

ابژه‌ها، ماده، خواب، و مرگ

گراهام هارمن | محمدهادی فروزش‌نیا



اگر «ابژه» را به مثابه‌ی چیزی که از حیاتی یکپارچه و مستقل و منفک از روابط، اعراض، کیفیات و وهله‌های بخصوص برخوردار است تعریف کنیم، مسلم است که ابژه‌ها در فلسفه‌ی امروز همچنان نامحسوب‌اند. از نظر برخی، آن‌ها زیاده از حد به جواهر از مد افتاده شباهت دارند و در زمانه‌ی ما همگان در لعن و پس زدن این جواهر هم‌صدایند.

* کانتن میسو [1] در کتاب پس از تناهی [2]، تحلیل درخشانی از خصلت «تضایف‌گرایانه‌ی» [3] فلسفه ارائه نموده است. [فیلسوف] تضایف‌گرا تصور می‌کند که نه انسان بدون جهان، و نه جهان بدون انسان وجود ندارند، بلکه تنها یک تضایف یا سازگاری بنیادین میان این دو در کار است؛ بنابراین، ابژه برای تضایف‌گرا از هیچ استقلالی برخوردار نیست. به بیان صریح‌تر، ابژه وجود ندارد.

* برای تجربه‌گرا نیز ابژه وجود ندارد. چراکه [از نظراو] تنها دسته‌هایی از کیفیات محسوس می‌تواند وجود داشته باشد. ابژه‌ی یکپارچه افسانه‌ای است که توسط ربط دهی‌های متداولی که طبق عادت در ذهن انسان برقرار می‌گردد تولید می‌شود. نزد تجربه‌گرایی هیچ ابژه‌ای وجود ندارد.

* ماده‌گرایان چه؟ آن‌ها ممکن است ابژه دوست‌ترین متفکران به نظر بیایند. اما در حقیقت چنین نیستند. برعکس، ماده‌گرایان عموماً تقلیل‌گرند. آن‌ها کار خود را با نابودسازی همه‌ی موجودات در اندازه‌های بزرگ و متوسط آغاز می‌کنند و نهایتاً واقعیت را تنها در ریزذراتی همچون کوارک‌ها و الکترون‌ها، و شاید هم ذرات عجیب‌تری به نام رشته‌ها [4]

می‌یابند و حتی اگر مشخص شود که یکی یا چند ذره از این ذرات لایه‌ی غائی عالم را تشکیل می‌دهند، باز هم این اکتشاف واقعیتی که در پی آن هستیم را به ما نمی‌دهد. همان گونه که برتراند راسل در کتاب تحلیل ماده [5] اقرار می‌کند، موجودات در علم فیزیک به کلی نسبی [6] هستند. آنها به ما مختصات فضایی-زمانی و کیفیات محسوس قابل اندازه‌گیری را عرضه می‌کنند، اما همه‌ی این کیفیات معنای خود را صرفاً در نسبت با سایر اشیاء می‌یابند. اما چه چیزی این رابطه را برقرار می‌کند؟ ابژه‌های مستقل می‌توانند برقرارکنندگان این رابطه باشند. اما در ماده‌گرایی هیچ ابژه‌ای وجود ندارد.

* برونو لاتور [7] دموکراتیک‌ترین فلسفه‌ی قابل تصور از کنشگران [8] را ارائه می‌دهد. او با چشم‌پوشی از تمایز کهن میان جوهر [9] و توده [10]، می‌گوید که الکترون‌ها، انسان‌ها، ببرها، زردآلوه‌ها، ارتش‌ها، مربع‌های مدور و پادشاهان بی‌موی فرانسه همگی به طور مساوی کنشگرانی هستند. این به یک فلسفه‌ی ابژه محور بسیار نزدیک است. اما به جای به رسمیت شمردن استقلال کامل ابژه‌ها، لاتور آنها را بر اساس روابطشان تعریف می‌کند. به گفته‌ی او یک کنشگر چیزی بیش از آنچه «تبدیل می‌کند، تغییر می‌دهد، برمی‌آشوبد، یا خلق می‌کند» نیست. یک کنشگر صرفاً همان چیزی است که یک کنشگر انجام می‌دهد. اما اگر ابژه‌ها را مستقل بدانیم، پس باید چیزی بیش از یک کنشگر باشند. بنابراین در نظریه‌ی کنشگر-شبه‌ی [11] لاتور، هیچ ابژه‌ای وجود ندارد، دستکم نه آن نوع ابژه‌هایی که ما در پی‌شان هستیم.

