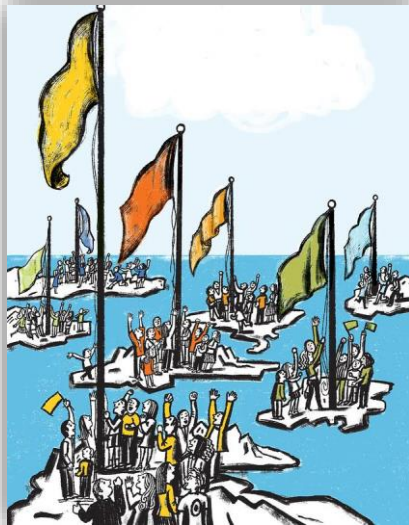


نگاهی روان کاوانه به ملی گرایی

آماندا میچین

ترجمه‌ی امیرعلی علیمحمدی



برخلاف انتظارات، ملی‌گرایی در جهان معاصر به‌مثابه نیرویی سمج به جامانده است، و چشم‌انداز اجتماعی و سیاسی را با تقاضاهای مختلف و فرازونشیب‌هایش شکل می‌دهد.^۱ این‌طور به نظر می‌رسید که این پروژه‌های مبهم به مقدار زیادی اهمیت خود را از دست داده‌اند، و به‌طور اجتناب‌ناپذیری اقتضا و قدرت آن‌ها از بین رفته و هرگونه ادعای خلاف این امر کاملاً خنده‌دار است. گذشته از این، مگر الان ما همگی جهان‌وطنی^۲ نیستیم؟ مگر یاد نگرفته‌ایم که خودمان را به‌منزله شهروندان جهان در نظر آوریم که از حقوق بشر قدرتمندی برخورداریم و قادریم تا از مرزهای بدوی سیاسی و ادعاهای به‌ظاهر کهنه فراتر رویم؟ با وجود این، ملی‌گرایی با بی‌اعتنایی به این نویدهای تعلق خاطر جهانی، گیریابی‌اش را در تخیلات و سیاست‌های ما حفظ کرده و به ترویج اهمیت بقای یک ملت به‌طور خاص یا ملت‌ها به‌طور عام ادامه می‌دهد.

به همین خاطر، ملی‌گرایی به‌طور حتم نیازمند تحلیل است. ولی با وجود این، همچنان در نظریه‌های سیاسی غالب به‌فهم در نمی‌آید و مقاومت می‌کند. ممکن است بعضی از نظریه‌پردازان به قوت همسان‌سازی^۳‌های ملی‌گرایانه اذعان کنند، ولی تعداد اندکی به حد کافی آن را شرح می‌دهند. بندیکت اندرسون^۴ می‌نویسد: «ملت‌ها الهام‌بخش عشق هستند، آن‌هم اغلب عشقی توأم با ازخودگذشتگی عمیق (اندرسون ۱۹۹۱)، و انتونی اسمیت^۵ به قدرت عاطفی و سیاسی آن‌ها اذعان می‌کند (اسمیت ۱۹۹۱)، اما هیچ‌یک از این دو نظریه‌پرداز نمی‌توانند برای فهم ماهیت این تأثیر عاطفی^۶ و پیامدهایش ابزارهای مفهومی ارائه کنند. نقطه‌ی قوت و تاب‌آوری ملت و شور

^۱ متن حاضر ترجمه‌ی نوشته‌ای از آماندا میچین در فصل بیست و دوم کتاب دستنامه‌ی نظریه‌ی سیاسی روان‌کاوانه به تألیف یانینس استاوراکاکیس است.

Yannis Stavrakakis - *Routledge Handbook of Psychoanalytic Political Theory* (2020) - Chapter 22, Amanda Machin

^۲ cosmopolitan

^۳ identification

^۴ Benedict Anderson

^۵ Anthony Smith

^۶ affective hold

ملی‌گرایی غالباً مفروض گرفته شده، اما تحلیل نشده است؛ در نتیجه، ملت دچار شیء‌شدگی و رازآمیزی شده است (الر و رید ۱۹۹۱؛ استاوراکاکیس و کرایسولوراس ۲۰۰۶؛ فینلایسون ۱۹۹۸).

نتیجه اغلب یک ماهیت‌گرایی دم‌دستی است. از یک سو، ملی‌گرایی به انواع شرایط ساختاری حادث فروکاسته شده است، مانند صنعتی‌سازی (گلنر ۱۹۸۳)، آماده‌سازی برای جنگ، بازسازماندهی مالی و سرمایه‌داری (گیدنز ۱۹۸۵). اما هیچ‌یک از این شرایط اعتبار جهان‌شمول ندارند، و همگی در نهایت از توضیح ایستادگی ملی‌گرایی ورای این شرایط بازمی‌مانند (میچین ۲۰۱۵). گرایش وجود دارد که بر تصادفی بودن ملی‌گرایی به‌مثابه 'دکترینی ابداع شده' تمرکز شود (کدوری ۱۹۹۳؛ هابسباوم ۱۹۹۰). اما چه تبیین‌هایی برای دیرپایی این 'ابداع' وجود دارد؟ همان‌طور که یانیس استاوراکاکیس با نارضایتی بیان می‌کند، «تأکید بیشتر بر تولید ملی‌گرایی تحت شرایط تاریخی خاص است تا **بازتولید** آن، یعنی روی پیوستگی جالب‌توجهی که همسان‌سازی با ملت‌ها را توضیح می‌دهد.» (استاوراکاکیس ۲۰۰۷)

از سوی دیگر، جایی هم که سرسختی دلبستگی‌های عاطفی ملت جدی گرفته می‌شود، نظریه‌پردازان تمایل دارند به طرزی مسئله‌ساز بر مفهوم «نیاز به تعلق» انسان تکیه کنند. چنین تبیین‌هایی بدون توضیح **چرایی** وجود این نیاز، وجود نیاز سرشتی انسان به امنیت را القا می‌کنند (ر.ک. میچین ۲۰۱۵). الن فینلایسون^۱ یادآوری می‌کند که «بسیاری از نظریات ملی‌گرایی بر ادعایی تئوریزه‌نشده درباره‌ی نیازها و احساسات درونی انسان متکی است» (فینلایسون ۱۹۹۸). خواه این نیاز به‌مثابه شاخصی مثبت یا منفی در نظر گرفته شود، این نوع تبیین مسیر ساده‌ای برای کنارزدن جزئیات شرایط اجتماعی-سیاسی ملی‌گرایی و سوژه‌های انسانی است که ملی‌گرایی را به کار می‌برند، تحت تأثیر آن هستند و به وسیله آن‌ها، ملی‌گرایی بازتولید می‌شود و ایستادگی می‌کند. چنین ماهیت‌گرایی تقلیل‌گرایانه‌ای مانع طرح پرسش‌های اساسی است: آیا برجستگی

^۱ Alan Finlayson

آشکار هویت ملی اجتناب‌ناپذیر و جهان‌شمول است؟ به چه روشی می‌توان مقدمات ملی‌گرایی را مورد مذاکره قرار داد، به چالش کشید، یا دستکاری کرد؟ خطرات ملی‌گرایی دقیقاً چیست، و آیا می‌توان آن‌ها را از بین برد؟ به‌طور خلاصه، اگر، آن‌طور که فروید می‌گفت، «یک گروه آشکارا به‌واسطه‌ی نوعی قدرت کنارهم نگه داشته می‌شوند» (فروید ۱۹۶۴)، پس دقیقاً این قدرت شامل چیست، و چه پیامدهایی دارد؟ این بحث ادعا می‌کند که روان‌کاوی منبع غنی‌ای برای فهم ملی‌گرایی و گلاویز شدن با این چنین پرسش‌هایی فراهم می‌کند. روان‌کاوانی مانند فروید، ملانی کلاین و ژک لکان سهم مهمی در بینش یافتن به ماهیت همسان‌سازی جمعی ایفا کرده‌اند. به‌ویژه لکان، چارچوب ارزش‌مندی برای فهم قوت همسان‌سازی ملی‌گرایانه ارائه می‌کند.

