

اگو از دیدگاه لکان و هوسرل

دکتر حسن فتح‌زاده*

چکیده

هوسرل - حداقل در دوره سوم حیات فکری خود - متقاعد شده بود که سوژه در مرکز فلسفه قرار گرفته است و فلسفه چیزی نیست جز شناخت اگو. همین شاخصه دکارتی، هوسرل را به یکی از سرآمدان اندیشه مدرن بدل می‌سازد. اما در دوره معاصر، این اگوی مرکزی و همراه با آن اندیشه مدرن توسط پساساختارگرایان همواره به چالش کشیده شده، و در این میان بحث‌های لکان به‌خاطر تمرکز بر روان‌کاوی و نیز تقدم زمانی آن بر دیگر نوشته‌های پساساختارگرایانه حایز اهمیت است؛ افزون بر این که جدال هوسرلی - لکانی را می‌توان نماینده‌ای از جدال فراگیرتر بین مدرنیسم و پست‌مدرنیسم دانست. در این مقاله، ابتدا به ایده مرکزی لکان در نفی و انحلال سوژه دکارتی می‌پردازیم و سپس با توضیح نظریات هوسرل، خواهیم دید که وی چه راه برون رفتی در مقابل قواعد بازی روان‌کاوی لکان ارائه می‌دهد. هوسرل با تقلیل پدیده‌شناختی رویکرد طبیعی نهفته در بطن علوم طبیعی (از جمله روان‌کاوی) پدیده‌شناسی را در بُعدی متمایز و در جایگاهی برتر نسبت به این علوم قرار می‌دهد. بار این دفاعیه را فرایند برکشیدن اگوی تجربی به اگوی استعلایی به دوش می‌کشد.

واژه‌های کلیدی

مرحله آینه، رویکرد طبیعی، اگوی تجربی، اگوی استعلایی

*. استادیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان hfatzade@gmail.com

مقدمه

گرچه اومانیزم در تفکر امروز در قالب بدن به حیات خویش ادامه می‌دهد، اما نقطه مرکزی اومانیزم اولیه را می‌توان وجود نفسی پایدار و منسجم دانست که از آزادی اراده و تفوق نسبی بر دنیای بیرون بهره می‌برد. در این دیدگاه، تمام وجود انسان در آگاهی خلاصه می‌شود و دکارت ندای «می‌اندیشم، پس هستم» سر می‌دهد. از این پس شناخت و بررسی آگو به هدف اساسی فلسفه در غرب تبدیل می‌گردد و سرانجام در یکی از انتهای باشکوه آن هوسرل را می‌بینیم که فلسفه را معادل آگولوژی می‌داند.

از اولین نظریاتی که این تلقی از نفس آزاد و خودسامان‌بخش را به چالش می‌کشد، نظریه فروید در باب ناخودآگاه است. در حقیقت، فروید نیز به همین سنت فلسفی پیش‌گفته تعلق دارد؛ تنها با این تفاوت که بخش اعظمی از آگو را خارج از کنترل دانسته، آن را تحت نام «نهاد» (id) بر تصمیمات و اختیار آگو تأثیرگذار می‌داند؛ یعنی علاوه بر عوامل بیرونی، عوامل قدرتمند درونی نیز وجود دارند که بر اراده آگو تأثیر گذاشته، به تضعیف هرچه بیشتر آگو می‌انجامند. «نهاد» و آگو و رابطه بین آن دو، در نظر فروید این گونه است: «...او» [نهاد] هر آنچه را که به ارث رسیده؛ یعنی به هنگام تولد حضور دارد و در سرشت انسان نهاده شده است، در خود جای می‌دهد و بنابراین، بالاتر از همه غرایز را در بر می‌گیرد که از سازمان جسمانی سرچشمه می‌گیرند و اولین جلوه و بیان روانی خود را در اشکالی که برایمان ناشناخته‌اند، در اینجا (در «او») می‌یابند.

تحت نفوذ و تأثیر دنیای بیرونی حقیقی اطرافمان، بخشی از «او» دستخوش رشد و تکاملی خاص شده است. از آنچه که در اصل یک لایه قشری مجهز به اعضای برای دریافت محرک‌ها و ترتیبیاتی برای عمل

کردن به عنوان یک سپر محافظتی در برابر محرک‌ها بوده، سازمانی ویژه به وجود آمده که از آن به بعد به عنوان یک واسطه میان «او» و دنیای خارج عمل می‌کند. به این ناحیه از روانمان نام «من» [آگو] نهاده‌ایم.» (فروید، ۱۳۸۲: ۱) بر این مبنای فروید برنامه مهم خویش را تقویت آگو قرار می‌دهد. به نظر وی، باید تا آنجا که ممکن است، مرزهای آگو را به سوی ناخودآگاه گسترش داد و بر هویت عقلانی و آگاهانه خویش افزود؛ البته، با توجه به این مطلب که ناخودآگاه حذف ناشدنی باقی می‌ماند، ولی با وجود این، در یک موضوع خاص می‌توان نقش ناخودآگاه را کمتر ساخت، و بدین ترتیب آگو را به تعیین‌کننده اصلی تبدیل کرد. بنابراین، طرح فروید نه حذف ناخودآگاه، بلکه به حاشیه راندن و غلبه بر آن با تکیه بر آگوی آگاه است. اما به عقیده لکان این طرح غیرممکن است، چرا که «آگو هرگز نمی‌تواند جایگاه ناخودآگاه را تصاحب کند، یا آن را تحت کنترل خود درآورد، زیرا آگو یا «خود» تنها توهمات بر ساخته خود ناخودآگاه هستند» (Klages 1997: 1).

به گفته لارنس کهن، لکان «با هر تلاشی برای قدرتمند ساختن آگو، مثل ترغیب بیمار به وفق دادن خود با آداب اجتماعی - همان گونه که توسط روان‌شناسی آگو اعمال می‌شود - مخالفت می‌کند.» (Cahoone, 2003: 195) برای درک این گفته‌ها باید ابتدا به بحث‌های روان‌کاوانه لکان پرداخت. تنها پس از شناخت این روان‌کاوی است که می‌توان نتایج فلسفی بااهمیتی را از دل آن بیرون کشید.