* و در آخر، این روزها گفتن اینکه جهان یک پیوستار است، یک سیلان پویای نخستین که تنها بنا بر ملزومات کنش انسانی یا توسط نوع دیگری از روابط کارکردی به قطعات کوچک‌تر تقسیم می‌شود، رایج است. من با این تلقی موافق نیستم بلکه قائل به آنم که جهان فی‌نفسه مدرج [12] یا به صورت قطعاتی مجزاست؛ هرچند این قطعات، از جواهر از مد افتاده‌ی گذشته عجیب‌ترند. برای فهم این نکته، بگذارید اجمالاً به بررسی آرای فیلسوفی بپردازیم که هیچ‌گونه قرابتی با دیدگاه همه‌روانمند انگاری [13] ندارد: مارتین هایدگر.

1. همه‌ی روابط در موقعیت یکسانی قرار دارند

هایدگر بیش از هر چیز به واسطه‌ی پرسش از معنای هستی شهرت دارد. به نظر می‌رسد ستایشگران او چنین می‌پندارند که این پرسش از هر پاسخ مشخصی عمیق‌تر است، درحالی‌که در نظر دشمنان او این پرسشی مبهم و پوچ است که نمی‌تواند راهگشای هیچ‌گونه پیشرفتی باشد. هر دو گروه اشتباه می‌کنند. هایدگر با ابزار-کاوی [14] معروفش در کتاب هستی و زمان، در حقیقت به پرسش از معنای هستی پاسخ می‌دهد.

قضیه آن قدر مشهور است که دلیلی برای تکرار مفصلش وجود ندارد. [چنین گفته می‌شود که] درحالی‌که پدیدارشناسی هوسرل ابژه‌ها را بر اساس پیدایش آنها در آگاهی توصیف می‌کند، هایدگر به این نکته توجه دارد که اشیاء مقدماً در آگاهی پدیدار نمی‌شوند. بلکه آنها در مخفیگاه سودمندی نامشهود خود عقب‌نشسته و از نظر پنهان می‌شوند. زمین این اتاق، اکسیژنی که در هواست، قلب و کلیه‌هایی که ما را زنده نگه می‌دارند، همه عموماً پنهان‌اند، مگر و تا زمانی که دچار کژکاری شوند.

در این بدخوانی متداول و راحت طلبانه، همین نکته کافی است تا هایدگر را یک «عمل‌باور [15]» بدانیم. عمل

نامشهودی که در پس‌زمینه واقع می‌شود مقدم است و معرفتِ مشهودِ خودآگاهانه و نظری متعاقب آن است. اما این تفسیری سطحی است. چون مسئله در اینجا مشهود بودن یا نبودن برای انسان‌ها نیست، بلکه دگرگونی واقعیت یک شیء است. وقتی من به چکش، اکسیژن، زمین، یا اندام‌های بدن نگاه می‌کنم یا در موردشان نظریه پردازی می‌کنم، دسترسی من به این اشیاء صرفاً یک دسترسی کاریکاتورگونه است. این دسترسی به ساده سازی بیش از حد واقعیت تاریک و پنهان این اشیاء می‌پردازد و در بهترین حالت، توصیفی جزئی از چکشی در زیر پنهان شده به دست می‌دهد که کیفیات آن را هرگز نمی‌توان به طور تمام‌وکمال شناخت. اما عم [16] انسانی هم دقیقاً همین کار را انجام می‌دهد! هنگامی که از چکش استفاده می‌کنم نسبت به زمانی که به آن فکر یا نگاه می‌کنم دسترسی مستقیم بیشتری به چکش پیدا نمی‌کنم. بلکه برعکس، عمل [از این حیث] حتی از نظریه هم ابلهانه‌تر است و واقعیت یک شیء را حتی بیشتر از نظریه دستخوش تحریف و ساده‌سازی بیش از حد می‌سازد. هایدگریک عمل باور نیست.

