

به سوی فهم دیگری از تاریخ: از تکرارِ ضرورت به ضرورتِ تکرار

نویسنده: ارسلان ریحان‌زاده

هگل، در جایی، بر این نکته انگشت گذاشته است که همه‌ی رویدادها و شخصیت‌های بزرگ تاریخ جهان، به اصطلاح، دو بار به صحنه می‌آیند؛ وی فراموش کرده است اضافه کند که بار اول به صورت تراژدی و بار دوم به صورت نمایش خنده‌دار (farce).

(مارکس، ۸۷)

اهمیت نقل قول بالا برای بحثی که طرح خواهیم کرد، فارغ از تلاش برای مطمئن شدن از صحت انتساب آن به هگل، در نسبتی است که میان تاریخ و تکرار (دو بار به صحنه آمدن) برقرار می‌سازد؛ سعی بر آن است که با نگاهی اجمالی به مارکس و گفتار روانکاوی این نسبت را در بافتاری نظری قرائت کنیم و روشن سازیم که آیا تکرار تاریخ، علاوه بر دوتایی تراژدی/نمایش خنده‌دار، واجد شکل دیگری نیز می‌تواند باشد. مارکس در تحلیل خود از کودتای ۱۸۵۱، از همان صفحات آغازین **هیجدهم برومر لوئی بناپارت**، با تمایز گذاشتن میان انقلاب‌های بورژوازی و انقلاب‌های پرولتری و با برجسته کردن ویژگی‌های هر یک نسبت تاریخ و تکرار را به بحث می‌گذارد. به زعم وی، بورژوازی که از دل یک انقلاب سر برآورد ممکن نمی‌شد مگر آن‌که به تکرار تاریخ دست می‌زد. از این‌رو،

«انقلاب ۱۷۸۹ تا ۱۸۱۴ [که زاینده‌ی بورژوازی بود] به تناوب یکبار جامه‌ی جمهوری روم و بار دیگر رخت امپراتوری روم را بر تن کرد» (مارکس، ۸۷). تکرار جمهوری و امپراتوری روم با انقلاب ۱۷۸۹ تا ۱۸۱۴ و «دوباره زنده کردن خاطره‌ی مردگان در این نوع انقلاب‌ها برای شکوه بخشیدن به مبارزات جدید بود، و نه برای درآوردن ادای مبارزات گذشته؛ برای بازیافتن روح انقلاب بود و نه برای به حرکت درآوردن دوباره‌ی شبح انقلاب» (تأکید از من. مارکس، ۸۷). نکته‌ی مهم در تفسیر مارکس، باور وی به این امر است که در انقلاب ۱۷۸۹ تا ۱۸۱۴ تکرار گذشته (جمهوری و امپراتوری روم) در خدمت تحقق بخشیدن به امر «نو» است. اگرچه این شکل از تکرار برای مارکس تا حدی پذیرفتنی بود اما در ادامه وی با قرائت کودتای لوئی بناپارت و دوره‌ی تاریخی ۱۸۴۸ تا ۱۸۵۱، شکل دیگری از تکرار را پیش می‌کشد، تکراری که در تقابل با تکرار «خوب»ی که در انقلاب ۱۷۸۹ تا ۱۸۱۴ شاهد آن بوده‌ایم، به مثابه‌ی تکرار «بد» از آن یاد می‌شود، به این معنا که با «به حرکت درآوردن دوباره‌ی شبح انقلاب» در تقابل با «بازیابی روح انقلاب»، نه تنها در خدمت ایجاد هیچ امر «نو»یی نیست که در واقع انقلاب فوریه‌ی ۱۸۴۸ را به چیزی جز *ادای مضحک انقلاب ۱۷۸۹* بدل نمی‌کند؛ و از این‌روی در تقابل با انقلاب ۱۷۸۹ که وی آن را «اصلی» (از آن‌روی که به تغییر و بهبود واقعی روابط اجتماعی انجامید) می‌نامد، انقلاب فوریه انقلابی «پوچ» است. توگویی بعد از تکرار «خوب» گذشته که به ظهور بورژوازی و تحقق امر «نو» انجامید، تکرار گذشته در دیگر انقلاب‌های بورژوایی، شبیه انقلاب فوریه، به گونه‌ای است که نه تنها به پدیدار شدن هیچ امر «نو»یی در دل وضعیت این‌جا-اکنون آن دوره نیانجامید که دقیقاً این شکل از تکرار چیزی جز تکرار «همان» (the same) نیست. به تعبیری دیگر، بورژوازی که از دل انقلابی «اصلی» سر برآورد در همان حال نیازمند انقلاب‌های دیگر بود، انقلاب‌هایی «پوچ» که خود بورژوازی را استمرار ببخشند و جاودانه‌اش سازند. (شاید اگر بخواهیم از همین تفسیر در تبیین وضعیت تاریخی سرمایه‌داری استفاده کنیم به این شکل از تقریر راه می‌بریم که سرمایه‌داری نظامی‌ست که همه چیز در آن **تغییر می‌کند** تا خود این نظام **تغییر نکند**).

