



## دلوز و امر واقع لکانی

### اسلاوی ژیزک

ترجمه‌ی مهدی سلیمی

#### افلاطون‌گرایی دلوز: ایده‌ها همچون امر واقع

چرا ساختارگرایی حائز اهمیت است؟ برای اینکه اهمیت این مطلب کاملاً مهم جلوه کند، رشته‌ای باید وجود داشته باشد متشکل از عناصر، پیامدها، وضعیت‌ها، هم‌نویسه‌ها و تکرارها.

چیزی که برای لکان اهمیت دارد، منطق اسم دلالت (the signifier) است، یعنی مخالف یک فلسفه، تاحدی که هر فلسفه‌ای به تناسب، شفافیت و هم‌آهنگی اندیشه با خودش تکیه می‌کند. همیشه قسمتی مخفی در یک فلسفه وجود دارد، یک من = من (I=I) که چیزی را بنیان می‌نهد که لکان بعضی اوقات آنرا "نخستین خطا در فلسفه" نامیده است؛ و عبارت است از مزیت قائل شدن به این برابری [من=من] و بدین ترتیب ساختن این عقیده که "من" همزمان با خودش است. در صورتیکه تشکیل آن [من] همیشه بعد از ظهور علت‌اش است، بعد از ظهور a کوچک (petit a) ناخودآگاه به این معناست که اندیشه معلول نا اندیشه‌ای است که شخص نمی‌تواند آن را در زمان حال بازیابد، مگر با بدست آوردن آن در نتایج‌اش. بدین شکل ژرژ داندین (Georges dandin) [1] نتایج زمان متوقف شده را بازمی‌یابد، زمانی که گفتن اینکه *Tu I as voulu, georges dandin* (شما آنرا خواستید، ژرژ داندین) را متوقف می‌کند. او زمان را متوقف می‌سازد تا در درون نتایج آن چه را که معلول نا اندیشه بود بازیابد. [۱]

تنها چیزی که شخص نمی‌تواند در این مسیر مذکور مربوط به میلر (و لکان) یعنی محکومیت بسیار سریع و ساده‌ی فلسفه، با آن کاملاً موافق باشد [این است که]: فیشته، ایدئالیست بزرگ آلمانی که صحبت از این من = من نفرت انگیز کرده است، همان فرمول هویت خود من که لکان خود را از آن دور نگه می‌دارد، نیز وابستگی سوژه به علتی که نسبت به سوژه مرکز‌دایی شده است را روشن می‌سازد.

فیشته نخستین فیلسوفی بود که بر یک سری احتمالات غیرطبیعی در قلب سوپژکتیویته انگشت گذاشت: سوژه‌ی فیشته‌ای از اگو=گو همچون خاستگاه مطلق واقعیت برخوردار نیست. بلکه یک سوژه‌ی متناهی‌ست که پرتاب شده و حاصل از موقعیت تصادفی اجتماعی است و همواره از ارباب‌بودگی اجتناب می‌کند. [II] به خاطر داشتن دو معنی ابتدایی آنشتوس (Anstoss) در فلسفه‌ی آلمان مهم است: از طرفی بازدارنده، مانع، و سد کننده تا اندازه‌ای که در مقابل توسعه‌ی بیکران کوشش ما پایداری می‌کند. اما از طرفی دیگر انگیزه و محرک است تا حدی که فعالیت‌مان را بر می‌انگیزد. آنشتوس به حقیقتاً آن مانعی نیست که من مطلق به منظور برانگیختن فعالیت‌اش در برابر خود فرامی‌نهد، چراکه آن [آنشتوس] با غلبه کردن بر مانع خود-فرانهاد (self-positing)، از قدرت آفریننده‌اش دفاع می‌کند. شبیه ضرب المثل زاهد مقدس گمراهی که با اختراع کردن هر وسوسه‌ی تازه‌ای با خود سرگرم می‌شود و سپس با مخالفت کردن‌های پی‌درپی با آنها، نیرویش را تائید می‌کند. اگر *Ding an sich* کانتی مشابه با چیز فرویدی-لکانی باشد [III]، آنشتوس به ابژه‌ی *a* کوچک نزدیک است، یعنی به بدن بیگانه‌ی باستانی که "در گلوئی سوژه فرو رفته است"، به ابژه-علت میل که از آن جدا می‌شود. فیشته خودش آنشتوس را همچون بدن بیگانه‌ی جذب نشدنی تعریف می‌کند که سبب می‌شود سوژه به سوژه‌ی بلاشرط خالی، و سوژه‌ی متناهی معین که بوسیله غیر-من محدود شده است، تقسیم شود. بدین گونه آنشتوس لحظه‌ی "زندانی کردن"، کویدن پرخطر و رویارویی امرواقع را از در قلب ایدئالیته من مطلق مشخص می‌کند: هیچ سوژه‌ی بدون آنشتوس یا بدون برخورد با یک عنصر حقیقی یا احتمالی ساده نشدنی وجود ندارد- [عبارت] "من در درون خودش در مواجهه با امری خارجی فرض شده است"، نکته‌ای است برای تصدیق کردن "حضور یک ناحیه‌ی دیگربودی تقلیل‌نیافتنی، یک ناحیه‌ی احتمالی بلاشرطی و غیر قابل فهم در درون خود من ...

نهایتاً، نه فقط گل سرخ آنجلیوس سیلسیوس [IV] بلکه هر آنشتوسی به هیچ وجه " *ist ohne* " *Warum* " نیست". در تقابل آشکار با شیء (Ding) نومنال کانتی که بر احساساتمان تاثیر می‌گذارد، آنشتوس از بیرون نمی‌آید، *it is stricto sensu ex-timate*: یک بدن خارجی جذب نشدنی در مرکز سوژه. همانطور که فیشته خودش خاطر نشان می‌کند، پارادوکس آنشتوس در این حقیقت مستقر است که آنشتوس "کاملاً سوپژکتیو" است و بوسیله‌ی فعالیت من تولید نمی‌شود. اگر آنشتوس "کاملاً سوپژکتیو" نبود، اگر پیش از این غیر-من بود، یعنی بخشی از ابژکتیویته، ما دچار "دگماتیسم" می‌شدیم. که در این صورت آنشتوس موثراً فراتر از پس مانده‌ی زودگذر شیء فی نفسه ( *Ding an sich* ) کانتی نمی‌رفت و بدین ترتیب به غیرمنطقی بودن اندیشه‌ی فیشته گواهی می‌داد (سرزنش پیش‌پافتاده در برابر فیشته). از طرفی دیگر اگر آنشتوس واقعاً سوپژکتیو بود، در اینصورت به صورت یک قالب سوژه‌ی میان تهی حاضر می‌شد که خودش را نقض می‌کرد، و ما هرگز به مرحله‌ی واقعیت ابژکتیو نمی‌رسیدیم. در اینصورت فیشته موثراً یک نفس‌گرا (solipsist) خواهد بود (یکی دیگر از سرزنش‌های