نقطه‌ی شروع این بحث بینشی روان‌کاوانه است مبنی بر این‌که هویت صرفاً هم‌وندی‌ای مطلق نیست، بلکه مسئله یک *فرایند* در جریان است (وان هله و ورهاگ ۲۰۰۹). فرایندی که در آن هویت به‌واسطه‌ی تعامل با واقعیت اجتماعی اجتناب‌ناپذیر، نامنسوب، و پرشور برساخت شده است. برساخت هویت مستلزم سرمایه‌گذاری عاطفی است: «همسان‌سازی‌ای که در روان‌کاوی به‌مثابه نخستین تجلی پیوندی عاطفی با شخصی دیگر شناخته می‌شود» (فروید ۱۹۶۵) همان‌طور که کلاین و لکان عنوان می‌کنند، همسان‌سازی نه‌تنها با سایر مردم، بلکه با اشیا و ایماژها نیز اتفاق می‌افتد. من معتقدم که ملی‌گرایی ایماژی از ملت را به‌مثابه ابژه‌ای مبهم و تصادفی و در عین حال قدرتمند و پایدار برای همسان‌سازی ارائه می‌کند، یک *اجتماع خیالی* متحد و هماهنگ.

این تصویر روان‌کاوانه به ما کمک می‌کند تا سه جنبه‌ی ملی‌گرایی را درک کنیم:

ابدیت^۱، *نیرو*^۲ و *دوسوگرایی*^۳ آن. این بخش با بررسی هریک از این جنبه‌ها پیش

۱ Eternity

۲ Force

۳ Ambivalence

می‌رود. در ابتدا اشاره می‌شود که ملت‌ها 'همیشه از قبل'^۱ ظاهر می‌شوند، زیرا چگونگی همسان‌سازی پیش‌بین همان ابژه‌هایی است که برمی‌سازد؛ ما با ایماژی از خودمان همسان‌سازی می‌کنیم که به نظر می‌رسد نسبت به همسان‌سازی که آن را تولید می‌کند حالت ازلی دارد. در وهله‌ی دوم، بررسی می‌شود که چگونه ملی‌گرایی با میل^۲ و لذت‌گره خورده است؛ روان‌کاوی نیرو و 'چسبندگی' همسان‌سازی ملی را برجسته می‌کند (استورااکاکیس و کرایسولوراس ۲۰۰۶؛ استورااکاکیس ۲۰۰۵). بااین‌حال، گرچه همسان‌سازی ملی به شخص اجازه می‌دهد تا خودش را به‌مثابه بخشی از یک جمع قرار دهد، همواره شامل یک پیوند عاطفی مبهم است که هم عشق و هم سرپیچی را در خود دارد. در واژگان فروید، «همسان‌سازی... از همان نخست دوسوگرایانه است؛ می‌تواند به تجلی‌ای از محبت {و یا} به همین آسانی به آرزوی نابودی یک شخص بدل شود» (فروید ۱۹۶۴). سپس در انتهای فصل هشدار داده می‌شود که ملت خیالی که 'متعلق به ماست هیچگاه نمی‌تواند دقیقاً ما' باشد و نهایتاً نگران‌کننده و بیگانه‌ساز است؛ 'ما' همیشه با سلب مالکیت تهدید می‌شویم. این بدین معناست که فانتزی ملی‌گرایانه همواره مستعد برساخت یک سپربلای^۳ ملی یا یک خائن است که آماج خصومت و سرزش قرار می‌گیرد. بنابراین، شرح روان‌کاوانه‌ای که توجه ما را به سمت‌وسوی تیره‌ی ملی‌گرایی معطوف می‌کند همیشه مستعد است تا همان اتحادی را که عرصه می‌کند از هم بگسلاند. و درعین حال، همچنان نباید فراموش کرد که امکان گسست حاکی از وجود یک پتانسیل برای بازآفرینی است.

ایماژهای ملی‌گرایانه و مکانیسم همسان‌سازی

ملت‌ها اغلب به‌مثابه یک شاخصه‌ی 'طبیعی' جهان امری بدیهی انگاشته می‌شوند،

^۱ Always Already

^۲ Desire

^۳ scapegoat

چیزی که همیشه آنجا بوده، یک طبقه‌بندی که بی‌هیچ‌چون و چرایی بدان تعلق داریم. اما، بی‌گمان، همانطور که بسیاری از محققان اشاره می‌کنند، ملت‌ها سراسر ابداع تصادفی جهان مدرن هستند. ارنست رنان^۱، تاریخ‌نگار و فیلسوف فرانسوی، به این امر اذعان داشت؛ او در سخنرانی معروفش در سال ۱۸۸۲ بنام *‘Qu’est-ce qu’une nation?’* خاطر نشان می‌کند که ‘وقت تأسیس’ ملت اقدامی وحشیانه است، که به واسطه‌ی تهاجمات، فتوحات و قتل‌عام‌ها انجام شده است: ‘اتحاد همواره متأثر از وحشیگری است’ (رنان ۱۹۹۰). ملت نتیجه‌ی مداخله‌ی خشن در زندگی، ذهن و زبان یک جمعیت است. با وجود این، به این وقت تأسیس اقرار نمی‌شود: اسطوره‌ی ملی‌گرایانه تولد تصادفی و خشن خود را با گذشته‌ای جایگزین می‌کند که معصومانه به قبل از خود خاستگاه جامعه بازمی‌گردد. وقت تأسیس یک ملت فراموش شده و بجای اینکه امری وحشیانه باشد به امری معمولی و پیش‌زمینه‌ی عادی زندگی روزمره ما بدل می‌شود (بیلیگ ۱۹۹۵).

با این حال، بندیکت اندرسون متذکر می‌شود که توصیف رنان از این‌که چگونه ملت‌ها جنگ‌ها و قتل‌عام‌های گذشته را *فراموش می‌کنند*، در واقع بخ‌طور همزمان متضمن این است که همچنان آن‌ها را *به یاد می‌آورند* (اندرسون ۱۹۹۱). رنان فرض می‌گیرد که مخاطبان‌ش از همان وقایعی که می‌گوید می‌بایست ‘فراموش کرده باشند’، آگاهی دارند. نکته این است که ما خشونت گذشته را نه به‌مثابه درگیری‌های میان مردمان *مختلف* بلکه به‌مثابه وقته‌هایی در تاریخچه‌ی یک ملت *واحد* به یاد می‌آوریم. اندرسون توضیح می‌دهد که اعضای یک ملت مرتباً *گشتارهای باستانی* را که قرار بوده ‘فراموش کنند’ به یاد می‌آورند- اما آن‌ها را به‌مثابه ‘تاریخچه‌ی خانوادگی’ به یاد می‌آورند. لذا، وقت تأسیس ملت واقعاً فراموش نشده، بلکه به روشی که امروز جنبش‌های ملی‌گرایانه‌ی معاصر و دیگر روایت‌های برجسته در مورد آن تصمیم گرفته‌اند، به یاد آورده می‌شوند. وقت تأسیس ملت داستان ملت را متعین نمی‌کند،

^۱ Ernest Renan

بلکه برعکس است. و باین‌حال، اگر خاستگاه ملت نه در گذشته بلکه در حال قرار دارد (اگر مطابق گفته‌ی رنان، یک 'همه‌پرسی روزانه' است)، پس خاستگاه و راز این بازتولیدی در جریان چیست؟

اندرسون به‌خوبی ملت‌ها را به‌مثابه اجتماعاتی خیالی توصیف می‌کند، زیرا همان‌طور که او یادآور می‌شود، این اجتماعات به‌واسطه‌ی غل و زنجیرهای انضمامی سفت‌وسخت مانند یک روستا یا یک قبیله شکل نگرفته‌اند. بلکه، برخی تحولات **ساختاری** در مدرنیته پدیدایی فرمی از آگاهی را تسریع کرده که افراد را تشویق می‌کند تا خودشان را به‌مثابه بخشی از یک جمع **ملی** بازشناسند: 'حتی اعضای کوچک‌ترین ملت نیز هیچ‌گاه اکثر هم‌پالکی‌هایشان را نخواهند شناخت، با آن‌ها ملاقات نخواهند کرد، یا حتی چیزی از آن‌ها نمی‌شنوند، با وجود این، هنوز در ذهن‌شان ایماژ ارتباط با یکدیگر زنده است' (اندرسون ۱۹۹۱). اختراع ماشین چاپ و تولید روزنامه به عنوان یک مجلد پرفروش روزانه بدین معناست که خوانندگان می‌توانند دیگرانی را متصور شوند که در زمانی مشابه با متنی مشابه درگیرند و در یک 'مراسم توده‌ای خارق‌العاده' شرکت می‌کنند (اندرسون ۱۹۹۱). این امر همراه با پدیدایی 'زبان‌های چاپی'، زمینه‌ی پدیدایی یک آگاهی ملی را به‌وجود می‌آورد. اما تغییرات ساختاری خیلی در فهم **پیوندهای عاطفی** همسان‌سازی ملی‌گرایانه ما را یاری نمی‌کند. من معتقدم که روان‌کاوی می‌تواند با کاوش در **ناآگاه** و سرمایه‌گذاری لیبیدویی در این اجتماع خیالی صورت‌بندی این تغییر در آگاهی را بسط دهد.

