

■
■

دائرة المعارفِ روانکاوِي

فروید- لکان

طرح مقدماتی

جلد اول

الف

کرامت مؤللی



نشرنی

فهرست مطالب

۷	«خسی در میقات»
۱۳۶	از همین نویسنده
۱۳۷	آرزومندی (Desire / Begierde / désir)
۱۶۸	آشناغریبی (Uncanny / Unheimliche / inquiétante étrangeté)
۱۷۵	آنِ مُسْتَبْتَر (Id / das Es / le ça)
۱۹۱	اُتِیْسِم (Autism / Autismus / autisme)
۲۳۰	إِجَابَت (Affirmation / Bejahung / affirmation)
۲۳۴	احساس گناه (Guilt feeling / Schuldgefühl / sentiment de culpabilité)
۲۴۸	احوال و انفعالات (Affect / Affekt / affect)
۲۸۲	اخلاق روانکاوی (Ethics / Ethik / éthique)
۳۳۰	استروکتورالیسم (Structuralism / Structuralismus / structuralisme)
	استعاره و مَجاز (Metaphor and metonymy / Metapher und Metonymie / métaphore
۳۶۰	(et métonymie)
۳۷۳	اسکیزُوفرنی (Schizophrenia / Schizophrenie / schizophrénie)
۳۸۶	اسم دلالت (دالّ) (Signifier / Signifikant / signifiant)

٤٠٩.....	(Real / Reale / réel) امر واقع
٤٥٣.....	(Transference / Übertragung / transfert) انتقال قلبی
٤٧٥.....	(Identification / Identifizierung / identification) انطباق هویت
٤٩٢.....	(Splitting of the ego / Ichspaltung / clivage du moi) انفصام مِنِ نفسانی
	Division of the subject / Spaltung des Subjekts) انقسام فاعل نفسانی
٤٩٦.....	(/ division du sujet
٥١٣.....	مراجع و منابع
٥٢٣.....	اصطلاحات
٥٢٧.....	أعلام

«خسی در میقات»

مُعضل زبان

زبان و فرهنگ چنان در بطن یکدیگر تنیده‌اند که در صورت انفکاک ماهیت واقعی خود را از دست می‌دهند. در اکثر کشورها یادگیری زبان‌های خارجی همواره با آشنایی مبسوط با فرهنگ مربوطه همراه می‌باشد. وضع در کشور ما متفاوت بوده در زمینه کار ترجمه ضایعات فراوانی به‌بار آورده است. معنای کلی الفاظ را می‌توان به راحتی در فرهنگ‌های لغت یافت، الفاظی که معمولاً فقط به ارائه معادل تحت‌اللفظی آنها اکتفاء شده‌است. غافل از اینکه هر لفظ و واژه‌ای به چیزی بیش از اینها دلالت دارد. زیرا نه تنها دارای صورت صوتی و آهنگی منحصر به فرد می‌باشد که حاکی از تعلق آن به «طیفی» خاص از الفاظ مشابه است بلکه همواره دلالت نهایی خود را در بطن کلی جمله و به لحاظ فرهنگ خاصی که زیربنای آن را تشکیل می‌دهد پیدا می‌کند. حوزه کاربرد آن نیز به لحاظ اینکه علمی، آموزشی، حکایی، ادبی، افسانه‌ای، تاریخی یا هنری ... باشد در دلالت آن سهمی بسزا دارد. لذا در ممالک پیشرفته دنیا مترجم نه تنها فقط مُجاز به ترجمه به زبان مادری خویش است بلکه از حوزه تخصصی خود نیز تجاوز نمی‌کند، حوزه‌ای که طی سال‌های مدید در آن کفایت لازم را به دست آورده باشد. فاکتر، پروست، چامسکی یا لکان را کسانی ترجمه می‌کنند که به عنوان متخصصین آنها به حساب می‌آیند و حجیت خود را در زمینه مربوطه به اثبات رسانیده‌اند. به علاوه دسترسی نه به معنا بل به دلالت واقعی جملات و الفاظ ایجاب می‌کند که مترجم شناختی مبسوط به کل زبان مبداء داشته باشد، یعنی نه تنها به زبان مکتوب بلکه به وجوه

دیگر زبان نیز بدان نحو که به طور زنده توسط افراد جامعه به کار گرفته می شوند آشنایی کافی داشته باشد. منظور افرادی است که نسبتی حضوری و نه حصولی و اکتسابی نسبت به زبان خود داشته دارای رابطه‌ای قلبی با آن هستند. این وضع غالباً در کشور ما متفاوت است.

قبل از همه لازم است این نظر ساده‌اندیشانه را کنار بگذاریم که زبان تنها وسیله‌ای ارتباطی است. این برداشت به اواخر قرن نوزدهم اروپا بازمی‌گردد، به زمانی که به نام اعتقاد جزمی به علوم دقیقه بر آن بودند که زبان را واجد ساختمانی نزدیک به فرمول‌های ریاضی کرده آن را با وضوح و منطقی قاطع در خدمت بیان تیّات افراد جامعه بگذارند^۱. خوشبختانه برداشت ارتباطی زبان در نهایت با بی‌اعتنایی ادبا و نویسندگان غرب مواجه شد و رفته‌رفته محدود به طرز فکری گردید که هم‌اکنون اساس علوم استعلامی و عصبی^۲ را تشکیل می‌دهد. این علوم که طیّ دهه‌های اخیر خصوصیت علمی خود را فدای نوعی ایدئولوژی غیرتحقیقی کرده‌اند انسان را به حدّ سلسله‌اعصاب و دستگاه عصبی او تنزّل داده همچنان به زبان نیز نظری غیرمؤثّق دارند. حوزه‌ای از زبان‌شناسی نیز که در پی پرسش از زبان به لحاظ اصول و تحقیقات علوم عصبی بود به تدریج با سعه صدری که در نحوه پرسش خود پیدا کرد از این ایدئولوژی فاصله گرفت. گواه آن تحقیقاتی است که طیّ ده پانزده سال اخیر دانشمندان برجسته‌ای چون نوآم چامسکی، آندرنّا مورو، رابرت پرویک، ریچارد کین و برخی دیگر در این زمینه منتشر کرده‌اند، تحقیقاتی که گاه در متن کتاب حاضر بدانها اشاره شده است. گرچه در اینجا شرح این تحقیقات از حوصله بحث ما خارج است ولی شاید بی‌فایده نباشد به این امر اشاره کنیم که محققین زبان‌شناسی امروزه نظریه ارتباطی را به کلی کنار گذاشته‌اند^۳.

زبان تکلم قبل از همه حاکی از نسبت و رابطه‌ای است که هر قوم و ملّتی با عالم و آدم دارد. این نسبت چندان عمیق و ریشه‌دار است که نمی‌توان آن را به آنچه به لحاظ

۱. ن. ک.: مولّی، کرامت، نوپولوژی تمّتا (منطق و هندسه موضعی)، کارنامه کتاب، ۱۴۰۱؛ بالاخصّ مبحث مربوط به منطق فرگه.

2. Cognitive-neurosciences

3. Cf. Fitch WT. *Animal cognition and the evolution of human language: why we cannot focus solely on communication*. Philos. Trans. R. Soc. Lond. B. Biol. Sci. 2020.

عقلایی و روشنفکری جهان‌بینی خوانده می‌شود تقلیل داد. زیرا نسبت مورد نظر نسبتی است باطنی و قلبی که انسان را ذاتاً فراروی مسئله وجود قرار می‌دهد. این نیست مگر بدان جهت که انسان تنها موجود زنده‌ای است که وجود خود را بر روی کره ارض بر اساس و پایه مرگ درمی‌یابد. بدین معنی که تمام شئون و اطوار زندگی او در پرتو وجود محدود و متناهی او درک و فهم می‌شوند. این مرگ‌آگاهی بدین معنی است که تنها انسان اهل زبان بوده در کلام توطن دارد. چنانکه روانکاوی به ما آموخته زبان خانه و موطن تئمای ماست. به طوری که حافظ آن را به درستی حدیث آرزومندی می‌خواند.

