



دوفصلنامه پژوهش‌های مابعدالطبیعی
سال دوم، شماره ۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

نظریه‌های مختلف شیء و تاثیر آن‌ها در تبیین آگاهی^۱

مجتبی جعفری؛^۲ محمد رعایت جهرمی^۳

چکیده

در پدیدارشناسی هوسرل بیش از آنکه از جهت موضوعیت داشتن در آگاهی به سوژه نگریسته شود، به آن به صورت یک اصل مسلم یا شهود نگریسته شده، و این نکته مغفول مانده است که سوژه خودش به عنوان محتوای شناخت ما چه جایگاهی دارد؛ آیا ما خود را صاحب سوژه می‌دانیم؟ یا خودمان را سوژه‌ای می‌دانیم که مقابل نهاد اثره است؟ این دو ایده‌هایی گمراه کننده- اند! ما نه سوژه‌ایم و نه صاحب آن؛ ما یک عنصر میان مفاهیم را برگزیده‌ایم و بر آن نام سوژه نهاده‌ایم، این امری تصادفی نیست بلکه تنها جدا کردن یک «مجموعه‌ی ارجاع» از دیگر «ارجاع»‌ها است که ما آن را به درون خویش می‌کشیم؛ دال‌های محض بی آنکه «چیزی» یا «حتی» مفهومی، مدلول آن‌ها باشند و به لحاظ محتوا به تنهایی التفات تهی‌اند، صرف حساسیت ما را به کار می‌اندازند بی آنکه چیزی ارائه کنند. در این مقاله ما جهت نگرش مان را تغییر می

۱. مقاله پژوهشی؛ تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۱۳؛ تاریخ تایید علمی: ۱۴۰۰/۱۰/۱۸.

۲. دانش‌آموخته کارشناس ارشد فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران (نویسنده مسئول).

(mojtabaj85@gmail.com).

۳. استادیار گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران.

(raayatjahromi@hum.ikiu.ac.ir).

دهیم، یعنی از اولویت سوژه، به سوی عاملیت شیء در آگاهی به مثابه حوزه مالکیت، میان ما و دیگر اشیاء و یا دیگر اذهان تغییر جهت می‌دهیم.

کلیدواژگان: اشیاء، حساسیت، درون‌فکنی، سوژکتیویته، حوزه-خود-بودن.

۱. مقدمه

اشیاء حوزه‌های محلی^۱ (Local) ماده‌اند و به‌عنوان محتوای آگاهی، همواره علاوه بر وجودشان، از جهت صفت و حالت‌شان ما نیز را متأثر می‌کنند، مفاهیمی همچون سوژه به‌خوبی از این نحوه آگاهی در ساخته شدن‌شان بهره می‌برند، اما هرگز واجد همان شفافیت اشیاء نیستند. سوژه به‌عنوان موضوع پدیدارشناسی، اندکی دور از ذهن می‌نماید، چرا که از همان ابتدا دکارت، سوژه را آخرین امری یافت که در مفاهیم ته‌نشین شده و هرگز زدوده نمی‌شود، و کانت آن را تنها به‌عنوان وحدت‌بخش آگاهی معرفی کرد، که در این مقام آن را از اعتبار انداخت و در عین حال به آن اعتباری هم‌سنگ اعتبار «خودقانون‌گذار» داد (Höffe, 2000, p. 45). هوسرل نیز همین راه را ادامه داده است و در واقع به پدیدارشناسی سوژه نپرداخته، بلکه سعی کرده سوژه را با اهمیتی بسیار در شناخت پدیدارشناسانه ما تثبیت کند.

ما به هیچ کدام از این منابع وفادار نخواهیم بود، چراکه روان‌کاوی مدرن بیش از هر زمان ماهیت «ذهن-مغز» را روشن کرده و هر کدام از فیلسوفان یادشده سعی در تبیین ماهیت «ذهن-مغز» داشته‌اند و از طرف دیگر، سطح دانش ما در رابطه با نمادپردازی، بسیار زیاد شده و می‌دانیم که «سوژه» شاید تنها یک هویت «در-ذهن» باشد و نه بیشتر، و باید که پایش را از فلسفه طبیعت کوتاه کنیم. شروع راه ما از ساحت نمادین سوژه است؛ یعنی آنچه سوژه را به آن می‌شناسیم، یا دقیق‌تر- اگر واقعا چیزی هست- بازمی‌شناسیم. سوژه یک مفهوم یا یک

۱ . Local sphere of matter

نظریه‌های مختلف شیء و تاثیر آن‌ها در تبیین آگاهی/مجتبی جعفری؛ محمد رعایت جهرمی / ۱۹۳

واقعیت نیست؛ سوژه همواره در معرض «وقوع» و یا در معرض «مفهوم شدن» است، اما هیچ‌گاه واقع یا مفهوم نمی‌شود، آنچه ما آن را سوژه می‌نامیم، یک تصویر ثابت از فرآیند «ابژه‌گزینی» است، ابژه‌هایی که درونی می‌شوند؛ حول یک فانتزی یعنی سوژه، رسوب می‌کنند و ابژه‌هایی که بعد از این توسط لیبیدو، نیروگذاری می‌شوند؛ که توسط میل به «ادامه زندگی» و همچنین «سائق‌های جنسی» انجام می‌شود؛ ابژه‌هایی که چنین رابطه‌ای با «من» می‌رسند گمان می‌رود که به نوعی استقلال یا عنصری که «سائق مرگ را محو می‌سازد»، دست یافته‌اند. سوژه همواره در راه است و در راه نمادین کردن میل، مرگ و هر واقعیتی که جای التفات تهی را می‌گیرد. این تنها التفات تهی است که نمادین نمی‌شود و همواره مانند دو چشم خیره، می‌نگرد، بی‌آنکه نمادین شود، آن را منحرف می‌سازد؛ واضح است که این‌جا ما به ساختار سوژه می‌پردازیم و روش پدیدارشناسی خود را به نوعی از آگاهی‌های روزمره وام می‌گیریم. اما منظور ما از ساختار چیست؟ ساختار از یک جهت «ساخت‌پذیری» یا «امکان‌نگرش سیستماتیک» به چیزی را نشان می‌دهد و از طرفی وقتی می‌گوییم «ساخت زبان» یعنی آن را به طرق مختلفی تقسیم می‌کنیم، تا -برای مثال- زنجیره‌ها و آواها به شکلی که یک نظام کلی را توجیه کنند. به- وضوح این شیوه در آثار لوی - اشتروس (۱۹۰۸) و سوسور (۱۸۵۷) یافت می‌شود (Saussure, 2021, p 152-153).

