

نیروهای یکتاپرستی در تقابل با نیاز به ایمان

ژولیا کریستوا | معین رسولی

وقتی از دیدگاه روانکاری به قلمروی عظیم تجربه‌ی مذهبی نزدیک می‌شوم، افکار من معطوف به زیگموند فروید می‌شود، به نبوغ او که در توتتم و تابو (1912) و موسی و یکتاپرستی (1930) - تنها ذکر این دو کافی است - راه نوینی را از اندیشه‌ی تجربه‌ی مذهبی باز می‌کند. منظور من از اندیشه، زندگی از دریچه‌ی آن است. در اینجا، می‌خواهم بر عملکرد پدران‌ه‌ی موسی تأکید کنم. فروید این محور اساسی توحید را هنگام مطالعه‌ی دقیق روان‌رنجوری و روان‌پریشی، با تکیه‌ی بسیار بر درام و نمایش‌پردازی تراژیک آن توسط سوفوکلس و اومانیسم اواخر قرن نوزده و اوایل قرن بیستم کشف کرد.

او این اندیشه را دنبال کرد تا کشف کند که چگونه عقده‌ی ادیب و پیامدهای عملکرد تابوی محارم باعث ظهور ظرفیت بازنمایی روانی، دسترسی به زبان، رشد اندیشه و همچنین کاتکسیس [1] فانتزی‌های ما در سازه‌ها و بناهای مختلف مذهبی می‌شود. می‌توانیم فکر کنیم که نژاد بشر، یک بشر مذهبی است، اما این ساختار نیز قابل تحلیل است - ساخت‌پذیر و ساختار شکن است و به هیچ‌وجه در حکم یک تقدیر و سرنوشت محتوم نیست - در نتیجه روانکاوی برداشت ما از پدیده‌ی مذهب را کاملاً روشن می‌سازد. این برداشت به معنای توجیه ایمان و نه به معنای توجیه خداناباوری مکانیکی که اندیشه‌ی معاصر و زندگی سیاسی به شدت از آنها رنج برده‌اند، نیست. اندیشه‌ی فروید رویکرد نوینی به پدیده‌ی مذهب باز می‌کند. اما آیا ما واقعاً شجاعت آن را داریم که با جسارت و تدبیری که جهانی‌شدن در حال حاضر به ما تحمیل می‌کند، آن را دنبال کنیم؟ با تمام این اوصاف، آیا ما فراتر از جاه‌طلبی نیچه، همان‌طور که در کتاب دجال بیان کرده است، در برابر «علامت سؤالی بزرگ مقابل آنچه اهمیت دارد» قرار می‌گیریم؟ برخی از نگره‌ها یا فرضیه‌های روانکاوی، شاید حقایق انسان‌شناختی باشند. با این حال، من تنها آنها را همچون فرضیه‌های کاری و به مثابه‌ی علامت سؤال تجربه می‌کنم و این‌گونه است که من از شما می‌خواهم آنچه را که باید دنبال کنید، بشنوید.

گام اساسی در رویکرد مذهب پس از فروید با الهام از ساختارگرایی **کلود لوی اشتراوس** و **ژاک لکان** برداشته شد. لکان با مشاهده‌ی جهان‌شمولی تابوی محارم، برداشت خود را از «عرصه‌ی نمادین» به عنوان قلمروی قانون که میل را در ساختاری ادیبی تنظیم می‌کند، ابداع کرد. این نظام همچون منبعی از محرومیت اولیه یا نمادین در برابر محارم شناخته می‌شود و هیچ ارتباطی با عوامل بیولوژیکی که چنین تابویی را ضروری نشان می‌دهد، ندارد. «فراروی»، به تعبیری، تبار انسانی، تولید مثل طبیعی گونه‌ها، «عرصه نمادین» که هم‌زمان همراه با تابوی محارم است، بستریا حداقل شرایطی برای یک شرط «الهی» خواهد بود. علاوه بر این، «عرصه نمادین» به مثابه‌ی امری رمزگذاری شده توسط ساختارهای زبانی تعریف شده است («خدا زبان است»، «خدا در حکم ناخودآگاه است»، یا حتی «خدا همان ناخودآگاه است.»)

سومین جنبش پساساختارگرایانه و الهام‌گرفته از فمینیسم، نقش «جنس دوم» را در تلاش برای ساختارشکنی هستی‌شناسی الهیات توحیدی و پدرسالارانه بررسی می‌کند. در اینجا، ما باید این جنبش فمینیستی را با بررسی کار دانش‌پژوهان و محققان در مدارس الهیات و پژوهشگران در مطالعات جنسیتی، به ویژه آنچه در دانشگاه‌های آمریکا شکل گرفته، مورد بحث قرار دهیم. و از آنجا که مادرانگی، در مرززیست‌شناسی و معنا، یک فیگور بنیادین مقدس است و از آنجا که سکولاریسم تنها مسلکی (فرهنگ) است که فاقد گفتمان در مورد مادرانگی است، تحقیقات روانشناسی مدرن بر عهده‌ی پژوهش‌های فعلی روانکاوی درباره‌ی پیوند اولیه‌ی کودک-مادر است که درک آن برای اطمینان از بقای گونه‌ی ما کلیدی است.

کشف کوپرنیکی روانکاوی دقیقاً چیست؟ روانکاوی کشف کرد که «دیگری وجود دارد». دیگری که باعث می‌شود من صحبت کنم - که من روی آن حساب باز کنم و از او جدا شوم - با عشق و نفرت. ردپای این تجارب بسیار قدیمی که در من ثبت شده و من آنها را کنترل نمی‌کنم، ردپای «عشق-نفرت»، دیگربودگی عجیب و غریبی است که در من تغییر می‌کند و فراتر می‌رود و این همان چیزی است که ما آن را ناخودآگاه می‌نامیم. این باعث می‌شود تا هر شخصی را در تقابل غیرقابل تقلیل خود در نظر بگیریم: «هر منی، یک دیگری است».

با توجه به این نمای کلی از پیوند بین روانکاوی و مذهب و با توجه به قلمروی عظیمی که در حال پیمایش آن هستیم، من به شش موضوع می‌پردازم:

- رویکرد روانکاوی نسبت به ایمان (باور) و دانش
- کتاب مقدس (انجیل): تابو در مقابل فداکاری یا روند ساخته شدن سوژه‌ی انسانی
- پسر یا پدر مسیحی زخم خورده: از عشق تا مرگ، تا تصعید (والایش)
- اسلام یا چگونگی درک مسئله‌ی قتل
- سکولاریسم و تنوع فرهنگی: گسست و پرسشگری
- ریسمان‌های آزادی

رویکرد روانکاوی نسبت به ایمان و دانش

بگذارید مزامیر 116: 10 را بررسی کنیم: «به خداوند اعتماد کردم با اینکه بسیار رنج کشیدم» با وحشت گفتم: «به هیچ انسانی نمی‌توان اعتماد کرد». سنت پل در نامه‌ی دوم خود به قرنتیان 4: 13، با تکرار مزمور 116 می‌گوید «اعتماد کردم و گریه کردم» (ترجمه یونانی)، «بله، چون من هستم» (به لاتین)، «من ایمان آوردم و بنابراین صحبت کرده» (به انگلیسی).

