

فروید و آلتوسر: جنبه‌های جامعه‌شناختی روان کاوی

آرش حیدری*

(تاریخ دریافت ۹۱/۰۳/۱۷، تاریخ پذیرش ۹۱/۰۸/۱۷)

چکیده: هدف از این مقاله بررسی نظرات فروید در مورد سوپراکتیویته و نسبت آن با سوژه ایدئولوژیک آلتوسر است. در این مقاله ابتدا نگاه فروید، به عنوان یک فیلسوف اجتماعی، به سوژه بررسی می‌شود و سپس اندیشه‌های او با نوع نگاه آلتوسر به سوژه مورد مقایسه قرار می‌گیرد. ایگو در کار فروید جایگاه سوژه در مباحث فلسفی - جامعه‌شناختی را دارد. ایگو^۱ (یا همان سوژه) از منظری روان‌کاوانه با کمک مکانیسم‌های دفاعی دست به تحریف واقعیت می‌زند و به صورتی خیالی خود را مؤلف کنش‌های خود می‌داند. به همین نسبت در اندیشه آلتوسر، ایدئولوژی بازنمایی رابطه خیالی افراد با واقعیت است. سوژه از منظر آلتوسر به شکلی خیالی خود را مؤلف کنش‌های خودش می‌داند و تنها ذیل استیضاح ایدئولوژی است که سوژه سامان سخن گفتن می‌یابد اما این مکانیسم استیضاح در سطحی ناخودآگاه عمل می‌کند. در این مقاله با مرور اندیشه‌های فروید در مورد سوژه و وجوه جامعه‌شناختی این اندیشه‌ها، بر آنیم که نشان دهیم مکانیسم‌های دفاعی ایگو واجد خصلتی ایدئولوژیک‌اند و از

arash.heydari83@gmail.com

*دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه علامه طباطبایی

۱. معادل‌های فارسی واژگان معروف ادبیات روان‌کاوی پیرامون ساختار دستگاه روان، اید، ایگو و سوپرایگو هستند که به فارسی برای ایگو، معادل "من" و "خود"؛ برای اید "نهاد"، "این و آن نفسانی" و برای سوپرایگو معادل "من برتر"، "خود برتر" و "فرا خود" آورده شده‌اند. باید توجه کرد این معادل‌ها چندان دقیق نیستند چرا که اید، ایگو و سوپرایگو سه پاره از کلیتی به نام self یا همان خود هستند و به کارگیری معادل‌های مانند "من" و "خود" و به همین نسبت "فرامن" و "فراخود" برای این دو اصطلاح چندان موضوعیت ندارد. همچنین "اید" در تعریف فروید مخزن تکانه‌ها رانه‌ها و غرایز است و نسبتی با آنچه که در فارسی "نهاد" می‌نامیم ندارد لذا این معادل نیز دقیق نیست. با این اوصاف برای پرهیز از کج‌فهمی در مورد این اصطلاحات همان واژگان "اید"، "ایگو" و "سوپرایگو" را به کار می‌گیریم.

1. Fellman

همان مکانیسم‌هایی بهره می‌جویند که ایدئولوژی در بیان اکتوسری در تحریف واقعیت بهره می‌جوید.

مفاهیم کلیدی: سوژه، ایدئولوژی، ناخودآگاه، استیضاح، مکانیسم‌های دفاعی ایگو.

مقدمه

هدف از این مقاله بررسی رگه‌های جامعه‌شناختی و فلسفی اندیشه‌های زیگموند فروید روان‌کاو اتریشی و مقایسه آن با رویکرد آلتوسر فیلسوف جامعه‌شناس فرانسوی است. در این مقاله سعی می‌شود اندیشه‌های فروید در مورد ناخودآگاه و چگونگی اثرگذاری آن بر مجادلات جامعه‌شناختی و فلسفی پیرامون سوژکتیویته مورد واکاوی قرار گیرد.

باید دانست که میراث فکری فروید در حوزه‌های مختلف علوم انسانی اثرگذار بوده است. گفته می‌شود «فروید نظام فوق‌العاده پیچیده‌ای برای فهم شخصیت، روان‌شناسی اجتماعی، فرهنگ و سازمان اجتماعی فراهم آورد. اصطلاحات و مفاهیم فروید، چه در زمان حیات او و چه بعد از مرگ او، تاثیری قوی بر حوزه‌های درمان، مردم‌شناسی، تحلیل ادبی، تاریخ، روان‌شناسی بالینی، مذهب و اسطوره‌شناسی گذاشت» (فلمن^۱، ۲۰۰۷: ۸۱-۸۰).

کاهش دادن اندیشه‌های فروید به اندیشه‌هایی کاملاً روان‌شناختی و عدم توجه به ابعاد فلسفی و اجتماعی کار فروید باعث شده است که اندیشه‌های او چندان که باید و شاید در قالب بررسی «سوژکتیویته» طرح نشوند و صرفاً به فروید بیولوژیست و فروید روان‌کاو توجه شود.

نظریه اجتماعی به موضوعاتی مانند زبان، تفسیر و معنا، نهادهای اجتماعی، تبیین و تفسیر کنش‌ها و فرایندهای اجتماعی، پرسش از ماهیت تغییرات و تحولات اجتماعی و موضوعاتی از این قبیل می‌پردازد. اما باید توجه داشت که حیات اجتماعی و بازتولید آن فقط موضوع فرایندهای غیر شخصی و ساختارها نیست بلکه حاصل حیات درونی و ذهنی و روانی انسان‌ها نیز هست. روان‌کاوی دانشی از این حیات درونی به ما عرضه می‌کند که می‌تواند شکاف‌های موجود در نظریه‌های اجتماعی را در تبیین کنش پر کند (الیوت^۲، ۲۰۰۴).

اریک فروم در مقاله کوتاهی که کمتر مورد توجه قرار گرفته است معتقد است که روان‌کاوی پتانسیل فراوانی دارد که در تبیین مسائل جامعه‌شناسی به کار گرفته شود. او بیان می‌کند که استفاده از روان‌کاوی در جامعه‌شناسی بدین معنا نیست که بخواهیم به مسائل اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و... پاسخ‌های روان‌کاوانه دهیم. استفاده از روان‌کاوی در جامعه‌شناسی بدین معناست که

1. Fellman

2. Elliot

توجه داشته باشیم موضوع جامعه‌شناسی، یعنی جامعه، از انسان‌ها تشکیل شده است و آن‌ها بشر زنده‌اند نه مجموعه‌ای انتزاعی از اعمال و کنش‌ها. بنابراین آنچه روانکاوی می‌تواند به جامعه‌شناسی بدهد این است که دستگاه ذهنی بشر را به جامعه‌شناسی بنمایاند، دستگاهی که به واسطه عوامل اجتماعی تعیین می‌شود. از نظر فروم وظیفه‌ی اصلی هر دو دانش روانشناسی و جامعه‌شناسی این است که تعیین کنند تا چه حد دستگاه روانی بشر بر فرایندهای اجتماعی اثرگذار است، و بالعکس فرایندهای اجتماعی تا چه حد بر روان بشر اثر می‌گذارند (فروم، ۱۹۲۹).

آنچه در مقاله حاضر برجسته می‌گردد، از فروید بیشتر یک فیلسوف اجتماعی می‌سازد تا یک روانشناس علمی. کشف قاره ناخودآگاه توسط فروید و تحلیل او از ساختار شخصیت انسان و همچنین نظرات او در مورد جایگاه آگاهی انسان در کنش‌های روانی-اجتماعی فرد حائز اهمیت فراوانی برای اندیشه‌های اجتماعی بشر معاصر است.

خوانشی از فروید در این مقاله برای ما حائز اهمیت است که بر سوژه فروپاشیده و مرکز زدوده تأکید دارد. در واقع در این بحث به فرویدی می‌پردازیم که خود را در کنار کوپرنیک و داروین سومین فردی می‌داند که بر ساحت خودشیفته‌ی بشر خط بطلان کشیده‌اند: کوپرنیک با حذف مرکزیت زمین در کائنات، داروین با نشان دادن تبار انسان، فروید با نشان دادن خاستگاه غیرعقلانی کنش‌های ظاهراً عقلانی، خودشیفتگی تاریخی بشر را به چالش کشیدند.

به همین منظور در ابتدا به زمینه‌هایی می‌پردازیم که اندیشه‌های فروید برای جامعه‌شناسی و فلسفه کارکرد دارند، سپس کوشش می‌شود که سوژه کتیوبته از نگاه فروید واکاوی شود و آن‌گاه در ادامه به مقایسه‌ی اندیشه‌های آلتوسر و فروید در مورد سوژه کتیوبته می‌پردازیم.

