

نفس

و زندگی هیجانی

فلسفه | روانکاوی | علم اعصاب

ایدریان جانستن | کاترین مالابو

ترجمه ی: تقی کیمیائی اسدی



نشر آوای بوف

نفس و زندگی هیجانی

فلسفه،

روانکاوی، و

علم اعصاب

ایدریان جانستن کترین مالابو

ترجمه‌ی تقی کیمیائی اسدی

نشر آوای بوف

avaye.buf@gmail.com

AVAYeBUF.com

Self and emotional life

By : Adrian Johnson |
Catherine Malabou

Translator: Taghi Kimyai Asadi

Layout: Ghasem Gharehdaghi
Illustrator: Houriyeh Gharehdaghi

نفس و زندگی هیجانی

نویسندگان: ایدریان جانستن و
کترین مالابو

مترجم: دکتر تقی کیمیائی اسدی

ویراستار: قاسم قره داغی

طراحی جلد: Houriyeh Gharehdaghi

انتشارات: آوای بوف

Publish: Avaye Buf

ISBN: 978-87-93926-55-4

©2021 Avaye Buf

avaye.buf@gmail.com - www.avayebuf.com

سرشناسه : نفس و زندگی هیجانی/ ایدریان جانستن - کترین
مالابو
عنوان و نام : نفس و زندگی هیجانی [کتاب]/ مولفان ایدریان
پدیدآور : جانستن - کترین مالابو ؛ مترجم: دکتر تقی کیمیائی
اسدی/ ویراستار : قاسم قره داغی ؛ طرح جلد:
حوریه قره داغی .
مشخصات : ، 2021 دانمارک: نشر آوای بوف
نشر
مشخصات : ۲۱×۵/۱۴ سم ۳۱۳ ص.؛
ظاهری
شابک : نشر اینترنتی: ۹۷۸۸۷۹۳۹۳۶۵۵۴
موضوع : فلسفه/ روانکاوی / علم اعصاب/ متن فارسی—
موضوع : Philosophy, Psychoanalysis, and Neuroscience--
رده بندی : 87-93926-55-3 /
کنگره
شماره کتابشناسی ملی:
شابک: ۹۷۸۸۷۹۳۹۳۶۵۵۴

ISBN: 978-87-93926-55-4

کلیه ی حقوق محفوظ است.

این اثر توسط انتشارات آوای بوف بصورت رایگان منتشر شده است.
تکثیر، انتشار ، ترجمه و هر گونه استفاده ی دیگر از این اثر، با ذکر منبع آزاد است.
جهت هماهنگی برای استفاده به هر شکل و نحو لطفا به ایمیل زیر پیام ارسال کنید:

AVAYE.BUF@gmail.com

لینک دائمی دسترسی آنلاین به کتاب:

<https://avayebuf.com/>

با سپاس فراوان از کمک های بی دریغ همکاران فرهیخته ام سعید پناهی و عبدالکریم نجل رحیم.

ایدریان جانستن پروفیسور دپارتمان فلسفه در دانشگاه نیومکزیکو در آلبا کرکی است.

کترین مالابو پروفیسور دپارتمان فلسفه در مرکز تحقیق در فلسفه‌ی مدرن اروپائی در دانشگاه کینگستون، انگلستان است.

فهرست

۱۱	 اظهار نظرها در باره‌ی کتاب
۱۳	 مقدمه
۲۵	 سپاسگزاری ها
۲۸	 نفس و زندگی هیجانی
۲۹	 بخش یک
۲۹	 چه جالب
۳۰	 از روح مشتاق تا مغز هیجانی
۳۲	 احساسات و خود تأثیری: تعاریف
۴۳	 کلمه‌ی "of" (کسره‌ی ارتباطی) در بیان دکارت
۴۴	 معرفی کلی اشتیاقاتِ روح
۴۸	 اشتیاقات روح فقط مرتبط با روح هستند
۴۹	 از شگفت زدگی تا سخاوت

۵۴	 ۲. "توئی خود - لمس کننده"
۵۶	 فضای بی فضائی
۵۹	 سنکوپ
۶۱	 "سخاوتمندی هستی شناسی"
۶۳	 ۳. نفس عصبی
۶۴	 داماسیو در مواجهه با دکارت
۶۷	 روانکاوی عصبی (Neuro-Psychoanalysis)
۶۸	 حوادث مغزی کافی نیستند
۷۰	 بررسی جدیدی از نفس
۷۲	 ساختار نفس
۷۴	 در باره‌ی شگفت زدگی، زود شکنی و اختلال
۷۷	 ۴ - احساسات همیشه احساسات ذات هستند
۸۱	 احساسات و متغیر بودن تقلا
۸۷	 تعریف هیجانات (احساسات)
۸۸	 نقشه‌های بین احساسات و مفاهیم
۸۹	 ۵ - صورت و کلوزآپ
۹۰	 رویکرد اسپینوزاگرایی به دکارت از نظر دولوژ
۹۳	 دکارت

فلسفه ای غیرمتافیزیکی.....	۹۷
۶ - داماسیو بعنوان خواننده‌ی اسپینوزا.....	۹۹
بسوی یک تقلای عصبی: هیجانات و احساسات.....	۱۰۰
نقشه سازی.....	۱۰۳
چشم انداز شخص ثالثی.....	۱۰۵
۷ - در باره‌ی انعطاف پذیری عصبی، ضایعه و از دست دادن احساسات...۱۰۶	
دو معنی انعطاف پذیری.....	۱۰۷
از دست دادن احساسات.....	۱۱۱
فروید و حادثه.....	۱۱۴
نتیجه گیری.....	۱۱۷
ادراکات بد درک شده.....	۱۳۱
احساس ناآگاه بین روانکاوی، علم اعصاب و فلسفه.....	۱۳۱
۸ - گناه و درک ادراک.....	۱۳۲
۹ - ادراک بدون درک.....	۱۴۸
فروید و مشکل حل نشده‌ی گناه ناآگاه.....	۱۴۸
۱۰ - احساسات، هیجانات و ادراکات.....	۱۶۶
فراروانشناسی های فروید در باره‌ی زندگی احساسی.....	۱۶۶
۱۱ - از دال ها تا حس لذت.....	۱۸۳

- حس - کاذب و نمایش کاذب لاکانی ۱۸۳
- ۱۲ - زندگی هیجانی (احساسی) بعد از لاکان ۲۲۰
- از روانکاوی تا علوم اعصاب ۲۲۱
- ۱۳ - احساسات دال ها هستند ۲۶۳
- داوری نامتناهی از علم اعصاب احساسی لاکانی ۲۶۴
- یادداشت الحاقی ۲۹۵
- تناقضات اصل ثبات ۲۹۶

اظهار نظرها در باره‌ی کتاب

ایدریان جانستون و کترین مالابو از پیشرفت‌های جدید زیست‌شناسی مغز استفاده نموده‌اند تا بطور بنیانی تفکر دوباره‌ای درباره‌ی ذهنیت انجام دهند. موضوع اساسی ادعاهای مهم درباره‌ی هیجانات (به‌خصوص گناه و شگفت‌زدگی)، رابطه‌ی ناآگاهی با مغز و وظیفه‌مندی متممی بین فلسفه و علم هستند.

"در حالی که علوم اعصاب با خوشحالی مرگ فلسفه و روانکاوی را اعلام می‌دارند، کتاب نفس و زندگی هیجانی حرکت متقابلی را به اجرا می‌گذارد. این کتاب بطور قطع از دیدگاه ماتریالیستی محضی نشان می‌دهد که چگونه، علوم مغزی نمی‌توانند فرآیندهای ناآگاهی را که توسط فروید کشف شدند را شرح دهند و چگونه این فرایندها در تار عنکبوت پیش‌فرض‌های فلسفی خودشان گیر افتاده‌اند. زیر عنوان کتاب می‌توانست این باشد، معرفی استدلالی به هر رابطه‌ای بین فلسفه، روانکاوی و علم اعصاب" - به این علت است که باید توسط هر کسی در این رشته‌ها مطالعه شود."

اسلاوج ژیک،

مؤلف کتاب زندگی در زمان‌های آخر

من اغلب تعجب کرده‌ام که چگونه فلسفه‌ی قاره‌ای و روانکاوی توانسته‌اند از زیست‌شناسی چشم‌پوشی کنند و حتی در بعضی مواقع آن را رد کنند. برای من هیچ معنی و مفهومی نداشت و آشکارا برای جانستون و مالابو هم که زیست‌شناسی مغز را پذیرفته و با آن غنی شده‌اند، هیچ معنی‌ای نمی‌دهد. خواندن این کتاب مفید و اغلب لذت‌بخش است.

نفس و زندگی جهانی

آنتونیو داماسیو،

مؤلف خطای دکارت: هیجان، استدلال و مغز انسان

این کتاب از عقیده‌ی بارزی جریان پیدا کرده که یک فلسفه‌ی ذهنیت به سادگی نمی‌تواند بدن را اغماض کند و باید با علوم زیست‌شناسی امروزی درگیر شود. عقیده‌ی مؤلفان که پیوند بین سوژه و بدن به بهترین وجهی در رابطه با احساسات نظریه پردازی می‌شود احتمالاً برای بعضی‌ها کمتر آشکار است، اما مطمئناً به همان اندازه صحیح است. لذا، جای تعجب نیست که کتاب آنها عمیقترین سؤالاتی را مورد بررسی قرار می‌دهد که در زمان ما علوم ذهنی با آنها مواجه هستند. کتاب مناظرات – حتی خشم – زیادی را بر خواهد انگیخت، با این وجود توجه ما را جلب سؤالات درستی می‌کند.

مارک سولمز،

مؤلف کتاب مغز و دنیای درونی: دیباچه‌ای به علم اعصاب تجربه‌ی ذهنیت

مقدمه

از بی ادراکی تا بد ادراکی
احساسات بین آسیب روانی و ناآگاه

این کتاب محصول برخورد اتفاقی و سعادتمندانه دو فردی است که علائق، تعهدات و بینش های مشترک فراوانی با هم دارند. بر این حوشوقتی حقیقت دیگری اضافه شده که این دو نفر تفاوت های عمده ی دیدگاه های شان را به این متن مشترک خواهند آورد. این مجموعه ی موافقت ها و مخالفت ها ایده آل ترین اساس مطلق را برای تبادلات پرثمر و گفتمانی تحریک برانگیز ارائه می دهد.

من و کترین در آوریل سال ۲۰۰۷ در کنفرانس سالانه ی گروه خوانش نظریه ای (Theory Reading Group) که با میزبانی دانشگاه کورنل برگزار می شود یکدیگر را ملاقات کردیم. طی آن روزهای آخر هفته که با بحث های شدید همراه بودند، ما به سرعت دریافتیم که هم صحبت های بسیار مناسبی با هم هستیم. زمینه ی ما در گرایش هگلی، درگیری با رانکاوی و بخصوص باورهایمان به اهمیت و دغدغه و نگرانی درگیر شدن با علوم زیستی امروزی بر پایه ی رسوم تئوری قاره ای اروپا از کانت گرفته تا زمان حال همه با هم جمع شدند تا ما را قانع کنند که باید رابطه ی همکاری پایداری با هم برقرار کنیم. احساس قرابت ما با یکدیگر با برداشت با هم بودن در موضعی حاشیه ای تقویت شد که بعثت شیفتگی و شوقمان به زیست شناسی، ما را در مقابله با اکثر فیلسوفان قاره ای قرار می داد که تمایلات و ترجیحات نامناسب ضد طبیعت گرایی دارند. ما قانع شدیم که هیچ فلسفه ی ماتریالیستی اصیلی نمی تواند مشروعاً علوم طبیعی را نادیده بگیرد و این که هیچ تئوری ماتریالیستی معتبر وابسته به تحلیل های شخصی نمی تواند بطور قابل دفاعی علوم حیاتی را کنار بگذارد.

بعد از چند هفته از ملاقاتمان در ایتاکا (Ithaca) کترین و من از طریق ای میل برنامه ریختیم تا کتابی را باهم تألیف کنیم. بعد از مدتی تعمق، کترین پیشنهاد عنوان احساسات (affect) را برای پروژه‌ی مشترکمان انتخاب کرد و اظهار تمایل کرد که به سهم خودش در باره‌ی موضوع شکفت زدگی بنویسد. من با خوشحالی چنین پیشنهادی را قبول کردم. این امر به من فرصت می‌داد تا مسائلی را که طی زمانی که در روانکاوی صرف کرده و با آنها دست به گریبان بوده‌ام را بازنگری کرده و آنها را بهتر هضم کنم. سؤالی که آیا (و، اگر چنین است، در چه فهم یا مفاهیمی) اگر بطور مطلق صحبت کنیم، آیا احساسات می‌توانند ناآگاه باشند، مسئله‌ای که زیگموند فروید را طی زندگی حرفه‌اش دائماً درگیر نگهداشته بود و از آن زمان تا حال بصورت یک مناقشه‌ی حل نشده در روانکاوی باقی مانده است. این امر بخصوص در زمینه‌ی روانکاوی فرانسوی که آراء ژاک لاکان (Jacques Lacan) بر آن تسلط دارد یک چالش بزرگی است. نتایج این امر در فراروانشناسی^۱ (metapsychology) نظری و روانشناسی بالینی قابل نادیده گرفتن نیستند. من که به دلایل فردی و ذکاوتی برانگیخته شده بودم، می‌خواستم با رابطه‌ی (یا بی رابطه‌ی) اسرار آمیز بین احساسات و ناآگاه سرشاخ شوم. بالعکس، کترین به طور واضحی قصد داشت که چالش‌های کلی وارد به روانکاوی را پیش ببرد که با تعمقات فلسفیش در التزامات ناشی از یافته‌های آسیب شناسی‌های عصبی حاصل شده بودند. آن طور که بنظرم می‌آید، مجادله‌ی اصلی انشعابی‌ای که باعث جدا شدن بررسی‌های کترین و من در این جاست بین انتقادات ذاتی من و انتقادات واضح کترین از سرمشق دهی روانکاوی و بررسی‌های روان، همراه با انتقادات فلسفی ما از روانکاوی بودند که هر دو به هر حال در گفتمان با زیست شناسی اعصاب توسعه پیدا کرده بودند.

قبل از ارائه‌ی طرحی از تفاوت‌های متمایز کننده بین مواضع من و کترین، من بطور واضح تری به رئوس مطالبی از مشغله‌ها و فکر و ذکرهای مشترکمان می‌پردازم که ما را به هم نزدیک و پیوند هایمان را محکم کرده‌اند. طی دهه‌های اخیر نوشته‌های زیادی توسط پژوهشگران در ویژگیهای تئوری‌های علوم انسانی در سطح مشترک فلسفه‌ی قاره‌ای و سنت روانکاوی مرتبط با فروید منتشر شده‌اند. اما، به استثناء معدود قابل ملاحظه‌ای، فیلسوفان قاره‌ای و پژوهشگران علوم انسانی و علوم اجتماعی‌ای که تحت تأثیر آنها قرار گرفته‌اند از چشم انداز هر گونه درگیری عمیق نظریه‌ای با علوم حیاتی‌ی‌زاری نشان داده و می‌دهند. این متفکران و نویسندگان بطور عمده‌ای کلاً از زیست شناسی و مخصوصاً علوم اعصاب بر اساس یک برداشت (غلط) و کهنه شده‌ای احتراز می‌کنند که هر گونه درگیری این چنینی بالاخره باید منجر به

۱ مترجم: فراروانشناسی با جنبه‌هایی از روان سروکار دارد که باورمندان به آن نتوانسته‌اند آنها را بر اساس عینیت یا مدارک تجربی ارزیابی کنند، موضوعاتی که با یافته‌های علوم اعصاب به چالش کشیده شده‌اند.

ایدئولوژی ماتریالیستی مکانیستی خطرناکی شود که انسانها را به حالت عروسک های محقر و مطلق خیمه شب بازی با طبیعتی تحولی - ژنتیکی در خواهند آورد. چنین بهانه های عامیانه ای که رندانه احتراز از پاسخ دادن فلسفی و روانکاوانه به پیشرفت های انقلابی ای که در علوم زیستی اتفاق می افتند را توجیه می کنند، دیگر امکان نداشته و ارزش هم ندارند (حتی اگر از ابتدا ارزش داشتند).

امروزه، دیگر حقیقت ندارد که شخص باید تمامی روح فلسفی و روانکاوی خود را بفروشد تا با شیطان علوم اعصاب برقصد (گرچه کترین و من دیدگاه های جداگانه ای در باره ی جزئیات این موضوع داریم). در واقع، طی نیم قرن گذشته، موضوعات علمی درباره ی انعطاف پذیری عصبی (neuroplasticity)، نورو ن های آئینه ای، اپی ژنتیک (epigenetics) و بازیابی های ارائه شده ی جدید در باره ی شرح های تحولی - تکاملی داروینی، در بین موضوعات دیگری، کاریکاتور بررسی های زیست شناسی ذهنیت را که بر اساس آنها بهانه های روز به روز تو خالی شونده ی ضد طبیعت گرایی خسته و پیر تکیه می کنند را فرو می ریزند، کاریکاتورهایی که چنین بررسی هایی را اساساً جبر گرایی و تقلیل گرایی در نظر می گیرند. این ضد - طبیعت گرایی تکیه بر نقدهای اوائل قرن بیستمی ای دارد که بر علوم طبیعی ای وارد آمدند که با افراد برجسته ای مانند ادماند هاسرل (Edmund Husserl)، جرج لوکاج (George Lukács)، مارتین هایدگر (Martin Heidegger) و ژان پال سارتر (Jean-Paul Sartre) فرمول بندی شده بودند. مدتهای مدیدی است که گرایش های روانکاوان و گروه فیلسوفان قاره ای برای ارزیابی و تحقیق جدی در باره ی پیشرفت های علوم حیاتی با تأخیر افتاده اند. نادیده انگاشتن این پیشرفت ها، بخصوص برای هر حوزه ی نظری که تمایل دارد که خودش را ماتریالیستی قلمداد کند، قابل بخشش نیست. ماتریالیسم کاملاً ضد - طبیعت گرا و ضد علمی به هیچ عنوان ماتریالیسم نیست.

اگر بالاخره کوشش های مستمر و خالصانه ای انجام گیرند تا التزامات متعدد برداشت های مربوط به ذهن انسان را که از بررسی های قاطع علوم اعصاب سر چشمه می گیرند قابل هضم کنند، چه بر سر فلسفه ی قاره ای و روانکاوی فرویدی - لاکانی خواهد آمد؟ در زمان حال در سطح مشترک فراروانشناسی های روانکاوانه و علوم اعصاب از طریق مداخله ی منابع غنی برداشتهای فلسفه ی فرانسوی و آلمانی از قرن هفدهم تا حال نوشته های کمی در دست هستند (بخصوص از گونه های ماتریالیسمی تاریخی و دیالکتیکی مرهون هگلی که در قرن نوزدهم سر بر آوردند). علاوه بر این، چیزی که این روزها تحت نام "روانکاوی - عصبی" (neuropsychanalysis) جریان دارد، که همتی انگلیسی - امریکائی است، کاملاً ایده های لاکان (Lacan) و تلاش فلسفی روانکاوی لاکانی را نادیده می گیرد، تلاشی که عمده تاً ریشه در میراث فلسفه ی مدرنی دارد که از دکارت شروع شده است.

یکی از چندین الگوئی که توسط آنها نوشته های کترین و من که در این جلد آورده شده اند مکمل یکدیگرند، از طریق منطبق کردن دقیق تفاوت های آنها در الفاظ تفکر فلسفی در باره ی ارتباطات بین روانکاوی و علوم اعصاب است. اگر بخواهم به سادگی بگویم، در حالی که برنامه ی کار اصلی کترین مشخص کردن قید و بندهای محدود کننده ی روانکاوی هنگامی است که با افشاگری های ناشی از تحقیقات علمی مغز مواجه می شود، هدف برنامه ی راهنمایی کننده ی من این بررسی است که اگر این دو رشته با دقت کافی آمیخته شوند می توانند با هم یکدیگر را غنی تر کنند. کترین می گوید که روانکاوی نه می تواند انواع درد سر هائی را که در قلب مطالعات علمی آسیب شناسی های عصبی قرار دارند شرح نظریه ای دهد و نه می تواند بطور عملی مبتلایان به آنها را بهبود بخشد؛ در لوای مطالعات مغزهای آسیب دیده ای که توسط متخصصین اعصاب انجام شده، مفاهیم فلسفی و مقوله های محتمل بودن، تداوم، ضایعه، فردیت و ذهنیت که اساس فراروانشناسی روش های بالینی روانکاری هستند، کوشش برای این کاوش باید کنار گذاشته شده و بطور بنیادی بازنگری شود.

من اصرار دارم که می توان و باید بتوان از طریق لاکانی کردن روانکاوی - عصبی غیر لاکانی به یک روانکاوی اصیل ماتریالیستی و قابل آزمایش به روز شده ای رسید. متعاقباً، باید جنبه های روانکاوی و علم اعصابی این شکل دو رگه ی بین رشته ای را بطریق دیالکتیکی به موازات یکدیگر دوباره کاری کرد. چنین برنامه ای امید می دهد که شرح مایه دار علمی ای با بنیاد ماتریالیستی پایداری بدست دهد که نشان دهد که چگونه ساختارهای ذهنیتی بیشتر - از - ماتریالی (مانند آن هائی که در مرکز رشته های گوناگون فلسفه های قاره ای و روانکاوی قرار دارند) سر بر می آورند که از حوزه ی توضیحی گفتمان های مطلق طبیعی - علمی شانه خالی می کنند.

علاوه بر این، برخلاف کترین، من فکر می کنم که تا وقتی که در روانکاوی تمایز بین قابلیت تئوری کردن و قابلیت درمانی داشتن را به خاطر داشته باشیم (علاوه بر کار کردن با یک بدنه ی مناسب فلسفی برای برقراری غیر تقلیلی سطح مشترک روانکاوی و زیست شناسی)، روانکاوی فرویدی - لاکانی در وضع خوبی قرار گرفته است تا با یافته های جدید تحقیقات علمی در مغز تطابق کرده و آنها را هضم کند. از دیدگاه های گوناگون؛ و برای این که دقیق تر باشیم، باید به ۴ مقوله بعنوان تغییرات اساسی این تمایز اذعان کنیم: (۱) روانکاوی چه چیزی را می تواند نظریه پردازی کند و چه چیزی را می تواند درمان کند؛ (۲) روانکاوی چه چیزی را نمی تواند نظریه پردازی کند اما می تواند درمان کند؛ (۳) روانکاوی چه چیزی را می تواند نظریه پردازی کند اما نمی تواند درمان کند؛ و (۴) روانکاوی چه چیزی را نه می تواند نظریه پردازی و نه آن را درمان کند. با وجود این که اولین مقوله از همه روبراه تر است - آن چه که در فکر من

است روان نژندی های (neuroses) روزمره‌ی آشنائی هستند که از فروید به این طرف تر نان روزانه‌ی کلینیک ها را تأمین می کنند - بعضی از خوانندگان ممکن است در ابتدا با دومین مقوله از این مقوله ها سردرگم شوند. اما، بطور آشکاری روانکاوی های بالینی زیادی در باره‌ی "اثر درمانی" روش هایشان شک کرده، بطور صادقانه ای به نامطمئنی و سردرگمی کارهائی اذعان می کنند که انجام می دهند (یا نمی دهند) که مسئول پیشرفت درمانی روانکاوی شده هایشان هستند، (یعنی، چیزی که موفقانه درمان می کنند بدون این که با اطمینان بتوانند آن را نظریه پردازی کنند).

محورهای واقعی تنش بین کترین و من در ارتباط با مقوله‌ی سوم و چهارم است. من می توانم با مثالی مشهور که برای متخصص علوم اعصاب آنتونیو داماسیو و کترین گرامی است، نشان دهم که چه چیزی در این جا در گرو است، فینیس گیج (Phineas Gage)، کارگر بدبخت قرن نوزدهمی راه آهن ورمانت بود که حین کار لوب پیشانی طرف چپش در اثر تصادفی بشدت آسیب می بیند که در نتیجه‌ی انفجار اهرمی که برای سفت کردن چاله‌ی مملو از دینامیت با شن و خاک بکار برده می شد به درون جمجمه اش فرو می رود. گیج که از این حادثه‌ی ناگوار جان بدر برده بود را می توان اولین مدل نمونه‌ی بیمارانی در نظر گرفت که مرحله‌ی شروع علوم اعصابی است که بر پایه‌ی آن دانشمندان بشدت بر موارد انسانهائی تکیه می کنند که مغز هایشان آسیب خورده و بطور خاصی با بیماری یا ضربه دچار اختلال می شوند. این افراد بد شانس ابزاری را فراهم می آورند تا بطور روش شناختی "موضع گزارای مغزی" دقیقی انجام گیرد که در آن ویژگیهای زندگی ذهنی با بخش های خاصی از دستگاه عصبی مرکزی قرین شوند. طوری که از داستان گیج بر می آید، او با از دست دادن وظائف بازدارنده، یعنی خود سانسوری اش، که آشکارا ناشی از نواحی آسیب دیده مغزش بود، فرجامش این شد که دچار تغییر شخصیتی چشمگیری شده، از شخصی با انضباط، محترم و محتاط قبل از تصادف، به سرعت به شخصی کاملاً متضاد با آن، بعد از تصادف تبدیل شود.

برای کترین، گیج و افراد شبیه به او - که شامل قربانیان انواع صدمات مغزی و بیماری های مخرب وحشتناکی مانند آلزهایمر هم می شود - دچار وضعیت مشقت بار بی معنی جسمی ای می شوند که طی آن خودبودگی یا فاعلیت قبلی خودشان را بدون احتمال نجات معنی داری از دست می دهند. این بیماران در غلافی شبیح مانند از خود قبلیشان به زندگی ادامه داده، بیرحمانه با تحولی وابسته به واقعیتی ماتریالی به لم یزرع ذهنی غیرقابل تصویری منتقل می شوند که در ورای دسترسی و نجات روانکاوی می باشند. در دید کترین، نه تنها تعبیرات روانکاوانه قادر نیستند که این بیماران را درک کرده و یا درمان کنند، بلکه این "تازه زخمی شده ها"، در سطوح گذشته و آینده شان، نیش زدن هائی برونی بر جاه طلبی های توضیحی فراروانشناسی های روان ممتد در زمان اقامه می کنند که توسط فروید، لاکان و دنباله روانشان پیش کشیده

شده اند. کترین با تعهدی پیش می‌رود که این رنج دیده‌های مبتلا به طیف و سیمی از آسیب‌شناسی‌های مغزی مطمئناً متعلق به آخرین مقوله از لیستی هستند که من در بالا شماره‌گذاری کردم (یعنی، مواردی که روانکاوی نه می‌تواند آنها را نظریه پردازی و نه درمان کند).

با ارجاع به مثالهایی از قبیل گیج و مشابهانش، من هم به همان شدت متعهدانه پیش می‌روم که این موارد بیشتر از حدی که کترین تخمین می‌زند، به مقوله‌ی سوم تعلق دارند (یعنی روانکاوی می‌تواند آنها را نظریه پردازی کند، اما نمی‌تواند درمانشان کند). اما، من در مقابل کترین تسلیم می‌شوم، علیرغم این که شک دارم که آیا این تسلیم شدن روانکاوی را مجبور می‌کند که خودش را پاک سازانه در الگوئی خود – انتقادی تغییر شکل دهد، یا این که نظریه‌های روانکاوی چیز زیادی ندارند که در باره‌ی موارد بشدت پیشرفته‌ی آلزهایمر و یا شدیدترین و ناتوان‌کننده‌ترین فرم‌های آسیب مغزی ارائه دهند و بعضی مواقع می‌توان چنین تصادفاتی را نوع فاجعه بار کنش پریشی^۲ (parapraxis) خواند، یعنی "افعال اشتباه کاری، یا سنبل شده"، که بطور مشهوری فروید در کتاب سال ۱۹۰۱ او تحت عنوان آسیب‌شناسی روانی زندگی روزانه (Psychopathology of Everyday Life) مورد تجزیه و تحلیل قرار داده است (هم چنین نمی‌توان گفت که برداشت چنین حوادثی با عنوان کنش پریشی برای قریانیان آسیب‌دیده‌ی غیرقابل مرمت آن فایده‌ی چندانی داشته باشد). با بازگشت به ورمانت قرن نوزدهم، گیج بطور عمومی دچار بدبازدارندگی (disinhibition) نشده بود؛ شخصیت بعد از آسیب هر اندازه هم که بطور شدیدی از شخصیت قبل از تصادف متفاوت بود، احتمالاً جزئیات ویژگی‌های مختص او را، در چگونگی‌های صفات (گند) گفتار و رفتار (انگیزشی) اش و امثال آنها را نشان می‌داد. برای من غیر محتمل بنظر می‌رسد که اجزاء گوناگون آگاه و ناآگاه مغزی وابسته به زندگی هستی‌شناسی ماقبل تصادف گیج، اجزائی که در نواحی مختلف مغز بخوبی فعال بودند، به غیر از لوب پیشانی آسیب‌دیده‌ی چپش، بعد از تصادف بطور ناگهانی از انجام فعالیت‌های قابل توضیحی و امانده باشند. گرچه تعبیرات روانکاوی از نظر درمانی در این مورد بطور اذعان‌پذیری عقیم می‌مانند، اما این تعبیرات برای موشکافی و روشن‌سازی زنجیره‌های ارتباطی استمراری ناتوان نخواهند ماند که جنبه‌های نمادین – اجتماعی گیج را که از این برخورد با مرگ جان بدر برده بود، بعنوان فرد تغییر یافته‌ای که در رابطه‌ای که مشکل بتوان به آن پی برد، ولی به هر صورت رابطه‌ای با خودبودگی قبلیش دارد.

۲ مترجم: لغزش زبان، این اصطلاح به کلماتی گفته می‌شود که ظاهراً ناخواسته از زبان جاری می‌شوند و فکر می‌شود که گویای یک انگیزه‌ی واپس زده شده‌ی روانی هستند.

البته، اگر کسی در موقعیت های گِیج وارد اطاق مشاوره‌ی روانکاوی شود و در باره‌ی احتمال شروع روانکاوی پرسد، روانکاو احتمالاً به او پیشنهاد می‌کند که اول به بیمارستانی مراجعه کرده و اهرم آهنی را از مجموعه اش خارج کند بدون این که در باره‌ی شروع روانکاوی او فکر کند. (احتمالاً مناسب نیست که نکته‌ی نسبتاً مضحکی در این مثال تلخ قرار داده شود). گرچه پیشگامان اولیه‌ی روانکاوی در اولین دهه های قرن بیستم متمایل بودند که طیف قدرت ها و حوزه‌ی درمانی رشته‌ی علمی نوجوان خودشان را بیش از حد حدس بزنند، هیچ روانکاو بالینی منطقی ای که این روزها کار می‌کند باور ندارد که روانکاوی درمان همه گیری است که برای مبتلایان به آسیب های ناتوان کننده‌ی مغزی، یا آلزهایمر مناسب یا مؤثر خواهد بود. در واقع روانکاوان بین خودشان در باره‌ی "حوزه‌ی حیطه" بحث می‌کنند: هر چه حیطه‌ی روانکاو عریض تر باشد، تمایل به انواع بیشتری از روانکاو شونده های مبتلا به بیماری های روانی دارد تا روی نیمکت روانکاوی بخواباند (و، روان – در این جا معرف این است که آسیب شناسی های مورد نظر بیشتر در ارتباط با روان هستند تا با تن که در این گفتمان بین روانکاوان اهمیت دارند). اما، حتی آنهایی که دارای وسیع ترین حیطه هستند تقریباً مطمئناً انواع افرادی را که مورد نظر کاترین هستند، اگر این افراد برای روانکاوی به این روانکاوان مراجعه کنند، آنها را به متخصصان دیگری می‌فرستند، که از انواع درمان های غیر روانکاوی استفاده می‌کنند. احتمالاً به غیر از اقلیت بسیار کوچکی از استثنائات مفرط و نامتعارف که از قاعده‌ی کلی جدا هستند، مطمئناً عصر ادعاهای مغرورانه‌ی سلطه‌ی جهانی فاقد صلاحیت روانکاوی به سر آمده است.

به همین منوال، روانکاوان و غیرروانکاوان در موارد زیادی بعضی از انواع جنون ها (برای مثال، اسکیزوفرنی) را بعنوان جسمی – عضوی در نظر می‌گیرند تا بعنوان عاملی روانی – تاریخچه ای. روانکاوان نمی‌توانند چنین مواردی را طوری درمان کنند که موجب بهبودی کامل شوند. اما در راستای چگونگی بحث من در باره‌ی گِیج، مبتلایان به اسکیزوفرنی که از نظر گفتاری و مفهومی محتوای ذهنی به کلام آوردنی ای نشان می‌دهند (برای مثال هذیانات و توهمات پیچیده) – محتوایی که هر اندازه ناراحت کننده و ناراحت شونده باشد، شاهده‌ی بر ابتلاء به بیماری روانی بودنشان است – حداقل بنا به نظریه های فراروانشناسی و روش های تحلیلی روانکاوی بهتر شنیده و فهمیده می‌شوند. کمک های روانکاوی، همراه با ابزارهای مناسب تأیید کننده‌ی طبی و غیر طبی دیگر، ممکن است، در حدی کمتر از حذف کامل علل راه اندازنده‌ی جسمی – عضوی زیربنای آسیب شناسی به این بیماران کمک کنند؛ احتمالاً روانکاوی بطور جزئی می‌تواند جنبه‌ی هائی از شرائط چند بُعدی آنها، بخصوص جنبه های اجتماعی و روانیشان را مورد توجه قرار دهد. این امر برای تأکید بر ۴ مقوله ای است که من قبلاً فهرست کردم، تا تفاوتی را نشان دهم که چرا

من بعنوان یک رده از مثالهای مقتضی، شق سوم (یعنی، اختلالی که روانکاوان می‌توانند آن را نظریه پردازی کنند اما نمی‌توانند به طریق کامل آن رادرمان کنند) را ترجیح می‌دهم و کترین شق چهارم را (یعنی، اختلالی که روانکاوی می‌تواند نظریه پردازی کند ولی اصلاً نمی‌تواند درمانش کند).

کترین آینده‌ی روانکاوی را طوری نگاه می‌کند که با علوم اعصاب خاتمه یافته و کوتاه شده است. من آینده‌ی روانکاوی را طوری بررسی خواهم کرد که گوئی با چنین علومی غنی تر شده و پیشرفت می‌کند. علیرغم چنین انشعابی، ما موافقیم که در عبور از این تقاطعی که در نهایت غیرقابل اجتناب است نه روانکاوی و نه علوم اعصاب (و نه فلسفه) بنیاداً دست نخورده باقی خواهند ماند. به همین منوال، برای رعایت احتیاط کامل، سؤالات شک برانگیزی پیش کشیده می‌شوند که در صدد توجیه این امر هستند که فیلسوفان و روانکاوان چگونه باید به زیست شناسی مغز توجه کنند. جواب ما ساده است: نادیده گرفتن پیشرفتهای قابل ملاحظه‌ی زیست شناسی عصبی به این منجر می‌شود که نظریه‌های ذهنیتی (سوبژکتیویته)^۳ یا بصورت جزم گرایی متافیزیکی یا بصورت اشتباهاتی واقعی - به هر حال ورشکستگی‌های ذکاوتی - در آیند. بعلاوه موضوع دیگری هم هست که، اگر روانشناسان بالینی عمداً خودشان را از منابع بالقوه‌ی اطلاعاتی ای محروم کنند که وضع بیماران صاحب ذهن را که مفعول درمان هایشان قرار می‌گیرند روشن تر می‌کنند، خود را دچار مخاطره‌ی خبط آمیز نسبتاً تاریک، بی‌مسئولانه و احتمالاً خطرناکی می‌کنند.

روش دیگری که نوشته‌های من و کترین بطور هماهنگی با هم مرتبط می‌شوند در ارتباط با انتخاب نوع هیجاناتی (Emotion) است که در روانکاوی بر آنها متمرکز می‌شویم و با احساس، یا تأثیر (affect^۴) به صورت عنوانی که در رابطه با آن فلسفه، روانکاوی و علوم اعصاب را در هم می‌آویزیم.

۳ مترجم subjectivity: یا ذهنیت یک مفهوم مرکزی فلسفی است که مربوط به آگاهی، عاملیت، خودبودگی، واقعیت و حقیقت است، که در منابع مختلف بطور متفاوتی تعریف شده‌اند. می‌توان آن را حالت سوژه (subject) یا فردی معین بودن برداشت کرد، که سوژه به معنی موجودی است که آگاهی بی‌همتا و تجربیات خودش را داراست، یا نهادی است که رابطه‌ای با نهاد دیگری دارد که در خارج از وجودش است (اوبژه). (object)) سابژکت ناظر و اوبژکت موضوع مورد نظر اوست. لذا سابژکتیویته کیفیت دارا بودن جنبه نظر، تجربیات، ادراکات، باورها، تمایلات و یا نیروست که چون مجموعاً محتوای ذهنی هستند برای خلاصه کردن به ذهنیت ترجمه شده است.

۴ emotion در علوم اعصاب به معنی تظاهر خاص صورت و قامت مشهودی است که می‌تواند دال بر این باشد که موجود دارای احساس خاصی مطابق با آن است، اما می‌تواند بدون ادراک احساس باشد (sham emotion) (مانند هیجانی که هنرپیشه‌ها بدون داشتن احساس نشان می‌دهند)، اما هنوز هم در بعضی نوشته‌ها هم بجای احساس هم به همین معنی بکار گرفته می‌شود. وجود نوروهای آئینه‌ای باعث می‌شوند که ناظر به احساس طرف مقابل پی ببرد. پی بردن به همراهی هیجانات با احساسات مناسب محتاج بازتاب‌های منطقی است.

کترین بر شگفت زدگی (wonder) و من بر احساس گناه (guilt) تمرکز می‌کنم. احساس اولی، طبق نظر ارسطو، زیربنای انگیزه‌ی فلسفه‌ی نظری است (یعنی شناخت شناسی، هستی شناسی، متافیزیک، منطق و امثالهم)؛ احساس دومی نقشی در فلسفه‌ی عملی (یعنی، علم الاخلاق [ethics]، اصول اخلاقی [morality] و سیاست) دارد. بنابراین، به‌مراه هم، مجهز به مجموع منابع روانکاوی و مطالعات جدید علوم مغزی، ما نوشته‌هایی در باره‌ی رابطه‌ی درد سرساز و متناقض فلسفه‌ی سنتی غرب با سرچشمه‌ی های احساساتی (affective) را بازرسی می‌کنیم - از زمان سقراط تا حال هیجانات و احساسات پدیدارهای مسئله ساز پابرجائی برای فلسفه بوده اند. علاوه بر این، از اواسط قرن بیستم تا حال جایگاه احساس در شرح های تجسد^۵ (embodiment)، و ذهنیت موضوع داغ مورد مناقشه بخصوص در فلسفه‌ی قاره ای بوده اند. بین پدیدار شناسی (phenomenology)، ساختارگرایی (structuralism)، پسا ساختارگرایی (post-structuralism)، فمینیسم (feminism) و ساختارشکنی (deconstruction)، که بعضی از مسیرهایی بوده اند که تاریخچه‌ی چنین فلسفه ای را شکل داده اند، در باره‌ی این که احساسات چه هستند و درجه‌ی اهمیتشان در شکل دادن به موضوعات مورد تحقیق فلسفه، مناقشات فراوانی باقی مانده اند. هر کدام از ما در لوای نور علوم اعصاب به این مناقشات بدنه‌ی دوباره ای خواهیم داد.

در فصل "چی فکر کردی (متحیر شدن): ذهنیتی (سابرکتیویته)"^۶ و احساس در عصر زیست شناسی اعصاب، "کترین طرح خود را بر اساس خط مشی فلسفی ای ارائه می‌دهد که شامل اوائل دوران مدرن، منطقی گرایان قاره ای مانند رنه دکارت و باروخ اسپینوزا و از عصر بعد از جنگ، فلسفه‌ی پسا ساختارگرایان مانند ژیل دولور (Gilles Deleuze) و ژاک دریدا (Jacques Derida) می‌شوند. کترین بازتاب های خودش را در تأملی بر تز ساختارشکنی ای برپا می‌کند که بر اساسی جمع بندی می‌شود که خود - حضوری فلسفی مدرن "خود تأثری (autoaffectation) فرد (یعنی می‌توان گفت، مثل این که، شخص بطور اتوماتیکی با خودش لمس شده یا متأثر می‌شود) عملاً به مثابه متأثر شدن با دیگری (heteroaffectation) است، (یعنی، توسط دیگری، یا غریبگی ای بیگانه - از - خود لمس شدن). کترین

۵ مترجم: تجسد در فلسفه و روانشناسی موضعی در علوم شناختی و فلسفه‌ی ذهن است که تأکید بر نقشی دارد که بدن در شکل دادن ذهن بازی می‌کند، به معانی تناسخ، حلول روح در بدن نیز هست.

۶ مترجم: subjectivity به معانی مختلف کلی است، منجمله: اتفاق افتادن در ذهن فرد و نه در دنیای خارج؛ یا بر پایه‌ی تجربه، فهم و احساس؛ و در روانشناسی به این معنی است که حالت ذهنی توسط عامل خارجی اتفاق نیافتاده است؛ در پزشکی به معنی مربوط دادن یا مشخص کردن یک علامت یا شکایت به بیمار است.

بنیادگرایی نسبی ساختار شکنی ذهنیتی (احساسی) را زیر سؤال می‌برد که جداگانه زیر بیرق‌های فلسفه‌ی معاصر، روانکاوی و علوم اعصاب، در مقایسه با یکدیگر دنبال می‌شوند. نوشته‌ی او در این مسیر پیش می‌رود تا پیشنهاد کند که تحقیقات غیر تقلیلی^۷ زیست‌شناسی مغز در باره‌ی خودبودگی^۸ (selfhood) و زندگی هیجانی، بخصوص کارهای داماسیو در این حیطه‌ها (شامل ارزیابی‌های مجدد مغزی - روانی نوشته‌های دکارت و اسپینوزا)، همان‌طور که هایدگر گفته "به فکر نشده‌ها فکر کردن" هر دو فیلسوف و ساختار شکنی روانکاوی است که بر هویت ذهنی دگر تأثیری تأثیر می‌گذارد. بر اساس زیست‌شناسی عصبی معاصر "خود" سیناپسی^۹ (به قول جوزف لو دو) (Joseph LeDoux) نفسی است که نه فقط دائماً در معرض مداخله توسط دیگران است (آن‌طور که بر اساس دگر تأثیری است)، بلکه مستعد اختلال بوسیله‌ی حوادثی است که این نفس را کاملاً پاک کرده و نفسی متفاوت (و یا حتی بی‌نفسی) در جای خالی شده‌ی آن باقی می‌گذارند.

همان‌طور که تعداد زیادی از موارد فاجعه‌بار مطالعه شده نشان می‌دهند، چنین ضایعات کاملاً مخرب و فروپاش‌کننده‌ی تمام و کمال تاریخچه‌ی زندگی فرد، به چیزی منجر می‌شوند که کترین آنها را "دگر-دگر تأثیری" (hetero-heteroaffection) می‌خواند، که از طریق آنها دگر تأثیری شخص، یعنی ظرفیت او برای متأثر شدن، خودش با حوادث ناشی از آسیب مغزی همچون دگری از نوع خاصی از غیریت یا غریبگی متأثر می‌شود. نتیجه‌ی تأسف بار حادثه، که تأسفش را قربانی حادثه‌ی مهاجمی که مغزش را متأثر کرده، نمی‌تواند درک کند، یک نفس "بد-متأثر شونده" ای است، فردی که از توان متأثر شدن به طریقی که بتواند هیجان و احساس را درک کند محروم می‌شود. طبق گفته‌ی کترین نه روانکاوی فرویدی - لاکانی نه شالوده شکنی دریدینی (Deridien) و روند کارهای هم پیمان آنان در فلسفه‌ی بعد از جنگ فرانسه قادرند که چنین ذهنیت - عصبی بعد از آسیب‌ها را خیال بافی کنند، ذهنیتی که با نمایشی دلخراش و ناراحت کننده از انسانهایی در معرض تماشای ناظران قرار می‌گیرند که از نظر زیست‌شناسی از فاجعه‌ی مرگ آور اشکال قبلی هویت‌های فردیشان جان بدر برده‌اند. کترین در صدد چاره‌ای برای این فضای خالی است.

۷ مترجم: روش تقلیلی (reductionism) کوشش برای شرح یک سری از نهادها، پدیده‌ها، یا ساختارها توسط یک سری ساده‌تر از همان رده‌هاست. در روش غیر تقلیلی شرح تازه‌ای داده می‌شود که به همان اندازه پیچیده است. در این جا روش علوم اعصاب در شرح هیجانات و احساسات توسط داماسیو منظور است.

۸ خودبودگی حالت ذهنی داشتن یک هویت متمایز و مشخص از بقیه‌ی جهان است.

در حالی که کترین علاقه به تأثیرگزاری (یعنی آسیب عصبی) ای دارد که توان بالقوه‌ی احساس کردن های هیجانی بعدی را منتفی می‌کند، من بر مفهوم ظاهراً متناقض احساس کردن های ناآگاه (یعنی ادراکاتی که همان گونه درک نمی‌شوند) تمرکز کرده‌ام. همان طور که قبلاً تذکر دادم، ارتباط (یا عدم آن) بین ناآگاه و زندگی احساسی موضوعی است که از آغاز از فروید به این طرف، روانکاوان را مستمراً دنبال کرده است. علیرغم تمایل فروید برای رد کردن پدیده های احساسی ناآگاه بصورت غیرممکن های خود - تناقضی - به این معنی که ظاهراً منطقی نیست که از احساسات درک نشده صحبت به میان آورد - بعضی مشاهدات بخصوص مربوط به احساس گناه فرد که مکرراً او را در خط سیرذکاوتیش نیش می‌زند، باعث می‌شوند که به وجود احساس کردنهایی فرض گرفته شود که روان را متأثر می‌کنند بدون این که آگاهانه بصورت آن چه که واقعاً هستند (واپس زده) ادراک شوند (مانند گناه واپس زده که خود - آگاهانه بصورت اضطراب بی دلیل "free floating anxiety" واضحی [بد] ادراک می‌شود). با کار گرفتن نظریه های فراروانشاسی، کار بالینی و با در نظر گرفتن همزمان جزئیات متون آلمانی و فرانسوی، من تاریخچه‌ی این مشکل مستمر در پیشرفت روانکاوی از فروید تا لاکان گرفته، تا هر گرایش جدید روانکاوی و فلسفی دیگر را، دوباره خوانی کرده‌ام، مسئله ای که پیامدهای نظریه ای و فلسفی همراه خواهد داشت. من بر علیه اصرار لاکان برهان می‌آورم که فروید کلاً واقعیت احساسات ناآگاه را انکار می‌کرد، فراروانشناسی پیچیده ترا احساسی را در آموزش های لاکان تعبیرانه آشکار می‌کنم که معمولاً (حتی توسط خود لاکان) در آنها ظن بوجودشان می‌رفت، من منتقدانه در مجادلات بعد فرویدی و بعد لاکانی در این موضوعات مداخله کرده و از نتایج همه‌ی این ها در کوشش هایم برای ارائه‌ی شرحی عصبی - روانکاوانه ای متأثر از لاکان از ذهنیت احساسی استفاده می‌کنم.

من براساس تمایز سه بخشی بین احساسات (affects)، هیجانات (emotions) و درک کردن ها (feelings) که از مطالعه‌ی کارهای فروید و لاکان بیرون می‌کشم، پدیده های احساسی را بعنوان منظومه های پیچیده ای از طبقات و ابعاد تجزیه و تحلیل خواهم کرد، نه بصورت ادراکاتی ابتدائی و واحد از طبیعتی خود - واضح که قادر به وا شکافی روانکاوانه‌ی بیشتری نباشند. چنین روانکاوی ای عمیقاً ملهم از دیدگاه فلسفه‌ی هگلی است. از آن جایی که ادراکات همیشه درک کردن های ادراکات هستند (یعنی تجربیات مداخله شده رده‌ی دوم یا بالاتر)، پدیده‌ی "ادراکات بد درک شده"، که از طریق دخالت مکانیسم های دفاعی تولید می‌شوند ناآگاهانه در داخل و بینابین لایه های مختلف ساختار روانی کار می‌کنند، تبدیل به احتمالاتی قابل تفکر می‌شوند، احتمالاتی که تا حال از طریق روانکاوی و فلسفی به آنها فکر نشده است. برای بررسی عادلانه‌ی مشکل دراز مدت موضوع احساسات ناآگاه از طریق ایده‌ی ادراک

کردن های - بد درک شده که درگیر تجربه‌ی آگاهانه‌ی تحریف شده‌ی احساسات ناآگاهی است که آن طور که هستند، آگاهانه درک نمی شوند، بلکه همه یکسان درک می شوند، علم اعصاب معاصر مربوط به احساسات (از قبیل کارهای داماسیو، ل دوو و ژاک پنسکپ، در بین دیگران) الزامی هستند. من عهده دار فرمول بندی دیدگاهی جدید از ارتباطات بین علوم طبیعی از یک طرف و روانکاوی و فلسفه‌ی قاره ای از طرف دیگر شده‌ام.^۹

کسانی که به فلسفه‌ی قاره ای و تاریخچه‌ی آن علاقه دارند برهان های فکری گسترده مربوط به پدیده های احساسی این کتاب را با ارجاع به نظریه های ذهنیت قدردانی خواهند کرد. آنهایی هم که به روانکاوی علاقه دارند تعادل کتاب بین آشکار کردن محدودیت های توضیحی و درمانی روانکاوی در مقابله با آسیب شناسی های مغز از یک طرف، واز طرف دیگر گشایش مسیرهای تازه برای همکاری پر بار بین روانکاوان و دانشمندان علوم اعصاب را قدردانی خواهند کرد. آنهایی هم که به علوم اعصاب علاقه دارند این کتاب را به دلیل تشویق به دعوت کردن آنها برای ارائه‌ی دانششان در ارتباطی همکارانه با ریزه کاری ها و پیچیدگی های افکار فلسفی و روانکاوی قدردانی خواهند کرد.

کترین مفهوم دگر- دگر تأثیری را برپا می کند. من مفهوم ادراکات بد درک شده را. هر دوی ما، از طریق استفاده از سه رشته‌ی فلسفه، روانکاوی و علوم اعصاب سعی می کنیم خوانندگان را تشویق کنیم تا عمدتاً مفاهیمشان از هر یک از این سه رشته را تجدید نظر کرده و اتفاق نظر جدید و سرشار از هیجان بین آنها را که سرشار از پتانسیل های امیدبخش هستند را تصور کنند.

ایدریان جانستون

۹ مترجم: وساطت mediation به ایده ای در روانشناسی گفته می شود که یک محرک اثری در مسیر ادراکات، تجربیات و تفکرات گذشته‌ی شخصی که متأثر شده دارد، یعنی زمینه‌ی قبلی بر ادراک محرک تأثیر گزار است.

سپاسگزاری ها

من صمیمانه از ایدریان جانستون برای تقبل زحماتی که در دوباره خوانی، تصحیح و گاهی ترجمه‌ی متن هائی کشیده، که بدنبال خواهند آمد، سپاسگزارم.

من به همین حد از دانشجویان دپارتمان فن بیان (Rhetoric) دانشگاه کالیفرنیا، در برکلی تشکر می‌کنم، که در بهار سال ۲۰۰۸، اولین حضار سمیناری بودند که منبع کمک های من به این کتاب بود.

کترین مالابو

قبل از هر چیز، می‌خواهم بگویم که آشنائی و همکاری با کترین مالابو چه اندازه موجب خوشحالی فراوان بوده است. من امیدوارم و باور دارم که این پروژه شروع یک رابطه‌ی همکاری دراز مدتی بین ما خواهد بود.

وندی لاکنر (Wendy Lochner) و کارکنان نشر دانشگاه کلمبیا که بر روی این کتاب کار کردند افرادی بسیار عالی بودند. من از دقت ها و راهنمائی های دست و دلبازانه‌ی وندی که طی انتشار این کتاب ارائه داده، سپاس فراوان دارم. من هم چنین از ویرایشگرهای سری های Insurrections: کلیتون کراکت (Clayton Crockett)، کرسستون دیویس (Creston Davis)، جفری دبلیو. رابینس (Jeffrey W. Robbins) و اسلاوج زیجگ (Žižek (Slavoj) به جهت حمایتشان از این پروژه تشکر فراوان دارم.

ریچارد بوتبای (Richard Boothby) و تریسی مک نالتی (Tracy McNaulty) بعنوان مرورکنندگان خارجی موجب شگفتی شدند. وقتی که من بخشهای اساسی نوشته را ویرایش و بازبینی می کردم، نظرات متفکرانه‌ی باورنکردنی آنها مطلقاً برای من ارزش بسیار فراوان داشت. بعلاوه، دوستی و پشتیبانی ریچارد و تریسی برای من ارزش بسیار زیادی دارند. علاوه بر این، من قدردانی فراوانی را مدیون تریسی به خاطر سازمان دادن به گروه کتاب خوانی در دانشگاه کورنل هستم که متمرکز بر این نوشته بود و من از طریق ویدئوی اسکایپ در آن شرکت کردم. این گروه دست و دلبازانه به من ایده ها و بازتابهایی ارائه دادند که در نسخه‌ی نهایی این نوشته اهمیت فراوان داشت. من از کرن بنزرا (Karen Benezra)، شانا کارلسون (Shanna Carlson)، ارن هاجز (Aaron Hodges)، رایان جکسون (Ryan Jackson)، فرناندا نگرته (Fernanda Negrete) و برد زوکوویک (Brad Zokovic) تشکر می کنم. برونو بوستیل (Bruno Bosteels)، هم که در کورنل هست، پیشنهادات مفیدی بخصوص در عناوین شرمساری و فروتنی (*honte and pudeur*) به من داد.

من فرصت های شگفت زده چندی برای معرفی و بحث جنبه هائی از این کار را به راه های مختلف داشته ام. حاضرین و هم صحبت ها در موارد زیر برای من بشدت مفید واقع شدند: دومین کنفرانس سالیانه‌ی بهاره‌ی سال ۲۰۰۹ گروه خوانش روانکاوی در دانشگاه کورنل؛ کنفرانس سال ۲۰۰۹ تحت عنوان "مفهوم و فرم: The Cabiers pour l' Analyse and Contemporary French Thought" در مرکز تحقیقات فلسفه‌ی مدرن قاره ای (در زمان حال در دانشگاه کینگستان)؛ و سمیناری یک روزه با میزبانی دپارتمان ادبیات مقایسه ای در دانشگاه اموری در سال ۲۰۱۱.

چیزی که من در باره‌ی روانکاوی باید در این جا بگویم لبریز شده از رشد بیش از حدی از موضوعاتی است که من بعنوان همکار تحقیقاتی و نامزد آموزش بالینی در انستیتوی روانکاوی دانشگاه امُری (Emory) از سال ۲۰۰۲ تا ۲۰۰۶ یاد گرفته و طی کرده ام. تعداد کسانی که نقشی کلیدی در تجربیات من در آن جا دارند آنقدر زیاد هستند که به شماره نمی آیند. من تصور می کنم که آنها می دانند کی هستند و دلم می خواهد که بدانند که بیش از حد سپاسگزار همه‌ی چیزهائی هستم که به من ارائه دادند. بالاخره و مثل همیشه، من علاقه دارم که عمق دین ها و سپاسگزاری ها و عشقم، برای یارم کترین ویچلتر (Kathryn Witchelm) را علناً اعلام دارم. او نه فقط مرکز هستی من است، بلکه با ذکاوت دلسوزانه اش، او به من بیش از هر کس دیگری در باره‌ی زندگی هیجانی با تمامی غنا و پیچیدگی هایش چیزها یاد داده است.

پاسکزاری؛

من از ویراستگر مجلاتی که نسخه های قبلی تر بعضی از فصول این نوشته در آنها انتشار یافته بود، به خاطر اجازه ی انتشار مجدد فرم های بازیینی شده ی آنها تشکر دارم. مقالات عبارتند از:

“Affects are Signifier: The Infinite Judgment of Lacanian Affective Neuroscience,” Nesis, ed. Fabien Tary, no. 1, 2009, nesis-philosophy.com/Files/Adrian_johnston__affects_are_signifiers.pdf

“The misfeeling of What Happens: Slavoj, Antonio Damasio, and a Materialist Account of Affects,” in “Žižek and Political Subjectivity,” ed. Derek Hook and Calum Neil, special issue, Subjectivity 3, no. 1 (April 2010): 76-100

“Affective Life Between Signifiers and Jouis sense: Lacan’s Senti-ments and Affectuations,”
Filozofski Vetnik: What Is It to Live?. Ed. Jelica, Šumič-Riha, 30, no. 2(2010):113-141

“Affekt, Gefühl, Empfindung: Reading Freud on the Question of Unconscious Affects,” Qui Parle? Critic Humanities and Social Sciences 18, no. 2 (Spring/Summer 2010): 249-289.

(Grant) برای دکتر گرت

AJ

نفس و زندگی هیجانی

نفس و زندگی هیجانی

چه جالب

بخش یک

چه جالب

ذهنیت و احساسات در عصر زیست شناسی اعصاب

* * *

کترین مالابو

معرفی

از روح مشتاق تا مغز هیجانی

در زمان حال زیست‌شناسی مغز عمیقاً درگیر تعریف دوباره‌ی زندگی هیجانی است. مغز دور از این که عضوی بی‌ارتباط با لذات جسمانی باشد که منحصراً وقف فرآیندهای منطقی و شناختی شده است، اکنون بنظر می‌رسد که مرکز جدیدی برای سازمان دادن به اجزاء و ساختار لیبیدوئی (libidinal economy) است. چنین دیدی نه فقط جایگزین ارتباط بین تن، ذهن و روان است، بلکه حدود و ثغور مرزهای رشته‌های علوم را به هم ریخته و شبکه‌های محرمانه‌ای بین علوم (زیست‌شناسی و زیست‌شناسی مغز) و علوم انسانی (فلسفه و روانکاوی) برپا می‌کند. بدون شک مفهوم جدیدی از احساسات در حال طلوع است. امروزه تعداد زیادی از زیست‌شناسان عصبی بر نقش "مغز هیجانی" پافشاری می‌کنند. این امر آنها را هدایت می‌کند تا نظریه‌ی جدیدی از احساسات را تفصیل کنند که ریشه در نظریه‌های سنتی دارد، اما نتیجه‌گیری‌هایش پافراتر از حوزه تجزیه و تحلیل‌های فلسفی در باره‌ی اشتیاق^{۱۰} (passion) و حتی حوزه ساختارشکنی می‌گذارد.

^{۱۰} موضوع کلی‌ای که من در این جا مورد بحث قرار خواهم داد به این صورت است: آیا این مفهوم جدید موجب یک بررسی اصیل متفاوتی در باره‌ی هیجانات، اشتیاقات و درک کردن‌ها می‌شود؟ یا، برعکس، مشمول فرمول‌بندی مجددی از بررسی سنتی این عناوین خواهد شد؟ آیا علم اعصاب معاصر فقط یک تکرار است یا درگیر ساختارشکنی ماتریالی و بنیادی بی‌سابقه‌ای از احساسات، ادراکات و هیجانات بوده – و لذا، درگیر در یک ساختارشکنی جدید از ذهنیت است؟ مسئله مطلع شدن از این موضوع است که آیا هیجانات و احساسات هنوز هم ریشه دار در فرآیند خود تأثیری سوژه در نظر گرفته می‌شوند – جایی که سوژه باید خودش را لمس کند تا بتواند توسط اشیاء به تحرک واداشته شده و یا لمس شود – یا این که مطالعه‌ی مغز هیجانی دقیقاً دیدگاه ذهنیت خود – تأثیری را به نفع سوژه‌ی از ابتدا فرار کرده‌ای به چالش می‌کشد، سوژه‌ای که مطمئناً به خودش حضور ندارد.

اگر در نظر بگیریم که روانکاوی و هم چنین فلسفه‌ی قاره‌ای معاصر دقیقاً در صدد ارائه‌ی تجدید نظر عمیقی از خود تأثیری و تقدم پیشینی آن بوده‌اند، این موضوع بطور کلی مشکلتر خواهد شد. پس، مفهوم سازمان **عصبی (neural)** خاص لیبیدوئی چه چیزی را به حیطه‌ی این نقد وارد می‌کند؟ آیا فقط این نقد را تأیید می‌کند یا بطور بنیادی آن را دگرگون می‌سازد؟

مداخله‌ی ذیل درگیر مقابله‌ای بین سه روش فلسفی، روانکاوی و زیست‌شناسی مغز در باره‌ی یک موضوع است: سرچشمه‌ی احساسات، سرچشمه‌ای که قامت (gesture) آغازین یک سوژه‌ای نبوده که با خودش ملاقات می‌کند، دیگر نمی‌تواند توسط آن تعیین شده و به مثابه آن باشد. ما خواهیم دید که چگونه، برای این سؤال مشترک، جواب‌ها آنقدر متفاوت خواهند بود که احتمالاً انشعابات غیر قابل غلبه‌ای حاصل می‌شوند. برخاسته از خوانشی از نظریه‌ی اشتیاقات در نوشته‌های دکارت و اسپینوزا است که آنتونیو داماسیو، در کتاب‌های خطای دکارت و در جستجوی اسپینوزا، مطالعاتش را در باره‌ی ارتباطات بین مغز و هیجان ارائه داده است – هم چنین بنظر می‌رسد که این مطالعات هستند که در دید داماسیو پیامدهائی در بر خواهند داشت تا منجر به تعریف جدیدی از احساسات شوند. بنظر من بجا رسید که برای برقراری گفتمان، یا احتمالاً غیر ممکن بودن آن، دوباره از این نظریه شروع کنم. من در این جا خوانش دریدا از دکارت، خوانش دولوژ و داماسیو از اسپینوزا و کارهای داماسیو در باره‌ی این دو فیلسوف مهم را در مقابل هم قرار خواهم داد. تئوری روانکاوی احساسات هم بعنوان محکی لازم و هم رفرانسی بحث برانگیز، از نقطه نظر تقاطع دیدگاهی‌ای مورد بررسی قرار می‌گیرد، که **از طریق** گفتمان‌های دیگر ظاهر می‌شود.

احساسات و خود تأثیری: تعاریف

اجازه دهید که تعریف اصطلاح احساس را از دولوژ قرض بگیرم که در یکی از سخنرانی هایش در سال ۱۹۷۸ در باره‌ی اصول اخلاقیات (اتیکس) اسپینوزا (۲۴ ژانویه ۱۹۷۸) اعلان کرد که:

من با احتیاط های واژه شناسی شروع می کنم. در کتاب اصلی اسپینوزا، که اصول اخلاقیات* (اتیکس) خوانده می شود و به زبان لاتین نوشته شده است، می توان دو کلمه‌ی affectus و affection را یافت. با تعجب زیاد، بعضی مترجمان، هر دو را به یک طریق ترجمه کرده اند. این یک فاجعه است. آنها هر دو واژه‌ی affectio و affectus را با واژه‌ی affection (احساس کردن) ترجمه کرده اند. من به این جهت این را فاجعه می خوانم چون که فیلسوفی دو کلمه را بکار می گیرد چون که او در اصل برای این کار دلیلی دارد، بخصوص وقتی که فرانسوی ها به راحتی دو کلمه ای را در اختیار می گذارند که بشدت با affectus و affectio تطبیق می کنند، یعنی affection (احساس کردن) برای affectio و affect (احساس) برای affectus. بعضی از مترجمان affectio را affection (احساس کردن) و affectus را feeling احساس به معنی sentiment (عاطفه یا تمایل) ترجمه کرده اند، که بهتر از ترجمه‌ی هر دو کلمه با یک واژه است، اما من الزامی نمی بینم که متوسل به کلمه‌ی feeling شوم چون که فرانسوی ها کلمه‌ی affect را ارائه داده

اند. لذا وقتی که من کلمه‌ی affect را بکار می‌برم منظورم affectus اسپینوزا است و وقتی می‌گویم affection منظورم affectio است.^{۱۱}

در این جا دولوژ صراحتاً به کتاب سوم اصول اخلاقیات (اتیکس) ارجاع می‌کند، که همه‌ی آن به مسئله‌ی احساسات (affects) پرداخته است. صحیح است که مترجمان انگلیسی اسپینوزا کلمه‌ی "emotions" (هیجانات) را به جای affects (احساسات) بکار گرفته اند، مانند عنوان کتاب سوم ("در باره‌ی سرچشمه و طبیعت هیجانات" [De "Concerning the Origin and Nature of the Emotions"] Origine et Natura Affectum] و یا در تعریف سوم همان کتاب: با هیجان (emotion) [affectus] من احساس کردن های تن را می‌فهمم که با آن توان فعالیت بدن افزایش یا کاهش یافته، کمک و یا جلوگیری شده، همراه با ایده های این احساسات.^{۱۲}

بطور کلی، یک احساس (affect) یک تأثیر یا تبدیل یا طوری دیگر شدن است. احساس کردن یا متأثر شدن به معنی تبدیل شدن است - یعنی تغییر یافتن، عوض شدن - در نتیجه‌ی تماس با یک برخورد، چه با فرد دیگری باشد یا با موضوع دیگری. اما، واقعاً، چه چیزی با این برخورد تعدیل پیدا می‌کند و چرا این تبدیل بلافاصله^{۱۳} یک پدیده‌ی هیجانی ایجاد می‌کند و نه یدیده ای شناختی؟ دلیلش این است که برخورد هیچ نیروی ذهنی، یا حس، یا ساختار منطقی را به جریان نمی‌اندازد؛ و بنابراین، همان ادراک وجود داشتن را آشکار می‌سازد. دولوژ ادامه می‌دهد: "من می‌گویم که برای اسپینوزا یک تغییر مستمر در نیروی هستی داشتن یا در نیروی عمل کردن وجود دارد و این همان چیزی است که معنی وجود داشتن می‌دهد. به نظر اسپینوزا احساس (affectus) همان تغییر کردن ها است (او از زبان من صحبت می‌کند، او

۱۱ مترجم: در این جا باید به تفاوت بین ethics اصول اخلاقیات یا علم الاخلاق و morals یا اخلاقیات اشاره کنم. اخلاقیات معرف شخصیت فرد است، در حالی که اصول اخلاقی بر سیستم اجتماعی ای اصرار دارد که در آن اخلاقیات پیاده می‌شوند. به عبارت دیگر، اصول اخلاقی به استانداردها و دستورات رفتاری ای اشاره دارد که گروهی که فرد به آن تعلق دارند از او انتظار دارند و شامل اصول اخلاقیات ملی، اجتماعی، محل کاری، حرفه ای و حتی خانوادگی می‌شود.

۱۲ مترجم: object در این جا به معنی موضوعی است که باعث می‌شود سوژه یا شخص دچار هیجان یا احساس خاصی شود.

۱۳ مترجم: immediacy یا بلافاصلی یا بلافاصله ای، بودن یا حضور بلافاصله‌ی یک اویژه دانستنی در ذهن، بدون هیچگونه تحریف، استنتاج، تفسیر و بدون دخالت یا میانجیگری هرگونه عامل حدواسطه ای است، یا محتوای مستقیم ذهن است که از بازنمودی یا شناخت قابل تشخیص باشد.

چنین حرفی نزده چون که در جوانی فوت کرد...)، تا جایی که چنین تغییر کردنی با ایده هائی که شخص دارد تعیین شود.^۳ فشار وجود داشتن مستمر است، اما دائماً از خودش تفاوت پیدا می کند، در توان دائمیش تغییر پیدا می شود. تأثرات یا احساسات دقیقاً چنین تبدیل پذیری متناقضانه‌ی مستمر و ماندگاری را محدود می کنند. لذا تأثر یا احساس همیشه از طریق تغییر موضوعات (اوبژه ها) با احساس هستی داشتن مرتبط است. ما می توانیم تأثیرات یا احساسات را هر نوع تبدیلی بخوانیم که با درک یک تغییر ایجاد می شود.

اجازه بدهید که حالا به کلمه‌ی خود تأثری (autoaffection) بپردازیم. ظاهراً این واژه آنقدر از مفاد اسپینوزا فاصله دارد که توسط هایدگر در کتاب **کانت و مسئله‌ی متافیزیک** (Kant and the Problem of Metaphysics) ابداع شده است. هایدگر وقتی که در مورد شرح قطعه‌ی ۲۴ **تجدید نظر در منطق مطلق** (Critique of Pure Reason) اظهار نظر کرده، این اصطلاح را بکار گرفته است. کانت در این بخش می گوید که فرد (سوژه) هم یک فرم منطقی استعلائی (transcendental)^{۱۴} است - همان فرم "من فکر می کنم" (یا ادراک شناختی استعلائی)، بدون هیچ محتوای احساساتی - و هم یک فرم تجربی از بینش خودش، که از طریق آن شخص "می بیند"، حس می کند" یا "درک می کند". شخص زوجی در واحد است. تنها راه ارتباط بین این "دو" سوژه نوعی احساس است. اول، فرد فقط می تواند خود را به صورتی بنمایاند که بطور ادراکی به خودش ظاهر شده است. دوم، همان "من فکر می کنم"، یا ادراک شناختی است، که به محض این که خودش را بعنوان یک اوبژه تعبیر می کند، فرم قرار متعالی قبلی را از دست داده و به شیئی (اوبژه‌ی) مُدرک (یعنی، اوبژه‌ای از حس داخلی که آن را **متأثر** می کند) تبدیل می شود. فرد فقط می تواند همان طور که متأثر یا روانکاوی شونده خودش را بنمایاند - یعنی تغییر یافته - توسط **خودش**. نفس از طریق تحول یا تغییر خودش، به خودش دسترسی دارد. بنابراین، خود - بازمودی فرد همیشه یک **خود تأثری** است.

۱۴ transcendental: واژه‌ای است که کانت در موارد زیادی و به مقاصد متفاوتی به کار برده است: برای ارجاع به نوعی فلسفه؛ به نوعی استنتاج؛ به نوعی تفسیر؛ به انواعی از ایده آلیسم و رآلیسم؛ به محتوا؛ به راهی که نیروهای ذهنی بکار گرفته می شوند، به یگانگی ادراک؛ به انواع گوناگون اثبات ها؛ به نوعی بازتاب؛ به نوعی اوبژه‌ی ناشناخته‌ی "استعلائی"؛ به نوعی حقیقت؛ به نوعی دانش؛ به نوعی وهم؛ به سوژه ها (نفس ها)؛ به انواع خاصی از ایده ها؛ به نوعی نفی؛ به اصول؛ به نوعی الیهات؛ به نوعی فرضیه؛ بعنوان متضادی برای تجربی، وحیانی و غیره. خودش در مقدمه آن را این طور معنی می کند "من transcendental را به تمامی دانش هائی اطلاق می کنم که آن قدر با اوبژه ها درگیر نیستند که با روش اطلاع در باره‌ی آنها درگیر هستند تا جایی که این روش اطلاع یافتن از پیش ممکن باشد". تعاریف بی شمار دیگری در نوشته های دیگرش ارائه شده اند. من در این ترجمه از واژه‌ی استعلائی استفاده می کنم، مگر معنی واضح دیگری را برساند. م

فرآیند خود تأثیری نزد کانت همان زمان (time) است. سوژه، از طریقی فرم های خودش را دریافت می کند و ساختار منطقی خودش را درک می کند که طی آن خود را تجربتاً به نحوی درک می کند که طی تغییرات و توالی ها ثابت باقی مانده است. لذا خود تأثیری تفاوت بین نفس و خودش طی زمان است. هایدگر اظهار می دارد "زمان، یعنی خود تأثیری مطلق، شکل دهنده ی ساختار اساسی ذهنیت است." به عقیده ی هایدگر، این ساختار - یعنی خود تأثیری بعنوان زمان بندی شده، سرچشمه ی تمامی احساسات دیگر مانند اشتیاقات، هیجانات و احساس کردن ها است. بنظر می رسد که خود تأثیری اساس و شرط امکان و شکل آغازینی هر احساس خاصی باشد. احساساتی مانند عشق، تنفر، غبطه و امثال آنها فقط به این علت ممکن می شوند که هسته ی مرکزی نفس ما مقدمتاً خود تأثیری شده است. ارتباط بین ذهنیت و خودش قبل از ارتباط بین ذهنیت و موضوع (اوبژه) است.

براحتی می توان یافت که درونمایه ی اصلی خود تأثیری دقیقاً با تعریف اسپینوزا از احساسات بعنوان تعدیلات نیروی وجود داشتن، یا تقلا (conatus) مرتبط است. خود تأثیری شاخص همان ادراک وجود است؛ "من"ی که که خودش را حس می کند ساختار غالب تمامی تعدیلات تأثیری است. در سنت متافیزیکی، ساختار واقعی ذهنیت، همان ساختار خود تأثیری است، یعنی، بصورت نوعی **خود - لمسی** که از طریق آن فرد حضور منحصر به فرد خودش را درک می کند. اگر، بر اساس نظر فلسفه ی سنتی این امر حقیقت داشته باشد که، هیچ احساسی بدون یک خود تأثیری ابتدائی نمی تواند وجود داشته باشد، پس همه ی احساسات را می توان بعنوان لمس های خاص، بعنوان تغییرات یک خود - لمسی اولیه و معرفی زمان به درون هویت خواند. اگر یک احساس تعدیلی ناشی از احساس یک تفاوت است، پس فرم آغازینی تعدیل هیجانی ناشی از احساس تفاوت خود فرد از خودش است. لذا تعریف دقیق اشتیاقات روح این می شود: دکارت در بخش ۲۷ اظهار می دارد که: "ما می توانیم آنها را کلاً به صورت آن ادراکات، احساسات یا هیجانات متعلق به روحی تعریف کنیم که ما مخصوصاً به آن ارجاع می کنیم."^۷

پس ما چگونه اولین موضوعمان را بفهمیم؟ آیا می توانیم به احساسات خارج از خود - تأثیری فکر کنیم، **احساسات بدون سوژه ها، احساساتی که "بر من" تأثیر ندارند**؟ مؤلفان معاصر که مورد مطالعه ی ما قرار خواهند گرفت همگی با این سؤال مواجه شده اند. آنها با قرار دادن دکارت و اسپینوزا در مقابل هم، نشان می دهند که هر دو فیلسوف، هر یک به روش خودش، این مسئله را پیش کشیده است. در مورد اول (یعنی از نظر دریدا و داما سیو)، دکارت متفکر خالص خود تأثیری است، در حالی که اسپینوزا به دیدگاهی از ذهنیتی می پردازد که قبل از احساساتش وجود پیشینی ندارد، بلکه، برعکس با آنها برپا می شود.

داماسیو، به نوبه‌ی خود، تأیید می‌کند که اسپینوزا اولین و تنها فیلسوف سنتی است که تعریفی ماتریالی از احساسات ارائه داده که آنها را به فعالیت‌های اساسی نقشه‌کشی‌های مغز مربوط می‌کند و نه بر پایه‌ی معرفی بنیادی یک فرد به خودش. مناقشه‌ی بین دکارت و اسپینوزا از قبل حاکی بر مناقشه‌ی معاصر بین متافیزیک و زیست‌شناسی عصبی در مورد تعریف ذهن و روان است. از نظر داماسیو، اگر دکارت متافیزیکدان بزرگ حضور (Metaphysics of presence)^{۱۵} باشد، به نظر می‌رسد که اسپینوزا، یک "پیش‌نورولوژیست" باشد. موضع‌گیری برای دولور تفاوت دارد، او در دکارت نیروی تشخیص داده که بر ختم موضوع فائق آمده است. دکارت و اسپینوزا هر دو بُعد خاصی از احساسات را روشن می‌سازند که با آن، از بازتابی بودن محض "نفس" فراتر رفته‌اند.

بدنبال این رشته از خوانش‌ها، ما سعی می‌کنیم تا جایگاه گفتمان ممکن بین دو حیطه‌ی متنازع، یعنی فلسفه و زیست‌شناسی مغز را پیدا کنیم. چگونه ممکن می‌شود که خود تأثری را بطور مؤثری ساختارشکنی کرد؟ آیا با فرض وجود آن چه که دریدا بعنوان "دگر تأثری" منشائی معرفی کرده، که در آن شخص اصولاً و عمیقاً از خودش بیگانه است، این امر ممکن می‌شود؟ یا، این که، همان طور که داماسیو تأیید می‌کند، شخص بعلا آسب مغزی دائماً در معرض محرومیت بالقوه‌ای از همه‌ی احساسات است؟ بر اساس گفته‌های زیست‌شناسان مغزی، احتمال بریده شدن از احساسات خود شخص پیشامد احتمالی خاص و مطلقاً خارجی‌ای نیست که ممکن است بر یک فرد خود متأثر شده‌ی سالمی واقع شود؛ بلکه معنای آن قبل در اندرون فرآیند خود تأثری حک شده است.

داماسیو با شرح مفصل نظریه‌ی "علامت‌گزاران بدنی"، بر اهمیت مرکزی هیجان در نظام عصبی تأکید می‌کند. مکانیسم‌های مقدماتی فکر یا استدلال (عقلانیت) عمیقاً با فرآیند‌های هیجانی مرتبط شده‌اند. برای مثال، روش تصمیم‌گیری، هیجانی است. در مقدمه‌ی کتاب **خطای دکارت**، داماسیو می‌نویسد: "من شروع به نوشتن این کتاب کردم تا پیشنهاد کنم که ممکن است عقلانیت به خالصی‌ای که اکثر ما‌ها فکر می‌کنیم یا میل داریم، نباشد و این که هیجانات و احساسات ممکن است به هیچ وجه مهاجمانی به دژ عقلانیت نباشند: به هر حال چه خوب و چه بد، آنها ممکن است در تار و پود شبکه‌ی آن تنیده شده باشند.

۱۵ متافیزیک حاضر و غایب موضوع مهمی در ساختارشکنی است. تعبیرات ساختارشکنی اظهار می‌دارند که تمامی تاریخچه‌ی فلسفه‌ی غرب با کلام و سنتش بر تمایلی به دسترسی بی‌درنگ به معنی تأکید داشته و لذا متافیزیک یا الهیات وجودی‌ای بنا نهاده است که بر اساس رجحان حاضر بر غایب بوده است. هایدگر برهان می‌آورد که "نهاده‌ها بصورت بودنشان در حضور ادراک می‌شوند؛ به این معنی که آنها از نظر الگوی خاصی از زمان فهمیده می‌شوند.

احتمالاً استراتژی عقلانیت انسان بدون هدایت فشار مکانیسم های تنظیم کننده ی زیست شناسی، که هیجان و احساس بیانات قابل ملاحظه ی آن هستند، در تحول و تکامل یا در یک فرد خاصی بوجود نیامده است.^۸ بطور کاملاً متناقضه ای، این اختلال فرآیند های هیجانی است که برای مثال، بعد از یک ضربه ی مغزی پیش می آید، که اهمیت آنها را آشکار می سازد: **فقدان** هیجان و احساس کردن اثر آسیب زائی کمتری نداشته، قدرت کمتری هم در لطمه زدن به عقلانیتی ندارد که بطور مختصی ما را انسان کرده و به ما اجازه می دهد تا هماهنگ با برداشتی از آینده ی شخصی خودمان، معاهدات اجتماعی و اصول اخلاقی تصمیم گیری کنیم.^۹

من علاقه دارم که در این جا ادامه دهم که مفهوم **غیبت هیجانات** به شرطی که ناشی از نوعی انکار یا سنخی از استراتژی های روانی نباشد، مشخص کننده ی بداعت نقطه نظرهای معاصر زیست شناسی مغز در باره ی احساسات است. متناقضاً، پافشاری بر نقش عمده ی هیجان در عقلانیت یا بطور کلی در فرآیند های شناختی آن قدر نشان دهنده ی موضع انقلابی زیست شناسان عصبی پیشگام نیست، بلکه احتمال ناپدید شدن شیوه های هیجانات بعد از آسیب های مغزی است که نشان دهنده ی این موضع انقلابی است. بعلاوه، چنین ناپدید شدنی خودش نوعی تأثیر است (شخص متأثر شدنی را متأثر می کند) یا تغییری که مفهوم "دگرتأثیری" را به چالش می کشاند. بیماران کمتر از کسانی که **اصلاً متأثر نشده اند** دچار دگرتأثیری می شوند. او به غریبه ای، شخص تازه ای، یا یک بی سوژه ای تبدیل شده است. پس، آیا فرد متأثر شده کس دیگری است، حضور سوژه ی بیگانه ای در اندرون خودش؟ یا، این که اصلاً هیچ کسی نیست، غیبت واقعی شخص اولی؟

موضوع شگفت زدگی

به هدف محدود کردن دیدگاه های زیادی که با این گفتمان جدل برانگیز بین دگر ذهنیتی و یا بی ذهنیتی، باز می شوند، من مطالعه ی خود را محدود به یک احساس می کنم، که بنظر می رسد برای دکارت و داماسیو بنیادی ترین همه ی احساسات باشد: شگفت زدگی یا حیرانی.

کلمه ی پرمایه ی **wonder** (شگفت زدگی) ترجمه ی انگلیسی کلمه ی لاتین **admiratio** در نوشته های دکارت و اسپینوزاست. در مفهوم کلاسیکش، **admiratio** را نباید به صورت کلمه ی مدرن **admiration** (تحسین)، بلکه بعنوان توان شگفت زده شدن (حیران شدن) برداشت کرد. کلمه ی لاتین **admiratio** از ریشه ی **mirari** است، که به معنی مبهوت شدن یا تعجب کردن است. بر اساس فرهنگ

نفس و زندگی جهانی

لغات، "شگفت زدگی" بعنوان اسم دستور زبانی، احساس تعجب و ستایشی را مشخص می کند که با چیزی زیبا، غیرمنتظره و یا نا آشنا ایجاد می شود. بعلاوه، این کلمه مشخص کننده ی شخص یا چیزی است که چنین احساسی را ایجاد می کند.^{۱۰} شگفت زده شدن (to wonder) بعنوان فعل، به معنی کنجکاو شدن، احساس شگفت زدگی کردن، تحسین کردن، احساس شک، یا استعمال در باره ی چیزی کردن (در شگفتم که ...) است.

به نظر دکارت و اسپینوزا، شگفت زدگی چیزی است که شخص را با جهان و با خودش هماهنگ می کند. شگفت زدگی دریچه ای تأثیری یا حساسی است که در همان حال معرف سرچشمه ی تأثرات و احساسات هم هست. طبق گفته ی دکارت شگفت زدگی (admiration در زبان فرانسوی) اولین اشتیاقات شش گانه است. در رساله ی اشتیاقات روح (**The Passions of the Soul**)، ما در ابتدا با شگفت زدگی و بعد با خوشحالی، غم، عشق، تنفر و میل برخورد می کنیم. دکارت چنین تعریفی از شگفت زدگی ارائه می دهد: "وقتی که اولین برخورد با بعضی اشیاء ما را متعجب کرده و ما آن را تازه و بدیع یافته، یا از آن چه که قبلاً می دانستیم بشدت متفاوت بوده، یا متفاوت از آن چه باشد که ما فرض می گرفتیم باید باشد، باعث می شود که ما دچار شگفت زدگی شده و از آن متعجب شویم. از آن جا که همه ی این ها قبل از این که ما بدانیم که آیا این اوبژه به حال ما مفید است یا نه اتفاق می افتند، من شگفت زدگی را اولین تمایل در نظر می گیرم. تمایلی که ضدی ندارد، برای اینکه، اگر اوبژه مقابل ما ویژگی هائی را نداشت که ما را شگفت زده کند، ما تحت تأثیر آن قرار نمی گرفتیم و آن را بدون شگفت زدگی در نظر می گرفتیم."^{۱۱} شگفت زدگی احساسی اولیه است، محروم از متضاد و متناقض، که خلوت شخص را تغییر داده، اما در همان حال آن را آشکار می کند. بدون داشتن توان شگفت زدگی توسط اشیاء، فرد نمی تواند احساسی از خودش داشته باشد.

کمی متفاوت تر، اسپینوزا تأیید می کند که: "به محض این که ما به یک اوبژه ای فکر می کنیم که قبلاً آنرا همبسته با اشیاء دیگر دیده ایم، بلافاصله آنها را هم درک می کنیم ... اما در فرض به این که ما در بعضی اشیاء ویژگی خاصی را برداشت کنیم که قبلاً ندیده ایم فقط این را می گوئیم که ذهن، وقتی آن اوبژه را در نظر می گیرد، در خودش محتوائی ندارد که با بازتاب بر آن بتواند از بازتاب بر آن اوبژه غافل شود. بنابراین، ذهن تعیین می کند که فقط آن اوبژه را مد نظر بگیرد. ... این متأثر شدن ذهن، یا فکر در باره ی یک اوبژه خاص، تا وقتی که به تنهائی ذهن را مشغول نگه داشته باشد، شگفت زدگی (**admiratio**)، و، اگر با اوبژه ای برانگیخته شود که ما از آن ترس داریم، بهت زدگی یا وحشت (**Consternation**) خوانده می شود، چون که شگفت زدگی ناشی از شرارت چنان ذهن را در ملاحظه ی

تنهای آن فلج نگه می‌دارد که قادر به فکر کردن به چیزهای دیگری نیست که ممکن است از طریق آنها از شرارت احتراز کند.^{۱۲} در این جا بنظر می‌رسد که فیلسوف ما اقرار می‌کند که شگفت زدگی متضاد هم دارد – بهت زدگی – اما او با دکارت هم عقیده است که تعجب و تازگی (بداعت) ذهن را در معرض ارتباط خاصی با اشیاء قرار می‌دهند، برای مثال، توان مورد توجه قرار گرفتن توسط آنها.

از این رو ابهام شگفت زدگی به این قرار است: چه چیزهائی روح یا ذهن را مورد اصابت قرار می‌دهند: اوبژه‌ی تعجب آور یا توان خود روح یا ذهن برای شگفت زده شدن؟ ذهن یا روح از چه چیزی شگفت زده می‌شوند: از دیگری یا از خودشان؟ آیا شگفت زدگی مستعد برای دیگری (alterity) است یا دقیقاً همان فرم خود تأثیری است (یک اشتیاق روحی، هیجانی که روح "مخ صو صاً به خودش ارجاع می‌کند"؟)

دلیل اساسی برای انتخاب شگفت زدگی بعنوان انگیزه‌ی مرکزی این است که وضع هستی‌شناسی و روانیش آن را درست بین **خود تأثیری و دگر تأثیری** قرار می‌دهد. ضد و نقیض بودنش موجب همه‌ی جالب توجه‌ی فلسفیش می‌شود.

بنابراین، اول، ممکن است شگفت زدگی بعنوان ساختار خود تأثیری در نظر گرفته شود: شخص خودش را طوری لمس می‌کند مثل این که فرد تعجب آور دیگری است. به این طریق شگفت زدگی احساسی فلسفی است. در کتاب **۱ متافیزیک**، ارسطو می‌گوید که فلسفه از شگفت زدگی سرچشمه می‌گیرد: "چون که بعلت شگفت زدگی خودشان بود که انسانها هم در زمان حال و هم در آغاز شروع به بحث فلسفی می‌کنند و کرده اند".^{۱۳} آیا شگفت زدگی طریق ارجحی نیست که در آن روح حیوانی (spirit) خودش را متأثر می‌کند، با دست بدامان شدنِ خودش، خودش را واقف می‌کند، راه اصلی احساس احساس کردن خودش؟ شگفت زدگی کمتر از توانی که از چیزی خارج از وجود شخص متعجب شود، در واقع توان سرشتی خود – متعجب کردن است، تعجب ذهن از خودش، شکفتن خودش به اشیاء.

دکارت شرح می‌دهد که اشتیاقات روح نوع خاصی از ادراک را ایجاد می‌کنند، "ادراکاتی که ما فقط به روح ارجاع می‌کنیم [و] که اثراتش را طوری حس می‌کنیم که گویا در خود روح هستند؛ آنها "اشتیاقات در ارتباط با روح ما" هستند، "اشتیاقات برای خود روح".^{۱۴} آیا اشتیاقات روح برای روح زیربنا یا سرچشمه‌ی هر نوع احساس دیگری نیست؟ اسپینوزا به نوبه‌ی خود، بیان می‌کند: "وقتی ذهن خودش و نیروی فعالیتش را در نظر می‌گیرد، احساس لذت می‌کند و هر چه خودش و نیروی فعالیتش را متمایزتر تصور می‌کند، لذت بیشتری می‌برد".^{۱۵} چنین توصیفی از خود – لذتی بنظر روشن است: آیا ما نباید بفهمیم که روح اساساً از خودش و در باره‌ی خودش شگفت زده شده و از تعمقات خودش احساس لذت می‌کند؟

دوم، ممکن است متناقضاً شگفت زدگی را بتوان بخوبی احساس متعلق به دیگری در نظر گرفت. از آن جا که شگفت زدگی عمیقاً با توان متعجب شدن یا شیدا شدن مرتبط است، بنظر می‌رسد که نتیجه‌ی هیجانی تهاجم بیگانه‌ای در روح باشد. در این مفهوم، شگفت زدگی را می‌توان احساس تفاوت در نظر گرفت، تفهیم روح از این که نفس تنها نیست. چنین احساس تفاوتی به این گونه **دیگری را هم در من** دچار احساس می‌کند. اگر من قادرم در باره‌ی چیزی یا با چیزی شگفت زده شوم به این علت است که من عین خودم نیستم، چون که من از خودم متفاوت هستم.

تا چه حدی ما می‌توانیم شگفت زدگی را از خود تأثیری جدا کرده و آن را بطور خالصی برای تفاوت ذخیره کنیم؟ "دگر شگفت زدگی" چه خواهد بود و آیا شگفت زدگی در مقابل ساختارشکنی خودش مقاومت می‌کند؟ آیا همزمان ممکن است که هر چیزی را ساختارشکنی کرد بدون این که بر یا در مورد همان چیزی که تمایل به ساختارشکنی اش داریم شگفت زده نشویم؟ آیا ممکن است بطور کلی به چیزی، بدون شگفت زدگی فکر کنیم در حالی که می‌دانیم که شگفت زدگی همانم فکر فلسفی است؟ یا ممکن است که نشان دهیم که شگفت زدگی در خودش این امکان را دارد که در مقابل ساختارشکنی خودش مقاومت کند، یعنی، این امکان که از قلمرو خود تأثیری محض فراتر رود، یا که برعکس باید اقرار کنیم که تنها ساختارشکنی مؤثر رابطه‌ی بین شگفت زدگی و خود تأثیری از امکانی بر می‌خیزد که شگفت زدگی ممکن است منهدم شده، یا این که توان شگفت زدگی مطمئناً مختل شود. تنها ساختارشکنی مؤثر ذهنیت در این مورد محتاج تفصیل نظریه‌ای در این باره است که **از دست دادن** احساس چیست: یعنی قطع ارتباط کامل شخص از احساساتش. امروزه این دومین شق فقط توسط زیست‌شناسان مغز متصور می‌شود و به هیچ وجه توسط فیلسوفان و روانکاوان مورد بحث نیست.

باز هم، هر چه هم که دریدا بر علیه نظریه‌ی دکارت در مورد اشتیاقات بنویسد، که هدف اصلیش ساختارشکنی برداشت دکارت از مزدوجی شکل یافته از شگفت زدگی و خیرخواهی در **رساله** اش باشد، هنوز هم و برای همیشه برداشت‌های خاصی از شگفت زدگی الزاماً مشمول در و توسط ساختارشکنی می‌شوند. برای دریدا، ساختارشکنی‌ای برای شگفت زدگی بدون شگفت زدگی وجود ندارد. دگر تأثیری هنوز هم یک احساس است. احتمال از دست دادن توان واقعی فرد برای حس کردن یا با کسی یا چیزی دچار احساس شدن هرگز مد نظر قرار نگرفته است.

یکی از نکته‌های مهم مورد بحث بین فلسفه، روانکاوی و زیست‌شناسی مغز نه فقط در باره‌ی امکان دگر تأثیری است، بلکه احتمال دگر- دگر تأثیری است (اگر بتوان چنین چیزی را گفت)، یعنی که، متأثر کردن خودِ تأثرات که موجب تخریب یا ناپدید شدنشان می‌شوند. یک فرد دگر تأثیری شده هنوز هم

فردی متأثر شده است. فرد دگر – دگر تأثری شده دچار "بی تأثری یا بی احساسی" (disaffect) شده است. اکثر اوقات، اختلال فرآیند های هیجانی موجب بی تفاوتی ای می شود که بطور خالص و ساده ای با ناتوانی در شگفت زدگی همراه می شود. داماسیو می گوید که **از دست دادن شگفت زدگی بیماری هیجانی و لیبدوئی عصر حاضر است**. بعد از آسیب های مغزی، مغز هیجانی صدمه می بیند و در موارد خیلی وخیم فرد بطور کلی تمامی علاقه اش را به زندگی از دست می دهد. تعجب، علاقه به چیزهای بدیع، بهت و سرگشتگی کلاً ناپدید می شوند. بی اعتنائی، "خون سردی" و بی تفاوتی رفتار فرد را مشخص می کنند. داماسیو در باره ی یکی از بیمارانش به نام الیوت، می نویسد: "او حتی با بحث های بالقوه خجالت آور زندگی خصوصی اش خون سرد، بی اعتنا و بدون هیچ دلوپسی ای بود. او تا حدی مرا به یاد آدیسون دو ویت (Addison de Witt) انداخت، شخصیتی که توسط جرج سَندرس (George Sanders) در فیلم "همه چیز در باره ی حوا" (All about Eve) نقش آفرینی شده بود.^{۱۶} مغز را، بیشتر از روان فرویدی، می توان بعنوان رخنه گر زیست شناسی ای در نظر گرفت که نه فقط خود تأثری، بلکه دگر تأثری در مفهوم فلسفیش را به مجادله می کشد.

در عصر زیست شناسی مغز چه بر سر شگفت زدگی می آید؟ این فرد جدید کیست، بیگانه با تعجب، بهت و شگفت زدگی (admiratio)؟ اگر بطور مناسبی صحبت کنیم موشکافی ای که در این جا دنبال می شود شامل هیچ روشنگری ای نخواهد بود. بلکه در باره ی ارائه ی بعضی نکات رفرانسی به خوانندگان در باره ی پیشنهاد تعداد خاصی کتاب مهم، مروری بر آنها و درخواست از آنها برای جواب به یکدیگر است. هدف خلق یک شبکه از رفرانس ها و مباحثات است که از نقطه نظر غیرشناخت گرایان (noncognitivist) و غیر تقلیل گرایان (nonreductionist) فلسفه ی قاره ای اجازه می دهند، که اهمیت تعریف مجدد زندگی روانی و هیجانات را که امروزه توسط علوم اعصاب به عهده گرفته شده اند، فهمیده شوند.

INTRODUCTION: FROM THE PASSIONATE SOUL TO THE EMOTIONAL BRAIN

1. Gilles Deleuze, *Lectures on Spinoza at Vincennes*, BDSweb: University Courses, 1978.
2. In the French translation of the *Ethics*, "affects" appears as "emotions."
3. Deleuze, *Lectures on Spinoza at Vincennes*, January 24, 1978; Baruch Spinoza, *Ethics*, trans. Samuel Shirley (Indianapolis: Hackett, 1992), bk. 3, def. 3.
4. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. by J.M.D. Meiklejohn (Amherst: Prometheus Books, 1990), 106.
5. *Ibid.*, 108.
6. Martin Heidegger, *Kant and the Problems of Metaphysics*, trans. Richard Taft, (Bloomington: Indiana University Press, 1990), §34, "Time as Pure Self-Affection and the Temporal Character of the Self," p. 132.
7. René Descartes, *The Passions of the Soul*, in *The Philosophical Writings of Descartes*, trans. John Cottingham, Robert Stoothof, and Dugald Murdoch, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), §27, pp. 338–339.
8. Antonio Damasio, *Descartes' Error: Emotions, Reason, and the Human Brain* (New York: HarperCollins, 1995), xvi.
9. *Ibid.*
10. Wonder is also a state in which one wants to learn more about something (curiosity), the desire to know that motivates investigation and study.
11. Descartes, *Passions of the Soul*, §53, p. 350.
12. Spinoza, *Ethics*, bk. 3, prop. 52, proof, p. 134.

13. Aristotle, *Metaphysics*, trans. W. D. Ross, in *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon (New York: Random House, 1941), 1.2.982b10.
14. Descartes, *Passions of the Soul*, §25, p. 337.
15. Spinoza, *Ethics*, bk. 3, prop. 53, p. 135.
16. *Ibid.*

1.

کلمه‌ی "of" (کسره‌ی ارتباطی) در بیان دکارت

اشتیاقاتِ روح "THE PASSIONS OF THE SOUL" به چه معنی است؟

تمایزاتی که دکارت بین "اشتیاقات در روح" (passions in the soul) و "اشتیاقاتِ روح" (passions of the soul) قائل بود نشان دهنده‌ی ابهامات / **اشتیاقاتِ روح** هستند. آیا اگر اشتیاقات محض (تأثراتی که نمی‌توان آنها را با نتایجشان "در" و بر روح، از حرکات ساده‌ی بدن و واکنش‌ها عوضی گرفت) اشتیاقاتِ هستند که ریشه در مأنوسیت با روح دارند، به این معنا است که تعریف ساختاری احساس همان ساختار خودِ متأثر شده است؟ یا، آیا این اشتیاقات که روح "فقط به خودش ارجاع می‌دهد" نام متناقض فرم خاصی از هستی واحدی بین تن و روح است، که در آن هر دو با بیگانه بودن و تفاوتشان با هم یکی شده‌اند؟

معرفی کلی اشتیاقات روح

رساله‌ی دکارت به سه بخش اصلی تقسیم شده است. اولین بخش، که شامل پنجاه پاراگراف اول است، تعریف کلی‌ای از اشتیاقات و توصیفی از اتحاد بین تن و روح در رفتارهای مشتاقانه (passionate) را ارائه می‌دهد. دومین بخش وقف تمایز بین اشتیاقات "بدوی" و اشتیاقات "ناشی شده" است.^۱ دکارت شرح می‌دهد که همه‌ی احساسات خاص از ۱۶ اشتیاق بدوی ناشی می‌شوند: شگفت زدگی، عشق، تنفر، تمایل، خوشی و غم. بخش سوم، با عنوان: هیجانات خاص "شامل توصیفی از این هیجانات ناشی شده است. در این بخش سوم، تعریف و توصیف مشهور سخاوت (generosity, générosité) آورده شده است. تجزیه و تحلیل شگفت زدگی در دو بخش آخری رساله آمده است.^۲ ارتباطی قوی و صمیمی شگفت زدگی و سخاوت را بهم مرتبط کرده و چیزی را می‌سازد که می‌توان آن را حلقه‌ی اخلاقی این رساله خواند. برای دکارت نظریه‌ی احساسات و هیجانات مانند همه‌ی فیلسوفان کلاسیک، الزاماً منجر به برپائی یک اصول اخلاقیات (اتیکس) می‌شود.

اشتیاقات "در" روح نتایج حرکات بدن هستند

اشتیاقات روح نوع خاصی از احساسات را شامل می‌شوند، که دکارت آنها را در پاراگراف ۱۷ ("تعریف اشتیاقات روح") (Definition of the Passions of the Soul) آورده است. اولین جزء رساله به سه قسمت تقسیم شده است. اول، از بخش ۱ تا ۲۷، که در آن دکارت اشتیاقات را بطور کلی تعریف می‌کند؛ بعداً، از بخش ۲۷ تا ۳۰، او اشتیاقات روح منفک را تجزیه و تحلیل می‌کند؛ و بعد از آن در بخش‌های ۳۰ تا ۵۱، نشان می‌دهد که اشتیاقات همان مکان اتحاد تن و روح هستند. در انتهای این بخش آخری،

مرفی کلی اشتیاقات روح

سؤال می‌کند که به چه طریقی روح قادر است اشتیاقات خودش را کارفرمائی کند. سخاوت در این بخش آورده شده است.

دکارت مفهوم کلی **اشتیاقات** بیانی را از مفهوم محدودی متمایز می‌کند. در مفهوم کلی، یک اشتیاق را باید بعنوان اشتیاقی در روح دانست: "ما باید قبول کنیم که هر چیزی که اشتیاقی در روح است معمولاً فعلی در بدن است." اشتیاقات "در" روح اثرات افعال بدن هستند. دو نوع حرکت اساسی در بدن وجود دارند: حرکات ناپیدا که در داخل بدن انجام می‌گیرند – مانند جریان خون و تلاطم ارواح حیوانی^{۱۶} – و حرکاتی که باعث اعمال قابل رؤیت عضلانی می‌شوند: مانند ترس، خشم، اضطراب و امثال آن‌ها. عاملین اصلی نوع اول حرکات قلب و مغز هستند (مکان ذرات کوچک مادی که "ارواح حیوانی" خوانده می‌شوند). دو پاراگرافی که وقف گردش خون شده است شماره ۷ و ۹ هستند. در بحث در باره‌ی هاروی (Harvey)^{۱۷} دکارت شرح می‌دهد که:

تمام کسانی که توسط مراجع باستانی بی‌بینش نشده‌اند و مایلند که چشمانشان را باز کنند تا عقاید هاروی در باره‌ی جریان خون را مورد مطالعه قرار دهند، شک نمی‌کنند که وریدها و شریان‌های بدن شبیه جویبارهایی هستند که از داخل آنها خون دائماً و با سرعت زیادی جریان دارد. خون از حفره‌ی طرف راست قلب راه افتاده به وریدهای شریانی می‌رود، که شاخه‌هایشان در تمامی ریه منتشر شده و به شریان وریدی متصل می‌شوند؛ و از طریق این شریان به طرف چپ قلب می‌رود. از این جا شریان بزرگ سرچشمه می‌گیرد، که شاخه‌هایش در بقیه‌ی بدن پراکنده می‌شوند و با شاخه‌های ورید اجوف (vena cava) متصل شده، که این ورید خون را دوباره به حفره‌ی دست راستی قلب بر می‌گرداند. لذا این دو حفره شبیه به سیل بندهایی هستند که خون در هر گردش کاملش در داخل بدن یک بار از داخل آنها عبور می‌کند.

^{۱۶} مترجم: کلمه‌ی spirit به بخش غیر فیزیکی یک موجود زنده ادراک کننده گفته می‌شود که سرچشمه‌ی هیجانات است. بنظر می‌رسد که منظور دکارت از آن روح حیوانی باشد و من آن را همین گونه ترجمه کرده‌ام Soul. یا روح را می‌توان جنبه‌ی نامیرا، متافیزیکی موجود ادراک کننده دانست که از تن و ذهن متعالی تر است و بیشتر التزامات دینی دارد. بنظر می‌رسد که منظور دکارت از این کلمه روح انسانی باشد.

^{۱۷} مترجم: ویلیام هاروی کاشف فیزیولوژی دستگاه قلب و عروق و گردش خون بدن است.

دکارت در بخش دهم، این توصیف را با ارائه‌ی حرکت روح حیوانی تکمیل می‌کند:

بهترین اجزاء خون، که با گرمای قلب تصفیه شده اند، به تعداد زیادی دائماً وارد حفره‌ی مغز می‌شوند. عاملی که باعث می‌شود این اجزاء به مغز بروند و نه بجای دیگر این است که تمامی خونی که قلب را از طریق شریان بزرگ ترک می‌کند مسیری مستقیم به این مکان دارد و از آن جا که همه‌ی خون نمی‌تواند به آن وارد شود چون که راه‌های عبور خیلی باریک هستند، فقط اجزاء فعالتر و ظریف‌تر از آن عبور می‌کنند در حالی که بقیه در بخشهای دیگر بدن منتشر می‌شوند. این اجزاء بسیار ظریف روح حیوانی را درست می‌کنند. ... آن چه که من در این جا "روح حیوانی" می‌خوانم صرفاً جسمانی‌ها هستند: آنها هیچ صفتی غیر از این ندارند که ذرات بسیار کوچکی هستند که می‌توانند به سرعت حرکت کنند، مثل شعله‌های آتشی که از مشعل بیرون می‌زنند.

این حرکات درون بدنی، بر اساس حرکت اساسی خون و فعال شده با حلقه‌ی قلبی - مغزی، بطور ساختاری به طریقی با هم مرتبط هستند که از آن طریق "اشیاء خارجی بر اعضاء حسی اثر می‌گذارند." ارتباط بین احساسات داخلی و خارجی باعث ادراک در روح می‌شود. ادراکات اولین نوع هیجانات در روح هستند. آنها باز نمود اشیاء خارجی اند.

دومین نوع حرکات بدن شامل حرکات عضلات می‌شود. ارواح حیوانی وارد مغز می‌شوند و به آن کمک می‌کنند تا اعصاب را به حرکت وادارند، که به نوبه‌ی خودشان، آن طوری که دکارت در قسمت دوم بخش ۷ شرح می‌دهد، عضلات را به حرکت در می‌آورند: "بالاخره، معلوم شده است که همه‌ی حرکات عضلات و به همین منوال حس کردن‌ها، به اعصاب وابسته هستند، که مثل نخ‌های کوچک یا لوله‌هایی هستند که از مغز آمده و مثل خود مغز، حاوی هوای بسیار ظریف یا نسیمی هستند که "ارواح حیوانی" خوانده می‌شوند." حرکات عضلانی نیز اشتیاقات در روح ایجاد می‌کنند. دکارت مثال ترس را ارائه می‌دهد. بعد از ادعای وجود غده‌ی صنوبری (pineal)، بیان می‌کند که: "علاوه بر این، درست مانند مسیری که ارواح حیوانی به اعصاب قلب می‌گیرند کافی است تا حرکتی در غده ایجاد کنند که از طریق آن ترس وارد روح شود، به همین منوال حقیقت محضی هم هست که بعضی ارواح حیوانی بطور همزمانی به اعصابی رهسپار می‌شوند که باعث حرکت پاها در فرار شده و باعث نوعی حرکت در غده می‌شوند که از طریق آن روح این حرکت را احساس کرده و ادراک می‌کند. بنابر این، از این طریق بدن ممکن است

مرئی کلی اشتیاقات روح

که حرکت کرده و با گرایش محض اعضاء، بدون هیچ کمکی از روح، فرار کند.^۸ پس ما، بعد از این لحظه‌ی اول، می‌فهمیم که اشتیاقات "در" روح مشخص کننده‌ی کیفیت های متفاوت انفعالی روح هستند. روح وقتی انفعالی است که دچار احساس شده است، از یک طرف با ادراکات (روح **بازنمود** اشیاء خارجی است) و، از طرف دیگر، با اعمال حرکتی (روح این اعمال را **ادراک** می‌کند) انفعالی می‌شود. در هر دو حال، این انفعال بودن با فعالیت های جسمی ای ایجاد می‌شود، که روح به آنها **واکنش نشان می‌دهد**.

تکرار می‌کنم، این انفعالی بودن مشخص کننده‌ی اشتیاقات منفک، یعنی، اشتیاقات "روح" نیستند. ما در این لحظه هنوز هم نمی‌دانیم که این اشتیاقات چه هستند. دکارت برای این که آنها را بیان کند، اول "وظائف روح" را ارائه می‌دهد (بخش ۱۷): "دو نوع اصلی هستند، یکی اعمال روح هستند و دیگری اشتیاقات روح." تجزیه و تحلیل این دو نوع فعالی و انفعالی آنقدر اهمیت اساسی دارد که، همان طور که خواهیم دید، اشتیاقات روح در جایی بین فعالی و انفعالی قرار می‌گیرند. افعال روح "قصد های ما هستند، چون که ما طوری آنها را درک می‌کنیم که مستقیماً از روحمان جریان پیدا کرده اند و بنظر می‌رسد که فقط به آن بستگی داشته باشند"^{۱۰} بعضی از ادراکاتمان را نیز می‌توان افعال روح در نظر گرفت: "آنهائی که حاوی ادراکات قصد های ما و تمامی تصور کردن ها یا افکار دیگری هستند که به آنها وابسته اند."^{۱۱} حتی اگر این ادراکات را بتوان بعنوان اشتیاقات در نظر گرفت، مثل همه‌ی ادراکات، تا آنجا که آنها "همان قصد کردن بوده و با آن یکی باشند" ما بطور طبیعی [آنها را] 'اشتیاقات' نمی‌خوانیم، بلکه فقط... 'افعال' یا تصورات خوانده می‌شوند. "لذا نوعی انفعالی فعالی (بطور کلی از شناخت و قصد) وجود دارد که از انفعالی احساسی که با حرکات بدن ایجاد می‌شود تفاوت دارد.

دکارت الزام شرح ادراک نوع سوم را هم پیش می‌کشد: ادراکی که متفاوت از ادراکاتی هستند که در نتیجه‌ی تأثیر اشیاء خارجی در حس ها ایجاد می‌شوند و هم چنین آنهائی که در واقع اعمال روح هستند. این نوع سوم با "اشتیاقات روح" منفک مطابقت دارند. مفهوم محدود کلمه‌ی **اشتیاقات** در بخش ۲۵ آورده شده اند: "ما معمولاً واژه را برای مشخص کردن ادراکاتی محدود می‌کنیم که به خود روح ارجاع می‌شوند. و فقط همین مورد است که من تحت عنوان "اشتیاقات روح"^{۱۲} برای شرح در این جا انتخاب کرده ام. پس تعریف خاص از این قرار است: "ما ممکن است آنها را بعنوان ادراکات، حس کردن ها، یا اشتیاقات روحی تعریف کنیم که بخصوص به آن ارجاع می‌کنیم و با بعضی از حرکات ارواح حیوانی ایجاد، حفظ و تقویت می‌شوند."^{۱۳}

اشتیاقات روح فقط مرتبط با روح هستند

این اشتیاقات را ممکن است "ادراکات" خواند، اما این گونه ادراکات از قصدها، از اعمال شناختی (یعنی، ناشی از اعمال روح) و از حس کردن ها (یعنی، اشتیاقات در روح که با حرکات بدن ایجاد شده اند) تفاوت دارند. اشتیاقات روح بطوری مؤثری مربوط به تن هستند: این اشتیاقات توسط بعضی از جنبش های ارواح حیوانی (spirits) ایجاد می شوند، اما توسط تن ایجاد نمی شوند: این ها تعیین کننده ی نوعی اغتشاش هستند که بنظر می رسد که مشخص کننده ی احساسات **فیزیکی** به معنای واقعی باشند. گفته می شود که چنین احساساتی "به شدت [روح] را تحریک و منقلب می کنند." این ها **هیجانات روح** هستند.

این اشتیاقات با **متحد شدن تن و خود روح** برانگیخته می شوند، مثل این که بعد از آن روح می تواند خودش را بصورت متحدی با بدن حس کند. به این علت است که این اشتیاقات "روح را مستعد کرده، آن را به جنبش در آورده، تا چیزهایی را بخواهد که این اشتیاقات بدن را برای آنها آماده می کنند." ۱۶ چنین احساس اتحاد روانی - جسمی بنا به واسطه گری غده ی صنوبری به انجام می رسد، که مکان مادی اتحاد است. دکارت می گوید: "غده ی کوچکی در مغز هست که در آن جا روح وظائف خودش را بیش از هر جای دیگری از یدن به اجرا می گذارد." این غده محل جلوس اصلی روح است. "بر اساس تعریف غده، ما به روشنی می بینیم که محل جلوس اشتیاقات قلب نیست، بلکه مغز است. لذا باید اقرار کنیم که روح جسم خودش را داراست، غده ی صنوبری، که در مغز جای گرفته است. و، اشتیاقات روح با جسم روح برانگیخته می شوند.

همان طور که خواهیم دید، مباحثات دکارت در باره ی ابعاد متافیزیکی و هم چنین اخلاقی اشتیاقات بر این "جسم" خاص متمرکز شده است. بنظر می رسد که مغز هستی جسمانی روح باشد. در همان حال، بطور متناقضی چنین جسمی را می توان بعنوان بی - تجسیدی و انتزاعی در نظر گرفت. آیا بنظر دکارت مغز آئینه ی روح است، تصویر دیگری از خودش، نسخه ی دیگری از خودش در خود تأثیری؟ یا این که دیگری ای اصیل است، حضور مغایرتی در یک دستی، نفوذی جسمانی در داخل خود - تعیینی فرد؟

از شگفت زدگی تا سخاوت

این سؤالات هسته‌ی اصلی پرس و جو در باره‌ی شگفت زدگی، بنیادی‌ترین همه‌ی اشتیاقات شش گانه‌ی بدوی را شکل می‌دهند. اجازه دهید تعریفش را از بخش ۵۲ بازخوانی کنیم: "وقتی که اولین برخورد با بعضی اشیاء ما را به تعجب وامی‌دارد و آن را جدید، یا بسیار متفاوت از آن چه که ما از گذشته می‌دانیم و یا تصور می‌کردیم که باید باشد، قضاوت می‌کنیم، این امر ما را شگفت زده کرده و از آن متحیر می‌شویم. و از آن جا که این اتفاق قبل از این که ما اصلاً بدانیم که درخور ماست یا نه بوقوع می‌پیوندد، بنظر من می‌رسد که شگفت زدگی اولین هیجان باشد. شگفت زدگی متضادی ندارد، چون که اگر اوبژه مورد نظر ویژگی‌ای در خودش نداشته باشد که ما را متعجب کند، ما به هیچ عنوان با آن برانگیخته نمی‌شویم و آن را بدون هیجان در نظر می‌گیریم." شگفت زدگی تنها هیجانی است که درگیر ارزیابی اوبژه‌هایش نمی‌شود. شگفت زدگی صرفاً اوبژه را بعنوان چیزی بدیع یا غیر معمول عرضه می‌کند. یک اوبژه‌ی خاص بنظر آن قدر لایق توجه بنظر می‌آید که ما از آن دچار حیرانی می‌شویم، بدون این که قضاوتی در باره‌ی خوبی یا بدی آن بکنیم. به معنی واقعی، شگفت زدگی تغییری در قلب یا خون ایجاد نمی‌کند، تا بدن را برای حرکت آماده کند. فقط مغز را متأثر می‌کند، نه قلب و خون را، اما حرکات ارواح حیوانی را بداخل عضلات درگیر کرده، بدین وسیله "جای پائی" از اوبژه در مغز تثبیت می‌کند. این امر وظیفه‌ی شگفت زدگی را شرح می‌دهد: تا "در خاطراتمان چیزهایی را یاد گرفته و حفظ کنیم که ما قبلاً در باره‌ی آنها بی اطلاع بودیم." این واکنش ما به ویژگی‌های جهان است که ارزش ملاحظات ما را داراست، چیزی مفید هم برای حفظ اتحاد ذهن – تن و برای خود روح در پیگیری دانش.^{۱۸}

شگفت زدگی قبل از قضاوت و اراده است. چون که قضاوتی نیست، شگفت زدگی در باره‌ی آن چه از آن شگفت زده شده سلسله مراتب نمی‌سازد. بازبودن خالصی است به خارق العادگی. اما، خارق العادگی چیست؟ از یک طرف، بنظر می‌رسد که خارق العادگی به معنای واقعی مغایرت باشد، یعنی هر چیزی که روح نیست و خود – هویتی آن را قطع می‌کند. در این مفهوم کسانی که نسبت به شگفت زدگی

و تعجب بی تفاوت هستند در خودشان زندانی شده اند، به این دلیل قادر به درک اسرار آمیزی دنیا نمی شوند. به این دلیل است که گفته شده این افراد نمی توانند فیلسوف شوند. از طرف دیگر، اگر شگفت زدگی اشتیاقِ مغایرت است، چرا حرکات جسمی را به حداقل محدود می کند؟ شگفت زدگی چرا بی حرکت است؟ چرا به اشک ریختن ها، فریادهای شوق و تظاهرات گوناگون لذت منجر نمی شود؟ شگفت زدگی هیجانی صامت و ضربه رسان است که بر تن سکون تحمیل می کند، گوئی که که بداعت و عجیبی او بژه ها و بطور کلی دنیا منعکس کننده ی زیبایی و حضور خارق العاده ی روح باشند، آئینگی و انعکاسش در مغز. شگفت زدگی معرف گرایش فیلسوفانه بعنوان هیجانی برانگیخته از همانندی بین روح (spirit) و جهان است.