اما یک گام دیگر هم هست که هایدگر هیچگاه برنداشت، و باید برمی‌داشت. گامی که مسیری غیرمنتظره را از فلسفه ی او تا نوعی موضع همه روانمندانگارانه شکل می‌دهد. اگر [بپذیریم که] نظریه و عمل هر دو واقعیت پنهان اشیاء را دستخوش تحریف، کاریکاتورسازی و دگرگونی می‌کنند، پس همین امر باید در مورد تمام اقسام رابطه مندی نیز صادق باشد. زمانی که آتش پنبه را می‌سوزاند، آیا آتش به رنگ یا بویی که ما آدمیان می‌توانیم در پنبه تشخیص دهیم دسترسی دارد؟ ابژه‌های غیرجاندار هم همچون ما که با آنها تماس مستقیم نداریم با یکدیگر مستقیماً تماس پیدا نمی‌کنند. تحریفاتی که از رابطه مندی برمی‌آیند نوعی محنت استثنایی یا یک نوع کاستی مختص به روان انسانی یا حیوانی نیستند، بلکه از رابطه مندی بطور عام برمی‌آیند. احتمالاً ابژه‌های غیرجاندار در تقییل دادن غنای اشیاء به تعداد معدودی از صفات از ما هم بی‌رحمانه‌تر عمل می‌کنند.

به بیان دیگر، همه‌ی روابط در موقعیت یکسانی قرار دارند. این گزاره به مسئله‌ی اصلی فلسفه از زمان کانت ناظر است. مسئله بر سر مشاجرات بی‌پایان در مورد اینکه آیا واقعاً اموری تحت عنوان اشیاء-فی-نفسه در کارند که ورای دسترسی انسان هستند یا نه، نیست. نه؛ مسئله این است که چه به Ding an sich [شیء فی‌نفسه] قائل باشیم و چه نباشیم، در هر حال این فقط یگانه شکاف یا فقدان شکاف میان انسان و جهان است که بنیادین تلقی می‌شود. یکی از دستاوردهای بزرگ لاتور این است که با اشاره به اینکه رابطه‌ی میان یک نقاشی و یک خانه، یا باران و شن‌های بیابان هم همچون رابطه‌ی یک دانشمند و جهان رابطه‌ای مبتنی بر مذاکره و ترجمه است، ما را از این مخمصه‌رهایی می‌بخشد. در هر حال، اکنون ما یک ثنویت فراگیر را بین واقعیت ابژه‌ها و تصاویر کم و بیش تحریف یا ترجمه شده‌ی آنها نزد سایر ابژه‌ها می‌یابیم. نظریه و عمل انسانی پیوند تنگاتنگی با شق دوم این ثنویت دارند، و این پیشاپیش ما را به مرزهای همه روانمندانگاری نزدیک می‌کند. یا [باید بپذیریم که] روان [17] تا نازل‌ترین مراتب هستی گسترش می‌یابد، و یا در غیر این صورت، روان چنان‌که ما آن را می‌شناسیم باید از چیزی ابتدایی‌تر ساخته شده باشد.

