

بررسی و نقد کتاب

اخلاقیات امر واقعی

کانت، لاکان

مهدی سبز

چکیده

اخلاق و اخلاقمندی موضوعات مهمی هستند که در آثار پرشماری، به چستی آنها و همینطور چگونگی رسیدن به جامعه و شهروندانی اخلاق‌مند پرداخته شده است. در کنار این موضوعات، نام و آوازه‌ی فیلسوفی چون کانت، چونان سنج‌ای برای پرداختن به چنین مفاهیمی همواره رخ‌نمایی می‌کند؛ فیلسوفی که تقریباً در اکثر نوشته‌هایش به نحوی از انحاء به موضوع اخلاق اشاراتی دارد و طبعاً پس از کانت، این اشارات و پرداخت‌ها، محل مذاقه و مناقشات فراوانی واقع شده‌اند. آلنکا زوپانچ‌یچ که خود از پیروان مکتب لاکان است، در کتاب «اخلاقیات امر واقعی» خوانشی لاکانی از نظریات اخلاق کانت ارائه داده و نزدیکی و افتراق دیدگاه‌های لاکان با کانت را در همین باب، مورد بررسی قرار می‌دهد. در مطالعه‌ی انتقادی کتاب زوپانچ‌یچ ضمن بازخوانی نظریات کانت و لاکان درباره‌ی دیدگاه‌ها و خوانش‌های اخلاقی‌شان، دیدگاه خود زوپانچ‌یچ در نقد قسمت‌هایی از نظریه‌ی کانت و نگاه لاکانی وی به اخلاقیات امر واقعی، مورد واکاوی قرار خواهد گرفت.

کلید واژه‌ها: اخلاق، کانت، لاکان، امر واقعی، میل، رانه، ژوئیسانس، تراژدی

۱. مقدمه

بسیاری از اهل نظر معتقدند که کانت بزرگترین فیلسوف اروپایی از زمان ارسطو و شاهکار او، نقد عقل محض، مهم‌ترین کتاب فلسفی پس از مابعدالطبیعه‌ی معلم اول بوده است (کورنر، ۱۳۸۹: ۱). اهمیت کار کانت این بود که تعریف جدیدی از انسان ارائه داد، تعریفی که هرچند ریشه در درک فیلسوفان قبل از وی و بخصوص دکارت

داشت اما فهم جدیدی از انسان و معیارهای اخلاقی او بدست می‌دهد. دو پیامد بسیار شگفت‌انگیز این تعریف جدید از انسان به عنوان کنشگر آزاد را برای اخلاق می‌توان این‌گونه بیان کرد: نخست، این فکر که فضیلت اخلاقی در اقداماتی نهفته است که بی‌غرضانه هستند و برای منافع خصوصی یا سود شخصی انجام نمی‌شوند؛ و دوم این که این اقدامات هدف خیر عمومی و همگانی را دنبال می‌کنند. این‌ها دو اصل اساسی اخلاقی هستند (بی‌طرفی و جامعیت) که کانت می‌خواست در کتاب معروف نقد عقل عملی (۱۷۸۸) ترسیم کند. این اصول از چنان پذیرش گسترده‌ای برخوردار شد (به ویژه در نزد جمهوری خواهان فرانسه) که به تعریف آنچه می‌توان اخلاق مدرن نامید انجامید (فری، ۱۳۹۵: ۱۲۱-۱۲۰). تأثیر نظریات کانت را نه تنها می‌توان در بیشتر فیلسوفان پس از او از جمله هگل، نیچه و ... مشاهده کرد بلکه می‌توان منشأ این اثرات را تا دیگر علوم پی گرفت. روانکاوی یکی از علومی بود که نظریات کانت را در خود جای داد و به شرح و تفسیر دیگرگون این نظریات روی آورد. لاکان از جمله‌ی این روانکاوان بود که پس از فروید خوانش و مکتبی مهم در حیطه‌ی علوم انسانی بنیان نهاد و شاگردانی چون ژیک و زوپانچیچ را پرورد. لاکان از راه ایجاد گفتگو میان روانکاوی و دیگر سنت‌های نظری، که از جمله برجسته‌ترین- هایشان پدیدارشناسی و فلسفه‌ی اگزیستانسیال، زبان‌شناسی ساختارگرا و انسان‌شناسی هستند، به روانکاوی غنا می- بخشد.

لاکان معتقد است که معانی بنیادین روانکاوی تنها هنگامی روشن می‌شوند که بتوان توازن و هم‌ارزی آن‌ها را با زبان انسان‌شناسی معاصر و حتی جدیدترین مسائل فلسفه-رشته‌هایی که روان‌شناسی می‌تواند در آن‌ها نشاط و پویایی خود را بازیابد- برقرار کرد (بوتبی، ۱۳۸۶: ۳۰). از همین روست که آلنکا زوپانچیچ نیز با رویکردی لاکانی، خوانشی جدید از اخلاقیات کانتی ارائه می‌دهد و سؤالاتی از این دست را به بوتبی آزمون می‌گذارد که اساساً، سوژه‌ی کانتی چگونه می‌تواند از امر پاتولوژیک فاصله گیرد و فقط اخلاقی عمل کند؟ آیا اصولاً اخلاقیات کانتی در مواجهه با امر واقعی همانگونه عمل می‌کند که در امر نمادین عمل می‌کرد و در این مواجهه با امر واقعی نظم نمادین چگونه خود را صورت‌بندی می‌کند؟ نقاط اشتراک نظریه‌ی لاکان و کانت در کجاست و در عین حال لاکان اخلاقیات مدرن را چگونه از اخلاقیات سنتی جدا می‌کند؟ زوپانچیچ اساساً در پی پاسخگویی به تمام سؤالات

مطرح شده در کتابش نیست؛ بلکه قصد دارد اخلاقیات امر واقعی را با نگاهی لاکانی به محک اجرا گذارد و از این راه نکات قوت و ضعف فلسفه‌ی کانت را مشخص کند.

مقاله‌ی حاضر نیز بر آن است که ضمن معرفی مهم‌ترین آموزه‌های زوپانچیچ در کتاب حاضر پاره‌ای از آراء وی را به نقد و بررسی گذارد تا از این طریق روشن سازد که اخلاقیات امر واقعی از کانت تا لاکان به کدامین سو سوق پیدا کرده و آراء جدید در این باب، چه کارکردها و آسیب‌هایی را در پی خواهد داشت.

۲. فصل یکم: پاتولوژی (اخلاقی) زندگی روزمره

در فصل ابتدایی کتاب زوپانچیچ به معرفی امر پاتولوژیک در نظریه‌ی کانت می‌پردازد و امر اخلاقی را با آن قیاس می‌کند. به زعم کانت امر اخلاقی چیزی جدا و منفک از امر پاتولوژیک نیست، امر اخلاقی از جایی دیگر ظهور نمی‌کند تا امر پاتولوژیک را کنار بزند و خود را جایگزین آن کند بلکه، به عقیده‌ی کانت، حرکت از امر پاتولوژیک به سوی امر اخلاقی مستلزم گسستی ناگهانی، مستلزم «تغییر پارادایم» است. آدمی نمی‌تواند از راه تعالی تدریجی اراده، با پی‌گیری اهداف بیش از پیش پالوده و و خالص و اصیل، با روی‌گردانی تدریجی از «غرایز حیوانی پست»، به قلمرو امر اخلاقی دست یابد.

با وجود این، باید تأکید کرد که اخلاقیات کانتی به هیچ روی اخلاقیات ریاضت‌کشی، اخلاقیات چشم‌پوشی از تمامی لذت‌ها بر طبق اصول، نخواهد بود. به زعم کانت سوژه‌ی اخلاقی نیازی نمی‌بیند از لذت دوری بجوید، به واقع لذت در دسترس است اما میل ورزیدن به سوی این لذت وجود ندارد. زوپانچیچ تأکید می‌کند که در نظریه‌ی کانت ترس از «از دست رفتن» پاتولوژی با گذار به امر اخلاقی بی‌پایه می‌شود چرا که سوژه دیگر از دست رفتگی را از دست رفتگی نمی‌بیند چرا که سوژه همواره، ترس از موقعیت از دست رفته دارد نه از درد و رنج موجود در موقعیت و به همین منوال اگر سوژه این هراس را با امر اخلاقی پر کند درد و رنج موجود در موقعیت مانع اجرای امر اخلاقی نخواهد بود. از نظرگاه کانت صرف مطابقت یا عدم مطابقت یک عمل با قانون، قطع نظر از انگیزه‌ی آن، قانون‌مندی (قانون بودگی) آن عمل نامیده می‌شود؛ اما آن مطابقی که در آن، ایده‌ی وظیفه‌ی برخاسته از قانون هم-

چنین انگیزه‌ی عمل است اخلاق‌مندی آن عمل نامیده می‌شود. از این منظر امر غیرقانونی باز هم درون مقوله‌ی قانون‌مندی می‌افتد - هر دوی آن‌ها به یک گستره تعلق دارند، گستره‌ی چیزهایی که با وظیفه مطابقت دارند یا ندارند. اخلاقیات - اگر قیاس را ادامه دهیم - از این گستره می‌گریزد. اگرچه عمل اخلاقی با وظیفه مطابقت خواهد داشت، این به تنهایی چیزی نیست و نمی‌تواند چیزی باشد که آن را اخلاقی می‌کند. افزون بر این، امر اخلاقی، نسبت به قانون‌مندی همواره یک اضافی یا مازاد را ارائه می‌دهد.

