



Journal of Philosophical Investigations



University of Tabriz

Conditions of Possibility for Subjectivity; from death drive to ideological fantasy

AmirMohammad Ghods¹ | Mahmoud Sufiani²

1. Corresponding Author, MA in Political Science, University of Tabriz, Tabriz, Iran. Email: Ghods.AmirMohammad@yahoo.com
2. Assistant Professor, Department of Philosophy, University of Tabriz, Tabriz, Iran. Email: M.Sufiani@yahoo.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 06 May 2026

Received in revised form 13 June 2026

Accepted 25 June 2026

Published online 18 July 2026

Keywords:

Subjectivity, Death Drive, Constitutive Negativity, Fantasy, Ideology, The Political

ABSTRACT

This research investigates the problem of the Subject and the modalities of its conceptualization within the framework of contemporary philosophy. In this context, both the critique of the modern substantial subject and various scientific approaches have converged to negate the subject's ontological truth. In response to this trajectory, the present study re-evaluates the nexus between German Idealism (specifically Hegel and Schelling) and Freudian-Lacanian psychoanalysis through the lens of Slavoj Žižek's scholarship. By doing so, it elevates the status of the subject from a mere empirical or psychological category to an ontological one. The findings suggest that the subject is not a positive entity but rather a gap or a "constitutive negativity" that constitutes the intersection of psychoanalysis, philosophy, and politics. The primary objective of this paper is to provide a genealogy of these three domains and to elucidate the possibility of their convergence, thereby delineating a new horizon that conceptualizes the human psyche and the unity of Being through the prisms of lack and negativity. This inquiry ultimately seeks to facilitate an understanding of the political as an ontological category, while providing a framework for the critique of ideology, the political subject, and the redefinition of emancipation and freedom.

Cite this article: Ghods, A. M. & Sufiani, M. (2026). Conditions of Possibility for Subjectivity: from death drive to ideological fantasy. *Journal of Philosophical Investigations*, 20 (55), 705-726. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2026.72287.4499>



© The Author(s). Publisher: University of Tabriz.

Extended Abstract

This article investigates the foundational problem of the Subject and the modalities of its conceptualization within contemporary philosophy. In recent decades, the modern substantial subject has faced severe criticism, while simultaneously, scientific reductionisms—ranging from cognitive and biological psychology to ego-psychology—have attempted to reduce the subject to a unified consciousness, a pleasure-seeking organism, or a mere cultural variable. In response to this theoretical crisis, this research re-evaluates the profound nexus between German Idealism (specifically the frameworks of G.W.F. Hegel and F.W.J. Schelling) and Freudian-Lacanian psychoanalysis, primarily through the theoretical synthesis developed by Slavoj Žižek. This article elevates the status of the subject from an empirical or psychological entity to a strictly ontological category. It posits that the subject is not a "positive being" or a fully realized identity, but rather a fundamental "gap" or a "constitutive negativity". This ontological void serves as the very condition of possibility for any structural unity, symbolic meaning, and authentic political action.

The genealogical methodology of this article traces this conceptualization across three critical domains: psychoanalysis, philosophy, and politics. The analysis commences with a rigorous rereading of Sigmund Freud's pivotal 1920 essay, *Beyond the Pleasure Principle*. Initially, Freud conceptualized the psychic apparatus as a homeostatic system governed by the pleasure principle, aiming strictly at the reduction of tension. However, clinical phenomena such as traumatic dreams and repetition compulsion necessitated the postulation of a domain "beyond" this principle. This article demonstrates that the resultant concept, the "death drive," should not be interpreted merely as a biological instinct striving for destruction or a simple return to an inanimate state. Instead, through Jacques Lacan's structural reading, the death drive is revealed as the inherent, constitutive negativity pulsating within the libido itself. It is the structural rupture that renders psychic life possible, operating as the pure negativity around which partial drives circulate, ultimately establishing the subject as irremediably split.

To substantiate this psychoanalytic insight philosophically, this article integrates the conceptual apparatus of German Idealism. The formation of the unconscious is not a mere reservoir of repressed childhood memories but is co-original with the subject's entry into language. This entry is characterized by a Lacanian "forced choice" between Being and Meaning. To gain representation within the symbolic order, the subject must sacrifice its immediate, pre-linguistic Being. This traumatic sacrifice is illuminated through Hegel's concept of the "Night of the World"—a pre-ontological, radically negative withdrawal where the continuous fabric of reality is violently fragmented by the power of pure, transcendental imagination. Furthermore, this article aligns this Hegelian negativity with Schelling's concept of the *Ungrund* (the groundless), an abyssal, chaotic multiplicity of drives preceding any ontological foundation. The transition from this chaotic abyss to the symbolic order requires a "vanishing mediator". The subject itself is this vanishing mediator, a moment of pure, absolute contraction and radical withdrawal from immediate reality that must disappear to allow the symbolic universe (the Logos) to establish its reign.

Following this traumatic insertion into the symbolic order, the subject is alienated and perpetually separated from its fundamental Being. This structural loss produces an indivisible remainder, conceptualized by Lacan as the *objet petit a*. This object is not an empirical entity

but a topological void, the absolute object-cause of desire that marks the place of the lost pre-symbolic unity. To prevent the subject from being overwhelmed by the terrifying Real and its unbearable *jouissance*, the symbolic order necessitates the mechanism of "fantasy". This article emphasizes that fantasy, formulated by Lacan as $(\$ \diamond a)$, is not a superfluous illusion or a mere imaginary image. Rather, it functions as the structural and indispensable mechanism of subjectivation. Fantasy covers the traumatic gap incurred by language, organizes the subject's desire, and maintains the subject at a safe distance from the raw *jouissance* of the Real, thus guaranteeing the apparent coherence of the symbolic reality.

By transposing this ontological and psychoanalytic framework to the sociopolitical sphere, this research fundamentally redefines the concept of ideology. Just as fantasy covers the fundamental lack within the individual subject, "ideological fantasy" functions as the structural mechanism that covers the inherent antagonism and constitutive gap of the social whole. This article explicitly argues against reducing ideology to "false consciousness," an epistemological error, or a simple illusion masking an objective truth. Critiquing traditional Marxist interpretations and even Louis Althusser's theory of ideological state apparatuses—which remain confined to the Imaginary and Symbolic registers—this research asserts that ideology is a material reality functioning to structure the social fabric. Relying on Peter Sloterdijk's notion of "cynical reason," as adopted by Žižek, this article demonstrates that contemporary ideology operates at the level of material praxis rather than conscious belief. The modern subject knows very well what it is doing, yet continues to perform ideological rituals, effectively externalizing belief into the material objects and practices themselves. Therefore, ideology is the very fantasy covering the structural gap of the social, making the antagonistic social reality livable.

In its final section, this article establishes the coordinates for a radical political subjectivity. Because ideology is not a cognitive error but a fantasmatic structure, the critique of ideology cannot rely on enlightenment-based consciousness-raising. Instead, emancipation demands a structural rupture, conceptualized as "traversing the fantasy". This traversal does not imply the impossible abolition of fantasy or the attainment of a pure, pre-ideological reality. Rather, it necessitates a fundamental transformation in the subject's relationship with the constitutive lack of the Other. It demands a shift from the logic of "totality"—which always relies on a constitutive exception or a Master-Signifier to guarantee closure—to the Lacanian logic of "incompleteness" (the *not-all*). True political subjectivity, therefore, emerges as a collective agency that refuses to stitch up the social wound. By embodying the Bartleby-like gesture of "I would prefer not to," this subjective agency seeks emancipation through the rigorous endurance of the inherent antagonism of Being. Ultimately, this research concludes that politics is intertwined with the very essence of Being, and the subject, born of constitutive negativity, is always already a political subject.



شرایط امکان سوژگیوتیه؛ از رانه مرگ تا فانتزی ایدئولوژیک

امیر محمد قدس^۱ | محمود صوفیانی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم سیاسی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: Ghods.AmirMohammad@yahoo.com

۲. استادیار گروه فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: M.Sufiani@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۱۶ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۳/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۰۵ تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۲۷ کلیدواژه‌ها: سوژگیوتیه، رانه مرگ، منفیت برسازنده، فانتزی، ایدئولوژی، امر سیاسی	این پژوهش به بررسی مسئله سوژه و نحوه فهم و تبیین آن در بستر فلسفه معاصر می‌پردازد؛ جایی که از یک سو نقد سوژه جوهری مدرنیته و از سوی دیگر رویکردهای علم‌گرایانه، هر دو به نوعی به انکار حقیقت سوژه منجر شده‌اند. در واکنش به این روند، مطالعه حاضر با بازخوانی پیوند میان ایدئالیسم آلمانی (به‌ویژه هگل و شلینگ) و روان‌کاوی فرویدی-لاکانی در پرتو آثار اسلاوی ژیژک، جایگاه سوژه را از سطحی تجربی یا روان‌شناختی به مرتبه‌ای هستی‌شناختی ارتقا می‌دهد. یافته‌ها نشان می‌دهد که سوژه نه یک موجودیت ایجابی، بلکه شکاف یا «منفیت برسازنده‌ای» است که نقطه تلاقی روان‌کاوی، فلسفه و سیاست را شکل می‌دهد. هدف اصلی این نوشتار، تبارشناسی این سه حوزه و تبیین امکان پیوند آن‌ها برای ترسیم افقی نو است که از روان انسان تا وحدت هستی را ذیل فقدان و منفیت می‌اندیشد و راه را برای فهم امر سیاسی به‌مثابه امری اوتئولوژیک و نقد ایدئولوژی، سوژه سیاسی و بازتعریف رهایی و آزادی هموار می‌کند.

استناد: قدس، امیرمحمد و صوفیانی، محمود. (۱۴۰۵). شرایط امکان سوژگیوتیه: از رانه مرگ تا فانتزی ایدئولوژیک، پژوهش‌های فلسفی، ۲۰ (۵۵)، ۷۰۵-۷۲۸.

<https://doi.org/10.22034/jpiut.2026.72287.4499>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

مقدمه

مسئله تکوین سوژه، به مثابه نقطه تلاقی بنیادین فلسفه و روان‌کاوی، همواره بیش از آنکه صرفاً پرسشی روان‌شناختی یا معرفت‌شناختی باشد، چالشی هستی‌شناختی تمام‌عیار به شمار آمده است. در حالی که سنت‌های تقلیل‌گرایانه، از روان‌شناسی شناختی و زیست‌شناختی تا برخی قرائت‌های اگویی روان‌کاوی، سوژه را به آگاهی یکپارچه، ارگانیسم لذت‌جو یا متغیر جزئی فرهنگی فرومی‌کاهند، سنت رادیکال روان‌کاوی لاکانی در تلاقی با میراث ایدئالیسم آلمانی سوژه را نه به مثابه یک «هستی پُر» و ایجابی، بلکه به مثابه شکافی بنیادین درمی‌یابد که دقیقاً شرط امکان هرگونه وحدت، کلیت و سوژه‌مندی است. بنابراین با این رویکرد، نوشتار پیش رو تلاش می‌کند برخی از نظام‌های فکری و فلاسفه گذشته را از دریچه نگاه فلسفه معاصر بازخوانی کند تا ضمن ارائه فهمی اکتونی، به پروبلماتیک کردن سوژه و معاصریت بخشیدن به اندیشمندانی که در این مسیر اندیشیده‌اند بپردازد. آگامبن در این باره می‌گوید:

معاصر بودن یعنی در ظلمات لحظه حال نوری را ببینیم که به دنبال راهی است تا به ما برسد و نمی‌تواند (آگامبن، ۱۴۰۱، ۱۸).

از سوی دیگر، فرآیند فزاینده تخصصی‌شدن حوزه‌های اندیشه و تکه‌تکه شدن علوم به شاخه‌های جزئی، وضعیتی پارادوکسیکال پدید آورده است؛ وضعیتی که در آن تبحر در جزئیات، به بهای از دست رفتن «بینش کلی» تمام شده است. این جزیی‌نگری که ریشه‌های تاریخی آن را می‌توان در انقلاب صنعتی و ساختارهای معرفت‌شناختی مدرنیته جست‌وجو کرد، صرفاً یک ضرورت متدولوژیک برای پیشرفت علم نیست، بلکه واجد کارکردی ایدئولوژیک است. این تقسیمات روزافزون، با در پرده نگه داشتن «امر کلی» به مثابه «امر سیاسی»، حیث وحدت‌بخش زندگی اجتماعی و فردی را به محاق برده است. در واقع، آنچه امروزه به عنوان «تخصصی‌شدن» عرضه می‌شود، فانتزی ایدئولوژیکی است که شکاف بنیادین جهان را می‌پوشاند تا مانع از ظهور سوژه به مثابه یک میانجی سیاسی و هستی‌شناختی شود.

این تأکید بر وحدت و کلیت سوژه، از همان آغاز، مقاله را از هرگونه فروکاستن آن به یک «متغیر جزئی» یا «سوژه تجربی» متمایز می‌سازد. سوژه در این خوانش، نه یک سوژه روان‌شناختی صرف که در شبکه روابط بین‌ذهنی غوطه‌ور است، بلکه همان لحظه‌ای است که «جوهر از خود بیگانه» می‌شود تا به مثابه سوژه ظاهر گردد، همان حکمی که هگل در مقدمه پدیدارشناسی روح به صراحت بیان می‌کند: «تصور امر مطلق نه فقط به مثابه جوهر بلکه همچنین به مثابه سوژه». از این منظر، سوژه همواره سوژه‌ای کلی است؛ سوژه‌ای که در عین شکافته‌بودن، حامل امکان وحدت دیالکتیکی است و تنها از طریق تن‌دادن به شکاف خود، به کلیت نمادین و سیاسی راه می‌یابد؛ وحدتی که نه لزوماً به معنای بازگشت به کلیت‌های صلب پیشامدرن، بلکه به مثابه پرسشی حیاتی در باب امکان پیوند میان تکثرات معاصر طرح می‌شود.

در مسیر این نوشتار که بخش اول از پژوهشی گسترده‌تر است، پیوند میان ایدئالیسم آلمانی و روان‌کاوی لاکانی (به‌ویژه از دریچه پژوهش‌های اسلاوی ژیزک) لوازم راهبری ما خواهند بود، مسیری که در آن رانه مرگ، فقدان و ابژه کوچک (a)، نه عارضه‌هایی ثانویه، بلکه ساختار بنیادین سوژه فهم می‌شوند. تبار این فهم را در سه لحظه بحرانی ردیابی خواهیم کرد: نخست، در فراسوی اصل لنت فروید، جایی که «رانه مرگ» به عنوان منفیت ذاتی حیات ظاهر می‌شود؛ دوم، در بازخوانی لاکان از فروید، جایی که «هر رانه‌ای در نهایت رانه مرگ است» (لاکان، ۲۰۰۶، ۷۱۹) و سوژه به مثابه سوژه‌ای شکافته و منقسم بر ابژه

کوچک (a) تثبیت می‌شود. سوم، در کارِ اسلاوی ژبیک که با «هگلی‌سازیِ لا کان» و «لاکانی‌سازیِ هگل» (و شلینگ) این منفیت را به سطح فانتزیِ ایدئولوژیک و امر سیاسی می‌کشاند. ژبیک دقیقاً آنجا که پست‌مدرنیسم «مرگ سوژه» را اعلام می‌کند، سوژه را به مثابه شکافِ هستی‌شناختیِ جوهرِ بازمی‌یابد؛ سوژه‌ای که نه توهمِ زبانی صرف، بلکه همان نیروی بر سازنده واقعیت اجتماعی است.

