

Antigone's moral model according to Lacan based on the symbolic and real world

Alireza Zamiri^{✉1}  | Hassan Fatzade²  | Ahmad fazeli³ 

¹ Corresponding Author: Graduated from Qom University, Department of Moral Philosophy, Faculty of Theology and Islamic Studies, Affiliation. Email: alireza.zamiri@yahoo.com

² Affiliation. Email: hfatzade@znu.ac.ir

³ Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy, University of Qom, Qom, Iran. Email: ahmad.fazeli@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 23 June 2024

Received in revised form:
27 August 2024

Accepted: 18 February 2025

Published Online:

19 February 2025

Keywords:

Lacan ,Antigone ,real,Desire ,

Drive

ABSTRACT

According to the theory of different fields of ontology in Lacan, which consists of the imaginary, the real, and the reality, the ego and the subject find a relationship with reality, and the attribution of this relationship to ethics leads to a distinct moral model. But Lacan needs to go beyond reality to present the moral model of reality. Transcending reality is achieved through the doctrine of Beyond the principle of pleasure. Lacan tries to explain the gap and lack of reality through the unconscious to extend the theory of pure desire to the field of ethics. Based on this, Antigone's moral model is the only model that, from Lacan's point of view, is loyalty to pure desire that can describe unconscious desire. Antigone is loyal to her will until the last moment, and her loyalty comes from ignoring and passing through the visible realm. Antigone not only acts according to her desire, but also pushes desire to the end until it reaches pure drive, a drive that insists on the object of desire until the end and on a specific object. According to Lacan, this model can be a suitable model for the ethics of self-centered desire and against any kind of reactionary and alternative ethics, including the law of the superego and the ideological matter.

Cite this article: Zamiri, A& Fatzade, H; & Fazeli,A; (2024). Antigone's moral model according to Lacan based on the symbolic and real world. *Shinakht*, 17(89/2), 11-31.

<http://doi.org/10.48308/kj.2025.236102.1257>

الگوی اخلاقی آنتیگونه نزد لکان، براساس ساحت نمادین و واقع

علیرضا ضمیری^۱ | حسن فتح زاده^۲ | سیداحمد فاضلی^۳

^۱ وابستگی سازمانی: دانش آموخته دانشگاه قم، گروه فلسفه اخلاق، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: alireza.zamiri@yahoo.com

^۲ وابستگی سازمانی: رایانامه: hfatzade@znu.ac.ir

^۳ استادیار گروه فلسفه اسلامی دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: ahmad.fazeli@gmail.com

| اطلاعات مقاله | چکیده |
|---|---|
| نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۰۳ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۶/۰۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۳۰ تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۲/۰۱ | مطابق نظریه ساحت‌های مختلف هستی‌شناسی در لکان، که متشکل از ساحت خیالی، ساحت واقعی و ساخت امر واقع است، ایگو و سوژه نسبتی با واقعیت پیدا می‌کنند که انتساب این نسبت به اخلاق الگوی اخلاقی متمایزی را پیش رو می‌نهد. اما لکان برای ارائه الگوی اخلاقی امر واقع به گذر از واقعیت نیاز دارد. عبور از واقعیت به واسطه آموزه فراسوی اصل لذت حاصل می‌شود. لکان تلاش می‌کند تا شکاف و فقدان روی واقعیت را به واسطه ناخودآگاه توضیح دهد تا نظریه میل محض را به حوزه اخلاق گسترش دهد. براین اساس، الگوی اخلاقی آنتیگونه یگانه الگویی است که، از منظر لکان، وفاداری به میل محض است و می‌تواند میل ناخودآگاه را توصیف کند. آنتیگونه به میل خود تا لحظه آخر وفادار است و وفاداری او ناشی از نادیده‌گرفتن ساحت نمادین و عبور از آن است. آنتیگونه نه تنها مطابق میل خود عمل می‌کند بلکه میل‌ورزی را تا انتها پیش می‌برد تا به رانه محض می‌رسد، رانه‌ای که اصرار بر ابژه میل تا پایان و بر روی یک ابژه خاص ادامه دارد. از نظر لکان، این الگو می‌تواند الگوی مناسبی برای اخلاق میل خودبنیاد و در برابر هر نوع اخلاق واکنشی و دگرگرایانه از جمله قانون سوپرایگو و امر ایدئولوژیک باشد. |

کلیدواژه‌ها:

لکان، آنتیگونه، امر واقع، فراسوی اصل لذت، میل، رانه

استناد: ضمیری، علیرضا؛ فتح زاده، حسن؛ فاضلی، سیداحمد؛ (۱۴۰۳). الگوی اخلاقی آنتیگونه نزد لکان، براساس ساحت نمادین و واقع. شناخت، ۱۷(۸۹/۲)، ۱۱-۳۱

<http://doi.org/10.48308/kj.2025.236102.1257>



© نویسندگان

ناشر: دانشگاه شهید بهشتی

مقدمه

آنتیگونه یکی از روایت‌های بنیادین تمدن غرب است که فهم آن مستلزم دگرگونی منطق زبانی رایج و ایجاد نوعی زبان خاص متناسب با خود است، زبانی که شکاف قانون و عدالت را در نسبت با میل بازنمایی می‌کند.

هرجا، هروقت، در میراث تمدنی غرب، در بزنگاه تقابل عدالت و قانون قرار می‌گیریم و در محضر فرّه مرگ و دادخواهی زندگان به نام درگذشتگان می‌ایستیم؛ هرجا، هروقت، رؤیاهای جوانان با واقع‌بینی سالخورده‌گان کنار نمی‌آید، درمی‌یابیم که به استعاره‌ها، تصاویر، براهین و دست‌ورزبان آنتیگونه و کرئون بازگشته‌ایم. (ژریک، ۱۳۹۹: ۹)

پروتاگورس‌ها در قالب جدال آنتیگونه و کرئون بر سر مفاهیم خیر و شر و راه‌های کسب آن ساختار می‌یابند و

به‌خوبی می‌دانیم که فراتر از دیالوگ، فراتر از مسئله خانواده و کشور، بیش و فراتر از بحث‌های اخلاقی، این خود آنتیگونه است که در شکوه طاق‌ت‌فرسایش ما را مجذوب خود می‌کند. درعین حال، آنتیگونه خط دیدی را که میل برای ما تعریف می‌کند آشکار می‌کند. (Lacan, 1998: 247)

اینکه رفتار اخلاقی آنتیگونه در دوران پیشاسقراطی بر چه مبنایی فهم می‌شود همواره پرسش اساسی بوده است. اما هرچه هست پیوند مفاهیم سترگ انسانی، از جمله اخلاق، عدالت و قانون، حول محور تراژدی به حرکت درمی‌آید. در این تراژدی، آنتیگونه در برابر کرئون قرار دارد تا کارکردی را نشان دهد که در ساختار اخلاق تراژدی ذاتی است و اخلاق روان‌کاوی است. زیرا

تراژدی بسامد تجربیات روان‌کاوان است. اما کرئون از این جهت که او به دنبال خیر و همچنین به‌عنوان یک رهبر ارتقای خیر عمومی است. (Lacan, 1998: 259)

اما آنتیگونه، در برابر کسب‌کردن این خیر عمومی و گذرکردن از آن، از رهگذر میل، با نوعی امر ناممکن مواجه می‌شود که، برخلاف تأیید و عمل مطابق با نظم نمادین و واقعیت متناسب با اصل لذت و همچنین اخلاقیات رایج، سوژه را با عمل خود دچار دگرگونی می‌سازد و، با گفتن نه انتحاری یا نفی قانون کرئون، سوژگی خود را نیز دگرگون می‌سازد.

عمل اخلاقی چیزی اساساً تازه را به دنیا عرضه می‌کند. فضایی را برای وجود ما خلق می‌کند. نقش روان‌کاوی آن است که این عمل را ممکن کند نه اینکه ما را با آنچه در حال حاضر وجود دارد راضی کند. (Lacan, 1998: 30)

نقطه عزیمتی که از یک سو هیبت قانون اخلاقی را حفظ می‌کند و از سوی دیگر اسیر اتوریته قانون اخلاقی و تبعات آن از جمله قانون سوپرایگویی و همچنین امر ایدئولوژیک نمی‌شود. درحالی‌که فرمان کرنون مبتنی بر قانون و سوپرایگویی آن است، زیرا تخطی رویه دیگر خود قانون است. پس ما، حتی در صورت عمل به قانون، به تخطی از قانون علاقه‌مند می‌شویم و پس از تخطی نیز دچار عذاب وجدان می‌شویم. در واقع، یک الگوی اخلاقی یا باید مطابق قانون عمل کند، که در این صورت مطابق میل دیگری عمل کرده است، یا باید مطابق میل خود عمل کند و تبعات آن را نیز بر عهده گیرد. آنتیگونه ما را از این بن‌بست و فرمان ناممکن‌رهایی می‌بخشد و ملتزم و وفادار به میل می‌شود، بدون اینکه دچار عذاب وجدان شود. در نتیجه، بار مسئولیت تخطی را بدون رحم و ترس به دوش می‌کشد. عمل او نه در بُعد قانونی قرار می‌گیرد و نه در بُعد تخطی از قانون، زیرا تخطی از قانون اخلاقی نیز سوپرایگویی دیگر قانونی اخلاقی است. در حقیقت، عمل اخلاقی، در معنای اخص کلمه، باید از خیر شخصی و عمومی فراتر رود. این عمل به طرز رادیکال سوژه را دگرگون می‌کند. بعد از عمل، من همانی نیستم که پیش‌تر بودم. سوژه نابود می‌شود و پس از آن دگر باره متولد می‌شود. این منطق عمل است.