در انتهای فصل زوپانچیچ تأکید می‌کند که نکته‌ی کانت این نیست که باید تمامی ردپاهای مادیت را از بنیاد تعیین - بخش اراده‌ی اخلاقی پاک کرد بلکه، بیش‌تر، خود صورتِ قانون اخلاقی، برای این که نقش نیروی محرکِ عمل را ایفا کند، باید «مادی» شود. این «مادی» شدن یعنی این که صورت، خود به رانه‌ی عمل اخلاقی بدل شود و در همین جاست که زوپانچیچ، انگشت بر اولین نزدیکی نظریات کانت و لاکان می‌نهد: جایی که کانت میان صورت به عنوان صورت چیزی و «صورت محض» تفاوت قائل می‌شود؛ زوپانچیچ، دو مفهوم لاکانی خواست، به عنوان صورت‌بندی یک نیاز و میل، که بر سر مفهوم‌پردازی یک مازاد است، این همانی برقرار می‌کند.

۳. فصل دوم: سوژه‌ی آزادی

زوپانچیچ در این فصل، این سؤال را مطرح می‌کند که اساساً از دیدگاه کانت مبنای آزادی سوژه چیست؟ اگر قرار باشد سوژه با بی‌اعتنایی به امر پاتولوژیک، قانون اخلاقی را فراخواند و این تغییر پارادایم در سوژه به وجود آید انتخاب آزادانه‌ی او تا کجا می‌تواند در این تغییر پارادایم مؤثر باشد؟ به بیان دیگر وقتی کانت می‌گوید که رابطه‌ی میان سعادت و وظیفه رابطه‌ی نفی نیست بلکه، بیش‌تر، بی‌اعتنایی است؛ آزادی سوژه در گرو تقسیم‌شدگی است یا گسست؟

کانت معتقد است که ما به مثابه موجودات انسانی جزئی از طبیعت هستیم، این بدان معناست که به کلی، از درون و از بیرون، مطیع قوانین علیت‌ایم. در نتیجه، آزادی ما نه تنها از «بیرون» بلکه از «درون» نیز محدود می‌شود: ما «در خودمان» بیش از آنچه «در جهان» آزادیم، آزاد نیستیم. کانت در تلاش خود برای متقاعد کردن ما به این که هیچ

یک از اعمالمان واقعاً آزادانه نیستند مُصر و سرسخت به نظر می‌رسد؛ این که هرگز نمی‌توانیم با قطعیت عدم وجود محرک‌های پاتولوژیک را به اثبات برسانیم که اعمالمان را تحت تأثیر قرار می‌دهند؛ از طرف دیگر، او هرگز از پافشاری، با همان سرسختی، بر این امر خسته نمی‌شود که ما در قبال تمامی اعمالمان مسئول‌ایم، که هیچ بهانه‌ای برای اعمال غیراخلاقی‌مان وجود ندارد؛ این که نمی‌توانیم برای توجیه چنین اعمالی به هیچ‌گونه «ضرورت»ی متوسل شویم. اگر کانت از یک طرف معتقد است که اعمال سوژه آزادانه نیست و از طرفی دیگر اعتقاد دارد که سوژه باید مسئولیت اعمال خویش را بپذیرد چگونه می‌تواند این دو امر متضاد را با یکدیگر تجمیع کند. پاسخ کانت این است که سوژه میان امر پاتولوژیک و امر ناب تقسیم نمی‌شود. بدیل سوپزکتیویته‌ی پاتولوژیک نه سوپزکتیویته-ی اخلاقی ناب یا مطهر، بلکه آزادی یا خودآیینی است. تقسیم‌شدگی‌ای که خصیصه‌ی سوژه‌ی عقل عملی است؛ تقسیم‌شدگی میان سوژه‌ی پاتولوژیک و سوژه‌ی تقسیم‌شده خواهد بود. در واقع اینجا، انتخاب نه میان پاتوس و امر ناب اخلاقی بلکه میان پاتوس و تقسیم‌شدگی است. آزادی انتخاب سوژه‌ی کانتی در همین تقسیم‌شدگی معنا می‌یابد؛ مراد کانت از تقسیم‌شدگی این است که سوژه بهروزی‌اش را در انتخاب قانون اخلاقی بیابد نه این که قانون اخلاقی را در مقابل بهروزی‌اش تعریف کند؛ به زعم کانت امر اخلاقی خود عین بهروزی است نه چیزی زهدورزانه، که انتخاب میان خوشبختی و اخلاقمندی را به پای سوژه‌ای بند کند که مجبور است اخلاقمندی را برگزیند.

کانت در نقد عقل عملی نتیجه می‌گیرد که «خود» عقل عملی واقعاً «در خانه ساکن» نیست، و این که بنابراین شالوده-ی آزادی سوژه تنها می‌تواند در نوعی «جسم خارجی» ساکن یابد: سوژه تنها تا آنجا به آزادی دسترسی پیدا می‌کند که خود را در خانه‌ی خویش غریبه یابد. در ادامه، زوپانچیچ معتقد است که آزادی در نظریه‌ی کانت جایی قابل فهم است که به مسأله‌ی گناه پیوند می‌خورد. به اعتقاد کانت حس گناه پس از ارتکاب برخی از اعمال نشان دهنده‌ی همان سوژه‌ی آزاد است. سوژه هر قدر هم که می‌خواهد تظاهر کند چنین عملی حاصل خطای غیرارادی، نتیجه‌ی غفلت صرف و یا اجباری بدون انتخاب آزادانه بوده است باز هم نمی‌تواند از احساس گناه فرار کند. زوپانچیچ، در همین راستا به تحلیل نظریات لاکان می‌پردازد و اگرچه به «روان‌شناختی‌زدایی سوژه»، در نظریات کانت اشاره می‌کند، اما در این مورد لاکان را پیرو کانت می‌بیند. اگرچه لاکان در «روان‌شناختی‌زدایی سوژه» دنباله‌رو

ساختارگرایی است اما در جایی که ساختارگرایی سوژه را با ساختار «دیگری» این همان می‌انگارد، کانتی عمل می‌کند؛ به همین سیاق همانند کانت نتیجه می‌گیرد که سوژه نمی‌تواند خود را به مثابه‌ی سوژه‌ی تقسیم‌شده انتخاب کند بی‌آن‌که نخست پاتولوژیِ رادیکال خودش را تجربه کرده باشد، یعنی این‌که سوژه ابتدا باید انتخاب را از بُعد پاتولوژیکش شروع کند و نهایتاً به نقطه‌ای برسد که در آن بیان گزاره‌های «من عمل می‌کنم» یا «من فکر می‌کنم» امکان‌ناپذیر شود. هم‌صدایی کانت و لاکان جایست که کانت می‌گوید: «علتِ علت فقط می‌تواند خود سوژه باشد»، درست همان‌گونه که لاکان معتقد است: «دیگریِ دیگری سوژه است».

۴. فصل سوم: دروغ

بحث دامنه‌دار کانت درباره‌ی قانون اخلاقی و دروغ پس از انتقاد بن‌ژامن کنستان بود که به مرحله‌ی جدی‌تری وارد شد. کانت پیش از این، در جایی گفته بود که دروغ گفتن به قاتلی که از ما پرسد آیا دوست‌مان، که همان قاتل تعقیب‌اش می‌کند، در خانه‌ی ما پناه گرفته است یا نه جرم خواهد بود. کنستان در نقد همین گفته‌ی کانت نتیجه می‌گیرد که آن اصل اخلاقی که حکم می‌کند «گفتن حقیقت وظیفه است»، اگر به تنهایی و به صورتی نامشروط در نظر گرفته می‌شود، هر نوع جامعه‌ای را امکان‌ناپذیر می‌کند. کنستان ادعا می‌کند که اگر یک اصل بد است، به سبب این نیست که بیش از اندازه نظری است، بلکه بد است چون به قدر کافی نظری نیست. به همین دلیل کنستان مفهوم اصل میانی را معرفی می‌کند که در کاربست اصول عام بر موارد خاص به دقت بیش‌تری امکان می‌دهد. به نظر کنستان، کانت دقیقاً چنین اصلی را کم دارد. کنستان در باب همین مثال توضیح می‌دهد که: «گفتن حقیقت وظیفه است. مفهوم وظیفه از مفهوم حق جدایی‌ناپذیر است. وظیفه چیزی است که در یک انسان با حق انسانی دیگر مطابقت دارد. آن‌جا که هیچ حقی و وجود ندارد، هیچ وظیفه‌ای هم وجود ندارد. بنابراین، گفتن حقیقت وظیفه است، اما فقط در قبال کسی وظیفه است که حقی به حقیقت دارد. اما هیچ‌کس حقی به حقیقتی ندارد که به دیگران آسیب می‌رساند».

