

Examining The Concept of Transcendental Freedom and Its Relationship with Moral Responsibility from Kant's Point of View Based on Other Concept by Lacan

Alireza Zamiri¹  | Ahmad Fazeli²  | Hassan Fathzadeh³ 

1. Corresponding Author, Ph.D. of Moral Philosophy, University of Qom, Qom, Iran. E-mail: Alireza.zamiri@yahoo.com
2. Associate Professor, Department of Moral Philosophy, University of Qom, Qom, Iran. E-mail: ahmad.fazeli@gmail.com
3. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Zanjan, Zanjan, Iran. E-mail: hfatzade@znu.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 11 October 2024

Received in revised form 21 November 2024

Accepted 16 December 2024

Published online 21 March 2025

Keywords:

Kant, Lacan, The Other, Transcendental Freedom, Moral Responsibility.

ABSTRACT

Non-intentional and immediate awareness has no already relationship with the other. While freedom is always related to others and not having a relationship with others does not fundamentally interfere with freedom. Therefore, freedom is never a question of knowledge. Consciousness in itself and for itself independently and unmediated by external objects internally projects its objectivity. This consciousness-based approach basically does not look outside itself, that is, it finds the origin and idea of truth inside and without the mediation of others. The other is a competitor of freedom in all its forms in the sense that it does not allow any linguistic articulation to form outside its limits and swallows all the illusory elements of self-foundation. At the same time, there is no other way than facing the other towards a kind of reflexive awareness and knowing oneself as an ego. In addition, the link between freedom and moral responsibility is one of the most fundamental and long-standing topics of ethics, which establishes a link between the subject, the other, and agency. Kant's transcendental freedom constructs space as a support for empirical freedom and as a condition for the possibility of experiencing freedom. From this point of view, transcendental and unconscious freedom play the same role in relation to moral responsibility.

Cite this article: Zamiri, A. R.; Fazeli, A. & Fathzadeh, H. (2025). Examining The Concept of Transcendental Freedom and Its Relationship with Moral Responsibility from Kant's Point of View Based on Other Concept by Lacan. *Journal of Philosophical Investigations*, 19 (50), 1-18. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2024.63953.3893>



© The Author(s).

Publisher: University of Tabriz.

Extended Abstract

In the relationship between the moral agent and its responsibility, there are many concepts such as subject, ego and self that play a role in the structure of consciousness and unconsciousness. The effect of the subject on moral actions is either due to some kind of existence and identity prior to the action, or the product is created by the action. Separating the subject from the ego is also important in order to understand the moral agency. In short, ego can be considered as an object that is understood differently from the subject. The concept of ego, like the subject, suggests a kind of capacity for consciousness, a kind of standing externality that supports the empirical ego.

Kant's transcendental subject is not a subject that is made in the situation, nor is it a subject that is made by power or on power. It is also not an experimental subject that only includes states and emotions. The basis of Kant's subjectivity is in the interpretation of freedom and practical reason, and it is fundamentally different from the realm of nature. In fact, all pathological and causal impressions and matters are included in the realm of nature or theoretical reason. Therefore, Kant makes freedom and practical reason the basis of ethics. The transcendental self-deals with consciousness on the one hand, and the whole flow of consciousness is based on practical reason and practical reason is also based on action. Cognition and awareness also have two dimensions, subject and object. But there is a third dimension that supports consciousness as a container of consciousness. The transcendental self is related to concepts such as object in itself. A concept that does not belong to the object of consciousness, which is part of nature and the causal realm, and not the subject of consciousness, which is absolute idealism. Therefore, we are faced with a void and an abyss, the assumption of which is necessary for knowledge. The thing in itself can be conceptually compared to Lacan's concept of the real to approximate the mind, something that is surplus the symbolic reality that remains outside the symbolic realm. A surplus that is never grasped by consciousness. The reality and the thing in itself is the representation of self-outsiding and the signifier of remaining outside, it is the gap itself that reconstructs the consciousness on both sides.

The transcendental self is another aspect of consciousness. The subject of cognition is different from empirical and metaphysical subjects and its assumption is necessary as the unifying flow of the subject's experiences, which is of the act form. In fact, the unity of perceptions is the act of awareness. Unlike classical consciousness, which is a simple and single thing, consciousness from Kant's point of view is a plural thing and has components. The multiplicity of these components causes each part of the stream of consciousness to face another part. Controversial cases (autonomies) occur on this platform. Inevitably, practical reason enters to make freedom the basis of theoretical reason as the noumenal and move the basis of consciousness from necessity to freedom. Necessity is a closed realm in which consciousness does not occur, while every component of consciousness requires an empty space through which consciousness is formed by playing. Therefore, consciousness is the source of act and action, and action is realized only through freedom. Freedom also occurs in the moment of madness, the moment when all causality fails, cannot be explained and is caused by a mad impulse. This awareness is an action in the realm of practical reason and freedom. Without freedom, no act of consciousness is fundamentally

possible. In this sense, practical reason is the basis of theoretical reason. To double the support of nominal freedom, Kant talks about the separation of transcendental freedom and practical freedom. Transcendental freedom, like transcendental me, has no cause, while the origin of practical freedom is transcendental freedom. In other words, Lacan's basis ((there is no other for the other)) is used in the case of transcendental self and transcendental freedom in the same sense.

One side of consciousness is related to the transcendental self as the non-empirical and non-metaphysical self, as well as the non-positive content of the plurality of intuitions. The transcendental self supports the flow of empirical intuition in Kant, and the apparatus of understanding, the categories and reason under the transcendental self, reach unity. The transcendental self finds itself equal to itself, and this is the beginning of the split of the subject. The subject is divided because its existence depends on the gap, freedom is built on this gap. Separation of transcendental freedom and practical freedom is based on this gap. Transcendental freedom is the cause for the cause of practical freedom. According to Lacan, there is no other for the other in transcendental freedom. Because transcendental freedom is determined within the scope of an unchosen thing. In addition, by separating the subject of enunciation and the subject of enunciated, Lacan places the place of freedom of action in the domain of the subject of enunciation. Therefore, free practice is the subject of enunciation. When the subject is the speaker of the sentence, it is free. As soon as it becomes a proposition, it leaves the realm of freedom.



بررسی مفهوم آزادی استعلایی و نسبت آن با مسئولیت اخلاقی از منظر کانت براساس مفهوم دیگری نزد لکان*

علیرضا ضمیری^۱ | احمد فاضلی^۲ | حسن فتح‌زاده^۳

۱. نویسنده مسئول، دکتری فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: alireza.zamiri@yahoo.com

۲. دانشیار گروه فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: ahmad.fazeli@gmail.com

۳. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه زنجان، زنجان، ایران. رایانامه: hfatzade@znu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۰</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۹/۰۱</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۲۶</p> <p>تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۱/۰۱</p> <p>کلیدواژه‌ها: کانت، لکان، آزادی استعلایی، مسئولیت اخلاقی، دیگری</p>	<p>آگاهی غیرقصدی و بی‌واسطه پیشاپیش هیچ نسبتی با دیگری ندارد. در حالی که آزادی همواره با دیگری در نسبت است و نسبت نداشتن با دیگری اساسا پای آزادی را به میان نمی‌کشد. از این رو آزادی هیچ‌گاه مسئله آگاهی نمی‌شود. این رویکرد آگاهی محور اساسا نگاهی به بیرون از خود ندارد چه این که منشا و ایده حقیقت را در درون و بدون وساطت دیگری پی می‌گیرد. دیگری در تمام اشکال آن رقیب آزادی است به این مفهوم که اجازه نمی‌دهد هر گونه مفصل‌بندی زبانی خارج از محدوده آن شکل بگیرد و همه عناصر توهمی خودآیین را در خود فرو می‌بلعد. در عین حال نسبت به نوعی آگاهی بازتابی و شناخت خود به مثابه ایگو راهی جز مواجهه با دیگری نیست. مضافا پیوند آزادی و مسئولیت اخلاقی نیز یکی از بنیادی‌ترین و دیرینه‌ترین مباحث اخلاق است که پیوندی میان سوژه، دیگری و عاملیت برقرار می‌کند. آزادی استعلایی کانت فضایی را به مثابه پشتیبان آزادی تجربی و به عنوان شرایط امکان تجربه آزادی برمی‌سازد. آزادی استعلایی و ناخودآگاه از این منظر نقش یکسانی در نسبت با مسئولیت اخلاقی ایفا می‌کنند.</p>
<p>استناد: ضمیری، علیرضا؛ فاضلی، احمد و فتح‌زاده، حسن. (۱۴۰۴). بررسی مفهوم آزادی استعلایی و نسبت آن با مسئولیت اخلاقی از منظر کانت براساس مفهوم دیگری نزد لکان، پژوهش‌های فلسفی، ۱۹ (۵۰)، ۱-۱۸. https://doi.org/10.22034/jpiut.2024.63953.3893</p> <p>ناشر: دانشگاه تبریز. © نویسنده‌گان.</p>	



* برگرفته از رساله دکتری علیرضا ضمیری با عنوان «تحلیل و بررسی تفسیر لکان از کانت در باب اخلاق میل» به راهنمایی دکتر احمد فاضلی و دکتر حسن فتح‌زاده، دانشگاه قم، تاریخ دفاع: ۱۴۰۲/۱۱/۱۶

مقدمه

مطابق منطق کانت، انسان به عنوان سوژه‌ای مقیم در طبیعت از سویی با علیت‌های طبیعی و در مقابل به عنوان سوژه‌ای استعلایی که قادر به کاربرد فاهمه در ورودی‌های تجربی است، از جنبه‌ای هم آزاد است و هم مجبور. این دوگانگی حاکی از آن است که با مساله دشواری مواجهیم. همان گونه که کانت بیان می‌کند:

مساله آزادی، مساله دشواری است که بشر قرن‌ها به عبث برای حل آن کوشیده است و بنابراین دشوار می‌توان راه حل کاملی برای آن یافت (کانت، ۱۴۰۰، ۱۶۰).

