

JUDITH

BUTLER

KINSHIP BETWEEN LIFE AND DEATH

KINSHIP BETWEEN LIFE AND DEATH



ادعای آنتیگونه

ترجمه: امین قضایی / بابک سلیمی زاده / مهدی سلیمی

جو دیت باتلر

جودیت باتلر

ادعای آنتیگونه

خویشاوندی میان زندگی و مرگ

مترجمان

امین قضایی بابک سلیمی زاده مهدی سلیمی

◀ شناسنامه ی اثر

عنوان: ادعای آنتیگونه (۲۰۰۰)

مؤلف: جودیت باتلر

مترجمان: امین قضایی، بابک سلیمی زاده، مهدی سلیمی

سال نشر: خرداد ۱۳۹۰

نوبت چاپ: اول

نشر الکترونیک **MindMotor**

www.mindmotor.net



Antigone's Claim

نشر الکترونیک مایند موتور

www.mindmotor.net

فهرست

فصل اول	ادعای آنتیگونه
فصل دوم	قوانین نانوشته، انتقال های منحرفانه
فصل سوم	فرمانبرداری بی قاعده

یادداشت ها

آنها با امری ذاتی هستی خودشان تسخیر و خُرد شده اند.

- هگل، زیبایی شناسی

فصل اول

◀ ادعای آنتیگونه

ترجمه : امین قضایی

چند سال پیش که تاملات خود را درباره ی آنتیگونه آغاز کردم، از اتفاقی که برای آن دسته از تلاش های فمینیستی جهت مبارزه و رویارویی با دولت رخ داد متعجب بودم. به نظرم می آمد که آنتیگونه شخصیتی است درست در خلاف مسیر فمینیست های متاخر که برای رسیدن به اهداف سیاسی فمینیستی خود، در پی جلب حمایت و قدرت دولت هستند. به نظر می آید که میراث مبارزه جویی آنتیگونه در تلاش های فمینیستی ای که می خواهند مخالفت سیاسی را به صورت دادخواستی حقوقی در آورند و در پی مشروعیت دولتی برای مطالبات فمینیستی هستند، از دست رفته است. براستی مانند لوسی ایریگاری می توان از آنتیگونه به عنوان نماد مبارزه ای زنانه بر علیه تمرکز قدرت و نمونه ای از صداقت‌داری، دفاع و تجلیل کرد.[۱]

اما این «آنتیگونه» ای که من از آن به عنوان نمونه ای از انگیزه ی فمینیستی خاص استفاده می کنم، چه کسی است؟ [۲] البته یک آنتیگونه در نمایش سوفوکل وجود دارد و این آنتیگونه بیش از هر چیز یک داستان است و به سادگی نمی توان آنرا به نمونه تبدیل کرد، مگر اینکه خود را به دام غیرواقع گرایی بیاندازیم. البته این باعث نشده که بسیاری او را به نمونه ای از انواعی که خود می خواهند تبدیل نکنند. هگل او را هواخواه گذر از قانون مادرشاهی به پدرشاهی و همچنین طرفدار اصل خویشاوندی کرده است. و ایریگاری اگرچه در نماینده و الگو بودن آنتیگونه تردید دارد اما بر آن تاکید هم می کند: «نمونه ی وی (آنتیگونه) به عنوان یک شخصیت تاریخی و به عنوان هویت و هویت یابی بسیاری از دختران و زنان تا به امروز بازخورد ارزشمندی یافته است. برای درک این بازخورد، ما باید آنتیگونه را از مباحث تقلیل گرا و فریبنده منتزع کرده و به آنچه وی درباره ی حکومت پلیس، نظم و قوانین اش می گوید، گوش فرا دهیم. (Speculum, ۷۰)

اما اگر همین کارکردِ باز نمود یا نماینده دانستنِ آنتیگونه در معرض بحران باشد، پس آنوقت آیا دیگر آنتیگونه را می توان به نماینده ای برای نوع خاصی از سیاستهای فمینیستی تبدیل کرد؟ همانطور که در ادامه امیدوارم بتوانم نشان دهم، او به سختی اصل هنجارین خویشاوندی را نمایندگی می کند. موضع خویشاوندی او به سبب درافتادن در میراث زنای با محارم مبهم می شود. و او به سختی می تواند نماینده ی فمینیسمی باشد که به هیچ روی به قدرتی که با آن مخالفت می کند، التزامی ندارد. در واقع فقط اینگونه نیست که به عنوان یک داستان، شخصیتِ بازنماینده و تقلیدیِ آنتیگونه مورد سؤال باشد، بلکه او به عنوان یک فیگور برای سیاست، اشاره بر جای دیگری دارد، نه به سیاست به منزله ی مسئله ی بازنمایی بلکه به آن امکانِ سیاسی ای که محدودیت های بازنمایی و بازنماینده را آشکار می کنند.

اما بگذارید گامهایی که می خواهم بردارم را برای شما یک به یک برشمرم. من کلاسیسیست نیستم و سعی هم نمی کنم باشم. من آنتیگونه را مانند خیلی از

اومانیست‌ها می‌خوانم، چون این نمایشنامه مسائلی را درباره‌ی خویشاوندی و دولت مطرح می‌کند که در هنگامه‌های تاریخی و فرهنگی متعدد تکرار می‌شود. آنتیگونه و منتقدینش را خواندم تا دریابم که آیا می‌توان الگویی از جایگاه سیاسی او به عنوان یک فیگور زنانه که با اعمال فیزیکی و زبانی نیرومندش با دولت مبارزه کرد ایجاد نمود یا که خیر. از چیزی که تحت تاثیر قرار گرفتم خوانشی بود که هگل و لکان از وی ارائه داده‌اند و همچنین برداشتهای که لوسی ایریگاری و دیگران [۳] از وی نه به عنوان یک فیگور سیاسی که سخنان مخالفت آمیزش مضامین سیاسی دارد بلکه به عنوان کسی که یک مخالفت پیشا سیاسی را برای سیاست پیش می‌کشد و خویشاوندی را حوزه‌ای معرفی می‌کند که در آن امکان‌های سیاسی وجود دارد، بی‌آنکه وارد سیاست شویم. در واقع، در تفسیری که هگل ارائه می‌دهد و شاید معروفترین تفسیر باشد، و در مقتضیات ساختاری اجرا در تئوری ادبی و گفتمان سیاسی تداوم می‌یابد، آنتیگونه نماینده‌ی خویشاوندی و انحلال آن بوده و کرئون نماینده‌ی نظم اخلاقی و قدرت سیاسی است که بر اصول عام و کلی استوار است.

اما نکته‌ی دومی که مرا تحت تاثیر قرار داد، که امیدوارم در پایان فصل بدان بازگردم، راهی است طی آن خویشاوندی با آنچه هگل «نظم اخلاقی» می‌نامد [۴] محدود می‌گردد، نظم اخلاقی یعنی فضای مشارکت سیاسی و نیز هنجارهای فرهنگی ماندگار، به اصطلاح هگلی، یعنی حوزه‌ی مشروعیت بخشی به Sittlichkeit [یا زندگی اخلاقی] (هنجارهای حاکم بر فضای فهم‌پذیری فرهنگی). در نظریه روانکاوی معاصر، براساس پیش فرضیات ساختارگرایانه که برجسته‌تر از همه در کار ژاک لکان نمایان است، این رابطه به شیوه‌ای متفاوت ظاهر می‌شود. لکان در سمینار هفتم [۵] از آنتیگونه خوانشی ارائه می‌دهد که وی را در مرز ساحت خیالی و ساحت نمادین قرار می‌دهد و در اینجا وی فیگور آغازگر ساحت نمادین دانسته می‌شود، حوزه‌ی قوانین و هنجارهای حاکم بر دسترسی به سخن و سخن‌پذیری. این قوانین از طریق معرفی روابط خاص خویشاوندی به منزله‌ی هنجارهای نمادین رخ می‌دهد. [۶] این هنجارها

به عنوان امر نمادین، به صورت دقیق اجتماعی نیستند، و بدین طریق لکان از هگل جدا می شود، باید گفت این جدایی با گنجاندن یک مفهوم ایدئالیزه از خویشاوندی درون یک پیشفرض فهم پذیری فرهنگی صورت می گیرد. در عین حال، لکان با جداسازی این حوزه ی ایدئالیزه ی فرهنگی، یعنی امر نمادین از امر اجتماعی، بخش خاصی از میراث هگلی را ادامه می دهد. از این رو، خویشاوندی به عنوان یک ساختار زبانی توانمند تصفیه شده و بنابراین از قلمروی امر اجتماعی حذف می شود. نزد هگل خویشاوندی بیشتر رابطه ی خونی است تا روابط هنجارها. یعنی خویشاوندی هنوز وارد امر اجتماعی نشده است، در اینجا امر اجتماعی با سرکوب خشونت آمیز خویشاوندی آغاز می شود.

جدایی خویشاوندی از امر اجتماعی، حتی با ضدّ هگلی ترین مواضع در میراث ساختارگرا ارتباط نزدیک دارد. از نظر ایریگاری، قدرت شورشگر آنتیگونه، قدرتی است که بیرون از امر سیاسی باقی می ماند؛ آنتیگونه نماینده ی خویشاوندی و در واقع نماینده ی قدرت روابط خونی است که ایریگاری از این روابط خونی معنای دقیقاً تحت الفظی آنرا در نظر ندارد. به زعم ایریگاری، خون مشخص کننده ی یک خصوصیت جسمانی و گرافیکی است که اصول کاملاً انتزاعی برابری سیاسی نه تنها بدان دست نمی یازد بلکه باید به شدت آنرا محکوم و حتی نابود سازد. بنابراین آنتیگونه با معنا بخشیدن به «خون» به طور دقیق به یک رابطه ی نسبی خونی دلالت نمی کند بلکه بیشتر به چیزی مانند «خونریزی» اشاره دارد - که باید به حالت پسماند باقی بماند تا دولت های قدرتمدار حفظ شوند. امر زنانه همانطور که دیدیم به این باقی مانده و مازاد تبدیل می شود، و «خون» به فیگوری گرافیکی برای ردّ و نشان انعکاسی خویشاوندی تبدیل می شود، ترسیم دوباره ی فیگور نسب خونی که موجب می شود تا از فراموشی خشونت آمیز روابط خویشاوندی اصلی، که آغازگر اقتدار مردانه ی نمادین است رها شویم. پس از نظر ایریگاری، آنتیگونه اشاره ای است به گذر از نظم قانونی مبتنی بر مادرانگی و قانونی مبتنی بر خویشاوندی، به قانون مبتنی بر پدرانگی. اما چه چیز مانع

این می شود که پدرانگی به صورت خویشاوندی درآید؟ جایگاه نمادینِ مادر جای خود را به جایگاه نمادینِ پدر می دهد. اما چه چیز این جایگاه ها را به عنوان اموری بنیان نهاده است که باید از آنها شروع کرد؟ آیا دست آخر، اینها مفهومی یکسان از خویشاوندی با قوت و ارزشی مشابه نیستند که با اصطلاحاتی جداگانه بیان شده است؟

زمینه ی خوانش ایریگاری به وضوح همان زمینه ی خوانشِ هگل است که در کتاب «پدیدارشناسی روح» آنتیگونه را «کنایه ی ابدی اجتماع» (the eternal irony of the community) می داند. وی از دایره ی شهر خارج است، اما خارجی است که بدون آن شهر نمی تواند وجود داشته باشد. بی شک این نقیضه و کنایه ها عمیقتر از آنچیزی هستند که هگل درک کرد: بیش از همه، آنتیگونه درست وقتی که باید در حوزه ی خصوصی توقیف شده باشد، در نزد عموم سخن می گوید. این چه نوع گفتار سیاسی است که از مرزهای امر سیاسی فراتر می رود و به افشای مرزبندی ای دست می زند که گفتار او بایست در درون آن قرار گیرد؟ هگل مدعی است که آنتیگونه بازنماینده ی قانونِ خدایان خانواده است (تلفیقی از خدایان زیرزمینی سنت یونانی به همراه خدایان خانواده ی رومی) و کرئون بازنماینده ی قانونِ دولت. وی تاکید می کند که تنازع میان این دو تنازعی است که طی آن خویشاوندی باید در مقابل قدرت دولتی (به منزله ی داور نهایی عدالت) عقب نشینی کند. به عبارت دیگر، آنتیگونه نمایانگرِ آستانه ی میان خویشاوندی و دولت است. گذاری که در کتاب «پدیدارشناسی» دقیقاً معادل با یک *Aufhebung* نیست، چون آنتیگونه موفق می شود، بدون آنکه هنگام ظهور نظم اخلاقی، دیگر زنده باشد.

میراث هگلی از تفسیر آنتیگونه، دارای این فرض است که خویشاوندی و دولت از هم تفکیک پذیر اند، حتی اگر وجود رابطه ای ذاتی میان این دو مطرح باشد. و بنابراین هر تفسیری برای قالب بندی کردن یک شخصیت به عنوان نماینده ی خویشاوندی یا دولت، از درک ارتباط منطقی و ثبات میان آن دو عاجز می ماند. [۷] این لغزش نه تنها پی آمد هرگونه تلاش برای کارکرد نمایندگی دادن به شخصیت هاست بلکه نتیجه ی

هر تلاشی است که به رابطه‌ی بین خویشاوندی و دولت می‌اندیشد. رابطه‌ی ای که امیدوارم نشان دهم به ما مرتبط است، مایی که این نمایشنامه را در بافت معاصر می‌خوانیم و در این بافت سیاست‌های خویشاوندی یک معمای غربی کلاسیک را در بحران معاصر پدید آورده است. دو مسئله‌ی ای که این نمایشنامه مطرح می‌کند این است که آیا خویشاوندی (و با این خویشاوندی منظور من «خانواده» به شکل معین اش نیست) بدون حمایت و مداخله‌ی دولت می‌تواند وجود داشته باشد و آیا دولت بدون اینکه خانواده حامی آن باشد می‌تواند وجود داشته باشد. به علاوه، وقتی خویشاوندی به تهدیدی برای قدرت دولتی تبدیل شود و خودِ دولت هم در یک مبارزه‌ی خشونت آمیز بر علیه خویشاوندی برپا گردد، در این صورت آیا دولت و خویشاوندی می‌توانند همچنان از هم مستقل بمانند؟ وقتی آنتیگونه در هیات مجرمانه اش برمی‌خیزد تا به نام سیاست و قانون سخن بگوید، این امر به یک مسئله‌ی متنی مهم تبدیل می‌شود: او همان زبان دولتی را به کار می‌برد که بر علیه آن طغیان کرده است و زبان وی، به یک سیاست بدل می‌شود نه به خاطر صداقت مخالفت آمیزش بلکه به سبب عدم خلوص رسواگرش. [۸]

وقتی نمایشنامه‌ی سوفوکل را بازخواندم به شکلی خلاف آمد تحت تاثیر نابینایانی قرار گرفتم که این گونه تفاسیر را مغشوش می‌کردند. در واقع این نابینایان در متن (نگهبان‌ها و غیب‌گویان) به ناگزیر اندکی در خوانش‌های کور از متن تکرار می‌شدند. در تقابل قراردادادن آنتیگونه با کرئون به عنوان رویارویی بین عواملِ خویشاوندی و قدرت دولتی، در تحلیل شیوه‌ی ای که آنتیگونه خود را از خویشاوندی جدا می‌سازد ناتوان می‌ماند، آنتیگونه خود ماحصل پیوند زنای با محارم است، خودش را هم وقف عشق ناممکن و دم‌مرگ برادرش کرد. [۹] پس چگونه اعمال او دیگران را وا می‌دارد که وی را «مرد وار» در نظر گرفته و از اینرو در اینکه خویشاوندی، جنسیت را متعهد می‌سازد تردید شود؛ چگونه زبان آنتیگونه به طور متناقض نمایی، به زبان کرئون یعنی زبان قدرت و عمل حاکم نزدیک می‌شود و چگونه کرئون خود نیز حاکمیتش را تنها به

خاطر نسب خویشاوندی است که به دست می آورد. چگونه کرئون با لجاجتِ آنتیگونه از نیروی مردانه ی خود خلع می شود و سرانجام توسط اعمالِ خودش هنجارهایی را که جایگاه او را در خویشاوندی و در حاکمیت تامین می کرد، منسوخ می کند. در واقع، نمایشنامه ی سوفوکل روشن می سازد که این دو شخصیت به طور استعاری مستلزم یکدیگرند و نشان میدهد که در واقع هیچ تقابل ساده ای میان ایندو وجود ندارد. [۱۰]

علاوه بر این، تا جایی که این دو شخصیت، آنتیگونه و کرئون، به شکل تنش آلودی به هم مرتبط اند، هیچ تمایز ساده ای میان این دو نفر وجود ندارد و قدرت آنتیگونه بدان صورتی که آنرا نزد ما به کار می برد نه تنها با دعوی خویشاوندی در زبان دولت بلکه با دگرگونی اجتماعی در خویشاوندی ایدئالیزه شده و در حاکمیت سیاسی سر و کار دارد و این امر در نتیجه ی عمل او ظاهر می شود. وی در عمل خویش هم از هنجارهای خویشاوندی فراروی می کند و هم از هنجارهای جنسیتی و اگرچه سنت هگلی، تقدیر آنتیگونه را نشانه ای راسخ بر شکست قطعی فراروی او می داند، خوانش دیگری هم ممکن است، که در این خوانش وی [آنتیگونه] شخصیت تصادفی اجتماعی خویشاوندی را نمایش می دهد تنها برای اینکه به یک موقعیت مکرر در ادبیات انتقادی تبدیل شود تا بازنویسی این امر تصادفی را ضرورتی تغییرناپذیر نشان دهد.

همانطور که می دانید، جرم آنتیگونه به خاک سپاری برادرش بعد از حکم ممنوعیت خاکسپاری توسط کرئون پادشاه و دایی وی بود. برادر او، پولی نیسس، ارتش دشمن را برعلیه رژیم برادرش در شهر تب رهبری کرد تا جایگاه، به خیال خود، برحقِ خویش به عنوان جانشین پادشاه را بدست آورد. هم پولی نیسس و هم برادرش اتئوکلوس در جنگ کشته می شوند و در نتیجه دایی برادران مرده یعنی کرئون، پولی نیسس را یک خائن معرفی کرده و از انجام مراسم تدفین مناسب برای وی خودداری ورزیده و قصد دارد جسد او را دفن ناشده و رسوا باقی گذارد تا خوراک جانوران شود. [۱۱] آنتیگونه وارد عمل می شود، اما عمل او چیست؟ او برادرش را به خاک می سپارد و درواقع دو بار دست به این کار می زند و بار دوم نگهبانانی که او را دیده اند به شاه گزارش می

دهند. وقتی وی در پیشگاه کرئون حاضر می شود، این عمل را بار دیگر انجام می دهد، یعنی این بار شفاهاً از انکار عمل خویش سر باز می زند. در نتیجه، خودداری وی، اجتناب از امکان زبانی ای است که بوسیله ی آن می تواند خود را از عمل اش معاف دارد، اما این کار را به یک روش تائیدی کاملاً واضح انجام نمی دهد: او به سادگی نمی گوید که «من این کار را کردم».

در واقع، به نظر می رسد که خود این عمل به خاک سپاری در طول اجرا سرگردان باقی می ماند، یعنی همیشه ممکن است که به فاعلین دیگر مرتبط شود، این عمل به کسانی نسبت داده شود که آنرا انجام نداده اند و یا از کسانی که ممکن است آنرا انجام داده باشند سلب شود. این عمل از طریق کنش های گفتاری (speech acts) به همه جا پراکنده می شود: نگهبان گزارش می دهد که او را دیده است، آنتیگونه هم گزارش می دهد که این کار را کرده است.

تنها راهی که این فاعل به این عمل نسبت داده می شود، اظهار زبانی این ارتباط است. ایسمنه درخواست می کند که اگر آنتیگونه اجازه دهد، او خواهد گفت که خودش این کار را کرده است، اما آنتیگونه قبول نمی کند. اولین بار که نگهبان به کرئون گزارش می دهد، نگهبان می گوید: «من این کار را نکردم، اما ندیدم چه کسی این کار را کرد» (۲۵) گویی دیدن آن عمل به معنی انجام دادن آن یا مشارکت در انجام آن نیز هست. نگهبان می داند که اگر گزارش دهد عمل خاکسپاری را دیده است، خود را هم به آن عمل منتسب خواهد کرد و او از کرئون خواهش می کند تا تفاوت بین گزارش یک عمل و خود آن عمل را در نظر گیرد. اما ایجاد این تمایز فقط برای خود کرئون دشوار نیست بلکه مثل یک ابهام مهلک در متن باقی می ماند. همسرایان می اندیشند که این عمل به تحریک خدایان انجام پذیرفته است. (۲۹) و علی الظاهر در قدرت انسانی انجام این عمل شک ورزیده می شود. و کرئون در پایان این نمایش بانگ برمی آورد که خودکشی همسر و پسر او، اعمال خود او هستند و این مسئله که کننده ی یک عمل چه معنایی دارد در ابهام باقی می ماند. به نظر می رسد همه از این امر آگاه

هستند که عمل از کننده ی آن قابل انتقال و جابجایی است و با این حال در میان تکثیر زبانی منکرین این عمل، آنتیگونه اعلام میکند که نمی تواند عمل خود را منکر شود. خوب همین کافی است. اما آیا او می تواند آنرا تأیید کند؟

بواسطه ی چه زبانی انجام عمل خویش را بر عهده می گیرد، و یا در عوض، از انکار این عمل سر باز می زند؟ به یاد آورید که آنتیگونه با عملی که به میانجی آن با حاکمیت کرئون درمی افتد به ما معرفی می شود و به قدرت حکم او اعتراض میکند، حکمی که لازم الاجراست و این قدرت را دارد که آنچه را می گوید انجام دهد و صریحاً همگان را از به خاک سپاری جسد منع می کند. بنابراین آنتیگونه شکست این اعلان کرئون را هدف قرار می دهد و منازعه ی او با عدم جداساختن عمل از شخص خویش، صورت شفاهی تأیید دوباره ی حاکمیت را به خود می گیرد: «من می گویم که این کار را انجام دادم و انکار نمی کنم.» (۴۳) که با ترجمه ی کمتر تحت الفظی گرنی می شود: «بله من اقرار می کنم: من عمل خویش را انکار نمی کنم.»

«بله، من اقرار می کنم» یا «من این کار را انجام دادم» - پس او به سئوالی پاسخ می دهد که از سوی قدرت دیگری مطرح می شود و از اینرو قدرتی را که دیگری بر او دارد تصدیق می کند. «من انکار نخواهم کرد» (یا «من انکار نمی کنم.» من مجبور به تکذیب نخواهم شد. من از اینکه در زبان دیگری مجبور به انکار شوم سر باز خواهم زد و آنچه انکار نخواهم کرد عمل خویش است) عملی که حالت ملکی به خود میگیرد، تملک نحوی که تنها در زمینه ی صحنه ی نمایش معنا خواهد داشت که او از یک اعتراف اجباری سر باز میزند. به عبارت دیگر، ادعای اینکه «من عمل خود را انکار نخواهم کرد» سرپیچی از اجرای انکار است، اما این دقیقاً به معنای ادعای انجام این عمل است. گفتن اینکه «بله، من انجام دادم» ادعای انجام این عمل است اما همچنین ارتکاب عمل دیگری در خود ادعا است، عمل نشر عمل خود. اقدام گنهکارانه ی جدیدی که عمل قبلی را دوچندان می کند و جای آن را می گیرد.

هم عمل آنتیگونه و هم عمل مبارزه جویی شفاهی وی به طرزی جالب موقعیت هایی را موجب می شوند که به موجب آن همسرایان، کرئون و پیک ها او را «مردوار» می خوانند. [۱۲] در واقع کرئون که با مقاومت آنتیگونه رسوا می شود، می گوید که با شعار «هیچ زنی نباید حکمرانی کند» (۵۱) زندگی می کند یعنی این که اگر آنتیگونه حکم براند او خواهد مرد. و در یک جا با عصبانیت به هیمون که در مقابل او جانب آنتیگونه را می گیرد، می گوید: «شخصیت حقیر! پست تر از زن!» (۷۴۶). جلوتر، او اقرار می کند که اگر قدرت هایی که این عمل را انجام داده اند مجازات نشوند، می ترسد توسط آنتیگونه از قدرت مردانگی اش فرو افتد: «کنون دیگر نه من که آنتیگونه مرد است.» (۵۲۸) پس آنتیگونه شکلی به خصوص از حاکمیت مردانه تصور می شود. مردانگی ای که نمی تواند در آن سهیم شود چون لازم است طرف دیگر هم زنانه و هم فرودست باشد. اما یک مسئله اینجا باقی می ماند: آیا آنتیگونه به درستی به این مردانگی تظاهر کرده است؟ آیا او پا به جنسیت حاکمیت نگذاشته است؟

البته مسئله به این سؤال باز می گردد که این شخصیت معترض مردانه و شفاهی چگونه جانب خداوندان خویشاوندی را میگیرد. این امر برای من نامعلوم است که آیا آنتیگونه نماینده ی خویشاوندی است و اگر اینگونه است این چه نوع خویشاوندی می تواند باشد. در یک جا از نمایش، او مطیع خدایان به نظر می رسد، و هگل تأکید دارد این خدایان همان خدایان خانواده هستند. البته او اظهار می کند که از فرمان کرئون اطاعت نمی کند چون زئوس این قانون را مقرر نکرده است و از این رو ادعا می کند که قدرت کرئون، قدرت زئوس نیست. (۴۹۶-۵۰۱) و ظاهراً ایمان خود به قدرت خدایان را نشان می دهد. با این حال او به ندرت از این حیث ثابت قدم است، در قطعه ای بدنام او می گوید که این کار را برای دیگر اعضای خانواده اش انجام نمی داد:

اگر کودکانی که من مادر آنها بوده ام می مردند و یا شوهرم هلاک می شد، هرگز این وظیفه را در مخالفت با شهروندان به انجام نمی رساندم. اما بر اساس چه قانونی من اینرا می گویم؟ اگر شوهرم مرده بود، می توانستم

شوهر دیگری اختیار کنم و کودک را با مرد دیگری به دنیا آورم. برادر اولم را از دست داده ام و مادر و پدرم در جهان زیرین هادس به سر می برند، پس هرگز نمی توانستم برادر دیگری داشته باشم. چنین بود قانونی که من به احترام خاص آن این کار را کردم، اما از نظر کرئون من خطاکارم و گستاخی موحشی از خود نشان داده ام، آه برادرم. و اکنون او مرا با دستان خود فرامی خواند بی آنکه ازدواج و عروسی کرده و بهره ای از زناشویی و پرورش کودکان برده باشم. (۹۰۰-۹۲۰)

آنتیگونه در اینجا به سختی بازنمایانگر تقدس خویشاوندی است. چون به خاطر برادرش و حداقل به نام اوست که می خواهد با قانون مبارزه کند و نه برای هر قوم و خویشی. و هرچند آنتیگونه ادعا می کند که به نام قانونی عمل می کند که از نظر کرئون تنها مجوز جرم است، اما قانون آنتیگونه فقط برای یک نمونه کاربرد دارد. از نظر او، برادر او تجدید پذیر نیست، اما این بدان معناست که شرایطی که تحت آن، قانون کاربرد می یابد، تجدید پذیر نیستند. این قانون لحظه ای مشخص است و از اینرو قانونی است که عمومیت نداشته و قابل انتقال نیست، قانونی که در جریان حوادثی که کاربرد می یابد، گرفتار شده است، قانونی که دقیقاً برای یک نمونه ی خاص از کاربرتش تنظیم شده و در نتیجه به معنای عام و معمول کلمه، اصلاً قانون نیست.

بنابراین او به نام خداوند خویشاوندی عمل نمی کند مگر با تخطی از همان فرامین خدایان خویشاوندی، تخطی ای که به خویشاوندی بُعدی هنجارین و ممنوع کننده می بخشد اما آسیب پذیری آنرا هم نشان می دهد. اگرچه هگل مدعی است که عمل آنتیگونه در مخالفت با کرئون است، اما این دو بیشتر مانند آینه ی یکدیگر عمل میکنند تا مخالف یکدیگر، یعنی اگر یک طرف خویشاوندی و دیگری دولت را نمایندگی می کند، این بازنمایی را تنها وقتی می توانند اجرا کنند که هر کدام در زبان دیگری مورد دلالت قرارگیرد. آنتیگونه در سخن کرئون «مرد وار» می شود یعنی به بیانی خود

کرئون از مردی خلع می شود و هیچکدام موقعیت جنسیتی خود را حفظ نمی کنند و آشفتگی های خویشاوندی به بی ثباتی جنسیت از طریق اجرا منجر می شود.

درواقع، عمل آنتیگونه از همان آغاز مبهم است نه تنها عمل جسورانه ی به خاک سپاری برادرش بلکه عمل زبانی پاسخگویی به سؤال کرئون؛ بنابراین در اینجا عملی در زبان رخ می دهد. بازگویی عمل یک فرد با زبان به معنایی تکمیل آن عمل است، لحظه ای که او را وارد یک افراط مردانه به نام گستاخی می کند. پس همانطور که آنتیگونه عمل در زبان را آغاز می کند، از خودش هم جدا می شود. عمل او هرگز به طور کامل عمل او نیست و اگرچه او با استفاده از زبان مدعی انجام عمل خویش می شود تا استقلالی جسورانه و مردانه داشته باشد اما او این عمل را تنها از طریق تجسم بخشیدن به هنجارهای همان قدرتی می تواند انجام دهد که او خود با آنها مخالف است. درواقع، آنچه به این اعمال زبانی قدرت می بخشد عمل هنجارین قدرتی است که این اعمال زبانی[آن را مجسم می کنند بدون آنکه کاملاً به آن تبدیل شوند.

پس آنتیگونه به شیوه هایی وارد عمل می شود که «مردوار» خوانده می شوند نه فقط به این خاطر که به مخالفت با قانون برمی خیزد بلکه همچنین به سبب به کار گرفتن صدای قانون در ارتکاب عملی برعلیه قانون. او نه تنها با سرپیچی از قانون، این عمل را انجام می دهد بلکه همچنین با سرپیچی از انکار انجام این عمل، آنرا دوباره انجام می دهد؛ بنابراین این عمل در زبان، عاملیت خودِ کرئون را از او می گیرد. عاملیت او [آنتیگونه] دقیقاً از طریق سرپیچی از احترام به فرمان کرئون نشأت می گیرد و با این حال زبان این سرپیچی، اصطلاحات حاکمیت را هم در خود جذب می کند. کرئون که انتظار دارد کلام او بر عمل آنتیگونه مسلط شود، آنتیگونه با تأیید حاکمیت خود و در مخالفت با عمل زبانی حاکمیت کرئون، از جانب او سخن می گوید. ادعا تبدیل به عملی می شود که با تأیید عمل آنرا تکرار می کند، و با اجرای اقرار آن در زبان، عمل نافرمانی را ادامه می دهد. این اقرار به صورت متناقض نمایی در همان لحظه ی اجرا باید استقلال خود را هم از دست بدهد: آنتیگونه از طریق در اختیار گرفتن صدای دیگری

(همان صدایی که او با آن مخالفت می کند) است که خود را تأیید می کند. بنابراین استقلال او با در اختیار گرفتن صدای قدرت (همان قدرتی که او در مقابل آن مقاومت می کند) حاصل می شود، در این مصادره هم نشانی از سرپیچی از اقتدار به چشم می خورد و هم همانندسازی با آن. [۱۳]

آنتیگونه در مبارزه با دولت، همان عمل جسورانه ی برادر خویش را تکرار می کند، بنابراین تکرار مخالفت، در تأیید وفاداری به برادر خویش، او را در موقعیتی قرار می دهد که می تواند جانشین برادر خود شده و از اینرو، پا جای برادر خود گذارد. او مردانگی را از طریق درهم شکستن مردانگی (مردانگی کرئون) بدست می آورد، اما این مردانگی را تنها با ایدئالیزه کردن آن در هم می شکند. در جایی از نمایشنامه، عمل وی در رقابت و برتری نسبت به عمل پولی نیسس به نظر می آید. وی می پرسد: «با این حال، چگونه می توانستم به افتخاری بزرگتر از قرار دادن برادرم در گور خویش نائل شوم؟» (۵۰۲)

نه تنها دولت متضمن خویشاوندی و خویشاوندی متضمن دولت است، بلکه با درهم آمیختگی تمایز بین این دو در سطح بلاغی و از اینرو ایجاد بحران در تمایز مفهومی میان دولت و خویشاوندی، «اعمالی» که به نام یک اصل انجام می شوند در حیطه ی زبان دیگری رخ می دهند.

اگر چه به طور مفصل به بحث لکان و هگل در فصل بعد بازخواهم گشت، اما اکنون هم بد نیست نگاهی به روش هایی بیاندازیم که خویشاوندی، نظم اجتماعی و دولت به طور متفاوت و گاهی هم برعکس، در متون این دو نفر تصویر می شود. دولت در بحث لکان درباره آنتیگونه و در واقع قبل از او در تحلیل اولیه لوی استروس از فرهنگ هیچ جایی ندارد. بلکه نظم اجتماعی مبتنی بر ساختار جامعه پذیری و فهم پذیری، به منزله ی امر نمادین شناخته می شود. و اگرچه نزد هر دو نظریه پرداز فوق الذکر یعنی لکان و استروس، امر نمادین ذاتی و طبیعی نیست اما ساختار خویشاوندی به صورت کاملاً

انعطاف ناپذیر نهادینه می گردد. به زعم هگل، خویشاوندی به حوزه ی هنجارهای فرهنگی تعلق دارد، اما این حوزه را باید رابطه ای مادون تر از دولت دید، حتی اگر دولت برای ظهور و حفظ خود، وابسته به ساختار خویشاوندی باشد.

بنابراین هگل کاملاً از این امر آگاه است که دولت متضمن روابط خویشاوندی است، اما بحث او اینجاست که ایدئالِ خویشاوندی (از نظر دولت) برای خانواده پرورشِ مردانی برای جنگ است، کسانی که از مرزهای ملت دفاع کنند، کسانی که در جنگِ مرگ و زندگی ملتها، در مقابل یکدیگر قرار بگیرند و کسانی که به طور ایدئال تحت قیمومیت رژیم قانونی قرار گیرند و تا حدی این رژیم قانونی از Sittlichkeit ملی که مشارکت مردم را شکل میدهد منتزع باشد. [۱۴]

نزد هگل در «پدیدار شناسی روح»، آنتیگونه تنها به عنوان شخصیتی مورد بررسی قرار می گیرد که در ضمن توصیف باید بر او تفوق جست و دگر دیسه اش کرد. با اینحال از نظر هگل، آنتیگونه به عنوان قدرت زنانه در گذشته و به عنوان قدرت مادر از نو تعریف می شود. کسی که وظیفه ی یگانه اش در حرکت روح، تولید پسر برای مقاصد دولت است، پسری که خانواده را ترک می کند تا شهروندی جنگجو شود. بنابراین شهروندی خواهان نفی ناتمامِ روابط خویشاوندی است تا شهروند مردانه را بوجود آورد و با این حال تنها همین خویشاوندی است که قادر به تولید شهروندان مرد است.

