

دو متن پیش‌رو به ترتیب مقدمه‌ی آلتکا زوپانچیچ و پیش‌گفتار اسلاوی ژیژک بر کتاب *اخلاق امرواقعی* آلتکا زوپانچیچ اند. کتابی که همان‌طور که عنوانش مشخص می‌کند در تلاش برای قرائتی جدید از کانت به‌میانجی دستاوردهای روانکاوی لاکانی است. این کتاب در کنار دو کتاب دیگر زوپانچیچ یعنی *کوتاه‌ترین سایه و دریاب کم‌دی* یکی از بزرگ‌ترین دستاوردهای تئوریک مکتب اسلوانی است. شاید معرفی تفکر زوپانچیچ یک‌بار و برای همیشه زیر پای تمام آن پاتک‌های عقل سلیمی به این مکتب در ایران را که تاکنون به‌میانجی نوشته‌های ژیژک به وجود آمده‌اند، خالی کند و تفکر را با هسته‌ی واقعی فکری این مکتب درگیر کند. از صالح نجفی به خاطر همیاری‌هایش در ترجمه‌ی ذیل سپاسگزارم.

\*\*\*

اخلاق امرواقعی

آلتکا زوپانچیچ

مترجم: محسن منجی

مفهوم اخلاق، هم‌پای بسط و تکاملش در تاریخ فلسفه، در دستان روانکاوی متحمل یک «ضربه/ضایعه‌ی توهم‌زدایی» مضاعف‌شده است: ضربه‌ی نخست را زیگموند فروید وارد کرد و ضربه‌ی دوم را ژاک لاکان. تصادفی نیست که در هر دو مورد هم یک فیلسوف در کانون بحث قرار دارد: امانوئل کانت. «ضربه/حمله‌ی فرویدی» به اخلاق فلسفی را می‌توان این‌طور خلاصه کرد: آنچه فلسفه نامش را قانون اخلاق می‌گذارد- و دقیق‌تر، آنچه که کانت نامش را دستور مطلق (categorical imperative) می‌گذارد- در واقع چیزی جز سوپرایگو نیست. (1) این حکم، «تائیری افسون‌زدا» در پی دارد که هر تلاشی برای بنا نهادن اخلاق بر بنیان‌هایی جز «امر پاتولوژیک» را زیر سوال می‌برد. در عین‌حال، این حکم «اخلاق» را در آن نقطه‌ای قرار می‌دهد که فروید نامش را ناخرسندی یا ناراحتی‌ای (*das unbehagen in der kultur*) در دل فرهنگ و تمدن می‌گذارد (2). اخلاق مادامی‌که خاستگاه‌هایش در سرشت سوپرایگو قرار دارند، به چیزی بیش از ابزاری مناسب برای هر

ایدئولوژی‌ای که تلاش می‌کند دستورات‌اش را هم‌چون تمایلات حقیقتاً اصیل، خودانگیخته و «شرافتمدانه‌ی» سوژه‌ها بزند، تبدیل نمی‌شود.

این‌تر که طبق آن قانون اخلاق چیزی جز سوپرایگو نیست نیازمند بررسی دقیق‌تری است که در فصل هفت به آن خواهیم پرداخت.

دومین ضربه/حمله‌ی روانکاوی به صلبیت اخلاق فلسفی در عنوان مقاله‌ی معروف لاکان در **نوشته‌ها** نمایان است: «کانت همراه با ساد». اگر

این واقعیت را در نظر بگیریم که با پیش‌رفتن گفتار فلسفی درباره‌ی اخلاق، کانت برای لاکان، «حقیقی‌ترین» فیلسوف در میان فیلسوفان بوده،

آن‌گاه ضربه‌ی دوم، ضربه‌ی دوچندان مخرب‌تری است. بنابراین، «ضربه/ضایعه‌ی لاکانی» به اخلاق را می‌توان این‌طور خلاصه کرد: بهترین

کاری که فلسفه باید در حق اخلاق انجام دهد، با نقل قول اثر معروف ساد، نوعی «فلسفه‌ی عملی در اتاق خواب» است.

با وجود این، نقد لاکان از اخلاق کانتی (اخلاقی به‌مثابه‌ی «نقطه‌ی اوج» پروژه‌ی اخلاقی فلسفی) به‌طرز قابل‌ملاحظه‌ای با نقد فروید تفاوت دارد.

لاکان بر کشف هسته‌ی واقعی اخلاق توسط کانت صحنه می‌گذارد - هسته‌ای که با معنای‌بودنش را حفظ می‌کند، و نمی‌توان آن را به منطق سوپر

ایگو تقلیل داد؛ اما او کانت را به‌خاطر تبدیل این هسته به ابژه‌ی اراده نقد می‌کند، حرکتی که «حقیقت» خودش را در گفتار منحرف ساد

می‌یابد. به همین دلیل است که «کانت همراه با ساد، نمونه‌ی اعلای تاثیر روشنگری را ایجاد می‌کند که روانکاوی به نسبت بسیاری از تلاش‌ها،

حتا به نسبت نجیب‌ترین تلاش‌های اخلاقی سنتی، به آن امکان می‌بخشد» (3). با وجود این، در مورد این گزاره باید به دو نکته اشاره کنیم.