بهترین راه برای درک و فهم یک قوم پاسخ به این پرسش است که چه نسبت و رابطه‌ای با زبان خود دارد. زبان موجودی است زنده که دارای ساحتی است زمانی چون انسان یعنی واجد گذشته، حال و آینده‌ای خاص خود می‌باشد. ناگفته پیداست که این سه بُعد زمانی غیرقابل انفکاک از یکدیگرند. عزل نظر از گذشته تحریف و تقلیل فرد آدمی به موجودی است بی‌جان. زیرا فرد انسانی همواره برخلاف اشیاء و برخلاف آنچه در عالم وحش می‌یابیم موجودی است به مراتب بیش از آنکه در زمان حال از خود نمایان می‌سازد. به عبارت دیگر آدمی موجودی است فاقد هویتی که یک‌بار برای همیشه معین و مشخص شده باشد. چراکه آینده‌اش همان‌قدر در تعیین هویتش دخیل است که گذشته او. اعراض از گذشته به‌همان اندازه مهمل و بی‌ربط است که «حذف» ساحتی از او که به آینده نظر دارد. نزاعی که اذدیرباز در کشور ما میان سنت و تجدد وجود دارد حاکی از امری است بی‌حاصل. چراکه ما را دارای سنت ولی فاقد گذشته کرده‌است. سنت به معنای این نیست که در گذشته‌ای بی‌روح و بی‌جان توقف کنیم. و تجدد نیز بدین معنی نیست که در مقابل غرب خود را ببازیم و هرآنچه را که خود داریم به دست فراموشی بسپاریم. در این صورت جامعه جان و روح پویای خود را از دست می‌دهد و زبانش در حالتی از احتضار باقی می‌ماند. به همین ترتیب چنانکه بعداً خواهیم دید تغییر خط فارسی که گهگاه یکی از مباحث روز را تشکیل می‌دهد کاری خالی از خطر نخواهد بود. چراکه چنین تغییری جوانان و نسل‌های آتی را از گذشته خود بریده بدانها وجودی ناموثق می‌بخشد. همچنین است اصرار در انتخاب معادلات «فارسی» به جای کلماتی که به‌زعم عده‌ای به زبان ما تعلق ندارند. این امر نه تنها موجب تضعیف زبان و تسطیح

تفاوت‌های ظریفی می‌گردد که در میان کلمات به‌ظاهر مترادف وجود دارد بلکه دیر یا زود جوانان را نیز از امکان دسترسی به متون گذشته محروم می‌سازد. همین مسائل بارها در مورد زبان انگلیسی مطرح شده، خواه به‌لحاظ ساده کردن خط و خواه در مورد کلماتی که از زبان لاتین و فرانسوی گرفته شده‌اند. مع‌الوصف علی‌رغم نظر طرفداران این اصلاحات زبان انگلیسی به‌راحتی توانست در عرض چند دهه جای خود را به‌عنوان زبانی بین‌المللی در اقصاء نقاط کره ارض باز کند.

۱. در اینجا به ذکر چند مثال اکتفاء می‌کنم. برای نمونه سال‌هاست که کلمه «ویژه» را در مقابل «خاص» گذاشته‌اند. زیرا به‌نظرشان رسیده که این دو لفظ کاملاً مترادف یکدیگرند. حال آنکه در واقع باعث تسطیح آنها شده تفاوت ظریفی را که میان آنها وجود دارد به باد فراموشی سپرده‌اند. «ویژه» از فعل ویجین (ویژین) کردن بوده بیشتر مقرون به کلمه انگلیسی choice می‌باشد. درحالی‌که «خاص» مترادف لفظ فرنگی special است. یا همچون کودکان «زیاد» را به‌جای «بسیار» به‌کار می‌برند. در صورتی‌که «زیاد» (too یا too many) much) در واقع به‌معنای «بیش از حد و اندازه» است و با «بسیار» تفاوت دارد. همچنین است کلمه «انباشت» که اصولاً به‌معنای «روی هم ریختن بی‌رویه و نامنظم اشیاء» می‌باشد. حال آنکه آن را در معانی مختلفی به‌کار می‌برند که برعکس متناظر بر «گرد هم آوردن و ادغام و ترکیب به روشی اصولی و منظم» هستند. لذا آن را معادلی از برای الفاظ و عباراتی چون «تجمع، تراکم، فراهم آوردن و مدون کردن» می‌دانند. یا بدون توجه به موارد و زمینه‌های مختلف در کاربرد کلمه انگلیسی skill همواره و به‌طور سیستماتیک لفظ «مهارت» را در مقابل آن به‌کار می‌برند. درحالی‌که این کلمه در زبان اصلی بنا بر مقتضیات متفاوت به‌معنای «صلاحیت، فوت و فن، چم‌وخم کار، قیلق و به‌اصطلاح لیم کار و حُسن استعداد در انجام کار و عملی خاص» به‌کار می‌رود. همچنین است «کنش‌گر» به‌جای «فعل»، «هدف (target, cible)» به‌جای purpos (منظور)، aim (قصد، غایت) و objective (غرض، مقصود). کلمه من‌درآوردی «سازه» مثالی دیگر است که امروزه چپ‌وراست و بدون هیچ فکر و رویه‌ای به‌جای ده‌ها لفظ دیگر (ساختن و ساختمان، عنصر تشکیل‌دهنده، عامل، چهارچوب، فرآورده، ساخت، شکل و هیئت، مؤلفه ...) به‌کار می‌رود. همچنین صدها و صدها کلمه دیگر که همگی در خدمت تسطیح و تضعیف زبان فارسی درآمده‌اند.

۲. به‌طور مثال انتخاب «گونه» به‌جای «نوع» و یا «چرخه» به‌جای «دور»، «سده» به‌جای «قرن»، «دگر دوستی» به‌جای «همین‌دوستی» و امثال آنها. چنانکه در مثال اخیر ملاحظه می‌شود غفلت و یا بی‌سوادی به‌حدی است که کلمات را بدون رعایت دستور زبان فارسی باهم ترکیب می‌کنند. برای نمونه در این کلمه ترکیبی (دبگردوستی) صفت اسمی «دیگر» را به‌جای صفت نسبی «دیگری» به‌کار برده‌اند. این است که می‌توان گفت ایرانی دیگر قادر به شنیدن واقعی زبان خود نیست. دیگر دوستی همچون «دبگردوستی» و یا «دبگردونی» مفید بدین معنا خواهد بود که تغییری در ماهیت «دوستی» صورت گرفته و به‌نحوی متفاوت از آنچه معمولاً از آن مراد می‌کنیم دلالت پیدا کرده‌است. حال آنکه منظور جاعلان آن «دیگری دوستی» بوده‌است. و یا کاربرد «شنود» و «شنوداری» به‌ترتیب به‌جای «استراق‌سمع» و «سمعی». با این توضیح که دو کلمه اخیر مفید به امری ارادی (گوش کردن) هستند و نه به امری انفعالی چون «شنیدن».

بی‌اعتنایی به گذشته و ردّ و ابطال آن پشت کردن به میراث خود و اخذ نسبت و رابطه‌ای است کاذب با زبان مادری. بی‌اعتبار انگاشتن گذشته اسائه ادب به فرهنگ و زبان ملی است. هر بار که واژه جدید و خودساخته‌ای را جانشین لفظی موجود در زبان می‌کنیم در واقع آن را از خانواده‌ای که بدان تعلق دارد جدا کرده موجب گسستن زنجیره الفاظ زبان می‌شویم. در این گسستگی گویی غربت‌زدگی خود را فریاد زده‌ایم.

گاه نیز وضع متفاوت است بدین معنی که معادلات ابداعی به جای اعراض از زبان و فرهنگ بومی برعکس حاکی از بازگشت عناصری هستند که گرچه به لحاظ قومی به ضمیرناآگاه رانده شده‌اند ولی هم‌اکنون خود را ملبّس به لباسی اندک متفاوت آشکار می‌نمایند. از این نوع است اصطلاح من‌درآوردی «همذات‌پنداری» که بازگشتی است از اعتقاد به همزاد یعنی به جنّ‌پری که صورتی تحریف‌شده به خود گرفته است. شگفت‌تر آنکه این امر توسط روشنفکرانی صورت پذیرفته که سال‌هاست از این اعتقادات خرافی فاصله گرفته‌اند! در هر حال خوانندگان به محض یافتن آن در شبکه‌های اجتماعی به سرعت مبداء جادویش را برملا کرده آن را «همزادپنداری» خواندند.