۲. نماد- نمادپردازی

ما در حالی می‌اندیشیم که واقعا به ابژه‌های تفکر دسترسی نداریم، که شاید این خود سائق اندیشه ما باشد، یعنی غیاب اشیاء، اما باید با چیزی جایگزین شود تا در «غیاب شیء» ساختی چون نظام اشیاء داشته باشد. با این تعریف، اندیشه از اساس، بدون نمادین کردن جهان اشیاء ممکن نیست. ما تا جایی می‌توانیم تفکر کنیم که نظام نمادین را پیش ببریم. امر دیگری که

نماد بر ما تحمیل می‌کند، وجود نمادهایی است که فاقد هر ارجاعی هستند یا « - of thingness » نیستند، اما در عمل حساسیت ما را برمی‌انگیزاند؛ یعنی «فانتزی ما» یا همان «توجه تهی - نگاهی» که بیش از نگاه چشم است (Husserl, 1931, p 217-234). ما آنچه را به ذهن می‌آوریم، لزوماً نمادین نکرده‌ایم؛ ولی همین که آن چیز به زبان درمی‌آید و رابطه‌ای در ساختار زبان با دیگر اجزاء پیدا می‌کند، نمادسازی شروع می‌شود و به گونه‌ای از دسترس ما نیز خارج می‌شود و رنگ و بوی «فرهنگ اجتماع» را می‌گیرد و عملاً نمادی که ذهن مسئول ساخت آن بوده و در یک واقعیت بزرگ‌تر و بیگانه از «ذهن من»، منحل می‌شود.

«فرهنگ» اساساً همین امحاء نمادسازی‌های شخصی است و پیوسته گوشزد می‌کند که فرد، زمانی در یک حوزه فرهنگی موجه دانسته می‌شود، که نمادسازی شخصی خود را قربانی نماد-سازی از پیش تعیین شده کند؛ پس جای تعجب نیست که اساس «فرهنگ» بر بیگانگی باشد؛ چرا که فرهنگ از آن من نیست، ولی من مغلوب آن هستم و پیوسته با گذشتن از فردیت خود، به آن خراج می‌پردازم. فانتزی اولیه فضای خالی، برای نمادسازی بود، فانتزی ثانویه که آن را «فانتزی بزرگ» می‌خوانیم فرهنگ است.

فانتزی به صورت تقریباً ثابتی نشانه یک رابطه فرعی اصیل شمرده شده است، که این یعنی یک رابطه خیالی با شیء که بود و نبودش مهم نیست، بلکه همین که فانتزی امکان ارجاع به آن را فراهم می‌کند، آن «چیز» را برجسته می‌نماید؛ این امکان ارجاع لزوماً نیاز به «شیء» ندارد، چرا که هر چیزی را که بخواهد در یک رابطه خیالی شیء می‌گرداند، به گونه شیئی از بن غایب، که گویی به واقعیت دهان کجی می‌کند.

نماد، خود بسنده است؛ آنچه نمادین می‌شود همچون امری است، که اکنون در حاضرترین حالت ممکن قرار دارد. آنچه از واقعیت که نمادین می‌شود، همه‌هی واقعیت نیست و همواره

نظریه‌های مختلف شیء و تاثیر آن‌ها در تبیین آگاهی/مجتبی جعفری؛ محمد رعایت جهرمی / ۱۶۵

مقداری از «امر واقع» به قول لکان «در سمینار XI» ته نشین می‌شود. لکان میان امر واقع و واقعیت تمایزی ریشه‌ای قرار می‌دهد. ما این‌جا اگر واقعیت و یا امر واقع را به کار ببریم، در هر صورت مقصودمان «امر واقع لکانی» است. نظریه ساحت نمادین لکان در موازات با شیء گزینی فروید و نیروگذاری آن، با لیبدو و آنچه خود لکان شیء فرویدی می‌نامد، قرار می‌گیرد. آنچه لکان به درستی «ته‌نشین امر واقع» می‌نامد، نظریه نومن (Noumenon) کانت را تداعی می‌کند، که به روشنی خود یک نظریه شیء است و جا دارد جایگاه آن در پدیدارشناسی سوژه روشن شود. «شیء-در-خود»، اگر همان ته مانده نمادین کردن جهان در قالب‌های پیشین باشد، در آن صورت می‌توانیم حکم کنیم که تمام جهان پدیدار، جهانی است نمادین شده در قالب‌های پیشینی (a priori) و حسیات استعلایی. این شیء یک بنیاد نظری است و به لحاظ پدیدارشناسی، اصلا حتی لازم نیست متکثر باشد؛ تنها از این جهت که فرضش تئوری شیء کانت را کامل می‌کند. همان سوژه است که تنها در نقش وحدت بخش آگاهی کارکردی نظری دارد و دیگر لازم نیست، اثبات کنیم که وجود دارد. آنچه نمادین می‌شود در واقع وارد در نظام شروط می‌شود و در آن چارچوب ارائه می‌شود. در این‌جا «زبان» نقشی در نمادین ساختن «امر واقعی» ندارد، بلکه بیشتر رابطه شیء و ذهن مطرح است، ذهنی که بیرون از شرایط شناخت نمی‌تواند بشناسد، و شیء که حساسیت ما را تنها از راه همان شروط می‌تواند تحت تاثیر قرار دهد. ما تحت تاثیر این نظر کانت، شیء پایدار را «شیء نمادین» می‌نامیم، در حالی که کانت هرگز این ترکیب را به کار نبرده و ما به جهت سوگیری به سمت پدیدارشناسی خودمان، این‌گونه تعبیر می‌کنیم. ویژگی دیگر تئوری شیء کانت، نه در خود شیء، بلکه در ایده آلیسم سوژکتیو، وی است، چرا که در ایده آلیسم کانت، شیء است که پشت پرده رها

می‌شود و سوژه مجال بروز می‌یابد و معیار آگاهی‌اش در شروط پیشین خلاصه می‌شود و مابقی «فی‌نفسه» به یک اضمحلال نظری می‌رود، که این در عقل عملی دوباره به کار می‌آید!

۳. سوژه و شیء منفرد؛ کانت و فروید

در این نظریه، ناخودآگاه فروید نیز یک تئوری شیء است. فروید از آن‌جا که «نقاط لذت‌زا» در بدن را به صورت تکاملی از کودکی، یعنی مرحله دهانی تا بزرگ‌سالی و مرحله جنسی پی می‌گیرد، همواره از سائق‌هایی نام می‌برد که بر همین پایه شکل گرفته‌اند؛ و همچنین مراحل تکاملی که توسط تثبیت شیء، متوقف شده‌اند و تمام این رخ دادها، دال بر «دلیل تراشی» است که تا حدی مقاومت فرد در پذیرش سمپتوم‌هایی که ریشه در ناخودآگاه دارند، از آن‌جا نشأت می‌گیرند. از طرف دیگر گفتیم که شیء فرویدی توسط لیبدو نیروگذاری می‌شود و از این جهت آنچه فروید «فرد» می‌نامد، شیء را با همین نیروگذاری به درون خود راه می‌دهد (Introjection)، یا به درون می‌افکند و یا آن را پس می‌زند (Projection). دلیل این که من نظریه شیء فروید را بلافاصله بعد از کانت آوردم، شاید کمی عجیب باشد، اما کسانی که به حد کافی با فروید آشنایی دارند، می‌دانند که او مبنای نظری بسیار محکمی، فارغ از صدق و کذب، ارائه می‌دهد. به همین دلیل، کاملاً با فیلسوفی چون کانت قابل مقایسه است و چه بسا واقع‌نگرتر و هوشمندانه‌تر به این مساله می‌پردازد. اکنون جا دارد مستقیم به سراغ ریشه‌های مشترک «ناخودآگاه» و «شیء فی‌نفسه» حول «شیء و تئوری‌های شیئی» برویم؛ یکی شیئی که بالطبع واپس رانده شده، و دیگری شیئی که به دلیل «شرایط آگاهی»، در محاق مانده و رسوب کرده؛ از چیزی در خارج، چه به‌عنوان مرز آگاهی و چه نماد یک امر پدیدار، خبر می‌دهد؛ ولی هرگز به ساحت نماد (نمود: phenomenon) در نیامده است. آنچه در آگاهی حضور دارد در واقع موضوعی بزک شده است که به صورت دست نخورده در ناخودآگاه حضور