در نوشته های دکارت در باره ی سخاوت این وظیفه ی مبهم شگفت زدگی دنبال شده و برجسته می شود. سخاوت نوعی شگفت زدگی به سمت خود، یا عزتی ایجاد می کند که در شناختی از خودمان ریشه دارد که "هیچ چیزی واقعاً به ما تعلق ندارد غیر از وضع آزاد اراده هایمان،" به همراه سنجشی "در خودمان در همان زمان از تصمیمی محکم و دائمی تا اراده هایمان را به خوبی مورد استفاده قرار دهیم." انسان های سخاوتمند آنهایی هستند که "کاملاً ارباب اشتیاقات خودشان هستند" و آنها را محدود به تفکر در باره ی استعدادهای خودشان می کنند.^{۱۹} سخاوت برای خودمان عزت است، قضاوتی مناسب در باره ی ارزش ما که باید بعنوان یک عادت پرورش پیدا کند. سخاوت ویژگی های زیر را داراست: (۱) دانستن این که هیچ چیز واقعاً به ما تعلق ندارد بجز آزادی برای کنترل اراده هایمان و ما فقط باید برای استفاده خوب یا بد از این آزادی ستایش یا سرزنش شویم؛ و (۲) ادراکی در اندرون خودمان از نیتی دائمی که اراده ی آزادمان را بخوبی مورد استفاده قرار دهیم و همیشه قصد داشته باشیم که دست به کارهایی بزنیم که بهترین سیر رفتاری است.^{۲۰} این همان چیزی خواهد بود که به روشی کامل دنبال فضیلت باشیم؛ آن چه که ما در خودمان ارجمند می دانیم اراده ای فضیلت بار است. لذا، سخاوت راه غلبه گری بر اغتشاش اشتیاقات است و به ما کنترولی بر آنها می دهد.

در همان حال، سخاوتمندان براحته "قانع می شوند" که دیگران هم همان توان اجرای اراده ی آزاد برای اهداف خوب و بد را دارا هستند. لذا، اگر ما سخاوت داشته باشیم، خودمان را بر دیگری ارجح نمی دانیم.^{۲۱} ما همان ابهامی را که قبلاً ذکر کردیم دوباره پیدا می کنیم. گرچه سخاوت ادراکی جهت گرفته به نفس است، ترکیب کردن اطلاع از آن چه که واقعاً در خود ما و برای خود ما مهم است با اراده ای که بر اساس این اطلاع عمل می کند، منزلتی برای دیگران ایجاد می کند: سخاوتمندان بدون در نظر گرفتن منافع شخصی کار خیر می کنند؛ مؤدب و رئوف بوده و لطف دارند؛ و آزاد از اهانت، حسادت، غبطه، تنفر، ترس

از شگفت زدگی تا سخاوت

و خشم زدگی می کنند. سخاوت از انواع شگفت زدگی است ترکیب شده با عشق، که شامل داشتن غرور متناسب و احترام به خودی حقیقی است.^{۲۲} دکارت فکر می کرد این خود - مباهاتی داشتن احترام مناسب برای دیگران را ممکن می سازد: اگر ما بطور متناسبی به خودمان ارزش دهیم، به دیگران هم بطور متناسبی واکنش نشان می دهیم.^{۲۳} ما می توانیم مباهاتی را که دکارت به آن اشاره دارد بعنوان فرم اساسی از احترام تشخیص دهیم. در سخاوت، ما ارزش دیگران را تشخیص می دهیم، لذا این احترام، تکریم و بلند طبعی بدنبال شگفت زدگی می آیند. علاوه بر این، سخاوت فرم سالم تری از احترام به دیگران را تقویت کرده و مانع تنفر می شود، زیرا ما دیگران را به همان اندازه توانمند با اراده ای فضیلت بار در نظر می گیریم.^{۲۴} معایبی که فضیلت سخاوت را می توان متضاد با آنها در نظر گرفت غرور و تحقیر بدسگالانه است. دکارت خوش بین است که هر کسی می تواند اراده ای فضیلت بار بدست آورد، اهمیتی ندارد که چه اندازه ضعیف باشد، گرچه جهل بزرگترین مانع است. برای سخاوتمندان یا افراد با ذهنی شریف مهم است که به دیگران خوبی کنند و منافع خودشان را خوار بشمرند: "آنها همیشه مؤدب، خوشخو و خوش برخورد و در خدمت همه هستند" و "کاملاً در کنترل اشتیاقانشان"^{۲۵} اگر ما سخاوت داشته باشیم، مردم را بطور مناسبی احترام می گذاریم و افسوس نمی خوریم، چون که می دانیم که به بهترین وجهی رفتار کرده ایم. در یک جا دکارت تذکر می دهد که او اصطلاح سخاوت (generosity) را بر بلند طبعی (magnanimity) ترجیح می دهد چون که "مکتب ها" چنین فضیلتی را نمی فهمند.^{۲۶} بعلاوه، ما بزدلی یا ترس کمی داریم: ما از خودمان خاطر جمع هستیم چون که از فضیلت خودمان اطمینان داریم.^{۲۷} این امر توضیح می دهد که چرا سخاوت کلید زدگی فضیلت بار است.

ارتباط با شگفت زدگی و دگربودگی که با شگفت زدگی شروع شده و با سخاوت گسترش پیدا می کند اتحاد بین تن و روح را حفظ کرده و نشان سرزندگی آن است. شگفت زدگی تعجب از غیرعادی هاست و طریق ایده آلی برای در نظر گرفتن دیگران است چون که بر قضاوت پیشی می گیرد و لذا از پیشداوری آزاد است. با سپاس از شگفت زدگی و سخاوت، وجودشان در مقابل ادغام یا کاهش به همانی یا نفس مقاومت کرده و ما قادریم که بی شباهتی در آنها را قبول کنیم. در عین حال، آیا شگفت زدگی و سخاوت فرافکنی های ساده ای از دیدگاه ها یا خود - فهمی خود ما بر دیگران، یعنی انتقال خالصی از خود - مباهاتی نیست؟

1. WHAT DOES "OF" MEAN IN DESCARTES'S EXPRESSION, "THE PASSIONS OF THE SOUL"?

1. René Descartes, *The Passions of the Soul*, in *The Philosophical Writings of Descartes*, trans. John Cottingham, Robert Stoothof, and Dugald Murdoch, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), part 2, "The Number and Order of the Passions," §§51-148.
2. Ibid., §§53, 70-78, 150.
3. Ibid., §2, p. 328.
4. Ibid., §7, p. 330.
5. Ibid., §10, pp. 331-332.
6. Ibid., §12.
7. We also find an explanation of muscular movements in §11, "How the Movements of the Muscles Take Place," and §13, "[The] Action of External Objects May Direct the Spirits Into the muscles in Various Different Ways."
8. Ibid., 342-343.
9. Ibid., 335.
10. Ibid.
11. Ibid., §19, p. 335.
12. Ibid., §25, pp. 337-338.
13. Ibid., §27, p. 339.
14. Ibid., §28.
15. Luce Irigaray finds a connection between Descartes's account of the passions and psychoanalysis: "Situating the passions at the junction of the physical and the psychological, he [Descartes] constructs a theory of the ego's affects which is close to Freud's theory of the drives" Irigaray, *The Ethics of Sexual Difference* (Ithaca: Cornell University Press, 1993), 80.
16. Descartes, *Passions Of The Soul*, §40.
17. Ibid., §§31-32, p. 340.
18. Cf. ibid., §75.
19. Ibid.
20. Ibid., 103, 121-122.
21. Ibid., 105.

22. Ibid., 103.
23. Ibid., 104.
24. Ibid.
25. Ibid., 105.
26. Ibid., 109.
27. Ibid., 105.

Ibid به معنی همان جا

7. ما هم چنین شرحی از حرکات عضلانی در بخش ۱۱، "چگونه حرکات عضلات انجام می گیرند"، و بخش ۱۳، عمل اشیاء خارجی ممکن است روح (ذات spirit) را به طرق مختلف داخل عضلات هدایت کند" پیدا کنیم.

۱۳. لوس ایریگاری (Luce Irigaray) ارتباطی بین شرح دکارت از اشتیاقات و روانکاوی یافته: "قرار دادن اشتیاقات در محل ارتباط فیزیکی و روانی، او (دکارت) نظریه ای از احساسات ضمیر (ego) می سازد که نزدیک به نظریه ی فروید از انگیزه هاست"

Irigaray, The Ethics of Sexual Difference (Ithaca: Cornell University Press, 1993), 80.

۲. "توئی خود - لمس کننده"

دریدا و دکارت

کسی ممکن است فکر کند که همین برداشت اشتیاقات روح دلالت ضمنی بر برداشت خود - لمسی ذهنیت دارد که همان ساختار خود تأثیری را تأیید می‌کند. دیدیم که بنظر می‌رسد که اشتیاقات روح اغتشاشات آن هستند که باعث می‌شوند روح احساس کند زنده است یا وجود دارد. روح مشتاق نوع مناسبی از هیجان را داراست، که از مأنوس‌ترین و لذت بخش‌ترین بُعد پیوند تن و روح برانگیخته می‌شود. آیا این لذت بخشی قابل تقلیل به حالت احساسی روحانی خالصی است که در آن تن و فضا تخلیه شده باشند؟ این موضوع گرایش کلی تفسیرات دریدا از دکارت است.

خود تأثیری و خود - لمسی

بطور کلی، ممکن است فکر دریدا را بتوان حرکت ساختارشکنی طولانی و مستمر خود تأثیری به نام دگرتأثیری در نظر گرفت. دریدا هرگز خود تأثیری را با دگرتأثیری متضاد نمی‌کند. بر عکس، نشان می‌دهد

۲. "تونی خود-لمس کننده"

که، این دو ساختار بطور تنگاتنگی بهم پیوسته اند. بنظر می‌رسد که در این مفهوم، از هم قابل جدا شدن نیستند. دریدا به معنای واقعی خود تأثری را به چالش نمی‌کشد – بعد خود تأثری پایداری از ذهنیت وجود دارد – اما او روشی را که فیلسوفان همیشه خود تأثری را بطور خالص (یعنی بصورت خالص شده از هر دگر تأثری) معرفی می‌کنند به چالش می‌کشد. وجود غیرقابل انکار خود تأثری نمی‌تواند این حقیقت را کتمان کند که چیزی به صورت خود تأثری خالص وجود ندارد. دریدا می‌پرسد، به جای تأیید وجود یک خود تأثری اصیل (originary)، "آیا بهتر نیست که شخص اصولاً بین انواع گوناگون خود – دگر – احساسی بدون خود تأثری خالص، با خلوصی مناسب، بلافصل، بینشی، زنده و روانی تمیز قائل شود؟" دریدا خود تأثری را چگونه می‌فهمد؟ در نوشته‌ی "گمانه زنی – بر فروید" (To Speculate on Freud)، دریدا شرح می‌دهد که باید بدانیم که "در ارتباط با ساختار خود – احساسی زمان ... طوری که توسط هاسرل (Husserl) در سخنرانی‌های در مورد آگاهی از زمان درونی (*Lectures on Internal Time Consciousness*) یا در نوشته‌ی Kantbuch هایدگر شرح داده شده است. ... [این ساختار] مربوط به خودی است که در خود تأثری با خودش به مثابه فردی غایب یا خیالی برخورد کرده و خودش را بصورت دیگری مخاطب قرار می‌دهد." خود تأثری همزمان با "نجوای درونی" و امکان شنیدن صحبت کردن خود شخص است. به باور دریدا، خود تأثری نوعی لمس است: سوژه‌ای که دچار خود تأثری شده است سوژه‌ای است که از خودش درخواست کرده، خودش را صدا زده و به خودش جواب می‌دهد، مثل این که دو نفر در یک شخص هستند. برداشتهای سنتی "آگاهی" یا "روح"، که برای تعریف ذهنیت اساسی هستند، به مثابه موردی دو طرفه ساختار شده اند، یکی که عمل کرده یا صحبت می‌کند، دیگری که دریافت کرده یا جواب می‌دهد.

دریدا نشان می‌دهد که خود تأثری یک ساختار استعلائی است که در فلسفه‌ی عرفی برای فرد همیشه بعنوان ابزارهای آغازینی، در نظر گرفته می‌شود تا خود را بصورت زنده تجربه کرده یا وجود خودش را درک کند. تا این جا، خود تأثری مصادف با خود زندگی است: "خود تأثری یک ساختار همگانی تجربه کردن است. همه‌ی موجودات زنده قادر به خود تأثری هستند. و فقط موجودی که قادر به نمادسازی است، یعنی خود – احساس کننده است، ممکن است به خودش اجازه دهد تا کلاً با دیگری متأثر شود. بطور کلی خود تأثری وضعیت یک تجربه کردن است. این احتمال، – یعنی نام دیگری برای 'زندگی' – ساختاری کلی است که با تاریخچه‌ی حیات به طور فصیحی بیان شده و منجر به عملکردهای پیچیده و سلسله مراتبی می‌شود." دریدا این برداشت را به جهت خودش انتقاد نمی‌کند؛ او می‌گوید که مبنائی ندارد که نفس قبل از حرکت دگر تأثری شدن وجود ندارد.

دگر تأثری شدن به معنی **احساسِ کسِ دیگری** است، در این مفهوم مضاعف که (۱) کسی که در من دچار احساس شده همیشه کس دیگری در من است، "من" ناشناس در من، بُعدی از ذهنیت من که آن را نمی شناسم و درکش نمی کنم و این که (۲) چیزی که مرا احساسی می کند همیشه کسی غیر از خود من است، چیزی غیر از درک خود بودم. برای مثال، حتی وقتی که من دچار احساس خود - موجودی می شوم، منی که حس می کند و هستی ای که حس می شود دقیقاً همان نیستند؛ با هم تفاوت دارند. همیشه واژه‌ی سومی وجود دارد، موردی ناشناخته بین من و خود من. در نهایت، ما بجای دو عدد یک سری از "تو"ها داریم. بنابراین، می توان خود تأثری را بعنوان یک خود - لمسی در نظر گرفت، اما این خود - لمسی همیشه، همان طور که ژان - لوک ننسی (Jean-Luc Nancy) بیان کرده، یک "تو ی خود - لمس کننده" ("se toucher-toi") است.

در اظهار نظر در باره‌ی این فرمول، دریدا ادامه می دهد که: "درست در لحظه ای که 'من' وارد می شود، ... به امکان یا ضرورت به همان 'من' مذکور (به محض این که خودش را لمس می کند) علامت می دهد تا خودش را مخاطب قرار دهد، تا با خودش صحبت کند، تا با خودش (در تک گوئی ای که از پیش قطع شده است) **بعنوان یک کس دیگر** برخورد کند. بلافاصله که من خودش را [لمس] می کند خودش می شود - خودش را قراردادی می کند، با خودش قرارداد می بندد، اما بصورت قرارداد بستن با دیگری... من خود - لمسی کرده خودش را آزاد می کند، تماسش را با خودش قطع می کند، دقیقاً در لمس کردن با خودش." بنا بر این احساس تفاوت بین خود و خودش هرگز به او ظاهر نمی شود، هرگز آگاهانه نیست اما همیشه و درست از ابتدا، "بی کلام بیان می شود." تفاوتی که در قلب "من" قرار می گیرد تفاوت بین من و یک "مهاجم" است، دیگری ای از من در من، "قلب آن یکی": "به هر حال، لمس کردن، قلب را لمس می کند و بر قلب لمس می کند، اما تا آنجا که **همیشه** قلب دیگری است." به این دلیل، "هیچ کس هرگز نباید بتواند بگوید 'قلب من'، قلب خود من... بدون این سلب مالکیت مبنائی و بدون 'قلب ربوده شده ی' خاصی، هیچ چیز دیگری وجود نخواهد داشت و دیگر هیچ سؤالی نخواهد بود."^۷

کلمه‌ی سلب مالکیت (exappropriation) در این جا اهمیت زیادی دارد، چون که بر قطع مالکیت یا دارائی تأکید دارد. همه‌ی احساسات از یک سلب مالکیت پیش می روند، نه از ترکیبی شهودی، از ضمیر (Ego). بنابراین، دگر تأثری، یا دقیقاً خود - دگر تأثری، سرچشمه‌ی واقعی همه‌ی احساسات است.

فضای بی فضائی

در حالی که دریدا، تا سال های ۱۹۹۰، کلام - مرکزی (logocentrism) را ارجحیت صدا و گفتار بر نوشتار و فاصله تعریف می‌کرد، در نوشته های اخیرش مانند *On Touching* احساس لمس (touch) متافیزیکی ترین تمامی حس ها می‌شود، که از دیدن و شنیدن در اتصالش به حضور فراتر می‌رود. در *Of Grammatology* خود تأثیری بطور واضحی بعنوان "شنیدن صحبت کردن خود شخص" تعریف شده است. "در کتاب *On Touching*، خود تأثیری بعنوان خودلمسی ساختاری شخص تعریف شده است. بدنبال توسعه و تحول ساختار شکنی، ما از کلام - مرکزی به "لمس مرکزی" (haptocentrism) (از سرچشمه‌ی کلمه‌ی یونانی *haptein*، به معنی "لمس کردن") حرکت می‌کنیم.

مترجم: logocentrism بررسی ساختارگرایی به متون و بخصوص کارهای ادبی گفته می‌شود که کلام را اساس فکر منطقی برداشت می‌کند و ارزش معنی را بر ارتباط بالقوه‌ی آن با واقعیت قرار می‌دهد. در این حال توجه زیادی به معنی کلمات یا تمایزات در استفاده از آن می‌شود.

به گفته‌ی دریدا، دکارت متفکر الگوئی این خود - تماسی آغازینی است که ذهنیت را این گونه تعریف می‌کند. آیا روح مشتاق یکی از قانع کننده ترین مثال های چنین ساختاری نیست؟ برای تعهد به چنین تعبیری، دریدا بر چیزی تأکید دارد که در رساله‌ی **اشتیاقات روح** تناقضی بزرگ بنظر می‌آید. تناقض مربوط به مقام غده‌ی صنوبری است. با سپاس از این غده، روح، "که هیچ وجدی برای گسترش ندارد"،^۸ نوعی هستی فضائی پیدا می‌کند، همان طور که قبلاً اشاره رفت نوعی "جسم".

در پاراگراف ۳۰ رساله‌ی **اشتیاقات روح**، دکارت ادعا می‌کند که روح با **تمامی** تن متحد شده است: "روح با تمام قسمت‌های بدن بطور هم پیوندی متحد شده است." همزمان، دکارت تأکید می‌کند که پیوند روح و تن فقط محدود به یک جزئی از تن است، در یک نقطه‌ی واحد، غده‌ی صنوبری: "غده‌ی کوچکی در مغز وجود دارد که روح بخصوص در آن جا، بیشتر از هر جائی در جسم، عملکردهایش را به اجرا می‌گذارد."^۹

دکارت شرح می‌دهد که: "ما هم چنین باید بدانیم که گرچه روح با همه‌ی بدن پیوسته شده، با این وجود بخش خاصی از تن وجود دارد که در آن وظائفش را بخصوص بیشتر از هر جای دیگری از تن

نفس و زندگی هیجانی

مستقیماً به اجرا می‌گذارد. . . . بخشی از بدن که روح مستقیماً وظائفش را به اجرا می‌گذارد . . . داخلی ترین بخش مغز، که غده‌ی خاص بسیار کوچکی است واقع شده در وسط ماده‌ی مغز و در بالای معبری معلق شده که از آن ارواح حیوانی حفره های قدامی مغز با ارواح حیوانی حفره های خلفی ارتباط برقرار می‌کنند.^{۱۰}

دریدا سؤال می‌کند: "اگر فضا‌مندیی برای روح وجود دارد، چگونه به یک نقطه کاهش می‌یابد؟ آیا ایده‌ی فضا‌گذاری نقطه ای ذهن، که با محل پیوند مطابقت می‌کند، منجر به غیاب مطلق و ساده‌ی فضا‌مندی (فضا‌گذاری ذهن و فضا‌گذاری خود پیوند) نمی‌شود؟ نگاه به گسترش بصورت یک نقطه، بشدت متناقضانه است. بنابراین بنظر می‌رسد که فضا‌گذاری روح و متعاقباً هستی جسمانی آن، چیزی ایده آلی باشد و نه چیزی ماتریالی. همان طور که خواهیم دید، همین مسئله به داماسیو اجازه داده تا در نظر بگیرد که، علیرغم تأیید این پیوند ذهن - جسم، ذهن دکارتی ذهنی "بی کالبد شده" است.

بنابر گفته‌ی دریدا، بنظر می‌رسد که "درونی ترین بخش مغز" جائی که غده‌ی صنوبری قرار دارد فقط فضائی تشبیهی باشد، نه فضائی مؤثر. چنین جائی نقش دست ایده آلی را بازی می‌کند که بوسیله‌ی آن روح خودش را بعنوان پیوندی با بدن لمس کرده و حس می‌کند. غده‌ی صنوبری دست روح است، فضای بی فضائی خود - لمسی روح. بجای این که خودش را در معرض کس دیگری قرار دهد، روح هیجانی اول خود تأثیری و خود مرکزی می‌شود، تا آنجا که اول باید خودش را لمس کند تا قادر باشد لمس شده و یا دیگری را لمس کند.

"لمس کردن خود" به چه معنی ای است؟ عنوان رساله‌ی **اشتیاقات روح**، در واقع به معنی **تفاوت بین افعال روح و اشتیاقات** است. فضای ایده ای که بطور تشبیهی با غده‌ی صنوبری تجسد پیدا کرده است فضای خود - افتراقی کردن روح است، این خود - افتراقی کردن مصادف با دو روش وجود روح است: فعالی و انفعالی. تمامی پیشرفت فلسفه‌ی دکارتی در باره‌ی افعال تن و افعال روح متمایل به وصف نهائی و یژگی های فضائی است که در آن همان تفاوت بین فعالیت و انفعالیست به این صورت درک می‌شود. دریدا می‌نویسد لمس کردن، "منطقه‌ی تعادلی بین فعل و اشتیاق را تعیین می‌کند. . . . در همان حال لمس آن را به انجام رسانده و تمامی طیف تجربه، هر وقفه و هر درجه ای بین انفعالیست و فعالیت را می‌پوشاند. . . . لمس، به این صورت، ناحیه ای میانه و ایده آلی از کوشش را اشغال می‌کند که بین انفعالیست و فعالیت واقع می‌شود.^{۱۱} به همین دلیل "نام تمامی حس ها" همین است.^{۱۲}

سکوپ

هر احساسی مثل یک انگشت دست است که تفاوت ایده آلی بین فعالیت و انفعالیّت روح را ارزیابی می‌کند. لذا غده‌ی صنوبری را می‌توان بعنوان محلی استعلائی برای خود – افتراقی روح و پیش نشانی از تمایز کانتی بین دریافت (درک) و سوژه‌ی تجربی توصیف کرد.

در این متن کلی، شگفت زدگی فقط می‌تواند به معنی طریقی باشد که در آن روح توسط خودش لمس شده یا به تحرک در می‌آید، نوعی هیجان نفس برای خودش. البته، این شامل تعجب و پذیرا بودن برای ناشناخته‌ها یا ناآشناها می‌شود، اما این حس‌ها در حلقه‌ای گیر افتاده‌اند که روح را بخودش گره می‌زند. جنبه‌ی قابل ملاحظه در کتاب *On Touching* این است که واکاوی ساختار شکنانه‌ی این حلقه خودش در تقدیریه‌ای پیش می‌آید که ژاک دریدا به دوستش ژان – لوک ننسی ارائه کرده است، تقدیریه‌ای که در آن دریدا تکریم (شگفت زدگی) و احترامش را برای او تکرار می‌کند. آیا ممکن است چیزی شبیه به یک شگفت زدگی غیر – خود تأثیری وجود داشته باشد؟ آیا ممکن است خود – لمس کردن فرد را قطع کرد؟ آیا ممکن است به متافیزیک لمس کردن در بعضی نقاط نفوذ کرد؟

سکوپ

ژان – لوک ننسی به درازا در باره‌ی احتمال روشن سازی مفهومی از یک حس غیرمتافیزیکی لمس نوشته است. صریح ترین کتابش در این باره به نام *Corpus* است. ویژگیهای اصلی این لمس کردن ساختار شکنانه چیست؟ دریدا جواب می‌دهد: "**ند اوم و تقسیم ناپذیری**": دو ویژگی‌ای که به ما کمک می‌کنند تا همه‌ی متافیزیک لمس را فرموله کنیم، که اغلب صراحتاً متافیزیکی روحانی (spiritual)، گاهی موضوعی از 'انسان گرایی' (humanism) است. بنظر می‌رسد که ننسی از متافیزیک لمس – مرکزی قطع رابطه کرده، یا حداقل از آن فاصله گرفته باشد. گفتمان‌ش در باره‌ی لمس نه بینشانه، نه مستمرانه، نه یک پارچه و نه تقسیم ناپذیر است. اولین چیزی که بخاطر می‌آورد اشتراکی، جدائی، گسستگی، ناپایداری و مکثی است و در یک کلمه سنکوپ است. در راستای یک 'بدن من' ی که از آغاز

خود را درگیر با مهارتی (technè) کاهش ناپذیر به 'طبیعت' مربوط به 'روح حیوانی' یافته و بر اساس حس لمسی که ننسی آن را به صورت موضعی، روشی، فرکتال^{۱۸} شرح می‌دهد.

لمس غیرمتافیزیکی لمس کردنی است که از نظر ساختاری ارتباط با خودش را از دست می‌دهد. اصطلاحات "انفصال، انقطاع، مکث، سنکوپ" گویای چنین از دست دادنی هستند. خود - لمسی فرد همیشه انفصالی است - به همان اندازه، غایب از خودش - درست مثل این که لمس کردن کسی دیگر است: به این نحو دگر تأثیری است. چنین انقطاعی علامت گزار یک لحظه، یک گره، یک چین و شکنج در استمرار است: مثل لولا کار می‌کند که هم پیوستگی را در هم می‌شکند و هم باعث ظهورش می‌شود. در پزشکی، سنکوپ از دست دادن موقتی هو شیاری است که بعلت سقوط سریع فشار خون یا انسداد گردش خون به مغز ایجاد می‌شود. با در نظر گرفتن تأکید ننسی بر تن و بر تن و قلب خودش در کتاب های "رخنه گر" "The Intruder" و "جسم" "Corpus"، چنین تعریفی، نمی‌تواند بی ربط باشد.^{۱۵}

سنکوپ لمسی مستمر بین روح و بدن نیست؛ لمسی نقطه ای هم، مثل آن چه که دکارت در باره‌ی غده‌ی صنوبری گفته، نیست. این لمسی است که از خودش خبر ندارد. یک احساسی مرا لمس می‌کند ولی من نمی‌دانم "مرا" به چه معناست. بنظر می‌رسد چنین گسستگی بین من و مرا یک "فضا‌گزاری" باشد، که فضا‌مندی اصیل فرد روان‌کاوی شونده‌ی رخنه یافته ای است. دریدا می‌نویسد که "در همان لحظه ای که 'من' حضور می‌یابد، به امکان یا ضرورت به "منی" که ذکرش رفت (به محضی که خودش را لمس می‌کند) علامت می‌دهد تا او را طوری مخاطب قرار دهد، با او طوری صحبت کند، با او طوری رفتار کند (در تک صحبتی ای که از قبل قطع شده است) گویا که بیگانه است. به محضی که 'نفس' خودش را [لمس] می‌کند خودش هست - خودش را قراردادی می‌کند، با خودش قرار داد می‌بندد، اما درست مثل دیگران.^{۱۶} این نوع لمس بدوی تعبیر شده، این دگر تأثیری، "خود - لمس کردن تو" یا "توی - خود - لمس کننده" نیز خوانده می‌شود.^{۱۷} از آن جا که احساس آغازینی (احساس نفس برای خودش) همیشه با تهاجم دیگری قطع می‌شود، همه‌ی احساسات خاص (عشق، تنفر، شادی، غم، شگفت زدگی و سخاوت) هم دائماً دچار سنکوپ، گسستگی و انقطاع می‌شوند.

۱۸ مترجم Fractal: شییی ای است که اجزاء آن، در سطوح بی نهایت بزرگ نمائی، از نظر جغرافیائی شبیه تمامی آن است.

"سخاوتمندی هستی‌شناسی"

این سرچشمه‌ی غیر - خود - مرکزی احساسات جایگزین تعریف احساسات می‌شود. دریدا بر احتمال شرحی مبسوط، و غیر - دکارتی از معانی شگفت‌زدگی و سخاوت تأکید می‌کند، شگفت‌زدگی و سخاوتی که پذیرا بودن خودشان را ندانسته و از آنها آگاه نیستند. سخاوت اصیل یک هدیه‌ی ویژه‌ای خواهد بود، ناآگاه از خودش، قادر به حس بخشندگی خودش نیست: دریدا سؤال می‌کند (سخاوتمند؟). "بله، سخاوتمند: این کلمه از وقتی جالب تر شده است که 'یک سخاوتمندی هستی' 'خاصی تبدیل به توجیه‌گائی' ادراک آزادی' برای او شده است. این سخاوت، دیگر به سادگی فضیلت یک فرد نیست، طوری که دکارت ممکن است از این کلمه برداشت کرده باشد. سخاوت به شخص اجازه می‌دهد تا **شکل بگیرد**، به **هدیه** (یا بهتر به **صدقه**)، **تصمیم**، فاصله و **آزادی** با هم فکر کند.^{۱۸}

هنوز هم شگفت‌زدگی و سخاوت را باید احساسات بنیادی اخلاقی دانست. اما، چون که این احساسات از خود - لمسی فرد سرچشمه‌ی نمی‌گیرند، در واقع سرچشمه‌ی آنها "خودخواهی" نیست. آنها احساسات "**مال من**" نیستند: آنها به من **داده شده‌اند**. چنین هدیه‌هائی فقط با هستی داشتن مهیا می‌شوند - لذا بیان "سخاوتمندی هستی". احساس هدیه اس است که از خارج مطلق هستی می‌آید. این "خارج" یا "خارجیت" از هستی مجدداً بصورت یک "فضا" یا "فضا‌گزاری" مشخص می‌شود که داخلیتی ندارد اما فاصله‌ای غیربازیافتنی بین هستی و فرد را مشخص می‌کند.

مشکل اصول اخلاقیات (اتیکس) دکارتی از شگفت‌زدگی و سخاوت این است که وقتی فردی آگاهانه چیزی را می‌دهد (بطور مؤثر و آگاهانه)، واقعاً صدقه نیست. بلکه تصمیم فرد است و لذا همیشه شکلی از محاسبه‌گری دارد. بخشش از طریق بخشندگی چون که شخص می‌تواند بخشش کند دیگر سخاوت نیست. چنین گشایشی نمی‌تواند تصمیم من باشد بلکه یک جنبش هستی‌شناسی، غیر شخصی و بی‌نام است. این خود هستی است که به من احساس بودن می‌دهد، نه "من".

بنابراین، گشایش احساسی نفس دیگر نمی‌تواند مشخصه‌ی خودمختاری یا خود تأثری باشد. در هر نوبت، باید به آن بعنوان یک حادثه فکر کرد: چیزی که از بیرون می‌آید، از دیگری. بنابراین، ممکن است

نفس و زندگی جهانی

دگر تأثیری را بصورت احساسی تعریف کرد که تا آن حدی که خودش را لمس می کند، مرا لمس نمی کند. چنین چیزی "سخاوتمندی آزادی بی ذهنیتی" می شود.

۳. نفس عصبی

۳. نفس عصبی

داماسیو در مواجهه با دکارت

بنظر می‌رسد که سؤالاتی که دریدا در باره‌ی ناممکنی معرفی نفس به خودش و هم چنین سؤالاتی مربوط به احساس بعنوان حادثه‌ای که یک ساختار خوداحساس شده‌ی ذهنیت مورد نظری را تبدیل می‌کند، کاملاً با مسائلی همزمان شده‌اند که امروزه با دوباره نگاری نفس توسط زیست شناسان عصبی مورد بررسی قرار گرفته‌اند. اگر زیست شناسان معز وجود خود تأثیری را اذعان کنند، آن را ساختاری ناآگاهانه تعریف می‌کنند.

این فصل، بدنبال خوانش داماسیو از دکارت، جنبه‌های ساختارشکنی شرح‌های دوباره‌ی موضوع را از منظر زیست‌شناسی اعصاب (یا "عصبی - روانکاوانه‌ای") آشکار می‌کند. بعلاوه، این فصل تفاوت‌های غیر قابل استرداد و فواصل بین این روش‌ها را نشان خواهد داد. مفهوم "نفس عصبی" هسته‌ی مرکزی کاوش ما خواهد بود.

مغز و ذهنیت

انعطاف پذیری در مقابل ثبات

داماسیو در کتاب **خطای دکارت** می‌گوید: "من متقاعد شده‌ام که زیست‌شناسی مغز می‌تواند شروع به بررسی این موضوع بکند." علوم اعصاب در این عصر به ما اجازه می‌دهند که ذهنیت را نه بعنوان یک مورد معین شده و ثابت زیست‌شناسی، در نظر بگیریم. بر عکس، ذهنیت عصبی یک ساختار انعطاف‌پذیر است که در آن بُعد هیجانی نقشی اساسی بازی می‌کند.

اولیور سکس (Oliver Sacks) در مقدمه‌ی کتاب مارک سولمز (Mark Solms) و آلیور ترنبال (Oliver Turnbull) تحت عنوان **مغز و دنیای درونی** (*The Brain and the Inner World*)

۳. نفس عصبی

می‌گوید: "نورولوژی تحول یافته [است]، از علمی مکانیستی در واژگان عملکردهای ثابت و مراکز، که به گونه ای دنباله روی جمجمه شناسی (phrenology) بود، از طریق روش های بالینی بسیار پیچیده تر و فهمی عمیق تر، به یک تجزیه تحلیل پویا از مسائل نورولوژی در واژگان سامانه های عملکردی تعدیل شده، که این سامانه ها اغلب در مغز منتشر بوده و در فعل و انفعالی دائمی با یکدیگر هستند. چنین نوع بررسی ای توسط ا. آر. لوریا (A. R. Luria) در اتحاد جماهیر شوروی پیشگامی شده است.^{۱۹} لوریا نشان داده که دستگاه عصبی در سامانه های عملکردی متفاوتی سازماندهی شده است، که دال بر این است که وظائفی از قبیل اشتیاقات و حافظه و هم چنین هوشیاری در هیچ یک از ساختارهای جزئی آن جایگیری نکرده اند، بلکه بیناین آنها قرار گرفته اند. لذا دستگاه عصبی یک ساختار توزیع شده^{۲۰}، بی مرکز و با قدرت پذیرش اشتراکی است. اختلالات مغزی - یعنی، بدکاری ها یا قطع اتصالات نورونی آن - یک سیستم کاملی از بدکاری برپا می کنند. به این دلیل است که مجموعه ای که از این نوع سیستم های کارکردی برپا می شود را انعطاف پذیر می گویند. قانونی درونی برای تصحیحات همکاری کننده بین این سیستم های خاص وجود دارد. تمامی ساختار باید از طریق همکاری مستمر از خودش نگهداری کند تا بتواند تعدیلات داخلی و خارجی را دریافت کرده بدون این که خراب شود. اختلالات وقتی شروع می شوند که نیرو یا اثر حوادث قویتر از ظرفیت مغز برای تحمل آنها باشد.^{۲۱}

تشبیه بخوبی آشنای مغز بعنوان یک کامپیوتر در نتیجه مطالعات متعدد زیست شناسی اعصاب کاملاً منسوخ شده است. برای مثال، ما می توانیم گفته های رامچندران (Ramachandran) در کتاب **شبح ها در مغز (Phantoms in the Brain)** را در نظر بگیریم: "این ایده که توسط محققان هوش مصنوعی شایع شده، که مغز مثل یک کامپیوتر کار می کند، که در آن هر بخشی (module) کار بشدت تخصصی ای انجام داده و بازده خودش را به بخش بعدی می فرستد، بطور گسترده ای باور شده است. در این دیدگاه، فرآیند های حسی شامل آبشار یک طرفه ای از اطلاعات هستند که از گیرنده های حسی پوست و اعضاء حسی دیگر برخاسته و به مراکز بالاتر مغز می روند. اما تحقیقات من با بیمارانی که من یاد داده اند که این طریقی نیست که مغز کار می کند. اتصالاتش بشدت سست و پویا هستند. ادراک محصول پژواک های پیام ها بین سطوح مختلف سلسله مراتب حسی است، در واقع در سرتاسر حس های گوناگون.^{۲۲}

۱۹ مترجم: جمجمه شناسی یا ذهن شناسی (phren) = علم منسوخ کاذبی بود که ادعا می کرد که بر اساس اندازه گیری

ها، پستی بلندی ها و شکل جمجمه می توان به ویژگی های ذهنیت افراد پی برد.

۲۰ مترجم: ساختار توزیع شده ساختاری است که با تماس وسیع یا محدود بین اعضاء مروده کننده آن مشخص می شود.

نفس و زندگی هیجانی

چنین شرحی از انعطاف پذیری عصبی به ما کمک می‌کند تا به فهمیم که مکانیسم های هیجانی و احساسی از قبل تعیین نشده اند. تجربیات نقش عمده ای در شکل گرفتن اتصالات عصبی بازی می‌کنند. این اتصالات بشدت قابل تعدیل هستند - یعنی شکل آنها تغییر پیدا می‌کند - که نشان می‌دهد که مغز یک ساختار سفت و سختی نیست، که در را به روی خودش بسته باشد. برعکس، مستعد تأثیرات خارجی و احساسات است. انعطاف پذیری به معنی نوع تازه ای از در معرض خطر قرار گرفتن دستگاه عصبی است و، در نتیجه، تعریف جدیدی از معنی "حادثه"، "مشقت کشیدن"، و "زخم" ارائه می‌دهد. وقتی که مغز آسیب می‌بیند، این تمامی "نفس" ما، خود ذهنیت ماست، که آسیب می‌بیند و تغییر پیدا می‌کند.

در کتاب مغز و دنیای درونی، مارک سولمز تأکید می‌کند که: "ارتباط قابل پیش بینی ای بین حوادث خاص مغزی و جنبه های خاصی از آن کسی که ما هستیم وجود دارد. اگر هر کدام از ما دچار ضایعه ای در ناحیه ی خاصی شویم، تغییر پیدا خواهیم کرد و دیگر خودهای قبلیمان نخواهیم بود. این اساس دیدگاه ماست که هر کسی که علاقه ی جدی به زندگی درونی ذهن دارد باید به مغز هم علاقه داشته باشد و بالعکس."^۵ "حوادث مغزی" بطور تنگاتنگی با هویت ما زنجیر شده اند. ما حتی می‌توانیم بگوئیم که این اتفاقات هویت ها را شکل می‌دهند.. به این دلیل است که همخوانی عمیقی بین مغز و ذهنیت، بین مغز و "زندگی درونی" وجود دارد. "ما امروزه باید موضوعی را قبول کنیم که مغز زندگی شخصی ذهنی ما را "تولید" می‌کند. بنظر می‌رسد که این زندگی ذهنی شخصی نام تازه ای برای روان باشد.

روانکاوی عصبی (Neuro-Pschoanalysis)

این تعاریف تازه از ارتباط بین مغز و ذهنیت، یا بین مغز و هویت شخصی، مفهوم "حوادث روانی" فروید را زیر سؤال می‌برند. مقابله با تعریف فروید از حوادث، تصادفات و ضربات با تعاریف جدید نورولوژی آن‌ها و سؤال از خودمان که چگونه و تا چه حدی روان مستعد حوادث (و، بطور مشخص تری، مستعد تغییر و تخریب) است، الزامی شده است.

قبل از این که این تلقی را شرح دهیم، اجازه دهید اشاره کنم که این چالش نورولوژیک به فروید دال بر طرد روانکاوی نیست. درست برعکس، گرایش جدیدی در نورولوژی به نام، - روانکاوی عصبی نفوذ و نیرو گرفته است. در سالهای ۱۹۹۰، سولمز گروهی کوچکی را پایه‌گذاری کرد که نورو - روانکاوی، یا "نورو - روانکاوی عمیق" را مورد تجسس قرار می‌دادند. این گروه تبدیل به انجمن روانکاوی عصبی بین‌المللی (International Neuropsychanalysis) شده است.

در وب سایت انجمن، می‌توان نقل قول ای از یکی از اعضاء آن را خواند: "فروید در 'پروژه ای برای روانشناسی علمی' در سال ۱۸۹۵ سعی کرد که رشته‌ی تازه وارد جدید روانکاوی را با علوم اعصاب زمان خودش پیوند دهد. اما این صد سال پیش بود، وقتی که نوروها تازه شروع به شرح دادن می‌شدند و فروید - بعزت نداشتن دانش مربوطه - مجبور شد که پروژه را ترک کند. ما مجبور شدیم ده‌ها سال صبر کنیم تا نوع اطلاعاتی که فروید لازم داشت بالاخره در دسترس ما قرار گیرند. حالا، این همه سال بعد، علم اعصاب معاصر به از سرگیری تجسس برای همبستگی بین این دو رشته اجازه می‌دهد." عبارتی از هدف انجمن این عبارات منتخبه را دنبال می‌کند:

دانشمندان علم اعصاب شروع به تحقیق موضوعات گوناگونی کرده‌اند که بطور سنتی در حیطه‌ی روانکاوی بوده‌اند، امری که انفجاری از بینش‌ها در مسائل بی‌شمار مورد توجه کلیدی روانکاوی را تولید کرده است.

از آنجا که دانشمندان علوم اعصاب برای اولین بار دست به گریبان این مسائل پیچیده‌ی روانشناسی شده‌اند، مقدار زیادی موضوع از یک قرن تحقیقات روانکاوی وجود دارند که آنها باید یاد بگیرند. برقراری روابط حسنه علمی بین

محققان و بالینی ها برای یادگیری و تقویت دیدگاه ها و دانش یکدیگر در باره ی موضوعات مورد توجه دوطرف احتیاجی مبرم است.^۶

روش بالینی نورو - روانکاوی دو گانه است. اول از همه لازم است که "امتحان عصبی - روانی مشروح تری از بیماران مبتلا به آسیب مغزی انجام گرفته و بعد نتایج را به روانکاوی مدل ارائه داد." دوم، روانکاوی باید "مکانیسم های مغزی و دنیای درونی بیمار را به هم بیاورد." در این وقت است که در چشم اندازی از مصالحه ای که قصد دارد این دو روش را بهم مرتبط کند انتقادات نورولوژیک فروید به انجام می رسند. سولمز ادامه می دهد "اشخاصی که از تومور مغزی، سکنه ی مغزی و امثال این ها رنج می برند، افرادی مثل خود ما هستند - آنها شخصیت، تاریخچه ای پیچیده و دنیای درونی غنی ای پرورش داده اند. از آن جا که این ها موضوعات روانکاوی هستند، این افراد را می توان درست مانند هر کس دیگری، روانکاوانه مورد مطالعه قرار داد. به این طریق، وابستگی های اساسی بالینی - تشریحی را می توان رسم کرد و مستقیماً متغیران روانکاوی را با متغیران نورولوژیک متصل کرده و از این طریق آنها را در یک اساس ارزشمند تجربی در هم ادغام کرد."^۷

حوادث مغزی کافی نیستند

این پیشرفت ها کمک می کنند تا چارچوب بحث کلی ای برپا شود که من در این جا سعی می کنم آن را پیاده کنم. این پیشرفت ها نشان می دهند که تجزیه و تحلیل های مربوط به ارتباط بین مغز و ذهنیت درگیر بررسی تقلیل گرایانه نبوده و دیگر این که مشکل این نیست که هیجانات و احساسات بر پایه ی مستحکم اصول ماتریالی بنا شوند. اثبات دیگر این حقیقت وقتی توسط داماسیو ارائه شده، که او از تقلیل "حوادث مغزی" به اطلاعات خالص زیست شناسی امتناع ورزیده است. بنظر می رسد که تقلیل تن به "مغز" کوشش دیگری است تا ذهنیت را "بی کالبد کند" آیا این همان چیزی نبود که با خود دکارت پیش آمد؟ داماسیو می نویسد: "ممکن است در قفای تفکرات دانشمندان علم اعصاب هم مقداری کالبد زدائی دکارتی وجود داشته باشد که اصرار می کنند که ذهن را می توان کاملاً در واژگان حوادث مغزی شرح داد و بقیه ی موجود

۳. نفس عصبی

زنده و محیط فیزیکی و اجتماعی اطرافش را کناری گذاشت - و هم چنین این حقیقت را هم کنار گذاشت که بخشی از خود محیط محصولی از اعمال قبلی موجود زنده است.^۸

البته، آن چه که خطای دکارت خوانده می‌شود در دوگانگی ذهن - تن نهفته است. اما به طریقی ظریف تر، خطای او شامل سپردن وظیفه‌ی پیوند ذهن و تن به مغز (و فقط به مغز) است (به غده‌ی صنوبری فکر کنید). مغز آن طوری که در رساله‌ی **اشتیاقات روح** معرفی شده، نوعی اتصال منطقی یا "نرم افزار"ی است که روح و بدن را بهم وصل می‌کند بدون این که آنها را در یک سیستم یا موجود زنده‌ی اصیلی متحد کند. شامل کردن تمام تن و هم چنین محیط طبیعی و اجتماعی به این منجر می‌شود که ما روش جدیدی برای بررسی مغز پیش گیریم که بر اساس آن مغز بعنوان یک ساختار پذیرا و باز ظاهر می‌شود، اما باز هم تکرار می‌کنم، ساختری شکننده. مغز بخشی از "ارگان‌یسمی منحصر به فرد و از نظر زیست شناسی پیچیده، اما شکننده است." فقط اگر ما به این شکنندگی اذعان کنیم قادر خواهیم بود تا اثرات جسمانی منازعات روانی را در نظر بگیریم که، در واژگان دیگری، بُعد روانی - جسمی (psychosomatic) حوادث مغزی است.

این ارتباطات بین اندرون و بیرون (بین مغز و تن منفک، یا بین موجود زنده و محیط) به ما کمک می‌کنند تا تعیین زیست شناسی عصبی از رابطه‌ی خود تأثیری یا دگر تأثیری را بیان کنیم.^{۲۱}

۲۱ مترجم: منظور از تن منفک، تن بدون مغز است.

بررسی جدیدی از نفس

یکی از اجزاء قابل ملاحظه‌ی کمک‌های داماسیو در بررسی امروزه‌ی مغز تأیید او بر این است که مغز اساساً یک عضو احساسی و متأثر شده است. احساسات باستانی تر از استدلال (عقلانیت) هستند و تمامی مکانیسم‌های شناختی، حتی پیچیده‌ترین آنها، محتاج ریشه داشتن در هیجان هستند تا بتوانند وظیفه‌ی خودشان را انجام دهند. این امر در مورد استدلال و تصمیم‌گیری نیز صادق است. داماسیو بر علیه دکارت بحث می‌کند که آگاهی، یا روح، فعالیت خالص بازتابی‌ای نیست که فقط بطور ثانوی با هیجانات جلا می‌گیرند. او بر وجود اتصال لازم ساختاری بین هیجان و آگاهی تأکید می‌کند. آگاهی خودش یک واکنش هیجانی به تهاجم از خارج است. آگاهی در زیربناترین وضعیت، هشیاری از اغتشاش هومئوستاز موجود زنده ناشی از مقابله‌ی مکرر با یک اوبژه خارجی است. به این دلیل است که آگاهی بطور سرشتی هیجانی است. آگاهی واکنش جلب توجه شده به یک اغتشاش است.

این نکته پیامدهای زیادی برای بحث موجود دارد. اول، این که موضوع احساسات را در مرکز بررسی علم اعصاب مربوط به ذهنیت قرار می‌دهد. دوم، این که کمک می‌کند تا مسئله‌ی انواع عصبی خود تأثیری و دگرتأثیری به خوبی بیان شوند. سوم، این که، رویکرد ساختارشکنی سنتی به همین موضوعات را به چالش کشیده و به تعریف نوظهوری از تن اجازه می‌دهد.

هومئوستاز و خود تأثیری

بر اساس گفته‌های داماسیو، احساسات آغازینی یا هیجانات آنهایی اند که درگیر خود تأثیری هستند. در اینجا، خود تأثیری مشخص‌کننده‌ی روش ذهنیتی و آگاهانه‌ی "خود - لمسی" نیست؛ برعکس، مشخص‌کننده‌ی فرآیندهای ناآگاهانه‌ی هومئوستاتیکی است که احتیاجات موجود زنده را بر طرف می‌کنند. داماسیو نشان می‌دهد که هیجان عمیقاً درگیر تنظیم هومئوستاتیک است.

لذا، احساسات آغازینی که نفس را به خودش متصل می‌کنند ناآگاه هستند. در این مفهوم، خود تأثیری عصبی را ممکن است بعنوان نوعی دگرتأثیری زیست‌شناسی دانست تا آنجا که "من"ی که متأثر

۳. نفس عصبی

شده هیچ ایده ای از "خودش" ندارد. ما مجبور خواهیم شد تا چنین عدم خود – اطلاعی را با بی اطلاعی روان از گسترش خودش، طبق گفته‌ی فروید، مقایسه کنیم. اجازه دهید برای یک لحظه دقت کنیم که چنین خود تأثری ناآگاه منجر به تعریف مجدد عمیقی از "نفس" می‌شود.

ساختار نفس

داماسیو در اندرون نفس سه نوع نفس را مشخص می کند:

(۱) پیش خود (protoself)

(۲) آگاهی درونگاهی (هسته ای) (core consciousness)

(۳) آگاهی ممتد (extended consciousness) و خود اتوبیوگرافی (autobiographical self)

(۱) پیش خود همان نفس ناآگاه و خالصاً عصبی - ارگانیکی است. این نفس از مجموعه ای از طرح های عصبی هماهنگ و بهم مرتبط شده ای ساخته شده که، لحظه به لحظه باز نمود حالت درونی موجود زنده هستند، یعنی، نقشه ی "عصبی" ای که موجود زنده از خودش می سازد. این نقشه به موجود زنده اجازه می دهد تا هومئوستازش را که دائماً توسط اشیاء رخنه گر مغشوش می شود، تنظیم کرده و حفظ کند. چنین محافظتی از زندگی دلالت ضمنی بر اتصال نفس با خودش دارد. هیجان نقش عمده ای در این فرآیند بازی می کند.

(۲) بعد از پیش خود، **نفس آگاه درونگاهی** سر بر می آورد، که فرم سطح - صفری آگاهی است (که "آگاهی زمخت و خام" thick consciousness نیز خوانده می شود)، که منطقه ی "احساس خودمان" است. احساس وجود داشتن مصادف با بودن یک فرد است. بعنوان اولین شکل مالکیت و عاملیت شخصی، تعدیل پیش خود است که دلالت ضمنی بر تمایز بین من و دیگران دارد. پیش خود را می توان بعنوان هشپاری احساسی خالصی مشخص کرد که وظیفه ی شناختی ندارد.

(۳) بالاخره، نفس درونگاهی با نفس اتویوگرافی تکمیل می شود. داماسیو می نویسد، "نفس اتویوگرافی بر پایه‌ی حافظه‌ی شخص از تاریخچه‌ی زندگی خودش بنا می شود که از خاطرات تلویحی موارد متعددی از تجربیات شخصی از گذشته و آینده‌ی در انتظارش ساخته شده است. جنبه‌های لایتغیر تاریخچه‌ی زندگی شخص اساس حافظه‌ی اتویوگرافی را برپا می کند."۱۰ برخلاف انواع قبلی، نفس اتویوگرافی آگاهانه است.

داماسیو با اصرار بر ویژگی غیرگفتاری و غیرمصورى پیش خود، تأکید می کند که: "ابزار عصبی اولیه محتاج کلام نیست. من تصور می کنم که برپائی فرانفس (metaself) بطور خالصی غیرگفتاری است، منظری شماتیک از بازیگران اصلی از دیدگاهی خارج از هر دو است. در واقع، منظر شخص سومى از روایت داستانی بی گفتار از مدرکی درست شده که شامل حوادثی است که لحظه به لحظه بر این بازیگر اصلی واقع می شوند. داستان بدون کلام سروده می شود، با استفاده از ابزارهای بازنمودی آغازینی سیستم های حسی و حرکتی در فضا و زمان. من دلیلی نمی بینم که حیوانات بی گفتار نتوانند چنین روایتی را بسازند."۱۱ برای داماسیو بسیار روشن است که نفسی وجود دارد که نمی توان آن را با آگاهی شناخت: "تمرکز بر نفس به آن معنی نیست که من در باره‌ی خود-آگاهی صحبت می کنم."۱۲

در استفاده از مفهوم نفس، من به هیچ عنوان پیشنهاد نمی کنم که همه‌ی محتویات ذهن های ما با یک داننده و مالک منفرد مرکزی بازرسی می شوند و حتی از این هم کمتر این که چنین وجودی در محل واحدی از مغز منزل گزیده است. اما، می گویم که، ادراکات ما تمایل به داشتن یک چشم انداز استواری دارند، درست مثل این که واقعاً مالکی، مطلعی برای اکثر محتویات، اما نه همه‌ی آنها وجود دارد. من تصور می کنم که چنین چشم اندازی ریشه در حالت زیست شناسی تکرار شونده‌ی بی پایان نسبتاً با ثباتی دارد. سرچشمه‌ی ثبات همان ساختار اکثراً لایتغیر موجود زنده و عملکرد او و اجزاء اطلاعات مربوط به تاریخچه‌ی زندگی او هستند که بطور آهسته ای تحول پیدا می کنند.

۲۲ مترجم: فرانفس شکل دهنده‌ی تشبیهات تن - مرکزی آشنا به صورت تصویر کاملی از نفس های ذهنی، روانشناسی، اجتماعی، اخلاقی و معنوی ما است.

در باره‌ی شگفت زدگی، زود شگنی و اختلال

زنجره‌ی بلندی از احساسات، که هیجانات زیست‌شناسی آغازینی را با هیجانات اجتماعی و بالاخره حس کردن‌ها بهم متصل می‌کند، همراه با تشکیلات ذهنیت و برپاکننده‌ی آن است.^{۲۳} در این زنجره، شگفت زدگی نقش عمده‌ای بازی می‌کند چون که مصادف با گذر از آگاهی درونگاهی به نفسی اتوبیوگرافی است. شگفت زدگی نشان‌دهنده‌ی گشایش نفس به تجربه است. از خود تأثیری به تعجب، کنجکاو و بطور کلی رابطه با اشیاء: این همان راه طبیعی است که هیجانات آغازینی طی می‌کنند تا به آگاهی راه پیدا کنند. به طریقی، شگفت زدگی، در سطح مشترک بین اتصال هومئوستاتیکی ناآگاهانه‌ی نفس به خودش و تجربه‌ی اتوبیوگرافی آگاهانه است.

پس چرا داماسیو همیشه از شگفت زدگی صحبت می‌کند وقتی که غایب است؟ چرا بنظر می‌رسد که توصیف او از شگفت زدگی در یک پدیده‌شناسی منفی اتفاق می‌افتد، درست مثل این که شخص فقط وقتی می‌تواند از آن صحبت به میان آورد که حضور ندارد؟ "غایب است"، "در آنجا نیست"، این عبارات به از دست رفتن هیجانی اشاره دارند که بعد از اکثر ضایعات وخیم مغز پیش می‌آیند. توصیفات داماسیو از بعضی موارد ضایعات مغزی نشان می‌دهند که ساختار خود تأثیری ممکن است دچار اختلال شده باشد و این که، در نتیجه‌ی این ضایعات، همه‌ی فرآیند هیجانی صدمه دیده یا تغییر پیدا می‌کند. لذا ممکن است که توان شگفت زدگی را از دست داد، همان طور که در آنوزوگنوزیا (anosognosia)^{۲۴} یا سایر آسیب‌شناسی‌های مغز پیش می‌آیند. بیمار "خونسرد" می‌شود.

ما در این باره در فصول آینده شرح بیشتری خواهیم داد. چیزی که من می‌خواهم در این جا تأیید کنم این است که روش زیست‌شناسی اعصاب در مورد هیجانات به ما اجازه می‌دهد که **به بیگانگی یا بیگانه**

^{۲۳} مترجم: آنوزوگنوزیا اختلال ادراکی است که بیمار ناتوانی‌های گوناگون (بیشتر در مورد فلج‌ها بکار برده می‌شود) ناشی از آسیب مغز (اکثراً لوب آهیانه‌ای نیمکره‌ی مغلوب، یا طرف راست در بیشتر افراد) را انکار کرده یا اندام فلج را از آن خودش نمی‌داند.

۳. نفس عصبی

کردن نفس با احساسات خودش فکر کنیم. مقصود من از این گفته دو مفهوم است. اول، در باره‌ی ویژگی ناآگاه خود تأثیری، نفس چیزی در باره‌ی آن نمی‌داند. دوم، در باره‌ی احتمال، برای نفس، که بعد از آسیب‌های مغزی، بیمار از هیجانات خودش منفصل شده و بی تفاوت و بی احساس می‌شود. "نفس" آن طور که دیدیم، یک حالت است تا یک عنصر، حالتی که از لایه‌های ناآگاه و آگاه تشکیل شده است. هیچ هشیاری ممکن از این پیچیدگی وجود ندارد. فقط وقتی که نفس آسیب می‌بیند یا فرآیندهای هیجانی به شدت تغییر پیدا می‌کنند، ممکن می‌شود که بطور **منفی‌واری** تعیین کنیم که نفس و احساساتش چه **هستند**. داماسیو اعلام می‌کند: "در هر لحظه‌ای حالت نفس از پائین به بالا ساخته می‌شود. نفس یک حالت ناپایدار و فرار ارجاعی است، آنقدر مستمر و استوار دوباره سازی می‌شود که مالکش هرگز نمی‌داند که در حال دوباره سازی است مگر این که خللی در این دوباره سازی‌ها پیدا شود. ... نفس، یا بهتر بگوییم، 'فرانفس'، 'ما فقط یک لحظه بعد' متوجه 'این' 'الآن' می‌شود.

* * *

نفس دسترسی مستقیمی به خودش ندارد. در شرائط معمولی، چنین دسترسی‌ای فقط تأخیر دارد ("یک لحظه بعد"). در موارد بیماریزائی، چنین دسترسی‌ای غیر ممکن می‌شود: برای مثال، بیمارانی که مبتلا به آنزوگونوزیا هستند، قادر نیستند که مشکل خودشان را به نفس خودشان ارجاع دهند. ما می‌فهمیم که چرا داماسیو ضایعات مغزی را بعنوان نوعی "متد" در نظر می‌گیرد. این ضایعات به دانشمندان اجازه می‌دهند که منفی وارانه یعنی در غیاب پدیده‌ای که سعی در توصیفش دارند، به بررسی پردازند، برای مثال همین پدیده‌ای که در این جا مورد بحث است، یعنی نفس، روش خود تأثیری کردن آن و طریقی که ریشه در هیجان دارد. نفس عصبی می‌تواند از دست برود و یا مطمئناً آسیب ببیند و این **امکان** تنها طریقی است که شرحی از نفس را ارائه می‌دهد. خود تأثیری فقط وقتی محسوس می‌شود که آن را از دست می‌دهیم یا حداقل وقتی که مکانیسم‌های بنیادی آن دچار اختلال شده باشند. خود تأثیری، که ریشه‌ی تمامی احساسات است، از نظر شخصی قابل رؤیت نیست.

بنابراین بنظر می‌رسد که روش زیست‌شناسی اعصاب مفهوم رادیکالی از دگرتأثیری در اختیار ما می‌گذارد. این مفهوم متعاقب ساختارشکنی ذهنیت بدست نمی‌آید؛ بلکه ذات یا ماهیت ذهنیت را شرح

نفس و زندگی جهانی

می‌دهد. شخص بنیاداً، بلافصل و زیست شناسانه به خودش بیگانه است، هرگز با خودش روبرو نمی‌شود و هرگز خودش را لمس نمی‌کند.

چنین نوعی از دگر تأثیری، برخلاف آن چه که دریدا می‌گوید، از استعمال ماتریالیستی ثابت قدمی پیش می‌رود. دگر تأثیری در اصل چیزی غیر از ویژگی نا آگاه خود تأثیری نیست، که شخص را یگراست در موقعیتی قرار می‌دهد که قادر نخواهد بود تا به سرچشمه‌ی درک کردن خودش دست یابی پیدا کند. این وضع را ساختمان مغز معین می‌کند و نه آگاهی، که ناشی از مغز است.

۴ - احساسات همیشه احساسات ذات هستند

۴ - احساسات همیشه احساسات ذات هستند

کتاب ۳ از اصول اخلاقیات (اتیکس) اسپینوزا

حالا، بعد از دکارت، دریدا و داماسیو ما چهارمین شرکت کننده در بحثمان را معرفی می کنیم: اسپینوزا. چرا به این ترتیب؟ وقتی که کتاب ۳ اصول اخلاقیات (اتیکس) را مطالعه می کنیم چیزی که جلب توجه می کند این است که در واقع هرگز بنظر نمی رسد که هیچ سوژه ای فردی خاصی مکان احساسات باشد. یک سوژه نیست که متأثر شده است - این کلمه را اسپینوزا مورد استفاده قرار نداده است. فرآیندهای احساسات و هیجانات کاملاً در سطح هستی شناسی ای واقع می شوند که محتاج نیرو یا خودمختاری ذهنیت انسان نیستند. اسپینوزا در دیباچه ی کتاب، انتقاد جامعی از مفهوم دکارت از هیجانات که احساسات را ارائه می دهد که سوژه ای منفک انسانی در نظر گرفته شده اند، سوژه ای که بصورت یک عنصر مستقل "در خارج طبیعت" وجود دارد. اسپینوزا می نویسد: "بنظر می رسد که بیشتر کسانی که در باره ی هیجانات (*affectibus*) و رفتار انسان چیز نوشته اند با پدیده ای طبیعی که قانون مشترک طبیعت را دنبال می کند سروکار ندارند بلکه با پدیده ای که خارج از طبیعت است. بنظر می رسد که آنها آنقدر از موضوع دور افتاده اند که انسان را در طبیعت بعنوان یک پادشاهی در پادشاهی تصور می کنند. . . آنها علت ضعف و سستی انسان را بطور کلی نه به نیروی طبیعت، بلکه به نقصی در ذات انسان ربط می دهند." انتقاد از دکارت چند سطر بعد واضح تر می شود: "من، واقعاً، می دانم که دکارت مشهور، گرچه او هم باور دارد که ذهن اختیار تام بر اعمالش دارد، هیجانات انسانها را از طریق علل نخستین آنها شرح می دهد و مشتاقانه تلاش کرده که نشان دهد که چگونه ذهن می تواند کنترل مطلق بر هیجانات داشته باشد."^{۲۱} اسپینوزا به ایده ی ذهن خودمختاری اعتراض می کند که معایب خودش را کنترل می کند، معایبی که احساسات خودش نیز هستند: "اما بحث من این است: در طبیعت هیچ اتفاقی نمی افتد که بتوان آن را به معیوبیت آن نسبت داد، برای این که طبیعت همیشه همان است و نیرو و اجبار عملش در همه جا یکی و همان است. . . بنابراین هیجانات [احساسات] تنفر، خشم، حسادت و غیره، هنگامی که خودشان در نظر گرفته می شوند، مانند همه ی چیزهای خاص دیگر، از همان الزام و اجبار طبیعت منتج می شوند."^{۲۲}

به همین منوال احساسات به ذهن انسان تعلق ندارند بلکه به عنوان پدیده های هستی شناسی بنظر می رسند، که علل آنها باید مصرانه تعیین شوند. از آن جا که چیزی به عنوان "نقص" در طبیعت وجود ندارد، احساسات نمی توانند از یک عیب و نقص سرچشمه ی بگیرند؛ و ذهن انسان هم هیچ استقلالی ندارد. بعلاوه، این امر دال بر این است که ذهن و تن دو مورد مجزا نیستند، بلکه دو بیان یک عنصر اند، که طبیعت، هستی، یا خدا است.^{۲۴} این ماهیت خودش را از طریق وجهه ها (فکر و گسترش) و نحوه ی وجود خودش (هستی متناهی) به ظهور می رساند.

اگر احساسات احساسات طبیعت هستند، لذا به این صورت، به افراد انسانی تعلق ندارند و اگر طبیعت معادل خداست و بنابراین معادل هستی (Being)، پس دلالت ضمنی دارد که احساسات همیشه احساسات وجودند. این دقیقاً همان حرفی است که دولوژ گفت، وقتی اعلام کرد که: "همین طور که هست، هر احساس کردنی [احساسی] احساس کردن ذات است. بنابراین، هیجانات به اندازه ی اعمال متعلق به ذات هستند؛ ایده های بی کفایت هم به اندازه ی ایده های با کفایت به ذهن تعلق دارند."^{۲۵}

آیا ما با اسپینوزا با یک "سخاوتمندی هستی شناسی" (اگر از واژه ی دریدا استفاده کنیم) روبرو هستیم که به ذهنیت انسان ربطی ندارد؟ آیا ما با یک نظریه ی اصیل دگرتأثری مواجه هستیم؟ بنظر می رسد که دولوژ و داماسیو در این باره هم عقیده با شند: نظریه ی اسپینوزا از احساسات از قلمرو آگاهی و ذهنیت فراتر می رود. دولوژ نظریه ی ذهنیت غیرذهنی خود تأثری را در نظرات اسپینوزا روشن می سازد، امری که بنظر می رسد شباهت خوانش او را با خوانش داماسیو از اسپینوزا تأیید می کند. تمایلی ساختار شکنانه در نظریات اسپینوزا وجود دارد که قبل از "ساختارشکنی" است.

با این وجود، خوانش داماسیو و دولوژ در نکات زیادی با هم متفاوت هستند. اول این که خوانش دولوژ ضد- دکارتی نیست، بلکه بر عکس، او اصرار بر قرابت خاصی بین اسپینوزا و دکارت دارد. دوم و عمیق تر از این، ارزش هستی شناسی احساسات در نوشته های اسپینوزا توسط این دو مؤلف به یک طریق تعبیر نمی شود. برای دولوژ، تجزیه و تحلیل احساسات در سطح هستی شناسی به این معنی است که هر وجودی، منجمله خدا، بطریقی دچار احساس می شود، که اهمیت ذهنیت انسان را در احساسات کم کرده و احساسی بودن را در عمق ذات^{۲۶} و ایده ها^{۲۵} قرار می دهد. برای داماسیو، "هستی شناسانه" اسم دیگری

۲۴ مترجم: در فلسفه ذات، یا ماهیت، یا جوهر essence وجهه یا وجهاتی هستند که یک نهاد را درست می کنند.

۲۵ مترجم: ایده در فلسفه معمولاً به اندیشه یا تصویری باز نمودانه ی ذهنی از بعضی اشیاء استنباط می شود. بعضی فیلسوفان ایده ها را یک وجود از اقلام هستی شناسی بنیادی در نظر گرفته و توان خلق و فهم معنی ایده ها را یکی از ویژگی های معرف

برای "زیست شناسانه" است. برقراری احساسات در سطح هستی شناسی و غیرذهنیتی همان حاکی بودن فرآیند های زیست شناسی خنثی و بی نام نقشه سازی با هم تن و ذهن از طریق فعالیت های نورونی است.

ساختار کلی کتاب ۳

کتاب ۳ اصول اخلاقیات (اتیکس) اسپینوزا، "در باره ی سرچشمه ی و طبیعت احساسات"، دو قسمت دارد. اولین بخش حاوی پنجاه و نه قضیه است؛ دومین بخش با نتیجه گیری ای تحت عنوان "تعاریف هیجانات [احساسات] شکل می گیرد."^۶

انسانها می دانند. در واقع می توان گفت که ایده همان حالت بازنمودی ذهنی مداخله شده ی محرکی است که به آگاهی رسیده است.

احساسات و متغیر بودن تقلا

قضایای ۵-۱

سه تعریف اولی معلوم می کنند که (۱) "یک علت کافی" چیست (علتی که اثرش را بطور واضح و متمایزی بتوان درک کرد، برخلاف وضعیتهائی که معلول را نمی توان بطور واضح و متمایزی متعلق به علت درک کرد، که "علل ناکافی" هستند)؛ (۲) تمایز انفعالی و فعالی چیست؛ و (۳) احساس چیست. "منظور از هیجان" (affectus) چیست، اسپینوزا می نویسد "من احساسات بدن را با چیزی می فهمم که با آن نیروی فعالیت بدنی افزایش یا کاهش یافته، کمک شده یا جلوگیری شده، همراه با ایده های این احساسات." ۷

ارتباط بین بی کفایتی، احساسات و انفعالی، که با این سه قضیه ارائه می شوند را باید بطریقی کاملاً متفاوت از آن چه روش سنتی فهم هیجانهاست برداشت کرد. تکرار می کنم، ما نباید اشتیاقات را ضعف در انسان یا ضعف طبیعت او در نظر بگیریم. در این مفهوم، اگر ما مجبور باشیم به نوعی خاصی از انفعالیتهای ناشی از احساسات اقرار کنیم، این انفعالیتهای نمی تواند نتیجهی اثر حرکات بدن باشد که بطور ناکافی ایجاد شده و بر روح اثر کرده اند. برخلاف آن چه که دکارت تأیید می کند، یک فعل بدن نمی تواند بصورت یک اشتیاق در ذهن باشد. اگر سعی کنیم که نوع خاصی از هیجان را بعنوان اشتیاق روح محض، یا ذهن محض مشخص کنیم به همان اندازه کار بی فایده ای است.

بدن ما یک ردهی تعیین شده از روابط بین حرکت و سکون است و ذهن ما ایدهی بدن ماست. تن و ذهن دو بیان یک طبیعت هستند، یکی از طریق ویژگی گسترش و دیگری از طریق ویژگی فکر بیان می شوند. وقتی که به ایده ها پرداخته می شود همین برهان غلبه می کند. اسپینوزا در قضیهی ۹ می گوید، ما ایده های واضح داریم و ایده های مبهم. اما اگر بگوئیم که ایده های مبهم از تن هایمان می آیند، پس بر می گردیم به توضیح دکارت از هیجانها بعنوان اختلالاتی که باید به ضعف ذات انسان ارجاع شوند. تن و ذهن همیشه با هم و به یک طریق احساساتی می شوند.

۶-۱۱: تقلا

ما چگونه این نکته را بفهمیم؟ نظریه‌ی تقلا به این موضوع جواب می‌دهد. ارائه‌ی این نظریه تفاوت بین نظریات اسپینوزائی و دکارتی در باره‌ی ایجاد احساسات و هیجانات را روشن تر و قوی تر می‌کند. تعریف تقلا این است: هر چیزی، بدلیل سرشتش، کوشش می‌کند در هستی خودش تداوم پیدا کند. "تقلا یک گرایش هستی‌شناسی است که دلالت بر پایداری و پشتکار در هستی خودش دارد: "تقلا که با آن هر چیزی کوشش می‌کند تا در وجود خودش پایدار بماند چیزی نیست مگر ذات واقعی خود آن چیز."^۸ این گرایش همان خود حیات، همان انگیزه برای بقاء و غریزه‌ی پایداری است. آن طوری که اسپینوزا در قضیه‌ی ۹ نشان می‌دهد، هم تن و هم ذهن سعی می‌کنند در هستی خودشان دوام پیدا کنند. این اشتیاق در هر دو مشترک است. اما، بر خلاف نظریه‌ی دکارتی پیوند روح و تن بعنوان عنصر سوم، تقلا را نباید بعنوان واژه‌ی سوم در نظر گرفت. تقلا شور و اشتیاقی است که اگر کسی به آن از جنبه‌ی جسمی نگاه کند یا از جنبه‌ی ذهنی می‌توان آن را متفاوت تصور کرد. لذا چنین چیزی بعنوان ادراک درونی پیوند بین تن و ذهن وجود ندارد، تقلا هر گز ذهنیتی نمی‌شود.

پس، چگونه ما می‌توانیم احساسات را تعریف کنیم؟ ما دیدیم که نمی‌توان آنها را یا بعنوان اعمال بدنی ای در نظر گرفت که باعث می‌شوند ذهن انفعالی شود یا بعنوان اشتیاقات ذهن به تنهایی. پس، چه چیزی است، که دچار احساس شده است؟ اگر تقلا یک اشتیاق هستی‌شناسی ذهن و تن همراه یکدیگر است، احساسات نمی‌توانند اعمال بدنی یا اشتیاقات روحی باشند. آنها الزاماً احساسات تقلا در تمامیتش هستند. لذا باید آنها را **تغییرات شدت در تقلا و تغییرات شدت تقلا** در نظر گرفت.

تقلا بصورت "نیروی عملکردی" ی بک "چیز" در می‌آید. این نیرو – که امروزه می‌توان آن را "قدرت دادن" خواند – متغیر است: می‌تواند افزایش یا کاهش پیدا کند، کمک شود یا بازداشته شود. هر چه که گرایشش باشد، تقلا می‌تواند همیشه به طریق خاصی احساساتی می‌شود، همیشه هماهنگ کننده است. اسپینوزا می‌نویسد: "هر چیزی که نیروی فعالیت بدن ما را افزایش یا کاهش دهد، به آن کمک کند یا مانع آن شود، ایده‌ی آن چیز نیروی تفکری ذهن ما را افزایش یا کاهش داده، به آن کمک کرده و یا اثر بازدارنده بر آن دارد."^۹ بنابراین، هیجانات را نمی‌توان بعنوان نقص‌ها در نظر گرفت بلکه به مثابه درجات متفاوتی از تغییرات نیروی عملکردی ماست.^{۱۰} در واقع، این اشتیاق بسته به این که چه چیزی علت اشتیاق

بوده و چه نوع طنین احساساتی همراه این علت باشد، تا حدی قابل تنظیم است. ایده های ناکافی آنهایی هستند که باعث کاهش نیروی عمل کردن می شوند؛ برعکس، ایده های کافی آن را افزایش داده و تقویت می کنند.

قضیه های ۵۲-۱۱: شادی و غم

ما چگونه می توانیم نوسانات تقلا را بفهمیم؟ دو وجه بنیادی هماهنگ کردن کردن وجود دارند، که تمامی احساسات از آنها ناشی می شوند، شادی (laetitia) و غم (tristitia).^{۱۱} شادی مشخص کننده احساسات فعال است، احساساتی که اجازه به ارتقاء به "کمال برتری" می دهند. به این معنی که احساسات شاد منجر به میلهای بزرگتر شده و به فرد توانائی، شجاعت، کنجکاوی، **شگفت زدگی** و اراده برای عمل کردن و فکر کردن عطا می کند. برعکس، احساسات غمناک، دلالت ضمنی بر ملالت، تنفر، غبطه و مالیخولیائی (افسردگی) دارند؛ آنها نیروی عمل کردن را منحرف کرده و به طرق مختلفی مانع آن می شوند: دلتنگی، افسردگی، دلسردی. تکرار می کنم، تقلا یک مورد متصلب یا انگیزشی کور نیست. برعکس، "تغییرات عمده ای در آن اتفاق می افتند."

حالا می توانیم آن چه را که اسپینوزا "انفعالی" می خواند بفهمیم. حالت انفعالی از احساسات غمناک و کاهش توانمندی ما ناشی می شود. همان طور که دولوژ می نویسد: "اگر ما بتوانیم احساسات فعال تولید کنیم، به همان نسبت احساسات انفعالیمان کاهش پیدا می کنند. و به همان اندازه ای که هنوز هم مبتلا به احساسات انفعالی هستیم، نیروی عملکردیمان 'بازداری' می شود."^{۱۲} بنا بر این، آن چیزی که شکل دهندهی ظرفیت متأثر شدن و منطقهی احساسات است تفاوت بین عمل کردن و مشقت کشیدن است، تفاوتی که نسبت معکوس با تغییر پذیری آنها دارد. احساسات مثبت یا منفی احساسات فردی نیستند، بلکه تعدیلات یک ساختار هستی شناسی اند، که دال بر این اند که این "من" نیست که فعال یا انفعالی است، بلکه تقلاست، که مانند یک آلت موسیقی با شدت کم و بیشی نواخته می شود.

در انتهای کتاب^۳ با عنوان "تعاریف هیجانات"، اسپینوزا موضوع را این گونه خلاصه می کند: "شادی انتقال شخص از یک حالت کمال نازل تر به حالت کمال اعلاتری است. غم انتقال یک شخص از کمال اعلا تر به کمال نازل تری است."^{۱۳} اسپینوزا به تغییر مستمر قدرت کنش اقرار کرده و آن را "فشار هستی" هم تعریف کرده است. چه چیزی احساسات شاد و غمناک را ایجاد می کند؟ ما چگونه می توانیم

تفاوت بین آنها را شرح دهیم؟ البته که ما همیشه با اشیاء، یا دقیقتر بگوئیم، با "رویارویی ها" دچار احساسات می شویم.

دولوژ می گوید:

اسپینوزا یک کلمه ی لاتینی را بکار می گیرد که خیلی غیرعادی اما مهم است: *occursus*. بطور تحت اللفظی این به معنی همان مقابله یا رویارویی (*encounter*) است. از آن جا که من ایده های احساسی زنده بودن دارم شانس رویارویی ها وجود دارند. در خیابان قدم می زنم، پی تر (Peter) را می بینم که مرا خشنود نمی کند. . . . وقتی که من پی تر را می بینم که مرا خشنود نمی کند، یک ایده، ایده ی پی تر، به من داده می شود؛ وقتی من پال (Paul) را که مرا خشنود می کند می بینم، ایده ی پال به من داده می شود. هر کدام از این ایده ها نسبت به من درجه ی خاصی از اصالت وجود یا کمال را دارا هستند. من می گویم که ایده ی پال، نسبت به من کمال باطنی بیشتری از ایده ی پی تر دارد چون که ایده ی پال مرا راضی و ایده ی پی تر مرا ناراحت می کند. وقتی که ایده ی پال بدنبال ایده ی پی تر می آید، می توان گفت که نیروی هستی من یا نیروی عملکردی من افزایش یا بهبود می یابد؛ وقتی، برعکس، وضع معکوس می شود، وقتی که بعد از دیدن کسی که مرا خوشحال کرده کسی را می بینم که مرا افسرده می کند، می گویم که نیروی عملکردی من دچار وقفه شده یا بازداری شده است.

این نقل قول به ما کمک می کند تا طبیعت تقلا را طوری که بین ذهن و تن مشترک است بفهمیم. در تأیید این گفته که ذهن ایده ی بدن است به این معنی است که هر حرکت بدن بعنوان یک مورد ایده ای در حیطه ی فکر ترجمه می شود. وقتی که که من با کسی مواجه می شوم که دوستش ندارم، بدن من یک ضد واکنش نشان می دهد، اصراری برای متوقف شدن، برای واپس کشیدن یا از بیراهه رفتن. چنین بازدارندگی حرکتی من همتای ایده ای خودش را داراست: ایده ی این شخص کمال یا اصالت وجود کمی دارد. مطابقت اکیدی بین قطع حرکت و درجه ی نازل واقعیت ایده ای وجود دارد. غم همان نام چنین مطابقتی است، همان

طور که شادی نشانه‌ی پیوند بین فعالیت بدن و ادغام ایده‌ای و درجه‌ی کمال است.^{۱۴}

ما مجبور شده ایم که بدن‌بال هر نوع برخوردی باشیم که قادر است نیروی عملکردی ما را افزایش داده و از هر چیزی فرار کنیم که تهدید به تخریب آن می‌کند. اما ما نمی‌دانیم که چرا چنین و چنان مقابله هائی چنین و چنان اثراتی دارند. ما فقط می‌توانیم تصور کنیم که اثر چه خواهد بود.^{۱۵} لذا، اسپینوزا اظهار می‌دارد: "از ملاحظات فوق روشن می‌شود که ما سعی، اراده، طلب، یا میلی چیزی را نمی‌کنیم چون که قضاوت می‌کنیم که آن چیز خوب است. برعکس ما قضاوت می‌کنیم که چیزی خوب است چون که ما سعی، اراده، طلب و میلی آن را داریم."^{۱۶} شور و اشتیاق، تصمیم ما نیست. ما هرگز نمی‌دانیم چه اندازه گسترده است، تا کجا می‌تواند برود. قضاوت ما دنباله روی قانون هستی‌شناسی اشتیاق است، که هرگز به ما تعلق ندارد بلکه علامت همان جد و جهد طبیعی و هستی‌شناسی ما بطرف استمرار و کمال است.

۵۲-۵۹: در باره‌ی شگفت زدگی

شگفت زدگی خود را بعنوان هیجانی بنیادی و مهمترین هیجان شادی آفرین بنظر می‌رساند. تعجب و تحیرِ خلاقانه نیروی فعالیت را طلب می‌کنند. شگفت زدگی جذبه به یکتائی است: "ما به او بژه‌ای که قبلاً همراه با دیگران دیده ایم یا این که تصور می‌کنیم که صفتی ندارد مگر این که با اشیاء زیاد دیگر مشترک باشد، به اندازه‌ای که به یک او بژه‌ای که تصور می‌کنیم ویژگی بی‌همتائی دارد اعتناء نمی‌کنیم."^{۱۷} بی‌ظنیری یک او بژه میلی بیشتری برای بدست آوردنش ایجاد می‌کند؛ در نتیجه، نیروی جد و جهد و کامیابی را افزایش می‌دهد. برعکس، بنظر می‌رسد که بی‌تفاوتی به تازگی و یکتائی روندی انفعالی و افسرده زاست که سرزندگی تقلا را در مضیقه قرار می‌دهد.

همانند دکارت، اما به دلایل متفاوتی، شگفت زدگی بعنوان کلید فضیلت معرفی می‌شود. آخرین کلمات کتاب *اصول اخلاقیات (اتیکس)* اصرار بر دشواری زندگی فضیلت بار فلسفی دارند: اسپینوزا نتیجه‌گیری می‌کند که "اما همه‌ی چیزهای عالی به همان اندازه که مشکل هستند نادر هم هستند */sed [omnia praelara tam difficilia, quam rara sunt]*"^{۱۸} "عالی Excellent" ترجمه‌ی کلمه‌ی لاتین *praeclarus* است، که به معنی مشهور، زیبا و چشمگیر هم هست — به عبارتی دیگر، چیزهای "مشکل" یکتا و نادرند. برای اسپینوزا، "مشکل" به معنی پیچیده نیست. مشکل متضاد ساده نیست

نفس و زندگی جهانی

بلکه متضاد سهولت و تسهیلات است. چیزهای مشکل بی تکلف اند: ناآرام، بی پرده، بی نقص و کامل هستند. سادگی تسهیلات نیست، که بر عکس سادگی به معنی شیوع، معمولی و مبتذل است. شگفت زدگی احساسی است که به ما کمک می‌کند که سادگی را (و بنابراین، مشکلی را) از سهولت تفاوت بگذاریم. شگفت زدگی زیبایی چیزهای مشکل را به ما نمایان می‌سازد و ذهن ما را با کمیابی و نادری آنها هماهنگ می‌کند. تکرار می‌کنم، این ذهن نیست که خودش را از طریق شگفت زدگی احساساتی و ارزیابی می‌کند. شگفت زدگی آوای هستی است، اشتیاق به متمایل کردن تقلا به طرف زیبایی هستی شناسی الزام چیزهاست.

تعریف هیجانات (احساسات)

ما هنوز هم نمی‌توانیم با تعاریف خودمان از احساسات بعنوان احساسات هستی‌شناسی قانع شویم. موضوع مهم خاصی باقی می‌ماند. ما رابطه‌ی بین فعالیت و انفعالیّت را در اصرار بر متغیر بودن تقلا شرح دادیم و دیدیم که این متغیر بودن قابل کنترل نیست: ما هرگز نمی‌دانیم که تقلای ما تا چه اندازه ای گسترش دارد. لذا، ممکن است در نظر بگیریم که ما بوسیله‌ی تقلای خودمان دگر تأثیری شده ایم. اما، این شرح‌ها تا آنجائی ارزش دارند که به نماها (یعنی مخلوقات متناهی) مربوط باشند. برای تأیید گفته‌ی دولوژ، که یک احساس همیشه یک احساس ذاتی است بنظر می‌رسد که فقط برای فانی‌ها مفهوم داشته باشد. اگر حقیقت داشته باشد که طبیعت در همه جا یکی و همان است و انسان پادشاهی ای در یک پادشاهی نیست و این که احساسات از یک نقص فردی یا نقص خاصی سرچشمه‌ی نمی‌گیرند، پس ما باید بفهمیم که چگونه خود خدا یا طبیعت، ممکن است آنقدر دچار احساسات شوند که دیگر هیچ متغیر بودن از شور و اشتیاقی نامتناهی وجود نداشته باشد – و البته هیچ تقلای الهی وجود ندارد.

اجازه دهید برگردیم به متغیری تقلا و نیروی عملکردی. دولوژ در کتاب *اکسپرسیونیسم و فلسفه Expressionism and Philosophy* اظهار می‌کند: "اسپینوزا پیشنهاد می‌کند... که توصیفی که مشخص‌کننده‌ی تمامیت یک نماد موجود است نوعی انعطاف پذیری اعطا شده به آن می‌باشد. بعلاوه، ترکیب آن، هم چنین تجزیه و تحلیلش، از آنقدر مراحل می‌گذرند که تقریباً می‌توان گفت که یک نماد جسمش را یا توصیفش را با گذر از دوران کودکی و یا پا گذاشتن به دوران سالخوردگی تغییر می‌دهد. با رشد، پیرشدن و بیماری، ما به سختی می‌توانیم همان فرد را تشخیص بدهیم. و آیا واقعاً این همان فرد است؟ چنین تغییراتی را، چه تدریجی و چه ناگهانی باشند، در رابطه ای که مشخص‌کننده‌ی یک تن است، ممکن است بتوان در توانش برای متأثر شدن دید، بطوری که توان و تعریفش دارای حد و محدودیتی است، که در آن شکل گرفته و تغییر شکل می‌دهد."^{۱۹}

نفس و زندگی هیپانی

چگونه چنین انعطاف پذیری را می‌توان به خدا صفت داد؟ آیا انعطاف پذیری منحصرأ از صفات وجهه‌ها نیست؟ چگونه هستی را می‌توان انفعالی، "انعطافی"، یعنی روانکاوی شونده در نظر گرفت؟ ما این فصل را با تصدیق دولوژی شروع کردیم که برای اسپینوزا، یک هیجان، همیشه یک احساس ذات است. آیا ما باید قبول کنیم که ذات لایتناهی هم تغییر پذیر است؟ یا می‌توانیم وجهه‌ی متأثر شده‌ی او را به یک خود تأثری ساده و خالص الهی کاهش دهیم؟ اگر چنین است، احساسات متناهی (دگر تأثری شدن تقلاً) نسخه‌های معیوب یا انعکاس‌های یک خود تأثری آغازین خواهد بود – و اسپینوزا بیش از آن چه که ما فکر می‌کنیم دکارتی خواهد بود!

نقشه‌های بین احساسات و مفاهیم

به غیر از این که نوعی خود تأثری خارج از هر ذهنیتی بتواند وجود داشته باشد، هر خود تأثری ای حرکتی داخلی در ذات است. چنین احساسی ادراک کردن نیست، بلکه باز شدن فضائی در هستی، یک نقشه‌ای، یک سطحی از کتیبه‌هاست. تقلاً متناهی عَرَضیتی متناهی از چنین نقشه سازی هستی شناسی است، از چنین فضاگزاری بدون سوژه و آگاهی. چنین چیزی جواب دولوژ خواهد بود. داماسیو هم موضوع نقشه سازی را در مرکز فکر اسپینوزا خواهد گذاشت. اما، همان طور که خواهیم دید، دولوژ و داماسیو، نقشه‌ها و نقشه سازی را به یک نحوی برداشت نمی‌کنند.

۵- صورت و کلوز آپ

۵- صورت و کلوز آپ

رویکرد اسپینوزاگرایی به دکارت از نظر دولوژ

متعجبانه، دولوژ چنین نوع هستی‌شناسی خود تأثری را هم در اسپینوزا و هم در دکارت آشکار می‌سازد. دولوژ، همان‌طور که از خوانش او از دکارت در کتاب‌های **تصویر حرکت (The Movement Image)** و **فلسفه چیست؟^۱ (What is Philosophy?)** بر می‌آید، به جای این که این دو فیلسوف را مقابل هم قرار دهد علاقه دارد که نشان دهد که یک حرکت هر دو آنها را به کشف یک فعالیت نقشه‌برداری در ساختار احساسات سوق می‌دهد. بنابراین، تفسیرات دولوژ از دکارت به نتیجه‌ای منجر می‌شوند که کاملاً با برداشت دریدا متفاوتند. سوژه‌ی دکارتی بطریق معمولی، یعنی خود – لمس شده، خود تأثری نمی‌شود. البته، خود تأثری در فکر دکارت وجود دارد، همان‌طور که در فکر اسپینوزا هم هست، اما با کمال تعجب، خود تأثری او حلقه‌ی ذهنیت، یعنی، خود – بازتابی آن در مفهوم سنتی را، مکلف این کار نمی‌کند.

از اسپینوزا تا دکارت

اجازه بدهید برای لحظه‌ای به اسپینوزا برگردیم. تکرار می‌کنم، طبق گفته‌ی دولوژ، احساسات مقدماً احساسات هستی‌شناسی هستند. او اظهار می‌دارد که، برای اسپینوزا، "نه تنها تمامی اشتیاقات احساسات جوهریه‌ستند، اما حتی در بین اشتیاقات، غمناکی، بدترین اشتیاقات، هر تأثیری (احساسی) ذات را متأثر (احساسی) می‌کند! من دوست دارم سعی کنم که این مسئله را حل کنم. این یک مسئله‌ی مورد بحث یکی از نوشته‌های اسپینوزا نیست؛ ما باید آن را به معنی واقعی کلمه بپذیریم. هر چه باشد، این امر به ما یاد می‌دهد که، هر تأثیری (احساسی) یک تأثیر (احساس) ذات است. لذا اشتیاقات به همان اندازه‌ی اعمال به ذات تعلق دارند، ایده‌های ناکافی از ایده‌های کافی تعلق کمتری به ذات ندارند."^۲

همان‌طور که می‌دانیم برای اسپینوزا سه نوع ایده وجود دارد، که با سه نوع دانش مصادف هستند. دانش نوع اول به دو بخش تقسیم شده است. اولی شامل دانشی است که از تجربیات اتفاقی

(experientia vaga) بدست می‌آید. این دانشی است که "از چیزهای منفرد از طریق حواس، بطور تحریف شده، مبهم و بدون نظم برای ذکاوت، به ما عرضه می‌شوند. " دومین بخش دانشی است که از علائم *(ex signis)* بدست می‌آید، "برای مثال، از واقعیتی که ما، با شنیدن یا خواندن بعضی کلمات خاص، چیزهایی را به خاطر می‌آوریم و ایده‌های خاصی از آنها می‌سازیم، مثل آنهایی که بوسیله‌شان چیزها را تصور می‌کنیم. " چیزی که این دو نوع دانش را بهم ربط می‌دهد این است که این‌ها فاقد نظم منطقی هستند.

نوع دوم دانش، استدلال یا عقلانی (ratio)^{۲۶} است، که ما بوسیله‌ی آن از ادراک ناکافی به ادراک کافی ویژگی‌های اشیاء صعود کرده‌ایم. چنین نوع دانشی "از این واقعیت بدست می‌آید که ما برداشت‌های مشترک و ایده‌های کافی از صفات چیزها داریم. " موضوعی که اسپینوزا در این جا در ذهن دارد شکل‌گیری ایده‌های کافی از صفات مشترک چیزها و حرکت است که از طریق استنتاج قیاسی به شکل‌گیری ایده‌های کافی از صفات مشترک دیگر منجر می‌شود. برخلاف دانش نوع اول، این رده از ایده‌ها منطقی‌اند اما از الزام ماندگاری این عقلانیت بی‌خبر می‌مانند.

سومین نوع دانش *(scientia intuitiva)* دانش شهودی یا بینشی است که "از ایده‌ی کافی ذات بالعرض صفات خاصی از خدا به دانش کافی ذات [بالعرض] اشیاء" جریان می‌یابد. " این نوع دانش درون‌بینی‌ای به ذات بعضی از چیزهای مفرد می‌دهد که همراه با فهمی می‌شود که چگونه این ذات الزاماً از ذات خدا دنبال می‌شود. علاوه بر این، مشخص کردن این نوع دانش بعنوان شهودی نشان می‌دهد که ارتباط بین ذات فرد و ذات خدا در یک عمل دریافتی واحد به چنگ آمده و با هیچ نوع فرآیند استنتاجی نمی‌توان به آن رسید.

بر اساس گفته‌های دولوژ، هر سه‌ی این نوع ایده‌ها یا دانش‌ها مستلزم رابطه‌ای تعیین شده بین انفعالی بودن و فعالی بودن، احساسات و مفاهیم می‌شوند. هر سه، به طریق خودشان، احساسات عنصری هستند، یعنی که، احساساتی از ماهیت واقعیت‌اند. ما باید قبول کنیم که بعضی احساسات توسط اشیاء خارجی ایجاد می‌شوند و بعضی ناشی از مطالبات درونی هستند. دولوژ می‌نویسد "وقتی... من به ایده‌های نوع سوم ارتقاء داده می‌شوم، ایده‌ها و احساسات فعالی که پیامد آنها هستند به ذات تعلق دارند و احساسات ذات هستند، در این زمان تا آنجا که ذات فی‌نفسه است [en soi]، همان خودش است - en elle-]

۲۶ مترجم: استدلال یا عقلانیت توان فهم آگاهانه موضوعات، بکارگیری منطق، برقراری و بازبینی حقایق و تغییر دادن یا توجیه روش‌ها، مؤسسات و باورها براساس اطلاعات جدید یا موجود است.

[même]، در خودش و برای خودش، در خودش و برای خودش یک در جه ای از نیرو [puissance] است. وقتی که ما به ایده‌ی نوع سوم می‌رسیم آن وقت است که ما به مفهوم اصلی خود تأثیری می‌رسیم: "ایده‌های نوع سوم احساسات ذات هستند، ولی باید گفته شود که، بدنبال کلمه ای که خیلی دیرتر، برای مثال، توسط آلمانی‌ها، در فلسفه ظاهر شده، این‌ها خود تأثیری هستند. در نهایت، در همه جا... ایده‌های نوع سوم، ذاتش است که توسط خودش متأثر شده است. اسپینوزا واژه‌ی **احساس فعال** را بکار می‌گیرد و تفاوتی بزرگ بین خود تأثیری و احساس فعال نیست... نیروی متأثر شدن توسط یک ماهیت به همان اندازه می‌تواند با تأثرات خارجی تحقق پیدا کنند که با تأثرات داخلی."^{۲۷}

مفهوم نوع دولوژی از خود تأثیری به چیزی که دریدا خود-لمسی فرد می‌خواند ارجاع نمی‌کند. اول از همه، حتی در نوع سوم دانش، تأثرات هرگز یک درخواست خارجی را درونی نمی‌کنند. خود تأثیری بازتاب یک حرکت داخلی یا ماندگار نیست. وقتی ذات خودش را متأثر می‌کند، چه از طریق اشتیاقات یا از طریق توانش برای ارجاع به خودش، چنین برخورد با خودی همیشه به صورت فاصله‌گذاری اتفاق می‌افتد. به عبارت دیگر، بازتاب پذیری ذهن برخوردش و در خودش هرگز بلافاصله نیست، بلکه یک سطح ماتریالی و فضائی خلق می‌کند. هر نوع ایده‌ای همزمان با درون فکنی^{۲۷} و فرافکنی^{۲۸}، فضای مقابله‌ای بین فکر و اوژه‌ی آن ایجاد می‌کند. این برخورد بین فکر و وجود ممکن است ماندگار باشد، مثل مورد دانش نوع سوم، اما به هر حال به خلق سطح منجر می‌شود. دولوژ چنین سطحی را چه خارجی چه داخلی "سطح ماندگاری" می‌خواند. در نوشته‌های دولوژ چنین سطحی بعنوان "نقشه" نیز آورده شده است: "نقشه باز است و از تمامی ابعادش قابل اتصال است؛ قابل جداسازی، برگشت پذیر، مستعد تعدیلات دائمی." در این مفهوم، خود تأثیری هیچ درکی ایجاد نمی‌کند، اما قابل مقایسه با یک اثر هنری است، مثل این که درخواست ایده آل خودش را نقاشی یا تصویربرداری می‌کرده است.

۲۷ مترجم: درون افکنی introjections به معنی اتخاذ ناآگاه ایده‌ها یا گرایش‌های دیگران است.

۲۸ مترجم: فرافکنی projection نظریه‌ای در روانشناسی است که بر اساس آن انسانها برای دفاع در مقابل انگیزه‌های ناخوش آیند با انکارشان در وجود خودشان، آنها را به دیگران نسبت می‌دهند.

دکارت

بر اساس گفته های دولوژ، ظهور چنین "سطح" یا "نقشه" ای در رساله‌ی *اشتیاقات روح* دکارت نیز وجود دارد. برخلاف گفته های دریدا، که تأکید می‌کند که فضاگزاری داخلی روح یا روان در نوشته های دکارت وجود ندارد، دولوژ نشان می‌دهد که نظریه‌ی دکارتی احساسات دلالت ضمنی بر چنین فضاگزاری ای دارد، فضاگزاری ای که مانع می‌شود خود تأثیری یک خودلمسی ساده‌ی سوژه، یک ختم^{۲۹} (closure) ذهنیت بر خودش شود.

دولوژ در خوانش خودش از رساله‌ی *اشتیاقات روح*، بر انتهای بخش دوم تمرکز می‌کند. این پاراگراف‌ها به علائم خارجی اشتیاقات می‌پردازند. همان طور که دکارت شرح می‌دهد، "علائم خارجی این اشتیاقات: ... من هنوز باید به علائم خارجی متعددی بپردازم که معمولاً همراه این اشتیاقات هستند - علائمی که هنگامی که تعدادی از آنها در هم تنیده می‌شوند، وضعی که معمولاً دارند، بمراتب بهتر از وقتی مشاهده می‌شوند که از هم جدا هستند. مهمترین این علامات بیانات چشم و صورت، تغییر در رنگ، لرزش، بی‌قراری، از حال رفتن، خنده، اشک ریزی، نالیدن و آه کشیدن هستند." ^۹ همان طور که می‌توانیم ببینیم، چنین علائم خارجی اکثر در **صورت** اتفاق می‌افتند. به این علت است که، طبق گفته‌ی دولوژ، صورت به تمام معنا لوح ماندگاری دکارتی است، مثل این که فضاگزاری درونی روح خودش را بر آن می‌تاباند. به این علت است که دولوژ در کتاب *سینمای من (Cinema I)* نشان می‌دهد که دکارت، به گونه ای "فیلم برداری از نزدیک (کلوز آپ close-up)" را اختراع می‌کرده است. صورت و بیانات مشتاقانه اش همان محل خود تأثیری ای است که به مثابه خلق یک لوح تعیین شده از فعل و انفعال یا مقابله‌ی بین موارد متأثر کننده و متأثر شونده قبول شده است. لذا خود تأثیری را باید نوعی پدیده‌ی فضائی تعبیر کرد. حتی اگر این فضاگزاری خود تأثیری به همان طریقی که اسپینوزا فکر می‌کند، اتفاق نیافتد، مکانیسم آن، از نقطه نظر ساختاری، همان است.

^{۲۹} مترجم: ختم شناخت شناسی ویژگی بعضی سیستم های باوری است. اصلی است که اگر سوژه‌ی الف از ب مطلع باشد و الف بداند که ب منتج به ج می‌شود، پس الف به ج پی خواهد برد.

نفس و زندگی هیانی

دولوژ تعبیری از دو نوع بنیادی از حرکاتی را ارائه می‌دهد که با عمل ارواح (spirit) حیوانی تولید می‌شوند. اولی باعث عمل در عضلات و اندام‌ها می‌شود. دولوژ این را "عمل - حرکتی" می‌خواند. نوع دوم بطور خاصی اشتیاقات روح را ایجاد می‌کنند و بر صورت اثراتی دارند. این نوع حرکات، که در منشأشان قابل رؤیت نیستند، در سطح بدن قابل رؤیت می‌شوند. این حرکات اشتیاق انگیز رؤیت - شونده را خود دکارت کتیبه‌ی علامت‌ها بر صورت می‌خواند. لذا صورت صفحه‌ای برای کتابت یا تابلوی نوشتن می‌شود.

این حرکات نقش‌گزاری توسط دولوژ "حرکات اظهاری ا" یا "حرکات اظهار کننده" خوانده می‌شوند. دولوژ شرح می‌دهد که بطور کلی اولین و اصلی‌ترین معنی دادن صورت اجتماعی است. وقتی صورت بعثت اشتیاقات حالت بیانی بخود می‌گیرد، از نقش اجتماعی تعالی پیدا کرده و نقش هویت دادنش را متوقف می‌کند. احساسات رفتار و معنی معمولی چهره را متوقف کرده یا آن را به حالت تعلیق در می‌آورند. وقتی که صورت یک احساس را بیان می‌کند، تبدیل به یک سطح یا لوحی می‌شود که با همان احساس همزمان می‌شود. صورت وجود خودمختارش را از دست داده تا تبدیل به یک "احساس" خالص شود. دولوژ می‌نویسد "صورت باید جنبه‌های فردی و اجتماعی خودش را رها کند تا به چیزی تبدیل شود که در حقیقت هست: 'صورت - احساس'. 'اگر صورت در واقع' صورت - احساس' است، واضح است که کاری با فردیت دادن یا وظائف اجتماعی یک شخص ندارد."

صورت احساسی یک صفحه‌ی بازتاب‌کننده از نقش و نگار است. صورت، به گونه‌ای که با احساس همزمان می‌شود، به کیفیت یا شدتی خالص تبدیل می‌شود. بعد از آن، بُعد هستی‌شناسی خودش را نشان می‌دهد. مثل این که خود هستی از طریق صورت به سطح می‌آید. از این جهت است که گفته می‌شود صورت بیانگر ماهیت صورت است: "رو" (visage) به "رونما" (visageity = visagéité) تبدیل می‌شود. دولوژ در باره‌ی حرکات بیان‌کننده می‌گوید: "جسم حرکت‌کننده حرکت گسترشی‌اش را از دست داده و حرکت به حرکت بیان‌کننده تبدیل می‌شود. همین ممزوج اتحاد بی حرکت منعکس‌کننده و حرکات بیان‌کننده‌ی مفرط هستند که احساس را شکل می‌دهند. اما آیا این همان خود صورت نیست؟ صورت همان صفحه‌ی اعصاب حامل اعضائی است که اکثر قوه‌ی تحرک کلی خودش را فدا کرده تا به طریقی آزاد همه‌ی انواع حرکات موضعی کوچکی را که بقیه بدن معمولاً پنهان نگه می‌دارند، جمع‌آوری یا بیان کند. هر وقت که ما این دو قطب - یعنی لوح منعکس‌کننده و حرکات ذره‌ای مفرط - را در چیزی کشف می‌کنیم می‌توانیم بگوئیم که این چیز مثل یک صورت (رو) [visage] رفتار کرده است: رونما

شده است، یا بلکه چهره ای شده (faciefied = visagéifié) و به نوبه‌ی خودش به ما خیره می‌شود (d'évisage)، به ما نگاه می‌کند. "این ظهور "تمثال" (icon) است.

در این تبدیل صورت به "احساس خالص" شدن، شگفت زدگی نقش عمده‌ای بازی می‌کند. دولوژ بر این موضوع در رساله‌ی **اشتیاقات روح** تکیه می‌کند: "دکارت نظریه‌ای از اشتیاقات ارائه می‌دهد که - چگونه می‌توانم این را بگویم - با صفر درجه شروع می‌شود. این صفر درجه‌ای مقارن با اشتیاق بنیادی است. منشائی ترین اشتیاق شبیه به این درجه‌ی صفری است. درجه‌ی صفر از چی؟ درجه‌ی صفر از حرکات بیان کننده... دکارت این اشتیاق منشائی را "شگفت زدگی" می‌خواند."

شگفت زدگی از تمامی اشتیاقات دیگر کمتر بیان می‌شود، اما در همان حال محل تبدیل احتیاجات معلوم طبیعی به علائم هستی‌شناسی است. به این علت است که، همان طور که از زبان انگلیسی پیداست، شگفت زدگی واسطه‌ی بین اشتیاق و فکر است. تعجب (شگفت زدگی) "نشان دهنده‌ی حداقل حرکت برای حداکثر وحدت است، که بر چهره بازتابی کرده و بر آن بازتاب می‌شود... بستگی به شرائط، دو نوع سؤال وجود دارند که ما می‌توانیم از یک چهره پرسیم: در باره‌ی چی فکر می‌کنی؟ یا، چرا ناراحتی، مسئله چیست، چی حس یا ادراک می‌کنی؟ بعضی مواقع صورت در باره‌ی چیزی فکر می‌کند، بر اوژه‌ای متمرکز شده است و این حس تحسین یا سرگشتگی است که کلمه‌ی انگلیسی **wonder** حفظ کرده است. صورت تا آن جا که در باره‌ی چیزی فکر می‌کند، بخاطر حدود محاط کننده اش و وحدت بازتابش که تمامی بخش هایش را به خودش ارتقاء می‌دهد، از همه با ارزش تر است." صورت شگفت زده چیز ذکاوتمندانه‌ای را بیان نمی‌کند؛ بازتاب کننده‌ی احساس تفکری این گونه است.

در هر دو مورد، چهره‌ی شگفت زده به یک "کلوزآپ" تبدیل می‌شود. کلوزآپی از صورت وجود ندارد. کلوزآپ صورت است. "کلوزآپ انفرادی کردن نقش های اجتماعی را معلق می‌کند. نظریه‌ی دکارت در باره‌ی اشتیاقات از جدا کردن سوژه‌ی منفرد از خودش و تبدیلیش به سطحی غیر شخصی فکر می‌کند. احساسات غیر شخصی هستند. سینما از گریفیت^{۳۰} گرفته تا آیزنشتاین^{۳۱} این خشی شدن، شدید شدن و فضائی شدن صورت را موشکافی می‌کند: "یک عریانی... بمراتب بزرگتر از عریانی بدن، غیرانسانیتی بمراتب بیشتر از حیوانات. بوسه از قبل به وحدت یک پارچه‌ی صورت گواهی می‌دهد و در

۳۰ مترجم: دی. دبلیو. گریفیت (D. W. Griffith) کارگردان سینمای امریکا در اوائل قرن بیستم بود.

۳۱ مترجم: آیزنشتاین (S. M. Eisenstein) کارگردان سینمای روسی اوائل قرن بیستم بود.

نفس و زندگی جهانی

آن حرکات ریزی می‌دمد که بقیه‌ی بدن آنها را پنهان می‌کند. اما، مهم‌تر این که کلوزآپ صورت را به یک شبح (فانتوم) تبدیل می‌کند."

بنابراین دکارت در رساله‌ی **اشتیاقات روح** طرح بندی (composition) و برش (cutting) را در ترکیب کلوزآپ، مونتاژ صورت با خودش در اشتیاق و بخصوص در شگفت زدگی، که چهره را از تن و مادیت خودش معلق می‌کند، شرح می‌داده است. در این مفهوم، اشتیاقات فیلم سینمایی روح هستند.

فلسفه ای غیرمتافیزیکی

تکرار می‌کنم، بنظر می‌رسد که دو خوانش ممکن از دکارت وجود داشته باشند. اولی خوانش ساختارزدایانه است، که نشان می‌دهد که تفکر دکارتی در باره‌ی احساسات متعلق به فکر سنتی متافیزیکی ذهنیت است، که احساسات به مثابه یک فرآیند خود تأثیری و خود-لمسی برداشت می‌شوند. دومین خوانش شامل هدایت کردن یا هل دادن دکارت به خارج این روند است، تا نشان دهد که دکارت به سنت دیگری پایبند بود، که دولوژ آن را "فلسفه" می‌خواند، که کاملاً از "متافیزیک" متفاوت است. در کتاب **فلسفه چیست؟**، دولوژ چنین مفهوم غیرمتافیزیکی از فلسفه را بخوبی شرح می‌دهد. بر اساس این برداشت فلسفه بصورت راهی فکر می‌شود که حوادث را بر سطح مخصوصی نقش بندی می‌کند. این سطح دقیقاً همان چیزی است که دولوژ آن را لوح ماندگاری می‌خواند. هر فیلسوفی برداشت خودش را از این لوح دارد. ما مشاهده کردیم که، در مورد دکارت، صورت لوح ماندگاری cogito^{۳۲} است.

حوادثی که در لوح ماندگاری نقش می‌بندند چیزهائی هستند که دولوژ آنها را "مفاهیم" می‌خواند. مفاهیم فقط ایده‌ها نیستند؛ بلکه فرم‌ها، پیکره‌ها، اشکال و حتی ویژگی‌ها - یعنی معمولاً "شخصیت بارز مفهومی" (conceptual personae) - هستند، همان طور که در کتاب **"چنین گفت زرتشت"** (Thus Spoke Zarathustra) نوشته‌ی نیچه به خوبی روشن شده است. فرد دکارتی در خودش چنین مفهومی است. برخلاف آن چه که ما معمولاً فکر می‌کنیم، نه فرد شکل گرفته‌ای است که از اول وجود داشته باشد و نه فرد متأثر شده‌ای است که بعداً می‌آید. برعکس، احساسات به همین نحو ذهنیت را به صورت یک "شخصیت"، یا یک پیکره، تولید می‌کنند.

^{۳۲} مترجم cogito ergo sum: جمله‌ی معروف دکارت من فکر می‌کنم پس هستم، است که در آن cogito

یعنی تفکر منجر به پی بردن به هستی خود است.

دولوژ در کتاب فلسفه چیست؟ می‌نویسد "مفاهیم اتفاقات هستند، اما لوح، افق یا محل ظهور اتفاقات است".^{۳۳} مقابله‌ی مفاهیم و حوادث تعیین‌کننده‌ی ظهور شخصیت‌های بارز مفهومی است، شخصیت‌هایی که تجسم یا حلول^{۳۴} فیلسوفان هستند: "من دیگر خودم نیستم بلکه اشتیاق ذاتی فکر برای یافتن خودش و گسترش در سراسر لوحی هستم که از چندین جا از درون من عبور می‌کند. فیلسوف خصیصه‌ی شخصیت بارز مفهومی خودش است" ذهنیت از تعریف عرفی خودش فرار می‌کند.

حالا ما با دو مفهوم از ذهنیت و خود تأثیری روبرو هستیم: یکی سنتی، که بر طبق آن فرد اول از همه با یک اوبژه و با خودش متأثر می‌شود؛ و نوعی دیگر، که طبق آن احساسات، قبل از ذهنیت می‌آیند، به صورت اتفاقات، نقطه‌های برخورد این اتفاقات بر یک لوح، مانند رنگ‌ها بر پرده‌ی نقاشی. اگر ما این دومین رشته‌ی تعبیری را دنبال کنیم، احساسات و خود تأثیری آنقدر دگر تأثیری هستند که سوژه‌ی انسانی را، از خودش جدا می‌کنند، "من" را از خودش. من تبدیل به یک "شمایل" (icon) می‌شود، یعنی که، هیچ کس خاصی، یک مورد بی‌ماهیت، درست مانند یک کلوزآپ، جایی که هنرپیشه به عنوان فرد ناپدید شده و تبدیل به صورت می‌شود.

۳۳ persona = تظاهر شخصیت فرد است که قابل مشاهده توسط دیگران است.

۳۴ تجسم در این جا به معنی تظاهر یک وجود مقدس یا روح در فرمی خاکی، تن یا شکلی که در آن روح دمیده می‌شود.

۶ - داماسیو بعنوان خواننده‌ی اسپینوزا

در دنباله‌ی موضوعات لوح ماندگاری، سطح و نقشه، حالا می‌توانیم به خوانش داماسیو از اسپینوزا بپردازیم، که در کتاب **در جستجوی اسپینوزا: شادی، غم و مغز حساس** شرح داده شده است.^۱ هدف کلی کتاب این است که نشان داده شود که اسپینوزا، بعنوان "اولین زیست شناس مغزی"، بر اهمیت هیجانات و احساسات در همان فرآیند استدلال کردن اصرار دارد. برداشت غیردوگانگی ارتباط بین ذهن و تن اسپینوزا دلالت ضمنی بر تعریفی از تقلا دارد که در آن هستی شناسی و زیست شناسی در هم تنیده شده‌اند. طبق گفته‌ی داماسیو، اسپینوزا اهمیت مغز را در نقطه‌ی تلاقی وجود داشتن و زندگی پیش بینی می‌کند. این نقطه‌ی تلاقی از طریق عملکردهای "نقشه سازی" های عصبی ماهیت پیدا می‌کنند. در این جا نیز، یک فرافکنی یا تولید **سطوح و لوح ها** وجود دارد. من در این جا بر روش خاصی تمرکز می‌کنم که بر اساس آن داماسیو مسائل حفظ حیات، ارتباط بین سطح و حادثه و مفهوم ذهنیت عصبی را با دقت شرح می‌دهد.