این دشواری نه تنها در تعریف و حدود و صغور آن بلکه همچنین در نسبت آن با سوژه و ابژه، طبیعت و تمدن، فنومن و نومن، متناهی و نامتناهی و تورفتگی‌های چنین مفاهیم دوگانه‌ای در نسبت با آزادی نیز جاری است. سوژه شرایط تجربی‌ای را درک می‌کند که خود را در انجام یا ترک عمل مختار و یا آزاد می‌بیند، در حالی که عنوان شرایط تجربی مستلزم رویکرد تجربی به مساله‌ای است که پیشاپیش بناست به مثابه عنصری غیرتجربی، پیشینی و به عنوان ابژه اراده عمل کند، به عبارتی اراده خود را از درون فضایی غیرتجربی متعین و موجب می‌سازد. مرکز تعین اراده نیز خودآیینی اراده و استقلال آن از دگرآیینی است. سوژه در مقام صدور ماکسیم اخلاقی باید خود را تهی از هرگونه عناصر دگربنیادانه در نظر آورد تا بتواند خیر اخلاقی را مطابق و بر اساس قانونی اخلاقی ممکن سازد اما سوژه تا کجا قادر خواهد بود همه عناصر دگربنیاد را از اراده خود پالوده سازد؟ آیا بخشی از غیریت به مثابه دیگری لازمه بر ساخت سوژه و چه بسا ایگو نیست؟ و مهمتر از همه آن که آیا سوژه به همه عناصر خود، آگاه است تا بتواند به نحو خودآیین عمل نماید و اگر پاسخ منفی است نقش عناصر ناخودآگاه در شناخت خود، دیگری و تمایز میان آن‌ها چیست؟ این پرسش‌ها پیش نمی‌آمد اگر کانت قادر بود ابژه اراده را تا مرز میل محض پیش برد، همچنین آگاهی را نیز تا مرز ناخودآگاه. چنان که لکان این میراث کانت در اخلاق را تا مرز میل محض و همچنین شرایط امکانی و استعلایی تجربه اخلاقی را نیز تا مرز ناخودآگاه توسعه بخشید.

اگر فعلی می‌خواهد اخلاقی باشد فعل باید به نحو خودانگیخته به وجود آید نه این که به وسیله ابژه‌ای متأثر به وجود آید. بنابراین همان گونه کانت وقتی می‌خواهد ضرورت و کلیت را به دست بیاورد سراغ امور محض مثل مقولات محض فاهمه می‌رود، پس در اخلاق هم سراغ صورت محض اخلاق می‌رود. اگر اراده بخواهد خودش را متعین کند باید به شکل باید و نباید (امر) یعنی صورت تحقق پیدا کند. امر هم گاهی مشروط و گاهی مطلق است که این صورت محض از طریق امر مطلق حاصل می‌شود. از این رو کانت میان آزادی استعلایی و آزادی عملی تمایز قائل می‌شود و آزادی استعلایی را نوعی آزادی بنیادین همانند من استعلایی در عقل نظری می‌داند که غیر تجربی است و خود دیگر مبتنی بر علت دیگری نیست. و آزادی عملی هم آن نوع آزادی تعین پذیر ذیل رفتار خاصی است که از تاثرات بیرونی و حسی و به عبارتی پاتولوژیک تحریک نمی‌شود و مبتنی بر صورت‌های اخلاقی است.

آزادی استعلایی یک حالت خود به خود است که علیت آن حالت بر طبق قانون طبیعت، دوباره تابع علت دیگر نباشد. همچنین هیچ چیز را از تجربه وام نگرفته باشد و متعلق آن نیز در هیچ تجربه‌ای به طور معین داده نشده باشد (کانت، ۱۹۹۸، ۵۳۳).

این آزادی مبنای آزادی عملی است و تفاوت بنیادین آن با آزادی عملی در این است که آزادی استعلایی هیچ نقطه آغازی جز خودانگیختگی ندارد اما در سوی مقابل آزادی عملی همواره دارای علت است و سوژه از درون سرشت خود دست به تعیین بخشی به عمل می‌زند.

این آزادی در معنای عملی عبارت است از عدم وابستگی قدرت انتخاب به جبر، از طریق انگیزه‌های حساسیت (کانت، ۱۹۹۸، ۵۳۲).

اراده در آزادی عملی تا جایی آزاد است که مستقل از علت‌های خارجی تعیین پیدا کند، نه اینکه خود آزادی تعیین نیافته باشد. آزادی امکان تعیین یافتگی به واسطه تائرات علی را نفی می‌کند اما همه تائرات علت‌های خارجی نفی نمی‌شود.

و در مورد هر آن چه علت خارجی تلقی می‌شود کاملاً پایان بازی^۳ دارد، پایانی که هر چیزی جز تعیین یافتگی اراده صرفاً به واسطه خودش یا صورت محض خود به عنوان قوه آزادی اراده درک نخواهد شد (گایر، ۲۰۰۷، ۱۵۰).

این تفسیر از کانت مطابق با نوعی خودآیینی مبتنی بر آگاهی است که تلاش می‌کند همه عناصر دگربنیادانه را به زیربکشد اما روایت گوناگونی از دیگری وجود دارد که مطابق با میل محض و مرکز آن یعنی بخش ناخودآگاه میل است. لکان بر این باور است که ناخودآگاه می‌تواند در نسبت با دیگری صورتبندی شود و به مثابه دیگری بزرگ در نظر گرفته شود (لکان، ۱۹۷۷، ۳۲۵-۳۹۲). دیگری در قالب دال و بدون دلالت، به گونه‌ای که لکان می‌گوید: ناخودآگاه دانش بدون سوژه است (لکان، ۱۹۹۱، ۸۸). یک خلایق وجود دارد که ناخودآگاه است، یک ساختار بدون سوژه که ایگو را در خود می‌خکوب می‌کند. ناخودآگاه به شکل تلقین‌ها، امیال، خواست‌ها و آرزوها در قالب نخستین ارتباط با دیگری، از جمله خانواده و سپس گروه‌های کوچک و جامعه در سوژه بارگزاری می‌شود. در واقع من نخستینی که سوژه پس از کاربرد حوزه نمادین در ارتباط با خود به کار می‌برد، اتفاقاً غیر من است. من، من هستم در قالب امیال و باورها به واسطه نفی خود و تایید دیگری صورت پذیرفته است که اکنون نمادین شده است. از این رو اساساً نخستین مواجهه ایگو به جای اینکه با آگاهی باشد با ناخودآگاه است. سوژه با فقدان و خلا نا-وجود آغاز می‌شود و نه با باور به وجود خود-این سوژه، سوژه میل‌ورز است که سوژه در برابر دیگری کوچک و همسو با دیگری بزرگ تجربه می‌کند.

۱. دیگری کوچک و بزرگ^۴

برای مدت‌های طولانی در واقع از زمان هراکلیتوس، اندیشه تمرکز بر مفهوم همان و نفی و طرد مفهوم غیریت و دیگری جزء شالوده تاریخ متافیزیک غرب بوده است. در این رویکرد برای شناخت جهان نیاز به هیچ واسطه‌ای نیست و سوژه خود به تنهایی قادر به فهم جهان است بدون طرح افکنی بر روی آن. تا آن جا که در سنت کانتی و پساکانتی از جمله هگل مفهوم وساطت به مثابه یک دیگری

^۳Disposition-Gesining

^۴ اینکه خود اراده‌ای آزاد است که تهی از همه تائرات باشد به این مفهوم نیست که خود اراده مستقلاً به وجود می‌آید. اراده در مقام عمل و صورت وظیفه‌ای خود مستقل از تائرات است در عین حال اراده خود موجودی است تعیین یافته و تابع جبر علی.

