

پدیدارشناسی ساختارِ صوری سوژه در نظام‌های ساختار باور

مجتبی جعفری^۱

محمد رعایت جهرمی^۲

چکیده

ساختار صوری سوژه در سطح گسترده‌ای قابل بحث است، چرا که اساس «سوژه» در تمایز «من/جهان» شکل گرفته و چگونه ساختار صوری می‌تواند بدون جدایی افکندن میان «این و آن» و افزودن امور انضمامی متکثر پایدار بماند؟ سوژه در ابتدای امر تنها فضایی خالی است که به «خبر» مجال ورود می‌دهد، نمی‌توان مشخص کرد که این «نفوذ سوژه است یا نفوذ شیء» اما به هر صورت ساختاری است که پای «خبر» را به «امر نفسانی» باز می‌کند و مرحله‌ی بیگانگی را رقم می‌زند مرحله‌ی ای که برای «ظهورِ صوریِ سوژه» ضروری است. سوژه تداوم تحلیلی این تصور است که مبنای آگاهی از هیچ بستری برنخواسته و گاه آغازی کاملاً تهی دارد، ما این را پذیرفتیم، چرا که سوژه هرچند در مقام خیال، اما نقشی بسیار پررنگ دارد و از طرف دیگر اگر برای ظهور سوژه عقیده به بستری داشته باشیم، امکان دریافت طبیعی آگاهی را به صورتی که سوژه آن را تنها با پدید آمدن و ناپدید شدن ایجاد می‌کند، از دست می‌دهیم (نقش کاتالیزوری سوژه). پس «سوژه نه تاریخی است و نه زبانی، زیرا اساس پیوند طبیعی و ارجاع‌های طبیعی ربطی به تاریخ و زبان ندارد» اما نکته‌ی مهم اینجاست که سوژه جهان را به ورطه‌ی ساحت‌نمادین و قابل ادراک می‌کشد و این یعنی نشانه‌ها را به صورت گسترده وارد سطح آگاهی می‌کند و آنجا که چیزی نمادین نشود ناخودآگاه باقی می‌ماند.

کلید واژه‌ها: صورت، خیال، ناخودآگاهی، تجربه، نماد.

۱. دانشجوی دکترای فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران،

mojtabaj85@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران (نویسنده مسئول).

raayatjahromi@hum.ikiu.ac.ir

تاریخ دریافت مقاله: 1402/2/16 تاریخ پذیرش: 1402/5/15

مقدمه

پساساختارگرایی به دنبال تضعیف و حتی حذف نقش سوژه در آگاهی است، چرا که استدلال می‌کند ساختارگرایی با پای فشردن بر نقش سوژه (1) به دام ایده‌آلیسم (سولپسیزم) افتاده و (2) نقش زمینه را در فهم نادیده گرفته است، از این رو می‌بایست مفهوم سوژه "بازسازی" شود و جهان را در بر بگیرد به صورتی که وضعیت "من در برابر جهان" تبدیل به "من در جهان" بشود، ولی آیا چنین است؟ در این مقاله سعی می‌شود با تحلیل مفهوم "غیریت" و "بیگانگی" در ساختارگرایی نشان داده شود که اساساً پاسا ساختارگرایان تفسیر درستی از مفهوم ساختار در ساختارگرایی بدست نمی‌دهند و تنها برای نکته پای می‌فشارند که ساختارگرایی بنا را بر "سوژه‌ای ساخته شده" و یا به بیانی دیگر "داده شده" می‌گذارد، یعنی سوژه‌ای که در کلکسیون ادراکات یافت می‌شود و جایگاهی متمایز از شیء (Object \ Res) ندارد، گاهی دال‌های زبانی به آن اشاره می‌کنند و گاهی میل و آرزومندی (که بی‌شبهت با سوژه‌ی فرویدی نیست) و از این رو سوژه کم‌کم محو می‌شود و از "این" کاملاً به "آن" تبدیل می‌شود، چنان‌که از "ما" که سطحی اجتماعی است به سطح "من" که مفرد است تقلیل می‌یابد و پس از آن به "شیء" تبدیل می‌شود یا شیء انگاشته می‌شود. اما آیا پاسا ساختارگرایی در یک چرخش رادیکال دست به حذف/وا سازی سوژه نمی‌زند؟ آیا همین وا سازی نشان از ناچاری ما در شیء‌انگاری نیست؟ آیا پاسا ساختارگرایی با این نقد، سوژه را از "ساختاری" مبدل به "ساخته شده" نمی‌کند؟ سعی این نوشتار بر تحلیل دقیق مفهوم سوژه در ساختارگرایی است تا تفسیر پاسا ساختارگرایان را در این موضوع خاص با چالش مواجه شود، یعنی دیدگاه ما این است که اگر سوژه در نظام‌های ساخت‌باور به درستی تبیین شود، دیگر این نقد پاسا ساختارگرایی وارد نخواهد بود.

1) سوژه به مثابه‌ی پیوند موضوع طبیعی و محمولات اشتقاقی

سوژه پیوسته با نمادین کردن امر واقع (The real) به نوعی پذیرش آگاهانه می‌رسد که این پذیرش آگاهانه پیوند وی را به عنوان اصلی مشتق از حکم با موضوع طبیعی با زندگی‌اش

89 پیدایش‌شناسی ساختار صوری سوژه در نظام‌های ساختارباور

در جهان حفظ می‌کند، همزمان این نقشِ «دفاعی سوژه» را تبیین می‌کند، چرا که این پیوند همواره سوژه و جهان فرد را به سمت طبیعی و زیست مطابق ذاتش سوق می‌دهد.

(2) سوژه در عقل طبیعی

"حکم حاوی نسبت سوپژکتیو و نقش خیال در فهم شیء" و امکان‌پذیری شیء منفرد محض؛ یک شیء باید همواره در رابطه با شیء دیگر باشد. یک شیء منفرد بی‌آنکه با هر شیئی رابطه‌ای ممکن داشته باشد وجود ندارد، چرا که همه‌ی اشیاء دارای ارجاع مادی هستند و این ارجاع در «اصل همگنی» صدق می‌کند، نسبت اشیاء اگر در حکم به درستی به کار رود، به درستی می‌توانیم در یابیم دامنه‌ی صوری حکم حکایت از چه نوع تحلیلی می‌کند، بنابر فرض ما اگر حکم ناظر به سوژه و وضع آن باشد به هر صورت محمول حالتی مشتق از موضوع است به این معنی که حالتی، وضعی یا... هر چه از سوژه است و تالیف طبیعی چیزی با سوژه در دامنه‌ی صوری حکم طبیعی نمی‌گنجد، چون سوژه «امکان هر چیز» است، پس چگونه محمولی پیدا شود که در حوزه‌ی امکان‌های سوژه نباشد اما بتواند با آن تالیف شود؟ سوژه بی‌گمان از پیش این امکان را در خود داشته است.

ما این‌گونه احکام را به لحاظ صوری ذیل احکام «تحلیلی اشتقاقی» به حساب آوردیم و آن را در کل ساختار نمادشناسی سوژه احکام حاوی «نسبت سوپژکتیو» می‌نامیم، نه به این معنا که نسبت میان موضوع و محمول توسط سوژه تضمین شده، بلکه به این معنا که محمول از موضوع «انشقاق سوپژکتیو» دارد و «نه ابژکتیو» و این نکته‌ی بسیار مهم این است که در اینجا قصد ارائه‌ی یک چارچوب جزئی نداریم، بلکه تنها می‌خواهیم دامنه‌ی صوری و مادی را همراه عناصرشان به عنوان خلاصه‌ی منطقی شیوه‌ای که تا اینجا در پیش گرفته‌ایم ارائه دهیم تا نحوه‌ی عمل ما نسبت به احکام روشن باشد.