زیرا، چند خط قبل از این گفته است که، «من خداوند را دوست دارم، زیرا او صدای من و دعاهای من را شنیده است...»، دیگری را دوست می‌دارم و با جمع‌آوری تعبیر بسیاری از کلمه‌ی عبری (ki) «به معنای (و)»، «زیرا»، «علی‌رغم»، مزامیر گوش شنوای خداوند را تداعی می‌کند. من این آیه را به شرح زیر می‌فهمم: «از آنجا که تو با من صحبت می‌کنی و به من

گوش فرا می‌دهی، با وجود بی‌نام و نشانی، من ایمان دارم و صحبت می‌کنم.» اما متن زبور از انجیل صریح‌تر است: ایمان («ایمان» که در آن ریشه‌ی «آمین»، ایمان یا اعتقاد را می‌شنویم) را به کنش‌هایی که دارای معانی خاص، بی‌تفاوت و حتی فریبنده هستند مرتبط می‌کند. ایمان، کلید عمل‌گفتار را در خود دارد خواه شکایت باشد («من ناراضی هستم»، «مردم به من دروغ می‌گویند» و غیره) خواه رضایت. پس چون ایمان دارم، صحبت می‌کنم، اگر ایمان نمی‌آوردم صحبت نمی‌کردم. آنچه را که می‌گویم به آن ایمان داشته باش و در گفتن آن اصرار دارم، از ظرفیت ایمان به دیگری رشد می‌کند و نه از تجربه‌ی وجودی ناگزیر و ناامیدکننده. اما این «ایمان» چیست؟ کلمه‌ی لاتین ایمان از ریشه‌ی سانسکریت («اعتقاد/خشم») می‌آید که بیانگر عمل («اعتماد») به خدایی است که جبران خسارت را به شکل لطفی الهی به مؤمنان اعطا می‌کند. از این ریشه است که اصطلاح مالی («اعتبار بخشیدن») گرفته شده است، من نیکی کردم و منتظر پاداش خود هستم. تجربه‌ی روان‌تحلیلی کودک و بزرگسال گواه دو لحظه‌ی حیاتی رشد است که در آن نوزادان خود را به شخص خارجی که شناسایی می‌کند، نشان می‌دهند. از یک طرف، نه تنها «احساس گسترده» از دست دادن خود در دامان مادر وجود دارد، بلکه همچنین می‌توان خود را به موج بی‌پایان محافظت از او تشبیه کرد: آیا این همان چیزی نیست که مؤمن در فیض ارتباط خود با نیروی الهی احساس می‌کند و رومن رولان از فروید خواسته که آن را تعبیر کند؟

از سوی دیگر و نزدیک‌تر به پرسش من از کارکرد پدر در پیوند مذهبی، بگذارید آنچه را که فروید («شناسایی اولیه») می‌نامد به یاد بیاوریم. این شناسایی اولیه با پدر پیش از تاریخ، طلوع یک فرد بیرونی نمادین است که جایگزین جذابیت و وحشت وابستگی متقابل و دو جانبه‌ی مادر و کودک می‌شود. این اعتماد به نفسی است که توسط پدر، کسی که مادر را دوست دارد و مورد علاقه‌ی او است و من نیز که به نوبه‌ی خود به او وابسته‌ام، شکل می‌گیرد. این پویایی روانی است که باعث تغییر لکننت زبان من - به نشانه‌های زبانی که ارزش آن را تعیین می‌کنند - می‌شود.

فروید به طور ماهوی بیان می‌کند که کلمات نشانه‌ی ابژه‌ها هستند، اما بیشتر نشانه‌هایی از شادی و ترسی که از سال‌های اولیه‌ی زندگی داریم. کلمات بیان‌شده، خشم ما را به «یک انتظار مؤمنانه» تبدیل می‌کنند: ایمان به انتظار [2]. گوش سپردن مهربانانه‌ی پدر معنایی می‌دهد به آنچه که در غیر این صورت تنها ترومایی غیرقابل بیان، لذت و دردی بی‌نام بیشتر نیست. اما این نه من و نه پدر مهربان نیست که این شناسایی اولیه را به من تحمیل می‌کند. شناسایی اولیه («بی‌واسطه و بی‌درنگ») است، مانند صاعقه یا توهم. از طریق این گفتمان که مادر عاشق پدر است - مادری که من هنوز به او تعلق دارم و جدایی‌ناپذیر از او هستم - این «اتحاد» من-در-دیگری که یک خارجی است، خود در من نقش می‌بندد و ساختار من را می‌سازد.

پیش از لایوس (پدر ادیپ)، پدر خیالی با شناختن من و دوست داشتن من از طریق مادر به من اجازه می‌داد تا بفهمم که من او نیستم، بلکه شخص دیگری هستم و این ایمان را به من می‌داد که می‌توانم به نقش سوم خود فراتر از وابستگی به تملک مادرانه («ایمان داشته باشم»). فروید از کلمه (Besetzung/اشتغال) «کاتکسیس» استفاده می‌کند (چیزی را به مشغله‌ی فکری خود تبدیل کردن). ایمان داشتن و یا کاتکسیس، نه به عنوان ابژه‌ی نیاز یا میل، بلکه در بازنمایی او از من نمود می‌یابد و به قول او، در بازنمایی آنچه که من از او و کلمات می‌سازم. «من ایمان آوردم و بنابراین صحبت کردم». تنها بر این اساس، نیاز من به داشتن ایمان، عامل خشنودی است و باعث ایجاد شرایط مطلوب برای به دست آوردن مهارت زبانی شده و می‌تواند با معنا و ظرفیت دیگری همراه باشد که هم تباه‌کننده و هم رستگاری‌بخش است: میل به آگاهی و دانش. وجود این ایمان به من اجازه‌ی دوست داشتن/دوست داشته شدن

توسط دیگری را می‌دهد و مرا دچار پرسش‌هایی می‌کند. چه کسی نمی‌تواند شاهد خلسه‌ی دلپذیر کودکی باشد که سؤال می‌کند؟ کودک هنوز در مرز بین جسم دنیوی و قلمروی زبان است، با آگاهی توهمزما می‌داند که همه هویت - ابژه، شخص، خود و پاسخ بزرگسالان - یک کیمرای [3] قابل ساختن و واسازی است. لکان فکر می‌کرد شعار روانکاوی باید «Scilicet» باشد: «شما می‌توانید بدانید». او فراموش می‌کند که ذکر کند که «شما می‌توانید بدانید» اگر و فقط اگر ایمان داشته باشید. از آگاهی تا ایمان آوردن و بالعکس، چنین چرخه جاودانی، قدرت تکلم و سخن گفتن است (parlōtre).

فروید در باب ایگو و اید می‌نویسد، ایگو از ردیابی‌ها و ادراکات کلامی تشکیل شده است: این حضور مشترک ادراک و کلام، از این پس خود را به مثابه‌ی «قلمرو» و «ناحیه» در مرز بین اید و سوپرایگو قرار می‌دهد و با این واقعیت، به عنوان عالی‌ترین ابژه‌ی درمان شناخته می‌شود. تجربه‌ی روانکاوی از این مرز، نه صرفاً داخلی و نه خارجی، به معنای تبدیل رد پای غیر قابل بیان از «چیز» (Ding Das)، از تحریک کم و بیش آسیب‌زا به درون ادراک/کلام‌سازی است، که به شرط انتقال، در نهایت - به شکل ادیپی - رخ می‌دهد.

