

خوانش سمپتاتیک؛ رویکردها و نظریه‌ها

مطالعات جامعه‌شناختی

(علمی - پژوهشی)

دوره ۲۷، شماره یک: ۵۱-۷۶

شاپا ۲۸۰۹-۱۰۱۰

نمایه در ISC

علی انتظاری

دانشیار جامعه‌شناسی دانشگاه علامه طباطبایی

عباس خورشیدنام^۱

استادیار جامعه‌شناسی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی

دریافت ۹۷/۴/۱۳

پذیرش ۹۸/۸/۴

چکیده

تدوین یک روش منسجم و قابل اعتماد همواره یکی از دغدغه‌های مهم دانشمندان و پژوهشگران در حوزه علوم اجتماعی بوده است. این مقاله بر اساس مطالعات کتابخانه‌ای به معرفی روش خوانش سمپتاتیک می‌پردازد. این روش که تفاوت‌های مهمی با روش‌های کمی و کیفی مرسوم دارد و محصول سنت روانکاوی است کمتر در حوزه علوم اجتماعی شناخته شده است. این مقاله با توضیح روش مذکور نشان می‌دهد که رویکرد میشل فوکو به روش، شباهت‌های زیادی با خوانش سمپتاتیک دارد. برای بررسی رویکرد فوکو به روش‌شناسی، از تفسیر جورجیو آگامبن از فوکو استفاده خواهد شد. پس از آن نیز با استناد به آرا و نظرات اسلاوی ژیزک و مفسرانش خصوصاً رکن باتلر به تشریح این روش و ارتباطش با تفکر معاصر و به طور خاص تفکر انتقادی پرداخته می‌شود.

واژگان کلیدی: خوانش سمپتاتیک، روش‌شناسی، میشل فوکو، ژاک لکان، اسلاوی ژیزک

^۱ پست الکترونیکی نویسنده رابط: abbas_khorshidnam@yahoo.com

مقدمه

یکی از شاخص‌هایی که برای تضمین قابل اعتماد بودن یافته‌های علمی همواره از سوی پژوهشگران مورد تاکید قرار دارد، روشمندی فعالیت مذکور است. از اینرو تدقیق روش‌ها و تکنیک‌های رسیدن به نتایج و یافته‌های علمی را باید یکی از مسایل تعیین کننده در تحقیقات اجتماعی دانست. محصول این تاملات، طیفی از روش‌های مختلف بوده که محققان را در فهم و تبیین واقعیت اجتماعی یاری رسانده است. یکی از روش‌هایی که در حوزه علوم اجتماعی مورد استفاده قرار می‌گیرد خوانش سمپلماتیک است. این روش که برگرفته از سنت روانکاوی است، از سوی محققان و پژوهشگران علوم اجتماعی نیز به کار گرفته شده؛ اما کمتر از روش‌های رایج و مرسوم شناخته شده است.

رویکرد روانکاوانه اگرچه در ابتدا برای حل و فصل مشکلات و معضلات بالینی از سوی فروید ابداع شد، اما به حوزه بالینی محدود نماند و به تامل در مسایل تاریخی و اجتماعی نیز انجامید. آثار متاخر فروید نیز به خوبی نشان دهنده این توجه به مسایل تاریخی و اجتماعی است؛ هرچند رویکرد و بینش روانکاوانه را هیچ‌گاه نمی‌توان بر اساس تفکیک بین امر فردی و امر جمعی به درستی درک کرد. چرا که این دو صرفاً در پیوند با یکدیگر قابل فهم و تفسیر هستند. از اینروست که برخی از متفکران انتقادی، روانکاوی را به تفکر سیاسی و رهایی‌بخش پیوند زده‌اند. این پیوندها نشان دهنده جایگاه روانکاوی در نظریه اجتماعی و تاثیرات آن در جامعه‌شناسی به طور خاص است.

بدون شک استفاده از این رویکرد در جامعه‌شناسی بدون آشنایی با روشی که محصول آن است به ابهام و تیرگی خواهد انجامید. به همین دلیل لازم است در کنار آشنایی با نظریه‌های روانکاوی و کاربرد آنها در جامعه‌شناسی، به روش به دست آمده از این نظریه‌ها نیز توجه شود. هرچند این روش چنانکه در ادامه خواهد آمد، مانند روش‌های رایج تابع مراحل و تکنیک‌های روشن و واضح نیست و به همین دلیل به کارگیری آن دشوارتر و پیچیده‌تر از سایر روش‌هاست. حتی تلاش نویسندگان این حوزه برای وضوح بخشیدن به این روش نیز در نهایت به تصدیق پیچیدگی آن می‌انجامد. به عنوان مثال، بری ریچاردز در کتاب روانکاوی فرهنگ عامه،

تلاش می‌کند تا تعریف و چارچوب مشخصی از روش روانکاوانه که برای تحلیل و تفسیر و فهم پدیده‌های اجتماعی مناسب باشد ارائه دهد. اما در نهایت به این نتیجه می‌رسد که به-کارگیری این روش برای فهم پدیده‌های اجتماعی متکی بر نوعی قریحه است؛ قریحه‌ای برای متفاوت احساس کردن و متفاوت دیدن (ریچاردز، ۱۳۸۲: ۴۸) که داشتن و به‌کارگیری آن را نمی‌توان با تکیه بر قواعد و اصول روش‌شناختی تبیین کرد. این ابهامات و پیچیدگی‌ها، ضرورت پرداختن به روش روانکاوانه را دوچندان می‌کند. از سوی دیگر باید توجه داشت که کاربرد این روش در روانکاوی نیز محدود است و تمام موضوعات و مسایل در روانکاوی با این روش مورد بررسی قرار نمی‌گیرد. با توجه به تفکیک سه ساختار بالینی اصلی در روانکاوی لکانی (روان‌نژندی، انحراف و روان‌پریشی) خوانش سمپتماتیک صرفاً برای ساختار روان‌نژندی قابل کاربرد است و پرداختن به روش مناسب برای سایر ساختارها نیازمند مجالی دیگر است.

سمپتم و امر واقع

روش خوانش سمپتماتیک تفاوت‌های مهمی با روش‌های مرسوم دارد که شاید مهم‌ترین آن، تعریفی باشد که این روش از واقعیت دارد. در خوانش سمپتماتیک کلیت نسبت به اجزایش حالت خشی و بی تفاوت ندارد و واقعیت به عنوان کل همواره از طریق یکی از اجزایش تعیین می‌شود. تونی مایرز برای توضیح این اصل، به رابطه ادیان با مقوله کلی دین اشاره می‌کند. از آنجا که دین به عنوان یک مقوله کلی دارای مصادیق مختلفی مانند اسلام، یهودیت، مسیحیت و... است، می‌توان بر اساس معیارهای منطقی صوری، دین در معنای کلی آن را معادل جنس، و مصادیق دین مانند مسیحیت و اسلام را انواع این جنس در نظر گرفت. تناقض در اینجا است که برای فهم معنای کلی دین، هریک از انواع، جنس را بر اساس چشم‌انداز خود تعریف می‌کنند. در هریک از ادیان، تعریفی از دین وجود دارد. اما این تعریف خاص و جزئی در هریک از ادیان، تبدیل به تعریف کلی دین می‌شود. انگار پیش از اینکه این دین خاص ظهور کند این تعریف کلی وجود داشته و پس از آنکه این دین ظهور کرده، این دین به طور تام و تمام ذیل این تعریف کلی قرار گرفته است. اما واقعیت این است که هریک از ادیان با آنکه تنها یکی از انواع و مصادیق جنس دین هستند، دین را به شکل کلی آن تعریف می‌کنند. پیامد محتوم چنین

فرایندی این است که وقتی یک دین خاص، دین به معنای کلی آن را تعریف می‌کند، این تعریف به گونه‌ای است که صرفاً همین دین خاص به معنای دقیق کلمه دین اصیل و حقیقی به حساب می‌آید و سایر ادیان، عقاید و آموزه‌هایی به حساب می‌آیند که هرکدام تا حدی از راه درست و صحیح منحرف شده‌اند (مایرز، ۱۳۸۵: ۱۵۶). این مثال، به خوبی نحوه برساخته شدن واقعیت را نشان می‌دهد. پیامد مهم این شکل از تفسیر این است که وقتی واقعیت به عنوان واقعیت موضوعیت می‌یابد تعادل و انسجامش را از دست می‌دهد. بنا بر این خوانش، واقعیت امری منسجم و یکپارچه نیست؛ چرا که همواره یکی از اجزای واقعیت نسبت به کل حالت مازاد پیدا می‌کند. در نتیجه، اجزا با کل، رابطه و نسبت مساوی و برابر ندارند و جزئی وجود دارد که به خاطر رابطه نامتقارنی که با کل برقرار کرده باعث شکل گرفتن واقعیت می‌شود: «این شکل از برساخته شدن کلیت به این معناست که یک جزء تمامیت فرایند را تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهد. کلیت، بخشی از محتوای جزئی خود است یا می‌توان گفت به درون آن کشیده می‌شود. بنابراین محتوای جزئی کلیت چیزی بیش از زیرمجموعه‌ای از کلیت است. این محتوای جزئی، کلیت را تابع خود می‌کند» (ژیزک، ۱۳۸۸: ۴۲). در نتیجه واقعیت چیزی نیست مگر همین تغییر دایمی محتواهای جزئی‌ای که کلیت را تابع خود می‌کنند. اگر جزء از طریق جایگاه مازادی که به دست می‌آورد کل را نمایندگی می‌کند بنابراین می‌توان از طریق مطالعه جزء، مختصات و ویژگی‌های کل را به دست آورد. بنابراین، فرض محقق این نیست که کلیتی از پیش داده شده وجود دارد و با نمونه‌گیری و مطالعه اجزا و بخش‌های مختلف این کل می‌توان به یک نتیجه گیری کلی رسید. بلکه هر جزء می‌تواند از طریق هژمونیک شدنش با کل برابری کند: «یعنی بدون اینکه نیازی باشد تا به دنبال تعمیم‌های تجربی احتیاط‌آمیز باشیم می‌توانیم از کلیت به معنای مطلق کلمه صحبت کنیم» (ژیزک، ۱۳۸۸: ۴۶). محقق در این روش به کلیت به شیوه‌ای استقرایی نزدیک نمی‌شود و در مورد کلیت به طور نسبی قضاوت نمی‌کند.