(3) نمادسازی سوژه

سوژه در نمادپردازی عناصر ناخودآگاه به صورت انتخابی عمل می‌کند، چرا که دانستیم سوژه در این سطح نقشی دفاعی دارد و نمی‌تواند «عوامل آسیب‌زا» را به آگاهی منتقل کند،

چون در غیر این صورت دچار آسیب می‌شود که ممکن است غیرقابل بازگشت باشد. واقعیت این است که انسان از پس هیچ «امر واقعی» بر نمی‌آید، از این رو آن‌ها توسط ناخودآگاه به محاق آگاهی فرستاده می‌شود و یا از بنیاد، ناخودآگاهی حاصل این این وضع واپس‌رانی است (Lacan 1964; 210-215).

1) اولین وجه سوژه در حکم که بدان می‌پردازیم وحدت است

وحدت به عنوان دامنه‌ی مادی ذیل همگنی مادی قرار می‌گیرد به این صورت که هیچ سوژه‌ای متمایز نیست و بدن‌ها در وضع ارجاع شیء، در شیوه‌ی تعلق، وضعیت و حالات بدنی پدیدارهای گوناگون سوژه‌اند، البته سوژه تنها به عنوان «خیال» و نه سوژه به عنوان آن وجود «برزخی». سوژه در حکم با موضوع به هر صورت وحدت مادی دارد که در واقع کارکرد وحدت مادی توأم با اصل همگنی ما را به این نتیجه می‌رساند، «سوژه در حالت بی‌واسطه یکپارچه است» بدین معناست که سوژه در حالت «غیاب شیء» به صورت منفی وحدت یافته‌است. در حکم ناظر به سوژه، موضوع و محمول وحدت یافته‌اند و هر زمان که شیئی به این وحدت وارد شود، محمول در نسبت آن شیء «حالتی ممکن» و «مشتق» از موضوع است و یا چنین تلقی می‌شود (Lacan, j, 1964; 217).

سوژه وارد دوگانه‌ای نمی‌شود و چیزی مقابل آن نیست، چراکه در این برداشت، سوژه مرز واقعیت و ناخودآگاه می‌باشد. آن سو که جهان تحقق دارد و نمادین شده و این سو که واقعیت بی‌آنکه نمادین شود ته‌نشین شده، به این ورطه تنها دسترس «زبانی-تف‌سیری» ممکن است. سوژه تا وقتی انتقال از این سو به آن سوی مرز وجود نداشته باشد خودش ماهیت مجزایی ندارد، وجودش مطرح نیست، یعنی این سوژه مرز تاریکی و روشنی است و خودش ماهیت مجزایی ندارد، از این سو همواره یک چیز است و به لحاظ مادی واحد، دامنه‌ی سوژه در ماده وحدت است.

4) سوژه و دامنه‌ی مادی ذیل اتصال - حکم - تحلیل احکام

اتصال وصف طبیعی امر وحدت یافته‌است، اما در عین حال نشان می‌دهد وجوه مختلفی از طبیعت یک امر وحدت یافته‌اند و وحدت بسیط نیست، این وحدت ذیل اتصال یافتن مطرح

است. اتصال در حکم اتصال میان موضوع و محمول است و البته اینجا مقصود اتصال طبیعی است یعنی اتصال مادی یا همان ماده با دامنه‌ی اتصال. سوژه اتصال میان «ذهن - آگاهی» و ابژه است به این صورت که اگر موضوع سوژه باشد هر چه به عنوان محمول بیاید نمی‌تواند خارج از این امکانات طبیعی فهم سوژه به صورت «اتصال تحلیلی» نباشد. اتصال سوژه کتیو موضوع و محمول، یعنی محمول در عین استقلال طبیعی، ذیل یک وصف طبیعی از ذاتش بروز کرده که این وصف طبیعی از ذات محمول همان اتصالش با موضوع است. سوژه به عنوان مرز «امر واقع» و «ناخود آگاه» یکپارچه و یکدست است، این یکپارچگی ذیل وحدت و اتصال به یک شیوه درک می‌شود، «ما سوژه‌ها» نداریم، سوژه یک طبیعت واحد است، حالات مختلف ذهن به اشکال مختلف سوژه تعلق می‌گیرد، این یعنی طبیعت، واجد یک سوژه بیشتر نیست و دامنه‌ی طبیعی ماده اگر واجد یک سوژه باشد، ذیل اصل همگنی، دیگر حقیقت مجزایی وجود ندارد که آن هم سوژه باشد.

سوژه یک دستور زبان برای نمادسازی جهانی و طبیعی است و نباید فکر کرد که این تنها یک استعاره یا مجاز است، چرا که ما پیش از این هم گفتیم سوژه ساختی چونان زبان دارد و حالا هم در مقام اتصال مادی از سوژه تعبیر به دستور زبان می‌کنیم و این دلیلی جز درونی بودن امر اتصال ندارد، از طرف دیگر برای مثال اگر زبان فارسی به عنوان زبان صوری مدنظر باشد امکان ندارد بگوییم «زبان فارسی» دو دستور زبان دارد! و یا امر متناقض به لحاظ دستور را نقد کنیم، هرگز چنین نیست و این تنها مثال است که زبان را مشابه ساخت درونی سوژه تعبیر می‌کند و بالعکس (Lacan. j, 1964; 131-134).

ما در وحدت و اتصال به صورت توأم از اصل همگنی بهره برده‌ایم، و نقش آن را در تحلیل حکم ناظر یا حاکم بر سوژه بیان کرده‌ایم، از این رو مستقیماً به سراغ دورترین «ساخت سوژه» یعنی «علیت» به عنوان دامنه‌ی مادی اصول می‌رویم و نقش خیال در آن را بیان می‌کنیم.

5) سوژه و دامنه‌ی مادی ذیل علّیت: خیال - فراوری از حکم

زایش حقیقی سوژه. سوژه به عنوان اصل صوری منضم در ماده، اتصال را به صورت

«علیت» تفسیر می‌کند، چرا که طبق اصل همگنی ماده، اگر هر جزئی از اتصال حاضر نباشد، ماده به صورت عام تحقق نخواهد داشت، از طرف دیگر سوژه یک اصل صوری ماده است و برقراری آن مثل برقراری اصلی منطقی است، «اصل سوژه» گویای این امر است که A اگر از B مشتق شده، B به صورت «تداوم تحلیلی» منجر به A خواهد شد: حالا چرا این حکم اساس سوژه یا سوژه‌پردازی است؟ چون که سوژه از جهان مشتق شده حالا به طور طبیعی و «تداوم تحلیلی» از سوژه می‌توان کل جهان را فهم کرد با این فرق که این جهان ثانوی «خیال جهان» است، روندی که هیچ گاه قطع نمی‌شود: این جهان «خیال محض» است که ما را از لبه‌ی پرتگاه سوژکتیویسم به سرعت دور می‌کند، زیرا «باید به جهان بازگشت» و گرنه «سوژکتیویسم» ما را به دام می‌اندازد: دام «واقع‌گرایی سوژکتیو» (Husserl, 2014: 116). سخن کوتاه، باید تکلیف ما روشن شود که جایگاه خیال کجاست و به چه دردی می‌خورد؟ به وضوح این جا تحلیل احکام به کار نمی‌آید و باید فراتر از حکم برویم تا به درستی دریابیم خیال چیست و چرا «نظام حکمی» ندارد؟

