

تحول مفهوم سوژه و نسبت آن با امر اجتماعی در رویکرد کریستوا

سودابه یوسفی فضل*

مصطفی مهرآیین**، منصور وثوقی***

چکیده

هدف اصلی این مقاله ارائه‌الگویی از سیر تحول سوژه مدرن (با تأکید بر نظریات دکارت و کانت) به سوژه پساساختارگرا و پسامدرن باتوجه به دو بعد یک‌پارچگی و خودبنیادی سوژه در معنای کلاسیک آن و همچنین بررسی نسبت سوژه با امر اجتماعی در رویکرد نظری ژولیا کریستواست. سوبه‌های اجتماعی نظریه کریستوا او را از دیگر پساساختارگرایان و پیش‌گامان نظری خود جدا می‌سازد. در این بررسی نظری به این مسئله می‌پردازیم که چگونه کریستوا به کشف ساختارهای ناهمگون در عرصه زبان، سوژه، و جامعه در یک کلیت نظری می‌پردازد و چگونه از طریق مرکزیت‌زدایی در هریک از این عرصه‌ها به بازیابی ابعاد اجتماعی، روانی، و زبانی سوژه نائل می‌شود. درنهایت، این مقاله به لزوم پیوند امر نشانه‌ای و نمادین در هریک از سطوح اجتماعی، روانی، و زبانی و در رابطه پویای ذهن، زبان، و جامعه می‌پردازد و شرح می‌دهد چگونه مباحث نظری مرتبط با جای‌گشت نظام‌های نشانه‌ای و نمادین می‌تواند راه‌گشای تبیین گفتمان هویتی و اجتماعی باشد.

کلیدواژه‌ها: سوژه خودبنیاد، سوژه یک‌دست، سوژه چندپاره، امر نشانه‌ای، امر نمادین، امر اجتماعی، هویت پیوندی.

* دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی، گروه‌های اجتماعی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران
soudabehyousefi@gmail.com

** استادیار جامعه‌شناسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)،
ms.mehraeen@gmail.com

*** استاد گروه جامعه‌شناسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران،
vosoghi_mn@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۳۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۵



Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

۱. مقدمه و بیان مسئله

آگاهی، ذهنیت، هویت، و سوژه مفاهیم درهم‌تنیده‌ای هستند که در طی قرون و در پی تطور تاریخی دست‌خوش دگرگونی در مفهوم و مبنای فلسفی خود شده‌اند و اندیشه‌ها و مکاتب فلسفی و اجتماعی عرصه‌تاخت‌وتاز رویکردهای متضادی درباره سوژه و آگاهی انسان به‌مثابه مهم‌ترین بنای شکل‌دهی به آن مکتب بوده‌اند.

فلسفه مدرن قاره‌ای نه‌تنها شامل ارزش سوژه (ذهن) و گرایش به سوژگی (ذهنیت) اصیل است، بلکه از ذهن و خودآگاهی ذهنی به‌منزله آگاهی بنیادین یاد می‌کند. بنابراین فلسفه قاره‌ای مدرن باید به‌مثابه فلسفه ذهنیت شناخته شود و موردبحث قرار گیرد (Morina: 2007:147).

با گذار از عصر کلاسیک، که در آن چهارچوب‌های شناختی مبتنی بر دین و اسطوره بود، به عصر مدرن و در اوج آن جنبش روشن‌گری، به‌ناگاه انسان در محوریت شناخت قرار می‌گیرد و «شمار کثیر چهره‌های اسطوره‌ای به یک مخرج مشترک واحد به ذهن بشری فروکاسته می‌شوند» (آدورنو و هورکهایمر ۱۳۸۴: ۳۴). نخستین فیلسوفان مدرن سوژه را در مقامی قرار دادند که به‌واسطه توانایی‌اش در اندیشیدن، شناختن، و تعمیم‌دادن تجربه‌هایش، پیش از شناخت از «موقعیت‌های وجودی و تاریخی خود» قرار می‌گیرد (احمدی ۱۳۷۶: ۲۱۶). به‌پرسش کشیدن این تصویر که شناخت را مقدم بر وجود قرار می‌دهد، به شکل‌گیری رویکردهای جدیدی مانند رویکردهای پسامدرن و پساروشن‌گری انجامید که در آن‌ها به‌تدریج سوژه نقش عاملیت تام «خود» را از دست می‌دهد و نقش موقعیت‌های زمانی و مکانی در شکل‌گیری‌اش برجسته می‌شود. رویکردهایی چون نظریه‌های پساساختارگرایی و پسامدرن، انتقادی، و گفتمانی که در نقد سوژه مدرن شکل گرفت، عمدتاً معطوف به نقد دو وجه یک‌دستی و خودبنیادی سوژه مدرن است. رسالت سنت روشن‌گری غرب از دیدگاه پساساختارگرایی چون دلوز ایجاد ذهنیت یک‌پارچه و هویت‌های آهنی و جهان‌شمول است. بنابراین، می‌توان گفت مفهوم سوژه مدرن همواره محل مناقشات بسیاری از مکاتب فلسفی و اجتماعی بوده است.

در این مقاله، اولین متفکر مدرن موردبررسی دکارت است، زیرا اساساً مفهوم سوژه برپایه کوگیتوی دکارت شکل گرفت. مفهوم کوگیتوی دکارتی مبنای فلسفی و عصاره فلسفی تفکر مدرن است که خود را در مرکزیت شناخت هستی قرار می‌دهد و اهمیت پرداخت به آن نیز دقیقاً به این مسئله بازمی‌گردد که رویکردهای پسین در نقد آن شکل

می‌گیرند. فضای فکری‌ای که متفکرانی چون دکارت و درپی او اسپینوزا، مالبرانش، و لایبنیتس که هم‌چنان فیلسوفان دکارتی نام گرفتند فراهم آورده بودند، و به دلایل یادشده بر آن تأکید می‌کنیم، درنهایت به شکل‌گیری تفکر انتقادی کانت منجر شد. کانت از آن جهت برجسته است که کاربرد مستقل خرد خود را لازمه روشن‌گری، آزادی، و خارج‌شدن از نابالغی‌ای می‌داند که انسان خود آن را آفریده است و در سیر تحول سوژه نیز درواقع شک دکارتی مقدمه فلسفه انتقادی کانت، به‌منزله کوششی برای تدوین مبانی شناخت است. پس از کانت هم‌هگل در نقد دکارت مسئله آگاهی تاریخی و در نقد کانت تفکیک‌ناپذیری پدیده و پدیدار را مطرح می‌کند. در نقد و ستایش هم‌زمان نظریات دکارت، بعدتر با پدیدارشناسی هوسرل مواجه می‌شویم که به‌گونه‌ای درجهت اصلاح طرح دکارتی گام برمی‌دارد. پس از رویکرد کانت، به نظریات جدید درباره سوژه گریزی می‌زنیم و مدل نظری جدید، یعنی نظریه کریستوا، را ارائه می‌کنیم. اهمیت اصلی پرداخت به یکی از مهم‌ترین متفکران، یعنی کریستوا، در ره‌گذر تحول مفهوم سوژه این است که این متفکر با طرح مسئله خود و دیگری در تمامی ابعاد انسان یعنی زبانی، اجتماعی، و روانی به ما درکی جامع از سوژه‌ای چندپاره در بستر واقعیات اجتماعی می‌دهد. توجه به واقعیت اجتماعی چیزی است که در رویکردهای مرتبط با سوژه مدرن که با دکارت آغاز می‌شود، سوژه پدیدارشناختی که در بحث کانت بدان پرداخته شد، و سوژه پسامدرن عمدتاً سوبیه‌ای فلسفی دارد، درحالی‌که کریستوا سوژه را در همه ابعاد روانی و اجتماعی آن بررسی می‌کند. توجه به این نظریه می‌تواند راه‌گشای تحلیل‌هایی جامع‌تر در موضوع مسئله هویت در ایران باشد. مسئله‌ای که کسانی مانند شایگان با تعبیری چون هویت چهل‌تکه به مفهوم درهم‌آمیختگی سطوح مختلف آگاهی باوجود منابع هویتی چندگانه از آن یاد می‌کنند. از آن‌جاکه تحلیل سوژه نقطه عزیمت تحلیل هویت است، این مقاله سیر تحول سوژه را مبنا قرار می‌دهد و در این سیر تحول، هدف ما بررسی چگونگی تحول سوژه از سوژه‌ای یک‌پارچه و خودبنیاد به سوژه‌ای چندتکه، چندپاره، و ناخودبنیاد است که در نظریه‌های پسامدرنیسم به اوج خود می‌رسد.

بنابراین، می‌توان مهم‌ترین پرسش این پژوهش را چنین برشمرد: مرکزیت‌زدایی از سوژه در قالب سربییچی امر نشانه‌ای از امر نمادین در رویکرد کریستوایی، چگونه می‌تواند ابعاد پویایی شناختی گفتمان‌های هویتی و اجتماعی را تبیین کند؟ (در ذیل این پرسش کلی پرسش‌هایی جزئی‌تر قرار می‌گیرند):

- از منظر دکارت و سپس کانت، در جایگاه فیلسوفان مدرن، سوژه به چه نحوی صورت‌بندی می‌شود و مفهوم سوژه یک‌دست و خودبنیاد چگونه از اندیشه‌های آن‌ها تفسیر می‌شود؟
- زمینه‌های نظری گذار به سوژه چندپاره چیست و تبیین کریستوا از سوژه چندپاره در چه حوزه‌هایی و با چه منطقی ارائه شده است؟

۲. سوژه دکارتی و کانتی

«از قرن هفدهم خودآینی روش‌شناختی بر اندیشه غربی مسلط بوده است و گزاره معروف رنه دکارت ”من می‌اندیشم پس هستم“، نقطه آغازین بیش‌تر گفتمان‌ها درباره طبیعت چیزها بوده است» (Ziman 2006: 26). از زمان دکارت به بعد بود که «اصالت فرد و تحلیل آگاهی انسان به مسائل بنیادین فلسفه مبدل شد» (استراترن ۱۳۸۴: ۵۱). او دستورکار فلاسفه و متکلمان بعد از خود را تعریف کرد. چه او را می‌پسندیدند، چه نمی‌پسندیدند، در هر حالت مسائل و صورت‌بندی‌شان رنگ و جلای دکارتیسم داشت (برکن ۱۳۸۹: ۱۰۹). دکارت مبنای فلسفه خود را شک در تمامی امور و مبانی هستی‌شناختی برای رسیدن به یقینی‌سازی از هرگونه شک قرار می‌دهد. در فلسفه دکارت اصالت عقل درمقابل اصالت تجربه به معنای دفاع از مبانی فطری شناخت، درمقابل اصالت وحی، و درنهایت به همان معنایی به کار می‌رود که نسل بعد از دکارت در فرانسه، یعنی نویسندگان دایرةالمعارف، به کار می‌بردند که عقل به تنهایی و بدون نیاز به عامل دیگری می‌تواند برای انسان ترقی، آزادی، و برابری بیافریند. شک دکارتی دستوری، معطوف به معرفت حسی، و شک درباره محسوسات است (صانعی ۱۳۷۶: ۸). درپی این شک‌ورزی، مرکز ثقل اندیشه دکارت به مفهوم «من» و غنای آن بازمی‌گردد. همان‌طور که در رویکرد زبان‌شناختی معنا حاصل تضاد و غیریت‌سازی است، دکارت معنای من را به واسطه امری به نام ناتوانی در شک‌کردن با چیزهای دیگر متمایز می‌کند. این «من» واجد شعور و ادراکی است که دکارت تمامی تجربیات نفسانی و غیر آن را با آن می‌سنجد.

