

اسطوره‌شناسی

مطالعات جامعه‌شناختی

(علمی - پژوهشی)

۱۸ (۳۹): ۲۲۱-۱۹۷

شاپا ۲۸۰۹-۱۰۱۰

نمایه در ISC

یوسف‌علی اباذری

دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

عباس خورشیدنام^۱

کارشناس ارشد مطالعات جوانان

دریافت: ۱۹/۱۲/۲۶ پذیرش: ۹۰/۴/۱۸

چکیده: رولان بارت^۲ از اسطوره‌شناسی به عنوان ابزاری برای رمزگشایی از ابعاد متفاوت زندگی روزمره و فرهنگ عامه استفاده می‌کند. گرچه نگاه نکته‌بین بارت در تحلیل ابعاد مذکور، تحسین برانگیز است، اما مهم روشی است که وی را قادر می‌کند تا بتواند از دلالت‌های پنهان پیش‌پافتاده‌ترین و جزئی‌ترین مسایل زندگی روزمره اسطوره‌زدایی کند. سپس دیگران نیز این روش را به کار گرفته و تأثیر مهمی در حوزه پژوهش‌های فرهنگی گذاشته‌اند. در مقاله حاضر، نقد روش مورد استفاده رولان بارت در اسطوره‌شناسی مورد توجه است. برای این کار، از آرای ژاک لکان^۳ و اسلاوی ژیزک^۴ استفاده شده است. بارت مقاله اسطوره در عصر حاضر را که در آن به تفصیل، روش و بینش مورد نظرش را توضیح داده است، با بیان تناقضی پایان می‌بخشد که اسطوره‌شناسی قادر به حل آن نیست: اسطوره‌شناسی از ارائه کلیت ابژه ناتوان و مدام بین ابژه و رمزگشایی از آن در نوسان است. این تناقض برای بارت قابل حل نیست و باعث می‌شود که تحلیل اسطوره‌شناسانه به درک ناستوار از واقعیت منجر شود. ظاهراً راه‌حل این تعارض، استفاده از مفهوم ناخودآگاه است؛ مفهومی که بارت آگاهانه آن را از تحلیلش حذف می‌کند. وساطت ناخودآگاه به عنوان گفتمان دیگری می‌تواند از محدودیت‌های دوگرایی شعر (کیفیت طبیعی چیزها) و ایدئولوژی (کیفیت رازآلود چیزها) فراتر رود و پشتوانه نهایی نقد ایدئولوژی را نقطه فرایده‌ی ایدئولوژی قرار دهد که برای منتقد این امکان را فراهم می‌کند تا محتوای طبیعی و بی‌واسطه تجربه را به عنوان پدیده ایدئولوژیک رد کند.

کلیدواژه‌گان: اسطوره‌شناسی، دیگری، دال، ناخودآگاه، انحراف، سوژه

۱. پست الکترونیکی نویسنده رابط q5mono@yahoo.com

2. Roland Barthes
3. Jacques Lacan
4. Slavoj Zizek

مقدمه

رولان بارت یکی از مهمترین منتقدان معاصر در زمینه نشانه‌شناسی است. کتاب اسطوره‌شناسی‌ها، یکی از آثار اولیه اوست که درباره فرهنگ عامه فرانسه نوشته شده است. موضوع کتاب مذکور، نقد جنبه‌های مختلف فرهنگ عامه از جمله ورزش، سرگرمی‌ها، انواع غذاها و غیره است. بارت در این کتاب، برای کشف قواعد برساننده معنا تلاش می‌کند. از این رو، نه معنا بلکه امکانات فرمالی را مورد بررسی قرار می‌دهد که زبان برای برساختن معنا فراهم کرده است.

بارت پس از انتشار مجموعه اسطوره‌شناسی‌ها، در مقاله "اسطوره در زمانه حاضر" مبانی و اسلوب نظری خود را در اسطوره‌شناسی تدوین کرد که می‌توان آن را چکیده روش و بینش وی در نشانه‌شناسی و اسطوره‌شناسی فرهنگ دانست. موضوع نشانه‌شناسی بارت، بررسی شیوه تولید نظام‌های نشانه موجد معناست؛ زیرا واقعیت همواره در یک چارچوب زبانی خاص برساخته و فهم می‌شود که مقید به علایق و منافع خاصی است.

به اعتقاد بارت، اسطوره‌شناسی با به تعلیق درآوردن بدیهی بودن زندگی روزمره، بنیانی را برای نقد ایدئولوژی فراهم می‌کند. از آنجایی که واقعیت همواره به واسطه یک نظام معنایی خاص برساخته، درک‌پذیر و بر افراد تحمیل می‌شود، هرگز نمی‌تواند واقعیتی خنثی و بی‌تفاوت محسوب شود. هر نظام نشانه‌ای، هدف خاصی دارد که اسطوره‌شناسی می‌تواند به رمزگشایی آن بپردازد. تجربه جهان اجتماعی، هیچ‌گاه بی‌واسطه و بی‌طرفانه نیست و نظام‌های معنا جهان اجتماعی را برای افراد درک‌پذیر می‌کنند.

در اسطوره‌شناسی، احیای معنای شفاف و بیگانه نشده چیزها مورد توجه است؛ هدفی که بارت به ناممکن بودنش در زمان حاضر واقف است. اما ظاهراً نسبتی که بارت در چنین وضعیتی بین واقعیت و آدمیان، توصیف و تبیین، و موضوع و معرفت برقرار می‌کند نه تنها به احیای این معنای شفاف کمک نمی‌کند، بلکه می‌تواند به ابقا و بازتولید نظام شی‌واره اسطوره‌ای نیز منجر شود. در مقاله حاضر، دشواری‌هایی بررسی می‌شود که بارت مقاله "اسطوره در زمانه حاضر" را با آن به پایان می‌رساند.

چارچوب نظری

در مقاله حاضر، از آرای ژاک لاکان و اسلاوی ژیژک استفاده شده است. یکی از ویژگی‌های مهم روان‌کاوی لاکانی محوریت چرخش زبانی در آن است. لاکان نیز مانند ساختارگرایانی نظیر لوی اشتروس، نظم اجتماعی را یک نظم زبانی می‌داند و معتقد است که باید نظم نمادین را بر اساس مناسبات میان دال‌ها مورد بررسی قرار داد (Muller and Richardson 1982). در نتیجه، آنچه هویت یک حوزه ایدئولوژیک یا یک نظم نمادین را تثبیت می‌کند، عملکرد دال اعظم^۱ است. در یک نظم نمادین، هیچ یک از دال‌ها معنای مشخص و از پیش تعیین شده‌ای ندارند. دال‌ها بدون اینکه ضرورتاً حامل معنایی از پیش تعیین شده باشند، در وضعیتی سیال قرار دارند که می‌توانند هر معنا یا هویتی داشته باشند. آنچه این دال‌ها را از سیال بودن بیرون می‌آورد و به آنها معنای مشخصی می‌دهد، عملکرد و مداخله دال اعظم است. دال اعظم معنای سایر دال‌ها و نیز نسبت دال‌ها را با یکدیگر تعیین می‌کند.

اما آنچه این روند را ابهام‌آمیز می‌کند، ماهیت متناقض دال اعظم است. اینکه دال اعظم برساننده کلیت عرصه نمادین و ضامن هویت و ثبات آن است، می‌تواند این سوء تفاهم را ایجاد کند که دال اعظم، غنی‌ترین واژه و دالی است که همه معانی موجود را در عرصه نمادین، در خود متراکم کرده است. اما اینکه نقطه مذکور، نقطه‌ای است که همه اشیا و امور از طریق رجوع به آن معنا می‌یابند، دال اعظم نه تنها هیچ معنایی ندارد، بلکه صرفاً یک دال محض است. برای مثال، ایرانی بودن ممکن است برای کسانی یک دال اعظم محسوب شود و همه اعمال و رفتار و افکار آنها با رجوع به این دال، معنا و وحدت یابد. اما پرسش اینجاست که ایرانی بودن به چه معناست؟ و ایرانی بودن را با چه ویژگی‌هایی باید سنجید؟ ابهامی که در دال اعظم وجود دارد، در این است که این پرسش هیچ پاسخی ندارد. هیچ سنجه یا ویژگی مشخصی وجود ندارد که بتوان بر اساس آن، ایرانی بودن یا هویت ایرانی را تعیین کرد. می‌توان درباره معنای ایرانی بودن به مناقشه پرداخت. اما در نهایت، معنایی وجود ندارد که به طور بین‌الذهانی بخواهد بر ایرانی بودن دلالت کند. زمانی که نظم نمادین به نام دال ایرانی بودن، روکش شود، همه دال‌ها نیز به طور واپس‌نگرانه^۲ با محوریت این دال تفسیر و معنا می‌شود؛ اما ایرانی بودن را نمی‌توان به هیچ