فروید فرایند همسان‌سازی را به‌مثابه شکل‌بندی‌ای از یک پیوند لیبیدویی توصیف می‌کند. او توضیح می‌دهد که لیبیدو خودش را در ابژه‌هایی سرمایه‌گذاری می‌کند که ارضا به‌دنبال دارند (فروید ۲۰۰۵). 'اگر یک ابژه یک منبع احساس لذت‌بخش است، آن‌جا تکانه‌ای حرکتی به‌وجود می‌آید که آن‌ها را نزدیک‌تر و در ایگو ادغام می‌کند' (فروید ۲۰۰۵). همسان‌سازی فرم ویژه‌ای از پیوند لیبیدویی است: 'همسان‌سازی فرم اولیه پیوند عاطفی با یک ابژه است... به روشی واپس‌گرایانه همسان‌سازی به‌جانشینی برای یک پیوند ابژه‌ی لیبیدویی بدل می‌شود، به تعبیری به‌وسیله‌ی درونی‌سازی ابژه

در ایگو^۱ (فروید ۱۹۶۴). از نظر کلاین نیز، سرمایه‌گذاری انرژی لیبیدویی (کاتاکسیس) در ابژه‌هاست (یا به عبارت دیگر، ابژه‌ی اولیه، سینه‌ی مادر یا شیشه‌ی شیر) که هسته‌ی ایگو را شکل می‌دهد و به‌طور بنیادین برای زندگی آینده شخص اهمیت دارد (کلاین ۱۹۷۵). اگر کودک با موفقیت بر سینه سرمایه‌گذاری روانی کند، این امر می‌تواند وحدت پیشاتولد از دست‌رفته با مادر، و احساس امنیت همراه آن را اعاده کند^۲ (کلاین ۱۹۷۵). از نظر کلاین، مشابه لکان، همسان‌سازی و پدیدایی ایگو می‌تواند در پیوند با 'تمایلی جهان‌شمول برای وضعیت پیشاتولد' فهمیده شود (کلاین ۱۹۷۵). بنابراین، همسان‌سازی، آنطور که در روان‌کاوی فهمیده می‌شود، انتخاب آگاهانه‌ی یک شخص منطقی نیست، بلکه نتیجه‌ی میل‌های نامنسوب و هیجانات سوژه‌ای است که توسط ناآگاه شکل گرفته و در آن گیر افتاده است.

لکان، در بحثش در مورد همسان‌سازی، وجود مرحله‌ی آینه‌ای را فرض می‌گیرد، دوره‌ای که در اوایل زندگی اتفاق می‌افتد، زمانی که نوزاد شروع به دیدن ایماژ منعکس‌شده‌ی خود می‌کند و با آن همسان‌سازی می‌کند. در این زمان نوزاد از بدن خود به‌مثابه یک 'پیوستگی'^۱ یا 'گشتالت' آگاهی می‌یابد که ایگو آن را شکل داده است: 'ایده‌آل ایگو... در جایگاه عاملیت ایگو قرار می‌گیرد... ما باید مرحله‌ی آینه‌ای را تنها به‌مثابه یک همسان‌سازی بفهمیم... دگرگونی که وقتی سوژه یک ایماژ را پیش فرض می‌گیرد در او اتفاق می‌افتد' (لکان ۲۰۰۱). نوزاد تنها در یک ایماژ **بیرونی** کامل و یکپارچه است. درک آن‌ها از خودشان در آینه، 'به یک درک اشتباه اما شادی‌آور از یکپارچگی بدنی به‌مثابه مکان یک خود'^۲ یکپارچه منجر می‌شود (فروش ۱۹۸۷). ابژه همسان‌سازی یک یکپارچگی وهمی است، وهمی پیشاتولدی که نمی‌تواند اعاده شود. بنابراین همسان‌سازی هم لذت‌بخش است و هم تجربه‌ای بیگانه‌ساز، چرا که کودک هیچ‌گاه نمی‌تواند 'گشتالتی' تمام و کمالی شود آنطور که در ایماژ به نظر می‌رسد: 'این گشتالت... یگ ماندگاری ذهنی از من را نمادینه می‌کند، و در عین حال مقصد

^۱ Unity

^۲ Self

بیگانه‌سازش را از پیش اعلام می‌کند^۱ (لکان ۲۰۰۱). ایماژ یکپارچه هیچ‌گاه نمی‌تواند بدقوارگی و فقدان هماهنگی واقعی نوزاد را از بین ببرد. مرحله‌ی آئینه‌ای بعد از کودکی پایان نمی‌یابد، فرد بی‌وقفه به جست‌وجو برای پیوستگی از دست‌رفته ادامه می‌دهد. همسان‌سازی خیالی در سراسر زندگی تکرار می‌شود. همان‌طور که مالکم بووی^۱ توضیح می‌دهد، 'لحظه‌ی همسان‌سازی خود نشان‌دهنده‌ی یک گرایش دائمی در فرد است: گرایشی که او را در سراسر زندگی به جست‌وجو و تهییج برای کمال خیالی یک "ایده‌آل ایگو" سوق می‌دهد' (بووی ۱۹۷۹). همسان‌سازی فقط با گشتالتی یکپارچه از بدن در آئینه اتفاق نمی‌افتد، بلکه با ایماژهای دیگری نیز اتفاق می‌افتد که به‌ظاهر مدعی‌اند یکپارچگی و کمالی را که از دست داده‌ایم به ما عرضه می‌کنند.

ملی‌گرایی می‌تواند چنین یکپارچگی خیالی را ارائه کند. آنتونی ایستهوپ^۲ بحث می‌کند که ملت می‌تواند به‌مثابه ایماژی در نظر گرفته شود که به‌واسطه‌ی فرهنگ منعکس شده است، ایماژی که در آن خودمان را آن‌طور که دوست داریم باشیم می‌بینیم، ایماژی که کمال و دوامی را که از دست داده‌ایم به ما می‌دهد (ایستهوپ ۱۹۹۹). ایماژ ملت به نظر از پیش آن‌جاست، در واقعیت اجتماعی ما منتظر است، در زبان، فرهنگ و تاریخ ما منعکس شده است، باین‌حال خودمان را فقط به این خاطر آن‌جا می‌یابیم چون این‌طور می‌خواهیم: 'در چنین وفور جذابی، آئینه‌ی یکپارچه شده‌ی هویت ملی، سوژه‌ها می‌خواهند خودشان را منعکس کنند، و با آن ایماژ و به‌تبع آن با یکدیگر همسان‌سازی کنند' (ایستهوپ ۱۹۹۹). بنابراین، این یک اجتماع خیالی از ملت و کرونولوژی^۳ همیشه از قبل عجیب‌وغریب آن است. به‌نظر ملت پیش از همسان‌سازی وجود داشته است، البته 'ما'ی ملی‌گرایی خیالی است. 'ما'ی ملی‌گرایانه تنها به‌واسطه‌ی همسان‌سازی ما با آنچه عرضه می‌کند به منصفه ظهور می‌رسد.