خیال در واقع نسبت غیرمنطقی - غیر صوری میان موضوع و محمول است، در حالی که تنها ذهن بدون هیچ ارجاع مادی، خط اتصال موضوع و محمول باشد، این یعنی حکمی که تنها در ذهن ایجاد شده و فاقد «تداوم تحلیلی» است، اگر X امری ذهنی باشد و X موضوع آن، نسبت میان این دو به خودی خود نباید یک واسطه‌ی ذهنی باشد، در غیر این صورت می‌گوییم «حکم با نسبت خیال»، و هر نظامی که حول این نسبت ساخته شود، در یک نسبت خیال - سوژکتیو قرار دارد، مثال روشن این نسبت در فلسفه‌ی های اخلاق غیر طبیعت‌گروانه یافت می‌شود، فلسفه‌هایی که تنها به «روزنه‌های سوژه» می‌پردازد و سعی می‌شود این روزنه‌ها با نظام‌های اخلاقی پر شود، اما چون نسبت طبیعی وجود ندارد تمام نظام در هاله‌ای از خیال قرار می‌گیرد و نهایتاً توسط خود سوژه واپس رانده می‌شود، در این جهان بیش از هر چیز نظام‌های اخلاقی سیال بوده و بی‌شمار نظام‌های اخلاقی آمده و رفته درحالی که واضعان و واعظان آن نام، مطلق تصورش می‌کرده‌اند! حتی می‌توان گفت آنقدر نظام‌های اخلاقی با هم اختلاط داشته‌اند که تبار شناسی «رفتار اخلاقی» امری است بس دشوار، اگر ناممکن نباشد، در بند پسین این تلقی را بسط می‌دهیم.

6) مثالی از ساختار‌گرایی سوژه‌باور / نقش مشابه اخلاق و دیگر خیال‌های سوژه

این که کانت در عقل‌نظری خود را از قید اثباتِ خلودِ نفس، وجود خدا و جهان خارج، آزاد کرد اما در عقل‌عملی دقیقاً بر سیل همین سه امر استدلال اخلاقی را بنا نهاد، پیامی عمیق دارد، و آن این است که برای سرکوب خوی وحشی انسان چاره‌ای جز «خیال‌های سوژه» نداریم و انسان بالطبع دژخیم است! برای مثال توتم‌ها همه از خیال‌های سوژه‌اند، اما آیا جامعه را نظم نمی‌بخشند؟ آیا به گونه‌ای موجب قاعده‌مندی رفتار و بقای نسل نمی‌شود، جواب ما مثبت است و البته هزینه‌ای هم دارد، باید بپذیریم هر نظام اخلاقی قابل جایگزینی با یک نظام توتمی است و نباید دچار این توهم مضاعف شویم که چون مبنای اخلاق عقل است بهتر و موفق‌تر از اسطوره جامعه را سر و سامان می‌دهد، نه! ما در عمل اصطلاحاً اخلاقی، برای مثال، از ازدواج با محارم منع می‌شویم، اما چرا؟ آیا اگر جمعیت جهان به پنجاه یا پانصد نفر برسد هم این تابو برقرار می‌ماند؟ یا این که اصل بقای نسل پیشی می‌گیرد؟ پس واضح است که نمی‌توان در عقل‌نظری دلیل برای «منع ازدواج با محارم» آورد و اصلاً این تابو به وجود نیامده چون انسان بیش از پیش عاقل شده، در مصر باستان نیز به دلیل محدود بودن خانواده‌ی فرعون در ازدواج بیرون از خویشان مجبور (البته ما می‌گوییم مجبور!) به ازدواج با محارم می‌شدند، اما میان مردم قطعاً این تابو وجود داشته در حالی که برای خانواده‌ی فرعون تابو دانسته نمی‌شده است (Eliade, 1959:50-61).

می‌بینیم که اساس اخلاق را نمی‌توانیم محول به اصول طبیعی کنیم و در قالب اصول بیاوریم چرا که اساساً «موضوع اخلاق» وجود ندارد، موضوع اخلاق مثل متافیزیک محض غیاب شیء است و مثل زبان، بار صوری آن به مراتب بیشتر از بار مادی آن است و اسپینوزا به درستی در «Ethica» مبنای صدق را بر انسجام قرار داد، به طور محض، چرا که هرگونه انطباقی منجر به خیال عقل در شکلی اخلاقی می‌شد ولی انسجام محض جلوی هرگونه جزم در نظام‌پردازی واقع‌انگارانه‌ی اخلاقی را می‌گیرد. البته این انسجام درون خود اصولی دارد که توجیه‌پذیرند، اصولی همچون آزادی، قدرت و وجود خدا اما همه‌ی این‌ها در کنار هم توجیه می‌شوند، چون متناقض نیستند و نه چون یک واقعیت هستند (Lacan, j, 1964; 210-215).

7) دامنه‌ی صوری طبیعی شیء علیّت و خیال «وساطتِ سوژه»

- سوژکتیویسم و تئوری شیء

1) علیّت عین التزام است اما، اگر واقعا علیّت وجود داشته باشد، ما در مورد آن به راحتی با تداعی تصورات می‌توانیم پیش‌رویم و برای این تداعی‌ها دلیل بیاوریم، اما مسأله تئوری صادق ناظر به این تداعی است و نه هیچ یک از طرفین ولو این که صادق و واقعی فرض شده باشند (Welton, 1999:130-142).

یکی از دلایل پررنگ شدن سوژکتیویسم توجه همین «نسبت علی» است، «جهت یا نسبت علی»، جهت علی یک تصور مثل «A» الزام‌آور تداعی یک تصور دیگر است مثل «B» هرگاه «A» خود تداعی شده باشد، جواز این انتقال نه واقعا و ساطتِ سوژه در کسب جواز آگاهی، که خیال وساطت می‌باشد، اینجا ذهن می‌کوشد که سوژه را مبدا درستی برای مطابق واقع دانستن نسبت «A و B» قرار دهد اما شکست می‌خورد چرا که اساسا تعریف از سوژه تا آنجا پیش نمی‌رود که میاندار «ذهن و عین» شود، سوژه جز مرز امر «درونی شده» (introjection) با تصور یا خود واقع نیست، پس چگونه می‌تواند خود به صورت دوری موجب خود را موجب شود؟ پس اولین ارجاع صوری سوژه که بالطبع در رابطه با «شیء- دامنه‌ی شیء» است به این مطلب اشاره می‌کند که سوژه در مقابل «کثرت شیء» دست به ساختن احکامی با جهت علیّت می‌زند و این در واقع وحدت بخشی «خیال سوژه» به کثرت شیء است (Lévi-Strauss, 1964 : 452-455).

8) انفصال دامنه‌ی صوری اشیاء و سوژه

2- هر شیء به صورت جداگانه به اصل ماده ارجاع می‌دهد و از این رو هیچ شیئی نیست که خالی از حالتی مادی باشد و این دقیقا همان جهتی است که در هر شیء وجود دارد و ما حکم می‌کنیم که هر شیء حالتی از شیء دیگر دارد و شیئی نیست که یا مطلقا مجزا باشد و یا حتی از یک شیء دیگر مجزا باشد، در مورد سوژه می‌توانیم بگوییم آگاهی ما به شیء A، به همراه یک ارجاع مادی است که موگدش شیء A است و از این رو A از B جدا می‌شود و سوژه به عنوان فهم‌کننده‌ی این انفصال ظاهر می‌شود و حکم انفصالی را به