جالب اینکه این اصطلاح ابداعی اصلاً ربطی به مفهومی که در روانکاوی از آن مراد می‌شود ندارد بلکه در جهتی کاملاً مخالف با معنای اصلی آن است. زیرا در اصل منظور فرایندی است که فرد به مناسبت آن رفتار خود را خیالاً با وجهی از وجوه شخص محبوب یا منفور خویش منطبق می‌کند و نه برعکس. به عبارتی دیگر حرکتی است خیالی از جانب فرد که متوجه اخذ یکی از خصوصیات شخص مورد نظر می‌باشد. حال آنکه «همذات‌پنداری» او را محبوس در نفس خویش کرده حاکی از آن است که شخص محبوب (یا منفور) را همچون خود می‌پندارد. به علاوه تعبیر من‌درآوردی مورد نظر نه تنها به لحاظ لغوی حاکی از درکی صحیح از اصطلاح اصلی یعنی Identification نیست بلکه به سادگی از طیف کلامی آن که بلافاصله به لحاظ الفاظی از همان خانواده (Identical, Identity, Identify) در ذهن متداعی می‌شود غافل می‌ماند. بحث در مورد این اصطلاح در همین جا خاتمه داده خواننده را به مدخل مربوطه در کتاب حاضر ارجاع می‌دهیم.^۲

1. Freud, S., GW, XIII, p. 71–161; *Group psychology and the analysis of the ego*. SE, 18: 65–143.
۲. فرصت را غنیمت شمرده در اینجا به ذکر مطالبی در مورد اصطلاح «هویت» که امروزه این چنین رواج ←

زبان در دوران عُسرت

چه بخواهیم و چه نخواهیم زبان فارسی به فرهنگی تعلق دارد که واجد سه رکن اساسی است، ارکانی که تنها در رابطه ذاتی با یکدیگر معنی پیدا می‌کنند. این مثلث عبارت است از رابطه تنگاتنگی که قرن‌هاست میان شعر، موسیقی و عرفان ما وجود دارد. روح زبان ما با این سه عنصر عجین شده‌است. اگر حوالت تاریخی ما چنان باشد که بخواهیم از آنها گذشت پیدا کنیم در آن صورت باید دانست که ره صدساله را نمی‌توان یک‌شبه طی کرد، مگر به‌قیمت تحریف و تخریب زبان و فرهنگ فارسی. البته این گذشت را نمی‌توان با انفعال درمقابل فرهنگی دیگر و تقلید کورکورانه از آن به‌انجام رساند. ضرورت ایجاب می‌کند که با زبان خود کنار آمده از خشونت نسبت بدان و تصرف در آن بپرهیزیم. به‌قول فروید کلام همیشه مسوق است بر حوادثی و خیم‌تر. خشونت به زبان نیز همواره پیش‌درآمدی تواند بود از شرارت‌هایی که در بطن جامعه در حال گُمون هستند. ممکن است حتی عده‌ای به مصداق «آب رفته به جوی باز نمی‌گردد» تصور کنند که چنین وقایعی ازهم‌اکنون در شُرُف وقوع بوده ما همچنان در خواب غفلت باقی مانده‌ایم.

یکی از مشخصات دوران عُسرت و درماندگی تغییر معیارهای زیبایی و استحسان در جامعه می‌باشد. در چنین مرحله‌ای از بحران زشتی و کراهت جای جمال و زیبایی را می‌گیرد. زیرا چنانکه خواهیم دید در حال حاضر اینگونه دگرگونی‌ها در ارزش‌های جامعه

یافته است می‌پردازیم. این لفظ از عبارت «هوهویه» گرفته شده و به اصلی فلسفی بازمی‌گردد به همین نام. اصل هویت (ماهوهویه) یعنی پرسش از این امر که چگونه شیء هست آنچه که هست. محمدعلی فروغی (۱۳۲۰-۱۲۵۶) در سیر حکمت در اروپا آن را به «اصل اینهمانی» برگردانده بود. ولی به‌تازگی عده‌ای به‌جهت فقر فرهنگی خود آن را به‌جای Identification (انطباق هویت) آورده با لفظ اخیر خلط و اشتباه کرده‌اند.

قابل‌یادآوری است که از اوایل قرن بیستم بحث پیرامون هویت تحت عنوان Identity and Difference به‌صورت یکی از اهم مسائل فلسفی درآمد، ابتداء در فلسفه‌های تقرّر ظهوری (اکزیستانس) و سپس در دیگر حوزه‌های فکری. این مبحث در غرب نوعی جدید از پرسشی است که در پی ارسطو طی نزدیک به چهارده قرن در فلسفه اسلامی تحت مقوله «وحدت و کثرت» مورد مذاقه قرار گرفته‌است. لذا ترجمه آن به «هویت و تفاوت» درواقع اعراض از گذشته‌ای این‌چنین غنی و طولانی است. البته مسئله عبارت از این نیست که یک بار دیگر سخنان بی‌ربط و نامعقول خود را تکرار کرده برآن شویم که همین مسائل بعینه توسط متفکرین و فلاسفه ما عنوان شده و آنچه در غرب در این باره گفته می‌شود امری چندان تازه و بدیع نیست. بلکه نکته این است که با آگاهی به گذشته و خزائن فرهنگی خود بر آن شویم نسبت خاصّ فلاسفه غرب را نیز در رابطه با همین پرسش مورد تأمل قرار دهیم.

جهتی جز آنچه در روانکاوی خودشیفتگی خوانده می‌شود ندارد. به‌علاوه خودشیفتگی و درماندگی لازم و ملزوم یکدیگرند. البته با این توضیح که خودشیفتگی را می‌توان به دو نوع متفاوت تقسیم کرد.

نخست به‌لحاظ بالینی یعنی نوع اصلی و اولی خودشیفتگی که موجب انسجام و دوام جسمانی و باطنی فرد آدمی در طول حیات شده او را از گزند روزگار در امان نگه می‌دارد. به‌همین جهت است که آن را قبلاً غریزه حیات می‌خواندند. فرد احساس استمرار و تمامیت خود را مدیون این نوع خودشیفتگی است. گرچه خودشیفتگی وجهی بارز از ساحت خیالی^۱ انسان بوده حاصل تصویر و خودفریبی اوست مع‌الوصف قوام و استحکام آن را می‌بایستی در آنچه نام پدر خوانده می‌شود جستجو کرد. اینکه کودک با تشخیص تصویر خود در آینه بر آن می‌شود که وجود خود را مورد ستایش قرار داده بدان فخر بفروشد فی‌نفسه حاصلی جز از عشق مادر نیست. ولی باید به یاد داشت که عشق مادر به فرزند، خود حاصلی است از نسبت شخصی او با نام پدر. خودشیفتگی حاصل از نام پدر همچون ستون فقراتی برای فرد عمل کرده حافظ و حائل او در طول حیات است. اختلال در کارکرد آن عامل اساسی انواع افسردگی است. چراکه هر دم ممکن است به صیانت فرد آدمی خدشه وارد کرده موجب ضایعاتی اجتناب‌ناپذیر در روند زندگی و منزلت اجتماعی او گردد. لذا طفل در واقع به‌موجب آرزومندی مادر است که خود را مجاز به دوست داشتن کالبد خویش می‌یابد. نام پدر کودک را از دو مؤلفه خودشیفتگی یعنی خودشهوی^۲ و خصومت محفوظ نگه می‌دارد. شاید عدم توجه به این امر است که گاه روانکاوان را بر آن داشته تا خودشیفتگی را با فرایند خودشهوی خلط‌واشتباه کنند. زیرا اصل لذت شاخص اصلی خودشیفتگی در دوران هم‌آمیختگی مادر و نوزاد یعنی تا حدود سنین شش تا هشت ماهگی است. در این زمان نوزاد دستخوش احساسات مهرآکین مادر بوده درگیر تمایلاتی مبهم یعنی آمیزه‌ای از جذب و طرد از جانب اوست. طی این دوره کودک هنوز تشخیصی برای خود پیدا نکرده همه چیز را از طریق مادر و بنا بر واکنش‌های مبهم و دوپهلوی مندرج در آرزومندی او درمی‌یابد.