در تقابل با این دو شکل از تکرار که منطق آن‌ها تکرار گذشته برای مقاصد حال (تعدیل واقعی روابط اجتماعی یا استمرار و جاودانه ساختن «همان») است، در ادامه مارکس به شکل سوم اشاره دارد که خود را در هیأت انقلاب‌های پرولتری پدیدار می‌سازد و معطوف به آینده است. بنا به تعریفی که وی از انقلاب‌های اجتماعی قرن نوزدهمی و انقلاب‌های پرولتری ارائه می‌دهد، در این نوع سوم با وضعیتی پارادوکسیکال در مواجهه با مقوله‌ی تکرار روبه‌رو می‌شویم. از طرفی شرط او برای انقلاب‌های پرولتری این است که چنین انقلابی نمی‌تواند و نباید تکرار باشد؛ آن‌طور که در نقل قولی مشهور می‌گوید:

انقلاب اجتماعی قرن نوزدهم چکامه‌ی (poetry) خود را از گذشته نمی‌تواند بگیرد، این چکامه را فقط از آینده می‌توان گرفت. این انقلاب تا همه‌ی خرافات گذشته را نرود و نابود نکند قادر نیست به کار خویش بپردازد. انقلاب‌های پیشین به یادآوری خاطره‌های تاریخی جهان از آن‌روی نیاز داشتند که محتوای واقعی خویش را بر خود بپوشانند. انقلاب قرن نوزدهمی به این‌گونه یادآوری‌ها نیازی ندارد و باید بگذارد که مردگان سرگرم دفن محتوای خویش باشند.

(مارکس، ۸۷)

در این نقل قول، مارکس بر این باور است که برای انقلاب جدید تکرار دیگر نمی‌تواند شیوه‌ای باشد که نوظهوری و گسست این انقلاب از امر داده‌شده را تحقق ببخشد؛ در نتیجه انقلاب جدید، یک‌بار و برای همیشه، دور تکرار تاریخی را خواهد گسست. با وجود این و از طرف دیگر، آن‌جا که مارکس به توصیف واقعیت انقلاب‌های پرولتری می‌پردازد سویی کاملاً متفاوتی از مواجهه‌ی او با منطق تکرار در این نوع انقلاب‌ها نمایان می‌شود، به‌طوری که می‌توان گفت در واقعیت این انقلاب‌ها با عنان گسیختگی (running amok) تکرار روبه‌روایم. در نقل قول ذیل به‌روشنی شاهد چنین درک متفاوتی از تکرار هستیم:

انقلاب‌های پرولتری، برعکس، مانند انقلاب‌های قرن نوزدهم، همواره در حال انتقاد کردن از خویش‌اند، لحظه‌به‌لحظه از حرکت باز می‌ایستند تا به چیزی که به نظر می‌رسد انجام یافته است دوباره بپردازند و تلاش را از سر گیرند، به نخستین دودلی‌ها و ناتوانی‌ها و ناکامی‌ها در نخستین کوشش‌های خویش بی‌رحمانه می‌خندند، ظاهراً رقیب را فقط بدین منظور به زمین می‌زنند که به وی فرصت دهند تا نیرویی تازه از خاک برگردد و به صورتی دهشتناک‌تر از پیش رویاروی‌شان قد علم کند...

(مارکس، ۸۷)

در این نقطه است که سویی پارادکسیکال منطق تکرار در انقلاب‌های پرولتری سر برمی‌آورد. آنچه از گزاره‌ی بالا مستفاد می‌شود چیزی جز ضرورت تکرار دوباره و دوباره نیست، گویی آن امر الزامی گسستن از تکرار («بگذارید مردگان سرگرم دفن محتوای خویش باشند») که پیشتر اشاره شد تنها ما را به تکرار در قُرم ناب‌اش رهنمون می‌شود؛ تکراری که دیگر تکرار محتوایی خاص (جمهوری و امپراتوری روم یا انقلاب ۱۷۸۹) نخواهد بود بلکه محض خودِ تکرار است. به بیانی دیگر و با استفاده از اصطلاحات دلوزی، در این‌جا شاهد تکراری هستیم که با تکرار شدن‌اش نتیجتاً در خودش تفاوتی ایجاد می‌کند. از این‌روی در این فهم از تکرار، در هر بار که تکرار اتفاق می‌افتد دیگر با تکرارِ همان چیز قبلی روبه‌رو نیستیم بلکه در هر تکرار آنچه برجای می‌ماند قسمی تفاوت این تکرار با خودش است، دقیقاً چنین فهمی از سازوکار تکرار بود که دلوز را به گفتن این نکته واداشت که منطق تکرار چیزی جز تفاوت نیست. به بیانی دیگر در این شکل از تکرار آنچه برجای می‌ماند قسمی تفاوت حدِ اقلی (minimal difference) است که «بر شکافی در هسته‌ی امر همان/یکسان دلالت دارد. به منظور روشن کردن این امر، بگذارید یک نمونه‌ی کم‌دی را در نظر بگیریم، خطی از یکی از فیلم‌های برادران مارکس: 'به این یارو نگاه کن، به نظر احمق می‌آد، مثل یک احمق رفتار می‌کنه - اما نگذار خودت را فریب بدی، او یک احمق است!' یا مثالی پیچیده‌تر از نظریه‌ی هگلی تاوتلوزی را در نظر بگیرید: اگر بگوییم که 'a همان a است' هر دو 'a'ها دقیقاً یکی و همان نیستند.

خود این واقعیت که یکی در موضع موضوع قرار می‌گیرد و دیگری در موضع محمول، ایجادکننده‌ی نوعی تفاوت حداقلی بین آن‌هاست» (زوپانچیچ، ۹۰).

