

مکان‌نگاری سوژه‌ی تفکر یا چرا یگانه شکل حقیقی تفکر در زمانه‌ی ما ترجمه نیست؟

تأملی انتقادی بر تز تفکر-ترجمه‌ی مراد فرهادپور

نوشته‌ی: تایماز افسری

حدود پرسش از تفکر- ترجمه

در طول حدوداً یک دهه‌ی پشت سرمان اگر بشود گفت تز تفکر- ترجمه مراد فرهادپور طیفی از واکنش‌های عموماً پراکنده را در مقابل خود برانگیخته است. نگاه می‌توان قائل به دو دسته واکنش شدیداً متضاد بود که می‌توانند در حکم دو سمت کناره‌نمای چنین طیفی محسوب شوند. واکنش اول مربوط به آن دسته مخالفانی است که می‌خواهند به یادمان بیاوردند تفکر شائی والاتر و اصیل‌تر از ترجمه دارد و برخلاف ترجمه که ناظر بر نوعی غریبگی و از خودبیگانگی است تفکر در پیوند با خواستگاه‌ها، ریشه‌ها و اعماق "خود" است. واکنش دوم اما مربوط به موافقت تمام و کمال آن کسانی است که با آغوشی گشوده پذیرای تفکر-ترجمه می‌شوند با این استدلال که ترجمه در این تز یک استعاره‌ی باز و فراگیر است که می‌تواند تمامی تجربیات تاریخی ایران مدرن را دربرگیرد و از این‌رو تفکر هم، به‌عنوان تنها یکی از سویه‌های تجربه‌ی مدرنیته‌ی ایرانی چیزی نمی‌تواند باشد جز قسمی ترجمه.

هر دو این استدلال‌ها به یک عارضه دچارند. اولی "تفکر" را و دومی "ترجمه" را آن‌چنان از متن زمینه‌ی تاریخی‌شان جدا می‌کنند که به کلی امکان هرگونه مواجهه با میانجی‌های مسأله‌ساز و پیچیدگی‌های مفهومی که این تز به شکلی انضمامی با آن دست به‌گریبان است از میان خواهد رفت. از طرف دیگر هر دوی این واکنش‌ها دست‌آخر تز تفکر-ترجمه را بر مبنای یکی‌بودن ترجمه و تفکر می‌فهمند. از این‌رو واکنش دسته‌ی اول با استدلالی نظیر این که ما بارها در کاسه‌ی سر خود اندیشیده‌ایم بی‌آن که دست به ترجمه زده باشیم بر بدهت یکی‌بودن تفکر و ترجمه تأکید می‌کند و واکنش دوم با این استدلال که همه‌چیز در مدرنیته ایرانی به‌نوعی ترجمه است باز هم دست‌آخر به چیزی نمی‌رسد مگر این که تفکر با ترجمه یکی است.

بدیهی است که تفکر با ترجمه یکی نیست. فرهادپور هم هرگز چنین دعوی تخت و بی‌معنایی نکرده است و همان‌طور که از متن مقاله‌ی تفکر/ترجمه برمی‌آید این که یگانه شکل حقیقی تفکر در زمانه‌ی ما ترجمه است نه تنها به‌هیچ‌عنوان نمی‌تواند به‌معنای یکی‌بودن تفکر و ترجمه باشد، بلکه صدق چنین گزاره‌ای از پیش بر ضرورت ناهمسانی این دو دلالت دارد.

من هم در این مقاله قصد ندارم با تکیه بر تفاوت میان ترجمه و تفکر از تز فرهادپور ابهام‌زدایی کنم چراکه گمان می‌کنم در این خصوص که تفکر و ترجمه در این تز دو فرایند و دو موجودیت اساساً متمایزند جای کوچک‌ترین ابهامی وجود ندارد. پس اگر این‌طور بی‌واسطه به

سراغ تأمل درباره‌ی فصله‌ی تقلیل‌ناپذیر میان تفکر و ترجمه می‌روم تنها به این دلیل است که گمان می‌کنم تکیه بر این فاصله و تمایز می‌تواند به معنای ردگیری دوباره‌ی ملاحظاتی انتقادی پیرامون علامت خط فاصله یا دَش (dash) میان دو عبارت ترجمه و تفکر در این تر باشد. یا به عبارتی باید بگویم من در این مقاله تا جایی با تمایزها و تفاوت‌های ترجمه و تفکر مواجه خواهم شد که بتواند به معنای تأمل در نتایج فهم روانکاوانه به معنای لاکانی کلمه از دوتایی تفکر-ترجمه باشد. فهمی که تفکر-ترجمه را به مثابه ساختار یا موتاثری ضروری قلمداد می‌کند که می‌تواند جایگاه سوژه‌ی حقیقی تفکر را در زمینه‌ی تاریخی مدرنیته‌ی ایرانی (از زمان قاجارها و نخستین خطاب جامعه‌ی جهانی تاکنون و در خلال نوعی فرایند مدرنیزاسیون دفاعی و توسعه‌نیافته) مشخص کند.