سپس در مرحلهٔ آینه دو مؤلفهٔ فوق (خودشهووی و پرخاشگری) به تصویر شخص کودک به عنوان اولین مخاطب او منتقل شده و از آنجا به دیگر افراد تعمیم پیدا می‌کنند. از این پس طفل خودشهووی و خصومت را به صورت امری خارج از خود در نظر گرفته درقبال کالبد خویش و اطرافیان احساس لذت جسمانی و یا خصومت، پرخاشگری و به خصوص هم‌چشمی و رقابت می‌نماید.

ولی آنچه در مطالب مورد بحث در اینجا مدّ نظر ماست نوعی دیگر از خودشیفتگی است که به لحاظ واکنش فرد به وقایعی آسیبی حاصل می‌آید. یعنی در پی ضرباتی روحی که صیانت او را مورد تهدید و تزلزل قرار داده‌اند. احساس حقارت یکی از انواع اینگونه آسیب‌هاست. امروزه می‌توان به لحاظ تجارب بالینی حاصل از روانکاوی نتایج چنین ضایعاتی را در جامعهٔ ایران دید، ضایعاتی که از آسیبی دهشتناک حکایت دارند که قرن‌ها پیش حادث شده ولی تبعات آن همچنان قابل مشاهده می‌باشند.

جامعهٔ ایرانی واجد شباهت‌های چشمگیری است با ممالکی که دارای روحیه و منشی به اصطلاح جزیره‌ای هستند، روحیه‌ای که غالباً از آن اقوامی است که از نظر جغرافیایی و به واسطهٔ محاط بودن در آبهای اقیانوس از کشورهای مجاور جدا بوده فاقد مرزی زمینی با آنها می‌باشند. یکی از خصوصیات این اقوام نسبت و رابطهٔ آنها با اتباع خارجی است. بدین معنی که پذیرش تام و تمام آنها برایشان خالی از دشواری نیست. به همین ترتیب جذب شدن شخص آنها نیز در محیط فرهنگی خارج امری پیچیده است. زیرا حتی علی‌رغم اقتباس ارزش‌های بیگانگان همواره خود را تافته‌ای جدا بافته از آنها تصور می‌کنند. بدین معنی که دیگر ملت‌ها را مستمراً همچون اجنبی و بالقوه خطرناک به حساب می‌آورند. این دو خصوصیت یعنی سوءظنّ به غیر و احساس برتری بر دیگران از لوازم ذات پدیدار خودشیفتگی است.

ولی نسبت ما با بیگانگان انعکاسی بیش از مناسباتی نیست که خود به لحاظ اجتماعی با یکدیگر داریم. یکی از موانع مهمّ به خصوص در آغاز روانکاوی مقوله‌ای است که مقاومت باطنی^۱ خوانده می‌شود. تجارب بالینی حاکی از آنند که این نوع

مقاومت غالباً نزد ایرانیان دارای شدت و حدت خاصی است. چنانکه می‌دانیم شرط ادامه روانکاوی غلبه بر مکانیسم‌های دفاعی و اطوار و شئون صادر از من نفسانی^۱ است، ساحتی که قدما آن را نفس مطمئنه می‌خواندند که البته چیزی جز غفلت و فریب نیست. یکی از خصوصیات بارز من نفسانی در میان ما ایرانیان نوعی رفتار اجتماعی است که توقعات نام دارد. به نظر می‌رسد که مناسبات اجتماعی ما اساساً مشوب به چنین طرز رفتاری باشد. بی‌جهت نیست که غالباً از انجام کار گروهی عاجز بوده و برنامه‌های جمعی دیر یا زود با شکست روبرو می‌شوند. جالب اینکه این توقعات همواره دوجانبه هستند و در نهایت سکوت میان افراد ذیربط «ردوبدل» می‌شوند. تا اینکه این وضع و این خاموشی به‌طور ناگهانی حالتی انفجاری به خود بگیرد و باعث اختلاف و گاه قطع کامل رابطه گردد. زیرا در اینگونه روابط مکانیسمی نفسانی حاکم است که آن را انطباق هویت به‌لحاظ قیاس به‌نفس^۲ می‌خوانند. این نوع انطباق عبارت است از نسبت دادن ضمنی و ناآگاه مقاصد و نیت شخصی خود به دیگران و پیشداوری در مورد گفتار و عکس‌العمل‌های آنها بر اساس قیاس به‌نفس. در چنین مواردی است که فرد پیوسته در مناسبات اجتماعی خود در حال محاسبه و ارزیابی اعمال و رفتار دیگران بوده سعی بر آن دارد تا کردار و گفتار خود را بر اساس پیش‌بینی واکنش آنها به رفتار خود مطابقت دهد. انطباق بر اساس قیاس به‌نفس بیشتر در جوامعی رایج است که نه تنها به‌لحاظ اجتماعی و سیاسی جوامعی بسته هستند بلکه طی دورانی طولانی در حالتی از انزوای فرهنگی به‌سر برده یا تحت استبداد سیاسی بوده‌اند. ناگفته پیداست که در چنین جوامعی مناسبات اجتماعی به‌شدت حالتی مخدوش و کاذب به خود گرفته و فساد و سودجویی از دیگران یعنی آنچه در تداول عامه «زرنگی» خوانده می‌شود مبنای اصلی رابطه میان افراد واقع می‌گردد.

چنانکه ملاحظه می‌شود سوءظن به بیگانه و آنچه در فوق درباب توقعات در مناسبات اجتماعی آمد دارای ریشه‌هایی مشترک هستند. محتمل است که این وضع به‌لحاظ تاریخی حاصلی باشد از شکست‌ها و وقایع اسفبار دورانی نه‌چندان دور یعنی

1. Ego

2. Projective identification

زمانی که عملاً نیمی از مملکت توسط روس‌ها و نیمی دیگر توسط انگلیسی‌ها اداره می‌شد. به‌نحوی که غالباً پادشاه بازیچه‌ای بیش در دست بیگانگان نبود. ولی این وقایع ناگوار خود تبعاتی بیش از ضربه روحی عظیمی نبود که پس از حمله مغول متحمل شدیم. پرسش این است که آیا نمی‌توان فی‌المثل شخصیتی چون نادرشاه و خونخواری و وحشی را که در پی خود به‌بار آورد مظهري از کینه‌توزی دیوانه‌وار در رابطه با این آسیب تاریخی دانست؟ گویی سرنوشت او را در این برهه خاص از تاریخ مأموریت داده بود تا همچون تیمور با انطباق هویت^۱ با متخاصمی دهشتناک چون چنگیز بیانگر خشم ملّتی باشد علیه خود آن ملّت. درست همچون دیوانه‌ای که فرامین خود را از غیر دریافت می‌کند. این است قساوت مکنون در خودشیفتگی ملّی. بی‌جهت نیست که فروید ذات جنون را در خودشیفتگی می‌داند. شگفتا که در تاریخ این مملکت همواره پادشاهان خونخوار را به صفات بزرگ و کبیر و امثال آن متصّف کرده‌اند. خودشیفتگی و استبداد پیوندی ناگسستنی با هم داشته لازم و ملزوم یکدیگرند. این نیست مگر بدین سبب که تمکین و اطاعت مطلق از سرور سرچشمه تمتعی است عظیم نزد خیل مردم. تمتع در اطاعت اساس جوامع فئودال را تشکیل می‌دهد.

می‌توان تصوّر کرد که همین حقارت تاریخی است که با روی کار آمدن رضا شاه موجبات واکنشی را چون خودشیفتگی ملّی برای ما فراهم آورد و توهم بازگشت به «شکوه و عظمت» دوران باستان را در دل دولتمندان و روشنفکران پروراند. چنانکه مملکت به‌صورت سرزمین «آریایی‌ها» درآمد و پادشاهی زرق و برقی «باستانی» به خود گرفت^۲.