می‌توان به تفسیری دست زد که بر مبنای آن پذیرفتنی است اگر بگوییم در **هیجدهم برومر لوئی بناپارت**، با «منطق گذر از تکرار ضرورت» به «ضرورت تکرار» و از ضرورت آنچه تکرار شده است به تکرار به‌مثابه‌ی ضرورت [سروکار داریم]» (Zupančič, 2007). اگر بخواهیم درصدد تعریف این شکل سوم تکرار ذیل یکی از دوتایی‌هایی تراژدی/نمایش خنده‌دار باشیم، خواهیم دید که این دوتایی تکافوی توصیف کیفیتی که این تکرار به خود گرفته را نمی‌کند و نیاز است که پای فرم تازه‌ای به میان آید؛ فرمی که می‌توان برای توصیف تکرار در شکل سوم آن ارائه داد «کمدی» است. در واقع در توصیف مارکس از انقلاب پرولتری که با اشاره به کوشش‌های ظاهراً عبث این انقلاب علیه دشمنی به مراتب بزرگتر همراه است، سیمای شخصیت کمیک بیش از هر کس دیگری پیش چشم می‌آید. با ادامه دادن منطق استفاده از زبان استعاره‌ی نزد مارکس، توگویی سوژه‌ی انقلاب پرولتری که قادر نیست بر دشمن قوی‌هیکل خود ضربه‌ای کاری وارد سازد و صرفاً از آن دست ضربه‌هایی وارد می‌آورد که «به این دشمن فرصت می‌دهند تا نیرویی تازه از خاک برگردد و به صورتی دهشتناک‌تر از پیش رویاروی‌اش قد علم کند» همانا به‌طرز معناداری یادآور صحنه‌ی مشهوری از **روشنایی‌های شهر** است که چارلی چاپلین بر روی رینگ با حریف (هانک من) غول‌آسای خود در حال مبارزه است و دقیقاً حال همان سوژه‌ی انقلاب پرولتری را دارد که مارکس توصیفش می‌کند. می‌توان گفت در استدلال مارکس نکته‌ی مهمی که به ما اجازه می‌دهد کمدی را از نمایش خنده‌دار صراحتاً جدا سازیم این است که بر خلاف دومی که در خدمت استمرار و جاودانه‌کردن امر داده‌شده است، کمدی قسمی کوشش سماجت‌گونه برای انجام چیزی علی‌رغم تمامی مشکلات است. از این‌روی هم سوژه‌ی انقلاب پرولتری و هم شخصیت کمیک (چارلی) با وجود تمامی مشکلات و شانس کمی که در فائق آمدن بر این مشکلات دارند هم‌چنان در کوشش خود به مبارزه

سماجت به خرج می‌دهند تا آن حد که می‌توان از پیوند کمدی و تکرار (کوشش سماجت‌گونه) به‌مثابه‌ی پیوندی بنیادین یاد کرد.

تکرار و روانکاوی

تکرار همواره یکی از مفاهیم عمده‌ی روانکاوی بوده است. چه آن‌گاه که فروید در مواجهه با محدودیت‌های بازنمایی (representation) (به‌مثابه‌ی عمل یادآوری و تفسیر در فرایند روانکاوی) اهمیت تکرار را بیش از پیش درمی‌یابد (مقاله‌ی کلاسیک «*ورای اصل لذت*» نقطه‌ی عطفی در رهیافت فروید به این مفهوم بوده است) و چه اهمیت این مفهوم نزد لاکان آن‌طور که وی از آن به منزله‌ی یکی از چهار مفهوم بنیادین روانکاوی یاد می‌کند (Fink, 1995)، هر کدام شاهی است بر نقش تعیین‌کننده‌ی تکرار در گفتار روانکاوی. مواجهه با سربازان از-جنگ-برگشته‌ای که در تکرارِ مدام تجربه‌های تروماتیک‌شان مرزی نمی‌شناختند، فروید را به درک تصور تازه‌ای از منطق بازنمایی و نقش تکرار در گفتار روانکاوی سوق داد. این درک تازه از آن‌جا سر برآورد که وی متوجه شد در دوره‌ی درمان برخی از سیمپتوم‌ها سماجت زیادی در تکرار خود، و رای بازنمایی آگاهانه‌ی ترومایی که به این سیمپتوم‌ها گره خورده بود، به خرج می‌دهند. برخلاف آن تصور اولیه که تجربه‌های تروماتیک از آن حیث که تروماتیک‌اند سرکوب می‌شوند و بیمار از بازنمایی آن‌ها سر باز می‌زند، آنچه فروید در تجربه‌ی جدید خود در مواجهه با بیماران مشاهده می‌کرد یکسر متفاوت از این تصور اولیه بود؛ چه‌بسا گفته شود آنچه او مشاهده می‌کرد چیزی جز «ضرورت تکرار» این تجربه‌ها نبود. از همین جاست که فهم تمایز فرویدی میان دو شکل از سرکوب، «سرکوب اولیه» و «سرکوب واقعی»، روشن‌تر می‌شود. در تقابل با سرکوب‌های واقعی که بُعدی آگاهانه دارند و از تجربه‌ی زیسته‌ی سوژه‌ها منشأ می‌گیرند، سرکوب اولیه کاملاً ناخودآگاه و هیچ نسبتی با تجربه‌ی زیسته ندارد. در سرکوب اولیه چنین نیست که سرکوب یک دال یا نشانه به‌خاطر گره خوردن این نشانه یا دال با یک