صورت جزئی به کار می‌برد (چرا که طبق اصول ما حکم انفصالی نمی‌تواند کلی باشد) از این رو اشیاء در دامنه‌ی صوری شان یک جهت انفصال دارند که عین «نسبت جزئیّت میان آنهاست» نسبت جزئی ضامن آگاهی فردی از جهان طبیعی است، جهانی که عناصر آن در تداوم تحلیلی یکدیگر کلّ وحدت یافته‌ی مادّی را تشکیل می‌دهند. جهت (Modality) آگاهی در شیء، جزئی است انفصال یافته از مفهوم خود شیء، به این معنا که از خود شیء جزئی آگاهی بر نمی‌آید اما اگر شیء منضم در یک طبیعت واحد باشد که سازگار با آن است می‌توانیم از آگاهی تعبیر به رابطه‌ی جزئیّت انفصالی شیء و کلیّت مفهومی ماده بکنیم، این جا حکم انفصالی جهتی از ماده را منظور می‌دارد و شیء را به عنوان محمول برای دسترس کردن تعریف اصلی مادّی به کار می‌گیرد که البته از طبیعت فراتر نمی‌رود چون برود نمی‌توانیم به آن حکم انفصالی بگوییم زیرا اصل انفصال بر جزئیّت است (Lévi-Strauss, 1964 : 331). در حکم اگر محمول مشتق از موضوع باشد، حمل آن به حسب ماهیت ضروری است، برای مثال اگر سوژه حالت اشتقاقی شیء باشد حمل سوژه بر شیء ضروری است، این یعنی شیء می‌تواند حالتی از استمرار داشته باشد که همواره سوژه را تداعی کند و در این صورت صفت ذاتی «شیء خاصی» است و از آنجا که اشتقاق مربوط به دامنه‌ی صوری طبیعی شیء می‌شود و این انفصال در مقابل «همگنی مادّی» قرار می‌گیرد، از طرف دیگر در حکمی که طبیعی است، یعنی حمل ضروری است محمول با «تداوم تحلیلی» به موضوع می‌رسد، یعنی صرف محمول می‌تواند راهنمای ما به سوی موضوع باشد و همراهی هیچ شیء دیگری لازم نباشد.

11) سوژه به عنوان یک اصل صوری چگونه امکان پذیر است؟

سوژه در دامنه‌ی صوری اش در واقع همان امر اشتقاق موضوع از محمول است، این که سوژه طبیعت را به تقسیم به حکمی با دو وجه می‌کند، وجه جوهری محمول و وجه اشتقاقی جوهر که در کلی‌ترین حالت، سوژه حاصل همین جدا سازی و رسوخ در «شیء» است، شیء را تبدیل به شیء تام که موضوع است و شیء انضمامی و ممکن که محمول است می‌کند و خود همچون مرزی در میان این دو شقّ می‌نشیند و «نسبت سوژه کتیوی» را می‌سازد که البته به صورت مجازی این نسبت وجود دارد، بعد هستی شناختی شیء، یعنی

طبیعت آن وحدت است: یعنی ذیل دامنه‌ی مادی قرار می‌گیرد اما سوژه که در دامنه‌ی صوری قرار دارد شیء را به ورطه‌ی حکم و کثرت «جوهرها و محمول» می‌کشاند: و این که ما ادعا می‌کنیم با کنار نهادن سوژه و لحاظ کردن خود ذات، یعنی طبیعت محمول در تداوم تحلیلی جوهر قرار دارد و در واقع این تداوم میان دامنه‌ی صوری و مادی رابطه‌ی ایجاد می‌کند (Husserl, 2014: 58).

12) سوژه ذات انفصال در طبیعت است؛ انفصال از واقعیت

سوژه با خود آگاهی‌اش، از طبیعت خود بیگانه می‌شود و سراپا تبدیل به آگاهی می‌شود. این در واقع پیام سوپزکتیویسم نیز هست، خود آگاهی می‌تواند موجب بیگانگی نشود، اگر روی به سوی ذات شخصی داشته باشد و ذات شخصی‌اش را به مثابه‌ی یک اصل صوری برای شناخت جهان به کار گیرد و البته منظور این نیست که (مانند هگل) طبیعت را «ذات از خود بیگانه‌ی ظهور روح» بگیرند و تمام دلیل هم بر دوش بیگانگی ذهن و عین باشد. سوژه به خودی خود در «برخوردها» و «روان ضربه»ها ظاهر می‌شود و عملکرد مثبت آن آگاهی یافتن است البته به معنای نمادین ساختن آنچه در جهان زمانی فهم نمی‌شده است. نمادین کردن واقعیت یعنی هضم واقعیت در «سوپزکتیویته» در واقع سوژه به عنوان اصلی صوری محتوایی جز نمادها ندارد که با اطلاق آنها از فروپاشی آگاهی جلوگیری می‌کند: از این رو ما این «نمادین کردن» را چه به علم نسبت دهیم و چه به اساطیر درست است (Lévi-Strauss, 1964: 450-457)، زیرا از این جهت ما فرقی میان نماد اساطیری و دینی و یا علمی نمی‌گذاریم، هر یک جدای از کارکردشان یک مجموعه از نمادها هستند که واقعیت را قابل هضم می‌کنند (مانند نقش آنزیم‌ها در هضم غذا) سوژه واقعیت را تکه تکه می‌کند و این تکه تکه‌ها درونی می‌شوند (این‌ها بخودی خود واقعیت ندارند اما نماد واقعیت‌اند مثل زبان) ما هرگز ادعا نکرده‌ایم که «شیء نمودی جدای از هستی‌اش» دارد، ما فهم ذات شیء را محال نپنداشتیم بلکه آن را در قالب «نمادها» بیانگر دانستیم و در غیر این صورت آن تنها به صورت یک «واقعیت، که انکار نشده در ذهن رسوب می‌کند ولی ماهیت آن هرگز روشن نمی‌شود، نماد این همان شیء نیست اما مجموعه‌ی نمادها این همان اصل ماده‌اند و اساس بیانگری‌شان از همین جاست، پیوند نمادها بنابر «اصل ماده و

همگنی «ممکن است، نماد «جهت سوژکتیو» شیء است ولی تنها جهت ممکن شیء نیست از این رو می توانیم دامنه ی «شیء» را باز فرض کنیم که البته فرق دارد با اینکه دسترسی ما به شیء، از جهتی غیر سوژکتیو چگونه است و آیا اصلا امکان دارد؟ شاید تنها بتوان گفت دسترسی علمی ما به جهان بار سوژکتیو کمتری دارد و در نتیجه به واقعیت نزدیک تر است اما به هیچ وجه به این معنا نیست که «واقعیت علمی» فاقد هرگونه عنصر سوژکتیو است و بیشتر ما متأثر از این جنبه ی «واقعیت علمی» می شویم که «استقلال از سوژکتیویته» دارد و نه این که بتوانیم واقعا جهان عاری از سوژه را فهم کنیم (Lévi-Strauss, 1964 : 451-452).

13) واقعیت و اصل صوری: سوژه به مثابه ی جهت در «نظریه ی شیء تهی»

(A) تا اینجا گفتیم که واقعیت ذیل اصول صوری سوژه نمادین می شود و آگاهی رخ می دهد و همچنین قبل تر گفتیم که سوژه خود هیچ گاه تقویم نمی یابد و همواره «در معرض تقویم است، سپس به چند نظریه ی «شیء» پرداختیم که مبدا و پایه آن «التفات تهی» بود یعنی وقتی که سائق وجود دارد اما شیء وجود ندارد، از این رو تنها در آنجا سائقها بررسی می شوند بی آنکه دارای اشاره ای به «جهت ابژکتیو» داشته باشند.