^۱ Malcolm Bowie

^۲ Antony Easthope

جین گالوپ^۱ مسئله‌ی زمانمندی مرحله‌ی آینه‌ای را به‌دقت بررسی می‌کند و توضیح می‌دهد که این مرحله متشکل از یک برساخت پساکنشی^۲ و یک پیش‌بینی از خود^۳ است. به‌طور جداگانه، می‌توان این اختلالات زمانمندی را فهمید، اما درهم تنیدگی باعث می‌شود خطوط علت و معلول قابل دست‌بندی نباشند:

دشواری مشخص در اندیشیدن به زمانمندی مرحله‌ی آینه‌ای پیچیدگی پیش‌بینی و پساکنشی بودن آن است... خود به‌واسطه‌ی پیش‌بینی آنچه بر سرش می‌آید شکل می‌یابد، و سپس این مدل به‌منزله‌ی یک پیش‌بین برای ارزیابی آنچه قبلاً بوده بکار می‌رود. (گالوپ ۱۹۸۵)

مرحله‌ی آینه‌ای یک نقطه عطف در کروئولوژی یک خود است، اما خاستگاه خود، لحظه‌ی شکل‌گیری نیز هست (گالوپ ۱۹۸۵). مرحله‌ی آینه‌ای یک ایده‌آل کامل‌کننده است که به خود جهت می‌دهد. بنابراین به‌نظر می‌رسد آنچه که قبل از مرحله‌ی آینه‌ای وجود دارد یک **بدن ناکامل** و پاره‌پاره^۴ است. با این حال، آنچه به نظر می‌رسد که به‌طور پیشینی هستی دارد تنها بعداً وجود می‌یابد: آنچه قبل از مرحله‌ی آینه‌ای پدیدار می‌شود صرفاً یک فرافکنی یا انعکاس است. چیزی در آن سوی آینه نیست (گالوپ ۱۹۸۵). گالوپ تأکید می‌کند که خود این بدن پاره‌پاره برساختی از آینه است.

این منطقی پیچیده دقیقاً متناسب است با آنچه که در فراموشی به یادآورده شده و یادآوری فراموش‌شده به‌وقوع می‌پیوندد. ممکن است تصور کنیم که پیش از همسان‌سازی ملی، ملت متشکل از یک **بدن پاره‌پاره** – یک جمع ناکامل پاره‌پاره است که خودش را به‌مثابه چیزی یکپارچه می‌بیند. اما فهم ملت آنطور که قبلاً در قالب ملتی پاره‌پاره در انتظار وجود داشته، با مطالعه‌ی آن ملت در تاریخ میسر می‌شود – گویا همیشه آنجا بوده، در تاروپود واقعیت، بین خطوط تاریخ. با این حال، یک ملت در نقطه‌ای

^۱ Jane Gallop

^۲ Retroactive Construction

^۳ Anticipation of the Self

^۴ Corps Morcele

در گذشته به وجود نیامده است؛ به‌طور پیوسته بارها و بارها در **لحظه‌ی حال** به وجود آمده، در چندین موقعیت روزمره، خواه متداول و خواه استثنایی. آیین‌های که ممکن است فکر کنیم گذشته‌ی عینی را منعکس می‌کند همواره از پیش با ایماژ ملت رنگ‌آمیزی شده است. ملت آن‌جاست چرا که انتظار می‌رود و مورد میل‌ورزی است؛ پساکنشی بودن با پیش‌بینی درهم می‌آمیزند، زیرا آن‌هایی که در آیین می‌نگرند با چیزی که قبلاً به آن میل داشتند همسان‌سازی می‌کنند. استاوراکاکیس یکپارچگی خیالی ایماژ در آیین را به‌مثابه محصولی از 'فرب' توصیف می‌کند: 'قدرتی میان نوزاد و ایماژ او' (استاوراکاکیس ۱۹۹۹). باین‌حال، سؤالی که پیش می‌آید این است که چرا **ملت‌ها** به‌طور ویژه‌ای فریب‌دهنده‌اند. شرح روان‌کاوانه چه بینش بیشتری می‌تواند درباره‌ی ملی‌گرایی آشکار سازد؟ همان‌طور که در بخش بعدی کتاب حاضر مطرح شده، گفتمان‌های ملی‌گرایانه قادرند که به‌طور خاصی میل و لذت را تحریک و حفظ کنند.

میل ملی‌گرایانه

دیدیم که همسان‌سازی می‌تواند تا حدی کار لیبیدو، یک انرژی، رانه یا میل باشد که با تعامل میان امر روانی و ابعاد فیزیکی سوژه‌ی انسانی ظاهر می‌شود (فروید ۲۰۰۵). میل مسلماً توسط واقعیت مسدود می‌شود. دنبال کردن کیف^۱ مکرراً ناکام می‌شود. همان‌طور که کلاین توضیح می‌دهد، نه‌تنها میل برآورده نمی‌شود، بلکه این ناکامی به تحول سالم شخص نیز کمک می‌کند (کلاین ۱۹۷۵). درحالی‌که از نظر کلاین، لذت باعث می‌شود که این ناکامی و تکان‌های مخرب همراه آن تسکین یابند (کلاین ۱۹۷۵)، برای لکان، لذت و میل تا حد زیادی پارادوکسیکال هستند. او به‌طور جالبی توصیف می‌کند که چطور ناکامی و بی‌حاصلی میل برای همسان‌سازی دقیقاً همان چیزی است که آن را حفظ می‌کند.

از نظر لکان، همسان‌سازی به‌مثابه بخشی از جست‌وجو سوژه‌ی میل‌ورز است برای

^۱ Pleasure

پرکردن فقدان‌هایی که مبتنی بر آن قوام یافته است. برای فهم این امر، مهم است که بفهمیم احتمالاً مهم‌ترین نکته‌ی روان‌کاوی لکانی چیست، وجود ضروری **فقدانی** قوام‌بخش. این‌گونه نیست که یک عامل انسانی ازلی قدری از کمال اولیه‌اش را از دست داده است، بلکه مسئله این است که سوژه به این **فقدان** نیاز دارد تا به منصفی ظهور برسد. فقدان **قوام‌بخش** است: 'گسیختگی، شکاف، ضربه‌ی نخست غیاب را به وجود می‌آورد- درست همانطور که گریه در برابر پیش‌زمینه‌ای از سکوت به چشم نمی‌آید، بلکه بالعکس باعث می‌شود که سکوت به منزله‌ی سکوت پدیدار شود' (لکان ۱۹۹۸). فقدان تنها چیز اساسی 'من' است: 'عنصری از دست رفته در فرایند تبدیل شدن انسان به خودش، وجودی ناب، امری واقعی، چیزی بدون نام که ما را با فقدان‌های بنیادین به‌مثابه شرط شدن رها می‌کند' (ورهاگ ۱۹۹۸). به‌خاطر وجود این فقدان است که فرد میل برآورده شدن آن را دارد، و این همان امکان‌ناپذیری بسته‌شدگی آن است که میل را حفظ می‌کند.

بنابراین، از نظر لکان، میل ما را به مارپیچ‌های بی‌حاصل و در عین حال مقاومت‌ناپذیر همسان‌سازی سوق می‌دهد. این یک تصور رایج است که ما اغلب تنها چیزی را می‌خواهیم که نمی‌توانیم داشته باشیم. با این حال، مهم‌ترین بخش میل لکانی این **نیست** که وقتی ابژه‌ی میل به دست بیاید دیگر مطلوب میل نیست، بلکه این است که **هیچ‌گاه** به دست نخواهد آمد. گذشته از این، آنچه سوژه بدان میل می‌ورزد پیوستگی پیشاتولد است: 'تلاش مصرانه‌ی رانه برای برقراری دوباره‌ی یک وضعیت نخستین بر این حقیقت صحه می‌گذارد که این وضع نخستین برای همیشه از دست رفته است. هر رانه پیرامون فقدان‌های نخستین و متعاقباً پیرامون فقدان‌های برگشت‌ناپذیر به جنبش درمی‌آید' (ورهاگ ۱۹۹۸). هرچه قدر هم خواهش‌های ما برآورده شود، میل فراسوی ارضاست. ما هیچ‌گاه به ابژه‌ی میل‌مان دست نمی‌یابیم، درست همانطور که هیچ‌گاه نمی‌توانیم پشت‌سرمان را در آینه ببینیم: 'کاملاً واضح است که آشیل تنها می‌تواند به سمت لاک‌پشت حرکت کند- او نمی‌تواند به او برسد. او تنها در بی‌نهایت به او می‌رسد' (لکان ۱۹۹۹). ما به این سرنوشت دچار شده‌ایم که در جست‌وجوی

پیوستگی‌ای امکان‌ناپذیر باشیم.

