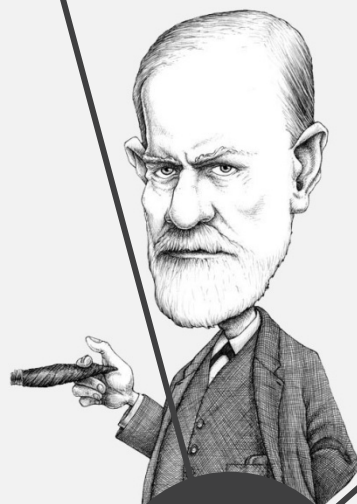


لحظه‌هایی با فروید



Freud
Sigmund

گردآوری و نگارش
امیر کشفی

مخطوطاتی با فروید

نگاهی به آثار و اندیشه های زیگموند فروید

گردآوری و نگارش

امیر کشفی

فهرست مطالب

سخنی با خوانندگان	سه
فصل اول: گاهشمار زندگی زیگموند فروید	۱
فصل دوم: رئوس نظریه روانکاوی	۱۹
بخش نخست - ذهن و نحوه کارکرد آن	۲۰
بخش دوم - هدف عملی	۴۱
بخش سوم - ثمره نظری	۵۸
فصل سوم: کتابشناسی فروید	۶۷
بخش نخست - آثار اصلی و محوری فروید	۶۸
بخش دوم - مهمترین مقالات فروید درباره آثار هنرمندان و نویسندگان	۷۷
بخش سوم - مهمترین مطالعات بالینی فروید	۸۰
ضمیمه (الف)	۸۳
ضمیمه (ب)	۸۶
فصل چهارم: برگزیده آثار فروید	۸۹
فهرست مآخذ	۱۱۶

سخنی با خوانندگان

گرچه فروید برای ایرانی ها نامی آشناست، اما چنین می نماید که این آشنایی در حد دوری و دوستی است! - این در حالی است که روانکاوی تأثیری بسزا در شکل گیری اندیشه مدرن داشته است و آگاهی از ابعاد مختلف آرای فروید (بنیان گذار روانکاوی کلاسیک) نقش مهمی در شناخت دامنه تفکرات معاصر دارد. از این رو، بر آن شدیم تا به آن آشنایی اولیه وسعت بیشتری ببخشیم.

برای این منظور، تا آنجا که گنجایش کتاب و تعصب ما اجازه می دهد، کوشیده ایم که با استناد به آثار خود فروید و منابعی که از اصالت کافی برخوردارند، تصویر بیش و کم روشنی از او و خطوط کلی نظریه اش در چهار بخش ارائه دهیم : در بخش نخست (با پرهیز از اظهار نظرهای شخصی و غیر مستند)، نگاهی به وقایع عمده زندگی فروید می افکنیم. در بخش دوم، با قدم نهادن به یکی از آثار مهم فروید، وجوه اصلی نظریه او را مورد ملاحظه قرار خواهیم داد. در بخش سوم، به معرفی آثار و نوشته های فروید خواهیم پرداخت. و در پایان کتاب به گزیده ای از آثار مهم فروید درباره تمدن و جامعه نظر خواهیم افکند. - امید است که این کوشش ناچیز و صفحات اندک، انگیزه پی جویی بیشتر و دنبال کردن مطالعه در این زمینه باشد.

در پایان باید اشاره کنیم که کتاب حاضر با هدف کمک به بالابردن سطح دانش عمومی جامعه و همچنین کمک به رشد و بقای زبان فارسی در اینترنت تهیه شده، و هر گونه استفاده مالی از آن نازواست. - آن را به همه خوانندگان و دوستان خود که ممکن است در این کتاب از لحظه ای روشنفکری یا خیالبافی مسرتبخش بهره مند شوند، ارمغان می کنیم.

امیر کشفی

پاییز ۱۳۸۸

از هر گونه نظر، پیشنهاد و تصحیح رحمت آمیز استقبال می کنیم

a_drop_of_rain_50@yahoo.com

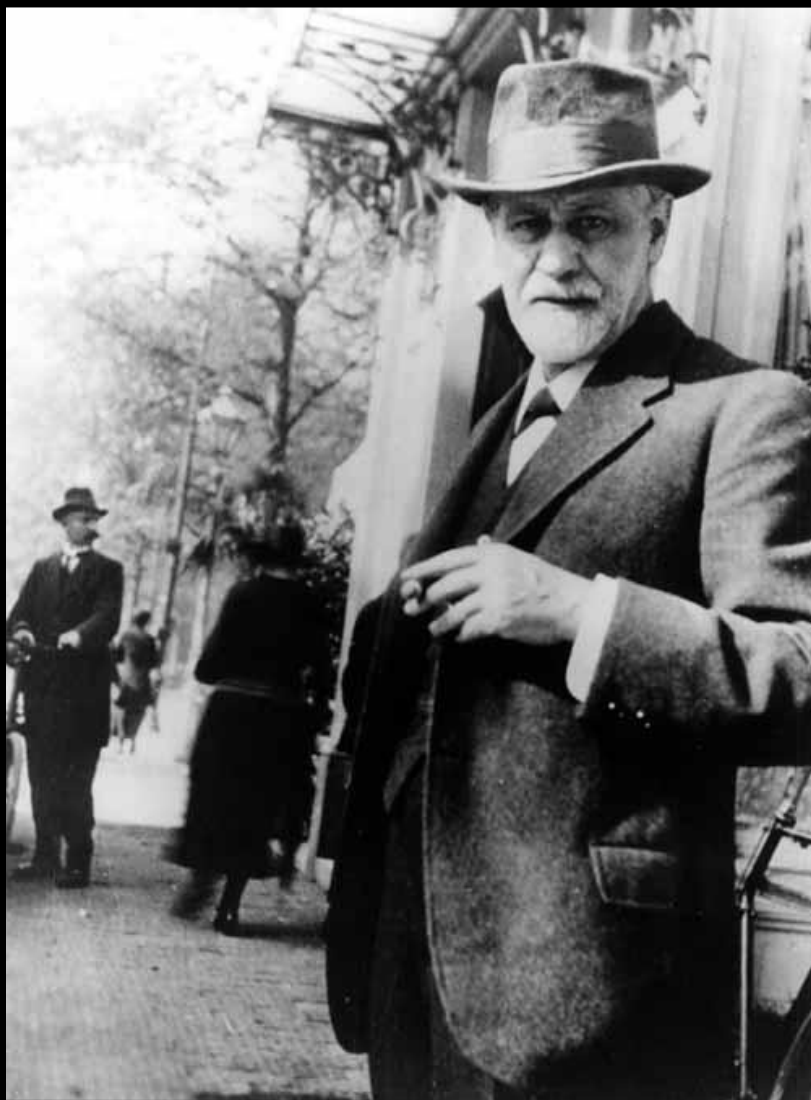


کاهشمار زندگی زیکموند فروید

اشاره

فروید (همچون برخی دیگر از اندیشمندان جهان مدرن)، اصل و اساس بیوگرافی نویسی را نفی کرد و زیر سؤال برد تا از این دیدگاه نشان دهد که انسان فراتر از زندگی روزمره دارای انگیزه های درونی و پنهان است که پیش تر و مؤثرتر از عقلانیت عمل کرده و خاستگاه بسیاری از رفتارهای ماست.

با این حال، باید توجه داشت که روانکاوی رابطه ای نزدیک با زندگی فروید دارد و تا حدودی شرح حال خود اوست. از این رو، به منظور درک بهتر این نظریه ارائه گزارشی از زندگی او امری بایسته است. اما شرح حال و بازگویی گفته های فروید گسترده تر و طولانی تر از آن است که در این مختصر بگنجد، به همین دلیل (صرفنظر از بیان توضیحی)، تنها به رویدادهای مهم زندگی او اشاره خواهیم کرد.



Freud at a Psychoanalytic Congress in The Hague - 1920

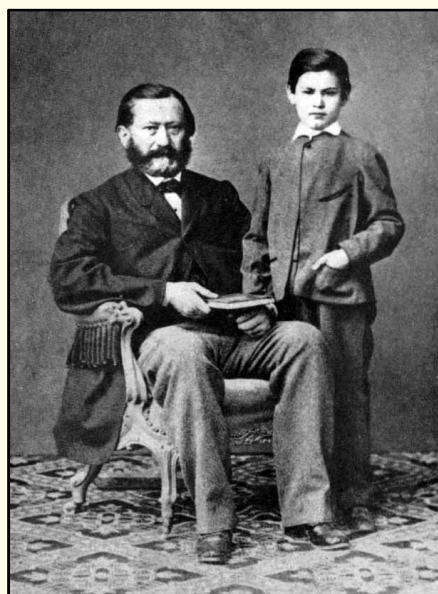
۱۸۵۶

□ در ششم ماه مه، «زیگموند فروید»^۱، نخستین فرزند «یاکوب فروید»^۲ (از سومین همسرش «آمالی ناتانسون»)^۳، در شهر کوچک فرایبرگ (Freiberg) واقع در موراویا (Moravia) (ی شرقی)^۴ متولد شد.

او از خانواده‌ای یهودی بود، اما هیچ وقت مناسک و مراسم دین یهود را بجا نمی‌آورد و پیرو هیچ مذهبی نبود. با این حال، به میراث فرهنگی اش افتخار می‌کرد و (به معنای غیر دینی) مفتخر بود که خود را یهودی معرفی کند.

۱۸۵۹

□ هنگامی که فروید سه ساله بود، پدرش که به تجارت پشم اشتغال داشت (به علت وخامت اوضاع اقتصادی برای آن حرفه) دچار مشکلات مالی شد و ناگزیر در جستجوی منبع دیگری از درآمد، خانواده خود را ابتدا به لایپزیگ (Leipzig) منتقل و یک سال بعد (یعنی در ۱۸۶۰) به وین مهاجرت کرد. جایی که فروید بخش عمده زندگی خود را در آن گذراند.



با پدرش یاکوب - ۱۸۶۴

فاطره ای از دوران کودکی

«من شاید ده دوازده ساله بودم که پدرم شروع کرد مرا با خود به پیاده روی بردن و آشکار کردن نظراتش درباره امور دنیایی که در آن زندگی می‌کنیم، در بین صحبت‌ها، او برای من داستانی گفت تا به من نشان دهد حال و چقدر اوضاع نسبت به آنچه در روزگار او بوده است بهتر شده. او گفت: هنگامی که جوان بودم شبیه روزی برای قدم زدن به خیابانهای شهر زادگاه تو رفتم، لباس خوبی به تن داشتم، و کلاه پوستی نوی بر سرم بود. یک مسیخی به سمت من آمد و با یک ضربه کلاهم را در گِل انداخت و نعره زد: «یهود! از پیاده روی بیرون برو!» من پرسیدم: و شما چه کردید؟ آرام پاسخ داد: به خیابان رفتم و کلاهم را برداشتم. این حرف تلانم داد: رفتاری عاری از قهرمانی از جانب آن مرد بزرگ و نیرومندی که دست آن پسر کوچک را گرفته بود.»^۵

۱- Sigismund Schlomo Freud (زیگیزموند شلومو فروید)، که بعدها در جوانی نام خود را به «زیگموند» تغییر داد. والدینش علاوه بر نام آلمانی اش، نام یهودی پدر بزرگش «شلومو» (از «شالوم» به معنای «آرامش») را نیز بر او نهادند.

2. Jacob Freud (1815-1896)

3. Amalia Nathansohn (1835-1930)

۴- امروزه پریبور (Pribor) نام دارد و جزء قلمرو چکسلواکی است.

۵- «تفسیر خواب»، زیگموند فروید / ترجمه شیوا رویگریان / (فصل ۵)، ص ۲۱۱

۱۸۶۵

□ فروید نخستین آموزشها را در خانه فراگرفت و در پاییز سال ۱۸۶۵ وارد یک مدرسه متوسطه خصوصی (در شهر لئوپولد) شد. - او دانش آموزی با استعداد و سخت کوش بود.

«در دوره (هفت ساله) دبیرستان همواره شاگرد اول کلاس بودم و از این روی موقعیتی ممتاز داشتم به نحوی که تقریباً هرگز از من امتحان نمی گرفتند.»^۶

فروید در ۱۷ سالگی امتحانات نهایی را با نمره عالی گذراند و به عنوان فردی ممتاز فارغ التحصیل شد.



«مردی که بی چون و چرا
محبوب و عزیز مادر بوده است
در سراسر زندگی یک احساس
غلبه و پیرومندی با خود دارد،
این یک احساس پیروزی است
که غالباً موجب بروز پیروزی
واقعی می شود.»^۷

با مادرش آملی - ۱۸۷۲

۱۸۷۳

□ فروید پس از اتمام تحصیلات متوسطه برای دوره پزشکی وارد دانشگاه وین شد. او در ابتدا تمایل داشت که (در دانشگاه) به تحصیل حقوق بپردازد، اما تحت تأثیر یکی از آثار گوته به پزشکی روی آورد:

«(این فاطره را هرگز فراموش نمی کنم که) کمی قبل از پایان تمهيلات دبیرستانی در یک سفرانی همگانی شرکت بسته بودم و طی آن نکات دقیقی اثر زیبا و جاودانی گوته «در باره طبیعت» (On Nature) به گوشم رسید و همین موضوع مرا مصمم ساخت که در دانشکده پزشکی نام نویسی کنم.»^۸

۶- «روانکاوی و زندگی من»، زیگموند فروید / ترجمه محمود نوائی / (بخش ۱)، ص ۱۵

۷- نقل قولی از فروید، برگرفته از کتاب «رسالت زیگموند فروید»، اریک فروم / ترجمه فرید جواهر کلام / (فصل ۲)، ص ۱۸

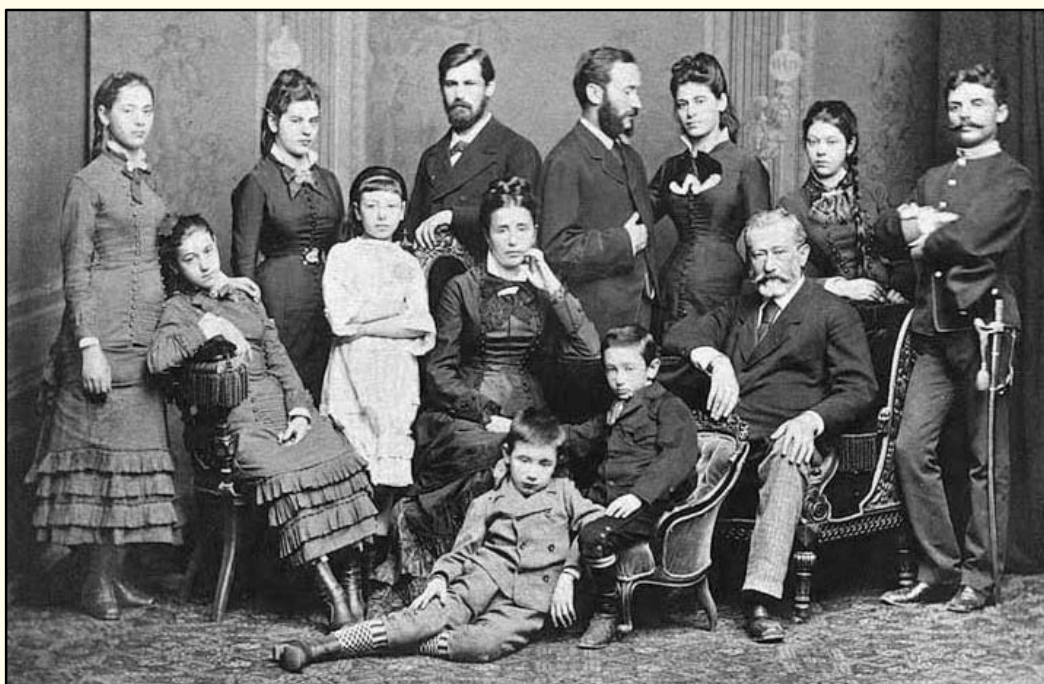
۸- «روانکاوی و زندگی من»، زیگموند فروید / ترجمه محمود نوائی / (بخش ۱)، ص ۱۶

به این ترتیب در دانشگاه به تحصیل طب پرداخت و دوره تخصصی تحصیلات خود را در رشته عصب شناسی به پایان رساند.

مواجه با گرایشهای ضد یهودی (در دانشگاه)، این اثر را بر فروید گذاشت تا استقلال قضاوت خود را استوار کند :

«این برفوردهای اولیه من در دانشگاه نتیجه و ثمره مهم و ارزنده ای برای آینده به بار آورد، و آن این بود که فیلی زود با سرنوشت در اقلیت بودن، و قهر و عتاب یک اکثریت فشرده را تحمل کردن شوگر فتم. همین پیران سبب شد که در وجود من زمینه نوعی استقلال فکری در برابر افکار عمومی فراهم گردد.»^۹

ساختار فام فاموآده (پتر جمعیت) فروید و روابط فاموآده در هم پیچیده آن (ترکیب مادری جوان و پدیری پا به سن گذاشته و برادر ناتنی که مردوداً هم سن مادرش بود)، بی تردید تأثیر بسیاری بر اندیشه های بعدی او داشت.



فاموآده (یاکوب) فروید - وین ۱۸۷۸

(از چپ به راست)

ایستاده :

پائولا (Paula)، آنا (Anna)، ناشناس، زیگموند (Sigmund Freud)، امانوئل (Emanuel) (برادر ناتنی زیگموند)،

رزا (Rosa)، میتزی (Mitzi)، سیمون ناتاشون (Simon Nathanson) (شویشاونر آمالی)،

نشسته :

دلفی (Dolfi)، آمالی (Amalia Freud)، یاکوب (Jacob Freud)، (ردیف جلو) : الکساندر (Alexander)، ناشناس.

۸۲-۱۸۷۶

□ فروید بین سالهای ۱۸۷۶ و ۱۸۸۲ در موسسه فیزیولوژی وین زیر نظر پزشک مشهور ارنست بروک^{۱۰} به پژوهش و مطالعه پرداخت. در آنجا بود که او با ژوزف بروئر^{۱۱} (که در آن زمان یکی از موفقترین پزشکان وین بود) آشنایی پیدا کرد. این آغاز روابط دوستانه و مستحکمی بود که در آن بروئر سالها به عنوان دوست بزرگتر و مشاور فروید باقی ماند. فروید درباره او می نویسد :

«[بروئر] مردی بود بی نهایت زیرک و فهمیده [...]، روابط ما بزودی فیلی نزدیک و دوستانه شد به نحوی که او در شرایط دشوار زندگی آن روزیم نه تنها دوستی وفادار بلکه یاری مددکار گردید. [...] پیشرفت و توسعه روانکاوی به قیمت از دست دادن دوستی او برایم تمام شد.»^{۱۲}

بروئر و فروید کارشان را روی درمان بیماران هیستریک (و بخصوص اولین بیمارشان آنا^{۱۳}) متمرکز کردند. آنان سالها بعد حاصل یافته های خود را در کتابی به نام «پژوهشهایی درباره هیستری» (*Studies on Hysteria*) منتشر ساختند. خلاصه نظریه آنها درباره هیستری را می توان به این شرح خلاصه کرد : «افراد هیستریک اغلب از (به یاد آوردن) خاطرات خود رنج می برند.» - یکی از اساسی ترین اختلاف نظرهای آنها مربوط به اهمیت مسئله جنسی بود. بروئر تأکید فروید بر نقش قاطع مسئله جنسی در پیدایش روان رنجوری را رد کرد.

مدت کوتاهی پس از انتشار این کتاب همکاری این دو خاتمه یافت. پس از این گسست، بروئر که در واقع متخصص بیماری های داخلی بود، دیگر به درمان بیماران عصبی نپرداخت و فروید خود را وقف تکمیل بیشتر آن ابزاری کرد که همکار ارشدش نزد او به ودیعه گذاشته بود.

۱۸۸۱

□ فروید سرانجام به دریافت درجه دکترای پزشکی خود (در رشته عصب شناسی) نائل گردید. - به سبب علاقه بسیار به پژوهش و تحقیق در سایر رشته هایی که رابطه مستقیم با تحصیل در رشته پزشکی نداشت، اتمام تحصیلات او ۸ سال (یعنی ۳ سال بیش از آنچه متداول بود) طول کشید.

«رشته های مختلف پزشکی به معنی افص کلمه غیر از روان پزشکی به هیچ وجه علاقه مرا بفر جلب نمی کرد. من تمهيلات پزشکی خود را با نهایت سهل انگاری و بی اعتنائی دنبال می کردم و فقط در سال ۱۸۸۱، یعنی با تأخیر زیاد به افز درجه دکترای پزشکی نائل آمدم.»^{۱۴}

در واقع، او بیشتر پژوهشگر بود تا دانشجو و خیلی به پزشک شدن فکر نمی کرد.

۱۰- Ernst Wilhelm von Brücke (ارنست ویلهلم فون بروک) (۱۸۹۲-۱۸۱۹)، پزشک و فیزیولوژیست آلمانی. استاد دانشگاه وین و از رهبران بسیار مؤثر مکتب هلم هولتز (*Helmholtz*) - اعتقاد به این اصل که هیچ نیروی فعالی به غیر از نیروهای فیزیکی و شیمیایی معمول در درون ارگانیسم وجود ندارد.

۱۱- Josef Breuer (۱۸۴۲-۱۹۲۵)، پزشک و فیزیولوژیست اطریشی.

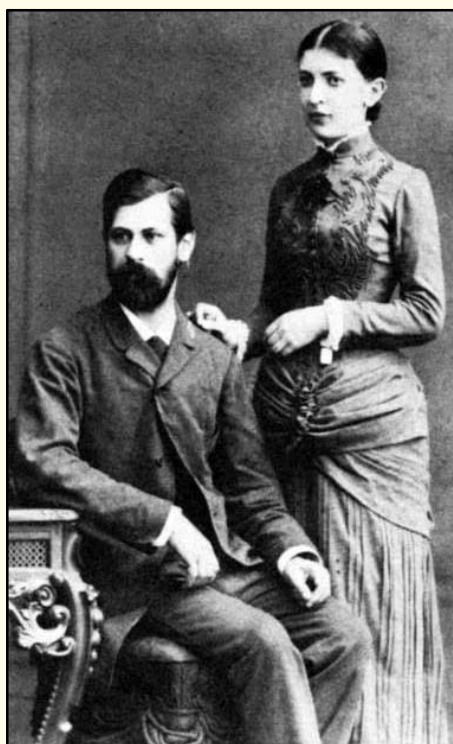
۱۲- کتاب پیشین، (بخش ۲)، ص ۳۱

۱۳- Anna O، شرح حال او محور اصلی تحول روانکاوی است.

۱۴- همان کتاب، (بخش ۱)، ص ۱۷

۱۸۸۲

□ فروید (در ماه ژوئن) با مارتا برنیز^{۱۵} (از یک خانواده یهودی آلمانی که از نظر فرهنگی سرشناس بود)، نامزد کرد. دوران نامزدی آنها بیش از ۴ سال به درازا کشید، و نامزدش مارتا محرومیت‌های این دوره طولانی را دوستانه و با صداقت تحمل کرد.



با نامزدش مارتا - ۱۸۸۴

«به راستی این فکر از پیش مُرده ایست که بگویند می شود زنان را عیناً مانند مردان به مقابله و تلاش در عرصه هستی فرستاد. [...] به گمان من تمام اصلاحات در قانون و فرهنگ در برابر این واقعیت شکست خواهد خورد؛ مدتها قبل از دورانی که مرد بتواند مقامی برای خود در جامعه بدست آورد، طبیعت سرنوشت زن را در عرصه زیبایی، دلربایی و جذابیت تعیین کرده است. قانون و آداب و رسوم باید بسیار چیزهایی را که از زنان دریغ شده به آنان باز پس دهد، ولی موقع و مقام زن همان خواهد بود که تعیین شده؛ در جوانی عزیزی دلبر و مورد پرستش، و در سالهای کمال همسری محبوب و دوست داشتنی.»^{۱۶}

(نامه ی فروید به مارتا - نوامبر ۱۸۸۳)

۱۸۸۲-۵

□ فروید به دلیل رضایت بخش نبودن وضع مالی، ناگزیر کار پژوهش را در آزمایشگاه فیزیولوژی رها کرد و به مدت ۳ سال در بیمارستان عمومی وین برای کسب تجربه به کارورزی پرداخت و در آناتومی و بیماری‌های عضوی نظام عصبی تا جایی که امکان داشت تخصص یافت.

15. Martha Bernays (1861-1951)

۱۶- برگرفته از کتاب «رسالت زیگموند فروید»، اریک فروم / ترجمه فرید جواهر کلام / (فصل ۳)، صص ۲۸-۲۷

۱۸۸۴-۷

□ فروید طی تحقیقات پزشکی خود به آزمایش و مطالعه در مورد اثرات (داروی) کوکائین پرداخت. او پس از پی بردن به اثر نشاط آور این ماده، شخصاً آن را مصرف کرد و سخت طرفدار آثار درمانی اش شد، چندانکه مقاله ای درباره کوکائین نوشت و ضمن اشاره به کاربردهای گوناگون آن (به عنوان محرکی در مقابل خستگی، بهبود دهنده افسردگی و درمان کننده اختلالات گوارشی)، مصرف کوکائین را به دوستان، همکاران و بیمارانش توصیه کرد!

او امیدوار بود که این داروی عجیبی که کشف کرده شهرت و اعتباری برایش فراهم سازد تا خانواده خود را از مشکلات مالی برهاند. اما پژوهشهای او درباره کوکائین ناتمام ماند و آنچه که می خواست تحقق نیافت:

« اگر من در همان اوان جوانی مشهور نشدم تقصیر آن متوجه نامزدم می شود. [...] در گیر و دار این تحقیقات برایم این امکان دست داد تا به مسافرتی بروم و با نامزد خود که دو سال از او جدا مانده بودم ملاقات کنم، به همین سبب تحقیقات خود را درباره کوکائین با شتاب هر چه تمامتر پایان دادم [...] با این وصف از نامزدم که چنین فرصتی را از دستم ربود کینه ای در دل نگرفتم.»^{۱۷}

سرانجام دوست دوران دانشجویی و همکار فروید، کارل کلر^{۱۸} ادامه کار او را پی گرفت و موفق به کشف یکی از خواص مهم کوکائین، یعنی بی حسی موضعی گشت و به شهرت رسید. (او پی برد که اگر این دارو برای بی حس کردن چشم انسان به کار رود، عمل جراحی چشم را ممکن می سازد).

طرفداری فروید از مصرف کوکائین سبب انتقادی شدید از او در سالهای بعد شد.

۱۸۸۵-۶

□ فروید در بهار (سال ۱۸۸۵) به مقام استادی در آسیب شناسی اعصاب ارتقا یافت، - در همان سال درخواست او برای اعطای بورس پژوهشی مورد موافقت قرار گرفت و این امکان برای او فراهم شد تا به مدت ۵ ماه (از اکتبر ۱۸۸۵ تا فوریه ۱۸۸۶) در بیمارستان سالپترییر (Salpetriere) پاریس (که مختص اختلالات عصبی بود)، زیر نظر عصب شناس مشهور، ژان مارتین شارکو^{۱۹} به مطالعه بپردازد و استفاده او از هیپنوتیزم را در درمان مبتلایان به هیستری مشاهده کند. شارکو علائم هیستری را با هیپنوتیزم ایجاد و رفع می کرد.