بسوی یک تقلای عصبی: هیجانات و احساسات

داماسیو در کتابش نشان می‌دهد که تشکلی که با هیجانات و احساسات بر پا می‌شود شکل دهنده‌ی مکانیسم تنظیم حیات و ترفیع بقاء است. ادراک کردن که برای داماسیو با اشتیاقات روح (شادی، غم، لذت، درد، عشق، تنفر) کلاسیک فیلسوفان مطابقت دارد فرم‌های مفصل‌تر احساسات هستند تا هیجانات پایه‌ای که در هومئوستاز درگیرند. برای بقاء ادراک کردن‌ها نیز اهمیت دارند. "فرآیند ساده‌ی احساس کردن شروع به دادن انگیزه به موجود زنده می‌کند تا به عواقب هیجانی شدنش اعتنا کند."^۲

هیجانات تعیین می‌کنند که هومئوستاز فرآیند پیوستگی شخص با خودش باشد. هیجانات ترکیب دهندگان فرم‌های ابتدائی خود تأثیری هستند. داماسیو هیجانات را به مثابه "شبه سازی‌های داخلی" ساده تعریف می‌کند که بدون هیچ محتوای خاصی هستند. ادراک کردن‌ها، به سهمیه خودشان، هیجانات را به چیزی تبدیل می‌کنند که داماسیو آن را "نگرانی" (concern) می‌خواند. هیجانات خود – پیوستگی ایجاد می‌کنند؛ ادراک کردن‌ها برای خود – پیوستگی‌ها نگرانی ایجاد می‌کنند. در این مفهوم، ادراکات برای پیوستگی مکانیسم پیوستگی را ایجاد می‌کنند، مضاعف شدن دوباره‌ی خود تأثیری.

ادراک کردن‌ها بطور عام و شگفت‌زدگی بطور اخص، زیربنای مراقبت، مراقبتِ خودمان و مراقبت از خودمان را بنا می‌گذارند. اتحاد سیستماتیک هیجانات و ادراک کردن‌ها در مغز اتفاق می‌افتد و تا حد زیادی ناآگاه باقی می‌ماند. داماسیو عهده دار خوانشی از اسپینوزا می‌شود تا همزمان این اتحاد سیستماتیک و اهمیتش در تقلا، تنظیمات حیات و حیات ایده‌ها را موشکافی کند.

داماسیو اعلام می‌کند که: "حالا که من هدف اصلیم را طرح ریزی کرده‌ام، وقت آن رسیده است که شرح داده شود که کتابی که به ایده‌های جدید در باره‌ی طبیعت و اهمیت ادراک کردن‌های انسان اختصاص داده شده چرا اسپینوزا را در عنوانش قرار داده است. از آن جا که من فیلسوف نیستم و این کتاب در باره‌ی فلسفه‌ی اسپینوزا نیست، منطقی است که پرسیده شود؛ چرا اسپینوزا؟ شرح مختصر این است که اسپینوزا کاملاً در هر بحثی در باره‌ی هیجانات و ادراک کردن‌های انسانها مورد پیدا می‌کند. اسپینوزا محرکات، انگیزش‌ها، هیجانات و ادراک کردن‌ها را – مجموعه‌ای که اسپینوزا آن را احساسات خواند – بعنوان جنبه‌ی مرکزی انسانیت در نظر می‌گرفت. شادی و غم دو مفهوم عمده در کوشش اسپینوزا برای

درک انسان ها بودند و او راه هائی را پیشنهاد می کند که از طریق آنها زندگی انسان ها بهتر بسربرده می شود.^۳

البته چنین اصراری بر نقش احساس در پیشرفت ایده هایمان، دلالت ضمنی بر تنظیم زیست شناسی حیات دارد. این همان انتقاد اسپینوزا از دوگانگی دکارتی است. همان طور که می دانیم، برای اسپینوزا، ذهن و جسم، یا فکر و گسترده گی، وجهه های موازی همان عنصر هستند - که نتیجه ی آن این ایده است که ذهن ایده ی تن است. داماسیو نتیجه گیری می کند که "اسپینوزا ممکن است که اصول موجود در قفای مکانیسم های مسئول برای تظاهرات ذهن و تن را بطریق بیشی حدس زده باشد. . . . من قانع شده ام که فرآیند های ذهنی در نقشه برداری های مغز از تن بنا گذاشته شده اند، مجموعه هائی از طرح های عصبی که مجسم کننده ی واکنش ها به حوادثی هستند که هیجانات و ادراک کردن ها را تولید می کنند."^۴

پیوند ذهن و تن تعیین کننده ی برداشتی از تظاهرات جسمانی فرآیند های ذهنی است. این تظاهرات همان چیزی هستند که امروزه نقشه های عصبی خوانده می شوند. یعنی، گونه هائی از سطوح مادی که بر روی آنها همه ی انواع اتفاقات، چه ذهنی و چه احساسی، خودشان را نقش بندی می کنند. چنین نقش کردن هائی به نوبه ی خود، به ادراکات منجر می شوند، که اشکال برتر هیجانات اجتماعی هستند: شرمساری، شرم، تقصیر، تحقیر، برآشفتگی، همدردی، دلسوزی، هیبت، شگفت زدگی، وقار، سپاس، غرور.^۵

انسانیت با محروم شدن از این گونه هیجانات یا ادراکات، قادر به بقاء نمی شد. این نکته ها منجر شدند تا داماسیو اهمیت مفهوم تقلا را در نوشته های اسپینوزا در نظر بگیرد: "از نظر اسپینوزا، موجودات زنده، الزاماً، کوشش می کنند تا وجود خودشان را حفظ کنند، همین کوشش الزامی سازنده ی ذات واقعی آنهاست. موجودات زنده با توان تنظیم حیات و در نتیجه ی آن با مجوز بقاء، هستی پیدا می کنند. به همین صورت، موجودات زنده بطور طبیعی کوشش می کنند تا کمال عملکردی بیشتری پیدا کنند، که اسپینوزا آن را با شادی برابر می داند. تمامی این کوشش ها و گرایشات ناآگاهانه درگیر می شوند."^۶

در نتیجه ی چنین مفهوم بشدت مدرنی از تقلا، می توان اسپینوزا را یک "زیست شناس بدوی" در نظر گرفت. بر اساس این مفهوم "چهار" نوع اسپینوزا وجود دارد: عالم دینی، متفکر سیاسی، فیلسوف و چهارمین آنها، "زیست شناس بدوی." داماسیو می نویسد: "اسپینوزای چهارمی ای وجود دارد، "زیست شناسی بدوی". این همان متفکر زیست شناسی است که در قفای تعداد بی شماری قضیه ها، اصول متعارف، صغرا کبراهای قیاس های منطقی و تعلیقات پنهان شده است."^۷

به منظور مطالعه ی این چهارمین اسپینوزا، لازم است که مجدداً بر اهمیت تقلا تأکید کنیم. "واضح است که کوشش مستمر برای بدست آوری یک حالت کاملاً تنظیم شده حیاتی بخش عمیق و سرنوشت

نفس و زندگی هیجانی

ساز هستی ماست - یعنی اولین واقعیت هستی ما، همان طوری که اسپینوزا وقتی که تلاش بی وقفه‌ی (تقلا) هر موجود زنده را برای حفظ خودش شرح می‌دهد، آنرا بطور بینشی درک می‌کند. جد و جهد کردن، تلاش و تمایل سه کلمه‌ای هستند که به ارائه‌ی معنی کلمه‌ی لاتین *conatus*، آن طوری که توسط اسپینوزا در قضیه‌های ۶، ۷ و ۸ بخش III کتاب *اصول اخلاقیات (اتیکس)* مورد مصرف قرار گرفته، نزدیک می‌شوند. با کلمات خود اسپینوزا: "هر چیزی، تا آن جا که با توان خودش قادر است، کوشش می‌کند تا وجود خودش را حفظ کند" و "کوشیدنی که با آن هر چیزی کوشش می‌کند تا هستی خودش را حفظ کند چیزی نیست مگر ذات واقعی همان چیز."^۸

داماسیو نشان می‌دهد که اعمال مختلف خود - حفظی بخشهای مختلف بدن را بهم نگه می‌دارند و وحدانیت کل را حفظ می‌کنند. نزاع بر علیه تهدیدات مخرب خارجی به وحدانیت فرد اجازه می‌دهد تا شکل بگیرد و به ساختار طرحی و طرح وار آن کمک می‌کند. علیرغم تغییر شکل های ناشی از گذشت عمر یا تجربیات، تقلا در تمامی عمر یکسان می‌ماند چون که همان طرح ساختاری را رعایت می‌کند. تقلا فرآیند تکرار یا عود نفس است. تکراری به این گونه دقیقاً همان سرچشمه‌ی هویت شخصی است. هیجانان و ادراک کردن ها نقش عمده‌ای در این فرآیند تکراری دارند. هر چه موجود زنده - با احساس شادی - نیروی کاربردی خود را افزایش می‌دهد، قسمت های مختلف وجودش بیشتر درخور هم شده و به وحدانیت خودشان بیشتر می‌پیوندند.

داماسیو "مسلح با این مفهوم بازینی شده از طبیعت انسان،" ادامه می‌دهد، "اسپینوزا پیش رفته تا مفهومات خیر و شر، آزادی و رستگاری را به احساسات و تنظیم حیات متصل کند."^۹ معنی هستی شناسی و اخلاقی احساسات ریشه در این تمایل زیست شناسی برای بقاء دارد. هستی خودش بقاء، یا کوشش است. خدا، یا طبیعت، در *اندرون* ماها هستند. لذا هستی شناسی به معنی حضور ماندگار طبیعت در ماست. آیا می‌توانیم نتیجه بگیریم که چنین ماندگاری ای در مورد داماسیو مانند دولوژ، منجر به تعبیر *لوح های* ماندگاری می‌شود؟

نقشه سازی

عنوان *در جستجوی اسپینوزا Looking for Spinoza* را ممکن است به دو طریق خواند. اولی معنی "تجسس کردن اسپینوزا" را می‌دهد. اما، ممکن است نگاه کردن بجای اسپینوزا باشد که حاکی از نگاه کردن "از جایگاه او"، از جایگاه اسپینوزا باشد، سعی در دیدن چیزی که خود او نمی‌توانست ببیند یا به آن نگاه کند - برای او چشم‌هایش باشیم. معماری دستگاه عصبی همان چیزی بود که خود اسپینوزا، بعزت محدودیت مشاهدات و تجربیات علمی، قادر نبود به وضوح ببیند. داماسیو به اسپینوزا کمک می‌کند تا بطور واضح‌تری چیزی را ببیند که او فقط یک حسی از آن را داشت بدون این که دقیقاً اهمیت چنین کشفی را بسنجد "ما می‌توانیم تفصیلات مغزی را پر کرده و جرأت کنیم بجای او چیزی را بگوئیم که بدیهی است که او [اسپینوزا] نمی‌توانست بگوید."^{۱۰}

برای زیست‌شناسان عصبی، زبده‌ترین و بصیرتی‌ترین گفته‌ی کتاب *اصول اخلاقیات (اتیکس)* در قضیه‌ی ۱۳ کتاب ۲ فرموله شده است: "اوپژه ایده‌ای مربوط به ذهن انسان تن است." این بیان در قضیه‌های دیگر شرح بیشتری داده شده است: "ذهن انسان دقیقاً همان ایده یا اطلاع از بدن انسان است؛" "ذهن توان درک ندارد... به استثناء آن حدی که ایده‌ی تعدیلات (تأثرات) تن را درک می‌کند؛" "ذهن انسان قادر است که تعداد زیادی چیزها را درک کند، که به همان نسبتی است که جسمش می‌تواند تعداد زیادی مفهوم داشته باشد."^{۱۱}

داماسیو تأیید می‌کند که اسپینوزا فقط نمی‌گوید که ذهن کاملاً شکل گرفته از عنصر به همان وضع بدن بیرون می‌جهد. او مکانیسمی را فرض می‌گیرد که به وسیله‌ی آن این هم وضعیتی را می‌توان تصدیق کرد. مکانیسم یک استراتژی دارد؛ اتفاقاتی که در بدن رخ می‌دهند بصورت ایده‌ها در ذهن بازنمود می‌شوند. 'قرینه‌های' بازنمود ای وجود دارند و آنها در یک جهت می‌روند - از تن به ذهن. ابزارهای دست‌یابی به قرینه‌های بازنمودی‌کننده در ذات شامل شده‌اند. بخصوص بیاناتی جالب توجه هستند که در آنها اسپینوزا ایده‌های 'متناسب' با 'تعدیلات بدن'، را هم در مورد کمیت و هم در مورد شدت آنها پیدا می‌کند. مفهوم "متناسب"، مطابقت و حتی نقشه‌سازی را به ذهن می‌آورند.^{۱۲}

بنابراین، چیزی که اسپینوزا نمی توانست خودش ببیند فعالیت عصبی "نقشه سازی" بود. نقشه سازی مشخص کننده ی طریقی است که در آن اتفاقات در بدن بصورت ایده ها در ذهن بازنمودی می شوند. به مثابه "مطابقات بازنمودی کننده"، همزمانی ایده ها و اتفاقات بدنی نقشه های عصبی ای را رسم می کند که، ظاهراً بسیار شبیه به "لوح های ماندگاری" دولوژی است، که پیام های بدنی را بر یک سطح منعکس کننده ی داخلی نقش می بندند.

اسپینوزا "نمی توانست بگوید که وسیله های برپائی ایده های بدنی، شامل راه های شیمیائی و عصبی و خود مغز هستند. الزاماً، اسپینوزا در باره ی مغز و در باره ی وسیله هائی که در دسترس بدن و مغز هستند تا بطور دو جانبه بهم علامت بدهند اطلاع بسیار کمی داشت... او وقتی که ذهن و تن را مورد بحث قرار می داد با دقت از ذکر مغز اجتناب می کرد، گرچه می توانیم از گفته هایش در جای دیگر مطمئن باشیم که او مغز و ذهن را بدقت مرتبط با هم می دانست. برای مثال، در بحثی که بخش ۱ کتاب **اصول اخلاقیات (اتیکس)** را تمام می کند، اسپینوزا می گوید که 'هر کسی چیزها را مطابق با وضع مغزش قضاوت می کند' ^{۳۵}.

داماسیو پیشنهاد می کند که واژه ی **تصور (image)** ^{۳۵} را بجای ایده جانشین کنیم. تصورات از طرح های عصبی، یا نقشه های عصبی بر می خیزند که در جمعی از نورون ها شکل می گیرند که شبکه ها و مدارهای عصبی را برپا می کنند. هیجانات و ادراکات نقش عمده ای در روشی دارند که طی آن مغز ما چنین تصورات را می سازد. این تصورات مطابقت ذهن - تن را آسان تر یا مشکل تر می کنند. در این جا نیز اسپینوزا چنین نکته ای را در شرح برداشتش از شادی و غم مصداق قرار می دهد. "نقشه های مرتبط با شادی مشخص کننده ی حالت تعادل برای موجود زنده هستند. این حالات ممکن است واقعاً در حال اتفاق افتادن باشند یا مثل این است که در حال اتفاق افتادن هستند. حالات شادی آفرین مشخص کننده ی کمال مطلوب هماهنگی فیزیولوژیکی و جریان سلیس عملکردهای حیاتی است. چنین حالاتی نه فقط موجب بقاء می شوند بلکه موجب بقاء سعادت مند می شوند... ما می توانیم با اسپینوزا موافقت کنیم وقتی که گفت که شادی (**laetitia** در متن لاتین نوشته اش) در ارتباط با انتقال موجود زنده به حالت کمال برتری است. نقشه های مربوط به غم، چه در مفاهیم وسیع و چه در مفاهیم محدود کلمه، در ارتباط با حالت نامتعادلی

^{۳۵} مترجم: معنی تحت اللفظی image تصویر یا تصور است، اما استفاده از واژه ی تصویر ممکن است باعث این برداشت شود که بازنمودهایذهنی همگی بینائی هستند. استفاده از کلمه ی تصور (imagination) هم ممکن است موجب اشتباه شود چون تصور یادآور به خاطر آوردن بینائی فعال بازنمود های حوادث گذشته هستند، بدون این که محرک آنها همزمان وجود داشته باشد. اما با نبود کلمه ی مناسب فارسی، با در نظر گرفتن این محدودیت از همین کلمه استفاده خواهد شد.

عملکردی است. در این حال سهولت عملکردها کاهش می‌یابد. . . . اگر کنترل نشوند، این وضع منجر به بیماری و مرگ می‌شود. " تغییر پذیری تقلا با تعدیل سرشت بقاء فراهم می‌شود. تمایل هستی‌شناسی برای تلاش کردن در هستی شخص در واژه‌های انگیزه‌های حیاتی تفسیر می‌شوند. در این مفهوم، شگفت زدگی واقعاً بیان این انگیزه‌های حیاتی است.

چشم انداز شخص ثالثی

اگر ذهن و تن دو جنبه از همان چیز باشند، اگر آنها آئینه گو یا انعکاس یکدیگر باشند، پس حتی فایده ندارد که دیگر از واژه‌های **ذهن** و **تن** استفاده کنیم؛ حتی مفید نخواهد بود که به اتحاد بین آنها بعنوان یک سوژه‌ی آگاه استفاده شود. واژه‌ی **موجود زنده (ارگانیسم)** هر دو را مشخص می‌کند. این کلاً ارگانیسم است که قادر به شگفت زدگی است، که اصرار به زندگی دارد. لذا ما باید به وجود یک شگفتی (*admiratio*) غیر شخصی اقرار کنیم.

با در نظر گرفتن طرح‌های عصبی که اساس زیست‌شناسی ذهنیت را شکل می‌دهند، می‌توانیم بگوئیم که بعلت ادراکی که خود شخص صحبت می‌کند و به خودش به مثابه شخص ثالثی اشاره دارد یک فرآیند دگر تأثیری در خود تأثیری وجود دارد. اگر در این جا بتوان خود تأثیری را بعنوان انعکاس دو جانبه‌ی ذهن و تن در نظر گرفت، پس روشن است که در این فرآیند عصبی چیزی غیر شخصی (*nonsubjective*) باقی می‌ماند. چیزی ناآگاه و غیرارجاعی به "من" یا به یک شخص اول، باقی می‌ماند. نقشه‌ها، یا رسم کردن‌های عصبی از یک فضای داخلی، مطابقتی، همان فضای دگر تأثیری هستند.

به هر حال این حالت غیر شخصی می‌تواند هیجانی باشد، چون که، همان طور که ما در مورد اسپینوزا دیدیم، این حالت با تقلا و نوسانات شادی آفرین و غم انگیز آن مرتبط می‌شود. موضوعی که حالا ما باید مطالعه کنیم این است که وقتی که فرآیند نقشه برداری بهم می‌خورد، وقتی که این خود – دگر تأثیری اصالتاً غیر شخصی در نتیجه‌ی ضایعات مغزی آسیب می‌بیند، چه اتفاقی می‌افتد. در واقع، این اظهار نظر که هیجانات ابتدائاً غیر شخصی هستند به این معنی است که می‌توانند بطور اساسی، تجربتاً از شخص بریده شوند.

۷- در باره‌ی انعطاف‌پذیری عصبی، ضایعه و از دست دادن احساسات

دو معنی انعطاف پذیری

آسیب های مغزی مستقیماً انعطاف پذیری آن را درگیر می کند. تحت واژه ی انعطاف پذیری عصبی در حقیقت دو نوع انعطاف پذیری نهفته است. اولی انعطاف پذیری مثبت است: این نوع انعطاف پذیری مشخص کننده ی فرآیند شکل گیری اتصالات جدید عصبی و واقعیتهای است که این اتصالات در دوران زندگی ما تحت تأثیر تجربه و نوع زندگی ای که داریم ممکن است تغییر شکل پیدا کنند. هر مغزی شکل خودش را دارد و دو مغز مثل هم وجود ندارند. لذا، در مورد مغز سالم انعطاف پذیر، هر نوع حادثه جدیدی در شکل کلی یا طرح ارتباطات آن ادغام می شود و رشته های حوادث زندگی ما نفس اتوبیوگرافی مان را شکل می دهند. اما، نوع دومی از انعطاف پذیری هم وجود دارد که به آسیب مغزی و نیروی مخرب آن اشاره دارد. این نیروی انعطافی منفی عبارت است از تحول شخصیت قبلی فرد و ظهور شخصیتی تازه است که از انفجار هویت قبلی ناشی می شود. در این جا به وضوح دیده می شود که انعطاف پذیری به مثابه تعادل و توازن دقیق بین توان تغییر یافتن و مقاومت در برابر بعضی تغییرات دیگر است.

داماسیو می گوید که "مدارها نه تنها پذیرای نتایج اولین تجربه هستند، بلکه با تجربه ی متداوم بطور مکرری قابل انعطاف و تعدیل پذیر اند." این به اصطلاح انعطاف پذیری "خوب"، می تواند با چیزی که زیست شناسان عصبی "قطع" می خوانند، بازداري شود. ضایعه ای که در یک ناحیه ی مغز اتفاق می افتد "آسیبی بیشتر از ایجاد حفره ای در این ناحیه ایجاد می کند. آسیب وارده این منطقه را از تشکیلات کل مغز خارج می کند. . . ضایعات مغزی همیشه موجب قطع رابطه هستند."^۲

چرا ما باید عمل تخریبی گسستگی را انعطافی بخوانیم؟ آیا در این جا انعطاف پذیری اسم نامناسبی نیست؟ برای جواب به این موضوع، من به مورد مشهور فینیس گیج اشاره می کنم، که توسط داماسیو در کتاب خطای دکارت و توسط مارک سولمز در کتاب **مغز و دنیای درونی (The Brain and the Inner World)** بازگو شده است.

در دهه‌ی ۱۸۴۰، مرد بدبختی به نام فینیس گیج مشغول نصب راه آهن در ایالت ورمانت بود. او با استفاده از یک اهرم کوبنده در حال کوبیدن یک شارژ دینامیت در یک نیمکت سنگ بود، که ناگهان دینامیت ها منفجر شدند. انفجار باعث شد که میله‌ی آهنی از زیر استخوان گونه به لوب پیشانی مغزش پرتاب و از سقف جمجمه اش خارج شود. شاید به این علت که میله به سرعت عبور کرد، احتمالاً بافت های اطراف محل عبور را سوزانده، آسیب به مغز گیج خیلی پراکنده نبود. فقط یک ناحیه‌ی نسبتاً کوچکی از لوب پیشانی آسیب دیده بود. . . . گیج حتی هو شیاری خودش را از دست نداد و بهبود جسمانی سریعی داشت. اما، پزشکش، وقتی که مورد او را چند سال بعد از حادثه، در مجله‌ی طب ایالتی منتشر کرد، تغییرات جالب توجهی در او گزارش داد. دکتر هارلو (Harlow) مشاهده کرده بود که، علیرغم بهبود جسمانی خوب و اندازه‌ی نسبتاً کوچک آسیب مغزی، بیمارش بعنوان یک انسان تغییر بنیادی پیدا کرده است؛ شخصیتش تغییر پیدا کرده است. . . . اجازه دهید یک عبارات منتخبه از دکتر هارلو را بخوانیم: "او دمدمی مزاج، هتاک، گاهگاهی بطور افراطی هرزه گو (که قبلاً عادتش نبود) شده بود، که احترام کمی برای دوستانش می گذاشت. . . . از این بابت ذهنش بشدت تغییر کرده بود، آن قدر شدید که دوستان و وابستگانش می گفتند که او دیگر گیج نیست."^{۳۶}

اجازه دهید بر گفته ای که "ذهنش (روانش) بطور چشمگیری تغییر پیدا کرده بود" تمرکز کنیم. عملکرد خاص چنین تغییری شدیدی نمی تواند از همان نوعی باشد که شخص با نیروی انعطافی تجربه بر اتصالات نورونی اعمال می کند. چرا نه؟ اول از همه، یک ضایعه‌ی مغزی همه‌ی انواع تجربه ها را دچار گسستگی می کند. حوادثی که موجب "تغییر چشمگیر" آسیب زامی شوند مطلقاً مشروط، خارجی و کاملاً غیرقابل انتظارند. این آسیب ها را نمی توان با روان یا با مغز آمیخت یا درونی کرد. دوم این که، انواع تحولاتی که در این موارد پیش می آیند تعدیلاتی جزئی نیستند بلکه یک دگردیسی شخصیت اند. در مورد گیج، پدیده‌ی عضو شبحی مربوط به وجودش^{۳۶} دیده نمی شد. شخصیت قبلیش کاملاً از دست رفته بود و

۳۶ مترجم existential phantom limb: حالت ذهنی است که بعد از قطع اندام ها بیمار مدت ها حرکت، یا ادراکات حسی دیگری در عضوی که دیگر وجود ندارد، تجربه می کند گویا عضو از دست رفته هنوز هم در جای خودش هست. در این جا منظور این است که گیج دچار چنین حسی از فقدان شخصیتش نمی شد.

«معنی انعطاف پذیری»

هیچ اثری از آن نبود. البته، بعضی از جنبه های شخصیتش حفظ شده بودند: گفتار، شناخت و استدلال کردنش. بطور عجیبی این وظائف دست نخورده مانده بودند. اما به مغز هیجانی او بشدت آسیب رسیده بود و این باعث تغییر چشمگیری در او شده بود. حتی اگر بعضی ظرفیت ها دست نخورده باقی مانده بودند، ولی بیمار قابل شناسائی نبود. با وجود این ممکن است بگوئیم که چنین تحول ای در مفهومی که موجب شکل گیری و قالب گیری هویت تازه ای شده، انعطافی است.

انعطاف پذیری دو گانه، دو نوع مختلف روابط بین اتفاقات و احساسات هستند. وقتی آسیب مغزی پیش می آید، باعث گسستگی ساختار احساساتمان می شود. سولمز اظهار می دارد: "ما در کار بالینی بعنوان روانشناس عصبی صدها فینیس گیج را ملاقات کرده ایم، همه مبتلا به آسیب به همان بخش از مغز بودند. این یک واقعیت مهم روشنی برای هر کسی است که به مطالعه ی شخصیت علاقه دارد. این یافته پیشنهاد می کند که یک رابطه ی قابل پیش بینی بین حوادث خاص مغزی و جنبه های خاص آن فردی وجود دارد که هر یک از ما هستیم. اگر هر کدام از ما دچار همان ضایعه در همان ناحیه ی خاص شویم، ما هم به همان طریقی که گیج تغییر کرد؛ تغییر می کنیم و ما، هم، دیگر خود قبلی مان نخواهیم بود. این اساس دیدگاه ماست که هر کسی که جداً علاقه به زندگی درونی ذهن (روان) دارد باید علاقه به مغز داشته باشد و بالعکس."

انعطاف پذیری مخرب به چیزی که خراب کرده شکل می دهد. این یک نابود کردن ساده یا بازداري به حد دقیقی نیست، که از آسیب نتیجه می شود. نتیجه ی این انعطاف پذیری شکل گیری "کسی دیگر" است، یک نفس تازه، نفسی که قادر به شناخت خود قبلیش نیست. تصادف بنظر انفجاری انعطافی است که هر جای پائی و هر حافظه ای را پاک می کند و هر بایگانی را به ویرانی می کشد. و، چنین ذهن (روان) آسیب دیده ای هنوز هم زنده است. این نوعی بقاء است که مطلقاً احتمال هر گونه رستگاری و نجات را منتفی می کند.

حادثه ی آسیب زای مغزی بدون معرفی کردن خودش اتفاق می افتد و برای همیشه از دسترس خارج می ماند، خارج از باطنی کردن^{۳۷}، خارج از هر "سوژه - شدنی" باقی می ماند. انعطاف پذیری مخرب یک ساختار شکنی زیست شناسانه ی ذهنیت است. همه ی سؤالاتی که دریدا تحت نام دگر تأثیری کردن ارائه می دهد - یعنی ناممکنی معرفی نفس به خودش، من به خودش، ناممکنی منظور داشتن اتفاق بعنوان حادثه

۳۷ مترجم interiorization: به معنی ادغام ذهنی فرآیند های بازتابی و شناختی بعنوان یک واکنش به محیط است.

نفس و زندگی جهانی

ای که به فرد تعلق دارد – همه‌ی این سؤالات بنظر می‌رسند دقیقاً همان مسائلی باشند که در نگارش مجدد نفس توسط زیست‌شناسی مغز به آنها پرداخته می‌شوند.

از دست دادن احساسات

آسیب مغزی هم چنین یک حادثه‌ی نظریه‌ای است که بر همان ایده‌ی حادثه در تعریف متعارف آن واقع می‌شود. همه‌ی موارد آسیب مغزی که داماسیو نشان می‌دهد موارد غیبت ذهنیت هستند. چنین ذهنیتی بر خودش و بر ذاتش و به همین وضع به حوادثش غایب است - یعنی یک ذهنیتی **بدون** احساسات، شکل مفرد دگر تأثیری شدن است.

"بازماندگان بیماریهای مغزی"، آن طوری که داماسیو در کتاب *The Feeling of What Happens*^{۳۸} این بیماران را می‌خواند، زندگی‌ای را به سر می‌برند که گاهی در ارتباطش به تاریخچه‌ی زندگی و در ساختارش تقریباً بطور کاملی خراب شده است. همه‌ی این بازماندگان چیزی در اشتراک دارند: همه‌ی آنها متحمل تغییر عمیق شخصیتی‌ای می‌شوند که این تخریب باعث شده است: "قبل از شروع ضایعه‌ی مغزی، این افراد... چنین اختلالاتی را نشان نمی‌دهند. خانواده و دوستان می‌توانند یک 'قبلاً' و یک 'بعداً' را در این بیماران متوجه شوند، که تاریخ آن به زمان آسیب مغزی بر می‌گردد." از دست دادن خود قبلی تقریباً همیشه منجر به بی تفاوتی، خونسردی و بی دلوپسی می‌شود، یعنی "یک تحول مشخص در توان ادراک احساسات."

همه‌ی مواردی که داماسیو بررسی می‌کند ویژگی‌ای را نشان می‌دهند، که آن را "بد احساساتی شدن یا بد متأثر شدن"، و، گاهی "خونسردی" می‌خواند. یکی از اولین مثال‌های این پدیده در کتاب **خطای دکارت**، در فصل ۳ نشان داده شده است، "یک فینیس گیچ مدرن." اسم این فینیس گیچ مدرن الیوت (Elliot) است. او مبتلا به غده‌ای در مغز شده بود که باید بیرون آورده می‌شد. "جراحی در همه‌ی جنبه‌ها موفقیت آمیز بود و از آن جا که این نوع غده‌ها تمایل به رشد دوباره ندارند، پیش آگهی بیمار عالی بود. چیزی که کمتر درخور الیوت از آب در آمد تحول در شخصیت او بود. این تغییرات که هنگام بهبود جسمانی شروع شدند، باعث تعجب خانواده و دوستانش شدند. بطور مشخصی، زیرکی‌های الیوت و توان‌های او برای حرکت کردن و استفاده از زبان آسیب ندیده بودند. اما، به دلایل زیادی، الیوت دیگر آن الیوت قبلی نبود."^{۳۸} داماسیو ادامه می‌دهد:

۳۸ مترجم: من این کتاب را تحت عنوان حس واقعه به فارسی ترجمه کرده‌ام.

ذره ذره تصویر این بد احساساتی شدن بهم می پیوست، بخشی ناشی از م شاهدات من، بخشی ناشی از شرح های خود بیمار، و بخشی هم ناشی از شهادت های منسوبین او. الیوت ... بنظر می رسید با توجهی خنثی به زندگی می پردازد. من طی ساعت ها صحبت کردن با او هرگز ذره ای هیجان در او ندیدم: نه غمی، نه بی حوصلگی ای، نه بی قراری ای با سؤال کردن های تکراری و لاینقطع من. من مطلع شدم که رفتارش در محیط زندگیش نیز به همین منوال بود. او تمایلی به نشان دادن خشم نداشت و در موارد نادری که عصبانی می شد، غضبش زودگذر بود؛ به سرعت دوباره به خود آرام و بدون بیزاری معمولیش بر می گشت.

این امری مبهوت کننده است. سعی کنید تصورش را بکنید. سعی کنید تصور کنید که از این به بعد وقتی که به فکر یک نقاشی هستید، یا قطعه ای موسیقی را می شنوید که دوست دارید، لذتی احساس نکنید. سعی کنید خودتان را تصور کنید که برای ابد از این احتمال محروم شده اید ولی هنوز هم از محتویات ذکاوتی محرکات بینائی و موسیقی آگاهید و هم چنین از این آگاهید که این ها زمانی به شما لذت می دادند. ما ممکن است مخمسه ی الیوت را به این صورت خلاصه کنیم که *بدانی ولی احساس نکنی*.^۹

بنظر می رسد که مکانیسم نقشه سازی از تمامی فرآیندهای هیجانی جدا باشد. اتصال نفس به خودش، یا به موضوع مورد نظر دیگر انجام نمی شود. هیچ بهبودی ممکن برای چنین بداحساسی ای وجود ندارد: "الیوت، مثل خلافاکارانی که مخلصانه توبه می کنند اما به سرعت مرتکب خلاف دیگری می شوند، بنظر نمی رسد قابل رستگار شدن باشد."^{۱۰}

مورد دیگر مربوط به بیماری معروف به "ال - L" است: "سکته ای که مبتلا به این بیمار شد، که من او را ال می خوانم، باعث آسیب به نواحی داخلی و فوقانی لوب پیشانی هر دو نیمکره مغزش شده است. ناحیه ای موسوم به قشر سنگولیت (کمربندی)، همراه نواحی مجاورش دچار ضایعه شده بودند. این بیمار بطور ناگهانی بی حرکت و بی گفتار شده بود. ... اصطلاح *خنثی* به انتقال وضع خود دارانه ای او کمک می کند، اما وقتی به چشمان او تمرکز می کردید، کلمه ی *تهی* بیشتر گویای وضع او می شد. او آن جا بود اما آنجا نبود. ... یک بار دیگر، هیجان وجود نداشت."^{۱۱}

مثال نوع سوم حتی از این هم وخیم تر است و در باره ی موارد آنوزگنوزیا [از کلمات لاتین nosos، به معنی "بیماری" و gnosis، به معنی "دانش یا اطلاع"] است. آنوزگنوزیا به معنی ناتوانی در

«معنی انعطاف پذیری

تشخیص یک حالت بیماری در وجود خود ارگانیزم است: "عدم هیجانی که این بیماران نشان می دهند؛ و وقتی که از آنها در باره اختلالاتشان سؤال می شود، عدم احساس کردنی که نشان می دهند؛ از نسیانی که این بیماران در باره وضع کلیشان دارند، کمتر قابل ملاحظه نیست. خبر به بیمار که سکتی مغزی بزرگی اتفاق افتاده... معمولاً به آرامی، گاهی با شوخ طبعی مشمئزکننده ای دریافت می شود، اما هرگز با غمگینی، نگرانی، اشکریزی، یا خشم، ناامیدی یا وحشتزدگی همراه نمی شود."

آنوزوگنوزیا عدم ادراک آسیب است. این اختلال به نام سندروم آنتون (Anton)^{۳۹} هم خوانده می شود. آنتون پزشک اتریشی بود که در اواخر قرن نوزدهم زندگی می کرد. او در سخنرانی ای که در انجمن پزشکان اتریش کرد، این بیماران را بعنوان "ارواحی کور بر کوری خوشتنشان" توصیف کرد. سندروم آنتون ناتوانی در دسترس گذاشتن فقدان عملکردهای خاص به هدف ادراک آگاهانه از آنهاست. بیماران مبتلا به این سندروم توان شگفت زدگی در باره همه چیزها را از دست می دهند. احساس شگفت زدگی هم از تن و هم از اذهانشان ناپدید می شود. چنین ناپدید شدنی مطلق است، نه نسبی. در کدام یک از موارد ساختارشکنی خود تأثیری کردن چشمگیرتر است: وقتی که شگفت زدگی از دگر تأثیری سرچشمه می گیرد، یا وقتی که احساسات بطور قاطعی مختل شده اند؟ آیا ما باید به فرد دگر تأثیری شده فکر کنیم یا به فرد متأثر نشده تا ساختارشکنی ذهنیت سستی را به انجام برسانیم؟

۳۹ مترجم: معمولاً اصطلاح سندروم آنتون را در مورد کوری های قشری که در آنها بیمار قدر به درک نابینائی خودش نیست و آنوزوگنوزیا را در مورد عدم درک فلجی های ناشی از ضایعات حاد (سکتی) نیمکره مغلوب که علاوه بر ساختارهای حرکتی، لوب آهیانه ای را هم گرفتار کرده اند، بکار می برند.

فروید و حادثه

فروید قبول نخواهد کرد که یک هیجان یا احساسی ممکن است کاملاً ناپدید شود. او می‌گوید، "هیچ چیزی که یک وقت در روان هستی پیدا کرده از بین نخواهد رفت"^{۱۳} توانی که گذشته را حفظ کرده دقیقاً انعطاف پذیری خوانده می‌شود. فروید ذهن را با شهر رُم مقایسه می‌کند که در آن آثاری از هر دورانی از گذشته هنوز هم حضور دارد؛ یعنی هر خاطره ای هنوز هم در روان زنده است. او بر غیرممکنی نسیان در زندگی روانی اصرار دارد. لذا هر خاطره ای یک بنای یادبود است.

فروید در مقاله های "افکار برای زمانها در باره‌ی جنگ و مرگ" (Thoughts for the Times on War and Death) در باره‌ی گسترش ذهن چنین می‌گوید:

هر صحنه‌ی قبلی در جوار صحنه‌ی بعدی که از آن برخاسته است ادامه می‌یابد؛ در این جا توالی شامل هم - زیستی هم هست، با وجودی که به همان مواد است که همه‌ی زنجیره‌ی تحولات اعمال شده اند. صحنه‌ی ذهنی ابتدائی تر ممکن است برای سال ها خودش را آشکار نکرده باشد، اما به هر حال تا کنون حاضر مانده است تا که در هر زمانی ممکن باشد تا تبدیل به سبک بیان برای نیروهای موجود در ذهن شود و چنان به تنها نیرو تبدیل شود، که گویا تمامی پیشامدهای بعدی لغو و ناکرده شده اند. این انعطاف پذیری خارق العاده‌ی رشد های ذهنی از نظر جهات نامحدود نیستند؛ می‌توان آن را بصورت توان خاصی برای انحطاط - برای واپس روی - توصیف کرد چون که ممکن است وضعی پیش آید که یک حالت بعدی و برتری از رشد، وقتی به حال خودش گذاشته شود، دوباره قابل دسترسی نباشد. اما همیشه می‌توان صحنه های ابتدائی را دوباره برقرار کرد؛ ذهن ابتدائی، به کاملترین معنی کلمه، نابود نشدنی است.

چیزی که بیماری روانی (ذهنی)^{۴۰} خوانده می‌شود بطور ناگزیری در شخص عامی این گمان را ایجاد می‌کند که زندگی ذکاوتی و روانی (ذهنی) خراب شده‌اند. در واقع، تحریب فقط شامل اکتسابات و رشد های بعدی تر می‌شود. ذات بیماری روانی (ذهنی) در رجعت به حالات ابتدائی تر زندگی احساسی و عملکردی قرار گرفته است. حالت خواب نمونه‌ی خوب انعطاف پذیری زندگی روانی (ذهنی) را تهیه می‌کند، که هدف هر شب ماست. از آن جا که ما یاد گرفته ایم که حتی بی معنی ترین و مبهم ترین رؤیاهای خواب را تعبیر کنیم، می‌دانیم که هر وقت که بخواب می‌رویم اخلاقیات (morality) سخت بدست آمده مان را مثل یک لباس دور انداخته و صبح فردا آن را دوباره به تن می‌کنیم.^{۴۱}

ما بوضوح می‌بینیم که فروید بر معنی مثبت انعطاف پذیری تأکید می‌کند. در این مفهوم انعطاف پذیری به معنی نابودنشده‌ی، سرسختی، دارا بودن توان بهبود یا درمان است. تشبیه شهر رُم نشان می‌دهد که فضای روانی، که در اشاره به گسترش معماری فهمیده می‌شود، همیشه قادر است حافظه اش را به معرض نمایش گذاشته و بر زخم ها و از دست دادن ها غلبه کند. روان هم می‌تواند گسترش یافته و هم بطور مثبتی انعطافی و تخریب ناشدنی باشد.

زیست شناسی مغز این به اصطلاح نامیرائی روانی را زیر سؤال می‌برد. شکل گیری بک هویت "جدید" بعد از ضایعه‌ی مغزی نشان می‌دهد که روان بدوی، آن طور که فروید می‌گوید، تخریب ناشدنی نیست؛ بلکه می‌تواند آسیب ببیند بدون هیچ گونه برگشتی به حالت قبلی خودش. بیماران اجازه پیدا نمی‌کنند که واپس رفته یا در تاریخچه‌ی خودشان یا در گذشته‌ی خودشان بدنبال پناهگاه بگردند.

بنظر می‌رسد که ارزش گفته‌ی "مثال عالی انعطاف پذیری زندگی ذهنی (روانی)" توسط فروید، (برای مثال، رؤیاهای خواب) با بعضی انواع آسیب های مغزی که دقیقاً فرآیند رؤیا دیدن را آسیب می‌رسانند، زیر سؤال برود. مارک سولمز نشان می‌دهد که آسیب های وارده به نواحی تخصص یافته برای تولید تصورات ذهنی موجب نوعی اختلال در توان رؤیا دیدن می‌شود: "اگر بیمار توان خلق تصور ذهنی را

۴۰ در متن کتاب بارها کلمه‌ی mental آورده شده که ذهنی، اما بطور عامیانه روانی معنی می‌دهد، اما برای جلوگیری از اشتباه با psych که فقط به معنی روان است، من هر دو کلمه را در این جا آورده ام. با در نظر گرفتن ساختار مادی روان، بنظر من دو کلمه معنی متفاوتی با هم دارند.

از دست بدهد، ناتوانی در رؤیا دیدن نتیجه‌ی منطقی آن است.^{۱۵} سه ناحیه در فرآیند تصور کردن درگیر هستند. وقتی که این نواحی مبتلا شوند، ادراکات بینائی متوقف می‌شوند. برای مثال، این بیماران توان ادراک رنگ یا حرکت را از دست می‌دهند، یا توان تشخیص اشیاء خاص یا صورت‌ها را از دست می‌دهند. اثرات این ضایعات در رؤیا دیدن چیست؟ "آسیب‌های قشر بینائی اولیه، ناحیه‌ی شماره‌ی ۱ (Zone 1)، احتمالاً با کمال تعجب، هیچ اثری بر رؤیاها ندارند، این بیماران کاملاً طبیعی رؤیا می‌بینند. ... آسیب ناحیه‌ی وسطی سیستم، ناحیه‌ی شماره‌ی ۲ (Zone 2) دقیقاً باعث همان اختلالی در رؤیاها می‌شود که در ادراکات بینائی هنگام بیداری می‌شود: این بیماران به رؤیاها در انواع کیفیت‌های حسی، بخصوص حس بدنی و شنوایی ادامه می‌دهند، اما تصورات بینائی رؤیاهاى خوابشان از بعضی جنبه‌ها ناقص هستند. برای مثال، دیگر رؤیاهاى رنگی ندارند، یا در فرم‌های ساکن دچار رؤیا می‌شوند (از دست دادن حرکت بینائی)، یا در رؤیاها دیگر هیچ یک از صورت‌ها را تشخیص نمی‌دهند. از طرف دیگر، ضایعات نواحی بالاتر، ... ناحیه‌ی ۳ (Zone 3) باعث از بین رفتن کامل رؤیاها در خواب می‌شوند."^{۱۶}

برای کسانی که توان رؤیا داشتن را از دست داده‌اند، یا برای کسانی که نمی‌توانند محتویات رؤیاهايشان را ببینند، تعریف فرویدی انعطاف‌پذیری زندگی ذهنی (روانی) چه معنی‌ای دارد؟ در کدام مفهومی خوابشان رجعتی به حالتی پیشینی است؟ چه چیزی برای یافتن در آنجا هست؟ این بیماران بدون شک دارای حیاتی روانی هستند. ما باید از خودمان پرسیم وقتی که رجعتی، واپس رفتنی‌ای، اتصالی به گذشته و یا انفصالی از گذشته در بین نیست، این نوع حیات روانی چه معنی‌ای دارد.

یک تضاد مغزی نومیدی و پیش‌بینی نشده است و هرگز هضم‌شدنی نیست، تضادفی است که نمی‌تواند توسط روان ادغام شود، روان نمی‌تواند برای آن مفهومی بسازد، باعث ناپیدائی کامل یک پدیده‌ی روانی، یا یک ناحیه‌ی مغزی، یا احساسات، بخصوص شگفت‌زدگی می‌شود.

۴۱ مترجم: برای مطالعه‌ی ساختار و عملکرد قشر بینائی به کتاب خلقت و تکامل مغز و روان مراجعه نمایید.

نتیجه گیری

موضوع اصلی این مطالعه از این قرار بود: آیا ممکن است که نوعی رویکرد فلسفی یا نظریه ای در باره ی احساسات را پیش ببریم که حکم نمی کند که احساسات پیامد ساده ی یک خود تأثیری مبنائی هستند؟ آیا طریقی که طی آن فرد خودش را متأثر می کند زیربنای قاطع همه ی احساسات است؟

دیدیم که خود تأثیری، که بر اساس گفته های دریدا، همان نجوای درونی و احتمال شنیدن و احساس کردن خود شخص است، بصورت نوعی خود - لمسی تعریف می شود. دریدا برای این ساختار خود تأثیری فرد، چندین نوع دگر تأثیری، یا خود- دگر تأثیری را جانشین کرده و بیان می کند که به هیچ وجه خود تأثیری ای خالص، بدرستی خالص، بلا فصل، بینشی، زنده و روانی وجود ندارد.

آیا می توان چنین روشی را دنبال کرد و به احساسات بعنوان تعلق داشته به یک ساختار اصیل دگر تأثیری فکر کرد؟ ما دگر تأثیری را بصورت تأثیر دیگری توصیف کردیم، در مفهوم مضاف الیه مضاعفی: تأثر از دیگری سرچشمه ی می گیرد، کاملاً از دیگری، بدون هیچ انتظار داشتن یا چشم براه بودنی و وجود من توسط دیگری در من متأثر می شود، مثل این که تأثیرات کس دیگری غیر از من مرا در من متأثر می کنند.

شگفت زدگی، به عنوان تأثرات "فلسفی" تمایل دارد که مرز بین خود تأثیری شدن و دگر تأثیری شدن را پاک کرده و آن را برجسته تر هم بکند. تا آنجا که شگفت زدگی نوعی تعجب یا بهت زدگی باشد، بنظر می رسد که تأثیر دیگری باشد، تأثیری غیره منتطره. همزمان، بنظر می رسد که شگفت زدگی حق ویژه ای است که روح حیوانی (spirit) از آن طریق خودش را متأثر کرده و از خودش لذت می برد. اسپینوزا اظهار می دارد: "وقتی که ذهن خودش را و نیروی عملکردیش را در نظر می گیرد، احساس لذت می کند و هر چه بیشتر، خودش و نیروی عملکردیش را واضح تر پندار می کند." لذا شگفت زدگی تأثیری دو سوگراست.

نفس و زندگی جهانی

برای دریدا، دولوژ و داماسیو بعنوان خوانندگان دکارت و اسپینوزا، بررسی احساسات بطور عام و شگفت زدگی بطور خاص، در دو سوگرائیشان، سه موضوع را تعیین می کنند: اول، مفهوم مغایرت؛ دوم، استعاره‌ی امتیاز؛ و، سوم، مفهوم خاص فضا‌مندی.

در مورد دریدا، مفهوم مغایرت مصادف با تعریف ذهنیت به مثابه رابطه‌ی بین یک "من" و یک "تو"، یک "توی خود لمس کننده" است. طریقی که رخنه گر یا دگری مرا متأثر می کند هدیه‌ی ای است که از جایی نمی آید، داده شده است. این همان چیزی است که دریدا، بر عکس دکارت، سخاوت هستی شناسی می خواند، متضاد با سخاوت ذهنیتی. شگفت زدگی همیشه از دیگری ای می آید که در من شگفت زده شده است. تشبیه مورد علاقه‌ی دریدا **پیوند (graft)** است. گسترش روان به ما مفهوم تازه‌ی ای از فضا‌مندی ارائه می دهد.

در مورد دولوژ، احساسات همیشه احساسات یک **ماهیت** هستند، نه یک سوژه. تشبیه مورد علاقه‌ی او **صورت (face)** است. فضا‌مندی بعنوان **لوح ماندگار** فهمیده می شود. شگفت زدگی مصادف با انقطاع بخش اجتماعی فرد است. صورت به یک علامت تبدیل می شود.

بر اساس گفته‌های داماسیو، یک مغایرت بنیادی زیست شناسی نفس با خودش وجود دارد تا آن جا که خود تأثری (هومئوستاز) ناآگاه باقی می ماند. تشبیه مورد علاقه‌ی داماسیو **خون سرد (cold blood)** است. فضا‌مندی با **نقشه‌ها** یا **طرح‌های عصبی مربوط** می شود. شگفت زدگی به معنی علاقه به این دنیا و میلی آسایش است. اما نمی توان به شگفت زدگی خارج از متضادش، یعنی، فقدان شگفت زدگی: خون‌سردی، بی اعتنائی و بی تفاوتی، فکر کرد.

چه کسی دگر تأثری را بطور بنیادی تری روشن می سازد؟ برای جواب به این سؤال، اجازه دهید سه متن را در مقابل هم قرار دهیم. هر کدام از آنها جنبه‌ی اساسی ای از دگر تأثری را ارائه می دهند. اولین آنها (توسط دریدا) را می توان به "دو عاشق"، دومی (توسط دولوژ) را "غیر - انسانی - شدن"، و سومی (توسط داماسیو) را "من درد دارم اما آن را احساس نمی کنم" عنوان داد.

در کتاب **در باره‌ی لمس کردن (On Touching)**، دریدا مورد بسیار خاص جدائی را تصور می کند:

تصور کنید: عاشقانی را که برای همه‌ی عمر از هم جدا شده اند. آنها ممکن است در هر کجائی خودشان و یکدیگر را پیدا کنند. با تلفن، از طریق صداهايشان و آهنگ، طنین و لهجه‌ی این صداها، از بلند نفس کشیدنهایشان، از حبس کردن های نفس هایشان، در سرتاسر لحظه های سکوت، آنها همه‌ی تفاوت‌هایی که برای

برانگیختنِ نگاهی، لمسی و حتی بوئی لازم می‌آیند را در خیال می‌پروراندند - آن همه نوازش کردن ها را، برای رسیدن به اوج خلسه ای که از آن برای همیشه جدا شده اند - اما هرگز از آن محروم نشده اند. آنها می‌دانند که دوباره خلسه را پیدا خواهند کرد، همواره - غیر از میان سیم بی سیمی صداها به هم پیچیده شده شان. یک تراژدی. اما توسط به هم پیچیده بودنشان، خودشان را هم می‌شناسند، گاهی فقط با خاطره ای که از آن حفظ کرده اند، با لذت خلسه‌ی شبح‌وارِ تصویری خام - این را هم می‌دانند که، بدون امکان آن، هرگز نوید لذت داده نخواهد شد. آنها به خاطره‌ی تلفنی یک لمس ایمان دارند. تصور خام آنها را اقناع می‌کند. تقریباً - هر کدامشان در یک انزوای ذاتی تک. حتی صراحتاً، بنظر می‌رسد که کرا نه‌ی یک "تصور خام"، یا با جلایِ قابل رؤیت (phainesthai) همبستگی بیشتری داشته باشد.

دولوژ در سخنرانش در باره‌ی اسپینوزا تصریح کرد که:

احساس به ورای احساسی شدن ها می‌رود. ... احساس گذار از یک حالت زنده بودن به یک حالت دیگر نیست بلکه تبدیل شدن انسان به غیر انسان است. اهاب (Ahab)^{۴۲} از موبی دیک تقلید نمی‌کند. ... شباهت نیست، گرچه شباهتی وجود دارد. ... یک ناحیه‌ی نامعینی، ناحیه ای غیر قابل تمییز دادن، مثل این که چیزها، حیوانات و انسانها. .. بطور پایان ناپذیری به نقطه ای می‌رسند که بلافاصله مقدم بر متمایز شدن طبیعی آنها از هم است. این همان چیزی است که احساسات خواننده می‌شود. در رمان پی‌یر: ابهامات Pierre: or The Ambiguities^{۴۳} پی‌یر

^{۴۲} مترجم: اهاب نام ملوان نیمه دیوانه و متعصب کشتی پکود (Pequod) در داستان موبی دیک است که برای انتقام پای قطع شده اش توسط موبی دیک به شکار او می‌رود، اما بعد از بدام انداختن موبی دیک تنفرش باعث می‌شود که احتیاط از دست بدهد و توسط موبی دیک با دریا کشیده شده و غرق شود.

^{۴۳} مترجم: رمانی از نویسنده‌ی امریکائی به نام هرمن مل ویل (Herman Melville) (نویسنده‌ی داستان موبی دیک) که در سال ۱۸۵۲ منتشر شده است. داستان از تنش های روانی، سکسی و خانوادگی بین پی‌یر گلندنینگ (Pierre) (Glendenning؛ مادر بیوه شده اش، پسر عمویش استنلی (Stanley)، نامزدش لوسی تارتان (Lucy Tartan) و ایزابل بنفورد (Isabell Banford) که معلوم می‌شود خواهد ناتنی اش است، شکل می‌گیرد.

یر به مرحله ای می‌رسد که در آن دیگر بین خودش و خواهر ناتنیش تمایزی قائل نیست. ایزابل و او زن می‌شود. . . . علت این است که در لحظه ای که ماده به احساس تبدیل می‌شود مثل مجسمه‌ی رودن (Rodin)، خود هنر در این منطقه نامعینی زندگی می‌کند.

داماسیو تمایزی بین درد و هیجانی که با درد ایجاد می‌شود را برقرار می‌کند:

بطور خلاصه، درد و هیجان همان چیز نیستند. شما ممکن است تعجب کنید که چگونه چنین تمایزی را می‌توان انجام داد و من می‌توانم مدارک زیادی را در تأیید از آن به شما ارائه دهم. من با واقعیتی شروع می‌کنم که از تجربه‌ی شخصی من در اوائل آموزش‌هایم بدست آمده، از بیماری که در آن گسستگی بین درد به این مضمون و هیجانی که با درد ایجاد می‌شود، بطور واضحی محسوس بود. بیمار از یک مورد شدید نورالژی عصب سه قلو، که تیک دردناک نیز خوانده می‌شود، زجر می‌کشید. این اختلالی است که عصبی را در گیر می‌کند که پیام‌های مربوط به حس صورت را منتقل می‌کند و باعث می‌شود حتی بی‌ضررترین محرکات، مثل لمس سطحی پوست صورت یا نسیمی ناگهانی، درد شدیدی ایجاد کند. هیچ دارویی به این مرد جوان کمک نمی‌کرد، که هر وقت که درد طاقت فرسا بر پوستش خنجر می‌زد، کار دیگری بجز کز کردن و بی‌حرکت ماندن از او بر نمی‌آمد. بعنوان آخرین دست‌آویز، جراح اعصاب، آلامیدا لیما (Alamida Lima) به او پیشنهاد جراحی داد، چون که معلوم شده بود که ایجاد ضایعه‌ی کوچکی در بخش خاصی از لوب پیشانی درد را تسکین می‌دهد و این جراحی بعنوان آخرین ملجاء برای بیمارانی این قبیل استفاده می‌شد.

من این بیمار را در روز قبل از عمل که ترسناک از انجام هر حرکتی که ممکن بود یک حمله‌ی درد را ایجاد کند و دو روز بعد از عمل جراحی فراموش نمی‌کنم، وقتی که ما به بالینش رفتیم؛ او به کس کاملاً متفاوتی تبدیل شده بود، آرام و با خوشحالی غرق ورق بازی با دوستش در اتاق بیمارستان بود. وقتی لیما از او در باره‌ی دردش پرسید، او به بالا نگاه کرد و با سرخوشی گفت که "دردها همانند،" اما حالا حالش خوب است. من تعجبم را به یاد دارم وقتی

لیما حالت ذهنی این مرد را کمی بیشتر کاوش کرد. عمل جراحی اثری کم بر طرح های حسی در رابطه با اختلال عملکردی موضعی داشت. تصورات ذهنی این اختلال بافتی تغییر نکرده بودند و به این علت بود که بیمار می توانست گزارش دهد که دردها همان طوری بودند. اما با این وجود عمل جراحی موفقیت آمیز بود. . . . مشقت کشیدن تمام شده بود. . . . این نوع گسستگی بین "درک درد" و "احساس درد" در مطالعات گروه هائی از بیماران که برای تسکین دردهایشان تحت عمل جراحی قرار گرفتند تأیید شده اند.^۴

این سه متن موضوع مشترکی با هم دارند. هر کدامشان احتمال نفس برای لمس خودش، یا همزمان شدن با خودش را به چالش می کشاند. همه ی این ها ناممکنی چیزی را بیان می کنند که مرلو – پانتی (Merleau – Ponty) "لمس کردن – لمس شده" بین من (me) و خود من (myself) می خواند: مارلو – پانتی می نویسد، "وقتی دست راستم دست چپم را لمس می کند،" "من لمس کردن خودم را لمس می کنم: بدن من به نوعی انعکاس دست یابی پیدا می کند و تبدیل به سوژه – اوبژه (subject – object) می شود." در حالی که در هر یک از سه مورد فوق الذکر ما به طریقی دو فاعل پیدا می کنیم" (۱): دو عاشقی، که می توانند بعنوان دو بیان از خود – سوژه هم خوانده شوند، بعنوان زمینه سازی برای ناممکن بودن خود تأثیری، که تفاوت بین فرد و احساسات خودش هم هستند که از آنها با خبر نمی شود؛ (۲) شخصی که درد را درک می کند اما با آن دچار احساس نمی شود. ما همیشه دو سوژه را در یک سوژه پیدا می کنیم. اما فاصله ی بیکرانی بین آنها وجود دارد.

"خاطره ی تلفنی از یک لمس" وجود لمس را بدون حضور پیش فرض می گیرد. اگر دو عاشق بدون این که بتوانند هرگز یکدیگر را ببینند با هم بمانند، و رای شادی و غم، به این علت است که حضور نفس به خودش وجود ندارد، آئینه ای و خود – انعکاسی ای نیست. تفاوتی بین درک کردن خودم و درک کردن آن دیگری وجود ندارد. در هر دو مورد، آن چه که من تجربه می کنم جدائی، دوری، گسستگی و انقطاع است.^۵ گشایش نفس به خودش یا به دیگری به خودش بر نمی گردد، حلقه ی بسته ای ایجاد نمی کند. شگفت زدگی بدون بسته شدن باقی می ماند.

دولوژ سه مثال از تأثرات که با سه ایده ی اسپینوزا مطابقت می کنند را انتخاب می کند: اول، تأثیراتی که ناشی از اثر نور آفتاب بر بدن است؛ دوم، تأثراتی که با اثر نور آفتاب بر بوم یک نقاشی ایجاد می شود؛ سوم، تأثراتی که با ذات خورشید بر ذهن ایجاد می شود. در هیچ یک از این موارد انعکاسی نیست؛ نور

آفتاب (نیروی اثر گزار یا لمس کننده) توسط سطحی که لمس می شود منعکس نمی شود. لمس کننده و لمس شونده از خودشان بیرون رانده شده اند. آنها سدی می سازند که از مکان مادی تما سشان یعنی بدن، بوم نقاشی و ذهن پا فراتر می گذارد. به این علت است که دولوژ می گوید که درک ها به ورای ادراکات، تأثرات به ورای تأثیر کردن ها می روند، به آن ناحیه‌ی نا معینی می رسند که غیر انسانی است.^{۴۴}

تأثرات، شامل خود تأثیری شدن، سوژه‌ی انسانی، یعنی "من" را از خودش جدا می کند. من متأثر نشده ام. در کتاب **فلسفه چیست؟**، دولوژ می نویسد، با اشاره به طرح مرلو - پانتی که هم از دستهای لمس کننده و هم از دستهای لمس شده می نویسد: "مشکل این نیست که دستها را به هم وصل کنیم، بلکه این است که لوح ها را وصل کنیم." انواع مختلف تأثرات و متأثر شدن ها در مورد اسپینوزا، نور آفتاب بر بدن من، نور آفتاب بر بوم نقاشی، نفس خور شیدی، یا خود تأثیری شدن ذات با "یک لوح ماندگاری" واسطه گری می شوند، یک صفحه‌ی فرافکنی که مانع تماس بلافاصله می شود. همیشه فضائی از یک تفاوت بین لمس کردن و لمس شده وجود دارد، که حتی در مورد خود تأثیری ضروری هم آشکار است.

همان طور که مشاهده کردیم، بر اساس گفته های داماسیو، درونی ترین و بدوی ترین جزء نفس عصبی ما، "پیش خود" است. پیش خود از مجموعه های متصل بهم هماهنگ طرح های عصبی ای ساخته شده که، لحظه به لحظه، باز نمود حالت درونی ارگانسیم هستند، یعنی که، "نقشه ی" عصبی ای که موجود از خودش می سازد. چنین نقشه ای به موجود کمک می کند تا هومئوستاز خودش را که دائماً با آماج گران رخنه گر بهم می خورد، تنظیم و حفظ کند. هومئوستاز صرفاً یک فرآیند مکانیستی یا منطقی نیست. هومئوستاز اولین شکل اتصال نفس به خودش است.

از آنجا که این اتصال نا آگاه است، فرد لادری می ماند. داماسیو می گوید، اگر ما می توانستیم نگاهی به فرآیند های درونی عصییمان بیاندازیم، همیشه از دیدگاه شخص ثالثی می بود. در مورد بیماران مبتلا به ضایعات عصبی، چیزی که اتفاق می افتد از بین رفتن هیجان نیست، بلکه از دست رفتن هیجان آگاه است. جراحی باعث گسستگی دو لایه از فرد می شود که معمولاً متحد هستند: یعنی پیش خود و خود آگاه. شخص ثالث درگیر در فرآیند های هومئوستاز و شخص اولی درگیر در طرز عمل های آگاهی، از هم قطع رابطه کرده اند و می توانند از فاصله‌ی دوری به هم نگاه کنند.

بعضی مواقع وضع برعکسی پیش می آید. بعد از انواع خاصی از آسیب های مغزی، بیماران ادراک کردن ها و هیجانانشان را از دست می دهند، اما دیدگاه شخص اولی و آگاهی خودش را از دست نمی

۴۴ مترجم: به تفاوت نور آفتاب (sun) (نور خورشید) و خود خورشید (solar) دقت کنید.

دهند. این افراد، همان طور که داماسیو می گوید، با خونسردی رفتار می کنند. بعلت بیمارشان، به سهل انگاری، سردی و عدم دلواپسی و به "تغییر شدیدی در توان تجربه‌ی ادراکات" کشیده می شوند.^{۴۵}

حالا وقت آن رسیده که به موضوع اولیه برگردیم: چه کسی به خود تأثیری شدن در افراطی ترین روش فکر می کند؟ بنظر می رسد که همه‌ی سؤالاتی که دریدا پیش کشیده است - یعنی ناممکنی معرفی نفس به خودش، ناممکنی در نظر گرفتن احساسات به صورت ریشه دار در خود تأثیری آگاهانه - دقیقاً همان مسائلی باشند که زیست شناسان عصبی در بازنگری نفس مد نظر گرفته اند. بعلاوه، ما می دانیم که دولوژ در آخر کتاب **فلسفه چیست؟** یک فصل را وقف مغز کرده است.

در حقیقت، این نزدیکی ظاهری بین سه مؤلف مورد نظر ما یک تناقض واقعی را پنهان می کند. بنظر می رسد که تفکر در باره‌ی احساسات در گفته های دولوژ و تفکر دگر تأثیری شدن در گفته های دریدا همیشه محتاج تفکر در باره‌ی یک غیر جسمی (heterobody) است، یعنی، یک تن غیر ارگانیک یا یک بدن بدون ارگان (اعضاء).

دریدا و دولوژ، برای روشن کردن فرآیند اصیل دگر تأثیری شدن محتاج منفصل کردن تن طبیعی هستند. برای دولوژ، غیبت اعضاء، به معنی نبودن تشکیلات است، مثل این که گمان باشد که گوشت و پوستمان، خونمان و مغزمان تظاهر ماتریالی متافیزیک باشند، همان طور که عنصر، سیستم، حضور و فرجام شناسی^{۴۵} (teleology) چنین تظاهراتی هستند. "جسم بدون اعضاء" بدنی باقی می ماند اما خودش را صرفاً بصورت سطحی عرضه می دارد تا روی آن لغزید یا جهید. چنین بدنی یک سطح است. دریدا هم محتاج این است که به نوعی سطح غیر طبیعی باور داشته باشد، یک گسترش غیر زیست شناسی جسمانی، که روبروئی با دیگری را میسر می کند. چیزی که او "subjectile"^{۴۶} می خواند چنین سطحی است، که "از زیر تصوراتی که بر روی آن انداخته اند به بیرون کش می آید" و بدون هیچ تعیین زیست شناسی بین "سوژه و اوبژه" قرار می گیرد.

چنین حذف تن در کتاب **در باره‌ی لمس "On Touching"** نیز ظاهر می شود: "هیچ کسی نباید بگوید قلب من، قلب خود من، مگر وقتی که او این کلمات را به کس دیگری می گوید و او را این

۴۵ مترجم: تلئولوژی یا فرجام شناسی تعبیر فلسفی پدیده های طبیعی طوری است که گویا نشان دهنده‌ی هدف یا طرحی ریخته شده هستند.

۴۶ مترجم: subjectile در مفهوم روزمره به معنی بوم یا زمینه ای است که یک نقاشی یا اثر هنری در آن پیاده می شود، لذا هم زمینه‌ی اثر است و هم تأیید کننده‌ی آن. اما منظور دریدا از این کلمه به معنی یک تشابه فرضی است. سابرکتایل مثل زمینه‌ی اثر هنری (مثلاً بوم نقاشی) بسط بیشتری از اثر داشته از درون آن و از پشت آن گسترش پیدا می کند.

نفس و زندگی هیپانی

گونه صدا می‌کند. . . . بدون این سلب مالکیت مبنائی و بدون نوعی 'قلب ربوده شده' هیچ چیزی و از این به بعد هم هیچ سؤالی وجود نخواهد داشت'. "چرا چنین است؟ چرا نباید بگوئیم "قلب من"؟ چرا این دستور اخلاقی "نبايد"؟ آیا لازم است که زیست شناسی را توفیق دهیم تا مفهومی از احساسات ارائه دهد که ارتباطی با ذهنیت و خود - لمسی آن نداشته باشد؟ یا، برعکس، آیا بنظر نمی‌رسد که یکی از مهمترین درس‌های نورولوژی امروزه این است: که تشکیلات ارگانیک عصبی بطور مفرطی ساختارزدایانه هستند و این که ساختار شکنی ذهنیت در اندرون نورونهای مغزمان در حال انجام شدن است؟

ما ممکن است سؤال کنیم که آیا تجدید نظر در پدیدار شناسی^{۴۷}، در بدن پدیدار شناسانه، در "جسم - flesh" و در "جسم گرایی - fleshism" منجر به این نمی‌شود که دریدا و دولوژ، به نوبه‌ی خود شان، فرآیند احساسات را ماده‌زدائی کنند. وقتی که من دستهایم را بهم قلاب می‌کنم، آیا دو سطح هستند که من بهم می‌پیوندم؟ چرا لازم است که بدنبال بیرون بیرون از بدن باشیم؟ چرا باید بدن دور قرار داده شود، دور از اعضاء خودش؟

* * *

این موضوع ما را وادار می‌کند تا اظهار نظر تعجب آور فروید در باره‌ی فضا مندی روان را بررسی کنیم. در ۲۲ اوت ۱۹۳۸، او روی یک صفحه‌ی کاغذ نوشت: "روان گسترش است، هیچ چیزی در باره‌ی آن نمی‌داند [Psyche ist ausgedehnt, weiss nichts davon]".^{۱۱} اگر وضع این طور باشد، فضا هم، مثل زمان، در خارج از حیطه‌ی آگاهی و اطلاع قرار می‌گیرد. بطور تعجب آوری، وقتی که فروید زمان و فضای روانی را مورد بحث قرار می‌داد، به تعریف کانت از فرم‌های شهودی اشاره می‌کند. اگر ناخودآگاه ما چیزی در باره‌ی وابستگی زمانی و فضا مندی خودش نمی‌داند، به این علت است که ساختارشان مشابه با یک دستگاه استعلائی (transcendental) است. ما باید اقرار کنیم که زمان و فضا فرم‌های خالص روان هستند، به همان طریقی که کانت در باره‌ی فرم‌های خالص زمانی و فضائی شهود ما صحبت می‌کند. فروید می‌نویسد: "در این مرحله من به خودم جرأت می‌دهم تا لحظه‌ای به موضوع قضیه‌ی کانت پردازم که زمان و فضا "فرم‌های لازم فکر هستند".^{۱۲}

در زمانی که فروید شروع به نوشتن کتاب "ورای اصول لذت" (Beyond the Pleasure Principle) کرده بود، چندین تشبیه فضائی را فرمول بندی می‌کرد تا پیش فرضش را در باره‌ی دستگاه

۴۷ مترجم: در این جا phenomenology به معنی مطالعه‌ی فلسفی ساختارهای ادراکات و آگاهی است.

«معنی انعطاف پذیری

روانی و اجزاء آن ارائه دهد و از نظر فضائی ساختار فرضیه‌ی نهاد (اید id)، نفس (ایگو ego) و فرا نفس (سوپرایگو superego) و مفهومات جای نگاری (توپوگرافیکی) خودآگاه، پیش خود آگاه و ناخودآگاه را نشان دهد. برای مثال، ما می‌توانیم به نقل قول ای از او در نوشته‌ی *The Ego and the Id* فکر کنیم وقتی که تأیید می‌کند که "ایگو از اول و در درجه اول یک تن - نفس (body-ego) است. منحصرأ یک نهاد سطحی نیست، بلکه در اندرون خودش پیش افکنی ای از یک سطح است."^{۱۳}

این ویژگی فضائی روان برای همیشه ناخودآگاه می‌ماند. دریدا در اظهار نظری در باره‌ی گفته‌ی فروید بیان می‌کند "روان لمس ناشدنی، روان دست نخورده: تماماً جسمانی، جسمی **دارد**، جسمی **است**، اما ناملموس. با این وجود فقط برای دیگران قابل لمس نیست. **خودش** را هم لمس نمی‌کند، چون که جزء به جزء تماماً گسترش یافته است."^{۱۴} غیر قابل دسترسی بودن به ذهنیت و بازتابی و فضا‌مندی روان ناممکن بودن خود - لمسی را مجسم کرده و بصورت همان ساختار دگر تأثیری ظاهر می‌شود.

چنین فضائی و چنین جسمی، قابل تجربه نبوده و غیر زیست شناسی است. همان طور که می‌دانیم وقتی فروید کلمه‌ی عنوان (topic) را استفاده می‌کند، یا وقتی که دستگاه روانی را به مثابه یک سری از لایه‌ها و طبقات معرفی می‌کند، همیشه استعاره ای هستند. فضا‌مندی روان تخیلی است: چنین چیزی وجود ندارد. البته، فروید نمی‌پذیرفت که عضوی مثل مغز گسترش و زمینه‌ی مادی برای پدیده‌های روانی باشد. به همین دلیل است که فروید ایده‌ی تخریب کامل هیچ بخشی از دستگاه روانی را قبول نمی‌کند. بنظر او ناخودآگاه تخریب ناپذیر است چون که فضا‌مندی انتزاعی و غیرواقعی دارد، چیزی است که می‌تواند کدر شود اما نمی‌تواند بطور فیزیکی مختل شود.

ادعائی که ناخودآگاه و بطور کلی روان، تخریب ناپذیرند منجر به این می‌شود که بگوئیم که خود احساسات و هیجانات همیشه وجود دارند، حتی وقتی که منفی باشند، حتی وقتی که به چیزی تعلق داشته باشند که اسپینوزا فطرت‌های غم‌انگیز می‌خواند. چگونه ممکن است که روانی بدون هیجان را تصور کرد؟

اگر به ما اجازه داده شود که در نظر بگیریم که فروید و لاکان دیدی از روان را شرح و تفصیل می‌دهند که، برخلاف سوژه‌ی فلسفی کلاسیک، هرگز خود تأثیری شده نیست بلکه بنظر می‌رسد که همیشه از خارج متأثر شده و بدون هیچ امکان تسخیر این دیگری، بنظر می‌رسد که اصول این دگر تأثیری شدن را نمی‌توان تخریب کرد.

در گفته‌های لاکان (Lacan)، موضوع شگفت زدگی را ممکن است در مسئله‌ی پیچیده‌ی خیرگی (gaze)، از یک طرف و از طرف دیگر در مسئله‌ی پیچیده‌ی نذری (agalma)، ادغام کرد.

Agalma یا نذری یک واژه‌ی یونان باستانی به معنی هدیه‌ی خوش آیند به خدایان بعنوان نذری است. این نذری به این هدف بوده که لطف خدایان را جلب کرده و آنها را با ویژگیهای شگفت زده نذری خیره کرده تا به هدیه دهنده لطفی بکنند. بنابراین، نذری نیروهای سحرآمیزی و رای ارزش ظاهری آن دارد. طی زمان اصطلاح agalma معنی شمایل، چیزی زیبا و شیئی ای که باید گرمی داشته شود را پیدا کرده است. لاکان این واژه را در هفتمین سمینار (۱۹۶۰-۱۹۶۱)، در سمپوزیوم افلاطون ارائه داد. Agalma با عشق تعریف می شود، شیئی غیرقابل تخمین از اشتیاق که اشتیاقات ما را مشتعل می کنند. لاکان، در ارتباط دادن این به زمینه های روانکاوی، پیشنهاد کرد که agalma گنجی است که ما در روانکاوی بدنبال آن هستیم، حقیقت ناخودآگاهی که ما میل داریم بدانیم.

اگر ما طی این جستجو احساس چشم دوختگی نداشته باشیم بدنبال این گنج رفتن ممکن نمی شود. در همان هنگام که سوژه به روانکاو به مثابه یک گنج مطلوب شگفت زده می شود روانکاو به سوژه اش چشم می دوزد. خیره شدن به معنی "چشم دوختن در حالت شگفت زدگی و ستایش است." ترجمه‌ی فرانسوی این کلمه، در متن لاکانی، "شیفتگی" است. رابطه‌ی انتقالی محتاج هر دو مورد **نذری** و خیرگی به عنوان جهات دوگانه‌ی شگفت زدگی است: یعنی خیره شدن به و مورد خیرگی واقع شدن. در نظر گرفتن نذری، بعنوان اوژه با مطلوبی غیرقابل تخمین، برای کسی که تحت روانکاوی است عامل تسهیل کننده‌ی رابطه‌ی انتقالی می‌شود. این نگاه (همان طور که لاکان مؤکداً بیان می‌کند، از هیچ چشمانی بر نمی‌خیزد) بخودی خودش واکنش به ادراکی است که به خود شخص نگاه می‌شود، از ادراکی که زیرچشمی به او نگاه می‌شود "*sous le regard*" یا تحت شیفتگی یا چشم دوختگی "*sous la fascination*" است. از آنجا که خیرگی و نذری حاصل هیچ نوع ذهنیت خاصی نیستند و از آنجا که ساختار واقعیتشان رابطه‌ی زیادی با قوه‌ی مخیله دارد، احساساتی که تولید می‌کنند (عشق، شیفتگی، آرمان سازی و امثال این ها) از یک فرآیند خود تأثیری روان سرچشمه نمی‌گیرند. از آنجا که این احساسات از دیگری می‌آیند لذا دگر تأثیری هستند. با این وجود، خود این متأثر شدن با دیگری نمی‌تواند متأثر شود، یعنی که، تا حدی تغییر کند که بتواند ناپدید شده یا کاملاً نابود شود.^{۴۸}

۴۸ مترجم: رابطه‌ی انتقالی فرآیندی است که طی آن احساسات و تمایلات که منشأشان از یک شخص، مثل والدین یا برادر و خواهرها است، ناآگاهانه طی یک دوره‌ی روانکاوی به شخصی دیگر، بخصوص به روان درمان یا روانکاو انتقال داده می‌شود.

«معنی انعطاف پذیری

همین امر در فلسفه‌ی دریدا اتفاق می‌افتد. شگفت زدگی و احساسات بطور کلی می‌توانند ساختارشکنی شوند، اما ساختارشکنی آنها منجر به خراب شدن یا نابود شدنشان نمی‌شود. یک سوژه را نمی‌توان از تأثیرپذیری از خودش، یا از گرایش‌ات لیبیدوئی (libidinal) برید. دیدیم که بنظر نمی‌رسد که دولوژ هم پایان شگفتی را در نظر داشته باشد، یعنی احتمال این که صورت هیچ چیزی را بیان نکند، توانش را برای لوح کتیبه ای یا لوح ماندگاری شدن از دست بدهد.

* * *

برای زیست شناسان مغزی، فضا‌مندی روان ایده آل، انتزاعی، یا استعلائی نیست. این فضا‌مندی همان مغز است که در معرض احتمال تخریب مادی قرار دارد. در اکثر موارد، آسیب مغزی زخمی است که نمی‌توان آن را پیش بینی کرد و، بر خلاف تعریف فروید از حادثه‌ی روانی، نمی‌توان آن را با تاریخچه‌ی شخصی یا سرنوشت فرد شرح داد. اکثر اوقات یک ضایعه‌ی مغزی هیچ علت دیگری غیر از تصادف یا یک علت خارجی ندارد. در این مفهوم "یک بیگانه‌ی محض" است.

اگر سولمز این حق را دارد که ادعا کند که مصادف بودن بین اتفاقات مغزی و زندگی درونی تجربه‌ی ذهنیت وجود دارد، ضایعات مغزی را نمی‌توان صرفاً بعنوان ضایعات ارگانیک یا فیزیولوژیک در نظر گرفت. بلکه، این آسیب‌ها بصورت ضایعات روانی ظاهر می‌شوند. امروزه مغز به مثابه فضای عصبی ناآگاه و فضا برای این ناآگاهی عصبی در نظر گرفته می‌شود.

ظهور نوع جدیدی از زندگی ناآگاه و روانی که بطور کاملی تخریب پذیر است پیامدهای مهمی برای نظریه‌ی کلی رانش‌های مرگ (death drive) و تخریب (destruction drive) دارد. همان طور که دیدیم، امروزه بی تفاوتی و "یکنواختی" هیجانی یک شکل عمده‌ی اختلال مغزی و روانی است. داماسیو با مطالعه‌ی موارد خاص آسیب‌های مغزی مثل آگنوزی یا آنوزوگنوزی، متوجه شده که کسانی که از این بیماری‌ها رنج می‌برند "غیبت بدون مرخصی دارند". اولیور سکس، در کتاب **مردی که زنش را با یک کلاه اشتباه گرفت** (Oliver Sacks, *The Man Who Mistook His Wife for a Hat*) مورد لاست مارینر (Lost Mariner) را شرح می‌دهد. بیمار "قوی جثه و سرحال بود، او نوعی زور بازو و توان حیوانی داشت، اما یک حالت لختی، انفعالی و (همان طور که همه می‌گفتند) بی

دلواپسی^{۴۹} داشت؛ او به همه‌ی ما حس فراگیری می‌داد که 'چیزی از دست رفته است'، با این وجود، حتی اگر بیمار متوجه آن می‌شد، این موضوع را، با حالت بی تفاوتی قبول می‌کرد.^{۴۹}

داماسیو این موارد از دست رفتن هیجانات را با روانشناسی انواعی از جنایتکاران از قبیل قاتلان زنجیره ای و انواع مختلف انزوهای اجتماعی پیوند می‌کند. بنظر می‌رسد که اگر بخواهیم بفهمیم که یک حالت ذهن جدید روانی را که با یک رانش مرگ نوع عصبی، بی تفاوتی به عشق یا شگفت زدگی و بی تفاوتی حتی به نیروی تخریبی یا تهاجمی خودش شکل گرفته است چه بخوانیم یک روش فلسفی برای تجزیه و تحلیل این آسیب‌های نورولوژیک، بی تفاوتی و جنایتکاری لازم می‌آید.

زمان آن رسیده است که یک ماتریالیسم جدیدی شرح داده شود که موضع جدید فلسفه‌ی قاره ای را در مقابل زیست شناسی مغز مشخص کرده و بعد از تأخیری بس طولانی، پلی که علوم انسانی و زیست شناسی را بهم وصل می‌کند ساخته یا دوباره سازی کند. بجای پیشنهاد یک دیدگاه پرمایه از ذهنیت، زیست شناسی اعصاب زمان حال غیبت نفس به خودش را موشکافی می‌کند. بدون این توهم مبنائی نفس شخص اولی، هیچ نیروی عمل کردی، هیچ احساس وجودی، هیچ ادراک تداوم خطی زمان نمی‌تواند وجود داشته باشد. چنین موضعی ممکن است کمک کند تا مفهوم‌های مربوط به دگر تأثری، غیر انسانی، یا انگیزه‌ی مرگ تغییرات بنیادی پیدا کنند، مفهوم هائی که، بعلت تحقیری که هم فلسفه و هم روانکاوی در مورد زیست شناسی بطور کل و در مورد مغز و علوم اعصاب بطور اخص اظهار کرده اند، در وضع کنونی، بصورت پس مانده‌های سنت متافیزیکی هستند.

همان طور که تاماس متزینگر (Thomas Metzinger) شناختگر (Cognitivist) مشهور می‌نویسد: "هیچ کس هرگز هیچ وقت نفسی نبوده و نیست... چیزی به عنوان نفس در دنیا وجود ندارد: هیچ کس هیچ وقت نفسی **نبوده** و نفسی **نداشته**. فقط تنها چیزی که هرگز وجود داشته خود - الگوهای آگاه بوده اند که نمی‌شده **بصورت** الگو تشخیصشان داد. نفس پندار شناسانه (phenomenological) موجود خاصی نیست، بلکه یک فرآیند است - و ادراک ذهنیت **کسی بودن** وقتی ظهور می‌کند که سیستم فرآیند اطلاعات آگاهانه تحت یک خود - الگوی شفاف عمل کند. شما هم اکنون که این سطور را می‌خوانید، چنین سیستمی هستید. از آن جا که شما نمی‌توانید خود - مدلتان را بصورت یک مدل تشخیص دهید، خود - مدلتان شفاف است: شما درست از درون آن نگاه می‌کنید. شما نمی‌توانید آن را ببینید. چون

۴۹ مترجم: آگنوزی عدم توان مغز برای به سطح آگاهی رساندن انواع مختلف تحریکات است.

«معنی العطف پذیری

که با آن می بینید. . . . وقتی که این سطور را می خوانید شما دائماً خودتان را با محتوای خود - مدلی که در زمان حال با مغزتان فعال شده است **سردرگم** می کنید.^{۱۷۱} شفافیت خود - مدلی و گمنامی مغز هیجانی شگفتی های خالی از توهمات روان تنی و فضای لییدوئی جدید هستند.

بخش دوم

ادراکات بد درک شده

احساس ناآگاه^{۵۰} بین روانکاوی، علم اعصاب و فلسفه

ایدریان جانستون

^{۵۰} مترجم: من در این ترجمه از کلمات خودآگاه یا ناخودآگاه احتراز می‌کنم، مگر این که در متن اصلی کلمه‌ی self ماقبل آن آمده باشد. چون که آگاهی و ناآگاهی مربوط به فرآیندهای مغزی هستند و همان طور که از متن برمی‌آید خود یا نفسی متافیزیکی یا فرویدی هم وجود ندارد که آگاه یا ناآگاه باشد. در واقع آگاهی یک حالت ذهنی خاص متعلق به محتوای محصولات نهائی فرآیندهای مغزی در هر لحظه‌ای است که مغز براساس ارزیابی هایش، تشخیص داده که سیستم توجهی را همزمان با آنها فعال کند و گرنه آگاهی چیزی بیشتر از این پدیده نیست. فعال شدن همزمان سیستم توجهی حالت ذهنی آگاه شدن از این محتویات را ایجاد می‌کند.

۸ – گناه^{۵۱} و درک ادراک

به سوی یک مفهوم جدیدی از احساسات

^{۵۱} مترجم: ادراک گناه یا گناه یک درک شناختی یا احساسی است که وقتی اتفاق می افتد که شخص درست یا غلط متوجه می شود یا باور می کند که او استاندارد رفتاری خود را خدشه دار کرده یا یک استاندارد اخلاقی را زیر پا گذاشته و مسئولیت مهمی برای این خلاف دارد که ممکن است او را مستحق مجازات کند.

روانکاوی در حول مفهوم خاصش از ناآگاهی سازمان یافته است. علاوه بر این، روانکاوی، نه تنها یک رده از نظریه های فلسفی و فراروانشناسی در باره ی این موضوع عجیب مورد پرس و جوی آن است؛ بلکه سلاحی تاکتیکی برای معالجه ی اشکال خاصی از مشقات و تألمات روانی نیز هست. بخصوص در باره ی پدیده های که هر روزه روانکاوان در اطاق های مشاوره ی بالینی با آن مواجه می شوند، بنظر می رسد که تظاهرات قدرتمند و متأثر کننده ی زندگی احساسی، یعنی تظاهراتی که در طیف کاملی از خوش آیند تا مشقت را گسترش دارند، آنقدر برای روانکاوی مهم و وزین باشند که با آن چیزی قابل قیاس است که از موضوع ناآگاه بهره ور می شوند.

و با این وجود، با شروع از بنیان گزار روانکاوی، مشکل مربوط به چگونگی قرار دادن ناآگاه و زندگی احساسی مقابل هم بطور پابرجائی موضوعی مورد مناقشه بوده که باعث یک سری واکنش های ناجور و اغلب منازعانه شده، واکنش هایی که در داخل یا خارج از جرگه های روانکاوی قرار گرفته اند. لب مطلبی که مباحثه را راه انداخته سؤالی اساسی و بنیادی است که آیا منطقی است که ادراکاتی که آگاهانه دراک نمی شوند (حداقل بصورت درک کردن هایی که فرضاً در واقع هستند) را پیش کشید. همان طور که من بزودی بطور مفصلی شرح خواهم داد، خود فروید مکرراً و بطور چشم گیری در باره ی این موضوع مردد بود که آیا احساسات می توانند یا نمی توانند (و بعضی اوقات ناآگاه هستند) به روش روانکاوانه ی معنی داری ناآگاه باشند (اگر چنین است، چگونه). بعلاوه، در این مرحله و در معرفی کلی و بدون جزئیات باید بگویم که کسانی که دنباله روی فروید هستند بطور معمول در رابطه با این موضوع راه های مختلفی را انتخاب کرده اند. در یک طرف بعضی از معاصران انگلیسی - امریکائی پسا - فرویدی گاهگاهی چنین تصویری را ایجاد می کنند که برای آنها، احساسات تمامی القای تعبیرات روانکاوی هستند - و این در غیاب کلی شرح دقیق فراروانشناسانه فلسفی ای در این باره است که چگونه احساسات قادرند ناآگاه باشند، شرحی که مسائل حل نشده ای را که گریبانگیر فروید در تفکر در باره ی این موضوع بود را حل می کند. لاکان عملاً بر این ادعایش پابرجا می ماند که فروید، که روانکاوان باید سر سخته به او وفادار بمانند، احتمال احساسات ناآگاه را بعنوان واژه های تناقضی، قاطعانه رد می کند - و این بر اساس یک مرور تعبیرانه و فیلسوفانه ی پیچیده، گرچه کاملاً چالش برانگیزانه، از نوشته های فروید و حوزه ی فراروانشناسی اوست. به گمان من، هیچ کدام از دو طرف راه حل قانع کننده ای برای معمای سازگاری بین ناآگاه و زندگی احساسی ارائه نمی دهند.

حل این معما برای روانکاوی هم فراروانشناسی است و هم بالینی. در جنبه فراروانشناسی، هنوز کسی ادعائی برای شرح مفهومات نئی نکرده، که ناآگاه چیست و چگونه کار می‌کند. آیا سرکوب (repression) و مکانیسم‌های دفاعی درون روانی فقط بر باز نمودن ایده‌ای (یعنی، محتویات **زبانی** و مفهومی ذهن) اعمال اثر می‌کنند، ولی احساسات را به حال خودشان می‌گذارند تا در سطوح تجربه‌ی آگاه به مثابه ظواهر سطحی محضی به این طرف و آن طرف کشیده شده یا هل داده شوند؟ آیا تشکیلات ناآگاه منحصرأ شامل بسته‌ها و تار و پودهایی از مواد سمبلیک بخوبی سازمان یافته هستند؟ یا، به گونه‌ای دیگر، آیا غلیان‌های هیجانات و ادراکاتی هستند که از درون شبکه‌های ایده‌شونده‌ی ابعاد زندگی روانی‌ای طپش می‌کنند که بر علیه شان دفاعی شده‌اند؟ مکانیسم‌های دفاعی، اگر واقعاً چنین کاری انجام می‌دهند، چگونه در پدیده‌های احساسی دخالت کرده و به آنها شکل می‌دهند؟ موضوع اصلی در جنبه‌ی بالینی این است که گوش‌های روانکاو، که سعی دارند خودشان را با نجواها و طغیان‌های ناآگاه هماهنگ کنند، باید به چه چیزی از بیمارانشان گوش فرا دهند، که روی نیمکت دراز کشیده‌اند؟ همین موضوع به نوبه‌ی خود تکنیک‌هایی را شکل می‌دهد که روانکاوان بالینی در روش‌های گوش دادن، تعبیر کردن و دخالت کردن در ارتباط با روانکاو شونده‌هایشان بکار می‌گیرند. چه وقت، بیان احساسات را باید ارزش اسمی داد، اگر هرگز باید این کار را کرد؟ چه اندازه باید هیجانات و احساسات را صادقانه یا دغل کارانه در نظر گرفت، اگر باید چنین کاری انجام داد؟ کدام یک از احساسات، اگر یکی از آنها، باید توجه خاص روانکاو را جلب کند؟ روانکاوان چگونه باید به طغیان‌های ناگهانی اشتیاقات و احساسات گوناگونی که در ساعت روانکاوی پیش می‌آیند واکنش نشان دهند؟ آیا بعضی واکنش‌های احساسی خاص از طرف روانکاو شونده‌ها شاخص موفقیت (یا شکست) تعبیری یا درمانی است؟ این سؤالات که من در این پاراگراف پیش کشیده‌ام فقط تعداد کمی از موضوعات فراروانشناسی و بالینی هستند که در حول تقاطع (یا عدم تقاطع) بین ناآگاه و احساس نقش فعال دارند.

من با عنوان کردن منشئات و ارکان روانکاوی‌ای که به تعبیرات من سرزندگی می‌دهند، می‌خواهم بدون هیچ دغدغه‌ای بیشتر از زاویه‌ی فلسفی وارد عنوان احساسات ناآگاه شوم. اگر، آن چنان که ارسطو بطور مشهوری در رساله‌ی **متافیزیک** اظهار داشته، شگفت زدگی سرچشمه‌ی تفکر فلسفی است،^۱ بنابراین باید بلافاصله یک مشخصه‌ی تکمیلی به آن اضافه کرد: شگفت زدگی، که احساسی وادارکننده و تسخیرکننده‌ای است و بصورت یک میلی سبک و آرام یا نشاط آور ادراک می‌شود، موتور تأثیری در قفای تلاش‌های حدس و گمانی فلسفه‌ی نظری است. یعنی که می‌توانیم بگوئیم، اگر شگفت زدگی یک تأثیر یا احساس بنیادی فلسفی است، در درجه‌ی

نخست به بخش هائی از فلسفه بنیادی است که با "میلی فهمیدن" به حرکت در می آید (یعنی، شناخت شناسی، هستی شناسی، متافیزیک، منطق و امثال این ها). اما، در باره ی اهمیت نیمه ی دیگر فلسفه چی؟ به عبارتی دیگر، در باره ی فلسفه ی عملی (یعنی، اصول اخلاقی {اتیکس}، سیاست و امثال این ها)، که زیاد در گیر با "من چه می توانم بدانم؟" (گویای علاقه به دانستن فلسفه ی نظری) نیست، بلکه در گیر با "من (یا ما) چی باید بکنیم؟" است. احساس گناه یکی از کاندیداهای اصلی برای فلسفه ی عملی است، همان طور که شگفتی برای فلسفه ی نظری است، یعنی، یک احساس زیربنائی که فروگشای سنجش و اندیشه، تصمیمات و کردارهای مورد نظر تجویزات فلسفی، علاوه بر شرح هائی ناشی از شگفت زدگی است.

قبل از آن که در این راستا پیش برویم، لازم می دانم که مختصراً اشاره کنم که تمرکز من بر احساس گناه با دلائل و نگرانی های فلسفه ی عملی تحمیل نشده است. به این معنی که، موشکافی من از زندگی احساسی در تقاطع فلسفه، روانکاوی و زیست شناسی مغز با علائق و دستور العمل های اصول اخلاقی، یا اخلاقیات هدایت نشده اند. من در این جا بمراتب بیشتر به توصیف توجه می کنم تا به تجویز (تا مرددانه به طور زودگذری به دوگانگی بغرنج و بی ثباتی متشبت شوم). من بخصوص بیشتر به گناه می پردازم چون که احساسی است فراتر از تمام آنهایی که فروید تقریباً همیشه وقتی می خواهد در باره ی امکان ناآگاهی احساس فکر کند، به آنها اشاره می کند. در متون فروید بالاترین مقام آن چیزی است که در بحث های من منجر به اهمیت احساس گناه بعنوان مثالی پارادایمی می شود.

از نظر رشته ی فلسفی فوق، اگر گناه واقعاً یک احساس فلسفی بنیادی در رابطه با اصول اخلاقیات (اتیکس) است - که حداقل در لوای کانت، این طور بنظر می رسد - بنابراین کشف های روانکاوی فروید و پس لرزه های آن (هم در داخل جنبش روانکاوی پسا فرویدی و هم در حلقه ی وسیع خارج از آن) بعضی عوارض جدی را معرفی می کنند. این عوارض هم به آگاهی از گناه (به مثابه وجدان) و هم کلی تر به پوشش های ذهنی (روانی) احساسی مربوط می شوند. برای شروع، کاوش های عملکردهای وجدان بخشی از چیزی هستند که فروید را برانگیختند تا در اواسط حرفه ی بالغ شده اش (در کتاب **ورای اصل لذت Beyond the pleasure principle**) تجدید نظر وسیعی از حوزه نظریه اش انجام دهد، تجدید نظری که در آن اصل لذت از موضع مرکزی قبلیش بعنوان قانون تخطی ناپذیر حیات روانی پائین کشیده شد. در سیستم

وراروانشناسی قبل از ۱۹۲۰ (یعنی، "اولین جای نگاری"^{۵۲} یا "الگوی جای نگاری" آگاه، پیش آگاه و ناآگاه) که بر اساس اصل چیرگی لذت بود، مشکل می‌توان مشقت‌های خود – تحمیلی به شکل احساس گناه ناشی از وجدان را شرح داد. فروید بعد از ۱۹۲۰ همراه با این تغییر موضع کامل از "ورای اصول لذت"، در کتاب *ایگو و اید* *The Ego and the Id* (۱۹۲۳)، عاملیت فراخود (superego) را بعنوان بخشی از حکومت سه رهبری (منجمله ego و id) "جای نگاری دوم" (یا "الگوی ساختاری") معرفی کرد. فروید حواشی این عاملیت را از قبل در نوشته‌ی بسیار اصیل "*مقدمه ای در باره ی نارسیسم* *On Narcissism: An Introduction*" (۱۹۱۴) آورده بود، که در آن یک عملکرد درون روانی از موقعیت برآوردی و نظارتی ایگو در مقابل ایگو – ایده آل (یعنی، آن چه که هدف ایده آل ایگو برای بودن است)، بعنوان "وجدان"، برجسته شده بود.^{۵۳} اما، علیرغم استفاده‌ی کلمه‌ی روزمره‌ی وجدان برای این وزارتخانه‌ی دادرسی و کیفری در سال ۱۹۱۴، برای فروید به زودی روشن شد که نامگذاری آن به عنوان سوپرایگو منجر به بیش از جایگزینی معنایی تکنیکی و سطحی برای زبان پیش پا افتاده می‌شود.

یکی از نتایج قاطع فلسفی برداشت فروید از سوپرایگو این است که همه‌ی وجدان آگاهانه نیست. با گذار از اولین به دومین جای نگاری در افکار فروید در اوایل دهه‌ی ۱۹۲۰، سه گانه‌ی آگاه – پیش آگاه – ناآگاه به سادگی با اید – ایگو – سوپرایگو از جای خودشان خارج و جایگزین نشدند؛ بعلاوه، به دلایل زیادی، حقاً نمی‌توان قرینه‌های یک به یک در این جا برای مثال "آگاه = ایگو یا "ناآگاه = اید" برقرار کرد (که بر اساس برداشت غلطی است که گذار از جای گیری‌ها در گیر چیزی بیشتر از جانشین کردن‌های ساده‌ای نیستند). در عوض، سه واژه‌ی اولین جای نگاری، از موصوف یا اسم (که بطور استعاره‌ای بخش‌هایی فضائی در داخل نقشه‌ای از ناحیه‌ی روانی را مشخص می‌کنند) به عملکردی صفتی تغییر پیدا می‌کنند. بعنوان صفت، این‌ها سه عامل دومین جای نگاری را تعدیل می‌کنند. بخصوص این امر در مورد ایگو و سوپرایگو صدق می‌کند، به این معنی که در آن دو عامل ابعاد آگاه و ناآگاه وجود دارند.^{۵۴} فروید با در نظر گرفتن این موضوع، در ارتباط با فرض روانکاوی جنبه‌ی ناآگاه وجدان، اظهار داشت که "انسان سالم نه تنها بمراتب غیراخلاقی‌تر از آن است که باور دارد بلکه بمراتب اخلاقی‌تر از آن است که می‌داند."^{۵۵} اگر مقدار زیادی از محتوای شکل دهنده‌ی سوپرایگو (یعنی، نهی‌ها، ممنوعیت‌ها و امثال این‌ها) به دورن نگری خود – آگاه دسرسی ندارند، به سهولت شرائطی می‌توانند پیش آیند که در آنها یک

^{۵۲} مترجم: در این جا topography یا جای نگاری به معنی طرحی از یک نهاد ساختاری، مثل ذهن است که منعکس کننده‌ی تقسیم آن بین نواحی مشخصی است که نسبت به یکدیگر رابطه یا موقعیت نسبی مشخصی دارند.

نفر نادانسته از یک دستور یا قانونی تخطی می کند که به علت آن خودش را مسئول می داند بدون این که از چنین استاندارد غائی آگاهی داشته باشد. اگر بخواهیم سراسر تر موضوع را ارائه دهیم، آن طور که فروید وضع را می بیند، شخص می تواند بدون این که از این کار آگاه باشد، از وجدان خودش سرپیچی کند. گرچه ایگوی آگاه از این خطاکاری آگاه نیست، سوپرایگوی درون روانی قادر متعال از آن آگاهی دارد. و، عواقبی در بر خواهد بود.

اما، دقیقاً، این عواقب چی هستند؟ شایعترین و برای فراروانشناسی روانکاوانه، کم مسئله ترین آنها پدیده‌ی تجربه‌ی آگاهانه‌ی ادراک از گناهی ظاهراً بی اساس و غیرمنطقی است، یک حس مقصر بودن منهای با خبری از یک خطا کاری به عنوان علت پیش در آمدی آن. (این وضع بعضی اوقات منجر به چیزی می شود که فروید آن را "جنایتکار ناشی از حس گناه" تعریف می کند، یعنی، فرد بی مهابا دست به روشهای تجاوزکارانه ای می زند تا متناقضانه علت حتمی ای برای احساس گناهی خلق کند که بی دلیل واضحی دائماً در جریان است.^۵ در سال ۱۹۱۶، فروید چنین اشخاصی را بعنوان مواردی از نمونه های بارز "نوع شخصیت" ای مورد بحث قرار می دهد که در روانکاوی با آنها سروکار پیدا می شود). در مورد درک گناه ظاهراً غیرقابل توجیه، آگاهی از گناه به صورت یک احساس از قرینه‌ی ایده ای مناسبش، یا از بازنمود همخوانش قطع می شود (Vorstellungen یا بازنمود که، در این مورد، ناآگاه می ماند). این نوع احساس گناه - در - جستجوی - جنایت واقعاً پدیده ای است که در کار روانکاوی دیده می شود. بطور کلی تر، روانکاوان بعد از فروید رویداد احساساتی ای را که از هم قطاران بازنمود واقعیشان جدا شده اند پدیده های شایعی در نظر می گیرند که مرتباً در چهار دیواری اطاق مشاوره بروز می کنند. با این وجود، همان طور که من بعداً نشان خواهم داد، عواقب بالقوه‌ی ایجاد شکاف بین وجدان و آن چه که آگاه است، از طریق فرضی که ابعاد ناآگاهی از سوپرایگو وجود دارند، برای فروید و نظریه پردازی های روانکاوی بعد از او، مشکلات نظریه ای ایجاد می کنند، مشکلاتی که، هنوز هم باید مستدلانه و بطور قانع کننده ای در سطح مفهوم سازی فراروانشناسی بطور هماهنگی حل شوند.

در ارتباط با احساس گناه، می توان از برداشتی از مشکلاتی داشت که فروید در روبرویی با سؤالات زیر با آنها روبرو می شود: آیا واقعاً گناه وقتی که شخص از علت واقعی آن آگاه است در مقایسه با وقتی که از علت آن آگاه نیست، متفاوت احساس می شود؟ آیا تجربه‌ی دومی همیشه خودش را، حداقل توسط کسی که آن را آگاهانه ثبت می کند، بعنوان ادراکی ثبت می کند که می تواند و می شود آن را "احساس گناه" خواند. و گر نه، اگر ادراکی ایجاد می کند، غیر از یک حس آشکار مقصر بودن، چه ادراک دیگری بجای آن بر می خیزد؟ بعلاوه، آیا برای کسی ممکن است که درک گناه کند بدون این که (کاملاً)

نفس و زندگی هیجانی

از این نوع درک کردن آگاه باشد؟ اگر چنین است، چه چیزی هم بطور بالینی و هم بطور مفهومی، فرضی را توجیه کند که فرد می‌تواند درک کند بدون درک کردنی که درک می‌کند، یعنی، برای مثال، آیا ادراکات درک نشده ای (یا، دقیق تر، بد درک شده ای) می‌توانند وجود داشته باشند؟

جالب است که، همان طور که قبلاً اشاره رفت، گناه احساس ابتائی ای است که فروید وقتی آن را ذکر می‌کند که، وجود احساسات ناآگاه در بعضی از بیمارانش را فرض می‌گیرد. داستان استاندارد علمی در این باره ای است که، فروید تا دومین جای نگاری برداشت احساسات ناآگاه را به عنوان مهمل و خود - تناقضی رد می‌کرد. اگر ادراکات، بصورت درک کردن ها، همیشه درک می‌شوند، بنابراین چه مفهومی دارد که در باره ای احساساتی صحبت کنیم که چیزی غیر از تجربیاتی هستند که در آگاهی فاش می‌شوند؟ بنابراین، داستان این طور پیش می‌رود، با ارائه دومین جای نگاری در مورد موضوع سوپراگو، فروید مجبور می‌شود تا اعتقاد راسخ فراروانشناسی خودش که احساسات باید پدیده های آگاهانه باشند را، اگر کاملاً کنار نگذارد، تجدید نظر کند. همان طور که به زودی خواهیم دید موضوعات بسیار پیچیده تر از این هستند.

از اوایل سال ۱۹۰۷، فروید در باره ای احتیاج به فرض وجود "یک حس ناآگاه گناه" به فکر افتاده بود.^۶ لذا، باید توجه کرد که این مفهوم برای فروید خیلی قبل تر از مانیفست زیربنائی جای نگاری دومش پیش آمد که در سال ۱۹۲۳ تحت عنوان (*The Ego and the Id*) منتشر شد. هنوز هم مهمتر از این، اتفاق اخیر قبل از مقاله ای فراروانشناسی در باره ای "ناآگاه" (*The Unconscious*) (۱۹۱۵) پیش آمده بود. بنظر می‌رسد که در بخش سوم این مقاله تحت عنوان "**هیجانات ناآگاه**" (*Unbewusste Gefühle*) فروید قاطعانه مشروعیت نظریه ای فرض وجود احساسات ناآگاه را رد می‌کند.^۷ و البته، بحثهایی در این باره وجود دارند که این بخش مربوط به ناآگاه (*The Unconscious*) توسط مفسران فراوانی (منجمله لاکان) بد تعبیر شده است: اگر فروید در سال ۱۹۰۷ ایده هایی در مورد ناآگاه را در سر می‌پروراند، بنابراین شاید اظهار نظر هایش در سال ۱۹۱۵ در باره ای این موضوع را باید در لوای این متن کلاً فراموش شده دوباره خوانی کرد. چنین دوباره خوانی ای، که باید متعاقباً انجام می‌گرفت، آشکار می‌سازد که فروید، باز هم به فرم دیگری، بشدت از عصر خودش جلوتر بوده است. بخصوص، تمایزات فراروانشناسی او، که در بخش سوم ناآگاهی (*The Unconscious*) بین "ساختارهای احساسی" (*Affectbildungen*)، "احساسات" (*Affekt*)، "و هیجانات" (*Gefühle*) شامل می‌شوند^۸ - او هم چنین اشاره می‌کند که چگونه این پدیده ها ممکن است برای آنهایی که در کشان می‌کنند "بد تعبیر" شوند^۹ - از پیش حاکی بر بصیرت ها و نتایج تحقیقات پیشرفته ای در علم اعصاب احساسات هستند.

(بخصوص تحقیقات آنتونیو داماسیو و محققانی از قبیل جوزف لو دو Joseph LeDoux، ژاک پنکسپ Jaak Panksepp و مارک سولمز Mark Solms از بین تعداد زیاد دیگری) .

لذا، در این مرحله، این طور بنظر می‌رسد که کاری که باید در متن حاضر انجام گیرد منحصرأ ادغام کاملتر این زیر مجموعه‌ی ادوات فرویدی در یک چارچوب جامع نورو - روانکاوی معاصر باشد. اما آن چیزی که این روزها نورو - روانکاوی خوانده می‌شود یک گرایش انگلیسی‌زبانی است که اجزاء متشکل روانکاوی آن منحصرأ از گرایش‌های انگلیسی - امریکائی پسا - فرویدگرائی مشتق شده‌اند (یعنی، روانشناسی ایگو، نظریه‌ی ارتباطات اوبژه‌ای^{۵۳} و امثال این‌ها). بجز استثنائات قابل ملاحظه‌ای مانند اسلاو ژیزک (Slavoj Žižek)، فرنسوا آنسرمت (François Ansermet)، جرارد پومیر (Gérald Pomier) و کترین مالابو، متفکران معدودی که با مدل روانکاوی لاکان (و بطور وسیع‌تری فرانسوی) آشنائی کاملی دارند کوشش کرده‌اند که مفهومات لاکان را با اکتشافات علوم اعصاب تلفیق کنند. در این جا کارهای اضافی زیادی وجود دارند که باید انجام گیرند چون که مقاومتی در برابر دنبال کردن چنین کار مشکلی وجود دارد. دلایل تاریخی، فرهنگی، سیاسی، موسسه‌ای، نظریه‌ای و دلایل گوناگون دیگری برای این مقاومت وجود دارند: کوشش برای توصیف طاقت فرسای زمینه‌ی چندجانبه‌ی موجود در قفای خصومت عمیقاً ریشه‌دار به علوم زیستی که این قدر در اندرون سنت‌های تفکری جدید در قاره‌ی اروپا ریشه‌دوانده، موضوعی است که باید در فرصت دیگری به آن پرداخته شود. اکنون، کافی است که بگوئیم، همان طور که در این جا بحث می‌شود (و همان طور که من در جای دیگر بحث کرده‌ام)، نادیده‌انگاری عمدی و اصول‌دار زیست‌شناسی و رشته‌های مربوطه دیگر از نظر روانکاوی یا فلسفی در زمینه‌های لاکانی یا غیرلاکانی دیگر موجه، یا قابل دفاع نیستند. بعلاوه، هم روانکاوی لاکانی و هم نورو - روانکاوی در وضعی هستند که می‌توانند بطور دوجانبه‌ای از تنیده شدن در تجدید نظرهای دقیق تئوری‌های فرویدی در باره‌ی احساسات، همراه با اطلاعات بدست آمده از تحقیقات علمی مغز هیجانی نفع ببرند. مخصوصاً، مشکلات گریبانگیر فراروانشناسی فرویدی - لاکانی که هنوز هم باید حل شوند و شامل مشکل احساسات ناآگاه هستند که از فروید به دنباله روانش به ارث رسیده‌اند، را می‌توان در روش مستحکم

^{۵۳} مترجم object relations theory: در روانکاوی فرآیند رشد روانی در رابطه با دیگرانی است که در کودکی در محیط زندگی شخص هستند. براساس نظریه‌ی روان‌پویشی، نظریه‌ی رابطه‌ی اوبژه‌ای پیشنهاد می‌کند که طریقی که مردم در زمان بلوغ با دیگران و موقعیت‌ها ارتباط برقرار می‌کنند توسط تجربیات خانوادگی حین دوران نوزادی شکل می‌گیرند.

تجربی تری تجدید نظر کرد. مشّت گره کردنها و گرد و خاک راه انداختن های پیشینی در باره‌ی این موضوعات دیگر بی اثر، بی اعتبار و نالازم هستند.^{۵۴}

البته، نه تنها آلرژری ظاهری لاکان به علوم زیستی به خوبی شناخته شده است، او، بخصوص در بین کسانی که گرایش پسا ساختارگرایی دارند، شهرت انگشت نمائی برای متهم بودن به نادیده انگاشتن کلی احساسات دارد. گروه گری که از ناراضیان لاکان گرا تشکیل می شوند بطور خستگی ناپذیری اتهامی را بازخوانی می کنند که لاکان، با مخالفت با چیزی که گفته می شود برای کوشش روانکاوی، هم در زمینه‌ی بالینی و هم در ورای آن، اساسی است، همه چیزهایی را نادیده می گیرد که نمی توان آنها را در محدوده‌ی صندوقچه های تفکری ای جای داد که در راستای ساختارگرایی کلاسیک ساخته شده اند. از این منظر، باید با استبداد دال ها که توسط لاکان تحمیل شد، از طریق بازیابی و تأکید دوباره بر توانمندی های فروید، منجمله تعمق او بر پویش های احساسات، مقابله شود. (اما به هیچ وجه، نه از طریق درگیری با آن چه که علم در باره‌ی این موضوعات ارائه می دهد).

باید اعتراف کرد که، لاکان در برابر این انتقادات بدون پاسخ های مستقیم خودش ساکت نمانده است. پاسخ او به اتهام نادیده انگاشتن احساسات شامل مخلوطی از پایداری های قابل تردید است منجمله اعتراض به بی گناهی (به این طریق که "من تمامی سمینار دهم خودم را در سال های ۱۹۶۳-۱۹۶۲ به مطلب اضطراب اختصاص داده ام") و ضد حمله‌ی مهاجمی به فرض های بنیادی منتقدان (به این طرز که، خود فروید قید کرده که ناآگاه، بعنوان موضوع درخور روانکاوی، منحصرأ ازپنداره ها یا ایده ها *Vorstellungen* متشکل شده و نه از احساسات). گفته‌ی دوم شایعتر است: لاکان و دنباله روانش مکرراً متوسل به گفته های فروید در سال ۱۹۱۵ در نوشته‌ی "ناآگاه" "The Unconscious" در مورد احساسات می شوند تا از تأکید کمتری که در روانکاوی لاکانی به احساسات می شود، دفاع کنند. (کولت سولر Colette Soler روانکاو لاکانی در کتاب خودش تحت عنوان *احساسات لاکانی Les affects Lacaniens* که در سال ۲۰۱۱ منتشر شده همین سطر را تصریح می کند).^{۱۳} همان طور که قبلاً در مقدمه عنوان شد، اگر این استیناف به صلاحیت فرویدی با یک دوباره نگری در متون فروید بی اساس شود (یعنی، یک "بازگشت دیگر به فروید" حداقل در روحیه‌ی لاکانی، اگر نه بر اساس نوشته هایش) پس عواقب

^{۵۴} مترجم signifier: نماد، صورت، یا پنداره (مثل کلمه) ای است که بازنمود یا بازنمودی مفهوم یا معنی زیربنائی است.