نظریه‌های مختلف شیء و تاثیر آن‌ها در تبیین آگاهی/مجتبی جعفری؛ محمد رعایت جهرمی / ۱۹۷

دارد. به هیچ‌وجه نمی‌توان تقدّم و تاخّر آگاهی یا ناخودآگاهی را بر دیگری اثبات کرد، هرچند به لحاظ ترتیب ساخت، کودک حیات روانی خود را از آگاهی آغاز می‌کند و سپس توسط پس راندن، «عناصری» در ناخودآگاه شکل می‌پذیرد، اما از طرف دیگر فرآیندهایی به خودی خود ناخودآگاه و غریزی به شکل موروثی وجود دارند که در آگاهی نمادین می‌شوند و با تفسیر این نمادها می‌توان به شکل دست نخورده به بنیادشان دست یافت، که زمانی چه به صورت آگاهانه و چه ناآگاهانه یکی بوده‌اند، اما با از بین رفتن مدلول مشترک میان این دو، یکی «به خودی خود» مانده و دیگری به صورت «نماد-نمود» بروز کرده است. چه کانت و چه فروید با یک شیء مواجه بوده‌اند و حتی با کمی اغماض می‌توان گفت، بین آن دو تئوری شیء، همگرایی بسیاری وجود دارد، مخصوصاً میان شروط پیشین آگاهی نزد کانت و شیء گزینی و «نیروگذاری لیبیدویی» نزد فروید؛ با این تفاوت ژرف که کانت سوژه را در مرکز و به‌عنوان مرز میان خودآگاهی و ناخودآگاهی نمی‌داند. اگر تفسیر لکان از سوژه فرویدی را اضافه کنیم، این سوژه نه تنها «خود قانون‌گذار» نیست، بلکه کاملاً در تملک غیر است، غیر به عنوان «نام پدر» مثل شاه، خدا یا قانون و اخلاق، این‌جا دیگر راه کانت و فروید کاملاً واگرا می‌شود، چرا که کانت تبیینی استعلایی از سوژه و وحدت آن به دست می‌دهد و فروید تبیینی کاملاً تکاملی و طبیعت‌گرایانه.

۴. تاثیر پذیری تئوری سوژه از تئوری شیء، ناگزیری انتخاب

تئوری شیء توضیح می‌دهد که چگونه شیء «فهمیده» می‌شود و کدام قوای انسان در آن دخیل‌اند؛ پس در کل، تئوری شیء مواجه با سوژه را در ابتدای کار توضیح می‌دهد. این مواجهه در قالب آگاهی به شیء، یا مثل فروید درونی کردن، برون فکندن و نیروگذاری لیبیدو روی شیء رخ می‌دهد. اما شاید اصلاً این یک مواجهه نباشد و سوژه از دل تئوری شیء بیرون

بیاید، مثل نظریه‌هایی که ذهن و مغز را در یک ساختارِ دوگانه جای نمی‌دهند و آگاهی را نیز به‌عنوان یک نمود جانبی (epi-phenomenon) تصور می‌کنند. به هر صورت آنچه روشن است رابطهٔ تئوری شیء با تئوری سوژه است، گویی سوژه به‌صورت توأم نگریستن و شیوهٔ نگریستن به شیء است، و آنچه سوژه می‌نامیم چیزی جز «طواف شیء» نیست. برای ادامهٔ کار توضیحی لازم است، من در این متن از «نمود»، که واژه رایجی در پدیدارشناسی است استفاده نکرده‌ام، چرا که اساس این تفکر که چیزی ناپدیدار وجود دارد و در شرایطی دارای نمود است، مبتنی بر یک انحراف از اصل موضوع است؛ اگر اصل موضوع آگاهی است و باید بررسی شود، چه تفاوتی دارد که به چه چیزی می‌پردازد، اگر هم مساله مبتنی بر «آگاهی» به «X» باشد من کلمهٔ نماد را ترجیح می‌دهم، چرا که می‌توان گفت فرآیند آگاهی، فرایند نمادین کردن «واقع» است؛ ولی نمی‌توان گفت که «واقع» همان نمود یا همان نومن است، چگونه باید این را فهمید؟! هیچ.

۵. تعلیق شیء-تفسیری از «اصل جوهر»

سوژه در پی تعلیق شیئی به‌صورت بی‌محتوا معلّق می‌ماند، اینجاست که زبان زاده می‌شود. تعلیق شیء، چیزی جز غیبت بعد از حضور نیست، غیبتی که ما را وادار به نمادین کردن شیء می‌کند، یعنی نام نهادن بر آن و به‌کار بردن نشانهٔ مرکب در برابر نشانهٔ بسیط و به‌کار بردن کلمات به‌جای «این یا آن» و یا حتی اشاره کردن با چشم یا انگشت؛ پس واضح است که اشیاء و هر «آن»، تا چه حد محدود در دامنهٔ نشانهٔ بسیط قرار دارند و بقیه تماماً تعلیق شده‌اند و به‌دنبال آن سوژه تا چه حد بر لبهٔ این تعلیق قرار دارد، سوژه‌ای که شیء را در نمی‌یابد اگر آن را نمادین نسازد، همواره به‌عنوان مساله‌ای باقی خواهد ماند. سوژه یک نقطهٔ دکارتی، چنان‌که وی فرض می‌کرد نیست، بلکه سوژه تعلیق محض میان مواجههٔ با شیء و نمادین کردن آن

است. تا حدّ زیادی این امر با زبان محقق می‌شود، ولی این تعبیر نیز جای پای سوژه را لغزنده‌تر می‌کند، به آن دلیل که در زبان حضور دارد و تنها در زبان حضور دارد آن‌هم در حالی که خود نمادین نشده است، یعنی تبدیل به گفتمان نشده؛ گفتمان به این معنی که در نظام زبان ربطی به ماقبل و مابعد خود پیدا کرده باشد. سوژه بی‌آن که نمادین شود در زبان رسوب می‌کند و از میان می‌رود. آیا از ابتدا چیزی بوده که حال از میان برود؟ سوژه حفره‌ای است که زبان جایش را می‌گیرد، تحقّق سوژه در زبان نیست، بلکه «نبودن سوژه» مولد زبان است، اینجا دیگر زبان به ذهن باز می‌گردد و نه به «رمانس سوژه».