۱۷- «روانکاوی و زندگی من»، زیگموند فروید / ترجمه محمود نوائی / (بخش ۱)، صص ۲۴-۲۳

۱۸- Karl Koller (۱۸۵۷-۱۹۴۴)، چشم پزشک معروف اطریشی.

۱۹- Jean-Martin Charcot (۱۸۲۵-۱۸۹۳)، عصب شناس معروف فرانسوی که مطالعه دقیق و دامنه دار هیستری در نیمه دوم قرن نوزدهم به وسیله او شروع شد. - او در آن زمان به کار آزمایش و تحقیق برای تعیین تمایز بین فلج های ناشی از ضربه های روانی و نمایشی (فلج های غیر عضوی به وسیله القاءات هیپنوتیزم)، از فلج های عضوی بود.

۱۸۸۶

□ فروید پس از بازگشت از پاریس، در ماه آوریل در وین مطب خصوصی دایر کرد و به عنوان متخصص بالینی اعصاب به کار طبابت پرداخت، و در ماه سپتامبر سرانجام با نامزد خود ازدواج کرد.

۱۸۸۷

□ نخستین فرزند فروید و مارتا برنیز، ماتیلده (Mathilde) در ماه اکتبر به دنیا آمد.

در طی سالهای بعد آنها صاحب ۵ فرزند دیگر هم شدند، ۳ پسر و ۲ دختر که نام‌های آنها عبارتند از :

- (۱۸۸۹) ژان مارتین (Jean-Martin) / (۱۸۹۱) اولیور (Olivier) / (۱۸۹۲) ارنست (Ernst).

- (۱۸۹۳) سوفی (Sophie) / «آنا»^{۲۰} (تنها فرزند فروید که روانکاو شد).



«از ۱۸۸۶ تا ۱۸۹۱ کمتر به کار علمی پرداختم و تقریباً هیچ اثری منتشر نکردم. اوقات من همه صرف تثبیت موقعیت و شغل پردید و تأمین زندگی مادری خود و خانواده‌ام که به سرعت رو به فزونی می‌گذاشت می‌شود.»^{۲۱}

خانواده فروید - ۱۸۹۸

(از چپ به راست)

سوفی، آنا، ارنست، اولیور، مارتا، مینا (خواهر مارتا)، مارتین، فروید

۲۰- Anna Freud (۱۸۹۵-۱۹۸۲)، معلم و روانکاو غیرپزشک، پیشگام روانکاوای کودک.

۲۱- کتاب پیشین، بخش ۱

□ دوست و همکار نزدیک فروید، بروئر، او را با ویلهلم فلیس^{۲۲} (پزشک برلینی که برای شرکت در یک کنفرانس پزشکی به وین آمده بود)، آشنا کرد. او با نگاهی فیزیولوژیکی بسیار بیشتر از بروئر برای مسئله جنسی اهمیت قائل بود.

بتدریج رابطه ژرف و صمیمانه ای بین این دو ایجاد شد. آنها در طی مکاتبات خود تبادل آراء بسیاری باهم داشتند. نامه های فروید به فلیس (که گردآوری شده) مهمترین منبع برای درک پیدایش و رشد روانکاوی در مراحل نخستین آن است.

فلیس مشاور و دوستی نافع برای فروید بود و نقشی بسزا در بالندگی اندیشه های او داشت، با این وجود در سال ۱۹۰۱ این پیوند دوستی چندین ساله در پی خودپایی روزافزون فروید و انتقادات فلیس از روش او (و همچنین برخی از عقاید عجیب فلیس) از هم گسست.

۱۸۸۹

□ فروید در ابتدای کارش (به عنوان آسیب شناس اعصاب) برای درمان بیماران (روان رنجور) از شیوه های رایج و معمول (در آن زمان) مانند ماساژ، هیدروتراپی (آب درمانی) و الکتروتراپی (تحریک الکتریکی) استفاده می کرد، اما این روشها چندان مؤثر نبودند، بنابراین او کار خود را (از اواخر ۱۸۸۷) بر روش (درمانی) هیپنوتیزم متمرکز، و برای کسب مهارت در این فن (در ۱۸۸۹) به ننسی (Nancy) که در آن زمان پایگاه روان درمانی پویا بود مسافرت کرد:

«به منظور تکمیل معلومات و تجربیات خود در فن هیپنوتیزم در تابستان سال ۱۸۸۹ سفری به ننسی کردم و چند هفته ای در آن شهر ماندم. در آنجا لایبول (Liebeault) پیرمرد و جذاب را در هین درمان زنان و کودکان مستمند و پی پیز طبقه کارگر دیدم و شاهد تجربیات شگفت آور برنهایم (Bernheim) در بیمارستان بودم و در همانجا بود که به وجود پدیده های روانی نیرومندی که تاکنون از دیگرگان آرمیان مفقود مانده است پی بردم»^{۲۳}

اما او بتدریج هیپنوتیزم را کنار گذاشت^{۲۴} و با این باور که بیمار هر آنچه را که از نظر آسیب شناختی مهم است نگاهداشته و فقط باید (با تلقین) او را واداشت که آنچه را لازم است به یاد آورد، روشی را ابداع کرد که در آن با دستش بر پیشانی بیمار (ی که دراز کشیده است) فشار می آورد تا او هر خاطره ای را که به ذهنش می آمد، بیان کند.

فروید بعدها این شیوه را هم رها کرد و روش تداعی آزاد (free association) را به کار گرفت.

۲۲- Wilhelm Fliess (۱۸۵۸-۱۹۲۸)، پزشک آلمانی متخصص گوش و حلق و بینی.

۲۳- همان کتاب، (بخش ۱)، ص ۲۸

۲۴- به دلایل چند از جمله: پنهان داشتن مقاومت های بیمار از دیده درمانگر، نداشتن نتایج مطلوب و پایدار و هیپنوتیزم نشدن تمامی بیماران.

۱۸۹۶

□ فروید برای اولین بار از اصطلاح روانکاوی (Psychoanalysis) برای توصیف روش جدید خود استفاده کرد.^{۲۵}



کتابخانه روانکاوی فروید^{۲۶} - وین ۱۹۳۸

«تطبیق وسیع روانکاوی با فلسفه شوپنهاور (Schopenhauer) که نه تنها از تقدم عواطف و اهمیت قاطع میل جنسی دفاع کرده، بلکه قری فراتر نهاده و مکانیسم واپس زدگی را درس زده است، دلیل این نیست که من قبلاً به نظرات او واقف بوده‌ام. من خیلی دیروقت به مطالعه آثار شوپنهاور پرداختم. از مطالعه آثار نیچه (Nietzsche)^{۲۷}، فیلسوف دیگری که مرسیات و نظریاتش به طور شگفت انگیزی با نتایجی که روانکاوی با تمیل رنج و مشقت زیاد کسب کرده است وفق می‌دهد، نیز به همین دلیل خودداری کرده‌ام. برای من موضوع تقدم و تأخر آنقدر مهم نبود، بلکه آنچه بیشتر اهمیت داشت این بود که نمی‌فواستم چیزی را برون ملاحظه و تجربه شفصی بپذیرم.»^{۲۸}

□ پدر فروید (در سن ۸۱ سالگی) درگذشت.

۲۵- ابداع روانکاوی را دومین انقلاب در علم روانپزشکی می‌دانند.

۲۶- اتاق مشاوره فروید که به وسیله مجموعه ای از عتیقه های یونانی، رومی، و مصری احاطه شده، بیشتر شبیه اتاق مطالعه یک باستان شناس بود تا مطب یک دکتر!

۲۷- فروید درباره نیچه چنین می گوید :

«او از هرکس که تا کنون زیسته یا احتمال دارد در آینده پا به عرصه زندگی بگذارد، عمیق تر خویشتن را شناخته است.» - برگرفته از کتاب «آگاهی و جامعه»، استیوارت هیوز / ترجمه عزت الله فولادوند / فصل ۴

۲۸- «روانکاوی و زندگی من»، زیگموند فروید / ترجمه محمود نوائی / (بخش ۵)، ص ۸۶

۱۸۹۷

□ فروید مدتی پس از درگذشت پدرش، دوره ای از آشفتگی شدید درونی را تجربه کرد. (تا توانست بر دوگانگی احساساتش از مرگ پدر غلبه کند).

او که شماری از مشکلات روان رنجوری را تجربه کرده بود، وضعیت خود را به عنوان نوز اضطرابی (*anxiety neurosis*) تشخیص داد و شروع به روانکاوی خود نمود. - فروید بخاطر دشواری ایفای نقش بیمار و درمانگر به طور همزمان، نمی توانست با تداعی آزاد خودش را روانکاوی کند، بنابراین رؤیاهای خود را مورد تحلیل قرار داد.

خودکاوی فروید تقریباً دو سال طول کشید. این خودکاوی، علاوه بر بهبود زندگی شخصی فروید به او امکان داد تا به میل جنسی در دوره کودکی (و عقده ادیپ) و نقش بسیار مهم تجارب جنسی (سرکوب شده) در (علایم) روان رنجوری و معنای رؤیای پی ببرد.

تحلیل شخصی (*self-analysis*) فروید در تکامل روانکاوی بسیار با اهمیت و شالوده اصلی کتاب «تعبیر رؤیا» است.

۱۹۰۰

□ کتاب «تعبیر رؤیا» (*The Interpretation of Dreams*) انتشار یافت.

این کتاب نظریه روانکاوی را به صورت پدیده ای نو به دنیا معرفی کرد و نخستین طرح نو، جامع و مستدل انسان نگری (روانکاوانه) را پیش نهاد. - فروید این اثر را کار عمده خود معرفی می کند.

۱۹۰۲

□ فروید در ماه مارس به مقام پرفسور افتخاری دانشگاه وین ارتقا یافت و از آن زمان به بعد با عنوان «پرفسور فروید» نامیده شد که هم از جهت نمادین و هم کار علمی برای او اهمیت بسیار داشت.

□ او در همان سال انجمن روانشناسی چهارشنبه (*Wednesday Psychological Society*) را تأسیس کرد. این انجمن گروهی از طرفداران روانکاوی بودند که هر چهارشنبه در خانه فروید جمع می شدند تا درباره عقایدش با او بحث و تبادل نظر کنند.

این گروه کوچک بتدریج توسعه یافت تا سرانجام (در سال ۱۹۰۸) تبدیل به انجمن روانکاوی وین شد.

۱۹۰۶

□ یکی از شخصیت‌های مهمی که به گروه فروید پیوست، یونگ^{۲۹} روانشناس برجسته سوئیسی بود.

بیشتر طرفداران فروید تا آن زمان وینی و یهودی بودند، از این رو، پیوستن یونگ به جنبش روانکای بسیار با اهمیت بود. (در غیر این صورت ممکن بود گرایش یهود ستیزی مانع پیشرفت روانکاوی شود).

یونگ در ابتدا پیرو مکتب فروید و دوست بسیار نزدیک او بود، آن قدر که فروید قصد داشت یونگ را جانشین خود در روانکاوی کند. اما بعدها رابطه شان بی مهر و راهشان از یکدیگر جدا شد.

۱۹۰۸

□ نخستین کنگره بین‌المللی روانکاوی در سالزبورگ (Salzburg) برگزار شد.

۱۹۰۹

□ در ماه سپتامبر، استنلی هال^{۳۰} رئیس دانشگاه کلارک (Clark) (واقع در ماساچوست) از فروید دعوت کرد تا در مراسم جشن بیستمین سالگرد تأسیس دانشگاه سخنرانی کند. - او به همراه یونگ و ساندور فرنچزی به ایالات متحده آمریکا رفت و یک رشته سخنرانی درباره روانکاوی ایراد کرد.

سخنرانی در دانشگاه کلارک، به عنوان اولین شناسایی رسمی محافل روان شناسی علمی از فروید، بسیار حائز اهمیت است.

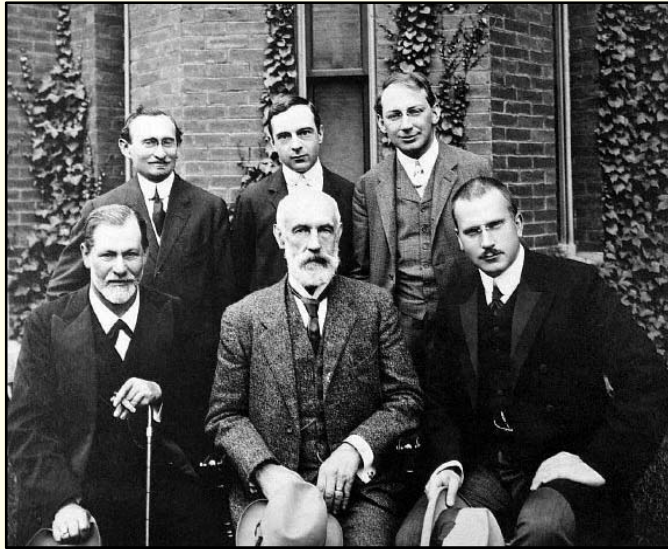
او در این باره می نویسد :

«هنگامی که من از پله های دانشگاه ماساچوست بالا می رفتم تا در آنجا پنج سفرانی خود را درباره روانکاوی ایراد کنم بفرد می گفتم : «آیا جواب نمی بینم». از این پس دیگر روانکاوی زاده تفیلات هزیانی نبود، بلکه رشته گرانبهایی از واقعیت به شمار می آمد، و پس از بازگشت ما روانکاوی آن زمینه مساعد را در امریکا از دست نداد، محبوبیت کم نظیری در میان مردم بدست آورد و بسیاری از روان پزشکان رسمی آن را به عنوان یک قسمت مهم از تعلیمات پزشکی پذیرفتند.»^{۳۱}

۲۹- Carl Gustav Jung (۱۸۷۵-۱۹۶۱)، مهمترین نوآوریهای یونگ، اندیشه ضمیر ناخودآگاه جمعی به عنوان اساس مشترک افراد بشر که در هر فرد تجسم می یابد، و پنداشت مربوط به «باستان نمون» ها که موجب ظهور تصاویر نمادین مشترک می شوند بود.

۳۰- G. Stanley Hall (۱۸۴۴-۱۹۲۴)، روان شناس آمریکایی.

۳۱- کتاب پیشین ، (بخش ۵) ، ص ۷۶



«بی شک اقامت کوتاه من در امریکا باعث شد که بیش از پیش قدر خود را بدانم، زیرا در اروپا افکار عمومی مرا مملوم کرده بود و حال آنکه در این دنیای نو، برجسته ترین دانشمندان از من با آغوش باز استقبال می کردند و مرا هم طراز خود می شمردند.»^{۳۲}

فروید در دانشگاه کلارک - ۱۹۰۹

(از چپ به راست)

نشسته: زیگموند فروید، استلی هال، کارل یونگ

ایستاده: آبراهام بریل^{۳۳}، ارنست جونز^{۳۴}، ساندور فرنهزی^{۳۵}



با وجودی که از فروید به خوبی استقبال شد، مورد احترام قرار گرفت و دکترای افتخاری دریافت کرد، ولی با برداشت نامطبوعی امریکا را ترک کرد و هرگز به آنجا بازنگشت!

۱۹۱۰

□ انجمن بین المللی روانکاوی (International Psychoanalytic Association)، در دومین کنگره روانکاوی که در نورونبرگ تشکیل شد، به سرپرستی یونگ تأسیس گردید.

۳۲- کتاب پیشین، (بخش ۵)، صص ۷۵-۷۶

۳۳- Abraham Arden Brill (۱۸۷۴-۱۹۴۸)، روانپزشک آمریکایی، مؤسس انجمن روانکاوی امریکا.

۳۴- Ernest Jones (۱۸۷۹-۱۹۵۸)، زندگینامه نویس فروید. عصب شناس و روانکاو انگلیسی، بنیانگذار انجمن روانکاوی انگلستان.

۳۵- Sándor Ferenczi (۱۸۷۳-۱۹۳۳)، روانکاو مجار.

۱۴-۱۹۱۱

□ اندکی بعد از تشکیل انجمن بین‌المللی روانکاوی، گسست‌هایی در جنبش روانکاوی ایجاد شد و اختلافات درونی در مکتب جدید همچون دیگر شکل‌های فعالیت جمعی بروز کرد. - شاگردان و همکاران فروید محفل او را ترک کرده و مکتبی از آن خود پایه‌گذاری می‌کردند.

آلفرد آدلر (Alfred Adler) (که مخالف نظریه جنسی بود و انگیزش انسان را به عنوان کشتی برای قدرت تلقی می‌کرد و در «روان‌شناسی فردی» خود بر یگانگی شخصیت و عوامل اجتماعی تأکید داشت)، در سال ۱۹۱۱ از ریاست انجمن روانکاوی وین استعفا داد و از گروه فروید جدا شد.

یونگ نیز مسیر متفاوتی را در پیش گرفت و در سال ۱۹۱۴ از ریاست انجمن بین‌المللی روانکاوی استعفا کرد. او درباره موضوع ذهن ناخودآگاه و اهمیت میل جنسی با فروید مخالفت کرد و «روانشناسی تحلیلی» خود را به وجود آورد.

از این جدایی‌ها و مخالفت‌های سرسختانه بیم آن می‌رفت که گسترش روانکاوی از تداوم باز ایستد، اما دیری نگذشت که گذرا بودن خسران ناشی از این گسستگی معلوم شد. موفقیت کوتاه مدت آنان را به آسانی می‌توان توضیح داد: توده مردم حاضر بودند برای رهایی از فشار مقتضیات روانکاوی، هر راهی را که در برابرشان گشوده شود دنبال کنند.

فروید درباره ایجاد این دو جنبش انشعابی (در روانکاوی)، چنین می‌نویسد:

«این دو نهضت در آغاز فیلی فطرنک به نظر می‌آمدند و عده زیادی طرفدار پیدا کرده بودند. ولی این موفقیت زاده مایه علمی خود آنها نبود، بلکه از آنها ناشی می‌شد که آنها از نظر عوام فربشی بی‌آنکه برای خود روانکاوی را نفی کنند نتایج ملاحظات آن را که برای عامه زننده و نافوشانند بود کنار می‌گذاشتند، یونگ کوشش کرد که بدون در نظر گرفتن تاریفه زندگی بیماران درمان تحلیل را به صورت انتزاعی و جدا از شفصیت مریض درآورد و به این وسیله امیدوار بود که خود را از قید شناسایی میل جنسی در کودک، عقده اُدیپ و لزوم تحلیل روانی کودکان برهاند.

آدلر فیلی بیش از یونگ از قافله پرت شد و اصولاً اهمیت میل جنسی را در بست رد کرد و تمامی فصوصیات روانی، خلق و فو و بیماریهای روحی را منحصراً به اراده قدرت نمایی اغراض بشر و نیاز آنان به بیدار عمارت ذاتی خود نسبت داد و بدین گونه همه کشفیات روانکاوی را به دور ریخت. با این وصف آنچه را که او به دور ریخته بود دوباره از راه دیگری وارد دستگاه من درآوردی او شد و «اعتراض نرها» ی او پیزی جز همان واپس زدگی نیست که به نافع جنبه جنسی بفور گرفته است. انتقاداتی که علیه این دو «کافر» به عمل آمد بسیار ملایم بود. من به سهم خود هر چه کوشیدم که آدلر و یونگ نام نظریات خود را «روانکاوی» نگذارند نتیجه ای نگرفتم. اکنون پس از ده سال می‌توان نتیجه گرفت که این هر دو پریان از کنار روانکاوی گزشته اند بی‌آنکه بتوانند به آن دست یابند.»^{۳۶}



با ابتکار ارنست جونز، برای
مراقبت و نظارت بر روند جنبش
روانکاوی و حمایت از فروید در
مقابل پالاشها و کشمکش هایی که
ناشی از جدایی افراد بود (همپون
پیمان شکنی های آدلر و یونگ)،
یک کمیته مفعی متشکل از ۷ نفر
از بهترین و مورد اعتماد ترین
افراد (از جمله خود فروید)، تشکیل
شد.

فروید در میان مریدان خود - ۱۹۲۲

(از چپ به راست)

نشسته : زیگموند فروید، ساندور فرنپزی، هانس زاکس (Hanns Sachs).
ایستاده : آتو رانک (Otto Rank)، کارل آبراهام (Karl Abraham)، ماکس
ایتینگون (Max Eitingon)، ارنست جونز.

اما، به هر روی، بعدها بحث و جدل
هایی در میان این گروه در گرفت و
کمیته (پس از ۲۰ سال) فرو پاشید.

۱۹۲۰.

□ در ماه ژانویه، سوفی (دختر فروید) در سن ۲۷ سالگی در اثر ابتلا به آنفولانزای شدید درگذشت.



«اگر ما این حقیقت را، که استثنائی نمی شناسد، بپذیریم که
هر چیز زنده ای به سبب دلایل درونی [خویش] می میرد -
یک بار دیگر به چیزی غیر ارگانیک تبدیل می شود - آنگاه
ناگزیر می شویم که بگوییم :

«هدف تمام زندگی مرگ است»

و با نگاه به گذشته باید بگوییم که : چیزهای پیمان قبل از
موجودات زنده وجود داشته اند.»

(فراسوی اصل لذت - بخش ۵)

با دخترش سوفی - ۱۹۱۳

۱۹۲۳

□ در ماه فوریه، اولین علائم سرطان دهان در فروید تشخیص داده شد.

او در ناحیهٔ سقف دهان غده‌هایی سرطانی داشت که تا پایان عمر به ناچار متحمل بیش از ۳۰ عمل جراحی شد. در طول این مدت او این درد را با متانت تحمل کرد و هیچ‌گاه از کار و فعالیت دست نکشید.

فروید معمولاً روزانه ۲۰ عدد سیگار برگ می‌کشید و بعد از تشخیص بیماری‌اش همچنان به کشیدن سیگار ادامه داد!

۱۹۳۰

□ فروید نویسنده‌ای چیره‌دست بود و شناخت زنده‌ای از ارزش ادبیات داشت. از این رو (در اوت سال ۱۹۳۰) شهر فرانکفورت جایزهٔ ادبی گوته را به او اعطا کرد. این یگانه جایزه‌ای بود که او در طول حیاتش دریافت کرد.

□ مادرِ فروید درگذشت.

۱۹۳۳

□ پس از به قدرت رسیدن هیتلر (و مبارزهٔ خشن حزب نازی برای ریشه‌کن ساختن روانکاوی)، در ماه مه کتابهای فروید در برابر ازدحام مردم در برلین به آتش کشیده شد.



اظهار نظر فروید دربارهٔ این رویداد :

«بقدر داریم پیشرفت می‌کنیم!
اگر در قرون وسطی می‌زیستم خودم را
می‌سوزانند، امروز به سوزاندن کتابهایم
قناعت می‌کنم.»^{۳۷}

کتاب سوزانی که نازی‌ها راه انداختند - ۱۹۳۳

۱۹۳۶

□ فروید (در هشتادمین سال تولدش) به عنوان عضو افتخاری انجمن سلطنتی پزشکی بریتانیا برگزیده شد.

۱۹۳۸

□ در ماه مارس، آلمان اطریش را اشغال کرد و فروید مجبور به ترک کشورش شد.

او به یاری همکاریهای بین المللی (به سبب دخالت سفیر امریکا در فرانسه) توانست سرانجام (در ماه ژوئن) وین را به همراه همسر و دخترش آنا ترک کند و روزهای پایانی عمرش را در انگلستان بگذراند.

فروید در انگلستان به خوبی مورد استقبال قرار گرفت.



«روانکاو بر پایه مطالعه خوابها و سببهای روانی (mental slips) در مردم عادی و براساس عوارض روان نژندی، به این نتیجه رسیده است که :

انگیزه های ناشی از پرویت و توفش و شرارت آدمیزاد در هیپکس یکسره رفت بر نبسته است و همچنان به حالت سرکوفته به هستی ادامه می دهد [...] و منتظر فرصت است که به فعالیت بيفتد.

روانکاو همچنین به ما آموخته است که :

عقل ما ضعیف و قائم به غیر و بازپیه و آلت دست انگیزه ها و هیجانهای ماست.

با دخترش آنا در راه تبعید - ۱۹۳۸

و اکنون نگاه کنید به آنچه در این زمان جنگ روی می دهد، به سنگریها و ستمگریهایی که از متمدن ترین ملتها صادر می شود، به داوریهای مقتلف این ملل درباره دروغهای فودشان، به تبعکاری هایشان و به تبعکاریهای دشمنانشان، به از دست رفتن بصیرت و روشن بینی در همه و در همه جا.

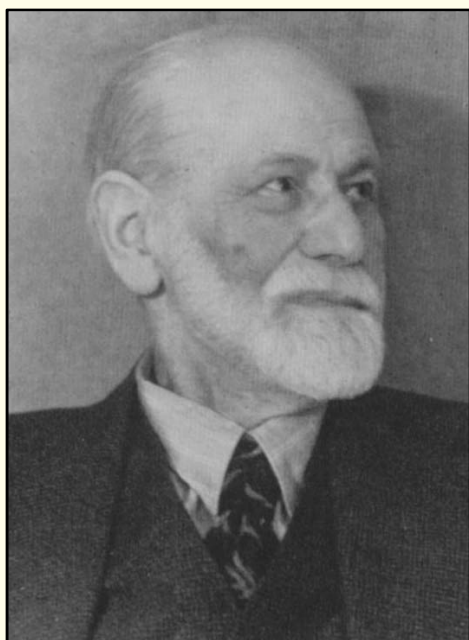
وقتی این امور را در نظر بگیرید، ناگزیر باید اذعان کنید که در هر دو ادعا، حق به جانب روانکاو بوده است.^{۳۸}

۱۹۳۹

□ واپسین سالهای زندگی فروید بسیار سخت بود. عملهای جراحی دردناک، آزارهای نژادی، جنگ جهانی و ظهور نازیسم^{۳۹} سبب درد و رنج بسیار برای او شد.

فروید (مردی که از لحاظ جسمی و روحی رنج کشیده بود)، در بستر بیماری از پزشک خود درخواست اتانازی (euthanasia)^{۴۰} کرد و با تزریق دوز بالای مورفین، در ۲۳ سپتامبر (سه هفته بعد از آغاز جنگ جهانی دوم) چشم از جهان فرو بست.

به خواست خودش جسدش سوزانده و خاکسترش در گلدانی یونانی که قطعه محبوب عتیقه هایش بود، به امانت گذاشته شد.



«هنگامی که به گذشته بر می‌گردم و نظری به وظیفه‌ای که انجام آن را در زندگی خود به عهده گرفته بودم می‌افکنم، با سربلندی می‌توانم بگویم که من بسیاری از راههای بریر را گشوده‌ام و کامهای اولیه را برداشته‌ام که ممکن است در آینده اخق تازه‌ای را در برابر نسل‌های بشری پریدار سازد. ولی خود من نمی‌توانم پیش‌بینی کنم که گسترش میدان این اخق تا چه اندازه فواید بود»^{۴۱}

○

○

○

۳۹- روانکاوی در کمتر از یک قرن ناگزیر از مبارزه با ایدئولوژی نژادپرستانه و خودکامه نازیسم، و نیز مارکسیسم-لنینیسم، قویترین فلسفه جمع‌گرای تمام اعصار، بوده است. هر دو ایدئولوژی آن را رد می‌کردند، چون هیچکدام آمادگی آن را نداشتند که به فرد مجال دهند تا از حلقه آرمانهای جمعی پا بیرون گذارد.

۴۰- خاتمه دادن به زندگی بیماری که مرگش حتمی باشد.