دستکاری های (یا بد بکار بردن های) لاکانی زندگی احساسی چه خواهند بود؟ آیا تنها تکیه گاه تحت اختیار باقی مانده ی لاکان بحث او در سال دهم آکادمیک **سمینار le Seminaire** است؟

حقیقتاً، در متن بحث حاضر در مورد احساسات، دهمین سمینار لاکان مستحق توجه پایداری است. بعلاوه، یک جنبش ناگهانی از فعالیت های اخیر توسط لاکانی های معروف گوناگونی بر اظهارنظرهایی لولامی شوند که لاکان در اواخر در هفدهمین سمینار در سال های ۱۹۷۰-۱۹۶۹ در باره ی **شرم ساری (honte)** ارائه داد. در این جا نیز بنظر می رسد مدارک تبرئه کننده ای مثل اضطراب، به نفع لاکان و بر علیه اتهام نادیده گرفتن احساسات وجود داشته باشند. بعلاوه، صراحت گوئی های لاکان در باره ی **لذت بردن (jouissance)** و مفهومات مربوطه احتمالاً منابعی را برای مقابله ی پر حاصل با نگرانی ها و شک و تردیدهای منتقدان پساساختارگرائی او در دسترس قرار می دهند. من بعداً از این موضوع اخیر جلوتر خواهم رفت. برای مثال، بر تفاوت مشخص کننده بین **شرم ساری (honte)** و **شرم (pudeur)** (گاهی هر دو اشتهاها در انگلیسی shame ترجمه می شوند) تأکید کرده و آنرا مورد استفاده قرار خواهم داد تا رفع نگرانی واضحتری از ویژگی های اصلی شرح پیوند سه گانه ی روانکاوی - علوم اعصاب - فلسفه ی احساسات بکنم، شرحی که من در این پروژه فرموله خواهم کرد. گرچه در کارهای عمده ی لاکان به این تمایز توضیح دهنده بین شرم ساری و شرم اشاره شده، ولی این موضوع تا کنون توسط خود لاکان و خوانندگان او مورد بحث قرار نگرفته و یا با دقت شرح داده نشده است. التزامات آن بطرق تعجب آوری دقیقاً با نکات ظریف فراروانشناسی اغلب بد فهم شده ی فروید در باره ی احساسات چه آگاه و چه ناآگاه بطور هماهنگی جور می شوند.

در وسیعترین سطوح، در تلقی لاکان در باره ی اهمیت (بی اهمیتی) روانکاوانه ی احساسات در لوای نمایش او از آن چه که در کشف فروید از ناآگاه واقعاً انقلابی بود و از برداشت پیشروان و پیش کسوتان تاریخی قبل از او از این برداشت متمایز بود، طنزی واقعی وجود دارد. لاکان ناآگاهی ای را می بیند که که قادر به مانورهای شناختی پیچیده و ماهرانه ای است، نه یک حیطه ی ساده ی ناآگاهی از عواطف خام و بی تفکر حیوان گونه که بصورت مکانیسم های بی رحم و احمقانه کار می کند.^{۱۴} برای مثال، در کتاب سال ۱۹۶۰ به نام **نوشته (écrit)** "براندازی سوژه و دیالکتیک میل در ناآگاه فرویدی" لاکان بطور مناسبی خود - بد فهمی فروید از وضع و التزامات کشف براندازی او را تصحیح می کند. همان طور که همه می دانند، فروید مرکززدائی کردن خودش از زندگی های ذهنی انسان ها به دور از آگاهی را، یعنی مرکززدائی ای که بر اساس آن "انسان دیگر در کنترل خانه ی خودش نیست"، با گامهایی مقایسه کرد که کاشفانی مانند کوپرنیکوس و داروین قبل از او برداشته بودند.^{۱۵} طبق گفته ی فروید، همان طور که گرایش

خورشید مرکزی (heliocentrism) کره‌ی زمین انسانیت را از مرکز جهان - بی مرکز - شده بیرون راند و درست به همان صورتی که تحول و تکامل تاج استعلائی خلقت را تبدیل به تجلی محصول جانبی ای کرد که وابسته به الم شنگه ای است که رد پایش را در گل و لای لجنی آغازین می توان یافت، به همین طریق دکتترین روانکاوی او در باره‌ی سالارمندی روان ناآگاه زخم دیگری بر خود پسندی (نارسیسیم) انسان وارد آورد، حس خودپرستی ای که به گونه ای انسانها سکاندار اصلی همه چیزها هستند، حتی اگر سکانداری فقط در اندرون حیطه‌ی محدود ذهن های خودشان باشد. اما، لاکان مشاهده کرد که، تأکید فروید بر اثر این زخم زدن مشابه با روش انقلابی کوپرنیک، هر اندازه هم که در بعضی جنبه های خاص ممکن است صحیح باشد، عبوری بی سرو صدا از و مطمئناً شامل فقدان ذکر از دستاورد نارسیستی ثانوی ای آن نمی کند (تا از واژه های خود فروید استفاده کند) که همراه چنین آشوبهائی در علم می شوند. گرچه کشف های کوپرنیکوس و داروین منجر به این شد که انسانها دوباره فهمی ای از خودشان بصورت موجوداتی بی اهمیت انجام دهند، به مثابه قطره هائی کوچکتر - از - ذره های گرد و غبار کیهانی ای که در خلائی وسیع با ابعادی غیرقابل تصور غوطه ورنند، همین افراد می توانند حداقل کمی سرافرازی و لذت در این دانستنی داشته باشند که آنها قطره هائی هستند که می دانند چه اندازه ناچیز و بی معنی اند. ^{۱۶} پاسکال در متن دلواپسی هائی بسیار متفاوت این امر را به خوبی بیان می کند: "بزرگی انسان از این می آید که او بداند بیچاره و فلک زده است: درخت نمی داند که فلک زده است" ^{۱۷} او ادامه می دهد: "لذا بیچارگی است که شخص بداند که بیچاره است، اما بزرگواری ای در اطلاع از این بیچارگی وجود دارد. ^{۱۸} آن چه که لاکان موفق شد تا آشکار کند این است که مقایسه‌ی فروید از روانکاویش با خورشید - مرکزی کوپرنیکوس و تحول و تکامل داروینی به این جهت گمراه کننده است که صدمه‌ی عمیقتر به فهم انسان از خودش را از نظر پنهان می کند، صدمه ای از مرکززدائی خاصی که بطور علمی آشکار شده و توسط تصویر زخمی نارسیستیکی از اقرار کردنی ذکاوتمندانه پوشیده شده است. این صدمه دامنگیر خود دانستن می شود، سرچشمه‌ی ادراک پاسکالی "بزرگواری در بیچارگی" بصورت تسکینی برای نارسیسیم انسانی توسط همان اکتشاف زخمی کننده‌ی خودبخود نهفته شده که فروید اشتباهاً پیشرفت های خودش را با آن مقایسه می کند.

از دیدگاه لاکان، روانکاوی فرویدی، برخلاف گرایش خورشید - مرکزی و تحول و تکامل، شکل سوژه‌ی سنتی دانش را واژگون می سازد، دانشی که در پدیده های روانی به یک خود - آگاهی شفاف - به - خود قلاب شده است. یکی از التزامات رد دعوی فروید در مورد هر معادله‌ی سراسر یا هم معنائی بین ذهنی (روانی) و آگاهی این است که شخص می تواند فکر کند بدون این که فکر کند که فکر

می‌کند، فرد می‌تواند بداند بدون این که بداند که می‌داند. (این معادله یک فرض دراز مدت در سنت فلسفی است که فروید باید بشدت بر علیه آن وارد نزاع می‌شد، امروزه با سیلی از حقایقی بی ارزش شده است که با بررسی های غیر روانکاوانه در باره ی ذهن بدست آمده اند). لذا، خود دانستن، بجای این که بعنوان یک دست آورد ثانوی نارسیستیکی تسکین دهنده در کنار انقلاب با برجسب تقلبی کوپرنیکی فروید باشد، تا حدی مورد تهدید واقع شده و در سایه ی ناآگاهی روانکاو و در منجلابی از تردیدها گیر افتاده است. اما طنز قبلاً ذکر شده ی لاکان در به نمایش گذاشتن زندگی احساسی در رابطه با انتقادش از استعاره ی کوپرنیکی برای انقلاب فرویدی که قبلاً ذکرش رفت، چیست؟ در حالی که لاکان اصرار دارد که شخص می‌تواند فکر کند بدون این که فکر کند که فکر می‌کند و شخص می‌تواند بداند بدون این که بداند که می‌داند، او در هیچ جایی، حتی برای فرارترین لحظه ای در ارتباط با دودلی های فروید اظهار نظری نکرده که احساسات می‌توانند ناآگاه باشند، یعنی ایده ای را در سر پیروانند که ممکن است شخص به طریقی می‌تواند درک کند بدون این که درک کند که درک می‌کند. سؤال کلیدی این است که: چرا نه؟

برای خلاصه کردن ساده ی حکایت پیچیده ی نظریه ای (من این داستان را با شرح طولانی تری در دنباله خواهم آورد) لاکان فرض قبلی فروید را که احساسات، بعنوان احساس کردن ها، باید آگاهانه حس شوند را با عنوان خود - واضحی قبول می‌کند (با نادیده گرفتن همزمان از فرض های آشکار، گرچه تردیدناک و نادر قبلی فروید در باره ی احساسات ناآگاه). پیوند با این مفهوم تأیید دوگانگی بنیادی فروید بین، به علت نبود واژه ی بهتر، نیرو و ساختار است. در مورد شرح فراروانشناسی لاکانی زندگی هیجانی، این دوگانگی در تضادی بین، احساسات (بعنوان الزاماً آگاه)، از یک طرف و دال ها (بعنوان ساختارهای باز نمود کننده شرکت کننده در ناآگاه و تشکیل دهنده ی آن)، از طرف دیگر، ترجمه می‌شود. در دنباله ی برگشت به معمای فرویدی دیرپای احساسات ناآگاه، در لوای تحقیقات اخیر در علم اعصاب احساسات، احتمالاً وقت آن رسیده است که در دوگانگی لاکانی الهام گرفته از فروید، که مطلقاً دال ها را از احساسات جدا می‌کند، تجدید نظر کرده و متعاقباً، فراروانشناسی روانکاوانه ی ایده ها (Vorstellungen) را دوباره فرمول بندی کنیم. این ها دو تلاشی هستند که من سعی می‌کنم در دنباله ی مطلب انجام دهم.

رویه مرفته، تراضلی ای که با این پروژه دنبال خواهد شد این است که احساسات پدیده های بازتابی و رده دومی هستند (به طریقی شبیه به آن چه که لاکان، در افتتاح سمینار هفتم در ۱۹۵۹-۱۹۶۰ در مورد میل (desire) تأکید کرد: همیشه میل در درجه ی دوم است، میل برای میل).^{۱۹} یعنی می‌توان گفت

که، بجای این که اهدائیه هائی^{۵۵} مقدماتی ای باشند که بطور کاهش ناپذیری ادراکات بلافاصله آگاهی پدیده ای اند، پدیده های زندگی احساسی درگیر فیلتر کردن ها، روی هم تا کردن ها، پا در میانی ها و مضاعف کردن های دوباره ای هستند که این پدیده ها را بشدت پیچیده تر و با خود - آشکاری بشدت کمتری از آن چیزی می کنند، که معمولاً گمان برده می شوند. یک روشی که می توان این موضوع را سبک بارانه بیان کرد این است که ادراکات همیشه درک کردن های درک کردن ها هستند. و، نیروها و عوامل ناآگاهی در شکاف بین درک کردن ها و درک کردن های درک کردن ها وجود داشته و عمل می کنند. پیش برد و توسعه ای این نظر محتاج منابع روانکاوی فرویدی - لاکانی و علم اعصاب احساسی به سبک هائی است که تعدیلات مهمی را در هر دو این رشته ها ایجاد می کنند. این امر نه تنها محتاج ابطال معادل شمردن ذهن با آگاهی توسط دکارت (و هم چنین فیلسوفان بی شماری) است. (واضح است که چنین ابطالی کلاً برای روانکاوی بنیادی است)، بلکه علاوه بر این دکارتی ابطال می شود که، در رساله ای **اشتیاقات روح** وقتی ادراکات حسی را (بعنوان بالقوه همراه کننده) با اشتیاقات احساسی مقایسه می کند، می گوید که "ما نمی توانیم به همان طریق در باره ی اشتیاقات همراه شویم، چون که آنها آنقدر نزدیک و اندرونی به روح ما هستند که به هیچ عنوان نمی تواند آنها را حس کند مگر این که آنها حقیقتاً به همان صورتی باشند که آنها را حس می کند."

برخلاف این بلافصلی دکارتی و قرینه های آن در شهود های روزانه، تعریف احساسات توسط من که مرهون روانکاوی و تا حدی الهام گرفته از هگل است، به مثابه جنبه های ترکیبی، پیوندی و مداخله شده ی زندگی سوژه های روانی است، جنبه های که قادرند از خود - بدیهی بودن بشدت دور شوند، تا حدی الهام هگلی هستند. طی تمامی تاریخ فلسفه هگل مسلماً بزرگترین و سخت گیر ترین منتقد بلافصلی در تمامی ظواهر مبدل آن است. او بطور قانع کننده ای بارها ثابت می کند که ساختارها و پویائی های ناشناخته و بد شناخته ای از مداخله* های پیچیده، با تفاوت های ظریف، بطور ماندگاری در داخل چیزی حرکت می کنند که بنظر می رسد که سراسری های ساده از اهدائیه های انفرادی و خودکفا با سرشتی فرضاً باثبات و در زیربناترین سطح باشند، که گفته می شود قادر به واکاوی های تحلیلی نیستند. فیلسوفان بعدی که انتقادات هگل در باره ی نسخه های گوناگون بلافصلی را موشکافی کردند، در روشی که نشانه ی تمایلات

^{۵۵} مترجم given: که اهدائیه ترجمه شده بحثی در روانکاوی مدرن است که ما احتیاجات فیزیکی و احساسی ذاتی ای داریم و طبیعت به ما منابعی داده تا کمکمان کند به آنها دست یابی پیدا کنیم. این احتیاجات طی میلیون ها سال تحول پیدا کرده و علیرغم ارث های فرهنگ هایمان، این ارث های زیست شناسی بین انسانها مشترک هستند. این احتیاجات و منابع در زیست شناسی ما ادغام شده و به این جهت اهدائیه خوانده می شوند.

شغلی و اشتغال فکری حرفه ای شان است، تمایلی پیدا کردند که توجه بسیار کمتری به پدیده های احساسی بکنند تا به عناوین بیشتر "شناختی" هگل که پیامدهای صراحتاً مستقیم شناخت شناسی، هستی شناسی و اجتماعی - سیاسی بیشتری داشتند. برای مثال جان مک داول (John McDowell) فیلسوف برجسته ی نئوهگلی انگلیسی - امریکائی معاصر به دنبال ویلفرید سلارز (Wilfrid Sellars) فیلسوف تحلیلی ماقبل خودش تجدید نظر قدرتمند الهام گرفته ای از هگل از ادراک را پیشنهاد کرد که بر اساس آن مداخله های خودبخود فعال تفکری همیشه از قبل در بلافصلی (ظاهر) پذیرندگی ادراکی منفعل عمل می کنند؛ نگرانی مک داول، به اقرار خودش، یک نگرانی هستی شناسی است. شرح من در باره ی زندگی احساسی را تا حدی می توان ادامه ی هستی شناسی هگلی مک داول از تجربیات ادراکی (بعنوان شناختی یا شناختی) به حیطه های انگیزه ای و هیجانی تجربیات احساسی توصیف کرد.^{۵۶ ۵۷}

احتمالاً یک جنبه ی بحث برانگیز مفهوم من از ادراکات بد درک شده ادعای ضمنی آشکار آن است که در مورد ادراکات خاصی یک حقیقتی وجود دارد که این ادراکات با آن چه که با خبری آگاهانه ی شخص اولی فرد ادراک کننده فرض می گیرد که این ادراکات واقعاً چی هستند، یا در باره ی چه چیزی هستند، مغایرت دارد. به عبارت دیگر، این مفهوم مرا به نظریه ای پایبند می کند که ادراکات واقعاً می توانند مغایر با چیزهائی باشند که توسط کسی که دچارشان شده (غلط) برداشت شوند و این که مردم می توانند در باره ی زندگی هیجانی شان در اشتباه باشند. هر اندازه هم که این امر ممکن است در ابتدا برای بعضی از خوانندگان مشوش کننده و خلاف بینشی باشد، ولی درسی اساسی در روانکاوی است.

بطور مشابهی سنت مارکسیستی (طوری که برای مثال، توسط جرج لوکاکس George Lukács معرفی شده)^{۲۴} شرط می کند که اختلافات شدید می توانند باعث جدائی آگاهی سوژکتیو واقعی یک گروه اجتماعی - اقتصادی از چیزی شوند که این (بی) خبری باید، می تواند و می شود به آن تبدیل شود، اگر این گروه "آگاهی طبقاتی" ای بر اساس فهم صحیحی از حقیقت عینی وضع اجتماعی - تاریخی - اقتصادی خودش را بدست آورد. (من پیشنهاد می کنم که آگاهی اخیر در روانکاوی، یعنی صرفاً آگاهی

۵۶ مترجم: تکرار می کنم که مداخله mediation به ایده ای در روانشناسی گفته می شود که یک محرک اثری در مسیر ادراکات، تجربیات و تفکرات گذشته ی شخصی که متأثر شده دارد، یعنی زمینه ی قبلی بر ادراک محرک تأثیر گزار است.

۵۷ مترجم Immanent: یا ماندگاری در این جا به معنی تجلی و باقی ماندن در ذهن بدون این که اثری خارج از ذهن داشته باشد.

طبقاتی، مشابه با درک واقعی درک کردن است که توسط بد درک کردنی آگاهانه از همین درکی که بر علیه اش دفاعی شده نقاب دار شده است). روانکاوی و مارکسیسم نه تنها هر دو سایه‌ی تردید سنگینی بر مرجعیت و صداقت تجربیات فرد و آگاهی ذهنی اشتراکی می‌اندازند، در نتیجه جذبه‌ی چنین آگاهی را بسیار مشکوک می‌کنند؛ این دو گرایش اعتماد مشترکی دارند که به هر حال در میانه‌ی این تجربیات که با سوء ظنشان تاریک کرده اند، حقایقی برای به بدست آوردن وجود دارد. لذا سستی که با مارکس و فروید پیاده شد خودشان را در حرکتی یافتند که برخلاف بادهای وزنده‌ی روح زمانه (Zeitgeist) ی پسامدرنی بود که همه چیز را در لغاظی های بی بهای نسبی گرایی (relativism) و وقت تلف کردن ها تسویه می کردند.

بعلاوه، دقیقاً همان سرچشمه‌ی های اصلی روانکاوی در کارهای پیشگامانه‌ی ابتدائی فروید با خانم های هیستریک بر ایده ای وابسته بود که حقیقتاً عوامل مستدل و قابل توضیح منطقی ای وجود دارند که حتی تأیید کننده‌ی پدیده های احساسی ظاهراً غیرمنطقی و از نظر عقلانی سرگیجه آور هستند. فروید برخلاف همکاران و معاصرانش، که کلاً و بدون هم دردی این زنهارا بعنوان نامعقول روانه کرده و به آنها انگ متمارضان بازی در آر می زدند، آنها را جدی می گرفت و برای پیدا کردن راه حلی به آن چه که می گفتند گوش می داد. فروید به این نتیجه‌ی مخالف رسید که غلیان های احساساتی ظاهراً نامناسب، افراطی و بیجای هیستریک ها (برای مثال، اضطرابات شدید یا نفرت ناتوان کننده) در واقع، واکنش های کاملاً مناسبی در مقابل تجربیات آسیب زای گذشته هستند. اما، قبول این امر محتاج کشف رمز تعبیرات روانکاوی است، که در آنها این صدمات واپس زده از ناآگاه به صحنه‌ی روشن آگاهی بالا آورده شده و به ارتباطی ادغامی با هیجانات و احساسات آگاه صریح بیماران کشانده شوند. فرضیه‌ی مهم فروید در این جا این است که آن چه که بیمار هیستریک در این اشکال گویا بصورت ترسی بدون دلیل روشن (فویا) و علائم تبدیلی جسمی - روانی (سایکوسوماتیک) بد درک می کند، به اصطلاح، دیوانگی سبک داری است - یعنی، تحریف (تحریف شده با مکانیسم های دفاع درون روانی) منطقاً قابل توضیح یک واکنش ابتدائاً منطقی به یک تجربه‌ی بسیار دردناک از گذشته. کنار زدن پرده و ملاقات دوباره با صدمات گذشته ادراکات واقعی موجود در قفای این بدادراکی ها را آشکار می کنند. فروید اجزاء مرکزی زیربنای روانکاوی را، در رابطه با بیماران هیستریک اولیه اش پایه ریزی کرده، فرضیه ای را ارائه می دهد که حقیقت های نهفته و قابل فهمی در قفای این احساسات ظاهراً غیرقابل فهم و ناامید کننده وجود دارند.

در لوای تفسیر دوباره‌ی لاکان از چیزی که در کشف ناآگاه توسط فروید انقلابی بود، که قبلاً تأویل شد، می توان گفت که یکی از چیزهائی که سوژه های روانی بدون این که بدانند که می دانند،

می‌دانند (جدا از دانش ایده ای رمز گزاری شده ی دالی) این است که آنها جدا از خود - باز نمودهای آگاهانه درک شده ی هیجانات و احساسات اساسیشان، "واقعاً چگونه درک" می‌کنند. بجای مجسم کردن یک حس خود - مطمئنی (به نحو، "اگر من مطمئناً چیزی را بدانم، همان طوری است که درک می‌کنم)، باید پدیده ی زندگی احساسی را بصورتی شناخت که به همان اندازه ای با تحریف موضوع دانش متأثر شده (یعنی، "سوژه ی دانش" "*sujet de la connaissance*" لا کان)^{۲۵} که با اجزاء حافظه ای، کلامی و مفهومی ساختار روانی متأثر می‌شود. نه تنها فروید در اواخر این احتمال را در ارتباط با عنوان احساس گناه تصور می‌کرد؛ علم اعصاب مغز هیجانی آشکارا به واقعیت ناآگاه احساسی ای اشاره دارد که توسط روانکاوان لاکانی و پسالاکانی فقط به قیمت صلاحیت تجربیشان می‌تواند نادیده گرفته شود. دیگر سر خود را در زیر شن های دکترین های نظریه ای پنهان کردن گزینه ای واقعی نیست.

۹ – ادراک بدون درک

فروید و مشکل حل نشده‌ی گناه ناآگاه

این طور بنظر می‌رسد که بررسی کارهای فروید دو موضع مغایر را آشکار می‌سازند که مربوط به دو دوره‌ی زمانی خاصی از نظریه پردازی های اوست که در سطح مشترک (یا عدم آن) بین حیطه های ناآگاه و زندگی احساسی قرار گرفته اند. از یک طرف، قبل از دومین جای نگاری، فروید تمایل داشت که مفهوم احساسات ناآگاه را بعنوان جمع اضداد رد کند (بیان قطعی این موضع گیری در بخش سوم تحت عنوان "هیجانات ناآگاه" "Unconscious Emotions" در مقاله‌ی فراروانشناسی "ناآگاه" "Unconscious" آورده شده که در سال ۱۹۱۵ چاپ شده است). از طرف دیگر، فروید در کتاب **ایگو و اید** (۱۹۲۳) بر وجود حداقل احساسی ناآگاه، یعنی "یک حس ناآگاه از گناه" ^۱ اصرار می‌ورزد. این تغییر موضع در ناآگاهی احساسات تماماً در رابطه با ارائه‌ی دومین جای نگاری او - مخصوصاً، در رابطه با مفهوم جدید جای نگاری بُعد ناآگاه عاملیت روانی سوپرایگو است. همان طور که قبلاً متذکر شدم (در فصل قبلی)، در داستان ساده‌ی ماقبل ۱۹۲۳ فروید مربوط به جای نگاری اول، در مقابل فروید بعد از ۱۹۲۳، در ارتباط با دومین جای نگاری در مورد موضوع یک سطح ناآگاه زندگی احساسی، چندین مشکل جدی وجود دارند.

فروید در مقاله اش تحت عنوان "رفتارهای و سوا سی و آداب دینی" "Obsessive Actions and Religious Practices" (۱۹۰۷) به گناهی اشاره می‌کند که ناشناخته می‌ماند. او می‌گوید: "ممکن است بگوئیم که بیمار مبتلا به وسواسی ها و پرهیزها طوری رفتار می‌کند که گوئی یک حس گناه بر او غلبه کرده است، ولی، از علت آن هیچ اطلاعی ندارد، لذا، علیرغم تناقض ظاهری در واژه ها، باید بگوئیم که این یک حس ناآگاه از گناه است" ^۲. چندین جنبه‌ی این گفتار مستحق توجه است. اول از همه، چیزی که بر این "حس گناه" (Schuldbewußtseins) گواهی می‌دهد، علیرغم پیوند این واژه‌ی آلمانی، با واژه‌ی "آگاهی" (bewußtsein)، با خبری خود-انعکاسی ای از یک حالت ادراک درونی نیست، بلکه یک رده از افکار و اعمال بهم پیوسته است (یعنی، ایده های مصر و رفتارهای آداب و رسومی شده که علائم بارز روان نژندی وسواسی هستند). چنین افکار و اعمالی طوری نمایش می‌دهند که "گویا" با همان چیزی وابستگی دارند که می‌توان از کسی انتظار داشت که احساس گناه می‌کند. به این معنی که، "اضطرار ها و پرهیزها" ی بیمار مبتلا به روان نژندی و سواسی، در یک سطح یا سطحی دیگر، گواه بر درک باور راسخی

دارد که بیمار به دلیلی تقصیر کار است - و این باور گرچه با آگاهی شارژ شده از احساس از اطلاعاتی صراحتاً مضمون دار از گناهکاری همراه است می تواند، ظاهراً غایب با شد و اغلب هم غایب است. از این گذشته، ناراحتی فروید از این فرض کوتاه در مورد احساسی (گناه) که ناآگاه است بطور واضحی در این نقل قول نشان داده می شود: او مستقیماً اشاره می کند که "تناقض ظاهری در واژه ها" (در راستای نظر او در این برهه از زمان که احساسات، به مثابه ادراکات، باید درک شوند و، لذا، آگاهانه ثبت شوند) بدون این که صراحتاً تنش بین فراروانشانی رایجش در باره ی احساسات در این دوره از تفکراتش در باره ی این فرضیه در سال ۱۹۰۷ را حل کند که، حداقل در بعضی از بیماران روان نژندی یک حس ناآگاه گناه وجود دارد. موضوعی دیگر، در زبان آلمانی، "تناقض در واژه ها" که فروید مجبور شد به آن پناه ببرد بسیار چشمگیر است، چون که ترجمه ی تحت اللفظی دقیق تر واژه ی آلمانی unbewußten Schuldbewußtsteins "آگاهی ناآگاه از گناه" است.^۳ در بین موضوعات دیگر، اذعان آشکار فروید به وجود این تنش نشان دهنده ی این است که او علاقه ندارد که مسئله را با طرح مجدد این نوع خاص گناه روان نژندی نکته بینی کند که ادعا شده در بعضی موقعیت ها در و سواسی ها به مثابه توان بالقوه ی واقعی برای امکان رسیدن به احساس آگاه گناه آشکار است. چنین طرح دوباره ای به او اجازه می دهد که صراحتاً بگوید که، از آن جا که گناه ناآگاه است، آنقدر احساسی به مثابه یک تشکل ایده ای پیش احساسی یا ساختاری نیست که تحت شرایط خاصی که تحقق روانی یا ذهنیتی آن هدف روانکاو است، تمایل به آمادگی برای درک گناه (یا احساس های مربوطه مثل اضطراب یا شرم) داشته باشد. (همان طور که در فصل بعدی خواهیم دید، فروید در جای دیگر و کسان دیگری بعد از او، بطور سطحی به این راه حل متوسل شدند).

آیا چیز دیگری غیر از زنجیره ی افکار تکراری ناخوانده و طرح های رفتارهای سبک دار و منحصر به فردی وجود دارند تا بر حس گناه ناآگاه روان نژندی های و سواسی گواه باشد؟ فروید بلافاصله بعد از حدس در باره ی گناه ناشناخته، از اضطراب صحبت به میان می آورد. او در باره ی "حس در کمین نشسته از اضطرابی در انتظار، انتظاری برای بدبختی"^۴ صحبت به میان می آورد (یعنی، وحشت مبهم اما بطور متقاعد کننده ای قدرتمند مبنی بر این که فاجعه ی خاصی برای مبتلای به روان نژندی و سواسی اتفاق خواهد افتاد، بخصوص اگر او تحت یک و سواس دردناک ناگوار در انجام رفتار معین و آدابی شده ای قصور کند، رفتاری که سعی می کند تا ملتمسانه خطر تصور شده ای را دور کند). اکنون، این احساس اضطراب منفی واقعاً شکل دهنده ی حالت احساسی آگاهانه ادراک شده ای است که مبتلای به آن بطور غیرقابل انکاری از آن اطلاع دارد.

در سال ۱۹۰۷ از قبل زمینه‌هایی برای این ظن وجود داشتند که فراروانشناسی احساسات فروید، اگر بطور مناسبی تعبیر شوند، ممکن است به مورد آن چه که من در این پروژه بعنوان "احساسات بد احساس شده" معرفی می‌کنم، اعتراف خواهند کرد. چطوری؟ گناه و اضطراب را می‌توان بعنوان بخشی از یک منظومه‌ای از شباهت‌های خانوادگی در حیطه‌ی زندگی احساساتی در نظر گرفت. تعداد زیادی از تجربیات روانی و جسمی که با گناه رابطه پیدا می‌کنند (برای مثال، بعضی از حس کردن‌های بدنی و ناآرامی‌های ذهنی که معمولاً همراه با آگاهی از مقصر بودنند) بسیار شبیه به آنهایی هستند که با اضطراب همراه می‌شوند (همان‌طور که بعداً توضیح داده خواهد شد، این همان چیزی است که فروید متعاقباً مشاهده کرد). شاید یکی از عواملی که باعث تفاوت‌های بین خود - آگاهی از درک آگاهانه‌ی گناه و خود - آگاهی از درک آگاهانه‌ی اضطراب می‌شود آنقدر هم تجربیات روانی و جسمی مرتبط با این احساسات نباشد، بلکه در عوض تجزیه و تحلیل ایده‌ای این ادراکات باشد، تجزیه و تحلیلی که بطور ظریفی چگونگی درک درک کردن را عوض می‌کند (با قبول این‌تر که، برخلاف فرض‌های شایع عمیقاً ریشه‌دار شایع، ادراکات هرگز پدیده‌های بلافصل و سرراستی نیستند، بلکه در ذهنیت انسان سوژه‌ی سخنگو، فرابطاتی را درگیر می‌کنند که درک درک کردن را شکل می‌دهند). همان‌طور که فروید در نوشته‌ی "رفتارهای وسواسی و آداب دینی" در مورد مبتلایان ناآگاه به روان‌نژندی‌های گناه ذکر کرده، این بیماران، که در چنگال انتظارات مبرم اضطراب‌آلود و فعالیت‌های دفاعی‌ای گیر افتاده‌اند که این انتظارات دامن می‌زنند، از پیوندهای بین بازنمودها ایده‌ای (Vorstellungen) که به مثابه محتوای ذهنی (یعنی، پیوند بین ایده‌ها، خاطرات، نمادها، کلمات و امثال این‌ها) عمل می‌کنند، آگاهی نداشته، افکار و وسواسی و رفتارهای اضطرابی خود را تسریع می‌کنند.^۵ لذا، بعثت فقدان فهم خود - آگاه از این پیوندها، چنین افرادی، گرچه هنوز آگاهانه گناه خودشان را درک می‌کنند، ولی آن را بصورت اضطراب درک می‌کنند تا فی‌نفسه بصورت گناه. به عبارتی دیگر، گناه بخودی خود آگاهانه ثبت نمی‌شود، بلکه انسانی که با گناه متأثر شده خودش را قویاً مجبور می‌کند تا به شکل آن چه که خود - آگاهانه اضطراب تجربه می‌شود، (بد) درک کند. (احتمالاً جنبه‌ای از چیزی که باعث می‌شود گناه مثل گناه شایسته درک شود با خبری آگاهانه از یک حس مقصر بودن است، با خبری‌ای که با بازنمودهای ذهنیتی مقید شده و آنها را لازم داشته، با تجربیات روانی و جسمی تشکیل دهنده‌ی ادراک اضطراب همراه می‌شود). لذا، بدون در نظر گرفتن این که آیا تعمد مؤلفانه‌ی فروید هدفی در راستای این خطوط دارد یا نه، ممکن است بتوان ادعا کرد که احساسات ناآگاه در مفهوم مطلق فرویدی همان درک کردن‌ها هستند، شامل حالات جسمی و روانی به هم پیوسته‌ای که بطریق ملموسی آگاهانه درک شده و هم چنین بازتابانه با خود - آگاهی‌ای که بطور کلامی و مفهومی مداخله‌گری شده بصورت

چیزهائی درک می‌شوند که غیر از آنهائی اند که هستند یا ارجاع می‌کنند. (دو مثالی که برای روانکاوان بالینی در این مورد آشنا هستند تجربه‌ی خود آگاهانه‌ی نیش زدنهای محسوس نامسموع وجدان [یعنی، صدای ناآگاه سوپرایگو] بصورت اضطراب بجای گناه،^۶ و دستخوشی به برانگیختگی لذت بخشی هستند که توسط مکانیسم هائی بر علیه آنها دفاعی شده اند که با فرم معینی از آگاهی کنترل شده بصورت برانگیختگی ناراحت کننده ای در هم آمیخته می‌شوند). بدیهی است که چنین ادعائی از بن بستى را دور می‌زند که فروید آن را درک کرده و مجبور می‌شود تا در یک روش خود – متناقضانه از احساسات ناآگاه به مثابه درک کردن های بدون درک محض صحبت کند. اما، شرح و تفصیل بیشتر این پیشنهادات نه تنها محتاج بررسی های بسیار گسترده تری از مشاهدات و اظهار نظر های فروید در باره‌ی احساس ناآگاه گناه و موضوعات مربوطه است (منجمله کلاً مؤلفه های مرکزی شرح فراروانشناسی احساسات او)؛ منابع بدست آمده از تحقیقات علم اعصاب در مورد مغز هیجانی برای توضیح آن چه که هنوز هم بعنوان مسائل نامفهوم در روانکاوی فرویدی و پسا فرویدی باقی مانده اند، مطلقاً ضروری هستند.

باید به یاد بیاوریم که یکی از دلایل تأکید فرضیات فروید در باره‌ی حس ناآگاه گناه در یکی از مقالات اولیه اش تحت عنوان "رفتارهای و سواسی و آداب دینی" این است که قضیه بر اساسی کم ارزش شود که طبق آن فروید فقط در پی تغییر موضع از اولین به دومین جای نگاری به این فرضیات مبادرت می‌کند. باید اعتراف کرد که، تا سال ۱۹۲۳ نیست که فروید در کتاب **ایگو و اید** خودش را بطور مستمری درگیر بحث گناه بعنوان یک احساس ناآگاه کرد (بحثی که من بزودی مورد مذاقه قرار خواهم داد). اما، علاوه بر ذکرى از این موضوع در سال ۱۹۰۷ که در پاراگراف های قبلى توضیح داده شد، او باز هم، قبل از کتاب **ایگو و اید**، در نوشته‌ی "بعضی انواع شخصیتی که در کار روانکاوی مشاهده می‌شوند" (۱۹۱۶) "Some Character – Types Met with in Psycho-Analytic Work" در همان سبک، به گناه اشاره می‌کند. بخصوص، سومین و آخرین بخش این مقاله، که به "جنایتکاران ناشی از یک حس گناه" "Criminals from a Sense of Guilt" پرداخته است حاوی اشاره به چیزی است که بعنوان "حس مبهم گناه" (*dunkle Schuldgefühl*) توصیف شده است.^۷ در این نوشته این گناه – در – جستجوی – یک – جنایت توسط فروید بصورت ادراکی خود – آگاهانه درک شده از مقصر بودن منهای فهمی توصیف شده که چرا این ادراک درک می‌شود. اما، بر اساس تعمقات قبلی، حداقل بطور پدیده شناسانه ای، شاید مشروع باشد که پرسیم که، آیا تفاوتی بین ادراک چنین گناهی بصورت "مبهم" و،

ادراک "همین" گناه، وجود دارد اگر و وقتی که سرچشمه‌ی های مبهم (یعنی، واپس زده) آن برملا و توسط فرد گناهکار درک شوند. بعلاوه، وقتی که، فروید در کتاب **ایگو و اید**، دوباره جنایتکارانی را شرح می‌دهد که احساس گناهشان علت جنایتکاری آنهاست تا معلول آن، چنین علت تأثیری را تحت عنوان "حس ناآگاهانه‌ی گناه" **"unbewußte Schuldgefühl"** توصیف می‌کند.^۸

کتاب ایگو و اید یک کار بسیار مهم از مجموعه‌ی نوشته‌های فروید است. همان طور که همه می‌دانند، این کتاب شامل اولین شرح تفصیلی جامع و سیستماتیک بنیادهای فراروانشناسی دومین جای نگاری جدید اوست، جای نگاری ای که بجای سه گانه‌ی آگاه، پیش آگاه و ناآگاه در جای نگاری اول بر سه گانه‌ی اید (ضمیر Es)، ایگو (من Ich) و سوپرایگو (ورا من über-ich)^۹ متمرکز است. برای فروید، این کتاب فشرده تعدادی ایده و کشفهائی را که او جدیداً بدست آورده و بعنوان بازگشای راهی برای بازتاب ها و پیشرفت های سالهای بعدی او هستند، در هم ادغام می‌کند.

تفسیرات فروید در سال ۱۹۲۳ در باره‌ی نقش و عملکردهای سوپرایگو در روان در ارتباط با بحث حاضر اهمیت خاصی دارند. همان طور که من قبلاً بیان کردم (در فصل قبلی)، سوپرایگوی فرویدی به سادگی فقط لفاظی روانکاوی هم نام با کلمه‌ی روزمره‌ی "وجدان" نیست، چون که، بی شباهت با برداشتهای سنتی از وجدان، بخش های عمده ای از سوپرایگو در زیر آستانه‌ی با خبری خود - آگاه کار می‌کنند؛ برای روانکاوان فرویدی، همه‌ی وجدان آگاه نیست.^۹ بعلاوه، مثل سوپرایگو و ایگو، بخشهای ناآگاهی هم در وجدان وجود دارند.^{۱۰} و، از آن جایی که سوپر ایگو "یک درجه ای در ایگوست، یعنی یک تفکیکی در اندرون ایگوست"^{۱۱} این ادعاها در باره‌ی ایگو و سوپرایگو دست در دست می‌روند: اگر همان کسی که شخص هست (یعنی، ایگوی شخص) تا حدی با آن کسی شکل می‌گیرد که شخص می‌خواهد باشد (یعنی، "ایگو - ایده آل"، یا "سوپر ایگو")^{۱۲} و اگر بعضی از این ایده آل ها و جنبه های وجدان ناآگاه هستند، بنابراین بعضی از جنبه های کسی که شخص هست (یعنی، هویت سطح - ایگوئی شخص) نیز ناآگاه خواهند بود.

۵۸ مترجم: من در این ترجمه از همان اصطلاحات اید، ایگو و سوپرایگو استفاده می‌کنم، چون بنظم ترجمه های فارسی ضمیر، من و فرامن مفهوم را نمی‌رسانند و به هر حال در علم جدید هر سه، مانند تمامی مفروضاتی که بر اساس علم تجربی هستند، معانی و مفهومات خودشان را از دست داده اند.

با به حساب آوردن همه‌ی این‌ها در باره‌ی رابطه‌ی سوپرایگو با ایگو، اصولاً چهار پویائی ساختاری اساسی ممکن است: (۱) سوپرایگوی آگاه با ایگوی آگاه رابطه دارد؛ (۲) سوپرایگوی آگاه با ایگوی ناآگاه رابطه دارد؛ (۳) سوپرایگوی ناآگاه با ایگوی آگاه رابطه دارد؛ و (۴) سوپرایگوی ناآگاه با ایگوی ناآگاه رابطه دارد. اولین احتمال آسانتر فهمیده می‌شود، چون که با حس روزمره‌ی وجدان مطابقت می‌کند که در آن فرد آگاهانه خود-ارزیابی‌هایش را می‌شنود (یعنی، در آن وجدان آگاه است، صدای وجدان در خود - آگاهی و بر آن، بصورت بخشی از تک‌گویش، قابل سمع است). می‌توان گفت که سومین احتمال شامل مواردی از احساس گناهی است که بطور استواری پابرجا نشده، ظاهراً گناه نامعقولی است که کلینیک‌های روانکاوی روان‌نزدی‌ها با آن آشنائی فراوانی دارند (یعنی، شرائطی که در آنها ایگو یک نوع گناه مبهمی را آگاهانه حس می‌کند، بدون این که بداند چرا، در بی‌خبری از خلافتکاری‌هایش در برابر قوانین و قاعده‌های ناشناخته‌ای که توسط بخش ناآگاه سوپرایگو تأیید می‌شوند). اما، احتمالات دوم و چهارم مبهم و گیج‌کننده هستند، فروید از احتمال دوم (یعنی، موردی که در آن سوپرایگوی آگاه با ایگوی ناآگاه رابطه برقرار می‌کند) ذکر می‌کند) به میان نیاورده، اما چهارمین احتمال را در نظر می‌گیرد. (همان‌طور که بزودی خواهیم دید، این احتمال چهارمی [یعنی سوپرایگوی ناآگاه با ایگوی ناآگاه رابطه برقرار می‌کند] با چیزی مثال زده می‌شود که فروید در مقاله‌ی "مسئله‌ی ساختار آزار طلبی" "The Economic Problem of Masochism" آزار طلبی اخلاقی "Moral Masochism" مصطلح کرد. اگر گناه عاقبت احساسی سوپرایگوئی است که بر ایگو اعمال اثر می‌کند، پس، (بر اساس امکان چهارم) بخش ناآگاه سوپرایگو می‌تواند مستقیماً با بخش ناآگاه ایگو رابطه برقرار کند، احتمالاً نتیجه‌ی این امکان پویش ساختاری سوپرایگو - به - ایگو همان چیزی است که واقعاً می‌تواند "گناه ناآگاه" خوانده شود.

در کتاب **ایگو و اید**، فروید عنوان حس ناآگاه گناه را در آخر فصل دوم (ایگو و اید) می‌آورد. او به این طریق ما را به این موضوع می‌کشاند:

همان‌طور که ما عادت داریم که شاخص ارزشهای اجتماعی یا اخلاقی را با خودمان به هر جایی که می‌رویم، ببریم، از شنیدن این که صحنه‌ی فعالیت‌های هوس‌های نازل ما در ناآگاه هستند متعجب نمی‌شویم؛ به علاوه، ما انتظار داریم که هر چه که رتبه‌ی هر وظیفه‌ی ذهنی (روانی) در شاخص ارزش‌های ما بالاتر باشد سترسی راحت‌تری برای آن به آگاهی تضمین شود. اما، در این جا، تجربیات روانکاوی ما را ناآمید می‌کنند. از یک طرف، ما مدارکی در دست داریم که حتی عملکردهای ذکاوتی مشکل و مبهمی که معمولاً محتاج بازتاب

های شدیدی هستند را می‌توان به همان اندازه بطور پیش آگاهانه و بدون آمدن به آگاهی به انجام رساند. مواردی این گونه بکلی غیرقابل انکارند؛ این موارد می‌توانند اتفاق بیافتند، برای مثال، در حالت خواب، همان طور که نشان داده شده وقتی که کسی، بلافاصله بعد از بیداری در می‌یابد که، او جواب یک مسئله‌ی ریاضی مشکل یا مسئله‌ی دیگری را که روز قبل با آن نا موفقانه کلنجار می‌رفته را می‌داند.^{۵۹}

هدف این اظهار نظرها فروریختن گمان‌ها و گرایش‌هایی هستند که باعث می‌شوند مردم فرض بگیرند که مکانیسم‌های پیچیده و پر جزئیات (منجمله آنهایی که با هویت فردی و وجدان درگیر هستند) باید آگاهانه باشند. در پاراگراف متعاقب آن، فروید پیش‌رفته تا گناه ناآگاه را ذکر کند:

اما، پدیده‌ی دیگری وجود دارد، که بمراتب عجیب‌تر است. ما در روانکاوی‌ها کشف کرده‌ایم که کسانی وجود دارند که در آن‌ها سرشتهای خود - انتقادی و وجدان - یعنی، فعالیت‌های ذهنی (روانی)، که در رتبه‌های بسیار بالائی قرار می‌گیرند - ناآگاه هستند و ناآگاهانه اثراتی بمراتب مهم‌تر ایجاد می‌کنند؛ لذا نمونه‌ی مقاومتی که ضمن روانکاوی ناآگاه می‌ماند به هیچ عنوان بی‌نظیر نیست. اما این کشف جدید، که ما را وادار می‌کند، که علیرغم قضاوت قابل تأمل برتری، از "حس ناآگاه گناه" صحبت کنیم، بیشتر از دیگری ما را متحیر می‌کند و مشکلات تازه‌ای برایمان فراهم می‌کند، بخصوص وقتی که ما تدریجاً با این مواجه می‌شویم که در تعداد زیادی از روان‌نژندی‌ها یک حس ناآگاه از گناه، از همین نوع، نقش ساختاری مؤثری بازی می‌کند و قوی‌ترین موانع را در جلوی راه بهبود بیمار ایجاد می‌کند. اگر ما بار دیگر به شاخص ارزشهای خودمان

^{۵۹} مترجم: مثال اخیر در این جا بی‌مورد و اشتباه است. علت این امر این است که در مراحل قبل و بعد از به خواب رفتن که سیستم تفکری از مشغله‌های روزمره آزاد است، مانند هر زمان دیگری که مغز قادر به حل یک مسئله شده، می‌تواند محصول نهائی سیستم تفکری خود را به جریان آگاهی تزریق کند. در مراحل خواب رؤیا دار محتویات آگاهی آنقدر در هم و برهم هستند که نمی‌توان انتظار چنین چیزی را از مغز داشت و از آن جا که سیستم حافظه هم در این مرحله از خواب فعال نیست، جواب‌های این چینی به یاد نخواهند ماند. در واقع همین امر اخیر فرضیه‌های تعبیر خواب فروید را بی‌اساس کرده است (برای شرح بیشتر این موضوع به کتاب خلقت و تکامل مغز و روان فصل خواب مراجعه کنید).

برگردیم، باید بگوئیم که نه تنها آن چه که در ایگو درجه‌ی پائین تری دارد، بلکه هر چه هم که در ایگو بالاترین درجات است می‌تواند ناآگاه باشد.^{۱۴}

فروید در این جا، مثل جاهای دیگر، در باره‌ی فرضیه اش بطور آشکاری دچار تضاد شده است که در نتیجه بعضی اوقات احساس گناه می‌تواند احساسی ناآگاه باشد: او "مجبور شد" تا این را علیرغم "فضاوت قابل تأمل برتری" بعنوان فراروانشناسی ای فرض بگیرد که برای او احساسات، برخلاف ایده‌ها (Vorstellungen) نمی‌توانند ناآگاه بمانند، (فروید در چند صفحه بعد و در فصل بعدی کتاب **ایگو و اید**، مرددانه که صفت "احتمالاً" شایسته تری برای آن است، به "یک حس گناه ناآگاه" اشاره می‌کند). با این وجود او بلافاصله این فرضیه‌ی مضطرب کننده را بکار گرفته و به آن یک وظیفه‌ی توضیحی می‌دهد که بطور کلی در ارتباط با روان نژندی‌ها ("در تعداد زیادی از روان نژندی‌ها یک حس ناآگاه گناهی از این نوع نقش قاطع ساختاری دارد") و بطور مختصی در ارتباط با اتفاقی حین درمان است که لقب "واکنش منفی درمانی" عنوان گرفته است (که قویترین مانع در سیر بهبودی بیماران است).^{۱۵}

در اوائل فصل پنجم کتاب **اید و ایگو**، فروید به شرح موجز ولی کاملی از چیزی می‌پردازد که آن را "واکنش درمانی منفی" می‌خواند (این موضوع متعاقباً در متونی از قبیل مسئله‌ی روانکاوی توسط غیر پزشکان (The Question of Lay Analysis (1926) که در رابطه با آن دوباره به "حس ناآگاه گناه" اشاره می‌کند،^{۱۶} و در سخنرانی‌ای تحت عنوان "اضطرب و زندگی سرشتی" "Anxiety and Instinctual Life" از سری سخنرانی‌های تازه در معرفی روانکاوی (New Introductory Lectures on Psycho-Analysis (1933) نیز آورده شده است).^{۱۷} او بطور دلخراشی وضع اسفناک مبتلایان به روان نژندی‌ای را شرح می‌دهد که به بیماریشان متمسک می‌شوند و علیرغم پیشرفت در روانکاوی، بجای این که علائم روان نژندی آنها بهتر شوند وخیم تر می‌شوند.^{۱۸} توضیح فروید برای این امر این است که این روانکاوی شده‌ها توسط گناه به غوطه‌وری در درد و مشقاتشان رانده می‌شوند؛ در یک سطح خاصی، قانع می‌شوند که باید مشقت زده باشند و مستحق این نیستند که تا حدی شاد و سالم باشند. با این وجود، فروید در این فرض احتیاط می‌کند که احساس گناهی که زیربنای موارد واکنش درمانی منفی است نوع خاصی از گناه است: "اما تا آن جا که به بیمار مربوط است این حس گناه گنگ و صامت است، به بیمار نمی‌گوید که گناهکار است؛ بیمار احساس گناهکاری نمی‌کند، بلکه احساس ناخوشی می‌کند."^{۱۹}

۶۰ مترجم: ایده تصور ذهنی یا ایده‌ای است که با ادراک قبلی یک اوبژه مثلاً در حافظه یا تصورات تولید می‌شود، تا با ادراک واقعی از یک اوبژه.

باز هم می‌توان بحث کرد که این گفته از نظری تأیید می‌کند که در فراروانشناسی فروید، احساسات ناآگاه، ادراکات بد درک شده هستند. در این مورد، شاخص‌های روانی و جسمی از درک یک حالت گناه آگاهانه ثبت شده و در پوشش‌های ادراکات ناخوش آیند راجعه (مانند بیماری‌های جسمی) خود - تعبیری شده، آسیب شناسی روانی بیماران روان نژندی را علامت‌گذاری می‌کنند، که به علت آنها بیماران روان نژندی اغلب بطور کامل و آشکاری احساس گناه نمی‌کنند به طریقی که باعث شوند که بیماران احساس تقصیر یا مسئولیت نیز بکنند؛ در عوض، معمولاً سرنوشت، تقدیر و بد شانسی افسوسناکی لطمه‌ی سرزنش بیجائی را قابل تحمل می‌کنند.

قبل از این که از کارهای فروید در باره‌ی مسئله‌ی خاص گناه به مثابه احساسی ناآگاه به حوزه‌ی فراروانشناسی فراگیر احساسات او جلوتر برویم، باید به شرح تفصیلات بعد از ۱۹۲۳ او بپردازیم که مستقیماً به حس ناآگاه گناه پیوند خورده‌اند. این تفصیلات اصولاً در دو متن گنجانده شده‌اند: مقاله‌ی "مسئله‌ی ساختار آزار طلبی" (1924) *"The Econmic Problem of Masochism"* و کتاب "تمدن و ناخشنودی هایش" (1929) *"Civilization and Its Discontent"*. در این‌ها آزار طلبی، با الگوئی بسیار کلی تعبیر می‌شود، بعنوان مجموعه‌ای از پدیده‌های شناخته می‌شود که در ترغیب فروید نقش عمده‌ای بازی می‌کنند تا در سال ۱۹۲۰ گام هایش را در نوشته‌ی "ورای اصول لذت" بردارد. فروید در مقاله‌اش تحت عنوان "در باره‌ی خود پسندی" *"On Narcissism"* (۱۹۲۴) به موضوعی اشاره می‌کند که چگونه چیزی که او "وجدان" لقب می‌دهد، از طریق (تهدید به) ایجاد حس گناه ایگو را مجبور می‌کند تا مجاورت و جهت‌گیری به ارزش‌ها و قواعدی را حفظ کند که در تشکیلات روانی به فرم ایگو - ایده آل تقدیس شده‌اند؛ اگر ایگو از محدوده‌ای بشدت سرگردان شود که با مرزهای مشخص می‌شوند که از جنبه‌ی فرجام شناسی در حال ناپدید شدن بوده و در ایگو - ایده آل تعبیه شده‌اند، آن وقت وجدان مجازاتی اعمال می‌کند که شامل احساس ناخوش آیند منفی (یعنی، گناه، پشیمانی، خجلت، شرم و امثال این‌هاست).^{۲۰} نسخه‌های قبلی‌تر از سال ۱۹۲۰ در باره‌ی نظری که براساس آن اصول لذت قانون مسلط زندگی روانی است، تا حدی با پیش آمدن احساس گناه غیرقابل انکار روزمره‌ی ناشی از وجدان بصورت مشقتی بی‌اساس می‌شود که خودبخود توسط روان بر خودش تحمیل می‌شود. ده سال بعد، فروید "یک مشکل ساختاری" را با چیزی روشن ساخت که آن را "آزار طلبی (مازوخیسم) اخلاقی (moral)" نام نهاد (مصیبتی که می‌تواند خودش را در چنین آزار طلبی به صورت خود - انتقادی بسیار ظالمانه، کمال طلبی‌های متعصبانه‌ی انعطاف ناپذیر و عدم پیشرفت‌ها و بدشانسی‌های ظاهری کند که ناآگاهانه ترتیب داده شده و همواره شکست را از چنگال پیروزی بیرون می‌کشند). برای مثال، وقتی که ایگو موفق می‌شود تا

خودش را به ارائه‌ی یک مورد از ایگو - ایده آل خیلی نزدیک کند، وجدان (حالا، در سال ۱۹۲۴، بعنوان سوپر - ایگو معرفی می‌شود)، بجای این که، آن طور که انتظار می‌رود، ایگوی آگاه را با لذات خود - ارضائی خود پسندانه بصورت حس اعتماد، رضایت، جاه و جلال و مباحثات پاداش دهد (انتظاری که فروید قبلاً در نوشته‌ی "در باره‌ی خود پسندی" "On Narcissism"، آن را بیان کرده بود) خشن و مجازات کننده می‌شود. چنین چرخش غیر منتظره‌ای در موارد آزار طلبی اخلاقی اتفاق می‌افتد، مواردی که در آنها سوپر ایگوی داخلی بمراتب بدسگال تر و بی رحم از هر مقام مقتدر خارجی می‌شود.^{۲۱} (دلایل فراوان روانکاوی برای این خشونت سوپر ایگوئیستی - که با اصول لذت، رانش مرگ (= Death Drive) (Todestrieb) و واقعیت خارجی، از بین چیزهای دیگر، در ارتباط هستند - آنقدر فراوان و دقیق اند که نمی‌توان آنها را در بینابین خطوط تفسیرات و مباحثات در جریان ارائه داد).

فروید، وقتی که به آزار طلبی اخلاقی بعنوان یکی از سه نوع استاندارد آزار طلبی‌های گوناگون در "مسئله‌ی ساختاری آزار طلبی" اشاره می‌کند (دو آزار طلبی دیگر آزار طلبی‌های مربوط به "محرک غریزه‌ی جنسی" "erotogenic" و "زنانگی" "feminine" هستند) آن را با "یک حس گناهی که اکثراً ناآگاه است" برابر می‌کند.^{۲۲} اما، بطور عجیبی، او چنین گناهی را بعنوان "فقط ... تازگی توسط روانکاوان شناخته شده" توصیف می‌کند.^{۲۳} (عجیب است چون که او به مفهوم گناه ناآگاه در سال ۱۹۰۷ اشاره می‌کند). فروید ادامه می‌دهد تا به خوانندگان ارتباطی را گوشزد کند که او بین حس ناآگاه گناه و واکنش درمانی منفی‌ای برقرار می‌کند که در بعضی از بیماران خاص روان نژندی تحت روانکاوی ظاهر می‌شود. بدنبال آن، او در باره‌ی این گروه از روانکاو شدگان، مشاهده می‌کند:

وقتی که ما با بیماران در باره‌ی حس ناآگاه گناه صحبت می‌کنیم به آسانی باورشان نمی‌شود. آنها فقط چیزی را می‌فهمند که زجرشان می‌دهد - نیش‌های وجدان - یک حس آگاه گناه، یک آگاهی از گناه، که خودش را ظاهر می‌سازد و در نتیجه، بیماران نمی‌توانند قبول کنند که آنها دقیقاً انگیزه‌های مشابهی را در اندرونشان پناه داده‌اند، بدون این که اصلاً از آن آگاهی داشته باشند. من فکر می‌کنم، ممکن است که، اگر ما واژه‌ی "حس ناآگاه گناه" را کنار بگذاریم، تا اندازه‌ای به ایرادشان جواب می‌دهیم، که به هر حال از نظر روان‌شناسی واژه‌ی اشتباهی است و در عوض در باره‌ی "احتیاجی به مجازات" صحبت به میان می‌آورد، که حالت مشهود موضوع را به همان نسبت می‌پوشاند. با این وجود، ما

نمی توانیم، جلو خودمان را برای قضاوت و تمرکز بر این حس ناآگاه گناه به همان طریقی بگیریم که با نوع آگاه انجام می دهیم.^{۲۵}

متناسب با موضوع آزار دهنده‌ی احساس ناآگاه، مشکل می توان فهمید که دقیقاً از این نقل قول ها چه برداشتی می توان داشت. از یک طرف، بنظر می رسد که فروید به تجربیات آگاه بیمارانش استیناف می کند - یعنی آن چه که حس می کنند مثل گناه حس نمی شود (بخصوص، در بخش آگاه ایگوی آنها) - تا برای کنار گذاشتن اصطلاح مفهوم مملو از تنش "گناه ناآگاه" بصورت "از نظر روانشناسی اشتباه" توجیهی ارائه دهد، که به نفع مفهوم فرضاً کمتر مشکل زائی از یک "احتیاج برای مجازات" است. (مفهوم تا آنجا برای فرارواشناسی فروید کمتر مشکل زاست که محتاج فرض وجود ادراکی نمی بیند که همان گونه ادراک نمی شود - اما، می توان کنجکاو شد که آیا "احتیاج" [Bedürfnis] دقیقاً به همان دلایل کمتر مشکل زا است.) اما، از طرف دیگر، فروید اشاره می کند که چیز اجتناب ناپذیری در ایده‌ی غلط ادعائی گناه بصورت احساس ناآگاه وجود دارد.

فروید ادامه داده تا تجزیه و تحلیل هایش از آزار طلبی را پیچیده تر کرده، بخصوص تو صیفش از آزار طلبی اخلاقی را تهذیب کند. او بین آزار طلبی فی نفسه‌ی اخلاقی و گونه‌ی دیگری از آزار طلبی تمایز برقرار کرده و اقرار می کند که در بازتاب های قبلیش بر مشاهداتی که از اطاق مشاوره‌ی بالینی اش بدست آمده اند، آن را با آزار طلبی اخلاقی منفک اشتباه و تلفیق می کرده است: در نوع اول (یعنی، آزار طلبی اخلاقی فی نفسه)، احتیاجی آشکار برای مجازات شدن وجود دارد که یا توسط سوپرایگوی داخلی یا توسط دنیای خارجی اقناع می شود (این احتیاج توسط خود - با خبری آزار طلب بد تشخیص داده می شود، اما شکست های مکرر و بدبختی هائی شاهد آن هستند که این نوع افراد نادانسته، اما بطور قابل پیش بینی ای دچار آنها می شوند). نوع دوم (یعنی، آزار طلبی ای که بنظر شبیه آزار طلبی اخلاقی می آید، اما باید در مفهوم مطلق از آن تشخیص افتراقی داده شود)، یک سوپرایگوی دیگران آزاری (سادستیکی)، که در زیر آستانه‌ی آگاهی فعالیت می کند، همواره سرچشمه‌ی ناآگاه مشقتی است که آگاهانه ثبت می شود (احتمالاً بصورت یک درک رازآلود و مبهوت کننده ای از گناه بیش از اندازه). آزار طلب اخلاقی واقعی الزاماً آگاهانه حس گناه - بی علت توجیه ناپذیر فراموش نشدنی را تجربه نمی کند، در حالی که، آنهائی که قبلاً تحت همان عنوان تشخیصی با هم در یک گروه قرار داده شده بودند با احساسات منفی گناه - ماندنی دچار پریشان حالی می شوند که ناشی از عملکرد جنبه های ناآگاه سوپرایگو بر ایگوی آگاه است. همان طور که فروید اشاره کرده، آزار طلبی اخلاقی فی نفسه بر احتیاج ایگو (ی آزار طلب) برای کیفر شدن

(توسط هر کسی یا هر چیزی، با سوپرایگوی داخلی یا با واقعیت خارجی) متمرکز می‌شود، در حالی که آن چه که شبیه به آزار طلبی اخلاقی است مشقتی است که مشخصاً با سوپرایگوی ناآگاهی تولید می‌شود که ایگوی آگاه را مجازات می‌کند، یعنی، مشقتی که با سادیسم سوپرایگو بیشتر از آزار طلبی ایگو رانده می‌شود.^{۲۶}

هشتمین و آخرین فصل کتاب **تمدن و ناخشنودی هایش** شامل شرح مفصلی از ژرف اندیشی فروید در باره‌ی گناه است، که من قبلاً آن را تأویل کرده‌ام. فروید، در ابتدای این فصل، در جواب به آن چه که تصور می‌کرد برداشت خوانندگانش باشد که بحث‌های ارائه شده در باره‌ی گناه‌گریزی نسبت به بقیه‌ی کتاب هستند، ادعاهائی که "حس گناه"^{۲۷} مهمترین مسئله در پیشرفت تمدن است.^{۲۸} (او بعداً در همین فصل این موضوع را مرکز روانکاوی بالینی هم قرار داده، گمان می‌برد که "احتمالاً هر روان‌نزدی ای سهمیه‌ای از احساس ناآگاه گناه دارد، که به نوبه‌ی خودش با استفاده از آنها کیفر دادن‌ها را تقویت می‌کند).^{۲۹} فروید بحث می‌کند که، حین توسعه‌ی سوپرایگو (ویژگی‌ای از دنیای درونی روان "Innenwelt" که در تولید آن محیط "Umwelt" تاریخی فرهنگی و اجتماعی نقش مهمی بازی می‌کنند) و حس گناهی که سوپرایگو ممکن می‌سازد، شخص نمی‌تواند فی‌نفسه احساس گناه کند، مگر این که و تا وقتی که او از نظر هستی‌شناسی این ساختار روانی یا عاملیت را بدست آورده باشد^{۳۰} - یعنی تا وقتی که انگیزه‌های تهاجمی و جنسی سطح - اید انسانها تحت کنترل در آمده و اهلی شده باشند. در واقع، سوپرایگو باز نمود چیزی است که شخص ممکن است تقریباً در واژه‌های هگلی، ریسک کرده آن را به مثابه یک نشانه‌ی حيله‌گری دلیل تمدن شدن شرح دهد، مخصوصاً یک تصعید مؤثری که در آن تهاجم - که فروید آن را بعنوان وخیم‌ترین تهدید به یک پارچگی اشتراکی انسانها معرفی می‌کند - با دور شدن از امور خارجی دیگر "به داخل چرخیده" و از طریق دگرآزاری (سادیسم) سوپرایگو در مقابل ایگو تخلیه شود.^{۳۱} چنین تخلیه‌ی "به درون چرخیده" ای که توسط سوپرایگو میانجی‌گری شده نه تنها از جنبه‌ی علائق تمدن برای انسجام آن بی‌ضرر است؛ بلکه این خود - پاسبانی تصعیدکننده‌ی تهاجمی توسط "وجدان" الزامی است، چون که هرگز در هیچ جائی مکانیسم‌های پاسبانی خارجی کافی‌ای برای نظارت و کنترل رفتار شخصی وجود ندارند (یک ناممکنی‌ای که شامل سیر قهقرائی بالقوه بی‌نهایتی می‌شود که با این سؤال پیش می‌آیند که "چه کسی پاسبانی پاسبان را بعهد می‌گیرد؟" موضوعات مرکزی

^{۳۱} مترجم: sublimation یا تصعید یا تهذیب به معنی انحراف نیروی انگیزه‌ی جنسی یا انگیزه‌های دیگر زیست‌شناسی از هدف بلافصل آن به اهدافی است که از نظر طبیعت یا مورد مصرف اجتماعی، اخلاقی، یا زیبایی قابل قبول تر هستند.

در اصول اخلاقیات (اتیکس) و سیاست، که دو شاخه‌ی اصلی فلسفه‌ی عملی هستند، موضوع بررسی‌های فروید از گناه اند، لذا، باعث اصرار او بر واکاوست رسمی‌ای است که بررسی مستمر این احساس از اهمیت بسیار زیادی در دوباره نگری نظم هستی اشتراکی انسانها دارد.

فروید بعد از دفاع از اهمیت بحثش از گناه در کتاب **تمدن و ناخ‌شنودی‌های** آن به بحث در باره‌ی "رابطه‌ی بسیار عجیبی می‌پردازد که حس گناه با آگاهی ما دارد"^{۳۳} - رابطه‌ای که هنوز کاملاً شرح داده نشده - (فروید مدتها قبل تقلا می‌کرد تا این را توضیح دهد). او می‌گوید:

در مورد متداول پشیمانی که آن را طبیعی تلقی می‌کنیم، این ادراک خودش را با وضوحی کافی به ادراک آگاهانه می‌رساند. در واقع، ما عادت به صحبت کردن در باره‌ی "آگاهی از گناه" به جای "حس گناه" داریم. مطالعات ما از روان‌نژندی‌ها، که در نهایت، برای فهمیدن حالات سلامت با ارزش‌ترین نشانه‌ها را مدیون آنها هستیم، ما را در مقابل بعضی تناقضات قرار می‌دهند. در یکی از این ابتلائات، یعنی روان‌نژندی و سواسی، حس گناه خودش را بطور پر سر و صدائی در آگاهی به سمع می‌رساند؛ بر تصویر بالینی و بر زندگی بیمار غلبه پیدا کرده و به سختی اجازه می‌دهد که چیز دیگری در جوارش ظاهر شود. اما در اکثر موارد و اشکال روان‌نژندی دیگر کاملاً ناآگاه می‌ماند، بدون این که اثرات مهم کمتری در وضع آنها داشته باشد. وقتی ما "حس ناآگاه گناه" را به بیماران نسبت می‌دهیم، باورشان نمی‌شود. برای این که بتوانیم خودمان را برای آنها قابل فهم کنیم، به آنها از یک احتیاج ناآگاه برای مجازات می‌گوئیم، که در آن حس گناه تجلی می‌کند. اما نباید رابطه‌اش را بیش از حد با شکل خاصی از روان‌نژندی تخمین زد. حتی بیمارانی در روان‌نژندی و سواسی وجود دارند که از حس گناهشان آگاه نیستند، ولی اگر مانع انجام بعضی از رفتارهایشان شویم آن را بصورت بی‌قراری زجرآوری، یعنی نوعی اضطراب احساس می‌کنند. بالاخره باید ممکن شود که چنین چیزهائی را بفهمیم؛ اما تا کنون نتوانسته ایم.^{۳۴}

مسلماً، "پشیمانی" به مفهوم شهودی و روزمره‌ای از گناه به صورت ادراکی از احساسات منفی اشاره دارد که با مقصر بودن مرتبط است، در حالی که، فرد همزمان، از علت یا دلایل چنین احساس کردنی

آگاهی دارد؛ در الفاظ فرویدی، این امر منجر به اجزائی آگاه از ایگو می‌شود که دانسته با اجزاء آگاه سوپر ایگو متأثر می‌شوند. آن طور که فروید شرح می‌دهد، در موارد زیادی از روان نژندی های وسواسی، احساسات گناه آگاهانه‌ی برجسته‌ای بدون با خبری از علت یا دلیل مناسبی برای این احساسات وجود دارند؛ در این موارد، بخش های آگاه ایگو با جنبه های اکثراً ناآگاه و عملکرد های سوپرایگو متأثر می‌شوند. (از آن جا که بعضی از مبتلایان به روان نژندی وسواسی دچار احساس گناه می‌شوند بدون این که بدانند چرا، فروید این نوع روان نژندی را مورد استفاده قرار می‌دهد، تا این فرضیه را رد کند " که یک حس گناهی که از پشیمانی برای یک **فعل** شرارت بار بر می‌خیزد باید همیشه آگاه باشد، در حالی که حس گناهی که از یک **انگیزه‌ی** شرارت بار بر می‌خیزد ممکن است ناآگاه بماند"؛^{۳۵} چنین مبتلایان به روان نژندی وسواسی، بجای این که پرورش دهنده‌ی حس ناآگاه گناه برای تمایلات تهاجمی یا امیال جنسیشان باشند، بطور حادی از حس های گناه آگاهی دارند، حس هایی که از محکوم کردن " انگیزه های واپس زده‌ی " سطح ایدی صامت آگاهانه‌ی سوپرایگو تولید می‌شوند.^{۳۶} بعلاوه، در حالی که فروید در نوشته‌ی "مسائل ساختاری آزار طلبی" ("The Economic Problem of Masochism") ذکر می‌کند که ناتوانی روانکاوی شونده‌های او در فهم و قبول برداشتی که آنها حس گناه ناآگاهی را پرورش می‌دهند، بطور نظریه‌ای کنار گذاشتن این مفهوم مشکل زای فراروانشناسی را بطور نسبی توجیه کرده و آن را با برداشتی از احتیاج به مکافات که ناراحتی کمتری ایجاد می‌کند، جایگزین می‌کند، او در این جا، در همان نقل قول از او که ذکرش رفت، موضع خودش را این گونه عوض می‌کند: صحبت با بیماران در باره‌ی احتیاج به مجازات اغلب موردی از مصلحت اندیشی عملی بالینی است (تا دقت و صحت نظریه‌ای و فراروانشناسی)، با در نظر گرفتن غیرمطمئنه بودن این امر که کسانی که روی نیمکت روانکاوی اند می‌توانند یا باید بتوانند با تعبیراتی کار کنند که به ادراکی استیناف می‌کنند که فی نفسه آن را آگاهانه درک نمی‌کنند. (چنین تغییر موضع باز هم چند سال بعد در **سخنرانی های مقدماتی تازه در باره‌ی روانکاوی** *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis* بوضوح مشاهده می‌شود، که در آن جا فروید یک بار دیگر استدلال می‌کند که احتیاج ناآگاه برای کیفر واقعاً یک حس ناآگاه گناه است و نه، آن طور که در سال ۱۹۲۴، برعکس آن، اشاره رفته است).^{۳۷} بعلاوه، فروید مشخص می‌کند که همه‌ی مبتلایان به روان نژندی وسواسی بطور آگاهانه‌ای گناه زیربنائیشان را به مثابه گناه خود - تعبیری نمی‌کنند؛ بعضی از آنها در عوض آن را خودبازتابانه بصورت "بی قراری زجرآور، یا نوعی اضطراب" درک می‌کنند. (باز هم این امر از نظریه‌ای تأیید می‌کند که گناه ناآگاه هنوز هم درک می‌شود، بجای این که متناقضانه بصورت ادراکی بدون درک باشد؛ اما، این گناه بصورت اضطراب [بد] درک می‌شود تا

صرفاً بصورت مقصر بودن). بالاخره، فروید بعد از این که بار دیگر مطلب احساس ناآگاه را مطرح می کند، به حسی اقرار می کند که در تاریکی قرار گرفته است (در آن چه که بدنبال خواهد آمد بحث خواهد شد که علم اعصاب امروزه در باره ی مغز هیجانی می تواند در این جا کمک بزرگی باشد).
فروید در **تمدن و ناخشنودی هایش** چیزهای جالب بیشتری می گوید که این موضوع را روشن تر می کند. درست بدنبال عبارات منتخبه قبلی ادامه می دهد:

شاید در این جا خر سند با شیم که اشاره کرده با شیم که حس گناه در اساس هیچ چیز دیگری مگر گونه ای از جای نگاری اضطراب نیست؛ در مراحل بعدیش کاملاً با ترس سوپرایگو همزمان می شود. و رابطه های اضطراب با آگاهی همان ناپایداری های فوق العاده را نشان می دهد. اضطراب همیشه در جائی در قفای هر علامت بالینی ای حضور دارد؛ اما گاهی بطور پر سر و صدائی تمامی آگاهی را تصرف می کند، در حالی که در مورد دیگری خودش را آن چنان کامل پنهان می کند که ما مجبوریم از اضطراب ناآگاه صحبت کنیم، یا، اگر می خواهیم که از نظر روانشناسی وجدان راحتی داشته باشیم، از آن جا که در مورد اول اضطراب به سادگی یک ادراک از احتمالات اضطراب است. در نتیجه کاملاً قابل تصور است که حس گناهی هم که از تمدن حاصل شده همین طور برداشت نشود و تا حد زیادی ناآگاه مانده، یا بصورت نوعی رخوت و نارضایتی ظاهر شود، که برای آن مردم انگیزه های دیگری را جستجو می کنند.^{۳۸}

اگر ادعا کنیم که گناه تنها احساسی است که فروید احتمال احساس ناآگاه را در مورد آن فرض گرفته باشد، اشتباه خواهد بود، چون که فروید گناه را با اضطراب پیوند نکرده و خطوط مرزبندی بین این دو حالت را که بشدت بهم نزدیک هستند محو می کند. (بطور کلی، با در نظر گرفتن طبیعت مبهم و سیال پدیده های مورد سؤال، براستی مرز بندی های قطعی سیاه و سفید بین احساسات خیلی مشکل اند). معلوم شده که اضطراب، احساس دیگری که در روانکاوی اهمیت بسیار زیادی دارد، در این موضوع هم قابل مطرح کردن است. گفته شده که گناه خودش "یک گونه ای جای نگارانه ی اضطراب" است (یعنی، در رابطه با دومین جای نگاری اید، ایگو و سوپرایگو، اضطرابی مختص ایگو در مقابله با سوپرایگو). فروید "خرسند" است که قادر است گناه را به اضطراب پیوند دهد، چون که این امر به او اجازه می دهد تا شرح های فراروانشناسی بشدت مفصلی از اضطراب را بعنوان ابزارهایی برای حل مشکلاتی بکار برد که استیناف

به حس ناآگاه گناه ایجاد کرده اند. فروید در این جا می گوید که، اضطراب یکی از ویژگیهای تمامی روان نژندی ها (psychoneurosis) است (چند صفحه بعد در **تمدن و ناخشنودی هایش**، ادعا شده که گناه عاملی در هر روان نژندی ای است).^{۳۹} فروید ادامه می دهد تا بین اضطراب درک شده و درک نشده تمایز برقرار کند، تا به نام "یک وجدان روانشناسی راحت" که به جهت آن اضطراب، بعنوان یک ادراک، باید (آگاهانه) درک شود،^{۴۰} فقط بتواند مورد اخیر (یعنی، اضطراب درک نشده) را منکر شود. مثل این است که، او مجبور است که بازی **کجا - آنجا** (*fort-da*)^{۴۱} ی تضادی را با موضوع نظریه ای به نام "احساسات ناآگاه" بازی کند.

بازهم با یک نوسان سریع عقب گرد به سمت دیگری از فرض گرفتن ها، فروید بعد از این ادامه می دهد تا درجات مختلف ناآگاهی را در باره ی گناه مشخص کند، طیفی که شامل این احتمال می شود که گناه یک ادراکی بد درک شده است که "همان طور" درک نمی شود، اما در عوض از طریق بد ادراکی های نابهنجار بصورت بی قراری اضطرابی ("نارضایتی" و امثال آن) درک می شود. بنظر نمی رسد که فروید با موضوع احساسات ناآگاه راحت باشد، ظاهراً نه قادر باشد این شبه مفهوم را قبول کرده یا به راحتی آن را کنار بگذارد (مثل کلیشه ی بذله ای: او نه می تواند با او زندگی کند و نه می تواند بدون او زندگی کند). یکی دیگر از تظاهرات این حرکات نوسانی او در باره ی این موضوع را می توان در کتاب **ایگو و اید** یافت، جایی که، در یک مرحله، او "حس گناه" را بصورت "درک در ایگوئی" تعریف می کند که به انتقادات ابراز شده ی سوپرایگو جواب می دهد.^{۴۱} (از آن جا که، بنا به تعریف، گناه توسط ایگو دریافت شده است، نمی تواند ناآگاه باشد؛ با این وجود، همان طور که نشان داده شده، فروید مکرراً در جاهای دیگر **ایگو و اید** به یک حس گناه ناآگاه استیناف می کند، طوری که در آنجا اعلام می کند که "بخش عمده ای از حس گناه باید بطور طبیعی ناآگاه بماند").^{۴۲} در **سخنرانی های تازه در معرفی روانکاوی** (۱۹۳۳)، وقتی که اظهار تأسف کرده، به احتیاج به مجازات اشاره می کند، تردیدش بطور واضحی ظاهر می شود "اگر فقط کلمات بهتر با هم جور می شدند، ما موجه بودیم که برای همه ی اهداف عملی آن را یک "حس ناآگاه گناه" بخوانیم.^{۴۳} فروید هرگز نتوانست به مرحله ای برسد که در آن حس کند که این واژه ها را می توان در تعبیری فهمید که در لوای آن در سبک منسجمی از فراروانشناسی کنار هم بنشینند.

۶۲ مترجم: نوه ی فروید در سن ۱۸ ماهگی اسباب بازی هایش را به جایی که نمی دید پرتاب می کرد و می گفت fort و وقتی آنها را پیدا می کرد می گفت da.

مثل مسائل بسیار زیادی در روانکاوی، این مشکل حل نشده را در مجموعه‌ی نوشته‌های فروید، می‌توان و باید با روش خوب دیالکتیکی، بعنوان بن بستی مثمرالثمر و بصورت معمائی حل نشده که اکتشاف بیشتری را فراخوانی می‌کند، بکار گرفت. چنین اکتشافی، که من حالا بعهده می‌گیرم، قول می‌دهد تا بینش‌های جالب توجه و التزاماتی را نه تنها برای روانکاوی، بلکه برای فلسفه‌ی نظری و عملی فاش کند.

۱۰ - احساسات، هیجانات و ادراکات

فراروانشناسی های فروید در باره ی زندگی احساسی

فراروانشناسی احساسات فرویدی (یا دقیق تر، فراروانشناسی های احساسات) در مفهوم مطلق فرویدی پیچیده است،^۱ این فراروانشناسی شبیه به یک کلاف درهم و سردرگمی از تعداد فراوانی از اصول بدیهی، مفهومات، ترها و امثال آنهاست که در همه ی جهات شاخه پراکنی کرده و در ارتباط با تمامی حوزه های روانکاوی، از زوایای متعددی انشعاب پیدا می کند. به عبارت دیگر، تلقی فروید با احساسات به هیچ وجه شرح "ساده ای" نیست که بتواند بعنوان یک تمامیت خودکفا در نظر گرفته شود که مستقل از بقیه ی ساز و برگ فراروانشناسی متحول اوست. تا آنجا که از این طریق نظریه ی های فروید در باره ی احساسات پیچیده یا غیرساده هستند، دست یازی های من به آنها نمی تواند ادعای جامع بودن کنند. مشابهاً، به علت محدودیت زمان و فضا، بسیاری از نکات سطح مشترکی بین فراروانشناسی فروید در باره ی احساسات و سایر جنبه های حوزه ی گسترده تر فراروانشناسی او را باید در این جا کنار بگذارم.

حداقل در دنیا های روانکاوی لاکانی و پسالاکانی، اولین و پیشتازترین ویژگی دکتترین فروید در باره ی احساسات تمایز بین احساس (affect = Affekt) و ایده (idea = Vorstellung)، آن طوری است که جین لاپلانچی (Jean Laplanche) و جین - برتراند پونتالیس (Jean - Bertrand Pontalis) در فرهنگ لغات مشهور روانکاوی شان آن را گنجانده اند.^۲ این تمایز دقیقاً در راستای دوگانگی گسترده تر بنیادی بین انرژی و ساختار است، دوگانگی ای که در سراسر کارهای فروید از ابتدا تا انتها گسترده شده است و در نوشته ای تحت عنوان *پروژه برای روانشناسی علمی* (*Project for a*

Scientific Psychology (نوشته ای که در سال ۱۸۹۵ به تحریر در آمد و یک متن زیربنائی برای تمامی موضوعاتی است که در فراروانشناسی فرویدی بدنبال خواهند آمد) بطور چشمگیری به شکل تفاوت بین سیستم ساختاری نوروها و کمیت های انرژی دار جنبشی ای (Q) آشکار می شود، که در همین سیستم در جریان هستند.^۳ و، در متن تقریباً همزمانی، در مقاله ای تحت عنوان "روان پریشی - عصبی دفاع" (1894) "The Neuro-Psychoses of Defense"، صراحتاً برداشتی از احساسات را دقیقاً در راستای همین خطوط فراروانشناسی ارائه می دهد. در این نوشته، فروید اظهار می دارد که: "اگر کسی با تمایل [به روان نژندی] استعداد برای تبدیل (conversion) نداشته باشد، ولی اگر، به هر حال، برای دفاع در مقابل یک ایده ی ناسازگار کوشش کند تا آن را از احساسش جدا کند، در این حال **این احساس مجبور است که در حیطه ی روانی بماند**. این ایده، که حالا ضعیف شده، بطور منفصل از همه ی پیوندهایش، هنوز هم در آگاهی باقی گذاشته می شود. **اما احساسش، که آزاد شده، خودش را به ایده های دیگری که فی نفسه متناقض نیستند، متصل می کند؛ و، در نتیجه ی این "اتصال کاذب"، این ایده ها به ایده های وسواسی تبدیل می شوند.**"^۴

مقصود فروید از تبدیل (conversion) "حاصل جمع غلیانانی" است که به **چیزی جسمی دگردیسی پیدا می کند**^۵ (مثل علائم جسمی شدن های بیماران هیستریک) - به این معنی که، سهمیه ای از بار احساسی که از ایده ی دفاع شده بر علیه (به مثابه یک خاطره، ایده و امثال این ها) تجلی می کند، در اندرون گذرگاه های بدن بصورت واسطه ی جسمانی تخلیه های اشاره کننده هدایت می شود.^۶ باید بدانیم که احساسی که چنین تبدیل شده است، گرچه (بد) درک می شود، اما هنوز هم درک می شود و در علائم تبدیلات هیستری، بجای این که بصورت یک حالت ادراکی احساسی باشد که بطور مشخصی یک پدیده ی روانی است، بصورت ادراکات جسمانی ناخوش آیندی درک می شوند (ممکن است جدائی ناپذیری حالات ادراکی از حس کردن های جسمانی مربوطه و منطبق با آنها بتوانند شرح دهند که در این مفهوم چه چیزی تبدیل را یک احتمال مناسبی می سازد، که انتقال تبدیل کردن را تسهیل می بخشد). در حالی که بیماران هیستریک می توانند شق تبدیل را بکار گیرند و این کار را هم می کنند، وسواسی ها با احساسات تهدید کننده توسط منفصل کردن آنها از باز نمود های ایده ایشان، با خارج کردن ادراک از این ایده های متعارض شارژ شده، برخورد می کنند. اما، همان طور که لاکان، بعداً و بدنبال این خط سیر فروید بیان می کند، "احساس... تا آن جا که بتواند، به جای دیگری در می رود."^۷ در روان نژندی های وسواسی، احساس واپس رفته بطور تمثیلی تبدیل به قلبه ای در فرشی می شود که با کلاف های ایده ای بهم پیوسته ی روانی (بصورت مفهومات، نمادها، کلمات و امثال این ها - یعنی افکار) بافته شده است. و این برجستگی

در جوار خطوط ارتباطی بین ایده ها تظاهر کرده، با اتصال (دوباره) به افکاری دور، اما هنوز هم مرتبط با (هر چند هم که این رابطه‌ی اتصالی ممکن است سست باشد) افکار به اصطلاح خالی از احساس (ات) مورد نظر، در حیطه‌ی دریافت آگاهانه باقی می‌ماند. اتصال اولیه‌ی ایده و احساس که مفعول مکانیسم های دفاعی روان نژندی و سواسی قرار می‌گیرند می‌توانند یک "پیوند واقعی" باشند، در حالی که رشته های افکار و سواسی ای که با سهمیه هائی از احساس منفی منتقل شده‌ی دفاعی نیرو گرفته اند تا حدی با منطق تداعی - آزاد^{۶۳} با روش فرآیند اولیه ی^{۶۴} ذهنیت توان می‌گیرند، منطقی که منجر به چیزی می‌شود که فروید بعنوان "ارتباطات کاذب" شناسائی می‌کند (تحولات قبلاً ذکر شده‌ی گناه بخصوص در روان نژندی و سواسی مثالهای زیادی از احساس "آزاد" را در اختیار می‌گذارند که در چنین ارتباطات کاذب گیر می‌افتند).

از سال ۱۸۹۴ یک ابهام فراروانشناسی در زمینه‌ی این تشخیص افتراقی کمین کرده است که بر سرنوشت احساس در هیستری و روان نژندی و سواسی تأثیر گزار است. از یک طرف، تفکیک بین تبدیلات هیستریکی و پندارهای و سواسی دلالت ضمنی بر این دارند که احساسات در مورد اولی ناآگاه می‌شوند، در حالی که در مورد دومی آگاه می‌مانند. از طرف دیگر، از آن جا که بیماران هیستریک با علائم تبدیلی بطور حادی از حس های درد و مشقت (بصورت احساس منفی تبدیل شده‌ی جسمانی) خودشان آگاه هستند، آنها هم، مانند و سواسی هائی که مضطربانه توسط افکار مصرّ راجعه‌ی اضطرابی (compulsive) دنبال می‌شوند، از متأثر شدن توسط چیزی (یعنی، با احساسی بصورت آن چیزی که متأثر می‌کند) آگاه می‌مانند. این بیماران هیستریک هنوز هم ادراکات خودشان را درک می‌کنند، گرچه، تکرار می‌کنم، نه به همان وضع حالات احساسی که فی نفسه هستند، بلکه در عوض به مثابه حس های جسمی ای که بطور معمول با این حالات احساسی مرتبط هستند منهای آن چیزی که، در یک مورد معمولی "غیر بیماری زائی"

۶۳ مترجم Free association: یا تداعی آزاد یکی از تکنیک های روانکاوی ابداع شده توسط فروید است که همیشه در این است که بیمار از خودش صحبت می‌کند تا ایده های روانکاو را تکرار کند، لذا از طریق اوبژه های خودش کار می‌کند تا طوطی وار پیشنهادات دیگران را تکرار کند.

۶۴ مترجم: فرآیند اولیه primary process و فرآیند ثانوی دو روش متضاد اما مکملی را مشخص می‌کند که در ساختار روانی کار می‌کنند. فرآیند های اولیه که مستقیماً با رانش ها سرزندگی پیدا می‌کنند، در خدمت اصل لذت بوده و وظیفه دارند تا جریان آزاد انرژی روانی را واقعیت ببخشند. فرآیند های ثانوی که اتصال این انرژی را پیش فرض می‌گیرند بعنوان یک سیستم کنترلی و تنظیمی در خدمت اصول واقعی دخالت می‌کنند. زندگی روانی کاملاً با تعادل بین این دو نوع فرآیند ها به نظم در می‌آید، که بین افراد و در برهه های زمانی مختلف تفاوت پیدا می‌کند.

ادراک (خود) آگاهانه‌ی این احساسات یا ادراکات هستند، یعنی ترجمه‌کنندگان واسطه‌ای مفهومی - زبانی همراه‌کننده آنها را طوری تجزیه و ترکیب می‌کنند تا یک ادراک مورد نظر را همان طوری به درک برسانند که هست. قبول مفهوم بد درک کردن ادراکات این ابهام فراروانشناسی را حل و فصل می‌کند.

فروید بازهم در بخش دوم "روان پریشی‌های عصبی دفاع" التزامات بازتاب‌های خودش در باره‌ی رابطه‌ی احساس - ایده را تا فرض‌های مربوط به طبیعت کلی ناآگاه گسترش می‌دهد. او به درستی تأکید می‌کند که علائم بالینی بشدت شارژ شده‌ی مبتلایان به روان نژندی‌ها، که او در این مقاله شرح می‌دهد، بر مانورهای ذهنی بسیار ظریف و بغرنجی شهادت می‌دهند که در خدمت اداره‌ی احساسات ناخوش آیند بر می‌آیند، بدون این که تحت نظارت سرپرستانه‌ی آگاهی بازتابانه و خود باخبرانه باشند: "جدائی ایده‌ی جنسی از احساسش و اتصال این احساس به ایده‌ی مناسب، اما ناسازگار دیگری - این‌ها فرآیندهایی هستند که بدون آگاهی به انجام می‌رسند. تنها می‌توان وجود آنها را فرض گرفت، اما با هیچ تجزیه و تحلیل بالینی روانشناسی نمی‌توان آنها را اثبات کرد... شاید درست تر باشد که گفته شود که این فرآیندها اصلاً طبیعت روانی ندارند، بلکه آنها فرآیندهای جسمی هستند که عواقب روانیشان طوری خودشان را ظاهر می‌سازند درست مثل این که آن چیزی که با گفته‌ی "جدائی ایده از احساسش" و "احساس کاذب" که در این مورد بیان شده، واقعاً اتفاق می‌افتند.^۸ غیر از تأکید بر تفاوت قاطع بین مفهوم روانکاوانه‌ی ناآگاه و نسخه‌های ماقبل یا غیر روانکاوانه‌ی این مفهوم که شباهت سطحی با هم دارند - اولی بمراتب بیشتر از مخزن بنیادی تاریک و عمیقی از اصرارهای نیرومند ساده و بدوی نوع حیوانی است - این نقل قول جرأت می‌کند تا فرضیه‌ای احتمالی را ارائه دهد که ممکن است مکانیسم‌های فیزیولوژیک که دور از سراسری بوده و به سختی خود - آشکار هستند، مسئول (یا حداقل، درگیر در) سیستم تنظیمی پیچیده‌ای باشند که بر زندگی احساسی حکمروائی می‌کنند. همان طور که فروید در جای دیگری آشکارا اذعان می‌کند، این یکی از مواردی است که او منتظر تأیید و توضیحات بالقوه‌ای در آینده توسط مشاهدات بالینی روانکاوی از طریق علوم حیاتی است. همان طور که بعداً بطور مفصلی شرح خواهم داد (در دو فصل بعدی)، این آینده‌ی فرویدی همین حالا است.

در حالی که، بنظر می‌رسد که فروید در سال ۱۸۹۴، در باره‌ی این مسئله کمی تردید داشت که آیا احساسات می‌توانند در فرآیند احاله‌ی آنها به دستکاری سیستم دفاع‌های روان نژندی ناآگاه شوند یا نه، بنظر می‌رسد که در سال ۱۹۱۵ قطعاً بدون هیچ ابهامی می‌گوید که احساسات نمی‌توانند ناآگاه باشند. مرور استاندارد بخش سوم مقاله‌ی فراروانشناسی او که به موضوع "ناآگاه" پرداخته است، گویای چنین چیزی

است. اما، با وجود این که در متن فروید تأیید هائی واقعی برای این مفهوم وسیعاً مقبول وجود دارد، چنین تعبیری موضوعات را به شدت ساده کرده و بطور غیرقابل دفاعی شرح های واژگان و مفاهیم تکنیکی گوناگون مربوطه ای که در این نوشته وجود دارند را بشدت نادیده می گیرند. لذا برای این که این جزئیات و نتایج آنها را از دست ندهیم، باید با دقت به آن چه که فروید واقعاً گفته، یعنی مو به مو به کلمات این متن، توجه کنیم.

فروید در انتهای اولین پاراگراف این بخش در باره ی "هیجانات ناآگاه" سؤال می کند "ما گفته ایم که ایده های آگاه و ناآگاه وجود دارند؛ اما آیا انگیزه های سرشتی، هیجانات و احساسات ناآگاه هم وجود دارند، یا در این مورد بی معنی است که ترکیباتی از این نوع بسازیم؟"^{۱۰} در واژه های دوگانگی بنیادی انرژی - ساختاری که کلاً در زیربنای همه ی فراروانشناسی قرار گرفته، فروید از خودش می پرسد که آیا جنبه های پرانرژی یا کیفیتی زندگی روانی (یعنی، انگیزه های ناآگاه غریزی، هیجانات و ادراکات) را می توان به ناآگاهی سپرد، همان طور که در مورد بازنمودی ایده ای ساختار یافته و در حال ساختار می توان انجام داد. مورد آخری، طبق مقاله ی فراروانشناسی همزمانی در باره ی "واپس زدن" = "Repression"، "Verdrängung"، متعاقب ارائه ی آن به عملکرد دفاعی واپس زدن ناآگاه می شود.^{۱۱} به عبارت دیگر، واپس زدن بر محتویات ذهنی مثل آثار خاطرات و تشکیلات مفهومی - زبانی اعمال نفوذ کرده، این محتویات را برای فرآیند های اختیاری یا خود انگیزه ی آگاهی غیرقابل دسترسی می کند. اما، فروید پرس و جو می کند که، آیا پدیده های پر "انرژی" تر حالت واپس زده، نیز زیر آستانه ی خود - با خبری تصریحی هستند؟

بعد از این که انکار می کند که "رانش ها" "drives" (Triebe) که دائماً و اشتباهاً در چاپ *استاندارد Standard Edition* "عواطف" "instincts" ترجمه شده است) خودشان می توانند ناآگاه باشند، می گوید که تنها بازنمود های ایده ای که تشکیل دهندگان اهداف و موضوعات (اوبژه های) رانش ها هستند و نه مبادی و تنگناهایشان،^{۱۲} را می توان به این حالت روانی محکوم کرد^{۱۳} - این طور بنظر می رسد که فروید دقیقاً مشابه همین حکم را در مورد موضوعات احساسی، صادر می کند. فروید اعلام می دارد: "ما باید منتظر جوابی برای سؤالی در باره ی ادراکات، هیجانات و احساسات ناآگاه باشیم که به همین سادگی داده شود. مطمئناً اذات یک هیجان است که ما باید از آن خبر داشته باشیم، یعنی، که باید به اطلاع آگاهی برسد. لذا این احتمال وجود دارد که صفت ناآگاه بودن تا آن جا که در رابطه با هیجانات، ادراکات و احساسات مطرح هستند، کاملاً حذف شوند."^{۱۴} تا اینجا، فقط کسانی که مبتلا به کری قابل ملاحظه ی تفسیری هستند نمی توانند روش قابل سمعی را بشنوند که در آن فروید شروع به رنگ آمیزی

این موضع ظاهراً موجه می‌کند - موضعی که زندگی احساسی بطور سرشتی آگاهانه بوده تا آنجا که ادراکات، بصورت ادراکات، باید درک شوند، (یعنی، آگاهانه تجربه شوند). مقدمتاً، ممکن است چنین سیر استدلالی ای بطور شهودی واضح بنظر برسد، بخصوص با در نظر گرفتن این که قراردادهای زبانهای طبیعی، ادراک مشترک عامیانه و دیدگاه‌های دراز مدت، که عمیقاً سنگربندی شده اند همه یک صدا به نفع آن صحبت می‌کنند. اما، فروید ادامه می‌دهد: "ما در کار روانکاوی عادت داریم تا از عشق، نفرت، خشم و غیره‌ی ناآگاه صحبت کنیم و در یافته ایم که غیرممکن است که از تلفیق عجیب "آگاهی ناآگاه گناه"، یا "اضطراب ناآگاه" متناقض احتراز کنیم.^{۱۵} در سایر متون فروید، بطور بسیار عجیبی، فقط گناه و اضطراب بعنوان کاندیداهای وضع نامطمئن نظریه ای احساسات ناآگاه معرفی شده اند. و با این وجود، در این مقاله که در باره‌ی فراروانشناسی ناآگاهی است، احساسات دیگر ("عشق، نفرت، خشم و غیره") هم در این مسیر ذکر می‌شوند. اگر کسی بگوید که گناه و اضطراب می‌توانند ناآگاه باشند، بنابراین می‌توان دلیل آورد که هر کدام و تمامی ته رنگ‌های احساسی می‌توانند همین طور باشند.

فروید خیلی زود، در این متن چیزی می‌گوید که، از جنبه‌ی پروژه‌ی خاص در دست من، خیلی جالب است: "ممکن است اتفاق بیافتد که یک انگیزه‌ی احساسی یا هیجانی درک شده، اما بد تعبیر شود).^{۱۶} در واقع، این بیان چیزی نیست مگر همان مفهوم ادراکات بد درک شده (یعنی، پدیده‌های احساسی یا هیجانی که "درک شده اند اما بد تعبیر شده اند") که من در این جا پیشنهاد می‌کنم. (علیرغم اعتماد عمومی از مفهومات او از احساسات در فراروانشناسی روانکاوانه، همان طور که روانکاو قبلاً لاکانی به نام اندر گیرین (André Green) در کتابش تحت عنوان **گفتمان زنده Le discours vivant** انتشار سال ۱۹۷۳ می‌گوید،^{۱۸} لاکان، در هفدهمین سمینار سال‌های ۱۹۷۰-۱۹۶۹، موضوع مشابهی را پیشنهاد می‌کند.^{۱۷}) جمله‌ی فروید که متعاقباً می‌آید این است: "بعلت واپس زدن نمودار واقعی آن مجبور شده است که به ایده‌ی دیگری متصل شود و حالا آگاهی آن را بعنوان تظاهر این ایده در نظر می‌گیرد."^{۱۹} در این مرحله، تعارضی مستتر بین "تظاهرات" دوگانه‌ی (یا شاید بتوان آن را "بیانات" دو گانه ترجمه کرد) "همان" احساس دیده می‌شود: تعارضی بین بیان این احساس در "ارتباط واقعی" با "بازنمود مناسب" در مقابل بیان این احساس، بعد از تغییر و تبدیلی که ناشی از جداشدن و منتقل شدن از بازنمود ایده ای قرین خودش بوده و در "ارتباطی کاذب" با "ایده‌ی دیگری" در آمده که بصورت یک بازنمود جانمایی پا به میدان گذاشته است. (همان طور که در فصل بعدی دیده خواهد شد، لاکان توجه زیادی به این دو واژه‌ی آلمانی بازنمودی Repräsentanz و ایده یا مفهوم Vorstellung در متن‌های فروید کرده است. چیزی که پروژه‌ی در دسترس در این وحله، به فراروانشناسی احساسات فروید اضافه می‌کند یک ادعای مکمل (یا

حداقل، اضافه کردن تأکید بیشتر به احساسات) است که یک احساس "منفرد" بسته به باز نمود های ایده ای که به آن متصل شده اند، از نظر کیفی متفاوت احساس می شود. چنین مداخله گری های ایده ای، که همیشه به شکل تار و پود های باز نمودی کننده عمل می کنند بطور جدائی ناپذیری در زندگی احساسی موجودات متکلم تنیده شده اند، نقش عمده ای در تولید دقیقاً همان درک ادراک بازی می کنند. در نتیجه، مواردی که قبلاً مورد بحث قرار گرفته اند فروید را واداشتند تا به عبارت "حس نا آگاه گناه" متوسل شود، حالا می توان گفت که احساساتی که شکل دهنده ی گناه هستند هنگامی که بخودی خود از یک "ارتباط واقعی" با "باز نمود ها مناسب" شان برخوردارند، به همان صورت گناه درک می شوند، در حالی که همین ادراکات "مشابه" وقتی که از ایده های اصیل "نا آگاهشان" قطع رابطه کرده و مجبور شده اند که با ایده های نامربوط دیگری "ارتباط کاذب" برقرار کنند، دیگر مثل گناه درک نمی شوند. در مورد اخیر، می توان پنداشت که حس گناه نا آگاه است نه یک ادراک درک نشده ی ضد و نقیض، بلکه در عوض بصورت ادراکی بد درک شده، همان طور که همه ی ادراکات انسان می توانند بالقوه همین طور باشند، (برای تکرار عبارت بندی فروید "دریافت شده اما بد تعبیر شده") - و این تا حدی که درک چنین درک کردنی توسط انتقال مرتبط منحرف کننده در مسیر کلاف های تار و پود محتویات ایده ای، کژ و معوج شود. در واقع، فروید، یک صفحه بعد، تقریباً در انتهای فصل مربوط به "نا آگاه"، پیشنهاد می کند که "توسعه ی احساسات می تواند... از این جانشین آگاه پیش رود و ماهیت این جانشین تعیین کننده ی ویژگی کیفیت احساس است.^{۲۰} ("جانشین آگاه مربوط به ایده ی دیگری است که قبلاً بازگو شده است.")

فروید بار دیگر، به محض این که این احتمالات را برای مفهوم سازی احساسات نا آگاه پیش می کشد این معبر فرار و انشعابی آتیه دار را بسته و مؤکدانه به نظریه ای بر می گردد که بر اساس آن یک احساس نا آگاه، صراحتاً، یک تناقض واژه ای است. او به تفصیل قید می کند که:

اگر ما پیوستگی واقعی را دوباره برقرار کنیم، انگیزه ی احساسی اولیه را "نا آگاه" خواهیم خواند. با این وجود احساس آن هرگز نا آگاه نبود؛ تنها چیزی که اتفاق افتاده این است که ایده ی آن دچار واپس زدگی شده است. بطور کلی، استفاده از واژه های "احساس نا آگاه" و "هیجان نا آگاه" اشاره به تحول ای است که نتیجه ی واپس زدن، بوسیله ی عاملی کمی در انگیزه ای غریزی است. ما می دانیم که سه نوع از این تحولات ممکن هستند: یا احساس همان طور که هست، بطور تام و تمام یا بخشی از آن باقی می ماند؛ یا تبدیل به سهمیه ای از احساس می شود که از نظر کیفیتی متفاوت بوده، بیش از همه بصورت اضطراب در می آید؛ یا واپس زده شده،

یعنی که، کلاً مانع رشد و توسعه اش می شود. . . . باز هم می دانیم که، هدف واقعی واپس زدن سرکوب رشد احساس است و این که اگر به این هدف نائل نشود، کارش ناکامل می ماند. در هر موردی که واپس زدن موفق به بازدارندگی رشد احساس شود، ما این احساسات را (وقتی که ما کار واپس زدن را خنثی می کنیم، آن ها را اعاده می کنیم) "ناآگاه" می نامیم. بنابراین، نمی توان انکار کرد که استفاده از واژه‌ی مورد سؤال سازگاری دارد؛ اما در مقایسه با ایده های ناآگاه تفاوت قاطعی وجود دارد که ایده های ناآگاه بعد از واپس زدن در سیستم بصورت ساختارهای واقعی به هستیشان ادامه می دهند، در حالی که تنها چیزی که در این سیستم با احساسات ناآگاه مطابقت می کند شروع بالقوه ای است که از رشد بازمانده است.^{۶۱}

چیزهای زیادی در این **نقل قول ها** وجود دارند که باید شرح داده شوند، کاری که طی چند پاراگراف آینده مرا مشغول نگه خواهد داشت. با شروعی نسبتاً ساده و سرسری، داستانی که فروید در این جا بیان می کند این است که آن چه که واقعاً مقصود او از جمله‌ی "احساس ناآگاه" است یک توان بالقوه‌ی -ادراک مجازی است، نه این که یک ادراک واقعاً درک شده ای که به دلیلی در سطح با خبری آگاهانه ثبت نشده است (چیزی که تلویحاً بعنوان خود - تناقضی رد شده است). این توان بالقوه واقعی برای درک کردن، به مثابه ادراکی که هنوز درک نشده توسط سرکوب بریده و خفه شده است (یعنی، با واپس زدن "سرکوب" شده است)، به "تشکیلات واقعی" خاصی از بازنمودهای ایده ای سرکوب شده در ناآگاه گره خورده است (چیزی که لا‌کان بعداً در عنوان پنجمین سمینارش در سال های ۱۹۵۸-۱۹۵۷ "تشکیلات ناآگاه" می خواند). روانکاوی، با پس زدن پرده‌ی ضخیم و مشقت بار سرکوبی، به این توان های بالقوه‌ی احساسی هنوز درک نشده در ناآگاهی اجازه می دهد تا تبدیل به گرایش های احساسی در آگاهی شوند (شبهه به چیزی که شامل ایده‌ی قدیمی تخلیه‌ی روانی catharsis^{۶۲} است). درمان روانکاوی علاوه بر پر کردن جاهای خالی خاطرات، مفاهیم و نمادهای - زبانی در داستان روانکاو شونده، نواحی بی جان هیجانی ای را رmq می دهد که قبلاً در آنها احساسات مناسب وجود نداشتند. فروید تأکید می کند که فقط در مفهوم مطلق می توان ایده ها را سرکوب کرد. لذا، احساسات فقط بصورت توان های بالقوه‌ی پیش احساسی یا بی

۶۱ مترجم: یعنی فرآیند خالی کردن عقده ها و در نتیجه تسکین پیدا کردن از احساسات شدید و سرکوب شده طی درمان یا بوسیله های دیگر.

احساسی ایده ای رمزی شده ناآگاه می شوند تا شاید بالاخره وقتی که این باز نمود ها با سپاس از کنار زدن سرکوبی، در همبستگی با ایده ای سرکوب شده ی خاصی به درک احساسات ویژه ای تبدیل شوند. اما، در نقل قول های مورد بحث حتی اگر که جدا گانه و مستقل مورد بررسی قرار گیرند، موضوعات آن قدر هم ساده نیستند. اشکالات در ارتباط با مفادی پیش می آیند که در آنها باید سه تحول روانی ای تعبیر و توصیف شوند که "سهمیه های" احساسی متحمل می شوند و هم چنین در رابطه با تمایزی در زمینه ی این عبارات منتخبه است که بین احساسات بصورت متغیران کمّیت ی یا اقتصادی (یعنی، "عامل کمّیت ی") و احساسات بصورت پدیده های کیفیتی یا تجربه ای برقرار شده است. (همزمان با نوشته ی **پروژه ای برای روانشناسی علمی [1895] The Project for Scientific Psychology**، که سرچشمه ی بسیاری از مفهومات پابرجای فروید است، او سعی می کند ساده سازی کمّیت ی توضیح دهنده ای برای درک کیفیتی احساسات فرمول بندی کند).^{۲۲} واژه ی **احساس**، بخصوص در فراروانشناسی فرویدی، حامل چندین اتهام مسئله دار نظریه ای است که شامل مخلوط کردن در هم و برهمی از ابعاد کمّیت ی و کیفیتی توصیفی با هم است. کسانی دیگر، منجمله لپلانچ و پونتالیس، با دقت تفاوتی را پررنگ می کنند که در عبارات منتخبه فوق الذکر از کتاب "ناآگاهی" بین مفهوم اقتصادی "سهمیه ی احساسی" و احساس بصورت تجربه ای با کیفیت احساسی خاصی، روشن است.^{۲۳} یکی از فرضیات فروید در سال ۱۹۱۵ که اساس توصیف سه تحول احساسات بر آن قرار گرفته این است که در فرآیند ها یا مکانیسم های سطح رانشی غریزه ی جنسی می توانند تغییرات "کمّیت ی" ای وجود داشته باشند که در تولید هر گونه کیفیت های آگاهانه یا درک شده شکست بخورند. (این فرض دوباره تحت لوای روشنگری های جدیدی که با علوم اعصاب، بخصوص با تحقیقات داماسیو در دسترس قرار گرفته اند، مورد بررسی قرار خواهد گرفت). ساده تر بگوئیم، تأثیر کمّیت ی، آن طور که ممکن است فرض شود، همیشه مثل تأثیر کیفیتی نیست. بر اساس فراروانشناسی فرویدی، پدیده شناسی احساس با ساختار احساس الزاماً نعل به نعل تطبیق نمی کند - و این بعلت سرکوب هائی است که بر ساختار غریزه ی جنسی وارد می آیند.

سه سرنوشت پسا سرکوبی سهمیه ی های احساسی فروید بصورت "عاملی کمّیت ی در انگیزه های غریزی" درک شده (یعنی، "احساس بطور کامل یا بخشی از آن، همان طور که هست، درک می شود")، بد درک شده (یعنی، "احساس تبدیل به سهمیه ی ای از احساس می شود که از نظر کیفیتی متفاوت است")، یا درک نشده (یعنی، "سرکوب شوند، به این معنی که، کلاً از رشد و نمو آنها جلوگیری شود") به این سهمیه ها منجر می شوند. با التّجاء به مثال گناه، اولین سناریو به مواردی اشاره می کند که در آن کسی درک گناه می کند بدون این که واقعاً بفهمد چرا چنین درکی دارد (مثل گناه زیاده از حد ظاهراً نامعقولی که برای

بعضی روان نژندی ها عادی است). دومین سناریو، که مورد علاقه‌ی خاص من است، بنظر می‌رسد که مواردی را توصیف می‌کند که در آنها یک حس پنهان تقصیرکاری خودش را بصورت یک تشویش ناراحت کننده ای به ثبت می‌رساند که خود - آگاهانه فی نفسه بصورت گناه درک نمی‌شود. (اتفاقاً، ممکن است که تحت مهارهای سرکوبی، برانگیختگی ناشی از احساساتی شدن، بدون اطلاع از علت آن، بعلت برانگیختگی های جسمی ای که همراه طیفی از احساس حالات - ادراکی، شامل گناه، تحریک جنسی و امثال این ها می‌شوند، موجب خود تعبیری خود - بخود آن بصورت اضطراب شود: در صفحه‌ی بعدی این مقاله، فروید اضطراب را بعنوان "احساسی توصیف می‌کند که ... تمامی احساسات سرکوب شده با آن مبادله می‌شوند."^{۲۴} سناریوی سوم را به بهترین وجهی می‌توان این طور تعبیر کرد که پیشنهاد می‌کند که ناآگاه فرد می‌تواند خاطرات یا افکار سرکوب شده ای را پرورش دهد که، گرچه با نیروی بالقوه ای تقویت شده اند که اگر در شرائط مناسبی به آگاهی کشیده شوند، ادراک گناه ایجاد می‌کنند، ولی مانع شده اند که واقعاً بتوانند حس گناه آگاه (یا هر اثر ملموس احساسی دیگری) را به تحریک وادارند.

علاوه بر این، تنش ناراحت کننده ای در انتخاب لغت اصلی آلمانی دومین تحول ظهور می‌کند: در مقابله با تمایز فراروانشناسی بین احساس (Affekt) پدیده ای و احساس اقتصادی (Affektbetrage) فروید تفاوت‌های کیفیتی را به سهمیه‌ی های مختلف کمّیت‌ی احساس نسبت می‌دهد. احساسات، بعنوان پدیده ها، بعلت ادراکات شاخصشان می‌توانند از نظر کیفیتی از یکدیگر قابل تمیز باشند. برعکس، چگونه سهمیه‌ی های احساس، بعنوان کمّیت‌ی های خالص اقتصادی (که فی نفسه درک نمی‌شوند مگر فقط اگر و وقتی که بصورت تجربیات ثبت شده‌ی آگاهانه ترجمه شوند)، می‌توانند از نظر کیفیتی با یکدیگر تفاوت داشته باشند؟ بنظر می‌رسد که در این جا احتراز عجیبی بین سطوح گفتمان فراروانشناسی کار می‌کند.

اما فروید در نوشته‌ی "ناآگاهی" چندین نکته‌ی قابل ملاحظه‌ی دیگری هم دارد. او ادامه می‌دهد: "بنابراین اگر دقیقاً گفته شود و گرچه هیچ گونه اشتباهی در استفاده‌ی کلامی یافت نمی‌شود، به مثابه آن چه که ایده های ناآگاه وجود دارند هیچ احساس ناآگاهی وجود ندارد. اما در سیستم های ناآگاه بخوبی می‌توانند ساختارهای احساسی ای باشند که مثل دیگران، به آگاهی برسند. تمامی تفاوتها از این حقیقت ناشی می‌شوند که ایده ها مشغله های ذهنی [Besetzungen] هستند - اساساً ناشی از آثار خاطرات - در حالی که احساسات و هیجانات با فرآیند تخلیه مطابقت می‌کنند، که تظاهرات نهائی آنها بصورت ادراکات تجربه می‌شوند.^{۲۵} بیشتر خوانندگان نوشته های فروید، بخصوص آنهایی که گرایش لاکانی دارند، تمایل دارند که آن چه را که بلافاصله بعد از این می‌آید نادیده گرفته و بر اظهار نظر فراروانشناسی فروید که ادعا

می‌کند که "هیچ احساس ناآگاهی وجود ندارد" صحنه بگذارند؛ اما بطور قابل ملاحظه‌ای، فروید ادامه داده و اضافه می‌کند "به مثابه‌ی که ایده‌های ناآگاه وجود دارند." در دو جمله‌ی متعاقب آن، فروید تقلاً می‌کند تا روشن سازد که در واقع در چه روشی پذیرفتنی است که در باره‌ی ناآگاه بودن احساسات صحبت کنیم، ولو این که در روش دیگری باشد که طی آن یازنمودهای ایده‌ای بصورت ناآگاه به وجودشان ادامه می‌دهند. (گیرین در مسیر همین ضمیمه‌ی فرویدی، می‌گوید که، برای فروید، احساسات می‌توانند ناآگاه باشند، گرچه مسلماً در روش‌های متفاوت از یازنمودهای ناآگاه).^{۲۶} لذا، با فرض بر بی ارزش بودن نتیجه‌گیری ساده‌ای که فروید قطعاً و بدون هیچ قید و شرطی ایده‌ی احساسات ناآگاه را رد می‌کند چگونه می‌توان این توضیحات را فهمید؟

بنظر می‌رسد که توسل به "ساختارهای احساسی" (Affektbildungen) [که می‌توان آن را "تشکیلات احساسی" به همان صورتی که در "تشکیلات ناآگاه" (Formation of the Unconscious) آمده است، نیز ترجمه کرد] ظاهراً نشان دهنده‌ی عقب‌گرد به فرضیه‌ای باشد که بر اساس آن جمله‌ی "احساس ناآگاه" واقعاً به احساسات (بعنوان پدیده‌های قابل تجربه) ارجاع نمی‌کند، بلکه در عوض به منظومه‌ی یازنمودها ایده‌ای سرکوب شده‌ای اشاره می‌کند که، تحت شرائط مناسبی، توان بالقوه‌ای دارند که به احساساتی در حیطه‌ی با خبری آگاهانه تبدیل شوند. بطور خلاصه، بنظر می‌رسد که توسل به ساختارهای احساسی فروید را قادر می‌سازند که مفهوم احساس ناآگاه را با فرضیات فراروانشناسی خودش تطبیق دهد، فرضیاتی که دیکته می‌کنند که در مفهوم تکنیکی دقیق فقط ایده‌ها هستند که می‌توانند واقعاً ناآگاه باشند. اگر در این روش خوانده شود، بنظر نمی‌رسد که این نقل قول اصلاً تهدیدی جدی برای تعبیر سنتی لاکانی فراروانشناسی فرویدی در باره‌ی احساسات باشد، که مکرراً و مصرانه توسط لاکان و دنباله‌روانش اقامه شده و توسط فروید با یک قطعیت محکمی بیان شده است.