(B) حالا اگر قرار باشد این جا هم ناظر به یک «نظریه ی شیء» احکام را بررسی کنیم از پذیرش «شیء تهی» ناگزیریم، اما این شیء تهی چیست؟ شیئی که فاقد هر نمادی باشد و به هیچ نمادی هم در نیاید و در واقع «ابژه ی انتقال از سوژه به ابژه ی مصدری باشد» و در عین حال اشارت سوژه به طور عام به آن شیء باشد و خود سوژه هرگاه ظاهر باشد اشارتی ممکن به آن شیء داشته باشد. شیء تهی توجیه می کند که چگونه ممکن است سوژه هیچگاه تقویم نیابد، در واقع محتوای سوژه با همین «شیء تهی» به صوری سازی جهان می پردازد: هر چند که این شیء نمادین نمی شود، این چیزی است و رای آگاهی اما چون علت فهم غیاب شیء است، دارای جهتی در آگاهی است، همان جهتی که زایش زبان نیز از آن آغاز می شود، زبان هم به طور عام موضوع «شیء تهی» است چرا که از ابتدا غیاب شیء با زایش زبان پیوندی محکم دارد (Roffe, J. 2020: 123-200, vol4).

سوژه وقتی در وضع انتظار به سر می برد، یعنی به سوی تثبیت می رود؛ این جا است که

سوژه دست به مفهوم‌سازی و دلیل تراشی می‌کند، دلیل تراشی برای اموری که نمادین نمی‌شود به صورت کلی و کریستاله باقی می‌مانند این دلیل تراشی‌ها می‌تواند تا جایی پیش برود که به کلی حرکت سوژه را مختل کند. دلیل تراشی فرار از ساحت نمادین تفکر است که تقریباً تمام محتوای آن را تشکیل می‌دهد. از همین جهت افرادی که موفق می‌شوند.

نمادسازی را با موفقیت پشت سر بگذارند بسیار کم هستند و اکثراً «امر واقع» را انکار می‌کنند و با دلیل تراشی آن را نه پشت سر می‌گذارند و نه با نمادین کردن آن را هضم می‌کنند، همین طور در برزخ امر واقع می‌ماند (از این رو کمتر انسانی وظیفه‌ی انسانی خود را به جا می‌آورد).

(C) «شیء تهی» بی‌نهایت جهت ممکن دارد که سوژه امری است محقق شده از میان بی‌نهایت جهت ممکن: شیء که توجه به سوژه را جلب می‌کند (شیء a) شیء مثبت (+) است، به «شیء تهی» و از این رو آگاهی رخ می‌دهد (Strauss, 2014: 136-138) (\emptyset, s, x) .

(D) احکامی که محمول در ادامه‌ی تحلیلی موضوع است، یعنی اگر موضوع را به صورت محض فرض کنیم و آن را تصور کنیم به محمول می‌رسیم، نسبت آن حکم تنها اعتبار سوژکتیو دارد و این یعنی آن نسبت صوری است و در واقع نسبتی ذاتی و در حد این همانی در آن حکم وجود دارد، اما بیان سوژه از آن حکم نمی‌تواند خالی از جهت سوژکتیو باشد زیرا جهت نگاه از سوی سوژه است و نظرگاه سوژه همواره بر آگاهی ما تحمیل می‌شود، هرچند که موضوع و محمول پیوندی بنیادی داشته باشد یعنی پیوندی طبیعی (Strauss, 2014: 52-59).

(E) این جا واضح است که سوژه مسئول انفصال موضوع و محمول است، «سوژه هر جا پایش را بگذارد، انفصال رخ می‌دهد»، چرا که سوژه حاصل یک انفصال است آن هم به صورتی که بیش از هر چیز همین انفصال در سوژه باقی می‌ماند و حاصل آنکه هر آگاهی فرد ذیل جداسازی‌های سوژه رخ می‌دهد (Lacan, 2004: 185-188).

(F) سوژه در هر آگاهی جدیدی جزء تقسیم شده‌ی متفاوتی است، یعنی سوژه به همراه آنچه که تقسیم می‌کند خود نیز تقسیم می‌شود و از این رو «نسبت صوری سوژه» به صورت تحلیلی در اجزای آگاهی حضور دارد و هرگاه توسط «نماد شناسی» فراخوانده شود، ظاهر می‌شود (Strauss, 2019: 50-53).

(G)

$$\bar{S}(A) \rightarrow \bar{S}_1, \dots, \bar{S}_n(\hat{a}_1, \dots, \hat{a}_n)$$

شیء در تحلیل تقسیم می‌شود و در صورت زیر نمی‌تواند درست باشد:

$$\text{وحدت سوژه با تقسیم } S(A) \rightarrow S(a_1, \dots, a_n) \text{ شیء نمی‌شود.}$$

(2)

ما در ادامه به چهار وضعیت سوژه یا دقیق تر ظهور سوژه اشاره خواهیم کرد، ما بنا به نظامی که یک نظام صوتی می‌بایست داشته باشد از فرمول‌هایی استفاده خواهیم کرد، البته تا جایی که روشن کننده باشند.

1- سوژه در وضعیت ضربه‌ی روانی (trauma) با نماد ∇

2- سوژه در وضعیت غیاب محض (افتراق) - (با نماد S/X)

3- سوژه در وضع اشتقاق از هر موضوعی به عنوان نسبت (rs)

4- سوژه در وضع تقسیم شده (s/s) یعنی در وضع ساحت نماد.

با همین ترتیب می‌نویسیم

$$\nabla \rightarrow A \rightarrow S/X \rightarrow strx \rightarrow s_x/S_x$$

$$\nabla: S/X[rs] \rightarrow s/s$$

این فرمول به این معناست که یک تروما سوژه (S) را در وضعیت مجهول غیاب پرتاب می‌کند (S/X) که X مجهول است زیرا موضوع غیاب است و سپس S/X با [rs] یعنی یک رابطه‌ی درونی سوژه مرتبط می‌شود که نتیجه‌ی تعیین سوژه به S و s است یعنی ناخودآگاه و خودآگاه (s/s)، مرحله‌ی آخر را ساخت نماد نامیدیم اگر به شکل زیر باشد:

یعنی سوژه‌ی تقسیم شده معکوس می‌شود (Φ)

$$\frac{s}{S} \rightarrow \frac{S}{s} \rightarrow \frac{S}{S}$$

و کل ناخودآگاه به خودآگاه راه پیدا می‌کند.

($\frac{S}{s}$) اما چون ممکن نیست این وضع باقی بماند تنها یک نماد از وضع قبلی یعنی ($\frac{S}{s}$) به

صورت $\frac{S}{s}$ باقی می‌ماند و این ته مانده بخشی از نماد (Q) را می‌سازد و بخش دیگر از

طریق $\frac{S}{s}$ القا می‌شود، یعنی در نماد Q صورتی از تقسیم کلی S/s باقی می‌ماند اما مولد

نماد گزینش یک S از میان n تا S است.

سوژه در هر مرحله تثبیت شود آگاهی به بن بست می‌خورد و فرآیند تکرار به صورت

وسواس روی می‌دهد، در واقع این چهار وضع سوژه فرآیند خروج از تکرار است. Lacan. (j,1964; 221-231).

سوژه شیء را مصدر خود قرار می‌دهد، اگر این شیء X باشد سوژه با یک مساله مواجه است X را پیدا کند یا این که X را رها کند و یا روی خیال X نیروگذاری کند، مورد آخر، رایج‌ترین شکل مواجهه با شیء است، یعنی سوژه اغلب روی خیال‌ها سرمایه‌گذاری می‌کند و در واقع قمار می‌کند چرا که معلوم نیست X همان باشد یا نباشد، نمونه‌ی روشن آن «حالت شیفتگی سوژه» است که راجع فرد x مبالغه می‌کند و X ی که مبالغه شده است را ابژه قرار می‌دهد و تمام نیروی خود را روی آن می‌گذارد و اگر ناگهان آگاهی سد مبالغه‌ی وی را بشکند سوژه در وضع تروما قرار می‌گیرد (Lacan. j,1964; 146).