عمل اخلاقی ابژه‌ای اساساً تازه برای میل ما خلق می‌کند، چیزی که پیش‌تر وجود نداشته و وظیفه

ما به وجود آوردن این ابژه است نه «چشم‌پوشی کردن از میل و اشتیاقمان». (Lacan, 1998: 370-)

(371)

در عین حال، رویکرد روان‌کاوانه به تراژدی آنتیگونه یگانه تفسیر ممکن نیست «هگل آنتیگونه را قهرمانی می‌بیند که به ارزش‌های جهانی منقضی‌شده وفادار مانده است (ژیرک، ۱۳۹۹: ۴۸)، ارزش‌هایی مانند خویشاوندی که بر پایه وحدت جوامع تفسیر می‌شوند. برخلاف این ادعا، آنتیگونه فاقد مدل هنجاری هویت‌بخش خویشاوندی است که به زندگی اجتماعی شکل می‌دهد (Zukauskaitė, 2010: 69) و این نکته مقتضی آن است که عرصه خویشاوندی بر عرصه سیاسی مقدم باشد (Wilmer, 2010: 5). در تفسیری دیگر، باتلر حرکت آنتیگونه را به کنشی سیاسی تحویل می‌برد و مدعی است که

آنتیگونه ندای شهروندان درجه‌دومی است که حقوق قانونی آن‌ها تعلیق شده است و نماینده‌ای در

رأس جریان حاکم و سیاسی ندارند. (Butler, 2000: 81)

این گروه از شهروندان اگرچه در شبکه نمادین زندگی می‌کنند اما عملاً در نظم موجود و مستقر اجتماعی و سیاسی به مثابه استثنا کنار نهاده شده‌اند. و در نهایت رویکرد دینی که «وظیفه آنتیگونه را حفظ تعادل کیهان می‌داند» (Irigaray, 2010: 201).

باری، عمل آنتیگونه از منظر اخلاقی و اخلاق روان‌کاوانه بر ساحت سه‌گانه‌ای مبتنی است که لکان قلمرو آن را تحدید می‌کند و آن را درون قلمرو واقع و ورای ساحت خیالی و نمادین جای می‌دهد. اما عمل چگونه در ساحت امر واقع می‌تواند یک عمل فراسویی باشد و، خارج از شبکه نمادین و سمبلیک، سوژه را دچار دگرگونی سازد؟

ساحت سه‌گانه هستی‌شناسی

سه مقوله ساحت خیالی، ساحت نمادین و ساحت واقعی هسته روان‌شناسانه روان‌کاوی لکان را می‌سازند و نوعی جهت‌نما برای آن درست می‌کنند (Braunm, 2007: 18). نخستین مرحله به‌سوی سوپرژکتیویته شکل‌گیری ایگو در مرحله آینه‌ای (دیگری) است که یک عنصر خیالی است. این ایگوی خیالی در نسبت با آینه (دیگری) انسجام درونی و وحدت پیدا می‌کند. از آنجاکه یکپارچگی و انسجام اصیل در مرحله آینه‌ای توهم است، ناسازگاری بنیادینی در ایگو وجود دارد.

مرحله آینه‌ای نمایشی است که پیش‌رانه درونی آن از نقصان تا تدارک به جریان می‌افتد و آن چیزی است که، به‌رغم سوژه، رشته‌فانتزی‌هایی می‌سازد که شامل بدن-تصویر قطعه‌قطعه، شکلی از تمامیتش و سرانجام بستن هویتی بیگانه‌کننده است. (Lacan, 1977: 79)

این احساس انسجام توهمی که از شش ماهگی کودک آغاز می‌شود نشان‌دهنده این است که ایگو به‌واسطه دیگری به وجود آمده و، به‌عبارتی، در ساحت شکل‌گیری خودآیین نیست. همین‌که سوژه شکل می‌گیرد، از ابتدا از خود بیگانه است. چون مستقیماً به ادراک از خود نرسیده است بلکه به‌واسطه دیگری این درک اتفاق افتاده است. اما امر نمادین با مفهوم واقعیت و لوازم آن، از جمله قانون، عرف، اخلاقیات و جامعه مترادف است. در واقع،

آغاز امر نمادین حوزه قوانین و هنجارهای حاکم بر جهان را به‌واسطه گفتار و سخن رقم می‌زند.
(Butler, 2000: 3)

اما این همه ماجرا نیست و

امر واقع لکانی مقوله‌ای بسیار پیچیده‌تر از یک هسته سخت فراتاریخی است که برای ابد از نمادینگی می‌گریزد. این هیچ ربطی به شیء فی‌نفسه کانت ندارد، یعنی واقعیتی نیست که بیرون از ما، مستقل از ما و مستقل از آن است که ادراکات ما آن را آخر سر به چنگ می‌آورند. (ژیرک، ۱۳۹۹: ۹۱)

این نکته از سایر کاربردهای امر واقع در آثار متأخر لکان به دست می‌آید. امر واقع پیش از امر نمادین حضور دارد و به‌واسطه امر نمادین قاچ می‌خورد. سطح هریک از این قاچ‌ها همچنان امر واقع باقی می‌ماند اما سوژه به درون این سطح سر می‌خورد - درون امر نمادین - و سوژگی خود را از دست می‌دهد.

سیر تکاملی کاربرد امر واقع در روان‌کاوی لکان شامل هستی در خود، نیاز، تروما، چیز و ابژه *a* است. بنابراین، آنچه می‌تواند امر واقع را بازنمایی کند یکی از این‌هاست و امر واقع نیز به‌طور تسامحی دالی است^۱ که آنچه توسط ناخودآگاه واپس زده شده را به‌واسطه یکی از این موارد بازنمایی می‌کند تا درنهایت آنچه شایستگی این بازنمایی را دارد به ابژه *a* تعبیر شود. آنچه توسط ناخودآگاه واپس زده شده ابژه *a* است که دال امر واقع است، بخشی از جریان بزرگ واقعیت و آگاهی که از به‌چنگ آمدن ممانعت می‌کند و همواره از چنگ آگاهی و قلمرو نمادین می‌گریزد، زیرا معطوف به واقعیت نا-نمادین و ناآگاهی دسترس‌ناپذیر است. چیزی که می‌دانیم هست اما قادر به نمادین‌سازی آن نیستیم.

از نظر لکان، همواره مازادی از واقعیت از قلمرو نمادین بیرون می‌زند زیرا وسعت امر نمادین با امر واقع مطابق نیست بلکه محدوده خاصی از واقعیت را پوشش می‌دهد. این منطق ناتمامیت است که همواره در دیگری خلأ و فقدان می‌یابد و تلاش می‌کند به‌واسطه تلاش ناکام زنجیره دال‌ها بر آن فائق آید. درزی در واقعیت است که تلاش مجموعه دال‌ها و نظام نمادین در برابر آن ناکام است. واقعیت به‌مثابه دیگری هیچ‌گاه به تمامیت نمی‌رسد و همواره Not all است. این درز در واقعیت همان چیزی است که امر واقع می‌نامیم. زیرا واقعیت از حیث واقعیت نمادین هیچ‌گاه به‌طور کامل نمادین نمی‌شود. همواره بخشی از آن نا-نمادین باقی می‌ماند. قطعه‌ای از واقعیت همواره از شبکه امر نمادین بیرون می‌افتد. در عین حال، چنین فقدان را از خود ساحت نمادین درک می‌کنیم. به تعبیر لکان،

حرف می‌کشد، اما این را از خود حرف درمی‌یابیم. (Lacan, 1977: 24)

این مازاد را دال‌ها به‌مثابه ابژه بازنمایی می‌کنند. این دال‌ها قادرند هیچ را بازنمایی کنند: جای خالی، خلأ و مازادی که در ساختار امر نمادین جای نمی‌گیرد. این فقدان بر سازنده ساحت نمادین و دیگری بزرگ است، نه اینکه واقعیتی وجود داشته باشد و سپس دچار فقدان شود بلکه واقعیت پیشاپیش بر بستر فقدان تحقق یافته است.

تمایز میان امر نمادین، که بروز واقعیت است، یعنی واقعیت نمادین یا آنچه در ادبیات رایج فلسفی واقعیت نامیده می‌شود، و امر واقعی لکان به‌لحاظ مباحث اخلاقی از این‌رو حائز اهمیت است که این واقعیات اخلاقی اساساً کاذب و ناتمام‌اند زیرا ابژه کوچک *a*، به‌مثابه فقدان و شکاف در واقعیت، همواره از دسترس واقعیت بیرون می‌ماند و از فرو بستن آگاهی اخلاقی به‌روی خود ممانعت می‌کند و چیزی است که از چنگ آگاهی و استدلال اخلاقی می‌گریزد.^۲ اساساً این واقعیت حول هسته این فقدان شکل یافته و شکل نمادین به خود گرفته است. اصول و هنجارهای اخلاقی نیز، به‌مثابه دیگری و تمایلات دگرخواهانه که همواره تلاش می‌کنند میل دیگری را حدس بزنند و براساس آن عمل کنند، نتیجه فقدان

۱ چیز، ابژه *a* و امر واقع اساساً دال نیستند چون غیرقابل‌نمادپردازی و فرازبانی هستند.

۲ رویکرد اخلاقی در نظریه‌های اخلاقی رایج، به‌واسطه تسلط و غلبه پوزیتیویسم و فلسفه تحلیل زبانی، دچار نوعی ابژکتیویسم است که از گزاره‌های اخلاقی ناشی از رنالیسم خام برآمده است. به‌گونه‌ای که آگاهی در این رویکرد بسته است و گزاره‌های اخلاقی، به‌مثابه ابژه و قانون اخلاقی، اقتدار دیگری را در برابر خودآیینی سوژه تثبیت می‌کنند و مرزهای دگرآیینی را توسعه می‌دهند، درحالی‌که اخلاق میل‌ورزی متعهد و وفادار به خودآیینی سوژه و میل محض است.

عمل ناممکن اخلاقی اند که بر اثر فقدان اخلاق میل ورزی و شأن نامادینش جایگزین آن شده‌اند. به عبارتی، دیگری نباید در جایگاه میل خودآیین ما مختصات میل ما را تعیین کند.