اگر بر طبق این رویکرد واقعیت یا متن مورد مطالعه را در نظر بگیریم متن نیز انسجام ظاهری‌اش را در نتیجه رابطه نامتعادل و نامتوازن اجزا با یکدیگر و با کل به دست می‌آورد و به هیچ وجه نسبت به آنچه بیان می‌کند بی‌تفاوت و خنثی نیست. اگر یک متن انسجام و

یکپارچگی‌اش را مدیون عدم تعادل و برابری بین اجزاست در نتیجه هر محتوایی نیز نمی‌تواند در یک متن خاص بیان شود. یک متن صرفاً به مسایلی امکان بیان شدن می‌دهد که قادر به حل کردنشان باشد. از اینروست که متن برای آنکه بتواند محدود و چارچوبی که برای خود دارد حفظ کند مسایلی که خارج از این محدوده مطرح می‌شوند را سرکوب کرده یا نادیده می‌گیرد. بنابراین چارچوب و محدودیت‌های یک متن هم از حیث آنچه بیان می‌دارد و هم از حیث آنچه بیان نمی‌دارد تعیین می‌شود:

«خوانش سمپتماتیک هر متنی مستلزم یک قرائت دو وجهی است: نخست خواندن متن آشکار و سپس قرائت آنچه مسکوت و غایب است از طریق تناقضات متن آشکار (یا به بیان دیگر از طریق سمپتم‌های مسئله‌ای که می‌کوشد تا به هر نحو ممکن مطرح شود) تا از این طریق، متن نهفته تولید و قرائت شود» (استوری، ۱۳۸۳: ۳).

خوانش سمپتماتیک در پی ردگیری این سکوت‌ها در متن است؛ چرا که هسته برسازنده اثر در همین امر به سکوت کشانده شده است. بنابراین ویژگی مهم و متمایز کننده خوانش سمپتماتیک نسبت به روش‌های مرسوم، پروبلماتیک کردن کلیت و تامل در مورد وجوه سرکوب شده واقعیت یا تفکر است. بر این اساس، سمپتم عنصر تکینی است که هم نشان دهنده عدم انسجام کلیت است و هم شرط امکان این کلیت. سمپتم تعیین ناکامی و شکست یک نظم هژمونیک در دست‌یابی به تمامیت است. این نقطه شکست، وجود یک شکاف تقلیل‌ناپذیر درون گفتار را آشکار می‌کند؛ شکافی که نشان می‌دهد انسجام و یکپارچگی کلیت به واسطه یک عنصر استثنایی/مازاد مختل می‌شود. کلیت برای دست‌یابی به انسجام و تمامیت باید این عنصر تکین و استثنایی را طرد کند و نادیده بگیرد. اما همین عنصر طرد شده است که برای کلیت، کارکرد تاسیسی و بنیان‌گذاری دارد. از اینروست که به باور ژیزک، هدف از نقد ایدئولوژی بیرون کشیدن این هسته سمپتماتیک است که گفتار رسمی، عمومی و ایدئولوژیک همزمان سرکوب می‌کند و در عین حال برای کارکرد و عملکرد مختل شده‌اش به آن نیاز دارد.

به واسطه وجود این عنصر سمپتماتیک، منتقد در هر متن با دو استراتژی گفتاری متفاوت سر و کار دارد: از یک سو باید با این عنصر به عنوان بنیان و حقیقت سرکوب شده وضعیت

همذات‌پنداری کند و از سوی دیگر باید فانتزی‌هایی را شناسایی نماید که هدفشان خنثی کردن این عنصر سرکوب شده است. از این منظر می‌توان به تفاوت کلیت انتزاعی و کلیت انضمامی پی برد (McMillan, 2008). کلیت انتزاعی با محوریت یک دال اعظم که از مناسبات افتراقی دال‌ها بیرون است، برساننده یک افق هماهنگ و یکپارچه و خیالی است که پشتیبان مفاهیم محوری زندگی اجتماعی اعضای جامعه (آزادی، حقوق بشر، دین‌داری، ملی‌گرایی و...) است. این امر خیالی جانشین فقدان است که موسس میدان زندگی اجتماعی است. این کلیت انتزاعی حول یک دال تهی شکل می‌گیرد و بر این مبنا ساختاری تعبیه می‌شود که برای سوژه، ژویسانسی خیالی جعل می‌شود.

در تضاد با این افق انتزاعی، عنصر سمپتماتیک برساننده کلیت انضمامی است که یکپارچگی خیالی ناشی از هژمونیک شدن دال را به چالش می‌کشد. علیرغم اینکه هیچ نقطه نمادینی برای ترجمه یکی از این دو کلیت به یکدیگر وجود ندارد، اما این دو سطح از کلیت در پیوندی درونی با یکدیگر باقی می‌مانند. از اینروست که واسازی و فرارفتن از کلیت انتزاعی و تصویرسازی‌های خیالی‌اش، صرفاً با رمزگشایی از استثنای کنار گذاشته شده‌ای میسر است که باید آن را دوباره به روی صحنه بازگرداند. سمپتم نشان دهنده فاصله بین امر کلی خیالی و منفیت ذاتی امر واقعی است. در نتیجه، هم فراهم کننده کیف سوژه است و هم علت اضطراب آن.

اگرچه این رویکرد روش‌شناختی در ابتدا با محوریت کارکرد بالینی‌اش ابداع شده، اما به کارکرد درمانی محدود نمانده و برای شناخت و تفسیر امر اجتماعی و سیاسی نیز مورد توجه صاحب نظران و نویسندگانی قرار گرفته که ممکن است در بدو امر افرادی با رویکردهای متفاوت یا متباین به نظر برسند. اما تدقیق رویکرد و موضع‌گیری این افراد در قبال مسایل روش‌شناختی، از شباهت‌ها و تفاهم‌های نظری موجود پرده برمی‌دارد. از اینرو در ادامه به رویکرد روش‌شناختی میشل فوکو خواهیم پرداخت. انتقادات متعدد فوکو به روانکاوی می‌تواند موید این فرض باشد که تلاش برای یافتن وجه اشتراک بین رویکرد فوکو و رویکرد روانکاوانه

به نتایج ناامید کننده خواهد انجامید. اما تدقیق پیش فرض‌ها و موضع‌گیری‌های فوکو در قبال این موضوع، به نتایج روشن‌گر منجر خواهد شد.

میشل فوکو و خوانش سمپتماتیک

فوکو در آثار و نوشته‌هایش کمتر به مباحث روش‌شناختی پرداخته است. اما در عین حال، برخی از مفسران فوکو تلاش کرده‌اند تا روش‌شناسی او را تدقیق و تدوین کنند. یکی از این مفسران، جورجیو آگامبن است که در یک سخنرانی که در سال ۲۰۰۲ در سوئیس ایراد کرده به مسایل روش‌شناختی پرداخته و تفسیر خود از روش فوکو را نیز مطرح کرده است. این سخنرانی که «پارادایم چیست؟» نام دارد به نکات مهم و روشنگری در مورد فوکو و روش مطالعاتی او اشاره کرده است. کاترین میلز معتقد است بسیاری از منتقدان آگامبن از درک علایق نظری و روش-شناختی‌ای که راهنمای استفاده او از مثال‌هایی خاص جهت ارائه تفسیری کلی بوده عاجزند و این سخنرانی را مدخلی مناسب برای شناخت این علایق می‌داند (میلز، ۱۳۹۳: ۱۳۱). تفسیر آگامبن از این جهت حائز اهمیت است که نشان می‌دهد روش فوکو همپوشانی‌ها و شباهت‌های بسیاری با خوانش سمپتماتیک دارد و به همین خاطر می‌توان در یک پروژه مطالعاتی از هر دوی اینها به طور همزمان استفاده کرد.