فروید که دین‌گیزترین انسان قرن خود بود، با اظهار نظر در مورد تقدیر پدری و پی‌ریزی «طرحی متعالی برای انسان‌ها» ابایی نداشت: «کمال در انسان». این نظریه‌پردازی به دور از خیانت به برخی از عقب‌گردهای آرمان‌گرایانه، نشان‌گر منطق تثبیت والایش (تصعید) است که فروید در فرآیند انتقالی که در «گفتار درمانی» ابداع کرد، آن را کشف می‌کند. تجزیه و تحلیل باعث ایجاد پیوندهای جدید - نیروی روانی [4] - می‌شود. من بر این باورم که رابطی که درمان را برای تحلیل‌گر قادر می‌سازد چیزی جز شکل‌گیری نیروی روانی در فرآیند نمادسازی نیست. یک «ابژه»، هر ابژه‌ای که باشد (شریک جنسی یا دوست، نقش حرفه‌ای، ایده‌ی نمادین و غیره) و هر چقدر هم بهینه به نظر برسد، در طولانی‌مدت نمی‌تواند وجود داشته باشد مگر اینکه سوژه‌ی سخن‌گو - تحلیل‌گر، توانایی ساخت و واسازی بی‌نهایت معنی را در آن داشته باشد: از نیاز به ایمان گرفته تا میل به دانستن و بالعکس.

و من قاطعانه بر این واقعیت اصرار دارم که این جابه‌جایی سوژه‌ی سخن‌گو نسبت به خودش، این انقلاب بی‌نهایت کوچک و سازنده‌ی رویه‌ی ماست که جهان را آشفته می‌کند. ترس من این است که روانکاوان در هنر فروش، یا روشن کردن این تکینگی استثنایی که شامل «صحبت در روانکاوی» است، مهارت کافی را نداشته باشند: فکر می‌کنم ایمان دارم که می‌توانم بدانم (فکر کنم میتونم بدونم). و هنوز به نظر من این تجربه تنها تجربه‌ای است که می‌تواند ما را نجات دهد - نه از طریق «فرهنگی» که روانکاوی نشان داده تحت سلطه‌ی غریزه‌ی مرگ است - بلکه با انحراف از این رانه‌ی مرگ - به تعویق انداختن آن، تغییر مسیر و دانستن علل آن. این تجربه نامحدود است و شرایط سخن گفتن از جمله نیاز به ایمان را زیر سوال می‌برد.

کتاب مقدس: تعارض با ایثار، یا نحوه‌ی ساختن سوژه‌ی انسانی

اگر درست باشد که انتخاب کتاب مقدس، سوژه را در انسان بنا نهاده باشد، همان‌طور که [کاردینال لوستیگر](#) پیشنهاد کرده، با روانکاوی کتاب مقدس می‌توان «استراتژی هویت» واقعی را یافت. تمایز خالص/ناخالص (tōmō/tōhar)، در بخش هولوکاست کتاب مقدس که نوح پس از طوفان به خدا پیشنهاد می‌کند، ظاهر می‌شود. تضاد یا مقابله، هر چند

مطلق نیست، اما خود را در نگرانی اساسی متن کتاب مقدس نشان می‌دهد، تا هویت‌های دقیق را بدون هیچ‌گونه اختلاط تشکیل دهد. پیکره‌ی الهیات بر اساس شکاف بین انسان و خدا استوار است. با این وجود، این تفاوت اساسی، دیگران را در خود درگیر می‌کند: زندگی و مرگ، گیاه و حیوان، گوشت و خون، سالم و بیمار، محارم و دیگران. ناخالصی کتاب مقدس بی‌واسطه با آئین مذهبی در پیوند است چرا که ناپاکی و نجاست از معبد دور است، این امر مربوط به چیزهایی (غذا، خون قاعدگی، جذام، سوزاک و غیره) است که بی‌واسطه به مکان مقدس مربوط نمی‌شوند. بنابراین، به شکل استعاری، ناخالصی مربوط به معبد است، همان‌طور که در نتیجه‌ی آن، آنچه که مستثناء است به ویژه بت‌پرستی کنار گذاشته می‌شود. فضا و قانون یگانه بدون مجموعه‌ای از گسست‌ها وجود ندارد: گسست دهانی، جسمانی یا حتی به طور کلی ماتریالیستی و در آخرین مورد، گسست از ادغام و آمیختگی با مادر. این طرح خالص/ناخالص شاهد نبرد یهودیت علیه الحاد و فرهنگ‌های مادرمحور آن است، مبارزه‌ای که برای قانون بنیادین آن ضروری است. در زندگی شخصی ما، این طرح به نیروی مبارزه‌ای برمی‌گردد که برای هر یک از ما باید منجر به گسست از مادر و تبدیل شدن به سوژه‌ی سخن‌گو و یا سوژه‌ی قانون شود. کتاب مقدس که با تأکید بر مسئله‌ی تابو، با محدودیت‌ها و ممنوعیت‌های غذایی آغاز می‌شود، خود را در برابر مداخله‌ی فداکارانه محافظت می‌کند و یا حداقل زبردستان و فرمان بردارانش را فدای این تابو می‌کند. مکروهات کتاب مقدس تلاشی برای جلوگیری از قتل است. یهودیت با حمایت از مکروهات [5]، خود را از مذاهب و ادیانی که ایثار (قربانی) می‌کنند، متمایز می‌کند. آیا با مکروهات کتاب مقدس، مذهب به وضوح قصد ندارد از خودش پیشی بگیرد؟ با حوصله، دقت، وسواس و عقده‌های تدافعی - که فروید در آیین‌های مذهبی یهود بر آن تأکید می‌کند - در برابر میل به کشتن، رانه‌ی مرگ به یک خود ایده‌آل تبدیل می‌شود و این خود یک تابوی اخلاقی است. آنچه که در ابتدا به عنوان یک تقدم بنیادین بین انسان و خدا ناشی از پیمان اولیه‌ی «تو نباید بکشی» به نظر می‌رسید (و توالی گسست نباتی/حیوانی، گوشت / خون) به یک نظام کامل از تقابل‌های منطقی تبدیل می‌شود. برعکس هولوکاست، این نظام مکروهات پیش‌فرض ساختار آن است و کارایی اخلاقی را تضمین می‌کند. حداقل در ابتدا، تحت سلطه‌ی معنایی و توسط دوگانگی مرگ و زندگی، به نظام تفاوت‌ها و شباهت‌ها در رابطه با هولوکاست تبدیل و سرانجام جایگزین آن می‌شود.

برخلاف برخی مکاتب روانکاوی ساختارگرا که قانون نمادین را مطلق می‌دانند و با اینکه نظم نمادین پدران‌ای که در آن هویت موجود سخن‌گو شکل می‌گیرد همواره مطلق و جهان‌شمول است، اما این امر نشان‌گر این است که استراتژی هویت هرگز یک بار و برای همیشه به دست نمی‌آید.

تمایل ما به تقلیل تفکر فروید به آینده‌ی یک پندار (1927) منطقی است (چرا که فروید هنگامی که باعث ایجاد تعارضات پیرامون هویت می‌شود، دائماً سوءاستفاده از تاریخ اندیشی و کهنه‌پرستی مذهبی را هدف قرار می‌دهد). اما فراموش می‌کنیم که نه تنها وهم و خیال برای زندگی روانی ضروری است (که نقش فانتزی در روند روانکاوی آن را گواهی می‌دهد)، بلکه آن را نیز تشکیل می‌دهد (بیابید به نقش «انتقالی» آن فکر کنیم). ما همچنین فراموش می‌کنیم که سازه‌های خیالی (اسطوره‌ها، افسانه‌ها، روایت‌ها، آداب و رسوم مذهبی و همه‌ی هنرها) برای فروید «پیش‌سازه‌هایی» در تلاش برای منطبق ذاتی زندگی در «آپاراتوس روانی» هستند.