اما، آخرین جمله‌ی نقل قول "ناآگاه"، که لاکان مصرانه بر آن تکیه می‌کند (تکیه‌ای که در فصل بعدی بیشتر مورد بحث قرار خواهد گرفت) تا بطور جامعی منکر کلی وجود احساسات ناآگاه شود، اگر با دقت و مو شکافانه خوانده شود، واقعاً مسئله ساز است. با کنار گذاشتن موقتی نکات دقیق و ظرافت‌های نهفته در واژه‌ی مشغله‌ی ذهنی - این واژه این خطر را دارد که بعلت شیوع و آشنا بودنش در گفتمان‌های روانکاوی، ساده و سراسر بنظر آید - باید توجه کرد که فروید متشبه به استقاده از سه کلمه‌ی جداگانه اما مرتبط احساسات، هیجانات و ادراکات می‌شود. حتی اگر خود فروید، بعنوان مؤلف آگاه قصد دار، از التزاماتی که در این جمله پناه گرفته‌اند کاملاً با خبر نیست، این التزامات بطور تحت‌اللفظی در این جا، در خود همین سطح تحریریه قرار دارند. بعلاوه، در لوای این تمایز سه گانه در نوشته‌ی "ناآگاه" یک نتیجه‌ی

عطف به ماسبق هم در رابطه با فهم معمولی زبان آلمانی فروید در صفحات قبلی این پروژهی من آورده شده اند (برداشتی که ممکن است حداقل برای بعضی از خوانندگان بنظر رسیده باشد که، شاید در روش و سواسانه‌ی خشمگین کننده‌ی محققانه، بیهودگی یا حتی زیاده روی باشد). گیرین هم به همین طریق توجه را به این سه گانگی واژه ای آلمانی معطوف کرده است، گرچه او مثل من جلو نمی رود، تا جزئیات دقیق عواقب سیستماتیک وجوه مشترک روانکاوی فرویدی - لاکانی را با زیست شناسی اعصاب شرح دهد.^{۳۷}

فروید در سال ۱۹۱۵، بطور آشکاری بین احساسات و هیجانات از یک طرف و ادراکات، از طرف دیگر، تمایز برقرار می کند. گفته می شود که احساسات و هیجانات معرف "فرآیند های تخلیه" هستند (فرضاً تخلیه هائی که توسط ساختارهای احساسی ایده ای با سهمیه های احساسی اقتصادی آنها رانده می شوند)، فرآیند هائی که فقط بخشی از آنها آگاهانه ثبت می شوند - و تا جایی که فروید بطور روشنی در باره ی احساسات و هیجانات بیان می کند، این فقط "تظاهرات نهائی آنهاست که ... بصورت ادراکات برداشت می شوند." دو قطب انتهائی، در یک انتخار احساسی و سهمیه ی های احساسی و در انتهای دیگر ادراکات، در نقشه گزاری زیربنائی تثبیت فراروانشناسی فروید بین کمیت های ساختاری (مشابه ساختمان) و کیفیت های تجربه شده (مشابه انرژی) هم راستا و یک به یک با هم تطابق می کنند. اما او احساس و هیجان (آن چه که من بعد از این احساس - به مثابه - هیجان لقب خواهم داد) را در یک سرگردانی عجیب فراروانشناسی، در یک فضای مفهومی، در حدّ بین این دو قطب رها کرد. احساس - به مثابه - هیجان نه ساختار احساس است، نه سهمیه ی های احساس و نه ادراکات و نه توان بالقوه ی ساختاری یا ایده ای است تا از طریق ادراک، آگاهانه متأثر شود و نه پدیده یا هستی شور انگیزی است که آگاهانه از طریق درک کردن متأثر شود.

تأیید بیشتری برای چنین تعیین حدود زیر تقسیمات در فراروانشناسی احساسات فروید را براحتی می توان با نگاهی به عقب در زمینه ی متنی یافت که در صفحات قبل آورده شده اند. اول از همه، آن چه که فروید سالهای ۱۹۱۵ بی چون و چرا رد می کند هر پیشنهادی است که احساسات بصورت ادراکات می توانند ناآگاه باشند، چون که این امر نتیجه ی غیر قابل دفاع خود - متناقضی ای از ادراکاتی را فرض می گرفت که ادراک نمی شوند. ثانیاً، اگر همه ی ادراکات، بعنوان شور و احساسات حسی شده، "تظاهرات نهائی" آگاهانه ثبت شده ی رده ای از پویائی های روانی باشند که با ساختارها یا تشکیلات زیربنائی احساسی راه می افتند، احساس - به مثابه - هیجان مستقیماً دلالت ضمنی دارد که، بصورت متمایز بودن از ادراکات ناآگاه یا غیر آگاه بماند (اما، شاید، در روشی متفاوت از ناآگاه یا غیر آگاه از ساختارهای احساسی ایده ای، و، مخصوصاً، سهمیه ی های احساس باشد). در حقیقت، وقتی فروید به "احساسات ناآگاه" یا

"هیجان‌نا آگاه" اشاره می‌کند، که هر دو در عنوان بخش سوم کتاب "نا آگاه" که در آن و جای دیگر (قبل و بعد از ۱۹۱۵) مورد بحث قرار گرفته اند، دائماً صفت نا آگاه را به احساس و هیجان نسبت می‌دهد، ولی به ادراکات چنین صفتی را نمی‌دهد. (یک استثناء برای این قانون وجود دارد، ممکن است که استثناء مشهوری که قانون را به اثبات می‌رساند و در فصل دوم کتاب **ایگو و اید** آمده است: در این جا فروید فرض می‌گیرد که ادراکات یا آگاهند یا نا آگاه، ولی هرگز پیش آگاه نیستند).^{۲۸} فروید بطور مشخص تری، به موقع اصطلاح "حس نا آگاه گناه" را می‌آورد (گناه احساسی است که فروید بطور [نامتناسبی] بصورت احتمالاً نا آگاه بر آن متمرکز شده است)، واژه ای که فروید همیشه مورد استفاده قرار می‌دهد در ک یا حس گناه (Schulgefüh) است. به دلیلی که حالا روشن شده است، فروید از استفاده از کلمه‌ی شایع تر و روزمره‌ی آلمانی Schuldgefühl (آگاهی از گناه) برای معرفی حس گناهی که جزء لاینفک‌جای وجدان است، احتراز می‌کند، بجز اشاره ای به آن در مقاله‌ی "رفتارهای وسواسی و آداب دینی" (۱۹۰۷) تا بر "تناقض ظاهری در واژه هائی" تأکید کند که در گیر فرض در باره‌ی گناه نا آگاه بعنوان معنی واقعی "آگاهی نا آگاه گناه" (unbewußtseins Schuldgefühl) است.

در واکنش به این دقت نظر احساس - به مثابه - هیجان بصورت متمایز از هر دو، در یک سمت، ساختار احساسی و سهمیه‌ی احساسی بعنوان بخش ساختاری - اقتصادی - کمیته‌ی زندگی احساسی و، از سمت دیگر، ادراکات بعنوان بخش پدیده‌ی ای - ادراکی - کیفیتی از این بُعد هستی روانی، می‌توان گفت که چنین کاری، بجای این که به سؤالی در باره‌ی فراروانشناسی احساسات جواب بدهد، اسرار تازه‌ی ای را معرفی می‌کند که سؤالات بیشتری را پیش می‌کشند. اما، حتی اگر اینها تنها چیزهائی هستند که تا کنون بدست آمده اند، واقعاً دست آوردهای قابل ملاحظه‌ای هستند. اکثریت قریب به اتفاق دنباله روان فروید از هر رشته‌ای، چه لاکانی و چه غیر لاکانی، شرح (یا دقیق تر بگویم، شرح‌های) فروید از احساس را، بخصوص در نوشته‌های فراروانشناسی حوالی سال ۱۹۱۵ او، بعنوان امری بی شک و شبهه از شرح کلیدی استقرار یافته‌ای از حقیقت تلقی کرده اند - برای مثال، حقیقت ادعائی ای که فروید قطعاً و بدون هیچ اعتراضی وجود احساسات نا آگاه را رد می‌کند. موضوعی که بررسی دقیق جزئیات نوشته‌های فروید نشان می‌دهند، اگر چیز دیگری نباشد، این است که فراروانشناسی احساس بطور همزمان هم انسجام کمتری دارد و هم پیچیده تر از آن است که مفسران و وارثانش تمایل به اذعان آن دارند.

برای ارائه‌ی مثالی غیر - لاکانی از ادبیات انگلیسی - امریکائی روانکاوی بالینی: سیدنی پول ور (Sidney Pulver)، در دو مقاله از سال ۱۹۷۰ (یکی در International Journal of Psychoanalysis و دیگری در Psychoanalytical Quarterly)، با معمای پابر جای احساس

(احساسات) ناآگاه که از فروید به دنباله روانش به ارث رسیده، سر شاخ می شود. در این متن قطعات بهم ربط داده شده‌ی پول و بسیار آموزنده هستند. یکی از ضعفهای کلی سنت های روانکاوی انگلیسی زبان ها در مقابله با فروید - البته در این کلی گوئی، استثنائاتی وجود دارند - این است که این سنت ها تعدادی از ادعاها و مفهومات کلیدی فروید را بد فهمیده اند، که تا حدی ناشی از قصور در فهم کافی بیانات آلمانی اوست (چنین بدفهمی هایی اموری جزئی از ایراد گیری های بیجای شرح های کلیدی نیستند، بلکه اثرات عمده ای در روانکاوی نظریه ای و بالینی دارند). یکی از اجزاء اصلی "برگشت به فروید" لاکان کوششی است برای بررسی این ضعف انگلیسی - آمریکائی از طریق پافشاری بر خواندن کلمه به کلمه‌ی فروید و جدی گرفتن جزئیات پر شور و شر نهفته در نوشته های اوست (شامل آنهایی که در زبان آلمانی فروید نهفته هستند). اما ثابت شده که چنین هشیاری تفسیری شدیدی که لاکان موعظه می کرد و معمولاً انجام می داد فاقد بازتاب های فروید از زندگی احساسی است: گرچه ژرف اندیشی های گسترده‌ی شایعی در باره‌ی معانی ضمنی و طنین کلمات آلمانی ای که فروید استفاده می کرد، وجود دارند، کلمات مربوطه‌ی Affekt, Gefühl Empfindung در هیچ جائی در کتاب ۹۰۰ صفحه ای Écrits و یا در ۲۷ جلد سمینار های لاکان le Séminaire نیامده اند. به هر حال، بررسی مجموعه نوشته ها و میراث فروید توسط پول وِر، با استفاده از عینک های ذره بینی روانکاوی کاملاً متفاوتی از آن چه که لاکان به چشم زده بود، تصدیق می کند که فروید رک و پوست کنده و صراحتاً احتمال این که احساسات می توانند ناآگاه باشند را رد می کند. بنابراین او هم، مثل لاکان، با ارائه‌ی راهی متفاوت که در آن احساسات می توانند در مفهومات معنی دار روانکاوی ناآگاه بوده و اغلب هم ناآگاه هستند، به چنین انکاری اعتراض می کند. اما، یک بازخوانی دقیق از اظهارات فروید در باره‌ی احساسات در رابطه با ناآگاه معلوم می کند که اکثر پیشنهادات پول وِر از قبل توسط فروید پیش بینی می شدند.

پول وِر، تا حدی موجهانه، رد مفهوم احساسات ناآگاه غیرقابل دفاعی از فروید را مقصر می داند که بر اساس پیوند فراروانشنا سانه‌ی روزمره‌ی بی چون و چرائی است که روانشناسی عوام بین مفهوم "درک کردن" (feeling) و "تجربه کردن" (experiencing) دارند، پیوندی که در آن هر دو مفهوم متضمن آگاهی هستند.^{۲۹} پول وِر دلیل می آورد که این مورد نادر بی احتیاطی فروید منجر به این شده که او طرق گوناگونی را نادیده بگیرد که در آن ها احساسات را می توان خارج از حیطه‌ی محدود با خبری آگاهانه نگاه داشت (پول وِر چندین مثال بالینی از این طرق را ارائه می دهد). نگرانی اصلی پول وِر بحث در تمایز بین دو فقره‌ی اساسی وابسته با مفهوم سازی زندگی احساسی است: "احساسات ناآگاه" آنهایی هستند که در آنها احساس برانگیخته و تجربه می شوند، اما نوعی فرآیند دفاعی مانع از باخبر شدن از آنها می شود.

احساسات بالقوه آن احساساتی هستند که بخصوص مستعد برانگیخته شدن هستند اما هنوز برانگیخته نشده اند.^{۳۰} او در مقاله‌ی متعاقبی تحت عنوان "احساسات ناآگاه در مقابل احساسات بالقوه" (Uncoscious Versus Potential Affects) این تمایز را بیشتر توضیح داده و تہذیب می‌کند: "به سادگی می‌توان گفت که، احساسات ناآگاه در یک حالت فعال شده یا برانگیخته شده در خارج از با خبری وجود دارند. آنها ممکن است یا پیش آگاه بوده یا از نظر پویایی ناآگاه باشند. آنها به این علت 'فعال شده' هستند که از نظر تجربه ای در یک حالت فعال پویا قرار دارند؛ یعنی که، در لحظه‌ی مورد نظر اثری بر فعالیت روانی یا حرکتی دارند. از طرف دیگر، احساسات بالقوه، ممکن است از یک حالت گرایشی ای برانگیخته شوند که در آن احساس برانگیخته نشده و فعال نیست، اما 'بیشتر از معمول آماده‌ی' چنین کاری است. . . . بنابراین، احساسات ناآگاه، ارقام محتوای ذهنی هستند، در حالی که احساسات بالقوه، اگر دقیقاً گفته شود، به هیچ عنوان احساسات نیستند، بلکه گرایشات ساختاری برای ایجاد احساسات اند."^{۶۶}

پول وار متعاقباً، این موضوع را این طور خلاصه می‌کند: "احساساتی که فرد از آنها بی خبر است ممکن است اثر رفتاریشان را در دو روش مختلف، یا بصورت احساسات ناآگاه یا بصورت احساسات بالقوه اعمال کنند. احساسات ناآگاه آنهایی هستند که در یک حالت فعال شده خارج از با خبری قرار گرفته اند. احساسات بالقوه آنهایی هستند که می‌توانند از یک حالت گرایشی کسی برانگیخته شوند که در او احساس برانگیخته نشده و فعال نیست، بلکه 'بیشتر از معمول آماده‌ی چنین کاری است'. احساسات ناآگاه از ارقام محتوای ذهنی هستند؛ و در این وضع، در حیطه‌ی تجربه‌ی شخصی (سوبژکتیو) قرار می‌گیرند. در حالی که، احساسات بالقوه، اگر دقیقاً بگوئیم، به هیچ عنوان احساسات نیستند بلکه گرایشات ساختاری برای تولید احساسات بوده و، بصورت ساختار، در حیطه‌ی تجربه ای شخصی (سوبژکتیو) قرار ندارند."^{۳۲}

می‌توان آن چه را که پول ور "احساسات ناآگاه" می‌خواند "احساسات غیرآگاه" (nonconscious) نامید، چون که، همان طور که او مشخص می‌کند، این احساسات می‌توانند یا پیش آگاه باشند (بصورت لحن های ادراکی) یا ناآگاه (بصورت همین نوع لحن ها که مدافعه از باخبر شدن خود - آگاه احتراز می‌کنند). موضوع مشترک این دو نوع احساسات ناآگاه وقوع حالت پدیده ای

۶۶ مترجم: در روانشناسی تجربه به معنی ویژگی ها و کیفیت ادراک است. هر دو از نظر احساسی خنثی هستند. مثل درک اراده که معمولاً کم رنگ و در پس زمینه‌ی جریان ذهنی است، ولی اگر پر رنگ شود، تبدیل به تجربه‌ی اراده می‌شود.

احساسی شدن منهای باخبر شدن تصریحی از همین حالات است. در واژه های فراروانشناسی فروید، احساسی که با سیستم دریافتی - آگاهی ثبت شده، هشیاری توجهانه‌ی (خود) آگاه، چه به دلائل دفاعی یا غیر دفاعی، از آن غفلت می‌کند. (در موارد دفاعی، مکانیسم های ناآگاه، از نظر جانگاری، بین آگاهی ادراکی و آگاهی منفک قرار گرفته اند، برخلاف تصاویر ذهنی گمراه کننده‌ی استاندارد روانشناسی عمیق^{۶۷} که اغلب بر افکار فروید جا زده شده اند، بطور اندرونی و ماندگاری دقیقاً در همان سطح از آگاهی جای می‌گیرند.) در ترجمه‌ی عبارت مفهومی "احساسات بالقوه" ی پول ور در قاموس فرویدی، می‌توان گفت که این عبارت مفهومی آن دسته از منظومه های بازنمود ها ایده ای واپس زده ای را معرفی می‌کند که توان بالقوه ای برای تبدیل به احساس یا احساسات مربوطه دارند، مثل، منظومه‌ی ایده ها که تحت شرایط خاصی مستعد برانگیختن حالات - احساسی ویژه ای هستند.

چه مدارکی برای هر کدام از این دو فقره از احساسات پول ور وجود دارند؟ او ذکر می‌کند که: "مدرکی که ما در پی آن هستیم تا وجود احساسات ناآگاه را تأیید کند شامل شرائطی است که در آن فرد رفتاری فیزیولوژیکی، ایده ای و حرکتی را نشان می‌دهد که معمولاً در ارتباط با یک حالت ادراک مرکزی است، که در آن شخص مورد نظر، بعد از کوشش متعارف توجهی، قادر به گزارش چنین باخبری ای نیست."^{۳۴} این معیار در باره‌ی مدرکی که به نفع وجود احساسات ناآگاه صحبت می‌کند باید یادآور پدیده های "مثل این که" ای باشد که فروید، در نوشته‌ی "رفتار وسواسی و آداب دینی"، در رابطه با احتمال وجود حس گناه ناآگاه در بعضی روانکاوی شده های روان نژندی، به آن اشاره می‌کند. پول ور، در بین کسان دیگر، به نوبه‌ی خودش، شکل گیری های عکس العملی (برای مثال، مانند، ادراک علاقه بعنوان روشی که از ادراک خشم اجتناب شود، طوری که مورد اخیر به روش عجیب و غریبی یک احساس ناآگاه می‌ماند) و تاکتیک های رفتارهایی که نادانسته از شرائط و موقعیت هائی اجتناب می‌کنند که مستعد این هستند که (بالقوه) احساساتی را برانگیخته کنند که بر علیه آنها دفاع شده است.^{۳۵}

پول ور در نتیجه‌ی باز تابش بر این موضوع، نتیجه می‌گیرد که، علاوه بر مشاهدات بالینی و اطلاعاتی که بر وجود احساسات ناآگاه شهادت می‌دهند، هیچ چیزی بر علیه مشروعیت و صحت جانبداری از زندگی احساسی خارج از حیطه‌ی محدود (خود -) باخبری ایگوی آگاه گواهی نمی‌دهد،^{۳۶} (به استثناء

۶۷ مترجم: بر اساس روانشناسی عمیق (depth psychology) روان یک فرآیندی است که شامل بخشی آگاه، بخشی ناآگاه و بخشی نیمه - آگاه است.

آن چه که پول و بر بعنوان قبول غیرانتقادی و اشتباه گفتار معمولی روزمره ی یکسان کردن احساسات و آگاهی توسط فروید معرفی می کند). اما، بعد از عبور از بررسی های فوق الذکر اظهارات فروید در باره ی احساسات ناآگاه، پیشنهادات پول و بر بنظر آشنا می آیند. بجز نادیده گرفتن پول و بر از تمام مواردی که در آنها فروید فرضیه ای را در نظر می گیرد که واقعاً احساساتی را برانگیخته می کنند که در مفهوم "احساسات ناآگاه" پول و بر در واقع می توانند ناآگاه باشند - فقط باید به تو سل فروید به واژه ی *Schuldgefühl* به معنی گناه در نوشته هایش اشاره کرد - علاوه بر این او چیزی را هم که فروید "ساختار احساسی" مصطلح کرد نادیده می گیرد. فقره ی "احساس بالقوه ی" پول و بر، علیرغم اذعان نکردن به این امر، همان چیزی است که فروید ساختار احساسی معرفی کرده است. اما، ارزش مقاله های پول و بر در اموری نهفته است که کمک می کنند تا در مقایسه با آن چه قطعه قطعه در آثار فروید پراکنده هستند، دیدی روشنتر از احساسات ناآگاه پیدا کرد. پول و بر تصویری از احساس (احساسات) را که بی شک در نوشته های فروید تلویحی و نهفته هستند را بطور آشکارتری برجسته می کند.

علاوه بر این، یک اظهار نظر پول و بر به مثابه پلی به بازرسی لاکان از احساسات است که در فصل بعدی دنبال می شود، بیانی که "احساسات خالص در طبیعت وجود ندارند. . . بلکه، احساسات از ابتدای شروع زندگی احساسی به فرآیند های ادراکی، شعوری و حرکتی پیوند می خورند.^{۳۷} در حالی که چنین ادعائی حقیقت دارد، همین حقیقت را می توان در دست گرفته و بطرق گوناگونی مورد استفاده قرار داد. از یک طرف، می توان آن را بعنوان اصلی بدیهی، همراه با منابع فلسفی و علوم اعصاب معاصر، در پروژه هایی بکار برد که (منجمله همین پروژه ی در دست من) بدنال غنی سازی، گسترش و عمیق تر کردن فراروانشناسی ناآگاه فروید در باره ی احساساتی هستند که کمتر از حد کافی آشکارند. از طرف دیگر، این اظهار نظر را می توان بعنوان توجیهی برای کم اهمیت کردن احساسات بصورت بازمانده ی محصولات جانبی ثانوی فرآیند هایی بکار گرفت که اصولاً توسط پویائی های ساختارهایی مدیریت می شوند که بازنمود ها ایده ای را شکل می دهند. مسیر اخیر همان است که لاکان تمایل به دنبال کردن آن دارد. بررسی احساسات اوست که من در ادامه ی پروژه به آن می پردازم.

۱۱- از دال ها تا حس لذت

حس - کاذب و نمایش کاذب لاکانی

همان طور که بروس فینک (Bruce Fink) محقق و روانکاو لاکانی بدرستی مشاهده می کند، فروید در نظریه پردازی احساس شدت ثابت قدم نیست.^۱ غیر از تغییر مواضع و تردید هائی که قبلاً به آنها اشاره رفت، نمایش دیگری از این بی ثباتی فرویدی را می توان در کتاب فراروانشناسی او تحت عنوان "آگاه" پیدا کرد، در ست دو پاراگراف بعد از فراخوانی احساس، هیجان، ادراک و ساختار احساس، که در فصل ۱۰ مورد بررسی قرار گرفتند، این طور آمده است: بنظر می رسد که تمایز بین احساس و ادراک، که در آن درک کردن نشان دهنده پدیده ای کیفیتی است که باید آگاهانه درک شود تا وجود داشته باشد، تا حدی لغو شده باشد که فروید در انتهای بخش سوم این نوشته ی سال ۱۹۱۵، به سرعت به تلفیق احساسات با ادراکات درک شده ای بر می گردد که با اطلاع آگاهی ثبت شده اند ("در واقع، ... قاعدتاً تا وقتی که ادراک موفقانه تبدیل به یک باز نمود تازه در سیستم آگاهی نشده، بوجود نمی آید).^۲ موضوعی را که باید بطور قطع اذعان کرد این است که فروید واقعاً بطور موثق و کاملی در مورد فراروانشناسی احساس ثابت قدم نبوده و بطور بی نظمی در بی تصمیمی بین فرضیاتی، بخصوص در باره ی وجود و طبیعت احساسات

ناآگاه، تغییر موضع می‌دهد. احتمالاً لاکان در این مورد شدیداً با چیزی تشویق شده که می‌توان آن را (به گفته‌ی خودش) "اشتیاقی به نادانی"^۳ شمرد (شاید اشتیاقی برای نادانی در باره‌ی اشتیاق) طوری که، مایل نیست که حتی تا این حد هم اقرار کند؛ همان طور که بزودی خواهیم دید، او بارها شدیداً اصرار می‌ورزد که فروید سر سخرانه جلوپدیده‌های احساسی از ناآگاه را به عنوان اویژه مناسب روانکاوی به عنوان یک رشته‌ی علمی، می‌گیرد. برعکس، حداقل فینک اذعان می‌کند که فروید در این مورد قاطعیت ندارد، بخصوص در باره‌ی عنوان گناه.^۴ اما اذعان فینک در این مورد با یک قید و شرط بشدت لاکانی تعدیل می‌شود که، سازمان فراروانشناسی فروید، علیرغم تغییر عقیده‌ی سطحی در باره‌ی زندگی احساسی، در سطحی عمیق تر و نهایتاً نظریه‌ای، مصرانه وجود احساسات ناآگاه را بطوراً ستقرائی رد می‌کند.^۵ و فینک هم، با دنباله روی گام به گام لاکان، ادبیات متون آلمانی اصلی فروید را با درهم آمیختن احساس و ادراک بصورت هم نام، نادیده می‌گیرد تا بر ادعائی پافشاری کند که احساسات ادراکات درک شده هستند و، لذا، اگر صراحتاً گفته شود، نمی‌توانند ناآگاه باشند.^۶

اکثر لاکانی‌های دیگر در سکوت و به آرامی از تمامی موارد متون متعددی عبور می‌کنند که فروید در آنها فرضیه‌ای را ارائه می‌دهد که احساسات (خاصی) می‌توانند ناآگاه باشند و در واقعیت ناآگاه هم هستند. این دنباله روان لاکان تصویر تمام عیار کاذبی از مردود شناختن تأکید فروید بر مفهوم احساس ناآگاه بعنوان تناقض واژه‌ای در هم و برهمی ارائه می‌دهند که به دلیل روانکاوی **صحیحی غیر قابل قبول** است. چنین لاکانی‌هایی، گرچه تا اندازه‌ای به مکتوب نوشته‌ی لاکان بطور سطحی پایبند هستند، بطور شیعی روح این نوشته‌ها را مسخره کرده، در رجوع به فروید، بر عکس لاکان قبل از آنها، در خواندن دقیق و مو شکافانه‌ی مجموعه‌ی نوشته‌های او کوتاهی می‌کنند؛ این افراد قانع شده‌اند تا نوشته‌های فروید را طوری قبول کنند که لاکان برایشان هضم کرده است. یادآوری این واقعیت که، لاکان برخلاف معمول، در ارتباط با عنوان جنبه‌ی روانی احساسات، هرگز هیچ اشاره‌ای به واژه‌های احساس، هیجان، ادراک و ساختار احساسی آن طوری که این کلمات بطور تحت اللفظی در متون فروید عمل می‌کنند، نمی‌کند، شاید بتوان مخاطره کرد و گفت که لاکان وقتی روحیه‌ی کوشش‌های خودش را مورد تخطی قرار می‌دهد که فراروانشناسی فروید در باره‌ی احساسات را مورد بحث قرار می‌دهد. فقط می‌توان حدس زد که چرا چنین قصوری بر لاکان وارد شده است. چرا او چشمان توضیح دهنده‌اش را که معمولاً بر هر چیزی که فروید در باره‌ی زندگی احساسی می‌گوید تیز و باریک بین هستند، می‌بندد، بعلاوه، همین کار را به طریقی انجام می‌دهد که اغلب در تضاد با، انکار بی‌چون و چرای ادعائی در باره‌ی احساسات ناآگاه است، که

فقط ایده ها (ایده هائی که لاکان آن را "دال" ها "signifiers" معرفی می کند) از طریق سرکوب می توانند ناآگاه شوند؟

و با این وجود، لاکان هم مثل فروید، در روندهائی که او در روانکاوی با احساسات برخورد می کند، ثبات قدم ندارد. گرچه دودلی ها و درنگ های او در این مورد در ابتدای امر خاموش تر بوده و صراحت کمتری دارند، اما برای گوش تفسیر کننده ای که بطور مناسبی هماهنگ شده، مسموعند. بخصوص در دهمین و هفدهمین سمینار (در باره ی **اضطراب** [1962-1963] On Anxiety) و (**جانب دیگر روانکاوی** [1969-1970] *The other side of Psychoanalysis*)، لاکان کاری بمراتب بیشتر از تأکید منحصر بر نبود احساسات ناآگاه برای روانکاوی ای می کند، که براساس مفهومات درخور فرویدی پایه گذاری شده اند. اما، قبل از این که توجهمان را بطور اساسی به این دو سمینار معطوف کنیم، من باید تا حد امکان بر نکات دقیق و ظریف کمک های خود لاکان به فراروانشناسی هنوز - خلاصه - نشده ی احساسات تأکید کنم، امری که مستلزم این است که یک تصویر زمینه ای از شرح احساسات جامع و کلی او بر پا شود. من این کار را به بهترین وجهی از طریق سیر فشرده ی زمان بندی شده ای در داخل سمینارهای لاکان، با مسیرهای انحرافی در عناوینی در ارتباط با ک تاب **écrits نوشته ها** و سایر کارهای او انجام خواهم داد.

لاکان در اولین سمینارش تحت عنوان مقالات فروید در باره ی تکنیک (Freud's Papers on Technique [1953-1954])، بر علیه تمایز بین روانکاوی شونده (روانکاوی شونده) (affective) و روانکاو (روانکاو) (intellectual) ^{۶۸} طوری بحث می کند، که اولی تبدیل به شخص غیرقابل توصیفی فراتر از دومی می شود. او مخالفت شدید خودش را از "تضاد بدخیم بین روانکاو و روانکاوی شونده ابراز می دارد - مثل این که گویا احساسات نوعی رنگ آمیزی، نوعی کیفیت وصف ناپذیری است که باید بدنبالش گشت، مستقلانه از پوستی توخالی که تحقق خالص رابطه ی سوژه با روانکاو در آن شامل می شود. چنین تصویری، که روانکاوی را به مسیرهای عجیبی می کشاند، کودکانه است. ادراک مختصری غیرعادی، حتی عجیبی که سوژه در متن جلسه اقرار می کند را موفقیت خارق العاده ای در نظر می گیرند. این همان چیزی است که از این سوء تفاهم بنیادی بدنبال می آید. ^{۷۱} طی دهه ی اول **سمینارها** حضار اولیه ای که لاکان با آنها صحبت می کند، بخصوص شامل روانکاون بالینی می شوند. بحث های کار بالینی در حوزه

۶۸ مترجم: منظور از intellectual روانکاو و از affective روانکاوی شده است که هیجان زده، احساسی یا روانکاوی شونده است.

های روانکاوی انگلیسی - امریکائی، هم در زمان لاکان و هم امروزه، در واقع اغلب این گمان را ایجاد می کنند که تشویق بیماران روی نیمکت تا احساسات خودشان را در حین جلسه ی روانکاوی به زبان بیاورند، هدف اصلی روانکاوی است؛ وقتی که به روانکاوان، از نوعی که لاکان در این متن در فکر دارد گوش داده شود، بنظر می رسد که پیشرفت درمانی اصولاً با شاخصی اندازه گیری می شود که با آن یک روانکاو شونده قصد دارد و قادر است تا تقلا کند که احساساتی را به زبان آورد که در بین چهار دیوار اطاق مشاوره ی روانکاو با آنها متأثر شده است. بطور خلاصه، این امر به این معنی است که غلیان های ناگهانی هیجانی بیمار که طی تک گوئی چهل و پنج دقیقه ایش فوران می کند را به مثابه اکتشافات با ارزش و مفید روانکاوی، بصورت سرانجام های بدیهی ای تلقی کرد که احتیاجی به توضیح یا توجیه بیشتری ندارند (یعنی موفقیتی تماشائی).^۸ گرچه چنین چیزی کاریکاتور بشدت اغراق آمیزی است، اما در این جا نظر لاکان را به اطلاع می رساند. لاکان به روانکاوانی که به او گوش می دهند اخطار می کند که در حرفه شان به این "مسیر کودکانه" وارد نشوند.

اما، لاکان نمی گوید که احساسات ربطی به روانکاوی نداشته و یا مورد علاقه ی آن نیستند. او به چیزی واکنش نشان می دهد که بنظرش ارتقاء غیرقابل دفاع و گمراه کننده ی زندگی احساسی بصورت تنها آغاز و فرجام روانکاوی است. چیزی که او، به دلیل خوبی، ادعا می کند و از سال های ۱۹۵۰ بطور مستمر و روز افزونی محقق شده، این است که نه روانکاو و روانکاو شونده (یا در لغت نامه ی معاصرتر قرض گرفته از گفتمان علم اعصاب، شناختی و هیجانی) از یکدیگر مستقل نیستند، طوری که هر کدام جداگانه بر پای خودشان ایستاده اند. نه تنها، برخلاف نظر سایر گرایشات روانکاوی که متهم به بت واره کردن ظهور احساسات در جلسه ی روانکاوی هستند، احساسات، بطور خلاصی ناپذیری با ایده ها (بصورت افکار، خاطرات، کلمات، مفاهیم و امثال این ها) در هم تنیده می شوند، بلکه در ایده ها، بصورتی که در زبان زنده تجسد پیدا می کنند، با چیزهائی غیر از خودشان نفوذ پیدا کرده، با انرژی ها و عواملی غیرایده ای متأثر می شوند^۹ (همان طور که در نقل قول فوق، وقتی که لاکان از "پوستی تو خالی که تحقق خالص رابطه ی سوژه با روانکاو در چی شامل می شود" صحبت می کند).

نکته ی لاکان را می توان با تعبیری از کانت ذکر کرد: احساسات بدون ایده ها کور هستند (حرکت پویای روانکاوی شونده یا هیجانی با روانکاو یا شناختی شکل گرفته و هدایت می شوند)، در حالی که ایده های بدون احساسات تو خالی هستند (جنبش های ساختار یافته ی روانکاو یا شناختی از عصاره ای تأمین می شوند که از روانکاو شونده یا هیجانی جریان پیدا می کند). البته، با در نظر گرفتن تمایلات و روندهای

روانکاوی ای که لاکان در آن زمان مشغول مبارزه با آن بود، اظهار نظرهای او که بلافاصله بدنبال نقل قول هائی آمده اند که در چند پاراگراف قبلی ذکر شدند، یک طرف این سکه را برجسته می کند، یعنی، اتکاء روانکاوی شونده به روانکاو: "روانکاوی شونده شبیه کند ذهن ویژه ای نیست که از شرح روانکاوی فرار می کند. نمی توان آن را در افسانه ای یافت که ورای تولید نمادینی است که قبل از فرمول استدلالی می آید. فقط این می تواند از ابتدا به ما اجازه دهد، من نمی گویم تا تعیین کنیم، بلکه بفهمیم که تحقق کامل صحبت کردن در چی شامل می شود".^{۱۰} این از قطعه ای از عیجوتی لاکان، در نوشته ی "گفتمان رم" (*Rome Discourse*) در سال ۱۹۵۳ ("وظیفه و زمینه ی گفتار و زبان در روانکاوی" *The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis*) از "وهمی" است که مبتلابه روانکاوان و روش کارشان شده، چیزی "که ما را وادار می کند تا در جستجوی اصالت سوژه ورای سد زبان بر آئیم."^{۱۱} (فینک هم به چنین رابطه ای بین سراب زبان که مانعی بین آنهائی است که استفاده اش می کنند با مفاهیم خاصی از احساس، اشاره می کند).^{۱۲} به عبارتی دیگر، روانکاوان نباید به غلط کوشش کنند تا هر طور شده به انبار ادراکات و هیجاناتی دست یابی پیدا کنند که در پشت نمای ظاهر خارجی سخنوری های روانکاوی شونده پناه گرفته اند. این طور نیست که در واقع جای متعالی دیگری از پدیده های کیفیتی به زبان نیامدنی ای در یک حالت خالص بلافصل اضافه بر زبانی در جائی خارج از مضیق های شبکه ی کلامی ای قرار گرفته که در جلسات متوالی روانکاوی با گفتار بیمار به هم تنیده می شوند. وقتی که با موجودی سخنور سروکار هست - روانکاوی با چیز دیگری سر و کار ندارد - ناگزیر هر احساسی به گونه ای ماندگار و ناخالص خواهد شد که با منظومه ها و پیکربندی های باز نمود های ایده ای گره می خورد (یعنی، با ایده های فرویدی به مثابه دال های لاکانی). حداقل بنظر می رسد که در باره ی این مشاهدات خاص که در سال ۱۹۵۴ انجام شده و بر احساسات در روانکاوی اتکاء دارند، موضع لاکان این باشد که روانکاوی شونده یا هیجانی و روانکاو یا شناختی متقابلاً در هم آمیخته شده اند، گرچه، برای برقرار کردن موازنه با آن چه که او انحرافات گمراه کننده از ارتودوکسی فرویدی می داند، لاکان تلاش خودش را متمایل به برجسته کردن مداخله ی روانکاو یا شناختی با روانکاوی شونده یا هیجانی می کند.^{۶۹}

این طور بنظر می رسد که در سالهای بعد، این تأکید جانبدارانه مقام خودش را بعنوان موازنه ی تاکتیکی بر علیه پیشرفتهای روانکاوی بالینی غالب از دست می دهد، که لاکان ادعا می کند که ایده های

۶۹ مترجم: منظور از بلافصل یا Immediacy ارائه ی یک اوبژه ی دانشی به ذهن، بدون هیچ انحراف، تداخل، یا تفسیر و بدون درگیری هیچ عاملیت مداخله کننده ای است.

دالی برتری مطلق و بی چون و چرای فراروانشناسی بر احساسات دارند. یعنی که گفته شود که، همان طور که بخصوص بین سالهای ۱۹۵۸ تا ۱۹۶۲ (بخصوص در سمینارهای ششم، هفتم و نهم) آشکار می شود، لاکان توازن موجود در رابطه‌ی پیچیده‌ی ایده‌ی ای - احساسی را بطور قاطعی به نفع ساختارهای ایده‌ی ای متمایل کرده، ادعا می کند که این ها تغییر پذیران پیش برنده‌ی تعیین کننده در رابطه با پدیده‌ی های (ثانویه)^{۷۰} احساسی هستند. این رابطه که از تأثیرات دوجته‌ی متقابل دیالکتیکی بین قطب هایش محروم شده است، حالا بنظر می رسد که توسط یک مسیر یک طرفه‌ی تأثیری سازماندهی شده است، که فقط از یک قطب آن، یعنی، دال ها و روابط بیناین آنها سرچشمه‌ی می گیرد. لاکان در جلسه‌ی ای از سمینار ششم (۱۹۵۹-۱۹۵۸) (*میل و تعبیر آن Desire and Its Interpretation*)، بر پایه‌ی آن چه که او در فراروانشناسی فروید در سال ۱۹۱۵ از محرومیت احساسات از آگاهی برداشت می کند (بعنوان جمع اضداد ادراکات درک نشده)، ادعا می کند که در آگاهی احساسات همیشه فقط نسبت به زنجیره‌ی های دال ها به مثابه الحاقاتی از باز نمود های رانش های ایده‌ی ای منتقل می شوند، که بعضی از آنها می توانند سرکوب شده باشند و سرکوب شده هم هستند. به عبارتی دیگر، در حالی که ایده‌ی ها بعنوان دال ها قادرند، از طریق کشانده شدن به داخل مدار تشکیلات شاخه شاخه شده‌ی ناآگاهی، توسط کشش جاذبه‌ی ای مقتضی، یا ارتباطات معنی دار، اجزائی از ناآگاهی شوند، احساسات، مانند پدیده‌ی های کیفیتی درک شونده، باید در حیطه‌ی تجربه‌ی آگاهی باقی بمانند. هم راستا با آن چه که فروید در نوشته‌ی دیگری در سال ۱۹۱۵ (مقاله‌ی "سرکوب" "Repression") در باره‌ی فراروانشناسی ادعا می کند، لاکان سرکوب را بعنوان ایجاد ارتباطات کاذب شبیه به ارائه‌ی موضوعات انحرافی برای گریز از طرح موضوع مورد بحث در نظر می گیرد؛ بطور دقیق تری، لاکان فکر می کند که موضع فرویدی در این جا این است که اصرار دارد که احساسات، بعد از این که سرکوب کار خودش را انجام داد و ارتباط حقیقی این احساسات را با شرکاء ایده‌ی اصلیشان قطع کرد، در حیطه‌ی باخبری آگاهانه‌ی ای که در آن باقی می ماند، منحرف شده و از طریق پیوند (دوباره) با دال های دیگر، ارتباطات کاذبی برقرار می کنند. همان طور که روبرتو هراری (Roberto Harari) در بررسی خودش از سمینار دهم لاکان در باره‌ی اضطراب، می نویسد، "هیچ احساسات ناآگاهی وجود ندارند، مگر، احساسات منحرف شده". هراری و در متن های خاصی، فینک هم با این جنبه از خوانش لاکان از فروید که در سال ۱۹۵۸ بیان کرده، موافقت می کند. در همین جلسه‌ی سمینار ششم، لاکان قید و بند های فروید را هم برجسته می کند وقتی که او در باره‌ی احساسات،

۷۰ مترجم epiphenomenon: یا پدیده‌ی های ثانوی اثر ثانوی یا محصول جانبی یک فرآیندی است که از آن بر

می خیزد، اما از نظر علیتی بر آن اثری ندارد.

هیجانان و ادراکات ناآگاه (سه واژه ای که لاکان در این موقع با هم جمع می کند) صحبت می کند. در نتیجه، او با یک پروژنی محاسبه شده در تأکیدی تأویلی، قصد تأیید این نظریه را می کند که، برای فراروانشناسی فرویدی، وقتی همه چیزها گفته و همه کارها انجام شدند، چنین صحبت هائی فقط می تواند به فرمول بندی ناهماهنگ و متناقضی بدون مراجع واقعی تبدیل شوند.^{۷۱}

هفتمین و نهمین سمینارها در همین راستاها ادامه پیدا می کنند. لاکان در هفتمین سمینار تحت عنوان (اصول اخلاقیات یا اتیکس روانکاوی) (*The Ethics of Psychoanalysis*) - (1959- [1960]، "ماهیت مغشوش توسل به روانکاوی شونده" را محکوم می کند، امری که به شدت در بعضی رشته های روانکاوی ای شایع هستند که اساس خودشان را بر چیزی گذاشته اند که لاکان آنها را متهم به روانشناسی های "نا پخته ی" غیر - فرویدی می کند - گرچه احتیاط کرده و اضافه می کند که، "البته، موضوع انکار اهمیت احساسات نیست."^{۷۲} در نهمین سمینار (*شنا سائی Identification*) - [۱۹۶۲- ۱۹۶۱]، در جواب به سخنرانی دانشجویش پیرا اولانیر (Piera Aulagnier) که در آن به پرتگاه غیرقابل پل زدن استیناف می کند که پدیده های احساسی را از ترجمه های زبانی شان جدا می کند (یعنی، به چیزی شبیه به تصور قبلاً محکوم شده ی "سد زبان"). لاکان انکار می کند که احساسات دارای هستی بلا فصلی مستقل از مداخله ی واژه ها هستند. برعکس، حتی ادعا شده که در زندگی احساسی، دال ها (به مثابه ایده ها، نمادها، افکار و امثال آنها) انرژی های رانشی اصلی مشغول به کار در روان هستند. لاکان انتقادات خودش را با بازی با کلمات خلاصه می کند، هم صدائی ای که در زبان فرانسوی قابل شنیدن است: اصرار بر این که احساسات بطریقی اُولا (primaire) در حکم ابلهی (primarité) هستند.^{۷۳} در عوض، در روانکاوی لاکان، احساسات ثانوی هستند، یعنی محصولات جانبی باقی مانده ای هستند که با رابطه های جنبشی (سیتیک) بین شبکه های دال ها تراوش کرده و به اطراف هل داده می شوند. هراری ادعا می کند که "مفهوم لاکانی" واقعی از احساسات این است که "احساس را به مثابه یکی از اثرات دال ها فرض می گیرد." "سولار نیز به همین طریق صراحتاً می گوید، "احساس اثر است."

۷۱ مترجم: اصطلاح Red Herring یا ماهی دودی نمک سود یک بیان کنایه ای است که به منطق پوچی اشاره دارد که در آن یک قطعه ای اطلاعاتی یا سرنخی گمراه کننده ارائه می شود که ممکن است هدف از آن گمراه کردن، یا انحراف از سؤال اصلی باشد.

گرچه، در شروع سال تحصیلی بعدی (۱۹۶۳-۱۹۶۲) لاکان بطور قابل ملاحظه ای فراروانشناسی احساس خودش را تهذیب و غنی می کند، اما این طور نیست که این امر تلقی ناچیز تر و با تهذیب کمتر احساسات، بصورت اثرات بعدی فعل و انفعالات بازنمود های ایده ای کاملاً کنار گذاشته شود. برای مثال، در متن نسخه‌ی منتشر شده‌ی برنامه‌ی تلویزیونی در سال ۱۹۷۳، او عقیده‌ی قبلی خودش را از احساسات تکرار می کند. با شکایت از "داستان چشم پوشی من از احساسات"، داستانی که در آن زمان بشدت در جو فرهیختگی پس‌اساختارگرائی پاریس مقبول و شایع بود، لاکان در ماه می ۱۹۶۸ با برآشفستگی جواب دندان شکنی می دهد که: "من فقط بدنبال جوابی در این نکته هستم: آیا یک احساس کاری با بدن دارد؟ ترشح آدرنالین - این بدن است یا نه؟ درست است، باعث بهم زدن اعمالش می شود. اما چه چیزی در آن وجود دارد که باعث می شود از روح بیاید؟ چیزی که تخلیه می کند فکر است." "کلمه‌ی فکر در این جا بصورت هم نام با بازنمود های ایده ای به مثابه دال ها، بصورت زنجیره هائی از سازندگان متعدد زبانی - نمادینی عمل می کند. بدن متأثر شده با کلمات و ایده ها متأثر شده است؛ حتی اگر ممکن باشد که اثر جسمی باشد، ولی علت جسمی نیست. لاکان ادامه می دهد: "تنها کاری که من انجام داده ام انتشار دوباره‌ی چیزی است که فروید در مقاله‌ی ۱۹۱۵ در باره‌ی سرکوب می گوید و در نوشته های دیگری که او به این موضوع بر می گردد، موضوعی که احساس آواره شده است. چگونه این آوارگی را بفهمیم، اگر نخواهیم بدانیم اساس موضوع چیست، که با واقعیتی پیش فرض شده که بجز از طریق بازنمود شدن ها هیچ و سیله‌ی بهتری برای واقع شدن ندارد؟

از دیدگاه بدست آمده از بررسی قبلی جزئیات تحت اللفظی نوشته های فروید در ارتباط با معمای مورد منازعه یا مسئله‌ی احساسات ناآگاه، کاذب بودن اعترافات لاکان به فروتن بودن در خطر آشکار شدن هستند: فروید، حتی در نوشته های فراروانشناسی اش در سال ۱۹۱۵، همان طور که مشاهده شد، خودش را منحصرأ محدود به گفته ای نمی کند که احساسات بطور لایتغیری کیفیت های آگاه تجربی ای هستند که نسبت به زمینه‌ی منتقل شونده‌ی شبکه های محتویات بازنمود ها منتقل می شوند. - و لاکان با تفسیری بسیار انتخابی و ناکامل از فراروانشناسی احساسات فروید، این جا و جاهای بی شمار دیگری را نادیده می گیرد که در مجموعه‌ی کارهای فروید، هم قبل و هم بعد از سال ۱۹۱۵، احساسات بطرقی که برای موضوع در دست در این جا اهمیت دارد، مورد بحث قرار می گیرند. لاکان در مبارزه بر علیه تأکید بیش از حد بر احساسی شدن (قابلیت متأثر شدن)، تجسم و انرژی دار^{۷۲} که با طیفی از شخصیت ها و گرایش ها (روانکاوان

۷۲ مترجم: در بعضی نظریات یا الگوهای روانشناسی انرژی روانی مفهومی از عملکردهای روانی ناآگاه فرضی است که در سطحی بین زیست شناسی و آگاهی عمل می کنند. این مفهوم هم باقی مانده‌ی دیگری از فرضیات غلط دوگانگی (یا

غیرلاکانی، پسا لاکانی، یا قبلاً لاکانی های شیفتگی از دست داده، پدیدار شناسان اگزیستانسیالیستی، نظریه پردازان فمینیستی، و غیره) ترفیع داده شده بودند، گاهگاهی به همان اندازه افراطی، تسلیم مقابله به مثل در باره‌ی رجحان بنیادی و زیربنائی "بازنمود" (representation) در زندگی روانی می‌شود.

لاکان در راستای همین خطوط و در بازتاب بر نکاتی که در هفتمین سمینار آورده شده بودند، در بیست و سومین سمینار تحت عنوان **علامت بالینی (Le sinthome)**^{۷۳}، موضوع احساسات را به این بهانه کنار گذاشت که بشدت با روانشناسی های عامیانه‌ی ساده اندیشانه ای گره خورده است که بر اساس "تصور مبهمی است که ما از بدن خودمان داریم"^{۷۴} (یعنی، سرابهائی که در لیست تصورات لاکانی فرو رفته اند). لاکان در نوشته های بعدی در ۱۹۸۰، ثبات غیرقابل تخریب میل را در تقابل با "بی ثباتی" (mouvance) احساسات قرار می‌دهد، بی ثباتی ای که علامت حالت منتقل شدگی های نوسان کننده‌ی فرار در داخل آگاهی است که با دسیسه بازی های بدون ترتیب زمانی تشکیلات ناآگاهی ای حائل می‌شوند که میل را در مفهوم مطلق لاکانی شکل می‌دهند^{۷۵} (بنابراین، مورد اخیر و نه قبلی، چیزی است که در واقع مورد علاقه‌ی روانکاوی است). لاکان بار دیگر، در انتهای خط سیرش، اصرار می‌ورزد که، روانکاوی یا ساختارهای شناختی و نه روانکاوی شونده یا پدیده های هیجانی، چیزهائی هستند که مشغله‌ی روانکاوی اند تا آنجا که ناآگاهی، که با سرکوب و مکانیسم های مربوطه شکل گرفته، موضوع مرکزی نظریه‌ی روانکاوی و کار آن است.

قبل از این که توجه انتقادی پایداری را معطوف سمینارهای دهم و هفدهم بکنیم، سمینارهایی که در آنها تعیین و وضعیت احساس در تفکر لاکان کار مهارت آمیزتری است، باید به واژه‌ی آلمانی ای اشاره کنیم که فروید به کار برده و لاکان آن را بعنوان موردی با اهمیت اساسی انتخاب کرده است: بازنمود - ایده (Vorstellungsrepräsentanz) (کلمه ای مرکبی که همان طور که ترجمه اش بزودی روشن خواهد شد، سؤالاتی را برانگیخته و مشکلاتی می‌آفریند که برای روانکاوی، هم نظریه ای و هم عملی - بدون التزاماتی نیست - لذا، ترجمه اش در این بحث موقتاً به تعویق می‌افتد). لاکان اهمیت این کلمه را بصورتی تأویل می‌کند که فروید از آن استفاده می‌کرده و اغلب اظهار عقایدش را در باره‌ی جای احساس در چارچوب فرویدی همراه آن می‌کند. در بخش سوم در باره‌ی "هیجان‌ات ناآگاه" در مقاله‌ی فرارواشناسی "ناآگاه" (۱۹۱۵) - همان طور که باید تا حال روشن شده باشد، این متن سه صفحه ای در

^{۷۳} چندگانگی) های فراوانی است که بین ذهن یا آگاهی از یک طرف و ساختار فیزیکی مغز از طرف دیگر به طبیعت ذات انسان منسوب شده اند.

مرکز مجادلاتی است که من در آن غوطه ور شده ام - بازنمود (*Repräsentanz*) که با ایده (*Vorstellung*) بازنمود شده، بازنمودی نیست که ایده ای متمایز یا جدا از یک احساسی باشد، بلکه گره ای ایده ای است که از نظر احساسی شارژ شده است (یعنی در گفتار فروید هیجانی شارژ شده یا "cathect" است). برای این که مشخص تر و دقیق تر گفته باشیم، در این متن، بازنمود یک بازنمود غریزه روانی یعنی یک ایده ای ذهنی است (بازنمود یک هدف [*Ziel*] و اوبژه ای [*Objekt*] پیوند شده به رانش) که با انرژی رانش جسمی یعنی با بدن احساسی شونده (شامل سرچشمه ای رانش [*Quelle*] و اضطراب [*Drang*])، سرمایه گزاری شده است. چنین هیجانات شارژ شده ای دقیقاً نقاطی هستند که در آن ها تن و روان (و، با بسط آن، احساسات و ایده ها) بطریقی بر هم منطبق می شوند که فروید در مقاله ای همزمانی تحت عنوان "رانش ها و تحولاتشان" "Drives and Their Vicissitudes" با آن اشاره کرده است. ایده ها بازنمود های ایده ای هستند که بازنمود بازنمود ها - به مثابه - بازنمود هائی اند وقتی که این بازنمود ها به تحولات مانورهای دفاعی گردن نهاده به حالت ناآگاه در آمده باشند، (در روش طرح های "انتقال واقعی" ^{۷۴} در رابطه با "سرکوب اولیه" "primal" طوری که فروید در مقاله ای فراروانشناسی در باره ی "سرکوب" "Repression" شرح داده است). ^{۷۵} طوری که فروید در نوشته ی "ناآگاهی" در باره ی مفهوم "انگیزه ی احساسی یا هیجانی" بیان کرده، "بعلت سرکوب بازنمود شایسته ی آن مجبور شده است که با ایده ی دیگری متصل شود، و حالا توسط آگاهی بصورت تظاهر آن ایده در نظر گرفته می شود." ^{۷۶} قطع خشونت بار توسط سرکوب احساسات و هیجانات را از بازنمود های آغازین و اولیه ی همراه آنها جدا می کند. بعداً، این احساسات و هیجانات همراه و در باره ی "ایده های دیگر" به مثابه ایده ای هر اندازه سست و غیر مستقیم، مرتبط با بازنمود اولیه شان به درون می روند. ^{۷۵}

اتفاقاً، فینک، در چند مورد نشان می دهد که لاکان ایده را بعنوان یک وجود واقعی (Real) که بطور آغازینی سرکوب شده (یعنی، یک پیش - نماد "x" که در روان بصورت پیش دال [protosignifier] نقش می بندد) و بازنمود را بصورت نمایندگان نمادینی ایده ی سرکوب شده ی ناآگاه

^{۷۴} مترجم Repression Proper: *eigentliche verdrängung* به معنی انتقال واقعی نوعی سرکوب بی بر و برگشت یا حتمی ای است که طی آن تجربیات یا میلها که در آگاهی بوده اند ناآگاه می شوند. به آن سرکوب ثانوی نیز می گویند. این نوع سرکوب بر تمایلاتی که قبلاً در آگاهی حضور داشتند اثر کرده و آنها را به ناآگاه منتقل می کند .

^{۷۵} *Primal Repression* یا سرکوب اولیه به فرآیند فرضی ای اشاره می کند که بعنوان لحظه ی آغاز سرکوب است: بعضی ایده های ناآگاه - یعنی مواد سرکوب شده ی اولیه - شامل یک "هسته ی ناآگاه اولی"، است که "بعداً بصورت یک قطب جاذبه برای اجزائی کار می کند که باید بعداً سرکوب شوند.

مشخص می کند (یعنی که، دال بر چیزی دلالت می کند که بطور آغازینی سرکوب شده است).^{۳۰} با این وجود، جمله‌ی فوق الذکر از نوشته‌ی "ناآگاه" (که در پاراگراف قبلی نقل قول شد) نشان می‌دهد که این امر استفاده‌ی فراروانشناسی فروید را از این دو واژه‌ی آلمانی معکوس می‌کند. بعلاوه، در مقاله‌ی همزمان فراروانشناسی فروید با عنوان "سرکوب" (متنی که لا‌کان به آن در باره‌ی استفاده‌ی ادعائی فروید از کلمه‌ی مرکب بازنمود - ایده ارجاع می‌کند)، زبان آلمانی روشن می‌سازد که در این جا فروید بازنمود های ایده ای رانش هائی را (Triebrepräsentanzen) مشخص می‌کند که به مثابه بازنمود، نه ایده به سرکوب تحویل داده می‌شوند (هم به سرکوب "اولیه" و هم به سرکوب "ثانوی یا انتقال واقعی").^{۳۱} مورد استفاده‌ی فروید، برعکس فینک (و احتمالاً، خود لا‌کان)، در بقیه‌ی بحث مورد نظر قرار خواهد گرفت.^{۳۲}

گذشته از این (بد) خوانی لا‌کانی فروید، نکته‌ی مهمی که باید از موضوعات قبلی در آن چه که متعاقباً خواهد آمد، به ذهن سپرد این است که اجزاء احساسات (که با رانش های اقتصادی لیبیدوئی رابطه‌ی نزدیکی دارند) درست از شروع در این بازنمود های ایده ای نفوذ می‌کنند. هیچ کس نمی‌تواند، حداقل تا وقتی که قبای مرجعیت فرویدی را بر تن دارد، از روابط بین - بازنمودی بین بازنمود ها و ایده ها، بصورت آشکار شدنی قبل و مستقل از سرمایه‌گذاری های احساسی مشتق شده از رانش ها سخن به میان آورد که در بازنمود های اولیه نفوذ کرده و تشکیل دهنده‌ی هسته‌ی آغازین (یعنی، بطور اولیه ای سرکوب شده) ناآگاهی ای هستند که مدافعانه مخفی شده است. به نام فروید، می‌توان (همان طور که گیرین انجام می‌دهد)^{۳۳} جرأت ارائه‌ی اصل متعارفی را کرد که یک بازنمود قرارگاه همگرایی عجیبی است که در آن انرژی و ساختار بطور مبهمی از ابتدا با هم آمیخته شده اند. بجای این که نظریه پردازی کنیم که مثل این است که انرژی های احساسی و ساختارهای ایده ای در اصل از هم جدا و متمایز هستند و فقط بعداً طی گذشت زمان با فرآیند های هستی شناسی بصورت مخلوطی بی ثبات بهم آورده می‌شوند، شاید این دیدگاه فراروانشناسی باید معکوس شود: تمایز صاف و ساده‌ی بین انرژی و ساختار، بین احساس و ایده، انتزاعی ثانوی است که هم با شکوفائی روان که از نظر زمانی به درازا کشیده شده (شکوفائی ای که تا حدی توسط سرکوب ممکن شده است) و هم نظریه پردازی های روانکاوانه‌ی همین ظهور خلق می‌شود. بطور خلاصه، می‌توان فرض گرفت که احساسات نیرومند و ایده های ساختاری، که بعنوان شکل دهندگان مجزای روانی از هم جدا شده اند، عواقب واحدهای روانی آغازین تری هستند، که از طریق سرکوب و پویائی های مربوطه تقطیر شده و هیچ کدامشان به تنهایی یا با هم انرژی های احساسی و ساختارهای ایده ای نیستند.

پاراگرافی در کتاب **نوشته ها (écrit) ی لا‌کان تحت عنوان "به یادبود ارنست جونز: در باره‌ی**

نظریه اش در نمادگرایی "In Memory of Ernest Jones: On his Theory of Symbolism"

(۱۹۵۹) عصاره‌ی اساسی چیزی را خلاصه می‌کند که او بعنوان نتیجه‌ی واژه - مفهوم می‌فرویدی باز نمود - ایده می‌بیند. طبق معمول، وقتی موضوع احساس مورد نظر است، لاکان مخصوصاً به نوشته‌های فروید در فراروانشناسی ۱۹۱۵ استیناف می‌کند:

مفهوم فرویدی - که در سال ۱۹۱۵ در سه مقاله در باره‌ی رانش‌ها و نماد‌هایشان (آواتار)، سرکوب و ناآگاهی در Internationale Zeitchrift ارائه و منتشر شد - جایی برای ابهام در این نکته باقی نمی‌گذارد که: این دال است که سرکوب می‌شود، هیچ معنی دیگری را نمی‌توان در این متون به کلمه‌ی باز نمود - ایده داد. در مورد احساسات، فروید صراحتاً این موضوع را فرمول بندی می‌کند که احساسات سرکوب نشده‌اند؛ فقط می‌توان گفت که با افراط سرکوب شده‌اند. یک جزء (Ansätze) ساده یا ضمائم سرکوب شده‌ها، علامت دهنده‌ی معادلی ازدست‌رسی‌های [accès] هیستریکی است که در گونه‌ها تثبیت شده‌اند، فروید می‌گوید که احساسات به سادگی منتقل شده‌اند، همان‌طور که از حقیقت بنیادی آشکار است - و می‌توان دید که اگر کسی این حقیقت را قبول کند روانکاو است - حقیقتی که با آن سوژه پایبند می‌شود که هر چه احساساتش را بیشتر "بفهمد" در واقع کمتر موجه هستند.^{۳۴}

تقریباً همه‌ی چیزهایی که لاکان در باره‌ی باز نمود - ایده در فراروانشناسی فروید طی سمینارهایی می‌گوید که از ۱۹۵۸ تا ۱۹۷۱ ادامه داشتند، در این نقل قول‌ها شامل شده‌اند. قبل از این که به موضوع درگیر در ترجمه‌ی کلمات فروید هم به انگلیسی و هم (فرانسوی) لاکانی پردازیم چند تذکر در باره‌ی این عبارات منتخب لازم هستند (به این موضوعات با بررسی لحظات مربوطه به آنها در **سمینارهای ششم تا هیجدهم** خواهیم پرداخت). اول از همه، لاکان بطور واضحی ادعا می‌کند که مفهوم الهام گرفته‌ی او از سوسور (Saussure)^{۷۶} دال هم نام باز نمود - ایده‌ی فروید است.^{۳۵} همان‌طور که من قبلاً تذکر دادم و بعداً هم خواهم گفت، چنین معادل واژه‌ای چالش‌پذیر است. ثانیاً، بنظر می‌رسد که مشروعیت زدائی ضمنی هر نظریه‌ای در باره‌ی احساسات ناآگاه با این خطر مواجه است که بر فرض غلطی تکیه دارد که سرکوب تنها مکانیسم دفاعی است که بوسیله‌ی آن موضوعات روانی از خود - باخبری آگاه صراحتی بازداشته می‌شوند.

۷۶ مترجم: فردیناند دو سوسور (Ferdinand de Saussure) زبانشناس سوئدی تبار قرن بیستمی بود که ایده

هایش بنیانی برای زبان‌شناسی ساختارگرائی مثرن شد.

(همان طور که لاکان خوب می‌داند، بخصوص برای فروید در اواخر، غیر از سرکوب چندین مکانیسم دفاعی وجود دارند - و این جدا از این حقیقت است که مقصود از سرکوب [Verdrängung] در متون فروید به هیچ وجه، بطریقی که در این جا لاکان به آن اشاره دارد، ساده و سراسر نیست). ثالثاً، گام به گام در تأکید بر انتقال احساسات در حیطه‌ی آگاهی بدنبال سرکوب، لاکان تذکر می‌دهد که این "علائم" مطلقاً ویژگی طبیعی و پایدار حیوان - انسان است (یعنی، "علائم" ... در نوع انسان تثبیت شده اند) - او در جلسه‌ی ای از هفتمین سمینار، مجدداً احساسات را بعنوان علائم با بازنمود - ایده بصورت دال^{۳۶} در مقابل هم قرار می‌دهد. به این معنی که، هیجانات و احساسات فی نفسه موجود سخنور را از انواع دیگر موجودات متمایز نمی‌کنند. بلکه، فقط سیستم‌های شبکه‌ای تورمانند از گره‌های ایده‌ای که احساسات در آنها تار و مار شده‌اند و در داخل آنها از طریق انتقال‌های سرگردان به اطراف برده می‌شوند، علامت روان غیرطبیعی شده‌ی انسان است که آن را از اذهان بقیه‌ی حیواناتی متمایز می‌کند که طبیعت بر آنها حکمفرماست. به عبارتی دیگر، پدیده‌های احساسی، بصورت علائم، ظاهراً تفاوت نوعی فی نفسه‌ای با مجموعه‌ی کلیشه‌ای واکنش‌های ثابتی ندارند که مشخصه‌ی همه‌ی انواع حیوانات است. بالاخره، لاکان، با فرض بر این که احساسات با غوطه‌ور شدن در سرکوب ناآگاه می‌مانند (علیرغم این که بعد از آن دوباره با بازنمودها - بصورت - دال‌ها به چیزی متصل می‌شوند که فروید "ارتباط کاذب" در نظر می‌گیرد)، اصرار می‌کند که طرز تلقی مناسب روانکاوی با احساسات که شالوده‌های ایده‌ای "حقیقی" آنها به ناآگاهی تسلیم شده‌اند، این است که، توجیهات منطقی کردن کاذبی را که افراد در واکنش به احساسات ظاهراً بشدت منتقل شده وضع می‌کنند، باید زیر سؤال برد.

لاکان در ششمین سمینار، اکثر این موضوعات در باره‌ی بازنمود - ایده‌ی فرویدی را تکرار می‌کند.^{۳۷} در سال تحصیلی بعد، او این واژه را چندین بار مورد بحث قرار می‌دهد. لاکان بحثش را با نیمه‌ی اول این کلمه‌ی مرکب آلمانی، یعنی ایده شروع می‌کند (معمولاً در زبان انگلیسی مترجمان فروید آن را idea ترجمه می‌کنند، لذا، بازنمود - ایده را می‌توان "بازنمود یک ایده" یا "بازنمود یک ایده‌ی بازنمود اری" ترجمه کرد). لاکان چنین ایده‌هایی را "بین ادراک و آگاهی"^{۳۸} قرار می‌دهد، لذا، در راستای خطوط مقبول و مستقر فرویدی، پیشنهاد می‌کند که بازنمودها، گرچه بازنمودهای ایده‌ای هستند که با دم و دستگاه روانی ثبت می‌شوند، اما، الزاماً به گونه‌ای ثبت نمی‌شوند که با هشپاری هدایت شده‌ی توجه آگاهانه همراه شوند. اما، لاکان، وقتی که به ناآگاهی می‌پردازد، دقت می‌کند تا روشن کند که تار و پود آن از ایده‌ها به مثابه واحدهای اتمی مستقل محتوای ذهنی بافته نشده، بلکه در عوض از روابط افتراقی بین بازنمودهای متعددی برپا می‌شود که بطور اشتراکی تعیین می‌شوند. این امر بعنوان توجیه بیشتر برای توسل

روانکاوی او به نظریه‌ی تعدیل شده‌ی سو سوری در باره‌ی دال بعنوان ساختار زبان شناختی مورد استفاده قرار می‌گیرد، نظریه‌ی ای که شامل قید و شرطی است که به این نحو دال‌ها، فقط در دسته‌های دو تایی یا بیشتر وجود دارند.^{۳۹} (یک دال بدون دال دیگری اصلاً دال نیست؛ برای این که S_1 وجود داشته باشد باید حداقل S_2 وجود داشته باشد.) لاکان ادعا می‌کند که، این امر، همان مفهوم اشاره‌ی فروید از ایده‌ها در پیوند با بازنمودها در مقاله‌ی او در باره‌ی "ناآگاهی" است. واژه‌ی مفهومی بازنمود - ایده‌ی ایده را به صورت یک جزء پیوندی و ترکیب شونده در می‌آورد. به این طریق دنیای ایده از قبل طبق امکانات دال سازمان پیدا کرده است.^{۴۰} برای روانکاوی فرویدی آن طوری که لاکان از آن برداشت می‌کند، در زندگی روانی همه چیزها (منجمله احساسات) از درون شبکه‌ی غریبال مانند دال‌های بهم مرتبط شده، "کلاله" می‌شوند، این دال‌ها متقابلاً یکدیگر را در پویائی‌های پیچیده طوری شکل داده و متأثر می‌کنند که توسط هیچ گونه ذره گرائی (اتومیسیم)^{۴۱} در زبان‌های پیشنهاد شده‌ی روانشناسی از محتویات بدویِ تقلیل ناپذیر، قابل توصیف نیستند.^{۴۲} (در سخنرانی همزمانی تحت عنوان "مباحثه‌ی کاتولیک" "Discourse aux catholiques، او بازنمود - ایده فروید را به "اصل جایگشت" (principle of permutation) ربط می‌دهد که در آن امکان انتقال و جایگزینی حکمفرماست.)^{۴۳} لاکان هر دو کلمه‌ی ایده و بازنمود را معادل چیزی می‌داند که او تحت سرفصل دال به آن اشاره می‌کند، که یک دال [ایده‌ی S_1 - واقعاً بازنمود فروید است] با دالی دیگر بازنمود می‌شود [بازنمود S_2 - در واقع ایده‌ی فروید است].

این موضوع چند سال بعد روشن تر می‌شود، ژاک - الین میلر (Jacques Alain Miller) افتتاحیه‌ی جلسه‌ی سوم از ژوئن ۱۹۶۴ از یازدهمین سمینار سزاوار شهرت لاکان را "سؤال در باره‌ی بازنمود - ایده" نام‌گذاری می‌کند. لاکان سخنرانش را با تأکید دوباره بر اهمیت گفتمان فروید شروع می‌کند.^{۴۴} او این واژه را به شرح فراروانشناسی فروید در باره‌ی سرکوب، منجمله ادعای انکار و رد احتمال ارائه‌ی احساسات به ناآگاهی پیوند می‌زند.^{۴۵} بعلاوه، ترجمه‌ی صحیح لاکانی واژه‌ی بازنمود - ایده به حضار گوشزد می‌شود: نه "بازنمود بازنمود" یا عامل بازنمود (le représentant représentatif)^{۴۶} بلکه در عوض "بازنمود یا نماینده le représentant" - که من آن را بطور تحت اللفظی - بازنموداری

^{۳۹} مترجم psychological atomism: یک مکتب تفکری در روانشناسی است که بر اساس آن محتویات ذهن را می‌توان به واحدهای مجزا و مستقلی کاهش داد که بیشتر از آن قابل کوچکتر کردن نیستند. این "اتم" های فکری می‌توانند از خرد شدن ساختارهای پیچیده تر فکری ایجاد شوند.

یا بازنمود (de la représentation) ترجمه کرده ام.^{۴۶} یا، آن طور که او سریعاً جلو رفته تا آن را فرمول بندی کند، "اجازه بدهید بگویم که، بازنمود - ایده همان، بازنمود بازنمود یا عامل نماینده است."^{۴۷} اشاره‌ی لاکان، در این جا و جاهای دیگر،^{۴۸} این است که بازنمود - ایده اسم روانکاوی برای یک قطعه‌ی واحد و خاص از محتوای ایده‌ای در ساختار روانی نیست. این طور نیست که بازنمود - ایده یک مورد واحدی از محتوای بازنمود اری باشد. بلکه، به گفته‌ی لاکان، مشخص کننده‌ی ارتباط تعیین کننده‌ی اشتراکی بین دو (یا بیشتر) ایده‌ی بازنمودی است که در آن یک بازنمود (S_1 سرکوب شده) با بازنمود دیگری (S_2 ای که سرکوب نشده، اما از S_1 سرکوب شده متفاوت است، ولی بطور پیوند شده ای در یک زنجیره به آن متصل است) فرا بازنمود می‌شود.^{۴۹} در همین راستا، لاکان ادامه داده و ادعا می‌کند که، "بازنمود - ایده یک دال دو تائی (binary) است"^{۵۰} (و این در متن تفصیلات در باره‌ی مفهوم معروف "بیگانگی از خود" (alienation) لاکانی است، تفصیلاتی که آنقدر مفصل هستند که نمی‌توان در این جا بحثشان کرد). در جلسه‌ی بعدی، این موضوع دوباره بیان می‌شود "این بازنمود - ایده ... همان S_2 دال کننده‌ی شماره‌ی دو است."^{۵۱} چند سال بعد، در پانزدهمین سمینار، به همین طریق، بازنمود - ایده، بصورت "بازنمودی بازنمود کننده" به یک مفهوم "ترکیبی" متصل می‌شود.^{۵۲} لاکان در شانزدهمین سمینار، بر علیه دو پهلوی صحبت کردن بین واژه‌های "بازنمود" و "بازنمود اری" اخطار می‌دهد.^{۵۳} این دو واژه از یکدیگر متمایزند چون که بازنمود اری عملکردی است که بین دو یا چند بازنمود عمل می‌کند. [در واژه‌های روانکاوی بازنمود - ایده ای که با سرکوب درگیر شده است، این وقفه پیوند بین بازنمود S_1 سرکوب شده و، ایده‌ی S_2 یعنی ایده‌ای سرکوب نشده است، به مثابه زوجی که هر دو بطور عطف به ماسبقی در راه اندازی سرکوب بازنمود S_1 سهم بوده و همزمان، در بازگشت تداعیانه یا دال کننده‌ی همین سرکوب شده سهم هستند. بنابراین، عملکرد بازنمود قابل تقلیل به یک بازنمود خاص، به مثابه یک واحد اتمی مجزای خود - تعریفی نیست که شکل دهنده‌ی یک جزء از محتوای مجزای جایگیری کرده در ساز و برگ روانی باشد.^{۵۴}

منظور لاکان وقتی که ادعا می‌کند که بازنمود - ایده، هنگامی که دقیقاً ترجمه شده و فهمیده شود، "بازنمود بازنمود" است به این قرار است:^{۵۵} بدنبال سرکوب که در مفهوم مطلق روانکاوی ناآگاهی را شکل می‌دهد (که ناآگاهی اویژه‌ی مخصوص روانکاوی به عنوان یک رشته‌ی علمی است)، بعضی دال های سرکوب شده (با بخاطر داشتن این که، برای لاکان، فقط ایده‌ها یا بازنمود ها یعنی دال ها می‌توانند به سرنوشت سرکوب دچار گرد) با دال سرکوب نشده ای بازنمود می‌شوند که بطرق گوناگونی با دال های سرکوب شده پیوند خورده اند. در حیطه‌های منحصر شده و محدود خود - آگاهی و ایگو، "سوژه‌ی

ناآگاه "لاکانی ترتیبی می‌دهد که خودش از طریق زنجیره‌ی $S_1 - S_2$ که لاکان آن را با بازنمود - ایده‌ی فروید برابر می‌شمارد، شنیده و درک شود (یا، شاید، بد شنیده و بد درک شود)، که این زنجیره‌ها گواهی بر "اثرات حقیقی" ^{۵۶} قابل ملاحظه‌ای در باره‌ی سرکوب شده هستند. (این امر هم چنین کمک می‌کند تا شرح داده شود که چرا لاکان اصرار دارد که "سرکوب و برگشت سرکوب شده همان چیز هستند." ^{۵۷}) در سمینارهای بعد از ۱۹۶۴ این ادعاها در باره‌ی جای بازنمود - ایده در تحولات سرکوب هم بازگوئی شده اند.

اگر اشکالی هست، چه اشکالی در تفسیر لاکان از بازنمود - ایده‌ی فروید مسئله ساز است؟ مسلماً، اشکالات به محضی پیش می‌آیند که لاکان پیش رفته تا مفهومی را روشن سازد که در آن او کلمه‌ی "بازنمود کردن" (representation) را در ارتباط با فراروانشناسی فروید بکار می‌گیرد:

مقصود ما از بازنمود یا نماینده همان چیزی است که ما هنگام بکار بردن اصطلاح می‌فهمیم، برای مثال، نماینده‌ی فرانسه. دیپلمات‌ها وقتی که یکدیگر را مخاطب قرار می‌دهند، چه می‌کنند؟ آنها در رابطه با یکدیگر، به سادگی، وظیفه‌ی نمایندگان خالص را به اجرا می‌گذارند و از همه بالاتر، دالی شدن‌های خودشان نباید دخالت کنند. وقتی که دیپلمات‌ها با یکدیگر صحبت می‌کنند، فرض بر این است که بازنمود یا نماینده‌ی چیزی هستند، که دالی بودنش، در حالی که دائماً تغییر می‌کند، و رای شخص خودشان است، فرانسه، بریتانیا و غیره. در تبادل نظرات واقعی، هر کدام از آنها فقط باید چیزی را ثبت کنند که دیگری در وظیفه‌ی خالصش بعنوان دال، منتقل می‌کند، او نباید، در محاسباتش بعنوان حضور، خود طرف مقابل را بصورت یک انسانی که بیشتر یا کمتر دوست داشتنی است در نظر بگیرد. در این تبادل، روانشناسی - بینابینی ناخالصی است. ^{۵۹}

لاکان ادامه می‌دهد: واژه‌ی بازنمود را باید در این مفهوم قبول کرد. دال را باید به این طریق فهمید، در قطب مخالف دلالت کردن. در حالی که، دلالت کردن، در ایده نقش خواهد داشت. ^{۶۰}

(حداقل) دو راه برای خوانش این توسل به تمثال دیپلمات وجود دارند: یکی، به اصطلاح دیپلماتیک تر (سخاوتمندانه تر) از دیگری است. خوانش با سخاوتی کمتر، که در این جا و در کارهای دیگر لاکان برای آن تکیه گاهی وجود دارد، این است که لاکان کاملاً این حقیقت را نادیده می‌گیرد که، طبق گفته‌ی فروید، بخش‌های سرکوب شده‌ی پیکربندی و منظومه‌ی بازنمود - ایده "خالص" نیستند (به صورت "عملکردی خالص به مثابه دال") یعنی از نظر عملکردی از سرمایه‌گذاری‌های احساسی و لیبیدوئی مستقل

نیستند. در واقع، برای فروید و اکثر روانکاوی بعد از او، مکانیسم های دفاعی درون روانی، منجمله سرکوب، توسط مطالبات مبرم راجعه ای از تعدیل احساس در ساز و برگ روانی تهییج شده و رانده می شوند (در درجه ی نخست در مقابل احساسات منفی ناخوش آیند، به دفاع برخاسته و آنها را کاهش می دهند). بعلاوه، مخصوصاً برای فروید، باز نمود **غریزه (Triebrepräsenzen)** که هسته های نا آگاه را شکل می دهند با مشغله ها، همراه با انرژی های "توانمند" هیجانات و انگیزه ها اشباع می شوند. چنین باز نمود های به هیجان آمده، مملو از و لرزان با اشتیاقات آشفته، همه چیز هستند بجز باز نمود های خونسرد، آرام، جمع و جور، وظیفه شناس و بی هیجان دیپلماتیکی که قادرند مذاکرات را با ایده های دیگری با روش منطقی و با ذهن عاقلانه ای به انجام برسانند.

خوانش دست و دلبازانه تری از توسل لاکان در سال ۱۹۶۴ به تمثال دیپلمات در توصیف معنی "باز نمود" در کار روانکاوی فرویدی شامل توضیح چیزی است که در پشت سر این تمثال قرار گرفته است. لاکان آنقدر منطقی است که درک کند که انسان گوشت و خونی ای که به مقام نمایندگی دیپلماتیک متصدی شده، بعنوان بطور کلی انسان، با علائق، انگیزه ها، واکنش ها، ارجحیات و امثال این های خودشان (یعنی "روانشناسی" خاص خودشان) تحت تأثیر قرار می گیرند. و با این وجود، بعنوان نماینده ی دیپلماتیک، می توانند شغلشان را بطریقی با دیگران به انجام برسانند که این تمایلات شخصی را بعنوان بی ارتباط به موضوعات مورد مذاکراتشان کنار بگذارند. اما کشورهایی که این نمایندگان باز نمود می کنند اغلب بمراتب دور از بی اشتیاقی دیپلمات هایشان هستند. فروید، در سال ۱۹۱۵، در واکنش به شروع جنگ جهانی اول، به سرعت متوجه شد، تا با آهی از یأس تجزیه و تحلیل کند، که چگونه کل کشورها، حتی "متمدن ترین ملت ها" ^{۶۱} می توانند از نظر هیجانی عصبانی و سردرگم شده و بطور غیر منطقی بجوش و خروش در آیند؛ مقاله ی "تفکرات برای زمانهای جنگ و مرگ" ("Thoughts for the Times on War and Death")، بعنوان همان نوشته های فراروانشناسی که لاکان با تکیه بر آنها به کم اهمیت دادن احساس در روانکاویش می پردازد، از همان زمانهاست. و، برای مشکوک کردن بیشتر خوانش لاکان از فراروانشناسی فروید در مورد احساس، بازتاب های ناشی از جنگ فروید از بالا تا پایین بر غلبه ی احساسات در زندگی ذهنی انسانیت تأکید دارند، که در رابطه ی با آن ذکاوت بشدت سست و شکننده است. ^{۶۲}

با در نظر گرفتن این حقیقت در باره ی ارتباط بین دیپلمات ها و حکومت هایی که باز نمود می کنند، راه همدلانه و پرثمر برای خوانش لاکان در این جا (در یازدهمین سمینار) این است که فرآیند هائی تفسیر شوند که در سطح باز نمود - ایده (یعنی مواد باز نمود ی و دلالت کننده) بصورتی آشکار شده اند که با چیزی غیر از این "ماهیت های" نمادینی راه می افتند. با شروع از هفدهمین سمینار، ثبت لاکانی از واقعی (

Real) بطور پابرجائی نقش آن چیزی را بازی می کند که جنبش تسلسل های دال ها را راه انداخته، بدون این که خودش قابلیت تقلیل به یا قابل توصیف در رسته ی دال ها باشد. اما، وقتی راه انداخته شدند؛ این مواد بازنمودی یا دالی کمک می کنند تا خط سیر ذهنیتی - روانی متعاقب را به روشی شکل دهند که کاملاً با کاتالیزور های آغازین غیر - نمادینی تعیین نشوند (درست همان طور که دیپلمات ها به دستور ایده ی هوا و هو سی کشور هایشان ار سال می شوند، گرچه، وقتی که در ریزه کاری های مذاکرات درگیر می شوند، این نمایندگان می توانند اثرات قابل ملاحظه ای از خودشان بر اتفاقات بگذارند و این کار را هم می کنند). از نظر فراروانشناسی زندگی احساسی، این به این معنی خواهد بود که پیوندهای انرژی و ساختار (یعنی، بازنمود، به مثابه قابل قیاس با حکومت های ملی به عنوان ترکیبات اراده ی جمعی، با تمامی اشتیاقات و احساسات و عمارات نمادینی اجتماعی آنها ست) شبکه های بازنمود کننده ی شبه دالی را بسیج کرده و براه می اندازند (یعنی، ایده ها، به صورت قیاس با بازنمود های دیپلماتیک حکومت هائی که اجازه دارند بجای آنها صحبت کنند)، که این شبکه ها خودشان خودمختاری نسبی بدست می آورند که اثری دوجانبه و خنثی کننده بر چیزی دارند که آنها را بجلو می راند (یا بعضی اوقات، آنها را به عقب می کشاند).^{۶۳}

فینک بدرستی مشاهده می کند که مفهوم بازنمود در فرضیه ی فرویدی - لاکانی بشدت محتاج توضیح بیشتری است.^{۶۴} همان طور که من در آن چه که بدنبال خواهد آمد، متناوباً دلیل خواهم آورد، چنین احتیاج مبرمی موجب تجدید نظر در، یا انحراف از روایت دال - مرکزی لاکان از فراروانشناسی فرویدی درباره ی احساس و سرکوب می شود. اما، در این فاصله، باید بعضی چیزها در باره ی اظهار نظرهای کمرنگ تر لاکان در باره ی زندگی احساسی بیان شوند، اظهار نظرهایی که بخصوص در دهمین و هفدهمین سمینار آورده شده اند. اولین جلسه ی دهمین سمینار، سمیناری که وقف عنوان اضطراب شده، با یک سری از نکاتی پایان می گیرد که بر روانکاوی احساسات تأثیر داشته و لاکان به سرعت آنها را بر می شمرد. (با در نظر گرفتن این امر که برخورد این سمینار با اضطراب مفصلاً توسط افراد دیگری مورد بررسی قرار گرفته، تمرکز من بشدت انتخابی و نسبی خواهد بود). برای شروع، در این جا و در بخش بعدی، لاکان اصرار دارد که اضطراب واقعاً یک احساس است.^{۶۵} افراد کمی، چه روانکاو باشند چه نباشند، با چنین مشاهده ی ظاهراً خوش خیمی موافق نیستند. اما لاکان پیش رفته تا رابطه اش را با احساس بعنوان یک متفکر روانکاوی روشن سازد: "آنهائی که حرکات جذاب و یزار کننده ی گفتمان مرا دنبال می کنند، اغلب به خودشان اجازه می دهند تا مغلوب ظاهر شوند، بدون هیچ شکی فکر کنند که من به احساسات کمتر از چیزهای دیگر علاقه دارم. این مسخره است. من در مواردی سعی کرده ام تا بگویم که احساس چه چیزی نیست. احساس هستی ای نیست که در بلافضلی اش داده شود و سوژه ای هم به شکل خام و زبان بسته نیست. به هر حال، به

هیچ وجهی، بدوی یا اولیه (protopathic) هم نیست. اظهار نظرهای گاهگاهی من در باره‌ی احساس هیچ معنی دیگری غیر از این ندارند.^{۶۶} لاکان اضافه می‌کند: "چیزی که من در باره‌ی احساس می‌گویم این است که سرکوب نشده است. فروید هم همین را مثل من می‌گوید. پیوسته نیست [désarrimé]؛ با جریان باد به این طرف آن طرف می‌رود. شخص آن را منتقل شده، از جا در رفته، معکوس شده و متابولیزه شده می‌یابد، ولی سرکوب نشده است. چیزی که سرکوب شده دال هائی هستند که آن را لنگربندی کرده اند.^{۶۷}"

اظهار نظرهای لاکان باخبری ملموسی از اتهاماتی را فاش می‌کنند که او را متهم به بی‌مبالاتی در باره‌ی احساسات می‌کنند، تهمت هائی که در حلقه‌های روانکاوی بالینی متعددی بشدت محکوم کننده هستند. (چندین سال بعد، از سال‌های ۱۹۶۰، به اصطلاح پسا ساختارگرایان گوناگونی در فرانسه، منجمله تعداد زیادی غیربالینی‌ها، شروع به تکرار پرسر و صدای چنین امتناعی از شکایت در باره‌ی نظریه‌ی لاکانی کردند، که تا امروز هم ادامه دارد.) لاکان دقیقاً در شروع سمینار دهم، پایه‌های چیزی را ریخت که تبدیل به خط تکراری خود - تبرئه کردن دفاعی شد: من، لاکان، یک سال تمام از سمینار خودم را وقف عنوان اضطراب کرده‌ام؛ لذا، من در نادیده گرفتن احساس مقصر نیستم، آن طوری که بطور شایعی به آن متهم شده‌ام.^{۶۸} البته، منتقدان ممکن است وسوسه شده اشاره کنند که یک سال تحصیلی از بیست و هفت سال (حتی اگر هم انبوه متون دیگر در نظر گرفته نشوند) به هیچ وجه وقت زیادی برای یک روانکاو نیست تا به احساسات بپردازد. (اما حتی اگر عناوین سمینارهای لاکان نشان دهند که، برای مثال، موضوع مهم روانکاوی ای مانند انتقال (transference) هم فقط کانون توجه یک سال تحصیلی بود، گمراه کننده خواهد بود؛ با اتکاء بر همین مثال، انتقال، برخلاف احساس، مکرراً توسط لاکان در تمامی طیف آموزش هایش مورد بحث قرار گرفته است.) خود لاکان اقرار می‌کند که "اظهار نظرهایش در باره‌ی احساس "به موقعیت" وابسته هستند. بعلاوه، او در لحظه‌های پایانی جلسه‌ی افتتاحیه‌ی سمینار دهم، هیچ برنامه‌ای نداشت تا "نظریه‌ی کلی احساسات" را با دقت شرح دهد (حداقل نه تا قبل از کاوش اضطراب بعنوان یک احساس با اهمیت برای روانکاوی)، بسطی که بعنوان کوششی غیرروانکاوانه برای روانشناسان محض مورد استهزاء قرار گرفت.

به هر حال، همان طور که آشکار است، در نقل قول هائی از سمینار دهم که قبلاً آورده شده اند، لاکان بازهم، ذکرش را براین پایه تکرار می‌کند که فروید کاملاً وجود احساسات سرکوب شده (یعنی، ناآگاه) را رد می‌کند. (این ذکر حقیقتی را نادیده می‌گیرد که فروید، همان طور که دیدیم، بطور ضمنی، بین ادراک

از یک طرف و احساس و هیجان، از طرف دیگر، تمیز قائل می شود؛ بعلاوه، همان طور که نشان دادیم، او بطور قابل ملاحظه ای در مورد این که احساسات و هیجانات می توانند ناآگاه باشند، تردید می کند. علاوه بر این، گفته می شود که در نتیجه ی سرکوب، احساسات فقط متحمل انفصال از شریک ایده ای اصلیشان (یعنی، ایده های فرویدی و دال های لاکانی) می شوند که ابتدائاً با آنها مزودج شده بودند؛ متعاقب این انفصال، احساسات سرگردان شده و سرانجام دوباره در مسیر پر پیچ و خم و پر شعبه ی بازنمود ها به زنجیر کشیده شده، به شرکاء ایده ای دیگری متصل می شوند. بطور جالبی، لاکان، بجای این که اعلام کند که آن چه او در باره ی احساس می گوید بازتابی از فروید است، برعکس اظهار می کند که: آن چه فروید راجع به احساس می گوید بازتاب گفته ی من است ("فروید این را درست مثل من می گوید" و نه "من این را درست مثل فروید می گویم"). شاید چه آگاهانه و چه ناآگاهانه، لاکان، از طریق این واژگون کردن عجیب مواضع موجود بین خودش و فروید، اطلاعی را پیام می دهد که فرویدی که او در تدریس هایش در باره ی احساسات معرفی می کند فرویدی است که بطور عطف ماسبق تعدیل شده و بطور سفارشی مطابق احتیاجات، تحمیلات و ملزومات یک چارچوب لاکانی مخصوصی سازمان داده شده است.

اما، با وجود این که در رابطه با فراروانشناسی اساسی احساس لاکان طوری که در زمینه های قبلی طرح ریزی شدند، هیچ کدام از موضوعات فوق تازه نیستند، او چیز بسیار مهمی را به زبان می آورد، چیزی که آستن التزامات مهمی است: احساس هستی ای نیست که در بلافضلی اش ارائه شود و سوژه ای هم به شکل خام و بی زبان نیست. "همان طور که باید تا حال روشن شده باشد، من در این نکته ی کلیدی با لاکان موافقم. به این معنی که، در این جا توافقی وجود دارد که احساسات، اقلأً آنهایی که نوع ذهنیتی را متأثر می کنند که مورد نظر روانکاوی است (یعنی، انسان بعنوان یک موجود سخنگو)، هر چیزی هست به غیر از پدیده های بدوی از طبیعتی خود - اشکار که محتاج روانکاوی یا توضیح بیشتری نیست. احساسات تجربیات نقطه ی شروعی یا سنگ زیربنائی ای نیستند که قادر به تجزیه ی اضافی نباشند: احساسات **گشتالت** مانند و حالات ذهنی یک پارچه ی جاودانه ی از نوع غیرقابل تقلیل هم نیستند. همان طور که از زیربنای ریشه شناسی واژه بر می آید، "کاوش" احساسات (مانند یک روانکاو) همان تجزیه کردن آنها به اجزاء تشکیل دهنده شان است. در همین راستاها، هراری، در تفسیرش از دهمین سمینار لاکان، بطور مفیدی موضوعی را تأیید می کند که از تأکید لاکان، با پابندی به فروید، بر موقعیت اضطراب بصورت یک "نشانه"^{۷۰} نتیجه گرفته می شود. "واقعیت محض تفسیر این موضوع دلالت ضمنی بر این امر دارد که آن را بعنوان چیزی در نظر بگیریم که **اشاره به نظم دیگری دارد**. لذا، پدیده ای خود - ارجاعی یا خوبخود - ارجاعی نیست، بلکه برعکس، وضع انتقال مجدد به زمینه ی دیگری دارد. **اضطراب بازنمود خودش**

نیست." ^{۳۱} با این وجود، طبق این خوانش، اگر اضطراب کلاً مظهر احساسات است، پس "نظم دیگر"ی که در رابطه با آن این احساس یک تظاهر پدیده ای بجا مانده است (یعنی، نشانه) چیزی غیر از "نظم نمادینی" لاکان نیست. به این طریق احساس بار دیگر به نقش یک محصول جانبی ثانوی از تدبیرات خردورزانه ی دال های "خالص" تقلیل پیدا می کند. اما، اگر برای برخی از احساسات خاص ممکن باشد که "بازنمود" احساسات متفاوتی باشند، چپ؟ یا، اگر سازمان های پیچیده ی غیر اتمی احساسات فرد در گیر اجزائی باشند که منحصرأ در یک مقام احساسی یا دال نباشند، چپ؟ این ها پیش فرض هائی هستند که هنوز هم باید مورد بحث قرار بگیرند و عواقبشان باید دنبال شوند.

لاکان در سال ۱۹۷۰، ضمن سمینار هفدهم، به دهمین سمینار اشاره می کند. در باره ی آن، می گوید که: "کسی که من احتیاج نمی بینم مقصودش را شرح دهم یک گزارش کامل تهیه می کند که تا دو روز دیگر منتشر خواهد شد، تا در نکته ای حقیقتی را محکوم کند که من احساس را در پس زمینه قرار می دهم، که من آن را نادیده می گیرم. اشتباه است که فکر شود که من احساسات را نادیده می گیرم - مثل این که رفتار همه برای تحت تأثیر قرار دادن من کافی نبود. بالعکس همه ی سمینار من در آن سال در حول اضطراب برپا شده بود، تا آنجا که به مثابه احساسی مرکزی است، احساسی که در حول آن همه چیزها سازمان پیدا می کنند. از آن جا که من توانستم اضطراب را بعنوان احساس بنیادی معرفی کنم، به همین جهت خوب شد که قبلاً، برای مدتی طولانی، من احساسات را نادیده نگرفته بودم." ^{۳۲} بلافاصله بعد از استفاده از سمینار اضطراب برای تبرئه ی خودش، لاکان ادامه می دهد: "من صرفأ اهمیت لازم را به آن داده ام، در اجبار نفی، آن چه که فروید صراحتاً بیان کرده، این احساس نیست که سرکوب می شود. فروید به این بازنمود معروف که من آن را بازنمود بازنمود اری ترجمه می کنم، متوسل می شود، و علاوه بر این، نه چندان بی اساس، دیگران، اصرار دارند آن را بازنمود بازنمود بخوانند، که مطلقاً همان معنی را نمی دهد. در یک مورد بازنمود یک بازنمود نیست، در مورد دیگر بازنمود فقط یک بازنمودی در بین بقیه است. این ترجمه ها بشدت از یکدیگر تفاوت دارند. ترجمه ی من دلالت ضمنی بر این دارند که احساس، که از طریق امر مسلم انتقال، بطور مؤثری منتقل شده، قابل شناسائی نبوده، از ریشه های خودش منقطع شده - حيله گرانه از دست ما می گریزد." ^{۳۳} بنظر می رسد که اشاره ی لاکان به واژه ی نفی تو سل به مفهوم نفی بر اساس فروید باشد، نه فراخوانی از نوشته ای در سال ۱۹۲۵ تحت همان عنوان. یعنی می توان گفت که، بنظر می رسد که لاکان اصرار دارد که او واقعاً به احساسات توجه می کند، حتی اگر در اسلوب منفی با تأکید بر این که احساسات چه چیزی نیستند: نه سرکوب شده، نه ناآگاه، نه غیر قابل تقلیل، نه بدوی، نه خود -

توضیحی و قس علیهذا. اگر او بعنوان یک روانکاو از آنها صحبت به میان می‌آورد، بنظر می‌رسد که تحت علامت نفی باشد. علاوه بر این، فینک قبلاً اشاره کرده بود که بنظر می‌رسد که ترجمه‌ی لاکانی بازنمود - ایده در اینجا تأیید شده باشد؛ در این اظهار نظرهای خاص، لاکان هم بطور بسیار واضحی موضع گیری بازنمود ها و ایده ها را در متون اصلی فراروانشناسی فروید نسبت به هم معکوس می‌خواند. شاید عامل دخیل در ابهامی که لاکان و فینک بوضوح آشکار می‌کنند، مربوط به تمایزی باشد که در نوشته‌های اصلی فروید به زبان آلمانی بین "سرکوب اولیه" و "انتقال واقعی" برقرار شده است. بطور دقیق تری، در سرکوب اولیه، یک بازنمود به مثابه بازنمود غریزه محکوم به ناآگاه شدن است، تا بعد از آن در روان با ایده‌های دیگر به عنوان **ایده‌ها** دوباره ارائه شود. بعضی از این ایده‌های بازنمود غریزه که بطور اولیه سرکوب شده‌اند، اگر اولی خیلی به مورد دومی ربط پیدا کند، می‌تواند تسلیم سرکوب (ثانوی) بصورت انتقال کامل شود.^{۷۴} اما، هنگامی که انتقال کامل، در رابطه با سرکوب اولیه، مستقر شد و به اجرا افتاد - در این هنگام، یک شبکه‌ی تورمانند بازنمود هیا ایده‌ای در ساز و برگ روانی مستقر شده است - می‌توان گفت که بعضی بازنمود ها (دال‌ها بعنوان ایده‌ها) با بازنمود های دیگر (دال‌ها بعنوان بازنمود ها) فرانمود شده‌اند.

بنظر می‌رسد که ترجمه‌ی متناوب بازنمود - ایده‌ی فرویدی که لاکان ذکر می‌کند مربوط به دو دانشجوی او به نام‌های ژان لپلانچ (Jean Laplanche) و سرژو لوکلیر (Serge Leclair) باشد. در مقاله‌ی معروفشان "ناآگاه: یک مطالعه‌ی روانکاوی" "Unconscious: A Psychoanalytic Study" (که در سال ۱۹۶۰ در کنفرانس بونوال Bonneval ارائه شد، در همان محلی که لاکان کتاب **نوشته‌ها** *écrits* "موقعیت ناآگاه" را که در سال ۱۹۶۴ دوباره نویسی شده بود، شفاهی عرضه داشت)، لپلانچ و لوکلیر این کلمه‌ی مرکب آزار دهنده‌ی آلمانی را مورد بحث قرار دادند. آنها واقعاً آن را بصورت *"Représentatif Représentant"*^{۷۵} بازنمود بازنمود "ترجمه کردند. در فصل سوم این نوشته، لوکلیر شرح می‌دهد که: "تأکید شده است که رانش، اگر درست صحبت کنیم، جایی در زندگی ذهنی (روانی) ندارد. سرکوب بر او تحمیل نمی‌شود، نه آگاه است نه ناآگاه و فقط از طریق میانجی‌گری بازنمود ایده در مدار زندگی ذهنی (روانی) وارد می‌شود. این واژه‌ای نسبتاً غیرمعمولی است که در باره‌ی آن بلافاصله باید گفت که در استفاده‌ی فروید، اغلب به فرم تقسیم شده بصورت یکی از اجزایش یافت می‌شود. ما این بیان مرکب را 'بازنمود - ایده‌ای' ترجمه می‌کنیم و جویای طبیعت آن میانجی‌گری‌ای می‌شویم که از طریق آن رانش به زندگی ذهنی (روانی) وارد می‌شود (حتی می‌توان گفت که 'با آن اسیر می‌شود').^{۷۶} لپلانچ و پونتالیس، در دیکشنری روانکایشان، چنین ترجمه‌ی تعبیری و تعریفی را که لاکان

پیشنهاد کرده بود، منعکس می‌کنند.^{۷۷} در آنجا، لپلانچ و پونتالیس شرح می‌دهند که: بازنمود ترجمه‌کننده‌ی ' *Repräsentanz* ... واژه‌ی آلمانی از ریشه‌ی لاتین است که باید دلالت ضمنی بر **هیأت اعزامی** *delegation* داشته باشد. ... ایده ' *Vorstellungs* ' یک واژه‌ی فلسفی است که معادل عرفی انگلیسی آن همان اندیشه یا 'ایده' است. 'بازنمود ایده' (*Vorstellungsrepräsentanz*) به معنی هیأت اعزامی (در این مورد هیأت اعزامی غریزه *instinct* است) در حیطه‌ی ایده‌ها است، باید تأکید کرد که بر اساس برداشت فروید این ایده است که بازنمود غریزه است، نه خود ایده که با چیز دیگری سرکوب شده است - فروید در این باره بسیار صریح است.^{۷۸} در نقل قولی از سمینار هفدهم که در پاراگراف قبلی ذکر شده، چیزی که باعث نگرانی لاکان در باره‌ی طریقی که دانشجویانش لپلانچ، لوکلیر و پونتالیس واژه‌ی فرویدی بازنمود - **ایده** را ترجمه و تعریف کرده‌اند این است که ارائه‌ی این کلمه‌ی مرکب آلمانی دلالت ضمنی بر این دارد که انرژی‌های احساسی زندگی لیبیدوئی به اندازه‌ی کافی با نقوش ایده‌ای (بصورت دال‌های لاکانی) بازنمود شده‌اند تا شبکه‌های دالی از ساز و برگ روانی ساختار یافته را شکل دهند. گرچه او تصدیق می‌کند که دیدگاه دانشجویانش در تعبیر نوشته‌های فروید در این مورد قابل توجیه است ("تا حدی بدون اساس نیست")، لاکان درک می‌کند که، وقتی که به (بی) رابطه‌ی بین احساسات و دال‌ها در ذهنیت کلامی مورد علاقه‌ی روانکاوی پرداخته می‌شود، مناسب نیست که التزامی داشته باشیم که احساسات دقیقاً با دال‌ها یعنوان بازنمود‌های ایده‌ای، بازنمود شده‌اند (یعنی، نمایش داده شده‌اند، بازتاب شده‌اند، منعکس شده‌اند، منتقل شده‌اند، ترجمه شده‌اند و از این قبیل) لذا، اصرار لاکان که، در ترجمه و تعریف خود او از این واژه‌ی فرویدی، "بازنمود یک بازنمود نیست" (و، وقتی که او ادامه داده تا این نکته را روشن سازد، "ترجمه‌ی من دلالت ضمنی بر این دارد که احساس، از طریق واقعیت انتقال، بطور مؤثری منتقل شده، غیر قابل شناسائی شده، از ریشه‌ی خودش قطع شده - لذا از ما اجتناب می‌کند"). طوری که لاکان این عدم توافق را که گرفتارش شده بود، ارائه داد، لپلانچ و همکارانش بر فرضیه‌ای اشاره کردند که پدیده‌های بنیادی احساسات که با روان رانش شده پیوند خورده‌اند می‌توانند در هیأت‌های اعزامی بازنمود کم و بیش وفاداری تقطیر شوند، در حالی که او اصرار بر شکستن جدا سازنده‌ای دارد که موجب یک ناهمخوانی یا شکاف بین احساسات و "بازنمود‌های" غیربازنمودکننده می‌شود (شاید شبیه به دیپلمات‌های خائن). براساس این ارائه، لپلانچ و همکارانش رابطه‌ی سنتزکننده‌ای را ارائه می‌دهند که به اندازه‌ی کافی بین احساسات و هیأت‌های اعزامی شبه دال هماهنگی دارد؛ لاکان، برعکس، می‌گوید که (برای نقل قول یکی از تک - خطی‌های بسیار (نا) معروفش) که هیچ رابطه مهمی بین بازنمود و دال وجود ندارد (*il n'y a pas de rapport représentatif l'*)

(entre et le signifiant). فراروانشناسی لاکانی احساسات، در بین چیزهای دیگر، بر بیگانگی موجود سخنور (parlêtre) از احساسات تأکید می‌کند. بجای این که آبهای احساسات تجربیاتی خود - آشکار و خود - شفاف باشند، ناامیدانه در سطوح خاصی، از منظر فرد متکلمی که تقلا می‌کند آنها را شرح دهد، گل آلود می‌مانند. برای ذهنیت میانجی‌گری شده با دال، درک ادراکاتش از تبدیل به چیزی که بلافاصله شفاف و نامبهم باشد وقفه پیدا می‌کنند. یا، آن طور که گیرین، حتی در پسا-لاکان گرائی خودش، این موضوع را بیان می‌کند، "وضع انسان بیگانگی احساسی است."^{۷۹}

در سمینار هفدهم جایی که به آخرین نقل قول از این متن ختم می‌شود، لاکان ذکر می‌کند، "این چیزی است که در سرکوب اساسی است. موضوع این نیست که احساسات سرکوب شده اند، بلکه این است که منتقل شده و قابل تشخیص نیستند."^{۸۰} دقیق تر گفته شود، مسلماً دو مفهوم از انتقال در اینجا در کار هستند (به موازات دو نوع سرکوب، بدوی و ثانوی یا حتمی): اول: رفت و برگشت یک احساس از یک بازنمود - ایده ای شبه - دالی به دیگری (انتقال یک احساس مطابق با سرکوب ثانوی یا حتمی)؛ و دوم، انشقاق بین یک احساس و "بازنمود کردن" غیر بازنمودی ای که با ظهور ابتدائی میانجی‌گری دال ارائه می‌شود (این میانجی‌گری منجر به یک سرکوب بدوی احساسات از طریق انتقال غیرقابل برگشت آنها به سرزمین‌های بیگانه‌ی نظم‌های نمادینی می‌شود). در نتیجه، احساسات نه تنها می‌توانند از طریق انتقال از یک منظومه‌ی بازنمود - ایده ای به منظومه ای دیگر "غیرقابل تشخیص" شوند (مانند مثال‌های شایع روانکاوی از قبیل انتقال واکنش‌های هیجانی که به یک شخص با اهمیت دیگری پیوند خورده به شخص متفاوتی که بطریقی به پیوندی ارتباطی با شخص مهم دیگری کشانده شده است)؛ شکاف بنیادی بین احساسات و دلالت‌کننده‌ها به این معنی است که، اطلاع کم و بیش فرد (اطلاع به همان اندازه‌ی اطمینان) از زندگی کلی احساسیش از طریق دخالت‌های غیرقابل احتراز منحرف‌کننده‌ی سیستم‌های دال‌کننده ای مسئله دار می‌شود، که ذهنیت گفتاری را شکل می‌دهند. این اظهارات لاکان در جلسه‌ی سؤال و جواب تحت عنوان "مصاحبه بر پله‌های معبد" "Interview on the Steps of Pantheon" (۱۳ ماه می ۱۹۷۰) بیان شدند. در ست بعد از این بحث‌ها در باره‌ی بازنمود کردن (یا فقدان آن) احساس، از لاکان سؤالی ضبط نشده در باره‌ی "رابطه‌ی بین اگزیستانسیالیسم و ساختارگرائی" پرسیده شد. تنها چیزی که او در جواب گفت این بود: "بله، مثل این است که فکر اگزیستانسیالی تنها تضمین توسل به احساسات است."^{۸۱} این جواب یک جمله ای فقط به این علت ارزش تأکید دارد چون که نشانه‌ی دیگری از این است که لاکان خودش را در وضعی نمی‌بیند که سعی دارد تمامی ارجاعات به احساسات در روانکاوی را حذف کند (طوری که او گاهگاهی متهم به آن می‌شود). او دوباره خوانی خودش از فروید را که الهام گرفته از

سوسور است به صورت منجر شدن به حذف تقلیلی همه چیزها بجز سیستم های دالی بزرگ دیگران نمادینی (Symbolic big Others) نمی بیند.

در شروع جلسه ی بعدی هفدهمین سمینار (۲۰ ماه می ۱۹۷۰)، موضوع احساسات دوباره ظاهر می شود. گفته های متعاقب لاکان در این جا در باره ی این موضوع، اقلأ در نگاه اول، قابل فهم نیستند. برای شروع، اظهار نظری که "فکر یک مقوله ی منطقی نیست. من تقریباً می گویم که یک احساس است. گرچه، این امر به این معنی نیست که بگوئیم که از جنبه ی احساس بسیار بنیادی است."^{۹۳} این را به راحتی می توان به چند روش خواند. اما، بدون شک لاکان در این متن قصد دارد چیزی را زیر سؤال ببرد که اغلب فرض گرفته شده که یک تمایز محکم و تیزی بین شناختی - ساختاری و انرژی ای - هیجانی (احساسی) است (اما، همان طور که آخرین جمله ای نقل قول نشان می دهد، او به هر حال نوعی تمایز را بین روانکاو و روانکاو شونده انکار نمی کند). او بعد از آن، ادامه داده و ادعا می کند که: "فقط یک احساس وجود دارد - این مقرر دارنده ی موضع خاصی است، موضعی تازه که باید به دنیا معرفی شود، که، می گویم، به آن چه که من به شما طرحی از آن را عرضه می کنم ارجاع شود، که بر نیمکت ه سیاهی نوشته شده، وقتی که من از گفتمان روانکاو صحبت می کنم."^{۹۴} لاکان ادامه داده و توجه می کند که کسانی وجود دارند، مثل بعضی از دانشجویان تندرو که وقتی او در سال ۱۹۶۹ در وینسنه Vincenne ظاهر شد، او را سرزنش کردند، کسانی که اعتراض می کردند که فرمول های ^{۷۸} (mathemes) لاکان که با گچ سفید خشک بر نیمکت ه سیاه رسم می شوند (مثل فرمول های او برای چهار گفتمانی که هسته ی سمینار سالانه ی او را در ۱۹۷۰-۱۹۶۹ شکل می دادند) ساختارهای آکادمیک کم خون و عقیمی هستند که هیچ تکیه گاهی بر هیچ چیز "واقعی" (به عنوان موردی عینی یا مسجل، ملموس، بارز و امثالهم)^{۹۴} ندارند. لاکان طعنه وار می گوید، "این همان جایی است که اشتباه می شود." برعکس، "اگر مجالی باشد تا چیزی را که واقعی خوانده می شود به چنگ بیاوریم، جایی نیست مگر بر نیمکت ه سیاه." با باز آوری بازتاب های قبلی در درگیری های دیالکتیکی در باره ی موارد مسجل و انتزاعی در بازتاب های هگلی و مارکسیستی در باره ی ذات واقعیت (علاوه بر تاریخچه ی مثل های ریاضیات در علوم طبیعی مدرن از قرن هفدهم تا کنون)، لاکان توسل ساده لوحانه به هر عینیتی که با انتزاعی شدن میانجی گری نشده را مردود می شمارد. واقعیت اجتماعی و ذهنیتی انسان با ساختارها و پویائی هائی نفوذ پیدا کرده و اشباع شده اند که قابل تقلیل به چیزی نیستند

^{۷۸} مترجم mathème: کلمه ی نوساخته ای است که لاکان از کلمه ی mathematic مشتق کرده، احتمالاً در

همخوانی با واژه ی mytheme به معنی اسطوره تا حاکی بر سازندگان سیستم های اسطوره ای باشد

که ساده انگارانه تصور شده که واقعیات خام و ساده‌ی موجودند. بنابراین، فقط یک مفهوم نظریه‌ای از این انتزاعیات، انتزاعیاتی که در ظاهر فریبنده‌ی افرادی اجتماعی شده، که واقعاً "در خیابان‌ها رژه می‌روند"، شانس‌ی دارد تا به واقعی (تی) دسترسی پیدا کنند که بمراتب بیشتر از انبوه محضی از داده‌های گنگ، تهی مغزانه و عینی یا مسجل باشند. باید مشاهده کرد که لاکان این نکته را در آستانه‌ی صحبت در باره‌ی احساس بیان می‌کند، لذا اشاره می‌کند که نباید به احساسات به مثابه عناصر مسجل روانی از قبل موجود بی‌زبانی فکر کرد (آن طوری که بعضی‌ها در روانکاوی فکر می‌کنند) که قبل از این که روانکاو شده بر روی مبل آنها را به زبان آورد (یا حتی در گام اول تبدیل به فرد سخنوری شود) یا روانکاو از نظر بالینی آنها را تعبیر و یا از نظر فراروانشناسی نظریه پردازی کند، وجود دارند.