۴۱- «روانکاوی و زندگی من»، زیگموند فروید / ترجمه محمود نوائی / (بخش ۶)، ص ۱۰۰

پیشگفتار

هدف من در این نوشته کوتاه این است که اصول و مبانی روانکاوی را تدوین و به نحو به اصطلاح غیر استدلالی بیان کنم، یعنی به موجزترین و سراسرترین شکل ممکن. طبیعتاً مقصود من این نیست که خواننده به این نظریه ایمان آورد یا اعتقاد راسخی به آن پیدا کند.

آموزه های روانکاوی مبتنی بر مشاهدات و تجربیات بی شمارند و فقط آن کسی که مشاهدات و تجربیات مذکور را در مورد خود و دیگران تکرار کرده باشد می تواند به قضاوتی شخصی درباره این نظریه برسد.



Freud's couch used during psychoanalytic sessions

نوشته زیگموند فروید

ترجمه حسین پاینده

ذهن و نحوه کارکرد آن

فصل ۱

دستگاه روان

روانکاوی یک موضوع اساسی را مفروض تلقی می کند، موضوعی که صرفاً با توسل به اندیشه فلسفی می توان درباره اش به بحث پرداخت، اما دلیل موجه بودن این فرض را باید در نتایج آن جست. دانسته های ما در خصوص آنچه روان (یا حیات ذهنی) می نامیم از دو نوع است: اولاً اندام جسمانی و عرصه عملکرد آن که عبارت است از مغز (یا دستگاه عصبی) و ثانیاً از سوی دیگر اعمال خودآگاهانه ما که داده هایی بلافصل اند و به هیچ روی نمی توان آنها را بیش از این توصیف کرد. هر آنچه بین این دو قرار دارد برای ما ناشناخته است و داده های مذکور واجد هیچ رابطه مستقیمی با این دو حد نهایی دانش ما نیستند. اگر چنین رابطه ای وجود داشت، حداکثر می توانست محل دقیق فرایندهای ضمیرآگاه را بر ما معلوم کند، ولی کمکی به شناخت آن فرایندها نمی کرد.

دو فرضیه ما از این منتهی الیه یا سرآغاز دانشمان سرچشمه می گیرد. نخستین فرضیه به تعیین محل فرایندهای ضمیر آگاه مربوط می شود. ما چنین فرض می کنیم که حیات ذهنی، کارکرد دستگاهی است که ویژگی های آن عبارت اند از امتداد در مکان و تشکیل شدن از چندین بخش. به بیان دیگر، ما تصور می کنیم که ساختار این دستگاه همانند یک تلسکوپ یا میکروسکوپ یا چیزی شبیه به آنهاست. گرچه در گذشته نیز تلاشهایی در این زمینه صورت گرفته است، اما تبیین چنین استنباطی به این شکل محکم و منسجم امری بدیع و بی سابقه است.

ما از راه مطالعه تکوین فردی انسانها، به این دانش درباره دستگاه روان نائل شده ایم. دیرینه ترین این حوزه ها یا کنشگران روان را «نهاد» (*id*) می نامیم. «نهاد» شامل تمامی آن خصایصی است که فرد به ارث می برد، تمامی آن خصایصی که در بدو تولد با او هستند و در سرشت او جای دارند. به همین سبب، مهمترین جزء «نهاد» غرایز هستند که از سامان بدن سرچشمه می گیرند و تبلور روانی آنها ابتدا در اینجا [یعنی «نهاد»] به شکل هایی که برای ما ناشناخته است رخ می دهد.^۱

تأثیر دنیای بیرونی و واقعی پیرامون ما باعث تحولی خاص در بخشی از «نهاد» شده است. «نهاد» در بدو امر حکم یک لایه قشری را داشت که از اندامهای لازم برای دریافت محرکها و نیز از تمهیداتی برخوردار بود تا بتواند در برابر محرکها همچون یک سپر محافظ عمل کند؛ لیکن به دلیل تأثیر دنیای بیرونی، بخشی از «نهاد» از این

۱- این دیرینه ترین بخش دستگاه روانی انسان، در سرتاسر زندگی کماکان مهمترین جزء آن باقی می ماند. همچنین باید افزود که تحقیقات روانکاوی نیز با «نهاد» آغاز شدند.

حالت اولیه به سازمان ویژه ای تبدیل گردیده است که از این پس همچون واسطه ای بین «نهاد» و دنیای بیرونی عمل می کند. این حوزه از ذهن را «خود» (*ego*) نامیده ایم.

ویژگیهای اصلی «خود» بدین قرارند: در نتیجه ارتباط از پیش برقرار شده ادراک حسی و کنش عضلانی، «خود» حرکتیهای اختیاری را تحت فرمان خویش دارد. تا آنجا که به رخدادهای بیرونی مربوط می شود، «خود» وظیفه مذکور را از این طریقها انجام می دهد: از راه واقف شدن به محرکها؛ از راه انباشتن تجربیاتی درباره آنها (در حافظه)؛ از راه اجتناب از محرکهای فوق العاده قوی (با گریز از آن محرکها)؛ از راه حل و فصل کردن محرکهای ملایم (باسبازگاری)؛ و سرانجام از راه فراگیری نحوه ایجاد تغییرات مصلحت آمیز در دنیای بیرونی، تغییراتی که به نفع «خود» هستند (با فعالیت). تا آنجا که به رخدادهای درونی مربوط می شود، در ارتباط با «نهاد»، «خود» آن وظیفه را از این طریقها انجام می دهد: از راه مسلط شدن بر خواستههای غریز؛ از راه تصمیم گیری درباره این که آیا آن خواسته ها اجابت شوند یا خیر؛ از راه موکول کردن اجابت آن خواسته ها به زمان و اوضاع مساعد در دنیای بیرونی؛ یا از راه سرکوب کردن تمام تحریکات آن خواسته ها. نحوه عملکرد «خود» با در نظر گرفتن تنشهای حاصل از محرکها معین می شود، خواه این تنشها ذاتی آن باشند و خواه به آن اعمال گردند. پدید آمدن این تنشها عموماً به صورت عدم لذت احساس می شود و کاهش یافتن شان به صورت لذت. با این حال، آنچه به صورت لذت یا عدم لذت احساس می شود احتمالاً اوج مطلق این تنش نیست، بلکه جزئی از ضربهنگ تغییرات آن تنشهاست. «خود» تقلا می کند تا به لذت دست یابد و از عدم لذت بری باشد. هر افزایشی در عدم لذت که فرد توقع آن را دارد و پیش بینی اش می کند، با یک علامت اضطراب مواجه می گردد. روی دادن چنین افزایشی - خواه تهدیدی از درون باشد و خواه تهدیدی از بیرون - خطر نامیده می شود. گه گاه «خود» ارتباطش با دنیای بیرون را قطع می کند و به حالت خواب فرو می رود؛ در این حالت، «خود» تغییرات گسترده ای در سامان خویش ایجاد می کند. از این حالت خواب چنین می توان استنباط کرد که سامان یاد شده عبارت است از توزیع خاصی از انرژی ذهن.

دوره طولانی کودکی - که طی آن انسان در حال رشد با اتکا به والدینش به زندگی ادامه می دهد - رسوبی را از خود باقی می گذارد که عبارت است از شکل گیری کنشگری ویژه در «خود»، کنشگری که تأثیر والدین از طریق آن ادامه می یابد. این کنشگر، «فراخود» (*super-ego*) نامیده شده است. این «فراخود»، از حیث این که از «خود» متمایز می گردد و مخالف آن است، نیرویی سومی را در ذهن تشکیل می دهد که «خود» می بایست برایش اهمیت قائل شود.

نحوه عملکرد «خود» چنان باید باشد که هم خواستههای «نهاد»، هم خواستههای «فراخود» و هم الزامات واقعیت را همزمان اجابت کند؛ به سخن دیگر، «خود» می بایست خواستههای این سه عامل را با یکدیگر وفق دهد. چند و چون رابطه «خود» و «فراخود» را هنگامی می توان به طور کامل دریافت که ریشه آن رابطه را در نگرشهای کودک درباره والدینش بیابیم. البته نحوه عملکرد این تأثیر والدین نه فقط شخصیهای پدر و مادر واقعی کودک، بلکه همچنین سننهای خانوادگی و نژادی و ملی انتقال یافته به کودک از طریق آنان و نیز الزامات محیط اجتماعی بلافصلی را که آنها باز می نمایانند شامل می شود. به طریق اولی، در فرایند رشد فرد، کسانی که بعدها جانشین یا جایگزین والدین او می شوند (از قبیل معلمان و الگوهای آرمانهای اجتماعی تحسین شده در زندگی عمومی) در «فراخود» او تأثیر می گذارند. چنانکه خواهیم دید، «نهاد» و «فراخود» به رغم تمام تفاوتیهای بنیادینشان، واجد یک ویژگی مشترک هستند: این دو نیروی کنشگر روان تأثیرات گذشته را بازنمایی می کنند -

«نهاد» باز نمود تأثیر وراثت است و «فراخود» در اصل باز نمود تأثیرات اشخاص دیگر - ، حال آنکه «خود» عمدتاً حاصل تجربیات فرد است و به عبارت دیگر، رخدادهای اتفاقی و در زمان حاضر محتوای آن را تعیین می‌کنند. می‌توان فرض کرد که این توصیف کلی و اجمالی از دستگاه روان انسان، در مورد جانوران عالی که ذهنی شبیه به ذهن انسان دارند نیز صادق است. هر موجودی که مانند انسان در کودکی به مدت طولانی به والدینش وابسته باشد، قاعدتاً واجد «فراخود» است. ناگزیر باید فرض کنیم که «خود» متمایز از «نهاد» است. در روانشناسی حیوانات هنوز به مسأله جالبی که در اینجا ارائه کردیم پرداخته نشده است.

فصل ۲

نظریه غرایز

قدرت «نهاد» مبین هدف واقعی زندگی موجود زنده منفرد است. این هدف عبارت است از ارضاء نیازهای ذاتی موجود زنده. هدفی مانند زنده نگاه داشتن خویشتن یا محافظت از خویش در برابر انواع خطرات از طریق اضطراب را نمی توان به «نهاد» نسبت داد. این اهدافِ اخیر به «خود» تعلق دارند، یعنی همان کنشگری که ضمن ملحوظ کردن دنیای بیرون، مساعدترین و کم خطرترین راه ارضا را می یابد. ممکن است «فراخود» نیازهای جدیدی را مطرح کند، اما نقش عمده این کنشگر همچنان محدود ساختن ارضاهاست.

آن نیروهایی که بنا به فرض ما در پسِ تنشهای ناشی از نیازهای «نهاد» قرار داند، غرایز نامیده می شوند. آنها بازنمود خواسته های بدن از ذهن هستند. غرایز به رغم این که علت غایی همه فعالیت های انسان هستند، اما ماهیتی محافظه کارانه دارند. هر وضعیتی که موجود زنده به آن نائل شده باشد، به مجرد کنار گذاشته شدن آن وضعیت، باعث گرایشی به استقرار مجدد آن می گردد. بدین سان می توان تعداد نامشخصی از غرایز را از هم تمیز داد و در واقع در عرف عام نیز این تمایزات گذاشته می شوند. لیکن برای ما این پرسش مهم مطرح می شود که آیا می توان معدودی غریزه بنیانی را سرچشمه همه این غرایز بی شمار دانست. ما دریافته ایم که غرایز قادرند هدف خود را عوض کنند (از طریق جابه جایی)^۲ و همچنین این که غرایز می توانند جایگزین یکدیگر شوند، به این صورت که انرژی یک غریزه به غریزه ای دیگر انتقال می یابد. این فرایند اخیر را هنوز به اندازه کافی نمی شناسیم. پس از مدتها تردید و دودلی، فرض را بر این گذاشته ایم که صرفاً دو غریزه اساسی وجود دارند که عبارت اند از اروس (*eros*) و غریزه ویرانگر (*thanatos*). (تباين بين غریزه صيانت نفس و غریزه صيانت نوع و نیز تباين بين عشق به «خود» و عشق به مصداق امیال، به اروس مربوط می شود.) هدف غریزه بنیانی اول عبارت است از برقراری وحدتهای هر چه بیشتر و حفظ آنها، یا - به طور خلاصه - پیوند دادن. برعکس، هدف غریزه بنیانی دوم عبارت است از گسستن پیوندها و - از این طریق - ویرانگری. می توان چنین فرض کرد که هدف غایی غریزه ویرانگر این است که موجود زنده را به حالتی غیرآلی سوق دهد. به همین سبب، این غریزه را غریزه مرگ خواهی نیز می نامیم. اگر چنین فرض کنیم که جانداران پس از پدیده های بی جان به وجود آمدند و در واقع از آن پدیده ها منشأ گرفتند، آنگاه غریزه مرگ خواهی با قاعده ای که مطرح کرده ایم سازگار است، یعنی این قاعده که غرایز به بازگشت به حالتی پیشین گرایش داند. این قاعده را نمی توانیم در مورد اروس (یا غریزه عشق) صادق بدانیم. انجام دادن این کار در حکم پذیرش این پیش فرض است که گوهر حیات در گذشته یک وحدت بوده است که بعدها دچار انشقاق گردید و اکنون در تقلاي وحدت دوباره است.^۳

در کارکردهای زیست شناختی، این دو غریزه اساسی در تخالف با یکدیگر عمل می کنند و یا باهم ترکیب می شوند. بدین سان، عمل خوردن یک جور ویرانگری در مورد چیزی است که خورده می شود با این هدف که نهایتاً آن چیز در بدن ادغام گردد. نیز عمل جنسی نوعی عمل تعرض جویانه است که با هدف تنگاتنگترین

۲- انتقال نگرشی عاطفی یا معنایی نمادین از یک مصداق امیال (*Object*) یا یک مفهوم به مصداق یا مفهومی دیگر، در روانکاوی «جابه جایی» نامیده می شود.

۳- نویسندگان خلاق کم و بیش چنین فرض کرده اند، اما تاریخ واقعی گوهر حیات اصلاً این فرض را ثابت نمی کند.

وحدتها صورت می‌گیرد. این عملکرد همگام و متقابلاً مخالف دو غریزه اساسی، تنوع تمام عیار پدیده‌های حیات را موجب می‌گردد. قیاس این دو غریزه بنیانی را می‌توان از قلمرو جانداران به دو نیروی مخالف (جاذبه و دافعه) که بر دنیای غیرآلی سیطره دارند، بسط داد.^۴

تغییر در نسبت‌های تلفیق غرایز، به ملموس‌ترین نتایج منجر می‌گردد. افزایش تعرض جویی جنسی، عاشق را به قاتل جنسی تبدیل می‌کند، حال آنکه کاهش شدید عامل تعرض جویانه همان فرد را خجالتی یا عینین می‌سازد. ممکن نیست بتوان هیچ یک از دو غریزه اساسی را به یکی از حوزه‌های ذهن محدود ساخت. ویژگی آنها، حضور فراگیرشان است. می‌توان وضعیت اولیه را آن وضعیتی در نظر گرفت که کل انرژی موجود اروس (که از این پس با عنوان «نیروی شهوی» یا «لیبیدو» به آن اشاره خواهیم کرد) در «خود» - نهاد هنوز متمایز نشده وجود دارد و کارش خنثی ساختن آن گرایشهای ویرانگری است که همزمان وجود دارند. (اصطلاحی مشابه با «نیروی شهوی» که بتوان برای توصیف انرژی غریزه ویرانگر به کار برد، نداریم.) در مرحله‌ای بعد، کم و بیش به سهولت می‌توانیم بی‌ثباتیهای نیروی شهوی را دنبال کنیم، اما انجام دادن این کار در مورد غریزه ویرانگر دشوارتر است.

تا زمانی که غریزه مذکور در درون عمل می‌کند (مانند غریزه مرگ)، نامشهود باقی می‌ماند و صرفاً هنگامی مورد توجه ما قرار می‌گیرد که به صورت غریزه‌ای ویرانگر به بیرون معطوف گردد. به نظر می‌رسد که این معطوف شدن غریزه به بیرون، برای صیانت فرد ضرورتاً باید صورت پذیرد. دستگاه عضلانی بدن این وظیفه را انجام می‌دهد. با تشکیل «فراخود»، مقادیری معتنا به از غریزه تعرض جویی در داخل «خود» جای می‌گیرند و در آنجا به شکلی خودویرانگر عمل می‌کنند. این یکی از خطراتی است که در مسیر رشد فرهنگی، برای سلامت انسانها پیش می‌آید. به طور کلی، جلوگیری از تعرض جویی کاری مضر است که به ناخوشی (یا مریض شدن) می‌انجامد. رفتار شخص فوق‌العاده خشمگین شده، غالباً نشان می‌دهد که گذار از تعرض جویی ممانعت شده به خودویرانگری به این صورت است که وی تعرض جویی اش را به خویش معطوف می‌کند: چنین شخصی موهایش را از سر می‌کند یا با مشت به سر و صورت خود می‌کوبد، گرچه واضح است که او ترجیح می‌داده این رفتار را با کسی غیر از خودش انجام دهد. در هر وضعیتی، به هر حال بخشی از خودویرانگری در درون «خود» باقی می‌ماند، تا این که سرانجام این خودویرانگری موفق به گشتن فرد می‌شود و اتمام یا تثبیت^۵ نامطلوب نیروی شهوی او احتمالاً نمی‌تواند مانع این امر گردد. پس به طور کلی چنین می‌توان پنداشت که فرد به سبب تعارضهای درونی اش می‌میرد، ولی نوع به دلیل ناموفق ماندن مبارزه اش با دنیای بیرون می‌میرد، یعنی زمانی که انطباق‌هایش برای مواجهه با تغییرات دنیای بیرون کافی نیست.

مشکل بتوان درباره عملکرد نیروی شهوی در «نهاد» و «خود» سخنی گفت. هر آنچه درباره نیروی شهوی می‌دانیم به «خود» مربوط می‌شود، یعنی همان کنشگری که تمام نیروی شهوی موجود ابتدا در آن ذخیره می‌شود. این حالت را خودشیفتگی اولیه^۶ مطلق می‌نامیم.

۴- در گذشته‌های دور، فیلسوفی به نام امپدوکلس (Empedocles) اهل آکراگاس (Acragas) در یونان باستان این توصیف از نیروهای یا غرایز بنیادی را - که هنوز هم مخالفت فراوانی را در میان تحلیلگران بر می‌انگیزد - مطرح کرده بود.

۵- *fixation*: در نظریه روانکاوانه عبارت است از وقفه در رشد شخصیت در یکی از مراحل روانی-جنسی دوران کودکی. این اصطلاح در مفهوم عام آن در روانکاوی به معنای عطف توجه روانی به مصداقی نامناسب برای امیال جنسی به کار می‌رود.

۶- «خود شیفتگی اولیه» در مراحل ابتدایی رشد روانی کودک رخ می‌دهد، یعنی زمانی که مصداق امیال کودک، خودش است.

این حالت تا آن زمانی ادامه می یابد که «خود» شروع به نیروگذاری روانی^۷ در اندیشه های مربوط به مصداقهای امیال یا «آبژه ها» با نیروی شهوی می کند و به عبارت دیگر نیروی شهوی مبتنی بر خودشیفتگی را به نیروی شهوی متمرکز بر مصداق امیال تبدیل^۸ می کند. در سرتاسر عمر، «خود» نقش منبع بزرگی را دارد که نیروگذاریهای روانی شهوی از آن به مصداقهای امیال معطوف می گردند و هم این که دوباره به داخل آن بازگردانده می شوند، درست همان گونه که یک آمیب با پاهای کاذبش رفتار می کند. فقط وقتی کسی کاملاً عاشق می شود است که بخش عمده نیروی شهوی به مصداق امیال انتقال می یابد و آن مصداق تا حدودی جای «خود» را می گیرد. یکی از ویژگیهای نیروی شهوی که در زندگی اهمیت دارد، تحرک آن یا سهولت گذار آن از یک مصداق امیال به مصداقی دیگر است. تحرک را باید نقطه مقابل تثبیت نیروی شهوی به مصداقهای خاص دانست که غالباً تا پایان عمر ادامه می یابد.

بی تردید می توان گفت که نیروی شهوی از منابعی جسمی برخوردار است و به عبارت دیگر از اندامها و اجزاء گوناگون بدن به «خود» سرازیر می شود. این ارتباط را به روشنترین وجه در مورد آن بخش از نیروی شهوی می توان دید که - بنا به هدف غریزی اش - تحریک جنسی نامیده می شود. بارزترین اجزاء بدن که این نیروی شهوی از آنها نشأت می گیرد، با نام نواحی شهوت زا مشخص می گردند، هر چند که در حقیقت کل بدن ناحیه ای شهوت زا از این نوع است. بخش بزرگی از آنچه در خصوص اروس (به سخن دیگر، درباره مظهر اروس، یعنی نیروی شهوی) می دانیم، از طریق مطالعه راجع به کارکرد جنسی انسان حاصل آمده است، کارکردی که در واقع بر حسب نظرگاه غالب - هرچند نه بر حسب نظریه ما - با اروس مطابقت دارد. ما توانسته ایم دریابیم که میل وافر جنسی - که لاجرم اثر بسزایی در زندگی ما خواهد گذاشت - چگونه از تأثیرات پی درپی تعدادی از غرایز بتدریج به وجود می آید، غرایزی که باز نمود نواحی شهوت زای خاصی هستند.

۷- فروید اصطلاح «نیروگذاری روانی» (*cathexis*) را برای اشاره به انرژی ذهنی به کار می برد که به اعتقاد او، روی «آثار حافظه» (*memory traces*) اندیشه ها پخش می شود و می تواند افزایش و کاهش یابد و یا جا به جا و تخلیه شود. به تعبیری ساده تر، «نیروگذاری روانی» عبارت است از علاقه، توجه یا تعلق عاطفی به اندیشه، عمل، شیء یا شخصی خاص. معطوف شدن «نیروی شهوی» (*libido*) به چیزی یا کسی غیر از خود شخص، در روانکاوی «نیروگذاری روانی در مصداق امیال» نامیده می شود.

۸- فروید آن جنبه هایی از نیروی شهوی را که به جای تمرکز بر «خود» (*ego*) به مصداقی بیرونی معطوف می شوند، «نیروی شهوی متمرکز بر مصداق امیال» (*object-libido*) می نامید.

فصل ۳

تکوین کارکرد جنسی

بر حسب نظرگاه غالب، حیات جنسی انسان اساساً در این خلاصه می‌شود که بکوشد تا اندامهای تناسلی خود را در تماس با اندامهای تناسلی شخصی از جنس مخالف قرار دهد. کارهای دیگری که به منزله اعمال جانبی و مقدماتی ملازم این عمل تلقی می‌شوند، عبارتند از بوسیدن این بدن غیر خودی، نگرستن به آن و نیز لمس کردن آن. گمان می‌شود که این کوشش به هنگام بلوغ آغاز می‌گردد (یعنی در سن بالیدگی جنسی) و تولید مثل را امکان پذیر می‌سازد. با این حال، انسان از دیرباز حقایق خاصی را می‌دانسته است که در چارچوب تنگ این نظرگاه نمی‌گنجد. حقایق مذکور بدین قرارند: ۱- این حقیقتی درخور ملاحظه است که برخی انسانها صرفاً به افرادی از جنس خود و نیز به اندامهای تناسلی آنان گرایش دارند. ۲- این موضوع نیز به همان اندازه در خور توجه است که امیال برخی دیگر از انسانها دقیقاً کارکردی جنسی دارند، لیکن این اشخاص در عین حال به اندامهای تناسلی و کاربرد معمول این اندامها کاملاً بی‌اعتنا هستند. این نوع اشخاص، اصلاً «منحرف» نامیده می‌شوند. ۳- سرانجام این نیز موضوع در خور توجهی است که برخی از کودکان از اوان بچگی به اندامهای تناسلی خود علاقه نشان می‌دهند و نشانه‌های تحریک آن اندامها را در آنها می‌توان مشاهده کرد. (به همین سبب، کودکان یاد شده منحط تلقی می‌گردند).

از جمله به دلیل همین سه حقیقت نادیده انگاشته شده، روانکاوی با همه عقاید عامیانه در خصوص تمایلات جنسی به مخالفت برخاست و البته موجب حیرت و حاشای بسیاری کسان شد. عمده ترین یافته های روانکاوی درباره جنسیت بدین قرارند:

الف- حیات جنسی صرفاً در سن بلوغ آغاز نمی‌گردد، بلکه نموهای آشکار آن اندکی پس از تولد شروع می‌شوند.

ب- ضروری است که بین دو مفهوم «جنسی» (sexual) و «تناسلی» (genital) اکیداً تمایز گذاریم. شق اول مفهومی عام و در برگیرنده اعمالی است که ربطی به اندامهای تناسلی ندارند.

پ- حیات جنسی از جمله التذاذ از نواحی مختلف بدن را شامل می‌شود و این همان کارکردی است که متعاقباً به منظور تولید مثل مورد بهره برداری قرار می‌گیرد. این دو کارکرد به ندرت با یکدیگر به طور کامل مقارن می‌شوند.

ادعای اول - که بیش از بقیه دور از انتظار است - طبیعتاً بیشترین توجه را به خود جلب کرده است. پی برده ایم که در اوان طفولیت نشانه‌هایی از فعالیت جسمانی وجود دارند که فقط تعصب دیرینه مانع از جنسی دانستن آنها می‌شود. این فعالیت به پدیده های روانی ای مربوط می‌شود که بعدها در حیات شهوانی بزرگسالان به آنها بر می‌خوریم، پدیده‌هایی از قبیل تثبیت به مصداقهای خاصی از امیال، غیرت جنسی و غیره. اما همچنین دریافته ایم که این پدیده های اوان طفولیت، بخشی از روند منظم رشد هستند و با افزایش تدریجی، در اواخر ۵ سالگی به اوج می‌رسند و سپس فروکش می‌کنند. طی اسن فروکش، پیشرفت تمایلات جنسی کودک دچار وقفه می‌شود، بسیاری چیزها از یادش می‌رود و او به میزان زیادی پسرفت می‌کند. پس از پایان این دوره به اصطلاح

نهفتگی^۹ حیات جنسی بار دیگر با بلوغ به پیش می رود، به گونه ای که می توان گفت در این مرحله، حیات جنسی دوباره شکوفا می شود. از اینجا به این حقیقت می رسیم که آغاز حیات جنسی دو مرحله ای است، یعنی طی دو موج جداگانه صورت می گیرد. تا آنجا که می دانیم، این موضوع فقط در مورد آدمیان صادق است و البته تأثیر بسزایی در تکامل تدریجی ویژگیهای انسان دارد.^{۱۰} این موضوع بی اهمیت نیست که به استثنای معدودی از خاطرات بازمانده، بقیه رخدادهای این مرحله آغازین از زندگی دچار فراموشی کودکی می شوند. دیدگاههای ما در خصوص سبب شناسی روان رنجوریه^{۱۱} و راهکار ما برای درمان بیماران از طریق تحلیل، از همین استنتاجها به دست آمده اند. یافتن ریشه فرایندهای رشد در این مرحله آغازین زندگی، همچنین شواهدی در اثبات برخی دیگر از نتیجه گیریهای ما فراهم آورده است.