گفتمان‌های اجتماعی متفاوت و پروژه‌های سیاسی به ما وعده می‌دهند که این پیوستگی با آنچه از دست رفته^۱ را فراهم می‌کنند، اما به نظر می‌رسد ملی‌گرایی قوت به‌خصوصی دارد. ملی‌گرایی وعده‌ی تحقق می‌دهد، و ایمازی از پیوستگی در ملت ارائه می‌کند. باین حال، همانطور که استاوراکاکیس می‌گوید، این امر همچنین می‌تواند به‌واسطه‌ی فراهم آوردن شدت مشخص و وقیحی از لذت، لذتی که به شیوه‌های پارادوکسیکال عمل می‌کند، توان میل را تشدید کند.

اصطلاح **ژوئیسانس**^۱ به‌منظور تعمق درمورد بررسی ویژه لکان درمورد لذت مورد استفاده قرار می‌گیرد. دیلان اوانز^۲ توضیح می‌دهد که در کارهای نخست لکان، به نظر می‌رسد این اصطلاح به معنای کیف یا ارگاسم است، اما بعدها، آشکار می‌شود که این اصطلاح چیزی فراتر از صرفاً یک هم‌معنی برای کیف است و با درد نیز در پیوند است: نه کیف در خود درد (که به‌معنای مازوخیسم است)، بلکه کیف ناشی از رضایتی پارادوکسیکال است که در دنبال کردن میلی تا ابد ارضانشده یافت می‌شود^۳ (اوانز ۱۹۹۸). ژوئیسانس آن چیزی است که سوژه به‌منظور بازیابی کمال به دنبال آن است: آن مطلوب میل است، با وجود این، هرگز یافته نمی‌شود، به‌خاطر این که فقدان آن میل را حفظ می‌کند: ^۴بازداری ژوئیسانس، دقیقاً همان چیزی است که پدیدایی میل را روا می‌دارد (استاوراکاکیس ۱۹۹۹). ژوئیسانس تنها ^۵ماده‌ی روان‌کاوی است: *la substance jouissante*... ماده‌ی بدن، در شرایطی که به‌مثابه چیزی تعریف می‌شود که از خودش لذت می‌برد (لکان ۱۹۹۹). با وجود این، این ماده‌ای است که **ازدست رفته** است. دارای «اکس-سیستنس»^۳ است که در نقطه‌ی مقابل «وجود»^۴ قرار می‌گیرد. ^۵سیال است و به‌واسطه‌ی تغییر چاره‌ناپذیر سوژه به سوی واقعیت اجتماعی و

^۱ Jouissance

^۲ Dylan Evans

^۳ Ex-sistence

^۴ Existence

نمادین تخلیه می‌شود.

علاوه بر این، ژوئیسانس تنها یک ماده نیست که ما به‌دنبالش هستیم، همچنان در خود جست‌وجو نیز یافت می‌شود. یک لذت اضافی است که به‌واقع در دنبال کردن لذت ازدست‌رفته است. در نثر مبهم لکان: 'دال مسبب ژوئیسانس است... دال آن چیزی است که باعث می‌شود ژوئیسانس درنگ کند' (لکان ۱۹۹۹). ژوئیسانس هم لذت و هم مازاد لذت است؛ در دنبال کردن میل یک لذت هست، و در عین حال دنباله‌روی برای لذتی است که ازدست رفته است. به همین دلیل ما گاهی اوقات، فارق از محاسبات منطقی، کیفی را دنبال می‌کنیم که پیامدهای مهلک قابل پیش‌بینی دارد؛ ما همواره از منطق اجتناب از درد پیروی نمی‌کنیم: 'ژوئیسانس چیزی است که هیچ هدفی ندارد' (لکان ۱۹۹۹). هیچ محاسبه‌ی 'منطقی' پشت آن وجود ندارد. به‌عنوان مخلوقاتی که به‌واسطه‌ی میل‌های ناآگاه و لذت پارادوکسیکال مشروط شده‌ایم، مستعد فتنه‌انگیزی‌ها و پراکتیس‌های غیرمنطقی هستیم.

استاوراکاکیس پیشنهاد می‌کند که با استفاده از مفهوم ژوئیسانس می‌توانیم جذابیت جنبش‌های سیاسی متفاوت را درک کنیم: این وعده‌ی خیالی دستیابی دوباره لذت ازدست‌رفته ناممکن ماست که بیش از همه یک فانتزی را به‌وجود می‌آورد که از پروژه‌های سیاسی و انتخاب‌های ما حمایت می‌کند (استاوراکاکیس ۲۰۰۷). به همین خاطر بسیاری از تاریخ‌های ملی گذشته‌ای طلایی را به ذهن متبادر می‌کنند، زمانی که همه چیز خوب و عالی بود (استاوراکاکیس ۲۰۰۷). برخی از گذشته‌های ملی برجسته می‌شوند چرا که کلید ژوئیسانس ازدست‌رفته را فراهم می‌آورند؛ آن‌ها سناریوهای خیالی هستند در مورد این که دوره‌ای وجود داشته که ما راضی، سعادت‌مند، بدون تخصص بودیم؛ آن‌ها اغلب به سپیده‌دم محتمل یک دوران طلایی در آینده نیز اشاره می‌کنند. اسلاوی ژیزک می‌نویسد، میراث ملی چیست، مگر نوعی فسیل ایدئولوژیکی نیست که به‌واسطه ایدئولوژی حاکم به شکل پساکنشی به‌وجود آمده تا خصومت فعلی را کم‌رنگ سازد (ژیزک ۱۹۹۳).

در عین حال، ملی‌گرایی یک نوع لذت جزئی را ارائه می‌کند: 'پیروزی در یک جنگ ملی یا موفقیت‌های تیم ملی فوتبال مصادیقی از این تجربه‌های لذت در سطح

ملی است' (استاوراکاکیس ۲۰۰۷). در مقاله‌ای مشترک با نیکوس کرایسولوراس، استاوراکاکیس توضیح می‌دهد که چطور فانتزی‌های ملی‌گرایانه‌ی گفتمان 'رسمی' به واسطه‌ی پرکتیس‌ها، رسوم و مناسک غیررسمی حفظ می‌شوند و مواجهه‌ای جزئی با ژوئیسانس فراهم می‌آورند. ملی‌گرایی ژوئیسانس فراهم می‌کند و همچنین به واسطه‌ی گفتمان‌های عمومی رسمی و پرکتیس‌های غیررسمی وعده ژوئیسانس می‌دهد. همیشه میان ایده‌ال‌های مجاز رسمی (وعده‌های خیالی ژوئیسانس) و پرکتیس‌های عمدتاً غیررسمی (مواجهه‌های جزئی با ژوئیسانس از بدن) که یک همسان‌سازی ملی تأثیرگذار را ساختار می‌دهد، یک دیالکتیک وجود دارد' (استاوراکاکیس و کرایسولوراس ۲۰۰۶). جشن‌ها و فستیوال‌ها، بازی‌ها، مسابقات ورزشی، و سرودهای ملی می‌توانند 'مثال آن ضرب‌المثل رویش مو در پشت گردن' باشند {هشدار در مورد چیزی ترسناک} (گارتون‌اش ۲۰۰۸). این مسئله هسته‌ی غیرگفتمانی لذت است (ژیژک ۱۹۹۳).

بنابراین، ممکن است استراتژی‌های برساخت هویت *اروپایی* دقیقاً به این دلیل شکست خوردند که به نظر لذت را سرکوب می‌کنند. انگاره‌های بوروکراتیک بالا به پایین هویت اروپایی 'خشک، نهادی، نمادین' و در نقطه‌ی مقابل گفتمان‌های پوپولیستی و ضد اروپایی 'خشن، احشایی و بامزه' هستند (استاوراکاکیس ۲۰۰۵). تعجب‌آور نیست که ادعاهای وقیح، شوکه‌کننده، بامزه‌ی کمپین‌های موافق خروج بریتانیا از اتحادیه‌ی اروپا در سال ۲۰۱۶ جذاب‌تر، لذت‌بخش‌تر بودند تا کمپین‌های خشک، منطقی برای که در اتحادیه‌ی اروپا بمانند. خروج ژوئیسانس دارد؛ خروج به مردم عمومی وعده‌ی بازگشت ملت به مثابه اجتماع خیالی مطلوب میل را می‌داد.

