

باقیماندهٔ تقسیم ناپذیر

-
- سرشناسه: ژیزک، اسلاوی، ۱۹۴۹-م.
عنوان و نام پدیدآور: باقیمانده تقسیم‌ناپذیر دربارهٔ شلینگ و موضوعات مرتبط/اسلاوی ژیزک؛ ترجمهٔ علی حسن‌زاده.
وضعیت ویراست: تهران: ققنوس، ۱۴۰۱.
مشخصات ظاهری: ۴۳۲ ص.
شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۰۴-۰۴۱۹-۴
وضعیت فهرست‌نویسی: فیبا
یادداشت: عنوان اصلی: [on Schelling and related Matters], 2007
یادداشت: واژه‌نامه.
یادداشت: نمایه.
موضوع: لکان، ژاک، ۱۹۰۱-۱۹۸۱ م.
موضوع: Lacan, Jacques
موضوع: شلینگ، فریدریش ویلهلم یوزف فون، ۱۷۷۵-۱۸۴۵ م. ولتاتر
موضوع: هستی‌شناسی
موضوع: Ontology
شناسهٔ افزوده: حسن‌زاده، علی، ۱۳۶۸-، مترجم
رده‌بندی کنگره: B ۲۸۹۴
رده‌بندی دیویی: ۱۹۳
شمارهٔ کتاب‌شناسی ملی: ۸۸۶۹۲۲۶
-

باقیمانده تقسیم ناپذیر

درباره شلینگ و موضوعات مرتبط

اسلاوی ژیک
ترجمه علی حسن زاده



این کتاب ترجمه‌ای است از:

**The Indivisible Remainder:
On Schelling and Related Matters**

Slavoj Žižek

Verso, 1996



انتشارات قنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری،

شماره ۱۱۱، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

ویرایش، آماده‌سازی و امور فنی:

تحریریه انتشارات قنوس

* * *

اسلاوی ژیزک

باقیمانده تقسیم‌ناپذیر

درباره شلینگ و موضوعات مرتبط

ترجمه علی حسن‌زاده

چاپ اول

۱۱۰۰ نسخه

۱۴۰۱

چاپ پارمیدا

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۹۷۸ - ۶۲۲ - ۰۴ - ۰۴۱۹ - ۴

ISBN: 978 - 622 - 04 - 0419 - 4

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

فهرست

۹	یادداشت مترجم
۲۵	درآمد

بخش اول: فریدریش ویلهلم یوزف شلینگ یا در سرآغازهای ماتریالیسم دیالکتیکی

۴۳	۱. شلینگ-در-خود: «اُرگاسم نیروها»
۴۳	پیش از آغاز
۴۹	عملِ ناخودآگاه
۵۹	انعقادِ هستی
۶۸	رانه‌ها و حرکتِ چرخشی شان
۷۵	از آزادی به سوژه‌ای آزاد
۸۰	جنونِ سرمدی
۸۶	سیاستِ شلینگی
۹۱	ناهمخوانیِ آغازین
۹۸	«اختگیِ نمادین»
۱۰۴	ناسازۀ بازتاب
۱۰۸	واقعیتِ مجازی ایده‌ها

- ۱۱۰ فراروی از سرمدیت به زمان
- ۱۱۳ «زنجیرگی»
- ۱۱۷ «خودینگی به خودی خود روح است»
- ۱۲۲ وجود و بنیاد آن
- ۱۲۵ شر به مثابه وحدت منحرف شده وجود و بنیاد
- ۱۳۳ سه سطح آزادی
- ۱۳۷ مفهوم ماتریالیستی سوژه
- ۱۴۲ «بیرون از ذهن» مطلق
- ۱۴۶ «فرمول جهان»
- ۱۷۷ ۲. شلینگ- برای-هگل: «میانجی ناپدیدشونده»
- ۱۷۷ از سوژکتیوسازی به فقر سوژکتیو
- ۱۸۲ میل در برابر رانه
- ۱۸۸ «صدا صداست»
- ۱۹۴ «و» در مقام یک مقوله
- ۱۹۹ شأن مبهم لالانگ
- ۲۰۵ ایدئالیسم چیست؟
- ۲۱۰ پیدایش «واپس رانده شده» مدرنیته
- ۲۱۳ Die Versagung: از پُل کلودل
- ۲۲۱ به فرانتسه پرشیرن
- ۲۲۶ جوهرگشت دیالکتیکی
- ۲۳۱ روح چگونه به خود بازمی‌گردد؟
- ۲۳۶ هیچ سوژه‌ای بدون دالی تهی وجود ندارد
- ۲۴۲ این همان یابی پیش جویانه
- ۲۴۹ صورت ظاهر «روح ابژکتیو»

۲۵۵ تردستی نمادین
۲۶۰ «A همان a است»
۲۶۶ صدا به مثابهٔ مکمل
۲۷۹ «فرمول‌های جنسیت‌یابی» لاکان را چگونه نخوانیم
۲۸۴ زنانگی به مثابهٔ تظاهر
۲۹۰ در ستایش هیستری
۲۹۸ «میل میل دیگری است»

بخش دوم: موضوعات مرتبط

۳۳۷ ۳. فیزیک کوانتوم با لاکان
۳۳۷ میل «الکترونیکی»
۳۴۵ سایبرپانکِ دکارتی
۳۵۳ کلبی منشی به مثابهٔ ایدئولوژیِ بازتاب‌شده
۳۶۱ کلبی منشی در برابر آبرونی
۳۶۹ «تزیازدهم» فیزیکِ کوانتوم
۳۷۳ «مکملیت»
۳۷۸ برضدِ تاریخ‌باوری
۳۸۵ چگونه می‌توان از موش انسان ساخت؟
۳۸۹ پنج درس «دو شکاف»
۴۰۱ آفرینش از هیچ
۴۱۷ واژه‌نامهٔ انگلیسی-فارسی
۴۲۵ نمایهٔ اشخاص و آثار
۴۲۹ نمایهٔ موضوعی

یادداشت مترجم

باقیمانده تقسیم‌ناپذیر یکی از آثار کلاسیک اسلاوی ژیتزک است. ژیتزک در این کتاب خوانشی درخشان از منظومه فکری شلینگ به دست می‌دهد. شلینگ مدت‌هاست در سایه فیلسوفان بزرگی نظیر کانت و هگل قرار گرفته است. ژیتزک در این کتاب نشان می‌دهد که شلینگ پیشاهنگ ماتریالیسم دیالکتیکی مارکس و مفهوم رانه و ناخودآگاه فروید است و وجوه مشترک تعیین‌کننده‌ای با هگل دارد. در فصل اول، اندیشه شلینگ بررسی می‌شود. در فصل دوم، مواجهه شلینگ و هگل به روی صحنه می‌رود و در فصل سوم، به یاری مفاهیم شلینگ و هگل، درباره مسائل امروزی تکنولوژی و فیزیک مدرن بحث می‌شود. از دید ژیتزک تنها به واسطه مفاهیم ژاک لاکان می‌توان درک درستی از ایدئالیسم آلمانی یافت، هرچند خود لاکان گاهی در تفسیر اندیشه‌های کانت و هگل به خطا رفته باشد. از همین رو، در سرتاسر متن ارجاعات بی‌شماری را به لاکان و مفاهیم لاکانی می‌یابیم. ژیتزک می‌کوشد به یاری شلینگ و هگل و لاکان، متافیزیکی مبتنی بر «ناتمامیت» پیروراند. خوانش‌های نوآورانه ژیتزک از ایدئالیسم آلمانی ما را در مقام دانشجو، خواننده و مترجم وامی‌دارد از

خود بپرسیم: وقتی از ایدئالیسم آلمانی حرف می‌زنیم دقیقاً از چه حرف می‌زنیم؟ یادداشت حاضر می‌کوشد با اتخاذ منظری ژئوتیکی و در قالب قطعاتی پراکنده به جنبه‌هایی از این پرسش پاسخ دهد.