نخست باید به یاد بیاوریم که قصد - و هم‌چنین نتیجه‌ی - «کانت همراه با ساد» تنها گشودن چشم‌های ما به نتایج و تاثیرات واقعی؛ «حتا

نجیب‌ترین تاثیرات» فلسفه‌ی عملی کانت نیست، بلکه «نجیب کردن» گفتار ساد هم هست. تر «کانت همراه با ساد» به سادگی گفتن این

نیست که اخلاق کانتی صرفاً ارزشی «منحرف» دارد، بلکه این ادعا هم هست که گفتار ساد ارزشی اخلاقی دارد - که این گفتار فقط می‌تواند

به‌عنوان پروژه‌ای اخلاقی به درستی فهمیده شود. (4) در گام دوم، باید به این نکته اشاره کنیم که این اظهار نظر لاکان بلافاصله در پی مدعایی

دیگر می‌آید: «قانون اخلاق، در نگاهی نزدیک‌تر، به سادگی، میل در حالت (وضعیت) نابخش است» (5). این گزاره آن‌قدرها گزاره‌ای «پاک و

معصوم» نیست، زیرا همان‌طور که همه می‌دانیم، این مفهوم «میل ناب» نقشی مهم و حتا مرکزی در سمینار لاکان درباره‌ی *اخلاق روانکاوی*

ایفا می‌کند. هم‌چنین باید تاکید کنیم که برخلاف فروید - و علی‌رغم نقادی‌اش از اخلاق سنتی - لاکان این‌جا به این نتیجه نمی‌رسد که اخلاق

شایسته‌ی نام اخلاق، چیزی ناممکن است. برعکس، او اخلاق را (تا آن‌جاکه به میل روانکاو و ماهیت عمل روانکاوانه مربوط می‌شود) به یکی از

محورهای روانکاوی تبدیل می‌کند، ولو این که چنین کاری مستلزم مفهوم‌سازی جدیدی از اخلاق باشد. مفهوم‌سازی جدیدی که کانت نقش مهمی در آن ایفا می‌کند.

کانت از جانب لاکان بیش از همه به خاطر گسست‌اش در دونقطه از اخلاق «سنتی» مورد تحسین قرار گرفته است. نخست، گسستش از اخلاقی که الزامات اخلاقی را برحسب امکان تحقق آن‌ها توضیح می‌دهد. از نظر لاکان، در این مورد نکته‌ی اساسی این است که اخلاق در ذات خود (یا اخلاقی بودن) همان‌طور که کانت به خوبی از آن مطلع بود، نوعی درخواست و طلب امر ناممکن است؛ «ناممکن‌بودنی که در آن ما توپولوژی میل‌مان را بازمی‌شناسیم» (6) کانت با پافشاری بر این واقعیت که دستور اخلاق ربطی به آنچه ما ممکن است انجام داده باشیم یا نداده باشیم ندارد، بُعد ضروری اخلاق را کشف می‌کند: بُعد میل که حول امر واقعی در مقام امری ناممکن می‌چرخد. این بُعد، از میدان دید اخلاق سنتی حذف شده بود و به همین خاطر تنها می‌توانست به‌مثابه‌ی نوعی مازاد برای آن پدیدار شود. بنابراین گام نخست و بسیار مهمی که کانت برمی‌دارد، در نظر گرفتن همان چیزی است که از حوزه‌ی سنتی اخلاق حذف شده بود، و سپس تبدیل آن به تنها قلمرو مشروع و قانونی اخلاق. اگر منتقدان اغلب کانت را برای درخواست امر ناممکن نقد می‌کنند، لاکان ارزش نظری بی‌چون‌وچرایی به این تقاضای کانتی می‌دهد. گسست دوم کانت از سنت، در ارتباط با گسست نخست، رد دیدگاهی است که طبق آن اخلاق به «توزیع خیر» مربوط است (با اصطلاحات لاکان: «خدمات اجناس»). کانت اخلاقی مبتنی بر چنین چیزی را رد می‌کند: «خواست من چیزی است که برای دیگران خیر است، البته به این شرط که خیر آن‌ها خیر خود من را منعکس کند». حقیقت دارد که موضع لاکان نسبت به موقعیت یا منزلت اخلاقی میل به مرور بسط یافت. به همین دلیل، موضع او در سمینار یازدهم (چهار مفهوم بنیادی روانکاوی) در چندین نقطه با آنچه او در سمینار هفتم (اخلاق روانکاوی) پذیرفته بود تفاوت دارد. این حرف که «قانون اخلاق، در نگاهی نزدیک‌تر، به سادگی، میل در حالت (وضعیت) نابش است» یعنی حکمی که در سمینار هفتم ممکن بود صرفاً ارزشی تعارفی داشته باشد، به‌وضوح وقتی در سمینار یازدهم بیان می‌شود دیگر این چنین نیست. اگرچه لاکان متأخر ادعا می‌کند که «میل روانکاوی میلی ناب نیست»، باوجود این، این حرف نه به این معنا است که میل روانکاوی پاتولوژیک (به‌معنای کانتی کلمه) است، و نه این که پرسش میل مناسبت‌اش را از دست داده است. به بیانی ساده‌تر، پرسش میل آن‌قدرها جایگاه مرکزی‌اش را به‌عنوان وقفه یا توقفی که باید نقطه‌ی پایانی فرایند روانکاوی تلقی شود از دست نمی‌دهد. در این دیدگاه دوم، فرایند روانکاوی در بُعد دیگری به انتها

