

ژيژک خوانی در تهران

آرش اسدی



/نگاهی به «ژيژک ایرانی»/»

پیش درآمد:

کتاب بسیار خواننده شده‌ی [آذر نفیسی](#)، به نام «لولیتا خوانی در تهران» شرح بازخوانی لولیتای ناباکوف در تهران است. تهران، به‌عنوان پایتخت کشوری خاورمیانه‌ای، فرهنگی سنتی، پیشامدرن، درآمیخته با ایدئولوژی پدرسالارانه، نقطه‌ای دورافتاده و مکانی بحث‌برانگیز، پیشاپیش تمامی امکانات لازم برای خیال‌پردازی و خیره‌شدن را فراهم می‌کند.

اگر بر اساس آموزه‌های اسلاوی ژيژک، قرار باشد به داوری در مورد کار دکتر نفیسی بنشینیم، باید بر بازسازی نگاه خیره‌ی غربی [1] در این اثر، تأکید کنیم.

حدود یک دهه است که اسلاوی ژيژک به حوزه‌ی اندیشه‌ی زبان فارسی راه یافته است. [2] پرسش این است که، آیا سرنوشت آثار خود اسلاوی ژيژک، در ایران به سرنوشت «لولیتا»ی آذر نفیسی مبتلا نشده است؟ آیا می‌توان از میان سطور آثار اسلاوی ژيژک، به شناختی از سوژه‌ی پیشاهنگ، یا حتی، سوژه‌ی «مبارز سیاسی» در دهه‌ی 90 شمسی ایران دست یافت؟ آثار

اسلاوی ژیتک کدام گونه از سوژه‌های سیاسی را بازسازی می‌کند؟ ریشه‌ای‌تر از آن، آثار اسلاوی ژیتک، فریاد و صدا و بیان چه نوعی از انواع سوژه‌های سیاسی است؟ کدام سوژه‌ی سیاسی‌ای است که حضور دامن‌گستر و بی‌رقیب خود در جامعه‌ی مدنی امروز ایران را، از زبان اسلاوی ژیتک به بیان در می‌آورد؟

از او آموخته‌ایم که هر متنی، واجد ساحتی خیالین نیز هست، ساحتی که به سادگی تن به مفصل‌بندی تئوریک نمی‌دهد، اما هم‌زمان فریب‌مان می‌دهد، چهره‌ی وجه نمادین متن و کلیت ساختار را مخدوش می‌کند، سهل و ممتنع است.

در این مقاله کوشش می‌شود که، به ویژگی‌های رفتاری سوژه‌ی سیاسی‌ای که در ساحت خیالین متن آثار اسلاوی ژیتک تنفس می‌کند، پرداخته شود و برخی از برجسته‌ترین ویژگی‌های آن را صورت‌بندی کنیم. ژیتک بر این باور است که نهایتاً فرم تعیین‌کننده‌ی محتوا است، لذا این آموزه‌ی او را پیش‌فرض این مقاله قرار می‌دهیم و می‌کوشیم با بررسی رفتار سوژه‌ی سیاسی قابل‌انتظار از آثار ژیتک، به محتوای آن سوژه دست یابیم. ژیتک، در آثار خود از زندگی روزمره، لطیفه‌ها، حوادث سیاسی و ... استفاده می‌کند تا شرحی از اندیشه‌ی لکان ارائه دهد، در این جا می‌کوشیم، از دل آثار ژیتک، شرحی از ویژگی‌های رفتاری سوژه‌ی سیاسی دهه‌ی 90 ایران ارائه دهیم. لذا هدف این مقاله نقد و بررسی آثار ژیتک نیست.

این سوژه‌ی سیاسی را "ژیتک ایرانی" می‌نامیم. مراد از ژیتک ایرانی به‌طور مشخص، مخاطبان آثار او نیست، بلکه، ژیتک ایرانی ناظر به وجه سوژکتیو برخی کنشگران عصر ماست. کنشگرانی که لزوماً هم در طیف خوانندگان اسلاوی ژیتک نمی‌گنجند، کنشگرانی که به حوزه‌ی اندیشه‌ی سیاسی متعهد به عدالت اجتماعی محدود نمی‌شوند. در یک کلام، کنشگرانی که رفتار سیاسی آنان درست مثل ژیتک ایرانی است! برای اجتناب از خلط کردن ماجرا و اشتباه شدن اسلاوی ژیتک، فیلسوف و متفکر اسلوونیایی از یک‌سو، و ژیتک ایرانی، سوژه‌ی سیاسی دهه‌ی 90 ایران، از سویی دیگر، از این پس در سراسر این مقاله، اولی را «ژیتک» و دومی را "ژیتک ایرانی" می‌نامیم. هرچند که گاهی اوقات مشخص کردن خط تمییز و واضح کردن مرزها میان ژیتک اسلوونیایی و ژیتک ایرانی امری به غایت مسئله‌زا و بعضاً ناممکن می‌شود.

شهامت نظری

ژیتک، در [مصاحبه‌ای که در هنگامه‌ی جنبش سبز با یکی از رسانه‌های فارسی زبان](#) انجام داد، نظرات خود را پیرامون این جنبش بیان کرد. در این مصاحبه، طبق روال همیشگی ژیتک، با انبوهی از موضوعات جذاب روبرو می‌شویم. موضوعاتی که ژیتک، با هوش و زیرکی منحصر به فردش، مخاطب را از سویی مرعوب و متحیر، از سوی دیگر به هیجان می‌آورد. البته باید در نظر داشت، که در لحظاتی از این دست، گاهی ژیتک، دست به گمراه ساختن مخاطب خلع شده می‌زند!

در انتهای همان مصاحبه، ژیتک با تأکید، گرایش اقتصادی رهبران اینک در حصر جنبش سبز را رهایی‌بخش و قسمی سوسیالیستی و از نوع بدیل نولیبرالیسم بر می‌شمارد. امری که متأسفانه با واقعیت چندان هم‌خوانی ندارد.

به خطا رفته‌ایم اگر این اشتباه تئوریک را امری تصادفی در دستگاه اندیشه‌ورزی ژیتک بدانیم. دست بر قضا، این اشتباه، امری تکرار شونده است. می‌توان این ویژگی را که در ژیتک ایرانی به افراطی‌ترین شکل نمود می‌یابد، **شهامت نظری** نامید.

مراد از شهامت نظری، ورود بی‌محابا به حوزه‌هایی است که در آن اصولاً هیچ دانشی نداریم یا دست‌کم، از فقر دانش در رنج‌ایم. اما چه چیزی ما را مجاب به ورود در چنین حوزه‌هایی می‌کند؟ سرشت‌نشان این حوزه‌ها چیست؟

خودویژگی برجسته‌ی چنین حوزه‌های اغواگری، بی‌گمان کم‌اهمیت بودن در سلسله‌مراتب ارزش‌گذاری‌ای است که ایدئولوژی غالب تعیین کرده است. به این صورت که ایدئولوژی غالب، با رتبه‌بندی و براساس معیارهای خود، حوزه‌های به اصطلاح کم‌اهمیت را از حوزه‌های بااهمیت پیشاپیش جدا می‌کند. ورود فرد به حوزه‌ی نظری‌ای که در آن دانشی ندارد، یک انتخاب ایدئولوژیک است. به عنوان مثال می‌توان سیاهه‌ی بلندی از اظهارات گاه بی‌معنا از نظریه‌پردازان تراز اول غربی در مورد «غیر غرب» را برشمارد. فرد فقر دانش خود را در حوزه‌ای می‌تواند توجیه کند که حتا، غنای دانش هم در آن حوزه چندان توفیری نداشته باشد، چرا که اشتباه نظری در آن حوزه اصولاً مستوجب هیچ پادافره‌ای نخواهد شد!

اظهارات گاه‌به‌گاه اسلاوی ژیتک در مورد تحولات منطقه‌ی خاورمیانه، برآمده از این خصلت فرمال است. ژیتک در مصاحبه‌ای که با یک شبکه‌ی کردی انجام شده است، نظرات خود در مورد جنبش روزآوا بیان کرده است. شهادت نظری او آن‌جا هویدا می‌شود که حتا از بافت جمعیتی آن منطقه نیز آگاه نیست!

در این مصاحبه، ژیتک پس از آن که علاقه‌ی خود به حضور در روزآوا را بیان می‌کند، پرسشی غریب مطرح می‌کند که: **آیا در آن منطقه دانشگاه هم وجود دارد!** این پرسش نیت ژیتک برای رفتن را کمی روشن‌تر می‌کند، علاقه‌ی وافر به محیط‌های آکادمیک برای ارائه‌ی سخنرانی و تشریح لکان، تنها محدود به لوس‌آنجلس و پاریس و لندن نمی‌شود! مصاحبه‌کننده کمی از این سوال متعجب می‌شود و تلاش می‌کند ژیتک را برای رسیدن به منطقه راهنمایی کند، اما پس از آن که ژیتک اصرار خود برای یافتن مترجم را نشان می‌دهد، مصاحبه‌کننده عمیقاً شوکه می‌شود. ژیتک می‌پرسد: **آیا در آن مناطق اصولاً کسی وجود دارد که بتواند ترجمه کند؟! آیا در دانشگاه‌های این مناطق کسانی یافت می‌شوند که بتوانند به زبان انگلیسی صحبت کنند؟!** نگاه هولناک و از اساس اورینتالیستی ژیتک با این پرسش برجسته می‌شود. آیا در خاورمیانه، کسی می‌تواند به انگلیسی صحبت کند؟ پرسش‌گر که احتمالاً انتظار چنین نظر واپس‌گرایانه‌ای از یک نظریه‌پرداز تراز اول غربی را نداشته، سعی در رفع نگرانی ژیتک بابت مسئله‌ی مترجم می‌کند. توضیح می‌دهد که در این منطقه اقوام مختلفی زندگی می‌کنند که احتمالاً به زبان‌های کردی و عربی و ترکی و ارمنی و... مسلط‌اند. ژیتک با شنیدن نام ارمنی شدیداً متحیر می‌شود و در پرسشی که ناآگاهی خود از سطحی‌ترین بخش ماجرای این جنبش، یعنی زیست مشترک اقوام مختلف را عیان می‌کند! می‌پرسد: **حتا ارمنی؟! حتا ارمنی‌ها هم دانشگاه دارند؟!** از نظر یک آکادمیسین غربی، تنها دانشگاه‌ها، آن هم برای بسط شریعت نظری خود، محل تأمل و کنجکاوی‌اند.