البته این پژوهش، با آگاهی از محدودیت‌های هر خوانشِ تطبیقی، بر آن است تا به خلاً موجود در مطالعاتِ لاکانی-ژبیکی پاسخ دهد؛ مطالعاتی که یا بر جنبه بالینیِ رانه مرگ متمرکز بوده‌اند یا تنها یکی از حلقه‌های تبار را بررسی کرده‌اند. با این حال، تلاش پژوهش در گذر از سطح بالینیِ فرویدی به سطح هستی‌شناختیِ لاکانی و سرانجام به سطح سیاسیِ ژبیکی نشان دادن آن است که فهمِ سوژه به مثابه شکافِ بنیادین، لزوماً به نقدِ ایدئولوژیِ معاصر و بازاندیشی در بابِ «امر سیاسی» نیز می‌انجامد. ایدئولوژی در این منظر سازوکارِ بر سازنده واقعیت اجتماعی است که سوژه‌ها را قادر می‌سازد شکافِ خود را تحمل کنند. از این رهگذر، مقاله نه تنها به بازاندیشی در بابِ سوژه کمک می‌کند، بلکه راهی برای فهمِ مجددِ امر سیاسی و در عصرِ بحرانِ سوژگی معاصر نیز می‌گشاید — عصری که سوژه‌ها بیش از پیش با شکافِ خود روبه‌رو شده‌اند.

اصل لذت و فراسوی آن

از زمان پیدایش روانکاوی در دهه ۱۸۹۰ و طی حدود ۲۵ سال پس از آن، فروید آپاراتوس یا دستگاه روانی را به مثابه سیستمی هم‌ایستا و خود پایدار^۱ مفهوم‌پردازی می‌کرد که کمیت‌های انرژی در آن مایه‌گذاری می‌شوند و بر اساس تعقیب لذت و پرهیز از درد اداره و تنظیم می‌شود. این سیستم که به این نحو در انطباق با اصل لذت کار می‌کند به دنبال آزاد کردن تنش هیجان‌ها و انگیزه‌های انباشته شده و تقویت تعادل انرژی‌های روانی است.^۲ برون‌رانی و تخلیه یا دست کم پایداری و ثبات انرژی به منزله اهداف اصلی حیات روانی تلقی می‌شود (بوتبی، ۱۴۰۰، ۲۱-۲۰). به این ترتیب اصل لذت «اصلی است ناظر بر پایداری» (فروید، ۱۹۵۵، ۹).

در سال ۱۹۲۰ مشاهدات بالینی فروید حکایت از عدم کفایت اصل لذت در تحلیل برخی بیماران داشت به نحوی که در برخی از نمونه‌ها به نظر می‌رسید که سیستم روانی دقیقاً بر خلاف انتظارات رفتار می‌کند و خودخواسته تنش‌های انرژی^۳ را وارد سیستم می‌کند یا حتی آن‌ها را افزایش می‌دهد. فروید مشاهدات بالینی خود را در چهار دسته معرفی کرد: رویاهای تروماتیک^۴ مربوط به روان نژندان جنگی، بازی حضور/ غیاب کودکی که مادرش او را ترک کرده، لذتی که یک خودآزار با بدرفتاری با خودش تجربه می‌کند و گرایش بیماران به ممانعت از درمان (فروید، ۱۹۵۵، ۱۳)، همگی به نظمی اشاره داشتند «ورای اصل لذت» به لذتی ناسازوار یا پارادوکسیکال که در درد هست. شواهدی که فروید در ابتدا آن‌ها را «گرایش‌های مرموز خودآزارانه اگو» خواند (فروید، ۱۹۵۵، ۱۴). بدین ترتیب حاصل تلاش‌های فروید برای تبیین این گرایش‌های مرموز جستار بلند واری/اصل لذت شد. با

^۱ Homeostatic: قابلیت یک ارگانیسم برای حفظ یک حالت درونی نسبتاً پایدار است که به رغم تغییرات محیط بیرونی، دوام بیاورد. همه ارگانیسم‌های زنده از گیاهان گرفته تا انسان‌ها، باید محیط درونی‌شان را تنظیم کنند تا قادر به پردازش انرژی و نهایتاً بقا باشند.

^۲ Invest

^۳ در نظریه روانکاوی فروید، «تنش» (Tension) به حالت برانگیختگی روانی یا انرژی انباشته‌شده در دستگاه روانی اشاره دارد که عمدتاً از لیبیدو (Libido) یا دیگر انگیزه‌های غریزی ناشی می‌شود. کارکرد اگو (Ego) در این چارچوب، تنظیم و حفظ تعادل این تنش‌ها از طریق مکانیزم‌هایی مانند سرکوب (Repression) یا تخلیه (Discharge) است تا از اختلال در تعادل روانی جلوگیری کند. (رک. فروید، ۱۹۵۵)

^۴ Energetic tensions: منظور از تنش‌های انرژی، انباشت نیروهای لیبیدویی یا روان‌انرژی‌هایی است که فروید آن‌ها را به مثابه نیروهای محرک روان در نظر می‌گیرد، نیروهایی که یا باید نمایان شوند یا در صورت واپس‌رانی، منبع سمپتوم روان‌نژند می‌گردند.

^۵ Traumatic

توجه به اهمیت مقدمات نظرورزانه فروید برای رسیدن به خوانش لاکانی از این مقوله و نیز آماده ساختن جزئیات مورد نیاز برای پژوهش حاضر ناگزیریم به صورت گذرا به آنچه فروید در این مقاله ارائه کرده اشاره کنیم.

رانه مرگ^۱ که از نظر مفهومی مهم‌ترین دستاورد فروید در جستار *ورای اصل لذت* است، بر مبنای این فرضیه شکل می‌گیرد که «چیزهای بی‌جان پیش از چیزهای زنده وجود داشته‌اند» (فروید، ۱۹۵۵، ۳۸) و همچنین بر مبنای این ایده که «صفات زندگی^۲، روزگاری، در ماده‌ای بی‌جان بر اثر کنش نیرویی برانگیخته شد» (فروید، ۱۹۵۵، ۳۹)، منظور فروید از «صفات زندگی»، همان نیروها یا محرک‌های اولیه‌ای است که با برهم زدن سکون ماده بی‌جان، موجب پیدایش «تنش» در آن شدند. از نظر او، حیات با یک بی‌قراریِ تحمیل‌شده آغاز می‌شود؛ لذا ارگانیسم زنده در ذات خود همواره به دنبال ملغی کردن این تنش و بازگشت به پایداریِ مطلق (حالت بی‌جان) است که آن را در قالب «رانه مرگ» صورت‌بندی می‌کند. فروید اضافه می‌کند که «تنشی که در آنچه قبلاً جوهر بی‌جان بود ایجاد شد، کوشید خود را ملغی سازد» (فروید، ۱۹۵۵، ۳۹). از این منظر، نخستین غریزه موجودات زنده، یعنی بازگشت به وضع بی‌جان پا به هستی گذاشت؛ همان چیزی که فروید آن را رانه مرگ می‌نامد. این رانه نه صرفاً گرایش به نابودی، بلکه تمایل بنیادین به بازگشت به وضعیت پیشازنده است؛ تمایلی که در سطح روانی و زیستی، به شکل چرخه‌های تکرار، کاهش تنش و تلاش برای بازیابی سکون اولیه نمود می‌یابد. بدین ترتیب، فروید نتیجه می‌گیرد که «هدف نهایی تمامی زندگی، مرگ است» (فروید، ۱۹۵۵، ۳۸).

با دقت در متن فروید، آنچه در ابتدا به عنوان دو نیروی مستقل متقابل تصور می‌شد که با یکدیگر در نزاع و پیکارند؛ یعنی اراده به زندگی و اراده به مردن، اینک دو صورت‌بندی از یک منطق واحد تلقی می‌شوند. چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، اصل لذت اصلی است ناظر بر حفظ تعادل و کاهش تنش. حال اگر این اصل را در کنار رانه مرگ و گرایش بازگشت به امر بی‌جان قرار دهیم، روشن می‌شود که گرایش هم‌ایستایانه اصل لذت، در واقع هم‌راستا با گرایش بنیادین زندگی به بازگشت به حالت بی‌جان است. به این معنا، و شاید به شکلی ناسازوار^۳، رانه مرگ در تلقی اولیه فروید چیزی جز نام دیگر اصل لذت نیست (زوپانچیک، ۱۳۹۹، ۱۶۳). بر این اساس، تحلیل حاضر نشان می‌دهد، نمی‌توان میان اصل لذت و رانه مرگ تقابل واقعی دید؛ هر دو در نهایت در مسیر پیچاپیچ زندگی به سوی مرگ حرکت می‌کنند. در واقع، اراده به زندگی یا اصل لذت هدف بنیادین زندگی (یعنی مرگ) را تغییر نمی‌دهد، بلکه صرفاً نوعی زمان‌مندی را در آن می‌گنجاند و حالت این زمانمندی اساساً تکرار است (زوپانچیک، ۱۳۹۹، ۱۶۴). با این حال، پرسش بنیادین همچنان بی‌پاسخ مانده است: «ورای اصل لذت» به چه دلالت دارد؟ فروید در بخش پایانی مقاله *ورای اصل لذت* (به‌ویژه در جستارهای پنجم و ششم) نوعی از غرایز را پیش می‌کشد که از آن‌ها با عنوان «غرایز زندگی اصیل» یاد می‌کند؛ غرایزی که جنسیت را در بنیاد خود دارند. رانه‌های جنسی در نگاه فروید، یگانه رانه‌هایی‌اند که گویی از منطق بازگشت به وضعیت بی‌جان، که بر اصل لذت نیز حاکم است، سر باز می‌زنند و خود را از این مدار خارج می‌سازند. از این نقطه است که تقابل بنیادین میان اروس و تاناتوس^۴، یعنی رانه‌های زندگی و رانه مرگ، سر برمی‌آورد:

رانه مرگ متناظر با خستگی به مثابه تأثر بنیادین و ایژکتیو زندگی است، در حالی که رانه‌های جنسی راه خود را از این مقصد و منطق جدا و در جهتی متفاوت کار می‌کنند؛ آن‌ها فقط تعویق‌های مرگ،

^۱Death drive

^۲Attributes of life

^۳Paradoxical

^۴Eros and Thanatos

مسیرهای فرعی در راه زندگی به سوی مرگ، نیستند؛ مسیرهای فرعی‌ای هستند که تفاوتی حقیقی ایجاد/معرفی می‌کنند و چیزی «جدید» تولید می‌کنند؛ آن‌ها حتی «نامیرایی بالقوه»^۱ی را برقرار می‌سازند. «نامیرایی بالقوه»^۱ی گونه، به بهای مرگ ارگانسیم‌های فردی (زوپانچیک، ۱۳۹۹، ۱۶۸).

فروید، با وجود صورت‌بندی این تقابل میان رانه‌های زندگی و رانه مرگ، در نهایت کوشید آن را در قالب نوعی وحدت فروپاشاند. او با تأکید بر اینکه رانه‌ها، در بنیان خود، رانه‌های لیبیدویی^۲ اند و این لیبیدو خصلتی جنسی دارد (فروید، ۱۹۵۵، ۴۵)، به سوی ایده یگانگی رانه‌ها میل می‌کند. اما این یگانگی، وحدتی ساده یا بی‌تناقض نیست؛ بلکه وحدتی‌ست گسسته در درون خود.^۳ آنچه در این میان اهمیت دارد، وجود شکافی ذاتی در خود لیبیدو است؛ شکافی که نه به منزله نقص یا کاستی، بلکه به عنوان شرط امکان پویایی و دگرگونی آن عمل می‌کند. همین شکاف درونی است که به رانه‌های جنسی - به مثابه رانه‌های لیبیدویی - توانایی ایجاد تغییر واقعی را می‌بخشد. در روان‌شناسی تحلیلی کارل گوستاو یونگ، «لیبیدو» به منزله شکلی از انرژی روانی عام فهمیده می‌شود که نه به قلمرو میل جنسی محدود است و نه ذاتاً جنسی است؛ بلکه نیرویی حیاتی و مولد است که می‌تواند در هر حوزه‌ای از تجربه انسانی - از خلاقیت هنری و معنویت تا تفکر نظری - جریان یابد (یونگ، ۱۹۵۶). از این منظر، لیبیدو صورت بنیادی انرژی حیات است که پیش از هرگونه تمایزگذاری میان رانه‌های مختلف، همچون کلی بی‌جهت‌گیری، وجود دارد و بعدها میان اشکال گوناگون انگیزش تقسیم می‌شود. فروید با این تلقی مخالفت داشت و آن را «حکمی شتاب‌زده» می‌دانست که با جنسیت‌زدایی از لیبیدو، بنیان جنسی رانه‌ها را تضعیف می‌کند. نموده‌های این دوپارگی و تغییر در روان‌کاوی فروید و لاکان می‌تواند در ساحت‌های گوناگون ظاهر شود: در هنر، به مثابه والایش؛ در عشق،^۴ به عنوان پیوندی که ابعاد روانی و جسمانی را در هم می‌آمیزد؛ و در تولیدمثل، به عنوان فرآیندی زیستی که استمرار حیات را تضمین می‌کند. در پرتو این خوانش، رانه‌های جنسی نه صرفاً نیروهایی در خدمت حفظ زندگی، بلکه حامل تنش بنیادی میان زندگی و مرگ‌اند؛ تنشی که مرگ را نه پایان حیات، بلکه بُعد ذاتی و شرط امکان آن می‌سازد.

همین گزاره واپسین ما را به سوی خوانش لاکانی از رانه مرگ سوق می‌دهد. هنگامی که هر رانه‌ای در بنیاد خود جنسی تلقی می‌شود و مرگ در ذات آن حضور دارد، به این معناست که نوعی منفیت^۵ از دل جنسیت درون زندگی به کار می‌افتد؛ به تعبیر دیگر، مرگ نه غایت یا مقصد رانه‌های جنسی، بلکه همان منفی‌ای است که درون آن‌ها موج می‌زند و آن‌ها را از درون می‌کاود، با رانه‌های جنسی^۶ مرگ ذاتی زندگی و شرط دوام آن است^۵ که با تکرار تثبیت می‌شود. اکنون آنچه در اختیار داریم روشن‌تر است: می‌دانیم که غرایز محافظه‌کار^۶ همان مسیرهای پیچ‌درپیچ بازگشت به وضعیت بی‌جان را در تکرارهایی هماهنگ با اصل لذت باز می‌آفرینند. این تکرارها در پی رفع نیاز عمل می‌کنند، اما درست در دل همین فرآیند نیاززدایی، چیزی تازه، مازاد،

Libidinal drives

^۲ در نظر فروید، لیبیدو همواره پیوندی ساختاری با امر جنسی دارد، هرچند نموده‌هایش می‌توانند در ساحت‌های غیرجنسی نیز ظاهر شوند. از این رو، هنگامی که او از «یگانگی رانه‌ها» سخن می‌گوید، این وحدت را نه به معنای کل خنثای یونگی، بلکه به مثابه چیزی می‌فهمد که ذاتاً آنتاگونیستی و دوپاره است - یعنی خود رانه جنسی حامل کشاکش و سبزی درونی است (فروید، ۱۹۵۵).