ایدئالیسم آلمانی و مجازیت^۱ واقعیت

امروزه فضای مجازی به جزء لاینفکی از زندگی و حتی هستی‌مان تبدیل شده است. ما عمده کارهای خود را از طریق آن انجام می‌دهیم و حتی، به تعبیری، ساعت میلمان را با آن کوک می‌کنیم. از یک منظر، فضای مجازی چیز تازه‌ای نیست و صرفاً نتیجه منطقی بسط و گسترش زبان نمادینمان است، یعنی درست به سان نامه، کتاب و غیره سویه بیرونی یا ابژکتیو زبان نمادین را تشکیل می‌دهد. حتی می‌توان ادعا کرد که هیچ تفاوتی بین فضای مجازی و زبان «عادی» آبا و اجدادی‌مان وجود ندارد، از آن حیث که آنچه زبان «عادی» می‌پنداریم خود سویه بیرونی، روحانی یا انتزاعی مادیت انسانی است. اما از منظری دیگر، فضای مجازی و مجازی‌سازی واقعیت اتفاق بسیار بزرگ و مهمی است که پیامدهای سرنوشت‌سازی برای برداشت ما از «واقعیت» دارد، زیرا مکانیسم مجازی‌سازی ذهن انسان، که در نهان عمل می‌کرد و انسجام روان‌شناختی و معرفت‌شناختی او را تضمین می‌کرد، اینک آشکار و عریان می‌گردد و به‌خودی‌خود برنهاد می‌شود. ژئوتیک در فصل سوم کتاب حاضر در این باره می‌نویسد:

همین است دهشت حقیقی آمیزش جنسی مجازی: نه تجربه از دست دادن آمیزش جنسی «واقعی» و دارای پوست و گوشت، بل این آگاهی که این آمیزش جنسی «واقعی» اساساً هرگز وجود نداشته است، که آمیزش جنسی همواره پیشاپیش مجازی بوده است. خود واقعیت مجازی نیز همین‌طور است: آنچه اضطراب می‌آفریند نه از دست دادن «واقعیت

1. virtuality

واقعی» بلکه این آگاهی است که (آنچه همچون) واقعیت (تجربه می‌کنیم) همواره پیشاپیش مجازی بوده و جعلی‌نمادین آن را تداوم می‌بخشیده است.

ژیژک در فصل یادشده به تفصیل در باب این مسائل و پیامدهای آن‌ها بحث می‌کند. ما در این جا صرفاً خاطر نشان می‌سازیم که خصلت مجازی واقعیت نخستین بار در اندیشه کانت به شیوه‌ای مدرن صورت‌بندی شد. چنان‌که مشهور است، از دید کانت، مقولات استعلایی قوام‌بخش فنومن‌ها یا پدیدارها هستند. اما اگر این مقولات به اشیای فی‌نفسه، یعنی به اشیایی که هرگز نمی‌توانند ابژه‌های تجربه ممکن شوند، اطلاق گردند، به‌ناگزیر تعارضات ظاهر می‌شوند. با این همه، مسئله این است که اطلاق مقولات به اشیای فی‌نفسه اجتناب‌ناپذیر و ضروری است چرا که بدون جوهری‌سازی اشیای فی‌نفسه هرگز نمی‌توانیم درکی از واقعیت به منزله عرصه‌ای منسجم و معنادار داشته باشیم. بنابراین، با چرخش استعلایی کانتی، خود واقعیت مجازی می‌شود، یعنی به جعلی‌نمادین بشر تبدیل می‌شود.^(۱) از دید کانت واقعیت همان «واقعیت مجازی» ای است که امروز سر زبان‌ها افتاده است. بر این اساس، شاید بتوان ادعا کرد که فضای مجازی نوعی کلاس درس ایدئالیسم آلمانی برای عوام است. پیش‌تر گفتم کانت نخستین فیلسوفی است که خصلت مجازی واقعیت را «به شیوه‌ای مدرن» صورت‌بندی کرده است. قید «به شیوه‌ای مدرن» را از آن جهت افزودم که، پیرو خوانش ژیزک از شلینگ، می‌توان سلسله عقول ابن‌سینا و نظام پیچیده انوار سهروردی را نیز نوعی واقعیت مجازی پیش از آفرینش بالفعل جهان در نظر گرفت. اما برداشت متفاوت شلینگ از خدا و انسان، به‌ویژه در رساله‌های آزادی و اعصار جهان، و اهمیت نقش، به تعبیر کانت، عمل ترکیبی سوژه در انعقاد واقعیت، بیش از این به ما اجازه نمی‌دهد که شباهت‌های فلسفه اسلامی و ایدئالیسم آلمانی را بجوییم. با

این همه می‌توانیم یکی از تفاوت‌های مهم شلینگ با فیلسوفان اسلامی را خاطر نشان کنیم: آن‌جا که مسئله اساسی شلینگ امکان آزادی انسان است، شأن هستی‌شناختی جهان‌اثیری یا عالم ارواح بسی کمتر از شأن هستی‌شناختی عالم اجسام یا واقعیت‌های زمانی است. از سوی دیگر، می‌توان ادعا کرد که از منظری کانتی، مشکل بزرگ سهروردی این است که استفاده نادرستی از مقولات استعلایی می‌کند و در دام «توهم استعلایی» فرومی‌غلطد، یعنی شانی قوام‌بخش و برساننده به ایده‌های استعلایی می‌دهد.

نکته دیگر در خصوص خصلت مجازی واقعیت، شکنندگی و تزلزل ذاتی آن است. از دید کانت، نمی‌توانیم بدون به‌کارگیری ایده‌های استعلایی درک منسجم و معناداری از واقعیت داشته باشیم. ایده‌های استعلایی «توهم طبیعی و اجتناب‌ناپذیر»ند.^(۲) ما با استفاده درست و نظام‌بخش از ایده‌های استعلایی می‌توانیم واقعیت را درک کنیم. اما با استفاده نادرست و قوام‌بخش از ایده‌های استعلایی در جنگل اشباح و ارواح گم می‌شویم. بنابراین عالم ارواح و عالم اجسام نه دو عالم متفاوت بلکه عالمی یکسان از دو منظر متفاوت‌اند. استفاده نادرست از ایده‌های استعلایی هر لحظه ممکن است واقعیت را متزلزل سازد. از دید شلینگ نیز واقعیت شکننده و نتیجه تعادلی موقتی بین انعقاد و انبساط است که هر لحظه ممکن است افسار بگسلد. ژیزک برای روشن کردن شکنندگی واقعیت در اندیشه شلینگ مثالی را از ولفرام هوگر به‌وام می‌گیرد که در این‌جا ارزش بازگویی دارد: «اگر بناست نمایش فیلم روی پرده حس واقعیت را در تماشاگر ایجاد کند، حلقه فیلم باید با سرعت مناسب بچرخد. اگر خیلی سریع بچرخد، حرکت روی پرده تیره و تار می‌شود و دیگر نخواهیم توانست ابژه‌های متفاوت را تشخیص دهیم؛ اگر خیلی کند باشد، تصاویر منفرد را ادراک خواهیم کرد و اثر پیوستگی‌ای که حس

تماشای 'زندگی واقعی' را به ما می‌دهد از دست خواهد رفت.» شاید ایدئالیست‌های آلمانی از جمله نخستین فیلسوفانی بودند که بدون برقراری واقعیتهای دیگر یا فراتر، تزلزل و شکنندگی واقعیت عملاً موجود را اعلام کردند. به نظر می‌رسد که چرخش تعیین‌کننده ایدئالیسم آلمانی از جهاتی در انقلاب متافیزیکی گالیله ریشه دارد.