من قصد دارم به این بصیرت ارزشمند وفادار بمانم که ترجمه برای ما به مثابه قسمی شناخت خود به میانجی شناخت و فهم دیگری همواره با هسته‌ای محال و شکافی پرنشدنی همراه خواهد بود که نه تنها درک کامل و تمام ما از دیگری و بالعکس را ناممکن می‌کند بلکه حتی در دل خود ما و دیگری (غربی) نیز شکافی را تحمیل می‌کند که همواره امکان نوعی خودآگاهی تمام و کمال و بدون کج‌فهمی را برای هر دو طرفین ناممکن می‌سازد و این که همین شکاف و از جادرفتگی و ناسازواری تاریخی است که تفکر را برای ما بدل به قماری ضروری می‌کند. به یک معنا من تلاش خواهم کرد موضوع را از آن جا که فرهادپور از دست گذاشته دوباره به دست گیرم و از طریق صورتبندی مفهومی شکاف ضروری میان تفکر و ترجمه به موضعی دسترسی پیدا کنم که بتواند زمینه‌ی طرح پرسشی اساسی را فراهم آورد: قمار تفکر برای ما تابع کدام رویه‌ها و قواعد کلی خواهد بود یا به عبارتی سوژه‌ی تفکر دقیقاً چگونه از غیر آن جدا می‌شود؟

فرهادپور در مقاله‌ی *تفکر/ترجمه* در جلد اول *پاره‌های فکر سوژه‌ی تفکر* را تنها در رابطه با قسمی وضعیت و هویت تاریخی می‌شناسد که به نحوی پس‌نگر ساخته می‌شود. به عبارتی سوژه‌ی تفکر از سوی ندایی بیرونی مورد خطاب قرار می‌گیرد و انتخاب می‌شود و خودش در عین حال محصول انتخاب و پذیرش همین انتخاب‌شدن است. همین موضوع نشان می‌دهد که سوژه و آزادی‌اش محصول کنشی معطوف به گذشته است که او را و می‌دارد هویتی را انتخاب کند که همیشه از قبل واجد آن بوده است. باید گفت از آن جا که عمل انتخاب، تنها از سوژه برمی‌آید از این رو این انتخاب انتخاب‌شدن در حقیقت، انتخاب آن چیزی است که از قبل بوده‌ایم چراکه ما از قبل باید سوژه‌ای انتخاب‌گر باشیم تا اصلاً بتوانیم دست به چنین انتخابی بزنیم. پرسش ما در این مقاله به بیان روشن‌تر از حدود همین سوژه‌ی انتخاب‌گر و حقیقی تفکر است. آلتوسر به ما می‌آموزد که در خود خطاب و تفویض نامی خاص به سوژه، هیچ حقیقت پیشینی و معناداری وجود ندارد که حقانیت خطاب را تضمین کند، بلکه خطاب می‌تواند برای سوژه حاصل نوعی اختلال در شنوایی و سوءتفاهم باشد. جودیت باتلر با تکیه بر آرای فوکو نشان می‌دهد که این خطاب برسازنده‌ی آلتوسری تنها یک‌بار اتفاق نمی‌افتد بلکه سوژه آن را به مثابه تکراری همیشگی تجربه می‌کند.^[1] تأکید باتلر بر دو معنای سوژه شدن (یکی به معنای منقاد شدن و دیگری به معنای شدن سوژه و فاعلیت داشتن) به درک او از خطاب تکراری سوژه نیز سرایت می‌کند و از این حیث تکرار خطاب استیضاح‌گر را از طرفی واجد خصلتی در بند کننده می‌داند و در عین حال حامل فرصتی برای اعمال کنش یا برآمدن سوژه‌ی حقیقی کنش‌گر قلمداد می‌کند. در این مقاله به زبان روشن باید گفت پرسش را از متن همین شکاف دوگانه انگارانه‌ی فرایند سوژگی آغاز می‌کنیم. پس می‌توان پرسش را چنین طرح کرد: سوژه‌ی تفکر مدرن یعنی همان سوژه‌ای که از متن زمینه‌ی تاریخی برمی‌آید و با مفهوم کنش و مقاومت فهمیده می‌شود چگونه از آن موجودی متمایز می‌شود که در

خلال همین فرایند تکرارِ پیاپی خطابِ نمادین، به تمامی عادی‌سازی شده و مُنقاد می‌شود. پرسش این نیست که مثلاً کسی که خود را فاعل تفکر می‌داند چگونه یقین پیدا کند که خطابِ نمادین را به‌درستی فهمیده یا به‌درستی به آن پاسخ می‌دهد. اساساً چنین یقینی هرگز قابل تصور نیست چراکه تفکر حقیقی همواره با امری مازاد سروکار دارد که در چارچوب معرفت‌شناسانه‌ی تاریخی مستقر بر آن زمانه غایب است و همواره از آینده، وجودِ اکنونی خود را ضروری می‌کند. بلکه پرسش درست در این‌جا است که سوژه‌ی تفکر در گذر زمان و سیر تحولات تاریخی بر مبنای کدام اصول و قواعد کلی از اجبار به تکرار عادی‌سازیِ خطابِ نمادین فراروی می‌کند و فراتر از چنین تکراری وضعیت‌ی نو را رقم می‌زند و از این طریق شایسته‌ی نام سوژه می‌شود. و بعد باید پرسید که نقش ترجمه به‌مثابه نوعی ضرورت برای چنین سوژه‌ای چه خواهد بود؟ آیا می‌توان همچنان بر این ایده پافشاری کرد که یگانه شکل حقیقی تفکر در زمانه‌ی ما ترجمه است؟ برخلاف غالب رویکردهای انتقادی که تاکنون برای قرائتِ تفکر-ترجمه و رویارویی با مفاهیم مسئله‌سازی که پیش‌روی این تز قرار دارد رویه را بر تأکید و تأمل بر ترجمه و روش‌مندی و سیاست ترجمه گذاشته‌اند و در عوض تفکر را امری بدیهی و روشن پنداشته‌اند، من قصد دارم سهم تأمل انتقادی بیشتری را متوجه قطبِ تفکر کنم و از طریق تکیه بر مفهوم تفکر به مثابه رانه و تکرار، در مقام ضرورتی که کنش تفکر به‌لحاظ تاریخی با آن دست به‌گریبان است، نشان دهم که تفکر در وضعیت ما دقیقاً در کدام نقطه راه خود را از ترجمه جدا می‌کند و نشان دهم که از این طریق چگونه سوژه‌ی تاریخی تفکر مدرن در زمانه‌ی ما در مقام چیزی بیشتر از مترجم، مکان‌یابی می‌شود و حدود کران‌نمای خود را مشخص می‌کند.