^۳ خود ایزه-عشق می‌تواند بین عشق و نفرت تقسیم شود (زوپانچیک، ۱۳۹۹، ۱۶۹) یا، چنان که لاکان به شیوه‌ای تأثرانگیز صورت‌بندی می‌کند: «دوست می‌دارم، اما چون در تو چیزی بیش از تو - objet petit a - را دوست می‌دارم، تکه تکه‌ات می‌کنم» (لاکان، ۱۹۸۱، ۲۶۳).

^۴ چرا که لاکان در پی توصیف ناخودآگاه همچون چیزی در حال شدن و صبرورت بود و بنابراین به وسیله این منفیت هگلی حرکت و سیالیت ناخودآگاه را مفهوم پردازی کرد. (برای آشنایی با ریشه‌های هگلی لاکان نک. کالویانف، ۱۳۹۷).

^۵ این منفیت ذاتی زندگی دقیقاً بدل به محل زندگی روانی می‌شود؛ تا جایی که «زندگی روانی» با ناخودآگاه هم‌گستره است (زوپانچیک، ۱۳۹۹، ۱۷۰).

^۶ منظور از غرایز محافظه‌کار همان نیروهایی است که براساس اصل لذت عمل می‌کنند.

و نامطبق با نیاز سربرمی آورد — چیزی که در نسبت با میل^۱ تعریف می شود، نه با نیاز. این لذت افزونه به ابژه‌ای تعلق دارد که دیگر تابع منطبق نیاز نیست و به همین دلیل هرگز نمی توان آن را به تمامی ارضا کرد. در این جا با دو سطح از تکرار روبه‌رو هستیم: نخست، تکراری که از اصل لذت پیروی می کند و با رفع نیاز درگیر است؛ و دوم، تکرار افزونه‌ای که در دل همان تکرار اول زاده می شود، اما خود را به میل گره می زند. این افزونه، به شکل ابژه‌ای جزئی پدیدار می شود؛ ابژه‌ای که نه نیاز، بلکه فقدان و شکاف ساختاری (همان منفیت) در نظام دلالتی هستی را بازنمایی می کند. آن گاه که لاکان می گوید «هر رانه‌ای در نهایت رانه مرگ است» (لاکان، ۲۰۰۶، ۷۱۹)، مراد او این است که رانه مرگ رانه‌ای در میان دیگر رانه‌ها نیست، بلکه شکاف یا دوپارگی‌ای است که درون هر رانه به مثابه ساختار آن عمل می کند. به تعبیر زوپانچیچ، رانه مرگ همان منفی ذاتی‌ای است که ابژه‌های جزئی پیرامون آن می چرخند، و از این منظر، اشتراک بنیادین همه آن‌ها را تشکیل می دهد. از یک سو، رانه‌هایی هستند که به ابژه‌های جزئی همچون دهانی، مقعدی یا دیداری متصل‌اند و با لذت مازاد پیوند دارند؛ اما از سوی دیگر، رانه‌ای نیز هست که با منفیتی ناب، تپنده و به طور بنیادی مختل‌کننده گره خورده است — رانه‌ای که به دیگر رانه‌ها ریتم، پیچش و تکینگی می بخشد (زوپانچیچ، ۱۳۹۹، ۱۷۳). این همان ابژه علت میل یا/بژء کوچک *a* است: ابژه‌ای که به شکاف، خلا و نابسندگی ذاتی هستی چسبیده است، و جایگاه این منفیت را نشان‌گذاری می کند. این منفیت، هم‌زمان ساختار رانه را به واپس‌رانی آغازین و شکل‌گیری ناخودآگاه پیوند می دهد.

بدین سان، «رانه مرگ» در این پژوهش نه صرفاً یک مفهوم بالینی، بلکه نامی برای شکاف و منفیتِ برسانده‌ای است که شرط امکان ظهور سوژه و ورود او به ساحت نمادین محسوب می شود. بنابراین برای آغاز این مسیر، لازم است نخست به لحظه تولد سوژه، یعنی به لحظه شکل‌گیری ناخودآگاه در پرتو رانه مرگ، بازگردیم.

سوژه و ناخودآگاه

فروید در آغاز مقاله «ضمیر ناخودآگاه» (۱۹۱۵) به روشنی تأکید می کند که هر آن‌چه سرکوب می شود، ناگزیر در ناخودآگاه باقی می ماند؛ با این حال، بلافاصله یادآور می شود که امر سرکوب‌شده تنها بخشی از ناخودآگاه را تشکیل می دهد (فروید، ۱۹۵۷، ۱۶۶-۱۶۷). به عبارت دیگر، ناخودآگاه حوزه‌ای گسترده‌تر از صرفاً عناصر واپس‌رانده شده است. این تأکید صریح، پاسخی است به خوانش‌های تقلیل‌گرایانه‌ای که شکل‌گیری ناخودآگاه را صرفاً به واپس‌رانی‌های (اعم از تجربی یا مبتنی بر فانتزی) دوران کودکی فرو می کاهند.

حال می توان پرسید: ناخودآگاه چیست؟ یا دقیق‌تر بگوییم، چگونه بر ساخته می شود؟ پاسخ ابتدایی چنین خواهد بود: کودک در تلاش برای تفسیر پیام‌های معماگونه دیگری و نظم‌دادن به آن‌ها در قالب روایتی نسبتاً منسجم و معنادار، سرانجام با هسته‌ای سخت و تفسیرناپذیر مواجه می شود. آن‌چه واپس‌رانده می شود، دقیقاً همین باقی‌مانده تفسیر است؛ و ناخودآگاه، در مقام برساختی روانی، با این پسمانده هم‌ارز می شود (هومر، ۲۰۰۵، ۸۴). اما آن‌چه در این خوانش ممکن است نادیده بماند، این است که خود ناخودآگاه نیز همیشه — پیشاپیش — نوعی تفسیر است^۳ (لاکان، ۲۰۰۶، ۷۰۹). بر اساس آموزه‌های لاکان، کارکرد بنیادین

^۱Desire

^۲Surplus enjoyment

^۳ زیرا ناخودآگاه ساختاری همچون زبان دارد و همواره در ساحت نمادین و در ارتباط با دیگری یافت می شود. میلر رسماً فرمول‌بندی «l'inconscient interprète» «ناخودآگاه تفسیر می کند» را مطرح و تبیین می کند؛ میلر می گوید: ناخودآگاه خودش تفسیر می سازد و تحلیلگر در پی این تفسیر ارجاع‌ناپذیر قرار می گیرد؛ بنابراین تفسیر تحلیلی غالباً «به دنباله» تفسیر ناخودآگاه می آید (میلر، ۱۹۹۶، ۱۳-۹).

ناخودآگاه دقیقاً در همین است که آن هسته تفسیرناپذیر یا ابژه را در دل روایت خود جای دهد. ناخودآگاه چیزی است که پس از پایان یافتن تفسیر آگاهانه، فرآیند تفسیر را ادامه می‌دهد (لاکان، ۱۹۸۱، ۵۳) و حتی دقیق‌تر بگوییم، تنها پس از شکل‌گیری فهمی آگاهانه از پیام معماگونه، تازه شروع به تفسیر می‌کند. زیرا آن‌چه ناخودآگاه تفسیر می‌کند، در واقع رابطه میان تفسیر مفروض و ته‌مانده آن است (زوپانچیک، ۱۳۹۸، ۵۱)؛ تفسیر از منظر باقی‌مانده‌ای که بیرون افتاده، از جایی که معنا لنگ می‌زند. باید افزود آنچه در این میان به‌عنوان «ته‌مانده» باقی می‌ماند، صرفاً عنصری از پیام (خواه واژه، اشاره، یا نگاه) نیست که به‌سادگی از قلم افتاده باشد، بلکه بیشتر به کیفیتی خاص اشاره دارد که در خلال رابطه آن عناصر با سوژه تفسیرگر پدیدار می‌شود، کیفیتی که در مقام یک ابژه عینیتی می‌یابد. زوپانچیک می‌گوید:

نه سوژه این ابژه را دارد، نه دیگری، گرچه هم با سوژه مرتبط است و پیوند خورده، هم با دیگری. به بیان دقیق‌تر، این ابژه همان چیزی است که سوژه و دیگری را با همه ناهمگنی‌شان، در نبود مخرج مشترک‌شان به یکدیگر گره می‌زند، یا بهتر بگوییم، با ایجاد شکافی در میان‌شان، امکان این پیوند را فراهم می‌آورد (زوپانچیک، ۱۳۹۸، ۵۲).

نکته‌ای اساسی در این تحلیل غایب است؛ چگونه سوژه در برخورد با پیام معماوار دیگری تشخیص می‌دهد که این پیام می‌بایست معنایی داشته باشد؟ پاسخ در درون مایه لاکانی انتخاب اجباری^۱ است. برای اینکه این چیز به چشم سوژه معماوار بیاید او باید پیشاپیش معنا را انتخاب کرده باشد. سوژه ناخودآگاه چیزی است که وقتی سر بر می‌آورد که در انتخاب میان هستی و معنا^۲ تنها می‌تواند معنا را انتخاب کند (لاکان، ۱۹۸۱، ۲۱۱-۲۱۲). بنابراین معما نه آغاز بلکه پیشاپیش دومین است (زوپانچیک، ۱۳۹۸، ۵۴). معما بر پس زمینه انتخاب اجباری معنا پدیدار می‌شود. واپس‌رانی^۳ تنها بر پس‌زمینه این انتخاب اجباری امکان‌پذیر است که برگردان لاکانی چیزی است که فروید «واپس‌رانی آغازین»^۴ می‌نامید و به معنای دقیق کلمه هم‌رویداد با بر ساخت ناخودآگاه است.

ممکن است در نگاه نخست، این «از دست دادن هستی» به مثابه یک اسطوره زیست‌شناختی یا رویدادی تقویمی به نظر برسد که هیچ شواهد تجربی برای آن وجود ندارد. با این حال، در خوانش ژنژک و لاکان، این گذار نه یک اتفاق تاریخی، بلکه یک ضرورت ساختاری و منطقی است؛ به این معنا که سوژه «هستی» را در یک زمان مشخص در گذشته از دست نداده است، بلکه ورود به ساحت زبان و قانون (نظم نمادین)، به‌طور پس‌گسترانه^۵ این «فقدان» را به عنوان پیش‌فرض خود خلق می‌کند. بنابراین، انتخاب اجباری به معنای دست کشیدن از یک دارایی واقعی در گذشته نیست، بلکه تن دادن به شکافی است که همین اکنون و در هر کنش گفتاری، امکان سوژه‌مندی را فراهم می‌آورد. از این رو، فرآیند سوژه‌شدن نه یک انتخاب ارادی، بلکه تحمیلی ساختاری و بهای سنگینی است که سوژه برای نمایندگی شدن در ساحت دیگری بزرگ می‌پردازد. در این «انتخاب اجباری»، سوژه می‌بایست هستی خود را فدا کند تا در ساحت دال‌ها (عالم معنا) سکنی گزیند؛ وضعیتی که می‌توان آن را نوعی «بی‌خانمانی هستی‌شناسانه» دانست.

^۱Forced Choice

^۲Being and Meaning

^۳Repression

^۴Urverdrängung

^۵Retroactive

^۶Unbehaustheit

طبعاً این از دست دادن هستی رخدادی تروماتیک خواهد بود. اما قبل از آن که به عواقب تروما توجه کنیم، می‌توان محتوای این بند را در هگل نیز ردیابی کرد. آیا این صورت بندی همان بر ساخت تمامیت انضمامی^۱ از راه تمامیت انتزاعی^۲ هگلی نیست؟ ژیزک پاسخ می‌دهد: برای رسیدن دوباره به والاترین، یعنی همان تمامیت از دست رفته، باید از خلال پست ترین گذشت^۳ آدمی باید واقعیت بی‌واسطه را در قبض نفس^۴ شب جهان - از دست بدهد تا بتواند آن واقعیت را به مثابه امری بر نهاده بازیابد، یعنی به مثابه امری که به میانجی کنش نمادین سوژه تحقق می‌یابد (ژیزک، ۱۳۸۴، ۷۹). اینجا توجه به بندی از دست‌نوشته‌های فلسفه واقعی دوران بنای هگل راه‌گشا خواهد بود؛ قطعه‌ای درباره «شب جهان»:

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 خاطرش نمی‌آید - یا هیچ یک حاضر نیستند. این شب، درون سوی طبیعت، که این‌جا - خود محض - در بازنمایی‌های وهم‌گون وجود دارد، سراسر شب است؛ این سو سَری خون‌آلود سبز می‌شود - آن سو شیخ 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 هول برمی‌انگیزد^۵ (هگل، ۱۹۸۳، ۸۷-۸۸).

این قطعه وهم‌آلود و به تعبیری تخیلی - دارای ارتباط با ساحت خیالی لکان - اگر در پرتو «تخیل استعلایی» کانتی سنجیده شود دلالت‌های نظری مهمی خواهد داشت. در کانت، تخیل استعلایی، کثرت شهود داده شده را ترکیب می‌کند؛ شاکله می‌سازد^۶ (کانت، ۱۹۹۸، الف ۱۳۷/ب ۱۷۶)؛ اما هگل در این قطعه از بُعدی متفاوت و متقابل به قضیه می‌نگرد. در واقع هگل، آنچه را که به مثابه جزئی از کل اندام‌وار وجود دارد موجودیتی جدا در نظر می‌گیرد؛ قوه تخیل در جنبه منفی‌اش به مثابه قوه‌ای که واقعیت پیوسته را از هم می‌گسلد و به کثرت آشفته‌ای از ابژه‌های جزئی تبدیل می‌کند. تخیل کردن یعنی تخیل کردن ابژه‌ای جزئی بدون بدن‌اش، رنگی بدون شکل و شکلی بدون جسم؛ «این سو سَری خون‌آلود سبز می‌شود - آن سو شیخ سیم‌گون دیگری»؛ ژیزک این عمل را «فعالیت منحل کننده تخیل» می‌نامد (ژیزک، ۱۴۰۱، ج ۱-۵۱-۵۰). کانت، که در فلسفه‌اش، صورت‌های آغازین، همچون عقل مورد سنجش و نقادی قرار می‌گیرند؛ به گفته ژیزک، از صورت آغازین و محض تخیل غافل است. در واقع مسئله نه چنین است که «چیزهایی» از پیش وجود داشته باشند و ذهن ما صرفاً آن‌ها را ترکیب کند؛ بلکه خود فعالیت ترکیبی

^۱Concrete totality

^۲Abstract totality

^۳ کلیت انضمامی هگلی دربرگیرنده نوعی عدم‌امکان یا محال اساسی است. به بیان هگل، جنس (genus) کلی همواره یکی از انواع (species) خویش است؛ یعنی کلیت تنها تا آن‌جا وجود دارد که شکافی در کار باشد، حفره‌ای در بطن محتوای خاص کلیت. جای خالی همان نوعی که می‌توانست کل را به‌صورتی تام و کامل تجسم بخشد، همان نقطه‌ای است که کلیت را از درون ناقص می‌کند. این منطق همان چیزی است که هگل در علم منطق در قالب «حکم نامتناهی» (unendliche Urteile) یا «حکم مهمل/سلبی» توضیح می‌دهد: حکمی که در آن حتی شکل حکم کنار گذاشته می‌شود و به‌جای نسبت‌دادن محمولی مثبت به موضوع، صرفاً آن را از محمولی خاص سلب می‌کند و بدین‌سان شکاف را در دل کلیت ثبت می‌نماید (هگل، ۱۹۷۷، الف ۶۶۵). نمونه افراطی این منطق در پدیدارشناسی روح ظاهر می‌شود، جایی که هگل در بحث فیزیونومی و کالبدشناسی اعلام می‌کند: «روح یک استخوان است» (هگل، ۱۹۷۷، ب ۲۰۸)؛ یعنی کلیت روح باید در جزئی‌ترین و مادی‌ترین عضو بدن - جمجمه - تجسم یابد. بدین ترتیب، کلیت روح نه محصول تلاش هماهنگ اجزای ارگانیکی، بلکه نتیجه انتخابی خشونت‌آمیز و انتزاعی است که کلیت را بر پایه جزئی منفرد و اساساً ناکافی بنا می‌کند (ژیزک، ۱۳۸۴، ۹۸-۸۰).