گالیله و ایدئالیسم آلمانی

در آغاز قرن هفدهم، گالیله در قطعه‌ای مشهور از مقاله «عیارسنج» گسستی در درک ما از واقعیت روزمره ایجاد می‌کند. او می‌نویسد:

فلسفه در این کتاب بزرگ جهان که داریم در برابر دیدگانمان گشوده است نوشته شده است. اما نمی‌توان این کتاب را درک کرد مگر آن‌که نخست زبانش را فرابگیریم و حروفی را بخوانیم که به آن نگاشته شده است. کتاب به زبان ریاضی نوشته شده است و حروف آن مثلث، دایره و اشکال هندسی دیگر است. بدون این حروف، انسان به هیچ روی نمی‌تواند یک کلمه از آن را درک کند؛ بدون این‌ها انسان در هزارتویی تاریک پرتاب می‌شود.^(۳)

الکساندر کویره انقلاب متافیزیکی گالیله (و دکارت) را در قالب عباراتی نظیر «گذر از جهان بسته به کیهان بی‌کران»^(۴) یا «ریاضیاتی‌سازی (هندسی‌سازی) طبیعت»^(۵) بیان می‌کند. بدون ورود به جزئیات بحث کویره صرفاً خاطر نشان می‌سازیم که انقلاب گالیله آغازگر مسیری است که در نهایت به فیزیک کوانتوم منتهی می‌شود^(۶) و در فلسفه تأثیرات عمیقی بر جا می‌گذارد. با این انقلاب، شأن واقعیت و طبیعت دگرگون می‌شود: طبیعت دیگر نوعی الوهیت، جوهریت یا ابژکتیویته جدا از

۱. در سرتاسر کتاب حاضر، نقل‌قول‌های برگرفته از منابع فارسی گاه عیناً و گاه با اندکی تغییر آورده شده‌اند.

سوژه و فرمول‌های سوژه نیست، در واقع ابژه علم از فرمول‌های عالم جدا نیست و بیرون از آن‌ها وجود ندارد. مسلماً چیزی آن‌جا در بیرون هست، که به تعبیر لاکان خصلتی «خیالی» دارد، اما مادام که از آن سخن نگفته‌ایم اهمیت خاصی ندارد و به محض آن‌که از آن سخن گفتیم درباره واقعیتی دیگر حرف می‌زنیم.^(۷) به عقیده ما می‌توان ردپای انقلاب متافیزیکی گالیله را در نگرش ایدئالیست‌های آلمانی به رابطه زبان و هستی نیز یافت.

زبان و هستی

ژیژک در فصل اول کتاب حاضر به تفصیل در باب رابطه زبان (کلمه)، خدا و هستی در اندیشه شلینگ سخن می‌گوید. ما در این قطعه می‌کشیم دیدگاه هگل درباره زبان و هستی را بررسی کنیم.

هگل جوان، تحت تأثیر رمانتیک‌ها و عارفانی نظیر یاکوب بومه و آنگلوس زیلیوس، در شعر «الئوسیس» که آن را در تاریخ اوت ۱۷۹۶ به دوستش هولدرلین تقدیم کرده بود کلمات را «نشانه‌های بی‌روح» می‌خواند. هگل در این شعر می‌گوید: «دانشمندان به‌عبث در تقلایند، کنجکاوی‌شان از عشقشان به دانایی افزون ... چیرگی بر این کنجکاوی را به جستجوی واژه‌ها برمی‌آیند، شاید که معنای رفیع تو در آن‌ها نقر شده باشد! به‌عبث می‌جویند! گره بر باد می‌زنند، چیزی به کف نمی‌آورند جز مشتی غبار و خاکستر ... ژرفای آن شور و صف‌ناپذیر ... در نشانه‌های بی‌روح نمی‌گنجید ... و آن که بخواهد از این دانش با اغیار بگوید، باید به زبان فرشتگان سخن گوید، باید مسکنت واژه‌ها را بیازماید...»^(۸)

شبهات غربی بین این سخنان هگل جوان و دیدگاه مولوی درباره رابطه زبان و هستی وجود دارد. مولوی به طرق مختلف زبان را مذمت می‌کند، آن را «آفت ادراک» می‌داند، منکر هرگونه تلاش زبانی برای دستیابی به

حقیقت است و چنین تلاشی را به «خون‌به‌خون شستن» تشبیه می‌کند: «کاشکی هستی زبانی داشتی / تا ز هستان پرده‌ها برداشتی؛ هرچه گویی ای دم هستی از آن / پرده دیگر بر او بستی بدان؛ آفت ادراک آن قال است و حال / خون‌به‌خون شستن محال است و محال»^(۹) از دید هگل جوان نیز «نشانه‌های بی‌روح» به عبث می‌کوشند معنای رفیع امر مقدس را دریابند، «گره بر باد می‌زنند»، «خون‌به‌خون می‌شویند». هگل اندیشناک است که مبدا «پرگویی و کلام بی‌مایه» امر مقدس را به لجن بکشد و در نهایت نتیجه می‌گیرد که «تو آن معنای منیعی، آن ایمان راستین، آن ذات الهی، که اگر همه جهان سقوط کند، نه گمراه شود نه بر خود لرزد.»^(۱۰) با این همه، شکافی که هگل را از مولوی جدا می‌کند پرناسدنی است: همین هگل که از «به لجن کشیده شدن امر مقدس» اندیشناک است و آن را تزلزل‌ناپذیر می‌خواند بعدها در گسستی تعیین‌کننده در واپسین کلمات پدیدارشناسی روح از «جلجتای روح مطلق»^(۱۱) سخن می‌گوید. روح مطلق باید جلجتا را از سر بگذراند و گرنه «تنهایی بی‌جان» می‌شود. امر مقدس، که فقط به شهود دریافته می‌شد و زبان‌تمایزگذار نمی‌توانست آن را به طور کامل فراچنگ آورد، در فلسفه هگل پخته دگرگون می‌شود و فقط به واسطه مفهوم به چنگ می‌آید. اینک امر مطلق خود تضاد است. هگل «مسکنتِ واژه‌ها» را به مسکنتِ خود هستی انتقال می‌دهد. «مسکنتِ واژه‌ها» نمایه بی‌چون و چرای چیزی است که لاکان بعدها آن را «سوژه دوپاره» یا «سوژه ناخودآگاه» می‌نامد. پس وقتی هگل «مسکنتِ واژه‌ها» را به مسکنتِ خود هستی انتقال می‌دهد چه اتفاقی می‌افتد؟ پاسخ ساده است: مطلق نه فقط به مثابه جوهر بلکه به مثابه سوژه نیز پدیدار می‌شود. با استفاه از تعبیر ملاحظه‌در می‌توانیم بگوییم که سوژه نه «فقر وجود» و نه «خود وجود» بلکه «وجود فقر» است. سوژه نقصانی بنیادین در خود یک است، مکانِ ناتمامیتِ جوهر است. بنابراین، این گزاره بدانام هگل از

پیشگفتارِ عناصرِ فلسفه حق که «آنچه معقول است، بالفعل است و آنچه بالفعل است، معقول است»^(۱۲) بسیار رادیکال‌تر از آن است که در نگاه نخست به نظر می‌آید. با توجه به چارچوبِ یادداشتِ حاضر، می‌توان گزارهٔ بدنامِ هگل را این‌گونه ترجمه کرد: هر آنچه گفتنی است واقعی است و هر آنچه واقعی است گفتنی است، در نتیجه، هر آنچه گفتنی نیست واقعی نیست. از نظر هگل وجودِ محض تفاوتی با نیستیِ محض ندارد. طبق انتقادِ هگل از «جهانِ وارونه»، وجودِ محض موجودیتی خیالی است. و تا زمانی که واردِ عرصهٔ مفهوم نشده باشد، هیچ اهمیتی ندارد، یعنی بودش با نبودش برابر است.