نخستین اندامی که از زمان تولد به بعد به صورت یک ناحیه شهوت زا پدید می آید و خواسته هایی شهوی به ذهن متبادر می کند، دهان است. در وهله اول، همه فعالیت های روانی معطوف به ارضای نیازهای آن ناحیه از بدن است. البته این ارضا در اصل با هدف خوراک رسانی به بدن برای حفظ جان صورت می گیرد؛ لیکن شناخت کار اندامهای بدن را نباید با روانشناسی اشتباه گرفت. اصرار سرسختانه نوزاد برای مکیدن شیر از مادر، در همان مراحل آغازین زندگی حکایت از نیاز به ارضا شدن دارد، ارضائی که گرچه سرمنشأ و بانی اش تغذیه شدن است، اما صرف نظر از خوراک خواهی کوششی برای کسب لذت است و به همین سبب می توان و باید آن را اصطلاحاً کوششی جنسی نامید.

از همین مرحله دهانی، تکانه های^{۱۲} دگرآزارانه همزمان با درآمدن دندانها که گاه رخ می دهند. مقدار این تکانه ها در مرحله دوم رشد روانی جنسی کودک به مراتب بیشتر می شود، مرحله ای که ما آن را دگرآزارانه - مقعدی می نامیم، زیرا در آن زمان کودک به دنبال ارضا شدن از راه تعرض جویی و نیز از راه کارکرد دفع است. دلیل موجه ما برای این که میل وافر به تعرض جویی را از جمله خصایص نیروی شهوی می دانیم، بر پایه این دیدگاه استوار است که دگرآزاری در واقع چیزی نیست مگر تلفیق غریزی امیال وافر کاملاً شهوی و امیال وافر کاملاً ویرانگرانه، تلفیقی که از آن پس با شدت و قوت و بی وقفه ادامه می یابد.^{۱۳}

مرحله سوم رشد روانی جنسی کودک، مرحله قضیبی نامیده می شود. به عبارتی می توان گفت که این مرحله پیش درآمد شکل نهایی حیات جنسی است و از همان زمان بسیار به آن شباهت دارد. باید توجه داشت که این نه

۹- فروید اصطلاح «دوره نهفتگی» (*latency period*) را برای اشاره به فاصله زمانی حدوداً ۶ سالگی تا ۱۲ سالگی کودکان به کار می برد و اعتقاد داشت که طی این دوره، علاقه کودک به امور جنسی را که می ماند و نیروی تحریک پذیری جنسی او ذخیره می شود و برای اهداف غیرجنسی به کار می رود.

۱۰- این دیدگاه را مقایسه کنید با نظری که طبق آن، انسان از تبار پستانداری است که در سن ۵ سالگی به بلوغ جنسی رسید، اما به دلیل تأثیرگذاری یک عامل قوی خارجی بر این نوع جاندار، روند مستقیم تکوین جنسیت دچار وقفه گردید. سایر دگرگونیها در حیات جنسی انسان در مقایسه با حیات جنسی حیوانات را می توان با این نظر مرتبط دانست. برخی از این دگرگونیها بدین قرارند؛ از بین رفتن حالت تناوبی نیروی شهوی و بهره گیری از نقش حیض در روابط بین زن و مرد.

۱۱- «روان رنجوری» (*neurosis*) عبارت است از اختلال خفیف در شخصیت. سامان شخصیت فرد روان رنجور به نحو حادی به هم نمی خورد و لذا بستری کردن وی در تیمارستان نیازی نیست. روان رنجوری معمولاً با اضطراب توأم می شود.

۱۲- «تکانه» (*impulse*) نامی است که در روانکاوی به هرگونه میل قوی و ناگهانی اطلاق می شود، به ویژه به امیال نشأت گرفته از «نهاد».

۱۳- حال این پرسش مطرح می شود که آیا ارضاء تکانه های غریزی کاملاً ویرانگرانه می تواند موجب احساس لذت شود، و آیا ویرانگری محض بدون هیچ گونه آمیزه شهوی می تواند رخ دهد. ارضاء غریزه مرگ خواهی که در «خود» باقی مانده است احساس لذت بر نمی انگیزد، هرچند که آزار طلبی (*masochism*) نتیجه تلفیقی است که از هر حیث به دگر آزاری (*sadism*) شباهت دارد.

اندامهای تناسلی زن و مرد بلکه صرفاً اندام مذکر (قضیب) است که در این مرحله نقشی ایفا می‌کند. اندامهای تناسلی مؤنث تا مدتها نا شناخته باقی می‌مانند. بدین ترتیب می‌بینیم که کودکان در تلاش برای فهم فرایندهای جنسی، بر نظریهٔ دیرینهٔ ریزشگاهی^{۱۴} صحنه می‌گذارند، نظریه‌ای که دلیل موجهٔ تکوینی نیز دارد.^{۱۵} با شروع و ادامه یافتن مرحلهٔ قضیبی، تمایلات جنسی اوان دورهٔ کودکی به اوج می‌رسند و سپس به زوال نزدیک می‌شوند. لذا، پیشینهٔ رشد روانی-جنسی دختران و پسران با یکدیگر متفاوت است. فعالیت فکری هر دوی آنان اکنون در خدمت تحقیقات جنسی قرار گرفته است. پیشینهٔ یاد شده هم در دختران و هم در پسران با فرض حضور عام قضیب مورد بررسی قرار می‌گیرد. لیکن در مرحلهٔ بعدی، مسیر رشد دو جنس مذکر و مؤنث از هم جدا می‌گردد. پسر بچه وارد مرحلهٔ ادیپی می‌شود، نتیجتاً وی با دست با آلت خود بازی می‌کند و همزمان در خصوص انجام کاری با آن در مورد مادرش خیالپردازی می‌کند، تا این که - هم به سبب هراس از خطر اختگی و هم به دلیل دین فقدان قضیب در افراد مؤنث - دچار بزرگترین ضایعهٔ روحی در زندگی خویش می‌شود و این ضایعه باعث آغاز دورهٔ نهفتگی با همهٔ پیامدهایش می‌گردد. دختر بچه، پس از تلاش بی‌ثمر برای انجام همان کاری که پسر بچه انجام می‌دهد، عدم برخورداری خود از قضیب - یا در واقع حقارت کلیتوریسی خود - را در می‌یابد و این موضوع تأثیراتی پایدار در رشد شخصیت او بر جای می‌گذارد. دختر بچه در نتیجهٔ این ناکامی اولیه در رقابت با پسر بچه، غالباً در بدو امر از حیات جنسی کلاً روی بر می‌گرداند.

اشتباه است اگر تصور کنیم که این سه مرحله به شکلی مشخص یکی پس از دیگری روی می‌دهند. چه بسا یکی از این مراحل علاوه بر دیگری رخ دهد، همچنین ممکن است که این مراحل با یکدیگر مصادف شوند و همزمان رخ دهند. در مراحل اولیه، غرایز گوناگون انسان کسب لذت را مستقل از یکدیگر آغاز می‌کنند. در مرحلهٔ قضیبی، آرام آرام سامانی شروع به شکل‌گیری می‌کند که سایر امیال وافر را تابع اولویت اندامهای تناسلی می‌سازد. شکل گرفتن این سامان، مبین آغاز هماهنگ شدن میل عمومی به لذت با کارکرد جنسی است. سامان یاد شده صرفاً در سن بلوغ به کمال می‌رسد و این، حکم مرحلهٔ تناسلی و چهارم در رشد روانی جنسی را دارد. آنگاه وضعیتی ایجاد می‌شود که در آن : ۱- برخی از نیرو گذارهای روانی شهوی به قوت خود باقی می‌مانند. ۲- بقیهٔ این نیروگذارها به صورت اعمال مقدماتی و جانبی در کارکرد جنسی ادغام می‌شوند، اعمالی که موجب به اصطلاح پیش لذت می‌گردند.

۳- سایر امیال وافر از این سامان بیرون رانده و یا کلاً فرو نشانده می‌شوند (سرکوبی)^{۱۶} یا این که به شکلی دیگر در «خود» به کار می‌روند، به این ترتیب که ویژگیهای منش را به وجود می‌آورند یا با جابه جایی اهدافشان والایش^{۱۷} می‌شوند.

۱۴- «ریزشگاه» (*cloaca*) نام مجرای مشترکی برای عبور مدفوع و ادرار و عوامل تولید مثل در برخی جانداران است همین مجرا در مراحل اولیهٔ شکل‌گیری جنین انسان نیز وجود دارد و بتدریج با شکافته شدن غشا مقعدی منفذ جداگانه‌ای برای دفع مدفوع ایجاد می‌شود. در روانکاوی، «نظریهٔ ریزشگاهی» به این تصور کودکان اطلاق می‌گردد که بدن مادر نه از دو منفذ (مقعد و مهبل) بلکه صرفاً از مقعد برخوردار است که هم به منظور زایمان استفاده می‌شود و هم به منظور مقاربت.

۱۵- غالباً گفته می‌شود که در سنین کودکی، مهبل قابلیت تحریک شدن دارد. اما به احتمال بسیار قوی، منظور تحریک کلیتوریس است، یعنی همان اندامی که به قضیب شباهت دارد. این موضوع مانع از آن نیست که این مرحله به حق قضیبی بنامیم.

۱۶- *repression* : مکانیسمی دفاعی است که از طریق آن، راه ورود تکانه‌ها و امیال ناپسند یا افکار و خاطرات ناراحت‌کننده به ضمیر آگاه سد می‌گردد تا به ضمیر ناخودآگاه واپس رانده شوند.

۱۷- *sublimation* (یا تصعید) : یکی از گونه‌های مختلف مکانیسمهای دفاعی روانی است که در آن، فرد به سبب ناکام ماندن در تحقق اهدافی که ضمیر آگاه آنها را ناپذیرفتنی می‌شمارد، ناخودآگاهانه همان اهداف را به شکلی متفاوت اما پذیرفتنی محقق می‌کند.

این فرایند که گاه با اشکالات و کاستیهایی از سر گذرانده می شود. بازدارنده های^{۱۸} تکوین این فرایند، خود را به شکل انواع و اقسام اختلالات در حیات جنسی فرد آشکار می سازند. وقتی چنین شده باشد، در می یابیم که نیروی شهوی به وضعیتهایی در مراحل قبلی رشد روانی-جنسی تثبیت شده است. میل وافر این مراحل - که ربطی به هدف بهنجار عمل جنسی ندارد - انحراف جنسی نام دارد. برای مثال، یکی از این بازدارنده های رشد، هنگامی که تبلور آشکار داشته باشد، عبارت است از همجنس گرایی. تحلیل روانکاوانه نشان می دهد که در تمامی این موارد، نوعی علقه همجنس گرایی به مصداق امیال وجود دارد و در اکثر موارد این علقه به شکلی نهفته تداوم می یابد. آنچه باعث پیچیدگی وضعیت مذکور می گردد این است که معمولاً فرایندهای لازم برای نیل به رشد بهنجار به طور کامل حاضر یا غایب نیستند، بلکه تا حدودی فراهم می شوند و لذا نتیجه نهایی منوط به روابط کمی است. درست است که در این اوضاع و احوال، سامان تناسلی فرد حاصل می آید، لیکن آن بخشهایی از نیروی شهوی که با بقیه قسمتها پیشرفت نکرده اند و همچنان به اهداف و مصداقهای امیال پیشا تناسلی تثبیت شده مانده اند در آن وجود ندارند. چنانچه ارضا تناسلی وجود نداشته باشد یا مشکلاتی در دنیای واقعی بیرون پیدا شوند، این ضعف خود را این گونه نشان می دهد که نیروی شهوی به بازگشت به نیروگذاریهایی شهوی اولیه اش گرایش می یابد. (واپس روی)^{۱۹}

در این مطالعه کارکردهای جنسی، توانسته ایم دو کشف را بدو و به طور مقدماتی با یقین درست بدانیم یا در واقع حدس بزنیم که این دو کشف درست هستند، کشفهایی که در قسمتهای بعدی خواهیم دید در کل حوزه موضوعی که بررسی می کنیم، یعنی روانکاوی واجد اهمیت هستند. دو کشف یاد شده بدین قرارند: اولاً، نموده های بهنجار و نابهنجاری که ما مشاهده می کنیم (به عبارت دیگر، پدیدارشناسی موضوع) می بایست از منظر پویش شناسی و نظام اقتصادی آنها توصیف شوند (در این مورد، از منظر توزیع کمی نیروی شهوی). ثانیاً، علت اختلالهایی که ما مطالعه می کنیم می بایست در پیشینه رشد فرد - یعنی در رخدادهای اوایل زندگی اش - جستجو شود.

۱۸- *inhibitions*: نیروهایی هستند که از ضمیر ناخودآگاه سرچشمه می گیرند و نقش آنها جلوگیری از محقق شدن تمایلات غریزی، یا اعمال محدودیت بر این تمایلات است.

۱۹- *regression*: زمانی رخ می دهد که «خود» قادر نیست تکانه های نیروی شهوی را بر مبنای آنچه فروید «اصل واقعیت» می نامد مهار کند و لذا فرد رفتار یا طرز فکر کودکانه ای را در پیش می گیرد که متعلق به مراحل قبلی رشد روانی اوست.

فصل ۴

ویژگیهای روان

تا به اینجای بحث، توصیفی از ساختار دستگاه روان و نیز آن نیروها و انرژی‌هایی که در آن فعال هستند به دست داده‌ام؛ همچنین در نمونه‌ای بارز معلوم کرده‌ام که این انرژی‌ها (عمدتاً نیروی شهوی) چگونه خود را به صورت کارکردی بدنی سامان می‌دهند، کارکردی که هدف از آن حفظ جان است. اما هیچ قسمتی از این بحث ماهیت کاملاً ویژه‌ی امر روانی را معلوم نکرده است، البته به جز این حقیقت تجربی که این دستگاه و این انرژی‌ها شالوده‌ی کارکردهایی هستند که حیات روانی می‌نامیم شان. اکنون می‌خواهیم به بحث در خصوص موضوعی بپردازیم که به طرز بی‌همتایی شاخص امر روانی است و در واقع طبق عقیده‌ی بسیار پر طرفدار چنان با آن مطابقت می‌کند که هیچ موضوع درخور بررسی دیگری در این زمینه باقی نمی‌ماند.

نقطه‌ی آغاز این بررسی، حقیقتی بی‌نظیر است که هیچ تبیینی یا تشریحی را بر نمی‌تابد، یعنی حقیقتی به نام ضمیر آگاه. با این حال، اگر کسی از ضمیر آگاه سخن به میان آورد، ما بلافاصله و بنابر تجربیات شخصی خودمان معنای این اصطلاح را می‌دانیم.^{۲۰} این فرض که امر روانی منحصر به ضمیر آگاه است، بسیاری از مردم را - چه آنان که علم روانشناسی می‌دانند و چه آنها که این علم را نمی‌شناسند - قانع می‌کند. در آن صورت، هیچ کار دیگری برای روانشناسی باقی نمی‌ماند مگر اینکه در پدیده‌های روانی فرق بین مفاهیمی از قبیل ادراک، احساس، فرایند اندیشه و اراده را مشخص سازد. لیکن در این مورد اتفاق نظر وجود دارد که این فرایندهای آگاهانه، به وجود آورنده‌ی زنجیره‌های ناگسسته و فی‌نفسه کامل نیستند. بدین ترتیب ناگزیر باید چنین فرض کرد که فرایندهای جسمانی و بدنی‌ای توأم با فرایندهای روانی وجود دارند که لزوماً باید کاملتر از زنجیره‌های روانی بدانیمشان، زیرا برخی از آنها واجد فرایندهای آگاهانه متناظر هستند و برخی دیگر فاقد این فرایندهای متناظر. اگر چنین باشد، آگاه البته موجه خواهد بود که در روانشناسی تأکید را بر این فرایندهای بدنی بگذاریم، اُس و اساسِ راستین امر روانی را در آنها ببینیم و به دنبال ارزیابی دیگری از فرایندهای آگاهانه باشیم. لیکن اکثر فلاسفه و نیز بسیاری دیگر از مردم، درستی این دیدگاه را مورد تردید قرار می‌دهند و اعلام می‌دارند که تناقض گویی است اگر بگوییم که امر روانی می‌تواند ناخودآگاهانه باشد.

اما این دقیقاً همان دیدگاهی است که روانکاو خود را ناگزیر از تأکید گذاشتن بر آن می‌داند و در واقع دومین فرضیه بنیادین این نظریه است. این دیدگاه پدیده‌های ظاهراً بدنی توأم با فرایندهای روانی را به مفهوم راستین کلمه امری روانی می‌داند و لذا در وهله نخست به کیفیت آگاهانه اهمیتی نمی‌دهد. البته این فقط نظریه روانکاو نیست که چنین دیدگاهی دارد. برخی از اندیشمندان (مانند تئودور لیپس^{۲۱}) همین نظر را با همین تغییرات بیان داشته‌اند. همچنین ناخرسندی عمومی از عقیده معمول در خصوص امر روانی، هر چه بیشتر به این خواسته مبهم دامن زده است که مفهوم امر ناخودآگاه در اندیشه روانشناسانه ملحوظ گردد، گرچه باید

۲۰- طبق یک دیدگاه افراطی-که نمونه اش مکتب امریکایی رفتارگرایی است- می‌توان بدون در نظر گرفتن این حقیقت بنیادین، نظریه‌ای روانشناسانه ابداع کرد!

۲۱- Theodor Lipps (۱۸۵۱-۱۹۱۴)، فیلسوف آلمانی.

افزود که این خواسته چنان شکل نامعین و مبهمی به خود گرفته است که بعید می نماید تأثیری در این علم باقی گذارد.

البته ممکن است چنین به نظر آید که این مجادله بین روانکاوی و فلسفه، مجادله ای کم اهمیت درباره تعاریف است؛ به بیان دیگر، چه بسا عده ای فکر کنند که مسأله بر سر این است که آیا نام «روانشناختی» را برای اشاره به کدام زنجیره پدیده ها به کار باید برد. اما در حقیقت این مرحله فوق العاده اهمیت یافته است. روانشناسی ضمیر آگاه از زنجیره های گسسته ای که آشکارا منوط به امری دیگر بودند هرگز فراتر نرفت؛ حال آنکه، دیدگاه متقابل - که امر روانی را فی نفسه ناخودآگاه می پنداشت - روانشناسی را قادر ساخت تا همچون سایر علوم طبیعی جایگاه خود را بیابد. فرایندهایی که روانشناسی مورد بررسی قرار می دهد، به خودی خود همان قدر ناشناختنی اند که فرایندهای مورد بررسی در سایر علوم، مانند شیمی یا فیزیک؛ لیکن می توان قانونمندیهای این فرایندها را مشخص ساخت و روابط و وابستگی های متقابلشان را به نحوی منسجم و به تفصیل دنبال کرد. خلاصه کلام این که می توان به «درکی» از حوزه پدیده های طبیعی مورد نظر دست یافت. این کار را نمی توان انجام داد مگر از راه مطرح کردن فرضیه های نو و ابداع مفاهیم نو. اما این فرضیه ها و مفاهیم را نباید اسباب شرم ما و لذا شایسته تحقیر پنداشت، بلکه برعکس بجاست که آنها را مایه غنای علم بدانیم. می توان ادعا کرد که فرضیه ها و مفاهیم مذکور ارزش همان تقریبهایی را دارند که در چارچوبهای فکری مشابه در سایر علوم طبیعی یافت می شوند و ما مشتاقانه در پی آنیم که همزمان با کسب تجربه بیشتر و بررسی این تجربه ها، بتوانیم فرضیه ها و مفاهیم خود را تعدیل و تصحیح و به طور دقیق تر تبیین کنیم. این نیز کاملاً با توقعات ما همخوانی دارد که مفاهیم و اصول بنیادین علم جدید (غریزه، انرژی اعصاب، و از این قبیل) تا مدتی نسبتاً مدید به اندازه مفاهیم و اصول بنیادین علوم کهن تر (نیرو، جرم، جاذبه، و از این قبیل) نامعین باقی بمانند.

همه علوم مبتنی بر مشاهدات و آزمایشهایی هستند که به واسطه دستگاه روان ما انسانها انجام می شوند. لیکن از آنجا که موضوع علم ما خود همان دستگاه است، قیاس مذکور بیش از این مصداق ندارد. ما مشاهداتمان را به واسطه همان دستگاه ادراک انجام می دهیم، دقیقاً به کمک همان گسسته ها در زنجیره رویدادهای «روانی». به بیان دیگر، کار ما این است که با استنتاجهای موجه و تبدیل آن به مطالب آگاهانه، ابهام ها را برطرف کنیم. بدین ترتیب زنجیره ای از رویدادهای آگاهانه را به اصطلاح بر می سازیم که مکمل فرایندهای روانی ناخودآگاهانه اند. قطعیت نسبی علم روانی ما بر پایه نیروی الزام آور این استنتاجها استوار است. هرکس که تحقیقات ما را به طور همه جانبه بشناسد، در خواهد یافت که راهکار ما در برابر هر انتقادی پابرجا می ماند.

در این تحقیقات، آن تمایزهایی که ما ویژگیهای روان می نامیم، به اجبار توجه ما را به خود معطوف می سازند. نیازی به بر شمردن ویژگیهای آنچه «آگاهانه» می نامیم نیست. این مفهوم همان چیزی است که در آراء فلاسفه و عقاید عموم، ضمیرآگاه نام دارد. هر امر روانی دیگری از نظر ما جزو «ضمیر ناخودآگاه» است. پذیرش این موضوع ما را بی درنگ به تقسیم بندی مهمی در ضمیر ناخودآگاه رهنمون می سازد. برخی از فرایندهای روانی به سهولت جنبه آگاهانه می یابند. پس از آن، فرایندهای مذکور ممکن است جنبه آگاهانه خود را از دست بدهند، ولی می توانند یک بار دیگر بدون هیچ مشکلی آگاهانه شوند. این تغییر حالات یادآور این حقیقت اند که به طور کلی آگاهی حالتی است بسیار ناپایدار. امر آگاه صرفاً برای یک لحظه جنبه آگاهانه دارد. چنانچه ادراکات ما بر آگاهانه بودن امر مذکور صحنه نگذارند، آنگاه تناقضی کاملاً آشکار به وجود می آید. علت این تناقض را چنین می توان توضیح داد که محرکهای ادراک ممکن است برای دوره هایی نسبتاً طولانی ادامه یابند و در نتیجه در خلال این دوره ها ادراک محرکهای مذکور می تواند تکرار شود. کل این موضوع در پیوند با ادراک

آگاهانه فرایندهای اندیشه روشن می‌شود: این فرایندها نیز ممکن است تا مدتی تداوم یابند، ولی چه بسا همین فرایندها در یک چشم به هم زدن از ذهن عبور کنند. هر امر ناخودآگاهی که این گونه عمل می‌کند - یعنی می‌تواند حالت ناخودآگاه خود را به سهولت به حالت آگاه تبدیل کند - به همین سبب ترجیحاً «قادر به آگاهانه شدن» یا پیشآگاه نامیده می‌شود. ما بنابر تجربه آموخته ایم که مشکل بتوان فرایندی روانی را یافت که به رغم همه پیچیدگیهایش نتواند که گاه پیشآگاه باقی بماند، هرچند که چنین فرایندی معمولاً به اصطلاح راه خود را به زور به ضمیر آگاه می‌گشاید. فرایندهای روانی و نیز مفاد روانی دیگری وجود دارند که چنین راه سهلی برای آگاهانه شدن ندارند، بلکه باید استنتاج یا تشخیص داده شوند و به روشی که توصیف کردیم آگاهانه گردند. اصطلاح ضمیر ناخودآگاه به معنای واقعی آن را منحصرراً برای چنین مفادی به کار می‌بریم.

پس می‌توان گفت که در این بحث، سه ویژگی را برای فرایندهای روانی قائل شده ایم: این فرایندها یا به ضمیر آگاه تعلق دارند، یا به ضمیر پیشآگاه، یا به ضمیر ناخودآگاه. این تقسیم بندی بین سه مقوله مواد و مصالح روان که واجد این ویژگیها هستند، نه تقسیم بندی ای مطلق است و نه دائمی. همان گونه که دیدیم، آنچه پیشآگاه است بی هیچ کمکی از جانب ما به آگاه تبدیل می‌شود؛ آنچه ناخودآگاه است می‌تواند با تلاشهای ما آگاهانه شود. در فرایند این تبدیل اخیر، ممکن است چنین احساس کنیم که غالباً بر مقاومت‌های^{۲۲} بسیار سرسختانه ای فائق می‌آییم. وقتی که می‌خواهیم مفاد ضمیر ناخودآگاه کسی به غیر از خودمان را به ضمیر آگاهش بیاوریم، نباید فراموش کنیم که بر طرف کردن آگاهانه ابهامهای موجود در ادراکات او - یا، به عبارت دیگر، تفسیری که ما به او ارائه می‌دهیم - هنوز بدین معنا نیست که موضوع ناخودآگاهانه مورد نظر را برای او به موضوعی آگاهانه تبدیل کرده ایم. حقیقت امر در این مرحله این است که مواد و مصالح روانی مورد نظر به صورت دو سابقه برای او وجود دارند: یکی در تفسیر مجدد آگاهانه ای که به وی ارائه گردیده و دیگری در حالت اولیه ناخودآگاه آن. تلاشهای پیگیرانه ما معمولاً به نتیجه مطلوب می‌رسند و این مواد و مصالح ناخودآگاه نهایتاً برای آن شخص جنبه آگاهانه می‌یابند؛ در نتیجه، آن دو سابقه ذهنی با یکدیگر مطابقت می‌یابند. میزان تلاشی که به این منظور باید به عمل آوریم، در مورد افراد مختلف فرق می‌کند (این میزان همچنین ملاک ارزیابی مقاومتی است که در برابر آگاهانه شدن مواد و مصالح مورد نظر صورت می‌گیرد). برای مثال، نتیجه ای که بر اثر تلاشهایمان در درمان روانکاوانه به دست می‌آید، ممکن است خود به خود نیز رخ بدهد: مواد و مصالح روانی ای که به طور معمول ناخودآگاهانه است، می‌تواند خود را به مواد و مصالح پیشآگاه تبدیل کند و سپس آگاهانه می‌شود. این حالت به میزان زیادی در مورد بیماران روان پریش^{۲۳} رخ می‌دهد. از اینجا چنین استنتاج می‌کنیم که حفظ برخی از مقاومت‌های درونی، شرط ضروری بهنجار بودن است. کاهش چنین مقاومت‌هایی - که در نتیجه منجر به معلوم شدن مواد و مصالح ناخودآگاهانه می‌گردد - به طور منظم در حالت خواب رخ می‌دهد و بدین سان پیش شرط لازم برای شکل گیری رؤیا را اجابت می‌کند. برعکس، مقاومت می‌تواند مواد و مصالح پیشآگاه را موقتاً دسترس ناپذیر و از بقیه ذهن مجزا سازد؛ نمونه این حالت زمانی رخ می‌دهد که موضوعی را موقتاً فراموش می‌کنیم یا نمی‌توانیم به یاد آوریم. یا یک اندیشه پیشآگاه ممکن است موقتاً به حالت ناخودآگاه

۲۲- *resistance*: مکانیسمی دفاعی است که بخش سرکوب شده «خود» مورد استفاده قرار می‌دهد تا وضعیت روانی فرد را همانگونه که هست حفظ کند و مانع ورود امیال یا خاطرات ناخودآگاهانه وی به ضمیر آگاهش شود. پیامد مقاومت، احساس اضطراب است.

۲۳- روان پریشی (*psychosis*): اختلال حاد در شخصیت است که طی آن، تماس فرد با واقعیت قطع می‌شود. هذیان، توهم و افکار گسسته و نامنسجم از جمله نشانه های روان پریشی اند.