^۴Self-contraction

^۵ در این بند از ترجمه درخشان آقای علی حسن‌زاده استفاده شده است. (نک. ژیزک، ۱۴۰۱)

^۶Schemata

^۷Activity of dissolution

ذهن همواره - پیشاپیش - در کار است. به بیان دیگر، امر واقعی پیشاترکیبی، یعنی کثرت محض و هنوز شکل نیافته‌ای که تخیل استعلایی در کمینه خویش هنوز آن را ترکیب نکرده است، اساساً ناممکن است. همان‌طور که پیش‌تر نیز اشاره شده، این سطح را باید همواره پس‌گسترانه پیش‌فرض گرفت. نکته هگلی ژيژک آن است که این آغازگاه اسطوره‌ای - همانند پدرکشی فرویدی - خود از پیش محصول و پیامد فعالیت برهم‌زننده تخیل است. بدین‌سان، «درجه صفر» اسطوره‌ای و دست‌نیافتنی کثرت محضی که هنوز هیچ صورت‌بندی تخیلی بر آن اثر نگذاشته و بدان شکل نداده است، چیزی جز خود تخیل محض نیست (ژيژک، ۱۴۰۱ ج، ۵۶-۵۵). همین کثرت پیشاترکیبی است که هگل آن را «شب جهان» می‌نامد؛ سرکشی آزادی مغاک‌وار سوژه که واقعیت را با خشونت منفجر کرده و به قطعات پراکنده‌ای بدل می‌سازد که در همه سو شناور می‌شوند. هگل به صراحت این «شب جهان» را چونان چیزی پیشاهستی‌شناختی^۱ فرامی‌نهد؛ نظم نمادین^۲ جهان کلمه، لوگوس تنها آن‌گاه سر برمی‌آورد که این درون‌سویی خود محض - واپس‌نشینی به درون خویش در کوگیتوی دکارتی^۳ - نیز به‌منزله ابژه‌ای پدیدار شود، خویشتن را در برابر این درون‌سویی قرار دهد، بیرونی گردد و از این رهگذر به هستی بازگردد. این همان زبان است به‌مثابه نیروی نام‌گذاری؛ از رهگذر نام است که ابژه، به‌منزله موجودیتی فردی، از دل «من» زاده می‌شود (ژيژک، ۱۴۰۱ ج، ۵۷-۵۶).

با شلینگ^۴ و دست‌نوشته‌های اعصار جهان‌اوست که می‌توان از منظری الهیاتی-اسطوره‌ای به واکاوی دقیق و با جزئیات بیشتر شب جهان و کثرت پیشاترکیبی هگلی پرداخت.

آغاز همه آغازها، آغاز تمام عیار - به اصطلاح امروزی، مادر همه آغازها - «در آغاز کلمه بود» از انجیل یوحناست: پیش از آن، هیچ چیز وجود داشت، یعنی خلأ سرمدیت الوهی (ژيژک، ۱۴۰۱ ج، ۴۴).

پیش از آغاز، صرفاً گرداب رانه‌های کور، یعنی جهان روان‌پیش رانش‌ها و تپش‌های نامتمایز وجود دارد. شلینگ این ساحت را «بنیاد» می‌نامد؛ اما پیش از بنیاد، یا دقیق‌تر، پیش‌زمینه بنیاد، چیزی است که آن را «نابنیاد» می‌خواند: نوعی هیچی پویا و بی‌ریشه که نه صرفاً نبود یا عدم، بلکه تهدیدی بالقوه و بنیادزدا یانه برای هرگونه نظم و تعین است؛ مغاک آزادی ازلی یا همان‌طور که زوپانچیک توصیف‌اش می‌کند «ریشگی آزادانه شناور» (زوپانچیک، ۱۳۹۸، ۵۵). پس اگر آزادی، ریشه در نابنیاد دارد؛ رابطه انسان با آن چگونه برقرار می‌شود؟ هر چند در ادامه پژوهش به این سوال محوری می‌بایست پاسخ اساسی داده شود اما اشاره به متن شلینگ در این موقف مفید خواهد بود:

انسان به هیچ روی پدیداری فرعی در جهان نیست، - دانه ناچیز گرد و غبار - در میان همه چیزهای آفریده شده، انسان آن یگانه‌ای است که از «قدرت مرکز» برخوردار است، و از این رو در تماس مستقیم با مغاک آزادی ازلی قرار دارد (ژيژک، ۱۴۰۱ ج، ۴۶).

^۱Pre-Ontological

^۲Symbolic order

^۳ دکارت نخستین فیلسوف بود که ترکی در جهان به لحاظ هستی‌شناختی منسجم ایجاد کرد: کاستن یقین یا قطعیت مطلق به نقطه بسیار کوچک «من می‌اندیشم» (ژيژک، ۱۴۰۱ الف، ۲۶).

^۴Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

^۵Die Weltalter or The Ages of the World 1811

^۶Grund

^۷Ungrund

^۸Free-floating radical

بنابراین اگر «انسان توان مرکز دارد» را به زبان هگل ترجمه کنیم؛ می‌شود: «انسان این شب است این هیچ تهی که همه چیز را در بساطت خویش دارد» (هگل، ۱۹۸۳، ۸۷-۸۸). نابنیاد، میدان گشوده‌ای از امکان‌های رانه‌ای است که هنوز در هیچ قالب یا نظامی تثبیت نشده‌اند و در حالت اوج انبساط یافتگی^۱ خویش به سر می‌برند. این ساحت پیش‌سازبانی و پیش‌اسوپژکتیو، جایی است که در آن هنوز هیچ چیزی از هم تمایز نیافته است؛^۲ بالاین‌حال، دقیقاً به واسطه همین بی‌ریشگی، امکان وضع بنیاد را فراهم می‌کند. می‌توان گفت نابنیاد نه هیچ مطلق، بلکه امر واقع ناهنجاری است که بنیاد باید آن را مهار، طرد و به گذشته پس‌زند. گذار از این نابنیاد به بنیاد، یا از اراده بالقوه‌ای که هنوز هیچ نمی‌خواهد به اراده بالفعل‌ای که چیزی را برمی‌گزیند، از طریق لحظه‌ای دیالکتیکی محقق می‌شود: لحظه «قبض یا انعقاد» که بنیاد را به مثابه شب محض می‌آفریند؛ موجودی مطلقاً تنها که هرگونه دیگری را در خود می‌بلعد.^۳ به باور ژیک، بینش اساسی شلینگ، که به موجب آن سوژه، پیش از ظهورش در مقام میانجی کلمه عقلانی، «شبِ خود» محض و فقدان بی‌کران هستی است، یعنی حرکت خشونت‌آمیز انعقاد که هر هستنده بیرون از خودش را نفی می‌کند، قانون برداشت هگل از جنون را نیز شکل می‌دهد: «شب جهان»، نقطه جنون تمام‌عیار که در آن اشباح و هم‌گون «ابژه‌های جزئی» بی هدف در هر سو پرسه می‌زنند. در نتیجه، بدون این حرکت واپس نشینی هیچ سوپژکتیویته‌ای در کار نیست و از این منظر «جنون» ذاتی خود مفهوم سوپژکتیویته است (ژیک، ۱۴۰۱، ج. ۵۷-۵۶). فرایند سه مرحله‌ای شلینگ با کلمه است که تکمیل می‌شود: دال نخستین که با تثبیت تمایز، آغاز تاریخ، آغاز سوژگی، و آغاز آفرینش را ممکن می‌سازد. لوگوس، با گسستن از بنیاد، امکان زمان‌مندی و گشودگی سوپژکتیو را فراهم می‌آورد.^۴

بنابراین، در فرایند سوژگی؛ به تعبیر ژیک همواره یک واسطه را می‌بایست پیش فرض گرفت. گذر مستقیم از نفس حیوانی (طبیعت) به سوپژکتیویته بهنجار (فرهنگ) امکان‌ناپذیر است، «میانجی‌ناپدید شونده» بین آن دو همان حرکت جنون‌آمیز واپس نشینی رادیکال از واقعیت است که فضا را برای (باز) برساخت نمادین‌اش می‌گشاید (ژیک، ۱۴۰۱، ج. ۵۸). نام فرویدی این واسطه «رانه مرگ» است (ژیک، ۱۴۰۱، ج. ۵۹). همین مسئله تفاوت دکارت و کانت را برملا می‌کند؛ دکارت با فروکاستن کوگیتو به

^۱Expansiveness

^۲ همان‌طور که در مباحث مربوط به هگل اشاره شد، پیش از نام‌گذاری هیچ تمایزی وجود ندارد و همچون تخیل پیشاترکیبی با کثرتی از چیزهای شناور نامتمایز روبرو هستیم. کلمه یا لوگوس رسانه تفاوت گذاری است و با این ساحت وارد جهان تمایزها خواهیم شد.

^۳Contraction

^۴ در ضرورت گذر از نابنیاد و شکل‌گیری بنیاد در فلسفه شلینگ توجه به این نکته ضروری است که او با روایتی الهیاتی به هستی یافتن خود خدا می‌پردازد؛ با مضاعف‌سازی این روابط است که به هستی یافتن سوژه انسانی خواهیم رسید. از این‌روست که می‌گوید مقدم بر بنیاد، خدا، نیستی محضی است که از «نبود خویش کیف می‌کند» (شلینگ، ۱۹۹۷، ۱۳۴). بالقوگی محض آزادی ازلی-این آرامش سعادت‌مند و کیف محض اراده‌ای بی‌ادعا و بی‌طرف که هیچ نمی‌خواهد-خود را در کسوت اراده‌ای فعلیت می‌بخشد که فعالانه و عملاً این «هیچ» را می‌خواهد-یعنی نابودی هرگونه محتوای ایجابی و متعین را می‌خواهد. بنابراین، از راه این تبدیل مطلقاً صوری بالقوگی به فعلیت، صلح سعادت‌مند ازلی به انعقاد محض و گرداب «جنون الوهی» ای تغییر می‌یابد که همه چیز را به بلعیدن تهدید می‌کند. به بیان دیگر، صلح سعادت‌مند آزادی ازلی و خشم و جنون الوهی یک و همان چیز در دو حالت‌مندی متفاوت‌اند-نخست در حالت بالقوگی، سپس در حالت فعلیت (ژیک، ۱۴۰۱، ج. ۶۱-۶۰).

^۵ در تلقی شلینگ، زمانمندی در بُن خویش خطی از رویدادها نیست که از گذشته آغاز شده، از اکنون بگذرد و به آینده برسد؛ بلکه ساختاری تنشی است که بر نسبتی بنیادگذار با کنشی تکیه دارد که «هرگز اکنون نبوده»، و با این‌حال، در واپس‌نشینی خویش شالوده گذشته را می‌سازد و همچنان در اکنون پایدار می‌ماند. بدین معنا، ناخودآگاه چیزی نیست جز این گذشته‌ای که هرگز به مثابه حال رخ نداده، اما بنیان هر اکنون را شکل می‌دهد. شلینگ برخلاف تلقی صوری از سه‌گانه زمانی، کیفیت حداقلی هر سوژه زمان را مشخص می‌کند: حرکت چرخشی رانه‌ها، گذشته است؛ دویارگی، اکنون است؛ و آینده همان امکان آشتی یا رفع تضاد است. از این منظر، سرمدیت یا هم‌زمانی (synchrony) و تفاوت یا درزمانی (diachrony) دو برش پارالاکسی- اختلاف منطری از یک ساختارند، همان‌گونه که انتخاب اجباری و انتخاب آزادانه نیز دو نمود یک فرایند واحدند: یکی در سطح «شدن زمانی»، دیگری در سطح «بودن سرمدی».

^۶Vanishing Mediator

چیز اندیشنده، زخمی را که دریافتِ واقعیت گشوده بود وصله می‌کند^۱ (ژیک، ۱۴۰۱ الف، ۲۶). از این رو، کانت، دکارت را گرفتار «فریب‌کاری آگاهی متجسم» می‌داند. تنها فلسفه او است که به این امکان اندیشیده است؛ من خوداندریافتِ محض یا من استعلایی-به عنوان چیزی نه فنومنال و نه نومنال- دقیقاً کارکرد همان میانجی را میان من تجربی و من نومنال کانتی دارد؛ دقیقه‌ای که اگر بناست چیز اندیشنده دکارتی ظاهر شود باید ناپدید گردد (ژیک، ۱۴۰۱ الف، ۳۳-۲۷).

در سطح روان‌کاوانه، این مضاعف‌سازی در گذار انسان از ساحت خیالی به نظم نمادین روی می‌دهد؛ لحظه‌ای که سوژه خود را به مثابه تمامیت بازمی‌یابد، اما تنها از طریق اختگی نمادین^۲ است که از این بازشناسی خودشیفته‌وار عبور کرده، وارد زبان می‌شود و گذشته تروماتیک خویش را واپس می‌زند. به بیان دقیق‌تر، عمل تصمیم در انسان، تکرار همان حرکت آغازین است: گذار از اراده بالقوه‌ای که هنوز هیچ نمی‌خواهد، به اراده بالفعل، یعنی به عهده‌گیری فعلیت سوژه‌شدن از خلال تمایزگذاری. از این رو ژیک می‌نویسد:

ناخودآگاه حرکت چرخشی رانه‌های پس‌زده‌شده به گذشته سرمدی نیست، ناخودآگاه در عوض خود عمل تصمیم یا جدایی آغازینی است که رانه‌ها به وسیله آن به گذشته پس زده شدند. بنابراین آنچه حقیقتاً در انسان ناخودآگاه است نه وجه مقابل بی‌میانجی آگاهی گرداب غیر عقلانی تیره و تار آشفته رانه‌ها- بلکه خود حرکت بنیادگذار آگاهی است، عمل تصمیمی که به وسیله آن «خودم را انتخاب می‌کنم»-یعنی این کثرت رانه‌ها را می‌آمیزم و به شکل وحدتِ خودم درمی‌آورم. «ناخودآگاه» جوهره منفعل و کنش‌پذیر رانه‌های لختی نیست که فعالیت «ترکیبی» آفرینشگر اگوی آگاه روی آن کار می‌کند؛ برعکس، ناخودآگاه در ریشه‌ای ترین سوبه‌اش، فراترین عمل خودبرنهِش است. و این همان منطق میانجی ناپدیدشونده است. منطق حرکت بنیادگذار تفاوت‌گذاری که به محض برقراری تفاوت بین گرداب غیر عقلانی رانه‌ها و جهان لوگوس باید در ناپیدایی فرو رود (ژیک، ۱۴۰۱ ب، ۷۸-۷۷).