آگو از دیدگاه لکان

چنانکه گفته شد، لکان آگو را توهمی بر ساخته ناخودآگاه می‌داند که طی فرآیند رشد، کودک صاحب

مرحله ابتدا تصویر را می‌بیند و از روی این تصویر به درکی از خود به عنوان فردی منسجم و مجزا می‌رسد، چرا که تصویر بدن وی از اتحاد و انسجام نسبی برخوردار است. به همین دلیل باید بدن را سرچشمه وحدت، انسجام و پایداری روانی اگو دانست. البته، بدن به صورت بی‌واسطه قادر به چنین کاری نیست. بدن تنها با واسطه آینه یا بهتر بگوییم تصویر درون آینه چنین نقش بسزایی را بازی می‌کند. بنابراین، تصویر درون آینه حاوی اهمیت فوق‌العاده‌ای است. این تصویر با سوءبرداشتی از جانب کودک همراه می‌شود که به سبب آن، وی صاحب هویتی منسجم می‌گردد. بنابراین، کودک تصویر خویش را به طریقی ساده مشاهده نمی‌کند، بلکه این مشاهده با تفسیر و سوءبازشناسی همراه است. در این میان، تخیل نقش عمده‌ای را بازی می‌کند. کودک با تخیل خویش به تصویر درون آینه شکل می‌دهد و به نوعی آن را تفسیر می‌کند؛ و اصولاً اگو نوعی خیال‌پردازی معطوف به این همان‌سازی با تصویر بیرونی است و نه یک احساس درونی. بنابراین، از این منظر آینه نقش فریب دهنده‌ای را نسبت به کودک بازی می‌کند. «در حالی که شامپانزه قادر است تشخیص دهد که مرحله آینه، یک خطای معرفت‌شناختی است و توجهش را به جای دیگری معطوف کند، کودک تمایل لجوجانه‌ای دارد به این که فریب بخورد. آینه که در ظاهر این قدر برای کودک تسلی دهنده و سودمند است، دامی بیش نیست... انسان باید طلسم و افسون تصویر بازتابی‌اش را با پذیرفتن واقعیت عدم واقعیت آن بشکند» (Bowie 1991: 23). به همین دلیل، لکان تصویر درون آینه را برای کودک تصویری سوررئالیستی می‌داند. چنانکه می‌دانیم سوررئالیسم شبیه‌سازی واقعیتی از پیش موجود نیست، بلکه تلفیقی از واقعیت و تخیل است؛ تخیلی که خود

آن می‌شود. نظر لکان در این مورد به اختصار چنین است: نوزادی متولد می‌شود. در ابتدای امر، این کودک کاملاً غیرمنفک از دیگران - به ویژه مادر - است. در این مرحله کودک هیچ تمایزی بین خود و دیگری قایل نیست و بنابراین، هیچ درکی از خود و هویت فردی و حتی از بدن خویش به عنوان یک کل متحد و منسجم ندارد. در این مرحله، کودک فاقد هر آن چیزی است که می‌توان آن را اگو نام‌گذاری کرد، و اگر تفاوت انسان و حیوان را همین اگوی خودآگاه بدانیم، باید گفت هنوز این کودک تبدیل به یک انسان نشده است. کودک همچون ماشینی است که توسط نیروی غریزه اداره و به حرکت واداشته می‌شود. به علت فقدان اگوی روان‌شناختی، در این مرحله روان‌شناسی حرف دیگری برای گفتن ندارد. پس از آن مرحله آینه فرا می‌رسد که یکی از مهمترین مراحل در روان‌کاوی لکان است. به گفته خود وی «مفهوم مرحله آینه تشکیل اگو را همان گونه که در روان‌کاوی آن را تجربه می‌کنیم، روشن می‌سازد... مرحله آینه را باید به عنوان تعیین هویت درک کرد» (Laca, 1977: 1). در این مرحله کودک تصویر خویش را در آینه می‌بیند. اتفاقی که رخ می‌دهد این است که کودک تصویر درون آینه را نه یک تصویر، بلکه موجودی حقیقی می‌پندارد. پس از زمانی، کودک از این اشتباه بیرون می‌آید و پی می‌برد که موجود درون آینه تنها یک تصویر است. اما هنوز کودک به این امر پی نبرده است که این تصویر، تصویر خود اوست. و اصولاً چنین برداشتی برای کودک غیرممکن است، چرا که هنوز هویت فردی در کودک شکل نگرفته است. رابطه کودک و تصویر درون آینه عکس آن چیزی است که ما انتظار داریم. این گونه نیست که ابتدا کودک خود را به عنوان فردی مجزا و متحد بشناسد و سپس آن تصویر را تصویر خود بداند بلکه برعکس، در این

جهان درون در جهان بیرونی، تشدید پایان‌ناپذیر تأییدات آگو را در پی دارد.» (Lacan 1977: 4).

چنانکه ذکر شد، تصویر بازتابی در مرحله آینه، در حقیقت هویتی ساختگی و تحمیلی را بر کودک بار می‌کند که در ادامه حیات وی موجب ناسازگاری و تنش درونی می‌گردد: «تصویر درون آینه سرابی از آگو و حاکی از این است که نیروهای هماهنگ نهفته در فرد نهایتاً تحقق خواهد یافت. در واقع، این تصویر در شروع این پیشرفت نقش دارد، اما سرنوشت بیگانه کننده آگو به گونه‌ای است که فرد دائماً در ناسازگاری با خود قرار می‌گیرد: آگو به صورت خستگی‌ناپذیری تمایل به تثبیت فرایند سوژکتیوی دارد که قابل تثبیت شدن نیست» (Bowie, 1991: 25).