می‌رسد: بُعدِ رانه. از این‌رو- همان‌طور که اظهارات پایانی سمنیار یازدهم می‌گویند- قبل از این‌که این بُعد به روی سوژه گشوده شود، سوژه باید ابتدا به «محدوده یا حدی که در آن، به‌عنوان میل، مقید شده است» برسد و سپس آن را درنوردد. (7)

در نتیجه، می‌توانیم شمای تقریبی‌ای ایجاد کنیم که در زمینه‌ی دشوار بحث لاکان از اخلاق راهنمای‌مان باشد. اخلاق سنتی- از ارسطو تا جرمی بنتام- در این جنبه از میل باقی می‌ماند( اخلاق قدرت، اخلاق خدمات اجناس که چیزی از این دست است: «تا آنجا که به امیال مربوط می‌شود، دیرتر به سراغ‌شان بروید، منتظرشان بگذارید). (8) کانت نخستین کسی بود که بُعد میل را درون حوزه‌ی اخلاق وارد کرد و آن را به «وضعیت نابش» رساند. با وجود این، این گام با تمام اهمیتی که داشت، نیازمند گام «مکمل» دیگری است که کانت- لاقلاً از نظر لاکان- آن را بر نمی‌دارد: گامی که به آن سوی میل و منطق‌اش، به قلمرو رانه می‌رسد. از این‌رو «پس از نقشه‌نگاری از سوژه در ارتباط با ابژه‌ی a میل، تجربه‌ی خیال‌پردازی بنیادین به رانه تبدیل می‌شود». (9)

کانت تا آنجا که به بازپرسی لاکان از اخلاق مربوط می‌شود، مهم‌ترین مرجع فلسفی لاکان است. مرجع دیگر لاکان در این مورد- مرجعی کاملاً متفاوت با اولی- تراژدی است. این دونقطه‌ی ارجاع، پس‌زمینه‌ی اساسی این کتاب را تشکیل می‌دهند، که- با قرائت کانت، لاکان و چند اثر ادبی- در جستجوی طرح‌کلی‌نمایی از آن چیزی است که مایل‌ام نامش را «اخلاق امر واقعی» بگذارم. اخلاق امر واقعی اخلاقی نیست که به سمت امر واقعی جهت‌گیری کرده باشد، اما تلاشی است برای بازاندیشی اخلاق با بازشناسی و تصدیق بُعد امر واقعی (به معنای لاکانی کلمه) همان‌طور که خود پیشاپیش در اخلاق عمل می‌کند.

اصطلاح اخلاق اغلب برای اشاره به هنجارهایی به‌کار می‌رود که میل را مقید و محدود یا «مهار» می‌کنند- هنجارهایی که قصد دارند شیوه‌ی رفتار ما (یا بگوییم، «سلوک و اخلاق» علمی) را از همه‌ی مازادها عاری نگه دارند. با وجود این، این فهم از اخلاق از تصدیق این امر که اخلاق ماهیتاً امری مازاد است، ناتوان است؛ از تصدیق این‌که مازاد یکی از مولفه‌های اخلاق است که به سادگی نمی‌توان حذفش کرد طوری که خود اخلاق همه‌ی معنایش را از کف ندهد. در حالی‌که زندگی تحت سیطره‌ی «اصل واقعیت» است، اخلاق به نسبت «مسیر هموار رخدادها»، همواره به‌مثابه‌ی امری مازاد پدیدار می‌شود، هم‌چون «وقفه‌ای» مزاحم.

اما این پرسش باقی می‌ماند که چرا من در این تلاش نظری به دنبال «اخلاق امر واقعی» ام. با اصطلاحات لاکان و طبق فهم او از پیدایش مدرنیته، رکود و افول گفتار ارباب، گفتار اخلاق را به بن‌بست می‌کشاند. شاید توصیه و شعار اخلاقی پشتِ گفتار ارباب به بهترین شکل در مصرعی از ژوونل صورت‌بندی شده باشد: ( " et propter vitam vivendi summum creds nefas animam praefere pudori " perdre causas" ترجیح زندگی بر شرافت را بزرگترین همه گناهان به حساب آرید؛ از دست دادن همه‌ی آنچه که به زندگی ارزش زیستن می‌دهد به خاطر خودِ زندگی، این را هم بزرگترین همه‌ی گناهان به حساب آرید) نسخه‌ی دیگر این عقیده در پل کلودل هم یافت می‌شود: «غمگنانه‌تر از از دست دادنِ زندگی، از دست دادنِ دلیلِ زندگی کردن است». لاکان در «کانت همراه با ساد» برگردان خودش از این شعار اخلاقی را مطرح می‌کند: «میل؛ آنچه میل نامیده می‌شود، کافی است تا دریابیم بزدل بودنِ زندگی را بی‌معنی می‌کند» (10) به نظر می‌رسد مدرنیته جز این توصیه و شعار لوس و آبکی هیچ بدیلی در برابر گفتار ارباب پیشنهاد نمی‌کند: «بدترین چیزی که آدمی می‌تواند از دست بدهد خودِ زندگی است». این شعار هم فاقد نیروی مفهومی و هم فاقد قدرت «به حرکت واداشتن» است. این فقدان، به نوبه‌ی خود، یکی از عواملی است که گفتارهای سیاسی‌ای را که علناً مدعی بازگشت به «ارزش‌های سنتی‌اند»، بیش از حد فریبنده و اغواگر می‌کند؛ از طرفی این فقدان بخش قابل توجهی از وحشت افسون‌کننده‌ای که توسط «افراط‌گراها» و «متعصبین» ایجاد می‌شود را توضیح می‌دهد، آنهایی که چیزی بیشتر از مردن برای آرمان‌های‌شان نمی‌خواهند.