1. Master Signifier
2. Retroactive

یک از دال‌هایی تقلیل داد که معنای خود را از دال ایرانی بودن گرفته است؛ دال اعظم همواره یک دال بدون مدلول است. همین وضعیت است که کنش نام‌گذاری را تروماتیک یا آسیب‌زا می‌کند. عرصه نمادین و شیوه‌ای که امور بر اساس آن عمل می‌کنند، همه با ارجاع به دال اعظم معنا می‌یابد، اما دال اعظم بیانگر هیچ ویژگی ایجابی در ابژه نیست. از این رو، کنش نامیدن در هر ابژه‌ای، یک مازاد غیرنمادین ایجاد می‌کند. به اعتقاد لکان "در هر شکلی از وجود، چیزی چنان غریب و دور از ذهن در کار است که آدمی در عمل پیوسته از خود در مورد غیر واقعی بودن آن می‌پرسد» (Lacan 1988, 229). این امر غیرواقعی، همان مازادی است که در هر شی، بیش از خود شی است و در نتیجه ورود شی به عرصه نمادین به وجود می‌آید. مازادی که به این شکل در هر ابژه به دلیل نام‌گذاری به وجود آمده است، همبسته ثابت دال بدون مدلول است. در واقع، مدلول هر دال، نه ابژه‌ای که بیانگر آن است، بلکه همان مازاد نامتعیین و غیر قابل نمادین شدنی است که لکان ابژه *a* می‌نامد. بدین ترتیب، همان عاملی که فرایند نمادین شدن و بازنمایی جهان را در زبان میسر می‌کند، با مازادی که از طریق همین نام‌گذاری تولید می‌کند، مانع می‌شود که فرایند نمادین‌سازی با موفقیت انجام شود. گرچه زبان جهان را می‌سازد، اما کنش تروماتیک مداخله زبان در جهان نمی‌تواند در ساحت نمادین ادغام شود. از این رو، ابژه *a* بیانگر شکافی در عرصه نمادین است که در آن خود فرایند بازنمایی، بازنمایی می‌شود. ابژه *a* بازنمایی کننده لحظه‌ای است که عمل فرمال زبان یعنی نمادین کردن (نفس نمادین کردن بدون آنکه محتوایی داشته باشد) در خود زبان به عنوان یکی از محتواهای عرصه نمادین ادغام می‌شود. در نتیجه همین تناقض است که آنچه برای سوژه واقعیت را برمی‌سازد، آن را از هم می‌پاشد.

استیضاح^۱ و اختگی نمادین

کارکرد مهم دال اعظم در نظم نمادین، استیضاح‌گر بودن آن است. استیضاح فرایندی است که افراد در آن به درکی از هویت خود دست می‌یابند. در واقع، استیضاح سازوکاری است که در نتیجه آن، سوژه‌ها به نحوی تولید می‌شود که وجود خود را بر اساس ایدئولوژی حاکم تصدیق کند و بپذیرد. آنچه در فرایند استیضاح اهمیت دارد، این است که سوژه، مورد خطاب قرار

گرفتنش را تصدیق کند. در مورد دال اعظم نیز مهم این است که برای مثال، کسی خودش را به عنوان یک ایرانی بازشناسی کند. معنی وضعیت مذکور، این است که از سوی دال ایرانی بودن مورد استیضاح قرار گرفته و این استیضاح با موفقیت انجام شده است. در چنین وضعیتی است که یک فرد به عنوان یک سوژه (مثلاً یک ایرانی) بر ساخته می شود.

این رویه دو پیامد عمده دارد. اولاً، تقدم و خودبنیادی سوژه نفی می شود، زیرا سوژه نه بنیان شناخت و ادراک، بلکه محصول یک فراخوان یا خطاب محسوب می شود. دوم اینکه، رویه مذکور به دو شکل از سوژه مرکززدایی می کند. اولاً، سوژه باید هویت خود را در یک عامل بیرونی یعنی دیگری نمادین بیابد و دوم اینکه این دیگری هویت بخش، چیزی جز یک دال بدون مدلول یا یک دال تهی نیست. بنابراین، تصدیق استیضاح و سوژه شدن به معنای یکی شدن با دال تهی است که به معنای نفی ویژگی های ایجابی و انضمامی سوژه است. در نتیجه همین نفی است که به تعبیر لاکان دال چیزی است که سوژه را برای دال های دیگر بازنمایی می کند. سوژه با یکی شدن با دال بدون مدلول، جایگاه مشخصی در نظم نمادین می یابد، اما دقیقاً به دلیل همین بدون مدلول بودن دال است که هر نوع فرایند هویت یابی با مازاد غیر قابل ادغامی مواجه می شود که سوژه نمی تواند آن را در ساختار هویتی خود بگنجانند. سوژه در عرصه نمادین از طریق نامی که می یابد، جایگاه مشخصی را - مثلاً یک معلم - اشغال می کند. این نام باعث می شود که بتواند خود را بازشناسی کند و دیگران نیز او را از این طریق بشناسند. اما معلم بودن به چه معناست و دیگری با این نام گذاری اش از سوژه چه می خواهد؟ دیگری جایگاه سوژه را اعلام می کند، اما چرا این جایگاه باید به این سوژه داده شده باشد؟ کنش اعلام معلم بودن، کنشی صرفاً اجرایی^۱ و بدون محتوای مشخص است. در واقع، دیگری صرفاً اعلام می کند که کسی از این پس می تواند در این جایگاه قرار بگیرد؛ همان طور که نتایج آزمون استخدامی وزارت آموزش و پرورش بر روی سایت قرار می گیرد و اسامی که در سایت مشاهده می شود، از این پس معلم نامیده می شود. اما آیا رویه ثابتی برای معلم بودن وجود دارد و آیا شیوه خاصی وجود دارد که اگر رعایت نشود، فرد از معلم بودن ساقط می شود؟ آنچه یک معلم را معلم می کند، نامیده شدنش به عنوان یک معلم است و این نامیده شدن به ویژگی های ایجابی فرد مرتبط نیست. معلم بودن مازاد بر هستی عینی و ایجابی سوژه ای است که این نام را حمل

می‌کند. همین وجه این همان‌گویانه زبان، بر سازنده عرصه نمادین است: معلم کسی است که به او معلم می‌گویند. از این رو، کنش نام‌گذاری می‌تواند کنشی تروماتیک باشد. تعیین هویت با دالی که مدلولش پیوسته به تعویق می‌افتد، سوژه را در فرایند هویت‌یابی‌اش با کاستی روبرو می‌کند. این فقدان که ناشی از بی‌بنیان بودن کنش نامیدن و نیز بی‌محتوا بودن آن است، سوژه را با پرسش از میل دیگری مواجه می‌کند: چرا من آنی هستم که هستم؟ دیگری با قرار دادن من در جایی که هستم از من چه می‌خواهد؟ این پرسش در لحظه‌ای به وجود می‌آید که سوژه با مازاد جایگاهی روبرو شود که در عرصه نمادین دارد. البته این مازاد همیشه خود را نشان نمی‌دهد. گرچه هیچ‌گاه نمی‌توان به معنای عمل دیگری پی برد، اما سوژه معنا را به عهده دیگری می‌گذارد: گرچه نمی‌دانم ایرانی بودن یعنی چه؛ اما ایرانی بودن قطعاً معنای مشخصی دارد که اگر بخواهم می‌توانم با جستجو پیدایش کنم. در واقع این عرصه نمادین یا دیگری است که به جای سوژه می‌داند. مادامی که سوژه این دانش را برای دیگری قایل باشد، می‌تواند از پرسش هیستریک "چه می‌خواهی؟" طفره رود. دیگری می‌داند و آنچه را دارد که من ندارم. اعتماد سوژه به دیگری همان فانتزی سوژه است. فقدان بر سازنده میل می‌تواند از طریق فانتزی پوشیده بماند. سوژه با ورود به عرصه نمادین نفی می‌شود. یعنی بین هستی انضمامی و عینی که دارد و جایگاه نمادینش شکافی برناگذشتنی به وجود می‌آید؛ و اساساً سوژه شدن نیز به معنای تجربه شکاف بین واژگان و اشیا یا از بین رفتن تطابق بین هستی و معناست و در نتیجه مداخله همین عنصر تروماتیک یعنی زبان است که لاکان سوژه شدن یا ورود به ساحت زبان را مستلزم تجربه اختگی نمادین می‌داند (Butler 2005).

با وجود این، سوژه این اختگی را به واسطه فانتزی ترمیم می‌کند. فانتزی می‌تواند در مقام یک ساز و کار دفاعی، هیستری سوژه و پرسش از میل دیگری را مسکوت بگذارد و برای آن یک محتوای ایجابی بیابد. در واقع، فانتزی نوید تحقق یگانگی سوژه و ابژه است که لکان آن را ژویسانس^۱ یا کیف می‌نامد. پارادوکس فانتزی این است که فانتزی محصول همان عامل اخته‌کننده‌ای است که تحقق فانتزی را برای همیشه ناممکن کرده است. سوژه برای اینکه با فقدان روبرو نشود که هسته ضروری هستی‌اش را شکل داده است، فانتزی‌ای برمی‌سازد تا مطمئن باشد گرچه از ژویسانس محروم است، اما می‌تواند آن را به دست آورد و حتی اگر هم

نتواند آن را به دست آورد، بدون شک دیگری آن را دارد. به تعبیر ژیشک، در مقاله امر والای هیستریک، پایان روان‌کاوی لحظه‌ای است که سوژه بتواند فانتزیش را درنوردد و این واقعیت را بپذیرد که دیگری وجود ندارد؛ لحظه‌ای که سوژه بتواند عاملیت را از دیگری به خود منتقل کند.

روش پژوهش

روش پژوهش حاضر، خوانش سمپتوماتیک^۱ است. این روش که مبتنی بر مبانی نظری است که در بخش قبل بیان شد، تفاوت مهمی با روش‌های کیفی و کمی دارد. ویژگی مشترک روش‌های پژوهش کمی و کیفی این است که آنها واقعیت را آن گونه که هست، به عنوان اصل موضوعه پژوهش خود می‌پذیرند. اما در خوانش سمپتوماتیک دقیقاً این مسئله بررسی می‌شود که این اصل موضوعه، خود چگونه بر ساخته می‌شود. در روش‌های پژوهش کمی و کیفی، واقعیت از پیش داده شده مورد بررسی قرار می‌گیرد و پژوهشگر با انتخاب یکی از ابعاد واقعیت، سعی می‌کند ویژگی‌ها و نسبت آن را با سایر ابعاد واقعیت بررسی کند. اما خوانش سمپتوماتیک خود این واقعیت از پیش داده شده را به چالش می‌کشد و این پرسش را مطرح می‌کند که خود این واقعیت، در نتیجه چه سازوکاری به وجود آمده است.