دکارت ذهن را امری پیشینی گره‌خورده با مفهوم «من» و مقدم بر تجربه می‌داند. تجربه فقط می‌تواند شاهدهی بر صحت استدلال‌های ذهن باشد و فقط ذهن است که قادر به تبیین منطقی جهان است، ولی نکته آن‌جاست که زمانی که دکارت در قضیه کوگیتوی خود به «من» به منزله امری تردیدناپذیر استناد می‌کند، فقط هستی «من» را که به اثبات هستی آن

تحول مفهوم سوژه و نسبت آن با امر اجتماعی ... (سودابه یوسفی فضل و دیگران) ۱۴۵

پیش از چستی آن می پردازد، «من اندیشنده» ای می داند که فارغ از جسم است. جسم در این جا پیش از آن که به منزله بخشی از من شناسایی و هویت یابی شود، به دلیل این که صفت «اندیشندگی» ندارد، به منزله بخشی از منی که اثبات پذیر است در نظر گرفته نمی شود. بنابراین، برخلاف تجربه گرایان «در دیدگاه دکارت قلمرو واقعی معرفت به امور نه حواس، [بل] که ذهن و قوه فاعله است. مثلاً ما می توانیم درک کنیم که امتداد ماهیت جهان مادی را تشکیل می دهد و از طرفی از نظر دکارت دلیل این معرفت به امتداد بر مفاهیم فطری و نه هیچ امر محسوسی استوار است» (برکن ۱۳۸۹: ۵۲).

یکی از دلایل تعهد دکارت به اصالت عقل این است که اساساً خطا زاده نشانند محسوسات به جای مفاهیم واضح و روشن است. بنابراین، یقین فقط در قالب ادراکات ذهنی حاصل می شود و از طرفی دکارت سوژه ای را که به شناخت حقیقی توسط ادراک وضوح و تمایز مفاهیم دست می یابد به کوگیتویی یک دست و بی نقص نسبت می دهد. دکارت در رساله تأملات خود سوژه را با ماهیت بسیط و تقسیم ناپذیر ذهن در مقابل ماهیت تقسیم پذیر ذهن تعریف می کند. «هیچ یک از حالات ذهن هم چون اراده، ادراک و تصور و امثال آن را نمی توان اجزای ذهن نامید، چون همواره یک ذهن واحد اراده می کند، درک می کند و متصور می شود» (استراترن ۱۳۸۴: ۵۷). بنابراین، اساس انتساب یک پارچگی و یک دستی به سوژه دکارتی به همین بسیط بودن ذهن و تقسیم ناپذیری اش در مقابل بدن بازمی گردد. ذهنی که در هر صورت یک پارچگی خود را حفظ می کند و دست خوش تجزیه و بحران ناشی از آن نمی شود؛ درست در نقطه مقابل جسمی که دائماً دست خوش تغییر و تجزیه و تکه تکه شدن است. در بحث معرفت شناختی دکارت در واقع این ذهن یک دست می تواند در قلمرو ماهیت اشیا به معرفت و ادراک دست یابد.

سوژه دکارتی علاوه بر «یک دستی» از خاصیت دیگری به نام «خودبنیادی» نیز بهره مند است. درباره خودبنیادی سوژه دکارت بر این باور است:

ذهن می تواند بی اعتنا به هر امر بیرون از خود به روند شناخت ادامه دهد، اما این بدین معنا نیست که ذهن دچار خطا و اشتباه نمی شود. منشأ این خطا خود خصلتی ذهنی از جنس من اندیشنده دارد و آن را می بایست در خواست و اراده آزاد آدمی جست و جو کرد (صف شکن ۱۳۷۸: ۱۸).

از نظر دکارت، خواست و میل انسانی مانع اصلی شناخت مستقل و متکی به نفس یا به عبارتی اتونوم سوژه است، در صورتی که پیش از ذهن به کار گرفته شود و در نتیجه ذهن

را از روش پرداخت منطقی و مستقل به واقعیت و یافتن حقیقت باز بدارد. این خواست شامل امیالی است که در نظریه‌های سوژه متکثر بخشی از سوژه و هویت من در نظر گرفته می‌شود.

درنهایت، می‌توان گفت در مرکزیت‌بخشی «من» دکارتی دو وجه یک‌دستی و خودبنیادی سوژه مستتر است. اساس شکل‌گیری سوژه یک‌دست دکارتی از پیش‌فرض دوگانگی جوهری نفس از بدن در دستگاه نظری دکارت نشئت می‌گیرد و وجه تمایز این دو در خصلت تجزیه‌ناپذیری نفس و تجزیه‌پذیری بدن است. از طرف دیگر، دکارت در مقابل سنت تجربه‌گرایی تمام‌قد می‌ایستد و ذهن یا قوه فاعله را تنها قلمرو واقعی معرفت به امور می‌داند، زیرا از نظر او تنها فهم و فکر واجد ویژگی‌هایی برای مفهوم‌سازی و انتزاع و در نتیجه درک ماهیت امور از جمله ماهیت و امتداد است. بنابراین، سوژه دکارتی سوژه‌ای یک‌تکه و یک‌پارچه است. از طرفی، سوژه دکارت سوژه‌ای خودبنیاد است. به این معنی که عقل در راه شناخت درست باید در قالب پیش‌فرض‌های منطقی و بدون تأثیرپذیری از خواست و میل انسانی، که منشأ زایش خطا در عرصه شناخت است، به پیش رود. عقل محضی که فارغ از زمان و مکان قائم به خود است. با این رویکرد خودبنیاد به سوژه، سوژه واجد هویتی ثابت و تعریف‌پذیر است که فارغ از تنش‌ها و بحران‌های خواست، میل، و غریزه تشریح می‌شود.

بحث ثنویت دکارت درباره دو جوهر نفس و بدن محرک کوشش‌های فلسفی دیگری از جمله دیالکتیک عقل در فلسفه کانت شد. از دیدگاه معرفت‌شناختی، شک دکارت مقدمه فلسفه انتقادی کانت است، زیرا کانت نیز مانند دکارت اصالت عقل را در مرکز اندیشه خود می‌نشانند. کانت سوژه را مرکز ثقل تحلیل خود قرار می‌دهد و چهارچوب‌بندی مهم‌ترین مبحث خود، یعنی اخلاق و خرد ناب یا عقل محض، را با تعریف خود از سوژه می‌آمیزد. سوژه مدنظر کانت سوژه‌ای است که واجد عنصری مستقل در شناخت خود از پدیدارهاست. پدیدار آن شکل و فرمی از پدیده است که در برابر سوژه ظاهر می‌شود. این عنصر مستقل در شناسایی پدیدار همان عنصری است که خودآینی و خودبنیادی سوژه با آن تعریف می‌شود. از نظر کانت، از آن‌جاکه اخلاق متکی بر مفهوم انسان به مثابه موجودی آزاد و نامشروط به موجب داشتن عقل است، به هیچ‌انگیزه بیرونی و درونی دیگری جز خود قانون عقل نیاز ندارد. در واقع، کانت عقل عملی را برای سامان‌دادن به هرآنچه به اراده و توانایی انسان مربوط است کافی می‌داند. غایتی نیز که در عمل اخلاقی ناب بدان می‌توان قائل شد، نه به منزله دلیل و زمینه، بلکه باید به مثابه نتایج ضروری قواعد اخلاقی در نسبت با

تحول مفهوم سوژه و نسبت آن با امر اجتماعی ... (سودابه یوسفی فضل و دیگران) ۱۴۷

آن غایت در نظر گرفته شود. به عبارتی، ایده خیر امری پسینی و پی‌آمدی است که امکان آن از طریق فعالیت اخلاقی تحقق می‌یابد. پس، از نظر کانت عمل اخلاقی مبتنی بر عقل عملی است که ذاتاً دارای چنین پی‌آمدی است و از طرفی عاری از هرگونه انگیزه و احساسات درونی، منافع، و اقتضانات بیرونی است.

کانت در مبحث اصول کلی اخلاق اصول بنیادی احکام اخلاقی را بررسی می‌کند و بر این امر قائل است که نظام اخلاقی متکی بر تجربه یا عقل است. تجربه ممکن است درونی یا بیرونی باشد. تجربه درونی مبتنی بر احساس و شهود است و تجربه بیرونی اساس اخلاقی را متکی بر تربیت، عادات، سنت‌ها، یا الگوهای اجتماعی و قوانین مدون حکومتی می‌داند. اصل اخلاق در نظام تجربی بر پایه‌های امکانی و نه ضروری استوار است و از نظر کانت مردود است. کانت اصول عقلانی اخلاق را هم به دو بخش درونی وابسته به عقل درونی و خارجی تقسیم می‌کند و باز هم باتوجه به این که اصل اخلاق در درون عقل است، ارجاع به خارج از عقل مردود می‌شود. در فلسفه اخلاق کانت «قوانین اخلاقی واقعاً محضی وجود دارند که کاملاً به نحو پیشینی (بدون توجه به بنیادهای محرک تجربی) عمل کردن و عمل نکردن یعنی کاربرد آزادی یک موجود عاقل به‌طور عام را تعیین می‌کنند» (کانت ۱۳۹۶: ۶۹۶). این قوانین اخلاقی کاملاً فارغ از ضرورت تجربی درونی و بیرونی است. بنابراین:

سوژه و اخلاق فرم‌هایی تهی و ناب‌اند. خودآیین‌بودن متکی بر همین نکته است. در این جا ما صرفاً با یک فرم مواجهیم، چراکه از طرفی فضا از همه تمایلات، احساسات، و منافع تهی شده و از طرف دیگر امر خیر نیز کنار گذاشته شده است. هم اخلاق از محتوا تهی شده و هم سوژه (فرهادپور ۱۳۸۸: ۲۶۹).