ما در بخش قبلی سوژه را «شیء علت خود» معرفی کردیم؛ اینجا یک دلیل بسیار اساسی برای بازگشت به اصل جوهر داریم و آن هم مسأله «باقی مانده نمادسازی» است، چرا که در شرح آن اصل گفتیم که «هرچیز در مبادی امر تنها حمل ایجابی تهی» است. این «ایجاب تهی» زیربنای ساخت سوژه است، سوژه‌ای که تنها وقتی حاضر است که «اشیاء» یا غایب باشند و یا تعلیق شده باشند. در این حال سوژه وجود دارد، اما چیزی نیست جز غایب غیر، غیر چه به-عنوان کسان دیگر و چه به‌عنوان کلّ جهان، این ایجاب تهی تنها در حالی ممکن است که راجع به جوهر باشد و یا چیزی که به جوهر ارجاع می‌دهد.

۶. توجه - التفات تهی

اغلب آگاهی را دایره یا تویی توپر تصور می‌کنند، سطحی یک پارچه و بدون حفره، همچنان که هوسرل ادعا می‌کرد «آگاهی، همواره آگاهی به چیزی است». اینجا بحث بر سر این نیست که ذهن آگاهی را یکپارچه می‌سازد و ساختاری جداگانه برای این امر در ذهن وجود دارد، بلکه مقصود ما همان آگاهی، به شکل دست نخورده و تکوینی، است که داخل در نمادسازی می‌شود. طبق نظر هوسرل، آگاهی به صورت یک‌نواخت «راجع به ...» است، ولی اول این که

توجهی به دست نمی‌دهد که انتقال آگاهی از شیء X به Y چگونه رخ می‌دهد، دوّم این که مطلقاً به «فانتزی» در فهم مسأله سوژه نقش پررنگی نمی‌دهد، در حالی که واقعا سوال این است که اگر آگاهی همواره «به چیزی» است، چگونه می‌توان انتقال آگاهی را از حالتی درونی به حالتی بیرونی توجیه کرد؟ ما نقطه ابتدایی آگاهی را کاملاً تهی تعریف می‌کنیم، که با شیء گزینی اولیه و نیروگذاری قوایی متمایل، از جمله لیبیدو، نیروی حیاتی بقا اعمّ از عمل جنسی و یا مناسک فرقه‌ای، و یا هر قوای مفروضی، از حالت بی تفاوتی و تهی (Neutral) به حالت التفاتی (intentional) درمی‌آید، این که یک چرخش حول محتوای آگاهی در نظر ماست، چون که این فضای التفاتی آگاهی نیز کاملاً یکپارچه نیست و همواره موضعی در آن غایب است، که شاید اولین و مشهورترین آن «سوژه» باشد که در مرکز آگاهی حضور ندارد. سوژه اخراج شده، که آگاهی محتوایی را دربر گرفته و گرنه «فانتزی سوژه»، مانند تار عنکبوت تمام آگاهی را در خود زندانی می‌کرد، حال آن که چیزی بیش از یک فانتزی نیست، یک فانتزی اولیه که در کودکی تصوّر کودک از خود را شکل می‌دهد، اما اگر این فانتزی جای خود را به همان شکل حفظ کند، کودک ارتباط با جهان را از دست می‌دهد و تنها یک آگاهی خفه شده و سر به مهر باقی می‌ماند. التفات تهی در ابتدای امر، ماهیت متافیزیک طبیعت را در برداشت ما از آگاهی، می‌رساند. چرا که اساس «امکان یافتن آگاهی» در یک فلسفه طبیعت باید که مبتنی بر حالتی موجود باشد و نه شرطی که از جایی جز طبیعت آمده، همچون ماهیت التفاتی آگاهی که اساس شناخت را بر «نمود شیء» می‌گذارد؛ در حالی که منشا آگاهی، نمی‌تواند محتوای مثبت و یا منفی داشته باشد؛ بلکه به صورت دست نخورده. آگاهی تهی است و فاقد هر عنصر پیشین، چه نظری و چه عملی. این که سوژه‌ای هست و نقش وحدت آگاهی

است و این که «من» هستم که می‌فهمم و نه «دیگری» افسانه‌ای بیش نیست (Husserl, 1931, p 403-384).

۷. دو ساحتی‌انگاشتن ماهیت آگاهی

ما تا زمانی که اصل را بر آگاهی به ... بگذاریم، یک تبیین مهم را از دست می‌دهیم؛ یعنی همگنی آگاهی با آگاهی به دست آمده. ما اگر آگاهی را مشروط به نظامی خاص کنیم، مبدا آگاهی را از خود آگاهی جدا کرده‌ایم، که خلاف وحدت طبیعی تصور شیء و خود شیء است. ما در نظام «تئوری شیء کانت» ناگزیریم این وحدت طبیعی را زیر پا بگذاریم یا این که در نهایت این وحدت را حول سوژه در حکمی گردآوریم که فرضی خوش بینانه است. کانت با جدا کردن وجود شیء از نمود شیء، بنای دوگانه‌ای را گذاشت که حتی لازم نمی‌نمود؛ برای مثال ماهیت نفس و ماهیت بدن به راحتی به یک دوگانگی دامن می‌زند، اما این که شیء / نمود شیء دو تا باشند، هر چند به واسطه مرزهای آگاهی سوژه، که در نمود رسوخ حسی دارد اما در «خود شیء» هرگز. معلوم نیست چرا باید قائل به این دوگانه باشیم، به جز این که بگوییم چون سوژه «خود قانون‌گذار» (Autonomous) است و شرایط پیشین شناخت خود را از سوی خود بر ابژه تحمیل می‌کند. آنچه در می‌یابد با آنچه در «جهان فی نفسه» هست، معلوم نیست تا چه حد همگرایی یا واگرایی دارد.

آدمی در مقابله با جهان تقریباً هر مواجهه‌ای را به صورت ضربه روحی آغاز می‌کند و آنچه باعث عدم تثبیت تروما می‌شود، نمادین کردن مقابله اولین است. شما «زایمان کودک» را در نظر بگیرید، کودک به ناگاه، از هر آنچه که تصور کنید بریده می‌شود و به کناری گذاشته می‌شود و آن گریه آغازین و مشهور را سر می‌دهد. این خاطره‌ای است که در انبوه رخدادهای تکاملی بدو تولد و توجه‌ها و محبت‌ها دفن می‌شود؛ اما یک چیز هست که هرگز نمادین

نمی‌شود و آن «جدایی-درد جدایی» است؛ این جدایی هیچ‌گاه نمادین نمی‌شود، زیرا بارها تکرار و تداعی می‌شود، مثلاً فراغت از پستانِ مادر، رفتن به مهد و... بعدها شکست‌های عاطفی، که بالطبع در این شکست‌ها کسی سراغ از ترومای زایش نمی‌گیرد، اما اگر با ترتیبی درست به عقب بازگردیم، آن‌قدر شباهت میان این زنجیره‌های شکست وجود دارد که آدمی به یکتایی «ترومای امر واقعی» در ناخودآگاه خودش ظن قوی می‌برد. این تروما مطلقاً نه حامل مفهوم خودقانون‌گذاری است و نه اصلاً نقشی ادراکی دارد؛ صرفاً رخدادی است که کودک را که تا آنجا به مادر، در یک کل واحد، متصل بوده جدا می‌کند آن‌هم برای به عقب راندن سائق مرگ. زایش، سائق مرگِ مادر و کودک را از هم جدا می‌کند و شانس حیات را نه برای مادر و کودک، بلکه برای کل «ساختار حیات» بهینه می‌سازد.