در خوانش سمپتوماتیک، نسبتی که اجزا با واقعیت به عنوان کل برقرار می‌کنند، متفاوت است؛ به این معنا که کلیت نسبت به اجزایش، حالت خنثی و بی تفاوت ندارد و واقعیت به عنوان کل، همواره از طریق یکی از اجزایش تعیین می‌شود. برای مثال، کلیت واحدی به اسم علم وجود دارد. اما علم در معنای کلی آن چیست؟ اینجاست که هر یک از مکاتب (اجزا) علم (کل) را بر اساس اصول و قواعد خاص خودش تعریف می‌کند. باید تعریفی از علم به صورت کلی وجود داشته باشد. اما مسأله این است که در این تعریف، هر یک از اجزا به شکل خاص خود ارائه می‌دهند. این تعریف خاص و جزئی، در هر یک از مکاتب علمی، به تعریف کلی علم تبدیل می‌شود. انگار قبل از اینکه این مکتب یا نحله فکری خاص ظهور کند، این تعریف کلی وجود داشته و پس از اینکه این مکتب یا نحله فکری خاص ظهور کرده، ذیل این تعریف کلی قرار گرفته است. اما واقعیت این است که هر یک از مکاتب مذکور، با اینکه فقط یکی از انواع و

مصادیق علم به عنوان یک کل است، اما در آنها علم به شکل کلی آن تعریف می‌شود که پیامد محتوم چنین فرایندی این است که وقتی در یک مکتب خاص، علم به معنای کلی آن تعریف می‌شود، این تعریف به گونه‌ای است که صرفاً همین مکتب خاص به معنای دقیق کلمه، علم اصیل و حقیقی محسوب می‌شود و سایر مکاتب تا حدی از راه درست و صحیح منحرف شده است. این مثال، نحوه برساخته شدن واقعیت را نشان می‌دهد؛ به این معنا که واقعیت زمانی واقعیت می‌شود که یکی از اجزا نسبت به سایر اجزا برتری و تفوق یابد و بتواند کل واقعیت را به نفع خود نمایندگی کند (مایرز ۱۳۸۵).

پیامد مهم این نوع تفسیر این است که واقعیت زمانی که به عنوان واقعیت موضوعیت می‌یابد، تعادل و انسجامش را از دست می‌دهد. واقعیت امر منسجم و یکپارچه‌ای نیست، زیرا همواره یکی از اجزای واقعیت نسبت به کل حالت مازاد می‌یابد. یعنی ما با جزئی سروکار داریم که در عین حال که بخشی از واقعیت و محاط در آن است، با کل نیز برابری می‌کند. در نتیجه، اجزا با کل، رابطه و نسبت مساوی و برابر ندارند و جزئی وجود دارد که به دلیل برقراری رابطه نامتقارن با کل، موجب شکلگیری واقعیت می‌شود. این شکل از برساخته شدن کلیت به این معناست که یک جزء، کل فرایند را تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهد. کلیت، بخشی از محتوای جزئی خود است یا می‌توان گفت به درون آن کشیده می‌شود. بنابراین، محتوای جزئی کلیت، چیزی بیش از زیرمجموعه‌ای از کلیت است. این محتوای جزئی، کلیت را تابع خود می‌کند. در نتیجه، واقعیت چیزی نیست، مگر همین تغییر دایمی محتواهای جزئی که کلیت را تابع خود می‌کنند (ژیزک ۱۳۸۸b، ۴۲). از این رو، خوانش سمپتوماتیک مانند روش‌های کمی و کیفی در سطح تحلیل و بررسی واقعیت‌های تجربی باقی نمی‌ماند و خود آن پیکربندی را که واقعیت نامیده می‌شود، هدف قرار می‌دهد. اگر خوانش سمپتوماتیک را مبنا قرار دهیم، رابطه و نسبت کل و جزء به نحو ریشه‌ای تغییر می‌کند. در روش‌های متعارف پژوهش، پژوهشگر با بررسی نمونه‌ها تلاش می‌کند به ویژگی‌ها و مختصات کل دست یابد. اما در این روش، جزء می‌تواند در درون خودش کل را به نمایش بگذارد. اگر جزء از طریق جایگاه مازادی که به دست می‌آورد، کل را نمایندگی می‌کند، می‌توان از طریق بررسی جزء، مختصات و ویژگی‌های کل را به دست آورد. در نتیجه، خوانش سمپتوماتیک به فرایند نمونه‌گیری نیاز ندارد؛ زیرا دیگر فرض پژوهشگر این نیست که کلیتی از پیش داده شده وجود دارد و با نمونه‌گیری و بررسی اجزا و

بخش‌های مختلف این کل می‌توان به یک نتیجه‌گیری کلی رسید. هر جزء می‌تواند از طریق هژمونیک شدنش با کل برابری کند. بنابراین در این روش با اتصال^۱ امر تکین و امر کلی مواجه هستیم؛ یعنی بدون اینکه به جستجوی تعمیم‌های تجربی احتیاط‌آمیز نیاز باشد، می‌توانیم از کلیت به معنای مطلق کلمه صحبت کنیم (همان ۴۶). پژوهشگر در این روش به شیوه‌ای استقرایی به کلیت نزدیک نمی‌شود و درباره کلیت به طور نسبی قضاوت نمی‌کند.

اگر بر اساس این رویکرد، واقعیت یا متن مورد بررسی را در نظر بگیریم، متن نیز انسجام ظاهری‌اش را در نتیجه رابطه نامتعادل و نامتوازن اجزا با یکدیگر و با کل به دست می‌آورد و به هیچ وجه نسبت به آنچه بیان می‌کند بی تفاوت و خنثی نیست. اگر یک متن انسجام و یکپارچگی‌اش را مدیون عدم تعادل و برابری بین اجزاست، در نتیجه هر محتوایی نیز نمی‌تواند در یک متن خاص بیان شود. یک متن صرفاً به مسایلی امکان بیان شدن می‌دهد که قادر به حل کردنشان باشد. از این رو، برای اینکه متن بتواند محدوده و چارچوب خود را حفظ کند، مسایلی که خارج از این محدوده مطرح می‌شود را سرکوب می‌کند یا نادیده می‌گیرد. بنابراین، چارچوب و محدودیت‌های یک متن از حیث آنچه بیان می‌کند و هم از حیث آن چه بیان نمی‌کند، تعیین می‌شود.

عامل وحدت‌بخش متن، آن را به پاسخ گفتن به پرسش‌هایی سوق می‌دهد که خود متن امکان طرحش را داشته است، اما علاوه بر پاسخ‌های مورد انتظار، موجد تولید پاسخ‌های معیوب به همان پرسشی می‌شود که می‌کوشد حذفش کند. از این رو، ساختار یک متن هم از آنچه غایب است (آنچه مسکوت گذاشته شده) و هم به همان میزان از آنچه حاضر است (امر بیان شده)، ناشی می‌شود. هدف نقد به این شیوه، واسازی متن (یا خوانش سمپتوماتیک متن) به منظور آشکارکردن پروبلماتیک^۲ آن است:

«خوانش سمپتوماتیک هر متنی، مستلزم یک قرائت دووجهی است: نخست خواندن متن آشکار و سپس قرائت آنچه مسکوت و غایب است از طریق تناقضات متن آشکار (یا به بیان دیگر از طریق سمپتوم‌های مسأله‌ای که می‌کوشد تا به هر نحو ممکن مطرح شود) تا از این طریق، متن نهفته تولید و قرائت شود» (استوری ۱۳۸۳، ۳).

۱. Short Circuit

۲. Problematic

خوانش سمپتوماتیک، متن را واجد معنای واحد نمی‌داند و هدفش استخراج معنای ثابت و پنهان متن نیست. معنا در متن پنهان نیست، بلکه خود متن برساخته تکثری از معانی متعدد و حتی متناقض است. متن محصول فعالیت و خلاقیت نویسنده‌اش نیست. خوانش سمپتوماتیک متن را به واقعیتی مرکززدایی شده و ناقص تبدیل می‌کند. نقضی که نمی‌تواند با هیچ تمهید یا تکنیکی جبران شود. مرکززدایی متن به این معناست که نمی‌توان متن را به اصل یا بنیانی اولیه مانند قصد نویسنده تقلیل داد (فرتر ۱۳۸۶، ۸۵). متن محصول تقابل گفتمان‌هایی است که در نگاه اول، هیچ نسبت مشخصی با هم ندارند. زیرا خوانش گفتمان‌هایی که در متن بیان شده‌اند، بر اساس گفتمان‌هایی میسر خواهد بود که به سکوت کشیده شده‌اند: «این تعارض نشانه نقصان متن نیست، بلکه مبین مستتر شدن یک دیگربودگی در اثر است. دیگربودگی‌ای که متن به واسطه آن می‌تواند با آنچه نیست و نیز با آنچه در حاشیه آن رخ می‌دهد، پیوند یابد. تبیین اثر ادبی یعنی نشان دادن اینکه بر خلاف آنچه از ظواهر برمی‌آید، متن واجد استقلال نیست، بلکه در جوهر مادی خود، نشانه‌ای از غیبتی معین دارد که همچنین اصل هویت آن است» (استوری ۱۳۸۴، ۴).

