري از وجود مادر خواهد بود.

او به محض اینکه از خواب بیدار می‌شود نیاز به حضور مادر دارد. ولی حتی در غیاب او قادر است از طریق ایجاد رابطه با اشیا یا قسمت‌های مختلف بدن خویش مادر را به گونه‌ای برای خود حاضر کند. مثلاً مکیدن انگشت یا بازی با جفجغه جای نیاز به وجود پستان یا حضور جسمانی مادر را می‌گیرد. به عبارتی صحیح‌تر طفل قادر می‌شود وجود مادر را برای خود از

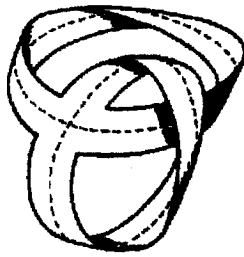
طریق مکیدن انگشت توهم کند. این پدیدار را فروید توهم ارضای میل^۱ می خواند. توانایی نوزاد در توهم حضور مادر از جمله اولین کوشش های او در کسب استقلال است.

نوزاد میان دو تا سه ماهگی برای نخستین بار در مقابل چهره آدمی لبخند می زند. وجود چنین واکنشی از سوی او برای مادر حائز اهمیت و مسرت بسیار است. لبخند کودک برای او نشانه علاقه و عشق او است. این امر که نوزاد به چهره هرکس و حتی در مقابل صورتک های مصنوعی لبخند می زند نشان دهنده آن نیست که لبخند او صرفاً واکنشی عصبی و مکانیکی باشد، بلکه می رساند که نزد او مادر در همه جا است و تمام عالم او چیزی جز وجود مادر نیست. حتی اشیای بی جان نیز مظهر وجودی مادر برای او هستند. شیئی که کودک به دهان نزدیک می کند چیزی جز پاره ای از وجود مادر برای او نیست. هر جا که نگاه کند چیزی و کسی جز مادر نمی بیند. عالم و مادر یک وجود واحد را تشکیل می دهند. کودک و مادر درهم آمیخته اند. در این توحید یا هم آمیختگی^۲، کودک تمایزی میان کالبد خود و جسم مادر قائل نمی شود. فروید بر آن است که در این مرحله تفاوتی میان اصل لذت^۳ و اصل واقعیت^۴ وجود ندارد. گذر از عالم درون به عالم بیرون آزاد است. جسم کودک و واقعیت اشیای خارجی حجمی یکسان را تشکیل می دهند. هر سطح این حجم دنباله سطح دیگر است، بدون آنکه میان آنها مرز و خط جداکننده ای وجود داشته باشد. این سطوح چنان تقاطعی با هم دارند که پشت، چیزی جز دنباله رو نیست و رو، چیزی جز ادامه پشت.

عالم کودک حجمی دوسطوحی است بدون پشت و رو. این حجم خاص را در هندسه موضعی بطری کیلین^۵ می خوانند:

1. Satisfaction hallucinoire
3. Principe de plaisir
5. Bouteille de Klein

2. Fusion
4. Principe de réalité



بطری کلین

همین نوع تقاطع نیز میان بدن طفل و مادر وجود دارد: پستان مادر چیزی جز دنبالهٔ دهان کودک نیست. تقاطع دو سطح (پستان و دهان) به نحوی است که در آن پشت و رو یا رو و پشت وجود ندارد.

با دقت نظر درمی‌یابیم که کالبد مادر برای طفل مجموعه‌ای از اشیای جزئی است فاقد کلیت. هر عضو یا ناحیه‌ای از جسم مادر پاره و جزئی بیش برای او نیست. ژک لکان این اجزا را که متعلقات میل کودک را تشکیل می‌دهند غیر یا مطلوب جزئی^۱ می‌خواند.

اگر در پس این اجزای پراکنده کلیتی موجود نباشد کودک ناچار در حالتی از درماندگی، وحشت و اضطراب خواهد ماند و قادر به ادامهٔ حیات نفسانی سالمی نخواهد بود. تمامیت وجود مادر نه در کالبد بلکه در میل و تمنای اوست نسبت به فرزند. عدم وجود این تمامیت کودک را در پدیداری سخت آسیب‌زا^۲ و بیمارناک^۳ درگیر خواهد کرد. گاه نمونه‌های آن را نزد کودکان پرورشگاهی مشاهده می‌کنیم. چه علی‌رغم هم و کوشش پرورشگاه در پرستاری از این کودکان و ابراز محبت بدان‌ها، محرومیت از وجود مادر، یعنی

1. L'objet petit 'a' (petit autre)

2. Traumatisant

۳. فرمینگ دهنده/ بیمارناک (Pathologique) را علیل و دردمند تعریف می‌کند و مثال‌های متعددی از آن به دست می‌دهد که از آن جمله است: «آنچه بماند [از نوزادان] ناتندرست و بیمارناک باشد» (ذخیرهٔ خوارزمشاهی).

موجودی که واجد میل و تمنای مادرانه برای آنان باشد، کافی است که لطمه‌ای غیرقابل جبران در حیات نفسانی این کودکان پدید آورد. عوارض حاصل از این محرومیت برای کسانی که به زندگی پرورشگاهی آشنایی دارند روشن و آشکار است: حرکت یکنواخت و ماشینی کودک به جلو و عقب، نحوه خاص نگاه او که از مواجهه با نگاه دیگری اجتناب کرده و گویی به افقی دوردست دوخته شده است، عدم یا تأخیر در فراگیری‌های پایه‌ای (ایستادن، راه رفتن، طهارت و غیره)، عدم کسب زبان تکلم یا تقلیل آن به تکرار سخنان فرد مخاطب و ...

ناگفته پیداست که کودکان غیرپرورشگاهی از چنین فاجعه اسفباری نمی‌توانند مصون بمانند. زیرا بستری شدن کودک در بیمارستان در درازمدت و عدم ادامه مراقبت‌های مادرانه در قبال او می‌تواند به خوبی موجب عوارض مذکور گردد و حیات نفسانی او را مورد تهدید قرار دهد. این پدیدار را اسپیتز^۱، روان‌کاو امریکایی، بیمارستان‌زدگی^۲ خوانده است. مطالعات او رفته‌رفته موجب اصلاحاتی اساسی در نحوه درمان و مراقبت از کودکان خردسال در بیمارستان‌های کشورهای غربی گردید. تدارکات لازم برای تسهیل حضور شبانه‌روزی مادران در بیمارستان در زمره این اصلاحات است. گفتیم که نواحی مختلف جسم کودک و همچنین هرگونه شیء خارجی که میل کودک بدان تعلق یابد به مثابه پاره‌ای از بدن مادر برای طفل به حساب می‌آید. این مطلوبات، یا به اصطلاح لکان این غیرهای کوچک (غ)، اضافاتی هستند حاصل از رابطه کودک با مادر. مادر از آنجا که دارای میل و تمنا نسبت به کودک خویش است غیر یا مخاطب اصلی و اولی او را تشکیل می‌دهد و از این روست که لکان او را غیر بزرگ^۳ (غ) می‌خواند.

چنان‌که بعداً خواهیم دید دسترسی آدمی به زبان تکلم موجب می‌گردد که رفته‌رفته این غیر بزرگ به صورت مقام و منزلتی نفسانی درآید.

1. René Arpad Spitz, 'Hospitalism', The psychoanalytical study of the child, I, 1945.

2. Hospitalisme

3. Le grand Autre (A)

رانش و عناصر تشکیل‌دهنده آن

رانش^۱ فعالیتی است که به جهت وجود تحریک یا تنش^۲ در ارگانیسم آدمی ظاهر می‌شود. هر رانشی در ارتباط با مطلوبی^۳ خاص و ناحیه لذت‌زای^۴ مخصوصی است. در رانشی چون مکیدن انگشت، لب و دهان ناحیه لذت‌زا و انگشت مطلوب آن است.

رانش در واقع فعالیتی از ارگانیسم است که موجب می‌شود ناحیه لذت‌زای بدن «به‌گردِ مطلوب یا به اصطلاح غیر کوچک (غ)»^۵ بگردد و بدین‌گونه جنبش و حرکت رفت و برگشتی در حول محور آن ایجاد کند. در عمل مکیدن انگشت، ما شاهد تکرار مداوم رفت و برگشت لب‌ها و دهان به گردِ انگشت (غ) هستیم. تفاوت اصلی میان نیاز و رانش را همین تکرار

۱. در مقابل اصطلاح فروید که لفظ *Trieb* را برای پدیدار مورد بحث انتخاب کرده است ما کلمه رانش را برگزیده‌ایم. رانش اسم مصدر فعل راندن (در زبان آلمانی *trieben* = راندن) بوده و به معنی «به رفتن واداشتن و روان‌ساختن» (فرهنگ معین، ۱۳۶۲) آمده است. لفظ رانه که توسط برخی پیشنهاد شده نه تنها کلمه‌ای جعلی است بلکه فاقد زیبایی لازم است، به خصوص در ترکیبی چون «رانگی». در حالی که با رانش می‌توان صفت رانشی را به دست آورد بدون آنکه به زیبایی آن لطمه‌ای وارد شود.

در زبان انگلیسی اصطلاح *der Trieb* را غریزه (*instinct*) ترجمه کرده‌اند که البته معادل صحیحی نیست، چه غریزه خاص حیوان است و در جانورشناسی دلالت بر رفتاری ارثی دارد که به شکلی نامتغیر در نزد تمام افراد نوع مورد نظر یافت می‌شود. در حالی که رانش خاص انسان است و اساساً مربوط به آرزو و تمنای آدمی است، یعنی دارای نسبتی مستقیم با زبان تکلم است. معادل‌های دیگری که در زبان انگلیسی به کار رفته‌اند عبارت‌اند از: *drive* (راندن-رانش) و *urge* (با فشار و اصرار کسی را به سوی انجام کاری راندن). در زبان فرانسه به جای *Trieb* لفظ *poussée* (رانش) یا اصطلاح *pulsion* (از ریشه لاتین *pulsare* به معنی راندن و رانش) به کار رفته است.

متأسفانه در زبان فارسی معادلی چون رانش نیز نمی‌تواند حاوی معنای فشار، اصرار، تأکید و تکراری که در معادل‌های اروپایی وجود دارد باشد.

2. Tension

3. Objet (d'amour)

4. Zone érogène

5. Le petit autre (a)

پایان‌ناپذیر تشکیل می‌دهد. علت وجود تکرار در رانش چیست؟ علت را می‌بایستی در ماهیت مطلوبِ رانش (غ) جست‌وجو کرد. مطلوبِ رانش در اصل عنصری «موهوم» بوده گویی فاقد مادیت است. در عمل رانشی مطلوب کسب یا تصاحب نمی‌شود. زیرا کارکرد آن چیزی جز ایجاد رانش نیست. انگشت کودک تنها بدین کار می‌آید که موجب پیدایش رانش و حرکت تکراری آن می‌شود. وجود تکرار حاکی از آن است که مطلوبِ رانش فاقد تقومی خاص خویش است. در حرکت رفت و آمد موجود در رانش، مطلوب (غ) در واقع «دور زده می‌شود» و طفل از آن حاصلی مادی به دست نمی‌آورد. تنها حاصل او لذتی است که در نتیجه عمل مکرر رانش به دست می‌آید.

لذت تنها عنصری است که از رانش حاصل می‌آید. اگر مطلوبِ رانش دارای «مادیت یا واقعیتی خارجی» بود در آن صورت رانشی نیز وجود نمی‌داشت. این امر را در رانش بوسیدن به سادگی می‌توان ملاحظه کرد. به قول فروید در عمل بوسیدن گویی این لب‌های شخص بوسنده هستند که خود را می‌بوسند.

در قبال عدم قوام و مادیت مطلوبات رانش، ارگانایسمِ مثنای آنها را در داخل بدن «ایجاد» می‌کند. چنانچه ملاحظه کردیم رفت و برگشتِ مکرر رانش به حول مطلوبات خود حالتی دَوْرانی دارد و در واقع آنها را دور می‌زند. همین حرکت دورانی به گرد مثنای مطلوباتِ «توهم شده» در درون بدن نیز وجود دارد.

رانش دارای چهار عنصر است: ۱. منشأ رانش یعنی ناحیه لذت‌زا که عموماً مجاری مختلف بدن هستند، ۲. مسیر آن یعنی حرکت دَوْرانی رانش به گرد مطلوب یا مثنای آن در داخل بدن، ۳. مطلوبِ رانش (غ) یعنی عنصری که رانش بدان تعلق می‌گیرد، و ۴. غایت رانش یعنی از میان بردن تنش حاصل از آن. منشأ رانش یعنی ناحیه لذت‌زا سطحی است بدون ضخامت، یعنی در واقع برشی است حاصل از تقاطع عالم خارج و کالبد انسان. چهار عنصر ذکر شده (منشأ، مسیر، مطلوب و غایت رانش) در دو نوبت عمل می‌کنند: در خارج از

بدن و در داخل آن. ولی این دو حرکتِ دَوْرانی (در خارج و داخل بدن) دارای توالی زمانی نیستند، بلکه به صورت همزمان صورت می‌گیرند. حرکت دورانی خارج از بدن به گرد مطلوب رانش (غ) صورت می‌گیرد (در مثال اصلی: انگشت کودک)، در حالی که حرکت دَوْرانی داخل بدن به گرد مثنای آن یعنی مطلوب «توهم» شده انجام می‌گیرد. توهم مطلوب رانش در داخل بدن بدین معناست که کالبد انسان گویی خود را بدان «تبدیل» می‌کند. کودک در مکیدن پستان کالبد خود را به صورت پستان مادر درمی‌آورد، یعنی المثنای آن را در دهان متوهم می‌سازد چندان که گویی تمامی وجودش به پستان مبدل شده است. مکیدن پستان در این صورت به معنای «پستان شدن» است. در عمل نگاه کردن، که یکی دیگر از رانش‌هاست، فرد نگاه‌کننده «خود نگاه می‌شود»؛ در رانش شنوایی نیز آدمی «سراپا گوش می‌شود» گویی در امواج صدا غرق شده است. این بدان معنی است که رانش‌ها هم افعالی متعدی هستند و هم لازم، بدین معنی که مثلاً دیدن که مصدری متعدی است در عین حال به معنای دیده شدن (مصدر غیر متعدی) هم هست، همچنین خوردن- خورده شدن، بوسیدن- بوسیده شدن، مکیدن- مکیده شدن و ... بنابراین ذکر این نکته لازم است که مقوله تضاد (خوردن- خورده شدن...) در مورد رانش وجود ندارد.

در عمل رانش، فرد به عنوان فاعل عمل خود، موجودی غایب است. غیبت فاعل عمل در رانش چنان است که می‌توان گفت که در فعالیت‌های رانش آمیز فاعل موجودی است فارغ از آگاهی. چه فاعل با مطلوب عمل خود یکسانی پیدا می‌کند و از خود خویش غایب می‌شود. تکرار، که عنصر اصلی رانش را تشکیل می‌دهد، غیبت فاعل عمل را آسان می‌سازد.

تلفیق رانش مرگ و زندگی

گفتم که منشأ هرگونه رانشی وجود یک سلسله تنش و تحریک در ارگانسیم است. رانش فعالیتی است برای کاهش یا از بین بردن تنش. این امر البته با

وجود عاملی چون تکرار که عنصر اصلی رانش را تشکیل می‌دهد در تناقض است. چه غایت یک فعالیت رانشی تخفیف یا حذف تنش است درحالی‌که عامل تکرار موجب افزایش آن می‌گردد. اگر غایت کلی رانش را حفظ حیات به حساب آوریم در آن صورت باید بگوییم که عامل تکرار با آن در تناقض محض است. چه تکرار به مرور زمان موجب فرسایش نیروی ارگانسیم می‌شود. البته این امر بستگی بدان دارد که عامل تکرار تا چه حد در یک رانش مخصوص اهمیت داشته باشد. روشن است که در مورد مثلاً رانشی چون خارش اگر حد و مرزی در مورد عامل تکرار وجود نداشته باشد ناحیه لذت‌زانه تنها صدمه می‌بیند بلکه ممکن است حتی منجر به خونریزی شود. این امر در مورد حیوانات وجود ندارد. حیوان همواره به اندازه نیاز خود از اشیا و مواد تغذیه بهره می‌گیرد و این فقط موجود انسانی است که به افراط و تفریط گرایش دارد.

تناقض موجود در رانش، یعنی تناقض میان رانش به‌عنوان فرایند^۱ حفظ حیات و رانش به‌عنوان نیرویی که به فرسودگی می‌انجامد، امری اساسی و نشان‌دهنده تلفیق نیروی زندگی و نیروی مرگ نزد انسان است. این بدان معنی است که ارگانسیم آدمی همواره در جست‌وجوی بازگشت به حالت آرامش و سکون نخستین است. نهایت این سکون البته با جهت وجودی ارگانسیم در تناقض محض است زیرا که برای حفظ حیات خویش می‌بایستی پیوسته در فعالیت باشد. حال آنکه طبق نظریه فروید جست‌وجوی لذت - که می‌تواند به‌عنوان یکی از مقاصد اصلی ارگانسیم به حساب آید - خود با اصل اساسی

۱. فرایند معادلی است در مقابل processus (از pro = فرا و cedere که در زبان لاتین به معنای «شدن (رفتن)، پیش‌افتادن و جلو رفتن» آمده است). این کلمه در زبان‌های اروپایی بسیار رایج است و به مجموعه‌ای از پدیدارهایی اطلاق می‌شود که حالتی فعال و سازمان‌یافته در طول زمان پیدا کرده به‌صورت مقوله متحرک واحدی درمی‌آیند. ترجمه تحت‌اللفظی آن فراشد (فرا + شدن) است که در زبان فارسی نیامده، درحالی‌که مصدر فرآمدن (فرایند) در فارسی وجود دارد و معنای آن نیز به processus نزدیک است.

آن یعنی حفظ حیات و فعالیت دائم در تناقض است. از میان بردن منشأ تنش و نزول آن به حالت آرامش محض چیزی جز مرگ آن نخواهد بود. در این صورت برخلاف آنچه در اولین نظر تصور می‌شود مرگ و زندگی در تضاد با یکدیگر نبوده در توافق و همبستگی کامل هستند. تلفیق قوه محرکه مرگ و زندگی حاوی این نکته است که ذات انسان در واقع ماهیتی است دریغ‌آمیز^۱. برای وصف این ماهیت دریغ‌آمیز ذکر یک حکایت خالی از فایده نخواهد بود:

حکایت می‌کنند که روزی کژدم می‌خواست به آن سوی رودخانه مسافرت کند ولی به علت عدم آشنایی به فن شنا و ترس از غرق شدن در آب ناچار شد که به لاک‌پشت روی آورد و از وی بخواهد که او را بر پشت خود حمل کرده به آن سوی رودخانه رساند. لاک‌پشت که موجودی نیکوکار بود ازین تقاضای کژدم خوشحال شد و فکر کرد که بدین وسیله می‌تواند به او خدمتی کند. با این حال او کژدم را به خوبی می‌شناخت و می‌دانست که نمی‌تواند نسبت به او اعتمادی کامل داشته باشد. هم از این رو خطاب به او گفت: من حاضرم که به تو یاری کنم و تو را به آن سوی رودخانه برسانم، ولی یک مسئله مرا به خود مشغول کرده است و آن اینکه اگر در میانه آب هوس نیش‌زدن تو را دربرگرفت در آن صورت من خواهم مرد و سزای نیکوکاری‌ام جز مرگ نخواهد بود. کژدم حالتی برافروخته به خود گرفت و رو به لاک‌پشت کرده گفت: حقا که دارای هوش و افری نیستی و ساده‌اندیشی پرده‌ای از ناآگاهی در مقابل دیدگان برافراشته است. اگر در میانه آب تو را نیش زدم در آن صورت من خود با تو غرق می‌شوم و هیچ‌گاه نخواهم توانست به تنهایی به آن سوی رودخانه رسیده جان خود را نجات دهم. لاک‌پشت این بشنید و از کوتاهی عقل و فراست خود افسرده شد.

روز ملاقات فرا رسید و هر دو بار سفر بر بستند. کژدم بر پشت لاکپشت سوار شد و با آرامش شروع به نظاره موج‌های عظیم رودخانه و مهارت فوق‌العاده لاکپشت در پشت سر گذاشتن آنها کرد. هنگامی که به میانه رودخانه رسیدند کژدم فریاد گلوخراشی برآورد. لاکپشت که به چیزی جز رسیدن به دیگر کناره رودخانه نمی‌اندیشید به خود آمد و به کژدم نظر افکند. گویی بلای عظیمی از آسمان فرود آمده بود. کژدم مضطرب و مشوش به نظر می‌رسید و موجی از غم و وحشت صورتش را حالتی موهوم بخشیده بود. سرانجام کژدم به زبان آمد و با صدایی مملو از افسردگی به همسفر نیکخواه خود روی کرده گفت: لحظه وداع فرارسیده است. لاکپشت که از این حرف چیزی نفهمیده بود با اشاره سر از کژدم خواست که منظورش را از بیان این سخن واضح کند. کژدم پس از اندکی تأمل گفت: ای دوست، لحظه نیش‌زدن تو فرا رسیده... لاکپشت که از این سخن در حالتی از ترس و بهت‌زدگی فرو رفته بود سخن کژدم را به او یادآوری کرد: اگر مرا بکشی تو خود نیز غرق خواهی شد و هیچ‌گاه به آن سوی رودخانه نخواهی رسید. کژدم آهی کشید و گفت: می‌دانم، می‌دانم که من هم با تو خواهم مرد، اما مرا چگونه توان سرپیچی از این نیروی مرگبار که حیات و ذات مرا تشکیل می‌دهد تواند بود.

در اینجا میان کژدم و انسان شباهتی اساسی وجود دارد و آن اینکه همچون کژدم آدمی نسبت به ماهیت دروغ‌آمیز خود آگاهی ندارد. به عبارت دیگر او همواره در این تصور است که در پی چیزی جز تمتعات زندگی نیست غافل از آنکه در ذات آدمی جست‌وجوی تمتع در واقع از کف دادن آن است. از این رو بسیاری از سوانح و حوادث اسفناک در زندگی روزمره می‌توانند حاکی از میل و تمنای باطنی افراد باشند. روان‌کاوی به ما نشان می‌دهد که برخی تصادفات اتومبیل در واقع عملیاتی انتحار‌آمیز هستند. برای روان‌کاو سهو عین عمد است

و جهت آن، آرزوها و تمناهای باطنی و ناآگاه آدمی است. چه در وجود انسان همواره نیروی مقاومی هست که مانع از قبول امیال باطنی می‌گردد. ورزشکاری که خود را برای مسابقه مهمی آماده می‌کند و «اتفاقاً» در آخرین روز تمرینات دچار حادثه‌ای می‌شود که مانع شرکتش در مسابقه می‌گردد، خود نمونه‌ی بارزی از فرایند مورد بحث تواند بود. گاه این امیال باطنی چنان نیرویی را دارا هستند که فرد را در فرایندی تکرارآمیز درگیر می‌کنند. شخصی که پیوسته از این شکایت دارد که در احراز هر مسئولیت حرفه‌ای سرانجام ناچار به استعفا می‌گردد، ممکن است در یک چنین عمل تکرارآمیزی گرفتار آمده باشد.

تا هنگامی که امیال باطنی از نظر فرد پوشیده باقی بمانند تکرار همچنان ادامه خواهد داشت. تنها کسب آگاهی و قبول قلبی این امیال می‌تواند فرد را از یک چنین دور باطلی نجات بخشد. ولی این کسب آگاهی به هیچ وجه نمی‌تواند جنبه عقلایی و به اصطلاح روشنفکرانه داشته باشد، بلکه مستلزم تغییر و انقلاب درونی فوق‌العاده‌ای است که از طریق روان‌کاوی می‌تواند صورت تحقق به خود بگیرد. از این رو فرایندی استدلالی و روشنفکرانه نیست. روان‌کاوی خطرکردن و به گروگان نهادن نهایت ذات و باطن فرد است. آنچه روان‌کاوی به ما می‌آموزد همین ذات خُسرانجوی انسان است، ولی چنان‌که گفتیم ماهیت تباهی جوی آدمی بر او نهان است و مقاومتی درونی او را از شناخت امیال باطنی مانع می‌گردد. در اینجا به ذکر یک مثال اکتفا می‌کنیم. آقای سعادت مردی سی و دو ساله است که به حرفه راندگی اشتغال دارد و علی‌رغم علاقه وافر به همسر و فرزند کوچکش از وضع زندگی خود سخت ناراضی است. در چهارده سالگی مادرش او را به فرانسه می‌فرستد تا وی بتواند تحصیلات خود را در این کشور ادامه دهد و با داشتن پایه تحصیلاتی محکمی رشته پزشکی را انتخاب کند. لازم به ذکر است که سال‌هاست که مادر از شوهر خویش جدا شده و به تنهایی مخارج تحصیلات فرزند خود را تأمین می‌کند. آقای سعادت که در این زمان جوانی بیش نبوده پس از

شکست‌های پی‌درپی در امتحانات ناچار به کنارگذاشتن کامل آنها می‌شود و علی‌رغم عدم استقلال مالی با دخترخانمی فرانسوی ازدواج می‌کند. در این میان به‌علت حوادثی که در زندگی مادر روی می‌دهد وی قادر به فرستادن مخارج فرزند خویش در فرانسه نبوده از او درخواست می‌کند که به‌تنهایی زندگی خود را تأمین کند. آقای سعادت پس از مدتی کوشش برای یافتن کار بالاخره موفق به کسب مجانی یک دوره آموزش رانندگی تاکسی می‌گردد و پس از آن به استخدام شرکت تاکسی‌رانی شهر کوچکی در جنوب فرانسه درمی‌آید. مشکل اساسی آقای سعادت حرفه اوست، چه هیچ‌گونه علاقه‌ای به این شغل نداشته بلکه از آن تنفر هم دارد. ولی به‌علت مسئولیتی که در قبال همسر و فرزند خویش داراست همچنان مجبور به حفظ این فعالیت حرفه‌ای است. اکنون نکات دیگری از زندگی او. وی حاصل ازدواج مادرش خانم منفرد با آقای سعادت بوده و فقط نخستین سال زندگی‌اش را در کنار پدر خود به سر برده است. تفاوت طبقاتی میان دو خانواده سرانجام به جدایی پدر و مادرش منجر می‌شود. بنا به گفته او وجود پدر در زندگی آنها همواره حالت نوعی سرافکنندگی را داشته چندانکه مادرش از کودکی به او سفارش کرده بود که شغل رانندگی پدر خود را بر هیچ‌کس آشکار نکرده و در صورت لزوم او را به‌عنوان پزشک جراح معرفی کند.

حال می‌توان این پرسش را مطرح کرد که آیا آقای سعادت نسبت به رابطه‌ای که میان حرفه پدرش از یک سو و شکست تحصیلی و انتخاب حرفه رانندگی از سوی دیگر وجود دارد آگاهی دارد یا نه؟ آیا او رابطه مستقیمی بین شغل دروغین پدر (پزشک جراح) و میل مادرش به اینکه او به تحصیل طب بپردازد ایجاد می‌کند؟

مورد آقای سعادت یک بار دیگر این حقیقت را نمایان می‌سازد که تمتع و تألم نزد انسان نه‌تنها با یکدیگر در تناقض نبوده بلکه در رابطه‌ای دیالکتیک^۱

هستند. در پس هرگونه تألمی نوعی تمتع وجود دارد که فرد مایل به از دست دادن آن نیست. تلفیق تألم و تمتع جزء ذات آدمی است و حکایت از آن دارد که رانش زندگی با رانش مرگ غایت یکسانی را دنبال می‌کنند.

اما انسان همواره در این توهم به سر می‌برد که در پی چیزی جز تمتع نیست و هم از این روست که خود را عامل و فاعل اصلی افعال «خویش» می‌داند.

انسان نه تنها علت و عامل سخنان و افکار خود نیست بلکه برعکس «معلول» و «معمول» آنهاست. لذا لکان فاعلیت آدمی را امری اعتباری یعنی فاقد مابه‌ازای خارجی می‌داند.

فاعل از آن جهت فاعلی اعتباری است که «خود» نیست، بلکه تابع «غیر» است. زیرا از آن‌رو «خود» است که به «غیر» تعلق دارد.

اگر نفس آدمی عاملی اعتباری است در آن صورت باید گفت که میل و تمنای او همواره میل و تمنای غیر است.^۱ تمنا در اختیار آدمی نیست، او تنها واجد آن می‌شود. مع‌الوصف هنگامی که عشق می‌ورزد این «خود» اوست که چنین می‌کند. آن که کین می‌ورزد کسی جز «خود» او نیست. پس این «خود» از آن‌رو «خویشتن» است که «غیر خویشتن خویش» است. تمنا همیشه تمنای غیر است و چنان‌که بعداً خواهیم دید تمنا از آن جهت تمناست که انسان موجودی است متکلم.

هر مطلوبی از رانش پاره و جزئی است از غیر. زیرا رانش جایگاه جسمی آرزومندی یعنی تمنای غیر است. رانش به فرد انسانی اجازه می‌دهد که تمنا و آرزومندی‌اش جایگاهی جسمانی پیدا کند. اما مسئله این است که رانش همواره بدان گرایش دارد که غیر را کنار زده جسم را جانشین او گرداند. اصرار بر رانش غفلت از تمنای غیر است. تکرار، که عنصر اصلی را در رانش تشکیل می‌دهد، ممکن است چنان فزونی گرفته و حالتی ماشینی به خود بگیرد که

1. «Le désir, c'est le désir de l'Autre» (Jacques Lacan).

به صورت فعالیتی خودکار، فرساینده و زیان‌بخش درآید. این امر به خصوص هنگامی صادق است که تمنای غیر سُست بوده یا به کلی از صحنه غایب باشد. در این صورت حالتی بیمارناک پیش می‌آید و ارگانسیم به سوی اضمحلال سوق داده می‌شود.

در اینجا به ذکر یکی از این بیماری‌هایی می‌پردازیم که غالباً نزد اطفال شش ماهه تا یک ساله رخ می‌دهد و آن را دفع مرضی مواد غذایی^۱ می‌خوانند. کودک به محض اینکه اطرافیان از بستر او دور می‌شوند و اطمینان پیدا می‌کند که هیچ‌کس متوجه اعمال او نیست شروع به برگرداندن مواد غذایی بلع شده از ناحیه معده به دهان می‌کند. مواد غذایی پس از «نشخوار» دوباره بلعیده می‌شوند تا یک بار دیگر به دهان برگردانده شده و مجدداً «نشخوار» شوند. این فعالیت جنبه تکراری و بی‌پایان به خود گرفته و موجب می‌شود که هربار مقداری از مواد تغذیه شده از دهان کودک خارج شود. اطرافیان طفل از درک علت کاهش روزافزون وزن کودک بازمی‌مانند. در مشاهده این اطفال آنچه جلب نظر می‌کند این است که کودک علی‌رغم سن ناچیزش دارای استعداد خاصی در مراقبت و مناظره اطرافیان است. به محض اینکه حضور فردی را در کنار خود احساس کند از فعالیت خویش دست می‌کشد و با مهارت بسیار وانمود می‌کند که مشغول فعالیت دیگری بوده است.

نکته دیگر درباره این بیماری آنکه غالباً به محض جدایی طفل از مادر، وی به حالت قبل از بیماری برگشته و عادت بیمارناک خود را به کلی ترک می‌کند. مطالعات انجام شده در مورد این اطفال که تعداد آنها خوشبختانه بسیار ناچیز است نشان‌دهنده آن است که مشکلات بسیاری در رابطه کودک با مادر وجود دارد. بدین معنی که مادر دارای چندان میل و تمنایی نسبت به فرزند نیست یا اینکه در وضع روانی خاصی به سر می‌برد که نمی‌تواند افکار و امیال خود را بر طفل خود متمرکز کند. غالباً مادران این اطفال کسانی هستند که در

افسردگی نفسانی به سر می‌برند و به علت این افسردگی قادر به اظهار گرمی و محبت لازم به فرزند خویش نیستند. اکثراً افسردگی مادر از نظر دیگران و حتی خود او پوشیده است و تنها نشانه آن این است که مراقبت‌های او از کودک حالت یک نوع فعالیت برنامه‌ریزی شده را به خود می‌گیرد. بدین صورت مادر به طور مرتب هر دو یا سه ساعت به سراغ کودک می‌رود تا او را تغذیه کند.

لذا تغذیه کودک فرصتی برای مبادلهٔ علاقه بین مادر و فرزند نیست و حالتی مسرت‌آمیز ندارد. به جای آنکه وقت تغذیه فرصتی برای مادر باشد تا با کودک مراوده و مبادلهٔ مهرآمیز و توأم با بازی داشته باشد برعکس حالت رفع تکلیف به خود می‌گیرد.

ملاحظه می‌کنیم که به علت فقدان یا نقصان میل و تمنای مادر (غیر کودک) طفل خود را در رانش «نشخوار» مواد تغذیه شده غوطه‌ور می‌کند به امید آنکه بتواند با فعالیت رانشی خود فقدان تمنای غیر را جبران کند. لذا غایت حفظ ارگانسیم که در رو آوردن کودک به رانش نشخوار متمرکز است به طور عجیبی او را پیوسته به مرگ بیشتر نزدیک می‌کند. در این مثال مواد غذایی، مطلوب رانش را تشکیل می‌دهند و عمل بلع و نشخوار حرکت تکراری آن را نمایان می‌سازد. برای کودک مواد غذایی جانشین مادر می‌شوند.

چنان‌که قبلاً گفتیم نوزاد تمایزی میان دستگاه هاضمه و جهاز صوتی قائل نمی‌شود. با دقت بیشتر درمی‌یابیم که در اینجا فعالیت بیمارناک کودک در واقع حاکی از میل اوست به مراودهٔ زبانی با مادر. این بیماری، که بر فعالیت‌های مربوط به جهاز هاضمه متمرکز است، کوششی است در جهت رفع فقدان رابطهٔ کلامی با مادر، مادری که به علت افسردگی قادر به مبادلهٔ کلامی با کودک خویش نیست. حال آنکه چنان‌که قبلاً گفتیم «تکلم» برای طفل همان قدر اهمیت دارد که عمل تغذیه.

همین‌طور است کودکانی که از مهر و محبت والدین محروم هستند و در پرورشگاه‌های عمومی نگهداری می‌شوند. این اطفال ممکن است قربانی

عوارض حاصل از غیاب آرزومندی غیر گردند. علی‌رغم توجه و مراقبت‌های بهداشتی، این کودکان ممکن است در سیری قهقرایی درگیر آمده به انواع معلولیت‌های جسمانی و نفسانی مبتلا حاصل کنند که از آن جمله است: عقب‌ماندگی ذهنی، عدم دسترسی به زبان تکلم، عدم توانایی در راه‌رفتن، بی‌اعتنایی مطلق به دیگران، حرکات ماشین‌وار و لایتغیر و... چنان‌که قبلاً ملاحظه کردیم این‌گونه ناهنجاری‌ها را در زبان فنی بیمارستان‌زدگی می‌خوانند.

حال پرسش این است که چرا این کودکان علی‌رغم مراقبت‌های پرستاران و مربیان نمی‌توانند رشد کنند و تکاملی همچون دیگر اطفال داشته باشند؟ پاسخ این است که کارکنان یک پرورشگاه هرچند علاقه و آفری به کار و حرفه خود داشته باشند نمی‌توانند واجد تمنای مادرانه باشند و به‌عنوان غیر راستین کودک درآیند. به عبارتی دیگر می‌بایستی به این پرسش اسرارآمیز پاسخ داد که مادر کیست و رابطه‌اش با طفل کدام است؟

مراحل مختلف در تحول رانش

روان‌کاوی مراحل مختلفی را در تحول رانش متمایز ساخته است. ما در اینجا به بحث پیرامون سه مرحله بارز آن می‌پردازیم: دهانی، مقعدی و تناسلی^۱. هر یک از این مراحل حاکی از تثبیت^۲ رانش در یکی از اعضای بدن است. در هر مرحله عضو موردنظر عاملی است که تبادل و مراوده میان مادر و کودک را امکان‌پذیر می‌کند. در این تبادل «دادن» و «گرفتن» مدخلیتی اساسی دارند.

الف. مرحله دهانی

در مرحله دهانی، مادر با «دادن» غذا آرزومندی خود را نسبت به کودک ظاهر می‌سازد. «دادن» حاکی از عشق مادر به فرزند است. او در قبال این از طفل

1. Oral, anal et génital

2. Fixation

خود می‌خواهد تا به وی پاسخ مثبت دهد. این پاسخ مثبت برای مادر حاکی از مهر کودک نسبت به اوست. دهش مادر در واقع طلب عشق از طفل است. ولی آنچه ما در اینجا عشق یا مهر مادری می‌خوانیم مقوله‌ای به مراتب پیچیده‌تر است. زیرا به جای عشق می‌بایستی از مهراکین^۱ سخن بگوییم. چه در نزد آدمی همواره مهر و کین در حالتی هم‌میخته وجود دارند.

«دریافت» کودک هم که حاکی از مهر او نسبت به مادر است یک دریافت ساده نیست، بلکه وی با قبول غذا بر آن می‌شود که مهر خود را از طریق واکنش مثبت به مادر ظاهر سازد. «دریافت» او نیز در واقع چیزی جز یک دهش نیست.

این تبادل که از طریق عمل تغذیه میان مادر و کودک ایجاد می‌شود جنبه دیالکتیک و پیچیده‌ای دارد و خالی از مهراکین نیست. دهش مادر حاکی از تمنایی دوپهلوی و متناقض تواند بود. بدین معنی که ممکن است ناشی از میل او به تسلط کامل به فرزند باشد به نحوی که کودک را از دسترسی به تمنایی خاص خود محروم سازد.

مشاهدهٔ کودکان و رابطهٔ آنها با مادر از یک سو و با مواد غذایی از سوی دیگر تأییدکنندهٔ این نکته است. این تبادل کشمکش‌آمیز به خوبی در رفتار آنان بر سر سفرهٔ غذا نمایان است.

نمونهٔ بیمارگونهٔ این امر را می‌توان در نزد کودکان یا نوجوانانی که مبتلا به آنورکسی روانی^۲ یعنی امساک از غذا هستند ملاحظه کرد. کودک حتی علی‌رغم خطر مرگ همچنان به امتناع از غذا ادامه می‌دهد.

۱. لکان معتقد بود که لفظ ambivalence (دوگانگی احساسات)، که توسط فروید به کار رفته، لفظی ضعیف است و به خوبی مفید معنای همزمانی احساس مهر و کین نیست. از این رو بود که به مدد کلمهٔ énamoration (عاشق شدن) لفظ زیبای hainamoration را جعل کرد تا بدین‌گونه در یک کلمهٔ واحد کین (haine) و مهر (amour) یکجا جمع آمده باشند. ما لفظ مهراکین را بر این اساس و با در نظر گرفتن کلماتی چون سراسر یا کشاکش جعل کرده‌ایم.

2. Anorexie mentale

مهراکین مادر که رابطه او را با فرزند شکل می‌دهد، قبل از همه به وجود خود او برمی‌گردد. روان‌کاوی بر آن است که مهراکین آدمی که ذات اصلی آرزومندی او را تشکیل می‌دهد ناشی از تلفیق درون‌ذاتی^۱ رانش، مرگ و زندگی است. هم‌امیختگی این دو رانش ماهیت کشمکش‌آمیز انسان را تشکیل داده و حاکی از آن است که مهر و کین نزد آدمی در جدالی دائمی هستند.

یکی از صور ظهور مهراکین در مرحله دهانی تلفیق پرخاشگری و نوازش در این قسمت عمده بدن طفل است. چه دهان درعین حال دارای دو کارکرد متناقض است: بوسه و نوازش از یک سو و گاز و دندان گرفتن از سوی دیگر. همچنین است عمل بلع که حاکی از نسبتی دوپهلوی بوده و درعین حال که نشان‌دهنده رابطه‌ای مثبت است نمایانگر پرخاشگری نیز تواند بود. خلط و آب دهان ناشی از طرد و انزجار است و استفراغ نشان‌دهنده نفرت و امتناع از قبول.

تجربه نشان می‌دهد که گرایش زنان به تثبیت در مرحله دهانی به مراتب بیشتر از مردان است. مثلاً تعداد دخترانسی که به آنورکسی روانی دچار می‌شوند به سه برابر شمار پسران می‌رسد. به همین نحو تهوع نیز عارضه‌ای است که بیشتر نزد زنان یافت می‌شود.

ب. مرحله مقعدی

در مرحله بعدی (از چهارده ماهگی تا سه سالگی) رانش در نقطه دیگری از بدن تثبیت می‌گردد و دوره مقعدی را تشکیل می‌دهد. تفاوت عمده موجود میان مرحله دهانی و مرحله مقعدی در این است که در مرحله اخیر کودک مورد و مطلوب اصلی این فرایند را در بدن خود «ایجاد» می‌کند، چه فضولات او «فرآورده‌هایی» هستند که از وجود خود او صادر می‌گردند. درخواست

1. Intrinsic

مادر این است که کودک از دفع فضولات امتناع نورزد و بنا به موقع و جایی که تعیین می‌کند به تقاضای او پاسخ دهد. کودک «ارزش» دفع فضولات خود را برای مادر درک می‌کند و واکنش مناسب او به درخواست مادر حالت «دادن هدیه» را برای وی پیدا می‌کند. در اینجا نیز شاهد تبادل دیالکتیک میان مادر و کودک هستیم و ایهام موجود در آرزومندی مادر که مبتنی بر مهربان‌ترین اوست عنصر اساسی را تشکیل می‌دهد. آنچه در این مرحله مهم است آنکه مادر از طریق این تبادل مرحله مقعدی خویش و نحوه تشکل آن را که در ارتباط با مادر خود او در طفولیت وی صورت پذیرفته مجدداً تجربه می‌کند. به عبارت دیگر رابطه او نسبت به مرحله مقعدی کودک نمایانگر مرحله مقعدی خود اوست. چنانچه بعداً خواهیم دید نباید تصور شود که مرحله دهانی یا مقعدی خاص کودکان است، بلکه باید دانست که این مرحله‌ها به تدریج به صورت نمونه اصلی رفتار برای فرد آدمی درمی‌آیند.

مهر به مادر در پاسخ مثبتی است که طفل با قبول دفع فضولات - که حکم «هدیه» را برای او دارند - از خود ظاهر می‌کند. مشاهده کودک پس از دفع فضولات حاکی از این امر خواهد بود. چه به وضوح ملاحظه می‌کنیم که پس از دفع آنها حالتی غرورآمیز به خود می‌گیرد و رضایتمندی او امری کاملاً آشکار است. دوره مقعدی حاوی این معنا برای کودک است که وی از این پس حائز قدرت و مهتری خاصی است، زیرا که در دفع فضولات یا امتناع از آن «اختیار مطلق» دارد. احساس مهتری از جمله صور اساسی مرحله مقعدی است. شاید از همین رو باشد که این مرحله نزد مردان اهمیت به مراتب بیشتری پیدا می‌کند، درست برعکس زنان که بیشتر به تثبیت در مرحله دهانی گرایش دارند.

گفتیم که مهربان‌ترین مادر عنصر اساسی را در مراحل دهانی و مقعدی برای کودک تشکیل می‌دهد. این بدان معناست که تعارض عامل اصلی آنهاست. مرحله مقعدی نیز چون مرحله دهانی حاوی ایهام موجود میان پرخاشگری و ملاحظت است. به همان نحو که خلط و آب دهان و استفراغ

نمایانگر طرد و انزجار و نشان‌دهنده پرخاشگری و خشونت هستند، فضولات مقعدی نیز چنین حالتی پیدا می‌کنند. لذا فضولات به‌عنوان عناصری اساساً «کثیف» درمی‌آیند. مشاهدهٔ کودکان نشان می‌دهد که ابتدا فضولات نزد آنها اشیایی کثیف به‌شمار نمی‌رود. رابطهٔ دیالکتیک میان پاکیزگی و کثافت مقوله‌ای است که به‌خصوص در مرحلهٔ مقعدی شکل می‌یابد.

اگر بپذیریم که مرحلهٔ مقعدی حاکی از تبادل مهربانین میان مادر و فرزند است و فضولات حالت «هدیه‌ای» را دارند که کودک به مادر اعطا می‌کند، در آن صورت باید گفت که به‌موجب رابطهٔ مقعدی الگویی نفسانی به‌وجود می‌آید که مقولهٔ «بخشش» محور اصلی آن را تشکیل خواهد داد. از این رو بخشندگی نه‌تنها امری مقعدی است بلکه همواره بدین امر دلالت دارد که در پس آن آرزو و میل به «امتناع» نهفته است. این بدان معناست که حالتی دیالکتیک میان بخشندگی و خست موجود است. بخشندگی غالباً به‌صورت ناآگاه میل به امتناع را در خود نهان دارد. ولی سخاوت و بخشندگی می‌تواند به‌تصعید این رانش نیز دلالت داشته و حاکی از گذشت از عوامل مقعدی باشد. در چنین صورتی است که عمل سخاوت از حیث خیالی فرد فاصله گرفته و به عمل او معنایی تصعید یافته و فارغ از مهربانین خواهد بخشید.

تعارضات موجود در مرحلهٔ مقعدی گاه به‌صورت عوارضی چون اسهال و یبوست تجلی پیدا می‌کنند. پزشکان به‌خوبی به رواج فوق‌العادهٔ یبوست نزد بیماران خود آگاه هستند. اگر عوامل فیزیولوژیک را که در بعضی از اختلالات جسمانی دیده می‌شود کنار بگذاریم باید بگوییم که اکثریت موارد یبوست نزد افراد مبتنی بر عوامل نفسانی بوده و حاصل از رابطهٔ مقعدی است. مثلاً این پرسش قابل ملاحظه است که چرا افراد در هنگام سفر یا دوری از موطن خود غالباً دچار یبوست شده یا گاه به اسهال مبتلا می‌گردند؟ می‌دانیم که

علی‌رغم کشف صدها داروی ضدیبوست تاکنون هیچ‌یک از آنها حائز تأثیری قطعی نبوده‌اند. تجربه بالینی نشان‌دهنده آن است که علت عمده اکثریت موارد یبوست افسردگی است. یبوست - که می‌تواند به‌عنوان عامل ظاهر سازنده میل به امتناع در نظر گرفته شود - به این دلالت تواند داشت که فرد در مقابل ناملايمات زندگی و افسردگی نفسانی خویش حالتی دفاعی به خود می‌گیرد و به سلب آرزومندی از غیر‌گرایش پیدا می‌کند.

چنان‌که قبلاً گفتیم به همان اندازه که زنان گرایش بیشتری به تثبیت دهانی دارند، مردان به مرحله مقعدی گرایش پیدا می‌کنند. این نکته قابل ملاحظه است که تعداد پسر بچه‌هایی که به شب‌ادراری^۱ مبتلا هستند به مراتب بیشتر از دختر بچه‌هایی است که از آن رنج می‌برند. عدم کنترل پیشاب نزد پسر بچه امری است که «به‌سادگی» برای پدر و مادر و دیگر کسان قابل قبول است. در حالی که در مورد دختران یک چنین عارضه‌ای کمتر قابل تحمل است. توجیه این امر را می‌توان در مرحله تناسلی یافت.

ج. مرحله تناسلی

پشت سر گذاشتن هر مرحله‌ای از مراحل رشد در واقع گذشت و فنای آن مرحله است. ولی این گذشت به معنای نابودی آن مرحله نیست. این مقوله که در عرف هگل «فنای ابقایی»^۲ خوانده می‌شود بدین معنی است که مرحله مورد نظر به عدم محکوم نشده، بلکه در عین نفی بقا می‌یابد.

گذشت از هر چیز موجب افسردگی می‌شود. ولی افسردگی حاصل از فنای ابقایی امری مثبت بوده و به کمال و پختگی فرد در طی طریق خود مددی قاطع می‌رساند.

هر مرحله‌ای از رشد می‌بایستی به گذشت از آن بینجامد و لزوماً افسردگی را به همراه داشته باشد. در غیاب افسردگی گذشتی نیز وجود نخواهد داشت.

گذشت کودک از یک مرحله بستگی مستقیم به توانایی مادر در گذشت از آن مرحله دارد. اگر طفل هنگام بازگرفتن از شیر واکنشی خارج از حد معمول نشان دهد علت را می‌بایستی نزد مادرش جست‌وجو کرد. چه مادر نیز می‌بایستی قادر به از دست دادن این نوع رابطه با کودک خود باشد و نیروی رانشی خود را در مرحله دهانی تثبیت نکند. در غیر این صورت می‌بایستی نتیجه گرفت که مادر خود در این مرحله دچار تعارضاتی غیرقابل گذشت است.

تبادل مهربانین میان مادر و فرزند به‌خصوص از زمانی که دندان‌های کودک شروع به رشد می‌کنند فزونی می‌گیرد. طفل بر اثر تحریکات عصبی حاصل از تکوین دندان‌ها مایل به گزیدن پستان می‌گردد و در این عمل با واکنش دوپهلوی و مبهم مادر مواجه می‌شود و از طرز تلقی آمیخته به میل و امتناع او سوءاستفاده می‌کند. همین رابطه دوپهلوی در مورد مرحله مقعدی نیز وجود دارد. کودکی که قادر به دسترسی به مرحله پاکیزگی مقعدی نیست کاری جز ابراز واکنش مثبت به رابطه مبهم مادر نمی‌کند.

فرد آدمی برای دسترسی به کمال رانشی خود می‌بایستی از دو نوع آرزومندی فنا پیدا کند: از تمنای دهانی و از آرزومندی مقعدی. کودک بین چهار تا هفت سالگی چنین امکانی را پیدا می‌کند. در این مرحله که مرحله تناسلی نام گرفته است برخلاف مراحل قبلی، مطلوب حالتی جزئی نداشته پاره‌ای از وجود او را تشکیل نمی‌دهد. حال آنکه در مراحل قبلی همواره با مطلوبات جزئی (غ) سروکار داشته است، بدین معنی که در مرحله دهانی پاره‌ای از وجود مادر (پستان او) و جزئی از وجود خود او (دهان) مورد آرزومندی وی بوده و در دوره مقعدی نیز شیئی جدایی‌پذیر از کالبد او مطلوب اصلی تمنای او را تشکیل می‌داده است. حال آنکه در مرحله تناسلی کل وجود غیر (غ) - و نه پاره‌ای از آن - مطلوب آرزومندی وی قرار می‌گیرد. هم از این روست که رانش‌های مراحل قبل را رانش‌های جزئی^۱ می‌خوانند.

مرحلهٔ تناسلی حاوی مشکلات فوق‌العاده‌ای بوده و دارای نهایت اهمیت برای تحول نفسانی کودک است. ناگفته پیداست که این مرحله در هفت سالگی توقف نمی‌کند. گذشت از آن به معنای خروج از آن نیست، بلکه بدین معناست که کودک به معنای واقعی در آن وارد می‌گردد. زیرا برای نخستین بار لیبیدو^۱، یعنی انرژی جنسی، در ضمیر ناآگاه او تشکل می‌یابد.

مرحلهٔ تناسلی با میل جنسی بدان نحو که نزد افراد بالغ یافت می‌شود کاملاً متمایز است. شاخص اصلی مرحلهٔ تناسلی را مقوله‌ای اساسی تشکیل می‌دهد که دُکَر نام دارد. روان‌کاوی قائل به تفاوتی عمده میان آلت تناسلی و دُکَر است. آلت تناسلی بر عضو واقعی جنسی مرد دلالت دارد درحالی‌که دُکَر دارای معنای ظریف و عمیقی است که با عضو جنسی ارتباط و نسبتی مستقیم ندارد. مرد صاحب آلت جنسی است حال آنکه دُکَر به هیچ‌یک از افراد آدمی تعلق ندارد. معنای دُکَر با فنای ابقایی قابل تطبیق است، بدین معنی که «وجود» آن «فقدان» دائمی آن است و فقدان آن چیزی جز وجود آن نیست. دُکَر مقوله‌ای است متعلق به زبان تکلم که به انسان حواله شده است و شاید هم از این روست که با کلمهٔ «دُکَر» به معنای یاد و یادآوری از یک ریشه است. دُکَر از آن رو «وجود» دارد که آدمی اهل زبان تکلم است.

چنان‌که گفتیم در رابطهٔ هم‌میختهٔ مادر و کودک، مادر حکم غیر بزرگ (غ) را برای طفل دارد. ولی مادر خود نیز لزوماً تابع غیر است. در مراحل ماقبل تناسلی (دهانی و مقعدی) طفل تحت تابعیت مطلق از غیر است و نمی‌تواند نسبت بدان التفاتی خارجی مبذول بدارد. حال آنکه در مرحلهٔ تناسلی به‌طور تفصیلی آن را تحت پرورش قرار می‌دهد و می‌خواهد بداند که تمنا یا آرزومندی مادر متوجه چه عنصری است.

طفل درمی‌یابد که وجود پدر در تعیین و تشکل آرزومندی مادر مدخلیتی قاطع دارد. لذا برای نخستین بار ساختمانی تثلیثی (پدر-مادر-فرزند) در ذهن

1. Libido

2. Phallus

او شکل می‌گیرد. این امر به صورت پریشی اساسی که «من از کجا آمده‌ام؟» و «کودکان حاصل چه رابطه‌ای میان پدر و مادر هستند؟» در ضمیر او نقش می‌بندد.

پریش از تمنای مادر نخستین گام سامان‌بخش و قاطع کودک را در جدایی از او تشکیل می‌دهد. پدر به عنوان عنصر اساسی این جدایی به حساب می‌آید. تا قبل از مرحله تناسلی طفل بر این تصور است که مطلوب اصلی تمنای مادر بوده و آرزومندی او به کسی جز خود او تعلق ندارد. دسترسی به اینکه تمنای مادر تابع غیری است چون پدر موجب اخلال در عالم هم‌میخته آنها شده و طفل را به این امر آگاه می‌کند که وجود او عنصر اساسی را در ارضای تمنای مادر تشکیل نمی‌دهد. زیرا که میل مادر معطوف به پدر است و تابعیت او از این ساحت جای شبه‌ای برای طفل باقی نمی‌گذارد.

مدخلیت پدر حکم ممنوعیت از تمتع از وجود مادر را برای کودک پیدا می‌کند و ساحت قانون و موازین مترتب بر ناموس را برای او پایه‌ریزی می‌کند. از این رو اولین پایه‌های قانون منع زنا با محارم^۱ تعیین یافته طفل به دسترسی به ساحت ممنوعیت از تمتع از مادر نائل می‌آید.

آگاهی به اینکه طفل قادر به پُر کردن خلأ موجود در تمنای مادر نیست به این پریش رهنمون می‌شود که چه عنصری در وجود پدر نهفته است که موجود آرزومندی چون مادر را می‌تواند ارضا کند؟ این پریش اساسی طفل را به تفاوت میان زن و مرد هدایت کرده تمامی افکار او را به خود مشغول می‌دارد. این پریش در واقع آگاهی به این اصل است که مادر، یعنی زن، فاقد آن چیزی است که پدر به عنوان مرد واجد آن است.

ممنوعیت تمتع از کالبد مادر در رابطه هم‌میخته و وحدانی وی با کودک حاوی نتایج دیگری نیز هست. زیرا که تمتع کودک را از کالبد خود نیز تحت ممنوعیت قرار می‌دهد و فعالیت‌های استمنا آمیز او را تهدید می‌کند. این

1. L'interdit de l'inceste

تهدید به صورت وحشت از محرومیت از دَکَر، یعنی کَستَرسیون، مورد تجربه کودک قرار می‌گیرد. پدر، به‌عنوان عامل ممنوعیت و ساحت عمده قانون، برای طفل به‌مثابه موجودی است واجد قدرت مطلق. حاکمیت مطلق او در ضمیر کودک در ارتباط مستقیم با این امر است که پدر دارای آن چیزی است که مادر فاقد آن است. لذا نزد او رابطه‌ای اساسی میان دَکَر و قدرت از یک سو و حاکمیت مطلق پدر از سوی دیگر ایجاد می‌شود.

این حاکمیت مطلق، کودک را به امر فقدان دَکَر (کَستَرسیون) نزد مادر رهنمون می‌شود. این کشف قاطع موجب می‌گردد که از این پس دَکَر مطلوب عمده تمنای آدمی قرار بگیرد.

قبول محرومیت مادر از دَکَر موجب می‌گردد که مطلوب رانش‌های جزئی که قبل از مرحله تناسلی در نزد کودک کارگزاری داشته‌اند از این پس منزلت مطلوبی را پیدا کنند که برای همیشه از دست رفته است (ژک لکان). این ازدست‌رفتنی قطعی بعدها در ضمیر آدمی موجب تعیین دَکَر به‌عنوان تنها مطلوب آرزومندی جنسی می‌گردد. دَکَر از این پس عامل اصلی را در خیال‌پردازی‌های آرزومندانه (فانتسم‌ها) تشکیل خواهد داد، بدین معنی که فرد به‌مدد این فانتسم‌ها همواره در روابط جنسی خود در این تصور آرزومندانه درگیر می‌آید که مطلوب اصلی تمنای خویش یعنی دَکَر را بازیافته است. این تصورات خیال‌انگیز حاکی از آن‌اند که وحدانیت با غیر، یعنی با مطلوب آرزومندی، محال است و آمیزش به‌معنای یکی شدن با انباز جنسی امری ناممکن. میل به وحدانیت با غیر یادگاری است شورانگیز از دوران هم‌میختگی اولیه. لذا عدم امکان آن راه را برای دسترسی به عشق و محبت هموار می‌سازد. عشق ما به ازایی است در مقابل وحدانیت که امری است محال. کَستَرسیون، یعنی قبول محرومیت از دَکَر، در واقع قبول تناهی و محدودیت وجود آدمی است. هم از این‌روست که ممنوعیت حاصل از حیث

پدري که به موجب آن مادر به فرزند حرام می‌گردد علت اصلی احساس ایمنی نزد کودک است. چه رابطه با مادر به جهت وحدانیت حاکم بر آن و شور و شیدایی در بازیافتن آن، فرد را به سرپیچی از قانون و ممنوعیت نفسانی برمی‌انگیزد. در این صورت نه تنها آدمی به قبول مسئولیت نسبت به خود نائل نمی‌گردد بلکه به نحوی اضطراب‌آمیز به دیگری وابسته می‌گردد.

نیل به قانون که به برکت دسترسی به حیث پدري و گسترسیون حاصل می‌آید موجب می‌گردد که توهمات و افکار جنسی کودک به سوی ضمیر ناآگاه او دفع شوند. دفع امیال^۱ کودک را به مرحله بعدی که فروید آن را مرحله کمون^۲ خوانده وارد می‌کند. در این مرحله که آغاز آن را می‌توان حدود شش تا هفت سالگی دانست، کودک نیروی حاصل از فراغت از افکار جنسی را در جهت مکتسبات اجتماعی و آموخته‌های فرهنگی سوق می‌دهد. مشکلات رفتاری و نفسانی کودکان در این مرحله یعنی قبل از ورود به دوران بلوغ همگی حاکی از آن خواهند بود که کودک نتوانسته است مرحله تناسلی را به خوبی پشت سر گذاشته و به مرحله کمون وارد شود. در این موارد آنچه از روان‌کاوی این اطفال می‌توان انتظار داشت چیزی جز هموارکردن راه برای ورود به مرحله کمون نخواهد بود.

رانش ذمه‌ای است در قبال پدر

چنان‌که دیدیم در مورد هر رانش، نفس «خود» را به مثابه مطلوب خویش (غ) درمی‌آورد. در رانش دهانی به «غذا» مبدل می‌شود، در رانش بصری^۳ به صورت «نگاه» درمی‌آید و... همان‌گونه که شنیدن یک صدا ما را به خود می‌آورد و ناگهان متوجه می‌شویم که تا آن لحظه سکوت برقرار بوده است، نفس نیز خود را تنها پس از «خروج» از عمل رانش درمی‌یابد و می‌فهمد که تا

1. Refoulement

2. Période de latence

3. Pulsion scopique

آن لحظه چیزی جز «نگاه»، «غذا» یا «صدا» نبوده است. هم از این روست که به قول ژک لکان، نابینا بیشتر از اشخاص بینا «چشم و نگاه» است. من «صدا می‌شوم» تا صدایم از طریق «غیر» به «خود» من بازگردد. بدین‌گونه است که ممکن است صدایم برای «خود» صدایی بیگانه به‌نظر آید. این صدای «خود» من است که به‌صورت صدای غیر به من بازمی‌گردد. من با صدای خویش غیر را به خود می‌خواند (ژک لکان). بدین‌گونه حرکت دورانی رانش کامل می‌گردد.

رانش شنوایی می‌تواند موضوع مطالعه‌ای مفصل قرار گیرد. در اینجا ما تنها سعی خواهیم کرد لحظاتی مهم از آن را در رابطه‌ی مادر و کودک خاطرنشان کرده‌ام و اهمیت و مداخلت قانون و حیث‌پدیری را در آن مورد تأکید قرار دهیم. لالایی را می‌توان یکی از لحظات اصلی مبادله‌ی مادر و فرزند دانست. لالایی به حضور تام و تمام مادر اشارت دارد و طفل از شنیدن آن آرامش حاصل می‌کند. صدای موزون مادر حالت حرکت رفت و برگشت رانش را برای کودک دارد. در اینجا رانش زندگی در اوج خویش است ولی کودک را در حالت غیبت از خود فرو برده و موجب به خواب رفتن او و چشم‌فرو بستن وی از جهان می‌گردد (رانش مرگ). چه چیز شگفت‌انگیزی در صدای مادر نهفته است؟ چه فریبندگی فوق‌العاده‌ای در آن است که طفل ناآرام را این‌چنین به موجودی آسوده و خاموش مبدل می‌سازد؟ اگر به خواب رفتن عملی رانشی است در آن صورت منشأ جسمی آن چیست و ناحیه‌ی لذت‌زای آن کدام است؟ در لالایی طفل خود را به صدای مادر «مبدل» کرده سرپا «گوش» می‌شود. در اینجا نمی‌توان از یک ناحیه‌ی لذت‌زای جزئی سخن گفت، چه تمام کالبد کودک در صدای دل‌انگیز مادر غوطه‌ور است. حال این پرسش را باید مطرح ساخت: اگر به خواب رفتن عملی رانشی است در آن صورت چه میل و تمنایی حافظ و پشتیبان آن است؟

لالایی نوایی خاص بوده و دارای وزن و حالتی به‌خصوص است. غالباً لالایی موجب مسرت خاطر شنونده نشده بلکه آنچه در او تأثیر می‌کند

شفافیت و سادگی آن است، شفافیتی مملو از اندوه... این حالت غمبار آمیخته با لذت و تمتع روحی است. اگر چنین است چگونه آوایی این گونه اندوهبار می‌تواند موجودی چون کودک را به چنین آرامشی بخواند؟

رابطه میان حرمان و غم امری واضح است. اگر لالایی به اندوه آمیخته است از چه حرمان و فقدان حکایت دارد؟ حرمان و سوگ، سوگ و مرگ، این چنین مقولاتی برای ما آشنا هستند. توازن میان لالایی مادر و خواب کودک آن چنان ژرف است که هم‌میختگی آنها بی‌نقص و کامل باقی می‌ماند. در این هم‌میختگی دخالت هر فرد ثالثی به حکم دشمنی و کین جویی است. این فرد ثالث می‌تواند شخص پدر باشد. طفل در مقام موجودی که فقدان اساسی مادر را جبران کرده است یادآور آن ایامی است که پدر به خاک سپرده شده تا جای ابدی خود را در احساس گناهکاری انسان بیابد. احساس گناه ذمه آدمیان است در قبال کشتار پدر، دفع پدر از آن جهت که عامل اصلی ممنوعیت در کامجویی از کالبد مادر است. در لالایی گویی مادر بر مزار پدر می‌گردد. این تمنای گناهکارانه منشأ هم‌میختگی مادر و فرزند می‌گردد. مادر در لالایی خود را بدین توهم دلخوش می‌کند که توحید و هم‌میختگی او با کودک جاودانی است. گویی کودک را از پدر ربوده است. این تبادل مادر و فرزند که در آوای اندوهبار و آرامش‌بخش لالایی نهفته است خود افشاگر احساس مهراکینی است که وجود مادر را از خود سرشار کرده است. عشق به پدر همان نفرت از اوست و کین نسبت بدو حاکی از مهر. در لالایی احساس مهراکین نسبت به پدر در نهایت کمال خویش است.

بخش دوم

ساختمان نفسانی

ورود به مطلب

لکان برای وجود نفسانی آدمی قائل به سه وجه اساسی است: ساحت رمز و اشارت^۱، حیث خیالی و حیث واقع. چنانکه بعداً خواهیم دید ساحت رمز و اشارت به طور اعم بر زبان تکلم و به طور اخص بر اسم دلالت متکی است. حیث خیالی مجموعه‌ای است مبتنی بر رابطه تحریف‌آمیز آدمی با عالم و آدم و تصویر خصوص اصلی آن را تشکیل می‌دهد. حیث واقع نیز وجهی است اساسی از وجود آدمی که افق و محدوده واقعیت خاص او را تعیین می‌بخشد. این تعیین به نحوی است که از حیثه ساحت رمز و اشارت برون فکنده شده و قابلیت نامیدن از آن سلب گردیده است.

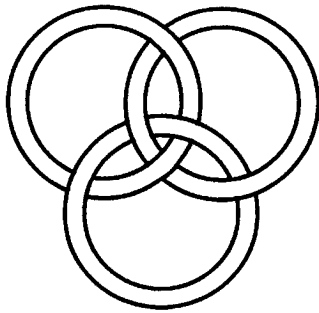
فصل نخست این کتاب ما را با مبارزات و فعالیت‌های لکان در صحنه

۱. ساحت رمز و اشارت معادلی است که ما در مقابل le symbolique برگزیده‌ایم. این اصطلاح به نحو تفکری اختصاص دارد که اصحاب حوزه اصالت ساخت (structuralists) ارائه داده‌اند و به هیچ وجه ربطی به سمبول و سمبولیسم به معنای رایج آن ندارد.

روان‌کاوی آشنا ساخت. فصل دوم که رانش موضوع اصلی آن را تشکیل می‌داد پایه‌های لازم را در تقرب نسبت به روان‌کاوی فراهم آورد. پس از این دو فصل که بخش آغازین کتاب را تشکیل می‌دهند در بخش حاضر به مطالعه ساختمان نفسانی آدمی می‌پردازیم که خود شامل سه فصل عمده است:

۱. ساحت رمز و اشارت، ۲. حیث خیالی، و ۳. حیث واقع.

لکان در سمینار خود موسوم به «یا بدتر...» که در سال ۱۹۷۲ برگزار شد پیوند و رابطه سه وجه اساسی نفس آدمی را چنین تعریف می‌کند: «زنجیری متشکل از سه حلقه به نحوی که اگر یکی از حلقه‌ها را از آن جدا کنیم دو حلقه دیگر از هم باز شده تشکل خود را از دست بدهند»^۱. این نحوه پیوستگی را در علم هندسه موضعی گره بُرومه^۲ می‌خوانند:



گره بُرومه

شکل فوق حاصل گرهی است برومه‌ای از سه حلقه طناب. چنان‌که به سادگی می‌توان ملاحظه کرد هر بار انسجام میان دو حلقه بستگی به وجود حلقه سوم دارد. در نظر لکان رابطه ساحت رمز و اشارت، حیث خیالی و

1. Jacques Lacan, «Ou pire...», Séminaire inédit, 1972.

2. Nœud borroméen

حیث واقع با یکدیگر بر اساس اصل گره برومه است، بدین معنا که عدم پیوستگی هریک از آنها موجب از هم پاشیدگی دو قطب دیگر می شود. آنچه در این نوع پیوستگی حائز اهمیت است اینکه هیچ حلقه‌ای زندانی حلقه دیگر نیست در حالی که ایجاد برش در یکی از آنها موجب رهایی دو حلقه دیگر می شود. ساختمان نفسانی هر فرد آدمی موکول به نوع پیوندی است که بنابر سرگذشت او میان این سه عنصر ایجاد می شود.

گره برومه جزء آخرین کشفیات لکان در زمینه هندسه موضعی بود و از دهه ۶۰ رفته رفته جای مهمی در نظریات او یافت و با مدد از تئوری مجموعه‌ها کامل گردید. ما در ضمن مطالعات خود گه‌گاه به مواردی چند از آن اشاره خواهیم کرد.

فصل اول

ساحت رمز و اشارت

مقدمه

پرسش از انسان و پاسخ بدان همواره منوط به نسبت و رابطه‌ای است که آدمی در مورد خویش و عالم خود داراست. غفلت از ساحت اساسی آدمی یعنی روی‌گرداندن از حیث تاریخی او بزرگ‌ترین مانع در اخذ رابطه‌ای راستین نسبت به وجود اوست. چه تنها انسان است که واجد تاریخ بوده و از حوالت تاریخی برخوردار است. تاریخ افقی است که آدمی در دامنه آن وجود و نسبت خویش را با عالم و آدم موجبیت می‌بخشد.

از بدو تجدیدحیات فرهنگی (ژنسانس) که آغاز عصر جدید را برای غرب تشکیل می‌دهد، پرسش راجع به آدمی صورت دیگری به خود گرفته است. به همان‌گونه که در قرون وسطا تمامی پرسش‌ها منوط به رابطه انسان نسبت به حق و الوهیت بود و بدان رجوع پیدا می‌کرد، در عصر جدید نیز آدمی مناظ اصلی و مبدأ ارجاع عمده پرسش‌ها قرار گرفته است. این پدیدار تاریخی که به موجب آن وجود انسان ملاک حقیقت است در عرف هایدگر

موضوعیت نفسانی یا خودبنیادی^۱ خوانده می‌شود.

یکی از مظاهر خودبنیادی توسعه و گسترش مداوم آن در حد جهانی و نفوذ و تأثیر غیرقابل اجتناب آن در اقصا نقاط کره زمین است. چنین خصوصیتی را نمی‌توان به حد پدیداری چون کالاهای مصرفی که از غرب به سوی دیگر نقاط و مراکز فرهنگی صادر شده باشند تقلیل داد. چه صدور کالا و حتی استعمار ملت‌ها توسط غرب علی‌رغم اهمیت آن چیزی جز حاصلی از این پدیدار عمده و اصلی یعنی خودبنیادی آدمی در عصر جدید نیست. ذات توسعه طلب خودبنیادی که از غرب آغاز شده چنان است که هر قومی به محض تقرب و نزدیکی بدان ناگزیر نسبت خود را با حیات و وجود خویش به کلی تغییر می‌دهد. بدان حد که از این به بعد اخذ هرگونه خط مشی از طرف این قوم متأثر از رابطه و نوع واکنشی خواهد بود که نسبت به این وجود، یعنی خودبنیادی غربی، ظاهر می‌سازد. حتی رد و انکار آن یعنی حمیت یک قوم در روی‌گردانی از این خودبنیادی جز واکنشی منفی بدان نیست و می‌تواند به‌عنوان اصرار بر آن در نظر گرفته شود. چه ضدیت نسبت به یک امر نه تنها به گذشت از آن دلالت ندارد بلکه حاکی از نهایت اصرار بر آن است. گذشت واقعی از یک چیز امری و رای ضدیت و خصومت با آن است. نوجوانی که در طلب استقلال از والدین خویش است در مخالفت خود نسبت بدان‌ها و در ضدیت‌ورزی خویش با آنان کاری جز پافشاری بر وابستگی عمیق خود بدان‌ها نمی‌کند. گذشت وی از یک چنین وابستگی منوط به اخذ آگاهی نسبت به آن است. بدون آگاهی از خودبنیادی حاکم بر عصر جدید که بستگی به طی طریقی طولانی از سوی هر قوم دارد - گذشت از غرب نیز امری محکوم به شکست خواهد بود. از این روست که می‌بینیم ملتی که حمیت واقعی خود را در جهت تضاد با غرب می‌گذارد کاری جز استحکام هرچه بیشتر وابستگی خود بدان نمی‌کند.

تفکر شرقی با پناه گرفتن در پشت سنت‌های قدیم خود نمی‌تواند به‌طور جدی و واقعی از خودبنیادی حاکم‌گذشت پیدا کند. ضدیت با غرب از طریق بازگشت به سنن قدیم کاری جز وابسته کردن هرچه بیشتر ملل شرقی نسبت به تمدن و خودبنیادی عصر جدید نمی‌تواند بکند. گذشت از یک چیز منوط به کسب آگاهی کامل نسبت بدان است. غفلت از یک چیز اصرار بر آن است.

آنچه را که غرب‌زدگی می‌نامند می‌توان به‌عنوان کوتاه‌نظری تاریخی تلقی کرد. چه تمدن غربی از عدم محض حاصل نیامده، بلکه ثمرهٔ بیش از بیست و پنج قرن است. تفکر یونانی سرچشمه و مبنای چنین تمدنی را تشکیل می‌دهد و تمدن اسلامی در انتقال «مجدد» آن به غرب سهمی مهم داشته است. روشن است که در یک چنین انتقالی تمدن شرقی ما خود نتوانسته از تأثیر تفکر یونانی مصون بماند. حال پرسش این است که فرهنگ اسلامی تا چه حد چنین تأثیری را پذیرفته و بنابر آن در نحوهٔ فکری خود دستخوش دگرگونی شده است؟ آنچه مسلم است اینکه با توجه به این تأثیرپذیری، غرب‌زدگی شرق را نمی‌توان به عصر حاضر محدود کرد. از این‌روست که می‌بایستی آن را به‌معنی وسیع و صحیح آن یعنی به‌معنای یونانی‌زدگی به‌کار گرفت.

حوزهٔ اصالت تحصیل^۱ که مبنای فکری و فلسفی علوم جدید است می‌تواند به‌عنوان یکی از مظاهر اصلی خودبنیادی در نظر گرفته شود. گرچه روان‌کاوی در دل حوزهٔ اصالت تحصیل و علم‌زدگی^۲ قرن نوزدهم پرورش یافته مع الوصف کشفیات آن مبتنی بر چیزی جز گذشت از خودبنیادی نیست.

تفکر ژک لکان، که یکی از پیشگامان حوزهٔ اصالت ساخت محسوب می‌شود، بر همین اساس استوار بوده و مبین آن است که روان‌کاوی طی طریقی خاص است که می‌تواند راهگشایی عمده در جهت گذشت از خودبنیادی باشد. روان‌کاوی تجدید عهد با تاریخ و گذشته است. دریافت فی‌البداههٔ وجود ضمیر ناآگاه و کسب آگاهی از اینکه گذشته و تاریخ من از آن جهت به من تعلق

دارد که وجودم فتوایی باطنی و ناآگاه است که به و رای خودبنیادی اشاره دارد، موجب تأثیری قاطع در نسبت و رابطه‌ام با وجود خویش و تاریخ و سرگذشت خود می‌گردد. گذشت از خودبنیادی در اینجا براساس مذاقه غیرعقلایی و کشف مبسوط آن یعنی اصرار بر وقایع بی‌نهایت خصوصی و فردی قرار دارد. به عبارت دیگر این گذشت از آن‌رو حاصل می‌گردد که فرد مورد روان‌کاوی نه تنها از وجود خصوصی و فردی خود غفلت نکرده بلکه آن را به تفصیل مورد مبالغت قرار می‌دهد. زیرا گذشت از خودبنیادی فرار از آن نیست.

حوزه اصالت ساخت حاصل کوشش در گذشت از اصالت تحصیل حاکم بر علوم انسانی است. چه علوم اخیر بنا به تأثیر عمیق علوم دقیقه و تحصیلی رفته‌رفته روش‌های آنها را اتخاذ کرده انسان را به عنوان موجودی عینی و عینیت‌پذیر، یعنی به مثابه شیئی مادی، مورد مذاقه قرار دادند. روان‌شناسی که در جهت کاملاً مقابل روان‌کاوی قرار دارد و با آن در تناقضی اصلی و ماهوی است حاصل و نمونه بارزی از گرایش به همین تحصیل‌انگاری است. چه مورد و متعلق مطالعه آن خصوصیات، استعدادها و اطوار و شئون فرد است از آن جهت که این پدیدارها قابلیت آن را دارند که عینیت پیدا کرده و به صورت اموری جدا از تاریخ و سرگذشت شخصی فرد مورد تدقیق قرار گیرند، تا بدان حد که بتوان آنها را به عنوان مقولاتی کمی و قابل اندازه‌گیری مورد محاسبه قرار داد. حال آنکه روان‌کاوی از آن جهت به پرسش از وجود فرد می‌پردازد که وی را به عنوان موجودی صاحب تاریخ و برخوردار از ساحتی چون زمان در نظر می‌گیرد. آنچه در سرگذشت فرد مورد التفات روان‌کاو است آرزومندی و تمنای اوست که براساس رابطه مستمر او با گذشته، حال و همچنین آینده استوار است.

آدمی در نظر روان‌کاو موجودی است که متعهد عمده تاریخ و سرگذشت خویش است. منظور از اهل تاریخ بودن آدمی چیزی جز این نیست که وی پیوسته خویش‌شن خویش را در این تاریخ شناخته خود را به عنوان عامل اصلی آن درمی‌یابد. از این رو سرگذشت فردی برای روان‌کاو عبارت از

یک سلسله رویداد نبوده و هرگز نمی‌تواند به حد تسلسل وقایع زندگی گذشته او تقلیل یابد. چه وجود آدمی و رابطه او با خویشتن خویش مبتنی بر نسبتی است که او در هر لحظه با گذشته خود داراست.^۱

یک چنین نسبت راستینی به‌طور مستمر دچار تحول و دگرگونی می‌شود و پیوسته معنای تازه‌ای به وجود و تاریخ می‌دهد. آنچه مورد نظر روان‌کاوی است همین معناست که مناط اصلی را برای فرد در بازشناسی وجود خود فراهم می‌آورد. حال این معنا چگونه تعین یافته و به چه نحو تشکل پیدا می‌کند؟ پاسخ این پرسش را باید در مقوله‌ای که ساخت^۲ نامیده شده جست‌وجو کرد.

اصحاب حوزه اصالت ساخت بانی اصلی حوزه فکری خود را زبان‌شناس معروف فردینان دو سُسور می‌دانند. آنچه سُسور سیستم^۳ می‌خواند همان است که بعدها نام ساختمان یا ساخت را به خود گرفته است. این ساخت با آنچه قدما لوازم ذات می‌خواندند اشتراک معنوی دارد. به کار گرفتن اصطلاح لوازم ذات این خصوصیت را دارد که می‌تواند نشان دهد که چگونه حوزه اصالت ساخت در معنای مقوله‌ای چون ذات دگرگونی به‌وجود آورده است. چه جوهر یا ذات بنا به تعبیر قدما مقوله‌ای لایتغیر بوده که پایه و اساس عوارض متغیر بعدی و ثانوی را تشکیل می‌دهد. حال آنکه این ثنویت (یعنی تفاوت میان جوهر و عرض) در تفکر معاصر معنی خود را از دست می‌دهد و جای خود را به مقوله‌ای چون حیث زمانی^۴ واگذار می‌کند. ساختمان نفسانی یا لوازم ذات فردی انسان موقوف به نحوه تعین زمان نزد اوست. در اینجا زمان

۱. روان‌کاوان امروزه در زمره نادر محققانی هستند که در مقابل هجوم علمی چون ژنتیک و بیولوژی مقاومت می‌ورزند. چه این علوم با یافته‌های شگرف خود علوم اجتماعی و نفسانی را در غرب شدیداً تحت تأثیر خود قرار داده‌اند. بدیهی است که نیروی مقاومت روان‌کاوان در جهت رد و ابطال این کشفیات صرف نمی‌شود، بلکه مبارزه آنان متوجه نوع برداشتی است از آدمی که در نحو تقرب این علوم مکتون بوده و به حد کافی مورد پرسش قرار نگرفته است.

2. Structure

3. Système

4. Temporalité

به معنای سیر تسلسل‌آمیز لحظات نیست.

زمان نسبتی است که در هر لحظه فرد به‌موجب گذشته و بنابر فرافکنی آن در آینده با حیث کنونی خویش داراست. زمان فرافکنی گذشته در آینده و رجوع آن دو به زمان حال است. معنای وجودی شخص موقوف به گذشته اوست از آن جهت که این گذشته به آینده فرا رفته و به حال بازگشت پیدا می‌کند. گذشته از آن جهت گذشته است که به حال تعلق دارد. فرد از آن رو واجد گذشته است که آن را به‌عنوان جزء لایستجزایی از وجود کنونی خویش درمی‌یابد. زمان حال معنایی است که از رابطه و نسبت فرد با وجود خویش حاصل می‌شود. این رابطه همان آرزومندی و تمنای انسان است. حال اینکه آرزومندی چیست و تمنا کدام است بحث را به سوی زبان تکلم، که در نظر روان‌کاوی «حدیث آرزومندی» آدمی است، سوق می‌دهد.

زبان تکلم و اهمیت صوتی آن

متفکران از دیرباز در پی کشف این امر بوده‌اند که آیا زبان تکلم واجد واقعیتی مختص ذات خویش است یا آنکه موجودیت آن ماهیتی غیرزبانی داشته و به عالم عینی و مادی مربوط می‌گردد. قول به موجودیت مادی و خارجی زبان را نظریه انگیزش می‌خوانند که مبتنی بر این اعتقاد است که میان کلمات و اشیای موجود در عالم خارج یک نوع رابطه «طبیعی و مادی» وجود دارد. حال این رابطه طبیعی گاه به این معنی گرفته شده است که اسماء جز تقلیدی از طبیعت و اشیای آن نیستند و گاه بر این اساس قرار گرفته که هر کلمه را می‌توان به کلمات ساده‌تر تأویل کرده اصل آن را که ناگزیر در رابطه‌ای طبیعی با شیء مورد نظر است کشف کرد.

در مقابل این نظریه، حوزه فکری دیگری قرار دارد که به‌موجب آن زبان حالتی تحکمی^۱ داشته و قانونی است وضع شده حاصل از قراردادهای اجتماعی.

در آغاز قرن حاضر نظریهٔ دوم، یعنی نظریهٔ تحکمی زبان، به همت فردینان دو سُسور قوت گرفته تقریباً تمام حوزه‌های زبان‌شناسی را تحت تأثیر عمیق خود قرار می‌دهد. ولی در نظر سُسور این تحکم نمی‌تواند حاصل از قراردادهای اجتماعی باشد، بلکه نتیجهٔ مستقیم سیستم خاص زبان تکلم بوده و منوط به نظام موجود در آن است. علی‌رغم اعتقاد اصحاب نظریهٔ انگیزش که تحول هر زبان را چیزی جز بی‌سامانی متزاید در آن نمی‌دانستند، فردینان دو سُسور معتقد است که به‌جای کوشش در ارجاع زبان کنونی به زبانی قدیمی که مفروضاً دارای منطق و ضابطه‌ای دقیق‌تر و روشن‌تر بوده می‌بایستی آن را در وضعیت کنونی آن مورد مطالعه قرار داد. چه هر زبان در هر دوره‌ای از تحول خود سیستمی است کلی و منسجم که دارای روابط و قوانینی مطلقاً خاص خود بوده و هر عامل جزئی آن با توجه به کل ساختمان کنونی آن شکل و موجودیت می‌یابد.

نظریهٔ تحکمی بر اساس ضرورت مطلق متکی است که در هر لحظه از تحول زبان بر کل سیستم آن حاکم است. این ضرورت مختص ساختمان درون‌ذاتی زبان است و فاقد هرگونه انگیزش و دلیلی است.

زبان‌شناسان واحد زبانی را علامت^۱ می‌خوانند. سُسور به تبعیت از قدما علامت را شامل سه عنصر اساسی می‌داند: دال^۲، مدلول^۳ و دلالت^۴. بر این سه عنصر می‌بایستی عاملی دیگر اضافه کرد که مرجع^۵ نام دارد و همان شیء خارجی است که واژه بدان اطلاق می‌شود. در نظر سُسور دال صورت صوتی کلمه است در ذهن و مدلول مفهوم ذهنی آن. لذا دال و مدلول هر دو موجودیتی ذهنی بوده و از شیء خارجی متمایز هستند. آنچه مناسب دال و مدلول را تشکیل می‌دهد امری است بی‌دلیل و بی‌انگیزه^۶. به عبارت دیگر

1. Signe

2. Signifiant

3. Signifié

4. Signification

5. Référent

6. Immotivé

رابطه موجود میان آن دو رابطه‌ای **تحکمی** است، بدین معنی که هیچ دلیلی وجود ندارد که بتواند توجیه کند که چرا جسمی چون «چوب» را چ-و-ب می‌خوانیم. زیرا مفهوم چوب که همواره امری معین و لایتغیر در ذهن ماست می‌تواند صور صوتی دیگری داشته باشد، چنان‌که مثلاً آن را در زبان عربی شَجَر یا در زبان انگلیسی wood می‌خوانند. کلمه چوب تنها دارای این خصوصیت اساسی است که صورت صوتی آن مطلقاً از صورت صوتی تمام کلمات دیگر متمایز و متفاوت است. در نظر سُسور ماهیت هر واژه در تفاوت محض آن است با واژه‌های دیگر.

برای سُسور علامت زبانی در واقع یک صورت صوتی واحد است دارای پشت و رو: روی آن دال (اسم دلالت) و پشت آن مدلول (متعلق دلالت). وی رابطه میان آنها را به رابطه‌ای که میان پشت و روی یک ورق کاغذ وجود دارد تشبیه می‌کند. علی‌رغم استقلال آنها از یکدیگر اگر برشی در ورق کاغذ ایجاد کنیم برش هم شامل رو می‌شود هم شامل پشت. رابطه دال و مدلول نیز چنین است، یعنی در عین استقلال از یکدیگر متعلق به مقوله یکسانی هستند.

سؤالی که حال باید مطرح ساخت این است که صورت صوتی در واقع چیست و حاکی از چه پدیداری است؟ نبوغ سُسور در این است که تقرب رایج در زبان‌شناسی را رها کرده صورت صوتی را در رأس پرسش از زبان قرار می‌دهد. به عبارتی دیگر ذات زبان را به صوت موکول می‌کند. قدم قاطع بعدی تمایز صورت صوتی (دال) از مفهوم آن (مدلول) است که یک بار دیگر صوت را به عنوان ماهیت زبان مورد تأیید قرار می‌دهد.

صوت چیست و صورت صوتی کدام است؟ تعبیر «صورت صوتی» در وهله اول امری غریب به نظر می‌آید. آیا در نظر گرفتن صوت به عنوان تصویر عزل نظر از این امر قاطع نیست که کلام و تصویر دو مقوله کاملاً متمایز و حتی متضاد هستند؟ مطالعه کتاب درس‌هایی در باب زبان‌شناسی عمومی^۱ حاکی از آن

1. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris, 1981.

است که سُسور به این تمایز اساسی وفادار است و به هیچ وجه زبان تکلم را به حد تشبیه^۱ تنزل نمی‌دهد. تعبیر صورت یا تصویر صوتی نمی‌بایستی ما را گمراه کرده و فکر کنیم که تصویر صوتی نیز همچون تصویر بَصری است. تصویر یا صورت در تعبیر سُسور از اصطلاحی فلسفی تابعیت جسته و به معنای انطباع^۲ است. انطباع عبارت است از تأثیراتی که از طریق حواس پنج‌گانه از عالم خارج گرفته شده و در ذهن طبع یا به اصطلاح حک می‌شوند. لذا صورت به تصویر بَصری محدود نیست.

صورت صوتی در عُرْف سُسور مفهومی است دقیق که در عینِ سادگی بسیار پیچیده است. ما در اینجا با ذکر دو مورد خاص می‌کوشیم آن را توضیح دهیم. هنگامی که یک قطعه شعری یا کلام موزونی را از حفظ می‌خوانیم آنچه در ذهن ما جریان دارد و توالی ضروری کلمات را تضمین می‌کند همان است که سُسور آن را صورت صوتی کلمات می‌خواند. در مورد فراموشی کلمات نیز چنین است. آنچه مورد فراموشی است و به ذهنمان بازمی‌گردد معنا یا مدلول کلمه نیست، بلکه صورت صوتی آن است.

به نظر سُسور هیچ مفهوم و تفکری نمی‌تواند مستقل از ساختمان زبان حالتی منسجم داشته باشد. به عبارت دیگر در خارج از حیطهٔ زبان تکلم، تفکر آدمی معنای خود را از دست می‌دهد و به صورت توده‌ای نابسامان و غیرقابل تشخیص درمی‌آید. لذا تفکر که ذات آن در انسجام و ایجاد مناسبت‌های دقیق و تمایز میان امور است نمی‌تواند مستقل از ساختمان زبان که سیستمی بسامان و منظم است وجود داشته باشد. هم از این روست که ژک لکان معتقد است که زبانی ماورای زبان تکلم^۳ نمی‌تواند موجود باشد، چه از هر سو که رویم در بطن و حیطهٔ زبان تکلم قرار داریم. حتی بحث پیرامون ذات زبان امری نیست که بتواند ما را به ورای زبان رهنمون کند. ما

۱. représentation، تشبیه در مقابل توحید.

هرگز قادر نخواهیم بود که از زبان تکلم بیرون آمده آن را به عنوان عنصری مستقل از وجودمان درک کنیم. ماهیت آدمی در اهل زبان بودن اوست و برون آمدن و فاصله گرفتن از زبان چیزی جز امحای ذات انسانی ما نتواند بود. چه زبان جایگاه سودا و آرزومندی آدمی است و انسان ناآرزومند وجود خارجی ندارد.

ژک لکان در اصل جدایی و استقلال دال از مدلول از سُسور یا فراتر نهاده قائل به خط مانع قاطعی میان آنهاست (دال / مدلول). وی نشان می‌دهد که ضمیر ناآگاه و تظاهرات آن در واقع مبتنی بر سلسله‌ای زنجیری^۱ است که میان اسم‌های دلالت (دال) موجود است بی آنکه در یک چنین سلسله‌ای مدلولات یا مراجع خارجی آنها سهمی مهم داشته باشند. تداعی معانی پدیداری است نفسانی که بر اساس این سلسله زنجیری متکی است.

روان‌کاوی چون ژک لکان با مطالعه سیستم زبان‌شناسی سُسور چیزی جز تأیید کشفیات فروید نمی‌توانست بیابد. چه یک چنین نظریه‌ای پایه‌ای اساسی برای روان‌کاوان فراهم می‌آورد تا به موجب آن بتوانند نشان دهند چگونه با عزل نظر از مدلول می‌توان از دال یا اسم دلالت محض صحبت کرد.

مثال زیر نشان می‌دهد که رابطه‌ای ضروری میان اسم دلالت و متعلق آن وجود ندارد و علی‌رغم حالت ثابت و لایتنغیر مدلول، دال یا اسم دلالت همچنان در حال تغییر و تحول باقی می‌ماند.