14) چهار وضعیت ظهور سوژه و نحوه‌ی "انتقال وضعیت‌ها"

سوژه در وضعیت ضربه‌ی روانی مثل فتر عمل می‌کند و جلوی ضربه را می‌گیرد تا در چند مرحله با نمادین کردن آن هضم آن را راحت بسازد. برای مثال در مواجهه با مرگ عزیزان، سوژه ابتدا قوی‌ترین ضربه را جذب می‌کند و نتیجه‌اش می‌شود انکار مرگ آن فرد، پس وقتی از قدرت ضربه کاسته می‌شود فرد در بهت فرو می‌رود و سپس با «سوگواری» پروسه‌ی نمادین‌سازی و انتقال مفهوم مرگ آغاز می‌شود چرا که «سوگواری» آغاز پذیرش این واقعیت، البته در پوسته‌ی نمادها است.

15) هسته‌ی نمادسازی

1- هر نمادی مبتنی بر موضوع خود دارای یک هسته است برای مثال نماد «زن» برای «آفرینش» تداعی زایایی است که هرچند در مرکز این نماد حضور دارد ولی چندان ذکری از آن نمی‌شود، به لحاظ ساختاری زن (یا مرد در نمادگذاری دیگر) قابل حذف است اما چون مساله‌ی نماد مطرح است، عنصر زنانگی در «زایش» و «آفرینش» برجسته می‌شود، اگر خدا مذکر فرض شود بی‌شک هسته‌ی نمادپردازی «قدرت» خواهد بود که شامل «زایش» نیز می‌شود.

در این گونه موارد سوژه با جابجا کردن یک «شبهات» مثل زایش با آفرینش به یک نماد

پیدایش‌شناسی ساختار صورتی سوژه در نظام‌های ساختار‌باور 101

دست پیدا می‌کند یعنی ما در زندگی روزمره، آفرینش را به معنی خاص آن نمی‌بینیم اما زایش را چرا و همین وجه شبه آفرینش با زایش جابجا می‌شود و چون آن که «می‌زاید» و «می‌پرورد» زن است یا دقیق‌تر «مادر»؛ مادر در یک رابطه‌ی دوطرفه با خلق و زایش قرار می‌گیرد، همچنان که در صورتی دیگر از طبیعت تعبیر به مادر (مأم طبیعت *Mère Nature*) می‌شود.

وجه دیگر نماد «فهمیده شدن» آن است درحالی‌که امر خلق فهمیده نمی‌شود همچنان که واقعیت هر امری به خودی خود در دسترس ما قرار نمی‌گیرد (dieterich, 1925: vol4, 350-352). زمانی که سوژه به عنوان «نماد پرداز» با یک تروما (ضربه‌ی روانی) مواجه می‌شود کارش پذیرفتنی کردن آن تروماست، در مثالی که آوردیم، یعنی مرگ عزیزان، سوژه هسته‌ی نمادپردازی را «دگر دیسی» قرار می‌دهد یعنی آگاهی با محتوای «نابودی جسد» را تبدیل به «حیات دگرگونه در دگر جایی» می‌کند یعنی «فقدان-پوچی» را با «فراق-تعبیر» جابجا می‌کند که امری است به مراتب پذیرفتنی‌تر (Keck, 2009: 74).

- دومین وضعیت سوژه وضعیت غیاب محض است در حالیکه آگاهی اش دارای محتوایی «مبهم» است که در کل ما به آن وضعیت خیال یا خیالی می‌گوییم، این جا سوژه در مقابل X- ناشناخته قرار دارد و با فرآیندهای مختلفی دست به پروراندن مفهومی محض می‌زند: اینجا نمادپردازی نیز فعال است اما علاوه بر آن استعاری کردن «شیء» برای امکان بخشی به تحقق خیال X هم اضافه می‌شود یعنی سوژه با «عملی دوگانه» دست به ساختن خیال می‌زند. استعاری کردن شیء یعنی شیء را در نظر بگیریم اما از آن سلب واقعیت کنیم، به این معنا که جهت استعاری آن را با خودش جابجا کنیم، مثلاً در جمله‌ی «سرو بلند است» سرو را در نظر می‌گیریم و واقعیت آن، یعنی «درخت بودن» را سلب می‌کنیم و می‌گوییم «بنیامین چون سرو است» که اگر آن سلب واقعیت نخست نبود این حکم برابر بود با «بنیامین درخت است»! این جا هم نمادسازی صورت می‌پذیرد و هم مرکز آگاهی که فرضاً «یک واقع» است زودده می‌شود به این معنی که از لفظ درخت دقیقاً خود درخت کنار گذاشته می‌شود و از همین جهت یک نماد زاده می‌شود: نمادی که با دوباره به کار گرفتن آن می‌توان آگاهی را وسعت بخشید البته آگاهی‌ای که هیچگاه از سطح صورتی فراتر نمی‌رود (Roffe, J. 2020: 85-90, vol4).

16) ماهیت استعاری آگاهی - (واقعیت از دست رفته)

آگاهی از این جهت که محتوایی دارد اما هیچگاه ابژه را پیش چشم ندارد، کل آگاهی بدون مرکز است مانند یک صفحه‌ی کاغذ که دقیقاً هر جا مربوط به موضوع است سوراخ شده و ما همان سوراخ‌ها را موضوع پردازش می‌کنیم، اما واقعا معلوم نیست که چرا آن موضوع آن‌جا و آن‌گونه قرار گرفته است.

17) آگاهی سوژه و واقعیت تهی - اعتبار و امکان سنجی

چگونه سرآغاز هر آگاهی یک ابژه است در حالی که به محض رها کردن صحنه یک تصویر و تنها یک تصویر از آن در ذهنمان می‌ماند؟ جز این است که آگاهی آدمی به این تلون مزاج خو کرده؟ مزاجی که به تصویر/ بازنمایی هم بسنده نمی‌کند و از همان ابژه تصوّر‌هایی می‌سازد بس دور و دراز و بقیه‌ی عمر را در خودارضایی ذهنی با آن تصوّر که هیچ‌گاه پیوندی با طبیعت نداشته می‌گذرانند. به هر صورت تبار آگاهی‌ها دچار این انحراف ازلی شده و تنها می‌توان بدان اشاره کرد و کسانی هم که ر ساله‌هایی نوشتند با این مضمون که «... در اصلاح فهم بشر» بسی زود به قائله تاخته‌اند و بسی زودتر به پایان رسانده‌اند! اصلاح فهم بشر با چه چیزی؟ آیا واقعا به اشتباهات واقف بوده‌اند یا تنها آن‌گونه که خود می‌اندیشیدند را نمونه‌ی اصلاح شده می‌دانستند؟ هر کدام باشد، این عنوان بوی ذوق زدگی می‌دهد و نه تأمل، رسوخ و تبارشناسی حقیقی فاهمه‌ی بشری، همچنان که گذشتگان سوژه را هر چه می‌خواستند در نظر می‌گرفتند ولی با این حال نمی‌پرسیدند آیا این آشنا‌ترین مفهوم، آیا زمانی ابژه‌ای داشته که اکنون ترک شده و نام سوژه بر آن نهاده شده؟ نمی‌دانیم! آگاهی از ابژه‌ی تقسیم شده ممکن است، یعنی ابژه‌ای که در ساده‌ترین حالت به صورت « $\frac{a}{-a}$ » فهم شود، یعنی ابژه‌ی علی العجاله، شیء در برزخ بود و نبود، که آگاهی به « $\frac{a}{-a}$ » به صورت واضح، تنها در زبان ممکن است، چرا که این ابژه همواره در معرض نابودی است، چه بسا سوژه را نیز در این ورطه به دنبال خود بکشد (Roffe, J. 2020: 250, vol4).