فانتزی ملی‌گرایانه

همان‌طور که دیدیم، ملت خیالی یک پیوستگی و تسلط فانتاسماتیک را عرضه می‌کند. باین‌حال، مشابه سایر همسان‌سازی‌ها، نهایتاً بیگانه‌کننده است. روان‌کاوی به

ما این امکان را می‌دهد تا ابهامات و نوسانات ملی‌گرایی را درک کنیم؛ رفت و آمدهای آن میان عشق شدید و نفرت خشن. از نظر فروید، رابطه‌ی ایگو با ابژه‌هایش غالباً دوسوگرایانه است: عشق اغلب 'همراه است با تکانه‌های نفرت از همان ابژه' (فروید ۲۰۰۵)؛ تقریباً هر رابطه‌ی عاطفی صمیمانه‌ای... حاوی تهنشینی از احساس‌های انزجار و خصومت است' (فروید ۱۹۶۴). این دوسوگرایی توسط کلاین نیز به بحث گذاشته شده است؛ ابژه نخستین 'هرچیزی را که نوزاد بخواهد' به او می‌دهد، و درواقع به همین خاطر، به‌طور همزمان مورد حسادت قرار می‌گیرد: 'به همان سهولت که شیر تولید می‌شود... نفرت نیز به‌وجود می‌آید، زیرا به نظر می‌رسد این هدیه چیزی بسیار دست‌نیافتنی است' (کلاین ۱۹۷۵). خود ابژه می‌تواند بدل به ابژه‌ی اضطراب‌گزند و آسیب‌شود (کلاین ۱۹۷۵).

از نظر کلاین، می‌توان حسادت و تکانه‌های مخرب را به‌واسطه دویاره‌سازی ابژه به 'خوب' و 'بد' تسکین داد، این امر امکان پراکنش^۱ را ایجاد می‌کند (کلاین ۱۹۷۵). اما از نظر فروید و لکان، این پراکنش به‌واسطه‌ی شکل‌بندی یک 'دیگری' کار می‌کند. فروید عنوان می‌کند هنگامی که یک گروه شکل گرفته، شکل‌بندی پیوندهای لیبیدویی خصومت میان اعضا را تسکین می‌دهد (فروید ۱۹۶۴). هم فروید و هم لکان توضیح می‌دهند که این خصومت به سمت 'دیگری' هدایت می‌شود: 'عملکرد بیگانه‌ساز من، در رابطه‌ی من با دیگری پرخاشگری به‌وجود می‌آورد، حتی در رابطه‌ای که شامل خیرانه‌ترین کمک‌هاست' (لکان ۱۹۶۶). بنابراین، روان‌کاوی پتانسیل مداوم پرخاشگری را که به سمت 'دیگران' هدایت شده پیش فرض می‌گیرد.

گروهی از تماشاچیان را در حال تماشای یک مسابقه فوتبال در نظر بگیرید. در این بازی زبانی، می‌گویند 'انگلیس'، تیم حاضر در زمین است. احتمالاً تماشاچیان با این 'انگلیس' همسان‌سازی می‌کنند. و برای مدتی، این همسان‌سازی کیف شدیدی بوجود می‌آورد و این بازی زبانی به 'انگلیس' معنای خاصی می‌دهد، زیرا آنجا یک پیوستگی

^۱ Dispersal

آشکار وجود دارد، کمالی سراسر است و تسلطی ارضاکننده. البته، این پیوستگی یک وهم است. تماشاچیان تیم درون زمین **نیستند**؛ نماینده‌ی 'انگلیس' 'ما' **نیستیم**. از این رو، انعکاسی که 'ما' با آن همسان‌سازی می‌کنیم هم ماییم و هم ما نیستیم؛ همانطور که آن طرفداران فوتبال را جذب می‌کند، به‌طور هم‌زمان آن‌ها را دفع می‌کند. بیل بوفورد^۱ در کتابش در مورد هولیگان‌های دهه‌ی هشتاد فوتبال انگلیس، به این می‌پردازد که چطور فوتبال‌دوستانی که در موردشان می‌نویسد 'انگلیسی می‌خواستند تا از آن دفاع کنند... آن‌ها ملتی می‌خواستند که بدان تعلق داشته باشند و برایش بجنگند' (بوفورد ۱۹۹۲). کیف نارسیسیستی مسلماً با تنش پرخاشگرانه گره خورده است. این 'انگلیس' خیالی که تمام و کمال و بدون فقدان به نظر می‌رسد بیگانه است؛ **دیگری** است که در همان نقطه که منتظر بودیم **خودمان** را بیابیم قرار دارد. فارغ از نتیجه، خواه 'انگلیس' ببرد یا ببازد، احتمالاً ناکامی میل منجر به بروز خشونت می‌شود. بوفورد به اهتزاز درآوردن پرچم‌ها و 'نشاط قدرتمند' و 'سروصدای کرکننده' جمعیت موقع به ثمر رسیدن یک گل را توصیف می‌کند (۱۹۹۲). او خشونت بلوایی که متعاقباً به‌وجود می‌آید توصیف می‌کند و متوجه می‌شود که 'شوری که در شرف گسترش است، یک هیجان که بیشتر متعالی است - دست کم یک خوشی، اما بیشتر مشابه سرخوشی. یک انرژی شدید پیرامون آن وجود دارد' (بوفورد ۱۹۹۲).

ایستهوپ عنوان می‌کند که این انرژی به‌ظاهر افراد را کنارهم متحد نگه می‌دارد، اما ملت را به شکل متزلزل برمی‌سازد و ممکن است هنگام هرگونه تهدیدی نسبت به این پیوستگی مکارانه آزاد شود (ایستهوپ ۱۹۹۹). بنابراین ملی‌گرایی همواره با پتانسیل پرخاشگری همراه است: مشابه هر جمع انسانی، ملت نمی‌تواند خودش را از ترس تکه‌تکه شدن در امان نگه‌دارد و میل دارد که آن تهدید را به‌وسیله‌ی هدایت خشونت به دیگری مهار کند (ایستهوپ ۱۹۹۹). بنابراین، آنتاگونیسم ملی‌گرایانه می‌تواند همیشه از یک همسان‌سازی بیگانه‌کننده با ملتی همیشه گرانبها و همیشه

^۱ Bill Buford

متزلزل ناشی شود. همانطور که زیگمونت باومن^۱ می‌نویسد، ما همیشه و به‌ناچار هنگام صحبت در مورد ملت دنیا را به دوستان و دشمنان تقسیم می‌کنیم:

هویت همیشه در شرایط یک قلعه تحت محاصره است: از زمان تأسیس، همواره به تجاوز دشمنان، تضعیف، از دست دادن آمادگی‌اش تهدید شده است. همیشه ساخته شده، و تقریباً همیشه محل اختلاف بوده، و در معرض شکنندگی است و به خودش اطمینان ندارد. (باومن ۱۹۹۲)

این فانتزی است که به ما می‌گوید به چه چیزی میل بورزیم. فانتزی است که امکان دستیابی به آنچه میل می‌ورزیم را ارائه می‌کند. و این فانتزی است که دلایلی فراهم می‌کند مبنی بر اینکه چرا هنوز به آنچه میل می‌ورزیم دست نیافتیم. به همین دلیل اغلب در ملی‌گرایی یک 'سپر بلا' پدید می‌آید به‌مثابه 'دیگری' ای که به خاطر فقدان ملت سرزنش می‌شود؛ یک 'داور خطا کار' که به خاطر 'دزدیدن' یک گل از تیم‌های ملی سرزنش می‌شود؛ بوروکرات‌های اتحادیه اروپا که به اخذ پول از خدمات سلامت ملی متهم می‌شوند؛ و اجتماعات رما که انگ 'مسئله‌ی ملی' را خورده اند (ناکو ۲۰۱۲). به گفته‌ی ژیزک، در فانتزی ایدئولوژیک ضد یهود، آنتاگونیسم اجتماعی با ارجاع به یهودیان به‌مثابه عامل رازآلودی که *ژوئیسانس* اجتماعی ما را دزدیده توضیح داده می‌شود (ژیزک ۱۹۹۸). بنابراین، 'سپر بلا بودن، نوع شیطانی تفاوت به‌مثابه اخراج و شیطان‌صفتی، همواره امکانی واقعی باقی می‌ماند که در هسته‌ی هرگونه ادعای هویت حکاکی شده است' (استاوراکاکیس و کرایسولوراس ۲۰۰۶). در سپر بلا بودن، یک 'دیگری' به دزدیدن لذت 'ما' متهم می‌شود. فانتزی‌های ملی‌گرایانه نه تنها وعده می‌دهد در ملت بیگانگی پوشانده شود، بلکه تبیینی فراهم می‌کنند مبنی بر این که چه چیزی *اشتباهی بوده است، چرا* ملت ما کامل و متحد نیست. از این رو بر ساخت دشمنان ملی می‌تواند به خاطر فقدان و بیگانگی 'ما' سرزش شود. رناتا سالکل^۲ در ملی‌گرایی یوگوسلاوی سابق متوجه همین امر می‌شود؛ 'فانتزی دشمن: بیگانه‌ای که