آگامبن در «پارادایم چیست؟» بر مسایل روش‌شناختی متمرکز شده است. این سخنرانی از معدود متونی است که او در آن، در مورد مسایل روش‌شناختی سخن گفته است. آگامبن یادآور می‌شود که ممکن است خوانندگان آثارش، هوموساگر را پدیده‌ای تاریخی محسوب کنند. اما در واقع، هوموساگر پارادایمی است که کارکردش قابل فهم کردن مجموعه گسترده‌تری از مسایل است. این تفکیک از سوی آگامبن نشان می‌دهد که درک برخی از مفاهیم به عنوان پارادایم و نه به عنوان فکت‌های تاریخی اهمیت زیادی برای فهم درست یک منظومه فکری دارد. به تعبیر خود آگامبن، اگر پارادایم با فکت خلط شود، خواننده ممکن است تصور کند آگامبن به عنوان یک مورخ دارد برخی از فکت‌ها را به عنوان استعاره مطرح می‌کند یا برعکس. در صورتی که بررسی پارادایماتیک به کلی متفاوت از بررسی فکت‌های تاریخی است.

در فلسفه علم، مفهوم پارادایم با نام توماس کوهن گره خورده است. کوهن پارادایم را به معنای اجتماع علمی‌ای به کار می‌برد که نحوه عمل علم بهنجار را توضیح می‌دهد. اما آگامبن تاکید می‌کند که مفهوم پارادایم در کتاب کوهن به دو معنا به کار رفته و معمولاً معنای دوم آن مورد توجه قرار نمی‌گیرد. علاوه بر اجتماع علمی، مفهوم پارادایم به یک عنصر منفرد^۱ از کل نیز اشاره دارد. این دو معنا ارتباط مهمی با یکدیگر دارند. کوهن قوانین نیوتن را به عنوان مثالی از پارادایم در معنای دوم ذکر می‌کند. از این طریق است که کوهن به مفهوم پارادایم پیچش جدیدی می‌دهد. پارادایم همواره به معنای قواعد صریح و سنت منسجم تحقیق نیست؛ بلکه در برخی موارد می‌تواند مانند یک مثال یا مدل رایج عمل کند. اگرچه پارادایم ملاکی برای سنجش علم بهنجار است، اما علم بهنجار همیشه متکی به مجموعه‌ای از قواعد صریح و منسجم برای تحقیق و پژوهش نیست. برعکس، قواعد می‌توانند نشئت گرفته از پارادایم‌ها باشند و پارادایم‌ها می‌توانند تحقیق علمی را در غیاب قواعد هدایت کنند. این همان معنای دوم پارادایم است. «پارادایم اینجا صرفاً یک مثال است. یک پدیده منفرد است. یک امر تکین است که می‌تواند تکرار شود و در نتیجه قابلیت این را پیدا می‌کند که تبدیل به مدلی برای رفتار و فعالیت علمی شود» (Agamben, 2002).

با توجه به آنچه گفته شد، چه ارتباطی بین پروژه فوکو و پارادایم به معنای کوهنی آن می‌تواند وجود داشته باشد؟ به نظر می‌رسد اگر بتوانیم به مواردی در کار فوکو اشاره کنیم که حکم یک مثال تکین را داشته باشد اما در عین حال متکی به هیچ قاعده و قانون از پیش تعیین شده نباشد به امر پارادایماتیک در آثار فوکو دست یافته‌ایم. این مسئله با رویکرد فوکو در مورد قوانین و قواعد کلی نیز کاملاً مطابقت دارد. فوکو معتقد به هیچ قاعده پیشینی و داده شده‌ای نیست و در آثارش نیز به جای شروع از امور کلی، از رویه‌ها و عملکردها و شیوه‌های عملی آغاز می‌کند که ارتباطی به قوانین عام و کلی ندارند. از این منظر تاکید آگامبن نیز این است که باید روش فوکو را در پرتو همین مثال‌های تکین مورد بررسی قرار داد. بر همین اساس آگامبن سراسربین را یک پارادایم می‌داند. به این معنا که «سراسربین یک پدیده انضمامی، تکین و

تاریخی است؛ اما در عین حال، نشان دهنده مدل عملکردی است که می‌تواند تعمیم یابد و امکان می‌دهد مجموعه جدیدی در رابطه بین قدرت و زندگی روزمره تعریف و تاسیس شود» (Agamben, 2002).

سراسرین مکانیزم قدرت در شکل ایدئال‌ش است. این یعنی سراسرین به عنوان یک پارادایم عمل می‌کند؛ «به عنوان مثالی که قابل فهم بودن مجموعه‌ای را تعریف می‌کند که به آن تعلق دارد و در عین حال آن را می‌سازد» (Agamben, 2002). مثال‌های دیگری که آگامبن اضافه می‌کند اعتراف و جستجو و تفحص حقوقی هستند و شاید بتوان حبس عظیم در تاریخ جنون را نیز به این فهرست اضافه کرد. این همان رویه‌ای است که کار فوکو را از کار یک مورخ متمایز می‌کند. با محور قرار دادن پارادایم در تحلیل تاریخی، دیگر نیازی به مطالعه و بررسی بسترها و زمینه‌های تاریخی که یک واقعه در متن آن رخ می‌دهد نیست.

به همین خاطر است که تحلیل پارادایماتیک مانند خوانش سمپلماتیک، روشی کاملاً ضد استقرایی است. پارادایم صرفاً محصول مقایسه یک مثال با طبقه یا دسته‌ای است که به آن تعلق دارد؛ مقایسه‌ای که باعث می‌شود پارادایم آن دسته یا طبقه را قابل فهم کند. «پارادایم محصول رابطه تعداد زیادی از ابژه‌های جزئی نیست. پارادایم محصول رابطه بین یک ابژه جزئی و قاعده کلی که ذیل آن قرار می‌گیرد نیز نیست. رابطه پارادایماتیک، رابطه‌ای است بین یک پدیده منفرد و قابل فهم بودنش^۱. پارادایم امر تکینی است که محصول قابل شناخت بودن^۲ خودش است» (Agamben, 2002). به عبارت دیگر، پارادایم برای قابل شناسایی بودن، نیاز به هیچ میانجی ندارد و خودش شرایط قابل شناخت بودن خودش را فراهم می‌کند. علاوه بر آن، پارادایم نه تنها شرایط قابل شناخت بودن خودش را ممکن می‌کند، بلکه تاسیس و قابل فهم بودن مجموعه‌ای که عضو آن است را نیز ممکن می‌کند.

به عقیده آگامبن، امر پارادایماتیک، امری بدون پیش‌فرض است. در تبارشناسی فوکو نیز برای شناسایی اموری مانند سراسرین یا حبس عظیم، نیاز به بررسی زمینه‌ها و بسترهای تاریخی و یا پیش‌فرض‌های پدیدارشناختی نیست. به عبارت دیگر، قابل فهم بودن پارادایم از پیش،

1 between the single phenomenon and its intelligibility

2 knowability

فرض گرفته نشده است. پارادایم نیز امری است که باید آن را مانند سمپتم تولید کرد و ساخت. یک روانکاو در فرایند درمان به دنبال کشف سمپتم‌های از پیش موجود نیست. او باید در جریان درمان و در روند گفتگو، ساختار بالینی بیمار را تشخیص دهد و بر اساس آن، سمپتمی را در رابطه انتقالی‌اش با بیمار بسازد و پرورش دهد. پارادایم نیز به همین صورت امری قابل کشف نیست. بلکه بر اساس آپاراتوسی که تبارشناس می‌سازد قابل شناسایی و رصد کردن است:

«خاص بودن پارادایم در این است که ارجاع فکچوال بی‌واسطه خودش را به حال تعلیق درمی‌آورد و قابل فهم بودن خودش را نشان می‌دهد و از این طریق، منجر به شکل‌گیری یک زمینه و بستر^۱ پروبلماتیک جدید می‌شود. قابل فهم بودن پارادایم هیچ گاه پیش‌فرض گرفته نمی‌شود، بلکه نشان داده می‌شود^۲. از این طریق به یک اصل^۳ می‌رسیم که از پیش، فرض گرفته نشده است. پس ابژه هم نمی‌تواند از پیش مفروض گرفته شود. ابژه نیز باید از طریق پارادایم برساخته شود. پس منشا و خاستگاه، خود پدیده^۴ است. هیچ اصل اولیه‌ای در کار نیست. ما پدیده‌های بنیادین^۵ داریم، اما اصول بنیادین^۶ نداریم. اما در فرضیه، قابل فهم بودن چیزی، فرض گرفته می‌شود و بعد از طریق استقرا یا قیاس به دست می‌آید. در رویکرد پارادایماتیک، خود چیز علاوه بر خودش^۷ در قابل شناخت بودنش نشان داده می‌شود» (Agamben, 2002).