پسریچه‌ای ده‌ساله قربانی کابوسی وحشتناک بود که موجب بیداری ناگهانی او شده وی را در حالت اضطراب‌آمیزی فرو می‌برد. زنبوری سمج به دور سر او می‌چرخید و علی‌رغم تلاش‌های او در دور کردن آن همچنان سعی بر آن داشت که به درون گوش او وارد شده مغزش را متلاشی کند.

روان‌کاو پس از شنیدن توصیف کابوس از سوی کودک فقط به تکرار کلمه «زنبور» اکتفا می‌کند. کودک به محض باز شنیدن کلمه دچار حالتی از کشفی

1. Chaîne signifiante

فی البداهه شده رابطه رمزی و اشاری^۱ کلمه زنبور را با «زن بور» درمی یابد. انگیزه اصلی در رجوع به روان کاو مربوط بود به حالت عصبی کودک که از چندی قبل مادر خویش را ترک کرده بود. وی به علت ترک مادر دچار احساس گناه فوق العاده ای شده بود و این احساس را از طریق ترس از «مجازات» از سوی مادر («زن بور») نمایان می ساخت.

بحث در مورد دیگر عوامل سازنده این کابوس در اینجا نمی گنجد چه غرض ما تنها جلب نظر خواننده به کلمه «زنبور» به عنوان دال یا اسم دلالت است. در اینجا می بینیم که آنچه مورد نظر ضمیر نا آگاه کودک است مدلول کلمه (یعنی حشره ای چون زنبور) نیست. زیرا زنبور اسم دلالتی است محض که می تواند مدلول های دیگری داشته باشد.

اسماء دلالت گنجینه آرزومندی انسان هستند. توانایی آدمی در التفات به اصوات زبان، یعنی دسترسی او به زبان تکلم است که وجود آرزومند او را تشکل می بخشد. هم از این روست که وجود او چیزی جز حدیث آرزومندی نیست. چنان که در مثال فوق دیدیم ضمیر نا آگاه ساختمانی چون ساخت زبان دارد.

استقلال اسم دلالت نسبت به مفهوم آن، یعنی جدایی دال و مدلول، امری است که به خصوص در ترجمه شعر مشهود است. آنچه ترجمه شعر را دشوار می سازد رساندن مفهوم مورد نظر شاعر نیست، بلکه برگردان آن چیزی است که ذات زبان شاعرانه را تشکیل می دهد. چه ماهیت یک متن منظوم انسجام، ترتیب و آهنگ واژه ها یعنی اسماء دلالت آن است. مثلاً این بیت حافظ را در نظر بگیریم:

سرو چمان من چرا میل چمن نمی کند

همدم گل نمی شود یاد سمن نمی کند

آنچه ارزش این بیت را تشکیل می دهد قبل از آنکه کلمات و معانی آن باشد

طنین و آهنگ آن است: تکرار حرف «چ» در «چمان»، «چرا»، «چمن» و همچنین صدای حرفی چون «د» که در سراسر بیت و حتی در ابیات بعدی غزل ظاهر می‌شود. این عناصر مستقل از هرگونه مدلولی عمل کرده همواره به بود زبان شعر تازی نو می‌بخشند. از این روست که حافظ خود از صدای سخن عشق به عنوان یادگاری جاودانه‌ای که به آدمی حواله شده صحبت می‌کند. این یادگار چیزی جز زبان تکلم نیست. ضمیر ناآگاه مشروط به زبان تکلم است و کارگزاری آن منوط بدان.

مثال: یکی از بیماران فروید معروف به مرد موش‌آذین^۱ ناگهان تصمیم به لاغر شدن می‌گیرد. روان‌کاوی وی نشان می‌دهد که دیک^۲ (در زبان آلمانی «چاق و فربه») نام فردی است که بیمار با او در رقابت بوده است.^۳

در اینجا دیک اسم دلالتی است که مستقل از مدلول اصلی خود عمل کرده به ضمیر ناآگاه امکان می‌دهد که با آرزوی خلاصی از شخص رقیب راهی برای ارضای خود پیدا کند.

استقلال اسم دلالت نسبت به مدلول بدین معنی است که کارکرد آن فقط دلالت یعنی افاضه معنا نیست. اسم دلالت عبارت است از یک سلسله واحد صوتی مستعد ابهام یعنی تعدد معنی. همین خصوصیت است که بدان حالتی تکراری می‌بخشد. تکرار در اینجا بدان معنی نیست که اسم دلالت همواره به صورت یکسان و لایتغیر ظاهر شود. تکرار - چنان‌که بعداً ملاحظه خواهیم کرد - پدیداری است کلامی که متعلق به ضمیر ناآگاه بوده و خصوص آن در این است که علی‌رغم انحنا و شکل‌های مختلفی که هر بار به خود می‌گیرد پیوسته حاوی تمنایی است یکسان.

مثالی دیگر از شعر بیاوریم. زمستان اخوان ثالث مثالی گویا در مورد استقلال اسماء دلالت از مفهوم یا مدلول آنها به دست می‌دهد.

1. L'homme aux rats

2. Dick

3. S. Freud, *Cinq psychanalyses*, tra. fr., PUF, 1985.

سلامت را نمی‌خواهند پاسخ گفت،
سرها در گریبان‌ست.

کسی سر بر نیارد کرد پاسخ‌گفتن و دیدار یاران را.
نگه جز پیش پا را دید نتواند،
که ره تاریک و لغزان‌ست.

و گر دست محبت سوی کس یازی،
به اکراه آورد دست از بغل بیرون
که سرما سخت سوزان‌ست...

در این شعر تکرار حرف «سین» مستمراً یادآور «سردی و زمستان» است. تلفیق شاعرانه این حرف با صدای مکرر «ر» زمزمه یارانِ درگیر در برف را خاطر نشان کرده و ما را قادر به «شنیدن» صدای گلایه‌وار آنها («بررر») از سرما می‌کند.

چنان‌که در این مثال به خوبی ملاحظه می‌شود کلمات قبل از همه حاکی از اصوات دلالت بوده مستقل از مدلولات خود عمل می‌کنند. یک‌چنین عناصر زبانی هستند که ارزش شعر را تضمین می‌کنند نه معنا یا دلالت کلمات. آنچه هنر را از دیگر فعالیت‌ها متمایز می‌کند همین نحوه بیان است که موجب احساس استحسان در آدمی گردیده و تمنای او را به خود می‌خواند.

رمز چیست و اشارت کدام است؟

اسماء دلالت اصواتی هستند که موجبات آرزومندی آدمی را فراهم می‌کنند. تمنای انسان منوط به توانایی او در التفات به این اصوات است. روان‌کاوی به ما می‌آموزد که این التفات همواره حالتی باطنی و ناآگاه دارد. استماع یک صوت یا اسم دلالت پیوسته پنهانگر دلالت‌های دیگری است که فرد نسبت بدان‌ها غافل و ناآگاه باقی می‌ماند. به عبارت دیگر اسماء دلالت اصواتی رمزی و اشاری هستند که نزد فاعل سخن و عامل اصلی آنها، یعنی نزد خود فرد، حالتی باطنی و ناآگاه پیدا می‌کنند. «زنبور» در مثالی که قبلاً آوردیم رمز و

اشارت^۱ نسبت به مادر طفل است و به نحوی توسط کودک «ادا» می‌شود که خود وی از معنی اصلی آن غافل می‌ماند. کودک تنها در پرتو رابطهٔ توکل آمیز^۲ خود با روان‌کاو است که قادر به کشف رمز و اشارت مکنون در کلام خویش می‌گردد. اوست که لفظ زنبور (زِنِ بَور) را به دهان جاری می‌کند و هم اوست که از استماع واقعی آن غافل است. هنگامی که روان‌کاو همان لفظ را به زبان می‌آورد کودک کاری جز شنیدن و درک واقعی کلام شخصی خود نمی‌کند. این کشف که توسط او صورت می‌گیرد حالتی دوگانه در وی پدید می‌آورد چندان که گویی وجودش به دو نیم تقسیم می‌شود: نیمی که از حقیقت گفتهٔ خود غافل است و نیمی دیگر که کاری جز شناخت این حقیقت نتواند کرد. ولی تنها در این انقسام‌پذیری است که آدمی وجود خود را به عنوان عامل و فاعل اصلی نفس خویش درمی‌یابد. این انقسام موکول به چیزی جز آنچه ضمیر ناآگاه نامیده می‌شود نیست. چه همان‌طور که بعداً خواهیم دید فرد آدمی همواره در این پندار به سر می‌برد که به وجود خویش کاملاً آگاهی دارد و می‌تواند بر نفس خود مسلط باشد. ظهور عامل نفسانی به عنوان وجودی که از حیطة تسلط خود فرد خارج است چیزی جز گواه وجود ضمیر ناآگاه نیست. فرد در هنگام کشف اسماء دلالت و رموز و اشارات آن «خود» را به عنوان «غیر» درمی‌یابد.

نفس برزخی

رمز و اشارت بدین معنی است که هر واژه یا اسم دلالت واجد رابطه‌ای دیالکتیک است میان حضور و غیاب. وقتی من این شیء را «میز» می‌نامم در این نامیدن «میز» از آن جهت حضور دارد که موجودیت آن غایب است. هم از این روست که ژک لکان به تقلید از هگل می‌گوید: «واژه نابودی شیء است»^۳. در این «نابودی» و غیاب است که شیء برای آدمی حضور واقعی

1. Symbole

2. Transférentiel

3. «Le mot, c'est le meurtre de la chose».

پیدا می‌کند. بدین معنی که قادر می‌گردد آن را به کار گیرد و ذات آن را دریابد. «میز» به عنوان اسم دلالت از این پس موجودیت لایتغیر و «واقعی» خود را از دست می‌دهد و در سلسله زنجیری واژه‌های زبان جای گرفته و قابلیت آن را پیدا می‌کند که مورد کارگزاری آدمی قرار گیرد.

ناگفته پیداست که اسم دلالت (الف) بدین معناست که همواره به اسمی دیگر (ب) دلالت دارد و «ب» نیز به نوبه خود به اسمی دیگر (ج) دلالت دارد الی غیرالنهایه. پرسش این است که چه عنصری رابط «الف» و «ب» است؟ پاسخ: البته نفس آدمی. حال باید دید که چگونه این ساحت نفسانی در رابطه میان این دو اسم دلالت عمل می‌کند.

آدمی همواره خود را به عنوان غیر درمی‌یابد. چه خویشتن خویش. او از آن جهت بدو اختصاص دارد که متعلق به غیر است. فروید این غیر را ضمیر ناآگاه^۱ می‌خواند.

حال این پرسش مطرح می‌گردد که اگر حیات من به غیر تعلق دارد در آن صورت من در تعیین آن چه سهمی می‌توانم داشته باشم؟ کیست که به ادای اشتباهی لفظی مرتکب می‌شود و مرا در حضور دیگران در شرمی عظیم درگیر می‌آورد؟ کدام عامل است که می‌خواهد آرزومندی‌های مرا در رؤیا تحقق بخشد؟ من یا غیر؟ من در مقام غیر یا غیر در جامه من؟

اما این غیر عنصری جز وجود من نیست. زیرا که من همواره خود را به صورت او درمی‌یابم. گواه آن اشتباهات لفظی^۲، رؤیایا، اعمال سهوی^۳ و... هستند که از جانب کسی جز من صورت نمی‌گیرند ولی من در مقابل آنها احساس غرابت و ناتوانی می‌کنم. سرگذشت من بر من محول شده و مرا متعهد زندگی خویش کرده است. ولی از آنجا که وجودم منوط به غیر است در تعهد آن پیوسته در حالتی دوگانه به سر می‌برم. این دوگانگی را قدما برنخ^۴

1. L'inconscient

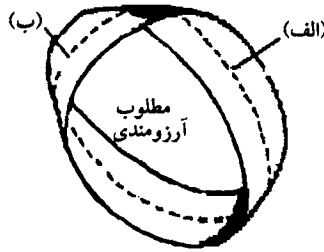
2. Lapsus

3. Actes manqués

4. Division

می‌نامیدند. بر چنین اساسی است که لکان ضمیر آدمی را فاعل برزخی^۱ می‌خواند که با فاعل اعتباری که قبلاً ذکر شد تفاوتی ندارد.

حال باید دانست که همین فاعل برزخی است که نماینده اسم دلالت (الف) در مقابل اسم دیگری (ب) بوده و رابطه آنها را عهده‌دار می‌گردد. لذا به تعبیر لکان «فاعل برزخی نماینده یک اسم دلالت است در قبال اسم دلالتی دیگر»^۲. به عبارت دیگر نفس آدمی پیچیده‌تر از آن است که بتواند تابع یک دلالت واحد گردد، چه به محض تابعیت از یک معنی (الف) به اسم دلالتی دیگر (ب) ارجاع می‌شود و الی غیرالنهاییه. وجود فرّار آن همچون صاعقه‌ای است میان دو اسم دلالت و هم از این روست که لکان آن را فاعل محذوف^۳ (فاعل) می‌خواند. این امر به خوبی در نوار مویوس^۴ قابل مشاهده است:



نوار مویوس

در اینجا هر روی نوار نماینده یک اسم دلالت است. هریک از آنها به محض ادامه به روی دیگر ختم می‌شود و روی دیگر نیز به نوبه خود به محض ادامه به روی نخستین نوار می‌انجامد. عامل اصلی این ارجاع مداوم

1. Sujet divisé

2. «Le sujet est ce qui représente un signifiant pour un autre signifiant» (Jacques Lacan).

3. Sujet barré (\$)

4. Bande de Moebius

از یک رو به روی دیگر- یعنی از یک اسم دلالت به اسم دلالت دیگر- نقطه تقاطع آنهاست که در واقع چیزی جز فاعل برزخی نیست. از این روست که ژک لکان نفس آدمی را عبارت از قطع یا برش حاصل از تسلسل اسماء دلالت می‌داند.

فضای خالی موجود در وسط نوار موبیوس که از توالی دو اسم دلالت حاصل آمده مطلوب آرزومندی است، یعنی مازادی^۱ است که از تسلسل اسماء دلالت و گردش آنها به دور یکدیگر پدید آمده است. چنان‌که می‌بینیم مطلوب و مورد آرزومندی آدمی موجودیتی است فقدانی، یعنی تو خالی، که راجع به آن بعداً صحبت خواهیم کرد.

مخاطب اصلی فاعل برزخی غیر بزرگ (غ) است. در نظر روان‌کاو غیر نیز همچون فاعل برزخی موجودیتی اعتباری دارد، چرا که مخزن و گنجینه اصلی اسماء دلالت است، ولی از آنجا که در این مخزن زبانی نمی‌توان یک دلالت واحد یافت که بتواند نفس برزخی را معنا و دلالتی قطعی بخشد، لذا غیر نیز «موجودی» است محدوف یا فقدانی (غ).

مجاز^۲ و استعاره^۳

چنان‌که دیدیم «ضمیر ناآگاه ساختمان‌های همچون ساختمان تکلم دارد»^۴ (ژک لکان). زیرا مجاز و استعاره دو عنصر عمده آن را تشکیل می‌دهند. مجاز و استعاره دو مقوله‌ای هستند که ژک لکان به ترتیب به جای ایجاز^۵ و جابه‌جایی^۶ که در عرف فروید دو مکانیسم اصلی زبان ضمیر ناآگاه هستند- به کار گرفته است. در اینجا بهتر است برای این دو مقوله به ذکر یک مثال بپردازیم.

1. Le reste

2. Métonymie

3. Métaphore

4. «L'inconscient est structuré comme un langage» (J. Lacan).

5. Condensation

6. Déplacement

آقای وفادار که مردی سی و چهار ساله است در طی یکی از جلسات روان‌کاوی به شرح رؤیای زیر می‌پردازد: «در حیاط مدرسه‌ای که تحصیلات متوسطه خود را به اتمام رسانیده‌ام، مسابقهٔ وزنه‌برداری است. من و یکی از همکلاسی‌ها به مرحلهٔ نهایی رسیده‌ایم و می‌بایستی هریک هالتری را به وزن هشتاد کیلو بیازماییم. در انجام این زورآزمایی تردید فراوان داشته‌بر آن می‌شوم که از شرکت در مسابقه صرف‌نظر کنم. مدیر مدرسه که متوجه این امر شده به‌طرف من می‌آید و در گوش من به آرامی چیزی می‌گوید تا مرا به انجام آن تشویق کند. ناگهان خود را در مکان دیگری می‌یابم: با همسرم در اتاق سر سفره هستیم و گویی انتظار کسی را می‌کشیم».

حال معنای این رؤیا چیست و به چه وقایعی از زندگی خواب‌بیننده اشارت دارد؟ افکار و خاطراتی که پس از شرح رؤیا به ذهن او متداعی می‌شوند درک آن را امکان‌پذیر می‌سازند.

آقای وفادار مدت سه ماه است با خانم مطلقه‌ای که صاحب دو فرزند از شوهر سابق خویش است ازدواج کرده است. نکتهٔ اصلی و کلید عمدهٔ درک رؤیا را می‌توان در نام خانوادگی شوهر سابق همسر وی، یعنی آقای نیرومند، جست‌وجو کرد. چنان‌که می‌بینیم در رؤیا نیز سخن از نیرومندی و زورآزمایی است. ولی مسئله به اینجا ختم نمی‌شود چه همکلاسی آقای وفادار که در رؤیا ظاهر می‌شود اکبر نام دارد. در اینجا نام اکبر نه تنها معنی اصلی خود (بزرگ‌تر) را در مورد زورآزمایی حفظ کرده بلکه اشارتی است به نام پدر خود او (اکبر وفادار).

همچنین در جریان تداعی معانی روشن می‌شود که وی از بدو ازدواج خود همواره این نگرانی را داشته که آیا می‌تواند بار (وزنهٔ) سنگینی که بر دوش او نهاده شده، یعنی نگهداری و تربیت فرزندان همسر خویش را به‌خوبی تحمل کند؟ ناگفته نماند که گمان می‌رود که همسرش در انتظار فرزندى باشد، چه مدت دو هفته است که قاعدگی او به تعویق افتاده است (چنان‌که در رؤیا می‌بینیم با همسر خود منتظر کسی هستند). مدیر مدرسه که

در رؤیا ظاهر می‌شود و قصد تشویق او را دارد وی را به یاد پدر بزرگ مادری‌اش می‌اندازد. رموز و اشارات موجود در رؤیا هنگامی به نهایت وضوح می‌رسند که وی به یاد نام خانوادگی مادرش می‌افتد. چه نام صغرایی لزوماً نام اکبر و نیرومند را به ذهن متبادر می‌کند.

آنچه می‌توان به‌طور خلاصه در مورد معنی این رؤیا گفت این است که آقای وفادار به علت وقایع زندگی خود در حال باز زیستن گذشته و رقابت‌های دیرینه‌اش با پدر خویش است. نه تنها دو فرزند همسرش او را در مقابل فرایند پدر شدن قرار داده‌اند بلکه حاملگی احتمالی همسر نیز بر آن تأکید دارد.

در این رؤیا می‌توان به‌خوبی کارگزاری دو مقوله اصلی ساحت رمز و اشارت را که به شعور ناآگاه آدمی تعلق دارند ملاحظه کرد. چنان‌که گفتیم این دو مقوله استعاره و مجاز خوانده می‌شوند.

حضور هم‌کلاسی آقای وفادار در این رؤیا به‌صورت مجازی به پدر او اشارت دارد، چه هر دو دارای نام یکسانی هستند. از دیگر صور مجازی موجود در رؤیا می‌توان از مناسبت نام خانوادگی مادر وی (صغرای) با نام پدر (اکبر) یاد کرد.

در صنایع بدیعی نسبت میان معنی اصلی (حقیقی) و معنی غیر اصلی (مجازی) را *علاقه* می‌خوانند. *علاقه* اقسام مختلف دارد. *علاقه کُلّیت* و *جزئیت* (مدرسه به‌جای کلاس درس)، *علاقه لازمیت* و *ملزومیت* (آتش و گرمی)، *علاقه حال* و *محل* (لیوان به‌جای آب)، *علاقه سببیت* (معلول به‌جای علت)، *علاقه آلیت* (فرمان اتومبیل به‌جای اتومبیل)، *علاقه عموم و خصوص* ... فروید به‌جای مجاز از *انتقال* یا *جاب‌جایی* سخن می‌گوید. در مثال فوق می‌بینیم که هم‌کلاسی آقای وفادار جای پدر را گرفته معرف کسی جز او نیست. ولی این *جاب‌جایی* از طریق شباهت نام آنها یعنی از طریق مجاز صورت گرفته است.

درباره استعاره‌های موجود در رؤیا که در عرف فروید *ایجاز* نامیده می‌شوند می‌توان موارد متعددی ذکر کرد. زور آزمایی و مسابقه

وزنه‌برداری در رؤیا استعاره‌ای است که به پدر فرزندان همسرش یعنی آقای نیرومند اشاره دارد، انتظار در اتاق ناهارخوری به حاملگی همسروی و بالاخره وزنه و سنگینی هالتر به «بار» سنگینی بازمی‌گردد که او به علت مسئولیت در قبال فرزندان همسر خود به عهده گرفته است. همچنین است وجود عدد «هشتاد» که به پدر آقای وفادار که در هشتادسالگی فوت کرده اشاره دارد.

قانون و ناموس

ساحت رمز و اشارت دارای شئون و اطوار مختلفی است که قانون یکی از مهم‌ترین آنهاست. قانون عبارت است از یک سلسله مبانی که بر روابط اجتماعی حکمفرماست. هر نهادی، اعم از خانواده، اجتماع یا گروه‌های مختلف آن که به علت خاصی گرد هم آمده و مقاصد یکسانی را دنبال کنند دارای قوانینی مختص به خود هستند. هر فرد از آنجا که به نهادی اجتماعی تعلق دارد موظف است که تابع قوانین حاکم بر آن باشد. شرط تعلق هر فرد به یک نهاد البته تابعیت از این قوانین است. این تابعیت و رعایت آن توسط فرد موجب بقا و ادامه فعالیت او در نهادی می‌شود که در آن شرکت می‌جوید.

در نظریه لوی-استروس آنچه هر جامعه‌ای را به صورت ساختمان یا سیستمی متشکل درمی‌آورد نحوه وجود نسبت‌های مختلف خانوادگی موجود بین افراد آن جامعه است. قوانین حاکم بر روابط خانواده و نسبت بین اعضای آن نخستین پایه و اساس هر جامعه‌ای را تشکیل می‌دهد. این امر اساسی در مورد هرگونه اجتماع بشری صادق بوده و قانونی عام و شامل^۱ است. بدیهی است که این قوانین همگی به قانون محارم بازمی‌گردند. قانون محارم تعیین‌کننده این امر است که هر فرد، به جهت موضع و مقامی که در

1. Universel

سلسله روابط خانوادگی احراز می‌کند، حق ازدواج با چنین و چنان فردی که به‌نوبه خود احرازکننده چنین و چنان موضع و مقامی در خانواده است دارد یا نه. اصطلاح «محارم» بر این معنی تأکید دارد که چه رابطه‌ای با چه کسی «حرام» است. به عبارت دیگر آنچه از کلمه محارم افاده می‌شود چیزی جز نسبت و رابطه جنسی نیست. نخستین پایه هر جامعه مبتنی بر قوانین حاکم بر روابط جنسی افراد است. لذا جنسیت، یعنی میل یا امتناع جنسی، در رابطه‌ای درون ذاتی با قانون است.

حال می‌توان به این نکته پرداخت که چگونه فرد قابلیت آن را پیدا می‌کند که از این قوانین تابعیت کند. ترس از مجازات نمی‌تواند پاسخی متقاعدکننده باشد. نگاهی دقیق‌تر به مسئله نشان می‌دهد که تابعیت از قانون منوط به اصلی است که فرد در درون خویش واجد آن است. حال باید پرسید که چگونه این اصل باطنی در فرد وجود پیدا می‌کند و از کجا منشأ می‌گیرد؟

ناموس به معنای محارم به مجموع زنانی اطلاق می‌شود که در رابطه خویشاوندی خاصی نسبت به یک مرد هستند. این واژه در مورد مردان اطلاق نمی‌شود. ناموس مرد «حریم» خاص اوست که باید از گزند و تعرض بیگانه در امان باشد. مردی مرد مبتنی بر حفظ این حریم است. از این روست که قانون محارم قبل از هر چیز قانونی مذکر است و به مردان تعلق دارد. «حُرمت» مرد در حفظ «حریم» اوست و در احترام و رعایت این اصل، اولین «حق قانونی» مرد «ناموس طبیعی» اوست. مرد در «ناموسگاه» (میدان جنگ) از چیزی جز ناموس خود دفاع نمی‌کند و «شریف‌بودن» او در «شرف» (ناموس) اوست. چنان‌که گفتیم، مردانگی مرد در حفظ ناموس یا قانون دفاع از محارم است. لذا رابطه و نسبت او با رابطه و نسبتی که زن با قانون دارد متفاوت بوده و حاکی از آن است که بین قانون و مردی رابطه‌ای مستقیم وجود دارد.

نسبت زن با قانون همواره در ارجاع اوست به قانون حاکم بر مرد. به عبارت دیگر، نسبت زن با قانون نسبتی است غیرمستقیم.

مرد از یک سو فرزند پدر خویش است و از سوی دیگر خود پدر. از آن رو

که فرزند پدر است به قانونِ مردِ بی‌واسطهٔ خود یعنی پدر خویش متکی است و از آن رو که خود پدر است حافظ قانون و ناموس خانواده به‌شمار می‌رود. لذا مرد و قانون واجد رابطه‌ای مستقیم با پدر هستند. زیرا که وجود قانون متکی بر وجود پدر است. ولی، چنان‌که توضیح خواهیم داد، منظور از پدر وجود مادی او نیست.

نخستین عنصری که هویت فرد را تعیین می‌کند نام اوست. آدمی در وراثت به‌معنایی که در زیست‌شناسی از آن افاده می‌شود با حیوانات نسبت مشترکی دارد. ولی آنچه او را از آنها متمایز می‌سازد وراثت به‌معنای انسانی و اجتماعی آن است. بدین معنی که نام خانوادگی هر فرد تعیین‌کنندهٔ تعلق او به خاندان او است و او را در سیستم خانوادگی موضع و مقامی خاص می‌بخشد. روشن است که نام خانوادگی از طریق پسران و مردان خانواده به نسل‌های بعدی انتقال پیدا می‌کند و زنان در این انتقال و «وراثت» سهم مستقیمی ندارند. بقای نام خانوادگی بستگی به وجود پسران خانواده دارد، البته به شرطی که این پسران خود به مقام پدری ارتقا پیدا کنند. به عبارت دیگر، پدر شدن به‌معنای آن است که یک فرد مذکر قادر شود نامی را به ارث برده و به نسلی دیگر منتقل کند.

رابطهٔ میان قانون و افراد یک جامعه نسبت مستقیم با نام خانوادگی دارد، چه تعیین تابعیت قانونی و حاکمیت آن بر فرد مستلزم تعیین هویت اوست. از سوی دیگر، چنان‌که ملاحظه کردیم، هویت اسمی افراد یک جامعه بر هویت اسمی یا نام پدران آنان استوار است. خلاصه آنکه قانون از ناموس منشأ می‌گیرد و این هردو مظاهری از یک اصل یعنی اصل هویت اسمی پدر هستند. از این رو جدا از تولد زیستی و متقارن با آن انسان دارای تولدی دیگر است که او را از حیوانات متمایز می‌سازد. این نوع تولد را می‌توان تولدِ هویتِ اسمی آدمی نامید. این وجود اسمی در رابطه‌ای درون‌ذاتی با مقام پدری یعنی حافظ باطنی قانون است. لکن ساحت پدری را از آنجا که حافظ باطنی قانون است نام پدر می‌خوانند.

در اینجا، بدون آنکه خواسته باشیم وارد بحث تفصیلی رشد و تکامل نفسانی طفل در نخستین سال تولدش شویم، می‌توانیم مواردی چند را که قبلاً مورد بحث قرار دادیم مجدداً به اختصار یادآور شویم.

نوزاد قبل از تولد در وحدت جسمانی با مادر است. این وحدت در هنگام تولد جای خود را به وحدت نفسانی بین مادر و کودک می‌دهد. رشد کودک فرایندی است به سوی استقلال روزافزون. مادر و کودک ناگزیر خواهند بود که رفته‌رفته از این وحدت دست بشویند. هر مرحله‌ای از رشد حاوی حرمان است و ایجاب می‌کند که مادر و فرزند متقابلاً از دست دادن یکدیگر را بپذیرند. اولین حرمان و اختلال در این وحدت، بازگشت عادت ماهانه یا قاعدگی مادر است. این به معنای آن است که مادر دوباره به مقام و موضع قبلی خود بازگشته است. لذا زمان ظهور مجدد قاعدگی بستگی به این دارد که مادر قادر باشد از فرزند خود از نظر نفسانی فاصله بگیرد و مجدداً وجود خود را به‌عنوان «زن»، یعنی موجودی که دارای میل جنسی است، بپذیرد. هم از این روست که غالباً تا زمانی که مادر به شیردادن به فرزند خود ادامه می‌دهد همچنان در دوران بی‌قاعدگی خواهد بود. بنابراین بازگشت عادت ماهانه امری است فیزیولوژیک که معلول فرایند دوری مادر از فرزند و ظهور مجدد میل جنسی در اوست. در اینجا ملاحظه می‌کنیم که پدر به‌صورت عاملی درمی‌آید که مانع ادامه وحدت مادر و فرزند می‌گردد. بدین معنی که پدر عامل اصلی جدایی مادر از فرزند است.

چنان‌که می‌دانیم رابطه مادر و فرزند تنها بر اساس محبت و عشق استوار نیست، بلکه کین و نفرت نیز در آن دخالتی بسزا دارد، چندان‌که می‌بایستی رابطه آنان را متکی بر مهراکین دانست. اگر این رابطه مبهم و دوپهلوی که بر «ثنویت وحدانی» آنها حاکم است همچنان ادامه پیدا کند کودک چنان دچار اضطراب می‌گردد که از فرایند رشد روگردانده اختلالات رفتاری و حتی جسمانی از خود بروز می‌دهد. مثلاً از قبول پستانک و غذاهای دیگری جز شیر مادر سرباز می‌زند. البته این احساس اضطراب مختص کودک نیست.

تخیلات روزمره و رؤیاهای مادر نیز گواه روشنی بر این مدعاست. مادری خواب دیده بود که در حال تعویض قنداق فرزند خویش است ولی به جای کهنه از پارچه‌ای پر از بوتهٔ خار استفاده می‌کند. در تداعی افکاری که به ذهن او متبادر شد به‌یاد آورد که روز قبل یکی از شاگردانش را به خواری و پستی متهم کرده بود. زبان رؤیا در اینجا از مقولهٔ جناس که یکی دیگر از صنایع بدیعی است استفاده کرده و رابطه‌ای میان خوار و خار ایجاد کرده است. به عبارت دیگر جناس موجود میان این دو لفظ چیزی جز تجلی احساس مهربان مادر نیست. البته نباید فراموش کرد که این احساس حالتی ناآگاهانه دارد. هم از این روست که رؤیاهایش عرصهٔ این احوال است، چه رؤیا به قول فروید شاهراه کشف ضمیر ناآگاه است. البته چنین احوال مهربانی موجب احساس اضطراب می‌شوند. دنبالهٔ رؤیا نشان‌دهندهٔ این امر بود. در صحنهٔ بعدی، خواب‌بیننده خود را در یکی از جلسات امتحان کنکور دانشگاه می‌یابد. این صحنه مؤید آن بود که پس از چنین عمل پرخاشگرانه‌ای می‌بایستی «تقاضا» آن را پس دهد، بدین معنی که صحنهٔ اضطراب‌آور امتحان کنکور را به‌یاد بیاورد. به خصوص که امتحان در آن زمان برای او مقرون به موفقیت نبوده او را در مقابل همسالانش «خوار» و زبون کرده بود.

گفتیم که وجود پدر باعث می‌شود که در هم‌امیختگی نفسانی میان مادر و فرزند اختلال ایجاد شود، اختلالی که برای کودک و همچنین مادر بسیار سازنده و ایمنی‌بخش خواهد بود، چه در غیر این صورت احوال نفسانی آنان همواره به علت وجود احساسات مهربان و اضطراب حاصل از آنها مورد تهدید قرار خواهد گرفت.

فاصله‌ای که مادر از لحاظ نفسانی نسبت به فرزند خود می‌گیرد و بیداری میل جنسی او نسبت به همسر خود عنصری تازه در حیات نفسانی کودک پدید می‌آورد، بدین معنی که نام پدر را نزد او تعیین می‌بخشد. تعیین نام پدر اولین قانونی است که در هم‌امیختگی مادر و فرزند دخالت کرده و برای نخستین بار مادر را به فرزند «حرام» می‌کند. از این به بعد، «بودن» جای خود

را به «داشتن» می‌دهد، بدین معنی که تا به حال در رابطه هم‌میخته آنها وجود مادر وجود کودک بوده است و وجود کودک وجود مادر. در حالی که با تعیین قانون مرتب بر نام پدر، از این به بعد کودک «دارای» مادر می‌شود و مادر «صاحب» فرزند. قانون پدری حکم می‌کند که گونه‌ای جدایی اصلی و اولی میان مادر و فرزند حاصل شود. بدین نحو است که کودک شروع به کسب هویتی خاص خود می‌کند بی آنکه این هویت در هم‌میختگی با مادر مورد تهدید قرار گیرد.

می‌دانیم که زبان ضمیر ناآگاه زبانی است متشکل از رمز و اشارت. قانون، که به ضمیر ناآگاه تعلق دارد، همواره نصی ظاهر است که به امری نهفته اشارت دارد، حال باید دید که در پس قانون چه موجودیتی باطنی و ناآگاه پنهان است. اگر ممنوعیت را ماهیت قانون به حساب آوریم در آن صورت این پرسش مطرح می‌شود که این ممنوعیت بر چه امری مرتب است؟ پاسخ: بر امیال نفسانی فرد. به عبارت دیگر اگر انسان فاقد میل نفسانی بود هیچ‌گاه قانونی وجود نمی‌داشت. روان‌کاوی بر آن است که میان قانون و میل نفسانی رابطه‌ای ماهوی وجود دارد، بدین معنی که وجود امیال نفسانی بدون وجود ممنوعیت محال است.

فُز-دا^۱

این نامی است که روان‌کاوان به یکی از مشاهدات فروید داده‌اند. وی در مشاهده یکی از نوه‌های خود که به هجده ماهگی رسیده بود ملاحظه کرد که کودک به محض غیبت مادر از خانه، بازی خود را بر یک قرقره نخی متمرکز می‌کند. بدین نحو که با در دست گرفتن یک سر نخ، قرقره را به سوی دیگر اتاق پرتاب کرده و این حرکت خود را با ادای صدایی چون «اُ O» (مخفف Fort به معنی دور) توأم می‌کند. سپس قرقره را به وسیله نخ به سوی خود فراکشیده، به محض ظهور مجدد آن لفظی شبیه «Da» («ایناهاش») ادا می‌کند.

1. Fort-Da

بنا به تحلیلی که فروید از این مشاهده به دست می‌دهد، کودک از طریق بازی بر حالت انفعالی محض خود فائق آمده، گویی تجربه تلخ غیبتِ مادر را به یک نوع بازی فعال از سوی خویش تبدیل می‌کند.

در نظر لکان فر-دا اولین قدم کودک است در جهت ترمیم^۱ یعنی دسترسی به ساحت رمز و اشارت. زیرا که رمز و اشارت بر این استوار است که نفس آدمی قادر گردد غیبت شیئی را پذیرفته از طریق زبان تکلم بدان حضوری دیگر دهد. زبان رمز و اشارت یک‌چنین رابطه‌ای دیالکتیک است که میان حضور و غیاب پدید می‌آید. از طریق این رابطه فرد قادر می‌گردد که جدایی و فراق از مطلوب را نه تنها تحمل کرده بلکه آن را تعهد کند، یعنی از قبول مسئولیت شخصی در قبال رنج حاصل از آن سرباز نزده آن را موکول به تقصیر دیگران نداند.

فر-دا به جرمان کودک از مادر صورتی بسامان می‌دهد و او را برای دسترسی به زبان تکلم آماده می‌کند. چرا که زبان تکلم به عنوان ساحت رمز و اشارت در واقع از دست دادن شیء یعنی رابطه مستقیم و بی‌واسطه کودک با آن است. این زبان تکلم است که از این پس میانجی فرد و اشیای عالم می‌گردد. زیرا که وساطت، ذات اصلی ساحت رمز و اشارت است. رضایتمندی حاصل از زبان تکلم در واقع جای رضایتمندی قبلی را که حالت بی‌واسطه داشته است می‌گیرد. کودک که بنا به اصل لذت زندگی می‌کرده از این به بعد قادر می‌شود به تحمل و حتی بهره‌مندی از اصل واقمیت نائل گردد.

شئونی دیگر از ساحت رمز و اشارت

زبان تکلم تنها مظهر ساحت رمز و اشارت نیست. چنان‌که قبلاً ملاحظه کردیم خویشاوندی، اسم خاص افراد و همچنین محرمت جزء لایتجزای این ساحت هستند. همین‌طور است آینده، یعنی افقی که به برکت طی طریق

نفسانی - چه از راه روان‌کاوی، چه از راهی دیگر - در مقابل فرد آدمی گشوده می‌شود.

عهد و پیمان نیز پدیداری است متعلق به ساحت رمز و اشارت. چرا که نه تنها حاکی از احوال قلبی عمیق آدمیان است بلکه عنصری ثالث است که آنها را از روابط رو در رو و متفاخر مصون نگه می‌دارد. عهد و پیمان با قرارداد تفاوت دارد. چه در مورد اخیر عنصری وجود ندارد که ورای فرد فرد آدمیان باشد و به عمل آنها تعالی بخشد.

مراسم اجتماعی و تشریفاتِ مترتب بر آنها را نیز می‌بایستی تظاهراتی از ساحت رمز و اشارت دانست. خصوصیات این ساحت چنان است که گذر از آن موجب دگرگونی فرد آدمی شده و بدو هربار نحو نفسانی جدیدی عطا می‌کند. هیچ فرد آدمی از تأثیرات حاصل از ساحت رمز و اشارت مصون نتواند ماند. مرگ، تولد، تدفین، ارتقا به مقام مادری یا پدری، ازدواج یا طلاق هر یک تظاهراتی از ساحت مورد نظر هستند.

ذکر یک مثال خالی از فایده نخواهد بود. تجربیات بالینی به کرات نشان می‌دهند که مراسم تدفین و به خاک سپردن سهمی قاطع در تسکین رنج و تألم عزاداران دارد و عدم وجود آن به درد و غم آنها حالتی پایان‌ناپذیر می‌دهد. خانم سی‌ساله‌ای در هنگام وضع حمل طفل خود را از دست داده بود و مقامات پزشکی به عللی نتوانسته بودند جسد کودک را به خانواده‌اش اعاده دهند. روان‌کاوی - که برای او غایتی جز پایان‌بخشیدن به رنج و تألم عظیم او از این فقدان نداشت - با چنین رؤیایی آغاز شد: «خواب دیدم که با دسته‌گلی در میان قبرستان حیران و سرگردانم». رؤیا حاوی چنین پیامی بود: «در پای چه مزاری و در پی فقدان چه عزیزی باید به سوگ نشست؟ نه جسدی موجود است و نه مزاری در قبرستان». به عبارتی دیگر زن جوان در پی یافتن مؤیدات لازم برای ترمیم بخشیدن به مرگ کودک خود بود، ترمیزی که به علت عدم وجود مزار و مراسم تدفین حالت امری محال به خود گرفته بود. یکی دیگر از شئون ساحت رمز و اشارت رابطه آن با حقیقت است.

حقیقت در اینجا نه به معنای تطابق ذهن با واقع^۱ است نه ربطی به صدق و کذب منطقیون دارد. حقیقت در اینجا به معنای خروج از مستوری^۲ یعنی پرده برکشیدن از آن نوع فراموشی است که منشأ ضمیر ناآگاه ماست. اما دسترسی به حقیقت نزد آدمی همواره جزئی بوده و مشوب به پرده‌پوشی است. حقیقت تام و مطلق با ذات برزخی آدمی تناقضی ماهوی دارد. قول بدان در طول تاریخ موجب فجایع انسانی عظیمی شده است.

آرزومندی یعنی آرزومندی غیر

چنان‌که در مورد فُر-دا دیدیم ساحت رمز و اشارت مبتنی بر رابطه‌ای دیالکتیک است که میان حضور و غیاب حاصل می‌شود. هم از این روست که لکان به پیروی از هگل کلمه را نابودی شیء می‌داند. نابودی در اینجا به معنای غیاب شیء است. بدین معنی که حضور کلامی آن منوط به غیاب مادی آن است. می‌دانیم که هستی آدمی در ساحت رمز و اشارت است، بدین معنی که انسان قادر است به حضور اشیا رفته ذات آنها را دریابد. این حضور مشروط به غیبت آنهاست. غیبت اشیا خود منوط به امری بس عمیق‌تر است، بدین معنی که فرد آدمی همواره می‌بایستی به عنوان فاعل نفسانی از خود غایب شود تا بتواند حضور اشیا را برای خویش امکان‌پذیر سازد. از این روست که لکان آن را به صورت محنوف^۳ (فاعل نفسانی) می‌نویسد. حذف^۴ بدین معنی است که غیبت از خود، ماهیت اصلی و اولی انسان است و نفسانیات آدمی مدیون «حضور غیابی» او در قبال اشیا هستند. ناگفته پیداست که حضور غیابی با غیاب حضوری رابطه‌ای دیالکتیک دارد. این رابطه در واقع همان نسبتی است که میان نفس (فاعل نفسانی) و غیر (غ) وجود دارد. غیاب فاعل نفسانی حضور غیر (غ) است و غیاب غیر (غ) حضور فاعل

1. *Adequatio*

2. *Alétheia*

3. Barré

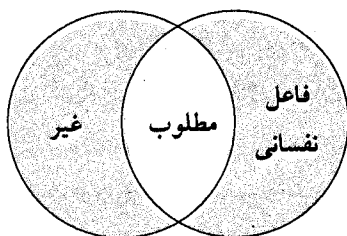
4. Barre

نفسانی. همان‌گونه که فَاعِل نفسانی نحو وجودی محذوفی دارد، خصوص هستی غیر نیز در صورت محذوف آن است. غیر محذوف بدین اشاره دارد که وصول به حقیقت تام امری است محال و ممتنع. حال می‌بایست مقوله حذف را تفصیل داد.

اگر نفس آدمی مقوله‌ای محذوف است یعنی فَاعِلِیت آن در اعتباری بودن آن است و اگر حضور شیء منوط به غیبت آدمی از نفس یا خویشتن خویش است، در آن صورت این پرسش مطرح می‌گردد که انگیزه اصلی در این حضور و غیاب چیست؟ چرا آدمی نیاز به غیر (غ) دارد؟

پاسخ در آرزومندی یا سودای آدمی است. بدیهی است که آرزومندی با نیاز از یک سو و با میل از سوی دیگر متمایز و متفاوت است. نیاز مقوله‌ای است زیستی^۱ و میل به حیث خیالی آدمی تعلق دارد نه به ساحت رمز و اشارت. میل و نیاز هیچ‌یک واجد قدرت لازم برای هدایت زندگانی فرد آدمی در طول حیات او نیستند.

ورود به ساحت رمز و اشارت موجب از دست دادن بخشی از رضایتمندی حاصل از شیء می‌گردد. همین بخش از دست‌رفته است که از این پس مطلوب یا مورد اصلی آرزومندی را تشکیل داده و موجب می‌گردد که آرزومندی حالتی پایان‌ناپذیر پیدا کند. چرا که بخش از دست‌رفته از یک سو دیگر بار به دست نمی‌آید و از سوی دیگر به علت عدم نیل بدان همچنان مورد اصلی آرزومندی آدمی قرار می‌گیرد. آرزومندی بدین معنی است که غیر به عنوان مخاطب اصلی نفس واجد مطلوب نهایی اوست. لذا آرزومندی یعنی آرزومندی غیر. ولی همان‌طور که بخش از دست‌رفته خلأ و فقدان دائمی نفس را تشکیل می‌دهد، غیر نیز قادر به حصول بخش از دست‌رفته نبوده و موجودیتی محذوف است (غیر). لذا فقدان مقوله‌ای است مشترک میان فَاعِل نفسانی و غیر. مطلوب آرزومندی آدمی از تلاقی نفس و غیر حاصل می‌آید:



همچنان‌که در این شکل می‌بینیم مطلوب آرزومندی وجه مشترک فاعل نفسانی و غیر است. به عبارتی دیگر مطلوب آرزومندی مازادی است حاصل از رابطه آن دو.

مادر، غیر اصلی و اولی کودک است. کودک در ابتدا در این تصور باطل است که وجودش فقدان نفسانی مادر را «پُر» می‌کند. ولی اندکی بعد به این واقف می‌گردد که آرزومندی مادر به سمتی دیگر متوجه بوده و وجود او برای ارضای آن کافی نیست. بدین نحو کودک به مدخلیت پدر و سهم او در رضایتمندی مادر آگاه می‌گردد و می‌فهمد که مادر، خود نیز، نیازمند پدر بوده و غیری مطلق نیست.

روان‌کاوی بدان قائل است که این فقدان منوط به چیزی جز ذکر نیست. درک محرومیت مادر از ذکر، گامی مهم در تحول نفسانی کودک است، گامی که حاکی از آن است که غیر نیز نمی‌تواند موجودی تام و کامل باشد (غیر). در این مرحله «بودن» به «داشتن» مبدل می‌گردد (ژک لکان). بدین معنی که کودک که تا به حال خود را «ذکر» مادر می‌پنداشته از این پس در پی «داشتن» آن برمی‌آید.

ذکر اسم دلالتی است که به فقدان غیر دلالت دارد. به عبارت دیگر غیر نیز به مثابه نفس از آن رو محذوف (غیر) است که فاقد ذکر است. فاعل نفسانی همواره در پی آن است که بر فقدان اساسی غیر فائق آید. آرزومندی آدمی همین تمنای فائق آمدن بر فقدان ذکرگی غیر است. هم از این روست که افول آرزومندی همواره جهش مجدد آن را در پی دارد. آرزومندی آتشی فناپذیر است که پیوسته از خاکستر خود زاده می‌شود.

قبلاً به بخش از دست رفته و غیرقابل برگشت آرزومندی اشاره کردیم. کسترسیون، یعنی محرومیت از ذکر، به معنای قبول این فقدان است و شرط اصلی دسترسی به زبان تکلم را تشکیل می دهد. چه ساحت رمز و اشارت و ورود بدان یعنی از دست دادن بخشی از رضایتمندی حاصل از شیء. بدون این محرومیت (کسترسیون) دسترسی به کلام نیز امری محال خواهد بود. شرط زبان تکلم گشایش یا فتوح نفس است. برزخ نفس روشنگاهی است برای تجلی کلام یعنی ساحت رمز و اشارت. همان طور که قبلاً دیدیم نفس انسان از آن رو برزخی است که واجد ضمیر ناآگاه است. غنای آدمی در همین برزخ است، چرا که او را از تمامیت رهانیده وجودش را عرصه اصلی امکانات می سازد (هیدگر). موجود تام واجد هیچ گونه امکانی نیست.

کلام با فراموشی عقد و نسبتی ذاتی دارد. بدون ضمیر ناآگاه و فراموشی دسترسی به زبان تکلم نیز ناممکن خواهد بود. برزخ یعنی اهل زبان بودن و اهل زبان بودن بدین معنی است که تنها آدمی واجد آرزومندی است.

استعاره پدری^۱

اولین شرط دسترسی به ساحت رمز و اشارت نزد کودک قبول پدر است از آن جهت که مانع ادامه همایختگی با مادر می گردد. در اینجا مداخلیت پدر به معنای تحریم کودک از تمتع نسبت به مادر است. بدین ترتیب است که شالوده اصلی ناموس یا قانون تحریم زنا با محارم پایه ریزی می شود.

برای لکان قبول این مداخلیت با آنچه فروید اجابت خوانده است تطابق دارد، اجابتی که نسبت به قانون پدری صورت می گیرد و پایه فکر منطقی را تشکیل می دهد.^۲ ناگفته پیداست که منظور، وجود مادی یا حضور واقعی پدر

1. Métaphore paternelle

۲. فروید اجابت (Bejahung) را اساس سلب و ایجاب می داند. این دو مقوله منطبق هریک مترتب بر دو نوع قضیه می توانند باشند: قضیه وجودیه و قضیه حملیه. فروید در تحلیل نهایی،

نیست. مورد اصلی این اجابت یا «لیبیک» ساحت رمزی و اشاری پدر است. به عبارت دیگر اجابت مربوط است به وجود ترمیزی پدر، یعنی آن وجهی از او که استعاره‌ای است از قانون.

هم از این روست که لکان آن را استعاره پدری می‌خواند. با توجه به نسبت ذاتی و ماهوی موجود میان قانون و ساحت رمز و اشارت این وجه ترمیزی یا استعاره پدری را رُک لکان نام پدر^۱ می‌نامد. نام پدر حیث پدری است از آن جهت که اجابت آن برای آدمی شرط اصلی ورود به ساحت رمز و اشارت را تشکیل می‌دهد.

دکارت و فاعل برزخی

لکان قائل بر آن است که بدون تفکر دکارت و پایه‌ریزی علوم جدید توسط او پیدایش روان‌کاوی هم امری ناممکن می‌بود. این بدان معنی است که علوم جدید و روان‌کاوی حاوی وجهی مشترک هستند. چرا که هر دو به اصلی بازمی‌گردند که فاعل برزخی خوانده می‌شود.

تفاوت علوم قرون وسطا با علوم جدید در این است که در قدیم دانش بر اساس حقیقت استوار بوده است. در حالی که علوم جدید مبتنی بر یقین هستند، یقینی که توسط نفس برزخی آدمی حاصل می‌شود. روح علمی، به عنوان عامل اصلی هدایت دانشمند، بر مبنای این اعتقاد استوار است که آدمی موجودی متناهی و محدود است و لذا نمی‌تواند به حقیقت دست یابد. تنها امر ممکن اخذ یقین از طریق روشی است واضح و روشن. در این نوع تقرب،

این دو نوع قضیه را به مکانیسم درون‌فکنی (قبول آنچه «خوب» و مطلوب است) و برون‌فکنی (طرد آنچه «بد» و نامطلوب است) تأویل می‌کند.

۱. برای درک معنای نام پدر می‌بایستی آن را به تعبیراتی چون «به نام میهن»، «به نام مقدسات» و امثال آن نزدیک ساخت. چنان‌که ملاحظه می‌شود در این تعبیرات نیز «میهن» یا «مقدسات» اسماء دلالتی هستند که کارگزاری‌شان نه مبتنی بر امور مادی است و نه ناشی از تخیلات، بلکه بر اساس ساحت رمز و اشارت متکی است.

نفس آدمی است که می‌تواند برای دسترسی به یقین میان دو امر رابطه ایجاد کند و حائل این رابطه باشد. نکته اساسی آنکه نفس به محض ایجاد این رابطه خود را از صحنه کنار کشیده از آن غایب می‌شود. لذا مداخلت نفس دانشمند، به عنوان قاعِل برزخی، در تحقیقات منحصر به یک وهله زمانی کوتاه است که به محض اظهار وجود غیبت می‌یابد. این نوع امحای وجود خاص نفس برزخی یا ضمیر ناآگاه است. همان‌طور که از نام آن برمی‌آید، ضمیر ناآگاه نیز موجودیتی است محوشدنی و ذات ناآگاه آن منوط به محوشدن و غیاب نفس.

قبلاً راجع به غیاب و رابطه ذاتی آن با حضور صحبت کردیم و دیدیم که حضور انسان در قبال اشیا موکول به غیاب اوست.

ناگفته پیداست که انگیزه اصلی و همچنین راهنمای عمده دانشمند به معنای جدید کلمه قبول محرومیت او از تمامیت است. بدون یک چنین پذیرشی، دانشمند یا قربانی تبختر و تفاخر شخصی شده یا مبنای کشفیات خویش را در مبدائی فوق طبیعی جست‌وجو خواهد کرد. واضح است که با اخذ یک چنین وجه نظری دانشمند هرگونه توانایی را در تحقیقات علمی از دست خواهد داد.

شاید به همین علت باشد که تحقیقات علمی در کشورهایی که فاقد یک چنین روحیه‌ای هستند امری دشوار بوده و غالباً با موانع قابل توجهی مواجه می‌شود. اعتقاد به مبدائی فوق طبیعی با تبختر و تفاخر اساساً تفاوتی ندارد، بدین معنی که موجود فوق طبیعی می‌تواند مظهري از خودبینی و تفاخر آدمیان باشد. لازمه روح علمی قبول محرومیت از تمامیت یا بهتر بگوییم از ذَکَر است.

البته آنچه گفتیم مربوط به روح علمی حاکم بر تحقیقات است و با کاربرد تفاخرآمیز کشفیات علمی توسط یک جامعه برای تحقیر یا استعمار ممالک دیگر متفاوت است.

نفس یا قاعِل برزخی نقطه ضعف کشف علمی است، حلقه زنجیری است که در هر لحظه می‌تواند دچار تزلزل شود. این تزلزل با شک روشی، بدان نحو

که دکارت به درک آن نائل آمد، نسبتی مستقیم دارد. در غیاب یک چنین حالت
تزلزل آمیزی دانشی پدید نخواهد آمد. دانش همواره به عامل انسانی نیاز دارد
که همان فاعلِ برزخی است. چنان که می دانیم برزخ بدین معنی است که
کسترسیون یا محرومیت از ذکر جزء لاینفک نفس آدمی است.

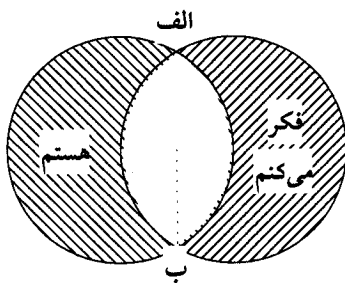
دانش یعنی حصول یقین و این با کشف حقیقت تفاوت دارد. حقیقت یعنی
تمامیت و با ذات برزخی آدمیان تعارض دارد. از این روست که علم مدعی
کشف حقیقت نبوده به حصول یقین نسبی خود اکتفا می کند.

طی طریق شخصی دکارت و تأملات او در باب علم، خود نمونه بارزی
است از رابطه درون ذاتی علم و نفس برزخی. سال ۱۶۱۹ میلادی اوج تبعات
دکارت را تشکیل می دهد. در این زمان شاهد چند رؤیا از سوی او هستیم که
هریک مؤید این رابطه درون ذاتی است. در نخستین رؤیا چنان دچار وحشت
از اشباح می شود که هر قدم او به پیش حالتی تزلزل آمیز به خود می گیرد،
در حالی که در رؤیایی دیگر به کتابی دسترسی پیدا می کند با بیتی بدین
مضمون: «چه راهی در زندگی خواهم پیمود؟»^۱ یک چنین پرسشی و
یک چنین حالت تزلزل آمیزی حاکی از رابطه ای قاطع میان نفس برزخی او و
کشفیات وی در باب روش علمی تواند بود.

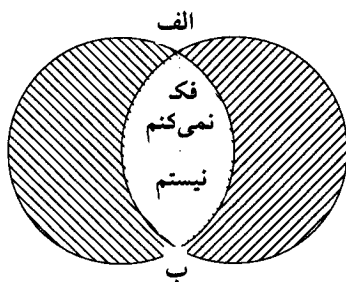
گرچه در نظر لکان کشف روش علمی و روح حاکم بر آن با نفس برزخی
به عنوان پایه اساسی روان‌کاوی همخوانی دارد، مع الوصف وی قائل بدان
است که «فکر می کنم پس هستم» دکارت با ضمیر ناآگاه نسبتی معکوس دارد.
لکان آن را چنین تصحیح می کند: «با فکر نمی کنم یا نیستم». مثلاً در رؤیا
ملاحظه می کنیم که نفس آدمی به منظور ظاهر ساختن و ارضای امیال باطنی،
خود را کنار کشیده گویی محو و نابود می شود (با نیستم). به عبارت دیگر
ظهور این امیال مدیون غیاب نفس است. در حالی که در حالت بیداری با
حضور نفس امیال باطنی غیبت پیدا می کنند (با فکر نمی کنم). این امر را در

1. «Quod vitae sectabor iter?»

شکل زیر به خوبی ملاحظه می‌کنیم:



در اینجا فضای حاصل از تقاطع دو دایره (الف-ب) در واقع نفی محتوای هر دوی آنهاست:



به عبارت دیگر «فکر نمی‌کنم آنجایی که هستم - نیستم آنجایی که فکر می‌کنم» که نتیجه‌ای چنین می‌دهد: «یا فکر نمی‌کنم یا نیستم».

لکان اساس نفس آدمی را همچون هگل مبتنی بر مقوله نفی^۱ قرار می‌دهد. نخستین نفی، چشم پوشیدن از تمتع از جسم مادر است از سوی کودک که پایه اصلی قانون منع زنا با محارم را تشکیل می‌دهد. این چشم‌پوشی

1. Négation

نه تنها خود مقوله‌ای است مبتنی بر نفی بلکه گسترسیون را نیز که امری است منفی به دنبال دارد. همان‌طور که می‌دانیم قانون و منع در رابطه‌ای درون‌ذاتی با آرزومندی هستند. لذا تشکل *نفس* آدمی یک بار دیگر تحت مقوله نفی قرار گرفته ضمیر ناآگاه را به عنوان جایگاه امیال دفع شده تعیین می‌بخشد. هم از این روست که برزخ خصوصیت اصلی *نفس* آدمی را تشکیل می‌دهد: از یک سو آرزومندی انگیزه اصلی آن است (ایجاب) و از سوی دیگر منع آرزومندی (سلب).

می‌بینیم که مثبت و منفی (ایجاب و سلب) دو مقوله متضاد با یکدیگر نیستند. ضمیر ناآگاه مظهر اصلی عنصری است که قدما آن را جمع اضداد خوانده‌اند. گواه آن نفی اثباتی^۱ است که یکی از مقوله‌های بارز ضمیر ناآگاه است. نفی اثباتی یعنی اقرار به چنین و چنان میل ناآگاه ولی به صورت منفی آن. در مثال معروف فروید فردی که خواب زنی را دیده است در ضمن حکایت رؤیا تأکید بر این دارد که زن مورد نظر مادر او نیست. فروید نشان می‌دهد که این نفی چیزی جز اثبات نیست، یعنی زن مزبور در واقع مادر اوست.

نفس آدمی مبتنی بر نفی است ولی نفی، خود، بر مقوله‌ای استوار است که آن را اجابت می‌خوانند. چنان‌که دیدیم قبول محرومیت از تمتع از مادر و در نتیجه گسترسیون منوط به اجابت از حیثی خاص از پدر است که لکان آن را نام پدر خوانده است.

نام پدر و تجلیات آن

نام پدر با شخص او یا تصویری که فرد از او داراست متمایز است. لذا کارگزاری نام پدر نه در وجود مادی اوست و نه حاصل از خیال و تصور ما. نام پدر به ساحت رمز و اشارت تعلق دارد و مهم‌ترین و قاطع‌ترین اسم دلالت را

۱. Dénégation (گفتی باور کردم، اصرار کردی به شک افتادم، قسم خوردی دانستم که دروغ است).

در سرگذشت فرد آدمی تشکیل می‌دهد.

نام پدر لزوماً تعبیراتی چون «به نام وطن»، «به نام خدا» و امثال آن را به ذهن متبادر می‌کند. همان‌طور که چنین تعبیراتی خالی از تأثیر و کارگزاری در زندگی روزمره نیستند، نام پدر نیز نیروی حیاتی فرد را در سراسر زندگی برپا داشته منشأ تقوم نفسانی او می‌گردد. هرگونه تحقیق در زندگی که بتواند ورای مرگ و نابودی رفته در نسل‌های بعدی تداوم پیدا کند منبعی جز نام پدر ندارد. همین نام پدر است که به خانواده، قوم یا جامعه تعیین تاریخی می‌بخشد. حمیت یک ملت به ثروت مادی یا تخیلات افراد آن نیست، بلکه حاصلی مستقیم از نام پدر نزد آن ملت است. نام پدر به این معنی است که فرد فرد جامعه کاری جز اعاده آن به نسل بعدی نمی‌کنند.

نام پدر حاکی از آن است که هیچ‌کس صاحب ذکر نیست و افراد آدمی به برکت محرومیت از آن به حیات خویش ادامه می‌دهند. پذیرش نام پدر قبول تناهی و فناپذیری فرد آدمی است و از این رو با مرگ نسبتی مستقیم دارد. البته مرگ در اینجا به معنای نابودی مادی نیست، بلکه حاکی از آگاهی از فناپذیری ماست که در عرف هیدرگر مرگ آگاهی خوانده شده است.

نام پدر به عنوان مرگ تجلیات و تظاهرات گوناگونی در زندگی آدمی دارد. از آن جمله است اثر هنری که همواره ما را در فراوی پریش از مرگ قرار می‌دهد و چنان طنین عمیقی در فرد فرد ما پدید می‌آورد که هر یک شخصاً همچون نسیمی گذرا نیستی و دیگر نبودگی خویش را ناگهان گویی برای نخستین بار درمی‌یابیم.

میل به امحای پدر^۱ تجلی بارزی است از نام پدر. میل به امحای پدر سائقه اصلی احساس دین و ذمه نزد آدمیان است. احساس گناه تظاهری است از میل باطنی به امحای پدر و بازجستن مادر. اما این خیالی آرزومندانه یعنی فانتسمی است که هربار کاری جز تقوم ممنوعیت و قانون‌پدیری نمی‌تواند بکند.

1. Meurtre du père

یکی دیگر از صور میل به امحای پدر حالت واژگونه آن است، یعنی زمانی که به شکل امحای فرزند تجلی پیدا می‌کند. گواه آن داستان رستم و سهراب است که صورتی است از اودیپ شهریار. چنان‌که می‌دانیم فروید در کشفیات خود از این افسانه الهام گرفت و آن را به عنوان عقده اودیپ^۱ در رأس تکوین نفسانی انسان قرار داد. تحلیل فروید در مورد شخصیت داستایوفسکی و به خصوص توجیه حملات صرعی او در ارتباط با نام پدر یکی از درخشان‌ترین مطالعات روان‌کاوی را تشکیل می‌دهد. همچنین است مطالعه جالب و شجاعانه او در مورد موسی و یکتاپرستی که بر اساس این فرضیه استوار است که موسی در طی قتل عامی از جانب قوم خویش که از قبول رسالت او سر باز می‌زدند هلاک گردیده است. در نظر فروید کشف آیین یکتاپرستی متعلق به یهودیان نیست، بلکه منشأ آن را می‌بایستی نزد مصریان جست‌وجو کرد. آمن هوتپ^۲ که بعداً خود را به اخناتون^۳ موسوم کرد بانی اصلی آن محسوب می‌شود. موسی که یکی از نجیب‌زادگان مصری بود و از این آیین پیروی می‌کرد سرکردگی قومی سامی را به عهده گرفت و به این آیین صورتی معنوی بخشید. وی برای متمایز ساختن این قوم ختآن را که جزء مراسم مصریان بود در میان امت خویش رایج ساخت تا نشانی از «عهد و پیمان» حق با قوم برگزیده خود باشد. ولی آنها تعلیمات او را نپذیرفته وی را هلاک ساختند. یهودیان خاطره این قتل را دفع کرده به ضمیر ناآگاه خویش واپس زدند. مسیحیت در نظر فروید بازگشت همین احساس گناه است به ذهن آگاه، چرا که عیسی مسیح به عنوان ناجی نوع بشر گناه آدمیان را با شهادت خود باز خریده است. باز خرید گناهان و لغو ختآن که نشانه برگزیده بودن قوم یهود بود راه را برای مسیحیت به عنوان دیانتی عام و شامل هموار ساخت. موسی و یکتاپرستی که آخرین اثر فروید است در واقع دنباله منطقی فرضیه

1. Complexe d'oedipe

2. Amen hotep

3. Akhenaton

مهم او در مورد *توتم* و *تابو*^۱ بود. این فرضیه علی‌رغم اینکه «اسطوره‌ای» است تماماً ساخته و پرداخته فروید حائز نهایت اهمیت است. زیرا که کوششی است جامع برای تبیین این امر که اصل و اساس جوامع بشری بر میل ناآگاه به امحای پدر استوار است. مطابق این «اسطوره» در قبایل وحشی اولیه رئیس صاحب مطلق تمامی زنان بود و پسران را از دسترسی بدان‌ها بازمی‌داشت. پسران عاقبت دست به شورش زده و رئیس را به قتل رساندند. احساس گناه حاصل از این جنایت چنان بود که پسران را بر آن داشت که با برافراشتن پیکری که *مظهر*^۲ پدر کشته شده بود (توتم) زنان را بر خود حرام (تابو) کنند و اولین پایه قانون منع زنا با محارم را برقرار سازند. در نظر فروید آنچه ماهیت اصلی احساس دینی را تشکیل می‌دهد چیزی جز همین احساس گناه نیست. احساس گناه، به صورت ملیس خود، بازگشت میل دفع شده و ناآگاه فرد به امحای پدر است. هم از این‌روست که لکان معتقد بود که مسیحیت «کامل‌ترین شکل مذهب» است. البته منظور او این نیست که مسیحیت بر ادیان دیگر برتری داشته باشد، بلکه صرفاً تصریح در قتل و امحای پدر در مسیحیت بدان شکلی کامل بخشیده و آن را نمونه‌ای بارز از پیدایش احساس مذهبی می‌سازد. چه شهادت عیسی مسیح به‌عنوان فرزند صورت‌واژگونه‌ای بیش از میل به امحای پدر نیست.

مکانیسم دفع امیال

بنابر آنچه گذشت نفی مقوله‌ای عمده در تشکیل نفس آدمی است. این مقوله خود منوط به پدیداری دیگر است که اجابت خوانده می‌شود. اجابت، قبول باطنی نام پدر است و شرط اصلی را در ورود به ساحت رمز و اشارت تشکیل می‌دهد. اجابت نام پدر یعنی قبول گسترسیون و دسترسی به قانون منع زنا با محارم. تحریم، اساسی مبهم و دوپهلوی دارد. چه منع یک امر با میل مترتب بر

1. *Totem et Tabou*

2. *Symbole*

آن در رابطه‌ای دیالکتیک است. در اینجا نفی و اثبات یا سلب و ایجاب در تضاد مستقیم با یکدیگر نیستند و هریک زاینده دیگری است. چنان‌که قبلاً گفتیم این نوع تلفیق در عرف هگل نام فنای ابقایی را به خود گرفته است. نفی اثباتی و دفع امیال پدیدارهایی هستند مبتنی بر فنای ابقایی. قبلاً اندکی در باب نفی اثباتی بحث کردیم، اینک به دفع امیال می‌پردازیم.

دفع امیال مکانیسمی است نفسانی که به‌موجب آن امیال نامقبول واپس زده شده از ورود آنها به ضمیر آگاه ممانعت به‌عمل می‌آید. آنچه را در عرف روان‌کاوی دفع امیال می‌خوانند، خود ناشی از مکانیسمی بس قدیمی‌تر است که دفع آغازین^۱ نام دارد. وظیفه مکانیسم اخیر تثبیت رانش است. از آنجا که رانش قبل از همه تحریکی است جسمانی لذا نماینده یا ما به‌ازایی نفسانی دارد که همان تصورات^۲ فرد باشند. دفع آغازین بدین معنی است که تصورات و تخیلات مترتب بر رانش حالتی تثبیتی پیدا کرده به‌صورت لایتغیر در ضمیر ناآگاه باقی می‌مانند. مثلاً رانش دهانی به‌عنوان فرایندی جسمانی نمی‌تواند مورد دفع واقع شود ولی تصورات یا تخیلات آرزومندانه مربوط بدان که در ایام کودکی تحت ممنوعیت قرار گرفته‌اند به‌سوی ضمیر ناآگاه رانده شده دفع می‌گردند و الگوی لازم را به‌عنوان دفع آغازین برای امیال مشابه بعدی فراهم می‌آورند. لذا دفع امیال هر بار بر مبنای الگویی صورت می‌گیرد که فروید آن را دفع آغازین می‌خواند. هر بار که نفس آدمی در مقابل میل یا تصور آرزومندانه جدیدی قرار می‌گیرد آن را به‌تصورات دفع‌شده آغازین مربوط ساخته موجب دفع یا واپس‌زدن آن می‌گردد. بدین ترتیب سلسله‌ای پایان‌ناپذیر از امیال و تخیلات ایجاد می‌گردد که همگی در پیوندی خاص با هم خواهند بود. آنچه را که ما در روان‌کاوی تداعی معانی^۳ می‌خوانیم منشأ و منبعی جز این سلسله پایان‌ناپذیر ندارد. فروید مکانیسم دفع امیال را

1. Refoulement originaire

2. Représentations

3. Association

به دو نوع تقسیم می‌کند: دفع به معنای اخص کلمه^۱ (دفع آغازین) و دفع به معنای مابعدی آن^۲.

به موجب همایختگی عمیقی که میان مادر و کودک موجود است طفل حساسیت فوق‌العاده‌ای نسبت به نوسانات نفسانی، تحریکات و امیال و احساسات مادری دارد. او به سرعت درمی‌یابد که قادر به رفع فقدان ذاتی مادر نیست و به این امر پی می‌برد که تمنای مادری متوجه پدر اوست. مع الوصف درک کمبود ذکری مادر توسط کودک به محض دریافت منع شده و دفع می‌گردد. زیرا مدخلیت پدر در رابطه مادر و فرزند امری است که واجد دو نتیجه همزمان است: تقریب‌بخشیدن به ذکر به عنوان اسم دلالت اصلی در آرزومندی و در همان حال دفع و سرکوبی آن. لذا دفع آغازین شامل چیزی جز ذکر نیست. دفع آغازین باعث می‌شود که از آن پس ذکر به علت ممنوعیت معنایی اساساً جنسی پیدا کرده اسم دلالت اصلی را برای آدمی در مورد جنسیت تشکیل دهد.

مکانیسم دفع امیال اولین مرحله برای فروید در کشف ضمیر ناآگاه بود. دوشیزه آنا^۳ نام مستعاری است که فروید و همکار او، ژوزف برویر^۴، به «اولین» بیمار خود موسوم به برتا^۵ اینهایم دادند. ژوزف برویر پزشک معالج این دوشیزه ۲۱ ساله بود. شرح حال بیماری و معالجه او پایه اصلی را در کتاب مطالعاتی درباره هیستری^۶ تشکیل می‌دهد که در سال ۱۸۹۵ توسط بزویر و فروید منتشر گردید. در این کتاب برای نخستین بار هیستری به عنوان بیماری حاصل از خاطرات دفع شده تعریف شده و روش جدیدی در درمان آن مورد بحث قرار گرفته است. نویسندگان کتاب روش خود را پالایش^۷، یعنی یادآوری خاطرات دفع شده، می‌خوانند درحالی که آنا او آن را

1. Refoulement proprement dit

2. Refoulement après coup

3. Fräulein Anna O.

4. Josef Breuer

5. Bertha Oppenheim

6. *Studien über Hysterie*

7. Catharsis

به انگلیسی «دودکش پاک‌کنی»^۱ می‌نامید و روش آنها را به «معالجه از طریق حرف‌زدن»^۲ تعبیر می‌کرد. گفته می‌شود که ژوزف برویر به علت حسادت همسرش نسبت به دوشیزه آنا او که علاقه شدیدی به پزشک خود پیدا کرده بود از ادامه تحقیقات خود دست کشید. عدم موافقت او نیز با فروید در مورد ریشه جنسی عوارض نفسانی عاملی دیگر در عدم ادامه کار با او بود. بدین ترتیب فروید گام اساسی را در کشف ضمیر ناآگاه برداشت و با کنارگذاشتن هیپنوتیسم^۳ که عامل عمده را در روش پالایشی برویر تشکیل می‌داد - اولین سنگ بنای روان‌کاوی را گذاشت. کشف ضمیر ناآگاه حاوی این نتیجه مهم بود که روان‌کاوی دیگر تنها به درمان عوارض نفسانی اختصاص پیدا نمی‌کرد. تفاوت میان فرد سالم و بیمار از میان رفت. زیرا از آنجا که تمام افراد واجد ضمیر ناآگاه هستند عوارض نفسانی نیز لزوماً حاصل بازگشت امیال دفع شده به ذهن آگاه آنهاست. از این رو مکانیسم دفع امیال برای روان‌کاوی حالت عام و شاملی یافت و به عنوان جزء لاینجزای نفس آدمی درآمد.

نوروز^۴ و پسیکوز

نوروز به مجموعه‌ای از عوارض نفسانی اطلاق می‌شود که علی‌رغم ایجاد اختلال در فرد موجب قطع رابطه او با عالم خارج نگردیده‌اند. کشف مکانیسم دفع امیال در نوروز و عموم و شمول آن نزد آدمی موجب گردید که دیگر آن را به عنوان بیماری در نظر نیاورند. کشفیات روان‌کاوی و گسترش تبعات فروید و دیگر روان‌کاوان به حوزه‌های مختلف علوم انسانی همگی حاکی از آن بود که نوروز شرط اصلی موجودیت آدمی است و تفاوتی کیفی میان انسان سالم و بیمار نمی‌توان یافت.

اما نوروز با پسیکوز یا به اصطلاح عامیانه «دیوانگی» فرق دارد. زیرا

1. Chimney sweeping

2. Talking cure

3. Hypnose

4. Névrose

چنان‌که خواهیم دید پسیکوز تخطی از نام پدر است و مقولهٔ دفع امیال در مورد آن قابل اطلاق نیست. بحث به‌خصوص مربوط به دفع آغازین است که قبول کسترسیون را به‌دنبال دارد و علت اصلی نوروژ به‌شمار می‌رود. درحالی‌که در پسیکوز، کسترسیون مقوله‌ای است محال و خارج از دسترسی فرد. عزلت یا قطع رابطه با عالم خارج، هذیان، توهم، جعل یا تحریف کلمات، افسردگی مالیخولیایی، دوگانگی شخصیت، تشویشی چون فرا رسیدن آخر زمان، اضطراب ناشی از احساس اینکه فرد مورد تعقیب دائم یا قربانی توطئه سازمان داده‌شده‌ای است، همه و همه از عوارض مختلف پسیکوز هستند و حکایت از رنج و تألم غیرقابل تحمل فرد پسیکوتیک^۱ می‌کنند. و رای این عوارض خارجی، پسیکوز ناشی از ساخت نفسانی خاصی است که حتی ممکن است هرگز به بروز عوارض مورد بحث نینجامد و موقعیتی «مناسب» برای ظهور خارجی خود پیدا نکند. ولی نباید فراموش کرد که ساختمانی است نفسانی بس شکننده که همواره در شرف تزلزل و عدم ایمنی است.

آنچه عمیقاً نوروژ را از پسیکوز متمایز می‌سازد و بدان ساختمانی متفاوت می‌بخشد مکانیسمی است اساسی که نقض نام پدر^۲ خوانده شده است. این مکانیسم در جهت کاملاً مخالف دفع امیال قرار دارد. به عبارت دیگر تفاوت میان نوروژ و پسیکوز منوط به رابطهٔ فرد با مقولهٔ کسترسیون است. چنان‌که دیدیم دفع آغازین موجب دسترسی ترمیزی به فقدان ذکّر یعنی قبول محرومیت از آن می‌گردد. مقولهٔ اخیر خود براساس مدخلیت پدر و حرام‌شدن مادر به فرزند استوار است. فرا آمدن نفسانی قانون بدین معنی است که فرد به نام پدر یعنی به حیثیت اسمی او دسترسی یافته و توانسته است به ساحت رمز و اشارت راه یابد.

دفع امیال مکانیسمی است نفسانی خاص نوروژ. پسیکوز روی‌گردانی از این مکانیسم است. لذا آنچه مسئلهٔ اصلی را در پسیکوز تشکیل می‌دهد عدم

1. Psychotique

2. Forclusion du nom-du-père

قبول کسترسیون است. این عدم پذیرش خود منشائی اساسی دارد که همان نقض نام پدر است. چرا که فقدان ذکرری که همان قبول محرومیت از آن باشد در واقع مدلول اسم دلالتی است که در رأس تمامی اسماء دلالت قرار دارد. این اسم دلالت چیزی جز نام پدر نیست. پسیکوز نقض این نام است.

نوروز یعنی برزخ نفس و پسیکوز نفی این برزخ. چنان‌که دیدیم دخول به ساحت رمز و اشارت یعنی غایب شدن نفس از خود. در پسیکوز چنین غیبتی با دشواری مواجه می‌شود، زیرا که فقدان ذکر، به‌عنوان شرط وجودی آن، نتوانسته است در نفس جایی برای خود بیابد. به عبارت دیگر در پسیکوز هیچ‌گونه حکمی راجع به فقدان ذکر موجود نیست.

فقدان ذکر امری است که در نوروز به سوی ضمیر ناآگاه دفع می‌شود و به همین علت پیوسته به انحای مختلف به ضمیر آگاه رخنه کرده و امیال و رفتار ما را شکل می‌دهد. درحالی‌که در پسیکوز امری به طرف ضمیر ناآگاه دفع نشده که بتواند بازگشت پیدا کند و وضع به‌گونه‌ای است که گویی امر موردنظر هیچ‌گاه وجود نداشته است. این است مکانیسم اصلی پسیکوز که نام نقض^۱ به خود گرفته، نقضی که متوجه نام پدر و حیثیت اسمی اوست و مانع فرد به دسترسی به مقوله فقدان ذکر یعنی محرومیت از آن می‌گردد.

آنچه مورد نقض قرار گیرد یعنی صورت نفسانی پیدا نکند و از حوزه رمز و اشارت طرد گردد کاری جز بازگشت به عالم خارج نخواهد کرد. نمونه بارز این امر را در توهم و هذیان که از عوارض اصلی پسیکوز هستند مشاهده می‌کنیم. مثالی معروف از فروید بیاوریم.

یکی از بیماران فروید موسوم به مرد‌گرگ‌آذین^۲ در ضمن روان‌کاوی خود از توهمی صحبت می‌کند که در حدود پنج سالگی برای او روی داده بود. روزی در حضور لاله خود شاهد بریدگی یکی از انگشتان دست خویش می‌گردد. یک بند انگشت او بریده شده و به تکه پوستی بیش آویزان نیست. از

1. Forclusion

2. L'homme aux loups

«مشاهده» این صحنه قدرت اظهار هرگونه کلامی از وی سلب می‌شود و از عدم خونریزی تعجب کرده حالتی غیرواقعی به وی دست می‌دهد.

چنان‌که در این مثال می‌بینیم توهم بریده‌شدن انگشت کوششی است برای ترمیم محرومیت از دَکَر، یعنی ورود آن به ساحت رمز و اشارت. اما چنین کوششی به ثمر نرسیده فقدان دَکَر به صورت امری «واقعی» (توهم شده) در عالم خارج ظاهر می‌گردد. لذا توهم پریدگی انگشت ناشی از برون‌فکندن^۱ امر نقض شده از جانب فرد به عالم خارج است. همین مکانیسم نیز در مورد هذیان صادق است.

چنان‌که قبلاً ملاحظه کردیم وجود زبانِ تکلم منوط به وجودی محذوف است که غیر بزرگ (بزرگ) نام گرفته است. هنگامی که ما با کسی صحبت می‌کنیم یا به تنهایی مشغول فکرکردن هستیم این عمل ممکن نیست مگر به برکت حضور غیر، غیری که با غایب شدن و محذوف‌گشتن کلام را امری امکان‌پذیر می‌سازد. حال آنکه به جهت نقض فقدان دَکَر در پسیکوز آنچه می‌بایستی به صورت کلامی درآید به صورت «واقعی» (یعنی توهمی) ظاهر می‌گردد. نتیجه آنکه غیر از حالت محذوف (غیر) درآمده و مخاطب خارجی و «واقعی» فرد واقع می‌شود. این است علت توهمات فرد پسیکوتیک.

عدم حذف غیر به معنای لایتناهی بودن او است. نفس نیز به عنوان مخاطب او حالتی لایتناهی می‌یابد به نحوی که فرد پسیکوتیک هرگونه حد و مرزی را از دست می‌دهد و در شرف انحلال و انهدام نفسانی قرار می‌گیرد. علت حضور افراد مهم، شخصیت‌های تاریخی، سیاسی یا مذهبی در توهمات و هذیان‌ات فرد حاکی از همین عدم تناهی است. نقض نام پدر، یعنی عدم اجابت آن، منشأ ساختمان نفسانی فرد پسیکوتیک است. تألم او حاکی از چنین غربتی است. در نظر فروید و لکان عوارض پسیکوتیک هریک کوششی هستند برای خروج از دیوانگی و یافتن غیر، ولی غیری که

همواره نامحذوف و نامتناهی باقی خواهد ماند.

یکی از پرسش‌های مهم در پسیکوز علت ظهور ناگهانی عوارض آن است. لکان آن را با توجه به اصل نقض نام پدر و با اتکا بر مشاهدات بالینی توجیه می‌کند: فرد پسیکوتیک به محض مواجهه با مقام ترمیزی پدر دیگر توان حفظ مکانیسم‌های دفاعی را از دست می‌دهد و ناگزیر تسلیم عوارض بیماری می‌گردد. به علت نقض نام پدر، شخص چاره‌ای جز توسل به حیث خیالی خود نخواهد داشت. روی‌آوری به این حیث وسیله‌ای است بس ناکافی برای مقابله با تألمات ناشی از پسیکوز. چنان‌که بعداً خواهیم دید حیث خیالی عبارت است از رابطه‌ای که فرد به‌طور ناموفق با من نفسانی خویش دارد. در این رابطه دیگران دارای منزلتی چون غیر نبوده و انعکاسی بیش از من نفسانی او نیستند. لذا تنها رابطه‌ای که می‌تواند میان فرد و دیگران موجود باشد مبتنی بر غضب و شهوت خواهد بود بدون هرگونه وساطت ترمیزی. هر عنصری که به مقام ترمیزی نرسیده باشد لزوماً به عالم واقع رجعت پیدا می‌کند (ژک لکان). زیرا جایی برای آن در ساحت رمز و اشارت وجود ندارد. لذا فرد ناگزیر به حیث خیالی متوسل می‌شود.

چنان‌که بعداً خواهیم دید حیث خیالی بر مرحله آینه متکی است. در این مرحله رابطه کودک با دیگر افراد مبتنی بر فرافکنی^۱ رابطه‌ای است که نسبت به تصویر خویش در آینه دارد. دو عنصر اصلی از این رابطه منشأ می‌گیرند: احساس تمتع و لذت فرد از کالبد خویش (نارسی سیسم) و سائقه تخریب آن. لذا در حیث خیالی نسبت فرد با دیگران چیزی جز فرافکنی این دو عنصر بدان‌ها نیست. یعنی رابطه‌اش با آنها بر اساس پرخاشگری و شهوت‌رانی متکی شده و غیر فاقد هرگونه معنای دیگری برای وی خواهد بود. خصوص پسیکوز در این امر نهفته است که فرد با پناه‌بردن به حیث خیالی، یعنی به توهم و هذیان، بر آن می‌شود که فقدان ساحت رمز و اشارت را ترمیم کرده برکمبود نام پدر فائق آید.

پسیکوز را به طور کلی به سه دسته تقسیم می‌کنند: اسکیزوفرنی^۱، پارانوئیا^۲ و منیاکو-دپرسیو^۳.

اسکیزوفرنی

اصطلاح اسکیزوفرنی توسط روان‌پزشک سوییسی اویگن بلویلر^۴ جعل شده و مشتق از دو کلمه یونانی است: schizein (انفصام یعنی به دو نیم کردن، شکستن) و phrenos (فکر، اندیشه). اسکیزوفرنی همان جنونی است که قبلاً روان‌پزشک آلمانی امیل کِرپلین^۵ آن را جنون زودرس^۶ خوانده بود، چه غالباً گریبانگیر جوانان می‌گردد. عوارض اصلی این بیماری که ظهور آن معمولاً بدون هیچ دلیل قبلی و به صورت ناگهانی صورت می‌گیرد عبارت است از نوعی عدم ارتباط منطقی در رفتار و گفتار که نام انفصام^۷ به خود گرفته است. انزوا و گوشه‌گیری بیش از حد یا به اصطلاح اتیسم^۸ و همچنین هذیان و توهم از عوارض دیگر آن هستند.

گرچه فروید برای اطلاق این بیماری لفظ پارافرنی^۹ را ترجیح می‌داد مع الوصف اصطلاح اسکیزوفرنی رفته‌رفته جای خود را باز کرد و با پارانوئیا و منیاکو-دپرسیو سه نوع مهم پسیکوز را در قرن بیستم تشکیل داد.

پزشکان قرن نوزدهم به این بیماری کمابیش آشنایی داشته و آن را به‌عنوان جنون یا دیوانگی محض، یعنی سیر قهقراپی فرد به عالم درونی خود، مورد توصیف قرار داده بودند. شاخص عمده این بیماری برای آنان ظهور ناگهانی و غیرقابل توجیه آن بود که بیمار را چنان در حالتی از بهت و هذیان فرو می‌برد که هرگونه رابطه‌ای را برای او با عالم خارج و واقعیت

1. Schizophrénie

2. Paranoïa

3. Maniaco-dépressive

4. Eugen Bleuler (1857-1939).

5. Emil Kraeplin (1856-1926).

6. Dementia praecox

7. Spaltung (Clivage)

8. Autisme

9. Paraphrénie

دشوار یا ناممکن می‌ساخت.

توصیف این بیماری را برای اولین بار در کتاب مطالعات بالینی اثر پندیکت-آگوستن مورل^۱ می‌یابیم که در سال ۱۸۵۲ منتشر شد. مورل بعدها در کتاب دیگری موسوم به رساله در باب بیماری‌های روحی که در ۱۸۶۰ انتشار یافت این بیماری را جنون زودرس خواند و آن را عبارت از «توقف ناگهانی تمامی قوای روحی» دانست. صفت «زودرس» به این امر اشاره داشت که قربانی اصلی آن غالباً نوجوانان بودند.

روان‌پزشکی که علمی جدید و فاقد تجربه لازم بود بر آن شد که عوارض این بیماری را با توجه به آنچه بدان شناسایی داشت طبقه‌بندی کند. هم از این رو بود که مسئله انتخاب اصطلاحی مناسب برای آن موجب مجادلات بسیاری گردید. سؤال اساسی این بود که آیا این بیماری واقعاً عارضه‌ای جدید است یا اینکه مقوله‌ای شناخته شده که نامی دیگر یافته است؟ در سراسر قرن نوزدهم تا هنگامی که بلویلر تعریفی جامع از آن به دست داد عوارض این بیماری گاه جزء هیستری به حساب می‌آمد و گاه آن را با مالیخولیا اشتباه می‌گرفتند. به همین جهت بود که در حدود اواخر قرن نوزدهم که هیستری از اهم مسائل روان‌پزشکی به شمار می‌رفت، عده‌ای بدان نام هیستری «گیج و منگ» دادند که تمام عوارضی را که بلویلر بعداً تحت اصطلاح اسکیزوفرنی عنوان کرد در خود جمع داشت: توهم، عدم ارتباط منطقی در کلام، حیران شدن و گمگشتگی در زمان و مکان، گیج و منگی، بهت و مات‌زدگی، فراموشی و...

در مخالفت با این خط‌مشی بود که بلویلر مفهوم اساسی انفصام (یعنی ازهم‌گسستگی افکار و عدم مطابقت آنها با یکدیگر) را جعل کرد. بلویلر در مخالفت با حوزه روان‌پزشکی آلمان - که به جای درمان بیماران هم خود را صرف طبقه‌بندی عوارض آنها می‌کرد - کلمه اسکیزوفرنی را بدین منظور ابداع کرد تا بتواند کشفیات فروید را به صورت جزئی لایتجزا از روان‌پزشکی

1. Benedict-Augustin Morel

درآورد. به نظر او فقط نظریه فروید در باب ساختمان نفسانی می‌توانست به درک عوارض این بیماری مدد برساند. وی علی‌رغم حفظ این نظریه که اسکیزوفرنی معلول علل جسمانی و ارثی است و می‌تواند ناشی از مسمومیت اعصاب مرکزی باشد راه را برای تقریبی دیگر هموار کرد که مطابق آن نفسانیات فرد و رابطه او با عالم درونی و برونی سهمی بسزا در تشکیل این بیماری دارند. به عبارتی دیگر در مفهوم جدید دیگر نه جایی برای «جنون» بود نه جایی برای «زودرس»، بلکه مقوله‌ای بود که شامل تمام اختلالاتی می‌شد که مربوط بودند به گسستگی و ازهم‌پاشیدگی شخصیت یعنی انفصام آن. عوارض متعدد انفصام عبارت‌اند از: قطع رابطه با عالم خارج، «پرواز» اندیشه‌ها، عدم انطباق عمیق با جهان خارج، عدم ارتباط منطقی میان پدیدارهای نفسانی، فکرهای عجیب و غریب و انواع هذیان.