پیش پا افتاده در برابر فلسفه‌اش). نکته‌ی تعیین کننده این است که *آنشستوس* ساختمان "واقعیت" را براه می‌اندازد: یعنی در ابتدا یک من ناب هست به‌مراه بدن خارجی جذب نشدنی در مرکز آن. سوژه واقعیت را از راه بخود گرفتن یک فاصله نسبت به امرواقع *آنشستوس* بی‌شکل تشکیل می‌دهد و به آن ساختار عینیت را می‌بخشد. آنچه که اینجا مطرح می‌شود رابطه‌ی موازی بین *آنشستوس* فیشته‌ای و طرح فرویدی-لکانی در ارتباط میان Ich (من) باستانی و ابژه است، بدن بیگانه‌ای در دل آن [من] که تعادل نارسیستی‌اش را بهم می‌زند، و فرایند بلند دفع و ساختاردهی تدریجی این گره درونی را براه می‌اندازد، که از طریق آن که از واقعیت بیرونی و عینی ساخته شده است.

موقتی بودن علت سوژه از نوع آرایش خطی زمان نیست (و یا از نوع نظریه‌ی مترادف علیت که در آن علت‌های گذشته، زمان حال را تعیین می‌کنند) بلکه متعلق به موقتی بودن زمان دایره‌وار است که در آن زمان وقتی "متوقف می‌شود" که طی یک خود-شرح‌دهی (self-relating) پیچیده- سوژه علت از پیش فرض شده‌ی خودش را فرامی‌نهد. میلر خودش این را تصدیق می‌کند، زمانی که او متذکر می‌شود که علت میل "علتی است که با عطف به ماسبق (retroaction) طرح شده است". این ریشه در این دریافت دقیق دارد که سوژه و ابژه بهم وابسته‌اند: یعنی پیدایش سوژه، و بریدن‌اش از (گسستن از، و امتناع از) علیت خطی "واقعیت"، یک علت دارد. اما علتی که همچون گذشته توسط نتیجه‌ی خودش فرارهاده شده است. این حداقل عطف به ماسبق کردن، نه فقط نوعی از "پیچیدگی" ساختاری، است که که به ما اجازه می‌دهد تا از علیت خطی طبیعی، هرچقدر هم که پیچیده باشد، به علیت ساختاری مناسب گذار کنیم.

"شما آنرا خواستید، ژرژ داندین" نقل قول میلر است از یک خط از [نمایشنامه‌ی] مولیر است که در آن به یاد سوژه آورده می‌شود که مانعی که بر سر راه او سبز شده پیامد بی‌واسطه‌ی اعمال گذشته‌ی خودش است؛ میلر یک پیچ اضافی به آن می‌دهد: سوژه باید در اثرات و پیامدهایی که در واقعیت با آنها مواجه می‌شود نتایج غایب و نا-اندیشیده‌ی علت آنها را بازیابد. در مورد بیلی بت گیت [V] (Billy Bathgate)، او باید در دو ابژه‌ی "واقعی"، یعنی رمان و فیلم، پیامدهای علت مجازی آنها را بازیابد، یعنی "رمان برتر" طیفی (spectral).

دلوز خوانش خود از فیلسوفان را با راهنمایی گرایشی توصیف کرد که "تاریخ فلسفه را همچون یک گونه از لواط" یا لقاح معصومانه (immaculate conception) می‌بیند. "من خودم را به این صورت دیدم که یک مولف را از پشت می‌گیرم و به او بچه‌ای می‌دهم که زاده‌ی خودش باشد، هرچند هیولا. واقعا برایش اهمیت داشت که بچه‌ی خودش باشد برای اینکه در واقع مؤلف مجبور بود تمام آن چیزهایی را بگوید بگوید که من در دهان او گذاشته‌ام. اما همچنین لازم به که این کودک هیولا باشد، چرا که نتیجه‌ی تمامی دخول و خروج‌ها، لغزش‌ها، تغییر موضع‌ها و امواج و انتشارات پنهانی است که من واقعا از آنها لذت می‌برم." (۲) دلوز اینجا عمیقاً لکانی است: آیا خوانش لکان از "کانت با ساد" این گونه نبود؟

ژاک آلن میلر یکبار این خوانش را با کلمات مشابه دلوز توصیف کرد: هدف لکان "گرفتنِ کانت از پشت" است، تا هیولای ساد را در قالب بجهی زاده شده‌ی خودِ کانت تولید کند [VI] (و اتفاقاً، آیا همین امر در مورد خوانش هایدگر از فراگمنت‌های پیشا-سقراطی صادق نیست؟ آیا او نیز به همین ترتیب پارمیندس و هراکلیتوس را "از پشت نمی‌گیرد"؟ و آیا این تفسیر گسترده از پارمیندس که "هستی و اندیشه یکسانند"، یکی از بزرگترین لواط‌گری‌ها در تاریخ فلسفه نیست؟) اصطلاح "لقاح معصومانه" از کتاب *منطق معنا*، به این تصور از سیلان معنا همچون امری بی‌بار و بی‌حاصل پیوند خورده است. سیلانی بدون یک قدرت علی مناسب: خوانش دلوزی در سطح روی هم‌چینی فعلی (actual) علت‌ها و نتایج حرکت نمی‌کند، بلکه در تفاسیر "واقع‌گرایانه" توقف می‌کند و مثل نفوذ مقعدی نسبت به نفوذ مهبل‌ی مناسب عمل می‌کند.