۸. ساحت اول آگاهی در خطای «دو ساحتی انگاشتن آگاهی»

آگاهی در کارکرد اصولی که در بخش پیشین آمد، مربوط به سوژه است، اما این یک خطا در به کار بردن «حکم اشتقاقی تحلیلی» است؛ چون آنجا گفته شد سوژه بر لبه دو ارجاع صوری و مادی ایستاده و از این جهت نمی‌تواند «چیزی باشد»، جز ارجاع پیوسته فرآیند آگاهی، که تنها حساسیت ما را برای آگاهی باز نگه می‌دارد. آگاهی در شکل باستانی خود دارای ساخت متمایزی با امروز بوده‌است. امروز هم آن ساخت تنها واپس رانده شده و با واکاوی زبان‌شناسانه و واکاوی اساطیر می‌توان رد پای آن را دید (Bastide, 1968, p50-54).

عموماً در اساطیر، مردمان مخلوقِ خدایان و یا خدایی واحد هستند و از همین جهت آنان دو گونه فهم را در جهان مفروض می‌داشتند، یکی فهم خودشان از جهان و دیگری فهم خدایان، و زمانی که یک رویا و یا توهم رخ می‌داد در واقع این دو آگاهی به هم می‌رسیدند و عموماً «سخن» می‌گفتند. این اساطیر نظام نمادین کردن آگاهی‌شان از آنچه در جهان ادراک می‌کردند

نظریه‌های مختلف شیء و تاثیر آن‌ها در تبیین آگاهی/مجتبی جعفری؛ محمد رعایت جهرمی / ۱۷۳

بود. خورشید، ماه و یا آب، جدای از نقش مستقیم‌شان «حیرت‌های فلسفی - علمی» مردم را در آرامش نگاه می‌داشتند و تبیین‌های رقیب دیگر را نیز به شدت محکوم می‌کردند؛ به این معنا که مردم از سردرگمی میان نظام‌ها رها می‌شدند (Dieterich, 1925, p 155, 211). اما امروزه به این دست از مفاهیم، از هر جا که اخذ شده باشد، بار معنایی می‌دهند، به صورتی که سوژه در آن زمان بر خطا بوده و امروز به حقیقت نزدیک‌تر است، در حالیکه اصلاً مساله این نیست! انسان هر زمانی از نمادهایی ویژه برای نمادین کردن «امر واقع» استفاده می‌کرده، امروزه هم این رویه ادامه دارد و اگر واقعا فرقی وجود داشته باشد، بیشتر نمادها علمی و تجربی‌اند و این معیاری کافی برای حقیقت دانستن این گونه نمادپردازی‌ها نیست، چرا که به هر صورت انسان در طول تاریخ این عمل را انجام داده است. مساله پیشرفت علم مساله دیگری است که ما با حیثیت نمادپردازی آن کار داریم. پیشرفت علم قطعا در دو سده اخیر از کل تاریخ بشر بیشتر بوده، ولی در حوزه‌ی نمادین کردن زندگی انسان، که بخشی از آن «معنی کردن آن است»، چندان پیشرفتی نکرده است (Bastide, 1968, p 10-26). ساحت نخست آگاهی در شخص خلاصه می‌شود، این معنا که آگاهی در فرد نسج می‌گیرد و سپس این ماهیت میان فردی زبان است که آگاهی را منتقل می‌کند، خطای نخست است؛ چون که آگاهی در یک نوع طبیعی ایجاد می‌شود و نه یک فرد، آنچه در فرد آگاهی نامیده می‌شود، نوعی سر سپردن به همین آگاهی نوعی است. آگاهی نوعی مثل آگاهی اساطیری، آگاهی علمی و یا آگاهی ذوقی - هنری یا آگاهی ذوقی - اخلاقی.

۹. ساحتِ دومِ آگاهی - خطایِ این که «آگاهی از آن سوژه است»، «سوژه وجود دارد»

این خطا از خطایِ قبلی روشن‌تر است، چون که از طرفی در «تئوری‌های معرفتی» مطرح شده است و زیر و بم آن به هیوم و سپس کانت باز می‌گردد و امروزه در بعضی از خوانش‌های تراکتوس ویتگنشتاین وجود دارد. ما می‌توانیم سوژه را به دو گونه مطرح کنیم؛ یکی «مادی» و دامنهٔ مادی و دیگری در نسبتِ «صوری» با دامنهٔ صوری. دامنهٔ صوری سوژه می‌تواند همان «وحدت بخشی» آن باشد، آن‌هم درونِ مرزهایِ آگاهی، و دامنهٔ مادی آن می‌تواند «نقش-پذیری عملی» آن باشد و در بیرونی‌ترین حالت همان «بدن» باشد. اما آیا واقعاً سوژه به‌عنوان «چیز» وجود دارد؟ اگر چنین باشد، دوگانهٔ «سوژه/ابژه» به پیش کشیده خواهد شد که آنها را در برابر هم توصیف می‌کند، در حالی که اصلاً این تمایز چه بنا به «اصل مادی» و چه با توجه به ماهیتِ آگاهی پذیرفتنی نیست، چون که پیش از این ما چنان از سوژه سخن گفتیم که سوژه ساخته و پرداخته می‌شود و روندی تکاملی دارد تا به شکلِ نهایی برسد. پس از ابتدا هیچ دوگانه‌ای وجود ندارد و هر جا هم که اظهار کنیم سوژه وجود دارد، این دوگانه قد علم می‌کند و ما را وادار به عقب نشینی می‌کند (Deluze, 1973, p 123-147). اگر بگوییم سوژه همین امری است که آگاه است و با درون‌نگری (Insight) آن را درمی‌یابیم و می‌فهمیم که این «من» است و نه کس دیگر، معلوم نیست چه چیزی را سوژه نام نهاده‌ایم. ما نگفتیم در جهان هرچه ذهنی باشد، مربوط به سوژه و هرچه بیرون باشد مربوط به شیء است! و حتی نگفتیم که این حس درونی، سوژه است یا نه! چون که اصلِ بحثِ ما سوژه به‌عنوانِ یک موضوع، مخصوصاً موضوعِ فلسفی است و این که آیا وجود آن طبیعی است یا خیر؟ پس این خطا نیز مربوط به واقعی انگاشتنِ «سوژه» است؛ همچون خطایی پیشین که در واقع «واقعی

نظریه‌های مختلف شیء و تاثیر آن‌ها در تبیین آگاهی/مجتبی جعفری؛ محمد رعایت جبرمی / ۱۷۵

انگاشتن آگاهی شخصی» بود. ماهیت این خطا آنجا بیشتر روشن می‌شود که دکارت «می‌اندیشم» را به «وجود من» ربط داد، در حالی که این وجود «من» نه یک یقین، که تنها یک فضای تهی است. این خطا تا هوسرل و بعد از او به این صورت وجود داشته که آن قدر مرکزیت سوژه هم انگاشته شده، به کل فراموش شده که ماهیت داده (Data) تا چه حدی همین مفهوم از سوژه را به ذهن ما القا کرده است.