بنابراین، دیدگاهِ هگل دربارهٔ رابطهٔ زبان و هستی نوری تازه بر بحثِ وجود و ماهیت در فلسفهٔ ملاصدرا می‌افکند. ماهیت، عرصهٔ تمایزها، نظامِ افتراقیِ سوسوری، نظمِ نمادینِ لاکانی یا «مفهوم» هگلی نه تنها حدِ معرفت‌شناختیِ وجود بلکه حدِ هستی‌شناختیِ آن نیز هست.

چرا به جای آن که سکوت کنیم سخن می‌گوییم؟

یکی از بزرگ‌ترین پرسش‌های تاریخ فلسفه این پرسشِ لایب‌نیتس است که «چرا موجودات به جای آن‌که نباشند هستند؟» هایدگر فلسفهٔ خویش در باب هستی را بر این پرسش بنیاد می‌گذارد. می‌توانیم پرسشِ لایب‌نیتس را این‌گونه بازگو کنیم: «چرا انسان‌ها به جای آن‌که سکوت کنند سخن می‌گویند؟» به گمانِ ما می‌توان در تأملاتِ ایدئالیست‌های آلمانی در باب انسان و هستی پاسخِ قانع‌کننده‌ای برای این پرسش یافت.

من خوداندریافتِ استعلاییِ جایگاهِ بسیار مبهمی در فلسفهٔ کانت دارد. من استعلاییِ ابژهٔ تجربه یا شهودِ درونی نیست، با این حال شیئیِ نومنال هم نیست بلکه خلأٔ فقدانِ شیئیِ نومنال است.^(۱۳) کانت در نقدِ عقلِ محض می‌نویسد:

اما ما در مبنای این علم نمی‌توانیم چیز دیگری بگذاریم مگر بازنمایی من که بسیط است و لئفسه (برای خود) کاملاً خالی از هر نوع محتواست؛ در واقع درباره آن حتی نمی‌توان گفت که یک مفهوم است، بلکه خودآگاهی محضی است که ملازم تمام مفاهیم است. حال از طریق این من، یا از طریق او، یا از طریق آن (شیئی) که فکر می‌کند، چیزی بازنمایی نمی‌شود جز یک سوژه استعلایی تفکرات $X=$ ؛ این سوژه صرفاً به وسیله تفکراتی بازشناسی می‌شود که محمولات آن هستند؛ و درباره آن، جدا از آن‌ها، ما هرگز کمترین مفهومی نمی‌توانیم داشته باشیم.^(۱۴)

بنابراین، از دید کانت، انسان نه به‌رغم بلکه دقیقاً به دلیل این خودآگاهی محض، این خالی بودن از هر محتوا، چنان است که هست. دستاورد بزرگ کانت این است که شکافی در کل، در زنجیره بزرگ هستی، ایجاد کرد. من تنها تا جایی از خودم آگاهم که به خودم در مقام «من یا او یا آن (شیئی) که فکر می‌کند» دسترس ناپذیرم.

از دید فیثسته، سوژه نه زیرلایه‌ای مقدم بر عمل بلکه منطبق بر عمل است. فیثسته این سوژه / عمل را کردوکار (Tathandlung) می‌نامد و درباره آن می‌گوید: «[کردوکار] در میان حالات تجربی آگاهی ما ظاهر نمی‌شود و ظاهر نمی‌تواند شد، بلکه، به‌خلاف، در بنیاد کل آگاهی تقرر دارد و تنها همو است که آن [آگاهی] را ممکن می‌سازد.»^(۱۵) شلینگ با جای پای کانت می‌گذارد و این کردوکار فیثسته‌ای یا، به قول خودش، عملی تصمیم‌آغازین را که آدمی به واسطه آن خودش را برمی‌نهد دارای خصلتی ناآگاهانه می‌داند. عملی تصمیم‌آغازین را نمی‌توان به سوژه خودآگاهی نسبت داد: «عمل آزادی ... بنا به سرآغازش کاملاً ناآگاهانه و حتی مقاومت‌ناپذیر است.»^(۱۶) شلینگ در آخرین صفحات پیش‌نویس دوم اعصار جهان می‌نویسد:

عمل، همین‌که انجام یافت، بی‌درنگ در ژرفنایی ته‌ناپیدا فرومی‌رود و

از این رهگذر خصلتِ پایدارش را به دست می‌آورد. این عمل همان اراده‌ای است که، همین که در آغاز برنهاده شد و به بیرون راه یافت، بی‌درنگ باید در ناخودآگاه فرو رود. این یگانه راه است که آغاز، آغازی که هرگز از آغاز بودن باز نمی‌ایستد، آغاز حقیقتاً سرمدی، امکان‌پذیر است. زیرا در این‌جا همچنین این [مطلب] صادق است که آغاز نباید خودش را بداند. عمل، همین که انجام یافت، به طور سرمدی انجام می‌یابد. تصمیمی که به هر روی آغاز حقیقی است نباید در برابر آگاهی نمودار شود، نباید به ذهن فراخوانده شود، زیرا این کار دقیقاً برابر خواهد بود با لغو و بازگرداندن آن. آن کس که در خصوص یک تصمیم، حق دوباره به روشنی کشیدن آن را برای خود نگه می‌دارد، هرگز آغاز را انجام نخواهد داد. (۱۷)

هگل درونی‌ترین هسته سوژه را «شب جهان» می‌نامد:

انسان این شب است، این هیچ تهی، که همه چیز را در بساطت خویش دارد — گنجینه بی‌پایانی از بازنمایی‌ها و تصاویر فراوان که هیچ یک به او تعلق ندارند — یا هیچ یک حاضر نیستند. این شب، درون سوی طبیعت، که این‌جا — خود محض — در بازنمایی‌های وهم‌گون وجود دارد، پیرامونش همه شب است که در آن، این سو سَری سرخ‌گون و خون‌آلوده سبز می‌شود — آن سو شبح سیم‌گون دیگری، ناگهان در برابرش ظاهر می‌شود، و به یک آن ناپدید می‌شود. برق نگاه بر این شب می‌افتد آن هنگام که در چشم انسان‌ها نظر می‌کنیم — در اعماق شبی که هول‌انگیز می‌گردد. [چراکه از چشمان او] شب جهان به سوی ما برون می‌تراود. (۱۸)

برخلاف سنت دورو درازی که از «نور عقل» سخن می‌گوید و انسان را موجودیتی شفاف و نورانی یا متصل به نور حقیقت می‌پندارد، ایدئالیسم آلمانی درونی‌ترین هسته آدمی را تاریکی می‌داند، تاریکی همزاد انسان است و تفاوت انسان با هر چیز دیگر همین تاریکی است. بنابراین،