این روش دلوزی یک سابقه‌ی تصادفی در علوم الهی دارد- اما نه لقاح معصومانه‌ی مسیحی که او (دلوز) خودش به آن ارجاع می‌کند بلکه یک افسانه‌ی یهودی درباره‌ی زایش مسیح که توسط جوزف در یک دست‌خط تک نسخه از قرن ۱۳ روایت شده‌است. خدا می‌خواست مسیح را بوجود آورد، اما می‌دانست که تمامی نیروهای شر در مقابل واژن شکینا (Shekina) انتظار می‌کشند تا مسیح را به محض تولد به قتل برسانند. بنابراین خدا شبانه به نزد معشوقه‌اش لیلیث [VII]، که نماد شر است، می‌رود و از راه مقعد به او دخول می‌کند. (عبارت بکار رفته می‌تواند این معنا را نیز بدهد که خدا در واژن او می‌شاشد). مسیح بعد از یک سکس مقعدی از لیلیث به دنیا خواهد آمد: این ترفندی است که خدا بوسیله‌ی آن نیروهای شر را فریب می‌دهد و مسیح را از طریق شر بوجود می‌آورد. (۳) اگر حرکت ریخته‌گرانه‌ای که یک جهان نمادین را می‌سازد، ژست خالی است، حال این سؤال پیش می‌آید که چگونه یک ژست خالی است؟ چگونه محتویات آن خنثی شده‌اند؟ از طریق تکرار. جورجیو آگامبن سعی کرد تا این فرایند را با اندیشه‌ی کفرگویی نشان دهد: در ضدیت میان مقدس (sacred) و سکولار، کفرگویی فرد سکولار برابر با سکولاریزه کردن نیست. کفرگویی متن یا عمل مقدس را در یک زمینه‌ی متفاوت قرار می‌دهد. کفرگویی آنرا از زمینه‌ی مناسب و عملکردش منها می‌کند. بهمچنین، کفرگویی به محض اینکه یک غیر-فایده‌مندی "منحرف‌شده" را نمایش می‌دهد، در قلمرو غیر-فایده‌مندی باقی می‌ماند. اجرا کردن یک مراسم عشاء ربانی اجرای یک مراسم عشاء ربانی کثیف است، اما نه در بررسی کردن عشاء ربانی همچون ابژه روانشناسی مذهب. در محاکمه‌ی کافکا، بحث طولانی مرموز بین جوزف ک. و کشیش در مورد قانون (آنجا که تمثیلی از *در قانون* را جستجو می‌کند) عمیقاً کفرآمیز است. حتی می‌توان گفت کافکا بزرگترین کفرگوی قانون یهودی است. همینطور کفرگویی - نه سکولاریزه کردن- ماتریالیست درستی برای تحلیل بردن امر مقدس است: سکولاریزه کردن همیشه بر شالوده‌ی رد شده‌ی امر مقدس اش اتکا می‌کند، در نتیجه همچون یک اعتراض یا همچون یک ساختار صوری باقی می‌ماند. پروتستانیسیم این شکاف میان امر مقدس و امر سکولار را در ریشه‌ای‌ترین شکل‌اش تحقق می‌بخشد:

جهان مادی را سکولاریزه می‌کند، اما مذهب را جدا نگه می‌دارد، به علاوه اصل صوری مذهبی را به اقتصاد کاپیتالیست وارد می‌کند. (Mutatis mutandis، عبارت لاتینی به معنی تغییرات لازم را انجام دادن که در اقتصاد رایج است. م] این همان اتفاقی است که برای کمونیسم استالینیستی افتاد، سکولاریزه می‌شود، و نه مذهب کفرگو.)

شاید اینجا باید در تکمیل نظر آگامبن گفت: اگر ما کفرگویی را همچون ژستی درک کنیم که برآمده که از جهان-زندگی شایسته زمینه و کاربرد را استخراج می‌کند، در اینصورت آیا چنین استخراجی از **تعریف دقیق مقدس‌سازی (SACRALIZATION)** نیست؟ در مورد شعر، می‌گوئیم: آیا "زایش" شعر زمانی نیست که یک عبارت یا گروهی از کلمات "زمینه‌زدایی‌شده" (decontextualized) هستند و تحت اصراری مکرر و مستقل قرار می‌گیرند؟ زمانی که من به جای "بیا اینجا" می‌گویم "بیا، بیا اینجا"، آیا این کمترین حدِ شاعرانه کردنِ جمله‌ام نیست؟ بدین‌گونه سطح صفری وجود دارد که در آن کفرگویی از سکولاریزه کردن قابل تمیز نیست. بنابراین ما دوباره در اینجا همان پارادوکس طبقه‌بندی جابجاشده را داریم بعنوان یکی از لغات کنش‌مند، کنش‌پذیر و حدّ وسط که توسط امیل بنونیست تحلیل شده است. (تضاد اصلی تضاد میان کنش‌مند و کنش‌پذیر، با مداخله‌گری حد وسط همچون یک لحظه‌ی سوم میانه‌روی/ بی‌طرفی نیست، بلکه بین کنش‌مندی و چیز میانی و وسطی است): مخالفت اصلی بین سکولار معمولی مطلوب و امر کفر آمیز است، و امر "مقدّس" در نوبت ثانوی می‌ایستد/ در مرحله‌ی پیچیده سازی امر کفرآمیز. ظهور انسان/ عالم نمادین در کمترین ژست "زمینه‌زدایی کفرآمیز" یک علامت یا ژست قرار دارد، و "مقدس‌سازی" بعد از آن می‌آید، همچون یک کوشش برای تربیت، و برای رام کردن این افراط، این تماس هیجان‌انگیز کفرآمیز. در ژاپن، *bakku-shan* دلالت دارد بر "دختری که اگرچه ممکن است وقتی که از پشت دیده می‌شود، خوش‌نما باشد ولی هنگامی که از روبرو دیده می‌شود این گونه نیست". آیا ارتباط بین کفرآمیز و مقدّس چیزی شبیه این نیست؟ چیزی که هنگامی که از پشت دیده می‌شود مقدّس جلوه می‌کند، از یک فاصله‌ی مناسب موثراً یک افراط کفرآمیز است... به بیان ریلکه، مقدّس آخرین پرده‌ای است که ترس از امر کفرآمیز را پنهان می‌کند.

بنابراین کفرگویی مسیحیت چه چیز خواهد بود؟ چه می‌شود اگر مسیح - تجسمی از خدا در قالب یک انسان فانی مضحک، یا جنبه‌ی کمیک آن - خودش پیشاپیش کفرگویی الوهیت باشد؟ اگر در مسیحیت، برخلاف سایر ادیان که می‌توانند توسط انسان‌ها مورد کفرگویی قرار گیرند، این **خودِ خدا** باشد که کفرگویی می‌کند چه؟

دوآلیته‌ی تفاوت و هم‌ارزی نزد لاکلائو تحت منطق تضاد بیرونی باقی می‌ماند. [VIII] لاکلائو وساطتِ مفهومی این دو امر متضاد را بسط نمی‌دهد. یعنی اینکه چگونه منطق بس حساسِ تفاوت‌ها (منظور از متفاوت بودگی: هویت هر عنصری تنها در تفاوتشان با همه‌ی دیگری‌ها قرار دارد) به طور درون‌ماندگار

به آنتاگونیسیم منتهی می‌شود. متفاوت‌بودگی برای محض باقی ماندن (یعنی اجتناب کردن از ارجاع به هر نوع حمایت بیرونی در پوشش عنصری که در تفاوت‌ها پایه‌گذاری نشده است، بلکه خودش را در هویت‌اش نگه می‌دارد)، مجبور به دربرداشتن یک نشانه‌ی تفاوت بین میدان (تفاوت‌های) خودش و بیرون‌اش است، یک تفاوت "محض". اما این تفاوت "محض" پیشاپیش مجبور است عملکردی همچون آنتاگونیسیم داشته باشد، یعنی آن چیزی که هویت هر عنصری را قطع می‌کند/ بی‌نتیجه می‌گذارد. به همین دلیل است که، آنچنانکه لاکلائو اشاره می‌کند، تفاوت بیرونی همیشه همچنان تفاوت درونی نیز هست: تنها اینطور نیست که تفاوت بین خود میدان و بیرون‌اش در درون خود میدان منعکس شده باشد، و از بسته شدن‌اش جلوگیری کند، و تمام شدن‌اش را بی‌نتیجه گذارد، بلکه اینطور نیز هست که هویت متفاوت هر عنصری به طور همزمان ساخت یافته و توسط شبکه‌های متفاوت بی‌نتیجه مانده است / قطع شده است.