سوژه و فراروی از ساحت نمادین

سوژه عملگر با انتخاب و تصمیم‌های خود همواره تلاش می‌کند که از سطح نمادین فراتر رود تا، با مواجهه با امر واقع، سوژکتیویته حقیقی خود را آشکار سازد و در برابر دیگری بزرگ، ایدئولوژی و میل دیگری، خودآینی میل خود را مستقر و تثبیت کند. اما سوژه چگونه سوژه می‌شود و می‌تواند فراتر از سطح نمادین ظاهر شود؟ و مهم‌تر و مقدم بر آن چگونه می‌تواند به فرآیندی نزدیک شود که سوژکتیویته آن را تضمین می‌کند؟ از آنجاکه عمل در سطح امر واقع امکان‌ناپذیر است، سوژه نمی‌تواند، درون امر نمادین و شبکه نظم نمادین، به عمل در سطح امر واقع دست یازد. از این جهت امکان‌ناپذیر است که تنها با عمل سوژه و کسوف موقتی سوژه است که سوژه دگرگون می‌شود و تبدیل به سوژه‌ای می‌شود که از نخستین لنگرگاه‌های ایدئولوژی برمی‌کشد. بنابراین، سوژه پیش از آنکه منتظر رخداد امر ناممکن بماند، پیشاپیش، ایگویی است که هنوز با دیگری تسویه حساب نکرده است. این امکان تنها امکان ایگو است اما سوژه تنها با عمل رخدادگون است که ممکن می‌شود. باید انتظار کشید تا رخداد اتفاق بیفتد (بدیو، ۱۳۹۹: ۷۵). امر واقعی اتفاق بیفتد و این اتفاق پیشاپیش نه مربوط به سوژه، که هنوز به واسطه عمل دگرگون نشده، بلکه مربوط به ایگوست که از درون سرشت و ذات تاریخی خود دست به انتخاب می‌زند: انتخابی که پیشاپیش بر بنیاد پذیرش انسجام و فقدان یا عدم آن استوار است و ایگویی که پیشاپیش گسست و فقدان دیگری را پذیرفته، ایگوی خطرآفرین است و منتظر است که عمل را بیافریند. اما اینکه چرا یک ایگو فقدان و گسست در دیگری را می‌پذیرد و ایگوی دیگر چنین گسستی را نمی‌پذیرد به ناخودآگاه ایگو مربوط است. ایگویی که چنین گسستی را نمی‌پذیرد تنها با انقلاب در سرشت خود است که می‌تواند به ایگوی خطرآفرین تبدیل شود و گسست در دیگری را بپذیرد و منتظر عمل بماند تا سوژه نمایان شود. آیا این منطقی به انتظارنشستن تا رخدادن امر واقعی تناسبی با اخلاقیات دارد؟ آنگاه هسته اخلاقیات از آنچه مستلزم ارزش و فضیلت است خنثی یا تهی می‌شود؟ مطابق با پاسخی که داده شد، ارزشمندی در بنیاد سوژه که ایگو است جریان دارد، ایگوی خطرآفرین که از سرشت خود دست به انتخاب می‌زند و سرشت نیز در سطح ناخودآگاه قرار دارد. از نظر زوپانچیچ، اساساً تضاد میان منفعل و فعال نابجاست. چون امر واقعی هیچ سوژه‌ای ندارد (به معنای اراده‌ای که آن را می‌خواهد)، بلکه اساساً محصول فرعی عمل (یا عدم عمل) سوژه است - چیزی که سوژه خلق می‌کند، اما نه به مثابه چیزی «از آن او»، نه به مثابه چیزی که قادر خواهد بود خود را در آن «بازشناسد» (زوپانچیچ، ۱۳۹۹: ۳۰۱). این پاسخ ایگورا به مثابه بنیان سوژه فرض نمی‌گیرد و بی‌درنگ سراغ شرایط سوژه و عمل می‌رود، درحالی‌که ایگو یا سرشت ناخودآگاه بنیان انتخاب‌های پیشین ماست. به علاوه، سوژه هم هرگز یک متقاضی خشک و خالی نیست. او با حيله‌گری خویش زمینه را از پیش فراهم می‌کند و توطئه را سامان

می‌دهد، به طوری که همه آنچه برای از باب باقی می‌ماند صرفاً این است که پس از واقعه سر خود را به نشانه موافقت تکان دهد، به سان پادشاه هگلی (ژیزک، ۱۴۰۱: ۲۴۵-۲۴۴).

اگرچه سوژه از امر ایدئولوژیک به مثابه نماینده تام واقعت به سوی امر واقع می‌گریزد و به وسیله عمل و رخدادگونگی آن از آن خارج می‌شود، اما شکاف میان واقعت یا امر نمادین و امر واقع همچنان وجود دارد. این شکاف به وسیله امری زیبایی‌شناختی نظیر ادبیات پر می‌شود. مثلاً در نمایشنامه آنتیگونه، آنتیگونه چون می‌خواهد برادر خانش را دفن کند، پیش از مرگ در ساحت واقعی‌اش، دچار مرگ در ساحت نمادین می‌شود و از اجتماع طرد می‌شود. دقیقاً به منظور ممانعت از مرگ دوم برادرش و به منظور اعطای تدفینی شایسته به او که ابدی شدنش را تضمین خواهد کرد (Zizek, 1399: 170). برادر آنتیگونه یک‌بار دچار مرگ می‌شود و با عدم تدفین دچار مرگ در ساحت نمادین و مرگ مضاعف می‌شود و خود آنتیگونه نیز به جهت پیشگیری از این مرگ دوم برادرش دچار مرگ نمادین می‌شود. از این رو، الگوی آنتیگونه یکی از الگوهای اخلاقی است که لکان آن را بررسی می‌کند.

ساختار آنتیگونه

داستان آنتیگونه، که زمان نگارش آن به پانصد سال پیش از میلاد بازمی‌گردد، یکی از نمایشنامه‌های سه‌گانه تیس در کنار ادیپ شهریار و ادیپ کولونوس به شمار می‌آید. این نمایشنامه دارای شخصیت‌هایی از جمله آنتیگونه، کرئون و ایسمنه است. آنتیگونه و ایسمنه (دو خواهر) زمانی به تبای بازمی‌گردند که دو برادر آنها، یعنی پولینیکس و اتوکلس، در پادشاهی کرئون، که دایی آنهاست، بر سر قلمرو تبای، در نبرد با یکدیگر کشته می‌شوند. با این تفاوت که اتوکلس یکی از فرماندهان کرئون و حافظ و نگهبان شهر تبای است و پولینیکس، در واقع، یاغی یا خائن شناخته شده است.

با دستور کرئون، پادشاه تبای، بدن اتوکلس با شکوه فراوان مورد احترام قرار می‌گیرد و با تشریفات نظامی به خاک سپرده می‌شود. اما با دستور وی، برادر دیگر، یعنی پولینیکس، باید طعمه حیوانات شود و شهروندان نباید هیچ‌گونه احترامی به جسد او بگذارند زیرا خائن به سرزمین خود است. اما در این میان آنتیگونه قانون کرئون را زیر پای می‌گذارد و برادر را به خاک می‌سپارد. جدال آنتیگونه و خواهرش ایسمنه نیز خواندنی است. آنتیگونه از خواهرش می‌خواهد در خاکسپاری برادر او را یاری کند. اما ایسمنه اصرار دارد که از نظم موجود و دستور کرئون فراتر نرود و برای دفن برادر همکاری نمی‌کند و مدعی می‌شود که زورش کمتر از آن است که با دولت بجنگد. بنابراین، خود آنتیگونه به تنهایی بار این مسئولیت را به دوش می‌کشد و سرانجام با دستور کرئون در میان مقبره‌ای دفن می‌شود تا زمانی که زمان مرگ او فرا رسد. استعاره زنده‌به‌گوری و دفن در مقبره از نظر لکان زندگی‌ای است میان دو مرگ، مرگ میان جهان نمادین و مرگ واقعی. و اتفاقاً این زیست اصلی‌ترین نوع زندگی است.

آنتیگونه الگوی اخلاقی‌ای است که در ساحت واقع قرار دارد و لکان برای شرح آن از مفاهیم میل و رانه استفاده می‌کند. از مهم‌ترین مفاهیم لکان در تشریح میل و رانه مفهوم اصل لذت و فراسوی لذت است که فریود در اندیشه متأخر

خود آن را به کار برده بود. چارچوبی که امر خیالی، نمادین و واقعی را می‌توان از آن منظر نگریست. بدین سان، امر نمادین مصداق و نماینده اصل لذت و واقعیت است که زمینه مطلوب برای تولید و تکثیر ایدئولوژی را ایجاد می‌کند. اصل واقعیت یا اصل لذت سوژه را وادار می‌کند تا اخلاقیات، سیاست و فرهنگ را مطابق خواست دیگری و از منظر واقعیتی ببیند که پیشاپیش برای او سامان داده شده است.

۱. چارچوب نظری اصل لذت

از منظر فروید، اصل لذت نوعی ضرورت در روان سوژه است که رویدادهای ذهنی، پیشاپیش، خود را با آن تطبیق می‌دهند و پایه شکل‌گیری روانی، در درجه نخست، تنظیم براساس اصل لذت است. در تئوری روان‌کاوی، ما هیچ تردیدی نداریم که روندی که رویدادهای ذهنی در پیش می‌گیرند خودبه‌خود با اصل لذت تنظیم می‌شود (فروید، ۱۴۰۰: ۵۷).