در اخلاق کانتی عمل اخلاقی منوط به حذف طبیعت انسانی یعنی امیال، غرایز، و منافع از ساحت آن چیزی است که برای عمل اخلاقی صرفاً باید به آن استناد شود. آن چیز در رویکرد کانتی همان قانون وظیفه است و «به پاره‌پاره‌شدن یا دوپاره‌شدن سوژه در فرایند عمل اخلاقی اشاره می‌کند. برای آن که اصولاً انتخابی در کار باشد، سوژه باید دوپاره شده باشد. این دوپارگی در واقع شکاف میان تمایلات، منافع و غرایز و انتخاب اخلاقی است» (همان). در واقع، این رویکرد به نظریه اخلاق کانت بر این نکته استوار است که انسان‌ها سوژه‌های چندپاره‌ای هستند که تکه یا بخشی از وجودشان در فرایند عمل اخلاقی از آن‌ها جدا شده است. بنابراین، در نظریه کانت نیز ما با سوژه‌ای شکاف‌خورده سروکار داریم که

به انتخابی ناب میان شر و خیر دست می‌زند، اما این سوژه جدای قرارگرفتن در معرض انتخاب، از جهتی نیز به این دلیل شکاف خورده است که برای دست‌زدن به عمل اخلاقی ملزم است رانه‌ها و انگیزه‌های روانی خود را حذف کند. با این وصف، می‌توان گفت هم دکارت و هم کانت انسان را به‌مثابه موجودی یک‌دست و خودبنیاد تعریف می‌کنند و این خود به‌نوعی از فرم عقلانی محض بازمی‌گردد، اما نقطه افتراق این دو این است که کانت در حیطه عمل اخلاقی سوژه به این خودبنیادی و یک‌دستی قائل است، درحالی که دکارت اساساً در تعریف سوژه از آن بهره می‌برد، هرچند مبحث اخلاق کانت نیز کاملاً با تعریف خودبنیادی سوژه گره خورده است. کانت در کتاب *تقد عقل محض* در توضیح ایدئالیسم و رد آن به دکارت و نظریه سوژه او اشاره می‌کند. در این نظرگاه «ایدئالیسم عبارت است از نظریه‌ای که وجود ابژه‌ها در مکان بیرون از ما را یا صرفاً مشکوک و اثبات‌ناپذیر می‌داند یا کاذب و ممتنع. حالت اول عبارت است از ایدئالیسم ظنی دکارت که فقط یک حکم تجربی واحد را بی‌چون‌وچرا می‌داند و آن حکم این است که «من هستم». حالت دوم، ایدئالیسم جزمی بارکلی است که اشیا در مکان را نیز صرفاً تخیلات محض می‌داند» (کانت ۱۳۹۶: ۲۹۴). کانت مبنای ایدئالیسم جزمی را به‌تردید می‌افکند، ولی از آن‌جاکه ایدئالیسم ظنی در این زمینه حکمی را صادر نمی‌کند و فقط ناتوانی انسان در اثبات نوعی وجود در بیرون از وجود خود را از طریق تجربه بی‌واسطه مطرح می‌کند، این نوع از ایدئالیسم را مناسب شیوه تفکر فلسفی دقیق مطرح‌شده می‌داند. کانت با رد برهان ایدئالیسم جزمی و به‌نوعی پذیرش ایدئالیسم ظنی در سطح تفکر فلسفی، با توجه به رویکرد خود به این نتیجه می‌رسد که برهان مطلوب باید توانایی اثبات تجربه درونی را بر مبنای پیش‌فرض تجربه بیرونی ممکن سازد؛ برهانی که دکارت در آن شک نمی‌کرد.

درنهایت، قضیه منطقی کانت این است: «آگاهی محض من به وجود خویشتن خود، که البته به‌طور تجربی تعین یافته است، وجود ابژه‌ها را در مکان بیرون از من اثبات می‌کند» (همان: ۲۹۵).

درواقع، جدایی مسیر کانت از دکارت در نقطه عزیمت تحلیل آن‌ها از شکل‌گیری آگاهی در من نهفته است. در دیدگاه دکارت آگاهی من از من بی‌واسطه و درونی است، اما کانت از این بی‌واسطگی عبور می‌کند و اندیشه خود را بر این بنیان می‌نهد که «من از وجود خود چنان‌که در زمان تعیین شده است»، آگاهم و آگاهی در زمان باوجود اشیا بیرون از من پیوند خورده است و بنابراین، با درهم‌آمیزی این دو امر می‌توان گفت آگاهی از وجود

تحول مفهوم سوژه و نسبت آن با امر اجتماعی ... (سودابه یوسفی فضل و دیگران) ۱۴۹

خاص من هم‌زمان با آگاهی بی‌واسطه از وجود دیگر اشیای بیرون از من است. کانت به این طریق رویکرد ایدئالیستی دکارت را، که مبتنی بر تجربه بی‌واسطه درونی است، رد می‌کند و وجه بی‌واسطه «من» یا «سوژه» را به تردید می‌افکند و آن را منوط به امور بیرونی می‌داند. بنابراین، می‌توان گفت کانت در حوزه اخلاق و قانون وظیفه به‌نوعی به خودبنیادی و یک‌دستی سوژه قائل است، اما به‌نظر می‌رسد خودبنیادی سوژه کانتی فارغ از حوزه اخلاق با رد ایدئالیسم دکارتی و تجربه بی‌واسطه درونی تضعیف می‌شود.

۳. گذار از مدرنیسم به ساختارگرایی و پسا‌ساختارگرایی و پسامدرنیسم در

عرصه سوژه

مدرنیسم به‌منزله دستاورد روشن‌گری پس از قرن هجدهم ردپای خود را در حوزه‌های اجتماعی برجای گذاشت. عقل کل مدار مدرن، که سوژه خودبنیاد یک‌پارچه را شکل داد، با ظهور رویکرد ساختارگرایی موردنقد جدی قرار گرفت. ساختارگرایی واکنشی به جریان انسان‌گرایی فرانسوی و اوج آن، یعنی دیدگاه‌های اگزیستانسیالیستی، بود که سوسور در زبان‌شناسی و اشتراوس در انسان‌شناسی آن را بنیان گذاردند. به زبان سوسور (۱۸۵۷-۱۹۱۳) زبان نظامی از نشانه‌ها و ساختاری است که فضای آن با تقابل‌های دوتایی تعریف می‌شود. همین رویکرد بر نظام خویشاوندی اشتراوس حاکم است. در انواع دیگری از ساختارگرایی هم چون مارکسیسم ساختاری باین که ساختارگرایان ساختارها را به‌مثابه واقعیت در نظر می‌گرفتند، درباره ماهیت ساختار با یک‌دیگر اختلاف داشتند. مثلاً مارکسیسم ساختاری آلتوسر حول محور سازوکار تولید سوژه‌ها از طریق ایدئولوژی شکل گرفت. آلتوسر بر آن بود که «افراد چنان تولید شده‌اند که گویی سوژه‌های بنیان‌گذارند، اما این امر در درون و از طریق انقیاد خود آن‌ها انجام می‌گیرد» (میلر ۱۳۸۴: ۱۲). سازوکار شکل‌گیری این نوع از رابطه از طریق فرایند فراخواندن سوژه توسط ایدئولوژی صورت می‌گیرد. «فراخواندن به فرایندی اشاره دارد که طی آن زبان یک موضع اجتماعی برای فرد ایجاد می‌کند و به این طریق او را به سوژه ایدئولوژیک بدل می‌کند» (یورگنسن ۱۳۸۹: ۴۰). درواقع، آلتوسر سوژه را از جایگاه عاملیت خود حذف می‌کند و آن را با فراخواندن در وضعیت سوژه‌شدگی قرار می‌دهد. درنهایت، سوژه با فراخوانده‌شدن توسط آن ایدئولوژی، مثلاً ایدئولوژی مصرف‌گرایی، موقعیتش به‌منزله سوژه را در فرهنگ مصرفی بازتولید می‌کند.

به تدریج شکاف موجود در رویکرد ساختارگرایی عمیق‌تر شد و اوج آن یعنی رویکرد پساساختارگرایی دریدا به گذار نظری مهمی منجر شد که در نهایت شالوده‌نظری پسامدرنیسم را فراهم کرد. «آماج خصومت دریدا عقل کل مدار است که بر تفکر غرب حاکم است» (ریتزر ۱۳۹۳: ۸۱۳). اصطلاح پساساختارگرایی به صورت گسترده‌ای در خود فرانسه طنین نینداخت. پساساختارگرایی، بیش از یک گرایش ولی کم‌تر از یک مکتب، حقیقتاً به پدیده جهانی روشن‌فکرانه اواخر قرن بیستم از ۱۹۷۰ تا ۱۹۹۰ تبدیل شد. تأثیر گسترده آن ابتدا در حوزه‌هایی نظیر نقد ادبی، مطالعات فیلم، علوم اجتماعی، تاریخ هنر، موسیقی‌شناسی، و مطالعات حرفه‌ای در هنر بود و حتی به فرهنگ عامه هم گسترش پیدا کرد (Bourg 2019: 490). به منزله نقدی ذاتی می‌توان گفت پساساختارگرایی موضع دوگانه تداوم و ضدیت را در مقابل ساختارگرایی حفظ کرد. با استثنافائل شدن برای کلود لوی اشتراوس که هرگز در میان پساساختارگرایان به حساب نیامده است، بیش‌تر متفکرانی که با ساختارگرایی پیوند خورده‌اند به این برچسب فکری اعتراض داشتند. این کشاکش به بازشدن شکاف‌هایی که از درون آن پساساختارگرایی زاده شد یاری رساند (ibid. 491). این رویکرد هرچیزی را که مانع از دیدن تفاوت‌ها، بی‌نظمی‌ها، و ناپایداری در عرصه زبانی و ذهنی است، به مبارزه می‌طلبد. دریدا شالوده‌اندیشه پسامدرن یعنی مرکزیت‌زدایی و روایت کل‌زدایی را بنیان نهاد که در نهایت، صحنه «تفاوت» و صحنه «دیگری» به حاشیه‌رفته را شکل داد. رهایی امر خاص و امکانات دموکراتیک و رهایی‌بخشی در نظریه پساساختارگرایی در توجه این رویکرد به دیگری و تفکر ضد اقتداگرا و مرکزگرا وجود دارد. به نظر می‌آید این تفکر درباره نسبت عاملیت و ساختار «فرمی از واقع‌گرایی فروکاهنده را ارائه می‌دهد؛ به این طریق که سیستم‌ها هیچ‌گاه کاملاً تعیین‌کننده نیستند و عاملیت نیز هرگز کاملاً آزاد نیست» (ibid.: 513).

نکته درخور توجه درباره شکل‌گیری نظریه پساساختارگرا این است:

دریدا و پساساختارگرایان دیگر از جوامعی آمدند که مستعمره قدرت‌های اروپایی بودند و پساساختارگرایی به شکل چالش‌برانگیزی در پشت صحنه یا جلوی صحنه آن چیزی که اکنون تلاش‌های پسااستعماری و روندهای مربوط به آن خوانده می‌شود به وجود آمد (Bowman 2016: 9).