۱۰. التفات تهی-ابژه‌های آگاه-رسوب ابژه و شیء لاکانی

التفات تهی ماهیت سوژه است. سوژه در مقابل شیء، سوژه دوپاره است، سوژه‌ای که از یک رو «سوژه آگاه» است و از روی دیگر «سوژه ناخودآگاه». تقسیمی که به نمادسازی و فرآیند نمادسازی مربوط می‌شود، شیئی که بخشی از آن نمادین می‌شود و حول سوژه می‌گردد و بخشی از آن رها و سرگردان می‌ماند تا زمانی که بروز کند، یعنی نمادین شود، و اگر نمادین نشود مشکل ایجاد می‌کند. این که می‌گوییم سوژه در برابر شیء دوپاره است، یعنی هنوز سوژه پرداخته نشده و ساحت «دورنی/بیرونی» در ذهن جلوی ساحت سوژه را می‌گیرد. سوژه در ورای درون و بیرون نسج می‌گیرد و ساختار آن قابل مقایسه با یک دایره است؛ این درون و بیرون داشتن دایره نیست که چیستی آن را تعریف می‌کند؛ دایره اساساً یک «مرز» است، یک شکاف است. سوژه نیز شکافی است در ذهن و نه این که ذهن خود شکافته شده و دو ساحتی است (Lacan, 1990, p 217-223).

۱۱. سوژه در برابر حساسیت

وقتی «من می‌اندیشم» این حس من است که همواره انگیخته می‌شود و گرنه اندیشه در خود می‌تواند هیچ محتوایی نداشته باشد. رابطه حس با جهان و رابطه‌ی اندیشه با حس کاملاً مشابه یا کاملاً متمایز نیست، بلکه این دو جهت است که «ابژه آگاهی» را فراهم می‌آورد.

۱۲. نخستین ابژه آگاهی - [بازتاب به درون-خود]

ما از این رو به «ابژه آگاهی» می‌پردازیم که به‌طور تاریخی «سوژه» در برابر آن بوده و ابژه در مقام «میل به شیء» سوژه را به‌صورت وارونه بازتابانده است. نخستین ابژه آگاهی، نخستین شیء است که کودک در نمادین کردن آن موفق شده باشد و اگر نه «واپس رانده» شده است. ما این‌جا به لکان نزدیک می‌شویم، ولی دقیقاً هم‌نظر با وی پیش نمی‌رویم. این تا حدی روشن است که اولین ابژه آگاهی کودک «خود اوست»، اما نه به‌عنوان چیزی که در برابر او است، بلکه تنها تصویری از خودش، که اگر بتواند آن را نمادین سازد و افتراق میان خودش و تصویرش «که نماد اوست» را دریابد. اولین ساخت آگاهی و اولین «در معرض سوژه شدن من را» پشت سر گذاشته است. لحظه‌ای که برای اولین بار جای سوژه با خود تصویر کودک پر می‌شود، تصویری که به همراه وارونگی است؛ این تعکس دومین ابژه آگاهی است. کودک درمی‌یابد که تصویرش با همه شباهت به او فرق‌هایی دارد، راست را به چپ می‌برد و بالعکس (Lacan, 1990, p 97-99).

۱۳. لحظات رو نمودن «سوژه» - دو لحظه بنیادین در زایش سوژه

سوژه، نخستین بهره را از «جایگزینی شیء با تصویر» می‌برد، یعنی سوژه است که تصور شیء وارد حیطه آن شده و محو می‌شود و مانند هوا، نامرئی درون تصویر را پر می‌کند. فرآیند جانشینی «تصویر با امر واقع» ادامه دارد و تداوم آن یعنی ادامه ارجاع تصویر شیء به شیء و پیوسته بودن این ارجاع، یعنی دست اندرکار بودن سوژه‌ای که همواره در معرض متولد شدن است. جایی که فرد نتواند تصویر را جای شیء بنشانند، دقیقاً همان شیء را گم می‌کند، چرا که همجواری او با شیء لحظه‌ای بیش نیست. اما نشانه و تصویر ادامه دارند و فرآیند زبانی «زایش دستوری نماد» ساختاری‌ترین بخش این «سوژه زایی» است. برای فهم بهتر سوژه می‌توان گفت

نظریه‌های مختلف شیء و تاثیر آن‌ها در تبیین آگاهی/مجتبی جعفری؛ محمد رعایت جهرمی / ۱۷۷

که اگر «تئاتر» و صحنه نمایش و بازیگران، کارگردان و تمامی عوامل را در نظر بگیریم، اول این که سوژه آن انتظاری از نمایش است که هیچ گاه برآورده نمی‌شود، هر چند از نزدیک‌ترین جای ممکن به صحنه کشیده می‌شود، دوم این که بازیگری را در نظر بگیرید که پیوسته از سمت راست وارد صحنه می‌شود و از چپ خارج می‌شود. شما دو چیز را به درستی نخواهید فهمید؛ چرا وی چنین کار بیهوده را تکرار می‌کند؟ و چرا هر بار از راست به چپ می‌رود؟ پشت صحنه چه مجالی هست تا خود را پنهانی به سمت راست برساند و دوباره از همان جا بیاید و به سمت چپ برود؟ مسأله اول استعاره‌ای از نقش سوژه است و مسأله دوم «ناخود آگاه سوژه». این جا نقش سوژه هر چیزی می‌تواند باشد، مخصوصاً با وجود این که بارها این کار را تکرار می‌کند بر «مقصودمندی خود» دامن می‌زند. اما این جز یک فریب نیست! در مسأله دوم از نقش سوژه در می‌گذریم و مسأله ما معطوف به این می‌شود که او کجا «در پشت صحنه» دور می‌زند؟ بی‌آنکه دیده شود؟ (Lacan, 1990, p 85-87)

تکرار، مربوط به رسوب ابژه است؛ ابژه‌ای که نمادین نمی‌شود، پس همواره تکرار می‌شود، ابژه‌ای که هیچ نهادی یا در این جا هیچ نقشی نمی‌پذیرد؛ پس همواره تکرار می‌کند و وارد صحنه‌ای می‌شود و در معرض هر گونه بازی قرار می‌گیرد. اما منفعلانه فقط خارج می‌شود، اما بازیگران دیگر که در حال «بازیگری‌اند» نقش خود را پذیرفته‌اند و برای همین به مرحله نمادین کردن امر واقع نائل آمده‌اند و برای همین با «آن بازیگر سرگردان» فرق دارند. «تکرار اگر برآورده کننده استمرار وجودی-جوهری در ابژه نباشد، تنها حالتی از ابژه خواهد شد که ابژه آن را تکرار می‌کند»؛ اما به هر صورت ماهیت این نخستین ابژه آگاهی تکرار است، تکرار آینه‌ای گفته می‌شود (Lacan, 1990, p 185-197).