^۱ Zygmunt Bauman

^۲ Renata Salecl

در جامعه‌ی ما خودش را جا می‌کند و غالباً با عادت‌ها، مناسک... گفتمان‌ها ما را تهدید می‌کند- که آن‌ها از "نوع ما" نیستند" (سالکل ۱۹۹۴). هرکاری که دیگری انجام دهد، باز تهدیدکننده است. 'آن‌ها' به کودن بودن و دزدیدن 'مشاغل ما' متهم می‌شوند. اگر عادت‌ها 'یشان' را حفظ کنند. غیرمتمدن دیده می‌شوند. و اگر با رسوم 'ما' تطابق یابند، به دزدیدن 'چیز ما' متهم می‌شوند (سالکل ۱۹۹۴).

ژیزک به پارادوکسی تروماتیک توجه می‌کند، در حالیکه سپربلا به مثابه دزد لذت ما در نظر گرفته می‌شود، اما، 'ما هیچگاه لذتی را که مدعی هستیم از ما دزدیده شده نداشته‌ایم' (ژیزک ۱۹۹۳). نکته‌ی مهم دیگر این است که نه تنها ملت توسط دیگری بزرگ تهدید می‌شود، بلکه فانتزی‌های ما در مورد دیگری بزرگ به ما اجازه می‌دهد تا لذت خودمان را سازماندهی کنیم: 'ایماژ مجذوب‌کننده دیگری بزرگ به درونی‌ترین دوپاره‌گی ما جسمیت می‌بخشد. به آنچه "بیش از خودمان در ما" وجود دارد و لذا ما را از دستیابی به هویت کامل خودمان باز می‌دارد' (ژیزک ۱۹۹۳). ما به شکل منحرفانه‌ای از فانتزی تهدید دیگری بزرگ لذت می‌بریم.

استاوراکاکیس به ما یادآوری می‌کند که ممکن است سپربلا یک دیگری **درون** ملت باشد: 'منشاء همه‌ی بدی نسبت به اجتماع ما فردی در بیرون است- حتی اگر یکی از ما است، یک دشمن درونی، یک خائن است' (استاوراکاکیس ۲۰۰۷). خائنی که یکی از ماست یکی از آنهاست، دیگری در بطن اجتماع. اصطلاح 'خائن' جفت اصطلاح 'سنت' است؛ هر دو کلمه از واژه‌ی لاتین *tradere* به معنای 'تحویل' یا 'تسلیم' یا 'واگذاری' ناشی می‌شوند. یک **خائن** 'شخصی است که تحویل می‌دهد، در حالیکه **سنت** شامل 'دست به دست شدن' یا 'واگذاری' از نسلی به نسل دیگر است. بنابراین، یک خائن به شیوه‌ای مشابه سنت تحویل می‌دهد، اما به جای واگذاری شخص خودش به ملت، خودش را به دیگری بزرگ تحویل می‌دهد. خائن آنچه متعلق **ماست** به

دیگران تسلیم می‌کند، و آنچه که او تسلیم می‌کند 'چیز' است. آیا نام 'خائن' به سیاستمداران داده نمی‌شود وقتی آنچه متعلق به ملت است را به 'غیر خودی‌ها' تسلیم می‌کنند: مهاجران، پناه‌جویان و اتحادیه‌ی اروپا؟ در سال ۲۰۰۲ جک استراوا^۱ وزیر امور خارجه‌ی بریتانیا لقب 'خائن' گرفت، متهم شد که منطقه‌ی مورد مناقشه‌ی جبل الطارق را به اسپانیا 'واگذار کرده است' (بی بی سی ۲۰۰۲). با وجود این که ساکنین جبل الطارق شهروندان بریتانیایی هستند، و حاکمانشان توسط پادشاهی بریتانیا منصوب می‌شوند، ساکنین جبل الطارق در مجلس ایالتی به نمایندگان خود رأی می‌دهند و در واقع در همه‌ی حوزه‌ها به جز سیاست خارجی و دفاع خودگردان هستند. علاوه بر این، آنچه استراوا عملاً در موردش با اسپانیا بحث می‌کرد حاکمیت/استراکی بود. با این حال، مسئله به شدت حساس بود و حرارت زیادی داشت. آنچه استراوا تهدید به واگذاری کرده بود هیچ‌گونه قلمرو، مردم یا پول ویژه‌ای نبود. آنچه او تسلیم کرده بود، بنظر، چیزی از پیش از دست‌رفته بود، فقدان‌ی که مانع می‌شد تا ملت خودش باشد.

روان‌کاوی به ما کمک می‌کند تا این بینش حیاتی را دریابیم که بیگانگی و پرخاشگری ناشی از همسان‌سازی هیچ‌گاه نمی‌تواند نهایتاً، به‌طور کامل غلبه کند؛ وجه تیره‌ی ملی‌گرایی همیشه تمایل دارد خود را نشان دهد: در خصومت نسبت به دیگران، در برساخت سپران بلا، و در سرزنش 'خائنان'. فقط وقتی این وجه تیره درک می‌شود که این امکان را داشته باشد تا والایش شود. علاوه بر این، ممکن است همین امکان‌ناپذیری که بیگانگی را پرورش می‌دهد، پتانسیل ظهور {به شیوه‌ای} مثبت‌تر را نیز داشته باشد. خود بیگانگی و خصومتی که مسلماً ملت را آزار می‌دهد و فهم آن را ناکام می‌کند می‌تواند حاوی امکان توانی خلاقانه باشد. کلاین عنوان می‌کند که ناکامی ناشی از میلی برآورده نشده عملاً می‌تواند فعالیت خلاقانه را شدت بخشد (کلاین ۱۹۷۵). آیا فقدان اجتناب‌ناپذیر ارضای همسان‌سازی ملی پیش‌برنده‌ی جست‌وجوی خلاقانه‌ی مداوم برای ایمازی ارضاکنده و مناسب‌تر است؟ ملت همیشه ناقص، بیگانه‌کننده است و کاملاً درست و کاملاً *ما* نیست. ادعای آن هیچ‌گاه کامل نیست، هویتش هیچ‌گاه ثابت

^۱ Jack Straw

نیست، تاریخچه‌اش واقعی نیست، و پیوستگی‌اش هرگز به حد کافی تسکین‌دهنده نیست. هرگونه ملی‌گرایی قومی یا منطقه‌ای یا زبانی هیچ‌گاه کاملاً درست نیست و نهایتاً شکست می‌خورد- و خشونت بیشتری را به‌وجود می‌آورد که می‌تواند به سوی دیگری یا، احتمالاً، به سمت ابژه‌ی خودش هدایت شود. پیوستگی شکست‌خورده‌ی اجتماع خیالی ناراحتی از بسته‌شدگی^۱ فرضی را تضمین می‌کند، و آن را برای امکان‌های جدید باز نگه‌می‌دارد. فانتزی ملی‌گرایانه می‌تواند مجدداً ساختار بندی شود، ابژه‌اش می‌تواند جانشین شود، خاطرات فراموش شده‌اش می‌تواند به‌یاد آورده شود، و آیین‌های که ایماژ می‌تواند در آن در جهت متفاوتی ظاهر شود.