این کتاب تلاشی است در راه تدارک چارچوبی مفهومی برای آن اخلاقی که از پذیرش اخلاقی مبتنی بر گفتار ارباب سرباز می‌زند، اما به همان نسبت گزینه‌ی اخلاقی نابسندگی «(پست) مدرن» مبتنی بر تقلیل افق غایی امر اخلاقی به «خودِ زندگی فرد» را هم نمی‌پذیرد.

پانویس‌ها:

1. متن‌های متعددی در آثار فروید وجود دارند که همین ایده را بیان می‌کنند. برای نمونه، در *ایگو و اید*، با این سطر مواجه می‌شویم: «از آنجایی که کودک یکبار تحت اجباری برای اطاعت از والدینش بوده است، بنابراین ایگو تابع دستور مطلق سوپرایگوش می‌شود». *درباره‌ی فراروانشناسی*، در

Harmondsworth: Penguin 1955 (The Pelican Freud Library, vol.11), p. 389.

2. «مردم در تمامی دوران‌ها بیش‌ترین بها را به اخلاق داده‌اند، چنان‌که گویی آن‌ها انتظار داشته‌اند اخلاق مشخصاً و به‌طور خاص بتواند نتایج به‌ویژه مهمی برای‌شان به بار آورد. و در واقع اخلاق با موضوعی سروکار دارد که می‌توان به سادگی آن را هم‌چون دردناک‌ترین نقطه در هر تمدنی در نظر گرفت. بنابراین،

اخلاق باید به‌مثابه‌ی تلاشی درمانی مدنظر قرارگیرد- به‌مثابه‌ی تلاشی برای دست‌یابی به چیزی- به‌وسیله‌ی فرمانی از سوپرایگو- که تاکنون به‌وسیله‌ی هیچ فعالیت فرهنگی دیگری به آن دست نیافته‌ایم.» زیگموند فروید، تمدن و ناخسندی‌های آن، در

in Civilization, Society and Religion 1987 (The Pelican Freud Library, vol. Harmondsworth: Penguin 1 987 (The Pelican Freud Library, vol. 1 2 ) p. 336.

3. Jacques Lacan, The FoUT Fundamental Concepts of Psycho-Analysis, Harmondsworth: Penguin 1987 [1979], p. 276.

4. See Slavoj Zizek, The Indivisible Remainder: An Essay on Schelling and Related MaUers, London and New York: Verso 1996, p.173 .

5. Lacan, The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis, p. 275.

6. Jacques Lacan, The Ethics of Psychoanalysis, London: Routledge 1992, p.5 31.

7. Lacan, The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis, p. 276. Translation modified.

8. Lacan, The Ethics of Psychoanalysis, p. 315.

9. Lacan, The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis, p. 273.

10. 'Kant with Sade ', October 51 (Winter 1989 ) , Cambridge, MA: MIT Press, p. 68 .

این متن ترجمه‌ای است از :

*Ethics of the Real :Kant Lacan*, Alenka Zupancic, p1-13.

\*\*\*

چرا ارزشش را دارد که بر سر کانت بچنگیم؟

اسلاوی ژیزک

هنگامی که در بحث‌های اخلاقی- سیاسی امروز کسی نام امانوئل کانت را به زبان می‌آورد، نخستین چیزی که به ذهن تداعی می‌شود البته همان دفاع لیبرالی پُست-کمونیستی از «بازگشت به کانت» با تمامی نسخه‌های مختلفش است- از هانا آرنت تا یورگن هابرماس، از نئولیبرال‌هایی چون لوک فری و جان راولز تا نظریه‌پردازان «مدرنیته‌ی دوم» نظیر اولریش بک. باوجود این، قمار بنیادین لاکان در «کانت همراه با ساد» این است که کانت دیگری؛ کانت غریب‌تری وجود دارد که لاکان ادعا می‌کند در تاریخ تفکر، انقلاب اخلاقی او، نقطه شروعی بود که به کشف ناخودآگاه توسط فروید منجر شد: کانت نخستین کسی بود که بُعد «ورای اصل لذت» را ترسیم و تعیین کرد.