ژیتک با این گفته‌های خود، عملاً نشان می‌دهد که نه تنها از اتفاقاتی که در جنبش روزآوا افتاده اطلاعی ندارد، حتا بند اول قرارداد اجتماعی آن را نیز ندیده و نمی‌داند که چه اقوامی در این منطقه زندگی می‌کنند. نگاه پدرسالارانه و اروپامحور ژیتک، می‌تواند در جای خود قابل نقد باشد، اما آن‌چه که مورد نظر این مقاله است، ژست **شهادت نظری** ژیتک است. او حتا، در مورد موضوعی که سطحی‌ترین دانش را از آن ندارد، نظر می‌دهد و حکم‌هایی جسورانه صادر می‌کند.

این ویژگی به‌خوبی در ژیتک ایرانی برجسته می‌شود. ژیتک ایرانی نیز هیچ مانعی را برای ورود نظری به حوزه‌هایی که در حیطه‌ی دانش‌ش نیست نمی‌یابد. حجم گسترده‌ای از اظهارات نظری سطحی، تحلیل‌های فاقد منابع قابل استناد، برآمده از این مشی رفتاری ژیتک ایرانی است. جهالت نظری، **شهادت نظری** می‌دهد. هرچه آگاهی سوژه از موضوع مورد بحث، کم‌تر باشد، اجازه‌ی مانور دادن بیش‌تری در بحث می‌یابد. نتیجه آن که کلی‌گویی و کلیشه، بخش لاینفک تحلیل‌های نظری ژیتک ایرانی است.

فرمول‌های ساندویچی

یکی از ویژگی‌های جذاب آثار ژینک، استفاده‌ی مکرر او از فرمول‌ها است، مشخصاً فرمول‌های روان‌کاوی لکانی. این امر، باتوجه به تخصص ژینک به عنوان یک روان‌کاو اصلاً عجیب نیست. مشکل آن‌جاست که ژینک ایرانی بدون هیچ دغدغه‌ای، نه تنها از فرمول‌های روان‌کاوی که اساساً از هر فرمولی که در دسترس اوست بی‌محابا استفاده می‌کند. این فرمول‌های حاضر و آماده، قرار است در هر موقعیت تاریخی‌ای پاسخ‌گوی مسائل پیش رو باشند. فرمول‌هایی که نتیجه‌ی یک روند تاریخی بوده‌اند، در دستان ژینک ایرانی به شکلی غیرتاریخی و منتزع از بستر عینی به کار گرفته می‌شوند. در مشی تحقیقاتی ژینک، قرار بر این است که این فرمول‌ها به تبیین و نهایتاً تحلیل موضوع موردنظر یاری رسانند. اما، به شیوه‌ای معکوس، در مورد ژینک ایرانی، هدف نه تحلیل موضوع، که بیش‌تر بیان فرمول‌ها است. گویا، ژینک ایرانی، در تلاشی خستگی‌ناپذیر به دنبال موضوعی می‌گردد تا فرمول‌هایی که در چننه دارد را به معرض نمایش بگذارد. این شیوه‌ی ناب نمایش‌گری به حجم عظیمی از تحلیل‌های سطحی و فاقد عمق و بینش منجر می‌شود.

برای روشن شدن بحث، بهتر است به تمایزی که ژینک میان (ژینک؛ 1390؛ 28): «عمل بیان کردن و محتوای بیان شده» قائل می‌شود اشاره کرد. ژینک به: «تمایزی که زبان‌شناسان میان سوژه‌ی حکم (statement) و سوژه‌ی اظهار یا گفتن (enunciation) می‌گذارند» (ژینک؛ 1384؛ 295) اشاره می‌کند و بر این باور است که شکافی کاهش‌ناپذیر میان این دو وجود دارد. آن‌چه را که بیان می‌کنیم، پیشاپیش محتوای خود را شکل می‌دهد. او در توضیح این مسئله، به نظر لوکاچ مبنی بر تمایز بین آگاهی و دانش که در کتاب کلاسیک تاریخ و آگاهی طبقاتی طرح شده ارجاع می‌دهد. آگاهی به یک شی با دانش نسبت به آن شی متمایز است. در آگاهی، نوعی از پراتیک و درگیری با موضوع شناخت مستتر است، آگاهی عملی است که منجر به تغییر و دگرگونی ایزه‌ی شناخت می‌شود. حال آن‌که در دانش جایگاه بیرونی‌ای نسبت به ایزه را اشغال می‌شود. اگر کارگری به صفوف پرولتاریا بپیوندد، آن‌گاه، شناخت او خصلتی آگاهانه می‌یابد، چراکه او به شیوه‌ای متفاوت دست به عمل می‌زند. (ژینک؛ 1390؛ 24_25): "او ... خود را همان کسی به شمار می‌آورد (اعلان می‌کند) که دست به آن کار زده است ... لحظه‌ی مناسب دگرگونی ذهنی در لحظه‌ی اعلان رخ می‌دهد، نه در لحظه‌ی عمل. این لحظه‌ی ... اعلان بدان معناست که خود گفته نه تنها محتوایی را منتقل می‌کند، بلکه همزمان با آن، نحوه‌ی مرتبط شدن سوژه با این محتوا را نیز می‌رساند. حتی بی‌تکلف‌ترین موضوعات و فعالیت‌ها همواره حاوی چنین بُعد اعلانی، که ایدئولوژی زندگی روزمره را برمی‌سازد، هستند".

ژینک ایرانی عموماً در لحظه‌ی بیان، ناکام باقی می‌ماند. مشکل اساسی ژینک ایرانی که در عمل بیان کردن آرمان مترقی خود به تناقض می‌رسد، این است که صرفاً به مرحله‌ی آگاهی دست نیافته و از گذار از دانش ایزکتیو به آگاهی ناتوان مانده است. می‌دانیم که آگاهی طبقاتی، الزاماً امری غیرفردی است و در یک روند تاریخی جمعی شکل می‌گیرد، هرچند که دانش می‌تواند امری کاملاً فردی باشد. در جامعه‌ای عمیقاً فردگرا که امکان شکل‌گیری آگاهی جمعی از سوژه‌ها بنا به دلایل متعددی سلب شده، لاجرم دانش فردی عمل شناخت را به پیش می‌راند. این مسئله، ریشه در پایگاه طبقاتی ژینک ایرانی دارد. او از موضعی طبقاتی در حال بیان کردن آرمان‌هایی متعلق به موضع طبقاتی دیگری است که هنوز نتوانسته ارتباطی وثیق میان آن دو برقرار کند. لذا، در لحظه‌ی بیان کردن، او خود را لو می‌دهد و آن‌چه که حقیقت ساختاری و وجه سوژکتیویش را شکل داده، به منصفه‌ی ظهور می‌رساند. لذا گرایش ژینک ایرانی به فرمول‌های ساندویچی و آماده، نه ارائه‌ی تحلیلی آگاهانه، که بیش‌تر آن‌چنان که ژینک آن‌را رده‌بندی می‌کند (ژینک؛ 1390؛ 21): «ژستی {است} که تنها به قصد پذیرفته نشدن انجام گرفته است.» او تحلیل نمی‌کند تا تبیینی معطوف به تغییر صورت گرفته باشد، او تحلیل می‌کند تا بیش‌تر ژست تحلیل برجسته شود.

همان‌طور که ژیتک می‌گوید: «در ساحت خیالین، ابژه‌ی غایی آن چیزی نیست که به آن خیره شده‌ایم، بلکه ابژه، خود نگاه است.» مسئله‌ی ژیتک ایرانی این است که در چشم‌اندازی قرار گیرد که خود به آن خیره شده است. رفتار عملی ژیتک ایرانی، عمیقاً بازتولید یک نگاه خیره است، نگاه خیره‌ای که به هیچ ابژه‌ای نظر ندارد، جز خود امر خیره‌شدن!

برای درک بهتر وجوه نمایش‌گری ژیتک ایرانی باید سازوکار **عمل بیان کردن** او را کمی بیش‌تر بررسی کنیم. سازوکاری که در نهایت، خود را در شکل اسنویسیسم انقلابی عیان می‌کند.

از رادیکالیسم نمایشی تا اسنویسیسم انقلابی

ژیتک در برخی از آثار خود در تلاش است که مخاطبان خود را به شیوه‌ای رادیکال با رادیکالیسم چپ‌گرایانه مواجه سازد. به احتمال زیاد، او هیچ‌گاه خود را یک استالینیست محسوب نمی‌کند، اما اگر این برداشت گمراه‌کننده در ذهن مخاطب شکل بگیرد که ژیتک در حال حمایتی شورمندانه از استالینیسم است، نباید حیرت‌آور باشد. گاهی اوقات، ژیتک به شیوه‌ای مطایبه‌آمیز از مفاهیم استالینیستی برای بیان آن‌چه که در ذهن دارد، مدد می‌جوید. مثلاً در تفسیری که از فیلم **بزرگراه گمشده‌ی دیوید لینچ** ارائه می‌دهد، برای بیان تفسیر مورد نظر خود که در تضاد با دو تفسیر موجود است چنین عمل می‌کند (ژیتک؛ 1386؛ 48 و 49): «چنین قرائت روان‌کاوانه‌ی صریحی محدودیت‌های خود را دارد. اگر بخواهیم با نوعی معیارهای استالینیستی بیانش کنیم، باید با هر دو انحراف مقابله کنیم، با قرائت راست‌گرایانه‌ای که اثر را در حد یک متن روان‌کاوانه خلاصه می‌کند... و همچنین با قرائت چپ‌گرایانه، ابهام‌گرا - آناشستی و ضدپیوستگی نظری که همه‌ی تفسیرها را مذموم می‌شمرد و از ما می‌خواهد به ابهام کامل فیلم تن دهیم و از جنبه‌های بصری و شنیداری آن لذت ببریم. آن‌چنان‌که استالین ادعا می‌کرد، هر دو این قرائت‌ها از قرائت‌های دیگر بدترند.» ژیتک در اکثر مواردی از این دست در حال شوخی با پیش‌فرض‌های ایدئولوژیک مخاطب است، پیش‌فرض‌هایی که مخاطب را مجاب می‌سازد که در یک نتیجه‌گیری سطحی هر گرایش چپ‌گرایانه و یا مارکسیستی را از اساس استالینیستی به‌شمار آورد.