پاسخ کانت به کنستان خود از دو وجه‌حائز اهمیت است، یکی از منظر حقوقی و از دیگر سو، جنبه‌ی فلسفه‌ی حقوق. کانت در پاسخ به کنستان ابتدا خاطر نشان می‌کند که حقیقت منوط به اراده نیست. به عبارت دیگر، باید تمایزی میان راست‌گویی (نیت گفتن حقیقت، اراده به گفتن حقیقت) و حقیقت/صدق (یا کذب) یک گفته قائل شویم. مورد دوم نقد کانت این است که تأکید بر رابطه‌ی میان گفته‌های ما و «امور واقع»ی است که گفته‌هایمان بدان‌ها ارجاع می‌کنند. به زعم زوپانچیچ در چارچوب جنبه‌ی حقوقی قضیه، بحث کانت چندان قانع کننده نیست چراکه در علم حقوق در بیش‌تر مواقع با مواردی سروکار داریم که در آن‌ها پیوند میان علت و معلول پیوندی ضروری نیست؛ یعنی که یک رخداد تنها زمانی ضروری می‌شود که عملاً اتفاق افتاده باشد چرا که تا آخرین لحظه این امکان وجود دارد که رخ ندهد. در ادامه زوپانچیچ معتقد است که از نظر جنبه‌ی فلسفه‌ی حقوق، دلیل کانت منطقی و قانع کننده است؛ چون حکومت قانون و قانون‌مندی بر مبنای قرارداد بنیاد نهاده می‌شود، بدون راست‌گویی بنیادین، چیزی به نام قرارداد نمی‌تواند وجود داشته باشد.

کانت و لاکان هر دو، عمل اخلاقی را در بعدی قرار می‌دهند که نه بعد قانون (به معنای رایج، اجتماعی-حقوقی کلمه) است و نه بعد تخطی ساده از قانون، بلکه بعد امر واقعی است و همین بعد است که در دومین قسمت جوابیه‌ی کانت به کنستان برجسته می‌شود. زوپانچیچ در ادامه می‌پرسد که این امر واقعی چیست و چگونه در نظریه‌ی کانت می‌توان اخلاقیات لازم و نامشروط را در امر واقعی بازشناخت؟ بر طبق اصول بنیادین اخلاقیات کانتی، وظیفه فقط آن چیزی است که سوژه وظیفه‌ی خود قرار می‌دهد؛ وظیفه‌جایی «آن بیرون» وجود ندارد بلکه، سوژه است که چیزی را وظیفه‌ی خود قرار می‌دهد و باید پاسخ‌گوی آن باشد. سوژه نماینده‌ی امر کلی (لحظه‌ی برساخت یا تعیین قانون) نیست که وضعیت‌های اخلاقی پیشین را با خود همراه داشته باشد بلکه سوژه، به عمل آورنده و سازنده‌ی امر کلی است. از این مقوله می‌شود نتیجه گرفت که از نقطه نظر کانت امر واقعی آن زمانی است که سوژه باید قانون اخلاقی خود را، بر اساس امری نامشروط، بسازد و یا در قالب اصطلاحات لاکانی، کیفی مازاد را در پس پشت اعمالش پنهان نکرده باشد.

۵. فصل چهارم: از منطق توهم به اصول موضوعه

در این فصل به بررسی «چیزها»یی پرداخته می‌شود که کانت با نام کلی «ایده‌های استعلایی» مشخص می‌کند. دیالکتیک استعلایی ما را با منطق توهم روبه‌رو می‌کند که در این نوع از منطق، حقیقت به مثابه‌ی مطابقت شناخت با خود شناخت ادراک می‌شود و این درحالی است که در اطلاق کانتی و پیش از منطق توهم، منطق حقیقت وجود داشت که حقیقت به مثابه‌ی مطابقت شناخت با ابژه‌ی شناخت فهمیده می‌شد.

به گفته‌ی زوپانچیچ منطق حقیقت با نظریه‌ی کلاسیک حقیقت/صدق (مطابقت ذهن با شی) سروکار دارد؛ در صورتی که منطق توهم به برداشت لاکانی از حقیقت نزدیکتر است که برطبق آن حقیقت باید تنها در سطح مفصل‌بندی دال‌ها قرار داده شود، و نه در سطح رابطه‌ی میان دال‌ها (کلمات) و اشیایی که صرفاً نسبت به آن‌ها بیرونی‌اند. در نتیجه، شرط اساسی و ضروری هر حقیقتی مطابقت شناخت با خودش است، و مسئله‌ی مطابقت شناخت با «ابژه» فقط در مرحله‌ی بعد مطرح می‌شود. زوپانچیچ البته تصریح می‌کند که این توهم در مقابل حقیقت قرار نمی‌گیرد چرا که اگر دیالکتیک (توهم) را مساوی با آنالیتیک (حقیقت) منهای ابژه‌ی تجربه‌ی ممکن، و یا دیالکتیک (توهم) را مساوی با آنالیتیک (حقیقت) به اضافه‌ی ابژه‌ای که اصلاً هیچ‌جایی در تجربه نمی‌تواند یافت شود، تعریف کنیم آن‌گاه، این توهم ابژه‌ای است در مکان فقدان ابژه. در ادامه زوپانچیچ مفهوم کانتی توهم استعلایی را با مفهوم لاکانی نمود فریبنده تقریباً این‌همان می‌یابد. توهم استعلایی نه از محتوای یک «تصویر» بلکه از صرف آن تصویر ناشی می‌شود - توهم استعلایی در سطح هستی می‌فریبد.

کانت در سه اصل موضوعه نسبت به ایده‌های استعلایی تغییر جهت مشخصی را عرضه می‌کند: آزادی، نامیرایی روح و وجود خدا، سه اصل موضوعه‌ی کانت‌اند که از ایده‌های استعلایی جدا می‌شوند و ابژه‌های خود را «به دست می‌آورند». در نظر کانت نخستین تفاوت مهم میان ایده‌های استعلایی و اصول موضوعه به مکان و جایگاه استثنایی اصل موضوعه‌ی آزادی مربوط می‌شود که بر خلاف دو اصل موضوعه‌ی دیگر، که وارد بنیاد تعیین‌بخش اراده نمی‌شوند، به طرز جدایی‌ناپذیر به قانون اخلاقی پیوند می‌خورد به طوری که خود همین بنیاد تعیین‌بخش اراده است. در نتیجه،

آزادی نه تنها دارای کارکرد اصل موضوعه است، بلکه، به عنوان شرط هر نوع اخلاقیاتی، یک فاکت، «فاکت عقل» نیز هست. بنابراین، در معنای خاصی فقط دو اصل موضوعه‌ی حقیقی وجود دارد: نامیرایی روح، و خدا.

دومین تفاوت مهم میان ایده‌های استعلایی و اصول موضوعه این است که اصول موضوعه (بخصوص نامیرایی روح و خدا) قطعاً مفهومی دیگر بر فراز خود دارند، یعنی مفهوم خیر اعلی (که، نه به عنوان هر «خیر» خاص، بلکه به عنوان تناسب کامل اراده با قانون اخلاقی تعریف می‌شود). خیر اعلی بنیاد تعیین‌بخش اراده نیست، بلکه ابژه‌ی اراده است. به زعم کانت به دلیل این که زندگی ما بیش از اندازه کوتاه است تا به کمال اخلاقی دست یابیم، امکان‌پذیری بهبود و پیشرفت مداوم، نوعی زندگی پس از زندگی را چونان اصل وضع می‌کنیم تا استمرار پیش‌روی اخلاقی را فراهم کنیم. در نتیجه، پیوندزدن اصل موضوعه‌ی خدا به اصل موضوعه‌ی نامیرایی ضرورت می‌یابد. فقط منظر نظرگاه خداست که این امر را امکان‌پذیر می‌سازد تا بی‌کرانگی هم‌چون کل، هم‌چون یگانگی، نمودار شود. این نقش تفاوت چندانی با نقشی که ایده‌های استعلایی ایفا می‌کنند ندارد. یگانه تفاوت این است که نظرگاه فاهمه و نظرگاه عقل، اینک «شخصیت می‌پذیرند».

۶. خیر و شر

کانت اصل موضوعه‌ی نامیرایی روح را به عنوان پیش‌فرض ضروری مفهوم خیر اعلی معرفی می‌کند، خیر اعلی که خود به عنوان تناسب کامل اراده با قانون اخلاقی تعریف می‌شود. پیرو این نظر کانت، زوپانچیچ سؤال مهمی را مطرح می‌کند: اگر روح نامیراست، آن به محض مرگ «بدن»- دیگر ساکن جهان مکان و زمان نیست؛ و اگر روح دیگر تابع شرایط زمانی نیست، چه گونه باید پیش‌روی پیوسته و بی‌پایان را ادراک کنیم؟ و نیز می‌توانیم پرسیم که چرا روح، پس از رهایی یافتن از تمامی بندهای جسمانی، به چنین پیش‌روی‌ای نیاز خواهد داشت، چون در این صورت قداست می‌تواند بلافاصله تحقق یابد.