در نظریه پساساختارگرایی دریدا، هر پدیده‌ای همان قدر که امری ساخته شده تعریف می‌شود، امری است که می‌سازد. این دیدگاه از طرفی ساختارگرایی و از طرف دیگر،

دیدگاه‌های مدرن سوژه‌محور را نقد می‌کند؛ مثلاً ما ممکن است بیش‌تر فکر کنیم سخن‌رانان در کنفرانس‌ها صحبت می‌کنند به دلیل این‌که نام دارند. از طرف دیگر، در عین حال نام‌ها و شهرت‌ها با چنین سخن‌ران‌هایی شکل می‌گیرد. اگر اصطلاح دریدا را بخواهیم به کار ببریم: «کنفرانس‌های علمی فقط ساخت‌یافته (constative) (بیان‌گر سطحی از جایگاه‌ها) نیستند، آن‌ها سازنده (performative) (تولیدکننده سطحی از جایگاه‌ها) هم هستند» (ibid.: 11). پساساختارگرایی زمینه‌ای ناهمگون دارد و برای همین می‌توان در نظر گرفت که پساساختارگرایان به‌ندرت در میان خودشان توافق داشتند. دریدا و فوکو با یک‌دیگر بر سر قضیه دیوانگی و دکارت جدل داشتند. دلوز و فوکو همکاری‌شان را به دلیل اختلاف بر سر قابلیت از زیرسلطه درآمدن میل از دست دادند. بودریار هر دو رویکرد فوکو و دلوز را به تردید می‌افکند، چون بر این باور است که در عصر بازنمایی‌ها مقاومت امری باطل است. بنابراین، این نکته که پساساختارگرایان در ویژگی‌های مشترکی با یک‌دیگر سهیم بودند به صورت گسترده‌ای کارکرد دریافت بیرونی و پس‌نگری تاریخی بوده است. مثلاً باین‌که هیچ‌گاه جنبشی پساساختارگرایی وجود نداشته است که مدعی هسته برنامه‌ریزی شده باشد، باین‌حال در ۱۹۸۰ خارج از فرانسه این شیوه تفکر به‌منزله ویژگی‌های مشترکی که با زبان، ذهنیت، میل، تاریخ، و سیاست مرتبط است غالب شد؛ از جمله این‌ها:

- استقبال کلی از حاشیه‌ها و امر حاشیه‌ای، تفاوت، تفکیک، دیگری، غیاب، بی‌ثباتی، تعیین‌ناپذیری، بازی، ناهمگنی، پلورالیسم هم‌راه‌با بیزاری پیوسته‌ای از متافیزیک، ذات‌گرایی، بنیادگرایی، جهانی‌شدن، عقلانیت، و شکستن تفکر تقلیل‌گرایانه این یا آنی که تضادهای ساده‌انگارانه‌ای را میان مرکز و پیرامون، همان و متفاوت، خود و دیگری ترسیم می‌کند؛
- تردیدهای قدرت‌مندی درباره اومانیت‌ها که «خود» را یک‌دست و یک‌پارچه می‌دانند. به همان اندازه که به حل مشکلات مربوط به سوژکتیویسم و تجسم علیه روش‌هایی چون ساختارگرایی که ذهنیت‌گرایی را کم‌ارزش جلوه دادند؛
- توجه به میل رهاشده؛
- انتقاد از تمامیت‌بخشی، غایت‌گرایی، و اندیشه‌هایی حاوی دیدگاه‌های پیش‌رو در تاریخ که با توجه تازه‌ای به موقتی‌بودن، شدن، فرایند، پایان، و اتفاقات هم‌راه‌اند (ibid.: 491).

علاوه‌بر رویکردهای پساساختارگرایی و پسامدرنیسم، یکی دیگر از رویکردهای منتقدانه نگاه مدرن به سوژه نظریه انتقادی است. در رویکرد انتقادی آدورنو می‌بینیم که مسئله اصلی ناتوانی ذهن یا سوژه در مفهوم‌سازی است، زیرا مفهوم‌سازی مستلزم فرض هم‌سانی ابژه و مفهوم است، درحالی‌که ابژه‌ها همان نیستند که بتوان از آن‌ها کلیتی ساخت و مفهومی که بر آن‌ها اطلاق می‌شود، همواره چیزهایی از ابژه‌ها را در بر نمی‌گیرد. فرض اساسی ناهم‌سانی میان ابژه و سوژه به‌واقع ناهم‌سانی میان ابژه‌ها نیز هست.

در دیدگاه آدورنو سوژه که از نظر فیزیک و فلسفه مدرن همه‌چیز است، کل یک پارچه‌ای نیست که همواره ثابت باقی بماند و از کار خود باخبر باشد. برعکس چیزی است پراکنده و تکه‌پاره، نه همه آدم‌ها سر جمع انسانیت را می‌سازند و نه هر آدمی در خود کلیتی است به‌سامان و منطقی.... شور موجودی است ناخودآگاه که بنابه عادت زندگی می‌کند، گاه به‌ندرت به خود می‌اندیشد (احمدی ۱۳۷۶: ۲۲۲).

بنابراین، سنت‌های فکری پساساختارگرایی، پسامدرنیسم، و نظریه انتقادی در تقابل با کلیت‌گرایی، ضابطه‌مندی، قانون‌گرایی، و تک‌صدایی سنت فکری مدرن است و محصول آن سوژه‌ای متکثر، متنوع، یا چندپاره و سوژه‌ای دگربنیاد است. با توجه به بستر اجتماعی این گذار نظری چنین است:

در دوره مدرنیسم، که به‌معنای روشن‌گری است، فرد این توانایی را دارد که هر نوعی از ساخت را با استفاده از ذهن خود جهت دهد. این وضعیت به‌مثابه جنبش انقلاب صنعتی و سرمایه‌داری دیده شده است. پست‌مدرنیسم طغیانی علیه مدرنیسم بود. پرسش درباره هنر و معماری، تاریخ، و معرفت‌شناسی در دوره پست‌مدرن مورد بررسی قرار گرفت. جامعه پست‌مدرن حالتی ابژکتیو نسبت به ارزش‌های اجتماعی دارد. پست‌مدرنیسم جهانی شدن را به‌عنوان یکی از ارزش‌های مرکزی مدرنیسم واژگون می‌کند. آن‌ها این شکل از زندگی را به‌کار می‌برند. بنابراین، جوامع پست‌مدرن همه قوانین را و عادت‌های پیشین را فرومی‌ریزند (Kahraman 2015: 4).

۴. ژولیا کریستوا

ژولیا کریستوا در ۱۹۴۱ متولد و در ۱۹۶۶ از بلغارستان وارد فرانسه شد و چون متفکری بود که به تعبیر رولان بارت «هرچیزی را که تصور می‌کردیم به پایان آن رسیده‌ایم، او از نو آغاز

تحول مفهوم سوژه و نسبت آن با امر اجتماعی ... (سودابه یوسفی فضل و دیگران) ۱۵۳

می‌کند»، پس از ورود به فرانسه پرسش‌هایی را طرح کرد که در واقع، شاکله نظریات اصلی او دربارهٔ وجوه متفاوت امر نشانه‌ای و نمادین بود. این پرسش‌ها با ورود به فرانسه‌ای شکل گرفت که با ویژگی‌هایی گره‌خورده با همان چیزی تعریف می‌شد که بعدتر کریستوا آن را امر نمادین خواند.

چون زن است می‌پرسد: حالا که به جامعهٔ مردسالار فرانسه آمده‌ام، تکلیف زنانگی من چیست؟ و با این زن‌بودگی خودم چه کنم؟ چون مهاجر است می‌پرسد: تکلیف بلغاری بودن من با این فرانسوی‌بودن چیست؟ چون روان‌کاو است می‌پرسد: تکلیف این میل با عقلی که در جامعهٔ فرانسه حاکم است چیست؟ چون نویسندهٔ ادبی است و وارد فضای فرانسهٔ آن زمان شده که بیش‌تر فضایی فلسفی است، می‌پرسد: تکلیف ادبیات با فلسفه چیست؟ بعدها که مادر می‌شود، می‌پرسد: تکلیف این مادرائگی با پدرانگی چیست؟ (مهرآیین ۱۳۹۷: ۱).

پاسخ به تمامی این پرسش‌ها به شکل‌گیری دیدگاه جامع کریستوا در هریک از این فضاها منجر شده است. در واقع، مفاهیم اساسی نظری او مانند «دیگری» و «سریچی» در حوزه‌های روانی، زبانی، و اجتماعی با یافتن پاسخ برای این پرسش‌ها آمیخته بود که از تجربهٔ زیستهٔ او برمی‌خاستند. کریستوا را مانند لکان، دریدا، و بودریار از متفکران اندیشهٔ پساساختارگرایی می‌دانند، اما می‌توان گفت پساساختارگرایی کریستوایی در جوهری با اندیشمندان نام‌برده تلافی می‌یابد. او به‌کل ساختارها را نقض نمی‌کند، بلکه به پویاسازی ساختار می‌اندیشد، همان‌طور که دربارهٔ زبان هم به پویاسازی فرایندهای دلالت نمادین باور دارد.

۱.۴ سوژه و زبان

از نظر کریستوا، امر نهاده‌ای نقطه‌ای آغازین برای دلالت در فرایند شکل‌گیری زبان است. می‌توان گفت بینامتنیت فضایی است که در آن جای‌گشت نظام‌های دلالتی روی می‌دهد و این جای‌گشت نظام‌های نشانه‌ای در هر کردار دلالتی (یا وضعیت ابراز و اظهار) جای می‌گیرد و بدین‌سان این دلالت‌ها را از معنای ساده و صریح جدا می‌کند و در معرض چندپارگی معنایی قرار می‌دهد. از این‌جا کریستوا به سوژه نقبی می‌زند؛ یعنی خاستگاه اصلی زبان. همان‌طور که زبان شفافیت و صراحت معنایی ندارد، سوژه نیز سوژه‌ای شفاف و صریح نیست، بلکه سوژه‌ای در فرایند است.

کریستوا تحت تأثیر هگل و نیچه، مفهوم «خود» را به مثابه موجودی معقول و یک‌پارچه به تردید افکند. مک‌آفی به خوبی عصاره تلاش‌های فکری کریستوا را که در نظر منتقدان به منزله ناهم‌خوانی‌های فکری تعبیر شده است، نشان می‌دهد: «تلاش او برای کمک به یافتن فراروی‌های طبیعت و قوت فرهنگ است، هم‌چنان‌که تلاش می‌کند تا قطبیت و دوگانگی میان این دو قلمرو را مضمحل کند» (مک‌آفی ۱۳۹۲: ۱۷).