بازگردد؛ یکی از پیش شرطهای لطیفه ظاهراً همین وضعیت است. چنانکه در بخشهای بعدی خواهیم دید، اعاده فرایندها و مصالح پیشآگاه به حالت ناخودآگاه، نقش ایضاً مهمی در ایجاد اختلالات روان رنجورانه ایفا می کند. احتمالاً شرح کلی و ساده شده ای که در اینجا از نظریه سه ویژگی امر روانی عرضه کردیم، بیشتر منشأ سردرگمی بی پایان خواهد بود تا کمکی به روشن شدن بحث. لیکن از یاد نباید برد که در حقیقت آنچه مطرح کرده ایم به هیچ وجه یک نظریه نیست، بلکه حکم یک ارزیابی اولیه از حقایق مورد مشاهده مان را دارد. به بیان دیگر، کوشیده ایم تا حد ممکن خود آن حقایق را بازگوییم، نه این که تبیینی از آنها ارائه کنیم. پیچیدگیهایی که این ارزیابی اولیه آشکار می سازد، شاید باعث عطف توجه به مشکلات خاصی شوند که تحقیقات ما با آن رو به رو هستند. با این حال، چه بسا بعضیها عقیده داشته باشند که از راه تشریح روابط ویژگیهای روان با حوزه ها یا کنشگرانی که در دستگاه روان مفروض کردیم، یعنی «نهاد» و «خود» و «فراخود»، به فهم دقیقتری از این نظریه نائل خواهیم شد، هرچند که روابط مذکور بسیار پیچیده هستند.

فرایند آگاهانه شدن مواد و مصالح روان، بیش از هر چیز با ادراکاتی پیوند دارد که اندامهای حسی ما از دنیای بیرون دریافت می کنند. لذا از دیدگاه مکان نگارانه^{۲۴}، این فرایند پدیده ای است که در بیرونی ترین لایه «خود» رخ می دهد. درست است که ما همچنین اطلاعات آگاهانه ای از درون بدن دریافت می کنیم. این اطلاعات همان احساسات ما هستند، احساساتی که تأثیرشان در حیات ذهنی ما قاطعانه تر از تأثیر ادراکات بیرونی است. باید افزود که در اوضاع خاصی، اندامهای حسی علاوه بر انتقال ادراکات خاص خودشان، رأساً اقدام به انتقال احساسات می کنند (احساس درد). لیکن از آنجا که این احساسات (اصطلاحی که ما در تباین با ادراکات آگاهانه به کار می بریم) همچنین از اندامهای پایانی سرچشمه می گیرند، و نیز از آنجا که تمام این اندامها را دنباله یا شاخه های لایه قشری می دانیم، کماکان می توانیم ادعای مطرح شده در ابتدای این پاراگراف را صحیح بدانیم. یگانه تمایزی که باید در اینجا قائل شویم این است که در خصوص اندامهای پایانی احساسات و ادراکات حسی، خود بدن حکم دنیای بیرون را می یابد.

ساده ترین وضعیتی که می توان تصور کرد عبارت است از رخ دادن فرایندهای آگاهانه در پیرامون «خود» و حادث شدن بقیه فرایندها در ناخودآگاه «خود». در حقیقت، وضعیت غالب در حیوانات نیز احتمالاً همین است. اما این وضعیت در انسانها از این حیث پیچیده تر است که فرایندهای درونی «خود» ممکن است کیفیت آگاهانه نیز کسب کنند. گفتار که مواد و مصالح «خود» را در پیوندی محکم با بازماندهای یادافزاری ادراکات بصری - و به خصوص ادراکات شنیداری - قرار می دهد، همین کار را می کند. از این زمان به بعد، حاشیه ادراکی لایه قشری را از درون نیز به میزانی بسیار بیشتر می توان تحریک کرد، رخدادهای درونی از قبیل فرایندهای اندیشه و متبادر شدن فکرها به ذهن می توانند جنبه آگاهانه پیدا کنند، و ابزار ویژه ای مورد نیاز می شود تا بین این دو امکان تمایز گذارد، ابزاری به نام واقعیت آزمایی.^{۲۵} معادله «ادراک=واقعیت (دنیای بیرون)» دیگر اعتبار خود را از دست

۲۴- *Topographical* اصطلاحی است در روانکاوی که برای اشاره به تقسیم بندی دستگاه روان به حوزه های متفاوت به کار می رود. هر یک از این حوزه ها، کارکرد و جایگاه متمایزی دارد و لذا می توان به تعبیری استعاری آنها را مکانهایی در دستگاه روان تلقی کرد. فروید در آثار خود، دو نوع مکان نگاری را شرح می دهد. در مکان نگاری نوع اول، وی بین ضمیرآگاه و ضمیر پیشآگاه و ضمیر ناخودآگاه تمایز قائل می شود. در مکان نگاری نوع دوم، فروید ۳ کنشگر روان - «نهاد» و «خود» و «فراخود» - را مشخص می سازد.

۲۵- *reality-testing* به معنای ارزیابی عینی جهان پیرامون بیمار است. در نتیجه این ارزیابی - که توسط «خود» انجام می شود - بیمار می تواند بین واقعیت و خیال تمایز گذارد.

می دهد. خطا - که اکنون به سهولت می تواند رخ دهد و در رؤیا به طور منظم رخ می دهد - توهم نامیده می شود.

درون «خود» - که مهمترین بخش محتویاتش فرایندهای اندیشه هستند - کیفیتی پیشآگاه دارد. این مشخصه «خود» است و هیچ جزء دیگری از دستگاه روان چنین نیست. لیکن نادرست است اگر تصور کنیم که ارتباط با بازماندهای یادافزای گفتار، پیش شرط ضروریِ حالت پیشآگاه است. برعکس، حالت مذکور هیچ ارتباطی با آن بازمانده ها ندارد، گرچه باید افزود که حضور چنین ارتباطی شالوده ای برای این استنتاج فراهم می کند که فرایند یادشده می بایست ماهیتی پیشآگاه داشته باشد. حالت پیش آگاهی - که از یک سو به ضمیر آگاه دسترسی دارد و از سوی دیگر با بازمانده های گفتار مرتبط است - ماهیتی منحصر به فرد دارد، ماهیتی که با ذکر این دو ویژگی به طور تمام و کمال توصیف نمی گردد. گواه ویژه بودن ماهیت مذکور این است که بخشهای بزرگی از «خود» و به خصوص بخشهای بزرگی از «فراخود» - که نمی توان منکر پیشآگاه بودنشان گردید، به مفهومی پدیدار شناسانه عمدتاً ناخودآگاه باقی می مانند. علت این امر بر ما روشن نیست. اکنون خواهیم کوشید تا مسأله ماهیت راستینِ ضمیر پیشآگاه را حلای کنیم.

یگانه خصیصه غالب در «نهاد»، ناخودآگاه بودن آن است. ارتباط «نهاد» با ضمیر ناخودآگاه همان قدر تنگاتنگ است که ارتباط «خود» با ضمیر پیشآگاه. در واقع، پیوند «نهاد» با ضمیر ناخودآگاه بسیار اختصاصی تر است. اگر پیشینه رشد و دستگاه روان فرد را دوباره بررسی کنیم، به تمایز مهمی در «نهاد» پی خواهیم برد. در بدو امر، دستگاه روان یقیناً در «نهاد» خلاصه می شد و «خود» به دلیل تأثیر بی وقفه دنیای بیرون، از «نهاد» منشأ گرفت و به وجود آمد. در جریان این رشدِ بطنی، قسمت‌های خاصی از محتویات «نهاد» بدون دگرگونی در آن باقی ماندند و هسته آن را تشکیل دادند، هسته ای که به دشواری می توان به آن دسترسی یافت. لیکن طی این تحول، «خود» جوان و ضعیف بخشی از مواد و مصالحی را که پیشتر اخذ کرده بود به حالت ناخودآگاه باز گرداند - از خود زدود - و با برخی از تأثیرات تازه ای که ممکن بود به خود بگیرد همین کار را کرد، به گونه ای که این تأثیرات پس از طرد شدن فقط در «نهاد» می توانستند آثار و علائمی از خود باقی گذارند. نظر به خاستگاه این بخش اخیر «نهاد»، ما آن را امر سرکوب شده می نامیم. این که در همه موارد نمی توانیم بین این دو قسمت از محتویات «نهاد» تمایزی اکید قائل شویم، موضوعی چندان مهم نیست. تمایز آنها کم و بیش مطابقت می کند با تمایز بین آنچه از بدو امر ذاتاً در «نهاد» وجود داشت و آنچه «نهاد» در ضمن رشد «خود» کسب کرد.

اکنون که نتیجه گرفته ایم دستگاه روان را از دیدگاهی مکان نگارانه به «خود» و «نهاد» تقسیم کنیم - تقسیم بندی ای که تفاوت کیفی ضمیر پیشآگاه و ضمیر ناخودآگاه متناظر با آن است - و نیز حال که توافق کرده ایم این کیفیت را صرفاً نشانه تفاوت بدانیم و نه جوهر این تفاوت، پرسش دیگری مطرح می شود. اگر چنین است، به راستی ماهیت آن حالتی که در «نهاد» با ناخودآگاهی آشکار می شود و در «خود» با پیشآگاهی، چیست و از چه حیث با یکدیگر متفاوت اند؟

لیکن در این باره هیچ چیز نمی دانیم و اندک بارقه های بصیرتمان به رفع ابهام تمام عیاری که در پس نادانستگی ما وجود دارد، چندان کمکی نمی کند. ماهیت امر روانی، راز ناگشوده ای است که در این بحثها به آن تقرب جسته ایم. سایر علوم طبیعی ما را به این قرض رهنمون کرده اند که در حیات ذهنی، نوعی انرژی دخیل است؛ لیکن ما هیچ شاهدهی در اختیار نداریم تا با استناد به آن و از راه قیاس این انرژی با سایر شکلهای انرژی، به دانشی درباره آن نزدیک شویم. ظاهراً تشخیص داده ایم که انرژی اعصاب یا روان به دو شکل به فعل می رسد :

یکی به صورت متحرک و آزاد و دیگری - به نسبت اولی - به صورت مقید. ما از نیروگذاریها و نیروگذاریهای زیاد مواد و مصالح روان سخن به میان می آوریم و حتی جرأت این فرض را به خود می دهیم که نیروگذاری زیاد روانی موجب ترکیب فرایندهای متفاوت می گردد، ترکیبی که در ضمن آن انرژی آزاد به انرژی مقید تغییر می یابد. در تحقیقاتمان به پیشرفتی بیش از این نائل نیامده ایم. به هر تقدیر، ما ساخت بر این اعتقادیم که تمایز حالت ناخودآگاه با حالت پیشآگاه را در این قبیل روابط پویا باید جست، روابطی که معلوم می کنند این حالات - خواه خود به خود و خواه به یاری ما - چگونه به یکدیگر تبدیل می شوند.

با این همه، در پس تمام این عدم یقینها، حقیقتی جدید نهفته است که کشف آن را مدیون تحقیقات روانکاوانه هستیم. ما دریافته ایم که فرایندهای ضمیر ناخودآگاه یا «نهاد»، از قانونمندیهای متفاوت با قانونمندیهای «خود» پیشآگاه تبعیت می کنند. این قانونمندیها را در مجموع فرایند نخستین^{۲۶} می نامیم، در تباین با فرایند ثانوی^{۲۷} که بر روند وقایع در ضمیر پیشآگاه یا «خود» حاکم است. بدین ترتیب معلوم می شود که مطالعه ویژگیهای روان، مآلاً کاری بی ثمر نبوده است.

۲۶- *primary process* : در نظریه روانکاوی به فرایندهای ذهنی ای اطلاق می گردد که در «نهاد» رخ می دهند. این فرایندها ماهیتی ناخودآگاهانه و غیر معقول دارند و براساس «اصل لذت» شکل می گیرند.

۲۷- *secondary process* : به طور کلی به هر گونه فعالیت «خود» اطلاق می شود که جنبه آگاهانه دارد.

فصل ۵

تعبیر رؤیا به منظور روشنگری

بررسی حالات بهنجار و با ثبات - یعنی حالاتی که مرزهای «خود» با انواع و اقسام مقاومت (ضد نیروگذاریهایی روانی) در برابر «نهاد» حراست می‌شوند و پابرجا می‌مانند، و نیز حالاتی که «فراخود» از «خود» متمایز نیست، زیرا هماهنگ با آن عمل می‌کند - چندان به دانش ما نخواهد افزود. یگانه چیزی که می‌تواند به ما یاری دهد، وضعیت تعارض و غوغاست، یعنی وضعیتی که احتمال دارد محتویات «نهاد» ناخودآگاه به زور راه خود را به «خود» و ضمیرآگاه بگشایند و «خود» بار دیگر در برابر این تهاجم دست به دفاع می‌زند. صرفاً در چنین اوضاع و احوالی است که قادر می‌شویم مشاهداتی در تأیید یا تصحیح گزاره هایمان درخصوص این دو یار («نهاد» و «خود») به عمل آوریم. خواب ما در شبها دقیقاً چنین حالتی است و به همین سبب، فعالیت روانی در ضمن خواب - فعالیتی که به صورت رؤیا ادراکش می‌کنیم - مطلوبترین موضوع مطالعه ما است. بدین ترتیب همچنین از این انتقاد مکرر نیز بری می‌شویم که تفاسیر ما از حیات روانی بهنجار بر پایه یافته‌های آسیب شناسانه استوار است، زیرا اشخاص بهنجار به طور مرتب رؤیا می‌بینند هرچند که ویژگیهای این رؤیاها ممکن است با تولیدات ما در زمان بیداری بسیار تفاوت داشته باشند. همگان می‌دانند که رؤیا می‌تواند مغشوش، درک ناشدنی یا به کلی مهمل باشد. چه بسا آنچه در رؤیا می‌بینیم با دانسته‌های ما از واقعیت کاملاً تعارض داشته باشد. همچنین در رؤیا مانند دیوانگان رفتار می‌کنیم، زیرا تا زمانی که رؤیا می‌بینیم، رویدادهای رؤیا را با واقعیت عینی یکسان می‌پنداریم.

راه ما برای فهم (یا «تغییر») رؤیا این است که فرض می‌کنیم آنچه پس از بیدار شدن به عنوان رؤیا به یاد می‌آوریم، در واقع نه فرایند واقعی رؤیا بلکه صرفاً یک صورت ظاهر است که آن فرایند در پس آن پنهان مانده است. اینجاست که بین محتوای آشکار رؤیا و اندیشه‌های نهفته رؤیا^{۲۸} تمایز می‌گذاریم. آن فرایندی که محتوای نهفته رؤیا را به محتوای آشکار آن تبدیل می‌کند، کارکرد رؤیا^{۲۹} نامیده می‌شود. مطالعه کارکرد رؤیا با مثالی عالی به ما می‌آموزد که مواد و مصالح ناخودآگاه «نهاد» (هم آنچه از بدو امر ناخودآگاه بوده و هم آنچه با سرکوبی ناخودآگاه شده است) چگونه به زور وارد «خود» می‌شود و پس از پیشآگاه شدن، به سبب مخالفت «خود»، دچار دگرگونی ای می‌شود که ما آن را تحریف رؤیا می‌نامیم. هیچ وجهی از رؤیا نیست که نتوان آن را از این راه تبیین کرد.

بهرتر است بحث را با اشاره به این نکته آغاز کنیم که دو عامل متفاوت می‌توانند باعث شکل‌گیری رؤیا شوند. یا یک تکانه غریزی که معمولاً سرکوب می‌شود (آرزویی ناخودآگاهانه) در ضمن خواب آنقدر توانایی می‌یابد تا

۲۸- محتوای نهفته رؤیا (*latent dream content*) معنای واقعی (ناخودآگاهانه) محتوای آشکار رؤیاست. فروید آنچه را فرد در رؤیا می‌بیند، «محتوای آشکار رؤیا» (*manifest dream content*) می‌نامید. «کارکرد رؤیا» (*dream work*) محتوای نهفته رؤیا را از طریق تحریف و اعمال سانسور به محتوای آشکار رؤیا تبدیل می‌کند.

۲۹- کارکرد رؤیا تبدیل امیال و اندیشه‌های ناخودآگاهانه به شکلهایی دیگر در خواب است. در این تبدیل، محتوای ضمیر ناخودآگاه سانسور یا تحریف می‌شود.

خویش را از راه «خود» محسوس کند، و یا این که یک میل وافر که از حیات فرد در بیداری باقی مانده است - رشته ای از افکار پیشاآگاه با تمامی تکانه های الحاق شده اش - در ضمن خواب توسط یک عنصر ناخودآگاه تقویت می گردد. خلاصه کلام این که رؤیا یا از «نهاد» سرچشمه می گیرد و یا از «خود». ساز و کار شکل گیری رؤیا، در هر دو مورد یکسان است؛ به طریق اولی، پیش شرط پویای ضروری برای شکل گیری رؤیا نیز در هر دو مورد یکسان است. «خود» شواهدی دال بر سرچشمه گرفتن اش از «نهاد» عرضه می کند، بدین ترتیب که گاه کارکردهایش را متوقف می کند و نوعی رجعت به وضعیتی قبلی را امکان پذیر می سازد. این کار به لحاظ منطقی به این صورت انجام می شود که «خود» روابطش را با دنیای بیرون قطع می کند و نیروگذاریهایی روانی اش را از اندامهای حسی پس می گیرد. محقیمی که بگوییم در زمان تولد، غریزه ای برای بازگشت به حیات متوقف شده داخل رحم - یا غریزه خواب - در انسان به وجود می آید. خوابیدن بازگشتی از این نوع به رحم است. از آنجا که «خود» در هنگام بیداری تحرک را تحت سلطه دارد، این کارکرد بدن به هنگام خواب کاملاً متوقف می شود و به همین دلیل بخش بزرگی از بازدارنده های تحمیل شده به «نهاد» ناخودآگاه زائد می شوند. بدین سان، پس کشیدن یا کاهش این «ضد نیروگذاریهایی روانی»، مقدار بی زبانی از آزادی را به «نهاد» اعطا می کند.

شواهد فراوان و متقاعد کننده ای دال بر سهم داشتن «نهاد» ناخودآگاه در شکل گیری رؤیا در دست است. این شواهد عبارتند از : الف - حافظه در رؤیا بسیار فراگیرتر از هنگام بیداری است. رؤیا یادهایی را زنده می کند که رؤیابین فراموش کرده است، یا - به بیان دیگر - در بیداری برای او دسترس ناپذیرند. ب - در رؤیا استفاده نامحدودی از نمادهای زبانی به عمل می آید، نمادهایی که معنای اغلب شان برای رؤیابین نامشخص است ولی بر حسب تجربه می توانیم مفهومشان را تأیید کنیم. این نمادها احتمالاً از مراحل قبلی رشد گفتار در انسان نشأت می گیرند. پ - در بسیاری موارد، حافظه در رؤیا برداشتهایی را که رؤیابین در اوان طفولیت داشته است برای او بازتولید می کند. در خصوص این برداشتها به زرس قاطع می توان گفت که نه فقط فراموش شده بوده اند، بلکه به سبب سرکوب جنبه ناخودآگاه نیز یافته بودند. از اینجا معلوم می شود که وقتی در جریان درمان روانکاوانه بیماران روان رنجور می کوشیم تا اوایل زندگی رؤیابین را بازسازی کنیم، چرا استفاده از رؤیاهای او به کار ما کمک می کند، کمکی که معمولاً بدون آن نمی توانیم کارمان را انجام دهیم. ت - علاوه بر این، رؤیاهای بر مواد و مصالحی پرتوافشانی می کنند که نه می تواند در دوره بزرگسالی رؤیابین ریشه داشته باشد و نه در دوره فراموش شده کودکی اش. ناگزیر باید این مواد و مصالح را بخشی از میراث کهنه ای بدانیم که کودک با خود به دنیا می آورد. به بیان دیگر، از این حیث کودک پیش از آنکه خود به تجربه ای نائل شود، تحت تأثیر تجربیات نیاکان خویش قرار دارد. قرینه این مواد و مصالح مربوط به تکامل نوع بشر را در دیرینه ترین افسانه ها و در رسوم به جا مانده از ادوار کهن می توان یافت. بر این اساس، می توان گفت رؤیا از جمله منابع پیشاتاریخ انسان است و نباید بی اهمیت شمرده شود.

رؤیا به این سبب تا بدین حد برای کسب بصیرت درباره حیات روانی انسان ارزشمند است که وقتی مواد و مصالح ناخودآگاه به «خود» راه می یابد، طرز کار خاص خود را نیز به همراه می آورد. این بدان معناست که اندیشه های پیشاآگاهی که مواد و مصالح ناخودآگاه در آنها تبلور یافته است، در ضمن کارکرد رؤیا حکم اجزاء ناخودآگاه «نهاد» را دارند. همچنین در روش دیگر شکل گیری رؤیا، آن اندیشه های پیشاآگاه که از جانب یک تکانه ناخودآگاه غریزی تقویت شده اند به حالت ناخودآگاه فرو کاهیده می شوند. صرفاً از این طریق است که قانونمندیهای حاکم بر گذار رویدادها در ضمیر ناخودآگاه را می آموزیم و همچنین در می یابیم که قانونمندیهای مذکور از چه حیث با قواعدی که در اندیشه بیدار می شناسیم تفاوت دارند. بدین سان کارکرد رؤیا، در اصل

نمونه ای است از حلاجی پیش‌آگاهانه فرایندهای اندیشه. در قیاس با تاریخ می‌توان گفت که فاتحانی که به یک کشور جمله می‌کنند بر آن قلمرو حاکمیت می‌یابند، اما حاکمیتشان نه بر اساس نظام قضایی کشور فتح شده، بلکه بر اساس نظام قضایی خودشان خواهد بود. اما این نیز حقیقتی تردید ناپذیر است که کارکرد رؤیا منجر به مصالحه می‌گردد. در این وضعیت، سامان «خود» هنوز از کار نیفتاده است و تأثیر آن را در تحریف مواد و مصالح ناخودآگاه و نیز در تلاشهای غالباً بی‌ثمری می‌توان دید که با این هدف به عمل می‌آیند تا شکل نهایی رؤیا از نظر «خود» بیش از حد ناپذیرفتنی نشود (تجدید نظر ثانوی^{۳۰}). در قیاس تاریخی ما، این وضعیت تجلی ادامه مقاومت آن ملتی است که در جنگ شکست خورده‌اند.

آن قانونمندیهای که برگذار رویدادها در ضمیر ناخودآگاه حاکم هستند و از این طریق آشکار می‌شوند، آنقدر شگفت‌آورند که به تنهایی برای روشن کردن جنبه‌های ظاهراً عجیب و غریب رؤیا کفایت می‌کنند. مهمترین نکته در این زمینه این است که ضمیر ناخودآگاه گرایش بارزی به ادغام دارد، یعنی تمایل به ایجاد وحدتهای تازه از آن عناصری که به هنگام بیداری در اندیشه یقیناً مجزا از یکدیگر می‌دانیمشان. در نتیجه ادغام، یک عنصر واحد در رؤیای آشکار غالباً مظهر تعداد زیادی از اندیشه‌های نهفته رؤیاست، گویی که این عناصر حکم تلمیحی مشترک به تمام آن اندیشه‌ها را دارد. به طور کلی، حیطه رؤیای آشکار در مقایسه با غنای مواد و مصالح روانی ای که از آن پدید آمده، فوق‌العاده محدود است. یکی دیگر از ویژگیهای عجیب و غریب کارکرد رؤیا که چندان هم بی‌ربط به ویژگی قبلی نیست، این است که شورمندیهای روان^{۳۱} (نیروگذاریهی روانی) از یک عنصر به عنصری دیگر جا به جا می‌شوند، به گونه‌ای که غالباً عنصری که در اندیشه‌های رؤیا واجد اهمیتی نازل بود به صورت واضحترین و لذا مهمترین وجه رؤیای آشکار جلوه می‌کند، و بر عکس، یعنی عناصر ماهوی اندیشه‌های رؤیا صرفاً با تلمیحاتی کم‌اهمیت در رؤیای آشکار بازنمایانده می‌شوند. همچنین، به طور کلی کافی است که نکات کاملاً کم‌اهمیتی در این دو عنصر مشترک باشند تا کارکرد رؤیا بتواند در تمام عملیات بعدی خود یکی از این عناصر را با دیگری جابه‌جا کند. به راحتی می‌توان تصور کرد که این ساز و کارها (یعنی ادغام و جابه‌جایی) دشواری تعبیر رؤیا و آشکار ساختن روابط بین رؤیای آشکار و اندیشه‌های نهفته رؤیا را به چه میزان زیادی می‌توانند افزایش دهند. از وجود این گرایشها به ادغام و جابه‌جایی، در نظریه ما چنین استنتاج می‌شود که در «نهاد» ناخودآگاه، انرژی حالتی متحرک و آزاد دارد و نیز این که «نهاد» بیش از هر ملاحظه دیگری برای امکان تخلیه هیجانات اهمیت قائل می‌شود.^{۳۲} در نظریه ما از این دو ویژگی عجیب و غریب به منظور ارائه تعریفی از ماهیت فرایند نخستین استفاده می‌شود، یعنی همان فرایندی که جزو ویژگیهای «نهاد» دانسته ایم.

از راه مطالعه کارکرد رؤیا به بسیاری ویژگیهای دیگر از فرایندهای ضمیرناخودآگاه پی برده ایم که به یک میزان شگفت‌آور و مهم هستند، لیکن در اینجا به برشمردن معدودی از این ویژگیها بسنده می‌کنیم. قواعد تعیین‌کننده منطقی، در ضمیر ناخودآگاه واجد هیچ اهمیتی نیستند، به نحوی که می‌توان این حوزه از روان را «قلمرو امر غیر منطقی» نامید. امیال وافر که هدف هر یک از آنها با هدف دیگری تعارض دارد، بدون نیاز به هماهنگی در ضمیر ناخودآگاه با یکدیگر همزیستی دارند. این امیال یا هیچ تأثیری در هم نمی‌گذارند و یا اینکه

۳۰- *secondary revision* : طبق نظریه روانکاوی عبارت است از تنظیم دوباره رویدادهای رؤیا، به نحوی که مبین روایتی نسبتاً منسجم و درک شدنی باشد. این تنظیم دوباره از طریق حذف جنبه‌های آشکارا بی‌معنا یا نامنسجم رؤیا صورت می‌گیرد.

۳۱- *psychical intensities* : اصطلاحی است که فروید از اوایل تدوین نظریه روانکاوی به صورت معادلی برای انرژی روان به کار می‌برد.

۳۲- می‌توان قیاس کرد با رفتار درجه داری در ارتش که به توبیخ شدن توسط افسر مافوق گردن می‌نهد، اما دق دل خود را سر اولین سرباز بی‌گناهی که می‌بیند خالی می‌کند.