در سری‌های عملی پلیسی Henning Mankel، بازرس کورت و/الاندر پدری دارد که کل تنها دلیل زنده بودنش نقاشی است- او تمام وقت نقاشی می‌کند، در صدها نسخه، آنهم فقط یک نسخه را، منظره‌ی جنگلی بر فراز آن هیچگاه خورشیدی نمی‌آید (پیام این نقاشی در اینجاست: این ممکن است که خورشید را در بند نگه داشت، و از تابش‌اش جلوگیری کرد، بمنظور منجمد ساختن یک لحظه‌ی سحرآمیز، بیرون کشیدن سیمای ناب آن از جنبش چرخش ابدی زایش و تباهی. یک "تفاوت کوچک" در اینها وجود دارد در غیر اینصورت نقاشی‌ها همانند هم هستند: در بعضی از آنها نوعی از رنگ قهوه‌ای در منظره به چشم می‌خورد در صورتیکه بقیه فاقد این رنگ قهوه‌ای هستند. تو گویی خود ابدیت، زمان منجمد شده، بوسیله یک واریاسیون کوچک تقویت شده است. نوعی مداخله‌ی واقعیت نقاشی در خدمت آنچه هر نقاشی، و شدت مجازی خالص و یگانه‌ی آن را واقعا متمایز می‌سازد.

اگر "فردگرایی رابطه‌ای باشد که به عنوان یک حدوسط محض و قطعی در نظر گرفته می‌شود، یعنی حد وسطی باشد که نسبت به دوره‌های خودش همچون یک امر مستقل و بیرونی شناخته شود، حدوسطی که فقط می‌تواند یک حد وسط باشد نه هیچ چیز دیگر" (Hallward ۱۵۴)، پس وضعیت آن همان آنتاگونیسیم محض است. ساختار آن بوسیله‌ی تفاوت جنسی بجا و بموقع لکان بسط یافته است، بعنوان تفاوتی که به دو دوره‌ی مابین (حد وسط) چیزی که متفاوت است، اولویت می‌دهد: نکته‌ای که در "فرمول جنسی شدن" لکان وجود دارد این است که هر یک از موقعیت مردانگی و زنانگی دو راهی برای دوری جستن از بن بست این چنین تفاوتی هستند. از این راه لکان اظهار می‌کند که- تفاوت جنسی "واقعا غیر ممکن" است- که دقیقاً مترادف با این ادعاست که "هیچ ارتباط جنسی وجود ندارد". تفاوت جنسی برای لکان یک مجموعه‌ی ثابت از تضادهای نمادین "ایستا" و دفع/جذب‌ها نیست (قاعده‌مندی دگرجنس‌گرایانه که همجنس‌گرایی و سایر "انحرافات" را به بخش ثانوی موکول می‌کند)، بلکه نامی است برای یک بن‌بست، برای یک تروما، برای یک مسئله‌ی قابل بحث و برای چیزی

که در مقابل هر کوششی در نمادین سازی‌اش،/استادگی می‌کند. هر حرکت انتقال دادن تفاوت جنسی به داخل یک مجموعه از تضادهای نمادین محکوم به شکست بوده است، و این امر بسیار "امکان ناپذیر" است که در آینده زمینه‌ای از نبرد هژمونیکی گشوده شود که به معنی "تفاوت جنسی" باشد. و همچنین برای تفاوت سیاسی (نبرد طبقاتی): تفاوت بین چپ و راست، فقط تفاوت بین دو دوره در یک زمینه‌ی مشترک نیست، بلکه از آنجایی که میسر ساختنِ توصیف بیطرفش ممکن نیست، یک امر "واقعی" است. تفاوت میان چپ و راست سیاسی، زمانی به طور متفاوت ظاهر می‌شود که بواسطه‌ی جناح چپ و بواسطه‌ی جناح راست از نظر سیاسی دریافت شده باشد: برای اولی (چپ)، این علایم آنتاگونیسم است که از میان تمامی زمینه‌های اجتماعی رد می‌شود، در حالیکه راست خودش را همچون نیروی میانه‌رو، پایداری اجتماعی و وحدت ارگانیکی درک می‌کند، در عوض چپ به موقعیت مزاحمی فروکاسته می‌شود که این پایداری ارگانیکی بدن اجتماعی را مختل می‌کند. همینطور برای یک راستی، چپ همچون یک حدّ غایی و "افراط" (extreme) است.

اجازه دهید در اینجا یکی دیگر از تحلیلهای نمونه‌ی لوی-استروس [IX]، از انسان شناسی ساختاری‌اش در موردِ حالت فضایی ساختمانها در Winnebago - یکی از بزرگترین مناطق قبیله‌ای- را یادآور شویم. قبیله‌ای که به دو خرده-گروه تقسیم شده است: "آنهايي که در بالا" و "آنهايي که در پائين" منطقه قرار گرفته اند. هنگامی که ما از فردی (مرد و زن) درخواست می‌کنیم تا نقشه‌ی زمین روستایش را بر روی قطعه کاغذ یا بر روی شن، ترسیم کند (یعنی حالت فضایی خانه‌های روستایی را)، بسته به اینکه به کدامیک از خرده-گروه‌ها تعلق دارند، به دو پاسخ کاملاً متفاوت می‌رسیم. هر دوی آنها روستا را همچون یک دایره می‌فهمند. اما برای یکی از گروهک‌ها در داخل این دایره، دایره‌ی دیگری از خانه‌های مرکزی وجود دارد، چنانکه ما دو دایره‌ی متحد‌المرکز داریم. در حالیکه برای گروهک دیگر، این دایره بوسیله‌ی یک خط واضح جداکننده به دو قسمت تقسیم شده است. به عبارت دیگر، یک عضو از خرده-گروه اولی (اجازه دهید آنرا محافظه‌کار بنامیم) نقشه‌ی زمین روستا را همچون حلقه‌ای از خانه‌ها درک می‌کند که کم و بیش به صورت قرینه پیرامون معبد مرکزی چیده شده‌اند، در حالیکه، یک عضو از خرده-گروه دومی (انقلابی-آنتاگونیستی) روستایش را همچون دو کپه‌ی مشخص از خانه‌ها درک می‌کند که بوسیله‌ی یک مرز نامرئی از هم تفکیک شده‌اند... نکته‌ی محوری لوی استروس این است که این نمونه به هیچ عنوان نباید ما را به دام نسبیت‌گرایی فرهنگی بکشاند، بر طبق اینکه، درک فضای اجتماعی به تعلق گروه مشاهده‌کنندگان بستگی دارد: این شکاف بین دو ادراک نسبی یک ارجاع پنهانی به یک ثبات را می‌رساند- نه ابژکتیو، یعنی صورت‌بندی "حقیقی" ساختمانها، بلکه یک شالوده‌ی تروماتیک، یک آنتاگونیسم پایه‌ای ساکنان روستا که ناتوان از نمادین‌سازی، ذکر علت کردن، "درونی کردن"، و دریافتن شرایط بودند. یک عدم تعادل در روابط فرهنگی که در برابر اجتماع برای تثبیت کردن خودش در یک کلیت هماهنگ جلوگیری می‌کند. دو ادراک از نقشه‌ی زمین درواقع دو کوشش