از نظر هگل، شخصیتی مثل آنتیگونه هیچ جایگاهی در شهروندی ندارد چون او قادر به ارائه یا رسمیت یافتن یا بازشناسی در نظم اخلاقی نیست. [۱۵] تنها رسمیتی که می تواند از آن برخوردار شود بواسطه ی برادرش است. (در اینجا مهم است به یاد داشته باشیم که بر اساس تعریف هگل، این به رسمیت شناختن دو طرفه است.) او تنها از طریق برادرش می تواند رسمیت یابد (و بنابراین این مانع رسمیت یافتن او می شود) و به همین خاطر، به زعم هگل، ظاهراً هیچ میلی در این رابطه میان برادر و خواهر وجود

ندارد. اگر در رابطه میلی باشد، هیچ امکانی برای بازشناسی وجود نخواهد داشت. اما چرا؟

هگل از اینکه چرا فقدان ظاهری میل بین خواهر و برادر تعیین کننده ی بازشناسی آنها در شرایط خویشاوندی است حرفی نمی زند، اما دیدگاه او دال بر این است که زنای با محارم موجب امکان ناپذیری چنین بازشناسی است، اینکه رویه ی فهم پذیری فرهنگی، یا *Sittlichkeit* یا حوزه ای که در آن بازشناسی متقابل ممکن باشد، از پیش متضمن ثبات پیشاسیاسی در خویشاوندی است [که به سبب زنای با محارم در روابط خویشاوندی آنها این ثبات وجود ندارد- م]. معلوم است که هگل تلویحا می داند که ممنوعیتِ زنای با محارم حامی خویشاوندی است، اما به صراحت آنرا بیان نمی کند. او مدعی است که روابط خونی، میل بین برادر و خواهر را ناممکن می سازد و بنابراین خون است که روابط خویشاوندی و پویایی های درونی بازشناسی آنرا تثبیت می کند. بنابراین به نظر هگل، آنتیگونه میلی به برادر خود ندارد، و بدین ترتیب پدید/رشناسی در اثر آنچه نمی تواند نام نهد و در نتیجه آنچه به غلط به میانجی مفهوم خون قرائت می کند، به سندِ کتبی ممنوعیتِ زنای با محارم تبدیل می شود.

درواقع، عجیب این است که در بحث بازشناسی در پدید/رشناسی، میل به میلی برای بازشناسی تبدیل می شود، میلی که در پی انعکاس خویش در دیگری است. میلی که در پی نفیِ دگروارگی در دیگری است، میلی که خویش را در قید دیگری می یابد، دیگری ای که فرد می ترسد به آن تبدیل شود و توسط آن به چنگ آورده شود. در واقع بدون ایجاد این به هم پیوستگی سودایی، هیچ بازشناسی ای در کار نیست. در این بحث، درامِ بازشناسی متقابل وقتی آغاز می شود که یک آگاهی در می یابد که درون دیگری گم شده است، از خویشتنِ خود بیرون آمده و خود را همچون دیگری یا در اصل در دیگری می بیند. بنابراین بازشناسی با این نگرش شروع می شود که فرد خود را در دیگری گم می یابد، دیگریتی را که هم خودش هست و هم نیست به خود اختصاص می دهد، و بازشناسی با میل به یافتن خودِ منعکس شده در دیگری

برانگیخته می شود، آنجا که تامل به معنای یک سلب مالکیت نهایی نیست. در واقع، آگاهی به دنبال بازیابی خویش است، تنها با تشخیص این نکته که در «آنجا» بازگشتی از دیگریت به سوی خویشتن اولیه وجود ندارد بل تنها یک دگرگونی بنیادین وجود دارد که امکان ناپذیری بازگشت را تصدیق می کند.

بنابراین در «خدایگان و بنده» بازشناسی توسط میل به بازشناسی انگیزته می شود و بازشناسی خود صورت ترویج یافته ی میل است که دیگر یک مصرف ساده یا نفی دیگری نیست بلکه تحرک ناآرامی است که فرد خود را در دیگری یافته و این انعکاس نشانه ای از سلب و ازدست رفتگی خویشتن باشد. پس در بخش اول، برای سوژه ی پدیدارشناسی، هیچ بازشناسی بدون میل وجود ندارد. با این حال از نظر هگل برای آنتیگونه هیچ بازشناسی همراه با میل نمی تواند وجود داشته باشد. در واقع بازشناسی آنتیگونه تنها در حوزه ی خویشاوندی و ارتباط خونی با برادر خویش است و در این شرایط هیچ میلی وجود ندارد.

خوانش لکان از آنتیگونه نیز، که در فصل بعد به آن باز خواهیم گشت، به ایدئال پردازی خاص آنتیگونه از خویشاوندی اشاره می کند و اینکه آنتیگونه نشانگر دسترسی به این موقعیت نمادین است. لکان می گوید آنچه آنتیگونه بدان عشق می ورزد نه محتوای برادر بلکه «هستی ناب» برادر، یعنی ایدئالی از وجود است که به موقعیت نمادین تعلق دارد. امر نمادین به طور دقیق بر برون اندازی یا نفی شخص زنده (محتوا و شخصیت برادر) استوار می شود؛ بنابراین موقعیت نمادین هیچگاه با شخصی که جای آنرا اشغال میکند، متناسب نیست. این موقعیت حالتی نمادین به خود می گیرد تنها به منزله ی عملکرد این عدم تناسب.

لکان از پیش فرض می گیرد که برادر در سطحی نمادین وجود دارد و این برادر نمادین است که مورد عشق آنتیگونه است. گرایش لکانی به جداساختن تحلیل نمادین خویشاوندی از تحلیل اجتماعی، نظم و ترتیبات اجتماعی خویشاوندی را به عنوان امری

دست نخورده و رام نشدنی منجمد می سازد که همین کار را هم نظریه اجتماعی در وضع و زمان متفاوت انجام می دهد. چنین دیدگاه هایی، امر اجتماعی و امر نمادین را تنها برای حفظ معنایی ثابت از خویشاوندی به کار می گیرد. امر نمادین، که خویشاوندی را به عنوان کارکردی زبانی ارائه می کند، از نظامهای اجتماعی خویشاوندی جدا می شود با این فرض که اولاً خویشاوندی در لحظه ای بنیان نهاده می شود که کودک به زبان دست می یازد. دوم این فرض که خویشاوندی کارکردی زبانی است تا یک نهاد متغیر اجتماعی. و سوم اینکه زبان و خویشاوندی از لحاظ اجتماعی نهادهایی قابل تغییر نیستند یا حداقل به آسانی تغییر نمی کنند.

پس آنتیگونه که از هگل تا لکان او را مدافع خویشاوندی می دانند (خویشاوندی ای که مشخصاً اجتماعی نیست، خویشاوندی ای که پیرو قواعدی است که شرط فهم پذیری برای امر اجتماعی است) با این وجود نمایانگر انحراف مرگبار خویشاوندی است. لوی استروس درونی بودن قوانین حاکم بر خویشاوندی را چنین توضیح می دهد: «واقعیت وجود یک قانون، کاملاً مستقل از چگونگی اش، در اصل همان جوهر ممنوعیت زنا با محارم است.» (۳۲ و ۳۷) [۱۶] پس مسئله به این سادگی نیست که قانون چنین ممنوعیتی باشد، بلکه این ممنوعیت زنا با محارم است که ایدئالیت و ثبات خودِ قانون را استوار می کند. او می نویسد: «قانون هم اجتماعی است (چون یک قانون است) و هم به لحاظ عام بودن و نوع روابطی که هنجارهای خود را روی آن اعمال می کند، پیشا اجتماعی است.» (۱۴ و ۱۲) و سپس مدعی می شود که تابوی زنا با محارم نه صرفاً زیست شناختی است (اگر چه تا حدی هست) و نه صرفاً فرهنگی بلکه در آستانه ی فرهنگ قرار دارد، جزئی از مجموعه قوانینی که فرهنگ را میسّر می سازد و بنابراین، اگرچه نه به طور مطلق، اما از فرهنگی که آنرا تولید می کنند، مجزا هستند.

لوی استروس در فصلی با عنوان «مسئله ی زنا با محارم» روشن می سازد که این مجموعه قوانین مورد بحث او، به معنای دقیق کلمه، نه زیست شناختی اند و نه فرهنگی. او می نویسد: «درست است که ممنوعیت زنا با محارم بواسطه ی عام

بودنش، با طبیعت در تماس بوده و در حیطه ی زیست شناسی یا روان شناسی یا هر دو قرار می گیرد. اما به طور حتم، قانون فی نفسه یک پدیده ی فرهنگی است و از اینرو با فرهنگ در تماس بوده و در حیطه ی جامعه شناسی که علم مطالعه فرهنگ است قرار دارد.» (۲۴ و ۲۸) پس لوی استروس با توضیح این نتیجه برای یک قوم شناسی مترقی، تصدیق می کند که باید به شناخت «یک قانون عام و برتر رسید که تسلط فرهنگ بر طبیعت را تضمین می کند.» (۲۴ و ۲۸) لوی استروس در ادامه ی همین بحث روشن می سازد که تعیین موقعیت این ممنوعیت عام تا چه حد دشوار است:

«ممنوعیت زنا با محارم در اصل نه کاملاً فرهنگی است و نه کاملاً طبیعی. آمیزه ای ترکیبی از عناصر طبیعی و فرهنگی هم نیست. این ممنوعیت گامی است بنیادین که به سبب آن و بوسیله ی آن و درون آن گذار از طبیعت به فرهنگ صورت می پذیرد. به یک معنا، به طبیعت تعلق دارد چون شرط عام فرهنگ است. در نتیجه، نباید تعجب کرد که خاصیت صوری آن یعنی عام بودن از طبیعت گرفته شده باشد. با وجود این، به معنایی دیگر، تقریباً فرهنگی است، چون قوانین اش را بر پدیده ای تحمیل و اعمال کرده که در اصل موضوع آن نیست.» (۲۴ و ۲۸-۲۹)

اگرچه لوی استروس تاکید می کند که این ممنوعیت نه طبیعی است و نه فرهنگی، اما او پیشنهاد می کند که ممنوعیت را پل ارتباطی بین یکی به دیگری بدانیم. اما اگر این رابطه ی محرومیت دو سره باشد، به سختی می شود این ممنوعیت را اصلاً به عنوان رابطه و گذار درک کرد. [۱۷] پس به نظر می آید که متن وی با درک این قانون به عنوان ترکیبی از طبیعت و فرهنگ، بین این دو موضع مختلف (امر طبیعی و امر فرهنگی) در تردید است، اما صرفاً ممنوعیت را به عنوان انحصار هر دو مقوله در نظر نمی گیرد بلکه آنرا به عنوان گذار نیز می فهمد، و گاهی به عنوان علت، و یا پیوند، و گاهی هم به عنوان ساختاری بین طبیعت و فرهنگ درک می کند.

کتاب «ساختارهای ابتدایی خویشاوندی» در سال ۱۹۴۷ منتشر شد و ظرف شش سال لکان شروع به تحلیل نظام مندتری از امر نمادین کرد، یعنی امر نمادین به منزله ی قوانینی آستانه ای که فرهنگ را ممکن و فهم پذیر می سازند که نه کاملاً به خاصیت اجتماعی شان قابل تقلیل اند و نه کاملاً از آن دور هستند.

مسئله ای که در فصل بعد به آن خواهیم پرداخت این است که می توان به صورت انتقادی وضعیت این قوانین را ارزیابی کرد، قوانینی که حاکم بر وضعیت فرهنگی اند و قابل تقلیل به فرهنگ مشخصی نیستند. به علاوه این قوانین چگونه عمل می کنند؟ از یک طرف به ما می گویند قاعده ی ممنوعیت زنای با محارم جهانشمول است، اما لوی استروس تصدیق می کند که این قانون همیشه «عمل» نمی کند. اما سئوالی که او نمی پرسد این است که این عمل نکردن به چه صورتی است؟ به علاوه وقتی ممنوعیت عمل می کند، آیا باید شبهی از این ناکارایی خود را همچنان برای پیشبرد خود، مدیریت و تحمل کند.

مخصوصاً اینکه آیا واقعا چنین قانونی که به منزله ی ممنوعیت در نظر گرفته می شود، بدون تولید و ابقای شبهی از تخطی از آن، می تواند کار کند؟ آیا این قانون پیروی و هم‌رنگی با جامعه را بوجود می آورد یا مجموعه ای از پیکربندی های اجتماعی هم بوجود می آورد که از این قوانین تخطی و تجاوز می کنند؟ من این سؤال را بر اساس تاکید فوکو بر بعد افراطی و مولد قوانین ساختارگرایی مطرح کردم.

بنابراین در توصیفات نظری، پذیرش کارآیی این قانون، به معنای زندگی تحت این قانون و پذیرش فرمان آن است. پس چه قدر جالب است که بسیاری از خوانش های نمایشنامه ی سوفوکول تاکید دارند که در اینجا هیچ نوع عشق زنای با محارم در کار نیست و حتی عجیب است که آیا این دست از خوانش ها خود به نمونه ای برای تاکید بر رخداد این قانون نمی شوند: اینجا هیچ زنای با محارمی وجود ندارد و نمی تواند وجود داشته باشد. [۱۸] در این مورد هگل وقتی تنها به غیاب میل بین برادر و خواهر

تاکید می کند نمایشی ترین ژست را به خود میگیرد. حتی Martha Nussbaum در تاملاتش بر این نمایشنامه تاکید می ورزد که آنتیگونه در این نمایشنامه هیچ دلبستگی زیادی به برادرش ندارد. [۱۹]

و ادعای لکان در این مسیر که نه برادر در محتوای خود بلکه خود هستی ناب اوست که مورد عشق آنتیگونه است، ما را در کجا رها می کند؟ این چه نوع جایگاه یا موقعیتی است؟ آنتیگونه به زعم لکان میلی را دنبال می کند که تنها به مرگ منتهی می شود دقیقاً چون در پی مبارزه با هنجارهای نمادین است. اما آیا این راه درستی برای تفسیر میل اوست؟ آیا امر نمادین خود بحرانی برای فهم پذیری اش تولید نکرده است؟ آیا ما می توانیم فرض کنیم که آنتیگونه در اینکه برادرش چه کسی است، پدرش چه کسی است دچار سردرگمی نشده است و آنچنان که گذشت، در این ابهام به سر نمی برد که مشغول حل و فصل خلوص و کلیت این قوانین ساختارگراست؟

نظریه پردازان طرفدار لکان در اغلب موارد بر این نکته تاکید می ورزند که هنجارهای نمادین عیناً هنجارهای اجتماعی نیستند. در سال ۱۹۵۳ واژه ی «نمادین» اصطلاحی فنی برای لکان شد و به روش خودش به ترکیبی از استفاده ی لوی استروسی و ریاضیاتی (صوری) از این اصطلاح رسید. امر نمادین حوزه ای است از قانونی که میل را در عقده ی اودپ تنظیم می کند. [۲۰] این عقده را باید از ممنوعیت اولیه یا نمادین زنا با محارم استنتاج کرد. ممنوعیت زنا با محارم تنها در روابط خویشاوندی معنا می یابد که در آن «موقعیت» های مختلف در خانواده براساس حکم برون همسری ایجاد می شود. به عبارت دیگر، مادر کسی است که پسر و دختر با وی روابط جنسی ندارند و پدر کسی است با پسر و دخترش رابطه ی جنسی ندارد و مادر کسی است که تنها با پدر رابطه ی جنسی دارد و غیره. پس این روابط ممنوع در موقعیت هایی رمزگذاری می شوند که هر کدام از اعضای خانواده این موقعیت ها را اشغال می کند. پس بودن در یک موقعیت به معنای بودن در چنین رابطه ی جنسی میان اعضا است، حداقل بدان مفهومی که تصور نمادین یا هنجارین از واژه ی موقعیت استنباط می کند.

میراث ساختارگرا در اندیشه ی روانکاوی بر نظریه ادبی و فیلم فمینیستی تاثیر شایانی گذاشته است. همانقدر هم رویکردهای فمینیستی بر کل علم روانکاوی تاثیر گذاشته است. در واقع، در نظریه فرهنگی متاخر هم واژه ی «موقعیت» را زیاد شنیده ایم و همیشه هم از منشا پیدایش آن آگاه نیستیم. همچنین این برای نقد کوئیر از فمینیسم که تاثیرات قاطع و سازنده ای بر مطالعات جنسی و جنسیتی داشته، راه را هموار کرده است. از این دیدگاه، مسئله ی ما این است که آیا جایی برای زندگی اجتماعی بر اساس خویشاوندی باقی مانده و یا این تغییرات را به خوبی می توان در روابط خویشاوندی همساز کرد؟ برای هرکسی که در مطالعات جنسی و جنسیتی معاصر کار می کند، با وجود این میراث کار نظری که از پارادایم ساختارگرا و وابستگان هگلی اش استنتاج شده، این وظیفه آسان نیست.

دیدگاه من این است که تمایز بین امر نمادین و امر اجتماعی را نهایتاً نمی توان حفظ کرد، نه فقط چون امر نمادین خود ته نشین کنش های اجتماعی است بلکه دگرگونی های ریشه ای در خویشاوندی نیازمند تجدیدنظر در پیش فرضیات ساختارگرایانه در روانکاوی و در نظریه جنسی و جنسیتی معاصر است.

با به خاطر سپردن این وظیفه در ذهن، به مسئله ی زنای با محارم بازمی گردیم، در اینجا این سؤال پیش می آید که: جایگاه این ممنوعیت ها و موقعیت ها چیست؟ لوی استروس در کتاب «ساختارهای ابتدایی خویشاوندی» روش می سازد که در بیولوژی هیچ چیز تابوی زنای با محارم را ضروری نمی کند و این تابو مکانیزمی است که بوسیله ی آن بیولوژی به فرهنگ دگرگون می شود و خودش نه بیولوژیکی است و نه فرهنگی، اگرچه بدون این تابو فرهنگ نمی تواند وجود داشته باشد. منظور لوی استروس از «امر فرهنگی» [چیزهایی از قبیل] «به لحاظ فرهنگی متغیر» و «موکول» (یا مشروط) نیست. بلکه منظور عمل کردن مطابق قوانین «کلی» فرهنگ است. پس قوانین فرهنگی برای لوی استروس قوانین تغییرپذیر نیستند (همانطور که گیل رابین gayle Rubin بعداً بحث می کند). بلکه کیفیات و شرایط بوجود آمدن آنها تغییرپذیرند. به

علاوه این قوانین برای تبدیل روابط بیولوژیکی به روابط فرهنگی است اما به هیچ فرهنگ به خصوصی تعلق ندارند. هیچ فرهنگ خاصی بدون این قوانین نمی تواند وجود آید اما این قوانین هم قابل تقلیل به هیچ فرهنگی نیستند. ژولیت میشل Juliet Mitchell حوزه ی این قوانین ابدی و کلی فرهنگ را «قوانین کلی و کهن» می خواند. [۲۱] و این مبنایی است برای مفهوم لکانی امر نمادین و تلاش های متعاقب برای جدا کردن امر نمادین از قلمروی بیولوژیکی و اجتماعی، هر دو.

نزد لکان، آنچه در فرهنگ عام و جهانشمول است همچون قوانین زبانی یا نمادین آن فهمیده می شود و همین قوانین هستند که روابط خویشاوندی را رمزگذاری و حمایت می کنند. هرگونه امکان ارجاع ضمیری مانند یک «من»، یک «تو»، یک «ما» و «آنها» بر این شیوه ی خویشاوندی متکی است که درون زبان و به عنوان زبان عمل می کند.

این تغییرجهت از امر فرهنگی به امر زبانی، نکته ای است که لوی استروس نیز در پایان کتاب «ساختارهای ابتدایی خویشاوندی» بدان اشاره می کند. به زعم لکان، امر نمادین به صورت مفهومی از ساختارهای زبانی تعریف می شود که به صور اجتماعی ای که زبان اتخاذ می کند قابل تقلیل نیست، و یا مطابق بحث ساختارگرایی، باید گفت که این ساختار زبانی شرایط کلی و جهانشمولی بوجود می آورد که جامعه، یعنی قابلیت ارتباط تمام استفاده های زبانی، میسر می شود. این راه را برای تمایز مهم بین تحلیل های نمادین و تحلیل های اجتماعی از خویشاوندی هموار می کند.

از اینرو یک هنجار اجتماعی دقیقاً همانند یک «موقعیت نمادین» به معنای لکانی آن نیست، که مانند موقعیت نمادین از خصیصه ای تقریباً بی زمان برخوردار باشد. صرف نظر از توصیفاتی که بر سمینارهای استاد پانویس می شود. پیروان لکان همیشه تاکید دارند که برای مثال نباید موقعیت نمادین پدر را، که دست آخر به لحاظ پارادایمی موقعیتی نمادین است، با موقعیت متغیر و شکل یافته ی اجتماعی ای اشتباه بگیریم که پدران در طول زمان در اختیار می گیرند. دیدگاه لکانی تاکید می ورزد که یک نیاز

ناخودآگاه و ایدئال وجود دارد که براساس آن زندگی اجتماعی ساخته شده و قابل تقلیل به علت و معلول های روشن اجتماعی نیست، جایگاه نمادین پدر تسلیم خواست بازسازی اجتماعی رفتار پدرانه نمی شود. امر نمادین دقیقا محدودیتی است بر تمامی تلاش های اتوپیاپی که می خواهند جدا از مرحله ی اودیپی، روابط خویشاوندی را بازسازی و از نو پیکربندی کنند.[۲۲]

وقتی مطالعه ی خویشاوندی با مطالعه ی زبان شناسی ساختارگرا تلفیق شد، موقعیت های خویشاوندی به نظامی معین از موقعیت های زبانی ارتقا یافتند که بدون آن هیچ معنایی شکل نمی گیرد و هیچ فهم پذیری ای ممکن نمی گردد. نتایج ایجاد این مفاهیم بی زمان از خویشاوندی و سپس ارتقای آنها تا وضعیت ساختارهای ابتدایی فهم پذیری چه بود؟ آیا این اصلا توفیری با طبیعی فرض کردن خویشاوندی دارد؟

بنابراین اگر یک هنجار اجتماعی عینا معادل یک موقعیت نمادین نباشد، پس به نظر می آید که یک موقعیت نمادین، که در اینجا به صورت ایدئالی در پس هنجار دانسته می شود، با تبدیل شدن به یک هنجار اجتماعی، دیگر موقعیت نمادین نیست. تمایز میان آنها به طور کامل حفظ نمی شود، چون در هر مورد، ما هنوز هم اگرچه به شیوه های ظاهرا مختلف، باز داریم به هنجارهای اجتماعی رجوع می کنیم. صورت ایدئال همچنان یک هنجار مشروط یا موکول است، اما موکول بودن آن، ضروری ارائه شده یعنی شکلی از تجسم آن با نتایجی صلب برای زندگی جنسیتی شده. کسانی که با من مخالف اند با خشم می گویند که «اما این قانون است!». اما وضعیت خود این گفته چیست؟ «این قانون است» ذکر همین جمله به صورت اجراگرانه، نیرویی به این قانون می دهد که تصور می شود خود این قانون این نیرو را اعمال می کند. پس «این قانون است» نشانه ای است از تابعیت به این قانون، نشانه ای برای میل به اینکه این قانونی بی چون و چرا باشد، انگیزه ای تئولوژیکی در نظریه ی روانکاوی که درصدد است خود را از انجام هر نقدی به پدر نمادین و قانون خود روانکاوی، مبرا کند. پس موقعیتی که به این قانون می دهند دقیقا مثل همان موقعیتی است که به فالوس می دهند، یعنی

مانند جایگاه نمادین پدر، مسلّم و بی چون و چرا. این نظریه دفاع همانگویانه ی خود را افشا می کند. این قانون مافوق تمامی قوانین، در نهایت به تشویشی که از جانب یک نسبت انتقادی با اقتدار نهایی آن به وجود می آید، را فرو می نشاند و گویی آن را پایانی نیست: حدّی بر امر اجتماعی، واژگون کننده، امکان عاملیت و تغییر، حدّی که ما به طور سمپتوماتیک، همچون شکست نهایی قدرت خودمان بدان چنگ می زنیم. مدافعین مدعی هستند بدون چنین قانونی، اراده باوری محض و آنارشی بنیادین خواهد بود! یا این است یا اینکه باید این قانون را به عنوان حاکم نهایی زندگی خویشاوندی بپذیریم. آیا این به معنای حل کردن معمای انضمامی نظام جنسی انسان (که از هیچ شکل هنجارین نهایی برخوردار نیست) با ابزارهای تئولوژیکی نیست؟

مشخصاً می توان قبول کرد که میل بنیاداً مقید و مشروط به وضعیت اش است بدون ادعای اینکه میل بنیاداً امری است تعیین شده؛ و می توان تایید کرد که ساختارهایی وجود دارند که میل را ممکن می کنند بدون ادعای اینکه این ساختارها در مقابل یک مفصل بندی تکرارپذیر دگرگون کننده، نفوذناپذیر اند. این گفته ی آخر، به معنای بازگشت به «اگو» یا تصورات لیبرال کلاسیک از آزادی نیست، بلکه تاکید دارد که هنجار واجد نوعی زمانمندی و موقّتی بودن است که آن را نسبت به واژگونی از درون گشوده نگاه می دارد و نسبت به آینده ای که نمی تواند کاملاً فابل پیشبینی باشد باز می نماید. با این حال آنتیگونه نمی تواند به دنبال این واژگونی و این آینده باشد، چون آنچه او به بحران می کشد خود کارکرد باز نمودی است، همین افق فهم پذیری که او در آن عمل کرده و مطابق آن تاحدی فهم ناپذیر باقی می ماند. آنتیگونه زاده ی ادیپ است و همین امر سئوالی را برای ما پیش می آورد: وقتی قوانینی که ادیپ کورکورانه به مبارزه می طلبد و نهادینه می کند، آن ثباتی را که لوی استروس و روانکاوی ساختارگرا مد نظر دارد، نداشته باشند آنگاه از میراث ادیپ چه بیرون خواهد آمد؟ به عبارت دیگر، آنتیگونه کسی است که برای وی موقعیت نمادین متناقض گشته است، همانطور که جایگاه برادر و پدر نزد او در هم می آمیزند، و همانطور که خودش نه به

عنوان یک مادر بلکه (با استفاده از ریشه شناسی می توان گفت) در جایگاه مادر ظاهر می شود. [۲۳] نام او از ترکیب «ضد - نسل» ساخته شده است. (anti-generation) [gonē] [generation] [۲۴] پس او از آنچه بازنمایی می کند فاصله دارد و آنچه او بازمی نماید اصلاً واضح نیست. اگر ثبات جایگاه مادری و همچنین پدری را نمی توان تامین کرد، برای ادیپ و ممنوعیت و حجرانی که او در موضع آن ایستاده چه رخ می دهد؟ ادیپ چه نسلی بوجود آورده است؟

البته، من این سؤال را در زمانه ای می پرسم که خانواده به ناگهان به شیوه هایی نوستالژیک در شکل های فرهنگی گوناگون ایدئالیزه می شود. زمانه ای که واتیکان بر علیه همجنسگرایی نه تنها به عنوان توهینی به خانواده که به عنوان توهینی به مفهوم انسان اعتراض می کند و انسان به معنای هنجارین خود وقتی انسان می شود که در خانواده مشارکت کند. همچنین این سؤال را در زمانه ای می پرسم که کودکان به سبب طلاق و ازدواج دوباره، به خاطر مهاجرت و تبعید و موقعیت پناهندگی و انواع مختلف جابجایی، از خانواده ای به خانواده ی دیگر می روند یا از خانواده بیرون انداخته می شوند و از بی خانوادگی باز به درون خانواده می آیند، یا در این حالت به لحاظ روانی در تقاطع خانواده زیست می کنند، یا در موقعیت های خانوادگی چندلایه که ممکن است در آنها بیش از یک زن در نقش مادر کار کند و بیش از یک نفر در نقش پدر ظاهر شود، یا بدون پدر و مادر و با نیمچه برادرانی که دوست هم هستند. این زمانه ای است که خویشاوندی شکننده، پر منفذ و گسترده می شود. همچنین زمانه ای است که خانواده های گی و استریت [دگرجنسخواه] گاهی با هم مخلوط می شوند یا خانواده های گی به صورت خانواده های هسته ای یا غیرهسته ای در می آیند. میراث ادیپ چه خواهد بود برای کسانی که در چنین موقعیت هایی شکل می گیرند، وقتی که مواضع به سختی روشن هستند، جایگاه پدر از هم پاشیده شده، جایگاه مادر هرچه بیشتر اشغال یا جایگزین می شود، و امر نمادین سکون و ایستایی خود را دیگر حفظ نکرده است.

آنتیگونه به نحوی، تجسم سرحداتِ فهم پذیری است که در سرحداتِ خویشاوندی نمایان می‌شود. اما وی آنرا به طرزی ناب انجام نمی‌دهد و دشوار بتوان وی را رومانتیزه کرده یا در واقع به عنوان یک نمونه و الگو مورد تفحص اش قرار داد. بیش از هرچیز، آنتیگونه موضع و لحن کسی را به خود می‌گیرد که در حال مخالفت با اوست، حاکمیت کرئون را می‌پذیرد حتی به تقدیری که برادرش داشته می‌بالد و وفاداری عجیبی به پدر خود نشان می‌دهد و به مصیبت و نفرین شدگی پدر مقید است. تقدیر آنتیگونه زندگی برای زیستن و اینکه پیش از هر امکانی برای زندگی، به مرگ محکوم شده باشد نیست. این سؤال پیش می‌آید که چگونه است که خویشاوندی شرایط فهم پذیری را تامین می‌کند تا بوسیله‌ی آن زندگی قابل زیستن شود، اما بوسیله‌ی همان شرایط، ممنوع و محروم هم می‌شود. مرگ آنتیگونه در تمام طول نمایش همیشه مضاعف است: ادعا می‌کند که زندگی نکرده، عشق نورزیده و فرزندی به دنیا نیاورده و تحت نفرینی بوده که از ادیپ به فرزندانش ارث رسیده یعنی «خدمت به مرگ» در طول زندگی اش. پس مرگ نشانه‌ای است از زندگی زیست نشده و او رو به سوی گوری می‌آورد که کرئون برای او آماده کرده تا زنده به گور شود، او با سرنوشتی روبرو می‌شود که تمام این مدت به او تعلق داشته است. آیا این میل غیر قابل زیست نیست که او همراه با آن می‌زید، یعنی خودِ زنای با محارم که زندگی را برای او به مرگ زنده تبدیل می‌سازد و او در این شرایط فهم‌پذیری، هیچ جایگاهی ندارد؟ پس او به گور خویش روی می‌آورد تا زنده زنده مدفون شود. او اظهار می‌کند:

آه ای گور، آه حجله‌ی عروس، آه خانه‌ی ژرف، محافظ ابدی، در اینجا به کسانی که از آن من هستند می‌پیوندم. (۸۹۱-۸۹۳)

پس مرگ نوعی ازدواج با کسانی می‌شود که در خانواده‌ی او پیش‌تر مرده‌اند که موید کیفیت «مرگ مانند» این عشق برای کسانی است که جایگاهی قابل زیست و معتبر در فرهنگ ندارند. از یک طرف، بی‌شک باید از نتیجه‌ی او که بی‌فرزند بودن، خود تقدیر اندوهناکی است سر باز زنیم و از طرف دیگر، از این نتیجه نیز که تابوی

زنای با محارم را باید کنار زد تا عشق آزادانه در هر کجا که خواست شکوفا شود. هدف نه بازگشت به هنجار خانواده و نه تجلیل از عمل زنای با محارم است. اگرچه مخمسه ی آنتیگونه تمثیلی است برای نقد خویشاوندی: اما کدام نظم و ترتیب اجتماعی را می توان عشقی مشروع دانست و کدام گمگشتی های انسان را می توان صریحا گمگشتگی های واقعی و مهم دانست؟ آنتیگونه از اطاعت از هر قانونی که فقدان او را تایید نکند، سر باز می زند و به این صورت، تجسم موقعیت کسانی است که در نظر عموم واجد گمگشتگی های چاره ناپذیر دانسته می شوند (برای مثال ایدز). آنها به چه نوعی از زندگی مرده وار محکوم اند؟

اگرچه آنتیگونه می میرد، اما عمل او در زبان باقی می ماند، اما عمل او چیست؟ این عمل هم به خود او تعلق دارد و هم ندارد. تجاوز به هنجارهای خویشاوندی و جنسیت و خاصیت مشروط و اتفاقی این هنجارها و انتقال پذیری آشوبنده و ناگهانی آنها و قابلیت آنها را برای تکرار در زمینه ها و روش های کاملاً غیرقابل پیش بینی، افشا می کند.

آنتیگونه به صورت ایدئالشی نماینده ی خویشاوندی نیست بلکه نماینده ی دگرگونی و تغییر شکل خویشاوندی است، امری که رژیم های حاکم بازنمایی را به بحران کشانده و این سؤال را پیش می کشد که چه نوع فهم پذیری زندگی را برای او ممکن خواهد ساخت، در واقع، پشتیبانی از چه شبکه ای از روابط، زندگی ما را ممکن می کند، کدامیک از این روابط ما، خویشاوندی را با بازگویی شرایط اش، آشفته می سازد؟ چه نوع الگویی از فهم پذیری، عشق های ما را مشروع و شناخت پذیر کرده و گمگشتگی های ما را گمگشتگی هایی درست؟ این سؤال رابطه ی بین خویشاوندی و اپیستمه ی حاکم بر فهم پذیری فرهنگی را بازگشوده و از هر دو به امکان دگرگونی اجتماعی راه می گشاید. و این سؤال که پرسیدنش سخت به نظر می رسد، در زمانه ای که خویشاوندی به سرعت توسط کسانی که دنبال نسخه ای هنجارین از خویشاوندی مطابق با فرهنگ و منطق امورند، کاملاً سرکوب می شود. سؤالی که اغلب کسانی از آن فرار می کنند که از روی وحشت اقتدار نهایی تابوها را حس می کنند، تابوهایی که

ساختارهای اجتماعی را به حقایقی بی‌زمان تبدیل می‌کنند، بی‌آنکه هرگز پرسیده باشند بر وارثانِ ادیپ چه گذشت؟

فصل دوم

◀ قوانینِ نانوشته، انتقالِ های منحرفانه

ترجمه : بابک سلیمی زاده

من در فصل قبل به عمل آنتیگونه پرداختم، اینکه عملِ به خاک سپاری واجد چه نوع ادعایی ست، و این دعویِ مقاومتِ چه عملی را به اجرا در می آورد. عمل او به مرگش منجر شد، اما رابطه ی میان این عمل و فرجام مصیبت بارِ آن رابطه ای علی نیست. او عمل کرد، او قانون را به مبارزه طلبید، و می دانست که مجازاتش مرگ خواهد بود، اما چه چیز بود که کنش (action) او را به پیش می بُرد؟ و چه چیزی کنش او را به سوی مرگ پیش می راند؟ شاید راحت تر این باشد که بگوئیم کرئون او را به قتل رساند، اما کرئون تنها او را زنده به گور کرد، و در این گور است که او زندگی خود را بر دوش می

کشد. شاید بتوان گفت که او مرگ خود را موجب شد، اما میراث اعمالی که از عاملیت او حاصل می‌آید چیست؟ آیا بدسرنوشتی و مرگ او یک ضرورت است؟ و اگر نیست، تحت چه وضعیت‌های غیر ضروری‌ای مرگ او به عنوان امری ضروری ظاهر می‌گردد؟ او می‌کوشد تا در حیطه‌ای سیاسی سخن بگوید، در قالب زبانی مخصوص حاکمیت که ابزار قدرت سیاسی است. کرئون ابلاغیه‌ی خود را صادر می‌کند و به نگهبانان‌اش می‌گوید اطمینان حاصل کنند که به گوش همه کس رسیده است. «اینها قوانینی هستند که من به موجب شان شهرمان را شکوه و جلال بخشیده‌ام» (۱۹۰) و با اینحال این اعلان او هنوز کافی نیست. او باید از نگهبانان بخواهد که این اعلان او را مخابره کنند، و یکی از آنها از این کار امتناع می‌کند. «بار این مسئولیت را بر گردن مردی جوان تر بیاندازید!» (۲۱۶)

وقتی نمایش آغاز می‌شود، معلوم می‌گردد که ایسمنه اعلانی را که آنتیگونه می‌گوید «کرئون خطاب به تمامی شهر داشته است» (۷) هرگز نشنیده، و آشکار می‌شود که عمل گفتار شهروان‌ها به کرئون وابسته است به دریافت و انتقال آن توسط زیردستان قدرت او: این اعلان ممکن است به یک گوش کر یا کم‌شنوا بر بخورد و از متعهد ساختن کسانی که مخاطب آن بوده‌اند باز بماند. به هر حال واضح است که کرئون می‌خواهد کلامش توسط تمامی شهر به رسمیت شناخته و محترم داشته شود. به همین ترتیب، آنتیگونه نیز از امکان به رسمیت شناخته شدن اعتراض‌اش شانه خالی نمی‌کند. وقتی ایسمنه در اوایل نمایشنامه او را نصیحت می‌کند که «پیشاپیش در مورد این عمل به کسی چیزی نگو» (۸۴)، آنتیگونه پاسخ می‌دهد «نه، برعکس، برو و این راز را بر عالمیان افشا کن، و اگر جز این کنی، من بیشتر کینه‌ی تو را به دل خواهم

گرفت» (۸۶-۸۷). آنتیگونه نیز همچون کرئون می خواهد که این کنشِ گفتاری اش به مانند خودِ فرمان به طرز بنیادین و فراگیری عمومی شود.