تجربه‌ی تروماتیک بوده باشد، بلکه چنین نشانه‌ای را که بعدها روانکاوی از آن تحت نام *دال/عظم* یاد می‌کند، بدون اتصال آن به هیچ تجربه‌ی زیسته، سرکوب می‌کنیم تا فضایی باز شود که نفس خود امکان تجربه کردن فراهم آید. به تعبیری دیگر، در این جا ما با سرکوب در *فُرم* ناب آن روبرو هستیم، سرکوب به‌مثابه‌ی سرکوب، که با ممکن ساختن نفس تجربه کردن نتیجتاً به سوژه این امکان را می‌دهد تا در کنار تجربه‌های متنوعی که از سر می‌گذرانند تجربه‌های تروماتیک نیز داشته باشد و آن‌ها را سرکوب کند (سرکوب واقعی)؛ اما جالب این جاست که خود این سرکوب اولیه تروماتیک نیست. فروید با چنین تمایزی و با طرح این قسم صورت‌بندی نظری سرکوب دست به کار خلاقانه‌ای می‌زند که پُربیراه نیست اگر بگوییم غنای نظری ایده‌های بعدی خود او و گفتار متأخر روانکاوی تا حدی وامدار چنین بصیرتی بوده است.

فیلسوف آلمانی قرن نوزدهم، فریدریش ویلهلم یوزف فون شلینگ، گزاره‌ی مشهوری دارد که می‌تواند پیوند وثیقی با بینش‌های فرویدی درباره‌ی سرکوب برقرار سازد: «آغاز همانا نفی آن چیزی است که با آن می‌آغازد.» اگر بخواهیم این گزاره‌ی غامض را به بیانی ساده‌تر بیان بکنیم می‌توانیم آن را این گونه تقریر کنیم که عمل آغاز با نفی کردن آن چیزی ممکن می‌شود که مسبب این آغاز شده است. در واقع آنچه در این گزاره به چیزی که برخی ممکن است قسمی پارادکس قلمدادش کنند دامن بزند به این امر برمی‌گردد که آغاز کردن که ظاهراً خودِ ایجابی‌ترین کنش ممکن است از دل قسمی نفی کردن ممکن می‌شود. مثالی که فکر کنم برای هر چه بهتر فهم کردن این گزاره‌ی شلینگی مناسب باشد مثال مسابقه‌ی فوتبال است. در یک مسابقه‌ی فوتبال ما با دو نوع سوت زدن از سوی داور مواجه ایم. یکی سوتی که داور در آغاز بازی به صدا درمی‌آورد که در حکم نشانه‌ای است بر آغاز بازی و در واقع سوتی است که نفس مسابقه را ممکن می‌سازد و از این‌روی نسبت به امر بازی کیفیتی پیشینی (*a priori*) دارند؛ و دوم سوت‌هایی که در طول مسابقه به صدا درمی‌آیند. سوت‌هایی که در طول بازی به صدا درمی‌آیند در نسبت با اتفاق‌هایی است که

در طول بازی می‌افتند. به‌عنوان مثال، اگر بازیکن یک تیم روی بازیکن حریف خطایی انجام دهد داور با سوت خود بازی را متوقف می‌کند، یا اگر بازیکن حریف در موقعیت آفساید صاحب توپ شود نیز همین امر اتفاق می‌افتد. در واقع سوت‌هایی که در طول بازی به صدا درمی‌آیند در نسبت با اتفاق‌هایی که این سوت‌ها در نسبت با آن‌ها به صدا درمی‌آیند پسینی (*a posteriori*) اند، تا اتفاقی در زمین نیافتد داور از سوتش استفاده نمی‌کند. لیکن تفاوت بنیادینی میان سوت آغاز بازی و سوت‌هایی که در طول بازی به صدا درمی‌آیند وجود دارد. در تقابل با سوت‌هایی که در طول بازی به صدا درمی‌آیند، سوت آغازین در نسبت با هیچ اتفاقی نیست چون اساساً هنوز بازی شروع نشده است که اتفاقی بیفتد. در واقع سوت آغاز بازی جزء بازی نیست چون هنوز بازی شروع نشده و نیز بیشتر از سوت‌هایی که در طول بازی به صدا درمی‌آیند جزء بازی است چرا که اساساً نفس بازی را ممکن می‌سازد. به بیانی هم‌زمان هم جزء بازی است و جزء بازی هم نیست. در تقابل با سوت‌هایی که در طول بازی می‌شنویم و خصیصه‌شان توقف بازی است سوت آغاز بازی خصلتی آغازگر و گشایشی دارد. اگر در سوت‌های در طول بازی چیزی متوقف، سرکوب و نفی می‌شود، مثلاً عمل خطایی یا گلی که با دست یا در موقعیت آفساید زده شده است، در سوت آغاز بازی این چیزی یا اتفاقی مشخص نیست که نفی و سرکوب می‌شود بلکه در واقع ما با خود عمل نفی فارغ از هر اتفاقی روبه‌رو هستیم. سوت آغاز بازی همان لحظه‌ای است که هم‌زمان سیر زمانی قبل از بازی را متوقف و نفی می‌کند و در همان حال و با این کار بازی را آغاز می‌کند. در واقع اگر یک مسابقه‌ی فوتبال ساعت بیست و سه و پانزده دقیقه آغاز می‌شود، دقیقاً در لحظه‌ای که عقربه‌های ساعت عدد بیست و سه پانزده دقیقه را نشان می‌دهند و سوت داور به صدا در می‌آید هم‌زمان هم روند زمانی قبل از بازی نفی و متوقف و در همان حال بازی آغاز می‌شود. در واقع سوت آغاز بازی صرفِ نفی کردن است. تناظر همین مثال فوتبالی را می‌توان در روانکاوِ فرویدی و خاصه نظریه‌ی سرکوب او شاهد بود.