به نظر من منطق انزجار و مکروهات در کتاب مقدس و توضیح روانکاوی آن وسیله‌ای رادیکال برای تشکیل سوژه‌ی انسانی است، به شرطی که مجموعه‌ای از جداسازی‌ها را که به صورت مجزا بیان می‌شود، عملی کند، به کار ببرد و به

استعاره تبدیل کند. مجموعه‌ای که گزینش هویت منفرد و یا انتخاب نمادین را بیان می‌کند گویی این که توسط نماینده‌ی دیگری به عنوان خالق عمل می‌کند. بنابراین وجود دولت اسرائیل از این رو و از این منظر بیش از یک ضرورت سیاسی یا متافیزیکی است: این یک ضرورت انسان‌شناختی است، چنانچه باعث تحریک و برانگیختگی همه‌ی دیگران در دنیای جهانی‌شده می‌شود تا از دیدگاه دیگری به اندیشه بپردازند.

پسر زخم خورده / پدر مسیحی: از عشق تا مرگ، تا تصعید (والایش)

اگرچه مفهوم پدرانه‌ی خالق الهی در کتاب مقدس بسیار است، اما این مسیحیت است که به طور فعال و پایدار از محور پدرانه‌ی نظم نمادین بهره‌برداری می‌کند و این کار را به طور خاص از طریق رابطه‌ی پیچیده‌ی بین عیسی - پسر خدا - و خدا انجام می‌دهد. بدون ارائه‌ی خلاصه‌ای از این توپولوژی پیچیده، می‌خواهم تفسیری احتمالی را در کنار بازخوانی توتتم و تابو (1912) و کودکی را می‌زنند (1919) نوشته‌ی فروید و همچنین با مشاهدات بالینی خود از «میل برای پدر»، از سادومازوخیسم و تصعید (والایش) ارائه دهم.

به یاد داشته باشید که برای فروید قتل پدریک عمل بنیادین و یک واقعیت تاریخی در تمدن بشری است. از این رو برای مسیحیان، مسیح یک شخصیت تاریخی و قتلی که برای آن بزرگداشت برگزار می‌کنند، یک حقیقت تاریخی است. من در مورد این وقایع تاریخی و واقعیت مفروض آنها بحث نخواهم کرد. من تنها به واقعیت روانی که فانتزی‌هایی را در سوژه‌ای ایجاد می‌کند که به چنین وقایعی اعتقاد دارد علاقه مندم، چه آنها واقعاً رخ داده باشند یا خیر. چه اتفاقی می‌افتد اگر عیسی نه تنها یک کودک یا یک برادر زخم خورده، بلکه یک پدر کتک خورده - تا حد مرگ مورد ضرب و شتم قرار گرفته باشد؟ با تلفیق پسر و پدر، چنین سناریویی این مزیت را دارد که هم از گناه محاربه بر میل دیگران (پدر حاکم) سنگینی کند و هم تشویق به شناسایی و هویت‌یابی مردانه (حتی در مورد دختران و زنان) با این مرد شکنجه شده کند.

این مسیر در ناخودآگاه برای پدر ادیپی، که معمولاً عامل قانون و نهی است، هموار شده تا اکنون بتواند با سوژه‌ی عشق به گناه که «من» هستم، به عنوان یک دختر - یا یک پسر - مورد علاقه‌ی همین پدر قرار گیرد. پدر ابرمرد، انسانی می‌شود، حتی با رنجی که متحمل می‌شود، زنانه می‌شود و به همین دلیل او یک باره به ابژه‌ی عشق ایده‌آل و دوگانه‌ی من و به یک ایگوی ایده‌آل مبدل می‌گردد. «ما» به وسیله‌ی عشق پدر شکل می‌گیرد. از این پس ما باید عشق، گناه و مجازات را با هم قسمت کنیم. از این رو برای ناخودآگاه، این مواجهه‌ی پدر - پسر - دختر، تابوی محارم را در رنج این دو عاشق مجازات شده به حالت تعلیق در می‌آورد، به شکلی که این رنج لزوماً به مثابه‌ی یک ازدواج تجربه خواهد شد. رنج پدر مورد ضرب و شتم قرار گرفته تا حد مرگ - تحت «شلاق ایمان» جنسی شده، این عشق بدون ترجم (به نقل از بودلر: «زیر شلاق لذت؛ این جلاد بی‌رحم»)) بهشت مازوخیسم است و تنها راه برون‌رفت آن تصعید یا والایش است.

با قرار دادن فانتزی پدر کتک خورده تا سر حد مرگ در قله‌ی روایت انجیلی، به طوری که تطبیق هویت و شناسایی ما را فرامی‌خواند، مسیحیت نه تنها به تقویت منع خواسته‌ها اکتفا نمی‌کند، بلکه به گونه‌ای متناقض آنها را جا به جا می‌کند، بازشناسی می‌کند، تسکین می‌دهد و راه را برای والایش یا تصعید آنها هموار می‌کند.

با این حال، کتک خوردن مانند ضرب و شتم این پسر-پدر، ناخودآگاه سوژه و امیال او را از گناه آزاد می‌کند و او را قادر می‌سازد تا در رنجی مقدس، الهی نامیده شود. این دیگر رنج گناه، رنج ناشی از تخلف از قانون نیست بلکه به عنوان تنها راه منجر به اتحاد با ایده‌آلی است که پدر نامیده می‌شود. نوع جدیدی از رنج: مسیحی یا مسیح‌گرایی به مثابه‌ی تلنگر زدن به قانون نیست بلکه در حکم تعلیق قانون و گناهی به نفع ژوئیسانس در رنجی ایده‌آل است. این امر فضایی را برای فراخوانی ژوئیسانس در ناکامی اساسی ارضای میل به پدر باز می‌کند: ژوئیسانس-رنج کشیدن در تردید و بلا تکلیفی میل به پدر، در جهت‌گیری دوباره‌ی میل به پدر (به یاد داشته باشید واژه‌ی لاتین «versus») که از واژه‌ی فرانسوی «le vers» را رنج، مرگ حد تا گرفته قرار شتم و ضرب مورد پدر که گویم نمی‌من (گرددمی اطلاق پدر به رو این از شده گرفته «père» امری عادی یا پیش پا افتاده می‌داند و نه اینکه مجاز به زنا با محارم است، اما با مباحثات و به لطف رنج مشترک و اشتیاق مشترک ما، رنج را تعدیل و توجیه می‌کند.

افزون بر این، ستایش پدر مورد ضرب و شتم قرار گرفته به پیامد دیگری منجر می‌شود: در ورای رابطه‌ی نامحرمانه و پنهان پذیرفته شده با پدر، این خود یک کنش نمادین است که من به آن علاقه مند می‌شوم و از طریق اشتیاق پدرانه آن را جنسی می‌کنم. چرا؟ فعالیت بازنمایی-گفتار-تأمل، که در جوامع پدرسالارانه به پدر نسبت داده می‌شود و من را به او متصل می‌کند، اکنون به قلمروی خاص لذت سادومازوخیستی، یعنی «پادشاهی» تبدیل می‌شود، جایی که درد و رنج باز می‌شود، خود را توجیه کرده و تعدیل می‌شود. همچون فروید ما نیز تصعید (والایش) را جابه‌جایی لذت می‌نامیم که از بدن و اندام‌های جنسی شروع می‌شود و در بازنمایی به اوج خود می‌رسد. انحراف و تصعید، نقطه‌ی مقابل این انعطاف‌پذیری تعلیق اسطوره‌ای تابوی محارم ناشی از پدر کتک خورده تا حد مرگ است. از طریق این فانتزی، مسیحیت از یک سو ایده‌آل غیرقابل دسترس را حفظ می‌کند و از سوی دیگر، پدر-پسر ایده‌آل را نیز (دوباره) جنسی می‌کند، به طوری که رنج شادمانه‌ی مرا به شور و اشتیاق او پیوند می‌دهد. من با او (پدر-پسر) که تا حد مرگ مورد ضرب و شتم قرار گرفته، ابتدا توسط عشای ربانی و سپس به واسطه‌ی استتیک بازنمایی، هویت یابی (همذات‌پنداری) می‌کنم.