انحصاری متقابل برای حریف شدن با این آنتاگونیسم تروماتیک و التیام دادن زخمش از راه وضع یک ساختار نمادین متعادل شده هستند. آیا باز هم لازم است تا چیزهایی که موقعیتشان دقیقاً مشابه با نسبت تفاوت جنسی است، اضافه کنیم؟ آیا "مردانگی" و "زنانگی" مانند دوگونه شکل‌بندی خانه‌ها در روستای لوی استروس هستند؟ به منظور برطرف کردن این وهم که جهان "توسعه یافته"ی ما با منطق مشابهی حکم فرما نشده است، اجازه دهید به مثالمان از منازعه‌ی سیاسی بازگردیم، یعنی به شکاف فضای سیاسی‌مان به چپ و راست: یک فرد چپ و یک فرد راست دقیقاً شبیه اعضای متضاد خرده-گروه‌ها در روستای لوی استروس رفتار می‌کنند. آنها فقط مکانهای مختلفی را در فضای سیاسی اشغال نمی‌کنند، هر یک از آنها صورت‌بندی فضای سیاسی را به طور متفاوت درک کرده‌اند- یک فرد چپ همچون زمینه‌ای که ذاتاً با آنتاگونیسم بنیادی شکافته شده‌است، یک فرد راست همچون وحدت ارگانیک یک اجتماع که فقط بوسیله‌ی مزاحمت‌های خارجی و ناسازگار آشفته می‌شود.

به معنای دقیقتر، تفاوت جنسی (یا سیاسی) "پیشاهنگ تاریک"، نا موجود، یک "علت کاذب" کاملاً مجازی، و یک  $X$  است که همیشه (به طور ضروری) "در فضای شخصی‌اش دچار فقدان است"، و همینطور، دو دسته‌ی واقعی را توزیع می‌کند (مردانگی و زنانگی در سکسوالیته، چپ و راست در سیاست). به این معنی، لکان از یک مفهوم غیر رابطه‌ای فالوس طرفداری می‌کند: اسم دلالت‌فالیکی که "سکسوالیته را در تمامیت آن همچون سیستم یا ساختار بنیان می‌نهد": این با ابژه‌ی فالیک در ارتباط است.

گوناگونی دوره‌ها و تغییر پذیری ارتباطهای افتراقی در هر مورد تعیین شده‌اند/.../ فضاهای مرتبط دوره‌ها در یک ساختار اولاً وابسته است به فضای مستقل هر یک، در هر لحظه، در ارتباط با ابژه= $X$  که همیشه سیار است و همیشه در رابطه با خودش جابجا شده‌است/.../ توزیع تفاوتها از طریق ساختار کامل، تغییر ارتباطهای افتراقی را به‌مراه جانشین سازی‌شان موجب می‌شوند، ابژه= $X$  عناصر در حال افتراق خود تفاوت را برمی‌سازد. (۴)

بنابراین اینجا، باید مراقب بود تا از تله‌ی مشابهی که در فهم شایسته‌ی دلوز از "گذشته‌ی ناب" کمین کرده‌است، اجتناب کرد: این عنصر ثابت که، همچون یک "علت غایب"، عناصر را توزیع می‌کند، یک عنصر کاملاً مجازی است که فقط در نتایج و تاثیرات‌اش حاضر است و نیز همچون گذشته (از پیش فرض شده) توسط این تاثیرات فرانهاده شده است. و هیچ هستی مستقل ذاتی پیش از این فرایند ندارد.

این ما را متوجه اهمیت اختگی نمادین می‌سازد: فالوس به مثابه‌ی اسم دلالت مجازی‌ت محض معنی مجبور است "دال بدون مدلول" باشد: یعنی نا مفهوم باشد، و غیاب هر معنی معین که در مقابل مجازی‌ت محض معنی می‌ایستد. (یا برای اینکه آنرا بیشتر با اصطلاحات دلوزی بیان کنیم می‌توانیم گفت: ضد فعلیت‌بخشی، یعنی یک حرکت معکوس از واقعیت به عرصه‌ی مجازی که وضعیت متعالی آن است، مجبور به رخ دادن در درون فعلیت است، مانند یک جانشین سازی، اختلال، حرکتی خارج از

بند و مفصل، و خارج از عناصرِ درونِ این نظم). به این علت است که سخن گفتن در مورد "دال بدون مدلول" چیزی بی‌معنا و مزخرف نیست: این غیاب معنی در خودش یک صورت پوزیتیو است، که در درون عرصه‌ی معنا ثبت شده است، همچون یک سوراخ که در قلب آن شکافته می‌شود (در یک مسیر همسان، یهودیان قومی "فالیک" هستند، عنصری "فالیک" در میان سایر اقوام: آنها یک قوم بدون زمین‌اند، بطوریکه این غیاب در وجودشان ثبت شده است، مانند ارجاع مطلق به زمین مجازی اسرائیل).

هنر "یک رها سازی - بیان کردن مطلق انتقالی را می‌ستاید چرا که دقیقاً آنچه رها می‌سازد چیزی جز رهای‌سازی خودش نیست، حرکت معنویت‌بخشی یا مادیت‌زدایی محض" (Hallward ۱۲۲): نهایتاً چیزی که رها خواهد شد خودش است، حرکت "قلمروزدایی کردن" (deterritorializing) تمام هستی‌های واقعی. این حرکت خود-وابسته تعیین کننده است و در امتداد همان خطوط، آنچه میل بدان تمایل دارد یک ابژه‌ی معین نیست بلکه تاکید بلاشرط بر خود میل‌گری است (یا چنانچه نیچه آنرا به این شکل مطرح می‌کند که اراده در بنیان خود اراده به خود اراده است).