۱۴. سوژه - مصادر شیئی، تئوری مصادر شیئی: سوژه تجربی

مصدر از یک سو معنی جایی را می‌دهد که چیزی بر صدر می‌نشیند و متناسب با این معنا در دستور زبان به «فعل بدون زمان و شخص» مصدر می‌گویند. این جا من «مصادر شیئی» را به این معنا به کار می‌برم و لازم نیست برای شناخت سوژه، تمام اشیاء را بکاویم، بلکه کافی است رده‌های خاصی از اشیاء را مشخص کنیم تا زمینه شناخت «دال‌پردازی» های دیگر و حتی متمایز باشد. مصادر شیئی، شیئی نیستند، بلکه جایگاه شیئی‌اند که به صورت ویژه‌ای در «ساخت سوژه» وارد می‌شوند. به صورت اجمالی می‌توان از مصادر زیر نام برد که هرگز نا آشنا نیستند: ۱. مصدر میل؛ ۲. مصدر آرزو؛ ۳. مصدر عشق؛ ۴. مصدر امتناع؛ ۵. مصدر اضطراب؛ ۶. مصدر غیاب.

در کنار این‌ها می‌توان تمام سازوکارهای دفاعی ego نزد فروید را آورد. اما ما قصد داریم بیشتر به جنبه ماهوی سوژه پردازیم و نه جنبه‌های بالینی. میل - مصادر شیئی، جهت گونه‌گون نیروگذاری روی شیئی‌اند. برای مثال یک شیئی بر مصدر میل، که در واقع شیئی را نمادین می‌کند، مصدر میل آن را نمادین می‌کند. شیئی بر مصدر میل حالت خنثای شیئی بر مصدر میل است. همان‌طور که در مصدر افعال بدان اشاره کردیم. شیئی بر بستر میل تنها حالت آمادگی بستر برای ظهور «میل به ...» است که سوژه را در معرض ظهور قرار می‌دهد. سوژه با تداعی میل، یعنی چیزی هست که میل دارد، اما حالت رو به اضمحلال میل سوژه را در حالت تعلیق نگه می‌دارد و ما تنها می‌فهمیم که میل داخل در ساخت سوژه شده، اما شکست خورده، ناکام مانده، و تنها تداعی سوژه را برای ما به جا گذاشته است. میل امکان ارضا شدن دارد، و این یعنی دوباره محو شدن سوژه. چرا که تا جایی سوژه در معرض بودن است که میان میل و مصدر شیئی آن فاصله باشد. سوژه در این فاصله فهم می‌شود، مثل مکان که میان دو نقطه فهم می‌شود و اگر دو نقطه به هم برسند مفهوم مکان محو می‌شود. «شیئی در مصدر میل» یعنی شیئی

نظریه‌های مختلف شیء و تاثیر آن‌ها در تبیین آگاهی/مجتبی جعفری؛ محمد رعایت چهرمی / ۱۷۹

که در با میل نیروگذاری شده (Freud, 1905, p 65). این شیء در دسترس یک «فرد به سوی شیء مبتنی بر میل» به وی یک جهت می‌دهد و این یعنی خود را «سوژه» می‌یابد. در مصدر آرزومندی، سوژه در نسبت با آن حاضر می‌شود؛ سپس معلق می‌ماند و در آخر محو می‌شود. اما آرزومندی فرآیند نامتناهی «ارجاع شیئی فرد» است، یعنی آرزومندی هیچ‌گاه منقطع نمی‌گردد. این یعنی فرد همواره میان اشیاء «زندگی» می‌کند. شیء در مصدر آرزومندی همواره غایب است، چون آرزومندی در نسبت درون با همه اشیاء رابطه برقرار می‌کند و سرخورده باز می‌گردد: این سرخوردگی صحنه دیگری برای ظهور سوژه است، چرا؟ سوژه وقتی مقابل جهان مطرح می‌شود، در واقع آگاهی فرد از میان رفته تلقی می‌شود و اگر سوژه از این جا رخت بریندد و دوگانه سوژه/ ابژه فرو بریزد، امکان آگاهی به میان می‌آید. سوژه باید بیاید، ظهور پیدا کند، اما همین قدر هم ضروری است که برود و غایب باشد. آرزومندی ویژگی دائم فرد است و همواره اشیائی غایب‌اند؛ تمام این غایب‌ها «سوژه» را «در معرض» نگه می‌دارد؛ زیرا تنها سوژه می‌تواند از «ارجاع تهی» یعنی «نام شیء» استفاده کند. این ارجاع تهی در واقع «دال» است، در حالی که مدلولی آن را ساخته، بلکه در میان خود دال‌ها نسج گرفته، خود سوژه سرسلسله همه «دال»ها است (سوسور، ۱۹۸۳). سوژه در آرزومندی غوطه‌ور است و این مصدر هیچ‌گاه از بین نمی‌رود و مانند یک همراه همیشگی سوژه عمل می‌کند؛ آرزومندی خودش موضوع است و نیاز به نسبتی ندارد تا مثلاً بگوییم «آرزومندی X». آرزو نسبت به سوژه تنها تعریف می‌شود و هیچ جهتی ندارد. ظهور سوژه در آرزومندی امری دائمی است، اما همواره امکان انسداد وجود دارد که در فرآیند خودآگاهی نقص ایجاد می‌کند؛ آرزومندی حرکت دائم سوژه به سوی غیر است. رویکرد سوژه همواره در حال تغییر است، مگر در مسیر

به بن بست بخورد. سوژه در حال «شدن» معنی دارد و گرنه غایب می ماند و تنها رسوب آن حول شیء باقی می ماند.

۱۵. مصدر عشق - انسداد ابژکتیو

«آرزومندی وقتی در شیء رسوب کند، متوقف می شود اما تمام دوام و نیروگذاری آرزومندی را در آن شیء و درونی کردن آن به کار می گیرد». گفتیم که آرزومندی جهت ندارد، اما اگر جهت پیدا کند تبدیل به عشق می شود و نتیجه می شود انسداد سوژه و تعلیق فرد به همراه سوژه - ای که نمی گذارد محو شود، و همین طور به صورت خیره «شیء را به درون می کشد» و با ضربه زدن مداوم به سوژه، شیء را به خود فرا می خواند. فراموشی ناممکن می گردد و فرد در وضعیت «نه ترک کردن و نه ارضا شدن» تثبیت می شود، امری که لذت بردن از چیز دیگری را نیز ناممکن می سازد (Melancholia) چرا که ورود شیء دیگر را از طریق مسدود کردن آرزومندی ناممکن ساخته است (Freud, 1905, p 173). ویژگی «شیء در مصدر عشق» بیشتر ارزش گذاری روی شیء است، چونان که «شیء» به غلط فهم می شود و این فهم غلط این گونه نمادین می شود که این «شیء» پایان آمال و آرزوهاست و آرامش همین جاست، که به درستی می توانید دریابید این تنها انسداد در «سوژه پردازی» است. سوژه دور شیء می چرخد، اما هرگز بدان نمی رسد و این همان «انسداد ابژکتیو» است. شیئی که دیگر به «اصل ماده» ارجاع نمی دهد و «فراروی» را به کناری گذاشته و به رسوب متقابل «شیء - سوژه» بسنده کرده است؛ شیء در مصدر عشق نهایتاً از راه تکرار مفقود می شود و این در نهایت یعنی تشدید فانتزی سوژه حول ابژه‌ی تهی!.