1. Identification

۲. گرچه رضا خان سواد و فرهنگی وسیع نداشت مع‌الوصف به‌لحاظ زیرکی فوق‌العاده خود پس از فتح تهران (۱۲۹۹ش) گروهی از خبیگان و مردان متفکر را به گرد خود جمع آورد تا با فراست و درایت آنها حداکثر امکانات را در این دوران پرآشوب از آن خود سازد. این گروه متشکل بود از مشیرالدوله، مستوفی، مصدق، تقی‌زاده، دولت‌آبادی، علاء، مخبرالدوله و فروغی. (Cf. Ghani, C, *Iran and the West*, Mage Publishers, 2006) تحقیق و تعمق در این باب را به مورّخین واگذار کنیم که شاید روزی بتوانند سهم این گروه را در اخذ تصمیمات تاریخی سردار سپه مشخص نمایند. نظری اجمالی به سوابق و گرایش‌های فکری آنها مؤید این امر تواند بود که مسئولیت تحمیل مجدد نظام پادشاهی به ملّت بیشتر متوجه آنان است تا به شخص سردار سپه. شواهد حاکی از آنند که سفارتخانه انگلیس نیز مایل به برقراری جمهوریّت بود و علی‌رغم بی‌طرفی ظاهری خود سردار سپه را در این جهت تشویق و ترغیب می‌کرد. به‌علاوه جدا از مخالفت سرسخت

از همین نویسنده

- مبانی روانکاوی (فروید- لکان)، چاپ هفدهم، ویراست دّوم، نشر نی، ۱۴۰۱.
تُپولوژی تمّتا (منطق و هندسهٔ موضعی)، کارنامهٔ کتاب، ۱۴۰۱.
ذهن و زمان، چاپ دّوم، نشر نی، ۱۳۹۹.
واژگان لکان، ژان-پیر کِلِرو، چاپ ششم، نشر نی، ۱۴۰۰.
واژگان فروید، پُل-لُران آسون، چاپ هشتم، نشر نی، ۱۴۰۰.
روان‌درمانی و پدیدارشناسی، تِتودُور میلُن، انتشارات دهخدا، ۱۳۵۲.

Pulsion depuis la pensée de Heidegger, Independent Publications, Paris, 2018.

Dreams, Neuroscience, and Psychoanalysis, Routledge, New-York, 2017.

Le cerveau et le temps, Harmattan, Paris, 2018.

Contribution à la clinique du rêve, Harmattan, Paris, 2007.

آرزومندی

Desire / Begierde / désir¹

غالباً گفته می‌شود آرزومندی مفهومی است خاصّ لکان که ربطی به وجهه نظر فروید نداشته حاکی از برداشتی متفاوت از ضمیرناآگاه اوست. حال آنکه با تدقیق بیشتر می‌توان دریافت که این مفهوم نیز با شعار لکان مبنی بر «بازگشت به فروید» مطابقت دارد. درست است که مفهوم آرزومندی را نزد لکان می‌توان به لحاظی دنباله فلسفه هِگل دانست ولی شاید در یک چنین تأویل و تفسیری است که مسئله اصلی لوث می‌شود. قرابت میان دو متفکر به چیزی ورای شباهت ظاهری زبان آنها اشاره دارد.

اصطلاحاتی چون میل یا خواهش در عرف فروید همواره به نفسانیاتی دلالت دارند بسیار ملموس که به نحوی از انحاء به زندگی روزمره فرد بازمی‌گردند، امری که در وهله اول در مفهومی چون آرزومندی نمی‌توان یافت. ولی معقول‌تر آن است که نظریات فروید را در این مورد به لحاظ تحوّل فکریش مورد نظر قرار دهیم.

فروید در سفر خود به پاریس در سال ۱۸۸۵ که جهت تحقیق در مسئله هیستری در

۱. لفظ آلمانی *der Begierde* که مترجمین معمولاً در مقابل اصطلاح آرزومندی (*desire*) نزد لکان به کار می‌برند سابقه‌ای فلسفی داشته به خصوص به نظام فکری هِگل برمی‌گردد. آرزومندی در این معنا عبارت است از آرزومندی آرزومندی غیر، یعنی مورد قبول واقع شدن آرزومندی من به واسطه غیر من. گرچه تعلیمات لکان در اوایل (سال‌های ۱۹۵۰) بر چنین مفهومی از آرزومندی متمرکز بود ولی چنانکه خواهیم دید به تدریج با توجه به قرابت فوق‌العاده او با تطوّر فکری و بالینی فروید به مفهومی متفاوت از آن انجامید. انتخاب فروید از الفاظی چون آرزو (*Wunsch*) یا میل و خواهش (جستجوی لذت) *Lust* بر اساس عزل نظر از سابقه تاریخی فوق بود و بیشتر به معنایی که در روانشناسی قرن نوزدهم از این مفاهیم افاده می‌شد نزدیک است.

محضر شارکو^۱ صورت گرفت به شدت تحت تأثیر افکار و کشفیات او قرار گرفت و به اصلی پی برد که نه تنها پایه و اساس فعالیت‌های بالینی او را تشکیل داد بلکه تا پایان عمر بدان وفادار ماند. این اصل مربوط می‌شد به علت و منشاء هیستری که به لحاظ شارکو اساسی جنسی داشت. فروید در بازگشت از پاریس توانست فعالیت‌های بالینی خود را به‌همت پیش‌کسوتانی چون یوزف برویر^۲ به بیماران هیستری اختصاص دهد، بیمارانی که همواره به‌نحو شگفت‌انگیزی مؤید اصل میل جنسی و مدخلیت آن در نفسانیات بودند. فروید به‌زودی دریافت که این امیال در گذشته و به‌خصوص در کودکی فرد بیمار ریشه داشته از آن منشاء می‌گیرند. دیری نپایید که بر اساس داده‌های بالینی خود به طرح نظریه‌ای نائل آمد که آن را نروتیکا^۳ خواند. مطابق این نظریه بیماران هیستری از ضربه روحی شدیدی رنج می‌بردند که در ایام کودکی به لحاظ اغوای جنسی از سوی

انتخاب ما از لفظ آرزومندی بدین جهت می‌باشد که چنانکه خواهیم دید انسان در مقام فاعل نفسانی Subject فعالی مایشاء نبوده بلکه موجودی است تابع (subject to) ضمیرناآگاه و یا به‌قول لکان تابع غیر. لذا برای اجتناب از این فکر باطل که آدمی واجد استیلاء و قدرتی قاهره بوده بر عالم‌وادم تسلط دارد و همچنین بنا بر غنای فوق‌العاده این لفظ در زبان و شعر فارسی اصطلاح آرزومندی را بر دیگر معادلاتی که برای آن عنوان شده ترجیح داده‌ایم. زیرا که زبان تکلم برای روانکاو محل اصلی و موطن عمده آرزومندی انسان است یعنی آنچه حافظ آن را حدیث آرزومندی می‌خواند. لفظ تمنا نیز که گاه از آن سود می‌جوئیم به‌نحو شگفت‌انگیز حاکی از همان مفهومی است که در روانکاوی از آرزومندی افاده می‌شود. با این تفاوت که بیشتر متناظر بر عاملیت فاعل نفسانی است. حال آنکه آرزومندی حاکی از مقوله‌ای است که گویی همچون سرنوشت یک‌بار برای همیشه بر فرد آدمی عارض می‌شود بی‌آنکه بتواند نسبت بدان تقوی داشته باشد. ناگفته پیداست که الفاظی چون میل، گرایش، تمایل، آرزو... نیز به‌نظر فاقد قدرت، غنا و پیچیدگی لازمی هستند که در روانکاوی از مفهوم مهتی چون آرزومندی مراد می‌شود.

در مورد لفظ اشتیاق هم باید گفت که گرچه به معنایی که در روانکاوی از اصطلاح مورد بحث افاده می‌شود نزدیک است ولی معادلی دقیق نیست. زیرا در زبان فارسی متبادر به تعبیر «شوق و اشتیاق» است که معادلی است در مقابل آنچه در زبان‌های اروپایی Passion خوانده می‌شود (حافظ آن ساعت که این نظم پریشان می‌نوشت / طایر فکرش به دام اشتیاق افتاده بود)، با این تفاوت که بیشتر ناظر به بی‌صبری در دیدار دوست است (سعدی: تو قدر خویش ندانی ز دردمندان پرس / کز اشتیاق جمالت چه اشک می‌ریزند). حال آنکه آرزومندی امری است خلاف صورت‌و دیدار زیرا به ساحت رمز و اشارت (Symbolics) تعلق دارد.

۱. ژان-ماری شارکو (Jean-Marie Charcot) (۱۸۲۵-۱۸۹۳).