زمینه‌های اثرپذیری علوم اجتماعی از روان‌کاوی فروید

بعد از سرخوردگی جنبش کارگری- دانشجویی در می ۱۹۶۸ که به نوعی سرخوردگی تفکر اگزیستانسیالیستی در مورد خود مختاری سوژه بود، تفکر ساختارگرایی در فضایی که روشنفکری فرانسه را زیر سیطره سارتر نگه داشته بود آرام آرام جان گرفت. ناکامی این جنبش در واقع به چالش طلبیدن اراده گرایی اگزیستانسیالیستی بود و باعث شد که متفکران به جنبه‌های جبرگرایانه کنش بشری توجه بیشتری نمایند. در همین فضا بود که بسیاری از افرادی که به کردارهای سیاسی مشغول بودند، توجه خاصی به روان‌کاوی نشان دادند، هم به جنبه‌های نظری و هم به جنبه‌های درمانی و عملی آن. به این ترتیب روان‌کاوی به یک عمل سیاسی پر اهمیت در جنبش‌های زنان

در فرانسه و بریتانیا و جنبش‌های مشابه آن در فرانسه و ایتالیا مبدل گشت و این حوزه‌ها را به صورت عمده‌ترین وجوه پیوند روان‌کاوی - خصوصاً روان‌کاوی فروید - با جامعه‌شناسی تبدیل کرد به گونه‌ای که حوزه‌های مختلف جامعه‌شناسی از جمله جامعه‌شناسی خانواده و انحرافات توجه خاصی به مباحث روان‌کاوی در مورد جنسیت و مسائل مربوط به آن نشان دادند. (باکاک، ۲۰۰۲: ۸). در واقع آنچه که موجب شد توجه به روان‌کاوی در این حوزه‌ها افزایش یابد نوعی نگاه روان‌کاوانه به مسئله سوژکتیویته و نگاه جدیدی بود که به دوگانگی عاملیت - ساختار معطوف شده بود.

آنتونی الیوت^۲ معتقد است که روان‌کاوی فرویدی در سه حوزه اصلی علوم اجتماعی و انسانی دارای اهمیت منحصر به فردی است، حوزه‌هایی که هرکدامشان مجموعه مسائل و موضوعات گسترده‌ای را در بر می‌گیرند. در تفسیر الیوت تئوری سوژکتیویته بشری، تحلیل اجتماعی، و معرفت‌شناسی سه حوزه پر اهمیتی هستند که روان‌کاوی می‌تواند در این حوزه‌ها به کار گرفته شود.

فروید معتقد است که جهان از پیش توسط نیروهای مکانیکی تعیین نیافته است، بلکه در درون تولیدات، بازنمایی‌ها و دلالت‌های روانی و از طریق همین تولیدات، به‌طور فعالانه‌ای خلق شده و می‌شود. روان‌جایگاهی است که انسان‌ها در آن معنا را خلق می‌کنند، و همان‌طور که فروید می‌گوید تثبیت این معنا در حد فاصل آگاهی و بازنمایی‌های ناخودآگاه شکاف خورده است (الیوت، ۲۰۰۴: ۲۱).

معنایی که در دسترس آگاهی است همان معنای مقبول بین‌الذهانی است. اما ناخودآگاه تنها به این معنای در دسترس اکتفا نمی‌کند و بی‌نهایت معنای ضمنی را به معنای صریح و در دسترس آگاهی پیوند می‌زند. این معنای ناخودآگاه از دسترس آگاهی به دورند اما در عین حال بر آگاهی اثری تعیین‌کننده دارند. در این معنا یک دال این پتانسیل را دارد که بی‌نهایت معنا پذیرد چراکه به‌قول سوسور هیچ رابطه حتمی و جبری بین دال و مدلول وجود ندارد. ناخودآگاه به‌صورتی خودسر تمامی خط تداعی‌هایی که یک دال ممکن است برانگیزد به عنوان معنایی ضمنی در خود دارد. این معنای ضمنی علت بروز روان‌رنجوری و روان‌پریشی است، اما در دسترس آگاهی نیست و تنها با روان‌کاوی می‌توان به پاره‌ای از این معنای دست یافت. این معنای ناخودآگاه «تاب مستوری ندارند» و از طریق فرایندهای ناخودآگاه مانند رؤیا و لغزش‌های زبانی خود را به آگاهی

1. Bock

2 . Anthony elliot

تحمیل می‌کنند. این جا همان جایی است که اصطلاحاً گفته می‌شود معانی واجد «تعیین چند جانبه» هستند، یعنی: «انسان‌ها معانی‌ای بیش از آن‌چه در یک لحظه به لحاظ روانی می‌توانند پردازش کنند، تولید می‌نمایند» (همان: ۲۱).

با این توضیحات واقعیت اجتماعی را دیگر نمی‌توان به مثابه یک شیء دانست، چنان‌که دورکیم می‌پنداشت، که فرد با آگاهی ناب به سوی تحلیل آن حرکت می‌کند. چراکه مطابق نوع نگاه روان‌کاوی اولاً، آگاهی هرگز یک امر از پیش داده شده نیست بلکه باید به واسطه چشم‌پوشی [از امیال] و همانند سازی [با دیگران] کسب شود^۱ (گلدینگ^۱، ۱۹۸۲). و ثانیاً واقعیت دیگر مجموعه‌ای از امور مشاهده‌پذیر و قواعد اثبات شده نیست بلکه جهان چیزها و انسان‌ها خود را در آرزومندی‌ها و اصل لذت می‌نمایاند.

در بعد معرفت‌شناختی تفکر فروید را می‌توان در قالب یک نقد رهایی‌بخش در نظر گرفت؛ چیزی که مورد توجه یاران مکتب فرانکفورت به‌ویژه یورگن هابرماس قرار گرفت. به واسطه این نقد رهایی‌بخش سوژه بیمار می‌تواند با بازاندیشی در خود از سلطه اعمال و سواسی که در قالب تکرار بر او تحمیل می‌شوند رهایی یافته و سوژه‌ای خود مختار شود (هابرماس، ۱۹۶۸). همچنین روان‌کاوی را می‌توان بخشی از هرمنیوتیک بدگمانی^۲ در نظر گرفت که علاوه بر فروید، شامل حال مارکس و نیچه نیز می‌شود. این سه متفکر ورای آن‌چه خود به عنوان آگاهی فریبده در نظر می‌گرفتند یک لایه عمیق‌تر و ناخوشایند یا شرم‌آورتر را معرفی کردند. این لایه زیرین در کار فروید لیبدو، در کار مارکس علائق اقتصادی و در کار نیچه اراده معطوف به قدرت را تشکیل می‌دهد. (کلارک^۳، ۲۰۰۶). شاید بتوان ورود روان‌کاوی به اندیشه‌های اجتماعی را در آثار پارسونز جامعه‌شناس کارکردگرای آمریکایی ردگیری کرد.

در بین نظریه پردازان معاصر آمریکایی تالکوت پارسونز بیش از هر فرد دیگری تفکرات فروید را در تئوری اجتماعی خود مورد استفاده قرار داده است. برای پارسونز عناصر روان‌کاوی فرویدی برای تکمیل این گزاره دورکیم مفید است که بر مبنای آن می‌پرسد که: «جامعه» چگونه در آگاهی در حال رشد اعضای خود رسوخ می‌کند (کای^۴، ۲۰۰۳). پارسونز در پی

1 . Golding

2. Hermeneutics of suspicion

3 . Clarke

4 . Kaye

مکانیسم‌هایی است که به واسطه آن‌ها افراد اجتماعی می‌شوند و روان‌کاوی را برای تبیین این مکانیسم‌ها به کار می‌گیرد (گلدینگ^۱، ۱۹۸۲).

مسئله اصلی پارسونز یک مسئله‌هازی بود، یعنی این که نظم چگونه برقرار می‌شود. به همین منظور از اندیشه متفکران بزرگی همچون وبر، دورکیم و فروید برای حل مسئله نظم در نظریه‌های اجتماعی استفاده می‌کرد و خود را وام‌دار آن‌ها می‌دانست (پارسونز، ۱۹۶۲: ۵۲). از نظر پارسونز اندیشه فروید توانایی بالایی برای بینش‌های جامعه‌شناختی دارد. او معتقد است که اندیشه فروید را از این حیث می‌توان از دو جنبه مهم نگریست. «سازمان شخصیت به مثابه یک نظام و رابطه فرد با محیط اجتماعی خود، خصوصاً در فرایند رشد شخصیت» (پارسونز، ۱۹۵۸: ۷۸). پارسونز به دو شکل از روان‌کاوی فروید بهره گرفت، یکی در تئوری کنش که مطابق آن انگیزه‌های فرد را برای فهم ساختار اجتماعی پر اهمیت می‌دانست و دیگری در نظریه «اجتماعی شدن» که در آن به این مسئله می‌پرداخت که افراد چگونه نمادها و ارزش‌های فرهنگی را درونی می‌کنند (ریترز، ۲۰۰۵: ۶۱۰). پارسونز برای وارد کردن مفاهیم روان‌کاوی به جامعه‌شناسی خود به مقایسه دورکیم و فروید دست می‌زند. او معتقد است که هر دو متفکر درگیر مسئله درونی کردن ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی‌اند و از این حیث بین دو متفکر همپوشانی‌هایی وجود دارد. دورکیم به این مسیله می‌پردازد که فرد در جامعه آزاد نیست که مطابق امیال و تصمیمات اخلاقی خود عمل کند بلکه جهت‌گیری‌های او متأثر از فشار اخلاقی‌ای است که از جانب جامعه احساس می‌کند این فشار اخلاقی دو وجهی است. از یک طرف فشار اخلاقی حاصل یک اقتدار اخلاقی است و نه یک زور و اجبار بیرونی و دوم این که کارایی این اقتدار اخلاقی منوط به درونی شدن الگوهای ارزشی در شخصیت فرد است. با توجه به همین مسئله دورکیم نتیجه می‌گیرد که جامعه تنها در ذهن افراد وجود دارد. از سوی دیگر فروید معتقد است که ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی به واسطه مکانیسم درون‌فکنی^۲ در فرد تعبیه می‌شوند و بخشی از ساختار شخصیتی او را تشکیل می‌دهند. دورکیم از رفتار جمعی آغاز می‌کند و فروید از فرد و ساختار شخصیتی او. اما در مجموع «این همپوشانی، از دو منظر مستقل و مجزا از هم، را باید به راستی یکی از نقاط بنیادی تحول و رشد علوم اجتماعی مدرن دانست» (پارسونز، ۱۹۵۲: ۵-۱۰۴).