همچنین اصل لذت مکانیسمی است که درد و رنج و تنش ناشی از فقدان و ابژه a را کاهش می‌دهد. هنگامی که سوژه به‌طور کلی در پی فقدان و منفیتی است که بر سازنده کلیت آن است، دچار غفلتی می‌شود که وضعیت ناپایدار ناخودآگاه را به وضعیت پایدار خودآگاه تبدیل می‌کند. چه اگر چنین منفیتی به وضعیت پایدار بدل نشود، ایگوی خیالی حتی در مرحله خیالی نیز شکل نمی‌گیرد و فقدان به‌طور مطلق باقی می‌ماند و ایگو از این منفیت نمی‌تواند به سود وجود خود بهره‌بردار. به این منظور، اصل لذت است که به سوژه این اجازه را می‌دهد تا دالی مطابق با چیز فرویدی یا ابژه a لکانی، به مثابه نشانه حداقلی، خلق کند. این نشانه از نظر لکان چیزی شبیه واحد پولی است. من در اینجا از اصطلاحی استفاده خواهم کرد که فقط کسانی قادر به درک آن خواهند بود که صورت‌بندی کانتی از نقد عملی را داشته باشند. من اصطلاح کانتی خوب^۱ را برای خیر پیشنهاد می‌کنم. این به راحتی سوژه مربوط می‌شود، زیرا هرگاه او به چیز به‌عنوان افقی خود اشاره می‌کند، این اصل لذت است که برای او کارکرد دارد. و این کار را به‌منظور تحمیل قانونی اعمال می‌کند که در آن حل تنش اتفاق می‌افتد، یعنی به چیزی مرتبط است که، با استفاده از عبارت فروید، آن را فریب‌های موفق می‌نامیم - یا بهتر از آن، نشانه‌هایی که واقعیت ممکن است به آن‌ها احترام بگذارد یا نگذارد. نشانه در اینجا بسیار نزدیک به یک واحد پولی است (Lacan, 1998: 72).

این فریب موفق که با کاهش تنش یا لذت همراه است به‌مثابه فیلتری عمل می‌کند که هر نوع درد و رنجی را به‌عنوان تهدید بقای ایگو تلقی می‌کند و از ابتدا تلاش می‌کند آن‌ها را حذف و به سود لذت‌ها مصادره کند. از این رو، اصل واقعیت ایجاب می‌کند که بعضی ناخوشی‌ها را شرط بقای خویش تلقی کنیم و به‌عنوان شرط لازم برای بهبود حیات اجتماعی مان بپذیریم، حال آنکه بعضی دیگر از تخطی‌ها از اصل لذت را، که به چنین دردی (یا به هیچ دردی) نمی‌خورند، مردود می‌خواند. از این رو، نقش معیارگذاری اصل واقعیت عبارت است از تعیین حدومرزهایی درون‌میدانی که تابع نظام دوشقی لذت و درد است (زوپانچیک، ۱۳۹۸: ۱۳۵). رابطه اصل لذت و اصل واقعیت به گونه‌ای نیست که صرفاً یکی حد دیگری

یا وظیفه دیگری را تعیین کند، بدون توجه به نقش برساننده دیگری - برخلاف این تصور که اصل واقعیت همواره تابع اصل لذت است. اصل لذت از نظر فروید صرفاً مرحله‌ای است از اصل واقعیت که به مرور هر لذتی را با واقعیت همسان‌انگاری می‌کند. اصل لذت، تحت تأثیر غرایز ایگو، برای صیانت نفس^۱ جایش را به اصل واقعیت می‌دهد (فروید، ۱۴۰۰: ۶۲)، درحالی‌که از نظر لکان این پیوند میان اصل لذت و اصل واقعیت فراتر و قوی‌تر از این‌هاست. اصل واقعیت هم‌بستگی دیالکتیکی اصل لذت است. هریک از آن صرفاً کاربرد پیامد دیگری نیست. هریک واقعاً هم‌بستگی دیگری است. هیچ‌کدام بدون دیگری معنایی نخواهد داشت (فروید، ۱۴۰۰: ۶۲). درعین‌حال، لکان تلاش می‌کند که بیش از این جایی را برای اصل واقعیت باز کند. اصل واقعیت به‌سادگی همان چیزی نیست که در طرحی از یک روان‌شناسی ظاهر می‌شود، آزمایشی که گاهی در سطح سیستم آگاهی ادراکی^۲ انجام می‌شود. این فقط در سطح آن سیستمی عمل نمی‌کند که در آن سوژه، در بررسی واقعیت (چیزی که نشانه واقعیت حاضر را بیان می‌کند)، قادر است ظهور فریبنده کارایی^۳ را، همان‌طور که با تکرار در سطح اصل لذت تحریک می‌شود، به‌درستی تنظیم کند بلکه چیزی بیش از این است. واقعیت با انسان روبه‌روست - و این همان چیزی است که او متمایل به آن است - هم به‌عنوان چیزی که قبلاً ساختار یافته و هم به‌عنوان چیزی که خود را در تجربه او به‌عنوان چیزی نشان می‌دهد که همیشه به همان مکان باز می‌گردد (Lacan, 1998: 74). چه‌بسا این همان سخن فروید باشد که می‌گوید: «اصل لذت از ثبات پیروی می‌کند» (فروید، ۱۴۰۰: ۶۱).

با این حال، اگرچه مسائل مربوط به روان‌کاوی از اصل لذت و واقعیت در سطح روان ایگو پرده برمی‌دارد اما سطحی نیز وجود دارد که مسائل مربوط به اخلاقیات در آن سطح جای دارد: سطح اصل فراسوی لذت. اخلاقیات ذاتاً مازادین است، مازاد مؤلفه‌ای از اخلاقیات است و ابداً نمی‌توان آن را حذف کرد، بی‌آنکه خود اخلاقیات تمام معنایش را از دست بدهد. اخلاقیات نسبت به روند آرام رخدادها، نسبت به زندگی، آن‌گونه که تحت سیطره اصل واقعیت قرار دارد، همواره به‌سان چیزی مازادین، به‌سان وقفه‌ای مزاحم پدیدار می‌شود. (زوپانچ، ۱۳۹۹: ۲۱)

۲. چارچوب نظری فراسوی اصل لذت

اگرچه فروید تلاش می‌کند ساختار روانی را ذیل تفکیک اصل لذت و فراسوی آن تبیین کند اما، پیش از آن، بنیاد روان‌کاوی خود را بر اصلی فلسفی و استعلایی استوار ساخته است، اصلی که بدون آن توضیح اصل لذت و فراسوی آن ممکن نخواهد بود.

1 self preservation

2 Wahrnehmungsbeusstsein

3 Vorstellung

۲-۱ تمایز اروس و تاناتوس

اصل فراسوی لذت که محصول تلاش متأخر فروید برای تبیین اصل لذت است، درواقع، اصلی است که بنیان‌ها و شرایط امکانی ظهور اصل لذت را فراهم می‌آورد و تجربه آن را در قالب استعلایی ممکن می‌سازد. لذت پدیده‌ای است که بر سراسر روان آدمی به‌خصوص بر اید حاکم است. اینکه تأثر خاصی بر روان انسان غالب است و رفتار آن را توجیه می‌کند چیزی جز سویه روان‌شناختی آن نیست. اما به‌محض آنکه تبدیل به اصلی شد که تمام رفتار آدمی را در ساحت خودآگاه و ناخودآگاه توجیه کند، آنگاه سخن فراتر از اصلی روان‌شناختی است و شرایط امکانی را توضیح می‌دهد که تجربه ناشی از لذت را ممکن می‌سازد. بنابراین، فراسوی اصل لذت منطقاً مقدم بر اصل لذت است و نه دربرابر یا در طول آن. همان‌گونه که دلوز به‌خوبی اشاره می‌کند:

باید اصل دیگری (علاوه بر اصل لذت) وجود داشته باشد، اصلی از مرتبه دوم که تبعیت ضروری این حوزه از اصل تجربی را توضیح دهد. همین اصل دیگر را استعلایی می‌خوانیم. (دلوز، ۱۴۰۱: ۱۰۸)

در این رویکرد اصل لذت ضرورتاً مبتنی بر فراسوی اصل لذت است و به‌نوعی به‌مثابه اصلی فلسفی آن را پیش‌فرض می‌گیرد.

این دو اصل درواقع رانهایی هستند که به‌مثابه به‌سوی جهان عمل می‌کنند، به‌سوی زندگی یا به‌سوی مرگ. فروید این دو نسبت با جهان را اروس و تاناتوس تعبیر می‌کند که نخستین آن‌ها مربوط به رانه زندگی و دومی مربوط به رانه مرگ است. تاناتوس امری استعلایی و فراسویی است که اروس به‌واسطه آن در ناخودآگاه ممکن می‌شود، زیرا آنچه مربوط به ناخودآگاه است فرایندی ذهنی و تجربی است که تنها در سویه زندگی جای می‌گیرد.

تاناتوس اساساً ساکت است. باوجوداین، باید از آن حرف بزنیم چون به‌عنوان بنیان و، بیش از آن، به‌عنوان بنیان زندگی روانی تعیین شده است. (دلوز، ۱۴۰۲: ۳۸)

ازاین‌رو، می‌توان امر نمادین را در سویه اروس و امر واقعی را به‌مثابه امر واقع در نظر گرفت. امر واقعی ناب‌بودگی تمام جریانات وابسته به اروس است، شکافی که امر نمادین را ممکن می‌سازد. ازاین‌منظر، اصل لذت و امر نمادین در چارچوب رانه زندگی تفسیر می‌شوند، به‌گونه‌ای که در گام نخست تلاش می‌کنند تنش‌های موجود در ساختار روانی را به حداقل برسانند.