2. ابژه‌های التفاتی [18]

با برقرار ساختن مرتبه‌ای از ابزار-استی [19] که از هر نوع دسترسی انسانی عمیق‌تر است، هایدگر از استاد خود هوسرل بابت تقییل دادن جهان به حیث صرفاً پدیداری آن انتقاد می‌کند. این نکته کاملاً بجاست، اما مهم‌ترین موضوع در مورد هوسرل را نادیده می‌گیرد: اینکه مهم‌ترین کشف هوسرل، ابژه‌ی التفاتی است. حتی در جهان پدیداری کلاستروفوبیکی

که او [هوسرل] خلق می‌کند هم نمایشی چشم‌نواز میان ابژه‌ها و کیفیات آنها در جریان است. اصلاً شاید صرفاً به علت همین احتباس هوسرل در قلمرو مضیق پدیداری است که او نیاز شدیدی به جستن شیاری یا شکافی تازه در خود این قلمرو احساس می‌کند.

فرانتس برنتانو مبحث قرون وسطایی التفات را احیا کرد و این صورت را به آن بخشید: هر عمل ذهنی متعلق دارد؛ خواه این متعلق تفکر باشد، آرزو کردن باشد، قضاوت باشد و یا اینکه موارد عشق و نفرت مد نظر باشند. تمام این اعمال به ابژه‌ای درونماندگار در ذهن معطوفند. در آغاز هیچ تلاشی برای پاسخ دادن به پرسش وضعیت ابژه‌ها خارج از ذهن انجام نگرفت. این موضوع توسط شاگرد مستعد لهستانی برنتانو، کازیمیرز تواردوفسکی [20] طرح شد که قائل به تمایزی میان ابژه‌ی خارج از ذهن و محتوایی بود که این ابژه از خلال آن به صورت درونماندگارانه در ذهن پدیدار می‌شود. بدین ترتیب او اندیشه‌ی **هوسرل** جوان را برانگیخت، کسی که طی دهه‌ی 1890 تواردوفسکی را هم یک منبع الهام و هم یک هم‌اورد می‌دید و گاهی او را با چشم تحسین‌نگریسته و گاه با تحقیری گمراه‌کننده خطاب می‌کرد.

معمولاً تنها به یکی از نتایج دست و پنجه نرم کردن هوسرل با تواردوفسکی توجه می‌شود: اینکه هوسرل، ابژه‌های خارجی تواردوفسکی را رد می‌کند و بیش از پیش به سوی عزلت‌گاه مشهور ایده‌آلیستی‌اش در قلمروی پدیداری عقب می‌نشیند. اما این فقط یک نیمه از داستان است، و نیمه‌ی جالب‌تر ماجرا هم نیست. هر چند این صحیح است که هوسرل درون قلمروی پدیدار باقی می‌ماند، اما او همچنان ابژه را هم حفظ می‌کند: او فقط هم ابژه و هم محتوا را درون قلمروی پدیدار جای می‌دهد. به عبارت دیگر، هوسرل دست به خلق ثنویت جدیدی متشکل از ابژه‌ی التفاتی و محتوای التفاتی می‌زند. و این امر نتایج شگفت‌انگیزی برای متافیزیک به همراه دارد.

مادام که تجربه‌گرایی بر آن باشد که ابژه‌ها صرفاً دسته‌هایی از کیفیات هستند، هوسرل یک ضد تجربه‌گرایی تمام‌عیار به شمار می‌رود. من یک درخت را همیشه از زاویه و فاصله‌ی مشخصی، در زمان مشخصی از روز، و با خلق کاملاً بخصوصی مشاهده می‌کنم. اما همه‌ی این جزئیات، تعینات چندجانبه‌ی [21] درخت هستند. درخت به مثابه یک ابژه‌ی التفاتی، یک ابژه‌ی واقعی نیست که در جهان خارج در حال رشد و نمو باشد، اما در عین حال به جزئیات دقیقی که در هر لحظه [این درخت] از خلال آنها به آگاهی داده می‌شود هم تقلیل پذیر نیست. در حالی که درخت واقعی همواره چیزی بیشتر از آن چیزی است که من از آن می‌بینم، درخت التفاتی همیشه چیزی کمتر از آن [درخت واقعی] است. این بدان معناست که من همواره درخت را بیش از حد متعین می‌بینم: پوشیده شده با حجم زیادی از رنگِ عرضی یا از زاویه‌ای عرضی، یا با خلقی تصادفاً سودازده. هریک از این جزئیات می‌تواند تغییر کند بی‌آنکه تغییری در درخت التفاتی حادث شود؛ درختی که تا زمانی که من آن را بصورت یک واحد ثابت تشخیص می‌دهم، اینگونه باقی می‌ماند. این معنای یک ابژه‌ی التفاتی است. این ابژه، یک je ne sais quoi [به فرانسه: نمی‌دانم چه، توضیح ناپذیر] نیست که بر داده‌های حسی غیر متشکل فرا افکنده شود؛ بلکه در حقیقت بر داده‌های حسی متقدم است و هرگونه داده را شکل می‌دهد. همانطور که مرلوپونتی متوجه بود، رنگ سیاه جوهر یک خودکار و رنگ سیاه نقاب یک جلا دهننده با یکدیگر متفاوتند، حتی اگر طول موج نور دقیقاً یکسانی داشته باشند. کیفیات آغشته [22] به ابژه‌هایی اند که به آنها ملحق می‌شوند.