بنابراین، آگو نه یک مرکزیت حقیقی، بلکه مرکزیتی ساختگی و تحمیلی است. آگو به عنوان مرکز انسجام و تعیین هویت، به واسطه تصویر بیرونی بر شخص تحمیل می‌گردد. ساختگی و غیر اصیل بودن آگو درامی است که تنش درونی و حتی از خود بیگانگی فرد را در پی خواهد داشت. بررسی این موضوع نشان می‌دهد که سوژه انسانی صرفاً نقطه تداخل و مرکز کانونی تصویرهای دریافتی از بیرون است. آگو نه به صورت ایزوله، بلکه تحت لوای یک ساختار بیرونی معنا و حتی وجود می‌یابد. این همان پروژه‌ای است که ساختارگرایان تحت عنوان تمرکززدایی از سوژه انسانی آن را دنبال می‌کردند و برخی حتی رد پای آن را تا آثار فروید نیز پیگیری کرده‌اند. برای مثال، لویی آلتوسر معتقد است که لکان نیز درگیر همان پروژه‌ای است که فروید به انجام آن مبادرت نموده بود و صریحاً آن را به فروید نسبت می‌دهد:

«... در عوض، فروید برای ما روشن می‌سازد که سوژه حقیقی، در ذات یکتای خودش، شکل یک

در شکل دادن به واقعیت کمک می‌کند و به نوعی واقعیتی نو را می‌سازد. در اینجا نیز کل این فرایند در پی یافتن آگوی از پیش موجود نیست، بلکه آگو در این مرحله وضع می‌شود، آن‌هم بر اساس تخیل و واقعیت تصویر درون آینه. ایده آگو به وسیله این همان‌سازی خیالی با تصویر درون آینه خلق می‌شود.

«آنچه کودک در آینه می‌بیند، تصویری سوررئالیستی است که «من» را به شیوه‌هایی که بعدتر موجب انقسام و بیگانگی جبران‌ناپذیر می‌شوند، قالب ریخته یا شکل خواهد داد... «من» کودک را پنداری وضع کرده، شکل داده و تعیین می‌کند که آنچه را در آینده خواهد شد، هم پیش‌بینی و هم تحریف می‌کند. این پندار، این «سراب» بلوغ، یگانه بودن، یکی بودن و بیرونی بودن «من» است. کودک خود را همچون یگانه‌ای در جهان می‌بیند. این تصویر (پندار، انگاره، سراب) از دو نظر پیش‌گویانه است: از یک سو، در پی رسیدن به قله دست‌نایافتنی هویت متحد «من» است؛ هویتی که بنیانی برای قدرت «من» در جهان باشد؛ و از سوی دیگر، این گشتالت، آستن آینده بیگانه‌ساز «من» است. «من» تنها در دنیایی خود - ساخته است که متجانس و همگون خواهد بود» (پین ۱۳۸۰: ۳-۵۲).

خود لکان این مرحله را چنین توصیف می‌کند: «مرحله آینه درامی است که نیروی درونی آن از نابسندگی به آینده‌نگری رسیده است - و برای سوژه گرفتار در دام تعیین هویت مکانی، زنجیره خیالاتی را فراهم می‌سازد که از یک تصویر بدن پاره پاره به شکلی از تمامیت آن گسترش می‌یابد که من آن را تمامیت ارتوپدیک می‌نامم، و در نهایت، منتهی به فرض زره هویتی بیگانه شونده می‌شود که ساختار دقیقش کل رشد ذهنی سوژه را مشخص خواهد کرد. بنابراین، برون‌ریزی دایره

سوررئالیستی از طرف فرد دریافت می‌شود و هویت وی را برمی‌سازد.

از طرف دیگر، لکان نیز همچون فیشته قایل است که سوژه نمی‌تواند خود را فرا چنگ آورد، چرا که هرگاه به خود می‌اندیشد، در حقیقت خود را به اوبژه خویش تبدیل می‌کند. بنابراین، خصلت‌های من، همان خود من نیستند و ما نمی‌توانیم خود را به مجموعه‌ای از ویژگی‌ها فروکاهیم و به محض این که خویش را با ویژگی خاصی توصیف کنیم، خود را تبدیل به یک اوبژه کرده‌ایم. به نظر لکان، شناخت از خود از طریق چگونگی پاسخ دیگران صورت می‌گیرد و این دیالکتیک شناسایی مانند همان چیزی است که هابرماس به هگل نسبت می‌دهد:

«دیالکتیک خودآگاهی هگل رابطه‌ی تأمل فردی را با رابطه‌ی مکمل افراد آشنا با یکدیگر جایگزین می‌کند. تجربه‌ی خودآگاهی دیگر تجربه‌ی اصیل و آغازین نیست، بلکه این تجربه برای هگل، نتیجه‌ی تجربه‌ی کنش متقابل است.» (Habermas 1974: 144-5).

بنابراین، چنین نیست که سوژه از همان ابتدا به خودآگاهی رسیده و از دل این خودآگاهی در باره‌ی دیگران آگاهی بیابد. شاید از این لحاظ روان‌کاوی لکان را بتوان در نقطه‌ی مقابل پدیده‌شناسی هوسرل دانست؛ یعنی فلسفه‌ای که از خود آگو شروع می‌کند و با «همدلی» به آگوهای دیگر پی می‌برد. به همین دلیل، لکان متذکر می‌شود که: «این تجربه‌ی است که ما را به مخالفت با هر فلسفه‌ای که مستقیماً از کوگیتو نشأت می‌گیرد، رهنمون می‌سازد» (Lacan 1977: 1).