کریستوا سوژه یا موجودات سخن‌گو را با زبان و زبان را با سوژه تعریف می‌کند. در این نگاه سوژه‌ها زبان را به کار نمی‌گیرند، بلکه با به‌کارگیری زبان شکل می‌گیرند و در نظام دلالتی و گفتمانی زبان است که سوژه قادر به اندیشیدن می‌شود. در این تعبیر، به تبع دوگانگی و تضادی که در فرایندهای دلالتی زبان وجود دارد، سوژه نیز که محصول مشارکت در این فرایند دلالتی است و آگاهی او با زبان آغاز می‌شود، سوژه‌ای در فرایند و منقسم است و هویت سوژه دائماً دست‌خوش تغییر و نوسان است. بنابراین، جستن نوعی هویت منسجم که مرزهای مشخص منطقی دارد از نظر کریستوا خیالی باطل است. سوژه میان همه دوگانه‌های امر نشانه‌ای و نمادین هم‌چون عقل و میل، طبیعت و فرهنگ، امور آگاهانه و ناآگاهانه، غریزه و منطقی، و امور گفتنی و ناگفتنی تقسیم شده است.

در دیدگاه نظری کریستوا موجود سخن‌گو کسی است که از طرفی در نظم منطقی معنای نمادین و از طرف دیگر به وسیله جابه‌جایی‌های انرژی و بارهای نشانه‌ای روان و تنش دچار شکافتگی شده است. موجود سخن‌گو یک سوژه در فرایند است، چراکه هویت او هرگز در یک مکان ثابت نیافته است؛ هویت او دائماً توسط عدم تجانس زبان نشانه‌ای نقض می‌شود (مک‌آفی ۱۳۹۲: ۱۶۵).

سوژه سخن‌گوی کریستوا ذهنی ترک‌خورده دارد که شکاف‌ها و تناقضات ذهنی خود را به درون متن می‌ریزد. در واقع، بحرانی و چندگانه‌بودن ذهن سوژه ریشه در سرگذشت فردی و اجتماعی چندگانه او دارد. در نظریه سوژه، که کریستوا آن را بدیلی برای خود در نظر می‌گیرد، نقش زبان، فرهنگ، و تاریخ در هستی خود و ناآگاهی کامل فرد از نیات، کنش، و ناآگاهی کامل او از پدیده‌هایی که او را برمی‌سازند، برجسته می‌شود. کریستوا برخلاف لکان، که در صدد نوسازی روان‌کاوی از طریق بازگشت به نیروی بر آشوبنده متون به لحاظ نظری خلاق فروید بود، یا دریدا که فرایندهای شالوده‌شکنی را همواره و از پیش در زبان نوشتاری متحقق می‌بیند، نظریه آمیزش‌گرانه و درخودنگرانه‌ای را برای تشریح ناهمگونی کردارهای نمادین سوژه سخن‌گو بنا می‌کند. میراث فکری هگل، نیچه، فروید، و هایدگر به همان اندازه که برای لکان و دریدا حائز اهمیت است، برای کریستوا نیز مهم

محسوب می‌شود. باین حال، او در مقایسه با آنان توجه مستقیم‌تری به واقعیات اجتماعی سوژه سخن گو دارد. این توجه تا حدودی ناشی از مقاومت او در برابر فروکاستن سوژه به «من» استعلایی است، فروکاهشی دفاع‌ناپذیر در زبان‌شناسی دکارتی که لکان و دریدا نیز این فروکاهش در روان‌شناسی پسا‌فرویدی را به همان نحو سست‌بنیاد دانسته‌اند (پین ۱۳۸۰: ۴۱). او در همه آثار خود می‌کوشد تا تعادلی میان امر نشانه‌ای و نمادین ایجاد کند. تعادلی میان طبیعت و فرهنگ، میل و عقل، و سرپیچی و نظم. او حتی در بعد روان‌کاوانه خود هدف را بازگرداندن بیمار به حالت عادی و طبیعی نمی‌داند، زیرا این حالت طبیعی همان نظم مسلط نمادین است که غرق‌شدن در آن رانه‌های خلاق سوژه را تخریب می‌کند.

۲.۴ نظام نشانه‌ای و امر نشانه‌ای

با وجود این که موجودیت امر نشانه‌ای از نظر کریستوا در سوژه بیان‌گر سرزندگی و پویایی اوست، از سویی تسلط کامل بارهای نشانه‌ای بر موجود سخن‌گو نیز ممکن است او را به پریشان‌گویی در عرصه زبان بکشاند. این سوژه همان سوژه‌ای است که در کتاب خورشید سیاه *مالیخولیا* آن را به تصویر می‌کشد: «سوژه‌ای که از سویی چون پیش‌زبانی و نشانه‌ای بوده و به کورا منتسب است از بافت متن فراتر می‌رود و بنابراین چیزی خارج از متن است» و از سوی دیگر، «آن فزونی بارهای نشانه‌ای دلالت جایی برای معانی نمادین باقی نگذاشته‌اند. پروژه نوشتن از طریق چیز نام‌ناپذیر در واقع پروژه‌ای بی‌پایان یا اصلاً ناممکن است» (کریستوا ۱۳۸۸: ۸). بنابراین، درک مرزهای الزام‌آور هریک از عناصر نشانه‌ای و نمادین در نظریه کریستوا ضروری است. امر نمادین دارنده هویت، معنا، و ثبات است و امر نشانه‌ای دارنده انرژی حیاتی و حامل بارهای زیست‌شناختی و روان‌شناختی است که ثبات را پس می‌زنند. بنابراین، درک خویش از خود (self) مستحکم و خودبنیاد همواره با ورود امر نشانه‌ای متزلزل می‌شود و به تردید می‌افتد. کریستوا طغیان و سرپیچی را شیوه‌ای می‌داند که از طریق آن سوژه می‌تواند روان خود را از خطر پژمردگی در جامعه معاصر برهاند. بنابراین، آنچه کریستوا در نظر دارد، سوژه در فرایندی است که با خود در تعارض است و «مانند جامعه در روند تغییر است، ذهنی که هویتش دچار بحران است. سوژه سخن‌گو با تأثیرپذیری از نظام‌های نشانه‌ای متفاوت میان آن‌ها تقسیم شده است. مسئله سوژه سخن‌گو نه ایدئولوژی بلکه «بحران ایدئولوژیک ذهن» است» (مهرآیین ۱۳۹۱: ۵). از آن‌جاکه در نظریه کریستوا سوژه و زبان با یک‌دیگر رابطه دیالکتیکی دارند، یعنی سوژه توسط زبانی که

به کار می‌گیرد بر ساخته می‌شود و وجه نشانه‌ای زبان دائماً در حال به چالش کشیدن وجه نمادین است، معانی جدیدی به حوزه ادراکات سوژه از جهان پیرامون وارد می‌شود. بنابراین، همان‌طور که زبان و سوژه پیوند تنگاتنگی با یکدیگر دارند، پویایی آن‌ها نیز به یکدیگر وابسته و در یکدیگر تأثیرگذار است.

از سوی دیگر، کریستوا بازگشت به امر نشانه‌ای را در تجربه فقدان به شکلی دیگر تصویر می‌کند؛ جایی که امر نشانه‌ای بر امر نمادین غلبه می‌کند و به جای آن می‌نشیند و همان‌طور که درباره شاعری آلمانی می‌گوید، زبان رازگون او به ضد زبان تبدیل می‌شود. این شکل از غلبه زبانی به نوعی مالیخولیا تبدیل می‌شود. مالیخولیا ناشی از تجربه فقدان در مرحله نشانه‌ای است که شخص قادر نیست نامی بر این فقدان بگذارد. او این احساس را دارد که «از چیزی نام‌ناپذیر و بی‌نهایت مطلوب، محجور مانده است»؛ چیزی که «هیچ کلامی نمی‌تواند بر آن دلالت کند» (مک‌آفی ۱۳۹۲: ۱۰۱). این تجربه هر چند قابلیت و الایش تجربه فقدان در زبان شاعرانه و تجربه هنری را دارد، از سویی می‌تواند شالوده سوژه را درهم بشکند و او را به نوعی اغتشاش و حتی روان‌پریشی دچار کند، اما جنبه مورد تأیید کریستوا کارکردهای امر نشانه‌ای است. امر نشانه‌ای با ورود در عملکردهای دلالتی امر نمادین سوژه را به شکلی ناهمگون شکل می‌دهد و ثبات، معنا، و هویت سوژه را در معرض پویاسازی روانی و زیستی قرار می‌دهد. این همان چیزی است که کریستوا در ساحت اجتماعی از آن به «سریچی» یاد می‌کند. سریچی معنای مغفول و گم‌شده‌ای است که هم برای روان، هم برای جامعه، و هم برای زبان ضروری است و در واقع ضرورتی انکارناپذیر برای حیات همه این عرصه‌هاست.

۳.۴ سوژه و دیگری

همان‌طور که در عرصه زبانی سریچی در قالب امر نشانه‌ای و زبان شاعرانه معنا می‌یابد، در عرصه روانی این امر با مفاهیمی چون «آلوده‌انگاری» و «ناخودآگاه» پیوند می‌خورد، اما پیش از آن کریستوا در بعد روان‌کاوانه پدر را نماد و ضامن حوزه نمادین و مادر را دارای کارکردی «نشانه‌ای» می‌داند. او در این باره می‌گوید:

تصور من از مادر زنی است که مهر و ملاطفت ذاتی آن است و همین‌طور عاشقی که میل می‌ورزد و این‌ها دو جنبه بنیادی از «تولد دوم» اند؛ یعنی تولد کودک به عنوان سوژه. پدر تولد می‌بخشد، اما به معنایی کاملاً استعاری (کریستوا ۱۳۹۵: ۸۲).

در این منظر، دو بعد مادرانگی به مثابه نماد امر نشانه‌ای و پدرانگی به مثابه امر نمادین با یکدیگر معنا می‌یابند، همان‌طور که در عرصه زبانی نیز ساختار شکنی امر نشانه‌ای در درون ساختار امر نمادین معنادار است، زیرا در غیر این صورت چیزی جز آشفتگی، مالیخولیا، و افسردگی، که به نوعی ساختار سوژه را برهم می‌زند و سوژه را بی‌بنیاد می‌سازد، برجا نمی‌ماند. کریستوا بازیابی امر نشانه‌ای، یعنی آنچه را به پویایی سوژه در سطح روانی و فردی منجر می‌شود، در کشف «دیگری» می‌جوید و این کشف خود و دیگری را با حقایقی زیستی پیوند می‌دهد؛ یعنی آنچه کودک و مادر در اوان شکل‌گیری جنین و ماه‌های اول پس از به دنیا آمدن کودک در ارتباط با یکدیگر (خود و دیگری) یا کودک به تنهایی (آلوده‌انگاری، مرحله آینه‌ای) تجربه می‌کنند.