درواقع، ترفندی که مکانیسم دفاعی برای کاهش تنش به کار می‌گیرد تا سطح تنش و همچنین لیبیدو کاهش یابد. به‌موجب فرآیند کاهش رنج و، به‌طور متضایف، ایجاد لذت، این امکان را به ایگو می‌دهد تا برای بقا تلاش کند و در

سوی مقابل به اید این امکان را می‌دهد که به کاهش تنش^۱ و اجتناب از درد و رنج کمک رساند. تنشی که در سطح غریزه انسانی، باتوجه به نیازهای بیولوژیک شکل می‌گیرد و در پس هر نیازی تنشی نهفته است، اید را وادار می‌کند که همواره رنج ناشی از بروز تنش را به شکل سایکولوژیکال به حداقل رساند. اید تلاش می‌کند که سطح لذت را از طریق کاهش رنج ارتقا دهد و اگر این اتفاق صورت پذیرد، امر هولناکی در انتظار ایگو است. اگر سطح لذت به حداکثر برسد و رنج کاهش یابد، به این معنی است که تنش نیز به صفر رسیده است و به صفر رسیدن تنش حاکی از مرگ ایگو است. ایگویی که هیچ‌گونه تنشی در سطح آپاراتوس روانی ندارد حیات خود را از دست داده است. بنابراین، ایگو باید ابتکار عمل را در دست گیرد و همواره تلاش نماید تا سطح کاهش رنج به صفر نزدیک نشود. کل این فرآیند همچنان واقعیاتی در اصل لذت و نتایج ناشی از آن است. واقعیت‌هایی که باعث شده‌اند ما تسلط اصل لذت را بر زندگی روانی باور کنیم در این فرضیه هم نمودار است که می‌گوید مقدار برانگیختگی و تحریکی را که در آن حضور دارد تا حد امکان در حداقل نگاه دارد یا دست‌کم آن را دائمی کند (فروید، ۱۴۰۰: ۶۰).

از این رو، فرآیند لذت باید در جایی متوقف شود تا از مرحله اید که لذت محض است عبور کند. زیرا لذت محض یعنی مرگ ایگو و ایگو باید از یک سطحی به بعد مانع از کاهش تنش شود. از اینجا اید توسط اصل واقعیت کنترل می‌شود تا از افتادن ایگو در ورطه نابودی جلوگیری کند. تجارب سوژه از کودکی همواره به او می‌آموزد که موانعی برای کسب لذت‌ها وجود دارد و فرآیند کسب لذت از ابتدا هیچ‌گاه به تمامیت نمی‌رسد بلکه قید و بندهایی، به خصوص هنگامی که با اجتماع ارتباط بیشتری پیدا می‌کند، وجود دارد که او را از دستیابی به لذت بازمی‌دارد. قالب‌های سوپرایگو در واقع فضاهایی هستند که ندای اصل واقعیت‌ها از آن‌ها برمی‌آید و به کسب لذت حد می‌زنند. در عین حال، این مانع برای لذت، به مفهوم طرد اصل لذت و ترک آن و درافتادن به و تبعیت از اصل واقعیت به مثابه عبور طولی و تکاملی به سوی اصل فراسوی لذت نیست بلکه به نظر می‌رسد اصل واقعیت راهی است برای بازتولید خود لذت و امکان و بازگشایی راهی برای بازگشت آن. از این رو، فروید اصل واقعیت را به معنای به‌زیرکشیدن اصل لذت در نظر نمی‌گیرد بلکه آن را راهی برای حفاظت از اصل لذت تلقی می‌کند (Strachy, 2001: 223). بنابراین، در کش و قوس میان اصل لذت و واقعیت همواره رنج تولید می‌شود، رنج ناشی از کنار آمدن با اصل واقعیت و طرد موضعی و فعلی اصل لذت و همچنین رنج ترک لذت در سوی اید و اضطراب درافتان به ورطه نابودی ایگو در صورت عمل به اصل لذت. به این معنا، اساس هستی بر اضطراب و رنج مبتنی است، رنج ناشی از تنش که در سطح زیست‌شناسانه برای انسان روی می‌دهد و ایگو تلاش می‌کند سطح آن را در حد نرمال حفظ کند.

اما این پایان کار به مفهوم غلبه و سیطره اصل لذت بر روان آدمی نیست زیرا اگر چنین سلطه‌ای وجود داشته باشد، اکثریت قابل توجهی از فرایندهای ذهنی ما می‌باید با لذت همراه باشند یا به لذت منجر شوند، در حالی که تجربه عام، به‌طور کلی، چنین نتیجه‌گیری‌ای را رد می‌کند... فاکتورها و شرایط معین دیگری وجود دارند، به‌گونه‌ای که پیامد نهایی

1 Tension

نمی‌تواند با تمایل به سوی لذت هماهنگی داشته باشد (Strachy, 2001: 61). دستگاه روان نمی‌تواند همواره خود را در وضعیتی ببیند که تنها به کاهش تنش بیندیشد بلکه شرایط و موقعیت‌های پیش رو از ارضای غرایز و لذات به‌طور کامل جلوگیری می‌کنند و آن واقعیاتی است که سوژه با آن مواجه می‌شود. بنابراین، اصل لذت تحت‌تأثیر غرایز ایگو، برای حفظ بقای خود، جایش را به اصل واقعیت می‌دهد. این اصل دومی قصد و نیت نهایی لذت را کنار نمی‌گذارد بلکه تأخیر در ارضای لذت را مطالبه و عملی می‌کند (Strachy, 2001: 62). باید ایگویی باقی بماند که به فرایند کاهش تنش کمک کند و، درواقع، این اصل تلاشی است برای استمرار لذت به‌واسطه بقای ایگو.

۲-۲ وسواس تکرار^۱

اما نقطه پرتاب از اصل لذت به فراسوی آن مفهوم بنیادین وسواس تکرار در فروید است. این اصل اجازه می‌دهد که اصل لذت، برخلاف حرکت اولیه خود به سوی کاهش تنش، همواره با یادآوری تروماها و آسیب‌های روانی خود را بازتولید کند و همواره در جهت افزایش تنش گام بردارد. این پارادوکس مضاعف در کنار پارادوکس غایت‌شناسانه اید و ایگو خود را نمایان می‌سازد و تلاش می‌کند از کارکرد ایگو، یعنی اصل واقعیت، بگریزد و درعین حال به سود آن عمل کند.^۲ این مفهوم از تکرار با سویه تجربی واقعیت متناسب است، درحالی‌که فروید جایگاهی فراتر از تجربه برای تکرار در نظر می‌گیرد. همان‌گونه که کانت زمان و مکان را شرط ضروری تجربه و به‌مثابه امر استعلایی در نظر می‌گیرد، فروید نیز تکرار را یک بار به‌نحو تجربی و یک بار به‌نحو استعلایی در نظر می‌گیرد.

تکرار فی‌نفسه سنتز زمان است، سنتز استعلایی زمان. تکرار توأمان، تکرار قبل، اکنون و بعد است.

تکراز گذشته، حال و حتی آینده را در زمان می‌سازد. (دلوز، ۱۱۰: ۱۴۰۱)

بنابراین، همان‌گونه که اروس به پشتوانه تاناتوس ضروری می‌شود و امکان تجربه لذت را فراهم می‌آورد، وسواس تکرار نیز به پشتوانه استعلایی بودن تکرار به‌واسطه زمان به‌مثابه اصلی فلسفی ممکن می‌شود. با این پیش‌فرض، ایگو وارد ساحت تجربی می‌شود و تجربه رنج را در ناحیه اروس بازتولید می‌کند. چنین تجربه‌ای البته رنج آور است. اجبار به تکرار تجربه‌هایی را در برمی‌گیرد که اساساً امکان لذت‌آفرینی ندارند و حتی در گذشته دور و در مورد رانش غرایزی که سرکوب شده اند رضایت بخش بوده باشند (Freud, 1995: 20). چنین تجربه خودآزارانه از رنج خود در گذشته برخلاف اصل لذت، امکان‌های سرکوب‌شده گذشته را زیرورو می‌کند و، درواقع، در تناقض با غایت ایگو به خودویرانگری منجر می‌شود. انگیزه تکرار تمایل دارد تا پساکنشانه و روبه‌عقب خود را بازتولید کند و سوژه در

1 Repetition compulsion

۲ وسواس تکرار جایگزین اصل واقعیت نیست بلکه برخلاف آن است و درجهت انگیزه ایگو برای کاهش لذت عمل می‌کند. اصل واقعیت عمل دست‌ودلبازانه کاهش تنش اید را کنترل و تنظیم می‌کند اما وسواس تکرار از سوی دیگر، با یادآوری تروماها، آسیب‌های روانی را بروز می‌دهد و بازتولید می‌کند. ازاین‌جهت، عملکرد آن با اصل واقعیت متفاوت است اما درعین‌حال همانند اصل واقعیت در به‌صفررساندن تنش و بقای ایگو یاری می‌کند.

زمان حال را به بنیان خود در گذشته واپس زند. این نگرش بازگرداندن حالات پیشین چیزها، از نظر فروید، یک غریزه کشتی ذاتی در زندگی ارگانیک است.^۱ بنابراین، فروید انگیزه در سطح روان‌شناسی را به انگیزه‌های زیست‌شناختی تحویل می‌کند. به این مفهوم، رانه مرگ کنشی به‌سوی آینده نیست بلکه کنشی روبه‌عقب و به‌سوی گذشته‌ای است که تمایل دارد خود را در سطح حالات پیشین اشیا پدیدار سازد و حالات پیشین هر شیء نیز چیزی نیست جز رانه زیست‌شناسانه آن یعنی عدم حیات. به این معنا، رانه مرگ فراسوی اصل لذت است چون، در نهایت، به جای کاهش تنش روانی، به نحو متناقض، آن‌ها را افزایش می‌دهد. زیرا از منظر روان‌شناختی، رانه مرگ تنش‌ها را افزایش می‌دهد و از منظر زیست‌شناختی از تنش‌ها کم می‌کند (بوتی، ۱۴۰۰: ۱۳۵).