گرچه در مقام اندیشیدن همواره شناخت از خود را مقدم بر شناخت از دیگران می‌دانیم، اما علم روان‌کاوی نشان می‌دهد که در عمل، روندی عکس این روند نظری رخ می‌دهد. فلسفه با فراموش کردن واقعیت

«خود» متمرکز شده در یک «اگو»، «آگاهی» یا «وجود» - که وجود برای خودش، بدن محض یا رفتار است - را ندارد؛ بلکه سوژه انسانی تمرکززدایی شده است و بر ساختاری بنا شده است که مرکز آن منحصرأ در سوء رفتار خیالی اگو قرار دارد؛ یعنی در تکوینی ایدئولوژیک که توسط آن خودش را باز می‌شناسد» (Althusser 1971: 31).

نکته‌ای که در اینجا باید بدان توجه شود، این است که مفهوم آینه را نباید به معنای محدود «آینه» دانست، بلکه منظور از آینه هر آن چیزی است که تصویری را باز می‌فرستد. بنابراین، اهمیتی ندارد که کودکی خود را حتی یک بار هم در آینه نبیند، چرا که بیشتر از هر چیزی این اطرافیان - به ویژه مادر - هستند که تصویری از وی را باز پس می‌فرستند و از نحوه‌ی رفتار دیگران است که وی به درکی ارتوپدیک از بدن خود رسیده، سرانجام خود را به عنوان هویتی منسجم ادراک می‌کند. «این همان‌سازی شخص با دیگری، فرایندی است که توسط آن معنای پیوسته‌ای از خود ممکن می‌شود، و به خاطر شبیه‌سازی‌های پی در پی با ویژگی‌های دیگران است که آنچه من یا فردیت نامیده می‌شود، ساخته می‌شود» (Bowie 1991: 30-1).

در حقیقت، دیگران در حکم آینه اند برای کودک و به همین دلیل لکان هویت فرد را وابسته به شناسایی دیگران از او می‌داند. باید دقت کرد که بحث لکان از بحث تربیت و تأثیر و تأثر اجتماعی متمایز است. چنین نیست که وی صرفاً طرز رفتار فرد را برخاسته از روابط اجتماعی بداند. دیگران قبل از اینکه چگونگی رفتار اگو را تعیین کنند و تحت مقوله‌ی فرا - من (Super-ego) بر اگو تأثیر بگذارند، به وجود آورنده‌ی اگو هستند. به عبارت دیگر، هستی و چگونگی اگو وابسته به تفسیر دیگران است؛ تفسیری که به شکل تصویری

بالفعل و محصور شدن در نظریه‌پردازی صرف، به چگونگی وضع و ایجاد آگو در دوران کودکی و قبل از رسیدن به بلوغ فکری نپرداخته است. اگر شخص فیلسوف خویش را به عنوان فاعل آگاهی می‌پندارد که قبل از هر چیزی به خویشتن خویش آگاه است و پس از آن به دیگران پی می‌برد، روانکاو در پی یافتن ریشه‌های این خودآگاهی به دوره‌های آغازین زندگی افراد باز می‌گردد و در این حرکت قهقرایی نتایج خیره‌کننده‌ای را در مورد ریشه‌های تشکیل آگو و رسیدن به خودآگاهی به دست می‌آورد. خلاصه این که از نظر لکان روانکاو بر خلاف هوسرل فیلسوف، بین فرد و جامعه جدایی وجود ندارد و «دیالکتیک من - تو [شناسایی] سوژه‌ها را از رهگذر تضاد دوسویه‌ای که ذهنیت را پدید می‌آورد، تعریف می‌کند» (ساراپ ۱۳۸۲: ۱۹).

همان طور که مشهود است، لکان استفاده فراوانی از ساختارگرایی می‌برد و فاعل شناسا را به مجموعه‌ای از روابط اجتماعی تقلیل می‌دهد. در روان‌کاوی لکان «ذهنیت امری کاملاً ارتباطی است و تنها از طریق اصل تفکیک و با تضاد میان خود با «دگر» یا «شما» با «من» می‌تواند مؤثر واقع شود. به عبارت دیگر، ذهنیت امری ذاتی نیست، بلکه مجموعه‌ای از روابط است و تنها می‌تواند به وسیله فعال کردن یک نظام دلالتی که قبل از فرد وجود دارد و هویت فرهنگی او را تعیین می‌کند، القا شود. لذا گفتمان عاملی است که از طریق آن سوژه تولید و نظم موجود نیز حفظ می‌شود» (ساراپ ۱۳۸۲: ۱-۴۰).

چنانکه می‌بینیم، از دیالکتیک شناسایی سوق داده می‌شویم به سوی زبان و حق نیز همین است، چرا که مهمترین عامل ارتباط با دیگران و اساسی‌ترین کانالی که از طریق آن تصویر و تفسیری از سوی دیگران به

طرف فرد گسیل می‌شود، همانا زبان است؛ تا جایی که زبان را می‌توان با مسامحه معادل تصویر بازتابی آینه دانست. تمام اهمیت آینه به تصویری است که باز می‌فرستد و در نتیجه، اهمیت دیگران تا حد زیادی مرهون زبان است. بنابراین، بحث از لکان بدون در نظر گرفتن اهمیت وافر زبان ابتر خواهد بود. تأکید فراوان لکان بر زبان خود گویای این امر است؛ اصولاً از نظر وی این زبان است که ما را به مثابه یک فاعل شناسا برمی‌سازد.