تأثیر گذاشتن آنها به هیچ هماهنگی ای منجر نمی شود؛ با این حال بین آنها مصالحه می شود، مصالحه ای که بی معناست، زیرا ویژگیهای متقابلاً ناسازگاری را در بر می گیرد. موضوع مربوط دیگر این است که در ضمیر ناخودآگاه، گزاره های ضد و نقیض از یکدیگر مجزا نمی شوند بلکه از چنان جایگاهی برخوردارند که گویی با یکدیگر همسان هستند؛ در نتیجه هر عنصری در رؤیای آشکار همچنین می توان معنایی ضد خود داشته باشد. برخی از لغت شناسان دریافته اند که در بسیاری از زبانهای باستانی عین همین موضوع مصداق داشته است و مفاهیم متضادی از قبیل «قوی-ضعیف» و «روشنایی-تاریکی» و «مرتفع-عمیق» در گذشته با ریشه واحدی بیان می شده اند، تا این که دو تغییر معنایی در واژه اولیه باعث پیدایش دو معنای متمایز شد. به نظر می رسد که بقایای معانی دو گانه اولیه حتی در زبان بسیار بسط یافته ای مانند لاتین در واژه هایی مانند *altus* («مرتفع» و «عمیق») و *sacer* («مقدس» و «رسوا») کماکان به قوت خود باقی هستند.

با توجه به پیچیدگی و ابهام روابط بین رؤیای آشکار و محتوای نهفته در پس آن، البته بجاست بپرسیم که اصولاً چگونه می توان وجود یکی از این دو را از دیگری استنتاج کرد و آیا صرفاً متوسل به حدسی صائب نمی شویم که شاید تا حدودی متکی به تفسیر نمادهای رؤیای آشکار است. چه بسا در پاسخ گفته شود که در اکثر قریب به اتفاق موارد می توان این مشکل را حل کرد، اما صرفاً با کمک تداعیهای^{۳۳} خود رؤیابین درباره عناصر رؤیای آشکار. هر روش دیگری که به این منظور به کار ببریم، دلبخواهانه خواهد بود و نمی تواند منجر به نتیجه قطعی شود. حال آنکه تداعیهای رؤیابین بر حلقه های واسط پرتو افشانی می کنند، حلقه هایی که می توانند برای پُر کردن شکافهای بین این دو محتوای آشکار و نهفته رؤیا استفاده شوند و ما را قادر می سازند تا با اعاده محتوای نهفته رؤیا آن را «تعبیر» کنیم. البته این تعبیر (عمل برخلاف جهت کارکرد رؤیا) گه گاه به قطعیت کامل منتهی نمی شود و از این موضع نباید تعجب کرد.

اکنون باید توضیحی پویا درباره این مسأله ارائه کنیم که اصولاً چرا «خود» به هنگام خواب وظیفه کارکرد رؤیا را به عهده می گیرد. خوشبختانه به سهولت می توان این موضوع را توضیح داد. با کمک ضمیر ناخودآگاه، هر رؤیای در حال شکل گیری خواهان اجابت خواسته ای از «خود» است. اگر رؤیا از «نهاد» سرچشمه گرفته باشد، این خواسته می تواند ارضاء یک غریزه باشد؛ اگر رؤیا از بقایای فعالیت پیشآگاه در بیداری سرچشمه گرفته باشد، این خواسته می تواند حل شدن یک تعارض یا برطرف شدن یک تردید یا شکل گیری یک قصد باشد. لیکن «خود» به هنگام خواب صرفاً در پی حفظ وضعیت خواب بودگی است. خواسته مذکور از نظر «خود» مایه اختلال در خواب است و لذا «خود» می خواهد که از شر آن خلاص شود. «خود» با انجام دادن کاری که حکایت از اجابت آن خواسته دارد، موفق به خلاصی می گردد: به نحوی بی زیان آن آرزو را برمی آورد و بدین ترتیب از شرش راحت می شود. این جایگزینی یک خواسته با بر آوردن یک آرزو، نقش ماهوی کارکرد رؤیاست. شاید بد نباشد که این موضوع را در سه رؤیای ساده به عنوان نمونه توضیح دهیم: رؤیایی درباره گرسنگی، رؤیایی درباره آسایش و رؤیایی ناشی از تمایلات جنسی. نیاز به غذا خوردن این گونه برای یک رؤیابین محسوس می شود که وی در خواب می بیند که از خوراک لذیذی برخوردار است و بدین ترتیب خوابیدن را ادامه می دهد. البته او می توانست

۳۳- «تداعی» یعنی به یاد آوردن یک موضوع از موضوعی دیگر. در روانکاوی، «تداعی آزاد» (*free association*) روشی است برای کند و کاو در ضمیر ناخودآگاه بیمار و فائق آمدن بر مکانیسمهای دفاعی اش. به این منظور از بیمار خواسته می شود اندیشه هایش را بدون هیچ گونه دخل و تصرفی به زبان آورد (به عبارت دیگر، نه آنها را پنهان سازد و نه توجیه اشان کند)، صرف نظر از این که گفته هایش چقدر کم اهمیت، بی معنا یا رکیک است. همچنین ممکن است کلماتی به بیمار گفته شود تا وی در پاسخ نخستین واژه ای را که به ذهنش متبادر می شود سریعاً ابراز کند.

یا از خواب برخیزد و چیزی بخورد و یا این که همچنان بخوابد. وی خوابیدن را برگزید و گرسنگی خود را با رؤیا ارضا کرد. به هر حال گرسنگی اش به این ترتیب موقتاً برطرف می‌شود، وگرنه او مجبور می‌شد از خواب برخیزد. اما نمونه دوم، یک رؤیابین می‌بایست از خواب برمی‌خاست تا به موقع سرکار خود در یک بیمارستان حاضر شود. اما همچنان خوابید و در رؤیا دید که بدون تأخیر به محل کارش، یعنی بیمارستان رسیده، اما او در آنجا نه یک پزشک بلکه یک بیمار است و نیازی به برخاستن از خواب ندارد. یا به طریق اولی یک میل در ضمن خواب شبانه اعاده می‌شود، میل به کام جویی از یک مصداق منع شده امیال جنسی، مثلاً همسر یکی از دوستان شخص رؤیابین. وی رؤیای مقاربت می‌بیند، اما نه با آن فرد خاص، بلکه با شخص دیگری که همانم آن زن است ولی رؤیابین در بیداری در واقع به او بی‌اعتناست. یا ممکن است مبارزه او با این میل به این صورت جلوه‌گر شود هویت معشوقه اش در رؤیا کلاً نامشخص باقی می‌ماند.

ناگفته پیداست که همه رؤیاها به این سادگی نیستند. پرده برداشتن از انگیزه ناخودآگاهانه رؤیاها و تبیین نحوه برآورده شدن آرزو در آنها غالباً کار سبلی نیست، به ویژه در رؤیاهایی که از بقایای رویدادهای حلاجی نشده روز قبل در ذهن باقی می‌مانند و صرفاً در ضمن خواب ضمیر ناخودآگاه آنها را تقویت می‌کند. اما می‌توان فرض کرد که هر رؤیایی حتماً انگیزه‌ای دارد و آرزویی را بر می‌آورد. اگر به یاد آوریم که چه تعداد زیادی از رؤیاها در واقع محتوایی ناراحت‌کننده دارند و حتی باعث می‌شوند که رؤیابین با اضطراب از خواب ببرد (بگذریم از انبوه رؤیاهایی که هیچ مایه احساسی معینی ندارند)، آنگاه این برنهاد که رؤیا آرزویی را برمی‌آورد بلافاصله موجب تردید و ناباوری ما خواهد شد. اما اعتراضی را که با استناد به رؤیاهای اضطراب آور مطرح می‌شود با تحلیل می‌توان پاسخ داد. از یاد نباید برد که رؤیا همواره محصول یک تعارض است و ساختاری مصالحه‌آمیز دارد. آنچه برای «نهاد» ناخودآگاه حکم ارضا یک آرزو را دارد، دقیقاً به همان دلیل برای «خود» می‌تواند سبب اضطراب گردد.

با ادامه یافتن کارکرد رؤیا، گه‌گاه ضمیر ناخودآگاه با موفقیت بیشتری به پیش می‌تازد و گه‌گاه نیز «خود» با شدت و حدت فزونتری از خویش دفاع می‌کند. رؤیاهای اضطراب آور غالباً آن رؤیاهایی هستند که محتوایشان به کمترین میزان ممکن تحریف شده است. اگر خواسته ضمیر ناخودآگاه به قدری نیرومند باشد که «خود» در حال خواب نتواند با توسل به امکاناتش از آن مصون بماند، آنگاه «خود» آن آرزو را به خواب وامی‌گذارد و به حیات بیدار باز می‌گردد. همه تجربیات حاکی از آن هستند که رؤیا همواره کوششی است برای خلاصی از مختل شدن خواب از راه برآوردن یک آرزو. بدین سان، رؤیا نگهبان خواب است. این کوشش ممکن است کم و بیش به طور کامل به موفقیت برسد؛ اما همچنین ممکن است ناموفق بماند و در این صورت رؤیابین از خواب بیدار می‌شود، حال آنکه در ظاهر علت بیدار شدن او دقیقاً خود آن رؤیا بوده است. پس گه‌گاه اتفاق می‌افتد که این موجود نازنین، یعنی نگهبان شب، که وظیفه اش پاسداری از خواب اهالی این شهر کوچک است، چاره‌ای ندارد جز این که با به صدا در آوردن زنگ خطر ساکنان خفته شهرک را بیدار کند.

بحث حاضر را با اظهار نظری به پایان می‌برم که دلیل موجهی برای مبسوط بودن شرح من درباره مشکل تعبیر رؤیا خواهد بود. بنا به تجربه، آن ساز و کارهای ناخودآگاهانه‌ای که از راه مطالعه کارکرد رؤیا شناخته ایم و نحوه شکل‌گیری رؤیا را برایمان تبیین می‌کنند، همچنین فهم نشانه‌های گیج‌کننده بیماری را آسان می‌سازند، نشانه‌هایی که علاقه ما را به روان رنجوری و روان‌پریشی جلب می‌کنند و چنین مطابقتی بین سازوکارهای ضمیر ناخودآگاه و نشانه‌های بیماری خواه ناخواه امیدهای فراوانی در ما بر می‌انگیزد.

فصل ۶

راهکار روانکاوی

بر اساس آنچه گفتیم، رؤیا حکم نوعی روان پریشی را دارد و تمام جنبه های نامعقول و توهمی و واهی آن را شامل می شود. بی تردید این روان پریشی چندان دوام ندارد، بی ضرر است، کارکرد مفیدی به آن محول گردیده، با رضایت شخص رؤیابین آغاز می گردد و بنا به میل او خاتمه می یابد. با این همه، رؤیا نوعی روان پریشی است و به ما می آموزد که حتی چنین دگرگونی ژرفی در حیات ذهنی را می توان خنثی کرد تا جایش را به کارکردی بهنجار بدهد. به این ترتیب آیا امید به این که ما نیز بتوانیم در بیماریهای خودانگیخته و دهشتناک حیات ذهنی تأثیر بگذاریم و آنها را درمان کنیم، امیدی بلند پروازانه است؟

برخی از مقدمات این کار را پیشاپیش می دانیم. طبق فرضیه ما، تکلیف «خود» این است که خواسته های برآمده از روابط سه گانه و وابسته اش (یعنی روابطش با واقعیت و «نهاد» و «فراخود») را اجابت کند و در عین حال سامان و نیز خودسالاری خویش را محفوظ نگه دارد. پیش شرط ضروری حالات بیمارگونه مورد بحث، صرفاً می تواند تضعیف نسبی یا مطلق «خود» باشد، تضعیفی که عمل کردن «خود» به تکالیفش را برای آن دشوار می سازد. دشوارترین خواسته ای که «خود» می بایست اجابت کند، احتمالاً عبارت است از مهار مطالبات غریزی «نهاد». برای توفیق در انجام دادن چنین کاری، «خود» چاره ای ندارد جز این که مقادیر فراوانی از انرژی خویش را صرف مبارزه با نیروگذارهای روانی کند. لیکن خواسته های «فراخود» نیز ممکن است چنان قدرتمندانه و سرسختانه بر «خود» فشار آورند که این کنشگر روان دیگر قادر به انجام دادن سایر تکالیفش نباشد. می توان گفت که در تعارضاتی که در این مرحله از نظر صرف انرژی روان پیش می آید، «نهاد» و «فراخود» غالباً علیه «خود» با یکدیگر متحد می شوند. اکنون «خود» در وضعیت بسیار دشواری گرفتار آمده است و می کوشد برای حفظ وضعیت معمولش، به واقعیت تمسک جوید. اگر «نهاد» و «فراخود» بیش از حد قدرت بیابند، موفق می شوند سامان «خود» را سست و دگرگون کنند تا رابطه مناسب آن با واقعیت مختل گردد یا حتی خاتمه یابد. شاهد بوده ایم که این اتفاق هنگام رؤیا دیدن رخ می دهد: «خود» پس از منقطع شدن از واقعیت دنیای بیرون، تحت تأثیر دنیای درون به روان پریشی فرو می لغزد.

برنامه ما برای درمان بیماریهای روانی، مبتنی بر این کشفهاست. «خود» بر اثر این تعارضهای درونی ضعیف شده است و ما باید به یاری اش بشتابیم. این وضعیت شبیه به جنگی داخلی است که باید با کمک یک هم پیمان خارجی به سرانجام برسد. پزشک روانکاو و «خود» ضعیف شده بیمار می بایست بر اساس دنیای واقعی بیرون

جبههٔ متحدی در برابر دشمن (یعنی مطالبات غریزی «نهاد» و مطالبات وظیفه‌شناسانه «فراخود») تشکیل دهند. به عبارتی، ما با یکدیگر پیمان همکاری می‌بندیم. «خود» بیمار قول می‌دهد که با کمال صمیمیت با روانکاو همکاری کند. به سخن دیگر، «خود» متعهد می‌گردد که کلیهٔ مواد و مصالحی را که ادراک نفّسش بر او آشکار می‌سازد، در اختیار ما قرار دهد. متقابلاً ما نیز به بیمار اطمینان می‌دهیم که اکیداً راز دار خواهیم بود و تجربهٔ خویش در تفسیر مواد و مصالح تحت تأثیر ضمیر ناخودآگاه را برای درمان او به کار خواهیم گرفت. دانش ما جای نادانستگی او را می‌گیرد و سلطهٔ «خود» او بر آن حوزه‌هایی از حیات ذهنی که دیگر تحت مهار «خود» نیستند را اعاده می‌کند. موقعیت مناسب برای روانکاو بیمار را این پیمان فراهم می‌آورد.

به مجرد برداشتن این گام، با نخستین ناکامی در کارمان روبرو می‌شویم و برای اولین مرتبه از اطمینان بیش از حد به خودمان بر حذر می‌گردیم. اگر قرار است که «خود» بیمار هم پیمانی کار ساز برای نیل به هدف مشترک مان باشد، آنگاه ضرورت دارد که «خود» - به رغم همهٔ فشاری که قدرتهای متخاصم بر او اعمال می‌کنند - درجهٔ معینی از انسجام را برای خویش حفظ کرده باشد و مطالبات واقعیت را ولو به اندازه‌ای اندک دریابد. اما از «خود» یک بیمار روان پریش چنین توقعی نمی‌توان داشت، زیرا قادر نیست به این نوع پیمان وفادار بماند و درواقع حتی نمی‌تواند به سهولت آن را بپذیرد. «خود» اندکی بعد ما و کمکی را که به او ارزانی می‌داریم کنار می‌زند و به آن بخشهایی از دنیای بیرون الحاق می‌کند که دیگر واجد هیچ معنایی برای آن نیستند. به این ترتیب، در می‌یابیم که می‌بایست از تلاش برای آزمودن برنامه‌مان برای درمان بیمارانی روان پریش دست‌دست برداریم. شاید هیچ‌گاه نتوانیم این برنامهٔ درمان را محقق سازیم و شاید هم باید فعلاً و تا یافتن برنامه‌ای مناسب‌تر برای روان پریشان از آن صرف‌نظر کنیم.

لیکن گروه دیگری از بیماران روانی مشابهتهای آشکار و فراوانی با روان پریشان دارند؛ اینان بیماران بسیار زیادی هستند که به شدت از روان رنجوری رنج می‌برند. از قرائن چنین بر می‌آید که عوامل تأثیرگذار در بیماری‌ایشان و نیز ساز و کارهای بیماری‌زای آن یکسان و یا دست‌کم بسیار مشابه هستند، اما «خود» آنان مقاومت بیشتری نشان داده و سامانش کمتر مختل گردیده است. بسیاری از این بیماران، به رغم عارضه‌هایشان و ناتواناییهای حاصل از آن عارضه‌ها، توانسته‌اند زندگی خویش را در دنیای واقعی ادامه دهند. ممکن است این روان رنجوران آمادگی پذیرش کمک ما را داشته باشند. ما حوزهٔ علائق خود را به ایشان محدود می‌سازیم تا ببینیم به چه میزان و از چه راههایی می‌توانیم آنان را «درمان» کنیم.

پس پیمان همکاریمان را با روان رنجوران می‌بندیم: کمال صمیمیت از یک طرف و رازداری اکید از طرف دیگر. از اینجا ممکن است چنین به نظر آید که ما صرفاً در پی آنیم که موقعیت «پدر روحانی-اعتراف‌کننده» را به شکلی غیر دینی ایجاد کنیم. اما تفاوت عظیمی بین آن کاری که روانکاو در مطب می‌کند و آن کاری که کشیش کاتولیک در کلیسا انجام می‌دهد وجود دارد، زیرا ما نمی‌خواهیم صرفاً آن مطالبی را از بیماران بشنویم که خودش می‌داند و از دیگران پنهان می‌سازد؛ وی همچنین باید آن مطالبی را که نمی‌داند با ما در میان بگذارد. با توجه به این هدف، استنباطمان از صمیمیت را به نحوی مشروح‌تر برای بیمار تعریف می‌کنیم. از او قول می‌گیریم که از قاعدهٔ بنیادین روانکاو تبعیت کند، یعنی این قاعده که از این پس بنا به میل ما رفتار کند. بیمار نه فقط آنچه را عمداً و با طیب خاطر می‌تواند بگوید (یعنی نه فقط آنچه را که همچون اعتراف در کلیسا موجب تسکین می‌شود)، بلکه همچنین هر آنچه را از راه خویشتن‌نگری دربارهٔ خود می‌فهمد باید با ما در میان بگذارد، یعنی هر آنچه به ذهنش خطور می‌کند، حتی اگر بیان آن موضوع برایش ناگوار است و حتی اگر به نظرش می‌آید که موضوع بی‌اهمیت یا در واقع بی‌معنا است. چنانچه بیمار بتواند پس از دریافت دستورالعمل

روانکاو خودنکوهی اش را متوقف کند، انبوهی از مواد و مصالح روانی (اندیشه ها، تصورات، خاطرات) را به ما عرضه خواهد کرد که پیشاپیش تحت تأثیر ضمیر ناخودآگاه اند و مستقیماً از آن سرچشمه گرفته اند و ما را در موقعیتی قرار می دهند که بتوانیم حدس بزنیم بیمار چه مواد و مصالحی را در ذهنش سرکوب کرده است و - برپایه اطلاعاتی که به او می دهیم - دانش «خود» از مفاد ضمیر ناخودآگاه را زیاده تر کنیم.

اما اصلاً چنین نیست که «خود» بیمار راضی باشد منفعلانه و مطیعانه مواد و مصالح مورد نیاز ما را ارائه دهد و تفسیرمان از آن مواد و مصالح را باور و قبول کند. برخی اتفاقات دیگر نیز روی می دهند که معدودی از آنها را می توان پیش بینی کرد، اما از بقیه شگفت زده می شویم. شگفت آورترین رویداد بدین قرار است: بیمار نمی خواهد روانکاوش را واقع بینانه یاری رسان و مشاوره بپندارد که در ازاء زحمتش اجرتی هم دریافت می کند و شخصاً خرسندتر می بود اگر نقش دیگری مانند راهنمای یک کوه پیمایی دشوار را ایفا می کرد. برعکس، بیمار روانکاوش را مظهر بازگشت یا صورت تناسخ یافته شخصیتی مهم از دوره کودکی یا گذشته خویش محسوب می کند و به همین سبب همان احساسات و واکنشهایی را به او انتقال^{۳۴} می دهد که بی شک زمانی درباره آن نمونه نخستین داشته است. اندکی پیشرفت در کار درمان بیمار ثابت می کند که «انتقال» واجد اهمیتی است که هرگز تصورش را نمی کردیم، زیرا هم نقش ابزار ارزشمندی را دارد که هیچ چیز دیگری را نمی توان جایگزین آن کرد و هم اینکه منشأ خطراتی وخیم است. در واقع، انتقال ماهیتی دو وجهی دارد، یعنی هم نگرشهای مثبت (محبت آمیز) درباره روانکاو را شامل می شود و هم نگرشهای منفی (تخاصم آمیز). در چنین وضعیتی، روانکاو از نظر بیمار معمولاً جای یکی از والدین را می گیرد. نگرش بیمار تا زمانی که مثبت باشد، به طرز شگفت آوری به کار ما کمک می کند. این نگرش کل رابطه بیمار با روانکاو را متحول می سازد و هدف عقلانی بیمار، یعنی نیل به سلامت و رهایی از رنجوری را به حاشیه می راند. در عوض، هدف بیمار این می شود که روانکاوش را خرسند سازد و تحسین و تعلق خاطر او را به دست آورد. نگرش مذکور به انگیزه راستین بیمار برای همکاری با روانکاو تبدیل می گردد؛ «خود» ضعیفش قدرت می یابد؛ بر اثر این تحول، بیمار قادر به انجام دادن کارهایی می شود که به طور معمول از توان او خارج بودند؛ نشانه های بیماری اش ناپدید می گردند و به نظر می رسد که دیگر بهبود یافته است، البته محض خاطر روانکاوش. چه بسا روانکاو با شرمندگی نزد خود اذعان کند که در آغاز این کار دشوار، هرگز گمان نمی کرد که از چنین توانمندیهای فوق العاده ای بهره مند شود.

باید افزود که رابطه انتقال بین بیمار و روانکاو، دو فایده دیگر نیز دارد. اگر بیمار شخص روانکاو را پدر (یا مادر) خویش تلقی کند، قدرت «فراخود» بر «خود» را نیز به او تفویض می کند، زیرا همان گونه که می دانیم والدین بیمار خاستگاه «فراخود» او بودند. این «فراخود» جدید اکنون امکان می یابد تا فرد روان رنجور را دوباره تربیت کند و به بیان دیگر می تواند اشتباهات والدین در تربیت فرزند را تصحیح کند. اما در اینجا لازم است در خصوص سوء استفاده از این عامل تأثیرگذار جدید هشدار دهیم. ممکن است روانکاو بسیار وسوسه شود که همچون یک معلم یا الگو یا شخصیتی کمال مطلوب رفتار کند و بخواهد که دیگران نیز مانند خود او باشند، اما نباید از یاد ببرد که رابطه درمانی او با بیمار چنین هدفی ندارد و در واقع اگر به تمایلات خویش میدان دهد، از وظیفه خود تخطی خواهد کرد. چنانچه روانکاو اجازه دهد که باورهای شخصی اش بر نحوه تربیت مجدد بیمار اثر بگذارد، آنگاه مرتکب همان اشتباه والدین خواهد شد که با اعمال نفوذ بر فرزندشان استقلال او را زایل کردند به سخن

۳۴- «انتقال» (transference) که غالباً به طور ناخودآگاهانه صورت می گیرد، عبارت است از یکی پنداشتن شخصیتی که بیمار در محیط بلافصل خود می شناسد (به ویژه روانکاو معالجش) با شخص دیگری که در گذشته می شناخته و برایش مهم بوده است. «انتقال» فرایندی است که هم در ذهن بیمار می تواند رخ دهد و هم در ذهن روانکاو.

دیگر، روانکا بدین ترتیب باعث می‌شود که وابستگی بیمار به شکلی جدید ادامه یابد. وی در همهٔ کوششهایی که برای بهبود و تربیت بیمار به عمل می‌آورد، مواظب است فردیت بیمار را محترم بشمارد. میزان تأثیر گذاری موجهِ روانکاو، به میزان بازدارنده‌های رشدی در بیمار بستگی دارد. ذهنیت برخی از روان‌رنجوران چنان طفل وار باقی مانده است که در روانکاو نیز صرفاً همچون کودک می‌توان با آنها رفتار کرد.

همچنین فایدهٔ دیگر انتقال این است که بیمار بخش مهمی از سرگذشت زندگی خود را با وضوحی تجسمی در برابر ما بازآفرینی می‌کند، حال آنکه اگر انتقال رخ نمی‌داد وی به شرحی ناکافی از آن رویدادها بسنده می‌کرد. به عبارتی، بیمار به جای بازگویی بخشی از زندگی‌اش، آن را برای ما به نمایش می‌گذارد.

اما اکنون جنبهٔ منفی انتقال را در نظر بگیریم. از آنجا که انتقال موجب باز آفرینی رابطهٔ بیمار با والدینش می‌شود، واجد ماهیت دو وجهی آن رابطه نیز هست. به طور تقریباً اجتناب ناپذیری، نگرشهای مثبت بیمار دربارهٔ روانکاو سرانجام روزی به نگرشهای منفی و خصمانه تغییر می‌یابند. این نیز معمولاً تکرار رویدادهای زندگی گذشتهٔ بیمار است. فرمانبرداری او از پدر (اگر در این انتقال، پدر بیمار با روانکاو یکی پنداشته شده باشد)، تلاش او برای جا کردن خود در دل پدر، ریشه در آرزویی شهوانی دارد. دیر یا زود آن خواسته در فرایند انتقال دوباره شدت می‌گیرد و ارضا می‌طلبد. پیداست که در رابطهٔ بیمار با روانکاو، خواستهٔ مذکور هرگز محقق نخواهد شد. روابط جنسی واقعی بین بیمار و روانکاو غیرممکن است و حتی روشهای نامحسوستر برای خشنود ساختن بیمار (از قبیل رجحان دادن، آلفت و غیره) کمتر توسط روانکاو مورد استفاده قرار می‌گیرند. اگر روانکاو به این شکل به تمنیات بیمار جواب رد بدهد، آنگاه زمینه برای تبدیل نگرش مثبت بیمار دربارهٔ او به نگرش منفی فراهم می‌آید. احتمالاً در دورهٔ کودکی نیز رابطهٔ بیمار با والدینش به همین صورت دگرگون شد.