با اینکه اعتراض او شنیده و درک شده، بهای این گفتارش مرگ است. زبانِ او زبانِ یک کارگزار سیاسی قابل دوام نیست. کلمات او، که خود همچون افعال دانسته میشد، به طرز تنش آلودی مرتبطند با زبان بومی قدرت مطلقه‌ی پادشاه، او در آن زبان و علیه آن سخن می گوید، به آن زبان سخن می گوید و در عین حال لحنِ امری و دستوری آن را به مبارزه می طلبد، در زبانِ سلطه و قدرت سکنی می گزیند در همان هنگام که با قدرت شاهی و سلطه گر مقابله می کند و خود را از عبارات و اصطلاحات آن مستثنی می کند و جدا می سازد. آنچه به ذهن می رسد این است که او نمی تواند ادعا و مطالبه‌ی خود را خارج از زبان دولت پیش بکشد، ولی در عین حال ادعایی که او می خواهد احراز کند هرگز نمی تواند تماماً توسط دولت همانندسازی شود. [۱]

اما اگر کنش های او به لحاظ سیاسی ماندنی و قابل دوام نیستند، به هر حال در حیطه‌ی خویشاوندی هم به سختی قرار می گیرند. منتقدان این نمایشنامه گویی که با دگردیسی خویشاوندی که او اجرا و پیشبینی اش می کند رنجه شده باشند، با یک ایدئال سازی خویشاندی به این مسئله پاسخ می دهند تا چالشی را که علیه خویشاوندی ایجاد شده بود را رد کنند. در اینجا دو نوع خویشاوندیِ ایدئالیزه شده را می توان مورد ملاحظه قرار داد: خویشاوندی ای که گفته می شود آنتیگونه با نمایندگی اش، از آن حمایت می کند و دوم خویشاوندی ای که تصور می رود آنتیگونه با ایجاد حدّ و حدودش، از آن حمایت می کند. نوع نخست از آنِ هگل است که آنتیگونه را به عنوان بازنمایی قوانین خویشاوندی، خدایانِ خانوادگی، در نظر می گیرد؛ بازنمایی ای که به دو پیامد عجیب منجر می شود: اول اینکه، اصرار آنتیگونه در بازنمایی آن قوانین دقیقاً آن

چیزی ست که در نظم عمومی تر دیگری از قانون، موجب جرم می شود. و دوم اینکه، او که هواخواه این حوزه ی زنانه ی خانگی است، خودش در درون متن نام ناپذیر می شود، اینکه بازنمایی ویژه ای که گفته می شود او وضع می کند نیازمند زدودن اسم او در پدیدارشناسی روح است. دومین نفر لکان است که آنتیگونه را در آستانه ی ساحت نمادین (the symbolic) قرار می دهد، ساحت نمادینی که لکان آن را همچون یک تثبیت کننده ی زبانی می فهمد که در آن روابط خویشاوندی منصوب و ابقا می شوند؛ لکان مرگ آنتیگونه را دقیقاً به خاطر تحمل ناپذیری میل اش می بیند. اگرچه من فاصله ی نظرگاهم را با این دو خوانش مهم حفظ می کنم، اما با این حال می گویم جنبه هایی از هر دو موضع را در جریان طرح این پرسش ها مورد بازنگری قرار دهم: آیا مرگ آنتیگونه یک درس مهم در مورد حدود فهم پذیری (intelligibility) فرهنگی به ما نشان می دهد، حدود خویشاوندی قابل فهم، که ما را به معنای مربوطه ی محدودیت و قید و بند بازمی گرداند؟ آیا مرگ آنتیگونه نشان دهنده ی لغو خویشاوندی توسط دولت، و تبعیت اولی از دومی است؟ و آیا مرگ او دقیقاً همان حدی است که لازم است به عنوان عملکرد قدرت سیاسی مورد خوانش قرار گیرد، عملکردی که حدود صورت هایی از خویشاوندی که قابل فهم هستند و صورت هایی از زندگی که قابل زیست هستند را مشخص می کند.

نزد هگل، خویشاوندی اکیداً از دایره ی دولت تفکیک شده است، گرچه خویشاوندی پیش شرط ظهور و بازتولید دستگاه دولتی است. نزد لکان، خویشاوندی به عنوان عملکردی از ساحت نمادین، اکیداً از دایره ی امر اجتماعی جدا می گردد، و با اینحال عرصه ی ساختاری فهم پذیری را برمی سازد که امر اجتماعی در درون آن ظهور می کند. به طور خلاصه، خوانش من از آنتیگونه سعی دارد این تمایزات و جداسازی ها را

وارد یک چالش مولّد کند. آنتیگونه نه نشان دهنده ی روابط خویشاوندی ست و نه بنیاداً بیرون از آن، بلکه موقعیتی مناسب است برای خوانش یک مفهوم ساختاراً تحمیل شده از خویشاوندی بر حسب مجراهای اجتماعی اش، انحرافی موقتی از هنجار.

طرح دوباره ی وضعیت های خویشاوندی به عنوان امر «نمادین» دقیقاً به معنای فرض آنها همچون پیش فرضهای ارتباط پذیرِ زبانی است و اینکه این «وضعیت ها» آنچنان رام نشدنی هستند که به سختی می توانند در هنجارهای مشروط یا موکول اجتماعی به کار بسته شوند. با اینحال، کافی نیست که اثرات هنجارهای اجتماعی بر اندیشیدن به خویشاوندی را ردیابی کنیم، حرکتی که گفتمان در باب خویشاوندی را به یک جامعه شناسی محوری عاری از دلالت های روانی باز می گرداند. هنجارها بطور یک جانبه بر روی روان عمل نمی کنند، بلکه به شکلی از قانون خلاصه و تغلیظ می شوند که روان به آن بازگشت می کند. ارتباط روانی با هنجارهای اجتماعی می تواند، تحت وضعیتهایی معین، این هنجارها را همچون امری خودسرانه، تنبیهی، و ابدی قرار دهد، اما آن پیکربندی هنجارها پیش تر در آنچه فروید «فرهنگ رانه ی مرگ» (death drive) نامید رخ می دهد. به بیان دیگر، توصیف ساحت نمادین همچون قانون خودسرانه، در درون فانتزیِ قانون همچون اقتدارِ برتری طلب اتفاق می افتد. از نگاه من، لکان در یک زمان این فانتزی را هم تحلیل و هم علامت گذاری می کند. می خواهم به این نکته اشاره کنم که مفهوم ساحت نمادین محدود است به همین توصیف از کارکرد استعلایی کننده ی خود. یعنی مشروط بودگی ساختار خودش را تنها می تواند با ردّ امکان هرگونه جایگزینی ذاتی در میدان عمل اش تصدیق کند. پیشنهاد من این خواهد بود که رابطه میان وضعیت نمادین و هنجار اجتماعی می بایست مورد بازنگری قرار

گیرد، و در فصل آخر این کتاب، امیدوارم بتوانم نشان دهم که، با این تصور که هنجار مشروط اجتماعی در کار است، چگونه می توان به این کارکرد تابوی زنای با محارم در روانکاوی که خویشاوندی را بنیان می نهد، رویکرد دوباره ای داشت؟ در اینجا من بیش از آنکه علاقمند به بررسی آنچه که تابو تحمیل میکند باشم، علاقمندم اشکال خویشاوندی ای را بررسی کنم که تابو موجب ظهور آنها می گردد و اینکه قانونی بودن آنها چگونه بطور دقیق به راه حل های معمول و بهنجار برای بحران ادیپی تبدیل می شود. بنابراین نکته در رهاکردن زنای با محارم از قید و بندهایش نیست بل این پرسش است که چه اشکالی از خویشاوندی هنجارین بنظر به عنوان ضرورت های ساختاری از آن تابو ناشی شده است.

آنتیگونه تنها اندکی بیرون از قانون است، و باید این نتیجه را گرفت که نه قانون خویشاوندی و نه قانون دولت هیچکدام به طور موثر نمی توانند افرادی را که تابع این قوانین هستند، به نظم در آورند. لیکن اگر سرپیچی آنتیگونه برای توضیح سرسختی قانون و مخالفت جدلی با آن به کار رود، آنوقت مخالفت وی در خدمت قانون عمل کرده و سرسختی آنرا تحکیم می بخشد.

من پیشنهاد می کنم دو مورد را بررسی کنیم که در آنها آنتیگونه به عنوان شخصی فهمیده می شود که موضعی پیشینی نسبت به دولت و نسبت به خویشاوندی به خود می گیرد تا معلوم شود که کجا ایستاده است، چگونه عمل می کند، و به چه خاطر این کار را می کند. نخستین مجموعه ی نمونه ها در بحث هگل در *پدیدارشناسی روح* و *فلسفه ی حق* یافت می شود، و دومی، که در فصل بعدی به آن خواهیم پرداخت، سمینار هفتم ژاک لکان است که به موضوع «اخلاق روانکاوی» اختصاص دارد.

هگل در فصلی از *پدیدارشناسی* با عنوان «زندگی اخلاقی» (The Ethical Life) در قطعه ای با نام «کنش اخلاقی: انسان و معرفت الهی، گناه و سرنوشت» به وضعیت آنتیگونه می پردازد. [۲] در واقع، در طول این قطعه از آنتیگونه نامی به میان نمی آید، اما پیشاپیش در تمامی مباحث ردّ پای او حس می شود. هگل جایگاه گناه (guilt) و جرم (crime) را در زندگی اخلاقی کلّی مورد بررسی قرار می دهد و تاکید می کند که، در این حوزه، وقتی شخص همچون یک مجرم عمل می کند، این عمل را بعنوان یک فرد مرتکب نمی شود، چون شخص تنها به شرطی به یک فرد بدل می شود که به یک اجتماع (community) تعلق داشته باشد. زندگی اخلاقی دقیقاً آن زندگی ای است که توسط *Sittlichkeit*^۱ ساخته شده باشد، آنجا که هنجارهای فهم پذیری اجتماعی تاریخاً و اجتماعاً تولید شده اند. [۳] نفسی که دست به عمل می زند، و علیه قانون وارد عمل می شود، «تنها یک شبخ خیالی ست»، چراکه «او صرفاً بعنوان یک نفس کلّی (universal) وجود دارد» (۲۸۲). به بیان دیگر، هر آنکه عهده دار فعلی باشد که از او سر می زند، او گناهکار و مجرم خواهد بود؛ فرد از طریق جرم، فردیت خود را از دست داده و همچون «هر کس دیگری» می شود. سپس هگل بدون اطلاع قبلی مسئله آنتیگونه را بدون ذکر نام او مطرح می کند: او اشاره می کند که کسی که یک جرم را مطابق با معیارهای غالب و کلّی *Sittlichkeit* مرتکب می شود، به موضع نقض قانون انسانی که در پی قانون الهی می آید فرو می غلتد؛ و قانون الهی را نیز در پی قانون

^۱ - *Sittlichkeit* یا «زندگی اخلاقی» در فلسفه هگل به معنای یک اخلاقیّت اجتماعی ست که از اخلاق درونی و فردی کانتی مجزا گشته است. سوژه ی *Sittlichkeit* یا زندگی اخلاقی هگل همان روح ابژکتیو و عینی یعنی انسان اجتماعی و تاریخی ست، اما جوهر این روح عینی یک منطق عقلانی و کلی است. و از این حیث، *Sittlichkeit* چیزی جز پیشرفت منطق عقلانی نیست. م

انسانی نقض می‌کند: «این کار تنها یک قانون را در مقابل قانون دیگر قرار می‌دهد» (۲۸۳). بنابراین آن کسی که مطابق با قانون عمل می‌کند، آنجا که قانون یا انسانی ست و یا الهی و نه هر دو، همواره در مقابل قانونی که در آن لحظه از آن سر باز زده است، کور می‌شود. این هگل را به سمت موردِ ادیپ هدایت می‌کند: «ازینرو فعلیت در درون آن جنبه‌ی دیگری را پنهان نگاه می‌دارد که با این معرفت بیگانه است [یا با این تصمیم که می‌داند چکار می‌کند] و کلیت حقیقت خویش را برای آگاهی فاش نمی‌سازد: پسر پدرش را در مردی که با او بد کرده و او به قتلش رسانده، و مادرش را در ملکه‌ای که به همسری می‌گیرد، تشخیص نمی‌دهد» (۲۸۳، ۳۴۷).

بنابراین هگل توضیح می‌دهد که گناه آشکارا در انجام فعل تجربه می‌شود، در تجربه‌ی «شکستن» یک قانون در و از طریق قانونی دیگر، در «همبستگی فاعل به فعل». همچنین هگل در ارجاع به ادیپ می‌نویسد: «فاعل نمی‌تواند جرم یا گناهش را انکار کند: اهمیت عمل این است که آنچه بی‌حرکت است به حرکت درآورده شود» و به کلام او «ناآگاهی» با آگاهی پیوند خورده باشد. این هگل را بدانجا می‌برد که از یک «حق» (right) سخن به میان آورد که در جریان ارتکاب جرم تأیید می‌گردد، حقی که شناخته نمی‌شود مگر به میانجی آگاهی از گناه.

هگل بر پیوند میان گناه و «داشتن حق» تأکید می‌گذارد، ادعایی بر محق بودن که در گناه تلویحاً موجود است، نوعی «داشتن حق»، دسترسی به این حق که خود امری ضروری ست و در عین حال الغاء و فسخ قانون دیگر است. در اینجا بنظر میرسد که او به ادیپ اشاره دارد که نادانسته جرم‌اش را مرتکب می‌شود و با بازگشت به گذشته بر گناه فائق می‌آید. اما آنتیگونه به نظر احساس گناه نمی‌کند، چنانکه بر حق خویش تأکید می‌گذارد، حتی آنجا که تصدیق می‌کند که قانونی که عمل او را ذیحق می‌داند

قانونی ست که کرئون آن را تنها نشانه ای مبنی بر جرم قلمداد می کند. نزد هگل، مسئله ی ناآگاهی، یا آنچه او به عنوان «امر ناموجود» از آن یاد می کند، در ادعای مستحق دانستن رخ می نماید، عملی که خود را بر مبنای قانونی بنا می کند که در قلمرو قانون یک بی قانونی به شمار می آید. هیچ توجیهی برای ادعایی که آنتیگونه مطرح می کند وجود ندارد. قانونی که او طلب می کند قانونی ست که تنها یک نمونه ی ممکن کاربردی دارد و، به هر معنای متداولی، همچون «قانون» قابل تصور نیست. چیست این قانون واقع در ورای قانون، ورای مفهوم پردازی آن، که موجب میشود عمل و گفتار او همچون یک نقض قانون جلوه کند، قانونی که همچون نقض قانون ظاهر میشود؟ آیا این گونه ای از قانون است که مبنایی برای نقض گونه ی دیگر قانون پیش می کشد، و آیا این مبنای می توانند برشمرده شوند، مفهوم پردازی گردند، و مفاد به مفاد پیش نهاده شود؟ یا اینکه قانونی ست که خود مفهوم پردازی را به مبارزه می طلبد و همچون یک رسوایی شناختی (epistemic) در درون قلمرو قانون قد علم می کند، قانونی که نمی توان آن را برگردان و تفسیر کرد، قانونی که محدودیت واقعی مفهوم پردازی قانونی را نشان می دهد. همانطور که گذشت، گسستی در قانون توسط قانونی دیگر ایجاد می شود، قانونی که نمی تواند شامل هیچ نوع قانون عام و ایجابی باشد. این مشروعیت و قانونیت آن چیزی ست که وجود ندارد و باصطلاح ناآگاه است، نه قانونی متعلق به ناآگاهی بلکه شکل هایی از مطالبه که امر ناآگاه ضرورتاً به قانون علاوه می کند، که حد و شرط تعمیم پذیری قانون را نشان می دهد. [۴]

هگل این نکته را خاطر نشان می کند، و حتی در آن غور بسیار می کند؛ اما از پیامدهای رسوایی آور آن خیلی تند عبور می کند. او میان اُدیپ و آنتیگونه تمایز قائل می شود، و بنا را بر قابل بخشایش بودن جرم اُدیپ، و بخشایش ناپذیری جرم آنتیگونه

می گذارد، او بطرزی دقیق کنش آنتیگونه را از هرگونه انگیزه ی ناآگاهانه مبرا می داند، و آن را عملی توأم با آگاهی کامل تشخیص می دهد: «آگاهی اخلاقی اگر که پیش تر قانون و قدرتی را که با آن درمی افتد بشناسد و از آن آگاه باشد، و آنها را اموری خشونت آمیز و بر خطا تلقی کرده که صرفاً برحسب اتفاق اخلاقگرایانه محسوب می شوند، و همچون آنتیگونه دانسته مرتکب جرم شود، همانا کامل تر و گناه آن نابخشودنی تر است.» هگل انگار که نقطه نگاه کرئون را در نظر گرفته باشد که نتوانسته بود آنتیگونه را مجبور به یک اعتراف تمام و کمال در پیشگاه خود کند، این بحث را با این ادعا به سرانجام می رساند که «آگاهی اخلاقی به خاطر این فعلیت و این کردارش، می بایست ضدّ خود را به مثابه فعلیت خاص خود تصدیق کند و گناه خود را بپذیرد.» (۲۸۴-۳۴۸) ضدّ کنش او همان قانونی ست که او آن را به مبارزه طلبیده و هگل به آنتیگونه پیشنهاد می کند که حقانیت آن قانون را بپذیرد.

مسئلاً آنتیگونه کردار خود را تصدیق می کند و می پذیرد، اما صورت لفظی تصدیق او تنها جرم را تشدید می کند. او نه تنها آن جرم را مرتکب شده بل این قوّت قلب را نیز دارد که بگوید آن را مرتکب شده. بنابراین آنتیگونه را نمی توان مثالی برای آگاهی اخلاقی دانست که از گناه رنج می برد؛ او فراتر از گناه می رود - او جرم خود را چنان در آغوش می کشد که مرگ خود، گور خود، و حجله ی عروسی خود را. در این نقطه از متن، هگل از خود آنتیگونه نام می برد، چنانکه سخن او (آنتیگونه) تأیید این نقطه نگاه هگل باشد: "weil wir leiden, anerkennen wir, dass wir gefehlt" [۵] که توسط میلر اینگونه ترجمه شده است: «چون رنج می بریم، می پذیریم که خطا کرده ایم.» (۲۸۴-۲۴۸) اما صلاحیت این اظهار نظر را در ترجمه ی گرنه [از نمایشنامه ی آنتیگونه] ملاحظه کنید: «اگر این پیشامد [منظور تقدیر آنتیگونه است] به چشم

خدایان نیک باشد، هنگام رنج، گناه خود را خواهم شناخت.)» (۹۸۲-۹۸۳) [۶] و البته توجه کنید به تعلیق فوق العاده‌ی مسئله‌ی گناه و ملامتِ تلویحیِ هگل در قالب قابل اطمینان‌ترین ترجمه که توسط Lloyd-Jones پیش کشیده می‌شود: «اگر این کار مورد پسند خدایان باشد، باید آنها را به خاطر آنچه از آن رنج برده‌ام ببخشم، چون کار خطایی کرده‌ام؛ اما اگر آنان خطاکار باشند، آیا نبایست بدتر و وخیم‌تر از رنجی که ناعادلانه بر من هموار کردند را متحمل شوند!»

در اینجا به نظر می‌رسد آنتیگونه حکمتِ اینکه او نمی‌تواند اعتراف کند را می‌شناسد و به زبان می‌آورد. چنانکه او نهایتاً گناه خود را نخواهد پذیرفت. این به نظر نخستین دلیلی می‌رسد که هگل ارائه می‌دهد برای اینکه چرا او [آنتیگونه] از تایید این قانون اخلاقی نفعی نمی‌برد. [۷] آنتیگونه حاشا نمی‌کند که فعلِ مربوطه را مرتکب شده، اما این نزد هگل به معنای قبول ارتکاب گناه نیست. فی الواقع پذیرش گناه آن گونه که هگل و کرئون به دنبال آن هستند به معنای برگزاری یک سخنرانی در نزد عموم است به شیوه‌ای که اتفاقاً به آنتیگونه اجازه‌ی آن داده نمی‌شود. تعجب برانگیز است که آیا زنان اصلاً هرگز می‌توانند به معنای هگلی‌اش از گناه رنج ببرند، چرا که آگاهی شخص گناهگار و پشیمان، بواسطه‌ی دولت ضرورت می‌یابد. در واقع، اجرای چنان نطقی، دقیقاً به طریقی که او انجام می‌دهد، به معنای ارتکاب توهینی از نوع دیگر است، که در آن یک سوژه‌ی پیشاسیاسی بر یک عاملیت شورشی در حوزه‌ی عمومی اصرار می‌ورزد. حوزه‌ی عمومی، به شکلی که در اینجا منظور دارم، به طور متغیری در بحثِ هگل تحت عنوان جامعه، حکومت، و دولت مورد اشاره قرار گرفته؛ این حوزه‌ی عمومی وجودِ خود را تنها با دخالت و ایجاد اختلال در شادمانی خانواده بدست می‌آورد؛ و

بدین ترتیب برای خود یک «دشمن داخلی ابداع می کند، که همان جنس زن باشد. جنس زن - این کنایه ی ابدی [در حیات] اجتماع.» (۲۸۸، ۳۵۲)

در اینجا کاملاً واضح است که معرفی جنس زن پیشاپیش آنتیگونه را منظور دارد. اما همچنین به طور غریبی این ارجاع را جابجا می کند؛ به طوری که هگل سعی دارد زبان آنتیگونه را تغییر دهد تا مناسب قالب اخلاقی خود هگل گردد. در ابتدا به نظر می رسد که ادعای هگل در مورد آنتیگونه بسیار نزدیک است به *“Weiblichkeit”* [یا زن جماعت] و می توان آن را بدین معنا بکار بست:

جنس زن. . . با توسل به دسیسه ای غایت کلی حکومت را به غایتی خصوصی تبدیل می کند، فعالیت کلی آن را به کار برخی از افراد خاص بدل می سازد، و مالکیت کلی و عام دولت را به دارایی و زیور خانواده منحرف می کند. (۲۸۸، ۲۵۳)

این تغییر جهت ناگهانی به سوژه ی زن یادآور آنتیگونه است، لیکن چنان تعمیم پیدا می کند و از مورد او دور می شود که دیگر نام و خصوصیات او را محو می کند. این «جنس زن» که امر کلی را به انحراف می کشاند و گمراه می سازد، دولت را به دارایی و زینت خانواده وارد می کند، و خانواده را با متعلقات و لوازم دولت تزئین می کند، و پرچم دولت و شال زنانه را از دستگاه دولتی بیرون می کشد. این انحراف کلیت (universality) هیچگونه دلالت سیاسی ای ندارد. فی الواقع، «جنس زن» عملی

سیاسی انجام نمی دهد بلکه یک انحراف و خصوصی سازی حوزه ی سیاست را برمی سازد، حوزه ای که توسط کلّیت اداره می شود.

هرچند پیش تر هگل اشاره می کند که انحراف آنتیگونه از کلّیت، به رغم جرم ظاهری آن، در واقع می تواند برآمده از قانونی متعلق به یک نظم دیگر باشد، قانونی که تنها از دیدگاه کلّیت جرم به نظر می آید. با اینحال او چنین فوران ناآگاهانه ای از محق بودن را در این انحراف از کلّیت، که زنان آن را به انجام می رسانند، نمی بیند. در واقع، در همان جایی که در متن هگل آنتیگونه همچون زنانگی یا جنس زن تعمیم می یابد، انحراف مورد بحث جنبه ی رسوایی آور خود در عرصه ی سیاست را از دست می دهد، و امر سیاسی را به عنوان مالکیت خصوصی و امری زینتی تنزل می دهد. به بیان دیگر، با آوردن اصطلاح «جنس زن» به جای آنتیگونه، هگل همان تعمیمی را می دهد که آنتیگونه با آن به مخالفت برمی خیزد. تعمیمی که بر طبق آن آنتیگونه مشمول جرم می شود و، در نتیجه، از متن هگل محو می گردد.

بدین ترتیب تصویر زنانه ای که جای آنتیگونه را می گیرد و همان ردّ جرم آنتیگونه را در بر دارد، امر کلی را به استهزا می کشد، عملکردش را جابجا می کند، و با ارزش گذاری بیش از حد نسبت به موقعیت مرد جوان که یادآور عشق آنتیگونه به پولی نیست است، امر کلی را ارزش زدایی می کند.^[۸] این عشق دیگر نمی تواند در حیطه ی خویشاوندی باقی بماند، و در عوض می بایست به سمت قربانی خودش هدایت شود، قربانی کردن پسر نزد حکومت با هدف سربازگیری برای جنگ. این تابوی زنا با محارم نیست که عشق اعضای خانواده نسبت به یکدیگر را مانع می شود؛ در عوض، این عمل حکومت در جنگ است که چنین می کند. تلاش برای انحراف از کلّیتی که دولت بر آن استوار است، بوسیله ی ابزار زنانه، توسط ضدّ حمله ی متقابل دولت در هم شکسته می

شود، دولتی که نه تنها مزاحم شادمانی خانواده است بلکه خانواده را در خدمت نظامی گری خود قرار می دهد. دولت ارتش خود را از خانواده دریافت می کند، و خانواده انحلال خود را در دولت به نظاره می نشیند.

به وسعتی که اکنون ما از مادری صحبت می کنیم که پسر خود را برای جنگ قربانی می کند، در مورد آنتیگونه چنین نمی گوئیم. چون آنتیگونه مادر نیست و پسری هم ندارد. چنانکه اگر کسی بخواهد ابتدا نقش خانواده را در این میان بررسی کند، او گناهکار است به خاطر جرمی که علیه دولت مرتکب شده، و بطور ویژه، بخاطر یک فردگرایی جنایتبارانه. هگل با عمل به نام دولت، به سمت سرکوب آنتیگونه پیش می رود و سعی دارد اصل و اساسی برای این سرکوب پیش بکشد: «اجتماع . . . تنها با سرکوب این روح فردگرایی است که قادر است از خود حفاظت کند» [۹]

هگل از این بحثِ عداوت آمیز نسبت به فرد و نسبت به جنس زن که نماینده ای از این فردیت است، به بحث جنگ می رسد، یعنی شکلی از عداوت که برای تعریف اجتماع از خود امری ضروری ست. [۱۰] زنی که پیش تر به عنوان وعده ی کشف لذت و کسب مکنت در مرد جوان توصیف می شد، اینک می بیند که جوان به جنگ می رود و او تحت اجبار دولت است که جوان را راهی [جنگ] کند. خشونتِ ضروری جامعه علیه جنس زن (یعنی دشمن داخلی او) بنظر می رسد که به خشونت جامعه نسبت به دشمن خارجی تغییر شکل داده است؛ دولت در خانواده پادرمیانی می کند تا برای جنگ اجیرش کند. همه می دانیم که ارزش مرد جوانِ رزمنده چقدر پاس داشته می شود، و بدین ترتیب جامعه او را دوست می دارد همانگونه که زن نیز دوستش می داشت. این تمهید از سوی جامعه با ستایش و تحسین فرزندان که به جنگ رفته اند انجام می شود، تمهیدی که دولت را حفظ و پایه های آن را هرچه محکم تر می کند.

اگر پیشتر آنتیگونه دارایی کلی دولت را به مثابه «ثروت و دارایی خانواده» همراه و منحرف ساخته بود، دولت نیز اکنون عشق جوانی مردانه را احیا کرده، و خود را تنها منبع ارزش گذاری و به رسمیت شناسی [این عشق] معرفی می نماید. دولت اینک خود را جایگزین جنس زن می کند، و شخصیت زن که همزمان جذب و طرد می شود، در عین حال که به عنوان جزئی از حیطه ی عمل دولت انکار می گردد، به عنوان پیش نیاز ضروری برای دولت مسلّم انگاشته می شود. بنابراین متن هگل آنتیگونه را چنان استحال می کند که جرم عمل او نیروی خود را برای طرح مشروعیت نوع دیگری که در بر دارد از دست می دهد، پس از چنین استحال ای او بار دیگر زنی مادرانه تعبیر می شود که هرگز مادر نشد. در نهایت، این شخصیت که از دو جهت تغییر یافته، توسط دستگاه دولت انکار می شود، در همان حالی که میل او را رد کرده و سپس جذب خود می کند. او هر که باشد، بطرزی آشکار مطرود و به عقب رانده شده است، به نام جنگ طرد شده، و به نفع جامعیت انسانی میل دولت عقب رانده شده. در واقع، این آخرین اشاره به اسم او در متن هگل است، اسمی که نمایانگر ستیز با یک قانون به نام قانون دیگر است که اینک محو گشته و بیشتر از آنکه حل و فصل شود، کنار گذاشته می شود. کلیت نظم اخلاقی، مشمول آنتیگونه نمی شود مگر ردّ عشق دوبار سلب مالکیت شده ی او.

هگل در فلسفه ی حق نیز به آنتیگونه بازمی گردد، در اینجا او روشن می کند که آنتیگونه به مجموعه قوانینی مرتبط است که نهایتاً با قوانین عمومی سازگار نیست. [۱۱] او می نویسد «این قانون به عنوان قانونی در تضاد با قانون عمومی و قانون سرزمین نشان داده می شود» [۱۲] هگل همچنین می نویسد «اگر قانون اخلاقی را از نقطه نظر ابژکتیو و عینی بنگریم، می توان گفت که ما بطور ناآگاهانه اخلاقی

هستیم» (۲۵۹). در اینجا آنتیگونه همراه با امری ناآگاهانه مورد توجه قرار می گیرد، وقتی که او به شکل ذیل بازیافت ناپذیری خاستگاه های قانون را تایید می کند: «هیچکس نمی داند این قوانین از کجا می آیند، آنها ابدی و ازلی اند.» این جمله ای است که هگل آن را ذکر می کند. در ترجمه ی Lloyd-Jones این جمله بمنظور تاکید بر انگیزش اساسی قانون افزوده شده است. آنتیگونه به کرئون می گوید: «من هرگز فکر نمی کنم ابلاغیه های تو همچون هر قانون فناپذیری، آنقدر توان داشته باشند که قانون سرمدی و نانوشته ی خدایان را منسوخ کنند. چراکه قوانین خدایان کار دیروز و امروز نیستند و کسی از بدایت و قدمت آنها وقوف ندارد.» (۴۵۰-۴۵۶)

هگل به روشنی قانونی که آنتیگونه از سوی آن سخن می گوید را به عنوان قانون نانوشته ی خدایان کهن تشخیص می دهد، قانونی که تنها بوسیله ی یک ردیابی فعالانه پدیدار می شود. فی الواقع، این چه نوع قانونی می تواند باشد؟ قانونی که برای آن هیچ خاستگاهی نمی توان یافت، قانونی که رد پای آن هیچ شکلی به خود نمی گیرد، و نفوذ و اعتبار آن مستقیماً از طریق زبان به تحریر در آمده قابل ارتباط پذیری نیست. اگر ارتباط پذیر است، از طریق سخن و گفتار پدید آمده است، لیکن سخنی که نمی تواند از روی متن بیان شود، و از اینرو نمی تواند گفتار یک نمایش باشد، مگر نمایشی که به جانب نوعی قانونی بودن خم شود، و نسبت به صحنه ی گفتن اش پیشین (prior) باشد، مگر نمایشی که مرتکب یک جرم شود علیه این قانونیت دقیقاً با به سخن در آوردن آن. بدین ترتیب تصویر این قانون دیگرگونه تحت اللفظی بودن این نمایش، یعنی آنتیگونه، را به چالش می کشد: هیچ کلمه ای در این نمایش به ما

این قانون را نخواهد داد، هیچ کلمه‌ای در این نمایش سخت‌گیری‌های این قانون را برای ما برنمی‌خواند. بنابراین، این قانون چگونه قابل تشخیص خواهد بود؟

به ما گفته شده که این قانون در تضاد با قانون عمومی است؛ همچون ناآگاهیِ قانون عمومی، که قانون عمومی نمی‌تواند بدون آن عمل کند، که در واقع باید در مقابل آن قرار بگیرد و مقدار مشخصی از عداوت لازم در میان آنها برقرار باشد. بنابراین هگل کلمات آنتیگونه را ذکر می‌کند، منتها ذکر کردنی که او را در برمی‌گیرد و همزمان طرد می‌کند، و او در این ذکر به حالت نانوشته (unwritten) و سرمدیِ این قوانین ارجاع داده می‌شود. به بیان روشن، قوانینی که آنتیگونه از آنها سخن می‌گوید، در جایگاهی ماقبل نوشتار قرار دارند، یعنی هنوز در تراز یک نوشته‌ی ثبت شده یا قابل ثبت نیستند. به تمامی قابل شناخت نیستند، اما حکومت به قدر کافی آنها را می‌شناسد تا به سختی مقابلشان بایستد. گرچه این قوانین نانوشته اند، با این وجود او به نام آنها سخن می‌گوید، بنابراین آنها همچون شکلی از غلط‌خوانی ظاهر می‌شوند که چونان پیش شرط یا حدی برای قانون نوشته شده بکار می‌آید. آنها در اساس خودآئین نیستند، چون پیش تر توسط قانون نوشته شده و عمومی به عنوان آن چیزی در نظر گرفته شده‌اند که باید در بر گرفته شود، به انقیاد در آبد، و با آن مخالفت شود. و با اینحال، این تقریباً ناممکن است، شاید به این خاطر که شخص غلط خوان به قانون نانوشته یا غیر قابل نوشتن به شکل یک گفتار دراماتیک رجوع می‌کند، بخصوص در نمایشنامه‌ی سوفوکل که بر موقعیت غیر قابل رمزگذاری و مفرط قانون عمومی گواهی می‌دهد. بهر حال قانون عمومی هر چقدر با وضعیت غیرعمومی و غیرمسلط امر غیرمنتظره‌ی درون خودش تقابل کند، فزونی تمایلی که برای مشمول کردن آن دارد نیز بیشتر بازتولید می‌شود.

هگل به عمل آنتیگونه می پردازد، اما نه به سخن اش، شاید به این خاطر که وقتی او می خواهد قانونی غیرقابل عرضه را عرضه کند سخن دیگر ناممکن می گردد. اگر آنچه او عرضه می دارد دقیقاً آن چیزی باشد که در قانون عمومی حکم ناآگاهی را دارد، پس او برای هگل در محدوده ی امری وجود دارد که از لحاظ عمومی قابل شناسایی و رمزگذاری ست. اگرچه این قانون گاهی توسط هگل به عنوان قانونی دیگر معرفی می شود، لیکن بهمچنین به عنوان قانونی شناخته می شود که اثری غیرقابل ابلاغ از خود بجا می گذارد، معمایی از یک نظم ممکن دیگر. اگر او چیزی «هست»، او ناآگاهی قانون است، که در واقعیت عمومی پیش فرض گرفته شده لیکن نمی تواند درون روابط آن ظاهر شود.