^۵Open-ended

^۶autre, Autre

عام وارد اندیشه فلسفی گردید. اهمیت مفهوم دیگری به نحوی است که بدون آن اساس در روابط دیالکتیکی میان من-تو فهمی صورت نمی‌گیرد. دیگری نه تنها شرایط گفتگو، سخن گفتن، اجازه دیده شدن و استقلال شخصیت به من می‌دهد، خود لازمه فراهم آوردن یک دیالوگ دوجانبه است (راه‌باز، اصغری و صوفیانی، ۱۴۰۳، ۲۰۹).

در برابر هر نوع خودآیینی^۱ عناصر دگربنیادانه‌ای^۲ وجود دارند که در نقش‌های مختلفی ظاهر می‌شوند. از جمله دیگری در نقش زبان (یعنی به منزله مجموعه تمام دال‌ها)، دیگری در نقش تقاضا^۳ دیگری به منزله میل (ابژه *a*) و دیگری به منزله ژوئیسانس^۴ این نقش‌های متعدد دیگری از این رو حائز اهمیت است که صورتبندی‌های لکان از سوژه در نسبت با دیگری به طور کلی شکل می‌گیرد. در نسبت با زبان، ناخودآگاه، دیگری کوچک و بزرگ. همان‌گونه که هگل در بخش خودآگاهی درباره ارباب و بنده توضیح می‌دهد: سوژه و دیگری به منظور بازشناسی متقابل قادر به حذف یکدیگر نیستند بلکه این بازشناسی خودآگاهی نیازمند یک واسطه است. هر یک از سوژه و دیگری برای یکدیگر به مثابه دیگری عمل می‌کند. و از این جا مفهوم وساطت در هگل معنا پیدا می‌کند. بنده برای بازشناسی موضع خودش به وساطت ارباب و ارباب برای بازشناسی موضع خود به وساطت بنده نیازمند است به طوری که بدون این وساطت خودآگاهی اتفاق نمی‌افتد. از همین رو لکان از مفهوم دیگری^۵ استفاده می‌کند و معتقد است برای بازشناسی خود نیاز به دیگری ضروری است. این دیگری که در مرحله خیالی^۶ لکان و آگاهی هگل وجود دارد دیگری کوچک است، دیگری که ایگو تلاش می‌کند با نفی آن، جایگاه منسجم و توپر خود را بازیابد.

ایگو در مرحله خیالی از خودبیگانه^۷ است و تنها به واسطه دیگری کوچک خود را می‌شناسد و به تصویری از خود دست می‌یابد. این تصویر بیرونی و از جانب غیر است و ایگو در این مرحله به واسطه از خودبیگانگی تصویری از خود پیدا می‌کند. ایگو به واسطه دیگری احساس یکپارچگی می‌کند و از پراکندگی رهایی می‌یابد. در مقابل اما دیگری بزرگ به مثابه امر نمادین^۸؛ پسمانده‌ای از دیگری کوچک است که در مرحله خیالی، ایگو موفق به جذب آن نشده است و صرفاً به بازشناسی اجمالی خود بسنده کرده است و خود را همواره در قالب امیال به سوژه تحمیل می‌کند- جدالی دوباره و ضروری به جبران ناکامی دیگری کوچک در استیلای خود بر سوژه. ایگوی خیالی به واسطه بازتاب دیگری دارای وجودی متزلزل و از خود بیگانه است و سوژه تن به این از خودبیگانگی می‌دهد، بنابراین از هستی خود صرفنظر می‌کند و دال را جای خود می‌نشانند تا به یکی از سوژه‌های زبان بدل شود (فینک، ۱۳۹۷، ۱۱۴). در نتیجه به فقدان بنیادین خود تن می‌دهد. سوژه ناچار است به این از خودبیگانگی تن دهد و اگر سوژه نخواهد به این تن دهد سوژه روانپزش و سایکوتیک خواهد بود (فروید، ۱۹۱۱، ۲۲۴)، سوژه‌ای که زیر بار پذیرش دال نخستین به مثابه بازنمایی خود نرفته است.

^۱Autonomous

^۲heteronomous

^۳Demand

^۴Object peti a

^۵Jouissance

^۶Otherness

^۷The imaginary

^۸Self-alienation

^{*}The symbolic

^{*}Lack

این فرآیند انتخاب اجباری است که سوژه اکنون شکاف خورده است و نخستین جایگاه سوژه و ربط نسبت آن را با آزادی و انتخاب تعیین می‌کند، نقطه‌ای که تبلور پیوند آگاهی و عقل عملی است. سوژه برای بیان میل به بازشناسی خود باید بخش وجودی-بودن خود را تعلیق کند و نادیده انگارد تا به عنوان سوژه شکاف خورده نمادین شود.

۲. سوژه شکاف خورده و انتخاب

اگر سوژه نمادین شده یا شکافته شده به هر دلیلی قادر به انتخاب خود به شکل نمادین و در قالب دال نباشد، اساسا کوچکترین روزنه برای ظهور خود به عنوان سوژه را مسدود کرده است. سوژه دیگر حتی به نحو تعلیقی نیز وجود ندارد، روان‌پیش و سایکوتیک خواهد بود و در شیفتگی نخستین و اضطراب آن صرفا به مثابه ایگو ظهور می‌کند. ایگو اساسا، سوژه نا-اخلاقی یا پیشا-اخلاقی است که در صغارت ناشی از طبیعت به سر می‌برد زیرا آمادگی رجوع دوباره به دیگری را ندارد. سوژه برای آزادی نیازمند انتخاب اجباری نخستینی است که او را بدل به سوژه اخلاقی کند. انتخاب آغازینی که ناشی از یک فقدان است، فقدانِ علتِ انتخاب یا فقدان در سوژه. به مثابه یکی از دو فقدان به منظور برساخت سوژه اخلاقی. آنچه کانت با تفکیک آزادی استعلایی و آزادی عملی و پشتوانه قرار دادن اولی برای دومی، بنیان آزادی را استوار ساخت. آزادی عملی وجه تعیین یافته آزادی استعلایی است که تمامی تاثرات را به منظور تعیین بخشی و موجبیت کنار می‌گذارد به گونه‌ای که امکان عمل مطابق وظیفه فراهم آید اما سوژه‌ای که این چنین تمام تاثرات از جمله تاثرات پاتولوژیک و در عین حال ضروری موجود عاقل را به مثابه مصداقی از دیگری بزرگ کنار نهد چگونه به سوژه‌کتویته اخلاقی و شخص بودگی اخلاقی دست می‌یابد؟ سوژه‌ای بیگانه، خیالی، جعلی که تنها شان سوژه روان‌پیش است چگونه می‌تواند آزادی را تجربه کند؟ با فرض تهی بودن از همه تاثرات خارجی و به عبارتی علل خارجی، سوژه از خودبیگانگی را تجربه می‌کند، سوژه‌ای که همه تمایلات خود را نفی می‌کند. پس به ناچار باید به علیتی متمایز از علت خارجی تمسک جست تا فرآیند آزادی در سوژه معنادار شود اما کانت معتقد است بازنمایی‌های درونی نیز مانند بازنمایی‌های فیزیکی است. اهمیتی ندارد که آیا آن مبادی که از طریق یک قانون فیزیکی، بالضروره علیت را موجب می‌سازند، در درون فاعل قرار دارند یا در بیرون او و اگر از درون او قرار دارند آیا مبادی غریزی است یا از طریق عقل تصور شده‌اند.

بنابراین درونی بودن این مبادی اهمیتی ندارد. این هم که علیت آن‌ها علیت روانشناختی باشد نه علیت مکانیکی، به این معنا که اعمال به واسطه تصورات ایجاد شود نه به واسطه حرکات جسمانی، اهمیتی ندارد (کانت، ۱۴۰۰، ۱۶۰).

بنابراین از نظر کانت علیت درونی به مثابه علت روانشناختی و علیت فیزیکی به مثابه علیت مکانیکی هر دو از یک سنخ واحدند که سوژه را به نحو پاتولوژیک تحت تاثیر قرار می‌دهند و آزادی او را سلب می‌کنند. از سوی دیگر تبعیت از قوانین خودآیین بدون توسل به تمایلات، احساسات و عواطف فرد، خود مبتنی بر نوعی دگرآیینی بنیادین است که منجر به از خودبیگانگی سوژه می‌شود. به عبارتی دیگر سوژه یا به نحو نومنال آزاد است و یا به نحو فنومنال. اگر سوژه به نحو نومنال آزادی را تجربه کند، سوژه از خودبیگانه

و انتزاعی است که ربط و نسبتی بین او و جهان وجود ندارد و هدف عقل عملی که تغییر در جهان است تحقق پیدا نمی‌کند. همچنین اگر سوژه فنومنال در نظر گرفته شود نیز مبتلا به علایق پاتولوژیک و دگربنیادانه است که فاقد کلیت و ضرورت است. کانت با استمداد از تفکیک آزادی استعلایی و آزادی عملی، طرح این دوگانه را به شکل غیر جدلی‌الطرفین صورت‌بندی می‌کند. طرح دوگانه نومن و فنومن تنها در پس زمینه و سیاق آزادی عملی که تعیین اعمال منوط به شرایط آن است، تحقق پیدا می‌کند. به عبارتی عمل آزاد به نحو ایجابی یا به صورت نومنال است و یا به صورت فنومنال، که در پس زمینه‌ای و رای آزادی استعلایی جای می‌گیرد. با وجود این، تعارضات میان آزادی نومنال و فنومنال، به نحوی که انسان خود را به نحو نومنال و فارغ از تاثیر علی و به مثابه آزادی استعلایی می‌یابد و آزادی که در شبکه علی و تاثیر و تاثیرات طبیعی و پاتولوژیک قرار دارد، همچنان جاری است. بنابراین اگر زمینه بحث در آزادی عملی گنجانده شود، تعارضی میان نومن و فنومن وجود ندارد برخلاف آزادی استعلایی چرا که خود آزادی استعلایی نه نومن است و نه فنومن بلکه صرفاً مکان تهی‌ای است که زمینه‌های بعدی آزادی از جمله آزادی عملی، و آزادی‌های مربوط به فنومن‌ها و نومن‌ها را فراهم می‌آورد.