در اینجا گوشه و کنایه‌ی نهایی انتقاد دلوز از هگل به میان می‌آید: زمانی که، بر خلاف هگل، دلوز ادعا می‌کند که خلقت "بی‌واسطه امری خلاق است، اینجا هیچ سوژه‌ی برتر یا نفی‌کننده‌ی خلقت وجود ندارد که بخواهد در مرحله‌ی آگاه شدن از خویش و یا رسیدن به خویش نیاز به زمان داشته باشد" (Hallward ۱۴۹) دلوز به این وسیله یک جوهری کردن - جسمیت بخشی (-substantialization reification) را به هگل نسبت می‌دهد که اینگونه نیست و در این راه، دقیقاً این بُعد از هگل که نزدیکترین بُعد به خود دلوز است را محو می‌کند. هگل مکرراً اصرار می‌کند که روح "یک محصول از خودش است": روح یک سوژه‌ی پیشا-وجودی نیست که در درون ابژکتیویته پا به میان بگذارد، بلکه نتیجه‌ی حرکت خودش است، یعنی فرایندی بودن (processuality) محض. و نیز، روح برای "رسیدن به خودش" نیاز به زمان ندارد بلکه صرفاً برای زائیدن و خلق کردن خودش [نیاز به زمان دارد].

به منظور شرح دادن "پیشگو"ی نابینا (یعنی نابینا به واقعیت واقعی اما حساس نسبت به بُعد مجازی چیزها) دلوز به یک استعاره‌ی شگفت انگیز از یک عنکبوت متوسل می‌شود که از چشم‌ها و گوش‌ها بی‌بهره شده ولی در عوض دارای حساسیت لایتناهی است به هر آنچه که از میان تار مجازی طنین‌انداز می‌شود: "لغزش فرمهای واقعی یا ساخته شده از طریق تار باعث هیچ اثری نمی‌شوند چرا که تار فقط برای لرزش تنها در تماس با فرمهای شدید و مجازی طراحی شده است. هرچه حرکت زودگذر و مولکولی‌تر باشد، رزونانس‌اش در سرتاسر تار شدیدتر است. تار به حرکات یک چندگانگی محض واکنش نشان می‌دهد پیش از آنکه هیچ صورت معینی گرفته باشد." (Hallward ۱۱۸)

زمانی که دلوز راجع به فرایندی صحبت می‌کند که در یک حرکت واحد خلق شده و دیده می‌شود، بدین وسیله او آگاهانه فرمولی از شهود عقلانی را بیرون می‌کشد، امتیازی ویژه‌ی خدا. دلوز یک دستورالعمل پیشا-انتقادی را دنبال می‌کند، او لجوجانه از "رنالیسم" متافیزیکی اسپینوزا و لایبنتس دفاع می‌کند (بینش مستقیم در مرکزیت چیزها در خودشان) علیه محدودیت "انتقادی" کانت از معرفت‌مان نسبت به حوزه‌ی بازنمایی‌های فنومنال. اگرچه پاسخ هگل به این شاید چنین بوده باشد: چه می‌شود اگر فاصله‌ی بازنمایی، فاصله‌ای که چیزها را برای ما خارج از دسترس می‌سازد، در درون قلب خود چیزها ثبت شده باشد، چنانکه شکاف‌های بسیاری که ما را از چیزی جدا نگه می‌دارد ما را در آن شامل می‌شود و قرار می‌دهد. در اینجا شالوده‌ی مسیح‌شناسی هگلی قرار دارد، در اینکه بیگانگی ما از خدا با از خودبیگانگی خدا منطبق می‌شود. دلوز می‌گوید قضیه‌ها (proposition) چیزها را توصیف نمی‌کنند بلکه فعلیت یافتن کلامی آن چیزها هستند. یعنی این چیزها خودشان در حالت کلامی‌شان - آیا هگل ادعا نمی‌کند، آنهم از همین طریق، که بازنمایی ما از خدا عبارت از خود خدا است در حالت بازنمایی‌اش، و اینکه ادراک نادرست ما از خدا عبارت از خود خدا است در حالت نادرست‌اش؟

Hallward شالوده‌ی رد انتقادی هگل توسط دلوز را اینگونه فرمولبندی می‌کند: "از آنجائیکه مطابق با فرض هگلی، چیز با خودش فرق می‌کند چرا که نخست با تمامی آن چیزهایی که نیست فرق می‌کند، یعنی با تمام ایزه‌هایی که با آنها در ارتباط است، برگسون دلوز اظهار می‌کند که یک چیز نخست بدون واسطه با خودش تفاوت دارد، به سبب "نیروی انفجاری درونی" که در درون خودش حمل می‌کند." در هر صورت اگر اینجا یک انسان-ناچیز باشد، آن هگل دلوز است: آیا بینش پایه‌ای هگل دقیقاً این نیست که هر تضاد بیرونی در تضاد با خود (self-opposition) درون‌ماندگار چیزها بنا شده است، یعنی آنکه هر تفاوت بیرونی بر تفاوت با خود دلالت می‌کند؟ یک هستی متعین متفاوت است با هستی (متعین) دیگر، چراکه پیشاپیش با خودش یکی و یکسان نیست.

دلوز سلسله مراتب موناذهای لایبنتس را می‌پذیرد: تفاوت بین موناذهای نهایتاً کمی است، یعنی همه‌ی موناذهای ذاتاً مشابهند و تمامیت جهان لایتناهی را بیان می‌کنند، اما با یک تفاوت، همیشه مخصوص و با شدت و بسندگی کمی: در پائین‌ترین حد "موناذهای تاریک" وجود دارند با تنها یک ادراک آشکار، کینه‌شان نسبت به خدا؛ و در بالاترین حد "موناذهای معقول" وجود دارند که می‌توانند خود را برای انعکاس دادن جهان کامل بگشایند. آنچه در یک موناذ، از تجلی کامل خدا سر بازمی‌زند وابستگی خیره‌سرانه‌ی آن است به هذیان مخلوق آن، به هویت منحصر به فرد (و نهایتاً هویت جسمانی) آن. بشریت در اینجا مکانی با بالاترین تنش را تصرف می‌کند: از طرفی، انسانها حتی بیشتر از سایر موجودات زنده بنده‌ی خودمحوری (اگوئیسم) مطلق هستند و لجوجانه بر روی محافظت کردن از هویت شخصی خودشان متمرکز شده‌اند (به این دلیل است که برای دلوز، بالاترین وظیفه‌ی فلسفه ترفیع دادن انسان به بالای وضعیت انسانی‌اش است، به مرحله‌ی "غیر انسانی" "بسی انسانی"). از طرفی دیگر، دلوز

با برگسون موافق است که بشر در طلب یک شکافتن و کسب بالاترین نقطه در تکامل زندگی است - با ظهور خودآگاهی، یک موجود زنده سرانجام قادر به گذشتن از محدودیت‌های مادی (ارگانیک) و پیشرفت به یک طرح معنوی صرف یگانگی با تمامیت یزدانی می‌شود... از نقطه نظر هگلی، می‌توان گفت چیزی که دلوز از بیان کامل آن بازمی‌ماند همان چیزی است که، در میان دیگران، شلینگ آشکارا آنرا دید: هویت نهایی این دو شکل، یعنی پائین‌ترین و بالاترین: دقیقاً/از طریق وابستگی خیره‌سرانه به خود منفردش است که یک فرد انسانی قادر به بیرون کشیدن خود از پیچیدگی‌های خاص زندگی واقعی است (با حرکت دورانی زایش و تباهی) و وارد شدن به ارتباط با ابدیت مجازی. به همین خاطر است که (از آنجائیکه نام دیگر این وابستگی خیره‌سرانه و خودمحورانه، شر است) شر یک وضعیت قراردادی برخاسته از خوبی است: این بطور تحت اللفظی فضایی را برای خوبی می‌آفریند.