نکته آن‌جاست که، این استراتژی ژیتک در برخورد با استالینیسم به سوءتفاهماتی عجیب منتهی شده است. ژیتک در فیلم‌هایی که ساخته به‌وضوح در حال شوخی با این ایده است، [3] در تصاویری که از رختخواب خود منتشر می‌کند عکس ژوزف استالین پیشوای این ایده را می‌توان بر دیوار بالای سر او مشاهده کرد، اما هم‌زمان برخی از بیانیه‌های مبهم او که در مواردی به دفاعی شورمندانه از استالینیسم منجر شده است، به بحث‌های در میان منتقدین او دامن زده است. این‌که آیا حقیقتاً به این نظرات خاص خود باور دارد [4]؟

برای درک آن‌چه که مورد نظر ژیتک است، باید به درک او از ایدئولوژی و کارکرد مکانیستی ایدئولوژی اشاره کرد. ژیتک می‌گوید (ژیتک؛ 1389؛ 86): «دلایل وجوب یک اعتقاد صرفاً برای کسانی قانع‌کننده است که پیشاپیش اعتقاد آورده‌اند.» ژیتک، با تفسیری که از باور پاسکال به عقلانی بودن شرط‌بندی بر سر وجود خدا ارائه می‌دهد، نظر پاسکال را چنین جمع‌بندی می‌کند (ژیتک؛ 1389؛ 88 و 89): "پاسخ نهایی پاسکال این است: استدلال عقلانی را کنار بگذار و خودت را به دست مناسک ایدئولوژیک بسپار، با تکرار رفتارهای بی‌معنی خودت را منگ کن، چنان رفتار کن که انگار باور داری و باور خود به خود خواهد آمد."

این طرز "**تشریف ایدئولوژیک**" تنها به کاتولیسیسم محدود نمی‌شود. تجربه‌ی برخی از جریانات چپ در تاریخ معاصر نیز، گویای همین برخورد با پذیرفتن یک باور است. تو باید پیش از آن‌که باور بیاوری، عملی متناسب با آن باور را انجام دهی. تو از آن‌چه که به آن ایمان داشتی، آگاه نیستی، تنها پس از طی مراحل عملی، این باور خاص تو به آگاهی می‌رسد!

ژیزک در توضیحی، خط تمایز این نوع ماتریالیسم مکانیکی و رفتارگرایی را شرح می‌دهد (ژیزک؛ 1389: 90): "آنچه این عادت مرسوم پاسکالی را از حکمت بی‌رنگ و بوی رفتارگرایان («محتوای باور شما مشروط و منوط به رفتار راستین شماست») متمایز می‌گرداند، حالت خارقه‌آسای ایمان پیش از ایمان است: شخص با پیروی از یک رسم بی‌آنکه بداند ایمان می‌آورد، به طوری که گروه نهایی او صرفاً یک عمل تشریفاتی خواهد بود که در ضمن آن او ایمان نقداً موجود خود را به رسمیت بازمی‌شناسد".

مختصر آن‌که ژیزک بر این باور است که در تحلیل نهایی فرم تعیین‌گر محتوا است. با این حال، ژیزک ایرانی آن را به کاریکاتوری ناخوشایند تقلیل می‌دهد.

توهم دلخراشی که در ژیزک ایرانی از این ایده مایه می‌گیرد این است که باید "با فرم به جنگ با محتوا رفت" ! لذا، در رفتارهای اجتماعی/سیاسی خود، اعتقاد راسخی بر حفظ فرم در وجه رادیکال آن دارد. او مثل یک رادیکال لباس می‌پوشد، مثل یک رادیکال حرف می‌زند، مثل یک رادیکال غذا می‌خورد و در حالت کلی، علاقه‌مند است که مثل یک رادیکال عمل کند، در حالی که زندگی‌ای او در نسبتی ارگانیک با رادیکالیسم مورد ادعایش قرار نگرفته است. این مسئله خود از تبعات زیستن در عصر بی‌باوری پسامدرنیستی است. آنچه که ژیزک در تحلیل‌هایش به زیبایی با عنوان کلبی مسلکی بورژوازی یاد می‌کند. در ادامه، کلبی مسلکی ژیزک ایرانی را بررسی می‌کنیم.

مشکل آن‌جاست که بستر اجتماعی‌ای که ژیزک ایرانی در آن زیست می‌کند و بخشی از آن است، به هیچ‌روی نشانی از وجود یک روند و جریان فعال جمع‌باورانه‌ی اجتماعی/سیاسی به‌دست نمی‌دهد. لذا فعالیت‌های «رادیکال» سوژه‌های سیاسی این بستر اجتماعی، در بهترین حالت عملی مجزا و فردی، و در بدترین حالت تنها یک نمایش فخرفروشانه است. ژیزک معتقد است که (ژیزک؛ 1388: 221): "امروزه بیش از پیش خود آپاراتوس فرهنگی - اقتصادی، برای بازتولید خودش تحت شرایط بازار رقابتی، نه تنها مجبور است جلوه‌ها و محصولات قوی‌تر و تکان‌دهنده‌تر را تحمل کند، بلکه باید مستقیماً موجبات پیدایش آن‌ها را نیز فراهم آورد."

برخلاف تصور رایج، این شکل غالب رادیکالیسم نمایشی، از سوی تمامیت سیستم فرهنگی - اقتصادی سرمایه‌داری پسین، کاملاً پذیرفتنی است و هیچ وجه رهایی‌بخشی را نمایندگی نمی‌کند. لذا، سبک زندگی رادیکال، اگر در دهه‌ی انقلابی 60 نشان از مترقی‌بودن و عناد با وجوه سرکوب‌گر و پدرسالارانه‌ی سیستم را داشت، این روزها، بخش پذیرفتنی و مشروع ایدئولوژی سیستم است. سبک زندگی ویژه‌ی جنسی، سبک زندگی ویژه‌ی معاشرت با اطرافیان، پرخاش‌گری‌های فردی، تعلق خاطر به یک حرفه و کار مشخص یا عدم تعلق به کار ثابت و ... به‌تمامی اموری رایج و مرسوم‌اند. پس اگر ژیزک ایرانی در تلاش است با رادیکالیسم نمایشی، جلوه‌ای مترقی را از خود عرضه کند، متأسفانه ژست نمایش رادیکال، امری خارقه‌آمیز و غیرقابل پیش‌بینی برای سیستم نیست! نتیجه این‌که، ژست رادیکالیسم نمایشی، در نهایت امر، منتهی به عملی فردی و با انگیزه‌های فردی، به دور از هر نوع آرمان جمع‌گرایانه خواهد شد که گشایشی انتقادی از ایدئولوژی سیستم را به بار نمی‌آورد.

نمایش رادیکال بودن بخشی از هویت ژیزک ایرانی است. هویتی که با خشمی برتری‌جویانه همراه است. ژیزک ایرانی بر این باور است که بابت دانش نسبی‌ای که دارد، و همچنین موقعیتی که در آن قرار گرفته (یعنی موقعیت سوژکتیو یک روشنفکر) باید نقش‌های متعددی را ایفا کند. در عین این‌که به بدیل وضعیت درهم‌پیچیده‌ی اجتماعی می‌اندیشد، هم‌زمان رسالتی برای خود تعریف کرده که به‌مثابه یک منتقد اجتماعی عمل کند. نقش‌های متعدد، اشغال موقعیت جذاب روشنفکر (که ناخواسته به

تبختر می‌انجامد)، ناتوانی از درک جوانب پیچیده‌ی موضوعات اجتماعی، بی‌حوصلگی و شتاب‌زدگی در ارائه‌ی تحلیل، همگی در کنار یکدیگر به ژئیک ایرانی مشروعیت نمایش‌گری را می‌دهد.