اسلام یا نحوه‌ی تأمل در مسئله قتل

چه رابطه‌ای بین عملکرد الهی و پدرانه در اسلام وجود دارد؟ متخصصان زیادی به «شباهت» بین الله و خدای ارسطو اشاره می‌کنند، «آن حرکت نهایی ساکن، در حاشیه‌ی جهان» که شاید حتی می‌تواند علت جهان باشد در حالی که از جهان فاصله گرفته است. به گفته‌ی آنها، این خدا «منبع» رادیکالیسم اسلامی است و معتقدان را به نقطه‌ی اطاعت مکانیکی و وحشت سوق می‌دهد! فیگور اصلی این پدر عاشق و حقانی، کسی جز ابراهیم کتاب مقدس نیست که از اسحاق چشم‌پوشی می‌کند: چرا که اطاعت او از فرمان الهی، خود خدا را به نقطه‌ای سوق می‌دهد که باعث تعلیق او شود، نه تنها تعلیق قضاوت فداکارانه‌ی پسر، بلکه همچنین اشتیاق بین انسان‌ها و میل مرگ («ادیپی») (چنانکه فروید می‌گفت) را دچار تعلیق می‌کند. به گفته‌ی فروید، این راه حل کتاب مقدس برای قسمت ابراهیم/اسحاق است. در اسلام، این واقعه‌ی اساسی خود را متفاوت نشان می‌دهد. در موسی و یکتاپرستی، فروید خاطرنشان می‌کند که در اسلام («بهبودی [6]») منحصر به فرد و بزرگ پدری‌گانه [Z] و بنیادین وجود خواهد داشت و «در یهودیت فاقد سیر تکاملی است که منجر به قتل علیه بنیانگذار دین شود» - قتلی که برعکس، مسیحیت پذیرای آن شده است. بیابید به این واقعیت اعتراف کنیم که در اسلام عدم اطمینان در مورد هویت پسر برای قربانی شدن یا زنده ماندن همچنان وجود دارد: آیا او اسماعیل پسر نامشروع هاجر یا اسحاق پسر مشروع سارا است؟ علاوه بر آن: چگونه این واقعیت را تفسیر

کنیم که در قرآن، ابراهیم رؤیای ایثار و قربانی (و نه دریافت حکم از جانب خود خدا) را دارد: آیا این رؤیا بیان گر میل ناخودآگاه برای داشتن پسر است؟ در معنای تمامی این اصطلاح اعم از لذت بردن از او و از بین بردن او؟ یا آیا این به معنای یک اجتناب واقعی از قربانی کردن و قتل است («فقط یک رویا است»)?

این «جزئیات» ساختار سوژه‌ی سه دین توحیدی را به گونه‌ای متفاوت، هم در رابطه با قانون و هم در پیوندهای امیال بین زن و مرد، و هم در لذت سادومازوخیستی تجربه شده در قتل دیگری، با قتل کودک خود و حتی با مرگ خود شخص بنا می‌کند. از نظر فروید، اسلام با گسترش این عشق - نفرت پدران که در مسیحیت تجربه شده است، بیگانه است. این امر بیشتر ناشی از وفاداری به ارسطو است تا گسست از توحیدهای یهودی و مسیحی، زیرا با دور کردن تصور و ادراک الهی خود از همه‌ی ایده‌ها و اندیشه‌های پدران و همچنین از بسیاری از نکات مهم کتاب مقدس و انجیل‌ها که به پیوند عاشقانه‌ی بین خالق و مخلوقات او و استقلال ذهن مؤمن مربوط می‌شود، به وجود می‌آید. برای نمونه، عدم وجود گناه نخستین در اسلام (به دلیل گوش دادن به شیطان، آدم و حوا از بهشت بیرون رانده می‌شوند، اما فرزندان آنها بار تقصیر آنها را بردوش ندارند) و یا تقدس قرآن که تنها برای محمد آشکار شد، این اعتقاد را به وجود می‌آورد که وحی از سنت یهودی و مسیحی گرفته نشده است، بلکه به واسطه‌ی آنها تغییر شکل داده است.

ما تفاوت عمده را که تشخیص آن دشوار است و حتی مانع از مواجهه احتمالی یهودیت، مسیحیت و اسلام می‌شود، در کجا می‌بینیم؟ با شناسایی این تفاوت با «ارسطوگرایی» سلبی، ما نمی‌توانیم شخصیت خاصی را که از نظر من رابطه‌ی مسلمان با اقتدار الهی را شکل می‌دهد - زیربنایی شبیه به یک پیمان حقوقی - زیر سوال ببریم. شخصیتی که از پیوند با یک پدر خالق که وظیفه‌ی او انتخاب (در یهودیت) یا عشق ورزیدن (در مسیحیت) است، دور می‌شود. البته، سوفیسم (تصوف) و به ویژه ابن عربی (1165-1240)، تحولات ظریفی را در «ایثار بزرگ» به ارمغان آورده‌اند که در سنت از آن به عنوان قربانی کردن خود (نفس) یا روح در برابر نیستی تعبیر می‌شود. با این حال این نگرانی وجود دارد که برخی از ویژگی‌های خاص اسلام که به طور کلی به آنها اشاره کردم، یک الهیات تفسیری اسلامی و یا حتی «بحث» بین شاخه‌های سنی و شیعه و یقیناً هرگونه گفتگوی آزاد با دو توحید دیگر را بعید و حتی غیرممکن می‌سازد. بنابراین برای تسلیم شدن در مقابل ارباب و وحشت، تروریست‌ها نیز به طور پنهانی و درونی از اسلام پیروی نمی‌کنند و سعی می‌کنند بر بازترین جریان‌های فکری و همچنین تحقیقات انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی و حتی روانکاوی اختصاص داده شده به اسلام امروز، به منظور باز کردن دریچه‌ی گفتگو تأکید کنند.

اگرچه امروزه به نظر می‌رسد اسلام از بازگشت امکان تفسیر در تاریخ خود و شباهت‌ها و تفاوت‌های آن در رابطه با اسلاف یکتاپرست خود دور است، اما دلایل سیاسی و اقتصادی کنونی که گویی این عدم امکان را توضیح می‌دهد، تنها مشکلات ساختاری آن را پنهان می‌کند. به همین دلیل، از کسانی که دین را به عنوان یک مورد قابل تحلیل - انسان‌شناسان، جامعه‌شناسان و روانکاوان - با یا بدون متخصصین دین خوانش می‌کنند، دعوت می‌کند تا روش‌هایی را ایجاد کنند که پل‌هایی و رای تفاوت‌های انسان‌شناسانه و تفسیر شده بسازند.