چرا یگانه شکل حقیقی تفکر در زمانه‌ی ما ترجمه نیست

تا آن‌جا که هرکسی قادر است در کاسه‌ی سر، پشت استخوان پیشانی بیاندیشد، تفکر چیزی نیست جز تجلی یک کارکرد ذهنی متکی بر رانه (Drive). با آن‌که از لاکان آموخته‌ایم همه‌ی رانه‌ها رانه‌ی مرگ‌اند اما اگر بخواهیم قائل به صورت‌های گوناگونی برای انواع رانه شویم می‌توان به‌صراحت گفت یکی از آن‌ها رانه‌ی تفکر است. و این البته مسأله اندیشیدن به تفکر را به‌لحاظ تاریخی تا حدود زیادی در سایه‌روشنی پر مناقشه قرار می‌دهد چراکه رانه، تنش‌سازترین مفهومی است که روانکاوی از زمان فروید تا همین‌حالا بابت ارتکابِ حمل آن در متن خود متحمل هزینه گشته است. با این‌که شمار زیادی از ترم‌ها و مفاهیم روانکاوی در سراسر قرن بیستم سیر تطوری پرافت و خیز را از سر گذرانده‌اند و در متن تاریخ‌مندی‌های ناهمگون‌شان گاهی حامل دوپهلویی و ابهام و ضدیت تفاسیر بوده‌اند، اما به‌جرات می‌توان گفت هیچ‌یک مثل مفهوم رانه این‌چنین سراسر و بی‌واسطه خود را در رابطه‌ای معنادار با سیاستِ تفکری که با روانکاوی در پیوند است قرار نخواهد داد. شاید به‌همین دلیل هم بود که لاکان وقتی دست به‌کار بازگرداندن روانکاوی به سرچشمه‌های فرویدی‌اش بود بیش از هر چیز خود را با حدود و ثغور تاریخی مفهوم رانه در سیر تطور زمانمند گفتار روانکاوی از آغاز تا پایان کار فروید مواجه کرد و درعین حال گفتارها و خوانش‌های متدوال و رایج زمانه‌اش را که میان دو مفهوم غریزه (instinct) و رانه (drive) تمایز قائل نبودند به باد انتقاد گرفت

و همزمان خودش نظریه‌ی رانه‌ی فروید را طوری گسترش داد تا هرچه بیشتر آن‌را از زیر سایه‌ی ابهام‌های فلسفی و تاریخی و سیاسی‌ای بیرون بیاورد که برای درک روانکاوی سرنوشت‌ساز بود.

خود فروید در آغاز کارش این دو مفهوم را به یک معنا (به‌معنای غریزه) به‌کار برده بود اما خیلی زود میان کارکرد آن دو تمایز قائل شد و غریزه را به‌کلی کنار گذاشت تا سهم اساسی آن در فهم روانکاوی را به رانه واگذار کند. همان‌طور که لاکان تأکید کرده بود رانه برای فروید مونتاژی چهار جزئی متشکل از چهار عنصر فشار، پایان، ابژه و منبع بود و از این جهت نه تنها مفهومی طبیعت‌گرایانه و متعلق به حوزه‌ی زیست‌شناسی نبود بلکه سازه‌ای نمادین و فرهنگی به‌حساب می‌آمد^[۲].

تأکید لاکان بر مفهوم رانه به سال‌های پنجاه بازمی‌گردد. او درمی‌یابد که جیمز استراچی بانادیده گرفتن تمایز میان دو مفهوم غریزه و رانه و برگردان رانه به غریزه در ترجمه‌ای که به نسخه‌ی ویرایش استاندارد مشهور است خطای فاحشی را در قرائت انگلیسی‌زبانان از فروید رواج داده است. او با انتقاد از همه‌ی کسانی که به پیروی از استراچی با غریزه کار می‌کردند، ارجاعات مرسوم علوم هیدرولیک و انرژی‌شناسی را که فروید برای فهم رانه از آن‌ها سود جسته بود به‌تمامی کنار گذاشت و رانه را به‌شکل یک مدار صورتبندی کرد. در واقع لاکان چهار عنصر رانه‌ی فرویدی را در مدل مدار رانه طوری باهم ترکیب کرد که بتواند از مدل فروید پویاتر باشد و جایگاه مرگ را در نسبت با اجبار به تکرار به‌نحوی دقیق‌تر مشخص کند. این مدار که فهم "در زمان" لاکان از رانه را می‌رساند از یک ناحیه‌ی شهوانی آغاز می‌شود، حول ابژه دور می‌زند و سپس به ناحیه‌ی شهوانی بازمی‌گردد و دوباره تکرار همین مسیر. مدار رانه از جهتی با اجبار به تکرار و سلطه‌ی اصل لذت همان‌گونه که فروید گفته بود خوانایی داشت و از طرفی نشان می‌داد همه‌ی رانه‌ها تا آن‌جا که به کارکرد تکراری گردش به گرد ابژه مربوط است "رانه‌ی مرگ" اند. اما همین موضوع می‌توانست فهم دوگانه‌انگارانه‌ی فروید از رانه را (که خود فروید بر آن تأکید زیادی می‌گذاشت)^[۳] مخدوش کند. از این‌رو لاکان به‌جز مدار رانه که به‌شیوه‌ای "در زمان" رانه را توضیح می‌داد برای صورتبندی همزمان و درکی ساختاری از رانه، مدار رانه را با سه وجه دستوری فعل یا سه زمان صرف صیغه‌ی فعل در رابطه قرار داد. برای مثال این وجه ساختاری را می‌توان در مورد رانه‌ی دیداری (منظری) و عمل دیدن به صورت زیر نشان داد:

۱. وجه معلوم یا فعال (active): دیدن

۲. وجه بازتابی (reflective): خود را از [چشم دیگری] دیدن

۳. وجه مجهول یا منفعل (passive): دیده‌شدن یا مرئی شدن

لاکان تأکید کرد که وجه اول و دوم (معلوم و بازتابی) نمی‌تواند منجر به تولید سوژه شود بلکه تنها ناظر بر وجود نوعی خود شهوانی است. تنها با گذر به سومین وجه است که رانه مدارش را کامل می‌کند و از این طریق سوژه‌ی کنش مبتنی بر رانه ظاهر می‌شود. در عین حال باید در نظر داشت که وجه سوم فعل که هم مجهول است و هم منفعل در کارکرد ساختاری رانه، واجد خصلتی فاعلانه خواهد بود. در نتیجه می‌توان برای وجه سوم در مورد مثال (دیدن) آن‌را به‌صورت (باعث دیده‌شدن خود شدن) یا (خود را مرئی کردن) نوشت. این‌جا با چیزی شبیه فهم لاکانی نگاه کردن روبروئیم که فاعل نگاه را در سمت ابژه می‌داند و نه سوژه.

در مورد تفکر، مثال دیدن می‌تواند هم‌چنان کارآمد باشد. به‌خصوص در حالی که می‌دانیم بصیرت و بینایی همواره استعاره‌هایی کارا و آشنا برای توصیف کنش اندیشیدن به‌شمار می‌آمده و می‌آید. در مورد تفکر، وجه اول فکر یعنی دیدن به‌معنای نوعی اندیشیدن در فضای عاری از مرکزکشی و خالی از هرگونه خود یا دیگری است. به‌معنای هگلی کلمه این شکل از تفکر را می‌توان تفکر به‌معنای "در خود" دانست. وجه دوم برای تفکر را می‌توان چنین فهمید: خود را از منظر دیگری دیدن یا از طریق فهم دیگری به‌خود اندیشیدن. در این مرحله "خود" از طریق رؤیت دیگری موفق می‌شود خودش را ببیند و حدود و ثغور خودش را معین کند. در این‌جا "خود" تنها از طریق یکی‌شدن با تصویری خیالی یا به اصطلاح آیینی‌ای از خودش به‌وجود می‌آید و این وجه، ناظر بر نوعی تمنای یکپارچگی و انطباق است. تصور من از خودم به‌میانجی تصور خودم از دیگری و تصورم از طرز تلقی او از من است که شکل می‌گیرد. در مورد تفکر-ترجمه می‌توان گفت ترجمه برای ما تا آنجا که به شکلی از خودآگاهی تاریخی و دیدن خود به میانجی نگاه دیگری برمی‌گردد مربوط به این وجه دوم می‌شود. در این‌جا هم خود و هم دیگری دست‌آخر طوری بازنمایی می‌شوند که گویی حامل شکافی نیستند. مگر جز این است که هر متن ترجمه‌ای وقتی از دید زمانه‌ای خاص، ترجمه‌ای موفق و کافی محسوب شود و تا سال‌های معین نیاز به ترجمه‌های دیگر از همان متن را مرتفع سازد، در حقیقت دست به انکار شکافی پر نشدنی زده است. اگر این‌طور نبود که دیگر ترجمه‌های بعدی در زمان‌های آینده از همان متن ضرورتی نمی‌یافتند. این حقیقت در ذات ترجمه است که از طرفی شکافی را انکار می‌کند که از طرف دیگر به‌شکل ضمنی بر وجود آن گواهی می‌دهد. از آن‌جا که انکار در روانکاوی از آن منحرف است می‌توان گفت ترجمه از اساس با انکار همبسته است و از این جهت ترجمه همواره عملی ناظر بر انحراف است. البته انحراف را نباید به‌عنوان شکلی از بیماری یا نارسایی قلمداد کرد بلکه به پیروی از لاکان باید هم اعمال سرکوب (repression)، انکار (disavowal) و طرد (foreclosure) و هم روان‌نژندی، انحراف و روان‌پریشی را به‌مثابه میدان نیروهایی همواره حاضر در تجربه‌ی رفتاری روان دانست و آن‌ها را به‌مثابه وجوه برساننده‌ی سوژه‌ی روانکاوی فهمید. این‌جا می‌توان درمورد تفکر-ترجمه گفت از آن‌جا که ترجمه تنها می‌تواند به‌لحاظ ساختاری بر وجه دوم رانه‌ی تفکر دلالت کند پس نه تنها یگانه شکل حقیقی تفکر در زمانه‌ی ترجمه نیست بلکه ترجمه به‌خودی خود (حتی اگر بتواند با آرمانی‌ترین معیارهای انتقادی شناخته‌شده‌ی زمانه‌اش هم‌خوان باشد) از آنجا که تنها به‌نوعی یکی‌شدن خیالی "خود" با خودش و درک خیالی "خود" از دیگری می‌انجامد مدار رانه را کامل نمی‌کند و نمی‌تواند حامل سوژه‌ی کنش‌گر تفکر باشد. به‌هرحال به‌نظر می‌رسد اگر لزومی در کار نباشد که یگانه شکل حقیقی تفکر را با خود ترجمه یکی کنیم آن‌وقت می‌توانیم دوباره بر اهمیت دوگانی ترجمه‌ی آگاه/ترجمه‌ی ناآگاه که فرهادپور با گذر از دوره‌ی هرمنیوتیکی تفکرش از آن درگذشته بود تأکید بگذاریم و بگوییم دست‌آخر هیچ ترجمه‌ای نباید از خصلت خودآگاهانه‌اش شانه خالی کند و آن‌چه ترجمه‌ی آگاه را از ناآگاه جدا می‌کند چیزی نیست جز همین فهم ترجمه از خودش به‌مثابه یک وضعیت اساساً منحرف در چارچوب زمانمندی تاریخی‌اش. این یعنی اگر برای ترجمه در مقام ضرورتی تاریخی که پیش روی سوژه‌ی تفکر قرار دارد قائل به حدودی سیاسی باشیم که ترجمه را به چیزی نظیر قمار تفکر مربوط می‌کند، این قمار و خطرکردن تنها از طریق تن‌دادن خودآگاهانه‌ی ترجمه به آنتاگونیسم ذاتی و برساننده‌ای است که در خود کنش ترجمه وجود دارد و این یعنی ترجمه باید بتواند خود را در نسبت با تفکر حقیقی بازشناسی کند. همان‌طور که