در نتیجه می‌توانیم بر اساس آنچه آگامبن شرح می‌دهد، روش فوکو را خوانش پارادایماتیک بنامیم. در این روش، پارادایم به اعتبار ارزش فکچوالی که دارد مورد مطالعه قرار نمی‌گیرد و به همین دلیل، خوانش پارادایماتیک با اثبات‌گرایی تفاوت ریشه‌ای دارد. پس می‌توان گفت که برای رسیدن به امر کلی دو راه وجود دارد: یا از طریق امر تکین^۸ و یا از طریق امر جزئی^۹. برای رسیدن از امر جزئی به امر کلی باید از روش‌های رایج کمی یا کیفی بهره بگیریم و استقرا یکی از مهم‌ترین و آشناترین روش‌ها در این زمینه است. اما پیامد چنین روشی این خواهد بود که

1 context

2 not presupposed but exposed

3 principle

4 phenomenon

5 original phenomenon

6 original principle

7 beside itself

8 singular

9 particular

همواره به شکلی تقریبی و نسبی می‌توانیم به امر کلی نزدیک شویم و هیچ‌گاه نمی‌توانیم ادعایی مطلق و بی‌چون و چرا در مورد کلیت ارائه دهیم. اما چنانچه از امر تکین به امر کلی برسیم، می‌توانیم از کلیت به معنای مطلق کلمه سخن بگوییم. اگر به منطق برساخته شدن کلیت از این دو منظر توجه کنیم، می‌توان گفت پارادایم و سمپتم در یک مسئله با هم مشترک‌اند و آن تکین بودنشان است. ویژگی مشترک پارادایم و سمپتم در این است که نه تنها هیچ کدام متکی به یک بستر و زمینه از پیش موجود نیستند، بلکه امور تکینی محسوب می‌شوند که زمینه و بستر مورد نظر و نیز قابل فهم بودن این زمینه و بستر را برمی‌سازند. به عبارت دیگر پروبلماتیکی که پارادایم یا سمپتم را باید بر اساس آن مورد نقد قرار داد، توسط خود آنها برساخته می‌شود.

مولف و گفتمان‌مندی

شاید آگامبن در طرح این مباحث به سخنرانی فوکو در انجمن فرانسوی فلسفه در ۱۹۶۹ نظر داشته است. این سخنرانی که با عنوان «مولف چیست؟» ایراد شد، به مباحث مهمی در مورد کارکرد مولف در تفکر غربی از سده هفدهم به این سو پرداخته است. این سخنرانی سه بخش دارد و فوکو در این سه بخش به مسایل مهمی پرداخته است. اما آنچه که به موضوع این مقاله مرتبط است بخش سوم سخنرانی است. فوکو در این بخش، به جایگاه مولف در حوزه‌های گفتمانی می‌پردازد و در مورد اقتضائات و مختصات این حوزه سخن می‌گوید.

فوکو در این بخش، از نوع خاصی از مولف و تالیف سخن می‌گوید که در تاریخ اروپا مسبوق به سابقه نبوده و برای اولین بار در سده نوزدهم شاهد ظهور چنین مولفانی هستیم. این مولفان، نه با مولفان «بزرگ» ادبی و متون مذهبی تشابهی دارند و نه با پایه‌گذاران علوم. فوکو این دسته از مولفان را «پایه‌گذاران گفتمان‌مندی» می‌نامد (فوکو، ۱۳۸۹: ۸۳).

از نظر فوکو، ویژگی این مولفان در این است که آنها صرفاً مجموعه‌ای از متون و آثار را تولید نکرده‌اند. آنچه این مولفان را از سایرین متمایز می‌کند این است که آنها امکان و قاعده شکل‌گیری سایر متون را نیز فراهم کرده‌اند. فوکو، مارکس و فروید را دو مولف برجسته و تاثیرگذار در سده نوزدهم می‌داند که آثارشان را می‌توان از این منظر مورد بررسی قرار داد. فوکو خاطر نشان می‌کند که مولف بودن این افراد، متفاوت از شیوه تالیف سایر نویسندگان است.

ممکن است نویسنده‌ای بر اساس خلاقیت و توانایی خودش، شکلی از ژانر ادبی را به وجود بیاورد که پس از او، بسیاری از آن ژانر تقلید کنند. این تقلید ممکن است در ابعاد مختلفی مانند نشانه‌ها، چهره‌ها، مناسبات، ساختارها و... رخ دهد. اما ویژگی مولفانی مانند مارکس و فروید در این است که «آنها آثاری به وجود آورده‌اند که نه تنها شماری از همانندی‌ها، بلکه شماری از تفاوت‌ها را نیز ممکن کرده است» (فوکو، ۱۳۸۹: ۸۴).

سایر مولفان، معمولاً آثاری به وجود می‌آورند که امکان تقلید از آنها وجود دارد و همین موجب می‌شود که سلسله‌ای از آثار مشابه در یک ژانر خاص تولید شوند. اما مولفانی مانند مارکس یا فروید، در آثارشان امکانی برای شکل‌گیری چیزی غیر از گفتمان خودشان را نیز فراهم کرده‌اند؛ چیزی که در عین متفاوت بودن از گفتمان خودشان، به همان چیزی تعلق دارد که آنها پایه‌گذاری کرده‌اند:

«گفتن اینکه فروید پایه‌گذار روانکاوی است (فقط) به معنای آن نیست که مفهوم لیبیدو یا فن تحلیل رویاها را در آثار کارل آبراهام یا ملانی کلاین پیدا می‌کنیم، بلکه به معنی آن است که فروید تفاوت‌هایی را در نسبت با متون، مفاهیم و فرضیه‌هایش امکان‌پذیر کرده است که همگی از خود گفتمان روانکاوی برخاسته‌اند» (فوکو، ۱۳۸۹: ۸۴).

سنت پایه‌گذاری شده توسط فروید و مولفانی از این دست، این امکان منحصر به فرد را فراهم می‌کند که بتوان از طریق بدعت‌گذاری، به یک سنت وفادار ماند. آثار فروید افقی را به روی خواننده می‌گشاید که نمی‌توان از طریق نقد درونماندگار از آن خارج شد و هر شکلی از نقد درونماندگار این سنت، مبتنی بر مفروض گرفتن گزاره‌های اصلی خود همان سنت است. در نتیجه مولفانی چون مارکس و فروید، امکان بازتولید و در عین حال، ایجاد تفاوت در حوزه گفتمانی‌ای را که تاسیس کرده‌اند فراهم آورده‌اند و این، تفاوت بارز آنها با مولفانی است که پایه‌گذار گفتمان‌مندی نیستند. البته فوکو پایه‌گذاران گفتمان‌مندی را محدود به این دو نفر نمی‌داند و از کسان دیگری چون سوسور و ژرژ کوویه نیز نام می‌برد. ظرفیت و پتانسیلی که این مولفان به وجود می‌آورند در این است که سنت پایه‌گذاری شده توسط آنها می‌تواند به بدعت‌ها و نوآوری‌هایی منجر شود که باعث فراروی از آموزه‌های بنیان‌گذاران شود. اما در عین حال، این

فراروی‌ها بر اساس تاکید بر آموزه‌های بنیادین و اصلی این مولفان ممکن و میسر می‌شود. به عنوان مثال، دستور زایشی چامسکی، کاملاً با الزامات تحلیل ساختاری سوسوری در تضاد است. اما این تحلیل ساختاری سوسوری است که شکل‌گیری دستور زایشی را ممکن می‌کند. بنابراین حوزه گفتمان‌مندی تفاوت بارزی با حوزه علمی دارد. در حوزه علمی شاهد چنین اشکالی از فراروی نیستیم: «در مورد یک علم، عملی که آن را پایه‌گذاری می‌کند، با تغییرهای بعدی آن هم‌تراز است؛ این عمل به نوعی بخشی از مجموعه تغییراتی است که خودش آنها را امکان‌پذیر کرده است» (فوکو، ۱۳۸۹: ۸۵). بنابراین نمی‌توان تصور کرد که در یک حوزه علمی هم دست به نقد ریشه‌ای و رادیکال بزیم و در عین حال ادعای وفاداری به آموزه‌های آن را نیز داشته باشیم. چرا که تغییرات اعمال شده در یک حوزه علمی باید با عملی که آن را پایه‌گذاری می‌کند هماهنگ و متناسب باشد.

تفاوت حوزه علمی با حوزه گفتمان‌مندی در این است که «پایه‌گذاری گفتمان‌مندی با تغییرهای بعدی‌اش ناهمگون است» (فوکو، ۱۳۸۹). این ناهمگونی بر اساس تعیین برخی از قضایا به عنوان قضایای بنیادین و اساسی ممکن می‌شود. این قضایا محوری و اصلی محسوب می‌شوند و سایر قضایا در مقایسه با آنها درجه دو و فرعی به حساب می‌آیند. بر این اساس، فوکو به یک تفاوت مهم دیگر بین حوزه علم و حوزه گفتمان‌مندی اشاره می‌کند. در حوزه گفتمان‌مندی، اعتبار نظری قضایا وابسته به آثار بنیان‌گذاران است. به عبارت دیگر، اعتبار نظری در حوزه گفتمان‌مندی وابسته به این است که هر ادعایی تا چه حد با رجوع به قضایای بنیادینی که در آثار فرد بنیان‌گذار مطرح شده تایید و پشتیبانی شود. به عنوان مثال، اهمیت فروید به عنوان یک فرد بنیان‌گذار در این است که شیوه جدیدی از تحلیل مسائل فردی و جمعی با محوریت امر ناخودآگاه را بنیان نهاده است. در سنتی که از وی به میراث مانده، برای نقد و بررسی آثار و ادعاهای سایر روانکاوان باید به این نکته توجه داشته باشیم که ادعاهای آنها تا چه حد با ادعاهای اساسی و بنیادین خود فروید همخوانی دارد. در نتیجه حوزه گفتمان‌مندی واجد وجه سوپژکتیوی است که علوم قائل به کسب معرفت عینی فاقد آن هستند. چراکه در حوزه

علمی، باید بیش از آنکه متعهد به ادعاهای نظری فرد بنیان‌گذار باشیم، به روش‌های علمی و عینی پای‌بند باشیم:

«اعتبار نظری یک قضیه [در حوزه گفتمان‌مندی] نسبت به آثار پایه‌گذاران آن تعریف می‌شود- حال آنکه در مورد گالیله یا نیوتن، اعتبار یک قضیه در نسبت با آنچه فیزیک یا کیهان‌شناسی در ساختار و هنجارمندی درونی‌شان است، می‌تواند تایید شود. به طور کلی باید بگویم آثار پایه‌گذاران گفتمان‌مندی در نسبت با علم و در فضایی که علم ترسیم می‌کند قرار ندارد» (فوکو، ۱۳۸۹:۸۶).