خود آگاهی محض مورد نظر ایدئالیست‌های آلمانی مشابه چیزی است که فروید بعدها آن را ناخود آگاه یا ضمیر نا آگاه نامید. پس چرا انسان‌ها به جای آن‌که سکوت کنند سخن می‌گویند؟ انسان‌ها سخن می‌گویند تا از تاریکی برون آیند، تاریکی هستی، تاریکی خود، تاریکی دیگری. انسان‌ها هیچ دسترسی مستقیمی به حقیقت هستی بیرونی، حقیقت هستی خود و حقیقت هستی دیگری ندارند. از این رو با دیگران (درباره هستی، خود و دیگران) سخن می‌گویند و در زبان آن حقیقت را ایجاد می‌کنند. هیچ بنیاد مشترک از پیش موجودی بین انسان‌ها وجود ندارد و آن‌ها دقیقاً از همین رو سخن می‌گویند تا پاسخ‌های متفاوت به همان تاریکی محض و بن بست بنیادین را بیابند. بنابراین آن‌جا که هایدگر خصلت نشانه‌ای و دلالتی زبان را به باد انتقاد می‌گیرد،^(۱۹) نکته‌ای را از قلم می‌اندازد که هاینریش فون کلايست، نویسنده بزرگ آلمانی و هم‌عصر کانت و هگل، نیک دریافته بود. کلايست در جستار کوتاه خویش به نام «در باب شکل‌گیری تدریجی اندیشه‌ها هنگام سخن گفتن» می‌نویسد:

دوست عزیز و باهوشم، اگر موضوعی هست که می‌خواهید بدانید اما نمی‌توانید از راه تأمل و تعمق کشف کنید، به شما توصیه می‌کنم سر صحبت را با اولین آشنایی که سر راهتان سبز می‌شود باز کنید و درباره آن موضوع با او سخن بگویید. لزومی ندارد ایشان طبعی نقاد و ذهنی وقاد داشته باشند، و مسلماً منظوم این نیست که او را به پرسش بگیرید. نه! در واقع شما خودتان باید سررشته سخن را به دست بگیرید و همه چیز را با او در میان بگذارید.

می‌توانم تصور کنم که چشمانتان از فرط تعجب گشاد شده است و پاسخ می‌دهید که در سال‌های پیش به شما توصیه شده بود هرگز درباره چیزی که نفهمیده‌اید سخنی نگویید. اما احتمالاً در آن سال‌ها شما با هدف متظاهرانه و پرطمطراق روشن کردن دیگران سخن می‌گفته‌اید — از شما می‌خواهم با هدف معقول روشن کردن خودتان سخن بگویید...

فرانسویان می‌گویند: l'appétit vient en mangeant [اشتها با خوردن باز می‌شود]. این ضرب‌المثل، اگر آن را به شکل زیر تغییر دهیم، باز صادق است: l'idée vient en parlant [اندیشه با سخن گفتن می‌آید].^(۲۰)

عملیات بنیادی ایدئالیسم آلمانی

ژیژک در سرتاسر کتاب حاضر بارها و بارها از عملیات بنیادی ایدئالیسم آلمانی (Grundoperation des Deutschen Idealismus) سخن می‌گوید و آن را «نقطهٔ اوج کلی تاریخ فلسفه» می‌نامد. اجازه دهید برای درک این عملیات بنیادی دو منطقی متفاوت را در برابر هم قرار دهیم. اولی، قاعدهٔ امکان اشرف سهروردی است که می‌توان آن را منطقی تمامیت نامید و دومی، منطقی «نه-همه» یا منطقی ناتمامیت لاکان است که به گمان ما ریشه در همان چیزی دارد که ژيژک آن را «عملیات بنیادی ایدئالیسم آلمانی» می‌خواند.

طبق قاعدهٔ امکان اشرف سهروردی، «هرگاه ممکنِ اخس موجود بود لازم است که ممکنِ اشرف پیش از آن موجود بود...»^(۲۱) از این جا برمی‌آید که امر کامل به لحاظ منطقی و هستی‌شناختی مقدم بر امر ناقص است. با این حال، لاکان این صورت‌بندی را وارونه می‌کند و تأکید را بر تقدم منطقی و هستی‌شناختی امر ناقص می‌گذارد. به بیان ژيژک،

نکتهٔ لاکان تقدم منطقی نه-همه (not-all) بر همه است، تقدم منطقی حد بر آنچه در فراسواست: فقط بعدها، در زمانی پسین‌تر، است که خلی که حد گشوده است با فراسوی پوزیتیو پر می‌شود... امر ناتمام «علت» امر تمام است، امر ناکامل مکانی را می‌گشاید که سپس تر سراب امر کامل آن را پر می‌کند.^(۲۲)

آیا این نکته در مورد تقابل «عشق حقیقی» و «عشق مجازی» نیز صادق نمی‌کند؟ برای نمونه، در داستان «پادشاه و کنیزک»، نخستین داستان مثنوی معنوی، پادشاه عاشق کنیزکی می‌شود و او را می‌خرد: «چون خرید او را و

برخوردار شد / آن کنیزک از قضا بیمار شد.»^(۲۳) باید پرسید که چرا «کنیزک از قضا بیمار شد» و چرا بیماری او علاج‌ناپذیر است؟ آیا در این جا با نسخهٔ دیگری از این سخن معروفِ لاکان سروکار نداریم که «نسبتِ جنسی ناممکن است»؟ در فضای فانتزیِ داستان، برای فرار از این تروما به الگوی افلاطونیِ عشق پناه برده می‌شود که در آن عشق می‌کوشد خود را از هر گونه جزئیتِ حسی برهاند و به خودِ ایدهٔ زیبایی دست یابد یا، به تعبیر فرویدی، ابژه‌های جزئی کنار گذاشته می‌شوند تا به ابژهٔ کاملِ جنسی (که وجود ندارد) دست یافته شود، مثل پیرمرد و پیرزنی که شکمِ غازِ تخم‌طلا را پاره می‌کنند تا به معدنِ طلا دست یابند، اما چیزی جز آشغالِ مرغِ نصیبشان نمی‌شود. در داستانِ «پادشاه و کنیزک» نیز پس از «عاقبتِ ننگینِ عشق‌های رنگین»، پای عشقِ زنده و حقیقی به میان می‌آید. منظورِ هگل از «جهانِ وارونه» دقیقاً همین است: در «جهانِ وارونه» امر فراحسی نوعی فراسوی اثیری-مادی انگاشته می‌شود. آن جا که لاکان می‌گوید «فرازبان وجود ندارد» یا «دیگری دیگری وجود ندارد» دقیقاً همین «جهانِ وارونه» را به نقد می‌کشد. منطقِ «نه-همه» لاکان ما را قادر می‌کند تا صورت‌بندیِ تازه‌ای از تقابلِ عشقِ حقیقی و مجازی ارائه کنیم: عشقِ مجازی نمونهٔ ناقصی نیست که بر اساس عشقِ حقیقی کامل بر ساخته شده باشد، بلکه برعکس، عشقِ حقیقی است که ننگینیِ عشقِ مجازیِ پس‌گسترانه توهم آن را پدید می‌آورد. از همین روست که ژیتک در فصلِ سوم کتابِ حاضر ادعا می‌کند که «سلسلهٔ کلی‌ها و ماتریس‌های تفسیرگرانهٔ کلی همگی پاسخ‌هایی برای 'جزئیتِ مطلق' امر واقعیِ تروماتیک‌اند». پس شاید بتوان گفت که عملیاتِ بنیادیِ ایدئالیسمِ آلمانی به معنای تشخیصِ دقیقهٔ بنیادگذارِ امر کلی است - دقیقهٔ جزئیتِ تروماتیک - که امر کلی برای حفظ انسجام خود به ناچار آن را واپس می‌راند. این تعریف از عملیاتِ بنیادیِ ایدئالیسمِ آلمانی