در پرتو نظریه‌ی رانه‌ی لاکان و فهم تفکر به‌مثابه رانه به‌روشنی می‌توان دید ترجمه‌ی آگاه باید خود را با سه حقیقت زیر مواجه کند تا بتواند به امکان گذر از اجبار به تکرار و برآمدن نوعی سوژه‌ی حقیقی تفکر بیندیشد:

۱- هیچ ترجمه‌ای به خودی خود نمی‌تواند به وجه سوم رانه‌ی تفکر دست‌یابد یعنی هیچ ترجمه‌ای نمی‌تواند موجب مرئی شدن هیچ شکلی از "خود" تاریخی در چشم دیگری شود.

۲- این یعنی هیچ چیزی در خود ترجمه نیست که بتواند دیگری را وادار کند که به مایخه شود یا مسیر اندیشه‌اش را به واسطه‌ی تاریخمندی یک متن ترجمه‌ای رو به سوی ما بگرداند.

۳- پس باید چیزی در ترجمه بیشتر از خود ترجمه باشد که آن را در مسیر تکوین ساختاری مدار رانه به وجه سوم برساند و از این طریق عمل ترجمه را بدل به فرایندی کند که با سوژه‌ی تاریخی تفکر حقیقی در رابطه قرار بگیرد. چیزی ورای خودآگاهی ترجمه یا چیزی که می‌توان آن را به‌نوعی "ناآگاه" ترجمه که خصلتی تاریخی دارد منسوب کرد. از این طریق سیاست تفکر مبتنی بر رویه‌ی حقیقت برای یک مترجم او را با این پرسش روبرو خواهد کرد: چه چیزی در ترجمه بیشتر از خود ترجمه است که آن را شایسته‌ی نام تفکر می‌کند؟ یا چگونه ترجمه از "در خود" به "برای خود" گذر می‌کند؟

مکان‌نگاری سوژه‌ی تاریخی تفکر

وجه سوم فعل که از طرفی منفعل است و از طرفی در ساختار رانه، واجد نوعی فاعلیت است و بر سوژه‌ی کنش‌گر دلالت دارد نباید ما را به خطا بیاندازد به‌نحوی که تصور کنیم حالا که تنها شکل حقیقی تفکر، ترجمه نیست پس تفکر حقیقی به‌شکل چیزی تماماً متمایز و مستقل از ترجمه رخ می‌دهد، چیزی نظیر تألیفی آزادانه و حساس و خلاق. دستکم یکی از نتایج تحلیل ما در این مقاله دال بر این حقیقت است که هر شکلی از تفکر تا جایی که به خودآگاهی تاریخی مربوط می‌شود و باید از وجه دوم ساختاری رانه‌ی تفکر گذر کند، ضرورتاً از مسیر ترجمه می‌گذرد. از این‌رو آن عبارت جدلی "یگانه شکل حقیقی تفکر در زمانه‌ی ما ترجمه است" را می‌توان به‌صورت "هرشکلی از تفکر حقیقی در زمانه‌ی ما ضرورتاً از مسیر ترجمه می‌گذرد، چون به‌لحاظ تاریخی با ترجمه به معنایی عام در رابطه است" بازنویسی کرد. آن فاعلیت ابژکتیو که وجه سوم ساختار رانه بر آن دلالت دارد و تنها وضعیتی است که بر ظهور و مرئی شدن سوژه‌ی تفکر گواهی می‌دهد را باید در نسبت با جوانبی از آموزه‌های روانکاوی لاکان فهمید که فرهادپور به‌سراغ آن‌ها نمی‌رود. سیر تکوین مفاهیم روانکاوی نزد لاکان (به‌خصوص در دو دهه‌ی شصت و هفتاد) این وجه سوم صورت بلاغی افعال و فاعل پنهان شده در آن برای رانه را با مفاهیمی نظیر پایان روانکاوی، به‌یاد آوردن، یکی‌شدن با سنتوم، دانش (savior) و مفهوم کلام به‌مثابه یک پیمان یا قول سرّی هم‌عرض می‌کند که پای الهیات کلام را به گفتار لاکان باز می‌کنند. این ملاحظات می‌تواند دال بر آن وجه اجرایی (performative) کنش حقیقی نزد روانکاوی باشد که کلام را با حقیقت در پیوند قرار می‌دهد به‌گونه‌ای که بتواند از هیچ،