بنابراین امر محوری در حوزه گفتمان‌مندی، ارجاع درون‌متنی است. حوزه علم، نیازمند حدی از هنجارمندی روش‌شناختی است تا بتواند عینیت ادعاهایش را اثبات کند. اما حوزه گفتمان‌مندی بیش از هنجارمندی درونی، نیازمند ارجاع به ادعاهای نظری بنیان‌گذاران خود است. فوکو از این تمایز نتیجه مهمی می‌گیرد. اگر حوزه گفتمان‌مندی چنین اقتضائاتی دارد، «بازگشت به اصل» تبدیل به ضرورتی اجتناب‌ناپذیر می‌شود. به عبارت دیگر، برای اینکه بتوانیم در حوزه گفتمان‌مندی گزاره‌هایی قابل دفاع صادر کنیم باید همواره به آموزه‌های بنیان‌گذاران بازگردیم. از نظر فوکو زمانی می‌توانیم از بازگشت به اصل سخن بگوییم که دچار فراموشی این اصول شده باشیم. اما فراموشی‌ای که در حوزه گفتمان‌مندی رخ می‌دهد، فراموشی‌ای تصادفی نیست؛ بلکه کاملاً ذاتی و برسازنده است:

«چفت فراموشی از بیرون اضافه نشده است، بلکه بخشی از گفتمان‌مندی مورد نظر است و همین گفتمان‌مندی است که به آن قانون می‌دهد؛ پایه‌گذاری گفتمان‌مندی که اینچنین فراموش شده است، هم علت وجودی چفت است، هم کلیدی که امکان باز کردن آن را می‌دهد، به طوری که فراموشی و خود مانع بازگشت فقط با بازگشت برطرف می‌شوند» (فوکو، ۱۳۸۹:۸۷).

اما این چه نوع فراموشی است که ذاتی عرصه گفتمان‌مندی است و چگونه «بازگشت به اصل» می‌تواند این فراموشی را جبران کند؟ فوکو بازگشت به اصل را بازگشت به خود متن [بنیان‌گذاران] می‌داند. در هر متن حفره‌ها و خلاءهایی وجود دارد که فراموشی، آنها را پر می‌کند

و با کمالی کاذب می‌پوشاند. بازگشت به اصل، این فضاها و حفره‌های خالی را نشان می‌دهد و مانع از این می‌شود که وجود آنها را در متن فراموش کنیم.

پس بازگشت به اصل را باید یک استراتژی دوگانه در خوانش متن در نظر گرفت. از یک سو بر این اساس به اصل یا متن بنیان‌گذاران بازمی‌گردیم. چرا که همه چیز همینجاست و چیزی جز همین متن نداریم. از سوی دیگر نباید به فهم واژه‌ها و جملات اکتفا کرد. چرا که پیام حقیقی متن را تنها در فضا و فاصله‌ای می‌توان دریافت که واژه‌ها را از هم جدا می‌کند. پیامد مهم بازگشت به اصل در حوزه گفتمان‌مندی این است که چنین فرایندی ماهیت گفتمان را به کلی تغییر می‌دهد و این نیز یکی دیگر از تفاوت‌های حوزه گفتمان‌مندی و حوزه علم است:

«بررسی دوباره متن گالیله ممکن است شناخت ما را از تاریخ مکانیک تغییر دهد، اما هرگز خود مکانیک را تغییر نخواهد داد. در مقابل، بررسی دوباره متون فروید، خود روانکاوی را تغییر می‌دهد، درست همانگونه که بررسی دوباره متون مارکس، خود مارکسیسم را تغییر خواهد داد» (فوکو، ۱۳۸۹: ۸۸).

بنابراین تنها در این حوزه است که متن ارزشش را از مولفش می‌گیرد یا به عبارت دیگر، متن همواره به مولف بازمی‌گردد:

«بازیافت متنی ناشناخته از نیوتن یا کانتز نمی‌تواند کیهان‌شناسی یا نظریه مجموعه‌ها را آنطور که گسترش یافته‌اند، تغییر دهد (این نبش قبر حداکثر می‌تواند شناخت تاریخی مان را از پیدایش آنها دگرگون کند). در عوض، بررسی دوباره متنی از فروید مانند طرح- و حتی از آنجا که متنی از فروید است- همواره این خطر را دارد که نه شناخت تاریخی از روانکاوی، بلکه حوزه نظری آن را تغییر دهد (حتی اگر با جابجایی تأکیدها یا مرکز ثقل آن)» (فوکو، ۱۳۸۹: ۸۹).

شواهد تاریخی نیز ادعای فوکو در این مورد را تصدیق می‌کنند. زمانی که دست‌نوشته‌های مارکس کشف شد، تغییر مهمی در فهم آثار وی و سنت مارکسیستی به وجود آمد که باعث شد بسیاری در تفسیر آرای مارکس تجدید نظر کنند. انتشار این دست‌نوشته‌ها ماهیت مارکس و مارکسیسم را تغییر داد و آن را تبدیل به سنتی متفاوت از آنچه در گذشته تصور می‌شد نمود.

اما قابل توجه‌ترین بخش در این سخنرانی از منظر این مقاله، مناظره پایانی آن است. در این مناظره که چندان هم طولانی نیست، فوکو به برخی از سوالات پاسخ می‌دهد و برخی از سوء تفاهم‌ها در مورد آثارش را رفع می‌کند. سخنران پایانی این مناظره ژاک لکان است که بسیار مختصر اظهار نظر می‌کند. اما همین اظهار نظر مختصر بسیار راهگشا و روشنگر است. این اظهار نظر نشان می‌دهد که اختلاف و فاصله بین دو سنت فوکویی و لکانی کمتر از آنی است که معمولاً فرض می‌شود. اظهار نظر لکان در مورد ایده «بازگشت به اصل» فوکو بسیار تأیید آمیز است و نشان از قرابت‌های نظری دو متفکر دارد:

«شاید به خیلی چیزها برگردیم، ولی بازگشت به فروید چیزی است که من یک نوع پرچم در حوزه‌ای معین به شمار می‌آورم و در اینجا فقط می‌توانم از شما تشکر کنم، شما کاملاً به انتظار من پاسخ دادید. در مورد فروید، به ویژه با یادآوری معنای «بازگشت به»، به نظرم همه آنچه گفتید، دست کم از نگاه آنچه توانستم در آن سهیم باشم، کاملاً بجا و درست می‌آید» (فوکو، ۱۳۸۹: ۱۰۴).

این اظهار نظر تأیید آمیز نشان می‌دهد که در نظام فکری فوکو نیز پروژه لکان اهمیت ویژه‌ای دارد و درک لکان و فوکو در مورد مولف و تالیف شباهت‌های زیادی دارد. تصادفی نیست که لکان در اولین سمیناری که پس از این سخنرانی فوکو برگزار کرد، برای اولین بار پروژه خود را «بازگشت به فروید» نامید (Dosse, 1992). بنابراین می‌توان گفت خوانش سمپلماتیک، شباهت‌های زیادی با ایده «بازگشت به اصل» فوکو دارد. خوانش سمپلماتیک بر تناقض و عدم انسجام متن تمرکز می‌کند و این عدم انسجام را نشانه حقیقتی سرکوب شده در متن می‌داند. ایده بازگشت به اصل نیز از دل حفره‌ها و خلاءهای متن، به دنبال خلق تفاوت در درون حوزه گفتمان‌مندی است. در خوانش سمپلماتیک عنصر کنار گذاشته شده‌ای که در عین حال نسبت و رابطه‌ای درونی با متن دارد، امکان تفسیر و دریافتی متفاوت را میسر می‌کند. ایده «بازگشت به» مورد نظر فوکو نیز به جای محتوای آشکار بر محتوای پنهان متن تأکید دارد و با درک و دریافت آنچه در بین سطوح بیان شده، چهره‌ای متفاوت از مولفان گفتمان‌مندی ترسیم می‌کند.

اما نباید از نظر دور داشت که تفاوت‌های مهمی نیز این دو رویکرد را از هم متمایز می‌کند. به همین خاطر در ادامه، خوانش سمپتماتیک را بر اساس ایده بازگشت به اصل بررسی می‌کنیم تا نقاط تمایز و شباهت مشخص‌تر شود.