خوانش سمپتوماتیک در پی ردگیری این سکوت‌ها در متن است؛ زیرا هسته برسازنده اثر در همین امر به سکوت کشیده شده است. خوانش سمپتوماتیک در پی نشان دادن تناقض‌هایی است که در متن، بین امر بیان شده و امر نشان داده شده وجود دارد:

«در هر متنی یک شکاف یا فاصله‌گذاری درونی بین آنچه متن می‌خواهد بگوید و آنچه متن عملاً می‌گوید، وجود دارد. برای تبیین متن، منتقد باید از این شکاف فراتر رود تا دریابد متن چه باید بگوید تا بتواند آنچه را می‌خواهد بگوید، بیان کند. ضمیر ناخودآگاه متن در همین شکاف شکل می‌گیرد. همچنین در ضمیر ناخودآگاه متن است که رابطه آن متن با اوضاع ایدئولوژیک و تاریخی موجودیتش آشکار می‌شود. گفتمان‌های ضد و نقیض، درون این شکاف یا مرکز غایب را تهی کرده‌اند و هم در این شکاف است که متن به تاریخ مرتبط می‌شود» (همان ۵).

بر اساس این روش، در مقاله حاضر، مقاله "اسطوره در زمانه حاضر" که یکی از مهمترین مقاله‌های بارت در دوره اول فکری‌اش محسوب می‌شود و مقاله "برج ایفل" به عنوان یکی از مواردی که بارت به تفسیر یکی از مهمترین مظاهر جامعه فرانسه پرداخته است، مورد نقد و بررسی قرار خواهند گرفت.

یافته‌های پژوهش

رولان بارت در پایان مقاله "اسطوره در زمانه حاضر" اذعان می‌کند که نمی‌تواند ترکیبی میان ایدئولوژی و شعر را تصور کند: «به نظر می‌رسد که این امر دشواری‌ای است که در زمانه ما مدخلیت دارد و هنوز فقط یک انتخاب ممکن در برابر آن وجود دارد و این انتخاب، فقط پذیرای دو روش است که هر دو به نحو یکسان افراطی هستند: یا ارائه واقعیتی که تماماً در برابر تاریخ نفوذناپذیر است و ایدئولوژی‌زده کردن آن؛ یا بر عکس ارائه واقعیتی که در غایت رخنه‌ناپذیر و تقلیل‌ناپذیر است و - در این مورد- شعری ساختن آن. در یک کلام، هنوز نمی‌توانم ترکیبی میان ایدئولوژی و شعر را متصور شوم» (بارت ۱۳۸۰، ۱۳۲).

اما آیا واقعیت رخنه‌ناپذیر و تقلیل‌ناپذیری که با فراروی از نظام نشانه‌شناسانه و احیای معنای خود اشیا به عنوان کیفیت طبیعی چیزها مجال بیان خود را یافته است، مصداق دقیق واقعیت ایدئولوژیک نیست؟ و آیا شعری ساختن با تکیه بر بداهت و خودآشکارگی واقعیت (بگذارید واقعیت خود سخن بگوید؛ اگر نیک بنگرید می‌توانید به درستی دریابید که واقعیت چگونه است) دو حد افراطی اسطوره‌شناسی را در دام این همانی برابر نهادها نمی‌اندازد؟ به اعتقاد بارت، اینکه ما برای مدت زمانی محکوم شده‌ایم با شیوه‌ای افراطی درباره واقعیت سخن بگوییم، احتمالاً به این دلیل است که ایدئولوژیسم و ضد آن، گونه‌هایی از رفتار هستند که هنوز جادویی‌اند و شکاف در جهان اجتماعی آنها را وحشت‌زده، نابینا و مجذوب کرده است. واژگان سنجیده‌ای که بارت برای توصیف واکنش این دو حد افراطی به شکاف در جهان اجتماعی به کار می‌برد - وحشت‌زدگی، نابینایی، مجذوب شدن - نشان می‌دهد که ریشه این بن‌بست را باید در جایی جست که بارت عامدانه از رجوع به آن اجتناب می‌کند: «اسطوره چیزی را پنهان نمی‌کند و چون صرفاً از طریق تحریف یا مخدوش کردن عمل می‌کند، برای تبیین آن نیازی به ناخودآگاه نیست» (همان ۹۷). اما آنچه در اسطوره‌شناسی بارت رازآلود باقی می‌ماند، رازآلودگی ایدئولوژیسم و شعر است.

مازاد نظام دلالت

۱. به اعتقاد بارت، در نشانه‌شناسی، چنین نیست که دال و مدلول مضمینی باشند که برای افاده معنا به ترتیب از پی یکدیگر بیایند و یکی مبین دیگری باشد، بلکه هر دو از طریق مضمون

سومی که نشانه نام دارد، به یکدیگر دوخته می‌شوند. «نشانه‌ای که پیونددهنده تام دو مضمون اولیه است» (همان: ۸۹). اما کارکرد دوگانه نشانه، هم دال و مدلول را متحد می‌کند و هم پیوند تام این دو را به شکست می‌کشاند. اگر دال فقط در شکل خنثی و تهی‌اش حضور دارد، مدلول، دال کلی و ناب را از طریق گنجانده شدن در یک شبکه معنایی، انضمامی می‌کند. بر اساس مثال خود بارت-مانه صرفاً با گل‌های سرخ، و شور و عشق، بلکه با گل‌های شورمند و عشق‌مند شده روبرو هستیم- مدلول هم معنای انضمامی دال محسوب می‌شود و هم معادل شبکه معنایی‌ای است که هستی انضمامی دال را میانجی‌گری می‌کند. از این رو، نشانه مضمونی نیست که به عنوان عنصر سوم، دوتایی دال و مدلول را تکمیل کند؛ بلکه خود مدلول است که شرایط تحقق خودش را میانجی‌گری می‌کند. حلقه معنا از طریق دوتایی دال و مدلول کامل می‌شود؛ اما شرط امکان معنا یعنی نشانه، (به این دلیل که نشانه همان مدلول است) تمامیت این حلقه را از درون به چالش می‌کشد. پیوند تام دال و مدلول همواره از سوی جزئی (مدلولی) ناتمام می‌ماند که علاوه بر اسناد معنا به دال، نظام نشانه‌شناسانه را در کلیتش بازنمایی می‌کند؛ زیرا مضمون سوم (نشانه) چیزی جز مضمون دوم (مدلول) نیست. مازاد مدلول نسبت به دال، فرایند دلالت‌گری را با ارجاع به نقطه‌ای که نظم نمادین را در کلت فرمالش باز می‌نمایاند، ممکن/ ناممکن می‌کند. از این رو، این همانی دال و مدلول به واسطه وجود نقطه‌ای خارج از خودش (نشانه) میسر می‌شود؛ نقطه‌ای که دیگری از آنجا میل‌ورزی می‌کند:

«نظم نمادین به طور مشخص، آن نظم فرمالی است که رابطه دوتایی واقعیت تجربی بیرونی و تجربه سوژکتیو درونی را تکمیل/ مغشوش می‌کند. از این رو، نقد زون رتل^۱ به آلتوسر کاملاً موجه است. آلتوسر انتزاع را فرایندی در نظر می‌گیرد که کاملاً در قلمرو دانش رخ می‌دهد و به همین دلیل، امتناع می‌ورزد که مقوله "انتزاع واقعی"^۲ را گویای یک آشفتگی شناخت‌شناسانه^۳ محسوب کند. در چارچوب تمایز معرفت‌شناسانه بنیادینی که آلتوسر بین ابژه واقعی^۴ و ابژه دانش^۵ قائل می‌شود، اندیشیدن به انتزاع واقعی ناممکن است. زیرا [انتزاع واقعی] پای عنصر

1. Sohn Rethel
2. Real Abstraction
3. Epistemological Confusion
4. Real Object
5. Object of Knowledge

سومی را به میان می‌کشد که زمینه چنین تفکیکی را ویران می‌کند: فرم تفکر که نسبت به تفکر، پیشینی و بیرونی است - به طور خلاصه: نظم نمادین» (Zizek 1994, 304).

به همین معناست که ژیک انتزاع واقعی را ناخودآگاه سوژه استعلایی و پشتوانه دانش عینی، کلی^۱ و علمی می‌داند (Zizek 2008, 11). در واقع، در اینجا به اعتقاد ژیک با یکی از تعاریف ممکن از ناخودآگاه مواجه هستیم؛ یعنی همان فرم تفکر که جایگاه هستی‌شناسانه‌اش، جایگاه هستی‌شناسانه خود تفکر نیست (همان ۱۳).

اگر فرم تفکر به عنوان دیگربودگی تقلیل‌ناپذیری که این همانی تفکر و موضوعش را ناممکن می‌کند، شرط امکان تفکر است، اسطوره‌شناسی تلاشی برای عدم مواجه با این ناممکن بودن و جبران آن از طریق محتوای ایجابی دلالت است. به پایان رساندن موفقیت‌آمیز زنجیره دلالت، نظام نشانه‌شناسانه را به مکانی امن برای نهادینه شدن معنا و رام شدن واقعیت اجتماعی بدل می‌کند. مازاد دال نیز عدم تقارن دال و مدلول را تشدید می‌کند:

«آنچه در یک نشانه (نام) مناسب اهمیت حیاتی دارد، نه شباهت تام و تمام به ابژه نامیده شده، بلکه تنها این واقعیت است که نام "ویژگی بارز" ابژه یا شیء را در خود دارد. در اینجا با خشونت سروساز داریم که نظم یا سامان نمادین را برمی‌سازد: نام با فروکاستن ابژه نامیده شده به یک ویژگی منحصر به فرد آن را می‌کشد. این نه عدم کفایت نام، بلکه نیروی مثبت آن در فرو کاستن ابژه به جوهر آن است: ما وقتی وارد فضای نمادین محض می‌شویم که دیگر در درون عرصه مایمیسیس، عرصه بازتولید (نا) کامل شباهت نیستیم - در فضای نمادین خود شکاف [یا فاصله] بین نام و ابژه، ابژه را از درون دوپاره می‌کند و بین ابژه در واقعیت خشنش و ساحت جوهری ابژه فاصله می‌اندازد» (ژیک ۱۳۸۸b، ۱۰۰).