ابداع نبوغ‌آمیز فروید از این‌روست که در مقابل کسانی که وسواس بیمارگونه‌ی خاستگاه و سرآغاز را دارند (وسواس‌هایی از آن دست که «خاستگاه جهان چیست؟»، «خاستگاه انسان چیست؟» و اساساً «خاستگاه همه چیز و همه کس چیست؟»؛ پرسش‌هایی که غالباً کسانی که آن‌ها را طرح می‌کنند به دنبال پاسخ‌هایی /یجایی برای‌شان می‌باشند، لیکن در ^۲طی طریق‌شان آن‌گاه که با نابسندگی شیوه‌های پوزیتیویستی در ارائه‌ی پاسخ روبرو می‌شوند به همان قدم اولی برمی‌گردند که پیش از تمسک‌شان به شیوه‌های پوزیتیویستی آن‌جا بوده اند، یعنی جایی که از طریق *متعالی‌کردن* مفهوم سرآغاز و خاستگاه پاسخ‌های *رازآمیز* به وسواس‌هاشان می‌دهند. از این منظر نیز شاید بتوان پیوند پوزیتیویسم با تجربه‌ی روشنفکری دینی دهه‌ی هفتاد و هشتاد خودمان را پروبلماتیزه کرد؛ پیوندی که امکان هیچ شکلی از *الاهیات منفی*، از آن دست که در تجربه‌ی سنت مسیحی شاهد آن هستیم، را به این تجربه نبخشید و از این‌روی می‌توان با کسانی هم‌چون مراد فرهادپور هم‌عقیده بود که بر این باورند اهمیت تجربه‌ی سنت روشنفکری دینی نه در مباحث نظری-الاهیاتی این سنت بلکه در گره‌خوردن حادث این تجربه با یک دوره‌ی تاریخی-سیاسی مشخص و درگیر بودن جامعه و افراد اثرگذار این سنت در رویه‌ای سیاسی بود که بحث‌های نظری-الاهیاتی این سنت و چهره‌های برجسته‌ی آن را واجد اهمیت می‌کرد و نه برعکس^۳، کسانی که وسواس این را دارند که روانکاوی فرویدی پاسخی پوزیتیویستی درباب منشاء و خاستگاه «ناخودآگاه» و منطق سرکوب به آن‌ها بدهد، با صورت‌بندی نظری مفهوم سرکوب اولیه که در بالا به آن پرداختیم، نه‌تنها پاسخی پوزیتیویستی نمی‌دهد بلکه مهم‌تر از آن با طرح این سرکوب اولیه به منزله‌ی تجربه‌ی فقدان در مقام *فُرم ناب* (فقدان محضی که به معنای این نیست که فقدان چیزی باشد، یعنی این که چیزی در گذشته بوده و حال ما با فقدان آن روبرو هستیم)، دور دوزخی و پایان‌ناپذیر سرآغاز و خاستگاه را پاره می‌کند، یعنی همان عملی که نهایتاً نفس تجربه‌کردن را ممکن می‌سازد. به تعبیر دیگر، خلاقیت فروید در این است

که معضله‌ی خاستگاه را از طریق اجبایی و مثبت کردن یک امر منفی (سرکوب اولیه، فقدان به مثابه‌ی فقدان) حل می‌کند.

از این روست سیمای هراس آور فروید برای کسانی که تاب درونی کردن امر منفی به مثابه‌ی خاستگاه را ندارند؛ که این خود صورت‌بندی دیگری از عبارت مشهور شلینگ است: «آغاز نفی آن چیزی است که با آن می‌آغازد». این که آغاز به منزله‌ی اجبایی‌ترین کنشی که قابل تصور است خصلتی کاملاً منفی داشته باشد همان دوزخی است که نه تنها در سطح واقعیت که حتی در سطحی نظری هم ممکن است پذیرفتنی نباشد و فقط 'انسان‌های شجاع' قادرند هم در واقعیت و هم در جهان ذهن چنین دوزخی را تاب آورند. تجربه‌ی این دوزخ تجربه و تکرار زندگی مدرن است، زندگی‌ای که عریانی و صداقت جسارت‌آمیز کسانی را می‌طلبد که دیگر در پی پاسخی متعالی و رازآمیز برای هراس‌ها، ترس‌ها و وسواس‌های خود نباشند؛ چرا که در زندگی مدرن اساساً امر متعالی دیگر در قلمرویی بی‌ارتباط و دسترس‌ناپذیر نسبت به جهان درونماندگار ما نیست بلکه در این زندگی ما با حضور تعالی (transcendence) در درونماندگاری (immanence) روبرو هستیم آن‌هم نه در هیأت امر مثبت بلکه، همان‌طور که اشاره شد، در هیأت امر منفی و یک فقدان. خود این حضور تعالی در درونماندگاری دلیلی است تا بگوییم در مدرنیته «موضوع واقعی میل و آرزو دقیقاً تعالی نیست بلکه یک درونماندگاری قابل زیستن است. این امر حاکی از آن است که [به خاطر حضور تعالی در درونماندگاری] درونماندگاری به طور بنیادین و ذاتی / از-جا-درفته (out-of-joint) است» (Santner, 2011). از-جا-درفته بودن جهان درونماندگار به این معناست که این جهان همواره تفاوت و اختلافی با خودش دارد. در واقع «مسأله‌ی بنیادین ما، در یک کلمه، این نیست که فاقد دست‌یابی به نظم متعالی معنا هستیم بلکه این است که قلمرو درونماندگاری به یک معنا با خودش اختلاف دارد» (Santner, 2011). به بیانی دیگر، مسأله این نیست که ما نمی‌توانیم جهان فانی و متناهی (درونماندگار) خودمان را بپذیریم و در نتیجه امر نامتناهی (متعالی) را آرزو می‌کنیم بلکه این

است که «در خود این فانی بودن و تناهی قسمی تعارض بنیادین [وجود دارد]» (Zupančič, 2007). این تعارض بنیادین که ناشی از حضور تعالی در درونماندگاری، آن هم در هیأت یک فقدان یا امر منفی، است همان سویه‌ای است که میل (تجربه) را ممکن می‌سازد.