لاکان به سرعت به تأکیدش در این باب بر می‌گردد که فقط یک احساس وجود دارد. او مجدداً با استناد به "گفتمان روانکاوی" (یعنی، گفتمان روانکاوان، به نحوی متمایز از سه گفتمان دیگر، یعنی چیرگی (master)، دانشگاه و هیستریک که در سمینار هفدهم به آنها پرداخته بود)، می‌گوید که "در واقع"، از چشم انداز این گفتمان، فقط یک احساس وجود دارد، که آن، محصول گیرافتادن موجودی سخنور در یک مباحثه است، که این مباحثه تعیین کننده‌ی مقامش بعنوان یک اوبژه است.^{۸۸} برای فهمیدن استدلال موجود در پشت سر این اظهار قاطع لاکان چندین گام لازم هستند. اول از همه، باید بخاطر داشت که، بر اساس نظریه‌ی چهار گفتمان لاکانی، گفتمان روانکاو اثر "هیستری زائی" بر روانکاوی شونده دارد. به عبارت دیگر، روانکاوی، با طرز پیوند اجتماعی منحصر به فردی که دارد، وضع سازمان دهنده‌ی زبانی‌ای است که در آن یک نفر در رابطه با موجود سخنوردیگری جایگاه روانکاو را اشغال می‌کند، موجودی که تحت فرمانی حرف می‌زند که باید آزادانه تداعی کند (یعنی، روانکاوی شود) طوری هدایت می‌شود تا یقین پیدا کند که از هدف آن چه که می‌گوید و از گفته‌ای که هدف دارد، با مباحثه کننده اش مساوی نیست. چنین از دست دادن یقین خود - مجابی از چیزی غیر قابل جدا شدن است که درگیر هر تلقی اصیلی با ناآگاهی می‌شود. همراه این، روانکاو شونده شک خواهد کرد که آیا او با مختصات هویتی تثبیت شده‌ی قبلیش هم بها است، مختصاتی که در محیط‌های نمادینی اجتماعی اش تعبیه شده اند (یعنی، آواتارها (تندیس‌ها) و تمثیلات هویتی‌ای که روانکاو شونده بصورت تشکیل دهندگان "نفس" سطح ایگوئی اش آنها را پذیرفته است). هیستریکی کردن وقتی اتفاق می‌افتد که سخنور روی نیمکت در گردابی از شک و تردیدها پرتاب شود که ناشی از نامطمئن شدن از این امر است که او دیگر به راحتی و آگاهانه در کنترل گفتمان خودش و هر چیز دیگری نیست که از گفتمان برای نهادهی نتیجه می‌شود که اصل هویتش به آن گفتمان وابسته است. از منظر لاکانی، یکی از اهداف اصلی روانکاو در یک روانکاوی این است که، به وسایل گوناگون،

چیرگی فرضی سخنان و اهداف روانکاوی شونده را از مسیر خارج کرده، تا گفتمان چیره را بعنوان تسلط (وهمی) بر گفتمان قطع کند.^{۹۰} در ارجاع به نقل قولی کوتاهی که در شروع این پاراگراف آمده سوژه‌ی چنین هیستریک شده‌ای تثبیت می‌شود تا در این باره سؤال کند که او چگونه اوژه‌ای است، از همه مهمتر، هم برای دیگران بین ذهنیتی (intersubjective)^{۷۹} (یعنی ایگوهای بیگانه‌ی تناسخ یافته، شرکاء تجسد یافته‌ی واقعی یا تخیلی و امثالهم) و دیگران فرا ذهنیتی (transsubjective) ** (یعنی، نظم نمادینی، "آنها" بی نام، سازمان‌ها و اجتماعات و امثال این‌ها) و همچنین برای خودش در مورد خود - اوژه کردنها: "من برای تو و دیگران چه کسی یا چه چیزی هستم؟"؛ "آیا من واقعاً همان هستم (آقا، خانم، شوهر، زن، پسر، دختر، اولیاء امور، حرفه‌ای) که خودم را فرض گرفته‌ام که هستم؟"^{۸۰}

بطور خلاصه، موقعیتی را که لاکان گفتمان هیستریک برچسب می‌زند، برخلاف چیرگی، اساساً با نامطمئنی مشخص می‌شود. اما، این‌ها همه چه ارتباطی با عنوان احساس دارند؟ چندین ارتباط وجود دارند. اولاً، خط ممکن سؤال کردنی که روانکاو شونده‌های سخنوری که از طریق روانکاوی هیستریک شده‌اند بالاخره برانگیخته می‌شوند تا در موارد متعددی دنبال کنند این است: "من واقعاً چه گونه درک می‌کنم؟" "آیا من صادقانه همان طور که درک می‌کنم که درک می‌کنم درک می‌کنم؟" نه تنها شخص چیره از هم ارز بودن با آنچه می‌گوید و آن چه تشخیص هویت می‌دهد و از نظر نمادینی اجتماعی هویتی می‌شود، مطمئن است، سخنوری که تظاهر می‌کند در مقام عاملیت چیره من‌شانه (در فرضیه‌ی گفتمان لاکانی، خود عاملیت، در هر یک از چهار گفتمان‌ها، "صورتی ظاهری" است که بطور لایتغیری در زیر آن "حقیقت" مبهم و تاریکی نهفته است)^{۹۱} قرار گرفته مطمئن هم هست که چگونه درک می‌کند: "من دقیقاً می‌دانم چگونه درک می‌کنم؟"؛ "وقتی من "فلان چیز" را درک می‌کنم، واقعاً همان طور است که درکش می‌کنم." هیستریک کردن یقین مطمئانه در باره‌ی احساسات را، دقیقاً به همان اندازه‌ی یقین به چیزهای دیگر، سست می‌کند - و این تا حدی است که، پدیده‌های احساسی در داخل ساختارهای ذهنیتی موجودات سخنور، مثل هر چیز دیگری، بطور ناگشودنی‌ای با میانجی کردن‌های نمادینی اجتماعی در هم تنیده می‌شوند.^{۹۲} بعلاوه، در یک روانکاوی مؤثری که ارزش اسمش را دارد در باره‌ی هویدائی و قابل اعتمادی احساسات

۷۹ مترجم intersubjective: به معنی شامل کردن یا اتفاق افتادن بین اذهان آگاه جداگانه.

۸۰ مترجم transsubjective: به معنی مربوط بودن، یا در وضع موجود بودن مستقل از ذهن فردی یا روش تفکری است که الزاماً غیرمستقل از روش‌های فکری شایع برای همه‌ی انسانها نیست. به عبارتی دیگر عینیت در تجربیات همه است تا تجربه‌ی فردی.

آن طور که بنظر می آید، شک ایجاد می شود.^{۹۳} روانکاو می تواند و باید روانکاو شونده را هدایت کند تا پی برد که احساسات همیشه مستقیماً با آن چه که بنظر می رسد در تجربیات آگاهانه مربوط هستند، مربوط نیستند (در نتیجه انتقال، جابجائی و امثال این ها) و این که ادراکات مفروض می تواند طوری عمل کنند تا هیجانات (احساسات) دیگر و افکار انجمنی شده با آنها را بپوشانند (برای مثالی شایع، مهربانی یا عشق که تهاجم یا تنفر را می پوشانند، یا بالعکس). سولر ادعا می کند که "احساسات برای فرد متأثر شده دارای نیروی گواه بلافصلی از یک گواه کاذب است"^{۹۴} گرچه این امر تقریباً برای همه صادق است، منجمله روانکاو شونده در مراحل اولیه ی روانکاویشان، یک روانکاو خوب چنین بلافصلی و همی را به عنوان خود – واضحی دفع کرده، مقام گواه "کاذب" بودنش را آشکار می سازد.

لغت نویسی لا کان senti – ment (لغت تازه ساخته شده ای که احساساتی بودن sentiment را با دروغ meant مرتبط می دهد)^{۹۵} و affectuation (لغت تازه ساخته ای که احساسات affects را با affecting به معنی متأثر کردن، بعنوان نمایشی کاذب ارائه دادن پیوند می کند)^{۹۶} هر دو اشاره به قضیه ی روانکاو ای دارند که، همان طور که ژیزک (Žižek) رک و پوست کنده و سراسر بیان کرده "هیجانات (احساسات) دروغ می گویند."^{۹۷} اما، در حالی که لاکانی ها اغلب صراحتاً پافشاری می کنند یا تلویحاً فرض می گیرند که "حقیقت های" نا آگاهی که با دروغهای هیجانات (احساسات) آگاه پوشانده شده اند (بصورت ادراکات درک شده یا ایده ها) نهادهای غیر احساسی هستند (یعنی، دال ها، ساختارها و امثالهم)، تجزیه ی قبلی لا کان که فراروانشناسی احساسات را بطور ناکاملی شرح داده نشان می دهد که در پشت سر ظاهر ادراکات درک شده ی منحرف کننده ممکن است، ادراکات بد درک شده ای وجود داشته باشند (تا این که پدیده هایی که اساساً طبیعت غیر احساسی دارند). همان طور که بعداً خواهیم دید (فصل های ۱۲ و ۱۳)، پیشرفت های تحقیقات معاصر در باره ی علم اعصاب احساسات برای هر کوششی در روشن کردن و بسط بیشتر آن چه که در متن مربوط به زندگی هیجانی (احساسی) انسان غیر قابل نادیده گرفتن هستند، الزامی اند.

در سمینار سال ۱۹۷۱-۱۹۷۲ تحت عنوان *Le savoir du psychoanalyst* شناخت

روانکاو، لا کان کلمه ی نو ساخت *خان و قون*^{۹۸} را معرفی می کند. این کلمه از انداختن فاصله ی حرف معرفه و اسم در کلمه ی فرانسوی *la langue* (که می توان آن را به "عضو گوشتی زبان" یا به "زبان یا کلام طبیعی" ترجمه کرد). می توان گفت که یک کلمه ی بی معنی با جهیدن از فاصله ای ساخته شده فضائی که به شدت برای ساختار نحوی و دستور زبانی کلمه ی براحتی قابل تشخیص (مورد مصرف) زبان طبیعی لازم است. بعلاوه صدای کلمه ی *lalangue* شخص را به یاد اولین صداهای تکراری (lala) و

زمزمه های شیرخواران می اندازد قبل از این که قادر به ادای "زبان مادری" (*la langue maternelle*) به عنوان واسطه‌ی شفاف ارتباطات اجتماعی قابل فهمی شوند. قبل از اکتساب و دسترس به زبان طبیعی به عنوان یک سیستم علائم دالی که در تبادل ایده ها بکار گرفته می شود، سخنان نامفهوم شیرخوار اغلب شامل بازی با اجزاء آوایی محیط شنوایی او بعنوان موادی بی معنی می شود تا به خاطر حس هائی لذت بخش باشند که در حفره های مملو از لیپیدوی دهان (وقتی تلفظ می شوند) یا گوش (وقتی شنیده می شوند) تولید می شوند. کلمه‌ی بی معنی غان و قون را لاکان ابداع کرد تا در بین چیزهای دیگر، پرت و پلاهایی را مشخص کند که شیرخوران غان و قون کن نابخردانه و با خوشحالی به زبان می آورند تا لذات جسمانی صداها را نامفهوم و خالص را آشکار کنند.^{۸۱}

اما، در راستای تز مؤکد روانکاوی فروید که بر اساس آن رشد هستی زائی ملزم به جانشین شدن با زدودن و از دور خارج کردن "مراحل" قبلی توسط مراحل بعدی زندگی روانی نیست - یعنی که مرحله‌ی قبلی کنار به کنار مرحله‌ی بعدی در سازمانی از ساز و برگ روانی به هستی ای ادامه می دهد که طی زمان طلوع می کند - **غان و قون** لاکانی هم در حول و حوش زبان افراد بالغ سخنور پر سه خواهد زد^{۸۲} (حتی اگر در اشکالی هرّس و تبدیل شده توسط تا خوردن هائی در صفحات متعاقبی از **زبان طبیعی** در آمده باشد). در آخرین سمینارش در اواسط تا اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰، آشکار شد که لاکان به **غان و قون** جایگاهی مرکزی در روانکاوی بالینی می دهد. یکی از محدود بیاناتی که قادر شده از بین صفوف گوناگون سنت های روانکاوی و گرایش ها (یعنی رشته‌ی روانکاوی بطور (غیر) کلی که با عدم توافق و بگو مگو در بین اعضاء و شرکت کننده های آن مشخص شده است) از فروید تا زمان حال، پذیرشی تقریباً جهانی پیدا کند، ادعائی است که کار روانکاوی در نهایت بر پایه‌ی "قاعده ای بنیادی" بنا شده که از روانکاوی شونده خواسته می شود که بطور آزادانه تداعی کند. ماهیت بشدت صوتی یا نوشتاری (گرافیکی) زبان که بیماران روی نیمکت توسط (در) آن آزادانه تداعی می کنند، صداها و تصوراتی که از نظر زبانی بی اهمیت اند، لغزش های ناخواسته‌ی آگاهانه، هم صداها، دوپهلو حرف زدن ها و غیره را تولید می کند که بطور اجتناب ناپذیری منجر به انحراف مفاهیمی می شود که آگاهانه قصد شده بودند. وقتی زبان به عنوان **زبان طبیعی**، چنین کاری می کند بطور زود گذری به مثابه **غان و قون** عمل می کند.^{۸۱} می توان گفت که، چنین

۸۱ مترجم lalangue: به معنی صداهاست که شیرخوران قبل از تولید معنی دار کلام تولید می کنند (قیق و واق یا غان و قون شیرخوران) است. من در غیاب کلمه‌ی بهتری آن را غان و قون ترجمه می کنم.

محصولات ناخواسته‌ی روانکاوی شونده زبان محرمانه‌ی ناآگاهی را آشکار می‌کند. مانند شیرخوران با سر و صداها‌ی نامفهوم، ناآگاه با یا بدون ملاحظه‌ی این که محصولات این فرآیند بازیگوشانه "مفهوم دارند" یا نه با زبان مادری بازی می‌کند. جلسه‌ی افتتاحیه‌ی سمینار بیست و پنجم (**وقت نتیجه گیری** *Une pratique (Le moment de conclure [1977-1980])* تحت عنوان **تمرین وراجی** *de bavardage*؛ روانکاوی، طوری که بر تداعی آزاد بنیاد شده، "تمرین سخن نامفهوم گفتن" است.^{۱۰۲} از روانکاوی شونده می‌خواهند "سخن نامفهوم" بگویند، روی نیمکت اطاق مشاوری دراز کشیده و برای مدتی وراجی کند و هر چی که از ذهنش می‌گذرد با کمترین ملاحظه‌ی محتمل در این باره که آن چه از دهانش بیرون می‌ریزد به آسانی برای خودش یا روانکاوی که در حال گوش دادن است، قابل فهم، معنی دار، یا مهم است، یا نه، بگویند. یکی از نتایج این عمل به سطح آمدن اجزاء باقی مانده‌ی ویژگی‌های فردی - اما - قابل تعبیر **غان و قون** است که با ناآگاه فرد سخنگو به زبان می‌آید.^{۱۰۳} این اجزاء کلیدهایی برای باز کردن قفل‌ها و رمز گشایی‌های ناآگاه هستند.^{۱۰۴}

در پهنه‌ی کلی تر فراروانشناسی، تفاوت بین **غان و قون و زبان طبیعی** را می‌توان دقیقاً به ترتیب، با تمایز فروید بین فرآیندهای اولیه و ثانویه هم راستا کرد.^{۱۰۵} فروید فرآیند ثانوی را شناخت آگاهانه، به مثابه سبک خاصی از زنجیر کردن محتویات ایده‌ای بهم قلاب شده می‌شناخت. نظر به این که این سبک شناختی آزاد نیست چون که با نگرانی‌هایی در باره‌ی این امر محدود می‌شود که آیا پیوندهایی که بین محتویات ایده‌ای می‌سازد طبق قراردادهای مشترک منطقی یا معنی دار هستند، ذهنیت فرآیند اولیه چنین نگرانی‌ها و محدودیت‌هایی را که دیکته می‌کند، نادیده می‌گیرد. سبک دیگر فکر کردن، که بطور مقایسه‌ای سبکی با محدودیت کمتر است مشخص‌کننده‌ی ناآگاهی‌ای است که در رؤیاهای خواب، لطیفه‌ها، لغزش‌های زبان و با درگیری‌های زبان در ادبیات و موسیقی و تداعی آزاد آشکار می‌شود، این سبک رابطه‌هایی بین **ایده‌ها** با روش‌هایی غیرمعمول برقرار می‌کند، که گاهی در جرات تعجب‌آوری از خلاقیت و ابتکار نشان می‌دهند. به همین منوال، برای لاکان، **زبان طبیعی** (به مثابه فرآیند ثانوی فرویدی) قواعد و محدودیت‌هایی برپا می‌کند که موجب ثبات جریان لبریز شونده‌ی لغزان معنی دادن‌های مازاد و مهم‌هایی می‌شود که با مادیت **غان و قون** حمایت می‌شود، مادیتی که پی‌ریزی‌کننده و مخلوط با هر و همه‌ی موارد زبان به معنی **زبان طبیعی** می‌شود.^{۱۰۶}

برای برداشتن یک گام دیگر لاکانی، می‌توان دلیل آورد که **غان و قون** در **زبان طبیعی** به مثابه حس لذت *jous - sens* ادامه می‌یابد (*jous - sens* لغت تازه ساخته شده‌ی مربوطه‌ی دیگری است که در سمیناری به موازات سمینار **شناخت روانکاو** *Le savoir du psychoanalyst* ابداع

شد (همان سمیناری که در آن لغت تازه‌ی **غان و قون** ابداع شد)، یعنی نوزدهمین سمینار تحت عنوان "... **بدتر** (*ou pire*) ...". [۱۹۷۱-۱۹۷۲] ۱۰۷. بهترین ترجمه‌ی ممکن انگلیسی این لغت تازه ساخته شده‌ی فرانسوی که هم نام *jouissance* (enjoyment لذت) است، "enjoy – meant" یا "لذت دروغی" ۱۰۸ است. ربط بین دو لغت تازه ابداع شده **غان و قون و حس لذت** *jouis-sens* در مصاحبه‌ی تلویزیونی سال ۱۹۷۳ لاکان آشکار می‌شود. در این جا، بلافاصله بعد از شرح **غان و قون** در ارتباط بسیار نزدیکی با آن چه که مقصود فروید از تفکر ناآگاه فرآیند اولیه است، لاکان بیان می‌کند: "چیزی که فروید در ناآگاه کشف می‌کند – این جا من فقط می‌توانستم شما را دعوت کنم که نگاهی به نوشته‌های او بیاندازید تا ببینید که آیا من حقیقت می‌گویم – چیزی است بشدت متفاوت از پی بردن به این که کلاً شخص می‌تواند یک معنی جنسی (سکسی) به هر چیزی که می‌داند بدهد، به دلیلی که دانستن همیشه مستعد به استعاره‌ای معروف است (جنبه‌ی معنایی‌ای که جونگ Jung از آن بهره برداری کرد). این واقعیت است که اجازه به گره گشائی مؤثر چیزی می‌دهد که باعث می‌شود علامت بالینی بهم نگهداشته شود، یعنی گره‌ای از دال‌ها. در حالی که در این جا گره خوردن و گره گشائی استعاره نیستند، بلکه باید بعنوان آن گره‌هایی در نظر گفته شوند که در واقع از طریق زنجیره‌های تشکیل دهنده‌ی مواد دالی ساخته می‌شوند. ۱۰۹" لاکان بلافاصله اضافه می‌کند: از آن جا که این زنجیرها از معنی ساخته نشده‌اند بلکه از لذت دروغی *enjoy – meant (jouis-sens)* هر طوری دلت می‌خواهد می‌توانی آن را بنویسی، بصورتی که دلالت ضمنی بر جناسی داشته باشد که تشکیل دهنده قانون دال‌هاست. ۱۱۰"

حس لذت *jouis-sens* همان لذتی *jouissance* است که با زبان در هم تنیده شده و با آن میانجیگری می‌شود نه به مثابه **زبان طبیعی** (یعنی یک سیستم بین ذهنیتی و ورا ذهنیتی از علائم معنی دار، بصورت دال که به دلالت شده بخیه شده، در تبادلات بین محاوره کنندگان آگاه بکار برده می‌شود)، بلکه به مثابه **غان و قون** (یعنی، دال‌هایی – جدا – از – دلالت شده‌هایی که هنوز معنی دار یا بی معنی نشده‌اند تا مادیت صدائی و نوشتاری آنها موجب تسهیل مقید کردن‌های تداعی کننده‌ی محتویات ذهنی‌ای شوند که فزون تر از حیطه‌ی محدود "مفهوم" واقعیت – اجماعی، به اشتراک گذاشته شده است). با پژوهش‌های اصرار مکرر که او وقتی که به نظم‌های نمادینی صدائی و نوشتاری ارجاع می‌کند، کلمه‌ی **ماده** یا مواد را بطور استعاره‌ی مورد استفاده قرار نمی‌دهد، ۱۱۱ لاکان در این جا تذکر می‌دهد که تشکیلات علامت دهنده‌ای که به روانکاوی مربوط می‌شوند شامل به معنی واقعی کلمه "گره‌های دال‌ها"، یعنی، دسته‌هایی از آثار شنوائی و بینائی هستند که در ساز و برگ روانی نقش بسته و بطور تداعی کننده‌ای، از طریق طرح‌های فرآیند اولیه (به صورت "قانون دال" تا حدی که دال خالص قابل ملاحظه است تا مهم) در بر هم و در

همی های روابط در هم متصل شده ای تنیده شده اند که در موجود سخنگو اثرات خاصی ایجاد می کنند. علاوه بر این، همان طور که متعاقباً بیشتر شرح داده خواهد شد، واژه مفهومی حس لذت *jouis-sens* تصویری را در مورد لاکان ایجاد می کند که او تمایز خام، ساده و سیاه و سفید بین انرژی (بعنوان انرژی های لیبیدوئی یا احساسی مربوط به لذت بردن [*jouis*])، از یک طرف و ساختار (بعنوان عوامل باز نمود یا ایده ای مربوط به احساس [*sense*]) از طرف دیگر را مسئله ساز و پیچیده می کند. بدنبال چنین تصویری که به تازه سازی لغت لاکان مربوط می شود، ممکن است مناسب باشد که شرح عصبی - روانکاوانه ای از زندگی احساسی عنوان شود، تا زوج عجیب و غریب مطالعات تجربی مغز هیجانی و نظریه های فراروانشناسی لاکان را بهم آورد، امتزاجی که امید می رود، از نظر صحت و فرهیختگی هر دو طرف، از آن نفع ببرند.

بحث قبلی در باره ی **غان و قون** بر اساس لاکان صحنه را برای بررسی پربار لحظه ای در سمینار بیستم آماده می کند که در آن گفته می شود که **غان و قون** عکس العمل های احساسی بار می آورد. در سطح (خود -) آگاه استفاده از زبان، سطحی که دال مادی را در تمرکزش بر علامتی معنی دار نا دیده می گیرد (یعنی که زبان به بیش از یک واسطه ی شفاف برای دال کردن مورد در نظر گرفته شده تلقی نمی شود)، موجود سخنور (*parlêtre*) اکثراً به دانسته ی نادانسته ی خودش به شکل سخنوری نا آگاه تا اندازه ی زیادی بی اعتنا می ماند که در پیچ و خم های زبان طبیعی سرشار از لذت قیق و واق بصورت چیزی "در زبان طبیعی بیشتر از خود **زبان طبیعی**" سردرگم شده است. لاکان شرح می دهد که: "نا آگاه دانشی را آشکار می سازد که، اکثراً، از موجود سخنور فرار می کند. این موجود فرصتی به دست می دهد تا فهمیده شود که اثرات زبان تا کجا می روند، که در آن انواع گوناگونی از احساسات ارائه می شوند که مبهم مانده اند. این احساسات آن چیزهایی هستند که از حضور زبان نتیجه می شوند تا آن جا که چیزهایی را از طریق می دانمی بیان می کنند که بمراتب فراتر از آن چیزی می رود که موجود سخنور حمایت می کند.¹¹² فینک **غان و قون** را بصورت "llanguage" ترجمه می کند. لاکان ادامه می دهد "بدون شک، زبان از غان و قون (llanguage) ساخته شده است. زبان شب کاری پر زحمت بی پروای دانش در باره ی غان و قون (llanguage) است. اما نا آگاه دانش است، دانشی که با غان و قون چگونه می توان کارها را انجام داد. و آن چه که می دانیم که با غان و قون چه می توانیم انجام دهیم به مراتب بیشتر از آن چیزی است که می توانیم تحت عنوان زبان طبیعی محاسبه نماییم.¹¹³ این امر بی درنگ برگردانده شده تا بر موضوع احساس تحمیل شود: "اول از همه غان و قون ما را با همه ی چیزهایی متأثر می کند که از طریق تأییراتی با خودش می آورد که احساسات هستند. اگر بتوانیم بگوئیم که نا آگاه مثل یک زبان ساختار پیدا کرده، در مفهومی است که

اثرات غان و قون، که بعنوان دانش از قبل وجود دارند، بمراتب فراتر از هر چیزی می‌رود که موجودی که صحبت می‌کند قادر به صریحاً گفتن آن است.^{۱۱۴}

از دیدگاه فرآیند ثانویه شناخت آگاه، که به همان صورتی که در ابعاد منطقی و معنی دار قابل تشخیصی از زبان طبیعی تثبیت شده است، "اتصالات (ظاهراً) کاذب غیرمنطقی و بی معنی ای که بین قطعات متعدد محتوای روانی که با روش های فرآیند اولیه تفکری ساخته شده اند، معمولاً بی اطلاع می‌مانند، روش های تفکری ای که مشخصه‌ی یک ناآگاهی ای هستند که با و از طریق **غان و قون** فکر می‌کنند. اما چنین طنین های تقاطعی تداعی کننده ای که از یک **غان و قون** آگاهانه بی اطلاع مانده اند آمیخته با **زبان طبیعی ای** که توسط موجود سخنور به زبان آورده می‌شوند، بدون تأثرات همه‌ی آنها نیستند. چنین زنجیرها و گره های صداها و تصورات در بین دست آوردهای دیگر، طنین های احساسی تولید می‌کنند.^{۱۱۵} هر وقت که کسی احساسش را بصورت اسرارآمیز یا معماگونه (یعنی "مبهم")، ظاهراً بصورت بی دلیل و قافیه تجربه می‌کند، با این وجود، روانکاوی فرویدی - لاکانی فرض می‌گیرد که، در حقیقت، دلیل و قافیه ای نقش بازی می‌کنند (گاهی حتی قافیه ای به معنی واقعی کلمه). اما، پروتکل های (غیر روانکاوی) استاندارد توصیف و توضیح، که محدودیت های معنایی و نحوی ای بر آنها حکمفرمایی می‌کنند که استفاده های معمولی و عادی زبان طبیعی به مثابه نقاله‌ی ارتباطی مفهومات دلالت کننده، بر آنها تحمیل می‌کنند، قادر به تشخیص و فهم تداعی های آزاد ظاهراً غیرمنطقی و نامفهوم بین ایده هائی نیستند که مسئول فروگشائی بعضی احساسات و ادراکات اند. در نتیجه، این احساسات و ادراکاتی که این چنین فروگشائی شده اند فقط می‌توانند خودشان را بصورتی عجیب و غریب و غیرقابل توضیح به شناخت آگاه "منطقی" عرضه کنند.

برای لاکان، احساسات مبهم استثنا نیستند، بلکه قاعده اند. یعنی که، بجای این که هیجانان و احساسات را بصورت پدیده هائی تلقی کنیم، که بطور معمولی شفاف و خود - آشکارند، بطوری که تجربیات احساسی گنجینه کننده انحرافات بیماری زا یا نابهنجاری های نسبتاً ناشایعی باشند، لاکان اکثر احساساتی را که آگاهانه درک می‌شوند غیرقابل اعتماد و شاخص های پنهان کاری های چیزهائی غیر از خودشان در نظر می‌گیرد - و این حتی وقتی که باخبری ای که این تجربیات را ثبت می‌کند آنها را این گونه تجربه نمی‌کند (تعداد زیادی از هیجانان و احساسات که با خود - آگاهی بصورت سراسری غیر مبهم در نظر گرفته می‌شوند ممکن است آن چیزی نباشند که خود - آگاهی آنها را فرض می‌گیرد). همان طور که قبلاً ذکر شد، او با ساختن واژه های جدید پدیده های احساسی را یک موضوع **لذت (senti - ment)** و نمایشی کاذب ارائه دادن (**affectuation**) مشخص می‌کند. بعلاوه، توصیف مشهور او از

اضطراب بعنوان احساسی که آشکارانه گول نمی زند نشانه‌ی این است که بقیه احساسات، حداقل بطور بالقوه، اگر نه بالفعل فریبکار هستند.^{۱۱۶} به همین نحو، حاشیه‌ی کمتر مشهور لاکان، در هیجدهمین سمینار تحت عنوان *از گفته‌مانی که تظاهر نیست D'un discours qui ne serait pas du semblant [1971]* تنفر را "تنها احساس شفاف ذکر می کند" (*le seul sentiment lucide*).^{۱۱۷} بنابراین، تلویحاً بقیه‌ی احساسات حس دروغی هستند، یعنی، ادراکاتی تیره و تار هستند که همیشه می‌توانند به این نحو مورد شک باشند که آیا همان معنی را می‌دهند که بنظر می‌رسد می‌دهند، آیا، آنها در باره‌ی خودشان حقیقت می‌گویند. از نظر لاکان، غیر از اضطراب و تنفر، احساس، بطور کلی منحرف کننده و کدر است. و، همین موضوع دلالت ضمنی بر این هم دارد که اضطراب می‌تواند غیر گول زننده ولی غیر شفاف باشد (مانند اضطراب ظاهراً اسرار آمیز در انواع اضطرابات بی دلیل یا فویاها، که، در هر مورد، بطور قابل اعتمادی علامت دهنده‌ی حضور یا مجاورت اجزاء و نهادهائی است که برای ناآگاه میل کننده مرکزی هستند) و این که تنفر می‌تواند شفاف اما گول زننده باشد (وقتی که شخص بطور واضحی تنفر شدیدی را احساس می‌کند، او بدون شک به این گونه تنفری را احساس می‌کند، گرچه ممکن است بطور انتقالی از یک موضوع به موضوع دیگر منتقل شده باشد یا طرف وارونه‌ی عشق آتشینی باشد). به هر حال، اگر، آن طور که لاکان بطور ضمنی اقامه می‌کند، همه‌ی احساسات دیگر هم گول زننده هستند و هم غیر شفاف، به این نتیجه می‌رسد که می‌توان و باید آنها را در زیر چتر مظنون بودن قرار داد: "آیا من واقعاً X را درک می‌کنم؟"؛ "آیا من واقعاً X را در رابطه با Y درک می‌کنم؟"؛ آیا درک X مربوط به Z است تا Y؟"؛ آیا درک X پنهان کننده یا رمزگزار درک چیز دیگری است؟ و قس علیهذا. بعلاوه، اگر بر اساس گفته های لاکان، حس - لذت غان و قون مسئول احساسات مبهم باشد، پس، علیرغم تمایل غالب لاکان برای عنوان کردن ساختارهای - دالی غیراحساسی بعنوان حقایق ناآگاه که با دروغهای فوق العاده هیجانات (احساسات) آگاه تحریف شده اند، ممکن است در قفای نماد ظاهری احساسات عوامل روانی ای باشند که مدافعانه پنهان شده که به همان اندازه در باره‌ی اشتیاقات بدن لذت بر (لذت *jouis*) هستند که با برآوردهای منظومه های نمادینی (حس *sens*) هستند.

وقت آن رسیده است به جمله ای از هفدهمین سمینار برگردیم که خیلی قبل نقل قول کردیم. "در واقع، از دیدگاه این گفتمان، فقط یک احساس وجود دارد، که آن، محصول گیرانداختن موجودی سخنور در یک گفتمان است، که این گفتمان تعیین کننده‌ی مقامش بعنوان یک اوبژه است."^{۱۱۸} مجدداً، "این گفتمان" به گفتمان روانکاوانی ای اشاره می‌کند که در این دوران تدریس لاکان تو صیف می‌شد. بعلاوه، باید به خاطر آورده شود که گفتمان روانکاوا تلاش می‌کند که گفتمان چیره را قطع کند (بصورت چیرگی

گفتمان، یعنی، صورت ظاهر کنترل آگاه قصدی بر گفتار، قصد و معنی و امثال این ها)، تا در راه انجام این کار، کسی را که قبلاً از موضع خودنمایانه‌ی عاملیت چیره صحبت می کرد، هیستریک کند. همان طور که من در این جا بحث کرده ام، چنین هیستریک کردنی نه تنها منجر به بدبینی ناراحت کننده ای در این باره می شود که آیا فرد خودش را در همان سطح هویت های اجتماعی - نمادینی نی می گیرد که تصور می کند قرار گرفته (یعنی ایگوها و نفس هائی که با تصورات و کلمات محاط کننده‌ی درون ذهنیتی و خارج ذهنیتی میانجیگری می شوند)، بلکه، هر اطمینان محکم و باثباتی را در سطح زندگی احساسی از دست بدهد. از طریق این از دست دادن، احساسات از یک خود - هویتی بازتابی ای که قبلاً مسلم می پنداشت، محروم می شود، خود - هویتی ای که در آن شخص می تواند مطمئن باشد که ادراکات خودش واقعاً همان طوری درک می شوند که ظاهراً درک می شوند (یعنی، در آن هیچ پدیده‌ی احساسی غیر - خود - مشابهی به شکل ادراکات درک نشده یا بد درک شده وجود ندارند). اما، دو جنبه از این نقل قول از ۱۹۷۰، جنبه هائی مربوط به هم، هنوز هم باید به اندازه‌ی کافی توضیح داده شوند: اول، این موضوع که برای روانکاوی لاکان "فقط یک احساس" وجود دارد و، دوم، دقیقاً در این متن چه چیزی با موجود سخنور در مقام یک اوبژه "درگیر است.

برای هر کسی که با مباحث لاکان از احساسات آشناست، ادعائی مبنی بر این که فقط یک احساس وجود دارد ادعای آشنائی است: تا اندازه ای، بر اساس، مشاهدات خاص فروید، لاکان اصرار داشت که اضطراب به تنهایی پدیده‌ی کلیدی احساسی مورد نظر برای روانکاوی است.^{۱۹} در جایی دیگر، در سمینار هفدهم، لاکان اضطراب را بعنوان "احساس مرکزی، توصیف می کند، احساسی که بصورت "احساس بنیادی در حول آن همه‌ی چیزها سازمان یافته اند،" " "توجیه فرویدی - لاکانی این فرض آنقدر فراوان و پیچیده هستند که نمی توان آنها را در این جا مورد بحث قرار داد. بعلاوه، در آن چه که بدنبال خواهد آمد، بالاخره لازم خواهد بود که به تکلیفی برگردیم تا تعاریف مفهومی احساسات، هیجانات و ادراکات را بعنوان فقره های فراروانشناسی مرتبط - اما - متمایز بیان کنیم. ولی در این حال، کافی است که بگوئیم، همان طور که لاکان موضوع را می بیند، اضطراب ("تک احساس") بطور تنگاتنگی به "گرفتار شدن موجود سخنور در یک گفتمان ربط دارد، جایی که این گفتمان تعیین کننده‌ی مقام او بعنوان یک اوبژه است." برای کوتاه کردن داستانی طولانی، اوبژه ای کردن موجود سخنوری که در این موقعیت ذکر شده به مثابه هیستریک کردنی است که قبلاً شرح داده شده است. اضطراب ناشی از نامطمئنی های گوناگونی است که خودشان می توانند منحصرأ سر چشمه‌ی اختلالات ملموسی برای کسی باشند که رابطه اش با خودش (از طریق خود - اوبژه کردن درون ذهنیتی) و دیگران (از طریق اوبژه کردن بین - یا

خارج ذهنیتی) از طریق مجموعه های تشکیلات اجتماعی – نمادینی (یعنی، "گفتنان ها") در مسیر معینی هدایت و تعدیل شده است. با سپاس از گفتمان ها و هر آن چه که با خود به همراه می آورند، سوژه ای که با دال "تسخیر شده" می تواند مضطربانه آمده و بپرسد، که به عنوان یک اوپژه (بخصوص بعنوان یک اوپژه ی تمایل دار) هم برای خودش و هم برای دیگران او چه چیزی است؛ و، هم چنین، با سپاس از غوطه وری در دنیا های دال ها، چنین ذهنیت استعلامی هرگز با جواب هائی نهائی و قطعی برای سؤالاتی روشن نمی شود که به او اطمینانی با ثبات ارائه کنند.^{۱۱} اگر اضطراب نه تنها احساس منفردی برای روانکاوی است بلکه تنها احساسی است که گول نمی زند، پس تمامی احساسات دیگر (بصورت هیجانات و ادراکات) می توانند علت اضطراب شوند (بعنوان یک احساس مناسب) تا آن جا که گول زدن هایشان، گول زدنی که با میانجی گری های اجتماعی – نمادینی به خطر افتاده اند، همیشه باعث می شود که مورد شک قرار گیرند. بعنوان یک موجود اجتماعی – نمادینی (یعنی، موجود سخنور)، همیشه می توان محتاطانه متعجب بود که، در وضع خود – اوپژه کردن، آیا شخص صادقانه همان چیزی را درک می کند که بنظر می رسد درک می کند (علاوه بر این آیا دیگران صادقانه همان درکی را دارند که نشان می دهند دارند). چه چیزی می تواند اضطراب آور تر از ادراکی باشد که قلب و روح شخص ممکن است به او نیمه حقیقت یا کذب محض بگویند؟

با قرض گرفتن از یکی از عناوین کتاب های لاکان **انقلاب ناتهام کوپرنیکی (La révolution copernicienne inachevée)**، یک جنبه ی دیگری از انقلاب کوپرنیکی در روانکاوی باقی مانده است. همان طور که من در فصل هشتم بیان کردم، لاکان با اشاره ی فروید به کوپرنیکوس، بر فروپاشی روانکاوانه ی توهم بازتابی سرشتی دانستنی تأکید می کند که برای خودش شفافیت دارد؛ (موضوع) براندازی ناآگاه مفهوم فرد خود – آگاهی است که فرضاً، وقتی می داند، الزاماً می داند که می داند. در شرح لاکانی، چیزی که در انقلاب فرویدی کوپرنیکی ناتمام مانده تفکر در باره ی وسعت کامل براندازی ذهنیت داننده ای است که ناشی از کشف روانکاوانه ی ناآگاه بعنوان دانشی است که خودش را نمی شناسد، براندازی ای که تا حدی با روش تعبیر فروید از دیت به دامان شدن به کوپرنیکوس مبهم شده است. (همان طور که قبلاً شرح داده شده، درد ضربه به خود – تصویری انسانیت با خارج کردن زمین از مرکز افلاک با غرور خود پرستانه ای تسکین و تخفیف داده شد که دانش چنین خارج شدن از مرکز را بدست آورده است). در راستای چنین خطوطی، لاکان خودش را در مقایسه با فروید طوری قرار می دهد که به ختم های منطقی متعاقب آنها خط سیرهای انقلابی مهم خاصی گسترش داده که؛ گرچه تا فرجام غائی سلف خودش دنبال نشده اند، بطور واضحی از بنیادهائی سرچشمه ی می گیرند که با کارهای

این اسلاف در اختیار گذاشته شده اند. "مراجعة به فروید" توسط لاکان را می توان بعنوان بازیابی دیالکتیکی روانکاوانه و استقرار "دانسته های نادانسته" ی کلیات فروید در نظر گرفت (طوری که هایدگر آن را بیان می کرد، لاکان "به فکر نکرده های فروید فکر می کند". در حالی که تمام کردن کارهای ناتمام فروید توسط لاکان عمدتاً بر فکر کردن و دانستن متمرکز شده اند، بر فکر کردنی که فکر نمی کند که فکر می کند و دانستنی که نمی داند که می داند و هر دو پویائی ها و ساختارهایی از یک طبیعت بنیاداً باز نمود اری - زبانی - ذکاوتی - مفهومی هستند، تمام کردن های من در تمام کردن ناتمامی های کارهای لاکان در درک کردن بصورت ناشفاف به خودش متمرکز شده است. بعلاوه، بی شباهت به خوانش های انتقادی متعددی از لاکان که در آموزش های او موضوعی را نمی بینند که عدالت واقعی را در مورد چیزهایی رعایت کرده باشد که طبیعت باز نمود - زبانی - ذکاوتی - مفهومی نداشته باشند، من اذعان می کنم که، گرچه کم تأکید شده و محتاج شرح و توجیه بیشتری است، برای پیشرفت غنی تر فراروانشناسی موشکافانه ی زندگی احساسی که قادر باشد بطور پرباری با یافته های علم اعصاب معاصر در باره ی مغز هیجانی سطح مشترکی داشته باشد، در مجموعه کارهای لاکان می توان منابع چندی را پیدا کرد. گرچه لاکان مکرراً وجود احساسات ناآگاه را انکار می کند، در نظر گرفتن همین جمله ی "احساسات ناآگاه" خود - تناقضی است (همان طور که فروید بعضی اوقات انجام می دهد)، به هر حال، بازتاب های پراکنده ی او بر احساسات به این اشاره دارند که سوژه ها می توانند در سطح ادراکی و هم چنین در سطوح (نه بی ارتباط با ادراک کردن) فکر کردن و دانستن "با خودشان غریبه باشند". اما، اگر چنین منابع و اشاراتی باید بیرون کشیده شده و در مسیرهای جدیدی استقراء شوند که به سادگی نه لاکانی باشد و نه غیر - لاکانی، یک "بازگشت به لاکانی" لازم می آید که بر اساس بازگشت به فروید لاکان الگو بندی شده است.

۱۲ - زندگی هیجانی (احساسی) بعد از لا کان

از روانکاوی تا علوم اعصاب

از آن جا که روانکاوی لاکان بوفور بعنوان ساختارگرایی سنتی تجسد زدائی شده ای کاریکاتوری شده که همه چیزها غیر از سیستم های زبانی - نمادینی ایستا (استاتیک) را نادیده می گیرد در بین آن دسته از خوانندگان لاکان که تمایل نداشتند بلافاصله نسخه ی روانکاوی او را به این بهانه محکوم کنند که کاملاً خالی از پرداختی جدی و پابرجا به زندگی احساسی است، توجه زیادی به سمینار دهم او کرده اند. همان طور که قبلاً اشاره رفت، خود لاکان به همین سمینار که بر اضطراب تمرکز دارد، بعنوان مدرک تبرئه کننده ای بر علیه اتهاماتی متوسل می شود که او به احساسات بد پرداخته یا آنها را نادیده گرفته است (اتهاماتی که از جوانب مختلفی وارد می شوند: پدیدار شناس ها، پسا ساختارگراها، ساختار شکنان، فمینیست ها، گرایش های غیر لاکانی روانکاوی و امثال این ها). تفسیرات گوناگون هم دل با لاکان، با خط گرفتن از این توسل، کوشش می کنند تا یک فرارواشناسی لاکانی گسترده تری از احساسات را از بحث او در باره ی اضطراب در سال های ۱۹۶۳-۱۹۶۲ بیرون بکشند.

اما، همین نکته سؤال برانگیز است، چون که: با در نظر گرفتن وجود غیرقابل انکار پدیده های متعددی که می توان آنها را بعنوان "احساسات" مشخص کرد، چگونه از یک دوره ی بیست و هفت ساله، وقف فقط یک سال آکادمیک برای بررسی اضطراب تنها را می توان بعنوان فرضیه پردازی روانکاوی کاملی از احساسات عرضه کرد؟ با انتظاری پیش گیرانه از جواب احتمالی لاکانی از بین بقیه ی انواع جواب ها به این سؤال، می توان استعلام دیگری اقامه کرد که بنظر مناسب می آید: چه چیزی این را موجه می کند که ادعا شود که اضطراب تنها احساس واحدی است که باید بعنوان احساس توسط روانکاوان تشخیص داده شود، در حالی که بنظر می رسد که تعداد زیادی از احساسات دیگر هم مهم بوده و هم به روانکاوی بالینی و هم نظریه پردازی مربوط می شوند؟ برای لاکان، یکی از نتایج تبدیل شدن به سوژه ای سخنگو^{۸۲} (دقیقاً

۸۲ مترجم: منظور روانکاو شونده ای است که بر روی نیمکت روانکاوی به صحبت کردن تداعی شونده ترغیب می شود.

نوع سوژه ای که روی نیمکت روانکاوی شروع به گفتار نامفهوم می کند (بیگانه شدن از هیجانات (احساسات) و ادراکات خود فرد بصورت تجربیات آگاه خود - آشکار و خود شفاف است (به عبارت دیگر، تبدیل به سوژه‌ی سخنگوئی که از تضمین مطمئن کننده ای محروم است که، وقتی ادراکی را درک می کند، همان ادراک را به همان نحو درک می کند که هست) به نحوی که نتیجه گرفته می شود که اضطراب تنها احساس منحصر به فرد آدمی است. چرا؟ تنها انسان است که بعنوان سوژه (های) سخنگو تبدیل به سوژه می شود (ند؛ و، یکی از نتایج این سوژه ای شدن، با هنرمندی مداخله گری دال ها از دست دادن هر بلافصلی^{۸۳} (پیش) فرض شده در سطح تجربه‌ی احساسی است. عدم اطمینان های حاصل شده در سوژه در باره‌ی هیجانات (احساسات) و ادراکات، عدم اطمینان هائی که با فرآیند روانکاوی، در روانکاوی شونده، عمداً تقویت و تشدید می شوند، هر نوعی از حواس را ایجاد می کنند که در تمامی طیف هیجانی - احساسی منفی، از ناراحتی مبهم، با سوزش خفیف گرفته تا نگرانی حاد بشدت از پا در آورنده، از بی قراری مبهم ادراک ناخوشی تا سراسیمگی هراس انگیز، بسط پیدا می کنند (حالت آخری بعضی اوقات نوعی رفتارهای بی حسابی را ایجاد می کند که همه‌ی گرایش های روانکاوی به آن موارد "تخلیه‌ی هیجانی"^{۸۴} می گویند).^۱ مسلماً هر نقطه ای در طول این طیف شامل اضطراب می شود؛ که مسلماً خودش از هر حالت مشابه حس کردنی (مثل ترس) که ظاهراً بین انسانها و حیوانات مشترک است، متمایز می باشد.

بنابراین، در این تعبیر، لاکان نمی گوید که اضطراب تنها احساس یا ادراک مورد علاقه و مهم برای روانکاوی است. بلکه، فراروانشناسی نسبتاً خلاصه شده‌ی زندگی احساسی او تمایزی تلویحی بین احساس و هیجان و ادراک را پیشنهاد می کند (باید بیرون کشیدن و بسط سه گانه‌ی احساس - هیجان - ادراک را که در متون اصلی به زبان آلمانی فروید قرار گرفته اند و متعجبانه، لاکان بدون توجه تا حدی از آنها عبور کرده را بخاطر بیاورید). لذا، هیجانات (احساسات) و ادراکات بی شماری را می توان با روانکاوی لاکانی مورد نظر قرار داد. اما، از جنبه‌ی این عواطف و تأثرات، واقعاً، آن طور که لاکان ادعا می کند، اگر توجه روانکاوی را باید اصولاً به آن لحظه هائی معطوف کرد که شک های گوناگونی در مورد هیجانات (احساسات) و ادراکات آگاه ایجاد کرده و ایجاد هم می کنند، پس، اضطراب، حداقل تا آن جایی که

^{۸۳} مترجم: به یاد دارید که منظور از بلافصلی، احساسات دست نخورده ایست که مداخله گرها در آن دخالتی نداشته اند.

^{۸۴} مترجم: تخلیه‌ی هیجانی به معنی رفتار اجتماعی غیرقابل قبولی است که اغلب به روش خود آشکار سازی، بخصوص

آشکار سازی احساسات دردناک (بصورت ترس یا استیصال) توسط فرد انجام می گیرد.

تجزیه و تحلیل ابعاد ناآگاه موجودات سخنگوبه عنوان سوژه های واکاویده شده ی دال ها مورد نظر هستند، بعنوان همراهی کننده ی احساسی چنین شک هائی، احساسی "مرکزی" و "بنیادی" است.

با این وجود، قبل از این که جلوتر برویم برای این که کاملاً دقیق باشیم، لاکان سَمینار دهم، طوری که گفته های قبلیش چنین پیشنهادی را محتمل می کنند، ادعا نمی کند که شک و تردید ها (بعنوان محصولات کار روانکاوان) منجر به اضطراب (بصورت تأثیری احساسی زا) می شوند. درست برعکس: یکی از نظریه های لاکان در باره ی اضطراب، که طی سالی بیان شد که در ارتباط با **سَمیناری** بود که وقف آن شده بود، این است که "اضطراب عامل شک" است.^۳ اضطراب یک "پیش احساس (pre-sentiment)" است، آن چیزی که قبل از تولد یک احساس وجود دارد،^۴ یعنی، یک اخطار مبهم پدیدار شونده ی جوش و خروش های لیبیدوئی یا احساس غیر منتظره ی جدیدی از چیزی است که ناآگاه بوده است. چنین بیاناتی در اشاره به پدیده هائی گفته می شوند که در درمان بالینی روان نژندی های وسواسی آشنا هستند: وقتی در وسواسی ها اضطراب برانگیخته می شود این افراد سعی می کنند دفعش کنند، آرامش کنند و خودشان را در مورد آن گول بزنند - و، برای لاکان، این پیش احساس آشفته کننده، تا وقتی گول زننده نیست که بتوان به آن بصورت علامتی اعتماد کرد که اویژه هائی که بطور تنگاتنگی در ارتباط با امیال ناآگاه هستند، در جایی در حوالی مربوط به متن در انتظار فرصت باشند. مبتلایان به روان نژندی های وسواسی اغلب از طریق خردورزی و منطقی کردن مباردت به این کار می کنند که فرم تکثیر خود - تفسیری های تردیدناک و احتمالات قرین به یقینی را می گیرد که ادراکات عدم اطمینان (یعنی، تردید) در باره ی احساسات تولید می کنند. بنابراین، طرز احساس کردن آنها در کاهدان در هم و برهمی از فرضیات متضاد و متناقض گم می شود. به قول لاکان، "تردید ... برای چیزی غیر از مبارزه با اضطراب ساخته نشده است و این دقیقاً با وسیله ی تطمیعش انجام می شود."^۴ وقتی که این نوع اضطراب روان نژندی بصورت علامت پیش در آمدی ظاهر می شود که هیجانان (احساسات) و امیالی که بر علیه شان دفاع شده تهدید می کنند که در صحنه ی آگاهی فوران کنند، ازدحامی کلامی از توضیحات کاذب گنج کننده بسیج می شوند تا فریبی خلق کنند که موجب شک و تردیدی می شود که آیا واقعاً اغتشاشی احساسی در حال اتفاق افتادن است. چنین شکاکیتی تقلا می کند تا فریبی را حفظ کند که هیچ موضوع منحرف شونده از پارامترهای باریکی که شخص وسواسی خیال می کند طبیعی و قابل کنترل هستند، در خطر رویداد واقعی نباشند.

بنابراین، آیا تصریح لاکان در سال ۱۹۶۲ مبنی بر این که اضطراب احساسی علت شک ذکاوتی است، همان طور که در پاراگراف قبلی روشن شد، بحث های قبلی را بی ارزش می کند که در آنها فرض گرفته شده است که رابطه ی شک - اضطراب می تواند در جهت معکوس علتی نیز عمل کند؟ به دلایل چندی جواب بطور قطعی نه! است. اول از همه، در یک سطح اساسی و وسیع، شخص به سادگی (و نه بدون توجیه) می تواند در باره ی پویائی های فعل و انفعال بین روانکاوی شونده و روانکاو با لاکان مخالفت کند، پویائی هایی که او تمایل ندارد در روشی به اندازه ی کافی دیالکتیکی شرحشان بدهد. روشی که من در این پروژه اتخاذ کرده ام مطمئناً روشی نیست که فرض بی مبالا و سفت و سختی بر آن حاکم باشد که لاکان جایز الخطا نیست. دوم، این که توصیه های لاکان در باره ی نقش شک بخصوص در دفاع های ضد اضطرابی بیماران مبتلا به روان نژندی و سواسی بشدت زیر سؤال است که کلاً قابل پیاده کردن در تمامی موضوعات روانی در یک مدل فراروانشناسی فراگیر است. همان طور که طی بحث های من، باید دید گاهی روشن شده باشد که در نتیجه ی فراخوانی های قبلی ادعاهای دیگر لاکان، در این باره که اضطراب مربوط به هیستریک کردن، بخصوص در مقابله با هیجانان، اشتیاقات، احساسات و امثال آنهاست، مدارک زیادی در دست هستند که پیشنهاد می کنند که لاکان در جای دیگری به وجود اضطرابی اقرار می کند که با تردید هایی در باره ی محسوسیت ادراکات، نگرانی هایی در باره ی وهم و خیال ادراکات بد درک شده (اگر نه که ادراکات ادراک نشده) تولید می شود. سوم، تجزیه و تحلیل فوق الذکر از هیستری کردن روانکاوی شونده اساساً بر سمینارهایی متکی هستند که لاکان از شروع اواخر دهه ی ۱۹۶۰ ارائه داده و چندین سال بعد از سمیناری تحت عنوان *l'angoisse اضطراب* هستند که در آن گفته شده که تردید و سواسی ما شه چکان اضطراب است (بجای برعکس آن). بدون شک می توان بحثی در این باره داشت که آیا و تا چه اندازه اظهار نظر های لاکان در باره ی احساسات که در هفدهمین سمینار شروع شده اند با اظهار نظرهایی سازگاری دارند که در متن های قبلی تر آورده شده بودند (مانند سمینار دهم). چهارم و در نهایت، در بایت شک، لاکان سال بعد، در سمینار معروفش (تحت عنوان *چهار مفهوم بنیادی روانکاوی Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*) (هم چنین در مواقع متعدد دیگر) در مسیرهای متفاوتی در باره ی آن صحبت به میان می آورد. علاوه بر تردید های روان نژند های و سواسی، ممکن است در باره ی عملکردها و اهمیت تردید در افراد غیر وسواسی روانکاوی شونده نیز سؤال کرد؛ هم چنین می توان در باره ی تردید ها در مورد روانکاوی که در حال گوش دادن است غیر از تردید هایی که در جانب روانکاوی شونده ی سوژه ی سخنگو وجود دارند سؤال کرد. تنها چیزی که من باید در زمینه ی حاضر اشاره کنم این است که توصیفات چند جنبه ای تردید توسط لاکان، متعاقب سمینار دهم، به مراتب بیشتر از

بایگانی کردن آن بعنوان چیزی بیشتر از دفاع علیه اضطرابی است که منحصرأ با روان نژندی های و سواسی حین روانکاوی صعود می کنند.^۵

همان طور که مشاهده شد، کاوش های من از باز مانده های فراروانشناسی الهام گرفته از لاکان اکثر یافته های خودش را از هفدهمین سمینار اخذ می کنند - این فراروانشناسی احساسات بر دو فرض متمرکز شده است که، مانند دانستن و فکر کردن بر اساس روانکاوی، ادراک کردن نیز انعکاسی غیر نفسانی است و بالقوه با یک چار چوب نظریه ای از علم اعصاب سازگاری دارد. و، همان طور که من در فصل هشتم گفتم، جدیداً این سمینار توجه تعداد زیادی از لاکانی های علاقمند به کاوش گفتمان لاکان در باره ی احساس را جلب کرده، و، در این راه، شهادت های اضافی ارائه می دهند بر این منوال که لاکان، آن طوری که منظمأ و مکرراً توسط جمعی از منتقدان متهم به سکوت غیرقابل بخششی در باره ی این موضوع اجتناب ناپذیر روانکاوی شده، مقصر نیست. با این وجود، این پژوهشگران معاصر لاکانی به آن قسمتهائی از سمینار هفدهم توجه نمی کنند که قبلاً در این نوشته مورد مذاقه قرار گرفته؛ در عوض، در یک مشغله ی ذهنی منحصر به معدودی از مشاهدات زودگذری شریک می شوند که لاکان در لحظه های افتتاحیه و ختم آخرین جلسه ی سمینار سال تحصیلی (هفدهم ژوئن ۱۹۷۰) در باره ی نظریه شرمساری (shame) به زبان آورده است.^۶ ژاک - الین میلر و دیگران بحث می کنند که، در اتمسفرهای اشتراکی احاطه کننده ای که مملو از رایحه های باقی مانده از ماه می ۱۹۶۸ پاریس و هر چیزی که این انفجار تشنج را علامت آن بود، لاکان مناسب می بیند تا حضارش را از بی شرمی بی سابقه ی تاریخی ای آگاه کند که در دنیای زمخت ماتریالیستی سرمایه داری تازه ی مطبوعات عامه این چنین شایع شده بود.^۷ (یعنی شرمساری رکیک عورت نمایانی که در بین اغتشاش گران تحریک کننده هنگام سخنرانی لاکان در وینسنه Vincennes در سال ۱۹۶۹ در میان حضار بودند).^۸ در آن چه که بدنبال خواهد آمد، خطوط استفساری ای که با این خوانش های جالب توجه و وسوسه آمیز اجتماعی فرهنگی در باره ی شرمساری در روانکاوی لاکان بیرون کشیده می شوند، بطور مستقیمی، بیشتر دنبال نخواهند شد، چون که من این موضوع را منتقدانه در جای دیگری خلاصه کرده ام.^۹ در عوض، بازتاب های من بر اظهار نظر های معدود - اما - رمزی لاکان در باره ی عنوان شرمساری برای یک نظریه ی روانکاوی زندگی احساسی خواهد بود که ربطش به عصر پسامدرن اسباب بازی های پلاستیکی ارزان قیمت و برنامه های تلویزیونی بدون سناریو (Reality Shows) محدود نمی شود. مانند از نو قالب ریزی مشهور سوپرایگو در سمینار بیستم،^{۱۰} دیدگاه لاکان از نظریه ی شرمساری بطور

همزمانی در دو نگاشته قرار می گیرند: یکی تاریخی تر و متنی و دیگری اکثراً ساختاری و فرای متنی (یعنی فراروانشناسانه).^{۸۵}

جوآن کوپچک (Joan Copjec) از آن پژوهشگران لاکانی برجسته ای است که درخواست لاکان را برای نظریه ی شرمساری در آخرین جلسه ی سمینار هفدهم کمی پررنگ تر کرد. بخصوص، مقاله اش تحت عنوان "می ۶۸، ماه هیجانی" "May'68, The Emotional Month" متن سازی تاریخی و پیچیده ی این سال تحصیلی است، سالی که در جو سیاسی و فرهنگی نابسامانی قرار داشت که بطور ملموسی با پس لرزه های شورش جمعی دانشجویان و کارگران فرانسه به اغتشاش کشیده شده بود. موشکافی باریک بینانه و متفکرانه ی کوپچک از شرمساری لاکانی به خوبی و واقعی این طور پیش می رود: "در پاسخ به می ۶۸، ماهی بسیار هیجانی، او سمینارش را، با اختطاری طولانی بر علیه هیجان زدگی حکمفرما و منحرف دانشجویان دانشگاه، با درخواستی مهیج برای نشان دادن شرمساری، به اتمام رساند. او اختطار کرده و نصیحت می کند که گستاخی و بی شرمیتان را کنترل کنید: باید از خودتان خجالت بکشید! چه گستاخی ای! این سمینار چه تحریک آمیز است! اما بعد: ما از این چه برداشتی می کنیم؟ چون که اشاره به شرمساری چنین ناگهانی در آخرین جلسه و بدون تفسیر ظاهر می شود، این سؤال ساده ای برای جواب دادن نیست."^{۱۱} بنظر می رسد که کوپچک، مانند دیگر خوانندگان اخیر استیناف های لاکان به شرمساری در ۱۹۷۰، یک زاویه ی بررسی تفسیری را اتخاذ کرده که به انگیزه های اجتماعی تاریخی در پس زمینه و در طنین این استیناف ها ارجحیت می دهد. و با این حال، کوشش های متعاقب کوپچک برای جواب به سؤال افتتاحیه ی خودش در باره ی شرمساری (ما از آن چه برداشتی باید داشته باشیم؟) همگرایی ای از علائق بین کوشش های او در این مقاله و پروژه ای را آشکار می کند که من در این جا در دست دارم. در هر دو مورد، هفدهمین سمینار، مسلماً، آن طوری که در چنان اوضاع بشدت تعیین کننده ی فرهنگی و سازمانی قرار داشت، طوری تعبیر شده که گویا چیزهایی در باره ی احساسات می گوید که بمراتب فراتر از حد و حدود مجاورتش با اتفاقات ماه می ۶۸ می روند. البته، لاکان به روش هایی دخالت می کند که هدفش مورد مخاطبه قرار دادن آن دسته از شنوندگانش بود که تحت تأثیر احساسات تند و تیز زمان و مکان خاص قرار گرفته بودند؛ چنین دخالت هایی در واقع با روح زمانه ی (Zeitgeist) یک کاپیتالیست - اخیر عجیب و غریبی

۸۵ مترجم Late Capitalism: اصطلاحی است که نئو - مارکسیست ها استفاده می کنند تا به کاپیتالیسم بعد از سال ۱۹۴۵ اشاره کنند، با این التزام که این نوع کاپیتالیسم مرحله ی محدود تاریخی است نه یک ویژگی ابدی همه ی آینده ی اجتماع انسان ها. این عصر شامل اصطلاح عصر طلایی سرمایه داری می شود.

صحبت می‌کرد که در جنبه‌های مهمی از عصر و زمانه‌ی حول و حوش فروید متفاوت بود. اما، در باره‌ی احساسات و شرح و توصیف آن در روانکاوی (علاوه بر عناوین دیگر)، لاکان ۱۹۷۰-۱۹۶۹ مثل همیشه به پیش بردن چارچوب نظریه‌ی ای فروید وفادار باقی می‌ماند، در حالی که همزمان، بخصوص در این سال تحصیلی، با قرار دادن این ساز و برگ تفکری در یک ارتباط دیالکتیکی با حقایق آشکار از پدیده‌های جدید فراگیری که برای فروید ناشناخته و پیش بینی نشده بودند، علاقمند به بازبینی و تصفیه‌ی فراروانشناسی فرویدی می‌شود.^{۱۲} تکرار می‌کنم، یک فراروانشناسی فرامنتی از احساسات می‌تواند و باید منابعی از لاکان مربوط به این متن شرطی شده با اتفاقات بعد از ماه می ۶۸ پاریس را تسخیر کند.

اما، علیرغم سطح مشترکی چند در حد اهداف و طرز بررسی‌ها، من در رابطه با دو موضوع کلیدی از شراکت با کوپچک جدا می‌شوم: یکی مسئله‌ی احساس ناآگاه بطور کلی و دیگری فهم اهمیت کلمات **احساس و شرمساری** بخصوص در نوشته‌های لاکان است. با شروع از اولین این اختلافات، کوپچک چندین بار ادعای لاکان را تصریح می‌کند، فرضاً با اتکاء محکم بر پی ریزی‌های فرویدی، که، بر اساس شرائط سرکوب شدن، "احساس هرگز چنین نیست."^{۱۳} با اقامه‌ی "تأکید کلیدی فروید که فقط ایده‌ها هستند که سرکوب می‌شوند" کوپچک ادعا می‌کند که "احساس در سطح باقی می‌ماند. این امر به این معنی نیست که سرکوب اثری بر احساس لذت [jouissance] ندارد؛ بلکه، به این معنی است که، این اثر چیزی غیر از خارج کردن احساس از آگاهی است. اثر مخصوص سرکوب بر احساس انتقال است. احساس همیشه انتقال پیدا می‌کند، یا، همیشه خارج از مکان است."^{۱۴} کوپچک حرف لاکان را برداشت می‌کند که احساسات، بر اساس گفته‌ی فروید، تا جایی که بصورت احساسات باشند، نمی‌توانند مغلوب دگرگون سازی‌های سرکوب شوند. به چندین دلیل این مسئله ساز است. نه تنها این ادعا واژه‌های متفاوتی را نادیده می‌گیرد که فروید وقتی که زندگی احساسی را بحث می‌کند، مورد استفاده قرار می‌دهد (یعنی **احساس، ادراک و هیجان**)، اما به اشتباه اتهام می‌زند که فروید مدام و قطعاً وجود پدیده‌های هیجانی (احساسی) را در زیر آستانه‌ی سطح باخبری آگاهی تصریحی انکار می‌کند. همان طور که قبلاً نشان داده شد، از اوایل ۱۹۰۷ موارد فراوانی وجود دارند، که در آنها فروید به احتمال احساس ناآگاه فکر کرده است. اما چه چیزی از این مهم تر که، جایی که فروید در آن مدعی فتوای قطعی اش می‌شود که احساسات فقط در داخل آگاهی انتقال پیدا می‌کنند بجای این که با سرکوب به ناآگاه فرو روند، از قاطعیت فاصله‌ی زیادی دارد - محل مورد سؤالی که مرتباً لاکان و دنباله روان نظریات او در این مورد، در نظر دارند، بخش سوم "هیجانان (احساسات) ناآگاه" "Unconscious Emotions" در مقاله‌ی فراروانشناسی با عنوان ناآگاه "The Unconscious" (1915) است. همان طور که با بررسی قبلی من از جزئیات زبان آلمانی فروید آشکار

شده، در رابطه با این موضوع، او حتی طی همین بخش سه صفحه ای مردد می ماند. و، همان طور که بزودی خواهیم دید، چیزی که تردیدها و نوسانات فروید (که لاکان و کوپچک و تعداد زیاد دیگری در این جا نادیده گرفته اند) اشکار می سازند برای کاربرد لاکانی شرمساری بعنوان یک احساس دست آوردی بار می آورد.

محدودیت دیگر خوانش کوپچک از هفدهمین سمینار لاکان بی توجهی نسبی او به فحواها و ریزه کاری های اظهار نظرها در باره ی احساس (اظهار نظرهایی که در فصل ۱۱ آورده شدند) در تمامی جلسات سمینار سالانه بجز آخرین آنها است. کوپچک مانند گروهی از لاکانی های دیگر، بیشتر توجه خودش را معطوف شرمساری بصورتی می کند که در آخرین گردهم آئی آن سال آورده شده است. اما، کوپچک، مانند النکا زوپانچیک Alenka Zupancič^{۱۵}، به درستی مشاهده می کند که این سمینار سالانه در بین چیزهای دیگر، شامل کار دوباره ی لاکان در باره ی دودستگی سیاه و سفیدی بین دال (بعنوان باز نمود کننده ی -روانکاو) و لذت (بعنوان لیبیدوئی -روانکاو شونده) است.^{۱۶} در این لحظه حس لذت، با سایه های کدر خاکستریش، شروع به متبلور شدن می کند. و هنوز هم، هیچ کدام از این ها منجر به سؤال کردنی بدینانه به داستانی قدیمی، داستانی که اشتباهاً به اعتبار فروید نسبت داده شده، در این باره نمی شود که احساسات چیزی بیشتر از توده های متحرک در کف پوش آگاهی نیستند که با هل دادن به اطراف به حرکت در آمده (یعنی، منتقل شده) بصورت نتایج ثانوی اثرات مکانیسم های دفاعی در می آیند (بیش از همه و در درجه ی اول سرکوب) که منحصراً بر مواد ایده ای و خاطره ای اعمال اثر می کنند. گرچه فروید و لاکان هر دو در راستای این خطوط، مفاهیمی از احساسات را به زبان می آورند، ولی بررسی جامع اظهارات گوناگون و متغیر آنها که بر موضوعات اشتیاقات پرداخته شده اند، چنان تصویر روشن و سراسری از احساسات (بصورت هرگز سرکوب نشده، همیشه انتقال یافته) در روانکاو ی فرویدی -لاکانی ارائه می دهند که باعث شک می شوند. از این گذشته، وقتی که این بررسی جمله بندی دقیق آلمانی و فرانسوی این اظهار نظرها را در نظر می گیرد، تصویر حتی پیچیده تر هم می شود.

گاهگاهی که لاکان بنظر بی حوصله و اهانت آمیز می شود، بطور خستگی ناپذیری از حضارش درخواست می کند تا خودشان را با متن های فروید در زبان اصلی آنها، آشنا کنند، با اصرار بر این که درک مفاهیم بنیادی و بدفهمی ها بر این پاشنه می چرخند که آیا شخص دسترسی کافی به معانی و صرف و نحو زبان آلمانی دارد که مدارک بنیانی روانکاو ی با آن نوشته شده اند، یا نه. رمز و رموز در جزئیات نهفته اند نه فقط در سبک بالینی اطاق مشاوره ی روانکاو. گرچه عدم توجه لاکان به ترجمه و مشکلات تفسیری ای که کلمات آلمانی ای ایجاد می کنند که فروید در بحث هایش در باره ی زندگی احساسی مورد استفاده

قرار می‌دهد بطور قابل ملاحظه ای کمیاب و استثنائی غیر معمول برای قوانینی هستند که او اتخاذ می‌کند (چنین استثنائی در واقع قاعده را ثابت می‌کند تا جایی که این واژه‌های - مفهومی آلمانی که بطور غریبی به آن بی توجهی شده مسلماً برگشته و گریبانگیر فهم روانکاوی و رسیدگی به احساسات خود لاکان می‌شوند (برای برگشت به لاکانی که علاقه به احساسات دارد هم باید زبان فرانسه ای را موشکافی کرد که "فروید فرانسوی" استفاده کرده است. وقتی که به زبان - احساس از همه‌ی انواع آن پرداخته می‌شود، تمایزات بین بار معانی کلماتی که برای پدیده‌های احساسی در زبانهای مختلف طبیعی بکار برده می‌شوند، حداقل به دو دلیل اهمیت اساسی دارند: اول، زبانهای طبیعی مختلف طیف‌های هیجانی (احساسی) سیال را بطور متفاوتی به هم پیوند داده و سازمان می‌دهند؛ دوم، چنین تفسیرات زبانی متفاوت از ته رنگ‌های سایه روشن احساسات بدون پیامد واقعی و مستقیم برای زندگی‌های احساسی موجودات سخنگویی نیستند که هیجانات (احساسات) احشائی و ادراکاتشان با همان زبانی واسطه‌گری می‌شود که با آن صحبت می‌کنند. در حقیقت، مخصوصاً وقتی که به تفسیرات زبان انگلیسی یک گفتمان فرانسوی در باره‌ی شرمساری پرداخته می‌شود، چنین حساسیتی به ظرافت کاری‌های زبانی اهمیت خاصی دارا خواهند بود.

کوپچک ادعا می‌کند که صحبت لاکان در باره‌ی شرم در سال ۱۹۷۰ قبلاً هم در آموزش‌هایش وجود داشته‌اند و از بین ارجاعات دیگر، به هفتمین سمینار او در یک دهه قبل اشاره می‌کند.^{۱۷} این جاست که مسائل خاصی پیش می‌آیند. واژه‌ی فرانسوی که در آخر سمینار هفدهم به "shame" یا شرم ترجمه شده *honte* است،^{۱۸} و این جلسه‌ی آخر آن سال تحصیلی یکی از سه باری است که لاکان، مختصراً و بطور گذرائی از **شرم در سمینارها** استفاده می‌کند (دو مورد دیگر در سمینار هشتم و یازدهم،^{۱۹} هستند که کوپچک به دومی اشاره می‌کند، ولی نه به اولی). لاکان واژه‌ی متفاوت فرانسوی *pudeur* به معنی شرمساری (که در انگلیسی همان *shame* ترجمه شده) را در اکثر متونی بکار برده است که که کوپچک بعنوان پیش درآمدهای احیاء شرم بعد از ماه می ۶۸ به آن‌ها اشاره کرده است. اما *honte* شرم با *pudeur* شرمساری چه تفاوتی دارد؟ علاوه بر این، تشخیص این تمایز واژه‌شناسی که در انگلیسی از قلم افتاده چه تفاوتی می‌کند؟ چرا این موضوع بخصوص از نظر یک فراروانشناسی احساس اهمیت دارد؟

تفاوت بین *honte* شرم و *pudeur* شرمساری شامل این می‌شود که واژه‌ی اولی به احساسی بصورت ادراک درک شده اشاره می‌کند (یعنی، بصورت یک حس آگاهانه ثبت شده که بطور محسوسی تجربه می‌شود) و واژه‌ی دومی به گرایش به قادر بودن درک ادراکات خاصی اشاره می‌کند. ساده‌تر بگوئیم، شرم بعنوان درک ادراکات خاص یک ناراحتی شکنجه‌آوری است، یعنی ادراک سرافکندگی ای که واقعاً درک می‌شود (مانند این جمله 'من همین حالا شرم‌منده هستم'). برعکس **شرم‌ساری** ظرفیت

بالقوه ای برای مستعد بودن به تجربه‌ی **شرم** است، یعنی ظرفیت یا استعدادی که، به شکل خود - بازدارندگی های اصول اخلاقی - اخلاقیاتی (ethico - moral) از خصیصه ای است که بعضی اوقات 'آزم' یا 'ظرافت اجتماعی' خوانده می‌شود، خصیصه ای که مانع عبور از خط قرمزها یا تخلف از حدودی می‌شود که در واقع باعث ادراک غلیان ادراک منفی درک شده می‌شود (مانند، اظهار نظر مناسب برای کسی که چنین ظرافت اجتماعی آزمی را نداشته و به او گفته می‌شود 'مگر شرم و حیا نداری'؟)^{۲۰} جالب است که، چنین تفاوت معنای فرانسوی را می‌توان با تمایز آلمانی فروید بین *Empfindung* (ادراک) و *Affektbildung* (ساختار احساسی) مقایسه کرد. شرم مشخص کننده‌ی ادراک درک شده بعنوان ادراک *Empfindung* است، در حالی که شرمساری مشخص کننده‌ی توان بالقوه برای درک بعنوان ساختار احساسی *Affektbildung* است (تا ادراکی که واقعاً درک شده است)؛ در واقع، زبان آلمانی هم به ترتیب به تمایز بین کلمات شرم (Scham) و شرمناک (Schamgefühl) (مثل عنوان کتابی نوشته‌ی مکس شلر Max Scheler) اجازه می‌دهد. به همین طریق، شرم، بعنوان درک ادراک یک تجربه‌ی آگاهانه است که شامل یک رده‌ی خاصی از حس کردن هاست؛ بالعکس **شرمساری**، یک ساختار احساسی است که می‌تواند آگاه باشد یا ناآگاه (مثل سوپرایگوی فرویدی، وجدانی که همه‌ی آن آگاهانه نیست). اگر گفته شود شرم و **شرمساری** هر دو در همان مفهوم به معنی "شرم" هستند و هر دو کلماتی برای یک "احساس" هستند در همان مفهوم، دقیق نبوده و گمراه کننده است.

در واقع، اگر کسی **شرمساری** را بعنوان **ساختار احساسی** بشناسد، پس، برخلاف خط لاکانی ای که کوپچک به آن اعتقاد داشت، وجود احساسات ناآگاه را تصدیق می‌کند، مگر در نظر داشته باشد که با مندرجات بخوبی تأیید شده و از نظر شرحی با ارزش فروید مخالفت کند که مقدار زیادی از سوپرایگو ناآگاه است، سوپرایگوئی که خودش مسئول اجرای مهار (**شرمساری**) انضباط اجتماعی حیا کننده‌ی درون روانی است. انگلیسی دلدیر و تأویل شده‌ی کوپچک، در تجزیه و تحلیلش از شرم در آموزه های لاکان، معمولاً چنان ماهرانه و روشن‌گرند، که تمایلی را آشکار می‌سازند تا دو مفهوم خجلت در شرم و **شرمساری** را در هم تلفیق کند. در حالی که لاکان در هفدهمین سمینار به شرم (به مثابه شرم *honte*) پرداخته، کوپچک ادعا می‌کند که این امر ادامه‌ی بازتابهای قبلی او در موضوع شرم (کلاً به مثابه شرمساری *pudeur*) است، لذا ادامه داده تا تمامی این موارد پراکنده در سمینارهای لاکان را بصورت مواردی معرفی کند که در آنها او با مسئله‌ی احساس درگیر می‌شود (بدون این که ذکر از تمایزات مهمی بمان آورد که شبیه تمایزاتی هستند که بین **ادراک** و **ساختار احساسی** و احساسات بالفعل و بالقوه و امثال این ها، وجود دارند).

مسلماً، لاکان گاهگاهی به خودش اجازه‌ی داشتن رابطه آرام تری با زبان بومی فرانسوی می‌دهد، لذا گاهگاهی دچار سهوهای در باره‌ی نامتمیزی بین **شرم و شرم‌ساری** می‌شود که در زبان روزمره‌ی غیرتکنیکی به آن اجازه داده می‌شود. در سمینار ششم، وقتی که سرخ شدن صورت ناشی از خجلت یک آدم خسیس را شرح می‌دهد که با نگاه خیره‌ی بیگانه‌ای برانگیخته شده که نظری کوتاه بر گنج محرمانه‌ی پرده برداشته شده از یکی از انباشته‌های "اشیاء محرمانه‌اش" انداخته، لاکان **شرم‌ساری** را هم نام **شرم** بکار می‌برد تا ادراک درک شده‌ی خجلت کشیدن را معرفی کند.^{۲۲} در هشتمین سمینار **شرم و شرم‌ساری** در مجاورت هم مورد استفاده قرار گرفته‌اند.^{۲۳} اما این معدود ابهامات نابجا و غیر جدی بین **شرم و شرم‌ساری** به کنار، بقیه‌ی اظهارات مرتبط با هم و طنین انداز او در باره‌ی "**شرم‌ساری**" تلویحاً، اما به روشنی شرم را نه به یک احساس (یعنی، **شرم** بعنوان ادراک، یک حالت احساسی آگاهانه‌ی بشدت سوزاننده)، بلکه به ساختارها یا تشکیلات احساسی‌ای مرتبط می‌کند که از طریق توانی بالفعل بازدارندگی محدود کننده‌ای، به اشکال آزمون و انضباط اجتماعی، بر فرد تحمیل می‌کند (چه آگاهانه چه ناآگاهانه مراعات شوند)، تا ادراک خجلت، حقارت و امثال این‌ها، در او ایجاد شود.

لاکان با شروع از پنجمین سمینار و همزمان با آن در کتاب **écrit نوشته‌ها**، مکرراً اصطلاح "شیطان شرم" (demon of shame) را برای "دال کردن نرینگی" (Phallus)، "بکار می‌گیرد.^{۲۴} توسل به این امر در اشاره به تصویر "زن وحشت زده" از نقاشی دیواری دهکده‌ی اسرارها در پومپی است (Villa of the Mysteries at Pompeii) (تصویر صحنه‌ای که نشان دهنده‌ی همان یکه خوردنی است که روی جلد چاپ فرانسوی کتاب لاکان را، تحت عنوان **تلویزیون Télévision** مزین کرده است که در سال ۱۹۷۳ منتشر شده است).^{۲۵} لاکان نقاشی این زن باستانی را که در آستانه‌ی راه روئی شبیه به سرازیری ایستاده، بصورت وحشت زده‌ای تعبیر می‌کند که دقیقاً با حجاب برداری از نرینگی‌ای به وحشت افتاده است؛ گفته می‌شود که این زن مظهر شرم بصورت شرم‌ساری (**pudeur**) ای است که بطور لایتجزائی همدست حفظ توان ظاهری این نهاد نمادینی از طریق امتناع از پاره کردن لایه‌های لباسی است که بطور طبیعی در پشت آنها پنهان می‌ماند.^{۲۶} در بین چیزهای دیگر، نماد نرینگی لاکانی دال بر تمامیتی قدرتمند و آکنده‌ی حیات است ("به دلیل خاصیت آماسیدن آن... تصور سیلان حیات به مثابه چیزی که در نسل منتقل می‌شود") که برای سوژه‌های سخنگو دور از دسترسی و غیرقابل دست‌یازی است؛ به این صورت، چنین X گول زننده‌ای فقط وقتی بطور نتیجه بخشی بعنوان طعمه انجام وظیفه می‌کند که بطور غیر مستقیمی از طریق پرده‌ها و تغییر قیافه‌ها به حضورش اشاره رود ("فقط وقتی می‌تواند نقشش را بازی کند که رخ پوشی کرده باشد").^{۲۷} براساس منطق کلی لاکانی در باره‌ی حجاب یا پرده، پوشیدن

ها حسی را برپا نگه می‌دارند که انگار چیزی پوشیده شده است، چیز قابل ملاحظه‌ای در پشت حصار یک نما نهفته شده است. از طریق این اثر، پرده‌ها یا حجاب‌ها، مثل آنهایی که نهادهای نرینگی را می‌پوشانند، حتی می‌توانند خیال باطل از وجود چیزی را ایجاد کنند در حالی که هیچ چیزی وجود ندارد.^{۲۸} نماد های (آواتارها) تطمیع‌کننده و وعده‌های توان و تکمیل کار نرینگی‌ها رایحه‌ی اغواکننده‌شان را فقط تا وقتی حفظ می‌کنند که مهارکننده‌های قابل احترام (بار دیگر، شرم) جلوی دستی را بگیرند که در غیر این صورت، ممکن است در هدف‌گیری برای بدست آوردن مستقیم چنین نرینگی‌هایی، ناخواسته نقاب‌هایی را پاره کرده و کنار بزنند که چیزی را پنهان نکرده‌اند، در نتیجه با آشکار کردن لاف زدنهایشان فریبکاری آنها را بهم بزنند (و در این جریان دست خالی برگردند). بی‌حیائی و بی‌انضباطی اجتماعی‌ای که تاج شاهان و چکش قاضیان را به کناری پرتاب می‌کنند پوچی تقریبی فناپذیران محض و بدن‌های بینوای شکننده‌ی حیوانی را آشکار می‌سازند. آنهایی که شرم ندارند (بی‌شرم، بی‌شرمانه، *sans pudeur*, *sans vergogne*)، مثل کودکانی که هنوز باید شرم را یاد بگیرند، مستعد این هستند که چنین حقیقت‌های مغشوش‌کننده‌ای را نسنجیده بیرون بزنند به وضعی که امپراتور نرینگی برهنه است، که امپراتور نرینگی چیزی بیشتر از گوشت و پوست چروکیده‌ی سست شده‌ی مصرف‌شده‌ای نیست (و نه، آن طوری که وقتی که نقاب زده، بنظر می‌رسد، فواره‌ی نعوظی ازلی‌ای از یک نیروی حیاتی تخریب‌نشده‌ی). مانند "هنس کوچولو" (Little Hans) و جوان کنجکاو فرویدی‌ای که در آینده فetišیست (fetishist) خواهد شد، کسانی که به زیر پوشش‌های زینتی لباس‌ها زل می‌زنند آن‌چه می‌بینند - وای! وحشت وحشت‌ها - مغاکی توخالی در جایی که پیش‌بینی مشتاقانه انتظار وجودی برآمده و توپر را داشتند. وقتی که حد و حدود تعیین شده توسط شرمساری رعایت نشده و به آنها تجاوز شود، شرم و بیزاری تمایل به طغیان پیدا می‌کنند.^{۲۹} این احساسات (بصورت ادراکات درک شده، به مثابه ادراک) نشان‌دهنده‌ی همان ذهنیتی هستند که تا حدی بر اساس موانع بازدارنده و مرزها شکل گرفته‌اند،^{۳۰} تحمیلات محدودکننده‌ای هستند که شرمساری بعنوان ساختار احساسی (گاهی آگاه، گاهی ناآگاه) یک موردی از آن است (بعد شرم، بعدی که فقط مناسب سوژه‌ای این چنینی است).^{۳۱}



تصویر روی جلد کتاب تلویزیون لاکان

سمینار هفتم، که برای تفسیر شرم طبق گفته‌ی لاکان^{۳۲} کوبچک به آن استیناف می‌کند، این مشاهدات را در باره‌ی شرمساری غنی‌تر و مبسوط‌تر می‌کند. تعمقات لاکان در این جا که به زیبایی نسبت داده می‌شوند در این راستا نقش کلیدی بازی می‌کنند: "مانعی واقعی که فرد را در مقابل زمینه‌ی غیرقابل بیان تمایل افراطی عقب‌نگه می‌دارد یعنی زمینه‌ی تخریب مطلق و تخریبی ورای فساد، موکداً گفته شود پدیده‌ای زیبا شناسی است جایی که با تجربه‌ی زیبایی شناسائی می‌شود - زیبایی در تمامی درخشندگی تابناکش، زیبایی‌ای که شکوه و جلال حقیقت خوانده شده است. واضح است چون که حقیقت زیبا نیست که به آن نگاه شود بلکه زیباست، اگر نه به شکوه و جلالش، بلکه اقلأً به پوشش^{۳۳}. در اصطلاحات بحث های قبلی لاکان از شرمساری در باره‌ی نرینگی، حقیقت زشتی که با نقاب های مادی و نه - چندان - مادی مخفی شده است اخته کردنی (نمادینی) است، حقیقتی که هیچ چیزی همانند نمای خارجی نرینگی نیست، هیچ چیزی مناسب و برابر با چنین استاندارد غیرممکنی نیست. پرده‌هائی که چنین نقص تلخ و ناخوش

آیندی را می‌پوشانند می‌توانند حيله‌های جذبه‌ی زیباشناسی و زیور آلات آذینی را مورد استفاده قرار دهند تا یأس‌های کوچک مودار، هر کسی یا هر چیزی که هستند را، بپوشانند. لاکان بعداً در هفتمین سمینار، "حد و حدود" زیبایی را بصورت مانع، پرده، پوشش، یا نقاب حقیقت به شیخ مرگ مرتبط می‌کند:^{۳۴} "من می‌خواستم به شما نشان دهم که چگونه عمل دال در اجازه دادن به سوژه برای دست‌رسی به رابطه با مرگ را می‌تواند منسجم تر از آن کند که از طریق معنی ضمنی ممکن می‌شود. به این علت است که من کوشش کرده‌ام که شما آن را در جلسه‌ی اخیرمان در یک فرم زیبا شناسی تشخیص بدهید، یعنی، فرمی از زیبا - دقیقاً وظیفه‌ی زیباست تا به ما مقرر رابطه‌ی شخص با مرگ خودش را آشکار کند و آن را منحصرأ در یک تالو کورکننده به ما آشکار کند."^{۳۵}

لاکان وقتی به سرعت به تفسیرش از تراژدی سوفوکلِس (Sophocles) به نام *آنتیگانه* (*Antigone*) می‌رسد بدون شک مثالی از "تالو کورکننده" زیبایی را در ذهن دارد، پیکر مجذوب‌کننده‌ی دراماتیک حزن‌انگیز "آنتی گان" در شکوه غیرقابل تحمل اش "^{۳۶}" مثال دیگری که ممکن است در این متن مناسب باشد نمایش دادن مسیح بصورت یک شهید بت‌واره شده‌ای (fetishized) بخصوص در رابطه با بعضی الگوهای کاتولیسسم است، نمایشی از ذائقه‌ی سرشار از لذت (jouissance) مستهجنی که بر تمامی جزئیات بدن عریان زخم‌خورده‌ی او ادامه می‌یابد. در هر دو مورد، یک نفی یا تصعید زیبا شناسانه رنج کشیدن تا حد مرگ پوست محکوم به گندیدنی را می‌پوشاند که در لذات عقده‌گشائی و مبهوت‌کننده‌ی رحمت آمیز تابش نور ضعیف هنر، سکسی شده است.^{۸۶}

^{۸۶} مترجم: در جنگ داخلی بین دو برادر به نام‌های اتئوکلِز Eteocles و پولی نی سیس Polynices برای پادشاهی شهر Thebes در یونان باستان، هر دو برادر کشته می‌شوند. کرئون Creon سلطان جدید تصمیم می‌گیرد که اتئوکلِز را محترم شمرده ولی پولی نی سیس را در ملاء عام بد نام کند، اما اجازه‌ی به خاک سپردن هیچ کدام را نداده و دستور می‌دهد که جسد برادران در صحنه‌ی جنگ باقی بماند تا خوراک لا شخورها شود. آنتیگانه که نامزد پسر کرئون و خواهر دو برادر است از او می‌خواهد که اجازه‌ی دفن اتئوکلِز را بدهد، ولی او موافقت نمی‌کند. آنتیگانه از خواهرش می‌خواهد که به او کمک کند تا جسد برادرشان را دفن کنند، ولی او از ترس محکومیت به مرگ قبول نمی‌کند. بعد از دفن اتئوکلِز خبر به سلطان می‌رسد، او علیرغم نصیحت‌های پسرش و پیش‌گوی شهر که اگر چنین کاری بکند، پسرش را از دست می‌دهد، آنتیگوس را محکوم به حبس در دخمه‌ای زیر زمینی می‌کند تا زنده زنده دفن شود. بعد از مشاجره‌ی لفظی بین سلطان و پسرش هیمان Haemon او با عصبانیت قهر کرده و قول می‌دهد که دیگر پدرش را نبیند. بعد از مشاجره با همسرش که مادر هیمان است کرئون پشیمان شده و برای آزاد کردن آنتیگوس راه می‌افتد. وقتی به دخمه می‌رسد می‌بیند پسرش روی جسد آنتیگوس که خودش را دار زده بود خم شده و عزاداری می‌کند. در این وقت هرمون سعی می‌کند پدرش را با خنجر بکشد،

لاکان ادامه داده تا مقایسه‌های بین زیبایی و شرم ارائه دهد. او این کار را با این گفته شروع می‌کند: "دوست دارم در این جا، در مقایسه با وظیفه‌ی زیبایی، وظیفه‌ی دیگری را معرفی کنم. من چندین بار آن را نام نهاده‌ام بدون این که بطور اخصی بر آن تأکید کنم، اما برای من اساسی است تا در این جا به آن اشاره ای بکنم. با اجازه شما من آن را *Aïdōç*، یا به عبارتی دیگر، حس شرمساری می‌خوانم. حذف چنین سدی، که مانع تجربه‌ی مستقیم چیزی می‌شود که باید در مرکز و صلت جنسی باشد، بنظر من می‌رسد که سرچشمه‌ی همه‌ی سؤالات گوناگونی است که نمی‌توان آنها را جواب داد." ^{۳۷} شرمساری مورد نظر در این جا همان *pudeur* است. ^{۳۸} در ابتدا، ممکن است فکر شود که، برای لاکان، شرم نسبت به سکس همان چیزی است که زیبایی نسبت به مرگ است: همان طوری که زیبایی فردِ فناپذیر را در برابر اثرات (یا احساسات) تجربی مقابله با حقیقت زشت مرگ بی شکوه خودش بدون تزئینات تخیلی یا وهمی محافظت می‌کند، به همین نحو شرمساری چیزی است که "مانع درک مستقیم چیزی می‌شود که باید در مرکز و صلت جنسی آن را یافت" (یا، آن طوری که بعداً لاکان آن را بیان کرد، شرمساری بصورت یک بازدارنده‌ی آزر می‌است که فرد را در مقابل حقیقتی محافظت می‌کند که "در آنجا هیچ رابطه‌ی جنسی وجود ندارد" "il n'y a pas de rapport sexuel" ^{۳۹}. اما، ملاحظات اضافی در هفتمین سمینار و در متون بعدی نشان می‌دهند که لاکان، در الگوی فرویدی خوبی، از تفکیک سکس و مرگ بصورت دو مبحث متمایز امتناع کرده، لذا جدائی ظریف آنها را وقتی که به ترتیب با شرمساری و زیبایی قرین می‌شوند، مسئله ساز می‌کند.

بزودی بعد از مقایسه‌ی زیبایی و شرمساری بعنوان "عملکردهای" دفاعی قابل مقایسه (یعنی هر دو نسبت به حقایق دردناک ^{۴۰} در ظرفیت‌های محافظتی انجام وظیفه می‌کنند) لاکان می‌پرسد، "آیا تصورات خام راجع به نرینگی و زیبایی شمایل انسان جای مشروع خود را در همان سطح پیدا می‌کنند؟" ^{۴۱} مسلم است که، این یک سؤال فنی است، که جواب به آن "بله" است. چرا؟ برای روانکاوی لاکانی - فرویدی، مرگ و سکس بطور دوجانبه‌ای با سبک‌های متعددی در هم تنیده شده‌اند. در ارتباط با این، زیباشناسی جنسیتی نرینگی، پوست و گوشت زیر شکمی گندیدنی تباه شونده با گذشت زمانی که باریکه‌های از ترشحات متعفن که با تف اندازی جهنده‌ای به اطراف بیرون می‌پزند، محتاج حفاظت از دیده شدن، از

ولی چون موفق نمی‌شود خودش را می‌کشد. با رسیدن خبر مرگ هیمان مادرش خودکشی می‌کند. کرئون به علت پافشاری در دستور احمقانه اش نه تنها چندین عزیز خودش را از دست می‌دهد، بلکه تنفر مردم شهر را هم برای خودش می‌خرد.

طریق دستکاری های هنرمندانه‌ی انواع مختلف حجاب هاست. حتی وقتی دو شریک جنسی در عریانی ای ظاهری روبروی هم هستند، عریانی ای که با سپاس از اثر متقابل فراقکنی های تخیلی بین آنها حقیقتاً آنقدر هم عریان نیست،^{۴۲} هر کدام باید نادانسته هر دو نشان را در لایه هائی از نقشه های خیالی ای ببوشانند که اثر یا احساس سکسی بودن را ممکن می سازند. بالماسکه هائی که با چنین جنسیتی تأیید شده اند لایه های غلغلک دهنده ای از تصورات شبح گونه و معانی حول هسته ی گندیده ی زننده ای از پلیدی ای بی منطق، از لذتی احمقانه و بیهوده لفاف می کنند که با واقعیت خامی از جنسیتی با رانش مرگ ممزوج می شوند.^{۴۳} لاکان در سمینارهای بعدی، واقعاً از شرمساری در برابر اضطرابات و وحشت ها از واقعیت بی هویت جنسیتی صحبت می کند که ته رنگ مرگ گرفته است.^{۴۴}

اگر شرمساری لاکانی (برتر و بالاتر از **شرم** به مثابه ادراک، ادراک درک شده ی شرم بصورت خجلت، سرافکنندگی و امثال این ها) بعنوان موضوعی احساسی واجد شرائط لازمه شود، پس ابعاد واقعاً ظریف فراروانشناسی احساس توسعه نیافته و اکثراً تلویحی لاکان تصویری بسیار بغرنج تر از چیزی را ارائه می دهد که اکثریت خوانندگانش فرض کرده اند. به عبارتی دیگر، این امر به این معنی است که لاکان به سادگی و بدون بُر و برگردی قطعاً وجود هر چیز احساسی را در سطح ناآگاه انکار نمی کند؛ و گر نه در این مورد فرضی، او پدیده های احساسی را به مقام ته مانده و محصولات جانبی پدیده های همانند آگاه از تشکیلات ناآگاهی پائین نمی آورد که منحصرأ در بردارنده ی ساختارهای غیر احساسی دال های خالص باشند. مجدداً، اگر شرمساری احساس است، پس ناآگاهی لاکانی بدون احساس نیست. اما از آن جا که این امر سؤالاتی را ایجاد می کند که تا کنون جواب داده نشده اند، بسیار مبهم باقی خواهد ماند، سؤالاتی که خود لاکان صراحتاً با آنها مواجه نشد: آیا تمایز بین **شرم** و شرمساری را باید طوری به خط کرد که با تمایز بین احساسات بالفعل و بالقوه مطابقت داشته باشند؟ آیا **شرم** و شرمساری می توانند بد احساس شوند، یعنی، آگاهانه ثبت شده و رفلکس وار بعنوان رنگمایه های احساسی ای غیر از خودشان تعبیر شوند؟ به همین نحو اما بطریقی دیگر، آیا می توان **شرم** و شرمساری را در لیست مانورهای دفاعی درون - احساسی ای قرار داد که در آن ها شخص احساس خجلت یا آزر می کند تا در عوض از درک ادراکات احتمالی دیگری حذر کند، که در این مورد این احساسات محتمل دیگری (بالقوه) که بر علیه آنها دفاع شده، در مفهومی خاصی، ناآگاه خواهند بود؟ مؤثرترین و پربارترین راه حل این مشکلات که با فروید و لاکان به تفکر معاصر واگذار شده این هستند که وجه مشترکی بین فراروانشناسی آنها با علم اعصاب داده شود.

بعضی از کارهای جدید ژیک (Žižek) پلی بسیار مفید و غیر متعارف بین فر ضیه ی روانکاوی لاکانی و شرح های علم اعصابی زندگی هیپانی و فردیت احساسی یا ذهنیت برپا کرده اند. جالب است

که، شواهدی وجود دارند که ژیرک به وجود احساسات ناآگاه اقرار می کند، کلاً اقراری جدال انگیز در روانکاوی و بخصوص در روانکاوی لاکانی. حداقل در یک مورد، در سبکی وفادار به فروید، ژیرک از گناه، بصورت "نهایتاً ناآگاه"^{۴۵} صحبت به میان می آورد. در این زمینه، او حتی به دو سبک اشاره می کند که در آن گناه می تواند ناآگاه باشد: (۱) "فرد از گناه خودش با خبر نیست" (یعنی، یک ادراک درک نشده) و (۲) "او، در حالی که فشار گناه را تجربه می کند، ناآگاه از موضوعی است که از آن گناهکار است" (یعنی، ادراک کردنی بی دلیل و مبهم).^{۴۶} مسلم است که سبک اخیر می تواند ادراکی بد درک شده هم باشد (یا به شکل آن در آید): در غیاب شناختی تصریحی از مقصر بودن که مناسب با بزه کاری نسبت به قانون خاصی است، احساسی که در غیر این صورت ممکن است بطور خود - تعبیری بصورت گناه درک شود، آگاهانه بصورت رنگ بندی احساسی دیگری (مثل اضطراب، عصبی بودن، ناراحتی مبهم، یا حتی بیماری جسمی) ثبت خواهد شد.

کتاب ژیرک تحت عنوان *اختلاف منظر The Parallax View* (که در سال ۲۰۰۶ منتشر شده) شامل درگیری پر جزئیاتی با علوم مغزی است. در بین شخصیت های دیگر در این رده از علوم، او توجه خودش را بخصوص به داماسیو منعطف می کند، بخصوص تئوری های او بر اساس علم اعصاب در باره ی موضوعات هیجانی که عمدتاً در کتاب *حس واقعه (The Feeling of What Happens)* (انتشار در سال ۱۹۹۹) شرح داده شده اند. قبل از این که به مواردی برسیم، که ژیرک در باره ی داماسیو می خواهد بگوید، واضح است که چند نکته ی معرفی کننده در باره ی ایده ها و مواضع داماسیو باید گفته شود. برای شروع، داماسیو کلاً با روانکاوی همدلی دارد و بخصوص جنبش روانکاوی - عصبی در محفل های روانکاوی بالینی انگلیسی - امریکائی؛ برای مثال، او عضو هیئت مدیره ی مشورتی ویراستگری مجله ی Neuro-Psychoanalysis است که سولمز یکی از ویراستگران مؤسس آن است.^{۴۷} داماسیو (و، در حقیقت، همه ی علم اعصاب) بطور بنیادی ناآگاه را در راستای خطوطی قبول دارند که با فراروانشناسی روانکاوی شرح داده شده اند.^{۴۸} بعلاوه، در حالی که مفهوم احساس ناآگاه در بعضی بخش های روانکاوی مورد جدل باقی مانده - یعنی برای لاکانی های بسیاری "احساس ناآگاه" جمع اضداد است - داماسیو (و، همان طور که خواهیم دید، بسیاری از همکاران تحقیقاتیش که مغز هیجانی را مورد مطالعه قرار می دهند) واقعیت پدیده ی احساسی را زیر آستانه ی خود - آگاهی قرار می دهند.^{۴۹} مانند فروید، او حتی به ناشی گری نمایان غیرقابل اجتناب پیشنهادی اقرار می کند که احساساتی وجود دارند که به صورت احساس درک نمی شوند: "ممکن است کسی پیشنهاد کند که احتمالاً ما باید واژه ی دیگری برای 'احساساتی که آگاه نیستند' داشته باشیم، اما چنین کلمه ای وجود ندارد."^{۵۰}

در سایه‌ی سه رد پائی که فروید، لاکان و ژیرک بجای گذاشته اند، بحث جاری، با تمرکز گزینشی آن، محدود به بررسی موجزی از روش داماسیو در باره‌ی متمایز کردن "هیجانات" از "احساسات" خواهد بود: (هم چنین بین ادراکات ناآگاه و آگاه). فهم مناسب این تمایز داماسیوئی، همان طور که من هم در این جا انجام داده‌ام، محتاج این است که از ابتدا توجه شود که داماسیو بر طبیعت اساساً مداخله‌گری شده‌ی زندگی احساسی انسان و بر تعدیل (حتی ساختار و وضع طبیعی) غیر قابل اجتناب عواطف و احساسات با شکل بندی های ذکاوتی، زبانی و بازنمودها اصرار می‌ورزد.^{۵۱} برای قرار دادن این موضوع در لفظ سه گانگی علم اعصاب یعنی شناخت (cognition)، هیجان (emotion) و انگیزه (motivation) مغز هیجانی را نمی‌توان از مغز شناختی جدا کرد^{۵۲} (با اشاره به مغز انگیزه‌ای، که جنبه هایش هم، با اتکاء آن بر تئوری رانش ها^{۵۷}، اهمیت زیادی برای روانکاوی دارند).

برای داماسیو، بنا به تعریف او، هیجانات، بجای این که، آن طوری که در الفاظ روزمره بیان می‌شوند، ادراکات درک شده باشند، پدیده های ناآگاه هستند. برای دقت بیشتر، هیجانات داماسیو فرآیند های فیزیولوژیکی ای هستند که برای ناظران شخص سومی قابل رؤیت اند؛ برعکس آن، ادراکات، محرمانه بوده و پدیده های شخص اولی اند.^{۵۳} لذا، داماسیو، هیجانات را در خط جسم قابل دسترسی برای عموم و ادراکات را با ذهن غیرقابل دسترسی برای عموم هم تراز می‌کند.^{۵۴} اما داماسیو با تناقض سهل و ساده‌ی غیرقابل دفاع بین تن ناآگاه از هیجانات فیزیولوژیک و ذهن آگاه از ادراکات روانشناسی رضایت آرام بخشی ندارد. این موضوع در شرح داماسیو از توالی تغییرات تدریجی سه مرحله‌ای آشکار می‌شود که از هیجانات ناآگاه تا ادراکات بالقوه و بالفعل آگاه جریان پیدا می‌کنند (که طی آن هیجانات حق تقدم زمانی بر ادراکات دارند):^{۵۵} "من سه مرحله‌ی فرآیند را در امتداد یک تسلسلی از هم جدا می‌کنم: **یک حالت هیجانی**، که ناآگاهانه براه افتاده و به اجرا در می‌آید؛ **یک حالت درک کردن**، که می‌تواند ناآگاهانه بازنمودی شود؛ و **یک حالت ادراکی که آگاهانه ساخته می‌شود**، یعنی، موجودی که هم هیجان دارد و هم ادراک، از آن اطلاع پیدا می‌کند."^{۵۶}

دومین وهله‌ی این سه مرحله جایی است که داماسیو در حداکثر روانکاوش قرار می‌گیرد. در این وصف، انسان یک موجود و سواسی و رفلکس وار خود مدل سازی است که دائماً خطوط ترسیمی نقشه‌گونی از حالات سوژه‌ی بدنش، دنیای اوژه هایش و فعل و انفعالات در جریان بین این دو قطب در هم

۵۷ مترجم Drive theory: در روانشناسی نظریه‌ای است که کوشش می‌کند تا نیروهای به حرکت در آورنده‌ی روانشناسی را تعریف، تجزیه و تحلیل یا طبقه بندی کند. رانش "حالت تهییج شده‌ی ای است که با یک اختلال هومئوستاتیک، یا با احتیاجی سرشتی تولید می‌شود که توان تحرک رفتار یک فرد را دارد."

تنیده شده، را می سازد (که آگاهی از این پویائی های خود - نقشه برداری شده سر بر می آورد).^{۵۷} از نظر داماسیو مفاهیم و تصاویری که این چنین شکل می گیرند می توانند، یا آگاه باشند یا ناآگاه.^{۵۸} داماسیو آشکارا کاملاً بر ادعائی (اصیلاً فرویدی) اتکاء می کند که بر اساس آن حیطه ی بزرگی از زندگی ذهنی که آگاهانه نیست نه تنها شامل انرژی های انگیزه ای و وسوسه ای است (بر اساس مفهوم کاذب - فرویدی از ناآگاه بصورت اعماق تاریک اید حیوانی آغازین کج و معوج شده) بلکه هم چنین شامل تصورات شناختی و بازنمودهاست (چیزی که لاکان با سماجت بارها و بارها در نوشته ی "بازگشت به فروید" "Return to Freud" بر آن اصرار می ورزد: "تصورات ممکن است آگاه یا ناآگاه باشند اما، باید توجه کرد که، همه ی تصوراتی که مغز می سازد آگاهانه ساخته نمی شوند. به سادگی می توان گفت که تعداد بسیار زیادی تصورات ساخته می شوند و رقابت سختی برای ورود به پنجره ی کوچک ذهن که در آن تصورات می توانند آگاه شوند، وجود دارد - پنجره ای که، در آن تصورات همراه با حسی می شوند که ما آنها را درک می کنیم و، در نتیجه، بطور مناسبی به آنها توجه می شود. به عبارت دیگر، بطور استعاره ای، در حقیقت در زیر ذهن آگاه زیر زمینی وجود دارد و این زیر زمین خودش چندین طبقه است.^{۵۹} با در نظر گرفتن جزئیات فوق، حالا درک بهتری از ریزه کاری ها و توان های بالقوه ی تمایزات ظریف داماسیو در باره ی زندگی احساسی ممکن می شود. داماسیو می گوید: "چنین دیدگاهی از هیجانات، ادراکات و دانستن ها متعارف نیست. اول، من پیشنهاد می کنم که قبل از این که هیجان مربوطه اتفاق بیافتد، هیچ حالت ادراک مرکزی ای وجود ندارد، این که اظهار (هیجان) ماقبل ادراک وارد می شود. دوم، من پیشنهاد می کنم که "داشتن یک ادراک" همان "اطلاع یافتن از یک ادراک" نیست، این که بازتاب بر ادراک کردن خودش یک پله ی بالاتری است. روی هم رفته، این وضع عجیب مرا به یاد گفته ی ای. ام. فورستر E. M. Forster می اندازد: "من چگونه می توانم بدانم که چه فکری می کنم قبل از این که آن را بگویم؟"^{۶۰}

هیجانات "بیانات" یا ظواهر در مفهوم فرآیند های فیزیولوژیکی هستند که با بدن تظاهر می کنند (همه چیز از ضربان قلب و آزاد شدن آدرنالین گرفته تا سرخی گونه و عرق کردن). بعداً چنین حالات بدنی بطور شناختی نقشه ریزی می شوند و به تصورات و بازنمودها ترجمه می شوند. چنین نقشه های هیجانی، که با فعالیت های خود - الگوئی خودبخود مغز ساخته می شوند "در حقیقت مستمعین مسحور شده ی بدن هستند،"^{۶۱} که در واژه های داماسیو ادراکات خواهند شد. اما او بشدت قید می کند که ادراکاتی که به این نحو توصیف می شوند الزاماً و بطور اتوماتیکی آگاه نیستند (یعنی، ادراکاتی که آگاهانه درک می شود، یا *Empfindungen* فرویدی). آن طور که داماسیو فرض می گیرد، شخص می تواند "ادراکی داشته باشد" (بصورت تصور ناآگاهانه یا آگاهانه یا بازنمودیک هیجان بعنوان وضع فیزیولوژیک) بدون این که از آن

اطلاع داشته باشد.^{۶۲} (ژان - پی یر چنگو Jean-Pierre Changeux دانشمند علم اعصاب دیگر، به همین طریق مشاهده می کند که "تجربه‌ی مستقیم ادراک به سهولت از دانستنی قابل تمییز است که شخص دارای ادراکی است."^{۶۳} و، احتمالاً، دو روش وجود دارند که در آنها چنین شکاف بین داشتن و مطلع شدن (دانستن) می تواند وجود داشته باشد: یکی، ادراک با آگاهی شخص اولی مورد توجه قرار نمی گیرد (یعنی، ادراکی درک نشده است)، یا، دیگری، ادراک با آگاهی شخص اولی تعبیر می شود (یعنی، ادراکی بد درک شده است، مثال هائی از آن ممکن است شامل ثبت آگاهانه‌ی آشفتگی های احساسی بصورت اضطراب یا گناه یا ناراحتی جسمی باشد). در این جا، شخص و سوسه می شود تا تطابقات یک به یکی بین سه گانگی احساسی فروید و داماسیو برقرار شوند: *Affekt* یا احساس فرویدی، هیجان (*emotion*) داماسیوئی است (برای روانکاوی، خود این بدن هیجانی بیانگر از قبل با تأثیرات ماهیت عوض کن ابعاد درهم تنیده شده‌ی شناختی - ایده ای و انگیزه ای - لییدوئی اشباع شده است)؛ *Gefühl* هیجان فرویدی ادراک داشته شده‌ی (*feeling - had*) داماسیوئی است (که می تواند ناآگاه باشد، مثل گناه طبق نظر فروید (*unbewußten Schuldgefühl*)؛ و *Empfindungen* ادراک فرویدی ادراک دانسته شده‌ی داماسیوئی است (که همان "ادراک" در مفهوم روزمره‌ی غیر تکنیکی کلمه است).

کارهای داماسیو در باره‌ی زندگی احساسی باید مورد علاقه‌ی زیادی برای روانکاوان منجمله حتی نظریه‌ی لاکانی باشد. (مجدداً، ژیزک، مانند جنبه‌های دیگر کار او که قابل تمجید و استثناء نادری است، یکی از لاکانی های معدودی است که بطور جدی پیشرفت های بدست آمده‌ی داماسیو و کلاً پیشرفت های علم اعصاب را مورد توجه قرار داده است؛ برعکس، نورو - روانکاوی انگلیسی - امریکائی واقعاً مشتاقانه علم اعصاب احساسی را قبول کرده است.) از دیدگاه فرویدی - لاکانی، ویژگی های چندی از شیوه‌ی تجزیه و ترکیب پدیده های احساسی چشمگیرند که بلافاصله بطور انتخابی خلاصه شده اند. مثل فراروانشناسی فرویدی، توان حیطه‌ی مداخله گر ادراک - داشته شده، که در موقعیت واسطه گری بین هیجانات ناآگاه و ادراکات - دانسته شده‌ی آگاه قرار گرفته اند شامل نمودهای نظریه‌ی رانشی (*Triebrepräsenzen = drive representation*)، یعنی، کتیبه های روانی هستند که هم ساختارانه به زبان آورده شده و هم از نظر انرژی شارژ شده اند که محورهای اهداف (*Ziele*) رانش ها و اوبژه ها (*Objekte*) را شکل می دهند. در راستای خطوط لاکانی مربوطه، راهی نیست مگر به فکر حس لذت *jouis-sens* بیافتم، با کنار هم گذاری های پیوندی و ترکیب هائی بی ثبات (در واژه های فرانسوی) از جسم و روان، از چیزی که نه لییدوئی - جسمانی محض است نه معنی دار - ذهنیتی.^{۶۴} علاوه بر این، سطری هم از فورستر که داماسیو نقل قول کرده، شکوهمندانه برداشت لاکان را از جنبه ای از

تداعی آزاد در جریان روانکاوی خلاصه می‌کند، مفهومی که بر اساس آن روانکاو شونده، بعنوان سوژه ای سخنگو افکار و امیال خودش را به زبان می‌آورد و سر در می‌آورد که واقعاً از طریق همین کوشش کلامی تداعی کننده‌ی بیانی چه فکر می‌کند و چه می‌خواهد (بجای مفهومی که طی آن تداعی آزاد منحصرراً کمک می‌کند تا آشکار کند که واقعاً چه چیز از قبل کاملاً شکل گرفته ای در گوشه و کنارهای سرکوب شده‌ی روان سوژه‌ی سخنگو موجود بوده است).^{۶۵}

قبل از پرداخت به بررسی منتقدانه‌ی ژریژک از داماسیو، بررسی سریع کتاب داماسیو به نام **در جستجوی اسپینوزا**، چاپ ۲۰۰۳، وعده می‌دهد تا کمک کرده و در این موارد مناسبت داشته باشد (تا حدی به خاطر این که اکثر بحث‌ها و مفاهیمی را روشن تر می‌کند که در ابتدا در کتاب **حس واقعه** ترسیم شده بودند). اسپینوزاگرائی داماسیو از طریق اظهار نظری بیان می‌شود که، مستقیماً از بخش ۲ کتاب **اخلاقیات (Ethics)** (بخصوص قضیه های ۱۳ و ۲۳) گرفته شده است، که **"ذهن از سان ایده‌ی بدن انسان است"**^{۶۶} برای داماسیو، گسترش روشن این، در ارتباط با تمایزش بین هیجانات و ادراکات، قضیه ای است که "ادراکات... اکثراً سایه های وضع خارجی هیجانات هستند."^{۶۷} تکرار می‌کنم، هیجانات چون که بیانات جسمی ای هستند که بصورت تظاهرات فیزیولوژیکی ای در می‌آیند که بالقوه اگر نه بالفعل قابل مشاهده توسط اشخاص ثالث هستند، "خارجی" اند. بعلاوه، همان طور که تذکر داده شد، هیجانات، بخودی خودشان، ناآگاه هستند؛ می‌توان آن‌ها را بصورت تجربیات ثبت شده‌ی آگاهانه در لباس مبدل ادراکات ترجمه کرد، اما الزاماً و بطور اتوماتیکی این چنین ثبت نمی‌شوند. داماسیو در این راستا نظر می‌دهد که - واضح است که این مشاهده با ادعاهائی مرتبط می‌شود که در روانکاوی فرویدی مرکزیت دارند - مبنی بر این که لذت و درد (بصورت اتفاقات جسمانی سطح هیجانی) محتاج مداخله گری تجربه‌ی آگاهانه نیستند تا رفتارها را تولید و هدایت کنند.^{۶۸} داماسیو ادامه داده تا نشان دهد که بطور کلی هیجانات از چنین استقلالی نسبت به آگاهی برخوردارند.^{۶۹}

داماسیو، در راستای فرضی که ذهن از بازتاب های ایده ای بدن شکل می‌گیرد، ادراکات (بعنوان ذهنی، متمایز از علوم طبیعی، هیجانات) را بعنوان باز نمود های حالات - بدنی تعریف می‌کند (یعنی، شرائط تغییر کننده‌ی بدن و فعل و انفعالات در جریان با نهادها و شرائطی که آن را متأثر می‌کنند).^{۷۰} داماسیو ادامه داده تا شرح دهد که: "ادراکات دریافت ها هستند و من پیشنهاد می‌کنم که الزامی ترین تکفل برای دریافت آنها در **نقشه های مغزی بدن** اتفاق می‌افتند. این نقشه ها به بخش هائی از بدن و حالات بدنی اشاره می‌کنند. برخی نوسانات لذت یا درد محتوای ثابت قدم در کی هستند که ما ادراک کردن می‌خوانیم."^{۷۱} داماسیو ادامه می‌دهد:

در موازات درک بدن در کی از افکار با زمینه هائی هماهنگ با هیجان و در کی از روش خاصی از فکر کردن و سبکی از فرآیند ذهنی وجود دارند. چگونه چنین در کی بوجود می آید؟ این درک نتیجه ی بر پا کردن فرانمود هائی از فرآیند ذهنی خودمان است، عملیات سطح بالائی که در آن بخشی از ذهن بخش دیگری از آن را بازنمود می کند. این امر به ما اجازه می دهد که حقیقتی را ثبت کنیم که افکارمان با توجه کم و بیشی که به آنها ارائه می دهیم آهسته یا تند شده اند؛ یا این حقیقت که افکار نمایش دهنده ی اشیاء و اتفاقات در فاصله ای نزدیک یا دوری هستند. لذا، فرضیه ی من، که در شکل یک تعریف مشروط ارائه شده، این است که یک درک درک حالت خاصی از بدن همراه با درک سبک خاصی از فکر کردن و از تفکراتی با روش های خاصی است. ادراکات وقتی سر بر می آورند که تجمع محض جزئیات نقشه برداری شده به یک مرحله ی خاصی می رسند.^{۷۲}

داماسیو همه ی این ها را در چند صفحه بعد به این صورت خلاصه می کند، "درک هیجان ایده ای از بدنی است که با فرآیند هیجانزا دچار آشفتگی شده است."^{۷۳} از زاویه ی روانکاوی، جزئیات چندی در این گفته ها حکم اظهار نظر روانکاوانه ای دارند. همان طور که قبلاً پیشنهاد کردم، "نقشه های بدنی" اشباع شده از لذت و - درد خودشان الزاماً آگاهانه نیستند اما توانائی آن را دارند که با بدام انداختن های موضوعات ایده ای - بازنمود ارگر ادراکی آگاهانه شده، بتوانند با بازنمود های رانش (شکل بندی های اهداف لیبیدوئی و اوبژه ها را می سازند) فرویدی و حس لذت *jouis-sens* لا کانی (که خودش در "زبان" سیال **خان و قون** نوشته شده است) مرتبط شوند. این نقشه های داماسیوئی، که دائماً با فعالیت خود - الگوئی همیشگی مغز پیش نویسی و به روز می شوند، شرائط لازم - اما - نه - کافی برای تجربه ی هیجانات جسمی بصورت ادراکات درک شده ی روانی هستند: "نهادی که قادر به ادراک است باید ارگانسیسمی باشد که نه تنها جسم دارد بلکه وسیله ای دارد تا این جسم را در اندرون خودش بازنمود کند."^{۷۴} بعلاوه، این فرآیند نقشه کشی اولین گام فرآیند دو گامی ترجمه کردنی است که در انتهای آن ادراک - دانسته شده، پدیده های احساسی ای که آگاهانه بیان می شوند، سربرمی آورند. علاوه بر گام اولیه از تبدیل هیجانات به نقشه ها بعنوان تشکیلات (پیش) احساسی (گامی که در آن بازنمود ها بخش های بدن و ارتباطات با اشیاء خارجی باید در هم ادغام شوند)، گام بعدی از چنین نقشه ها تا "فرانمودها" (که در آن روش های شناختی و محتویات باید بهم مرتبط شده و ساخته شوند) برای خلق ادراک آگاهانه درک شده الزامی هستند.^{۷۵} گرچه

داماسیو مکرراً اذعان می‌کند که چیزی شبیه به ناآگاه روانکاوی در تحولاتی زندگی احساسی نقشی بازی می‌کند،^{۷۶} بحث‌های او متمایل به خط سیر ترجمه‌ای هستند که از هیجانات از طریق ادراکات - داشته شده به ادراکات دانسته شده منجر می‌شوند، که با در نظر گرفتن این که فراوانشناسی فرویدی - لاکانی احساس حرف‌های زیادی برای گفتن دارد، به سرعت و بی‌سر و صدا از مشخصه‌های این حرکت چندگامی، عبور می‌کنند.