بنیادگرایی اسلامی - به دلایل ساختاری فراتر از درگیری اجتماعی، تاریخی، سیاسی - پرسش کلی‌تری راجع به خود دین در درون ساختار مطرح می‌کند. انسان با وجدان فقط می‌تواند با کنار گذاشتن خود به عنوان ابژه‌ی تفکر، با توسعه‌ی دغدغه الهیاتی، یا با بیان تفسیرهای بی‌نهایت از نیازش به ایمان، از نفرت و عشقی که بر او غالب است فراتر رود. آیا این

همان چیزی نیست که فروید را به این نتیجه رسانید که ادعا کند می‌توان به طور بی‌نهایت نفرت-عشق به دیگری را بیان کرد؟ آیا روانکاوی نوعی الهیات است؟ این نهایت تنوع است؟

سکولاریسم و تنوع فرهنگی: گسست و پرسشگری

روانکاوی که از یک سنت سکولار برخاسته، امروزه نمی‌تواند نه تنها از بررسی مزایا و خطرات وادی عظیم دین، بلکه به همان اندازه از دلایلی که جنبش‌های مختلف اندیشه‌ی معاصر را به انگ زدن خود سکولاریسم سوق می‌دهد، پرهیز کند. با ذکر یک مثال کنایی، من نقد هانا آرنت که به تقلیل تفاوت‌های انسانی به عمومیت («فرزند سیاست») و تبدیل شدن به «انسان» عمومی در درک تقلیل‌دهنده «حقوق بشر» منجر می‌شود را مورد انتقاد قرار می‌دهم. اگرچه آرنت این واقعیت را رد نکرد که ممکن است یک الحاد خاص در پایان یافتن اخلاق نقش داشته باشد، اما اظهار داشت که نمی‌توان پدیده‌ی توتالیترا نیز نادیده گرفت. او همچنین با پیوند استفاده‌ی سیاسی از «الهویت» به **نیپیلیسم** مخربی که با آن مبارزه می‌کند و اینکه مکاتب استعلایی وانمود می‌کنند با آن در پیکار هستند، بسیار مراقب بود که پرسش فلسفی خود را از هر موقعیت مذهبی‌ای که وجود دارد، متمایز کند. کسانی که نتیجه گرفتند به دلیل حوادث وحشتناک زمان ما و به دلایل سیاسی باید به دین برگردیم، به نظر من کمترین اعتقاد به خدا را نسبت به مخالفان‌شان دارند. پس از هولوکاست که وحشت آن هنوز از عقلانیت مرکزی روانکاوی فراتر می‌رود، آخرین اما نه کوچکترین معمایی که هزاره‌ی سوم و جهانی‌سازی پرشتاب ما با آن روبه‌رو می‌شود، مربوط به جهش‌های وضعیت سوژه‌ی واحد است که به هر شکل که باشد، در پی سنت یونانی - یهودی - مسیحی شکل گرفته است. برهم خوردن ساختارهای ادیبی در خانواده دوباره ترکیب شده - در کانتکست پیچیده‌ی تضعیف اقتدار پدرانه، تراجنسیتی‌ها و دوجنسیتی‌ها (از جنبه‌ی روانی)، تولید مثل به شیوه‌ی لقاح مصنوعی و غیره - به نظر من، جهان‌شمولی ثابت‌های انسان‌شناختی را که توسط ادیان توحیدی کشف و تنظیم شده‌اند و تجارب روانکاوی از زمان فروید در تلاش برای روشن کردن آنها است، سلب نمی‌کند. با این حال، این اختلالات ما را ملزم می‌کند که با ترکیبی از صلابت و تحمل، با نشانه‌های اخلاقی مورد نیاز برای استقلال اندیشه در سوژه مواجه شویم که در گام‌های این سنت متبلور شده و از طریق گسست آن و تبلور مداوم تجاوز، سرکشی، یا رفتارهای ناخوشایند آنها در هزاره‌ی سوم شکوفا شده‌اند. سکولاریزاسیون مدرن و تکنیک‌های جدیدش این گناهان را نه به عنوان انحراف (از ادیب، قانون، نظم نمادین) بلکه به عنوان دعوت به مدرنیته برای اختراع خویشاوندی جدید، خانواده‌های جدید و قانون جدید معرفی می‌کند.

از سوی دیگر، افرادی که زندگی روانی آنها با چارچوب‌های مختلف مذهبی شکل گرفته - بودیسم، کنفوسیوس، تائوئیسم، شینتوئیسم، آئیمیسیم و غیره - و به نظر نمی‌رسد که از منطق آزادی‌خواهانه‌ی مشترک برخوردار باشند، اما به دلیل جهانی‌شدن، خود را به ایده‌های خاصی که توسط روانکاوی کشف و توسعه می‌یابد، جذب می‌کنند. همه‌ی این پدیده‌ها ما را به شدت وادار می‌کند تا در مورد این اکتشافات تجدیدنظر کنیم (برای نمونه، آزمون‌های سه‌گانه‌ی ادیب). ادیان به جای اینکه از این چالش‌ها استقبال کنند، از این خویشاوندی‌های جدید، خانواده‌های جدید و از قانون اساسی جدید دور می‌شوند. تفسیر این تفاوت‌ها - فراتر از برخورد ادیان - با علم روانکاوی است. این میراثی است که سنت به ما تحویل داده و در آن، روانکاوی در نقش کودکی سرکش است که می‌داند چگونه بدهی‌های خود را پرداخت کند. من اخیراً در یک مجمع بین‌المللی ادیان، که توسط گروه روانشناسی دانشگاه عبری اورشلیم و انجمن روانکاوی، یک نهاد میان‌رشته‌ای، با هدف بررسی پدیده‌های مذهبی از منظر سکولار، برگزار شد، شرکت کردم. این روشی است که

ما می‌توانیم موزه‌ی فروید در وین را دنبال کنیم. در حالی که بغداد، حافظه‌ی سومری و در حال حاضر مسلمان خود را داراست، پاکستان و افغانستان، در سایه‌ی انفجارهای روزانه مشتعل هستند، آن هم زمانی که قاچاقچیان مواد مخدر طالبان که محصولشان کوکنار است درکنار این رخدادهای کار می‌کنند و زنان بورکایی از ناامیدی خود را در آتش می‌سوزانند. من به معنای آکدا بازمی‌گردم که خاخام ارشد انگلیس، جاناتان ساکس آن را برای من توضیح داد. به گفته‌ی وی، آکدا و رای هر «احساس باریک و نحیف هویت» است و راه را برای «وقار و عزت در تفاوت» بازمی‌کند. عهد در حکم یک «پیوند اعتماد» خواهد بود که «نگرانی مهربانانه‌ی خداوند» را نشان می‌دهد، چرا که معتقد است که «یک عهد، دیگر پیمان‌ها را حذف نمی‌کند» و بنابراین، دشمنان سنتی اسرائیل، مصر و آشور می‌توانند «برگزیده شوند». طبق این نقل قول از اشعای نبی، عهد، یگانه نخواهد بود اما ممکن است دوگانه؟ سه‌گانه؟ بی‌نهایت‌گانه باشد؟

تمدن یونانی - یهودی - مسیحی در حالی که «تهدید سنت» را می‌شکند (به گفته توکویل و هانا آرنت)، به تنهایی از گسیختگی تا گسستگی ادامه می‌یابد. امروزه می‌دانیم که این «جریان انشعابی» منجر به آزادی‌های عجیب و غریب می‌شود که ارزشمندترین آن آزادی اندیشه است. همچنین این «جریان انشعابی» اگر به اشاره به سوءاستفاده از تاریخ اندیشی اکتفا کنیم خطر بزرگی را به همراه دارد و فراموش خواهیم کرد مزایای تحقیق و ارزیابی این «جریان» چیست.