لاکان در طرح نظری خود برای حل معضله‌ی ساختار ادیپی از فقدان بنیادینی حرف می‌زند که نفس میل ورزیدن را ممکن می‌سازد. به‌زعم وی، در رابطه‌ی میان پدر، مادر و کودک چیزی غایب است و آن فالوس است. نکته این‌جاست که این سه باید فقدان فالوس را به‌مثابه‌ی فقدان بنیادین درونی کنند، به این معنا که پدر دچار این جنون نشود که پدر (the father) است، مادر تصور نکند که زن (Woman) است و کودک فکر نکند فالوسی‌ست برای مادر. درونی کردن این فقدان به هر سه آنان امکان ورود به جهان میل را می‌دهد و به یک اعتبار نفس تجربه کردن را برای‌شان ممکن می‌سازد. برعکس، درونی نکردن این فقدان هر سه را در آن ساختار هولناک ادیپی گیر می‌اندازد و به‌هیچ‌کدام امکان خروج از آن را نمی‌دهد. از این‌روست که می‌توان گفت روانکاوی خصیصه‌ی منفی میل و تجربه را بیش از هر گفتار دیگری روی می‌آورد. ادامه‌ی همین بصیرت فرویدی ما را به فرم ساختار سوژه لاکانی و اهمیت تکرار در این ساختار نزدیک می‌کند.

بیگانگی (alienation) نزد لاکان، که با فهم هگل و مارکس از این مفهوم متفاوت است، شرط برساننده‌ی سوژگی است. نکته‌ی مهم در ادامه‌ی بحث بالا این است که ما صرفاً با از-جا-درفته‌شدن جهان متناهی و درونماندگار خود در زندگی مدرن روبرو نیستیم بلکه این از-جا-درفتنی عیناً نسبت به خود فرد مدرن حاضر در این جهان نیز درونی می‌شود و او را از خود-بیگانه می‌کند. اگر فالوس را در مقام امر متعالی‌ای فرض بگیریم که از طریق فقدان خود در فرد حضور می‌یابد آن‌گاه باید گفت که فرد به‌خاطر این حضور در خود تعارض و قسمی از-جا-درفتنی تجربه می‌کند. نکته‌ی مهم این‌جاست که به‌محض این‌که فرد (پدر، مادر، کودک) این فقدان را درونی کند و وارد جهان امیال شود ابژه‌های میل سر می‌رسند و با نشستن در

جای/این فقدان تلاش می‌کنند آن را به‌نحوی کاذب 'پُر' کنند؛ لیکن بسیار مهم است که فرد شکاف میان این فقدان، که چیزی جز علت-ابژه‌ی میل نیست، و ابژه‌ی میل را با سرسختی تمام حفظ کند، چرا که دقیقاً در حفظ این شکاف است که فرد مدرن بدل به سوژه می‌شود. یکی گرفتن خام‌دستانه‌ی میل و ابژه‌ی میل تجربه‌ی رقت‌بار منقاد شدن (subjection) به گفتار دیگری (the Other) ای را رقم می‌زند که در کار تولید ابژه‌های میل به قصد از میان برداشتن شکاف یادشده است. تجربه‌ی سوژگی چیزی جز در رفت‌وآمد بودن میان دو سر این شکاف نیست، در-رفت‌وآمد-بودن میان قلمرو وجود و معنا (Lacan, 1998) [۱]. حفظ این تجربه فقط و فقط به میانجی تکرار (در-رفت‌وآمد-بودن) ممکن است، تکراری که دیگر نه تکرار محتوایی خاص بلکه تکرار 'مکانیکی' یک شکاف است، آن هم شکافی که هیچ محتوای ایجابی ندارد و اساساً فضایی تهی است؛ یعنی شکاف به‌مثابه‌ی شکاف. در واقع از آن‌جا که منطق تکرار چیزی جز تفاوت و منطق سوژگی هم چیزی جز حفظ تفاوت حداقلی فرد با خودش نیست این دو به شکل بنیادینی هم‌بسته می‌شوند، در نتیجه می‌توان گفت سوژگی تکرار شکاف درون فرد است.

نکته‌ی بسیار مهم دیگری که لاکان به ما می‌آموزد این است که برساخته‌شدن سوژه به‌هیچ وجه امری خطی نیست، این‌طور نیست که ما با ادغام‌شدن در جهان معنا و از سر گذراندن تجربه‌ای خطی در این جهان، هم‌چون تجربه‌ی دبستان تا دانشگاه و یادگیری انواع آموزش‌ها و رسیدن به مراتب و درجات علمی و فرهنگی بالاتر بتوانیم سوژگی و در نتیجه آزادی را تجربه کنیم- امری که مدافعان سینه‌چاک جهان معنا دمی از تبلیغ آن باز نمی‌ایستند. فرم سوژه‌ی لاکانی خیال ما را از این بابت راحت می‌سازد که هیچ‌گونه پیوند مستقیم و ضروری میان سوژگی و فرهیختگی در کار نیست. از این‌روی نمی‌توان با کسی هم‌چون جواد طباطبایی همدلی نشان داد که در اظهار نظری یکی از تجربه‌های سیاسی (سوژگی جمعی)

اخیر را، شاید از آن روی که سوژه‌های درگیر در آن هم‌چون خودِ ایشان *فلسفه‌ی تاریخ* هگل نخوانده بودند، بی‌مایه و غیرعقلانی توصیف کرد.