فروید معتقد بود که ایگو " آقاي خانه خود هم نیست" و به عبارت دیگر از سوژه (یا در معنای روان‌کاوانه ایگو) مرکززدایی کرد. مرکز زدایی مزبور مورد توجه طیفی از نظریه پردازان

1. Golding

2. Introjection

قرار گرفت از جمله مکتب فرانکفورت. این مکتب بیش از هر سنت دیگری در جامعه‌شناسی سعی نموده است بین نگاه مارکس و فروید تلفیق ایجاد نماید و تقریباً تمامی اعضای این مکتب به شکلی از روان‌کاوی فروید متأثراند.

از نظر هورکهایمر رانه مرگ، یا تاناتوس، تظاهرات تکانه‌های موجود در جامعه سرمایه‌داری مدرن است که در افراد جلوه می‌کند. او معتقد بود که نقش اصلی فروید در نظریه‌های اجتماعی را در مفهوم «ناخودآگاه» باید جستجو کرد. ناخودآگاه از دسترس نیروهای تمامیت خواه اجتماعی به دور است. ناخودآگاه فرویدی در واقع سنگری تئوریک است علیه این ادعا که بشر در مقابل نیروهای اجتماعی محکوم به شکست است، مسئله‌ای که در سرتاسر دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ تمامی ظرفیت‌های بشری را برای مقاومت پایمال کرده بود. ناخودآگاه فردی می‌تواند آخرین خط دفاعی علیه نظام تمامیت خواه سلطه اجتماعی باشد (ریتزر^۱، ۲۰۰۵: ۶۰۸).

آدورنو نیز از نوشته‌های روان‌کاوانه اریک فروم و ویلهلم رایش متأثر بود، این دو تلاش داشتند که حمایت توده‌ای از فاشیسم را تبیین کنند؛ آدورنو با انتشار شخصیت اقتدارگرا اثر پذیری خود را از فروید نشان داد؛ او در این اثر بحث می‌کند که اقتدارگرایی پیامد عمومیت یافتن شکلی از ایدئولوژی است که مورد قبول ساختار شخصیتی متعارض قرار می‌گیرد، این ساختار شخصیتی حاصل فرزندپروری مبتنی بر تنبیه و دوسوگرایی در عواطف والد نسبت به کودک است (آدورنو، ۱۹۵۰).

آدورنو در «نظریه فرویدی و الگوی تبلیغات فاشیستی» مطرح می‌کند که جنبش‌های توده‌ای باید از پایین به بالا فهم شوند یعنی از چشم‌انداز آسیب‌شناسی فردی: این که چگونه این آسیب‌شناسی به پرورش اقتدارگرایی کمک می‌کند به طوری که فرد در همانندسازی با رهبر و گروه با تبلیغات جامعه فاشیستی همسو می‌شود (آدورنو، ۱۳۸۲).

مارکوزه نیز قصد داشت که بین مارکس و فروید تلفیقی ایجاد کند. او در کتاب معروف خود «اروس و تمدن» بحث می‌کند که اروس - رانه زندگی - پیش‌شرطی مادی و فنی تولید می‌کند که می‌توان با آن‌ها نقائص جامعه را برطرف کرد. اما جامعه پیشرفته صنعتی که مشخصه آن سروری انسان بر جهان طبیعی است انسان‌هایی را تولید کرده است که از طبیعت بیگانه‌اند. از نظر مارکوزه غریزه مرگ این شکل از خود بیگانگی را نشان می‌دهد. مارکوزه معتقد است که با ورود مجدد اروس به روابط بین انسان‌ها و همچنین بین انسان و طبیعت می‌توان بر این از خود

1. Ritzer

بیگانگی غلبه کرد، از خود بیگانگی‌ای که در کار بیشترین جلوه را دارد (مک ایتایر^۱، ۱۳۸۷: ۹۰-۶۷).

هابرماس از متفکران نسل دوم مکتب انتقادی نیز از فروید اثر پذیری بالایی دارد، او روان‌کاوی را «ارتباط تحریف نشده» می‌داند. او توجه خاصی به ماهیت رهایی بخش کردار روان‌کاوانه در درمان و گفتگوی بین درمانگر و بیمار نشان می‌دهد. او به بخشی از روان‌کاوی توجه نشان می‌دهد که بر کشف خود و تعارضات ناخودآگاه تأکید دارد. هابرماس روان‌کاوی را به عنوان یک رویکرد هرمنیوتیکی در جامعه‌شناسی فلسفی خود استفاده می‌کند و آن را در بررسی اشکال سلطه ایدئولوژیک به کار می‌گیرد. از نظر هابرماس آنچه ما را "در بند" می‌کند این است که ما توسط نیروهای درونی و بیرونی هدایت می‌شویم که از آن‌ها آگاه نیستیم نیروی درونی با سرکوب پوشیده می‌شود و نیروی بیرونی با ایدئولوژی (هابرماس، ۱۹۶۸).

خوانش لاکان از روان‌کاوی و برجسته کردن وجوه فلسفی روان‌کاوی و مباحث او پیرامون سوژه مرکز زدوده و سوژه محذوف و تأکید لاکان بر خیالی بودن، اصیل نبودن و ماهیت فروپاشیده ایگو پسا ساختارگرایی و پسامدرنیسم را به شدت تحت تأثیر قرار داد و طیف وسیعی از نظریه پردازان را درگیر در روان‌کاوی و نسبت آن با تحلیل قدرت، فرهنگ، جنسیت، و... کرد. اندیشمندانی مانند، دریدا، کریستوا، دلوز و باتلر برای تبیین مفهوم سوژه مرکز زدوده و نظریه‌های فمینیستی، مانند جولیت میچل، عمیقاً از روان‌کاوی متأثر بوده‌اند. اسلاووی ژیزک نیز با به کارگیری مضامین لاکانی و تلفیق آن با اندیشه‌های هگل، روان‌کاوی را برای نقد ایدئولوژی و تحلیل پدیده‌های فرهنگی به کار گرفت.

بیشترین اثر روان‌کاوی در فمینیسم در کارهای جولیت میچل مشاهده می‌شود، او که یک سوسیالیست بریتانیایی است و از لاکان و آلتوسر متأثر است. میچل معتقد است که فروید اگرچه یک تئوری «زن ستیز» را پرورش داد اما با این وجود بنیادی نظری برای فهم این پرسش‌ها فراهم آورد که چگونه زنانگی، مردانگی، دگرجنس خواهی و جنسیت عمیقاً در روان افراد تعبیه می‌شوند.

روان‌کاوی از نظر میچل بنیاد فرهنگی پدر سالاری را نشان داد. او با کمک روان‌کاوی فرویدی - لاکانی به بسط نظریه فمینیستی خود می‌پردازد. (ریترز، همان: ۶۱۱)

در مجموع اندیشه فروید به گونه‌ایست که عناصری از آن که به مسئله نظم و شیوه اجتماعی شدن می‌پردازند مورد استفاده کارکردگرایانی چون پارسونز، گیدنز و اسملسر قرار گرفته‌اند و

جنبه‌های انتقادی آن در مکتب انتقادی از آدورنو تا هابرماس برای تحلیل مفهوم سلطه عمیقاً مورد توجه قرار گرفته است. می‌توان گفت نظریه روان‌کاوی فروید را هم می‌توان از منظری محافظه-کارانه، مانند پارسونز، قرائت کرد و هم از منظری رادیکال، مانند آدورنو و مارکوزه، و هم خوانشی پسامدرن، مانند لیوتار، از آن داشت.