همان طور که گفته شد، تصویر درون آینه کودک را از تنی پاره پاره به سوی بینشی ارتوپدیک از تمامیت بدن خود سوق می‌دهد. پس تعجبی ندارد که گفته شود، قبل از زبان چیزی به نام «بدن» وجود ندارد؛ بدنی که خود مبنایی برای تعیین هویت و انسجام آگو است. به همین دلیل، زبان پیش شرط اساسی در کسب آگاهی فرد از خودش به مثابه یک هستی متمایز است. در اینجا تفاوت مهمی بین فروید و لکان وجود دارد که توجه به آن بسیار راه‌گشاست. در تفکر فروید زبان به عنوان عاملی اجتماعی، نقش بسزایی در شکل‌گیری فرا - من دارد، اما لکان آگو را نیز نتیجه ساختارمند شدن به وسیله زبان می‌داند، به طوری که به نظر وی سوژه مستقل از زبان وجود ندارد. کارکرد زبان را نیز در روانکاو لکان باید چیزی بیشتر از حمل و انتقال امور اجتماعی، فرهنگ، اوامر، نواهی و قوانین بدانیم. مرحله آینه توضیح با اهمیتی بر کارکرد اصلی زبان در آفرینش آگو است؛ به طوری که می‌توان استفاده لکان از آینه را صرفاً استعاری دانست، استعاره‌ای که در معنای بسیار وسیعی تمام تعاملات اجتماعی، به ویژه زبان را در بر می‌گیرد. جامعه و دیگران از طریق زبان در دل ناخودآگاه، آگوی خودآگاه را وضع کرده، به شخص هویت فردی اعطا می‌کنند. و چنین است که لکان آگو

وجود اگوی استعلایی است که می‌توان ادامه بحث لکان را در مورد تشکیل اگو دنبال کرد. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که اگوی استعلایی شرط پیشین تشکیل اگوی تجربی (روان‌شناختی) است. شایسته یادآوری است که به طور کلی اگوی استعلایی، شرط پیشین وجود این جهان (طبیعت عینی) است. پس از این مقدمه به بحث اگو در پدیده‌شناسی هوسرل می‌پردازیم.

هوسرل در ابتدای دوره چرخش خود از روان‌شناسی به سوی پدیده‌شناسی توصیفی، هنوز اگوی استعلایی را صرفاً به عنوان شرط ضروری ادراک معرفی می‌کند. وی همانند ایده‌آلیست‌های آلمانی، همچون فیشته قایل به آگاهی بازتابی نیست، بلکه اگوی استعلایی را به عنوان شرط ضروری ادراک قابل استنتاج می‌داند و نه قابل ادراک مستقیم. تلقی وی از اگوی استعلایی در پژوهش‌های منطقی و حتی تا حدودی در / ایده‌ها، نظیر این گفته کانت است که: "می‌اندیشم" باید بتواند همه ادراکات مرا همراهی کند» (Kant, 1965: 152). وی این گونه بیان می‌کند که: «آیا حتی اگوی پدیده‌شناختی که اشیا در آن حاضرند، از طریق تقلیل پدیده‌شناختی به هیچ استعلایی (Transcendental nothingness) تبدیل می‌شود؟ بیاید آن را تقلیل دهیم تا به جریان آگاهی محض دست یابیم» (Husserl, 1931:172).

چنانکه مشهود است، تلقی هوسرل از اگوی پدیده‌شناختی در اینجا شبیه پیروان نظریه اصالت پدیدار است. وی نیز در پشت جریان آگاهی محض قایل به جوهری اندیشنده نیست. اگوی پدیده‌شناختی حاصل رویکرد طبیعی است و از صافی تقلیل نمی‌تواند عبور کند، اما در آثار بعدی هوسرل دیدگاه خود را از این شایبه اصالت پدیداری پیراسته، صریحاً به اگوی

را صرفاً توهمی برساخته ناخودآگاه می‌داند. لکان با ساختگی دانستن اگو، تمام اصالت را به نهاد (ناخودآگاه) می‌دهد؛ «نهاد»ی که بعداً دلوز بر ساختگی و غیراصیل بودن آن اصرار می‌ورزد و انسان را تقلیل به «ماشین میل‌گر»ی می‌کند که با عضویت در جامعه، تمام واقعیت انسان را در بر می‌گیرد؛ و بدین سان دلوز پروژه نیمه‌تمام لکان را در مورد تمرکززدایی از انسان به کمال خود می‌رساند.

اگو از دیدگاه هوسرل

در اینجا باز می‌گردیم به ادعای فلسفی لکان مبنی بر این که روانکاوی وی در مخالفت با هر فلسفه‌ای است که مستقیماً از کوگیتو نشأت می‌گیرد. با بررسی پدیده‌شناسی هوسرل مشخص خواهیم کرد که روانکاوی لکانی نیز مانند علوم تحصیلی دیگر، از پیش فرضی به نام رویکرد طبیعی رنج می‌برد که با خروج از رویکرد طبیعی می‌تواند راهی به پدیده‌شناسی باز کند. برای این منظور باید به بحثی در باب اگو پردازیم تا از زاویه آن به مطالب ارزشمندی دست یابیم.

چنانکه ذکر شد، لکان اگو را نتیجه ساختارمند شدن اجتماعی می‌داند؛ به گونه‌ای که اگو و کلیه عادات منتسب به آن، صرفاً نرم‌افزاری برآمده از روابط اجتماعی خواهد بود. نتیجه آن که اگو فاقد هر گونه جوهریت است. به گفته آلتوسر «گذار از وجود زیست‌شناختی به وجود انسانی تحت تأثیر قانون فرهنگ است.» (Althusser, 1971:25)، ولی از دیدگاه پدیده‌شناسی دستگاه ادراک یا همان اگوی استعلایی شرط لازم برای هر گونه ادراکی است. بدون فرض اگوی استعلایی هرگونه کنش ادراکی به کنشی صرفاً زیست‌شناختی فروکاسته خواهد شد. تنها پس از فرض

استعلایی موجود قایل می‌شود؛ آگویی که با تکیه بر عمل تقلیل مورد مشاهده و ادراک بازتابی قرار می‌گیرد: «هوسرل معتقد بود که با انجام تقلیل، شخص می‌تواند واقعاً آگوی محض را متمایز از آگوی تجربی و طبیعی به گونه‌ای شهودی درک کند» (Moran, 2000: 170)؛ یعنی در حالی که آگوی تجربی سراسر رویکرد طبیعی را فرا گرفته است، با خروج از رویکرد طبیعی و تقلیل آگوی تجربی، به حیطه ویژه آگوی استعلایی قدم می‌نهمیم.