جهت اجتناب از اشتباه در تلفظ اسماء خاص و کلمات خارجی در این کتاب ضمه ماقبل واو همواره به‌جای صدای کوتاه «ا» (o) آمده و واو بدون ضمه به‌جای صدای بلند «او» (ou). لذا باید گفت فوگو و نه فگو، مولن روژ و نه ملن رُژ، تابو و نه تاب...
2. Josef Breuer (1842-1925) 3. Neurotica

افراد بالغ متحمل شده بودند. فروید در این زمان فکر می‌کرد که قطعاً به علت اصلی عوارض بیماران خود پی برده است. بدین معنی که نرئوتیکا حاوی عناصر لازم برای تبیین درد و رنج روحی آنها است. حادثه‌ای واقعی در دوران کودکی این افراد رخ داده بود که نه تنها حالت آسیبی روانی برای آنها داشت بلکه آنها خود از آن آگاهی نداشتند. امری که از همان اوانِ فعالیت‌های بالینی او موجب گردید به وجود بخشی عظیم از نفسانیات اعتقاد پیدا کند که از حیطة آگاهی فرد به دور است. بدین ترتیب بود که به درک مکانیسم دفع امیال دست یافت. لذا بر اساس داده‌های بالینی خود بر آن شد که افراد هیستریک ورای نتایج و خیم اغوای جنسی خود در دوران کودکی یک چنین حادثه و حشمتاکی را در ذهن به میل و خواهشی غیرقابل قبول بدل کرده ناچار به دفع آن به ضمیر ناآگاه شده‌اند. عوارض هیستری همگی برای او حاصل کوشش و تعارضی بود که میان ضمیر آگاه و ناآگاه فرد پدید می‌آید، عوارضی از بیماری که حاکی از امیال جنسی دفع شده می‌باشند که سعی بر آن دارند تا فضای ضمیر آگاه را تسخیر کرده به خود اختصاص دهند. از آنچه به اجمال گذشت به این نتیجه می‌رسیم که میل یا خواهش نزد فروید به مفهومی ورای آنچه به طور معمول از آن افاده می‌شود اشاره داشت.

چندی نگذشت که فروید دریافت نظریه نرئوتیکا به لحاظ واقعیت خارجی بی‌پایه و اساس است. کاشف به عمل آمد که اغوای جنسی در اکثر قریب به اتفاق موارد واقعیتی خارجی ندارد.^۲ امری که فروید را به یکی از مفاهیم اساسی روانکاوی یعنی فانتسم رهنمون شد. اغوای جنسی فرآورده‌ای بیش از تخیلات بیمارانش نبود. لذا مفهوم میل و خواهش که به نظرش امری ناآگاه بود و به دوران کودکی بازمی‌گشت دچار تحولاتی

1. Repression

۲. اغوای جنسی و رابطه آن با هیستری امری پیچیده بوده به لحاظ تجارب بالینی به ساختمان روانی خاصی برمی‌گردد که به حول مسئله آرزومندی می‌چرخد. آنچه امروزه برای ما بنا بر تجارب روانکاو مسلم شده این است که ماهیت آرزومندی پدر در ایام کودکی سهمی بزرگ در تشکیل طابع هیستری (hysterical structure) دارد. بدین معنی که همواره با پدری مواجه هستیم که رابطه آرزومندانه مهم‌دودوپهلویی با فرزند خود داشته به خوبی نتوانسته است منزلت پدری خود را حفظ کند. لذا طرح مسئله به لحاظ واقعیت خارجی ممکن است موجب غفلت از واقعیت روانی افراد هیستریک گردد. بدین معنی که اغوای پدر درقبال فرزند امری واقعی نبوده بلکه صرفاً جنبه نفسانی در رابطه میان آنها داشته‌است.

بازهم مهمتر گردید. چراکه به فرایندی نفسانی بازمی‌گردید که فانتسم‌های فرد را تشکیل می‌دهند. با توجه به یک چنین مجموعه‌ای از نظریات و داده‌های بالینی بود که فروید در ۱۸۹۹ به بلوغی فوق‌العاده به لحاظ فکری و روانی رسیده موفق به خلق اثری جاودانه چون تعبیر خواب گردید. چراکه رؤیا نیز همچون عوارض هیستریک محلّ اصلی تعارضات باطنی فرد یعنی کشمکش میان ضمیر آگاه و ناآگاه بوده فضایی مناسب برای ظهور امیال ناآگاه است، امیالی که به جهت فحواى جنسی-باطنی خود همواره ملبّس به لباسی دیگر شده خود را در صحنه رؤیا ظاهر می‌سازند. تعبیر خواب نه تنها مؤید نظریات بالینی و دریافت‌های فکری فروید بود بلکه مفهوم میل و خواهش را به طوری قاطع به آرزومندی که بعدها توسط لکان عنوان شد نزدیک کرد. زیرا بنا بر نظر صائب فروید رؤیا محلّ ارضای میل و خواهش نیست. فروید از این پس میان ارضاء میل و تحقّق بخشیدن بدان به تفاوتی اساسی قائل شد. امیال در رؤیا در پی ارضاء خود نیستند بلکه مسئله اساسی در این فرایند فوق‌العاده روانی مقوله‌ای است که سعی بر آن دارد که میل یا آرزویی را «به انجام برساند»^۱. به عبارت دیگر رؤیا بر آن است که آنچه را که در بیداری به حالت تعویق باقی مانده به انجام برساند. با این تفاوت که حوادث دوران بیداری در صورتی قادرند در صحنه رؤیا حاضر شوند که به نحوی از انحاء به امیال دفع شده دوران کودکی اشاره داشته موجب «بیداری» آنها گردند.

رانش و تبعات آن به لحاظ آرزومندی

مرحله بعدی در تحوّل مفهوم میل و خواهش (آرزومندی) نزد فروید به سال‌های بعد از ۱۹۰۰ یعنی به دوران بعد از تعبیر خواب مربوط می‌شود. در نخستین سال‌های قرن بیستم است که فروید به ابداع و تکمیل فرایندی زیستی-نفسانی ناثل می‌گردد که رانش^۲ خوانده شد. رانش نه تنها مؤید کشف ذات جنسی امیال ناآگاه بود بلکه به روشنی نشان می‌داد که در پی مورد و مطلوبی از رضایتمندی واقعی و مادّی نیست. زیرا حرکتی است در فضایی مدار بسته که از سطح بدن کودک شروع شده مطلوب خود یعنی پستان مادر را دور

1. Wish-fulfilment (*Wunscherfüllung*)

2. Drive (Ger. *der Trieb*, Fr. *pulsion*)

می‌زند تا بالآخره به محلّ اصلی خود یعنی کالبد کودک بازگردد. بی‌آنکه در این حرکت چیزی نصیب طفل شده باشد. مثلاً در مکیدن پستانک یا انگشت خود چیزی نصیب طفل نشده بلکه حرکت بی‌وقفه و مداوم آن است که موجبات لذّت او را فراهم می‌سازد. کشف مکانیسم خاصّ رانش یک بار دیگر مسئله میل و خواهش را از ارضاء مادّی و خارجی دور کرده نشان داد که طفل در غیاب پستان مادر قادر است وجود آن را توهم کرده میل خود را «به‌انجام برساند».

گرچه فروید بر اساس کشفیات خود در مورد رانش نظریه خاصی در باب رابطه مادر و نوزاد ارائه داد که امروزه کاملاً مردود است ولی باید اذعان داشت که این کشفیات چنان انسجام و حقیقتی داشتند که در حال حاضر مورد قبول عام واقع شده‌اند. نظریه اتکایی او^۱ در مورد رابطه مادر و نوزاد بر این اساس واقع بود که یک‌چنین مناسبتی از اوان زندگی کودک و بنا بر نیازهای حیاتی او صورت می‌گیرد. بدین معنی که کودک در ابتداء فاقد رابطه‌ای انسانی با مادر بوده رفته‌رفته به‌علت بهره‌مندی از مراقبت‌های لازم به او دل بستگی پیدا می‌کند. تحقیقات کُنراد لُرنتز^۲ پدر اتولوژی^۳ (مطالعه تطبیقی حیوانات) از همان سال‌های ۱۹۳۰ حاکی از ابطال تئوری اتکایی فروید بود. نظریه انس‌والفت اولیه لُرنتز^۴ امروزه نه‌تنها اصلی اساسی در مطالعه حیوانات است بلکه توسط روانکاوان برجسته‌ای چون بُولبی^۵ به‌خصوص در سال‌های ۱۹۷۰ به‌صورت جزئی لایتجزّاً از مشاوره و مطالعات بالینی اطفال درآمده است. زیرا چنانکه خواهیم دید نیاز کودک بلافاصله توسط مادر به طلب از شخص او تعبیر شده در آرزومندی میان مادر و فرزند سهمی عظیم به خود اختصاص می‌دهد. گرچه نظریه انس‌والفت اولیه مَهر ابطالی بر تئوری اتکایی فروید بود ولی با این حال امروزه اصول عمده کشفیات روانکاوی در باب رانش جزئی از مطالعات اتولوژی به حساب می‌آیند.