هگل نه تنها ناپدید شدن مصیبت بار او از صحنه عمومی را می پذیرد بلکه کمک می کند که او را از این صحنه به بیرون هدایت کرده و به گور بسپاریم. برای نمونه او اصلاً به مسائلی نظیر اینکه چرا و چگونه کسی چون آنتیگونه پدید می آید، از طریق کدامین اختلاس موجود در گفتمان عمومی عمل او همچون یک عمل عمومی شناخته می شود، نمی پردازد. آیا قانون نانوشته این قدرت را دارد که قانون عمومی را بازنویسی کند؟ آیا این قانون یک قانون هنوز نانوشته است، یا قانونی ست همیشه نانوشته که عدم تقارنی همیشگی و ثابت را میان دو عرصه برمی سازد؟

درست همانطور که آنچه از نظرگاه مقتدرانه ی کرئون امری جنایتبار می رسد، و نیز از نظرگاه جامع و کلی هگل، می تواند در درون خود حاوی مطالبه ای ناآگاهانه باشد، مطالبه ای که محدودیت های اقتدار مطلق و جامع را نشان می دهد. به همان صورت می توان رویکردی دوباره به مرگ و بدسرنوشتی آنتیگونه داشت بر مبنای این پرسش که آیا حدّی که او برایش ایستادگی کرد، و حدّی که برای آن هیچ ایستادگی و هیچ

بازنمایی قابل انتقالی ممکن نیست، اثر یک قانونیتِ بدیل و جایگزین نیست که تردد و مراجعه به دایره‌ی آگاهانه و عمومی بعنوان آینده‌ی رسوایی آمیزش داشته باشد.

شاید آدمی توقع داشته باشد که مراجعه به لکان حتی با اندکی اختلاف بتواند نوید دهنده‌ی رسیدگی به ضمیر ناآگاه باشد، اما من مایل‌م اشاره کنم که خوانش او نیز مرگ و بدسرنوشتی آنتیگونه را بر حسب محدودیت‌های خویشاوندی بازسازی می‌کند. قانونی که حکم به سکونت ناپذیری (unlivability) او می‌دهد قانونی نیست که به طرز مفید ملغی گردد. و اگر هگل بر قانون دولت پای می‌فشارد، لکان انحراف آشکار آنتیگونه را برای تصدیق قانون خودسرانه‌ی خویشاوندی مورد بررسی قرار می‌دهد.

لکان فاصله‌ای بنیادین نسبت به هگل اتخاذ خواهد کرد، و در مقابل تضاد میان قانون انسانی و قانون الهی می‌ایستد، و در عوض بر کشاکش درونی میلی متمرکز می‌شود که تنها در مرگ با حدّ (limit) خویش مواجه می‌شود. او می‌نویسد آنتیگونه در «آستانه»‌ی ساحت نمادین قرار دارد، ولی ما یک آستانه را چگونه می‌توانیم بفهمیم؟ این یک گذار و تحول نیست، که در حرکت رو به جلوی روح لغو یا حفظ شده باشد. هم بیرون و هم مدخل است، حدّی که بدون آن ساحت نمادین نمی‌تواند فهمیده شود، با این حال در درون ساحت نمادین غیر قابل فهم باقی می‌ماند. در این آستانه‌ی ساحت نمادین، آنتیگونه به عنوان نقشی ظاهر می‌گردد که زنگ شروع این عملکرد را به صدا در می‌آورد. اما این آستانه و نقطه‌ی ورود، این مدخل دقیقاً کجاست؟ قوانینِ نانوشته و ناتمامی که آنتیگونه به آنها ارجاع می‌دهد، و هگل آنها را با قانون زنانگی یکی می‌داند، و مربوط به حوزه‌ی نمادین نیستند، و امر نمادین هم کاملاً همان قانون عمومی نیست. آیا این قوانین که دارای خاستگاه روشنی نیستند و از تنفیذ نامشخصی سرچشمه می‌گیرند چیزی شبیه یک نظم نمادین نیستند، یک امر نمادین یا خیالین

بدیل (alternative) به معنایی که ایریگاری استفاده می کند، چیزی که ناآگاهیِ قانون عمومی را برمی سازد، وضعیت زنانه ی ناشناخته ی ممکنِ آن؟

پیش از آنکه به پاسخ لکان در مورد این پرسش پردازیم، مایلم زمانی را به بازنگری در الگوی نظم نمادین او اختصاص دهم و احتمالاً بطور خلاصه مجموعه ای از تجدید نظرها را پیش بکشم که در فصل آخر بدان پرداخته ام.

در سمینار دومِ لکان، او تحت عنوان «عالم نمادین» گفتگویی را پیش می کشد با ژان هیپولیت و اکتاو مانونی در مورد اثر لوی استروس، در باب تمایز میان طبیعت و نماد. لکان اهمیت امر نمادین در کارهای لوی استروس را روشن می کند و بعد بدان وسیله بر وامی که لوی استروس در مورد نظریه پردازی نظم نمادین بر او دارد صحنه می گذارد. لکان گفتگو را با بازگویی نظرگاه لوی استروس شروع می کند: خویشاوندی و خانواده نمی تواند از هیچ علت طبیعی ای سرچشمه گرفته باشد، حتی تابوی زنا با محارم نیز هیچ انگیختار بیولوژیکی نداشته است. [۱۳] او می پرسد که، پس ساختارهای ابتدایی خویشاوندی از کجا پدیدار شده اند؟ در بطن ساختارهای ابتدایی خویشاوندی، مبادله ی زنان به عنوان آمد و شدِ یک نشانه فهمیده میشد، ارزِ زبان شناختی که رابطه نمادین و مراوده ای میان انسان ها را تسهیل میکرد. مبادله ی زنان به مبادله ی کلمات تشبیه شده، و این مداربندی زبان شناختی به اصلی برای بازاندیشی در خویشاوندی بر پایه ساختارهای زبانی بدل شد، که تمامیت آن ساحت نمادین نامیده می شود. در درون این فهم ساختارگرایانه از ساحت نمادین، هر نشانه در بردارنده ی تمامیت نظم نمادینی است که در آن عمل می کند. خویشاوندی دیگر تحت شرایط روابط خونی و آرایش های اجتماعی طبیعی شده فهمیده نمی شود، بلکه نتیجه ی مجموعه ای از

روابط زبانی دانسته می شود که در آن هر شرط تنها و همیشه در رابطه با شروط دیگر واجد معناست.

لکان با برجسته کردن این مسئله، تاکید می کند که خویشاوندی دیگر به عنوان عملکردی از یک بیولوژی طبیعی ظاهر نمی شود: «در نظم انسانی، ما با ظهور کامل یک عملکرد تازه مواجهیم، که کلیت نظم را در تمامیت آن احاطه می کند.» اگرچه نظریه پردازی لوی استروس در مورد ساحت نمادین تازه و جدید است لیکن عمل نمادین همواره وجود داشته، یا باید گفت چنان تاثیر داشته که خود را به عنوان *sub specie aeternitatis* [امری ابدی ازلی] ارائه دهد. فی الواقع لکان آنگونه از ساحت نمادین نمی نویسد که یک همگرایی را با قانون نانوشته ی آنتیگونه که خاستگاه های آن بهمین نحو غیر انسانی و تمیزناپذیرند پیش بکشد: «عملکرد ساحت نمادین به عنوان یک عملکرد امری تازه و جدید نیست، و نقاط آغازین خود را در جایی متفاوت با نظم انسانی دارد، اما این نقاط فقط نقطه ی شروع هستند. نظم انسانی با این واقعیت مشخص شده که عملکرد ساحت نمادین در هر لحظه و هر مرحله از وجود آن در آن مداخله می کند.» (۴۲ و ۲۹)

این قوانین نیز همچون قانون نانوشته ی آنتیگونه، که بر طبق نظر هگل به عنوان قانونی الهی و سوژگانی ظاهر می شود و ساختار زنانه ی خانواده بر آن حاکم است، قابل تدوین نیستند و در اساس به عنوان قوانینی «گره خورده با فرایندی دایره ای از مبادله ی سخن» فهمیده شده اند. لکان در بخش آخر سمینار می نویسد «مداری نمادین وجود دارد که نسبت به سوژه خارجی است، و به دسته ی معینی از پایه ها، و عوامل انسانی متصل است، که در آن سوژه، و دایره ی کوچکی که تقدیر او نامیده می شود، بطور نامحدودی احاطه شده است» (۹۸). [۱۴] این نشانه ها که مدار خود را می

پیمایند، توسط سوژه به زبان آورده می شوند، ولی از سوژه ای که آنها را به زبان می آورد ناشی نمی شوند. آنها به عنوان «گفتمان دیگری (the other) که همان گفتمانِ مداری ست که من در آن گنجانده شده ام» (۸۹) پیش کشیده می شوند. توضیحات لکان در مورد ساحت نمادین در مقاله ی «مدار» (The Circuit) می آید: «من یکی از اتصالات آن هستم. برای نمونه، این گفتمانِ پدر من است، اشتباهاتی که پدرم مرتکب شده است را من تا اندازه ی زیادی محکوم که بازتولید کنم - این آن چیزی ست که ما فر/من (super-ego) نامیده ایم.» (۸۹، ۱۱۲)

بنابراین مداربندیِ امر نمادین اینهمان می شود با کلمه ی پدر که در سوژه منعکس شده است، که زمان مندیِ او را میانِ جایِ دیگرِ غیر قابل وصول و زمانِ نطقِ حال حاضر آن تقسیم می کند. لکان این میراث نمادین را همچون یک تقاضا و یک تعهد می فهمد: «این دقیقاً تکلیفِ من است که [زنجیره ی گفتمان را] به شکل منحرفانه از مسیر خارج سازم و به کسی دیگر منتقل کنم.» (۸۹، ۱۱۲)

به طرز قابل توجهی، سوژه همراه با امر نمادین قابل شناسایی نیست، چون مدار نمادین همیشه تاحدی نسبت به سوژه خارجی است. و با اینحال هیچ گریزی از ساحت نمادین نیست. همین امر هیپولیت را واداشت تا به لکان شکایت کند که «عملکرد ساحت نمادین نزد شما، اگر من آن را درست فهمیده باشم، یک عملکرد استعلایی ست، به این معنا که، کاملاً بطور همزمان، نه می توانیم در آن باقی بمانیم، و نه می توانیم از آن خارج شویم. این چه مقصودی را برآورده می کند؟ ما نه می توانیم بدون آن سر کنیم، و نه می توانیم در آن ساکن شویم.» (۸۳، ۵۱) پاسخ لکان در جهت تصدیقِ آن چیزی ست که پیش تر گفته بود و بنابراین در صدد نشان دادن عملکرد مکرر قانون است:

«اگر عملکرد نمادین عمل می کند، پس ما درون آن هستیم. حتی می توانم بگویم، ما تا جایی درون آن هستیم که نتوانسته باشیم از آن خارج شویم.» (۳۱، ۴۳)

و با اینحال درست نیست که بگوئیم که ما یا کاملاً «داخل» و یا کاملاً «خارج» از این قانون نمادین هستیم: نزد لکان، «نظم نمادین آن چیزی ست که در آدمی بیشترین ترفیع را یافته و آن چیزی ست که در آدمی نیست، بل جایی دیگر است.» (۱۱۶)

ساحت نمادین به عنوان جای دیگرِ همیشگی ای که «در» انسان است، از سوژه ای که بوجود آورده مرکزیت زدایی می کند. اما جایگاه این جای دیگر چیست؟ یک جای دیگر نسبت به نظم انسانی، یک ساحت نمادین که درست به همین خاطر نمی توان به دقت گفت که امری الهی ست. اما اجازه دهید به عنوان تعدیلی بر این ردیه بر هراس لوی استروس، که توسط لکان گزارش شده، این نکته را در نظر بگیریم که او خدا را از یک در به بیرون هدایت می کند تنها به این خاطر که از در دیگر به داخل آورد. لکان در عوض تاکید می کند که امر نمادین امری کلی و در عین حال مشروط یا موکول (contingent) است، نمودی از کلیت اش را به اجرا در می آورد اما هیچ حکم و تعهدی در بیرون از خود ندارد که برای عملکردش نقش یک مبنای استعلایی را بازی کند. عملکرد آن استعلایی کردنِ ادعاهایش است، اما نه به این معنا که بگوئیم دارای یک مبنای استعلایی است یا این زمینه را حفظ می کند. اثرِ استعلائیت اثری از خودِ ادعاست.

لکان می نویسد «این نظم یک تمامیت را برمی سازد. . . نظم نمادین از همان ابتدا خصیصه ی کلی اش را بخود می گیرد.» و بعدتر می نویسد «به محض اینکه ساحت نمادین برقرار می شود، عالمی از نمادها از راه می رسد» (۲۹). اینطور نیست که امر نمادین کلی باشد به این معنی که بطور کل در تمام زمان ها معتبر باشد، بل تنها، هر

زمان که پدیدار می شود، به عنوان عملکردی کلیت بخش پدیدار می شود؛ به زنجیره ی نشانه هایی ارجاع می دهد که از طریق آنها قدرت دلالتی خود را یافته است. لکان خاطرنشان می کند که واسطه های نمادین از میان تفاوت های بین جوامع به عنوان ساختار یک ناخودآگاه که بنیاداً به زندگی اجتماعی قابل تقلیل نیست می گذرند. [۱۵] لکان به همین نحو خواهد گفت که عقده ی اُدیپی، بعنوان یک ساختار از ساحت نمادین، هم کلی و هم موکول است دقیقاً به این خاطر که «بطور مجرد و خالصی نمادین است»: نمایانگر آن چیزی است که نمی تواند باشد، یا به بیان دقیق تر، آنچه از بودن در جایگاه خودش به عنوان یک جانشینی زبانی که جایگزین داده ی هستی شناختی شده، کسر گشته است. ابژه ی خود را تصرف نمی کند یا نشان نمی دهد. با اینحال این ابژه ی مخفی و از دست رفته تنها با ظاهر شدن، و جابجا شدن در درون جانشین سازی هایی قابل فهم می شود که شرایط نمادین را برمی سازند. ساحت نمادین می تواند همچون گوری فهمیده شود که کاملاً مستهلک نمی شود بلکه علیرغم همه چیز زنده باقی می ماند و درون ضوابط خویش حبس می شود، موقعیتی که آنتیگونه، که پیش تر درون امر قابل فهم نیمه جان است، در آن ملزم به دیگر زنده نماندن است. در این خوانش، ساحت نمادین آنتیگونه را در بر می گیرد، و با وجود اینکه او در آن گور دست به خودکشی می زند، این پرسش باقی می ماند که آیا او از چنگ ساحت نمادین خارج گشته یا خیر.

اگرچه نظریه پردازی لکان در مورد ساحت نمادین می تواند با شرح خویشاوندی بر اساس طبیعت یا هستی شناسی قرابت داشته باشد، با اینحال به استفاده از نیروی کلیت ادامه می دهد. «وابستگی» آن توضیح دهنده ی طریقه ای است که نسبت به سوژه ای که در شرایط آن، یعنی فقدان هرگونه مبنای استعلایی نهایی برای

عملکردش، سکنی می‌گزیند، غیر قابل مقایسه باقی می‌ماند. با این حال به هیچ ترتیب در اینجا اثر کلیت بخش عملکرد آن با تکیه بر وابستگی‌اش به چالش کشیده نشده است. بنابراین ساختارهای خویشاوندی که به عنوان ساحت نمادین تعیین شده‌اند به تولید اثر کلیت بخش ادامه می‌دهند. تحت این وضعیت‌ها، چگونه اثر ژرف کلیت به عنوان امری مشروط ساخته می‌شود، کمتر تحلیل می‌رود، بازنویسی می‌شود، و در معرض تغییر شکل قرار می‌گیرد؟

اینکه عقده اُدیپی، نزد لکان، به دلیل خاصیت نمادینه بودن‌اش امری کلی باشد، بدین معنی نیست که به طور سرتاسری ملاکی برای این باشد که به عنوان امر کلی بدان نگریسته شود. مسئله این نیست که ساحت نمادین بازنمود یک امر کلی کاذب است. بل مسئله این است که آنگاه و آنجا که عقده اُدیپی ظاهر می‌شود، عملکرد کلیت بخشی را به اجرا در می‌آورد: به عنوان چیزی ظاهر می‌شود که در همه جا صدق می‌کند. به این معنا، امر کلی ای نیست که عیناً تحقق یافته یا قابل تحقق باشد؛ ناتوانی آن در تحقق یافتن دقیقاً همان چیزی است که جایگاهش را به عنوان یک امکان کلی تقویت می‌کند. هیچ استثنائی نمی‌تواند این کلیت را به چالش بکشد دقیقاً به این خاطر که این کلیت برای حفظ عملکرد کلیت بخش خود به جلوه و ظهور تجربی خود استناد نمی‌کند (این عملکرد اساساً تضمین نشده است و ازینرو بدین معنای محدود مشروط و موکول است). فی الواقع شرح دقیق آن معادل با تباهی آن خواهد بود.

لیکن آیا این طریقه‌ی فهم کلیت بخشی از دری دیگر به کار رسیدن به مفهوم خدا (یا خدایان) نمی‌آید؟ اگر عقده اُدیپ از یک لحاظ امری کلی نیست، با اینحال از جنبه‌ای دیگر کلی باقی می‌ماند، آیا تفاوتی دارد که از کدام لحاظ امری کلی است اگر نتیجه‌اش یکی باشد؟ این درک که بر طبق آن تابوی زنا با محارم امری «موکول» است در

واقع در کی «بی پایه و اساس» است؛ اما چه چیزی متعاقب این امر «بی پایه و اساس» می آید؟ از این «بی پایه و اساس» بودگی چنین نتیجه نمی شود که این تابو می تواند به عنوان امری قابل تغییر یا در واقع برطرف شدنی ظاهر گردد؛ بلکه، تا جایی که ظاهر می شود، به شکلی کلی ظاهر می شود. بنابراین این وابستگی و مشروط بودن، «بی پایه و اساس» بودگی ای که به موضع یک پدیده ی کلیت بخش تغییر ماهیت می دهد، بنیاداً متمایز است از موکول بودگی ای که یک تغییرپذیری و یک عملکرد محدود فرهنگی در چنین قاعده یا هنجاری برپا می کند.

رویکرد لکان به آنتیگونه در قالب مسئله اخلاق در *سمینار هفتم* اتفاق می افتد. [۱۶] او در این سمینار مسئله ی خیر (good) را به عنوان مقوله ای مرکزی در اخلاق و دگردیسی همزمان مطرح می کند. «چگونه است که در لحظه ای که همه چیز بر گرد قدرت انجام یک عمل خیر سازمان یافته است، چیزی کاملاً مبهم خود را به ما نشان می دهد و پیوسته به عنوان نتیجه ی ناشناخته ی کنش ما به ما بازمی گردد؟» او می نویسد هگل «هیچ کجا ضعیف تر از آنجا نیست که در عرصه ی فن شعر قرار می گیرد، و این مخصوصاً در مورد آنچه وی در مورد نمایشنامه ی آنتیگونه می گوید صدق می کند.» او وقتی مرتکب خطا می شود که در *پدیدارشناسی* ادعا می کند [نمایشنامه ی] آنتیگونه «یک تضاد روشن . . . میان گفتمان خانواده و گفتمان دولت پیش می کشد. اما به عقیده ی من این تضاد کمتر روشن است.» (۲۳۶)

لکان با دفاع از خوانش گوته، تاکید می کند که «کرئون بعنوان اصلی از قانون و گفتمان در تضاد با آنتیگونه قرار ندارد . . . گوته نشان می دهد که کرئون توسط میل اش

هدایت شده است و آشکاراً از راه راست منحرف گشته است . . . او بدست خودش به سوی تباهی اش هجوم می برد» (۲۵۴، ۲۹۷).

به یک معنا، پرداختن لکان به این نمایش مشخصاً همراه است با این هجوم شخص به سوی تباهی خویش، همین هجوم مهلک است که کنش کرئون و آنتیگونه را بطور یکسان ساخت می دهد. بدین صورت لکان مسئله ی آنتیگونه را به عنوان دشواری درونی «میل به انجام خیر»، میل به زیستن بر طبق یک هنجار اخلاقی، بازتعریف می کند. در خط سیر اصلی میل همواره چیزی ظاهر می شود که از نقطه نگاه آگاهی که متمایل به پیگیری امر خیر است، به عنوان امری مبهم و رمزآمیز نمایان می گردد: سوژه در کناره های غیر قابل تقلیل و همچنین در سرحدّ خیر خویش، خود را نزد رازِ هرگز حل نشده ی طبیعتِ میل اش جلوه گر می سازد» (۲۳۷، ۲۷۸). لکان آنتیگونه را به مفهوم امر زیبا ارجاع می دهد^۱، و اینطور عنوان می کند که امر زیبا همیشه سازگار با میل به امر خیر نیست، و نیز تصریح می کند که [امر زیبا] به خاطر شخصیت مبهم اش است که ما را اغوا و مجذوب خویش می سازد. ازینرو آنتیگونه نزد لکان به عنوان مسئله ای از زیبایی، جذبه، و مرگ مطرح می شود، صراحتاً به عنوان چیزی که در میل به امر خیر، میل به تبعیت از هنجار اخلاقی، مداخله کرده، و بطرز مبهمی آن را از مسیر خود خارج می کند. بدین ترتیب این یک تضاد میان یک گفتمان و اصل و

^۱ - زیبایی نزد لکان نشان دهنده ی لحظه ای تمام و کمال میان زندگی و مرگ است، لحظه ای که هم برساخته ی زمان و میل است و هم از آن فراتر می رود. لحظه ای که سرانجام حقیقی آن تنها می تواند به عنوان تجسمِ میل محض و رای هرگونه ابژه ی قابل تشخیصی در نظر آید. نزد لکان این زیبایی مربوط به انتخاب یک خیر توسط آنتیگونه است که و رای هرگونه خیر مرسوم دیگر و رای اصل لذت می رود و همین به او جایگاهی تاریخی می بخشد و به نمونه ای از اخلاق خلاقانه و آفرینش گر تبدیل اش می کند که در مقابل هم رنگی با جماعت می ایستد. م

گفتمان و اصل دیگر، و میان خانواده و اجتماع نیست، بل یک تعارض درونی ست در - و تشکیل دهنده ی - عملکرد میل و بویژه میل اخلاقی.

لکان با این پافشاریِ هگل مخالفت می کند که این نمایش به سوی «مصالحه» (reconciliation) دو اصل حرکت می کند (۲۴۹).^۱ هگل بدین ترتیب رانه ی مرگ را خارج از میل قرائت می کند. لکان مکرراً این مورد را گوشزد می کند که «این [نمایش] به سادگی دفاعی از حقوق مقدس شخصِ مُرده و خانواده نیست»، بل درباره ی خط سیر اشتیاقی ست که راه خود را به سوی خود-تباهی گری کج می کند. لیکن در اینجا او اینطور عنوان می کند که اندیشیدن به اشتیاقِ گُشوده در نهایت از محدودیت هایی که توسط خویشاوندی وضع می شود قابل تفکیک است. آیا این تفکیک ممکن است، نظر به شبیح اشتیاق به زنا با محارم، و آیا هیچ نظریه پردازیِ امر نمادین یا دایر شدنِ آن در نهایت از مسئله ی خویشاوندی و خانواده تفکیک پذیر است؟ پس از این همه، در سمینار شماره دو مشاهده کردیم که چگونه مفهوم ساحت نمادین بر مبنای خوانش او از لوی استروس در باب ساختارهای اولیه ی خویشاوندی شکل گرفته، و بویژه از تصویر زن به عنوان ابژه ی زبانیِ مبادله منتج شده. فی الواقع، لکان توضیح می دهد که چگونه برای بازخوانی آنتیگونه، به منظور تصدیق این نکته که این نمایش حول نطفه بستنِ خودِ فرهنگ می گردد، از نظریه ی لوی استروس یاری جسته است (۲۸۵).

با اینحال، آنتیگونه نزد لکان نخست به عنوان تصویری دلکش و سپس در رابطه با مسئله ی رانه ی مرگ در مازوخیسم مورد بررسی قرار می گیرد. در رابطه با این مورد

^۱ - نزد هگل نتیجه ی نهایی تراژدی فلاکت و رنج آنتاگونیست های تراژیک نیست، بل رضایت و ارضای روح است که در «مصالحه» (reconciliation) بدست می آید. بنابراین در نظرگاه هگل ساز و کار روح تابع قوانین کلی و عقلانی ست. م

آخر [یعنی رانه ی مرگ]، لکان عنوان می کند که قوانینِ نانوشته و ناتمامِ مقدّم بر وضع قوانین، آن قوانینی هستند که جانبِ دور دستِ یک حدّ نمادین را مشخص می کنند که انسان ها قادر به عبور از آن نیستند. آنتیگونه در این حد، یا فی الواقع به مثابه این حد، ظاهر می شود، و غالب بحث های بعدیِ لکان بر اصطلاح 'Atè' متمرکز است، که به عنوان حدّ وجود انسانی فهمیده شده و تنها بطور خلاصه در درون زندگی می توان از آن عبور کرد.

آنتیگونه پیشاپیش تحت سیطره ی مرگ است، مرده در حالتِ زنده است و در سرحداتِ مرگ عبور و مرور دارد، لکان با در نظر گرفتن تمرّد و خیره سريِ آنتیگونه، همراه با همسرایانِ نمایشنامه او را در مقایسه با ایسمنه «نا-انسان» می خواند، اما آنتیگونه تنها کسی نیست که به این حوزه ی پیشین و نانوشته «متعلق» است: کرئون نیز در پی ترفیع خیر عمومی ست در قالب قانونی فاقد محدودیت، اما در طی فرایند بکار بستن قانون، پا را از قانون فراتر می گذارد، و اقتدار خود را در این قوانینِ نانوشته مبنا قرار می دهد که همین هم کنش های او را به سوی خود ویرانگری سوق می دهد. تیرسیاس نیز بر این نکته واقف گشت که باید از جایگاهی سخن بگوید که کاملاً «متعلق» به زندگی نباشد: صدای او صدای خودش هست و نیست، صدای او از جانب خدایان می آید، از جانب پسر بچه ای که نشانه ها را شرح می دهد، از جانب کلماتی که از دیگران دریافت می کند، و با اینحال او خود کسی ست که سخن می گوید. اقتدار او نیز از جایی یکسره بدور از انسان می آید. سخن گفتن از کلمات الهی او را به عنوان کسی معرفی می کند که برایش تقلید متضمن یک شکاف و فقدانِ خودآئینی ست؛ این

^۱ Atè در یونانی معادل کلماتی چون «تباهی، نابخردی، یا هذیان» بوده است، که معمولاً به کنشی اشاره دارد که قهرمان داستان از سر غرور و خیره سري اش مرتکب می شود و او را به سوی مرگ یا تباهی پیش می برد. م

او را به گونه ای از سخن گفتن پیوند می زند که کرنون با تاکید بر اقتدارش در ورای محدوده های قابل رمزگذاری اش آن را اجرا می کند. نه تنها گفتار او از جایگاهی جدای از زندگی انسانی می آید، بلکه مرگی دیگر را نیز پیشبینی و تولید می کند - یا حتی بازگشت به آن را تقویت می کند؛ یک مرگ ثانویه که لکان آن را به عنوان خاتمه ی تمامی تبدیلات، چه طبیعی و چه تاریخی، بازمی شناسد.

لکان در این بخش از سمینار به وضوح آنتیگونه را به زاجر مازوخ و ساد پیوند می زند: «روانکاوی به روشنی نشان می دهد که سوژه جفت یا همزادی از خودش که از تیررس تخریب بدور است را برای خود تدارک می بیند تا، اگر بخواهیم از اصطلاحات زیبایی شناسی استفاده کنیم، بتواند بر پایه ی وجود آن، این بازی دردآلود را تاب بیاورد و ادامه دهد.» شکنجه هم برای آنتیگونه و هم برای ساد فناپذیری را ممکن می سازد. حمایت و مداخله ی امر فناپذیر به شرط لازم تولید فرمها و نیز به شرط ضروری خود زیبایی شناسی تبدیل می شود. در اصطلاحات لکان، «بژه [در فانتاسم سادی] چیزی بیش از قدرتی برای تقویت شکلی از رنج نیست» (۲۶۱) و ازینرو به شکلی از ثبات تبدیل می شود که در تلاش خود برای ویرانی ثابت قدم باقی می ماند. این نموده های ثبات به آن چیزی پیوند داده شده اند که لکان، به شیوه ای اسپینوزایی، هستی ناب می نامد.

بحث لکان در مورد آنتیگونه در سمینار هفت به طرق تلویحی آشکار می شود، نخست راهی را تشخیص می دهد که در آن، این تئاتر در نظریه ی کاتارسیس ارسطو تجدید نظر می کند. لکان عنوان می کند که نمایش آنتیگونه درگیر با پالایش (purgation) - یا کفاره دادن - هست اما نه به معنایی که به استقرار مجدد آرامش منجر شود بل به این معنا که به تردید استمرار می بخشد. لکان به خصوص به دنبال «تصویر» (image)

آنتیگونه با این پالایش بدون انحلال در رابطه است و آن را به عنوان تصویری تعریف می‌کند که هر چیز وابسته به نظم خیالین (imaginary) را تصفیه می‌کند (۲۴۸). همین خصیصه‌ی اساسی آنتیگونه بطرزی کنایی به تشخیص مسئله‌ی «مرگِ دوم» منجر می‌شود، که لکان آن را به عنوان ملغی‌کننده‌ی وضعیتِ مرگِ نخست، یعنی چرخه‌ی مرگ و زندگی، شرح می‌دهد. مرگ دوم مرگی ست که برای آن چرخه‌ی بازخریدی در کار نیست، و به دنبال آن تولدی نمی‌آید: این مرگِ آنتیگونه خواهد بود، لیکن بنا بر تک‌گویی‌اش، این معادل با مرگ تمامی اعضای خانواده‌اش نیز خواهد بود. لکان بعدتر این مرگ دوم را با «خودِ هستی» یکی می‌گیرد، و با الهام از قرارداد هایدگری آن را درشت می‌نویسد. تصویر آنتیگونه، تصویر تردید، تصویر نامصمم، معادل با موقعیتِ خودِ هستی است.

با اینحال لکان پیش‌تر در همان صفحه همین تصویر را به «کنش تراژیک» پیوند می‌زند، چیزی که او بعدها ادعا می‌کند سازنده‌ی وضعیتِ هستی به عنوان یک حد است. بطور قابل توجهی این حد بر حسب یک بی‌تصمیمی بر سازنده نیز شرح داده شده، یعنی «زنده در گور شدن». بعدتر او به زبان دیگری سعی در فهمیدن این تصویر حل نشده دارد، با یک تحرکِ بی‌حرکت (۲۵۲). این تصویر هم «جذاب» دانسته می‌شود و هم اثری را بر میل اعمال می‌کند - تصویری که در انتهای «شکوه و جلال آنتیگونه» بر سازنده‌ی خودِ میل تلقی می‌شود. در این نمایش کسانی را می‌بینیم که زنده زنده به گور سپرده می‌شوند، حرکتِ فرد مرده را شاهدیم، و با شگفتی می‌بینیم که فرد بیجان جانی دوباره می‌یابد.

به نظر می‌رسد انطباق حل‌ناشدنی زندگی و مرگ در این تصویر، تصویری که آنتیگونه بطرزی خستگی‌ناپذیر آن را نشان می‌دهد، نیز همان معنایی است که «حد» و

«وضعیت هستی» می‌دهند. این حدّی‌ست که در جریان زندگی کاملاً اندیشیدنی نیست بلکه در زندگی همچون مرزی عمل می‌کند که فرد زنده ورای آن نمی‌تواند برود، حدّی که زندگی را همزمان برمی‌سازد و نفی می‌کند.

وقتی لکان ادعا می‌کند که آنتیگونه همچون یک تصویر جذاب است و «زیباست»، می‌خواهد توجه ما را به این همزمانی و حل‌ناپذیری تطابق زندگی و مرگ جلب کند که آنتیگونه آن را برای مخاطبانش برجسته می‌سازد. او می‌میرد، اما بطور زنده، و بدین ترتیب دلالت بر حدّی می‌کند که چیزی جز همان مرگ (نهایی) نیست. لکان در این بحث به ساد اشاره می‌کند تا این نکته را روشن سازد که نقطه‌ی خنثی (null point)، «شروع دوباره از صفر»، لازمه‌ی تولید و بازتولید فرمهاست؛ زیر لایه‌ای‌ست که رنج بردن را تحمّل‌پذیر می‌کند. . . . [یعنی] همزادِ شخص» که تکیه‌گاه و پایه‌ای را برای درد تدارک می‌بیند. بار دیگر، لکان در صفحه‌ی بعد این نکته را با ترسیم وضعیت‌های دوام و پایداری روشن می‌سازد، و مشخصه‌ی برسازنده‌ی این تصویر را همچون «حدّی که در آن یک هستی در حالت رنج باقی می‌ماند» تشریح می‌کند. (۲۶۲)

بدین ترتیب، لکان تلاش دارد تا نشان دهد که آنتیگونه نهایتاً نمی‌تواند در پرتو میراث‌های تاریخی که او از آنها ظهور کرده فهمیده شود، بل در عوض، باید آن را به عنوان احقاق «حقی دانست که در شخصیتِ محونشدنی آنچه هست پدیدار می‌شود» (۲۷۹). این او را به نتیجه‌گیری بحث‌برانگیزی هدایت می‌کند که «آن جدایی هستی از خصائص درام تاریخی‌ای که او از طریق آن زیست می‌کرد، دقیقاً همان حد یا ex

nihilo^۱ ای است که آنتیگونه بدان تعلق دارد» (۲۷۹). در اینجا دوباره ممکن است این سوال پیش بیاید که چگونه درام تاریخی ای که آنتیگونه در آن زیست می کند، او را نه تنها به این پایداری محو‌شدنی در آنچه هست باز می گرداند، بل به نمود معینی از محوپذیری (effaceability) بدل می کند. با جدا کردن درام تاریخی ای که او از طریق آن زیست می کند از حقیقت متافیزیکی، جدایی ای که آنتیگونه معرف آن است، لکان دست آخر نمی تواند مطرح کند که چگونه گونه هایی معین از زندگان، مخصوصاً با مزیت درام تاریخی که متعلق به آنهاست، موکول به حدود امر محو‌ناشدنی هستند.