سوژ کتیویته از نگاه فروید

اگرچه دو اصطلاح «خود»^۱ و سوژه غالباً به شکلی قابل تحویل به یکدیگر به کار می‌روند، اما واژه «خود» کمتر بر درگیری در امور فرهنگی و اجتماعی دلالت دارد در حالی که واژه «سوژه» برای این منظور مناسب‌تر است (منسفیلد^۲، ۲۰۰۰: ۳-۲)

سوژ کتیویته به یک اصل عام و انتزاعی اشاره دارد که جدا بودن ما از دیگر «خودها» را به چالش می‌طلبد و به ما کمک می‌کند تا به درکی از این مسئله نائل شویم که چرا زندگی روزمره ما در مسائل مربوط به نیازها، امیال و علائق، و حتی در موضوعات مربوط به تجارب مشترک، همواره آمیخته با دیگر افراد است. بنابراین «سوژه» همواره با چیزی بیرون از خودش پیوند دارد - یک ایده یا یک اصل و یا اجتماع دیگر سوژه‌ها - واژه سوژه بر این پیوندها دلالت دارد. (همان: ۳). در پس معنای واژه سوژه این مسئله طرح می‌شود که «خود» یک هستی مجزا و جدا نیست بلکه در محل برخورد حقایق کلی و اصول مشترک اتفاق می‌افتد. ماهیت این حقایق و اصول تعیین می‌کند که آیا این اصول و حقایق برای ما، به عنوان یک شخص، تعیین کننده‌اند یا تعیین شونده. (همان: ۴). با توجه به آنچه گذشت می‌توان گفت که روان‌کاوی فروید به «سوژ کتیویته» می‌پردازد نه به یک «خود» تک افتاده.

«من» خود مختار دکارتی، انسان اراده ورز اگزیستانسیالیسم سارتر، آگاهی ناب و نیت‌مند هوسرل و حتی «دازاین» اصیل هایدگری را اگر با ادبیات فرویدی مورد تامل قرار دهیم بیشتر به اسطوره یا - به زبان آلتوسری - به روایت‌هایی ایدئولوژیک از سوژ کتیویته شبیه هستند. فروید آگاهی مورد ستایش عصر روشنگری، این رب‌النوع آزادی و اختیار و این عامل سروری بر جهان و خردکننده بت‌های سنت را تنها به قلّه کوه یخی تشبیه می‌کند که قسمت اعظم آن زیر آب قرار دارد و تنها نوک آن بیرون است. این آگاهی مغرور و خود شیفته، بی آن که خود بداند

1 .Self

2 . Mansfield

تنها طفیلی کوچکی است بر تنه عظیم کوه یخ ناخودآگاه که زیر آب قرار دارد. این آگاهی خود مختار سوارکار مستأصلی است که بر اسب چموش ناخودآگاه سوار است.

البته پذیرش ناخودآگاه از جانب انسان‌ها امر بسیار دشواری می‌نماید، چرا که ضربه مهلکی بر ساخت خود شیفته آگاهی وارد می‌آورد، آگاهی که خود را سلطان بلا منازع سرزمین‌های درون و بیرون از روان آدمی می‌داند، اگرچه با یورش ناخودآگاه، مدام در حال شکاف خوردن است اما با پیش‌پا افتاده دانستن رویدادهای ناخودآگاه مانند «لغزش زبانی» و «رؤیا» همچنان ساحت خودشیفته خود را به صورت خیالی حفظ می‌کند. فروید می‌گوید: «برای اغلب کسانی که به تحصیل فلسفه پرداخته‌اند، تصور این که امری ذهنی و در عین حال خودآگاه نباشد، چنان ناممکن است که آن را محال و از نظر منطقی، به سهولت ابطال پذیر تلقی می‌کنند. به اعتقاد من علت این موضوع آن است که آنان هرگز پدیده‌های مربوط، یعنی خواب مصنوعی و رویا را مورد بررسی قرار نداده‌اند» (فروید، ۱۳۷۳: ۲۳۰). او در ضرورت وجود ناخودآگاه می‌گوید: وجود ناخودآگاه «از آن رو ضروری است که داده‌های آگاهی در درون خودشان دارای شمار بسیاری شکاف و فاصله‌اند شخصی‌ترین تجربه‌های روزمره‌مان ما را با ایده‌هایی مواجه می‌کنند که نمی‌دانیم چگونه به آن‌ها رسیده‌ایم» (فروید، ۱۳۸۶ الف: ۱۳۴). البته باید توجه داشت که «آنچه اثبات شده است وجود نوعی آگاهی ثانوی در ما نیست بلکه وجود کنش‌هایی روانی است که فاقد آگاهی‌اند» (همان: ۱۳۸).

ناخودآگاه حاوی عناصر سرکوب شده است. رویدادها به این خاطر سرکوب می‌شوند که حضور آن‌ها در آگاهی باعث برهم خوردن کلیت یک‌دست و اخلاقی آن می‌شود. سرکوب در واقع شکلی از دفاع است و می‌تواند همان چیزی باشد که تمیز سوژه از ابژه را ممکن می‌کند. باید توجه داشت که امر سرکوب شده محو و نابود نمی‌شود بلکه تنها مجال بروز در آگاهی را نمی‌یابد. «ماهیت فرایند سرکوب در پایان دادن و محو کردن ایده یا فکری که امری غریزی را نشان می‌دهد نهفته نیست بلکه ماهیت این فرایند جلوگیری از آگاهانه شدن آن ایده است» (همان: ۱۳۳).

در واقع سرکوب، «وضع تصورات ناخودآگاه پیش از ورود به ضمیر آگاه» است و «نیروی که سرکوب را بنیان نهاده است و حفظ می‌کند، در تحلیل روان با نام مقاومت» مشخص می‌شود (فروید، ۱۳۷۳: ۲۳۱). مقاومت یعنی این که سوژه به صورتی ناخودآگاه اجازه نمی‌دهد امر سرکوب شده وارد آگاهی شود.

محتوای سرکوب شده همواره می‌خواهد وارد آگاهی شود اما اگر با چهره ناخوشایند خود وارد حوزه آگاهی شود یک‌دستی آگاهی را برهم می‌زند. سوژه با یک ناسازه دردناک مواجه است از سویی سرکوب یک ضرورت ساختاری است که تا اتفاق نیفتد سوژه شکل نمی‌گیرد و از سوی دیگر امر سرکوب شده میل به ورود به ساحت آگاهی را دارد. شعبده‌بازی «ایگو» برای حفظ یک‌دستی خود در پدیده «سانسور» جلوه می‌کند، امر سرکوب شده با گذر از سانسور تغییر شکل می‌دهد و با لباس مبدل به آگاهی وارد می‌شود تا هم درجه‌ای از امیال ناخودآگاه تحقق یابد و هم یک‌دستی آگاهی به هم نخورد. امر سرکوب شده با اشکالی که بسیار پیش پا افتاده به نظر می‌رسند - البته از نگاهی عقلانی یا به عبارتی آگاهانه - خود را نشان می‌دهد، عمده‌ترین این راه‌های ظهور خارجی عبارتند از: رویاها و لغزش‌های زبانی. البته امر سرکوب شده به اشکال دیگری نیز خود را می‌نمایاند مانند: نشانگان روان‌رنجوری که حاوی معنایی نمادین‌اند، تلقین‌های حاصل از هیپنوتیزم و مطالبی که از فنون تداعی آزاد در حین درمان روان‌کاوی به دست می‌آیند. با توجه به آنچه گذشت می‌توان گفت که از نظر فروید ما با یک سوپزکتیویته تمام عیار که متعلق به ماست متولد نمی‌شویم در عوض، سوپزکتیویته در نتیجه مواجهه ما با بدن‌های افرادی که در محیط خانوادگی ما هستند - خصوصا والدینمان - قطره قطره در ما چکانده می‌شود. این مواجهه دردناک جرقه‌ی بحرانی را می‌زند که بر طبق آن یک ساختار روانی پویا، پیچیده و غالبا مبهم شکل می‌گیرد، به‌طور خلاصه این مواجهه سوژه را به دوساحت خودآگاه و ناخودآگاه شکاف می‌دهد (منسفیلد، ۲۰۰۰: ۸).

در واقع سوژه بین فرایندهای منسجم فرهنگی و اجتماعی که مربوط به ذهن آگاه‌اند و تکانه‌های غیر قابل بیان ناخودآگاه شکاف می‌خورد و آگاهی امیدوار است که امیال ناخودآگاه را با سرکوب در جای خود نگه دارد. کارگزاران این کنش‌های روانی «اید»، «ایگو» و «سوپرایگو» هستند. اید مطابق اصل لذت عمل می‌کند، «ایگو» مطابق اصل واقعیت و سوپرایگو در پی کمال اخلاقی است. می‌توان گفت جدالی بین شهوت، عقل و اخلاق در ساختار روان آدمی وجود دارد.

«در جریان ایجاد تمدن، "من" [ایگو] می‌باید "نهاد" [اید] را مهار کند و واقعیت طلبی بر لذت جویی چیره شود، ابرمن [سوپرایگو] از آن‌جا که جایگاه احساس گنه‌کاری و ارزش‌های درونی پدر است وارد این تنازع می‌شود، از یک نظر چنین می‌نماید که "ابرممن" [سوپرایگو] می‌بایست محرک اصلی ایجاد تمدن بوده باشد و برای این که «من» [ایگو] هر بار بیش از گذشته به محرومیت کشیدن وادار شود دائما به گوشمالی و تادیب او کوشیده است». (هیوز، ۱۳۷۳: ۱۳۰).