انتقال و سوژه علم

وقتی از ایده «بازگشت به ...» سخن می‌گوییم، نام دو متفکر به ذهن متبادر می‌شود: لکان و آلتوسر. این دو متفکر بر مبنای خوانش سمپتماتیک آثار مارکس و فروید تلاش کردند میراث آنها را احیا کنند. اگرچه شباهت‌های زیادی بین خوانش سمپتماتیک لکانی و بازگشت به اصل فوکویی وجود دارد اما نباید از تفاوت‌ها غافل شد. یکی از مهم‌ترین تفاوت‌ها آن است که خوانش سمپتماتیک، با محوریت دال و نظم فالیک صورت می‌گیرد؛ در صورتی که فوکو با این شیوه تحلیل کاملاً مخالف است. در واقع، شیوه تحلیل ریزوماتیک فوکویی تلاشی برای فرارفتن از حاکمیت دال است. اما چگونه می‌توان خوانش سمپتماتیک را با محوریت امر فالیک تبیین کرد؟

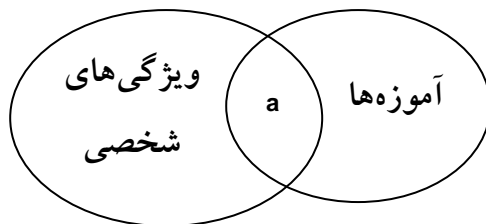
برای تشریح این فرایند به آرای یکی از مفسران برجسته ژیزک یعنی رکس باتلر رجوع می‌کنیم. شرح مختصر باتلر از ژیزک، یکی از فنی‌ترین تفاسیری است که در مورد آرای این نویسنده نوشته شده است و برخی از زوایای نظرات ژیزک را به بهترین شکل توضیح داده است. باتلر کتاب از «سمپتم خود لذت ببرید!» ژیزک را برای توضیح و تشریح این فرایند انتخاب می‌کند. یکی از فصل‌های این کتاب، «چرا هر عملی یک تکرار است؟» نام دارد و باتلر برای توضیح خوانش سمپتماتیک در علم و ارتباط آن با فرایند انتقال، بر همین فصل تمرکز می‌کند. ژیزک در این کتاب با تامل بر قطعات فلسفی کیرکگور، بعد انتقالی فلسفه و دانش را نشان می‌دهد. کیرکگور بر اساس رابطه انتقالی و بین‌الذہانی با حقیقت، الهیات و فلسفه را از هم تفکیک می‌کند. به زعم وی، در فلسفه سنتی، کسی مانند سقراط حکم مامایی را دارد که وجودش برای رسیدن به حقیقت بی‌زمان و ابدی، لازم و ضروری است. اما زمانی که حقیقت روشن شود دیگر نیازی به وجود این ماما نیست و می‌توان از او صرف نظر کرد. اما جستجوی

حقیقت در الهیات به کلی متفاوت از فلسفه است.^۱ در مسیحیت، صدق آموزه‌ها، در آنچه گفته می‌شود نیست؛ بلکه در اقتدار کسی است که آن گزاره‌ها را بیان کرده است. بنابراین صدق آموزه‌های مسیح نه در محتوای گزاره‌ها، بلکه در بیان شدن آن توسط مسیح است. از اینرو به زعم کیرکگور «مسیحی کسی نیست که به دلیل صادق بودن گفته‌های مسیح، آن را می‌پذیرد. مسیحی کسی است که آموزه‌های مسیح را می‌پذیرد چون مسیح گوینده این آموزه‌ها بوده است» (Zizek, 2002: 93).

اما طرح این مسئله به این صورت، پیچیدگی‌هایی به وجود می‌آورد. چگونه می‌توان صدق گفته‌های مسیح را وابسته به اقتدار شخصی وی دانست در حالی که او فرستاده خداست و از جانب خود سخن نمی‌گوید؟ اگر مسیح فرستاده‌ای باشد که پیام‌آور خداوند است چگونه می‌توان حقانیت مسیحیت را به اقتدار شخصی مسیح فروکاست؟ به نظر می‌رسد تفاوت و فاصله‌ای بین محتوایی که بیان می‌شود و گوینده این آموزه‌ها به وجود آمده است.

باتلر به نقل از لکان اضافه می‌کند که متفکرانی مانند مارکس و فروید نیز چنین وضعیتی داشته‌اند (جالب است که فوکو و لکان هر دو از مارکس و فروید نام می‌برند). به زعم لکان، «اگر مارکس و فروید متفکران برجسته و منحصر بفردی هستند که ایده‌های آنها از خودشان به عنوان بنیان‌گذاران قابل تفکیک نیست، این به خاطر آن دیگری‌ای است که این متفکران، علم [آن دیگری] را تاسیس کرده‌اند» (Lacan, 1998: 97-8). بنابراین پارادوکسی که ژیتک به واسطه کیرکگور قصد تامل بر آن را دارد، پارادوکسی است که در شیوه تفکر نویسندگانی چون فروید و مارکس نیز وجود دارد: از یک طرف، شخصیت خود مسیح و زندگی‌اش مهم است و از طرف دیگر این مهم است که او پیام‌آور کسی دیگر است. پیچیدگی آثار نویسندگانی همچون مارکس و فروید نیز در این است که آنها از یک سو حقایقی را مطرح می‌کنند که گویی مستقل از آنها معتبر است و هر کسی با تامل در این مسایل می‌تواند به همین نتایج برسد؛ اما در عین حال، صدق و اعتبار حقایق مطرح شده را نمی‌توان مستقل از ادعاهای بنیان‌گذاران مورد بررسی قرار داد. ژیتک برای نشان دادن این وضعیت تناقض‌آمیز از شکل زیر استفاده می‌کند:

۱ البته منظور کیرکگور از الهیات، به طور خاص، مسیحیت است



Zizek, 2002: 96

در این شکل ویژگی‌های شخصی به اقتدار شخصی مسیح، و آموزه‌ها به تعالیمی ارجاع دارد که مسیح از سوی خداوند بیان کرده است و محدوده‌ای که با a مشخص شده نشانه تداخل این دو بعد و تقلیل ناپذیری آنها به یکدیگر است. در بعد آموزه‌ها، می‌توان صحت و سقم ادعاها و گفته‌ها را بر اساس نقد درونی و کلامی تعیین کرد. اما در بعد ویژگی‌های شخصی نمی‌توان از چنین نقدی بهره برد.

ژیزک ویژگی‌های شخصی و آموزه‌ها را به ترتیب معادل دال اعظم یا S_1 و نظام دانش یا S_2 قرار می‌دهد. اگرچه دال اعظم مختصات واقعیت و ویژگی‌های آن را تعیین می‌کند، اما این دال تنها زمانی اثرگذار است که یک سوژه از جایگاه این دال سخن بگوید. به عبارت دیگر دال برای اثرگذار بودنش نیازمند تصدیق سوژکتیو است و تا زمانی که یک سوژه اثرگذاری و تعیین کنندگی دال را تصدیق نکند و به رسمیت نشناسد، دال اعظم نمی‌تواند تعیین کننده مختصات وضعیت موجود باشد.

اهمیت مارکس و فروید در این است که آنها با اضافه کردن یک دال به واقعیت (طبقه و ناخودآگاه) تصویر جدیدی از واقعیت ارائه می‌دهند. اعلام یک دال جدید از سوی سوژه، باعث تکرار فرایند استیضاح می‌شود. در نتیجه مهم‌ترین کار چنین متفکرانی این است که عدم انسجام بنیادینی را که بر سازنده نظم نمادین است و امکان تغییر ریشه‌ای را فراهم کرده به نمایش بگذارند (تضاد طبقاتی و ناخودآگاه). این عدم انسجام با اعلام یک دال جدید از سوی متفکرانی چون مارکس و فروید به نمایش درمی‌آید. بنابراین، جایگاه بیان متفکرانی که نمی‌توان آرا و افکارشان را از شخصیتشان تفکیک کرد، جایگاه سمپتم وضعیت موجود است.

از نظر کیرکگور تسلیم شدن به اقتدار شخصی مسیح، بنیان تجربه مسیحی بودن است و ژيژک تسلیم شدن به این اقتدار کور را معادل استیضاح شدن از سوی دالی می‌داند که چیزی جز یک تجویز بی‌بنیان نیست. اهمیت ساختاری شکاف بین ویژگی‌های شخصی و آموزه‌ها برای کیرکگور نیز در همین است. اهمیت حضور فیزیکی مسیح برای کیرکگور در این است که شکافی بین آموزه‌های مسیحی از یک سو، و لحظه اعلام حقیقت مسیحی از سوی دیگر به وجود می‌آورد؛ شکافی که قابل تقلیل به نظم نمادین نیست. به همین خاطر است که ژيژک این نقطه تقاطع را ابژه a می‌نامد (Zizek, 2002: 101). در این وضعیت است که برخلاف فلسفه سنتی که حضور استاد پس از آشکار شدن حقیقت غیرضروری می‌شود، حضور مسیح شرط ضروری و غیر قابل اجتناب رسیدن به حقیقت و آشکار شدن آن است (Butler, 2005: 20).

با تکیه بر حضور فیزیکی مسیح است که سوژه با اقتدار کوری که منشا رابطه انتقالی با واقعیت است روبرو می‌شود؛ پیش از آنکه این اقتدار کور تبدیل به وضعیت طبیعی امور شده باشد. به همین شکل، هدف اصلی روانکاوی نیز آشکار کردن تجویز اولیه یا همان اقتدار کوری است که مقدم بر امر نمادین است و در عین حال، امر نمادین را ممکن می‌کند (Zizek, 2002: 103).