نظمی یکسره نوین را خلق کند. آن هم به شکلی که میان قصدیت، ماده، فاعلیت، فرایند و نتیجه‌ی آن تمایزی وجود نداشته باشد. قرائت فرهادپور از مفاهیم روانکاوی لاکان و به‌خصوص تأکیدی که او بر شکاف حمل‌شده بر خود و دیگری می‌گذارد به‌نحوی که فرایند بازشناسی میان آن دو را به‌مثابه نوعی سوءتفاهم و کژبینی تعبیر می‌کند از طرفی پای تفکر-ترجمه را به مقوله‌ی سیاست ترجمه باز می‌کند اما از طرف دیگر هم‌چون چارچوبی محدودکننده برای صورتبندی چنین سیاستی عمل می‌کند. چارچوبی که کسانی مثل امید مهرگان را بر آن می‌دارد تا سیاست ترجمه‌ی فرهادپور را مبتنی بر مفاهمه و معناداری و ناظر بر قسمی سیاست متکی بر الویت فرهنگ بخوانند^[4].

اما فرهادپور خود به این محدودیت واقف است. به‌همین دلیل ناگهان با جهشی دیالکتیکی، پایش را از مرز گفتار روانکاوی بیرون می‌گذارد و سیاست را از متن گفتار نظریه‌ی رخداد بدیو پی می‌گیرد (این جهش به‌هیچ وجه سلیقه‌ای نیست به‌خصوص از این جهت که نظریه‌ی رخداد بدیو خود حاصل گسست او از چارچوبی لاکانی و فراروی از محدوده‌ی گفتار روانکاوانه است). فرهادپور وجه سیاسی تفکر را در مقام کنشی مخاطره‌آمیز و گسستی غیرقابل جذب و تقلیل‌ناپذیر توصیف می‌کند که بر اساس آن تفکر انضمامی بیشتر به یک جمله‌ی اجرایی (performative) یا یک قول شبیه است تا یک گزاره‌ی خبری که می‌توان صدق و کذب آن را از طریق تحقق‌پذیری یا ابطال‌پذیری آن اثبات کرد. او می‌نویسد «تلاش برای اثبات حقیقت به‌مثابه یک قول، تفکر را لاجرم با همه‌ی شکاف‌ها و بدفهمی‌ها و گره‌ها و تناقضات و حفره‌های نهفته در یک وضعیت تاریخی و نیز امکان بروز یک رخداد و امر نو در حواشی و لبه‌های این حفره‌ها رودر رو می‌کند»^[5]. این یعنی قمار تفکر ایجاب می‌کند که سوژه‌ی تفکر بر اساس فرایند حقیقت تحلیل شود و نه براساس یک نظام معرفتی. سوژه‌ی حقیقی تفکر به‌واقع محصول و سوبه‌ی آن فرایند حقیقت (استقامت و خطر و تدبیر نهفته در آن) است و نه فاعلی که در سرزمین جدا افتاده‌ی تفکر آزادانه دست به انتخاب می‌زند. سوژه تنها می‌تواند بر اساس ندایی بیرونی که مربوط به رخداد حقیقی تاریخ است (عشق، انقلاب، آفرینش هنری و اکتشاف علمی) خطاب قرار داده شود و انتخاب شود. در واقع سوژه، محصول این انتخاب‌شدن یا به‌عبارتی پذیرش و تن‌دادن به این انتخاب‌شدن است. از این‌رو آنچه در ترجمه بیشتر از خود ترجمه است و آن را با رویه‌ی حقیقت در پیوند قرار می‌دهد در بیرون از متن و عمل ترجمه و در واقع در پس‌زمینه‌ی تاریخی آن قرار دارد. این مازاد خود را به‌مثابه نوعی خطاب برساننده در خلال کنشی اجرایی نمایان می‌کند. اما این نموداری برای معرفت زمانه‌ای که تفکر از دل آن برمی‌آید ناممکن است. فرهادپور اظهار می‌کند تا آن‌جا که نظریه، خود را به نوعی وفاداری به حقیقت پیوند می‌زند این امر (یعنی امکان حدگذاری و مرکزکشی میان پروژه‌های نظری) در حوزه‌ی معرفت در شکل نوعی تنش، اخلال، توقف و یا مکث آشکار می‌شود و نه به‌مثابه امری مثبت و ایجابی یا نوعی پیشرفت مشهود و قابل اندازه‌گیری. زیرا بر اساس معرفت موجود این حقیقت امری است غیرقابل بازنمایی. به این صورت آن چیزی که انتخاب می‌شود مبتنی بر قضاوت و تصمیمی است که نمی‌توان آن را در متن پارادایم معرفتی یا زبان وضعیت موجود اثبات کرد، بلکه تحقق آن به‌لحاظ ساختاری توجیهی معطوف به ماسبق را ایجاب می‌کند. این چنین است که سوژه‌ی تفکر از حدود آگاهی یا معرفت زمانه‌اش می‌گذرد و دوباره به‌معنای روانکاوانه‌ی کلمه، بدل به سوژه‌ی "ناآگاه" تاریخ می‌شود. "ناآگاه"ی که از حدود فانتزی و چارچوب میل فردی سوژه‌هایی فهم‌پذیر و کارآمد (آن‌طور که آرمان روانکاوی