بنابراین، مکانیسم آپاراتوس روانی که در پی تنظیم نیرو و تنش موجود میان ایگو و اید بود و تلاش داشت تا هر لحظه به‌وسیله کاهش تنش به لذت دست یابد، اکنون در جایگاهی قرار گرفته است که می‌بایست از این چارچوب بگریزد و، به‌واسطه تکرار و یادآوری تروماتیک گذشته، رنج را تولید یا بازآفرینی کند. در واقع، فروید با طرح نظام اصل و رای لذت، از اصل لذت گذر نمی‌کند بلکه نظام نخست را به‌عنوان تکمله‌ای بر نظریه اصل لذت جانمایی می‌کند. این نالذت، اصل لذت را نقض نمی‌کند بلکه برای یک نظام (روانی) ناخوشایند و برای یک نظام دیگر (زیست‌شناختی) لذت‌بخش و رضایت‌بخش است. از این منظر، اساس نظریه رانه مرگ یک اصل و نظریه زیست‌شناسانه است تا اصلی روان‌شناسانه. اما نوعی رانه مرگ تجریدشده از عناصر زیست‌شناختی هم وجود دارد که نوعی واقعیت زیست‌شناختی نیست بلکه مفهومی است حاکی از اینکه دستگاه روان انسان تابع خودراندگی^۲ کورکورانه تکراری است که از حد لذت‌جویی، صیانت نفس و سازگاری میان انسان و پیرامونش فراتر می‌رود (ژیژک، ۱۳۹۳: ۳۹).

اصل و رای لذت معیار متفاوتی برای اخلاق ارائه می‌دهد و صورت‌بندی متفاوتی از اخلاقی مبتنی بر اصل لذت یا اصل واقعیت فراهم می‌کند. این صورت‌بندی مقرون به خوانش کانت از قانون اخلاقی است، به‌گونه‌ای که مرزهای اخلاق کلاسیک و دگرگرایانه را، با تکیه بر انگیزه‌های غیرپاتولوژیک، درمی‌نوردد. مثال‌هایی که کانت در نقد عقل عملی می‌آورد با این خوانش از اخلاق بی‌ارتباط نیست. نخست، مردی است که به دنبال کام‌جویی از زن مورد علاقه خود است و لحظه‌ای فراهم آمده تا بتواند از آن بهره ببرد. اما اگر ناگاه به او گفته شود در صورت کام‌جویی از این زن بلافاصله چوبه دار برپا می‌شود، مسلماً از عمل خود صرف‌نظر خواهد کرد. و دوم جایی است که باید برای فردی که پای چوبه دار است شهادت دروغ بدهیم (کانت، ۱۴۰۰: ۵۳). تأکید بر این نکته لازم نیست که این دو در پذیرش یقینی در مثال اول و تردید در مورد دوم یکسان نیستند زیرا، در مورد نخست، دلیل و انگیزه محکمی وجود ندارد که برای ارضای شهوت جان خود را به خطر بیندازد اما، در مورد دوم، چالش نه بر سر جان خود بلکه به‌خاطر فشار وظیفه‌ای است که فاعل اخلاقی حس می‌کند. به عبارتی بهتر، کانت موقعیت اول را برحسب انتخاب خوشی و ناخوشی و دومی را برحسب انتخاب میان لذت و وظیفه عرضه می‌کند (زوپانچیچ، ۱۳۹۸: ۱۲۲). اما اگر بخواهیم پروژه کانت را مطابق تفکیک وی از تمایز قانونمندی

1 Ibid: 36

2 Automatism

و اخلاق پیش ببریم و توسعه دهیم، می‌توانیم صورت محض قانون اخلاقی را براساس اصل ورای لذت در نظر بگیریم و، در مورد نخست، هم صورتی را فرض کنیم که فاعل اخلاقی از روی وظیفه شبی را در کنار معشوقه خود سپری می‌کند، حتی اگر پس از آن چوبه دار در انتظارش باشد. تنها به شرطی که کام‌جویی نه از روی لذت و شهوت بلکه به دلیل وظیفه‌ای باشد که، به مثابه ماکسیم اراده، خود را تبدیل به قانون اخلاقی کرده باشد، حتی اگر، در کنار وظیفه، لذت را نیز اراده کند. زیرا مطابق منطق اخلاقی کانت این عدم خلوص مانع از اخلاقی بودن عمل نیست. مفهوم مطابق با اصل ورای لذت هم چیزی جز این نیست، آنچه از دوگانه لذت-درد و فراتر از آن می‌گریزد تا جایی که این دوگانه مسئله آن نیست. فاعل اخلاقی میل خود را تا آستانه میل استعلایی یا محض برمی‌کشد تا نقطه‌ای که انگیزه‌های پاتولوژیک از میان برود. درحالی که اصل واقعیت در چارچوب دوگانه لذت-درد منحصر است و نمی‌تواند فراتر از نظم دوگانه آن گسیل کند.

مواجهه آنتیگونه با امر واقعی

برای لکان، آنتیگونه الگوی اخلاقی مطابق با امر واقع و براساس ورای اصل لذت است که فراسوی ساحت نمادین و در شکاف و گسست روی آن ظاهر می‌شود. لکان مدعی است که سوفوکل آنتیگونه را به‌عنوان تصویری از نوعی میل ناب‌موردتوجه روان‌کاوی، فراتر از محاسبات اصول لذت و واقعیت و، همچنین، همان‌طور که تأکید خواهیم کرد، فراتر از موضوعات زندگی سیاسی، ارائه می‌کند (Sharpe: 2012: 3). این اصل دوشادوش امر واقعی و فراتر از مرزهای نمادین حرکت می‌کند و منطق اصل واقعیت را زیر پا می‌گذارد. وفاداری به میل آستانه‌ای است که سوژه را از حوزه نمادین به سوی امر واقع برمی‌کشد، وفاداری در نقطه‌ای ناتمام و ناگفته که سوژه را از عرصه نمادین به بیرون پرتاب می‌کند و زمینه نادیده‌انگاشتن میل دیگری فراهم می‌شود. سوژه در این انتها از خود نیز گذر می‌کند، از ایگوی مستقر خود به سوی سوژه نامتعیین که در لحظه متأخر متقاضی اخلاقیات متناسب با خود است. درد ناشی از وفاداری به میل یا به انتهای میل خود رسیدن است که سوژه را تا آستانه زایش پیش می‌کشد تا اختگی ناشی از میل دیگری را به زیستن در ناکجاآباد مبدل سازد و این از تبعات میل سوژه و تحقق آن است.

هرجا در اثری ادبی ردپای میلی پیداست که قهرمان داستان را عمیقاً منزوی می‌کند، او را شدیداً به خود مشغول می‌دارد، چیزی خاموش را ورای توان قهرمان برای تحمل و مهار ناگزیر به صدا درمی‌آورد، هرجا میلی پیداست که چیزی آشتی‌ناپذیر، به یکسان تحسین‌برانگیز اما مزاحم را تعیین می‌بخشد، میلی که معطوف به چیزی باارزش‌تر از خود زندگی می‌شود، میلی که صاحبش را در سایه‌روشن تنهایی بین مرگ و زندگی، ورای اخلاقیات ساری سرگردان می‌کند. هرجا ردپای میلی پیداست که قطعیت مرگ را در قطعیت ادعای حقانیت خودش نوید می‌دهد و از میان تشویش‌های هستی این جهانی را می‌گشاید و تا قهرمان را در گور نشاناند فرو نمی‌نشیند، هرجا همه این‌ها در یک چیز متبلور شده باشد، باید احتمال قریب‌به‌یقین داد که در حضور چیزی هستیم که لکان امر واقعی می‌نامدش و در یکی از گفتارهای بلندآوازه‌اش آن را حقیقت قصوای آنتیگونه خوانده است (Eagleton, 2010: 101). در این جهان جدید، آنتیگونه مرگ خود را اعلام

می‌کند چون پیشاپیش هویت خود را در نظم نمادین از دست داده است. درست لحظه‌ای که تصمیم به دفن برادر خود می‌گیرد و به اخلاقیات مستقر در نظم نمادین پشت پا می‌زند، زندگی جدید او آغاز می‌شود و روی شکافی زیست می‌کند که نه مرگ است و نه زندگی.

حیات انسان منحصر در زندگی و مرگ نیست بلکه شامل ترکیبی دیگر نیز هست. زندگی مرگ‌آلود و مرگ زیسته. مطابق با تنسیق‌های سه‌گانه لکان، اولی در ساحت نمادین و دومی در ساحت واقع جای دارد. زندگی مرگ‌آلود زندگی مطابق ساحت نمادین و نظم اجتماعی است. در مقابل مرگ زیسته که از شبکه نمادین خارج می‌شود و صرفاً روی تکانه‌های زندگی زیست می‌کنیم، فارغ از زندگی در ساحت نمادین و نظم اجتماعی. مرگ زیسته برخلاف جریان طبیعی اجتماعی گام برمی‌دارد، روی شکافی که عقل ایجاد کرده، نوعی زندگی جنون‌آمیز، نوعی بندبازی. هزینه این نوع زندگی مرگ است، مرگ در ساحت نمادین و اجتماع. از نظر دیگران ما مرده‌ایم و این بهای زندگی در ساحت واقع است.