سوژه همواره خیال می‌کند محتوای آگاهی‌اش معطوف به واقعیتی است ولی هرگز نمی‌تواند این را اثبات کند، چرا که سوژه خود حاصل غیاب «امر واقعی» است و اگر همه‌ی

واقعیت به صورتی منطقی حاضر بود چه نیاز به اثبات هر لحظه توسط سوژه بود؟ این واقعیت ما را تازه به ابتدای امر می‌رساند: اعتبار آگاهی به چیست؟

«لزوم پرداختن به متافیزیک طبیعت» از همین جا ناشی می‌شود، آیا رابطه‌ی میان اشیا به درستی در رابطه میان تصورات باز‌نمایی می‌شوند؟ باید به اصول بیان‌شده در فصل اول بازگردیم.

طبق اصل ترتیب، به لحاظ زمانی شیء مقدم بر آگاهی رخ داده است، از طرف دیگر آگاهی دقیقاً هم‌خداد بخشی از زمان طبیعی شیء است ولی به زودی یا شیئی دیگر جای آن را می‌گیرد و یا همان شیء در غیاب تصور می‌شود، ما گفتیم که شیء مقدم بر آگاهی است، از این رو آگاهی سوژه به هر شیء ممکن، حداقل فعلایی محتواسست، اما این بدان معنی نیست که آگاهی تهی هیچ چیزی نیست بلکه ما گفتیم سوژه اصلی صوری است و عملکرد صوری‌اش خود جهتی از شیء می‌شود (Deluze, 1973: 84-91). یعنی آگاهی: آگاهی «کار سوژه» است و تصور ارزش افزوده‌ی این کار سوژه روی شیء: پس جا دارد ذیل این عنوان به کارمان ادامه‌دهیم:

18) آگاهی به مثابه‌ی جهت شیء

اگر فرض کنیم آگاهی به شیء تهی (\emptyset) ممکن است به این شکل که در حالت آماده به کار قرار دارد، در حالتی که یک شیء موضوع قرار بگیرد، بلافاصله جهت شیء و سوژه در بعضی جهات یکی می‌شود، تا آگاهی با نمادهای پیشین خود آن شیء را هضم کند، البته پیشین نه به معنای غیر تجربی (Transcendent)، بلکه به معنای نمادهای حاصل شده از نیروگذاری حیات روانی روی اشیاء اولیه در کودکی. البته این تنها در سطح مشابهت اتفاق می‌افتد، همچنین تداعی ناآگاه نیروگذاری نخستین و شکل‌گیری یک «دامنه‌ی امکان» برای نیروگذاری ثانویه روی «ابژه»، که تولید آگاهی می‌کند، ابژه‌ای که به لحاظ وجودی جایی به صورت تحلیلی باقی خواهد ماند اما تنها حالت آن به عنوان آگاهی در ذهن سوژه باقی می‌ماند (Keck, 2009: 41). این وجه دیگری از این بیان است که «سوژه اصلی صوری است». پس آگاهی یک جهت شیء است که در مواجهه با سوژه پدیدار می‌شود و سوژه همان جهت را نمادین می‌کند و خود شیء را به عنوان جوهر یا محمول آن نماد فرض می‌کند تا حکم شکل بگیرد و نظام احکام نظریه‌ی صدقی داشته باشد، یعنی خنثی نباشد.

19) سوژه و تجربه

سوژه به عنوان اصلی صورتی تجربه‌ی ما را تبدیل به «تجربه‌ی مدوّن» می‌کند یعنی تجربه‌ها را ذیل اصل ترتیب می‌آورد حال آنکه تجربه و آنچه تجربه می‌شود تنها تقدّم و تاخّر تصادفی دارند و نمی‌بایست نظم حاکم بر آن را جدّی فرض کرد، پس صورت ذهنی امر تجربی نباید به صورت مستقیم «محتوای آگاهی» نامیده شود، بلکه همواره یک «ابژه‌ی همراهی‌کننده» و یک ارجاع مادی لازم است تا بتوانیم آن محتوا را آگاهی بخوانیم (Deluze, 1973: 73-80).

پس سوژه در مواجهه با تجربه به صورت یک رخداد، ابژه‌ی آن تجربه همچون یک جهت آگاهی ثابت می‌شود و بعد از این ابژه از نظرگاه سوژه خارج می‌شود. از این رو «نقش سوژه به عنوان ناظر» تبدیل به «کاربر زبان - نماد» می‌شود، یعنی از دو گونه نقش‌پذیری گذار می‌کند تا به این نتیجه برسد که ابژه غیب شده را در تخیل «باز آفرینی کند» و نمادین سازد که این جا همان مفهوم است. < ادراک حسّی و مقاومت نظام‌های انباشته شده از ایده‌های محض > آیا فلسفه‌هایی مانند هگل که ادراک حسّی را پایین‌ترین سطح ادراک می‌دانند می‌توانند «حس» را به نحو ایده‌آل تبیین کنند؟ و اصلاً به این فکر می‌کنند که «حسّی» که در رابطه با ابژه پدید آمده به خودی خود چه می‌شود؟ و از چه سطحی از واقعیت برخوردار است؟ به صورت عام می‌توانیم بگوییم فلسفه‌هایی که به نحو کلی به تبیین جهان می‌پردازند همین جا در بدو امر پایان می‌یابند. سوژه در معرض دو گونه‌ی ناهم‌سوی تجربه قرار دارد، یکی تجربه‌ی روانی و دیگری تجربه با جهت ابژه که اولی ظهور سوژه را به صورت «ذهنی» میسر می‌کند و دومی ظهور سوژه را به صورت «اشارت شیء» (Keck, 2009: 29).

سوژه در هر مواجهه‌ی تجربی تنها می‌تواند به «طبیعت بودن» اشاره کند یعنی همان «صورت بودن» و گر نه «علم کلی» به نحو تجربی به هیچ وجه ساخته نمی‌شود. آنچه دانش تجربی را کلیت می‌بخشد اشاره‌ی مادی آن است، یعنی ریاضی که تجربه را به کامل‌ترین صورت به کار می‌گیرد و «قانون طبیعی» را توجیه می‌کند. پس تجربه‌ی بدون «انتظام ریاضی» بیش از رخدادی میان سوژه و ابژه رسوخ نیست، که باید از کنار آن گذشت.

20) ساختارمند شدن سوژه در مواجهه با یک تجربه (S(X) رسوخ تجربه
 سوژه جز امری نیست که رسوخ عینیت جهان در آن، آن را عینی ساخته و اگر نه «ماهیتِ
 خاص» یا جزئی ندارد، اشتباه برخی فیلسوفان پیشین [مشهورترین آنها دکارت] این بود که
 برای سوژه ماهیتِ خاص قائل می شدند و آن را جز بدن - ولی در رابطه با بدن در نظر
 می گرفتند، این دلیلی ندارد جز این که کثرتِ اشتباهاتِ آن‌ها راجع به بدن، مانع می شد که
 واقعا ویژگی های «ذهن-مندی» را در آن درک کنند، مغز توده ای مادی است و خود امتداد
 دارد و محدود است: پس چگونه امر ناممتد و نامحدود را متصور است؟! جواب آن‌ها در
 واقع فروگزاردنِ سوال می بود، چرا که بلافاصله امری متعالی از «مغز» را با آن مرتبط
 می دانستند که مغز چون با نفس مرتبط است چونان تصوراتی دارد: پاسخی که در واقع
 واکنشی سریع به درماندگی است!

«سوژه محور آگاهی یافتن است» و نه چیزی که «همچون هر چیز» بدان آگاه شویم،
 شناختِ سوژه یعنی به صورتِ سراسری (Global) در این بستر ممکن می گردد و اگر نه
 سوژه انسانی به صورتِ شخصی هرگز تعبیر سازگاری با طبیعت پیدا نمی کند.