این پرسش‌ها ما را به این نتیجه‌گیری پرهیزناپذیر می‌کشاند: آن چه کانت واقعا باید چونان اصل وضع کند نه نامیرایی روح بلکه نامیرایی بدن است. زوپانچیچ با این تغییر پادایم، خوانشی سادی از کانت را ارائه می‌دهد؛ مشکل اساسی -

ای که قهرمانان/شکنجه‌گران سادی با آن روبه‌رو می‌شوند این است که فقط تا زمانی می‌توانند قربانی‌هایشان را شکنجه دهند که این قربانی‌ها می‌میرند. کیف - کیفی که به ظاهر قربانی‌ها می‌برند و، در این مورد، منطبق بر رنج کشیدن مفراطشان می‌شود - در این جا با مانعی به شکل «اصل لذت» - یعنی حد و مرزی که بدن تا آن می‌تواند تاب آورد - مواجه می‌شود. این همان چیزی است که در عبارت «بیش از حد زود» آورده می‌شود. شکنجه/لذت نسبت به «باز هم»، که دستور و راهنمای ژوئیسانس است، بیش از حد زود به پایان می‌رسد. از همین رو تاب‌آوری بدن با ژوئیسانس هم‌خوانی نداشته و لازم است حد و مرزهای بدن نسبت به ژوئیسانس تعالی یابد. پاسخ ساد به این فراتر رفتن «فانتزی» است، فانتزی رنج بی‌کران: قربانی‌ها به طرزی بی‌پایان، فراسوی تمامی حد و مرزهای تخیل، شکنجه می‌شوند و بیش از پیش «مقدس» یا زیبا می‌شوند. در نتیجه، از دید کانت، آزادی همواره مستعد محدود شدن است، خواه با لذت (به شکل هر نوع انگیزه‌ی پاتولوژیک) یا با مرگ سوژه. آنچه که به ما اجازه می‌دهد تا از این محدودیت گذر کنیم و آن را پشت‌سر گذاریم همان چیزی است که لاکان به آن فانتزی می‌گوید.

شر رادیکال از نظرگاه کانت، دیگر موضوعی است که زوپانچیچ در این فصل به آن پرداخته است. شر رادیکال از سلسله‌مراتب‌انگیزه‌ها (ی پاتولوژیک) است و قانون را وارونه می‌سازد؛ در واقع شر رادیکال، اولی را شرط دومی قرار می‌دهد، در حالی که دومی (قانون) باید شرط عالی یا «معیار» انگیزه‌ها باشد. شر رادیکال هنگامی نمود پیدا می‌کند که سوژه از قانون اخلاقی به‌طور تصادفی استفاده کند و این استفاده، مناسب حال او باشد و یا با تمایلات پاتولوژیک‌اش هم‌خوانی داشته باشد. به عقیده‌ی زوپانچیچ تمایز قائل شدن بین خیر اعلی و شر رادیکال به سادگی امکان‌پذیر نیست چرا که هر دوی آن‌ها می‌توانند ساختار دقیقاً یکسانی داشته باشند.

زوپانچیچ تأکید می‌کند که کانت امر امکان‌ناپذیر را مطالبه می‌کند اما مشکلی که شر رادیکال بر سر راه کانت می‌گذارد این است که، تنها در صورتی می‌توانیم از شر رادیکال پرهیزیم که از عمل کردن خودداری کنیم؛ و مشکل واقعی رد کردن برداشت کانتی از عمل، رضایت دادن به امر «ضروری»، یعنی به امر «امکان‌پذیر» خواهد بود. کار کانت اصالت دادن به عمل است و ترغیب به «از جا در رفتن» و از اینجا‌کننده شدن و تخطی نمودن. به زعم

زوپانچیچ ایدئولوژی‌ها با برجسته‌سازی همین شر رادیکال، همین اصالت به عمل را تقییح می‌کنند و سوژه را از هر نوع عملی که وی را از اینجا و اکنون به فراتر پرتاپ کند، می‌ترسانند. به اعتقاد زوپانچیچ اتصال ابژه‌های عقل عملی به اراده و در نهایت تعریف ابژه‌های خیر و شر به عنوان ابژه‌های عقل عملی محض و تعریف اراده‌ی مقدس، از تعریف دقیق ابژه‌ی شر جلوگیری می‌کند. او پیشنهاد می‌کند که اگر ابژه‌ی شر را سوبیه‌ی دیگر ابژه‌ی خیر تعریف کنیم و هر دو را این‌همان بدانیم آن‌گاه، می‌توانیم رخ داد عمل را تعریف کنیم و در اراده‌ی مقدس، که در بی-کرانگی جای دارد، کران‌مندی عمل را جاسازی کنیم.

۷. فصل ششم: عمل و شر در ادبیات

در این فصل زوپانچیچ دو داستان مشهور و کلاسیک روابط خطرناک اثر لاکلو-که شخصیت اصلی آن والمون است- و دن ژوان را با نگاهی لاکانی تحلیل می‌کند و اخلاقیات امر واقعی را در آن‌ها بازمی‌شناسد؛ اما پیش از تحلیل، دوباره به ساد رجوع می‌کند. همانطور که ساد در اظهارنظر معروف خود بیان می‌کند، (همواره) تلاشی دیگر پیش روی خود داریم. به همین دلیل است که «پارادایم» سادی احتمال دارد سراسر ملالت آور به نظر آید: روایت‌های ساد بیش از اندازه به آهستگی پیش می‌روند، «ذره به ذره»، انبوهی از جزئیات فنی و از موضوع پرت‌شدگی‌های پر طول و تفصیل بار آن‌ها شده است. چنین می‌نماید که قهرمانان این داستان‌ها همه‌ی وقت دنیا را دارند، و این که به تعویق انداختن دست‌یابی به لذت است که بیش‌ترین لذت را به آن‌ها می‌دهد. این پارادایمی است که بر آن‌چه اروتیک می‌نامیم نیز حکم‌فرمایی می‌کند. اگر «پارادایم سادی» یکنواخت است (هرچند با تعلیق‌اش هم‌چنان ما را جذب می‌کند)، «پارادایم دن ژوانی» تکراری است (با این همه پرماجرا). تفاوت میان این دو نزدیک‌شدن به ابژه‌ی میل هم‌چنین می‌تواند در قالب تفاوت میان نزدیک‌شدن «جزء به جزء»، و «یک به یک» به ابژه‌ی کیف صورت‌بندی شود. در مورد اول، از بدن دیگری جزء به جزء کیف می‌بریم، اما وقتی می‌خواهیم «تکه‌ها را کنار هم بگذاریم»، آن‌ها هرگز نمی‌توانند کل، یک، را بسازند. در دومی، با یک شروع می‌کنیم، از کثرت «یک به یک» کیف می‌بریم، با این همه هرگز نمی‌توانیم بگوییم که از تمام/همه‌ی هر یک از آن‌ها کیف بردیم.

به زعم لاکان و المون، قهرمان پارادایم سادی است و دن ژوان، قهرمان پارادایم خودش است. زوپانچیچ از بررسی هر دو شخصیت این گونه نتیجه می‌گیرد که کیف، رانه‌ی اعمال دن ژوان است، حال آن‌که در مورد و المون، اراده‌ی معطوف به کیف است که رانه‌ی او را برمی‌سازد. بر طبق تعریف لاکان از رانه، می‌توان گفت که «آنچه رانه (رانش) به دنبال آن است مطلوب آن نیست چراکه مطلوب واجد هیچ‌گونه اهمیتی در رانه نیست؛ آنچه برای آن مهم است گرایش به حول مطلوب است، گرایشی بی‌پایان و تکراری که مطلوب را مورد مصرف قرار می‌دهد» (کلیرو، ۱۳۹۶: ۹۰-۹۳). بر همین مبنا می‌توان تفاوت میان و المون و دن ژوان را در قالب تفاوت میان میل و رانه ادراک کرد. و المون فیگوری از میل را بازنمایی می‌کند از آن‌جا که میل با ارضانشدن خود را تداوم می‌بخشد. او با زن‌ها هم-خوابگی می‌کند تا میل خویش را «پالاید». دن ژوان، برعکس، شکافِ برساننده‌ی رانه‌ی اعمال خویش را در خود ارضا می‌یابد. او در جست‌وجوی زن مناسب نیست؛ به سراغ زن دیگر رفتن مداوم و بی‌وقفه‌ی او را سرخوردگی یا فقدان، آنچه در زن قبلی پیدا نکرد، برنمی‌انگیزد. برعکس، همه‌ی زن‌ها برای دن ژوان مناسب هستند؛ و آنچه او را پیش می‌راند نه چیزی که در معشوقه‌ی قبلی پیدا نکرد، بلکه دقیقاً چیزی است که قطعاً در وی پیدا کرد؛ چرا که هدف او چیزی جز «بازگشت به دور/چرخه» نیست. این دقیقاً همان چیزی است که دن ژوان را فیگوری از رانه می‌سازد.