این مکان تهی که حامل آزادی استعلایی است خود سوژه است. در نتیجه آزادی استعلایی به معنایی فنومنال است یعنی فقط تا آن جا روی می‌دهد که سپهر نومنال برای سوژه دسترس پذیر نباشد... یعنی آزادی استعلایی گرچه فنومنال نیست (یعنی، گرچه زنجیره علیت را که همه فنومن‌ها مطیع آن‌اند می‌گسلد)- یعنی گرچه نمی‌توان آن را به معلولی فروکاست که از علل نومنال حقیقی‌اش بی‌خبر است (من فقط به این دلیل احساس آزادی می‌کنم که نمی‌توانم علیت تعیین بخش اعمال آزادانه‌ام را ببینم)- نومنال هم نیست، بلکه در صورت دسترسی مستقیم سوژه به نظم نومنال محو خواهد شد (ژیزک، ۱۴۰۱، ۴۵).

با این قید تفصیلی، آزادی استعلایی نه فنومنال است و نه نومنال بلکه زمانی که سوژه دسترسی مستقیم به نظم نومنال داشته باشد از میان می‌رود، اتفاقی که اگر رخ دهد، سوژه، استعلایی بودن خود را از دست می‌دهد. سوژه نمی‌تواند بدون نفی خود، به نظم نومنال دست یابد. مگر اینکه نفی و فقدان خود را به نوعی در دیگری باز یابد و سوژه استعلایی از ابتدا سوژه‌ای شکاف خورده و تقسیم شده باشد. این سوژه شکاف خورده مستلزم حذف آزادی استعلایی سوژه نیست بلکه در دیالکتیکی با میل خود و دیگری شکل می‌گیرد تا همچنان عمل از روی وظیفه معنادار باشد.

فقدان در سوژه مستلزم شکاف خوردگی سوژه است و به دنبال جایابی خود در میان دال‌هاست اما این جایابی مستلزم تمایز میان دو دسته از گزاره‌هاست.

این سوژه از یک سو بر سوژه به مثابه فاعل اظهارکننده و از سویی دیگر به مثابه یک گزاره یا دال ارجاع دارد؛ یک سوژه فعال و یک سوژه عمومی، یک سوژه اظهارکننده^۱ و یک سوژه نهفته در زبان که ناشی از گفتمان اخلاقی است و سوژه اظهار شده است (لکان، ۱۳۸۹، ۵۹).

^۱Subject of the enunciation

^۲Subject of the enunciated

از نظر لکان تنها سوژه‌ای که مربوط به گزاره و سوژه آگاه سخن است، سوژه اظهار شده است که با دال «من» به آن اشاره می‌شود.

برای فهم این سوژه باید به مقولات زبان‌شناختی کد و پیام مراجعه کنیم که از سنخ ساختارند. کد مجموعه دال‌های مورد استفاده در سخن و نوشتار است، و پیام آن چیزی است که گوینده در مقام مخاطب یا گفتگو به کار می‌برد. «من» پیام دهنده و «تو» مخاطب پیام است. سوژه گفتار یعنی «من»، از نوع جابه‌جاگرها^۱ است (لکان، ۱۹۷۱، ۱۳۰-۱۴۷).

با این تمایز سوژه خود را یا در میان گزاره‌ها به مثابه آنچه اظهار شده و یا به مثابه فاعل و عامل چنین اظهاری پیش می‌کشد. وجه نخست آن چیزی است که ایگوی خیالی خود را در قالب دال‌ها و به صورت آگاهانه ظاهر می‌سازد و صورت ناخودآگاهانه سخن به مثابه عاملیت سخن و گفتار، شکافی است که معنابخش دال است.

بدون ظهور ناخودآگاه معنا در پس دال عقب نشینی می‌کند. همانند کاربرد واژه *but* در زبان انگلیسی که با دو شقه کردن کلام وجه آگاهی بخش کلام را از بخش ناآگاهانه آن جدا می‌کند. سوژه صرفاً تا آنجا به حیات خود ادامه می‌دهد که اعتراض کند و نه بگوید. به محض اینکه سوژه حرف خود را زد، آن چه گفته جای او را تصاحب می‌کند؛ دال به جای او می‌نشیند؛ او ناپدید می‌شود (فینک، ۱۳۹۷، ۱۰۰).

اکنون سوژه در نخستین تلاش برای نمادین سازی خود شکاف می‌خورد، سوژه دال و سوژه شکافته شده.

به موازات شکاف خوردگی در گفتار و کلام، ایگوی خیالی در ساحت وجود خود را در تقابل با اندیشه می‌یابد. بودن یا اندیشه تقابلی که لکان به حیث وجودی آن قائل نیست، بلکه بر دوگانه نا-اندیشگی و نا-وجودی به مثابه جریان آگاهی-ناخودآگاهی تأکید می‌کند. از این رو در جدال میان این دو ناخودآگاه، خود را انکار می‌کند تا وجود جعلی، کاذب و خیالی ایگو مستقر شود (فینک، ۱۳۹۷، ۱۰۵).

این تجویز سخاوتمندانه ناخودآگاه از این رو است تا موقتا جایی برای خود بیابد تا در فرصت مناسب خود را بروز دهد، چرا که ناخودآگاه تنها در ساحت نمادین است که می‌تواند ظاهر شود. سوژه شکاف خورده یا تقسیم شده در تقابل و شکاف ناخودآگاه و وجود خیالی ایگوست که ظهور می‌کند. پس نخستین شکاف در ساحت زبان و میان ناخودآگاه و وجود کاذب ایگو شکل می‌گیرد. این شکاف در خود سوژه اگر چه به معنای دو نوع دیگری روی می‌دهد؛ دیگری به شکل ناخودآگاه و دیگری به مثابه ایگو در ساحت زبان، در عین حال سوژه نوع دیگری از فقدان و شکاف را نیز علاوه بر ساحت زبان و نمادین در ساحت میل تجربه می‌کند.

با این دو تفکیک میان سطح سوژه اظهار کننده و سوژه اظهار شده و همچنین سوژه ناخودآگاه و ایگوی خیالی، جریان آزادی در پس زمینه آزادی استعلایی که به دلیل عدم تعین، تقابلی جدالی طرفین بین آنها حاکم نیست تبیین می‌شود. در این جا زوپانچیچ در دو سطح متفاوت آزادی را تبیین می‌کند. در سطحی که برای هر یک از اعمال خودانگیخته، یافتن علت و محرک‌هایی که آن را به قانون علیت طبیعی پیوند می‌زند امکان‌پذیر است و سوژه به نظر می‌رسد چیزی جز آدم ماشینی نباشد، دقیقاً در این وضعیت انسان آزادتر است از چیزی که خود می‌داند. به عبارت دیگر، «آن جا که سوژه، خودآیینی خویش را باور دارد، کانت بر تقلیل ناپذیری دیگری،

نظمی علی بیرون از اختیار سوژه اصرار می‌ورزد اما آنجا که سوژه از وابستگی خود به دیگری (فلان و بهمان قوانین، تمایلات، محرک‌های پنهان...) آگاه می‌شود، و حاضر است تسلیم شود، کانت به شکافی در دیگری اشاره می‌کند. شکافی که در آن خودآیینی و آزادی سوژه را قرار می‌دهد» (زوپانچیچ، ۱۳۹۹، ۵۰-۴۹). در گام نخست سوژه که خود را خودآیین می‌پندارد با تمام عناصر پاتولوژیک و علی مواجه می‌شود و مغموم و ناکام از آزادی خویش، در آستانه دترمینیسم قرار می‌گیرد؛ اما پس از آگاهی از عوامل پاتولوژیک حاضر است به گونه‌ای دیگر عمل کند. تنها تفاوت آن در تبیین این موضوع در این سطح و وجه شباهت آن با دو نوع سوژه اظهار کننده و اظهار شده، جایی است که سوژه اظهار کننده در گفتار به دلیل فقدان بازنمایی از دال مربوطه نمی‌تواند آزادی خود را بازنمایی کند، بلکه صرفاً انجام دهنده عمل گفتار است. سوژه‌ای که آزادی خود را در قالب گزاره بیان می‌کند، سوژه نازاد است چرا که سخن‌گو در این گفتار غایب است. تجربه سوژه آزادی، سوژه‌ای که به آزادی خویش باور دارد، تجربه فقدان آزادی است. سوژه فرض می‌شود که آزاد است، چون نمی‌تواند با گفتن اینکه این عمل آزادانه بود، در این لحظه خاص آزادانه عمل می‌کردم، به آن اشاره کند (زوپانچیچ، ۱۳۹۹، ۵۲). این همان لحظه انتخاب اجباری است، سوژه آزاد است البته مجبور است که آزاد باشد. انتخاب اجباری مستلزم نادیده گرفتن عامل سخن یا اظهارکننده سخن است و اکنون سوژه مهبیای فقدان خود و نادیده انگاشتن خود به بهای بازشناسی تحت دال هاست.