21) «آگاهی و ابژه در - خود»

سوژه و رهایی از «ابژه - در - خود» (La chose en soi) ما وقتی به شیء X فکر می کنیم
 همواره وجوهی از آن غایب است ما مجموع تمام آن وجوه غایب را از خود X کم می کنیم
 به صورتِ $X - \{x\}$ این در واقع اگر چیزی بدان ارجاع بدهد به صور زیر خواهد بود:

$$\Phi: S \rightarrow X - \{x\}$$

این یعنی سوژه یا ساز و کارِ Φ تنها به $X - \{x\}$ دسترسی دارد چرا که Φ به صورتِ
 تجربی تعیین شده و بدیهی است کارکردِ آن روی سوژه وجهی توسعه یافته ولی باز هم
 ناظر به تجربه را می سازد، از این رو ارجاع یک دریافتِ حسی توجیه هیچ یک از جنبه های
 «حسی غیر تجربی» نیست، برای مثال حسِ ترس که مسلما جنبه های علمی، تجربی و ذهنی
 دارد ولی در مقابل، عناصر اساطیری به صورت «رسوخ به X» هم هست یعنی موضوعیت
 شیء و محتوای غائب آن در حس ترس (Lévi-Strauss, 1964: 310).

نتایج

اول. سوژه و تجربه - نماد و رمز: تجربه‌ای که منحصرًا توسط سوژه دریافت می‌شود، شخصی‌ترین حالت تجربه است و برخلاف این عقیده که تجربه صورتی عام دارد و برداشت همه از آن به یک چیز برمی‌گردد، تجربه تحت اصول صوری سوژه به امری ذهنی مبدل می‌شود ولی به خاطر این که زمانی ارجاعی داشته به عنوان یک نماد بازنگریسته می‌شود: تا این جا نماد تجربه‌ی شخصی تنها منحصر در «فرد» است و اگر بیانی هم داشته باشد یا فهمیده نمی‌شود و یا «رمزی» تلقی می‌شود که این جا می‌خواهیم به ویژگی اخیر بپردازیم. «رمز» اساساً نمادی است که به بیان درمی‌آید ولی هرگز ارجاعی نمی‌دهد: از این رو «رمز» فاقد هر بیان ممکن نیست، بلکه ویژگی آن، «بیان امور ناممکن» است، که این هم به صورت خود سوژه باز می‌گردد: سوژه بیان را برای «شیء طبیعی» می‌سازد و جایی که بیان از طبیعت «خود شیء» فراتر برود، «رمز» زاییده می‌شود.

دوم. نظریه رمزپردازی هسته‌ای / حاشیه‌ای: رمز پردازی هسته‌ای در واقع رمزپردازی شخصی است که توسیع یافته و خود فرد در مرکز «بیان رمز» قرار دارد و هرگاه که اراده کند می‌تواند بر سر «رمزپردازی» معامله‌ای اجتماعی کند و آن را وارد قراردادها کند، این که شکست بخورد و یا چون بودا موفق شود مهم نیست بلکه این در مرکز بیان قرار گرفتن است که موجب «رمز پردازی هسته‌ای» می‌شود.

از طرف دیگر اگر قرارداد اجتماعی بر سر «رمزی» به توافق برسد از آن به بعد، کاهنان، موبدان و ... هر کدام به انباشت بیان می‌پردازند، بی‌آنکه هسته‌ی بیان آسیبی ببیند، در واقع فرآیندی رخ می‌دهد که بدان فرقه سازی یا انشقاق هسته‌ای می‌گوییم که در واقع انحرافات کوچکی از هسته هستند ولی چون نوعی نفی به حساب می‌آیند بسیار منحرف تلقی می‌شوند و بسیار مورد برخورد شدیدی قرار می‌گیرند مثل اعتقاد به تناسخ میان بعضی عرفای یهودی (کابالا) که اغراق‌های حاشیه پردازان مجال شنیدن بیان آن را به ما نمی‌دهد، مسلمان و یهودی «هو می‌کنند!» بی‌آنکه در پی ریشه‌ها و واکاوی اعماق باشند.

سوم. رمزپردازی مفهومی / شیء (برای مثال: واحد / کعبه) و یا (واحد / دیوار ندبه) یا (تثلیث در واحد / کلیسا) چرا سوژه خود را مخلوق می‌داند؟ آیا این یک مسأله «مبنا سازی»

است؟ یعنی مبناسازی برای سوژه‌های سرگردان که به دنبال «دلیل - راهنما» است؟ به نظر می‌رسد این که انسان خود را «مخلوق می‌داند» به خود آگاهی اش باز می‌گردد، خود آگاهی که در تقابل و تعامل با ناخود آگاهی (نومن) قرار دارد. مخلوق بودن وضعیت: وضعیت - در - جهان، جهتی یا حالتی (Modes) که به سوژه «خوب می‌چسبد» سوژه‌ای در معرض تقویم، اصلی صوری و علی‌العجاله موجود!

سوژه‌ی «خود مخلوق پندار» احتمالاً ریشه در دوران ابزار سازی دارد و همچنین ذهنیت جمعی در انتقال از دوره‌ی «دوره گردی - گردآوری (Wandering-Gathering)» به دوره‌ی کشاورزی و اهلی کردن حیوانات و گیاهان (و احتمالاً وحشی تر و نا اهلی شدن انسان!) ذهنیتی که محتوایش چنین بود: من چنین کردم، پس مرا نیز چنین کرده‌اند: چه کسی؟ خدایان، خدا یا نیروهای مرموز و نامرئی که گه‌گاه چشمشان در رعد و آتش، باران و سیل و بیماری و مرگ نموده می‌شود.

چهارم. مرحله‌ی بعد مکان‌های مقدس (به قول میرچا الیاده) می‌باشد، این مکان‌ها در واقع همان خلا است که با شق اول معنوی می‌شوند یعنی حال شدن سروش غیبی در معبد دلفی، خانه‌ی خدا خواندن کعبه، پس در انتقال از بخش مفهومی به بخش شیء، چیزی جز رابطه‌ی «حال و محل» وجود ندارد، هر چند که هر محلی هم آن تقدس را ندارد، ما قدم به قدم به اعماق «سوژه شناسی» نزدیک می‌شویم ولی یقیناً حق مطلب ادا نخواهد شد چون ورطه‌ی ظهور سوژه و تحلیل «نومنال» و رابطه‌ی آن با ته‌نشین سوژه (یعنی واقعیت روانی سوژه) بسیار گسترده است.

منابع

- Eliade, M. (1959). *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, Houghton Mifflin Harcourt.
- Husserl, E., & Dahlstrom, D. O. (2014). *Ideas for a Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy: First Book: General Introduction to Pure Phenomenology (Hackett Classics)*. Hackett Publishing Company, Inc.
- Keck, F., & Debaene, V. (2009). *Claude Lévi-Strauss: L'homme au regard éloigné (Littératures) (French Edition)* (1 ed.). GALLIMARD.
- Lacan, J., & Miller, J. A. (2004). *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*. Routledge.
- Lévi-Strauss, C. (1964). *Le cru et le cuit (Mythologiques, v.1) (French Edition)*. Plon.
- Lévi-Strauss, C. (2014). *L'origine des manières de table (Mythologiques, v.3) (French Edition)*. Plon.
- Lévi-Strauss, C. (2019). *Anthropologie structurale (French Edition)*. Wentworth Press.
- Roffe, J. (2020). *The Works of Gilles Deleuze I: 1953–1969*. re. press.
- Welton, D. (1999). *The Essential Husserl: Basic Writings in Transcendental Phenomenology (Studies in Continental Thought)* (Illustrated ed.). Indiana University Press.