همان‌طور که فروید هیستری را به صورت نمونه‌ای بارز و مدرن از یوروز درآورده بود، اسکیزوفرنی نیز به صورت مدلی بزرگ برای درک دیوانگی در قرن بیستم درآمد. روان‌پزشکی دینامیک، که تلفیقی موفقیت‌آمیز بود از کشفیات فروید و یافته‌های بلویلر، رفته‌رفته جای محکمی در حوزه‌های مختلف پیدا کرد و به شکوفایی خود همچنان ادامه داد. ابتدا حوزه روان‌پزشکی فرانسه (هانری کلود^۱ و ژنه لافورگ^۲) و سپس کسانی چون ارنست کِرچمر^۳ در آلمان به ابداع اصطلاحاتی پرداختند که هر یک بیان‌کننده نوعی از انواع مختلف انفصام بود و وسیله جدیدی برای درک اسکیزوفرنی به دست می‌داد. در این میان پیروان فروید برای ایجاد یک حوزه بالینی، که بتواند به فهم اسکیزوفرنی نائل آید، سهمی بزرگ به خود اختصاص دادند. این حوزه بالینی در فرانسه و انگلیس به خصوص در محیط بیمارستانی

1. Henri Claude

2. René Laforgue

3. Ernest Kretschmer

فعالیت داشت. در امریکا اصحاب جنبش سلامت روانی^۱ توانستند به نظریات بلویلر و فروید اجازه دهند تا در این کشور جای مهمی را اشغال کنند. کلینیک بلویلر موسوم به بورگهیلتزلی^۲ واقع در شهر زوریخ (سوئیس) به صورت مدلی درآمد که براساس آن کلینیک‌های متعددی در امریکا برای درمان پسیکوزها به طور اعم و اسکیزوفرنی به طور اخص پدید آمد. در جمع متخصصان بزرگ اسکیزوفرنی همه نوع گرایش را در زمینه روان‌کاوی و روان‌درمانی می‌توان یافت: روان‌کاوی فرهنگی^۳، روان‌شناسی خویشتن خویش^۴، حوزه پیروان ملنی کلین^۵ و بالاخره حوزه پدیدارشناسی (لودویش بینسونگر، اوژن مینکوسکی و مداریس).^۶

اسکیزوفرنی نه تنها در قرن بیستم به صورت الگویی جامع از دیوانگی درآمد بلکه از لحاظ زیباشناسی و حتی سیاسی نیز مورد بحث قرار گرفت. کارل یسپرس^۷، فیلسوف معروف آلمانی، با الهام از طبقه‌بندی‌های رسمی در مورد انواع عوارض پسیکوتیک به مطالعه و تفحص در باب چهار خلاق بزرگ که در نظر او اسکیزوفرن بودند پرداخت: فریدریش هیلدرلین^۸، اِمَنوئل سوئدنبِrg^۹، وِنسان وَنگگ^{۱۰} و بالاخره اُگوست استریندبرگ^{۱۱}. یسپرس با توجه به اینکه مفهوم اسکیزوفرنی خالی از ابهام نبود و ممکن بود که آن را ناشی از ضایعات مغزی بدانند از مطالعه عوارض این بیماری سرباز زده هم

1. Mental Health Mouvement

2. Burghölzli

3. Cultural Pschoanalysis: Harry Stack Sullivan, George Bateson, Frieda Fromm-Reichman.

4. Self Psychology: Paul Federn, Heinz Kohut, Donald Winnicott.

5. Mélanie Klein

6. ن.ک.: پدیدارشناسی و روان‌درمانی، تألیف تئودور میلون، ترجمه کرامت موللی، انتشارات دهخدا، مرداد ۱۳۵۲.

7. Karl Jaspers

8. Freidrich Hölderlin

9. Emmanuel Swedenberg

10. Vincent Van Gogh

11. August Strindberg

خود را صرف بررسی حیات معنوی خاصی که نزد این‌گونه بیماران یافت می‌شود کرد.

اسکیزوفرنی به تدریج از تعریفی که بلویلر از آن به دست داده بود دور شد و بیانگر زبانی واقعی در مورد دیوانگی گردید که دیگر نه تنها به عنوان یک «بیماری» نگریسته نمی‌شد بلکه مفهومی بود واژگونگر ارزش‌ها، اعلانیه سوررئالیست‌ها در ۱۹۲۵ با عنوان نامه به پزشکان مسئول دیوانه‌خانه‌ها معنایی جز این نداشت. این اعلاتیه از افکار آنتنن آرتو^۱ الهام می‌گرفت و توسط روبر دسنوس^۲ به رشته تحریر درآمد. از همین رو بود که روان‌پزشکی آلمانی^۳ بر آن شد که برای نخستین بار مطالعات خود را صرف فرآورده‌های هنری بیماران روحی کند. وی آنها را هنر اسکیزوفرن نامید و به بررسی رابطه آنها با حوزه‌های مختلف نقاشی مدرن به خصوص اکسپرسیونیسم پرداخت. او به تعریف اسکیزوفرنی توسط روان‌پزشکان اکتفا نکرد، بلکه آن را به نوعی از تفکر یا ساختمانی نفسانی تعمیم داد که قادر به خلق هنری است «وحشی» شبیه آنچه نزد کودکان و اقوام ابتدایی مشاهده می‌شود. این نظریه خود یادآور بحثی بود که با انتشار کتاب توتم و تابو نوشته فروید در مورد رابطه انسان‌شناسی و روان‌کاوی رایج گردیده بود. این نوع برداشت از اسکیزوفرنی با اندکی تغییر از سال ۱۹۶۰ به بعد مجدداً توسط اصحاب جنبش ضد روان‌پزشکی (دوید کوپر و رونالد لنگ)^۴ مورد توجه قرار گرفت و سپس توسط دو فیلسوف فرانسوی میشل فوکو^۵ و ژیل دگُز^۶ پایه و اساسی نظری پیدا کرد. فوکو در کتاب خود موسوم به تاریخ دیوانگی در عصر کلاسیک^۷ هرگونه تشخیص پزشکی را کنار گذاشت و دیوانگی هنرمندان بزرگ را اوج نهایی آثار آنان دانست.

1. Antonin Artaud

2. Robert Desnos

3. Hans Prinzhorn

4. Anti-psychiatrie (David Cooper, Ronald Laing).

5. Michel Foucault

6. Gilles Deleuze

7. *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972.

ژیل دُلز در کتابی^۱ که به اتفاق فلیکس گواتری^۲ نگاشت، اصطلاح اسکیزوفرنی را به‌نحوی گردانید که معنایی دیگر از آن مستفاد می‌شد. سعی آنها بر آن بود که تاریخ جوامع بشری را بر مبنای اعتقاد به مارکسیسم از یک سو و اسکیزوفرنی از سوی دیگر مورد تجدیدنظر قرار دهند. به‌نظر آنها انهدام کاپیتالیسم، بیدادگری و دیکتاتوری زمانی امکان‌پذیر است که اسکیزوفرنی از مانع بزرگی چون روان‌پزشکی رهایی یافته باشد. آنها نظریه فروید را راجع به اودیپ و همچنین تئوری لکان را در مورد اسم دلالت نوعی امپریالیسم می‌دانستند و در مقابل از یک نوع «اسکیزوکاوی» دفاع می‌کردند که مبتنی بر روان‌پزشکی مارکسیستی بود. این کتاب با تمام حرارتی که در مبارزه خود علیه هرگونه جزمی نشان می‌داد نتوانست تغییر و اصلاحی در دانسته‌های روان‌پزشکی یا درمان اسکیزوفرنی ایجاد کند.

در اوایل قرن بیستم بیماران اسکیزوفرن هنوز به زندگی دائم در بیمارستان محکوم بودند و غالباً به‌صورت وحشیانه‌ای با انسولین «مداوا» می‌گردیدند. چندی بعد جراحی مغز^۳ به بازار آمد و بالاخره الکتروشوک. با کشف داروهای معروف به نورولپتیک در ۱۹۵۲ انقلابی عملی به‌وقوع پیوست. درمان از طریق دارو جایی برای حبس بیماران در دیوانه‌خانه‌ها نگذاشت و این امر را امکان‌پذیر ساخت که خارج از دیوارهای بسته تحت درمان قرار گیرند. این انقلاب آرام که مقارن بود با پیدایش جنبش‌های مختلف در جهت اعتراض به نظام روان‌پزشکی حاکم^۴، رفته‌رفته روش‌های خود را در تمام دنیا تحمیل کرد. ولی متأسفانه در اکثر ممالک به بهای نابودی نسبی نظریه بلویلر-فروید در باب روان‌پزشکی دینامیک تمام شد. با موفقیت چشمگیر دارودرمانی^۵ در جوامع صنعتی، روان‌پزشکی حیطة دانش بالینی را ترک کرد تا خود را در

1. *Anti-Edipe, capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit, 1972.

2. Félix Guattari

3. Lobotomie

4. Le mouvement de l'antipsychiatrie

5. Pharmacothérapie

خدمت لابراتوارهای داروسازی گذارده و به صورت نوعی روان‌پزشکی فاقد روح و جان درآید.

پسیکوز منیاکو-دپرسیو

جنونِ موسوم به منیاکو-دپرسیو نوع دیگری از پسیکوز است که شاخص اصلی آن را افسردگی^۱ یا مالیخولیا^۲ تشکیل می‌دهد. این پسیکوز چنان‌که از نام آن برمی‌آید جنبهٔ آواری^۳ دارد، بدین معنی که غالباً پس از یک دورهٔ افسردگی شدید (مالیخولیا) تغییر حالت داده تبدیل به شور و شیدایی جنون‌آمیزی می‌گردد. لذا این پسیکوز حاکی از نوسان فرد است میان افسردگی و شور جنون‌آمیز^۴. هم از این روست که آن را منیاکو-دپرسیو می‌خوانند. دورهٔ موسوم به شور جنون‌آمیز بدین معنی نیست که افسردگی یا مالیخولیا از میان رفته و غم و درد جای خود را به شادی و خرسندی داده باشد. چرا که شادی مشهود نزد این‌گونه افراد احساسی است سطحی برای پرده‌پوشی از افسردگی اصلی. شور جنون‌آمیز در واقع فرار از افسردگی است ولی فراری که همچنان در دام افسردگی گیر آمده است. فرد علی‌رغم علاقهٔ وافر و زیاده از حدی که به عالم و آدم نشان می‌دهد قادر به تمتع واقعی نیست و پیوسته از این شاخه به شاخه‌ای دیگر توسل می‌جوید. عدم تمرکز حواس و عدم مذاقه در اشیا از خصوصیات اصلی آن است که پیوسته با هیجان و احوال افراطی توأم بوده و امکان هرگونه ارتباط واقعی را از فرد سلب می‌کند. پرواز اندیشه‌ها^۵ و عدم تداوم افکار در زمرهٔ عوارض اصلی شور جنون‌آمیز است.

چنان‌که گفتیم از لحاظ ماهوی تفاوتی میان مالیخولیا و صورت وازگونهٔ آن یعنی شور جنون‌آمیز وجود ندارد. فروید در مقالهٔ مهمی که به سوگ و

1. Dépression

2. Mélancolie

3. Cyclique

4. Manie

5. Fuite des idées

مالیخولیا اختصاص داده چنین می‌نویسد: «محتوی شور جنون‌آمیز چیزی جز مالیخولیا نیست. زیرا که در هر دو حالت کشمکش اصلی بر سر مقوله‌ای است یکسان. بدین معنی که در مورد مالیخولیا من نفسانی به شکست و تسلیم توسل می‌جوید در حالی که در شور جنون‌آمیز بر آن تسلط می‌یابد»^۱. در اینجا قبل از مطالعه مالیخولیا، ذکر نکاتی دیگر در باب تفاوت موجود میان نوروز و پسیکوز امری لازم به نظر می‌رسد.

وجه تمایز نوروز و پسیکوز

برای فروید ساختمان نفسانی، اعم از نوروز یا پسیکوز، بر پایه رابطه و نسبتی است که هر فرد با مقوله کسترسیون داراست. همان‌طور که قبلاً گفتیم رابطه فرد نوروتیک با مقوله مذکور متکی بر مکانیسمی است موسوم به دفع امیال، بدین معنی که واپس‌زدگی و دفع امیال لزوماً بازگشت آنها را به‌طور ملبس و تغییر یافته به دنبال دارد. به عبارت دیگر دفع امیال و بازگشت آنها امری است واحد و یکسان و عوارض روانی هر یک شکل و صورتی است از امیالی که به ضمیر ناآگاه رانده شده و همواره ملبس به لباسی دیگر در حیطه ضمیر آگاه ظاهر می‌گردند. مثلاً میل به همجنس‌دوستی دفع شده به‌صورت اجتناب مرضی از هر موقعیتی که از دور یا نزدیک بدان ارتباط پیدا کند درمی‌آید و افکار و تخیلات فرد را به خود مشغول می‌دارد. بنابراین رابطه فرد نوروتیک پیوسته حاکی از حالتی مبهم و دوپهلوی است چرا که نفی نزد او چیزی جز اثبات نیست، بدین معنی که احکام سلبی و ایجابی در رابطه‌ای دیالکتیک با یکدیگر هستند.

در مورد پسیکوز وضع کاملاً متفاوت است، بدین معنا که مقوله کسترسیون در آن تشکل نیافته و نقض می‌شود به‌طوری‌که گویی هرگز وجود

1. S. Freud, «Deuil et Mélancolie», in *Métapsychologie*, tr. fr., Jean Laplanche et J.-B. Pontalis, Paris, Gallimard, 1968, p. 162.

نداشته است. این مقوله در منطق حکم سالبه به انتفاء موضوع نام گرفته و حاکی از آن است که حکم مورد نظر چنان رد و انکار می‌گردد که موضوع اصلی را کاملاً منتفی می‌سازد. لذا نقض، مقوله‌ای نیست که بر اساس مکانیسم فنای ابقایی استوار باشد و از همین روست که در جهت خلاف ساحت رمز و اشارت عمل می‌کند. به عبارتی دیگر در پسیکوز گسترسیون حالتی ترمیزی نمی‌یابد چرا که وجود آن به کلی نقض شده است. لذا مادر موجودی فاقد ذکر نبوده و جایی برای پدر باقی نمی‌گذارد. از این رو پدر منزلت خود را به عنوان حامی قانون از دست می‌دهد و حیثیت اسمی او نقض می‌گردد. نقض نام پدر موجب عدم دسترسی به ساحت رمز و اشارت می‌گردد و عمل ترمیز را غیرممکن می‌سازد. آنچه حالتی ترمیزی به خود نگرفته لزوماً در عالم خارج نمایان می‌گردد. این امر وجود توهمات و هذیان‌ات را توجیه می‌کند. زیرا محتوی امور ترمیزی به علت نقض به عالم خارج بازگشت پیدا می‌کند، گویی موجودی واقعی است. برای مثال شخصی همواره «شاهد» ظهور خانمی باوقار و محترم بود که او را در همه جا دنبال کرده و به کارهای میهن پرستانه حکم می‌کرد. روان‌کاوی نشان داد که خانم باوقار و محترم «کسی» جز «مام وطن» نبوده است. در این مثال می‌بینیم که مام وطن حالت ترمیزی خود را از دست داده و به صورت موجودی «واقعی» درآمده است.

در عرف لکان پسیکوز و نوروز دارای ساختمانی کاملاً متفاوت هستند و مرزی قاطع آنها را به دو حیطة نفسانی متمایز تقسیم می‌کند. مکانیسم دفع امیال به نوروز و مکانیسم نقض به پسیکوز تعلق دارد. ولی این تفاوت نزد فروید حالتی چنین قاطع نداشته و حاکی از پیچیدگی خاصی است.

فروید در مکانیسم دفع امیال قائل به سه مرحله مختلف است: نخست دفع آغازین که همان‌طور که قبلاً دیدیم در عرف لکان عبارت است از تشکل و تعیین مفهوم ذکر به عنوان اسم دلالت امیال آدمی. در این مرحله است که لیبیدو (انرژی جنسی) تثبیت پیدا کرده در نواحی مختلف بدن به عنوان رانش تمرکز می‌یابد.

مرحله دوم همان دفع امیال است به معنی اخص کلمه، بدین معنی که هر میل و رانش جدیدی که به گونه‌ای با لیبیدوی تثبیت شده (دفع آغازین) رابطه داشته باشد دفع شده و به ضمیر ناآگاه رانده می‌شود، چه فرد قادر به قبول آن در ضمیر آگاه خود نیست.

مرحله سوم بازگشت امیال دفع شده نام دارد. در این مرحله امیال دفع شده ملبس به لباس دیگری شده و به ضمیر آگاه باز می‌گردند یا جانشینی قابل پذیرش پیدا می‌کنند و لذا انرژی دفع شده مورد و مطلوبی دیگر اختیار می‌کند. فروید این نوع جابه‌جایی انرژی را تصرف قلبی^۱ می‌نامد. تصرف قلبی یعنی تمرکز میل یا انرژی جنسی بر فرد یا مطلوبی خاص. می‌بینیم که در مکانیسم دفع امیال، انرژی یا لیبیدو از میان نمی‌رود، بلکه تنها بر مطلوبات دیگری تمرکز پیدا می‌کند. لذا تصرف قلبی هیچ‌گاه به انصراف قلبی^۲ از لیبیدوی دفع شده نمی‌انجامد، بلکه فرد از مطلوبات اصلی آن صرف نظر کرده و می‌پذیرد که انرژی رانشی خود را در راه دیگری صرف کند.

نوروزِ نارسیسیک

فروید معتقد است که لیبیدو نوعی انرژی سیال است که می‌تواند تغییر جهت بدهد و از مطلوبات عالم خارج روی گردانده بر من نفسانی خود فرد تمرکز پیدا کند. این نوع تمرکز انرژی را خودشیفتگی یا نارسیسیسم می‌خوانند.

در نظر او پسیکوز حاصل چیزی جز نارسیسیسم نیست. پسیکوزها، اعم از اینکه اسکیزوفرنی، مالیخولیا یا پارانویا باشند، همگی نزد فروید نوروزهای نارسیسیک^۳ محسوب می‌گردند. همان‌گونه که برای روان‌پزشکان اسکیزوفرنی الگوی جامعی است از انواع پسیکوز، نزد فروید نیز مالیخولیا نمونه جامعی است از نوروزهای نارسیسیک.

1. Investissement

2. Désinvestissement

3. Psycho-névroses narcissiques

چنان‌که قبلاً گفتیم برای فروید مکانیسم دفع امیال امری است مشترک میان نوروز و پسیکوز، ولی در هریک از آنها به نحوی متفاوت عمل می‌کند. در نوروز میل دفع شده تغییر شکل می‌دهد یا جانشینی دیگر برای خود پیدا می‌کند در حالی‌که در پسیکوز لیبیدوی دفع شده تغییر شکل نمی‌دهد، بلکه تصرف قلبی نسبت به عالم خارج ترک شده و بر من نفسانی خود فرد متمرکز می‌گردد. به عبارت دقیق‌تر تفاوت میان نوروز و پسیکوز در نوع بازگشت امیال دفع شده به ضمیر آگاه است. بدین معنی که این امیال در بازگشت خود نزد فرد نوروتیک تغییر شکل می‌دهند در حالی‌که فرد پسیکوتیک انرژی بازگشته را صرف وجود خود می‌کند.

هنگامی‌که فرد قادر به قبول یا تعهد گسترسیون یعنی محرومیت از ذکر نیست و نمی‌تواند مدخلیت پدر را در منع آرزومندی خویش بپذیرد تعارضی عظیم در من نفسانی او ظاهر می‌گردد. از آنجا که پدر و حیثیت او گشایش واقعی کودک را به عالم خارج تشکیل می‌دهد لذا نقض منزلت او در واقع متارکه با این عالم است. حاصل کشمکش است میان تصرف قلبی نسبت به مطلوبات خارجی و انصراف قلبی از آنها، یعنی تمرکز تصرف قلبی بر من نفسانی (نارسی سیسم). در این حالت است که فروید در باب تشکیل اولیه پسیکوز از نوعی خاص از تثبیت لیبیدو صحبت می‌کند که آن را تثبیت مستعلکنده^۱ می‌نامد.

در این نوع تثبیت مکانیسم دفع امیال حالتی انفعالی به خود می‌گیرد، بدین معنی که قسمتی از انرژی نفسانی یعنی لیبیدو از مسیر عادی در رشد کودک منحرف شده از این پس در حالت طفلانه خود باقی می‌ماند. لذا این قسمت خاص از لیبیدو به‌طور منفرد عمل کرده و از مابقی انرژی فعال که دفع شده است جدا می‌گردد. همین قسمت جدا شده لیبیدو است که در هنگام بازگشت به ضمیر آگاه حالتی تهاجمی به خود گرفته و به قول فروید «سدی» را

1. Fixation prédisposante

که در مقابل امیال دفع شده گذاشته شده مورد حمله قرار می‌دهد. از آنجا که این هجوم ناشی از میلی است تثبیت شده در یکی از مراحل ابتدایی تحول نفسانی لذا بازگشت میل دفع شده نیز سیری قهرامی^۱ خواهد بود از لیبدو که فرد را از پای درخواهد آورد. در نظر فروید این هجوم چیزی جز شکست مکانیسم دفع امیال نیست.

برای فروید بازگشت مهاجمانه میل دفع شده در واقع کوششی است برای ترمیم جراحت یا آسیب اولیه که همان تثبیت یا بهتر بگوییم توقف لیبدو در مرحله‌ای ابتدایی از رشد و تحول است. وی معتقد است که همه عوارض بیماری کوششی است برای تصرف قلبی عالم خارج که به نفع نارسسی سیسم ترک شده است.

برای نزدیک کردن وجه نظر فروید به نظریه لکان می‌توان گفت که این کوشش در واقع در جهت بازیافت یا تصرف قلبی پدر است که مورد نقض واقع گردیده است. ولی از آنجا که ترمیم وجود پدر، یعنی قبول قلبی مدخلیت او در آرزومندی (قبول قانون و پذیرش محرومیت از ذکر) با شکست مواجه شده است، لذا کوشش فرد در بازیافتن آن حالتی پسیکوتیک یافته به صورت هذیان و توهم ظاهر می‌گردد. به عبارت دیگر چنان‌که قبلاً گفتیم چیزی که به ساحت رمز و اشارت وارد نشده در عالم خارج ظاهر می‌گردد. از این روست که ظهور توهم آمیز مقدسان و مردان بزرگ که مظهر پدر و ساحت رمز و اشارت هستند نزد افراد پسیکوتیک امری است رایج.

مالیخولیا

چنان‌که اشاره شد مالیخولیا برای فروید الگوی جامعی است از پسیکوزها که در عرف او نوروهای نارسسیک خوانده می‌شوند.

مالیخولیا حاوی دو معنای کم و بیش متفاوت است، بدین معنی که از

یک سو به نوعی خاص از حالت روانی دلالت دارد و از سوی دیگر یکی از بیماری‌های اصلی را در روان‌پزشکی تشکیل می‌دهد. در معنای اخیر موجودیتی بالینی است که شاخص عمده آن عبارت است از ترک هرگونه تصرف و وابستگی قلبی به مطلوبات عالم خارج و لذا خاموشی تمنا یا آرزومندی. مالیخولیا در واقع افسردگی عمیقی است که به موجب ضایعه‌ای مهم در نارسی سیسم، یعنی در تصرف قلبی فرد نسبت به من نفسانی او، پدید آمده است و نشان می‌دهد که تا چه اندازه آرزومندی و مرگ‌گیراگیر یکدیگر توانند بود. نوعی از این ضایعه را می‌توان نزد افرادی که در عشق شکست خورده‌اند مشاهده کرد.

مالیخولیا با سوگ و سوگواری قرابتی بزرگ دارد و مقایسه آن دو موضوع اصلی رساله مهم فروید را موسوم به سوگ و مالیخولیا (۱۹۱۶) تشکیل می‌دهد. نظریه فروید در باب نارسی سیسم شرایط لازم را برای درک انواع پسیکوز فراهم کرد. برای او اختلال در نارسی سیسم اساس پسیکوزها را تشکیل می‌دهد. گسستگی آن موجب اسکیزوفرنی، افزایش فوق‌العاده آن سبب پارانویا و بالاخره اضمحلال آن علت مالیخولیاست. در مورد اخیر نارسی سیسم «به تحلیل می‌رود» و نیروی حیاتی را گویی از دست می‌دهد. فروید سوگ^۱ را از سوگواری^۲ متمایز می‌سازد. سوگ حالتی است نفسانی که به موجب از دست دادن مطلوب آرزومندی حاصل می‌شود درحالی‌که سوگواری بر فرایندی دلالت دارد که نیاز به زمان دارد، زمانی که طی آن فرد به عزای مطلوب تمناي خویش می‌نشیند و سرانجام به از دست دادن نهایی او رضا می‌دهد. سوگواری طی طریقی است که به گذشت از آنچه از دست رفته می‌انجامد و به فرد اجازه می‌دهد تا لیبدو و آرزومندی خود را بالاخره به مطلوبات دیگری انتقال دهد. در پایان سوگواری آدمی قادر به تصرف قلبی اشخاص دیگر می‌گردد و نیروی حیاتی خویش را باز می‌یابد. نزد فروید

1. Deuil (all. Trauer)

2. Travail du deuil (all. Trauerarbeit)

تفاوت عمده میان سوگ و مالیخولیا در این نهفته است که در مورد اخیر سوگواری انجام نگرفته و فرد قادر بدان نیست که در عزای مطلوب از دست رفته^۱ بنشیند.

قبلاً ملاحظه کردیم که برای فروید اختلال در نارسایی سیستم علت اصلی را در انواع پسیکوز تشکیل می‌دهد، به خصوص در مرحله معینی از دفع امیال که وی آن را تثبیت مستعدکننده می‌خواند. در مالیخولیا این تثبیت در قدیمی‌ترین ناحیه همایختگی طفل و مادر یعنی در مرحله دهانی قرار دارد. مالیخولیا در واقع سیر قهرایی به این مرحله است.

نکته اصلی در ساختمان مرضی مالیخولیا این است که مطلوب تمنا نتوانسته است به صورت مطلوب از دست رفته درآید. چرا که وجود تمنا و آرزومندی آدمی منوط به تشکل مطلوب گمشده یا از دست رفته است. از آنجا آدمی واجد آرزومندی است که هیچ مطلوبی نمی‌تواند به طور قطعی آن را ارضا کند. از همین روست که آرزومندی فرایندی است بی‌پایان و نیروی حیاتی آدمی امری متداوم. مطلوب از دست رفته بدین معناست که فرد حرمان آن را پذیرفته و از این پس می‌تواند مطلوبات دیگری را جانشین آن کند. این حرمان برای فرد مالیخولیایی امری غیرممکن است. زیرا مطلوب تمنای او برای وی تمامیت دارد و این خود خلاف اصل آرزومندی آدمی است. تمامیت به معنای همایختگی و توحید با مطلوب است. لذا حرمان از مطلوب نتیجه‌ای جز اضمحلال نفسانی فرد ندارد.

همایختگی بدین معناست که برای فرد، مطلوب آرزومندی و من نفسانی موجودیتی واحد هستند. لذا از دست دادن مطلوب آرزومندی گویی از کف دادن من نفسانی است. در اینجا به خوبی می‌بینیم که چرا فروید اساس پسیکوزها را مبتنی بر نارسایی سیستم قرار داده و چرا مالیخولیا را الگوی جامعی از آنها دانسته است.

1. Objet perdu

او در مورد سوگ و مالیخولیا چنین می‌نویسد: «اگر با حوصله به گله و شکایت‌هایی که فرد مالیخولیایی از وجود خویش دارد گوش کنیم درنهایت درخواهیم یافت که اکثر این ملامت‌ها به سختی در مورد شخص او مصداق دارند. درحالی‌که اگر محتوای آنها را کمی تغییر دهیم متوجه خواهیم شد که اطلاق آنها می‌تواند بیشتر متوجه فرد دیگری باشد، فردی که مورد علاقه او بوده است. در مطالعه رفتار و شئون او هربار این فرضیه مورد تأیید قرار می‌گیرد. بدین وسیله کلید رمز تابلو بالینی فرد مالیخولیایی را به دست می‌آوریم و به این نکته آگاهی می‌یابیم که تمام ملامت‌هایی که شخص از خود دارد در واقع سرزنش‌هایی هستند که متوجه مطلوب آرزومندی او بوده و به صورت واژگونه به من نفسانی خود او اطلاق شده‌اند»^۱. فروید این پرسش را طرح می‌کند که علی‌رغم آنچه که فرد مالیخولیایی به خود می‌بندد چرا از ذکر آنها شرم ندارد؟ «زیرا تمام این سخنان منفی... متوجه فردی دیگر است، گواه آن اینکه اگر افراد مالیخولیایی واقعاً خود را سزاوار این‌گونه ملامت‌ها می‌دانستند در آن صورت در ارتباط با اطرافیان خویش کاری جز اظهار فروتنی و تسلیم نمی‌کردند»^۲، درحالی‌که «برعکس، افرادی به شدت پردردسر بوده» و به نحوی رفتار می‌کنند که گویی قربانی بزرگ‌ترین بی‌عدالتی در دنیا شده‌اند.

«شکنجه‌ای که فرد مالیخولیایی در مورد خود اعمال می‌کند، شکنجه‌ای که بی‌تردید حاوی تمتع برای اوست، نشان‌دهنده امیال سادیک^۳ و نفرت‌بار او نسبت به مطلوب آرزومندی خویش است که حالتی معکوس یافته و به شخص خود او رجوع پیدا کرده‌اند»^۴. سپس فروید چنین نتیجه می‌گیرد که «تنها عاملی چون سادیسم (یعنی تمتع مرضی از آزار به دیگران) قادر به

1. «Deuil et Mélancolie», déjà cité, p. 154.

2. op.cit.

3. Sadique

4. op.cit., p. 159.

توجیه تمایلات انتحارآمیزی است که فرد مالیخولیایی را این‌چنین جالب (و خطرناک) می‌سازد. آنگاه فروید چنین ادامه می‌دهد: «همان‌طور که دیدیم آنچه منشأ زندگی رانشی را برای افراد مالیخولیایی تشکیل می‌دهد عشقی است بی‌حد و حساب نسبت به من نفسانی خویش. حال در این اضطراب عظیم که زندگی را مورد تهدید قرار می‌دهد شاهد رهایی چنان انرژی عظیمی از لیبیدوی نارسیسیک هستیم که از درک این امر عاجز می‌مانیم که چطور من نفسانی می‌تواند به تخریب خود تن در داده نابودی آن را بپذیرد. می‌دانیم که امیال انتحارآمیز نزد افراد نوروتیک ناشی از انگیزش جنایتکارانه آنهاست نسبت به دیگران که به وجود خود آنها بازگشت پیدا کرده است. ولی مع‌الوصف همچنان از درک این امر بازمانده‌ایم که چگونه نیروهای نفسانی قادرند که چنین نیاتی را به مرحله عمل بگذارند. مطالعه مالیخولیا به ما می‌آموزد که من نفسانی فقط هنگامی می‌تواند به کشتن خویش مبادرت ورزد که به جهت رجوع تصرف قلبی به ذات خویش همان‌گونه با خود عمل کند که با مطلوب مورد نظر می‌توانست عمل کرد»^۱.

مالیخولیا ضایعه‌ای است که کمتر نظر روان‌کاوان را به خود جلب کرده است و مطالعه آن بخش عمده‌ای است متعلق به روان‌پزشکی. لذا لکان توجه خاصی بدان مبذول نداشته و تنها به‌طور پراکنده از آن سخن گفته است. وی مالیخولیا را درد وجود داشتن^۲ می‌خواند که منشائی جز عشق به بودن^۳ نمی‌توانست داشته باشد. در نظر لکان مالیخولیا بر اساس این تصور باطل قرار دارد که مطلوب از دست‌رفته محبوب مطلق او بوده و به آرزومندی او تمامیت می‌بخشیده است، حال آنکه ذات تمنا امری خلاف یک‌چنین مطلقیت یا تمامیتی است. وی این نوع تصرف قلبی را انسداد تمنا^۴ می‌نامد. برای او فرد مالیخولیایی کسی است که دیگر هیچ انتظاری از غیر (غ) ندارد،

1. op.cit., p. 160-161.

2. Douleur d'exister

3. Passion de l'être

4. Obstruction du désir

چرا که به نهایت «بی‌هستی»^۱ خویش رسیده و در این سقوط کاری جز در آغوش گرفتن خویش در فراروی مرگ ندارد.

پارانویا

اصطلاح پارانویا در روان‌پزشکی قرن نوزدهم آلمان انواع مختلف هذیان را شامل می‌شد. ولی در اواخر این سده امیل کِرپلین آن را به نوعی خاص از پسیکوز محدود ساخت که شاخص اصلی آن را مجموعه‌ای منسجم و منظم از هذیان تشکیل می‌دهد. فرد مبتلا به پارانویا واجد سیستم فکری ساخته و پرداخته‌ای است که به موجب آن هرگونه سخن یا عملی از سوی دیگران برای او گواهی است بر تأیید آن. لذا ثبات، دوام و عدم انعطاف‌پذیری از خصوصیات این نظام هذیان‌آمیز است که هرگونه کوششی را برای خنثی کردن آن بی‌نتیجه می‌گذارد. هم از این روست که قبلاً آن را هذیان اصولی مزمن^۲ می‌خواندند، چرا که به موجب آن هذیان به صورت جزئی اصولی و لاینفک از دستگاه نفسانی درمی‌آید و از اسکیزوفرنی که حاکی از عدم انسجام، پراکندگی و از هم‌گسستگی افکار است کاملاً متمایز می‌گردد. از خصوصیات دیگر فرد پارانویاک حفظ قوه عقل، استدلال، اراده و قدرت عمل اوست.

طبق نظر فروید هذیان ستم‌دینگی یا مظلومیت^۳، یعنی تصور اینکه فرد مورد تعقیب یا ظلم و آزار است، هذیان حسادت^۴، هذیان محبوبیت^۵ که به موجب آن شخص تصور می‌کند مورد عشق و علاقه شخصیتی مهم است و همچنین هذیان خودبزرگ‌بینی^۶ همگی جزء پارانویا محسوب می‌گردند. وی حتی بعضی از انواع اسکیزوفرنی را که موسوم به بیماری‌های شبه پارانویا^۷

1. Desêtre

2. Délire chronique systématisé

3. Délire de persécution

4. Délire de jalousie

5. Délire érotomaniaque

6. Délire de grandeur

7. Paranoïde

هستند جزء آن به حساب می‌آورد. مع الوصف برای او این‌گونه طبقه‌بندی‌ها به روان‌پزشکی اختصاص داشته دارای اهمیتی ثانوی هستند. آنچه مدنظر اوست دریافت ساختمان نفسانی آنهاست. ملاحظاتی مبنی بر روان‌کاوی در باب شرح حال شخصی یک پارانوئیک^۱ عنوان رساله مهمی است که فروید به همین منظور در سال ۱۹۱۱ به طبع رسانید.

یک حقوقدان برجسته به نام شِرِبر^۲ شرح حال بیماری خود را در سال ۱۹۰۳ در کتابی تحت عنوان *خاطرات یک بیمار عصبی*^۳ منتشر کرده بود. رساله فروید تحلیلی است روان‌کاوانه از این کتاب. بیماری شِرِبر اندکی بعد از انتصاب وی به مقام ریاست کل دادگاه استیناف آغاز گردید و پس از یک دوره کوتاه از هذیان و اوهام نامنظم به سرعت صورت یک سیستم هذیان‌آمیز منسجم را به خود گرفت. شِرِبر به موجب این سیستم خود را ناجی بشریت می‌دانست و رسالت خود را از طریق زبانی بنیادی^۴ مستقیماً از حضرت الوهیت دریافت می‌کرد.

رئیس تیمارستان در شرح بیماری او چنین می‌نویسد: «بیمار در اوج سیستم هذیان‌آمیز خود تصور می‌کند برای نجات انسان‌ها رسالت یافته و می‌بایستی سعادت نوع بشر را بازگرداند... نامبرده خود را حاوی توانایی خاصی در جلب نظر خدا می‌داند. ولی اینها اموری هستند که به آسانی به زبان بشری قابل بیان نیستند، زیرا که ورای تجربیات انسانی بوده و تنها به شخص او الهام می‌گردند. خلاصه آنکه او می‌بایستی بنابراین رسالت نجات‌بخش به موجودی مؤنث تبدیل شود. هیچ فردی از افراد بشر قادر به برقراری حیات جاویدان نخواهد بود مگر آنکه شِرِبر به زن تبدیل شود (کاری که شاید احتیاج به سال‌های متمادی داشته باشد و آن‌هم به برکت معجزه‌های الهی).

1. S. Freud, «Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa», in *Cinq psychanalyses*, tra. fr., Marie Bonaparte et Rudolph Loewenstein, PUF, Paris, 1985.

2. Daniel-Paul Schreber

3. *Mémoires d'un névropathe*

4. Grund Sprache

او مطمئن است که این معجزه‌ها فقط شامل او خواهند شد، زیرا که فوق‌العاده‌ترین مرد روی زمین است. سال‌هاست که هر ساعت و هر دقیقه شاهد به‌وقوع پیوستن این معجزه‌ها در کالبد خویش است. صداهایی غیبی وجود دارند که این امر را تأیید می‌کنند. در طول اولین بیماری او بعضی از اعضای بدنش صدمه دیده و ناپدید شدند. یک چنین ضایعه‌ای می‌توانست هر فرد دیگری را به مرگ محکوم کند.

مدت‌ها بدون معده و تقریباً بدون ریه زندگی می‌کرد چرا که مری او صدمه دیده بود. همچنین فاقد مثانه بود و پهلوهایش خرد شده بودند و حتی قسمتی از گلوی خود را هم خورده بود... ولی اعجازات خداوند (یعنی اشعه او) پیوسته اعضای نابودشده را مجدداً احیا کردند و به همین جهت است که مادام که او صورت بشری خود را حفظ کند فردی جاویدان و فناپذیر خواهد بود. در حال حاضر این پدیدارهای تهدیدآمیز مدت‌هاست که ناپدید شده‌اند ولی 'زن بودن' او همچنان اهمیت خود را حفظ کرده است...^۱

شیربر خود در خاطرات خویش محتوای این هذیان را چنین بیان می‌کند: «توطئه‌ای علیه من در حدود ماه مارس یا آوریل ۱۸۹۴ ترتیب داده شد، توطئه‌ای که از بیماری من که غیرقابل علاج تشخیص داده شده بود سوءاستفاده می‌کرد تا مرا در اختیار فردی از افراد بشر بگذارد و روح مرا قبضه کند. در این صورت کالبد من می‌بایستی به علت اشتباهی خاص در درک حرکتی که در نظم کائنات وجود دارد به پیکر زنی تبدیل گردیده و بعد به حال خود گذاشته شود، یعنی در واقع آن را به حالت تعفن و پوسیدگی رها کنند».^۲

شیربر این توطئه‌ها را مبارزه‌ای نابرابر می‌داند: «در این مبارزه کاملاً نابرابر میان فردی تنها و ضعیف از یک سو و خدا از سوی دیگر، علی‌رغم تمام رنج‌ها و محدودیت‌ها بالاخره پیروزی از آن من گشت و این گواه آن است که

1. «Remarques psychanalytiques...», in *Cinq psychanalyses*, déjà cité, p. 266.

2. op.cit., p. 270.

نظم کائنات بر وفق مراد من است»^۱. لذا میان دو الوهیت موسوم به «اورمزد و اهریمن» تعارض موجود است. اهریمن خدایسی حقیر و اورمزد الوهیتی متعالی است. فروید در پاورقی چنین توضیح می‌دهد: «یکی از اظهارات شِربِر حاکی از آن است که این الوهیت‌های ایرانی را از کتاب *منفرد اثر نرد* بایرون^۲ گرفته است. تأثیر این شاعر را در قسمتی دیگر از هذیان‌های او نیز می‌توان یافت»^۳. در هر حال این‌گونه دوگانگی‌ها (میان نیروهای متضاد) امری رایج در نزد افراد پارانویاک است و به پدیدار انفصام بازمی‌گردد. فروید نشان می‌دهد که رابطهٔ شِربِر با خدا رابطه‌ای پیچیده بوده و حاکی از تضاد و انفصام است: «هیچ‌گونه کوششی در تبیین واقعی بیماری شِربِر به موفقیت نخواهد انجامید مگر اینکه تصویری را که شِربِر از خدای خود دارد مدنظر قرار دهیم، تصویری که حاکی از آمیزه‌ای از ستایش و طغیان است»^۴. در ارتباط با این امر است که شِربِر پیوسته از سعادت ازلی سخن به میان می‌آورد. او سعادت جاودان را به عنوان «حالتی از تمتع لاینقطع» توصیف می‌کند. در نظر وی دو نوع سعادت جاودانه وجود دارد: «گرچه سعادت مردانه از سعادت زنانه والاتر است ولی سعادت زنانه به‌خصوص شامل احساسی لاینقطع از التذاذ و شهوت است». در جایی دیگر این سعادت جاودانه را «شدیدترین احساس شهوانی» می‌داند.

شِربِر قبل از بیماری روحی خود فردی ملحد ولی پایبند به اصول اخلاقی بود. در حالی که همان‌طور که فروید می‌گوید پس از بیماری فردی خداپرست گردید، ولی در همان حال اصول اخلاقی گذشته را رها کرد و اهمیتی خاص برای احساسات شهوی قائل شد. در این مورد فروید چنین می‌نویسد: «به همان‌گونه که اعتقاد مجدد او به خدا خالی از غرابت نبود بازگشت او به تمتع

1. op.cit., p. 271.

2. George Gordon Lord Byron, *Marfred* (1817).

3. op.cit., p. 275.

4. op.cit., p. 279.

جنسی نیز حالتی کاملاً غیر معمول داشت. مسئله (برای او) مربوط به آزادی جنسی یک مرد نمی‌شد، بلکه مربوط بود به حساسیت جنسی یک زن؛ از این رو در مورد خدا حالتی زنانه به خود گرفته بود.^۱

همچنان‌که فروید یادآور می‌شود مهم‌ترین قسمت هذیان‌های شرب‌بر را «تغییر جنسیت» او تشکیل می‌دهد که با دقتی خاص مورد توصیف قرار گرفته است. شرب‌بر اندکی قبل از بیماری در خواب می‌بیند که به زن تبدیل شده است. پس از بیداری تمام سعی خود را به واپس زدن این فکر مبذول می‌دارد، فکری که برای مرد برجسته‌ای چون او که شدیداً پایبند اصول اخلاقی بود کاملاً غیر قابل قبول بود و موجب شرم و طغیان در او می‌گردید. در این مورد فروید می‌نویسد: «تغییر جنسیت ننگی بزرگ بود و موجب سرافکنندگی او می‌شد، ننگی که با سوءنیت بر او تحمیل می‌کردند. ولی بالاخره (در نوامبر ۱۸۹۵) با این فکر کنار آمد و آن را جزء نیات عالیة الوهیت دانست»^۲. یک روز در حالتی میان خواب و بیداری ناگهان به این فکر افتاد که «چه خوب بود که زن بود و متحمل عمل جماع می‌شد».

شرب‌بر قبلاً در سال ۱۸۸۴ دچار بیماری شده و توسط پروفوسور فلشزیش^۳ مداوا گردیده بود. بیماری او در آن زمان هیپوکندری^۴ تشخیص داده شده بود و نه جنبه هذیانی مافوق طبیعی داشت و نه به وخامت بیماری بعدی بود. شرب‌بر به مدت شش ماه در کلینیک دانشگاه لایپزیک بستری شده و توسط پروفوسور فلشزیش که در هذیان‌های فعلی او آزار و اذیت‌کننده اصلی اوست تحت معالجه قرار گرفته بود.

شرب‌بر اندکی قبل از ابتلا به بیماری اخیر در چند نوبت متوالی خواب دیده بود که مرض عصبی او بازگشته است. فروید معتقد است که این

1. op.cit., p. 282.

2. op.cit., p. 283.

3. Pr. Flechsig

۴. Hypochondrie، اعتقاد مرضی به ابتلا به بیماری‌های مختلف.

تجدید خاطره بیماری متلازم با تجدید خاطره پروفیسور فلشزیش بوده است و فانتسم زن شدن در اصل به رابطه شیربر با پزشک معالج خود برمی‌گردد. در نظر فروید شیربر در طی نخستین بیماری خود علاقه و افری به پروفیسور فلشزیش پیدا کرده بود، علاقه‌ای که در حال حاضر چنان شدت یافته که حالت میل جنسی را پیدا کرده است.

فروید می‌نویسد: «آیا تهمت همجنس‌دوستی به مردی چون رئیس سابق دادگاه استیناف که دارای حس اخلاقی چنین والایی است کاری قابل بخشش است؟ بله، چرا که بیمار شخصاً فانتسم زن شدن خود را برای تمام عالم بازگو کرده و با گذاشتن خاطرات خویش در خدمت علم خود را و برای این‌گونه حساسیت‌ها و زودرنجی‌ها قرار داده است»^۱. لذا فروید اساس بیماری شیربر را بر همجنس‌دوستی استوار کرده و نشان می‌دهد که هذیان او ناشی از بازگشت این میل دفع شده بوده است. احساس محبت‌آمیز شیربر نسبت به پزشک خود، یعنی پروفیسور فلشزیش، ناشی از پدیداری است که آن را در روان‌کاوی انتقال قلبی^۲ می‌خوانند. به موجب انتقال قلبی، بیمار مجموع احساساتی را که قبلاً نسبت به افرادی مهم در کودکی خود داشته به شخص پزشک انتقال می‌دهد به نحوی که پزشک برای او قلباً جانشین این افراد می‌گردد.

در نظر فروید رابطه توکل‌آمیز، یعنی انتقال قلبی شدید شیربر نسبت به فلشزیش به احساسات عمیق و پیچیده‌ای بازمی‌گردد که وی در کودکی در مورد پدر و برادر ارشد خود داشته است. «فکر می‌کنم که دیگر نیازی به انکار این فرضیه نباشد که یک فانتسم آرزومندانه و زنانه (همجنس‌دوستی انفعالی) علت بروز بیماری بوده است، فانتسمی که مورد و مطلوبی جز پزشک معالج او نداشته است. این فانتسم موجب گردیده که مقاومتی عظیم در شیربر ایجاد شود، مقاومتی که از کل شخصیت نفسانی او منشأ می‌گرفت. این مبارزه تدافعی بالاخره به عللی که برای ما روشن نیست به هذیان آزار و ستم‌دگی

1. op.cit., p. 291.

2. Transfert

مبدل گردید. از این جهت شخصی که با حسرت از او یاد می‌کرد مبدل به فردی ستمگر و آزاردهنده گردید، یعنی در واقع آنچه اساس و پایه فانتسم را تشکیل می‌داد به صورت محتوی اصلی هذیان درآمد. تصور می‌رود که این طرح کلی در مورد دیگر انواع هذیان ستمدیدی نیز قابل اطلاق باشد. آنچه مع الوصف مورد شُرپر را از دیگر موارد مشابه متمایز می‌سازد تکوین بعدی آن و تغییر شکل‌هایی است که در حین این تکوین متحمل گردید. یکی از این تغییرات این است که فلشزیش جای خود را به بالاترین صور الهی داد، امری که در وهله اول موجب وخیم شدن هرچه بیشتر کشمکش نفسانی گردید و به نحو غیرقابل تحملی بر شدت هذیان ستمدیدی او افزود.^۱ ولی به زودی این تغییر موجب تغییرات دیگری گردید و سرانجام راه حلی برای آن پیدا شد. زن شدن دیگر برای شُرپر ننگ نداشت زیرا با «قوانین حاکم بر کائنات مطابقت داشت، درحالی‌که در وهله اول تحمل این فکر که تن خود را همچون فاحشه‌ای در اختیار پزشک بگذارد امری کاملاً محال برای او بود». فروید پس از این تفصیلات به مطالعه و تبیین پارانوایا می‌پردازد و با نبوغ و دقتی خاص نظریه خویش را عرضه می‌کند، نظریه‌ای که علی‌رغم فصاحت خود واجد نهایت پیچیدگی بوده و پیوسته روان‌کاوان را به خود مشغول داشته است.

«فکر می‌کنم ذکر این امر بی‌فایده و بیجا نباشد که شناسایی فرایندهای نفسانی بدان نحو که روان‌کاوی به کشف آنها نائل آمده از هم‌اکنون به ما اجازه می‌دهد تا مدخلیت امیال همجنس‌دوستانه را در پیدایش پارانوایا دریابیم».^۲

برای توجیه این امر، فروید ابتدا به بحث پیرامون نارسی سیسم می‌پردازد. نارسی سیسم در نظر او «عبارت است از مرحله‌ای از رشد نفسانی که طی آن فرد کلیه رانش‌های جنسی خود را که تا آن زمان به صورت خودشهوی^۳ عمل می‌کرده‌اند در یک واحد جمع می‌آورد تا مطلوب آرزومندی خود را

1. op.cit., p. 295.

2. op.cit., p. 306.

3. Auto-érotisme

به سوی خویش جلب کند. بدین منظور است که در وهله اول یعنی قبل از انتخاب افراد دیگر کالبد خود را مطلوب تمنای خویش قرار می‌دهد^۱. فروید این مرحله را مرحله‌ای متوسط میان خودشهوی و عشق به غیر^۲ می‌داند و معتقد است که هستند افرادی که نزد آنها این مرحله به طور غیرعادی تمديد گردیده و موجب شده است که خصوصیات آن بعدها در زندگی آنها تظاهراتی عمده پیدا کند^۳.

ناگفته پیداست که رسیدن به مرحله آرزومندی نسبت به جنس مقابل به این معنی نیست که گرایش‌های همجنس‌دوستانه از بین رفته یا متوقف شده باشند، بلکه حاکی از آن است که این گرایش‌ها از غایت جنسی خود تغییر جهت داده و در راه‌های دیگری صرف شده‌اند، یعنی «با عناصری چند از رانش‌های خاص من نفسانی ترکیب شده و با اتکاب بر آنها به صورت رانش‌های اجتماعی درمی‌آیند»^۴.

در نظر فروید پارانویا تثبیت لیبیدو در مرحله خودشهوی است. مشکل اساسی برای فرد پارانویاک بازگشت میل به همجنس‌دوستی است که در وهله اول دفع گردیده ولی در بازگشت خود نه تنها موفق به تصعید نشده بلکه امکان هرگونه تغییر جهتی را از دست داده است. همچنان‌که گفتیم برای فروید پسبکوز در واقع شکست مکانیسم دفع امیال است و نارسی سیسم افراد پسبکوتیک حاوی «نقطه ضعفی» عظیم است در مرحله‌ای خاص از تثبیت لیبیدو. در حین دفع میل قسمتی از لیبیدو از مجموعه امیالی که می‌بایستی دفع شوند جدا می‌گردد و وضعی را پدید می‌آورد که فروید «تثبیت مستعدکننده» می‌خواند، زیرا که در هنگام بازگشت امیال دفع شده به ضمیر آگاه فرد این قسمت از لیبیدو که به علت جدایی از دیگر امیال در حالتی خام و ناقص باقی مانده قسمت تثبیت شده را مجدداً تصرف می‌کند و رفته‌رفته تمامی دستگاه

1. op.cit., p. 306.

2. Amour objectal

3. Ibid

4. op.cit., p. 307.

نفسانی را مورد هجوم قرار می‌دهد. در پارانوئیا میل به همجنس دوستی همان عنصری است که فروید «تثبیت مستعدکننده» می‌خواند. چنان‌که دیدیم شریبر به مرور زمان هرگونه عامل دفاعی را در مورد همجنس دوستی خویش از دست می‌دهد. به همین جهت است که میل مذکور—که به علت تثبیت از مجموعه امیال و نفسانیات دیگر جدا شده و در حالتی خام و ناقص باقی مانده—توانسته است برای بازگشت خود به ضمیر آگاه راهی دیگر یافته و تغییر جهت دهد و از این رو رفته‌رفته کل دستگاه نفسانی را مورد تخریب قرار داده است. لذا پارانوئیا سیری است قهقراپی به سوی طرح‌های آرزومندانه‌ای که در حالت خام و ناقص کودکی باقی مانده‌اند. در این باره فروید چنین می‌نویسد: «اشخاصی که به طور کامل از مرحله نارسایی سیسم رهایی نیافته‌اند و سپس در این مرحله تثبیت یافته و خود را مستعد عوارض بیمارناک کرده‌اند، همواره در معرض این خطر هستند که موجی عظیم از لیبیدو به علت نیافتن راه خروجی دیگری موجب شود که رانش‌های اجتماعی آنان جنبه شهوی و جنسی پیدا کرده تمامی یافته‌های والایی را که در طی تحول نفسانی خود کسب کرده‌اند نابود سازد»^۱.

دفع تخیلات و فانتسم‌های مربوط به همجنس دوستی و بازگشت^۲ آنها به ضمیر آگاه می‌تواند به میل به تحقیقات نظری و عملی مبدل گردد. از همین روست که فروید در نامه‌ای به یکی از شاگردان معروف خود موسوم به ساندور فرینزی^۳ چنین می‌نویسد: «من آنجایی موفق شده‌ام که فرد پارانوئیک با شکست مواجه شده است»^۴.

حال بپردازیم به مکانیسم شکل عوارض مترتب بر پارانوئیا. چنان‌که دیدیم گرایش به همجنس دوستی هسته اصلی این پسیکوز را تشکیل می‌دهد.

1. op.cit., p. 307.

2. Retour du refoulé

3. Sandor Ferenczi

4. Freud-Ferenczi, *Correspondances*, tome, I, 1908-1914, Paris, Calmann-Lévi, 1992.

به عبارتی دیگر فرد پارانویاک قادر به قبول این تخیل نیست که مورد اصلی عشق او مردان هستند. لذا امیال غیرقابل قبول خود را به جای دفع، به دیگران عاریت داده آنها را نقض می‌کند. فروید این مکانیسم را برون‌فکنی می‌نامد. به موجب این مکانیسم امر بر فرد مُشْتَبَه شده، آنچه را باطناً درک یا احساس می‌کند از آن دیگران خواهد دانست. این است معنای هذیان و اوهام بدان نحو که در افراد پسیکوتیک مشاهده می‌گردد.

فروید می‌نویسد: «این جمله: 'من او (آن مرد) را دوست دارم' در هذیان‌های آزار و ستم‌دگی فرد پارانویاک تکذیب می‌شود: 'من او را دوست ندارم، از او متنفر هستم.' سپس جملهٔ اخیر به مدد مکانیسم برون‌فکنی تبدیل می‌شود به: 'او از من متنفر است (مرا آزار می‌دهد) و به همین دلیل است که من از او نفرت دارم.' بدین نحو احساس باطنی فرد که انگیزهٔ واقعی او را تشکیل می‌دهد به عنوان امری حاصل از ادراک خارجی تظاهر می‌نماید»^۱.

شکل دیگری از این مکانیسم را در جنون موسوم به هذیان محبوبیت ملاحظه می‌کنیم: «من آن مرد را دوست ندارم، آن زن را دوست دارم چرا که آن زن مرا دوست دارد». چنان‌که می‌بینیم فرد به این علت متقاعد است که مورد عشق چنین و چنان زن مهمی است که میل همجنس‌دوستانهٔ خود را با برون‌فکنی به عشق به جنس مخالف (زن) تبدیل کرده و آن هم به صورت معکوس آن.

فروید سپس به جنون حسادت می‌رسد. در حسودی مردان که منشأ سوءظن آنها نسبت به همسرشان می‌شود، مجدداً عامل اصلی همان میل همجنس‌دوستی است که امری غیرقابل تحمل برای آنهاست. لذا جملهٔ کذایی صورت دیگری می‌یابد: «من آن مرد را دوست ندارم، این همسر من است که او را دوست دارد».

1. op.cit., p. 308.

بالاخره در مورد جنون خودبزرگ‌بینی^۱ جمله مذکور به این صورت تبدیل می‌شود: «من هیچ‌کس را دوست ندارم، فقط شخص خودم را دوست دارم». سپس فروید چنین نتیجه می‌گیرد: «هذیان خودبزرگ‌بینی اساساً ماهیتی طفلانه دارد ولی به علت سرکوبی و دفع طی تحولات بعدی صرف زندگی اجتماعی می‌گردد. اوج این سرکوبی هنگامی است که شخص به دام عشق شورانگیزی درگیر آمده باشد». او برای گواهی این مطلب به ذکر بی‌تی از مولوی می‌پردازد:

«نفس از درهاست او کی خفته است

از غم بی‌آلتی افسرده است»^۲

لکان و پارانوئیا

مسیر فکری لکان با فروید تفاوت عمده دارد. مطالعه نوروژ اساس کار فروید و کشفیات اوست و تحقیق در باب پسیکوز برای او همواره جنبه‌ای ثانوی داشته است.

دو رساله عمده او درباره پسیکوز یعنی سوگ و مالیخولیا از یک سو و مطالعه خاطرات شیریر از سوی دیگر هریک جهت خاصی را در کشفیات فروید نشان می‌دهند. سوگ و مالیخولیا از آن رو مورد مطالعه قرار گرفت که نمونه جامعی بود از نظریه‌اش راجع به اهمیت بنیادی نارسایی سیسم در پسیکوز. مطالعه خاطرات شیریر نیز موقعیت قابل ملاحظه‌ای بود برای تأیید اصول کشف شده توسط روان‌کاوی.

لکان برخلاف فروید کار خود را به عنوان روان‌پزشک شروع می‌کند و از همان ابتدا پرسش از پسیکوز در رأس مطالعات او قرار می‌گیرد. در سال ۱۹۳۲ تز دکترای خود را موسوم به در باب پسیکوز پارانوئیاک و رابطه آن با شخصیت به یکی از انواع خاص پارانوئیا یعنی جنون محبوبیت اختصاص

1. *Mégalomanie*

2. *op.cit.*, p. 310.

می‌دهد. مورد اصلی مطالعه او زنی است که لکان او را *ایمه* (محبوبه) می‌خواند. در ۱۹۸۶ الیزابت رودینسکو، متخصص تاریخ روان‌کاوی، موفق به کشف هویت حقیقی بیمار لکان گردید و معلوم کرد که *ایمه* کسی جز مادر روان‌کاو معروف *دیدیه آنزیو*^۱ نیست و نام حقیقی او مارگریت است.

اولین عوارض بیماری مارگریت آنزیو قبل از تولد *دیدیه* یعنی در دوران حاملگی او ظاهر گردید. وی بعد از تولد *دیدیه* در کنار زندگی معمولی و روزمره خود به بال و پر دادن به هذیان‌ات خود همچنان ادامه می‌دهد و رفته رفته متقاعد می‌شود که از سوی یکی از ستارگان سینمای فرانسه به نام *هوگت دوفلو*^۲ تحت تعقیب است. این هذیان‌ات چنان شدتی پیدا می‌کنند که بیمار در آوریل آن سال با کارد به هنرپیشه مذکور حمله کرده و او را مجروح می‌کند. این سوءقصد به حبس مارگریت در تیمارستان سنت آن^۳ می‌انجامد. در این هنگام است که مداوای او به *آنترن* جوانی به نام ژک لکان واگذار می‌گردد. لکان در رساله دکترای خود به مطالعه عشق غیرقابل اعتراف مارگریت (*ایمه*) به ستاره سینما پرداخته و نشان می‌دهد که هذیان آزار و ستم‌دگی او تنها صورت واژگونه‌ای از عشق جنون‌آمیز اوست.

در پی تقریر این رساله لکان بیش از پیش به روان‌کاوی و مطالعه کشفیات فروید علاقه‌مند می‌شود و آن را با آثار هنری سوررئالیستی که در آن زمان در حال نشو و نما بود قابل تلفیق می‌بیند.

در سال ۱۹۴۹ *دیدیه آنزیو* برحسب اتفاق لکان را به عنوان روان‌کاو خود برمی‌گزیند بدون آنکه از این امر مطلع باشد که نامبرده قبلاً پزشک معالج مادرش بوده و حتی تز دکترای خود را به مطالعه بیماری او اختصاص داده است. *دیدیه* سال‌ها بعد حقیقت را از زبان مادرش می‌شنود و درمی‌یابد که بیمار موسوم به *ایمه* کسی جز او نیست.

1. Didier Anzieu

2. Huguette Duflo

3. Sainte Anne

عجیب آنکه گفته می‌شود در این زمان مارگریت در اندرونی پدر ژک لکان به کار اشتغال داشته است.

رابطهٔ دیدیه با لکان همان اندازه کشمکش‌آمیز است که رابطهٔ مارگریت با او. دیدیه آنزویو جزء روان‌کاوانی است که پس از سال‌ها پیروی از لکان در دومین انفصالی که در جامعهٔ روان‌کاوی پاریس روی داد به او پشت کرده از وی جدا شدند. مارگریت آنزویو نیز هیچ‌گاه لکان را به جهت انتشار شرح بیماری خود نبخشید و او را متهم به عدم استرداد نوشته‌هایی می‌کرد که در زمان بستری شدن خود در تیمارستان سنت آن در اختیار لکان گذاشته بود.

لکان در تز دکترای خود جنون محبوبیت را به عنوان نمونهٔ بارزی از پارانویا درآورد و گرچه از همان ابتدا به کشفیات فروید به خصوص در باب پارانویا با دیدهٔ تحسین نگاه می‌کرد ولی مع الوصف اصل و اساس تبیینات خود را متکی بر همجنس دوستی نکرده نقض نام پدر را پایهٔ مطالعات خود قرار داد. در نظر وی نقض، مکانیسمی است کاملاً متفاوت با دفع امیال و نوروز و پسیکوز دو ساختمان نفسانی مستقل و جدا از هم هستند.

مسئلهٔ اصلی در پسیکوز نقصان ساحت رمز و اشارت است و هذیان کوششی است مبتنی بر حیث خیالی در جهت رفع این نقصان. همان‌طور که فروید وجود هذیان یا اوهام را نزد فرد پسیکوتیک کوششی در جهت خلاصی از بیماری می‌داند، لکان نیز توسط به حیث خیالی را تدبیر و دسیسه‌ای می‌داند برای رهایی از کابوس و رنج حاصل از نقصان ساحت رمز و اشارت. همان‌گونه که فروید اساس پسیکوزها را متکی بر نارسی سیسم می‌داند، لکان نیز اهمیت فوق‌العادهٔ حیث خیالی را در آنها مورد تأکید قرار می‌دهد.

چنان‌که قبلاً دیدیم دفع امیال حاصل دسترسی به مقوله‌ای است ترمیزی به نام گسترسیون. آنچه اضطراب از محرومیت از ذکر خوانده می‌شود فنای ابقایی این مقولهٔ ترمیزی است. به عبارت دیگر میان قبول محرومیت از ذکر و اضطراب از آن رابطه‌ای دیالکتیک وجود دارد، یعنی ایجاب یا قبول آن همواره نفی آن را در خود جمع دارد.

ولی نقض فاقد مکانیسم فنای ابقایی است و نوعی از نفی مطلق است که به هیچ وجه ایجاب را تداعی نمی‌کند. هم از این‌روست که در منطق یا حقوق آن را حکم سالبه به انتفاء موضوع می‌خوانند.

نقض منشأ مکانیسم برون‌فکنی بوده و علت اصلی هذیان و اوهام است. فروید در پایان رساله خود درباره‌ی خاطرات شرب‌بر سعی بر آن دارد که به‌نحو دقیق‌تری آن را توصیف کند: «گفتیم که احساسات سرکوب‌شده در باطن به عالم خارج برون‌فکنی می‌شوند. ولی صحیح‌تر آن است که بگوییم آنچه در باطن نابود شده اکنون به عالم خارج رجوع و بازگشت می‌کند»^۱.

این ضابطه در عرف لکان صورتی دیگر به خود می‌گیرد: آنچه که حالت ترمیزی به خود نگرفته یعنی در ساحت رمز و اشارت جایی برای خود نیافته است به‌صورت حیث واقع درآمد در عالم خارج ظهور می‌کند. لذا هذیان یا وهم تظاهراتی هستند ناشی از نقصان موجود در ساحت رمز و اشارت. در پی این نقصان حیث خیالی جای ساحت رمز و اشارت را می‌گیرد و سعی در ترمیم این نقصان دارد. حاصل، تخیلاتی است که به‌صورت هذیان یا وهم تظاهر پیدا می‌کنند.

بهترین مثال در اینجا رابطه‌ای است که میان هذیان شرب‌بر و نام پدر وجود دارد. چنانچه قبلاً دیدیم محتوی عمده‌ی هذیان‌ات شرب‌بر بر حول وجود الهی می‌چرخد و همان‌طور که فروید خاطر نشان می‌کند نزد شرب‌بر میان الوهیت و پدر رابطه‌ای نزدیک برقرار است به‌نحوی که این جانشین آن دیگری می‌شود. میل هذیان‌آمیز شرب‌بر به زن شدن حاصلی بیش از این رابطه عمیق ندارد که از همان ابتدا جنبه‌ی شهوانی به خود می‌گیرد.

همان‌گونه که گفتیم هذیان یا وهم ناشی از آن است که اموری ترمیزی که به ساحت رمز و اشارت تعلق دارند به‌علت نقصان این ساحت از حالت معنوی یا مجازی خود بیرون آمده جنبه‌ی مادی و واقعی پیدا می‌کنند. آنچه در

1. op.cit., p. 315.

مطالعه شیربر قابل توجه است این است که نام پدر خود را که لزوماً مانند هر نام دیگری امری ترمیزی است از حالت مجازی آن بیرون آورده بدان صورتی واقعی می‌بخشد. حال بینیم به چه ترتیب.

دنیل پل شیربر رئیس دادگاه استیناف و نویسنده شرح حال بیماری خود فرزندی دنیل گتلیب شیربر بود. وجه تمایز اسم پدر را در نام گتلیب بازمی‌شناسیم. این نام همچون بسیاری از نام‌های فارسی واجد معنایی خاص در زبان نیز هست. ناگفته پیداست که هیچ‌کس در هنگام ادای این‌گونه اسماء برای فراخواندن اشخاصی که واجد آن هستند توجهی به معنای آنها نمی‌کند. ما وقتی آقای عزیزالله را مورد خطاب قرار می‌دهیم یا موقعی که سعید را صدا می‌زنیم هرگز به این نمی‌اندیشیم که در حال نامیدن کسی هستیم که نزد خدا عزیز است یا اینکه شاهد خوشبختی و سعادت را در آغوش گرفته است. این اسامی مقولاتی ترمیزی هستند و کارگزاری آنها در ارتباط با عمل نامیدن است. به عبارت دیگر اهمیت لفظی آنها موردنظر است نه معنی یعنی مدلول آنها.

نزد شیربر نام کوچک پدر (گتلیب)، به عنوان اسم دلالت، کارگزاری لفظی یعنی ترمیزی خود را از دست می‌دهد و مدلول یعنی معنای آن مورد توجه قرار می‌گیرد: گتلیب به معنای «عزیز خدا» است. لذا خدا و پدر موجوداتی یکسان را برای تصرفات قلبی او تشکیل می‌دهند: پدر خدا می‌شود، خدایی عزیز. ولی کلمه عزیز نیز حالت ترمیزی خود را از دست می‌دهد و شیربر آن را نه به معنای مجازی، بلکه به معنای حقیقی آن می‌شنود و بدان باری شهبانی می‌بخشد.

بعضی از روان‌کاوان از جمله لکان نقصان ساحت رمز و اشارت را نزد شیربر ناشی از وجود مستبد و اختناق‌گر پدر او دانسته‌اند. دنیل گتلیب شیربر پزشک آلمانی اواخر قرن نوزدهم شهرت خود را مدیون ابداع نوعی روش تربیتی سخت و مستبدانه است که ژیمناستیک بخشی از آن را تشکیل می‌داد. می‌دانیم که پدر از آن‌رو در تربیت طفل و شکل نفسانی او سهمی قاطع دارد که حافظ قانون است. همان‌طور که مرد ممکن است قادر به احراز واقعی

منزلت پدر نباشد و لذا مقام حفظ قانون را برای کودک خویش از دست بدهد، اصرار و اغراق او در قانون نیز می‌تواند مانع از تشکل نفسانی آن در طفل گردد. پدری که فاقد حجیت است موجب هرج و مرج نفسانی کودک می‌شود و پدری نیز که با استبداد و توسل به اختناق می‌خواهد حافظ قانون باشد کاری جز طغیان فرزندان و رد حجیت خود توسط آنها نخواهد کرد. این کودکان در سنین بزرگسالی به محض اینکه در موقعیتی قرار گیرند که می‌بایستی مقامی پدرانه احراز کنند دچار تزلزل نفسانی و اضمحلال روحی می‌گردند. نمونه آن را در شرح حال شریپر دیدیم. آنچه در دو نوبت موجب ظهور بیماری او می‌گردد همین احراز مقام پدری است: در نوبت نخست به علت اینکه نامزد انتصاب به سمت مهمی در مجلس شورای آلمان گردیده بود و در نوبت دوم به جهت احراز مقام ریاست کل دادگاه استیناف.

فصل دوم

حیث خیالی

مرحله آینه

در فصل پیش ساحت رمز و اشارت را مورد بحث قرار دادیم. اینک به تفحص در باب حیث خیالی می پردازیم.

تشکل حیث خیالی منوط به دسترسی آدمی است به تصویر و نقش. حاصل از کالبد خود. شناسایی این تصویر طی فرایندی صورت می گیرد که لکان آن را مرحله آینه می خواند، مرحله ای که بین شش تا هجده ماهگی نزد کودک تکوین می یابد. طی این مرحله شاهد تشکل وجهی از نفس آدمی هستیم که فروید آن را من نفسانی خوانده است. کارگزاری من نفسانی که آن را من متفاخر نیز می توان نامید در مستورساختن ذات اصلی و حقیقی آدمی یعنی ساحت رمز و اشارت است. صورت خیالی به عنوان استتار حقیقت و گریز از آن به حساب می آید.

ژک لکان در عین تأکید بر رابطه مستقیم حیث خیالی و ساحت رمز و اشارت همواره آنها را در تضاد با یکدیگر قرار می دهد تا نشان دهد که اصرار بر حیث خیالی چیزی جز انحراف و گمگشتگی از ذات اشارت پرور انسان

نیست. این امر دلیل اصلی نزاع لکان با روان‌کاوی امریکایی است که چنان‌که در آغاز این کتاب دیدیم بر اساس روان‌شناسی من نفسانی قرار دارد. به نظر او تأکید بر من متفاخر در تناقض اصلی با کشفیات فروید در باب ضمیر ناآگاه است. صرف مطالعه‌ی حیث خیالی چیزی جز دورافتادگی از روان‌کاوی فروید نبوده و حوزه‌ای بیش از روان‌شناسی نیست. حال آنکه تمام حمیت فروید در کنار گذاردن روان‌شناسی متداول است که بر مطالعه‌ی انسان به‌عنوان فاعل شناسایی متمرکز است.

ارائه مرحله‌ی آینه توسط لکان در جامعه‌ی روان‌کاوی به‌زعم خود او نه تنها ورود او را به این جامعه نشان می‌داد بلکه نوعی «خانه‌تکانی» مهم در مفاهیم اصلی حاکم بر فلسفه و روان‌شناسی آن دوره بود.

مطالعه‌ی مرحله‌ی آینه حربه‌ای عمده برای لکان بود تا وجودی چون من نفسانی را از تخت پادشاهی فروکشیده به سروری آن پایان بخشد.

از آغاز دوران تجدیدحیات فرهنگی (ژنسانس) که دکارت در رأس آن قرار دارد، من نفسانی همواره به‌عنوان فاعل شناسایی به‌حساب آمده آن را عامل اصلی قوه‌ی فاهمه‌ی آدمی دانسته‌اند. این امر حتی در مورد فروید نیز صدق می‌کند، زیرا که او در اولین توپیک^۱ خود با تقسیم نفس آدمی به سه قسمت متمایز یعنی ناآگاه، آگاه و نیمه‌آگاه، من نفسانی را جایگاه اصلی ادراک و آگاهی قرار داده بود. برای لکان من نفسانی نه‌تنها مدخلیتی در قوه‌ی فاهمه ندارد بلکه ذات آن در غفلت^۲ است.

مرحله‌ی آینه حاکی از آن است که تشکل من نفسانی در نزد کودک حاصل کشف تصویرش در آینه است. لکان ماهیت تصویر را در فسون و جذابیت^۳ آن می‌داند. برای او تصویر سرابی^۴ است که با فریبندگی خود فرد را به نوعی

1. première topique

2. Méconnaissance

3. Captation

4. Leurre

انقیاد می‌کشاند و او را اسیر و مجنوب^۱ می‌گرداند. ناگفته پیداست که این فریبندگی امری بی‌اساس و نافرجام است و حکم حبابی را دارد که در عین درخشانی فاقد هرگونه تقومی است. تکوین من نفسانی در طی مرحله آینه صورت می‌گیرد و هم از این روست که در عرف لکان عامل اصلی غفلت آدمی بوده و نمی‌توان آن را با قوه فاهمه یکسان دانست.

کشف مرحله آینه توسط لکان به دهه ۳۰ بازمی‌گردد. وی برای نخستین بار آن را در چهاردهمین کنگره بین‌المللی روان‌کاوی در ماه اوت ۱۹۳۶ ارائه داد. ولی هنوز سخنرانی او به پایان نرسیده بود که ارنست جونز، که ریاست جلسه را به عهده داشت، به علت کوتاهی وقت آن را متوقف ساخت. متن این سخنرانی در دسترس نیست ولی مضمون آن در چندین نوبت و هربار به نحوی کامل‌تر در مقالات و سخنرانی‌های لکان بین سال‌های ۱۹۴۰-۱۹۵۰ مورد بحث قرار گرفته است.

کودک در مرحله آینه به کشف تصویر خود نائل می‌گردد. تکوین آن را میان سنین شش‌ماهگی تا هجده‌ماهگی مشخص کرده‌اند و تکامل آن را تا حدود سه سالگی. ابتدا کودک با حرکات، اطوار و حالت‌هایی که به خود می‌گیرد نشان می‌دهد که چگونه ناگهان به تشخیص تصویر خود در آینه نائل آمده است. سپس با شعف و شادی^۲ به پایکوبی پرداخته در احساسی سرشار از پیروزی غرق می‌شود. مشاهدات حاکی از آن‌اند که این احساس نزد حیوانی چون شامپانزه ناموجود است، در حالی که این حیوان نیز چون طفل آدمی به تشخیص تصویر خود در آینه نائل می‌آید.

حال این پرسش مطرح می‌گردد که احساس شعف از کجا منشأ گرفته و علت وجودی آن کدام است؟ مطالعات الزاکه‌لر^۳ حاکی از آن است که تصویر

1. Captif

2. Jubilation

3. Elsa Kohler

کودک در آینه تصویری است که برای نخستین بار شکلی هماهنگ و کلی^۱ برای او حاصل می‌آورد. کودک تا این زمان کالبد خود را به صورت ناهماهنگ و کارگزاری‌های آن را به طور منفصل و پراکنده^۲ درمی‌یافته است. ولی عجلتاً برای نخستین بار قادر به اخذ شکلی کلی و منظم از بدن و کالبد خود می‌گردد. اخذ یک چنین تصویری کلی و هماهنگ القاکننده احساس تسلط^۳ در نزد کودک است. ولی این احساس تسلط با واقعیت تناقض دارد چرا که تمامی وجود طفل در این سنین در اتکا و وابستگی به دیگران خلاصه می‌شود.

یک چنین تناقضی را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ پاسخ در ماهیت من نفسانی کودک نهفته است که در این مرحله در حال شکل‌گرفتن است. کودک برای اولین بار قادر به شناسایی تصویر خویش در آینه می‌شود و کالبد خود را برای نخستین مرتبه به صورت یک کل ملاحظه می‌کند. با برانداز کردن هیئت خود در آینه بادی به غبغب انداخته حالتی متفاخر به خود می‌گیرد. این حالت او را به این توهم می‌اندازد که بر عسرت و درماندگی خود فائق آمده و همه چیز را تحت تسلط و کنترل قرار داده است. لذا کودک در احساسی موهوم از پیروزی غوطه‌ور می‌گردد. ولی این احساس فریبی بیش نیست چراکه بر انکار واقعیت متکی است. رؤیت هیئت کلی کودک همواره پوششی است بر پراکندگی و انفصال^۴ موجود در رانش‌های او. چنان‌که در مورد رانش‌ها (دهانی، مقعدی و...) ملاحظه کردیم، خصوصیت اصلی آنها در این است که هریک مطلوبی جزئی را مدنظر قرار می‌دهند (مثلاً دهان یا پستان در رانش دهانی).

پراکندگی موجود در رانش‌های کودک باعث ناهمخوانی در فعالیت‌های او گردیده منشأ اصلی هراس و اضطراب وی را تشکیل می‌دهد. برای کودک دسترسی به بدن به عنوان هیئت منظم و کلی حکم پیروزی بر این اضطراب را

1. Gestalt

2. Morcelé

3. Maîtrise

4. Morcèlement

دارد و تدبیری است فریبکارانه که بنابر آن کودک بدین دل خوش می‌کند که بر کالبد خود تسلط دارد. این احساس تسلط به‌زعم لکان نوعی پیش‌دستی^۱ است که به میل کودک به کنترل و تسلط واقعیتی خیالی می‌بخشد. وی در این مرحله به‌خوبی درمی‌یابد که افراد بزرگسال واجد چنین تسلطی هستند و لذا به‌طور خیالی پیش‌دستی کرده خود را به‌مانند آنها می‌نگرد و سعی در انطباق هویت^۲ با آنان دارد. چنان‌که بعداً خواهیم دید انطباق هویت پایه و اساس تشکل منِ نفسانی است. این احساس تسلط و پیروزی که حاکی از این است که کودک به‌طور خیالی بر عامل اصلی تهدیدکننده وجود خویش یعنی پراکندگی کالبد خود فائق آمده حالتی خودبزرگ‌بینانه یعنی پارانویاک به او می‌دهد. لذا از این پس منِ نفسانی واجد خصوصیتی نزدیک به پارانویا می‌شود. این خصوصیت را لکان معرفت مقرون به پارانویا^۳ می‌نامد.

معرفت مقرون به پارانویا، که نحوه شناسایی منِ نفسانی را تشکیل می‌دهد، می‌تواند واجد تظاهراتی بیمارناک باشد: حسادت، جنون محبوبیت یا توهمات پارانویاک که بنابر آنها فرد پیوسته مترصد خواهد بود که مبادا مورد آزار و اذیت یا تحت تعقیب قرار گیرد.

چنان‌که گفتیم تشکل حیث خیالی منوط به تکوین تصویری است که کودک از کالبد خود حاصل می‌کند و موجب پیدایش منِ نفسانی او به‌عنوان عنصری جدا از مادر می‌گردد. از این به بعد هم‌امیختگی مادر و نوزاد دچار تزلزل می‌گردد، چه کودک به‌جهت دسترسی به تصویر خویش، خود را موجودی جداگانه احساس می‌کند. این جدایی است که به او اجازه می‌دهد سعی در انطباق هویت با دیگران داشته باشد. انطباق هویت عبارت است از مکانیسمی نفسانی که طی آن کودک بر آن می‌شود تا تصویر خود را با تصویر فرد موردنظر خویش مطابقت دهد.

1. Anticipation

2. Identification

3. Connaissance paranoïaque

انطباق هویت مکانیسمی است پیچیده حاوی سه عنصر اصلی:
 ۱. تصویری که فرد از خویش‌نخواستن خویش دارد، ۲. تصویری که فرد از شخص مورد «تقلید» دارد، ۳. مورد یا مطلوب انطباق. مثلاً کودکی را در نظر بگیریم که به علت حسادت به برادر بزرگ‌تر خود مایل به تصاحب اسباب‌بازی اوست. در این مثال کودک عنصر اولی، برادر عنصر دوم و شیء مورد نظر مطلوب او را تشکیل می‌دهد. جهت اصلی حسادت در اینجا میل کودک است به احراز مقام برادر، بدین معنی که می‌خواهد میان تصویری که از خویش دارد و تصویر برادر مطابقت ایجاد کرده و با آن انطباق حاصل کند.

کودک قبل از نیل به انطباق هویت از مرحله‌ای ابتدایی‌تر می‌گذرد که آن را ترانزیتیویسم^۱ می‌خوانند، مرحله‌ای که به‌خصوص توسط شارلوت بُهلر^۲ و حوزه تحقیقاتی او در دهه ۲۰ مورد تفحص قرار گرفته است. در ترانزیتیویسم کودک نه تنها قادر به ایجاد تفاوتی اساسی میان کالبد خود و تصویر حاصل از آن نیست بلکه فرد مورد تقلید خویش را به جای تصویر خود می‌گیرد. لذا به همان نحو که تصویر او امتدادی بیش از کالبدش نیست، کالبد و اطوار و شئون خود را نیز انعکاسی مستقیم از تصویری می‌انگارد که از فرد مورد تقلید دارد. ترانزیتیویسم یک مکانیسم تقلیدی ابتدایی است و به‌خصوص در نزد حیوانات موجود است. در این مکانیسم، کودک به صورت اتوماتیک اطوار و شئون دیگران را مورد تقلید قرار می‌دهد. این فرایند به آنچه «ادا درآوردن» خوانده می‌شود نزدیک است.

در ترانزیتیویسم تصویر حالتی مطلق پیدا می‌کند و فرد کاملاً در آن جذب گردیده خود را به جای دیگری می‌گیرد. کودکی که به طفلی دیگر آزار می‌رساند خود را مورد اصلی آزار و اذیت این طفل اعلام می‌کند. لذا تعکس ماهیت ترانزیتیویسم را تشکیل می‌دهد، یعنی فاعل و مفعول و ظالم و مظلوم پیوسته جای خود را به یکدیگر می‌دهند.

1. Transitivity

2. Charlotte Buhler

حیث خیالی متکی بر ثنویت است. ثنویت رابطه‌ای دوجانبه است که میان منِ نفسانی و همنون^۱ او یعنی دیگران ایجاد می‌شود. هم از این روست که حیث خیالی با ساحت رمز و اشارت در تناقض است. در ساحت اخیر فاعل نفسانی در رابطه خود با مطلوبِ تمنا رابطه‌ای دوجانبه ندارد، زیرا که غیر بزرگ (غ) واسطه اصلی آنها بوده با برقراری قانون و ممنوعیت آنان را از خطر موجود در ثنویت رهایی می‌بخشد. درحالی که در حیث خیالی چنین نیست. منِ نفسانی و دیگری - که آن را در عرف لکان همنون یا غیر کوچک (غ) می‌خوانند - در جدالی مرگبار درگیر می‌آیند. هم از این روست که لکان رابطه منِ نفسانی و غیر کوچک را به مبارزه مرگبار مهتر و بنده بدان نحو که در فلسفه هگل آمده تشبیه می‌کند.

جدال و خصومت ماهیت رابطه منِ نفسانی است با همنون خود (غ). این رابطه خصومت‌آمیز با دیگران در واقع فرافکنی رابطه پرخاشگرانه‌ای است که منِ نفسانی با خویشتن دارد. چنان‌که می‌دانسیم نارسی سیسم (خودشیفتگی) - که منشأ اصلی تشکل منِ نفسانی است - هر آن می‌تواند حالت معکوس یافته، به صورت خودآزاری درآید. نمونه بارز آن پدیداری است مرضی که آن را امحای شخصیت^۲ می‌خوانند. به موجب این پدیدار فردی که در بحران هویت قرار گرفته با بدن خویش به مثابه شیء رفتار می‌کند و گاه چنان در آن تعمق می‌کند که بالاخره به تخریب آن دست می‌یازد. این پدیدار را غالباً نزد جوانان و همچنین افراد مبتلا به آنورکسی روانی (مرض امساک از غذا) مشاهده می‌کنیم. ناگفته پیداست که نزد این افراد مسئله هویت فردی اساس بحران نفسانی آنها را تشکیل می‌دهد.

لکان در مورد خصومت و نفرتی که در بطن حیث خیالی نهفته است مثالی از کتاب اعترافات اثر اگوستین مقدس^۳ می‌آورد: «بهترین نمونه چشم و

1. Semblable

2. Dépersonnalisation

3. Saint Augustin

همچشمی^۱ را نزد اگوستین مقدس می‌توان یافت. او از کودکی خردسال حکایت می‌کند که با چنان نگاه تلخی^۲ به برادر شیرخوار خود که به پستان مادر درآویخته بود خیره شده بود که وجودش دگرگون شده و حالتی زهرآگین به خود گرفته بود^۳.

دوره تکوینی مرحله‌آینه

چنان‌که گفتیم مرحله‌آینه عبارت است از توانایی کودک در شناسایی تصویر خود در آینه، پدیداری که میان شش تا هجده ماهگی تکوین یافته در حدود سه سالگی به حد نهایی خود می‌رسد. در وهله نخست کودک به ادراک تصویر نائل شده ولی هنوز قادر به تشخیص آن به‌عنوان تصویر خود نیست. سپس وارد فرایندی دیگر می‌شود، بدین معنی که پس از تشخیص کالبد خویش در آینه و ایجاد رابطه‌صوری با خویشتن خویش وارد رابطه‌جدیدی با دیگر افراد ممنوع خود شده و سعی در تقلید از آنها دارد. این نوع تقلید یا به عبارتی فنی‌تر این‌گونه انطباق هویت را که جنبه ابتدایی و ناپخته دارد ترانزیتیویسم می‌خوانند. تعکس، یعنی تغییر جهت راست به چپ و چپ به راست، یکی از خصوصیات اصلی ترانزیتیویسم است. لذا در پایان این مرحله از رشد است که به تدریج راست‌دستی یا چپ‌دستی شروع به تعیین می‌کند. ترانزیتیویسم حاکی از قدرت جذبۀ عظیمی است که تصویر در مورد فرد آدمی اعمال می‌کند و او را در قید و بند فریبندگی خود درمی‌آورد.

در حدود سه سالگی کودک به حد کمال مرحله‌آینه می‌رسد. در این زمان دوگانگی و ثنویت جای خود را به تثلیث می‌دهد. رابطه‌من نفسانی با هموعان از این پس منوط خواهد بود به عامل ثالثی که همان تمنای غیر (غ)

1. *Invidia*

2. *Amare conspectu*

3. Jacques Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1973, p. 105.

باشد. در این مرحله من نفسانی از آن رو به دیگری (غیر کوچک یا هممنوع) حسادت می‌ورزد که او را برخوردار از تمنای غیر می‌بیند. در مثال لکان که از اگوستین مقدس به عاریت گرفته شده مورد حسادت پستان مادر نیست، بلکه این حقیقت است که کسب تمتع از پستان مادر توسط برادر شیرخوار حاکی از تمنای مادر نسبت بدوست.

بازگردیم به نخستین گامی که کودک در جهت ایجاد رابطه با تصویر خویش برمی‌دارد. رابطه غرورآمیز او با تصویر حاکی از آن است که علی‌رغم عدم توانایی در تسلط بر کالبد خود و علی‌رغم اینکه فاقد هماهنگی لازم و منظم در حرکات خویش است، بر آن می‌شود که با حيله و فریب نسبت به خود، عکس آن را به خویش ثابت کند. این امر موجب ضعف فوق‌العاده وی می‌شود و او را به این توهم می‌اندازد که بر عالم و آدم تسلط دارد. در این مرحله سیستم عصبی کودک هنوز تکامل لازم را نیافته حرکات اعضای مختلف بدن او همچنان فاقد هماهنگی است و وجودش وابسته به احوال متغیر مادر است. کودک با فریب خود تصویر حاصل از کالبد خویش را چنان می‌نگرد که گویی بر تمامی این نقاط ضعف فائق آمده است.

فریب، ذات تصویر است و حاکی از غفلت از یک سو و عدم رشد کافی از سوی دیگر است. از همین روست که تصویر مدخلیتی بزرگ در عالم حیوانات دارد. لکان از کبوتر ماده و ملخ مثال می‌آورد. آمادگی اندام جنسی کبوتر ماده مشروط به رؤیت کبوتری دیگر است. انعکاس تصویر خود کبوتر در آینه نیز نتیجه‌ای کاملاً مشابه خواهد داشت. نوعی ملخ^۱ نیز وجود دارد که در مرحله‌ای خاص از رشد به محض رؤیت تصویری مشابه خود از حالت تک‌زیستی بیرون آمده قادر به زندگی جمعی با هم‌نوعان خود می‌گردد. این دو مثال به خوبی نشان می‌دهند که فریب و غفلت از واقعیت از خصوصیات اصلی تصویرند.

1. Criquet pélerin

انطباق هویت

مرحله آینه اولین گام بزرگ کودک است در جهت آگاهی به این امر که موجودی متمایز از دیگران است. تمایز در اینجا بدین معنی است که کودک برای نخستین بار از هم‌امیختگی با مادر فاصله می‌گیرد. این جدایی موجب اضطراب او می‌گردد. لذا از همین روست که کودک در ابتدای مرحله آینه در هنگام مواجهه با غریبه‌ها اظهار نگرانی و اضطراب می‌کند. این پدیدار را که در حدود هشت‌ماهگی ظاهر می‌گردد اضطراب هشت‌ماهگی^۱ می‌نامند که حاکی از آن است که از این پس کودک قادر است «خودی را از غریبه» تشخیص دهد. ناگفته پیداست که این قوه تمایز منوط به مرحله آینه است که طی آن کودک قادر به تشخیص تصویر خویش می‌گردد.

جالب آنکه اولین «غریبه» کودک تصویر خود اوست، ولی این غریبه‌ای است که ذات آن در «خودی» بودن آن است. از همین روست که لکان رابطه من نفسانی را با تصویر خویش از خود بیگانگی^۲ می‌نامد. شعف حاصل از رؤیت تصویر در آینه و شناخت و تشخیص آن به علت فائق آمدن کودک بر این بیگانگی است. به عبارت دیگر کودک قادر می‌گردد از لحاظ نفسانی خود را با تصویر خویش منطبق سازد. این انطباق در واقع ایجاد تشابه میان او و تصویر حاصل از کالبد اوست. از این روست که یکی از پدیدارهای عمده نفسانی که فروید آن را انطباق هویت می‌خواند شروع به شکل می‌کند.

انطباق هویت فرایندی است نفسانی که به موجب آن فرد جنبه یا خصوصیتی را از شخصی دیگر گرفته و سعی در انطباق خود با آن دارد. اولین مُدل انطباق برای کودک تصویر خود اوست در آینه. به عبارت دیگر نخستین عنصری که کودک خود را با آن انطباق می‌دهد چیزی جز تصویر خود او نیست. طفل تا به حال وجود خویش را به نحو بی‌واسطه درمی‌یافته است در صورتی که از

1. Angoisse du 8^{ème} mois

2. Aliénation

این پس به جهت دسترسی به تصویر ادراک دیگری از خویشتن خویش خواهد داشت، ادراکی خارجی و به واسطه. این نحو ادراک جدید است که شالوده اصلی من نفسانی را تشکیل خواهد داد. لکان این تغییر ادراک را به دستکشی تشبیه می‌کند که از این رو به آن رو شده، یعنی قسمت داخلی آن بیرون آمده و قسمت خارجی اش به درون رفته باشد. به همین ترتیب نیز تصویر کودک در آینه حالت خارجی یافته‌ای است از آنچه تابه‌حال به نحو بی‌واسطه نسبت به کالبد خود ادراک می‌کرده است. سپس کودک این رابطه را که با تصویر خویش دارد به دیگران تعمیم می‌دهد، بدین معنی که نسبت او با آنها بر اساس رابطه‌ای خواهد بود که با تصویر خویش دارد. طفل به همان ترتیب که خود را با تصویر خویش منطبق می‌سازد در پی آن خواهد بود که با دیگر افراد نیز خود را انطباق داده آنها را به عنوان مدل برای خود انتخاب کند. من نفسانی در واقع ترکیبی است از این انطباق‌ها. به عبارت دیگر من نفسانی حاصل عاریت خصوصیات افرادی است که شخص سعی در انطباق هویت خود با آنها دارد.