دال، ابژه را در ویژگی‌های ایجابی‌اش بازنمایی نمی‌کند، بلکه ابژه در یک کنش این همان‌گویانه به دال تهی دوخته می‌شود: یک درخت آن چیزی است که دیگری آن را درخت می‌نامد. اگر آن گونه که بارت می‌گوید، رابطه دال و مدلول نه از جنس برابری، بلکه از جنس هم‌ارزی است، عمل نام‌گذاری امکان‌قیاس‌پذیری ابژه‌ها را با کنار گذاشتن وجوه کیفی و غیرقابل‌قیاسشان ممکن می‌کند. دال با در پرائنتز گذاشتن وجه انضمامی ابژه‌هایی که هم‌ارز واقع شده‌اند، به مدلول - که خود دالی دیگر است، پیوند می‌خورد. پیوندی که گرچه معنای دال را

تثبیت می‌کند، اما فقدان آن را که جوهره عملکرد دال در فضای نمادین است، دست نخورده باقی می‌گذارد. زیرا هرگونه دلالت‌گری بر اساس اصل شباهت و همسانی به معنای تغییر عرصه از نمادین به خیالی است. از این رو، گرچه اسناد معنا به دال، زنجیره نظام نشانه‌شناسانه را به راه می‌اندازد، اما وجه اجرایی زبان به عنوان کارکرد بنیادین آن، دال‌ها را به واسطه نفی معنا یا محتوای ایجابی ابژه با یکدیگر مبادله‌پذیر می‌کند- معنا برای جذب مازاد دال و گنجاندن آن در نظام نشانه‌شناسانه همواره چیزی کم دارد.

گرچه بارت تلویحاً میل مداخله‌گر دیگری را به عنوان مازاد دلالت می‌پذیرد، اما اسطوره‌شناسی‌اش را بر اساس سرکوب و حذف این نگاه خیره سامان می‌بخشد. به اعتقاد بارت، ویژگی مشترک دو نظام نشانه‌شناسانه‌ای که هر یک در نسبت با دیگری به طور متناوب تنظیم می‌شود، انطباق کامل محتوا بر فرم است. در زبان- ابژه، معنا بر دال و در مابعد زبان، مفهوم بر شکل منطبق می‌شود. از این رو، تنش دیالکتیکی که به واسطه نگاه خیره دیگری، نظم نمادین و ابژه‌اش را از درون دو پاره می‌کند، با تفکیک دو قطب متضادی پنهان می‌ماند که می‌توانند در عین حفظ استقلال و خودبسندگی‌شان، یکدیگر را دفع یا جذب کنند، پنهان می‌ماند: «معنا همیشه آنجاست تا شکل را عرضه کند؛ شکل همیشه آنجاست تا از معنا پیشی گیرد و هیچ‌گاه تضادی، کشمکش یا شکافی میان شکل و معنا وجود ندارد. آنها هرگز در یک مکان قرار ندارند» (بارت ۱۳۸۰، ۹۹). به اعتقاد بارت، دال تهی می‌تواند از طریق یک مدلول قطعی، پر و تبدیل به نشانه شود. در حالی که وجه اجرایی زبان و هم‌ارزی دال و مدلول، انطباق محتوا را بر فرم ناممکن می‌کند. اینجاست که بی‌نیازی تبیین اسطوره‌شناسانه از ناخودآگاه، معنای سراسر خود را می‌یابد. زنجیره دلالت همواره از سوی مکانی بیرونی که اسطوره‌شناسی را در فرم نایش بازنمایی می‌کند، به بن بست کشیده می‌شود. مکانی که اسطوره‌شناسی را با نقطه کور واقعیت مواجه می‌کند. اما اکتفا به رابطه بی‌میانجی دال و مدلول، اسطوره‌شناسی را از رهگذر انکار میل دیگری، منسجم و یکپارچه نگه می‌دارد.

۲. به اعتقاد بارت دورویی^۱ دال باعث می‌شود که گفتار اسطوره‌ای به عنوان اعلام و نیز گزارش ظاهر شود. بارت در تحلیل‌های انضمامی‌اش به طور دقیق درباره شکافی بحث می‌کند که از این طریق در واقعیت پدید می‌آید. اما در تدقیق روش رمزگشایی از اسطوره، طوری

وانمود می‌کند که گویی چنین تناقض‌هایی به هیچ وجه برایش موضوعیت ندارد. مثلاً در رمز‌گشایی از شاله به اسکی می‌نویسد:

«... احساس می‌کنم که شخصاً دستوری لازم‌الاجرا دریافت می‌کنم که این چیز را شاله به اسکی بنامم؛ یا حتی بهتر آن را به عنوان جوهر به اسکی بودن ببینم. این امر به آن سبب است که این مفهوم با تمامی سرشت اختصاصی‌اش در برابر من ظاهر می‌شود. [این مفهوم] مرا پی می‌گیرد و جستجو می‌کند تا مرا وادارد که مجموعه نیت‌هایی را باز شناسم که آن را در آنجا به عنوان نشان تاریخی منفرد و خاص به عنوان راز و همدستی پنهان حرکت بخشیده‌اند و منظم ساخته‌اند. این فراخوان، فراخوانی واقعی است که برای هر چه بیشتر آمرانه شدن، تن به هر نوع جرح و تعدیلی داده است. تمامی چیزهایی که در سطح تکنولوژی توجیه‌کننده و مشخص‌کننده خانه به اسکی به شمار می‌روند حذف شده‌اند- انبار، پله‌های خارجی، کبوترخوان و غیره- و آنچه باقی مانده است نظمی ساده است که مورد مناقشه نیست و حمله چنان سراسر است که احساس می‌کنم این شاله اکنون برای من خلق شده است. درست مثل موضوعی جادویی که هم اینک در زندگی من سربرآورده است. بدون هر نوع پیشینه تاریخی که مسبب آن بوده باشد» (همان ۱۰۰).

آیا جرح و تعدیل در خانه به اسکی که با حذف سطوح تکنولوژیک، استیضاح را هر چه آمرانه‌تر می‌کند، همان خشونت نمادینی نیست که ابژه را به جوهرش تقلیل می‌دهد؟ آیا دریافت دستور برای اینکه این چیز را شاله به اسکی "بنامم" یا آن را به عنوان "جوهر به اسکی بودن" ببینم، بیانگر کارکرد این همان‌گویانه دال نیست؟ آنچه شاله به اسکی را پیش روی من قرار می‌دهد، آن را از شباهت خیالی با خودش جدا می‌کند. شاله به اسکی با نامیده شدن نمی‌تواند چیزی جز سرشت اختصاصی‌اش باشد. از این رو، فراروی از عرصه بازتولید ناکامل شباهت (عرصه خیالی) و تقلیل ابژه به نظمی ساده و غیرقابل مناقشه، هم شاله به اسکی را در نظم اسطوره‌ای ادغام می‌کند و هم آن را به چیزی بیش از خود بدل می‌کند. این مازاد باید از طریق بازشناسی مجموعه نیت‌هایی مهار شود که شاله را به عنوان راز و همدستی پنهان حرکت بخشیده‌اند. انگیزش‌مند کردن اسطوره با دادن محتوای ایجابی به میل دیگری [مجموعه نیت‌ها] اسطوره را به واقعیتی متعلق به من تبدیل می‌کند. اما کنش بی‌بنیاد و تروماتیک نامیدن با پاک کردن پیشینه تاریخی ابژه، آن را در هاله جادویی‌اش باقی می‌گذارد. فانتزی، انگیزش و مجموعه

نیت‌های اسطوره را جعل می‌کند، اما بازگشت امر سرکوب شده در مقام رازوارگی واقعیت، شکاف ساختار دلالت‌گر و سوژه دال را پابرجا نگه می‌دارد. از این رو، نتایج و پیامدهای دلالت، یعنی اعلام و گزارش هیچ‌گاه بر هم منطبق نمی‌شود.