بالینی است) درمی‌گذرد و پایش را به‌حوزه‌ی دیگری بزرگ و زبانمندی و تاریخ باز می‌کند. فرهادپور هم دست‌آخر در صفحات آخر مقاله‌ی تفکر/ترجمه به گفتار روانکاوی بازمی‌گردد و صورت نهایی تز خود را با میانجی‌گری شکاف به‌مثابه امر واقعی لاکانی، به‌شکل تفکر-ترجمه صورت‌بندی می‌کند. تفکر در معنای عام و ترجمه در معنای خاص، از دید او انکاری منحرفانه است که از طرفی می‌خواهد زخم حاصل از رویارویی تنش‌آلود خود و دیگری را بپوشاند و از طرف دیگر به‌شکل ضمنی بر آن گواهی می‌دهد یا بر وجود آن پافشاری می‌کند. از این جهت به نظر می‌رسد صورت‌بندی ما در بخش قبلی مقاله از ترجمه‌ی آگاه به‌معنای درک ترجمه از خود به‌مثابه قسمی انحراف برساننده، هم‌چنان در راستای کاوش‌های فرهادپور باشد و یا چیز بیشتری برای افزودن به آن نداشته باشد. اما من گمان می‌کنم فهم تفکر به‌مثابه رانه قادر است در این موضع نیز تمایزی معنادار را به‌وجود آورد. به خصوص وقتی در نظر بگیریم که ترجمه به معنای باقی‌ماندن در وجه دوم ساختاری رانه‌ی تفکر تنها می‌تواند ناظر بر تکراری مرگبار و عادی‌ساز باشد که سوژه‌ی تفکر باید از آن درگذرد و گذر از آن به معنای گذر به ورای اصل لذت خواهد بود. فرهادپور با این استدلال که ناخودآگاه، گفتار دیگری است تأکید می‌کند که برای کشف حقیقت آن باید به بیرون یعنی به دیگری نگریست. ما می‌توانیم شکافی را که مفهوم رانه در تفکر ایجاد می‌کند، از طریق تأمل بر همین مفهوم نگریستن ردگیری کنیم. از آن‌جا که گزاره‌ی فوق برای فرهادپور به‌معنای تأییدی بر آن حکم جدلی به‌حساب می‌آید که یگانه شکل حقیقی تفکر در زمانه‌ی ما را ترجمه می‌دانست، می‌توان استدلال کرد که درک او از نگاه و نگریستن، هم‌سو با آموزه‌های لاکان در سال‌های اوایل دهه‌ی پنجاه است که در واقع با درک پدیدارشناسانه‌ی ژان پل سارتر از نگاه، در انطباق کامل بود. درکی که لاکان به زودی از آن عبور می‌کند و نگریستن را با رانه در پیوند قرار می‌دهد.

برای سارتر نگاه آن چیزی است که به سوژه اجازه می‌دهد تا بفهمد دیگری بزرگ نیز یک سوژه است. برای او نگاه با عمل نگریستن یکی است و به‌نظر می‌رسد یک رابطه‌ی ذاتی دوطرفه میان دیدن دیگری و دیده‌شدن به‌وسیله‌ی او پیش‌فرض گرفته می‌شود^[۶]. می‌توان گفت به‌دلیل چنین درکی از مفهوم نگاه است که فرهادپور همین نگریستن به دیگری را برای حد نهایی کنش‌گری سوژه‌ی تفکر کافی می‌داند. لاکان بعدها میان نگاه و عمل نگاه‌کردن تمایز قائل شد و نگاه را به‌معنای ابژه‌ی عمل نگاه‌کردن یا ابژه‌ی رانه‌ی دیداری صورت‌بندی کرد. این تمایز می‌تواند برای درک وجه سوم ساختاری رانه کارآمد باشد. بنا بر این ایده، هرچند سوژه در حال نگریستن است اما نگاه دیگر در سمت سوژه نیست بلکه نگاه، نگاه دیگری بزرگ است یا به یک معنا نگاه، در سمت ماده‌ی تاریخی است. چشمی که می‌نگرد چشم سوژه است اما نگاه در سمت ابژه قرار دارد و هیچ هماهنگی‌ای میان آن دو وجود ندارد، زیرا به‌قول لاکان "تو هیچ‌وقت از جایی که من تو را می‌بینم به من نمی‌نگری!". از این‌رو می‌توان گفت هر ترجمه‌ای تا جایی که در پی تحقق رویه‌ی حقیقت تفکر باشد در حال نگریستن به متنی که با آن دست به‌گریبان است نیست، بلکه در حال نگریستن به نگاه است. این نگاه است که ابژه‌ی دیداری است و یا به‌عبارتی تفکر، تنها در صورت اندیشیدن به خود تفکر است که می‌تواند در حکم تمامیت ساختار رانه تحقق یابد، اما بدون وادار کردن دیگری به این که به ما ببیند چنین تمامیتی محقق نخواهد شد و درعین حال بدون چنین اندیشیدنی از جانب دیگری نمی‌توان قائل به قسمی خود یا به اصطلاح ما بود. باید در نظر گرفت که با حمل‌شدن شکاف در خود و دیگری، دیگر نمی‌توان گفت که دیگری همان دیگری غربی است که ما از طریق ترجمه به آن نگاه می‌کردیم بلکه چنین