این خوانش تطبیقی از کانت تا هگل، جایگاه سوژه و ناخودآگاه را در منظومه فکری اسلاوی ژیک با وضوح بیشتری نمایان ساخت؛ به گونه‌ای که اکنون می‌توان قرابت‌های مفهومی میان سوژه، میانجی ناپدیدشونده، شب جهان، فقدان و خلأ، بنیاد و نابنیاد را به مثابه عناصری درهم‌تنیده دریافت. همچنین روشن شد که فرایند دیالکتیکی‌ای که در سطح پیشاهستی‌شناختی توصیف

^۱ این «وصله کردن زخم» و بازگشت به اطمینان جوهری، نقطه کانونی نقد فلسفه مدرن به دکارت است. ادموند هوسل در تاملات دکارتی استدلال می‌کند که دکارت گرچه قاره سوژکتیویته استعلایی را کشف کرد، اما بلافاصله با «جوهری‌سازی» آن، این کشف را مسدود ساخت؛ او «من استعلایی» را با «تکه‌ای از جهان» (Res Cogitans) یا همان «من روان‌شناختی» خلط کرد و بدین‌سان آن را به سطح یک ابژه تقلیل داد (هوسل، ۱۹۶۰، ۲۴). در امتداد همین نقد، ژیل دلوز در فلسفه نقادی کانت رابطه قوا، نشان می‌دهد که دکارت با نادیده گرفتن فرم «زمان»، فاصله میان «من تعیین‌کننده» (اندیشنده) و «من تعیین‌شده» (پدیداری) را پر کرد؛ حال آنکه سوژه نه یک جوهر صلب، بلکه ساختاری منشعب و ترک‌خورده توسط زمان است (دلوز، ۱۹۸۴، viii). نهایتاً کوجین کاراتانی در دگرسنجی، کوگیتوی دکارتی را تلاشی ایدئولوژیک برای حذف «پارالکس- اختلاف منظر» می‌داند؛ تلاشی برای یافتن نقطه‌ای ارشمیدسی و ایستا تا از نوسان اضطراب‌آور میان سوژه و ابژه بگریزد. دکارت با گفتن «من هستم»، خلأ یا همان «زخم» میان اندیشه و وجود را با توهم «جوهر» بخیه می‌زند (کاراتانی، ۲۰۰۳، ۳).

^۲Subreption of the hypostasized consciousness

^۳ صورت تهی اندیشه منطقی بر هستی‌ای است که فاقد هرگونه تعین صوری اندیشه است. این انطباق در عمل خودآگاهی به هیچ روی متضمن دسترسی به خود در مقام جوهر اندیشنده نیست. در واقع چیزی که می‌اندیشد بازنمودی جز یک سوژه استعلایی (همچون فرم) ندارد و تنها به وسیله اندیشه‌هایی شناخته می‌شود که محمول (محتوا) های آن است (ژیک، ۱۴۰۱ الف، ۳۰-۲۹).

^۴Symbolic castration

^۵Narcissistic

^۶Self-Positing

شد، در ساحت هستی‌شناسی و نمادین نیز استمرار می‌یابد؛ گشایشی که تنها از رهگذر تن‌دادن به امکان روان‌پریشی، گذر از جنون، مواجهه با دهشت، تجربه شکست و حتی لمس شر می‌تواند مسیر گذار از در-خود^۲ به بر-ی-خود^۳ را هموار کند. در واقع تلاش ژیک برای اعاده حیثیت از «سوژه ناخودآگاه» در تقابل با جریان‌های پسامدرن، بر این مدعا استوار است که سوژه، نه یک توهم صرف یا برساختی زبانی، بلکه همان شکاف هستی‌شناختی در قلب جوهر است. اگر پست‌مدرنیسم با اعلام «مرگ سوژه» هرگونه ثبات را نفی می‌کرد، ژیک با هگلی کردن لاکان نشان می‌دهد که سوژه وجود دارد، اما نه به مثابه یک «چیز» پوزیتیو، بلکه به مثابه منفیت محض؛ جوهری که چیزی نیست جز خود این گسست. از این منظر، سوژکتیویته نه در تقابل با جوهر، بلکه همان لحظه‌ای است که جوهر «از خود بیگانه» می‌شود تا در مقام سوژه ظاهر گردد و این همان حکم معروف هگلی است: تصور امر مطلق نه فقط به مثابه جوهر بلکه همچنین به مثابه سوژه^۴ (هگل، ۱۹۷۷، ب، ۱۰). بخش بعدی به واکاوی این گذار خواهد پرداخت و نشان خواهد داد که چرا این فرایند هرگز به صورت کامل تحقق نمی‌یابد و همواره با باقی‌مانده‌ای همراه است.

از رانه به میل

حال که ساحت پیشاهستی‌شناختی و فرایند شکل‌گیری سوژه را به تفصیل مورد بررسی قرار دادیم، به جهان لوگوس یا به زبان لاکانی ساحت نمادین-ساحت سوژه میل ورز، دیگری بزرگ^۵ و قانون-رسیدیم. ابتدا توجه به این نکته ضروری است: در ساحت نمادین با زنجیره دلالت^۶ سروکار داریم و سوژه لاجرم محکوم است خود را با دال‌ها بازنمایی کند^۷ (لاکان، ۱۹۸۸، ج، ۵۴-۲۸). لذا سوژه، از طریق کلمه است که به خویشتن می‌رسد و خود را بیرون از خود منعقد می‌کند؛ او دیگر صرفاً تمنای تیره و تار و نامتمایزی نسبت به خود نیست، بلکه خویشتن را در مقام دال می‌یابد و خود را در آن تثبیت می‌کند. با این حال، بهای این تمایزگذاری و بازشناسی، چیزی نیست جز از دست‌دادن بازگشت‌ناپذیر خود-این‌همانی پیشازبانی‌اش^۸. دالی که بازنمود سوژه

^۱ امر واقع نه هستی است و نه جوهر؛ بلکه تنگنا، بن‌بست و نقطه‌ای از ناممکنی است که هستی بر بستر آن گشوده می‌شود. امر واقع از هستی جدایی‌ناپذیر است، با این حال خود هستی نیست. از منظر روان‌کاوی، هیچ هستی‌ای مستقل از زبان یا گفتمان وجود ندارد؛ آن چه هست، هستی‌ای است همواره درون ساحت نمادین، یا به تعبیر لاکانی، هستی‌ای در دیگری بزرگ. اما این کلیت نمادین با افزوده‌ای تعیین‌کننده همراه است: در ساحت نمادین تنها هستی وجود دارد، جز آن که امر واقع نیز وجود دارد - با این تفاوت بنیادین که امر واقع هستی نیست (زوپاچیچ، ۱۳۹۹، ۷۸).

^۲In-itself

^۳for itself

^۴ جوهر سوژه است هگل بدین معناست که شکافی که سوژه را از جوهر جدا می‌کند، یعنی از آن امر در-خود دسترس‌ناپذیر در ورای واقعیت‌پذیری، ذاتی و نهفته در خود جوهر است، به عبارت دیگر نکته کلیدی آن است که این گزاره را نه به مثابه نوعی تصدیق مستقیم اینهمانی جوهر و سوژه، بلکه به مثابه نمونه مقوله هگلی «حکم نامتناهی» قرائت کنیم. سوژه در واقع معرف عملکرد یا نقشی غیر جوهری است که می‌توان آن را پدیدارشدن، نمود، توهم، شکاف، تناهی، فهم و از این قبیل نامید؛ و درک جوهر به مثابه سوژه نیز دقیقاً بدین معنی است که نمود، تناهی، شکاف و غیره، جز ذاتی حیات خود امر مطلق‌اند. چیزی به نام «سوژه مطلق» وجود ندارد. سوژه همواره نسبی و درگیر تقسیم-نفس است و در این مقام است که جز ذاتی جوهر است (ژیک، ۱۳۸۴، ۷۳).

^۵Big Other

^۶Signifying chain

^۷ لاکان در صورت‌بندی ساحت نمادین و نظریه دال، مستقیماً از زبان‌شناسی فردینان دو سوسور الهام می‌گیرد، اما با ایجاد تغییری اساسی در مدل سوسوری، تقدم را از مدلول گرفته و به دال می‌دهد. سوسور رابطه دال (signifier) و مدلول (signified) را رابطه‌ای دوسویه و نسبتاً پایدار می‌داند که در آن معنا به واسطه پیوند میان این دو پدید می‌آید (سوسور، ۱۹۱۶-۱۹۸۳، ۶۹-۶۷). لاکان، در مقابل، خط افقی سوسوری را که دال و مدلول را به هم متصل می‌کرد «می‌شکند» و نشان می‌دهد که دال‌ها در شبکه‌ای از تفاوت‌ها عمل می‌کنند، بی‌آنکه مدلول ثابتی را تضمین کنند. او در «Écrits» این تقدم دال را چنین فرمول‌بندی می‌کند: «دال نماینده سوژه است برای یک دال دیگر» (لاکان، ۲۰۰۶، ج، ۶۹۴). بدین ترتیب، معنا نه نتیجه رابطه‌ای ایستا، بلکه محصول لغزش و جابه‌جایی پیوسته دال‌هاست، و سوژه، محصول همین لغزش دال است، نه مرجع نخستین آن.

^۸pre-linguistic/pre-symbolic self-identity

است، همواره نشانی از ناسازه‌ای^۱ بنیادین را در خود دارد: دال هیچ‌گاه نمی‌تواند با سوژه هم‌ساز و متناظر باشد (ژیرک، ۱۴۰۱، ۹۸-۹۹). این از دست دادن خود-اینهمانی یا هستی واقعی همچون واقعه‌ای تروماتیک برای سوژه است.

تعبیر زوپانچیچ از این فقدان تروماتیک که مبتنی بر طرد^۲ لاکانی است جالب توجه است:

طبیعت پیشاپیش پر از دال‌ها است - و در آن واحد نسبت به آن‌ها بی‌اعتنا و بی‌تفاوت است - و اینکه در نقطه‌ای یک دال «برون می‌افتد» یا سقوط می‌کند و «گمشده می‌شود» و فقط از دل این گمشده بودن است که «منطق دال» به معنای دقیق کلمه زاده می‌شود. به این معنا، خود گفتار پیشاپیش پاسخی به دال گمشده است، دالی که (آن‌جا) نیست. گفتار صرفاً متشکل از دال‌ها نیست، دال‌ها شرط (کافی) گفتار نیستند، شرط گفتار «یک-دال-کمتر» است. انسان‌ها موجوداتی هستند که بر اثر گمشده بودن یک دال از بی‌تفاوتی برخاسته‌اند و وادار به سخن گفتن شده‌اند و نیز وادار به کیف کردن، زیرا کیف در مکان این کمبود ظاهر می‌شود (زوپانچیچ، ۱۳۹۹، ۸۴).

به بیانی دیگر، در ساحت پیشاسوژکتیو - یا به تعبیر دقیق‌تر در بنیاد شلینگ - نوعی یگانگی بی‌کم‌وکاست وجود دارد که برای فعلیت یافتن و سوژه شدن، ناگزیر باید خود را از خویش بزدايد و هسته هستی‌اش، آگالما^۳ (گنج پنهان) وجودش را باقی گذارد تا وارد ساحت دیگری شود. از این رو سوژه در پاسخ به این از دست دادن است که در ساحت دیگری زبان می‌یابد. یا به بیان دقیق‌تر سوژه پاسخ امرواقع به پرسش دیگری بزرگ (ساحت نمادین) است (ژیرک، ۱۹۸۹، ۱۸۱). دیگری می‌پرسد آن چیز ارزشمند چیست که از من دریغ کردی و امرواقع پاسخ می‌دهد سوژه^۴. از این روست که لاکان سوژه را درون - برونی می‌داند. سوژه همواره سوژه نوستالژیک^۵ است (مایرس، ۱۳۹۸، ۶۱): چرا که همواره در پی بازیافتن آن آگالما (ژوئیسانس) از دست رفته است و نیز تنها سوژه است که طریقه بازیافتن آن چیز از دست‌رفته را داراست. همان ابژه ماهوی موجود در سوژه که نمی‌توان آن را ابژکتیو کرد و تحت فرمان درآورد. فرمول لاکانی این ابژه، طبعاً ابژه کوچک a است: این نقطه واقعی در قلب سوژه که نمی‌تواند نمادینه شود، که همیشه به صورت رسوبی، باقی‌مانده‌ای، ته‌نشینی از هر عملیات دلالت‌گر حاصل می‌شود، هسته سختی که تجسد ژوئیسانس^۶ هولناک است، ابژه‌ای که میل ما را تقسیم می‌کند. معنای تر لاکان زمانی که می‌گوید سوژه از آغاز شکافته و منقسم است همین است: او تقسیم شده است بر ابژه موجود در خودش؛ بر چیزی که توأمان او را جذب و دفع می‌کند.^۷

^۱Paradox

^۲Foreclusion/Verwerfung

^۳ این شیوه زمانی مطرح کردن مسئله (گمشده بودن) بیان چیزی است که می‌توان آن را به مثابه ظهور ساختار دلالت‌گر نه بدون یک دال بلکه، بیشتر، با-بدون (with-without) یک دال صورت‌بندی کرد.

^۴ افلاطون در میهمانی از زبان آلبیاداس در توصیف سقراط از این اصطلاح (Agalma) استفاده می‌کند (دوره آثار افلاطون، ج ۱، ۴۴۰).

^۵ ژیرک می‌گوید این پرسش جایی است که در آن‌جا کلام کم می‌آورد. پرسش بماهو، باعث خجلت می‌شود، سوژه را هیستیریزه (Hystericized) می‌کند. زیرا درونی ترین نقطه وجودی ما را هدف قرار می‌دهد. آن هسته درونی را که فروید Kern unseres Wesens (هسته فطرت ما) و لاکان das Ding (چیز) می‌نامد. آن ابژه عجیب و بیگانه در اندرون من که «در من و بیش از من» است (ژیرک، ۱۹۸۹، ۱۸۲).