نزد لکان، شخصیت های نمایش آنتیگونه نیز همچون دیگر شخصیت های سوفوکل «در یک حد قرار دارند که با افرادشان نسبت به دیگران مشخص نشده است» (۲۷۲). آنها تنها از دیگران جدا نگشته اند، یعنی فقط از طریق ارجاع به تاثیر منفردکننده ی محدودیت و فناپذیری از دیگران جدا نشده اند. چیز بیشتری هم هست: آنها شخصیت هایی هستند که خود را «به یکباره در منطقه ی محدود می یابند، میان زندگی و مرگ» (۲۷۲) که این مطلب در لکان با کلمه ی چندجزئی «*entre-la-vie-et-la-mort* [میان-زندگی-و-مرگ] منتقل می شود. بر خلاف هگل، لکان متوجه دستوری می شود که آنتیگونه به موجب آن عمل می کند و عملش هم به طرز قابل توجهی مبهم است و ادعایی تولید می کند که جایگاه آن در هیچ تعارض روشن و واضحی با جایگاه حکم کرئون نیست. او پیش از هر چیز به قوانین زمین و فرمان خدایان، به هر دو متوسل می شود، و از این رو گفتمان او میان این دو مردد است و نوسان دارد. او می

^۱ - *ex nihilo* در اینجا اشاره به موقعیت آنتیگونه جدای و پیش از خصایص تاریخی اش دارد. معنای دقیق این واژه ی لاتین «بیرون آمدن از هیچ» است، چنانکه به معنای هستی شناسانه اش خدا جهان را از هیچ آفرید. در اینجا بدین معناست که [آنطور که مقصود لکان است] موقعیت آنتیگونه گویای رابطه ای با خصایص درام تاریخی ای که او در آن زیست میکرد نیست. م

کوشد که خود را از کرئون مجزا کند، اما آیا خواسته و میل آنها تفاوت زیادی با هم دارد؟ به همین سیاق، همسرایان در پی جدا کردن خود از آن چیزی هستند که لکان «میل دیگری» می‌نامد، اما دست آخر درمی‌یابند که این جدایی ناممکن است. اما کرئون و آنتیگونه هر کدام در لحظات مختلفی ادعا می‌کنند که خدایان با آنها هستند: کرئون مدعی است که قوانین شهر را بر مبنای احکام خدایان وضع کرده است، و آنتیگونه از خدایان زیرزمینی به عنوان مرجع خود یاد می‌کند. آیا آنها به خدایان یکسانی متوسل می‌شوند، آنها چه نوع خدایانی هستند و چه خرابی‌هایی را می‌توانند درست کنند، اگر آنتیگونه و کرئون هر دو خود را در درون مدار دستورات آنها می‌فهمند؟

نزد لکان، در پی ارجاع به خدایان بودن به روشنی به معنای جستجوی منبع و مرجعی در ورای زندگی انسانی است، متوسل شدن به مرگ و قرار دادن آن مرگ در درون زندگی؛ این توسل به امری ورای یا پیش از ساحت نمادین منجر می‌شود به یک خود-ویرانگری که برگردان لفظی همان ورود مرگ به زندگی است. چنانکه گویی این احضار بنیادین آن «جای دیگر»، میل را در مسیر مرگ، یک مرگ دوم، سرازیر می‌کند. مرگی که دلالت بر راهگشایی هرگونه انتقال ثانوی دارد. آنتیگونه، بویژه، «با میلش از حدود *Atè* تجاوز می‌کند» (۲۷۷). اگر این حدی است که انسان‌ها تنها بطور کوتاه و مختصر، آنهم بنا بر شایستگی‌شان، می‌توانند از آن بگذرند و نه برای مدت زیادی، [۱۷] در مورد آنتیگونه، نه تنها او توانسته از آن حد بگذرد بلکه قادر شده برای مدت زیادی نیز در ورای آن باقی بماند. او خط را شکسته، قانون شهر را به مبارزه طلبیده، و قانونی متعلق به جایی دیگر را پیش کشیده، اما این جای دیگر یک مرگ است که با آن پیش کشیدن، طلبیده شده است. او عمل می‌کند، اما عملی مطابق با فرمان مرگ، که در

قالب تخریب وضعیت‌های مداوم امکان عمل‌اش، عمل تحمل‌ناپذیر نهایی‌اش، به او باز می‌گردد.

لکان می‌نویسد: «حدّ مورد نظر، امری است که او خودش را بر مبنای آن احراز می‌کند، مکانی که در آن او احساس می‌کند یورش‌ناپذیر است، مکانی که در آن برای یک هستی فانی ممکن نیست که بتواند به ورای قوانین پای بگذارد. اینها دیگر قوانین نیستند، بل یک مشروعیت و قانونیت بخصوص‌اند که پیامدی است از قوانین خدایان و . . . «نابود» به نظر می‌رسد. . . . احضار امری که در واقع متعلق به نظم قانون است، منتها در هیچ نوع زنجیره‌ی دلالتی یا هر چیز دیگری رشد نیافته است» (۲۷۸، ۳۲۴). بدین ترتیب او خود را در درون نظم نمادین احراز نمی‌کند، و این قوانین نابود و نابودشنی معادل با ساحت نمادین نیستند، چونان مدار مبادله‌ای که سوژه خود را در آن بیابد. اگر چه لکان این حرکت معطوف به مرگ را امری درونی میل می‌داند که دست آخر او را از حیطه‌ی امر نمادین، که شرطی است برای یک زندگی قابل تحمل، خارج می‌کند، اما عجیب است که آنچه او را از این مرز و حصار به سوی صحنه‌ی مرگ پیش می‌راند مشخصاً نفرین پدرش است، کلمات پدر، اصطلاحاتی که لکان پیش‌تر بوسیله‌ی آنها ساحت نمادین را تعریف می‌کند: برای نمونه، گفتمان پدرم، اشتباهاتی که پدرم مرتکب شده است را من تا اندازه‌ی زیادی محکومم که بازتولید کنم - این آن چیزی است که ما فر-من (super-ego) نامیده‌ایم.» اگر این خواسته یا وظیفه‌ای که توسط ساحت نمادین تحمیل شده به معنای «انتقال منحرفانه‌ی زنجیره‌ی گفتمان به شخص دیگر» (سمینار ۲، ص ۸۹) باشد، پس آنتیگونه هم انتقال‌دهنده‌ی آن زنجیره است، اما به طرز قابل توجهی، با اطاعت از نفرینی که بر دوش اوست، عملکرد آینده‌ی آن گفتمان را متوقف می‌کند.

اگرچه او وقتی که دعوی اش را برای رعایت انصاف و عدالت بیان می کند، دارد در درون عبارات و ضوابط قانون کار می کند، اما با پافشاری بر این نکته که برادر وی تقلیل ناپذیر به هرگونه قانونی ست که شهروندان را قابل تبدیل به یکدیگر می سازد، پایه ی عدالت را نیز ویران می کند. او در عین تاکید بر خاص بودگی بنیادین اش، در جایگاه یک رسوایی می ایستد، به عنوان تهدیدی برای تباهی کلیت قانون.

به یک معنا، آنتیگونه اجازه نمی دهد عشق او به برادرش با یک نظم نمادین که مستلزم ارتباط پذیری نشانه است همسان سازی شود. او با باقی ماندن در جانب نشانه ی ارتباط ناپذیر و قانون نانوشته، از اینکه عشق اش را تابع زنجیره ی دلالت و آن قابلیت جانشینی گرداند که زبان دایر می کند سر باز می زند. لکان به ما می گوید که او هواخواه «خصیصه ی محوناشدنی آن چه هست می باشد» (۲۷۹). اما آن چه هست، تحت قواعد ساحت نمادین، مشخصاً چیزی ست که از طریق ظهور نشانه خالی شده است. این بازگشت به یک هستی شناسی محوناشدنی و یک امر پیشازبانی، بدین ترتیب بوسیله ی یک بازگشت به مرگ با لکان مناسبت یافته است، یعنی با یک رانه ی مرگ (ارجاع پذیری در اینجا همچون مرگ نشان داده شده است).

اما باید در نظر داشت که آنتیگونه در اینجا، با نیم نگاهی به لکان، با هواخواهی از پولی نیسس و عشقش به او، به سادگی هواخواه خصیصه ی محوناشدنی آنچه هست نیست. پیش از هر چیز، این بدن رها شده ی برادرش است که او، اگر نخواهد آن را محو و پاک کند، می خواهد با بردن به زیر خاک بپوشاندش. دوم اینکه، به نظر می رسد علت اینکه هواخواهی از برادر او را گرفتار یک مرگ در حین زندگی می کند این است که او صریحاً روابط خویشاوندی را که شکل دهنده ی ساحت نمادین لکانی و شروط قابل درک زندگی هستند ملغی می کند. او صرفاً با کنار نهادن معاهدات نمادین اجتماع به عرصه

ی مرگ وارد نمی‌شود تا فی‌المثل یک هستی‌شناسی ناممکن و خالص از برادر را بازیابد. آنچه لکان در این لحظه حذف می‌کند، که شاید بیانگر عدم بصیرت وی باشد، این است که او به رنجی گُشنده محکوم می‌شود ولی با این مزیت که توانسته تابوی زنا با محارم را که شکل‌دهنده‌ی خویشاوندی و ساحت نمادین است ملغی کند. اینطور نیست که مضمون ناب برادر از پسِ مفصل‌بندیِ نمادینِ برادر قابل بازیافت نباشد بل مسئله این است که خودِ ساحت نمادین توسط ممنوعیت‌های تشکیل‌دهنده‌اش محدود گشته است.

لکان این مسئله را بر حسب رابطه معکوس میان ساحت نمادین و یک هستی‌شناسی ناب قالب‌بندی می‌کند: «وضعیت آنتیگونه نشان‌دهنده‌ی حدّ بنیادینی است که ثابت‌کننده‌ی ارزش یگانه‌ی بدون ارجاع بودن او است، بدون هیچ مضمونی که بخواهد بدان ارجاع کند، به هر عمل خیر یا شرّی که پولی‌نیسس مرتکب شده باشد، و یا هر چیزی که او در معرض آن قرار گرفته باشد.» [۱۸] اما این تحلیل از یاد می‌برد که آنتیگونه مرتکب یک جرم هم می‌شود، نه تنها حکم دولت را به مبارزه می‌طلبد، بلکه عشق خود به برادرش را نیز زیادی پیش می‌برد و به مراحل ممنوعه می‌کشانَد. لکان با اینکه از این طریق پولی‌نیسس را از «درام تاریخی‌ای که در آن زیست می‌کند» جدا می‌سازد، اما خودش تبعات گُشنده‌ی این ممنوعیت را به عنوان «گسستی که حضور زبان در زندگی آدمی دایر می‌کند» تعمیم می‌دهد.

در اینجا به نظر می‌رسد آنچه فراموش گشته و بر آن سرپوش گذاشته شده مشخصاً پیوندی است که لکان پیش‌تر میان ساحت نمادین و بحث لوی استروس برقرار کرده بود و این پرسش که آیا آن ساحت نمادین چنانکه لوی استروس ادعا می‌کند و هیپولیت از بابت آن هراس به دل راه می‌دهد یک «تمامیت» (totality) است یا خیر.

اگر، چنان که لکان ادعا می کند، آنتیگونه نمونه ی تفکری را نشان می دهد که با ساحت نمادین، و ازینرو با زندگی، به مقابله می پردازد، شاید به این خاطر است که شرایط زیست پذیری توسط امر نمادینی دایر گشته است که با نوع ادعای او به چالش کشیده شده است. و این ادعا در خارج از ساحت نمادین، یا فی الواقع خارج از دایره ی عمومی، رخ نمی دهد، بل در درون شرایط خودش و بعنوان یک تملک پیشبینی نشده و انحراف از دستور خودش صورت می گیرد.

نفرین پدر در واقع همان طریقه ای است که لکان توسط آن ساحت نمادین را تعریف می کند، یعنی التزام فرزندان به اینکه هر کدام در مسیرهای منحرف خود کلمات او را پیش ببرند. کلمات پدر، که همان مدخل کلام نفرین نمادین است با یک جرعه ی کوچک به بچه اش متصل می شود. این کلمات به مداری تبدیل می شوند که درون آن میل کودک شکل می گیرد، و با وجود آنکه او در این کلمات گیر افتاده است، حتی از روی ناامیدی هم که شده، این کلمات او را کاملاً تسخیر نمی کنند. آیا این کلمات او را محکوم به مرگ نمی کنند، نظر به اینکه اُدیپ می گوید که بهتر بود فرزندانش را زنده نگاه نمیداشت، و آیا رهایی از این کلمات است که او را به سوی زیست ناپذیری یک میل خارج از فهم پذیری فرهنگی سوق می دهد؟ اگر ساحت نمادین توسط کلمات پدر هدایت می شود و با خویشاوندی ای که شکل یک ساختار زبانی را به خود گرفته ساخت یافته است، و میل آنتیگونه درون این عرصه ی نمادین تحمل ناپذیر می نماید، پس چرا لکان این ایده را حفظ می کند که برخی خصیصه های اصلی و ماندگار در میل اوست که به سوی مرگی بی رحمانه هدایت اش می کند؟ آیا مشخصاً محدودیت های خویشاوندی نیست که غیر قابل تحمل بودن این میل را آشکار می سازد، و میل را بسوی مرگ سوق می دهد؟

لکان تصدیق می کند که در اینجا حدّی وجود دارد، اما این محدودیتِ خودِ فرهنگ است، حدّ لازمی که در ورای آن مرگ ضروری می شود. او مدعی ست «تنها از جایگاه آن محدودیت، که زندگی او پیش تر در آن از دست رفته و او پیش تر در جانبِ دیگر آن قرار دارد، تنها از این جایگاه است که زندگی می تواند وارد گفتگو گردد، و زیسته و اندیشیده شود» (۲۸۰). اما تا چه درجه ای این اندیشه ی مرگ-رانده به چالش کشیدن مفصل بندیِ امر نمادین را اعاده می کند و این ممنوعیت های گُشوده را با آنچه عرصه ی قدرت خودش را بازتولید می کند تعویض می نماید؟ و چه جنبه ای از سرنوشتِ او بواقع یک مرگ اجتماعی ست، به معنایی که اُرلاندو پاترسون^۱ از این واژه استفاده کرده است. این به نظر پرسش تعیین کننده ای می رسد، چون این وضعیتِ خارج از زندگی همانطور که می دانیم لزوماً وضعیتی خارج از زندگی چنانکه باید باشد نیست. یک چشم انداز را بر قید و بندهای نمادین تدارک می بیند که زیست پذیری تحتِ آن دایر شده است، و سوال اینگونه می شود که: آیا چشم اندازی انتقادی را هم تدارک می بیند که توسط آن، شرایطِ مربوطه ی زیست پذیری دست خوش بازنویسی شوند، یا برای بار نخست نوشته شوند.

آیا او، چنانکه لکان اشاره می کند، «تحقیقِ چیزی که می تواند میل ناب و ساده به مرگ خوانده شود را به سرحداتِ خود هل می دهد؟» و آیا میل او صرفاً معطوف به پافشاری بر مجرم بودگی تا سرحدّ مرگ است؟ و آیا لکان درست می گوید که «آنتیگونه این راه را انتخاب می کند که بطور خالص و ساده بانی هستیِ امر مجرمانه باشد» (۲۸۳)، یا اینکه این مجرم بودگی مدعیِ یک حقِ ناآگاهانه است، که نشان دهنده ی یک قانونیت و مشروعیتِ مقدّم بر وضعِ قوانین است که ساحتِ نمادین در حصرهای فوری اش در آن

^۱ - اُرلاندو پاترسون (Orlando Paterson) - (۱۹۴۰ -) جامعه شناس امریکایی

باید برپا شود، و در نهایت باید این پرسش مطرح شود که آیا می تواند مبانی تازه ای برای ارتباط پذیری و برای زندگی وجود داشته باشد؟

فصل سوم

◀ فرمانبرداری بی‌قاعده^۱

ترجمه: مهدی سلیمی^۲

^۱ - در توضیح عنوان این فصل "Promiscuous obedience" گفتنی است: Promiscuous در معنای لغوی‌اش یعنی "بی‌بند و بار" و "بی‌قاعده". در ارجاع به نمایشنامه‌ی آنتیگونه ما شاهد نافرمانی او از فرمان "کرئون" مبنی بر دفن نشدن جسد برادرش هستیم. در اصل آنتیگونه با دفن کردن برادرش و شورش بر علیه قوانین پادشاهی و قاعده‌ی مرسوم در شهر «تیس» دست به یک فرمانبرداری بی‌قاعده می‌زند، یا به عبارتی می‌توان گفت آنتیگونه در اصل از برادرش فرمانبرداری می‌کند نه از کرئون. از طرفی دیگر Promiscuous در روابط جنسی به معنی «همه‌آمیزی» است: در این فصل باتلر با نقض تک دلالتی بودن کلمات، زبان آنتیگونه را زبانی می‌داند که همیشه از دایره‌ی زبان بیرون رفته و دچار سوء تعبیر می‌شود. برای مثال روابط خویشاوندی پیچیده در نمایشنامه‌ی آنتیگونه موجب می‌شود که برادر او همان پدرش باشد و برادرانش برادر زاده‌های او و الخ. به این خاطر وقتی آنتیگونه از عشق به برادر سخن می‌گوید- و «کلمه‌ی برادر معنای منفرد و تکی ندارد- همسرایان دچار سوء تعبیر می‌شوند. با این تفاسیر، آنتیگونه در فرمانبرداری‌اش از قوانین خویشاوندی (دفن برادرش)، و همچنین در فرمانبرداری از عشق‌اش نسبت به برادر(برادران)، یک «فرمانبرداری همه‌آمیز» را رقم می‌زند. بنابراین به نظر مترجم عنوان این فصل خود انکار تک معنایی بودن کلمات است که باتلر در این فصل به تفصیل شرح می‌دهد.

^۲ - با تشکر از هادی آذری که از بیشمار کاستی‌های این ترجمه کاست.

جورج اشتاینر در پژوهش خود پیرامون ویژه‌داشت (*appropriations*)^۱‌هایی که در طول تاریخ از آنتیگونه صورت گرفته است، مسئله‌ای بحث انگیز را پیش می‌کشد که بیشتر بدان نمی‌پردازد: چه می‌شد اگر روانکاوی به جای ادیپ، آنتیگونه را به مثابه‌ی نقطه‌ی عزیمت‌اش فرض می‌گرفت؟ [۱] واضح است که ادیپ سرنوشت تراژیک مخصوص به خویش را دارد، اما قطعاً سرنوشت آنتیگونه پسا-ادیپی است. گرچه برادران آنتیگونه صریحاً توسط پدرشان نفرین شده‌اند، اما آیا این نفرین دامن او را هم خواهد گرفت؟ و اگر چنین است به چه طرق رمزی (پنهانی) و تلویحی ای این کار را می‌کند؟ گروه همسرایان ما را متوجه این نکته می‌سازند که بی‌تردید بخشی از سرنوشت ادیپ از طریق سرنوشت آنتیگونه عمل می‌کند، اما باید دید آنتیگونه کدامین بار تاریخی را بر

^۱ Appropriation را می‌توان «از آن خود کردن»، «بهر کاری نهادن» و «اختصاص دادن» نیز ترجمه کرد. برای درک معنی این کلمه نقل قولی از خود باتلر به ما کمک می‌کند، چنانکه او در آغاز فصل اول این کتاب می‌نویسد: «آنتیگونه بیش از هر چیز یک داستان است، و به سادگی نمی‌توان آنرا به یک نمونه تبدیل کرد». بنابراین باتلر از همه‌ی تفسیرهایی که آنتیگونه را به نفع خود برداشت می‌کنند، انتقاد کرده و از تمامی این تفسیرها تحت عنوان Appropriation یاد می‌کند که من واژه‌ی «ویژه‌داشت» را برای این نوع تفسیرها برگزیده‌ام. م

دوش می‌کشد؟ اُدیپ در جستجوی پدر و مادر خویش رهسپار می‌شود؛ اما دست‌آخر درمی‌یابد که مادرش همان همسرش است. [اما در مورد آنتیگونه] پدر آنتیگونه برادرش است، چرا که هر دوی آنها زاده‌ی یک مادر در ژوکاستا هستند، برادرانش برادرزاده‌هایش، یا همان فرزندانِ برادر/پدرش یعنی اُدیپ هستند. در اینجا عبارت خویشاوندی به طرزی تغییرناپذیر، معنایی دو پهلوی می‌یابد. آیا همین [موضوع] بخشی از تراژدی آنتیگونه است؟ آیا این ابهام در خویشاوندی منجر به مرگ و بدسرنوشتی (fatality) می‌شود؟

آنتیگونه در شبکه‌ای از روابط گرفتار می‌شود که در خویشاوندی هیچ موقعیت همسانی را تولید نمی‌کند. اگر بخواهیم دقیق‌تر بگوئیم، آنتیگونه نه خارج از این خویشاوندی است و نه حقیقتاً غیر قابل درک. وضعیت او می‌تواند قابل فهم باشد؛ اما تنها با میزان معینی از وحشت. خویشاوندی صرفاً وضعیتی نیست که او در آن قرار گرفته باشد، بلکه یک رشته افعالی (practices) است که در عین حال آنها را به اجرا درمی‌آورد، روابطی که دقیقاً از طریق تکرار خود -پیش از زمان موعود- بازتاسیس می‌شوند. زمانیکه او برادرش را دفن می‌کند، نمی‌توان به سادگی گفت که وظیفه‌ی خویشاوندی خویش را به انجام می‌رساند، آنچنانکه گویی خویشاوندی اصلی را برای به اجرا در آمدن مهیا کرده باشد، بلکه عمل او همان عمل خویشاوندی است، همان تکرار اجراگرانه‌ی (performative repetition) که خویشاوندی را در مقام رسوایی عمومی می‌گمارد. خویشاوندی همان چیزی است که او با عمل‌اش آنرا تکرار می‌کند؛ با جایگزین کردن این صورت‌بندی به جای صورت‌بندی دیوید اشتاینر: خویشاوندی دیگر نه شکلی از بودن بلکه شکلی از رفتار (اقدام) است. [۲] و عمل آنتیگونه او را ملزم به تکرار

منحرفانه‌ی یک هنجار، سنت یا قرارداد می‌سازد، البته نه یک قانون صوری (قرارداد) بلکه قاعده‌ای شبه قانون از فرهنگ که برپایه‌ی احتمال/تصادف خود عمل می‌کند.

اگر به یاد داشته باشیم که نزد لکان امر نمادین - آن دسته از قوانینی که بر توانایی سخنوری و قابلیت سخن گفتن در دل فرهنگ حکمفرماست - بواسطه‌ی کلمات پدر برانگیخته می‌شود، پس سخنان پدر بطور حتم به گوش آنتیگونه می‌رسند؛ کلمات واسطی هستند که آنتیگونه در درون آن عمل کرده و در قالب کلمات پدر از عمل خود دفاع می‌کند.^۱ آنتیگونه این کلمات را به شکل منحرفانه‌ای منتقل می‌کند؛ بدین معنا که آنها را به شکلی وفادارانه منتقل کرده و در عین حال با فرستادن آنها به مسیرهایی که قرار نبود در آنها حرکت کنند، بدانها خیانت می‌کند. کلمات تکرار می‌شوند، و قابلیت تکرارشوندگی شان متکی به انحرافی ست که از همان تکرار پدید می‌آید. انحرافی که در سخن اوست و عمل‌اش این چنین انتقال‌هایی را آسان می‌سازد. در واقع، آنتیگونه چندین گفتمان را یکجا منتقل می‌کند، زیرا که درخواست (demand)‌هایی که از او می‌شود، منشاء واحدی ندارند: برادر آنتیگونه (پولی نیسس) از آنتیگونه در خواست می‌کند که وقتی در میدان جنگ بمیرد و به دنیای مردگان راه یابد، در مراسمی با شکوه به خاک سپرده شود، درخواستی که به نوعی در تعارض با نفرینی ست که ادیپ بر فرزند خود روا داشته است.^۲ این دو درخواست با هم جمع شده و اختلالی قطعی را در انتقال کلمه‌ی پدرا نه ایجاد می‌کنند. گذشته از اینها، اگر پدر همان

^۱ روانکاوی گوشزد می‌کند که زبان یک پدیده‌ی استالینیستی‌ست. همه ما در زبان می‌زییم. آنتیگونه پیشاپیش در سلطه‌ی کلمات است و در قالب همان کلمات مجبور به سخن گوئی می‌شود. اما باتلر شرح می‌دهد او با تکرار منحرفانه‌ی کلمات پدر بدانها خیانت می‌کند. در سراسر ماجرای آنتیگونه اشارتی نهفته است. حتی می‌توان گفت او قبل از کلمات از خود پدر فراروی می‌کنند. ادیپ (پدر) برای آنتیگونه برادری ست در میان سایر برادران.... م

^۲ ادیپ فرزندش پولی نیسس را نفرین کرده و از طرفی دیگر آنتیگونه را به خاطر همراهیش می‌ستاید. آنتیگونه باید به کدام یک از بردارانش وفادار بماند، به ادیپ یا پولی نیسس؟ و این تعارضی ست که کلمات پدرا نه بر او اعمال می‌کند... م

برادر است، پس نهایتاً تفاوت اینها چیست؟ و چه چیزی باعث می‌شود درخواست ادیپ بالاتر از درخواست پولی‌نیس باشد؟

کلمات بر فراز آنتیگونه حضور دارند، ولی باید دید این گفته به چه معناست؟ چگونه یک نفرین از کنشی خبر می‌دهد که پیشگویی نهفته در این نفرین را برآورده می‌کند؟ چرا زمانمندی (temporality) این نفرین چنین است که بموجب کنش آنتیگونه، میان کلماتی که بر سر او سایه افکنده اند، ابهام ایجاد می‌شود؟ ابهامی بین کلماتی که به آنها تن در می‌دهد و عملی که خود او اجرا می‌کند. ما چطور می‌توانیم قانون (nomos) نامانوسِ نهفته در خود کنش را دریابیم؟ چگونه است که سخن دیگری به عمل و کردار (deed) شخصی دیگر بدل می‌شود، و چیست زمانمندی این تکرار که در آن، همان کرداری که محصول نفرین است نیز به نوعی یک تکرار منحرفانه است، تکراری که بر پیامدهای غیر منتظره‌ی نفرین صحنه می‌گذارد؟

البته، ادیپ ندانسته با مادرش هم بستر شده، و پس از قتل پدر، باتفاق آنتیگونه به بیابان رانده می‌شود. در بخش دوم این تریلوژی، «ادیپ در کولونوس»، هر دوی آنها - به همراه گروه کوچکی از پیروان - در سرزمینی تحت فرمان آتنی ها بدست تسیوس پناه داده می‌شوند. ادیپ درمی‌یابد که پسرانش صریحاً بازگشت او به شهر تبس را ممنوع کرده و هم چنین مطلع می‌شود که آنها بر سر تصاحب تاج و تخت در نبردی تمام عیار رو در روی هم صف آرایی کرده اند. در بخش دوم تریلوژی، در انتهای نمایشنامه پولی‌نیس ادیپ را دیدار می‌کند و از او می‌خواهد که برگردد. ادیپ نه تنها از فرمان او اجتناب می‌کند بلکه او را مورد نفرین قرار داده و می‌گوید: «تو هرگز در جنگ برای تصرف سرزمین مادری ات پیروز نمی‌شوی؛ ... بل بدست برادرت هلاک خواهی شد، و کسانی که تو را بیرون راندند او را خواهند کشت». (۱۳۸۵-۱۳۹۳)

آنتیگونه برای نشان دادن نیک خواهی‌اش نسبت به پولی‌نیسس، مصرانه در برابر پدرش می‌ایستد و شکست می‌خورد. و مشخص نمی‌شود که آیا اتئوکلس است که با ضربه‌ی مرگبار خود، برادرش پولی‌نیسس را می‌کشد، یا ادیپ که با نفرین خود هم پیش‌بینی می‌کند و هم فرمان کشتن‌اش را صادر می‌کند. پولی‌نیسس علیرغم مخالفت آنتیگونه، باز تصمیم می‌گیرد که با اتئوکلس وارد نبرد شود و آنتیگونه را در حالی که فریاد می‌زد: «قلبم شکست» تنها می‌گذارد. سپس دیالوگی را می‌گوید که نشان از آگاهی او بر سرنوشت خود است: «برادر، چطور می‌توان سوگواری نکرد، وقتی که تو آشکارا رهسپار مرگ شده‌ای پیش از آنکه با چشمان باز به سراغ‌اش رفته باشی!» (Greene ۱۶۴۵-۱۶۴۹). درواقع آنتیگونه- بنا بر ترتیب زمانی صحنه‌های نمایشنامه- دقیقاً به تقدیری که خود برای برادرش پیش‌بینی کرده، تن داده یا تن خواهد داد، این که برادرش آگاهانه به سوی مرگ می‌رود.

آنتیگونه نه تنها با نفرین پدرش، برادرش را از دست می‌دهد- کلماتی که کاملاً برگرفته از یک نیروی معطوف به فنا هستند- بلکه پدرش را نیز بواسطه‌ی نفرینی که دچارش شده بود، از دست می‌دهد. کلمات و کردارها به شکلی گُشنده در صحنه‌ی خانوادگی در هم تنیده می‌شوند. اعمال پولی‌نیسس و اتئوکلس، ظاهراً کلمات پدر را اجابت کرده و بدان جامه‌ی عمل می‌پوشاند، لیکن کلمات و متعاقباً اعمالِ ادیپ به سبب نفرینی که گرفتارش می‌باشد بر او تحمیل می‌گردند، نفرینی از طرف لائوس^۱. آنتیگونه نگران سرنوشت آنها است، حتی زمانی که راه خود را در پیش می‌گیرد، راهی که جز به مرگ [به جایی ختم نمی‌شود]. میل آنتیگونه برای نجات برادرانش از این سرنوشت، ظاهراً با میل او برای شریک شدن با آنها در سرنوشت شان استحاله می‌شود.

^۱ لائوس پدر ادیپ است که اتفاقی بدست او کشته می‌شود و نفرین کلمات پدر خود ادیپ را نیز در بر می‌گیرد...

ادیپ پیش از آنکه بمیرد، جملاتی چند به زبان می‌آورد که گویی در حکم نفرین اند. او آنتیگونه را محکوم می‌کند اما اضطرار این محکوم کردن به منظور متعهد کردن آنتیگونه نسبت به پدر است. کلمات پدر در فقدان عشق دائمی او (آنتیگونه) به اوج می‌رسد. عشقی که بنا بر درخواست ادیپ برای وفاداری تحت فرمان در می‌آید، درخواستی که به احساس مالکیت زنای با محارم شبیه است: «هیچ کس به / انداز / ی / این مرد (من) به شما^۱ عشق نورزیده است، حال باقی‌مانده‌ی زندگیتان را در غیاب این مرد خواهید گذرانند.» این کلمات نیرویی را در زمانی اعمال می‌کنند که از زمانمندی گفتار (enunciation) شان فراروی می‌کند: کلمات این را طلب می‌کنند تا آنتیگونه هرگز مالک هیچ مردی جز مردی که مرده است نباشد، گر چه این یک درخواست و [و در عین حال] یک نفرین از طرف ادیپ است تا خودش را - به عنوان تنها کس او - تثبیت کند، با وجود این، واضح است که آنتیگونه با جایگزین کردن عشق برادر به جای عشق پدر، هم به این نفرین احترام می‌گذارد و هم از آن عدول می‌کند. در واقع، آنتیگونه برادرش را به عنوان تنها کس‌اش برمی‌گزیند، چنانکه بخاطر هیچ خویشاوندی جز پولی‌نیسس خطر سرپیچی از فرمان رسمی را به جان نمی‌خرد. بنابراین آنتیگونه هم چنان که به شروط نفرین ادیپ پای بند می‌ماند، همزمان باز هم به او خیانت می‌کند. آنتیگونه تنها به مردی عشق می‌ورزد که اکنون مرده است، و از این رو، به هیچ مردی عشق نخواهد ورزید. او از خواسته‌ی ادیپ فرمانبرداری می‌کند، اما به طرز بی‌قاعده [همه‌آمیز]، زیرا که ادیپ، آشکارا تنها مرد مرده‌ای نیست که او دوست می‌دارد، درواقع، او تنها کسی نیست که او دوست می‌دارد. آیا عشق به یک شخص، از عشق به دیگری جداست/ قابل تفکیک است؟ و زمانی که آنتیگونه به خاطر «عزیزترین برادرش»

^۱ منظور از آنتیگونه و خواهرش ایسمنه است که در دوران کوری پدر برخلاف پسرانش به یاریش می‌شتابند. م

آن عمل افتخارآمیز و مجرمانه‌اش را مرتکب می‌شود، مشخصاً می‌توان اظهار کرد که این برادر پولی‌نیسس است، یا امکان اینکه (این برادر) ادیپ باشد هم وجود دارد؟

ادیپ با آگاهی از اینکه در حال مرگ است؛ می‌پرسد: «آیا آنها جسد مرا در خاک سرزمین تبس دفن خواهند کرد؟» (۴۰۶) و درمی‌یابد که جرم‌اش این عمل را غیرممکن می‌سازد. بدینسان، او به دور از چشم همگان-حتی آنتیگونه- به دست تسیوس دفن می‌شود. سپس آنتیگونه، در بخش سوم این تریلوژی، عمل تسیوسِ قدرتمند و صادق را سر لوحه خویش قرار می‌دهد و برادرش را بدور از چشم همگان دفن می‌کند، با اطمینان از این که سایه‌ی سنگین پولی‌نیسس با گرد و خاک شهر تبس شکل گرفته است. اجرای مراسم خاکسپاری توسط آنتیگونه که دو بار صورت می‌گیرد، حاوی پیامی ست که شاید در هر دو مراسم تکرار شود، مراسمی که در آن واحد ابهام میان برادر و پدر را ایجاد و منعکس می‌سازد. نتیجتاً، جایگاه این‌دو از قبل برای آنتیگونه قابل تعویض هست، و با اینحال عمل او این قابلیت تعویض‌پذیری را باز تاسیس و باز تشریح می‌کند.

اگر چه سوفکل آنتیگونه را چند سال قبل از نگارش «ادیپ در کولونوس» می‌نویسد، با اینحال کنشی که در نمایشنامه‌ی اولی رخ می‌دهد، کنش بعدی را دنبال می‌کند. این دیربودگی به چه چیزی دلالت می‌کند؟ آیا این کلماتی که تحریک کنش را موجب می‌شوند، تنها از طریق نگاه به گذشته قابل‌فهم اند؟ آیا معانی ضمنی نفرین-که به مثابه‌ی کنشی بسیط به فهم در می‌آیند- تنها با گذشته‌نگری قابل‌ادراکند؟ عملی که نفرین برای آینده پیش‌بینی می‌کند، در اینجا عملی از آب درمی‌آید که همیشه رخ می‌داده است، چنان که حرکت پیشرونده‌ی زمان دقیقاً همان چیزی ست که از طریق زمانمندی نفرین، منحرف می‌شود. نفرین برای کنشی که خود وضع می‌کند، شکلی از

زمانمندی را پایه ریزی می کند که این کنش قبل از خود نفرین حادث می شود. آنچه تا کنون همواره رخ می داده است توسط کلمات به آینده راه می یابد.