در حقیقت خدا لازم نیست، اما نیاز به ایمان - هر دو حامل شبکه‌ای از گره‌های اختناق‌آور - یک ضرورت انسان‌شناختی، پیش از دین و پیش از سیاست است. یک نمونه: من کشف کردم که توهم زندگی ابدی می‌تواند ترس از مرگ را کاهش دهد، این امریک راهب کرمی به نام سنت ترزا از اوپلا را به نویسنده‌ای تبدیل کرد که خودش را این‌گونه تحلیل می‌کرد: دیگری ازلی به او گفته بود «خودت را در من جستجو کن». و سپس او خود را به «یک زن تاجر» تبدیل می‌کند که سیاست کلیسا را برهم می‌زند. از طرف دیگر، تاریخ کنونی و گذشته به من می‌آموزد که وعده‌ی عشق مطلق که توسط خدای ایده‌آل پدرگرمی داشته می‌شود، رقابت‌های سادومازوخیستی برادران را تسکین می‌دهد... درحالی‌که آنها را به سمت مرگ رهسپار نمی‌کند. و من از این عقیده پیروی می‌کنم که: از آنجا که سکولاریزاسیون به تنهایی قادر به «تقطیع جریان سنت» است، ما می‌توانیم بدون وحدت‌گرایی کلیسایی، درباره‌ی همه‌ی سنت‌ها با در نظر گرفتن آنها و شنیدن چگونگی طنین انداختنشان تأمل کنیم.

رشته‌های بنیادی

برخی از نظریه‌پردازان توجه ما را به مدرنیته‌ی دوگانه‌ی یهودی جلب کرده‌اند: یک مدرنیته هنجاری (که با کتاب آئین عقل هرمان کوهن (1919) و با ستاره‌ی رستگاری فرانتس روزنویگ (1921) آغاز می‌شود و در دهه‌ی 50 با تولد دوباره‌ی اندیشه یهود، به ویژه در تفکرات لویناس در فرانسه رشد می‌کند) و به یک مدرنیته‌ی انتقادی می‌رسد که ما نام‌هایی چون کافکا، والتر بنیامین و هانا آرنت را با آن مرتبط می‌دانیم. این موضوع باعث می‌شود تا من به نوبه‌ی خود خارج از درخشش کورکننده‌ی جهانی شدن، امکان سوم را که هنوز در تاریکی و ابهامی است که روانکاوی و کسانی را که از آن الهام گرفته‌اند، دربر گرفته، مطرح کنم. آنچه من به آن اشاره می‌کنم، روشی جدید برای تفسیر سنت یهودی، مسیحی و اسلامی است که با تجزیه و تحلیل روانشناسی، ورای رشته‌های قطع شده، بدون محدودیت در تأمل مالیخولیایی «زمینه ویرانی» و «آوارهای تکه پاره» (بنیامین) در حرکت است. زمانی فرا رسیده است که این امکان وجود دارد که پسر و

دختر و لگردد به خانه‌ی پدری که به خودی خود وجود ندارد بازگردند، بدهی خود را به آن تشخیص دهند و خانه را به طور نامحدود و با حوصله دوباره بسازند. این استدلالی کال‌گرایانه است که احتیاط دقیق باستان‌شناسان و مورخان و همچنین تعابیر ارائه شده توسط خیال‌پردازان را عملی می‌سازد. و از نظر من، این روند همیشه پابرجا بوده است. مدرنیته به ما کمک می‌کند تا از این بنیاد همیشگی آگاه شویم و ما را به شتاب کردن در این روند دعوت می‌کند. در واقع، گذشته‌ی اسطوره‌ای - به ویژه ادیان وحیانی - هرگز پیوندشان با خود را متوقف نکرده‌اند (همان‌طور که خاخم‌ها گفته‌اند). و با این وجود مدرنیته‌ی انتقادی، با طرفدارانی مانند آرنست، این‌گونه جلوه می‌کند: رشته‌ها در اینجا، در سنت یونان و کتاب مقدس به روشی ناشناخته، ابتدا توسط مسیحیت روشنگری، با وقفه‌ای مضاعف که بذران در عصر باروک کاشته شد، بریده شده‌اند. و من خوشحالم که این سهم باروک در بازسازی سنت، در اینجا دروین، در اتریش، مرکز اصلی هنر باروک را تأیید و تأکید کنم. با این حال، یک خوانش نوستالژیک، چه رادیکال باشد و چه نباشد، واقعی‌سازی مجدد و احیای ناگهانی ذهنیت خلاق نمی‌تواند معنای این گسست مضاعف را از بین ببرد.

به بیان متفاوت، در آغاز هزاره‌ی سوم این مسئله به عهده‌ی ما است که «رشته‌های بریده شده‌ی سنت» را که توسط مدرنیته‌ی هنجاری و مدرنیته‌ی انتقادی در رابطه با کل سنت یونانی-یهودی-مسیحی و آنچه که به اسلام ارث رسیده، و با گنجاندن رویکرد ما این جهش بنیادی در تحلیل گفتمانی که بر کشف ناخودآگاه فرویدی دلالت دارد، دوباره ارزیابی کنیم. «رشته‌های بریده شده‌ی سنت» نمی‌توانند به یک مدرنیته‌ی انتقادی متروک بسنده کنند. باید خاطره‌ای را که باز می‌کنند، دوباره تفسیر کرد، اما متفاوت از پیشگامان پیش و پس از جنگ جهانی دوم.

زاده‌ی گسست از مسیحیت که خلاقیت بی حد و حصر سوژه‌ی سخن‌گو را برجسته می‌کند - بعدها به واسطه‌ی رنسانس قوام می‌یابد و سپس توسط اصلاحات پروتستان خاموش می‌شود - برای احیای «بُعد پنهان» نزد عرفا، به ویژه در جهت انقلاب باروک، قابل دسترسی است - اصطلاحی که آن را متداول‌تر از انقلاب ضد اصلاحات می‌دانم. نشاط خارق‌العاده عصر باروک بیش از تردیدها و ناپایداری‌های بین نشانه و دلالت بود که توسط تمثیل‌ها پیچیده شده و آماده بود تا به خلأ معنایی که با قرائت مالیخولیایی بنیامین تشخیص داده شده بود، بازگردد. بنابراین در قرن نوزدهم بسیار برجسته و در مقابل افرادی مانند سنت ترزا از آویلا و جیان لورنزو برنینی مجسمه‌ساز باروک کم فروغ بود. عصر باروک تعالی را به ژوئیسانس بدن هر دو جنس وارد کرد. یک سوپژکتیویته‌ی عاشقانه‌ی عجیب و غریب به اروپا حمله کرد، ژوئیسانسی که همیشه مخرب بود و به طور بی‌پایان دوباره متولد می‌شد. با رشد حیرت‌انگیز اومانیسیم اروپایی توسط همزیستی یهودیان و مسیحیان - این سوپژکتیویته‌ی شاداب به دو شکل دموکراتیک و نخبه‌گرا، عرفانی و اجتماعی بروز کرد. این بروز منجر به آزار و شکنجه‌ی یهودیان شد که نهایتاً به اخراج یهودیان از اسپانیا رسید، با کشتارهای روس‌ها ادامه یافت و با وحشت هولوکاست به اوج خود رسید. با این وجود در برابر این وحشت‌ها نیز مقاومت کرد و از آنها جان سالم به در برد. پویایی پیچیده‌ی این ایل‌های تاریخی و معنوی تنها به شکستن سنت منجر نمی‌شود. این سنت را بازتعبیر و آن را هدایت می‌کند: نه به عنوان «بازگشت ابدی»، بلکه به عنوان بنیادی دوباره که در آن بنیاد «نقص شده» به روش‌های زیرزمینی و ناخودآگاه ادامه می‌یابد. به دنبال جریان رنسانس و عصر باروک، این گسست و بازگرداندن دائمی در دوران روشنگری ادامه یافت و رادیکال شد. با تمایز مدرنیته‌ی «بد» با «صفحه‌ی خالی» [8] که خود پس از رومانتیسم در اواخر قرن نوزدهم تسلط داشت، مدرنیته‌ی دیگری که دوباره متولد شده و با ارزش‌های روشنگری ساکن است، باروک است که بی‌وقفه به روشی کم و بیش غیبی، برای بازیابی زمان از دست رفته، تغییر شکل و ایجاد دوباره، ابتکاری عمل می‌کند. بگذارید از این مدرنیته‌ها نترسیم: آنها مال ما هستند. روشنگری فقط با اشاره به سوءاستفاده‌ی مبهم از نیاز