روشن می‌سازد که ایدئالیسم آلمانی به چه معنا قسمی ماتریالیسم است. ماتریالیسم حقیقی نه در ماده به مثابه اصل نخستین بلکه در همین «جزئیّت مطلق»، در همین «باقیمانده تقسیم‌ناپذیر»، بنیاد دارد. (۲۴)

در پایان اجازه دهید این تعریف از عملیات بنیادی ایدئالیسم آلمانی را در مورد نگرش سهراب سپهری به رابطه زندگی و زبان به کار بندیم. سپهری (از جمله) در شعر «مسافر» می‌کوشد به احساس محض زندگانی، احساسی ناب و پالوده و عاری از هرگونه لکه حرف و کلام و زبان، دست یابد. او در این شعر تمایز سفت و سختی بین حیرت و حرف، بین امر پیش‌زبانی (یا حتی ضدزبانی) و امر زبانی می‌گذارد. از این رو می‌گوید: «دچار باید بود / وگرنه زمزمه حیرت میان دو حرف حرام خواهد شد...» (۲۵) اما باید پرسید آیا واقعاً چنین تمایزی وجود دارد؟ آیا حقیقت این نیست که امر پیش‌زبانی یا ضدزبانی تنها از راه، در، و به مثابه امر زبانی پدیدار می‌شود؟ آیا در خود حرف نقطه‌ای نیست که در آن حیرت همواره تولید و بازتولید می‌شود؟ آیا خود حرف رادیکال‌ترین شکل زمزمه حیرت نیست؟ اساساً چرا حرف‌ها و کلمات جدید زاده می‌شوند؟ آیا دلیل زایش حرف‌های تازه و کلمات جدید این نیست که در ثبت حیرت بیشتر از حرف‌های پیشین شکست بخورند؟ نکند همان زبانِ الکنی که گمان می‌کنیم «آفتِ ادراک» است و نمی‌گذارد هستی محض را به خودی خود لمس کنیم اعلاترین رسانه هستی باشد؟ آیا استعاره‌های معجزه‌آسای سپهری هیچ نقشی هرچند اندک در آفرینش آن هستی ناب نداشته‌اند؟ چه می‌شود اگر تناقض هستی به افراطی‌ترین شکل فقط در زبان انسان سر برآورد؟ شاید حق با شلینگ باشد: «انسان نماینده نقطه‌ای است که در آن جهان مخلوق، از راه نوعی اتصال کوتاه مستقیم، مغاکِ آزادی آغازین را باز می‌یابد.» (۲۶)

در پایان باید خاطر نشان گردد که بی تردید برخی از آرای نویسنده و فیلسوفان مورد بحث او نادرست و با نقدهای جدی روبه روست. برداشت نویسنده و فیلسوف مورد بحث او از مفاهیم فلسفی و الهیاتی باید در زمینه‌ای متفاوت با مفاهیم حکمت و الهیات اسلامی خوانده شود. از این رو اثر حاضر می‌تواند زمینه نقدهایی شایسته را فراهم آورد.

یادداشت‌ها

1. Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative* (Durham: Duke University Press, 1993), p. 85.
[بنگرید به فصل سوم اسلاوی ژیزک، درنگیدن با امر منفی، ترجمه علی حسن‌زاده (تهران: نی، در دست انتشار).]
۲. ایمانوئل کانت، نقد عقل محض، ترجمه بهروز نظری، ویرایش محمدمهدی اردبیلی (تهران: ققنوس، ۱۳۹۴)، ص ۳۵۹.
3. Galileo, "The Assayer" in Stillman Drake, *Discoveries and Opinions of Galileo* (Garden City, NY: Doubleday Anchor Books, 1957), pp. 237-8.
۴. الکساندر کویره، گذار از جهان بسته به کیهان بی‌کران، ترجمه علیرضا شمالی (تهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۶).
5. Alexandre Koyré, *Metaphysics and Measurement* (London: Chapman and Hall, 1968), p. 20.
۶. بنگرید به فصل سوم کتاب حاضر.
۷. برای توضیحات بیشتر بنگرید به آلنکا زوپانچič، جنسیت و هستی‌شناسی، ترجمه علی حسن‌زاده (تهران: دمان، ۱۳۹۹)، صص ۱۳۱-۱۳۶.
۸. جورجو آگامبن، زبان و مرگ: در باب جایگاه منفیت، ترجمه پویا ایمانی (تهران: مرکز، ۱۳۹۱)، صص ۶۹-۷۰.
۹. مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی (تهران: ققنوس، ۱۳۹۶)، ص ۵۴۷.
۱۰. آگامبن، زبان و مرگ: در باب جایگاه منفیت، ترجمه پویا ایمانی (تهران: مرکز، ۱۳۹۱)، ص ۷۱.
۱۱. گ. و. ف. هگل، پدیدارشناسی روح، ترجمه سیدمسعود حسینی و محمدمهدی اردبیلی (تهران: نی، ۱۳۹۹) ص ۵۳۸.
۱۲. گ. و. ف. هگل، عناصر فلسفه حق، ترجمه مهرداد ایرانی طلب (تهران: قطره، ۱۳۹۳)، ص ۱۸.
13. Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative* (Durham: Duke University Press, 1993), p. 14.

- [ینگرید به فصل یکم اسلاوی ژیتک، درنگیدن با امر منفی، ترجمه علی حسن زاده (تهران: نی، در دست انتشار).]
۱۴. ایمانوئل کانت، نقد عقل محض، ترجمه بهروز نظری، ویرایش محمدمهدی اردبیلی (تهران: ققنوس، ۱۳۹۴)، ص ۳۸۹.
۱۵. یوهان گوتلیب فیشته، بنیاد آموزه فراگیردانش، ترجمه سیدمسعود حسینی (تهران: حکمت، ۱۳۹۵)، ص ۱۶۷.
۱۶. ف. و. ی. شلینگ، پژوهش‌های فلسفی در باب ذات آزادی انسان، ترجمه مجتبی درایتی و ابوالحسن ارجمند تاج‌الدینی (تهران: شب‌خیز، ۱۳۹۷)، ص ۹۵.
۱۷. شلینگ، به نقل از فصل یکم کتاب حاضر.
18. Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology* (London: Verso, 2000), pp. 29-30.
- [ینگرید به فصل یکم اسلاوی ژیتک، شب جهان: کانت، هایدگر و مسئله کوگیتو، ترجمه علی حسن زاده (تهران: نی، در دست انتشار).]
۱۹. مارتین هایدگر، «نامه درباره انسان‌گرایی»، در لارنس کهنون، از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان (تهران: نی، ۱۳۸۷)، ص ۲۹۲.
20. Heinrich von Kleist, *On the Gradual Construction of Thoughts during Speech*, trans. Michael Hamburger, 1951, pdf available at <https://www.ias-research.net>.
۲۱. شیخ شهاب‌الدین یحیی سهروردی، حکمة الاشراف، ترجمه و شرح سیدجعفر سجادی (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۹۰)، ص ۲۵۹.
22. Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative* (Durham: Duke University Press, 1993), p. 58.
- [ینگرید به فصل دوم اسلاوی ژیتک، درنگیدن با امر منفی، ترجمه علی حسن زاده (تهران: نی، در دست انتشار).]
۲۳. مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی (تهران: ققنوس، ۱۳۹۶)، ص ۶.
۲۴. برای توضیحات بیشتر درباره این تعریف از ماتریالیسم بنگرید به آنکا زوپانچویچ، جنسیت و هستی‌شناسی، ترجمه علی حسن زاده (تهران: دمان، ۱۳۹۹)، صص ۱۳۳-۱۳۴.
۲۵. سهراب سپهری، هشت کتاب (تهران: طهوری، ۱۳۷۲)، ص ۳۰۸.
۲۶. آخرین جمله کتاب حاضر.