^۶Extime

^۷Nostalgia

^۸Jouissance

^۹ ابژه‌ای که خود هیچ نیست و نمایانگر خال/فقدان/کمبود ریشه‌ای است. لذا سوژه به واسطه وجود عدم در هسته‌اش همواره شکافته، ناکامل و تقسیم شده است. نزد لاکان، سوژه خط‌خورده (\$) دلالت بر شکاف بر سازنده‌ای دارد که هر سوژه را از خویشتن جدا می‌سازد. این خط نشانه آن است که سوژه هیچ‌گاه با خود یکی نیست و همواره در نسبت با دیگری و درون زنجیره دلالت ساخته می‌شود. به بیان دیگر، سوژه همیشه محصول فقدان است، نه هویتی کامل و حاضر.

بنابراین نظم دلالت‌گر، نه در حضور دال، بلکه در بودن با فقدان یک دال است که شکل می‌گیرد. اینک یک دال گمشده-فقدان بنیادین- داریم که مواجهه با آن دهشت جنون آمیز امرواقع را تداعی می‌کند و تنها اختصاص پنجره‌ای، فرمی یا قالبی دلالت‌گر است که دهشت این نیستی را مهار کرده و در زنجیره دلالت از دالی به دال دیگر و یا از میلی به میل دیگر برای (باز) یافتن آن چیز گمشده ارجاع می‌دهد.^۱ این وظیفه را فانتزی بر عهده دارد.^۲

به تعبیر لاکان، در فرمول فانتزی^۳ ($a \diamond \$$)، انسجام برساننده سوژه تنها از خلال نسبت با ابژه‌ای ناممکن^۴ حاصل می‌شود که در مقام نقطه تثبیت میل، تعلیق و تنش بین گشودگی میل و ضرورت بازنمایی نمادین را موقتاً حل و فصل می‌کند. هیچ بازنمایی نمادینی بدون فانتزی ممکن نیست (ژیک، ۱۹۸۹، ۱۲۴) در سطح ساختار، سوژه (\$) همواره به نحو برساننده‌ای میان دال نخستین (S_1) و ابژه میل (*objet petit a*) دوپاره است. توانایی سوژه برای بازنمایی خویش در دال، تنها تا جایی دوام دارد که انسجام شبکه دلالت‌گر از خلال ارجاعی ضمنی و ناپایدار به ابژه a حفظ شود. به بیان دیگر، فانتزی همان ساختار واسطه‌ای است که این دوگانگی ساختاری را پوشانده، و امکان می‌دهد سوژه بتواند جایگاهی نمادین برای خود در نظم گفتمانی بیابد. بدین ترتیب، فانتزی به طور درونی با فرایند سوژه‌مندی گره خورده است؛ همان فرایندی که پیش‌تر در قالب انتخاب معنا در برابر هستی، ورود به لوگوس و تثبیت در ساحت نمادین ترسیم شد. به تعبیر ژیک، فانتزی نه صرفاً تصویری خیالی، بلکه سازوکار برساننده واقعیت است^۵ (ژیک، ۱۹۸۹، ۴۴)؛ پنجره‌ای که امکان می‌دهد سوژه فقدان تروماتیکی که در هسته هستی‌اش رسوب کرده را مهار کند و آن را قابل زیست سازد.

از طرفی آنچه ما به عنوان «واقعیت» تجربه می‌کنیم، بیش از آنکه بازتابی بی‌طرفانه از امر بیرونی باشد، محصول نوعی مهار و تثبیت موقتی بر بستر تنشی بنیادی است؛ تنشی میان دو نیروی متقابل - انقباض و انبساط - که همواره امکان برهم خوردن آن وجود دارد (ژیک، ۱۴۰۱، ب، ۶۳). این مهار، نه امری پایدار، که حالتی ناپایدار و بالقوه فروپاشنده است؛ هر اختلالی در این تعادل می‌تواند انسجام حس واقعیت را فروپاشد و سوژه را در معرض امر واقعی بی‌واسطه قرار دهد.^۶ به زبان کانتی، این وحدت

^۱ انتظار در این زمینه است که معنا می‌یابد. بدیو در تفسیر مفاهیم سه‌گانه سن پل، ایمان را ایمان به رخداد و امید را امید به وعده آشتی اعلام شده توسط رخداد و عشق را پیکار صبورانه و کار طولانی و طاقت‌فرسا برای تصدیق وفاداری خویش به رخداد می‌داند (بدیو، ۲۰۰۳، ۵۳-۵۴).

^۲ به زبان شلینگی، می‌توان چنین گفت: سوژه، با بیان نخستین «کلمه»، از بنیاد منقبض و شب‌گون خود گسست می‌یابد و در افق انبساط‌یافتگی میل‌محور و گشودگی وجودی قرار می‌گیرد. با این حال، از آن‌جا که سوژه برای تثبیت خود در مقام امری بازشناخت‌پذیر، ناگزیر از بازنمایی خویش در قالب دال است، این گشودگی نمی‌تواند استمرار یابد و باید به صورتی منقبض و ساخت‌یافته تنزل یابد. این گذار از انبساط اولیه به انقباض نمادین، که شرط ضروری شکل‌گیری هرگونه انسجام سوژگیته است، از خلال سازوکار فانتزی صورت می‌پذیرد.

^۳ فرمول لاکانی فانتزی، نسبت بنیادین میان سوژه منقسم (\$) و ابژه کوچک a نمایش می‌دهد. فانتزی همان صحنه نمادینی است که در آن سوژه شکاف خود را به واسطه نسبت با ابژه محال سامان می‌دهد و بدین‌سان امکان حداقلی انسجام برایش فراهم می‌شود.

^۴ *objet petit a*

^۵ در دستگاه لاکانی، S_1 یا «دال نخستین» همان «دال ارباب» (*master signifier*) است که به عنوان نقطه‌ای آغازین، زنجیره دلالت را به حرکت درمی‌آورد. S_1 خود واجد معنای مثبت نیست، بلکه تنها با برقراری نسبت با S_2 (دیگر دال‌ها) کارکرد می‌یابد. نقش آن ایجاد یک نقطه انسجام موقت برای سوژه است؛ نقطه‌ای که همواره بر فقدان بنیادین بنا شده و از همین‌رو هیچ‌گاه معنایی نهایی یا تثبیت‌شده به بار نمی‌آورد.

^۶ فانتزی در جانب واقعیت قرار دارد، نه رویا؛ آنچه در رویا با آن مواجه می‌شویم، همان «واقع میل» است، از این‌رو، اگر فانتزی صحنه‌ای برای زیستن درون واقعیت است، رویا لحظه‌ای است که این صحنه فرو می‌پاشد و سوژه با حقیقت میل خویش مواجه می‌شود (ژیک، ۱۹۹۷، ۶۶-۶۷).

^۷ از نظر نگارنده، یکی از دقیق‌ترین صورت‌بندی‌های این وضعیت در نظریه گفتمان ارنستو لاکلاو و شانتال موف ارائه شده است. در این رویکرد، گفتمان به مثابه زنجیره‌ای از دال‌هاست که از طریق هژمون‌شدن تثبیت می‌شود، و این تثبیت جز با طرد سایر معانی ممکن نیست (لاکلاو و موف، ۱۹۸۵، ۱۱۱-۱۱۴). این معانی طرد شده در حوزه‌ای وسیع‌تر جای می‌گیرند که لاکلاو و موف آن را «میدان گفتمان» می‌نامند. از این‌رو، همواره میان گفتمان هژمون‌شده و میدان گفتمان شکافی ساختاری برقرار است؛ شکافی که همواره خطر ازهم‌گسیختگی گفتمان مسلط و بازگشت امر طردشده را در پی دارد. این تنش پایدار که از ساختار سوژه تا عرصه سیاست را درمی‌نورد، «آنتاگونیسم-تخاصم» نامیده می‌شود (لاکلاو و موف، ۱۹۸۵، ۱۲۵). امرسیاسی لحظه تصمیم و کنشی است که همواره از این شکاف و آنتاگونیسم موجود در آن قوام می‌گیرد (لاکلاو، ۱۹۹۰، ۳۰-۳۳).

برساخته تجربه، نتیجه فعالیت ترکیبی سوژه است؛ فعالیتی که نه از دل هماهنگی درونی داده‌های حسی، بلکه به واسطه اعمالی برون‌مرکز و تحمیلی شکل می‌گیرد. این وحدت، همواره با نوعی خشونت اولیه همراه است: نظم‌ی که از بیرون بر کثرت تحمیل می‌شود، بی‌آنکه پیوندهای درونی میان آن عناصر به‌راستی درک یا بازشناسی شده باشد. از این‌رو، هر وحدت ترکیبی همواره بر یک عمل واپس‌رانی استوار است و در نتیجه، باقیمانده‌ای تقسیم‌ناپذیر برجای می‌گذارد (ژیرک، ۱۴۰۱، ج. ۵۵).

آنچه در این‌جا به‌منزله باقی‌مانده ظهور می‌کند، نشانه ورود عاملی از ساحت پیش‌زمانی - پیش‌هستی‌شناختی^۲ به درون نظم زمان‌مند و نمادین است. این باقی‌مانده نه محصول نقضی اتفاقی، بلکه همان نیستی برساننده^۳ است که در قلب هر نظم‌ی از معنا جا خوش کرده و پیوند میان سوژه و دیگری را ممکن می‌سازد. ابژه‌ای که نه یک ابژه تجربی^۴ بلکه ابژه‌ای توپولوژیک^۵ است: نقطه‌ای ساختاری که مکان خالی این فقدان را در دل ساحت نمادین تثبیت می‌کند.

همین ابژه a است که به تعبیر ژیرک، «نقطه پارالکسی»^۶ میان واقعیت نمادین و امر واقعی است: جایگاهی که همواره از درون نظام معنا بیرون می‌زند، اما در عین حال همان چیزی است که آن نظام را برپا می‌دارد (ژیرک، ۲۰۱۲، ۴۸۶). معمای میل^۷ در همین‌جا آشکار می‌شود: میل نه حرکتی برای دست‌یافتن به ابژه‌ای مثبت، بلکه تلاشی بی‌پایان برای پرکردن این شکاف ناممکن است. از این‌رو، میل همیشه حول یک فقدان بنیادین^۸ سازمان می‌یابد و ابژه a همان ردپا^۹ یا نشان خالی این فقدان است. طبعاً لا‌کان این منفیت برساننده دخیل در میل را وام‌دار هگل است. آنجایی که هگل درباره آگاهی و خودآگاهی بحث می‌کند. او خودآگاهی را نوعی وضعیت می‌داند که می‌بایست همواره و به صورت مداوم به دست آوریم یعنی خودآگاهی همواره موقتی است. خودآگاهی چیزی شبیه چرخاندن چشم ذهن به سمت درون برای درون‌نگری خود نیست. خودآگاهی اساساً التفاتی یا معطوف به شیء نیست. بلکه خودآگاهی «خودمیل» است (پپین، ۱۴۰۱، ۱۹-۳۱):^{۱۰}

بدین معنا، گزاره مشهور لا‌کان، «بر سر میل خویش سازش مکن» (لا‌کان، ۱۹۹۲، ۳۱۹)، دیگر نه فرمانی هوس‌گرایانه، بلکه فراخوانی به رویارویی با این فقدان برساننده است: به جای آن که میل را با ابژه‌های کاذب و پرکننده تسکین دهیم، باید بر جایگاه تهی‌ای که میل بر مدار آن می‌چرخد وفادار بمانیم. فرمان لا‌کانی گزاره‌ای شبیه نکته هگلی است آن‌جا که هگل می‌گوید:

زندگی روح زندگی‌ای نیست که در برابر مرگ پا پس‌کشد و خود را از ویرانی برکنار نگه دارد، بلکه زندگی‌ای است که مرگ را تاب می‌آورد و خود را در آن حفظ می‌کند. روح همین قدرت است، نه به

^۱ تعریف مشهور کانت از عین یا ابژه: «آنچه در مفهوم آن کثرتی وحدت می‌یابد»؛ ضمناً توجه به این نکته ضروری است منظور کانت در اطلاق این گزاره به سوژه نه لزوماً به معنی ترکیب پسینی داده‌های حسی به وسیله ذهن و به صورت آگاهانه بلکه بدین صورت است که «وحدت ترکیبی آگاهی» به نحو پیشینی درکار است و صرفاً شرطی نیست که خود من برای علم به یک عین بدان نیازمند باشم، بلکه شرطی است که هر شهودی برای آن که برای من به عینی تبدیل شود، باید ذیل آن قرار گیرد؛ می‌توان به عنوان نتیجه، آگاهی را نه تحمیل مستقل ذهنی بر کثرات و نه وابستگی مبتنی بر پذیرندگی منفعلانه دانست (پپین، ۱۴۰۱، ۲۵-۱۹).

^۲Pre-temporal, Pre-ontological dimension

^۳Constitutive void

^۴Empirical object

^۵Topological object

^۶Parallax point: این مفهوم را که ژیرک از کتاب دگرسنجی (Transcritique: On Kant and Marx) کوجین کاراتانی وام گرفته است، در ابتدا در دانش نجوم به کار می‌رفت و به معنای جابه‌جایی ظاهری یک ابژه به سبب تغییری در جایگاه مشاهده که یک راستای دید جدید ایجاد می‌کند فهمیده می‌شود.

^۷Enigma of desire

^۸Constitutive lack

^۹Trace

^{۱۰} پپین در ادامه این کتاب می‌گوید: هگل چنین دستاورد و تلاشی را ضرورتاً متضمن نیستی با دیگر انسان‌ها می‌داند؛ یعنی آن را ذاتاً اجتماعی می‌داند و از آن به گزاره دیگر هگلی یعنی «خودآگاهی ارضای خود را صرفاً در خودآگاهی دیگر می‌یابد» می‌رسد؛ برای توضیح بیشتر بنگرید به رابرت پپین، خودآگاهی نزد هگل، میل و مرگ در پدیدارشناسی روح، ترجمه امیرمازیار، تهران: نشر لگا، ۱۴۰۱.

مثابه چیزی ایجابی که چشمان‌اش را به امر منفی می‌بندد، به سان وقتی که درباره چیزی می‌گوییم هیچ یا نادرست است و همین که کارمان با آن تمام شد از آن روی برمی‌گردانیم و به سراغ چیزی دیگر می‌رویم؛ برعکس، روح فقط به سبب چشم دوختن در چشم امر منفی و رویارویی و درنگیدن با آن این قدرت است. این درنگیدن با امر منفی نیرویی جادویی است که آن را به هستی بازمی‌گرداند. این نیرو همان است که پیش تر سوژه نامیدیم^۱ (هگل، ۱۹۷۷، ب، ۱۸-۱۹).

همان‌طور که اشاره شد؛ این میلی که نباید بر سر آن سازش کرد و از آن پاپس نکشید همان میل بر ساخته فانتزی نیست بلکه میل دیگری فراسوی فانتزی است^۲ (ژیژک، ۱۳۹۳، ۲۰۵). چرا که کیف (ژوویسانس) در مکان این کمبود (فقدان) ظاهر می‌شود؛ زیرا ابژه a که بازنماینده مکان خلاً پیشانمادین در ساحت نمادین است، خود آغشته به ژوویسانس امرواق می‌باشد. بنابراین همواره میلی دیگر سوژه را به سمت این ژوویسانس می‌کشد. فانتزی تلاش دارد سوژه را در فاصله مناسبی با این ژوویسانس نگه دارد، از این رو است که ژیزک می‌گوید: «میلی که از فانتزی قوام می‌گیرد سپری است در مقابل میل دیگری، این میل ناب و فرافانتزی یعنی رانه مرگ» (ژیژک، ۱۹۸۹، ۱۲۴-۱۳۲). بدین‌سان، می‌توان گفت فانتزی هم واقعیت را می‌سازد و هم آن را محافظت می‌کند؛ اما همواره با خطر فروپاشی در برابر این میل دوم روبه‌رو است.