انطباق هویت عبارت است از تشابه‌جستن به من نفسانی دیگر افراد به نحوی که شخص به طور ناآگاه بر آن شود که بعضی از خصوصیات رفتاری یا نفسانی خود را با آنها منطبق سازد. فروید از بیمار جوان خویش که به او نام مستعار دورا^۱ داده و از دل‌درد به خود می‌پیچد سؤال می‌کند که از چه کسی تقلید کرده است. کاشف به عمل می‌آید که دورا روز قبل به ملاقات دخترخاله‌های خویش رفته است. دخترخاله ارشد از دل‌درد شدیدی رنج می‌برده در حالی که خواهر کوچکش به تعبیه جشن نامزدی خود مشغول بوده است. دورا این درد جسمانی را به حساب حسودی می‌گذارد. ولی در نظر فروید چنین نیست. او بر آن است که دل‌درد در اینجا عارضه‌ای است که پنهان‌کننده آرزو یا فانتسمی ناآگاه است که بنابر آن دورا هویت خویش را با

1. Dora

هویت دخترخاله‌اش منطبق کرده به‌نوبه خود از دل درد رنج می‌برد. دورا نیز مانند دخترخاله‌اش مایل است جای خواهر او را احراز کرده به تعبیه جشن نامزدی خود پردازد.

به همین ترتیب است سرفه‌های دورا که به‌ظاهر تقلیدی است از سرفه‌های پدر ولی درواقع حاکی از میلی است ناآگاه. انطباق هویت با تقلید فرق دارد و ناشی از فرایندی آرزومندانه است.

حال می‌بایستی انواع مختلف انطباق هویت را مدنظر قرار دهیم. مثلاً کودک در هنگام گرسنگی در این تصور باطل است که بر وجود دیگری (مادر) تسلط مطلق دارد و با اندکی تقلای پستان مادر از او اطاعت کرده بلافاصله در دهان او جای می‌گیرد. در این مرحله طفل در این پندار است که احتیاجی ندارد که نظر خود را بر «دیگری» متمرکز کند چرا که مادر تحت اختیار کامل اوست. ولی رفته‌رفته این توهم جای خود را به پنداری دیگر می‌دهد: کودک با انطباق هویت با مادر سعی خواهد کرد که احساس تسلط خود را همچنان نگه داشته و خود را جایگزین او کند. بدین ترتیب است که من نفسانی او تشکل می‌یابد. در اینجا به‌خوبی می‌بینیم که ذات من نفسانی در احساس خودبزرگ‌بینی (پارانویا) نهفته است و با شور جنون‌آمیز قرابت دارد.

در ابتدا مکانیسم انطباق هویت به آنچه که درون‌فکنی^۱ نام گرفته بیشتر نزدیک است. فروید اصطلاح درون‌فکنی را از شاگرد معروف خود ساندور فیرنزی به عاریت گرفت و آن را در مقابل برون‌فکنی نهاد. درون‌فکنی مکانیسمی است که به‌موجب آن فرد، مطلوب آرزومندی خود یا خصوصیتی از او را به‌طور خیالی در درون خود جذب می‌کند. این مکانیسم حالتی بسیار ابتدایی دارد و غالباً واکنشی است مرضی در مقابل از دست دادن مطلوب تمنا. فرانتس الکساندر^۲، روان‌کاو امریکایی، شرح حال پسر بچه‌ای را ذکر می‌کند که پس از از دست دادن حیوان مورد علاقه خود چهار دست و پا راه می‌رفت.

1. Introjection

2. Franz Alexander (1891-1964).

یکی از اشکال درون‌فکنی پدیداری است به‌نام اندراج^۱. اندراج مکانیسمی است که طی آن فرد چنان از جدایی هراس دارد که به‌مدد فانتسم‌های خود مطلوب تمنا را گویی جذب جسم خود کرده آن را «می‌بلعد». فانتسم آدم‌خواری^۲ اوج و نهایت این مکانیسم است.

سپس فروید مکانیسم درون‌فکنی را تعمیم داده آن را یکی از عوامل اصلی در تشکیل من نفسانی می‌شمارد. در نظر او آنچه منشأ تمتع برای کودک است درون‌فکنده شده و آنچه برای او نامطبوع است و موجب رنج وی می‌گردد برون‌فکنده می‌شود. درون‌فکنی برای فروید شرط اولیه‌ی تعیین مقوله‌ای است که در منطق ایجاب خوانده می‌شود، درحالی‌که سلب مبتنی بر برون‌فکنی است.

انواع انطباق

فروید در رساله‌ی خود به‌نام روان‌شناسی توده‌ها و تحلیل من نفسانی (۱۹۲۱) برای نخستین‌بار بخش مهمی را به مطالعه‌ی انطباق هویت اختصاص می‌دهد. وی آن را به سه دسته تقسیم می‌کند:

الف. شکلی ابتدایی از تعلق فاعل نفسانی نسبت به مطلوب که در شکل و تعیین من نفسانی سهمی بسزا دارد. آنچه در این مرحله اهمیت پیدا می‌کند رابطه‌ای است مبتنی بر میل به آدم‌خواری که مملو از احساسات مبهم و دوپهلوست، چندان‌که نمی‌توان به‌خوبی تشخیص داد که آیا من نفسانی با مطلوب خود رابطه‌ای محبت‌آمیز دارد یا خصومت‌آمیز. فروید در این مورد چنین می‌نویسد: «انطباق هویت از آغاز مبهم و دوپهلوست. ممکن است در جهت اظهار محبت قرار گیرد یا در جهت میل به طرد و کنارگذازدن دیگری. انطباق هویت به‌نحوی عمل می‌کند که گویی چیزی جز حاصل اولین مرحله‌ی دهانی در تشکیل لیبدو نیست. در این مرحله است که فرد با 'بلعیدن' مطلوب آرزومندی، آن را در وجود خویش مندرج کرده نیست و نابود می‌کند. او

1. Incorporation

2. Canibalisme

دشمن خود را در واقع تا حد دریدن و بلعیدن دوست دارد»^۱.

ب. دومین نوع انطباق هویت واکنشی است قهقرایی در مقابل ازدست‌دادن مطلوبِ تمنا. فروید اهمیت آن را در مالیخولیا خاطر نشان کرده و ماهیت دوپهلوی آن را مورد بررسی قرار داده است. به موجب همین ماهیت مبهم و دوپهلوست که روان‌کاو در پس مهر و علاقه فوق‌العاده فرد مالیخولیایی نسبت به شخص ازدست‌رفته به کشف نفرت وی از او نائل می‌آید.

ج. سومین نوع انطباق عبارت است از رابطه‌ای که هریک از اعضای یک گروه با یکدیگر دارند. در این انطباق جمعی، افراد از آن جهت با یکدیگر در ارتباط هستند که هریک به نوبه خود با موجودی واحد که همان رهبر گروه باشد در حالتی از انطباق هویت به سر می‌برند. بحث در مورد اخیر موضوع اصلی رساله فروید را تشکیل می‌دهد که ما در اینجا به اجمال به ذکر آن می‌پردازیم.

در نامه‌ای که فروید به تاریخ چهارم مارس ۱۹۲۳ به نویسنده معروف فرانسوی رومن رولان^۲ می‌نویسد چنین می‌خوانیم: «این نوشته (روانشناسی توده‌ها) راهی را نشان می‌دهد که از روان‌کاوی فردی شروع شده به درک جامعه می‌انجامد»^۳.

پرسش اصلی در این نوشته این است که ماهیت توده‌ها چیست و چگونه قادر به تغییر و دگرگونی افراد هستند؟ فروید برای پاسخ به این پرسش در وهله اول به مطالعه دو نظریه در این باب می‌پردازد: کتاب *روانشناسی ازدحامات* (چاپ ۱۸۹۵) اثر گوستاو لوین^۴ و *ذهن‌گروه* (۱۹۲۰) نوشته ویلیام

1. S. Freud, «Psychologie des foules et analyse du moi», in *Essais de psychanalyse*, tra. fr., André Bourguignon et al., Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1981, p. 168.

2. Romain Roland

3. S. Freud, *Correspondances*, 1873-1926, Paris, Gallimard, 1966.

4. Gustave Le Bon

مک دوگال^۱. برای فروید نظریات این دو نویسنده در مورد اینکه توده‌ها چگونه به تغییر وضع نفسانی فرد نائل می‌شوند کافی نیست. او به جای مفهوم تلقین^۲ که محور اصلی تفکر لوپن قرار گرفته بود مفهوم لیبیدو را انتخاب می‌کند که حاکی از آرزومندی آدمی است و نیروی کافی را برای فعالیت‌های مختلف او فراهم می‌آورد. فروید بر آن است که توده‌ها احوال قلبی فرد را تشدید می‌کنند ولی از قوه تفکر او می‌کاهند. زیرا برای او رابطه فرد با توده یا جامعه نسبتی است عاطفی. در این مورد فروید بر مدخلیت اساسی رهبر انگشت می‌گذارد و آن را محور اصلی نوشته خویش قرار می‌دهد. از این روست که توده‌ها را به دو دسته تقسیم می‌کند: جمعیت‌های بی‌رهبر که در نظر او به صورت طبیعی به وجود می‌آیند و به سادگی از هم می‌پاشند و توده‌های با رهبر که جمعیت‌هایی مصنوعی در نظر او هستند، زیرا که منشأ آنها فرهنگ یا تمدن بشری است که بر طبیعت فائق آمده است. فروید کلیسا و ارتش را به عنوان دو نمونه بارز از نوع اخیر مورد بحث قرار می‌دهد.

او در مطالعه توده‌های مصنوعی قائل به دو محور افقی و عمودی است. محور افقی همان رابطه افراد با یکدیگر است و محور عمودی رابطه آنها با رهبر. هر یک از افراد تشکیل‌دهنده توده به نحو مساوی از عشق و علاقه رهبر برخوردارند. هنگام متلاشی شدن توده، فرد گویی علاقه رهبر را نسبت به خود از دست می‌دهد و هراسی عظیم او را دربرمی‌گیرد. در چنین موقعیتی احساس فرد ترکیبی است از تنهایی و مطرودگشتگی.

یکی دیگر از پدیدارهای این توده‌ها خصومت و حتی نفرت اعضای آنهاست نسبت به افرادی که به آن توده تعلق ندارند. این افراد حکم تهدیدی را دارند که انسجام توده را به خطر می‌اندازد.

فروید محور عمودی را به رابطه‌ای که میان هیپنوتیسم‌کننده و هیپنوتیسم‌شونده وجود دارد بسیار نزدیک می‌داند.

1. William McDougall

2. Suggestion

در مورد محور افقی یعنی رابطه اعضا با یکدیگر باید گفت که فروید آن را عبارت از تمنایی جنسی می‌داند که تصعید یافته و غایت جنسی خود را از دست داده است. در نظر او توده‌ها نارسیسیسم پیروان خود را محدود می‌کنند. ولی در عوض آنها را از عشقی تصعید یافته بهره‌مند می‌سازند.

روان‌شناسی توده‌ها و تحلیل من نفسانی به کرات مورد بحث و تفسیر قرار گرفته است. عده‌ای آن را نوعی پیش‌بینی در مورد روی کار آمدن حکومت فاشیستی هیتلر که ده سال بعد از انتشار این نوشته به وقوع پیوست می‌دانند. جمعی دیگر معتقدند که فروید در اینجا به پیدایش اتحاد جماهیر شوروی اشاره دارد. در هر حال برای فروید تشکل توده‌ها حائز دو خطر عمده است: خصومت نسبت به گروه‌های دیگر و اطاعت کورکورانه از رهبر.

نارسیسیسم

انطباق هویت قدیمی‌ترین نوع آرزومندی فرد است و اولین گام مهم کودک در راه کسب هویت شخصی. حال این پرسش مطرح می‌گردد که انگیزه اصلی در مکانیسم انطباق هویت چیست؟

کودک با تشخیص تصویر خود در آینه برای اولین بار با دیگری به عنوان هم‌نوع خود مواجه می‌شود. جالب آنکه اولین ملاقات او با دیگری با کسی جز خود او نیست. به عبارتی دیگر کودک تنها با شناخت خویش به عنوان دیگری است که فرایند تعیین هویت خود را آغاز می‌کند. حال نسبت او با تصویرش چگونه و حاکی از چه احساسی است؟ پاسخ: نارسیسیسم، یعنی تصرف قلبی و تعلق عاطفی کودک نسبت به تصویر خویش.

اصطلاح نارسیسیسم از نارسیس^۱ که نام یکی از قهرمانان افسانه‌ای یونان است اتخاذ گردیده و برای نخستین بار در سال ۱۸۸۷ توسط روان‌شناس

1. Narcisse

معروف فرانسوی الفرد بینه^۱ به کار گرفته شد. برای وی نارسى سیسم عبارت بود از میل جنسی فرد نسبت به شخص خویش.

این تعریف مفید به این معنی بود که نارسى سیسم یک انحراف جنسی است. این معنا کم و بیش تا زمان فروید رایج بود. او خود نیز آن را در اوایل به همین معنی انحرافی به کار می‌گرفت. ولی در سال ۱۹۱۰ ابتدا در رساله معروفی در مورد لئوناردو داوینچی و سپس در رساله خویش راجع به شریب معنایی دیگر از آن افاده کرد. طبق برداشت جدید فروید، نارسى سیسم مرحله‌ای است عادی در رشد نفسانی آدمی.

قبل از مطالعه نارسى سیسم بد نیست نظری اجمالی به افسانه نارسى بیفکنیم. نارسى در زیبایی بی‌همتا بود و نظر حوریان را به خود جلب می‌کرد. ^۲ اکو^۲ یکی از حوریان بود که به سختی عاشق و دلباخته او شده بود. ولی نارسى او را ناامید ساخت و اکو برای انتقام از الهه‌ای به نام نِمزیس^۳ مدد خواست.

یک روز نارسى در ضمن شکار به چشمه‌ای رسید زلال و بر آن شد اندکی در کنار آن بیاساید. ناگهان تصویر خود را در آب دید ولی آن را بجا نیاورده عاشق و واله آن شد. دست دراز کرد تا او را در آغوش گیرد اما کوشش‌اش بی‌حاصل ماند. آن‌چنان گریست تا سرانجام دریافت که معشوقش تصویر خود اوست. بر آن شد که خود را رها کند و هجران را بر وصال ترجیح دهد. چنان بر سر و پیکر خویش کوبید که جان از کف داد. کالبد بی‌جان او به گلی تبدیل شد که نرگس نام گرفت.

مفهوم نارسى سیسم شامل فرایندهای مختلفی است. در درجه اول هم مرحله‌ای است از رشد آدمی و هم آنچه از این مرحله حاصل می‌گردد.

1. Alfred Binet

2. Echo

3. Nemésis

از این رو کودک نه تنها به موجب آن قادر به کشف کالبد خویش می‌شود بلکه می‌بایستی قادر به تعهد آن شده و بتواند آن را از آن خویش کند. از این پس نارسایی سیسم عنصر عمده حیات نفسانی او خواهد بود و انگیزه اصلی او را در مورد تصرفات قلبی، فعالیت‌ها و روابطش تشکیل خواهد داد.

نارسی سیسم کودک حاصل عشق مادرانه است. هرگونه نقصان و ضعفی در تعلق خاطر مادر به فرزند موجب تزلزل و سستی در تشکل نارسایی سیسم کودک خواهد گردید.

در این تعلق، نارسایی سیسم مادر سهمی بسزا دارد. کودک برای او موجودی است که به‌طور خیالی فقدانش را جبران می‌کند. حال این فقدان چیست و از کجا منشأ می‌گیرد؟

فقدان مادر در حرمان اوست از ذکر و کودک موجودی است که به‌طور خیالی قادر به پایان بخشیدن به محرومیت او از آن است. کودک به‌عنوان ذکر خیالی با نارسایی سیسم مادر انطباق حاصل می‌کند و لذا با اظهار عشق نسبت به تصویر خویش به کسب حیث خیالی خاص خود نائل می‌شود.

نارسی سیسم استتار ساحت رمز و اشارت است، بدین معنی که پرده‌ای است بر اصل محرومیت از ذکر که بنابر قانون پدری در نفس او شکل می‌گیرد. لذا از این پس رابطه‌ای دیالکتیک میان نارسایی سیسم و محرومیت از ذکر ایجاد می‌گردد و کودک را وابسته به غیر می‌گرداند. بنابر این وابستگی، کودک همواره سعی خواهد کرد که مطابق آرزومندی غیر عمل کرده بر آن شود تا فقدان (ذگری) او را جبران کند. تصویری که طفل در طی مرحله آینه از هیئت وجودی خود حاصل می‌کند تصویری است حاکی از این پرسش که آیا با تمنای غیر مطابقت دارد یا نه؟ کودک که در آغوش مادر به تصویر خود در آینه می‌نگرد ناگهان تصویر را رها کرده و با نگاهی مملو از پرسش به او نظر می‌افکند، پرسشی که حاکی از این است که آیا آنچه در آینه دیده با تمنای مادر مطابقت دارد یا نه؟ درخواست موافقت غیر از سوی کودک به تدریج تبدیل به ساحت نفسانی خاصی در وی می‌گردد. از این پس ساحت نامبرده

حافظ نارسی سیسم فرد آدمی شده بدان نظم و کارایی می‌بخشد. هرگونه اختلالی در این نظم و کارایی حاصلی جز رنج و تألم نخواهد داشت و موجب اضطراب فرد خواهد گردید. در این اختلالات، ذکر مدخلیتی خاص خواهد داشت و ممکن است قوه نظم و کارایی خود را از دست داده و به نارسی سیسم فرد خدشه وارد کند. همسر گوستاو مهلر^۱، موسیقی‌دان معروف، اندکی قبل از ابتلا به مالیخولیا در سه رؤیای متوالی شاهد صحنه‌ای حیرت‌انگیز بود: ماری از بدن او خارج شده کالبد او را ترک می‌کرد. ناگفته پیداست که در اینجا مار مظهري است از ذکر که حافظ نارسی سیسم آدمی است و عزیمت آن از تن نشانه‌ای از سقوط و اضمحلال آن. در اینجا ترکیب لفظ بیمار (بی‌مار) در زبان فارسی امری قابل تأمل است.

عدم استقلال کودک در مراقبت از خود، به او موجودیتی اتکایی^۲ می‌بخشد. لذا طبیعی است که مادر اولین غیر و مطلوب او را تشکیل دهد. سپس کودک کالبد خویش را نیز به جای مطلوبی خارجی گرفته از آن تمتع می‌جوید (مکیدن انگشت و...). این پدیدار را فروید خودشهوی می‌خواند. یکی از خصوصیات خودشهوی زودرس طفل این است که مطلوبات آن متعدّدند و کودک قادر نیست آنها را وحدت بخشد و دریابد که تمامی آنها در کالبد او هماهنگی می‌یابند. مثلاً کودک رابطه‌ای میان رانش دهانی، رانش مقعدی و تمتعانی که از دیگر اعضای بدن خویش حاصل می‌کند ایجاد نمی‌کند و هریک از آنها را به‌طور جداگانه و منفصل تجربه کرده و قادر نیست رابطه‌ای میان آنها ایجاد کند به‌نحوی که بتواند به وحدت کالبد خود دسترسی داشته باشد. این تعدد و پراکندگی را خودشهوی متعدّدالشکل^۳ می‌خوانند. در عرف فروید، فرد همواره میان خود آرزومندی^۴ و دیگر آرزومندی^۵ در

1. Gustave Mahler

2. Anaclitique

3. Polymorphe

4. Amour narcissique

5. Amour objectal

نوسان است، گاه لیبدو متوجه وجود خود اوست و از مطلوبات خارجی صرف‌نظر می‌کند و گاه برعکس تصرفات قلبی فرد متوجه مطلوبات خارجی است و لیبدو نمی‌تواند در همان حال وجود خود او را نیز دربرگیرد. اوج برگرفتن لیبدو را از عالم خارج در پسیکوزها می‌توان یافت. چنان‌که در فصل قبل دیدیم، پسیکوزها ناشی از تورم نارسیسیسم هستند. عشق نمونه‌بارزی است از مورد دوم یعنی هنگامی که فرد چنان تصرفات قلبی خود را متوجه معشوق (مطلوب خارجی) می‌کند که از وجود خویش غافل می‌ماند. از آنجا که لیبدو انرژی واحدی است لذا در نظر فروید نمی‌تواند به‌طور همزمان هم صرف خود آرزومندی شود و هم متمرکز بر دیگر آرزومندی.

نارسیسیسم ابتدایی و ثانوی

فروید قائل به دو نوع نارسیسیسم است: ابتدایی و ثانوی. نارسیسیسم ابتدایی^۱ نزد کودکان و اقوام ابتدایی قابل ملاحظه است. از خصوصیات آن یکی تفکر جادویی^۲ است و دیگری احساس تسلط و کنترل خیالی نسبت به عالم و آدم.

کودک همچون اقوام ابتدایی واجد نوعی تفکر جادویی است که به‌موجب آن ادای یک کلام یا بروز فکر و اندیشه‌ای کافی است که آن کلام یا اندیشه جامه عمل به خود گیرد.

اعمال کنترل و تسلط بر دیگران نیز یکی از خصوصیات نارسیسیسم ابتدایی است. ناگفته پیداست که این دو خصوصیت متمم یکدیگر هستند. در نارسیسیسم ثانوی^۳ فرد گویی از وجود خویش غافل است و کوشش‌های او همه متوجه دیگران بوده و حاکی از عشق و محبت بدان‌هاست. عشق و تصرفات قلبی نسبت به دیگران از جمله تظاهرات

1. Narcissisme primaire

2. Pensée magique

3. Narcissisme secondaire

نارسی سیسم ثانوی هستند. به موجب این نوع نارسی سیسم عشق آدمی به وجود خویش از طریق عشق به دیگران یعنی مطلوبات خارجی ارضا می‌گردد. تمایزی که فریود در مرحلهٔ تشکل من نفسانی میان من مطلوب^۱ و کمال مطلوب^۲ من^۲ قائل می‌شود به تفاوتی که میان این دو نوع نارسی سیسم وجود دارد نزدیک است.

مِنِ مَطْلُوبٍ — کمالِ مَطْلُوبِ مَن

مِنِ مَطْلُوبٍ هستهٔ اصلی حیث خیالی است. تصویری است اغراق‌آمیز که فرد از وجود خود ساخته و مبتنی بر آرزومندی اوست. ذاتِ مَطْلُوبِ در تفاخر و بسندگی است. درحالی‌که کمالِ مَطْلُوبِ من ساحتی است کاملاً متفاوت. کمالِ مَطْلُوبِ من محک و معیاری است که ماورای من نفسانی است، ساحتی است که همواره فرد را مورد قضاوت و ارزیابی قرار می‌دهد. من نفسانی خود را به موجب کمالِ مَطْلُوبِ من می‌سنجد. غایت من نفسانی انطباق با کمالِ مَطْلُوبِ من است، امری که به سادگی امکان‌پذیر نیست زیرا که کمالِ مَطْلُوبِ من مجموعهٔ ایده‌آل‌های فرد است. با چند مثال می‌توان رابطهٔ مَنِ مَطْلُوبِ و کمالِ مَطْلُوبِ من را روشنی بیشتر بخشید.

در میان دانشجویان پزشکی هر ساله عده‌ای قابل ملاحظه وجود دارند که در آغاز تاب تحمل صحنه‌های کالبدشکافی یا رؤیت اجساد بی‌جان را ندارند. حال چه چیز موجب از میان رفتن چنین مانعی برای آنها می‌گردد؟ به این پرسش می‌توان چنین پاسخ داد که دانشجویان به این علت قادر به گذشت از این‌گونه موانع می‌شوند که رفته‌رفته خود را با کمالِ مَطْلُوبِ من آیندهٔ خویش به عنوان پزشک انطباق می‌بخشند. فکر اینکه پزشک کسی است که نباید از این‌گونه امور هراسی داشته باشد آنها را به گذشت از چنین اضطراب و تشویشی یاری می‌رساند. مثالی دیگر: بارها اتفاق می‌افتد کسانی که از وقوع

1. Moi idéal

2. Idéal du moi

حوادث شوم شدیداً بیمناک هستند هنگامی که در معرض آنها قرار می‌گیرند و به‌عین درمی‌یابند که افرادِ درگیر در حادثه به وجود آنها نیاز مبرم دارند، قادر می‌گردند من نفسانی و بیم و هراس‌های مترتب بر آن را فراموش کرده به‌مدد این‌گونه افراد بشتابند. در اینجا کمال مطلوب من منطبق با «توقعی» است که نوع بشر از فردی دارد که شاهد وقوع چنین حوادثی برای دیگران است. این توقع به‌مثابه فتوایی باطنی عمل کرده آنها را از تصنع موجود در منِ نفسانی بیرون می‌کشد. ناگفته پیداست که من مطلوب به‌حیث خیالی و کمال مطلوب من به ساحت رمز و اشارت تعلق دارد.

هویت آدمی چگونه تعیین می‌یابد؟

فروید نشان می‌دهد که در انطباق هویت، فرد با کل وجود دیگری انطباق حاصل نمی‌کند، بلکه یکی از خصوصیات او را برگرفته خود را بدان انطباق می‌دهد. برای مثال چنان‌که قبلاً دیدیم دورا، بیمار جوان فروید، از خصوصیات متعدد پدر فقط نحوه سرفه کردن او را گرفته مورد تقلید قرار می‌دهد. فروید این وجه متمایز را که مورد اصلی انطباق هویت قرار می‌گیرد علامت منحصربه‌فرد^۱ می‌نامد. این خصوصیت برای فرد حکم امضایی را دارد که وی را با مطلوب خویش یکسان می‌سازد. فروید می‌نویسد: «آنچه قابل ملاحظه است اینکه در این انطباق‌های هویت، من نفسانی گاه به تقلید از فرد مورد علاقه و گاه نیز از فردی که مورد تنفر اوست می‌پردازد. این امر را نیز نمی‌بایستی فراموش کرد که در هر دو مورد انطباق هویت جزئی است نه کلی و بی‌نهایت محدود، بدین معنی که فرد فقط یکی از خصوصیات مطلوب آرزومندی را به عاریت می‌گیرد»^۲.

1. *Einzigiger Zug*

2. S. Freud, «Identification», in *Essais de psychanalyse*, déjà cité, p. 169.

ژک لکان علامت منحصر به فرد را علامت واحده^۱ ترجمه کرده آن را در رأس نظریه مربوط به انطباق هویت قرار می دهد. بدین نحو لکان از حد ترجمه تحت اللفظی بالاتر می رود و مفهومی جدید ارائه می دهد که موجب شالوده ریزی کاملاً متفاوتی می گردد. گرچه روح این شالوده ریزی با کشف تاریخی فروید در باب ضمیر ناآگاه و وجود آدمی هماهنگی دارد مع الوصف نوع تقریبی است کاملاً متفاوت.

ترجمه علامت منحصر به فرد به علامت واحده دارای این مزیت است که بحث را بیش از آنکه بر انطباق هویت متمرکز کند متوجه هویت می کند. هویت آدمی چیست؟ این پرسش و تأکید بر آن در رأس تفکر لکان قرار دارد. چنان که قبلاً ملاحظه کردیم برزخ ذات آدمی است و هم از این روست که واجد ضمیر ناآگاه است. این بدان معنی است که فرد آدمی همواره خود را به عنوان غیر (غ) می یابد و پیوسته در مقابل این پرسش قرار می گیرد که چه عنصری در واقع عامل اصلی افکار و اعمال اوست. وجود برزخی آدمی متعلق به ساحت رمز و اشارت است و با حیث خیالی که متکی بر من متفاخر است تعارض دارد. چه بنابر حیث خیالی، من نفسانی واجد کمال اختیار نسبت به عالم و آدم است. حال آنکه ساحت رمز و اشارت مبتنی بر فنای آدمی از حیث خیالی است. لذا وجود آدمی نوسانی است دائمی میان این دو وجه، یعنی میان ساحت رمز و اشارت و حیث خیالی.

لکان قائل به دو قسم انطباق هویت است: خیالی و ترمیزی. انطباق هویت خیالی متکی است بر حیث خیالی و من نفسانی مرجع اصلی آن را تشکیل می دهد. انطباق هویت ترمیزی از ساحت رمز و اشارت منشأ می گیرد و رابطه فرد را به نحوی غیر خیالی موجبیت می بخشد.

تمایزی را که لکان میان انطباق هویت خیالی و ترمیزی قائل می شود می توان به تمایز فروید میان من مطلوب و کمال مطلوب من نزدیک ساخت.

1. Trait unaire

شاید ذکر یک مثال بتواند تفاوت این دو نوع انطباق هویت را روشن‌تر سازد. انطباق هویت موارد متعددی نزد نوجوانان دارد که نحوه لباس پوشیدن یا آرایش خود را غالباً بر اساس مُد روز یا شخصیت‌های مورد تحسین جامعه انتخاب می‌کنند (انطباق هویت خیالی)، درحالی‌که همین جوانان مثلاً هنگام یک اعتصاب عمومی می‌توانند هم خود را در یاری به دیگران صرف کنند و برای کسب عدالت اجتماعی به مبارزه پردازند (انطباق هویت ترمیزی).

در انطباق ترمیزی تأکید بر وحدت میان فرد و مطلوب تمنای او نیست، بلکه مورد اصلی انطباق، خصوصیتی است که به موجب آن فرد قادر می‌گردد هویت خویش را نسبت به غیر به محک تجربه بگذارد. هویت به معنای تمایز است، تمایزی که به موجب آن فرد با مطلوب تمنای خود وحدت نمی‌یابد، بلکه از طریق انطباق خود با آن راه را برای تشکل وجود نفسانی خود به عنوان موجودی متفاوت هموار می‌کند. در این نوع انطباق ترمیزی، مطلوب تمنا غایت شده جای خود را به خصوصیت مورد انطباق می‌دهد. لکان این عنصر را که به بهای غیبت و محذوف شدن مطلوب آرزومندی حاصل می‌آید علامت واحد می‌خواند.

علامت واحد

لازم است یک بار دیگر تفاوت موجود میان علامت منحصر به فرد که تعبیری است که فروید در مورد انطباق هویت به کار می‌برد و علامت واحد که ترجمه‌ای است که لکان از آن به دست داده مورد مطالعه قرار گیرد.

علامت منحصر به فرد نزد فروید به آنچه قداما وحدت در کثرت^۱ خوانده‌اند نزدیک است. در اینجا مطلوبات مختلف در حول یک خصوصیت واحد توحید حاصل می‌کنند و در نهایت کثرت خود وحدت می‌یابند.

علامت واحد برعکس به آنچه می‌توان کثرت در وحدت^۲ خواند نزدیک است. در این وحدت مطلوبات مختلف در عنصری واحد جذب نمی‌شوند، بلکه در عین توحید با یکدیگر هریک خصوصیت خویش را حفظ کرده

1. Différence en tant qu'identité

2. Identité en tant que différence

هویت خود را تعیین می‌بخشند. در این حالت فرد در عین کسب فردیتِ خود سهم خویش را در هویتی وحدانی و مشترک حفظ می‌کند. این هویت وحدانی موجب امحاء نظر از فرد نمی‌گردد و او را در خود جذب نمی‌کند.

علامت واحده شاخصی است که تظاهرات فردی به حول محور آن می‌چرخند و در هر دور خود موجب پیدایش هویتی تازه می‌شوند که در ماهیت خود همواره وحدت پیشین را حفظ کرده در عین حال موجب کثرت می‌گردد. کثرت در اینجا به معنای تمایز است، تمایزی که به وحدت اصلی وفادار می‌ماند. از همین روست که آدمی علی‌رغم کثرت در اعمال و افکار خود همواره هویت خویش را حفظ می‌کند. چه در غیر این صورت فرد آدمی می‌توانست در هر لحظه از حیات خویش هویتی دیگر پیدا کرده به کلی ماهیت خود را از دست بدهد. علامت واحده با آنچه در روان‌کاوی تکرار^۱ خوانده می‌شود دارای رابطه‌ای ماهوی است.

لکان برای توضیح پدیدار تکرار از توالی اعداد مثال می‌آورد. گرچه صفر را نمی‌توان به عنوان واحد شمارش در نظر گرفت ولی برای حصول توالی اعداد ناچاریم که بدان ارزشی غیر از صفر داده و آن را به عنوان یک واحد به حساب آوریم، گویی صفر را می‌توان مساوی عدد یک دانست ($0 = 1$)، چه در غیر این صورت چگونه می‌توان از صفر به یک رسید و آنگاه به دو، سه و...؟ این معادله ($0 = 1$) را لکان «اشتباه در محاسبه»^۲ می‌خواند. بدون «اشتباهی» این چنین توالی اعداد امری غیر ممکن خواهد بود.

پیدایش «یک» از صفر حاصل چنین اشتباهی است. می‌بینیم که صفر به عنوان عدم یا حذف نام موجب ظهور عدد «یک» می‌گردد و آن را موجود می‌گرداند. به عبارت دیگر صفر عددی است که به حساب نمی‌آید ولی برای حصول عدد یک ناچاریم آن را نیز به عنوان «واحد» به حساب آوریم و در محاسبه خود بدان ارزشی غیر از صفر بدهیم.

پیدایش هویت آدمی نیز چنین است، زیرا که موجودیتی است حاصل از

عدم. از این روست که در عرف لکان آدمی را پرزخی می‌نامند، زیرا فاعلیت او اعتباری و «معدوم» است. به عبارتی دیگر آدمی حکم صفری را دارد که به موجب «صفریت» خود موجب پیدایش عالم نفسانی شده و هویتی خاص خویش به دست می‌آورد. این عالم نفسانی نه عالمی است واقع نه عالمی خیالی، بلکه ساحتی است از رمز و اشارت. زبان به عنوان خانه وجود بر این ساحت متکی است. کلام چیست جز اینکه صفری است که به موجب عدم خود (زیرا نه واقع است و نه خیالی) موجب پیدایش عالم انسانی می‌گردد. من از آنجا به زبان تکلم راه می‌یابم که وجودم از خود «غایب» می‌شود تا به مدد کلام «ظهور» عالم را امکان‌پذیر سازد.

صفر به عنوان فقدان، موجب پیدایش اولین واحد (یک) می‌گردد. به عبارت دیگر واحد از فقدان حاصل می‌شود. فاعل نفسانی با غیبت خود موجب می‌شود که اسم دلالت که مایه اصلی زبان تکلم است پا به عرصه وجود گذارد. این بدان معنی است که من به عنوان متکلم می‌بایستی در پس زبان تکلم غیبت پیدا کنم تا اسماء دلالت بتوانند ادا شده وجود یابند. اگر وجود من به عنوان فاعل یا متکلم از کلام غایب نشود عمل تکلم نیز ناممکن خواهد شد. چنان‌که هنگامی که در حال نگاشتن این سطور هستم اگر وجودم را به عنوان فاعل این عمل مدنظر قرار دهم در آن صورت دیگر قادر به نوشتن نخواهم بود. به همین ترتیب نیز در موقع راه رفتن اگر به وجود خود به عنوان عامل راه رفتن توجه کنم در آن صورت به زمین افتاده و قادر به ادامه عمل نخواهم بود.

لذا پدیدار اصلی، رابطه موجود میان حضور و غیاب است. هیچ‌گونه حضوری بدون غیاب وجود نتواند داشت. حضور فاعل نفسانی در عالم منوط به غیاب اوست.

صفر به عنوان علامت واحده (یک) اسم دلالتی است که به غیاب فاعل نفسانی اشارت دارد و همین غیاب است که حضور و توالی اعداد بعدی را امکان‌پذیر می‌سازد. پدیدارهای نفسانی حکم این اعداد حاصل از صفر را

دارند در حالی که صفر در اینجا نمایندهٔ فاعلِ نفسانی است. علامت واحده اسم دلالتی است که به غیبتی اشاره دارد که خود نیز به عنوان غیبت محذوف شده است. برای توضیح این امر از مثال لکان استفاده می‌کنیم: روزی لکان در حین بازدید از یک موزه نظرش متوجه تکه استخوانی می‌شود که از انسانی ماقبل تاریخ به یادگار مانده است. لکان روی این استخوان متوجه حک چند خط عمودی ساده و متوالی می‌شود و آنها را به حساب علاماتی می‌گذارد حاکی از شمار حیوانات شکارشده توسط انسان مزبور. حال این پرسش مطرح می‌شود که چگونه انسان ماقبل تاریخ موفق به دسترسی به عمل شمارش شده است؟ در پاسخ، لکان دو لحظهٔ مهم را خاطر نشان می‌کند: نخست اینکه انسان مذکور توانست اولین حیوان شکارشدهٔ خود را حذف کرده و در غیاب آن خطی عمودی (علامت واحده) رسم کند و سپس این امر را ادامه داده و به جای اینکه هربار نقش حیوان شکارشده را بکشد از همین علامت واحده استفاده کرده است. لذا با این خطوط عمودی دیگر احتیاجی نداشته است که هر دفعه به خاطر بیاورد که فلان و بهمان حیوان را در کجا و در چه شرایطی شکار کرده است. این علامات واحده جانشین حیوانات شکارشده می‌شوند و وجود آنها را محذوف و غایب می‌سازند. لکان می‌نویسد: «علامت واحده اسم دلالتی است که نه به حضور شیء بلکه به غیبت حذف‌شدهٔ آن دلالت دارد»^۱.

نام اشخاص نیز علامت واحده‌ای است همچون خطوط عمودی مذکور. اسم خاص هر فرد تمایز اصلی و اولی اوست نسبت به دیگران. این تمایز چنان است که در گذر از یک زبان به زبانی دیگر لایتغیر باقی می‌ماند، یعنی تنها عنصری از زبان است که ترجمه نمی‌شود.

اسم خاص از آن رو علامت واحده است که فرد واجد آن می‌بایستی در پس آن غیبت یابد و به صورت فاعلی محذوف درآید. اسم خاص نه عنصری

1. J. Lacan, «Identification», Séminaire IX, 1961-1962 inédit.

است واقع و نه خیالی، بلکه موجودیتی است ترمیزی یعنی متعلق به ساحت رمز و اشارت.

اسم خاص هویت فرد را تعیین می‌بخشد به نحوی که وی برای انطباق با آن می‌بایستی غایب شده محذوف گردد. این انطباق نه با امری واقع صورت می‌گیرد و نه با موجودی خیالی. نحو وجود آن رمزی و اشاری است. جالب آنکه فرد آدمی به جهت کسب هویت خویش می‌بایستی از خود غایب شود. این است معنی واقعی آنچه فاعل اعتباری یا برزخی خوانده شده است. تنها با غیاب یا فقدان فرد به عنوان فاعل نفسانی است که عالم انسانی پا به عرصه وجود می‌گذارد.

تکرار

حال بحث پیرامون علامت واحده را از سر می‌گیریم و سعی خواهیم کرد لکان را در هر گامی که برای توضیح آن برمی‌دارد همراهی کنیم. چنان‌که گفتیم توالی اعداد مبتنی بر نوعی اشتباه در محاسبه است. صفر در صورتی می‌تواند ما را قادر به دسترسی به عدد یک سازد که خود نیز حالت یک واحد را پیدا کند. لذا صفر در عین حفظ ارزش خود مقام و مرتبت یک عدد را پیدا کرده است. این امر را می‌توان نزد کودک نیز که هنوز کاملاً به اخذ هویت خویش نائل نشده مشاهده کرد. چه در پاسخ به این پرسش که تعداد برادران او بالغ بر چند نفر است می‌گوید: «سه، حسن، حسین و خود من». در اینجا کودک خود را دوبار به حساب می‌آورد، یعنی وجود خود را به عنوان محاسبه‌کننده در نظر نمی‌گیرد و لذا آن را به شمارش خود اضافه می‌کند. کودک هنگامی کاملاً واجد هویتی خاص خود می‌شود که در شمارش برادران، خود را به عنوان شمارنده در نظر بگیرد، یعنی قادر به حذف وجود خویش به عنوان فاعل گردد. در اینجا به خوبی می‌بینیم که فاعل نفسانی اساساً فاعل محذوف است.

به همین ترتیب نیز اسم خاص به عنوان علامت واحده به قول لکان «اسم دلالتی است که به یک حضور دلالت ندارد، بلکه دلالت آن متوجه غیابی است

که محذوف گردیده است»^۱. آنچه را که در مورد توالی صفر و عدد یک گفتیم به صورت تکراری در اعداد بعدی و توالی آنها پیدا می‌کنیم. در این تکرار «یک» به عنوان واحد هربار تغییر یافته و عدد جدیدی را پدید می‌آورد. لذا تکرار در نهایت خود چیزی جز تغییر مداوم نیست. به جهت تکرار، واحد کثرت پیدا می‌کند. لذا واحد و یکسانی موجب کثرت و تفاوت می‌گردند.^۲

تکرار، ماهیت فَاعِلِ نفسانی است. حال این پرسش مطرح می‌شود که علت یا بهتر بگوییم غایت تکرار چیست؟ پاسخ: در هر دوری از تکرار، فَاعِلِ نفسانی در پی آن است که تمامیت خود را به عنوان واحد باز یابد. ولی می‌دانیم که تمامیت یا واحدیتِ فَاعِلِ نفسانی وجود خارجی ندارد و همچون گوی یا دایره‌ای بسته و کامل نیست. فَاعِلِ نفسانی موجودیتی است برزخی و ناقص. عدم نقص یا فقدان برزخ مترادف خواهد بود با عدم وجود انسانی.

در این تکرار هربار فَاعِلِ نفسانی در پی یافتن واحدیتی است که گویی یکبار وجود داشته ولی از دست رفته است. حال این واحد اصلی و اولی چیست که آدمی همواره در جست‌وجوی آن است؟ تکرار مبتنی بر این تصور است که به جای فقدان کنونی زمانی واحدی وجود داشته که تمامیت آدمی را امکان‌پذیر می‌ساخته است. حال آنکه ذات آدمی در همین فقدان است، فقدانی که به صورت مابعدی^۳ همواره این تصور را پدید می‌آورد که در اصل به جای آن واحد تام و کاملی موجود بوده است. این فقدان بدین معنی است که فَاعِلِ نفسانی را نمی‌توان به صورت واحد (یک) در نظر گرفت. از این روست که لکان آن را معادل منهای یک (۱-) می‌داند. کودک هنگامی قادر به اخذ هویت خویش می‌شود که در جمع برادران، خود را به حساب نیاورد، یعنی خود را معادل (۱-) بداند:

جمع برادران = ۱ - (حسین + حسن)

1. op.cit.

۲. قابل توجه است که این نظریه با یافته‌های کنونی علم زیست‌شناسی در مورد تقسیم یاخته‌ها مطابقت دارد.

3. après-coup

طرح فیزیکی مرحله آینه

چنان‌که قبلاً گفتیم، لکان مرحله آینه را برای نخستین بار در کنگره روان‌کاوان که در سال ۱۹۳۶ در آلمان تشکیل شد ارائه داد. در سال ۱۹۴۹ نیز در شانزدهمین کنگره بین‌المللی روان‌کاوی مجدداً آن را موضوع اصلی سخنرانی خود قرار داد. ولی طرح کامل و نهایی مرحله آینه را می‌بایستی در اوایل دهه ۶۰ در سمینارهای هفتگی او جست‌وجو کرد. ما در اینجا همین طرح اخیر را که در کتاب معروف او به‌نام نوشته‌ها (۱۹۶۶) آمده مورد بحث قرار می‌دهیم.

لکان فکر اصلی مرحله آینه را مدیون روان‌شناس معروف فرانسوی هانری وُلن است. وی در سال ۱۹۳۸ بنابر تقاضای وُلن مقاله‌ای به‌نام «خانواده» برای دایرةالمعارف فرانسوی نوشت که بعداً عنوانی دیگر یافت: «عقده‌های روانی در شکل فرد». لکان در این نوشته به‌خصوص به بحث پیرامون پیدایش و تکوین انطباق در روابط حسودانه میان خواهران و برادران خانواده می‌پردازد. وی قائل به توالی سه عقده در بطن خانواده است:

۱. عقده حاصل از تولد فرزند جدید در نزد برادران و خواهران، ۲. عقده بر اثر از شیر گرفته شدن کودک، ۳. و بالاخره عقده اودیپ که حاصل رابطه‌ای مثلثی است که میان کودک و پدر و مادر به‌وجود می‌آید.

سپس لکان در مورد شادی و شعف کودک در مقابل تصویرش در آینه که حالت پیروزی را برای او دارد بحث می‌کند، چه احساس غرور و سلطه کودک نوعی واکنش است نسبت به عدم تکمیل دستگاه عصبی او که مانع اخذ مهارت و تسلط بر حرکات نزد او شده و موجب ناهماهنگی رانش‌ها و کارگزاری آنها می‌گردد.

چنان‌که ملاحظه می‌کنیم این مقاله حاوی تقریباً تمامی عناصری است که لکان بعداً در مورد مرحله آینه تفصیل خواهد داد. به‌علاوه مقاله مورد بحث گرچه اقتباسی از نظریه هانری وُلن در باب مرحله آینه بود ولی خالی از

افق‌های جدیدی در مطالعهٔ حیث خیالی آدمی نبود. نظریهٔ هانری ولن اساساً بر نحوهٔ درک عقلانی تصویر استوار بود، درحالی‌که لکان از همان آغاز احوال قلبی کودک و رابطهٔ عاطفی او را محور اصلی مطالعات خود قرار می‌داد. از همین زمان است که لکان به‌خوبی نشان می‌دهد که جذبه و فسون موجود در تصویر، کودک را بر آن می‌دارد که کالبد خود را به‌عنوان یک هیئت کلی برانداز کند و در پس این جذبه پراکندگی موجود در رانش‌های بدنی خود را پنهان کند. چنین است که طفل قادر به کشف این امر می‌گردد که تصویر یا تشبیه عاملی است مهم در فریب و اغفال و اینکه تصویر و تحریف رابطه‌ای ماهوی با یکدیگر دارند. جذبهٔ موجود در تصویر، کودک را به انطباق با آن می‌خواند. طفل که برای اولین بار خود را به‌عنوان غریبه می‌یابد با آن انطباق یافته و خود را واجد هویت می‌کند و بدین‌وسیله است که من نفسانی او تشکل می‌یابد. از این پس دیگران به‌عنوان هم‌نوعان کودک، بدلی خواهند بود از تصویر خود او در آینه و طفل رابطهٔ خود را با آنها براساس نسبتی که با تصویر خویش دارد تنظیم خواهد کرد.

چنان‌که قبلاً دیدیم رابطهٔ قلبی آدمی با تصویر خویش آمیزه‌ای است از مهر و کین. این رابطهٔ مبهم و دوپهلوی را فروید نارسی سیسم یا خودشیفتگی می‌نامد که همچون حکایت نارسیس در پس ظاهر دلفریب خود رانش مرگ را پنهان دارد.

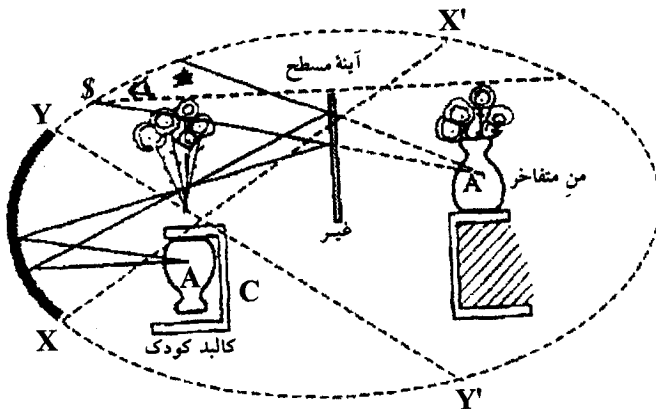
بدین‌سان حیث خیالی نزد کودک تشکل می‌یابد و من نفسانی صورت من مطلوب را به خود می‌گیرد. ولی چنان‌که می‌دانیم، حیث خیالی و ساحت رمز و اشارت در عین تناقض مکمل یکدیگرند. لذا من مطلوب همواره در رابطه‌ای دیالکتیک با کمال مطلوب من - که حکم معیار ارزیابی را برای آدمی دارد - خواهد بود.

لکان لحظه‌ای مهم را در تشکل کمال مطلوب من تصویر کرده است: کودک که هیکل خود را با فخر و غرور در آینه برانداز می‌کند و عاشق و والهٔ جذابیت حاصل از تصویر خویش است، رو به فرد بالغ برگردانده و با نگاه از او

می‌خواهد که احساس او را تأیید کند. طلب تأیید توسط غیر ماهیت کمال مطلوب من را تشکیل می‌دهد: «آیا آنچه را من در آینه می‌بینم و آنچه را که احساس می‌کنم با تمنای تو مطابقت دارد یا نه؟» این امر تأیید این نکته اساسی است که آرزومندی آدمی همواره آرزومندی غیر است.^۱

در اینجا است که دو وجه متفاوت در رابطه با دیگران حاصل می‌گردد: ۱. رابطه خیالی با دیگری که امتدادی است از نسبت متفاخرانه فرد با من نفسانی خویش که فریب، جذب، حیل و فسون، تسلط و استبداد از عناصر عمده آن هستند (من مطلوب)، و ۲. طلب و وابستگی به تمنای غیر که متعلق به ساحت رمز و اشارت است (کمال مطلوب من).

لکان برای توضیح آنچه که در باب مرحله آینه گفتیم از آزمایش ساده‌ای در علم فیزیک استفاده می‌کند. اگر شیئی را به‌طور معکوس در برابر آینه محدب قرار دهیم و در مقابل آن آینه مسطحی بگذاریم و از زاویه مخصوصی بدان نگاه کنیم در آن صورت شیء معکوس به‌صورت غیرمعکوس در آینه مسطح ظاهر می‌شود.



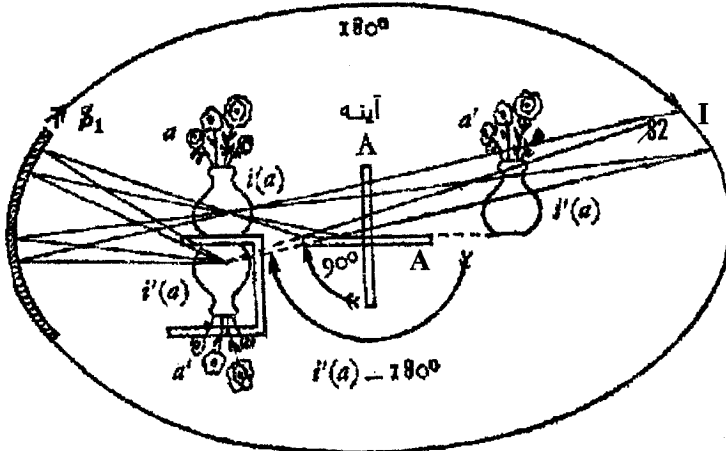
شکل ۱

1. «Le désir, c'est le désir de l'Autre» (Jacques Lacan).

در این طرح، شیء مورد نظر که با حرف C مشخص شده کالبد کودک است. خط XY آینهٔ محدب را می‌رساند که می‌تواند به‌عنوان دستگاه عصبی کودک به حساب آید. آینهٔ مسطح، مادر است به‌عنوان غیر (غ) اصلی و اولی طفل. کودک به‌عنوان فاعل نفسانی از نقطهٔ \$ به آینهٔ مسطح که مادر و آرزومندی اوست (غ) نگاه می‌کند: بدین نحو در نقطهٔ A کالبد خود را که تابه‌حال به‌صورت واژگونه و هم‌امیخته با مادر بوده است به‌صورت غیر معکوس یعنی در خارج از وجود خویش و به‌صورت تصویری جدا و مستقل از خود درمی‌یابد. گلدانی که در نقطهٔ A قرار دارد من نفسانی بوده و گل‌های آن حکم دَکَر خیالی را دارند که عنصر اصلی را در پیدایش نارسى سیسم تشکیل می‌دهد، عنصری که فرد را به این تصور باطل می‌اندازد که واجد آن است. کارکرد دَکَر در عدم وجود آن است، چه همواره «وجودی فِقدانی» است. رابطهٔ دَکَر خیالی با من نفسانی حاکی از آن است که وقتی که شخص به کالبد خود نگاه می‌کند با مجموعه‌ای از عناصر مادی یعنی توده‌ای از گوشت و پوست و استخوان مواجه نشده، بلکه تصویری نارسىسیک یعنی خودپسندانه از خویش پیدا می‌کند. تقارن میان گل و گلدان تنها به‌موجب آینهٔ مسطح یعنی آرزومندی مادر (غ) حاصل می‌شود. به عبارت دیگر تنها آرزومندی و تمنای مادر نسبت به کودک است که او را به داشتن میل نفسانی نسبت به خویش (نارسى سیسم) قادر می‌سازد.

نقطه‌چین‌های پشت آینهٔ مسطح برای آن طرح شده‌اند که کاذب بودن تصویر مملو از تفاخر کودک را که در آینه تشکیل می‌شود نشان دهند. در این طرح آنچه بیش از همه حائز اهمیت است این است که تنها به برکت آینهٔ مسطح یعنی وجود مادر به‌عنوان غیر بزرگ (غ) است که کودک قادر به دسترسی به من متفاخر خود گردیده و می‌تواند نسبت به وجود خویش میل و رغبت حاصل کند.

حال ببینیم که در موقعیت خاص روان‌کاوی، یعنی در رابطهٔ میان روان‌کاو و فرد تحت روان‌کاوی، حیث خیالی بدان نحو که در شکل فوق توصیف شده



شکل ۲

چگونه خواهد بود. روان‌کاوی موقع و مکانی است برای ادای زبان ناآگاه. لذا روان‌کاو می‌تواند به‌عنوان غیر، جایگزین آینه مسطح شود. برای درک این موقعیت، لکان حرکتی در شکل ۱ ایجاد می‌کند، بدین معنی که آینه مسطح را نود درجه به حول محور آن می‌چرخاند. لذا آینه مسطح که در اینجا نماینده شخص روان‌کاو (A) است از حالت عمودی خارج شده حالتی کاملاً افقی به خود می‌گیرد. با این حرکت فرد مورد روان‌کاوی به‌عنوان فاعل نفسانی (\$1) صد و هشتاد درجه به حول محور آینه چرخیده و از \$1 به \$2 می‌رسد و با این تغییر موقعیت قادر به رؤیت حالت کاذب گل و گلدان در پشت آینه می‌گردد، یعنی درمی‌یابد که گلدان فاقد گل (ذکر) بوده من نفسانی سرایی بیش نیست. گل‌های موجود در گلدان حکم ذکر خیالی را دارند و گلدان نیز تعبیری است از کالبد کودک. مطابقت آنها با یکدیگر $i(a)$ ، یعنی جای‌گرفتن گل‌ها در گلدان، در واقع انطباق هویت کودک است با تصویر خویش $i(a)$. چرخش نود درجه‌ای آینه به‌گرد محور خود که تغییر مکان صد و هشتاد درجه‌ای فاعل نفسانی (\$1) را پدید می‌آورد موجب می‌شود که فرد از من متفاخر خود

فاصله گرفته خود را با کمال مطلوبِ مَن (I / \$2) منطبق سازد و به ذات کاذب تصوير خویش در پشت آينه آگاهى يابد. از اين روست که افراد تحت روان‌کاوى در لحظات خاصى از روان‌کاوى خود به نحوى از انجا دچار عارضهٔ موسوم به امحای شخصيت مى‌گردند که البته مقدمه‌اى است بر خلع مَن متفاخر آنها. گواه ديگر اين پديدار رؤياهاى است که جملگى به طور مستقيم يا استعاره‌وار حکايت از صحنه‌هاى دارند که طى آن فرد به نحوى از انجا واجد ذکر شده است. اين رؤياها همچون نفى اثباتى عمل کرده و حاكى از آنند که فرد مورد روان‌کاوى در حال از دست دادن ذکر خيالى بوده راه را براى کشف حقيقت باطن و ناآگاه خویش هموار مى‌کند.

ناگفته پيدا است که در هر دو شکل رسم شده داده‌هاى فزيکى فاقد دقت علمى اند و مى‌بايستى آنها را به طور تمثيلى مدنظر قرار داد. غايت آنها مطابقت يافته‌هاى لکان با علم فزيک نيست، بلکه متوجه تسهيل درک مرحلهٔ آينه است.

مرحلهٔ آينه همچون آسيبى نفسانى

چنان‌که قبلاً گفتيم شعف و شادى واکنش بارز طفل است در پى تشخيص تصوير خویش در آينه. اين امر نمى‌بايستى ما را به اين اشتباه بيندازد که شادى تنها نوع واکنش کودک است. پرخاشگري نوعى ديگر از واکنش اوست نسبت به تشخيص تصوير خود. در اين صورت کودک در وهلهٔ اول از تصوير خود اجتناب مى‌کند، سپس بدان خيره شده و بعد از چندين شروع به پرخاشگري نسبت بدان مى‌کند.

در ميان واکنش‌هاى مختلف کودک در مقابل تصوير خود در آينه دو نوع عکس‌العمل را مى‌توان به تمامى کودکان تعميم داد: جذب و افسون شدن از يک سو و روى برگردانيدن از آن از سوي ديگر. گرچه اين دو عکس‌العمل با هم در تضاد هستند مع الوصف هر دو حاكى از امرى يکسان‌اند، بدین معنى که هر دوى آنها نشان‌دهندهٔ حالت آسيبى مرحلهٔ آينه نزد کودک هستند.

در مقابل آینه شاهد چه صحنه‌ای هستیم؟ قبل از همه شاهد نگاه کودک نسبت به تصویر خود هستیم و سپس نگاه او به فردی که او را در آغوش گرفته است، یعنی نگاهی پر از پرسش برای تأیید این تصویر از جانب غیر. علاوه بر این دو نگاه می‌بایستی به نگاهی دیگر توجه داشت که از سوی «این غریبه ناخوانده»، یعنی تصویر خودش، متوجه وی می‌گردد، نگاهی را که طفل می‌بایستی از این به بعد «رام کرده، با آن کنار بیاید».

نگاهی دیگر وجود دارد که نمی‌بایست فراموش گردد، نگاهی نامرئی، نگاهی غایب که ماهیت آینه را تشکیل می‌دهد. آدمی از آن جهت قادر به رؤیت تصاویر در آینه است که آینه خود به عنوان نگاه غیبت پیدا می‌کند. بدون چنین غیبتی، عمل رؤیت تصاویر نیز امکان‌پذیر نخواهد بود. این بدان معنی است که نگاه آینه نگاهی است «کور» که در پناه آن عالم تصاویر برای ما حضور پیدا می‌کند.

نگریستن نزد انسان منوط به نگریسته شدن است. در غیر این صورت عمل نگاه از میان رفته جای خود را به دیدن خواهد داد. آنچه که ما در اینجا «نگاه کور» می‌خوانیم در هر لحظه قادر است از پرده بیرون آمده موجب بروز پدیداری گردد که فروید آن را آشنا غریبی^۱ می‌خواند. چنان‌که قبلاً دیدیم عنصر نهایی در نارسی سیسم مرگ است. از این رو کوچک‌ترین تغییر در نظام و ساخت تصویر فرد در آینه می‌تواند موجب کنار رفتن پرده شود و مرگ را به روی صحنه بیاورد. در اینجا است که فرد ناگهان در تصویر خویش که این چنین برای او مأنوس و آشناست موجودی غریبه و هول‌انگیز می‌یابد که او را در حالتی از بهت و حیرت توأم با خوف غرق می‌کند.

آشنا غریبی واجد تظاهرات متعددی است: ترس از تاریکی، هراس از تنهایی، جن و پری، روح و شیخ و انواع پدیدارهایی که از جمله در فیلم‌های ترسناک برای هراس تماشاگران مورد استفاده قرار می‌گیرند. وجه اشتراک

1. Unheimliche (inquiétante étrangeté)

تمامی این پدیدارها در این است که من نفسانی در موقعیتی صمیمی و آشنا، یعنی هنگامی که در نهایتِ قرابت با خویشتنِ خویش به سر می‌برد، ناگهان خود را در هیئت موجودی کاملاً بیگانه درمی‌یابد.

اگر مرحلهٔ آینه‌چنین وحشتی را در خود جمع دارد و پدیداری این‌چنین آسیب‌زاست، در آن صورت این پرسش مطرح می‌گردد که چرا این‌گونه مورد توجه کودک قرار می‌گیرد؟ ولی شاید بهتر باشد مسئله را به‌نوعی دیگر طرح کنیم.

مرحلهٔ آینه‌منشائی جز انطباق هویت کودک با تمنای غیر (غ) ندارد. به‌عبارت دیگر منِ مطلوب یا متفاخر که در این مرحله تشکیل می‌یابد وجود خود را مدیون کمالِ مطلوبِ من است. ولی از آنجا که آنچه در دسترس من نفسانی است چیزی جز موجودات خیالی نیست لذا هویت کودک سراب و فریبی بیش نخواهد بود.

انطباق هویت خیالی در واقع چیزی جز پرمدهایی نیست. به‌عبارت دیگر در این نوع انطباق هویت، منِ پرمدها سعی بر آن دارد که جای غیر (غ) را بگیرد، یعنی نارسی سیسم خود را از وابستگی به غیر برهاند. نتیجه چیزی جز تبختر و تشکل منِ فرعونی نخواهد بود. از این‌روست که لکان ذات من نفسانی را در تزویر و ریا می‌داند.

نارسی سیسم در واقع نوعی جبران خسارت است که از مرحلهٔ آسیب‌زای آینه حاصل می‌آید. همین آسیب و خسارت است که رابطهٔ فرد را با هم‌نوعانش تعیین می‌بخشد. من نفسانی جراحی است بر پیکر فرد که به‌جهت از دست دادن شأن و منزلت او حاصل آمده است. همین جراحی است که به‌صورت معکوس ظاهر شده تفاخر من نفسانی را موجب می‌گردد. به‌جهت همین جراحی است که پیوسته منِ نفسانی ادعای جبران خسارت می‌کند. این امر توجیه‌کنندهٔ حالت مقرون به پارانویای من نفسانی است.

گرچه طفل ابتدا به علت عدم تکامل دستگاه عصبی قادر به تشخیص تصویر خویش در آینه نیست، اما می‌بایستی میان دسترسی کودک به تصویر به‌طور کلی و توانایی او در تشخیص تصویر خود تمایز قائل شد. زیرا که کودک قبل از مرحله تشخیص تصویر خود در آینه دارای واکنشی غریب است، بدین معنی که تمام هم خود را صرف اجتناب از آینه می‌کند. بی تفاوتی او در مقابل آینه پرهیز او را از تصویر به عنوان عنصری آسیب‌دهنده تأیید می‌کند. حال پرسش این است که چگونه می‌توان وجود این آسیب نفسانی را ثابت و توجیه کرد؟ برای پاسخ به این سؤال می‌بایستی اندکی عقب‌تر رفته وضع نفسانی طفل را در بدو تولد مطالعه کنیم.

چهره آدمی و غیریت غیر

نوزاد حدود سه هفته بعد از تولد قادر است در مقابل چهره اطرافیان خود لبخند بزند. این واکنش در مقابل صورتک‌های مصنوعی (ماسک) نیز صورت می‌گیرد و این امر موجب شده که آن را به عنوان نوعی واکنش عصبی و خودکار تلقی کنند. حال آنکه می‌توان مسئله را به نحوی دیگر در نظر گرفت. کانت در فصلی مهم از کتاب نقد عقل محض نشان می‌دهد که چگونه حتی شکل بی‌نهایت ساده‌ای که از ترکیب یک مثلث بر روی یک مربع حاصل آمده باشد همچنان برای ما متداعی به مفهوم «خانه» است. ناگفته پیداست که این فکر به ذهن هیچ‌کس خطور نخواهد کرد که چنین عملی را واکنشی عصبی بدانند. چنان‌که خواهیم دید دلایل مبتنی بر عصب‌شناسی نمی‌توانند به تنهایی تبیین‌کننده این امر باشند که چرا نوزاد حتی در مقابل صورتک‌ها یا هر نوع شکل و چهره انسانی واکنشی چون لبخند ابراز می‌دارد. برعکس می‌توان گفت که وجود نوزاد چنان منوط به آرزومندی غیر است که حتی یک ماسک یا شکل تقلیدی از چهره انسان برای او همان نوع کارگزاری را داراست که طرح ساده خانه در مثال کانت.

با دقت بیشتر متوجه خواهیم شد که لبخند یک واکنش تنها و مجزا نیست،

بلکه همواره واجد عناصر اساسی دیگری است. می‌دانیم که لبخند نوزاد بلافاصله ظاهر نمی‌شود، بلکه وی قبلاً مدتی به چهرهٔ فرد موردنظر خیره می‌شود و سپس لبخند خود را ابراز می‌کند. آیا رابطه‌ای مستقیم و اساسی میان نگاه و لبخند وجود دارد؟ اگر چنین است نگاه طفل حاوی چه معنا یا نیتی است؟ چرا لبخند در پی نگاه مبسوط کودک حاصل می‌شود؟ می‌دانیم که رابطهٔ مزبور میان نگاه و لبخند به تدریج با رشد کودک ظرافت بیشتری یافته حالتی پیچیده‌تر پیدا می‌کند. نکتهٔ مهم اینکه این لبخند، که از حدود سه‌هفتگی شروع می‌شود، لبخندی خاص است که در آغاز مرحلهٔ آینه‌پایان می‌یابد. بدیهی است که کودک توانایی ابراز لبخند را از دست نمی‌دهد ولی لبخندش از این مرحله به بعد معنایی متفاوت پیدا می‌کند. حال پردازیم به معنای لبخند نوزاد.

چنان‌که دیدیم رابطه‌ای درون‌ذاتی میان نگاه و لبخند وجود دارد. این رابطه است که به حالات مختلف چهره و قیافهٔ آدمی معنا می‌دهد. چنان‌که مشاهدهٔ کودک نشان می‌دهد وی پس از نگاهی مبسوط و عمیق ممکن است بر آن شود تا بالاخره به انتظار ما پایان داده لبخند بزند. چه، فرد بزرگسال همواره در مقابل نوزاد در انتظار لبخند است. لذا پدیداری مشترک میان فرد بالغ و نوزاد به وجود می‌آید که موجب لبخند هر دوی آنها می‌گردد. یکی دیگر از عوامل اساسی در کسب لبخند از سوی نوزاد ایجاد رابطهٔ کلامی با اوست. در اینجا است که نوزاد نیز به نوبهٔ خود سعی خواهد کرد که رابطه‌ای کلامی با ما داشته باشد ولی به علت فقدان کلام نتیجه چیزی جز ادای اصواتی خاص نیست. آنچه که در اینجا موجب شگفتی و پرسش می‌گردد این است که کوشش نوزاد در ادای کلام غالباً با اندکی قی و استفراغ توأم است. این امر چنان‌که قبلاً دیدیم حاکی از آن است که در این زمان کودک زبان بسته^۱ هنوز قادر به ایجاد تفاوت میان حلق و حنجره نیست و جهاز صوتی را با دستگاه

1. *Irfans*

هاضمه اشتباه می‌کند. لذا هنگامی که مایل به ادای کلمات است ناگزیر به رانش دهانی بازمی‌گردد.

ما از این پس لفظ چهره را به معنای رابطه عمیقی که میان نگاه، لبخند و حالات مختلف قیافه وجود دارد به کار می‌گیریم و آن را به عنوان یک پدیدار عمده در حیات انسانی مورد مطالعه قرار می‌دهیم.

معمولاً پدیدارهایی چون لبخند، نگاه، حالات صورت و همچنین ادای اصوات مختلف را از سوی کودک به حساب رانش‌ها می‌گذارند. ولی چنان‌که بعداً خواهیم دید اینها همه تظاهراتی از انطباق واقعی هویت نزد او هستند. از هم‌اکنون ذکر این امر قابل اهمیت است که انطباق هویت مورد نظر در چهره ربطی به دسایس و جیلی که در تشکل من نفسانی دخیل هستند ندارد، بلکه حاصل ساحت رمز و اشارت است. به عبارت دیگر انطباق هویت در اینجا ترمیزی است نه خیالی.

چنان‌که قبلاً گفتیم لکان انطباق هویت ترمیزی را متکی بر علامت واحده می‌داند. دو عنصر اصلی در تشکیل علامت واحده دخیل هستند:

۱. فاعل نفسانی خود را تحت محاسبه نمی‌آورد، یعنی موجودی محذوف است.

۲. علامت واحده واجد رابطه‌ای دیالکتیک است میان وحدت و کثرت^۱.

به عبارت دیگر فاعل نفسانی با حذف وجودی خود مانع از انطباق هویت نگردیده بلکه آن را امکان‌پذیر می‌سازد و علی‌رغم تمایز حاصل از انطباق با غیر، یعنی پذیرش کثرت در عالم خویش، وحدت خود را حفظ می‌کند.

به چهره بازگردیم و هم‌امیختگی مادر و نوزاد را مدنظر قرار دهیم. معمولاً رابطه میان مادر و نوزاد را به حد رابطه‌ای رانشی تنزل می‌دهند، بدین معنی که گفته می‌شود که طفل نواحی مختلف کالبد مادر را به طور پراکنده تحت تصرف قلبی قرار می‌دهد و قادر به درک تمامیت آن نیست. این وضع پراکنده

1. Identité et différence

را متکی بر رانش‌های جزئی و غیرتام می‌دانند. این اصلی است صحیح و کشفیات فروید مؤید آن است. ولی می‌بایستی توجهی خاص به نحوه بیان آن مبذول داریم. طفل، مادر را به صورت شیئی جزئی نمی‌انگارد، بلکه همواره جزء را به جای کل می‌گیرد. چرا که طفل در حضور مادری غوطه‌ور است و هر جزئی از پیکر او یادآور این حضور.

عالم کودک طنینی جز از حضور مادر نیست. مادر به عنوان غیر (غ) اصلی و اولی او تمام فکر و ذکرش را به خود جلب می‌کند. وحدت عالم کودک منوط به حضور دائمی و مستمر مادر است. این استمرار مادری تعیین‌بخش پدیداری است که ما آن را چهره می‌خوانیم.

هنگامی که کودک چهره غیر را مدنظر قرار می‌دهد قبل از همه فعالیت‌های رانشی خود را کنار می‌گذارد. لذا تلفیق نگاه و لبخند، یعنی پدیدار چهره، مادر را که تا آن زمان «پستانی» بیش نبوده به مقام غیر رسانده تعالی می‌بخشد.

آنچه محور اصلی را در رانش دهانی تشکیل می‌دهد طلب یا تقاضاست، تقاضای تغذیه و تمتع از آن. ولی لکان بر آن است که در مورد رانش نگاه «ما دیگر در حد طلب یا تقاضا نیستیم، بلکه محور اصلی، تمنا یا آرزومندی است»^۱. می‌دانیم که آرزومندی همواره آرزومندی غیر است. لذا چهره و پدیدارهای مترتب بر آن چیزی جز پیدایش تفاوت یعنی غیریت^۲ نیست. این غیریت است که به عنوان تمایز و تفاوت در بطن استمرار وحدانیت مادر به وجود می‌آید.

رابطه متقابل میان کثرت و وحدت در واقع همان علامت واحده است که پدیدار چهره بر آن متکی است. این رابطه دیالکتیک در مورد افراد دیگری جز مادر حالت روشن‌تر و واضح‌تری به خود می‌گیرد. طفل در نگاه عمیق و

1. J. Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 96.

2. Altérité

مبسوط خود نسبت به دیگران به دنبال بازیافتن علامت واحدهٔ مادر است. لبخند او پاسخی است که وی در پی یافتن آن ابراز می‌دارد. دیگر افراد، واحدها یعنی «کثرتی» هستند حاصل از وحدانیت مادر. در این تعدد، وحدت تبدیل به کثرت می‌گردد. در پدیداری چون چهره به عنوان علامت واحده، واحد (۱) «تاخورده» متعدد (۲، ۳، ۴...) می‌گردد. در این «تاخوردگی» یا تعدد، طفل به عنوان فَاعِل نفسانی خود را به حساب نمی‌آورد و بدین صورت است که به عنوان صفر، تعدد اعداد دیگر را امکان‌پذیر می‌سازد. حذف فَاعِل نفسانی شرط اصلی غیریت غیر است.

طفل در عمل بازیافتن مادر و تشخیص علامت واحدهٔ او در چهرهٔ دیگران نوعی بهجت و شغف می‌یابد که حالت نوعی سرگرمی یا بازی را برای او پیدا می‌کند. چهره به عنوان سرگرمی موجب رابطه‌ای صلح‌جویانه با غیر می‌گردد. چنان‌که بعداً خواهیم دید بدون چنین آرامشی که خاص پدیداری چون چهره است، نگاه حاصلی جز خصومت و کین نخواهد داشت.

قرینه با هم‌نوع

در مرحلهٔ آینه، که طی آن حیث خیالی شالوده‌ریزی می‌شود، کودک به آسانی قادر به تحمل تعکس و وارونه‌شدن تصویر نیست. تا سنین نسبتاً بالا (چهار پنج سالگی) همواره چپ و راست را با هم اشتباه می‌کند. اکثر قریب به اتفاق کودکان در هنگام پوشیدن کفش، پای چپ را به جای راست و پای راست را به جای چپ می‌گیرند. پرسش این است که چرا این کودکان به‌طور مداوم دچار چنین اشتباهی می‌شوند؟

تعکس موجب اختلال می‌گردد، زیرا که قرینه ماهیت آن را تشکیل می‌دهد.^۱ قرینه علت اصلی خطا و اشتباه است، زیرا نقطهٔ مقابل وحدانیتی است که چهره یعنی عالم کودک را تشکیل می‌دهد، وحدانیتی که کثرت و

۱. زیرا قرینه و عکس (تصویر) اموری یکسان هستند.

تمایز را در بطن خود جمع دارد. این قرینه است که موجب شباهت (انطباق هویت) فرد با همنوعان خود می‌شود نه شباهت موجب قرینه. «شبیبه یا همنوع» محصول بلافصل قرینه است، قرینه‌ای که به‌جای هدایت کودک در مکان و فضا موجب اختلال و گمراهی او می‌گردد. ماهیت خیالی (آینه‌ای) قرینه هرگونه تقوم و ثباتی را از آن می‌گیرد. قرینه به‌عنوان ماهیت تصویر، «آینه روح» طفل را مختل می‌کند و او را از عالم رمز و اشارت که وحدانیت چهره عنصر اصلی آن است دور می‌کند. چرا که کودک را مجبور می‌کند از حالت «صفر» و محذوف خود به‌عنوان فاعل نفسانی بیرون آمده خود را در زمره دیگر همنوعان خویش به‌حساب آورد. در این محاسبه آنچه که طفل از آن هراس دارد این است که جای خود را در آرزومندی غیر از دست بدهد. زیرا که مرحله آینه چیزی جز پرمدعایی من نفسانی نیست که می‌خواهد خود را جانشین غیر سازد. به همین دلیل است که کودک تا قبل از مرحله آینه از تصویر خویش در آینه اجتناب می‌کند.

این نوع خاص از اجتناب مکانیسمی است بسیار ابتدایی که در نزد حیوانات به‌وضوح قابل مشاهده است. حیوان در نهایت هول و وحشت از همنوع یا حیوانی دیگر چنان وانمود می‌کند که آن را ندیده است. به عبارت دیگر اجتناب در اینجا حاوی تمام مشخصات ظاهری بی‌تفاوتی است. ناگفته پیداست که این نوع اجتناب کوششی است نافرجام برای حفظ آرامش.

تصویر در آینه حکم تهدید را برای طفل دارد، چه او می‌ترسد که خود را در آن تنها یافته از تمنای غیر طرد شود. در مقابل یک‌چنین هول و هراسی است که کودک به خصومت و پرخاشگری روی می‌آورد که عنصر اصلی را از این به بعد در رابطه خیالی او با همنوعان تشکیل خواهد داد. علت بروز پرخاشگری این است که طفل بر آن می‌شود که خود را با نگاه کین‌جو و بدسگال غیر انطباق داده آن را به حساب خویش گذارد.

پرخاشگری در واقع تلاشی است برای طرد قرینه موجود در تصویر در آینه. هم از این روست که خصومت و پرخاشگری همواره مبتنی بر مکانیسمی

است که فروید آن را برون‌فکنی می‌خواند: فرد ترس و هراس خود را برون‌فکنده آن را به دیگری نسبت می‌دهد. پرخاشگری نزد حیوان غالباً واکنشی بیش در مقابل ترس نیست. وحشت کودک از تصویر خود در آینه به پرخاشگری تبدیل می‌شود و این در حالی است که دیگران به‌عنوان هم‌نوعانِ طفل یادآور قرینه موجود در آینه هستند. این قرینه موجب می‌شود که فاعل نفسانی خود را به جمع هم‌نوعان افزوده از منطق کثرت در وحدت که حاکم بر ساحت رمز و اشارت است فاصله بگیرد.

آرامش چهره نقطه مقابل پرخاشگری موجود در تصویر است. آسیب حاصل از تصویر در آینه و تبدیل آن به پرخاشگری که از طریق فرافکنی صورت می‌گیرد در حالتی از تعجیل به وقوع می‌پیوندد که البته در تضاد با صلح و آرامش موجود در چهره است. در این شتاب خصومت با چنان سرعتی حاصل می‌شود که تشخیص اینکه از کدام سوی قرینه آمده کاری دشوار خواهد بود. کودکی که به شتم کودکی دیگر پرداخته ادعا می‌کند که مورد آزار و اذیت او قرار گرفته است.

فرافکنی الگوی اصلی^۱ عمل کین ورزیدن در نفس آدمی است. فرافکنی مکانیسمی است حاصل از شتاب که طی آن فرد نه به حالتی ناآگاه بلکه در عین خطا با هم‌نوع خود عمل می‌کند. به همین جهت است که فرافکنی مکانیسم اصلی را در پارانویا تشکیل می‌دهد.

میل به همانندی با هم‌نوع در جهت مقابل افتراق موجود در چهره است. اما همانندی یا شباهت حاصل از قرینه بالاخره موجب کشش و جذابیت برای کودک می‌گردد، زیرا موجب بیداری رانش پرخاشگری در وی می‌شود. در پی این جذابیت، طفل می‌پذیرد که ترس و هراس خود را از تصویر و قرینه مکنون در آن «رها» کند. در اینجا است که انطباق هویت به معنای خیالی آن شروع به شکل‌گرفتن می‌کند.

1. Prototype

تشکل من نفسانی و تناقضات آن

عالم انسانی جمع این دو عامل متضاد یعنی افتراق و همانندی است. افتراق محض فاقد جذابیت لازم برای کودک است. همانندی محض نیز او را از چهره و عنایت قلبی او نسبت به مادر دور کرده موجب اضطرابی بزرگ می‌گردد.

اگر وحدانیت چهره و افتراق و تمایز مترتب بر آن تنها ساحت نفسانی انسان بود، در آن صورت فرد آدمی تماماً تحت اختیار غیر و آرزومندی او درمی‌آمد و جایی برای احراز مقام فردی خود نمی‌داشت. به عبارت دیگر بدون نفی و انکار که جزء ذات من نفسانی است جایی برای تمنای آدمی و نفسانیات او باقی نمی‌ماند، بدین معنی که هرگز قادر نمی‌بود که فردی در میان دیگران شده و صاحب هویتی نفسانی از آن خود شود.

قبول تمنای غیر، یعنی آنچه که فروید اجابت می‌خواند، در ارتباط مستقیم با نفی یا انکار است. آری گفتن در ارتباط با نفی صادر از من نفسانی معنی پیدا می‌کند. اجابت نام پدر توأم با رد و انکار است. انسانیت آدمی آری گفتن مکرر نیست، بلکه عبارت است از: آری، نه، آری. آری نخست اجابت نام پدر است که نفی و انکار آن را در پی خود دارد، انکاری که به نوبه خود تقویم آری نخست را به دنبال داشته موجب تأیید آن می‌گردد. بدین نحو است که طفل ابتدا تحت تسلط وحدانیت چهره قرار گرفته به قول لکان موجودی زبان بسته می‌گردد تا با این فقدان راه را برای وقوع زبان تکلم هموار سازد. بی‌جهت نیست که نخستین کلمه‌ای که بر زبان کودک در حدود دو سالگی جاری می‌شود واژه «نه» بوده آغاز آری گفتن یعنی دسترسی او را به زبان تکلم اعلام می‌دارد. در بدو تولد این غیر است که به علت عدم وجود زبان تکلم نزد نوزاد جا و منزلت فاعل نفسانی را احراز می‌کند. از این روست که طفل در ابتدا تابعیتی محض نسبت به غیر اصلی و اولی خود یعنی مادر دارد.

اگر نوزاد جسماً قادر به سخن گفتن بود در آن صورت کلام او صرفاً زبان غیر می‌بود، بدین معنی که هیچ‌گونه کلامی بدو تعلق نمی‌داشت. درست است

که اسم دلالت از گنجینه زبان که متعلق به غیر است منشأ می‌گیرد (چراکه زبان مسبوق است بر تولد نوزاد) ولی تا هنگامی که فرد آدمی با نفی و انکار خود آن را از آن خود نساخته باشد دسترسی واقعی به زبان تکلم برای او امری ناممکن خواهد بود. لذا تعهد برزخ توسط ~~فکاعل~~ نفسانی منوط و مشروط است به رد و انکاری که از سوی من نفسانی صادر می‌گردد. نفرت از هم‌نوع که ذات من نفسانی و خودآرزومندی او را تشکیل می‌دهد می‌بایستی همواره در تضاد با عشق که موطن چهره انسانی است باشد. فقدان مطلق کین نیز با انسانیت آدمی تناقض دارد. چنان‌که بعداً خواهیم دید لبخند نوزاد که چهره آدمی را برای نخستین بار شکل می‌بخشد غایتی جز دفع همین کین و شر ندارد.

کودک که در ابتدا حلق و حنجره را با هم اشتباه کرده و باقی یعنی خروج آب دهان اصواتی از خود صادر می‌کند، بالاخره در حدود هفت هشت ماهگی موفق به ادای چند کلمه ساده می‌شود. ولی جالب آنکه پس از این دوره غالباً حتی این چند کلمه معدود را نیز از دست می‌دهد و به مرحله‌ای از بی‌زبانی می‌رسد که همزمان با مرحله اولیه آینه است. می‌توان احتمال داد که از دست دادن این کلمات بازگویی پدیداری است که فروید آن را دفع آغازین خوانده است، پدیداری که به مناسبت دوره اولیه شکل من نفسانی (بین یک تا دو سالگی) حاصل می‌شود. در این مرحله گویی کودک از ادای اصوات ملفوظ سرباز می‌زند. این امتناع حاصل حیث خیالی است که ذات آن در نفی و انکار است. لذا در این دوره است که کودک به معنای واقعی کلمه به مرحله «بی‌زبانی» وارد می‌شود، مرحله‌ای که راه را برای دسترسی کامل به زبان تکلم (از هجده ماهگی به بعد) هموار می‌سازد. بدین نحو که کودک بر آن می‌شود که دست رد بر سینه غیر زده من نفسانی خود را جانشین آن سازد. از این روست که اولین کلام او پس از این دوره بی‌زبانی ادای حرف نفی است که واکنش اتوماتیک او را در این زمان نسبت به غیر تشکیل می‌دهد. قابل توجه است که این نفی («نه» گفتن کودک) در اوج شکل من نفسانی او یعنی حدود

دوسالگی ظاهر می‌شود. کودک با ادای «نه» یک قدم به جلو برداشته و یک قدم به عقب می‌گذارد. اینجاست که به تناقضات موجود در من نفسانی می‌رسیم، زیرا که این «نه» در واقع اجابت زبان تکلم یعنی آری گفتن بدان است. ظاهر منفی آن در تناقض است با حالت ملفوظ آن که خاص زبان تکلم آدمی است و سخن را از هرگونه صوت ناملفوظ موجود در طبیعت متفاوت می‌سازد.

اعراض از چهره

چهره حاصل اعتمادی است اصلی و اولی به وحدانیت واحد، یعنی به حضور مستمر مادر به عنوان علامت واحده. طفل با بازیافتن علامت واحدهٔ مادری نزد دیگران موفق به تصرف قلبی آنان شده غیریت آنها را می‌پذیرد. هنگامی که اعتماد موردنظر فرو می‌پاشد چهره نیز از نگاه تهی می‌شود. بیمارستان‌زدگی و اُتسیم^۱ هریک به میزانی متفاوت منعکس‌کنندهٔ یک‌چنین

۱. اُتسیم (autisme) عارضه‌ای است به مراتب وخیم‌تر از بیمارستان‌زدگی (ن.ک.: فصل مربوط به رانش) که برای نخستین بار توسط کَنِر (Kanner)، روان‌شناس انگلیسی، در سال ۱۹۴۶ توصیف شده است. این عارضه مورد مطالعات بسیاری قرار گرفته ولی علل آن تاکنون همچنان در پرده راز باقی مانده است. عده‌ای آن را جزء بیماری‌های عصبی دانسته و معتقدند که روزی مداوایی جسمانی برای آن پیدا خواهد شد. درحالی‌که عده‌ای دیگر آن را اساساً عارضه‌ای حاصل از رابطهٔ مادر و نوزاد می‌دانند. عدهٔ اخیر به اصلاحات مهم و قاطعی اتکا می‌کنند که از روان‌درمانی این کودکان حاصل می‌آید. شاخص اصلی اُتسیم این است که کودک در عالمی «مدارسته» خود را زندانی کرده هرگونه ارتباطی را برای خود با عالم خارج غیرممکن می‌سازد. این «زندان» فاقد محتوا بوده و عالمی است تهی. از این‌روست که بیتلهایم (Bruno Bettelheim) (۱۹۰۳-۱۹۹۰) آن را «قلعهٔ تهی» می‌نامد، زیرا که واجد تجهیزات دفاعی عظیمی در مقابل تهاجم خارجی است درحالی‌که در «محوطهٔ داخلی» خود فضایی تهی بیش نیست. اطفال اُتست (autiste) علاوه بر عدم دسترسی به زبان تکلم و اجتناب مطلق از نگاه به دیگران به گونه‌ای رفتار می‌کنند که گویی افراد آدمی به کلی موجوداتی بی‌جان برای آنها هستند. گاه حتی آنها را به مثابه اشیا «مورد استفاده» قرار می‌دهند. ولی این «بی‌تفاوتی مطلق» نمی‌بایستی ما را به این فکر باطل بیندازد که این کودکان فاقد هرگونه حساسیتی هستند. برعکس، «بی‌تفاوتی»

پدیداری هستند. ما این پدیدار را از این پس اعراض خواهیم خواند.

گاه مادران شاهد پدیداری غریب نزد کودکان خود هستند. این مادران پس از مدت‌زمانی غیبت از طفل در بازگشت خود درمی‌یابند که کودک از عطف‌نظر‌بدان‌ها سرباز می‌زند و از رؤیت آنها امتناع می‌ورزد. علی‌رغم تقلا و خواهش مادر طفل همچنان با سماجت سر را به سمتی دیگر می‌چرخاند و از او اعراض می‌کند. حال این اعراض مربوط است به نگاه یا چهره؟

نگاه‌فعالیتی است رانشی که مطلوبی جزئی و غیرتام داشته و همواره متوجه پاره‌ای از وجود غیر است. حال آنکه چهره به‌عنوان علامت واحده عامل اصلی را در وحدانیت غیر تشکیل می‌دهد. نگاه به‌عنوان رانش پاسخی است که کودک به تزلزل یا به فقدان تقاضای غیر می‌دهد. درحالی‌که چهره پاسخی است حاکی از تمنای وی نسبت به غیر. لذا نگاه نقطه‌مقابل چهره است. اعراض از غیر بنابر آنچه بعداً خواهیم گفت هجوم رانش‌ها را به دنبال خواهد داشت. حال آنکه به‌محض ظهور چهره رانش‌ها متوقف می‌گردند. هنگامی‌که فرد در نگاه رانشی خود غوطه‌ور است حضور غیر ناگهان او را به خود آورده وی را از فعالیت رانشی برون می‌افکند. تنها در چنین لحظه‌ای است که به‌طور مابعدی می‌تواند به عمل رانشی خود آگاهی یابد. زیرا که فرد آدمی در فعالیت‌های رانشی خود فاقد هرگونه قوه‌تأمل و آگاهی^۱ است. رانش عملی است ماشین‌وار و تکراری که احتیاجی به فکعل نفسانی ندارد. ولی چهره پریشانی است مستمر از نحوه‌حضور غیر. چهره غیر، ذمه و دین من است در قبال او. مدار بسته رانش در جهت مقابل تعددی است که وحدانیت

آنها حاکی از شکنندگی مطلق آنان است که البته حاصلی جز پنهان‌شدن در «قلعه» ندارد. کوچک‌ترین تغییر در عالم اطراف مقرون به اضطرابی عظیم نزد آنهاست، امری که وسواس بیمارناک آنها را در مورد حفظ وضع و موقعیت موجود توجیه می‌کند. این کودکان قادرند ساعت‌ها در گوشه‌ای بنشینند و با حرکت تکراری و ماشین‌وار خود به جلو و عقب، عالم و آدم را در سیر قهرایی عزلت و عُسرت بی‌پایان خود به‌دست فراموشی بسپارند.

1. Acéphal

چهره فراهم می‌آورد، تعددی که موجب می‌گردد فاعل نفسانی غیر را در غیریت و تمایز او بپذیرد. این تمایز یا افتراق فارغ از هرگونه انگیزه تسلط‌آمیزی بوده حاصلی جز فراغ بال ندارد. حال آنکه در رانش، فراغ بال جای خود را به پدیداری پرسش‌انگیز می‌دهد: فردِ رها شده در رانش به نحو خطرناکی با وجود خود «بازی» کرده سرانجام موجب افسردگی و اضمحلال خویش می‌گردد. اعراض از چهره نتیجهٔ چنین اضمحلالی است.

بیمارستان‌زدگی را می‌توان حالتی امتدادیافته از این اعراض دانست. درحالی‌که اُتیسم راهی است «بی‌برگشت» در اعراض از چهره. این تفاوت را می‌توان در گذشتهٔ طفل یافت: در بیمارستان‌زدگی، کودک که قبلاً قادر به لبخند زدن بوده از ابراز آن سرباز می‌زند، درحالی‌که در اُتیسم هرگز به لبخند دسترسی نداشته است. رفتار و کردار لایتغیر و ماشین‌وار کودک در این دو عارضه می‌تواند یادآور علامت واحدهٔ موجود در چهره باشد که به کلی مختل گردیده است. غیاب یا فقدانِ فاجعه‌آمیز مادر موجب می‌گردد که طفل روی از جهان برگرداند و عالم را در خلأ عمیق وجود خویش محدود کند. لذا چهره، غیریت و تمایز خود را به فراموشی سپرده و طفل حتی قادر به مواجهه با نگاه غیر نیست و از آن پرهیز می‌کند. کودک به علت فقدان غیر از عالم روی برمی‌گرداند و در فعالیت‌های رانشی خود را جان‌شین غیر ساخته دنیایی مدار بسته برای خود می‌آفریند.