نباید فراموش کرد که، دیده شدن و تلاش برای دیده شدن، یک موضع هستی‌شناختی است. انسان بودن، گریزی از این موضع را به جای نمی‌گذارد. ایراد کار ژئیک ایرانی این است که نمایش‌گری را به یک وجه بازاری تقلیل می‌دهد. او از طریق این نمایش‌های رادیکال قصد تجارت فردیت متورم خود را دارد، نه بسط و نشر آرمانی که مدعی آن‌را دارد. فارغ از این که آرمان یک فرد، ارزش مثبت یا منفی دارد، عمل تجارت و فروش فردیت صاحب آن آرمان، به شی‌واره ساختن آرمان مذکور منتهی می‌شود. این ویژگی ناب ژئیک ایرانی را **اسنوبیسم انقلابی** می‌نامیم. اسنوبیسم انقلابی، تلاش سوژه‌ها است برای متمایز شدن در بستری که تنها وجه اشتراک تمایزبایی است. لذا، در نهایت این خصلت تمایزجویی به امری مشترک بدل می‌شود. تلاش‌های سترگ ژئیک ایرانی برای متمایز شدن، به امری نامتمایز و همگون بدل می‌شود. هر قدر که تلاش کند متمایز بیندیشد، هر قدر که تلاش کند متمایز زندگی کند، جایگاه متمایزی را اشغال کند، سرآخ‌ر او نیز کسی است درست مثل بقیه که جایگاه تمایزش ذاتاً امری ساختاری و نهایتاً مشابه با دیگران. ژئیک ایرانی به‌اجبار در این مسیر راه اغراق را می‌پیماید و رقابتی شرورانه را برای متمایز شدن می‌آغازد که نتیجه‌ای جز همدستی و هم‌گونی در پی نخواهد داشت. اگر روزگاری (مشخصاً دهه‌ی 60 میلادی)، متمایز شدن واجد خصلتی مترقی و نفی وضعیت هم‌گون‌ساز موجود بود، در این زمانه، متمایز شدن امری تجویزی است و خصلتی آوانگارد در آن نمی‌توان سراغ کرد. نتیجه‌ی عملی **اسنوبیسم انقلابی** از این قرار است: **من متفاوت رفتار می‌کنم، پس هستم!** این رفتار کردن، مشتمل بر گستره‌ای از اعمال مختلف است، از سبک زندگی تا نگاه تحلیلی اندیشه‌ورزانه. هرچه متفاوت‌تر، بهتر!

ژئیک در توصیف انقلابیونی که حقیقتاً در پی آن‌چه که مدعی‌اش را دارند نیستند، به تحلیل مارکس در کتاب **نبردهای طبقاتی در فرانسه** از انقلاب 1844 فرانسه اشاره می‌کند. احتمالاً اشاره‌ی ژئیک، بخش‌هایی از متن از جمله (مارکس؛ 1381؛ 52): «آن‌چه در زندگی و اعمال این مجمع مؤسسان، مجمعی که پایان کارش نه به مردن یا میرانیده شدن بل به پوسیدن انجامید، به تحقق می‌پیوست اصول و آرمان‌های سلطنت‌طلبی نبود بلکه جمهوری‌خواهی بورژوازی بود.» و یا (همان؛ 88): «اگر دروغ گفتن جزوی از نقش کابینه بود، نقش مجلس هم این بود که وانمود کند به دروغ‌های کابینه باور دارد تا از این راه ظواهر جمهوری‌خواهی محفوظ بماند.» است. در این‌جا نیز با وضعیتی مشابه روبه‌روایم، تظاهر به تظاهر کردن. (ژئیک؛ 1390؛ 153-152): «خود حقیقت برای به کرسی نشاندن‌اش، ناگزیر است در قالب یک فریب به نمایش در بیاید» در انقلاب 1844، ائتلافی از دو جناح سلطنت‌طلب (اورلئانیست‌ها و لجی‌تیمیست‌ها)، جریان‌ی محافظه‌کار - جمهوری‌خواه بود که در قالب «پادشاهی بی‌نام جمهوری» عمل می‌کرد. (ژئیک؛ 1390؛ 153): «نمایندگان حزب انتظام در پارلمان جمهوری‌خواهی خود را نوعی مسخره‌بازی به حساب می‌آوردند: در بحث‌های پارلمانی، به لغزش‌های زبانی سلطنت‌طلبانه می‌افتادند و جمهوری را به سخره می‌گرفتند تا همه بدانند که هدف واقعی آن‌ها اعاده‌ی سلطنت است. چیزی که ازش خبر نداشتند این بود که خودشان در خصوص تأثیر اجتماعی عادت‌شان راه خطا می‌رفتند. آن‌ها ندانسته شرایط نظم جمهوری‌خواهانه‌ی بورژوازی را که آن‌همه خوار می‌شمردند تثبیت می‌کردند. بنابراین نمی‌توان گفت آن‌ها سلطنت‌طلبانی بودند که نقاب جمهوری‌خواهان به چهره زده بودند: ... این اعتقاد سلطنت‌طلبانه‌ی «درونی» آن‌ها بود که همچون لفافی فریبنده نقش اجتماعی آن‌ها را از دید پنهان می‌کرد. ... نمایندگان حزب انتظام تظاهر می‌کردند به تظاهر کردن به این‌که جمهوری‌خواه هستند.»

در حقیقت، ژئیک ایرانی برخلاف نیت خود با نمایش‌های تصنعی رادیکال‌اش، غیر رادیکال بودن قلبی خود را عیان می‌کند. و این مسئله، در لحظات خاص تاریخی به‌وضوح برجسته می‌شود. لحظاتی که سوژه‌ی سیاسی به بیان در می‌آید. لحظاتی که

طیف گسترده‌ای از وقایع را می‌تواند شامل شود، از دستگیری یک ترانه‌نویس پاپ تا مداخله‌ی نظامی روسیه در سوریه! موضع‌گیری‌های ژیتک ایرانی، واقعیت‌غیررادیکال او را در این لحظات بی‌پرده علنی می‌کند.

آیا مسئله این نیست که ژیتک ایرانی حقیقتاً در پی خواسته‌هایی که بیان می‌کند نیست؟ آیا می‌توان گفت که برای ژیتک ایرانی فاجعه این است که روند حوادث، مطابق با خواسته‌های او پیش رود؟ آیا می‌توان گفت که ژیتک ایرانی مشتاقانه خواهان نرسیدن و ناکام ماندن خواسته‌های سیاسی و اجتماعی‌اش است؟ می‌توان گفت که او مشتاق ناکام ماندن است؟

برای روشن شدن این وجه خاص از کاراکتر ژیتک ایرانی باید مفهوم خوشبختی از منظر روان‌کاوی را بررسی کنیم. اسلاوی ژیتک به نکته‌ی روان‌کاوانه‌ی جالبی در مورد خوشبختی اشاره می‌کند. (ژیتک؛ 1385؛ 75_73): «در روان‌کاوی، وفا نکردن به میل نام دقیقی دارد: خوشبختی... در کشوری چون چکسلواکی مردم واقعا به نوعی خوشبخت بودند: سه شرط بنیادین خوشبختی در آنجا تحقق یافته بود: 1) نیازهای مادی آن‌ها اساساً برآورده می‌شد... 2) یک دیگری (حزب کمونیست) وجود داشت که می‌شد تقصیر هر چیزی را که عیب و ایرادی داشت به گردن آن انداخت... 3) مکان دیگری (غرب مصرف‌گرا) وجود داشت که می‌توانستی راجع به آن رؤیا ببافی و حتا گاهی از آن دیدار کنی...» ژیتک نسبت میان میل و خوشبختی را این چنین بیان می‌کند: "در معنای دقیق لاکانی کلمه باید بگوییم که «خوشبختی» متکی است بر ناتوانی یا عدم آمادگی کامل سوژه برای پذیرفتن عواقب میل‌اش: بهای خوشبختی این است که سوژه همچنان در تناقض میل‌اش گرفتار بماند. ما، در زندگی روزانه‌ی خود، (به‌ظاهر) میل به چیزهایی می‌کنیم که واقعا میلی بدان‌ها نداریم، به‌گونه‌ای که بدترین چیزی که می‌تواند اتفاق بیفتد از نظر ما رسیدن به چیزی است که رسماً نسبت به آن ابراز میل کرده‌ایم. بدین ترتیب خوشبختی ذاتاً ریاکارانه است: خوشبختی، خوشبختی حاصل از آرزو کردن چیزهایی است که واقعا نمی‌خواهیم‌شان."

ژیتک مثال خود از خوشبختی در عرصه‌ی سیاسی را با اشاره به برخی موضع‌گیری‌های چپ جهانی بیان می‌کند. از نظر ژیتک، چپ، نظام سرمایه‌داری را با مطالباتی بمباران می‌کند که این نظام بدون تردید نمی‌تواند برآورده‌شان کند! مشکل تنها ناتوانی این نظام از برآورده کردن آن مطالبات نیست، مشکل دیگری نیز وجود دارد، این که مطالبه‌کنندگان نیز خواسته‌هایی را بیان می‌کنند که واقعا نمی‌خواهند آن خواسته‌ها تحقق یابند! مثل اعتراضات چپ دانشگاهی برای برقراری حقوق کامل مهاجران و باز کردن مرزها. «آیا می‌دانند که تحقق بلافاصله‌ی این خواسته، به دلایل کاملاً آشکار، میلیون‌ها تازه‌وارد را به کشورهای پیشرفته‌ی غربی سرازیر خواهد کرد، و بدین ترتیب واکنش منفی نژادپرستانه و خشونت‌آمیز طبقه کارگر را برخواهد انگیخت که در قدم بعدی می‌تواند موقعیت ممتاز خود همین دانشگاهیان را به خطر اندازد؟» جان کلام او گویای تقلبی بودن خواسته‌ها و نمایش‌های رادیکال ژیتک ایرانی سوژه‌ی سیاسی جامعه‌ی ما است. درخواست‌های سیاسی و اجتماعی‌ای ممکن است طرح کند، که به‌طور قلبی به‌هیچ روی آمادگی عملی شدن آن درخواست‌ها را ندارد. هدف در این میان تنها برجسته ساختن فردیت نحیف خود است.

کلبی مسلکی رهایی‌بخش / ماخولیای مشروعیت‌بخش

اسلاوی ژیتک، احتمالاً یکی از منتقدان پسامدرنیسم است، هرچند که برخی منتقدان (مثل تری ایگلتن) بر این باورند که شکل نقد او، نهایتاً پسامدرنیستی است. ژیتک بر این باور است که (ژیتک؛ 1389؛ 70): «تسخه‌ی جدید ایمان مذهبی در عصر ما» شکلی از کلبی‌مسلکی است.