در راستای تمایز هایدگری میان واقعیت ابژه‌ها و مناظر پدیداری آنها، ما به ثنویت جدیدی درون پدیده‌ها بر می‌خوریم که متشکل از ابژه‌های پدیداری یکپارچه و محتوای خاص آنهاست. این نوعی خصیصه‌ی غم‌انگیز مختص به روان انسان

یا حیوان نیست. بلکه هرگونه رابطه‌ی التفاتی (و قبلاً دیدیم که چنین رابطه‌ای در همه جا حاضر است) بطور یکسان متأثر از شکافی است که بین ابژه‌های التفاتی و انحاء عرضاً خاص پدیدار شدن آنها وجود دارد. وقت کافی برای پرداختن به جزئیات این نکته وجود ندارد. اما شاید در اینجا عطف توجه به این موضوع کفایت کند که ابژه‌ها ممکن است تأثرات متعددی از محیط خود بپذیرند، بدون آنکه این تأثرات تعیین کننده باشند. پنبه می‌تواند پنج درجه گرم‌تر شود، اما تا زمانی که به نقطه‌ی حساسی که در آن آتش می‌گیرد نرسیده، هنوز پنبه است و نه پنبه‌ی مشتعل.

3. دردرون

حالا بیایید یک خصوصیت معروف موجود در انواع التفات را بررسی کنیم: «ابژکتیویته‌ی درونماندگار» [23]. به عقیده‌ی برنتانو، ابژه‌ی هر عمل ذهنی، در ذهن درونماندگار است و واقعاً در جهان خارجی وجود ندارد. اما این اظهار نظر نشان دهنده‌ی نوعی فقدان تخیل است. اصلاً چرا ابژه‌های درونماندگار باید در ذهن درونماندگار باشند؟ به نظر می‌رسد باید گزینه دیگری را پیگیری کرد.