۸. فصل هفتم: میان قانون اخلاقی و سوپراگو

چه گونه امکان‌پذیر است که قانون اخلاقی انگیزه‌ی مستقیم اراده باشد؟ چه گونه امکان‌پذیر است چیزی که نمی‌تواند ابژه‌ی بازنمایی باشد، اراده‌ی ما را تعیین بخشد و به رانه‌ی پس پشت اعمال مان تبدیل شود؟ زوپانچیچ این فصل را با چنین سؤالاتی آغاز می‌کند تا در ادامه پاسخ‌هایی از جانب کانت و نقدها و جواب‌هایی لاکانی به آن‌ها دهد. همانطور که پیش از این، از قول کانت گفته شد، اعمال انسان را قانون قوه‌ی میل اداره می‌کند. این قوه متضمن بازنمایی از ابژه‌ی مشخصی است (ابژه‌ای که چه بسا انتزاعی باشد - چیزهایی نظیر شرم، شرافت، شهرت، رضایت [دیگران] همگی ابژه‌های بازنمایی در معنای مورد نظرند)؛ اما اگر اخلاق‌مندی قرار است که تمامی محرک‌های پاتولوژیک را کنار بگذارد، مشکلی که باقی می‌ماند این است که چه نوع علیتی بایستی به یافتن و مفصل‌بندی

بازنمایی پردازد و کدامین بازنمایی عقل عملی محض می‌تواند نقش رانه را برای سوژه‌ی اخلاق‌مند ایفا کند؟ راه- حل کانت در چیزی نهفته است که او آن را احترام می‌نامد، و آن را یگانه رانه‌ی عقل عملی محض برمی‌شمارد. احترام، رانه‌ای برای اخلاق‌مندی نیست، بلکه خود اخلاق‌مندی است. احترام، هیچ نیست مگر واپسین ته‌مانده‌ی امر پاتولوژیک که، در واقع، دیگر به معنای دقیق کلمه پاتولوژیک نیست. احترام نام دیگر چیزی است که قبلاً استحاله- ی اخلاقی، تبدیل شدن صورت (قانون) به رانه، بود. آنچه موجب احساس احترام می‌شود غیاب چیزی است که برساننده‌ی سوژه‌ی بازنمایی است. می‌توان گفت که سوژه در این حالت چیزی را که هرگز نداشته است از دست می‌دهد: دسترسی مستقیم و بی‌واسطه به خودش. سوژه‌ای که به تمامی بر خودش منطبق می‌شود هنوز سوژه نیست، و همین که به سوژه تبدیل شد دیگر بر خودش منطبق نمی‌شود، بلکه درباره‌ی خودش تنها چونان درباره‌ی ابژه می‌تواند سخن بگوید و رابطه‌ی سوژه با خودش مانند رابطه‌ی سوژه با تمامی دیگر ابژه‌های بازنمایی خواهد بود. در نتیجه، علت احساسی که کانت احترام می‌نامد غیاب بازنمایی نیست بلکه غیاب این غیاب، غیاب این فقدان، فقدان‌ی که می‌توانست تکیه‌گاهی برای سوژه‌ی بازنمایی فراهم کند، خواهد بود.

دقیقاً به شیوه‌ای که کانت احترام را تعریف می‌کند لاکان، بحث اضطراب را به عنوان «تأثر» یا «احساسی» تعریف می‌کند که با دیگر احساس‌ها متفاوت است. لاکان اضطراب را ناشی از نزدیکی بیش از اندازه‌ی سوژه به ابژه می‌داند و مفهوم کانتی احترام و مفهوم لاکانی اضطراب در این امر مشترکند: آن‌ها علتی ندارند، بلکه ابژه‌ای دارند. اضطراب لاکانی با احترام کانتی جایی پیوند برقرار می‌کند که در آن جا و آن لحظه سوژه با عظمتی بیرون از خود مواجه می‌شود؛ لحظه‌ای که آن را انفصال جسم و روح نامیده‌اند؛ به بیان دقیق‌تر، در این جا با استعاره‌ی مرگ سروکار داریم. از کوچکی و بی‌اهمیتی مان آگاهی می‌یابیم، و با آگاهی تخلیه شده‌ی روبه‌رو می‌شویم که از بخش کوچک و بی-اهمیت مان گذر می‌کند و ما را قادر می‌سازد از ارضای خودشیفته‌واری کیف ببریم که می‌تواند ما را تعالی بخشد. به بیان دقیق‌تر، احساس امر والا، همان‌طور که کانت بیان می‌کند، به ارزش‌گذاری به خویشتن پیوند می‌خورد.

در ادامه، زوپانچیچ جایگاه قانون در نظریه‌ی کانت را بررسی می‌کند. به گفته‌ی کانت در طرفی ابژه‌های تجربه‌ی ممکن، فنومن‌ها، قرار دارند که در مجموعه‌های مشخصی از تداعی‌ها، در نظم مشخصیدار می‌شوند، و با هم

واقعیت تجربی را می‌سازند؛ و در طرفی دیگر مفاهیم پیشینی فاهمه حضور دارند که کانت آن‌ها را «مقولات» می‌نامد. ابژه‌های تجربه و مقولات دو عنصر مطلقاً ناهمگون قوه‌های شناختی ما هستند. این «زوج‌های ایده‌آل» نمی‌توانند بدین منظور با هم ملاقات کنند که آن‌چه را که دیگری به‌تنهایی فاقدش است به یکدیگر بدهند. کانت برای حل مشکلی که با این انفصال شدید ایجاد می‌شود، نظریه‌ی شاکله‌سازی را شرح و بسط می‌دهد. شاکله‌ی استعلایی، وساطت‌کننده‌ی میان فاهمه (مقولات) و بازنمایی‌های ابژه‌های بیرونی است. کانت تأکید می‌کند شاکله فی‌نفسه همواره محصول تخیل/تصور است؛ اما شاکله نمی‌تواند تصویر چیزی باشد، بلکه چیزی است که «مختصات» را برای برخورد میان مقوله و ابژه‌ی تجربه، برای اطلاق مقولات به نموده‌ها، برقرار می‌سازد؛ اما از آن‌جایی که هیچ شاکله‌ای (شهودی) نمی‌تواند در دسترس قانون آزادی گذاشته شود کانت برای ایده‌ی عقل نه شاکله‌ی حس‌پذیری که قانون را عرضه می‌کند. همین قانون است که کانت آن را الگوی قانون اخلاقی می‌نامد که البته این قانون اخلاقی با قانون سوپراگویی متمایز است چرا که قانون اخلاقی، قانون ناشناخته است و نمی‌تواند قانون سوپراگویی باشد.

۹. فصل نهم: اخلاقیات و تراژدی در روانکاوی

زوپانچیک در فصل پایانی کتابش سراغ خوانش لاکانی از چهار تراژدی می‌رود: ادیپ، آنتیگونه، هملت و گروگان. خوانش اخلاقی از چهار تراژدی مشهور که تمایز خلاقیات کلاسیک و مدرن را در بعد روانکاوانه هویدا می‌کنند. ادیپ، چونان نخست الگوی شرط اگریستانسیالی ظاهر می‌شود که در آن گناه‌کار زاده می‌شویم، در مقام بر دوش کشندگان یک دین نمادین پرداخت‌نشده‌ی -به بیان دقیق‌تر، درون پیکربندی نمادین پیشا-موجودی زاده می‌شویم که در آن باید دلالت هستی‌مان را بازشناسیم. بر طبق این دیدگاه، خودِ خاستگاه تراژدی چنین چیزی است. زوپانچیک پس از بررسی چهار تراژدی فوق از دیدگاهی لاکانی، دو وضعیت «استبداد» و «ترور» را تعریف می‌کند و نتایج بدست آمده از تراژدی‌ها را در ظرف این دو وضعیت می‌ریزد. اگر استبداد به عنوان شکل کلاسیک رابطه‌ی سلطه‌ای تعریف شود که به حد نهایی‌اش رسانده شده است، می‌توانیم بگوییم که آن همواره با سوژه‌زدایی رادیکال سوژه‌ها نسبت به ارباب مشخص می‌شود. در این حالت سوژه‌ها واقعاً سوژه نیستند و امکان‌پذیری انتخاب ندارند چرا

که ارباب است که همواره-پیشاپیش برای/به جای آن‌ها انتخاب کرده است. ترور، برعکس، در جهت مخالف می-رود. عمل غایی ترور، رادیکال‌ترین ترور، زمانی است که مجبور می‌شویم خود را سوژه کنیم، جایی که مجبور می-شویم انتخاب کنیم. قضیه نه تنها این است که اجازه داریم انتخاب کنیم-بلکه باید انتخاب کنیم، و در نتیجه نشان دهیم که سوژه‌هایی آزادیم، چه بخواهیم چه نخواهیم.