در نقدی که بر کتاب نام گل سرخ، اثر امبرتو اکو می‌نویسد، سعی در تشریح کلبی‌مسلكی بورژوازی عصر حاضر دارد. کلبی‌مسلكی‌ای که یقیناً شکلی از اشکال پیچیده‌ی پست‌مدرنیسم است. (ژیتک؛ 1389؛ 71_70): "نکته‌ی قابل ایراد در این کتاب تز مبنایی و اصلی آن است حاکی از اینکه ریشه‌ی تمامت‌خواهی در چسبیدن سفت و سخت و جزمی به کلام رسمی (یا به عبارت دیگر، در کم‌داشت خنده و فاصله‌گیری طعن‌آمیز) نهفته است. ... نکته حقیقتاً ناراحت‌کننده در مورد نام رز {گل سرخ} اعتقاد زیربنایی آن است به نیروی آزادکننده و تمامت ستیزانه خنده و فاصله‌گیری طعن‌آمیز. تز ما تقریباً درست در نقطه مقابل این فرض بنیادی رمان اکو قرار دارد: در جوامع معاصر، حکومت‌ها خواه مردم‌سالار باشند و خواه تمامت‌خواه، این فاصله و خنده و تمسخر کلبی‌مسلكانه همگی، به اصطلاح، بخشی هستند از بازی. منظور ایدئولوژی حاکم این نیست که آن‌را جدی و به معنای حقیقی کلمه بگیرند. شاید بزرگ‌ترین خطر برای تمامت‌خواهی آدم‌هایی باشند که ایدئولوژی آن‌را واقعاً جدی می‌گیرند."

جالب است که به حجم بالای مطالب مطایبه‌آمیز ژیتک ایرانی در نقد وضعیت موجود اشاره کنیم. احتمالاً کم‌تر تحلیل یا نقدی از ژیتک ایرانی را می‌توان یافت که رگه‌هایی از طنز نداشته باشد، طنزی که گاهی به ورطه‌ی ابتذال سقوط می‌کند. طنزی که همراه با رادیکالیسم نمایشی، قرار است پیشرو تر از زمان خود به نظر آید، اما هرچه خود را پرده‌درتر نشان می‌دهد، اخته‌تر می‌شود. به این ترتیب می‌توان درک کرد که چرا حجم بالایی از لطیفه‌هایی که گاه محتوای وقیح جنسی دارند در این روزگار خطرناک نیستند، چرا تحلیل‌هایی که با شوخی با و یا اصطلاحاً "قلقلک" قدرت همراه هستند، مطلقاً خطری ایجاد نمی‌کنند. آیا ژیتک ایرانی می‌داند که تحلیل طنزآمیز و یا لطیفه‌های سیاسی او در وضعیت کنونی، پیشاپیش توسط ایدئولوژی رسمی مشروعیت یافته؟ می‌داند که این سطحی‌نگری طنزآمیز که عموماً عرصه‌ای را از لودگی خالی نگذاشته، نه تنها خطرناک و براندازانه نیست، که پذیرفتنی و مقبول است؟ این‌جاست که ژیتک اسلوونیایی درکی بهتر از ماجرا را با ارجاع به مفهوم ایدئولوژی ارائه می‌دهد.

ژیتک بر این باور است که (ژیتک؛ 1389؛ 74_72): «مقدماتی‌ترین تعریف از ایدئولوژی احتمالاً این گفته از مارکس است در سرمایه «نمی‌دانند چیست، اما انجامش می‌دهند». مفهوم ایدئولوژی فی‌نفسه مستلزم نوعی ساده‌لوحی اساسی و استوارنده است، بدین معنی که ایدئولوژی در مورد پیش‌فرض‌های وجودی و شرایط «فعلی» خود دچار دشناخت است، و فاصله و تبعاعدی را میان به اصطلاح واقعیت اجتماعی و وانمود تحریف‌شده‌ی ما (یعنی آگاهی کاذب ما) از آن برقرار می‌دارد. ... شخص کلبی‌مسلك کاملاً از فاصله میان نقاب ایدئولوژیک و واقعیت اجتماعی آگاهی دارد، منتها همچنان بر حفظ این نقاب اصرار می‌ورزد. ... «آنها خیلی خوب می‌دانند که چه می‌کنند، با این حال باز هم به کارشان ادامه می‌دهند.» عقل کلبی دیگر ساده‌لوح نیست بلکه ترکیب خارقه‌آسایی است از «آگاهی کاذب» و «روشن‌بینی»: کلبی‌مسلك از دروغین بودن فلان ایدئولوژی به‌خوبی خبر دارد، و کاملاً آگاه است که کدام منافع خاص و محاطی در پس محیطی ایدئولوژیک نهفته است، ولی علی‌رغم همه‌ی این‌ها حاضر به رویگردانی از آن نیست."

یکی دیگر از ویژگی‌های ژیتک ایرانی خصلت ماخولیایی اوست. در سطحی عامیانه، ژیتک ایرانی تلاش می‌کند در کنار نمایش‌های رادیکال خود، چهره‌ی سوژه‌ی افسرده و رادیکال را به‌طور هم‌زمان به نمایش بگذارد. باید تأکید کرد که در این‌جا افسردگی فردی مورد نظر نیست، بلکه این افسردگی دقیقاً یک منش سیاسی است و طبعاً امری کاملاً غیر فردی. به‌طور فردی مسئله‌ی افسردگی امری است که باید در جای خود بحث شود، از آن‌جا باید نقدی سیاسی به افسردگی ژیتک ایرانی داشت که جایگاه ساختاری او متضمن بازتولید این افسردگی، فارغ از ویژگی‌های فردی شخص اشغال‌کننده‌ی آن جایگاه است.

اسلاوی ژیتک این ویژگی را در آثارش به شیوه‌ای جذاب تشریح کرده است. هنگامی که از ماخلویا و اهمیت آن در تقابل با ماتم صحبت می‌کند، مستقیماً نظرات فروید و لکان را بازخوانی می‌کند.

مقاله‌ی کلاسیک **ماتم و ماخلویای** فروید، به تمایز میان این دو مفهوم می‌پردازد. بنا به نظر فروید در ماتم، سوژه پس از مدتی با فقدان ابژه کنار می‌آید، در ماخلویا اما، این فقدان به خسران بدل می‌شود. فروید بر این باور است که، در ماخلویا فرد، ابژه‌ی میل را درونی می‌سازد و عمل عشق را به معکوس آن بدل می‌کند. لذا رفتارهایی که ملازم با آسیب شخصی به سوژه‌ی ماخلویاست، برآمده از درونی شدن ابژه‌ی میل است. ژیتک پیشنهاد می‌کند که برای فهم این مسئله به فهم تمایز **ابژه‌ی میل** و **ابژه‌ی علت میل** نیاز داریم. (ژیتک؛ 1386؛ 157-155): "ابژه‌ی میل همان ابژه‌ای است که میل به آن معطوف است؛ بیایید به بیانی جنسی بگوییم، این همان کسی است که می‌خواهیم‌اش. ابژه‌ی علت میل، از سوی دیگر، همان چیزی است که باعث می‌شود آن شخص را بخواهیم. و این دو یکی نیستند. معمولاً، ما نمی‌دانیم ابژه‌ی علت میل‌مان چه بوده است."

ژیتک شکاف میان این دو مفهوم را از آن‌رو حساس می‌داند که به درکی از جمله‌ی معروف لکان "**ماشه‌ی میل در دیگری می‌چکد**" می‌رسد. ابژه‌ی علت میل، همان ویژگی‌ای است که ماشه‌ی میل را در دیگری می‌چکاند و آن را حفظ می‌کند.

"ابژه‌ی علت میل همان نقص عجیبی است که تعادل را برهم می‌زند، ولی اگر آن‌را کنار بگذارید ابژه‌ی دلخواه دیگر کار نمی‌کند، یعنی دیگر دلخواه نیست. این مانعی پارادوکسیکال است که همان چیزی را برمی‌سازد که مانع آن است."

فهم سرشت وضعیت ماخلویایی در قالب همین اصطلاح‌ها ممکن می‌شود. "کسی ماخلویایی است که ابژه‌ی میل را دارد ولی خود میل را از دست داده است. به عبارت دیگر، آن چیزی را از دست می‌دهد که باعث می‌شود ابژه‌ی دل‌خواه را بخواهید."

ژیتک با اشاره به فیلم **آبی**، یکی از آثار درخشان کیشلوفسکی، سعی در نشان دادن یک خصلت ماخلویایی در سطح ویژه‌ی رابطه‌ی انسانی دارد. (ژیتک؛ 1388؛ 254): "وقتی شخصی به صورتی آسیب‌زا به یک رابطه‌ی گذشته وفادار می‌ماند، آن‌را آرمانی می‌کند، آن‌را به سطحی برمی‌کشد که هیچ‌یک از روابط بعدی نمی‌تواند به آن برسد، آدمی می‌تواند یقین مطلق حاصل کند که این آرمانی کردنِ مازادین برای پرده‌ی ابهام کشیدن بر این واقعیت است که یک جای رابطه به طرز هولناکی می‌لنگیده است. تنها نشانه‌ی قابل اعتماد یک رابطه‌ی حقیقتاً رضایت‌بخش آن است که، پس از مرگ یکی از آن دو، آن که زنده مانده است درصدد یافتن جفتی جدید برمی‌آید."

ژولی، شخصیت زن فیلم **آبی**، مدام در معرض تهدید قرار دارد، مزاحمت‌های اساساً موسیقایی گذشته‌ای که می‌خواست پاک‌اش کند رهایش نمی‌کند. مبارزه‌ی او علیه موسیقی همان مبارزه‌اش علیه گذشته است؛ نتیجه این‌که، نشانه‌ی اصلی کنار آمدن او با گذشته آن است که آهنگ شوهر از دست‌رفته‌اش را تمام کند و خود را مجدداً در قاب زندگی موسیقایی جای دهد. او باید، با گذشته‌ی تروماتیک‌اش روبرو شود، هرچند که رهایی از آن ناممکن است.