تشبیه این وجه نا-زندگی در آنتیگونه با واژه آته^۱ همراه می‌شود، قصوری که متوجه آنتیگونه می‌شود تا این چنین در دام نا-زندگی فروافتد. آته نه خطا و نه بداقبالی بلکه قصوری است ناشی از سرشت ناخودآگاه. بدون شک می‌توان آته را به «بدبختی» ترجمه کرد اما این وضعیت ربطی به بدبختی ندارد. این معنایی است که خدایان بی‌تردید تسلیم‌ناپذیر، آن‌گونه که او می‌گوید، به او داده‌اند که او را بی‌رحم و بی‌باک می‌کند (Lacan, 1998: 264) و این تفاوت بداقبالی با آته است. برخلاف بداقبالی که ممکن است بدون دخالت شخص روی دهد، آته نوع خاصی از بداقبالی است که ریشه در سرگذشت فرد دارد (Sharpe, 2012: 3). آته کلمه‌ای است بی‌بدیل و محدودیتی را مشخص می‌کند که زندگی انسان فقط برای مدت کوتاهی می‌تواند از آن عبور کند (Lacan, 1998: 263). از این رو لکان می‌گوید که ممکن است کسی نزدیک آته بشود یا نشود، اما اگر به آن نزدیک شد به این دلیل است که چیزی در ابتدا و در زنجیره رویدادها به آن مرتبط است (Lacan, 1998: 264)، چیزی که سوژه به‌نحو انتخابی از گذشته به دوش کشیده است. همان فانتزی بنیادین والدین که به دلیل آن فرزند به دنیا آمده است، فانتزی‌ای که بنیادی‌ترین خاستگاه وجود فرد در زندگی را چونان الگوی نخستین حیات روانی برمی‌سازد و مختصات میل ایگو را به‌واسطه دیگری نخستین صورت‌بندی می‌کند. میل [آنتیگون] چه می‌شود؟ آیا نباید خواست دیگری باشد و به میل مادر پیوند خورد؟ متن اشاره به این واقعیت دارد که میل مادر منشأ همه چیز است... خواست بنیان‌گذار کل ساختار، چیزی که به جهان آورده است... اتوکلس، پولینیکس، آنتیگون و ایسمنه، بلکه یک میل جنایی نیز هست (Lacan, 1998: 283). ما می‌دانیم که میل تسلیم‌ناپذیر آنتیگون، این میل دیگری، دفن برادر نافرمان و یاغی‌اش پولینیکس است که توسط نیروهای برادر سقوط کرده‌اش اتوکلس در بیرون از دیوارهای شهر کشته شده است (Sharpe, 2012: 4). این بُعد بعد توضیح‌ناپذیری که آنتیگونه سعی دارد بدون توسل به اقتدار و مشروعیت قانون، فضیلت یا حتی خدایان آن را توجیه کند. او می‌گوید که برادرم برادر من است. آنتیگونه به‌منظور پاسداشت و حفظ برادری باید او

را نمادین کند، چگونه؟ با دفن و خاکسپاری اش قانون ناشی از امر واقعی اش را اجرایی می‌کند. در واقع، آنتیگونه با تعقیب آتّه خود، مرگ نمادین و سپس مرگ واقعی خود را می‌پذیرد.

از نظر لکان، چیزی جز نام خود پولینیئیکس نمی‌تواند باشد که آنتیگونه مصر است آن را به درستی حفظ کند. یا بهتر است بگوییم، در پشت این نام، آنچه کنش آنتیگون به آن می‌پردازد، همان چیزی است که در آن نام مشخص می‌شود: شخصیت غیرقابل توصیف آن چیزی است که ... از لحظه‌ای که دال ظهوری آن را به‌رغم سیل دگرگونی‌های احتمالی، مانند یک ابژه ثابت منجمد می‌کند (Lacan, 1998: 278-79). همان‌طور که لکان می‌گوید:

ارزش منحصر به فرد اساساً ارزش زبان است. خارج از زبان [عمل آنتیگون] قابل تصور نیست و وجود کسی که زندگی کرده است. پولینیئیکس را نمی‌توان از هر چیزی که او با خود می‌برد در طبیعت خیر و شر، سرنوشت، عواقب برای دیگران، یا احساسات نسبت به خود جدا کرد. آن پاکی، آن جدایی بودن از ویژگی‌های درام تاریخی که او از طریق آن زندگی کرده است، دقیقاً مرز آفرینش از هیچ است که آنتیگونه به آن وابسته است. چیزی جز گسستی نیست که خود حضور زبان در زندگی انسان به وجود می‌آورد. (Lacan, 1998: 279)

امر واقعی را دقیقاً در مرزهایی که زبان سقوط می‌کند، مضمحل می‌شود یا مصادره می‌کند باید یافت. زبان به مثابه واقعیت امری کرانمند است در مقابل بی‌کرانگی امر واقع که ناشی از میل سوژه است. تا پیش از ورود به ساحت میل و امر واقعی، سوژه به نوعی اخته است، تابع بی‌چون و چرای فرمان دیگری است مطابق با نظم نمادین، نظمی که کرئون نماینده آن است. چنان‌که اخلاقیات کلاسیک و اصول محور به مثابه اخلاق دیگری‌گرایانه اخته است. اما اخلاق روان‌کاوی تلاشی است برای رفتن به فراسوی اختگی. به گونه‌ای که، به جای تبعیت سوژه از اصول اخلاقی، خود سوژه عامل و صاحب خودآیینی میل است که به صورت رخدادگون تمام هویت سوژه را بازسازی می‌کند. بنابراین، عمل اخلاقی عملی است که سوژه تابع عمل است و سوژه از دل عمل زاده می‌شود. پس عمل اخلاقی عملی است منحصر به فرد که، در آن عمل، سوژه اخلاقی تابع هیچ معیار و اصول بیرونی نیست بلکه خود می‌تواند معیار قرار گیرد. تفسیری که لکان از اسطوره آنتیگونه ارائه می‌کند حول رخدادگونی عمل و وفاداری او به میل می‌گردد. صرفاً به این دلیل که عمل او تابع هیچ معیاری نبود بلکه خودش معیار بود و، در نتیجه، به پیکربندی دوباره و بازشناسی سوژه در اثر عمل اخلاقی منجر می‌شد: کنش اخلاقی در اخلاق میل در مقابل اختگی اخلاقیات کلاسیک.

نه تنها آنتیگونه به میل خود وفادار است همچنین میل را تا تحقق آن گسترش می‌دهد. این تحقق در پایان کار آنتیگونه مورد داوری قرار می‌گیرد. از این جهت، مسئله تحقق میل ضرورتاً از نظرگاه داوری نهایی صورت‌بندی می‌شود (زوپانچیچ، ۱۳۹۹: ۳۱۸) و این نظرگاه نهایی در بخشی از گفت‌وگوی نمایشنامه ظاهر می‌شود که آنتیگونه، پس از دفاع جسورانه از عمل خود، به ناگاه ندبه‌کنان از مظلومیت زندگی خود سخن می‌گوید. آنتیگونه که تا این لحظه از عمل خود دفاع کرده و مرگ را بسی ارزشمندتر از زندگی در فضای نمادین می‌شمارد به ناگاه ضجه و مویه می‌کند که من جوانی بیش نیستم و

حق من در زندگی این نیست که این چنین نازیسته و در جوانی بمیرم. کرئون پس از شنیدن ندبه‌های آنتیگونه فرمان می‌دهد که او را درون گوالی از سنگ بیندازند تا پس از مدتی که مرگ او فرا رسد. زندگی درون گودال تا فرارسیدن زمان مرگ همان لحظاتی است که آنتیگونه بین مرگ و زندگی زیست می‌کند. مرگ در شبکه نمادین و اجتماع و زیست در جهان واقعی رو به مرگ. آنتیگونه از نظر نظم نمادین مرده است و هیچ حضوری در میان مردم ندارد و در عین حال این مرگ مرگ کامل نیست زیرا آنتیگونه نوع جدیدی از زندگی را تجربه می‌کند، زندگی در ساحت امر واقع، آن چیزی که لکان می‌گوید زیست روی شکاف و گسست زندگی و روی زخم‌هایی است که هیچ‌گاه التیام نمی‌یابند. از این رو، لکان می‌گوید که تنها از منظری می‌توان زندگی را زیست که پیشاپیش زندگی را از دست داده باشیم. (Ibid: 280) درست در لحظه تحقق میل است که آنتیگونه از میل به رانه مرگ منتقل می‌شود. آنتیگونه نمی‌توانست با منطق میل با رانه مرگ و امر واقعی مواجه شود مگر پس از تحقق بخشیدن میل. برای رسیدن به رانه آدمی باید از میان میل عبور کند و تا واپسین دم بر آن پافشاری کند. (همان: ۳۰۲)

رانه مرگ

در عین حال لکان از ایده میل در سمینار یازدهم خود عبور می‌کند. در اخلاق میل که تناسب بیشتری با اصل واقعیت و ایگو دارد، سوژه امر واقعی را می‌یابد، اگرچه هنوز آماده نیست تا به رخدادگی آن تن دهد و سپس خود را در-رخدادگی آن باز یابد اما به نزدیکی آن می‌رسد. در سمینار هفتم، یعنی در اخلاقیات روان‌کاوی، لکان بر ایده میل، دیگری و شرایط تحقق پیشینی آن به مثابه یگانه رانه اخلاق تأکید می‌کند. اما این تأکید مستلزم توقف سوژه در میل نیست بلکه وجه دیگری از میل محض پدیدار می‌شود که لکان در سمینار یازدهم مطرح می‌کند و آن بُعد رانه^۱ است.

میل و رانه اگر در قلمرو نابسندگی و عدم ارضای هر ابژه‌ای اشتراک دارند، اما رانه دقیقاً به طلب یا خواستی اطلاق می‌شود که به دیالکتیک میل تن نمی‌سپارد و در برابر دیالکتیکی شدن مقاومت می‌کند (ژیژک، ۱۴۰۰: ۵۲). هر خواستی در پی میل به دنبال ارضای متوالی و پی‌درپی به مثابه پایان بازی است که هیچ‌گاه به نقطه پایان نمی‌رسد و دیالکتیک‌وار پیش می‌رود. اما رانه تن به این دیالکتیک بی‌انتهای نمی‌دهد و برخلاف میل که همواره به دنبال ابژه میل خود می‌گردد، ابژه رانه خود را طلب می‌کند. رانه، برخلاف میل، روی خواستی معین پامی فشارد، یک جور پافشاری مکانیکی که فریب دیالکتیک شبکه نمادین را نمی‌خورد: من چیزی را طلب می‌کنم و تا آخرین نفس همان را می‌خواهم (همان). رانه نمی‌خواهد بپذیرد که یک ابژه خاص نمی‌تواند او را ارضا کند و در این ارضاناشدگی اصرار می‌ورزد، درحالی‌که میل بلافاصله تسلیم عدم ارضای ابژه می‌شود و به دنبال ابژه‌ای دیگر حرکت می‌کند و به همین ترتیب است در مورد ابژه‌های بعدی. میل خود را با ارضاناشده‌باقی ماندن تداوم می‌بخشد اما رانه، این امر که «می‌فهمد این شیوه‌ای نیست که ارضا

خواهد شد»، مانع نمی‌شود که ارضا را در جایی دیگر بیابد (زوپانچیچ، ۱۳۹۹: ۳۰۵). به عبارتی ابژه علتِ رانه یک ابژه علت لوج است که عدم ارضای خویش را نمی‌پذیرد.