مرحله قاطع بعدی در تحوّل فکری فروید از مفهوم صرف میل و لذّت به مفهومی غنی‌تر چون آرزومندی به سال‌های ۱۹۲۰ و کتاب ورای اصل لذّت باز می‌گردد. فروید در این اثر برای اولین بار رانش زندگی را در مقابل رانشی به‌همان اهمیّت گذاشته معتقد

1. Anaclysis (Ger. *Anlehnung*, Fr. *étayage*)

2. Konrad Lorenz (1903–1989)

3. Ethology

4. Attachment theory

5. John Bowlby (1907–1990)

است که میان حیات و ممات تلفیقی عمیق وجود دارد. لذا رانش زندگی بدون رانش مرگ علّت وجودی خود را از دست می‌دهد. زیرا حیات درواقع تعارضی است دائمی میان آن دو. در اینجاست که بالأخره به معنای واقعی لذّت نزد فروید واقف می‌شویم. لذّت تنها حاصلی است از کاهش تنش در ارگانیسم. چراکه کار اصلی ارگانیسم کاهش و درصورت امکان از میان بردن تنش است، خواه تنش روانی و نفسانی باشد خواه مادّی و جسمانی. فروید از این هم فراتر رفته می‌گوید غایت ارگانیسم بازگشت به حذف هرگونه تشری است. به عبارت دیگر حیات غایتی جز بازگشت به مرگ نمی‌تواند داشت. نه اینکه موجود زنده واجد رانشی حیاتی بوده سپس برای حفظ آن ناگزیز به مقابله با رانش مرگ باشد بلکه این دو رانش اساس و پایه هر ارگانیسم زنده را از بدو حیات تشکیل می‌دهند. لذّت فی‌نفسه به چیزی ورای خود دلالت دارد.

مرحله نهایی در تحوّل فکری فروید و روانکاوی او را می‌توان به دو بخش همزمان تقسیم کرد. در این دوره که از سال‌های ۱۹۳۰ تا پایان عمر به طول می‌انجامد درپی آن است که بنیان و اساس تمدّن بشری را به لحاظ ساخت پدری و سهم قاطع آن در فرهنگ ملّت‌ها نشان دهد. فروید رابطه متناقض با پدر را مورد لحاظ قرار داده بر آن است که قاطعیّت آن را در پیدایش قانون و ناموس نزد انسان‌ها نشان دهد. عشق به پدر و ارجاع باطنی آدمی به قانون واجد تعارض و تناقضی است اساسی که میل به امحاء پدر و تجاوز به قانون را در خود جمع دارد. در این زمان سؤال اصلی فروید این است که چگونه جوامع بشری به نام ساخت پدری موجب نامرادی^۱ هرچه بیشتر افراد اجتماع از امیال و آرزومندی‌های خود می‌گردند. حال آنکه لکان درپی فروید ذات آرزومندی را در تجاوز به قانون و ممنوعیّت می‌داند.

طلب و آرزومندی

مزیت لکان برخلاف آنچه معمولاً تصوّر می‌شود در این نیست که از فروید فراتر رفته مسائل را دقت و جدیّت علمی بیشتری بخشیده باشد. بلکه در این است که عمق و غنای فکری و بالینی او را هرچه بیشتر عیان ساخته بدانها شدّت و حدّتی را که با گذشت زمان

1. Discontent (Ger. *Unbehagen*, Fr. *malaise*)

از دست داده‌اند برگردانده است. به‌همین لحاظ است که ابتداء میان نیاز^۱ و طلب^۲ قائل به تمایزی اساسی می‌گردد، تمایزی که این دو مقوله را به‌نحوی فوق‌العاده زنده در رابطه‌ای پویا با یکدیگر قرار می‌دهد.

برای مادر نیازهای حیاتی نوزاد به‌محض ظهور به‌صورت طلب از شخص او تلقی می‌شوند. لذا طلب کودک تنها وجهی است تعکس‌یافته از عشق خود او به فرزند. ولی آرزومندی مادر به عشق به کودک خلاصه نمی‌شود زیرا همواره حاکی از رابطه‌ای است مبهم و دوپهلوی. یک‌چنین رابطه‌ای را در روانکاوی مہراکین^۳ (تلفیقی از مهر و کین) می‌نامند که از جمله فرایندهایی است که فروید در بطن آرزومندی آدمی کشف نمود. نکته این است که غالباً به‌موجب مکانیسم دفع امیال تنها یکی از دو وجه متضاد این ابهام و دوپهلویی مشهود بوده در روابط خانوادگی و اجتماعی ظاهر می‌شود^۴.

قدما طلب را به چند نوع متفاوت تقسیم می‌کردند، واقعی، وجوبی، استحبابی و یا انشائی. غافل از اینکه هر نوع طلبی نزد انسان به‌لحاظ زبان تشکّل یافته دارای وجهی است انشائی. چراکه طلب چیزی جز بیان حاجت نیست، خواه نیاز مورد نظر ضروری و حیاتی باشد و خواه جزئی و ثانوی. طلب ورای مایحتاج بوده چیزی جز طلب عشق نیست. استعداد^۵ واقعی نوزاد نیز بر این امر اساسی متمرکز است که مورد علاقه غیر واقع شود، فرایندی بنیادین که نزد کودکان اُتیسست به‌طور وحشتناکی تزلزل می‌یابد. «شطحیات» کودک چنانکه قبلاً ملاحظه شد^۶ حاکی از بیان چنین استعدادی است. بی‌جهت نیست که لکان طلب را عنصری می‌داند میان نیاز و آرزومندی. زیرا نیاز به‌محض اظهار به غیر به طلب بدل می‌شود و آرزومندی نیز حاصلی است از اصرار و ابرام در طلب یعنی در بازگشت بی‌وقفه خواهش‌های دفع‌شده که به انحاء و اشکال

1. need 2. demand

۳. مہراکین (ambivalence) یا به‌تعبیر لکان (énamoration) «hainamoration».

۴. این ابهام را لکان پیوسته در فرمول‌های شبه‌ریاضی خود رعایت کرده به‌جای تساوی میان مقولات از درفش $\langle \text{کوچکتر از } \rangle$ ، بزرگتر از $\langle \dots \rangle$ ، سود جسته است. به‌عنوان نمونه در فرمول طلب $\langle S \rangle \langle D \rangle$ یا فانتسم $\langle S \rangle \langle a \rangle$ که در آنها درفش میان فاعل نفسانی (S) از یک طرف و مطلوب (a) و طلب (D) از طرف دیگر آمده معلوم نیست به‌معنای انفصال است یا اشتراک و یا تقاطع.

5. Competence

۶. ن. ک.: مقدمه کتاب حاضر ذیل عنوان شطحیات.

مختلف به ضمیر آگاه بازمی‌گردند^۱. به عبارت دیگر آرزومندی حاصلی از امتناع ذاتی یعنی نابرآورده شدن طلب است. لکان این خصوصیت اساسی را در طلب «ضرورت امتناع غیر» خوانده در فرمول زیر خلاصه کرده است: «از تو می‌خواهم (۱) امتناع کنی (۲) از قبول آنچه به تو اعطاء می‌کنم (۳) زیرا مسئله بر سر چیز دیگری است (۴)» این «چیز دیگر» در عُرْف لکان همان ذَکَر به عنوان اسم دلالت آرزومندی است که نه تنها در هیچ طلبی نمی‌گنجد بلکه به علت ذات فقدانی خود عنصری نیست که بتوان به غیر اعطاء کرد.