درآمد

از آن جا که من اسلونیایی هستم، همواره به آن اندک جاهایی در نوشته‌ها و نامه‌های فروید نظر داشته‌ام که او در آن‌ها اسم یک اسلونیایی یا اسلونی را می‌برد؛ از آن جا که در روزگارِ فروید اسلونی بخشی از امپراتوریِ اتریش بود، اشاراتِ نادرِ فروید به اسلونی بسیار تعجب‌آور است. جدای از ارجاعی تحقیرآمیز اما معماوار به یک بیمارِ اسلونیایی 'unanalysierbares' («تحلیل‌ناپذیر») در نامه‌ای به ادوئارد وایس،^(۱) روانکاو ایتالیایی، موردی دیگر و شاید حتی مهم‌تر و معنادارتر وجود دارد.

فروید در طول یکی از تعطیلاتِ تابستانی‌اش از غارهای اشکوتسیان،^۲ سیستمِ غاریِ زیرزمینی شکوه‌مندی در اسلونی جنوبی، دیدن کرد – همه می‌دانند که فروری به غارهای زیرزمینی به دیده‌ی فروید استعاره‌ای برای ورود به جهانِ زیرینِ ناخودآگاه بود. در میانه‌های پرتله‌زنی در این جهانِ تاریکِ افسون‌کننده، ناگهان رنگ از رخسارِ فروید پرید زیرا با امرِ غافلگیرکننده‌ی ناخوشایندی روبه‌رو شده بود: آن‌جا، در برابر او، در این

1. Edoardo Weiss (1891-1970) 2. Škocjan

اعماقِ گرگ و میش و پرمز و راز، بازدیدکننده دیگری نیز ایستاده بود، دکتر کارل لوگه،^۱ شهردارِ وین، پوپولیسْتِ عوام‌فریبِ مسیحی راست‌گرا و سامی ستیزِ بدنام... این‌جا باید سخت مراقب باشیم تا بازی با کلمه Lueger، لوگه، را از قلم نیندازیم که در آلمانی بی‌درنگ واژه Lüge، لوگه، به معنای دروغ را در ذهن تداعی می‌کند. گویی این برخوردِ تصادفی حقیقتِ بنیادینِ تعالیمِ خودِ فروید را برای او به نمایش گذاشت، حقیقتی که رهیافتِ زمانه نوبیِ تاریک‌اندیش^۲ می‌کوشد آن را پس‌پرده نگه دارد. بر طبق این رهیافت، اگر در ژرفنای غاییِ شخصیت‌مان رخنه کنیم، در آن‌جا خودِ حقیقی‌مان را کشف خواهیم کرد، پس از این کشف، باید با آغوشِ باز از آن استقبال کنیم – یعنی اجازه دهیم خود را آزادانه ابراز کند: با این همه، کاملاً برعکس، آنچه در عمیق‌ترین هسته شخصیت‌مان کشف می‌کنیم دروغی بنیادین، بر سازنده و آغازین است، proton pseudos [دروغِ نخستین]، سازه فانتزی‌گونی که به وسیله آن می‌کوشیم ناسازگاری و عدم‌انسجامِ نظم نمادینی را بپوشانیم که در آن خانه داریم.

این‌جا می‌توان دریافت که چگونه لاکان (و در واقع فروید) خطِ بطلانی می‌کشد برگنجاندنِ فوکویی روانکاوی در خطِ سیری که با کردارِ مسیحی اعتراف آغاز می‌شود – یعنی بر این انگاره فوکو خطِ بطلان می‌کشد که سوژه-روانکاوی شونده،^۳ در طولِ درمانِ روانکاوانه، حقیقتِ درونی خویش را که در اعماقِ ناخودآگاهش پنهان شده افشا و آشکار می‌کند: برعکس، آنچه سوژه در «ژرفنا»ی ناپیدا کرانه خویش به آن برمی‌خورد دروغی آغازین است. بنابراین، روانکاوی بر نقطهٔ مقابلِ شعارِ مخالف‌خوانِ مشهورِ واتسلاف هاول^۴ («زیستن در حقیقت») تأکید می‌کند: «وضعِ طبیعی» حیوانِ انسانیِ زیستن در دروغ است. می‌توان گفت که برخوردِ

1. Karl Lueger (1844-1910) 2. obscurantist 3. subject-analysand

4. Václav Havel (1936-2011)

غریبِ فروید دو نهادهٔ لاکانی سخت مرتبط را فشرده می‌سازد: [یک] اربابِ ناخودآگاه است، پنهان در جهانِ دوزخی، و [دو] او شیادی وقیح است - «نسخهٔ پدر»^۱ همواره قسمی père-version [انحراف، نسخهٔ وقیحِ پدرانه]^۲ است. به بیانِ کوتاه، درسِ این بر خوردِ فروید برای Ideologiekritik [نقدِ ایدئولوژی] این است که هیچ Herrschaft [ارباب یا سلطه] ای نیست که به کیفِ فانتزی‌گون متکی نباشد.

چنین چیزی است سمپتومِ قدرت: مازادِ کربه و زشتی که به وسیلهٔ آن رویکردهایی که رسماً در برابرِ هم و جمع‌ناپذیرند، در اتصالِ کوتاهی بی‌نظیر، تباری و همدستیِ غریبشان را برملا می‌کنند، آن‌جا که عاملِ عبوسِ قدرت به‌ناگاه با حرکتی حاکی از همبستگیِ وقیحانه از آن طرف میز شروع به چشمک زدن به ما می‌کند و با این کار به ما خبر می‌دهد که آن چیز (یعنی دستوراتِ سفت و سختش) نباید خیلی جدی گرفته شوند، و از این راه قدرتش را استحکام می‌بخشد.^(۲) هدفِ «نقدِ ایدئولوژی»، تحلیلِ عمارتِ ایدئولوژیک، برون‌کشیدنِ این هستهٔ سمپتوم‌واری است که متنِ ایدئولوژیکِ رسمی و همگانی برای این‌که درست کار کند هم سخت به آن نیازمند است و هم سخت آن را انکار می‌کند. آدم و سوسه می‌شود بگوید هر یک از سه موضع سیاسی-ایدئولوژیکِ عمده («راست»، «میان»، «چپ») به چنین امرِ اضافی تأییدنشده اما پرهیزناپذیری تکیه دارد: «راست» به‌رغم همهٔ تلاش‌هایش نمی‌تواند شیفتگی‌اش به اسطورهٔ عملی «آغازین» خشونت‌ی را پنهان کند که بناست نظمِ قانونی را بنیاد بگذارد؛ «میان» روی خودخواهیِ فطریِ انسان حساب می‌کند (لیبرالیسم، بنا بر قاعده، بی‌اعتناییِ خودخواهانهٔ فرد به فلاکتِ دیگران را

1. version of the father

۲. کوششی شیادانه برای حفظِ دیگریِ منسجم یا حفظِ انسجامِ دیگری. (همهٔ پانویس‌ها از مترجم است.)

مخاطب قرار می‌دهد؛ «چپ»، چنان‌که از مدت‌ها پیش منتقدانِ محافظه‌کار تیزبین از نیچه به این سو تشخیص داده‌اند، با *ressentiment* [کینه‌توزی] و وعده انتقام کار می‌کند («حالا نوبتِ ماست که...»).