ژاک آلن میلر اما در تقسیم‌بندی دیگری، سوژه عقل عملی را منقسم میان سوژه پاتولوژیک و سوژه تقسیم‌شده فرض می‌کند (میلر، ۱۹۸۴، ۱۲) و تبیین دیگری از انتخاب اجباری ارائه می‌دهد. در این انتخاب اجباری سوژه میان انتخاب وجه پاتولوژیک و وجه تقسیم شده خود قرار دارد. اگر سوژه حیث پاتولوژیک را انتخاب کند، حیثیت سوژگی خود را از دست می‌دهد چون این سوژه، سوژه خیالی است که هنوز در دال‌ها قرار ندارد بلکه در بازشناسی خود گرفتار آمده است و متعلق میل دیگری است. بنابراین تنها گزینه‌ای که سوژه پیش روی خود می‌نهد، سوژه تقسیم شده است تا سوژگی خود را حتی به بهای این انتخاب اجباری به دست آورد اما سوژه پاتولوژیک نیز در این میان تجربه‌ای واداشته شده و اجباری است. سوژه نمی‌تواند خود را به مثابه سوژه تقسیم شده انتخاب کند بی‌آنکه نخست پاتولوژی رادیکال خودش را تجربه کرده باشد و از دل قلمرو آن عبور کرده باشد (زوپانچیچ، ۱۳۹۹، ۵۳). سوژه پاتولوژیک به اجبار کنار گذاشته شده است، سوژه انتخاب می‌کند که وجه پاتولوژیک خود را کنار بگذارد تا فرآیند انتخاب اجباری یعنی انتخاب سوژه تقسیم شده تسهیل گردد. سوژه نمی‌تواند خود را به مثابه سوژه انتخاب کند بی‌آنکه نخست به نقطه‌ای رسیده باشد که نه انتخابی اجباری بلکه انتخابی کنار گذاشته شده یا امکان‌ناپذیر است. انتخاب نازادی، انتخاب فرمانبرداری رادیکال از دیگری و انتخاب تعیین یافتگی مطلق اعمال فرد به دست محرک‌ها علایق و دیگر علت‌ها (زوپانچیچ، ۱۳۹۹، ۵۳). سوژه برای آزاد بودن باید از دل بندگی عبور کند، به عبارتی باید از خودبیگانه شود. به بیانی دیگر هر نوع آزادی مستلزم شناخت انواع بردگی است (مارکوزه، ۱۳۶۲، ۴۲). ایگو از خودبیگانگی را به بهای سوژه‌شدگی خود، سوژه همچون انتخاب اجباری تجربه می‌کند. اکنون سوژه می‌تواند بگوید، من عمل می‌کنم و این عمل، فعالیت و سوژگی خود را مدیون انتخابی کنار گذاشته شده و پاتولوژیکی است که پیشاپیش این امکان را از وی سلب کرده بود. پیش از این سوژه صرفاً در سلسله علت‌های طبیعی قرار داشت و هنوز موفق به بازنمایی خود نشده بود، با این انتخاب کنار گذاشته شده، اکنون سوژه خود را بازمی‌یابد. به این ترتیب سوژه به مثابه نوعی فقدان، شکاف خوردگی در خود و در ساحت زبان وادار به انتخاب اجباری می‌شود. فقدان و غیاب سوژه بهایی است که سوژه برای این انتخاب اجباری می‌پردازد، بهایی برای پذیرفته شدن به مثابه سوژه نمادین در عرصه زبان، فرهنگ و اجتماع. اکنون به واسطه این سرکوب نخستین به عنوان

عضو جدید اجتماع به رسمیت شناخته می‌شویم و می‌توانیم با تن دادن به همه قواعد و هنجارهای اجتماعی در قلمرو فرهنگ و اجتماع زندگی کنیم، قلمرویی که از دست دادن و فقدان موجب ورود به ساحت فرهنگ، اجتماع و به تبع آن هنجارها شد. به محض آنکه وارد ساحت زبان شد و متعلق میل دیگری قرار گرفت، متوجه شکاف در دیگری نیز می‌شود؛ شکاف در دیگری در ساحت میل.

۳. سوژه و شکاف در دیگری به مثابه میل

سوژه فقدان خود را با دال‌ها به نمایش می‌گذارد و از طریق دو مفهوم بیگانگی و جداسازی خود را فاش می‌سازد. سوژه بیگانه شده سوژه دال است؛ این سوژه را نظام نمادین و زبان مشخص می‌کند. سوژه بیگانه مرتبط با فقدان در خود است اما سوژه نوع دیگری از فقدان را تجربه می‌کند که مرتبط با فقدان در دیگری است و ثمره جداسازی از زنجیره دلالتی است. جداسازی در قلمرو میل رخ می‌دهد و خواست بودن را از سوژه اقتضا می‌کند، خواست بودن جدا از زنجیره دلالت (شون، ۱۴۰۰، ۱۰۲). من خیالی به واسطه دال من نشانگر نخستین مرحله از خودبیگانگی است که سوژه را به دال تقلیل می‌دهد، این مرحله ضروری است چرا که امکان سخن گفتن از سوژه را فراهم می‌کند؛ از این جهت سوژه شکاف خورده است اما سوژه جداسازی بخشی از سوژه را از شبکه نمادین خارج می‌کند. اگر چه در مرحله بیگانگی سوژه معطوف به شبکه نمادین است اما در جداسازی، سوژه معطوف به فقدان در دیگری بزرگ است، آن چه که به قالب شبکه نمادین در نمی‌آید و در واقع مازاد ساختار زبان است. سوژه جدا شده علی‌رغم اینکه در می‌یابد دارای فقدان و شکاف خورده است، دیگری بزرگ نیز دچار چنین فقدان است. در واقع دیگری بزرگ، شکل به تو کشیده شده ایگو است. ایگو نظم نمادین را از آن خود می‌کند تا من منسجم و از دست رفته خود را بازیابد؛ تلاشی دائمی برای به دست دادن تصویری واحد از خود. امر نمادین همان ساختار درون-بیرونی نظم درونی من است که اتفاقاً همو هم دارای فقدان و اثر میل است. سوژه در جداسازی دیگر سوژه تابع امر نمادین به منزله یک وحدت و یک انسجام نیست، بلکه خود دیگری نیز دچار فقدان و مغایکی است که موضع لکان را به امر واقعی نزدیک می‌کند. سوژه در این جداشدگی علاوه بر فقدان در خود که در مرحله بیگانگی روی دارد، می‌فهمد دیگری نیز دارای فقدان و شکاف است. دیگری نیز شکاف خورده و ناتمام است. چیزی که سوژه به مثابه فقدان در دیگری تشخیص می‌دهد استعاره نام پدر است.

۴. شکاف خوردگی دیگری و خودآیینی سوژه

سوژه در بازشناسی خود در مرحله خیالی نیاز به وساطت دیگری دارد و در دقیقه نخست سعی در بازیابی خود به مثابه میل دیگری دارد تا لحظه‌ای که دوباره به خود بازتاب یابد و دیگری را در خود منعکس کند. سوژه همواره میان ایگو و دیگری در نوسان است چرا که دیگری را نیز دچار فقدان می‌یابد. اکنون فقدان در دیگری همسو با فقدان در سوژه است، دیگری هم دارای شکاف است و منسجم و توپر نیست، از این رو شکاف دیگری در مقابل شکاف سوژه کسر می‌شود و سوژه در برابر تبعیت مطلق و بی‌چون و چرای از دیگری خودآیینی خود را به چنگ می‌آورد، یعنی ظرفیت تحقق بخشی به میل خود را نیز بیابد. همانگونه که در فرآیند جداسازی سوژه فقدان در دیگری را کشف می‌کند و می‌فهمد دیگری نیز شکاف خورده و نامنسجم است، به نحوی که دیگری نیز متعلق میل دیگری است، از این رو دیگری هیچ‌گاه کاملاً به منزله ابژه توپر به روی خود بسته نمی‌شود و سوژه می‌فهمد دیگری نیز دارای کاستی‌هایی است.