پس، از این به بعد هوسرل قاعدتاً از دو آگو سخن به میان می‌آورد و چگونگی آن‌ها و رابطه پیشنهادی مطلبی است که در ادامه مطالعه می‌کنیم. آنچه تاکنون مشخص شده، این است که «آگوی استعلایی حاصل بین‌الهلین، نهادن کل جهان عینی و کلیه موجودات عینی به طور کلی (از جمله عینیت‌های مثالی) است» (هوسرل ۱۳۸۱: ۱۵۷)؛ یعنی بعد از انجام عمل تقلیل است که ما به آگوی استعلایی خودمان پی می‌بریم و به دو شق تقسیم می‌شویم. «در رویکردی که به شیوه پدیده‌شناختی تعدیل یافته و همواره به آن پایبند می‌مانیم، با شقاقی در من رو به رو می‌شویم؛ یعنی در فوق منی که به نحو ساده‌لوحانه به جهان علاقه‌مند است، من پدیده‌شناختی به عنوان ناظر بی‌علاقه مستقر می‌شود» (هوسرل ۱۳۸۱: ۷۵).

منظور از من علاقه‌مند به جهان، همان آگوی تجربی است که مشخصه بارز آن درگیر بودن با جهان است. در اینجا نکته با اهمیتی وجود دارد و آن این‌که آگوی تجربی و استعلایی همچون ناظران «علاقه‌مند» و «بی‌علاقه» به جهان معرفی شده‌اند. تا وقتی که آگو درگیر جهان باقی بماند، عمل تقلیل انجام شدنی نیست؛ یعنی تقلیل را نمی‌توان صرفاً تأملی نظری دانست و نسبت به وضعیت‌های عملی بی‌اعتنا بود. این

مسئله تفاوت عمده‌ای با فلسفه کلاسیک دارد؛ مسأله‌ای که حتی خود هوسرل بدان نپرداخت و ردپای آن را در آثار هایدگر می‌توان یافت. چنین نیست که تأمل صرف قادر باشد آگوی تجربی را از درگیری با جهان خلاص کرده، به آگوی استعلایی تبدیل سازد. پدیده‌شناسی صرفاً وجود و ضرورت آگوی استعلایی را مطرح می‌سازد و قادر به فراهم آوردن شرایط خودآگاهی یافتن استعلایی نیست. بنابراین، خودآگاهی استعلایی که تنها پس از نایل شدن به آگوی استعلایی امکان دارد، امری است که از عهده فلسفه خارج است. تا وقتی که من همان آگوی تجربی باقی مانده‌ام، هرگونه خودآگاهی نیز خودآگاهی تجربی خواهد بود. اما در همین شرایط با تأمل فلسفی می‌توانم به وجود و چگونگی آگوی استعلایی خویش نیز پی ببرم. در این‌جا تفاوت مهم و ظریفی بین «خودآگاهی استعلایی» و «آگاهی از خود استعلایی» نهفته است. گرچه فلسفه قادر به فراهم آوردن دومی است، اما مورد اول یعنی «خودآگاهی استعلایی» از عهده فلسفه خارج است و اصولاً از عهده هرگونه تأمل «نظری» خارج است. در این‌جا چنان که می‌بینیم، فلسفه قدرت رهایی‌بخشی خویش را از دست می‌دهد و آن را به حیطه‌های عملی واگذار می‌کند. یافتن اعمال مطلوب برای خروج از آگوی تجربی نیز بالطبع بر عهده تجربه خواهد بود. انجام یک آزمایش می‌تواند به فهم مطلب کمک زیادی کند. می‌خواهیم با تأمل فلسفی و به روش تقلیل از رویکرد طبیعی خارج شده، به آگوی استعلایی دست یابیم، اما این تأمل فلسفی را در دو وضعیت متفاوت انجام می‌دهیم؛ یک بار پس از پرخوری و سنگینی و رخوت پس از آن و بار دیگر در وضعیت عادی همراه با پس‌زمینه‌ای از یک موسیقی آرام و عمیق. گرچه در هر دو دفعه، ما فرض جهان عینی را در پرائنز قرار داده

و یا حتی خود نفس که جداگانه درک شده باشد. در این شیوه طبیعی ادراک نفسانی، من و سایر انسانها همگی نقش اوژه را برای علوم تحصیلی یا عینی به معنای معمول کلمه، نظیر زیست‌شناسی، انسان‌شناسی و نیز روان‌شناسی [تجربی] ایفا می‌کنیم. زندگی روانی - که روان‌شناسی از آن سخن می‌گوید - همواره به عنوان زندگی روانی در جهان تلقی شده است. همین امر آشکارا برای زندگی خود من نیز، که می‌توانیم آن را در تجربه درونی محض درک و بررسی کنیم، صادق است... بنابراین، برای من، سوژه تأمل‌گر، که در [رویکرد] اپوخه ایستاده، بر آن پافشاری می‌کند و خود را به عنوان یگانه مبنای اعتبار همه اعتبارها و مبنای عینی مستقر می‌نماید، نه من روان‌شناختی مطرح است، نه پدیده‌های روانی به معنای روان‌شناسی یعنی [درک شده] به مثابه عناصر واقعی موجودات انسانی روانی - جسمی.