با این همه، نتیجه‌ای که باید از این موضوع گرفت این نیست که هیچ راه‌گریزی در کار نیست، و هرگونه براندازی ساختارِ قدرتِ موجود نادرست و واهی است و پیشاپیش در چنگالِ شبکه‌ی چیزی است که می‌کوشد آن را متزلزل کند، بلکه دقیقاً وجهِ مقابلِ این‌هاست: هر ساختارِ قدرتی ضرورتاً دوپاره و نامنسجم است؛ تَرکی در خودِ شالوده‌ی عمارتِ قدرت وجود دارد و می‌توان این تَرک را همچون اهرمی برای براندازی کارآمدِ ساختارِ قدرت به کار برد... به بیان کوتاه، می‌توان شالوده‌های قدرت را لرزاند زیرا ثباتِ عمارتِ پُرصلابتش بسته به تعادلی نامنسجم و شکننده است. نتیجه‌ی دیگری که می‌توان گرفت عمیقاً با نتیجه‌ی پیشین همخوان است، گرچه ممکن است این حسِ نادرست را ایجاد کند که با آن در تناقض است: شاید آن لحظه فرا رسیده است که دلمشغولی و سواس‌گونِ چپ‌گرایانه قدیمی به شیوه‌ها و وسایلِ «برانداختن» و «متزلزل ساختن» **نظم** را پشتِ سر بگذاریم و روی پرسشِ مقابلِ آن تمرکز کنیم – روی چیزی که، پیرو ارنستو لاکلائو،^۱ می‌توانیم آن را «نظمیدنِ **نظم**»^۲ بنامیم: نه این‌که چگونه می‌توانیم **نظم** موجود را متزلزل کنیم، بلکه **نظم** اساساً چگونه می‌تواند از دلِ بی‌نظمی سر برآورد؟ کدام ناسازگاری‌ها و دوپارگی‌ها اجازه می‌دهند که عمارتِ **نظم** خود را پابرجا نگه دارد؟

فلسوفی که بیش از همه به درک این سایه‌ی مضاعفِ وقیحِ قدرتِ عمومی نزدیک شد ف. و. ی. شلینگ^۳ بود: هیچ *Geist* [روح]‌ای بدون

1. Ernesto Laclau (1935-2014) 2. ordering of the Order

3. F.W.J. Schelling (1775-1854)

Geisterwelt [جهان ارواح] وجود ندارد، هیچ روحانیت^۱ نابِ لوگوسی بدونِ «جسمانیتِ روحانی»^۲ مردگانِ زنده وجود ندارد، و جز این‌ها. این انحراف^۳ روحانیت و ایدئالیته^۴ چیزی بالعرض نیست: امکانِ این انحراف در دلِ مفهومِ روحانیت نهفته است. این مفهومِ شلینگِ «جسمانیتِ روحانی» ما را قادر می‌سازد تا پیوندی نامنتظر با مارکس برقرار کنیم. امروز، کاملاً محرز شده است که شلینگ سلسله‌ای از مضامینِ کلیدیِ مارکسی، حتی انتقادِ «انقلابی» مارکس از دیالکتیکِ هگل، را از پیش اعلام کرده بود. بر طبقِ انتقادِ مارکس، حل و فصلِ نظرورزانهِ دیالکتیکیِ تناقضِ ستیزه‌گریِ اجتماعیِ بالفعل را دست‌نخورده می‌گذارد («پوزیتیویسمِ نظرورزانهِ هگل»).^(۳) ریشه‌های مسئله‌مندیِ مارکسی «فتیشیسمِ کالا» در شلینگ، پیوندِ دیگری را به این سلسله پیوندهای مارکس با شلینگ می‌افزاید. به بیانِ دیگر: چرا مارکس دقیقاً واژه فتیشیسم را برای مشخص‌سازیِ «بلهوسیِ الهیاتی»^۵ جهانِ کالاها انتخاب کرد؟ آنچه باید در این‌جا به خاطر سپرد این است که «فتیشیسم» واژه‌ای دینی است مختص بت‌پرستیِ «دروغین» (پیشین) در تقابل با باورِ حقیقی (کنونی): از دیدِ یهودیان، فتیش همان گوساله طلایی است؛ از دیدِ مدافعِ سرسختِ روحانیتِ ناب، فتیشیسم مشخص‌کننده خرافاتِ «بدوی»، ترس از اشباح و دیگر ارواح شبح‌گون و مانند این‌ها، است؛ و نکته مارکس این است که جهانِ کالا مکمل فتیشیستیِ ضروری را برای روحانیتِ «رسمی» فراهم می‌کند: ایدئولوژیِ رسمیِ جامعه ما چه بسا روحانیتِ مسیحی باشد، اما شالوده بالفعلِ آن چیزی جز پرستشِ گوساله طلایی، یعنی پول، نیست.

به بیانِ کوتاه، نکته مارکس در این‌جا عمیقاً شلینگ است: هیچ روحی

1. spirituality 2. spiritual corporeality 3. perversion 4. ideality
5. theological whimsy

بدون ارواح-اشباح وجود ندارد، هیچ روحانیت «ناب»ی بدون شبح و قیح «ماده روحانی شده» وجود ندارد. نخستین کسی که این گام «از روح به ارواح» را در کسوت نقد ایدئالیسم روحانی ناب، نقد نیهیلیسم «منفی» بی جان این ایدئالیسم، برداشت دقیقاً شلینگ بود که در گفتگوی کلارا^۱ (۱۸۱۰) توجه ما را به مازاد مضاعفی جلب کرد که [همواره] «بیرون می زند». او با این کار رابطه آینه‌ای مکمل و ساده بین درون و بیرون - بین روح و جسم، بین عنصر ایدئال و عنصر واقعی که در کنار هم تشکیل دهنده تمامیت زنده ارگانیسم هستند - را بر هم زد و دوباره کرد. از طرفی، عنصر روحانی جسمانیت^۲ وجود دارد: حضور عنصری غیرمادی اما فیزیکی در خود ماده، حضور لاشه‌ای ظریف که نسبتاً مستقل از زمان و مکان است و مبنای مادی اراده آزادمان را فراهم می کند (مانیتیسیم حیوانی،^۳ و جز این)؛ از طرف دیگر، عنصر جسمانی روحانیت^۴ وجود دارد: مادیت یابی‌های روح در نوعی شبه‌خمیره،^۵ در هیئت‌های بی‌جوهر (اشباح، مردگان زنده). روشن است که این دو مازاد چگونه به طور خلاصه منطبق‌تقابل فتیشیسم کالا و «دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت آلتوسری» را شکل می دهند: فتیشیسم کالا یعنی «روحانی شدن» غریب کالا-جسم،^۶ در حالی که «دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت آلتوسری» دیگری بزرگ روحانی و بی‌جوهر ایدئولوژی را مادی می سازند.^(۴)

با این همه، آیا تأملات تیره و تاری شلینگ در باب امر مطلق مقدم بر آفرینش جهان به‌واقع در عالم پراگماتیک پسا‌روشنگری ما بی‌ربط و نامربوط نیست؟ در میان حرف‌های پیش‌پاافتاده متعده کارل پوپر، یکی از

1. *Clara* 2. spiritual element of corporeality

3. animal magnetism: فرانتس مسمر (Franz Mesmer) (۱۷۳۴-۱۸۱۵) بر این عقیده بود که نوعی انرژی طبیعی در میان تمام ایزه‌های جاندار و بی‌جان انتقال می‌یابد. او این نیروی طبیعی نامرئی را مانیتیسیم حیوانی یا حیاتی (Lebensmagnetismus) نامید.

4. corporeal element of spirituality 5. pseudo-stuff 6. commodity-body