آنتیگونه قرار نیست جز به مردی مرده عشق بورزد، اما به تعبیری او مرد هم هست. همچنین این لقبی است که ادیپ به او ارزانی می دارد، هدیه یا پاداشی به خاطر وفاداریش. زمانی که ادیپ از دیارش تبعید می شود، آنتیگونه از او مراقبت می کند، و بخاطر وفاداریش از او بعنوان مرد (Aner) یاد می شود. در واقع آنتیگونه وفادارانه در بیابان به دنبال پدرش می رود، اما در برخی مواقع، این همراهی به شکلی نامحسوس به صحنه ای بدل می شود که آنتیگونه پدر را هدایت می کند: «به دنبالم بیا پدر، به دنبالم بیا با گامهای کورت به آنجایی که من تو را راهبری می کنم!» (۱۸۳-۱۸۴)

در حقیقت آنتیگونه ناگهان محکوم به وفاداری به مردی مرده می شود، که این وفاداری به او خصلتی مردانه بخشیده و او را وادار به اکتساب مشخصه ای می کند که تحسین ادیپ را برمی انگیزد، آنچنان که میل و هم ذات پنداری در قیدی مالیخولیایی به شدت با هم خلط شده اند. ادیپ به روشنی جنسیت (gender) را هم چون بخشی از یک نفرین می داند، از آنجا که یکی از راههای او برای محکوم کردن پسرانش این است که اتهامش را از طریق استعاره ی وارونگی جنسیتی شرقی بر آنها وارد می سازد :

هر دوی آنها ذاتاً و تربیتاً به سنتهایی که بر مصر حکمفرماست، پای بندند! چراکه در آنجا مردان در خانه پشت دارهای قالی می نشینند و همسرانشان بیرون از خانه ضروریات زندگی را فراهم می کنند و در مورد شما، فرزندان من، آنها که باید این کار را انجام دهند در خانه می نشینند و همچون

کنیزکان خانه داری می کنند و شما دو تن به جای آنها، بار اندوه پدر غمین خود را بر دوش می کشید). (۳۴۴-۳۳۷)

سپس ادیپ در ادامه می افزاید که ایسمنه و آنتیگونه با کسب جنسیتی مردانه در طول راه، به تعبیری جانشین برادران خود شده اند. ادیپ پسرانش را مورد خطاب قرار می دهد و می گوید:

اگر من این دختران را به بار نیاورده بودم تا از من مراقبت کنند، با آنچه شما بر من روا داشتید اکنون زنده نبودم. اما از آنجا که مقدر بود آنها مرا مراقبت کنند، از اینرو آنها پرستاران من هستند، این دختران مردند نه زن، زیرا عصای دست من بودند. اما شما پسران فرد دیگری هستید و من هیچ پسری ندارم. (۱۵۵۹-۱۵۶۳)

بدینسان دختران ادیپ، پسران او شدند، اما ادیپ پیشتر گفته است که این فرزندان (آنتیگونه و ایسمنه) «خواهرانش» نیز هستند. (۳۲۸) پس مساله ی خویشاوندی همان موضوعی است که ذهن سوفوکل را به خود مشغول کرده است، از اینرو آنتیگونه از قبل جای برادرش را گرفته است. زمانی که از خواهرش ایسمنه جدا می شود، این عمل بازتابی از جدایی پولی نیسس از اتئوکلس است، می توان گفت که او همچون برادرانش عمل می کند. در طول اجرای این نمایش، آنتیگونه تقریباً جای تمامی مردان خانواده اش را اشغال می کند. آیا این حاصل تاثیر کلماتی است که بر فراز سرش قرار دارند؟

درواقع، کلمات اینجا یک نیروی بخصوص را اعمال می کنند که براحتی کشف نمی شود. کلمات عمل کرده و نیروی اجراگرانه ی بخصوصی اعمال می نمایند. گاهی

اوقات هم پیامدهای خشنی را بدنبال دارند، همچون کلماتی که خشونت را تاسیس و تولید می‌کنند. درواقع، بعضاً به نظر می‌رسد که کلمات به شیوه‌ی غیربیانگرایانه عمل می‌کنند، و در همان لحظه‌ی نامگذاری، آن عملی را که نام گذاری می‌کنند به اجرا در می‌آورند. از نگاه هولدرلین، آثار سوفکل ترکیبی از نیروی کشنده‌ی کلمات هستند. آن لحظه را در نظر بگیرید که همسرایان در «ادیپ در کولونوس»، جنایات ادیپ را به او یادآوری می‌کنند، روایتی کلامی از آن عمل که به کیفر سخت ادیپ بخاطر ارتکاب آن عمل بدل می‌گردد. در حقیقت همسرایان فقط حوادث را شرح نمی‌دهند، بلکه مورد اتهام قرار می‌دهند، ادیپ را وادار به تصدیق می‌کنند، و از طریق عبارات پرسش آمیز خود، وی را از عقوبت خود آگاه می‌سازند:

همسرایان: مرد غمگین، تو را چه می‌شود؟ آیا پدرت را... به قتل رسانده ای؟

ادیپ: وای برمن! بار دیگر آتش بر جانم انداختید... و بر غم و اندوهام افزودید.

همسرایان: تو او را به قتل رساندی!

بنابراین سخنان همسرایان هم چون ضریتی بر جان ادیپ فرود می‌آید زیرا که او پدر را با ضربت شمشیر به قتل رسانده است، این اتهام به طور کلامی جنایت او را بازگو می‌کند، و ادیپی که قبلاً مصیبت دیده است را دوباره زخم‌دیده می‌سازد. او می‌گوید: «شما زخم/م را تازه کردید»، و آنها با تکرار کلمات شان دوباره بر زخم او نمک می‌پاشند: «تو/او را به قتل رساندی!» و همسرایانی که او را با کلام مجازات می‌کنند به طور مبهم همچون «خدایان آسمانی» ظاهر می‌شوند (و همسرایانی که سخن می‌

گویند هم چون «خدای آسمان ها» خطاب می شوند، آنها با نیرویی سخن می گویند که یادآور قدرت کلمات خدایان است. این چنین صحنه‌هایی بدون شک، هولدرلین را بر می‌انگیزد تا در مورد مرگبار بودن/بدسرنوشتی کلمات در کتاب *Anmerkungen zur Antigone* اظهار نظر کند: «کلمه بواسطه ی آنکه بدن شهوانی را فراچنگ می‌آورد، واقعی (factic) می‌شود. کلمه‌ی یونانی تراژدی، به حکم تقدیر واقعی است (tödlichfaktisch)؛ چرا که عملاً، بدنی که می‌کشد را تصرف می‌کند».[۳]

مسئله فقط این نیست که کلمات، ادیپ را در معنای زبانشناختی و روانی می‌کشند، بلکه این کلمات - کلماتی که او را به نفرین لائوس دچار می‌سازند- او را به سوی زنا با محارم و کشتار سوق می‌دهند. او با قتل پدر، در واقع او کلماتی که سرنوشتش را رقم می‌زنند را به انجام رسانده و جامه ی عمل می‌پوشاند. عمل او از فعل گفتارش تفکیک ناپذیر می‌شود، حالتی که می‌توان گفت هم برای نفرینی که در کنش دراماتیک بازتاب می‌یابد و هم برای ساختار خود کنش دراماتیک، صادق است. اینها کلماتی هستند که شخص آنرا انتقال می‌دهد، اما آنها بصورت خودانگیخته تولید نمی‌شوند یا اینگونه نیست که توسط کسی که آنها را به زبان می‌آورد پشتیبانی شوند. در اصل آنها از طریق یک دهان^۱ الهام شده یا تسخیر شده و - بقول هولدرین - پدیدار می‌شوند (aus *begeistertem Munde* و بدنی که به قتل می‌رساند را تصرف می‌کنند. این درست است که ادیپ کلمات را به زبان می‌آورد، ولی او نیز با این کار ترومای خودش را به نمایش می‌گذارد، بدین صورت که کلمات او پسرانش را تسخیر کرده و می‌کشد، آنها را تسخیر کرده و به قتل وامی‌داردشان و همچنین کلماتی که دخترش آنتیگونه را تسخیر می‌کند و جنسیتی مردانه به بدن او می‌بخشد. و این کلمات با بدل شدن به کلماتی که در زمان عمل می‌کنند، نقش خود را بدقت اجرا می‌کنند، کلماتی که زمانمندیشان از

صحنه‌ای که بر آن ادا می‌شوند تجاوز می‌کند و به میل و خواسته‌ی کسانی بدل می‌شوند که نام می‌برند، این واژگان مکرر و افسونگر به طرز واپس‌گرایانه‌ای به یک گذشته‌ی ضروری و ماندگار دلالت می‌کنند که با گفتاری که آنرا پیش‌بینی می‌کند مسجل شده است، آنجا که پیشگویی به کنشی گفتاری تبدیل می‌شود که برپایه‌ی یک ضرورت عملی پیشین استوار است.

ارتباط بین کلمه و عمل، ناچاراً در صحنه‌ی خویشاوندی گرفتار می‌آید. به اصطلاح هولدرلین، هر کلمه به یک حادثه یا در واقع به «واقعیت تقدیری» تغییر ماهیت می‌دهد. هر فعلی، معلول مشخص زمانمند کلمه‌ای است که در پیش آمده است، و زمانمندی دیرشده‌گی تراژیک را بنیان می‌نهد، این که همه‌ی آنچه اتفاق می‌افتد، پیشتر حادث شده است و اتفاقات همانطور که قبلاً اتفاق افتاده است پدیدار خواهند شد. هر کلمه و عملی در زمان گرفتار شده و از طریق نیروی بازگویی توسعه می‌یابد. از جهتی، تقدیرگرایی آن را باید در نیروی درونی زمانمندی و تبعید ابدی آن به ناکجاآباد، جستجو کرد که نشانگر فاصله‌ی آن از تمامی مفاهیم اقامتگاه است [تبعید ابدی]. [۴] به قول هولدرلین، این اجراگری غیرعادی کلمه، هم در معنای تئاتری و هم در معنای سرنوشت مصیبت آمیز، تراژیک است. در تئاتر، کلمه اجرا می‌شود، و همچون عمل یک معنای خاصی را بر عهده می‌گیرد. اجراگری دقیق این کلمات کاملاً با کلماتی که در هر نمایش واقع می‌شوند، مرتبط است، چه این کلمات اجرا گردند، چه ادای اجرا شدن را در بیاورند.

البته زمینه‌های دیگری هم هستند که در آنها کلمات از اعمال جدانشدنی‌اند، از قبیل جلسات سازمانی یا دید و بازدیدهای فAMILI. نیروی مخصوص کلمات به مثابه‌ی عمل در خانواده یا به طور کلی‌تر، در حوزه‌ی خویشاوندی، مانند قانون (nomos) اجرا

می‌شوند. اما این اجبار بدون تکرار - یک نافرمانی، انعکاس زمانمند یا پژواکی گذرا - که قانون را در معرض خطر منحرف شدن از مسیرش قرار می‌دهد، روی نمی‌دهد.

حال اگر بواسطه‌ی فیگور آنتیگونه قرار باشد به روانکاوی رجوع کنیم، نحوه‌ی نگرش ما به این نمایش چگونه خواهد بود و چطور ممکن است این شخصیت امکان آینده‌ای منحرف را برای روانکاوی رقم بزند، چنانکه روش تحلیل به زمینه‌هایی اختصاص می‌یابد که قابل پیش‌بینی نیستند؟ روانکاوی تاریخ متمرّد این چنین اظهاراتی را تعقیب می‌کند و در این مسیر، عقاید قانون مانند خود را به زبان می‌آورد. روانکاوی ممکن است یکی از حالت‌های تفسیر همین نفرین باشد؛ تفسیر نیروی پیشگویانه‌ی کلمه چنانکه تاریخی روانی را در بر می‌گیرد که این تاریخ نمی‌تواند تماماً به شکل روایی راه یابد. کلمه‌ی رمزگذاری شده که تاریخی غیر قابل برگشت را بر دوش می‌کشد، تاریخی که به لطف غیرقابل بازگشت بودن و رمزگونه‌گی زندگی پس از مرگاش در کلمات، دربردارنده‌ی نیرویی است که نمی‌توان بطور قطع خاستگاه و هدفش را معین ساخت.

این که چرا نمایش آنتیگونه بر پیشاتاریخیت خود مقدم است، این که دهه‌ها قبل از نمایش اُدیپ در کولونوس نگاشته شده است، نشانگر چگونگی عملکرد نفرین در یک زمانمندی نامشخص است. در این نمایشنامه فاش شدن اعمال پیش از رخدادن شان باعث می‌شود که نیروی کاراکتر تنها به طرز پس‌کنشانه‌ای فهمیده شود (از آنجایی که اعمال پیش از آنکه اتفاق بیافتند به زبان می‌آیند، نیروی ان به صورتی واپس‌گرایانه درک می‌گردد). اینجا نیرو مقدم بر گفتار است. مثل اینکه گفتار به طرز متناقضی ضرورت پیشاتاریخی‌اش و ضرورت آنچه بنا است همیشه درست باشد را پیش می‌کشد.

حال چگونه یک نفرین تا این حد نتیجه‌بخش است؟ آیا راهی برای شکستن آن وجود دارد؟ و یا راهی وجود دارد که تا اندازه‌ای امکان تسخیر و فاش کردن این آسیب‌پذیری نفرین را میسر گرداند؟ کسی در زمان حاضر نفرین را بازگو می‌کند و یا خودش را در لابه‌لای تاثیرات تاریخی کلمه باز می‌یابد، بدقت کلماتی که از یک منبع پیشین دریافت می‌شوند را تلفظ نمی‌کند. کلمات تکرار شده‌اند و نیرویشان از نو تقویت شده است. عاملی که این تکرار را اجرا می‌کند، نفرین را می‌شناسد اما آن لحظه‌ای که باید در انتقال نفرین مداخله کند را به خوبی نمی‌شناسد.

این برداشت از نفرین تا چه حد در این گفتمانِ نمادین کارایی دارد، گفتمانی که بواسطه‌ی سوژه‌ی ناطق به شیوه‌های مشخص، لیکن غیرمنتظره منتقل می‌گردد؟ تا بدان جا که امر نمادین ضرورتی ساختاری از خویشاوندی را تکرار می‌کند، آیا خود امر نمادین، نفرین خویشاوندی را اجرا یا منتقل می‌سازد؟ به عبارتی دیگر، آیا قانون ساختارگرا نفرینی که بر فراز خویشاوندی است را تعریف می‌کند و یا آیا آن نفرین را منتقل می‌سازد؟ آیا این خویشاوندی ساختارگرا همان نفرینی است که بر فراز تئوری انتقادی معاصر سایه انداخته است؟ یعنی نظریه‌ای که سعی می‌کند تا در مورد مسئله‌ی هنجارمندی جنسی، جامعه‌جویی و جایگاه قانون وارد گفتگو شود؟ و گذشته از این، حال چنانچه ما به تصرف این نفرین دربیائیم، آیا راهی برای انتقال دادن آن به یک فرم منحرف وجود دارد، راهی که بتوان ناپایداری و شکنندگی نفرین را از طریق بازگویی و بازنهادن مؤلفه‌هایش نشان داد؟ آیا این انحراف از قانون که در بازتاسیس قانون رخ می‌دهد، همان شرط لازم برای ایجاد گونه‌ای از خویشاوندی جدید است که از تمامیت ساختارگرا فراروی کرده و شکلی از خویشاوندی پسا ساختارگرایانه را پدید می‌آورد؟

در بازنگری تئوری روانکاوانه از نگاه آنتیگونه، ممکن است این فرضیه‌ی روانکاوی خدشه‌دار شود، فرضیه‌ای که می‌گوید: تابوی زنا با محارم، خویشاوندی متکی بر تولیدمثل بیولوژیکی و دگرجنس‌گرایی خانوادگی را مشروعیت بخشیده و هنجارمند می‌سازد. اگر چه روانکاوی بارها بر این مسئله پافشاری کرده که آنچه توسط هنجارهای قاعده بخش نظم نیابد، هنجار سازی را به کل مختل و خنثی می‌سازد؛ با اینحال به مسئله‌ی چگونگی ایجاد فرمهای جدید خویشاوندی که بر پایه‌ی تابوی زنای با محارم بوجود آمده باشند، کمتر پرداخته است. از این فرضیه که شخص نمی‌تواند - یا نبایستی - یکی از نزدیکترین اعضای خانواده‌اش را به عنوان معشوق و شریک زندگی زناشویی انتخاب کند، این گونه استنباط نمی‌شود که پیوندهای خویشاوندی ممکن، شکلی خاص به خود بگیرند.

تا آنجا که عمل ممنوع زنا با محارم تخطی از خودش را در بر می‌گیرد، نه تنها مانع زنا با محارم نمی‌شود، بلکه آن را در مقام توهمی اجتناب ناپذیر از زوال اجتماعی ترویج نیز میکند، توهمی که بدون آن روابط اجتماعی پدیدار نمی‌گردند. بدین‌گونه ممانعت در برابر زنای با محارم در نمایشنامه‌ی آنتیگونه، به باز اندیشی خود مفهوم ممنوعیت نیازمند است، نه فقط همچون یک عمل سلبی یا نقیض قدرت، بلکه بعنوان ممنوعیتی که دقیقاً بواسطه‌ی تکثیر شدن عمل می‌کند؛ تکثیر شدن از طریق جایگزینی همان جرمی که خود ممنوعش می‌کند. این تابوی زنا با محارم و فیگور تهدید آمیزش، خطوطی از خویشاوندی را ترسیم می‌کنند که زنای با محارم را به عنوان بیشترین امکان مالکیت‌اش احاطه کرده و «انحرافی» را در قلب هنجار بنیان می‌نهد. در واقع، سؤال من این است که آیا این می‌تواند پایه‌ای برای یک انحراف ماندگار اجتماعی از

خویشاوندی قلمداد شود که در آن هنجارهایی که وجوه مشروع و نامشروع پیوند خانوادگی را اداره می‌کنند، ممکن است از اساس دوباره پی ریزی شوند.

حال وقتی که آنتیگونه می‌گوید «برادر»، آیا منظورش «پدر» است؟ او از حق عمومی اجتماعی اش به منظور سوگواری برای خویشاوندانش دفاع می‌کند، اما چرا چند تن از اعضا خانواده اش را بدون خاکسپاری، به حال خود رها می‌کند؟ با توجه به اینکه همه‌ی اعضای خانواده‌ی آنتیگونه مرده‌اند، آیا این امکان وجود دارد که خاکسپاری پدر، مادر، خواهر و برادر دیگر در خاکسپاری این برادر خلاصه شده باشد؟ با چه رویکرد روانکاوانه‌ای به عملکرد آنتیگونه می‌توان پیش از هر چیز، از منظور کردنِ تعیین چند عاملی در سطح ابژه ممانعت بعمل آورد؟ این ابهام‌گویی در عرصه‌ی روابط خویشاوندی به طور قطع یک بحران پیشادایی را نشان می‌دهد، بحرانی که در آن افراد در موقعیتهای خویشاوندی به همدیگر تبدیل می‌شود، بحرانی که در آن آنتیگونه همان برادر می‌شود، برادر همان پدر است، و اینکه از لحاظ روان شناختی و زبان‌شناختی، صرف نظر از اینکه آنها زنده یا مرده هستند، برای هر کسی که در این لغزش هویتها زندگی می‌کند، سرنوشتش یک سرنوشت نامعلوم است؛ آنها در مرگ می‌زیند و در زندگی می‌میرند.

اینجا ممکن است هر کسی در مقام یک روانکاو به سادگی بگوید که آنتیگونه «انحرافی» را در قانون به نمایش می‌گذارد و این نتیجه را بگیرد که قانون مستلزم انحراف است و از اینرو در معنای دیالکتیکی - قانون همان انحراف است. اما ایجاد ضرورت ساختاری انحراف برای قانون مستلزم برقرار ساختن رابطه‌ای ایستا میان دو چیز است که در آن وجود هر چیز مستلزم وجود دیگری است، به این معنی که هیچ چیزی بدون دیگری وجود ندارد. همین شکل از دیالکتیک منفی، رضایتی را به همراه

دارد که: قانون در انحراف^۶ و/رونه گشته و این که قانون همان چیزی نیست که به نظر می‌رسد. هر چند این مساله در پدید آوردن صورتهای دیگری از زندگی اجتماعی کمکی به ما نمی‌کند اما امکاناتی که سهواً توسط ممنوعیت ایجاد می‌گردند، این نتیجه گیری که ساز و کار اجتماعی و ثابتی از سکسوالیته از ضرورتِ قانون منع کننده پیروی می‌کند را بی اعتبار می‌سازند. چه اتفاقی می‌افتد زمانی که یک انحراف یا یک امر ناممکن در زبان قانون پدیدار شود و مطالبه‌اش را صریحاً در قلمرو خویشاوندی مشروعی تعریف کند که مبتنی بر ممنوعیت یا آسیب شناختی شدن آن است؟ [۶]

اسلاوی ژیزک در شرح کوتاه‌اش در مورد آنتیگونه در کتاب «از سمپتوم‌تان لذت ببرید!» [۷] معتقد است آنجا که آنتیگونه به کرئون «نه» می‌گوید، عملی زنانه و ویرانگر را مرتکب می‌شود، عملی که بخاطر سلبی بودنش منجر به مرگ آنتیگونه می‌شود. ظاهراً عمل مردانه برای ژیزک ایجابی تر است، عملی که به برقراری نظم نوینی منجر می‌شود. (۴۶) آنتیگونه با «نه» گفتن به پادشاه، خودش را از اجتماع مستثنی می‌کند و قابلیت زنده ماندن در این جداافتادگی و تبعید را ندارد. با این حال به نظر می‌رسد که اصلاح و ساختن مردانگی تلاشهایی در راستای پوشاندن «شکاف تروماتیکی» هستند که توسط سلبیت زنانه ایجاد شده‌اند. به نظر می‌رسد در اینجا بار دیگر آنتیگونه به موقعیتی زنانه ترفیع می‌یابد و سپس در می‌یابد که بواسطه ی موقعیت زوال تروماتیک خود، مفهوم شهر را از پایه نفی کرده است، حکومت بعدی سعی در لاپوشانی آن دارد. اما آیا آنتیگونه صرفاً «نه» می‌گوید؟ بطور حتم اینجا انکارهایی وجود دارند که سخنان آنتیگونه را رمزگشایی می‌کنند، و لیکن آنتیگونه نیز اراده‌ی سرسخت کرئون را تقریباً حدس زده و در رقابت با او استقلالش را با نفی کردن کرئون به رخ می‌کشد. بعد ژیزک خاطر نشان می‌شود که آنتیگونه نه از روی منطق بلکه

با این همان گویی که چیزی بیشتر از نام برادرش نیست، به کرئون پاسخ می دهد: «همان قانونی که آنتیگونه به نام آن بر حق پولی نیسس در خاکسپاری پافشاری می کند، قانون دال محض است... همین قانون نامیدن است که هویت ما را تثبیت می کند» (۹۱-۹۲). اما آیا آنتیگونه برادرش را به اسم صدا می زند، یا آیا آنتیگونه، در لحظه ای که می خواهد از حق برادرش دفاع کند، او را با یک عبارت خویشاوندی صدا می زند که - دراصل و درحقیقت - تعویض شدنی است؟ آیا برادرش همیشه یک نام خواهد داشت؟

صدای همزمانی که وارد زبان قانون می شود تا کارکرد تک صدایی آنرا بهم بریزد، کدام است؟ برای مثال در موقعیتی که چندین خانواده در کنار هم حضور دارند، بچه ای «مادر»ش را صدا می زند و ممکن است بیشتر از یک شخص به صدای او پاسخ دهد. یا در مورد فرزندخوانده گی، بچه ممکن است بگوید «پدر»، و منظورش هم فانتاسم ذهنی پدری غایب باشد که هرگز ندیده است و هم شخصی که در حافظه ی حال حاضر این نقش را بر عهده دارد. بچه ممکن است بصورت همزمان، یا پی در پی، یا به طریقی که کاملاً برای ما آشکار نشده است، بخواهد که پدر واقعی اش را از هر دیگری جدا کند، یا یک کدام از آن دو را منظور داشته باشد. یا زمانی که یک دختر جوان شیفته ی برادر ناتنی اش شود، در کدام بحران خویشاوندی قرار می گیرد؟ برای زنی که یک مادر مجرد است و و فرزندش پدر ندارد، آیا هنوز پدر آنجا حضور دارد، یک موقعیت یا مکان خیالی که خالی ست، یا آیا اصلاً چنین «موقعیت» یا «مقامی» وجود دارد؟ آیا پدر غایب است، یا این کودک فاقد پدر، موقعیت و زادگاه است؟ آیا این همان فقدان است که قاعده ای اجرا نشده را بر عهده می گیرد؟ یا شکلی دیگری از وابستگی ابتدایی است که فقدان اولیه اش نداشتن زبان برای تلفظ کردن عبارات است؟ یا هنگامی که دو مرد یا

دو زن نقش والدین را ایفا میکنند، در این حالت آیا ما می‌پنداریم تقسیم بندی اولیه ی وظایف جنسیت گذاری شده، موقعیت روانی این والدین را سامان می‌دهد، بنابراین آیا هنوز هم احتمال تجربی وجود والدین هم جنس بواسطه‌ی موقعیت روانی پیشااجتماعی که **مادر و پدر** در آن قرار دارند، توضیح داده می‌شود؟ آیا در چنین مواقعی عقلانی ست که بر وجود موقعیت های نمادینی از مادر و پدر اصرار بورزیم، موقعیت هایی که روان هر کس باید بدون توجه به شکل اجتماعی که رابطه ی خویشاوندی به خود می گیرد، آن را بپذیرد؟ یا آیا این راهی است که از طریق آن یک سازماندهی دگرجنس‌گرایانه درباره‌ی والدین در سطح روانی برقرار می‌شود که می‌تواند تمام رفتارهای مختلف جنسی در سطح اجتماعی را در خود جای دهد؟ در این حالت به نظر می‌رسد که همین دسته بندی بین ساحت روانی یا امر نمادین از یک طرف، و امر اجتماعی از طرف دیگر، باعث این هنجارسازی قاطع در زمینه‌ی اجتماعی می‌شود.

البته من این را علیه پس زمینه ی سنت مادی/زیربنایی نظریه ی فمینیستی می نویسم که مبنای روانکاوی ساختارگرایانه و پس‌اساختارگرایانه و نظریه پردازی تفاوت جنسیتی نخستین خود را بر تحلیل لوی استروس از مفهوم خویشاوندی قرار می دهد.. البته یکی از عملکردهای تابو زنا با محارم ممانعت از برقراری روابط جنسی میان اعضاء خانواده، و یا شاید برقرار ساختن روابط خویشاوندی دقیقاً بر اساس این تابو است. با اینحال، مسئله این است که آیا تابوی زنا با محارم (به این خاطر شاخ و برگ یافته است که اشکالی مشخص از روابط خویشاوندی را بعنوان تنها روابط زیست پذیر و قابل درک پایه ریزی نماید؟ برای مثال شاید هنوز هم میراث این سنت در روانکاوی بچشم بخورد، سنتی که روانکاوان پاریسی در ماههای اخیر علیه چشم انداز «قرارداد وصلت» بدان استناد کرده اند، علیه تعهداتی که توسط محافظه کاران بعنوان راهکاری برای ازدواج

همجنس‌گرایان تعبیر شده است. اگر چه حق به فرزندخوانده گی پذیرفتن برای افراد گی در قرارداد پیشنهاد شده قید نشده بود، با اینحال عده‌ای با این طرح پیشنهادی مخالفت کردند، آنها می‌ترسیدند که این چنین قراردادهایی ممکن است عواقبی به دنبال داشته باشند، و استدلالشان این بود که بچه‌هایی که در خانواده‌ی گی بزرگ می‌شوند، به طور گسترده ای همواره در معرض خطر ابتلا به بیماری روانی (پسیکوز) قرار دارند، گویا وجود ساختاری الزاماً بنام مادر و الزاماً بنام پدر که در مرحله ی نمادین استقرار یافته باشد، برای حمایت از شخص در برابر غرق شدن در امر واقع ضروری است. به همین نحو، ژاک آلن میلر استدلال می‌کند که هر چند به روشنی روابط همجنس‌گرایانه را شایسته ی به رسمیت شناخته شدن می‌داند، با این حال آنها را حائز صلاحیت ازدواج نمی‌داند، چون دو مرد با همدیگر، بدون وجود حضوری زنانه، قادر به ایجاد وفاداری برای رابطه نخواهند بود (این ادعای عجیبی است چراکه اتفاقاً یکی از معیارهای انتخاب ریاست‌جمهوری ما، قدرت لازم‌الاجرای او درباره‌ی ازدواج مبنی بر وفاداری دگرجنس‌خواهان است) (ادعایی عجیب علیه پس زمینه ی ذهنی ما که بنا بر اسناد نهاد ریاست جمهوری قدرت الزام آور ازدواج بر وفاداری دگر جنس گرایانه موثر است). هنوز کارآموزان لکانی دیگری هستند که منشا اتیسم را در «شکاف پدرانه» یا «غیاب» ردیابی می‌کنند، و به همین نحو احتمال دچار شدن به اختلالات روانی (پسیکوزی) را برای کودکانی که والدین لزبین دارند، پیش بینی می‌کنند.

این نظریه ها عنوان می‌دارند که نظام های جایگزین خویشاوندی در تلاش اند تا ساختارهای فراروان شناختی را به طرقی تغییر دهند که دوباره به تراژدی منجر گردند، روشهایی که همیشه همچون یک تراژدی «از» و «برای» کودک مجسم شده‌اند. مهم نیست که نهایتاً چه کسی راجع به ارزش سیاسی «ازدواج» گی‌ها می‌اندیشد، و خود من

اکنون بنا بر دلایلی سیاسی که در جای دیگری [۸] آنرا شرح داده ام، [نسبت به ارزش سیاسی آن] نظر مساعدی ندارم؛ بحث عمومی در مورد مشروعیت این ازدواج، فرصتی برای یک دسته از گفتمانهای هموفوبیکی ایجاد می‌کند که می‌بایست با هر یک در زمینه‌هایی مستقل و جداگانه به مخالفت پرداخت. در نظر بگیرید که همین ترس از زنا با محارم، یا همان تنفر اخلاقی که این عمل در برخی ایجاد می‌کند، خیلی بدور از ترس و انحراف مشابهی نیست که نسبت به روابط جنسی لزبین و گی احساس می‌شود، و هم چنین با سرزنش اخلاقی شدیدی که بر والدین مجرد خودخواسته، والدین هم جنس خواه یا والدینی که بیش از دو نفر اند، روا می‌گردد بی شباهت و بی ارتباط نیست. شیوه‌هایی که به استناد آنها در برخی از ایالت‌های ایالات متحده می‌توان والدین را از حق سرپرستی فرزند محروم ساخت. تمام این حالات مختلف که اصل ادیپی در آنها از ایجاد خانواده‌ی بهنجار درمی‌ماند، تبدیل به خطر ترس جنسی اخلاقی شده‌ای می‌شود که در اساسی‌ترین شکل با زنای با محارم گره خورده است.

فرض پایدار امر نمادین، این که هنجارهای ثابت خویشاوندی درک پایای ما از فهم پذیری فرهنگ را قوت می‌بخشند را البته خارج از گفتمان لکان می‌توان یافت. در حوزه‌ی فرهنگ عامه متخصصین فراروانکاوی و سیاست‌گذاران به این فرضیه استناد می‌کنند تا مطالبات حقوقی یک جنبش اجتماعی که تهدید به افشا کردن انحراف در قلب هنجارهای دگرجنس‌گرایانه می‌کند را خنثی کند. کاملاً به شیوه‌ی لکانی می‌توان استدلال کرد که جایگاه نمادین مادر را می‌شود چندبار تسخیر نمود، می‌توان ثابت کرد که این جایگاه هرگز متعلق به فردی خاص دانسته نمی‌شود و این دقیقاً همان چیزی است که آن را در مقام امری نمادین متمایز می‌سازد. اما چرا جایگاه نمادین منفرد است، ولی جایگاه مادر (که زیر دسته‌ی آن به شمار می‌رود) چندگانه؟ یا

ژستی لیبرالی را در نظر بگیرید که در آن عنوان می شود که جایگاه پدر و جایگاه مادر ضروری ست اما آیا برآستی هر کسی می تواند در این جایگاه قرار بگیرد؟ مدافعان این نظریه می گویند، ساختار کاملاً قراردادی (صوری) است، اما ملاحظه کنید که همین صورت گرایی (فرمالیسم) چگونه ساختار را از گزند نقد مصون می دارد. از محتوا یا مُقیمِ فرمی که خودِ فرم را با بحران مواجه می کند، چه می توان پدید آورد؟ اگر رابطه‌ی بین مُقیم و فرم اتفاقی باشد، در این صورت این رابطه نیز ساختار یافته است و ساختار آن به گونه ای عمل می کند که پیشاپیش هر باز پیکربندیِ رادیکالی در زمینه ی خویشاوندی را عقیم سازد. [۹]

بنابراین فیگور آنتیگونه به این جهت که او از قانون نمادین پیروی نمی کند و از قبل رجعت نهایی به قانون را به نمایش نمی گذارد، می تواند خوانشی را به وجود آورد که از آن ساختار عدول می کند. اگر چه او در مناسبات خویشاوندی گیر افتاده است، با این وجود، در آن واحد خارج از این هنجارها نیز قرار دارد. جرم او با این حقیقت درآمیخته است که آن مرز خویشاوندی که آنتیگونه از آن عدول کرده و آن را منتقل می کند از جایگاهی پدرانۀ نشات می گیرد و این حقیقتی است که جرم او را مخدوش می سازد، جایگاهی پدرانۀ که پیشتر بواسطه ی فعلِ آشکار زنای با محارم که شرط وجود آنتیگونه است، مخدوش گشته است، عملی که برادرش را به پدرش بدل می سازد، عملی که آغازگر روایتی است که در آن آنتیگونه از لحاظ زبانی هر موقعیت خویشاوندی جز موقعیت «مادرانه» را به قیمت پیوستگی خویشاوندی و جنسیت تسخیر می کند.

اگر چه آنتیگونه واقعاً یک زن قهرمان کوئیر نیست، با این وجود به طور رمزآلودی بدسرنوشتی (fatality) قطعی دگرجنس گرایی را نشان می دهد که می توان آنرا بازخوانی کرد. در حقیقت برخی ممکن است این نتیجه را بگیرند که سرنوشت تراژیکی که

آنتیگونه تحمل می‌کند، سرنوشت هر کس یا تمامی کسانی‌ست که از خطوط خویشاوندی که عقلانیت خود را از فرهنگ وام می‌گیرند، تخطی می‌کنند؛ این موضوع که در مورد خود آنتیگونه صادق بود منجر به وساطت انتقادی متناقض گونه ای می‌گردد: چه چیزی در عمل او برای دگرجنس‌گرایی در معنای هنجاری‌اش ویرانگر است؟ و چه اشکال دیگری از سامان دهی جنسیت از دل این ویرانگری بیرون می‌آید؟

پیرو مکتب‌های انسان‌شناسی فرهنگی که تحت تاثیر تحلیل مارکسیستی و خوانش معروف انگلس از منشا خانواده اند، گروهی از انسان‌شناسان فمینیست راه خود را از مدل لوی استروسی جدا ساخته و مکتب انتقادی جدیدی را پایه‌گذاری کرده‌اند که اشخاصی چون گایل روبین و سیلویا یاناگیساکو، جان کولیر، میشل روسالدو [۱۱] به خوبی در تبیین آن کوشیده‌اند. هرچند انتقاد از شرح ساختارگرایی فی‌نفسه به معنای پایان خود خویشاوندی نیست. خویشاوندی بعنوان مجموعه‌ای از نظام‌هایی که از لحاظ اجتماعی قابل تغییرند، تعریف شده است که هیچ یک از ویژگی‌های ساختاری میان-فرهنگی که ممکن است به طور کامل از عملکردهای اجتماعی آن اقتباس شده باشد را ندارد، پس خویشاوندی به هر شکلی از نظام‌های اجتماعی که بازتولید زندگی مادی را سازمان دهی می‌کنند دلالت دارد، نظام‌هایی که می‌توانند آئینی شدن مرگ و زندگی را در برگیرند، نظام‌هایی که پیوندهایی از وصلت‌هایی عمیق که هم‌ماندگار و هم‌موقت‌اند را پدید می‌آورند و نظام‌هایی که جنسیت را از طریق مجازات و ممنوعیت منضبط می‌سازند. در دهه‌ی ۱۹۷۰ فمینیست‌های سوسیالیست در صدد بودند تا با ارائه‌ی تحلیلی اجتماعی از خویشاوندی نشان دهند که برای ساختار خانوادگی تک‌همسری و دگرجنس‌گرایی هنجارمند هیچ منشا بنیادینی در طبیعت وجود ندارد و ما اکنون می‌توانیم اضافه کنیم که آن حتی چنین منشا و بنیانی در زبان

نیز ندارد. طرحهای آرمانی گوناگونی در راستای اصلاح یا حذف ساختار خانواده تبدیل به اجزای مهمی برای جنبش‌های فمینیستی شده بودند، و تا حدی، در جنبش‌های معاصر کوئیر نیز - علیرغم حمایت آنها از ازدواج گی‌ها- نیز ادامه پیدا کرده است.