نگاهی از آن ایزه (دیگری بزرگ یا ماده‌ی تاریخی) است و در واقع همین شکاف میان چشم تفکر و نگاه تاریخ است که سوژه‌ی تفکر را در متن خود به‌مثابه سوژه‌ای شکاف‌خورده حمل می‌کند، اصلاً می‌توان گفت همین شکاف است که در خود سوژه‌ی حقیقی تفکر حمل می‌شود. از همین‌رو تفکر همواره می‌تواند قائل به حقیقت ناپیدا و موهوم میل "خود" باشد که هم‌چون معمای میل "دیگری" او را به کرات خطاب قرار می‌دهد. هر ترجمه‌ای دست به کار گفتن این حقیقتِ میل است، هرچند به‌قول لاکان میان حقیقتِ میل و کلام معطوف به این حقیقت مغایرتی بنیادین وجود دارد. لاکان می‌گوید "من همواره حقیقت را می‌گویم، اما نه همه‌ی حقیقت را، زیرا به‌تمامی قادر به گفتن آن نیستم، گفتن کل حقیقت اساساً غیرممکن است". همین ناممکنی است که مفهوم سیاست تفکر را پیش روی‌مان قرار می‌دهد، چراکه به‌قول لاکان این ناممکنی به‌معنای این است که می‌توان قائل به کلامی بود که در یک زمان خاص و به‌لحاظ تاریخی معین، قادر باشد حقیقت را تا سرحد امکان در خود صورت‌بندی کند. قمار تفکر-ترجمه به‌معنای صورت بخشیدن به چنین امکانی در سرحدات پیش‌آینده‌ی آن است. هر رخدادی هم‌چون برآمدن مردگان از گور، آرمان‌های ناتمام‌مانده‌ی گذشته را در تکراری تاریخی، به‌شکلی یکسره نو محقق می‌کند. از این‌رو هر ترجمه‌ای حامل اجزایی از اندام‌های بدن تاریخی این/ایلعاذر است که باید دوباره به حیات بازگردد. هر ترجمه‌ای تا آن‌جا که به حیاتی نو و تفکری حقیقی می‌پیوندد حامل تکراری است که از حدود پیشین خود درمی‌گذرد. می‌توان گفت نه فاعلی زنده و حاضر، بلکه این/ایلعاذر است که مرئی می‌شود یعنی نفس تاریخی برآمده از رخداد، که خود را در متن ماده‌هایی پراکنده و بی‌شکل دوباره فرامی‌خواند و به خود شکل می‌دهد. تفکر، به معنایی عام یا ترجمه، به معنایی خاص می‌تواند در حکم یکی از جنبه‌های مادی این بدن تاریخی، در انزوا و جدا افتادگی اکنون خود، طوری به ویرانه‌ی پشت سرش بنگرد که فردا بتواند به ندای دمیدن اسرافیل در صور در رستاخیزی تمام فراخوانده شود. از همین‌رو پرسش از تفکر و ترجمه، پرسش از تکرارها و ناکامی‌ها است. هر ترجمه‌ای باید از خود بپرسد که حامل تکرار کدام چیزها است. چیزهایی که تا پیش از این تکرار هنوز نامرئی و پنهان‌اند و با این تکرار نیز بی‌واسطه مرئی نمی‌شوند بلکه تنها می‌توانند چشم به‌راه رسیدن آن دقیقه‌ای باشند که در آن همه چیز به‌قول والتر بنیامین "در اکنون تشخیص‌پذیری‌شان" به‌روشنی نمودار می‌شوند. این رخدادِ بعدی و برآمدن سوژه‌ی تاریخی رخداد است که اجازه می‌دهد تفکر برآمده از رخدادِ پیشین، با عطف به‌ماسبق خود را مرئی کند. از این‌رو چشم "دیگری" غربی نیست که باید بتواند در خلال تفکر "ما" را ببیند چراکه خودِ غرب به‌مثابه دیگری گسسته و نامنسجم است، بلکه این ماهیت کلی رخداد و حقیقت است که هم "ما" و هم "دیگری" غربی را به‌میان خود می‌کشد. به یک معنا این نگاه پیش‌آینده‌ی تاریخ است که هم‌چون ماده‌ای بیرونی، فاعل جزئی ترجمه را بدل به سوژه‌ی حقیقی تفکر می‌کند.

پانویس‌ها:

[۱] برای مطالعه‌ی بیشتر در این خصوص رجوع کنید به مقاله‌ی: جودیت باتلر، "از فروید تا لاکان: سوژه‌شدن، مقاومت، دلالت مجدد"، ترجمه‌ی: بارانه عمادیان و آریا ثابتیان، "نام‌های سیاست"، نشر بیدگل، ۱۳۹۴

[۲] تمامی مفاهیم مربوط به رانه و دو نقل قول از لاکان بر اساس مدخل‌های کتاب "فرهنگ مقدماتی اصطلاحات روانکاوی لاکانی"، دیلن اونز، ترجمه‌ی مهدی رفیع و مهدی پارسا، نشر گام نو، ۱۳۷۸ آورده شده است.

[۳] به شکل مشخص فروید در مقاله‌ی "ورای اصل لذت" بر دوگانگی نظریه‌ی رانه‌ی خود و همچنین سایر مفاهیم روانکاوی‌اش تأکید می‌گذارد. این مقاله در "ارغنون-روانکاوی"، مجلد اول، توسط یوسف ابادری ترجمه شده است.

[۴] مهرگان در کتاب "الهیات ترجمه، والتر بنیامین و رسالت مترجم"، نشر فرهنگ صبا، ۱۳۸۷، چنین استدلالی می‌کند و اساساً در این کتاب تلاش می‌کند به میانجی‌گری آرای بنیامین از سیاست فرهادپوری ترجمه گذر کند. من و سارا دهقان، پیش از این در مقاله‌ی "علیه کاشفان بیماری زوال" در ویژه‌نامه‌ی "ترجمه"، سایت تز یازدهم، به تفصیل به نقد این مضمون در کتاب مهرگان پرداخته‌ایم.

[۵] "تفکر/ترجمه"، مراد فرهادپور، "پاره‌های فکر ۲-فلسفه و سیاست"، نشر طرح نو، ۱۳۸۸

[۶] دیلن اونز، "فرهنگ مقدماتی اصطلاحات روانکاوی لاکانی"، ترجمه‌ی مهدی رفیع و مهدی پارسا، نشر گام نو، ۱۳۷۸