لکان پیدایش رانش را موکول به فقدان تقاضا از سوی غیر می‌داند. این امر به خوبی نزد اطفال قابل مشاهده است. کودکی که از بازگشت مادر ناامید شده به فعالیت‌های رانشی خود پناه می‌برد. ادامهٔ یک چنین وضعی موجب اعراض طفل از چهره شده او را در قهری نافرجام — اُتیسم یا بیمارستان‌زدگی — فرو می‌کشد. در این صورت رانش تبدیل به دوری باطل گردیده به صورت رانش مطلق که به زعم فروید چیزی جز رانش مرگ نیست درمی‌آید. به عبارتی دیگر مدار بستهٔ رانش ماشین‌وار به حول محور خود چرخیده موجب فرسایش مرگبار آن می‌گردد.

یکی از انواع اعراض از چهره عارضه‌ای است که لوچی^۱ خوانده می‌شود. لوچی را می‌توان نوعی اعراض یا روی‌گردانی دانست که در ضمن حرکت چشم‌ها، یعنی گردش آنها برای امتناع از نگاه غیر، دچار توقف شده است. لوچی متقارب^۲ (نزدیکی چشم‌ها به یکدیگر) را می‌توان اعراض در غیر و لوچی متفارق^۳ (دوری و تفارق چشم‌ها از یکدیگر) را اعراض از غیر دانست. تفاوت اُتیسیم و لوچی را می‌توان چنین در نظر گرفت: در مورد اول اعراض از غیر به عنوان یک کل صورت می‌گیرد در حالی که در مورد دوم اعراض تنها متوجه نگاه غیر است.

اعراض از چهره بدین معنی است که فرد اعتماد خویش را به غیر از دست داده است. در اینجا اعتماد به معنای اعتمادی پایه‌ای یا بنیادی است، اعتمادی که بدون آن کوچک‌ترین حرکت یا فعالیت غیر ممکن خواهد بود. سخن از اعتمادی است که ما همه مثلاً در هنگام نشستن به صندلی داریم و مانع از آن می‌شود که هربار محکم بودن آن را تحت کنترل قرار دهیم؛ یا اعتماد به سنگفرش‌هایی که بر آنها گام می‌نهییم و هرگز تصور نخواهیم کرد که ممکن است مبدل به پرتگاه شوند. این نوع اعتماد بدین معناست که ما روی موجوداتی که عالم ما را تشکیل می‌دهند «حساب» می‌کنیم. عدم اعتماد طفل مبتلا به اُتیسیم از چنین نوعی است و ناشی از یأس عمیق او از آرزومندی غیر (مادر). این عدم اعتماد کودک را در نوعی از ناامنی مطلق فرو می‌برد. در اینجا است که پایه‌ای برای توجیه رفتار و کردار عجیب و غریب این کودکان می‌توان یافت. از آن جمله است وسواس کودک در انجام فعالیت‌های لایتغیر و بی‌معنی یا اضطراب عظیمی که در پی تعویض جای شیئی ناچیز می‌تواند از خود ابراز کند. این پدیدارهای مرضی یادآور مرگ و هراس از آن هستند. شواهد بالینی حاکی از آن‌اند که تنها جایی که کودک از بدو تولد در تمنای ناآگاه پدر و

1. Strabisme

2. Convergent

3. Divergent

مادر خویش یافته یادآور مرگ و نیستیِ اوست. مثلاً درمی‌یابیم که کودک در طول حاملگی مادر نتوانسته است جایی در امیال و آمال او از نظر نفسانی پیدا کند. نگاه کودک مبتلا به اُتیسْم نگاهی است که گویی به افقی عظیم در پشت سر ما خیره شده است، نگاهی که بیشتر به نگاه مردگان شبیه است تا زندگان.

عوارض دیگری ناشی از پدیدار چهره وجود دارند که در اینجا مجال بحث پیرامون آنها نیست. از آن جمله‌اند: رنگ‌پریدگی، اگزما، جوش‌های موسوم به «غرور جوانی» و... مثال زیر نمونه بارزی است از آنچه گذشت. نیلوفر کودکی است نُه‌ماهه با نگاهی زنده و مملو از شرم. هربار که او را مخاطب قرار می‌دهم دست به سوی مادر دراز کرده به او خیره می‌شود، گویی او را دعوت به فاش کردن امری مهم می‌کند. پیشانی و قسمت مهمی از ناحیه فوقانی صورت او پوشیده از اگزماست که موجب وسوسه خارش در او می‌شود ولی مادر از آن ممانعت می‌ورزد.

نیلوفر در بازگشت از زایشگاه با سماجت از عطف نگاه نسبت به پدر و مادر و دو برادر خویش سرباز زده است. در سه‌ماهگی از اعراض نگاه دست برداشته شروع به لبخند زدن کرده، ولی این تغییر همزمان با هجوم اگزما در ناحیه صورت و سینه او بوده است.

چنان‌که می‌بینیم توقف در اعراض از چهره در ارتباط نزدیک با این امر است که از این پس کودک قادر است چهره‌ای پوشیده از زخم را در مقابل نگاه غیر ارائه دهد.

نیلوفر آخرین فرزند خانواده خویش است. مادر او را به برادر خود که آخرین فرزند خانواده اوست تشبیه می‌کند. کاشف به عمل می‌آید که مسئله اساسی در همین تشبیه نهفته است. دایی نیلوفر فرزندی ناخواسته بوده و همواره مورد آزار و اذیت پدر قرار گرفته است. این امر پیوسته موجب دل‌تنگی مادر نیلوفر شده و او را به برادرش بسیار نزدیک کرده است. این نکته موجب تداعی یک رؤیا می‌گردد: «خواب دیدم که نیلوفر را می‌خواستند بکشند». با ذکر این رؤیا بلافاصله به یاد داستان ابراهیم می‌افتد که

می‌بایستی فرزندش را قربانی می‌کرد. نکته در این است که اسماعیل نام برادر اوست.

در طی جلسات بعدی معلوم می‌گردد که مادر نیلوفر در این اضطراب به سر می‌برد که نسبت به فرزندش همان رابطه‌ای را ایجاد کند که مادرش با برادر او. پرسش اساسی او این است که چرا در مقابل تمامی بی‌عدالتی‌های پدر نسبت به اسماعیل، مادرش هرگز فرزند خویش را تحت حمایت قرار نداده است؟

در یکی دیگر از جلسات، مادر نیلوفر حکایت برادر خویش را از سر می‌گیرد ولی این بار با حرارتی بیشتر. در این لحظه نیلوفر همچون فردی بزرگسال پیشانی خود را روی میز مقابل گذارده‌های‌های شروع به گریستن می‌کند. پیشانی سرخ و مملو از جراحت نیلوفر عجالتاً سخنگوی بغض و غم عظیم مادر شده و نشان می‌دهد که کودک تا به حال چه بار عظیمی را به دوش می‌کشیده است. همچون دایی خویش که بی‌دفاع در معرض آزار و اذیت قرار گرفته بود، نیلوفر نیز نشان می‌دهد که چگونه از بدو تولد بی‌هیچ ملجائی در معرض اندوه مادر قرار گرفته است.

توهم تمامیت

آیا دو موجود انسانی می‌توانند مکمل یکدیگر شده وجودی تام را تشکیل دهند؟ این پرسشی است که می‌توان هم‌اکنون در پی بحث پیرامون اگزمای نیلوفر مطرح ساخت. وسوسه تمامیت میان کودک و مادر امری است که قبل از همه موجب اختلال می‌گردد، چنان‌که در مورد نیلوفر شاهد آن بودیم. حال برای تفصیل این پرسش به بحث پیرامون نگاه بازمی‌گردیم و رابطه آن را با لبخند مجدداً مدنظر قرار می‌دهیم.

چهره آدمی و حالات مختلفی که به خود می‌گیرد حاصل نسبت مستقیمی است که میان نگاه و لبخند موجود است. قبلاً عنصر آرامش‌بخش و صلح‌جویانه چهره را مدنظر قرار دادیم. حال باید دید چنین آرامشی از کجا

ناشی می‌شود و چگونه موجب «خلع سلاح دشمن» می‌گردد. تاکنون هم‌امیختگی مادر و نوزاد را به کرات مورد توجه قرار داده‌ایم. دیدیم که اختلال در این هم‌امیختگی می‌تواند منجر به اعراض طفل از چهره غیر گردد. نوزاد از لحاظ خیالی جای فقدان ذکر را برای مادر می‌گیرد و آرزوی دیرین او را به‌طور خیالی جامه عمل می‌پوشاند. همان‌طور که قبلاً ملاحظه کردیم نارسایی سیسم کودک نیز پاسخی است به این فانتسم، یعنی براساس این آرزوی خیالی‌انگیز استوار است که وجودش فقدان مادری را کاملاً جبران می‌کند. چنان‌که می‌دانیم این پدیدار را در عرف لکان ذکر خیالی می‌خوانند.

نوزاد به‌صورت مطلوب مطلق مادر درآمده او را واله و شیدای خویش می‌سازد. در این مرحله تفاوتی میان طفل و تمنای مادر نمی‌توان یافت. ناگفته پیداست که وجود آدمی تاب تحمل یک‌چنین تمامیتی را ندارد. زیرا که گسترسیون جزء لایتجزای وجود نفسانی است. تنها حیث خیالی قادر به آفرینش چنین تمامیتی است. هر بار که فرد آدمی مطلوب خود را صورتی مطلق می‌بخشد تمامی وجود او به جنب و جوش درآمده در پی آن خواهد بود که به چنین حالتی پایان بخشد. تمامیت با ماهیت انسان در تناقض است و با نفسانیات او آشتی‌ناپذیر.

برای مقابله با این تمامیت ضمیر ناآگاه دسایسی فراوان در اختیار دارد. میل ناآگاه مادران در مورد مرگ نوزاد - که به‌صورت اضطراب غیرعادی آنها در این زمینه تظاهر می‌کند - از آن جمله است. یک‌چنین تمنایی لزوماً امری غیرقابل تحمل برای مادر است و ملبس به لباسی دیگر شده راه را به سوی رضای باطنی باز می‌کند. وحشت مادران از حمل، شست‌وشو و در آغوش گرفتن نوزاد می‌تواند حاکی از چنین تمنایی ناآگاه باشد. مادری تعریف می‌کرد که چنان هنگام خواب کودک خود مضطرب بود که پیوسته در حال مبارزه با این وسوسه به‌سر می‌برد که با قراردادن آینه در مقابل دهان او مطمئن شود که کودک همچنان زنده است و نفس می‌کشد. روشن است که

اضطراب او عارضه‌ای است از تمنای ناآگاه وی به مرگ کودک. این تمنا علت وجودی خود را مدیون کوشش در یافتن راه‌حلی است برای پایان دادن به تمامیت خیالی با نوزاد و استقرار عشقی متوازن نسبت به او. یک‌چنین تمامیتی با ذات آدمی سازگاری نداشته و امری است غیرقابل تحمل، چرا که عدول از محرومیت آدمی از ذکر است.

در اینجا می‌توان از افسانه‌هایی یاد کرد که در ایام پیشین فکر و ذکر مادران ایرانی را به خود مشغول می‌داشته است. آل نام پری بدسگالی است که تا شش روز بعد از تولد نوزاد^۱ می‌تواند به بالین مادر بیاید و جگر او را با خود برده وی را به هلاکت برساند. اما این جنایت در صورتی امکان‌پذیر است که آل مادر را تنها بیاید. لذا اطرافیان زن زانو توجهی خاص مبذول می‌داشتند تا مبادا مادر در این مدت تنها بماند.

حال این پرسش مطرح می‌گردد که در پس محتوی ظاهری این افسانه چه مضمونی باطنی نهفته است؟ قبل از همه می‌بایستی به مکانیسم جابه‌جایی که عنصر اصلی این افسانه است پرداخت. به‌منظور کتمان مضمون باطنی که حاوی آرزویی ناآگاه و غیرقابل قبول است، آل جای مادر آمده و مادر جای کودک را احراز کرده است. یکی از جزئیات افسانه حکایت از آن دارد که آل پس از ربودن جگر مادر آن را در طشتی روی سر نهاده پنهانی راه فرار را در پیش می‌گیرد. به‌خاطر بیاوریم که نزد قدما وضع حمل غالباً با استفاده از طشت صورت می‌گرفت که اولین محل خروج نوزاد از بطن مادر بود. ناگفته

۱. این امر با آنچه امروزه در مورد اختلالات نفسانی مترتب بر عمل زایمان می‌دانیم مطابقت دارد. یکی از رایج‌ترین آنها حالتی است نزدیک به مصیبت و عزاداری (blues) که در هفته اول زایمان حادث می‌گردد و baby blues خوانده شده است. افسردگی، احساس تنهایی و درماندگی عمیق، خستگی مفرط و ترس از مسئولیت در قبال نوزاد از خصوصیات این عارضه محسوب می‌شوند. گاه این اختلالات چنان شدت می‌یابند که به حالت جنون‌آمیزی موسوم به پسیکوز بعد از زایمان (psychose de post-partum) می‌انجامند و جدایی نوزاد را از مادر امری اجتناب‌ناپذیر می‌سازند.

نیز پیدا است که جگر در این افسانه استعاره‌ای است از کودک و مفید به معنای عزیز یا جگرگوشه.

شورچشمی

یک بار دیگر به بحث پیرامون نگاه پرداخته رابطه آن را با لبخند مدنظر قرار می‌دهیم. چرا نوزاد قبل از بروز لبخند واجد چنین نگاه عمیقی است؟ اگر راست است که تمامیتی خیالی در رابطه مادر و نوزاد موجود است و اگر راست است که تمنای مادر آرزویی مہراکین است، در آن صورت پاسخ به پرسش مذکور را می‌بایستی با توجه به این عناصر جست‌وجو کرد.

نگاه نوزاد عمیق و درعین حال مملو از تردید است، تردید در اینکه مبادا فرد مخاطب واجد چشمی شور و بدسگال نسبت بدو باشد. ظهور لبخند بر لبان او حاکی از آن خواهد بود که بر چشم زخم و عدوت نهان در نگاه مخاطب پیروزی یافته است.

کودک با نگاه خویش خود را در معرض غیر قرار می‌دهد و بدین وسیله نگاه او را به خود می‌خواند. به عبارتی دیگر طفل «تبدیل» به نگاه شده خود را به عنوان نگاه به غیر عرضه می‌کند. عجیب آنکه در عین جلب چشم زخم به خود با دسایسی چون لبخند بر دفع آن نیز همت می‌گمارد. این ابهام و دوپهلویی منشائی جز مہراکین مادر ندارد.

نگاه غیر برای کودک حکم دعوت به تسلیم را دارد. لذا کودک خود را به صورت نگاه او درمی‌آورد تا نگاهش بازگشتی باشد از نگاه غیر.

بدین‌گونه کودک با جذب چشم زخم به خود نگاه غیر را به وی باز می‌گرداند، یعنی وجود خویش را آن‌طور که غیر بدان نگریسته به وی اعطا می‌کند. تنها لبخند کودک است که او را از چنین دامی رهایی می‌بخشد. لبخند او بدسگالی و چشم‌شوری غیر را خنثی کرده موجب صلح و آرامش آن می‌گردد. لبخند کودک همچون تابلویی از نقاشی عمل کرده غضب غیر را به ملاحظت تبدیل می‌کند. لکان می‌نویسد: «هنر نقاشی هدیه‌ای به چشم اعطا کرده و با

این عمل آن را دعوت به خلع سلاح می‌کند»^۱. لبخند کودک چشم شور را ملاحظت بخشیده بدان به مثابه نقاشی و جبهه‌ای استحسانی^۲ می‌دهد.

اگر کودک به پیشواز شرارت موجود در نگاه نرود، قربانی چشم‌زخم شده تحت سلطه آن باقی می‌ماند. در این صورت است که نفرت حسودانه غیر او را هدف اصلی خود قرار خواهد داد، چرا که وجودش مظهر تمامیت با مادر بوده عامل اصلی این حسادت را تشکیل می‌دهد. بی‌جهت نیست که در نزد بعضی از اقوام آفریقایی هرگونه تعریف و تحسینی از کودک تحریم شده است. وظیفه اصلی این تحریم چیزی جز دفع چشم‌زخم و فائق آمدن بر آن نیست. چنان‌که در ایران نیز چشم‌زد نام مهره سیاه و سفیدی است که برای دفع چشم‌زخم به گردن کودکان می‌آویزند. این‌گونه ملاحظات رواج خود را در جوامع صنعتی از دست داده‌اند، چرا که این جوامع روزه‌روز از ساحت رمز و اشارت دورتر شده از آن فاصله بیشتری می‌گیرند.

رابطه چشم‌زخم با نگاه چیست؟ قبل از همه باید گفت که تعبیر «چشم‌زخم» خشوی زائد است. لکان می‌نویسد: «جای تعجب است که چشم شور کارکردی عام و شامل دارد درحالی‌که هیچ اثری نمی‌توان از خوش‌چشمی یافت، چشمی که موجب خیر و برکت بوده باشد»^۳. چشم‌زخم بدین معنی است که پلیدی و شرارت جزء لاینفک این عضو است. چشم‌زخم نگاهی است که گویی تهی از آرزوست.

هنگامی که نگاه تبدیل به چشم‌زخم می‌شود شاهد تغییری خاص در چهره هستیم. این تغییر منوط به پدیداری است که حَذَقه^۴ نامیده می‌شود. حذقه حالت برافروخته چشم است. می‌توان آن را عبارت از چند حلقه مشترک‌المرکز دانست که هریک واجد رنگی متضاد با دیگری بوده حاصلی

1. J. Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973,

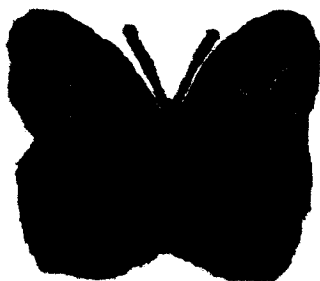
p. 93.

2. Esthétique

3. op.cit., p. 105.

4. Ocelle

جز وحشت و هراس ندارند. کارکرد حدقه نزد حشرات امری بسیار رایج است. حشرات از آن برای رم دادن حیوانات وحشی استفاده می‌کنند، بدین معنی که با گشودن کامل بال خود حدقه مصور خود را در معرض نگاه حیوانی که قصد حمله به آنها را دارد قرار می‌دهند. این عمل موجب فریب آن حیوان می‌شود که از فرط وحشت فرار را بر قرار ترجیح می‌دهد.



حدقه

حال پرسش این است که چرا این وسیله دفاعی به خصوص نزد حشرات یافت می‌شود؟ پاسخ آنکه این حیوانات آن‌چنان شکننده و ضعیف هستند که تنها از راه فریب قادر خواهند بود از خود در مقابل حیوانات دیگر دفاع کنند. می‌توان تصور کرد که حدقه نزد حشرات همان کارکردی را داراست که تشکل من نفسانی در مرحله آینه. به همان نحو که من نفسانی مبتنی بر پیشدستی برای به دست آوردن تمامیتی است مسلط و قوی، یعنی کوششی است برای جبران خسارت حاصل از ضعف وجودی آدمی، حشرات نیز از آن‌رو صاحب حدقه هستند که بتوانند در هنگام خطر بنیه ضعیف خود را با فریب و اغفال پنهان کرده و از خود دفاع کنند. روزه گیوا، نویسنده فرانسوی که در این باب تحقیقاتی بدیع دارد، چنین می‌نویسد: «حشره قادر است

حریف را به وحشت بیندازد، وحشتی اغراق‌آمیز و موهوم که از حد خطر واقعی بالاتر رفته صورت تهدیدی مطلق به خود می‌گیرد، یعنی به گونه موجودیتی شگفت‌آور و غریب عمل کرده ظاهری فوق‌طبیعی به خود می‌دهد که به هیچ‌هیئت واقعی و مأنوسی ارجاع ندارد، گویی از دنیایی ماورای جهان واقعی ظاهر شده که این‌گونه قربانی خود را در حالتی از منگی محض فرو می‌برد. تنها عکس‌العمل حیوان سرگردانی و عدم تحرک مطلق خواهد بود^۱. از این‌روست که می‌توان چشم را نه به صورت یک عضو ساده بلکه همچون حذقه‌ای دانست که کارکردی جز ایجاد وحشت نمی‌تواند داشته باشد.

حذقه در واقع چشمی است که حالت لکه‌تیره‌رنگی را به خود گرفته و محاط در حلقه دیگری است با رنگی کاملاً متضاد با آن. خصوصیت اصلی آن انقباض و عدم تحرک است. این خصوصیت آن را در نقطه مقابل چهره قرار می‌دهد، چرا که خصوصیت اصلی چهره تحرک و تنوع حالت آن است. حذقه چیزی است مانند مقوله ماتقدم^۲ کانت در بحث از قوه حسیه، مقوله‌ای کلی که گرچه در ذهن ماست ولی تمامی ادراکات خارجی ما را شکل می‌دهد. به همین نحو می‌توان حذقه را مقوله ماتقدم وحشت یعنی الگوی جامعی از ترس دانست.

چهره و احکام مترتب بر آن

در هم‌امیختگی مادر و فرزند تمامیت و سوسه‌ای است عظیم. حال این پرسش مطرح می‌گردد که چه عنصری قادر خواهد بود آنها را از چنین رابطه مدار بسته‌ای رهایی بخشد؟ در چنین رابطه‌ای کودک مطلوبی منفعل برای مادر است. این وضع می‌تواند سرانجام موجب اختلال کودک به عنوان فاعل

1. Roger Caillois, *Méduse et c^{ie}*, Paris, Gallimard, 1960, p. 138.

2. a priori

نفسانی گردد. علت یک‌چنین رابطه نافرجامی چیزی جز مشکلات مترتب بر تشکل چهره نخواهد بود.

چهرهٔ مادر که از بدو تولد پذیرای طفل گردیده و موجب ایمنی و صلح و آرامش در او می‌شود نگاهی است که پدر در آن موطن دارد و حامل ساحتی است خاص آدمی. این نگاه همان است که وجود نفسانی مرا تعیین بخشیده و همچنان تعیین می‌بخشد، نگاهی مستمر که مرا تا زمان مرگ همراهی خواهد کرد. این استمرار، حیث زمانی خاص ما انسان‌هاست و یک‌بار برای همیشه رابطهٔ ما را با غیر قطعیت می‌بخشد. چهره یادگاری است از این عهد دیرینه با غیر که همچون عنصری واحد و حدانیت نفسانی ما را منوط به غیریت غیر می‌کند. چهره نگاهی است که هرگز از ما روی برنمی‌گرداند مگر اینکه ما از آن روی برگردانیم که در آن صورت نفرت وجودمان را فراگرفته ما را به ویرانی همنون خود سوق می‌دهد، زیرا اعراض از چهرهٔ غیر چیزی جز تخریب انسانیت فرد نیست. در این صورت نه‌تنها فرد از نگاه همنون خود که همواره یادآور چهرهٔ غیر (مادر) است روی گردانیده بلکه از وجود خویش نیز اعراض خواهد کرد.

پرویز پسری نُه‌ساله است و از خواهر خود پروین سه سال کوچک‌تر. پناهگاه آنها خانواده‌ای است که آنان را از پرورشگاه گرفته و تحت حمایت خود درآورده است. پرویز علاوه بر مشکلات خود در رابطه با دیگران دارای لوجی متفارقی است درحالی‌که پروین مدام به گوش درد مبتلا می‌گردد. داستان زندگی آنها از همان اولین جلسهٔ روان‌کاوی مرا دگرگون کرد. پروین پیوسته از دوری از مادرش که او را رسماً طرد کرده است شکایت دارد و آن را غیرقابل تحمل می‌داند.^۱

۱. مشاهدهٔ کودکانی که مورد ضرب و شتم والدین قرار می‌گیرند هر ناطری را متعجب ساخته به عصبان برمی‌انگیزد. چه غالباً این اطفال علی‌رغم آنچه می‌توان انتظار داشت واجد احساسی مملو از ستایش و دلبستگی نسبت به والدین خود هستند.

فاجعه بعد از تولد پرویز آغاز می‌شود. وقتی که طفل شروع به گریستن می‌کند پدر با قاطعیت مانع از آن می‌شود که مادر به بالین او شتابد و حوائج او را برطرف کند. او بر آن است که همسرش در مراقبت از نوزاد اغراق می‌کند و بیش از حد معمول به او وابسته است. این وضع همچنان ادامه دارد تا روزی که پدر تحت فشارِ خشم و حسادت خود بچه را گرفته محکم به دیوار می‌کوبد. همسایگان پلیس را فراخوانده و دخالت مقامات انتظامی به زندانی شدن پدر می‌انجامد. پرویز که چند هفته‌ای بیش از تولد او نمی‌گذرد به علت شکستگی‌های استخوانی دو ماه در بیمارستان بستری می‌گردد.

حال پرسش اساسی این است که چرا پدر قادر به احراز مقام پدری خود نیست؟ چرا مقام پدری نمی‌تواند او را به تحمل تمامیت و هم‌امیختگی موجود میان مادر و نوزاد قادر سازد؟ علت شاید در این امر نهفته است که او خود هرگز از وجود پدر و مادری در کنار خود بهره‌مند نگردیده است.

گوش درد پروین در ارتباط مستقیم با صحنه فاجعه‌انگیز مذکور بود، صحنه‌ای که طی آن برادرش قربانی خشم و لابی‌گری پدر گردیده بود. پروین تاب تحمل این را نداشت که کسی دست روی برادرش بلند کند، درحالی‌که پرویز پیوسته با رفتار خود کاری جز تحریک اطرافیان نمی‌کرد.

رابطه هم‌امیخته مادر و نوزاد چنان است که پدر قادر به احراز مقام ترمیزی خود به‌عنوان پدر نیست. زیرا چنین رابطه‌ای یادآور محرومیت خود اوست. لوچی پرویز پاسخی است به اعراض پدر از چهره مادری که هرگز برای او وجود خارجی نداشته است. نامه‌هایی که پدر در زندان برای اطفال خود فرستاده این فرضیه را تقویت می‌کنند. پروین در طول روان‌کاوی خود به این امر تمایل پیدا می‌کند که از محتوی این نامه‌ها آگاهی یابد. پس از مذاکره با مقامات مسئول قرار بر آن می‌شود که قرائت نامه‌ها با وساطت روان‌کاو صورت گیرد. پدر در این نامه‌ها به‌طور مکرر از پدیداری خاص صحبت کرده و پیوسته بدان باز می‌گردد: او از نگاه مداوم کودکان خود یاد می‌کند، نگاهی فراموش‌نشدنی که پیوسته او را عذاب داده و علت اصلی رنج و تألم اوست.

حال آیا بازگشت این نگاه نتیجه مستقیم دخالت قانون و قدرت آن (زندانی شدن پدر) نیست، قانونی که لزوماً ظنن بخش نام پدر در اوست؟ اگر چنین است چرا پس از اتمام دوره حبس ناپدید شده و نشانی از خود باقی نگذاشته است؟ آیا علت را می‌بایستی در عدم حمایت اطرافیان و به خصوص مددکاران اجتماعی دانست یا اینکه ناشی از تمنای عمیق و ناآگاه او در طرد فرزندان؟

یکی از روان‌کاوان لبنانی از جوانی بیست و پنج ساله حکایت می‌کرد که روزی به مطب او رفته بود و از سردردی شدید و لایتقطع شکایت داشت. ذکر داستان این عارضه خالی از فایده نخواهد بود.

جوان مورد بحث در زمان جنگ در لبنان، جزء سربازان غیردولتی بوده است. روزی به او دستور می‌دهند تا خیابانی را تحت کنترل گرفته مانع شود که عابری عرض آن را طی کند. دستور به این صراحت دارد که هرگونه تلاشی را برای عبور از آن می‌بایستی به ضرب گلوله خنثی کرد. اندکی بعد زنی با کودکی ظاهر می‌شود و آهنگ عبور از خیابان می‌کند. جوان در دو نوبت به او هشدار می‌دهد و در نوبت سوم آن دو را هدف قرار داده و از پای درمی‌آورد. جوان به خاطر می‌آورد که درست لحظه‌ای قبل از شلیک گلوله زن سر خود را برگردانیده و نگاهی خاص بدو انداخته بود، نگاهی که از آن زمان هرگز وی را ترک نکرده و موجب عذاب دائمی او شده است...

در هر نگاه چهره‌ای لایتناهی می‌توان یافت، چهره‌ای که همچون ~~نفس~~ برزخی بوده و به یک معنی واحد خلاصه نمی‌شود، بلکه تعددی است نامحدود از نسبت هر فرد با عالم و آدم. زیرا که چهره نزد آدمیان یادبودی است از عهدی دیرینه با غیر، غیری که برای نخستین بار ما را پذیرا گشته است.

منزلت چهره در جامعه

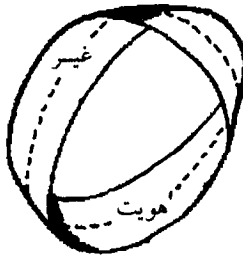
حال به این پرسش بپردازیم که آیا چهره که واجد منزلتی اجتماعی است می‌تواند به عنوان ملاک هویت یک جامعه در نظر گرفته شود؟ پاسخ مثبت به یک چنین پرسشی ما را بر آن خواهد داشت که خصوصیات مترتب بر چهره

را در جامعه‌ای معین مطالعه کنیم و ساختمانی ماهوی از آن به دست دهیم که بر فرد فرد آن جامعه قابل اطلاق باشد. یک‌چنین ساختمانی لزوماً واجد وحدتی خاص بوده در عین حال محل اصلی را برای تعدد و تمایز افراد جامعه تشکیل خواهد داد. با توجه به آنچه قبلاً گذشت پیداست که یک‌چنین تفحصی ناگزیر به مطالعه علامت واحده جامعه مورد نظر خواهد انجامید، علامت واحده‌ای که طرح یا طباعی معین فراهم می‌آورد تا افراد آن جامعه بتوانند با آن انطباق هویت پیدا کنند. ما در اینجا مطالعه خود را بر جامعه ایران متمرکز می‌کنیم. ولی قبل از چنین مطالعه‌ای ذکر کلیاتی چند ضروری به نظر می‌رسد. ناگفته پیداست که هویت هر فرد یا جامعه‌ای در رابطه‌ای درون‌ذاتی با غیر (غ) است. یک‌چنین رابطه‌ای مناسبتی ساده نمی‌تواند داشته باشد. چه تعدد و تکثف ماهیت هر فرد انسانی را تشکیل می‌دهد. چنان‌که قبلاً در مورد پیدایش علامت واحده ملاحظه کردیم توالی اعداد متکی بر چیزی است که لکان آن را «اشتباه در محاسبه» می‌خواند.

در وهله اول فرد محاسبه‌کننده می‌بایستی وجود خود را به صورت اضافی حساب کند («من سه برادر دارم: حسن، حسین و خود من»)، تا اینکه در وهله دوم وجود خود را از حساب حذف کند («من دو برادر دارم: حسن و حسین»). این حذف همان است که ما آن را *نفسی برزخی* خوانده‌ایم.

این حذف شامل غیر (غ) نیز می‌گردد، زیرا که او نیز عنصری است ترمیزی یعنی متعلق به ساحت رمز و اشارت و لذا متمایز از حیث واقع و حیث خیالی.

ژک لکان برای روشن ساختن نحو مناسبت هویت فرد با غیر از هندسه موضعی سود می‌جوید و رابطه آنها را به آنچه در این علم نوار موبیوس خوانده شده تشبیه می‌کند. چنان‌که می‌دانیم این نوار فاقد پشت و روست، بدین معنی که ادامه پشت به روی نوار برمی‌گردد و ادامه رو به پشت. رابطه هویت با غیر نیز چنین است. هویت فردی چیزی جز هویت غیر نیست، بدین معنی که با وجود تفاوت مطلق با آن ادامه‌ای از آن است.



می‌توان این نوع رابطه را به مناسبتی که میان فرد و جمع وجود دارد تعمیم داد و آنچه را که قدما خلوت و جلوت می‌خواندند حاوی چنین نسبتی دانست. چنان‌که در شکل فوق ملاحظه می‌شود ادامه فرد به جمع ادامه‌ای ساده نیست و چنان نیست که یکی دنباله بی‌قید و شرط دیگری باشد. آنچه نوار مویبوس را مشخص می‌سازد همان نقطه انقطاع آن است. اهمیت نقطه انقطاع در این است که موجب حذف پشت یا روی نوار می‌شود و بدان‌ها «موجودیتی» محذوفی می‌دهد. اگر مثلاً پشت نوار را هویت فردی حساب کنیم ملاحظه خواهیم کرد که به محض رسیدن به نقطه انقطاع محذوف شده جای خود را در ادامه مسیر خود به غیر می‌دهد. همین امر در مورد عکس آن نیز مصداق دارد، بدین معنی که اگر روی نوار را غیر محسوب کنیم در آن صورت در نقطه انقطاع حذف می‌شود و هویت فردی جای آن را می‌گیرد.

حال پس از این کلیات به پرسش اصلی بازگردیم. چه عنصری را می‌توان در نزد ما ایرانیان یافت که حکم علامت واحده را داشته باشد و الگوی اصلی را برای انطباق هویت افراد جامعه‌ای چون ایران تشکیل دهد؟ بنابر آنچه قبلاً گفتیم چهره یکی از عوامل عمده در پیدایش علامت واحده است. حال نزد ایرانیان چه علامت واحده‌ای می‌توان یافت که در ارتباط مستقیم با چهره بوده و عموم و شمول داشته باشد؟

پاسخ به این پرسش را می‌بایستی در آنچه رودریایستی خوانده می‌شود

یافت. این اصطلاح ترکیبی است از رو یعنی چهره و دربایستی که از فعل دربایستن آمده و معنای ضرورت یافتن می‌دهد. لذا رودربایستی عبارت است از آداب و عاداتی که مربوط به چهره می‌گردند. رودربایستی را می‌توان از لحاظ معنی با آنچه شرم حضور خواننده می‌شود مترادف دانست. روی یا چهره ما را به حضور غیر می‌برد و از ما «موجودیتی» محذوف می‌سازد. در رودربایستی آنچه موردنظر است من نفسانی یا متفاخر فرد نیست، بلکه لازمه آن گذشت از حیث خیالی است. رودربایستی را می‌توان آیین چهره تعریف کرد، آیینی که مطابق با ساحت رمز و اشارت است و در جهت مقابل حیث خیالی قرار دارد.

تعارف چیست و تعارفات کدام‌اند؟ آیا رابطه‌ای میان آنها و رودربایستی هست؟ محتوی یکسان و تکراری تعارفات حاکی از موجودیت ترمیزی آنهاست، زیرا که به آداب و رسوم موجود در جامعه اشاره دارند. آنچه تعارفات معمولی خواننده می‌شود مجموعه عناصری است کلامی که بلافاصله ما را در جو معینی که خاص جامعه موردنظر است (در اینجا ایران) غوطه‌ور می‌سازد. تعارف چنان‌که از معنای آن برمی‌آید همواره تبادل و مراوده‌ای متقابل است، تقابلی که نوار مویوس را به‌یاد می‌آورد. تعارف زبان رودربایستی نیست یعنی چنان نیست که آنچه را چهره می‌گوید تعارف بازگو کند. تعارف مکمل رودربایستی است، بدین معنی که تدبیری است اجتماعی برای تعدیل و حتی مقابله با نیروی فوق‌العاده‌ای که از چهره نشأت می‌گیرد. تعارف شرم حضور را که حاصل از چهره یا رودربایستی است امری قابل تحمل می‌کند.

تخطی از رودربایستی را پررویی می‌خوانند، عکس آن یعنی کمرویی نیز نوعی تخطی از آن است. کیست که نداند که افراد کمرو به محض یافتن موقعیتی مناسب به مراتب عکس آنچه را عمل می‌کنند که بدان تظاهر دارند.

پررویی و کمرویی هر دو سروته یک کرباس‌اند. کمرویی چیزی جز حالت

دفع شدهٔ پررویی نیست. زبان فارسی مملو از تعبیراتی است که همگی ترکیباتی از لفظ «رو» (چهره) هستند: کمرویی و پررویی، روسیاه و روسفید، خوشرو و ترشرو و... چنانکه ملاحظه می‌کنیم ترکیبات حاصل از واژهٔ «رو» غالباً به صورت زوج متضاد آمده‌اند. این تضاد حتی در کلمه‌ای چون «روسی» نیز موجود است، زیرا به‌زعم فرهنگ‌های فارسی مراد از روسپی (روسفید) در واقع «روسیاه» است که حالت طعن‌آمیز به خود گرفته است. فروید رابطهٔ کلمات متضاد را مورد مطالعه قرار داده و ماهیت مبهم و دوپهلوی آنها را به‌خوبی نشان داده است. هر واژه می‌تواند صورتی تغییر شکل یافته یعنی قابل قبول از متضاد خود باشد که به جهت مکانیسم دفع امیال نتوانسته خود را آشکار کند.

با دقت نظر به سادگی می‌توان دریافت که در تمامی تعبیراتی که از واژهٔ «رو» حاصل شده‌اند، مراد صورت یا رخسار به معنی حقیقی (مادی) کلمه نیست، بلکه آنچه مورد نظر است معنای مجازی آن است. این امر حاکی از آن است که «رو» همواره به معنای چهره به کار رفته و متعلق به ساحت رمز و اشارت است. لذا «رو» به تصویر در آینه مربوط نیست و ربطی به حیث خیالی ندارد.

رودربایستی ساحتی است ترمیزی در رابطهٔ با غیر و کوشش در امحای آن چیزی جز روی‌گردانی از ماهیت فردی نیست. در رودربایستی صورت به معنای آینه‌ای آن کارگزاری خود را از دست می‌دهد و جای خود را به روی و رخسار به معنی مجازی آن داده و فرد را در مقابل چهرهٔ غیر قرار می‌دهد. شرم و حیا چهره را با پرده‌ای از عصمت می‌پوشانند. دریدگی پدیداری است حاصل از نافرمانی از نام پدر و پررویی غربت از آن.

اگر رودربایستی علامت واحده‌ای است که افراد جامعه را به انطباق هویت با خود برمی‌انگیزد و اگر علامت واحده چنانکه قبلاً گفتیم چهرهٔ مادر و کوشش مداوم کودک در باز یافتن آن است، در آن صورت چگونه می‌توان آن را منزلتی از نام پدر دانست؟ چهره از آن رو ساحتی ترمیزی دارد که مادر در

نفسی خویش واجد نام پدر است. رابطهٔ مادر و فرزند بر اساس نسبت مادر با نام پدر تعیین می‌یابد و هر اختلالی را در این رابطه می‌بایستی ناشی از رابطهٔ تعارض آمیز مادر با نام پدر دانست.

لذا چهره و آیین مترتب بر آن یعنی رودربایستی بر مبنای نام پدر استوار است. از همین روست که شخص لابلالی را «بی‌پدر» خطاب می‌کنند. ناگفته پیداست که در اینجا مراد پدر واقعی شخص نیست، بلکه آنچه مدنظر قرار می‌گیرد همان نام پدر است.

آبرو، غیرت، حمیت، فتوت و جوانمردی شئون و اطوار مختلفی هستند از نام پدر و غفلت از آنها روی‌گردانی از چهره به‌عنوان شاخص اصلی آن است. چنان‌که گفتیم رابطهٔ فرد با جمع به‌مثابه رابطه‌ای است که میان دو روی نوار موبیوس موجود است. در این رابطه رودربایستی نقطهٔ انقطاع میان فرد و جمع است. در این نقطهٔ انقطاع است که فرد به‌عنوان ~~نفس~~ برزخی موجودیتی محذوف یافته حضور غیر را امکان‌پذیر می‌سازد.

دورویی یکی از شاخص‌های غفلت از چهره و آیین آن یعنی رودربایستی است. در دورویی فرد از حضور غیر غایب می‌شود و او را به‌مثابه موجودی مازاد و طفیلی می‌گیرد. حاصل، اختلال و نابسامانی در رابطهٔ افراد جامعه با یکدیگر است. در این نابسامانی، حریم غیر پایمال می‌شود و فرد دیگران را به‌مثابه عناصری که در خدمت تمتع و بهره‌جویی از او هستند در نظر می‌گیرد. حاصل، دخالت مستقیم در زندگی خصوصی دیگران و عدم رعایت حرمت آنهاست بدون اینکه فرد قادر به درک فاصله‌ای باشد که میان او و دیگران وجود دارد. لذا عنصری که از این پس حاکم بر روابط اجتماعی می‌گردد در جهت عدم رعایت حریم خصوصی دیگران خواهد بود. در چنین نظامی که بر اساس تمامیت یعنی عدم تفارق با غیر متکی است بحث بر سر احراز چنین و چنان مقام و منزلتی نیست، بلکه فرد همواره از مقام احراز شده سوءاستفاده می‌کند و آن را از آن خود دانسته با آن توحید حاصل می‌کند.

لذا غیریت و تمایز موجود میان شخص و مقام احرازی او از میان می‌رود.

ناگفته پیداست که اساس جوامع دموکراتیک متکی بر این غیریت یا تمایز است و امحای آن چیزی جز سلب آزادی فردی و جمعی نخواهد بود.

عدم وجود قانون یعنی غفلت از نام پدر موجب رابطه‌ای انحرافی نزد افراد جامعه می‌گردد. چرا که در غیاب قانون پدری دیگران حالت کالایی را پیدا می‌کنند که پس از مصرف به دور انداخته می‌شود. لذا مناسبات افراد جامعه تابع عنصری می‌گردد که آن را دورویی یا تزویر می‌خوانند.

در چنین فضایی بزرگ‌ترین ارزش جامعه «زرنگی» نام خواهد گرفت که معنایی جز کلاهبرداری و هتک حرمت ندارد.

در اعراض از چهره، غیر هرگونه محدودیتی را از دست داده و حُکم به بهره‌جویی هر چه بیشتر از هموعان می‌دهد. در کنار این غیر نامحذوف و نامحدود، من نفسانی و متفاخر قرار دارد، لذا غیر محذوف جای خود را به غیر تام می‌دهد و فرمانبرداری از آن نه تنها باعث طغیان من نفسانی نمی‌شود بلکه برعکس موجبات تمتع او را فراهم می‌آورد. این نوع تمتع نیاز به زمینه اجتماعی خاصی دارد که به موجب آن تمایزات فردی و حریم خصوصی افراد جامعه در مقابل احکام غیر هرگونه ارزشی را از دست می‌دهند. در این صورت کثرت در وحدت معنای خود را از دست می‌دهد و تعدد و تکائف که خصوص آدمی است زیر یوغ استبداد غیر یعنی غیر تام له شده و کثرت مبدل به وحدت می‌گردد. در چنین وضعی فرد و جمع مناسبت دیالکتیک خود (نوار مویوس) را از دست می‌دهند، چه هیچ‌یک از آنها حالتی محذوف به خود نمی‌گیرد تا حضور دیگری را با غیاب خود امکان‌پذیر سازد. در این صورت جمع فرد را می‌بلعد و فرد برای ادامه وجود خود به دورویی و ریا پناه می‌برد.

بدیهی است که این دورویی و ریاکاری جز استحکام جمع مستبدکاری نخواهد کرد. دورویی به جای اینکه فرصتی برای طغیان فرد ایجاد کند برعکس موجب بردگی و اسارت او نسبت به غیر می‌گردد. مهم‌تر آنکه این نوع اسارت موجبیت اصلی تمتع فرد را تشکیل خواهد داد، یعنی اینکه وی با دل و جان پذیرای آن خواهد شد.

میل به بردگی همواره میل به برده‌گیری است. به عبارت دیگر اجرای حکم مستبدانه غیر موجب تمتع فرد شده او را به اعمال مستبدانه میل خود نسبت به هموعان برمی‌انگیزد.

فرمانبرداری و بردگی نسبت به غیر نزد ما ایرانیان واجد سه عنصر اصلی است که روی هم رفته مثلث واحدی را تشکیل می‌دهند. در این مثلث هر زاویه متکی بر دو زاویه دیگر بوده به نوبه خود اساس و پایه‌ای را برای دو زاویه دیگر تشکیل می‌دهد.

سه عنصر مذکور عبارت‌اند از: روح مذهبی، روح عرفانی و فئودالیسم. لازم به توضیح نیست که در اینجا روح مذهبی و روح عرفانی با مذهب و عرفان تمایز اساسی دارند. مذهب و عرفان دو تجلی بزرگ از نام پدر در تاریخ ما هستند و وجود آنها منوط به ساحت رمز و اشارت است. در حالی که آنچه را ما روح عرفانی یا مذهبی می‌خوانیم متکی بر تمامیت غیر یعنی حیث خیالی بوده با فئودالیسم رابطه‌ای مستقیم دارد. سه وجه اصلی اساس آن را تشکیل می‌دهند: اطاعت، تمجید و قدرت مطلقه ارباب. ارباب، غیری است که در وجود شخصی واحد خلاصه شده و اطاعت و تمجید نوع رابطه فرد است با او. تمتع فرد در رابطه‌ای است انفعالی که نسبت به مهتر یا غیر تام دارد. هرچه مهتر از اهمیتی بیشتر برخوردار باشد اطاعت از او نیز ابعاد مهم‌تری به خود گرفته و تمتع فرد به عنوان رعیت یا کهنتر فزونی می‌گیرد.

اطاعت پدیداری است که طی آن فرد با ارباب یا مهتر خود انطباق هویت کرده او را به مثابه کمال مطلوب من نفسانی خویش در نظر می‌گیرد. فروید در روان‌شناسی توده‌ها و تحلیل من نفسانی نسبت میان ارباب و رعیت را به رابطه‌ای که میان فرد هیپنوتیسم‌کننده و هیپنوتیسم‌شونده وجود دارد تشبیه می‌کند و معتقد است که در هر دو مورد مکانیسم واحدی کارگزاری دارد، بدین معنی که فرد با ارباب به عنوان کمال مطلوب من نفسانی خود انطباق هویت می‌کند. لذا فرد کمر به خدمتگزاری نسبت به ارباب بسته و اطاعت وی برای او سرچشمه تمتعی عظیم می‌گردد. این چنین رابطه‌ای را هنوز در تعارفات روزمره می‌توان

یافت. تعبیرات زیر همه نشانه‌هایی از چنین رابطه‌ای هستند: چاکریم (شا کریم)، مخلصیم، نوکریم، در خدمت حاضریم، بفرمایید، قربان شما و... چنان‌که ملاحظه می‌شود پسوند «ایم» که در اکثر این تعارفات وجود دارد حاکی از آن است که درجه اطاعت به حدی است که فرد نمی‌بایستی آن را به نام شخصی خویش ادا کند. جمع بستنِ فاعل در این افعال می‌تواند گواهی باشد بر آنچه که فروید انطباق افقی موجود میان افراد یک گروه می‌خواند. چنان‌که قبلاً گفتیم این انطباق افقی در نظر فروید مکمل انطباق عمودی افراد گروه با مهتر یا ارباب است. این بدان معنی است که در مقابل مهتر یا رهبر امحای فردی امری است ضروری، چراکه فرد در جمع حل شده و هویت او چیزی جز هویت جمعی نخواهد بود. این انحلال چنان عظیم است و چنان از ماهیت آدمی دور که توده‌ها دیر یا زود به تخریب سوق داده می‌شوند.

لکان در مقاله معروف خود به نام «خانواده» (۱۹۳۸) بخشی را به افول منزلت پدر در جهان غرب اختصاص داده و نشان می‌دهد که گروه‌های فاشیستی به نام نجات مقام پدری چه تصویر مضحکی از او به دست می‌دهند. لکان بالاخره به این نتیجه می‌رسد که در این گروه‌ها صاعقه تخریب چنان است که رابطه افراد آنها با یکدیگر بر اساس رانش مرگ استوار است.^۱

چنان‌که در فصل اخیر ملاحظه کردیم پرسش از هویت همواره منوط به مطالعه نسبتی است که فرد با غیر دارد، نسبتی که همچون نوار موبیوس عمل کرده هویت و غیر را حالتی دیالکتیک می‌بخشد. عزل نظر از غیر پرسش از هویت را به صورت مقوله‌ای ناسترون درآورده هرگونه واقعیتی را از آن ساقط می‌کند. هویت بدین معنی است که آدمی پیوسته خود را به جای غیر می‌گیرد یا به عبارتی دیگر غیر را به جای خود به حساب می‌آورد. مشکل زمانی آغاز

1. J. Lacan, «Situation de la réalité familiale», *Encyclopédie française*, Paris, Larousse, 1938, tome 8, n° 40.

می‌شود که خود را به‌جای خویش بگیرد. ژک لکان این پرسش را مطرح می‌کند که تفاوت دیوانه‌ای که خود را به‌جای ناپلئون می‌گیرد و خود ناپلئون چیست؟ و با ظرافت پاسخ می‌دهد که هیچ‌گاه شخص ناپلئون خود را به‌جای ناپلئون نمی‌گیرد.

حال پرسش این است که زمانی که ایرانی خود را به‌جای ایرانی می‌گیرد چه امری به‌وقوع می‌پیوندد؟ پاسخ: در این صورت ایران تمامیت یافته به‌صورت «ایران بزرگ» درمی‌آید و زبان فارسی با فراموشی چهارده قرن تمدن که حاصل رابطه آن با غیر است تبدیل به «فارسی سره» می‌گردد. در تاریخ معاصر نمونه‌های دیگری از آن را سراغ داریم. شاید لازم به یادآوری نباشد که جنبش مربوط به «فارسی سره» هم‌زمان با اوج افکاری بود که در دهه ۳۰ در آلمان موجب به سرکار آمدن فاشیست‌ها گردید. چنان‌که می‌دانیم تصفیه زبان آلمانی از لغات لاتین در زمره برنامه‌های این دولت بود.

در آنچه گذشت ما اجمالاً به مطالعه هویت و رابطه آن با غیر از لحاظ اجتماعی پرداختیم و در ادامه بحث پیرامون چهره رودریاستی را به‌عنوان علامت واحده هویت ایرانی مدنظر قرار دادیم. بدیهی است که حیث اجتماعی، به‌تنهایی، تقرب جامع و شاملی نمی‌تواند باشد، زیرا که لحاظ تاریخی از آن غایب است. لذا در آنچه در زیر خواهد آمد بر آن خواهیم شد که به‌طور اجمال هویت ایرانی را در نسبت آن با غیر از لحاظ تاریخی مورد مطالعه قرار دهیم.

هویت ایرانی در مناسبت با غیر

در مطالعه مناسبت تاریخی هویت با غیر قبل از همه این پرسش طرح خواهد شد که آیا رابطه‌ای میان روان‌کاوی و تاریخ‌نویسی وجود دارد یا نه؟ برای پاسخ به این پرسش ابتدا می‌بایستی نوع تقرب یا برداشت هریک از آنها را نسبت به مقوله زمان مدنظر قرار داد.

روان‌کاوی پرسش از گذشته و تاریخ فرد است. کار روان‌کاو هدایت فرد در

طرح این پرسش است که رابطه او با این گذشته چیست. چرا که گذشته آدمی مقوله‌ای نامتحرک نیست، بلکه نسبتی است که فرد هر آن با گذشته خویش داشته و آینده خود را بنابر آن پایه‌ریزی می‌کند. زمان حال همواره بازگشت به گذشته است از آن جهت که این گذشته آینده را سامان می‌بخشد. لذا تفارق قطعی میان گذشته، حال و آینده تصنعی و خالی از واقعیت است.

مفهوم زمان در روان‌کاوی با تصویری که غالباً از آن داریم متفاوت است. زمان آنفسی^۱ مقوله‌ای چون یک خط مستقیم نیست که دارای تسلسل ساده‌ای بوده بنابر آن وقایع گذشته و خاطرات مربوط به آنها یکی پس از دیگری با نظم و ترتیب سامان گرفته باشند. بحث پیرامون زمان نیاز به تفصیل داشته در حوصله مطالعه کنونی ما نیست. لذا در اینجا به ذکر چند مکانیسم اصلی آن کفایت می‌کنیم.

نخست می‌بایستی از ادغام^۲ سخن گفت. چند خاطره مختلف می‌توانند چنان در یکدیگر جای گیرند که فرد تصور کند که خاطره‌ای هستند از واقعه‌ای واحد. در اینجا علی‌رغم یقین شخص به اینکه خاطره موردنظر مربوط به وقایعی حقیقی است، روان‌کاوی به کشف این امر نائل می‌شود که حاصل درهم آمیختگی چند خاطره متفاوت است. این نوع خاطرات را فروید خاطرات حاجب^۳ می‌خواند، چه پدیدارهایی نفسانی هستند که همچون حجایی در مقابل خاطرات حقیقی فرد قد علم کرده و موجب فراموشی آنها شده‌اند.

یکی دیگر از مکانیسم‌های رایج در مورد خاطرات، تعیین مابعدی^۴ است که خود انقلابی است در باب علیت نفسانی. به موجب این مکانیسم برخی از خاطرات و زیسته‌های نفسانی در وهله اول فاقد شاخص یا اهمیت خاصی هستند و معنای خود را پس از مدت زمانی به نحو مابعدی به دست می‌آورند.

1. Temps subjectif

2. Condensation

3. Souvenirs-écrans

4. *Nachträglichkeit* (l'après-coup)

فروید از همان آغازِ تفحصات خویش در سال‌های اواخر قرن نوزدهم به اهمیت این مکانیسم نفسانی پی برد و دریافت که تجربیاتی که در وهلهٔ اول فاقد معنا و اهمیت هستند ممکن است پس از مدتی ظاهر شده و این‌بار معنای واقعی خود را بازابند. تعیین مابعدی موجب رفع این برداشت ساده‌اندیشانه می‌گردد که به‌موجب آن علت همیشه بر معلول تقدم دارد.

ناگفته پیداست که مکانیسم دفع امیال که علت اصلی فراموشی است مدخلیتی تام در حیث زمانی داراست و مانع اصلی را در تحقیقات تاریخی تشکیل می‌دهد. ولی چنان‌که می‌دانیم امیال دفع‌شده پیوسته به‌نحوی تحریف‌شده یا تغییر شکل یافته بازگشت پیدا می‌کنند. لذا این پرسش اساسی مطرح می‌گردد که مورخ چگونه و با چه وسایلی قادر خواهد بود که از این موانع انسانی عبور کرده و خود را به حقیقت تاریخی نزدیک کند؟

با مختصری که گذشت می‌توان دریافت که وجه نظر روان‌کاو در مورد تاریخ و گذشته با وجه نظر مورخ متفاوت است. برخلاف تحقیقات تاریخی، روان‌کاو قائل به تسلسل زمانی و مستقیم وقایع نیست. امحاء نظر از مکانیسم‌های مترتب بر خاطرات ممکن است مورخ را بر آن دارد که تعبیراتی از وقایع تاریخی گذشته به‌دست دهد که چیزی جز برداشت مابعدی یعنی کنونی ما از این وقایع نباشند. بدیهی است که هیچ‌گونه دقت علمی نمی‌تواند مورخ را از چنین اشتباهی مصون دارد.

حال با توجه به آنچه گذشت می‌توانیم پرسش خود را دربارهٔ هویت ایرانی و مناسبت آن با غیر از لحاظ تاریخی آغاز کنیم. ما در این پرسش غرب را به‌عنوان غیر تاریخی ایرانیان در نظر گرفته و سعی خواهیم کرد تا نشان دهیم که تاکنون نسبت و رابطهٔ ما با آن بر چه اساسی استوار بوده است.

روان‌کاو علمی است که از طرز تلقی و نسبتی که غرب در قرون اخیر با آدم و عالم اتخاذ کرده حاصل آمده است. این نسبت جدید را مدرنیته^۱

1. modernité

می خوانند. حال می بایستی این رابطه را تحت پرسش قرار داده بدانیم که مدرنیته دقیقاً چه تغییری در حیات نفسانی و اجتماعی افراد به وجود آورده است. اگر دکارت، فیلسوف فرانسوی قرن هفدهم را به عنوان نماینده مدرنیته به حساب آوریم در آن صورت تفکر او می تواند ما را در درک چنین تغییری مدد برساند.

در قرون وسطا، حقیقت امری مطلق است و تابع تحولات انسانی نیست. دکارت پرسش از حقیقت را تابع شک و تردید کرده و آن را موقوف به تفکر آدمی می کند. در این تشکیک وجود مطلق تحت پرسش قرار می گیرد. لذا غیر مطلق جای خود را به غیر از آن جهت که قابل پرسش و تردید است می دهد و تحولی را پدید می آورد که مدرنیته خوانده شده است. اگر این امر حقیقت داشته باشد که هویت آدمی همواره موقوف به رابطه ای است که با غیر دارد در آن صورت روشن خواهد شد که در این تحول عظیم، انسان نیز به موازات غیر، خود را به عنوان موجودی متناهی و نامطلق در نظر خواهد گرفت. چنان که می دانیم خصوصیت نفسی برزخی در این است که اساساً متعهد گذشته خود شده و در قبال حیات نفسانی خویش احساس مسئولیت می کند. این احساس پدیداری است مدرن که با آنچه در قرون وسطا توکل به غیر خوانده می شد در تضاد است. توکل به غیر به این معنی است که غیر موجودی تام و نامتناهی است. چنان که قبلاً گفتیم رابطه میان غیر تام و انسان چیزی جز اطاعت نیست. حال آنکه با مدرنیته غیر موجودی نامطلق گردیده و فاعل نفسانی یعنی فرد مسئول اصلی افکار و اعمال خویش به حساب می آید. در این تحول، تبعیت^۱ از غیر جای اطاعت از او را گرفته است.

فینلن^۲، فیلسوف و اسقف معروف فرانسوی (۱۶۵۱-۱۷۱۵) نیز از پیشگامان مدرنیته بود. او که سهمی بارز در برقراری صلح میان کاتولیک ها و

1. Assujettissement

2. Fénelon

پروتستان‌ها داشت به تدریج مسئله الوهیت عیسی مسیح را به کناری نهاد و راه را برای نزدیکی عرف و شرع هموار ساخت. او مدتی به نهضت کیه‌تیس^۱ پیوست، نهضتی که به همت افراد عارف‌پیشه و متدینی چون بانو گوئین^۲ در قرن هفدهم رواج یافته و در جوهر خود واجد تمامی تحولات اخلاقی قرن بیستم بود. در نظر او آدمی مسئول سرنوشت خویش است و نجات یا گمراهی وی به خود او واگذار شده است. لذا انسان ناگزیر متعهد حیات خویش می‌گردد بی‌آنکه بتواند به وجودی ورای خود توکل حاصل کند. اصل تعهد فردی و بی‌فرجامی توکل به وجودی مطلق به تدریج در طی قرون بعدی اهمیت یافت و نه تنها مبنای فکری فیلسوفان و علمای اروپایی گردید بلکه جوامع غربی را عمیقاً تحت تسلط خود درآورد. طنین چنین تحول عظیمی را در موسیقی اروپایی می‌توان به خوبی دریافت. این موسیقی حاکی از آن است که انسان غربی با قبول تناهی و کسترسیون خویش به تنهایی در مقابل مرگ سر تسلیم فرود می‌آورد و بی‌آنکه در انتظار ناجی و رستاخیزی باشد مرگ را به عنوان غایت محتوم حیات خویش می‌پذیرد. این موسیقی نه در پی یادی حسرت‌آمیز از گذشته است و نه از حرمان ذاتی آدمی گله‌مند. گرچه قطعاتی چون سرود مرگ^۳ در اصل از سنن مذهبی منشأ گرفته‌اند اما نوا و ماهیت صوتی آنها عمیقاً منعکس‌کننده روحیه جدیدی است که مدرنیته اروپا را متشکل ساخته است. این مرگ آگاهی در زلالی، ظرافت، شکنندگی و درعین حال نیرومندی صدایی چون سوپرانو^۴ به اوج خود رسیده روشنگاهی برای ظلمات مرگ می‌گسترده. این مرگ آگاهی نه تسلیم در مقابل مرگ است نه طغیان در برابر آن، نه حسرتی است از گذشته نه امیدی به آینده‌ای دور و ناملموس. این شفافیت صدایی چون سوپرانو یا بی‌آلایشی نوایی چون سرود مرگ است که اشک را از دیده ما جاری می‌کند و نه غم و درد مکنون در آن.

1. Quiétisme

2. Madame Guyon

3. Requiem

4. Soprano

این موسیقی حاکی از برزخی است میان دو عدم - گذشته و آینده - که در طنین سکوتی مملو از خنیاگری به زمان حال ابدیتی آمیخته به غم و شادی می‌بخشد. بدین سان حقیقت نسبت خود را باز می‌یابد.

جست‌وجوی حقیقت یکی از عناصر عمده حیات آدمی را تشکیل می‌دهد. در این جست‌وجو آنچه بیشتر از همه حائز اهمیت است نسبتی است که او با چنین پرسشی خواهد داشت. همین نسبت است که معیار و ملاک اصلی او را در مورد حقیقت معین خواهد کرد. اما نسبت آدمی با حقیقت نه تنها در طول تاریخ بشری دستخوش تغییر و تحول می‌شود بلکه همین تحول است که دوره‌های مختلف این تاریخ را تشکیل می‌بخشد. از آنجا که غیر در قرون وسطا غیری است مطلق لذا حقیقت نیز واجد چنین مطلقیتی می‌شود. حال آنکه با ظهور تجدیدحیات فرهنگی (رُنسانس) می‌بینیم که مفهوم تناهی و محدودیت بر حیات انسان غربی حاکم می‌گردد. پیدایش علوم در غرب مدیون چنین نسبتی است، زیرا که حقیقت جای خود را به یقین داده است. از این پس آدمی در پی یافتن داده‌های جزئی بوده جست‌وجوی خود را بر کشف امور در سطحی متناهی و مشخص متمرکز می‌کند. دانشمند غربی در مطالعات یا آزمایشگاه خود کاری جز رسیدگی به امور ملموس و انضمامی ندارد، چه خود را به صورت موجودی متناهی درمی‌یابد و لذا در پی کشف حقیقت به معنای مطلق آن نیست. آنچه حاکم بر تحقیقات اوست واقعیت امور است نه حقیقت آنها. شک و یقین محور اصلی پژوهش‌های او را تشکیل می‌دهند. ماهیت چنین تقریبی را می‌توان در معنایی که یونانی‌ها از حقیقت مستفاد می‌کردند باز شناخت. چه حقیقت به معنای یونانی آن^۱ حاکی از رابطه‌ای دیالکتیک است میان ظهور و بطون. حقیقت در این معنا نه مطلق است نه تام و تمام بلکه مبتنی بر تناهی عالم بوده و ظهور آن منوط به خفای آن است. دانشمند فاعلی است متناهی که در محدودیت خود کاری جز ثبت

1. *Aléthéia* (dé-voilement)

امور واقعی نکرده در پی چون و چرای آنهاست بدون اینکه به غیری نامتناهی متوسل شود تا حقیقت کشفیات او را تضمین کند. حال آنکه در جوامع غیر غربی به علت عدم دسترسی به این تناهی، علوم و تحقیقات علمی نمی‌توانند پا بگیرند و ایجاد محیط علمی را دچار مشکل می‌کنند.

در این جست‌وجوی محدود و متناهی، آدمی همواره تناهی خود را منوط به وجود غیر می‌داند و همین غیریت است که ضامن تحقیقات اوست. در این غیریت، عامل اصلی تناهی ~~نفس~~ برزخی است که به موازات تناهی غیر عمل کرده خود را تابع آن می‌داند. این تبعیت حاکی از آن است که غیر حافظ قانون است و ضمانت روابط میان فرد و جمع را برعهده دارد. فرد به عنوان ~~نفس~~ برزخی از آن جهت که متعهد سرگذشت خویش است با این قانون سروکار دارد. تناهی غیر مانع از آن می‌شود که قانون حالت اختناق به خود بگیرد. چه اختناق ناشی از عدم حاکمیت قانون است و نمی‌تواند مورد قبول فرد انسانی واقع گردد مگر به بهای انحراف باطنی او که منجر به اطاعت و فرمانبرداری از مهتر می‌گردد. در استبداد فرد مطیع غیر شده و فرمانبرداری خود را منشأ اصلی تمتع خویش می‌گرداند، تمتعی که چنان در وجود او پیوند می‌یابد که از هرگونه تغییری برای بازیافتن آزادی سرباز خواهد زد. به خصوص که در فرمانبرداری و اطاعت جایی برای تعهد و مسئولیت وجود ندارد.

فروید تمتع حاصل از اطاعت را تحت پرشش قرار داده است. وی نیاز به اطاعت را به احساس کودک در مقابل «توانایی عظیم» پدر برمی‌گرداند. این نوع احوال قلبی که طی آن فرد احساس می‌کند که در نیرویی عظیم و ایمنی‌بخش غرق شده علت اصلی تمتع او در اطاعت از مهتر است.

در اینجا تفاوت میان جوامع مطیع و جوامع قانونمند به خوبی آشکار می‌شود. در جوامعی که قانون بر آنها حاکم است مقام و منزلت همواره مقوله‌ای است که بر افراد جامعه تقدم دارد، چه آنها کاری جز اشغال یا احراز آن نمی‌کنند. به عبارت دیگر این جوامع واجد ساختمانی ماتقدم هستند که

ثبات آنها را تضمین می‌کند و مانع از آن می‌شود که دستخوش امیال و نیات شخصی این و آن باشند. حال آنکه در جوامع مطیع به علت عدم فاصله میان فرد و غیر و به جهت عدم محدودیت و تناهی آنها نسبت به یکدیگر، فرد به محض احراز یک مقام و سوسه توحید با آن را پیدا می‌کند. از این روست که مثلاً امحا یا برکناری یک شخصیت مهم ممکن است به کلی باعث دگرگونی سیستم و نهادهای آن اجتماع گردد. اما در جوامع قانونمند افراد موجودیتی گذرا دارند و آنچه پیوسته باقی می‌ماند همان ساخت اجتماعی است که بر اساس یک سلسله قوانین استوار است. این بدان معنی است که ساختمان اجتماعی همیشه غیریت خود را نسبت به افراد حفظ می‌کند. به همین ترتیب است که از نظر زمانی و تاریخی تداوم و انسجام ساختی محکمی در این جوامع وجود دارد. حال آنکه جوامع مطیع حتی هنگامی که آرزومند تغییرات بنیادی در ساختمان خود هستند نتیجه حاصل طغیانی بیش نیست که پس از مدتی شور و هیجان اجتماعی به الگوهای اطاعتی سابق بازمی‌گردد.

یکی دیگر از خصوصیات جوامع مطیع که در نظر اول تناقض آمیز به نظر می‌رسد این است که قادرند به سادگی از گذشته خود روی برگردانند^۱، حال آنکه اساساً جوامعی سنتی هستند.

سنت به معنای واقعی کلمه مقوله‌ای ایستا و راکد نیست، بلکه بنابر آنچه

۱. با توجه به این امر است که می‌توان هرج و مرج موجود در زبان فارسی را توجیه کرد. جعل و ابداع کلمات جدید که البته لازمه پیشرفت یک زبان است و بدان حیاتی تازه بخشیده افق‌های علمی و فرهنگی جدیدی را باز می‌کند. در صورتی امکان‌پذیر است که متکی بر روی‌گردانی از گذشته نباشد. تنها آگاهی و اطلاع مبسوط از میراث گذشته است که می‌تواند پایه‌ای استوار فراهم آورده به ما اجازه دهد با تکیه بر گذشته و سوابق زبان فارسی جهش لازم را برای آینده‌ای راستین فراهم آوریم. عزل نظر از این مهم حاصلی جز تضعیف زبان فارسی نخواهد داشت و آن را قربانی نارسایی فردی نویسندگان آن خواهد کرد. نارسایی سیستم بر پایه دو عامل اصلی استوار است: خودشیفتگی و خشونت. فارسی سره اساسی جز خودشیفتگی ملی ما ایرانیان ندارد و کاری جز خشونت‌ورزی به زبان پدران ما نیست. قهر از گذشته منشأ نابودی و بی‌فرجامی آینده خواهد بود.

قبلاً گفتیم گذشته تاریخی هر جامعه در رابطه‌ای است پویا با حال و آینده. در جوامع مطیع غالباً دیده می‌شود که سنت‌های قدیمی در نهایت تناقض خود با حیات کنونی و آمال فعلی جامعه همچنان باقی مانده به موجودیت خود ادامه می‌دهند. جامعه ژاپن احتمالاً نمونه بارزی از آن است. این تناقض مانع از آن می‌گردد که جامعه حالتی یکپارچه و منسجم پیدا کرده و بتواند نسبتی راستین با گذشته خویش داشته باشد. خلاصه آنکه این نوع جوامع دارای سنت بوده ولی فاقد گذشته هستند.

حال با توجه به آنچه گذشت می‌توانیم بحث اولیه خود را از سر گرفته ببینیم که واکنش تاریخی ما در قبال غرب به عنوان غیر چه بوده و موجب پیدایش کدام مناسبتی با آن گردیده است. غرب زدگی می‌تواند اولین پاسخ به یک چنین پرسشی باشد. ولی ذکر این نکته در این مورد ضروری است که غرب زدگی تنها به معنای اتخاذ کورکورانه فرهنگ غربی نیست، بلکه هرگونه لجاجتی با آن نیز به معنای غرب زدگی است. زیرا که طرد یک چیز به معنای گذشت از آن نیست. نوجوانی که در مقام مجادله یا خصومت در قبال پدر و مادر خود برمی‌آید کاری جز اظهار وابستگی عظیم خود بدان‌ها نمی‌کند. در هرگونه خصومتی طرفین به شدت به یکدیگر وابسته هستند و این وابستگی عنصر اصلی رابطه قهرآمیز آنها را تشکیل می‌دهد. غرب زدگی - چه به صورت هجوم نامعقول به طرف تمدن غرب باشد و چه در جامه طرد آن ظاهر گردد - همواره دارای یک خصوصیت اصلی است که می‌توان آن را خودباختگی خواند. در مواجهه با غرب ما احتمالاً خود را باخته‌ایم. این خودباختگی دارای دو وجه به ظاهر متفاوت است: یا به کلی گذشته خود را نفی می‌کنیم یا به عنوان واکنش، به گذشته‌ای فارغ از حیات روی می‌آوریم. در مورد اخیر، روی آوردن به ایران باستان نمونه‌ای بارز از آن است. هرچه در نسبت خود با تمدن و فرهنگ غرب احساس «تهیدستی» کنیم به همان اندازه نیز به «ذخایر» گذشته ایران باستان روی می‌آوریم.

احساس تهیدستی موجب پدیداری نفسانی می‌گردد که در عرف

روان‌کاوی جراحی نارسیسیک^۱ نامیده می‌شود. این ضایعه نیز به‌نوبه خود باعث حالتی خاص می‌گردد که به پارانویا شباهت فراوان دارد. به‌موجب این پدیدار که می‌توان آن را شبه پارانویا خواند، فرد ایرانی با پناه‌بردن به جلال و شکوه ایران قدیم به پرورش خودبزرگ‌بینی در ذات خویش پرداخته و خود را به‌عنوان ایرانی مورد آزار و اذیت می‌بیند. داد و بیدادهای اصحاب فارسی سره در مورد هجوم الفاظ عربی در زمره چنین احساساتی است. گاه چنان در این راه مبالغه می‌ورزند که زبان آنها حالت زبان بنیادی^۲ ذلیل شیرپر^۳ را پیدا می‌کند. به همان نحو که زبان بنیادی او حاصل هذیان وی بود، زبان اصحاب فارسی سره نیز فقط برای خود آنها قابل درک است.

نفی گذشته نفی وجودی ماست و حاکی از خودباختگی ما در قبال فرهنگ غربی است. در این خودباختگی فرهنگ اسلامی را متهم می‌کنیم و کاسه و کوزه را بر سر آن می‌شکنیم. حال آنکه این فرهنگ به ما تعلق دارد. نه تنها در برخوردمان با اعراب خود را نباخته‌ایم بلکه فرهنگ آنها را از آن خود ساخته و بدان در طول چهارده قرن به‌نحوی که خاص ملت ماست حیات بخشیده‌ایم. غرب‌زدگی ما را بر آن داشته است که به‌طور مابعدی تسخیر ایران را توسط اعراب مورد تفسیر قرار دهیم. این تفسیر کوششی است مابعدی برای درک معنای حمله اعراب برای ما. به عبارتی دیگر نظر امروزی ما از این حمله، مشوب است به غرب‌زدگی ما. تاریخ این تسخیر و نحوه مقابله ایرانیان آن عصر با آن احتمالاً واجد پیش‌داوری‌های متعددی از سوی ماست. در هر حال تسخیر ایران را توسط اعراب نمی‌توان واقعه‌ای آسیبی دانست، چراکه آسیب‌دیدگی نمی‌تواند منجر به شکوفایی فرهنگی بدان نحو که بعد از حمله اعراب در ایران حاصل آمد باشد. در حالی که حمله مغول تمام خصوصیات یک چنین آسیب‌دیدگی را دربردارد. از آن جمله است پیدایش

1. Blessure narcissique

۲. ن. ک.: شرح این بیمار در فصل پیشین.

سبک هندی در شعر که در مقابل میراث عظیمی که سبک عراقی در طی قرون برای ما باقی گذاشت نوعی اضمحلال در شعر فارسی بود. تحول عرفان به آیین تصوف نیز شاهدهی دیگر از این انحطاط تواند بود. شاید بتوان گفت که ایران به علت آسیب‌دیدگی شدیدی که پس از حمله مغول احساس کرد تا به حال نتوانسته کمر راست کرده خود را از نتایج چنین آسیبی رهایی بخشد.

بازگردیم به مناسبت ایران با اعراب. فروید یکی از عوامل احساس تنفر میان افراد را مبتنی بر مقوله‌ای می‌داند که آن را فارسی‌سیسم تفاوت‌های ناچیز^۱ می‌خواند. در این نوع تنفر، دیگری چنان به ما تشابه دارد و چنان نارسای سیسم خودمان را به یاد می‌آورد که ناچار برای حفظ من نفسانی خود ناگزیر می‌شویم که تفاوت‌های ناچیزی را که با ما دارد بهانه گرفته آنها را علت اصلی احساس نفرت خود گردانیم. ترک‌ها و یونانی‌ها، فرانسوی‌ها و بلژیکی‌ها، پاکستانی‌ها و هندی‌ها، توتسی‌ها و اوتوها در رواندا... همه و همه نمونه‌های بارزی از این نوع نفرت هستند. می‌توان تصور کرد که همین مقوله بر رابطه ما با اعراب حاکم است.

ذکر این امر حائز اهمیت خواهد بود که ما در ارتباط خود با اعراب و در نحوه تلقی خویش در مورد هجوم آنها گویی تلویحاً به نوعی تجاوز جنسی می‌اندیشیم. طنزهای مستهجن در مورد اعراب می‌توانند تقویت‌کننده یک چنین فکری باشند. وجود این‌گونه تصورات جنسی امری است دائمی در احساسات نژادپرستانه و با آنها رابطه‌ای درون‌ذاتی دارد. مطالعات روان‌کاوان در باب نژادپرستی نشان‌دهنده آن‌اند که منشأ نفسانی آن همواره نسبتی است مختل و انحرافی با نام پدر و اینکه نفرت از بیگانه ناشی از عدم تقبل و تعهد اسلاف و اجدادمان، یعنی طرد و پایمالی میراثی است که آنها برایمان به جا گذاشته‌اند. بدیهی است که طرد نام پدر در اینجا در ارتباط مستقیم با فانتسم تجاوز جنسی است.

راز بقای زبان فارسی را می‌بایستی پذیرا بودن آن در مورد قبول زبان‌های دیگر دانست. از این گفته می‌توان فراتر رفت و گفت که بعد از حمله اعراب زبان فارسی برای ایرانیان بهترین وسیله ترمیز را در قبول تمدن اسلامی تشکیل داد. از این روست که از آغاز مواجهه ایرانیان با اعراب رفته‌رفته شاهد «پیدایش» زبانی «دیگر» هستیم و می‌بینیم که فارسی دری ظهور می‌کند. حال اینکه زبان دری چگونه از زبان پهلوی ساسانی- اشکانی اشتقاق پیدا کرد و با زبان عربی انس و الفت یافت، خود مسئله‌ای است که تاکنون اصحاب فن و تحقیق از پاسخ بدان عاجز مانده‌اند. پیدایش هر زبانی همواره امری است اسرارآمیز و یادآور ساحت معجزه‌سان زبان تکلم نزد آدمی.

ذکر این نکته که پیدایش فارسی دری نشان‌دهنده رابطه ترمیزی ما ایرانیان با تمدن اسلامی است منتج به این نتیجه است که نه‌تنها ایرانیان در مقابل این تمدن خود را نباختند بلکه از طریق رابطه راستین خود با آن هم موجب بقای فرهنگ خود شدند و هم تمدن غیر را با شرکت فعال خود از آن خویش کرده غنا بخشیدند.

به نظر می‌رسد که ما تا به حال در رابطه ترمیزی خود با غرب با شکست مواجه شده‌ایم. زیرا که نتوانسته‌ایم به‌مدد گذشته، تاریخ و سنن دیرینه خود فرهنگ غربی را در فرهنگ خویش ترمیز بخشیده به‌نحوی موثق و راستین متعهد آن شویم. لذا خود را باخته‌ایم و گذشته و تاریخ خود را با آن.

آدمی تابع غیر است، غیری که قبل از همه در وجود خود اوست و تمنای او را تعیین می‌بخشد. این غیر در مدرنیته غیری است متناهی که از حالت مطلقیت خود بیرون آمده و تمامیت خویش را از دست داده است. رابطه هر فرد جامعه با هم‌نوعان خود تابع غیر است. تا هنگامی که این غیر به‌صورت متناهی و محدود بر جامعه حاکم است روابط افراد بر اساس قانون است. درحالی که در حاکمیت غیر به‌عنوان مطلق و نامتناهی، قانون جای خود را به استبداد می‌دهد و اختناق جای قانون را می‌گیرد. این اختناق از هیئت کلی جامعه به فرد فرد آن سرایت می‌کند و هرکس را بر آن می‌دارد که به‌نوبه خود

دیگران را تحت اختناق و استیلای خود درآورد. در چنین رابطه‌ای دیگران برای ما واجد غیریت نبوده آنها را به‌صورت طفیلی از وجود خود به‌حساب می‌آوریم. حاصل آنکه تفکر قلبی جای تفکر قلبی را می‌گیرد و رابطه افراد رابطه‌ای می‌شود مشوب به عدم احترام به غیر. دروغ و ریاکاری حاکم بر مناسبات میان افراد جامعه می‌گردد. از این رو هرکس نه‌تنها به‌دنبال مسنعت خویش خواهد بود بلکه دیگران را به‌عنوان طفیل وجود خود به‌حساب خواهد آورد. در اینجا است که زرنگی بالاترین ارزش جامعه شده و جای خالی قانون را می‌گیرد. از این پس فعالیت اجتماعی براساس کلاهبرداری و عدم اعتماد قرار گرفته تفکر قلبی بر آن استیلا پیدا می‌کند. ناگفته پیداست که این تفکر در تضاد کامل است با آنچه اجدادمان به‌عنوان تفکر قلبی برای ما به میراث گذاشته‌اند.

تفکر قلبی و تفکر قلبی حاصل چیزی است که ما آن را عدم ترمیز یا خودباختگی در مقابل غرب خوانده‌ایم. خودباختگی بدین معنی است که جامعه از گذشته و تاریخ خود روی گردانده یا اینکه به‌نام بازگشت بدان کاری جز نفی آن نکرده است.

در پرسش از غیر تاریخی در ارتباط با فرهنگ و هویت ایرانی، مسیحیت ساحتی اساسی است که نمی‌توان از طرح آن غافل شد. بحث را با این سؤال آغاز می‌کنیم که رابطه میان مسیحیت و مدرنیته چیست؟ آیا مدرنیته تداوم مسیحیت است به‌صورت عرفی و غیرمذهبی آن یا اینکه چنان‌که غالباً تصور می‌شود نقطه انقطاع غرب است با مذهب؟

آیا پیدایش و گسترش علوم جدید در غرب مستقیماً از تفکر و میراث فرهنگی یونان ناشی شده و مسیحیت در آن سهمی نداشته است یا اینکه مسیحیت نیز جزئی لایتجزا از این تداوم تاریخی است؟

دوگانگی مسیحیت و فرهنگ یونانی امری است که پیوسته نظر محققان را به خود جلب کرده است. آیا اقوام سامی و میراث مذهبی آنها را می‌توان در فرایندی تاریخی جدا از فرهنگ یونانی به‌حساب آورد یا اینکه تاریخ شاهد

رابطه‌ای دیالکتیک میان آن دو تواند بود. رابطه زبان‌های فلسطینی، یعنی عبری و آرامی که زبان عمده انجیل هستند، با یونانی - که زبان «بین‌المللی» آن زمان بوده - کدام است؟ پدران کلیسا چه تأثیری از تمدن یونان پذیرفته‌اند؟ مسیحیت و تفکر یونانی واجد وجه مشترکی در باب تقرب خود با حقیقت هستند، چرا که هر دو مبنا را بر تناهی وجود گذاشته حقیقت را به معنای مطلق آن مدنظر قرار نمی‌دهند. چنان‌که قبلاً ملاحظه کردیم برای یونانی حقیقت موکول است به رابطه‌ای دیالکتیک میان ظهور و بطون و تجلی آن همواره کمون و خفای آن را در خود جمع دارد. عیسی مسیح نیز با شهادت خود و بازخرید گناهان نوع بشر متعهد حقیقت به معنای مطلق آن شد و انسان‌ها را از تقبل بار سنگین آن رهایی بخشید، به نحوی که انسان غربی (مسیحی) خود را برای تعهد وجود خاکی و امور دنیوی آزاد یافت و جست‌وجوی یقین را جانشین پرشش از حقیقت مطلق ساخت.

آیا رابطه ما ایرانیان با غرب قبل از همه حاکی از رابطه ما با مسیحیت است به معنی شرعی و مذهبی آن یا حاکی از صورت عرفی و غیرمذهبی آن که ملبس به لباس مدرنیته شده است؟ تاریخ مؤخر غرب از زمان تجدیدحیات فرهنگی (رنسانس) به این سو پیوسته شاهد کشمکش میان این دو قطب یعنی شرع و عرف بوده است. در این تعارض شاهد پیروزی فزاینده عرف بر شرع هستیم. این پیروزی در انقلاب کبیر فرانسه به اوج خود می‌رسد. همین نوع تعارض را چنان‌که بعداً خواهیم دید در زمان مشروطیت مشاهده می‌کنیم و می‌بینیم که طرفداران مشروطه در مقابل طرفداران مشروعه قرار گرفته سرانجام قانون اساسی ایران را به نفع نظریات خود پایه‌گذاری می‌کنند.

رابطه ما ایرانیان با غرب به عنوان جامعه‌ای مسیحی تاریخ و گذشته دیرینه‌ای دارد. برای بحث در این مورد می‌بایستی به زمان صفویان برگردیم. چنان‌که می‌دانیم انتخاب مذهب شیعه به عنوان مذهب ملت ایران در این دوره صورت گرفت. غالباً مورخین این انتخاب را موکول به دلایل سیاسی کرده‌اند و آن را به حد اتخاذ خط‌مشی‌ای علیه دولت عثمانی تقلیل داده‌اند.

این استدلال گرچه خالی از واقعیت نیست ولی نمی‌تواند به‌تنهایی اتخاذ چنین انتخاب مهمی را توجیه کند. آنچه بیشتر قابل تأمل است قرابت مهمی است که از لحاظ ساختی میان مسیحیت و مذهب شیعه وجود دارد. ممکن است که در وهله نخست تصور وجود یک‌چنین قرابتی میان مسیحیت و مذهب شیعه کاری غریب و خالی از واقعیت به‌نظر آید. تدقیق بیشتر در این مورد می‌تواند ما را به درک این قرابت نزدیک کند، چه آنچه موردنظر است ساختمان اصلی و ماهوی این دو مذهب است. اعتقاد به قائم یا مهدی ذات و ماهیت هر دوی آنها را تشکیل می‌دهد.^۱ ولایت معصوم قائم، غیبت او و اهمیت قاطع انتظار آخر زمان یک‌چنین قرابتی را تقویت می‌کند.

عنصر اصلی دیگری که در این قرابت نظر ما را به خود جلب می‌کند مقوله‌ای است که می‌توان آن را «آیین شهادت» خواند، مقوله‌ای که در هر دو مذهب پایه اصلی را تشکیل می‌دهد. شاید به‌دلیل همین قرابت باشد که دولت صفویه تمام هم خود را در پناه‌دادن به مسیحیان نهاد و نهادهای مذهبی آنان را در ایران تقویت کرد.

یکی از عوامل عمده دیگر در تأثیر مسیحیت در ایران که می‌تواند نظر محققان را به خود جلب کند رابطه عمیقی است که عرفا و صوفیان ما با عیسی مسیح و نحوه زندگی و فنای او در حق داشته‌اند.^۲ می‌دانیم که در دوران صفویه تصوف رونقی بیش از پیش گرفت و پادشاهان صفوی نه تنها حامی صوفیان بودند بلکه خود را متعلق بدان‌ها می‌دانستند.

رابطه عمیقی میان مسیحیت و عرفان ایرانی موجود است. طی طریق عارف که حق را در خود می‌جوید و تعالیم عیسی مسیح جهت یکسانی را دنبال می‌کنند. مسیحیت در مقابل اطاعت بی‌چون و چیرا از حق و پیروی

۱. انجیل یوحنا (آیه‌های ۱۴ و ۱۵) که قائم را Paraclet می‌خواند.

۲. «من در حق (پدر) هستم و حق در من» (انجیل یوحنا، آیه‌های ۵ و ۱۴) که یادآور انال‌الحق منصور است.

غیرقابل انعطاف از قوانین الهی - که اساس دیانت یهود را تشکیل می‌دهد - عشق به حق و فنای در او را برمی‌گزینند. در اینجا عارف (عیسی مسیح) در مقابل زاهد قرار می‌گیرد و مستی را بر مستوری ترجیح می‌دهد. عارف، همچون عیسی مسیح، به برکت مستی از شراب عشق طی طریق انفسی خویش را آغاز می‌کند و تنها از این راه است که به وجود آفاقی حق نائل می‌آید. تصلیب عیسی مسیح نمونه بارزی است از فنای در حق برای عارف که تن خاکی را در جهت وصول به رستاخیز روحانی رها می‌کند. چنین است که منع از تمتع جسمانی در مسیحیت تأثیر عمیق خود را در ریاضت صوفیان ایرانی باقی می‌گذارد. اما به همان ترتیب که عیسی مسیح تجلی جسمانی الوهیت بود، عارف نیز در عالم خاکی و در هیئت شاهدان تجلی حق را می‌یابد.

اتخاذ مذهب شیعه را در زمان صفویه می‌توان بر مبنای مواجهه با غرب توجیه کرد. در این مواجهه نه تنها شاهد خودباختگی یا غرب‌زدگی نیستیم بلکه به‌خوبی درمی‌یابیم که ملتی چون ایران در نسبت اولیه خود با غرب و مدرنیته آن قادر گردید با حفظ سنن و گذشته خود موجب پیدایش تجدید حیاتی عظیم در بطن جامعه خویش گردد. اتخاذ مذهب شیعه به علت قرابت ساختی آن با مسیحیت پاسخی بود به پرسشی که در مواجهه با غرب برای ما مطرح شده بود.

اتخاذ مذهب شیعه ترمیز و پاسخ دیالکتیک جامعه ایرانی نسبت به غرب مسیحی بود و این در تضادی عمده است با آنچه بعدها حالت خودباختگی را در مقابل غرب برای ما پیدا می‌کند. غرب‌زدگی را می‌توان ناشی از حیث خیالی دانست، درحالی‌که اتخاذ مذهب شیعه را می‌بایست به‌عنوان والاترین نوع ترمیز در رابطه با غرب به حساب آورد. رواج مذهب شیعه در رابطه با غیر تاریخی ما، یعنی غرب، ارجاعی بود به ذخائر انسانی ما یعنی ساحت رمز و اشارت، ساحتی که در تضاد عمده‌ای است با حیث خیالی که پایه اصلی غرب‌زدگی ما را تشکیل داده است.

جنبش مشروطیت مرحله دیگری است از ترمیز ملت ایران در مواجهه با غرب و مدرنیته آن. به همان نحو که مذهب شیعه پاسخ شرعی ما در مواجهه با غرب بود، نهضت مشروطیت را می‌توان مواجهه عرفی ما با آن دانست. در اینجا نکته اساسی همین تحول شرع به عرف است. حال آیا این تحول زاده غرب‌زدگی است یا نه، خود موضوعی پیچیده است.

قانون اساسی حاصل از این دوره توانست به دوگانگی و تعارضی که میان مشروطه‌خواهان و مشروعه‌خواهان وجود داشت خاتمه دهد.

قانون اساسی سرانجام توانست تلفیق مهم و بارزی میان شرع و عرف ایجاد کند و قانون غربی را در بطن اصول شرعی به‌نحوی دیالکتیک جای دهد. لذا می‌توان گفت که تأسیس حکومت مشروطه مرحله‌ای ثانوی در ترمیز ایرانیان در مقابله با فرهنگ و تمدن غرب بوده است. در نهضت مشروطیت آنچه اهمیت ساختی برای ما ایرانیان دارد این است که حکومت پادشاهی که ذات آن بر غیر تام استوار است دچار تزلزل گردید، به‌نحوی که تناهی و محدودیت غیر که پادشاه نماینده اصلی آن بود «تضمین» گردید. این تغییر را می‌توان بزرگ‌ترین تحول تاریخی در رابطه ایران با مدرنیته دانست، چه اساساً مبتنی بر تحول منزلت غیر بوده است. ولی حوادث تاریخی بعدی نشان‌دهنده آن است که این تغییر در منزلت غیر، یعنی تحول او از غیر تام به غیر متناهی، نتوانست ریشه‌ای استوارتر در جامعه ایران پیدا کند، چه حکومت غیر به‌عنوان نامتناهی توانست بعد از انقلاب مشروطه کار خود را از سر گیرد. مع‌الوصف جنبش مشروطیت را می‌توان نخستین گام بزرگ در این راه دانست، راهی که همچنان در مقابل ماست و آن را هنوز نتوانسته‌ایم به‌نحو کامل بیماییم.

فصل سوم

حيث واقع

مقدمه

فصل نهمی این کتاب را به بحث دربارهٔ حيث واقع اختصاص می‌دهیم. حيث واقع سومین قطب را در تثلیث نفسانی تشکیل می‌دهد که دو قطب دیگر آن یعنی ساحت رمز و اشارت و حيث خیالی در فصل‌های قبلی مورد مطالعه قرار گرفتند. برای دخول به مطلب لازم است دو اصل مهم را مورد مذاقه قرار دهیم: اصل لذت و اصل واقعیت. در نظر فروید کسب لذت محرک اصلی و اولی نفسانیات است ولی کودک دیر یا زود با موانعی مواجه می‌شود که جست‌وجوی لذت را دستخوش پیچیدگی کرده موجب تحولاتی عمده در نحوهٔ کسب آن می‌شوند. این موانع که گاه انفسی^۱ و گاه آفاقی^۲ هستند به اصلی موکول می‌گردند که فروید آن را اصل واقعیت می‌خواند. حاصل، تعارضی است که در نفس آدمی میان این دو اصل ایجاد می‌گردد.