عکس این امر نیز صادق است. بدین معنی که آرزومندی نیز به نوبه خود به عنوان فرایندی اساساً دفع شده به صورت انواع درخواست و طلب در ضمیر آگاه ظاهر می‌گردد. نمونه بارز آن را نزد اطفال در سنین ادیبی (میان چهار تا شش سالگی) مشاهده می‌کنیم. کودک بی‌وقفه به پرسش از عالم و آدم می‌پردازد. حال آنکه به نظر می‌رسد هیچ پاسخی نمی‌تواند او را مجاب نموده قانع سازد. در اینجا پرسش‌های بی‌امان طفل در واقع طلبی است مکرر جهت یافتن پاسخ به آرزومندی غیر، ساحتی که ذات آن در فقدان بوده هر بار به پاسخی ممتنع می‌انجامد. لذا کودک در مقابل مطالبه مصرانه غیر — که هم‌اکنون وجهی کاملاً باطنی یافته ضمیرناآگاه او را متشکل ساخته است — به این پرسش حیاتی می‌رسد که «بگو به راستی چه می‌خواهی؟»^۲ لکان این پرسش دهشتناک را عیناً از داستان شیطان عاشق اثر نویسنده فرانسوی ژک کُرت^۳ برگرفت: پس بگو چه می‌خواهی، چه در باب آرزومندیت توانی گفت؟ بدین ترتیب است که فاعل نفسانی پاسخ خود را به صورتی معکوس یعنی همچون پرسش از جانب غیر دریافت می‌کند. لذا در این سنین بحرانی که اوج تعارضات ادیبی است کودک به انقسام وجودی خود میان «من» و «غیر» آگاهی مبرم یافته، تعهد این انقسام باطنی را بر فرار از پرسش دهشتناک غیر ترجیح می‌دهد. به جهت چنین تعهدی است که قادر می‌گردد به مرحله بعدی، موسوم به کُمون^۴ (از هفت تا یازده سالگی)، وارد شده از تعارضات ادیبی فراغت حاصل کند. در نتیجه

1. Cf. Lacan, J., ... *Ou pire, Séminaire Livre XIX*, (1971–1972), Le Seuil, 2011.

2. *Che vuoi* (Cf. Lacan, J., *Le désir et son interprétation, Séminaire Livre VI*, Le Seuil, 2013).

۳. Jacques Cazotte (۱۷۱۹–۱۷۹۲)، نویسنده فرانسوی آثاری تخیلی از جمله شیطان عاشق (۱۷۷۲).

4. Latency

نیرویی را که تابه‌حال صرف اینگونه کشمکش‌ها می‌کرده هم‌اکنون صرف یادگیری، بازی و فعالیت‌های فرهنگی می‌نماید. شکست در این تعهد یعنی تداوم معضلات ادیبی و عوارض ناشی از آن (عدم علاقه به یادگیری، سرپیچی از قوانین و مقررات، مناسبات درهم و پیچیده با دیگران، افسردگی، تنهایی و عزلت ...).

روانکاو غالباً به‌لحاظ بالینی با طلب آغاز می‌شود، طلبی معمولاً متمرکز بر عوارض نفسانی که امید می‌رود به‌زودی ثابت و استمرار یافته به حدیث آرزومندی بینجامد. در اینجاست که عارضه بیمار به پرسشی عمیق بدل شده او را متعهد منزلت خویش در مقام فاعل نفسانی می‌نماید. لذا انفعال را رها کرده حمیت خود را باز می‌یابد. چنانکه تابه‌حال ملاحظه شد الفاطی که فروید در مورد آرزومندی به‌کار می‌گیرد خالی از ابهام نیست. آیا مسئله مربوط به امیال یا خواهش‌های روزمره است و یا مقوله‌ای متفاوت. آیا در رؤیا به دنبال تحقق آرزوهایمان هستیم به‌طوری‌که هر خواهش نافرجامی صحنه‌ای مناسب برای جولان خود می‌یابد و یا مسئله اندکی پیچیده‌تر است؟ آنچه مسلم است اینکه منظور فروید از خواهش امیالی است که تحت مکانیسم دفع و سرکوبی واقع گردیده به ضمیر ناآگاه رانده شده‌اند. به‌طوری‌که شب‌هنگام از نظارت ضمیر آگاه و ممیزی آن خلاصی یافته فرصت را مغتنم می‌شمرند تا به روی صحنه رؤیا ظاهر شوند.^۱ لذا اینگونه امیال همواره وجهی مبهم و دوپهلوی داشته از تمایلات معمولی متمایزند. شاید بی‌مورد نباشد که امیال مورد نظر فروید را وجهی از آنچه در عرف لکان طلب خوانده می‌شود بدانیم. در اینجاست که به نظر صائب لکان می‌رسیم که می‌گوید طلب فرایندی است که همواره امتناع (دفع و سرکوبی) را به دنبال دارد، به‌عبارت دیگر برداری است در جهت آرزومندی.

در نتیجه طلب (لکان) در واقع میل و خواهشی است (فروید) که تحت ردوانکار یعنی دفع و سرکوبی واقع شده هیئت و ساختمانی به‌لحاظ آرزومندی یافته باشد^۲،

۱. مشاهدات بالینی همواره مؤید این امر اساسی است که تنها امیال و خواهش‌هایی — هرچند معمولی و روزمره — قادرند به قلمرو رؤیا وارد شوند که از دور یا نزدیک یادآور عناصری باشند که قبلاً مورد مکانیسم دفع واقع شده‌اند، گاه به‌لحاظ مضمون و گاه به‌لحاظ ترکیب و ساختمان نفسانی خود.

۲. ن.ک.: ذهن و زمان (کرامت موللی)، نشر نی، چاپ دوم، ۱۴۰۰.

خواهشی که به جهت تکرار مکانیسم دفع امیال مبدل به فرایندی به مراتب موثّق تر و عمده تر شده نهایتاً به معضل آرزومندی می پیوندد. آنچه در اینجا نظریه فروید را از آراء لکان متمایز می سازد تنها روش یا وجهه نظر هریک از آنهاست. مسئله اساسی برای فروید کارکرد حافظه و کشف ضمیرناآگاه بود. به عبارت دیگر چرا وجدان آگاه چندان سهمی در ثبت و ضبط وقایع نداشته و تنها ضمیرناآگاه قادر است «ردّپای» آنها را در دستگاه روانی حفظ کند. می نویسد «فرض را بر این می گیریم که قسمتی خارجی و سطحی از دستگاه روانی محرکات حسی را دریافت می کند بدون آنکه قادر به حفظ و نگهداری آنها بوده و واجد حافظه ای برای آنها باشد. اما در پشت این قسمت خارجی سیستم دیگری قرار دارد که هیجانان آنی را به صورت ردّپا و اثراتی دوام پذیر درمی آورد [در نتیجه] حافظه و آنچه وجدان آگاه خوانده می شود دو سیستم متفاوت از یکدیگرند».^۱ حال آنکه لکان در پی آن بود تا وظیفه هر فرایند را به لحاظ زبان و ساختمان نفسانی حاصل از آن مشخص نماید.^۲

برای لکان کودک در عشق مادر حکم عنصری را پیدا می کند که او شخصاً در مقام زن از آن محروم است. چراکه ذکر^۳ را مدلول اصلی آرزومندی می داند. با این توضیح که مقوله ای است فقدانیه که همواره به صورت محذوف و مفقود (محرومیت از ذکر) ظاهر شده منشاء آرزومندی واقع می گردد. حاصل رابطه ای است امتزاجی و درهم آمیخته که میان مادر و فرزند ایجاد می شود. ولی طفل دیر یا زود به این امر پی می برد که آرزومندی مادر به چیزی ورای شخص او اشارت داشته متوجه پدر است^۴، پدری که از این پس نماینده اصلی قانون گردیده به حکم نوامیس موجود در جوامع بشری تمتّع از جسم مادر را بر کودک حرام می کند. همین محرومیت و دسترسی به قانون باطنی است که مکانیسم دفع امیال را سازمان می بخشد.

1..Freud, S. (1900), GW, II-III; The Dreams of Interpretation, S. E., 4-5, Hogarth: London, pp. 1-1600, pp.538-540.

2. Cf. J. Lacan, «L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud» (1957), *Écrits*, Le Seuil, 1966.

3. Phallus

۴. به لحاظ بالینی یکی از نشانه های بارز این تغییر و تحوّل نزد مادر خشک شدن شیر و یا بازگشت عادت ماهانه اوست.