کسی که اندکی و به طرزی مبهم با لاکان آشنا شده است احتمالاً در برخورد با او، نخستین چیزی که به ذهنش خطور می‌کند، این است: «اوه، آره، کسی که در تقابل با کوگیتوی استعلایی سنتِ دکارتی و کانتی، قاطعانه مدعی مرکززدایی سوژه شد...» در این جا تصویری که از لاکان وجود دارد، پیشاپیش تصویری معیوب است. براساس تز لاکان، سوژه‌ی مرکززده‌ی ناخودآگاه فرویدی، چیزی جز کوگیتوی دکارتی نیست که در سوژه‌ی استعلایی کانتی رادیکال‌تر شده است- اما چنین چیزی چگونه ممکن است؟ این «مرکز زدایی» بدنام فرویدی چیست؟ شاید تعریف به ظاهر غیر عادی و نامتعارفی از فلسفه‌ی طبیعت هگل ( که طبق آن، یک گیاه هم چون حیوانی با روده‌هایی(امعاء و احشامی) بیرون از بدنش تعریف می‌شود) به موجزترین شکل ممکن، مقصود و معنای «مرکز زدایی» سوژه را برساند. اجازه دهید برای فهم این مسأله از والکیری واگنر کمک بگیریم. جایی که وُتان، خدای قادر و متعال، میان احترامی که برای پیوند مقدس زناشویی قائل است( پیوندی که همسرش فریکا از آن حمایت و دفاع می‌کند) و حس تحسین و ستایشی که نسبت به قدرت عشق آزاد دارد ( حسی که برونهیلده، معشوق سرکش و عاصی‌ش از آن دفاع می‌کند) در شکافی گیر افتاده است. زمانی که زیگموند شجاع، پس از گریختن با زیگلینده‌ی زیبا، همسر هاندینگ ستمگر، مجبور می‌شود در دوئلی رویاروی هاندینگ قرار گیرد، برونهیلده از دستور صریح وتان تخطی می‌کند (یعنی دستوری که طبق آن زیگموند باید در مبارزه کشته شود). برونهیلده، در دفاع از نافرمانی‌اش مدعی می‌شود که با تلاش برای کمک به زیگموند او عملاً خواست حقیقی و انکار شده‌ی خود وُتان را محقق کرده است- از یک جهت، او چیزی جز بخش «واپس‌رانده و سرکوب‌شده‌ی» وُتان نیست، جزئی که وتان مجبور بود از آن چشم‌پوشی کند تا در تصمیم‌گیری‌اش به فشار فریکا تن دهد. قرائتی یونگی در این مورد ممکن است ادعا کند فریکا و برونهیلده ( همین‌طور دیگر خدایان پایین‌مرتب و فرودست پیرامون وُتان) صرفاً مؤلفه‌های لیبیدوئی متفاوتِ شخصیت وُتان را در واقعیت بیرونی محقق می‌کنند (بیرونی می‌سازند): فریکا به‌عنوان مدافع زندگی خانوادگی مبتنی بر قواعد و مقررات، نماینده‌ی سوپرایگوی اوست، درحالی که برونهیلده با دفاع

پرشور از عشق آزاد، شور و اشتیاق عشقی بی‌قید و بند و تان را بازنمایی می‌کند... باوجود این، برای لاکان، پیشاپیش گفتن اینکه برونهیلده و فریکا مؤلفه‌های روان و تان را «بیرونی می‌سازند» نوعی گزافه‌گویی است: «مرکززدایی» سوژه امری اصیل و برسازنده است: «من» از همان ابتدا «بیرون از خودم قرار دارم»؛ گونه‌ای تکه‌بندی یا سرهم‌بندی (bricolage) مؤلفه‌های بیرونی. و تان صرفاً سوپرایگوش را در فریکا «برون (فرا)فکنی» نمی‌کند، فریکا خودش سوپر ایگوی اوست، درست همان‌طور که هگل مدعی است یک گیاه حیوانی است که روده‌هایش بیرون از بدنش و به شکل و هیئت ریشه‌هایی در خاک قرار دارند. (1)

صورت‌بندی هگلی همچنین - و مخصوصاً - در مورد نظم (نظام) نمادین هم صدق می‌کند. نوعی روده‌های معنوی/روحانی حیوان انسانی بیرون از خودش: جوهر معنوی/روحانی وجود من، این ریشه‌هایی که از آن‌ها غذای معنوی‌ام را به دست می‌آورم، بیرون از من قرار دارند و در نظم نمادین مرکززدوده تجسم یافته‌اند. از این‌رو، به صورتی معنوی، آدمی و سوسه می‌شود بگوید، انسان حیوانی باقی می‌ماند که در جوهری بیرونی ریشه دارد - یکی از رؤیاهای ناممکن زمانه‌نویی، دقیقاً تبدیل انسان به حیوانی روحانی/معنوی است، حیوانی که آزادانه بدون این که هیچ نیازی به ریشه‌های جوهری بیرون خودش داشته باشد، درفضایی معنوی شناور است. وودی آلن پیش از فشار ناشی از جدایی رسوایی برانگیزش از میا فارو، مجموعه‌ای از نمایش‌های عمومی تولید می‌کرد، او در آن زمان، در «زندگی واقعی» خودش، هم‌چون شخصیت‌های نوروتیک و منززل مرد فیلم‌هایش رفتار می‌کرد. بنابراین آیا باید این‌طور نتیجه بگیریم که «او خودش را درون فیلم‌هایش جای داده بود؟»، این که شخصیت‌های اصلی مرد فیلم‌هایی او، نیمه‌ی پنهان سیمای خود او هستند؟ نه؛ نتیجه‌ای که باید گرفت دقیقاً عکس این است: او در زندگی واقعی‌ش، با الگوی مشخصی که در فیلم‌هایش ساخته و پرده‌پرده بود هم‌هویت و اینهمان شده بود و از آن کپی‌برداری می‌کرد - به عبارت دیگر، این خود «زندگی واقعی» است که از الگوهای نمادین و سمبولیکی که به شکل نابشان در هنر تجلی می‌یابند تقلید می‌کند. این همان چیزی است که لاکان از مرکززدایی سوژه مدنظر داشت. از طرفی، فهم پیوند میان این سوژه‌ی مرکز زدوده و سوژه‌ی استعلایی کانتی چندان دشوار نیست: ویژگی کلیدی‌ای که این دو را یکی می‌کند این واقعیت است که هر دو ی آن‌ها از هرگونه محتوای جوهری‌ای تهی شده‌اند. کانت در نقد عقل ناب، این پارادکس مربوط به کوگیتو را در ناب‌ترین شکل‌اش، این‌طور خلاصه می‌کند: «در ناب‌ترین تفکر (فکر) خودم، من همان وجود و هستی خودم هستم، [ich bin das Wesen selbst]، باوجود این، هیچ بخشی از این وجود به من و در نتیجه به تفکر داده نشده و تعلق