حال ببینیم منظور فروید از لذت چیست؟ آیا کسب لذت به عنوان محرک

1. Psychique (intérieur)

2. réel (extérieur)

اصلی نفسانیات بدین معنی است که در عُرف فروید ذات آدمی بر مبنای لذت‌پرستی^۱ استوار است یا اینکه می‌بایستی معنای دیگری از آن افاده کرد؟ طرح برای یک روان‌شناسی علمی عنوان دستخطی است که فروید در سال ۱۸۹۵ در هنگام بازگشت از دیداری با دوست خود، ویلهلم فلیس^۲، در قطار شروع به نگارش آن کرده بود. این نوشته سال‌ها پس از مرگ او به‌همت دخترش آنا فروید و دو روان‌کاو دیگر (مَری بُناپارت^۳ و ارنست کریس^۴) تدوین شد و به طبع رسید. در این نوشته فروید طرحی اولیه ولی جامع برای نوعی روان‌شناسی مبتنی بر عصب‌شناسی ارائه می‌دهد و با تکیه بر کشفیات علمی آن دوره بر آن می‌شود که ساختمان نفسانی را بر مبنای تحریکات عصبی مورد مطالعه قرار دهد.

در آن دوره (اواخر قرن نوزدهم) یکی از مبانی علوم طبیعی را عبارت از حفظ تعادل و توازن انرژی می‌دانستند. گوستو فِشنر^۵، طبیب و فیلسوف آلمانی، به دنبال فرضیات روبرت میِر^۶ به مطالعه اصل ثبات^۷ پرداخت. فروید در طرح برای یک روان‌شناسی علمی از این فرضیات استفاده کرد و اصل دوام انرژی^۸ را مبنای کارکرد سیستم عصبی قرار داد.

بنابر این اصل، انرژی عصبی کمیتی لایتغیر است که همچون قانون ثقل اجسام^۹ عمل کرده و غایت آن حفظ انرژی ارگانیسم در پایین‌ترین حد ممکن است. فروید با تکیه بر این نظریه، لذت را عبارت از تخلیه انرژی می‌داند. چه معتقد است که افزایش انرژی در دستگاه عصبی علت اصلی اختلال در کارکرد آن است. لذا غایت اصلی آن را می‌بایستی حفظ میزان انرژی در پایین‌ترین حد ممکن دانست. لذت برای ارگانیسم پدیداری است که از

1. Hédonisme

2. Wilhelm Fliess

3. Marie Bonaparte

4. Ernest Kris

5. Gustav Fechner

6. Robert Meyer

7. Principe de stabilité

8. Principe de constance

9. Principe d'inertie

یک چنین کاهشی حاصل می‌آید. اصل لذت بدین معنی است که ارگانیسم همواره در پی اجتناب از افزایش کمیت انرژی است. به عبارت دیگر اصل لذت چیزی جز اصل اجتناب از درد نیست.

فروید در رسالهٔ *ماورای اصل لذت* که بیست و پنج سال بعد از نگارش رسالهٔ مورد بحث منتشر ساخت، از این فراتر رفته و بر آن است که گرایش ارگانیسم تنها در کاهش میزان انرژی نیست، بلکه غایت اصلی آن امحاء کامل آن است. فروید این گرایش را اصل *نیروانا*^۱ می‌خواند. نیروانا (فناهی کامل) مفهومی بود که توسط شوپنهاور از مذهب بودایی گرفته شده بود. معنای اصلی آن *خاموشی مطلق* تمناست. برای فروید نیز رانش زندگی با رانش مرگ (اصل نیروانا) تلفیق کامل دارد. رانش مرگ نزد او *رانشی مطلق و کامل*^۲ است، چراکه اصل کاهش انرژی در آن به حد اعلا رسیده است. بحث راجع به رانش مرگ را ما بعداً مورد ملاحظهٔ بیشتری قرار خواهیم داد.

لذا در عرف فروید اصل لذت در واقع اصل اجتناب از *عدم لذت*^۳ (درد) است، زیرا که هرگونه افزایش انرژی در دستگاه عصبی کارکرد عادی آن را به خطر می‌اندازد و تعادل آن را مورد تهدید قرار می‌دهد.

اصل لذت یا اجتناب از تألم موجب می‌گردد که دستگاه نفسانی همواره بر آن شود که کوتاه‌ترین راه را برای نیل به اهداف خود انتخاب کند. ولی سرانجام پیروزی از آن اصل واقعیت خواهد بود که تنظیم و تعادل نیروهای مختلف نفسانی را به عهده دارد. لذا بنا بر اصل واقعیت، انرژی عصبی کوتاه‌ترین راه را برای تخلیه انتخاب نمی‌کند، زیرا برای حفظ تعادل میان قطب‌های مختلف نفسانی ناگزیر خواهد بود راه‌های غیرمستقیم و پیچیده‌ای را دنبال کند.

اما کارکرد اصل واقعیت در این مرحله خاتمه نمی‌یابد. برای فروید پرسش

1. Principe de Nirvana

2. Pulsion par excellence

3. Déplaisir

اصلی این است که واقعیت یا به عبارتی صحیح‌تر حیث واقع و رجوع بدان چه سهمی در نفسانیات داراست؟ آیا حیث واقع را به نحوی ساده‌اندیشانه می‌توان به واقعیت عالم خارج (آفاق) تقلیل داد و عالم باطنی (انفس) را با آن در تضاد دانست یا اینکه ورای این دوگانگی، تلفیق و پیچیدگی دیگری وجود دارد؟

طرح برای یک روان‌شناسی علمی بدین امر صراحت دارد که لذت، یعنی تخلیه انرژی، برای نیل به غایت خود نیاز به حضور واقعی مطلوب خارجی دارد. نوزاد برای ارضای رانش دهانی خویش به وجود واقعی پستان نیازمند است.

فروید می‌نویسد: «به همان نحو که ایجاد عدم لذت (درد) از لحاظ زیستی نتایج زیان‌باری برای نفسانیات داراست، شدت تمنا نیز در هنگام تجدید خاطره واجد چنین تأثیراتی است. همین‌که نیروی تمنا از حدی معین تجاوز کند، مکانیسم تخلیه وارد عمل می‌شود تا از بروز چنین نتایج زیان‌باری ممانعت ورزد. همین امر در موردی دیگر نیز صادق است و موجب ایجاد عدم لذت می‌گردد. منظورم هنگامی است که عامل اختلال‌گر خاطره‌ای است که از خود دستگاه عصبی (مثلاً از طریق تداعی معانی) حاصل شده است و نه از عالم خارج»^۱.

حال اگر در نظر فروید ملاک اصلی برای ارضا، یعنی تخلیه انرژی، وجود واقعی مطلوب خارجی است در آن صورت در مورد ارضا یا تخلیه‌ای که بدون دخالت عالم خارج و فقط در حیطة دستگاه نفسانی صورت گرفته باشد چه می‌توان گفت؟ آنچه را که ما در اینجا ملاک اصلی برای تخلیه انرژی عصبی می‌خوانیم فروید رد پای واقعیت^۲ می‌نامد. در نظر او رد پای واقعیت عامل اصلی تشخیص میان آفاق و انفس است. این رد پای واقعیت است که ملاک اصلی را برای تخلیه انرژی عصبی تشکیل می‌دهد. تا هنگامی که دستگاه عصبی به واقعیت یا رد پایی از آن دسترسی نداشته باشد عمل تخلیه

1. S. Freud, «Esquisse pour une psychologie scientifique», in *La naissance de la psychanalyse*, trad. fr., Anne Berman, Paris, PUF, 1986, p. 343.

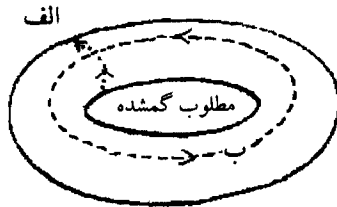
2. Indice de réalité

انرژی نیز معلق مانده اجتناب از درد امری ناممکن خواهد بود. حال چگونه تمناها یا رانش‌هایی که در حیطهٔ نفسانیات و دور از عوامل خارجی تظاهر پیدا می‌کنند قادر خواهند بود به تخلیهٔ انرژی دست یابند بدون اینکه ناشی از واقعیت عالم خارج باشند؟ در نظر فروید در این مورد نیز باز این رد پای واقعیت است که ملاک اصلی و عامل عمده را برای ارضا یعنی تخلیهٔ انرژی مازاد تشکیل می‌دهد. حال چگونه می‌توان چنین تناقضی را حل کرد؟ با استناد به چه امری است که فروید حتی در جوش و خروش‌های باطنی که دور از عالم آفاق یعنی جهان خارج ظاهر می‌گردند باز رد پای واقعیت را می‌یابد؟

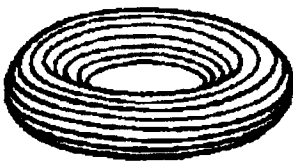
راه‌حل این تناقض را می‌بایستی در برداشت فروید از مفهوم مطلوب تمنا جست‌وجو کرد. وی معتقد است که غرض اصلی در آزمون واقعیت، یافتن ادراک واقعی شیء نیست بلکه باز یافتن آن است. چنان‌که می‌بینیم در نظر فروید مطلوب تمنای آدمی همواره مطلوبی گمشده و ازدست‌رفته است به نحوی که کل نفسانیات در پی یافتن مجدد آن است. وقتی فروید ملاک اصلی رضایتمندی را در یافتن «رد پای» واقعیت می‌داند در واقع منظور او این است که ادراک - چه حسی و واقعی باشد و چه اوهای - در صورتی به ارضا و تخلیهٔ انرژی منجر می‌گردد که قادر به یافتن مجدد مطلوب تمنا باشد. لذا مطلوب تمنا تا آنجا که پرسش بر سر باز یافتن آن است همواره خاطره‌ای است که «واقعیت» اولیهٔ آن را زنده می‌کند.

هیچ عنصری تمنای آدمی را جلب نمی‌کند مگر آنکه بتواند یاد حسرت‌آمیز مطلوب گمشده را زنده کند. حال این پرسش مطرح می‌شود که مطلوب گمشده کدام است و چگونه در نفسانیات آدمی شکل پیدا می‌کند؟ قبل از پاسخ به این سؤال می‌بایستی این نکته را خاطر نشان ساخت که به موجب مطلوب گمشده، نفس برزخ‌ی آدمی ناگزیر در جست‌وجویی تکراری درگیر می‌آید، چه ذات و کارگزاری این مطلوب در گمشدگی آن نهفته است، یعنی وصال حقیقی بدان امری است محال. هر جنبش تمنا آمیزی در جهت باز یافتن مطلوب گمشده است. از آنجا که یافتن آن امری ناممکن است،

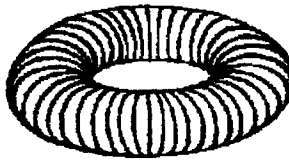
هر بار تمنا و آرزومندی نیرویی تازه یافته جست‌وجوی خود را از سر می‌گیرد. این جست‌وجوی مداوم فاکتور نفسانی را ماهیتی برزخی می‌بخشد، چرا که تمامیت آن امری محال خواهد بود. اگر تمامیتی برای نفس برزخی موجود بود در آن صورت هرگز موجودی آرزومند نمی‌توانست باشد. برزخ به‌عنوان ماهیت آدمی بر این امر استوار است که باز یافتن مطلوب گمشده امری محال است و وحدت با آن متضاد با ذات آدمی. لکان رابطهٔ آدمی را با مطلوب گمشده به پیچه‌ای مدور^۱ تشبیه می‌کند:



چنان‌که در این شکل می‌بینیم پیچهٔ مدور که به «تیوب دو چرخه» شباهت دارد نشان‌دهندهٔ جنبش مداوم نفس برزخی است. در این پیچه دو نوع حرکت را می‌توان متمایز ساخت:



ب



الف

الف. حرکت مدور که محور آن را محیط استوانه‌ای پیچه تشکیل می‌دهد؛
ب. حرکت این محیط استوانه‌ای به گرد سوراخ مرکزی.
جست‌وجوی مطلوبات مختلف را از سوی نفس برزخی می‌توان به حرکت

1. Tore

مدور پیچه (الف) تشبیه کرد. اما این حرکت مدور پیرامون محیط استوانه‌ای ما را از حرکت اصلی (ب) به حول سوراخ مرکزی (مطلوب گمشده) غافل می‌کند. به عبارت دیگر تمنای هر مطلوبی لاجرم به آرزومندی اصلی نسبت به مطلوب گمشده بازمی‌گردد.

خلاً یا سوراخ مرکزی نشان‌دهنده آن است که مطلوب گمشده «هیچ» است، یعنی امری ممتنع‌الوجود. ولی درعین حال به برکت «حضور» آن است که تعلقات آرزومندانۀ فرد صورت عمل به خود می‌گیرند. این بدان معنی است که ساحت آرزومندی آدمی بالذات ممتنع و محال است. گواه این امر را می‌بایستی در طباع‌های نفسانی، که هم‌اکنون مورد بحث قرار خواهند گرفت، جست‌وجو کرد. منظور از طباع^۱ یا ساختمان نفسانی این است که فرد در آرزومندی خویش، یعنی در رابطه‌ای که با عالم و آدم دارد، همواره تابع الگوهایی است نفسانی که اعمال و افکار او را تعیین می‌بخشند و به اصطلاح شخصیت او را شکل می‌دهند. مزیت لکان در مطالعه طباع‌های نفسانی این است که آنها را مستقیماً در ارتباط با حیث واقع مدنظر قرار می‌دهد. زیرا چنان‌که خواهیم دید هریک از طباع‌ها به نحوی خاص عدم دسترسی به مطلوب گمشده را تدارک می‌بینند. خصوص حیث واقع در لایتغیر بودن آن است. طباع، یعنی ساختمان نفسانی، واجد جهتی جز جست‌وجوی بی‌پایان مطلوب گمشده نیست و حیث واقع را به‌عنوان امری لایتغیر درمی‌آورد، چراکه پیوسته از حیطة ساحت رمز و اشارت به دور افتاده ترمیز بخشیدن به مطلوب گمشده یعنی گذشت از آن را محال می‌سازد.

طباع‌های نفسانی^۲

همچنان‌که قبلاً ملاحظه کردیم ساختمان نفسانی بر اساس مناسبت فرد با نام

۱. لفظ طباع نه تنها جمع «طبع» به معنی خوی و سرشت است بلکه به صورت مفرد نیز در همین معنی به کار رفته است (فرهنگ دهخدا، چاپ ۱۳۷۳).

پدر استوار است. اجابت نام پدر موجب قبول گسترسیون می‌شود و نقض آن فرد را در فاجعهٔ پسیکوز درگیر می‌آورد. طباع‌های نفسانی به دو دستهٔ بزرگ تقسیم می‌شوند: نوروها و پسیکوزها. هر دسته خود به چند نوع دیگر تقسیم می‌شود. انواع پسیکوز عبارت‌اند از: اسکیزوفرنی، پارانویا و مالیخولیا که آن را پسیکوز منیاکو-دپرسیو هم می‌خوانند. نورو دارای دو نوع اصلی است: طباع و سواسی-اجباری و طباع هیستری.

علاوه بر نورو و پسیکوز طباعی دیگر وجود دارد که آن را طباع انحرافی^۱ می‌خوانند که مجال بحث در مورد آن در این کتاب نیست.

قبلاً پسیکوزها را مورد مطالعه قرار دادیم و دریافتیم که حیث خیالی و نارسی سیسم سهمی بسزا در تشکل آنها دارند. حال آنکه بررسی نوروها در این فصل ما را به تبعیت از لکان بر آن خواهد داشت تا به بررسی حیث واقع بپردازیم و پدیدار تکرار را به عنوان محور اصلی آنها مدنظر قرار دهیم.

گرچه نخست نورو مفهومی بود کلی که شامل انواع اختلالات عصبی می‌شد، اما با توسعهٔ کشفیات فروید به تدریج از اوایل قرن بیستم به این طرف معنایی وسیع‌تریافت و به ماهیت تعارض جوی آدمی اطلاق گردید. حال آنکه پسیکوز به عنوان تخطی از این ماهیت به حساب می‌آید.

کشف ضمیر ناآگاه و تعارضات نفسانی توسط فروید حاکی از آن است که میان «بیماری» و «سلامت روانی» هیچ‌گونه تفاوت کیفی وجود ندارد، بلکه تمایز آنها کمی بوده و بستگی به شدت عوارض یعنی تعارضات نفسانی دارد. این است انقلابی که فروید در زمینهٔ مطالعات نفسانی به وجود آورد و موجب پدیدآوردن سنگری محکم در مقابل طرز تلقی علمی رایج نسبت به فرد انسانی گردید. در نحو تلقی خاص روان‌کاوی، هر فرد موجودیتی انسانی است و نمی‌توان او را به مجموعه‌ای از عوارض بیمارناک تقلیل داد و همچون شیئی بدو نگریست. در این وجه نظر، عارضهٔ بیماری نشانی بیش از

1. Perversion

تعارضات و کشمکش‌های روحی نیست. لذا روان‌کاو همچون پزشک به بیمار نمی‌نگرد و عوارض او را تجلی رنجی خواهد دانست که از تعارضات درونی وی حاصل آمده‌اند و با توجه به سرگذشت او قابل درک هستند.

چنان‌که گفتیم در هریک از طباع‌های نوروز شاهد مناسبتی خاص در مورد محال‌بودن آرزومندی هستیم، بدین معنی که تشکل آنها هریک به نحوی است که محال‌بودن آرزومندی را فراهم ساخته مطلوب گمشده را در منزلت و مرتبت خاص آن، یعنی به صورت امری غیرقابل دسترسی، حفظ می‌کند. به عبارت دیگر دو طباع اصلی نوروز هریک به نحوی عدم دسترسی به مطلوب گمشده را تدارک می‌بینند. حال ببینیم که در هریک از آنها این تدارکات چگونه صورت می‌گیرند.

طباع و سواسی - اجباری

طباع و سواسی - اجباری تا قرن نوزدهم موجودیتی ناشناخته باقی مانده بود. فروید به برکت کشف ضمیر ناآگاه موفق گردید که خصوصیات مختلف آن را به صورت هیئتی منسجم درآورده از دیگر عوارض روانی متمایز سازد. درک کشمکش‌ها و تعارضات روانی بالاخره توانست شرایط لازم را برای توجیه عوارض و سواسی فراهم کند و از آنچه تا آن زمان اموری غیرقابل فهم بود پرده برگشاید. عدم تمایز عوارض نامبرده به عنوان مقوله‌ای خاص و علی‌حده شاید به این علت بود که مکانیسم حاکم بر آنها چنان جزء لایتجزای حیات نفسانی ماست و حاکی از فعالیت‌های «عادی» ما که توجه بدان‌ها به عنوان عوارض «بیمارناک» خالی از دشواری نیست.

دو مقوله خصوصیت اصلی این طباع را تشکیل می‌دهند:

نخست افکار و سوسه‌آمیز^۱ که ذهن فرد را دائماً به خود مشغول می‌کنند و با سماجتی خاص لحظه‌ای آسایش برای او باقی نمی‌گذارند. چنان‌که ریشه

1. Pensées obsédantes

لاتین این کلمه^۱ نشان می‌دهد، فرد از طریق این افکار تحت محاصره کامل قرار گرفته و از هرسو که رود با آنها مواجه می‌شود. افکار و سوسه‌آمیز به‌طور ناگهانی ظاهر شده فرد را غافلگیر می‌کنند. ولی به‌محض مشوب‌کردن ذهن جایی مهم در نفسانیات به خود اختصاص می‌دهند و علی‌رغم تمامی کوشش و حدت فرد در اجتناب از آنها همچنان افکار او را به خود مشغول می‌دارند.

دومین خصوصیت طباع و سواسی را اعمال اجباری^۲ تشکیل می‌دهد. فرد به‌موجب عنصری باطنی و آمرانه به انجام اعمالی کشانده می‌شود که خلاف اصول اخلاقی اوست. بدین‌گونه است که در کشمکش دائمی درگیر می‌آید تا بتواند علیه تحقق این اعمال با خود به جنگ بپردازد. یکی از رایج‌ترین تدابیر برای اجتناب از ارتکاب بدان‌ها پناه‌بردن به اعمال تکراری است که حالتی شبیه به مناسک و آداب مذهبی به خود می‌گیرد. گرچه این آداب برای خود فرد اعمالی غیرمعقول به‌نظر می‌رسند ولی حاوی چنان قدرتی جادویی می‌گردند که صرف انجام آنها کافی است که وی بدان متقاعد شود که عامل آمرانه و بدسگال را از خود دور کرده است. حالت تکراری آنها نیز در جهت دور نگه‌داشتن همین عنصر است.

لوث مقدسات و فکر اجباری اهانت بدان‌ها یکی از شاخص‌های مهم در طباع و سواسی-اجباری است. هرگونه موقعیتی که احترام به ساحت یا مقامی را ایجاد کند فرصتی مناسب خواهد بود تا فرد را به‌طور و سوسه‌آمیزی بر آن دارد که بدان‌ها توهین کرده و تبرک و تقدس آنها را در ذهن خود پایمال کند. این افکار علی‌رغم تلاش فرد برای خلاصی از آنها پیوسته واجد قدرت و سماجی روزافزون می‌گردند.

افکار و سوسه‌آمیز و اعمال اجباری برای فرد اموری هستند که از خود او

۱. obsessio (محاصره).

صادر شده‌اند و مسئولیت آنها را شخص او عهده‌دار است. نتیجه احساس گناه دائمی اوست نسبت به عالم و آدم. احساس گناه در واقع «تقاص» فرد و سواسی است در قبال افکار و سوسه‌آمیز.

در طباع و سواسی-اجباری افکار و اعمال چنان به هم پیوسته‌اند که ایجاد تمایزی مطلق میان آنها کاری دشوار خواهد بود. زیرا که به علت خصوصیت «جادویی» افکار در این طباع، هرگونه فکر و اندیشه‌ای بلافاصله نزد فرد حکم عملی انجام شده را پیدا می‌کند. احساس گناه دائمی او نیز با توجه به همین نکته قابل درک است. هر فکر یا تصویری برای او این شبهه را به وجود می‌آورد که آن را به مرحله عمل گذارده است. به عبارتی دقیق‌تر شک و شبهه شاخص مهم دیگری است از طباع و سواسی-اجباری.

شک و تردید دائم فرد را همواره بر آن می‌دارد که به تفتیش و واری امور بپردازد مبادا که کار به درستی انجام نگرفته باشد. اما هرگز این‌گونه واری‌ها رضایت‌بخش نبوده شک و تردید او را فزونی می‌بخشند. از این قبیل است کنترل و واری شیرگاز یا شست‌وشوی دائمی فلان عضو بدن که به فلان و بهمان کثافت یا میکروبی آلوده شده است.

از آنجا که افکار و سوسه‌آمیز به نحو «سحراآمیزی» با اعمال اجباری درهم آمیخته‌اند، فرد به افکار یا اعمال جبرانی کشانده می‌شود تا به وسیله آنها بتواند تقاص اعمال خود را داده طلب آمرزش کند. این‌گونه اعمال تقاص‌آمیز چنان زندگی فرد را ذهناً و عملاً اشغال می‌کنند که وی بالاخره بدین امر واقف می‌گردد که نه تنها این اعمال قادر به تسکین احساس گناه او نیستند بلکه خود فی‌الذمه اعمالی اجباری بوده و به‌طور آمرانه و سوسه‌آمیز به او تحمیل شده‌اند. طباع و سواسی-اجباری دوری است باطل از این‌گونه اعمال و «ضد اعمال» که در واقع سرورته یک کرباس‌اند.

حال چگونه می‌توان چنین تناقض‌هایی را توجیه کرد؟ عامل اصلی یک چنین کشمکش دائمی چیست؟ چرا دوست و دشمن در چنین جنگ دائمی قابل تشخیص نیستند؟ به موجب چه امری است که هرگونه کوشش در

اجتناب از افکار و اعمال و سواسی بالاخره به تحکیم آنها منجر می‌گردد؟ پاسخ به این پرسش‌ها را در مقوله‌ای یکسان می‌توان خلاصه کرد: مبهم و دوپهلوی بودن افکار و نیات فرد. روان‌کاوی با وضوحی بی‌سابقه به ما آموخته است که در پس این وسواس که مبادا من چنین و چنان عمل خلاف اخلاقی را انجام داده باشم در واقع میل به انجام آن نهفته است، میلی که من قادر به اعتراف بدان نیستم و مرا در جنگی درونی با خود درگیر می‌کند.

این امیال همه به آرزومندی و میلی نخستین بازمی‌گردند که پایه‌گذار طبع و سواسی-اجباری است: میل به امحای پدر. لذا بی‌جهت نیست که فرد در تمامی طول عمر به چیزی جز مرگ (خویش) نمی‌اندیشد که البته کفاره‌ای است در قبال میل به نابودی و امحای پدر که از بدو کودکی ضمیر ناآگاه او را به خود مشغول می‌دارد.

چنان‌که می‌دانیم در تکوین رانش‌ها لیبدو ممکن است در مرحله مقعدی تثبیت یابد. این تثبیت سهمی بسزا در تکوین طبع و سواسی-اجباری خواهد داشت. مرحله رانش مقعدی حاوی دو شاخص اصلی است: خصومت به غیر و میل تسلط بر عالم و آدم، دو امر اساسی که سهمی بسزا در طبع و سواسی-اجباری دارند.

چهار مکانیسم دفاعی عمده در این طبع موجود است: جداسازی^۱، بطلان^۲، توجیه عقلی^۳ و تعلیق زمانی^۴.

— جداسازی عبارت است از مجزا ساختن فکر یا عملی از زمینه کلی آن، به نحوی که فرد خود را از هرگونه احساس و عاطفه‌ای در قبال آن مبرا سازد. افکار و اعمال مجزا شده در واقع عناصری غیرقابل قبول برای فرد هستند که مکانیسم جداسازی بدان‌ها اجازه می‌دهد بدون برانگیختن احساس گناه تحقق یابند. به موجب این مکانیسم است که فرد در نهایتِ خونسردی و بدون

1. Isolation

2. Annulation

3. Rationalisation

4. Procrastination

هیچ‌گونه «آگاهی» یا احساسی قادر خواهد بود به عملی خصومت‌آمیز و نفرت‌بار دست یازد. این مکانیسم غالباً مانعی مهم در کار روان‌کاوی است، چه فرد مورد روان‌کاوی ممکن است به علت عدم تحمل در قبول میلی ناآگاه آن را به صورت امری بی‌اهمیت و فاقد نیت باطنی جلوه داده از تعهد رابطه آن با نفسانیات خویش سر باز زند.

— بطلان مکانیسم دفاعی دیگری است که به طبع و سواسی— اجباری تعلق دارد و به موجب آن فرد و سواسی خط بطلان بر روی کردار یا گفتاری خاص می‌کشد، چنان‌که گویی هیچ‌گاه به انجام یا ابراز آن مبادرت نکرده است. ناگفته پیداست که مکانیسم مورد بحث نیز در خدمت موانع متعددی است که فرد و سواسی به علت عدم قبول آرزومندی خویش در مقابل آن قرار می‌دهد. حاصل آنکه فرد پیوسته میان اظهار آرزومندی خویش و امتناع از آن نوسان خواهد داشت. در اینجا «برخلاف» اصول مترتب بر ضمیر ناآگاه اظهار و امتناع به صورت همزمان صورت نمی‌گیرند. زیرا چنان‌که قبلاً گفتیم به محض اینکه آرزومندی یا میلی دفع و سرکوب می‌گردد و به اصطلاح به ضمیر ناآگاه رانده می‌شود به صورتی ملبس و تغییر شکل یافته به ذهن آگاه وارد می‌گردد. در حالی‌که در مورد مکانیسم بطلان چنین نیست. ابتدا عمل آرزومندان‌های صورت می‌گیرد و در مرحله دوم عمل یا گفتاری دیگر آن را کاملاً باطل می‌کند، گویی عمل نخستین هرگز وجود خارجی نداشته است. فروید این مکانیسم را مبتنی بر «نیروی جادویی افکار» می‌داند که «اعتقاد» بدان جزء مکانیسم‌های طبع و سواسی است.

مادری که قصد خرید ملحفه‌ای برای دختر خود داشت وارد مغازه می‌شود. بر روی یکی از ملحفه‌ها تصویر حشرات مختلفی نقش شده است. مادر آن را برای کودک انتخاب می‌کند. در موقع پرداخت پول «ناگهان» به خاطر می‌آورد که فرزندش دچار ترسی غیر معمول از حشرات است لذا بلافاصله به قسمت ملحفه‌ها بازگشته ملحفه دیگری انتخاب می‌کند. ولی به محض بازگشت به خانه و گشودن کیف خود با «کمال تعجب» درمی‌یابد که

به خرید همان ملحفه^۱ اولی که حاوی تصویر حشرات بود مبادرت کرده است. در این مثال عمل دوم (تعویض ملحفه) بطلان عمل نخست است که حاوی میل خصومت‌آمیز و ناآگاه مادر به فرزند است ولی عمل نهایی (یافتن ملحفه اولی در کیف) تأیید نیت اولی و بالاخره تعجب او پدیداری است در جهت بطلان نیت موجود در عمل نخستین.

— توجیه عقلی و تمسک به عقل^۱ مکانیسم‌هایی هستند که طبق آنها فرد و سواسی برای اجتناب از کشمکش‌های نفسانی و فرار از قبول احساسات و عواطف خود سنگری مستحکم از عقل و استدلال برای خویش بنا می‌کند، یعنی بدان‌ها ظاهری مستدل و عقلانی می‌بخشد. غایت ناآگاه این مکانیسم‌ها رهایی فرد از شک و تردید دائمی است. اما چنین کوششی برعکس موجب تقویت شک و تردید در وی می‌گردد، چه او را در استدلالات متضاد و بی‌پایانی درگیر می‌کند.

یکی دیگر از خصوصیات این دو مکانیسم ایجاد احساسی مملو از قدرت در شخص و سواسی است. ذات عقل در تسلط و کنترل امور است، به‌خصوص هنگامی که جای عواطف و احساسات را بگیرد و مانع از ظاهرگشتن هرگونه التفات قلبی گردد. این احساس تسلط‌یادگاری است از رانش مقعدی که نخستین گام کودک در راه کنترل و اعمال قدرت نسبت به کالبد خویش و عالم اطراف است. ناگفته پیداست که توجیحات عقلی و تشبث بدان‌ها پنهان‌کننده^۲ شکنندگی عظیمی است که در پس آنها نهفته است.

— تعلیق زمانی آخرین مکانیسمی است که می‌بایست در اینجا بدان اشاره کرد. به موجب این مکانیسم فرد و سواسی پیوسته تحقق نیت و آرزوهای خویش را به «فردا» موکول می‌کند تا آنکه «از یک ستون به ستونی دیگر فرجی حاصل شود» و راه‌حلی برای شک و تردیدهای بی‌پایان او فراهم آورد.

تعلیق زمانی یک بار دیگر مؤید این امر است که طباع و سواسی بر اساس عدم امکان ارضای آرزومندی استوار است. شخص و سواسی تاب تحمل رضایتمندی و سعادت را ندارد و هرگونه تقریبی نسبت بدان موجب اضطراب در وی می‌گردد.

طباع هیستری

بحث راجع به هیستری را با شرح عوارض اولین بیماری که موجب کشف ضمیر ناآگاه و پایه‌گذاری علم روان‌کاوی گردید شروع می‌کنیم. این بیمار پرتا اُپنهایم نام داشت ولی در کتابی که فروید به اتفاق زوزف برویر دربارهٔ هیستری منتشر ساخت نام مستعارِ دوشیزه اُنا او را به خود گرفت. اُنا در اصل بیمار برویر بود که با هیپنوتیسم موفق به رفع عوارض بیماری او گردیده بود. اما فروید توانست داده‌های حاصل از درمان او را شالودهٔ کشفیات خود قرار داده و مستقلاً تحقیقات خویش را در این زمینه ادامه دهد. حال به شرح بعضی از عوارض این بیماری می‌پردازیم و برای این مهم از قلم خود برویر سود می‌جوییم:

«در ژوئیهٔ ۱۸۸۰ پدر اُنا که شدیداً مورد علاقهٔ او بود مبتلا به ذات‌الریه گردید. این بیماری در آوریل سال بعد به مرگ او انجامید. اُنا در اولین ماه‌های بیماری پدر هم خود را چنان صرف پرستاری از او کرد که وقتی رفته‌رفته تسندرستی خویش را نیز از دست داد جای تعجبی برای هیچ‌کس باقی نگذاشت. هیچ‌کس و حتی احتمالاً خود او نمی‌دانست چه چیزی واقعاً در شرف وقوع است. اما ضعف بدنی، کم‌خونی و عدم رغبت به غذا چنان در وی وخامت یافت که او را با نهایت تأسف از ادامهٔ پرستاری پدر بازداشت. ظاهراً علت اصلی آن را سرفه‌های خشک تشکیل می‌داد و به همین جهت بود که مرا برای نخستین بار به بالین او خواندند. من بلافاصله حالت عصبی سرفه‌های او را تشخیص دادم... اُنا در اوایل دسامبر دچار لوچی متقارنی گردید. یک جراح چشم به غلط لوچی او را ناشی از فلج یکی از عضلات

مُبَعَّدَه چشم دانست. سپس یک‌سری اختلالات سریعاً یکی پس از دیگری نمودار گردیدند که به‌ظاهر تازگی داشتند. این عوارض عبارت بودند از:

— درد در ناحیه چپ استخوان پشت سر؛

— لوچی متقارن یا به اصطلاح چشم‌چی^۱ که به‌نحوی آشکار در موقع بروز هیجانان شدت می‌یافت؛

— بیمار شکایت داشت که دیوارهای اتاق به‌نظرش در حال فرو ریختن هستند (یعنی درواقع چیزی که ما عارضه کج‌بینی می‌خوانیم)؛

— اختلالاتی بصری که به‌سادگی قابل تجزیه و تحلیل نبودند؛

— فلج ناقص عضلات گردن به‌نحوی که بیمار سرانجام برای حرکت سر ناچار بود آن را گرفته از میان شانه‌های برافراشته خود به عقب فشار دهد، یعنی درواقع کل ناحیه پشت را به حرکت درآورد؛

— انقباض و بیهوشی در دو ناحیه انتهایی راست بدن، ابتدا طرف فوقانی و پس از چندی طرف تحتانی آن. قسمت اخیر کاملاً در امتداد خود کشیده شده و به‌طور حلقه‌وار به داخل بدن بازگشته بود. بعدها همین عارضه در قسمت سافله یعنی انتهایی پایین چپ بدن نیز ظاهر گشت و بالاخره به بازوی چپ کشانده شد. ولی انگشت‌ها تا حدودی نیروی تحرک خود را حفظ کرده بودند... در آغاز بیماری بی‌حسی اعضای بدن به‌طور کامل قابل معاینه نبود، زیرا که باعث اضطراب بیمار می‌شد و مقاومتی قابل توجه در او برمی‌انگیخت.

در چنین وضعی بود که من درمان بیمار را به‌عهده گرفتم و بلافاصله دریافتم که با چه اختلال روانی عمیقی سروکار دارم^۲.

این گوشه‌ای بود از عوارض متعددی که در هیستری تبدیلی^۳ مشاهده

1. Diplopie

2. S. Freud, J. Breuer, *Etudes sur l'hystérie*, tra. fr., Paris, PUF, 1956, p. 65.

3. Hystérie de conversion

می شود. خصوصیت اصلی این بیماری تبدیل تعارضات روانی به عوارض جسمانی است. این عوارض هیچ علت قابل توجهی از لحاظ پزشکی ندارند و اختلالات مربوطه همگی متوجه کارکرد اعضای بدن بوده موجب هیچ گونه ضایعه ای واقعی در خود عضو نمی گردند.

هیستری تبدیلی را می بایستی از بیماری های موسوم به روانی-جسمانی^۱ متفاوت دانست. اما برخی از محققان تمایزی میان آنها ایجاد نمی کنند. بیماری های روانی-جسمانی برای ظهور و تکوین خود لزوماً به طباع هیستری نیاز ندارند و در دیگر طباع های نفسانی نیز قابل مشاهده هستند. هیستری تبدیلی نه تنها از لحاظ بالینی هیستی خاص و قابل تشخیص دارد بلکه عوارض آن حالتی غیرثابت داشته پیوسته در حال تغییرند. درحالی که بیماری های روانی-جسمانی غالباً واجد عوارض یکسانی هستند. این عوارض از لحاظ پزشکی قابل تشخیص اند و واقعیت جسمانی آنها را نمی توان مورد انکار قرار داد. از این قبیل است آسم یا زخم معده که ضایعاتی واقعی هستند و با تدابیر پزشکی اعم از دارو و غیره تسکین یا حتی بهبود می یابند. ولی عودت عوارض شاخص عمده آنها را تشکیل می دهد.

عوارض هیستری غالباً با مبانی علم پزشکی همخوانی ندارند. مثلاً فلج اعضا که یکی از رایج ترین عوارض این بیماری است با مسیر سلسله اعصاب در بدن، بدان نحو که علم کالبدشناسی به ما نشان می دهد، هماهنگی و توافق ندارد.

هیستری تبدیلی در اواخر قرن نوزدهم غوغایی عظیم به راه انداخته و محافل علمی و پزشکی را به خود جلب کرده بود. علت این امر را بعداً توضیح خواهیم داد.

یکی از مزیت های فروید در تقرب خود نسبت به هیستری کشف این امر بود که این بیماری می تواند بدون عوارض تبدیلی نیز وجود داشته باشد. این

نوع هیستری را فروید هیستری دفاعی^۱ می‌خواند. علت این کشف، درک او از مکانیسم دفاعی هیستری (اعم از تبدیلی و دفاعی) بود. به عبارتی دیگر فروید برای اولین بار به کشف طبع هیستری نائل آمد و دریافت که نوعی خاص از مواجهه با تعارضات یا کشمکش‌های درونی و نفسانی است.

هیستری و خصوصیات نفسانی آن

شاخص اصلی هیستری را می‌بایستی در نوعی خاص از انطباق هویت دانست که به موجب آن فرد هیستریک خود را با تمنای غیر منطبق می‌سازد. چنان‌که ژک لکان به خوبی نشان داده است شخص هیستریک فاقد تمنایی از آن خویش است. آرزومندی او همواره مطابق است با تمنای غیر. این نوع انطباق هویت موجب می‌گردد که فرد هیستریک شخص فوق‌العاده متغیر و بی‌ثباتی باشد. به موجب همین خصوصیت است که می‌تواند تمنای خویش را از طریق تفویض یا وکالت به دیگران^۲ ارضا کند، بدین معنی که با انطباق با اشخاص دیگر تحقق امیال آنها را همچون ارضای تمنای خویش به حساب آورده از آن تمتع جوید.

حال باید دید که فرد هیستریک در انطباق هویت خویش با چه چیزی سروکار دارد و منزلت این غیر کدام است؟

غیر اصلی فرد هیستریک پدر است، پدری که پیوسته از منزلت خویش خلع شده و به سقوط محکوم می‌گردد. شخص هیستریک همواره در پی دل‌بستن به افرادی است که جایگزین پدر شده و همچون او از مقام مهم و ارزنده خود خلع می‌شوند. پدر در نزد فرد هیستریک تاجری است ورشکسته، شهریاری از پا افتاده و مهتری تحقیر شده که از کرسی اقتدار سرنگون شده و توانایی‌اش افول یافته است. دیالکتیک هگل در باب رابطه مهتر و کهنتر در اینجا نمونه‌ای بارز می‌یابد. فرد هیستریک در جست‌وجوی

1. Hystérie de défense

2. Procuration

سروری برمی آید که امکان سرنگونی را همواره در خود داشته باشد. نزد او پدر مهتری است قابل ستایش که «متأسفانه» تحت مقولۀ محرومیت از ذکر واقع شده است. قادری است که به عجز و ناتوانی محکوم گردیده آمری است مأمور و حاکمی است محکوم.

تمامی هم فرد هیستریک در ابقای منزلت پدر یعنی در استقرار مجدد جایگاه او صرف می شود. او در این راه از هیچ گونه فداکاری دریغ نخواهد داشت. تنها عیبی که در او می توان یافت این است که موجب سیه روزی پدر کسی جز خود او نیست. در هر حال فداکاری از اهم خصوصیات اوست، یعنی پاسخی است دیالکتیک به محروم ساختن پدر از ذکر. او در این فداکاری نه تنها جان بلکه به خصوص جسم و کالبد خویش را در معرض هرگونه خطری قرار خواهد داد. چه در هیستری جسم و تن عرصۀ اصلی تعارضات نفسانی هستند (هیستری تبدیلی). چنان که بعداً خواهیم دید در اینجا جسم با توجه به تمنای غیر تشکل یافته دستخوش تغییر یا حتی تحریف می گردد.

به همان نحو که طباع و سواسی-اجباری بیشتر به مردان تعلق دارد، طباع هیستری نیز غالباً نزد زنان یافت می گردد. به عبارتی دقیق تر این دو طباع هریک هم نزد زنان و هم نزد مردان یافت می شوند با این تفاوت که هیستری طباعی است زنانه که ممکن است نزد مردان نیز موجود باشد و طباع و سواسی-اجباری خصوصیتی است مردانه که ممکن است نزد زنان هم یافت گردد. چنان که می بینیم دو مقولۀ زنانه و مردانه اعم از واقعیت جسمی و جنسی مرد و زن هستند. انسان در ذات نفسانی خویش موجودی است دو جنسی^۱ و زنانگی و مردانگی را با هم در خود جمع دارد. در طباع و سواسی-اجباری ساحت مردانه (مذکر) غلبه دارد در حالی که در هیستری ساحت زنانه (مؤنث). از آنجا که تمنای فرد هیستریک همواره تمنای غیر است لذا **تظاهر**

به‌ماغیر^۱ یکی دیگر از شاخص‌های مهم هیستری محسوب می‌گردد: فردی که به طبقه اجتماعی متوسطی تعلق دارد هم خود را بر آن خواهد گذاشت تا در نظر دیگران چنان جلوه کند که گویی به خانواده‌ای مرفه تعلق دارد، شاگرد در غیاب استاد بر آن می‌شود که چنان با وی انطباق هویت کند که خود را همچون او وانمود کند...

مکانیسم تظاهر به‌ماغیر از پدیداری بس اساسی‌تر منشأ می‌گیرد که لکان آن را پرده‌داری یا حجاب^۲ خوانده است. به‌موجب این مکانیسم فرد هیستریک با کتمان جزئی امری، غیر را (و خود را نیز) به این شبهه می‌اندازد که واقعاً واجد آن است، درحالی‌که حقیقت امر خلاف آن را ثابت می‌کند. پرده‌داری رابطه‌ای است خاص نسبت به گسترسیون که خالی از ظرافت نیست.

پرده‌داری بدین معنی است که گرچه فرد هیستریک فاقد ذکر است ولی «چنان نیست که کاملاً از آن محروم باشد»^۳ (ژک لکان). ماهیت پرده‌داری یا حجاب در ایجاد شبهه است. ایجاد شبهه یا پدیدار «گویی که...» دارای کارکردی است اساسی، بدین معنی که نه‌تنها موجب آرزومندی نزد دیگری می‌گردد بلکه حائل و حافظ آن نیز هست. چرا که آرزومندی آدمی در هر وهله‌ای از ظهور خود ناپایدار و غیرثابت است و هر دم بیم افول آن می‌رود، به‌خصوص در مقابل مطلوبی که با شبهه و تظاهر آمیخته باشد. پرده‌داری زنانه لازمه وجود و ثبات آرزومندی مردانه است. ناز زنانه و نیاز مردانه لازم و ملزوم یکدیگرند. در غیاب پرده و حجاب تمنا نیز سقوط یافته به عدم می‌پیوندد. پرده حائلی است میان خلوت و جلوت، میان زندگی خصوصی و حیات اجتماعی. در چنین بینابینی است که آرزومندی ظهور خارجی پیدا می‌کند.

1. Mascarade

2. Voile

3. «Elle n'est pas sans l'avoir» (Lacan).

حال به ذکر چند مکانیسم دفاعی عمده در طباع هیستری می‌پردازیم. چنان‌که قبلاً ملاحظه کردیم تبدیل^۱ یکی از این مکانیسم‌هاست. تبدیل، تمهیدی است دفاعی که به‌موجب آن فرد هیستریک به‌منظور مقابله با کشمکش‌های نفسانی خود به عوارض و اختلالات جسمانی روی می‌آورد، به‌نحوی که کالبد او عرصه ناهنجاری‌هایی می‌گردد که فاقد هرگونه علت جسمانی‌اند. در مکانیسم تبدیل هر عارضه جسمانی رمز و اشارتی است نسبت به تصور یا تمنایی سرکوب‌شده. عوارض تبدیلی را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: حرکتی (فلج و امثال آن) و حسی (بی‌حسی یا چند عضو، درد در یک یا چند ناحیه بدن).

تقرب اجتنابی^۲ یکی دیگر از مکانیسم‌های هیستری است. به‌موجب آن فرد هیستریک به‌منظور «پرهیز» از موقعیت یا عنصری اضطراب‌آور، برعکس به‌طور ناآگاه هم‌خود را در نزدیک شدن بدان می‌گذارد و سعی می‌کند که در مجاورت با آن به‌سربرد.

واژگونگی یا تغییر امور در جهت متضاد آنها^۳ مکانیسمی است که طی آن فرد هیستریک فکر یا میلی ناآگاه را به‌صورت واژگونه آن درمی‌آورد تا بدین‌وسیله امر بر همه مشتبه شود. این درواقع نوعی از بازگشت میل دفع‌شده به ضمیر آگاه است. بدیهی است که در چنین وضعی، فرد حالتی عمیقاً ازخودبیگانه پیدا می‌کند. مثل «خواب زن چپ است» گویای چنین مکانیسمی دفاعی است، خاصه آنکه کارگزاری آن را به‌کرات در رؤیاهای افراد هیستریک می‌توان مشاهده کرد.

فراموشی^۴ و کوری هیستریک^۵ از جمله دسایس دفاعی دیگر در طباع هیستری هستند. منظور از کوری هیستریک این نیست که فرد واقعاً به ناپیایی

1. Conversion

2. Evitement

3. Renversement dans le contraire

4. Amnésie

5. Cécité hystérique

مبتلا شده باشد. کوری در اینجا معنایی مجازی دارد. فرد هیستریک برای اجتناب از واقعیتهای غیرقابل تحمل قادر است آن را کاملاً «نادیده» گرفته از حضور آن غافل بماند.

مختصری در باب تحول هیستری در طول تاریخ

فرد هیستریک جمع اضداد است: خنده او به سادگی جای خود را به گریه و زاری می‌دهد، افسردگی وی ممکن است به سرعت به شادی مبدل شود، سردی و نامهربانی او می‌تواند بلافاصله به گرمی و محبت بگراید، فراموشی جای حافظه قوی را بگیرد، حساسیت فوق‌العاده اعضای بدن به بی‌حسی تبدیل گردد، از سکوت محض به وراجی و پرگویی روی آورد، بی‌اشتهایی را رها کرده و پرخوری را پیشه خویش سازد.... بدیهی است که چنین نحو رفتاری از دیرباز نظر پزشکان و علمای هر عصر را به خود جلب کرده و آنها را بر آن داشته تا توجیهی برای آن بیابند.

تا اواخر قرن نوزدهم هیستری را عارضه‌ای خاص زنان می‌دانستند و حتی فروید در بازگشت از فرانسه نتوانست همکاران اتریشی خود را به وجود هیستری نزد مردان متقاعد کند. لذا بررسی مفهوم هیستری در طول تاریخ در واقع مطالعه دیدگاه و برداشت مردان هر عصر است در خصوص زن و اینکه این «وجود اسرارآمیز» کدام است.

لفظ هیستری (Hystérie) از کلمه یونانی Hustere به معنی رحم یا زهدان مشتق شده است. بقراط، پزشک یونانی، آن را ناشی از «اختناق رحم» می‌دانست که موجب اختلال در اندام فوقانی زن می‌گردد. افلاطون بر آن بود که زنان در بطن خود واجد «حیوانی بی‌روح» هستند که موجب عوارض متعددی در آنها می‌گردد.

در قرون وسطا هیستری را دیگر به صورت یک بیماری ملاحظه نمی‌کردند، بلکه آن را ترجمان امیال جنسی دانسته افراد هیستریک را اشخاصی گناهکار به حساب می‌آوردند. گناه این افراد را جن‌زدگی

می دانستند و بر آن بودند که شیاطین آنها را قادر می سازند که به هرگونه تمارضی^۱ تن در دهند.

در دوران تجدید حیات فرهنگی (ژنسانس) در اروپا از یک سو پزشکان به امر مطالعه و مداوای افراد هیستریک توجه داشتند و از سوی دیگر اصحاب کلیسا با ایجاد سازمان موحش «تفتیش عقاید»^۲ آنها را متهم به جادوگری کرده و می سوزاندند.

از قرن شانزدهم به تدریج علما به دفاع از افراد هیستریک پرداختند. سعی آنها بر این بود تا نشان دهند که این اشخاص مسئول رفتار خویش نیستند و می بایستی به درمان آنها همت گماشت. با ظهور طب مغناطیسی در اروپا رفته رفته اعتقاد به اینکه هیستری نوعی از انواع بیماری های عصبی است جان گرفت.

ژان مارتن شارکو^۳، پزشک عصب شناس فرانسوی، موفق گردید دگرگونی عظیمی در برداشت عالم پزشکی از هیستری پدید آورد. بین اکتبر ۱۸۸۵ و فوریه ۱۸۸۶ زیگموند فروید در جلسات درس او، که در بیمارستان تاریخی پاریس موسوم به سل پتیریر^۴ در سه شنبه هر هفته تشکیل می شد، شرکت کرد. این جلسات پایه های اساسی را برای تشکیل بعدی نظریات فروید پدید آوردند. وی سپس جلد اول کتاب شارکو را موسوم به درس های سه شنبه به آلمانی ترجمه کرد.

شارکو در طبقه بندی بیماری های عصبی برای نخستین بار حملات هیستریک را از حملات صرعی متمایز کرد و به علاوه نشان داد که هیستری ربطی به تمارض ندارد. در نظر او هیستری نوعی بیماری عصبی است که منشأ آسیبی^۵ داشته و با دستگاه تناسلی رابطه ای مستقیم دارد. وی معتقد بود

1. Simulation

2. Inquisition

3. Jean-Martin Charco

4. Salpêtrière

5. Traumatique

که هیستری یک بیماری ارثی است که به مناسبت آسیبی خاص ظهور خارجی پیدا کرده عوارض خود را نشان می‌دهد. آسیب می‌تواند جسمانی یا روانی باشد: سقوط از یک نردبان، مورد ضرب و شتم قرارگرفتن، دریافت یک سیلی توهین‌آمیز یا سوء قصد جنسی شارکو برای اولین بار وجود هیستری را نزد مردان به اثبات رسانید.

شارکو در جلسات درسی خود با تلقین یا هیپنوتیسم، بیماران هیستریک خود را در معرض تماشا می‌گذاشت و در مقابل حضار به‌طور تجربی فلج هیستریک یا عوارض دیگری از این قبیل را در آنها ایجاد می‌کرد. بدین ترتیب شارکو نشان می‌داد که عوارض هیستری به علت حادثه‌ای آسیب‌زا حاصل می‌آیند. در نظر او هیپنوتیسم و تلقین نیز تأثیری مشابه آسیب داشتند.

اکثر قریب به اتفاق بیمارانی که هر سه‌شنبه توسط شارکو به‌طور عمومی در تالار بیمارستان سل‌پتریر مورد مطالعه قرار می‌گرفتند از طبقات فقیر جامعه بودند. شارکو با به نمایش گذاشتن بیماری آنها دو عنصر اساسی را که در هیستری دخیل هستند مورد استفاده قرار می‌داد:

۱. **حیث‌نمایشی**^۱ که جزء لاینفک‌هایی از رفتارهای افراد هیستریک است، چه نزد آنها غالباً نیازی مبرم وجود دارد که تعارضات درونی و نفسانی خود را در عالم خارج و به‌طور عمومی به روی صحنه آورده و به نمایش بگذارند. همین عنصر بود که طی قرن‌ها آنها را متهم به تمارض کرده بود به‌خصوص که عوارض بیماری‌شان علتی جسمانی نداشت.

۲. چنان‌که قبلاً اشاره کردیم فرد هیستریک پیوسته در جست‌وجوی سرور و مهتری است که جای پدر را برای او بگیرد. لذا شارکو به‌عنوان استاد بزرگ امراض عصبی حکم چنین مهتری را برای این بیماران داشت که خود را به‌عنوان موجودی کهنتر و فرومایه که تسلیم فردی قاهر و ماهر شده است با او انطباق می‌دادند. شارکو تحت هیپنوتیسم آنها را بر آن می‌داشت که چنین و چنان عارضه

1. Théâtralité

هیستریک را در کالبد خویش ایجاد کنند. کلام او حکم اسم دلالتی اعظم بود که از جانب ارباب صادر می‌شد و رعیت چاره‌ای جز اطاعت از آن نداشت. کلاس‌های درس شارکو در واقع صحنه نمایشی بود جمعی و عمومی که در آن تعارضات نفسانی افراد هیستریک و سیله‌ای عمده برای اظهار و ابراز پیدا می‌کردند.

بُعد تاریخی-اجتماعی هیستری

عدم توجه به بُعد تاریخی-اجتماعی هیستری تا قرن بیستم علت اصلی غفلت از علل اصلی آن بوده است. زیرا که عوارض هیستری بدون توجه به دانش و معلومات هر عصر یا دوره‌ای غیرقابل فهم خواهند بود. تشکل این عوارض همواره مطابق است با مفهوم و برداشتی که در هر عصر از هیستری وجود دارد. بدین‌گونه است که افراد هیستریک در قرون وسطا به صورت جادوگر جلوه کرده و در دوران شارکو در هیئت بیماران عصبی ظاهر می‌گردیدند. چراکه تمنای فرد هیستریک تمنای غیر است. شارکو در تالار بیمارستان سل‌پتیریر کاری جز اشغال مقام غیر نمی‌کرد.

حال این پرسش مطرح می‌گردد که هیستری در جامعه ایرانی طی قرون و اعصار مختلف چه نوع تظاهراتی را به وام گرفته که مطابق با دانش و معلومات ادوار مربوطه باشد؟ متأسفانه مطالعاتی در این زمینه وجود ندارد که بتوان بر آنها تکیه کرد و نحوه کارگزاری عوارض هیستریک را مورد مذاقه قرار داد. احتمال می‌رود که حملات هیستریک را به جای حملات صرعی می‌گرفته‌اند، به خصوص که تمایز آن دوازده لحاظ بالینی خالی از دشواری نیست. به علاوه افراد صرعی ممکن است از لحاظ نفسانی واجد طبع هیستری باشند یا اینکه افراد هیستریک الگوی صرعی را مورد اصلی انطباق هویت خویش قرار دهند. در ایران گاه صرع را «مرض کاهنی» می‌خواندند، علت آن شاید این باشد که افراد در حین حملات خود همچون کاهنان از «غیب» سخن می‌گفتند. در اینجا عامل انطباق هویت هیستریک را با اسماء دلالت رایج در آن دوران می‌توان حدس زد.

حیث‌نمایشی یا صحنه‌آرایی بدان نحو که نزد افراد هیستریک وجود دارد در جامعه‌ای توحیدی مثل ایران نمی‌تواند به آسانی میدان و عرصه‌ای مناسب برای خود بیابد. درحالی‌که در جوامع مسیحی تشبیه^۱ امری است نهی‌نشده، چندان‌که می‌توان حتی آن را به‌عنوان یکی از عناصر عمده غرب مسیحی در نظر گرفت. ولی بدیهی است که هیستری در هر جامعه‌ای که باشد راهی برای اظهار عوارض خویش می‌یابد. در جوامع سنتی، که در آنها رفتار اجتماعی غالباً الگوهایی جمعی و از پیش ساخته دارند، لزوماً هیستری نیز در میان این الگوها وسیله‌ای برای ابراز عوارض و صحنه‌آرایی خود خواهد یافت. مراسمی چون تعزیه می‌تواند مواردی از این قبیل باشد. برای مثال قمه و سینه‌زنی و امثال آن به‌خوبی می‌توانند موقعیتی ایده‌آل برای بروز عوارض هیستریک مردانه فراهم آورند.

وفور بیماری‌های روانی- جسمانی (آسم، زخم معده، اختلالات پوستی و...) در ایران امروز می‌تواند حاکی از آن باشد که جامعه ایران نیز در حال حاضر واجد پدیدارهایی است مشابه جهان غرب. چه به‌نظر می‌رسد که در کشورهای غربی بیماری‌های روانی- جسمانی جای عوارض هیستریک را بدان نحو که در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم رواج داشت گرفته باشند. آنچه مسلم است اینکه جامعه غربی امروزه دیگر الگویی برای تظاهرات جسمانی خاص هیستری به‌دست نمی‌دهد و لذا عوارضی چون فلج، انقباض عضلات یا بی‌حسی که شارکو با آنها سروکار داشت به‌ندرت یافت می‌شوند.

از شارکو تا فروید

شارکو با شخصیت نافذ خود و تحقیقات خویش توانست راه را برای درک هیستری به‌عنوان طبعی نفسانی هموار کند. نظریه آسیبی او به‌شدت فروید

را تحت تأثیر قرار داد و اعتقاد وی به اختلال در دستگاه تناسلی گرچه برای او جنبه جسمانی داشت ولی در گوش فروید طنین دیگری یافت.

فروید در بازگشت از پاریس ضمن همکاری با ژوزف برویر از همین نظریه آسیبی سود جست و به مدد تلقین یا هیپنوتیسم موفق به درمان عوارض بیماران هیستریک گردید. وی به اتفاق برویر دریافت که عوارض تبدیلی هیستری ناشی از احوالی قلبی هستند که برای شخص غیر قابل قبول بوده و دفع و سرکوب شده‌اند. این عوارض شکلی است مبدل از بازگشت افکار و امیال دفع شده. هیپنوتیسم موقعیتی خاص فراهم می‌آورد تا امیال مزبور بتوانند به ضمیر آگاه بازگشته یا به اصطلاح پالایش^۱ پیدا کنند. از همان آغاز آنچه در نظر فروید اهمیت داشت خاطره واقعه آسیب‌زا نزد بیمار بود که با به یاد آوردن آن موفق می‌گردید از عوارض بیماری خود رهایی یابد. لذا هیپنوتیسم وسیله‌ای بود که کار تذکار و یادآوری واقعه آسیب‌زا را آسان می‌کرد. ولی به زودی فروید دریافت که واقعه آسیب‌زا نمی‌بایستی جزئی مجزا از کل حیات نفسانی در نظر گرفته شود. نقص وسیله‌ای چون هیپنوتیسم برای یادآوری وقایع ناگوار و دفع شده این بود که بیمار را در حالتی خاص و استثنایی قرار می‌داد و مانع از آن می‌شد که خاطرات با کمال آگاهی به ذهن بیمار آمده مورد قبول او واقع گردند. لذا فروید روش هیپنوتیسم را ترک کرد و از تلقین سود جست، بدین ترتیب که با فشار انگشت روی پیشانی بیمار به او یادآوری خاطرات دفع شده را تلقین می‌کرد. وی این روش را نیز کنار گذاشت، زیرا دریافت که حیات نفسانی آدمی کلی است منسجم که در آن افکار و امیال مانند رشته‌ای زنجیری به یکدیگر متصل هستند. کشف روش تداعی آزاد معانی (افکار)^۲ بر چنین برداشتی متکی بود و نخستین سنگ بنای روان‌کاوی را تشکیل داد. این روش مبتنی بر این واقعیت است که برای دسترسی به ضمیر ناآگاه و کشف افکار و امیال دفع شده کافی است که

1. Catharsis

2. Libre association

روان‌کاو واجد قوه استماع لازم باشد و بتواند با عطف نظر به افکار تداعی شده میل دفع شده را که در آنها نهان است کشف کرده و برای بیمار تأویل و تعبیر کند.

این مختصری بود درباره روش درمانی فروید که از هیپنوتیسم شروع شد و به تداعی آزاد معانی انجامید. عنصر دیگری که محور اصلی تفحصات فروید را تشکیل می‌داد نظریه آسیبی بود که نزد شارکو اهمیتی فوق‌العاده داشت. این نظریه به تدریج در تجربیات بالینی و تطور فکری فروید جای بیشتری یافت. اما از همان آغاز فروید منشأ آسیب را اموری اساساً نفسانی دانست تا سرانجام به نظریه خود در باب اغفال جنسی^۱ رسید.

اکثر بیماران هیستریک او از خاطراتی در ایام کودکی صحبت می‌کردند که حاکی از اغفال آنان توسط یکی از اعضای خانواده بود. فروید چنین انگاشت که اغفال جنسی منشأ اصلی هیستری نزد آنان در بزرگسالی شده است. در نظر او حاصل این چنین آسیبی طبیعتاً چیزی جز عوارض هیستریک نمی‌توانست باشد، چرا که صحنه اغفال به عنوان امری غیرقابل قبول دفع و سرکوب شده و به ضمیر ناآگاه رانده شده بود. در نظر فروید عوارض هیستریک بازگشت این خاطرات دفع شده بود به ضمیر آگاه به صورتی که برای فرد قابل شناخت نبوده وی بتواند آنها را بپذیرد.

گرچه نظریه اغفال جنسی به عنوان واقعه‌ای آسیب‌زا اهم مسائل را برای تبیین هیستری حل می‌کرد ولی حاکی از تناقضات فراوانی نیز بود و رفته رفته ذهن فروید را مملو از شک و تردید کرد. در نامه مورخ بیست و یکم سپتامبر ۱۸۹۷ که برای دوستش ویلهلم فلیس ارسال داشت با نهایت تأسف از رهاکردن نظریه اغفال جنسی صحبت کرده می‌نویسد: «دیگر به نظریه نورویتیکا^۲ اعتقادی ندارم»^۳.

1. Séduction

۲. Neurotica، نامی است که فروید به نظریه اغفال جنسی داده بود.

فروید با ترک نظریه اغفال دریافت که آنچه را نزد بیماران خود آسیب واقعی به حساب می آورده فانتسمی بیش نبوده است، بدین معنی که صحنه های اغفال واقعیتی نفسانی داشته اند نه خارجی.

خط بطلانی که فروید بر روی نظریه اغفال کشید حاوی نتایج فوق العاده ای برای پایه گذاری علم روان کاوی بود که از آن جمله است کشف لیبدو به عنوان انرژی جنسی و وجود آن از بدو کودکی.

مقایسه دو طباع اصلی نوروز

حال که اندکی با دو طباع اصلی نوروز یعنی هیستری و وسواسی-اجباری آشنایی یافتیم بد نیست که به طور اجمال به مقایسه شاخص های آنها بپردازیم:

- در هیستری آنچه حائز اهمیت می گردد جسم یا کالبد فرد است در حالی که در طباع وسواسی-اجباری مشغولیت اصلی فرد را فعالیت های صرفاً نفسانی تشکیل می دهند.

- همان طور که اکثر افراد هیستریک زن هستند اکثر اشخاص وسواسی-اجباری را مردان تشکیل می دهند.

- مکانیسم دفاعی اصلی در هیستری دفع امیال است در حالی که در طباع وسواسی-اجباری جداسازی و بطلان.

- رانش اصلی نزد افراد وسواسی-اجباری در مرحله مقعدی تثبیت می شود در حالی که در هیستری در مرحله دهانی.

- محال بودن آرزومندی در هریک از طباع های مورد نظر حالتی کاملاً متفاوت پیدا می کند: نزد فرد وسواسی آرزومندی امری غیر ممکن است و تمام هم وی به طور نا آگاه در جهت محال ساختن آن قرار دارد. ناتوانی جنسی

مردان غالباً عارضه‌ای است حاصل از همین پدیدار. بدین معنی که کشش و جذابیت مطلوب جنسی فرد و سواسی را در مقابل امکان ارضای تمنای او قرار داده موجب اضطراب در وی می‌گردد، زیرا که آرزومندی او را در شرف تحقق قرار می‌دهد، امری که خلاف اصل حاکم بر آرزومندی او است. در هیستری رابطه فرد با تمنا و آرزومندی خویش متفاوت است. فرد هیستریک تمام کوشش خود را به طور ناآگاه در جهت عدم رضایت مبذول می‌دارد. لذا تمنای فرد هیستریک در عدم ارضای آرزومندی است، امری که نیل به مطلوب را عملاً غیرممکن می‌سازد.

خصوصیت فرد هیستریک آرزومندی متناسبت، بدین معنی که آرزومندی او چیزی جز تحقق بخشیدن به تمنای غیر نیست. در چنین رابطه‌ای است که پیوسته بر آن می‌شود که خود را جانشین غیر کرده در پی تحقق تمنای او باشد. از این روست که تمنا نزد او حالت تدارکات «توطئه‌آمیزی» را پیدا می‌کند که متوجه مطلوب تمنای غیر است. دورا، بیمار جوان فروید، از آن رو به خانم «کا» تعلق خاطر داشت که نامبرده مطلوب پدر او بود. لذا رابطه او با خانم «کا» حالت توطئه‌ای را داشت که طی آن دورا سعی می‌کرد که خود را جانشین پدر (غیر) کرده دسترسی به مطلوب وی (خانم «کا») را امکان‌پذیر سازد. در اینجا انطباق هویت با غیر (پدر) موجب می‌گردد که تمنای او حالتی همجنس‌دوستانه به خود بگیرد. در این نوع انطباق آنچه حاکم است پدیداری است که تظاهر به ماغیر خوانده می‌شود، بدین معنی که فرد هیستریک پیوسته واجد تظاهراتی رفتاری است که از جنس مخالف به عاریت گرفته شده‌اند. در مثال فروید دُرا از آن جهت به خانم «کا» عشق می‌ورزد که جای پدر خود را احراز کرده بود.

— فرد و سواسی برعکس مستقیماً با تمنای غیر مواجه است. ولی در این رابطه غیر، عامل اصلی ممنوعیت را تشکیل می‌دهد. زندگی نفسانی فرد و سواسی نوسانی است میان تجاوز از ممنوعیت و احساس گناه حاصل از آن. این تجاوز ناشی از تمنایی است دیرینه در امحای پدر، تمنایی که به پدر منزلتی خاص نزد مردگان داده احساس گناه فرد و سواسی را امری پایان‌ناپذیر می‌سازد.

تمتع چیست و تألم کدام است؟

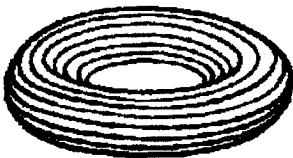
حال که بحث اجمالی خود را در مورد نیروز و دو طباع اصلی آن یعنی هیستری و وسواسی-اجباری به اتمام رساندیم می‌توانیم به حیث واقع که موضوع اصلی فصل حاضر را تشکیل می‌دهد برگردیم.

فروید حیث واقع را اصل واقعیت می‌خواند و آن را در مقابل اصل لذت قرار می‌دهد. چنان‌که دیدیم در نظریهٔ او رابطه‌ای بس پیچیده میان دو اصل موجود است و چنان نیست که اصل لذت را یک سو گذارده و اصل واقعیت را در سوی دیگر قرار دهیم. زیرا که دو اصل مزبور در رابطه‌ای التقاطی با یکدیگر هستند و حالت نوار مویوس را که فاقد پشت و روست دارند. بدین معنی که ادامهٔ اصل لذت به اصل واقعیت رسیده و دنبالهٔ اصل اخیر به اصل لذت می‌رسد. به همین جهت است که اصل لذت در نظر فروید جست‌وجوی لذت محض نبوده امری مربوط به هوی و هوس نیست.

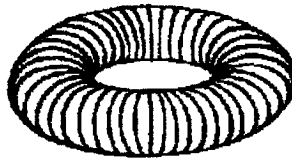
اصل لذت در نظر او در واقع اصل اجتناب از تألم است. منظور وی از اصل لذت بازگشت لیبدو به حداقل فعالیت است. لذت حاصلی است از این کاهش. اصل لذت در نظریهٔ فروید تابع اصل ثبات یا دوام انرژی است که غایت آن عبارت است از کاهش لیبدو به پایین‌ترین حد آن. لذا رانش حیات که متکی بر لیبدوست غایتی همچون رانش مرگ دارد، زیرا که در رانش اخیر کوشش بر آن است که انرژی حیاتی به پایین‌ترین حد آن یعنی به صفر تقلیل یابد. از همین روست که رانش زندگی و رانش مرگ تلفیقی تام با یکدیگر دارند.

حال لازم است اندکی به تفصیل اصل واقعیت بپردازیم. چنان‌که قبلاً ملاحظه کردیم ~~نفس~~ برزخی در تحقق بخشیدن به تمنای خویش همواره به مطلوب آرزومندی نیاز دارد. فروید تصریح دارد که جست‌وجوی مطلوب تنها چیزی جز بازجستن آن نیست. هر عنصر جدیدی از آن جهت مطلوب و مورد تمنا قرار می‌گیرد که یادآور مطلوب اصلی یا گمشده است. چنان‌که قبلاً

گفتیم ژک لکان جست‌وجوی دائمی مطلوب گمشده را در ارتباط با دیگر مطلوبات آرزومندی به پیچهای مدور تشبیه کرده است. در اینجا حرکت «الف» نشان‌دهنده فعالیت فاعل نفسانی است برای دسترسی به مطلوبات متعددی که مورد آرزومندی او هستند، غافل از آنکه این حرکت فعالیت اصلی‌تر و عمده‌تری را در خود پنهان دارد که همان حرکت «ب» باشد. در حرکات اخیر فاعل یعنی نفس برزخی در پی بازیافتن مطلوب گمشده اصلی و



ب



الف

اولی است. به عبارت دیگر آرزومندی آدمی نسبت به مطلوبات مختلف پیوسته مبتنی بر یاد حسرت‌آمیزی است از مطلوب اصلی و اولی. تمنای انسان چیزی جز حدیث آرزومندی او از مطلوب گمشده نیست.

چنان‌که در پیچه مدور می‌بینیم در هر دوری که نفس برزخی به حول محور آن می‌زند مطلوب گمشده را از نو از دست می‌دهد. این گواه آن است که مطلوب گمشده و دسترسی بدان امری است محال. همان‌طور که در نروزها دیدیم دو طباع و سواسی-اجباری و هیستری هر یک در واقع نحوه‌ای خاص هستند از سازماندهی این امر محال. در طباع و سواسی-اجباری تحقق آرزو همواره ممتنع و ناممکن است در حالی که در هیستری غایت فرد پیوسته «عدم ارضای آرزومندی» است، یعنی رضایتمندی او در عدم رضایت است.

مطلوب گمشده

مطلوب گمشده عنصری است نامسما، چرا که قابل نامیدن نیست. زبان تکلم از آن رو حدیث آرزومندی آدمی است که مطلوب گمشده عنصری است

صامت و غیرقابل نامیدن. هم اوست که ما را به زبان می آورد بی آنکه ما خود بتوانیم آن را بنامیم. جست و جوی مطلوب گمشده یعنی از دست دادن مداوم آن. لکان آن را «خارج از مدلول» می داند، بدین معنی که فاقد اسم دلالتی است که قادر به نامیدن آن باشد.

مطلوب گمشده به قول لکان مطلوبی است که هیچگاه گم نشده ولی «می بایستی آن را بازیافت». چیزی است که بر زبان جاری نمی شود و قابل تشخیص نیست اما این توهم را پدید می آورد که حاوی تمامی حقیقت است، حقیقتی تام که می توان به کشف آن نائل آمد. فاعل نفسانی به علت وجود برزخی خود، در مطلوب گمشده رد پا و نشانی اسطوره وار می یابد که پایه سیر آفاقی و انفسی او را تشکیل می دهد، یعنی توهمی که مبنای حقیقت وی واقع می گردد.

مطلوب از دست رفته نفس برزخی را در حالتی از هجران دائم نگاه می دارد، هجرانی که به او وعده وصال می دهد و او را بدین دلخوش می کند که شاهد تمنا را روزی در آغوش خواهد گرفت.

آدمی در پی کسب لذت نیست - چرا که لذت چیزی جز کاهش درد نیست - بلکه در جست و جوی تمتع^۱ است. تفاوت لذت و تمتع در این است که لذت ضد درد است ولی تمتع عین تألم. چرا که مطلوب گمشده علی رغم تمام کارایی خود عنصری است تو خالی و معدوم، توهمی است متکی بر هیچ، و فقدان ماهیت آن را تشکیل می دهد. حرکت دورانی پیچیده مدور در حول فضایی خالی صورت می گیرد و تکرار مداوم آن مدلول همین فقدان است. فاعل نفسانی در هر دور خود موفق به دسترسی به مطلوب گمشده نشده حرکت خود را از سر می گیرد و الی غیرالنهاییه. این است معنای حیث واقع که به طور لایتغیر عمل کرده در حیطة ساحت رمز و اشارت نمی گنجد. بدین سان جست و جوی تمتع بازدهی جز تألم و درد ندارد. به عبارتی

1. Jouissance

دقیق‌تر تمتع چیزی جز تألم نیست و وصال چیزی جز فراق. تمتع حاکی از ذات خُسْرانجوی آدمی است و نه تنها حاصلی جز غم ندارد بلکه عین درد و تألم است.

غایت روان‌کاوی تزلزل‌بخشیدن به تمتع فرد است تا بدین وسیله با ماهیت محروم از ذُکر خویش از در آشتی درآمده به عوارض نوروپتیک خود پایان بخشد. زیرا چنان‌که دیدیم محور اصلی نوروپتیک جست‌وجوی مطلوب گمشده یعنی سرابی است که لکان آن را تمتع نامیده است.

مطلوب گمشده عاملی است که آرزومندی و تمنای آدمی را از بدو طفولیت تشکل بخشیده بنیان می‌گذارد. در روان‌کاوی این مقولهٔ نفسانی را در حالت تعالی یافتهٔ آن مطلوب مطلق^۱ می‌خوانند. مطلوب مطلق تمتع و تألم را یکجا در خود جمع دارد و از همان آغاز زندگی افق و محدودهٔ تمنای انسان را طرح‌ریزی می‌کند.

هنر روشنگاهی است برای تجلی مطلوب مطلق. خصوصیت اثر هنری در تلفیقی است که از تأثر و شعف، حسرت و فراغ‌بال و بالاخره تمتع و تألم به دست می‌دهد. در کُنه هر قطعهٔ موسیقی غمباری نوعی شعف وجود دارد و در نهایت هر تابلو زنده و پرجوش و خروشی «ترنمی» از غم می‌توان یافت. اثر هنری تعالی این اضداد و گذشت از تعارض آنهاست.

نفس برزخی در مقابل مطلوب مطلق هرگونه قیل و قالی را به فراموشی سپرده وجود خود را در آن به گروگان می‌گذارد. برزخ انسانی بدین معناست

۱. لفظ *das Ding* در زبان آلمانی حاوی معنایی خاص و پیچیده است که برگردان آن به زبانی دیگر خالی از مشکل نیست. *das Ding* متبادر به معنای مجادله و نزاع است و همچون خراب‌آباد اضداد را در خود جمع دارد. هنگامی که مورد یا مطلوبی از آرزومندی منزلتی چون *Ding* پیدا می‌کند، تعلق خاطر بدان چنان فزونی می‌گیرد که ورای خیر و شر رفته هرگونه مرزی را بین خوب و بد، بدسگالی و نیک‌اندیشی، خرابی و آبادی و تمتع و تألم از میان برمی‌دارد. در این حال *فَاعِل* نفسانی در نهایت برزخ ذاتی خود بوده موجودی خُسْرانجو و «خراباتی» خواهد شد که در پرتو عشق بال و پر خویش را به کام آتش مطلوب خواهد سپرد.

که آدمی در نهایت امر موجودی است خراباتی. و سوسه نیل به مطلوب مطلق توهمی است تباه کننده که لاجرم برزخ انسانی را دوچندان می کند. اما در این تباهی تمتعی نهفته است که فرد قادر به از دست دادن آن نیست. اعتیاد نمونه بیمارانگی است از تعلق به مطلوب مطلق که به موجب آن تمتع عین ویرانی است و رانش زندگی جز تلفیقی دروغ آمیز با رانش مرگ نیست. رجوع مکرر و پایان ناپذیر فرد معتاد به «مطلوب» اعتیاد در واقع تأییدی است بر این نکته که مطلوب مطلق امری است غیر قابل دسترسی. تکرار حاصلی جز از عدم دسترسی به مطلوب نیست. مواد مخدر چنان منزلتی می یابند که هیچ مطلوبی (یعنی حتی ماده مخدر مورد نظر) جای خالی آن را هرگز پُر نخواهد کرد. لذا فرد معتاد در تکراری بی پایان درگیر می آید و خصوص حیث واقع را به عنوان امری لایتغیر و غیر قابل ترمیم در اعتیاد خانمانسوز خویش نمایان می سازد.

لکان در تفسیر مطلوب مطلق از نظر فروید تکرار را عامل اصلی فرسودگی نفسانی دانسته آن را عنصر اساسی رانش مرگ در نظر می گیرد. وی با استفاده از قوانین حاکم بر ترمودینامیک^۱ این فرسودگی را سیر قهقراپی محتوم^۲ می نامد.

مطلوب مطلق نخستین بار توسط فروید در طرح برای یک روان شناسی علمی (۱۸۹۸) مورد مطالعه قرار گرفت. گرچه این موضوع به طور صریح در مطالعات بعدی وی نیامده ولی مع الوصف وجه اشتراک آنها را تشکیل می دهد، به خصوص از ۱۹۲۰ به بعد یعنی از زمان انتشار *ماورای اصل لذت* که اهمیت منسجم تری در نظریات او یافت. زیرا که تا این زمان فروید از زوج متضاد رانش جنسی / رانش من نفسانی سخن می گفت. در حالی که در *ماورای اصل لذت* این دوگانگی جای خود را به تضادی تلفیقی میان رانش زندگی / رانش مرگ می دهد. فروید به رغم حملات و انتقادهای متعددی که متوجه نظریه او در مورد رانش مرگ بود نه تنها تا پایان حیات خود آن را رها

نکرد بلکه بیش از پیش به حقانیت آن اعتقاد یافت. برای او رانش مرگ در واقع روی پنهان رانش زندگی و در تلفیقی عمیق با آن است.

مطلوب مطلق وعده‌ای است که همواره این امید را در فرد انسانی زنده نگه می‌دارد که وصال امری است ممکن؛ جالب آنکه ماهیت آن در عدم امکان آن است و نیل بدان چیزی جز توهمی محض نیست. مع الوصف به برکت چنین آرزوی توهم‌آمیزی است که آدمی انگیزه لازم را برای فعالیت‌های آفاقی و انفسی خود پیدا می‌کند. بی‌جهت نیست که لکان آن را مایه اصلی حیات موجود زنده می‌داند.

در تحلیل نهایی مطلوب مطلق موجودی جز مادر و یاد حسرت‌آمیز او نیست، مادری که به حکم قانون بر کودک حرام شده است. در این ممنوعیت، که موجب پیدایش منزلتی چون نام پدر می‌گردد، می‌توان منشأ اصلی تمنای آدمی را یافت. تزلزل نام پدر یاد حسرت‌آمیز مادر را به عنوان مطلوب مطلق شدت بخشیده و این تصور را موجب می‌گردد که تمتع امری است امکان‌پذیر. نمونه بیمارناک آن را در انواع خانمانسوز اعتیادها مشاهده می‌کنیم.

تصعید پدیداری است که گرچه منشائی جز مطلوب مطلق ندارد اما در جهتی کاملاً متفاوت با آنچه گذشت عمل می‌کند. تصعید را می‌توان تنها پدیدار «مثبتی» دانست که می‌تواند از مطلوب مطلق حاصل آید. تصعید در نظر فروید عبارت است از تغییر غایت رانش جنسی و هدایت ناآگاه آن در راهی که از نظر اجتماعی مفید باشد. بدین‌گونه است که انواع گوناگون فعالیت‌های اجتماعی، علمی، حرفه‌ای، فرهنگی و هنری پدید می‌آیند. تصعید فراغت از تعارضات نفسانی است، زیرا که رانش موجود در آن به جهت تغییر غایت خود مشمول منع یا مکانیسم دفع امیال نمی‌گردد. از همین روست که در اثر هنری، که اوج تصعید است، شاهد عناصر و احوال متضاد با یکدیگر هستیم که به نحوی هماهنگ در یک‌جا جمع آمده‌اند. کارایی تصعید و استحسان یعنی زیبایی حاصل از آن به هنرمند اجازه می‌دهد

که این احوال متضاد را به نحوی شگفت‌انگیز با یکدیگر تلفیق کند بی‌آنکه ناگزیر به منع یا دفع یکی از آنها گردد: غم در شادی تعالی پیدا می‌کند و شادی در غم. نتیجه بهجت موجود در اثر هنری است که بیان حدیث آرزومندی و برزخ آدمی است فارغ از هرگونه تحریف نفسانی.

تأمل در آثار هنری نشان می‌دهد که در آنها زندگی و مرگ در تلفیقی حیرت‌انگیز با یکدیگر هستند. یک قطعه شعر یا تابلو نقاشی وجود ما را در مقابل پرسشی راستین از مرگ به ارتعاش درمی‌آورد و ما را بر آن می‌دارد تا متعهد مرگ شده «نوسان حیاتی» آن را در خود «لمس» کنیم. حال خواه این تعهد صورتی از طغیان «تسلیم‌آمیز» به خود بگیرد یا حالتی از تمکین «عصیان‌آمیز». هنر روشنگار مرگ آگاهی است.

هیدِگِر در پرسش از چیزی چیز یا شیئیت شیء^۱ از کوزه‌گر مثال می‌آورد و کارایی تصعید را در ساختن کوزه مورد تأمل قرار می‌دهد. کوزه حاصل رابطه آدمی است با عدم، زیرا که کوزه‌گر آن را در حول فضای خالی آن ساخته به عدم آن «وجود» می‌بخشد. در این باره چنین می‌نویسد: «جدار و ته کوزه را که موجب شکل و تقرر آن می‌شوند نمی‌توان به عنوان محتوی آن به حساب آورد. اما اگر آنچه را که در کوزه می‌ریزند منوط به خلأ موجود در آن بدانیم، در آن صورت باید گفت که کوزه‌گر با شکل دادن به جدار و ته آن کاری غیر از ساختن کوزه می‌کند. او نه به خاک رس بلکه به خلأ شکل می‌بخشد. غایت اصلی خلأ است و در خلأ و بر اساس خلأ است که خاک رس را ورز داده و چیزی حاوی شکلی خاص پدید می‌آورد. کوزه‌گر قبل از همه و به‌طور دائم با خلأ که امری غیرقابل دسترسی است سروکار دارد، او خلأ را به عنوان محتوایی خاص تولید می‌کند و بدان صورتی چون کوزه عطا می‌کند. خلأ کوزه تعیین‌بخش حرکات و اطوار مختلف در تولید آن است. آنچه کوزه را به صورت یک شیء درمی‌آورد به هیچ‌وجه ماده سازنده آن نیست، بلکه

1. Choséité de la chose (*Dinghafte des Dinges*)

خلائی است که محتوی آن را تشکیل می‌دهد»^۱. بدیهی است که خلأ مورد نظر هایدگر دارای همان کارکرد فضای خالی موجود در پیچۀ مدور است که قبلاً مورد بحث قرار گرفت. در پیچۀ نیز فضای خالی موجود در مرکز آن نمایندهٔ مطلوب گمشده است که جست‌وجوی ناممکن آن موجب حرکت تکراری فاعل نفسانی به گرد آن می‌گردد. این حرکت البته چیزی جز تمنای آدمی نیست که به برکت «عدم وجود» مطلوب گمشده، یعنی مطلوب مطلق، حاصل می‌شود. آرزومندی «موجودیتی است حاصل از عدم».

همان‌طور که در مثال هایدگر کوزه‌گر سبوی خود را بر پایهٔ خلأ می‌سازد و ورز دادن خمیر حاصل از گِل رس به گرد این فضای خالی صورت می‌گیرد، تمنای آدمی نیز منوط به عدم وجود مطلوب مطلق است. همان‌طور که لکان می‌گوید مطلوب گمشده هرگز از دست نرفته، زیرا که امری است ناموجود، اما مسئله همواره بر سر «بازیافتن» آن است.

در نظر لکان تصعید همچون تمنا منوط به خلأ یا عدم است. او خلاقیت هنری را امری ابتدا به ساکن یا به اصطلاح الهیون «قدیم»^۲ می‌داند و بدین ترتیب با نظریهٔ علمی تطور^۳ از سر ستیز درمی‌آید. لکان معتقد است که هر هنری واجد شیوه‌ای خاص است برای سازمان‌دادن به این خلأ، بدین معنی که خلاقیت هنری همواره متکی بر عدم است و از آن آغاز می‌شود. بدیهی است که سازمان‌بخشیدن به خلأ به معنای پُر کردن آن نیست، زیرا که در تصعید واقعی مکانیسم‌های دفاعی موردی برای عملکرد ندارند. لذا هنر فرار از عدم نیست، بلکه برعکس فتوح و گشایش نسبت بدان است. زیرا که هنر با مرگ بیگانه نیست و مرگ آگاهی طپشی است حیاتی در بطن هنرمند.

در نظر لکان تصعید عبارت است از «تعالی مطلوب تمنا به نحوی که

1. Martin Heidegger, «La chose», in *Essays et conférences*, tra. fr., A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 199-200.

۲. ex nihilo، در مقابل حادث.

3. Evolutionnisme

منزلی چون مطلوب مطلق بیاید». هر شیء ناچیزی می تواند چنین منزلی را پیدا کند. او از کلکسیون قوطی کبریت نویسنده معروف فرانسوی ژک پرور^۱ مثال می آورد: «قوطی های خالی با چنان سلیقه ای هنرمندانه بر روی اجاق اتاق نویسنده چیده شده بودند که وجود ناچیز آنها منزلی دیگر یافته و به اثری هنرمندانه تبدیل شده بود».^۲

لکان رابطه ای مانوس میان مطلوب مطلق و کتابت می یابد. در نظر او اسم دلالت در حالت تصعید مرتبه و منزلت کلام مکتوب را پیدا می کند. کتابت کلام کوششی است برای تقرب تفصیلی نسبت به مطلوب گمشده، روشنگاهی است که با فتوح خود پذیرای عدم و خلأ مترتب بر اسم دلالت یعنی کلام می گردد. زیرا چنانکه خواهیم دید مطلوب مطلق امری است واقع که «از نوشته نشدن باز نمی ایستد»^۳. بدین معنی که کلام مکتوب علی رغم سعی و کوششی که در نگاشتن آن دارد هر بار از کتابت آن عاجز می ماند و سعی در نگارش آن از سر گرفته می شود الی غیرالنهاییه. بی جهت نیست که در جوامع قدیم عمل کتابت حالتی کمابیش مقدس داشت. در حالی که این امر در مورد قرائت صادق نبود. شاید از همین روست که در این جوامع تعداد افرادی که قادر به خواندن بودند بر شمار کسانی که کتابت می دانستند فزونی داشت.

حیث واقع چیست و احوال مترتب بر آن کدام اند؟

در بحث پیرامون حیث واقع قبل از هر چیز می بایستی آن را از آنچه واقعیت^۴ خوانده می شود متمایز ساخت. واقعیت در جهت مقابل حیث واقع است، زیرا مقوله اخیر دارای ماهیت و ساختمانی است که آن را در جهت متضاد با

1. Jacques Prévert

2. J. Lacan, *Ethique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986.

3. «Il n'a de cesse de ne pas s'écrire» (Jacques Lacan).

4. Réalité

ساحت رمز و اشارت قرار می‌دهد. درحالی‌که واقعیت ساخته و پرداخته این ساحت به‌شمار می‌رود.

واقعیت در انواع مختلف آن (اجتماعی، تاریخی، نفسانی و ...) عبارت است از مجموع عناصر هماهنگی از اسماء دلالت که آدمی را در حوزه رمزی و اشاری خاصی به جهت ویژه‌ای سوق داده هدایت می‌کنند. واقعیت شبکه‌ای است از اسماء دلالت که رهنمون زندگی آدمیان است و روابط آنها را با گذشته، حال و آینده تعیین می‌بخشد. واقعیت انسان را بر آن می‌دارد تا متعهد حیات خویش شود و در تشکل آن سهمی اساسی داشته باشد. بدیهی است که واقعیت هر بار نوعی از سازماندهی مبانی و اصولی است که به‌موجب آنها اداره امور انسانی امکان‌پذیر می‌گردد. واقعیت مقوله‌ای است در حال‌تطور و تغییر و آدمی را در تلاش دائمی درگیر می‌آورد. واقعیت یک جامعه در هر بُرهه‌ای از تاریخ‌گواه این امر است: روابطی خاص انسان‌ها یعنی منشعب از ساحت رمز و اشارت که زندگی آنها را تدارک بخشیده و با آنان واجد نسبتی متقابل است. در این نسبت متقابل، هم واقعیت در پرورش آدمی دخیل است و هم انسان در تشکل آن دخالت دارد.

حیث واقع در جهتی کاملاً متضاد با واقعیت بوده و مقوله‌ای است تغییرناپذیر. ظهور حیث واقع حالتی متناوب دارد، بدین معنی که هر بار به‌طور غیرمنتظره آشکار می‌گردد. بنابر این نحو وجود، فرد آدمی هر بار غافلگیر می‌شود و هرگونه وسیله دفاعی را در دفع آن از دست می‌دهد. حیث واقع نه‌تنها فرد را در حالتی از مات‌زدگی نگاه می‌دارد بلکه موجب وحشتی عظیم در او می‌گردد. حیث واقع قلمروی است بیگانه با ساحت رمز و اشارت. وحشت آدمی در مقابل آن ناشی از همین بیگانگی عمیق است.

حیث واقع مقوله‌ای است که هر بار هنگام تشکل ساحت رمز و اشارت به برون‌فکنده شده و از مدار آن به خارج پرتاب می‌شود. حیث واقع حاصل و مازادی است از آنچه که از طریق وسایل انسانی نتوانسته به کار گرفته شده و وارد عالم او گردد. غرابت حیث واقع از آن‌روست که فرد

آدمی در حیطة شناخت خود و در زبان تکلم خویش عاجز از نامیدن آن است، زیرا در ساحت رمز و اشارت نمی‌گنجد. در مقابل حیث واقع زبان از گفتن بازمی‌ماند.