به ایمان «رشته‌های وحی را قطع کرد»، ما از این طریق مزایای غیر قابل مقایسه‌ی آزادی را که سایر سنت‌ها به ما حسادت کرده و رباکارانه عمل می‌کنند، برداشت کرده‌ایم. امروز می‌دانیم که جسارت این وقفه به ویژه با تروریسم انقلابی فرانسه برجسته می‌شود، تا آنجا که جهانی بودن انسان‌شناسی و جهانی بودن پیشامذهبی را انکار می‌کنیم که این امر کاملاً نیاز به اعتقاد دارد.

من نظریه‌ی فرویدی ناخودآگاه را یکی از بهترین کشف‌های «رشته‌های بریده‌شده‌ی سنت» در قرن بیستم می‌دانم، زیرا دقیقاً «بُرش» را از نو بازسازی می‌کند. با اشاره به اینکه خدا، تبدیل به ناخودآگاه شده، روانکاو، دگرگونی ارزش‌هایی را به وجود می‌آورد که می‌تواند به از بین بردن مقاومت‌های فردی بازدارنده‌ی میل و تفکر و همچنین توانایی ارائه‌ی جایگزینی برای آن ضررهای جمعی معنایی باشد که آن را پوچ‌گرایی می‌نامیم. یک مدرنیته‌ی نوین در برابر دیدگاه تاریخی که به تازگی آن را ساختاربندی کردم، برجسته است، این یک مدرنیته‌ی فراتر از انتقاد است. بگذارید آن را تحلیلی بنامیم.

آیا امروزه این مدرنیته‌ی تحلیلی نخبه‌گرایانه برای «اندک خوش‌حالان» در حال انحطاط در اروپا است؟ شاید. شاید خیر. شاید این مدرنیته فقط منتظر عقب‌نشینی است - حتی اگر فقط در دنیای قدیم باشد، با انتقال مکتب تاریخی و معنوی یهود-مسیحیت با توجه به جهش‌های مدرن آن، به سایر مناطق ژئوپلیتیکی نوظهور و پیشاپیش توسعه یافته (چین، هند) نیز به چشم می‌خورد. سپس کشف خواهیم کرد - ما همواره در حال کشف هستیم - در ثابت‌های انسان‌شناختی نهفته در متون باستان است که سکولاریزاسیون بی‌درنگ سرکوب می‌شود و در طول تاریخ به طور متفاوتی در ذهن و جوامع، دوباره به فعلیت می‌رسد. ما در رابطه با محافظه‌کاری و بنیادگرایی امروز چاره‌ی دیگری نداریم جز اینکه مدرنیته‌ی هنجاری را با مدرنیته‌ی انتقادی از طریق مدرنیته‌ی تحلیلی پیوند دهیم. برداشتی که از افکار تقطیع‌شده‌ی یک ثابت انسان‌شناختی جهش یافته باقی می‌ماند. بنیامین در آتار [پروست](#) «تشبیهات غیرماتریالیستی» را می‌یابد که «تجارب کیهانی فراموش شده را باز می‌گرداند». به نظر من نیاز به ایمان و لذت شناخت همان‌طور که آن را در لفافه می‌شنویم، مانند نیازهای پیشاسیاسی و پیشامذهبی است که باید نیاز کودک را برای به دست آوردن زبان و اندیشه برآورده سازد. اما آیا زیور، که توسط سنت پل تکرار شده، تنها این را نمی‌گوید: «من ایمان آوردم و بنابراین صحبت کردم»؟ خلسه‌ی ترزا آویلا کمک کرد تا زندگی روانی‌اش را که در ذات عاشقانه است کاوش کند. «خودت را در من بشناس» فقط در صورتی امکان‌پذیر است که من عاشق دیگری باشم. تنها خطر پرشور، نفسانی و متعالی، آتش اساساً سادومازوخیستی میل را به این بازسازی تبدیل می‌کند که خود تعالی را به بیرون از خود، به کنش‌های بی‌پایان، به وجود فعال می‌کشاند: چرا که، زندگی مقدسین، خود بی‌نهایت اجتماعی و قابل انتقال است.

قرار دادن وقفه‌ای که توسط مسیحیت و به طرز باورنکردنی بنیادین، توسط روشنگری، در تاریخ پیچیده‌ی گسست‌ها و ادغام‌های یهودیت و مسیحیت (دیگران این کار را با اسلام خواهند کرد)، به این معنی است که از طریق منشور عرفی‌سازی، رشته‌ی این تفسیرهای کتاب مقدس که از نقدهای بیگانه، مدرن و «شخصیت پنهان» برتر است و وحی را دوباره اختراع می‌کند، برمی‌داریم. آیا این یکی از نقاط قوت مهم توحید نیست: نه اینکه به سادگی خود را همان‌طور که هستید تکرار کنید، بلکه خود را با گسستگی‌های مداوم خود به‌طور دائمی از نو کشف کنید؟ از طریق برخوردهای مداوم با عجایب و مدرنیته؟

به‌عنوان نتیجه‌گیری، می‌خواهم از شما درخواست کنم که به این بازتاب همچون دعوت برای سفر در جاده‌ای طولانی

که به ماقبل تاریخ برمی‌گردد، از طریق ناخودآگاه عبور می‌کند و به سمت ناشناخته‌ها می‌رود، بنگرید. می‌خواهم این خطرا بپذیرم که این امر مرحله‌ی جدیدی را برای تشویق جاه‌طلبی مشترک ما در جهت کشف حافظه‌ی ادیان و استفاده از تجزیه و تحلیل‌ها همچون چراغ روشن‌گر مسیر ما و با مشارکت سایر علوم انسانی و پیشرفت‌های فلسفی کسانی که مایل به پیوستن به ما هستند، باز کند. با تشکر از فروید، از موزه‌ی فروید در وین و از همه‌ی شما.

- [1] تمرکز انرژی روانی بر شخص یا چیز به خصوصی، نیرو گذاری روانی، روان تابش، روان تابی، نیروی عاطفی، انرژی روانی، تمرکز روانی
- [2] GIÜbige Erwartung
- [3] هیولایی که سرشیر داشت و بدن بز و دم افعی و از دهانش آتش می‌بارید
- [4] منظور همان cathexes است
- [5] منع آنها انجام از را خود پیروان مذهب هر که رفتاری و اعمال واقع در و نفرت، زشتی، شنیع عمل: Abomination: کرده است
- [6] Wiedergewinnung
- [7] Urvater
- [8] تجربه از دانش همه بنابراین و شوند می متولد داخلی ذهنی محتوای بدون افراد که است نظریه این: Tabula rasa : یا ادراک ناشی می‌شود.

[لینک مقاله اصلی](#)