اعتراض بنیادینی که هگل و لاکان، هریک به شیوه‌ی خود، به کانت وارد می‌آورند این است که اخلاقیات کانتی، در ذات خود، به منطق ترور پیوند می‌خورد. بحث زوپانچیچ اساساً این نیست که چرا ذات فلسفه‌ی کانت با منطق ترور پیوند می‌خورد، بلکه این است که، سوژه چگونه در این وضعیت جای می‌گیرد. قلب تپنده‌ی اخلاقیات چیزی است که فی‌نفسه «اخلاقی» نیست (و «غیر اخلاقی» هم نیست) -یعنی هیچ ربطی به گستره‌ی اخلاقیات ندارد. این «چیز» نام‌های مختلفی دارد که لاکان آن را «امر واقعی» و بدیو «رخداد» می‌نامد. این اصطلاحات به چیزی مربوط می‌شوند که تنها در کسوت برخورد پدیدار می‌گردد، به مثابه‌ی چیزی که «برای ما اتفاق می‌افتد». اما تناقضی که در امر واقعی یا رخداد نهفته است این است که به محض این که آن را به هدف مستقیم عمل‌مان تبدیل می‌کنیم، آن را از دست می‌دهیم. برطبق منطق امر واقعی یا منطق رخداد، خود تضاد منفع‌ل/فعال (در انتظار رخداد نشستن ما/اعمال زور ما با هدف اجبار آن به رخدادن) نابجاست. این از آن‌روی است که امر واقعی (رخداد) هیچ سوژه‌ای ندارد (به معنای اراده‌ای که آن را می‌خواهد)، بلکه اساساً محصول فرعی عمل (یا عدم عمل) سوژه است-چیزی که سوژه خلق می‌کند، اما نه به مثابه چیزی «از آن او»، نه به مثابه چیزی که او قادر خواهد بود خود را در آن بازشناسد. به عبارت دیگر، «هیچ قهرمان رخدادی وجود ندارد».

زوپانچیچ، در جمع‌بندی و نتیجه‌گیری خود، تراژدی‌ها و اخلاقیات را بر مبنای اخلاقیات میل تفسیر می‌کند. زوپانچیچ از قول لاکان کیف را چیزی فراسوی میل معرفی می‌کند، چیزی که همواره باقی می‌ماند؛ رانه‌ای که میل را به سوی کیف می‌راند اما هرگز به کیف نمی‌رسد. اگر بشود گفت که کیف، ژوئیسانس فقدانی است که باعث می‌شود میل با ابژه‌های دیگر ارضاء نشود، می‌توان گفت که میل تا آن‌جا که بر ارضاء شدنش پافشاری می‌کند، مکان

اصیل کیف را حفظ می‌کند. به عقیده‌ی لاکان، اخلاقیات میل اخلاقیات وفادری به کیف از دست رفته است، اخلاقیات حفظِ فقدان بنیادینی که شکافی میان چیز و چیزها وارد می‌کند، و همین امر به ما یادآوری می‌کند که چیزی فراسوی چیزها وجود دارد که ارضاء‌نشده باقی می‌ماند و همین اخلاقیات میل است که در تراژدی‌های یونان به «خودشیفتگیِ اعلای علت از دست رفته» پیوند می‌خورد.

۱۰. نتیجه‌گیری و نقد و بررسی

هگل، همانطور که از شیفتگان و ستایش‌کنندگان کانت بود و تمام فلسفه‌ی او را که فارغ از عقل است، «فلسفه‌ی کامل فهم» دانسته، نقدی جدی بر کانت وارد می‌کند که به طور خلاصه چنین است: «روش کانت نوعی روش روانشناختی و تجربی است که با روش فلسفی منافات دارد» (دهباشی، ۱۳۸۴: ۷). خواه این نظر هگل را بپذیریم خواه نه، کاری که زوپانچیچ با کانت می‌کند دقیقاً همین خوانش روانشناسانه‌ی اوست؛ خوانشی لاکانی از اخلاق‌مندی کانت و کشاندن امر واقعی لاکانی به فلسفه‌ی وی.

کانت در خصوص اعمال جایزی که سوژه می‌تواند انجام دهد، امر مطلق را برمی‌شمارد که یک نقش اساسی ایفا می‌کند. چون رواست تنها بر پایه‌ی ضوابطی عمل کنیم که دیگران نیز بتوانند اتخاذ کنند، در شرایط برابر، هرچه برای یک شخص جایز باشد برای هر کس دیگری نیز در وضع مشابه جایز است (سالیوان، ۱۳۸۹: ۱۴۳). اما دیگری در نظرگاه لاکان چه معنایی دارد: از نظر لاکان، ناخودآگاه «گفتمان دیگری» است. میل انسان، «میل دیگری» است. هر آن‌چه در نظریه‌ی لاکانی مطرح است، مستقیم یا غیر مستقیم، با مفهوم دیگری ارتباط دارد. تمامی تلاش‌های لاکان معطوف به این است که این مفهوم را به مثابه‌ی سؤال مطرح کند: «پس این دیگری کیست که وابستگی‌ام به آن بیش از پیوندم با خویشتن است، چون حتی وقتی که هویت خویش را می‌پذیرم، باز اوست که آشفته‌ام می‌کند؟» (بوتبی، ۱۳۸۶: ۳۷). با توجه به نظریه‌ی لاکان، اگر میل من میل دیگریست و میل دیگری همواره امری نامتعیّن است، چگونه میل دیگری می‌تواند میل من را در امور مطلق تعین‌پذیر کند؟ به عبارتی، این دیگر، دیگری‌ای است که تجربه‌ی من (امور پاتولوژیک) آن را باز می‌شناسد و ناخودآگاه مرا انباشه می‌کند و یا دیگری‌ای است که امور

پاتولوژیک از فهم حقیقت آن عاجزند، پس فاهمه آن را جوری دیگر درک می‌کند. اگر مفروض اول را بپذیریم طبعاً امور مطلق پاتولوژیک خواهند بود و اگر مفروض دوم را قبول کنیم به این نتیجه می‌رسیم که اساساً جایز بودن امر مطلق برای دیگری نه بر اساس شناخت سوژه از دیگری، که فقط از فاهمه‌ی خود سوژه نشأتمی گیرد. مفروض اول ما را در مقابل نظریه‌ی کانت قرار می‌دهد و مفروض دوم ما را به نشناختن ضوابط دیگری تحت لوای امر واقعی سوق خواهد داد؛ در واقع در این حالت عمل ما در امر واقعی نه بر اساس «آنچه باید» بلکه بر اساس آنچه «می‌پنداریم که باید» خواهد بود.

در نظریه‌ی لاکانی، چیزی نظیر ابژه‌ی میل ورزیدنی وجود ندارد. ابژه‌ی خواسته شده وجود دارد، و بعد ابژه-علت میل وجود دارد که، چون هیچ محتوای پوزیتوی ندارد، اشاره می‌کند به آنچه به دست می‌آوریم اگر ارضایی را که در ابژه‌ای مشخص می‌یابیم از خواست (ی که برای) این ابژه داریم کسر می‌کنیم. این همان نظریه‌ای است که به زعم زوپانچیچ، لاکان را به کانت نزدیک می‌کند. لاکان اعتقاد دارد که ممانعت در برابر ژوئیسانس، بر اساس سمبلیک و تراژدی‌گونه نشان دادن انسان ممکن خواهد شد. ژوئیسانسی که هرگز دست‌یافتنی نیست اما همواره آن را می‌خواهیم. اما سؤال این خواهد بود که، ابژه‌ی خواسته شده را چگونه می‌خواهیم؟ این سمبلیک و تراژیک نشان دادن انسان آیا خود در شبکه‌ای از سمبل‌های پیشینی فهم نخواهد شد؟ برای توضیح بهتر این موضوع لازم است ابتدا به نظرات دو اندیشمند مارکسیست، یعنی کورنلیوس کاستوریادیس و لویی آلتوسر، اشاراتی کرد و پس از آن نقد را بر نظریه‌ی لاکان پی گرفت.

از دید کاستوریادیس «هر چیزی که در جهان اجتماعی-تاریخی بر ما عرضه می‌شود، پیوند گسست‌ناپذیری با امر سمبلیک دارد» (Castoriadis, 1987: 117). در واقع کاستوریادیس واقف است که همه‌ی آن چیزی که جهان مادی ما را تشکیل می‌دهد از جنس سمبل نیست، اما «برای ما تنها از خلال یک «شبکه‌ی سمبلیک» قابل فهم می‌شود»، «یک سیستم اقتصادی معین، یک نهاد قانونی، یک ساختار قدرت نهادینه‌شده، یک دین، همگی تنها زمانی به گونه‌ای اجتماعی وجود دارند که به مثابه‌ی سیستم‌های سمبلیک ضمانت‌شده وجود داشته باشند. این

سیستم‌ها در بردارنده‌ی روابطی هستند که سمبل‌ها را به مدلول‌ها ربط می‌دهد، مدلول‌هایی چون بازنمایی‌ها، نظم‌ها، دستورها، توصیه‌ها، نتایج کنش‌ها. دیگر آن‌که این سیستم‌ها به سمبل‌ها اعتبار می‌بخشند، بدین معنا که مشخص می‌کنند روابط این سمبل‌ها با مدلول‌های از پیش موجود تا چه اندازه برای جامعه و برای گروه لازم-اند» (Castoriadis, ۱۹۸۷: ۱۱۷). جامعه نظام سمبلیک خود را دارد، اما نه با یک آزادی تمام. در نگاه کاستوریادیس نظام سمبل‌ها با طبیعت و تاریخ پیوند می‌خورد و دست‌آخر با عقلانیت شریک است. در نتیجه روابطی که بین دال‌ها و مدلول‌ها و ارتباطات و نتایج آشکار می‌شود، چیزی نیست که قبلاً خواسته شده بود و یا پیش‌بینی شده بود.