لکان این پدیدار را که مختص حیث واقع است وجود خارج از حیطة نفسانیات^۱ می‌نامد، چرا که از حد و مرز امکانات نفسانی فرد برون فکنده شده است. نمونه‌ای از آن را در بحث پیرامون پسیکوز ملاحظه کردیم. توهمات جنون‌آمیز فرد پسیکوتیک حاصل دفع قاطع اموری است که نتوانسته‌اند در ساحت رمز و اشارت بگنجد و حالتی ترمیزی پیدا کنند. نزد فرد پسیکوتیک محرومیت از ذکر حالت حیث واقع را پیدا می‌کند و به برون انداخته شده به نحو قاطعی نقض می‌گردد. چنان‌که دیدیم این مکانیسم چیزی جز نقض حکم به انتقاء موضوع نیست.

لکان در پیروی از نظریه فروید می‌نویسد: «آنچه در ساحت رمز و اشارت تقرر نیابد در عالم خارج ظهور پیدا می‌کند»^۲. در پسیکوز نام پدر به علت عدم ترمیز به صورت امری واقع درآمد در هیئت شخصیت‌های مهم تاریخی یا مذهبی در توهمات و هذیان‌ات فرد ظاهر می‌گردد.

اما حیث واقع به پسیکوز اختصاص ندارد، بلکه مقوله‌ای است که با تلفیق «برومه‌ای» خود با حیث خیالی و ساحت رمز و اشارت، نفس و حیات آدمی را تشکل می‌بخشد.

حیث واقع همزمان با تشکل ساحت رمز و اشارت تعیین می‌یابد. تقرر نام پدر و تشکل ساحت مترتب بر آن یعنی رمز و اشارت در دامنه افق و محدوده‌ای خاص صورت می‌گیرد. این محدوده مقوله‌ای جز حیث واقع نیست که با تحدید ساحت رمز و اشارت، خود فی‌نفسه در خارج از آن تقرر یافته از آن پس دسترسی بدان امری محال و ممتنع می‌گردد. بدین ترتیب

1. Ex-sistence

2. J. Lacan, *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 885.

تأسیس^۱ ساخت رمز و اشارت لزوماً متکی بر حیث واقع است. لذا حیث واقع حد و مرز ساخت رمز و اشارت را تشکیل می‌دهد. بدون این حد و مرز البته ساحتی این‌چنین نیز وجود نتواند داشت. حیث واقع جهت وجودی ساخت رمز و اشارت است. مثال: شیرین، خانم جوان هنرمندی است که به کار تئاتر اشتغال دارد. کابوسی مکرر وی را به خود مشغول داشته است. «خواب می‌بینم که به روی صحنه آمده ولی متن نمایشنامه را کاملاً فراموش کرده‌ام». می‌توان طیباع هیستری را ماهیت اصلی کار هنرمند تئاتر دانست. هنرپیشه تمنای خود را در خدمت آرزومندی نویسنده یا کارگردان تئاتر می‌گذارد و با انطباق با پرسوناژ موردنظر در نمایشنامه خود را فراموش کرده پذیرای تمنای غیر می‌گردد. در فاصله میان او و نقشی که ایفا می‌کند ورطه‌ای هولناک وجود دارد که تنها به برکت وجود تمنای غیر است که اجتناب‌پذیر می‌شود. چرا که غیر با به صحنه گذاردن آرزومندی مکنون در خود، ورطه یا خلأ هولناک را گویی «پُر» کرده مانع از سقوط فرد در آن می‌گردد.

در رؤیای مورد بحث، متن نمایشنامه حکم تمنای غیر را دارد که به علت فراموشی یعنی غیبت خود موجب وحشت و اضطرابی عظیم در هنرپیشه جوان می‌گردد. ناگفته پیداست که نمایشنامه به عنوان تمنای غیر به ساخت رمز و اشارت تعلق دارد که زبان تکلم یکی از بارزترین تجلیات آن به شمار می‌رود. اگر این نکته را در نظر آوریم که آرزومندی فرد هیستریک در تمنای غیر و انطباق با آن است، در آن صورت درک وحشت حاصل از رؤیا خالی از

۱. لفظ تأسیس (constitution) به معنای ایجاد افقی است که در دامنه آن تاریخ (به معنای فردی یا جمعی آن) تحدید یافته حیات فردی و جمعی را تعیین می‌بخشد. این اصطلاح در صدر مطالعات ادmond هوسرل (Edmund Husserl) قرار دارد که به موجب آن پدیدارشناسی به عنوان علمی دقیق (rigoureux) تلقی شده بنابر موضوعات مختلف معارف انسانی به نواحی (régions) مختلف تقسیم می‌گردد. پدیدارشناسی ناحیه‌ای (phénoménologie régionale) پرسش و تفحصی است عمیق در مورد مبانی هر علم به نحوی که بتوانیم به افق تحدیدی آن علم پی برده ماهیت مبادی پرسش‌شده آن را دریابیم.

دشواری خواهد بود، چه غیاب تمنای غیر فرد هیستریک را در مقابل ورطه هولناکی قرار می‌دهد که تا آن زمان در حالت خفا باقی مانده بوده است.

شیرین، هنرپیشه جوان، در روان‌کاوی خود به کارگزاری اصلی تمنای خویش آگاهی یافته و پی برده است که ذات آن در انطباق با تمنای غیر است. رؤیا یا کابوس او چیزی جز به صحنه گذاردن این آگاهی نیست. این کسب آگاهی او را در مقابل حیث واقعه قرار داده و خلأ هولناک او را به وی نشان می‌دهد. هنرمند جوان در ادامه طی طریق خود در روان‌کاوی بر آن شد تا از آن پس با عزل نظر از تمنای غیر آرزومندی خاص خویش را تقبل کرده آن را از حالت وحشتناکش درآورده بپذیرد، یعنی از تمتع موجود در انطباق با آرزومندی غیر دست شسته متعهد از دست دادن آن گردد.

غایت روان‌کاوی در واقع مواجهه فرد با حیث واقع اوست که تا آن زمان خارج از حیطه نفسانیات قرار گرفته و عالم او را تعیین بخشیده است. به عبارت دیگر روان‌کاوی فرد را به ترک تمتع حاصل از حیث واقع رهنمون شده تزلزلی عمیق در عالم نفسانی او پدید می‌آورد.

بدیهی است که تکرار، یعنی بازگشت لایتغیر کابوس، به این علت است که هربار در ساحت رمز و اشارت نمی‌گنجد و مطرود می‌گردد. این برون‌فکنی عامل اصلی بازگشت دائمی حیث واقع را تشکیل می‌دهد. لذا کابوس یکی از تجلیات عمده حیث واقع است. مثالی دیگر بیاوریم.

پروانه دختر جوانی است شانزده ساله که از کابوسی تکراری رنج می‌برد. در این کابوس پروانه شاهد صحنه‌ای است فجیع: موجودی کریه به وضع غیر قابل تحملی دست به کشتن مادر و فرزندی که در همسایگی آنها هستند می‌زند.

سرگذشت زندگی پروانه خالی از وقایع دروغ آمیز نیست. مادر او در هنگام تولد وی سر زار رفته و مادرخوانده کنونی وی دختر پنج ساله خود را ناگهان در پی بیماری سختی از دست داده است. پروانه به این خواهر ناتنی چندان محبتی نشان نمی‌دهد و نسبت بدو احساسی مملو از حسادت داشته است. او دختری است بیمار و از تنگی میترا ل قلب رنج می‌برد. عوارض بیماری

گاه به اوج خود می‌رسند و پروانه را از پای درمی‌آورند. افراد خانواده او را دختری «بدعق» و حتی «بدجنس» توصیف می‌کنند و بداخلاقی او را به حساب بیماری او گذاشته از در مسالمت با او درمی‌آیند.

ولی این «بدجنسی» دلایل عمیق‌تری دارد. روان‌کاوی پروانه به سرعت نشان می‌دهد که وی از احساس گناهی عظیم نسبت به مرگ مادر و خواهر ناتنی خویش رنج می‌برد. حال علت این احساس گناه کدام است و چرا پروانه را در روابطی این‌چنین ناگوار با دیگران درگیر آورده است؟

کابوس او دلایل لازم را برای توجیه این پدیدار فراهم آورد. موجود کریه چیزی جز تصویری ناآگاه که دختر جوان از وجود خویش دارد نیست، زیرا که خود را عامل اصلی مرگ مادر و خواهر می‌پندارد: در نظر او علت فوت مادر تولد اوست و اگر به خشونت نسبت به خواهر خود مبادرت نمی‌کرد مرگ او را از خانواده‌اش نمی‌ربود!

چنان‌که می‌بینیم عالم پروانه به حول محور این موجود کریه می‌چرخد. عدم قبول این موجود و طرد آن به خارج از حد و مرز نفسانیات به عنوان حیث واقع‌نه‌تنها به روابط خانوادگی او تعیین می‌بخشد بلکه مرتباً و مکرراً به صورت کابوس ظاهر شده و موجب اختلال در وی می‌گردد.

حیث واقع مقوله‌ای است ممتنع که پیوسته به‌طور لایتغیر ظاهر می‌گردد. چنان‌که در مورد نوروها (طباع‌های هیستری و وسواسی) ملاحظه کردیم، آرزومندی آدمی اساساً امری محال است، زیرا که بدون چنین خصوصیتی تمنا امری پایان‌پذیر بوده و حیات نفسانی جهت‌ی برای ادامه روند خویش نخواهد یافت.

حیث واقع همواره به‌جای اصلی و اولی خود بازمی‌گردد، چرا که به‌علت طرد از ساحت رمز و اشارت و سیله‌ای برای ایجاد تنوع در آن موجود نیست. حیث واقع به‌محض ظهور طرد می‌گردد و هرگونه امکان پرسش را از میان برمی‌دارد.

حیث واقع افقی است که در محدوده آن ساحت رمز و اشارت تعیین

می‌یابد، افقی که به علت وجه وجودی خود قابل ملاحظه و پرسش نتواند بود و دسترسی بدان امری محال خواهد بود. حیث واقع محیط بر ماست و ما نمی‌توانیم از آن فاصله گرفته ذات آن را دریابیم.

چنان‌که قبلاً ملاحظه کردیم نوعی تمتع اساسی و اولی در آدمی وجود دارد که ناشی از حیث واقع بوده به گونه آن عمل می‌کند. فروید متعلق این تمتع را مطلوب مطلق^۱ می‌نامد، مطلوبی اساساً از دست رفته که آدمی را در این توهم درگیر می‌آورد که وصول بدان امری است ممکن.

1. La chose (*das Ding*)

مؤخره

شرح حال فروید

بانی روان‌کاوی

ده‌ها کتاب در شرح زندگانی زیگموند فروید نگاشته شده است. در میان نویسندگان آنها می‌توان از استفن تسویگ^۱، لو آندرا-آسلمه^۲، تومس من^۳، ارنست جونز و دیدیه آنزیو یاد کرد. بر این آثار می‌بایستی کتاب مکس شور^۴، پزشک خصوصی فروید را که تا پایان عمر همراه او بود، اضافه کرد.

آثار فروید، که به سی و یک زبان ترجمه شده، بالغ بر بیست و چهار کتاب و صد و بیست و سه مقاله است. علاوه بر ده‌ها مقدمه بر کتب مختلف یا سخنرانی‌های گوناگون حدود پانزده هزار نامه از فروید باقی مانده است که در رأس آنها مکاتبات او با استفن تسویگ، آرنولد تسویگ، اینشتین، کارل گوستو یونگ و رومن رولان قرار دارند. فروید پنج مطالعه بالینی مهم دارد که عبارت‌اند از:

1. Stefan Zweig
3. Thomas Mann

2. Lou Andreas-Salomé
4. Max Schur

۱. ایدا بُویر^۱، که شرح و تفصیل روان‌کاوی دختر جوانی است هیستریک که فروید بدو نام مستعار دورا را داده است.

۲. هربرت گراف^۲ معروف به هِنس کوچک^۳ که شرح هراس و وحشت‌های کودکی پنج‌ساله است. هِنس کوچک مستقیماً تحت روان‌کاوی فروید قرار نگرفت. پدر او که در پی روان‌کاوی همسرش توسط فروید توجه خاصی به نظریات او مبذول می‌داشت، با نقل مشکلات فرزند خود برای «پروفسور» حالت واسط و رابط را در روان‌درمانی کودک خویش واجد گردید. هِنس کوچک به‌خصوص از آن جهت حائز اهمیت است که اولین کوشش را در مورد روان‌کاوی کودکان تشکیل می‌دهد.

۳. ارنست لَنزِر^۴ معروف به مرد موش‌آذین که اولین مطالعه مفصلی است که در تاریخ علوم نفسانی در مورد طباع و سواسی-اجباری صورت گرفته است.

۴. دَنیل پُل شیربر که قبلاً مورد بحث قرار گرفت.

۵. سِرگی پانکیف^۵ معروف به مرد گرگ‌آذین. وی در خانواده روسی ثروتمندی پا به عرصه وجود نهاده بود. ده سال پیش نداشت که پدرش خودکشی کرد. دو سال بعد خواهرش دست به انتحار زد. سِرگی پانکیف که دچار عوارض متعددی شده بود توسط ده‌ها پزشک و روان‌پزشک روسی و اتریشی تحت مداوا قرار گرفت تا بالاخره یکی از پزشکان او را به سوی روان‌کاوی هدایت کرد. آنچه بلافاصله موجب شگفتی او شد اینکه فروید اولین پزشکی بود که او را به صورت بیمار نگاه نمی‌کرد، بلکه توجه خود را به سرگذشت و عالم باطنی او مبذول می‌داشت. فروید در اولین ملاقات با وی وضع را چنین خلاصه کرده بود: «تابه حال علل بیماری خود را در لگن

1. Ida Beuer

2. Herbert Graf

3. Le petit Hans

4. Ernst Lanzer

5. Sergueï Pankejeff

جست‌وجو کرده‌اید!» با این گفته نه‌تنها فروید اشتباه پزشکان قبلی را در مورد درمان وی مورد تأکید قرار می‌داد، بلکه به بیبوست مزمنی اشاره می‌کرد که از مدت‌ها قبل سرگی پانکیف از آن رنج می‌برد. روان‌کاوی وی تا ۱۹۱۴ ادامه یافت و منجر به بهبود وضع نفسانی وی گردید و بدو اجازه داد با زن دلخواهش ازدواج کند. در اینجا بود که با آغاز جنگ، کشورهای اتریش و روسیه از درِ مخاصمت با هم درآمدند. پس از پایان جنگ و انقلاب اکتبر در روسیه، سرگی پانکیف تمام ثروت خود را از دست داد و عوارض بیماری‌اش عود کرد. به‌همت فروید جامعه روان‌کاوی وین نه‌تنها با کمک‌های مالی بدو اجازه داد به امرار معاش ادامه دهد بلکه روان‌کاوان متعددی را به روان‌کاوی او گماشت.

حال بازگردیم به زندگی و آثار فروید. دو مجموعه کامل از آثار او به زبان آلمانی در دست است: مجموعه نوشته‌ها^۱ که در زمان حیات او به طبع رسید و مجموعه آثار^۲ که پس از مرگ او انتشار یافت و مرجع اصلی را برای محققان تشکیل می‌دهد. یکی دیگر از مراجع مهم در مورد آثار فروید ترجمه انگلیسی آنهاست که توسط جیمز استراچی^۳ انجام گرفته و موسوم است به آثار کامل زیگموند فروید در زمینه روان‌شناسی^۴ با حواشی و توضیحات جامع. این ترجمه معروف به نسخه استاندارد^۵ بوده و از لحاظ کیفیت تحقیقاتی مکمل نسخه اصلی (آلمانی) است.

زیگموند فروید در ششم ماه می ۱۸۵۶ در چکسلواکی در شهر فزبرگ^۶ واقع در شهرستان مُراوی^۷ به دنیا آمد. پدرش به فروش پشم و پارچه اشتغال

1. *Gesammelte Schriften*

2. *Gesammelte Werke* (G.W.)

3. James Strachey

4. *Complete Psychological Works of S. Freud*

5. *Standard Edition* (S.E.)

6. Freiberg

7. Moravie

داشت. خانواده یهودی‌اش غیرسستی بودند و به ارزش‌های معنوی عصر روشنگری اعتقاد داشتند.

پدرش که برای امرار معاش به مشکلاتی جدی برخورد کرده بود، سه سال بعد از تولد او، یعنی در ۱۸۵۹، خانواده خود را به لایپزیک برد و در آنجا اقامت داد. ولی به علت ادامه وضع مالی نامناسب بالاخره سال بعد به وین مهاجرت کرد و از آن پس در این شهر سکنا گزید.

فروید پس از اتمام تحصیلات متوسطه در سال ۱۸۷۳ به دانشکده پزشکی وارد شد. در این زمان آنچه نظر او را به خود جلب می‌کرد مطالعه علوم دقیقه و خاصه نظریه داروین در زمینه زیست‌شناسی بود. در ۱۸۷۵ به اخذ یک بورس تحصیلی در زمینه جانورشناسی موفق شد و راهی شهر تریسته^۱ در ایتالیا گردید. نتایج این تحقیقات که در سال ۱۸۷۷ به طبع رسید حاکی از علاقه فروید به مطالعه سلول‌های عصبی بود که نشانی از آن را در رساله او به نام طرح برای یک روان‌شناسی علمی (۱۸۹۵) پیدا می‌کنیم.

فروید در ۱۸۷۹ به علت اجبار به انجام خدمت نظام و وظیفه، حرفه پزشکی را موقتاً ترک کرد و با استفاده از این فرصت به ترجمه و انتشار چهار رساله از جان استوارت میل پرداخت.

در ۱۸۸۲ به اخذ مدرک پزشکی خود نائل شد و پس از ازدواج با مارتا برنیز^۲ بر آن گردید که حرفه تحقیقاتی خویش را رها کرده هم خود را صرف طبابت کند.

لذا در همان سال به استخدام بیمارستان عمومی شهر وین درآمد و به مدت سه سال در یکی از بخش‌های آن تحت ریاست تئودور مینرت^۳، روان‌پزشک معروف، به کار مشغول شد.

1. Triste

2. Martha Bernays

3. Theodor Meynert

در سال ۱۸۸۵ به مناسبت ارتقا به مقام استاد آزاد^۱ در عصب‌شناسی بورسی برای تحقیق در فرانسه به او اعطا گردید. اقامت وی در پاریس در واقع اولین گام او در پژوهش‌هایی بود که بالاخره به ابداع علم روان‌کاوی انجامید. ملاقات با شارکو که در آن زمان درخشان‌ترین چهره در عصب‌شناسی به‌طور اعم و در مطالعات مربوط به هیستری به‌طور اخص بود تمام فکر و ذکر او را به خود مشغول می‌داشت. نبوغ شارکو در این بود که عمیقاً دریافته بود که نه تنها هیستری ضایعه‌ای عصبی نیست بلکه حیات جنسی در پیدایش آن مدخلیتی اساسی دارد. چنان‌که قبلاً گفتیم هر سه‌شنبه در حضور عام بیماران را فراخوانده و تحت خواب مصنوعی عوارض آنها را در برابر چشمان مملو از شگفتی حضار ناپدید می‌ساخت.

فروید در بازگشت از پاریس طی کنفرانسی در باب هیستری مردان با چندان استقبالی از سوی همکاران مواجه نگردید. به‌گفته‌ی او این عدم استقبال ناشی از عدم قبول هیستری نزد مردان بود. ولی بعضی از مورخان روان‌کاوی بر آن‌اند که واکنش همکاران فروید بدین جهت بوده است که وی به‌علت ارادت خاص خود به شارکو قسمت اعظم نظریات موجود در آن زمان را در باب هیستری به وی نسبت می‌داد.

فروید در ۱۸۸۷ پس از تولد متیلد، اولین فرزندش، با ویلهلم فلیس آشنایی پیدا کرد. این آغاز دوستی صمیمانه‌ای بود که علی‌رغم تلاطم‌هایی قابل توجه سهمی مهم در تکامل فکری او پیدا کرد. فلیس با ذکاوتی خاص و با استفاده از «داده‌های» فیزیولوژیک سیستم خُرافی خاصی را ابداع کرده بود که به‌موجب آن اعداد و ترکیب آنها سهمی مهم در ظهور بیماری‌های مختلف داشتند. وی حتی سرنوشت افراد را منوط به اعداد می‌دانست. گفته می‌شود که با عملیات ریاضی خاصی مرگ فروید را برای حدود سال ۱۹۰۰ پیش‌بینی کرده بود. فروید که ارادت و علاقه خاصی به فلیس پیدا کرده بود در طی

1. Privatdozent

مکاتبات طولانی خود با وی کشفیات و تحقیقات خود را به تفصیل با او در میان می‌گذاشت. رفته‌رفته این مبادله حالت نوعی خود روان‌کاوی^۱ را برای فروید پیدا کرد، چندان‌که می‌توان کتاب *تعمیر خواب*^۲ او را تا حد قابل ملاحظه‌ای ثمره این رابطه دانست. ولی این دوستی به علت افکار خرافی و شخصیت پارانویاک فلیس به تدریج قطب منفی خود را ظاهر ساخت و بیم آن می‌رفت که فروید زیر بار کمرشکن آن «جان سالم» به در نبرد. ولی شخصیت فروید واجد چنان قدرتی بود که بالاخره توانست از آن خلاصی یابد.

فروید در سپتامبر ۱۸۹۱ خانه و محل کار خود را به شماره ۱۹ خیابان برگسه^۳ انتقال داد. وی با شش فرزند خود تا سال ۱۹۳۸ که از اتریش توسط نازی‌ها تبعید گردید به کار و زندگی در آنجا ادامه داد. در این زمان بیماران او به‌طور عمده زنان هیستریک بودند که به طبقه مرفه جامعه اتریش تعلق داشتند. وی برخلاف روان‌پزشکان آن زمان که فقط به ذکر و طبقه‌بندی عوارض بیماری اکتفا می‌کردند، سعی در درمان آنها داشت. ابتدا روش‌های رایج در آن زمان یعنی ماساژ، هیدروتراپی و الکتروتراپی را به کار گرفت و سپس به روش خواب مصنوعی (هیپنوتیسم) روی آورد. رفته‌رفته هیپنوتیسم را کنار گذاشت و با فشار انگشت روی پیشانی بیماران (روش تلقین) آنها را به یادآوری خاطرات گذشته که به زعم او حاوی علل عوارض کنونی بودند دعوت کرد. این روش که متکی بر تداعی آزاد معانی بود به تدریج موجبات لازم را برای پیدایش روان‌کاوی فراهم آورد. لفظ «روان‌کاوی» برای نخستین بار در ۱۸۹۶ به کار گرفته شد ولی فروید ابداع آن را به ژوزف برویر نسبت می‌دهد. فروید در کنار برویر در مورد درمان بیماران هیستریک و به‌خصوص اولین بیمار آنها موسوم به آنا او به اعمال روش پالایش پرداخت. طبق این روش بیماران تحت خواب مصنوعی خاطرات تلخ یا غیرقابل قبولی

1. Auto-analyse

2. *L'interprétation des rêves (Traumdeutung)*

3. 19 Bergasse Strausse

را که علت اصلی عوارض آنها بود به یاد آورده موجب تصفیه یا پالایش احوال بیمارناک خود می‌گردیدند.

فروید در ۱۹۰۲ به اخذ عنوان استاد فوق‌العاده^۱ نائل گردید.

او در طی سال‌های دوستی خود با فلیس آثار قابل توجهی منتشر کرد: مطالعاتی در باب هیستری^۲، برای درک انواع آفزی^۳ (اختلال در قوه تکلم) و کتاب تعبیر خواب. در همین دوره بود که فروید نظریه اغفال^۴ خود را کنار گذاشت و به جای آن نظریه فانتسم را قرار داد.

کشف قوانین حاکم بر رؤیا، دسترسی به نظریه مربوط به ضمیر ناآگاه که حاصل دفع و سرکوبی امیال است و بالاخره درک عقده او دیپ همه و همه نتایجی منطقی از نظریه جدید او در باب فانتسم بودند و رفته‌رفته بنای ساختمان عظیمی را فراهم آوردند که روان‌کاوی نام گرفت. اولین کتاب جامع فروید درباره روان‌کاوی همان تعبیر خواب اوست که شاید بتوان آن را مهم‌ترین اثر او دانست. فروید کشف زبان رؤیا را مدیون رؤیایی است که در آن حکایت از تزریق به بیماری است که نام مستعار ایرما را به خود گرفته است. رؤیای فروید در ژوئیه ۱۸۹۵ حادث گردید. وی در نامه‌ای آن را برای فلیس به تفصیل شرح می‌دهد و می‌نویسد: «آیا فکر می‌کنی که یک روز روی این خانه بر پلاکی مرمی این کلمات را حک کنند: در این خانه در بیست و چهارم ژوئیه ۱۸۹۵ دکتر زیگموند فروید به کشف راز رؤیا نائل آمد».

بین ۱۹۰۱ و ۱۹۰۵ فروید علاوه بر مطالعه بالینی خود در مورد دورا متوالیاً به انتشار سه کتاب دیگر پرداخت: اختلالات نفسانی در زندگی روزمره^۵

1. Professeur extraordinaire

2. *Etudes sur l'hystérie (Studien über Hysterie)*

3. *Contribution à la conception des aphasies (Zur Auffassung der Aphasien)*

4. *Théorie de séduction*

5. *Psychopathologie de la vie quotidienne (Zur Psychopathologie des Alltagslebens)*

(۱۹۰۱)، لطیفه و رابطه آن با ضمیر ناآگاه^۱ (۱۹۰۵) و سه رساله در باب نظریه جنسی^۲ (۱۹۰۵).

او در سال ۱۹۰۲ به اتفاق شماری چند از روان‌کاوان به تأسیس جامعه روان‌شناسی چهارشنبه همت گماشت. این مؤسسه صورتی متشکل‌تر از جلسات بحث و مبادله‌ای بود که هر چهارشنبه در خانه او تشکیل می‌گردید. در ۱۹۰۷ این حلقه توسعه یافت و شخصیت‌های مهم دیگری بدان پیوستند که از آن جمله‌اند: هنس زکس^۳ (اتریش)، ساندور فرینزی (مجارستان)، کارل آبرهام^۴ (آلمان)، ارنست جونز (انگلیس)، آبرهام بریل^۵ (اتریش) و مکس آیتینگن^۶ (لهستان).

فروید در ۱۹۰۹ به دعوت استنلی هال^۷، روان‌شناس معروف امریکایی، و دانشگاه کلارک واقع در ماساچوست برای ایراد چند سخنرانی به ایالات متحد آمریکا رفت. در این سفر گوستو یونگ و ساندور فرینزی او را همراهی کردند. علی‌رغم استقبال شایان توجهی که از او شد، علاقه چندانی به قاره آمریکا از خود نشان نداد.

به‌منظور اجتناب از زده شدن برچسب «یهودی» به کشفیات خود بود که یونگ را در رأس انجمن بین‌المللی که در سال ۱۹۰۱ تأسیس گردیده بود نهاد. این مؤسسه در سال ۱۹۳۳ محدوده آلمانی‌زبان خود را رها کرد و به انجمن بین‌المللی روان‌کاوی^۸ تبدیل گردید.

فروید بین سال‌های ۱۹۰۹ و ۱۹۱۳ دو اثر دیگر انتشار داد: خاطره‌ای از

1. *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient (Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten)*

2. *Trois essais sur la théorie sexuelle (Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie)*

3. Hanns Sachs

4. Karl Abraham

5. Abraham Brill

6. Max Eitingon

7. Stanley Hall

8. Internationale Psychoanalytische Vereinigung (IPV)

کودکی لئوناردو داوینچی^۱ (۱۹۱۰) و توتیم و تابو^۲ (۱۹۱۳). در این هنگام شاهد ظهور بیش از پیش اختلاف نظر در نهضت روان‌کاوی هستیم. اختلافات بر سر مفاهیم اساسی روان‌کاوی بودند: مدت روان‌کاوی شخصی روان‌کاوان تحت آموزش، مسئله انتقال قلبی - یعنی رابطه عاطفی افراد تحت روان‌کاوی با شخص روان‌کاو -، مسئله انتقال قلبی متقابل - یعنی رابطه‌ای که شخص روان‌کاو ممکن است بنا بر سرگذشت و حیات نفسانی خویش با افراد تحت روان‌کاوی ایجاد کند - و مسئله اجتناب از آن، سهم جنسیت در نظریه روان‌کاوی، تعریف ضمیر ناآگاه و ...

در ۱۹۱۱ آلفرد آدلر^۳، که مخالف نظریه جنسیت بود و به جای آن از مفهوم عقده حقارت استفاده می‌کرد، از گروه فروید جدا شد. دو سال بعد نوبت به یونگ رسید که ضمیر ناآگاه جمعی را جانشین ضمیر ناآگاه فروید کرد. در همین زمان بود که ویلهلم ریش^۴ - که بر آن بود که مارکسیسم و روان‌کاوی را با هم تلفیق کند - از نهضت فروید جدا شد.

در بین سال‌های ۱۹۱۹ و ۱۹۳۳ انجمن بین‌المللی روان‌کاوی چنان وسعت گرفت که به گولی دیوان سالار (بوروکراتیک) تبدیل شد و قدرت مطلقه را در کشورهای مختلف در باب تربیت روان‌کاوان جوان در دست گرفت.

در دهه ۳۰ فروید به انتشار سه رساله عمده پرداخت که عبارت بودند از: ماورای اصل لذت^۵ (۱۹۲۰)، روان‌شناسی جمعی (توده‌ها) و تحلیل من نفسانی^۶ (۱۹۲۱)، من و این و آن نفسانی^۷ (۱۹۲۳). این سه رساله تجدیدنظری هستند

1. *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci (Ein Kindheits Erinnerung des Leonardo da Vinci)*
2. *Totem et Tabou (Totem und Tabou: Einige Übereinstimmungen im Seelenleben des Wilden und der Neurotiker)* 3. Alfred Adler
4. Wilhelm Reich
5. *Au-delà du principe de plaisir (çJenseits des Lustprinzips)*
6. *Psychologie des masses et Analyse du moi (Massenpsychologie und Ichanalyse)*
7. *Le moi et le ça (Das Ich und das Es)*

در مفهوم ضمیر ناآگاه و تعریف جدیدی از ساحت‌های نفسانی (توپیک دوم)^۱ به دست می‌دهند. در توپیک اول^۲ فروید نفسانیات آدمی را به سه موضع متمایز تقسیم کرده بود: ضمیر آگاه، نیمه‌آگاه و ناآگاه. در توپیک دوم سه موضع یادشده جای خود را به من، فرامن و این و آن نفسانی می‌دهند.

فروید در توپیک دوم رانش‌ها را به نحو قاطعی به دو قسمت متعارض تقسیم می‌کند: رانش مرگ و رانش زندگی. در همین زمان است (فوریه ۱۹۲۳) که پزشکان غده کوچکی در سق دهان او کشف کرده آن را تحت عمل جراحی بیرون می‌کشند. نخست پزشک معالج او فلیکس دُیچ^۳ وجود غده سرطان را از او پنهان می‌کند. شش ماه بعد هَنس پیشلِر^۴، یکی از معروف‌ترین جراحان آن زمان، ناگزیر به قطع هردو فک شده بخش مهمی از قسمت راست سق دهان را نیز برمی‌دارد. فروید تا پایان عمر متحمل سی و یک عمل جراحی گردید.

او پس از این عمل جراحی پزشک معالج خود را عوض کرده مکس شور را به عنوان پزشک مخصوص خود برگزید، پزشکی که تا پایان عمر او را همراهی کرد. او با این طبیب «قراردادی» بسته بود که بنابر آن به محض اینکه زندگی واقعاً برای او غیرقابل تحمل گردد محلولی مرگبار به او تزریق کرده به حیات وی خاتمه بخشد.

تسویگ چنین می‌نویسد: «فروید با سق مصنوعی خود به سختی می‌توانست صحبت کند... ولی در بحث مخاطب را رها نمی‌کرد. روح پولادین او همواره بر آن بود تا به دوستانش نشان دهد که اراده‌اش علی‌رغم تمامی رنج و تألمی که جسم او بروی تحمیل می‌کرد همچنان قوی و پر قدرت باقی مانده است و این مبارزه‌ای سخت بود که با گذشت زمان پیچیدگی و ظرافت بیشتری می‌یافت. هربار که به دیدن او می‌رفتم مرگ سایه خود را بیش

1. Deuxième topique

2. Première topique

3. Felix Deutsch

4. Hans Pichler

از پیش بر چهره او گسترده بود... در یکی از آخرین دفعات سلوڈر دلی^۱، نقاش معروف را به همراه خود بردم. دلی ارادتی خاص به فروید داشت. در حین صحبت ما طرحی از صورت او کشید. هرگز جرأت نکردم آن را به وی نشان دهم، زیرا دلی با ذکاوت خاصی حضور مرگ را در چهره اش دریافته بود.

اما بیماری مانعی برای فروید در ادامه فعالیت هایش نبود. در ۱۹۲۶ یکی از شاگردان غیرپزشک او به نام تئودور ریک^۲ به جرم «طبابت» به دادگاه کشیده شد، زیرا که در آن زمان در نظر عام روان‌کاوی بخشی از علم پزشکی محسوب می‌شد. فروید با نیرو و انرژی خاصی به تألیف کتابی به نام مسئله روان‌کاوی غیرپزشکی^۳ پرداخت. سال بعد با کشیشی سوئسی به نام اُسکار فیستر، که از نخستین روان‌کاوان این کشور بود، مکاتبه‌ای طولانی را پیرامون مذهب آغاز کرد. کتاب آینده یک توهم^۴ در زمینه یک چنین پرسشی نگاشته شده است. فروید در این کتاب بر آن است که نوروز و مذهب واجد ساختمان نفسانی یکسانی هستند. در ادامه این نظریه است که در ۱۹۳۰ کتاب مهم نارضایتی در تمدن^۵ را منتشر می‌کند. در این کتاب او به بحث در این باره می‌پردازد که آیا جوامع دموکراتیک قادر هستند بر رانش‌های مخرب خود فائق آمده مانع از خسران فزاینده انسان مدرن گردند؟ ولی فروید در همان حال در مکاتبات خود با آلبرت اینشتین از این نظریه دفاع می‌کند که گسترش فرهنگی می‌تواند مانعی در مقابل جنگ و بربریت باشد. جنگ جهانی دوم عکس این امر را به اثبات رسانید. زیرا که گسترش فرهنگی در اروپا نتوانست در مقابل بربریت مقاومت کند و فاشیسم را از میان بردارد. هیتلر و طرفداران او به محض رسیدن به قدرت تمامی فعالیت‌های روان‌کاوان را معلق کردند و کتاب‌های فروید را به آتش سپردند. انستیتوی روان‌کاوی

1. Salvador Dali

2. Theodor Reik

3. *La question d'analyse profane (Die Frage der Laienanalyse)*

4. *L'avenir d'une illusion (Die Zukunft einer Illusion)*

5. *Malaise dans la civilisation (Das Unbehagen in der Kultur)*

برلین «آریایی» شد و نتوانست در مقابل وحشیگری رژیم هیتلری مقاومت کند. وضع در اتریش به‌نحو دیگری بود. پس از تهاجم آلمان و اشغال اتریش انجمن روان‌کاوی وین تشکیلات خود را بلافاصله منحل کرد و فرصتی برای آریایی کردن آن برای نازی‌ها باقی نگذاشت.

با دخالت ویلیام بالیت^۱، دیپلمات امریکایی، و پرداخت مبلغی هنگفت توسط روان‌کاو معروف فرانسوی پرنسس بناپارت^۲، فروید با خانواده‌اش وین را ترک کرد. او تا آخرین لحظه در مقابل اوضاع وخیم از یک‌سو و اصرار روزافزون دوستان و شاگردانش به ترک اتریش از سوی دیگر مقاومت کرده بود. در هنگام عزیمت ناچار به امضای اعلامیه‌ای گردید که طبق آن نه او و نه اطرافیانش مورد آزار و اذیت کارمندان حزب ناسیونال سوسیالیست واقع نگردیده‌اند!

فروید پس از اندک‌زمانی اقامت در پاریس به لندن رفت و در خانه شماره ۲۰ خیابان مرفیلد گردنز^۳ که بعدها به‌صورت موزه درآمد رحل اقامت گزید. در این خانه بود که به تحریر آخرین کتاب خود موسی و یکتاپرستی^۴ پرداخت. در این هنگام است که جنگ جهانی دوم شروع به گسترش سایه دیوآسای خود بر اروپا و آسیا کرد. در پاسخ به این پرسش که آیا این آخرین جنگ است، فروید می‌گوید: «بله آخرین جنگ من».

او در بیست و یکم سپتامبر دست مکس شور، پزشک معالج خود را در دست نهاده «قرارداد» را بدو یادآوری می‌کند: «به من قول دادید که هنگامی که وقتم فرا رسید مرا رها نکنید. اکنون زندگی شکنجه‌ای بیش نیست و معنای خود را از دست داده است. با دخترم، آنا، مشورت کرده‌ام که کار را یکسره کنید». آنا بر آن است که باز هم می‌بایستی صبر کرد ولی مکس شور

1. William Bullitt

2. Marie Bonaparte

3. 20 Marefield Gardens

4. *L'homme Moïse et la religion monothéiste (Der Man Moses und die monotheistische Religion)*

تأکید ورزیده وی را متقاعد می سازد. شور در سه نوبت سه سانتی گرم مرفین به او تزریق می کند. در بیست و سوم سپتامبر ۱۹۳۹ در ساعت سه نیمه شب بعد از دو روز اغما پیرمرد به آرامی خاموشی می گیرد. تسویگ: «چنین بود پایانی متعالی برای حیاتی متعالی، مرگی فراموش نشدنی در میان کشت و کشتاری عمومی در دوره ای خونبار. وقتی ما، دوستان او، جسد او را پایین می آوریم می دانستیم که بدین ترتیب بهترین موجود میهن خود را به خاک انگلیس می سپاریم».

مراجع و منابع

بخش نخست

فصل اول

- Almanach de la dissolution*, ouvrage collectif, Paris, Navarin, 1986.
- Roudinesco, E., *Jacques Lacan*, Paris, Fayard, 1993.
- Roudinesco, E., *Histoire de la psychanalyse en France*, vol. II, Paris, Le Seuil, 1986.
- Palmier, J.-M., *Lacan*, Paris, Ed. Universitaires, 1969.
- Perrier, F., *Voyages extraordinaires en Translacanie*, Paris, Lieu Commun, 1985.
- Safouan, M., *Jacques Lacan et la question de la formation des analystes*, Paris, Le Seuil, 1988.
- Juranville, A., *Lacan et la philosophie*, Paris, PUF, 1984.
- Allouch, J., *Marguerite ou l' Aimée de Lacan*, Paris, EPEL, 1990.
- Lacan, Jacques, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique psychanalytique*, Le Seuil, 1978.
- Lacan, J., *De la psychose paranoïaque dans ses rapports à la personnalité*, Paris, Seuil, 1966.
- Lacan, J., «Situation de la réalité familiale», in *Encyclopédie française*, Larousse, tome VIII, 1938.

- Lacan, J., «Le stade de miroir comme formateur de la fonction du je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique», in *Revue Française de Psychanalyse*, oct.-dec. 1949.
- Freud, S., Pfister, O., *Correspondances*, Paris, Gallimard, 1966.
- Freud, A., *Le moi et les mécanismes de défense*, Paris, PUF, 1967.
- Hartmann, H., *La psychologie du moi et le problème de l'adaptation*, Paris, PUF, 1968.
- Essays on Ego Psychology*, International Universities Press, 1964.
- Kris, E., Loewenstein, R., *Elements de psychologie psychanalytique*, Paris, PUF, 1975.
- Jones, E., *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud*, Paris, PUF, 1978.

فصل دوم

- Lacan, J., *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil 1973.
- Freud, S., «Pulsions et destins des pulsions», in *Métapsychologie*, Paris, Gallimard (folio), 1968.
- Freud, S., «Le moi et le ça», in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1966.
- Freud, S., *Abrégé de psychanalyse*, Paris, PUF, 1949.
- Freud, S., *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, Gallimard, 1965.
- Movallali, K., *La pulsion interrogée depuis la pensée de Heidegger*, publication interne au Mouvement du Coût Freudien, 1988.
- Barr, Stephen, *Expérience de topologie*, Paris, Lysimaque, 1987.
- Spitz, R., *Hospitalism*, The Psychoanalytic Study of the Child, 1, 1945.

بخش دوم

فصل اول

- De Saussure, F., *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1967.
- Lacan, J., «Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse», in *Ecrits*, Paris, Seuil 1966.
- Lacan, J., *La lettre volée* (1955), *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966.
- Lacan, G., *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud* (1957), *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966.

- Lacan, J., *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien* (1960), *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966.
- Lacan, J., *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1977.
- Lacan, J., *Les psychoses*, Paris, Seuil, 1985.
- Lacan, J., *La relation d'objet et les structures freudiennes*, Paris, Seuil, 1994.
- Lacan, J., *Identification*, Séminaire inédit (1962).
- Lacan, J., *La logique du fantasme*, Séminaire inédit (1967).
- Jakobson, R., *Essais de linguistique générale*, Paris, Minuit, 1963.
- Gadet, Fr., *Saussure, une histoire de la langue*, Paris, PUF, 1987.
- Lévi-Strauss, Cl., *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton, 1967.
- Lévi-Strauss, Cl., *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.
- Movallali, K., *Dérégation*, Littoral, n°25, Avril 1988.
- Barr, S., *Expérience de topologie*, Paris, Lysimaque, 1987.
- Heidegger, M., *Nietzsche I et II*, tra. fr., P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1967.
- Porge, E., *Jacques Lacan, un psychanalyste*, Erès, 2000.
- Balmès, Fr., *Ce que Lacan dit de l'être*, Paris, PUF, 1999.
- Freud, S., *La négation*, Œuvre Complète XVII, Paris, PUF, 1989.
- Freud, S., *Au-delà du principe de plaisir*, Œuvre Complète XVI, Paris, PUF, 1989.
- Freud, S., *Interprétation des rêves*, tr. fr., Paris, PUF, 1967.
- Freud, S., *Psychologie des masses et analyse du moi*, OC XVI, Paris, PUF, 1989.
- Freud, S., *La naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1956.
- Freud, S., *Métapsychologie*, Paris, Gallimard (folio), 1968.
- Freud, S., *Abrégé de psychanalyse*, Paris, PUF, 1968.
- Freud, S., *Le moi et le ça*, OC XVI, Paris, PUF, 1989.

فصل دوم

- Lacan, J., *Les complexes familiaux*, Paris, Navarin, 1984.
- Lacan, J., «Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique», in *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966.

- Lacan, J., *Les écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil, 1975.
- Freud, S., *La psychologie des masses et analyse du moi*, OC XVI, Paris, PUF, 1989.
- Freud, S., *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 1969.
- Freud, S., *La naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1986.
- Wallon, H., *La vie mentale*, Paris, Editions Sociales, 1982.
- Dolto, Fr., Nasio, J.-D., *L'érftart du miroir*, Paris, Rivages, 1987.
- Movallali, K., *Haines et passions*, Intervention lors du colloque du Mouvement du Coût Freudien sur *La Haire* (1995).
- Caillois, R., *Méduse et c^{ie}*, Paris, Gallimard, 1960.
- Caillois, R., *Approche de l'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1974.
- Spooner, B., «The evil eye in the Middle East», in *The evil eye*, Columbia University Press, New York, 1976.

فصل سوم

- Freud, S., *Au-delà du principe de plaisir*, OC XVI, Paris, Gallimard, 1989.
- Freud, S., Breuer, J., *Etudes sur l'hystérie*, Paris, PUF, 1956.
- Freud, S., *Résultats, idées, problèmes I*, Paris, PUF, 1984.
- Freud, S., *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 1954.
- Freud, S., *Sur étiologie de l'hystérie*, OC III, Paris, PUF, 1989.
- Freud, S., *La naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1986.
- Lacan, J., «Au-delà du principe de réalité», in *Ecrits*, Paris, Seuil 1966.
- Lacan, J., R.S.I., Séminaire inédit (1974-1975).
- Lacan, J., *L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986.
- Lacan, J., *Le désir et son interprétation*, Séminaire inédit (1958-1959).
- Heidegger, M., *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958.
- Charcot, J.M., *Leçon du mardi à la Salpêtrière*, Paris, Progrès médical-Bataille, 1892.
- Foucault, M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972.
- Trillat, E., *Histoire de l'hystérie*, Paris, Seghers, 1986.
- Didi-Huberman, *Invention de l'hystérie*, Paris, Macula, 1982.

اعلام و اصطلاحات

(فارسی / آلمانی / انگلیسی / فرانسه)

آرزومندی (Désir/ Wish/ Begierde) مرحله ~ ۲۴، ۲۶، ۲۸، ۴۸، ۵۱، ۵۳، ۵۴، ۵۶، ۵۷، ۷۴، ۷۶، ۹۸، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۲۸-۱۳۲، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۶۰، ۱۶۶، ۱۶۸-۱۷۰، ۱۹۱، ۱۹۳، ۲۴۳، ۲۴۶، ۲۵۲، ۲۶۳-۲۶۶، ۲۷۲، ۲۷۶ ~ آدمی ۹۹-۱۰۰، ۱۳۰، ۱۶۳، ۱۸۱، ۲۵۴ ~ غیر ۲۶، ۹۸، ۹۹، ۱۹۸ ~ مادر ۵۸-۶۰، ۱۸۱ ~ مزادی ۱۰۰ ~ ناآگاه ۲۰۲

آسیب‌زا (Pathologique/ Pathological/ Verletzend) ۳۸، ۱۸۵، ۲۵۸، ۲۶۱، ۲۶۲

آشنا غریبی (Inquiétante étrangeté/ Feeling of strange/ Unheimliche) ۱۸۴

آتیسیم (Autisme) ۱۱۷، ۱۹۵، ۱۹۷-۱۹۹

آتیسیم عارضه‌ای است که برای نخستین بار توسط کینر (Kanner)، روان‌شناس انگلیسی، در سال ۱۹۴۶ توصیف شده است. این عارضه مورد مطالعات بسیاری قرار گرفته ولی علل آن تاکنون همچنان در پرده راز باقی مانده است. عده‌ای آن را جزء بیماری‌های عصبی دانسته و معتقدند که روزی مداوایی جسمانی برای آن پیدا خواهد شد. درحالی‌که عده‌ای دیگر آن را اساساً عارضه‌ای حاصل از رابطه مادر و نوزاد می‌دانند. عده اخیر که اکثر روان‌کاوان از جمله آنها هستند بر اصلاحات مهم و قاطعی اتکا می‌کنند که از روان‌درمانی این کودکان حاصل می‌آید. شاخص اصلی آتیسیم این

است که کودک در عالمی «مدارسته» خود را زندانی کرده هرگونه ارتباطی را برای خود با عالم خارج غیرممکن می‌سازد. این «زندان» فاقد محتوی بوده و عالمی است تهی. از این روست که بیتلهایم (Bruno Bettelheim) (۱۹۰۳-۱۹۹۰) آن را «قلعه تهی» می‌نامد، زیرا که واجد تجهیزات دفاعی عظیم در مقابل تهاجم خارجی است، درحالی که در «محوطه داخلی» خود فضایی تهی بیش نیست. اطفال اوتیست (Autiste) علاوه بر عدم دسترسی به زبان تکلم و اجتناب مطلق از نگاه به دیگران، به گونه‌ای رفتار می‌کنند که گویی افراد آدمی به کلی موجوداتی بی‌جان برای آنها هستند. گاه حتی آنها را به مثابه اشیا «مورد استفاده» قرار می‌دهند. ولی این «بی‌تفاوتی مطلق» نمی‌بایستی ما را به این فکر باطل بیندازد که این کودکان فاقد هرگونه حساسیتی هستند. برعکس، «بی‌تفاوتی» آنها حاکی از شکنندگی مطلق آنان است که البته حاصلی جز پناه‌جستن آنها در «قلعه» ندارد. کوچک‌ترین تغییر در عالم اطراف مقرون به اضطرابی عظیم نزد آنهاست، امری که وسواس بیمارناک آنها را در مورد حفظ وضع و موقعیت موجود توجیه می‌کند. این کودکان قادرند ساعت‌ها در گوشه‌ای بنشینند و با حرکت تکراری و ماشینی وار خود به جلو و عقب، عالم و آدم را در سیر قهقراپی عزلت و عُسرت بی‌پایان خود به‌دست «فراموشی» بسپارند.

اجابت (Bejahung) ۱۰۱، ۱۰۶، ۱۱۵، ۱۹۳

فرایند اجابت برای فروید در ارتباطی نزدیک است با توانایی کودک در ایجاد تمایز میان عالم خارج و عالم نفسانی. در وهله اول آنچه برای کودک مطبوع است توسط وی پذیرفته شده او را به توحید با آن برمی‌انگیزد. درحالی که آنچه نامطبوع است به‌سوی عالم خارج طرد می‌گردد. کودک در فرایند اجابت با آری‌گفتن به عناصر مطبوع، آنها را در وجود خود «جذب» می‌کند و به همین نحو نیز عناصر نامطبوع را از وجود خویش «طرد» کرده و آنها را به عالم خارج دفع می‌کند.

فروید در مطالعه کارگزاری نفی در نفسانیات دو مقوله اصلی منطق یعنی سلب و اجابت را به ترتیب ناشی از اجابت (جذب امور مطبوع) و دفع (طرد امور نامطبوع) می‌داند و نشان می‌دهد که چگونه پایه‌های چنین عملیات منطقی در ذهن کودک جای می‌گیرند.

برای لکان اجابت آری‌گفتن کودک به نام پدر و قبول مدخلیت او در ارتباط با مادر است. به موجب این فرایند است که طفل مادر را بر خود حرام یافته پذیرای قانون و ساحت رمز و اشارت می‌گردد.

اجباری (Compulsif/ Compulsive/ gezwungen) ۲۴۲-۲۴۷، ۲۵۳، ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۶۶،

۲۸۳

اجتناب از درد (Déplaisir/ Unpleasure/ Unlust) ۲۳۷، ۲۳۹

احساس تسلط (در مرحله آینه) (Maîtrise) ۲۲، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۶۰، ۱۶۸

احساس گناه (Sentiment de culpabilité /Guilt feeling /Schuldgefühl) ۶۳، ۸۱،

۱۰۷-۱۰۹، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۶۴، ۲۷۸

ادغام (Condensation/ Condensation/ Verdichtung) ۲۱۹

آدواری (Cyclique/ Cyclical/ Zyklisch) ۱۲۳

آرگانیسم (Organisme/ Organism/ Organismus) ۴۱-۴۳، ۴۹، ۵۰، ۲۳۶، ۲۳۷

اسپیتز، رُنه (Spitz, René Arpad) ۳۹

پزشک و روان‌کاو امریکایی (۱۸۸۷-۱۹۷۴) که در مورد رابطهٔ مادر و نوزاد و مشکلات ناشی از نقصان این رابطه مطالعات فراوان دارد. وی عارضهٔ بیمارستان‌زدگی (Hospitalisme) را نزد کودکان کشف کرد و هم خود را در توصیف آن گذاشت. به برکت این مطالعات بود که رفته‌رفته در اکثر ممالک غربی بیمارستان‌ها و پزشکان تدابیر لازم را برای اجتناب از حدوث چنین عوارضی نزد کودکان اتخاذ کردند، تدابیری که همگی در جهت حفظ رابطهٔ عاطفی و مستمر میان مادر و کودک در محیط بیمارستانی است به‌نحوی که بستری‌شدن اطفال لطمه‌ای به رابطهٔ حیاتی و عمیقی که با خانوادهٔ خویش دارند وارد نیاورد.

استریندبرگ، آگوست (Strindberg, August) ۱۲۰

نویسندهٔ سوئدی (۱۸۴۹-۱۹۱۸) که بعد از دوران کودکی دشواری که در کتاب وی موسوم به پسران خدمتکار توصیف شده است، اولین رمان ناتورالیست خود را به‌نام اتاق سرخ در ۱۸۷۹ منتشر ساخت. زندگی عاشقانه و پرتلاطمش به اختلالات عصبی منجر شد و به آثاری چون متأهل، دفاعیات یک دیوانه، پدر (۱۸۷۷)، دوشیزه ژولی (۱۸۸۸)، رقص مرگ (۱۹۰۱) و تعداد دیگری نمایشنامه‌غنائی دیگر بخشید. او واضع سمبولیسم و ناتورالیسم ادبی در سوئد بود و آثارش عمیقاً تئاتر قرن بیستم را تحت تأثیر خود قرار داد.

استعاره (Métaphore/ Metaphor/ Metaphor) ۷۹، ۸۷، ۹۰، ۱۰۲

استعاره پدری (Métaphore paternelle) ۱۰۱، ۱۰۲ ← نام پدر

اسکیزوفرنی (Schizophrénie/ Schizophrenia/ Schizophrenie) ۱۱۷-۱۲۳، ۱۲۶،
۱۲۹، ۱۳۳، ۲۴۲

اسم دلالت (Signifiant/ Signifier/ Signifikant) ۶۷، ۷۸، ۸۰-۸۵، ۸۷، ۱۲۲، ۱۲۵،
۱۷۴-۱۷۶، ۱۹۴، ۲۷۳، ۲۷۴

اسم دلالت عنصر پایه‌ای زبان تکلم است برای دلالت و معنی‌بخشیدن به فرد به‌عنوان فاعل نفسانی. اسم دلالت به‌محض تعیین معنایی برای فاعل نفسانی به اسم دلالتی دیگر متداعی می‌شود و اسم اخیر به‌نوبه خود به اسم دلالتی دیگر... (سلسله زنجیری زبان). خصوص اسم دلالت در تفاوت محض آن است با تمامی اسماء دلالت دیگری که در زبان موجودند. اسم دلالت درعین‌حالی که با مدلول خود عنصر زبانی واحدی تشکیل می‌دهد مستقل از آن عمل می‌کند، زیرا که ذات آن در تعدد معنا یعنی ایهام است. فریدینان دو سوسور (Ferdinand de Saussure)، زبان‌شناس معروف، رابطه میان دال (اسم دلالت) و مدلول را به ورق کاغذی تشبیه کرده است که گرچه پشت و روی آن با هم متفاوت‌اند ولی عنصری واحد را تشکیل می‌دهند. این تفاوت اساسی را به‌خصوص در مورد شعر می‌توان دریافت: وقتی شعری را حفظ می‌کنیم، آنچه در حافظه جای می‌گیرد معنا یا مدلول کلمات نیست، بلکه اسماء دلالت آنهاست که در توالی ضروری خاصی قرار دارند. به‌همین نحو نیز هنگام فراموشی یک کلمه آنچه به‌دست فراموشی سپرده شده معنا و مدلول کلمه نیست، بلکه اسم دلالت آن است.

برای روان‌کاو اسم دلالت صورتی است صوتی که موطن اصلی آرزومندی فرد را تشکیل می‌دهد و در حیطه ضمیر ناآگاه عمل می‌کند. کشف آن مستلزم استماع واقعی آن است. اساس روان‌کاوی چیزی جز این نوع استماع نیست. چه فرد ممکن است همواره آن را بر زبان بیاورد بدون اینکه قادر به شنیدن واقعی آن باشد. رابطه توکل‌آمیز فرد با شخص روان‌کاو چنین استماعی را امکان‌پذیر و راه را برای اخذ آگاهی از ضمیر ناآگاه هموار می‌سازد.

اسیر و مجذوب (در مرحله آینه) (captif) ۱۵۱

اصل ثبات (Principe de stabilité/ Principle of stability/ Stabilitätsprinzip) ۲۳۶،

اصل دوام انرژی ۲۳۶

(Principe de constance/ Principle of constance/ Konstanzprinzip)

اصل لذت (Principe de plaisir/ Pleasure principle/ Lustprinzip) ۲۳۵، ۹۶، ۳۷

۲۶۵، ۲۶۹، ۲۹۱

اصل نیروانا (Principe de Nirvana/ Principle of Nirvana/ Nirvanaprinzip) ۲۳۷

اصل واقعیت (Principe de réalité/ Reality principle/ Realitätprinzip) ۳۷، ۹۶

۲۳۵، ۲۳۷، ۲۶۵

اضطراب هشت ماهگی (Angoisse du 8^{ème} mois/ 8th month anxiety) ۱۵۸

اعراض (از چهره) ۱۹۶-۲۰۱، ۲۱۵

(Détournement de visage/ Face turning away/ Gesichtabwenden)

اغفال جنسی (Séduction/ Seduction/ Verführung) ۲۶۲، ۲۶۳

فریود در وهله اول بر آن بود که هیستری ناشی از اغفال جنسی فرد در دوران کودکی اوست. او این پدیدار را نوروتیکا (Neurotica) می خواند. ولی رفته رفته به کشف این امر نائل آمد که چنین «وقایعی» حاصل فانتسم‌ها و تخیلات ناآگاه افراد هیستریک هستند. در بیست و یکم سپتامبر ۱۸۹۷ به دوستش ویلهلم فلیس (Wilhelm Fliess) چنین می نویسد: «دیگر به نظریه نوروتیکا اعتقادی ندارم».

افسردگی (Dépression/ Depression/ depression) ۵۶، ۱۲۳، ۱۹۷، ۲۵۶

افکار وسوسه آمیز ۲۴۳-۲۴۵

(Pensées obsédantes/ Obsessional thoughts/ Zwangvorstellungen)

الگوی اصلی (Prototype/ Prototype/ Prototyp) ۱۹۲، ۲۱۱

الگوی جامع (Paradigme/ Paradigm/ Paradigma) ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۰، ۲۰۶

امحای شخصیت (Dépersonnalisation/ Depersonalization/ Depersonalisierung)

۱۵۵، ۱۸۳

ایمه («محبوبه») (Aimée) ۱۶، ۱۴۴، ۱۴۵

نامی است مستعار که لکان در تز دکترای خود (۱۹۳۲) برای بیمار خویش انتخاب کرد. او مبتلا به هذیان محبوبیت بود.

انتقال قلبی (Transfert/ Transference/ Übertragung) ۱۳۸

رابطهٔ توکل‌آمیزی را که فرد مورد روان‌کاوی به‌طور فی‌البداهه با روان‌کاو خود برقرار می‌کند انتقال می‌خوانند. ما تعبیر توکل‌آمیز را مسامحتاً در اینجا به کار می‌بریم. زیرا توکل مفهومی است عرفانی که با خط‌مشی روان‌کاو سازگاری ندارد. اما زبان فارسی طی قرن‌ها با عرفان تلفیقی غیرقابل انکار یافته و صرف‌نظر کردن از آن می‌تواند تمامیت آن را در خطر اندازد. عرفان، موسیقی و مذهب در رابطه‌ای منسجم با یکدیگر هستند و خالی‌کردن زبان فارسی از اصطلاحات آنها دور از اِعمال خشونت به این زبان نخواهد بود و می‌تواند به از بین بردن امکان تفکر در آن بینجامد.

به‌علاوه رابطهٔ فرد مورد روان‌کاوی را با روان‌کاو نمی‌توان متکی بر توکل به معنای عرفانی آن دانست. چه روان‌کاوی فرسنگ‌ها از رابطهٔ مرید و مراد فاصله دارد. روان‌کاوی دعوت از فرد است در تعهد تاریخ و گذشتهٔ خود به‌عنوان فاعل نفسانی. ولی فاعل نفسانی در نظر روان‌کاو فاعلی است اعتباری، زیرا که ذات آن در مقوله‌ای است که در عرف لکان برزخ خوانده شده است. فاعل برزخی بدین معناست که آدمی نه واجد وجودی تام و کامل است و نه در مقابل غیری تام و کامل قرار دارد. غیر نیز چون فاعل نفسانی عنصری است فقدان و برزخی. درحالی‌که در مفهومی چون توکل اساس بر تمامیت غیر نهاده شده و برای تقبل و تعهد فعالانهٔ فاعل نفسانی جایی نیست.

این رابطه از آنجا انتقال قلبی نام گرفته که فرد مورد روان‌کاوی احوال قلبی خود را از مطلوبات آرزومندی خود که در دوران کودکی او تشکیل یافته‌اند به شخص روان‌کاو انتقال می‌دهد. به برکت این انتقال که در واقع تکراری است از احوال قلبی گذشته، فرد قادر می‌گردد که با باز زیستن گذشته به تعارضات موجود در آنها آگاهی یابد.

انتقال قلبی رابطه‌ای است که با عشق به معنای عادی آن قرابتی مهم داشته و در عین حال با آن متفاوت است. برای توضیح این مهم نخست می‌بایستی به این پرسش پاسخ داد که عشق چیست و رابطهٔ آن با آرزومندی کدام است؟

آرزومندی، چنان‌که قبلاً در این کتاب ملاحظه کردیم، فرد را پیوسته در مقابل فقدان ذاتی او قرار می‌دهد. یافتن هر مطلوبی، فرد را به این توهم می‌اندازد که سرانجام بر این فقدان ذاتی فائق آمده است. اما هر بار کسب ارضا از مطلوب مجدداً فرد را در مقابل فقدان او قرار داده موجب بازگشت آرزومندی وی می‌گردد. لذا ماهیت مطلوب در «هیچی» و خلأ آن است و به همین جهت است که آرزومندی آدمی پایان‌ناپذیر باقی می‌ماند. چنان‌که می‌دانیم مطلوب آرزومندی نزد آدمیان منوط به مقوله‌ای است که ذکر خوانده می‌شود. ماهیت ذکر در «وجود فقدان» آن است.

عشق مابه ازایی است در قبال فقدان ذکر. از همین روست که لکان عشق را عبارت از اعطای چیزی می‌داند که فرد فاقد آن است. لذا عشق اعطای «فقر» ذاتی عاشق است به معشوق، معشوقی که به نوبه خود کاری جز عدم قبول آن نمی‌کند (رُک لکان). در رابطه توکل آمیزی که در روان‌کاوی پدید می‌آید، فرد مورد روان‌کاوی در مقابل کشف فقدان ذاتی خود مقاومت می‌ورزد، بدین معنی که با اعطای عواطف خود به شخص روان‌کاو بر آن می‌شود که وی را از منزلت حرفه‌ای او یعنی کشف ضمیر ناآگاه منحرف کرده خود را به مثابه موجودی درآورد که با عشق خود هرگونه فقدان را نزد روان‌کاو از بین خواهد برد. اما عاشقی در واقع طلب عشق بوده دوست داشتن همواره میل به دوست داشته شدن است.

«عشق» از سوی فرد مورد روان‌کاوی دسیسه‌ای می‌گردد در جهت گمراهی روان‌کاو، بدین معنی که کوشش وی به‌طور ناآگاه بر آن خواهد بود که روان‌کاو کشف ضمیر ناآگاه را به کناری گذارده حدیث عشق را جانشین آن سازد. این دسیسه اهمیت خود را هنگامی پیدا می‌کند که در نظر آوریم که جلسات روان‌کاوی فرصتی مغتنم برای اظهار احوال قلبی است. فروید برای تفهیم این دسیسه لطیفه‌ای حکایت می‌کند که شنیدنی است. می‌گویند که مردی ملحد صاحب شرکت بیمه‌ای بود و از اتفاق مریض شده و در بستر بیماری در حال جان‌سپردن بود. در آخرین لحظات حیات خود تقاضا کرد که کشیشی را بر بالین او آورند تا از الحاد خود قبل از مرگ دست شسته به حق و حقانیت او ایمان آورد. ملاقات آنها چندساعتی به‌طول انجامید. کشیش در هنگام خروج از اتاق بیمار قرارداد بیمه‌ای در دست داشت درحالی‌که مرد بیمار همچنان ملحد باقی مانده بود.

اگر کار روان‌کاو حفظ بی‌طرفی و مبارزه با چنین دسایسی است در آن صورت باید این پرسش را مطرح کرد که چه مقام و منزلتی را می‌بایستی برای فرد مورد روان‌کاوی احراز کند؟ روان‌کاو در رابطه خویش با افراد مورد روان‌کاوی می‌بایستی از احراز دو موضع اصلی اجتناب ورزد: طلب و آرزومندی. طلب مقوله‌ای است که به من نفسانی باز می‌گردد و آرزومندی به فاعل برزخی. لذا روان‌کاو در منزلت خود نه منی نفسانی خواهد بود که چنین و چنان طلبی را از فرد داشته باشد نه فاعلی نفسانی در پی آرزو و تمنای خویش. مقام او در احراز منزلت غیر است. زیرا که فرد مورد روان‌کاوی به‌عنوان فاعل نفسانی همواره گیراگیر رابطه‌ای است اساسی با غیر که ضمیر ناآگاه او یکی از مظاهر عمده آن را تشکیل می‌دهد. این امر هنگامی اهمیت خود را پیدا می‌کند که به‌یاد آوریم که غیر «موجودی» است محذوف (کحیر) و اینکه به‌جهت همین جنبه عدمی

است که گنجینه اصلی زبان تکلم را تشکیل می‌دهد. لکان در تحلیلات خود از انتقال قلبی سرانجام موفق گردید که به عنصری اساسی که در آن مکنون است پی برد. در نظر او آنچه علت اصلی انتقال قلبی در روان‌کاوی است این است که روان‌کاو برای فرد مورد روان‌کاوی منزلت کسی را پیدا می‌کند که «واجد» علم و دانشی خاص بوده و قادر است با علم خود حقیقت زندگی او را آشکار سازد. ولی چنان‌که می‌دانیم، این فرد مورد روان‌کاوی است که واجد چنین «دانشی» است، البته دانشی ناآگاه که در ضمیر ناآگاه او نهفته است. کار روان‌کاو القای دانستنی‌های خود نیست، بلکه با سعه صدر و فتوح نفسانی خویش کاری جز هموارساختن راه برای فرد مورد روان‌کاوی نمی‌کند. لذا از این‌روست که لکان دانش او را دانشی مفروض می‌داند که توسط فرد مورد روان‌کاوی فرض شده و با ایجاد انتقال قلبی در او روان‌کاوی را امکان‌پذیر می‌سازد. روان‌کاو در واقع عامل دانشی است مفروض (Supposé savoir) به همان نحو که غیر «موجودی» است محذوف یا فقدانی (کحیر).

انجمن بین‌المللی روان‌کاوی (آی. پی. ای) (۲۰، ۲۹۰، ۲۹۱)

(International Psychoanalytic Association IPA)

در سال ۱۹۰۸ چهل و دو روان‌کاو از کشورهای مختلف (امریکا، اتریش، انگلیس، آلمان، مجارستان و سوئیس) اولین جلسه خود را تحت عنوان «روان‌شناسان فرویدی» در شهر سالزبورگ آلمان تشکیل دادند. دو سال بعد در سی مارس ۱۹۱۰ فروید به اتفاق ساندور فرنزی (Sandor Frenzi) تشکیلاتی به نام سازمان بین‌المللی روان‌کاوی (IPV) (Internationale Psychoanalytische Vereinigung) در شهر نورنبرگ بنیاد نهاد. این سازمان پس از مهاجرت اکثریت قریب به اتفاق روان‌کاوان ژرمنیک به امریکا - که در پی به قدرت رسیدن هیتلر در آلمان صورت گرفت - نام ای. پ. آ به خود گرفت. می‌توان نهضت روان‌کاوی را به سه دوره تقسیم کرد:

الف. سال‌های تنهایی (۱۸۹۶-۱۹۰۷) که طی آن فروید با پشتیبانی عده معدودی به پایه‌ریزی شالوده روان‌کاوی همت گماشت.

ب. دوران «کارل گوستو یونگ» که طی آن روان‌کاوی در سوئیس رخنه کرده جایی برای خود در کنار روان‌شناسی تجربی موجود در این کشور یافت. یونگ اولین کسی بود که در سال ۱۹۱۰ به ریاست سازمان بین‌المللی انتخاب شد. در نظر فروید یونگ وارث بلافصل او به‌شمار می‌رفت. ولی چندی نپایید که اختلافات نظری آنها منجر به انفصال گردید و یونگ از روان‌کاوی فروید فاصله گرفته به تدریج روان‌شناسی تحلیلی خود را

که بر پایه وجه نظری «ماورای طبیعی» بود بنیان نهاد.

ج. دوره «امریکایی» (۱۹۰۹-۱۹۱۳) که با سفر فروید به امریکا آغاز شد و پس از مهاجرت روان‌کاوان ژرمنیک‌الاصل به این کشور در ۱۹۳۶ گسترش یافت و تا به امروز ادامه دارد.

پس از جدایی یونگ از فروید انجمن روان‌کاوی زوریخ منحل گردید (۱۹۱۳) و جای خود را به انجمن روان‌کاوی شهر لندن داد که به همت ارنست جونز (Ernest Jones) پا به عرصه وجود نهاد. سپس شاهد ایجاد انجمن‌های دیگری در سراسر دنیا هستیم: سازمان هلندی روان‌کاوی (۱۹۱۷)، انجمن سویسی روان‌کاوی (۱۹۱۹)، سازمان روان‌کاوی روسیه (۱۹۲۲-۱۹۲۸)، انجمن روان‌کاوی هند (۱۹۲۲)، انجمن روان‌کاوی ایتالیا (۱۹۲۵) که در ۱۹۳۸ منحل شد و در ۱۹۴۶ کار خود را از سر گرفت، انجمن برزیلی روان‌کاوی (۱۹۲۷)، انجمن روان‌کاوی پاریس (۱۹۲۶)، انجمن روان‌کاوی ژاپن (۱۹۳۲)، تشکل جمعی گروه‌های روان‌کاوی کشورهای اسکاندیناوی در ۱۹۳۴، سازمان روان‌کاوی آرژانتین (۱۹۴۲) و بالاخره انجمن روان‌کاوی بلژیک در ۱۹۴۶. ای.پ.آ ابتدا (۱۹۱۰-۱۹۲۵) تنها به هماهنگ‌سازی فعالیت‌های انجمن‌های مختلف اکتفا می‌کرد ولی به تدریج حائز قدرتی روزافزون گردید تا آنجا که امروزه کنترل و بازرسی آنها را از طریق کمیسیون‌های مختلف در سراسر دنیا برعهده دارد. ای.پ.آ در طول حیات خود بحران‌های گوناگونی را پشت‌سر گذاشت که از آن جمله است مسئله مجادله‌انگیز رابطه روان‌کاوی با علم پزشکی که در سال‌های ۱۹۲۶-۱۹۳۰ جوامع روان‌کاوی را به خود مشغول داشت. پرسش این بود که آیا آموزش روان‌کاوی می‌بایستی به پزشکان اختصاص داشته باشد یا آنکه حرفه‌ای است اساساً غیرپزشکی؟ فروید از طرفداران قاطع نظریه غیرپزشکی بود. کتاب وی موسوم به مسئله روان‌کاوی غیرپزشکی (۱۹۲۶) (*Die Frage der Laienanalyse*) (*Question de l'analyse profane*) به همین منظور نگاشته شده است. او در این کتاب فردی را که فاقد هرگونه اطلاعی از روان‌کاوی است به‌عنوان مخاطب خیالی خود در نظر می‌آورد و با او به گفت‌وگو نشسته به آموزش روان‌کاوی به او می‌پردازد. بدین‌نحو فروید نشان می‌دهد که حرفه روان‌کاوی هیچ‌گونه نیازی به آموزش پزشکی ندارد.

اما روان‌کاوان امریکایی و در رأس آنها آبراهام بریل (Abraham Brill) با شخص فروید از در مخالفت درآمدند و اصل را در ای.پ.آ بر قبول کاندیداهایی برای آموزش روان‌کاوی گذاشتند که به اخذ مدرک پزشکی نائل آمده باشند.

این مسئله روان‌کاوان اروپایی را که اکثراً مخالف وجه نظر پزشکی در روان‌کاوی

بودند از همکاران امریکایی آنها متمایز ساخت.

از جنگ جهانی دوم به بعد به تدریج دانشگاه‌های مختلف در سراسر دنیا به ایجاد رشته روان‌شناسی پرداختند و حرفه روان‌شناسی رسمیت یافته با روان‌پزشکی از در رقابت درآمد. لذا روان‌پزشکی که همواره روان‌کاوی را شعبه و بخشی از خود می‌انگاشت در مقابل روان‌شناسی که اکنون مدعی الحاق آن به رشته خود بود قرار گرفت. طرفداران فروید، که روان‌کاوی را حرفه‌ای غیرپزشکی می‌دانستند، ناگزیر مبارزه خود را به روان‌شناسی نیز گسترش دادند.

نهضت روان‌کاوی لکانی در فرانسه و توسعه آن در اروپا و امریکای جنوبی موجب تقویت وجه نظر فروید گردید. اما در حال حاضر بیم آن می‌رود که روان‌کاوی یک بار دیگر به صورت شعبه‌ای از روان‌پزشکی درآید، به خصوص که به علت بحران اقتصادی افراد برای استفاده از بیمه پزشکی بدان گرایش دارند که به روان‌پزشکان رجوع کرده از پرداخت هزینه روان‌کاوی خود معاف باشند. حال آنکه یکی از اصول روان‌کاوی مبتنی بر ضرورت پرداخت هزینه روان‌کاوی از سوی خود فرد بوده هرگونه دخالت را از طرف فرد یا مقامی ثالث در حیطه روان‌کاوی مخالف مبانی آن می‌داند.

علی‌رغم اختلافاتی که میان انجمن‌ها و سازمان‌های متفاوت روان‌کاوی در سراسر دنیا وجود دارد، همگی در رعایت دو شرط عمده برای حرفه روان‌کاوی اتفاق نظر دارند: ۱. روان‌کاوی شخصی که ایجاب می‌کند که فرد روان‌کاو خود مورد روان‌کاوی قرار گرفته باشد، ۲. انجام چند مورد روان‌کاوی تحت سرپرستی روان‌کاوان تأیید شده. علاوه بر این دو شرط عمده، روان‌کاو به نحوی از انحاء کار خود را پیوسته تحت کنترل روان‌کاوی دیگر قرار داده از او در هدایت حرفه خود به طور مستمر مدد می‌طلبد. زیرا که روان‌کاوی حرفه‌ای دقیق و بغرنج است و هرگز نمی‌تواند به کلی فرد روان‌کاو را از خطاهای حرفه‌ای مصون نگه دارد.

نکته دیگری که لازم است در مورد حرفه روان‌کاوی خاطر نشان گردد این است که روان‌کاو با شرکت فعال در انجمن‌های مختلف، ایراد سخنرانی و انتشار مقالات و نوشته‌های خود همواره بر آن خواهد بود که حجیت خود را مورد تأیید همکاران خویش قرار داده و در امر انتقال روان‌کاوی به نسل‌های بعدی سهمی بسزا داشته باشد. حال با توجه به آنچه گذشت درک این امر دشوار نخواهد بود که چرا روان‌کاوان به خصوص در فرانسه پیوسته از به رسمیت شناخته شدن حرفه خود توسط دولت سر باز زده‌اند.

انصراف قلبی ← تصرف قلبی

انطباق (Identifikation/ Identification/ Identifizierung) ۲۷، ۱۶۹، ۱۷۶۷، ۱۷۹، ۲۷۶، ۲۷۷ ~ واقعی هویت ۱۸۸ ~ هویت ترمیزی ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۸۸ ~ هویت ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۸-۱۶۱، ۱۶۴، ۱۷۰-۱۷۲، ۱۸۲، ۱۸۵، ۱۸۸، ۱۹۱، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۵۲، ۲۵۴، ۲۵۹، ۲۶۴ ~ هویت خیالی ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۸۵، ۱۹۲

انفسی (Subjectif/ Subjective/ Subjektiv) ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۳۸، ۲۷۰

انفصام (Clivage/ Splitting/ Spaltung) ۱۱۷-۱۱۹، ۱۳۶

انفصام در لغت به معنای «ترک خوردن، درز برداشتن و شکسته شدن» (فرهنگ معین، ۱۳۶۲) آمده است و معادل دقیقی است در مقابل اصطلاح فنی Spaltung که اویگن بلویلر، روان‌پزشک معروف سوئسی (۱۸۵۷-۱۹۳۹)، برای تعریف اسکیزوفرنی به دست داده است. وی انفصام را مکانیسم اصلی این بیماری قرار داد و موجب تمایز آن از دیگر عوارض نفسانی گردید. عدم انسجام در کلام، «آسمان به ریمان بافتن»، هذیان توهم، منگ و مبهوت بودگی، و عدم ارتباط منطقی در رفتار و کردار، همگی به زعم بلویلر ناشی از این مکانیسم هستند. انفصام با آنچه روان‌پزشکان فرانسوی به پیروی از پیر ژنه (Pierre Janet) از هم گسستگی افکار (Disassociation) خوانده‌اند مطابقت دارد.

فروید اصطلاح انفصام را به معنایی که بلویلر از آن افاده می‌کرد به کار نبرد. آنچه را او انفصام من نفسانی (Ichspaltung/ clivage du moi/ splitting of ego) می‌خواند وضع و حالتی است از فاعل نفسانی که مبتنی بر انکار کسترسیون نزد زنان است و به زعم او مبنای عمده انحرافات جنسی و در رأس آنها فتی‌شیسم (Fétichisme) را تشکیل می‌دهد. بدین معنی که فردی که مبتلا به انحراف جنسی است در عین قبول عقلانی کسترسیون یا محرومیت از ذکر نزد زنان چنان عمل می‌کند که گویی آنها واجد آن هستند. لذا حالتی دوگانه و انفصام‌آمیز در وی پدید می‌آید که شاخص اصلی را در انحرافات جنسی تشکیل می‌دهد. انفصام من نفسانی وضع و حالتی است که خود مبتنی بر مکانیسمی است که فروید آن را اعتراف انکاری (Verleugnung /désaveu, déni) می‌نامد که حاکی از اعتراف به کسترسیون نزد زن بوده در عین حال انکار آن را نیز دربردارد (S. Freud, Die Ichspaltung im Abwehrvorgang, 1938, G.W., XVII, p. 59-S.E/XXIII, p. 275.).

آنورکسی روانی (مرض امساک از غذا) (Anorexie mentale) ۱۵۵، ۵۳، ۵۲

اودیپ (Oedipe/ Oedipus/ Ödipus) ۲۸۹، ۱۷۸، ۱۲۲، ۱۰۸

این و آنِ نفسانی (Le ça/ Id/ das Es) ۲۹۲، ۲۹۱، ۲۱، ۱۸

این و آنِ نفسانی با نفس اماره دارای قرابتی قابل توجه است. برای فروید این و آنِ نفسانی ساحتی ناشناخته و ناآگاه بوده و مخزن انرژی نفسانی است. این و آن میدان مبارزه رانش مرگ و زندگی است. ضرورت آمرانه در کسب ارضای رانش‌ها، کارکرد اصلی آن را تشکیل می‌دهد. بخشی از آن حاوی گرایش‌های ارشی، مادرزادی و احتیاجات بدنی و بخش دیگر آن واجد امور اکتسابی و جایگاه امیال دفع‌شده یا واپس‌زده است. این و آنِ نفسانی در ارتباط نزدیک و کشمکش‌آمیز با دو ساحت دیگر یعنی من و فرامَن است.

برزخ (Division du sujet) ۱۰۶ ~ آدمی ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۱ ~ ذاتی ۱۷۱، ۱۷۴ ~ نفس

۱۱۴، ۱۰۱

وجود آدمی چیست و ماهیت آن کدام است؟ اگر این امر حقیقت داشته باشد که آدمی بالذات خود را به‌عنوان غیر می‌یابد - غیری که هم خود اوست و هم با او در غرابتی قاطع - در آن صورت آیا می‌توان گفت که غیر «واجد» وجود اوست؟ اگر چنین بود آدمی هیچ‌گونه دسترسی به وجود خاص خویش نمی‌داشت، زیرا که غیر واجد تمامیت برای او می‌شد و فاعلیت او در قبال گفتار و رفتاراش فاقد هرگونه معنی می‌بود. حال آنکه فاعل نفسانی از آنجا واجد آرزومندی است که در تمنای خویش به‌نحو فعال شرکت دارد و بدین‌نحو است که وجود خود را به‌عنوان موجودیتی متفاوت از دیگران درمی‌یابد. آنچه را در اصطلاح فلسفی جبر می‌خوانند نه تنها طرد آدمی به‌عنوان وجودی آرزومند است بلکه منزلت او را به حد اشیا پایین می‌آورد و او را بازیچه‌ای محتوم می‌کند از سرنوشتی که در تحقق آن هیچ‌گونه سهمی ندارد.

حق انتخاب یا به اصطلاح فلاسفه مقوله اختیار نیز در مورد انسان نمی‌تواند صادق باشد. چه در آن صورت وجود او را به حد عنصری زاده خیال، یعنی به مرتبه و جهی از او که من نفسانی یا متفاخر خوانده می‌شود، تنزل خواهد داد. زیرا که من نفسانی سرابی است حاصل از رابطه‌ای خیالی که به‌مناسبت مرحله آینه نزد کودک شروع به تشکیل یافتن می‌کند.

برزخ بدین معنی است که وجود آدمی نه تابع جبر است و نه واجد اختیار. زیرا که جبر او را بازیچه‌ای در دست غیر می‌کند و اختیار وجودش را موقوف به حیثی خیالی.

برزخ بدین معناست که آدمی کشمکش یا جراحی است حاصل از آن دو، یعنی موجودی است بینابین، نه نفسی است مسدود و کامل یعنی فارغ از تعلق به غیر و نه غیری حاکم که تمامیت او را تشکیل داده باشد.

تاریخ انسانی حاکی از آن است که آدمیان پیوسته در پی آن بوده‌اند که غیری تام و مطلق برای خویش بیافرینند تا بدین وسیله از تعهد حیات خویش دست شسته آن را به غیر تقویض کنند. در جهت مقابل آن می‌بینیم که در طول تاریخ آدمیان بر آن بوده‌اند که غیر را برون انداخته و نفس متفاخر را جانشین آن کنند، یعنی به ذات آدمی تمامیت بخشیده آن را به صورت مطلق بنگرند. حال آنکه ذات آدمی نه این است و نه آن، بلکه برزخی است جامع از آن دو. لذا گرچه انسان به عنوان فاعل نفسانی موجودی است اعتباری، مع الوصف به برکت چنین تلقی یا اعتباری است که واجد آرزومندی بوده و حیاتش منوط به تمنای خویش است، تمنایی که بدو حواله شده و او را متعهد آن گردانیده است. لذا فاعلیت آدمی (نفس) منوط به غیر است که به محض گشایش فرو بسته شده و حالت مستوری به خود می‌گیرد. او موجودی است که گشایش و فروبستگی خود را در لفاف زبان تکلم نمایان می‌سازد. فروبستگی و گشایش همواره لحظاتی متقارن بوده به طور همزمان صورت می‌گیرند. فاعل نفسانی ساحتی است که در چنین لحظه قاطعی ظاهر شده و به محض ظهور ناپدید می‌شود. روان‌کاری یعنی تأمل و توقف در چنین لحظاتی، لحظاتی زودگذر که می‌بایستی در جلسات روان‌کاوی حالتی قاطع یافته فرد مورد روان‌کاری را به آگاهی از گوشه‌ای بارز از حقیقت وجودی خویش رهنمون شوند. این لحظات فرّار حاکی از آن‌اند که فاعل نفسانی موجودی است که هرگز تعین نهایی و تام و مطلق نمی‌تواند داشته باشد، زیرا که موجودی است برزخی، یعنی حضور او در غیاب اوست. برزخ یعنی آنچه از تلاقی این ظهور و غیاب حاصل می‌گردد که هر بار وجهی است از بطون یعنی از تمنای ناآگاه فرد. از این روست که لکان فاعل نفسانی را خسوف (Eclipse)، فنا (Abolition)، اغما (Evanouissement)، برش (Coupure) یا حذف (Barre) می‌خواند. حذف بدین معنی است که زبان تکلم، یعنی اسم دلالت، فاعل نفسانی را محکوم به امحا می‌کند یعنی موجب می‌گردد که حیثی ناآگاه پیدا کرده و معنای آن در پس الفاظ مکتون و نهفته باشد. اما از آنجا که هر کلمه متداعی به کلمه دیگری است... لذا فاعل نفسانی دارای یک معنای تام و تمام نمی‌تواند باشد. هر اسم دلالتی که مفید به معنای فاعل نفسانی باشد به اسم دلالتی دیگر می‌پیوندد. بنابراین فاعل نفسانی موجودی است پنهانی و محذوف که در «خسوف» کلمات درگیر آمده به محض ظهور غایب می‌شود.

از این روست که لکان در تعریف آن می‌گوید: «فاعل نفسانی نماینده اسم دلالتی در قبال اسم دلالتی دیگر است».

(Le sujet, c'est ce qui représente un signifiant pour un autre signifiant).

برون فکنی (Projection) ۷۶، ۱۱۶، ۱۴۲، ۱۴۶، ۱۵۵، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۹۲، ۲۷۷ ← فرافکنی

بطری کلین (Bouteille de Klein) ۳۷، ۳۸

بطلان (Annulation/ Undoing (what has been done)/ Ungeschehenmachen)

۲۴۸-۲۴۶

بلویلر، اویگن (Bleuler, Eugen) ۱۱۷-۱۲۱

اویگن بلویلر واضع اصطلاحاتی چون اسکیزوفرنی و اُتیسیم در روان‌پزشکی است. وی مدیریت یکی از معتبرترین کلینیک‌های روان‌پزشکی اروپا موسوم به بورگ‌هیلتزلی (Burghölzli) را به عهده داشت. در اوایل قرن بیستم، این کلینیک مرکز تجمع و تحقیقات بسیاری از پیروان برجسته فروید گردید. بلویلر علی‌رغم اختلاف‌نظر با فروید از دوستان وفادار او بود و در قبول روان‌کاوی توسط روان‌پزشکان سهمی بزرگ داشت. مورخان نظریات انقلابی او را در باب بیماری‌های روانی و اصلاحاتی که در مفهوم دیوانگی ایجاد کرد با اصلاحات پینل (۱۷۴۵-۱۸۲۵) (Philippe Pinel) در قرن نوزدهم مقایسه می‌کنند. روان‌پزشکی اویگن بلویلر-که بعداً نام روان‌پزشکی دینامیک به خود گرفت و در آن مفاهیم روان‌کاوی جای مهمی را احراز می‌کردند - تا دهه ۷۰ در صحنه روان‌پزشکی غلبه داشت. در این سال‌هاست که رواج داروهای معروف به نورولپتیک (Neuroleptique) موجب رکود روان‌پزشکی دینامیک می‌گردد و رفته‌رفته طرفداران علل جسمی و عصبی (Organicistes) در صحنه روان‌پزشکی جای بیشتری به خود اختصاص می‌دهند.

بورگ‌هیلتزلی (کلینیک) (Burghölzli (Clinique de)) ۱۲۰ ← بلویلر

به‌زیست دریافته (Le vécu) ← زیسته

بیمارستان‌زدگی (Hospitalisme/ Hospitalism/ Hospitalismus) ۳۹، ۵۱، ۱۹۵، ۱۹۷

بیمارستان‌زدگی اصطلاحی است که در سال ۱۹۴۵ توسط اسپیتز (René Spitz)، روان‌پزشک و روان‌کاو معروف، وضع گردید و دلالت بر تغییر حالت جسمی و روحی عمیقی دارد که به تدریج نزد اطفال در دو سال اول حیات آنها به وجود می‌آید.

محرومیت از محبت مادرانه، بستری شدن در بیمارستان و دوری از خانواده علل اصلی این اختلال محسوب می‌شوند. عوارض این بیماری عبارت‌اند از: عقب‌ماندگی در رشد جسمی کودک، عدم امکان انطباق با محیط و امتناع از تکلم (Mutism) که به عوارض حاصل از اُتیسیم شباهت دارند و در درازمدت ممکن است به پسیکوز کودکانه مبدل گردند. در صورت عدم مطلق رابطه عاطفی با مادر (یا کسی که جانشین او شده باشد) این اختلالات ممکن است کودک را سخت نحیف و نزار ساخته و به مرگ او بینجامند. مطالعات اسپیتز موجب تغییر شرایط بستری شدن اطفال خردسال در اکثر ممالک غربی گردیده است. چنی اُبری (Jenny Aubry)، روان‌کاو فرانسوی، در رأس کسانی قرار دارد که همچون اسپیتز نتایج فاجعه‌آمیز حرمان عاطفی را نزد کودکان نشان داده و به اثبات رسانیده‌اند.

در زیر مختصراً عوارض عمده را در تحول بیمارستان‌زدگی کودک خاطر نشان می‌سازیم: — طفل در اولین ماه جدایی از مادر بی‌دلیل گریه سر می‌دهد و دچار افسردگی می‌شود. پیوسته در پی رابطه با اطرافیان است و به هر فرد بزرگسالی آویزان می‌شود. — در دومین ماه جدایی، رشد جسمانی و نفسانی او به تحلیل می‌رود و به‌خصوص از وزنش کاسته می‌شود. در این مرحله شاهد افسردگی بیش از پیش او هستیم. کودک همچنان در پی آن است که با دیگران در تماس باشد ولی فعالیت او در این زمینه فاقد شدت و حرارت لازم است. — در سومین ماه جدایی از هرگونه تماسی با دیگران اجتناب می‌کند و بیشتر اوقاتش را به درازکشیدن در بستر و در حالتی کاملاً انفعالی می‌گذراند، دچار بی‌خوابی می‌شود، از قبول غذا امتناع می‌ورزد و مستعد ابتلا به هرگونه بیماری است. کودک مضطرب ولی بی‌تفاوت نسبت به اطرافیان است و اختلالات حرکتی او شامل تمام نواحی بدنش می‌شود. — بعد از سومین ماه نگاه و چهره کودک حالتی جامد به‌خود می‌گیرند؛ گویی چشمش از نگاه تپه شده است. در این مرحله دیگر نه گریه و زاری می‌کند، نه لبخند می‌زند و نه فریادی از او به گوش می‌رسد. مع‌الوصف گاه شاهد صداهایی حاکی از شکوه و درد از جانب او هستیم. کودک حرکات عجیب و غریبی با انگشتان دست ظاهر می‌سازد و رویهمرفته رفتاری ماشین‌وار پیدا می‌کند. توازن حرکت چشمان را نیز از دست می‌دهد. ولی باید دانست که گرچه در این مرحله (قبل از چهارمین ماه جدایی و حتی پنجمین ماه آن) رشد جسمی و روحی کودک توقف یافته است، مع‌الوصف اگر مادر (یا جانشین او) وی را بازباید قادر خواهد بود سلامت خود را رفته‌رفته به‌دست آورد. پس از این دوره کسب مجدد سلامت امری فوق‌العاده دشوار خواهد بود، زیرا کودک به ضایعات غیرقابل ترمیمی دچار خواهد شد.