در ارتباط مادر و کودک کریستوا مفهوم کورا را مطرح می‌کند. مفهوم کورا ناظر بر فضایی است که در آن هم دیگری حضور دارد و هم آن دیگری کاملاً دیگری نیست. این رابطه میان جنین و تن مادر به مثابه رابطه میان تن و فرهنگ و وجه نشانه‌ای و نمادین دلالت زبانی نیز در رویکرد کریستوا تعریف می‌شود. در واقع، کورا همان مالیخولیا یا ضد زبان در عرصه زبانی است و «برسازنده بعد نامتجانس و مختل‌کننده زبان» است (همان: ۳۹). آلوده‌انگاری آن چیزی است که «من» آن را طرد می‌کند و پس می‌زند تا به مرزهای ناپایدار از «خود» دست یابد. مرحله‌ای که کودک حتی قبل از مرحله آینه‌ای که تصویری از خود به دست می‌آورد (یعنی قبل از شش تا هشت ماهگی)، شروع به جداسازی و تعیین مرزهای خود و دیگری می‌کند. کریستوا شیر ترش شده، کثافت، استفراغ، و جسد را مثال‌هایی از امور آلوده‌انگار برمی‌شمرد. جسد در این میان معنای غایی طرد را نشان می‌دهد، زیرا مرگ چیزی است که می‌تواند کامل‌ترین وجه دیگری من باشد، زیرا کل شالوده من را از هم می‌پاشد و مرزهای خود را درهم می‌شکند (مک‌آفی ۱۳۹۲: ۷۹). این مرحله قبل از یادگیری زبان و ورود به حوزه نمادین و شکل‌گیری سوژه به شکل‌گیری «خود»ی ناکامل منجر می‌شود.

۴.۴ نظریه و مرحله آینه‌ای

دومین مرحله مرحله آینه‌ای است که کریستوا تحت تأثیر لکان به آن پرداخته است. طبق دیدگاه لکان پندار من کودک نیز که زمانی واحد و یک‌پارچه بوده، محکوم به پاره‌پاره شدن است. کودک راهی برای رهایی از این فرایند ندارد، بلکه به بازیافت بقایای وضع پیشین و رشد نیافته خود به منزله نوعی «جنینی شدن» در زندگی پسین خود محکوم

است. سراب انسجام آینده حتی در حال مستمری که هنوز به کسب کلیت منجر نشده است، هم‌چنان حضور خواهد داشت (پین ۱۳۸۰: ۵۶). بازیابی این یک‌پارچگی در مرحله آینه‌ای رخ می‌دهد که کودک تصویر یک‌پارچه‌ای از خود را در آینه می‌بیند، اما به بیان لکان چنین است:

در این جاست که دروغ بزرگ شکل می‌گیرد؛ دروغی که می‌گوید یک من واحد یک‌دست یک‌پارچه متعالی وجود دارد که ما در تمام عمر در آرزوی آنیم و میان این تکثر و کثرت و ناقص‌بودن در مقابل آن امر متعالی رنج می‌بریم (مهرآیین ۱۳۹۷: ۳).

لکان در مراحل شکل‌گیری «خود» به سه مرحله امر واقع (پیوند با هستی پیش‌زبانی)، امر خیالی (مرحله آینه و شکل‌گیری خود دروغین یک‌پارچه)، و امر نمادین (خود دگربنیاد) اشاره می‌کند، اما کریستوا پا را فراتر می‌نهد و به «خود»‌های متکثر در امور نمادین امر نشانه‌ای را می‌افزاید. بدین سان «خود» علاوه بر «تکثر» از «تنوع» نیز بهره می‌برد. ورود نخستین امر نشانه‌ای به امر نمادین زمانی است که کودک خود را در آینه در آغوش مادر می‌بیند. این مادرانگی همان نیروی میل، تن، و امر نشانه‌ای است که دائماً در حال سرپیچی از امر نمادین است. کودک از همان مراحل اولیه جدایی همواره در نوعی دوگانگی و تناقض گرفتار می‌شود؛ ازسویی، نیاز به یگانگی خودشیفته‌وار به عشق اولیه و ازسوی دیگر، نیاز به جدایی از آن برای تبدیل شدن به سوژه. کریستوا می‌گوید آن نیاز خودشیفته‌وار همان چیزی است که بعدتر به ایجاد حسی نام‌ناپذیر منجر می‌شود و کریستوا همان‌طور که در بخش مالخولیا توضیح داده شد، آن را در قالب «افسردگی خودشیفته‌وار» توصیف می‌کند.

کریستوا برای درک «دیگری» درون و آنچه از بعد روانی نظم مسلط نمادین (فرهنگ) را به‌تردید می‌اندازد به دو تجربه، یکی تجربه مادرانه و دیگری تجربه عینی کودک، اشاره می‌کند. تجربه تنانه مادرانه زن را به ملتقای طبیعت و فرهنگ تبدیل می‌کند. در این‌جا طبیعت همان نقش دیگری را ایفا می‌کند؛ طبیعتی که امر نمادین و منش فردی فرهنگی را به‌چالش می‌کشد و او را در ارتباط با جنینی قرار می‌دهد که نه کاملاً اوست و نه کاملاً دیگری. برای همین می‌توان این تجربه مادری را به‌نوعی تیپ ایدئال کریستوا برای بازنمایی پذیرش دیگری و درهم‌آمیختگی نظم نمادین با سرپیچی و بی‌نظمی ناشی از تن و طبیعت و دیگری دانست. این تجربه خاص نوعی اخلاق سنت‌شکن است تا این‌که بخواهد تعامل اخلاقی مستقل را به‌پیش بکشد. «اخلاق سنت‌شکن وظایف شخص در قبال دیگری را

هم چون وظایف خود درقبال خود و درقبال نوع بشر برقرار می‌سازد و سوژه را از طریق عشق و قانون به دیگری پیوند می‌زند». «کریستوا با ساختن تعبیر جدید اخلاق سنت‌شکن ما را به اخلاقی دعوت می‌کند که تنها به عشق میان مادر و فرزند محدود نیست و شمول وسیع‌تری دارد: پلی میان امر نشانه‌ای و نمادین» (مک‌آفی ۱۳۹۲: ۱۳۶). این اخلاق سنت‌شکن اخلاق کلاسیک غربی را به چالش می‌کشد که سوژه‌های اخلاقی را الزاماً مجزا از یک‌دیگر مفروض می‌دارد.

بنابراین از نظر کریستوا، وجه غالب بر بعد زنانه همان وجهی از زن است که پیش‌تر در تجربه مادری او در ارتباط با دیگری شکل می‌گیرد، همراه با تجربه‌ای که کودک نیز در آن واحد با هم‌ذات‌پنداری با مادر در برهه‌ای از ارتباطات حیاتی خود و بازگشت به ناخودآگاه (در مالیخولیا، شیفتگی، و افسردگی توضیح داده شد) مجدداً برقرار می‌کند. درعین حال، می‌توان گفت هژمونی گفتمان مردسالارانه آن‌چه به‌منزله ابعاد زنانه زبان به حاشیه رانده است همان روندی است که به تقویت ابعاد عاطفی، غیرعقلانی، زیبایی‌شناختی زبان، و کلاً سوژه در فرایند منجر شده است.

درنهایت در رویکرد کریستوایی، دیگری، ناخودآگاه، بیگانه، و هرآن‌چه تحت امر نشانه‌ای صورت‌بندی شود، آن چیز گم‌شده‌ای است که بازسازی روانی ما به آن وابسته است و نادیده‌گرفتن آن، در عصری که ارزش‌ها بر محور نیازهای مصرفی ساخته‌وپرداخته رسانه‌ها شکل می‌گیرد، به پدیده‌ای منجر شده است که او از آن به «بیماری‌های جدید روح» یاد می‌کند. افسردگی چیزی است که از فقدان ابژه حقیقی عشق‌ورزیدن و پرداختن به ابژه‌های بی‌ارزش برمی‌خیزد و درنهایت، فرد دائماً از نوعی احساس فقدان رنج می‌کشد.

۵.۴ انقلاب و سرپیچی، ملت و امر ملی

به‌غیراز ابعاد زبانی و روانی سوژه، که شرح آن رفت، کریستوا در بعد اجتماعی انقلاب را به کشف دوباره منطق میل یا خواست قدرت نیچه تعبیر می‌کند و روان‌کاوی را به‌نوعی ادامه این مسیر می‌داند. این میل و سرپیچی که در امر نشانه‌ای زبان متبلور می‌شود گرایش و رانه‌ای است که پویایی فرهنگی در گرو آن است. «سرپیچی در تمامی سطوح خرد و کلان و تمامی اشکال آن کرداری ساختارساز و ساختارشکن، گذری به مرزهای بیرونی سوژه و جامعه است. آن‌گاه و تنها آن‌گاه است که سرپیچی می‌تواند سرخوشی و انقلاب را به‌بار آورد» (کریستوا ۱۳۹۲: ۱۷۷). به زبان کریستوا، کارکرد این سرپیچی در سطح ملی طرد

افسردگی ملی است و راه رسیدن به این سرپیچی سرمایه‌گذاری بر عالم صغیر فردی است. از طریق احیا، تثبیت، و اعاده حیثیت به عشق، میل، و سرپیچی است که می‌توان از تحجر کنش‌های اجتماعی به شکل مدیریت تجاری انباشتی و حساب‌گرانه اجتناب کرد. با توجه به پیوند دیالکتیکی سوژه و زبان، حامل اصلی این سرپیچی کلمات‌اند. حتی تصاویر اگر خادم کلمات نباشند، فقط معنا را به کلیشه‌ها فرومی‌کاهند.

کریستوا درباره سرپیچی در عرصه اجتماعی سوژه بر گفتمان هویت، خود، و دیگری تأکید می‌کند و از آن‌جا که ضمن تأکید بر ورود امر نشانه‌ای (بیگانه) به امر نمادین (ملت)، لزوم عملکرد امر نمادین را برای استحکام و استواری عاملیت سوژه ضروری می‌داند، بر این باور است که با ورود به جامعه جدید با نظام زبانی جدید، عاملیت سوژه دست‌خوش تغییر و حتی تخریب می‌شود.

از نظر تاریخی یکی از نقاط عطف شکل‌گیری گفتمان «خود و دیگری» انقلاب فرانسه بود که در طی آن غلبه گفتمان ملی‌گرایی و متحدکردن مناطق و قومیت‌ها و پست‌شمردن هویت‌های زبانی و قومی مهاجران در نهایت نظم نمادینی را ایجاد می‌کند و افرادی که خارج از این نظم نمادین هویت می‌یابند نادیده انگاشته می‌شوند. کریستوا آشتی با امر بیگانه را با تصدیق و به‌تأسی از «روح کلی» منتسکیو چنین تشریح می‌کند:

برای هر دیگری دیگربودگی وجود دارد و دقیقاً همین توسعه دیگربودگی است که منتسکیو از ما می‌خواهد با تلقی جسم اجتماعی به‌مثابه سلسله‌ای تضمین‌شده از حقوق فردی آن را ارج بنهیم؛ چیزی که او «روح کلی» می‌نامدش. جادادن به بیگانگان در «ملت» روح کلی تلقی می‌شود، آن‌گونه که من می‌فهمم این همان روایت خوش‌بینانه از الحاق و ملت امروز است (کریستوا ۱۳۹۴: ۳).