هوسرل توضیح می‌دهد که التفات متضمن نوعی تناقض است، از آن حیث که هم یگانه است و هم دوگانه. از یک سو رابطه‌ی من با درخت یک کلیت منسجم یگانه است. من می‌توانم بعداً بر آن به مثابه یک موضوع تأمل کنم، و بقیه هم - اگر به دلیل ناشناخته‌ای تصمیم به مطالعه‌ی حیات روانی من بگیرند - می‌توانند به تأمل در آن بپردازند. در حقیقت رابطه‌ی من با درخت به خودی خود یک ابژه‌ی جدید است، حتی اگر برای زمان زیادی نپاید و از هیچ ماده‌ی فیزیکی هم تشکیل نشده باشد. من آن را یک ابژه می‌خوانم به این علت که یک واقعیت یکپارچه است که توسط هیچ رابطه‌ای که از بیرون با آن برقرار شود تحلیل نمی‌رود. اما در عین حال التفات فقط یگانه نبوده و دوگانه هم هست: به این خاطر که من و درخت هیچگاه در یک آن کاملاً در یکدیگر حل نمی‌شویم. درخت همواره از من مجزا مانده و برابر من ایستاده است. علاوه بر این، این دوگانگی نامتقارن هم هست، چون در اینجا من واقعی با یک درخت صرفاً پدیداری یا التفاتی مواجه می‌شود. اما هنگامی که درخت واقعی با کاریکاتور پدیداری من روبرو می‌شود - اتفاقی که هرگاه وارد تماس با من می‌شود رخ می‌دهد - این مواجهه باید به تشکیل ابژه‌ای متفاوت اما بسیار مرتبط [با ابژه‌ی پیشین] بینجامد. اکنون ملاحظه می‌کنیم که چنین فضاهایی [برای رابطه‌ی التفاتی] را همواره باید دردرون یک ابژه‌ی دیگر یافت. رابطه‌ی التفاتی دوگانه‌ی بین من و درخت، درون ابژه‌ی یکپارچه‌ی واقع شده است که درخت و من مشترکاً تشکیل می‌دهیم. هر رابطه‌ی التفاتی درون هسته‌ی درونی تهی و گداخته‌ی ابژه‌ها واقع می‌شود. در مقابل الگوی متداول از هوش انسانی به مثابه نیرویی انتقادی، استعلایی و آزاد، [باید بگوییم که] ذهن بیشتر شبیه به یک حیوان نقب زن است که از پایین، از پشت، یا از بالا، درونیات ابژه‌ها را می‌کاود.

همچنین، دیدگاهی که پیش‌تر به آن اشاره شد مبنی بر اینکه هیچ دو ابژه‌ای قادر به تماس مستقیم نیستند یادآور دو وهله‌ی خاص در تاریخ فلسفه است: نخست، اندیشمندان مسلمان و فرانسوی معتقد به علت موقعی [24] که باور داشتند هیچ دو ابژه‌ای قادر به تماس با یکدیگر نیستند مگر به واسطه‌ی خدا؛ و ثانیاً شک‌گرایی [25] هیومی که می‌پنداشت هیچ دو ابژه‌ای به هم متصل نیستند مگر از طریق عادت یا ربطدهی‌های متداولی که در ذهن برقرار می‌شوند. اما آنچه هر دو موضع در آن مشترکند یک دورویی اساسی است. این مواضع علیرغم آنکه می‌گویند هیچ چیزی حقیقتاً با هیچ چیز دیگر متصل نیست، در آخر دست به دامن یک امداد غیبی [26] یا امداد ذهنی [27] می‌شوند

که به منزله‌ی استثنایی بر قاعده عمل می‌کند: به یک موجود ممتاز اجازه داده می‌شود که در جایی که سایرین قادر به انجام این کار نیستند، اتصالاتی را شکل دهد. در برابر این پنداره، من راه حل دموکراتیک‌تر یک علت موقعی محلی را پیشنهاد می‌دهم که بر اساس آن هر موجود باید به طریقی بتواند به عنوان یک رسانه‌ی تماس مابین دو موجود دیگر عمل کند. و همانطور که دیدیم، فضایی که دو ابژه می‌توانند در آن با یکدیگر تماس حاصل کنند، درون یک ابژه‌ی دیگر است. در این فضا است که سازوکارهای علی جهان می‌بایست آشکار شوند.