برای ایجاد تمدن پرخاشگری و ویرانگری باید مهار شود و این کار به سرکردگی سوپرایگو، که نماینده تام‌الاختیار فرهنگ در قالب قانون پدراست صورت می‌گیرد. سوپرایگو با ایجاد احساس «گناه» و «عذاب وجدان»، باز تولید فرهنگی و حفظ تمدن را ممکن می‌کند: «فرهنگ بر لذت پرخاشگری خطرناک فرد از این راه چیره می‌شود که آن را تضعیف و خلع سلاح می‌کند و به وسیله مرجعی در درون فرد که مانند نیرویی نظامی در شهری اشغال شده است آن را تحت نظر قرار می‌دهد». (فروید، ۱۳۸۳: ۹۶).

در این معنا بر ساخته شدن تمدن بر پایه‌ای صرف نظر کردن از بخش عمده‌ای از فضای روانی آدمی شکل می‌گیرد و سرکوب عمده‌ترین استراتژی آن است: «نمی‌توان نادیده گرفت که تمدن تا چه اندازه بر خودداری از ارضای سائق‌ها [رانه‌ها] بنا شده است و پیش شرط آن تا چه حد درست ارضا نکردن (سرکوب کردن، فراموش کردن و غیره) سائق‌های [رانه‌ها] نیرومند می‌باشد» (فروید، ۱۳۸۳: ۶۰). تمدن با تعیبه یک «نگاه خیره بهنجار ساز» در انسان‌ها «پانوپتیگون»^۱ را بر آن‌ها می‌گمارد، این پانوپتیگون همان سوپرایگوی ملامتگر است.

«تشخیص این کنشگر روانی امکان فهم این توهم را که به اصطلاح "مورد توجه دیگران هستیم" یا به تعبیر درست‌تر "دیگران ما را زیر نظر دارند" بر ایمان فراهم می‌کند. توهم یادشده از جمله نشانه‌های بارز بیماری‌های پارانویایی است و می‌تواند به صورت یک بیماری مجزا و یا همراه با روان‌رنجوری انتقال رخ بدهد. بیمار مبتلا به این توهم شکوه می‌کند که دیگران همه افکار او را می‌دانند و ناظر و مراقب اعمالش هستند. از صداهایی که مشخصاً با ضمیر سوم شخص با بیمار صحبت می‌کنند... او به کارکرد این کنشگر پی می‌برد. این شکوه موجه و مبین یک حقیقت است؛ چنین نهاد قدرتمندی که ما را زیر نظر دارد، افکارمان را کشف می‌کند و همه مقصودهایمان را به باد انتقاد می‌گیرد واقعا وجود دارد. در واقع، این نهاد به طور معمول در تک تک ما وجود دارد (فروید، ۱۳۸۶: ۶-۱۷۵).

۱. Panopticon. برج همه بین جرمی بن‌تام است که میشل فوکو این اصطلاح را برای جامعه سراسر بین به کار می‌گیرد. کاربرد این برج، رویت‌پذیر کردن مستمر زندانی است. دیدن و دیده نشدن. «فرد محبوس نمی‌تواند ببیند که نگهبان در درون برج است یا نه، بنابراین باید چنان رفتار کند که گویی مراقبت، مستمر، پایان‌ناپذیر و سراسری است» (دریغوس و رایینو، ۱۳۸۴: ۳۱۷).

بدین سان ایدئولوژی و فرهنگ برای تضمین خود و یا به زبان آلتوسری بازتولید خود، هرگونه تخطی فرد از قواعد را با تولید احساس گناه - به واسطه ملامت‌های سوپر ایگو - مجازات می‌کند و سوژه‌های سربه راهی را تولید می‌کند که برای فرار از ملامت‌های سوپر ایگو دستورهای فرهنگی را مو به مو اجرا می‌کنند. یعنی سوژه‌های پارانوییدی که نهیب «سوپر ایگو» را همواره بالای سر خود حس می‌کنند.

از نگاه یان کرایب^۱ فروید یک تئوری و عمل جدید را بنا نهاد که بر پایه فهمی تفسیری و هرمنوتیکی از روان بشر قرار داشت. فروید در تمام زندگی خود ادعا می‌کرد که روان کاوی یک علم است و به همین ترتیب خود را در معرض انتقادات گسترده‌ای از جانب سنت‌های جامعه‌شناختی، فلسفی و پزشکی قرار داد. کرایب بحث می‌کند که خوانش هرمنوتیکی فروید امکانات جدیدی پیش روی ما می‌گشاید، او با استفاده از کارهای پل ریکور و هابرماس می‌گوید که فلاسفه می‌توانند به جای این که به فروید خرده بگیرند از او بیاموزند و این کار زمانی ممکن است که آن‌ها به ویران کردن روان کاوی دست نزنند بلکه سعی کنند با خوانشی دیگرگون به ویرای آن دست یابند (کلارک، ۲۰۰۶).

فروید و آلتوسر

آلتوسر معتقد است که فروید را در کنار نیچه و مارکس باید فرزندی نامشروع برای عقل روشنگری دانست، چراکه دقیقاً مشخص نبود که فروید در نظریه‌پردازی از چه کسی اثر پذیرفته، و یا به عبارتی دیگر، پدر نظری او چه کسی است. فروید مجبور شد برای تئوری خود پدری کند و به خاطر در هم شکستن عرف عقل غربی نیز مورد بی‌مهری قرار گرفت (آلتوسر، ۱۹۷۱: ۱۹۵).

آلتوسر معتقد است که فروید ساختار یک علم را به ما عرضه کرده است که دارای سه جزء اصلی است (۱) یک کردار که همان درمان تحلیلی است (۲) یک تکنیک یا روش درمان که شرح آن سبب ظهور یک نظریه می‌شود (۳) نظریه‌ای که با کردار و تکنیک رابطه دارد. از نظر آلتوسر فروید یک علم جدید را با موضوعی جدید پی‌ریخت که همان روان کاوی است، علمی که موضوع آن بررسی ناخودآگاه است (همان: ۱۹۷). آنچه برای آلتوسر واجد اهمیت است یکی سیر فکری فروید، گسست او از مطالعات اولیه در باب هیستری و تأمل در مورد سوپزکتیویته و مرکززدایی از آن است، و دیگری بررسی قرائت لاکان از فروید و پالایش آرای فروید از روان‌شناسی "ایگو" محور. آلتوسر همانند لاکان که شعار "بازگشت به فروید" را سرلوحه کار

1. craib

خویش قرار داده بود، کار خود را بازگشت به مارکس می‌بیند، بازگشتی که درصدد زدودن تلقیات اومانستی و ایدئولوژیک از کار مارکس است.

از نظر او یکی از بسترهای شکل‌گیری گسست و انقلاب در نظریه‌ها پیش کشیدن موضوعات جدید است. موضوع جدید می‌باید با موضوع پیشین که ذیل ایدئولوژی قرار گرفته در ارتباط باشد، یعنی عناصر موضوع جدید به موضوع پیشین تعلق داشته باشند اما معنای این عناصر با طرح یک ساختار جدید بالکل تغییر کرده و قرائتی دیگرگون را طلب می‌کنند. این انقلاب علمی، علم جدید را از ایدئولوژی جدا می‌کند. چنین دگرذیسی‌ای در موضوع می‌تواند موضوع بررسی‌های معرفت‌شناسانه گردد. دگرگونی در موضوع خواه ناخواه پروبلماتیک حاکم بر آن موضوع را تغییر می‌دهد. آلتوسر یکی از بهترین مثال‌ها در این زمینه را در آرای فروید می‌بیند. موضوع مطالعه فروید، ناخودآگاه بود. فروید این موضوع را از پیشینان خود به عاریت گرفت اما آن را دیگرگون قرائت کرد و معنایی به آن بخشید که با پیشینان خود کاملاً متفاوت بود (آلتوسر، ۱۹۷۰: ۱۵۸-۱۵۷).

از نظر آلتوسر مارکس نیز دقیقاً در چنین نقطه‌ای قرار دارد و موضوعی را پیش می‌کشد که اگرچه در آرای پیشینانش وجود دارد اما در معنایی که به آن می‌بخشد و تحلیلی که از آن ارائه می‌دهد با پیشینان خود تفاوتی بنیادین دارد؛ به طوری که از گسست بین آرای مارکس و پیشینانش می‌توان سخن گفت. آلتوسر، به عنوان یک نمونه تشابه بین آرای فروید و مارکس، تحلیل نیروهای تولیدی در اندیشه مارکس را با تحلیل فروید از رانه‌ها و غرایز مقایسه می‌کند که به لحاظ روشی در یک راستا هستند. هر دو تحلیل از تبیین‌های ایدئولوژیک پیشین فاصله‌ای جدی دارند و علمی جدید را پایه‌ریزی می‌کنند (همان: ۲۴۷).