برای مثال نگاه کنید به «همه‌ی خویشاوندان ما» نوشته‌ی کارول استاک (Carol Stack) که نشان می‌دهد علیرغم تلاش‌های دولت برای ناکارآمد نشان دادن خانواده‌های فاقد پدر، آن نظام‌های خویشاوندی عریض و طویل مدنی که از مادر، مادرزرگ، خاله، خواهر و دوستان تشکیل یافته که همه با هم برای رشد کودک و بازتولید شرایط مادی تلاش می‌کنند، بسیار کارآمدند و چنانچه با معیار بهنجاری خانواده‌های آمریکایی-انگلیسی سنجیده شوند به شدت دچار کج فهمی می‌گردند. [۱۳] تلاش برای مشروعیت بخشی به خویشاوندی آفریقایی آمریکایی‌ها البته به دوران برده‌داری بر می‌گردد. و کتاب «برده‌داری و مرگ اجتماعی» نوشته‌ی اورلندو پاترسون (Orlando Patterson) این مسئله‌ی مهم را فاش می‌کند که خویشاوندی از جمله‌ی نهادهایی بود که به برده‌داری سیاهان آمریکا پایان داد. [۱۴] همواره در پیوند ارباب-برده خانواده‌های بردگان به تملک اربابی در می‌آمدند که همچون یک پدر سالار می‌تواند به زن خانواده زور بگوید و مورد تجاوز قرارش دهد، و مردان را اخته کند؛ زنان در خانواده‌های برده از حمایت همسران خود بی‌بهره بودند و مردان قادر به ایفای نقش‌شان در حافظت و اداره کردن تکفل زنان و فرزندانشان نبودند. گرچه پاترسون گاهی مساله را این گونه جلوه می‌دهد که مخالفت اولیه علیه خویشاوندی، همان الغای حقوق پدرانه بر فرزندان و زنان در خانواده‌های بردگان است، با این حال برای تشریح این جنبه از برده‌داری که در آن با برده‌ها هم چون مردگانی زنده رفتار می‌شود، مفهوم مهم «مرگ اجتماعی» را به ما عرضه می‌کند.

«مرگ اجتماعی» اصطلاحی است که پاترسون به حالتی از هستی موجود زنده‌ای نسبت می‌دهد که اساساً از تمامی حقوقی که به تمامی موجودات انسانی زنده اعطاء شده است، محروم مانده‌اند. آنچه از نظر پاترسون پنهان می‌ماند و حتی معتقدم که در نظرات متاخر او پیرامون سیاست خانواده نیز دوباره ظاهر می‌شود، همان مخالفت او با بردگان مذکری است که بواسطه ی بردگی از جایگاه پدرانه‌ی بظاهر طبیعی خود در خانواده محروم شده‌اند. قطعاً ارجاع او به هگل این نکته را تأیید می‌کند. آنجلا دیویس (Angela Davis) در کتاب *The black scholar* (دانشمند سیاه پوست) چندین سال قبل، زمانی که بر آسیب‌پذیری زنان سیاه در برابر تجاوز هم در دوران استیلای برده‌داری و هم در مابعد آن تأکید کرد و استدلال آورد که خانواده نمی‌تواند به عنوان پشتیبانی مناسب در برابر خشونت‌های نژادی جنسیتی بکار گرفته شود، در واقع نکته‌ی اساساً متفاوتی را مطرح می‌ساخت. [۱۵] بعلاوه در کار لوی استروس، بین مبحث گروه‌های خویشاوندی که او طایفه می‌نامدشان و نوشته‌های متاخرش راجع به نژاد و تاریخ، می‌توان لغزشی تلویحی را مشاهده کرد، آنجا که در نوشتار متاخرش قوانینی که ناظر بر بازتولید یک «نژاد» هستند، از بازتولید یک ملت جدایی‌ناپذیرند. در نوشته‌های بعدی‌اش او اشاره می‌کند که فرهنگها دقیقاً از طریق قوانینی که بازتولیدشان را تضمین می‌کنند، انسجامی درونی را حفظ می‌کنند و هر چند او ممنوعیت زناشویی میان نژادی را از نظر دور نگه می‌دارد، به نظر می‌رسد که این مسئله در توصیف او از فرهنگهای خود-بازسازنده از پیش مفروض باشد. [۱۶]

نقد خویشاوندی در انسان‌شناسی بر محور داستان شجره‌نامه‌هایی تمرکز یافته است که در سراسر قرن گذشته همچون پیش‌فرضی برای مطالعات خویشاوندی برای مطالعات نسبی عمل می‌کنند. و اینک، انحلال و تجزیه‌ی مطالعات خویشاوندی به

عنوان رشته‌ای جالب توجه و مشروع از انسان‌شناسی، به ردّ کامل خویشاوندی منتهی نمی‌شود. کت وستون (*Kath Weston*) در کتاب‌اش با عنوان «خانواده‌هایی که ما انتخاب می‌کنیم» این موضوع را آشکار می‌کند. او در این کتاب قرابتِ توافقی را بعنوان بنیان خویشاوندی جایگزین پیوند خونی می‌کند. [۱۷] هم چنین ممکن است با اشکال نوینی از خویشاوندی نیز مواجهه شویم، فرم‌هایی که در آنها رضایت نسبت به سازماندهی اجتماعی نیاز، کمتر نمایان است: چیزی شبیه راهکارهای دوست‌یابی کلینیک سلامتی مردان همجنس‌گرا در نیویورک که برای مراقبت افراد مبتلا به ایدز ایجاد گشته است، که علیرغم کشمکش‌های فراوان با سازمانهای بهداشتی و قانونی برای به رسمیت شناخته شدن جایگاه خویشاوندیِ این روابط می‌تواند به همین نحو واجد شرایط شکلی از خویشاوندی باشد که برای نمونه از طریق ناتوانی عهددارشدن مسئولیت درمانی یکدیگر یا در دریافت و کسب اجازه‌ی خاکسپاری متوفی، نمود می‌یابد.

این بعد از خویشاوندی بنیادی که در صدد بود تا مشروعیت را به اشکال گوناگونی از خویشاوندی تسری دهد و در واقع با تقلیلِ خویشاوندی به خانواده مخالفت می‌ورزید، در دوران پس از «انقلاب جنسی» دهه‌ی شصت مورد انتقاد گروهی از فمینیست‌ها قرار گرفت که به زعم من منجر به ایجاد نوعی محافظه‌کاری نظری گردید که در حال حاضر با سیاست‌های جنسی رادیکال معاصر سر ناسازگاری دارد. به این دلیل است که برای مثال در حال حاضر یافتن فصل مشترکی مثر ثمر بین فرمالیستهای متاخر لکانی و سیاستهای کوئیرهای رادیکال همچون میشل وارنر (*Michael Warner*) و همراهانش کار بسیار مشکلی خواهد بود. اولی بر مفاهیم بنیادین تفاوت جنسی تاکید می‌کند که براساس قوانینی پایه‌گذاری شده‌اند که تبادل جنسی را کنترل و نهی

می‌کنند، قوانینی که تنها با از نو منضبط ساختن ما، شکسته می‌شوند. و دومی فرمهای بنیادگرایانه ی جنسی را زیر سؤال می‌برد، زیرا که این فرمها در حقیقت اشکال پایدار پیوند جنسی کوئیر را نامشروع، ناممکن و غیر قابل حیات می‌دانند. در نهایت، سیاست‌های جنسی رادیکال با روانکاوی و تا اندازه‌ای با هنجارمندی تلویحی‌اش به مخالفت بر می‌خیزند و از سوی دیگر نئوفرمالیست‌ها با مطالعات کوئیر بعنوان اقدامی آرمانی و تراژیک در تقابل قرار می‌گیرند.

تمام آن داستان‌هایی که راجع به سوسیالیست‌های رادیکال می‌گفتند را بخاطر دارم، این که چطور آدم‌هایی که در آغاز دهه‌ی ۷۰ ساختار خانواده و تک همسری را نپذیرفتند در پایان آن دهه جلوی مطب‌های روانکاوی صف می‌کشیدند و از درد بر روی تخت روانکاوی پرتاب می‌شدند. و به نظرم رسید که توسل به روانکاوی و بخصوص به تئوری لکانی، از آن رو تا حدی تسریع یافته بود که تعدادی از این سوسیالیست‌ها دریافته بودند که محدودیت‌هایی در عمل جنسی وجود دارد که برای بقای روانی ضروری‌اند و اینکه تلاش آرمانی برای از میان برداشتن ممنوعیت‌ها اغلب به صحنه‌های مشقت باری از درد روانی منجر می‌گردد. این بازگشت به لکان بنظر گسستی بود از خوانش انعطاف‌پذیر و شدیداً کنستراکتیویستی از قانون اجتماعی که مسائل تنظیمات جنسی را به آن امری حواله می‌دهد که قانون پیشا اجتماعی را وضع می‌کند، امری که جولیت میشل روزی آن را «قانون ازلی» نام نهاد (که البته دیگر از این نام استفاده نمی‌کند)، قانون پدر، که تغییرپذیری رفتارهای اجتماعی را محدود می‌سازد، در محافظه‌کارانه‌ترین حالت خود خوانشی دگرجنس‌گرایانه و مبتنی بر ازدواج غیر فامیلی (برون همسری) را از بطن نمایش ادیپ بیرون می‌کشد. اینکه این محدودیت ورای دگرگونی اجتماعی درک شده، در واقع مشروط و محدود ساختن تمام

دگرگونی های اجتماعی نشان از وجود جایگاهی الهیاتی دارد که این محدودیت به خود اختصاص داده است. و گر چه این موقعیت سریعاً ادعا می کند که فرجامی هنجارمند در انتظار درام ادیپی است، با اینحال هنجار بدون انحراف نمی تواند وجود داشته باشد و فقط بواسطه ی انحراف است که هنجاری می تواند بوجود آمده باشد. از ما انتظار می رود که با این ژست ظاهراً سخاوتمندانه قانع شده باشیم، یعنی رفتاری که انحراف را یک امر حیاتی برای هنجار معرفی می کند. اما مسئله ای که من می بینم این است که انحراف به عنوان یک صورت حیاتی و سلبی از هنجار، دقیقاً در جای خود مدفون باقی می ماند، و ارتباط بین این دو به حالت ساکن باقی مانده، و اجازه ی هیچ بازمفصل بندی را به خود هنجار نمی دهند.

از این منظر ممکن است در نظر گرفتن این نکته جالب توجه باشد که آنتیگونه-یعنی کسی که به درام ادیپ پایان می بخشد- در ارائه ی پایانی دگرجنس گرایانه به این درام ناموفق عمل می کند و این موضوع می تواند مسیری را برای آن دست تئوری روانکاوانه باز کند که آنتیگونه را به عنوان نقطه ی عزیمت خود در نظر می گیرد. بی شک آنتیگونه به جنسیت دیگری دست پیدا نمی کند، یعنی جنسیتی به غیر از دگرجنس گرایی، با این حال او با امتناع کردن از انجام کاری که برای زنده ماندن هیمون ضروری است، و هم چنین با امتناع از مادر و همسر شدن، با رسوا ساختن مردم از طریق جنسیت متزلزل خود، با رفتن به سوی مرگ آنچنان که گویی به حمله ی عروسی اش گام می نهد و با همسان ساختن گور خود با «خانه ای در اعماق»، در هیات یک دگرجنس گرای غیرمعمول ظاهر می شود. اگر عشقی که او به سوش سوق پیدا می کند و از این حیث به سمت مرگ می رود عشق به برادرش، و بطور مبهمی، عشق به پدرش باشد، در عین حال عشقی ست که تنها از طریق نابودی اش می تواند به وصال برسد،

یعنی عشقی که بهیچوجه مقصدی و سرانجامی ندارد. از آن جایی که حجله‌گاه عروسی در زندگی پس زده شده و در مرگ دنبال می‌شود، پس حالتی استعاری به خود گرفته، و همچون یک استعاره، معنای قراردادی آن به یک معنای غیرقراردادی قطعی تغییر شکل می‌یابد. اگر گور همان حجله‌گاه عروسی آنتیگونه است، و اگر گور به جای ازدواج انتخاب شده، پس گور به معنی تباهی ازدواج بکار می‌رود، و اصطلاح «حجله‌ی عروسی» دقیقاً نفی امکان خود را نمایانگر می‌سازد. کلمه، ابژه‌اش را ویران می‌کند. واژه با ارجاع به اصلی که نام گذاری‌اش می‌کند، آن را به ورطه‌ی نابودی می‌کشاند. آیا این همان عملکرد دوسویگی در زبان نیست که در کنترل مطلق آنتیگونه بر اعمالش را به چالش می‌کشد؟

اگر چه هگل معتقد است که اعمال آنتیگونه اصلاً بر اساس ناآگاهی نیست، باینحال شاید ناآگاهی او چنان است که اثر خود را به شکلی متفاوت برجای می‌گذارد، که همانا این اثرات دقیقاً در رنج آنتیگونه آن هنگام که می‌خواهد به خویشاوندانش اشاره کند، نمود می‌یابند. برای مثال، عمل نامگذاری او با بی‌اثر کردن مقاصد ظاهری‌اش به پایان می‌رسد. زمانیکه او مدعی می‌شود مطابق قانونی عمل می‌کند که حق تقدم را به برادر عزیزتر از جانش می‌دهد، و بنظر می‌رسد منظور آنتیگونه از این توصیفات برادرش پولی نیست، و لیکن این عبارت می‌تواند معنایی فراتر از مقصود آنتیگونه داشته باشد، برای اینکه آن برادر هم می‌تواند اُدیپ باشد و هم اتئوکلس، و لغتی در دایره‌ی اصطلاحات خویشاوندی وجود ندارد که از طریق آن، آنتیگونه حوزه‌ی دلالت‌گری‌اش را به شخص واحدی محدود کند، و تنها به پولی نیست اشاره کند. همسرایان همزمان به او یادآوری می‌کنند که او بیشتر از یک برادر دارد، اما او به پافشاریش بر روی تکینگی و غیر قابل تکثیر بودن این اصطلاح خویشاوندی (برادر) ادامه می‌دهد. در واقع، او قابلیت تکثیرپذیری کلمه برادر را محدود نموده و آنرا منحصرأ به شخص پولی نیست مربوط می‌داند، اما تنها از طریق نمایاندن گسستگی و ناهمسانی می‌تواند این انحصارگری را

بانجام رساند. [۱۸] این اصطلاح (برادر) هم چنان به آن دیگری‌هایی اشاره می‌کند که آنتیگونه آنها را از حوزه‌ی کاربردی این اصطلاح مستثنی کرده است، و او نمی‌تواند دایره‌ی لغات خویشاوندی را به اسم‌گرایی (nominalism) تقلیل دهد. زبان آنتیگونه از میل تعین یافته‌ی او تخطی و فراروی می‌کند زیرا چیزی فراتر از نیت وی را آشکار می‌سازد، چیزی که متعلق به سرنوشت مشخصی است که میل در زبان بدان گرفتار می‌آید. بنابراین او ناتوان از بدست آوردن اصطلاح تکیینی است که به برادرش اشاره کند، اصطلاحی که بهیچوجه قابلیت بازتولید و جابجاشدن در دلالت را نداشته باشد. از این رو آنتیگونه ناتوان از یافتن اصطلاحی است که تکیینی برادرش را در خود جای دهد، اصطلاحی که باید تکثیرپذیر و تغییرپذیر باشد تا بصورت تام بر آن تکیینی دلالت کند. پس زبان میل را متفرق می‌کند، میلی که آنتیگونه می‌کوشد به برادر معطوفش نماید و بخاطر بی بند و باری جنسی که نمی‌تواند از آن اجتناب کند، مورد نفرین زبان واقع می‌شود.

بدین طریق، آنتیگونه به جلوه‌ی حاکمیتی که ظاهراً طالب آن است نائل نمی‌شود و عمل‌اش کاملاً آگاهانه نیست. او با کلماتی که بر فراز سرش هستند پیش می‌رود، کلمات پدرش اُدیپ که فرزندانش را محکوم به زندگی‌ای کرده است که نبایستی حق زندگی داشته باشند. در مقایسه‌ی بین مرگ و زندگی، آنتیگونه از قبل و پیش از هر تبعیدی در گور زندگی می‌کند. عقوبت او مقدم بر جرم‌اش است، و جرمش فرصتی را فراهم می‌کند برای به کلام در آمدنِ آن.

چگونه می‌توان این مکان ناشناخته‌ی میان مرگ و زندگی، این مکان سخن گفتن از آن مرز نامشخص و مردد را درک کنیم؟ اگر به یک معنا آنتیگونه مرده است و هنوز سخن می‌گوید، او دقیقاً فردی بی مکان است که با این وجود در صدد است تا در درون گفتار، خود را تعین بخشد، نوعی امر فهم ناپذیر که در درون امر فهم پذیر آشکار می‌شود، یا جایگاهی در خویشاوندی که هیچ جایگاهی نیست.

با این که آنتیگونه سعی دارد بواسطه ی زبانی که از انتقال پذیری اصطلاحات خویشاوندی عدول می کند خویشاوندی را تسخیر نماید، اما زبانش آن ثبات و استحکام خود را از دست می دهد، با این وجود از قدرت ادعای او کاسته نمی شود. تابوی زنا با محارم موجب از بین رفتن عشقی که آنتیگونه باید مابین ادیپ و ژوکاستا انتخاب کند، نمی شود، و همین تردیدِ نامطمئنِ دوباره‌ای را برای آنتیگونه رقم می زند. محکومیت به دنبالِ عملِ ادیپ و شناخت او می آید، اما برای آنتیگونه این محکومیت همچون سلب حق عمل می کند و از همان ابتدا زندگی و عشقی که او می توانست داشته باشد را ممنوع می سازد.

زمانیکه تابوی زنا با محارم در این حالت در جهت سلب عشقی عمل می کند که اتفاقاً زنای با محارم نیست، آنچه بر جای می ماند قلمرویی نامعلوم از عشق است، عشقی که برغم منع شدنش به شکلی به لحاظ هستی شناختی معلق ایستادگی می کند. آنچه پدید می آید شکلی از مالیخولیاست که خارج از امر زیست پذیر و خارج از حوزه ی عشق، در زندگی کردن و عشق ورزیدن حضور می یابد، آنجایی که فقدان یک ضمانت رسمی، زبان را مدام دچار سوء تعبیر اصطلاحات می کند، و نه تنها نشان می دهد که چگونه یک اصطلاح قادر است به چیزهای دیگری بیرون از محدودیت‌های قراردادی‌اش دلالت کند، بلکه همزمان نشان می دهد که چگونه آن شکل نامعلوم و مخدوش از دلالت بارش را بر یک زندگی حمل می کند و آن را از قطعیت و ماندگاری هستی شناسانه ای که در عرصه ی سیاسی عمومی دارد خالی می کند.

پذیرفتن اینکه این هنجارها فهم پذیری فرهنگی همزیست هستند، در حقیقت به معنای پذیرفتن اصولی است که به همان ابزاری بدل می گردد که بوسیله ی آن این مالیخولیا در سطحی فرهنگی تولید و بازتولید می شود. و تا حدودی دقیقاً از طریق

افشای مکرر می توان بر آن غلبه کرد، افشایی که بموجب آن امر ناگفتنی با بهره گیری از همان اصطلاحاتی که بنا بود او را به سکوت وا دارند، سخن می گوید.

آیا ما می گوئیم خانواده‌هایی که به هنجارها نزدیک نمی شوند بلکه هنجارها را به شیوه‌هایی ظاهراً فرعی بازتاب می دهند نمونه‌های ضعیفی هستند، یا آیا می‌پذیریم که ایدئال‌یته‌ی هنجار، دقیقاً به‌خاطر پیچیدگی تبیین‌اش خنثی می‌گردد؟ چون این ارتباطها که مشروعیت را انکار می‌کنند، یا درخواست شرایط جدیدی از مشروعیت را دارند، نه مرده و نه زنده هستند، و امری غیرانسانی را بر کرانه‌ی امر انسانی مجسم می‌کنند. و صرفاً اینگونه نیست که این ارتباطها نمی‌توانند محترم شمرده شوند، یا آشکارا نمی‌توانند تصدیق گردند، و بنابراین از نظر عموم نمی‌توانند قابل سوگواری پنداشته شوند، بلکه این ارتباطها اشخاصی را دربرمی‌گیرند که محروم از عمل سوگواری شده‌اند، و قدرت را انکار کرده‌اند تا با گمگشتگی و سقوطشان به مشروعیت مراجعه کنند. در این نمایشنامه، خویشاوندان آنتیگونه قبل از گناه او محکوم شده‌اند، و همین محکومیتی که او دریافت می‌کند، موجب بازگویی و تقویت محکومیتی می‌شود که به اعمالش جان می‌بخشد. حال چگونه شخص در جسارت مجرم بودن می‌تواند سوگواری کند، جسارتی که می‌گوید اعمال آن شخص همواره و از روی تقدیر مجرمانه هستند؟

در نظر بگیرید که آنتیگونه در تلاش است تا آشکارا و در ملاء عام سوگواری کند، تحت شرایطی که سوگواری صریحاً توسط فرمان قانون منع شده است، فرمانی که سوگواری برای پولی نیسس را جرم می‌پندارد، و هر کس که از آن فرمان تخطی کند را مجرم می‌نامد. حال آنکه سوگواری برای خود آنتیگونه نیز جرم است. اما آیا آنتیگونه فقط به دلیل کلماتی که بر او سایه افکنده‌اند گناهکار است، یعنی کلماتی که از جای دیگری می‌آیند، یا به دنبال تخریب و انکار همان پیوندهای خویشاوندی بوده که اکنون آنها را

سزاوار سوگواری می داند؟ او برای برادرش سوگواری می کند، اما بخشی از آنچه در این سوگواری ناگفته باقی می ماند این است که او در سوگ پدر و در واقع در سوگ برادر دیگرش نیز نشسته است. از مادرش سخنی به میان نمی آید، و به ندرت اثری از سوگواری برای خواهرش ایسمنه اینجا وجود دارد، خواهری که صریحا طرد شده است. اما «برادر» یک جایگاه تکین برای آنتیگونه ندارد، زیرا ممکن است این گونه باشد که همه ی برادرانش (آدیپ، اتئوکلِس، پولی نیسس) در جسد دفن نشده ی پولی نیسس تجسد یافته باشند، در جسد بی حفاظی که او می خواهد دفنش کند، یک برهنگی که او ترجیح می دهد نبیند و در معرض دید نباشد. فرمان خواستار این است که جسد بدون سوگواری و دفن ناشده باقی بماند، اگرچه آنتیگونه می خواهد این فرمان را زیر پا بگذارد، اما باز معلوم نمی شود که تمام آنچه او برایش سوگواری می کند چیست، یا آیا این عمل عمومی که او اجرا می کند می تواند جنبه ی از اراده ی عمل باشد. او فقدان و گم گشتگی خود را پولی نیسس می داند، بر تکینگی این برادر پای می فشارد، اما همین پافشاری تردیدآمیز است. بدین ترتیب پافشاری او بر تکینگی برادرش، تکثیرناپذیری بنیادین او، با ماتمی که او نمی تواند برای دو برادر دیگرش اجرا کند به شکست می انجامد و نمی تواند آنها را بطور عمومی برای ما بازتولید کند. به نظر می رسد که اینجا ممنوعیت سوگواری صرفاً بر آنتیگونه تحمیل نمی شود، بلکه بطور مستقل و بدون فشار مستقیم از طرف قانون عمومی به او القا می شود.

به نظر می رسد مالیخولیای آنتیگونه، اگر بتوانیم آنرا مالیخولیا بنامیم، در همین امتناع او از سوگواری رخ می نماید، امتناعی که بواسطه ی همان مقررات و شرایط عمومی ای مقرر می شود که او با استناد به آنها بر حق خود برای سوگواری پافشاری می کند. ادعای او در مورد محق بودن اش، ممکن است نشانه ای از مالیخولیایی باشد که در

گفتارش وجود دارد. اعلانِ رسای سوگ او، قلمرو امر غیرقابل سوگواری را از پیش فرض می‌گیرد. اصرار او برای سوگواری عمومی، همان چیزی‌ست که او را از زنانگی به سمت جسارت یا همان مازادِ مشخصاً مردانه‌ای می‌راند که نگهبانان، همسرایان و خود کرئون را شگفت زده می‌کند و می‌پرسند: اینجا چه کسی مرد است؟ انگار اینجا یک سری مردان خیالی بوجود آمده‌اند، آنهایی که جایگاه‌شان را آنتیگونه اشغال می‌کند، مانند برادرانی که او جایگاه‌شان را از آن خود ساخته و تغییر شکل داده است. همانطور که فروید به ما می‌گوید، فرد مالیخولیایی «دادخواهی» خود را ثبت می‌کند، ادعایی حقوقی تنظیم می‌نماید، آنجا که زبان به رخداد سوگواری بدل می‌شود، درجایی که زبان با پدیدار شدن از امر ناگفتنی حامل خشونت است که آن را به سرحداتِ گفتارپذیری می‌برد.

شاید بپرسیم که این جا چه چیز ناگفته باقی می‌ماند، نه به منظور تولید گفتاری که این شکاف را پر کند، بلکه برای آنکه پرسشی پیرامون همگرایی ممنوعیت اجتماعی و مالیخولیا پیش بکشیم، این که چگونه مجزاتی که فرد تحت آن زندگی می‌کند به انکاری تبدیل می‌شود که فرد به اجرا درمی‌آورد. کسی از مجزاتی که بدان محکوم شده سرپیچی می‌کند و چگونه سوگواری که در مقابل قانون عمومی سربر می‌آورد هم چنین تلاش‌هایی ناسازگار را پدید می‌آورد تا بر خشم خاموش این سرپیچی خود غلبه نماید. در مواجهه با امر ناگفتنی در آنتیگونه، آیا ما با گونه‌ای سلبِ جامعه بنیاد از امر فهم پذیر مواجهیم، آیا با مالیخولیایی جامعه بنیاد مواجهیم که در آن زندگی فهم ناپذیر چنان در زبان پدیدار می‌گردد که گویی بدنی زنده را به خاک سپرده باشند؟

در واقع، جورجو آگامبن نشان داده است که ما در زمانی زندگی می‌کنیم که جمعیت، بدون حق شهروندی کامل در دولت‌ها می‌زیند؛ یعنی موقعیت هستی‌شناسانه‌ی آنها در

مقام سوژه‌های قانونی به تعلیق درآمده است. این ها انسان هایی نیستند که نسل کشی شده باشند اما انسان هایی هم نیستند که به حیات اجتماع مشروع راه یافته باشند، اجتماعی که در آن معیارهای شناخت، راه را برای نیل به انسانیت هموار می سازند. [۱۹] چگونه این حوزه را می توان درک کرد؟ حوزه ای که هانا آرنست آن را همچون «حوزه ی سایه وار» توصیف می کند، حوزه ای که بر فضای عمومی سایه می افکند، حوزه ای که از سرشت جمعی انسان محروم می گردد، حوزه ای که اما در برداشتی ظاهراً استعاری از آن اصطلاح، انسانی ست. [۲۰] در واقع چگونه باید این تردید زبان را درک نماییم، تردیدی که با دوگانه شدن معنای «انسان» پدید می آید، از یک سو معنای هنجارین آن که برپایه ی محرومیت بنیادین شکل می گیرد او از سوی دیگر [معنایی که در عرصه ی امر محروم شده پدیدار می شود، نه نفی شده، نه مُرده، شاید مرگی سایه وار دارد، آری بی شک از فقدان شناخت رو به مرگ است، در واقع بخاطر محدودیت زودرس هنجارهایی که انسان بر پایه آنها شناخت حاصل می کند، می میرد، شناختی که بدون آن، انسان پا به هستی نمی گذارد بلکه باید در کرانه های دور هستی باقی بماند زیرا چه چیز کاملاً واجد شرایط آن چیزی است که وجود دارد و می تواند وجود داشته باشد؟ آیا این مالیخولیای حوزه ی عمومی نیست؟

البته آرنست به شکل تردیدبرانگیزی امر عمومی و امر خصوصی را از هم متمایز می سازد، با این استدلال که در یونان باستان تنها امر عمومی، حوزه ی امر سیاسی بوده و این که حوزه ی خصوصی، ساحتی خاموش، خشن و بر قدرت مستبدانه ی پدرشاه مبتنی بوده است. البته آرنست چگونگی وجود استبدادی پیشا سیاسی یا چگونگی بسط یافتن امر «سیاسی» بمنظور توصیف جایگاه جمعیتی پست تر از انسان را توضیح نمی دهد، جمعیتی که اجازه ی ورود به عرصه ی مذاکره در فضای عمومی را ندارند، به

عرصه ای که امر انسانی از طریق کلمات و افعال شکل می گیرد و زمانی به کمال خود می رسد که گفتارش به افعالش بدل شوند. آنچه آرنت در کتاب وضع بشر نادیده می گیرد، دقیقاً همان مسیری است که مرزهای ساحت عمومی و سیاسی در آن، از طریق تولید یک خارجِ بر سازنده محفوظ باقی می ماند. و نقش ارتباطی و حدّ واسطی که خویشاوندی میان حوزه های عمومی و سیاسی ایفا می کند در توضیح آرنت جایی ندارند. بردگان، زنان و کودکان، تمامی آنانی که برخلاف مردان از حق مالکیت برخوردار نبودند اجازه ی ورود به ساحت عمومی را نداشتند، ساحتی که امر انسانی بواسطه ی کردار زبانی اش در آن شکل می یافت. از این رو خویشاوندی و بردگی ساحت عمومی امر انسانی را مشروط ساخته و خارج از شرایط آن باقی می مانند. اما آیا این پایان داستان است؟

پس در چنین عرصه ای آنتیگونه براستی کیست؟ و برداشت ما از کلمات آنتیگونه چیست، کلماتی که تبدیل به رخدادهای دراماتیک و کنشهای اجراگرانه می شوند؟ او به امر انسانی تعلق ندارد اما به زبان آن سخن می گوید. علیرغم ممنوع شدن اش از عمل، عمل می کند و کنش او به هیچ وجه با هیچ یک از هنجارهای موجود مطابقت ندارد. و در عمل، همچون کسی است که هیچ حقی برای عمل کردن ندارد. او واژگان خویشاوندی که پیش شرط امر انسانی ست را واژگون می سازد تا تلویحا از ما بپرسد که این پیش شرط ها براستی چه باید باشند. او در زبان از حقی که از آن محروم شده است سخن می گوید. او با این ادعا که هیچ هویتیابی نهایی ممکن نیست، در زبان مشارکت می کند. اگر او دارای خصلت انسانی است، پس انسان دچار غلط خوانی شده است: ما دیگر نحوه ی استعمال درست این مفهوم را نمی دانیم. آنتیگونه تا بدان حدی که بتواند زبانی را به تسخیر خود در آورد که به او متعلق نیست، در واژگان هنجارهای

سیاسی نقش نقطه ی تلاقی را ایفا می کند. اگر خویشاوندی پیش شرط انسانی بودن است، پس آنتیگونه فرصت مناسبی برای بوجود آمدن زمینه ی جدیدی از امر انسانی ست که از طریق غلط خوانی و سوء تعبیر بدست آمده، فرصتی که زمانی بدست می آید که زمانی اتفاق می افتد که آنکه پست تر از انسان است در مقام انسان سخن بگوید، زمانی که جنسیت برچیده می شود و خویشاوندی در قوانین برساننده ی خود غرق می گردد. او عمل می کند، او سخن می گوید، او تبدیل به کسی می گردد که کنش گفتاری برایش جرمی مرگ بار است، اما این مرگ و بدسرنوشتی از زندگی اش تجاوز کرده و وارد گفتمان فهم پذیری به عنوان کشنده گی نوید بخش خویش می شود؛ یعنی فرم اجتماعی آینده ی منحرف و بی نظیرش.

◀ یادداشت ها

فصل اول : ادعای آنتیگونه

۱/ نگاه کنید به

Luce Irigaray, "The Eternal Irony of the Community," in *Speculum of the Other Woman*, trans. Gillian Gill (Ithaca: Cornell University Press, ۱۹۸۵); "The Universal as Mediation" and "The Female Gender," in *Sexes and Genealogies*, trans. Gillian Gill (New York: Columbia University Press, ۱۹۹۳); "An Ethics of Sexual Difference," in *An Ethics of Sexual Difference*, trans. Carolyn Burke and Gillian Gill (London: The Athlone Press, ۱۹۹۳).

۲/ متن من ، شخصیت آنتیگونه در اسطوره ی یونانی یا دیگر تراژدی های مدرن و کلاسیک را مد نظر قرار نخواهد داد شخصیتی که من در اینجا بدان رجوع می کنم در نمایشنامه ی سوفوکل به نام آنتیگونه، اودیپ در کولونوس (Antigone, Oedipus at Colonus) و تلویحا در سه گانه ی اودیپ ظاهر می شود. جهت بررسی جزئیات شخصیت آنتیگونه رجوع کنید به آنتیگونه اثر جرج اشتاینر George Steiner

Antigones (reprint, New Haven: Yale University Press, ۱۹۹۶).

۳/ نگاه کنید به تفاسیر فمینیستی از هگل به ویراستاری پاتریشیا میلز

See Patricia Mills, ed., *Feminist Interpretations of Hegel* (College Park: Pennsylvania State University Press, ۱۹۹۶)

و خصوصاً سهم میلز در این مجلد. همچنین نگاه کنید به "غبارگیری از آنتیگونه" اثر کارول جاکوب

"Dusting Antigone" (MLN ۳, no. ۵ [۱۹۹۶]: ۸۹۰-۹۱۷)

یک مقاله‌ی عالی درباره‌ی آنتیگونه که خوانش‌های ایریگاری از آنتیگونه را به کار گرفته و نشان می‌دهد که غیرممکن است شخصیت آنتیگونه بتواند نقش بازنمایی را داشته باشد.

۴/ پدیدارشناسی روح. جرج ویلهلم فردریش هگل به ترجمه‌ی ای. وی. میلر

G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller (London: Oxford University Press, ۱۹۷۷), pp. ۲۶

تمامی نقل قول‌های دیگر از این متن و از نسخه‌ی آلمانی (Werke ۳ (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, ۱۹۷۰). *Phänomenologie des Geistes* این کتاب خواهد بود.

۵.

Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII: The Ethics of Psychoanalysis*, ۱۹۵۹-۶۰, ed. Jacques-Alain Miller, trans. Dennis Porter (New York: Norton, ۱۹۹۲), pp. ۲۴۳-۹۰.

۶. کاژا سیلورمن Kaja Silverman در بین نظریه پردازان پیرو لکان از این جهت متمایز است که تأکید می‌ورزد باید میان قانون خویشاوندی و قانون سخن گفتن تمایز قائل شد. نگاه کنید به

See Kaja Silverman, *Male Subjectivity at the Margins* (New York: Routledge, ۱۹۹۲).

۷. برای یک بحث جالب درباره‌ی اینکه چگونه شخصیت مخاطب در جریان نمایش می‌تواند تغییر کند نگاه کنید به:

Mark Griffith, "Introduction," *Sophocles Antigone* (Cambridge: Cambridge University Press, ۱۹۹۹), pp. ۵۸-۶۶.

۸. در اینجا باید روشن ساخت که من با این ادعای پیتر اوین کاملاً موافقم که می گوید: "تقابل بین خانه و شهر، طبیعت و فرهنگ، زن و مرد، عشق و عقل، قانون الهی و انسانی، انقدر که از دیدگاه کرئون متقاعد کننده به نظر می آیند از دیدگاه شخصیت پردازی آنتیگونه نیستند." نگاه کنید به:

Peter Euben, "Antigone and the Languages of Politics," in *Corrupting Youth: Political Education, Democratic Culture, and Political Theory* (Princeton: Princeton University Press, ۱۹۹۷), p. ۱۷۰.

در نقطه مقابل این دیدگاه نگاه کنید به:

Victor Ehrenberg, *Sophocles and Pericles* (Oxford: Basil Blackwell, ۱۹۵۴), pp. ۲۸-۳۴.

آنتیگونه تنها آنقدری مجرم است که در معنای مبهم قانون تنش ایجاد می کند. ژان پیر ورنان Jean Pierre Vernant و پیر ویدال ناکو Pierre Vidal-Naquet نشان می دهند که هیچکدام از این دو دیدگاه مذهبی که به آنتیگونه نسبت داده می شود را نمی توان به خودی خود صحیح باشد، مگر اینکه یک نظر به نظردیگری جایگاهی را اهدا کند که از خودش ناشی می شود، مگر اینکه همان چیزی را که محدود کرده و با آن رقابت می کند را به رسمیت بشناسد. نگاه کنید به:

"Tensions and Ambiguities in Greek Tragedy," in *Myth and Tragedy in Ancient Greece*, trans. Janet Lloyd (New York: Zone Books, ۱۹۹۰), p. ۴۱.