بیمارناک (Pathologique/ Pathological/ Pathologisch) ۳۸، ۴۹، ۵۰، ۱۴۱، ۱۵۲،

۲۸۹، ۲۶۹، ۲۴۳، ۲۴۲

بینسونگر، لودویش (Binswanger, Ludwig) ۱۲۰

بینسونگر (۱۸۸۱-۱۹۶۶)، صاحب کلینیک موسوم به بلوو (Bellevue) در گنستانس (Constance)، واقع در سوئیس، در خانواده‌ای پا به عرصه وجود گذاشت که همگی از یک قرن پیش به حرفه روان‌پزشکی اشتغال داشتند. عموی او، اُتو بینسونگر (۱۸۴۴-۱۹۰۰) (Otto Binswanger) طبابت فیلسوف بزرگ فردریک نیچه را به عهده گرفته بود. فروید قبل از ملاقات با لودویش بینسونگر در ۱۹۰۷ از شهرت کلینیک بلوو مطلع بود و بیماری‌های چند را بدان‌جا فرستاده بود. بینسونگر در این ملاقات که در وین در خانه فروید روی داد، گوستو یونگ را همراهی می‌کرد.

نظریات او در روان‌پزشکی تلفیقی بود از پدیدارشناسی ادموند هوسرل (Edmund Husserl) و روان‌کاوی فروید. پس از انتشار وجود و زمان اثر مارتین هایدگر در ۱۹۲۷ عمیقاً تحت تأثیر افکار این فیلسوف قرار گرفت و با عاریت‌گرفتن لفظ Dasein، که در عرف هیدگر به وجود خاص آدمی اطلاق می‌شود، و تلفیق آن با روان‌کاوی، حوزه روان‌پزشکی خود را Daseinsanalyse نامید.

در مجادله‌ای که میان او و فروید در اولین ملاقات آنها روی داد، فروید به انتقاد از فلسفه پرداخت و آن را نوعی فرار از ماهیت اصلی آدمی و تمسک به توجیحات عقلی دانست. بینسونگر در پاسخ از او پرسید که اگر چنین است پس در مورد روان‌کاوی چه می‌شود گفت؟ فروید که انتظار یک‌چنین حاضر جوابی را از سوی پزشک جوان نداشت، بر آن شد که در پاسخ مسئله فایده اجتماعی روان‌کاوی را مورد تأکید قرار دهد. این‌گونه اختلاف‌نظرها در تمام دوران حیات آنها ادامه یافت. گواه آن مکاتباتی است که طی بیست و پنج سال با یکدیگر داشتند. این مکاتبات نشان می‌دهند که ورای تفاوت فکری آنها، دوستی خالصانه و عمیقی بر رابطه آنها حاکم بوده است.

بینسونگر در اواخر عمر مجدداً به فلسفه ادموند هوسرل بازگشت و به‌مدد تحقیقات منطقی (Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Max) (Niemeyer, Halle/ Salle, 1921) او بر آن شد توجهی پدیدارشناسانه از هذیان و توهم در پسیکوز به‌دست دهد.

پارانویا (Paranoïa) ۱۶، ۱۷، ۱۱۷، ۱۲۶، ۱۲۹، ۱۳۳-۱۴۸، ۱۶۰، ۱۹۲، ۲۲۷، ۲۴۲،

پالایش (روش) ۱۱۱، ۱۱۲، ۲۶۱

(Cathartique (méthode)/ Cathartic therapy/ Kathartisches methode)

در نظر ارسطو نمایشنامه‌های تراژیک یونان باستان با به روی صحنه آوردن ترس و هیبت و همچنین فضایل انسانی موجب تصفیه (پالایش) آدمی شده او را از تألمات روحی رها می‌سازند. در اواخر قرن نوزدهم، دو پزشک اتریشی به نام‌های زیگموند فروید و ژوزف برویر (Josef Breuer)، روش درمانی خود را در مورد هیستری با تابعیت از ارسطو «پالایش» خواندند. به موجب این روش که تحت خواب مصنوعی (هیپنوتیسم) صورت می‌گرفت، بیمار خاطرات تلخ گذشته را به یاد آورده از عوارض بیماری خود خلاصی می‌یافت. فروید به زودی به محدودیت این روش آگاهی یافت، زیرا که عوارض به محض ناپدید شدن مجدداً ظاهر می‌گردیدند. به علاوه آنچه برای فروید اهمیت داشت این بود که بیمار به عنوان انسانی بالغ عمل کرده متعهد نفسانیات خویش گردد، کاری که با هیپنوتیسم و حالت انفعالی آن مغایرت داشت. او به تجربه دریافت که تنها نفوذ آگاهانه در امیال دفع شده و قبول قلبی آنها در پرتو رابطه عمیق با شخص روان‌کاو است که می‌تواند به طور قاطع موجب رفع تألمات روحی بیمار گردد.

پدرکشی (Parricide) ۱۰۷-۱۰۹، ۲۴۶

پدیدارشناسی (Phénoménologie) ۱۲۰

پسیکوتیک (فرد) (Psychotique/ Psychotic/ Psychotisch) ۱۱۲-۱۱۷، ۱۲۰،

۱۲۳-۱۳۰، ۱۴۱، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۶۸، ۲۴۲، ۲۷۵

پسیکوز (Psychose/ Psychosis/ Psychose) ۱۶، ۱۱۲-۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۳-۱۳۰، ۱۳۳،

۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۶۸، ۲۴۲، ۲۷۵

پسیکوز منیاکو-دپرسیو (P. Maniaco-dépressive) ۱۲۳، ۲۴۲

پیچۀ مدور (Tore) ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۷۲

پیشدستی (در مرحله آینه) (Anticipation) ۲۰۵

تثبیت (Fixation/ Fixation/ Fixierung) ۷، ۵۶، ۱۱۰، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۴۰

تثبیت مستعدکننده ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۴۱

(Fixation prédisposante/ Dispositional fixation/ Disponierende fixierung)

تجدید حیات فرهنگی (Renaissance) ۷۱، ۱۵۰، ۲۲۳، ۲۳۱، ۲۵۷

تداعی آزاد معانی (Libre association/ Free association/ Frei assoziation) ۲۶۱،
۲۸۸، ۲۶۲

تداعی (معانی) (Association/ Association/ Assoziation) ۸۰، ۸۸، ۹۴، ۱۱۰، ۱۴۶،
۲۳۸، ۱۹۹

ترانزیتیویسم (Transitivisme) ۱۵۴، ۱۵۶

ترمیم (Symbolisation/ Symbolisation/ Versinnbildung) ۲۸، ۹۶، ۹۷، ۱۰۲، ۱۱۶،
۱۲۵، ۱۲۸، ۱۴۵-۱۴۷، ۱۷۶، ۲۱۰، ۲۳۳

تزویر و ریا (در مرحله آینه) (Imposture) ۱۸۵، ۲۱۴، ۲۹۴

تشبیه (در مقابل توحید) (Représentation) ۷۹، ۲۶۰

تصرف قلبی (Investissement/ Cathaxis/ Besetzung) ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۶۴،
۱۶۸، ۱۶۶

تصرف قلبی مجموعه پدیدارهایی است نفسانی که بنا بر آنها لیبیدو، یعنی انرژی
رانشی، بر مطلوب یا افکار و امیالی خاص تمرکز یافته موجب می‌گردد که فاعل نفسانی
بدان‌ها «علاقه‌مند» شود.

لفظ *Besetzen* در زبان آلمانی معانی مختلفی دارد که اشغال (به معنای نظامی آن)

یکی از آنهاست.

معادل فرانسوی آن (*Investissement*) دارای دو معنی متفاوت است: ۱. محاصره
نظامی، ۲. سرمایه‌گذاری اقتصادی. معنی اخیر با وجه نظر اقتصادی بدان نحو که در
ماوراءالنفس (*Métapsychologie*) فروید آمده همخوانی بیشتری پیدا می‌کند.

برای یافتن معادلی برای آن در زبان فارسی، ذهن طبیعتاً به طرف کلمه «تسخیر»
هدایت می‌شود که هم واجد معنایی عاطفی است هم دارای معنایی نظامی. مع الوصف
«تسخیر» به اصطلاح فروید حالتی واژگونه می‌بخشد. چه «تسخیر قلب» در فارسی
بدین معناست که فرد موفق به فتح قلوب دیگران شده آنان را به خود علاقه‌مند می‌کند.
درحالی‌که در تصرف قلبی معنای اصلی چنان است که فرد علاقه خود را بر دیگران
متمرکز می‌کند بدون اینکه غایت عمده او لزوماً متوجه کسب علاقه آنها باشد. لذا
معادلی چون تصرف قلبی حالتی فعال‌تر داشته و به معنایی که فروید از این کلمه افاده
می‌کند نزدیک‌تر است.

ما در اینجا دو مفهوم دیگر روان‌کاوی را مدنظر قرار می‌دهیم که از مقوله مورد بحث منشأ گرفته با آن در رابطه‌ای نزدیک هستند:

۱. انصراف قلبی

(Désinvestissement/ Withdrawal of cathexis/ Unbesetztheit)

انصراف قلبی پدیداری است که در جهت مقابل تصرف قلبی قرار دازد، بدین معنی که حاکی از انصراف خاطر فرد از مطلوبی است که تاکنون مورد علاقه و تصرف قلبی او بوده است.

۲. تصرف قلبی متقابل

(Contre investissement/ Anticathexis/ gegenbesetzung)

گاه من نفسانی برای مقابله با هجوم امیال دفع‌شده بر آن می‌شود که نیروی مقاومت عظیم و مستمری در برابر آنها ایجاد کند. اغراق در این نوع مقاومت فاش‌کننده چیزی جز میل دفع‌شده نیست و نشان‌دهنده ضعف و شکنندگی فوق‌العاده فرد در مقابل امیال ناآگاه است. مثلاً برای مقاومت در مقابل هجوم رانش‌های مقعدی، فرد شبانه‌روز به شست‌وشوی خود می‌پردازد یا در برابر وحشت از چنین و چنان حشره یا حیوانی که مظهر امیال ناآگاه اوست بر آن می‌شود که تمام فکر و ذکر خود را بدان مشغول کرده خانه را مبدل به محیط ضدعفونی‌شده بیمارستان کند؛ یا مادری که از امیال خصومت‌آمیز خود نسبت به فرزندان هراس دارد، آنان را چنان غرق مهر و محبت اغراق‌آمیز خود می‌کند که هرگونه آزادی را از آنها سلب می‌کند.

تصورات (Représentation/ Representation/ Vorstellung) ۲۲۸، ۱۱۰، ۶۰، ۲۲

تظاهر به ماغیر (Mascarade) ۲۶۴، ۲۵۴، ۲۵۳

تعلیق زمانی (Procrastination) ۲۴۹، ۲۴۸، ۲۴۶

تعیین مابعدی (L'après-coup/ Differed action/ Nachträglichkeit) ۲۲۰، ۲۱۹

تقرب اجتنابی (در هیستری) (Evitement) ۲۵۵

تلقین (Suggestion) ۱۶۳

تمارض (Simulacre/ Malingering/ Trugbild) ۲۵۸، ۲۵۷

تمتع (Jouissance) ۴۷، ۴۸، ۱۶۷، ۲۲۴، ۲۵۲، ۲۶۵-۲۶۸، ۲۷۰ ~ جنسی ۱۳۶-۱۳۸

~ فرد ۲۱۵، ۲۱۶

فروید مبنای نفسانیات را بر اصل لذت می‌گذارد. اما چنان‌که می‌دانیم اصل لذت به معنای لذت طلبی نیست. زیرا که لذت نزد فروید مبتنی بر اصل صرف حداقل انرژی است. او بر آن است که افزایش انرژی نفسانی موجب تألم برای ارگانیسم می‌گردد. لذا لذت در نظر او عبارت است از فرایندی که از کاهش تنش در ارگانیسم حاصل می‌آید. بدیهی است که لذت به معنایی که فروید از آن افاده می‌کند چیزی جز اجتناب از درد (افزایش انرژی در سیستم عصبی) نیست.

اصل لذت در مقابل اصل واقعیت قرار دارد که موجب محدودیت و هدایت آن در جهاتی می‌گردد که با عالم واقع تطابق داشته باشد. من نفسانی در نظریه فروید حائل میان اصل لذت و اصل واقعیت است.

لذت با آنچه در عرف فروید ارضای میل خوانده می‌شود متفاوت است. زیرا که تعارضات نفسانی چنان حالتی پیچیده به ارضای میل می‌دهند که ایجاد رابطه‌ای مستقیم میان لذت و ارضا امری دشوار خواهد بود. تمتع در نظر لکان مقوله‌ای است بدیع که نه به اصل لذت قابل تأویل است نه به مفهوم ارضای میل نزد فروید.

در نظر لکان آدمی به عنوان فاعل نفسانی نه ماهیت است و نه وجود. ذات او در برزخ یعنی در ساحت فقدان (عدم) اوست. متفکران و فیلسوفان غالباً ماهیت آدمی را در جست‌وجوی تمامیت و تمتع از آن دانسته‌اند. درحالی‌که لکان در پی کشفیات فروید در باب ضمیر ناآگاه نشان می‌دهد که فقدان و برزخ محور اصلی حیات نفسانی است و هرگونه تمامیتی موجب اختلال و کشمکش در آن می‌گردد. آدمی از بدو حیات خود درگیر زبان تکلم بوده و تمتع خود را به مناسبت آن شکل می‌دهد. خصوصاً زبان تکلم در ناکاملی و عدم تمامیت آن است. زیرا که اسماء دلالت در رابطه‌ای لاینقطع با هم بوده هیچ‌گاه به اسم دلالت اعظمی ختم نمی‌شوند تا نقصان ذاتی آنها را پایان بخشد. نقصان و فقدان نزد آدمی بدین معناست که غیر نیز ساحتی است فقدانی.

تمتع برای لکان به زبان دقیق عبارت است از اینکه فاعل نفسانی با اعطای محرومیت خود از ذکر یعنی کسترسیون خویش به غیر بر آن می‌شود که فقدان او را جبران و تکمیل کند. به عبارت دیگر کسترسیون بهایی است که فاعل نفسانی در قبال فقدان یا نقصان غیر می‌پردازد. لکان بر آن است که فرد نوروتیک به عنوان فاعل نفسانی پیوسته بر این تصور است که «غیر طالب کسترسیون اوست» و از این رو هم خود را بر آن می‌گذارد تا «حافظ تمتع غیر» شده در تحقق آن بکوشد. لذا تمتع غیر نحوی بارز است از تلاش‌های مجدانه فاعل نفسانی برای وجود بخشیدن به غیر، غیری که در واقع

ساحتی ناموجود است. لکان قائل به دو نوع تمتع است:
الف. تمتع غیر که اساساً تمتعی است ذکری و مبتنی بر کسترسیون. در این نوع تمتع آدمی به علت عدم وصول به غیر همواره پاره‌ای از وجود او را برگزیده مورد تمتع قرار می‌دهد. از این رو در تمتع ذکری غیر موجودیتی غیرقابل دسترسی باقی می‌ماند و آرزومندی فقط به جزئی از او تعلق می‌گیرد. تمتع ذکری تمتعی است اساساً مذکر که منجر به ارضای عضو جنسی گردیده زن را به عنوان غیر از دست می‌دهد و تمتع از او را غیرممکن می‌سازد. از این روست که لکان آن را گاه تمتع ابلهانه خوانده است.
ب. تمتعی دیگر: در این نوع تمتع، که اساسی غیرذکری دارد، آنچه مورد توجه است غیر و «وجود» اسرارآمیز اوست که عشق یا حدیث آرزومندی را موجب می‌گردد. غایت این تمتع دسترسی به دلالت (S) Signifiant و معنای غیر (A) Autre است که لکان آن را به صورت S(A) می‌نویسد. به عبارت دیگر غیر (A) حاوی چه معنا و اسم دلالتی (S) است؟ لذا فرمول مزبور S(A) حاکی از این پرسش مقرون به حیرت است که غیر چیست و وجود آن کدام است؟

لکان در سمینار خود موسوم به «بازهم» (J. Lacan, «Encore», Séminaire, 1972, Paris, Seuil, 1975, XXX) بدین تصریح دارد که زن در ارضای جنسی خود، در برزخ میان دو نوع تمتع نوسان دارد: تمتع ذکری از یک سو و تمتع غیرذکری از سوی دیگر. فقدان ذاتی زن از ذکر در او روشنگاهی پدید می‌آورد که از تمتع «ابلهانه» یعنی صرفاً جسمانی مردان فراتر رفته او را پذیرای واقعی غیر می‌سازد. هم از این روست که لکان قائل به قرباتی عمیق میان تمتع زنان و عرفاست. چه محور اصلی تمتع نزد آنها پرسش از وجه اسرارآمیز غیر است.

تمتع و تألم (Jouissance et souffrance) ۴۸، ۲۶۸، ۲۶۹

تمسک به عقل (Intellectualisation/ Intellectualization/ Intellectualisierung) ۲۴۸

تمنا ← آرزومندی

تَن أَفْزَار ← آرگانسیم

توپیک (Topique/ Topography/ Topik) ۱۸، ۱۵۰، ۲۹۲

توتیم (Totem) ۱۰۹، ۱۲۱

توتیم و تابو (Totem et Tabou) (کتاب) ۱۰۹، ۱۲۱، ۲۹۱

توجیه عقلی (Rationalisation) ۲۴۸، ۲۴۶

توهم (Hallucination) ۳۷، ۴۱، ۴۲، ۶۱، ۱۱۴-۱۱۸، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۵۷، ۲۷۵

توهم ارضای میل (Satisfaction hallucinatoire du désir) ۳۷

جاب‌جایی (Déplacement/ Displacement/ Verschiebung) ۷۹، ۸۷

جداسازی (مکانیسم) (Isolation/ Isolation/ Isolieren) ۲۴۶، ۲۴۷

جامعه روان‌کاوی فرانسه (اس.اف.پ) (Société Française de Psychanalyse (SAFP))

۲۱، ۲۵

جامعه روان‌کاوی پاریس (اس.پ.پ) (Société Psychanalytique de Paris (SPP))، ۲۰

۲۵، ۱۴۵

جراحی مغز (Lobotomy/ Brain surgery/ Lobotomie) ۱۲۲

جنش ضد روان‌پزشکی (Antipsychiatrie) ۱۲۱

جونز، ارنست (Jones, Ernest) ۱۷، ۳۱، ۲۸۳، ۲۹۰

ارنست جونز، پزشک و روان‌کاو انگلیسی، از شاگردان بلافضل فروید بود که سهمی بزرگ در رواج روان‌کاوی در حد بین‌المللی به خود اختصاص داد. وی پس از اخذ تخصص خود در عصب‌شناسی به آثار فروید علاقه‌مند گردید و اولین بار او را در کنگره روان‌کاوان در ۱۹۱۳ در شهر سالزبورگ آلمان ملاقات کرد. از ۱۹۱۰ تا ۱۹۱۳ با احراز کرسی استادی روان‌پزشکی در تورونتو (کانادا) به اشاعه روان‌کاوی در این کشور پرداخت. پس از بازگشت به اروپا، روان‌کاوی شخصی خود را با ساندور فینزی آغاز کرد. سپس به لندن رفته به تأسیس جامعه روان‌کاوی انگلیس همت گماشت. وی در خروج فروید از چنگ نازی‌ها در ۱۹۳۸ سهمی بزرگ داشت. آثار او حاکی از اطلاعات وسیع اوست در زمینه باستان‌شناسی، هنر و ادبیات. او کتابی در دو جلد در شرح حال فروید (Sigmund Freud, *Life and Work*, The Hogarth Press, London.) انتشار یافت. (1980) دارد که در سال‌های ۱۹۵۳-۱۹۵۸ انتشار یافت.

جنون محبوبیت ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۵۳

چشم شور (Mauvais œil/ Evil eye/ Böse blick) ۲۰۴

چهره (Visage/ Face/ Gesicht) ۲۰۷، ۲۰۹-۲۱۸

حذف (Barre) ۴۳، ۹۸، ۹۹، ۱۱۵، ۱۷۲، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۸۸، ۱۹۰، ۲۱۰، ۲۱۱

حوزه اصالت تحصیل (Positivism) ۷۳، ۷۴

حوزه اصالت ساخت (Structuralisme) ۷۳-۷۵

حیث اسمی پدر ← نام پدر

حیث خیالی (L'imaginaire) ۱۵۵، ۱۶۶، ۱۶۹-۱۷۱، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۹۰، ۰۹۴، ۰۹۱، ۲۰۱،

۲۷۵، ۲۴۲، ۲۳۵، ۲۳۳، ۲۱۶، ۲۱۳، ۲۱۲، ۲۱۰

حیث واقع (Le réel) ۲۰، ۲۸، ۲۹، ۶۷-۶۹، ۱۴۶، ۱۴۷، ۲۰۶، ۲۱۰، ۲۳۵-۲۷۹

خاطرات حاجب (Souvenirs-écrans/ Screen-memory/ Deckerinnerungen) ۲۱۹

خاطره حاجب عبارت است از خاطره‌ای از دوران کودکی که فاقد اهمیتی خاص بوده

ولی به موجب مکانیسم جابه‌جایی جای خاطره مهم دیگری را که به ضمیر ناآگاه دفع

شده است می‌گیرد و همچون حجاب یا پرده‌ای آن را پوشانیده از خاطر «محو» می‌کند.

کشف خاطرات حاجب منوط به موقعیت خاص روان‌کاوی است. ابتدا فرد بر این

اعتقاد است که خاطره موردنظر تجربه‌ای اصلی از دوران کودکی اوست. روان‌کاوی

به تدریج به کشف این امر نائل می‌آید که خاطره مزبور پرده‌ای است بر خاطره یا

خاطراتی دیگر که به علت نامطلوب بودن دفع گردیده و به ضمیر ناآگاه رانده شده‌اند.

گاه نیز خاطرات حاجب مربوط به هیچ‌گونه خاطره دیگری نبوده ساخته و

پرداخته‌ای ناآگاه هستند که در جهت اختفای تمنایی غیرقابل قبول حاصل آمده‌اند.

خودبنیادی (در عرف هیدگر) (Subjectivité/ Subjectivity/ Subjectivität) ۷۲-۷۴

خودشهوی (Auto-érotisme/ Autoerotism/ Autoerotismus) ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۶۷

خودشیفتگی ← نارسیسیسم

دال ← اسم دلالت

درون‌ذاتی (Intrinsèque) ۵۳، ۷۷، ۹۱، ۹۲، ۱۰۴، ۱۰۶، ۲۰۶، ۱۸۷، ۲۱۰، ۲۲۸

درون‌فکنی (Introjection) ۱۰۱، ۱۶۰، ۱۶۱

دفع آغازین (Refoulement originaire/ Primary repression/ Urverdrängung) ۱۱۰،

۱۱۱، ۱۱۳، ۱۲۵، ۱۲۶

دفع امیال (Refoulement/ Repression/ Verdrängung) ۶۱، ۱۰۶-۱۱۳، ۱۲۴-۱۲۸.

۱۳۰، ۱۴۰، ۱۴۵، ۲۲۰، ۲۷۰

دفع امیال مکانیسمی است نفسانی که به موجب آن فاعل نفسانی در پی دورکردن افکار، تصاویر یا خاطراتی برمی‌آید که مربوط به میلی غیرقابل قبول هستند. مطابق نظر فروید شخص بر آن خواهد شد تا آنها را در ضمیر ناآگاه نگه داشته مانع از آن شود که به ضمیر آگاه دسترسی پیدا کنند. امیال دفع شده بر آن خواهند شد که برای ارضای خود ذهن آگاه فرد را مورد تصرف قرار داده و سایل لازم را برای ارضای خود که در اختیار من نفسانی یا قسمت آگاه فرد است در اختیار بگیرند.

در آغاز فروید مکانیسم دفع امیال را به عنوان مکانیسمی صرفاً دفاعی در نظر می‌گرفت و گاه نیز آن را با ضمیر ناآگاه مترادف می‌دانست. تا زمانی که به این نکته پی برد که من نفسانی نیز واجد مکانیسم‌های دفاعی ناآگاهی است.

گرچه اصطلاح «دفع امیال» توسط هربارت (Johann Friedrich Herbart)، فیلسوف آلمانی، قبلاً به کار رفته بود مع الوصف فروید آن را مستقیماً در تجربیات اولیه خود در مورد درمان افراد هیستریک کشف کرد.

فروید در نخستین تجربیات درمانی خویش به همراهی ژوزف برویر دریافت که بیماران قادرند تحت خواب مصنوعی خاطراتی را به یاد آورند که به کلی به دست فراموشی سپرده بودند. درحالی که نه تنها محتوی این خاطرات کلید اصلی درک عوارض بیماری آنها را به دست می‌داد بلکه موجب درمان آنها نیز می‌گردید.

فروید قائل به دو نوع دفع امیال است:

الف. دفع آغازین (Urverdrängung) که متوجه رانش‌ها نیست، بلکه مربوط به افکار و تصوراتی می‌گردد که با آنها در پیوندی نزدیک هستند. چرا که در نظر فروید رانش نیرویی جسمانی بوده نمی‌تواند مستقیماً تحت مکانیسم دفع امیال واقع گردد. دفع امیال متوجه افکار و تصوراتی می‌شود که از این رانش‌های جسمانی حاصل آمده نماینده نفسانی آنها را تشکیل می‌دهند. رابطه‌ای را که در اینجا فروید میان «افکار و تصورات» و کارکرد آنها به عنوان «نماینده‌گی» رانش‌ها در نفسانیات ایجاد می‌کند، مبتنی است بر واژه (Repräsentation (Vorstellung که هردو معنی «تصورات» و «نماینده‌گی» را یکجا در خود جمع دارد. این کلمه به خصوص از زمان لایبنیتس در فلسفه‌های اروپایی جای مهمی را به خود اختصاص داده است. کلمه مزبور در تئاتر به معنای «شبییه‌سازی» است و در الهیات به معنای «تشبییه» (در مقابل توحید). لذا رانش در این افکار و تصورات است که تثبیت پیدا می‌کند.

ب. دفع امیال به معنای اخص کلمه - یعنی دفع مابعدی آنها - که طی آن هرگونه میل، تصور یا خاطره‌ای که از دور یا نزدیک با رانش‌های تثبیت‌شده ارتباط داشته باشند دفع شده و واپس زده می‌شوند.

مرحله نهایی که در پی این دو نوع دفع حادث می‌گردد در عرف فروید بازگشت میل دفع‌شده خوانده می‌شود. در این مرحله امیال دفع‌شده به شکل عوارض بیماری، رؤیا، اعمال سهوی، اشتباهات لفظی و ... ظاهر گردیده و ملبس به لباسی می‌گردند که برای ضمیر آگاه قابل قبول باشد.

ذکر این نکته حائز اهمیت است که دفع امیال و بازگشت آنها امری واحد بوده به صورت متقارن صورت می‌گیرد. این بدان معنی است که ضمیر ناآگاه مخزنی بسته و موجودیتی نیست که در مکانی خاص واقع باشد و هر از چندگاهی محتویات خود را ظاهر سازد. امیال به محض اینکه تحت مکانیسم دفع واقع می‌شوند به نحوی دیگر که برای فاعل نفسانی قابل قبول باشد ظاهر می‌گردند. زیرا چنانکه گفتیم رانش‌ها تنش‌های جسمانی هستند و نمی‌توانند فی‌نفسه دفع شده و به ضمیر ناآگاه رانده شوند. آنچه دفع می‌گردد نماینده نفسانی آنها یعنی تصورات، تصویرها و خاطرات مربوط بدان‌هاست. این افکار یا خاطرات هستند که پیوسته تغییر شکل یافته منظری قابل قبول برای ضمیر آگاه فرد می‌یابند.

دو سسور، فردینان (De Saussure, Ferdinand) ۱۶، ۲۶، ۷۵، ۷۷-۸۰

دو کلرامبو (De Clérambault, Gaëtan) ۱۶

دیگر آرزومندی (Amour objectal) ۱۶۷، ۱۶۸، ۲۶۶

ذکر (Phallus) ۵۸، ۶۰، ۱۰۰، ۱۰۷، ۱۱۱، ۱۱۳-۱۱۵، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۶۶، ۱۶۷،

۱۸۳، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۶۸، ۲۷۵ - خیالی ۱۸۱-۱۸۳، ۲۰۱، ۲۰۲

رابطه توکل‌آمیز ۸۴ ← انتقال قلبی

رانش (Pulsion/ Instinct or drive/ Trieb) ۱۸، ۲۱، ۲۳، ۴۰-۴۲

رانش زندگی (Pulsion de vie/ Life instinct/ Lebenstrieb) ۴۲-۵۱، ۲۳۷، ۲۶۹،

۲۷۰، ۲۹۲

رانش مرگ (Pulsion de mort/ Death instinct/ Todestrieb) ۴۲-۵۱، ۶۲، ۱۷۹،

۱۹۷، ۲۱۷، ۲۳۷، ۲۶۵، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۹۲، ۲۹۳

رستم و سهراب (داستان) ۱۰۸

رمز و اشارت (Symbole/ Symbol/ Sinnbild) ۱۹، ۲۰، ۲۸، ۲۹، ۶۷، ۶۸، ۷۱-۱۴۹،
۱۵۵، ۱۶۶، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۱۳،
۲۱۶، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۴۱، ۲۶۷، ۲۷۴-۲۷۸

روان‌شناسی من نفسانی (Psychologie du moi/ Ego psychologie/ Ichpsychologie)
۱۷، ۲۱-۲۳

روان‌کاوی (Psychanalyse/ Psychoanalysis/ Psychanalyse) در اکثر صفحات

روانی-جسمانی (بیماری‌ها) (Psychosomatique/ Psychosomatic/ Psychosomatisch)
۲۵۱، ۲۶۰

زبان تکلم (Langage/ Language/ Sprache) ۱۹، ۲۳-۲۷، ۳۹، ۴۸، ۵۰، ۵۸، ۶۷،
۷۶-۸۳، ۹۶، ۱۰۱، ۱۱۵، ۱۷۴، ۱۹۳-۱۹۵، ۲۲۹، ۲۶۶، ۲۷۶

زیسته‌ها (Les vécus) ۲۱۹

زیستی (Biologique) ۳۵، ۳۶، ۹۲، ۹۹، ۲۳۸

ساحت رمز و اشارت ← رمز و اشارت

ساخت (ساختمان) (Structure/ Structure/ Aufbau) ۲۳-۲۹، ۷۳-۷۵، ۷۷-۷۹، ۸۱،
۸۷، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۳۰، ۱۳۴، ۱۴۵، ۱۸۴، ۲۱۰، ۲۲۴، ۲۲۵،
۲۳۲، ۲۳۳

سادیسیم (Sadisme) ۱۳۱

سراب (Leurre) ۱۹، ۲۲، ۱۵۰، ۱۸۲، ۱۸۵، ۲۶۸

سلسله زنجیری زبان (Chaîne signifiante) ۸۰

سوئدنی‌گرگ، اِمَنوئل (Swedenberg, Emanuel) ۱۲۰

متکلم سوئدی که در ۱۶۸۸ در استکهلم متولد گردید و در ۱۷۷۲ در لندن وفات یافت.
مطابق «وحی و الهامات» او که در کتابش موسوم به طاق‌های آسمانی توصیف شده‌اند،
تمامی امور عالم واجد معنایی خاص هستند که تنها وجود الوهیت بر آنها عالم است.
وی این نظریه را «اورشلیم جدید» نامید.

- سوگ (Deuil/ Mourning/ Trauer) ۶۳، ۹۷، ۱۲۳، ۱۲۹-۱۳۱، ۱۴۳
- سوگواری (Travail du deuil/ Mourning work/ Trauenerbeit) ۱۲۹-۱۳۱
- سیر قهقرای (Régression) ۱۱۷، ۱۲۸، ۱۳۰، ۲۶۹
- سیر قهقرای محتوم (Entropie) ۲۶۹
- شالوده‌ریزی (Structuration) ۱۷۱، ۱۹۰
- شعف و شادی (Jubilation) ۱۵۱، ۱۸۳
- شعور باطن ۲۵، ۲۶، ۳۳ ← ضمیر ناآگاه
- شکلی هماهنگ و کلی (Gestalt) ۱۵۲
- شور جنون‌آمیز (Manie/ Mania/ Manie) ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۶۰
- صورت صوتی (Image acoustique) ۷۸، ۷۹
- ضمیر ناآگاه (L'inconscient/ Unconscious/ Unbewußte) ۱۸، ۲۱-۲۳، ۲۵-۲۸، ۳۲، ۳۳، ۵۸، ۶۱، ۷۳، ۷۴، ۸۱-۸۵، ۸۷، ۹۴، ۹۸، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۰-۱۱۲، ۱۱۴، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۵۰، ۱۷۱، ۲۰۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۸۹، ۲۹۱، ۲۹۲
- طباع نفسانی (Structure psychique) ۲۴۱-۲۴۳
- طباع و سواسی- اجباری ۲۴۲-۲۴۹، ۲۵۳، ۲۶۳-۲۶۶، ۲۷۸، ۲۸۴
(Structure obsessionnelle/ Obsessional structure/ Zwangs-structur)
- طباع هیستری (Structure hystérique/ Hysterical structure/ Hysterische structur)
۲۴۲-۲۴۹، ۲۵۲، ۲۶۳، ۲۶۶، ۲۷۶، ۲۷۸
- عام و شامل (Universel/ universal/ Universell) ۹۰، ۱۰۸، ۱۱۲، ۲۰۴
- ترجمهٔ universel به جهان‌شمول، که در حال حاضر رایج شده، نه تنها ناشی از غفلت افرادی است که آن را جعل کرده‌اند بلکه نشان‌دهندهٔ رابطهٔ ساده‌اندیشانهٔ آنهاست نسبت به زبان و تفکر. بدون آنکه بخواهیم وارد بحث تاریخی این کلمه - که سابقهٔ فلسفی عظیمی دارد - شویم ذکر این امر ضروری است که قبل از همه اصطلاحی است در علم

منطق که به مفهومی اطلاق می‌شود که شامل تمامی افراد مقوله یا طبقه‌ای خاص بوده و در انتساب بدان‌ها عمومیت داشته باشد. این واژه در تعمیم کاربرد خود معنای اصلی را همچنان حفظ کرده است. حال این پرسش مطرح می‌گردد که چرا آن را در زبان فارسی به «جهان‌شمول» برگردانده و رایج کرده‌اند؟ پاسخ به این پرسش را در این «دلیل» طفلانه باید جست که کلمه‌ای دیگر در زبان‌های اروپایی موجود است (univers) که گرچه واجد ریشه مشترکی با universel است ولی معنایی کاملاً متفاوت با آن دارد. چرا که univers به معنای «عالم یا کیهان» است و ربطی به universel ندارد؛ مگر آنکه فکر کنیم که جهان در خود همه چیز را جمع دارد و لذا یک امر عام و شامل نیز مانند آن حاوی معنایی است کلی که به جمیع افراد خود اطلاق می‌شود.

عشقِ اتکایی (Amour par étayage/ anaclitical love/ Anlehnungsliebe) ۱۴۰

عقدۀ اودیپ (Complexe d'Œdipe) ۱۰۸، ۱۷۸، ۲۸۹

علامت منحصر به فرد (Einziger Zug) ۱۷۰-۱۷۷، ۱۸۸-۱۹۰، ۱۹۵-۱۹۵، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۳

علامت واحد (Trait unaire) ۱۷۱-۱۷۶، ۱۸۸-۱۹۰، ۱۹۵-۱۹۷، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۸

علم‌زدگی (Scientisme) ۷۳

علم ماوراء‌النفس (Métapsychologie)

چنان‌که می‌دانیم مابعد‌الطبیعهٔ ارسطو - که مسامحتاً ماوراء‌الطبیعه نامیده شده است - رساله‌ای است که بعد از کتاب علم‌الطبیعه (Physique) او نگاشته شده و به همین علت نامی این چنین به خود گرفته است. اصطلاح مابعد‌الطبیعه رفته‌رفته جای خود را به جهت موضوع اصلی بحث خود به ماوراء‌الطبیعه داده است. فروید بر اساس این مفهوم، اصطلاح ماوراء‌النفس را ابداع کرد که حاوی مفاهیمی است که در حد فرضیات مانده و هنوز به صورت تجربی اثبات نشده‌اند.

ماوراء‌النفس حاوی سه بخش است:

الف. وجه نظر مقتصدانه

ب. وجه نظر موضعی

ج. وجه نظر دینامیک

الف. وجه نظر مقتصدانه فرضیه‌ای است که به موجب آن فرایندهای نفسانی پدیدارهایی سیال هستند که به صور گوناگون در کل نفسانیات توزیع شده‌اند. مبنای آنها را نیرویی تشکیل می‌دهد که در عرف فروید انرژی رانشی خوانده می‌شود، یعنی نیرویی که می‌تواند از لحاظ کمی تغییر پیدا کند. بر اساس چنین فرضیه‌ای است که فروید انرژی رانشی را - که گاه آن را لیبیدو نیز می‌خواند - به دو دسته تقسیم می‌کند:

۱. لیبیدویی که متمرکز بر من نفسانی است (نارسی سیسم)؛

۲. لیبیدویی که متوجه افراد دیگر است.

در نظر فروید، افزایش نارسی سیسم لزوماً کاهش میل و تمنای فرد را نسبت به دیگران به دنبال دارد و افزایش میل اخیر نتیجه‌ای جز کاهش نارسی سیسم نخواهد داشت. علت این امر تداوم و ثبات کمی انرژی رانشی است که نیرویی است همواره یکسان.

ب. وجه نظر موضعی عبارت است از این فرضیه که نفس آدمی واجد ساحت‌های متفاوتی است که هریک مسئولیت تعدادی معین از کارکردهای نفسانی را به عهده دارند. در وهله اول (توپیک اول (Première topique) فروید نفس آدمی را به سه موضع تقسیم کرد: ضمیر آگاه، نیمه‌آگاه و ناآگاه.

وی بعداً (۱۹۱۹) این تقسیم‌بندی را کمابیش کنار نهاد و نفس آدمی را واجد سه ساحت متمایز دانست (توپیک دوم (Deuxième topique):

۱. این و آن نفسانی (مرکز رانش‌ها)؛

۲. من نفسانی (ساحت تنظیم و انطباق رانش‌ها در ارتباط با کل نفسانیات از

یک سو و دنیای خارج از سوی دیگر)؛

۳. فرامن (ساحت بازرسی و تفتیش رانش‌ها و منع آنها) که با اصول اخلاقی

ناسازگارند).

ج. وجه نظر دینامیک مبتنی بر این فرضیه است که پدیدارهای نفسانی حاصل تعارضات و کشمکش‌های درونی‌اند و از تلاقی نیروهای متضاد نفسانی به وجود می‌آیند. مکانیسم دفع امیال بر اساس چنین وجه نظری قرار دارد، زیرا که واکنشی است از سوی من نفسانی نسبت به تمناهای ناآگاه. مقاومت عاملی دیگر است که سهمی مهم در عالم درونی داراست. از لحاظ بالینی، فرد روان‌کاو پیوسته در مقابل مقاومت افراد مورد روان‌کاوی قرار می‌گیرد که در ابراز و افشای آرزومندی‌های ناآگاه خود به این مکانیسم روی می‌آورند، مکانیسمی که هر دم شکل و هیئت متفاوتی به خود می‌گیرد تا روان‌کاو را از درک امیال ناآگاه منحرف سازد.

وجه نظر دینامیک حاکی از آن است که امیال نفسانی و ناآگاه همواره در پی یافتن ظاهری ملموس و تغییر شکل یافته هستند که با وساطت آنها بتوانند راه را برای تحقق خود هموار ساخته به ضمیر آگاه دسترسی یابند.

عموم و شمول (Universalité/Universality/ Universalität) ۲۱۱، ۱۱۱

غرب‌زدگی ۷۳، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۳۳، ۲۳۴ ← یونانی‌زدگی

غفلت (در باب حیث خیالی) (Méconnaissance) ۱۷، ۱۹، ۳۰، ۴۸، ۷۱، ۱۵۰، ۱۵۱

غیر (L'autre/ the Other/ Andere) ۲۳، ۲۶، ۴۸، ۸۵، ۹۷-۱۰۰، ۱۸۹، ۲۱۰

غیر جزئی ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۵۷، ۶۱ ← مطلوب «غ»

غیریت (Altérité/ Otherness) ۱۸۶، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۵، ۱۹۷، ۲۰۷، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۲۴

فاعل اعتباری ۸۶، ۱۷۶ ← نفس برزخی

فاعل نفسانی (Sujet/ Subject/ Subjekt) ۹۸-۱۰۰، ۱۵۵، ۱۶۱، ۱۷۴-۱۷۷، ۱۸۱،

۱۸۲، ۱۸۸، ۱۹۰-۱۹۴، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۲۱، ۲۴۰، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۷۲

فاعل نفسانی عامل اصلی آرزومندی است، آرزومندی بدان معنی که فروید به کشف آن نائل آمد، یعنی مقوله‌ای که زادهٔ تعارضات ناآگاه آدمی است.

فاعل نفسانی به‌عنوان نفس آرزومند حاصل غوطه‌ور شدن نوزاد در عالم زبان تکلم است. لذا فاعل نفسانی با موجودیت مادی و زیستی (Biologique) آدمی متفاوت است و درعین‌حال با آنچه موضوع روان‌شناسی را نیز تشکیل می‌دهد فرق دارد. در روان‌شناسی آنچه موردنظر است وجود نفسانی فرد است، از آن جهت که موضوع شناسایی علمی قرار گرفته و استعداد و توانایی ذهنی او را می‌توان به‌صورت کمی ارزیابی کرد. ولی فاعل نفسانی در وجه نظر روان‌کاوی فاعلی است برزخی که ذات آن در رابطهٔ او با غیر نهفته است، غیری که همواره وجود او را درنهایت غرابت خود در مقابل او قرار می‌دهد.

بدیهی است که فاعل نفسانی با من نفسانی یا متفاخر که ذات آن در غفلت از یک‌سو و اعمال تسلط از سوی دیگر است تفاوت دارد. من نفسانی حاصل مرحلهٔ آینه و حیث خیالی است درحالی‌که ماهیت فاعل نفسانی آرزومندی و حدیث آن یعنی زبان تکلم است. فاعلیت فاعل نفسانی امری اعتباری است، زیرا که گرچه موطن او در

آرزومندی است ولی ذات این موطن در غربت آن است، غربتی که فاعل نفسانی را به صورت موجودی اساساً برزخی درمی آورد.

فانتسم (Fantasme/ Phantasy/ Phantasie) ۶۰، ۱۰۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۶۱، ۲۰۱، ۲۶۳، ۲۸۹ ~ آرزومندی ۱۳۸ ~ تجاوز جنسی ۲۲۸ ~ زن شدن ۱۳۸ ~ ناآگاه ۱۵۹

فانتسم سناریویی است خیالی که طی آن فاعل نفسانی به مدد مکانیسم های دفاعی مختلف، ارضای میلی را ذهناً تحقق بخشیده «به روی صحنه می آورد». فانتسم انواع متعددی دارد: فانتسم های آگاهانه که آنها را رؤیاهای بیداری (Rêves diurnes) نیز می نامند و فانتسم های ناآگاه که محرک اصلی حیات نفسانی فرد هستند و تنها از طریق روان کاوی است که می توان به کشف آنها نائل آمد.

بدیهی است که فانتسم در رابطه ای ماهوی با تمنا و آرزومندی است. از این روست که برای لکان روان کاوی در واقع کشف مبسوط فانتسم های اصلی فرد مورد روان کاوی است و می بایستی گذشت واقعی او را از تمتع مکنون در آنها به دنبال داشته باشد.

فانتسم آدم خواری (Cannibalisme/ Cannibalism/ Kannibalismus) ۱۶۱

فتوح (Ouverture/ Openness/ Offenheit) ۲۷، ۱۰۱، ۲۷۲

ما تعبیر «فتوح» را به معنایی که این عربی در فتوحات مکیه از آن افاده کرده به کار می بریم، معنایی که به اصطلاح Offenheit (گشایش ذاتی انسان نسبت به وجود) در عُرف هیدگر بسیار نزدیک است.

فراکنی (Projection) ۷۶، ۱۱۶، ۱۵۵، ۱۹۲

فَرَمَن (Surmoi/ Super ego/ Überich) ۱۸، ۲۱، ۲۹۲

فرایند (Processus/ Process/ Prozeß) ۴۳، ۴۶، ۵۳، ۸۹، ۹۳، ۱۱۰، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۹، ۲۳۰، ۱۶۵، ۱۶۴، ۱۶۰، ۱۵۸، ۱۵۶، ۱۵۴، ۱۴۹

فُر-دا (Fort-Da) ۹۵، ۹۶، ۹۸

فروید، آنا (Freud, Anna) ۲۳، ۲۳۶

آنا ششمین و آخرین فرزند زیگموند فروید است و احتمالاً نام خود را مدیون اسم مستعاری است که فروید و همکارش ژوزف برویر به نخستین بیمار خود پرتا آپنهایم (Bertha Oppenheim) دادند. چنان که می دانیم درمان این بیمار اولین گام برای فروید

در این معنای نخست با لفظ *tollere* (برگرفتن، برداشتن) در زبان لاتین مطابقت دارد.
 ۲. *Aufhebung* یعنی تضاد ضدین که بدین نحو مدنظر قرار گرفته باشند و تعالی این ضدین در وحدت آنها، این وحدت همچون کمائی است که بالاتر از ضدین که در تقابل با یکدیگر هستند می‌رود. در این معنا با *elevare* (بالا بردن، تعالی بخشیدن) در زبان لاتین اشتراک معنوی دارد.

۳. *Aufhebung* یعنی نگه داشتن، حفظ یا حفاظت کردن، در جای مطمئن نهادن. این حفاظت در هویتی مطلق انجام می‌گیرد که در آن نه تنها ضدین ناپدید نمی‌شوند بلکه حفظ و نگهداری می‌گردند (Martin Heidegger, *Questions IV*, Gallimard, Paris, 1976, p. 249).

Aufhebung اصطلاحی است که فروید به نوبه خود در مورد مکانیسم نفی اثباتی (Dénégation) به کار می‌برد تا بدین وسیله نشان دهد که این مکانیسم واجد تلفیقی است خاص از دو مقوله منطقی ایجاب و سلب (Kéramat Movallali, «Questionner la dénégation», in *Littoral*, n° 25, avril 1988).

ناگفته پیداست که بنابر تأثیری که لکان از تفکر هگل پذیرفته این اصطلاح اهمیتی بیشتر در سیستم فکری او دارد. نزد او ضمیر ناآگاه به گونه‌ای است که گشایش آن عین فروبستگی آن است و خفای آن چیزی جز تجلی آن نیست. بدین معنی که ضمیر ناآگاه به محض ظاهرشدن در پرده‌ای از خفا قرار می‌گیرد و در عین حال خفای آن منوط به ظهور آن است. همین امر در مورد فاعل نفسانی صدق می‌کند که به محض ابراز وجود در لفاف اسماء دلالت مستور می‌شود. همچنین ذکر (phallus) که در روان‌کاوی لکان «موجودیتی معدوم» دارد، یعنی حکم مهره‌ای از بازی را دارد که جای آن خالی باشد. در چنین حالتی به برکت همین جای خالی است که تمامی سیستم بازی سازمان پیدا می‌کند، زیرا که فعالیت‌های موجود در آن به حول محور این جای خالی خواهند چرخید، به طوری که اگر این جای خالی را پر کنیم کل سیستم نیز معنای وجودی و سازمان‌بندی خود را از دست خواهد داد.

برگردان *Aufhebung* به فارسی خالی از دشواری نیست. ما با توجه به آنچه گذشت عبارت *فناى ابقایى* را برای آن برگزیده‌ایم و گاه نیز مسامحتاً به جای آن لفظ *دیالکتیک* را که برای خواننده فارسی‌زبان کمابیش آشناست به کار گرفته‌ایم.

فیستر، اوسکار (Pfister, Oskar) ۲۹۳، ۳۱

قانون ثقل اجسام (Inertie/ Inertia/ Trägheit) ۲۳۶

قبول محرومیت از ذکر (کسترسیون) (Castration/ Castration/ Kastration) ۱۰۱، ۶۱، ۱۰۱.

۱۰۴، ۱۰۹، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۴۳، ۲۰۱، ۲۲۲، ۲۴۲، ۲۵۴

کسترسیون ← قبول محرومیت از ذکر

کلین، ملنی (Klein, Melanie) ۱۲۰

ملنی کلین در سال ۱۸۸۲ در خانواده‌ای یهودی در شهر وین زاده شد. در ۱۹۱۴ روان‌کاوی شخصی خود را در بوداپست با ساندور فرینزی، شاگرد مجارستانی فروید، آغاز کرد. چندی بعد به علت جنگ جهانی روان‌کاوی خود را به حالت تعلیق درآورد و مجدداً آن را در ۱۹۲۴ با کارل آبرهام (Karl (Abraham) از سرگرفت. سپس به انگلستان مهاجرت کرد و با پشتیبانی ارنست جونز در آنجا مشغول به کار گردید و حوزه‌ای خاص خود بنیاد نهاد. با مهاجرت خانواده فروید به انگلستان در ۱۹۳۸ با آنا فروید، دختر پدر روان‌کاوی، به مجادله پرداخت. اختلاف این دو بانوی روان‌کاوی بر سر روان‌درمانی کودکان بود. آنا فروید مفاهیم ابداعی او را مبتنی بر کشفیات بانوی روان‌کاوی نمی‌دانست. ملنی کلین نیز او را متهم به انحراف از این کشفیات می‌کرد. بالاخره در ۱۹۴۶ دو گروه متفاوت که هریک طرفدار یکی از آن دو بودند در جامعه روان‌کاوی انگلیس ایجاد گردیدند.

بنابر نظریات ملنی کلین تحول نفسانی کودک به دو دوره عمده تقسیم می‌شود: دوره اسکیزو-پارانوئید (Schizo-paranoïde) که به موجب آن کودک عالم نفسانی و مطلوبات خود را به دو شق متضاد منقسم می‌کند. از یک سو آنچه مطلوب و خوب است می‌بایستی در باطن او جذب شده و نسبت بدان‌ها تسلط داشته باشد. از سوی دیگر آنچه نامطلوب و بد است می‌بایستی با خشونت و پرخاشگری از او دور شده و طرد گردد. این جدایی یا به اصطلاح انفصام میان خوب و بد حاکی از اضطراب کودک بوده و او را از لحاظ نفسانی تضعیف می‌کند. زیرا که او را در کشمکش دائمی درگیر می‌آورد و موجب وضع دفاعی شکننده‌ای در وی می‌گردد. در این مرحله هر نوع حرمان و فقدان برای کودک حاوی اضطرابی است عظیم و امری غیرقابل تحمل. در این مرحله مادر برای کودک موجودی است منقسم، یعنی به دو پاره آشتی‌ناپذیر منقسم گردیده است: مادر خوب و مادر بد.

در مرحله بعدی که مرحله افسرده‌گون (Dépressif) خوانده می‌شود، طفل از انفصام قبلی فاصله گرفته و با قبول حرمان قادر می‌گردد که مطلوبات خوب و بد را با هم آشتی دهد و واقعیت خارجی را به تدریج بپذیرد. در این مرحله کودک قادر می‌گردد

مادر را حتی در مواردی که موجب حرمان او می‌گردد پذیرفته و دوست داشته باشد. ناگفته پیداست که در مرحله اسکیزوپارانوئید، طفل همچنان رابطه‌ای گسسته و ناموزون با عالم و آدم داشته مطلوبات جنبه جزئی برای او دارند. درحالی‌که در مرحله بعدی قادر می‌گردد مطلوبات آرزومندی خود را در کلیت آنها مدنظر قرار داده و ناگزیر به تفکیک و تقسیم آنها به خوب و بد نباشد.

مرحله نخست تحت سلطه دو احساس خشونت‌آمیز است: حرص (Envy) برای جذب و اندراج (Incorporation) آنچه که خوب است و نفرت (Hate) که طرد قاطع و خشونت‌آمیز عناصری است که برای او بد و نامطلوب هستند. تنها در مرحله بعدی است که طفل با قبول وجود کلی مادر (خوب و بد) قادر به عشق و محبت نسبت بدو می‌گردد و احساسی مملو از سپاسگزاری (Gratitude) در وی پدید می‌آید. مرحله دوم در واقع ترمیم نفسانی مادر است، مادری که قبلاً در مرحله پیشین به دو پاره آشتی‌ناپذیر تقسیم گردیده بود.

برخی از آثار ملنی کلین عبارت‌اند از: روان‌کاوی کودکان (۱۹۳۲)، مقالاتی در باب روان‌کاوی (۱۹۴۷) و حرص و سپاسگزاری (۱۹۵۷).

کمال مطلوب من (Idéal du moi/ Ego ideal/ Ich-ideal) ۱۶۹-۱۷۱، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۳، ۲۱۶

کودکِ زبان‌بسته (Infans) ۱۸۷

کوژو، اِلکساندر (Kojève, Alexandre) ۱۶

گروِدک، ژورژ (Groddeck, George) ۱۸

لیک ۱۰۲ ← اجابت

لکان، ژاک (Lacan, Jacques) ۱۵-۱۷، ۱۹-۳۳، ۳۵، ۳۸، ۳۹، ۴۸، ۶۰، ۶۲، ۶۷-۶۹، ۷۳، ۷۹، ۸۰، ۸۴، ۸۶، ۸۷، ۹۲، ۹۶، ۹۸، ۱۰۰-۱۰۲، ۱۰۴-۱۰۶، ۱۰۹، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۴۳-۱۵۱، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۷۱-۱۸۰، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۳، ۱۹۷، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۱۰، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۴۰-۲۴۲، ۲۵۲، ۲۵۴، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۹، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۵

لگش، دنیل (Lagache, Daniel) ۲۱، ۲۵

لوازم ذات ۳۶، ۷۵ ← ساخت یا ساختمان

لوجی (Strabisme/ Squint/ Strabismus) ۱۹۸، ۲۰۸، ۲۴۹، ۲۵۰ ~ متفارق ۱۹۸،
۲۰۷ ~ متقارب ۱۹۸، ۲۵۰

لُونشْتِین، رودولف (Loewenstein, Rudolph) ۱۷، ۲۲

لوی-استروس، کلود (Lévi-Strauss, Claude) ۲۴، ۹۰

لوی-استروس، مردم‌شناس نامدار فرانسوی، در ۱۹۰۸ در بروکسل، پایتخت بلژیک، به دنیا آمد. وی یکی از سردمداران حوزه اصالت ساخت به شمار می‌رود که با مطالعات خود و تجزیه و تحلیل اسطوره‌های اقوام ابتدایی پایه‌های اساسی را برای درک ساختمان جوامع بشری به دست داد. لوی-استروس در کنار ژک لکان (روان‌کاوی)، لویی آلتوسر (فلسفه) و رمون بارت (ادبیات) از پایه‌گذاران عمده حوزه اصالت ساخت به شمار می‌رود. از آثار اوست: ساختمان ابتدایی پیوندهای خانواده (۱۹۴۹)، خام و پخته (۱۹۶۴) و از غسل تا خاکستر (۱۹۶۷).

لوی-استروس جزء اعضای مؤسسه پراعتبار آکادمی فرانسه است.

مابعدی (Après-coup/ Differed/ Nachhinein) ۱۷۷، ۱۹۶، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۷ ← تعین
مابعدی

مازاد (Reste) ۸۷، ۱۰۰

مالیحولیا (Mélancolie) ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۲۸-۱۳۳، ۱۶۲، ۱۶۷، ۲۴۲

مبهم و دوپهلو (Ambivalent) ۹۳، ۱۰۹، ۱۲۴، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۷۹، ۲۱۳، ۲۴۶

مجاز (Métonymie) ۲۷، ۸۷

محال (Impossible) ۶۰، ۹۷، ۹۹، ۱۱۳، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۶۳، ۲۶۶، ۲۷۵

محتوی ظاهری (Contenu manifeste/ Manifest content/ Manifester inhalt) ←
مضمون باطنی

محذوف (Barré) ۹۸-۱۰۰، ۱۱۵، ۱۷۵-۱۷۷، ۲۱۴

محرومیت از دَکَر (Castration) ۶۰، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۴۵، ۱۶۶، ۲۵۳، ۲۷۵ ←
قبول محرومیت از دَکَر

مدلول (متعلق دلالت) (Signifié) ۷۷، ۷۹-۸۲، ۱۱۴، ۱۴۷

مرحله آینه (Stade du miroir) ۱۶، ۱۹، ۲۰، ۱۱۶، ۱۴۹، ۱۶۶، ۱۷۸-۱۸۷، ۱۹۰، ۱۹۱، ۲۰۵، ۱۹۴

مرحله تناسلی (Stade génital/ Genital stage/ Genitale stufe) ۵۱، ۵۶-۶۱

مرحله دهانی (Stade oral/ Oral stage/ Orale stufe) ۵۱-۵۳، ۵۷، ۵۸، ۱۶۱، ۲۶۳

مرحله مقعدی (Stade anal/ Anal stage/ Anal stufe) ۵۱، ۵۳-۵۸، ۲۴۶، ۲۶۳

مرگ آگاهی (Sein-Sum-Tode) ۱۰۷، ۲۲۲، ۲۷۱، ۲۷۲

مضمون باطنی (Contenu latent/ Latent content/ Latenter Inhalt) ۲۰۲

در روان‌کاوی نفسانیات- که در رأس آنها رؤیا قرار دارد- واجد دو نوع محتوی هستند: ظاهری و باطنی.

متن ظاهری رؤیا، بدان نحو که توسط خواب‌بیننده بیان می‌شود، دارای مضمونی است باطنی که مورد اصلی کشفیات روان‌کاوی است. بدین معنی که روان‌کاو در پس محتوی ظاهری آنها تمنا و آرزومندی فرد را- که به جهت مکانیسم‌های مختلف تغییر شکل داده و ظاهری قابل قبول پیدا کرده است- کشف می‌کند.

دو مکانیسم عمده در تحریف مضمون باطنی رؤیا شرکت دارند:

الف. دفع امیال که حاکی از عدم قبول افکار و اعمال بوده موجب طرد آنها از ضمیر آگاه می‌گردد.

ب. مصورسازی (Darstellbarkeit) در رؤیا که موجب می‌شود که تعبیرات

موجود در زبان تکلم بیانی تصویری پیدا کنند، چه رؤیا فاقد وسایل صوتی زبان بوده ناگزیر آنچه را که با اصوات ادا می‌شود به صورت تصویر بیان می‌کند.

مطلوب (Objet/ Object/ Objekt) ۴۰، ۶۱، ۶۲، ۵۷، ۱۳۰، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۶۰-۱۶۲،

۲۰۱

مطلوب جزئی «غ» (Objet a (objet petit a)) ۵۷

مطلوب مقوله‌ای اساسی را در روان‌کاوی تشکیل می‌دهد، زیرا واجد رابطه‌ای همواره متقابل با فاعل نفسانی است. به همان ترتیب که طالب بدون مطلوب و عاشق بی‌معشوق وجود ندارد، مطلوب و فاعل نفسانی نیز هریک متلازم وجود یکدیگرند. نزد فروید مطلوب، متعلق اصلی آرزومندی است از آن جهت که عنصری است

اساساً از دست‌رفته. چنان‌که در فصل مربوط به حیث واقع ملاحظه کردیم، شیء از دست‌رفته «ردپایی» است از عالم خارج که فاعل نفسانی را پیوسته در جست‌وجوی حسرت‌آمیز خود درگیر می‌آورد. مطلوب به‌عنوان عنصری که برای همیشه از دست‌رفته ماهیت «فناناپذیر (Indestructible)» آرزومندی را تشکیل می‌دهد. حال پرسش اساسی این خواهد بود که منظور از از دست‌رفتگی مطلوب چیست که این‌چنین آدمی را به‌عنوان فاعل آرزومندی در پی خویش می‌خواند؟ آیا شیء از دست‌رفته واقعاً در گذشته فرد وجود داشته یا واجد خصوصیتی دیگر است؟ به این پرسش بدین‌نحو می‌توان پاسخ گفت: مطلوب گمشده واجد تعینی مابعدی (Nachträglichkeit) است، بدین‌معنی که تعیین آن نه در هنگام یافتن آن در گذشته بلکه پس از گذشت زمان و به‌طور غیرمترقبه حاصل می‌آید.

مقوله تعیین مابعدی بر این تصور ساده‌اندیشانه قلم بطلان می‌کشد که مشکلات یا عوارض کنونی فرد ناشی از وقایعی هستند که قبلاً در گذشته وی روی داده‌اند و برای درک آنها کافی است که او بدان‌ها آگاهی یابد. نظریه آسیب‌دیدگی نفسانی (Traumatisme) فروید در ابتدا بر چنین تصویری استوار بود. در وهله نخست، فروید بر آن بود که هیستری به‌عنوان عارضه‌ای نفسانی ناشی از واقعه‌ای آسیب‌زاست که فرد هیستریک در دوران کودکی متحمل شده است. اغفال جنسی کودک توسط بزرگسالان واقعه آسیب‌زای اصلی را برای او تشکیل می‌داد. وی بدان نام نورویتیکا (Neurotica) داده بود. فروید سرانجام دریافت که چنین وقایعی جزء لایته‌جزای فانتسم‌های افراد هیستریک هستند و انتساب واقعیت بدان‌ها چشم‌پوشی و امحاء نظر از عالم نفسانی و فانتسم‌های ناآگاه آنان است.

کنار‌گذاردن نظریه آسیبی به تقویت مفهوم تعیین مابعدی انجامید. زیرا به‌موجب آن واقعه‌ای بی‌اهمیت که در گذشته مورد تجربه فرد قرار گرفته می‌تواند به‌مدد واقعه دیگری که بعدها صورت می‌گیرد معنای خود را بیابد. این تعیین معنا امری است مابعدی (Après-coup) که در مورد واقعه‌ای که قبلاً روی داده اطلاق پیدا می‌کند. حال امر موردنظر خواه رویدادی واقعی باشد خواه واقعه‌ای نفسانی. لذا زمان بنابر مقوله تعیین مابعدی سیری مستقیم نیست که از یک نقطه شروع شده به نقطه دیگری بینجامد. تعیین مابعدی بدین‌معناست که گذشته موکول به آینده است و معنای خود را به‌طور مابعدی از آن به‌دست می‌آورد.

تشکل مطلوب از دست‌رفته نیز واجد چنین خصوصیتی است، یعنی حاوی تعینی مابعدی است. شیء از دست‌رفته در واقع از دست‌رفتگی خود را به‌طور مابعدی کسب می‌کند. برای مثال تشکل میل جنسی در سنین نوجوانی بر چنین اصلی استوار است.

بدین معنی که فرد به آنچه در گذشته زیسته هم اکنون معنایی جنسی می‌دهد. برای فروید ماهیت مطلوب در ازدست‌رفتگی آن است. لذا مطلوب همواره مطلوبی است ازدست‌رفته و تعین آرزومندی آدمی بر چنین فقدانی تکیه دارد. اما آرزومندی نمی‌تواند از تشکیلات خاص رانش‌ها خلاصی یابد. چنان‌که می‌دانیم ماهیت رانش ایجاب می‌کند که هربار با مطلوبی جزئی سروکار داشته باشد. این جزئیات مانع از آن می‌گردند که فاعل نفسانی واجد رابطه‌ای قطعی با مطلوب اصلی خود باشد و بتواند بدان وصال یابد. به همین جهت است که تکراری بی‌پایان در رانش تشکل می‌یابد، زیرا هربار موجب عدم وصال نسبت به مطلوب اصلی می‌گردد.

به علت عدم دسترسی به متعلق آرزومندی، مطلوب می‌تواند به صورت مطلوب مطلق (La Chose (das Ding درآید که در بخش آخر کتاب حاضر مورد بحث قرار گرفت. چنان‌که ملاحظه کردیم، مطلوب مطلق فروید گاه موجب تداعی اصطلاح خراب‌آباد در زبان حافظ می‌گردد. این قرابت حاکی از آن است که وجود محذوف یا فقدان فاعل نفسانی هیثی خراباتی می‌یابد که به موجب آن درد عین تمتع بوده و تمتع عین رنج و الم. تعبیر خراب‌آباد حاکی از چنین تقارنی است.

حال باید دید مطلوب چه مفهوم و منزلی در عرف لکان داراست؟ او در تعلیمات خود همواره بر آن بوده است که به فروید بازگشت داشته و کشفیات او را به نحو جامعی اعاده کند. ولی دو مقوله را از جمله کشفیات خود به حساب می‌آورد: حیث واقع و مطلوب «غ».

مطلوب «غ» («مطلوب کوچک») («objet petit») در عرف لکان حائز نهایت اهمیت است و طی سال‌های متمادی مورد تجدیدنظر قرار گرفته و تکمیل شده است، چندان‌که ارائه خلاصه‌ای از آن خالی از دشواری نخواهد بود.

لکان گمگشتگی یا ازدست‌رفتگی مطلوب را - که شاخص عمده آرزومندی برای فروید است - به مفهوم خلأ، سوراخ، حفره یا درز بدان نحو که در هندسه موضعی موردنظر است نزدیک کرده مورد مطالعه قرار می‌دهد. لکان به مدد اشکال مختلف موجود در هندسه موضعی نشان می‌دهد که می‌بایستی خلأ یا حفره را فی‌نفسه به عنوان مطلوب به حساب آورد، یعنی عدم آن را به عنوان «موجود» در نظر گرفت. مثال: لیوانی که در مقابل من قرار دارد خالی بوده و فاقد هرگونه مایعی است. اما می‌توان آن را به نحو دیگری توصیف کرد: لیوان «واجد» فقدان آب است. به همین جهت است که لکان می‌گوید مطلوب عنصری است که در مخیله ما نمی‌گنجد و هیچ‌گونه تصویری از آن نمی‌توانیم داشته باشیم «Nous n'en avons aucune idée»

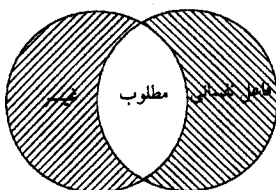
(J. Lacan) و برای نشان دادن آن از لفظ انگلیسی without (بدون...) استفاده می‌کند. این کلمه به صورت تحت‌اللفظی بدین معناست که ما آنچه را که نداریم (out) دارا هستیم (with)، یعنی نداشتن ما خود نوعی داشتن است (You can eat it, but not have it).

با اندکی مذاقه درمی‌یابیم که تقریرات لکان در باب مطلوب کوچک («غ») می‌بחי صرفاً عقلایی، نظری یا خالی از اطلاق عملی نیست. زیرا که ماهیت آرزومندی آدمی در این است که فاعل نفسانی همواره با عنصری سروکار دارد که تهی و خالی است. امحای خلأ موجود در آرزومندی موجب محو و نابودی تمناست. لذا آنچه فاعل آرزومندی «داراست» موجودی فقدانی است. غنای آرزومندانۀ او چیزی جز فقر او نیست، گویی «حای» فقر و فقدان است. این امر را به خوبی در پیچۀ مدور که قبلاً مطالعه کردیم ملاحظه می‌کنیم. آنچه موجب دو حرکت دورانی (عمودی و افقی) فاعل نفسانی می‌گردد چیزی جز خلأ و حفرۀ موجود در پیچه نیست، خلأ یا عدمی که به مثابه شیئی موجود عمل می‌کند.

حال پس از این مقدمات پردازیم به تطور و تکمیل مفهوم مطلوب در تعلیمات لکان. حرف «غ» (غیر کوچک) نماینده من نفسانی کودک است در کشف تصویر خود در آینه. بدین معنی که اولین مطلوب خارجی او تصویر خود اوست، تصویری که مورد عنایت آرزومندانۀ او قرار گرفته منشأ خود آرزومندی یا نارسایی سیسم او می‌گردد (J. Lacan, «Remarque sur le rapport de Daniel Lagache», in *Ecrits*, Le Seuil, 1966). این نارسایی سیسم اولیه به تدریج جای خود را به نارسایی سیسم ثانوی می‌دهد و موجب می‌شود که میل فرد نسبت به دیگران صورت واژگونه‌ای باشد از میل او به وجود خویش. در این دوره (دهه ۵۰) لکان تصویر کودک و افرادی را که به موجب تعمیم این تصویر مورد علاقه او قرار می‌گیرند، مطلوب کوچک («غ») می‌خواند.

سپس J. Lacan, «Subversion du sujet et dialectique du désir dans (l'inconscient freudien)», in *Ecrits*, déjà cité. در دهه ۶۰ بر این تأکید می‌کرد که مطلوب موجودیتی است از دست رفته که حتی قبل از وجود داشتن از دست رفته است. وی آن را حاصل مستقیم تلاقی فاعل نفسانی و غیر می‌داند.

چنان‌که در شکل رویه‌رو می‌بینیم، مطلوب هم جمع فاعل نفسانی و غیر است و هم تفریق هریک از دیگری. زیرا که فضایی را که اشغال کرده از یک جهت هم واجد فاعل نفسانی است و هم واجد غیر و درعین حال اشغال هریک از آنها تخلیه دیگری را به دنبال دارد. به عبارت دیگر مطلوب مازادی (Reste) است از تلاقی هر دو. در همین دوره



مطلوب کوچک («غ») حاوی خصوصیت عمده دیگری می‌گردد. لکان آن را علت اصلی آرزومندی (Cause du désir) می‌داند. به عبارت دیگر مطلوب آرزومندی عنصری است که تمنای آدمی را برانگیخته علت اصلی برزخ ذاتی او می‌گردد. فاعل نفسانی وجود خود را مدیون مطلوب «غ» بوده و برزخ او حاصلی است از تمنای او نسبت بدان.

اگر مطلوب غین کوچک («غ») انگیزه و علت اصلی تمناست در آن صورت باید گفت عنصر اصلی را در فانتسم‌های فرد تشکیل می‌دهد. در اینجا است که لکان آن را سرایی بیش نمی‌داند.

مطلوب «غ» به عنوان فقدان محض در نوروز حالتی ملبس به خود می‌گیرد و هر دم به شکلی دیگر درمی‌آید، درحالی که نزد فرد پسیکو تیک توهم می‌شود، گویی موجودی است واقعی در عالم خارج.

در نظر لکان مطلوب غین کوچک اساساً امری است مشتبه (Semblant)، بدین معنی که همواره امر بر فاعل نفسانی مشتبه می‌گردد و به این خیال خام دل خوش می‌کند که مطلوب را در اختیار دارد.

لکان در سال‌های ۱۹۶۹-۱۹۷۰ از زاویه دیگری به مطلوب «غ» می‌نگرد. وی با استفاده از تعبیر مارکس در مورد ارزش اضافی و کارگزاری آن در جوامع سرمایه‌داری، مطلوب «غ» را تمتع اضافی می‌خواند. زیرا که تمتع «از هیچ» موجب تورم آن در حیات نفسانی می‌گردد، یعنی فاعل نفسانی را بر آن می‌دارد که آن را محور دائمی حیات خود قرار داده به چیزی جز آن نیندیشد.

چنان‌که می‌دانیم، لکان سه قطب اصلی نفسانیات (حیث خیالی، ساحت رمز و اشارت و حیث واقع) را همچون سه حلقه زنجیر می‌داند که به صورت برومه‌ای (Borroméen) درهم گیر آمده منظومه‌ای منسجم را تشکیل می‌دهند. آنچه این سه قطب را به هم مربوط می‌سازد نوعی گره است که به گره برومه موسوم شده است. برای لکان این گره چیزی جز مطلوب «غ» نیست که موجب «اتصال» سه قطب مذکور به یکدیگر می‌شود.

در اینجا قبل از پایان سخن در باب مطلوب غین کوچک به اختصار به یکی از شاخص‌های دیگر آن در تفکر لکان اشاره می‌کنیم.

لکان در یکی از سمینارهای خود در مورد انتقال قلبی و کارگزاری آن در روان‌کاوی (J. Lacan, *Le transfert dans sa disparité, sa prétendue*) (۱۹۶۱-۱۹۶۰) مقوله «اسرارآمیز» عشق می‌پردازد. برای روان‌کاو مطلوب آرزومندی موجودی نیست که با حضور خود خلأ فاعل نفسانی را پر کرده و او را به اغنای تمنای خویش نائل کند. چنان‌که قبلاً دیدیم، ذات مطلوب در فقدان و پوچی آن است و تصور اینکه خیرری مطلق وجود دارد که می‌تواند به آرزومندی آدمی نقطه پایانی بخشد، فرسنگ‌ها با وجه نظر روان‌کاوی فاصله دارد. مطلوب به‌عنوان انگیزه آرزومندی منوط به رانش زندگی است که با جست‌وجوی بی‌پایان و تکراری خود سرانجام با رانش مرگ تلفیق یافته تألم و تمتع را دو قطب جدایی‌ناپذیر می‌گرداند. لکان در سمینار یادشده به تحلیل اثر معروف افلاطون موسوم به ضیافت می‌پردازد که بحثی است ظریف درباره عشق میان سقراط و دو شاگردش آلسیبیاد و آگتون (Alcibiade et Agathon). لکان تحلیل خود را بر بررسی کلمه‌ای در زبان یونانی متمرکز می‌کند که مفهوم عمده را در ضیافت افلاطون تشکیل می‌دهد: آگلم (ἄγλαμα). تزئین، گنجینه، جواهرات و نذر برای خدایان از جمله معانی مختلفی هستند که از این کلمه در زبان یونانی مستفاد می‌شود. ذات آگلم در برق و درخشش آن است. ما در اینجا آن را به جلا تعبیر می‌کنیم.

به‌علت ماهیت فقدانی مطلوب، فاعل نفسانی هربار فقط با مطلوبی جزئی سروکار دارد، زیرا که معشوق یا معبود در غیریت نفسانی خود موجودی است غیرقابل دسترسی. آنچه از او هربار دستگیر فاعل تمنا می‌شود، پاره و جزئی بیش از او نیست. لذا آرزومندی آدمی که بر آن است که غیر را به‌عنوان کل مورد عنایت قلبی قرار دهد، پیوسته منجر به عملی رانشی می‌گردد که واجد مطلوبی است جزئی. ولی نمی‌باید فراموش کرد که مطلوب جزئی هم حاصل و نتیجه آرزومندی است و هم منشأ و انگیزه اصلی آن. مطلوب به‌عنوان انگیزه و علت عمده آرزومندی واجد درخشش و جلایی است زودگذر. مطلوب تمنا بدان نحو که در طلب عشق کارگزاری دارد، نمی‌تواند جای مطلوب از دست‌رفته را بگیرد، زیرا که همواره موجودیتی خیالی برای طالب عشق است.

ولی تعلق آدمی به زبان تکلم موجب می‌گردد که مطلوب تمنا در تار و پود اسماء دلالت شکل بگیرد و به‌مدد صنایع بدیعی و تکلف شاعرانه ترجمان جلا و درخشش

خویش گردد. ساحت اسرارآمیز تمنای آدمی به خصوص هنگامی قدرت جادویی خود را هویدا می‌کند که دریابیم که آگلمما تنها موجودیتی درخشان نیست، بلکه محتوایی است خیال‌انگیز که گویی پیوسته واجد رموزی است که در بطن آن مکنون‌اند. همین کمون و پرده‌پوشی است که قلب تمناگر آدمی را به آتش کشیده از او موجودی خراباتی و خسران‌جو می‌سازد. این محتوی پرده‌پوش هرگز از پرده بیرون نیامده و هر جلوه آن جلا و تجلی دیگری است که هربار بدان هیثی اسرارآمیزتر می‌بخشد. جای شگفتی است که عنصری نهی این چنین کارگزار بوده وجود آدمی را این‌گونه به خود مشغول می‌دارد.

مطلوب رانش (Objet de la pulsion) ۴۱، ۴۲، ۵۰، ۶۰

مطلوب گمشده (Objet perdu/ Last object/ Verirrtojekt) ۲۳۹-۲۴۱، ۲۴۳، ۲۷۳-۲۶۶

مطلوب مطلق (la Chose/ the Thing/ das Ding) ۲۰۱، ۲۶۸-۲۷۰، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۹

معرفت مقرون به پارانوئا (Connaissance paranoïaque) ۱۵۳

ممتنع (Impossible) ← محال

منع باطنی (Inhibition/ Inhibition/ Hemmung) ۲۵۸

منع زنا با محارم (Interdit d'inceste) ۵۹، ۱۰۵، ۱۰۹

منفصل و پراکنده (Morcellé) ۱۵۲

منْ مطلوب (Moi idéal/ Ideal ego/ Ideal-ich) ۱۶۹-۱۷۱، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۵

من نفسانی (Le moi/ Ego/ Das ich) ۱۶، ۱۸، ۱۹، ۲۱-۲۵، ۲۸، ۱۱۶، ۱۲۶، ۱۲۷،

۱۲۹-۱۳۲، ۱۴۹-۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۵-۱۶۱، ۱۶۱-۱۹۶، ۱۷۱-۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۵

۱۹۳-۱۹۵، ۲۰۵، ۲۱۲، ۲۱۵، ۲۲۸، ۲۶۹

منیاکو-دپرسیو (Maniaco-dépressif) ۱۱۷، ۱۲۳، ۲۴۲ ← پسیکوز

موسی و یکتاپرستی (کتاب) (Der Marm und die monotheistische Religion) ۱۰۸،

مهتر و بنده (Le maître et l'esclave) ۱۵۵

میل به امحای پدر (Meurtre du père) ۱۰۷-۱۰۹، ۲۴۶ ← پدرکشی

نارسی سیسم (Narcissisme) ۱۹، ۱۱۶، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۹-۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۵۵،
۱۶۴-۱۶۹، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۴، ۱۸۵، ۲۰۱، ۲۲۷، ۲۴۲

نارسی سیسم ابتدایی ۱۶۸، ۱۶۹

(Narcissisme primaire/ primary narcissism/ primärer Narzissmus)

نارسی سیسم تفاوت‌های ناچیز ۲۲۸

(Narcissisme des petites différences)

نارسی سیسم ثانوی ۱۶۸، ۱۶۹

(Narcissisme secondaire/ secondary Narcissism/ sekundärer Narzissmus)

نام پدر (Le nom-du-père) ۲۷، ۸۸، ۸۹، ۹۲، ۹۴، ۹۵، ۱۰۲، ۱۰۶-۱۰۹، ۱۱۳-۱۱۶،
۱۴۷، ۱۴۸-۱۴۹، ۲۱۳-۲۱۶، ۲۲۸، ۲۴۱-۲۴۲، ۲۷۰، ۲۷۵

نام پدر اسم دلالتی است در عرف لکان که موجب تأسیس نفسانی قانون می‌گردد، بدین معنی که افقی را تشکیل می‌دهد که زبان تکلم در حیطه آن تحدید یافته موجبات لازم را برای وجود باطنی قانون فراهم می‌آورد. لذا نام پدر دارای وجودی تحدیدی است، بدین معنی که با تنظیم قانون حیات آدمیان را احاطه کرده خود فی‌الذات امری غیرقابل احاطه باقی می‌ماند. لذا فرد آدمی نمی‌تواند نام پدر را مورد مذاقه قرار دهد، زیرا که پایه و اساسی است که عالم او را برپا نهاده دسترسی وی را بدان امری محال و ممتنع می‌گرداند. به عبارتی دیگر نام پدر با تنظیم و ترتیب قانون، به‌عنوان ساحت اصلی نفسانیات، خود فی‌الذات در خارج (ex-) از آن تقرر (sistence) یافته وجودی خارج از حد نفسانیات (ex-sistence) پیدا می‌کند. هم از این‌روست که علی‌رغم اینکه نام پدر بنا و شالوده ساحت رمز و اشارت است، لکان آن را متعلق به حیث واقع می‌داند.

به‌نظر می‌رسد که نام پدر با آنچه در تفکر هیدگر حوالت تاریخی خوانده می‌شود قرابت داشته باشد. بدیهی است که حوالت تاریخی با تاریخ تمایز عمده دارد. تاریخ مبتنی بر وقایعی است منوط به تسلسل زمانی. درحالی‌که حوالت تاریخی معنایی است ماهوی و حد و قانونی است اساسی که وقایع تاریخی معنای خود را از آن کسب

می‌کنند. حوالت تاریخی همچون رشته‌ای است که وقایع تاریخی همگی بدان اتصال دارند بدون اینکه خود فی‌نفسه بتواند مستقیماً مورد مذاقه قرار گرفته در فهم و درایت ما بگنجد.

نام پسر مقوله‌ای است تأسیسی (Constitutionnel) که به‌مناسبت موجبیت‌بخشیدن به حیات نفسانی فرد خود خارج از حیطه آن قرار می‌گیرد. لذا می‌توان گفت که نام پدر به امر واقع تعلق داشته و واجد دو خصوصیت عمده است: الف. عدم قابلیت دسترسی بدان، ب. تکرار که آن را به‌صورت حیثی لایتغیر درمی‌آورد، بدین معنی که ساحتی است که به‌نحو مستمر و لایتغیر همواره به هیئت اولیه خود بازگشت پیدا می‌کند.

نفس اماره ← این و آن نفسانی

نفسی برزخی (فاعل برزخی، فاعل اعتباری) (Sujet divisé) (۸۴-۸۷، ۱۰۲-۱۰۶، ۱۷۶، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۴، ۲۲۱، ۲۲۴، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۵-۲۶۸)

نفس لواحه ← فرامَن

نفس مطمئنه ← مَن نفسانی

نفی اثباتی (Dénégation negation/ Verneinung) (۱۰۶، ۱۱۰، ۱۸۳)

نفی اثباتی فرایندی است که بنا بر آن فرد در عین بیان تمنايي دفع شده همچنان به انکار آن ادامه داده تعلق آن را به خود نفی می‌کند. بیمار فروید: «من خواب زنی را دیده‌ام، فکر نکنید که مادرم بوده است». فروید: «باید چنین نتیجه گرفت که زن مورد نظر کسی جز مادر او نیست» (S. Freud, *Die Verneinung* (1925), G.W., XIV, p. (15-S.E., XIX, p. 239).

تعبیر شیرین زیر تصویری روشن از نفی اثباتی به‌دست می‌دهد: «گفتی باور کردم، اصرار کردی به شک افتادم، قسم خوردی دانستم که دروغ است».

نفی (Négation) (۵۶، ۶۷، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۰، ۱۱۵، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۶۱، ۲۱۵)

نقض (حکم سالبه به انتفاء موضوع) (۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۴۶)

(Forclusion/ Repudiation or forclosure/ Verwerfung)

در عرف لکان نقض مکانیسم اصلی پسیکوز (Psychose) را تشکیل می‌دهد. نقض عبارت است از نوعی طرد یا انکار اصلی و اولی در مورد یک اسم دلالت‌بنیادی (مثلاً

ذکر در فرایند گسترسیون) که از عالم ترمیزی فرد برون فکنده شده گویی هرگز وجود نداشته است. در حقوق و منطق آن را سلب حکم به انتفاء موضوع می‌خوانند.

همان‌گونه که مکانیسم دفع امیال (Refoulement) به نیوروز (Névrose) اختصاص دارد و موجب سرکوبی آرزومندی می‌گردد، نقض نیز مکانیسمی است خاص پسیکوز. در نقض، امیال مورد نظر به ضمیر ناآگاه رانده نشده بلکه از عالم نفسانی به جهان خارجی برون فکنده می‌شوند. لذا ارجاع آنها در «درون» نفسانیات واقع نشده به عالم خارج موکول می‌گردد، یعنی اساساً به صورت توهمات موجود در پسیکوز. فریید می‌نویسد: «نوعی دفاع وجود دارد که به مراتب قوی‌تر و مؤثرتر است و آن عبارت است از اینکه من نفسانی منکر (verwirft) وجود فکری می‌گردد که برای او غیر قابل تحمل است و در همان حال احساسات مترتب بر آن را نیز رد و انکار کرده و به نحوی عمل می‌کند که گویی فکر یا تصور مذکور هرگز وجود نداشته است» (S.). (Freud, *Abwehr-Neuropsychosen* (1894), G.W., I, p. 72-S.E., III, p. 58.

نوار موبیوس (Bande de Moebius) ۸۶، ۲۱۰-۲۱۲، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۶۵

نیوروز (Névrose/ neurosis/ Neurose) ۱۱۲-۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۴-۱۲۷، ۱۳۲، ۱۴۳، ۱۴۵، ۲۴۳، ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۸، ۲۷۸، ۲۹۳

وجود خارج از حیطه نفسانیات/ وجود تحدیدی (در عرف لکان) (Ex-sistence) ۲۷۵

ولن، هانری (Wallon, Henri) ۱۹، ۱۷۸، ۱۷۹

هذیان (Délire/ delusion/ Delir, Wahn) ۱۱۴، ۱۱۶-۱۱۸، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۳۳-۱۳۵، ۱۴۲، ۱۴۵، ۱۴۶، ۲۲۷، ۲۷۵

هذیان آزار و ستم‌دگی (هذیان مظلومیت) (۱۳۳، ۱۳۸، ۱۴۲، ۱۴۴)
(Délire de persécution/ persecution delusion/ Verfolgungswahn)

هذیان محبوبیت ۱۶، ۱۳۳، ۱۴۲ ← جنون محبوبیت

هلیدرین، فریدریش (Hölderlin, Friedrich) ۱۲۰

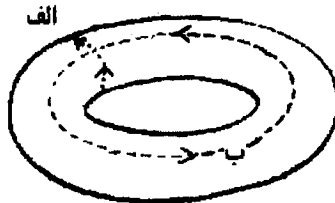
همنوع (Semblable) ۱۸، ۱۵۵-۱۵۷، ۱۶۴، ۱۹۰، ۱۹۲(۱۹۴، ۲۰۷، ۲۱۵)

هندسه موضعی (Topologie (géométrie de situation-analysis situs)) ۲۹، ۳۷، ۶۸

توپولوژی یا هندسه موضعی علمی است که به مطالعه حجم‌های هندسی قابل انعطاف می‌پردازد. در این علم مسائل همجواری، امتداد سطوح و تقاطع آنها با توجه به اصول ریاضی و بدون در نظر گرفتن عامل اندازه‌گیری متریک مورد تمحص قرار می‌گیرند.

لکان برای اولین بار در سمینار سال ۱۹۶۲ («انطباق هویت»، «Identification» (Séminaire inédit)) از داده‌های توپولوژی سود می‌جوید. پیچۀ مدور، نوار موبیوس و بطری کلین از جمله مهم‌ترین شکل‌های موضعی هستند که مورد استفاده لکان قرار گرفته‌اند.

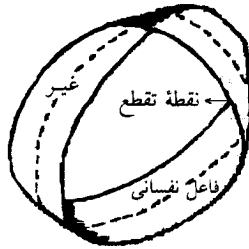
— پیچۀ مدور (Tore) دارای دو حرکت دورانی است: حرکت استوانه‌ای (الف) به گرد محور پیچ و حرکت مدور در حول سوراخ یا خلأ مرکزی (ب).



حرکت استوانه‌ای (الف) حاکی از طلب و تکرار آن نزد فاعل نفسانی است. فرد با ابراز تقاضا و طلب خود از این امر غافل می‌ماند که طلب او (الف) در واقع چیزی جز آرزومندی غیر (ب) نیست. به همین ترتیب نیز آرزومندی او بر اساس طلب غیر تعیین می‌یابد.

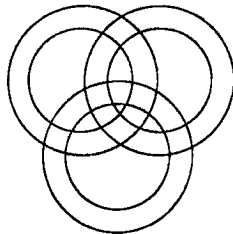
ناگفته پیداست که مورد طلب (فضای خالی استوانه‌ای) و مطلوب آرزومندی (سوراخ یا خلأ مرکزی) هردو مقولاتی فقدانی هستند. زیرا که طلب، اساسی جز مطلوب آرزومندی ندارد و مطلوب تمنا به نوبه خود مطلوبی است گمشده و تهی. مثال: زن حامله با «ویار»های خود نشان می‌دهد که به طرح‌های اولی کودکی خود یعنی مرحله دهانی بازگشته و مجدداً اساس رابطه خویش را با مادر خود به نحو تشدید یافته‌ای تجربه می‌کند. «ویار»ها حاکی از طلب تکراری اوست (الف)، طلبی که آرزوی غیر (ب) یعنی رقابت با مادر را در مقابل پدر در خود پنهان دارد.

— در نوار موبیوس نقطه تقاطع چیزی جز مطلوب تمنا نیست که حاصل یعنی مازادی است از تلاقی فاعل نفسانی با غیر.



چنان‌که می‌بینیم در نوار موبیوس پست ادامه روست و رو ادامه پشت. لذا «من» و «غیر» هریک وجهی هستند از دیگری. به عبارت دیگر غیریت غیر همان غیریت من است، زیرا که من خود را همواره به صورت غیر می‌یابم و این اوست که عامل افکار و امیال من است. گواه آن ضمیر نا آگاه من است که به کسی جز من تعلق ندارد اما من کاری جز تبعیت از او نتوانم کرد.

— گره برومه (Nœud borroméen): لکان برای اولین بار در ۱۹۷۲ گره برومه را در تعلیمات خویش وارد می‌کند تا نحوه پیوند و انسجام سه قطب اساسی نفس آدمی را نشان دهد. در گره برومه سه حلقه وجود دارد (ساحت رمز و اشارت — حیث خیالی — حیث واقع). این سه حلقه به نحوی به هم گره خورده‌اند که هیچ‌یک زندانی دو حلقه دیگر نیست ولی اگر برشی در یکی از آنها ایجاد کنیم دو حلقه دیگر نیز از هم باز می‌شوند. نحوه پیوند گره برومه نزد هر فردی از افراد آدمی متفاوت بوده بر اساس سرگذشت او تعیین می‌یابد.



هیئت تألیفی / سیستم ← ساخت (ساختمان)

هیپنوتیسم (Hypnose, Hypnotisme) ۱۱۲، ۱۶۳، ۲۱۶، ۲۵۸، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۸۸

هیدِگِر، مارتین (Heidegger, Martin) ۲۵، ۳۵، ۷۱، ۱۰۱، ۱۰۷، ۲۷۱، ۲۷۲

هیستری (Hystérie/ Hysteria/ Hysterie) ۱۱۸، ۱۹، ۲۵۲-۲۶۲، ۲۸۷

هیستری تبدیلی ۲۵۰-۲۵۳

(Hystérie de conversion/ Conversion hysteria/ Konversionshysterie)

هیستری دفاعی (H. de défense/ Defence h./ Abwehrhysterie) ۲۵۲

هیستریک (فرد) (Hystérique/ Hysterical/ Hysterisch) ۲۵۳-۲۶۴، ۲۷۶، ۲۸۸

یَسپِرِس، کارل (Jaspers, Karl) ۱۲۰

یونانی زدگی ۷۳