ژیتک **ایرانی** ابژه‌ی میل را دارد، اما دیگر به آن میلی ندارد. این وضعیت، ماحصل یک تاریخ جمعی شکست است که ناتوان از حل فقدان ابژه‌های سیاسی، همچنان ویژگی‌های تروماتیک آن پابرجاست. گسست تاریخی‌ای که ژیتک **ایرانی** تنها میراث‌بر آن است، امکان مواجهه‌ی تمام‌قد با هسته‌ی آسیب‌زای گذشته را از او دریغ کرده است، هرچند که خود در این میان، چندان تلاشی برای مواجهه با تاریخ شکست‌اش انجام نمی‌دهد.

ژیتک **ایرانی**، در وضعیت مغشوشی گرفتار شده است. او سوگوار ابژه‌هایی است که دیگر میلی به آن‌ها برای او باقی نمانده. باید دقت کرد که فرد ماخلویایی در درجه‌ی اول، سوژه‌ی دل‌بسته به ابژه‌ی از دست رفته نیست، ناتوان از سوگواری نیست! (ژیتک؛

1390؛ 94): "بلکه او سوژه‌ای است که ابژه را در اختیار دارد، اما میل به آن را از دست داده است، چون علتی که باعث شده بود به این ابژه میل بورزد پس کشیده و کفایت یا کارآمدی خود را از دست داده است. ماخولیا نه تنها متضمن حد اعلای تأکید بر وضعیت میل ناکام مانده نیست، بلکه وقتی اتفاق می‌افتد که ما سرانجام به ابژه‌ی مورد میل مان رسیده‌ایم، ولی از آن سرخورده شده‌ایم."

استراتژی ژینک ایرانی برای مواجهه با ابژه‌های میل‌اش، دوری و نزدیکی به آن‌هاست. او با حفظ فاصله، تلاش می‌کند نه بسیار دور شود، و نه بسیار نزدیک شود! (ژینک؛ 1390؛ 106): "به‌هنگام مواجهه با ابژه‌ی میل‌مان، رقصیدن به دور آن رضایت خاطر بیش‌تری فراهم می‌آورد تا یک‌راست به سراغ‌اش رفتن."

اگر ادبیات مغلق و پیچیده‌گو و روان‌کاوانه‌ی اسلاوی ژینک را (که برای بررسی پدیده‌های اجتماعی، اندکی تقلیل‌گراست) برای لحظه‌ای کنار بگذاریم، باید مسئله‌ی ماخولیای ژینک ایرانی را به شیوه‌ای ساختاری تأویل کنیم. بدین معنا، که اصولاً، جایگاه ساختاری‌ای که ژینک ایرانی اشغال کرده (باید تأکید کرد که به ویژگی‌های شخصیتی فرد اشغال‌کننده‌ی جایگاه ارتباطی ندارد)، متضمن برخی ویژگی‌های خاص است، از جمله ماخولیایی بودن. چه‌گونه‌ی برساخته شدن این ساختار، می‌تواند بخش جذاب‌تر تحلیل باشد تا تبیین ویژگی‌های ماخولیایی آن. در سطحی بسیار ساده، می‌توان این جایگاه ساختاری را، در کنار شکست‌های تاریخی اندیشه‌ی مترقی، ماحصل پروژه‌ی نولیبرالی ساختن جامعه‌ی ایران دانست که نزدیک به سه دهه است بی‌وقفه جریان دارد. پروژه‌ی نولیبرالیسم، پروژه‌ای است که باید آن را در متن تحولات جهانی و نه مجزا از آن درک کرد، پروژه‌ای که علاوه بر تقارن زمانی با شکست اندیشه‌ی مترقی، با به پایان رسیدن آرمان‌گرایی همراه بود. تناقض ژینک ایرانی در آن‌جاست که کلبی‌مسلكانه خود را آرمان‌گرا می‌داند، حال آن‌که هویت ساختاری او متضمن نفی آرمان‌گرایی است. او جزئی از ساختاری است که با مرگ آرمان‌گرایی پر و بال گرفته است. لذا، در چنین وضعیت متناقضی، پایبندی ظاهری به آرمان مترقی، عمل ابژکتیو به بی‌باوری و ضد آرمان‌گرایی، خصلت ماخولیایی او، به بقای ساختاری‌اش مشروعیت می‌بخشد. به باور ژینک ایرانی کلبی‌مسلكی‌اش، در متن این ساختار ایدئولوژیک، وجهی رهایی‌بخش می‌یابد: همان‌قدر رهایی‌بخش، که لطیفه‌های ژینک و یا تحلیل‌های او از مشکلات خاورمیانه رهایی‌بخش‌اند!

توریسم سیاسی / هانس کوچولوی "دگرستیز"

در جریان محاصره‌ی کوبانی به‌دست داعش، یک اصطلاح جدید فرهنگی جعل شد: **توریست سیاسی!** ماجرا از این قرار بود که هم‌زمان با فروریختن آتش‌بار داعش بر شهر، و بمباران نیروهای ائتلاف، دودهای سفید آسمان شهر و ... عده‌ای از توریست‌هایی که برای بازدید از ترکیه در آن برهه‌ی خاص در منطقه بودند، خود را به مرز می‌رسانند و از این فضای جنگی به‌شیوه‌ای توریستی بازدید می‌کردند. درست همان‌طور که در آنتالیا یا استانبول برای خرید و تفریح و یا سرگرمی در شهر قدم می‌زدند، در این مناطق نیز صرفاً حس کنجکاوی توریستی خود را ارضا می‌کردند. هرچند که خیل کثیری از شاهدان صحنه‌ی نبرد، بخشی از جنبش همبستگی بر علیه تجاوز داعش بودند. این افراد (توریست‌ها) کوچکترین رغبتی به درگیری سیاسی و یا پشتیبانی از طرفین نزاع نداشتند. غایی‌ترین شکل سوژه‌ی سیاسی پست‌مدرن، که به فجیع‌ترین شکل ممکن غیرسیاسی شده است. **کسی که در صحنه‌ی نبرد تا انتها بی‌طرف می‌ماند!** شاید استدلالی که در دفاع از توریست‌های سیاسی به‌کار برده شود چیزی از این دست باشد: آن‌ها مخالف جنگ‌اند، هر نوع جنگ و خشونت، لذا عمل آن‌ها واجد ارزشی بیش‌تر از هواداری از یکی از طرفین ماجرا بوده است.

دقیقاً نکته بر سر موضع بی‌طرف گرفتن است. توریست سیاسی تنها می‌خواهد لذت مشاهده را نصیب خود کند، و با منش خود، یعنی لذت‌جویی فردگرایانه، عملاً بسترهای نزاع را همیشه تازه و آماده نگه می‌دارد. لذت‌جویی توریست سیاسی در حوادث حاد سیاسی و اجتماعی، نه نفی ریشه‌ای علل آن‌ها، که بخشی از ریشه‌های ماجراست که خود را در فرم بی‌تفاوتی سیاسی عیان می‌کند. تازه‌ترین نمونه‌ی توریسم سیاسی، [تور گردشگری روسی است که شهروندان را با پرداخت 1500 دلار به بازدید از مناطق جنگی سوریه](#) می‌برد. هرچند که این اتفاق در شکل‌های گوناگون بارها پیش از این نیز افتاده است. برای نمونه، می‌توان به بمباران و حملات گذشته‌ی اسرائیل علیه نوار غزه نیز اشاره کرد. در آن‌جا نیز عده‌ای از شهروندان اسرائیلی برای سرگرمی به تماشای بمباران مردم فلسطین می‌نشستند، البته با این تفاوت که با برخورد بمب‌ها و احتمالاً کشته‌شدن فلسطینیان به وجد می‌آمدند.

ژیزک ایرانی توریست سیاسی‌ای است که تنها مشاهده‌گری و عدم مداخله را در موقعیت‌های تاریخی راهگشا می‌داند. هرچند که بنا به طبیعت رادیکال/نمایشی‌اش در تلاش است که در موقعیت‌ها ژست بی‌طرفی نگیرد، اما به علت توریست بودن‌اش، جبراً ثبات قدمی در موضع‌گیری‌هایش نمی‌تواند داشته باشد. لذا، هر تیترا خبری خوراک مناسبی است برای ژست‌های نمایشی. تیتراهایی که ضرورتاً ارتباط ارگانیکی با یکدیگر نخواهند داشت. نظارت توریستی وقایع، به موضع‌گیری‌های عمیقاً متناقض و نهایتاً غیرسیاسی منجر می‌شود.

در تمام موضع‌گیری‌های مغشوش سیاسی، فقدان یک بینش تفویضی که به چارچوبی فکری شکل داده باشد به چشم می‌آید. اما مسئله تنها فقدان چارچوب نظری نیست، مسئله تورم فردیت ژیزک ایرانی است. به نظر می‌رسد که ماجرا از این قرار است که او، به عنوان یک توریست سیاسی، تنها منتظر رخدادی (بنا به ترم‌های محبوب آلن بدیو و اسلاوی ژیزک) است که فردیت خود را به‌واسطه‌ی آن برجسته‌تر کند. مسئله کاملاً فردی است، هرچند که نتایج سیاسی جمعی به همراه دارد. برای او اهمیت وقایع، تنها به نسبت کارکرد وقایع در برجسته‌سازی ایگوی او بستگی دارد. اگر این موضوع خاص خبری ارزش‌مانور دادن داشته باشد، موضع‌گیری می‌کنیم، اگر چندان اهمیتی ندارد، خب به‌هرحال موضوعات بسیاری در انتظار ما هستند، به سراغ یکی دیگر می‌رویم.

این فردگرایی افراطی سوژه‌ی سیاسی عصر ما، بی‌ارتباط با یک تغییر بنیادین ساختاری در نظام تعلیم و تربیت نیست، و آن تربیت کودکان هیستریکی است که قرار نیست هیچ‌گاه به بلوغ برسند.