با وجود این، همه این تنش‌ها باید برای اسطوره‌شناس مکتوم بمانند؛ زیرا اسطوره‌شناسی نیز همانند اسطوره، نیازمند تصلب و انجماد واقعیت برای رمزگشایی از آن است: «برای تأمل در این تناقض، ما باید عامدانه این چرخش شکل و معنا را قطع کنیم، باید بر هر کدام جداگانه متمرکز شویم و روش ایستای کشف و رمززدایی را بر اسطوره به کار بندیم. سخن کوتاه من در برابر پویایی آن باید راه عکس را در پیش گیرم. خلاصه کنم من باید از حالت خواننده به حالت اسطوره‌شناس گذر کنم» (همان ۹۹-۱۰۰). آیا این تناقض، نشانه فetišیزم پنهان بارت نیست؟ اگر انکار فetišیستی، فالوس را در آنجا که غایب است، حاضر می‌داند- خوب می‌دانم که فالوس آنجا نیست، اما در عین حال طوری رفتار می‌کنم که گویی فالوس آنجاست- بارت نیز به گونه‌ای رفتار می‌کند که گویی نظام نشانه‌شناسانه واقعیت رازآلود و جادویی را کاملاً در خود ادغام می‌کند. از این رو، اسطوره‌شناسی در نهایت به محافظه‌کاری می‌انجامد. بارت اسطوره‌شناس را موجود مطرودی می‌داند که به دلیل تخریب و انقطاعی که در زبان پدید می‌آورد، محکوم بر لبه ایستادن است. این وظیفه بی‌پایان، بدون آنکه امیدی به بازگشت یا نوید یوتوپیا داشته باشد، اسطوره‌شناس را از جمعیت بیگانه می‌کند. اما مادامی که نظام نشانه‌شناسانه به مثابه کلیتی فروبسته و درخود، یا به صورت مجموعه‌ای از عناصر مستقل و مجزا از هم تحلیل شود، اسطوره‌شناس نه تنها از پس وظیفه بر لبه ایستادن بر نمی‌آید، بلکه راهی جز نوسان بین دو حد افراطی رخوت حاصل از محافظه‌کاری (ایدئولوژی) یا اراده‌گرایی به ظاهر رادیکالی ندارد که بناست همه چیز را در نهایت دست‌نخورده باقی بگذارد (شعر). به گفته بارت، ایدئولوژی و شعر هم خود جادویی‌اند و هم از شکاف موجود در حیات اجتماعی، مجذوب، نابینا و وحشت زده هستند. آیا همین عبارت به درستی تقابل "قطب‌های متضاد" و "امر واقعی آنتاگونیسم" را نشان نمی‌دهد؟ محکومیت به سخن گفتن درباره واقعیت به شیوه‌ای افراطی، متضمن فرض قطب‌های متضادی است که در فضایی خنثی و معصوم- اسطوره‌ای- یکدیگر را در جدالی بی‌پایان بازتولید می‌کنند. انگار اسطوره‌شناسی نیز به اسطوره‌هایی که تولید می‌کند، نیاز دارد. در حالی که نقد ایدئولوژی نه با نوسان بین قطب‌های مکمل دوتایی، بلکه از جایگاه

تهی و بنیادینی میسر است که به واسطه غیابش، هر پدیده‌ای معنای خود را با ارجاع به آن تعیین می‌بخشد. به تعبیر ژیک: «برساخته شدن واقعیت اجتماعی، متضمن سرکوب اولیه یک آنتاگونیسم است، در نتیجه پشتوانه نهایی نقد ایدئولوژی - نقطه ارجاع فراایدئولوژیکی که ما را قادر می‌سازد تا محتوای بی‌واسطه تجربه‌مان را به عنوان امر ایدئولوژیک رد کنیم - نه "واقعیت"، بلکه امر واقعی "سرکوب شده" آنتاگونیسم است» (Zizek 1999, 77).

فانتزی با وجود نمادین کردن میل دیگری، باید فاصله سوژه را از امر تروماتیک نیز حفظ کند. پس عجیب نیست که ناتوانی از درنوردیدن فانتزی با "نابینا" نگه داشتن سوژه، میل دیگری را "جذاب" و "هراس‌آور" جلوه می‌دهد. از دو حد افراطی واقعیت، کاری جز تقدیس یا طفره‌روی برای سرکردن با شکاف اجتماعی بر نمی‌آید. نشانه‌شناسی برج ایفل، مثال مناسبی برای رمزگشایی از اسطوره اسطوره‌شناسی است.

برج ایفل

۳. اگر برج معنای سرراستی نداشته باشد، می‌تواند به راحتی مخاطبش را در نوسان عشق و نفرت گرفتار کند. همان طور که اولین بند مقاله بارت نیز با انکار برج آغاز و با پذیرش آن پایان می‌یابد: گی دوموپاسان برای ندیدن برج، غذایش را در رستوران برج می‌خورد؛ برجی که بر پایه استیضاح موفق که مقوم جوهر پارسی / فرانسوی بودن است، در تمام طول شب آنجا خواهد بود و بارت را از فراز پاریس به تک تک دوستانش پیوند می‌زند که آنها نیز در حال دیدن برج هستند. برج نشانه‌ای ذاتاً تهی است که به معنای همه چیز است. پس اگر قرار باشد آن را صرفاً مخزن تخیل و ایماژ بشری بدانیم، به مواجهه با تفاوت و مازاد ایفل نسبت به خودش نیاز نیست. از این رو، برای بارت نفی برج، وسوسه‌ای نادر است؛ زیرا به هیچ چیز در ما لطمه نمی‌زند. اما آنچه موپاسان را می‌آزارد، این است که اگر احتیاط‌های لازم را به عمل نیاوری و برج را ببینی، برج نیز به تو خیره می‌شود، آن هم نه به عنوان سوژه‌ای تجربی و عینی، بلکه از جایگاه «یگانه نقطه کور نظامی بصری که خود مرکز آن است و پاریس محیط آن» (بارت ۱۳۸۰، ۳۲). برج از این نقطه کور به بازدیدکنندگان می‌نگرد و از طریق این نگاه «پارسی را که در زیر پایش گسترده و گرد آمده است و هم اکنون به او می‌نگرد، به عنوان چیزی برمی‌سازد» (همان ۳۲). اما آیا نگاهی که برساننده پاریس به عنوان چیزی است، می‌تواند به «نگاهی که دیده می‌شود» (همان ۳۲) تقلیل یابد؟ آنچه به اعتقاد بارت، دیالکتیک پیچیده وحدت کارکردهایی

است که اسطوره برج از آن نیرو می‌گیرد، چیزی جز سازوکاری دفاعی برای نادیده گرفتن عدم تقارن چشم و نگاه خیره نیست. برج هم می‌بیند و هم دیده می‌شود. اما این دو کارکرد، هیچ‌گاه در یک نقطه با هم تلاقی نمی‌کنند. همین عدم تقارن است که به چیزی در مویسان لطمه می‌زند. اما فضای خنثی و معصومی که بنیان اسطوره‌شناسی بارت است، شکاف سوژه و میل دیگری را به هم می‌دوزد: «برج چیزی کامل است که درباره‌اش اصطلاحاً می‌توان گفت هر دو نوع جنسیت بینایی را داراست» (همان ۳۲-۳۳). به همین دلیل است که بارت ایفل را موضوعی باشکوه برای عاشقان دلالت می‌داند. اگر یادمان پاریس، به زمینه‌ای^۱ تقلیل‌پذیر است که هر دو نوع جنسیت را در خود ادغام می‌کند و هر کس می‌تواند تخیلات و ایماژهای مطلوبش را بر آن فراقکنی کند، اسطوره‌شناسی بیش از آنکه معطوف به دال تهی و ناب باشد، بر پرده فانتری متمرکز است. اگر بناست ایفل همواره "چیزی از خود بشر" باشد، چیزی از برج به عنوان تفاوت ناب باقی نمی‌ماند. اسطوره‌شناس فقط از طریق یکی شدن منحرفانه با یادمان پاریس از آن رمزگشایی می‌کند؛ ایفل چیزی غیر از آنچه من می‌خواهم نمی‌خواهد.

اسطوره‌شناس در این زمینه تفاوتی با سازندگان برج ندارد. آنچه از همان ابتدا شماتت می‌شد، بی‌فایده‌گی برج بود. دلیل تراشی‌های علم دوستانه نیز راه به جایی نمی‌برد. یادمانی که بناست تجسم ژویسانس شهر باشد، نمی‌تواند عبث و بی‌فایده نباشد: «دلیل تراشی‌های فایده‌گرایانه، هر اندازه که نزد اسطوره علم، والا و بلندمرتبه باشند، در قیاس با کارکرد تخیلی عظیمی که آدمیان را قادر می‌سازد تا انسان کامل باشند، چیزی نیستند» (همان: ۳۳). تنش همیشگی رویا و کارکرد، در معماری نیز با اولویت دادن به دومی، این کارکرد تخیلی عظیم را مهار می‌کند. اگر ژویسانس در عرصه نمادین ممنوع است، حتی آنهایی که به دستش آورده‌اند، باید به نداشتن و جستجوی آن تظاهر کنند. سازندگان ایفل نیز با دلیل تراشی‌های عقلائی و تظاهر به بی‌اعتنایی به کیفی که با ساختن برج از آن خود خواهند کرد، می‌توانند تا نهایت در جاده ژویسانس پیشروی کنند. اما تا آنجا که با ایشارگری منحرفانه، خود را وقف علم و کارکردهای فایده‌گرایانه‌اش نشان دهند؛ زیرا «فایده هیچ کاری نمی‌کند، مگر پنهان کردن معنا» (همان ۳۴) مهم نیست که این برج چه حجمی از تخیل و کیف را آزاد می‌کند. هدف ما

اندازه‌گیری‌های آیرودینامیکی، کالبدشناسی صعودکننده، مشاهدات هواشناسی و غیره است. ایفل چیزی از میل دیگری نمی‌داند؛ برای ما نیز اهمیتی ندارد، اگر هیچ‌گاه آن را نداشته باشیم.

۴. به اعتقاد بارت، اصالت برج در این است که بیشتر "شکل دهنده" به رؤیای عظیمی است که همگان خواهان مشارکت در آن هستند تا "موضوع حقیقی" آن. این تفکیک کارکردهای دوگانه برج از هم، و دادن معنایی پر و کامل به هر کدام، یکی شدن با یادمان پاریس را آسان و لذت‌بخش می‌کند. برج به پاریس می‌نگرد و اگر بازدید از برج، به معنای یکی شدن با این نگاه برساننده باشد، بدون شک می‌توان جوهر پاریس را درک کرد، فهمید و چشید. اسطوره جایی برای چون و چرا باقی نمی‌گذارد. رابطه انتقالی برج و دوستدارانش به واسطه نگاهی که امر انسانی را به امر طبیعی بدل می‌کند، هیچ ردپا و یادگاری را از فراخوان آمرانه ایفل برنمی‌تابد. از این رو، بینش سراسرنما به عنوان بنیان تخیلی برج، چیزی جز میل منحرفانه به تصاحب نگاه دیگری و نگرستن از جایگاه دیگری نیست. تصاحب این نگاه، تصاحب و روایت تاریخ پاریس است.