نمی‌گیرد». بنابراین، در نقطه‌ی منحصر به فردی به نام کوگیتو، که هم‌چون فصل مشترک و تلاقی میان وجود و تفکر است، من هردوی این‌ها را از دست می‌دهم: تفکر را به این خاطر از دست می‌دهم که در این نقطه هرگونه محتوایی از دست می‌رود، و وجود را به این خاطر از دست می‌دهم که همه‌ی وجود ایزکتیو- متعین در این نقطه در تفکر ناب تبخیر می‌شود- و برای لاکان، این خلاء، همان سوژه‌ی میل مدنظر فروید است.

**اخلاقِ امرواقعی** آلنکا زوپانچیک بر روی پیامدها و نتایج اخلاقی غیرمنتظره‌ی این اعلان و حکم مدرن درمورد سوژکتیویته تمرکز می‌کند، حکمی که به انفصالی رادیکال میان اخلاق راستین و قلمرو مربوط به خیر منجر می‌شود. در این مورد لاکان طرف کانت و در تقابل با اخلاق فایده‌محور و هم‌چنین اخلاق استاندارد مسیحی است: تلاش برای بنیان‌نهادن اخلاق برپایه‌ی محاسباتی مربوط به لذات و منافع ( این که در بلند مدت، ارزشش را دارد که به صورتی اخلاقی رفتار کنیم و به‌میانجی نیروی عادت، این تصمیم فایده‌محورانه به «طبیعت دوم» ما تبدیل می‌شود، طوری که ما پس از آن به شیوه‌ای خودانگیخته و بدون آگاهی از محاسبات لذت پشت این رفتار، به صورتی اخلاقی رفتار می‌کنیم) یا برپایه‌ی گسترش این محاسبات تا آنجا که مبادله‌ی پیمان با خودِ خدا را هم دربرگیرد، تلاشی نادرست است ( چیزی از این دست: اخلاقی بودن ارزشش را دارد، زیرا اگرچه ممکن است به‌خاطر این کار در این زندگی رنج و عذاب ببینیم اما پس از مرگمان آن طور که شایستگی‌اش را داریم به ما پاداش داده خواهد شد). برای لاکان و هم‌چنین برای فروید - سوژه‌ی انسانی نه‌تنها از آن چیزی که گمان می‌کند اخلاقی‌تر است، بلکه از آنچه خودش باور دارد هم بارها اخلاقی‌تر است: ما اعمال اخلاقی را به‌خاطر وظیفه انجام می‌دهیم، حتا اگر (به اشتباه) فکر کنیم این اعمال را برحسب برخی محاسبات فایده‌محورانه یا با گوشه‌چشمی به پاداشی در آینده انجام می‌دهیم. یان الستر با شروع از پروبلماتیک تحلیلی نظریه‌ی انتخاب عقلانی، به همان «فاکت باقی‌مانده‌ی مجهول» می‌رسد:

انگیزه‌های مردم را منفعت شخصی خودشان و هنجارهایی که بر آن صحنه می‌گذارند تعیین می‌کنند. هنجارها به نوبه‌ی خود تا حدودی توسط نفع شخصی شکل می‌گیرند، زیرا مردم اغلب به هنجارهایی که از آن‌ها حمایت و طرفداری می‌کنند پایبند می‌مانند. اما هنجارها را تماماً نمی‌توان به این گفته که از نفع شخصی نشات می‌گیرند تقلیل داد، دست‌کم، نه با این مکانیسم و ساز و کار مشخص. باقی‌مانده‌ی مجهول،

فاکتی بی‌رحم است، لاقل برای موجود یا وجود زمانی. (2)

خلاصه این‌که، چرخه‌ی فایده‌محورانه- حتا پالوده و خالص‌ترین چرخه، که در آن فرمانبرداری من از هنجارهای اخلاقی تنها از محاسبه‌ای ایگوئیستی نشأت نگرفته است، بلکه از حس رضایتی هم ناشی می‌شود که من از آگاهی به سهم خودم در سعادت همه‌ی انسان‌ها به‌دست می‌آورم - هرگز کامل نمی‌شود؛ فرد باید همواره Xای را اضافه کند، همان «باقی‌مانده‌ی مجهول و ناشناخته»، که البته، همان ابژه‌ی a لاکانی است: ابژه-علتِ میل. برای لاکان در این معنای دقیق، اخلاق درنهایت، اخلاقِ میل است- به عبارت دیگر، قانون اخلاق کانتی، دستوری از جانب میل است. به بیان دیگر، آنچه لاکان با رادیکال‌سازی درونی پروژه‌ی کانتی انجام می‌دهد، نوعی «نقد میل ناب» است: برخلاف کانت که از نظرش ظرفیت ما برای میل ورزیدن تماماً «پاتولوژیک» است (زیرا همان‌طور که خودش مدام تاکید می‌کند، هیچ پیوند پیشینی‌ای میان یک ابژه‌ی تجربی و لذتی که این ابژه در سوژه تولید می‌کند وجود ندارد) لاکان ادعا می‌کند که یک «قوه یا نیروی ناب میل» وجود دارد، زیرا میل واجد ابژه‌ای غیرپاتولوژیک است، ابژه-علتی پیشینی- این ابژه، البته، همان چیزی است که لاکان نامش را ابژه‌ی a می‌گذارد. حتا ایگوئیستی‌ترین مبادله‌ی محاسبه‌شده‌ی منافع، می‌بایست بر ژست/حرکت نخستینی متکی باشد که با این اصطلاحات نمی‌توان توضیحش داد، با این ژست/حرکت بنیادین دادن، ژست/حرکت هدیه‌ای ازلی و نخستین (همان‌طور که دریدا می‌توانست این‌طور بگوید) که نمی‌توان برحسب منافع پیش‌رو توضیحش داد.