می‌توان به موفقیت‌های درمانی‌ای که بر اثر انتقال مثبت به دست می‌آیند بدگمان بود و آنها را صرفاً حاکمی از موفقیت دانست، زیرا اگر انتقال منفی غلبه پیدا کند آنگاه آن موفقیتها باد هوا خواهند شد. در آن صورت، با هراس مشاهده می‌کنیم که همهٔ زحمات و کوششهایمان به هدر رفته‌اند. در واقع، این تصور ما که بیمار به یک دستاورد فکری مستمر نائل گردیده (یعنی نظریهٔ روانکاو و ثمر بخش بودن آن را دریافته است)، ناگهان باطل می‌شود. وی همچون کودکی رفتار می‌کند که خود از قضاوت عاجز است و لذا کورکورانه به حرفهای اشخاصی باور می‌آورد که برایش عزیزند و متقابلاً حرفهای غریبه‌ها را نمی‌پذیرد. خطر این حالات انتقال آشکارا در این است که بیمار با بد فهمی ماهیتشان، آنها را تجربیاتی واقعی و جدید - و نه بازتاب زندگی گذشته‌اش - تلقی می‌کند. اگر این آقا (یا خانم) از میل قوی شهوانی‌ای که در پس انتقال مثبت پنهان مانده است آگاه شود، فکر می‌کند که با تمام وجود عاشق شده است. اما اگر انتقال از وجهی مثبت به وجهی منفی تحول یابد، آنگاه احساس می‌کند که مورد تحقیر و بی‌اعتنایی قرار گرفته است، لذا از روانکاو متنفر می‌شود و هر آن ممکن است درمان روانکاوانه‌اش را پایان دهد. در هر دوی این وضعیتهای نا معتدل، بیمار آن پیمان همکاری‌ای را که در آغاز درمان بسته بود فراموش کرده است و دیگر نمی‌تواند در تلاش مشترک با روانکاو نقش مفیدی ایفا کند. روانکاو می‌بایست در همهٔ مراحل درمان، بیمار را از توهمات خطرناک‌رهایی بخشد و کلاً به او نشان دهد که آنچه بیمار نوعی حیات تازه و واقعی محسوب می‌کند، در واقع بازتاب رویدادهای گذشتهٔ زندگی اوست. همچنین برای جلوگیری از وضعیتی که دیگر هیچ شواهدی در اختیار او قرار نگیرد، روانکاو مراقبت می‌کند که نه عشق بیمار به اوجی افراطی برسد و نه تخاصمش. روانکاو از این طریق به این هدف نائل می‌شود که پیشاپیش بیمار را برای این رخدادهای احتمالی آماده می‌سازد و نخستین نشانه‌های آن را نادیده نمی‌گیرد. برخورد هشیارانه با انتقال بر اساس این دستور العملها، معمولاً نتایج بسیار مطلوبی به بار می‌آورد. اگر به روال معمول موفق شویم ماهیت واقعی پدیدهٔ انتقال را برای بیمار روشن کنیم، یکی از کاراترین سلاحهای او برای مقاومت را بی‌اثر و در

واقع خطررها را به دستاوردهایی ثمر بخش تبدیل خواهیم کرد، زیرا بیمار هرگز تجربه انتقال را دوباره از یاد نمی برد. قدرت انتقال برای متقاعد ساختن بیمار، فزونتر از هر قدرتی است که وی از راههای دیگر کسب کرده است.

از نظر ما، این امر بسیار نامطلوبی است که بیمار به جای یادآوری گذشته اش، خارج از انتقال عمل کند. وضعیت کمال مطلوب برای نیل به هدف ما این است که بیمار خارج از درمان بهنجارترین رفتار ممکن را داشته باشد و واکنشهای نابهنجارش را فقط در انتقال متجلی کند.

به منظور تقویت «خود» ضعیف شده بیمار، ما ابتدا معرفت «خود» به نفسش را بسط می دهیم. البته کار ما در اینجا تمام نمی شود، بلکه این فقط حکم گام اول را دارد. برای «خود»، فقدان این معرفت حکم از دست دادن قدرت و بی اثر شدن را دارد و نخستین نشانه محاصره و زمین گیر شدنش توسط مطالبات «نهاد» و «فراخود» است. به همین سبب، اولین قسمت کمکی که باید به بیمار بکنیم عبارت است از تفحص درباره وضعیت او و ترغیب کردنش به این که در این تفحص با ما همکاری کند. چنان که می دانیم، منظور از این اقدام اولیه هموار کردن راه برای انجام دادن کاری دشوارتر است. از عنصر پویای این هدف، حتی در مراحل مقدماتی کار، غافل نباید شد. مواد و مصالح کار را از مجموعه متنوعی از منابع گرد می آوریم. این مجموعه عبارت است از : آنچه از اطلاعات داده شده توسط بیمار و نیز از تداعیهای آزادش به ما افاده می شود؛ آنچه از انتقالهایش معلوم می شود؛ نتایجی که از تعبیر رؤیاهایش می گیریم؛ و آنچه ناخواسته در تپقها یا کنش پریشهای (parapraxis) او برملا می شود. همه این مواد و مصالح کمک می کنند تا درباره رویدادهای دوره کودکی بیمار - که اکنون از یاد او محو شده اند - و نیز درباره آنچه اکنون در او به وقوع می پیوندد و او خود از آن بی خبر است، به تفسیروهایی برسیم. اما در همه این موارد، همواره بین دانش خودمان و دانش بیمار تمایز می گذاریم. یافته های اولیه خود را بلافاصله با بیمار در میان نمی گذاریم؛ نیز از گفتن نتیجه کلی ای که گرفته ایم خودداری می کنیم. هنگام بیان هر یک از تفسیرهایمان، مجدداً و به دقت درباره موضوع تعمق می کنیم و برای در میان گذاشتن این مطالب با بیمار منتظر مناسبترین زمان می شویم، گو این که تشخیص این زمان همواره کار سهلی نیست. قاعده این است که بیان یک تفسیر یا تبیین از وضعیت بیمار را به تعویق می اندازیم تا خود بیمار تقریباً به همان نتیجه برسد و صرفاً یک گام با آن فاصله داشته باشد، هر چند که باید متذکر شویم برداشتن آن گام حکم یک آمیزه سرنوشت ساز را دارد. اگر راه دیگری در پیش بگیریم و بیمار را پیش از آمادگی لازم در سیل تفسیرهایمان غرقه سازیم، اطلاعات ما یا هیچ تأثیری به بار نخواهد آورد و یا اینکه موجب فوران خشمگینانه مقاومت بیمار خواهد شد، مقاومتی که پیشرفت کارمان را دشوارتر می کند و شاید حتی آن را با خطر توقف مواجه سازد. اما چنانچه مقدمات را به نحوی شایسته فراهم کرده باشیم، غالباً بیمار بر تفسیر ما بی درنگ صحه می گذارد و آن واقعه درونی یا بیرونی ای را که فراموش کرده بود خود به یاد می آورد. هر چقدر تفسیر ما با چند و چون امر فراموش شده دقیقتر مطابقت کند، به همان میزان پذیرش آن از سوی بیمار آسانتر خواهد بود. از آن زمان به بعد، بیمار نیز از دانش ما درخصوص آن موضوع معین برخوردار خواهد بود.

با نام بردن از مقاومت، به بخش دوم و مهمتر کارمان می رسیم. پیشتر دیدیم که «خود» برای دفاع از خویش در برابر حمله عناصر نامطلوب «نهاد» ناخودآگاه و سرکوب شده، به مخالفت با نیروگذاریهای روانی متوسل می شود. کارکرد معمولی «خود» در گرو مختل نشدن این ضدیت با نیروگذاریهای روانی است. هر قدر «خود» بیشتر تحت فشار قرار گیرد، با آشفتگی بیشتری (گویی که دچار رعب وحشت شده باشد) به این ضدیت تمسک می جوید تا بلکه از این طریق بتواند از یورشهای فزونتر در امان بماند. لیکن این هدف تدافعی، با اهداف درمان ما

به هیچ وجه سازگار نیست. ما خواهان آنیم که، برعکس، «خود» از حتمیت یاری ما تشجیع شود تا جرأت حمله و بازپس‌گیری آنچه از دست داده است را بیابد. اینجاست که در می‌یابیم این ضدیت با نیروگذارهای روانی، با چه صلابتی در برابر کار درمانگرانه ما دست به مقاومت می‌زند. «خود» هراسان از تقبل چنین مسئولیتی سرباز می‌زند، زیرا به نظرش می‌آید که حمله به «نهاد» کاری پر مخاطره است و شاید به عدم لذت بی‌انجامد. باید از طریق تشویق و دلجویی دائم، مانع از آن شویم که «خود» از همکاری با ما دست بردارد. این مقاومت - که در سرتاسر درمان ادامه می‌یابد و در هر مرحله تازه‌ای از کار تجدید می‌شود - با اصطلاح نه‌چندان درست مقاومت ناشی از سرکوب مشخص می‌گردد. همانگونه که خواهیم دید، این یگانه مقاومتی نیست که برای ما مشکل ایجاد می‌کند. شایان توجه است که با پیش آمدن این وضعیت، جبهه بندی نیروها تا حدی معکوس می‌شود؛ زیرا «خود» می‌کوشد در برابر انگیزه‌ای که برای مبارزه با «نهاد» به او می‌دهیم ایستادگی کند، حال آنکه ضمیر ناخودآگاه - که به طور معمول مخالف ما است - به یاری ما می‌شتابد. یاری ضمیر ناخودآگاه به این سبب است که طبیعتاً «سائق»^{۳۵} به سمت بالا دارد و بزرگترین هدفش این است که از مرزهای تثبیت شده اش به زور فراتر رود تا به «خود» و لذا ضمیرآگاه راه یابد. اگر موفق شویم «خود» را به فائق آمدن بر مقاومت‌هایش واداریم، مبارزه حاصل تحت هدایت ما و با یاری ما انجام خواهد شد. نتیجه این مبارزه اهمیتی ندارد: خواه پس از یک بررسی جدید «خود» خواسته‌ای غریزی را که پیشتر مردود می‌شمرد بپذیرد و خواه بار دیگر - و این بار برای همیشه - آن را رد کند. در هر دو حال، یک خط دائمی بر طرف می‌شود، گستره «خود» فزونی می‌یابد و دیگر نیازی نیست که همچون گذشته مقادیر زیادی از انرژی روان به هدر رود.

فائق آمدن بر مقاومت‌های بیمار، آن بخشی از کار ما است که مستلزم بیشترین صرف وقت و دشوارترین زحمات است. با این حال، این کار به زحمتش می‌ارزد، زیرا باعث دگرگونی مفیدی در «خود» می‌شود که صرف نظر از نتیجه «انتقال» به قوت خود باقی خواهد ماند و در سرتاسر زندگی بیمار تأثیر مطلوبی بر جای گذارد. همچنین ما همزمان کوشیده ایم تا از تغییری که بر اثر ضمیر ناخودآگاه در «خود» به وجود آمده بود رهایی یابیم، زیرا هر گاه به پدیده‌های نشأت گرفته از آن در «خود» بر خورده ایم، خاستگاه ناروای آنها را نشان داده و «خود» را بر آن داشته ایم که به خواسته‌ها‌شان تن در ندهد. چنان که به یاد دارید، یکی از پیش شرط‌های ضروری پیمان همکاری ما این بود که هر گونه تغییر در «خود» به سبب تجاوز عناصر ناخودآگاه، نمی‌بایست از حد معینی فراتر رود.

هر قدر کار ما بیشتر به پیش رود و نیز هر قدر بصیرت‌های ما تأثیر ژرفتری در حیات روانی بیمارانی روان رنجور باقی گذارد، به همان میزان دو عامل جدید با وضوح بیشتری توجه ما را به خود معطوف می‌سازند. به این دو عامل می‌بایست حداکثر توجه را نشان داد، چرا که از جمله منابع مقاومت بیمار هستند. بیمار از هر دوی این منابع کاملاً بی‌اطلاع است؛ در زمان انعقاد پیمان همکاری ما، هیچ یک از این دو منبع را نمی‌شد در ملاحظات مان دخیل کنیم؛ عوامل یاد شده از «خود» بیمار نیز سرچشمه نگرفته‌اند. هر دوی این عوامل را می‌توان با یک عبارت واحد توصیف کرد: «نیاز به مریض بودن یا رنج بردن». خاستگاه آنها یکسان نیست، هر چند از جنبه‌های دیگر ماهیتی مشابه دارند. اولین عامل عبارت است از احساس گنهکاری یا به اصطلاح خودآگاهی به گناه، ولو این که بیمار چنین احساس نکند و از آن آگاه نباشد. «فراخود» - که اکنون بسیار سخت گیر و بیرحم شده است - با

۳۵- اصطلاح «سائق» (*drive*) به هر گونه نیروی برانگیزاننده درونی که خواهان تحقق هدفی معین است، اطلاق می‌شود.

القا این احساس، مقاومت بیمار را تقویت می کند. به زعم «فراخود»، بیمار نباید بهبود یابد، بلکه باید همچنان ناخوش بماند، زیرا شایسته وضعیتی بهتر از این نیست. این مقاومت در عمل مانع کار فکری ما نمی شود، اما آن را بی اثر می سازد. در واقع، اغلب این امکان را به ما می دهد که یک شکل از رنج و تألم روان رنجورانه را برطرف کنیم، اما می تواند بلافاصله شکل دیگری از روان رنجوری - یا شاید نوعی بیماری جسمانی - را جایگزین آن کند. احساس گناه همچنین علت درمان یا تخفیف روان رنجوریهای حادی که گاه پس از روی دادن مصیبت‌های جانکاه مشاهده می کنیم را روشن می سازد: نکته مهم این است که بیمار وضعیتی رقتبار داشته باشد؛ این که این وضعیت رقتبار چه شکلی به خود بگیرد، اهمیتی ندارد. استیصال صبورانه ای که این قبیل افراد غالباً با آن به سرنوشت تلخ خود گردن می نهند، بسیار چشمگیر و در عین حال روشنگر است. هنگام فائق آمدن بر این مقاومت، ناگزیر باید به آگاهانه ساختن آن و تلاش برای ویران سازیِ بطئی «فراخود» متخاصم بسنده کنیم.

نوع دیگری از مقاومت نیز در کار است که اثبات وجودش به این اندازه آسان نیست و همچنین راه‌های ما برای مبارزه با آن بسیار ناکافی اند. هستند روان رنجورانی که همه واکنشهایشان حکایت از وارونه شدن غریزه صیانت نفس در آنان دارد. به نظر می رسد که یگانه هدف ایشان، صدمه زدن به خویش و تباہ ساختن خود است. چه بسا آن کسانی که سرانجام مرتکب خودکشی می شوند، در زمره همین افراد باشند. باید چنین فرض کرد که غریزه این قبیل اشخاص از بسیاری جهات مهار شده و در نتیجه مقادیر فراوانی از غریزه ویرانگریشان به دنیای درونی خود آنان معطوف گردیده است. این قبیل بیماران طاقت بهبودیابی از راه درمان ما را ندارند و با تمام توان با آن مبارزه می کنند. با این همه، باید اذعان داشت که هنوز موفق نشده ایم این مسأله را بطور کامل تبیین کنیم.

اکنون بجاست یک بار دیگر به مرور این موضوع بپردازیم که در تلاش به منظور یاری رساندن به «خود» بیمار روان رنجور، به کجا رسیده ایم. «خود» بیش از این قادر به انجام دادن آن وظیفه ای که دنیای بیرون (از جمله جامعه) برایش معین کرده است، نیست. بخش بزرگی از خاطرات «خود» از یادش رفته اند و لذا فقط برخی از تجربیاتش را می تواند مورد استفاده قرار دهد. باز دارنده های قوی از جانب «فراخود» بر عملکرد «خود» اعمال محدودیت می کنند و انرژی اش صرف تلاشی بیهوده برای رد کردن مطالبات «نهاد» می شود. علاوه بر این، در نتیجه یورشهای بی وقفه «نهاد»، سامان «خود» صدمه می بیند و از تلفیق متناسب عاجز می ماند. به عبارتی، امیال متضاد و تعارضهای حل نشده و تردیدهای رفع نشده، باعث از هم گسیختگی «خود» می شوند. ابتدا زمینه مشارکت «خود» تضعیف شده را در کار کاملاً فکری تفسیر فراهم می آوریم. در این مرحله، هدفهای دو گانه تفسیر عبارت است از این که ابهامهای منابع ذهنی بیمار رفع شوند، به علاوه این که اختیار «فراخود» او به ما تفویض گردد. «خود» بیمار را تشویق می کنیم که در مورد تک تک خواسته های «نهاد» به مبارزه برخیزد و بر هر گونه مقاومتی که در نتیجه این مبارزه به وجود می آید، غلبه کند. همزمان نظم «خود» را اعاده می کنیم، به این ترتیب که مواد و مصالح روانی و نیز امیال وافر که از ضمیر ناخودآگاه به زور به حوزه «خود» آمده اند را شناسایی می کنیم و با ریشه یابی خاستگاهشان مورد انتقاد قرار می دهیم. با کارکردهای گوناگون به بیمار خدمت می کنیم، هم در مقام مرجع اقتدار و جایگزین والدین و هم به عنوان معلم و مربی. بهترین خدمت ما به بیمار این است که در مقام روانکاو، فرایندهای ذهنی را در «خود» او به سطحی بهنجار ارتقا دهیم و امر ناخودآگاه و سرکوب شده را به مواد و مصالح پیشآگاه تبدیل کنیم تا بار دیگر در تملک «خود» قرار گیرد. معدودی از عوامل عقلانی در روان بیمار به کار ما کمک می کنند، عواملی مانند نیاز به بهبودیابی که از درد و رنج کشیدن بیمار

ناشی می‌شود، و علاقه‌روشنفکرانه‌ای که چه بسا بتوانیم درباره‌ی نظریه‌ها و رازگشاییهای روانکاوی در او برانگیزیم. اما مؤثرتر از هر عاملی، «انتقال» مثبت بیمار در ملاقات با ماست. متقابلاً آن عواملی که کار درمان بیمار را بر ما دشوار می‌سازند، عبارت‌اند از: «انتقال» منفی، مقاومت «خود» به دلیل سرکوبی (یعنی ناخرسندی «خود» از پذیرش وظیفه‌ی دشواری که به آن تحمیل شده است)، احساس گناه که ناشی از رابطه‌ی «خود» با «فراخود» است، و نیاز به ناخوش بودن به دلیل تغییرات بنیادین در میزان انرژی‌غرایز بیمار. میزان دو عامل آخر، ملاک تعیین ضعف یا شدت روان‌رنجوری بیمار است. به غیر از عواملی که بر شمردیم، برخی عوامل دیگر را نیز می‌توان به منزله‌ی تأثیرگذارانی مطلوب یا نا مطلوب نام برد. شکل خاصی از رخوت روانی، سستی نیروی شهوی که مایل به دست کشیدن از نیروگذاریهای روانی‌اش نیست، از نظر ما نمی‌تواند پدیده‌ی مطلوبی تلقی شود. توانایی بیمار به والایش غرایزش نقش بزرگی ایفا می‌کند؛ همین‌طور توانایی او به ارتقاء خویشتن به سطحی متعالیتر از حیات غرایز؛ نیز همین‌طور قدرت نسبی کارکردهای فکری او.

رسیدن به این نتیجه‌ما را مأیوس نخواهد کرد - بلکه، برعکس، آن را نتیجه‌ای عقلانی می‌دانیم - که تکلیف نهایی مبارزه‌ما را روابطی کمی تعیین خواهند کرد، یعنی میزان انرژی‌ای که قادریم برای نیل به اهدافمان در بیمار برانگیزیم نسبت به حاصل جمع انرژی‌آن قدرتهایی که با ما مقابله می‌کنند. در اینجا نیز خداوند حامی جنگاوران انبوه است. درست است که در همه‌ی موارد به پیروزی نائل نمی‌شویم، اما دست کم علت پیروز نشدنمان را معمولاً می‌توانیم تشخیص دهیم. آن کسانی که بحثهای ما را صرفاً به دلیل علاقه به درمان دنبال کرده‌اند، شاید با خواندن اعتراف ما به امکان عدم توفیق در درمان بیمار تحقیر آمیزانه روی برتابند. لیکن در این بحث، صرفاً آن درمانی را در نظر داشته‌ایم که از راههای روانشناسانه در بیمار تأثیر می‌گذارد. البته در حال حاضر، هیچ شکل دیگری از درمان بیماریهای روانی وجود ندارد. شاید از تجربیات آتی بیاموزیم که از راهی مستقیم - یعنی از راه مواد شیمیایی خاص - در میزان انرژی و توزیع آن در دستگاه ذهن تأثیر بگذاریم. چه بسا روشهای دیگری برای درمان وجود داشته باشند که امروزه حتی تصورشان را هم نمی‌توانیم بکنیم. لیکن فعلاً هیچ راهکاری مؤثرتر از روانکاوی نمی‌شناسیم و به همین سبب این نظریه را - به رغم همه‌ی محدودیت‌هایش - نباید دست کم گرفت.

فصل ۷

نمونه ای از تحقیق روانکاوانه

اکنون از دستگاه روان، اجزاء و اندامها و کنشگرانش و نیز از نیروهای فعال در آن و کارکردهای هر بخش آن شناختی کلی بدست آورده ایم. روان رنجوری و روان پریشی ترجمان اختلالهای پیش آمده در کارکرد این دستگاه است. ما بدین سبب روان رنجوری را به عنوان موضوع مطالعه خویش بر گزیده ایم که ظاهراً روشهای روانشناسانه مان برای درمان بیمار، صرفاً در مورد این دسته از بیماریها اعمال شدنی هستند. در ضمن تلاش برای تأثیرگذاری بر روان رنجوریه‌ها، از مشاهدات مان اطلاعاتی راجع به خاستگاه و شیوه پیدایش آنها کسب می کنیم.

پیش از ارائه هر توصیفی از بیماریهای روان رنجورانه، یکی از عمده ترین یافته هایمان را بیان می کنیم. روان رنجوریه‌ها (بر خلاف مثلاً بیماریهای عفونی) عامل ایجاد کننده مشخصی ندارند. کوشش برای یافتن محرکهای بیماری را در آنها، کاری بی فایده است. بیماریهای روان رنجورانه به سهولت و تدریجاً به حالات بهنجار تبدیل می شوند. همچنین، از سوی دیگر، کمتر حالت بهنجاری را می توان یافت که علائم ویژگیهای روان رنجوری در آنها مشخص نباشد. می توان گفت که روان رنجوران کم و بیش همان تمایلات ذاتی سایر مردم را دارند و تجربیاتشان و آن کارهایی که باید انجام دهند با تجربیات و کارهای دیگران فرقی ندارد. در این صورت، باید پرسید چرا زندگی آنان این قدر با محنت توأم است و چرا اینقدر به دشواری روزگار می گذرانند و در طول حیات بیش از سایر مردم از احساس عدم لذت و اضطراب و درد رنج می برند.

یافتن پاسخی برای این پرسش، چندان هم مشکل نیست. ناهماهنگیهای کمی را باید عامل ناتوانی و محنتهای روان رنجوران دانست. در واقع، علت ایجاد کننده همه شکل‌های حیات ذهنی انسان را باید در کنش متقابل تمایلات ذاتی و تجربیات اتفاقی جست. البته یک غریزه خاص ممکن است ذاتاً فوق العاده قوی یا فوق العاده ضعیف باشد، یا یک قابلیت خاص ممکن است عقب نگه داشته شده باشد یا به اندازه کافی شکوفا نشده باشد. از سوی دیگر، تأثرات و تجربیات بیرونی خواسته های متفاوتی را در افراد مختلف بر می انگیزد و آنچه را یک فرد بنا به سرشت اش به راحتی حلاجی می کند، می تواند برای فردی دیگر حلاجی ناپذیر باشد. این تفاوت‌های کمی، پیامدهای گوناگونی را رقم می زنند.

اما این تبیین را بی درنگ نارضایتبخش محسوب خواهیم کرد، زیرا زیاده از حد کلی است و توضیحی بسیار عام از علت روان رنجوری به دست می دهد. آن علتی که در اینجا ذکر شد، در مورد همه محنتها و فلاکتها و درماندگیهای ذهنی مصداق دارد، ولی تک تک این حالات را نمی توان روان رنجوری نامید. روان رنجوریه‌ها ویژگیهای مشخصی دارند و فلاکت از نوع خاصی هستند. از این رو، قاعدتاً باید بتوانیم سببهای خاصی برای آنها بیابیم. در غیر این صورت، می توان این فرض را پذیرفت که معدودی از وظایف حیات ذهنی، به سهولت خاصی می توانند باعث درد و رنج شوند. بدین ترتیب، بدون نقض گزاره های قبلی مان، تبیینی از خصیصه پدیده های روان رنجوری - که غالباً بسیار در خور توجه اند - به دست می آوریم. اگر این موضوع همچنان درست است که روان رنجوریه‌ها هیچ تفاوت ماهوی با حالت بهنجار ندارند، آنگاه می توان توقع داشت که از راه مطالعه آنها اطلاعات ارزشمندی به دانش ما درخصوص امر بهنجار افزوده گردد. شاید هم از این طریق بتوانیم «نقاط ضعف» سامان روانی بهنجار را کشف کنیم.

شواهدی دال بر صحت فرضی که پذیرفتیم، یافت می‌شود. از تجربیات روانکاوانه چنین آموخته ایم که در حقیقت یک خواسته‌گریزی خاص وجود دارد که تلاش برای فهم آن به سهولت ناکام می‌ماند و یا به موفقیت نسبی می‌رسد. از این تجربیات همچنین چنین بر می‌آید که پیدایش روان رنجوری منحصرأ یا عمدتاً در یک دوره معین از زندگی اهمیت می‌یابد. این دو عامل (ماهیت غریزه مورد نظر و آن دوره خاص از زندگی) را باید به طور جداگانه بررسی کرد، هرچند که پیوند تنگاتنگی بین آنها وجود دارد.

درخصوص نقشی که دوره مذکور در زندگی ایفا می‌کند، می‌توان کم و بیش با یقین سخن گفت. به نظر می‌رسد که روان رنجوریه‌ها در اوایل کودکی (تا سن ۶ سالگی) اکتساب می‌شوند، گرچه نشانه‌های آنها تا مدتها بعد بروز نمی‌کنند. روان رنجوری دوره کودکی ممکن است مدت کوتاهی آشکار گردد و یا شاید هم اصلاً کسی متوجه آن نشود. به هر حال، بیماری روان رنجورانه ای که بعدها به آن ابتلا می‌یابیم، با پیش درآمدش در دوره کودکی ارتباط پیدا می‌کند. آنچه اصطلاحاً روان رنجوری آسیب زاد می‌نامیم (یعنی روان رنجوریهای ناشی از هراس فوق العاده یا شوکهای شدید جسمانی از قبیل تصادف قطار، زیر آوار ماندن و غیره)، احتمالاً استثنایی بر این قاعده اند. رابطه این دسته از روان رنجوریه‌ها با عوامل تأثیرگذار در دوره کودکی تاکنون مورد بررسی قرار نگرفته اند. به سهولت می‌توان توضیح داد که چرا ترجیح می‌دهیم علت روان رنجوریه‌ها را در نخستین دوره کودکی بجویم. چنانکه می‌دانیم، روان رنجوریه‌ها اختلالهایی هستند که بر «خود» عارض می‌شوند. جای شگفتی نیست که «خود» تا زمانی که بی رمق و ناپخته و عاجز از مقاومت است، نمی‌تواند آن وظایفی را انجام دهد که بعدها با نهایت سهولت انجام می‌دهد. در چنین اوضاعی، خواسته‌های غریزی نشأت گرفته از درون، درست مانند تحریکات دنیای بیرون، همچون «آسیب» عمل می‌کنند، به ویژه اگر برخی تمایلات ذاتی، آنها را به طور ناقص اجابت کنند. «خود» که اکنون دیگر مستأصل گردیده، با فرار از این خواسته‌ها می‌کوشد تا بلکه از آنها مصون بماند (سرکوبی). بی ثمر بودن این هزیمت و محدودیتهایی که تا ابد بر رشد روانی فرد اعمال می‌کند، بعدها آشکار می‌شود. صدمه وارد شده بر «خود» بر اثر نخستین تجربیاتش، در ظاهر به طرز نامتناسبی زیاد است؛ اما در قیاس کافی است که نتیجه حاصل از فرو رفتن سوزن به توده یاخته در حال تقسیم را (همان کاری که رو^{۳۶} در آزمایشهایش انجام داد) مقایسه کنیم با نتیجه حاصل از فرو بردن سوزن در جاندار کاملاً رشد یافته ای که نهایتاً از آن یاخته به وجود می‌آید. هیچ انسانی از این تجربیات آسیب زاد مصون نمی‌ماند؛ ایضاً هیچ انسانی از سرکوبهای ناشی از آن تجربیات نمی‌تواند در امان بماند. این واکنشهای سؤال برانگیز از جانب «خود»، شاید برای نیل به یکی دیگر از اهداف این مرحله از زندگی اجتناب ناپذیر باشند: این موجود کوچک که اکنون در مراحل ابتدایی حیات قرار دارد، تا چند سال بعد باید به انسانی متمدن تبدیل شود. به این منظور، وی می‌بایست مراحل بسیار طولانی رشد فرهنگی انسانی را به شکل تقریباً خارق العاده کوتاهی از سر بگذراند. این امر را تمایلات موروثی امکان پذیر می‌سازند، لیکن تحقق آن تقریباً ناممکن است مگر اینکه تربیت فرزند - یا تأثیر والدین - نیز به آن یاری رساند. تربیت فرزند که پیش درآمدی است بر شکل گیری «فراخود»، فعالیت‌های «خود» را از طریق بازدارنده‌ها و تنبیه محدود می‌سازد و اجباراً یا با تشویق موجب سرکوبی می‌گردد. به همین سبب، نباید از یاد ببریم که تمدن یکی از عوامل به وجودآورنده روان رنجوری است. پس فرد بی تمدن به سهولت می‌تواند از سلامت روان برخوردار باشد، حال آنکه همین امر برای انسان متمدن دشوار است. میل بر خورداری از «خود» قدرتمند و منع نشده شاید از نظر ما طبیعی باشد، اما همان گونه که از زندگی در این دوره و زمانه بر می‌آید، چنین «خود»ی به اکیدترین مفهوم کلمه با تمدن ناسازگار است. همچنین از آنجا که تربیت خانوادگی بازنمود

الزامات تمدن است، می بایست نقش این ویژگی زیست شناختی نوع بشر (دوره طولانی وابستگی کودک) را در سبب شناسی روان رنجوریها از یاد ببریم.