تفسیر لاکانی از ناآگاه فروید بصورت (بی) هستی "سطحی" ای که در پیچ و خم‌ها و شکاف‌های نقش گرفته در داخل همان سطح آگاهی نقش بازی می‌کند، در این جا ارزش بازگو کردن دارد. (همان‌طور که بخوبی شناخته شده، لاکان بشدت مخالف تعریف عوامانه‌ی روانکاوی بعنوان علم تفسیر روانشناسی عمیق، یعنی کاوشی در جوف‌های پنهانی با معانی عمیق بود).^{۷۷} دقیق‌تر بگوئیم، ناآگاهی روانکاوانه (و نه مفهوم غیرروانکاوانه‌ی ناآگاه) تا حدی، بصورت اتفاقات مداخله‌گرایانه‌ای است که بین اجزاء و عملیات مختلفی دخالت می‌کند که در راستای خطی قرار می‌گیرند که در تمامی طیف احساسی داماسیو، از هیجانات ناآگاه تا ادراکات آگاه، از یک انتها تا انتهای دیگر سیر می‌کنند. به عبارت دیگر، ناآگاهی خودش یک جزء یا عملیات عمیق و مبهمی از تشکیلات ماشین آلات احساسی نیست، بلکه در عوض چیزی است که به داخل وقفه‌های فاصله‌هائی می‌لغزد که مشخصه‌ی هیجانات، ادراکات - داشته شده و ادراکات دانسته شده هستند. ناآگاهی می‌تواند بر اتصالاتی تأثیر بگذارد و تأثیر هم می‌گذارد که هم درونی به ادراکات - داشته شده و هم به ادراکات - دانسته شده هستند، یعنی، ارتباطات اجزاء بدن، حالات و شرائط محیط در ادراکات داشته شده‌ی داماسیوئی (یعنی، بازنمودهای رده اول به شکل نقشه‌های بدنی که پیچیدگی‌های دور از مقدماتی‌ای را نقشه‌گزاری می‌کنند که هیجانات اند) و هم چنین ارتباطات روش‌های شناختی و موضوعات موجود در ادراکات دانسته شده‌ی داماسیوئی [یعنی، "فرانمودها" رده دوم بصورت درک کردن‌های بازتابانه از تجربیات احساسی].

بطور متفاوت و کلی‌تری، ناآگاهی مکانیسم‌های دفاعی درون روانی (یعنی، ناآگاهی‌ای که سرکوب شده، که "سرکوبی" در این جا در وسیع‌ترین مفهوم روانکاوی ممکن در نظر گرفته شود) قابل تقلیل به هیچ رده از نقطه‌های تقاطعی - محتوایی خاصی در شبکه‌های روانی نیست تا جائی که بطور جنبشی بین این نقطه‌های تقاطعی بلغزد. سرکوب اغلب بر روابط تداعی کننده بین اجزاء محتوای روانی تحمیل می‌شود. برای مثال، در یک روانکاوی، روانکاوی شونده ممکن است بخوبی قادر باشد تا آگاهانه هر قطعه‌ی خاصی از مواد خاطره‌ای را بیاد بیاورد که در گیر در یک منظومه‌ی خاصی است که علامت بالینی خاصی را پی‌ریزی می‌کند. در چنین موردی، چیزی که سرکوب می‌شود یک خاطره از بین خاطرات

دیگر نیست، بلکه در عوض شبکه ای از ارتباطات بین خاطراتی است که نقطه های تقاطعی را در شبکه شکل می دهند، نقطه هایی که علائم بالینی را بعنوان رشد بیش از اندازه ای آنها ایجاد می کنند. روابط بین خاطرات است که سرکوب می شوند، تا خود خاطرات. در چنین وضعیت های روانکاوی، ناآگاهی بصورت ارتباطات تازه تشخیص داده شده بین محتویات قبلاً شناخته شده آشکار می شود.

وقتی داماسیو از "هماهنگی های" ارگانیک بین لایه ها و سطوح مختلف در طیف احساسی اش صحبت می کند، بررسی روانکاوانه ای که الگوی او را انتخاب می کند، ترجیح می دهد که بر هماهنگی ها تأکید کند. دقیق تر بگوئیم، به علت مقاصد دفاع روانی برای بدست آوردن تعادل هومئوستاز خود – تنظیم شده در واژه های احساسی، ناگزیر غیبت هایی از تفسیرات یا بد تفسیرات تحریف شده در داخل و بین هیجانات، ادراکات داشته شده و ادراکات دانسته شده وجود خواهند داشت (یا آن طور که فروید ممکن است بگوید، در داخل و بین *Affekt, Gefühle, Empfindungen*). بعلاوه، این مکمل فراروانشناسی روانکاوی به نظریه ی داماسیو چیزی را اصلاح می کند که بنظر می رسد یکی از نقصان هایش باشد: هم چنین بنظر می رسد که داماسیو فرضیه ای قانع نکردنی را پیشنهاد می کند که یک عامل کمی سرراست و ساده مسئول جا به جایی کیفی مکانیسم های احساسی ناآگاه به حالات ذهنی (qualia) ادراکی درک شده باشد ("احساسات وقتی سر بر می آورند که تجمع محض جزئیات نقشه برداری شده به مرحله ی خاصی می رسند"). برعکس، یک دیدگاه روانکاوانه فرض می گیرد که در این جا چیزی بیش از کمیت تنهای "محض" در کار است.

در متون متعددی، داماسیو بطور مبهمی به چیزی اشاره می کند که آن را "درک کردن های ادراکات" مشخص می کند. "در این مرحله، بررسی انتقادات لاکانی ژیرک از شرح داماسیو از زندگی احساسی مناسب داشته و قول می دهد که مثمرالثر باشد. ژیرک توجه خاصی به عنوانی می کند که من قبلاً کاوش نکرده ام، یعنی، نظریه ی درجات متعدد و لایه های آگاهی و فردیت در کتاب حس واقعه (که در آن داماسیو چنین فقره های مفهومی را بعنوان پیش خود، آگاهی هسته ای یا خود، آگاهی ممتد، فردیت اتوبیوگرافی و وجدان ردیف می کند). در این رده بندی، ژیرک شکایت می کند که تقلیل ذهنیت به دو بعد از موجود تجسد شده (بعنوان پیش فردیت و آگاهی هسته ای یا فردیت) و هویت باز نمود کننده – زبانی (بعنوان آگاهی ممتد، فردیت اتوبیوگرافی و وجدان) سومین بعدی را کنار می گذارد که دکارت برای

اولین بار آن را در پیکره‌ی فکر (Cogito^{۸۸}) مجزا کرد (یعنی، سوژه‌ی منفک بصورت تهی بودنی از منفی بودن^{۸۹}، همان "سوژه‌ی مانع شده‌ی" لاکان):

راه حل داماسیو برای معمای قدیمی دو جانبه‌ی نفس (نفس به معنی جریان آگاهی ای که بطور مستمری تغییر می‌کند، در برابر نفس به عنوان هسته‌ی ثابت پابرجای ذهنیت ما) به نتیجه نمی‌رسد: "خودی که بنظر می‌رسد تغییر می‌کند و خودی که بنظر پابرجاست، گرچه بهم خیلی مربوط هستند، ولی یک نهاد نیستند، بلکه دو نهادند" - اولی خود هسته‌ی ای است، دومی خود اتوبیوگرافی. اما در این جا، جایی برای چیزی که ما موجودات سخنگو بصورت هسته‌ی تهی ذهنیتمان تجربه می‌کنیم (یا، بلکه، پیش فرض می‌گیریم) وجود ندارد: من چی هستم؟ من نه جسمم هستم (من یک جسم دارم، من هیچ وقت مستقیماً بدنم نیستم، علیرغم تمامی توصیفات پدیده‌شناسی بر اساس مرلو - پانتی [Merleau - Ponty] که سعی دارد مرا برخلاف آن قانع کند)، نه هسته‌ی با ثبات شرح حال اتوبیوگرافی من که هویت نمادینم را شکل می‌دهد؛ آن چه که "من هستم" یگانه‌ی خالص از یک نفسی تهی است که طی تغییر دائمی شرح حال های اتوبیوگرافی همان یگانه باقی می‌ماند. این یگانه با زبان تولید می‌شود: نه خود هسته‌ی ای است و نه خود اتوبیوگرافی، اما همان چیزی است که وقتی خود هسته‌ی ای با زبان ترجمه می‌شود، به آن قلب ماهیت می‌دهد (یا، بلکه، ماهیت زدائی می‌شود). این همان چیزی است که کانت در ذهن دارد وقتی بین "شخص" (person) و سوژه‌ی خالص در کی ماندگار تمایز برقرار می‌کند که فقط یک خاطر نشان کردن تهی شده‌ی خود - شرحی است.^{۸۱}

تمامی چارچوب فلسفی ای که این منتقد داماسیو را به اطلاع می‌رساند نمی‌توان در این جا شرح داد، زیرا که این امر محتاج دوباره سازی همه‌ی نظریه‌ی ذهنیت ژرژ کی است، که در سطح مشترک ایده آلیسم آلمانی و روانکاوی لاکانی برپا شده است (دوباره سازی ای که من در کتاب **هستی شناسی**

^{۸۸} مترجم: اصطلاح معروف دکارت در Cogito ergo sum به معنی فکر می‌کنم پس هستم، که اشاره به اصلی می‌کند که هستی هر موجودی با این حقیقت اثبات می‌شود که فکر می‌کند یا آگاه است.

ژیژک: یک نظریه‌ی استعلائی ماتریالیستی از ذهنیت *Žižek's Ontology: A Transcendental Materialist Theory of Subjectivity* انتشار در سال ۲۰۰۸ انجام داده ام).

اما چیزی که در این متن مهم است اصرار ژیزک، در دنباله‌ی لاکان است که مداخله‌گری‌های نمادینی (یعنی، نقل مکان پیش سوژه‌ی عنصری به قلمرو محتوا کننده‌ی ساختارهای زبان) یک سوژه را خلق می‌کند (یعنی، سوژه‌ی شبه - Cogito - به عنوان - \$ که در ایده‌ی آلیسم آلمانی کانت و پسا - کانت مرکزیت دارد) که بعد از آن از تقلیل به ذات جسمانی (منجمله "خود هسته‌ای" داماسیو) یا به فرهنگ زبانی (منجمله، "خود اتوبیوگرافی" داماسیو) شانه خالی می‌کنند؛ این را می‌توان بصورت نوعی تکوین ساختاری ماندگاری از ذهنیت وراساختاری (transstructural) توصیف کرد.^{۸۲} داماسیو با ژیزک در باره‌ی بطلان تقلیل آگاهی یا فردیت به زبان موافق است؛^{۸۳} او حتی فکر می‌کند که حیوانات غیر انسانی نفس‌های اتوبیوگرافی دارند، لذا بطور آشکاری اشاره می‌کند که او این جنبه‌ی فردیت را کاملاً وابسته به زبان در نظر نمی‌گیرد.^{۸۴} اما، داماسیو و ژیزک مطمئناً در مورد نظریه‌ی اخیر لاکان از هم جدا می‌شوند که ماهیت جسمانی پیش خود‌ها و خودهای هسته‌ای داماسیویی بصورت زیربنا‌های خالص زیست‌شناسی‌ای باقی نمی‌مانند که متعاقباً بر روی آنها داربست‌های مطلقاً جداگانه و مشخص رده بالای ذهنی گذاشته می‌شوند. (چیزی که در پهن‌ترین زمینه‌ی دربرگیرنده کمین کرده این است که گفتمان بنیادی بمراتب فراگیر تر در باره‌ی درجه‌ای است است که مداخله‌گرهای اجتماعی نمادینی نفوذ کرده و واقعیت‌های بدن را تغییر می‌دهند).

داماسیو در کتاب **حس و واقعه**، تصدیق می‌کند که مقدار خاصی فعل و انفعال دیالکتیکی بین آگاهی هسته‌ای یا فردیت و ردیف‌های اضافی از شکل‌بندی‌های متفاوتی از آگاهی / فردیت برقرار می‌شود، که بر روی آن تعبیه شده‌اند.^{۸۵} و با این وجود، ژیزک کاملاً صحیح می‌گوید که به هر حال داماسیو تمایل دارد که مصرانه به ادعائی بچسبد که مرکزی‌اتمی از هستی‌زیستی - مادی‌ای که مطلقاً با اثرات غیر طبیعی دست نخورده می‌ماند هسته‌ی خالص و غیرقابل نفوذی باقی می‌ماند که بالاخره زمینه‌ساز تمامی ابعاد زندگی ذهنی می‌شود.^{۸۶} ژیزک بر علیه این ادعا، اصرار دارد که ضمیمه کردن در تارو پودهای زبانی - نمادینی مداخله‌گر (یا، به زبان لاکانی، اطاعت پیش سوژه‌ی "protosubject" S به "عقیم شدن نمادینی" به وسیله‌ی دیگری بزرگ، به این طریق سوژه - بصورت - \$ را تولید می‌کند) موجب "قلب ماهیت" و "ماهیت زدائی" هسته‌ی سخت هستی جسمانی داماسیویی می‌شود. اما، انتقاد ژیزک تمایز داماسیو بین پیش خود و خود هسته‌ای را نادیده گرفته این دو نهاد را تحت عنوان "خود هسته‌ای" (Self Core) در هم می‌آمیزد. برای داماسیو، خود هسته‌ای یک نقشه‌ی بازنمود کننده از پیش خود است.^{۸۷} با

این حال، در روحیه‌ی اعتراضی الهام گرفته از روانکاوی ژرژک به داماسیو، قابل توجه است که بگوئیم که ظهور و ورود استفاده از زبان (بخصوص بدست آوردن مهارت ذهنیتی کردن اسامی خاص و ضمیرها) ممکن است همان اهداف و نتایج فرآیند ترجمه کردن را "قلب ماهیت" کند که از پیش خود به خود هسته‌ای منجر می‌شوند.

با صفحه آرائی واژگان ترکیب شده‌ی لاکانی و داماسیوئی، شکافی جبران ناپذیر تمام ترجمه‌ی بازنمود بین پیش خود به مثابه S و خود هسته‌ای به مثابه \$ را تا آن جا بد بازنمود می‌کند^{۸۹} (عنوان لاکانی بد بازنمود کردن (misrepresentative = méconnaissance) که ممکن است مثل یک زخم سرگشاده‌ای در ارگانیسم هائی باز شوند که در معرض دخالت های برنده‌ی ساختارهای زبانی قرار می‌گیرند. این ابتدائی ترین و مقدماتی ترین تعبیه‌ی ناهنجاری ها و ناهمخوانی ها در داخل واقعیت جسمانی حیوانات انسانی خواهد بود که همان مشخصه‌ی سوژه‌های سخنگوی شکاف برداشته‌ای خواهد بود که از درون شکاف هایشان ابعاد ناآگاه به جریان می‌افتند. در حالی که، بنظر می‌رسد که گوئی ژرژک در این لحظه با دید مبهم ساختارگرایی اجتماعی (social – constructivism) ای بازی می‌کند که بر اساس آن پیش – خود – به مثابه S مبنا بر طبیعت بطور عطف ماسبقی از میان برداشته شده و با خود – هسته‌ای – به مثابه \$ القاء شده با زبان جانشین شده است (حالا به شکل دکارتی – کانتی – هگلی – لاکانی ابطالی از منفی گرایی خود – ربطی)، چیزی که من در حال حاضر پیشنهاد می‌کنم تصویر دیگری است که در آن، اگر به زبان هگلی بیان شود، تمایز بین S (به مثابه پیش – خود) و \$ (بعه مثابه خود هسته‌ای) بصورت فرقی درونی به خود \$ پای برجا می‌ماند. یعنی، نه تنها شکاف هائی با عرض هائی مختلف بین پیش خود مستقل از زبان به مثابه S و (سوء) ترجمه‌های (نا) بازنمود آن در و توسط خود هسته‌ای متأثر شده از زبان بعنوان \$، دهان باز می‌کنند، بلکه یک شکافی درون خود – هسته‌ای – به مثابه \$ چنین شکافی را منعکس می‌کنند، شکافی که خود هسته‌ای را به دو نیم می‌کند، به چهرکی (آواتاری) قالب پذیر از هستی ملموس بدن و پوچی بی چهره‌ای از منفی گرایی عنصردائی شده. به عبارت دیگر، ممکن است دو خود هسته‌ای ناموزون با هم وجود داشته باشند (علاوه بر فاصله‌های ناموزون متغیر بین پیش خود ها و خودهای هسته‌ای) : یک خود هسته‌ای "پر" و یک خود هسته‌ای "تو خالی" (خود هسته‌ای اخیر همان پوچی شبه – Cogito ایست که مورد علاقه‌ی ژرژک است، چیزی که داماسیو مسلماً آن را نادیده گرفته است).

ژیرک در کتاب **اختلاف منظر Parallax View**، بعضی از التزامات کلیدی خوانش انتقادی از تصویر داماسیو از آگاهی یا فردیت در باره‌ی شرح همراه چنین تصویری از زندگی احساسی را شرح می‌دهد. او چنین شروع می‌کند: "نظریه‌ی بنیاداً آلتوزری داماسیو این است که 'قبل از این که هیجان مربوطه اتفاق بیافتد حالت ادراک مرکزی ای وجود ندارد، یعنی که تجلی (هیجان) قبل از احساس می‌آید. 'من و سوسه می‌شوم که این هیجان را که قبل از احساس می‌آید به سوژه‌ی خالص تهی (\$) مربوط کنم: هیجانات قبلاً به سوژه تعلق دارند، اما قبل از ذهنیت شدن، قبل از انتقال آنها به تجربه‌ی ذهنیتی ادراک. لذا \$ ذهنیتی مترادف با هیجان قبل از ادراک است: فقط از طریق ادراک کردن است که من تبدیل به سوژه‌ی "کامل" خود – تجربه‌کننده‌ی زنده‌ای می‌شوم. و این سوژه‌ی 'خالص' است که دیگر نمی‌توان آن را در داخل قاب هومئوستاز حیات محتوا کرد، یعنی که، عملکردش را دیگر نمی‌توان با ماشین آلات زیست‌شناسی نظم‌دهنده‌ی حیات مقید کرد.^{۸۸} ژیرک به سرعت اضافه می‌کند: "زنجیره‌ی هم‌ارزی‌ها... خودش را بین cogito 'خالی' (سوژه‌ی دکارتی، سوژه‌ی استعلائی کانتی)، عنوان نفی خود – پیوستگی هگلی و مبحث رانش مرگ فرویدی تحمیل می‌کند. آیا این سوژه‌ی 'خالص' از احساسات محروم شده است؟ موضوع به این سادگی نیست: انفصال محضش از غوطه‌وری در تجربه‌ی حیات منجر به (نه) هیجانات، یا ادراکات، بلکه) احساسات تازه‌ای می‌شود: یعنی اضطراب و وحشت. اضطراب بعنوان لازم و ملزوم با مقابله با خلأی که هسته‌ی مرکزی سوژه را شکل می‌دهد: وحشت بعنوان تجربه‌ی زندگی مشمتر کننده در خالص‌ترین حیات 'نمرده' اش^{۸۹} ژیرک به چیزی که داماسیو طبیعی جلوه می‌دهد (یعنی، خود هسته‌ای بعنوان سرچشمه‌ی هیجانات درک نشده یا هنوز درک نشده) به مثابه ضد طبیعی‌ای مفرطی می‌پردازد، یعنی "دیگر... محتوا شده در چارچوب هومئوستاز حیات... دیگر با ماشین آلات تنظیم‌کننده‌ی حیات محدود نمی‌شود" (یعنی، \$)، که هم چنین سوژه‌ی ناآگاه لاکانی هم هست، خودش به مثابه تولیدکننده‌ی پدیده‌های احساسی است). با این برهان که "هیجانات از پیش متعلق به سوژه هستند،" ژیرک به فرضیه اش اشاره می‌کند که پیش خود داماسیو یا خود هسته‌ای (یا دقیق‌تر، خودها) بعد از رخنه‌ی دال‌های نظم نمادینی کاملاً طبیعت‌زدائی می‌شوند.

البته، می‌توان در باره‌ی ادعائی احتیاط به خرج داد که بنظر می‌رسد اغراق‌گوئی از طبیعت‌زدائی کامل و مطلق بدون هیچ ذخیره یا باقی‌مانده‌ای باشد. در مورد (انسان) "طبیعت" پی‌ریزکننده‌ی ذهنیت، من ترجیح می‌دهم که، حداقل در بعضی شرائط، طبیعت‌زدائی را بصورت تجمع‌رسوبی برداشت کنم، یعنی لایه‌لایه جمع‌شدنی از تجمعات غیرهمگن از ابعادی غالباً متناقض که از وسعتی از نسبتاً 'طبیعی' (برای مثال، امیال تحولی – تکاملی که در متون باستانی محیط زندگی ریشه دارند) تا نسبتاً 'غیرطبیعی'

(عمدتاً عوامل اجتماعی - تاریخی و گذشته و حال متغیر) جریان پیدا می کنند. به منظورش استفاده از بعضی از گفته های ژیرک در کتاب **دفاعِ نهضت های شکست خورده** *In Defense of Lost Causes*^{۹۰} مشکل اصلی این است که "زندگی ۲،۰" (یعنی، طبیعت زدا کننده ی معطوف به ماسبق حیات به همین صورت بدون در نظر گرفتن هیچ چیز دیگری) هرگز کاملاً موفق به پاک کردن و جایگزین کردن چیزی نمی شود که بعد از وقوع به "زندگی ۱،۰" تبدیل می شود (یعنی، زندگی عریان و بدوی همان طوری که بوده، بدون این که با مداخله گری از طریق ادراک ناشی از حس ها و مفهوم سازی [اصطلاح an sinch کانت] بطور عطف به ماسبقی با خلق زندگی ۲،۰ متأثر شده باشد). حداقل در موارد خاصی، دومی با ناسازگاری ها و بدکاری هایی که بین آنها سربر می آورند، همسو با اولی به کارش ادامه می دهد.

اساساً می توان انسان ها را، در جایگاهی که بین انسان طبیعی و غیرطبیعی در پیچ و تاب زمان فرا ایستاده اند توصیف کرد. بخش هایی از وجود انسانها از پیچ و تاب های زمانی اثرات تحولی - ژنتیکی وابسته به متون بسیار گذشته عقب مانده اند، در حالی که بخش های دیگر، که می توانند با همین تأثیرات تحولی - ژنتیکی در تضاد بوده و در تضاد هم هستند، طبق بی دوامی های سریع السیرتر تاریخی شکل بگیرند. (بعلاوه، موارد اخیر خودشان محصولات تحول و تکاملی هستند که از کنترل حاکمیت مطلق تحولی - تکاملی گریخته اند).^{۹۱} چنین موجوداتی محصولات طبیعت زدائی ناکامل و نسبی ای هستند که در حذف کردن بدون باقی گذاشتن پس مانده های هضم نشده ی بقایای چیزهایی شکست می خورند که غیر از ساختارهای مداخله گری شده ی اجتماعی - نمادینی و پدیده های تاریخ انسانها هستند، چه این ها وابسته به تحول و تکامل نوعی باشند و یا هستی شناسی. البته، باید با صمیم قلب با ژیرک موافقت کرد که اگر "طبیعت" مشخصه ی **یگانه ی - جمیع** متعادل و هماهنگی باشد "طبیعتی وجود ندارد"؛ این یکی دیگر از ناموجودات بزرگ دیگر است (بر اساس گفته ی **لاکان** *Le grand Autre n'existe pas* "یکی دیگر از بزرگ های وجود نداشته").^{۹۲} با این وجود، طبیعت واقعاً وجود دارد هم به صورت آن چه که بطور ماندگاری به طبیعت زدائی های درگیر در ذهنیت^{۹۳} اجازه داده و آنها را تولید می کند،^{۹۴} و هم بصورت دسته ای از متغیرهای نابهنگام، در اندرون عنصر وجود انسان، خارج از پیوستگی با جنبه های گوناگون و اقلام متفرقه ی محیط های اجتماعی تاریخی - زمانی حال حاضر تر. طبیعت در این مجموعه ی نامتعادل اجزاء متنازع شرکت دارد. پس، برای تأویل گفته ی لاکان که "دیگری دیگری وجود ندارد" (تا این گفته ی او که "بزرگ دیگری وجود ندارد")، گرچه طبیعت بصورت اجزاء سازنده ی قطعه

قطعه‌ی خود – جداکننده‌ی وجود دارد که در تضادهائی گیر افتاده که شکل دهنده‌ی "وضع انسان" هستند، من می‌گویم که طبیعتِ طبیعت وجود ندارد.^{۹۴}

علیرغم همه‌ی این‌ها، اقدام قاطع ژیزک در نقل قولی که سه پاراگراف قبل در مورد پیشنهاد روشنگرانه اش آورده شد که انفجار کاتالیزوری شده پوچی \$ از پُری S، از سوژه‌ی منفک شده از عنصر (به گفته‌ی کانت)، توسط دال، در حیطه‌ی احساس بدون عکس العمل نخواهد ماند. در حقیقت، برای ژیزک، احساسات متناسب انسان – ذهنی در مفاهیم داماسیوئی از این دو واژه‌ی اخیر، نه هیجانات هستند و نه ادراکات. داماسیو هیجانات را فرآیندهای اتوماتیک فیزیولوژیکی ای در نظر می‌گیرد که با مکانیسم‌های ناآگاه جسمی تنظیم می‌شوند، گرچه او قید می‌کند که تحول هیجانات به ادراکات آگاهانه‌ی درک شده، به مداخله‌گری‌های نسبی شناختی – ذکاوتی و تبدیلات هیجانات جسمی شده اجازه می‌دهند.^{۹۵} برعکس، ژیزک، به چندین دلیل فرویدی – لاکانی، اصرار دارد که جسم هیجان نشان دهنده، که داماسیو تفهیم می‌کند که بر یک پایه‌ی طبیعی یا سرشتی قرار گرفته، با ضمیمه شدن دگرگون کننده اش در ماتریکس اجتماعی – نمادینی دگر بزرگ، تا مغز استخوان و گوشت خامش تغییر پیدا می‌کند. (از همه مهمتر، خود هسته‌ی جسمانی داماسیو به خالی بودن عاری از جسمانیت \$ لاکانی که شبه – Cogito است "قلب ماهیت" و "طبیعت زدائی" شده است، خالی بودنی که به این قبیل نهادهای – دالی زبانی بصورت اسامی خاص و ضمیرهای شخصی پیوسته است).^{۹۶} ژیزک ادامه داده و در انتقاد از داماسیو به لودو (LeDoux)، محقق بزرگ دیگر در علم اعصاب احساس، ارجاع می‌کند، کسی که به جهت تحقیقات تجربیش از نقش آمیگدال در تولید ترس شهرت دارد.

جالب خواهد بود اگر مشخصه‌ی محض "انسان – بودن" را طوری بفهمیم که بر شکاف بین توان‌های شناختی و هیجانی بنا شده است: انسانی که اگر هیجانات باید در او به توانهای شناختی بر سند دیگر انسان نخواهد بود، بلکه غولی خونسرد خواهد بود که از هیجانات انسانی محروم مانده است... در این جا ما باید گفته‌های دولو را با دیدگاه ساختاری بیشتری تکمیل کنیم: موضوع فقط این نیست که هیجانانامان از توانهای شناختی مان عقب می‌مانند، در سطح بدوی حیوانی گیر می‌کنند؛ خود چنین شکافی بصورت یک حقیقت "هیجانی" عمل کرده، منجر به هیجانات تازه‌ی مختص انسانی، از اضطراب تا عشق و مایخولیا (برخلاف ترس محض) می‌شود. آیا علت این است که لودو (و داماسیو)، که لودو در این جا بر او اتکا می‌کند) چنین ویژگی را بعلت ضعف بنیادی (بلکه، ابهام) تمایز

پیش - آلتوزری بین هیجان و ادراک، در نظر نمی گیرد؟ چنین تمایزی یک تاب آشکار پاسکالی دارد (و عجیب است که، داماسیو در انتقاد گسترده اش در کتاب "خطای دکارت" یادی از پاسکال نمی کند، کسی که منتقد اصلی دکارت است): هیجان‌ات‌علوم طبیعی ادراکات درونی را به نمایش نمی گذارند، اما، برعکس، آنها را تولید می کنند. اما، در این جا چیزی گم شده است: شکافی بین هیجان‌ات به مثابه ژست های بدنی زیست شناسی - ارگانیک و هیجان‌ات به مثابه ژست های نمادینی یادگیری شده که بدن‌بال قواعد می آیند (مانند زانو زدن و دعا کردن پاسکالی). هیجان‌ات مختص "انسانی" (مانند اضطراب) فقط وقتی سربر می آورند که حیوان انسانی اتصال هیجانش به عواطف زیست شناسی را از دست می دهد و این از دست دادن با هیجان‌ات تنظیم شده‌ی نمادینی یعنی "طبیعت دوم" انسان تکمیل می شود.^{۹۷}

در واقع، لودو، مثل داماسیو علم اعصاب و روانکاوی را خیلی متناقض هم نمی بیند. علاوه بر این، مثل ژیرک دنباله روی لاکان، لودو بر عواقب جانبی غوطه وری انسان در زبان با تأثیرات وسیع "انقلابی" (نه فقط "تحولی"، نرم و تدریجی) برای حیوان انسان تأکید می ورزد، غوطه وری ای که مغزها و تنها را شکل دوباره می دهد.^{۹۸} (داماسیو نیز به همین شکل از "انقلاب زیست شناسی به نام فرهنگ" صحبت به میان می آورد).^{۹۹} لودو حتی در باره‌ی تغییرات محتمل پویائی های احساسی در انسان سخنگو که با مداخله گری های زبانی رانش پیدا کرده فکر می کند.^{۱۰۰} اما، تذکرات انتقادی ژیرک در باره‌ی ایده های لودو در باره‌ی ارتباط بین شناخت و هیجان در مغز انسان تا چه حدی موجه هستند؟

از یک دیدگاه روانکاوی، احتمالاً یکی از مهمترین حقایقی که لودو تأکید می کند این است که، می توان گفت، مغز، گرچه یک عضو بدن است، ولی به نحوی که قطعه ای از طبیعت به گونه ای باشد که یک سیستم هماهنگ و خود - ادغامی آمیخته شده ای است که از اجزاء متعادلی شکل گرفته که با یکدیگر همگام هستند، طبیعی نیست.^{۱۰۱} در واقع، لودو دقیقاً به انواع پدیده هائی اشاره می کند که فروید را به ادعای مرکزیت مناقشات درون روانی در زندگی ذهنی (روانی) و لاکان را به فراخوانی مکرر تصویر سوژه‌ی دو نیم شده بعنوان ساختار در هم و برهم و شبه - گلاژی مغز می کشاند، ساختاری که اجزاء ناجورش به خوبی باهم کار نمی کنند.^{۱۰۲} در راستای همین خطوط، او در کتاب *مغز هیجانی The*

Emotional Brain اشاره می کند که : گرچه ما اغلب در باره ی مغز طوری صحبت می کنیم که گویا وظیفه ای بعهده دارد، واقعاً خود مغز وظیفه ای بعهده ندارد. مغز مجموعه ای از سیستم هاست، که بعضی مواقع ماژول (module) خوانده می شوند، که هر کدام وظائف مختلفی را بعهده دارند. معادله ای وجود ندارد که طبق آن مجموع وظائف همه ی سیستم های مخلوط شده با هم در مغز مساوی وظیفه ی اضافی دیگری باشد که وظیفه ی مغز خوانده می شود.^{۱۳} او ادامه می دهد، " بنظر می رسد که تحول و تکامل بر هر یک از این ماژول ها و وظائفشان اثر گذاشته تا بر همه ی مغز بطور تام و تمام. . . . کلاً اکثر تغییرات تحولی - تکاملی در مغز در سطح ماژول های انفرادی اتفاق افتاده اند.^{۱۴} مغز، مانند بقیه ی بدن انسان که با آن بطور غیرقابل جداسازی در هم تنیده شده است، محصول Evolution با حرف بزرگ E (که باز هم خودش یکی دیگر از دیگری های بزرگ big Other وجود نداشته ی لاکنی است) نیست، بلکه محصول کثیری از شرائط تحولی - تکاملی متفاوت و مشخصی است که طی زمانها و مکان های متمایزی پراکنده شده اند (همان طور که داماسیو گفته، "تحول و تکامل تسلسل بزرگی از هستی نیست")^{۱۵} در این راستا، انکار الین بادیو Alain Badiou مبنی بر این که طبیعت بصورت یک واحد همه گیر کیهانی تک صخره ای و تأکیدی ای همخوان هم راستا از وجود تنوعاتی طبیعی نیست - یعنی "طبیعت هستی قابل گفتنی ندارد. فقط برخی هستی های طبیعی وجود دارند"^{۱۶} - را می توان و باید در برداشت علوم طبیعی و تحول و تکامل پیاده کرد. بعلاوه، فشارهای تحولی - تکاملی، به هیچ وجه با یکدیگر هماهنگ و متحد نیستند، بلکه جداگانه بر ردیف هائی از سیستم ها و زیر سیستم های مستقل در دستگاه عصبی مرکزی اعمال اثر می کنند. (داماسیو اشاره می کند که "مغز یک سیستم شکل گرفته از سیستم هاست"^{۱۷} و به ناجوری موجود بین ساقه ی مغز و قشر مغز در دستگاه عصبی مرکزی مغز انسان اشاره می کند، دو (زیر) سامانه با عمر تحولی - تکاملی مختلف که مجبور شده اند با یکدیگر همکاری کنند).^{۱۸} هیچ طرح برنامه ای فوقانی - تحتانی برفرآیند مونتاژی ای حکمفرمائی نکرده که توده ی ماده ی شبکه ای تاخوردی را شکل داده، که مغز انسان است. تکوین پائین به بالای آن (بطور ناهماهنگی) شامل یک گرداب اغتشاشی از تصادفات، احتمالات، شانس ها و پیشامدهای غیر مترقبه است. در نتیجه، جای تعجب نیست که، محصول ناشی از چنین فرآیندی، مستعد تعداد غیرقابل شمارشی از تضادهای داخلی، تنش ها و مدارهای اتصالی باشد. یا، طوری که دانشمند علم اعصاب دیوید جی. لیندن David J. Linden آن را شرح داده، دستگاه عصبی مرکزی انسان یک "سخت افزار سرسری ساخته شده (kludge) است : "مغز . . . یک سخت افزار سرسری است، . . . طرحی که کم بازده، بی ظرافت و سردرniaوردنی است، ولی با این وجود کار می کند"^{۱۹} و "در هر نوبتی، طرح مغز یک سخت افزار سرسری، دستگاهی که بدون حذف اشکالات

کارش را انجام می‌دهد، دستگاهی قاتی پاتی و مخلوطی از روش‌های غیرهمگن است.^{۱۱۰} کتاب لیندن تحت عنوان **ذهن اتفاقی** *Accidental Mind* که در سال ۲۰۰۷ انتشار یافته، مکرراً اصرار دارد که مغز با سرهم‌بندی‌های تحولی - تکاملی و برحسب اتفاقات متعددی طرح‌ریزی شده که در آن تازه‌ترها بر بالای نسبتاً قدیمی‌ترها پرتاب شده، لذا، "بطور بی‌کفایتی سازمان‌بندی شده"، "یک در هم‌برهمی پینه‌دوزی شده است."^{۱۱۱} (برحسب اتفاق، لیندن بطور ویران‌کننده‌ای نظریه‌ی سخت‌افزار سرسری خودش را برای مبارزه بر علیه موافقان طرح ذکاوت‌مندان‌هی *intelligent design* ضد تحولی - تکاملی بکار می‌گیرد).^{۱۱۲} طی سال بعد از انتشار کتاب لیندن، روانشناسی به نام گری مارکوس Gary Marcus، در کتابی تحت عنوان *Kludge* یک سری از پدیده‌های روانی (ذهنی) را در لوای همان نظریه‌ی لیندن تجزیه و تحلیل کرد.^{۱۱۳} مواضع لیندن و مارکوس، از بین منابع دیگر، با مقاله‌ی فرانسوا جی کوب François Jacob در مجله‌ی علم *Science* سال ۱۹۷۷ تحت عنوان "تحول و تکامل و سرهم‌بندی کردن"^{۱۱۴} "Evolution and Tinkering" پیش‌گوئی شده بودند (نقل قولی از آن بعنوان یکی از سرلوحه‌ها برای کتاب مارکوس شد). شخص باید بشدت بی‌مغز باشد، تا اهمیت این تصویر علم اعصابی کرسی مادی ذهنیت را برای فراروانشناسی روانکاوی نادیده بگیرد که بر ساختارسازی اساسی عملکردهای مناقشات در زندگی روانی (ذهنی) تأکید دارد.

اشکارا در مطابقت با ابرام لودو بر عدم وجود Brain با حرف بزرگ B بعنوان "وظیفه‌ی مغز"، در واحد بودنش - با پژواک گفته‌ی بادیو، که در اندرون هر انسانی هیچ Brain ی نیست، بلکه مقداری brains وجود دارند - بحث مکرر و مؤکد او بر ضد مفهوم کاذبی است که علم اعصاب احساسی می‌تواند کلاً با زندگی احساسی سروکار داشته باشد و سروکار هم دارد یا در نهایت وظیفه‌ی هیجانی همگنی در مغز وجود دارد (مثل آن چیزی که سیستم لیمبیک خوانده می‌شود، چیزی که واقعیت عینی آن موضوع مناقشه‌ی دائمی بین دانشمندان علم اعصاب است).^{۱۱۵} بنابراین، رویهم‌رفته نه تنها هیچ وظیفه‌ی منسجمی در مغز وجود ندارد، بلکه هیچ وظیفه‌ی هیجانی رویهم‌رفته‌ای هم وجود ندارد (و، باز هم با اشاره به سه گانگی شناخت، هیجان و انگیزه، ممکن است سؤال شود که، تحت تأثیر تفکر روانکاوی، آیا همین حرف را می‌توان برای وظائف شناختی و انگیزه‌ای بیان کرد). پنسکپ Panskepp، در بررسی قابل ملاحظه‌ی اش در کتاب علم **اعصاب احساسی** *Affective Neuroscience* در همان مسیری که دولو شرح داده، گامی فراتر بر می‌دارد (گرچه او و دولو در باره وضع برداشت سیستم لیمبیک موافق هم نیستند).^{۱۱۶} پنسکپ می‌گوید که حتی هیجانات فردی خاص فاقد "مراکز"ی منطبق در تشریح فیزیولوژیکی مغز هستند: "هیچ مفهوم روانشناسی منفردی نمی‌تواند کاملاً وظائف یک ناحیه‌ی خاص یا مداری از مغز را شرح دهد"

. هیچ گونه "مرکزها"ی غیر مبهم یا نواحی ای برای هیجانات مشخص در مغز وجود ندارد که وسیعاً به وظائف دیگر دست درازی نکند حتی اگر چه مدارهای کلیدی خاصی برای شرح بعضی هیجانات اساسی هستند. در نهایت همه‌ی چیزها از فعل و انفعال سیستم‌های متعددی سر بر می‌آورند. به این دلیل است که، دانشمندان علم اعصاب مدرن از 'مدارها'، 'شبکه‌ها' و 'تجمعات سلولی' حرف می‌زنند تا از "مراکز"^{۱۱۷}.

با ترکیب کردن انکار دولو از یک وظیفه‌ی هیجانی کلی و اساسی در مغز با انکار پنسکپ از وجود کانون‌های مغزی ای که از نظر تشریحی کوپه کوپه ای بوده و یک به یک با حالات ادراکی گوناگونی منطبق می‌شوند، می‌توان این امر را فرض گرفت که: حتی هیجانات جداگانه‌ی خاص پیچیده (یا پیچیده‌ها) اند، یعنی که، غیر تشریحی بوده، خوشه‌هائی غیربنیادی از اتصالات بینایی بین سیستم‌ها و زیر سیستم‌های متعدد گوناگون در مغز هستند. بعلاوه، منطقی بنظر می‌رسد که فرض بگیریم که هر سه بُعد عملکردهای مغز (شناخت، هیجان و انگیزه) در پدیده‌های احساسی وارد عمل می‌شوند. پنسکپ در این جا همین را می‌گوید. علاوه بر این، در جای دیگر، تذکر می‌دهد که "باید به خاطر داشت که مغز یک عضو بشدت متصل بهمی است که هر بخشی از آن می‌تواند راه دسترسی به هر قسمت دیگری را پیدا کند." ^{۱۱۸} او متعاقباً این حقیقت را به پدیده‌های هیجانی متصل کرده، بر این امر تأکید می‌کند که اتصالات سرگیجه آور پر ظرافت داخلی مغز آن را طوری برپا می‌کنند که هیجانات بطور غیر قابل مجزا کردنی با ابعاد غیر هیجانی در هم تنیده می‌شوند ^{۱۱۹}. بعلاوه، بنظر می‌رسد که بتوان از فرضی دفاع کرد که هم در اندرون و هم بین این وظائف فعل و انفعالی، تعداد معتناهایی از طبقات جداگانه‌ی لایه‌های رسوب کرده در مغز طی زمان (رسوباتی که تاریخ گزاریشان هم مربوط به زمانهای طبیعی - تحولی است و هم زمانهای غیر طبیعی - تاریخی) طی فعل و انفعالات عصبی ای که هیجانات، ادراکات و امثال این‌ها را تولید می‌کنند با هم تقارب پیدا کرده و برخورد می‌کنند.

تصویر بزرگی که از همه‌ی این‌ها سر بر می‌آورد، اگر واقعاً چنین تصویری را بتوان بر اساس گفته‌های فوق رسم کرد، همان تصویری است که بنظر می‌رسد لودو از آن پشتیبانی می‌کند. این تأیید در قطعه‌ای که بدون شک ژرژک وقتی که منتقدانه ایده‌های لودو را در کتاب **اختلاف منظر** "تکمیل" می‌کند، در ذهن دارد، این طور بیان می‌شود: در مرحله‌ی کنونی تحول و تکامل مغز انسان یک رده‌ی ناکاملی از ارتباطات بین سیستم‌های شعوری و شناختی وجود دارد. چنین اوضاعی بخشی از هزینه‌ای است که ما برای داشتن ظرفیت‌های شناختی تازه تحول پیدا کرده‌ای می‌پردازیم که هنوز هم کاملاً در مغزمان ادغام نشده اند. گرچه، همین موضوع برای نخست پایگان دیگر هم مشکلی است، ولی برای انسان‌ها بشدت حاد است،

چون که مغز نوع ما، بخصوص قشر مغزمان، بطور وسیعی طی فرآیند اکتساب عملکردهای زبان طبیعی دوباره سیم کشی شده است.^{۱۲۰} اظهار نظر ژیرک که قبلاً در این قطعه نقل قول شد بدرستی چگونگی دید لودو از اختلافات بین شناخت و هیجان در دستگاه عصبی مرکزی انسان را برجسته می‌کند که علامت بالینی یک نقص منفی است، فقر یا نقصی که احتمالاً بالاخره در آینده‌ی انسانیت درمان خواهد شد. بخصوص برای لاکانی‌ها، این فقدان (در این جا فقدان متعادل کردن، هماهنگ کردن، ترکیب و امثال این ها بین وظائف نورولوژی گوناگون) هم جمع است هم منها، جمعی که از منها بر می‌خیزد. و، مثل لاکان، لودو هم دخالت برنده‌ی زبان را مسئول اصلی برای شدت ترک‌ها و شقاق‌های ناهمزمانی کردنی می‌داند که به داخل مغز انسان معرفی شده اند. بنابراین، ژیرک، هم صدا با تعدادی از نظریاتی که جدیداً توسط محققان مغز مختلفه‌ای ارائه شده،^{۱۲۱} پیشنهاد می‌کند که با از دست دادن تعادل عملکردهای نورولوژیک ادغام شده‌ی تحولی - تکاملی قبلی پیش فرض شده، انسانها انسانیت محض را بدست آورده اند، ذهنیت طبیعی زدائی شده‌ای با توان‌های بالفعل خاصی که مختص احساسات انسانی است.

بعد از فرمول بندی این مشاهدات در پاسخ به داماسیو و دولو، ژیرک پیش رفته و اخطار می‌دهد که شخص باید به "شکافی که ناآگاهی علوم مغزی را از ناآگاهی فرویدی جدا می‌کند"^{۱۲۲} اهمیت بدهد. او بحث می‌کند که این شکاف بخصوص در مورد موضوع (احساسات) هیجانات ملموس است.^{۱۲۳} مؤلفان دیگر، مثل انسرمت Ansermet و مجیس تِرتی Magistretti و هم چنین پومیر Pommier، هم به همین منوال بر علیه اشتباه کردن ناآگاهی روانکاوی با ناآگاهی‌ای که اغلب از آن در علوم اعصاب صحبت می‌کنند، اخطار می‌دهند، که مورد اخیر اغلب به چیزی ارجاع می‌شود که روانکاوان بطور مطلق پیش آگاه یا غیرآگاه مشخص می‌کنند (تا ناآگاه منفک در مفهوم دفاعی شده‌ای که بامکانیسم‌های درون روانی‌ای از قبیل سرکوب، انکار، نفی، طرد، یا مستثنا کردن و امثال این‌ها مسدود شده اند).^{۱۲۴} جالب این که، خود لودو هم دقیقاً همین اخطار را می‌دهد: "دانشمندان علوم شناختی، مثل فروید قبل از آنها، دیدگاهی را که از دکارت به دست آنها رسیده رد می‌کنند که ذهن و آگاهی یکی هستند. اما، ناآگاه شناختی همان ناآگاه پویا یا فرویدی نیست. واژه‌ی ناآگاه شناختی منحصرأ دلالت ضمنی بر این دارد که مقدار زیادی از کارهایی که ذهن (مترجم: مغز، چون ذهن محصول مغز است و کاری انجام نمی‌دهد) انجام می‌دهد خارج از آگاهی جریان دارند، در حالی که ناآگاه پویا جای تاریک تر و بد نهادتری است که خاطرات شارژ شده با هیجانات (احساسات) به آن جا فرستاده می‌شوند تا کارهای شوم خودشان را انجام دهند. تا حدی، ناآگاه پویا را می‌توان در واژه‌های فرآیند‌های شناختی فهمید، ولی واژه‌ی ناآگاه شناختی دلالت ضمنی بر ای عملکردهای پویا ندارد."^{۱۲۵}

داماسیو نیز از چنین تفاوت های بحرانی آگاهی داشته و به آنها اذعان می کند.^{۱۲۶} ژیرک و بعضی از مفسران علوم اعصاب دیگر هم که تمایل روانکاوی دارند در دلواپس بودنشان در این مورد موجه هستند که دانشمندان علوم اعصاب زیادی بی دقتانه و غیر قابل دفاع ناآگاه فروید را با ناآگاه علم شناختی غیرروانکاوی مغشوش می کنند. ولی، داماسیو و لودو، دو دانشمند علوم اعصابی که اسمشان در کتاب **اختلاف منظر** که در این متن مورد نظر است، برده شده، در نوشتجات علم اعصابی استثنائات قابل ملاحظه ای به این تمایل هستند. بعلاوه، گرچه ژیرک، داماسیو را متهم می کند که بطور مسئله سازی به هیجانات در مفهوم سخت افزار شده ی زیست شناسی طبیعی به سادگی و سراسری می پردازد - یعنی بنظر می رسد که داماسیو در نظریه ی نفس بنیان شده بر هیجان، تمایل به احتمالی در باره ی شالوده ای از طبیعت دارد که بصورت بنیان پابرجائی برای لایه های بعدی از طبیعت رده - بالا در نظر گرفته می شود^{۱۲۷} - ولی لحظه هائی وجود دارند که بنظر می رسد که داماسیو احتمالی از مداخله گری های اجتماعی - نمادینی را در نظر می گیرد که حتی تا زیر ترین لایه های زمینه ی هیجانی هستی انسان رسوخ می کنند.^{۱۲۸}

به زودی به موضوع طبیعت گرایی علوم اعصاب (مانند گرایش داماسیو، که ژیرک او را تجدید نظر و انتقاد کرده) و اعتبار یا عدم اعتبار آن در برابر روانکاوی پرداخته خواهد شد. در این جا، چهار خط در دفاع از داماسیو در اتهام قصور منتسب به او در شرح ناآگاهی فروید باید آورده شوند. اول، اگر نتایج بررسی های مجدد قبلی من در پرداختن به پدیده های احساسی در نوشته های فروید صحیح باشند، پس مغایرت مانع الجمعی که ژیرک بین ناآگاهی هیجانی و ناآگاهی فرویدی به آن متوسل می شود، اگر اشتباه نباشد، اقلاً زیر سؤال برده می شود (به همان دلائلی که اصرار جزمی لاکان را مسئله زا می کند که فروید قطعاً وجود احساسات ناآگاه را رد می کند، اصراری که بر اساس آن ژیرک، حداقل در کتاب **اختلاف منظر**، ظاهراً بر آن تکیه می کند). دوم، علیرغم تأکید رایج کلی داماسیو بر طبیعی بودن مصالح بنیادی ساختار ذهن جسمی شده ی انسان، با این وجود او (همان طور که من قبلاً اشاره کرده ام) نه تنها به ادراکات تجزیه و ترکیب شده ی روانشناسی، بلکه گاهگاهی به احتمال مداخله گری و سازمان بخشی شناختی (لذا، فرهنگی - زبانی)، حتی هیجانات فیزیولوژیک اجازه می دهد. سوم، تمایز داماسیو بین هیجانات و ادراکات، بجای این که تهدیدی برای تقلیل ناآگاه به دریای گل آلود هوس های نفسانی انگیزه ها و عواطف بدوی باشد (در سبکی مخالف روانکاوی فرویدی - لاکانی)، هر دو با ویژگی های کلیدی توصیف لاکان از ناآگاه جور بوده و برای در نظر گرفتن این رده از ابعاد روانی که برای موارد روانکاوی اهمیت مرکزی دارند، گزینش هائی را باز می کند.

در باره‌ی این خط دفاعی سوم، لاکان دائماً با تصور خام شایع ناآگاه بصورت ژرفائی تاریک و پنهان شده مبارزه کرده، مکرراً اصرار دارد که ناآگاه، شاید بتوان گفت، بشدت سطحی است، در فضای باز دال ها و ساختارهایی قرار گرفته که در داخل آنها سوژه ها بوجود آمده و می‌چرخند.^{۱۲۹} گرچه داماسیو، از نظر موضوع ناآگاه، در واقع اغلب بر هیجانات بعنوان حالات عمیق جسمانی، بر تنی تمرکز می‌کند که بطور طبیعی شکل گرفته و بطور آگاهانه توسط توجه ذهنی نادیده گرفته می‌شود (یعنی، بصورت هیجانات ادراک نشده)، ولی تمایز او بین هیجانات و ادراکات دلالت ضمنی بر مفهومی از ناآگاهی دارد که هر چیزی می‌تواند باشد مگر همدست تصویر نحیف اسف انگیزی که به نسخه های قدیمی روانشناسی عمیق فکر می‌کند. ناآگاهی داماسیوئی زیاد شامل هیجانات ناآگاهی نمی‌شود که در اعماق تیره و مبهم گوشت و استخوان قل قل می‌زنند، بلکه در عوض مجتمع مکانیسم های مداخله گر و فرآیندهائی است که ارتباطات بین هیجانات و ادراکات را تسهیل کرده و در آنها دخالت می‌کند. به عبارت دیگر، ناآگاهی داماسیو، مثل ناآگاهی لاکان، یک عملکرد ظریف، بینابین شکاف هاست، علت تناقضات و شکاف ها بین مشخصه های ظاهر شده‌ی سوژه‌ی سخنگو است. در این راستا، مهم است که به یاد بیاوریم که داماسیو هیجانات را پدیده های آشکار و عمومی توصیف می‌کند تا محرمانه و خصوصی.^{۱۳۰} به این معنی که، حالات هیجانی، بصورت اتفاقات جسمانی، حداقل در اصول، توسط شخص ثالث قابل مشاهده هستند، چه این اشخاص ثالث دانشمندانی باشند که تغییرات فیزیولوژیک را در ارگانیسم انسانی تحت نظر می‌گیرند، یا دیگران غیر دانشمندی که تغییرات قابل رؤیتی رامشاهده می‌کنند که در و از طریق بدن مورد نظر فردی بیان می‌شود که مورد نظر است. (این برعکس ادراکات به صورت اتفاقات ذهنی است که، بعلاوه کیفیت شخص اولی و غیرقابل دسترسی بودن تجربی منطبق با آن توسط اذهان دیگر، فقط بطور غیر مستقیمی می‌تواند از طریق گزارشات زبانی "مشاهده شود".) لذا، بر اساس داماسیو یک هیجان، حتی اگر شخصی که جسمش دستخوش هیجان (نا) گفته شده است آن را درک نکند، توسط او با اعماق پنهان شده اش، مرتبط نمی‌شود. درست برعکس: یک هیجان داماسیوئی تمایل دارد که فقط بصورت "در معرض دید عمومی در نور روز در آید، مشابه سخنانی که فرد سخنگو بیان می‌کند. در راستای خطوط مربوطه، ناآگاهی داماسیوئی در فواصل بین دو نوع تظاهرات گذران می‌کنند: هیجانات بصورت شرائط بدنی و افکار بصورت محتویات ذهنی (که اگر بالفعل چنین بیان نشوند، بالقوه در واژه های اجتماعی - نمادینی قابل بیان هستند). با سپاس از این وقفه ها بعنوان شکاف های بین هیجانات ظاهر شده و ترجمه شده ها، ترجمه نشده ها، یا بد ترجمه شده ها در واسطه های کج و معوج شده‌ی ایده ای که به همان اندازه ظاهر می‌شوند - چنین وقفه

هائی را باید بعنوان شکل دهنده‌ی بعضی از "موانعی" بحساب آورد که مانع سوژه‌ی شکافته‌ی (\$) نظریه‌ی لاکانی می‌شوند - هیجانان نه تنها می‌تواند درک نشوند بلکه بصور گوناگونی بد درک ظاهر شوند. چهارمین خط دفاعی به نفع داماسیو وقتی که با انتقادات ژیزک روبرو می‌شود محتاج رجعت به مسئله‌ی طبیعت گرائی بر خلاف ضدطبیعت گرائی است. موضعی را که من در این جا در پاسخ به این سؤال اقامه می‌کنم می‌توان بطور مجملی در روش ژیزک بعنوان "طبیعت گرائی یا ضدطبیعت گرائی؟ نه، ممنون - هر دو بدتر هستند!"^{۱۳۱} خلاصه کرد. ژیزک در بخشی از فصل چهارم کتاب **اختلاف منظر** که به داماسیو می‌پردازد، تحت عنوان "هیجانان دروغ می‌گویند، یا، جائی که داماسیو اشتباه می‌کند،" با این ادعا تمام می‌کند که

شخص باید درس ضد داروینی اساسی روانکاوی را که لاکان مکرراً تأکید می‌کند به خاطر داشته باشد: ناسازگاری، سوء سازگاری بنیادی و افراطی انسان به محیط هایش. در افراطی ترینش، "انسان - بودن" شامل "قطع رابطه کردن" از غوطه وری در محیطهایش است، در دنبال کردن یک خودکاری (اتوماتیسم) خاصی که درخواست های سازگاری را نادیده می‌گیرد - این چیزی است که "رانش مرگ" در نهایت به آن منتهی می‌شود. روانکاوی "جبر گرائی" نیست ("آن چه که من انجام می‌دهم با فرآیند های ناآگاه معین می‌شوند"): "رانش مرگ" بعنوان یک ساختار خود - تخریبی باز نمود حداقل آزادی، از رفتاری است که از تمایل بقاگرائی - سودگرا (utilitarian - survivalist) قطع رابطه کرده است. "رانش مرگ" به این معنی است که ارگانسیم دیگر توسط محیط هایش، که بصورت حلقه ای از رفتار خودمختار که "به داخل / به خارج منفجر می‌شود" کاملاً معین نمی‌شود.^{۱۳۲}

در این جا من به توسل به مفهوم روانکاوی رانش مرگ نخواهم پرداخت؛ من تملک فلسفی ژیزک از **غریزه‌ی مرگ (Todestrieb)** شرم آور فرویدی را در جای دیگری مفصلاً آورده‌ام.^{۱۳۳} موضوعاتی را که من در حال حاضر به آنها می‌پردازم راه هائی هستند که در آنها ژیزک طبیعت گرائی داماسیو را از ضد طبیعت گرائی لاکانی متمایز می‌کند. هم در جملات منتخبه ای که همین حالا آورده شد و در جاهای دیگری از همان بخش کتاب **اختلاف منظر**، می‌توان اظهار نظرهای ژیزک را بصورتی خواند که اشاره به ویژگی طبیعت زدائی شده‌ی نسبی، اگر نه کامل، انسان ها بعنوان سوژه ها می‌کنند (همان طور که واژه‌ی

قیدی "کاملاً" در عبارت "ارگانیسم دیگر کاملاً با اطرافش تعیین نمی شود" نشان داده می شود. با تعبیر این گونه ای، ژیزک در برابر وسوسه‌ی ضد طبیعت گرائی کاذب لاکانی مقاومت کرده تا جایی که پیش فرض می گیرد که هیجانات بدوی که در اندرون ساقه های مغزهای پستانداران انسانی توسط شرائط باستانی تحولی - تکاملی رسوب کرده اند، در کنار شکل بندی های اجتماعی - نمادینی و تمامی مداخله گری های ذهنیتی کننده گوناگونی پابرجا می مانند، که به همراه می آورند. گفته‌ی ژیزک در این جا اشاره بر برداشتی از انسانها بعنوان مخلوقاتی دارد که ناشی از دگردیسی های ابداً تمام نشده‌ی ناکامل، سقط های هیولائی تحولات شکست خورده‌ی یک دیالکتیک همه چیز - اما نه - قادر متعال ضعیفی هستند که عاجز از هضم جسم های حیوانیش است تا بدون این که خرده ریزه های ته مانده ای را بجای بگذارد، از آن سر بر آورد. برای توسل به فرهنگ لغات مارکسیسم، این دیالکتیکی از "پیشرفت ناهموار" پایان ناپذیر خواهد بود.

به هر صورت، شاید با دست و دلبازی کمتری، بتوان ژیزک را بصورتی تفسیر کرد که یک طبیعت زدائی کامل و تمام و کمالی را خیال بافی می کند که بر آن نهادهای زنده ای رخ داده اند که با جذب شدن در شبکه ها و تار و پودهایی از نظم های نمادینی به \$ هائی قلب ماهیت داده اند. در مقاله ای تحت عنوان "از اوبژه الف تا تفریق،" *"From object a to Subtraction"* او این طور بنظر می رسد که یک ضد طبیعت گرائی بشدت افراطی را تأیید می کند، طبیعت گرائی بدون باقی مانده ای را فرض می گیرد که با فرآیند های ذهنیت کردنی باعث شده، که بر انسان ها تأثیر گزار اند (همان طور که او در بحث زندگی ۱,۰۰۰ برخلاف زندگی ۲,۰۰۰ در کتاب *دفاع از نهضت های شکست خورده* همین طور بنظر می رسد). در این مقاله، ژیزک "درس اساسی فروید" را بصورت ایده ای شرح می دهد که "انسان حیوانی وجود ندارد، یک انسان از لحظه‌ی تولدش (حتی قبل از آن) از تحمیلات حیوانی رهائی جستته، عواطفش "طبیعت زدائی" شده، در گردش رانش (مرگ) گیر افتاده و در فرا اصل لذت عمل می کند." متعاقباً، در همان مقاله‌ی همین متن، او پیشنهاد می کند که "در گامی جلوتر، شخص حتی می تواند جرأت کند که بگوید، اگر منظورمان از 'حیوان' موجود زنده ای است که کاملاً متناسب با محیط های اطرافش است هیچ حیوان بی قید و شرطی وجود ندارد: درس داروینی این است که هر تعادل هماهنگی در تبادل بین یک ارگانیسم و محیط اطرافش یک تعادل موقتی شکننده است، که می تواند در هر لحظه منفجر شود؛ چنین مفهومی از حیوانیت بعنوان تعادلی که با گستاخی های مغرورانه‌ی انسانها مختل می شود یک وهم بشری است."

بدون این که اصلاً به صحت این تفسیرات نظریه‌ی تحولی - تکاملی داروینی اعتراضی شود، باید توجه کرد که ژیک آنقدر حیوانات غیرانسانی را طبیعت زدائی می‌کند که معمولاً اجزائی از "طبیعت" ی در نظر گرفته می‌شوند که بصورت یک هماهنگی متعادل متصور می‌شوند. (حجم عظیم تر کار فلسفی ژیک، مخصوصاً در واژه‌های هستی‌شناسی ماتریالیستی و نظریه‌ی ذهنیتی منطبق با آن، یک دوباره اندیشی رادیکال از تصاویر پیش مفهومی و استعاره‌هایی را ناگزیر می‌کند که شکل دهنده‌ی تصورات از طبیعتی هستند که انواع مختلف طبیعت گرائی را به اطلاع می‌رسانند.)^{۱۳۶} و او گرچه حیوانات غیرانسانی را بطور نسبی طبیعت زدائی می‌کند، اما حیوانات انسانی را کاملاً طبیعت زدائی می‌کند، چنین موجوداتی را بصورت از ابتدا "بریده شده از" حیوانیت زیست‌شناسی، و سرشتی در نظر می‌گیرد. گرچه داماسیو به وضوح و بدون هیچ ابهامی همدلی‌های طبیعت گرائی ای نشان می‌دهد که از دیدگاه افراطی لاکانی مسئله سازند، او و دیگر هم‌فکران محقق مغز (مانند دولو، پنکسپ و کیت استانویچ Keith Stanovich) به هیچ طبیعت گرائی ماهیت گرائی تعلق نمی‌گیرند که بی‌هیچ تردیدی پرورش فرهنگی را به طبیعت طبیعی و فرد بیش - از - ماده‌ی زیستی را به فیزیولوژی جسم زیست‌شناسی تنها تقلیل می‌دهد. در واقع، در دفاع از داماسیو، الگوی چند ردیفی نفس تجسّدی او از دام دوگانگی کاذبی احتراز می‌کند که ضد طبیعت گرائی را بر علیه طبیعت گرائی به عنوان انتخاب یکی - یا دیگری به جان هم می‌اندازد (مجدداً، در واژه شناسی لینی - استالینی، "هر دو بدتر هستند!"). گاهی خود ژیک شکوهمندانه از این بن بست عبور می‌کند. اما، در لحظاتی خاص، بنظر می‌رسد که او چنین گزینه‌ی کاذبی را در توضیح مشاهدات مهم خودش در باره‌ی، بخصوص، علوم مغزی، نظریه‌ی تحولی - تکاملی و بوم‌شناسی پیش می‌برد.

ژیک به یک "نا سازگاری، سوء سازگاری" انسانها بصورت حقیقتی اشاره می‌کند که دیدگاه علم اعصابی داماسیو و لودو متهم به نادیده انگاشتن آن هستند. اما، همان طور که من در فصل سیزدهم با خوانش دقیقی از کتاب *علم اعصاب احساسی Affective Neuroscience* پنکسپ همراه با تجزیه و ترکیب پیشنهادات داماسیو و لودو روشن خواهم ساخت، آن جنبه‌هایی از علم اعصاب که برای جعل یک روانکاوی - عصبی فرویدی - لاکانی مناسب دارد بشدت دور از مرور بشدت ساده‌شده‌ی ناآزموده و تصفیه‌نشده‌ای از گونه‌هایی از روانشناسی تحولی - تکاملی است که متعصبانه بر مرکزیت غائی "تطابق طبیعی" اصرار دارند. " (هم چنین بعداً به روانکاوی - عصبی غیر-لاکانی سولمز Solms و یارانش و در دنباله‌ی آن بازتابی انتقادی بر درگیری با علوم اعصابی اشاره خواهد رفت که پومیر طرفدار لاکان و گیرین قبلاً لاکانی بوده، شرح داده اند.) ترکیب خاصی از علم اعصاب و روانکاوی محتاج تبصره‌گذاری و صلاحیت دادن تأکید لاکانی ژیک در جزئیات طبیعت زدائی تشخیص هویت دهنده‌ی انسان است: این

طبیعت زدائی، بعنوان بی سازگاری، یا ضد سازگاری نسبت به استانداردهای مفروض ریتم ها و روزمره های تحولی - تکاملی عمیقاً سنگر گرفته، کمی کمتر از مطلق بودن و فراگیری همگانی است.

این بی - یا بد - سازگاری که ژیک از آن صحبت می کند در جداسدن ظریف و تمیزی از بازمانده های قدیمی تر "تطابق" بعنوان طرح های شناختی و رفتاری ای قصور می کند، که با لایه های زمانی بسیار قدیمی تر تاریخ تحولی - تکاملی برقرار شده اند. بی - یا سوء - سازگاری بعنوان یک گسستگی مطلق و آشکار از هر چیزی "طبیعی"، بطرق گوناگونی، بشدت سازگاری تر از طبیعت زدائی نسبی و ناکاملی است که انسانها را بصورت در هم آمیختگی شبه - فرنگشتائینی بدشکل گرفته ای از قطعات ناسازگاری در می آورد که طی توالی های غیرهمگام شده ای که بطور الله بختکی روی هم ریخته شده اند، در نیمه راه بین طبیعت و فرهنگ، بین تطابقات پابرجای تاریخچه های تحولی - تکاملی و آنهایی که با تاریخچه های گذشته و حال انسان طلیده می شوند، سرگردان می گذارد.^{۱۳۷} بعلاوه، رفتارهایی که قبلاً سازگاری بوده و با فشارهای تحولی - تکاملی باستانی شرطی شده بودند، وقتی که در متون شرائط اجتماعی فرهنگی معاصر ظاهر می شوند، می توانند بشدت سوء سازگاری تر از افکار و اعمال افرادی باشند که با مداخله گر های اجتماعی فرهنگی هدایت می شوند که مسئول بی سازگاری انسان هستند. به عبارت دیگر، در "دنیای معکوس" واقعیت انسانی، بی - یا سوء - سازگاری می تواند بیشتر از خود تطابق سازگاری تر باشد.

در ارتباط با این، تعارضی که بر روانکاوی مستولی است (یعنی، تعارضاتی که در فراروانشناسی روانکاوی بعنوان شیار های تندی که در ساختارسازی ذهنیت روانی مرکزیت دارند) تقریباً بطور مطمئنی شامل تنش هایی بین طبیعت تحولی - تکاملی (مرتبط با تطابق) و ضد طبیعت غیر تحولی تکاملی (مرتبط با بی - یا سوء - سازگاری) و هم چنین تنش هایی می شود که در اندرون مقوله ای اخیر قرار می گیرند. در کتاب **"تمدن و ناخشنودی هایش"** فروید تذکر می دهد که یکی از ریشه های علل این **ناآرامی Unbehagen** که بطور مدام مبتلا به نسل اندر نسل انسانیت است زیربنای عناد و سرپیچی ای است که در بنیادهای "طبیعت انسان" قرار گرفته است (مثال اصلی آن سهمیه های فرضاً سرشتی ذاتی سطح - ایدی تهاجم و ویرانگری است).^{۱۳۸} "تمدن" (*Kultur*) می تواند تا اندازه ای چنین زیربنائی را با روش های متعددی مصادره کرده تا آنها را به اهداف خودش تبدیل کند. اما، هر اندازه ای هم که وسعت موفقیت های نسبی با شدند، مکرراً در رام کردن کامل و اهلی کردن جریان های زیرین مقاومی شکست می خورد که سیلان های باستانی آنها، هر اندازه هم با تأثیرت "تمدن" رقیق شده باشند، تا زمان حاضر به طغیان کردنشان ادامه می دهند. ذهنیت انسان نه با طبیعت نه با ضد طبیعت، بلکه با هم ممزوجی و بارورسازی پر

نفس و زندگی جهانی

هرج و مرجی بینابین قطب های این دو حد غائی و با برخوردهای لایه های ساختاری غیرمتجانسی شکل می گیرد، که با هم ساندویچی شده اند تا خطوط گسل متعددی از تنش را شکل دهند. در هیچ جایی عواقب به حال خود گذاری انسانیت در برزخی که نه طبیعی است و نه ضد طبیعی آشکارتر از ویژگی های زندگی های هیجانی (احساسی) انسان ها نیست.

۱۳- احکامات دال با هستند

۱۳ – احساسات دال ها هستند

داوری نامتناهی از علم اعصاب احساسی لاکانی

قبل از این که به شرح مفصلی از یک رویکرد فرویدی - لاکانی از علم اعصاب مغز هیجانی بپردازم، باید مقدماً تعداد معدودی تذکر کلی داده شوند. کنایه هائی که برای پیروان متعصب روانکاوی بشدت دردناک است این است که، طی چند دهه‌ی اخیر مکرراً مرگ فروید اعلام شده و درست در لحظه هائی که نزدیک بود او را به خاک بسپرنند علوم حیاتی تعداد زیادی از کشف های اساسی و بینش های او را ثابت کرده اند، لحظه های استیفای حقوقی که او از شروع نوشته های (پیش) روانکاوی ابتدائیش انتظار آنها را داشت^۱. زمان شکست ظاهری فروید دقیقاً زمان پیروزی واقعی او است. کمی بیش از یک قرن قبل، در زمینه‌ی تغییر قرن در اروپا، فروید مجبور شده بود تا سرسختانه بر علیه گرایش بشدت شایع و عمیقاً سنگر گرفته ای مبنی بر مساوی پنداشتن ذهن (روان، mental) با آگاهی بحث کند، گرایشی که مسئول برخی از مقاومت ها در مفهوم اصیل بنیادی و مرکزی او از ناآگاه بود. امروزه، ادعائی که همه‌ی زندگی ذهنی (روانی) آگاه نیست مورد جدل قرار نمی گیرد: هر رشته‌ی روانشناسی غیر روانکاوی و علم اعصاب این واقعیت را به عنوان حقیقت تجربی بخوبی ثابت شده ای قبول می کند که بخش اعظم زندگی ذهنی (روانی) در زیر آستانه‌ی باخبری آگاهی رخ می دهد.^۲ این روزها هیچ کس در این باره که آیا بخش های مهمی از فرآیند های شناختی، هیجانی و انگیزشی مغز یا ذهن (روان) بطور ناآگاه به انجام می رسند، ستیزه نمی کند. افراد برجسته ای در علم اعصاب از اذعان به وجود ناآگاه روانکاوی بعنوان یک زیربخش مهم و تأثیرگذار از فقره‌ی وسیع تری از ناآگاهی ابائی ندارند. علاوه بر این، مشاهده‌ی وجود دارد که باید تسکینی برای نگرانی فرویدی - لاکانی معمولی باشد که هر وقت هر موضوعی در باره‌ی علوم طبیعی ارائه می شود که بالقوه برای روانکاوی اهمیت دارد، این نگرانی ایجاد می شود: تحقیقات علم اعصاب معاصر از اشاره به مسیر ماتریالیسمی مکانیستی و عوامانه فاصله‌ی زیادی دارند که بطور خامی تربیت (nurture) را به طبیعت (nature) و فراتر از زیست شناسی را به زیست شناسی خالص تنها، تقلیل می دهند. برعکس، مسلماً علوم اعصاب از درون خودشان یک ماتریالیسم دیالکتیکی خود انگیزشی از نوع غیر تقلیلی تولید می کنند که در آن مفاهیم و تمایزاتی که پی ریزی کننده مناظره‌ی بین انواع تا حال شناخته شده‌ی طبیعت گرایی و

ضد طبیعت گرایی هستند را با روش های متفاوتی فروپاشی و انکار می کند که تا حال به اندازه ی کافی قدردانی نشده اند.^۳

با پیگیری ای دوباره از زاویه ی دقیق متمرکزتری، کتاب *علم اعصاب احساسات (Affective Neuroscience)* پنسکپ، که یک مرور جامع از تحقیقات در ابعاد هیجانی مغزهای انسان ها و حیوانات است، نقاط عزیمت چندی برای تلاشی در اختیار می گذارد تا علوم اعصاب، روانکاوی فرویدی - لاکانی و دیدگاه های خاص فراروانشناسی زندگی احساسی را بهم بیامیزد، اموری که قبلاً در این جا خلاصه شده اند. واقعیتی که پنسکپ از محدود کردن محض بحثش در باره ی مغز هیجانی به مغزهای انسان امتناع می ورزد بر اساس اعتقاد راسخ او است که احتمالاً موجب رنجش خاطر تعداد زیادی از لاکانی ها می شود: پنسکپ اصرار دارد که از نظر ساختارهای اساسی و عملکردهای مغز، منجمله تشکیلات و پویائی های هیجانی در سطوح عصبی گوناگون، انسان ها و بخصوص پستانداران غیر انسانی اشتراکات بسیار زیادی با هم دارند (بخصوص در بدوی ترین سطوح حفظ شده ی تحولی - تکاملی تشریح مغز).^۴ پنسکپ فرض می گیرد که تحول و تکامل در سطح تحتانی باستانی دستگاه عصبی مرکزی پستانداران یک رده ی ثابت از هفت هیجان آغازی و بنیادی و لحن های تجربی (ادراکی) مطابق با آنها را تعبیه کرده است. علم رده شناسی او چهار عدد از "سیستم های مهم هیجانی با بالاترین کیفیت و درجه یک در مغز پستانداران"^۵ را معرفی می کند، که به ترتیب این چنین مارک زده شده اند:

and self – stimulation) “SEEKING” (stimulus – bound appetitive behavior

جویندگی (رفتار ارضا کننده ی وابسته به محرک و خود - تحریکی)

distress vocalization and social attachment) PANIC”(stimulus-bound

"هراس" (صدا در آوردن ناشی از پریشانی وابسته به محرک و دلبستگی اجتماعی)

“RAGE” (stimulus – bound biting and affective attack)

"خشم" (گاز گرفتن و حمله ی احساسی وابسته به محرک)

١٢٢ "FEAR" (stimulus- bound flight and escape behavior)

"ترس" (رفتارهای فرار و پرواز وابسته به محرک)^٦.

علاوه بر این ها، بخصوص در پستانداران، سه سیستم اضافی دیگری وجود دارند که شهوت (LUST)، مراقبت (CARE) و بازی (PLAY)^٧ نامگذاری شده اند. این هفت هیجان و ویژگی های احساسی همراه آنها به عنوان تأویلات اصلی زندگی های احساسی رنگارنگ پستانداران شناسائی شده اند.^٨ (سولمز Solms و اولیور ترنبال Oliver Turnbull در کتاب حجیم مغز و دنیای درونی (The Brain and the Inner World) که مانیفست نورو- روانکاوی غیر- لاکانی است، فرضیه های پنسکپ را در باره ی "هیجانات اساسی" اقتباس کرده اند).^٩ پنسکپ می گوید که انسان ها دقیقاً به همان اندازه ی پستانداران غیر انسانی با این سری از عنا صر هیجانی بنیادی به تحریک واداشته می شوند. در همین راستا، داماسیو، با بررسی زمینه ی هیجانی پدیده های احساسی بدوی مشابهی، مشاهده کرده که مغزی که با تحول و تکامل قالب ریزی شده مطمئناً طوری بنظر می رسد که بیشتر مستعد درد است تا لذت: بنظر می رسد که تعداد گوناگون تری از هیجانات منفی وجود دارند تا هیجانات مثبت.^{١٠} در ارتباط با این گفته، بی مناسبت نیست که جزئیات حقیقتی را بخاطر بیاوریم، که فروید در اوائل کارش، در کتاب تعبیر رؤیاها (The Interpretation of Dreams) برای اولین بار قانون اصولی زندگی روانی را "اصل بی لذتی" "unpleasure principle" نام نهاد (که بعداً با اصطلاح آشناتر "اصل لذت" نامگذاری مجدد شد) تا بر احتراز از درد و مشقت بعنوان تمایل اولیه ی روان تأکید کرده باشد (بجای این که بر طرف "مثبت" این اصل، یعنی، تمایل به دنبال کردن خلسه، ارضاء، لذت، کام بخشی و امثال این ها، تأکید کرده باشد)^{١١}.

لودو، هم به همین طریق، در بررسی علم اعصاب احساسی پیشنهاد می کند که "تحول و تکامل مغز اساساً محافظه کارانه است."^{١٢} لودو مانند پنسکپ، زندگی احساسی انسان ها را بر پایه ای استوار می بیند که با بقیه ی پستانداران سهیم است، پایه ای از واکنش ها و مجموعه های بدوی هیجانی که با زمینه ها و چالشهای تحولی - تکاملی باستانی ای برقرار شده است، که مدتها قبل سپری شده اند. بار دیگر باید توجه کرد که ماشین آلات و برنامه های عصبی "محافظه کارانه ی" طولانی تاریخ گذشته دقیقاً بخشی از همان چیزی است که مولد بعضی از تنش های مشخص مختصاتی است که تعیین کننده ی "وضع منحصر به فرد انسان" است که مورد نظر روانکاوی است. همانطور که قبلاً به ارزیابی منتقدانه ی خوانش ژیرک از داماسیو

اشاره رفت (در فصل ۱۲)، اشتباه خواهد بود که با ضد طبیعت گرائی، چه لا کانی و چه نوعی دیگر، به شرح علم اعصابی پابرجا مانده‌ی سیستم های هیجانی باستانی تحولی - تکاملی ای واکنش نشان داد که در مغزهای انسان ها تعبیه شده اند، واکنش هائی که تا آن جا پیش می‌روند (در این برهه، کاملاً توجیه نشدنی، نه تنها بطور نظریه ای، بلکه بطور تجربی) که موجودات سخنگو، با سپاس از دخالت "عقیم کننده" نظم های نمادینی، هیچ ارتباط قابل ملاحظه ای را با جسم های علوم طبیعی یا مادیشان، آن طور که بخصوص با علم اعصاب تجزیه و تحلیل شده، حفظ نکرده اند. (این پاسخ را اغلب نظریه پردازان لا کانی و همفکران مشابه با او بزبان می‌آورند و ادعا می‌کنند که طبیعت زدائی قبلاً کامل شده ای بعنوان شرط اساسی برای وجود ذهنیت شایسته است). طبیعت زدائی نسبی و نه کاملی که برای کسانی پیش می‌آید که به سوژه سازی اجتماعی نمادینی تن می‌دهند سوژه های انسانی را بین طبیعت و ضد طبیعت دو نیمه کرده و در از بین بردن کامل عطف به ماسبق و بدون باقی مانده ای از طبیعت شکست می‌خورد؛ تضادها ها و اختلافات موجود بین باقی مانده های طبیعی و ضد طبیعی که بصورت افشار و جریانانی تعبیه شده اند که بطور ناآرامی در اندرون دم و دستگاه طبیعی هم خانه هستند در این شکافتن (Spaltung) شرکت می‌کنند که برای سوژه‌ی مسدود شده (\$) مرکزی است. علاوه براین، علیرغم اصرار قابل فهم پنسکپ و لودو بر واقعیت سیستم های هیجانی اساسی شبیه به هم در مغز همه‌ی پستانداران، هیچ کدام از این محققان طبیعت گرائی ای را اقامه نمی‌کنند که بر اساس آن انسان ها چیزی بیشتر از یک ارگانسیم حیوانی بشدت پیچیده ای نیستند که احساسات و ذهنیتشان را می‌توان کاملاً از طریق توسل به خدای سکولار تحول و تکامل با حروف بزرگ و حلول طبیعت بعنوان بزرگ دیگر واقعاً موجود، شرح داد.

به دلایل زیادی، در لوای نسخه‌ی نورو - روانکاوی جدید من، کارهای لودو در باره‌ی مغز قابل توجه هستند. لودو، غیر از همدلی کلی با روانکاوی، تا آن جا که هم به وجود ناآگاه روانکاوی اذعان داشته و هم نقش مهم زبان در زندگی عصبی - روانی انسان ها را تأیید می‌کند، بارها و بارها ادعا می‌کند که در باره‌ی پدیده های احساسی، باخبری آگاهانه استثناء است تا قاعده.^{۱۳} (پنسکپ هم به همین منوال اصرار دارد،^{۱۴} "اکثر فرآیندهای هیجانی، مانند هر فرآیند روانی دیگر، در سطح ناآگاهی به انجام می‌رسند."^{۱۵} و، لودو، در راستای یک اتحاد ماندگار در علم اعصاب، پافشاری می‌کند که دیالکتیکی بین طبیعت ژنتیکی و فراژنتیکی (epigenetic) یا غیر ژنتیکی پرورش دهنده (که "غیرژنتیک" شامل عوامل رفتاری و نمادینی است) عملکردهای هیجانی و سایر کارکردهای مغز را طوری شکل می‌دهند که نه یک زیست گرائی ساده انگارانه نه به همان اندازه یک ساختارگرائی اجتماعی غیر پیچیده قادرند برای احساسات در انسان شرح هائی (و چیزهای دیگری) بدهند که بطور بعیدی امکان داشته باشند.^{۱۶} (تجزیه و تحلیل چهار بُعدی تحول

و تکامل توسط اوا جابلونکا Eva Jablonka و ماریان جی. لمب Marion J. Lamb، که ابعاد ژنتیکی، فراژنتیکی، رفتاری و نمادینی را در نظر می گیرند احتمالاً بهترین مکمل نظریه ای تحولی – تکاملی را به این تحقیق علمی و نتایجش ارائه می دهند.^{۱۷} این دو مؤلف ادعا می کنند که "اگر که در باره ی دستگاه عصبی منفک فکر شود زیست شناسی بدی است"^{۱۸} و این که مرزهای بین علوم اجتماعی و زیست شناسی در حال فروریزی هستند. مردم آگاه هستند که نه تحول و تکامل اجتماعی و نه زیست شناسی را می توان جداگانه مطالعه کرد.^{۱۹} توان های بالقوه ی توصیفات علم اعصابی لودو از زندگی هیجانی انسان ها برای فراروانشناسی نورو – روانکاوی فرویدی – لاکانی در صفحات پایانی کتاب **مغز هیجانی** آورده شده اند: (آگاهی نه پیش لازم برای و نه همان چیزی است که بعنوان ظرفیت فکر کردن و استدلال است. یک حیوان می تواند مسائل زیادی را بدون این که خیلی از آن چه انجام می دهد و چرائی آن چه را که انجام می دهد آگاه باشد، حل و فصل کند. واضح است که آگاهی تفکر را به سطح تازه ای بالا می برد، اما همان چیزی نیست که تفکر باشد.^{۲۰} لودو، بعد از چنین بیاناتی که پژوهاک اقدام یک قرن قدیمی فروید در باره ی منفصل کردن تفکر از آگاهی هستند – به این معنا که، ناآگاهی روانکاوی شامل فرم هائی از فکر کردن است منهای همراه بودن با خود آگاهی بازتابی (یعنی، "من فکر می کنم بدون این که فکر کنم که فکر می کنم" – به بحث در باره ی پدیده های احساسی می پردازد:

ادراکات هیجانی وقتی حاصل می شوند که ما آگاهانه با خبر شویم که یک سیستم هیجانی مغز فعال شده است. هر ارگانیسمی که دارای آگاهی است ادراک هم دارد. ولی، ادراک در مغزی که می تواند جهان را از نظر زبانی طبقه بندی کرده و تجربیات را در کلمات فقره بندی کند با ادراکات در مغزی متفاوت است که نمی تواند این کار ها را انجام دهد. تفاوت بین ترس، اضطراب، رعشه، واهمه و امثال این ها بدون زبان ممکن نخواهد بود. در همان حال، اگر سیستم هیجانی زیربنائی ای وجود نداشت که حالات مغزی و بیانات بدنی ای که چنین کلماتی به آنها اطلاق می شوند، هیچ کدام از این کلمات معنی نمی داشتند. هیجانات بصورت ادراکات آگاه، زبانی یا به نحو دیگری متمایز شده، تحول پیدا نکرده اند، بلکه بصورت حالات مغزی و واکنش های جسمی تحول یافته اند. حالات مغزی و واکنش های بدنی حقایق بنیادی از یک هیجان هستند و ادراکات آگاه تزئیناتی هستند که خامه به شیرینی هیجانات اضافه کرده اند.^{۲۱}

براساس الگوی دیالکتیکی لودو، انگیزه و جذبه‌ی اولیه‌ی ای که اساس زندگی احساسی هستند از اول و آغاز تحول - تکامل و هیجانات مقدماتی جسمانی از یک طبیعت بنیادی و زیربنائی سرچشمه می‌گیرند (یعنی، هیجاناتی که پنسکپ در هفت فقره‌ی رده بندی آنها را مشخص کرده است). اما، در حیوانات استثنائی ای که بصورت موجودات سخنگوی انسانی هستند، جریان های حیاتی پرانرژی این عصاره های قدیمی پستانداران با هدایت شدن از درون شبکه های مداخله گر ساختارهای بازنمود کننده‌ی - زبانی که شکل دهنده‌ی ذهنیت های سوژه‌ی سخنگو هستند یگراست به زبان تبدیل می‌شوند. بعداً چنین ساختارهای ذهنیتی اثرات متقابل دوجانبه ای بر این تأثیرات باستانی می‌گزارند، برای مثال، اثرات سیستم های ترس و هراس را به طیفی از ادراکات ظریف تر منکسر می‌کنند (یعنی، "ترس، اضطراب، وحشت، سراسیمگی و امثال این ها": داماسیو در کتاب **خطای دکارت**، به همین نحو بین "هیجانات اولیه و "هیجانات ثانویه" تمیز برقرار می‌کند).^{۲۲} اما، در این تقاطع باید یک سؤال عاجل را اقامه کرد: آیا این چنین ادراکات منکسر شده ای به پایه های هیجانی خودشان واکنش به عقب انجام می‌دهند، بطور دیالکتیکی علل جسمانی یا سرچشمه‌ی های آنها را دگرگون می‌کنند، اگر چنین کاری را انجام می‌دهند تا چه حدی؟

لودو علیرغم این که در جای دیگری اشاره می‌کند که او در واقع حداقل اقرار می‌کند و احتمالی را مورد نظر قرار می‌دهد که پرورش بازنمود - زبانی بازتاب وار طبیعت هیجانی تجسد یافته را به سبکی دیالکتیکی کاملاً تغییر می‌دهد، بنظر می‌رسد که در آخرین قطعه‌ی پاراگراف آخری، به موضعی غیر دیالکتیکی بر می‌گردد که بر اساس آن تغییرات وارده به زندگی احساسی که با ابعاد غیر طبیعی یا نه - کاملاً - طبیعی که تعیین کننده‌ی ویژگی های مشخصه‌ی انسانیت هستند به مقام ثانوی بی تأثیری شبیه به دکوراسیون های محضی تقلیل داده شده اند که در اطراف زمینه‌ی ثابت و تغییر نکرده‌ی ماده‌ی حیاتی آویزان شده اند ("ادراکات آگاه تزئیناتی هستند که خامه به شیرینی هیجانات اضافه کرده اند"). بار دیگر، در این جا یادآوری کوتاهی از دیدگاه قبلی ژیزک در باره‌ی این موضوعات (در فصل ۱۲) مناسبت دارد. در این جا دو نکته بخصوص لازم هستند: اول، این وحله از بازتاب های لودو نشان دهنده‌ی گرایش طبیعت گرائی (گرایش نه تنها لودو، بلکه داماسیو)^{۲۳} در حتی ماتریالیسم ترین علم اعصاب تقلیل گرایانه نیست که انتقادات ژیزک را که از لاکان الهام گرفته بر علیه داماسیو و لودو تضمین می‌کند (دفاع قبلی از این دو نفر بر پایه‌ی وحله های دیگری در نوشته های آنها ست، وحله هائی که از تقلیل گرائی غیردیالکتیکی دوری می‌جویند). نکته‌ی دوم این که، همین وحله در صفحات مربوط به نتیجه گیری کتاب **منظر هیجانی** چیزی را نادیده می‌گیرد که کتاب **اختلاف منظر** بدرستی و درون بینانه آن را تأیید می‌کند، یعنی، که، شکاف بین زیست شناسی و بیش - از - زیست شناسی خودش بصورت یک عامل احساسی انجام وظیفه می‌کند،

بجای این که پدیده های احساسی منحصرأ به یک سمت یا سمت دیگر این شکاف بیافتند (یعنی که، یا بصورت هیجانات با طبیعت زیست شناسی یا ادراکات پرورشی با طبیعتی بیش - از - زیست شناسی در آیند). شاید چیزی که یک احساس را مشخصه ی تجربیات انسانی می کند (بصورتی متمایز از هیجانات جسمانی و ادراکات روانی که ظاهراً پستانداران احساس دار نیز مبتلا به آن می شوند) شهادتش بر مقام انسانی بعنوان آواره ای در بادیه ی هستی شناسی بین طبیعت و ضد طبیعت است، پاره شده ای بین پهنه های شکاف خورده ی هموار هستی ای که از ماندگاری خود - بریدنی واقعیت مادی به بیرون فوران می کند.^{۲۴}

در این جا، برگشت به زمینه ی تجربی و بررسی عمیقتر تحقیقات پنسکپ برابر خواهند بود. پنسکپ چندین بار تأکید می کند که انعطاف پذیری عصبی (neuroplasticity) به همان اندازه ای که در سازندگان دیگر تشریح مغز انسان دخالت می کند در سیستم های هیجانی نیز برقرار می شود.^{۲۵} و در ارتباط با این موضوع، (مانند داماسیو و لودو) قبول می کند که مداخله گری ها و تعدیلات شناختی، که منظومه های بازنمود کننده ی زبانی و نمادینی پیچیده را درگیر می کنند، نقش های مهمی در رنگ دادن و تعویض پدیده های احساسی در زندگی انسان بازی کرده؛^{۲۶} و جاده ای دو طرفه از دیالکتیک های هم - تعینی بطور دوجانبه ای شناخت و هیجان را برای موجوداتی که قشرهای مغزی بشدت توسعه یافته ای دارند، اضافه بر، تشکل های "پائین تر" عصبی را بهم وصل می کند، تشکل هایی که از اعصار باستانی تحولی - تکاملی باقی مانده و با ارگانسیم های حیوانی گوناگونی در اشتراک هستند.^{۲۷} پنسکپ تا آن جا جلو می رود تا در مورد انسانها بحث کند که، "هیچ وقت نمی توان پویایی های هیجانی سرشتی را در فرم خالص آنها تسخیر کرد، مگر احتمالاً وقتی که آنها را بطور مصنوعی با تحریک مستقیم نواحی مغزی در جاهائی تولید کرد که این سیستم های عملکردی بیش از همه متراکم هستند،"^{۲۸} بعداً، او با تأکید مجدد بر این بحث، می گوید:

روزبروز روشن تر می شود که انسان ها، مانند پستانداران دیگر دارای تعداد زیادی سیستم های عملکردی سرشتی در مغزهایشان هستند. اما، در انسان های بالغ چنین فرآیندهای سرشتی را مشکل می توان مشاهده کرد چون که دیگر در رفتار بالغین مستقیماً بیان نمی شوند اما در عوض با فعالیت های سطوح بالاتر شناختی فیلتر و تبدیل شده اند. لذا، در انسان بالغ سرشتهای زیادی فقط بصورت گرایش های روانشناسی مبهمی تظاهر می کنند، مانند حالات ادراکی ذهنیت، که هدایت داخلی رفتارها را در اختیار می گذارند. دلیلی که تعداد زیادی از محققانی که از تحقیقات مدرن مغز اطلاع کمی دارند هنوز هم تمایل دارند که اصرار کنند که رفتار انسان را فرآیندهای سرشتی تعیین نمی کنند، این است که تعداد زیادی از

سیستم های عملکردی ما در واقع بسیار "باز" هستند و لذا بسیار مستعد تبدیل توسط لایه های بسیاری از پیچیدگی های شناختی و احساسی هستند که یادگیری به آنها اجازه می دهد. هنوز هم، شکست روانشناسی برای برخورد مؤثرانه با طبیعت تعداد زیادی از سیستم های سرشتی مغز های انسان ها و حیوانات یکی از شکست های بزرگ این علم باقی مانده است. برعکس این را می توان در مورد علم اعصاب گفت.^{۲۹}

در این مورد اظهار نظرهای چندی لازم می آیند. برای شروع، در نیمه ی دوم این نقل قول، پنسکپ بدرستی و آشکارا قصورات "روانشناسی" (بصورت همبسته با ساختار گرائی پرورش - مرکزی) و "علم اعصاب" (بصورت همبسته با زیست شناسی گرائی طبیعت - مرکزی) از جنبه ی گفتمان (تا حدی بی کاربرد) بین طبیعت گرائی و ضد طبیعت گرائی را تشخیص می دهد. از نظر پنسکپ، انعطاف پذیری دستگاه عصبی مرکزی انسان، یعنی انعطاف پذیری ای که ساختارها و پویائی های هیجانی را متأثر می کند، شامل در هم تنیده شدن سیستم های عصبی غیرقابل انعطاف "بسته" و انعطاف پذیر "باز" است، (یعنی، از یک طرف، آن سیستم هائی که با ژنتیک سخت افزاری شده اند تا طرح های نسبتاً ثابت از شناخت و کردار را برپا کنند و از طرف دیگر، آن سیستم هائی که بطرز سیالی سخت افزاری شده اند تا با عوامل فراژنتیکی یا اتفاقات غیرژنتیکی، رویدادهای پیش بینی نشده، متغیران و غیره، دوباره سخت افزاری شوند).^{۳۰}

کسی که با روانکاوی هگلی تحصیل کرده ممکن است در جواب به پنسکپ، تمایل پیدا کند که جواب دهد که ادعای غیرقابل دسترسی بودن شناخت شناسانه ی هیجانات خام سرشتی و وحشی بطور محض و منحصری شناخت شناسانه نیست. آیا نباید کانتی گرائی خودانگیخته ی پنسکپ، که در آن همان هیجانات سرشتی "خالص" را بصورت موضوعاتی تجریدی (noumenal)^{۹۰} قابل - فکر کردن - اما - غیرقابل دانستن در نظر می گیرد که در ورای شناخت شناسی قابل دسترسی پدیده های احساسی قرار دارند و "با فعالیت شناختی رده بالا فیلتر و تعدیل شده اند"، را می توان با فرض کردنی هگل گرایانه تفسیر کرد که این غیرقابل دسترسی بودن شناخت شناسانه ی آشکار "خود آن موضوع" را مستقیماً از قبل آشکار می کند، واقعیت هستی شناسی ای که فرضاً با بازتاب ذهنیتی مسدود شده است؟ به عبارت دیگر، بعضی نسخه های فلسفه ی هگلی و فراروانشناسی فرویدی - لاکانی اصرار دارند که غیبت کلی هیجانات وحشی و

۹۰ مترجم noumenon: لغت ابداعی کانت در مقابل phenomenon یک واژه ی فلسفی کانتی است به معنی شیئی فی نفسه.

نفس و زندگی حیوانی

خام سرشتی در تظاهرات هستی مشخصه‌ی انسانی شاهده‌ی بر هضم دیالکتیکی تمام عیار طبیعت بوسیله‌ی بیش - از - طبیعت است، تا این که بازتابی از انشفاق تجریدی - پدیده‌ی بین این دو بعد باشد که بصورت حیطه‌های جدا و متمایزی از واقعیت جدا شده‌ی شسته‌رفته‌ی دو فقره‌ی شرح داده شده است، که یکی غیرقابل دسترسی (یعنی، طبیعی و زیست‌شناسی) و دیگری قابل دسترسی (یعنی، بیش - از - طبیعی/ فیزیولوژیکی) است. بنظر می‌رسد که پومیر (Pommier) که تأویلات لاکانی اش بر علم اعصاب را بعداً شرح بیشتری خواهم داد، موضعی در همین خطوط اتخاذ کرده و معتقد باشد که "وقتی که ورود به درون گفتار حاصل آمد، 'حس کردن خالص' به چیزی تبدیل شده که می‌توانیم خودمان را از آن نفی بلد کنیم." و اضافه می‌کند که اقرار به چنین چیزی مستلزم کنار گذاشتن "افسانه‌ی بهشت آغازین و غیرمحمّل بودن حیوانیت مان" خواهد بود.^{۳۱}

البته، برای این که امین و دقیق باشیم، به تصویر کشیدن پنسکپ بصورت کانتی خودانگیخته‌ی ای که هیجانات اساسی را همانند تجرید غیرقابل شناسائی (اصطلاح کانتی ding an sich) تلقی می‌کند دور از انصاف است. انکار دسترسی شناخت شناسانه‌ی او به این بنیادها بدون قید و شرط نیست (برخلاف انکار بی قید و شرط کانت از دسترسی به حیطه‌ی تجریدها که برای ابد در ورای "محدوده‌های ممکن تجربه" قرار گرفته‌اند). پنسکپ ادعا می‌کند که شرائط استثنائی‌ای وجود دارند که در آنها این شکل دهنده‌های هستی جسمانی انسان در بلافضلی رقیق نشده‌ای آشکار می‌شوند. اما او به مصنوع بودن این شرائط اشاره می‌کند؛ علاوه بر ابزارها و تکنیک‌های تجربی آزمایشگاهی‌ای که او در ذهن دارد، می‌توان با در نظر گرفتن ملاحظات روانکاوی و اجتماعی سیاسی، مشقت‌های جان فرسا و صدمات غیرقابل تحملی را متصور شد که بصورت "تجربیات منتها درجه" ای هستند که عنان از حدت‌های پرتنش جسمانی فرآیند نشده بر داشته، بی‌رحمانه‌آنها را که از این حالات انسانیت زدا مشقت می‌کشند به حیوانیت عریانی، از گوشت و پوست متشنج و پرتاب و تبی تقلیل می‌دهند. این قید و بند دقیقی که مورد نظر پنسکپ است علامت دهنده‌ی یک واژگونی‌ای است که خودش مسلماً شکل دهنده‌ی وضع انسان است: می‌توان گفت، واژگونی مواضع یا نقش‌های مربوطه، طبیعت‌های اولیه و ثانوی (زندگی ۱،۰ و زندگی ۲،۰ ژیرک)، واژگونی‌ای که در آن ثانوی‌ها اولیه شده و اولیه‌ها ثانوی.

چنین واژگونی را می‌توان با استیناف به کتاب *انسان لعتی (یا مقدس) Homo Sacer* نوشته‌ی آگامبن Agamben بیشتر آشکار کرد. در این کتاب، آگامبن تمایزی ریشه دار در زبان یونان باستان را مورد بررسی قرار می‌دهد، که بین، "Zoē"، بیان‌کننده‌ی حقیقت ساده‌ی زندگی‌ای که بین

تمامی موجودات زنده مشترک است (حیوانات، انسان ها و خدایان) و "*bios*" برقرار است که نشان دهندهی فرم یا راه زندگی کردن مناسب برای یک فرد یا گروه است.^{۳۳} بدون این که خود را پایبند این کنیم که در متن حاضر، تأویل سطحی ریشه شناسی آگامبن از تمایز بین "*Zoē*" و "*bios*" در رابطه با ساختارهای استقلال سیاسی چه خواهد بود (شجره نامه ای که هم الهام بخش نیچه بود و هم فوکالت Foucault و بخصوص مقروض برداشت توان زیست "*biopower*" فوکالت است)،^{۳۴} فعلاً کافی است که توجه را جلب احتجاج او کنیم که، در فرم ها و راه های زندگی فردی یا گروهی همیشه از قبل تأسیس شده ای که انسان ها به داخل آن انداخته می شوند (یعنی، *bios*)، *Zoē* بجای این که داده شود به عنوان "حیات عریان" "تولید می شود".^{۳۵} آن طور که او در کتاب *وضع استثنائی State of Exception* نوشته: "زندگی *اول* بصورت دادهی زیست شناسی طبیعی و بی هنجاری بصورت وضع طبیعت وجود ندارد و سپس التزام آنها در قانون از طریق وضع استثنائی. برعکس، دقیقاً همان احتمال تمیز دادن حیات و قانون، بی نظمی و نظم، مقارن با بزبان آوردنشان در ماشین زیست - سیاسی است. حیات عریان محصول ماشین است و نه چیزی که قبل از آن وجود داشته است."^{۳۶} به عبارت دیگر، آگامبن گام به گام دنبال هم با عدم پذیرش روایت های "وضع طبیعت" استاندارد و سنتی اش در بارهی گذار انسانیت از *Zoē* یا *حیات عریان* با چنگ و دندانی آغشته به خون به *bios* یا زندگی شایستهی اجتماعی تاریخی شهر *نیشینی (polis)* طوری که بر پایهی "قرارداد اجتماعی" تثبیت شده باشد،^{۳۷} پیشنهاد می کند که انسان ها، حتی در سطح بازگشته به وضع گزینهی قبلاً انتخاب شده (default)، موجوداتی *bios* بوده اند (یعنی، زندگی ای که با بیش - از - زبان های زیست شناسی، بینش ها، آداب و امثال این ها سازمان یافته و آراسته شده است) تا مخلوقاتی از نوع *Zoē*. به عبارتی دیگر، گرچه اغلب تصور شده است که زندگی عریانی که *Zoē* است از نظر هستی زائی و شجره شناسی بعنوان اولین طبیعتی است که قبل از *bios* بصورت طبیعتی دوم از حیاتی غیرعریان وجود داشته که با نساجی های مصنوعی زبان، اجتماع و تاریخ ملبس شده، گفته های آگامبنس به درستی به این اشاره دارند که وسیله های "مصنوعی" استثنائی (برای او، ابزارها اقداماتی هستند که قدرت حاکم پابرجا نسبت به افرادی انجام می دهد که بر آنها حاکم است) برای زدودن وضع گزینهی قبلاً انتخاب شده ای (default) لازم می باشند که ناشی از طبیعت - دوم - تبدیل - به - طبیعت - اول - شده که *bios* است. در دنیای زندگی واژگون شدهی انسان، *Zoē* همان طبیعت - اولی - تبدیل

به - ثانوی شده است، استثنائی به قانون *bios* ی که در بیان آگامبنس، منحصرأ در "وضعیت های استثنائی" قانونی - سیاسی که به نام های شرائط غیرعادی و به اصطلاح بحرانها ظاهر می شود.^{۹۱}

با برگشت به پنسکپ و موضوعات علم اعصاب، ترکیبی از رسیدگی آگامبن به تمایز *bios* - *Zoē* با موضع من که نه طبیعت گرائی است و نه ضد طبیعت گرائی، موضعی که متمرکز بر دیالکتیک های شکست خورده ی فرض گرفته از طبیعت زدائی ناکاملی است که شکل دهنده ی فرم های اذهان انسانی است، قادر می سازد تا بتوان در مورد فراروانشناسی احساسات نورو - روانکاوی لاکانی گفت که: در انسان ها، *Zoē* ی زندگی هیجانی عریان - چنین زندگی ای با ظهور *bios* ادراک کردن وصفی از شرائط فرصت های همراه آنها، ناپدید نمی شود، بلکه فقط تا حدی بوسیله ی تار و پودهای مداخله کننده پوشانده و جذب می شود تا *bios* را **شکل دهد** - شبیه به خود هسته ای داماسیو، که به هیجانات بنیادی خام و خشن تغییر نیافته (که خودشان را منحصرأ در شرائط نادر و افراطی نشان می دهند) و ادراکات تغییر یافته، به صورت هیجانات ترجمه شده ی اجتماعی نمادینی (یا حتی، طبق گفته ی ژیرک، حالات احساسی ای که با شکاف بین هیجانات و ادراکات سربرمی آورند) منکسر می شوند. طبق گفته ی ژیرک، حیات یک (۱,۰) از *Zoē* گرچه به حاصلی استثنائی معکوس شده است بجای این که به قاعده ی داده شده در طبیعت زدائی هرگز تمام نشده ای تبدیل شده باشد که توسط فرد سازی (سوژه سازی) حاصل شده است، در مقابل ترکیب شدن در خودش بدون باقی گذاشتن آثاری از پست کردن های غیر طبیعی یا نه کاملاً طبیعی *bios* بعنوان زندگی ۲,۰ مقاومت می کند. "به روز شده ها" نسخه های قبلی را کاملاً پاک نکرده، لایه لایه های درهم آمیخته نشده ی این چینه های زمانی - تاریخی تجسد یافته عیب و ایرادها، عیوب فنی و گریزراهائی را تولید می کنند.

پنسکپ دقیقاً قید می کند که، علیرغم درهم تنیدن های دو جانبه ی در هم نفوذ کننده، به هر حال جنبه های شناختی و هیجانی دستگاه عصبی مرکزی انسان تا اندازه ای متمایز و قابل تشخیص باقی می ماند.^{۳۹} نباید این دو پدیده را از طریق روش های دیالکتیکی کاذب شتابزده و سهلی که به راحتی خطوط مفهومی را در سایه روشن ابهام قرار می دهد با بی نظمی به هم آمیخت. برای پنسکپ، تفاوت های بین شناخت و هیجان حداقل به همان اندازه اهمیت دارند که واقعیت همبستگی دوجانبه ی درهم آمیخته ی آنها را به مثابه حقیقت در نظر بگیریم تا آنجا که این تفاوت ها نقاط اصطکاک ملموس بین اجزاء متضاد و گرایش های مغز های درهم و برهم سوژه هائی باشند که بطور ناکاملی در هم ادغام شده اند. او ادعا

۹۱ مترجم: اصطلاح لاتینی برای انسانی لعنت شده است، که بخشی از قانون امپراتوری روم در ارتباط با شخصی است که مرتد اعلام شده و هر کسی اجازه داشته او را به قتل برساند، ولی اجازه نداشتند او را در آداب دینی برای خدایان قربانی کنند.

می‌کند که، گرچه زندگی احساسی انسانها بطور قابل ملاحظه ای با مداخله گرائی های شناختی (یعنی، فرهنگی، ایده ای، زبانی، بازنمودی، اجتماعی، نمادینی و امثال این ها) تغییر شکل داده اند، ولی از پایه ی عصبی بدوی نسبتاً باستانی ضربان های اجباری شدیداً متأثر کننده ی پرقدرتی صادر می شوند.^{۴۰} علاوه بر این، پنسکپ ادامه می‌دهد که عدم توازن بین شناخت و هیجان اشتراکی نامساوی در زندگی ذهنی (روانی) بدست می‌دهد: "هیجانان و ادراکات تنظیم کننده اثرات قوی تری بر معارف دارند تا بالعکس."^{۴۱} در الفاظ درجه بندی تشکیل دهنده ی انعطاف پذیری (عصبی) بین انعطاف پذیری بی مانع (باز) و انعطاف ناپذیری ممانعت شده (بسته)، پنسکپ اصرار می‌کند که درجه ی خاصی از مسدودیت های ژنتیکی در سطح سیستم های هیجانی اساسی (که طی سیر جریانهای آهسته ی باستانی زمان های تحولی - تکاملی در مغزها رسوب کرده اند) خطوط سرحدی محدود کننده ای برای پهنای باند استعداد ژنتیکی و فراژنتیکی برای تغییرات طبیعت زدائی طیف های احساسی برقرار می‌کنند (تغییراتی که در دوره ها و سرعت های زمانی نسبتاً سریعتری از زمان های طبیعی - یعنی - تحولی تکاملی شکل می‌گیرند): توان قشر مغز انسان برای فکر کردن و میل کردن و در نتیجه دنبال کردن مسیرهای بی نظیر تکامل فرهنگ انسانی، می‌تواند دستورات این سیستم ها را رقیق کرده، قالب دیگری داده، تبدیلسان کرده و بر آنها تمرکز کند، اما نمی‌تواند آنها را حذف کند.^{۴۲} (داماسیو برای چنین دیدگاهی برهان می‌آورد).^{۴۳}

برای گذار بی وقفه به فضای هم پوشائی بین علوم اعصاب و فراروانشناسی لاکانی، نه تنها مغز انسان مرکز تراکم مستحکم و بیوشیمیائی ای برای یافتن تنها ردپاهای اعصاری نسبتاً همسازی از تاریخ تحول و تکامل نژاد غیر انسانی و تاریخ تحول و تکامل اجتماعی - تاریخی نژاد انسانی است، بلکه، همان طور که روانکاوی شروع شده توسط فروید مکرراً ادعا می‌کند جریانها و رسوبات مختلفه ای از رشد و توسعه ی ذهنیت، به مثابه یک تشکیلات ناهنجار، ناهمبستگی ها و برخورد هائی از خودشان تولید می‌کنند که همان تضادهائی هستند که در حول و حوش آنها سوژه های روانی ساختار پیدا می‌کنند. همان طور که در بحث های خیلی قبل تری (در فصل ۱۱) اشاره شده، تمایز لاکان بین **غان و قون و زبان طبیعی** با متن تجزیه و تحلیل کنونی کاملاً ربط دارد. پومیر چیز عجیبی می‌گوید که اگر جزئیات انتخابی غنی و چند وجهی بررسی لاکان از زبان فهمیده شود، کمتر عجیب بنظر می‌آید: "دانشمندان علم اعصاب فراموش می‌کنند... گفتار... حمایتش، دور از این که معنوی باشد، ماتریالی هم هست."^{۴۴} عجیب بودن باید مربوط به حقیقتی باشد که توجه علم اعصابی وافر به زبان داده شده، حداقل در مفهوم لاکانی **زبان طبیعی**، که به زبانهای طبیعی ای اشاره می‌کند که معمولاً کودکان کسب کرده و اعضاء از نظر زبان صلاحیت دار هر گروه معینی از استفاده کنندگان زبان آن را بکار می‌گیرند. پافشاری پومیر بر بُعد مادی

"سخن راندن" (*la parole*) در این جا بسیار مهم است: وقتی که به گفتار و نوشتار هر دو پرداخته می شود، فراروانشناسی روانکاوی فرویدی - لاکانی حداقل به همان اندازه به مادیت اهمیت می دهد که به معنی. فرایند مقدماتی ذهنی کردن **غان و قون**، به مثابه یک حس لذتی (*jouis - sens*) که آواها و هر یک از حروف الفباء را به بازی می گیرد که، از درون صداها و شکل ها به طریقی جریان می یابند که با فرایند ذهنی کردن های ثانوی محدود نمی شوند که دلواپس اطاعت از قوانین بشدت محدود کننده ی صرف و نحو و معانی زبان طبیعی هستند تا معنی و مقصود مرسوم قابل تشخیص بین سوژه ای را تولید کنند. یک روانکاو، با گوش دادن به سخنان روانکاو شونده، باید به همان اندازه به نجوهای **غان و قون** های بی معنی او توجه کند که به اظهارات معنی دار **زبان طبیعی ای** که توسط گوینده ی (خود) آگاهی به زبان آورده می شود که روی نیمکت دراز کشیده است. وقتی لاکان توجه را جلب دال مادی می کند (بصورتی که از نشانه و علامت متفاوت باشد)، این بخشی از همان چیزی است که در آن لحظات مورد نظر اوست.^{۴۵} این یکی از دو جنبه ی بنیادی زبان است که پومیر فکر می کند علم اعصاب نادیده گرفته است (یکی دیگر پیوندهائی هستند بین زبان و دیگری [Otherness] آن طوری که در نظریه ی لاکانی فهمیده می شود، موضوعی که بزودی به آن خواهیم پرداخت).