از این حیث اندیشه‌های فروید و مارکس در آرای آلتوسر چه به لحاظ روشی و چه به لحاظ مضمون به خدمت گرفته می‌شوند تا ایدئولوژی، به عنوان اصلی‌ترین دغدغه آلتوسر، با تلفیق اندیشه‌های روان‌کاوانه و مارکسیستی تحلیل شود.

موضع ضد اومانستی لویی آلتوسر عمیقاً از روان‌کاوی فروید و لاکان متأثر بود. با ادبیات روان‌کاوی می‌توان گفت که دکترین‌های اومانستی بر محور «ایگو» می‌چرخند. در واقع دکترین‌های اومانستی به اراده‌گرایی متمایل می‌شوند. این در حالی است که آلتوسر تلقیات و خوانش‌های اومانستی از مارکسیسم را خوانش‌هایی ایدئولوژیک می‌دانست که باید از شر آن‌ها رها شد. او کار خود را با کار ژاک لاکان مقایسه می‌کرد و معتقد بود همان‌طور که لاکان بازگشتی به فروید داشت و یک رویکرد ضد اومانستی به فروید را بنیانگذاری کرد (لاکان علیه روان‌کاوانی که بر

ایگو در کار فروید تأکید داشتند موضع گرفت) آلتوسر نیز در صدد خوانش دوباره‌ی مارکس برآمد تا مارکس راستین و ضد اومانیزم را از تلقیات ایدئولوژیک بیرون بکشد. برای این مهم آلتوسر می‌باید از سوژه مرکززدایی می‌کرد. او برای این کار از روان‌کاوی فروید و لاکان استفاده‌ی فراوانی کرد. در ادامه به شباهت‌های نوع نگاه فروید به سوژه و استفاده‌ی آلتوسر از این نوع نگاه می‌پردازیم (برای نسبت اندیشه‌ی آلتوسر و لاکان نگاه کنید به ایگلتن، ۱۳۸۸). شاید قبل از انتشار مقالات «ایگو و اید» همچنین «فراسوی اصل لذت» گمان می‌شد که «ایگو» بخش آگاهانه و خود مختار روان است و در واقع همان سوژه آگاه دکارتی است که می‌اندیشد. فروید خاصه در کارهای بعد از ۱۹۲۰ خود نشان داد که بخش بزرگی از «ایگو» ماهیتی ناخودآگاه دارد. فروید در مقاله خود و نهاد این موضوع را بسط می‌دهد که ایگو، در نظر ما مستقل، یک پارچه و متمایز از همه چیزهای دیگر نمودار می‌گردد اما این نمود گمراه‌کننده است ایگو بدون مرزهای دقیق تا درون موجودیت ذهنی ناهشیار که آن را "اید" می‌نامیم ادامه می‌یابد و "ایگو" نمای خارجی آن را تشکیل می‌دهد. سوژه بین آگاهی و خواست‌های سرکوب شده، شکاف خورده است.

همان‌طور که قبلاً نیز گفتیم ساختار روان از نگاه فروید از «اید» که پیرو اصل لذت است، «ایگو» که مطابق اصل واقعیت عمل می‌کند و «سوپر ایگو» که مطابق اصل کمال عمل می‌کند تشکیل شده است. آنچه «ایگو» را از خرد شدن در برابر فشارهای دوگانه نهاد که نماینده‌ی غریزه و طبیعت است، و سوپرایگو، که نماینده‌ی اقتدار بیرونی است، حفظ می‌کند مکانیسم‌های دفاعی هستند. مکانیسم‌های دفاعی برای سازگاری عمل می‌کنند و در واقع همان سازوکارهایی هستند که به فرد احساسی از یک دست بودن و اراده‌ورز بودن می‌دهند. به واسطه‌ی این مکانیسم‌ها فرد احساس یک دست بودن می‌کند. مکانیسم‌های دفاعی دو ویژگی پر اهمیت دارند یکی تحریف واقعیت و دیگری عمل در سطح ناهشیار. باید توجه داشت که عامل این مکانیسم‌ها ایگو است و این کار را در سطح ناخود آگاه انجام می‌دهد. عمده‌ترین مکانیسم‌های دفاعی عبارتند از: سرکوبی^۱، انکار^۲، صورت‌بندی واکنش^۳، فرافکنی^۴، واپس روی^۵، جابه‌جایی^۶، دلیل تراشی^۷،

- 1 . Repression
- 2 . Denial
- 3 . Reaction formation
- 4 . projection
- 5 . Regression
- 6 . Displacement
- 7 . Rationalization

والایش^۱، درون‌فکنی^۲، همانندسازی^۳، و جبران^۴. به‌واسطه همین مکانیسم‌های دفاعی است که سوژه شکل می‌گیرد. این مکانیسم‌های دفاعی با تحریف واقعیت و عمل در سطح ناهشیار ساخت خود شیفته «ایگو» را حفظ می‌کنند و از این حیث مطابق ادبیات مارکسیستی کارکردی ایدئولوژیک دارند.

مطابق ادبیات مارکسیستی - خاصه کارهای مارکس و انگلس - ایدئولوژی در حاملان خود آگاهی کاذب تولید می‌کند. گفتمان‌های ایدئولوژیک کاذب‌اند چرا که آن‌ها آگاهی سوژه از واقعیت نظم و ساختار اجتماعی را تحریف می‌کنند. آن‌ها واقعیت‌های اصلی مربوط به روندهای سیاسی را به غلط باز‌نمایی می‌کنند و سعی دارند با این باز‌نمایی کاذب شرایط موجود را بهترین جهان ممکن جلوه دهند. این سازوکار در خدمت طبقه مسلط است چرا که وضعیت و جایگاه آن‌ها را به عنوان جایگاه مسلط مشروع جلوه می‌دهد.

در این چارچوب مکانیسم‌های دفاعی ایگو، مکانیسم‌هایی ایدئولوژیک‌اند و سوژه - ای ایدئولوژیک را برمی‌سازند؛ اما اموری ضروری‌اند. به‌واسطه همین مکانیسم‌هاست که سوژه خود را مؤلف کنش‌های خود تلقی می‌کند و این مسئله را بدیهی می‌داند. از این حیث با واژگان آلتوسری مکانیسم‌های دفاعی اموری ایدئولوژیک‌اند زیرا: «خصلت ایدئولوژی این است که امور بدیهی را به مثابه امور بدیهی حقنه کند (بی آنکه به نظر برسد دارد این کار را انجام می‌دهد، زیرا پای امور «بدیهی» در میان است). بدیهیاتی که ما تنها می‌توانیم بازشناسیم و بپذیریم و در برابر آن‌ها واکنش طبیعی و اجتناب‌ناپذیری را بروز دهیم که همانا صوت تحسین (با صدای بلند در «یک سکوت درونی») است: «واضح است! همین است! درست است!» (آلتوسر، ۱۳۸۷: ۹-۶۸).

مکانیسم‌های دفاعی به ایگو کمک می‌کنند تا با تحریف تخیلی واقعیت، شرایط هستی خود را باز‌نمایی کند این نوع نگاه در عبارات آلتوسر به وضوح مشاهده می‌شود، آلتوسر در تز شماره ۱ خود در باب ایدئولوژی می‌گوید: «ایدئولوژی رابطه تخیلی افراد را با شرایط واقعی هستی‌شان باز‌نمایی می‌کند» (آلتوسر، ۱۳۸۷: ۵۷).

باید توجه داشت که بدون این مکانیسم‌های دفاعی ناخودآگاه هرگز سوژه‌ای بر ساخته نمی‌شود. چنان‌که زمانی که فرد در قالب بیمار به روان‌کاو مراجعه می‌کند در مقابل کشف تناقضات درونی خود مقاومت می‌کند. «هرگونه گلایه زبانی یا مخالفت رفتاری که از جانب بیمار ابراز

- 1 . Sublimation
- 2 . Introjection
- 3 . Identification
- 4 . Compensation

شده و مانع کار درمان می‌شود می‌تواند به عنوان مقاومت تعبیر شود» (لپینگ، ۲۰۰۷: ۶۳۰). مقاومت نه در مقابل کارکرد ایدئولوژیک این مکانیسم‌ها که در خدمت این کارکرد است، تناقضی که نباید کشف شود چرا که کشف آن می‌تواند آسیبی جدی بر ساحت ایگو بزند؛ همان‌طور که ایدئولوژی سرپوشی است بر تناقضات جامعه سرمایه‌داری، مکانیسم‌های دفاعی ایگو هم سرپوشی هستند بر تناقضات درونی سوژه.