پیامد بیشتر این توفیق و موفقیت کلیدی این است که عمل اخلاقی راستین باید از ایگو-ایده‌آل (قانون خیر همگانی) و هم‌چنین از سوپرایگو، یعنی مکمل و مازاد وقیحش متمایز شود. برای لاکان، سوپرایگو عاملیت اخلاقی نیست، زیرا گناهی که او بر سوژه تحمیل می‌کند دقیقاً نشانه‌ی بی‌برو برگشت این واقعیت است که سوژه «برای پیروی از میل‌اش از وظیفه‌اش دست کشیده و چشم‌پوشی کرده است». یک نمونه از پیامدهای این امر در سیاست- شاید نمونه‌ای دور از انتظار- را در نظر بگیرید: این بخش شدن به ایگو-ایده‌آل و سوپرایگو را می‌توان در پارادکس بنیادین سوسیالیسم مبتنی بر خود-مدیریت در یوگسلاوی سابق تشخیص داد: ایدئولوژی رسمی همواره در تلاش بود تا فعالانه مردم را متقاعد کند که در فرایند خود-مدیریت مشارکت کنند، تا اختیار شرایط زندگی‌شان را، بیرون از ساختارهای دولتی و حزب «بیگانه شده»، خودشان به‌دست گیرند، رسانه‌های رسمی بی‌تفاوتی و گریختن به زندگی خصوصی را در میان مردم تقبیح می‌کردند و ...- باوجود این، دقیقاً چنین رویدادی بود، یعنی یک سازمان‌دهی و مفصل‌بندی حقیقی خود-مدیریتی، که رژیم بیش از هر چیزی از آن می‌ترسید. مجموعه‌ی کاملی از نشانه‌های نانوشته‌ای که در میان احکام رسمی وجود داشت حاکی از آن بود که آن توصیه‌ی ایدئولوژی رسمی، نمی‌خواست دقیقاً و

مو به مو همه‌ی احکام و فرمان‌هایش جدی گرفته شود، آنچه رژیم واقعا می‌خواست نگرشی کلبی‌مسلکانه در قبال ایدئولوژی رسمی بود- بزرگترین فاجعه‌ای که می‌توانست برای رژیم رخ دهد این بود که ایدئولوژی‌اش توسط سوژه‌هایش بیش از حد جدی گرفته شود و در واقعیت محقق شود. و در سطحی متفاوت، آیا چیزی از همین دست درباره‌ی توصیه‌ی معماری-امپریالیستی کلاسیک که کشورهای مستعمره را مجبور می‌کرد نقش ستمگرانی «متمدن» را برای‌شان ایفا کنند، صدق نمی‌کند؟ آیا این حکم از درون توسط اذعان و اقراری «هوشمندانه» به این که مردم استعمارشده به‌صورتی رازگونه و تقلیل‌ناپذیر «دیگری‌اند»، تحلیل نرفته است؟ اقرار به این که هرچقدر هم آن‌ها به سختی تلاش کنند هرگز موفق نخواهند شد؟ این فرمان و حکم نانوشته‌ی سوپرایگو که زیر پای موضع‌گیری رسمی ایدئولوژیک را خالی می‌کند، مشخص می‌کند که چطور در تقابل با حق بدنام حفظ تفاوت‌ها- یعنی حق حفظ هویت فرهنگی خاص فرد - درعوض، باید قاطعانه بر حق همسانی به‌عنوان «حق بنیادین ستمدیدگان» پافشاری کنیم: هم‌چون خود-مدیریت یوگسلاوی سابق، کشور ستمگر استعمارگر نیز بیش از همه از تحقق خواست رسمی ایدئولوژیک خودش هراس دارد.