به این دلیل به دنبال ابژه میل غیر از دیگری نخستین می‌گردد. بنابراین همانگونه که سوژه در آزادی استعلایی، آزادی خود را چونان انتخاب اجباری یافت و ضرورت و نومال بودن آن را نیز دریافت، دلیلی نمی‌بیند تا تابع بی‌چون و چرا و تعیین بخش دیگری باشد چون او نیز مانند سوژه خودآیین نامنسجم و شکاف خورده است. در عین حال به بخش بزرگی از دیگری بزرگ وفادار می‌ماند. وفاداری به دیگری بزرگ در تعیین بخشی به آزادی عملی به مثابه عنصری دیگرآیین، فنومال و پاتولوژیک وارد عرصه ضرورت و نومال می‌شود. اکنون پرسش این است آزادی عملی آزادی یا سوژه آزاد که ضرورت آن به نحو نومال است چگونه در برابر دیگری که حاوی عناصر پاتولوژیک است مقاومت می‌کند و یا آن را در خود هضم می‌کند. سوژه برای ارضای میل دیگری ناگزیر است تا به میل دیگری بزرگ جامعه عمل بپوشاند و خودآیینی خود را در جهت میل دیگری سامان دهد. از سویی دیگر میل دیگری نیز کامل نیست و همواره عنصری از ناتمامیت را در خود دارد. خودآیینی و ضرورت اراده با این فرض تلاش می‌کند جایی برای این دیگری ناکامل در خود باز کند به گونه‌ای که در نهایت تعیین بخشی به عمل ناشی از اراده او باشد و نه محصول میل دیگری. عناصر پاتولوژیک بسیاری در تعیین به یک عمل وجود دارد در عین حال این مساوی با این ادعا نیست که سوژه در عمل اخلاقی می‌تواند همه آنها را به مثابه انگیزه در چارچوب ماکسیم خود بگنجانند.

آزادی اراده دارای طبیعی منحصر به فرد است از این حیث که انگیزه تنها تا آنجا می‌تواند اراده را تعیین بخشد که فرد آن را درون ماکسیم خویش گنجانده باشد (آن را قاعده کلی قرار داده باشد که او خود در مطابقت با آن رفتار خواهد کرد) تنها بدین سان یک انگیزه، هر چه باشد، می‌تواند همراه با خودانگیزگی مطلق اراده وجود داشته باشد (کانت، ۱۳۸۱، ۵۸).

هر انگیزه‌ای از نظر کانت نمی‌تواند در سلسله عللی که منجر به انتخاب می‌شود دخالت کند، به عبارتی علت‌های مختلفی برای اعمال ما وجود دارند اما ما عللی که متناسب با قواعد کلی و خودآیینی ماست برمی‌گیریم و این معنای دقیق گنجاندن انگیزه‌ها درون ماکسیم‌ها و قواعد است. میل ما میل دیگری است اما نه به طور مطلق، ابژه میلی از میل ما میل دیگری است که با قواعد خودآیین اراده سازگار باشد. بنابراین کانت می‌گوید: ممکن است قضیه واقعا این باشد که طوفان ضرورت طبیعی تو را به زور به کاری کشاند، اما در تحلیل نهایی تو بودی که این علت را علت قرار دادی. هیچ علتی برای علت عمل تو وجود ندارد؛ علت فقط می‌تواند خود سوژه باشد. در قالب اصطلاحات لکانی، دیگری دیگری سوژه است (زوپانچیچ، ۱۳۹۹، ۵۶). آنچه از دیدگاه کانت برمی‌آید این است که ابژه، علت اراده نیست و نمی‌تواند آن را برانگیزاند. سوژه می‌تواند علت هر ابژه‌ای را در ماکسیم خود لحاظ کند و مسئول گنجاندن ابژه درون ماکسیم نیز اراده نیست، چنانکه قانون صرفا نمی‌تواند علت، عمل قرار گیرد. این تلقی از علیت همسو با خوانش لکان است: علت باید از آن چیزی که در یک زنجیره تعیین می‌شود، به عبارت دیگر از قانون، متمایز شود.

به عنوان مثال به آنچه در قانون کنش و واکنش نشان داده شده است فکر کنید. در اینجا، شاید بتوان گفت، یک اصل واحد وجود دارد. یکی بدون دیگری تحقق نمی‌یابد اما هرگاه از علت صحبت می‌کنیم، همیشه چیزی ضد مفهومی، چیزی نامعین وجود دارد. وضع‌های ماه عامل جزر و مد هستند - ما این را از تجربه می‌دانیم، می‌دانیم که کلمه علت در اینجا به درستی استفاده شده است؛ یک حفره وجود دارد و چیزی که در

این فاصله نوسان می‌کند . . . جایی که، بین علت و چیزی که بر آن تأثیر می‌گذارد، همیشه چیزی اشتباه وجود دارد (لکان، ۱۹۷۸، ۲۲).

این خلا برساننده علیت همان سوژه یا سرشت آن است و عنصر سازنده علیت را به مثابه یک امر توپر، منسجم و وجودی از کار می‌اندازد، چون تمامیتی پس‌پشتِ علیتِ برساننده وجود ندارد. به علاوه لکان این تعبیر خاص از علیت و شکاف در آن را به کانت نسبت می‌دهد:

ما می‌توانیم ببینیم که کانت تا چه حد به درک شکافی که کارکرد علت همیشه در برابر هر نوع ادراک مفهومی ارائه کرده است نزدیک می‌شود، کم و بیش بیان شده است که علت مفهومی است که غیرقابل تحلیل است . . . و اینکه اساساً در کارکرد علت شکاف معینی وجود دارد، اصطلاحی که کانت در تمهیدات به کار برده است (لکان، ۱۹۷۸، ۲۱).

علیت همواره از خلایی رنج می‌برد که سوژه قرار است آن را پر کند، فقدان و خلایی که نتیجه نظم کنونی اشیا و ناتمامیت آن است و به این دلیل سوژه و انتخاب‌گری آن همواره امری نامحاط و گشوده است.

اراده تنها از میان علت‌های مختلف یک علت را درون خود می‌گنجاند اما اینکه چرا این علت و نه علت دیگر مطابقت بیشتری با قواعد دارد، برعهده سوژه است. چرا که سوژه در علتِ میلِ خود سر به گریبان و معطوف به خود است و نه معطوف به بیرون از خود یعنی ابژه. به عبارتی سوژه علتِ علت است و در کفایتِ علتِ خود متکی به ابژه بیرونی نیست. سوژه مجبور است به انتخابی اجباری تن دهد به تصمیمی که حداقل وجودش را در قالب نماد، فرهنگ، اجتماع، تاریخ . . . به مثابه امر نشانه‌ای بروز دهد. این انتخاب بنیادین، کنار گذاشتن اجباری خود مازادی تولید می‌کند که همواره پیشاپیش با و در سوژه به منظور مکان یابی بیگانگی نخستین وجود دارد. جایی که سوژه انتخاب خود را از گویِ بافتارِ آن بیرون می‌کشد. اگر چه خود این بافتار نیز از نظر ژئیک پیش از تصمیم و انتخاب وجود ندارد.

هر بافتاری «همواره-پیشاپیش» پس‌گسترانه به وسیله تصمیمی برساخته می‌شود. هر تصمیمی مستلزم کنار گذاشتن است، چیزی باید کنار گذاشته شود تا تبدیل به موجوداتی شویم که تصمیم می‌گیرند (ژئیک، ۱۴۰۱، ۳۵).

با وجود این، مطابق با اصل اساسی دیگری دیگری یا علتِ سوژه است به مثابه جایگاهی که خود دیگر به جایی ارجاع نمی‌دهد، از مکانی تهی انتخاب می‌شود. مکانی که مرکز تمام تصمیم‌گیری‌هاست و در عین حال خود معلول بافتار دیگری نیست. این مکان تهی همان سوژه استعلایی است که از درون سرشت بنیادین و ویژگی‌های شخصیتی دست به انتخاب می‌زند. سرشتی که از نظر کانت خود امری انتخاب شده است (کانت، ۱۳۸۱، ۶۰). بنابراین سوژه استعلایی مکانی است تهی که سوژه از درون آن دست به عمل می‌زند در حالی که خود سوژه استعلایی علتی ندارد اما این دیدگاه یعنی علتِ بودنِ من استعلایی خالی از اشکال نیست و آن مسئله ابژه کوچک a است. ابژه کوچک a علت چیزی است که سوژه را به وجود آورده است، به عبارتی علتِ علت است؛ دیگری علتِ (ابژه) میل سوژه است و نیز علتِ (ابژه) میل دیگری، ابژه a است. در این جا سوژه که خود متوجه فقدان و شکاف خوردگی خود

است، متوجه شکاف خوردگی و فقدان در دیگری، که همین دیگری علت سوژه است می‌شود. فقدان و شکاف در دیگری آن چیزی است که لکان به ابژه کوچک a تعبیر می‌کند که دال آن در روانکاوی فالوس است اما در کاربرد عام، ابژه کوچک a هر ابژه‌ای است که موجب شکاف دیگری یا سوژه می‌شود و جا ننگه دار آن میلی است که هیچ‌گاه ارضا نمی‌شود از این رو به عنوان دال پا بر جا می‌ماند. از این رو لکان می‌گوید:

ابژه a ، ابژه وجودی نیست بلکه خلائی است که یک تقاضا آن را پیش فرض می‌گیرد، به این معنا که در میل هر تقاضایی، فقط و فقط تقاضای ابژه a وجود دارد (لکان، ۱۹۸۸، ۱۲۶).