ژيژک پس از نشان دادن تشابه بین خوانش کیرکگور از الهیات و روانکاوی لکانی، ادعا می‌کند که همین مسئله در مورد متفکرانی مانند مارکس و فروید و رابطه اقتدار شخصی‌شان با آموزه‌هایشان وجود دارد. به همین دلیل برای تفسیر و فهم آثار متفکرانی چون مارکس و فروید، نباید به بررسی عینی و تجربی ادعاهای مطرح شده توسط آنها اکتفا کرد: «از آنجا که گزاره‌های این افراد صرفاً تجربی نیست و شرایط استعلایی حوزه مربوط به خودشان را هم شامل می‌شود، این گزاره‌ها نمی‌توانند به آزمون گزارده شوند یا مورد سوال واقع شوند بلکه باید مورد متابعت قرار گیرند» (Butler, 2005: 21):

«از آنجا که مارکس و فروید حوزه نظری جدیدی را گشودند که معیارهای درستی را تنظیم می‌کند، کار آنها به همان شکلی نمی‌تواند مورد آزمون قرار گیرد که کار پیروانشان. به همین دلیل هر شکلی از توسعه بیشتر مارکسیسم یا روانکاوی ضرورتاً شکل بازگشت به مارکس و فروید را به خود می‌گیرد: شکل کشف مجدد برخی لایه‌های تاکنون نادیده گرفته شده آثار آنها؛ به عبارت

دیگر[هر شکلی از توسعه بیشتر این سنت‌های فکری به معنای] روشن کردن آن چیزی است که بنیان‌گذاران تولید کرده‌اند بدون آنکه خودشان بدانند چه تولید کرده‌اند» (Zizek, 2002: 100).

آیا نادانی نویسنده به مثابه پتانسیلی که می‌تواند اثر را بسط و گسترش دهد، همان چیزی نیست که بنیان‌گذاران بدون آنکه خود بدانند تولید کرده‌اند؟ و آیا همین نادانی نیست که برای کشف کردنش به خوانش سمپلماتیک مارکس و فروید نیازمندیم؟ همان گونه که فوکو اعتبار نظری قضایا در حوزه گفتمان‌مندی را به آثار بنیان‌گذاران وابسته می‌دانست، لکان نیز اعتبار پارادایم‌هایی مانند مارکسیسم و روانکاوی را وابسته به سوژه‌های چون مارکس و فروید می‌داند. چرا که اعتبار چنین پارادایم‌هایی وابسته به اقتدار سوژه‌هایی است که دال محوری این پارادایم‌ها را معرفی و اعلام می‌کنند. پس از دو منظر می‌توان به ضرورت خوانش سمپلماتیک پی برد. از یک سو مداخله در وضعیت از طریق اعلام سوژکتیو یک دال جدید، خوانش سمپلماتیک وضعیت را (با محوریت تضاد طبقاتی و ناخودآگاه) میسر می‌کند. از سوی دیگر به دلیل وابسته بودن آموزه‌ها به خود بنیانگذاران، هر شکلی از بسط و توسعه این آموزه‌ها، مستلزم خوانش سمپلماتیک مارکس و فروید یا بازگشت مداوم به آنها برای فراروی از آنهاست.

به همین دلیل است که «نویسندگانی مانند مارکس و فروید به متفکرانی تبدیل شده‌اند که فراروی از آنها ناممکن است و هرگونه فراروی از آنها صرفاً ذیل نام خود آنها ممکن است. در واقع، تفاوت آنها با متفکران آکادمیک و معمولی در این است که آنها از مفاهیم از پیش موجود استفاده نکردند بلکه زمینه و میدان تفکر را بازتعریف کردند» (Butler, 2005: 23). بنابراین، متفکرانی مانند مارکس و فروید، گفتگویی منحصر بفرد بین خود و مفسران‌شان به وجود می‌آورند و خوانش سمپلماتیک نه تنها امکان رمزگشایی از هر متنی را فراهم می‌کند بلکه به تامل در مورد شرایط تاسیس دانش نیز می‌پردازد.

پیچیدگی دال‌هایی همچون طبقه و ناخودآگاه در این است که نمی‌توان با آنها واقعیت یا پدیده خاصی را نامگذاری کرد. چرا که به تعبیر ژیک، این دال‌ها در غیابشان حاضر و در حضورشان غایب‌اند. معنای تضاد طبقاتی و ناخودآگاه همواره محل مناقشه بوده و مکاتب مختلف در مارکسیسم و روانکاوی بر سر تعیین حدود و ویژگی‌های آن با هم اختلاف نظر داشته و دارند. اما

راه حل این مناقشات نظری این نیست که در نهایت یکی از این مواضع را به عنوان موضع برتر بپذیریم و سایر مواضع را کنار بگذاریم. راه حل حقیقی این است که بپذیریم این دال‌ها چیزی جز مناقشه دایمی بر سر معنای حقیقی‌شان نیستند. اینجاست که ژیزک، ماهیت و ذات حقیقی امور را به امر واقعی لکانی پیوند می‌زند. اگر برای تعیین حدود و ثغور دال‌هایی مانند جامعه، طبقه و ناخودآگاه با چالش مستمر و همیشگی روبرو هستیم، باید گفت که معنای دقیق این دال‌ها چیزی جز همین مناقشه بر سر معنای دقیق آنها نیست. به عبارت دیگر، معنای حقیقی این دال‌ها همان تفاوت ریشه‌ای بین چشم‌اندازهایی است که تلاش می‌کنند تفسیری حقیقی از آنها ارائه کنند (نگاه کنید به Zizek, 2006). تاکید بر تفاوت بین چشم‌اندازها به عنوان معنای حقیقی دال، نشان دهنده اهمیت بعد بین‌الذهانی دانش است. این دال‌ها در جریان گفتگو بین بنیان‌گذاران و مفسرانشان تثبیت می‌شوند. اگرچه می‌توان تمام پدیده‌ها را با ارجاع به دال طبقه یا ناخودآگاه تبیین کرد، اما خود این دال‌ها هیچ‌گاه فارغ از پدیده‌هایی که تبیین می‌کنند قابل دسترس نیستند.^۱ تمام کنش‌ها و پدیده‌ها را می‌توان نمودی از ناخودآگاه یا جایگاه طبقاتی دانست. اما طبقه و ناخودآگاه را نمی‌توان فارغ از این تعینات و به شکلی بی‌واسطه شناسایی کرد. کارکرد طبقه و ناخودآگاه مانند کارکرد هر دال اعظمی در فرایند هویت‌یابی، تجسم بخشیدن به غیاب و نیستی است: دال اعظم دالی است که مانند طبقه و ناخودآگاه در حضورش غایب و در غیابش حاضر است.

بنابراین در هر کلیتی سوژه ناگزیر از سر کردن با سمپتم است و اهمیت و ضرورت خوانش سمپتماتیک نیز در همین امر نهفته است. هر کلیتی همواره اموری را که قادر به بیان کردنشان نیست سرکوب می‌کند و نادیده می‌گیرد. به همین خاطر کلیت همواره بر اساس کنار گذاشتن سمپتم‌ها و تناقضاتش هژمونیک می‌شود. اهمیت کار متفکرانی چون مارکس و فروید در این است که آنها همان امر سرکوب شده را هژمونیک می‌کنند. در نتیجه کلیتی که با محوریت و هژمونی طبقه یا ناخودآگاه ساخته شده باشد، همواره از عدم انسجام خود آگاه است و محور و بنیان گفتمان را همین عدم انسجام تلقی می‌کند:

۱ باید توجه داشت که علیت مورد نظر در روانکاوی، یک علیت دوری است که توضیح آن نیازمند مجال دیگری است.

«همان‌طور که مارکس دریافته بود، تعیین‌های «عینی» واقعیت اجتماعی در عین حال تعیین‌های فکری و «ذهنی» (سوژه‌های گرفتار در این واقعیت) هستند، و در این نقطه تمایزناپذیر (که در آن حد و مرزهای فکر ما، یعنی بن‌بست‌ها و تناقض‌های آن، در عین حال همان تخصص‌های خود واقعیت اجتماعی‌اند)، «تشخیص بیماری، علامت (سمپتم) آن نیز هست». کوشش ما برای تشخیص بیماری (تلاش ما برای ارائه «عینی» سیستمی از همه مواضع ممکن که گستره فعالیت‌های ما را تعیین می‌کند) خود تشخیصی «ذهنی» است، شاکله‌ای است از واکنش‌های ذهنی به بن‌بستی که در عمل خویش به آن برمی‌خوریم و از این حیث، علامتی است دال بر خود این بن‌بست حل نشده» (ژیزک، ۱۳۹۷: ۳).