اگر نظر کاستوریادیس را در حوزه‌ی امر سمبلیک - یعنی آن‌جا که تجربه شکل می‌گیرد - بسط دهیم به چگونگی سازندگی/برسازندگی تجربه خواهیم رسید. به عقیده‌ی آلتوسر آگاهی و بازنمایی تجربی ما در شبکه‌ای سمبلیک که از قضا ایدئولوژیک نیز هست، شکل می‌گیرد. آلتوسر معتقد است ایدئولوژی در وهله‌ی نخست، نوعی از گفتمان است که ما آگاهانه به خود اختصاص نمی‌دهیم، و حقیقت آن را به شکل عقلانی ارزیابی نمی‌کنیم. ایدئولوژی آن نوع گفتمانی نیست که فرد، با واکنشی انتقادی در برابرش، در نهایت به شکلی آگاهانه آن را بپذیرد. برعکس ایدئولوژی شامل جریان گفتمان‌ها، تصاویر و ایده‌هایی است که در تمام زمان‌ها ما را احاطه کرده‌اند، ما در درون آن‌ها متولد شده‌ایم، رشد کرده‌ایم و در آن‌ها زندگی، فکر، و عمل می‌کنیم. پیام آن تبلیغاتی که همه‌ی ما را احاطه کرده‌اند، مثلاً تصاویر رابطه‌ی سالم خانوادگی، نقش مادر، ظاهر، وزن، آرایش مو، سرگری، نحوه‌ی اندیشیدن، نگاه کردن، خواستن و ... همگی به معنای آلتوسری کلمه ایدئولوژی‌کنند. واضح‌ترین توصیف آلتوسر از ایدئولوژی، راهی است که مردم برای درک جهان‌شان برمی‌گزینند. ایدئولوژی از دید آلتوسر، مجموعه‌ای از گفتمان‌ها است که از طریق آن‌ها تجربه‌مان را درک می‌کنیم. ایدئولوژی سازنده‌ی جهان تجربه‌ی ما است، سازنده‌ی خود «جهان» ما است (فرتر، ۱۳۸۷: ۱۰۷-۱۰۶). به بیان آلتوسر ایدئولوژی بدین شیوه «عمل می‌کند» یا «کار می‌کند» که سوژه‌ها را از میان افراد «انتخاب می‌کند» (و به واقع تمامی افراد را انتخاب می‌کند) یا افراد را به سوژه‌ها

بدل می‌سازد (و به واقع همه‌ی افراد را تبدیل می‌کند) و این کار را از طریق کنشی بسیار دقیق که آن را استیضاح می‌نامد انجام می‌دهد (آلتوسر، ۱۳۸۸: ۷۱-۷۰).

اگر به بیان کاستوریادیس بازنمایی‌ها در شبکه‌ای سمبلیک بر ما عرضه می‌شوند و به بیان آلتوسر این بازنمایی‌ها سوژه را برمی‌سازند، لاکان چگونه در قالبی سمبلیک یا تراژیک، ابژه‌ی خواسته شده را معنا می‌کند؟ سوژه‌ی روانکاوی لاکانی تفاوت خود را با سوژه‌ی ساختارگرای آلتوسری تنها در جایی معنا می‌کند که طی احضار شدن توسط عمل فراخوانی، به کل به سوژه‌ی مطیع تبدیل نمی‌شود و برعکس، سوژه‌ی روانکاوی چیزی است که پس از عمل فراخوانی باقی می‌ماند. این تفاوت تا جایی مورد قبول است که ژوئیسانس ما را به فراروی از ابژه‌های دم دست و موجود فراخواند، چیزی فراتر از آن چه هستم یا خواسته‌ام؛ اما اگر سوژه در شبکه‌ای سمبلیک قرار گیرد که هرگز قرار نیست به آن دست یابد چه؟ به عبارتی دیگر ژوئیسانس دسترس ناپذیر، اگر خود بر ساخته باشد چه؟ یوتوپایی که نیست، اما به سمتش روانه‌ایم.

نکته‌ی دیگری که زوپانچیچ به آن توجه نمی‌کند این است که اخلاقیات کانتی را، در ذات خود، به منطق ترور پیوند می‌زند. فیلم سینمایی انتخاب سوفی، مثالی است که زوپانچیچ در باب وضعیت ترور می‌زند؛ فیلمی که در آن زنی در اردوگاه مرگ نازی‌ها مجبور به انتخابی سخت می‌شود: مرگ یک فرزند به انتخاب مادر، و یا هر دو فرزند به دست فرمانده‌ای نازی. به نظر زوپانچیچ در اینجا به جای سوژه‌زدایی با سوژه‌شدگی مواجه‌ایم اما سوژه‌ای که در «فقر سوژه» به سر می‌برد. حال اگر داستان فیلم را ادامه دهیم می‌توانیم این سناریو را در نظر بگیریم: پس از پایان جنگ، مادر افسر نازی مورد نظر را پیدا می‌کند، و همین شرط را برای وی می‌گذارد: یکی از فرزندان یا همه‌ی آنها. اگر از منظر کانت به قضیه نگاه کنیم مادر نباید پاتولوژیک عمل کند، و چون انتقام‌جویی امری پاتولوژیک است، اساساً مادر همواره در وضعیت ترور می‌ماند. اما خود افسر نازی نیز در وضعیت ترور تصمیم می‌گیرد، افسر نازی انتخاب می‌کند اما چون قسمتی از حق انتخابش را به مادر واگذار می‌کند نمی‌تواند تام و تمام در وضعیت استبداد قرار داشته باشد. در این جا افسر نازی ارباب نیست بلکه کسی است که به دیگری حق انتخاب می‌دهد؛ پس

خود نیز در چارچوب سوژه‌شدگی قرار دارد با این تفاوت که فقر سوژه‌اش از مادر کمتر است. در اینجا اگر اخلاق-مندی کانتی همواره مادر را در وضعیت ترور قرار می‌دهد، ژوئیسانس لاکانی نیز نمی‌تواند از وضعیت ترورِ افسر نازی شانه خالی کند.

تراژدی، بهترین توصیف سوژه‌ی روانکاوانه از دید لاکان است. زوپانچیچ در بررسی تراژدی‌ها به جایگاه دانش در آن‌ها اشاره می‌کند، به بیان او می‌توانیم در سیگنه دو کوفونتن ادیپی را ببینیم که، در دو لحظه‌ی سرنوشت‌ساز نمایش‌نامه، می‌داند که در شرف کشتن پدرش و هم‌خوابگی با مادرش است؛ که در شرف انجام دادن آن کاری است که بر همه‌ی باورهایش خط بطلان می‌کشد، بی‌آنکه به لطف این دانش بتواند از چنگ فجایع این اعمال بگریزد بلکه، بیش‌تر، خود را در وضعیتی می‌یابد که در آن خود این دانش او را وامی‌دارد تا تصمیم ارتکاب به آن-ها را بگیرد. ادیپ پدرش را می‌کشد و با مادرش هم‌خوابگی می‌کند چون نمی‌داند. هملت تردید می‌کند؛ عمل کردن را نمی‌تواند به گردن گیرد، چون می‌داند (که دیگری می‌داند). سیگنه، برعکس، خود را در وضعیتی می‌یابد که در آن باید به رغم این دانش تصمیم به عمل کردن بگیرد، و مرتکب همان عملی شود که این دانش «امکان-ناپذیر»ش می‌سازد. زوپانچیچ، در این میان، تفاوت اخلاقیات کلاسیک و اخلاقیات مدرن را در همین جایگاه دانش می‌بیند. در اخلاقیات مدرن دانش دیگر بر سوژه پیشی نمی‌گیرد اما سوژه در مقابل دانش دقیقاً در همان وضعیت ترور می‌ماند. انتخاب تراژدی‌ها اما، هوشمندانه و کارآمد است. لاکان تراژدی‌هایی را بررسی می‌کند که در مقابل سوژه‌ی روانکاوانه‌ی او قرار نگیرند و به همین دلیل از بررسی تراژدی‌ای مانند زنان تروا سر بازمی‌زند. زنان تروا داستان غمبار مصائبی است که بعد از شکست تروا و ویرانی آن بر سر زنان تروا آمد. تراژدی زنان تروا را سنکا، خطیب بزرگ و شهیر رومی، به رشته‌ی تحریر درآورده اما پیش از او، ائوریپیدس دو تراژدی به نام‌های هکوبه و زنان تروا نگاشته است و تردیدی نیست که سنکا در نوشتن این تراژدی، وامدار ائوریپیدس است.