در واقع در جدادگی، سوژه به فقدان در دیگری پی می‌برد که این فقدان و شکاف همان فالوس است. شکاف میان ایگو و ناخودآگاه مازادی تولید می‌کند که ابژه کوچک a باشد. از نظر لکان این که انسان به این که دیگری به او میل داشته باشد میل دارد، میل دیگری را به شکل ابژه a افشا می‌کند (فینک، ۱۳۹۷، ۱۳۰). سوژه در جدادگی در می‌یابد که مادر یا دیگری نیز دچار کاستی، فقدان و شکافی است، او نیز میل به دیگری دارد بنابراین مجدداً به خود بازمی‌گردد تا تمامیت خود را به دست آورد و اساساً فراموش کند که دارای فقدان و ناتمام است. سوژه با کشف علتِ علتِ خود در می‌یابد که دچار فقدان نیست و می‌تواند از گسست در خود خارج شود. از این منظر ابژه کوچک a مازاد جدادگی است، علتی که نمی‌گذارد دیگری به دلیل فقدان یعنی فالوس کاملاً از سوژه جدا شود.

از این رو برخلاف تفسیر زوپانچچ، می‌توان ادعا کرد علت غایی گنجاندن انگیزه‌ها یعنی سرشت، علتِ علت است و نه من استعلایی. این من استعلایی نیست که علتِ علت است بلکه سرشتِ علتِ علت است. چرا که علتِ من استعلایی می‌تواند ابژه کوچک a باشد و سوژه می‌تواند آن را درونی و سوژکتیو کرده و از فانتزی بنیادین آن عبور کند. علتِ وجود من استعلایی همان علتِ وجودی سوژه و متمایز از ابژه a است که متعلق میل دیگری است. علتی که پیش از به وجود آمدن سوژه و توسط دیگری (والدین) پایه گذاری شده است. این علت می‌تواند کسب قدرت، جاودانگی، کسب هویت و یا توجه به عرف باشد. همچنین وجود اتفاقی سوژه به نحو ناخواسته نیز یکی از علت‌های ظهور سوژه است. پس اگر چه سرشت، خود چیزی انتخاب شده است اما دلیل این انتخاب من استعلایی نیست. من استعلایی صرفاً یک مکان تهی و فرضی است ضروری برای سوژه نه علت اعمال و رفتار سوژه.

نتیجه‌گیری

بر اساس آنتی‌نومی کانتی، در عقل نظری علیت و آزادی با یکدیگر غیر قابل جمع‌اند اما در عقل عملی علیتی وجود دارد که از سنخ علیت در عقل نظری نیست. از یک سو اساس رفتار آدمی بر مبنای علیت‌های بی‌شماری قرار دارد که سوژه در اتصاف آنها به رفتار خود هیچ تردیدی به خود راه نمی‌دهد. تمام امور پاتولوژیک، تمایلات و محرک‌ها در انجام عمل دخیل‌اند، به عبارتی دیگری همواره در اعمال ما دخالت می‌کند و سوژه نسبت به آن آگاه است. بنابراین علیت طبیعی همواره وجود دارد و گریزی از علیت طبیعی نیست اما بر اساس ناخودآگاه این علت‌ها یعنی تمایلات و محرک‌ها، دارای علت نیستند. به عبارت لکانی دیگری دیگری وجود ندارد، در دیگری شکاف و عدم انسجام وجود دارد، دیگری ناتمام است. در واقع دیگری دیگری وجود ندارد تعبیر روانکاوانه است از اینکه علتِ

علت وجود ندارد. بنابراین به دلیل عدم وجود علت برای تمایلات ما، محرک‌ها دارای علت نیستند و این عدم وجود علت برای آنها مستلزم وجود شکاف روی آنهاست. آزادی روی این شکاف متولد می‌شود. به عبارتی دیگر علت وجود ندارد مستلزم دخالت سوژه به مثابه علت است. سوژه روی شکافی که دیگر مستلزم علت دیگری نیست آزاد است، در حالی که در سلسله علت‌ها جایی برای حضور سوژه و تبعاً برای آزادی نیست.

در حالی که مطابق با اُتولوژی بسته اولاً ایگو مسئول اعمال ماست، پس دوماً دیگری دیگری وجود دارد و علتی غیر از سوژه برای اعمال ما وجود دارد، بنابراین علت وجود دارد. سوژه در این علیت طبیعی وجود ندارد، بلکه ایگو وجود دارد و ایگو نیز مسئول هیچ یک از اعمال ما نیست، بنابراین دترمینیسم مطلق مطابق با این اُتولوژی حاکم بر اعمال ماست. در مقابل اما اُتولوژی باز متکی بر شکافی است که ناخودآگاه روی واقعیت می‌اندازد، سوژه مسئول اعمال ماست و سلسله علت‌ها را دچار گسست می‌کند و مانع از این می‌شود که علت دیگری، علت اعمال ما قرار گیرد.

بنابراین علیت همواره در عمل سوژه و در طول آن وجود دارد که هیچ‌گاه کنار گذاشته نمی‌شود. اینکه با توجه به تفکیک فنومن از نومن، ساحت اختیار مربوط به ساحت نومن است و علیت در ساحت نومن راه ندارد بدفهمی از مفهوم آزادی و حیث نومنالیته آن است. بر عکس علیت در پیش‌پیکره نومنال مانند علیت در ساحت فنومنال جاری است. کانت نیاز به علیتی دارد که در هر دو ساحت کار کند. علیتی که وسیله شرایط محسوس تعیین نیافته باشد. این علت خود سوژه است که به واسطه عقل عملی، خود متعین است. دیگری یا علت در سلسله علی و معلولی به مثابه فاعل طبیعی وجود ندارد بلکه سوژه عامل نا-طبیعی افعال انسانی است. اراده پیش از سایر علت‌ها و پیشاپیش از آنها و پیش از علت‌های طبیعی حضور دارد تا مسئولیت افعال خود را به عهده گیرد اما چگونه سوژه که خود در زمان تعیین یافته است می‌تواند به عاملی غیر از عامل طبیعی تعیین یابد و خارج از سلسله طبیعی عمل کند؟

در واقع سوژه تصمیم گرفته است پیشاپیش عنصر خاصی را در ماکسیم خود بگنجانند و این تصمیم تجربی و زمان‌مند نیست. به علاوه تصمیم در سطح ناخودآگاه گرفته شده و به عنوان ماکسیم قانون اخلاقی گنجانده شده است ولی اکنون سوژه به آن آگاه نیست. سوژه خیر را انتخاب می‌کند چرا که در سطح سرشت ناخودآگاه خود، آن عنصر را در ماکسیم خود گنجانده بوده است. به همین ترتیب فرد شرور نیز با عدم تصمیم، خیر را درون ماکسیم خود نمی‌گنجانند. به طور نمونه مسئله عشق در روانکاوی از این منظر قابل بررسی است. جایی که عاشق، از روی ناخودآگاه معشوق خود را برمی‌گزیند. مولفه‌هایی خاص از جمله چهره، تیرگی یا سپیدی پوست بدن، سن و سال، طبقه فرهنگی و سایر موارد پیشاپیش در ماکسیم‌های فرد عاشق گنجانده شده است اگر چه فرد از منشا آن بی اطلاع است، اما این به این مفهوم نیست که پیشاپیش آن را در سطح سرشت خود انتخاب نکرده است. همانگونه که فروید می‌گوید: ما هیچ‌کس را به طور تصادفی انتخاب نمی‌کنیم، بلکه ما فقط با آنهایی ملاقات می‌کنیم که از قبل در ناخودآگاه ما حضور داشته‌اند. درست مشابه آنچه در آزادی استعلایی اتفاق می‌افتد. آزادی استعلایی گستره‌ای است انتخاب نشده همانند ناخودآگاه که امکان و شکاف روی آزادی عملی است. همان گونه که سوژه در گستره ناخودآگاه دست به کنش و انتخاب می‌زند، آزادی استعلایی نیز گستره‌ای است برای امکان آزادی عملی. همچنین به طور مشابه این انتخاب در هر دو اجباری است و اجباری بودن آن انتخابی نبودن آن را توجیه نمی‌کند. سوژه پیشاپیش در دقیقه نخست دست به انتخاب‌گری زده است به طوری که عرصه انتخاب در دقیقه دوم معطوف و مبتنی بر انتخاب‌های گذشته است. مجموع این دقایق سرشت نامیده می‌شود.