مقاومت سوژه در قبال کشف تناقضات مقاومتی ایدئولوژیک است. این مقاومت در حالی است که بیمار از یک سو میل دارد در کشف تناقضات درونی خود با درمانگر همکاری کند اما از سوی دیگر هرچه به کشف تناقضات نزدیک تر می‌شود مقاومت بیشتر می‌شود این مقاومت نیاز به تفسیر دارد «مقاومت به تمایل به حفظ یک سوژکتیویته منسجم برمی‌گردد» (همان: ۶۳۲). فروید در کارهای آخر خود بیان می‌کند که مقاومت را نباید از دیگر جنبه‌های سوژکتیویته جدا دانست. غلبه بر این مقاومت کلید درمان است و این تنها با علم ممکن است. فروید معتقد است که علم روان‌کاوی راهی را پیش روی طرفین درمان می‌گذارد تا با نگاهی علمی ورای این مقاومت قرار گیرند و بر آن غلبه کنند غلبه بر مقاومت در واقع رهایی از سرکوب و تشفی امیال سوژکتیویته است. درمان‌جو بیشترین مقاومت را برای به آگاهی آوردن خواست سرکوب شده نشان می‌دهد خواستی که بیشترین فشار را برای ورود به آگاهی به ایگو می‌آورد و ایگو با فرمانی که از سوپر ایگو دریافت می‌کند حداکثر مقاومت را نشان می‌دهد تا جلوه‌های خواست سرکوب شده ساحت اخلاقی - یا به عبارتی دیگر ایدئولوژیک - ایگو را خدشه‌دار نکند. اما درمانی صورت نمی‌گیرد مگر غلبه بر این مقاومت که در واقع شناخت غلط و آگاهی کاذب است. از نگاه فروید با یک نگاه علمی می‌توان بر مقاومت غلبه کرد. همین نوع نگاه را در کارهای آلتوسر می‌توان مشاهده کرد. جایی که آلتوسر معتقد است می‌توان با نگاه علمی - مارکسیسم - به شناخت درست رسید، شناخت درست در مقابل دژ شناخت ایدئولوژیک جایی که فروید با روان‌کاوی - که آن را علم می‌نامد - بر دژ شناخت مقاومت و تحریف واقعیت غلبه می‌کند آلتوسر با مارکسیسم - که آن را علم می‌داند - بر دژ شناخت ایدئولوژی غلبه می‌کند. سوژه به صورت ناخودآگاه هیچ‌گاه نمی‌خواهد بگوید که من واجد تعارضی بودم چرا که کشف این تعارض حمله‌ای اضطرابی به «ایگو» می‌برد، تنها با علم روان‌کاوی می‌توان سوژه را به این شناخت رساند در این معنا: «ایدئولوژی هیچ‌گاه نمی‌گوید: "من ایدئولوژیک هستم" باید بیرون از ایدئولوژی یعنی در شناخت علمی بود تا بتوان گفت "من در ایدئولوژی هستم" (افراد بسیار کمی

این حرف را می‌زنند)، یا این که (این حرفی است که غالباً می‌گویند) «من در ایدئولوژی بودم» (آلتوسر، همان: ۷۲).

«از نگاه آلتوسر، دو شکل اساساً متمایز گفتمان در جوامع سرمایه‌داری دخیل است: علم که معرفتی از کارکردی اجتماعی می‌دهد و ایدئولوژی که چنین نمی‌کند. نزد آلتوسر ایدئولوژی کارکردی اجتماعی دارد اما این کارکرد، تولید معرفت وضعیت تاریخی واقعی جامعه نیست» (فرتر، ۱۳۸۶: ۱۰۵). نکته دیگر که در مورد نسبت ایدئولوژی در ادبیات مارکسیستی خاصه آلتوسر با کارهای فروید وجود دارد مسئله ابدی بودن ناخودآگاه و ایدئولوژی است. فروید ضمیر ناخودآگاه را بی‌زمان می‌داند (فروید، ۱۳۸۶ الف)، به این معنا که فرایندهای ناخودآگاه دارای ترتیب زمانی نیستند و با گذر زمان تغییر نمی‌کنند. مواد سرکوب شده دوران کودکی با مواد سرکوب شده جدیدتر در هم می‌آمیزند.

باید توجه داشت که ناخودآگاه مدام در حال بسط خود است. در امور هرروزه ایگو مدام در حال سرکوب موادی است که آسیب‌زا تلقی می‌شوند یعنی ناخودآگاه مدام در حال گسترش است. از سوی دیگر باید توجه داشت که از درون همین ناخودآگاه است که آگاهی خیالی ایگو سر برمی‌آورد یعنی ناخودآگاه بر ایگو اولویت دارد و بدون آن اساساً ایگو شکل نمی‌گیرد. به عبارت دیگر سوژه شکل نخواهد گرفت مگر در قالب سرپوشی بر ناخودآگاه. سوژه‌ای که آگاهی خیالی را بر خود حمل می‌کند در واقع برشی از ناخودآگاه گسترده و آشفته است، در آن‌جا هر دال واجد بی‌نهایت تداعی است. بنابراین تا برشی در آن ایجاد شود و به صورتی حتی سست ارتباطی اصطلاحاً منطقی بین دال‌ها و مدلولشان برقرار نشود، قله کوه یخی ناخودآگاه سر از آب بیرون نمی‌آورد. قله‌ای که هر آن در معرض فرو رفتن در قعر ناخودآگاه است. ناخودآگاه همیشه هست و همیشه بازتولید می‌شود. هر گام که به سوی کشف آن برداشته شود، ناخودآگاه چندین گام عقب می‌نشیند خود را باز می‌یابد. ناخودآگاه ابدی است یا با واژگان لاکانی «ناخودآگاه متشکل است از ردپایی از فروپاشی بی‌پایان سوژه در طول زنجیره دلالت» (فرتر همان: ۱۶۲).

ایدئولوژی از نگاه آلتوسر ماهیتی ناخودآگاه دارد «ایدئولوژی در واقع نظامی از باز نمایی‌هاست، اما در اکثر موارد این بازنمایی‌ها هیچ ربطی به آگاهی ندارد. این‌ها اکثراً تصاویر هستند و گاه مفاهیم، اما در ورای این‌ها ساختارهایی وجود دارند که بر اکثریت عظیم انسان‌ها اعمال می‌شود اما نه از طریق آگاهیشان. این‌ها ابژه‌های فرهنگی پذیرفته شده - درک شده‌اند و از

طریق فرایندهای دور از دسترس انسان‌ها بر آنان اعمال می‌شوند» (آلتوسر، به نقل از فرتز، همان: ۱۰۶).

این جاست که به نظر می‌رسد حتی علمی که به زعم آلتوسر می‌تواند سوژه را از دژ شناخت ایدئولوژی رها کند - مارکسیسم - نمی‌تواند بر این ایدئولوژی ابدی غلبه کند. به همین ترتیب «خود» فروپاشیده روان‌کاوی که محصول اسطوره‌ایگو است تا همیشه در جبر ناخودآگاه شکاف خورده باقی می‌ماند. این نوع نگاه سرنوشت بشر را سرنوشتی تراژیک می‌داند. تکاپو برای رهایی و سقوط در قفسی دیگر.

«ایگو» که سمبل سوژگی است از طریق فریب مکانیسم‌های دفاعی و تحریف واقعیت مجال بروز می‌یابد در این معنا سوژه وجود نخواهد داشت مگر این که ایدئولوژیک باشد. بیرون از ایدئولوژی خلأ محض است و نا سوژگی - یا با زبان لاکانی ساحت واقعی - از نگاه آلتوسر: «ایدئولوژی یک پدیده‌ی تاریخی نیست بلکه در عوض تمایل درونی ذهن انسان است که به نظر می‌رسد نمی‌تواند واقعیت زیادی را متحمل شود» (هاوکز، ۱۹۹۶: ۱۱۹). در این معنا ایدئولوژی مانند ناخودآگاه همیشه بر سر سوژه آوار است و از سویی دیگر علت وجودی سوژه است.

«در این جا برای تعیین بخشیدن به یک منبع تئوریک، یا عقب‌گرد به مثال رویا، این بار در مفهوم فرویدی کلمه می‌گوییم که دیدگاه ایدئولوژی تاریخ ندارد، می‌تواند و باید بلافاصله با دیدگاه فروید مبتنی بر این که ناخودآگاه ابدی است یعنی تاریخ ندارد مرتبط گردد (و این ارتباط به هیچ وجه متکی به راه و روش دل‌خواهانه نبوده بلکه عکس، کاملاً از ضرورتی تئوریک فرمان می‌گیرد، زیرا میان این دو دیدگاه نسبتی اندام وار (ارگانیک) وجود دارد») (آلتوسر، ۱۳۸۷: ۵۶).

نتیجه‌گیری

همان‌طور که پیشتر نیز اشاره کردیم، شاید روان‌کاوی صرفاً به عنوان رویکردی درمانی برای اختلالات روانی نگریسته شود اما بن‌مایه‌های فلسفی و جامعه‌شناختی روان‌کاوی بسیار بیشتر از حد تصورند به طوری که طیف وسیعی از علوم انسانی معاصر را تحت تاثیر قرار داده است. «روان‌کاوی تنها یک روان‌شناسی و درمان فردی نیست بلکه گزاره‌های بسیاری در مورد نهادهای اجتماعی دارد» (باکاک، ۲۰۰۲: ۴۷). در این بین به نظر می‌رسد اندیشه‌های انتقادی و خاصه مارکسیستی بیشتر به روان‌کاوی توجه نشان داده‌اند و روان‌کاوی را به خدمت گرفته‌اند. «مارکسیسم محتاج بصیرت‌های روان‌شناختی الحاقی است ... روان‌کاوی می‌تواند حلقه مفقوده

میان روبنای ایدئولوژیک و زیربنای اقتصادی - اجتماعی باشد. سخن کوتاه روان‌کاوی می‌تواند برداشت ماتریالیستی از سرشت ماهوی انسان را غنا بخشد» (جی، همان: ۸۳).