برای مثال، در دایره‌ی معلومات اجتماعی، اینگونه است که اقتصاد نقش خود را درباره‌ی تصمیم‌گیری ساختار اجتماعی "در وهله‌ی آخر" اعمال می‌کند: اقتصاد در این نقش هرگز مستقیماً همچون یک نماینده‌ی علی واقعی حاضر نمی‌شود، حضور آن کاملاً مجازی است، آن یک "علت-کاذب" مجازی است و صریحاً باید گفت که مطلق، ناوابسته و یک علت غایب است، چیزی که هرگز "در جایگاه خودش" نیست: "به این خاطر علم اقتصاد، بهیچوجه سخن نمی‌گوید، بلکه ترجیحاً یک مجازیت افتراقی را برمی‌گزیند تا آن را تفسیر کند، و همواره توسط فرمهای فعلیت‌بخشی‌اش پوشانده شده است." (DR ۱۸۶). این X غایبی است که میان رشته‌های چندگانه‌ی عرصه اجتماعی (اقتصادی، سیاسی، ایدئولوژیک، قانونی و...) در گردش است، و آنها را در مفصل‌بندی مخصوصشان توزیع می‌کند. پس باید بر روی تفاوت بنیادین میان امر اقتصادی همچون این X مجازی، یعنی نقطه‌ی ارجاع مطلق عرصه اجتماعی، و امر اقتصادی در فعلیت آن، همچون یکی از عناصر (زیر سیستم‌های) تمامیت اجتماعی واقعی پافشاری کرد: وقتی این دو با یکدیگر مواجه می‌شوند، یعنی، اگر بخواهیم از واژگانی هلگی استفاده کنیم، وقتی امر اقتصادی مجازی در لباس نقطه‌ی مقابل واقعی خودش در "تعیین‌یافتن" متضاد" اش ظاهر می‌شود، این هویت با تناقض مطلق (با خود) همزمان می‌شود.

این ما را به پارادوکس اندیشه‌ی دلوز می‌رساند: شاید موجزترین تعریف فلسفه‌ی او این خواهد بود که این فلسفه یک "اسپینوزیسم فیشته‌ای شده" (Fichteianized Spinozism) است - و ما باید در همان زمان بخاطر آوریم که فیشته (چنانچه خودش دریافت کرده بود) آنتی اسپینوزیست مطلق بود. در تصور دلوز از زندگی محض همچون جریان خلاقیت مجازی، جوهر اسپینوزایی به مثاله علت خود (causa sui) با خود-فرانهادن (self-positing) من مطلق محض فیشته‌ای همپوشانی می‌شود و بر هم منطبق می‌شوند:

این مفهوم خودش را به همان وسعتی که آفریده شده فرامی‌نهد. آنچه که وابسته به یک فعالیت خلاق آزاد است ایضاً همان چیزی است که، بطور مستقل و ضروری، خودش را در خودش فرامی‌نهد: بیشترین امر سوژکتیو، بیشترین امر ابژکتیو خواهد بود. (WP۱۱).

این خود-ارجاعی مجازی محض حرکتی با سرعت بینهایت را ایجاد می‌کند، چراکه به هیچ برون بودگی در/ از میان چیزی برای وساطت کردن در حرکت خود-ادعایی‌اش نیاز ندارد: "بدین‌گونه سرعت نامحدود، حرکتی را توصیف می‌کند که دیگر هیچ چیزی برای انجام دادن با حرکت واقعی ندارد، یک حرکت مجازی محض که همیشه به مقصدش نائل شده است، و خود در حرکت بودن‌اش همان مقصدش است." (۵)

پیوند کاذب میل با لذت همچون مقیاس بیرونی‌اش را باید فسخ کرد. لذت به هیچ عنوان چیزی نیست که فقط بتوان از راه انحرافی درد آن را بدست آورد، بلکه آن چیزی است که باید تا بیشترین حد به تاخیر افتاده شده باشد، چراکه آن چیزی است که فرایند پیوسته‌ی میل مثبت را قطع می‌کند. اینجا یک خوشی درون‌ماندگار از میل وجود دارد، گویا میل خودش را با خودش و تامل‌اش پُر می‌کند، و این بر هیچ فقدان‌ی و هیچ امکان‌ناپذیری‌ای دلالت نمی‌کند. (MP-۱۹۲)

و همین را هم می‌توان در مورد عشق باوقار وارد دانست: تعویق ابدی اجرا و انجام آن از یک قانون فقدان یا یک تعالی ایده‌آل اطاعت نمی‌کند: و در اینجا نیز، به میلی اشاره می‌کند که فاقد هیچ چیزی نیست، چرا که اجرا و انجامش را در خودش و در درون ماندگاری‌اش پیدا می‌کند، هر لذتی، بر خلاف، پیش از این یک بازقلمرودهی جریان آزاد میل است. (۱۹۳)

## پانویس مترجم :

[I] ژرژ داندین کم‌دی‌ا‌بالت در نمایشنامه‌های مولیر، دراماتیسیت، نویسنده و نمایشنامه‌نویس فرانسوی بود. جمله‌ی "شما آنرا خواستید، ژرژ داندین!"، خطی از نمایشنامه‌ی مولیر است. ژبژک این جمله را برای نقد این فرض بکار می‌برد که من همیشه هم‌زمان با خودش است. او با این جمله با لکان همراه می‌شود که من در لحظه‌ی عمل حضور ناخودآگاه دارد و در حقیقت با دیدن نتایج و پیامدهای عمل‌اش به حضور خود در لحظه‌ی عمل پی می‌برد. لکان در نقد "من می‌اندیشم پس هستم" می‌نویسد: سوژه اغلب آنجا که خیال می‌کند هست، غایب است.

[II] فیشته در مقابل من، یک من ناب را معرفی می‌کند. من ناب فیشته از خود عینیت‌پذیر (Ego) یا از من‌ای که موضوع درون‌بینی یا روانشناسی تجربی است فراتر می‌رود. برای توضیح این من، فیشته به شاگردانش گفت: آقایان به دیوار بیاندیشید،

آنگاه گفت: به کسی بیاندیشید که به دیوار اندیشید. حال: به کسی بیاندیشید که به کسی اندیشید که به دیوار می‌اندیشید. بدین سان تا بی‌نهایت می‌توان ادامه داد. هر چه سختتر بکشیم تا خود را عینیت بخشیم، یعنی آنرا به یک موضوع آگاهی بدل کنیم، همواره من‌ای باقی می‌ماند که از عینیت‌پذیری سر باز می‌زند و خود شرط لازم هرگونه عینیت‌پذیری و یکپارچگی آگاهی است

[III] *das ding* در اصل همان "چیز" یا شیء است که لکان به تبعیت از فروید و هایدگر آنرا *das ding* می‌خواند. ابژه‌ی که حضور شفاف و سنگین دارد. این ابژه از مادیتی والا و مرگبار برخوردار است. در اینجا ژیک آنرا چیزی نزدیک به *Ding an sich* کانتی معرفی می‌کند. چیزی که در گلولی سوژه گیر کرده و خواستار نابودی آن است.