با نگاهی به تاریخ معاصر ایران می‌توان پیوند میان سوژگی و تکرار را در سطح دیگری نیز قرائت کرد. یکی از پروبلماتیک‌های 'جدی' مدافعان فرهنگ در ایران که به تناوب در دهه‌های مختلف سر باز می‌کند، پروبلماتیک ملال‌آوری است که حجم انبوهی از گفتارها، سمینارها، مقالات، متینگ‌ها، اعم از دولتی و خصوصی، را به خود اختصاص داده است. پروبلماتیکی که ترجیحاً از آن تحت نام «سنت و مدرنیته» یاد می‌کنیم. با دقت بیشتر در این تاریخ درمی‌یابیم پروبلماتیکی که افراد شرکت‌کننده در این سمینارها سعی دارند در قالب ارائه‌ی مقالات 'مفصل' آن را 'حل' و 'فصل' کنند اتفاقاً نه در خود این سمینارها بلکه در میل و سواس‌گونه به برگزاری چنین سمینارهایی بیرون می‌زند. با نگاهی به تلاش‌های میرزا ملکم خان و فتحعلی آخوندزاده در صدر مشروطه و فخرالدین شادمان و روشنفران ناسیونالیست دهه‌ی بیست و همین‌طور جلال آل‌احمد و علی شریعتی و فردید و الباقی کسان دیگری که فردی و گروهی درگیر 'حل' این پروبلماتیک بوده اند، می‌توان گفت، در مقیاسی، این اسامی سیمپتوم‌های این میل و سواس‌گونه‌اند. مسأله این نیست که با طرح مسأله‌ی سنت و مدرنیته به جانبداری از یکی از دو شق مسأله یا درصدد 'تلفیق' و 'آشتی' آن‌ها برآییم بلکه مسأله اساساً در این یا آن شق نیست. توگویی این شکل از طرح مسأله هر دو شق را به‌منزله‌ی دو حوزه‌ی کاملی فرض گرفته که بری از هرگونه شکافی‌اند و شکاف اصلی صرفاً شکاف میان آن‌هاست. نقد گفتار چنین افرادی به صورتی است که باید گفت خودِ طرح چنین مسأله‌ای از این حکایت می‌کند که ما پیشاپیش در عصر مدرنیته هستیم و حضور ما در مدرنیته است که ما را میان 'انتخاب' سنت یا مدرنیته و یا 'آشتی' آن‌ها قرار داده است. (فرهادپور، ۸۲). به بیانی دیگر، در بیرون مدرنیته نایستاده‌ایم که قرار باشد از طریق خروارها سمینار و بحث‌وگفتگو در مورد نحوه‌ی برخوردمان با آن تصمیمی بگیریم. با اشاره به صحبت‌هایی که در بالا طرح کرده‌ایم باید گفت مدرنیته چیزی جز

تجربه‌ی از-جا-درفتن جهان متناهی ما در تمامی ابعاد آن نیست، آن‌طور که هیچ جزیی از این جهان، از جمله آنچه مدافعان طرح پروبلماتیک «سنت و مدرنیته» مایل‌اند سنت بنامند، مصون نمی‌ماند. از این‌روی، مدرنیته نه چیزی در مقابل سنت بلکه همان شکاف اجتناب‌ناپذیر درون این 'سنت' است. درونی‌نکردن این شکاف منطق مشترک تمامی افراد درگیر در 'حل' پروبلماتیک یادشده است. جالب این‌جاست که در تجربه‌ی این افراد با تکرار در معنای بد آن سروکار داریم. تکراری که اگر به زبان مارکسی بخواهیم آن را تقریر کنیم تکرار «همان» یا تکرار در خدمت اهدافی مشخص است. آنچه در این تجربه تکرار می‌شود تن‌ندادن به شکاف برساننده‌ی مدرنیته است. به‌رغم شکل‌های گوناگون رویکرد این افراد به مسأله همه‌ی آن‌ها در این «تن‌ندادن» به رفتار «یکسان»ی دست می‌زنند و در ادوار مختلف این‌الگوی «واحد» «تن‌ندادن به شکاف» را تکرار می‌کنند. هم‌چنانکه تا پدر، مادر و کودک فقدان فالوس را درونی نکنند نمی‌توانند از دوزخ خفه‌کننده‌ی ساختار ادیپی بیرون بیایند، تمامی افراد درگیر در 'حل' و 'فصل' پروبلماتیک «سنت و مدرنیته» نیز مادامی‌که به چنین شکافی تن ندهند در سالن‌های تهوع‌آور برگزاری سمنارهایی از آن دست که در بالا اشاره شد محبوس خواهند ماند.