بارت رمزگشایی نگاه برج را به پاریس نه فقط کنشی ذهنی، بلکه نوعی آغازکردن می‌داند. آغاز کردنی که مساوی سفر ایفل ۱۲ ساله از ولایتش دیژون، برای کشف جادوی پاریس است. کشف این جادو «تمامی حرکت فرا رفتن به نظم برتر لذت‌ها، ارزش‌ها، هنرها و تجملات را موجب می‌شود. این جهان، جهان گرانبهایی است که شناخت آن آدمی را می‌سازد. بدین معنا که نشان ورود به زندگی حقیقی، احساس‌ها و مسئولیت‌هاست» (همان ۴۰). اگر ترتیبی که بارت در ذکر پیامدهای این کشف رعایت کرده است، معنادار باشد، فتح شهر در وهله اول تضمین‌کننده ژویسانس سوژه (فرا رفتن به نظم برتر لذت‌ها، ارزش‌ها، هنرها و تجملات) و پس از آن ورود به عرصه نمادین و سوژه شدن (شناختی که انسان را می‌سازد و به معنی ورود به زندگی حقیقی احساس‌ها و مسئولیت‌هاست) است؛ تصویری پاستورال که احتمالاً در مورد هر شهرستانی پاریس ندیده‌ای صدق می‌کند. پس اگر پاریس، موجودی را که رنج سفر بر خود هموار کرده، و برج، پاریسی را که در زیر پایش گسترده است، به چیزی تبدیل می‌کند، آنکه به دیدار ایفل می‌رود، جذابیت سحرآمیز مهتابی‌ها، کلاه فرنگی‌ها و جوهره پایتخت ممتاز را یکجا از آن خود می‌کند. بازدید از برج، تکرار انتخاب اجباری ورود به پاریس و یکی شدن با ژویسانس آن است. به همین دلیل، برای هر خارجی یا شهرستانی، بازدید از برج "بنا به تکلیف، در صدر

بازدیدها" قرار دارد. نگرستن از فراز برج با اتحاد چشم سوژه و نگاه خیره دیگری، سوژه را قادر به مشارکت در رؤیای پاریس می‌کند. «برج مدخل است و نشان دستیابی به معرفت است». شاید اگر این تکلیف در صدر بازدیدها انجام نشود، پاریس تا آخر ابژه‌ای بیگانه باقی بماند.

اما داستان به اینجا ختم نمی‌شود. آیا رمزگشایی از پاریس، همان آغاز کردنی نیست که به زعم فوکو همه مایل به طفره‌روی از آن هستیم؟ (فوکو ۱۳۸۴، ۱۲). بازدیدکننده می‌خواهد پیشاپیش خود را در آن سوی لذت‌ها و تجملات ببیند، اما برج نیز همچون گفتمان به آغازها تقدس می‌بخشد. به اعتقاد لکان، نمی‌توان مانند بسیاری از انسان‌شناسان، مناسک قربانی کردن را نشانه مبادله یا نوعی توافق میان عرصه مقدس و نامقدس محسوب کرد. قربانی‌کردن، نه نشانه مبادله نهادینه شده انسان با خدایان، بلکه شرط امکان آن است. قربانی نثار نمی‌شود تا چیزی در عوض به دست آید. قربانی نثار می‌شود تا عرصه نمادینی به عنوان فضای امکان مبادله برساخته شود: می‌دهم تا بتوانم بخواهم (بوتی ۱۳۸۴). از این رو، برج نیز قربانی می‌طلبد، اگر بناست جایی باشد که «اجازه می‌دهد هر کسی عضوی از قومی باشد» (بارت ۱۳۸۰، ۴۰). بالا رفتن از برج، به معنای اجرای مناسکی است که بازدیدکننده را با دال بدون مدلول یکی می‌کند. این خشونت نمادین با نفی بازدیدکننده او را برای سایر دال‌های رؤیای پاریس بازنمایی می‌کند. آیا هنوز نیز می‌توان گفت برج به چیزی در ما لطمه نمی‌زند؟

۵. به اعتقاد بارت، برج نماد یا شیء است که زندگی مجزا از وجه نمادینش دارد؛ و هیچ‌گاه تنش و تضادی، این دو وجه را به یکدیگر نمی‌پیوندد. از این رو، پس از اینکه شرح دلالت‌های اسطوره‌ای برج به مثابه نماد را به پایان می‌رساند، سروقت برج به مثابه شیء می‌رود. این تفکیک، روشی ماهرانه برای اجتناب از رویارویی با خلتی است که در نتیجه تداخل این دو کارکرد و منطبق نشدنشان بر یکدیگر پدید می‌آید. برج به عنوان نماد با استیضاح آمرانه‌اش، نویدبخش کامیابی و لذت است، اما برج به عنوان شیء پرده از جذابیت سحرآمیز نماد برمی‌دارد: برج هیچ چیز نیست. گرچه باید مناسک ورود به برج را به جا آورد، اما برج هیچ اندرونی برای بازدید مشتاقانش ندارد. برج به عنوان نماد، مدخلی برای ورود است، اما برج در مقام شیء، نگاه مبهوت بازدیدکنندگان را به وضعیت تعلیق در می‌آورد و تن به تشخیص و تعیین نمی‌دهد. ایفل درونی ندارد تا آن را از بیرون متمایز کند. اما تنها راه یکی شدن با ایفل، تصاحب مازادی است

که برج را به نگاه برساننده پاریس تبدیل کرده است. مازادی که تنها زمانی به دست می‌آید که برج از طریق تفکیک بیرون و درون به میل سلبی دیگری، محتوایی ایجابی بخشد: حالا درون برج هستم و پاریس گسترده در زیر پای برج، از آن من است. اما بی در و پیکر بودن برج، باعث می‌شود که میل دیگری به شکل ناب و آسیب‌زایش ظاهر شود. انگار ایفل همواره جایی دیگری است. هر کسر کردنی که آشوب اولیه را به کلیتی تحت هژمونی دال تبدیل می‌کند، به مازادی می‌انجامد که در پی پر کردن تفاوت دال نسبت به خودش است. به تعبیر ژیک، این کسر کردن به معنای خالی کردنی است که فضا را برای ظهور تمثال‌های فانتزی باز می‌کند... تنها کاری که باید بکنیم مشخص کردن یک محدوده و حصار کشیدن به دور آن است؛ بلافاصله سر و کله اشباح پیدا خواهد شد (ژیک ۱۳۸۸، ۴۴). از این رو، فانتزی محصول انطباق مازاد بر فقدان است که تعین واقعیت را از طریق مختل کردن توازن درون و بیرون محقق می‌کند و شاید به همین دلیل است که صنعت بسته‌بندی در فروش محصولات چنین اهمیتی یافته است. میل به خرید کالای پشت ویتترین یا کالایی که به زیبایی بسته‌بندی شده است، میل به تصاحب مازادی است که در کالا بیش از خود کالا است. خودبستگی کالا در عین مازاد بودن نسبت به خودش، ژویسانسی در کالا تولید می‌کند که با هر بار خرید کردن در پی تملک آن هستیم. همیشه یک مارک معتبر یا یک فروشگاه خاص می‌تواند جایگاه آن فضای تهی را ایفا کند تا مصرف‌کننده امیال و آرزوهای حسرت‌آلودش را بر آن برون‌فکنی کند. همین تهی بودن کالا بر مبنای محوریت ارزش مبادله است که به اعتقاد مارکس، به رازآلودگی کالا می‌انجامد. تا آنجا که تکرار عمل خرید کردن، ناشی از شکستی است که لکان آن را چنین صورت‌بندی می‌کند: تو را دوست دارم، اما در درون تو چیزی بیش از تو هست؛ همان ابژه پتی a که برای آن لت و پارت می‌کنم (همان ۳۲۵).

پس اگر درون، کسری نسبت به بیرون را از طریق فانتزی جبران می‌کند، بی در و پیکر بودن برج، نشانه بی‌اعتنایی مطلق‌اش به ژویسانس است. پاریس تعلق خاطری به جهان کیف و کام‌جویی ابرمن و قیج ندارد. میل دیگری به تعویق می‌افتد یا خلاء ویرانگرش را عیان می‌کند؛ گویی رؤیای عظیم پاریس از درون خرد و نابود می‌شود.

اما درنگ کردن در برج باید همچنان توجیهی داشته باشد. برای بارت بازدید از بنایی که جوهره آن، بیرونی است - عبارتی که می‌تواند ترجمان دیگری برای حکم "ناخودآگاه بیرون

است" باشد- جز از طریق سرکوب ناخودآگاه میسر نمی‌شود: «برای فهمیدن این امر که بازدیدکننده مدرن چگونه خود را با این یادمان متناقض تطبیق می‌دهد، صرفاً نیازمند مشاهده این هستیم که برج به او چه می‌دهد» (بارت ۱۳۸۰، ۴۱). اگر نثار قربانی برای بازدیدکننده ناخوشایند است، بذل و بخشش برج، رنج حاصل از این عدم تقارن را از یاد می‌برد. اولین پیشکش برج، نظم تکنیکی آن است. برج تماشایی است و باید در آن درنگ کرد، زیرا عمارتی با ظرافت بی‌پایان مهندسی است و اگر از دور بنایی یکپارچه و به هم پیوسته به نظر می‌رسد، از نزدیک تکثر حیرت‌آوری از قطعات و تکه‌های به هم پیوسته و بخش‌های متقاطع و قسمت‌های متنوعش را به رخ می‌کشد. همان‌طور که ساختن برج از طریق تقلیل معنا به فایده توجیه می‌شد، شی بی‌در و پیکر نیز با تقلیل یافتن به نمونه‌ای از هنر مهندسی به مکانی امن بدل می‌شود. رؤیای عظیم و کارکرد تخیلی که سازنده برج بود، جایش را به جزئیات، صفحات، تیرهای آهنی و پیچ‌هایی می‌دهد که حالا آنها سازنده برج هستند.