به سوی رهیافتی سیاسی

تحلیل مسیر تکوین سوژه نشان داد که ساختار واقعیت سوپرتکنیوتیه همواره بر مدار قسمی فقدان و فانتزی پوشانده آن استوار است؛ بسط این مبنای اوتولوژیک به ساحت امر اجتماعی، گام ضروری برای ورود به مختصات امر سیاسی است. به همین اعتبار، آنچه در سطح فردی با نام فانتزی ساختار واقعیت سوژه را تضمین می‌کند، در سطح اجتماعی همان چیزی است که لاکان و پس از او ژیزک با نام «فانتزی ایدئولوژیک» می‌شناسند. ایدئولوژی چیزی جز فانتزی‌ای نیست که شکاف ساختاری جهان اجتماعی را می‌پوشاند و به سوژه‌ها امکان می‌دهد واقعیت اجتماعی را همچون کلیتی منسجم تجربه کنند (ژیژک، ۱۹۸۹، ۳۰). درست همان‌گونه که فانتزی در سطح فردی نقابی بر فقدان بنیادین می‌نهد و فاصله‌ای با ژوویسانس هولناک برقرار می‌سازد، فانتزی ایدئولوژیک نیز با بر ساخت صحنه‌ای خیالی-نمادین، امکان زندگی درون واقعیت اجتماعی را فراهم می‌آورد. از این منظر،

^۱ هایدگر می‌گوید: «در مصممیت دازاین خود را از حیث هستن توانستن‌اش به گونه‌ای می‌فهمد که زیر نگاه مرگ می‌ایستد تا بدین طریق هستنده‌ای را که خود اوست در پرتاب‌شدگی‌اش به تمامی برعهده گیرد. برعهده‌گیری مصممانه آن‌جای خودینه واقع بوده در عین حال بر عزم در موقعیت دلالت می‌کند» (هایدگر، ۱۴۰۱: ۴۷۹).

^۲ ژیزک می‌گوید گزاره لاکانی بر سر میل سازش نکن همان حکم اخلاق کانتی است که می‌گوید: «وظیفه‌ات را انجام بده» (ژیژک، ۱۹۹۹، ۳۱۴-۳۱۶).
^۳ بر اساس آموزه‌های لاکان، فانتزی نه خود ابژه میل، بلکه چارچوبی است که میل در آن سازمان می‌یابد. فانتزی همان سطح خالی یا «پرده نمایشی» است که امیال بر آن به صحنه می‌آیند و از این رو، لذتی که از فانتزی حاصل می‌شود، نه در تصاحب ابژه‌ای معین، بلکه در خود فرایند به نمایش درآمدن میل است. بدین ترتیب، فانتزی به مثابه زمینه‌ای عمل می‌کند که در آن، میل جهت می‌یابد و سوژه می‌آموزد چگونه میل بورزد. در این معنا، فانتزی نه تنها مکمل میل، بلکه صحنه‌ای است که در آن سوژه جایگاه خود را می‌یابد و نقش خویش را همچون قهرمان این نمایش ایفا می‌کند.

^۴ توصیف هگلی از این دوگانه چنین است: آگاهی در مقام خودآگاهی عینی دوگانه دارد: نخست، عین بی‌واسطه، عین یقین حسی و ادراک که البته با خصلت امر منفی برای آگاهی مشخص می‌شود؛ دوم، خودش که ذات حقیقی است و در آغاز در تقابل با عین نخست موجود می‌شود. این عین، عین من است، غیر از من و در همان حال از آن من است و از این جهت من در نسبتی با خود قرار دارم (هگل، ۱۹۷۷، ب، ۱۰۵).

^۵ پرسش «Che vuoi?» (به معنای «اما واقعاً چه می‌خواهی؟») یکی از محوری‌ترین فرمول‌بندی‌های لاکان در سمینار دهم است (لاکان، ۲۰۱۴، ۵: ۲۰۰۶، ۶۹۰). این پرسش نه صرفاً از سوی دیگری بزرگ خطاب می‌شود، بلکه نشانه جایگاه سوژه در نسبت با میل دیگری است: سوژه در مواجهه با دیگری هرگز به روشنی نمی‌داند دیگری چه خواستی از او دارد. به همین دلیل، سوژه همواره با شکافی ساختاری میان خواست صریح و راز میل دیگری روبه‌رو می‌شود. ژیزک این فرمول لاکانی را در سطحی رادیکال‌تر بازخوانی می‌کند: «Che vuoi?» همان نقطه پارالاکسی است که سوژه را به فراسوی فانتزی پرتاب می‌کند؛ جایی که میل نه دیگر بر ساخته‌ای نمادین، بلکه به‌طور مستقیم با ژوویسانس امرواق پیوند می‌خورد.

ایدئولوژی پرده‌ای فریبنده بر روی واقعیت نیست، بلکه سازوکار برساننده خود واقعیت اجتماعی است؛ همان منظری که تنها از خلال آن می‌توان به جهان اجتماعی نظر کرد و آن را قابل زیست یافت. در نتیجه، اگر ایدئولوژی را نه یک خطای شناختی، بلکه شرط امکان تجربه واقعیت بدانیم، ادعای خروج از چنبره آن (رسیدن به یک واقعیت عینی پیشا-ایدئولوژیک) ناممکن می‌گردد؛ بر بستر همین فهم است که آشکار می‌شود چرا نظریه‌های معطوف به «پایان تاریخ» و «پایان ایدئولوژی» دقیقاً به سبب نادیده گرفتن این کارکرد ساختاری، کاملاً به خطا می‌روند.^۱

در این نقطه، بازخوانی ژیاک از فرمول مارکسیستی بت‌وارگی کالا^۲ اهمیت بنیادین می‌یابد. ژیاک برای تبیین مختصات فانتزی ایدئولوژیک، حرکتی دیالکتیکی را از فرمول کلاسیک مارکس آغاز می‌کند؛ جایی که ایدئولوژی در مقام «آگاهی کاذب» و بر پایه گزاره «آن‌ها نمی‌دانند چه می‌کنند، اما انجامش می‌دهند» تعریف می‌شود؛ تعریفی معرفت‌شناختی که تکیه‌گاهش افشای توهم ذهن سوژه بود. با این حال، در وضعیت معاصر و با ظهور آنچه پیتر سلوتردایک «خرد کلی» می‌نامد، این تقابل کلاسیک فرو می‌پاشد؛ چراکه سوژه مدرن با آگاهی کامل از مناسبات سلطه، فرمول «آن‌ها به‌خوبی می‌دانند چه می‌کنند، ولی با این حال انجامش می‌دهند» را تجسم می‌بخشد. اصالت تحلیل ژیاک در بازگشت مجدد به مارکس از مسیر ناخودآگاه لاکانی رقم می‌خورد؛ او نشان می‌دهد که کلی‌مسلمی^۳ نه پایان ایدئولوژی، بلکه نقاب کارکرد نوین آن است. در این تقریر، توهم ایدئولوژیک نه در ساحت آگاهی (دانستن)، بلکه به سطح سفت‌وسخت پراکسیس مادی و واقعیت نمادین (انجام دادن) منتقل می‌شود (ژیاک، ۱۹۸۹، ۳۱-۳۲) فرمول نهایی ژیاک بدین‌سان صیقل می‌خورد: «آن‌ها به‌خوبی از حقیقت امور آگاهند، اما در عمل مادی‌شان چنان رفتار می‌کنند که گویی نمی‌دانند».

این چرخش نظری اثبات می‌کند که فانتزی ایدئولوژیک یک خطای شناختی نیست که با آگاهی‌بخشی روشنفکرانه برطرف شود، بلکه کارکردی مادی است که خود واقعیت اجتماعی را ساختار می‌بخشد؛ چراکه باور، پیشاپیش در مناسک و ابژه‌های عینی (همچون پول در بت‌وارگی کالا) برون‌سپاری شده است. بر همین اساس، تعریف ایدئولوژی همچون آگاهی کاذب نمی‌تواند صحیح تلقی شود؛ چرا که در این تز، نقد ایدئولوژی یعنی آگاهی‌بخشی به سوژه‌ها و افشای فرد بورژوا در پشت سر انسان کلی برای عبور از آگاهی‌های دروغین (ژیاک، ۱۹۸۹، ۵۰)؛ در حالی که آگاهی خود همبسته فانتزی و ایدئولوژی است.

^۱ نظریه «پایان تاریخ» بیش از همه با فرانسیس فوکویاما گره خورده است که در (1992) *The End of History and the Last Man* - با الهام از قرائت کوژو از هگل - مدعی شد لیبرال‌دموکراسی پس از فروپاشی بلوک شرق صورت نهایی عقلانیت تاریخی و پایان منازعات ایدئولوژیک است. پیش‌تر نیز دانیل بل در (1960) *The End of Ideology* از «پایان ایدئولوژی» سخن گفته بود و استدلال می‌کرد که در جوامع مدرن صنعتی، ایدئولوژی‌های کلان جای خود را به عقلانیت تکنوکراتیک و سیاست عملگرایانه داده‌اند. اما همان‌طور که ژیاک با اشاره به این نکته که ایدئولوژی در جانب عمل قرار دارد نه دانایی؛ یادآور می‌شود، این دعاوی دقیقاً ساختار برساننده ایدئولوژی را نادیده می‌گیرند: ایدئولوژی نه صرفاً نوعی عقیده غیرعقلانی بلکه فانتزی‌ای است که واقعیت اجتماعی را برای سوژه قابل‌زیست می‌سازد. از همین‌رو، «پایان ایدئولوژی» خود عالی‌ترین صورت ایدئولوژیک است: این ادعا که ما از ایدئولوژی عبور کرده‌ایم، کارکردی دقیقاً ایدئولوژیک دارد. به همین معنا، نظام لیبرال‌سرمایه‌داری که فوکویاما آن را نقطه پایان تاریخ معرفی می‌کند، خود شاید نیرومندترین شکل ایدئولوژی باشد؛ زیرا با نقاب «غیرایدئولوژیک» و «طبیعی» ظاهر می‌شود و ساختار فانتزمایی خود را می‌پوشاند.

^۲Commodity Fetishism

^۳ آگاهی کاذب (False Consciousness) مفهومی کلیدی در نظریه مارکسیستی سنتی و نظریه انتقادی است که به وضعیتی اشاره دارد که در آن افراد یا طبقات اجتماعی (به‌ویژه طبقه تحت ستم/کارگر) واقعیت عینی ساختارهای اجتماعی، به‌ویژه روابط استعماری، و منافع واقعی خود را به‌درستی درک نمی‌کنند. از منظر مارکسیستی اولیه، ایدئولوژی به‌منزله پوششی فریبنده عمل می‌کند که این آگاهی کاذب را ایجاد و حفظ می‌نماید؛ یعنی تصویری تحریف‌شده از جهان ارائه می‌دهد که در خدمت منافع طبقه حاکم است. بر این اساس، هدف نقد ایدئولوژی، افشای این دروغ و آگاهی‌بخشی به سوژه‌ها برای رسیدن به «آگاهی واقعی» (طیقاتی) و متعاقباً عمل انقلابی بود (لوکاچ، ۱۹۷۱، ۵۰-۶۳).

^۴Cynical Reason

^۵Cynicism

حتی تز پیشرو آلتوسر در *ایدئولوژی و دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت* (۱۹۷۱) - پیشرو از این باب که با خوانشی انتقادی از ماتریالیسم تاریخی مارکس و بها دادن به تز گرامشی در کتاب *یادداشت‌های زندان* (۱۹۷۱) درباره اهمیت رو ساخت در برابر زیرساخت^۱ (گرامسی، ۱۹۷۱، ۳۷۶) و ارائه فهمی از ایدئولوژی نه صرفاً به مثابه نظام معرفتی بلکه همچون بنیان بر سازنده سوژگی و از همه مهم‌تر ارائه فهمی از ایدئولوژی همچون ناخودآگاه بنیان مبحثی را گشود که عمده اندیشمندان معاصر لاجرم از آن می‌آغازند - مبنی بر «ایدئولوژی تصویری است از رابطه تخیلی افراد با شرایط واقعی هستی‌شان» (آلتوسر، ۱۹۷۱، ۱۶۲) و «ایدئولوژی با فراخواندن افراد آن‌ها را سوژه می‌کند» (آلتوسر، ۱۹۷۱، ۱۷۰-۱۷۱) نیز ناکامل خواهد بود زیرا در مرزهای ساحت خیالی و نمادین لاکان متوقف مانده و از تبیین مازاد ساختارناپذیر امر واقع و به خصوص ژوئیسانس ایدئولوژیک ناتوان است.

نقد ژیک بر تلقی‌های سنتی از ایدئولوژی (به مثابه آگاهی کاذب) در همین نکته نهفته است: او هرگونه تلاش برای تقلیل یک «بن‌بست هستی‌شناسانه» (شکافی که در ذات خود واقعیت اجتماعی وجود دارد) به یک «مانع معرفت‌شناختی» (اینکه ما حقیقت را نمی‌دانیم یا دچار سوتفاهم شده‌ایم) را رد می‌کند (ژیک، ۲۰۱۲، ۲۸۰). از منظر او، ایدئولوژی برای پوشاندن این بن‌بست هستی‌شناسانه است، نه صرفاً برای تحریف دانش ما. در همین راستا، نقد ژیک به آلتوسر و آلتوسری‌های پیشین (همچون بالیبار، رانسیر و حتی بیدو) بر سر این است که سوژه، حاصل صرف فراخوانی/استیضاح ایدئولوژیک یا «رخداد - حقیقت» نیست. در مقابل، سوژه در آن واحد هم شکاف هستی‌شناختی است (شب جهان) و هم عمل سوژه‌مند ساختن، که به مدد نوعی اتصال کوتاه میان امر کلی و امر جزئی، زخم حاصل از این شکاف را التیام می‌بخشد. در واقع سوژه‌مندی نامی است برای این دورانیت ناب، برای قدرتی که نه با یک نیروی بیرونی مقاوم، بلکه با مانعی در نبرد است که مطلقاً ذاتی و درونی است؛ مانعی که نهایتاً خود سوژه است. از این رو، نفس تلاش سوژه برای پرکردن این شکاف، همین شکاف را به نحوی پس‌گسترانه، حفظ و تولید می‌کند (ژیک، ۲۰۰۱، ۲۵۱؛ ژیک، ۱۳۸۴، ۲۴۹) چرا که سوژه از منظر هگلی، نامی برای این «منفیت باخودرابطه‌مند»^۲ است.