با این حال که سرشت در سطح ناخودآگاه قرار دارد اما از نظر کانت سرشت بنیادین سوژه خود چیزی انتخاب شده است (کانت، ۱۳۸۱، ۶۰). ما به طور آگاهانه تصمیم نمی‌گیریم تا خیر را درون ما کسیم خود بگنجانیم بلکه پیشاپیش خیر و یا شر را در سطح سرشت خود که آن هم ناخودآگاه است گنجانده‌ایم. سوژه از این جهت منقاد ناخودآگاه و از جهت دیگر انتخاب‌گر آن است. این انتخاب‌گری البته تابع علت نیست و برخلاف ناخودآگاه که تابع ضرورت است با آزادی اراده مرتبط است. تنها به این دلیل که خود سرشت یعنی اجزای آن پیشاپیش به عنوان علت انتخاب شده است. سوژه می‌توانست سرشتهای مختلفی بپذیرد اما در نهایت خود او بود که این سرشت را مطابق با اصل / از روی وظیفه برای خود تعیین کرد و نهایتاً در ما کسیم‌های خود به مثابه خیر گنجانده، اگر چه در دقایق بعد نسبت به این انتخاب‌گری و علت آن ناآگاه باشد و تصمیمات خود را در سطح ناخودآگاه اخذ کند. به عبارتی سوژه پیشاپیش دیگری دیگری اعمال خود است اگر چه به این واسطه‌گری ناآگاه باشد، این نکته با انتخاب‌گری پیشاپیش آن منافاتی ندارد و اکنون می‌تواند منقاد ناخودآگاهی باشد که پیشاپیش در سطح سرشت، خود انتخاب کرده است. بنابراین علت در این جا مربوط به ناخودآگاه است، جایی که علت اعمال ما را سوژه تعیین می‌کند و سوژه شکافی در علت پدید می‌آورد، خود متعین و علت خود است. سوژه در این شکاف فارغ از سایر علل طبیعی آزاد است. سوژه از یک سو با عمل و رفتار فنومنالی که در سلسله علی و معلولی و طبیعت قرار دارد روبروست، از سویی دیگر با سرشت سوژه که خود امری نومنال است چون برای سوژه قابل دسترسی نیست.

من استعلایی از این منظر جایگاه نهایی و علت غایی است که عمل سوژه را تداوم می‌بخشد و خود هیچ علتی ندارد. مشابه مفهوم ابژه a به مثابه شکافی عمل می‌کند که با رسیدن به هر ابژه‌ای کار خود را ادامه می‌دهد. در واقع من استعلایی شکافی است که نومن و فنومن روی آن ممکن می‌شوند. بنابراین جایگاه سوژه استعلایی جایگاه امکان ظهور آزادی است و اینکه عمل مبتنی بر آزادی معلول علتی غیر از علت فنومنال و طبیعی است. ابژه a ، فقدان و شکاف دیگری، علت غایی اعمال ماست. به عبارتی عمل فنومنال از درون سرشت نومنال که در من استعلایی قرار دارد دست به انتخاب‌گری می‌زند. من استعلایی در این جا فقدان و شکافی است که آزادی روی این فقدان متولد می‌شود. اکنون سوژه آمادگی این را دارد تا مسئولیت ما کسیم و متعاقباً قانون اخلاقی را به عهده بگیرد چرا که پیشاپیش فضایی از نومنالیته را بر ساخته که اجزای آن را از روی وظیفه انتخاب کرده است و نه صرفاً بر اساس قانون. این وظیفه فضیلتی است که به خیر اخلاقی رهنمون می‌شود. مشابه این وضعیت و انتخاب در شرایط / از روی وظیفه بودن در دخالت ابژه a روی می‌دهد، ابژه‌ای که علت اعمال سوژه است و امرواقع از آن پشتیبانی می‌کند. ابژه a از یک سو منقاد و از سوی دیگر امری انتخاب شده است چرا که سوژه مصداقی را برای این ابژه از پیش معین کرده است و این انتخابی آگاهانه است، پس مسئولیت عمل مطابق میل محض نیز با انتخابی است که پیشاپیش انجام پذیرفته است اما این بار نه به مثابه تفکیک میان مطابقت با قانون / از روی وظیفه و تاکید روی وظیفه بلکه بر اساس عمل سوژه اظهار؛ سوژه‌ای تروماتیک که / از روی عمل می‌کند و سوژه میل‌ورز تنها در این مرحله وفادار به میل خود است. پس سوژه کانتی و لکانی در نقطه‌ای که از روی وظیفه عمل می‌کند و در جایگاه سوژه اظهار، بار مسولیت اخلاقی را به دوش می‌کشد اما اگر اراده محض و میل محض به گونه‌ای تفسیر شود که عمل اخلاقی صرفاً با گزاره قانون اخلاقی و یا سوژه اظهار شده بازنمایی شود، مسئولیتی نیز در این مقام نخواهد بود.

^۱Subject of enunciation

^۲Subject of enunciated

منابع

- زوپانچیک، آلیکا. (۱۴۰۰). *اخلاقی واقعی: کانت، لاکان، ترجمه علی حسن‌زاده*، آگاه
- ژیژک، اسلاووی. (۱۳۹۹). *سوژه حساس: مرکز غایب هستی‌شناسی سیاسی*، ترجمه علی حسن‌زاده، نی.
- فینک، بروس. (۱۳۹۷). *سوژه لاکان میان زبان و لذت*، ترجمه محمدعلی جعفری، ققنوس.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۹۰). *دین در محدوده‌های عقل محض*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، نقش‌نگار.
- کانت، ایمانوئل. (۱۴۰۰). *انتقاد از عقل عملی*، ترجمه انشالله رحمتی، آگاه.
- مارکوزه، هربرت. (۱۹۸۳). *انسان یک‌بعدی*، ترجمه محسن معیدی، امیرکبیر.
- محجل، ندا و اصغری، محمد. (۱۴۰۳). تحلیل «دیگری» در اندیشه‌های گادامر و لوی‌ناسی، *مجله تحقیقات فلسفی و الهیاتی*، ۲(۲۶)، ۱۹۵-۲۱۸.
- <https://doi.org/xx.xxxx/jptr.2024.0026>
- هومر، شان. (۱۴۰۰). *ژاک لاکان*، ترجمه محمدعلی جعفری، ققنوس.

References

- Fink, B. (2018). *The Lacan subject between language and jouissance*, Trans. M. Jafari, Ghognos. (In Persian)
- Guyer, P. (2007). *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Continuum International Publishing Group.
- Homer, S. (2021). *Jacque Lacan*, Trans. M. Jafari, Ghognoos. (In Persian)
- Jacobson, R. (1971). *Selected writings, Volume 2: World and language*. Mouton.
- Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason* Trans. P. Guyer, University of Pennsylvania Press.
- Kant, I. (2021). *Critique of Practical Reason*, Trans. M. Rahmati, Agah. (In Persian)
- Kant, I. (2001). *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* Trans. M. Sanei Darebidi, Naghsh va Negar. (In Persian)
- Marcuse, H. (1983). *One-Dimensional Man*, Trans. M. Moayedi, Amirkabir. (In Persian)
- Lacan, J. (1978). *Seminar of Jacques Lacan, Book XI: The four fundamental concepts of psychoanalysis* Trans. A. Sheridan, Norton.
- Lacan, J. (1988). *The Seminar, Book XX: On feminine sexuality, the limits of love and knowledge*. Norton.
- Lacan, J. (1991). *Seminar of Jacques Lacan, Book XVII: The other side of psychoanalysis*, Trans. R. Grigg, Norton. (Forthcoming).
- Lacan, J. (1989). *The subversion of the subject and the dialectic of desire in the Freudian unconscious*. In *Ecrits: A selection*, pp. 289-340. Routledge.
- Miller, J.-A. (1984). *Unpublished seminar, Lecture 12, December*.
- Rahbaz, N., & Asghari, M. (2024). Analysis of the “Other” in Gadamer and Levinas’s thought. *Journal of Philosophical and Theological Research*, 2(26), 195-218. (In Persian). <https://doi.org/xx.xxxx/jptr.2024.0026>
- Zizek, S. (2020). *The ticklish subject: The absent center of political ontology*, Trans. A. Hassanzadeh, Ney. (In Persian)
- Zupancic, A. (2021). *Ethics of the real: Kant, Lacan*, Trans. A. Hassanzadeh, Agah. (In Persian)