قرائت لکانی از آنتیگونه را می‌توان پذیرش بی‌قیدوشرط رانه مرگ توصیف کرد، همچون تقلا برای تیشه به ریشه خویش زدن، برای آنچه لکان «مرگ دومی» فراتر از نابودی فیزیکی محض می‌نامد، یعنی همان چیزی که موجب ازهم‌گسیختن بافت نمادین کون و فساد می‌گردد (ژیزک، ۱۴۰۰: ۱۳۴). آنتیگونه اگرچه پس از ندبه‌های خود از ناکامی در زندگی اش و عدم دسترسی کامل به میلش در طول زندگی سخن می‌گوید اما حاضر نیست از میل خود که اکنون به رانه تبدیل شده است دست بردارد و این ضجه‌های پایانی اقراری است بر گسترش میل تا فراسوی رانه. به علاوه، رانه مرگ به فراسوی لذت و دوگانه لذت-درد می‌گریزد. نه مرگ و نه زندگی هیچ‌یک برای آنتیگونه موضوعیت ندارد. رانه مرگ نه زندگی را هدف می‌گیرد و نه مرگ را. رانه مرگ می‌تواند مرگ‌بار باشد، دقیقاً به این دلیل که به مرگ (و نیز به زندگی) بی‌اعتناست. چون دل‌مشغول مرگ نیست، چون مرگ برایش اهمیتی ندارد. رانه به‌هیچ‌وجه بیانی از میل سوژه برای بازگشت به نیستی نیست (ژیزک، ۱۴۰۰: ۳۱۶). آنتیگونه زیستن میان این دو را انتخاب می‌کند، چیزی که نه مرگ است و نه زندگی. از لحظه‌ای که حکم آنتیگونه توسط کرئون صادر می‌شود، رانه مرگ او مستقر می‌شود، جایی میان مرگ و زندگی، نا-زندگی و نا-مرگی‌ای که باید آن را سپری کند. چنین زیستی یعنی رانه مرگ برای او نوعی مجازات است، اگرچه ادعا می‌کند که مدت‌هاست در ملکوت مردگان بوده است. اکنون او به‌طور کامل از شبکه نمادین حذف شده است. از دیدگاه آنتیگونه، فقط می‌توان به زندگی نزدیک شد، فقط می‌توان درباره آن زندگی کرد یا درباره آن فکر کرد، از جایی که زندگی او قبلاً گم شده است، جایی که او قبلاً در آن سو است. اما از آن مکان او می‌تواند آن را ببیند و به‌شکل چیزی که قبلاً گم شده است زندگی کند (Ibid: 281).

نتیجه‌گیری

سوژه در روان‌کاوی برای اینکه بتواند خودبنیاد و مطابق با خودآیینی خود عمل کند باید از مرز ساحت نمادین عبور کند. زیرا ساحت نمادین منشأ خواست‌های دگرآیین از جمله سوپرایگو و امر ایدئولوژیک است. بنابراین، باید به الگوهای ساحت نمادین بی‌اعتنایی کند و آن را نادیده بگیرد. زندگی مطابق ساحت واقع یا شکافی که ساحت واقع به واسطه انتخاب سرشت ناخودآگاه روی واقعیت می‌اندازد بستر مناسبی برای نادیده‌انگاشتن ساحت نمادین و واقعیت و، در سوی مقابل، عمل مطابق خودآیینی سوژه است. الگوی اخلاقی امر واقع به‌تتمه‌ای نیاز دارد تا زیست اخلاقی مطابق این الگو، برخلاف جریان واقعیت و ساحت نمادین، فراهم شود.

فروید در دوره متأخر فکری خودش به این نتیجه رسید که ایگو (من) همواره در پی لذت نیست که اگر این‌گونه باشد، سطح تنش روان به صفر می‌رسد و این مستلزم مرگ ایگوست. در نتیجه متوجه شد که ایگو، با توجه به تکرار تروماها (روان‌زخم‌ها) و یادآوری آن‌ها، چرخه لذت را متوقف می‌کند و بدین‌سان به آموزه اصل فراسوی لذت رسید. آنتیگونه

مطابق فراسوی اصل لذت به سوی مرگ گام برمی‌دارد، درحالی‌که در اصل لذت رانه‌ها ما را به سوی بقا، که رانه‌های حیات هستند، می‌کشاند. آنتیگونه فراتر از شبکه نمادین، سیاست موجود و انقیاد از فرمان کرئون، پا را از قلمرو شبکه نمادین و پاس داشتن ارزش‌های نمادین فراتر می‌گذارد. عمل او انقلابی، کنشگری محض و دربرابر هر نوع انفعال در جهان نمادین است. این خصیصه آنتیگونه ریشه در سرشت او دارد، سرشتی که روی واقعیت شکاف ایجاد می‌کند و سوژه نسبت به آن آگاه نیست. ناخودآگاه فقدان و شکاف روی واقعیت است و واقعیت بدون آن محقق نمی‌شود. آته نیز در چنین شرایطی ظهور می‌یابد. نوعی بداقبالی که ریشه در سرگذشت فرد و فانتزی‌های بنیادین والدین وی دارد. فانتزی والدین مختصات، هدف و سرگذشت سوژه را مطابق این میل نخستین فراهم می‌کند.

بنابراین، آنتیگونه مطابق با ابژه رانه، به صرف عدم ارضا به دیالکتیکی شدن تن نمی‌سپرد و مصرانه ابژه خود را دنبال می‌کند. حتی اگر این پیگیری به مرگ نمادینش منجر شود، زندگی میان زیست نمادین و مرگ واقعی انتخابی است که آنتیگونه براساس ابژه رانه انتخاب می‌کند و این نهایی‌ترین نوع وفاداری به میل است. اینجا نقطه‌ای است که زندگی اصیل روی می‌دهد و، به قول لکان، تنها از منظری می‌توان زیست که پیشاپیش زندگی را از دست داده باشیم. براین اساس، زندگی مطابق اصل لذت یگانه رانه زیست نیست بلکه در پس آن سوژه مطابق اصل فراسوی لذت حیات خود را به سوی مرگ گسترش می‌دهد.

منابع

- بدیو، آلن (۱۳۹۹)، اخلاق رساله‌ای در ادراک شر، ترجمه باوند بهپور، انتشارات چشمه، تهران.
- بوتی، ریچارد (۱۴۰۰)، مرگ و میل، ترجمه علی رستمیان، انتشارات بیدگل، تهران.
- دلوز، ژیل (۱۴۰۱)، سردی و شقاوت، ترجمه پویا غلامی، انتشارات بان، تهران.
- زوپانچیچ، آلنکا (۱۳۹۸)، کوتاه‌ترین سایه، ترجمه صالح نجفی و علی عباس بیگی، انتشارات هرمس، تهران.
- زوپانچیچ، آلنکا (۱۳۹۹)، اخلاقیات امر واقعی، ترجمه علی حسن زاده، انتشارات آگاه، تهران.
- کانت، ایمانوئل (۱۴۰۰)، نقد عقل عملی، ترجمه انشالله رحمتی، انتشارات سوفیا، تهران.
- فروید، زیگموند (۱۴۰۰)، فراسوی اصل لذت، ترجمه هوشمند ویژه، انتشارات شما، تهران.
- ژیژک، اسلاوی (۱۳۹۳)، عینیت ایدئولوژی، ترجمه علی بهروزی، انتشارات طرح نو، تهران.
- ژیژک، اسلاوی (۱۳۹۹)، چگونه لکان بخوانیم، ترجمه علی بهروزی، انتشارات نی، تهران.
- ژیژک، اسلاوی (۱۴۰۰)، کژنگریستن، ترجمه مازیار اسلامی / صالح نجفی، انتشارات نی، تهران.
- ژیژک، اسلاوی (۱۴۰۱) درنگیدن با امر منفی، ترجمه علی حسن زاده، انتشارات نی، تهران.
- Butler, J. (2000), *Antigone's Claim: Kinship between Life and Dead*, New York, Columbia University Press.
- Eagleton, T. (2010), *Lacan's Antigone*, In A. Z. Wilmer, *Interrogating Antigone in postmodern philosophy and criticism*(s. 101-109), Oxford: Oxford University
- Freud, Sigmund (1995), *The Standard Edition of the Complete Psychological Work of Sigmund Freud*, 24 vols. Trans by J. Strachey, A. Freud. Et al, London Hogarth Press.
- Wilmer, (2010), Introduction, *Interrogating Antigone in postmodern Philosophy*, Oxford University Press.
- Irigaray, L. (2010), Between Myth and Hystory, The Tragedy of Antigone, In S. E. Wilmer, *Interrogating Antigone*, Oxford, Oxford University Press.
- Lacan, Jacques, (1977), *Ecrits: Aselection*, trsns by Alan Sherdian, NewYork, Norton
- lacan, Jacques, (1998), The Seminar VII, *The Ethics of Psychoanalysis*, Published by Norton, New York.
- Sharpe, M (2012), *Lacan's Antigone, Žižek's Antigone, Psychoanalysis and politics*, The European legacy: toward new paradigms, Abingdon: Taylor&Francis
- Zizek, Slavoj (1999), *The Ticklish Subject: The Absent Center of Political Ontology*, London and New York: Verso.
- Zukauskaitė, A. (2010), Biopolitics, Antigone's Claim, In A. Z. E. Wilmer, *Interrogating Antigone in Postmodern Philosophy and Critisim*, London, Oxford.