مارکس و فروید با نشان دادن بعد انتقالی واقعیت و به حال تعلیق درآوردن این انتقال، ما را در رابطه‌ای انتقالی با خودشان قرار می‌دهند. این بازی انتقال و ضد انتقال، صرفاً از طریق خوانش سمپتماتیک ممکن و میسر است. همبستگی انتقال و ضد انتقال نشان دهنده این است که دانش هم اقتداری از آن خود دارد و هم اقتدارش را مدیون عرصه بین‌الذهانی است. متفکران بنیان‌گذار با اعلام وضعیت از جایگاه سمپتم آن، با این سمپتم که مازاد وضعیت است یکی می‌شوند. به همین خاطر است که سوژه تبدیل به چیزی بیش از خود می‌شود؛ یعنی تبدیل به مازادی می‌شود که معادل ابژه *a* لکانی است. به همین علت فکر کردن پس از متفکران بزرگ چنین سخت یا حتی ناممکن است. «چون مفاهیمی که آنها پیشنهاد می‌کنند مفاهیمی ایجابی نیست بلکه صرفاً تفاوت ناب است» (Zizek, 2002: 91)، «مفاهیمی که تفاوتشان نسبت به خودشان را نامگذاری می‌کنند» (Butler, 2005: 24).

بر این اساس می‌توان رویه متفکران بنیان‌گذار و محوریت خوانش سمپتماتیک در آثارشان را شناخت. نظم نمادین همواره حول یک حفره خالی شکل می‌گیرد و اعلام یک دال جدید تلاشی برای پر کردن این حفره خالی است. تلاشی که همواره به شکست می‌انجامد و فرایند نمادین کردن امر واقعی استمرار می‌یابد.

به همین خاطر از نظر باتلر فلسفه همیشه همان داستان همیشگی است که به شیوه‌های مختلف بیان می‌شود. فلاسفه بزرگ همیشه به همین صورت عمل می‌کنند و با این کارشان در

فرایند بازیابی ابژه a آن را گم می‌کنند: «در نتیجه تمام شیوه‌های جدید سخن گفتن، راه‌هایی هستند برای سخن گفتن از همان هیچ^۱ که با نمادین کردنش، واقعیت به تمامیت می‌رسد؛ البته اگر اصلاً بتواند به تمامیت برسد» (Butler, 2005: 26).

نتیجه‌گیری

خوانش سمپلماتیک با رویکرد متفاوتی که نسبت به واقعیت اجتماعی دارد می‌تواند به ابعاد و زوایایی بپردازد که روش‌های تحقیق مرسوم توجهی به آن ندارند. اینکه این روش می‌تواند بدون نیاز به کسب اطلاع و شناخت از بسترها و زمینه‌های اجتماعی، به ساز و کار و منطق بنیادین بازتولید امر اجتماعی دست یابد نشان دهنده منحصر به فرد بودن آن است. بر اساس این روش، در هر موقعیت و میدانی همواره عنصر تکین وجود دارد که می‌تواند با دور زدن امر جزئی با امر کلی پیوند یابد. به عبارت دیگر مدعای اصلی خوانش سمپلماتیک این است که بر اساس این پیوند بی‌واسطه، می‌توانیم بدون تقریب و تخمین‌های روش‌شناختی از کلیت به معنای مطلق کلمه سخن بگوییم. چرا که این عنصر تکین می‌تواند ساز و کار بنیادینی را نشان دهد که میدان مورد نظر بر اساس آن برساخته می‌شود. در این روش نیازی به نمونه‌گیری از فکت‌ها نیست و با شناخت عنصر تکین که امر کلی را نمایندگی می‌کند می‌توان به شناخت جامع و کامل واقعیت دست یافت. علیرغم تفاوت‌هایی که بین دو سنت تبارشناسی و روانکاوی وجود دارد، دو مفهوم پارادایم و سمپتم شباهت‌های زیادی با هم دارند و همین مسئله نشان می‌دهد که می‌توان با خوانش تطبیقی این سنت‌ها به نتایج جالبی دست یافت؛ خوانشی که به میانجی تفسیر آگامبن از روش‌شناسی فوکو میسر است. آگامبن روش‌شناسی فوکو را با محوریت مفهوم پارادایم کوهن مورد تفسیر قرار می‌دهد و همین تفسیر است که می‌تواند دستمایه‌ای برای نشان دادن قرابت‌های روش‌شناختی فوکو با لکان باشد.

خوانش سمپلماتیک در پی پاسخ به این پرسش است که در هر وضعیت واقعیت چگونه برساخته می‌شود. روش‌های دیگر فکت‌ها یا معانی ذهنی کنشگران مورد مذاقه و بررسی قرار

می‌گیرند. اما خوانش سمپلماتیک در پی تشریح ساز و کاری است که فکت‌ها را به مثابه فکت و تفاسیر و معانی ذهنی را به عنوان تفاسیر و معانی ذهنی برمی‌سازد. از این منظر می‌توان گفت روش‌های کمی و کیفی به واقعیت می‌پردازند و خوانش سمپلماتیک به شرط استعلایی امکان واقعیت.

مفروض مهم خوانش سمپلماتیک عدم انسجام موجود در هر متن است. متن همواره خود را منسجم و کامل جلوه می‌دهد. اما همیشه ترک‌ها و شکاف‌هایی در آن وجود دارد که مانع اینهمانی متن با خودش می‌شود. به عبارت دیگر متن همواره دچار مازادهایی است که انسجام آن را از درون دچار اختلال می‌کنند. همین مازاد است که واکنش متفاوت و در عین حال مشابه فوکو و لکان را برمی‌انگیزد. فوکو با متمایز کردن علم از گفتمان‌مندی و لکان با تکیه بر قدرت استیضاح‌گر دال این مازاد را تبیین می‌کنند.

این تبیین افق مناسبی برای مولفان تاثیرگذاری چون فروید و مارکس می‌گشاید. اهمیت این مولفان در این است که آنها افقی را با افکار خود ترسیم کرده‌اند که هر شکلی از تلاش برای نقد آن مستلزم پای‌بندی به همان افق و محورهای اصلی آن است. به همین خاطر است که هر شکلی از تجدید نظر در افکار چنین مولفانی به معنای بازگشت به آموزه‌های خود آنهاست. فوکو این بازگشت را محصول محتوای نانوخته‌ای می‌داند که بین سطور نوشته شده این متفکران حضوری مستتر دارد و با خوانش پارادایماتیک متن می‌توان از آن رمزگشایی کرد. ژنیزک نیز اهمیت چنین مولفانی را در جایگاه بیان آنها می‌داند؛ چرا که آنها از جایگاه عدم انسجام و شکافی سخن می‌گویند که در دیگری وجود دارد. به عبارت دیگر این دسته از مولفان از طریق هویت‌یابی با ناخودآگاه وضعیت و تلاش برای سخن گفتن از جایگاه ناخودآگاه وضعیت می‌توانند چنین افقی را ترسیم کنند.

زمانی روانکاوی برای حل و فصل معضلات بالینی به وجود آمد. اما در حال حاضر نقش پررنگی در ترسیم مختصات سیاست‌رهای بی‌بخش در نظریه انتقادی دارد. هدف تبارشناسی نیز توانا کردن افراد به متفاوت دیدن و متفاوت شدن بوده است. پتانسیل انتقادی این دو رویکرد و نزدیکی در برخی از موضع‌گیری‌های بنیادین و اساسی، استفاده توأمان از این دو سنت را برای

فهم انضمامی موقعیت‌هایی که در آن قرار داریم اجتناب‌ناپذیر می‌کند. پتانسیلی که کمک خواهد کرد در تحقیقات و پژوهش‌ها به نتایجی دست یابیم که روش‌های مرسوم توان دستیابی به آن را ندارند.

منابع

- استوری جان (۱۳۸۳)، داستان‌های عامه‌پسند، ترجمه حسین پاینده، فصلنامه ارغنون، شماره ۲۵
- ریچاردز بری (۱۳۸۲)، روانکاوی فرهنگ عامه، ترجمه حسین پاینده، نشر ثالث
- ژیزک اسلاوی (۱۳۸۸)، وحشت از اشک‌های واقعی، ترجمه فتاح محمدی، نشر هزاره سوم
- ژیزک اسلاوی (۱۳۸۸b)، کژنگریستن، ترجمه مازیار اسلامی و صالح نجفی، نشر رخداد نو
- ژیزک اسلاوی (۱۳۹۷)، سال رویاهای خطرناک، ترجمه صالح نجفی و رحمان بوذری، نشر هرمس
- فوکو میشل (۱۳۸۹)، تئاتر فلسفه، ترجمه افشین جهان‌دیده و نیکو سرخوش، نشر نی
- مایرز تونی (۱۳۸۵)، اسلاوی ژیزک، ترجمه فتاح محمدی، نشر هزاره سوم
- میلز کاترین (۱۳۹۳)، فلسفه آگامبن، ترجمه پویا ایمانی، نشر مرکز
- Agamben Giorgio (2002), What Is a Paradigm?, at: <http://www.egs.edu/faculty/giorgio-agamben/articles/what-is-a-paradigm/>
- Butler Rex (2005), Slavoj Zizek, Continuum
- Dosse Francois (1992), History of Structuralism, Vol 2, Translated by Deborah Glassman, University of Minnesota
- Lacan Jacques (1998), Book XX, On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge: Encore, New York, Norton
- McMillan Chris, Symptomatic Readings: Žižekian theory as a discursive strategy, in International Journal of Zizek Studies, Vol 2, No 1, 2008
- Zizek Slavoj (2002), Enjoy Your Symptom, 2nd Edition, Routledge
- Zizek Slavoj (2006), the Parallax View, MIT Press