در بابت **غان و قون** بصورتی متمایز از **زبان طبیعی**، چنگو (Changeux)، که پومیر در شروع ساختن دیدگاه نورو - روانکاوی در باره ی زبان به او استناد می کند،^{۴۶} به **غان و قون** های شیرخواران در شرح عصبی اکتساب زبان اشاراتی می کند.^{۴۷} یکی از نظریات کلیدی چنگو اصرارش بر این است که "یاد گرفتن حذف کردن است."^{۴۸} او فرض می گیرد که مغز در حال رشد چیزهای بسیار زیاد و متنوعی را از طریق "بازی های شناختی" یاد می گیرد. این نوع بازی ها مغز را خودبخود درگیر کرده "تصورات اولیه ای" را تولید می کنند، فعالیتی که می توان آن را بصورت یک فرآیندی فعالانه از خیال بافی، تصور کردن، یا توهم در باره ی دنیای اطراف توصیف کرد، که خلاقانه "پیش فرض" هائی را جعل می کنند که به محیط های احاطه کننده ی اطراف افکنده می شوند.^{۴۹} بخصوص از نظر یادگیری زبان - باید توجه کرد که چنگو همدلانه به زبان شناسی ساختاری سوسور اشاره می کند که برای لاکان و لاکانی ها در بازتابهایشان بر زبان، بسیار ارزشمند است.^{۵۰} به این معنا که **غان و قون** های شیرخواران نوعی بازی کردن است که در آن نو جوانی که سوژه خواهد شد با ایجاد صداها ی بسیاری اتوماتیک وار مشغول تجربه کردن است. در فعل و انفعال با محیط، بخصوص در محیط اجتماعی بالغین دیگری که زبان بکار می گیرند، شیرخوار برانگیخته می شود تا سرشاخه های زیاده از حد سر و صداها ی زبان کودکانه اش که وفور زیادی پیدا کرده اند (یعنی **غان و قون**) را هرّس کند تا به یک سری محدود تری از آواها ی بخوبی - نظم داده شده ای که با زبان

مادری تشخیص داده می‌شوند (یعنی **زبان طبیعی**) اجازه‌ی صحبت کردن بدهد، زبانی که در آن در حال استنباط کردن است. (این شبیه به شرح کانت، در **کتاب انسان شناسی از دیدگاهی واقع بینانه** *Anthropology from a Pragmatic Point of View*، از امری است که چگونه انضباط دیکته شده از خارج از آموزش و پرورش و اجتماعی شدن آزادی بیش از حد متمرّدانه‌ی کودک انسان به مثابه قبل - یا پیش معقول را به خودمختاری اهلی و خانگی شده‌ی سوژه‌ی بالغ منطقی مبدل می‌کند).^{۵۱} به عبارت دیگر، اکتساب زبان اوائل کودکی خیلی موضوع برپا کردن زبان (*une langue*) نیست؛ بلکه موضوع فروریزی و حذف کردن (یا صحیح تر، سعی در حذف کردن) پیچ و خم های بی منطق و نامربوط **خان و قون** و بازی های شناختی است که حس لذت با ساختارهای صوتی می‌کند. **زبان طبیعی** بخشی از چیزی **از خان و قون** است که بعد از انجام هرّس کردن و قیچی کردن " بطور نمادین عقیم کننده " توسط فراسوبژکتیو فرد دیگر (transsubjective of the Other)^{۹۲} و بین سوبژکتیو فرد دیگر (intersubjective of the other)^{۹۳} از دنیاهای زبانی ای باقی می‌ماند، که کودک در آنها وارد شده است. ولیکن، روانکاوای بخصوص انبوهی از مدارک واقعی را فاش می‌سازد که در اندرون سوژه‌ی سخنگویزبان طبیعی پناه گرفته اند و رد پاهای **خان و قون** به ابرازهای خود شان ادامه می‌دهند، بخصوص به فرم های آشنائی از "آسیب شناسی روانی زندگی روزمره"ی فرویدی، از قییل رؤیاهای خواب، لطیفه ها (جوک)، کنش پریشی^{۹۴} (parapraxis)، لغزش زبان و امثال این ها؛ برر سی های علم اعصاب زبان اگر چنین مدارک و پدیده هائی را بیشتر در نظر بگیرند کار مفیدی انجام خواهند داد.

در باره‌ی علم اعصاب، نظریه‌ی یادگیری چنگو منعکس کننده‌ی موضوعی است که لودو دکتین "استفاده کن و گرنه از دست می‌دهی" از "انتخاب گرایی" (selectionism) عصبی را توصیف کرده است. بر اساس این دکتین "فور" اولیه‌ی مدارهای عصبی شیرخوار - یعنی در مراحل اولیه‌ی رشد تعداد بیش از حدی از ارتباطات سیناپسی وجود دارند که بعداً برای ارگانیزم بالغ تر شده لازم خواهند بود - بنا بر این، از طریق تبادلات بین ارگانیزم و محیط اطرافش که تعیین کننده‌ی این هستند که چه اتصالاتی مورد استفاده قرار خواهند گرفت (و، لذا، حفظ می‌شوند) با روش "تفریقی یا تقلیلی" هرّس می‌شوند.^{۵۲} چنگو

۹۲ مترجم: منظور بودن در یک حالت هستی مستقلی از ذهن یا روش فکری فردی است، گرچه الزاماً مستقل از روش های فکری مشترک بین انسانها نیست.

۹۳ مترجم: به معنی رابطه‌ی روانشناسی بین مردم.

۹۴ مترجم: لغزش زبان یا قلم، فراموشی، یا سایر خطاهای فکری که به باور بعضی روانکاوان میلها یا گرایش های ناآگاه را آشکار می‌کنند.

نفس و زندگی جهانی

چنین فرآیند انتخاب گرائی را بعنوان "تثبیت فراژنتیکی شبکه های شایع عصبی" ^{۵۳} توصیف می کند (یعنی، نوروون های آئینه ای بسیج شده با یک پویائی اجتماعی که در آنها ساختارهای پشتیبانی کننده ی زبانی مغز جوانِ کودک از طریق هرس کردن ها قالب بندی می شوند تا برای اهداف انتقال فرهنگ زبانی، به دیگران مسن تری که از نظر اجتماعی - نمادی روان تر هستند، کم و بیشی و به اندازه ی کافی به هم شبیه شوند). ^{۵۴}

پومیر رئوس تمام مطالبی که در پاراگراف های قبلی خلاصه شده اند را دو باره آورده است. ^{۵۵}

مکمل لاکانی ای که او به نظریات علم اعصابی اضافه کرده تأکیدی بر نقش تقلیل ناپذیر متغیران بین ذهنی و فراذهنی (دیگران - انگاری و دیگری - نمادی) در خلق ذهنیت نمادی - اجتماعی در سوژه شونده ی نابالغ است. پومیر مصرانه پافشاری می کند که توسعه ی درونزاد خود به خود در سیستم های فیزیولوژیک سوژه ی سخنگوی تازه پیدایش یافته شرحی برای کسب زبان و ذهنیت سازی ای که به همراه می آورد، نیست. یعنی که می توان گفت که، حذف و انتخاب هایی که بر شبکه های عصبی کودک تحمیل می شوند، در نتیجه ی دخالت های تعاملی دیگران مهمی (و دال کردن) است که فعالانه با کودک درگیر هستند، چنین حذف کردن ها و انتخابات فرآیند های هرس کردنی هستند که از طریق آنها عرصه های خام قان و غون های مملو از حس لذت سخنان نامفهوم کودکانه (یعنی فرآیندهای اولیه) تقلیل داده شده (اگر چه، برای روانکاوی، بدون بازمانده پاکسازی نمی شوند) به محدوده های باریک تر فرم های معنی دار قابل تشخیص یک زبان در می آید (فرآیند های ثانوی). برای پومیر، دلالتی شدن صداها به حسی وابسته است که با مقامی خارجی داده می شود: او با مدل خود - سازمان دادن ارگان گرایان قطع رابطه می کند. چنین بریدنی از خود - کفائی سازمان بندی خودش را از مدل عضلانی متمایز می کند. ارگان گرائی نمی تواند شرحی از الگو بندی نوروونی را ارائه دهد، چون که تنها بر طنینی مؤثر آنهایی هستند که دال بر چیزی برای آن دیگری باشند. ^{۵۶} او به سرعت جلورفته تا این را با مقوله ی کلی ای مرتبط کند که از علوم زیستی و تفسیرات فلسفی آنها بر می خیزد: بخصوص مغز انعطاف پذیر انسان بطور ژنتیکی طوری رقم خورده که توسط دگرگونی های شکل دهنده ای وارونه شود که بدور از حکمروائی کامل تأثیرات تنهای تحولی - تکاملی - ژنتیکی باشد و طبیعتاً طوری با ژنتیک برنامه ریزی شده است تا بطور غیر طبیعی توسط عوامل فراژنتیکی و غیرژنتیکی دوباره برنامه یزی شود؛ خلاصه، سخت افزار شده تا دوباره برنامه ریزی (نرم افزاری) شود. آن طور که پومیر از نظر دیگری (Other) لاکانی به مثابه مکان عوامل فراژنتیکی یا غیرژنتیکی از نوع

زبانی - نمادی می‌گوید "از این پس سرشتی است که سرشتی نخواهد بود"؛ یا، آن طور که همکاران لاکانی همدل با متخصصان اعصابی های او، یعنی انسرمیت و مجیستریتی همین ایده را به زبان می‌آورند، "مثل این است که، وقتی همه چیزها گفته شد و همه کارها انجام شد، فرد طوری ظاهر خواهد شد که بطور ژنتیکی جبری شده است که بطور ژنتیکی جبری نشود."^{۹۵}

برای این که آخرین ارجاع سریع را به تباین ژنیک بین زندگی ۱،۰ و زندگی ۲،۰ انجام داده باشیم، بحثی در راستای آن چه که در فصل ۱۲ در مورد لایه لایه بودن زندگی ۱،۰ و زندگی ۲،۰ ارائه داده ام که نه طبیعی است و نه ضد طبیعی (یعنی، انتقاد از انتقاد ژنیک از طبیعی گرائی داماسیو) می‌تواند و باید در مورد طرح ریزی نوی از نورو - روانکاوی لاکانی از تمایز بین **خان و قون** و **زبان طبیعی** نیز انجام شود: همان طور که زندگی ۱،۰ پس از واقعیت تکوین زندگی ۲،۰ کاملاً پاک نمی‌شود، **خان و قون** (در این جا متشابه با زندگی ۱،۰) هم به همین نحو بصورت آثار نامسموع از فرآیندهای اولیه‌ی حس لذتی که در داخل و بین تار و پودهای فرآیند ثانوی **زبان طبیعی** تزریق شده (در این جا متشابه با زندگی ۲،۰) ادامه می‌یابد. البته چنین ادعائی تا آن جا که روانکاوی باشد، فقط بخوبی با ارتودوکسی فرویدی سازگاری دارد، اما علیرغم بدفهمی های شایع خاصی، حداقل در هیچ مفهوم سراسری، یک روانشناسی رشدی نیست. دقیق تر بگوئیم، به دلیل آن چه که فروید "بی زمانی" (timelessness) ناآگاهی شرح می‌دهد، مراحل قبلی رشد پدیداری فردی (یعنی، دوره های گذشته‌ی تجربه و ساختار روانی) محو نشده و با دوره های متعاقب رشد جانشین نمی‌شوند. در عوض اثر گذشت زمان بر روان شامل رسوب تجمعی لایه های فعل و انفعال کننده است، نه این که تخریب قدیمی ها توسط جدیدی ها (این نکته را فروید با تمثیل شهر رم نشان می‌دهد که در آن تمامی رده های رشد تاریخی کنار به کنار هم حفظ و با هم ساندویچی شده اند).^{۹۶} اما، این موضوع چه اهمیتی برای نورو - روانشناسی فرویدی - لاکانی زندگی احساسی دارد؟

سوژه‌ی سخنگوئی که بطور اجتماعی نمادینی سوژه ای شده بالاخره شامل، چطور بگویم، نوعی برجی بابلی می‌شود که از درهم و برهمی ای بهم آمیخته شده که هم جریان ها و تجمعات "نابالغ" **خان و قون** (که، بصورت اشباع شده از حس لذت، که نه بطور مطلق احساسی - توانی است و نه دالی - ساختاری) و هم **زبان طبیعی** "بالغ" **را** شامل می‌شود. بعلاوه، احساس - زبانهای زبان طبیعی (یعنی،

۹۵ مترجم: نظریه ای که همه‌ی سازمان بندی یک ارگانیسم تعیین کننده‌ی هر فرآیند حیات است تا عملکردهای اعضا منفرد.

کلمات و اصطلاحات زبان های طبیعی که مشخص کنندگان هیجانات و ادراکات هستند) بطور بدخیمی مبهم و نامعلومند. در واقع، یکی از آشناترین راه هایی که مردم طی آن به باخبری ملموسی از محدودیت های زبان می رسند وقتی است که با بی کفایتی دست و پاچلفتی و کودنی زبان مادریشان در کوشش برای بیان گفتاری اختلافات جزئی ظریف و سایه روشن های رقیق پدیده های احساسی سیال دست و پنجه نرم می کنند. ترکیب تداعی های تأثیرگذار بر احساسات (با وجود این که آگاهانه با اشکال قابل تشخیص هستند) در سطح **فان و قون** با سطح اضافه شده از احساس - زبانهای ناهنجار زبان طبیعی نا سازگاری ابهام آور و سرگیجه آور مغشوش کننده ی درون روانی و ذهنیتی ای از زبانها را موجب می شوند، یک تک گفتاری چند صدائی که بعضی اوقات با صدای بلندی غوغا و گاهگاهی به نرمی نجوا می کند. در نتیجه، دانستن چگونگی، چه بودنی و چرائی آن چه شخص درک می کند که درک می کند در بعضی موارد تقریباً غیرممکن است. با در نظر گرفتن این، حالا مفید خواهد بود تا به عقب و به علوم اعصاب هیجانی برگردیم.

پنسکپ عوارضی را ذکر می کند که در نظر گرفتن زبان در عمق علم اعصاب مطرح می کند. از این دیدگاه، در این جا مسئله ی کلیدی شکل دادن رده بندی دقیقی از احساسات است: چگونه هیجانات اولیه و ثانوی، حالات ادراکی گوناگون و پدیده های مربوطه را می توان طبقه بندی کرد و با کدام برجسب های زبانی؟^{۶۲} پنسکپ مستقیماً نگرانی ای را ابراز می دارد که واژگان احساسی زبانهای طبیعی آنقدر دوپهلو و غیر دقیق اند که نمی توانند علم اعصاب احساسی را مجهز به اصطلاحات مفهومی با وضوح کافی و متمایزی بکنند که با دقت زیادی باز نمود گرهای واقعیت های مغز هیجانی را، آن طور که هستند، از محل های اتصال واقعی شان جدا کنند. این دقیقاً همان مقطعی است که در آن در رابطه با علم اعصاب احساسی پنسکپ، حرکت هگلی مناسبی هم ممکن و هم مفید است، حرکتی که حقایق و برداشتهای بهم مربوطه ی علوم حیاتی از انعطاف پذیری و فراژنتیک را بسیج می کند.^{۶۳} (اتفاقی نیست که تغییر موضع پرثمر فلسفی کترین مالابو به علم اعصاب در ابتدا با قدردانی پیچیده ی او از نقش انعطاف پذیری در انسان شناسی هگل برانگیخته شده است.)^{۶۴} حرکت سبک هگلی ای که در این متن انجام خواهد شد این است که تأکید شود که مشکل نام گزارای پدیده های احساسی خارج از خود آن چیز نیست. به عبارت دیگر، ابهامات، نامعلومات، دوپهلویی ها و دقیق نبودن های احساسات زبانی در هم آمیخته ی **فان و قون و زبان طبیعی** بطور شسته رفته ای به باز نمود کننده خارجی جدائی محدود نمی شوند (برای مثال، مباحثات علمی فرضاً جدا از موضوع تحقیقاتی آنها) بدون اثراتی بر موجودی هیجانی که بر زمینه ی عصبی بنا شده است. یا، باز هم به الفاظی دیگر، نامطمئنی هائی که پنسکپ تأکید می کند که باعث شک کردن در باره ی هر رده بندی در علم اعصاب احساسی می شوند فقط نشان دهنده ی ناکفایتی های معرفت شناسی - باز نمودی ذاتی

گفتمان های علمی نیستند؛ چنین نامطمئنی هائی منعکس کننده ی نامطمئنی های خود زندگی احساسی هستند، زندگی ای که در آن ادراکات درک شده در بین طیف بسیار گسترده تری از ادراکات درک نشده یا بد درک شده جریان پیدا می کنند.

در مقابل پنسکپ، به چندین دلیل چنین حرکت هگلی موجه است، که تعدادی از آنها را من قبلاً فرموله کرده ام. برای شروع، انعطاف پذیری عصبی در زمان حال یک حقیقت اثبات شده و غیرقابل تردید علمی است. بخشی از آن چه که جنبه ی انعطاف پذیری که شامل قابلیت تغییر و سازگاری است، باعث می شود این است که موجب استعداد ژنتیکی به اطاعت از اوامر دیکته شده ی فراژنتیکی و غیرژنتیکی می شود.^{۶۵} در دیدگاه لاکانی، نظم های نمادینی شکل دهنده یکی از مهمترین سرچشمه های عوامل بیش - از - ژنتیکی مؤثر در تحولاتی حین رشد در شکل گیری سوژه است. دوره ی خطیر فیزیولوژیکی و روانشناسی اکتساب زبان زمانی است که طی آن (در واژگان لاکانی) **فان و قون** توسط **زبان طبیعی** متأثر می شود (تأثیرگزاری ای که انعطاف پذیری عصبی یکی از شرایط ماتریالی مهم برای امکان پذیری آن است، انعطاف پذیری ای که از پیش موجود بوده، با این حال مشروط است).^{۶۶} این گذار به ذهنیت مداخله شده ی زبانی، یعنی زمان تبدیل به سوژه ای سخنگو بعنوان $\$$ ، معبری است که از درون آن تحمیل برون زادی زبان به صورت **زبان طبیعی** توسط موجود زنده ای متابولیزه و هضم می شود که دستخوش آن شده و در آخر بعنوان درونزاد تسخیر می شود (یعنی که، سوژه ای می شود تا آن حدی که سوژه سازی از تعبیر درون فکنی های آن دیگری و اندرونی کردن های نظم های نمادینی بصورت آن دیگری بزرگ بوجود می آید). واضح است که، یک بخش عمده ی زبان یا زبانها که این گونه مشخص شده اند شامل واژه هائی برای پدیده های احساسی هستند. سوژه ی سخنگو، بعد از این که بر این اساس و به این راه ها ایجاد شد، یعنی سوژه ی سخنوری که با خودش و دیگران، مسلماً با استفاده از لغات احساسی مبهم و نادرست، در بین چیزهای دیگر، در باره ی پدیده های احساسی به گفتگو می پردازد و خود تأثیری می کند، خود تأثیری ای که (وا) کنش بر بنیادهای عصبی ای دارد که در تولید آن شرکت می کنند و از طریق مداخله کردن دیگران - تأثیری دیگران کوچک و دیگران بزرگ به مسیر معینی هدایت می شود.

بعلاوه، در این جا مفید است که به خاطر داشته باشیم که علوم مغزی معاصر بر در هم آمیختنی با نفوذ دو جانبه ی سیستم های شناختی و هیجانی متعلق به دستگاه عصبی مرکزی انسان تأکید دارند که بطور کلانی با هم مرتبط شده اند (یا با ترجمه به اصطلاحات لاکانی، دال ها و احساسات، در واقعیت در رابطه ی با یکدیگر از هم جدا و مستقل نیستند، اگر چه بطور نظری جدا باشند). به این معنی که بعد شناختی زبان - احساس در بعد هیجانی احساسات تنیده می شود و دیالکتیک متناوب و متقابلی بین احساسات و دال ها

بصورت فرم های پیشین و پسین می گیرد. (لودو در واژه های کمتر تکنیکی به این موضوع جلب توجه می کند).^{۶۷} در نتیجه، پویائی های خودتأثیری بازتابی سوژه‌ی سخنگو به مثابه \$، پویائی هائی که در آنها گل آلودگی ابهام آور لغت نامه های هیجانی روی هم افتادگی های غان و قون و زبان طبیعی در اطراف چرخیده، منجر به واژگان هیجانی ای می شوند که بطور تحت اللفظی در خود مغز خزیده و این زمینه‌ی عصبی بی زمینه را دوباره قالب بندی و سخت افزاری می کند. لذا، عدم حساسیت هگلی پنسکپ وقتی که نام گزاری و بازنمود زبانی هیجانات و احساسات را در نظر می گیرد مثالی آموزنده از چیزی است که ممکن است وقتی مقصود پومیر بوده باشد که دانشمندان علم اعصاب را متهم به "فراموش کردن" موضوع زبان می کند (بخصوص زبان طوری که در تئوری روانکاوی لاکان فهمیده می شود).^{۶۸} این امر حمایتی روشن برای مشاجره‌ی پومیر است که گفته "نتایج متعدد بیشتر و بیشتری از علوم اعصاب بدون روانکاوی ناخوانا هستند."^{۶۹}

چنین فقدانی از نکته بینی های هگل نورو - روانکاوی غیر لاکانی ای را هم مبتلا می کند که سولمز مدافع آن است. با اشاره به اسپینوزا و فیلسوف امریکائی ذهن تحلیلی (analytical mind)، دانالد دیویدسون Donald Davidson، او و همکارانش علناً اظهار می دارند که "وحدانیت دو - جنبه" (dual-aspect monism) باید چارچوب هستی شناسی ای باشد که از طریق آن نسخه‌ی خاص ترکیب علم اعصاب و روانکاوی به موضوع مرکزی رابطه‌ی ذهن - جسم نزدیک می شود.^{۷۰} چنین چارچوبی، در هر کدام از تجسم های اسپینوزائی یا دیویدسونی، این خطر را دارد که یک تعیین حد دقیقی را از تمایزی غیر دیالکتیکی بین ابعاد ذهنی و جسمی ادعا کند (جنبه‌ی آسیب پذیر هستی شناسی وحدانی پیش فرض شده ای که توسط وحدانیت دو جنبه ای یا غیرعادی ای فرض شده که از نظر معرفت شناسی، بصورت یک تجرید بنیانی غیرقابل شناخت غیرقابل دسترسی باقی می ماند).^{۷۱} یک پارادایم فلسفی که شدیداً جسم و ذهن را بعنوان "جنبه های" ("صفات" در سبک اسپینوزا) جدا و خودمختار از هم تفکیک می کند این خطر را دارد که بطور نظر به ای دنباله روانش را، در بین چیزهای دیگر، دقیقاً به پدیده هائی نابینا کند که بطور روشنی با انتقاد فوق الذکر هگلی از پنسکپ ارائه شدند: فرضیه های نظری که ذهنی - شخصی (mental) (subjective - و طبیعی - عینی (physical - objective) را بصورت زاویه های مستقل از انکساری طبقه طبقه شده فرض می گیرند که بنظر می رسد که محاسبه‌ی تمامی وسعت عواقب مداخله گری های زبان را (شامل مداخلات زبانه‌ای - احساسی) بر سوژه هائی اجازه نمی دهند که از سیستم های عصبی انعطاف پذیر سر بر آورده اند، کسانی که هم خود - تأثیری و هم دگر - تأثیری را متحمل شده اند.

این خطرات و مشکلات به کنار، سولمز و ترن بل (Turnbull) بطور مفیدی تعدادی از نواحی جالب توجه مشترک بین روانکاوی و علوم اعصاب را تأیید می کنند. بخصوص، هم صدا با بحث های قبلی، آن ها بر نقش های مهم گوناگونی از "جا های خالی" سخت افزار شده ی عصبی، یعنی فقدان های سخت افزار شده از سخت افزار شدن مغز انسان تأکید می کنند. بنظر آنها، چنین بازبودن های از قبل برنامه ریزی شده به هدف دوباره برنامه ریزی شدن، شرائط مهمی برای تکوین نهائی بالقوه ی فرم هائی از ذهنیت هستند که تجربه ی روزمره بطور کلی و روانکاوی بالینی بطور اخص با آنها آشنائی دارند. با در نظر گرفتن طبقه بندی پنسکپ از سیستم های هیجانی اولیه ی تحولی - تکاملی که بین انسان ها و پستانداران دیگر مشترک هستند، سولمز و ترن بل سیستم جستجوگر (SEEKING) را به برداشت جایگاه سطح ایدی رانش فرویدی، یعنی، بنیان های انگیزشی اقتصاد لییدوئی مرتبط می کنند. در این راه، ادعا می کنند که فرضیه ی مهم فروید در باره ی "مقام" بی اوژه ای "رانش ها" ^{۷۳} با کشف علم اعصابی تیره می شود که سیستم جستجوگر مختصات گرایشی اش (یعنی، در الفاظ اوژه ها و وضع کلی، سیستم جستجوگر دقیقاً چه چیزی را طلب کرده، آرزو کرده، می خواهد و امثال این ها) را منحصرأ طی زمان از طریق تجربه، یادگیری و امثال این ها بدست می آورد. ^{۷۳}

سولمز و ترن بل، وقتی که کلاً به طرح طبقه بندی پنسکپ برای بنیادهای تحولی تکاملی مغز هیجانی می پردازند، غیر از سیستم جستجوگر، مشتاقند که تأکید کنند که قبول این طرح معادل تسلیم شدن به طبیعت گرائی تقلیلی یا ماتریالیسمی مکانیسمی ای نیست که باعث حذف بیشتر چیزهائی می شود که یک تلقی روانکاوی مایل به حفظ آن است. (در ارتباط با این، می توان گفت که فروید هرگز بدون هیچ کتمان به سادگی منکر علوم اعصاب نبود، فقط مخالف روایت های تقلیلی یا مکانیستی ای بود که در آن زمان شایع بودند، روایت هائی که متمرکز بر نقشه ی تشریحی مغز در باره ی فرآیندهای ذهنی (روانی) بودند در عوض فهم این فرایندها بصورت درگیری پویائی هائی است که در سراسر تعداد زیادی شبکه های عصبی و زیر سیستم ها توزیع شده اند). ^{۷۴} در حالی که سولمز و ترن بل اقرار می کنند که مغزی که با ژنتیک شکل گرفته به سختی لوح نانوشته ای است که باید با متغیران فراژنتیکی و غیرژنتیکی رقم زده شود - چنین سبک تجربه گرایانه ای (بر اساس نظر لاک و هیوم) تصور از مغز از نظر تجربی کاملاً اشتباه است ^{۷۵} - آنها به هر حال مکرراً (بمراتب بیشتر از پنسکپ) اصرار می کنند که جا های تو خالی مختلفه ی مغز انسان مکان های باز انعطاف پذیری هستند که از درون آنها پیچیدگی های بی همتای زندگی سوژه ی انسانی شکل و شمایل های ویژه ی مغز مطلقاً خارق العاده و روان متناظر با آن را قالب ریزی می کنند. ^{۷۶} آن طور که داماسیو می گوید: "هر مغزی بی همتاست." ^{۷۷} شخص نمی تواند مانع شنیدن پژواک های عنوان فرانسوی کتاب نورو

- روانکاوی لاکانی نوشته‌ی انسرمت و مجیستری شود: "به هر کسی مغز خودش" (To each his own brain = A chacun son cerveau)

در کتابی که بنظر می‌رسد بطور عجیبی به آن توجه نشده است، تحت عنوان *La causalité psychique: Entre nature et culture* (1995) **روانی: بین طبیعت و فرهنگ**،

روانکاوی قبلاً لاکانی ای به نام اندره گیرین مستقیماً با بعضی از موضوعات مناقشه برانگیز و مورد بحثی روبرو شده که تمامی کوششهایی را دنبال می‌کنند که برای بهم آوری روانکاوی و علوم اعصاب دنبال می‌شوند. (با قرض گرفتن جمله‌ی دیوید چالمرز David Chalmers،^{۷۸} می‌توان به گیرین برای به عهده گرفتن مقابله‌ی رو در روی نسخه‌ی نورو - روانکاوی "مسئله‌ی مشکل" اعتبار داد که در حول آن گفت‌وگو ذهن - جسم فلسفه‌ی تحلیلی انگلیسی - امریکائی می‌چرخد). گیرین تعدادی ادعا و مطلب را مورد بررسی قرار می‌دهد که قبلاً در این جا مورد بحث قرار گرفته اند: اهمیت تأثیر زبان بعنوان عملکرد رده بالای شناختی در روان تجسم یافته؛^{۷۹} واسطه‌گری متنی مغز بصورتی که برای ساختارها و پویائی هایش به محیط های فرهنگی - نمادی و طبیعی خاصش وابسته است؛^{۸۰} در هم تنیدگی غیرقابل انفکاک طبیعت و تربیت در سوژه های انسانی، تا حدی که اغلب تفاوتشان به هر قصد و هدفی قابل تمیز نیستند؛^{۸۱} ناکاملی زیست شناسی ذاتی انسان ها بصورتی که بطور طبیعی دچار سرنوشت طبیعت زدائی اجتماعی - جنسی می‌شوند؛^{۸۲} و تقاطع های سطح رانشی ای که در آن تن و روان با یکدیگر جوشکاری شده اند در حالی که به هر حال از یکدیگر تا حدی متمایز باقی می‌مانند.^{۸۳} برای هر کسی که با نوشته های لاکان آشنائی دارد، عنوان کتاب گیرین یادآور کتاب *écrit "Presentation on Psychical Causality" (1946)*

نوشته ها "ارائه ای از علیت روانی" اوست. در این کتاب، لاکان در باره‌ی "تقاطع زیست شناسی و اجتماع" صحبت به میان می‌آورد.^{۸۴} او ادامه داده تا بگوید که "انسان بمراتب بیشتر از جسمش است، گرچه او نمی‌تواند هیچ چیز بیشتری در باره‌ی هستی اش بداند."^{۸۵} برای این که مبدا این اظهار نظر با انفصالی ناگهانی از هر چیزی زیست شناسی اشتباه شود، لاکان، هم صدا با خطوط همزمان فکریش که در جای دیگری بیان شده،^{۸۶} در یک صفحه‌ی بعد اشاره ای به اهمیت بینش های روانکاوی و مفهومات علوم حیاتی می‌کند.^{۸۷} چنین نشانه های مربوط به ۱۹۴۶ بطور مسموعی در کتاب سال ۱۹۹۵ گیرین پژواک می‌کنند.

وقتی به موضوعی می‌رسیم که چه چیزی "باعث می‌شود" سوژه های انسانی چیزی بشوند که هستند، گیرین مکرراً اصرار می‌کند که علیت روانی که منحصرأ با روانکاوی متمایز شده و شرح داده می‌شود نه طبیعی است و نه فرهنگی.^{۸۸} او اید فرویدی را بعنوان "میانجی بین مغز و روان"^{۸۹} معرفی می‌کند.

گیرین به نو ظهور گرایی^{۹۶} (emergentism) نیز اشاره می‌کند: «علیت روانی چیزی است که از ارتباط بین طبیعت و فرهنگ ظهور می‌کند.» لذا سوژه‌هایی که چنین شکل می‌گیرند، از نظر هستی‌شناسی سوژه‌های نو ظهور هستند، بعنوان محل‌های تقارب برای تعداد زیادی از بردارهای تعیین‌کننده از تأثیرات "طبیعی" و "فرهنگی"، لذا، تا حدی، تراکم سنگین باورنکردنی‌ای از "پیچیدگی فوق‌العاده‌ای"^{۹۷} هستند. تئوری و شغل روانکاوی مدعی بررسی این پیچیدگی بیش از حد هستند، این‌ها از طریق تداعی آزاد، به استدلال غیرمنطقی و منطق‌های بی‌منطقی توجه می‌کنند که از موجوداتی سر می‌زنند که در تقاطع چند وجهی این تعداد زیاد از نیروها و عوامل تلاقی‌کننده قرار گرفته‌اند.

متأسفانه گیرین، علیرغم ژستی مختصر به تمایل به علوم طبیعی، بالاخره به تداوم بخشیدن به تصویر غلطی از این رشته‌های علمی می‌رسد که اساساً با هر گفتمان غیرعلمی (بخوانید "ضد تقلیلی") توصیفی (مثل روانکاوی) مخالف هستند.^{۹۴} با قرار دادن روانکاوی از جنبه‌ی روشنفکری و تنش‌پسا - روشنفکری بین علم و دین، گیرین روانکاوی را بعنوان به اشتراک گذارنده‌ی نگرانی‌های بظاهر مجاز ادیان در باره‌ی گرایش‌های تقلیلی علوم طبیعی و شاخه‌های جانبی سازمانی و ایدئولوژیکی آن توصیف می‌کند. اما، در فرضا همبستگی با علوم، گفته شده است که رشته‌ی فروید بطور استواری ماتریالیستی است. ولی یا این وجود، "ماتریالیسم" تحلیلی‌گیرین از بناگذاری روان در مغز امتناع می‌ورزد.^{۹۵} در عوض، با توافق در برابر مفهومات خاص دینی، او "از روح" لائیک شده "ای دفاع می‌کند که ما این چنین مشخص می‌کنیم تا آن را با ماشین آلات مغزی متضاد کنیم، که چیزی نیست مگر کاریکاتوری رنگ پریده از آن چیزی که روان است."^{۹۶} او بلافاصله اخطار می‌دهد که "این روان نباید با روح دینی با جوهری الهی اشتباه شود."^{۹۷} با این وجود، او در دنباله با دینداران طنازی کرده، دیدگاهی از روانکاوی را ارائه می‌دهد تا بوسیله‌ی آن حقیقت ضدتقلیل گرایی دین (برخلاف ماتریالیسم مکانیستی تقلیل‌گرای ادعائی علوم، منجمله علوم اعصاب) را به شکوه برداشت سکولار معما زدائی شده‌ای بالا ببرد.^{۹۸}

اما، برخلاف موضع مصالحت‌آمیز گیرین بین دین و علم، اگر، با ایفای دوباره‌ی موضع مصالحه‌ناپذیر لاکانی گرایی در کتاب **ماتریالیسم و تجربی - انتقادی - Materialism and Empirio**

۹۶ مترجم: برای مطالعه‌ی مبادی نو ظهور گرایی و ارتباطش با شکل‌گیری جهان و سامانه‌ی حیات که اعتقاد شخصی من است، به کتاب سیر تفکر در باره‌ی آفریدگار (ها)، آفرینش و افریده‌ها که در انتشارات گوگل قرار دارد، مراجعه کنید.

Criticism (۱۹۰۸)، شخص اعتراض کند که این روان یعنی روح سکولار آن اندازه هم سکولار نیست به غیر از توضیح علمی از این که این نهاد چگونه از حوزه قضائی توضیح علمی ای فرار می کند که از زمینه (ها) ی ماتریالی ماندگاری طلوع می کند که مورد نظر علوم طبیعی هستند، چه پیش خواهد آمد؟ (به همین نحو، شخص باید گزینش بین دین و علم را بصورت یک نکته ی "بادیوئی" ^{۹۷} **Alain Badiou**) در نظر بگیرد، یعنی، گزینشی بنیادی و غیرقابل احتراز بین دو شق مانع الجمع که در آن هیچ راه صادقانه ی سومی وجود ندارد.)^{۹۹} این امر اقامه ای مخالف گیرین و به نفع تقلیل گرائی بت واره کردن علم نیست. بلکه، برای تأکید بر این است که هر ماتریالیسمی که ارزش عنوانش را داشته باشد، برای این که واقعاً ماتریالیست بوده با وجود این غیرتقلیل گرا باشد باید نوعی حقه ی جوجیتسوئی^{۹۸} نظریه ای، برای مثال، روش گادلی (Gödel)^{۹۹} را در- یا از کمال انداختن علوم طبیعی بکار گیرد. ماتریالیسمی که کاملاً از علوم طبیعی طلاق گرفته (یعنی، ماتریالیسم سرسختانه ضد طبیعت گرا) فقط در اسم ماتریالیستی است؛ یک ماتریالیست (به مثابه مخالف ایده آلیست) ضد طبیعت گرائی محتاج شرح علمی - طبیعی از شرایط ممکن ماتریالی برای ظهور ضدطبیعت است (به مثابه بیشتر از طبیعت یا ماتریال).^{۱۰۰} مسابقه حذفی بین یک موضوع غیرقابل تقلیل غیرطبیعی، که بصورت یک معمائی تصویر شده که مطلقاً در واژگان علمی غیرقابل توضیح است، برعلیه کاریکاتور تخیلی انسان پوشالی از ماشین آلات عصبی طبیعی ای که منحصرأ با مکانیسم های نابینای علیت های مؤثر تحول و تکامل و ژنتیکی اداره می شود دوباره نسخه ی محضی از این دوگانگی ها را برپا می کند که بدرستی برای سنت ماتریالیسم (دیالکتیکی) معتبر بشدت تنفرآمیز است.^{۱۰۱}

وقتی که به سوژه های مورد نظر روانکاوی می رسیم (یعنی، انسان بعنوان سوژه ی سخنگو)، مشکل واقعی این است که دو مقطع هم راستا و مکمل از کمبودهای توضیحی در گفتمان های علمی و وروانکاوی را دقیقاً مشخص کرده و آنها را بهم قلاب کنیم. نورو - روانکاوی ای که بطور مناسبی فرموله شده دقیقاً همین کار را می کند. این نوع روانکاوی حرکتی مضاعف را درگیر می کند (۱) کامل کردن روانکاوی فرویدی - لاکانی توسط شرح طبیعت گرائی یا زیست شناسی از پی بندی های مادی ذهنیتی که طبیعت زدائی شده یا بیش - از - زیست شناسی هستند و (۲) تکمیل علوم اعصاب توسط نظریه ی فراوانشناسی

^{۹۷} Alain Badu فیلسوف معروف اوائل قرن بیستم فرانسه

^{۹۸} jujitsu یکی از ورزشهای رزمی بدون سلاح ژاپنی است که با نیرنگ از نیروی برتر حریف برای پیروزی بر او استفاده می شود.

^{۹۹} Kurt Gödel منطق دان و ریاضیدان امریکائی که نشان داد که در یک سیستم بدیهی مانند منطق یا ریاضیات، غیر ممکن است که بتوان بطور پایداری چیزی را اثبات کرد بدون این که از متدهای خارج از سیستم استفاده نکرد.

سیستماتیک و پیچیده از سوژه هائی است که تکوینات آنها، گرچه به مغزها گره خورده اند، درگیر با بیش از تشریح ارگانیک عریان است. (بعلاوه چنین سوژه های نوظهوری پیامدهای ناخواسته ی مهمی برای پایه های زیست - ماده ای خواهند داشت که برای شرائط شانسی امکان وجود شان لازم اما ناکافی هستند.) شخص می تواند و باید کوشش کند تا شرحی علم وار (اما نه بطور محض و خالصی علمی) ارائه دهد که چگونه انسانها که از خلاصه شدن توصیفی توسط علم سرپیچی کرده و از آن فرار می کنند به چیزی تبدیل شده اند که هستند.^{۱۰۲} بر همین اساس، یک روانکاوی ماتریالیستی نباید، همان طور که لاکان گفته، بدون دلائل علمی خودش باشد، در حالی که خودش را بصورت یک رشته ی خاصی حفظ می کند که موضوعات (اوبژه های) مورد پرس و جویش نمی توانند بدون محدودیت در هستی (های) مادی بدون سوژه جذب شوند.^{۱۰۳} من باور دارم که روانکاوی امروزه می تواند، در روبرویی با علوم طبیعی (بخصوص علوم حیاتی)، بر پایه های همان علوم، برای خودمختاری غیرقابل تقلیل و مشخصی مورد متقاعد کننده ای ارائه دهد. استراتژی شکننده و محکوم به شکستِ توسل به پا بر زمین کوبیدن های تعصب آمیز و مشت گره کردن هائی که قانع کننده نیستند، در باره ی تحول ناپذیری در مقابله با دانش پیشرونده دیگر نه لازم است و نه مناسب دارد.

بخصوص در مورد گیرین، در ارتباط با خلاصه کردن یک فراروانشناسی نورو - روانکاوی از احساس مقاله ی جالب توجه اولیه ای از او در ارتباط با رئوس مطالب نورو - روانکاوی ای است که تحت عنوان، "منطق موضوع (a) لاکان و تئوری فرویدی: همگرایی ها و سؤالات" *"The Logic of Lacanian object (a) and Freudian Theory: Convergences and Questions"* و تحت تأثیر لاکان نوشته شده، در سال ۱۹۶۶ در جلد سوم مجله ی *Cahiers pour l'Analyse* یا *دفترچه ی یادداشت برای روانکاوی* منتشر شده است. او در بخشی از این مقاله که در باره ی "مسئله ی تمایز بین باز نمود رانش و احساس"، است، از یک طرف، ارتباطات بین ادراک فروید و دال لاکان و از طرف دیگر، پدیده های احساسی را بصورت تمایز از چنین باز نمودهای ایده ای و منطق ها یا ساختارهایشان، مورد بررسی قرار می دهد. گیرین با صحبت در باره ی اواخر کار فروید، معماگونه پیشنهاد می کند که *"احساس مقام دال را بخود می گیرد"*.^{۱۰۴} (چند سال بعد او همین موضوع را در کتاب *گفتمان پر جنب و جوش Le discours vivant* تکرار می کند).^{۱۰۵} لاکان بطور خستگی ناپذیری بر تفاوتی اصرار داشت که احساسات و دال ها را از هم جدا می کند، از نظر لاکانی ها، این امر تا حدی عجیب آمده و متضاد و خود - تناقضی به گوش می رسد. بنظر می رسد که گیرین چند پاراگراف جلوتر، تمایز لاکان بین دال و احساس را با این ادعا تکرار کرده، که احساس، برخلاف دال قابل

ترکیب شدن نیست "مشخصه‌ی احساس این است که نمی‌تواند وارد تلفیق شود." ^{۱۰۶} گیرین در اوائل، برخلاف لاکان و در راستای فروید، به این احتمال باور داشت که احساسات می‌توانند تسلیم سرکوب شوند. ^{۱۰۷} اما، به نظر گیرین، در حالی که دال‌های سرکوب شده یعنی ایده‌ها فقط از طریق ترکیبات شبکه‌های تداعی‌کننده‌ی پیچ در پیچی که بازنمودهای ایده‌ای متعددی از همان نوع را شامل می‌شوند، بطور غیر مستقیم آشکار می‌شوند، احساسات سرکوب شده را "می‌توان مستقیماً اظهار داشت - یعنی که، بدون عبور از پیوندهای متصل‌کننده‌ی پیش‌آگاه (یعنی، تار و پود ارائه‌های - کلمه‌ای [Wortvorstellungen]، بر اساس طرح فروید که نمایش دادن‌های ناآگاه چیزها [Sachvortellungen] برای این که توان بالقوه‌ای پیدا کنند تا احتمالاً وارد آگاهی شوند، باید با ارائه‌های کلمات در پیش‌آگاهی با هم جور شوند). ^{۱۰۹} یکی از فرض‌های راهنمایی‌کننده که ظاهراً در سال ۱۹۶۶ پیشنهادات گیرین را هدایت می‌کرده (فرضی که به نظر می‌رسد در سال ۱۹۷۳ کنار گذاشته باشد) مفهومی است که پدیده‌های احساسی، برخلاف دال‌های زبانی - نمادینی به مثابه بازنمودهای ایده‌ای ساختاری، از یک خود - کفایتی غیررابطه‌ای بهره‌مند هستند، یک هویت - به - خود - بلافصل به مثابه همان بودن، برخلاف هویت - غیر - خودی مداخله‌گری شده‌ی دال‌ها بصورت (به قول سوسور) "تفاوتها بدون واژه‌های مثبت". ^{۱۱۰}

آخرین کاری که من خواهم کرد، کاری که رمزگشایی آن مرا در بقیه‌ی آن چه که بدنبال خواهد آمد مشغول نگه خواهد داشت، می‌تواند از طریق استعلام به کتاب گیرین از سال ۱۹۶۶ ارائه شود. در واژه‌های این مرجع، این کار شامل رد کردن روش‌های حفظ تفاوت آشکار و بین احساسات و دال‌ها به صورت نتیجه‌ی اضافه کردن پیچش دیگری بر پیشنهاد او است که "احساسات مقام دال بخود می‌گیرند." چنین پیشنهادی را می‌توان به قضاوت نهائی نامتناهی (به مثابه قضاوت نامتناهی هگلی) نورو - روانکاوی شکل گرفته از لاکان پیچاند: احساسات دال‌ها هستند. جالب این است که، بنظر می‌رسد که روانکاوی لاکانی و علم اعصاب هیجانی، با هم در این امر همگام باشند که اگر این معادله کاملاً بی‌معنی نباشد، مسئله‌زا خواهد بود. مطالعات تجربی مغز مدارکی را آشکار ساخته‌اند که فرضیه فرویدی - لاکانی مبنی بر تمایز بین احساسات هیجانی و بازنمودها شناختی را تأیید می‌کنند. ^{۱۱۱} اما، باید به خاطر داشت که علاوه بر این، علوم اعصاب اغلب بطور همزمانی ادعا می‌کنند که، در اکثر پویائی‌های مغز در زمان واقعی، هیجانات و معارف، گرچه از نظر تجزیه و تحلیل تشریح عصبی از هم قابل تشخیص‌اند، در واقع از آن جایی که بطور غیرقابل خلاص شدنی در واقعیت زندگی تنیده شده‌اند، از طریق سنتز پویائی عصبی عملاً

غیرقابل تشخیص اند. طبق نظر لاکان، یکی از بهترین راه های رسیدن به ذات و موجه کردن سبک تشخیص بین دال ها و احساسات برگشت به موضوع فرییکاری است.

برای لاکان، دال ها و احساسات گول زننده هستند. اما، طبق نظر او؛ هر کدام به راه های اساساً متفاوتی گول می زنند. بررسی مجموعه کارهای لاکان و کاتالوگ کردن اشکال مختلف فریب کاری هائی که دال ها تولید می کنند، که در این مجموعه شرح داده شده اند کار مشقت بار و پرزحمتی است (کاری که نمی توان در این جا بعهده گرفت). برای مثال، ژیرک، اغلب توجه را جلب عنوان سمینار بیست و یکم لاکان در سال تحصیلی ۱۹۷۴-۱۹۷۳ می کند: غیر فریب خوردگان سرگردان *Le non-dupes errant* (غیر فریب خوردگان گمراه *non-dupes err* تقریباً هم صدا با le Nom-du-Père به نام - پدر). بطور واضح و مختصری خلاصه شده، نام پدر، به مثابه دال چیره ای (S₁) (master) که حامی نظم نمادینی به مثابه جهانی از سایر دال ها (S₂) باشد، لاف، جعل، تخیل، وهم، افسانه، دروغ و امثالهم است.^{۱۱۲} کل نماد بزرگ دیگر (Symbolic big Other) شکل دهنده ی یک "واقعیت مجازی" وهم انگیزی است که کاملاً با چیزی مدیریت نمی شود که فرض گرفته شده که هستی واقعی مستحکمی است.^{۱۱۳} لاکان در اواخر، در سمینار بیست و چهارم، تا آنجا پیش می رود که اظهار می دارد که "نماد چیزی غیر از دروغ نمی گوید."^{۱۱۴} و، با این وجود، ژیرک، با دنباله روی از لاکان، علاقه دارد که به خوانندگانش گوشزد کند که، کسی که از "شیفته شدن" توسط فرییکاری واقعیت مجازی نظم نمادینی مداخله شده با دال احتراز می کند، - یعنی چنین منفی باف، نومیالیست، تجربه گرا، یا مثبت گرای "گول خورنده" ای که سرسختانه به باور به نهادهای مطلقاً یکتا و بی نظیری چسبیده است، که از مداخله گری های اجتماعی نمادی کاملاً مستقل هستند - بزرگترین اشتباه را کرده، با آن انتزاعاتی قطع رابطه می کند که، در دنیای واژگون شده ی هستی انسانها، مسلماً واقعی تر از خود واقعیت (فرض شده) اند.^{۱۱۵} لاکان در اواخر عمرش، خودش را از بین فریب خورده ها به حساب می آورد (که فرضاً دچار لغزش نمی شوند).^{۱۱۶} در این جا برای بیرون کشیدن مقصود این گفته سبک متناسب با متنی که شامل استیناف به انتقاد هگلی فوق الذکر در بررسی موضوع برچسب زدن زبانی در برپا کردن رده بندی سیستم های هیجانی در مغز می شود، سبک پنسکپ است: آنهایی که به اعتقاد راسخی پای بندند که تمایزات واضح هیجانی در واقعیت مستحکم اضافه بر بازنمود ادعائی دستگاه عصبی مرکزی کاملاً جدا از ابهامات بازنمود انتزاعی احساسی زبانها جای گرفته اند، آنهایی هستند که، هم از نظر تئوری و هم تجربی در اشتباه اند؛ بوالهوسی های احساس زبانی بدون

تأثیر بر خود مغز هیجانی نیستند. یعنی که، "دروغ‌ها" ی واژه شناسی هیجانی "نادرست" در زبان های طبیعی تا عمق وجودش تبدیل به حقایق (نسبی) از زندگی هیجانی غیرقابل شناسائی می شود.^{۱۰۰}

لاکان در شانزدهمین سمینار، بین گول خوری (حماقت) (dupery = duperie) و نیرنگ (deception = tromperie) تمایز برقرار می کند. نیرنگ بر یک معیاری از صدق تصور یا وفاداری در برابر یک نقطه‌ی مرجع خارج از تصور دلالت دارد. به معنای خاص لاکانی، درجات نیرنگ، برحسب معیار تئوری مطابقت با حقیقت ستجش می شود. همان طور که لاکان بدرستی مشاهده می کند، روانکاوی، لااقل آن طور که عموماً تعبیر شده، به هیچ وجه اعتباری برای یک تئوری مطابقت با حقیقت قائل نشده است. روانکاوان نباید خود را با حدس و گمان هائی در باره‌ی صدق تصور مثلاً خاطرات کودکی یا با بیان و تعریف رویدادهای اخیر مشغول سازند که از تخت روانکاوی از اتاق مشاوره به بیرون تراوش می کند. می توان اظهار نمود که روانکاوی بیشتر خودش را با یک تئوری همبسته (منسجم) با حقیقت و نیز با سازگاری ها و ناسازگاری های شبکه های ارتباطات تداعی کننده داخل با شبکه های تک سخن گو (مونولوگ) روانکاو شونده مرتبط می نماید. می توان گفت که روانکاوی بیشتر به تئوری انسجامی حقیقت اهمیت می دهد، به با ثباتی ها و بی ثباتی های شبکه های اتصالات تداعی کننده داخلی با شبکه های تک سخنگوی روانکاوی شونده. این که گره ها در شبکه های زبانی، تفسیرات واقع بینانه باشند یا خیال پردازی های صوری، در چارچوب یک روانکاوی، غیرقابل فهم و نهایتاً در دراز مدت هر دو بی اهمیت اند. برای مثال، یک روانکاو شونده که بدون تناقض به روانکاوش دروغ می گوید و تمامی رؤیا ها و خیال پردازی های گزارش شده اش و بقیه ساختگی هستند، باز حقایق خود آگاهش را به روانکاو افشا می کند. تا آنجا که انتخاب دقیق مواد زبانی ساخته شده نتواند یاری رسانند، گفتن "دروغ های حقیقی" علیرغم میل باطنی اش می تواند خودشان افشا کننده باشند: یک چنین سهوی در "گفتن حقیقت با نقاب دروغ" تصور آئینه ای قرین فرض لاکانی "دروغ با نقاب حقیقت" خواهد بود. این دقیقاً یک پژوهش فرویدی در آغاز بحث لاکان از ظهورش در تلویزیون است: "من همواره حقیقت را می گویم" ("Je dis toujours la vérité")^{۱۱۷} "من" (Je) مورد بحث در این جا (سوژه ی) ناآگاه است. هر چند، روانکاوی، خود را با این نیرنگ مشغول نداشته لکن هر آینه دقیقاً متمایل به حماقت است، بویژه حماقت آگاهی". لاکان یک فرد احمق را بصورت "کسی که دیگری او را استثمار می کند" تعریف می کند. "آگاهی بدان حد فریب خورده که توسط دال هائی "استثمار" می شود (یعنی، عتاب و خطاب می شود، دستکاری می شود و قس

۱۰۰ مترجم nominalism: دیدگاهی در عرصه‌ی فلسفه‌ی زبان است که پ ایده های جهانشمول یا کلی فقط اسم هائی هستند بدون هیچ واقعیت تطبیقی و فقط بعضی از اوبژه های خاص وجود دارند.

عليهذا) که تشکيلات علامت دهنده‌ی ناآگاه را شکل می‌دهند که درون حیطه‌ی محدود و محصور آگاهی اختلال ایجاد می‌کنند.^{۱۱۸}

بنظر می‌رسد که لاکان در مورد موضوع احساس در روانکاوی، می‌گویند که احساسات نیرنگ بازی می‌کنند در حالی که دال‌ها فریب می‌دهند. کلاً می‌توان گفت که، او احساسات را به ادراکات درک شده تقلیل داده و چنین احساسات آگاهانه ثبت شده (senti-ment) را یا بعنوان علائم محوی توصیف می‌کند که بطور مبهمی به واقعیت نظم دیگری اشاره دارند تا به واقعیت خودشان (یعنی، "صحنه‌ی دیگر" ناآگاهی که از دال‌ها به مثابه بازنمودهای ایده‌ای غیرادراکی شکل گرفته‌اند)، یا فریب دهندگانی از احساسی شدن هائی که ساختارهای دال‌کننده سرکوب شده را تغییر قیافه داده یا پنهان می‌کنند. در مفهومی، لاکان احساسات را براساس تئوری حقیقت تطبیقی قضاوت می‌کند، ولو این که درونی به (نا) انسجام "واقعیت روانی" **سوژه‌ی سخنگوئی** باشد که روی نیمکت روانکاوی در حال صحبت است: راست و دروغ نسبی و صداقت یا بی‌صداقتی احساسات (بصورت ادراکات درک شده) در برابر استانداردهای دال‌ها (که ادعا شده از نوع ادراکات درک شده‌ی متفاوتی هستند) اندازه‌گیری می‌شوند.

زاویه‌ی دیگری برای بررسی این موضوعات این مشاهده است که، از دیدگاه لاکان، دال‌ها و احساسات هر دو می‌توانند منحرف‌کننده باشند، گرچه درروش‌های بشدت متفاوتی منحرف می‌کنند. در این دیدگاه احساسات تمایل دارند در سطح "چرا هستند" منحرف‌کننده باشند، نه در سطح "چی هستند". وقتی کسی احساس خشم، اندوه و امثالهم می‌کند، چیزی که منحرف‌کننده است فی‌نفسه درک‌پدیده‌ی کیفیتی ادراک کردن نیست، بلکه علل، منطق‌ها، موضوعات و دلائلی حقیقی‌ای (ادراک نشدنی) هستند که مسئول ظهور این حالت ادراکی در تجربه‌ی آگاهی‌اند (و همه در اندرون دستگاه‌های ثبت‌های بازنمودکننده‌ی غیر احساسی قرار گرفته‌اند) – و همان‌طور که در فصل ۱۱ مشاهده شد، از آنجا که لاکان دائماً بحث می‌کند که احساسات، محدود به چگونگی ادراکات درک شده بوده و چیز بیشتری نیستند، همواره در داخل آگاهی در کنار زنجیره‌های گسترش‌یابنده‌ی دال‌ها منتقل می‌شوند، طبق نظر او، بعضی از آنها بطرقی که احساسات نمی‌توانند سرکوب شده یا ناآگاه شوند، سرکوب شده یا ناآگاه می‌شوند. برداشت روانکاوی لاکان از زبان‌شناسی سو سوئی، از بین موضوعات دیگر، تعریف سو سو از دال‌را، بعنوان (غیر) نهاد متمایزکننده‌ی خالصی که توسط ارتباطاتش با همین‌گونه (غیر) نهادهای دیگر تعیین می‌شود، با تز روانکاوی فروید مخلوط می‌کند که محتویات بازنمودکننده و اتصالات تداعی‌کننده در زندگی ذهنی (روانی) می‌توانند ناآگاه باشند (و اغلب هم هستند) – برای لاکان این محتویات دال‌ها و این

اتصالات روابط آنها هستند. در واژگان روش هائی که در آنها دال ها و احساسات می توانند منحرف کننده باشند، یکی از التزاماتش این است که، برخلاف احساسات، دال ها، حتی بصورت همان چیزی که هستند، می توانند منحرف کننده بوده و منحرف کننده هم هستند. اگر آن چه که یک دالی هست ناشی از ویژگی مجموع رابطه های مختلفه ای است که با دال های دیگر دارد و اگر سرکوب و سایر مکانیسم های دفاعی که با روانکاوی شرح داده می شوند، می توانند یکی یا بیشتر از این دال های دیگر را به ناآگاهی تسلیم کنند و اگر بعضی از این روابط تعیین کننده دوجانبه دال با دال های دیگری که سرکوب شده برای همان آگاهی ناشناخته بمانند، پس آگاهی می تواند در باره ی این که یک دال مورد نظر واقعاً چیست گمراه شود (یا گول زده شود).

تمامی پروژه ی قبل، بخصوص در برگشتش به جزئیات متنی بحث های فروید از پدیده های احساسی و تجسس در علوم اعصاب مربوط به احساس معاصر، این روش لاکانی از تمایز بین احساسات و دال ها را بی اساس می کنند. در مجموع پرتوهای فرویدی و علوم اعصاب، اگر واژه ی احساس به بیش از فقط ادراکات درک شده اشاره دارد (یعنی، Empfindungen فرویدی، به مثابه متمایز از Affekt و Gefühle)، پس یک حقیقت بسیار ناراحت کننده و مغشوش کننده خودش را آشکار می سازد: احساسات می توانند نه تنها در سطح چرا که هستند، بلکه در سطح چی هستند، یعنی چگونه درک می شوند، باعث انحراف شوند و همین کار را هم می کنند.

در فرمول بندی سبک هگلی، شاید بتوان گفت که تمایز بین احساسات و دال ها تمایزی است درونی به فقره ی خود دال. با احترام به لاکان، این فرمول بندی آن چنان که در نگاه اول بنظر می آید قابل اعتراض نیست. برای کوتاه کردن داستانی طولانی، دال لاکان الزاماً یک واحد زبانی براساس زبان شناسی نیست. بلکه، هر چیزی می تواند دال باشد اگر مقام و عملکردش بر موقعیت هایش در منظومه هائی از سیستم های هم زمان و پویائی هائی که طی زمان آن را تحول می بخشد وابسته باشد که در آنها تفاوت های فضائی و زمانی سرنوشت ساز هستند. آن طور که لاکان و روایت های گوناگون پسا-سوسوری علامت شناسی های (semiotics) کلی دال ها را تعریف کرده اند موادی دیگر، غیر از مواد آوایی و گرافیک زبانهای طبیعی می توانند به مثابه دال ها عمل کنند.^{۱۱۹}

اما، یک سؤال آزار دهنده ی باقی می ماند: اگر احساسات می توانند دال ها باشند تا آن جایی که رده ی دال ها یک رده ی صوری باشد تا واقعی، پس احساسات چه هستند؟ طی حضورش در تلویزیون، لاکان، در جواب به میلر Miller، که توجهش را به کلمه ی ناآگاهی جلب کرده بود، در باره ی این کلمه ی چیره در روانکاوی می گوید که: "فروید کلمه ی بهتری پیدا نکرده بود و احتیاجی نیست که دو باره

به آن پرداخته شود. نقطه‌ی ضعف این کلمه این است که منفی است، که اجازه می‌دهد که شخص در دنیا در باره‌ی آن هیچ چیزی را فرض بگیرد، به اضافه‌ی هر چیز دیگری. چرا که نه؟ به آن چه که آگاهی پیدا نمی‌کند، کلمه‌ی **همه جا** و هم چنین کلمه‌ی هیچ جا اطلاق می‌شوند.^{۱۲۰} اگر، آن چنان که این مشاهدات نشان می‌دهند، مشکل با کلمه‌ی **ناآگاه** این است که یک واژه‌ی (نا-) منفی برای یک X مثبت است - لا‌کان بلافاصله اضافه می‌کند، "با این وجود یک چیز بسیار دقیقی است"^{۱۲۱} - مشکل با کلمه‌ی **احساس** ممکن است کاملاً برعکس آن باشد: یک واژه‌ی مثبت است برای یک X منفی، یعنی، غیاب یک برداشت منسجمی که در تطابق دقیق یک - به - یک، به سری پدیده‌های آشکار قابل تشخیصی اشاره دارد. حتی رسم خطوط مرزی محاط کننده بر یک حیطه‌ی کلی که می‌تواند قلمرو احساسات منفک باشد (بصورت آشکارا متمایز از بقیه‌ی چیزها) بطور باورنکردنی ای دغل کارانه و نامطمئن است". و با وجود این، علیرغم اشکالات فوق، درست به همان دلیلی که لا‌کان انتخاب می‌کند تا کلمه‌ی ناآگاه را دور نیاندازد ممکن است کلمه‌ی مبهم **احساس** را باید حفظ کرد، دقیقاً به این علت که واقعیت هائی را که مشخص می‌کند خودشان مبهم هستند. اگر **احساس** واقعاً یک واژه‌ی مثبت است برای یک X منفی، چنین منفیتی منحصرأ معرفت‌شناسانه - بازنمود کننده نیست (یعنی، فقط یک فقر یا نبود فقط در سطح برداشت).

با بسیج دوباره‌ی تفاوت‌های بین هیجانات و سایه روشن‌های گوناگون و انواع ادراکاتی که توسط علوم جدید اعصاب برملا شده‌اند، احتمالاً باید واژه‌ی **احساس** را دقیقاً برای تعیین ناهماهنگی‌های منحصر به فرد انسانها بین هیجانات و ادراکات و هم چنین بین خود ادراکات، حفظ کرد، یعنی، فقدان‌های ملموس و واقعی از هماهنگی‌های همگامی که بدن‌ها، مغزها و روان‌های سوژه‌های دالی ای را مبتلا می‌کنند که بطور ناکاملی طبیعت زدائی شده‌اند. برای چنین سوژه‌هائی، زندگی احساسی باید در زیر سایه‌ی دائمی شک‌ها در باره‌ی اشتیاقات و احساسات، بصورت تجربیات خود - آشکار، خود - شفاف و خود - کفایتی به حیاتش ادامه دهد. خود - آگاهی انعکاسی با سپاس از انعکاس پذیری خود درک کردن است برهان محکمی نیست که تأیید کننده‌ی حقایق غائی و نهائی ای باشد که چرا درک می‌شود، چگونه درک می‌شود، یا حتی چه چیزی درک می‌شود. اتفاقات زیادی می‌توانند در شکاف‌های بین هیجانات، ادراکات و ادراک کردن‌های ادراکات بوقوع به پیوندند. با مجموع منابع زیربناهای فرویدی لا‌کان و یافته‌های روز بروز انباشته شدنی علوم اعصاب، زمان برای کاوش لا‌کانی هم در روانکاوی و هم زیست‌شناسی مغز در این زمینه رسیده است بطوری که دیگر نمی‌توان موجهانه آن را چشم پوشی کرد.

نفس و زندگی جهانی

یادداشت الحاقی

یادداشت الحاقی

تناقضات اصل ثبات

من معتقدم که تا کنون تلاشی جدی برای مواجهه بین روانکاوی، زیست شناسی مغز و فلسفه‌ی قاره‌ای انجام نگرفته است. کار من در این جا بعهده گرفتن همین مقابله است، کاری که بر اهمیت اقتصاد لیبدوئی اصرار دارد که در حال حاضر در تقاطع این رشته‌ها ظهور کرده و تعاریف تازه‌ای از احساسات را آشکار ساخته است.

قابل ملاحظه‌ترین تأکید زیست شناسان اعصاب معاصر مانند داماسیو یا لودو در باره‌ی اهمیت مغز هیجانی است. تمامی عملکردهای شناختی بطور تنگاتنگی به آن وابسته هستند. هیجانات مقدمتاً در سطحی بدوی از زیست شناسی و مغزی عمل می‌کنند که در گیر آگاهی نیست. بنابراین، احساسات ناآگاه وجود دارند و مغز محل سرچشمه‌ی‌های آنهاست. به این دلیل است که، برای زیست شناسان اعصاب مهم است که روان را بر اساس این هیجانات آغازین دوباره تعریف کنند. چنین تأکیدی چه چالش‌هایی برای روانکاوی و فلسفه ایجاد می‌کند؟

روانکاوی: آیا ادراکات ناآگاه وجود دارند؟

طی یک دوره‌ی تحقیقات باریک بینانه و پرشور و شوق در کارهای فروید و لاکان، ایدریان جانستن اول سرنوشت ادراک گناه و اضطراب و بعداً سرنوشت شرمساری و آزرمتجسس می‌کند. چرا این تجسسات؟ جانستن، با شایستگی فراوانی یادآوری می‌کند که بنظر می‌رسد که روانکاوان مسئله‌ی احساسات را نادیده گرفته‌اند. اولاً، به این علت که، برای فروید و لاکان، هیجانات و ادراکات نمی‌توانند ناآگاه باشند. به این دلیل است که هیجانات و ادراکات را می‌توان منتقل کرده یا مانع آنها شد، اما هرگز سرکوب نمی‌شوند. به عبارت دیگر و متناقضانه، ناآگاهی، جایی که اصل لذت در آن جای گرفته، با احساسات این گونه‌ای کمتر درگیری دارد.

فروید، در نوشته‌های فراروانشناسی‌اش در سال ۱۹۱۵ اظهار می‌دارد که، اشتباه است که وجود احساسات ناآگاه را فرض بگیریم. چطور ممکن است کسی چیزی را درک کند بدون این که از آن آگاهی داشته باشد؟ فرمول بندی بسیار زیبایی جانستن در جواب به این سؤال ارائه می‌شود: چطور می‌تواند بنظر برسد که چیزی مانند **ادراکات بد درک شده** وجود داشته باشد؟ چطور می‌توان فرض گرفت که "شخص می‌تواند درک کند بدون این که درک کند که درک می‌کند، یعنی، به اصطلاح، ادراکات ادراک نشده (یا، صحیح تر، بد درک شده) وجود دارند؟ لاکن با تصدیق این موضع فرویدی که ادراکات، اگر شایستگی اسمشان را داشته باشند، فقط می‌توانند در آگاهی تجربه شوند و هیچ ادراک ناآگاه و "بد درک شده ای" وجود ندارد، به این مسئله می‌پردازد. همان طور که بخوبی شناخته شده است، لاکن سعی می‌کند تا، بین احساسات که همیشه آگاه هستند، از یک طرف، و، دال‌ها، که حقیقتاً و کاملاً شکل دهنده‌ی ناآگاه هستند، از طرف دیگر، تمایز قائل شود. لذا، برای او ناآگاهی "احساسی" مفهومی ندارد.

فروید از سال ۱۹۰۷، مکرراً در حول احتمال اقرار به وجود "ادراک ناآگاه گناه" می‌چرخد، ایده ای که در سال ۱۹۱۵ در نوشته‌ی "ناآگاه" در دست گرفته است. باید به خاطر داشته باشیم که بخش سوم مقاله‌ی فراروانشناسی او "هیجانات ناآگاه" (Unconscious Emotions) عنوان داده شده است. به هر حال، فروید بعد از این که چنین فرضیه ای را مورد نظر قرار داد، آن را به کنار زد. او واژه‌های بسیار جالبی را مورد استفاده قرار داد که هرگز زحمت آن را نکشید تا شرحشان داده و مشخصشان کند، مانند ساختارهای احساسی (Affektbildungen)، احساسات (Affekte)، هیجانات (Gefühle)، ادراکات (Empfindungen).

فروید، در نوشته‌های سالهای بعدش، مانند "**ایگو و اید**" (۱۹۲۳)، دوباره در باره‌ی "حس ناآگاه گناه" صحبت به میان آورده است. در این وحله، در دومین جای نگاری، بنظر می‌رسد که او یک رابطه‌ی ساختاری ناآگاه با احساسات از طریق ادراک گناه را پذیرفته باشد. او قبلاً احتمال چنین ادراکی را در متن هائی مانند "بعضی انواع شخصیت هائی که در کار روانکاوی ملاقات می‌شوند" (Some Character-Types Met with in Psycho-Analytic Work) در سال ۱۹۱۶ (در بخشی تحت عنوان "جنایتکاران ناشی از حس گناه" (Criminals from a Sense of Guilt)، که در آن ادراک گناهی ظاهر می‌شود که مطمئناً آگاه است، اما به وضعی که آگاهی نمی‌داند که این ادراک گناه در باره‌ی چه چیزی است: یک گناه مبهم که از علت خودش بی‌خبر است.

این ادراک ناآگاه گناه قادر است که خودش را به شکل اضطرابی فراگیر آشکار سازد که از سوپرایگو سرچشمه‌ی می‌گیرد. گناه در "انواع جای نگاری‌های اضطراب" ادغام می‌شود. لذا فروید در

نفس و زندگی هیپانی

نظر می‌گیرد که شاید گناه یک "ادراک بد درک شده" باشد که موجب می‌شود که بصورت بی‌قراری و ناخشنودی درک شود – بار دیگر تکرار می‌کنم که، بصورت اضطرابی که مبهم است و بدون اوبژه‌ی روشن خاصی.

بنظر می‌رسد که لاکان در نفی زدائی وجود ادراکات یا احساسات ناآگاه از فروید هم که اولین جای نگار بود افراطی تر باشد. در سمیناری تحت عنوان *علم الاخلاق روانکاوی The Ethics of Psychoanalysis*، او تمسک به طبیعت مبهم احساسات و نیز خلط بازنمودها و احساسات با یکدیگر را نکوهش می‌کند. در رابطه‌ی با ناآگاه احساسات فقط نقش ثانوی دارند. احساسات و بازنمودهای ایده‌ی آن دیگر سؤال ابهام برانگیزی نیستند. این دو بطور محضی با همند.

در واقعیت، موضع لاکان ظرافت کاری بیشتری دارد. او در سمینار دهم، تحت عنوان *اضطراب*، بدرستی می‌گوید که اضطراب یک احساس است، احساسی که برای فراخوانی به آگاهی الزامی است. و، احتمالاً ممکن است در این جا آن چه را که لاکان *لذت درونی senti-ment* می‌خواند واژه‌ی که با دو فعل *sentir* (ادراک کردن) و *mentir* (دروغ گفتن) بازی می‌کند را با چیزی تطبیق داد که جانستن "ادراک بد درک شده" می‌نامد. اضطراب در مقابله با آن چه که وجود دارد، نمی‌داند که مضطرب است. به این دلیل، مانند گناه، خودش را بیشتر بصورت بی‌قراری و نارضایتی نشان می‌دهد تا یک احساسی که روشن بوده و بطور واضحی از اوبژه یا موضوع مربوطه اش مطمئن باشد. به این علت است که، اضطراب به درستی بعنوان "احساس مرکزی، احساسی که در حول آن همه چیزها سازمان داده شده است"، یا "احساس بنیادی" توصیف شده است.

اگر روانکاوی اهمیت احساسات را به رسمیت بشناسد، آیا ممکن است بتوان احتمال نقاط معبری بین روانکاوی و زیست‌شناسی اعصاب را تجسم کرد؟ مسئله این است که روانکاوی در عملکردهای روانی هرگز به اهمیت اساسی فعالیت‌های مغزی اقرار نکرده است.

فروید هرگز به مناسب بودن استعاره‌ی مغز به مثابه یک "مرکز الکتریکی" که توسط بروئر Breuer در کتاب *مطالعات در باره‌ی هیستری Studies on Hysteria* ارائه شده، اعتراض نکرد. بر اساس این استعاره، مغز جای خالص و ساده‌ای است که در آن یک مکانیسم ساده‌ی انتقال انرژی اتفاق می‌افتد. بروئر اظهار می‌دارد که:

ما نباید به راه انتقال مغزی به صورتی که شبیه به یک سیم تلفن است فکر کنیم که فقط در لحظه ای که باید کار کند به صورت الکتریکی به تحریک در می آید (یعنی، در متن حاضر وقتی که باید سیگنال ها را منتقل کند). ما باید آن را شبیه به خط تلفنی در نظر بگیریم که از طریق آن جریانی دائمی از جریان های گالوانیک برقرار بوده و اگر این جریان قطع شود دیگر نمی توان آن را به تحریک واداشت. یا بهتر بگوئیم، اجازه دهید یک سیستم گسترده ی منشعب و انتقال نیروی موتوری را تصور کنیم که برای روشنائی استفاده می شود؛ چیزی که از این سیستم انتظار می رود این است که برپائی ساده ی هر تماسی می تواند هر لامپ یا ماشینی را بکار بیاورد. برای این که این امر ممکن شود، تا هر چیزی در سیستم آماده ی کار باشد، باید نیروی کشش خاصی در سرتاسر شبکه ی خطوط انتقالی برقرار باشد و به این هدف موتور دینام باید مقدار معینی انرژی مصرف کند. درست به همین نحو وقتی مغز در حال استراحت است و آماده به کار، مقدار خاصی برانگیختگی در راه های انتقال آن وجود دارد.^۱

حالا، "یک حداکثری برای شدت برانگیختگی تونیک (نیروبخش) داخل مغزی وجود دارد"^۲ وقتی از این حد بگذرد در سیستم چیزی معادل "اتصال" ایجاد می شود. "من جرأت کرده و بار دیگر به مقایسه ی خودم با معادلی از "اتصال" بر می گردم. در شبکه ی خطوط انتقالی در چنین سیستمی کشش هم حداکثری دارد. اگر از آن بیشتر شود عملکردهایش به سهولت مختل می شوند؛ برای مثال، رشته ی فلزی لامپ ممکن است به سرعت بسوزد. من بعداً در باره ی آسیب های وارده به خود سیستم که ناشی از تخریب عایق کاری ها یا "اتصال" کردن هایش است صحبت خواهم کرد.^۳

لذا مغز برای مقابله با مازاد انرژی امکان دیگری بجز بدکاری ندارد. مغز به هیچ ساختار فرعی میعانی کننده ای (یعنی، از طریق دگرسان سازی) برای انرژی مجهز نیست. به عبارت دیگر، از هیچ

نفس و زندگی هیپانی

مکانیسم بازنمودی برخوردار نیست. لاکان نیز دقیقاً همین را تأیید می‌کند: مغز، مجهز به یک نهاد زیست‌شناسی و ارگانیکی خالص، از بازنمودها نیست.

بنابراین، برای فروید مانند لاگان، رانش یا غریزه (Trieb, pulsion) هرگز یک داده‌ی مغزی نیست. آن طور که جانستن بازگوئی می‌کند، پیش راندن (thrust = possée) رانش، علیرغم فشار اضطراری‌ای که تحمیل می‌کند، بطور مؤثری خودش را آشکار نمی‌کند، مگر با **بازنمود** در پناه محدوده‌ی زمانی خود را به قدرت فرماندهی و فرمانبری منفک می‌کند. سپس رانش برای این که بگوید که نمی‌تواند صبر کند، بازنمودهائی می‌فرستد. این ساختار بازنمودی است که سازگاری مخصوص بین جسم و روان را که در ساختار رانش عمل می‌کند واجد شرائط و مشخص می‌کند.

فروید بر این نکته دو مفهوم را توسعه داده که در شکل ظاهری متناقض هستند. طبق گفته لپلانچ (Laplanche) و پونتالیس (Pontalis)، "بعضی مواقع غریزه (**instinct = la pulsion**) خودش را 'بصورت بازنمود روانی محرک هائی می‌کند که از درون ارگانیسم سرچشمه‌ی گرفته و به ذهن می‌رسند'. بعضی مواقع دیگر غریزه بخشی از فرایند تهییج جسمی می‌شود، که در این مورد در روان با 'بازنمودگرهای غریزی' - یعنی بازنمود - ایده‌ای - (Vorstellungrepräsentanz, Représentant - representation) و سهمیه‌ی احساس بازنمود می‌شود"^۴

باید توجه کرد که بازنمود رانش خودش، در دو نیمه شدنی اضافی، به یک بازنمود یا گروهی از بازنمودها و سهمیه‌ای از احساس تقسیم می‌شود. لذا، فشار مفروطی که رانش بر دستگاه عصبی تحمیل می‌کند نه تنها کمیتی است بلکه کیفیتی نیز هست: آن چیزی که فشار وارد می‌آورد همزمان توان کمی نیرو و تقسیم‌واردی است که در نیرو در ارتباط قرار داده می‌شوند، یعنی، بازنمود و سهمیه‌ای. بنابراین، برش یا جدائی بین این دو، که با سرکوب حاصل می‌شود، تنها راه حل ممکن برای زیاده روی‌های اضطرارات درون‌زادی تنش‌زاست: جداسازی، طفره رفتن و عقب انداختن به فشار درونی بدون "برانگیختن اتصالی" امکان معوق کردن (différer) می‌دهد.

از دیدگاه روانکاوی فرویدی - لاکانی مطمئناً این گسستگی انجام شده بوسیله‌ی سرکوب نمی‌تواند نتیجه‌ی یک عملکرد زیست‌شناسی باشد.^۵ در حقیقت، برای این که گسستگی انجام شود، لازم است که انرژی روانی خودش را از انرژی عصبی جدا کند. تحولات رانش (یعنی معکوس شدن به متضاد

یادداشت اضافی

خودش، دور زدن بر نفس خود شخص، سرکوب و ارتقاء" (جائی غیر از جای نگاری مغزی را فرض می گیرند، انرژی روانی، به طریقی، بیان فن انحرافی انرژی عصبی است. تهییجات درونزا که ناتوان از تخلیه خودشان در دستگاه عصبی هستند، انحرافات پیدا می کنند که قابل مقایسه با استعاره ها یا شکل های گفتمانی هستند.

از آن جا که برای فروید، فعالیت نمادی در دستگاه عصبی وجود ندارد، انرژی روانی بازنمود همین فقدان در روشی است که برای مغز غریبه است. مغز هیچ ابتکاری در مقابله با انرژی ای ندارد که فقط می تواند آن را منتقل کند و تا آن حدی که امکان دارد، آن را در سطح ثابتی نگه دارد.^۷

بنابراین انرژی روانی فقدان توان نمادی و بازنمود را در تشکیلات مغزی آشکار می سازد. دستگاه عصبی، که اولین تکلیفش مهار تهییجات است، رابطه ی بازنمود کردنی را نشان نمی دهد که در اصل روان را از بدن جدا کرده یا با آن متحد می کند. مغز بازنمود هائی از "سرچشمه ی های تهییج داخلی ارگانسیم" تولید نمی کند. "از آن جا که نمی تواند خودش را متأثر کند، یک روان هم نیست.

در تفکر فروید، همان طور که می دانیم، تمایلات جنسی بطور اولیه رانش های جنسی یا زندگی جنسی را مشخص نمی کنند، بلکه در واقع یک نقشه ی راه مشخص از اتفاقاتی هستند که با علیت خاصی مدیریت می شوند. در این حال، این علیت سرچشمه ی خودش را در احتمال گسستن بین بازنمود و احساس پیدا می کند - این بریدن در هر رانشی بکار می افتد، چه جنسی باشد چه نباشد (فروید می نویسد، تمامی رانش ها از نظر کیفیتی شبیه بهم هستند).

رانش جنسی، در مفهومی، غلیان انرژی ای است که در تقاضای تسویه بر در کوبیده و آن را هل می دهد. اما چنین تسویه ای هرگز ساده و بلافصل نیست: انرژی موجود متحمل دور زدن ها، انشاقات و تقسیماتی می شود تا خودش را به پیام رمزگزاری شده یک "بازنمود" تبدیل کند. میل جنسی یک

نفس و زندگی هیپانی

ماجرای جنسی از انرژی روانی است. اتفاق برون زاد، وقتی واقع می شود، در شرکت جستن خودش در ماجرای جنسی معنائی، الزاماً خودش را جدا شده از همان خارجیت پیدا می کند.

بنابراین باعث تعجب نخواهد شد که به گفته ی فروید، آن چه که لیبیدو (یعنی احساسی که مقدماً بطور محضی به رانش جنسی مربوط بود) بالاخره مشخص می کند کلاً تحرک یا "شعار" سهمیه ای از احساس است. به همان نحوی که معنی "فربه" شده ای از جنسیت وجود دارد (به صورت نوعی علیت و یک نظم خاصی از اتفاقات)، در نتیجه ی عواقب این امر یک "مفهوم" فربه شده "هم از لیبیدو وجود دارد. ویژگی متحرک لیبیدو، که آن را مستعد راه های فرعی و انحرافات می کند، تماماً تبدیل به ویژگی غالب انرژی روانی می شود. بررسی رانش جنسی برای هر تحول رانشی الگوئی می شود.

لاکان نشان می دهد که لیبیدو، بعید از این که فقط تظاهر پویای رانش جنسی باشد، در حقیقت، مشخص کننده ی "یک واحد کمی نامتمایز شده است که مستعد داخل شدن در رابطه ی برابری است."^۸ حتی اگر، همان طور که بعداً در این جا خواهیم دید، بسیار بعید باشد که رانش جنسی تنها انرژی روانی در کار در روان باشد، لیبیدو نام خودش را به هر تبادل پر توانی می دهد. لاکان ادامه می دهد که "لذا شخص از تبدیلات، پس رفت ها، تثبیت ها، پالایش کردن های لیبیدو صحبت می کند، واژه ی واحدی که بصورت کمی برداشت می شود." "لذا لیبیدو در حقیقت وظیفه ی متحد کننده یک رشته (field = champ) را داراست - نه این که به سادگی وظیفه ی مراحل مختلف و ساختارهای رشد جنسی را بعهدہ داشته باشد، بلکه هم چنین، کلاً و دقیقاً "رشته ی اثرات روانکاوی"، را بعهدہ دارد، توان یا گرایش که فراتر از تشکیلات دستگاه عصبی می رود."^۹

اکتشافات زیست شناسی اعصاب معاصر این مفهومات روانکاوی را زیر سؤال می برند. برداشت فروید از مغز طوری که با فعالیت نمادین غریبه است، مغزی که خالصاً پایه ی ماتریالی دارد بدون این که در برخورد با اضطرابات بتوان خودش خودمختاری داشته باشد، امروزه در حال ناپدید شدن کاملی است. برخلاف آن

یادداشت اضافی

چه که رانکاو تأیید می‌کند، "مغز هیجانی" مستعد تأیید از تهییجات درونزاد یا رانش هاست. در لوای این حقیقت، جبهه‌های بین، از یک طرف، مغز و سازمان بندی مغزی و، از طرف دیگر، ماشین آلات روانی و ناآگاه در حال شرحی دوباره هستند.

هیجان از نقطه نظر زیست‌شناسی اعصاب چیست، ما در این جا چه چیزی را احساس می‌خوانیم؟ کلمه قدیمی است، لذا بنظر می‌رسد که ما را به عقب، در پشت چیزی می‌کشاند که با کلمه‌ی **رانش** یا غریزه مشخص می‌شود. هیجان طبق مفهوم تحت اللفظی اش مشخص کننده‌ی پویائی رابطه‌ی بین مغز و جسم است، همان جنبش کلیت جسمی - روانی، که شامل یک جسم و یک دستگاه عصبی منفرد است. این تمامیت در جنبش است که، همان طور که من در نوشته‌ام نشان داده‌ام، داماسیو با واژه‌ی تقلای بزرگ (conatus) تعبیر می‌کند. بین دستگاه عصبی و بدن تبادلات دائمی از اطلاعات اتفاق می‌افتند (که "نقشه" هائی را می‌کشند که قبلاً در باره‌ی آنها زیاد صحبت کرده ایم). در حقیقت فقط یک کلمه لازم است تا مشخصه‌ی دو نهاد باشد: **ارگانیسم**، که به همان اندازه به سازمان بندی مغز اشاره می‌کند که به ساختار تن.

سرچشمه‌ی پویائی هیجان دقیقاً در این فعالیت بنیادی تبادل اطلاعات و خود تنظیمی ارگانیسم قرار دارد. هیجان در ابتدا، این یا آن اشتیاق را انتخاب نمی‌کند، بلکه در واقع یک فرآیندی در تنظیم حیات است. متعاقباً نوعی هیجان خالص سرزندگی وجود دارد که هیچ اوبژه‌ی دیگری ندارد مگر "نفس" یعنی، "نفس" مغزی، که داماسیو آن را "پیش خود" می‌خواند.

هومئوستاز، بدور از این که یک فرآیند پرتوان مکانیسمی، که قابل قیاس با عملکرد یک صفحه‌ی توزیع (switchboard) الکتریکی یا مرکز مبادله‌ی تلفنی باشد، اطلاعات نفس از خودش و حفظ حیات است - چیزی که روانکاو هرگز تصورش را نکرده بود.

حفظ برانگیختگی در پائین ترین سطحش، که برای بقاء و فعالیت اساسی سیستم لازم است، تولید کننده‌ی احساسات است: مغز در تنظیم حیات خودش را متأثر یا احساسی می‌کند. بنابراین، بدون هیجان، یعنی در واقع، بدون خود تأثیری یا خود تأثیری مکانیسمی که نگهداری از سیستم را تولید می‌کند هیچ "اصل اینرسی" ای وجود ندارد - این اسمی است که فروید به اصل ثبات داد. داماسیو می‌نویسد "با کمال

نفس و زندگی هیجانی

تعجب، هیجانات اسباب و آلات تنظیمی ای هستند که ما هومئوستاز می‌خوانیم^{۱۱} بنابراین ما به قیاس ضد و نقیض شگفت‌انگیزی می‌رسیم که: حفظ، ثبات، اینرسی و هومئوستاز محصول یک خود برانگیختگی هستند. "مغز هیجانی" را دقیقاً باید با شروع از این ضد و نقیضی فهمید.

هیجانات فعالیت‌های مغزی را سازمان داده و آنها را هماهنگ می‌کنند. چه هیجانات اولیه (اندوه، شادی، ترس، تعجب، نفرت) را در نظر داشته باشیم، چه هیجانات ثانویه یا "اجتماعی" (شرم، حسادت، گناه، سربلندی)، یا حتی هیجاناتی را که گفته می‌شوند "در پس زمینه" قرار دارند (سعادت، بیقراری، آرامش، دلسردی)، هیجانات همه تداومات پر جزئیات متعاقب فرآیندهای احساسی هستند که در تنظیم هومئوستاتیک انجام وظیفه می‌کنند. بنابراین، در مغز، برای تطابق با دنیای خارجی و محیط مکانیسم‌های تنظیم‌کننده‌ی دیگری بدون تطابق هیجانی با اندرون مغز توسط خود مغز، وجود ندارند.

حالا، بنظر می‌آید که روانکاوی به این خود تهییجی مغزی نابینا می‌ماند. اما، آیا فروید نمی‌گفت که هومئوستاز، یا "اصل اینرسی" دقیقاً توسط اصل لذت تنظیم می‌شود؟ ما در این جا اظهار نظر معروفی را بیاد می‌آوریم که "ماشین آلات ذهنی (روانی) بسیار توسعه یافته سوژه‌ی اصل لذت است، یعنی، بطور اتوماتیکی با ادراکاتی تنظیم می‌شوند که به رده‌های لذت - بی لذتی تعلق دارند... ادراکات (نا) خوش آیند با افزایش و ادراکات خوش آیند با کاهش محرک مرتبط هستند."^{۱۲}

با این حال، در مورد فروید، از آن جا که اصل لذت خودش را متأثر نمی‌کند، هیچ لذتی ایجاد نمی‌کند. مکانیسم اصل لذت نسبت به آن چیزی که اصل است خونسرد، و غیرحساس باقی می‌ماند.^{۱۳} علاوه بر این، داما سیو تأکید می‌کند که هیجان یک ساختار بازتابی است که تنظیم حیات از طریق آن خودش را متأثر می‌کند "وضعیت تنظیم حیات به شکل احساسات تظاهر می‌کنند."^{۱۴}

مناطق از مغز که هیجان تولید می‌کنند محدوده‌ای را در سطح ساقه‌ی مغز اشغال کرده و تا قشر مغز بالا می‌روند. بجز بخشی از لوب پیشانی که قشر شکمی میانی جلو پیشانی خوانده می‌شود، اکثریت این نواحی تحت قشری هستند - نواحی ای که فروید آنها را بی ارتباط با ناآگاه می‌خواند. مناطق اصلی تحت قشری در نواحی ای از ساقه‌ی مغز، هایپوتالاموس و تالانسمال قاعده‌ای (قاعده‌ی نیمکره‌ها) قرار گرفته‌اند. آمیگدال، یا کمپلکس آمیگدال (که گروه بادم شکلی از نورونها ست که در لوب گیجگاهی و در جلوی

یادداشت اضافی

هیپوکامپ قرار گرفته است) هم به همان اندازه یک ناحیه‌ی تحت قشری در راه انداختن هیجانات است. آمیگدال آن بخش از سیستم لیمبیک را شکل می‌دهد که درگیر ترس و تهاجم است.

آن چه که تشریح رابطه‌ی بین راه اندازی و اجرای هیجانات نشان می‌دهد این است که توزیع فرآیندهای هیجانی در سرتاسر مناطق مختلف به مغز اجازه می‌دهد که سرچشمه‌ی های داخلی تهییجات را نظم داده و با آنها برخورد کند، بی آن که توسط آنها مغلوب شده، یا، برخلاف آن چه که بروئر "اتصال‌ی کردن ها" می‌گوید، را تولید کند. این مناطق سفت و سخت و ثابت نیستند، بلکه سیستم های تابعی را شکل می‌دهند. داماسیو تأکید می‌کند که "هیچ یک از این مناطق راه اندازنده توسط خودش هیجان ایجاد نمی‌کند. برای این که هیجانی اتفاق بیافتد منطقه باید فعالیت های متعاقبی در جاهای دیگر ایجاد کند. . . . مانند هر فرم رفتار پیچیده‌ی دیگر، هیجان ناشی از شرکت موزون چندین منطقه در سیستم مغزی است." ^{۱۵} لذا آشکار است که روشی تابعی و فعل و انفعالی از اندرون دستگاه عصبی با شدت تهییج سرچشمه‌ی های داخلی برخورد می‌کند، روشی که همکاری مناطق مختلفی را در بر می‌گیرد. لذا دیگر انحراف روانی عصبی یا انرژی عصبی الزامی ندارد. دیگر دو نوع انرژی هم وجود ندارند.

لذا مغز رانش ها و کشش های توانمند را تنها بعهده‌ی خودش می‌گیرد. این امر فرض می‌گیرد که یک فعالیت مغزی بازنمودگری وجود دارد که با آن چه توسط فروید تحت نام بازنمود (*représentation*) ارائه شده، متفاوت است، موضوعی که قبلاً مورد بررسی قرار گرفته است. چنین تغییر مفهومی عواقب قابل ملاحظه‌ای دارد، چون که با تغییر معنی ناآگاهی سروکار دارد.

ما در این جا سعی نداریم که جای این ناآگاهی را در مقابله‌ی هیجان و رانش از نظر زیست شناسی تعیین کنیم. برای مثال، محققانی از قبیل مارک سولمز، مطلقاً از جای گزاری ناآگاهی احتراز می‌کنند. به هر حال، سولمز می‌نویسد، سؤال این نیست که بگوئیم "ناآگاهی در نیمکره‌ی راست قرار گرفته" یا که در محلهای القاء هیجان در هم آمیخته می‌شود. اگر در ارتباط با مغز هیجانی ناآگاهی مغزی وجود دارد، پس لازم است

که، مانند مغز هیجانی، یک سیستم تابعی توزیعی باشد و در نتیجه، نمی تواند در این یا در آن "منطقه ی" تشریحی قرار گرفته باشد.

علیرغم آن چه که گفته شد، در این جا تشریح مغز نقش عمده ای بازی می کند. اصرار بر تعیین مکان زیست شناسی نواحی مربوط به هیجان اجازه می دهد تا ثابت کنیم که ناآگاهی مغزی اول از همه مربوط به برخورد مغز با انگیزش های اندرونی و هم چنین فعالیت خود- باز نمودی ای است که در این مکان با این برخورد گره خورده است. این ناآگاهی توسط "هسته ای" (core = noyau) شکل می گیرد که با پیچیدگی عصبی باز نمودی ای از رابطه ی جسمی - روانی مستمر و متغیر مطابقت دارد که تعیین کننده ی دلبستگی بدوی و اصیلی از دلبستگی به حیات است.

فعالیت باز نمودی اندرونی به مغز و ناآگاهی با نوع خاصی از تصویر - برداری مطابقت دارد. داماسیو می نویسد: **"آگاهی هسته ای وقتی اتفاق می افتد که ابزارهای باز نمودی مغز تصویری تولید می کنند، شرحی بی زبان از این که چگونه حالت خود ارگانیسم توسط فرآیند یک اوبژه توسط ارگانیسم متأثر می شود"**^{۱۶} چنین نقشه نگاری از ارتباط بین برون و درون تاریخچه ی زیست شناسی ارگانیسم را آشکار می سازد **"گرفتار عمل باز نمود کردن حالت متغیر خودش در حالی که سعی در باز نمود کردن چیز دیگری دارد"**^{۱۷}.

بنابر این، "پیش خود" هسته ای، یعنی فرم بدوی هویت، یک فعل و انفعال دائمی بین محیط داخلی و دنیای خارجی است. حالت محیط داخلی و احشاء و داربست عضلانی - اسکلتی (شاخص های هومئوستاتیک ابتدائی) یک باز نمود مستمر و پویائی را شکل می دهند که توسط آن زندگی خودش را در تولید دائمی حلقه های اطلاعاتی حفظ می کند و ثانیه بعد از ثانیه، مغز فعل و انفعال بین حالت درونی و محرکات خارجی را باز نمود می کند. لذا، همیشه ی اوقات سرچشمه ی های انگیزش های داخلی را تشخیص می دهد: **"پیش - خود یک کلکسیون هماهنگی از طرح های عصبی است که، لحظه به لحظه، در ابعاد زیادی حالت ساختار طبیعی ارگانیسم را نقشه گزاری می کند.** چنین جمع آوری رده اولی از طرح های عصبی که بدون وقفه حفظ می شود نه در یک محل خاصی در مغز بلکه در جاهای زیادی و در سطوح متعددی، از ساقه ی مغز تا قشر آن و در ساختارهایی اتفاق می افتد که با راه های عصبی بهم متصل شده اند. این ساختارها بطور تنگاتنگی در گیر فرایند تنظیم وضع موجود زنده هستند. عمل اقدام بر ارگانیسم و پی بردنش به حالت موجود زنده بشدت با هم گره خورده اند."

ابزارهایی که در این جا شرح داده شده اند بخشی از ساختارهایی را شکل می دهند که همزمان تنظیم کننده و باز نمود حالات جسمی هستند. بنابراین، در مغز، هیچ نظامی بدون باز نمود وجود ندارد. چنین

ساختار مضاعفی دقیقاً هویت مغزی را بعنوان سنتز دائمی حالات متفاوت ارتباط بین جسم و روان، در یک کلمه، به مثابه یک تعادل، در ارگانسیم، تعریف می‌کند.

این وحله از روانکاوی سؤالی در بر خواهد داشت: آیا وصف ناآگاه به مثابه یک فعالیت غیر آگاه افتادن به همان دام معروفی نیست که فروید مردود می‌شمارد، که شامل تلفیق ناآگاه (Unbewußt) (و غیر آگاه (Bewußtlos) است؟

مطمئناً که اگر کسی به سادگی ناآگاهی مغزی را به صورت مکان ناآگاهی مشخص کند که در آن جا فرآیندهای هومئوستاتیک اتفاق افتاده و یا در جریان هستند، در عمل، این خطر را دارد، که به این دام افتاده و به یک تعریف پیش - فرویدی ناکافی و غیرانتقادی متوسل شده باشد. شاید اگر کسی "ناآگاهی مغزی" را "مغزی شدن" احساس^{۱۹}، یعنی فرایند منحصر به فرد تنظیم بخواند، موضوعات تفاوت زیادی پیدا خواهند کرد. تمامی اطلاعاتی که مغز در باره‌ی حالت داخلی ارگانسیم و در باره‌ی رابطه‌ی های ارگانسیم با اوبژه‌ها (به خودش) می‌دهد همراه با تولید احساسات هستند. لذا، فعالیت خود - باز نمود کننده‌ی مغز، که بدون وقفه حالات جسمی - روانی را نقشه‌گذاری می‌کند، واریسی کردن اندرون خودش است، که آن را بصورت تصورات در آورده و خودش را با این فعالیت متأثر (احساسی) می‌کند، که همان طور که مشاهده شد، هم فرستنده و هم دریافت کننده‌ی این فعالیت است. در نتیجه "ناآگاهی مغزی" کمتر تعیین کننده‌ی مجموعه‌ی فرآیندهای غیر آگاه هستند تا خود تأثیری مغز در تمامیت آن.

از ابتدا، در مغز **فرآیندهای هومئوستاز، تولد نفس و تولد اوبژه** خودشان را بصورت یک پدیده‌ی واحد در هم تنیده شده در می‌آورند. منطق خود تأثیری مغزی دخالت یک انرژی مکمل اضافی را فرض نمی‌گیرد که مقام لیبدو به آن متصف شده باشد. تمایز بین نفس (moi) و اوبژه قبل از هر خودپرستی (نارسیسیزم) و سرمایه‌گذاری جنسی آشکار می‌شود. لذا بنظر می‌رسد که ساز و برگ روانی به مثابه هسته‌ای مرکزی باشد که، در همان ساختار توانمند، ضرورت مستمر بقاء، رابطه‌ی با نفس و میل دیگری را با هم جمع می‌کند.

چگونه می‌توان مفهوم خود تأثیری مغز را دقیق‌تر فهمید؟ به طور سنتی، همان طور که من در تجزیه و تحلیل شگفت زدگی نشان دادم، در فلسفه، برداشت خود تأثیری معرف روش ابتدائی و متناقضی است که در آن فرد حین مخاطب قرار دادن خودش توسط خودش به عنوان کسی دیگر، در فضای غریب اعماق

نفس و زندگی هیجانی

اندرونی‌ش، خودش را عین خودش درک می‌کند. این امر باید ناشی از یک لمس کردن آغازین نفس باشد – فرد خودش را حس می‌کند، با خودش صحبت می‌کند، می‌شنود که خودش صحبت می‌کند و توالی حالات آگاهی را تجربه می‌کند. چنین لمسی تفاوت بین نفس از نفس را تولید می‌کند که بدون آن، متناقضاً، نه هویتی وجود خواهد داشت و نه استمراری. خود تأثیری توان اصلی فرد برای استیضاح خودش است، تا از خودش مطالبه کند و در این حرکت مضاعف هویت و مغایرت خودش را بصورت فرد شکل دهد.

در مفهوم خاصی، تنظیم هومئوستاتیک، ساختار بازتابی آئینه‌مانندی است که در آن مغز خودش را به اطلاع خودش می‌رساند.^{۲۰} هیجان نقش بنیادی در شکل‌گیری این روان مغزی بعهده دارد: مغز خودش را متأثر می‌کند، می‌توان گفت، خودش را در سیر دائمی تنظیم حیات تغییر می‌دهد. چیزی که در تحقیقات زیست‌شناسی مغز اهمیت اساسی دارد این است که از رابطه‌ی ابتدائی مغز با خودش و با دیگران ایده‌ای از هویت مغزی را رسم کند که بخش ناآگاه ذهنیت است.

این همان تناقضی است که من سعی کرده‌ام روشن سازم: خود تأثیری مخالف ایده‌ی ناآگاه نیست؛ در عوض، خود تأثیری شکل‌دهنده‌ی ناآگاهی است. در این امر یکی از درس‌های مهم زیست‌شناسی مغز معاصر نهفته است. خود تأثیری مغزی از همان ماهیت خود تأثیری فرد بصورتی نیست که فیلسوفان آن را تعریف می‌کنند. خود تأثیری مغزی شبه آئینه‌ای کردن خودش را آنقدر دوجندان نمی‌کند تا به مرحله‌ای برسد که بخودش شکل آگاهی بدهد. هیچ کس مغز خودش را حس نمی‌کند – یعنی دیگر هیچ کس با خودش از آن صحبت نمی‌کند، یا خودش را نمی‌شنود که از آن صحبت می‌کند، یا خودش را در آن نمی‌شنود. وقتی به آن توجه می‌شود، خود تأثیری مغزی الزاماً و متناقضانه همراه با بی‌حسی و بی‌طرفی فرد آگاه است. اگر فرد می‌تواند خودش را متأثر کند، واقعاً این امر را مرهون مغزش است: اولین تماس با نفس یعنی هومئوستاز چنین تماسی را ممکن می‌سازد. اما، همزمان، چنین درخواست ابتدائی‌ای را در همان چیزی پنهان می‌کند، که ممکن می‌سازد. مغز من هرگز در اعماق وجود ظاهر نمی‌شود. مغز بطور عینی فقط در عکس‌های فوری‌ای دیده می‌شود که در تکنیک‌های تصویربرداری مغزی تولید می‌شوند. بنابراین، هیجانات اولیه برای آگاهی همیشه گم شده باقی می‌مانند. اما، این مشخص نمی‌کند که ناآگاه مغزی خودش را منحصرأ به غیر آگاه محدود می‌کند. در واقع، تاریخچه‌ی تام و تمامی خودش را در هیجانات بدوی پنهان می‌کند و بدیهی است که اتفاقاتی که شخص با آنها زندگی را گذرانده نقشی در خود تأثیری مغزی در روشی دارند که طی آن تقلای بزرگ خودش را حفظ و مطلع می‌کند.

بنظر می‌رسد که گاهگاهی در جاهای دیگری زیست‌شناسان مغزی مجاورت ویژه ای بین عملکرد پیش – خود و ایگوی (*moi*) فرویدی در دومین جای نگاری او مشخص کنند.^{۲۱} ایگو، مانند خود هسته ای، بطور مؤثری بصورت یک سطح چشم اندازی ظاهر می‌شود جایی که تهییجات داخلی و درخواست های خارجی که از دو جهت مخالف می‌آیند، یکدیگر را ملاقات می‌کنند. ژاک پسنکپ در جای دیگری پیش خود را بصورت یک "فرم حیات شبه – ایگوئی ساده" (Simple Ego-like Life Form = SELF) تعریف می‌کند. سولمز توضیح می‌دهد که "این نفس آغازین 'ایگوی' بنیادی ای را شکل می‌دهد که تمامی بازنمود های نفس های دیگرمان بر آن بنا می‌شوند."^{۲۲} "ایگو"ی فروید و "خود" (soi) (نفس) دانشمندان علوم مغزی ویژگی مشترکی دارند که مفهومات خط مقدم یا محدوده ای بین ادراک حالات درونی و ادراک اتفاقات برونی، یعنی سطوح مشترک بین حس کردن های داخلی، حساسیت و تحرک هستند.

اما این قیاس خودش را ناگهان متوقف می‌کند. داماسیو صراحتاً "نفس" را با یک "آدمک" (homunculus) مقایسه می‌کند، آن "انسان کوتوله" ای که تعداد زیادی از روانشناسان و نورولوژیست ها – منجمله فروید – بصورت "منزل گرفته" در اندرون ایگو برداشت می‌کنند. در کتاب "*ایگو و اید*" فروید اظهار می‌کند که، در باره ایگو، "اگر بخواهیم که قیاسی تشریحی برای آن پیدا کنیم به بهترین وجهی می‌توانیم آن را با 'آدمک قشری' متخصصان تشریح معرفی کنیم که بر قشر مغز روی سرش ایستاده، پاشنه هایش را بیرون زده، به عقب نگاه می‌کند و، آن طور که می‌دانیم، ناحیه ای گفتاریش در سمت چپ است."^{۲۳} آدمک با بازنمودی مجازی از بخشی از دستگاه عصبی مرکزی مطابقت می‌کند. در مفهومی، نوعی فرد در فرد است، که به تفسیر تصاویر و بازنمود هائی اختصاص داده شده است، که در مغز شکل گرفته اند.^{۲۴}

داماسیو تأکید دارد که "پیش خود" را "نباید با آدمک نورولوژی قدیم مقایسه کرد"^{۲۵} احتراز از این ابهام تا آن اندازه مهم است که "پیش – خود فقط در یک مکان اتفاق نمی‌افتد و بطور پویا و دائمی از سیگنال های گوناگون فعل و انفعال کننده ای با همی سربر می‌آورد که بر نظم های متفاوت دستگاه عصبی گسترش می‌یابند. بعلاوه، پیش – خود تفسیر کننده ای هیچ چیزی نیست. بلکه در هر مرحله ای که در آن هست یک مرحله ای ارجاعی است."^{۲۶} مطمئناً، ما می‌دانیم و می‌توانیم ساختارهای عصبی لازم برای شکل گرفتن پیش خود را موضع گزارای کنیم. اما متناقضانه پیش خود قابل موضع گزارای نبوده، پویا و گسترده است.

نفس و زندگی جهانی

احساس در مغز، خودش را از توان خودش قطع نمی کند، خودش را وکیل یا استعاره نمی کند. اما با همه‌ی این ها، تظاهری از یک وحدت نیست. در واقع، "نفس" ذاتیت ندارد. بطور بنیادی تظاهرش لحظه ای است. "نفس" آن چیزی که بنظر می رسد نیست بجز در واقع تا آن حدی که تاب آورده و خودش را در هر مورد برپا می کند: "داستانی که در تصورات آگاهی هسته ای محتوا شده تو سط یک آدمک زیرکی سرانیده نمی شود. این داستان توسط "تو" هم به عنوان یک "نفس" سرانیده نمی شود چون که "تو" ی هسته ای فقط وقتی متولد می شوی که داستان در حال گفته شدن است، **در داخل همان داستان**. تو بصورت یک موجود ذهنی وقتی وجود داری که داستانهای آغازین گفته می شوند و فقط در همان زمان ها؛ تا وقتی که داستانهای آغازین سرانیده می شوند و فقط طی همان زمان ها. تو همان آهنگ هستی تا وقتی آهنگ نواخته می شود.^{۲۷}

خود تأثیری مغزی هم بطور منطقی و هم احساسی، فرایندی زیست شناسی است، که توسط آن پایان پذیری در مرکز ذهنیت شکل می گیرد بدون این که هرگز بتواند همزمان به اطمینان یا دانش (savoir) شخص تبدیل شود. نفس مغزی هیچ حضور به خودی ندارد. در این مفهوم، همیشه بی نام است؛ از آنجا که کلاً بدوی ترین فرم هویت است، کسی نیست.

لذا شاید بتوان تمامی فاصله ای را اندازه گرفت که ناآگاهی عصبی را از ناآگاهی آن طوری که بطور سنتی تعریف شده، جدا می کند. ناآگاهی عصبی با گذشت زمان با روش خاصی ادغام می شود، در حالی که ناآگاهی نوع دوم زمان را چشم پوشی می کند. فروید می نویسد، "فرآیندهای سیستم **ناآگاه بی انتها** هستند؛ یعنی، بطور زمانی نظم داده نشده اند، با گذشت زمان تغییر پیدا نمی کنند؛ هرگز هیچ ارجاعی به زمان ندارند. ارجاع به زمان... با کار سیستم های آگاهی مقید شده است.^{۲۸} اوامری به این ادعا مربوط می شوند که بر اساس آنها ناآگاه مرگ را نمی شناسد: "پس، ناآگاه ما، به مرگ خودش باور ندارد؛ طوری رفتار می کند که جاودانه است.^{۲۹} برعکس، خود تأثیری مغزی اعلان و یادآوری بی وقفه ای اندرونی به میرائی است. داماسیو اظهار می دارد، "ما دارای خودی مجسمه سازی شده از سنگ نیستیم که، مثل سنگ، مقاوم در برابر تاخت و تاز زمان باشد. حس نفسمان یک حالت ارگانیک است، محصول تشکیلات ویژه ای است که به وضع خاصی عمل کرده و به طریق خاصی، در پارامترهای مشخصی فعل و انفعال می کند. ساخت دیگری است، طرحی آسیب پذیر از عملکردهای ادغام شده که نتیجه ی آن این است که باز نمود ذهنی ای از موجود منفرد زنده ای بسازد. تمامی عمارت زیست شناسی، از سلول ها، بافت ها و اعضا تا سیستم ها و تصورات توسط اجرای دائمی نقشه های ساختمان سازی زنده، همیشه در لبه ی پرتگاه سقوط نسبی یا کامل نگهداشته می شوند.^{۳۰}

یادداشت اکتی

مغز هرگز طوری رفتار نمی کند که جاودانه است. ناآگاهی مغزی متضاد شدید ناآگاه فروید است، لذا بطور بنیادی یک ناآگاهی تخریب کننده است. به این علت است که هیجانات و احساسات در معرض ناپایداری بالقوه هستند. همان طور که دیدیم، در مقابله با اتفاقات تهدید کننده، نفس می تواند خودش را از احساسات خودش منفصل کند.

شاید من در انتقاداتم از روانکاوی بدبین تر از ایدریان باشم. او از به رسمیت شناختن ادراکات بد درک شده، توسط فروید و لاکان دوری جسته و از این امر نتیجه می گیرد که نقطه‌ی معبر مشترکی بین روانکاوی و زیست شناسی مغز و اعصاب وجود دارد. من هم مطمئناً به چنین چیزی معتقدم، ولی باور دارم که باید به همان شکل اصرار کرد که سرپیچی روانکاوی در مقابله با مغز و زیست شناسی اعصاب کلاً اشتباه بوده است. فلسفه در چنین بی احترامی شریک است، موضوعی که من، به سهم خودم، سعی کرده ام نشان دهم. علیرغم همه‌ی چیزها، درس های جدید بررسی های زیست شناسی اعصاب هیجانات، به ایدریان و من اجازه داده اند، تا دو سنت روانکاوی و فلسفی را با بینشی جدید دوباره ملاقات کرده و در آنجا تزا یا مواضعی را در باره‌ی موضوع احساسات کشف کنیم که الزاماً قبلاً کشف نشده بودند.

لبه‌ی برنده‌ی ناآگاه مغزی از اضطراب به شگفت زدگی عبور می کند، ناآگاهی ای که از راه آن، آن طور که ما درس می دهیم، شخص می تواند در هر لحظه با خودش بیگانه شود، هم چنین به هر سستی بیگانه شود که براساس آن شخص باور دارد که جاودانه و نامیرا است. امروزه، سوژه‌ی تازه ای به دنیا وارد می شود، سوژه ای که بالقوه از احساس گناه، از شگفت زدگی، از توان تعجب کردن، از احساسات اخلاقی برهنه شده است. آیا فقط سوژه‌ی بیمار است که خودش را این گونه نشان می دهد؟ چهره‌ی جدید ناآگاه کجاست؟ زیست شناسی اعصاب معاصر خودش را در این تناقض گیر انداخته است: با اصرار بر اهمیت بنیادی هیجانات، احتمال از دست دادنشان را شرح می دهد. لذا، در قلب زندگی زیست شناسی و هومئوستاز، فصل تازه ای از غریزه‌ی مرگ (*Todestrieb, pulsion de mort, death drive*) را تحریر می کند.

کترین مالابو

پاریس، اوت ۲۰۱۱

سخن ناشر

آموزش و پرورش و بالا بردن سطح آگاهی جامعه یکی از وظایف مهم دولت هاست. دولت های استبدادی عاشقان سانسور و مخالفان شدید رشد و آگاهی مردم هستند. حکومت کردن بر گروهی مردم بی سواد، خرافی و نا آگاه از حقوق خویش برای یک دیکتاتور بسیار مطلوب تر و راحت تر از حکومت بر مردمی است که به حقوق خویش آشنا هستند.

در سیستم های دیکتاتوری، مستبد با پائین نگاه داشتن سطح فهم و آگاهی مردم امکان فرمانروایی بیشتری برای خود مهیا می کند. با نگاه به تعداد عنوان کتاب های چاپ شده در زمان پهلوی یعنی ۱۱ هزار عنوان از سال ۱۳۱۶ تا ۱۳۵۷ که بطور متوسط سالانه ۲۷۵ عنوان کتاب در کشور به چاپ رسیده که اگر این را با تعداد بیش از ۱۲۰ هزار عنوان کتاب در سال در اتحاد جماهیر شوروی مقایسه کنیم، میزان خفقان و سانسور را در می یابیم. در جمهوری اسلامی تعداد عنوان کتاب چاپ شده در سال به ۳۲ هزار می رسد که بیش از ۹۷٪ این کتابها، کتب دینی و فقهی و جعلیات و خرافاتی است که ارزش علمی این کتب صفر است. میزان سرانه مطالعه در ایران بطور واقعی ۲ دقیقه در سال است. جمهوری اسلامی با آمار سازی و جعل و تزویر این رقم را به ۷۵ دقیقه رسانده که از این مقدار ۱۵ دقیقه مربوط به مطالعه کتاب ۲۱ دقیقه قرآن و دعا و ۳۲ دقیقه روزنامه و ۷ دقیقه دیگر نشریه خوانی است که البته این آمار در مورد فنلاند ۴۴ دقیقه و آلمان ۳۴ و سوئد ۳۱ دقیقه در روز است.

نشر اینترنتی آوای بوف نزدیک به دو دهه است که در راستای اطلاع رسانی به چاپ و انتشار صوتی هزاران کتاب ممنوعه و کمیاب اقدام نموده و با در اختیار قرار دادن رایگان این مجموعه، سعی می کند سهمی در ارتقاء فرهنگ و بیداری مردم داشته باشد.

چون اگر ملتی فهمید و بیدار شد دیگر به راحتی بازیچه دست سیاستمداران بین المللی و شیادان سیاسی داخلی نخواهد شد. هدف ما آشنا کردن بیشتر مردم با کتاب و کتابخوانی و بیدار کردن خفتگان و نا آشنایان به حقوق انسانی خویش است. تا آگاه نشویم نمی توانیم زنجیرهای بردگی و حقیرانه زیستن را پاره کنیم.

هدف ما در اختیار قرار دادن رایگان تمام کتابهای صوتی و ممنوعه و کمیاب برای هموطنان داخل کشور است که به دلیل سانسور و ممنوعیت یا از لحاظ اقتصادی برای تهیه کتاب در مضیقه می باشند.

آوای بوف با این تفکر که کشور ایران در طی دوره های متمدنی در زیر یوغ مستبدین رنگارنگ و دور نگاه داشته شده از قافله فرهنگ و تمدن بشری و غرق شدن در منجلاب مذهب و خرافات، احتیاج مبرم به رفرم و مبارزه فرهنگی برای بیرون آمدن از این منجلاب و پیوستن به قافله‌ی تمدن جهانی دارد، بوجود آمد.

در طی سالهای گذشته با تمام مشکلات و موانع پیش رو، هزاران کتاب ممنوعه و ساز سور شده بصورت صوتی و پی دی اف در اختیار علاقمندان و اقشار مختلف فارسی زبان در ایران و جهان قرار گرفته است.

در سال ۲۰۱۹ انتشاراتی آوای بوف در راستای کمک به نویسندگانی که به علت سانسور قادر به چاپ آثار خود در ایران نیستند، اقدام به ثبت خود تحت عنوان انتشارات جهانی نمود که افتخار دارد در راستای عبور از سانسور و با هدف گردش آزاد اطلاعات برای ایرانیان داخل، بصورت رایگان در نشر آثار سانسور شده اقدام و این آثار را ثبت جهانی نماید.

لذا از تمامی همراهان عزیز دعوت می شود اگر مسیر شان به گیوتین ساز سور ج.ا. خورده و سرخورده و ناامید از انتشار کتب و آثار خود شده اند یا کسی را می شناسند که در این مسیر قدم گذاشته، نشر آوای بوف با افتخار این فرصت را برای ثبت و انتشار فراهم نموده است.

نشر آوای بوف