۱۶. مصدر امتناع

شیء بر این مصدر پایه‌ی ادیان و هر آیینی است که مبتنی بر آرزومندی است. «آرزومندی پایان ندارد، پس آن را فرو بگذار» جمله‌ی آشنایی است. امتناع به ظاهر آگاهانه رخ می‌دهد، اما در واقع چیزی جز بخشیدن عطای پذیرش مسئولیت به لقای دشواری آن نیست. امتناع یعنی نیروگذاری لیبدوویی روی «شیء» و سپس تلاشی مضاعف در بازپس گرفتن آن. شیء در عین امتناع سوژه را به این صورت «پدیدار» می‌کند که سوژه را که مفتون X است از X' جدا می‌سازد و همین افتراق و جدایی را طلب می‌کند، در حالیکه سوژه در همان بدو افتراق محو شده سوژه‌پردازی در امتناع رخ می‌دهد؛ اما بلافاصله نمی‌شود، امتناع در رابطه با هر مصدری ممکن است، یعنی شیء در مصدر میل مورد امتناع قرار گیرد و غیره... . امتناع در تروما یا ضربه‌های روانی رخ می‌دهد که ناگهان سوژه به‌عنوان سدّی محافظ روان ظاهر می‌شود و در غالب یک غلاف دفاعی، روان را به واپس راندن «شیء آسیب‌رسان» فرا می‌خواند.

۱۷. مصدر اضطراب - انسداد سوژ کتیو

در مصدر عشق گفتیم که ابژه درونی می‌شود و تثبیت آن موجب «فراخوانی دائم سوژه» و سرگردانی سوژه حول یک ابژه می‌شود. در اضطراب، ابژه‌ها پیوسته تغییر می‌کنند و گویی بهتر است بگوییم «ضد مصدر اضطراب»، چرا که با هر تثبیتی مقابله می‌کند و این مقابله شکل و سواس به خود می‌گیرد. اینجا سوژه ظاهر می‌شود و هیچ جهتی ندارد. برای همین اضطراب مصدر دقیقاً شیئی ندارد، مصدر اضطراب غایب است. پس همچون آرزومندی، دائم است تا جایی که «سوژه» دیگر به‌عنوان یک مفهوم تاب نیاورد و سقوط کند و این یعنی در مصدر اضطراب، سوژه می‌تواند نابود شود و از بین رفتن آن به معنی بی‌دفاع شدن فرد به لحاظ روانی است، به صورتی که حتی محتوای خود آگاهی در برابر ناخودآگاه حفظ نمی‌شود و به‌صورت

دائم اختلاط پیدا می‌کند، اختلاطِ عناصرِ «نمادین و امر واقع» که منجر به روان رنجوری می‌شوند (Lacan, 1990, p 191-193).

۱۸. شیء بر مصدرِ غیاب

این‌جاست که زبان زائیده می‌شود. فرض کنید یک لیوان روی میز است، من به راحتی می‌گویم این یا آن را به من بدهید. حال اگر لیوان در کابینت باشد، چه؟ به وضوح ناچارم «نام شیء» را به زبان بیاورم. عناصری همچون سوژه همیشه این‌گونه‌اند و نمی‌توان گفت «این» و تنها «کلمه» گیر می‌افتد، یعنی سوژه همواره بر بستر یک غیاب ظاهر می‌شود تا «نام ببرد و کلمه را به کار گیرد». پس وقتی شیء بر مصدرِ غیاب قرار گیرد، سوژه فراخوانده می‌شود تا زبان را به کار گیرد، چرا که خودش ماهیتی همچون زبان دارد و همواره بر مرز بودن و نبودن است و هرگز «تقویم نهایی» نمی‌یابد و همین ماهیتِ سیال آن را ویژه کرده است.

۱۹. نتیجه:

«سوژه مرز می‌کشد»، اصول یک مبنای نظری-روانکاوانه برای سوژه‌شناسی نمادین. یکم: نگرش من به سوژه، بی‌ربط به نگرش واسازی دریدا نیست، بلکه بیشتر تمایل دارم سوژه را آن امری فرض کنم که امورِ دیگر آن را تداعی می‌کنند و ساخت می‌پذیرد، و نه امری که خود در مرکز آگاهی نقشی آغازین دارد. بر این مبنا «سوژه»، ساختاری همچون غشاءِ روان دارد که نامرئی است و تا شیء، از بیرون بدان برخورد نکند وجودش فهمیده نمی‌شود؛ دوم: اینجا دامنه شیئی را بسط می‌دهیم، تا به «اصل شیء- مصدری» در حکم تحلیلی اشتقاقی برسیم. شیء در ارجاعِ مادی به صورتِ متداوم به اشیاء دیگر هم ارجاع می‌دهد، چرا که اصلِ همگنی ماده این را تضمین می‌کند. پس تا این‌جا نمی‌توان گفت شیء تنها صورتِ منفردِ «اصل

نظریه‌های مختلف شیء و تاثیر آن‌ها در تبیین آگاهی/مجتبی جعفری؛ محمد رعایت جهرمی / ۱۸۳

ماده» است و دامنه شیء همان‌طور که «مجموع جای‌گشت حالات و صفات» آن است، دامنه مادی مجموع ارجاع‌های مادی است؛

سوم: حکم تحلیلی ناظر به نفس اشتقاقی است، یعنی به اعتبار حکم که موضوع/محمول است دو پاره می‌شود و نه بیشتر. اگر نظریه مصاد شیء را به این دیدگاه اضافه کنیم و در واقع هر مصدر یک حالت اشتقاقی تحلیلی است که شیء در ورود به آن در همان قالب عرضه می‌شود و سوژه را بر همان مصدر ظاهر می‌کند. به صورت خلاصه می‌توان گفت «سوژه خود امر اشتقاق یافته است که در ضربات ابژه برای لحظه‌ای یا مدتی همچون غلافی دفاعی و جداساز درون/ بیرون هویدا می‌گردد؛

چهارم: شیء‌گزینی ثانویه-این شیء‌گزینی بر مبنای شیء‌گزینی اولیه صورت می‌پذیرد. سوژه در این مرحله کریستال‌سازی ثانویه را آغاز می‌کند. کریستال‌سازی ثانویه مرحله گذار از «فانتزی سوژه» است، یعنی فرد سوژه را به‌عنوان «فانتزی» بپذیرد و نه یک «نقطه ارشمیدسی» و یا حتی «وحدت بخش آگاهی».

References

- Bastide, Roger (1968) ; "la mythologie" Pléiade, tome XXIV,
- Empirisme et subjectivité : essai sur la nature hamaine selon Hume Stendhal (1964), "De l'amour" Gallimard [1822-1984 Gallimard].
- Freud, Sigmund (1905); "Deri Abhandlungenzur sexual theorie": LEIPZIG UND WIEN, Franz Deuticke.
- Höffe, O. (2000). Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie. Suhrkamp.
- Husserl, Edmond. "Ideas": General introduction to pure Phenomenology-Routledge reprinted in 2002.
- Husserl, Edmond. "méditations descartesiennes". Introduction a la phénoménologie, [traduit de L'allemand parvue Gabrielle pieffer M. Emmanuel Levinas 98] Paris, Librairie philosophique j. vrin, 1966.

- Lacan, J., & Miller, J. (1990). *Le Séminaire, tome 11 : Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse, 1964* (French Edition) (Points essais ed.). Seuil.
- Saussure, D. F. (2021). *Cours de linguistique générale* (French Edition). Editions le mono.