کریستوا درک «دیگر اجتماعی» و مدارا با آن را در گرو درک «غریبگی» درون و باور به این می‌داند که ما موجوداتی چندپاره‌ایم و در درون خود غیریت‌هایی را جای داده‌ایم. از رمبو به بعد روان‌کاوی و ادارمان می‌کند که بپذیریم «من دیگری است» و حتی چندین دیگری. واژگون‌ساختن مفهوم سنتی «هویت» همان روح جنبش «ایزدکشانه» جنبش می ۱۹۶۸ را دارد. «از طریق تشخیص دادن این غریبگی ذاتی در هر یک از ما، فرصت بیش‌تری خواهیم داشت تا با بیگانگی دیگران مدارا کنیم و در نتیجه فرصت بیش‌تری خواهیم داشت تا جوامعی را خلق کنیم که کم‌تر تک‌قطعه‌ای و بیش‌تر چندآوایه باشند» (کریستوا ۱۳۹۵: ۶۶).

کریستوا تعریف خود را از ملت و امر ملی در شکل آرمانی خود که هم به مهاجران و اقلیت‌ها فرصت بروز دهد و هم بومیان را از نوعی روح ملی تهی نکند، به تفصیل توضیح می‌دهد. در واقع، در این جا هویت تاریخی با مفهومی از ثبات و بی‌ثباتی پیوند می‌خورد؛ ثباتی که سنت را در بر می‌گیرد و بی‌ثباتی‌ای که امر ملی را در معرض تغییر و تحول قرار می‌دهد. به بیانی، در سطح کلان با گسترش حوزه خصوصی و در عین حال حفظ روحی کلی به مثابه روح ملی، نه مهاجران و نه بومیان هیچ‌یک به انکار یک‌دیگر نمی‌نشینند، بلکه به یک‌دیگر در این روح ملی غنا می‌بخشند. به عقیده نگارنده، این دقیقاً همان چیزی است که کریستوا درباره سوژه و زبان نیز بدان قائل است و سوژه را نه تنها درباره فرد که درباره ملت نیز به کار می‌برد. بدین سان می‌توان از برایندهایی که درباره هریک از آن‌ها به دست می‌آید به دیگری نقب زد و آن را در کلیتی شناختی از اندیشه کریستوا درهم آمیخت. سوژه‌ای که ناخودآگاه خود را به رسمیت می‌شناسد و رانه‌ها و کشش‌ها و انرژی‌های روانی را وجهی از سوژگی خود تعریف می‌کند و امر نشانه‌ای که در گستره زبان به رسمیت شناخته می‌شود و به نوعی با امر نمادین می‌آمیزد. این‌ها همه وجوهی از چندپارگی و در عین حال ادغام در اندیشه کریستواست. با این توضیح، کریستوا در تعریف امر ملی مرزهای ثبات و بی‌ثباتی را درمی‌نوردد و در واقع، همان‌طور که از سوژه مرزی در حوزه روانی و فردی سخن می‌گوید، در عرصه اجتماعی نیز به سوژه اجتماعی آستانه‌ای قائل است که از ورود عناصر بیگانه به درون مرزهای تاریخی و ملی خود ابایی ندارد.

کریستوا آن بافت گفتمانی را طبیعی و دموکراتیک می‌داند که در آن هم گفتمان‌های متعلق به حوزه امر نشانه‌ای و هم گفتمان‌های متعلق به حوزه امر نمادین وجود داشته باشند و این دو نوع متفاوت گفتمان بتوانند در فرایند منازعات گفتمانی جامعه یک‌دیگر را کنترل نمایند. کریستوا جوامع امروزی غربی را با وجود پلورالیسم گفتمانی موجود در آن‌ها جوامع دموکراتیک و انسانی نمی‌داند. پلورالیسم یا تکثر گفتمانی موجود در این جوامع را صرفاً نشان‌دهنده تکثر گفتمان‌های متعلق به حوزه امر نمادین در این جامعه می‌داند و معتقد است در این جوامع گفتمان‌های علمی قدرت گفتمان‌های خارج از قلمرو علم و گفتمان پدرسالار قدرت گفتمان‌های زنانه را سرکوب نموده است (مهرآیین ۱۳۹۱: ۴).

می‌توان گفت که امر سیاسی به نوعی ظهور امر نشانه‌ای در سطح گفتمانی جامعه است که با ورود امر نشانه‌ای به نظم مسلط نمادین و گفتمان منطقی اجتماعی آن را از تصلب

خارج و جامعه را به جامعه‌ای متکثر و درعین حال متنوع تبدیل می‌کند. یعنی عرصه‌ای از جای‌گشت گفتمان‌های متعلق به هر دو حوزه نمادین و نشانه‌ای.

۵. نتیجه‌گیری

نقطه عزیمت شناخت دکارتی منی اندیشنده یا همان نفس است، زیرا دکارت تمامی تجربیات نفسانی را با کوگیتو می‌سنجد. در این نگاه، اساساً جوهر ذهن یا نفس تجزیه‌ناپذیر است. بنابراین، سوژه دکارتی یک‌پارچه و عاری از شائبه چندپارگی است. ازسوی دیگر، سوژه دکارت خودبنیاد، استوار بر پیش‌فرض‌های منطقی است که خواست و میل انسانی ممکن است منشأ زایش خطا در آن‌ها باشد.

شک دکارتی مقدمه شکل‌گیری فلسفه انتقادی کانت به‌منزله کوششی برای تدوین مبانی شناخت محسوب می‌شود. از نظر کانت، اخلاق عملی به هیچ انگیزه درونی و بیرونی جز قانون عقل متکی بر اراده آزاد سوژه نیاز ندارد. در نتیجه، اخلاق و سوژه مبتنی بر عقل کانتی وجهی کاملاً خودآیین دارند که باید منشأ آن را در خود آن‌ها جست‌وجو کرد؛ فارغ از منافع، امیال، و احساسات شامل امیال درونی و منافع بیرونی. بنابراین، سوژه اخلاقی کانت، درعین این‌که در پی انتخاب میان تمایلات و اخلاق ناب دچار دوپارگی می‌شود، برای این‌که اخلاق را انتخاب کند باید ضرورتاً با جدایی کامل از امیال سوژه‌کتیو به سوژه‌ای یک‌دست تبدیل شود. وجه تمایز کانت از دکارت این است که کانت ضمن تحسین ایدئالیسم ظنی دکارت، به‌منزله شیوه درست تفکر فلسفی، برهان مطلوب را در اثبات تجربه درونی بر مبنای تجربه بیرونی می‌داند. به‌ویژه کانت عنصر زمان را به تبیین آگاهی من از من دکارت وارد می‌کند، تجربه بی‌واسطه دکارتی را به وجود «من در زمان» تغییر می‌دهد، و در پی آن عنصر «آگاهی در زمان» را هم‌زمان با آگاهی از وجود اشیای بیرون از من پیوند می‌زند. بنابراین کانت، فارغ از مبحث اخلاقی، در نگاه به خود سوژه از یک‌پارچگی دکارتی تاحدی فاصله می‌گیرد و همان‌طور که توضیح داده شد، در سیر تحول مفهوم سوژه، مکاتبی چون ساختارگرایی و در نقد آن پساساختارگرایی و پسامدرنیسم شکل گرفتند که هر یک به‌نوعی چندپارگی سوژه را مطرح می‌کنند و اساساً مسئله آزادی سوژه را تحت نظام‌های ذهنی و روانی متفاوتی بررسی می‌کنند که او را احاطه کرده است.

در میان نظریات جدید رویکرد نظری پیش‌نهادی این تحقیق برای دست‌یابی به درکی جامع از سوژه چندپاره، به چند دلیل، مدل نظری ژولیا کریستوا بود. با وجود تنوعی که در

تحول مفهوم سوژه و نسبت آن با امر اجتماعی ... (سودابه یوسفی فضل و دیگران) ۱۶۳

دیدگاه پساساختارگرایان درباره سوژه و ساختار وجود دارد، می توان گفت کریستوا در زمره پساساختارگرایانی است که ساختار را نقض نمی کند، بلکه با ایجاد رابطه دیالکتیکی میان ساختار و سوژه، به پویاسازی ساختار می اندیشد. نکته جامعیت بخش نظریات او این است که او با طرح مسئله امر نمادین و امر نشانه ای در فرایند جای گشت نظام های دلالتی سوژه به تشریح هویت چندپاره سوژه می پردازد. امر نشانه ای همان چیزی است که در نظریه سوژه دکارت، نظریه اخلاق کانت، و کلاً نظریه مدرن از سوژه دریغ می شود و ذهن و بدن در تقابل دوگانه ای قرار می گیرند، درحالی که در دیدگاه کریستوا، بدن و طبیعت یا میل (امر نشانه ای) همواره در ذهن، عقلانیت، و فرهنگ (امر نمادین) حضور دارد. رویکرد مدرن که بر تقابل میل و عقل تأکید می کند، در نهایت به تک صدایی گفتمانی و تقلیل ساحت های انسانی به منطق حساب گرانه جامعه سرمایه داری تبدیل می شود، درحالی که کریستوا در پی بازآفرینی گفتمان های زبانی و سوژه ای است که هر دوی این عناصر را در کردارهای دلالتی خود جای دهند.

سوژه کریستوا دائماً در حال تغییر و دگرگونی و بازیابی خود در مواجهه با امر نشانه ای و نمادین در سطوح روانی، اجتماعی، و زبانی است. رکود و پویایی زبان، ذهن، و جامعه در پیوند با یکدیگر و تغییر و دگرگونی در زبان زمینه ای برای تغییر در ذهن سوژه و جامعه است. بنابراین، «خود» موجودی معقول و یکپارچه نیست، بلکه دائماً در معرض رانه و انرژی های وابسته به میل و طبیعت ناخودآگاه و به عبارتی «دیگری» است. این «دیگری» در سطح روانی همواره با سوژه است و مرزهای خود را ویران می کند. بدین سان سوژه دائماً در حال نوسان گریز و اشتیاق به آن چیزی است که «خود» را تهدید می کند. در اندیشه کریستوا پی بردن به خود پاره پاره که ناشی از آگاهی از بیگانه ای درونی است به درک بیگانه ها و دیگران بیرونی منجر می شود. بیگانه هایی که کریستوا آن ها را در سطوح ملت های فرانسه، بریتانیا، و آمریکا تبارشناسی می کند و تحت عنوان بیگانه هراسی، مهاجرستیزی، و نژادپرستی دست به نقد آن ها می زند.