چیزی که روان‌کاوی را برای آلتوسر جذاب می‌کند، علاوه بر روش تحلیلی متمایل به ساختارگرایی، پیش کشیدن موضوع جدید و گسست از اندیشه‌های پیشین است. آلتوسر، مارکس و فروید را از این حیث قابل قیاس می‌داند.

در مقاله حاضر نشان دادیم که مرکز زدایی از سوژه و جایگاه ایدئولوژی در یک‌دست کردن خیالی سوژه چگونه فصل مشترک بین اندیشه آلتوسر و فروید هستند. این در حالی است که به وجوه فرویدی اندیشه آلتوسر کمتر توجه شده است و مقاله حاضر نشان داد که چگونه می‌توان مفهوم سوژه ایدئولوژیک آلتوسری را از منظری روان‌کاوانه و با کمک مکانیسم‌های دفاعی ایگو بازخوانی کرد.

موضوع آگاهی و جایگاه کنشگر همواره مبحثی چالش برانگیز بوده است و اندیشه‌های روان‌کاوی یکی از بهترین دست‌مایه‌ها برای مرکز زدایی از آگاهی بوده‌اند و آلتوسر از این اندیشه به بهترین نحو بهره می‌گیرد. آلتوسر معتقد است که از فروید به این سو شروع کرده‌ایم به اندیشیدن در مورد آن‌چه که در پس ظاهر به نظر بی‌آلایش گفتارها و کردارهای روزمره ما جاریست. این عمق، از نظر آلتوسر، همانا گفتار ناخودآگاه - یا به قول لاکان گفتار دیگری - است که سزاوار نقد و سرزنش است (آلتوسر، ۱۹۷۰: ۱۶). به همین ترتیب در پس گزاره‌های به ظاهر بی‌آلایش ایدئولوژیک نیز ساختاری قابل نقد وجود دارد که آلتوسر بدان می‌پردازد. همچنین آلتوسر معتقد است که فروید با پیش کشیدن مفهوم ناخودآگاه مسئله زمان را نیز دگرگون می‌کند. بدین ترتیب که ناخودآگاه سیر زمانی و تاریخی خود را دارد که لزوماً با زمان و سیر پیوسته زندگینامه‌نویسی همسو نیست. تاریخی که در اعماق آگاهی راه خود را می‌رود و تاریخ خود را دارد، تاریخ ناخودآگاه که می‌باید از نو نوشته شود. به همین ترتیب و با کمک این مضمون آلتوسر معتقد است که می‌باید مفهوم زمان‌های تاریخی متفاوتی، که در وضوح خیالی و پیوستگی ظاهری ایدئولوژی، نمایان نمی‌شوند را از نو بررسی کرد. آلتوسر کارهای فوکو در تولد درمانگاه و تاریخ جنون را نمونه‌ای از چنین تلاشی می‌داند (آلتوسر، ۱۹۷۰: ۱۰۳). ایدئولوژی، مانند ایگو، وجود چنین تاریخی و چنین حفره‌هایی را انکار می‌کند. این مکانیسم انکار با علم می‌باید از کار بیفتد تا تاریخ واقعی خود را بنمایاند.

تحلیل درخشان آلتوسر از ایدئولوژی و سوژه‌ی ایدئولوژیک نقطه عطفی در نظریه‌پردازی پیرامون سوژه و ایدئولوژی محسوب می‌شود و اثری چشمگیر بر آرای افرادی مانند فوکو،

ژیتک، رانسیر، لاکلاو و موفه گذاشت. اما بن‌مایه‌های روان‌کاوانه اندیشه‌ی او چندان که باید و شاید مورد توجه قرار نگرفته‌اند. به‌طوری‌که، تا حد اطلاع نویسنده، هیچ مقاله‌ی مستقلاً در مورد جایگاه روان‌کاوی در اندیشه‌ی آلتوسر نوشته نشده است. این در حالی است که آلتوسر در آثار خود بارها به این تأثیرپذیری اعتراف می‌کند که در مقاله حاضر به برخی از آن‌ها اشاره کردیم.

منابع

- آدورنو، تئودور (۱۳۸۲)، نظریه فرویدی و الگوی تبلیغات فاشیستی. ترجمه‌ی مراد فرهادپور، *فصلنامه ارغنون*، شماره ۲۲.
- آلتوسر لویی (۱۳۸۷)، *ایدئولوژی و ساز و برگ‌هی ایدئولوژیک دولت*، ترجمه‌ی روزبه صدرآرا، نشر چشمه.
- جی، مارتین (۱۳۸۲)، مکتب فرانکفورت و روان‌کاوی، ترجمه‌ی یوسف اباذری، *فصلنامه ارغنون*، شماره ۲۲: ۷۵-۱۰۷.
- دریفوس، هیوبرت؛ رابینو، پل (۱۳۸۹)، *میشل فوکو فراسوی ساختارگرایی و هرمنیوتیک*، ترجمه‌ی حسین بشیریه، نشر نی.
- فرتر، لوک (۱۳۸۶)، *لویی آلتوسر*، ترجمه‌ی امیر احمدی آریان، نشر مرکز.
- فروید، زیگموند الف (۱۳۸۶)، *ضمیر ناخودآگاه*، ترجمه‌ی شهریار وقفی‌پور، *فصلنامه ارغنون*، شماره ۲۱، روان‌کاوی: ۱۳۳-۱۵۲.
- فروید، زیگموند (۱۳۷۳)، «خود و نهاد»، ترجمه‌ی حسین پاینده، *فصلنامه ارغنون*، شماره ۳: ۲۲۹-۲۵۹.
- فروید، زیگموند ب (۱۳۸۶)، *پیش‌درآمدی بر خودشیفتگی*، ترجمه‌ی حسین پاینده، *فصلنامه ارغنون*، شماره ۲۱، روان‌کاوی: ۱۵۳-۱۸۳.
- هیوز، استیوارت (۱۳۷۳)، *آگاهی و جامعه*، ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ایگلتون، تری (۱۳۸۸)، *پیش‌درآمدی بر نظریه ادبی*، ترجمه‌ی عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.
- مک اینتایر، السدر (۱۳۸۸)، *مارکوزه*، ترجمه‌ی حمید عنایت، نشر خوارزمی.
- Adorno, T. W., Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D.J., Sanford, R.N. (1950), *The authoritarian personality*, Norton: NY.
- Althusser, Louis (1970), *reading capital*, Translated by Ben Brewser, Librairie Francois Maspero.
- Althusser, Louis (1971), *Lenin and philosophy and other essays*, translated by Ben Brewster, Monthly review press, London and New York.
- Bocock, Robert (2002), *Sigmud freud*, Revised edition. Routledge, London and New York.
- Clarke, Simon (2006), "Theory and Practice: Psychoanalytic Sociology as Psycho-social studies", *Sociology*, V.40, N.6: 1153-1169.
- Elliot, Anthony (2004), *Social science after Freud: Traversing Social Imaginaries*, Rutledge, London and New York.

- Fellman, Gordon (2007), "Freud and American Sociology", *Contemporary Sociology: a Journal of Reviews*, V.3, N.80.
- Fromm, Erich (1929), *Psychoanalysis and sociology*, www.philosophy.ru/upload/1158745816_file.pdf
- Golding, Robert (1982), "Freud, Psychoanalysis, and Sociology: Some Observations on the Sociological Analysis of the Individual", *The British Journal of Sociology*, V.33, N.4: 545-562.
- Habermas, J (1968), *Knowledge and human interests*, London: Helneman.
- Hawks, David (1996), *Ideology*, Routledge. 2nd Edition.
- Laopping, Claudia (2007), "Interpreting Resistance sociologically: a Reflection on the Recontextualization of psychoanalysis Concepts in to Sociological Analysis", *Sociology*, v.4, N.4: 627-644.
- Mansfield, Nick (2000), *Subjectivity: Theories of the Self from Freud to Haraway*, ALLEN&UNWIN.
- Parsons, Talcott (1952), *The superego and the theory of social system*, psychiatry, 15, 15-25. Reprinted in social structure and personality 190, free press.
- Parsons, Talcott (1962), *Toward a general Theory of action*, Harvard university press.
- Parsons, Talcott (1958), "Social structure and the development of personality: Freud's ontribution to the integration of psychology and sociology", *Psychiatry*, (November), 321-340. Reprinted in social structure and personality 190, free press.
- Ritzer, George (2005), *Encyclopedia of social Theory*, Vol.II. sage publication, Thousand oaks, London and New Dehli.