هانس کوچولو، یکی از مطالعات موردی بسیار شناخته شده‌ی فروید است. [5] هانس، پسرچهارم 5 ساله است که از اسب‌ها در هراس است. پدر او، بنا به شناخت قبلی‌ای که از نظریات فروید داشت، سعی در تحلیل این فوبیا و ارائه‌ی گزارش و اخذ راهنمایی از فروید کرد. در سال 1909، نظریه‌ی **عقدی اودیپ** فروید جایگاه ویژه‌ی خود را یافته بود و فروید نیز تلاش کرد که این مورد را در پرتو عقدی اودیپ تحلیل و بررسی کند.

هانس کوچولو، از مجموعه‌ای از هراس‌ها و اضطراب‌ها در رنج بود، به حدی که به‌علت هراس از اسب، از خروج از منزل نیز به‌طور عام به هراس می‌افتاد. زمانی که برای مشاوره به نزد فروید برده شد، در پاسخ به این‌که هراس خود از اسب‌ها را تشریح کند، او به هراس از مهمیز سیاه اسب‌ها اشاره کرد که **آن‌ها را دوست ندارم** [6].

مختصر آن‌که بنا به تحلیل فروید از این مورد بالینی، هراس اساسی هانس کوچولو، هراس از اخته شدن توسط پدر به‌واسطه‌ی میل‌ورزی به مادرش است. فروید بر این باور بود که اسب‌ها در فوبیای هانس کوچولو، نشان‌گر پدر او است، و هراس از هانس این است که اسب (پدر)، به مثابه تنبیه او بابت میل به زنا با محارم، او را گاز بگیرد (اخته کند).

نکته‌ی جالب در مورد هانس کوچولو این است که او، بابت یک میل، و ناتوانی از برآورده ساختن آن میل به هراس مبتلا می‌شود. او پدر خود را به‌مثابه یک رقیب برای تصاحب مادر می‌بیند، اما می‌داند که قدرت پدر از او بیش‌تر است، لذا احساس گناه از این میل و ترس از تنبیه شدن توسط پدر به عقده‌ی اختگی منتهی شده است. همچنان میل دارد، اما هم‌زمان از عواقب این میل در هراس است.

بهتر است، ژیژک ایرانی را همچون هانس کوچولویی در نظر بگیریم که نه تنها میل دارد، که از جهاتی ترس درونی شده‌ی او به دگرستیزی منتهی شده است. هانس کوچولوی پست مدرن ایران، برآمده از نسلی است که گویا هیچ‌گاه قرار نیست بالغ شود و ماجرای هراس و میل‌ورزی را برای خود حل و فصل کند. ساختارهای تربیتی‌ای که تأکید عمده‌ی خود را بر تربیت شهروندانی فردگرا گرفته‌اند، ناخواسته دگرستیزی را نه تنها با آموزش که بنا به شرایط خاص اجتماعی و نابرابری‌های طبقاتی در شهروند نهادینه کرده‌اند. از آن‌جا که ژیژک ایرانی در قبال کسی غیر از فردیت خود، احساس مسئولیت نمی‌کند، دلیلی برای بالغ شدن و پذیرفتن مسئولیت زندگی شخصی‌اش نمی‌بیند.

ژیژک در مورد دگرستیزی، از ژویی سانس [7]، در تحلیل‌هایش استفاده می‌کند. ژویی سانس یکی از ترم‌های بسیار به کار رفته توسط لکان در تحلیل ژیزک، جنبه‌های خلاقانه‌ای را از خود نشان می‌دهد. (ژیژک؛ 1390؛ 109): "ما نه با لذاپذ صرف، بلکه با مزاحمت خشونت‌آمیزی سروکار داریم که بیش‌تر درد به همراه می‌آورد تا لذت."

در تحلیل ژیزک از مسئله‌ی نژادپرستی، ما با دزدیده شدن ژویی سانس مواجه‌ایم. آلمانی‌های پیش از جنگ جهانی دوم معتقدند که یهودیان، ژویی سانس آن‌ها را دزدیده‌اند!

دزدیده شدن ژویی سانس، و توهم دزدیده شدن آن توسط دیگران یکی از ویژگی‌های اصلی هانس کوچولوی جدید است. او فردیت خود را بر هر آرمان دیگری برتری می‌دهد، لذا هر مانعی در قبال رسیدن به خواست‌های کاملاً انحصاری و فردگرایانه‌ی او به دزدیده شدن ژویی سانس تعبیر می‌شود. دگرستیزی نهادینه شده در ژیژک ایرانی را می‌توان این چنین تعبیر کرد که او آماده است تا هرکسی را متهم به دزدیدن ژویی سانس خود سازد!

پس از حملات تروریستی داعش به فرانسه و کشتار شهروندان غیرنظامی‌ای که در کلوپ و کافی‌شاپ و... بودند، نظرات هولناکی در فضای مجازی بازتاب یافت. نظراتی که قصد داشتند، گویا احساس رضایتی ناگفته از این حملات را بیان کنند.

مسئله کاملاً روشن است، چنین عملیات تروریستی‌ای در هر نقطه‌ای از جهان محکوم است! بحث بر سر پوشش خبری یا اعمال ریاکارانه‌ی امپریالیستی بحث دیگری است، اما رضایت از کشته شدن عده‌ای شهروند عادی بی‌هیچ واسطه‌ای شرم‌آور و برآمده از دگرستیزی است.

بهتر است به این مسئله بیندیشیم که چرا ژیژک ایرانی سخت در جست‌وجوی پدری اسطوره‌ای و سخت‌جان با اتوریت‌های قهرآمیز می‌گردد؟ مسئله این نیست که چرا اسلاوی ژیزک بسیار خواننده می‌شود، مسئله این است که چرا هر از گاهی در این بستر اجتماعی پدرخوانده‌ای جدید وارد می‌شود؟ چرا سوژه‌ی سیاسی به دنبال یک پدر قهار می‌گردد؟ چرا هر از گاهی یک قهرمان را بت می‌سازد و سرآخر فراموش‌اش می‌کند؟

میراث ژیتک ایرانی

در پایان بهتر است به میراث ژیتک ایرانی نیز اشاره‌ای شود. هرچند که این میراث احتمالاً از میراث اسلاوی ژیتک چندان جدا نخواهد بود. از اسلاوی ژیتک، بسیار می‌توان آموخت. از تفاسیر او از هگل یا از تشریح لکان به مدد فیلم‌ها و سریال‌های هالیوودی و عامه‌پسند، از نقدش بر کارکرد ایدئولوژی و موارد دیگر.

شاید آنچه که از اسلاوی ژیتک در آینده‌ای نه چندان دور برجای خواهد ماند، به آنچه که از فریتز پرلز روان‌شناس گشتالت‌درمانی، باقی ماند، بی‌شبهت نباشد. شخصیت عصیان‌گر پرلز و رفتارهای روزمره‌ی او، از جهاتی یادآور منش رفتاری ژیتک است. (شولتس؛ 1382؛ 177-173): «چیزی که پیروان و مخالفان پرلز ممکن است بر سر آن توافق داشته باشند، این است که پرلز متلون و غیرعادی بود. چه در کارگاه گشتالت‌درمانی و چه به هنگام معاشرت با دختری چنان جوان که می‌توانست جای نوه‌اش باشد...» برخی او را چنین توصیف کرده‌اند: «از نظر من او یک حیوان بی‌نقص بود - حیوان نه به معنای مبتذل کلمه، بلکه به معنای عالی آن. می‌توانست کج‌خلق یا بامزه، خشن یا مهربان، هرزه یا دوست‌داشتنی، کم‌خرج یا پرخرج باشد. اما برای پنهان ساختن هیچ‌یک از آن‌ها خود را به زحمت نمی‌انداخت... ظاهراً آمیزه‌ای از بابائول، راسپوتین، جن، حضرت آدم، حکیم، رهبر معنوی و شاید خود پیهوه. به قول خودش یک «کولی» و یک کاوشگر تجربه‌های نوین در زمینه‌ی ذن و همچنان فرمانروای کامروایی از زندگی.» پرلز تا حدی در نمایش‌گری، اغراق پیشه می‌کند که در حضور آبراهام مزلو **دیوانه** خطاب می‌شود! «یک‌بار آبراهام مزلو، پس از این که پرلز وسط سخنرانیش به خزیدن روی کف اتاق پرداخته بود، گفت: «این مرد، دیوانه است.»»

از جهاتی جاذبه‌ی ژیتک با جاذبه‌ی پرلز برای هواخواهان‌اش شباهت‌هایی دارد. مسئله‌ی اما در تفاوت بستر زمانی‌ای است که پرلز به آن متعلق بود و بستری زمانی‌ای که ژیتک به آن متعلق است. «شاید شیوه‌ی زندگی و ظاهر پرلز برای توجیه جاذبه او کمکی باشد. زیرا با خلق و خوی آخرین سال‌های دهه 1960 و نخستین سال‌های دهه 1970 سازگار بود... (پندهای او) زمانی که کانون‌ها و ارزش‌های کهنه فرومی‌ریختند، در عصب حساس اشخاص بسیاری که در تلاش یافتن کانون نوینی برای زندگی خویش بودند اثر کرده است.»

شاید منش رفتاری ژیتک ایرانی، که برجسته‌ترین آن فردگرایی و رادیکالیسم نمایشی است، اندکی اختلاف فاز زمانی دارد. شاید در روزگار پرلز، پندهای او جهت تلاش برای به لرزه درآوردن ساختار صلب و سلسله‌مراتبی جامعه‌ای که فردگرایی را چندان تاب نمی‌آورد کارساز و از جهاتی مترقی بود. لیکن، منش رفتاری ژیتک ایرانی بخشی از ساختار جدید سرمایه‌داری پسین است. این «نیایش گشتالت»، امروزه گویای منش سیاسی ژیتک ایرانی است: «من از پی کار خود و تو از پی کار خودت. به این جهان نیامده‌ام تا با خواسته‌های تو زندگی کنم؛ تو هم نیامده‌ای تا به دلخواه من زندگی کنی. تو تویی و من من؛ اگر تصادفاً همدیگر را یافتیم زهی سعادت؛ و اگر نه، چاره نیست.»