پذیرفتن دیگری از منظر کریستوا مانع از پویایی و غنای درونی و فرهنگی گفت و گو و تعامل است. بنابراین، نکته شایان توجه تأکید بر «دیگری» در سطوح متفاوت است. این دیگری در سطح فردی «ناخودآگاه»، در سطح ساختاری زبان «امر نشانه ای»، و در سطح ملی «فرد بیگانه» است. برخلاف رویکرد خودبنیاد در سوژه مدرن در منطق تحولی کریستوا، پذیرش دیگری در همه این سطوح است که در نهایت به نوعی آفرینش و پویایی سوژه در این ابعاد منجر می شود. در واقع، کریستوا با پذیرش دیگری می خواهد به حقیقتی دست یابد

که نه در کلیتی ساختگی و دارای مرزهای مشخص، بلکه در مرزها و آستانه‌ها می‌زید. درک دیگری اجتماعی در گرو بازتعریف روح ملی به گونه‌ای است که درعین حفظ سنن هویت‌بخش اجتماعی به مثابه شاکله و استحکام نمادین امر اجتماعی، امکان ورود عناصر اجتماعی متفاوت با امر اجتماعی حاکم فراهم شود، به طوری که به یک‌دیگر در این روح ملی غنا بخشند. این امر حاصل نمی‌شود، مگر با تقویت عرصه تنوع و تکثر حوزه‌های گفتمانی سوژه در جامعه. معنای حقیقی امر سیاسی در فرارگیری گفتمان‌های متعلق به حوزه امر نشانه‌ای در گفتمان‌های متعلق به حوزه امر نمادین است و پیش‌شرط ورود به سرپیچی سیاسی و در نتیجه پویایی سیاسی سرپیچی روانی و سرمایه‌گذاری بر عالم صغیر فردی است. سرپیچی روانی مستلزم بازیابی روانی است که در فرایندی از پرسش‌گری دائمی شکل می‌گیرد و از طریق احیا، تثبیت، و اعاده حیثیت به عشق و میل مانع از تحجر کنش‌های اجتماعی می‌شود. انعکاس این امر در عرصه اجتماعی از بروز بنیادگرایی هویتی (اسلامی، غربی، و ایرانی) جلوگیری می‌کند. از طرفی، فرارگیری گفتمان زنانه در کنار گفتمان مردانه و گفتمان‌های خارج از علم در کنار گفتمان‌های علمی را به رسمیت می‌شناسد. به عبارتی، در این فرایند افراد و هویت‌های قومی، مذهبی، و جنسی در حاشیه و نادیده‌انگاشته شده به درون متن اجتماعی راه پیدا می‌کنند.

نظریه کریستوا می‌تواند راه‌گشای مباحث مرتبط با هویت پیوندی (hybrid identity) در جامعه ایران باشد. اگر با رویکرد کریستوایی به ساحت‌های سه‌گانه هویتی اسلام، ایران، و غرب بنگریم، می‌توان گفت، با توجه به گفتمان غالب افراد در رده‌های متفاوت اجتماعی، یکی از این گفتمان‌ها می‌تواند هسته مرکزی دلالت‌های معنایی افراد را تشکیل دهد که با تعبیر کریستوایی می‌توان آن را جایگاهی از امر نمادین دانست، زیرا مفاهیم مرکزی مرتبط با هویت افراد در قالب آن پارادیم صورت‌بندی می‌شود. این همان تعریفی است که هر فرد از خود دارد. یکی ممکن است خود را ملی‌گرا، دیگری مدرن و غرب‌گرا، و دیگری اسلام‌گرا بداند، اما همان‌طور که قلمرو امر نمادین همواره در معرض چالش امر نشانه‌ای است، می‌توان تبیین کرد که این گفتمان‌ها نیز در فرایندی جای‌گشتی در حال گذر به یک‌دیگرند و ذهنیت فرد را از شکلی یک‌پارچه به شکلی ناهمگون مبدل می‌سازند. در واقع، از آن‌جا که سوژه‌های سخن‌گو، به مثابه حاصلی از فرایندهای دلالتی زبان، خود سوژه‌هایی نامنسجم و در ملتقای گفتمان‌های احساسی و عقلانی‌اند، در گفتمان هویتی فرد نیز همین ساختار بازتولید می‌شود. با ترکیب هریک از این نظام‌ها به شیوه‌ای خاص، گفتمان هویتی هم تغییر شکل می‌دهد. بنابراین، مجموعه‌ای از نظام‌های نشانه‌ای به‌ظاهر ناهمگون می‌توانند در سوژه جمع

شوند. بدین ترتیب، تمامی کردارهای دلالتی عرصه‌ای از جای‌گشت‌ها و انتقال‌های نظام‌های نشانه‌ای است که فضایی به‌نام بینامتنیت را به‌وجود می‌آورد. این گذار زبانی سوژه را نیز به سوژه‌ای در فرایند و هویت او را به هویتی جای‌گشتی تبدیل می‌کند. ذهنیت سوژه در هریک از این ساحت‌ها ذهنیتی آستانه‌ای و در معرض نظام‌های نشانه‌ای دیگر است که آن‌ها را به‌چالش می‌کشند و عناصر هریک از این ساحت‌ها در قلمرو گفتمانی ساحت‌های دیگر اموری نشانه‌ای تلقی می‌شوند که دائماً آن نظم مسلط نمادین را متزلزل و سست می‌کنند.

به‌تعبیر کریستوایی، جنبه‌های نشانه‌ای دلالت همواره راه خود را باز خواهند کرد و تا آن‌جا که موجود سخن‌گو میل‌گرد (زنده) است، تلاش‌های او برای دست‌یابی به گفتمانی کاملاً منطقی همواره دچار گسیختگی خواهد شد. اشتیاق به هویتی محض و ناب درنهایت به‌نوعی از بنیادگرایی می‌انجامد. در نتیجه، این روند جای‌گشتی به پویایی گفتمان‌های سوژه و ایجاد فضایی برای پذیرش رویکردهای هویتی «دیگر» یاری می‌رساند. پذیرش دیگری به‌معنای به‌خودراه‌دادن فرایند سرپیچی تغییر و طرد است. سرپیچی، طرد، و نیستی در نگاه کریستو عناصر اصلی آزادی مطرح شده‌اند؛ سرپیچی‌ای که هدفش احیای خاطرات و حافظه به‌منظور پرسش‌گری و مجال‌دادن به بروز کشمکش‌های درونی سوژه است که به‌رهایی از سازوکارهای سانسور و پرورش خلاقیت انسانی منجر می‌شود. خلق‌هایی که از دل‌واری پرسش‌گرانه فقدان‌ها، رنج‌ها، و تروماهای فردی و اجتماعی سر برمی‌آورند. به هر میزانی که هویت‌ها رو به تصلب می‌روند، به همان میزان فرایند دگرگونی و بازسازی روانی فرد و جامعه پس‌رانده می‌شود و نیروهای فکری و فرهنگی آوانگارد، که نویدبخش این تغییرات‌اند، به‌حاشیه رانده می‌شوند. بنابراین، درعین دست‌یابی سوژه‌های اجتماعی به دلالت‌های نمادین هویت‌بخش باید امر نشانه‌ای هم به‌رسمیت شناخته شود، زیرا منبع پویا و زایش اجتماعی است.

کتاب‌نامه

آدورنو، تئودور و ماکس هورکهایمر (۱۳۸۴)، *دیالکتیک روشن‌گری*، ترجمه‌ مراد فرهادپور، تهران: گام نو.

استراترن، پل (۱۳۸۴)، *آشنایی با دکارت*، ترجمه‌ هومن اعرابی، تهران: مرکز.

احمدی، بابک (۱۳۷۶)، *خاطرات ظلمت*، تهران: مرکز.

برکن، هری مک‌فارلند (۱۳۸۹)، *قرائت تأملات دکارت*، ترجمه‌ شاپور اعتماد، تهران: هرمس.

- پین، مایکل (۱۳۸۰)، لکان، دریدا، کریستوا، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: مرکز.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۶)، افسون‌زدگی جدید؛ هویت چهل‌تکه و تفکر سیار، تهران: فروزان.
- صانعی دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۷۶)، فلسفه دکارت، تهران: الهدی.
- صف‌شکن اصفهانی، روزبه (۱۳۷۸)، بازنگری مفهوم سوژه و طبقات اجتماعی در جوامع سرمایه‌داری، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه تهران.
- ضیاسهبابی، پرویز (۱۳۷۷)، درآمدی پدیدارشناسانه به فلسفه دکارت، تهران: هرمس.
- فرهادپور، مراد (۱۳۸۸)، پاره‌های فکر، فلسفه و سیاست، تهران: طرح نو.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۹۴)، نقد عقل محض، ترجمه بهروز نظری، تهران: ققنوس.
- کاظمی، احسان (۱۳۹۳)، تحول در مفهوم سوژه: بازآفرینی سیاست هویت، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه تهران.
- کریستوا، ژولیا (۱۳۸۸)، خوشبید سیاه مالینولیا، ترجمه مهرداد پارسا، تهران: رخداد نو.
- کریستوا، ژولیا (۱۳۹۴)، ملت‌هایی بدون ملی‌گرایی، ترجمه مهرداد پارسا، تهران: شوندا.
- کریستوا، ژولیا (۱۳۹۵)، علیه افسردگی ملی، ترجمه مهرداد پارسا، تهران: شوندا.
- کریستوا، ژولیا (۱۳۹۵)، فردیت اشتراکی، ترجمه مهرداد پارسا، تهران: روزبهان.
- مک‌آفی، نوئل (۱۳۹۲)، ژولیا کریستوا، ترجمه مهرداد پارسا، تهران: مرکز.
- مهرآیین، مصطفی (۱۳۹۱)، «تحلیل متن در اندیشه ژولیا کریستوا»، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، پیاپی ۱۷۱.
- مهرآیین، مصطفی (۱۳۹۷)، «شهروند یا انسان، ما اجرای انسان‌های دیگریم»، چیستی‌ها: <https://www.chistiha.com>.
- میلر، پتر (۱۳۸۲)، سوژه، استیلا، قدرت، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نی.
- یورگنس، ماریان و لوتیز فیلیپس (۱۳۹۶)، نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نی.

- Agger, Ben (1991), "Critical Theory, Poststructuralism, Postmodernism: Their Sociological Relevance", *Annual Review of Sociology*, vol. 17.
- Bikova, Morina (2007), "The Philosophy of Subjectivity from Descartes to Hegel", in: *The Proceedings of the Twenty-First World Congress of Philosophy*.
- Bourg, J. and E. Kleinberg (2019), "Post-Structuralism: From Deconstruction to the Genealogy of Power", in: *The Cambridge History of Modern European Thought*, P. Gordon and W. Breckman (eds.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Bowman, P. (2016), "The Receptions of Poststructuralism", in: *The Encyclopedia Communication*, United Kingdom: Cardiff University.
- Kahraman, A. D. (2015), "Relationship of Modernism, Postmodernism and Reflections of It on Education", *Social and Behavioral Sciences*, vol. 174.
- Ziman, John (2006), "No Man Is an Island: The Axiom of Subjectivity", *Journal of Consciousness Studies*, vol. 13, no. 5.