4. بسیار روانمندانگاری [28]، و نه همه روانمندانگاری

بر اساس آنچه گفته شد ممکن است اینطور به نظر برسد که ما یک جهان بینی بدیل و عجیب همه روانمندانگاران را در برابر جهان بینی علمی پیشنهاد می‌کنیم. اما آنچه باید به آن توجه داشت نحوه‌ی حدگذاری همه روانمندانگاری توسط این دیدگاه است. دیدگاه همه روانمندانگاران قائل به آن است که هر چیزی که وجود دارد باید قادر به ادراک هم باشد. اما دیدگاهی که من طرح کردم آن است که هر چیزی که رابطه‌ای برقرار می‌کند باید قادر به ادراک هم باشد. تنها به واسطه‌ی تبدیل شدن به بخشی از یک ابژه‌ی بزرگ‌تر و تنها از طریق ورود به درون یک موجود بزرگ‌تر است که یک موجود به چیزی به عنوان روان دست می‌یابد. این بدان معناست که موجودات در عوض آنکه ذاتاً حائز روان باشند، بطور عرضی روان را کسب می‌کنند. زیرا در الگویی که ما مطرح کردیم، بودن موجودات فارغ از هرگونه رابطه‌ی مندی تصدیق می‌شود. این تصدیق، نه تنها وجود موجوداتی که در رأس زنجیره‌ی اجزای خودشان قرار دارند و با هیچ چیز بالاتری رابطه ندارند را تصورپذیر می‌کند، بلکه اصلاً تصدیق وجود چنین موجوداتی را ضروری می‌سازد. به دلایل مختلف خوب است یک دور تسلسل نزولی در جهان را در نظر آوریم که در آن هیچ چیزی به عنوان کوچک‌ترین لایه از ریزذرات مادی در کار نیست که خاتم سلسله‌ی موجودات به حساب بیاید. اما عکس این قضیه صادق نیست. ایده‌ی «عالم به مثابه یک کل» یک انتزاع بی‌ثمر به نظر می‌رسد. اجزاء مختلف عالم حائز قسمی استقلال اند و در هم آمیختن این اجزاء مستلزم تلاش است، و همین اثبات می‌کند که آنها از پیش در هم آمیخته نیستند. اقیانوسی بی انتها را تصور کنید که سطح آبش متلاطم است. روی سطح آب اقیانوس، قطرات آب همسایگانی در پایین دارند [سایر قطرات آب] اما در بالا هیچ همنشینی ندارند. چنین الگویی از جهان همان چیزی است که از مبحث پیشین ما منتج می‌شود. ابژه‌ای که وجود دارد بی آنکه رابطه‌ای داشته باشد، و بی آنکه چیزی را ادراک کند، یک موجود خفته [29]، و یا با وام گرفتن یک اصطلاح دوست داشتنی که زبان ما [انگلیسی] از زبان فرانسوی اخذ کرده است، یک ابژه‌ی آرمیده‌ی ابژه دارد نام (dormant) آرمیده واقعی‌اند، اما در حال حاضر فاقد روان هستند.

هر شب که می‌خوابیم، خود را تا جایی که می‌توانیم خاموش و آرمیده می‌کنیم، تعلقات عارض روز را از خود می‌زداییم و بار دیگر به حیات بنیادین خود بر می‌گردیم که در آن دیگر توسط روابط خارجی لمس نمی‌شویم. اما مرگ اصلاً شبیه به خواب نیست. مرگ انهدامی از پایین است، فساد است که از اجزای از کار افتاده ناشی می‌شود: وقتی اجزاء چنان از کار می‌افتند که دیگر نمی‌توان آنها را بازسازی یا جایگزین کرد.

- After finitude [2]
correlationist [3]
strings [4]
The Analysis of Matter [5]
relational [6]
Bruno Latour [7]
actors [8]
substance [9]
aggregate [10]
Actor-network [11]
quantized [12]
panpsychism [13]
Tool-analysis [14]
pragmatist [15]
praxis [16]
psyche [17]
intentional [18]
Tool-being [19]
Kazimierz Twardowski [20]
overdeterminations [21]
impregnated [22]
Manent objectivity [23]
occasionalists [24]
skepticism [25]
Deus ex machina [26]
Mens ex machina [27]
polypsychism [28]
sleeping [29]

مشخصات متن اصلی:

[http://Harman, G. \(2010\). Towards speculative realism: Essays and lectures. \(pp. 199–207\)](http://Harman, G. (2010). Towards speculative realism: Essays and lectures. (pp. 199–207))

<https://apparatus.com/>