شاید از مهم‌ترین بخش‌های این تراژدی، در انتهای سرود چهارم باشد که جدا شدن این زنان اسیر را از خاک میهن تصویر می‌کند. آنگاه که میهن رفته‌رفته از دیده پنهان می‌شود، مادری کودکش را در آغوش می‌گیرد و با چشمانی به حسرت نشسته نشان می‌دهد:

«آنجا که ویرانه‌های دودخیز ایلوم خفته است

در دوردست آب، زیر آسمان مشرق

نگاه کن فرزندم، خاکستر تروای ما تابناک است

بنگر آن دود پیچان را در ابرهای ظلمانی

بنگر به آفاق دوردست، بنگر

این تنها نشانه از سرزمین ما خواهد بود» (سنکا، ۱۳۹۱: ۱۰۱).

تراژدی‌هایی که زوپانچیچ از جانب لاکان آورده، نشانه‌هایی از «خواستن ژوئیسانس» است که سوژه را در طرف میل نگه می‌دارد، در حالی که، زنان تروا، بسان «تحقق بخشیدن به میل» است که سوژه را به طرف ژوئیسانس انتقال می‌دهد. در هملت، آنتیگونه، ادیپ و سیگنه دو کوفونتن با سوژه‌های روانکاوانه روبه‌روایم، سوژه‌هایی که اگرچه ساختارها (که در نقش جایگاه دانش ظاهر می‌شوند) بر تصمیم‌هایشان اثر گذارند اما، نهایتاً سوژه‌ها ته‌مایه‌ای از آزادی اراده را در خود دارند. در این تراژدی‌ها خوانش اخلاق روانکاوانه‌ی لاکان، با قانون اخلاقی کانت هم‌سو است و رخداد (امر واقعی) در این میان روایت‌گر «سازش نکردن بر سر میل» است.

زنان تروا اما حکایت متفاوتی است، که لاکان در تراژدی‌ها آن را نادیده می‌گیرد. زنان تروا تراژدی دیگری است، پس از «سازش نکردن بر سر میل» سوژه. زنان تروا تلفیق هر دو وضعیت استبداد و ترور است. آن‌هایی که بر سر میل خویش سازش نمی‌کنند در وضعیت ترورند، وضعیت ترور میان دو دیگری‌ای که هر کدام میل دیگری دیگر را ساخته است و وضعیت استبدادی که دیگری در حاشیه (ساکنان شهری که به سوژه‌زدایی محض رسیده‌اند) باید تحملش کند. زنان تروا برعکس مثال‌های لاکان، روایت پس از رخداد است؛ روایتی که جایگاه دانش در آن عملاً بی‌اثر می‌ماند. زنان تروا نشان می‌دهد که سوژه‌ی روانکاوانه‌ی لاکان در کجا با سوژه‌ی اخلاقی کانت در تضاد است. قانون اخلاقی کانت، هرچقدر هم که از جدا کردن امر پاتولوژیک از خود ناتوان باشد، این نوید را می‌دهد

که خیر اعلی در امور مطلق، به سوژه‌ی منفرد و روانکاوانه تقلیل نیابد. اگرچه لاکان پیشنهاد می‌کند که برای درهم ریختن هر ایدئولوژی‌ای باید فقدان ایدئولوژی را از آن گرفت اما روشن نمی‌سازد که این عمل، خود چگونه از چنگ ایدئولوژی می‌گریزد؟ فقدانی که برای پر کردنش باید همچنان به شبکه‌ای سمبلیک متکی بود، شبکه‌ای که طی آن بشود فقدانِ فقدان را پر کرد؛ و یا همانطور که سنکا نشان می‌دهد یگانه راه تحقق بخشیدن به امر مطلق، قربانی کردن امر سمبلیکاسته آن‌چه در تراژدی‌های پیش‌گفته، قربانی کردن همان شرط مطلق (قربانی کردن کاراکتر استثنایی‌گون آن).

ترجمه و چاپ کتاب نیز دارای ایرادها و ابهام‌هایی است که لازم است به آن‌ها توجه شود. برای نمونه کتاب فارسی فاقد واژه‌نامه در پایان کتاب است و تنها به آوردن نمایه بسنده شده، در حالی که، کتابی در چنین حد و اندازه‌هایی حتماً به یک واژه‌نامه‌ی مبسوط در پایان احتیاج دارد تا در موارد ابهام خواننده بتواند به آن رجوع کند. برای برخی معادل‌ها نیز می‌شود عبارات بهتری را پیشنهاد نمود. برای نمونه، مترجم معادل کلمه‌ی «Morality» را اخلاق‌مندی نهاده است که می‌توانست «رفتار اخلاقی» و یا «اصل اخلاقی» گذاشته شود؛ همچنین معادل کلمه‌ی «Degenerate case» را مورد تباهیده گذاشته، که می‌شد مورد «رو به انحطاط» و یا «منحط شده» را جایگزین آن کرد.

از نکات دیگری که می‌توان در نقد کتاب زوپانچیچ به آن‌ها اشاره کرد، شیوه‌ی نگارش کتاب است. کتاب داری دو بخش است: بخشی که به اخلاقیات از منظر کانت می‌پردازد و بخش دیگر که درباره‌ی لاکان است؛ اما ارتباط ساختاری میان این دو بخش مشخص نیست. کتاب در خلال برخی از فصول اشاراتی به نزدیکی‌های نظری لاکان با کانت دارد اما، در قسمتی که به لاکان می‌پردازد نظریات کانت محو شده‌اند. در کنار این مطلب، شاید خوانش لاکانی نظریه‌ی کانت بیشترین ضربه را به کتاب زوپانچیچ زده باشد. اگر عنوان کتاب، خوانش لاکانی از اخلاقیات امر واقعی کانت می‌بود، این رویه‌ی کتاب قابل درک بود؛ اما با عنوانی چون «اخلاقیات امر واقعی کانت، لاکان»

نمی‌توان انتظار داشت که اخلاقیات امر واقعی کانتی را با نگاهی لاکانی دنبال کنیم و در این میان فصول مربوط به کانت تنها پیش‌درآمدی برای درک بهتر بخش بعدی باشد.

زوپانچیچ در فصل ششم (عمل و شر در ادبیات)، سعی کرده است که مبحث اخلاقی کانت را به مباحث اخلاقی لاکان پیوند زند و پس از آن به نظریات لاکان بپردازد؛ اما عملاً در این مسیر، فصلی اضافی را به نگارش درآورده است. فصل ششم کتاب هیچ چیز خاصی را روشن نمی‌کند، و هیچ اطلاعات جدیدی به خواننده نمی‌دهد؛ تا جایی که به قول خود زوپانچیچ می‌تواند «پرت شدگی» از موضوع اصلی باشد. همین اتفاق در نتیجه‌گیری کتاب نیز افتاده است. نتیجه‌گیری کتاب چیزی نیست جز دنباله‌ای بر فصل‌نهایی کتاب (اخلاقیات و تراژدی در روانکاوی) که نه به نتیجه‌ی خاصی درباره‌ی مبحث کلی‌ی کتاب می‌رسد و نه قرار است به خواننده این آگاهی را بدهد که اساساً کتاب درباره‌ی چه چیزی بوده است. زوپانچیچ، کتاب را بدون سؤال مشخصی شروع می‌کند اما در نتیجه‌ی کتاب هم مشخص نمی‌شود که اخلاقیات امر واقعی لاکان چه نسبتی با اخلاقیات کانتی دارد؛ و یا این که هدف از نگاه لاکانی به اخلاقیات کانتی چه بوده است. کتاب اما، در یک چیز ثابت قدم و پویاست، این که بدون افق اخلاقی، و بحث و تبادل نظر در حیطه‌ی اخلاق، نه می‌شود قانونی نوشت و نه می‌شود سوژه را نادیده انگاشت. درسی که کانت می‌دهد و لاکان تکرارش می‌کند این است که: بدون سوژه‌ای اخلاقی، همه چیز از هم می‌پاشد، حتی خود سوژه‌ای که قرار است مبدأ همه چیز باشد.

منابع

آلتوسر، لویی (۱۳۸۸)، ایدئولوژی و ساز و برگ‌های ایدئولوژیک دولت، روزبه صدرآرا، نشر چشمه.

بوتبی، ریچارد (۱۳۸۶)، فروید در مقام فیلسوف، سهیل سمی، نشر ققنوس.

دهباشی، مهدی (۱۳۸۴)، تحلیل و ارزیابی نقد کانت برهگل، فصلنامه‌ی حکمت و فلسفه، شماره‌ی اول، سال اول.

سالیوان، راجر (۱۳۸۹)، اخلاق در فلسفه‌ی کانت، عزت‌الله فولادوند، نشر طرح نو.

سنکا (۱۳۹۱)، زنان تروا و توئیستس، عبدالله کوثری، نشر نی.

فرتر، لوک (۱۳۸۷)، لویی آلتوسر، امیر احمدی آریان، نشر مرکز.

فری، لوک (۱۳۹۵)، راهنمای فلسفی زیستن، افشین خاکباز، نشر نو.

کیرو، ژان-پیر (۱۳۹۶)، واژگان لکان، کرامت مؤللی، نشر نی.

کورنر، اشتفان (۱۳۸۹)، فلسفه‌ی کانت، عزت‌الله فولادوند، نشر خوارزمی.

Castoriadis Cornelius (۱۹۸۷). *The Imaginary Institution of Society*, Translated by
Kathleen Blamey, Polity Press.