این خط سیر در بازتعریف سوژه - از چگونگی ظهور آن در ساحت نمادین تا تبیین بنیاد پیشاهستی‌شناختی‌اش به مثابه شرط امکان سوژگی - واجد پیامدهای نظری مشخصی است. نخست آنکه هستی، و به تبع آن سوژگی، همواره دربردارنده شکافی نافروکاستنی است. دوم آنکه حضور این شکاف، ضرورت «عمل تصمیم» را ایجاد می‌کند. از آنجا که تصمیم و انتخاب، هسته مرکزی امر سیاسی را تشکیل می‌دهند، هستی‌شناسی گره‌خورده با این منفیت، ماهیتاً رویکردی سیاسی دارد. بر این اساس، سیاست نه عارضه‌ای بر هستی، بلکه در هم‌تنیده با ذات آن است؛ و سوژه برآمده از این ساختار، همواره و پیشاپیش، یک سوژه سیاسی است.

نتیجه‌گیری

با تکیه بر زنجیره مفهومی بسط‌یافته از رانه مرگ در اندیشه فروید تا فانتزی ایدئولوژیک در آرای ژیک، اکنون می‌توان به پرسش بنیادین این نوشتار بازگشت: اگر فانتزی همبسته هرگونه سوژکتیویته و واقعیت اجتماعی است، «عبور از فانتزی»^۳ واجد

^۱ این چرخش نظری به معنای اعطای «استقلال نسبی» به سیاست و بازتعریف آن در اندیشه مارکسیستی است، به گونه‌ای که ساحت سیاسی دیگر ذیل اقتصادباوری ارتدوکس قربانی نمی‌شود. از منظری تبارشناختی، ریشه‌های این استقلال بخشیدن به «امر سیاسی» را می‌توان در تمایز بنیادین کارل اشمیت میان امر سیاسی و سایر حوزه‌ها (نظیر اخلاق و اقتصاد) بر پایه تقابل دوست/دشمن جست (اسمیت، ۲۰۰۷، ۲۶).

^۲Interpellation

^۳Self-relating Negativity

^۴Traversing the fantasy

چه دلالتِ اونتولوژیک و سیاسی‌ای است؟ در گام نخست، باید تصریح کرد که این عبور به‌هیچ‌وجه به معنای امحای فانتزی، خروج قطعی از نظام نمادین یا دست‌یابی به یک واقعیتِ نابِ پیشا-فانتزیک نیست؛ چرا که تصور امکانِ تأسیسِ یک نظمِ اجتماعی عاری از فانتزی، خود عالی‌ترین تجلی فانتزی ایدئولوژیک است. پاسخِ ژیزک مستلزم یک دگرگونی ساختاری در اقتصادِ ژوئیسانس و تغییر در نسبتِ سوژکتیو با «فقدانِ بنیادینِ دیگری» است؛ تغییری که در گرو گذار از منطق «تمامیت» به «ناتمامیت»^۵ مفصل‌بندی می‌شود.

در نظم ایدئولوژیک، توهمِ انسجامِ پهنه اجتماعی همواره بر مبنای منطقِ «استثنای بر سازنده» تضمین می‌گردد. این استثنا نه یک باور فردی یا صرفاً یک موجودیتِ تجربی، بلکه یک مکانیسمِ ساختاری است (همچون دالِ اعظم) که با قرار گرفتن در بیرونِ زنجیره نمادین، امکانِ کلیت‌یافتنِ آن را فراهم می‌آورد. در مقابل، عبور از فانتزی در ساحت امر سیاسی، دقیقاً همبسته با چرخش به سوی منطقِ لاکانی «نه-همه» است. در این منطق، سوژکتیویته سیاسی نه در قالبِ یک فردِ آگاه که باوری را کنار می‌گذارد، بلکه به مثابه بروز یک گسست در خودِ بافتارِ نمادین و در هیئتِ یک عاملیتِ جمعی پدیدار می‌گردد. این سوژکتیویته، با تن دادن به ناتمامیتِ غیرقابلِ کاهشِ امر اجتماعی، از اتکا به هرگونه تضمینِ هستی‌شناختی که انسجامِ غاییِ جهان را نوید دهد دست می‌کشد.

بر این اساس، ژستِ بارتلبی‌وارِ «ترجیح می‌دهم که نه» و تعلیقِ عملِ مادیِ ایدئولوژیک، نه تلاشی خام‌دستانه برای پاک‌سازیِ میدان و استقرارِ یک نظمِ ایجابی بی‌تعارض، بلکه صورت‌بندیِ لحظاتی از گسستِ ساختاری است که در آن اقتصادِ ایدئولوژیک موجود از کار می‌افتد. رهایی در این افق، هم‌هویت شدن با خودِ شکاف (منفیتِ باخودرابطه‌مند) و تاب آوردن در برابرِ آنتاگونیسمِ ذاتی هستی است؛ بی‌آنکه سوژه در پیِ بخیه‌زدنِ فوریِ این زخم از طریقِ استعانت به یک «دیگری» جدید باشد. این بازصورت‌بندی از مفهومِ ناتمامیت، نه تنها پیوندِ بنیادینِ هستی‌شناسی و امر سیاسی را روشن می‌سازد، بلکه مبانیِ نظریِ مستحکمی را برای گذار از نقدِ صرفاً سلبیِ ایدئولوژی به سوی امکان‌سنجیِ فرم‌های نوینِ سوژکتیویته رادیکال در پژوهش‌های آتی فراهم می‌آورد.

منابع

- آگامبن، جورجو. (۱۴۰۱). معاصر چیست؟، ترجمه سام محتشم، تهران، نشر جغد.
- بوتبی، ریچارد. (۱۴۰۰). مرگ و میل: نظریه روان‌کاوی در بازگشت لکان به فروید، ترجمه علی رستمیان، تهران، بیدگل.
- پپین، رابرت. (۱۴۰۱). خودآگاهی نزد هگل: میل و مرگ در پدیدارشناسی روح، ترجمه امیر مازیار، تهران، لگا.
- زوپانچچ، آلنکا. (۱۳۹۸). چرا روان‌کاوی؟ سه مدخله، ترجمه علی حسن‌زاده، تهران، بان.
- زوپانچچ، آلنکا. (۱۳۹۹). جنسیت و هستی‌شناسی، ترجمه علی حسن‌زاده، تهران، دمان.
- کالویانف، رادوستین. (۱۳۹۷). هگل، کوژو، لکان: دگردیسی‌های دیالکتیک، ترجمه احسان کریمخانی، تهران، علمی و فرهنگی.

^۵Totality

^۶Incompleteness

^۷Constitutive Exception

^۸Pas-tout

^۹ بارتلبی (Bartleby) شخصیت اصلی داستان کوتاه «بارتلبی محرز: داستانی از وال‌استریت» (۱۸۵۳) اثر هرمان ملویل است؛ کاتبی که در پاسخ به هر فرمانی از سوی کارفرمای خود، عبارتِ ترجیع‌بندِ «ترجیح می‌دهم که نه» (*I would prefer not to*) را به کار می‌برد. در خوانش اسلاوی ژیزک، این گزاره فراتر از یک نفی ساده یا مقاومت فعالِ درون‌سیستمی عمل می‌کند. این ژست مظهر نوعی «امتناع رادیکال» یا «تنزیل سلب‌کننده» (*Subtraction*) است؛ سوژه با این امتناع، از مشارکت در بازی قدرت (حتی در قالبِ مخالفت و آپوزیسیون) دست می‌کشد و با تعلیقِ صلبِ مناسکِ مادی، کلی چارچوبِ نمادینِ وضعیت را فلج کرده و معاکِ منفیتِ محض را آشکار می‌سازد.

- ژیژک، اسلاوی. (۱۳۸۴). *گزیده مقالات در نظریه، سیاست، دین*، ترجمه مراد فرهادپور و دیگران، تهران، گام‌نو.
- ژیژک، اسلاوی. (۱۳۹۳). *عینیت/ایدئولوژی*، ترجمه علی بهروزی، تهران، طرح نو.
- ژیژک، اسلاوی. (۱۴۰۱ الف). *درنگیدن با امر منفی: کانت، هگل و نقد/ایدئولوژی*، ترجمه علی حسن‌زاده، تهران، نی.
- ژیژک، اسلاوی. (۱۴۰۱ ب). *باقیمانده تقسیم ناپذیر، درباره شلینگ و موضوعات مرتبط*، ترجمه علی حسن‌زاده، تهران، ققنوس.
- ژیژک، اسلاوی. (۱۴۰۱ ج). *شب جهان: کانت، هایدگر و مسئله کوگیتو*، ترجمه علی حسن‌زاده، تهران، نی.
- مایرس، تونی. (۱۳۹۸). *اسلاوی ژیزک*، ترجمه فتاح محمدی، زنجان، هزاره سوم.
- هایدگر، مارتین. (۱۴۰۱). *هستی و زمان*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نی.

References

- Agamben, G. (2022). *What is the Contemporary?* Trans. S. Mohtasham, Tehran, Joghhd Publishing. (In Persian)
- Althusser, L. (1971). *Ideology and Ideological State Apparatuses: (Notes towards an Investigation)*. In *Lenin and Philosophy and Other Essays*. Trans. B. Brewster. London and New York, Monthly Review Press.
- Badiou, A. (2003). *Saint Paul: The Foundation of Universalism*. Trans. R. Brassier. Stanford, Stanford University Press.
- Bell, D. (1960). *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*. Glencoe, IL, Free Press.
- Boothby, R. (2021). *Death and Desire: Psychoanalytic Theory in Lacan's Return to Freud*, trans. A. Rastamian, Tehran, Bidgol. (In Persian)
- Deleuze, G. (1984). *Kant's Critical Philosophy: The Doctrine of the Faculties*. Trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam. Minneapolis, University of Minnesota Press. (See Chapter 1).
- Freud, S. (1955). *Beyond the Pleasure Principle*. In J. Strachey (Ed. and Trans.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (Vol. 18, pp. 1-64). London, Hogarth Press. (Original work published in 1920).
- Freud, S. (1957). *The Unconscious*. In J. Strachey (Ed. and Trans.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (Vol. 14, pp. 159-215). London, Hogarth Press. (Original work published in 1915).
- Fukuyama, F. (1992). *The End of History and the Last Man*. New York, Free Press.
- Gramsci, A. (1971). *Selections from the Prison Notebooks*. Edited and trans. Q. Hoare and G. Nowell-Smith. New York, International Publishers.
- Hegel, G. W. F. (1977a). *Hegel's Science of Logic*. Trans. A. V. Miller. London, George Allen and Unwin.
- Hegel, G. W. F. (1977b). *Phenomenology of Spirit*. Trans. A. V. Miller. Oxford, Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (1983). *Hegel and the Human Spirit: A Translation of the Jena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805-6) with a Commentary*. Trans. L. Rauch. Detroit, Wayne State University Press.
- Heidegger, M. (2022). *Being and Time*, trans. A. Rashidian, Tehran, Ney. (In Persian)
- Homer, S. (2005). *Jacques Lacan*. London and New York, Routledge.
- Husserl, E. (1960). *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. Trans. D. Cairns. The Hague, Martinus Nijhoff. (See Meditation I and II).
- Jung, C. G. (1956). *Symbols of Transformation* (Collected Works of C. G. Jung, Vol. 5) (R. F. C. Hull, Trans.). Princeton University Press. (Original work published 1912)

- Kaloyanoff, R. (2018). *Hegel, Kojève, Lacan: Metamorphoses of the Dialectic*, trans. E. Karimkhani, Tehran, Elmi va Farhangi. (In Persian)
- Kant, I. (1929/1998). *Critique of Pure Reason*. Trans. N.. Kemp Smith (or Paul Guyer and Allen Wood). Cambridge, Cambridge University Press.
- Karatani, K. (2003). *Transcritique: On Kant and Marx*. Trans. S. Kohso. Cambridge, MA, MIT Press. (See Introduction: The Parallax View).
- Lacan, J. (1981). *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis* (Seminar XI). Edit. J. A. Miller. Trans. A. Sheridan. New York, W. W. Norton and Company. (Original work published in 1973).
- Lacan, J. (1988c). *The Seminar of Jacques Lacan, Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954–1955*. Edit J .A. Miller. Trans. S. Tomaselli. New York, W. W. Norton and Company.
- Lacan, J. (1992). *The Ethics of Psychoanalysis, 1959–1960: The Seminar of Jacques Lacan, Book VII* (J.-A. Miller, Ed.; D. Porter, Trans.). New York, W.W. Norton and Company.
- Lacan, J. (2006c). *Écrits: The First Complete Edition in English*. Trans. B. Fink. New York and London, W. W. Norton and Company.
- Lacan, J. (2014). *Anxiety: The Seminar of Jacques Lacan, Book X*. Edit. J .A. Miller. Trans. A. R. Price. Cambridge and Malden, Polity Press.
- Laclau, E., and Mouffe, C. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London, Verso.
- Laclau, E. (1990). *New Reflections on the Revolution of Our Time*.
- Lukács, G. (1971). *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*. Trans. R . Livingstone. Cambridge, MA, MIT Press. (Original work published in 1923).
- Myers, T. (2019). *Slavoj Žižek*, trans. F. Mohammadi, Zanjan, Hezareh-e Sevom. (In Persian)
- Miller, J.-A. (1996). Interpretation in Reverse. *The Psychoanalytical Notebooks of the London Circle*, (1), 9–13.
- Pippin, R. (2022). *Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*, trans. A. Maziar, Tehran, Lega. (In Persian)
- Schelling, F. W. J. (1997/1993). *The Ages of the World* (1813 version). Trans. J. Norman. Chicago, University of Chicago Press.
- Schmitt, C. (2007). *The Concept of the Political*. Expanded Edition. Translation, Introduction, and Notes: G. Schwab. With a Foreword by Tracy B. Strong. Chicago, University of Chicago Press. (Original work published in 1932).
- Saussure, F. de. (1983). *Course in General Linguistics*. Trans. R. Harris. London, Duckworth. (Original work published in 1916).
- Žižek, S. (1989). *The Sublime Object of Ideology*. London and New York, Verso.
- Žižek, S. (1997). *The Plague of Fantasies*. London and New York, Verso.
- Žižek, S. (1999). *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. London, Verso.
- Žižek, S. (2001). *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions in the (Mis)use of a Notion*. London, Verso.
- Žižek, S. (2005). *Selected Articles on Theory, Politics, Religion*, trans. M. Farhadpour et al., Tehran, Gam-e No. (In Persian)
- Žižek, S. (2012). *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London and New York, Verso.
- Žižek, S. (2014). *The Sublime Object of Ideology*, trans. A. Behrouzi, Tehran, Tarh-e No. (In Persian)

- Žižek, S. (2022a). *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, trans. A. Hassanzadeh, Tehran, Ney. (In Persian)
- Žižek, S. (2022b). *The Indivisible Remainder: On Schelling and Related Matters*, trans. A. Hassanzadeh, Tehran, Qoqnus. (In Persian)
- Žižek, S. (2022c). *The Night of the World: Kant, Heidegger, and the Problem of the Cogito*, trans. A. Hassanzadeh, Tehran, Ney. (In Persian)
- Zupančič, A. (2019). *Why Psychoanalysis? Three Interventions*, trans. Hassanzadeh, Tehran, Ban. (In Persian)
- Zupančič, A. (2020). *What is sex?* Trans. A. Hassanzadeh, Tehran, Daman. (In Persian)