من از طریق اپوخه پدیده‌شناختی، من انسانی طبیعی و حیات روانی خودم - قلمرو تجربه روان‌شناختی از خودم - را به من استعلایی - پدیده‌شناختی؛ یعنی به قلمرو تجربه استعلایی - پدیده‌شناختی از خودم تقلیل می‌دهم» (هوسرل، ۱۳۸۱: ۴-۶۲)، ولی از آنجا که پس از تقلیل، اگوی استعلایی و محتوای قصدی آن باقی می‌مانند، باید این جهان را در دل اگوی استعلایی متقوم دانست. اگوی تجربی نیز به عنوان بخشی از جهان، درون اگوی استعلایی متقوم می‌شود. هوسرل به صراحت اظهار می‌دارد که: «پس ما؛ یعنی انسان‌هایی که روحاً و جسماً در جهان وجود داریم، پدیداریم برای خودمان، تکه‌ای از آنچه "ما" تقویم کرده‌ایم، قطعاتی از معنایی که "ما" ساخته‌ایم» (هوسرل ۱۳۷۲: ۱۶)؛ یا این که «من به عنوان یک انسان بخشی از محتوای جهان پیرامونی حقیقی در

و در راستای فلسفه بدون پیش‌فرض به جریان محض آگاهی خویش دست یافته‌ایم، اما فاصله ما از اگوی استعلایی در این دو حالت متفاوت خواهد بود. در حالی که در حالت اول به شدت درگیر جهان عینی هستیم، در وضعیت دوم نسبت به حالت اول به اگوی استعلایی اندکی نزدیکتر خواهیم بود. شاید هر یک از ما این مسأله را در حالات شاعرانه یا هنگام گذراندن یک تجربه دینی درک کرده باشیم.

نتیجه این که تقلیل نیز دو گونه خواهد بود: تقلیل نظری و تقلیل عملی. پدیده‌شناسی متکفل تقلیل نظری است، نه تقلیل عملی. به هر حال، باید به این نکته توجه فراوان مبذول داشت و از پدیده‌شناسی در همین حد نظری متوقع بود. ما نیز بحث را در این سطح نظری ادامه خواهیم داد.

چنانکه گفته شد، تفاوت عمده‌ای بین اگوی تجربی و اگوی استعلایی وجود دارد که بررسی ارتباط بین آن دو مورد نظر ماست. از آنجا که هوسرل در کتاب «تأملات دکارتی»، بهتر از هر جای دیگری به تبیین تمایز بین روان‌شناسی و پدیده‌شناسی (و همچنین بین اگوی تجربی و اگوی استعلایی) می‌پردازد، قطعه زیر را عیناً از این کتاب گران‌سنگ نقل می‌کنیم تا موضوع روشنتر شود:

«این من و زندگی روانی من - که ضرورتاً علی‌رغم اپوخه آن‌ها را حفظ می‌کنم - قطعه‌ای از جهان نیستند، و اگر این من بگویم "من هستم، من می‌اندیشم"، این دیگر به معنی آن نیست که من یعنی فلان انسان، هستم. از این پس "من" انسانی نیست که خود را در تجربه طبیعی از خودش به مثابه انسان طبیعی درک می‌کند، و یا انسانی که پس از محدود شدن انتزاعی به داده‌های محض تجربه درونی و صرفاً روان‌شناختی از خود، اندیشه بی‌احساس و محض خودش را درک کند،

آگویی محض هستم، آگویی که به عنوان مرکز تمام قصدیت‌ها، قصدیتی را به انجام می‌رساند که به وسیله آن دقیقاً من انسانی و من شخصی متقوم می‌شوند» (Husserl, 1998: 116).

اما این طرز تلقی از آگو - تقسیم آن به آگویی استعلایی و تجربی - ایرادی را در پی دارد، و آن هم نوعی دوباره‌کاری وجودشناختی است که مخصوصاً با تیغ اکام بر آن خدشه وارد می‌شود. دیوید بل این ایراد را چنین صورت‌بندی می‌کند: «اما با توجه به این که هر دو خود توانایی اندیشیدن، دریافت، استدلال و غیره را دارند، این چنان که هوسرل اذعان می‌کند، به یک دوباره‌کاری گرانبهار و سامانمند می‌انجامد... اما چنین نمی‌نماید که او توضیح درستی برای این که چرا به هر دو نیاز داریم، داشته باشد» (بل، ۱۳۷۶: ۲۹۶).

در پاسخ اشاره می‌کنیم که چنین ایراداتی برداشت نادرستی از بحث هوسرل را نشان می‌دهد. اصولاً از دیدگاه هوسرل ما دو آگو نداریم، بلکه آگویی حقیقی، همان آگویی استعلایی است که در پی تقلیل به آن پی می‌بریم. آگویی تجربی که در رویکرد طبیعی بدان آگاهیم، نتیجه خام‌اندیشی و نگرشی ساده‌لوحانه است. «من که در رویکرد طبیعی به سر می‌برم، همچنین و در هر لحظه من استعلایی نیز هستم، اما نمی‌توانم به آن پی ببرم، مگر این که تقلیل پدیده‌شناختی را انجام دهم» (هوسرل، ۱۳۸۱: ۷۸) - بنابراین، هوسرل قایل به وجود دو آگویی موازی یکدیگر نیست. وی اظهار می‌دارد که «با این حال من به عنوان آگویی استعلایی، همان آگویی هستم که در حیطه جهان آگویی انسانی است» (Husserl, 1997: 264).

آگویی تجربی آگویی است گم شده در جهان. نخست باید با تقلیل پدیده‌شناختی جهان را گم کرد تا آگویی استعلایی را در ورای آگویی تجربی به دست

آورد و این مهمترین نتیجه تقلیل به شمار می‌رود. آگویی استعلایی در بیرون جهان واقع شده است، در حالی که آگویی تجربی درون جهان تکوین می‌یابد: «آگویی استعلایی با نابودی جهان نیز باقی می‌ماند. در واقع، آلفرد شوتس به یاد می‌آورد هنگامی که هوسرل در بستر مرگ بوده است، در آخرین گفتگوهایشان، هوسرل در مورد این واقعیت سخن می‌گفته است که او خواهد مرد، اما آگویی استعلایی‌اش به حیات ادامه خواهد داد» (Moran, 2000: 169). با این تلقی از آگو، خودآگاهی نیز به تقسیمی متناظر تن در می‌دهد. خودآگاهی در مرتبه‌ای ساده‌لوحانه عبارت است از آگاهی بر آگویی تجربی. با توضیحات قبلی مشخص می‌شود که این خودآگاهی کاذب بوده، ریشه در «از خود بیگانگی» دارد؛ و روانکاوی لکان در حقیقت روند این «از خود بیگانگی» را توضیح می‌دهد، اما خودآگاهی حقیقی - که همان خودآگاهی استعلایی است - پس از رهایی از آگویی تجربی و تبدیل شدن به آگویی استعلایی رخ می‌دهد و پدیده‌شناسی نیز در صدد نشان دادن امکان این امر است. تفاوت عمده روان‌شناسی و پدیده‌شناسی نیز در همین جا نهفته است. در حالی که موضوع علم روان‌شناسی آگویی تجربی است، موضوع پدیده‌شناسی آگویی استعلایی است و باید از خلط بین این دو - علی‌رغم شباهت فراوانشان - پرهیز کرد. هوسرل تمایز بین آن‌ها را چنین بیان می‌دارد:

«در نتیجه معنای پژوهش در آگاهی به شیوه استعلایی - پدیده‌شناختی و به شیوه روان‌شناختی عمیقاً متفاوتند، گر چه ممکن است مضامین و محتواهایی که در هر دو سو باید توصیف شوند، مطابقت داشته باشند. در یک سو، با داده‌هایی روبه‌رویم که به جهان، به جهان وضع شده به مثابه موجود، تعلق دارند و به مثابه

شده در جهان. پدیده‌شناسی ما را به تأملی فلسفی مقدم بر و فراتر از هر علم تجربی فرا می‌خواند.

منابع

۱. بل، دیوید. (۱۳۷۶). *اندیشه‌های هوسرل*، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز.
۲. پین، مایکل. (۱۳۸۰). *لکان، دریدا، کریستوا،* ترجمه پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز.
۳. ساراپ، مادن. (۱۳۸۲). *راهنمایی مقدماتی بر* *پساساختارگرایی و پسامدرنیسم*، ترجمه محمدرضا تاجیک، تهران: نشر نی.
۴. فروید، آنا. (۱۳۸۲). *من و سازوکارهای دفاعی*، ترجمه محمد علی‌خواه، تهران: نشر مرکز.
۵. هوسرل، ادموند. (۱۳۷۲). *ایده پدیده‌شناسی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۶. _____ . (۱۳۸۱). *تأملات دکارتی، مقدمه‌ای بر پدیده‌شناسی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
7. Althusser, Louis (1971). *Freud and Lacan*, in L. Althusser and others: *Lenin and Philosophy and other Essays*, London: New Left Books
8. Bowie, Malcolm (1991). *Lacan*, London: Fontana Press
9. Cahoone, Lawrence (2003). Ed. *From Modernism to Postmodernism, An Anthology*, Blackwell Publishing
10. Habermas, Jurgen. (1974). *Theory and Practice*, trans. John Viertel, London: Heinemann
11. Husserl, Edmund. (1931). *Ideas, A General Introduction to Pure Phenomenology*, trans. Boyce Gibson, London: Allen & Unwin
12. Husserl, Edmund (1997). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology, An Introduction to Phenomenological Philosophy*, trans. David

عناصر روانی انسان لحاظ می‌شوند. در سوی دیگر، گرچه با داده‌هایی موازی با محتوای یکسان روبه‌رویم، اما تعلق فوق وجود ندارد، بلکه جهان در رویکرد پدیده‌شناختی، نه به مثابه یک واقعیت، بلکه به مثابه "پدیده واقعیت" اعتبار دارد» (هوسرل ۱۳۸۱: ۷۱)

نتیجه

همان‌گونه که گفته شد، پدیده‌شناسی به بعدی کاملاً جدید تعلق دارد و خلط آن با روان‌کاوی و یا هر علم تحصیلی دیگری نقطه مرگ آن به شمار می‌رود. پدیده‌شناسی با نشان دادن «از خود بیگانگی» موجود در علوم تحصیلی - به ویژه روان‌کاوی - شخص را به جستجوی راهی برای رهایی از آگوی تجربی درگیر با جهان ترغیب می‌کند؛ آگویی که موطن آن روزمرگی است. باید توجه داشت که تا خروج کامل از آگوی تجربی روی ندهد، نایل شدن به آگوی استعلایی منتفی است. نمی‌توان به طور همزمان هم آگوی تجربی و هم آگوی استعلایی بود؛ در عین حال می‌توان آگوی تجربی بود و از درون آن به مطالعه و بررسی آگوی استعلایی پرداخت؛ کاری که صرفاً به تأمل فلسفی نیاز دارد و بس.

هوسرل ما را به تأمل پدیده‌شناختی می‌خواند، تا دست‌کم به ساده‌لوحی رویکرد طبیعی نهفته در علوم - به ویژه روان‌شناسی - پی بریم. هوسرل آگوی تجربی را آگویی گم شده در جهان و خاستگاه از خودبیگانگی می‌داند؛ آگویی که تحقیق در نحوه شکل‌گیری آن بر عهده روان‌کاوی لکان است. آگوی استعلایی شرط ادراک است و تنها پس از امکان چنین ادراکی است که می‌توان از مرحله آینه و روند دستیابی به تصویر سوررئالیستی از خود سخن به میان آورد. به همین دلیل، می‌توان گفت از نظر هوسرل روان‌کاوی لکان، که در رویکرد طبیعی باقی مانده است، علمی است گم

Carr, Evanston: Northwestern University Press

13. Husserl, Edmund. (1998). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, trans. R. Rojcewicz & A. Schuwer, Kluwer Academic Publishers

14. Kant, Immanuel. (1965). *Critique of Pure Reason*, trans. N. Kemp Smith, New York: ST Martin's Press

15. Klages, Mary. (1997). *Jacques Lacan*, in www.Colorado.edu/English/ENGL 2012 Klages/ 1997 Lacan.html

16. Lacan, Jacques. (1977). *Ecrits: A Selection*, trans. Alan Sheridan, New York: w. w. Norton & Company

17. Moran, Dermot. (2000) . *Introduction to Phenomenology*, London & New York: Routledgea

Archive of SID