۹. برای یک مقاله ی بسیار جالب که جهت ملاحظه ی تعلقات زنای کارانه ی آنتیگونه با محارم، چارچوبی روان کاوانه ارائه می دهد، نگاه کنید به:

see Patricia J. Johnson, "Woman's Third Face: A Psychosocial Reconsideration of Sophocles' Antigone," in *Arethusa* ۳۰ (۱۹۹۷): ۳۶۹-۳۹۸.

۱۰. برای یک خوانش ساختارگرا از این نمایشنامه که تقابل ساده ای را بین کرئون و آنتیگونه در نظر می گیرد نگاه کنید به:

Charles Segal, *Interpreting Greek Tragedy: Myth, Poetry, Text* (Ithaca: Cornell University Press, ۱۹۸۶).

۱۱. فروما زتلین Froma Zeitlin نظر مهمی نسبت به مسئله ی خاکسپاری در نمایشنامه ی آنتیگونه و ادیب در کولونوس دارد و نشان می دهد که در نمایشنامه ی اول، کرئون با قانون خود، خط فاصله ای که عمل خاکسپاری بین زندگی و مرگ ترسیم می کند را محو می سازد. او می نویسد: "خود داری کرئون از خاکسپاری تخطی است از کل نظم فرهنگی... اما می توان انرا تخطی از زمانه ی خود نیز تعبیر کرد." (۱۵۲) آنتیگونه نیز ارزش فراوان به مرگ می بخشد و از دیدگاهی دیگر، فاصله ی بین مرگ و زندگی را محو می سازد. او به روشنی نشان می دهد که: "اشتیاق آنتیگونه به مرگ پیش از آنکه زمانش فرا برسد، بازگشت با سرچشمه ی پنهان خانواده ای است که او از آن نشأت می گیرد." (۱۵۳) نگاه کنید به:

Froma Zeitlin, "Thebes: Theatre of Self and Society," reprinted in John J. Winkler and Froma Zeitlin, *Nothing to do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context* (Princeton: Princeton University Press, ۱۹۹۰), pp. ۱۵۰-۱۶۷.

۱۲. نیکول لورکس Nicole Loraux خاطر نشان می کند که سوگواری نه تنها وظیفه ی زنان است بلکه باید به صورت ایده آل خود درون مرزهای خانه انجام شود. وقتی سوگواری زنان عمومی شود، از دست رفتن فرد، تهدیدی است برای نظم عمومی. برای ملاحظات مختصر اما روشن او درباره ی خاکسپاری در نمایشنامه ی آنتیگونه نگاه کنید به:

Nicole Loraux, *Mothers in Mourning*, trans. Corinne Pache (Ithaca: Cornell University Press, ۱۹۹۸), pp. ۲۵-۲۷, ۶۲-۶۴. See also by Loraux "La main d'Antigone," *Métis* ۱ (۱۹۸۶): ۱۹۹۴-۱۹۹۵.

۱۳. برای یک بحث عالی درباره ی جایگاه و سبک سخن اجراگر در بحث عمومی در آتن نگاه کنید به:

Josiah Ober, *The Athenian Revolution: Essays On Ancient Greek Democracy and Political Theory* (Princeton: Princeton University Press, ۱۹۹۶),

خصوصاً فصل سوم و چهارم.

برای یک مقاله‌ی درخشان و شگفت‌انگیز درباره‌ی اجراگری در آنتیگونه نگاه کنید به :

Timothy Gould, "The Unhappy Performative," in *Performativity and Performance*, eds. Andrew Parker and Eve Kosovsky Sedgwick (New York: Routledge, ۱۹۹۵), pp.

۱۹-۴۴

۱۴. هگل در سه بحث مجزا به مسئله‌ی آنتیگونه روی می‌آورد و همیشه یک بحث ثابت از مفاد نمایش را حفظ نمی‌کند: در "پدیدارشناسی روح" که تمرکز این بحث و فصل دوم نیز بر همین کتاب است. در "فلسفه‌ی حق" که هگل بحث می‌کند خانواده باید در رابطه‌ای متقابل با دولت باشد و در جاهای پراکنده در کتاب "زیبایی‌شناسی" اما متمرکز شده در جلد دوم در بخش پایانی درباره‌ی "شعر" با بخش فرعی "پیشرفت انضمامی شعر دراماتیک و ژانرهای آن". در اینجا هگل نشان می‌دهد که هم آنتیگونه و هم کرئون شخصیت‌هایی تراژیک هستند، "با قدرتی ناشی از آنچه آنها می‌جنگند". برخلاف بحث پنهانی که هگل از آنتیگونه در پدیدارشناسی روح می‌کند و اسمی از او برده نمی‌شود، و کرئون جانشین آنتیگونه می‌شود، در اینجا این دو شخصیت در یک رابطه‌ی تراژیک متقابل قرار می‌گیرند. "چیزی هم در آنتیگونه و کرئون وجود دارد که هر کدام به روش خود، آنها به دیگر حمله می‌کنند و به سبب چیزی که ذاتی وجود حقیقی خودشان است، خرد و درهم شکسته می‌شوند." هگل این بحث را با ستایشی بی‌اندازه این نمایشنامه به پایان می‌برد: "به نظر من، نمایشنامه‌ی آنتیگونه عالی‌ترین و خشنودکننده‌ترین اثر هنری از این نوع است." نگاه کنید به :

Hegel's *Aesthetics: Lectures on Fine Art*, Volume II, trans. T. M. Knox (Oxford: Clarendon Press, ۱۹۷۵), pp. ۱۲۱۷-۱۲۱۸.

در مقاله‌ی

"The Woman in White: On the Reception of Hegel's 'Antigone'" (The Owl of Minerva ۲۱, no. ۱ [Fall ۱۹۸۹]: ۶۵-۸۹),

مارتین دوناکهو نشان می‌دهد که خوانش هگلی از آنتیگونه پرنفوذترین خوانش قرن نوزدهمی است که بیش از همه شاید در تقابل با گوته قرار دارد که در نامه‌های خود به اکرمین، نظر شک‌گرای خود را می‌نویسد. در اینجا گوته

سؤال می کند که آیا واقعا تنش دولت و خانواده برای این نمایشنامه محوری بود و اشاره می کند که رابطه زناکارانه ی آنتیگونه با برادر محرم خود پولی نیسس به سختی می تواند سرمشقی اخلاقی باشد. (۷۱)

۱۵. البته زنان در آتن کلاسیک ، شهروند نیستند حتی اگر فرهنگ شهری مملو از ارزش های زنانه باشد. برای یک بحث مفید درباب این تناقض نگاه کنید به :

Nicole Loraux, *The Children of Athena: Athenian Ideas About Citizenship and the Division Between the Sexes*, trans. Caroline Levine (Princeton: Princeton University Press, ۱۹۹۳).

۱۶. کلود لوی استروس در کتاب "ساختارهای ابتدایی خویشاوندی".

Claude Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, ed. Rodney Needham, trans. James Harle Bell and John Richard Von Sturmer (Boston: Beacon Press, ۱۹۶۹); *Les Structures élémentaires de la parenté* (Paris: Mouton, ۱۹۶۷)

۱۷. برای نقد عجولانه اما زیرکانه از تمایز طبیعت و فرهنگ در رابطه با تابوی زنای با محارم ، که نشان می دهد هم بنیادین است و هم به اندیشه در نیامدنی ، نگاه کنید به :

Jacques Derrida, "Structure, Sign, and Play," in *Writing and Difference*, trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, ۱۹۷۸), especially pp. ۲۸۲-۲۸۴.

۱۸. همچنین نگاه کنید به بحث مختصر جرج اشتینر هم نیاهای ناشی از زنای با محارم از ۱۷۸۰ تا ۱۹۱۴ در آنتیگونه صفحات ۱۲ الی ۱۵

۱۹.

Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, ۱۹۸۶), p. ۵۹.

برای استدلال ضد روان کاوانه و قوی تر برعلیه تفسیری که از رابطه ی آنتیگونه و پولی نیسس به عنوان رابطه ای زناکارانه می شود نگاه کنید به :

Vernant and Vidal-Naquet, "Oedipus Without the Complex," in *Myth and Tragedy in Ancient Greece*, pp. ۱۰۰-۱۰۲.

.۲۰

Dylan Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis* (London: Routledge, ۱۹۹۶), p. ۲۰۲.

.۲۱

Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism* (New York: Random House, ۱۹۷۴), p. ۳۷۰.

.۲۲. برای یک تاریخ جالب توجه از امرنمادین و تحلیل جدلی از موقعیت های نمادین در نظم و ترتیبات معاصر خویشاوندی نگاه کنید به :

Michel Tort, "Artifices du père," *Dialogue: Recherches cliniques et sociologiques sur le couple et la famille* ۱۰۴ (۱۹۸۹): ۴۶-۶۰; "Symboliser le Différend," *Psychanalystes* ۳۳ (۱۹۸۹): ۹-۱۸; and "Le Nom du père incertain: Rapport pour le ministère de la justice" (unpublished, on file with the author).

.۲۳. نگاه کنید به :

Robert Graves, *The Greek Myths*: ۲ (London: Penguin, ۱۹۶۰), p. ۳۸۰.

این رفرنس آخر که در بالا ذکر شد را مدیون اشاره ی آن در مقاله ی کارول ژاکوب هستم.

۲۴. نگاه کنید به :

Seth Bernardete, "A Reading of Sophocles's Antigone I," Interpretation: Journal of Political Philosophy ۴, no. ۳ (۱۹۷۵): ۱۵۶.

برنارد در اینجا برای حمایت ترجمه اش از منبع زیر ذکر می کند :

Wilamowitz-Moellendorf, Aischylos Interpretationen ۹۲, no.

Stathis Gourgouris توضیحات برانگیزنده ی زیر را درباره غنای چندطرفیتی نام آنتیگونه ارائه می دهد :

پیشوند آنتی هم به معنای در تقابل است و هم به معنای در تصحیح، عبارت "گونه" Gone، به اشتقاقات genos متعلق است. (خویش، نسب و توارث) و هم به معنی زاد و ولد و نسل و زهدان و بذر و زایش است. بر اساس این ریشه شناسی لغت (این مبارزه برای کسب معنا در هسته ی خود کلمه) می توانیم نشان دهیم که آنتیگونه هم تجسم تقابل خویشاوندی با شهر (در تصحیح برای شکست اش با اصطلاحات مردمی) است و هم تقابل با خود خویشاوندی که با تعلق خاطر او به برادر بوسیله ی میلی نفاق افکن ابراز می شود، در عشقی غیر عادی و رای خویشاوندی. از فصل نیاز "فلسفه به آنتیگونه" در

Stathis Gourgouris, Literature as Theory (for an Antimythical Era) (Stanford: Stanford University Press, forthcoming).

فصل دوم: قوانینِ نانوشته، انتقال های منحرفانه

۱- مفسرین سیاسی ای همچون Jean Bethke Ehlstein در مورد این نمایش گفته اند که آنتیگونه جامعه ی مدنی را نشان می دهد، و رابطه او با هیمون و همسرایان، بویژه، نمایانگر «صدایی» است که نه متعلق به خویشاوندی ست و نه

دولت. این به وضوح قضاوت اجتماع است که توسط همسرایان بیان می شود، اما اشتباه است که نتیجه بگیریم که اجتماع به عنوان عرصه ای جدای و قابل تفکیک از خویشاوندی یا دولت عمل می کند. به نظر من صدایی غیر آلوده در سخن آنتیگونه نیست. یعنی او نه می تواند نمایانگر زنانگی ای ورای یا علیه دولت باشد و نه نشان دهنده ی نسخه ای از خویشاوندی که متمایز از دولت باشد. نگاه کنید به

Jean Bethke Ehlstain, "Antigone's Daughters," in *Democracy* ۲, no. ۲ (April ۱۹۸۲); ۴۶-۵۹

Seyla Benhabib یک دوسویگی را در نگاه هگل به زنان ردیابی می کند، و می گوید که آنتیگونه دست آخر در پیشرفت دیالکتیکی کلیت جایگاهی ندارد. این در مورد پدیدارشناسی روح صدق می کند و به نظر می رسد از تضادی سرچشمه می گیرد که، چنانکه Benhabib نشان می دهد، در فلسفه ی حق نیز حفظ شده است. اما جالب خواهد بود که در این مورد ادعای هگل در درسگفتارهای زیبایی شناسی را در نظر گیریم، آنجا که کلیت آنتیگونه در «تأثر» او یافت می شود. نگاه کنید به:

Hegel's *Aesthetics: Lectures on Fine Art*, Volume I, trans. T. M. Knox (Oxford: Clarendon Press, ۱۹۷۵), p. ۲۳۲

برای بحث Seyla Benhabib نگاه کنید به :

Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics
(New York: Routledge, ۱۹۹۲) pp. ۲۴۲-۲۵۹

در باب این موضوع، همچنین نگاه کنید به :

Valerie Hartouni, "Antigone's Dilemmas: A Problem of Political Membership,"
Hypatia ۱, no. ۱ (Spring ۱۹۸۶): ۳-۲۰; Mary Dietz, "Citizenship with a Feminist Face,"
Political Theory ۱۳, no. ۱ (۱۹۸۵): ۱۹-۳۷.

۲- تمامی نقل قول ها از ترجمه ی میلر گرفته شده که مشخصات آن در یادداشت چهارم فصل یک آمده است. همچنین با ارجاع به چاپ آلمانی Suhrkamp که مشخصات آن نیز در همان یادداشت ذکر گردیده است. نقل قول ها نخست به صفحه بندی انگلیسی و سپس به صفحه بندی آلمانی ارجاع دارند.

۳- نگاه کنید به :

Charles Taylor, *Hegel and Modern Society* (Cambridge: Cambridge University Press, ۱۹۷۹), pp. ۱-۶۸.

۴- دریدا نشان می دهد که هگل خیلی زود موقعیت بخصوص خانواده ی آنتیگونه را به یک قانون عمومی تر بسط می دهد که او قرار است نمایانگر یا مدافع آن باشد. پس از این همه، او به سختی می تواند نمایانگر یک خانواده ی زنده و صحیح و سالم باشد، و مشخص نیست که نشان دهنده ی کدام ساختارهای خویشاوندی ست؟ دریدا می نویسد «و اگر یتیم خانه یک ساختار ناآگاهی بوده باشد چه؟ والدین آنتیگونه والدینی در میان هزاران والدین دیگر نیستند. او دختر اودیپ و ژوکاستا است که مادر بزرگ او [آنتیگونه] بود و آنتیگونه حاصل زنا با محارم آن دو است. هگل از این نوع زاده شدن آنتیگونه دیگر سخنی به میان نمی آورد، گویی که این نسبت به ساختارهای بنیادین خویشاوندی امری خارجی به حساب می آید.» اگر چه دریدا در ادامه ی کار در مورد فاقد میل بودن رابطه ی آنتیگونه با برادرش، با هگل هم عقیده است، و البته بطرزی طعنه آمیز هم میل را نفی می کند و هم آن را میلی ناممکن می نامد: «همچون هگل، ما نیز شیفته ی آنتیگونه شده ایم، با این روابط باور نکردنی، و این روابط مشروع فاقد میل، این میل بی کران و ناممکن که نمی تواند زنده باشد، تنها می تواند هر نظام تاریخی را درنوردد، واژگون کند و از حدود آن بگذرد، حیات مفهوم را از آن بگیرد، و راه نفس کشیدن اش را سد کند.» نگاه کنید به :

Jacques Derrida, *Glas*, trans. John P. Leavey Jr. and Richard Rand (Lincoln: University of Nebraska, ۱۹۸۶), pp. ۱۶۵-۱۶۶

۵- هگل با توجه به ترجمه ی هولدرین از آنتیگونه ی سوفوکل آن را بصورت *Antigonä* می آورد (Frankfurt: Wilmans Verlag, ۱۸۰۴)، این ترجمه سه سال پیش از انتشار **پدیدارشناسی** انجام شده بود.

۶. Grene, *Antigone*.

۷- هگل در ادامه در مورد فاعلی صحبت می کند که چنین اعلانی را ایجاد می کند، اما مشخص می شود که این فاعل نمی تواند آنتیگونه باشد. او در عوض به پولی نیسس و اتیوکلس رجوع می کند، دو برادری که هگل توضیح می دهد که مشروط به «طبیعت» پدیدار می شوند و هر کدام ادعای یکسانی مبنی بر حق رهبری اجتماع دارند. «قانون انسانی در وجود کلی خود در واقع همان اجتماع است، در فعالیت عامش همان مردانگی اجتماع است، و در فعالیت واقعی و اثربخش خود همان حکومت است. حکومت با بخود گرفتن و جذب جدایی طلبی پناات ها [خدایان خانواده]، یا تقسیم آنها به خانواده های مجزا که تحت اداره ی جنس زن هستند، و یا مستحیل ساختن آنها در پیوستگی سیال سرشت خاص خود، حرکت می کند و خود را حفظ می نماید.» (پدیدارشناسی، ۲۸۷-۲۸۸)

۸- «قدر و قیمتی پسر در این نکته نهفته است که سرور و ارباب مادر باشد که او را به دنیا آورده، و نیز در مقام برادری که خواهر در او، مرد را برابر با خود می یابد، و نیز قدر و قیمت جوانی به عنوان کسی که دختر از طریق او، ... بهرمندی و شان و ظایف همسری را کسب می کند.» (۲۸۸)

۹- او همچنین تصدیق می کند که اجتماع به این فردگرایی نیاز دارد و به همین خاطر هم آن را «می آفریند» (۲۸۸). این آفرینش و سرکوب همزمان از طریق عملکرد آنچه او «رفتار سرکوبگر» می نامد رخ می دهد، وضعیتی که ابژه ی خود را به عنوان اصلی خصمانه جان می بخشد. بدین ترتیب این مشخص نیست که آیا آنتیگونه خود متخاصم است یا از اینکه بوسیله ی این رفتار سرکوبگر متخاصم بودن خود را نمایان سازد لذت می برد. در هر حالت، او «شر و باطل» تلقی می شود مشخصاً به خاطر جدایی اش از امر کلی و عام.

۱۰- «این منفیت ... در جنگ، آنگونه که کل را حفظ می کند، چشمگیر است.» (۲۸۹)

۱۱- او در اینجا می نویسد که « زن . . . تقدیر قائم بذات خویش را در خانواده می جوید و تمایل دارد که در تقوای خانواده اشباع شود و این قالب اخلاقی ذهن اوست.» نگاه کنید به :

Hegel's Philosophy of Right, trans. T. M. Knox (London: Oxford University Press, ۱۹۶۷), p. ۱۱۴.

او آنتیگونه ی سوفوکل را به عنوان «یکی از نمونه های این تقوا» معرفی می کند. تفسیری که اتفاقاً لکان آن را کاملاً اشتباه قلمداد خواهد کرد. این «قانون زن» نزد هگل «قانون یک جوهریت صرفاً سوژکتیو است که در جایگاه احساس قرار دارد، قانون حیات درونی ست، حیاتی که هنوز فعلیت کامل خود را نیافته است.» این قانون به «قانون خدایان باستان، خدایان جهان زیرین و قانونی جاودانی ارجاع داده شده که هیچ بشری نمی داند چه موقع برای نخستین بار صادر گشته است.» (فلسفه حق، ۱۱۵، تاکید از من است)

۱۲- فلسفه ی حق هگل. «این تضاد اعلایی است در اخلاق و ازینرو در تراژدی؛ و این در همان نمایش [آنتیگونه] در قالب تضاد میان طبیعت مرد و زن حالتی ویژه بخود گرفته است.» (۱۱۵)

۱۳. Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre II: Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, ۱۹۵۴-۱۹۵۵ (Paris: Editions du Seuil, ۱۹۷۸), p. ۴۲; *The Seminar of Jacques Lacan, Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*, ۱۹۵۴-۱۹۵۵, ed. Jacques-Alain Miller, trans. Sylvana Tomaselli (New York: Norton, ۱۹۸۸), p. ۲۹

۱۴. [Il y a un circuit symbolique extérieur au sujet, le petit cercle qu'on appelle son destin, est indéfiniment inclus.] *Le Séminaire II*, ۱۲۳.

۱۵- «این چیزی جز پیش فرض های ضمیر ناخودآگاه نیست که ما در روانکاوی کشف و دستکاری می کنیم.» (سمینار ۲، ص ۳۰) در اینجا این سخن بدین معنای ساده نیست که ساحت نمادین مانند ناخودآگاه عمل می کند، بل یعنی اینکه ساحت نمادین مشخصاً آن چیزی ست که ضمیر ناخودآگاه پیش فرض دارد.

ditions du Seuil, ۱۹۶. *Le Séminaire, Livre VII: L'éthique de la psychanalyse* (Paris: ۱۹۸۶); *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII: The Ethics of Psychoanalysis*, ed. Jacques-Alain Miller, trans. Dennis Porter (New York: Norton, ۱۹۹۲).

۱۷. “Il désigne la limite que la vie humaine ne saurait trop longtemps franchir” (*Le Séminaire II*, ۳۰۵).

۱۸- و این زبان است که هستی را به او می بخشد: «آنتیگونه... همچون رابطه ی ناب و ساده ی هستی انسان با آن چیزی ظاهر می شود او [انسان] به طرز معجزه آسایی حامل آن است، یعنی شکاف دلالتگری که به او قدرت سرکش هستی را می بخشد و او را در مقابل هر آن چیزی که بخواهد در مقابلش بایستد قرار می دهد.» (سمینار ۷، ص ۲۸۲)

۱۹. Orlando Patterson, *Slavery and Social Death* (Cambridge: Harvard University Press, ۱۹۸۲), pp. ۳۸-۴۶.

فصل سوم: فرمانبرداری بی قاعده

- ۱- اشتاینر، آنتیگونه، ص ۱۸
- ۲- دیوید اشتایدر، نقدی بر مطالعه‌ی خویشاوندی (Ann Arbor: University of Michigan Press, ۱۹۸۴)، ص. ۱۳۱
- ۳- نقل قول از کتاب *Anmerkungen zur Antigone*، نوشته‌ی هولدرلین، ص ۶۴، تمامی نقل قولهای انگلیسی از "نکاتی درباره‌ی آنتیگونه"، فردریش هولدرلین: مقالات و نامه‌ها، ترجمه‌ی Thomas Pfau انتخاب شده است. همچنین نگاه کنید به کتاب: *Métaphrasis suivi de la théâtre de Hölderlin*، (Paris: Presses Universitaires de France, ۱۹۸۸)، Philippe Lacoue-Labarthe، صفحات ۶۳-۷۳
- ۴- هایدگر یک تفکر ثابت شده‌ای را راجع به تفسیر هولدرلین از آنتیگونه و نیز "نکاتی درباره‌ی آنتیگونه"ی او عرضه می‌کند (۱۸۰۳)، چنانکه از راههای متنوعی که هولدرلین از طریق آنها به مفهوم "غیرمحافظه‌کاری" در آنتیگونه می‌رسد، به نیکی یاد می‌کند. همجواری با مرگ که هولدرلین در کتابش راجع به آنتیگونه به آن تاکید می‌کند، تا حد زیادی شبیه به قرائت هایدگر از آنتیگونه است، هایدگر نیز آنتیگونه را همچون کسی می‌داند که تبعید او از دیارش یک رابطه‌ی حیاتی با احساس بودنی ایجاد می‌کند که ورای زندگی انسانی است. همین مداخله‌گری در آنچه که غیر-زندگی محسوب می‌شود، با چیزی نظیر حالتی از خود زندگی مشخص می‌شود. آنچنانکه لکان در خوانش خود عنوان می‌کند، هایدگر نیز مدعی است که "[آنتیگونه] خود وجود را معنی می‌بخشد" (۱۱۸)، و اینکه همین نزدیکی به وجود خود مستلزم یک بیگانگی ضروری از زندگی است. به همین ترتیب، هایدگر مفهوم "قانون نانوشته" را از طریق ارجاع آنتیگونه به عنوان رابطه‌ای با زندگی و با مرگ درمی‌یابد.
- ۵- تلاشهای مهم بسیاری در زمینه‌ی انسان شناسی در دهه‌های اخیر صورت گرفته‌اند که محدودیت‌های پارادایم‌های ساختارگرایانه را در اندیشیدن در مورد مسئله‌ی خویشاوندی نشان می‌دهند، از جمله Marilyn Strathern در کتاب *بازتولید آینده: مقالاتی پیرامون انسان‌شناسی، خویشاوندی، و تکنولوژی‌های*

بازتولید گرایانه‌ی جدید. (New York: Routledge, ۱۹۹۲) در کتاب جنسیت و خویشاوندی: مقالاتی در زمینه‌ی یک تحلیل یکپارچه، نوشته‌ی Jane Fishburne Collier و Sylvia Junko Yanagisako (Stanford: Stanford University Press, ۱۹۸۷) نویسندگان در این نوشته برخلاف یک منظر خویشاوندی که مخصوصاً بر روی ارتباطهای نمادین در برآمد عمل اجتماعی متمرکز شده‌اند، بحث می‌کنند. در این کتاب به نظر می‌رسد که آنها شرایط پیچیده‌ی اجتماعی در روابط خویشاوندی را به دقت شرح می‌دهند و شرح آنها برخلاف کارکردگراها و ساختارگرایان محضی است که با همکاری افرادی چون John Comaroff, Rayna Rapp, Marilyn Strathern, and Maurice Bloch پا به میان گذاشته بود. همچنین رجوع کنید به "تحلیلی پیرامون تغییر خویشاوندی"، از Sylvia Junko Yanagisako، در "تغییر گذشته: سنت و خویشاوندی در میان آمریکایی‌های ژاپنی". (Stanford: Stanford University Press, ۱۹۸۵) وی در این نوشته هم ساختارگرایان و هم کارکردگراها را بخاطر ضعف‌شان در ارائه‌ی یک فهم دینامیک درباره‌ی روابط خویشاوندی نکوهش می‌کند. دیوید اشتایدر در کتاب "نقدی از مطالعات خویشاوندی"، شرح می‌دهد که مدل‌های نظری خویشاوندی که بوسیله‌ی فورته، لیچ، له‌وی استروس توصیف شده، چگونه محدودیت‌های نظری را بر دریافت قوم‌نگارانه تحمیل می‌کنند و در شرح جوامعی که در نزدیکی به یک هنجار نظری شکست خورده‌اند، ناموفق عمل می‌کنند؛ و اینکه آنها علیرغم ادعایشان مبنی بر اینکه هیچ روابط بیولوژیکی در بازتولید به عنوان نقطه‌ی عزیمت مطالعه‌ی خویشاوندی را نمی‌پذیرند، با اینحال فرضی را مبنای کارشان قرار می‌دهند که همچون یک فرضیه‌ی مقدم کارکردی در کارشان عمل می‌کند. (نگاه کنید به صفحات ۳-۹، ۱۳۳-۱۷۷) خصوصاً، در نوشته‌ای از Pierre Clastres در فرانسه این [فرضیه] به طرز دراماتیکی و پرسروصدایی ایجاد شده است، یا در بخشی از کار قبلی Marshall Sahlins آشکارا ترسیم می‌شود، او بحث می‌کند که فضای اجتماعی نمی‌تواند به کارهای خویشاوندی کاسته شود، و در مقابل هر کوششی برای رفتار کردن مطابق با قوانین خویشاوندی همچون قوانینی که اصول قابل فهمی را برای هر نظام اجتماعی عرضه می‌کند، ابراز خطر کرده و می‌ایستد. برای مثال او می‌نویسد: فروکاستن روابط قدرت به این مبادلات امکان‌پذیر نیست. Clastres در کتاب "جامعه در برابر دولت"، ص ۲۷-۴۹، درباره‌ی مفهوم "exchange of women" در روابط قدرت بحث می‌کند. و در کتاب "مارکسیستها و انسان‌شناسی آنها"، او از Maurice Godelier درباره‌ی مسئله‌ی خویشاوندی و دولت نقد به میان می‌آورد. او در آنجا می‌نویسد که کارکرد اصول خویشاوندی بر پایه‌ی تابوی زنا با محارم و یا روابط تولید بنیان نهاده نشده است، اما برای انتقال و بازتولید نام خویشاوندی،

و کارکرد نام‌گذاری، یک بودن سیاسی اجتماعی کلی را برای جوامعی بدوی تعیین می‌کند. موضوع این است که اینجا اتصالی بین خویشاوندی و اجتماع مستقر شده است. نگاه کنید به دیرینه‌شناسی خشونت، trans. Jeanine Herman, Pierre Clastres (نیویورک، ۱۹۹۴، ص ۱۳۴)

برای درک مفهوم خویشاوندی به مثابه‌ی یک رویه‌ی مجسم، رجوع کنید به کتاب "منطق رویه"، پیر بوردیو،

ص ۳۴-۳۵

۶- اینجا پیشنهاد من این نیست که انحراف صرفاً در هنجاری ساکن شده و همچون چیزی است که مستقل باقی می‌ماند، اما اینرا نیز پیشنهاد نمی‌کنم که انحراف از لحاظ دیالکتیکی همسان با خود هنجار است. انحراف ممکن است همچون نشانه‌ای از امکان‌ناپذیری بقای هیچ سد مطلق که ادعای قانونی بودن دارد، درک شود، چرا که از سرگیری ادعا بیرون از جنبه‌ی قانونی گزاره‌اش، نشان می‌دهد که جنبه‌ی قانونی منشا استقرار سلطه‌ی آن نیست. اینجا من مدیون کارهای Homi Bhabha راجع به تئوری عمل سخن هستم و همچنین مدیون اندیشه‌ی گفتمان فوکویی که اخیراً در تبارشناسی دانش بسط داده است.

۷- اسلاوی ژیزک، از سیمپتوم تان لذت ببرد!، (نیویورک، ۱۹۹۲).

۸- نگاه کنید به کتاب *Competing Universalities* که حاصل همکاری من با ارنستو لاکلائو، اسلاوی ژیزک است. *Universality, Hegemony, Contingency* (لندن: ورسو، ۲۰۰۰)

۹- یک استراتژی اینجا بوده است که استدلال می‌آورد که همیشه تابوی زنای با محارم خانواده‌ی هنجارمند تولید نمی‌کند، اما فهمیدن این مسئله شاید بیشتر مهم باشد که خانواده‌ی هنجارمندی که آن تولید می‌کند همیشه آن چیزی نیست که به نظر می‌رسد. برای مثال، آشکار در تحلیل ارائه شده توسط Linda Alcoff و دیگران این شایستگی وجود دارد که زنای با محارم دگرجنس‌گرایانه در خانواده‌های هنجارمند دگرجنس‌گرا بیشتر توسعه‌یافته‌تر از نسخ امتیاز پدرسالارانه در هنجارمندی دگرجنس‌گرایی است. ممنوعیت کاملاً یا منحصراً ناشی از محرومیت نیست، بلکه آن فقط به عنوان ممنوعیت ملزم می‌شود و شبی از جرم را تولید می‌کند که آنرا دادخواست می‌کند. و برای Alcoff در یک حرکت جالب فوکویی، ممنوعیت پوششی را عرضه می‌کند که از تمرین زنای با محارم محافظت کرده و آنرا برمی‌انگیزد. اما آیا هیچ دلیلی برای بررسی کردن سودمندی زنای با محارم در اینجا یعنی در این وارونگی دیالکتیکی هدف آن وجود دارد؟ نگاه کنید به کتاب *Survivor Discourse: Transgression or Recuperation* نوشته‌ی Linda Alcoff (زمستان)

(۱۹۹۳) شماره دوم، ۲۶۰-۲۹۱. همچنین نگاه کنید به یک گفتمان فوکویی بسیار جالب و دلبرانه درباره‌ی زنانی با محارم، *Vikki Bell*، "فمنیسم، فوکو و قانون"، (لندن: ۱۹۹۳).

۱۰- *The Traffic in Women*, Gayle Rubin، یادداشتهای اقتصاد سیاسی جنیست، (New York: Monthly Review Press, ۱۹۷۵)

۱۱- نگاه کنید به "جنسیت و خویشاوندی"، *Collier and Yanagisako*، یک نقد عالی راجع به خویشاوندی، که نشان می‌دهد چطور پیش فرض غیرانتقادی از ازدواج، روش انسان‌شناسانه برای دستیابی به خویشاوندی را تضمین می‌کند. و نیز نگاه کنید به *John Borneman*: *Until Death Do Us Part: marriage/death in Anthropological Discourse*، *American Ethnologist* ۲۳، شماره‌ی ۲، (۱۹۹۶): ۲۱۵-۲۳۸.

۱۲- دیوید اشنایدر، نقدی پیرامون مطالعات خویشاوندی؛ خویشاوندی آمریکایی، شیکاگو (دانشگاه شیکاگو، ۱۹۸۰).

۱۳- *Carol Stack, All Our Kin: Strategies for Survival in a Black Community* (New York: Harper and Row, ۱۹۷۴).

۱۴- بویژه رجوع کنید به استفاده‌ی بسیار جالب Orlando Patterson از هگل در مباحثه‌اش راجع به انسانیت زدایی در سیستم برده‌داری، در کتاب برده‌داری و مرگ اجتماعی: یک مطالعه‌ی تطبیقی. صفحات ۹۷-۱۰۱، برای درک بهتر بحث روشنگر پاترسون از آنتیگونه، نگاه کنید به "آزادی، بخش اول: آزادی در ایجاد فرهنگ غربی" (نیویورک، کتابهای پایه‌ای، ۱۹۹۱) صفحات ۱۰۶-۱۳۲.

۱۵- *Angela Davis*، (تجاوز، راسیسم، و اسطوره‌ی تجاوزگر سیاه) و مجدداً در (زنان، نژاد و طبقه). (New York: Random House, ۱۹۸۱)، صفحات ۱۷۲-۲۰۱.

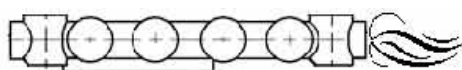
۱۶- کلود لوی استروس، نژاد و تاریخ (Paris: Denoël, ۱۹۸۷)، انسان‌شناسی ساختارگرا، بخش دوم، ترجمه‌ی *Monique Layton* (نیویورک، کتابهای پایه‌ای، ۱۹۷۴) صفحات ۳۲۳-۳۶۲.

۱۷- کت وستون؛ "خانواده‌ها را ما انتخاب می‌کنیم: لژین‌ها، گی‌ها، خویشاوندی" (نیویورک: دانشگاه کلمبیا، ۱۹۹۱).

۱۸- همچون لکان، دریدا نیز گویا تکیه‌ی رابطه‌ی آنتیگونه با برادرش را می‌پذیرد، و همانطور که هگل توصیف می‌کند و ما پیشتر نیز دیده‌ایم، این رابطه‌ای بدون میل است. اگر چه قرائت دریدا نه از نمایشنامه‌ی آنتیگونه بلکه از فیگوراش مطابق با هگل است، و در ترمهایی از خوانش‌اش نشان می‌دهد که چگونه آنتیگونه موجب نشان دادن یک امر بنیادینی بیرون از تفکر سیستماتیک شخصی هگل و شیفتگی شخصی هگل "بواسطه‌ی یک فیگور نپذیرفتنی در سیستم" می‌شود. با اینحال من معتقدم که نه فیگور و نه نمایشنامه‌ی آنتیگونه نمی‌توانند به آسانی چه در چارچوب "پدیدارشناسی روح" و چه "فلسفه‌ی حق" جذب شده باشند و بندرت در کتاب "زیبایی شناسی" به عنوان "کار رضایت بخش و درخشان هنر" تحسین شده است و این یک اشتباه خواهد بود که غیرقابل خوانش بودن ماندگار آنتیگونه را مطابق با منظر هگلی فرض بگیریم، یعنی پرسپکتیو هگلی همچون نشانه‌ای از ناخوانایی ضروری و غایی آنتیگونه.

۱۹- Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, ۱۹۹۸)

۲۰- Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, ۱۹۶۹), part ۱.



www.mindmotor.net