پس چگونه می‌توان از این درهم‌تنیدگی باطل خیر و مازاد و مکمل و قیچ‌اش خلاص شد؟ اجازه دهید صحنه‌ی پایانی نخستین تولید عظیم هالیوودی درباره‌ی جنگ بوسنی را به یادآوریم، به **سارایوو خوش آمدید**، فیلمی که یک شکست بود (و اتفاقاً، فیلمی که آنکا زوپانچیک شدیداً از آن نفرت دارد). در این صحنه، با نمایی با کم‌ترین میزان حس همدردی، مادر بوسنیایی ازپادراآمده از دختر دوست‌داشتنی‌اش چشم‌پوشی می‌کند؛ او برگه‌ای را امضا می‌کند که مسئولیت کامل دخترش را به یک روزنامه‌نگار انگلیسی می‌دهد که می‌خواهد سرپرستی او را به عهده بگیرد. عمل‌اعلای عشق مادری در این جا دقیقاً به‌مثابه‌ی ژست برشتی چشم‌پوشی از پیوند مادری است- چشم‌پوشی‌ای مبتنی بر این که در محیطی راحت در انگلیس، دخترش بخت بیشتری برای زندگی بهتر نسبت به بوسنی جنگ‌زده خواهد داشت. هنگامی که او ویدئویی از دخترش می‌بیند که درحال بازی در باغی با دیگر بچه‌های انگلیسی است، فوراً درمی‌یابد که دخترش در انگلستان شاد است، وقتی در آخرین مکالمه‌ی تلفنی‌شان دختر ابتدا حتا وانمود می‌کند که دیگر زبان بوسنیایی نمی‌داند، مادر، به عبارتی می‌توان گفت، شست‌اش خبردار می‌شود. این صحنه را هم‌چنین باید به‌مثابه تفسیری انتقادی بر رویکرد بشردوستانه‌ی غربی قرائت کرد، صحنه‌ای که ابهام و دوپهلویی این رویکرد را آشکار می‌کند: این صحنه به روایت ساده‌ی روزنامه‌نگار انگلیسی خوبی که تنها می‌خواهد کودکی بوسنیایی را از کشور جنگ‌زده‌اش

نجات دهد و با تروریست‌های بوسنیایی و هم‌چنین بوروکراسی دولتی بوسنیایی‌ای بجنگد که آزادسازی و انتقال کودکان برایش معادل تسلیم شدن و خیانت است (یعنی انجام وظیفه‌ی پاکسازی قومی برای صرب‌ها) پیچ و تاب متفاوتی می‌دهد. فیلم با چرخش نهایی‌اش، به شرح بازتاب انتقادی‌ای بر آنچه ظاهراً قرار است در آن نقطه باشد تبدیل می‌شود: حکایت بشردوستانه‌ی روزنامه‌نگاری که با نجات یک انسان (یک کودک) از جهنم جنگ بوسنی، وظیفه‌ی اخلاقی‌اش را انجام می‌دهد- از یک جهت، حق با افسر بوسنیایی‌ای است که ادعا می‌کند انتقال کودکان عیناً همان تسلیم‌شدن است: چنین اعمال بشردوستانه‌ای نهایتاً با محروم کردن بوسنیایی‌ها از فرزندانشان وضعیت را بدتر می‌کنند... بنابراین، در مواجهه‌ی نهایی میان روزنامه‌نگار و مادر، این مادر است که برخلاف روزنامه‌نگار ژست / حرکت اخلاقی را انجام می‌دهد، روزنامه‌نگاری که خود همان رفتار بشردوستانه و از روی نگرانی‌اش، نهایتاً امری غیراخلاقی است.

اجازه دهید، به همین حرف‌ها برای نشان دادن اینکه کتاب آلنکا زوپانچیچ یک رخداد فلسفی اصیل است، و نه صرفاً یک رخداد فلسفی، که مداخله‌ی اساسی و بسیار مهمی در مباحث اخلاقی-سیاسی امروز، بسنده کنیم. پس آیا نتیجه‌ای که باید گرفت این است که من احترام و تحسین بیش از اندازه‌ای برای کتاب آلنکا فائل‌ام؟ به هیچ وجه: چنین دیدگاه ستایش‌گرانه‌ای همواره موضع راحت و آسوده‌ی برتری نسبت به مؤلف را پیش‌فرض می‌گیرد: من خودم را هم‌چون کسی که می‌تواند از بالا به نویسنده نگاه کند تصور می‌کنم، و خیرخواهانه حکمی مساعد درباب کیفیت کار او صادر می‌کنم. برای فیلسوفی دوست و همیار، یگانه نشانه‌ی احترام حقیقی، نوعی نفرت حسادت‌گونه است- چیزی از این دست: چطور خود من به حرف‌هایی که نویسنده می‌زند نرسیدم؟ بهتر نبود نویسنده قبل از این که این کتاب را بنویسد گوش را گم کرده بود و به درک رفته بود، تا نتایج کارش نمی‌توانستند آرامش خودبینانه و آسوده خاطر مرا به هم بزنند؟ باید اذعان کنم که اغلب، حین خواندن دست‌نوشته‌های این کتاب، در من نوعی حس آگاه‌په‌ی همراه با حسادت و خشم به وجود آمد، نوعی حس تهدیدشدن هسته‌ی وجودم در مقام یک فیلسوف، وحشت‌زده از زیبایی و قدرت ناب آنچه تاکنون خوانده بودم، شگفت‌زده از این که چگونه چنین تفکر اصیلی هنوز در زمانه‌ی ما ممکن است، این بزرگترین ستایشی است که می‌توانم از کتاب آلنکا بکنم. پس اجازه دهید، به این نتیجه برسم که- بدون این که به‌نوعی نقش «آموزگار و مربی» آلنکا را برای خودم قائل شوم - من فروتنانه از این که بتوانم در مجموعه‌ای از پروژه‌های مشترک با او همکاری کنم احساس افتخار خواهیم کرد. اگر کتاب آلنکا به یک کتاب مرجع کلاسیک تبدیل نشود، تنها نتیجه‌ای که می‌توان گرفت این است که آکادمی ما در دام نوعی اراده و خواست مبهم خودویرانگری افتاده است.

1. See G.W.F. Hegel, *Enzyklopiidie der philosophischen Wissenschaften*, Hamburg:

*Felix Meiner Verlag 1959, para. 348.*

2. Jon Elster, *The Cement of Society: A Study of Social Order*, New York and

Cambridge: Cambridge University Press