سه دهه تعدیل ساختاری، تنها اقتصاد ایران را به سوی انکشاف تمام عیار بازار آزاد، نکشاند؛ بلکه شکل نوینی از سوبژکتیویته‌ی جمعی را نیز پدید آورد. سوبژکتیویته‌ای که از اساس، با فردگرایی عجین شده است. در این میان، پرسشی که باید به آن اندیشید از این قرار است: آیا ژیتک ایرانی، چه‌گراست؟ آیا ژیتک ایرانی حامل اندیشه‌ای رهایی‌بخش و مترقی است؟ بنا به آنچه که تاکنون طرح شد، انتظار مترقی بودن از سوژه‌ای با چنین پیچیدگی و درخودفرورفتگی‌ای انتظاری عبث است. نهایتاً این پرسش که آیا ژیتک ایرانی می‌تواند در بزنگاه‌های تاریخی، بدیلی مترقی را عرضه کند؟ پرسشی است که باید با نگرانی آن‌را مطرح کرد. از بستری این چنین پرمسئله، غیاب یک جریان جدی نقد، غیاب همبستگی‌های دموکراتیک اجتماعی، سرکوب

اندیشه‌ی رهایی‌بخش، حضور دامن‌گستر و همه‌جایی ایدئولوژی فردگرای نولیبرالی، باید تنها به رخدادهایی دل‌بست که به آموزش و تغییر رفتار ژیزک ایرانی منتهی شوند.

با ژیزک ایرانی چه‌گونه برخورد کنیم؟!

در پایان بهتر است به نحوه‌ی رفتار با ژیزک ایرانی بیندیشیم. چه‌گونه با او رفتار کنیم که به لحاظ شخصی کم‌تر آسیب بینیم! از آن‌جا که امر جمعی در تمام معادلات تا اطلاع ثانوی غایب مفروض می‌شود، باید به برخوردهای شخصی با این سوژه‌ی عصبانی فکر کنیم. این سه اصل که در ادامه طرح می‌شوند، تاحدی دستورالعمل برخوردی است که به آسیب کمتری منتهی می‌شود. هرچند که هر سه اصل به نوعی تکرار یک‌دیگرند!

1) ژیزک ایرانی همه چیز را می‌داند.

او بر تمام موضوعات اندیشه‌ورزی احاطه دارد. مسئله‌ای نیست که از میدان دانش او پنهان بماند. بنابراین افاضات ژیزک ایرانی در مورد هر مسئله‌ای، از مسائل بزرگ‌دامنه‌ای چون تحولات اخیر خاورمیانه و حضور روسیه، تا مسائل کوچک‌دامنه مثل نقد اشعار ترجمه‌شده‌ی یک ترانه‌نویس به هنگام دستگیری‌اش، را باید عطف به دانش گسترده و فراتخصصی او در نظر گرفت. لذا، چندان نباید مایه‌ی تحیر و اعجاب شود.

2) ژیزک ایرانی اشتباه نمی‌کند.

از جهاتی، این اصل، تکرار اصل پیشین است، اما نکته در پذیرفتن استراتژی رادیکالیسم نمایشی ژیزک ایرانی در مواجهه با موضوعات است. اگر او شیوه‌ای مبالغه‌آمیز برای توضیح و تبیین مسئله‌ای، به عنوان مثال دفاع از حضور نظامی یک کشور در کشوری دیگر و یا احقاق حقوق زنان در یک متن ادبی اتخاذ می‌کند، تنها به عنوان یک شیوه‌ی مترقی برخورد با مسئله باید در نظر گرفته شود! او حتا اگر به لحاظ نظری در حال انجام یک اشتباه عمده باشد، به لحاظ عملی، کاملاً رفتارش توجیه‌پذیر است. چراکه به‌زعم او، اصولاً مترقی بودن، مترادف است با رفتار، نه محتوای رفتاری! او بر این باور پافشاری می‌کند که نهایتاً رفتار، اندیشه‌ها را برمی‌سازند، لذا، در چنین مواقعی، برخورد منتقدانه و برملا ساختن خطای نظری او، کاری عبث و به‌دور از عقلانیت است! اجازه دهیم تا کمی بیش‌تر صحنه‌آرای نمایش مترقی‌اش باشد. او اشتباه نمی‌کند.

3) با ژیزک ایرانی بحث نکن!

این مهم‌ترین اصل شخصی برخورد با ژیزک ایرانی است. هرگونه بحث و تبیین خطاهای نظری و یا رفتاری ژیزک ایرانی از بن بی‌معناست، نه به خاطر بی‌اثر بودن نصایح نظری، بلکه به علت خطرناک بودن و آسیب‌زا بودن عکس‌العمل‌های ژیزک ایرانی! او، هانس کوچولوی دگرستیز است. واکنش احتمالی او، چه محق باشد، چه نباشد، یک آسیب به منتقد است. او آماده‌ی انفجار است، و از قضا این انفجار را قسمی عمل رهایی‌بخش دموکراتیک می‌داند، پس قاعدتاً آماده است تا هر نقدی را به خشن‌ترین شکل ممکن پاسخ دهد. باید منتظر رشد و بالغ شدن این هانس کوچولوی دگرستیز بود. تنها راه‌حل، انتظار رشد است.

پی‌نوشت‌ها

[1] در ساحت خیال، ابژه‌ی غایی، نه آن چیزی است که به آن می‌نگریم، بلکه ابژه، خود نگاه است. از این جهت نفیسی، در این متن، نگاهی را بازسازی کرده است که صرفاً از آن جهت واجد معنا است که یک غربی به خاورمیانه‌ی پرماجرا و هزار و یک شب خیره شود. کار او ریشه در سطح امر خیالین *The Imaginary* دارد. [نقدی جالب از این اثر را در این‌جا](#) نگاه کنید.

برای بررسی بیش‌تر پیرامون مفهوم نگاه خیره، به کژنگریستن، اسلاوی ژیتک، مازیار اسلامی، رخداد تازه مراجعه کنید.

[2] در مورد زمان ورود دقیق اندیشه‌ی ژیتک به ایران، می‌توان بحث کرد. در این‌جا جدی‌ترین و اولین حضور او را به کتاب رخداد نسبت داده‌ایم.

[3] ژیتک دست‌کم در چهار فیلم حضور پیدا کرده است. در برخی تنها به [عنوان بازیگر](#)، در برخی به عنوان [نویسنده‌ی فیلمنامه](#) و [بازیگر](#) نیز حضور داشته است.

[4] برای نمونه به نقد تری ایگلتون از این رفتارهای ژیتک [در این مقاله](#) رجوع کنید.

[5] برای بررسی بیش‌تر به مهم‌ترین گزارش‌های تاریخ روان‌کاوی؛ زیگموند فروید؛ سعید شجاع شفتتی؛ ققنوس؛ 1387 رجوع کنید.

[6] در مرحله‌ای از این فوبیا، هانس کوچولو اشاره می‌کند که خصوصاً اسب‌های سفید با مهمیز سیاه را دوست ندارد. تحلیل پدر هانس از این مورد این بود که، هانس در حال اشاره به سبیل‌های پدرش است.

[7] در معادل‌سازی این ترم تخصصی روان‌کاوی همچنان سردرگمی دیده می‌شود. علی بهروزی، مترجم کتاب *ابژه‌ی والای ایدئولوژی* (که بنا به دلایلی آن‌را به عینیت ایدئولوژی ترجمه کرده است) معادل *خوش‌آیش* را انتخاب کرده است. مازیار اسلامی معادل کیف، همچنین مهدی رفیع و مهدی پارسا در ترجمه‌ی کتاب بنیادین روان‌کاوی لکانی یعنی *فرهنگ مقدماتی اصطلاحات روان‌کاوی لکانی معادل ژوی‌سانس* را برگزیده‌اند. فتاح محمدی گاهی اوقات *ژوئیسانس* و گاهی اوقات معادل *سرمستی* را برگزیده است.

منابع

ژیتک، اسلاوی؛ *گزیده مقالات: نظریه، سیاست، دین؛ مراد فرهادپور، مازیار اسلامی، امید مهرگان؛ گام نو؛ 1384*

ژیتک، اسلاوی؛ *به برهوت حقیقت خوش آمدید؛ فتاح محمدی؛ هزاره‌ی سوم؛ 1385*

ژیتک، اسلاوی؛ *هنر امر متعالی مبتدل؛ مازیار اسلامی؛ نی؛ 1386*

ژیتک، اسلاوی؛ *کژنگریستن؛ مازیار اسلامی و صالح نجفی؛ رخداد نو؛ 1388*

ژیتک، اسلاوی؛ *وحشت از اشک‌های واقعی؛ فتاح محمدی؛ هزاره‌ی سوم؛ 1388*

ژیتک، اسلاوی؛ *عینیت ایدئولوژی؛ علی بهروزی؛ طرح نو؛ 1389*

ژیژک، اسلاوی؛ لاکان به روایت ژیژک؛ فتاح محمدی؛ هزاره‌ی سوم؛ 1390

ژیژک، اسلاوی و گلین دالی؛ گشودن فضای فلسفه؛ گفت و گوهایی با اسلاوی ژیژک؛ مجتبا گل محمدی؛ 1386

شولتس، دوآن؛ روانشناسی کمال؛ گیتی خوشدل؛ پیکان؛ 1382

فروید، زیگموند؛ مهم‌ترین گزارش‌های آموزشی تاریخ روان‌کاوی؛ سعید شجاع شفتی؛ ققنوس؛ 1387

مارکس، کارل؛ نبردهای طبقاتی در فرانسه؛ باقر پرهام؛ مرکز؛

برگرفته از سایت اقتصاد سیاسی