نتیجه‌گیری

ملت مدت‌هاست که الهام‌بخش عشق و نفرت؛ سخاوت و خشونت؛ جسارت و ترس است. این امر چهره‌ی ژانوس‌وار^۲ (نا)مشهور ملی‌گرایی را شکل می‌دهد. یک چهره‌ی ملی‌گرایی توانایی متحدسازی آن است. این یگانگی را می‌توان در واژگان فروید به معنای اروس فهمید: رانه‌ی^۳ حفاظت از جسم زنده و گردآوردن آن‌ها کنار هم در واحدهای بزرگ‌تر^۴ (فروید ۲۰۰۴). از نظر فروید، تمدن تاحدی می‌تواند به‌مثابه^۵ فرایندی در خدمت اروس توصیف شود که افراد و متعاقباً خانواده‌ها و قبیله‌های خانوادگی، مردم و ملت‌ها در واحد گسترده‌تر- بشریت- کنارهم گردآوری می‌کنند^۶ (فروید ۲۰۰۴). فروید معتقد بود با اینکه انسان‌ها نهایتاً توسط تمدن سرکوب می‌شوند، روی‌هم‌رفته همکاری کردن برای دستیابی به هرگونه خوشبختی که برای ما قابل دسترسی است بسیار اهمیت دارد. با وجود این، به عنوان چهره‌ی دیگر ملی‌گرایی،

^۱ Closure

^۲ Janus:

ژانوس اغلب با دو چهره یا دو سر به تصویر کشیده می‌شود که از این دو سر، یکی به روبرو و دیگری در جهت مخالف آن، یعنی به پشت سر نگاه می‌کند.

می‌توان رانه‌ی پرخاشگری را در نظر آورد که به‌آسانی می‌تواند به سمت غیرخودی‌ها کانالیزه شود: 'نباید منافعی که یک محفل فرهنگی نسبتاً کوچک به‌دنبال دارد و به رانه‌ی پرخاشگری اجازه می‌دهد مجرای برای هدایت خصومت به سمت غیرخودی‌ها باشد، دست‌کم گرفت' (فروید ۲۰۰۴).

این دو چهره یک انتخاب این/یا آن را شکل نمی‌دهد. آن‌ها قابل تفکیک نیستند؛ نمی‌توان یک چهره را از بین برد تا دیگری خوش‌حالانه لبخند بزند، روایت خود از داستان ملت را نشخوار کند و روایت آینده‌اش را بازگو کند. این دو چهره متضمن دوسوگرایی و همسان‌سازی عاطفی است که روان‌کاوی در فهم آن به ما کمک می‌کند. با استفاده از منابع روان‌کاوی، این مقاله اذعان داشت که ما می‌توانیم ملت را در وهله‌ی نخست به‌مثابه **اجتماعی خیالی** بفهمیم. علاوه بر این، ملت ابژه‌ی همسان‌سازی، میل و فانتزی است - ایمازی از یک اجتماع متحد، اتحادی خیالی، که دربردارنده‌ی آن چیزی است که 'ما' فاقد آن هستیم، زیرا 'ما' هیچ‌گاه نمی‌توانیم چیزی باشیم که نهایتاً مطلوب میل است. بیگانگی که از این امکان‌ناپذیری منتج می‌شود خطرناک است و پتانسیل خشونت دارد. اما این بیگانگی امکان نتیجه‌ای مترقی و دموکرات‌تر را نیز دربردارد: مناظره‌ی سیاسی مداوم برای هرگونه برساخت مسلط هویت در جهان معاصر گپیچ شده و گپیچ‌کننده.

منابع

- Anderson, B. (1991) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso.
- Bauman, Z. (1992) 'Soil, Blood and Identity', *The Sociological Review*, 40(4), 675-701.
- BBC (2002) 'Straw Jeered in Gibraltar', 3 May, <http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/europe/1965546.stm> (accessed 1 July 2017).
- Billig, M. (1995) *Banal Nationalism*, London: Sage.
- Bowie, M. (1979) 'Jacques Lacan', in Sturrock, John (ed.) *Structuralism and Since: From Lévi-Strauss to Derrida*, Oxford: Oxford University Press.
- Buford, B. (1992) *Among the Thugs: Face to Face with English*

Football Violence, New York: Random House.

Easthope, A. (1999) *Englishness and National Culture*, London: Routledge.

Eller, J.D. and Reed, C.M. (1993) 'The Poverty of Primordialism: The Demystification of Ethnic Attachments', *Ethnic and Racial Studies*, 16(2), 183–202.

Evans, Dylan (1998) 'From Kantian Ethics to Mystical Experience', in Nobus, Dany (ed.) *Key Concepts of Lacanian Psychoanalysis*, London: Rebus.

Finlayson, Alan (1998) 'Psychology, Psychoanalysis and Theories of Nationalism', *Nations and Nationalism*, 4(2), 145–162.

Freud, S. (1964) [1921] 'Group Psychology and the Analysis of The Ego', in *The Standard Edition of The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. XVIII, Strachey, James (trans.), London: Hogarth Press.

Freud, S. (2004) [1930] *Civilization and Its Discontents*, London: Penguin.

Freud, S. (2005) [1915] *The Unconscious*, London: Penguin.

Frosh, S. (1987) *The Politics of Psychoanalysis: An Introduction to Freudian and Post-Freudian Theory*, Basingstoke: Macmillan Education.

Gallop, J. (1985) *Reading Lacan*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Garton Ash, T. (2008) 'There Are Great National Anthems—Now We Need an International One', *The Guardian*, 17 January, www.theguardian.com/commentisfree/2008/jan/17/kosovo.serbia (accessed 5 July 2017).

Gellner, E. (1983) *Nations and Nationalism*, Oxford: Blackwell.

Giddens, A. (1985) *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, London: Polity.

Hobsbawm, E. (1990) *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge: Cambridge University Press.

Kedourie, E. (1993) *Nationalism*, Oxford: Blackwell. Klein, M. (1975) [1957] 'Envy and Gratitude', in *The Writings of Melanie Klein Volume III 1946–1963*, New York: Free Press.

Lacan, J. (1998) [1973] *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, Sheridan, Alan (trans.), New York and London: W.W. Norton & Co.

Lacan, J. (1999) [1975] *Encore: The Seminar of Jacques Lacan, Book XX*, New York: W.W. Norton & Co.

- Lacan, J. (2001) [1966] *Ecrits: A Selection*, London: Routledge.
- Machin, A. (2015) *Nations and Democracy: New Theoretical Perspectives*, New York: Routledge.
- Nacu, A. (2012) 'From Silent Marginality to Spotlight Scapegoating? A Brief Case Study of France's Policy Towards the Roma', *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 38(8), 1323–1328.
- Renan, E. (1990) 'What Is a Nation?', in Bhabha, Homi K. (ed.) *Nation and Narration*, Abingdon: Routledge.
- Salecl, R. (1994) 'The Crisis of Identity and the Struggle for New Hegemony in the Former Yugoslavia', in Laclau, Ernesto (ed.) *The Making of Political Identities*, London and New York: Verso.
- Smith, A.D. (1991) *National Identity*, London: Penguin.
- Stavrakakis, Y. (1999) *Lacan and the Political*, London: Routledge.
- Stavrakakis, Y. (2005) 'Passions of Identification', in Howarth, D. and Torfing, J. (eds.) *Discourse Theory and European Politics*, Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Stavrakakis, Y. (2007) *The Lacanian Left: Psychoanalysis, Theory, Politics*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Stavrakakis, Y. and Chrysoloras, N. (2006) '(I Can't Get No) Enjoyment: Lacanian Theory and the Analysis of Nationalism', *Psychoanalysis, Culture and Society*, (11), 144–163.
- Vanheule, S. and Verhaeghe, P. (2009) 'Identity Through a Psychoanalytic Looking Glass', *Theory & Psychology*, 19(3), 391–411.
- Verhaeghe, P. (1998) 'The Lacanian Subject', in Nobus, Dany (ed.) *Key Concepts of Lacanian Psychoanalysis*, London: Rebus.
- Žižek, S. (1993) *Tarrying With the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Durham: Duke University Press.
- Žižek, S. (1998) 'The Seven Veils of Fantasy', in Nobus, Dany (ed.) *Key Concepts of Lacanian Psychoanalysis*, London: Rebus.