[IV] آنجلیوس سیلسیوس (۱۶۷۷-۱۶۲۴) شاعر اسرار آمیز آلمانی است که گل سرخ‌اش برای همیشه بدون توضیح باقی ماند- گل سرخ او شکوفا می‌شود چون شکوفا می‌شود. یعنی خودش علت خودش است. لوئیس بورخس با ماهیت این گل سرخ، شعر را تعریف می‌کند.

[V] *Billy Bathgate* نام رمانی است که در سال ۱۹۸۹ توسط E.L.Doctorow نوشته شد. داستان آن توسط *Billy* روایت می‌شود. او یک پسر ۱۵ ساله است. پدر بیلی موقعی که بیلی بچه بود، مادرش را ترک کرده است. بیلی بیشتر زمانش را در خیابانها به عنوان عضوی از یک گروه خیابانی خلافکار صرف می‌کند. این کتاب مسئله‌ی خودمختاری، بی‌فایدگی سکس بدون عشق، نسبت اخلاقی و افسانه‌پردازی مافیا را در فرهنگ آمریکایی روایت می‌کند.

[VI] برای لکان، ساد نتیجه‌ی پتانسیل درونی مستقر شده در فلسفه‌ی کانت است. برای او کانت کسی نیست که یک سادیست پنهانی باشد، بلکه این ساد است که یک کانت پنهانی است. لکان با گرفتن از پشت و از زوایای پنهانی کانت می‌تواند رابطه‌ای بین کانت و ساد ایجاد کند. و از این طریق هیولای ساد را در قالب بچه‌ی زاده شده‌ی شخصی کانتی ارائه دهد.

[VII] در اسطوره‌ها آمده است که لیلیث زنی بوده شیطانی، که شبانه از آینه به جلد دختران سفر می‌کرده و با آنها در می‌آمیخته است. در متن عبری قدیمی آمده است که "چرا که قبل از حوا لیلیث بود". لیلیث در هیات یک مار افعی نشان داده می‌شد. او همسر اول آدم بود و برای اینکه از حوا انتقام بگیرد او را ترغیب کرد تا میوه‌ی ممنوعه را بخورد. لیلیث در قرون وسطی دیگر در هیات یک افعی نیست بلکه در تجسم شب است. او گاهی فرشته‌ای است موکل تولد و تناسل بشر و در پاره‌ای اوقات دیوی است که به کسانی که تنها می‌خوابند و یا در جاده‌های متروک سفر می‌کنند آزار می‌رساند. ژیک در این متن می‌نویسد که خدا همچون لیلیث با مریم در می‌آمیزد و از این طریق زایش مسیح را سبب می‌شود. یعنی خدا مسیح را با صفت اهریمنی‌اش می‌آفریند. بنابراین بر خلاف بقیه‌ی ادیان که توسط امت‌اش کفرگویی می‌شوند، خدای مسیحیت خودش کفرگو است.

[VIII] ژیک در اولین مقاله از مباحثه‌اش با دو فیلسوف معاصر یعنی جودیت باتلر و ارنستو لاکلاو، که با عنوان "انتخاب از انتخاب" توسط امید مهرگان به فارسی برگردانده شده است، مفهوم هژمونی لاکلاو را اینگونه شرح می‌دهد: مفهومی که چارچوبی نمونه‌وار برای رابطه میان کلیت، حدوث تاریخی و حدود مرز یک امر واقعی ناممکن فراهم می‌آورد - باید به یاد داشته باشیم که ما در اینجا با مفهومی متمایز سروکار داریم که تشخیص آن اغلب از چشم کسانی که بدان ارجاع می‌دهد پنهان می‌ماند (یا به گونه‌ای عمومیت مبهم شبه-گرامشی‌ای فروکاسته می‌شود). ویژگی کلیدی مفهوم هژمونی در پیوند حادث میان تفاوت‌های درون اجتماعی (عناصر موجود در درون فضای اجتماعی) و آن مرزی نهفته است که خود جامعه را از نا-جامعه جدا می‌کند (آشوب، انحطاط محض، انحلال همه رشته‌های اجتماعی) - مرز میان امر اجتماعی و بیرون‌بودگی آن، یعنی امر غیراجتماعی، فقط در هیئت نوعی تفاوت (با بازنمایی خود در قالب نوعی تفاوت) میان عناصر فضای اجتماعی قادر است خود را

صورت‌بندی کند. به بیان دیگر، آنتاگونیسم ریشه‌ای فقط می‌تواند به شیوه‌ای مخدوش بازنمایی شود، یعنی از طریق تفاوت‌های جزئی‌ای که نسبت به سیستم درونی‌اند. بنابراین حرف لاکلائو این است که تفاوت‌های بیرونی همواره از قبل در عین حال درونی‌اند و، به علاوه، این که حلقه رابط میان این دو نهایتاً حادث و تصادفی است، یعنی نتیجه پیکار سیاسی برای کسب هژمونی است، و چنین نیست که در خود هستی اجتماعی عاملان تعبیه شده باشد.

[IX] لوی استروس انسان‌شناس ساختار‌گرایی است که معتقد است: انسان‌شناسی قادر است در فضای بین اسطوره و توضیحی که از آن ارائه می‌کند، چگونگی عملکرد اسطوره را تشریح کند و هویتش را تبیین نماید. این‌گونه عملکرد را ساختارگرا می‌نامند. لوی استروس در مردم‌شناسی ساختاری خود به این امر اشاره می‌کند که چگونه تقسیم‌بندی یک قبیله به چند طایفه همواره مازاد نام یک طایفه را که در واقعیت وجود ندارد، به همراه دارد.

## Notes :

[۱] Jacques-Alain Miller, "Detached Pieces," *lacanian ink* ۲۸, Fall ۲۰۰۷, p. ۳۷.

[۲] Deleuze, *Negotiations* ۱۹۷۲-۱۹۹۰, New York: Columbia Univ. Press, ۱۹۹۷, p. ۶.

[۳] Moshe Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, New Haven: Yale Univ. Press, ۱۹۸۸.

[۴] Gilles Deleuze, *Desert Islands and Other Texts*, Cambridge: Semiotext(e), ۲۰۰۴, p. ۱۸۵-۶.

[۵] Peter Hallward, *Out of This World*, London: Verso, ۲۰۰۶, p. ۱۴۲.



www.mindmotor.com