لیکن تجربه‌ی سوژگی جمعی در همین تاریخ معاصر ایران ما را با شکل دیگری از تکرار روبرو می‌کند. در خوانشی صرفاً مقدماتی از این تجربه‌ی جمعی می‌توان ادعا کرد که از انقلاب مشروطه تا انقلاب ۵۷ و دوم خرداد ۷۶ و تابستان داغ ۸۸ با شکلی از تکرار روبرو هستیم که اگر بخواهیم با اصطلاحات همین مقاله آن را توصیف کنیم چیزی جز تکرار شکاف میان وجود و معنا نیست. آنچه در این تجربه‌ها تکرار می‌شود همان تفاوت حداقلی هر چیز با خودش است. در این تجربه‌ها صرفاً ممکن‌شدن در رفت‌وآمد بودن میان وجود و معناست که تکرار می‌شود و دقیقاً به همین خاطر تجربه‌ی سوژگی جمعی در ایران معاصر خصیصه‌ای کمیک دارد. چراکه در کمدی ما این تفاوت حداقلی و گذر میان وجود و معنا را در هیأت مواجه شدن با نامعنا (nonsense) تجربه می‌کنیم. نامعنایی این نیست که ما با غیاب معنا یا بی‌معنایی

سروکار داشته باشیم بلکه نامعنایی قسمی از—جا—درفته کردن معناست. برای هرچه روشن تر شدن چنین تعبیری می توان به صحنه‌ای در یکی از فیلم‌های کلاسیک کمدی اشاره کرد: نینوچکای ارنست لوبیچ. در این صحنه مردی وارد رستوران می شود و از گارسن تقاضای یک قهوه‌ی بدون کرم می کند. گارسن در جواب با اظهار تأسف می گوید: «کرم تموم کردیم، میشه بدون شیر باشه؟». درباره‌ی سازوکار این جُک چیزهای زیادی می توان گفت، از جمله راجع به بسط تناقض نهفته در کلمه‌ی **بدون که** معنای تحت‌اللفظی آن «با نبود» (with absence of) است. از این روی قهوه با نبود کرم معنای کاملاً متفاوتی از قهوه با نبود شیر می دهد. مع هذا فارغ از این تفسیر زبان شناختی، آنچه در پاسخ گارسن، دریغ کردن امکانِ ننوشیدن چیزی که رستوران ندارد، محل تأمل است پدیدارشدنِ بُعدی ملموس و انضمامی از این نبود و غیاب است، به تعبیری، انضمامی شدنِ قسمی اُبژه‌ی شیخ گون (نبود کرم یا نبود شیر). «دقیق‌تر این که، توگویی کرم یا شیر در آن بُعد شیخ گون خود، که با از دست دادن جایگاه در نظم نمادین و، با وجود این، تأکید بر آن در عرصه‌ی واقعی (در معنای لاکانی کلمه) همراه است، در جستجوی فنیجان قهوه‌ی خود برمی آید» (Zupančič, 2008). نکته‌ی مهمی که بایست در نظر داشت این است که به هیچ وجه نباید چنین اُبژه‌ای را به مثابه‌ی هیچ فهم کرد و یا آن را به هیچ در معنای نمادینش آن طور که مثلاً چنین معنایی را از کلمه‌ی صفر مراد داریم، تقلیل داد (در کارنامه‌ی درسی درج عدد 0 در محل نمره‌ی یک درس به سادگی معنای هیچ را تداعی می کند). بلکه در این جا ما با قسمی *پس مانده‌ی* هیچ روبرویم، هیچ به مثابه‌ی آشکارگی در عرصه‌ی واقعی در همان حال که از تکیه گاه نمادین خود محروم گشته، هیچ در مقام امری که جهان معنا را آشفته و از—جا—درفته می سازد. این قسم برخورد با جهان معنا و این که آن را ایجاباً با امری منفی روبرو کنی منطق کمدی و هرگونه تجربه‌ی حقیقی سوژگی است. تاریخ معاصر ایران از تکرار این تجربه‌ی سوژگی در شکل جمعی آن هنوز خسته نشده است.

پانویس:

[۱]. لاکان در تفسیری، جمله‌ی مشهور «من می‌اندیشم پس هستم» دکارت را به این شکل قرائت می‌کند: «من آن جایی که نیستم می‌اندیشم و من آن جایی که هستم نمی‌اندیشم». این تفسیر ناظر به این امر است که «من» دکارتی صرفاً حضور فرد در عرصه‌ی نمادین زبان و اندیشه (معنا) را مد نظر دارد و نسبت به من واقعی (وجود) او که بیرون از مرزهای زبان و مقدم بر ورود او به عرصه‌ی نمادین زبان است غافل می‌ماند. تفسیر لاکان مبتنی گذر کوگیتو به سوژه است و برخلاف کوگیتوی دکارتی که توپُر و بری از هر گونه شکاف است می‌بینیم که سوژه‌ی لاکانی از ابتدا شکاف‌خورده و منقسم است. به تعبیری، سوژه، در این معنا، چیزی جز در-رفت‌وآمد-بودن میان دو سر این شکاف (وجود و معنا) نیست.

منابع:

- کارل مارکس، هیجدهم برومر لوئی بناپارت، ترجمه: باقر پرهام. نشر مرکز، ۱۳۸۷.
- آلیکا زویانچیچ، دریاب عشق به مثابه کمدی، ترجمه: علی عباس‌بیگی. سینما و ادبیات، شماره‌ی ۳۰.
- مراد فرهادپور، بادهای غربی. هرمس، ۱۳۸۲.
- Zupančič. A, *The Odd One In*. MIT Press, 2007.
- Zupančič. A, *Why Psychoanalysis?* NSU Press, 2008.
- Lacan J. *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. W. W. Norton & Company, 1998.
- Fink. B, *The Real Cause of Repetition In Reading Seminar XI*. State University of New York Press, 1995.
- Santner. E. L, *The Royal Remains*. The University of Chicago Press, 2011.