دومین پیشکش جهان کوچک آشنایی است: «مجموعه‌ای از کسب و کارهای کوچک... فروشندگان کارت پستال و یادگاری و زلم زیمبو و بادکنک و اسباب بازی و عینک» (همان ۴۲) و کلاً همه آن چیزهایی که برای رام کردن مکان سودمند است. یکی از ترفندهای رایج برای ترغیب مخاطبان به مصرف‌گرایی، شرکت در قرعه‌کشی است: از ما رب گوجه‌فرنگی بخرید و در قرعه‌کشی ماه آینده، یک دستگاه خودرو برنده شوید. قرعه‌کشی تضمینی برای مصرف‌کننده است تا آن "چیز" در نهایت به دست آید. آنچه هیچ کالایی واجد آن نیست و در نتیجه زنجیره مصرف‌گرایی را به راه می‌اندازد، از طریق جایزه قرعه‌کشی تعیین می‌شود. مازاد کالا محتوایی ایجابی می‌یابد تا خیال مصرف‌کننده از بابت میل دیگری راحت باشد. دست‌فروشان داخل برج نیز چنین کارکردی برای ایفل دارند. آیا ابژه همان خرده‌ریز یا یادگاری پیش‌پاافتاده‌ای نیست که از یکی از فروشندگان داخل برج می‌خریم؟ یادمان بی‌در و پیکر چیزی برای عرضه کردن ندارد. اما گفتن اینکه این را از داخل ایفل خریده‌ام، به اندازه کافی ارضاکنده است. شاید بی‌ارزش‌ترین چیزی که در اینجا خریده می‌شود، با ارزش‌ترین هدیه یا سوغات محسوب شود. برای بارت برج مکان خوشایندی است که می‌توان در آنجا رویا بافت، غذا خورد، مشاهده کرد، فهمید، پرسه زد، خرید کرد و خود را بریده از جهان و با این همه مالک جهان احساس کرد. اما آنچه

این تجربه انقطاع و پیوستگی را جذاب و لذت‌بخش می‌کند، مستثنی کردن موپاسان و همه آن‌هایی است که ایفل را مهارناشدنی می‌دانند.

نتیجه‌گیری

بارت تناقض‌ها و مازادهای فرایند دلالت را می‌پذیرد و در تدقیق روش اسطوره‌شناسی نیز آن را انکار می‌کند؛ و همین مانع می‌شود که بتواند بین ایدئولوژی و شعر، راه سومی را برگزیند. به اعتقاد بارت، فرم دلالت می‌تواند کاملاً در محتوای آن ادغام شود؛ در حالی که لاکان نشان می‌دهد که فرم دلالت به عنوان امر واقعی تفکر و زبان، نمی‌تواند در زنجیره نمادین بازنمایی شود. نقطه کوری که در نتیجه مداخله نگاه خیره‌دیگری در زبان و تفکر ایجاد می‌شود، هم فرایند بازنمایی تام را ناتمام می‌گذارد و هم فضایی تهی برای ازسرگیری تفکر فراهم می‌کند. این فضای تهی بدیلی است که بارت برای فراروی از دوگانه شعر و ایدئولوژی نیاز دارد. لاکان ناخودآگاه را نه مخزن امیال و افکار فراموش شده و از یاد رفته، بلکه دیگری نمادینی می‌داند که حکم علت-ابژه میل را دارد؛ علت-ابژه ای که باعث می‌شود هر ابژه‌ای همواره چیزی بیش از خودش داشته باشد. در واقع، وجه تروماتیک ناخودآگاه نیز در این است که سوژه را با مازادی مواجه می‌کند که در نظام معنایی موجود ادغام‌پذیر نیست. این مازاد تروماتیک با مقاومت در برابر ادغام در زنجیره نمادین، فضایی را برای بازتفسیر و بازتعریف واقعیت گشوده نگه می‌دارد. از آنجایی که این فضای خالی، به شعر یا ایدئولوژی تقلیل‌پذیر نیست، اسطوره‌شناسی می‌تواند با سخن گفتن از جایگاه ناخودآگاه، از عهده ایستادن بر لبه جامعه و تاریخ برآید. اما بارت با یکی کردن فرم و محتوای دلالت، ایدئولوژی و شعر را به ساختارهایی تام و تمام تبدیل می‌کند که فراروی از آنها به فروپاشی واقعیت و خالی ماندن دست اسطوره‌شناس از هر موضوع قابل تفسیر می‌انجامد. زیرا برای بارت چیزی ورای ساختارهای موجود تصورپذیر نیست؛ و شاید همین سرخوردگی از مواجهه با محدودیت‌های ساختارگرایی است که وی را در نهایت به پس‌ساختارگرایی و پست مدرنیسم سوق می‌دهد. اما با سخن گفتن از جایگاه ناخودآگاه، این هسته سخت و واقعی واقعیت (امر واقعی واقعیت) است که پشتوانه خوانش سمپتوماتیک و انتقادی واقعیت قرار می‌گیرد.

همان طور که بارت نیز بیان می‌کند، با واقعیت خنثی و بی‌تفاوت نمی‌توان روبرو شد و واقعیت همواره به میانجی نظام دلالت به عنوان واقعیت موضوعیت می‌یابد. تفاوت لاکان با بارت این است که لاکان نگاه خیره بر سازنده واقعیت را مازادی در نظر می‌گیرد که تقلیل‌پذیر به واقعیت نیست. در نتیجه با تروماتیزه کردن این نگاه خیره یا فرمان نمادین^۱ است که می‌توان تفکر را به نقطه صفر رساند؛ نقطه‌ای که در آن تفکر فرم نابی است که اقتضای هیچ محتوای خاصی را ندارد. این جایگاه تهی، تکرار چرخه ایدئولوژی و شعر را متوقف و امکان شروع دوباره را میسر می‌کند. بارت با تأکید بر اینکه اسطوره‌شناسی به ناخودآگاه نیاز ندارد، هم امکان شکل‌گیری دلالت‌های جدید را مسدود می‌کند و هم راه را بر خوانش انتقادی اسطوره و نظام معنایی موجود می‌بندد. چون حاصل نقد ایدئولوژی برای بارت، فروپاشاندن واقعیت و درافکندن اسطوره‌شناس به فضایی روان‌پیشانه است. ظاهراً آنچه می‌تواند اسطوره‌شناسی را از تناقض‌ها و بن‌بستی که دچار آن است برهاند، آغاز کردن از اصلی است که بارت اسطوره‌شناسی را با نادیده گرفتن آن آغاز می‌کند.

منابع

- استوری، جان. ۱۳۸۳. داستان‌های عامه پسند. ترجمه حسین پاینده. فصلنامه ارغنون ۲۵: ۴۳-۱.
- بارت، رولات. ۱۳۸۰. برج ایفل. ترجمه یوسف اباذری. فصلنامه ارغنون ۱۹(۲): ۴۳-۳۱.
- بارت، رولات. اسطوره در زمانه حاضر. ترجمه یوسف اباذری. ۱۳۸۰. فصلنامه ارغنون ۱۸.
- بوتی، ریچارد. بی.تا. فروید در مقام فیلسوف، فراروان‌شناسی پس از لاکان. ترجمه سهیل سمی. ۱۳۸۴. تهران: ققنوس.
- ژیتک، اسلاوی. بی.تا. کژنگریستن. ترجمه مازیار اسلامی و صالح نجفی. ۱۳۸۸ a. تهران: رخداد نو.
- ژیتک، اسلاوی. بی.تا. وحشت از اشک‌های واقعی. ترجمه فتاح محمدی. ۱۳۸۸b. زنجان: هزاره سوم.
- فرتر، لوک. بی.تا. لویی آلتوسر. ترجمه امیر احمدی آریان. ۱۳۸۶. تهران: مرکز.
- فوکو، میشل. بی.تا. نظم گفتار. ترجمه باقر پرهام. ۱۳۸۴. تهران: آگه.
- مایرز، تونی. بی.تا. اسلاوی ژیتک. ترجمه احسان نوروزی. ۱۳۸۵. تهران: مرکز.
- Butler, Rex. and Slavoj. Zizek. 2005. *Continuum*.
- Lacan, Jacques. 1988. The seminar of Jacques Lacan, Book II: The ego. In *Theory and in the Technique of Psychoanalysis*. P. 221-235 Cambridge University Press, New York

- Muller, John. P. and William. J. Richardson. 1982. *Lacan and Language: a reader, guide to Ecrits*. New York: Intenational University Press.
- Žizek, Slavoj. 1997. *Mapping Ideology*. New York: Verso.
- Žizek, Slavoj. The Most Sublime of Hysterics: Hegel with Lacan. <http://www.lacan.com/zizlacan2.html>
(دسترسی در ۱۳۸۹/۱۱/۲۵)
- Žizek, Slavoj. 2008. *The Sublime Object Of Ideology*. London.New York.Verso.
- Žizek, Slavoj. 1999. *The Žizek Reader*. Edited by Edmond and Elizabeth Wright. Blackwell.