بررسی عامل دوم (خواسته غریزی خاص)، ما را به تفاوت جالبی بین نظریه و تجربه رهنمون می سازد. از دیدگاه نظری، این فرض که هرگونه خواسته غریزی می تواند به سرکوبیها و پیامدهای مشابهی منجر گردد هیچ اشکالی ندارد؛ لیکن تا آنجا که ما دریافته ایم، بر حسب کلیه مشاهدات، آن تحریکاتی که چنین نقش بیماری زایی ایفا می کنند از غرایز حیات جنسی سرچشمه می گیرند. می توان گفت نشانه های بیماریهای روان رنجورانه همواره یا ارضا جایگزین شده برای یک میل وافر جنسی هستند و یا حکم اقداماتی برای جلوگیری از چنین ارضائی را دارند. این نشانه ها معمولاً حد وسط این دو و از همان نوع سازشهایی هستند که بر حسب قانونمندیهای جاری بین امیال متضاد در ضمیر ناخودآگاه به وجود می آیند. این خلأ در نظریه مان را در حال حاضر نمی توانیم پر کنیم. آنچه تصمیم گیری را برای ما دشوارتر می سازد، عبارت است از این که امیال وافر جنسی اکثراً ماهیتی منحصراً شهوانی ندارند، بلکه از ترکیب غریزه شهوت با بخشهایی از غریزه ویرانگری نشأت گرفته اند. با این همه، آن غرایزی که تبلور جسمانیشان جنسیت است، بی شک نقشی مهم و بزرگ در ایجاد روان رنجوری ایفا می کنند. این که آیا روان رنجوری صرفاً پیامد این غرایز است یا نه، پرسشی است که باید بعدها پاسخ داده شود. همچنین باید این موضوع را در نظر داشته باشیم که در روند رشد فرهنگی، یقیناً هیچ کارکرد دیگری به اندازه کارکرد جنسی به این شدت و به این اندازه مورد مخالفت قرار نگرفته است. اشاراتی چند به ارتباطی عمیقتر بین سرکوب امیال جنسی و تمدن، مؤید این نظریه خواهد بود: نخستین دوره کودکی - که طی آن، «خود» شروع به تمایز یافتن از «نهاد» می کند - همچنین دوره شکوفایی اولیه جنسی نیز هست که در دوره نهفتگی به پایان می رسد؛ این دوره سرنوشت ساز اولیه متعاقباً به فراموشی کودکی سپرده می شود و بعید است که این فراموشی، امری اتفاقی باشد؛ و سرانجام این که، تغییرات زیست شناختی در حیات جنسی و بدعتهای جنسیت (از قبیل آغاز دو مرحله ای این کارکرد که پیشتر به آن اشاره کردیم، از بین رفتن حالت تناوبی تحریک جنسی و دگرگون شدن رابطه بین حیض زنان و تحریک مردان) در تکامل تدریجی حیوانات به انسان حتماً اهمیت بسزایی داشته اند. این وظیفه به دانش آینده محول گردیده است که با گردآوری این داده های همچنان پراکنده، شناختی جدید از تمایلات جنسی به دست دهد. این نه روانشناسی بلکه زیست شناسی است که در این زمینه نقصان دارد. احتمالاً اشتباه نخواهد بود اگر بگوییم که نقطه ضعف سامان «خود» ظاهراً عبارت است از نگرش آن درباره کارکرد جنسی، گویی که برابر نهاد یا «آنتی تز» زیست شناختی صیانت نفس و صیانت نوع در آن نقطه ضعف متجلی شده است.

ما از تجربه روانکاوانه خویش به صحت کامل این ادعای معروف متقاعد شده ایم که کودک به لحاظ روانشناختی پدر بزرگسالان است و رویدادهای نخستین سالهای زندگی اش در تمام مراحل بعدی عمرش اهمیتی فوق العاده زیاد دارند. از این رو، برای ما بسیار جالب خواهد بود که بتوانیم در این دوره کودکی تجربه مهمی را بیابیم. توجه ما در وهله نخست به پیامد تأثیر پذیریهایی خاصی معطوف می گردد که در مورد همه کودکان مصداق ندارد، گرچه این تأثیرپذیریها تا حدود زیادی عمومی هستند، مانند سوء استفاده جنسی از کودکان به دست بزرگسالان، اغفال آنان توسط سایر کودکان (برادران یا خواهران) که اندکی از آنها بزرگترند، و - آنچه قاعدتاً توقع نداریم - به هیجان آمدن آنها از دیدن یا شنیدن مستقیم رفتار جنسی بزرگسالان (والدینشان) اغلب در زمانی که انسان تصور نمی کند کودکان به این موضوع علاقمند باشند یا از آن سر در بیاورند یا بتوانند بعدها آن را به یاد آورند. به سهولت می توان تأیید کرد که این قبیل تجربیات به میزان زیادی موجب تأثیرپذیری کودک می شوند و امیال جنسی او را به جهت های خاصی سوق می دهند که بعدها تغییر آن ناممکن است. از آنجا که

این برداشتها دربارهٔ حیات جنسی بلافاصله یا زمانی که به صورت خاطره به ذهن باز می‌گردند سرکوب می‌شوند، عامل ایجاد وسواس روان رنجورانه هستند، وسواسی که متعاقباً امکان مهار کارکرد جنسی را از «خود» سلب می‌کند و احتمالاً باعث می‌شود که «خود» برای همیشه از آن کارکرد روی برگرداند. چنانچه این واکنش دوم روی دهد، پیامدش یک بیماری روان رنجورانه خواهد بود. اگر هم چنین واکنشی رخ ندهد، آنگاه فرد دچار انواع و اقسام انحرافهای جنسی خواهد شد، یا کارکرد جنسی - که نه فقط برای تولید مثل، بلکه برای شکل‌گیری کل زندگی فرد واجد اهمیتی فوق‌العاده زیاد است - به کلی مهار نشدنی خواهد بود.

صرف نظر از این که مواردی از این نوع چقدر آموزنده هستند، به آن وضعیتی باید بیشتر علاقه نشان داد که هر کودکی ناگزیر آن را از سر خواهد گذراند، وضعیتی که نتیجهٔ اجتناب ناپذیر دورهٔ طولانی‌ای است که طی آن، دیگران از کودک مراقبت می‌کنند و او با والدینش زندگی می‌کند. منظوم «عقدۀ ادیپ» (*oedipus complex*) است. این عقده را به این دلیل با نام ادیپ مشخص کرده‌ایم که ویژگی اصلی آن در افسانۀ یونانی شاه ادیپ یافت می‌شود، افسانه‌ای که روایتی از آن را نمایشنامه‌نویسی بزرگ خوشبختانه برای ما حفظ کرده است.^{۳۷}

۳۷- اشارهٔ فروید به افسانه‌ای قدیمی است که شالودهٔ طرح نمایشنامۀ ادیپ شهریار نوشتهٔ سوفوکلس را تشکیل می‌دهد: بنابر روایات قدیم یونان، لایوس (پادشاه تیس) زمانی رذیلتی غیر طبیعی به سرزمین یونان آورده بود. به سبب آن، او و فرزندانش به لعنتی بزرگ دچار شده بودند. یکی از غیبگویان گفته است که لایوس و شهبانو یوکاسته فرزندی خواهند یافت که قاتل پدر، و همبستر مادر خویش خواهد شد (و این اولین باری است که در تاریخ جهان پدر و مادری آرزو کرده‌اند که نخستین فرزندشان دختر باشد، ولی از آنان پسری به وجود می‌آید). برای آنکه پیشگویی غیبگو تحقق نیابد، کودک را بر سر کوهی می‌گذارند تا در آنجا بمیرد. شبانی او را می‌یابد. به سبب پای آماسیده‌اش، وی را ادیپ نام می‌گذارد و به شاه و شهبانوی کورنت واگذارش می‌کند. شاه کورنت او را چون فرزند خویش پرورش می‌دهد. ولی، هنگامی که ادیپ به سن بلوغ می‌رسد، او نیز از غیبگویی چنین می‌شنود که: به حکم تقدیر، باید پدر خود را بکشد و با مادر خویش همبستر شود؛ وی چون شاه و شهبانوی کورنت را پدر و مادر خود می‌داند، از آن شهر می‌گریزد و راه تیس را در پیش می‌گیرد؛ در راه، پیر مردی را می‌بیند و با وی ستیزه می‌کند و، بی آنکه بداند که خود فرزند اوست، وی را می‌کشد. در نزدیکی شهر تیس، ابوالهول که موجودی است عجیب، (و چهرهای چون زنان و دمی چون شیران و بالی چون پرندگان دارد)، راه را بر او می‌بندد و جواب معمای مشهور خود را از وی می‌طلبد: «آن چیست که چهار پا، دو پا، و سه پا دارد» هر کس که به این پرسش جواب درست ندهد، به دست ابوالهول کشته می‌شود. مردم وحشتزدهٔ تیس تنها آرزویشان آن است که شاهراه شهر خویش را از وجود این موجود مخوف پاک سازند، و عهد کرده‌اند که هر آن کس را که معمای ابوالهول را بگشاید، به شاهی خویش برگزینند، زیرا ابوالهول گفته است که هر گاه پاسخ این معما را بشنود، خود را خواهد کشت. ادیپ در جواب پرسش وی گفت: «آن انسان است، که در کودکی بر چهار دست و پای خود می‌خزد، در جوانی بر دو پا راه می‌رود، و در هنگام پیری عصایی به دست می‌گیرد». اگرچه جوابی دست و پا شکسته بود، لکن ابوالهول آن را پذیرفت و به وعده وفا کرد و خود را از فراز کوه به زیر افکند، و مُرد. مردم تیس ادیپ را نجات‌بخش خویش خواندند، مقدمش را گرمی شمردند، و چون لایوس بازنگشت، وی را به شاهی برگزیدند. بنابر رسم و آیین آن شهر، ادیپ ملکه آنجا را به زنی گرفت و از او چهار فرزند به وجود آورد: آنتیگونه، پولونیکس، اتئوکلس، و ایسمنه.

طاعون بر شهر نازل شده، و مردمان بر در سرای شاه گرد آمده‌اند تا از وی بخواهند که قربانیی به درگاه خدایان تقدیم کند. غیبگوی معبد گفته است که: این طاعون زمانی از شهر بیرون خواهد شد که قاتل نامعلوم پادشاه پیشین، لایوس، از آنجا رانده شود. ادیپ قاتلی را که موجب بروز این بلا شده است سخت لعن و نفرین می‌کند و به کاهن بزرگ فرمان می‌دهد که، اگر می‌تواند، نام قاتل لایوس را فاش کند. ولی کاهن بزرگ نام خود او را بر زبان می‌آورد. آگاهی وحشت‌آور شاه بر اینکه خود قاتل پدر خویش بوده و با مادر همبستر شده است، فاجعه‌ای بس بزرگ پدید می‌آورد. یوکاسته این حقیقت را باور نمی‌دارد، آن را نوعی رؤیا می‌شمارد و، (چون فروید)، به تعبیر آن پرداخته، می‌کوشد که با این سخن خاطر ادیپ را آرامش دهد: «کسان بسیاری هستند که در عالم رؤیا با مادر خویش همبستر شده‌اند، اما تنها کسانی عمر به راحت می‌گذرانند که این گونه اوهام را ناچیز شمارند». ولی هنگامی که بر حقیقت امر واقف می‌شود، خود را به دار می‌آویزد. ادیپ نیز از فرط ندامت چشمان خویش را بر می‌کند و از تیس بیرون می‌رود؛ تنها آنتیگونه، برای یاری و پرستاری پدر، با وی همراه می‌شود.

(به نقل از تاریخ تمدن ویل دورانت / یونان باستان، ترجمۀ امیرحسین آریان پور)

قهرمان این افسانه یونانی پس از کشتن پدر خویش، با مادر خود ازدواج کرد. این موضوع که وی نادانسته مرتکب این کار می شود، زیرا پدر و مادر واقعی خود را نمی شناسد، نکته ای فرعی در حقایق روانکوانه ای است که به سهولت می توانیم از این افسانه دریابیم، حقایقی که در واقع آنها را اجتناب ناپذیر خواهیم دانست. اکنون باید رشد دختر و پسر (یا به عبارتی اشخاص مذکر و اشخاص مؤنث) را به طور جداگانه شرح دهیم، چراکه تفاوت جنسها در این مرحله برای نخستین بار تبلوری روان شناختی می یابد. در این شرح با معمای بزرگی رو به رو می شویم که عبارت است از حقیقت زیست شناختی دو گانگی جنسها. این حقیقت برای دانش ما اهمیتی غایی دارد و در برابر هر کوششی برای ریشه یابی آن در موضوعی دیگر ایستادگی می کند. روانکاوی هیچ نظریه ای را برای رفع این مشکل - که به وضوح کاملاً به حوزه زیست شناسی مربوط می شود - ارائه نکرده است. در حیات ذهنی، صرفاً بازتابهایی از این تناقض بزرگ می یابیم و تفسیر آن بازتابها را این حقیقت دیرینه دشوارتر کرده است که واکنشهای هیچ فردی به شیوه واکنش نشان دادن یک جنس واحد منحصر نمی شود، بلکه همواره گنجایشی برای واکنشهای جنس مخالف دارد، درست همان گونه که بدن هر فرد در کنار اندامهای کاملاً رشد یافته یک جنس، شامل شکل‌های تکامل نیافته و کوچک و غالباً بدون کاربرد اندامهای جنس مخالف است. به منظور تمایز گذاری بین مذکر و مؤنث در حیات ذهنی، از معادله ای استفاده می کنیم که آشکارا تجربی و متعارف است: ما هر آنچه را قوی و فعال است مذکر و هر آنچه را ضعیف و منفعل است مؤنث می نامیم. دو گانگی جنسی نیز - که حقیقتی روانشناختی است - برای همه تحقیقات ما در این زمینه اشکال ایجاد می کند و توصیف آنها را دشوارتر می سازد.

نخستین مصداق امیال شهوانی کودک، منبع تغذیه او، یعنی پستان مادر است. عشق ریشه در دلبستگی به نیاز ارضا شده تغذیه دارد. در وهله اول تردیدی نیست که کودک بین پستان و بدن خود تمایزی نمی گذارد. وقتی که پستان باید از بدن جدا و به «بیرون» منتقل شود از آنجا که کودک پیایی به نبودن آن پی می برد، آنگاه دیگر حکم یک «مصداق امیال» را دارد و واجد بخشی از نیروگذاری اولیه شهوانی مبتنی بر خود شیفتگی است. این نخستین مصداق امیال متعاقباً با تلفیق در شخص مادر تکمیل می گردد، مادری که نه فقط کودک را تغذیه می کند، بلکه همچنین از او مراقبت می کند و بدین سان برخی احساسات جسمانی دیگر را (هم احساسات لذت بخش و هم غیر آن) در کودک بر می انگیزد. مادر با مراقبت از بدن کودک، به اولین اغواگر او تبدیل می شود. اُس و اساس اهمیت مادر، ناشی از همین رابطه ای است که با کودک برقرار می کند. مادر اهمیتی خودویژه و بی همتا دارد، اهمیتی که او را تا پایان عمر کودک به نخستین و مقاومت ناپذیرترین مصداق محبوب و نمونه اول همه روابط عاشقانه بعدی فرد - خواه مذکر و خواه مؤنث - تبدیل می کند. در تمام این تحولات، شالوده تکامل نوع بشر بر تجربه اتفاقی فردی غلبه دارد، در نتیجه فرقی نمی کند که آیا کودک شیر مادر را مکیده باشد یا با شیر خشک تغذیه شده و لذا از مراقبتهای مهر آمیز مادر هرگز لذت نبرده باشد. رشد کودک در هر دو حالت مسیر واحدی را طی می کند؛ شاید در حالت دوم، اشتیاق کودک در مراحل بعدی زندگی اش بسیار شدت یابد. همچنین صرف نظر از این که کودک چه مدتی از شیر مادر تغذیه شود، پس از گرفته شدن از شیر همواره احساس خواهد کرد که به مدتی بیش از حد کوتاه و به میزانی بسیار کم از شیر مادر بهره مند بوده است.

این نکاتی که به عنوان مقدمه متذکر شدیم زائد نیستند، زیرا ادراک ما از شدت عقده اُدیپ را می توانند فرونی دهند. هنگامی که پسر بچه (از ۲ یا ۳ سالگی) با ورود به مرحله قضیبی رشد شهوانی اش به احساسات لذت بخشی در اندام جنسی اش پی می برد و یاد می گیرد که به میل و اراده خودش این احساسات را با تحریک دستی در خود ایجاد کند، آنگاه وی عاشق مادر خویش می شود. در این مرحله، کودک می خواهد مادرش همان طوری جسماً به او تعلق داشته باشد که او از مشاهدات و از راه شم درباره حیات جنسی حدس می زند. کودک

همچنین می‌کوشد با نشان دادن آلت مذکری که به داشتن آن مباهات می‌کند، مادر را اغوا کند. در یک کلام، نرینگی اولیه تهییج شده‌اش می‌خواهد جای پدر را در رابطه با مادر بگیرد. به هر حال، تا کنون نیز پدر برای پسر بچه حکم الگویی حسادت انگیز را داشته است، زیرا پسر بچه تشخیص می‌دهد که پدرش از قدرت جسمانی و اقتدار برخوردار است. اکنون پدر به رقیبی تبدیل می‌شود که مانع تحقق اهداف پسر بچه است و باید از او خلاصی یافت. اگر پدر به علت مسافرت در منزل نباشد و پسر بچه در بستر مادر بخوابد و پس از بازگشت پدر از این امکان محروم می‌شود، آنگاه خرسندی او از نبودن پدر و دلسردی او از برگشتن پدر، تجربیاتی هستند که عمیقاً در او تأثیر می‌کنند. این موضوع عقدهٔ ادیپ است، همان موضوعی که آن افسانهٔ یونانی از دنیای خیال پردازیهایی یک بچه به واقعیتی ساختگی در ادبیات تبدیل‌اش کرده است. تمدن ما از چنان ویژگی‌هایی برخوردار است که این عقده همواره و ناگزیر به سرانجامی هولناک ختم می‌شود.

مادر پسر بچه به خوبی می‌داند که هیجان جنسی پسرش به او مربوط است. دیر یا زود مادر با خود می‌اندیشد که این وضعیت نباید ادامه یابد. از نظر مادر، نهی کردن فرزند پسر از دست زدن به اندام تناسلی‌اش کار صحیحی است. البته منع او چندان فایده‌ای ندارد و در بهترین حالت فقط شیوهٔ ارضا طلبی پسر بچه را اندکی تعدیل می‌کند. سرانجام مادر با اعمال کمال سخت‌گیری، پسرش را تهدید به محروم شدن از آن چیزی می‌کند که پسر بچه برای عرض اندام مورد استفاده قرار می‌دهد. معمولاً به منظور هراسناکتر جلوه دادن این تهدید و نیز برای باور پذیرتر ساختن آن، مادر اجرای این تهدید را به پدر وا می‌گذارد و می‌گوید که پدر را با خبر خواهد کرد تا قضیب او را ببرد. گفتن این موضوع تعجب‌آور است، اما تهدید یاد شده صرفاً زمانی می‌تواند مؤثر واقع گردد که یک شرط دیگر قبل یا بعد از آن اجابت شود. از نظر پسر بچه، این تهدید به خودی خود تصور ناپذیرتر از آن است که بتواند اجرا شود. لیکن چنانچه در زمان مطرح شدن تهدید پسر بچه بتواند شکل ظاهری اندام تناسلی مؤنث را به یاد آورد یا چنانچه اندکی پس از مطرح شدن تهدید بتواند آن اندام را ببیند (یعنی اندامی که واقعاً فاقد آن تکهٔ فوق العاده ارزشمند است)، آنگاه تهدید مادر را جدی تلقی خواهد کرد و بر اثر عقدهٔ اختگی به سهمگین‌ترین ضایعهٔ روحی دورهٔ پیشابالغی خویش دچار می‌شود.^{۳۸}

تهدید به اختگی پیامدهای گوناگون و بی‌شماری دارد که در تمام جنبه‌های روابط یک پسر بچه با پدر و مادر و بعدها عموم مردان و زنان تأثیر خواهند گذاشت. بنابر قاعده، نرینگی کودک در مقابل این نخستین ضربهٔ روحی تاب نمی‌آورد. وی از تلاش برای تصاحب مادر کم و بیش به طور کامل دست بر می‌دارد تا بدین وسیله اندام جنسی خود را حفظ کند. با این حال، این منع غالباً برای حیات جنسی او تا ابد مزاحمت ایجاد می‌کند. اگر به اصطلاح عنصر قوی زنانه در روانش وجود داشته باشد، آن عنصر بر اثر ارعاب نرینگی او تقویت می‌شود. از آن پس، پسر بچه نگرشی منفعلانه دربارهٔ پدر اختیار می‌کند، شبیه به همان نگرشی که به مادرش نسبت می‌دهد. درست است که در نتیجهٔ تهدید به اختگی استمنا را کنار می‌گذارد، اما فعالیت‌های ذهنی ملازم با آن را همچنان ادامه می‌دهد. در واقع، از آنجا که این فعالیت‌ها اکنون یگانه شکل ارضا جنسی او هستند، بیش از گذشته در آنها

۳۸- موضوع اختگی در افسانهٔ ادیپ نیز مطرح است، زیرا به استناد شواهدی که از بررسی رویاها در اختیار داریم، مجازات کور کردن - که ادیپ پس از وقوف بر جنایتش بر خود اعمال می‌کند - جایگزینی نمادین برای اختگی است. این احتمال را نمی‌توان منتفی دانست که اثر یک حافظهٔ برآمده از تکامل نوع بشر این تهدید را دهشت‌آورتر می‌کند، اثر حافظه‌ای از پیشاتاریخ خانوادهٔ آغازین، زمانی که اگر پسر همچون یک رقیب برای پدرش در مورد تصاحب یک زن در دسر ایجاد می‌کرد پدر غیرتی واقعاً پسرش را از اندام تناسلی محروم می‌ساخت. سنت کهن ختنه کردن را - که یکی دیگر از جایگزین‌های نمادین اختگی است - صرفاً می‌توان مبین تسلیم به ارادهٔ پدر دانست. (مقایسه کنید با آئین‌های بلوغ در نزد مردمان بدوی). در خصوص نحوهٔ روی دادن وقایع توصیف شده بالا در میان مردمان و تمدنهایی که استمنا را برای کودکان منع نمی‌کنند، هنوز پژوهشی انجام نگرفته است.

زیاده روی می کند و در این خیال پردازی ها گرچه کماکان خود را با پدر هم هویت^{۳۹} می سازد، اما همزمان و بلکه عمدتاً با مادرش نیز هم هویت می گردد. صورتهای نشأت گرفته و تعدیل شده این خیالپردازیهای اولیه استمنائی معمولاً بعدها به «خود» را می یابند و در شکل گیری منش و تأثیر می گذارند. علاوه بر این که مادینگی کودک بدین ترتیب حمایت می شود، هراس و تنفر او از پدرش نیز شدت و حدت فزونتری می یابد. به عبارتی، نرینگی پسر بچه به نگرشی تمرّدجو درباره پدرش عقب نشینی می کند و این نگرش، بی اختیار رفتار آتی او در جامعه را تحت الشعاع قرار خواهد داد. بقایای این تثبیت شهوانی به مادر، غالباً به صورت وابستگی مفرط به او همچنان به قوت خود باقی می ماند و این وابستگی همچون نوعی انقیادطلبی به زنان ادامه می یابد. پسر بچه دیگر جرأت عشق ورزیدن به مادر را ندارد، اما نمی تواند خطر محروم شدن از عشق او را بپذیرد، زیرا در آن صورت ممکن است مادر به پسر بچه خیانت کند و او را برای اخته شدن تحویل پدر دهد. تمام این تجربه، با همه مقدمات و پیامدهایش که شرح من فقط گزیده ای از آنها را عرضه می کند، تحت سرکوبی فوق العاده قوی قرار می گیرد و - آن گونه که قانونمندی های «نهاد» ناخودآگاه امکان پذیر می سازند - کلیه تکانه ها و واکنشهای عاطفی متضاد ایجاد شده در آن زمان، در ضمیر ناخودآگاه حفظ می شوند تا هر آن بتوانند رشد بعدی «خود» را پس از سن بلوغ مختل کنند. هنگامی که فرایند جسمانی بلوغ جنسی جان تازه ای در تثبیتهای دیرینه شهوانی می دمد (تثبیتهایی که ظاهراً رفع شده بودند)، معلوم می گردد که حیات جنسی فرد بازداشته شده و به حیاتی نامتجانس و مملو از امیال متضاد تجزیه شده است.

البته درست است که تأثیر تهدید به اختگی در حیات جنسی نوپای یک پسر بچه، همواره به این پیامدهای دهشتناک منجر نمی گردد. این که چقدر صدمه روحی وارد آمده و تا چه حد از آن اجتناب گردیده است، بازهم به روابط کمی بستگی دارد. کل این رویداد - که می توان آن را تجربه محوری سالهای کودکی و بزرگترین مشکل اوان بچگی و عامل اصلی ناتوانی بعدی فرد دانست - به کلی فراموش می شود، به نحوی که باز آفرینی آن در روند درمان روانکاوانه، با ناباوری بسیار قاطعانه بزرگسالان مواجه می شود. درواقع، این بحث آن چنان تنفرانگیز است که اشخاص می کوشند هیچ گونه ذکری از این موضوع ممنوع به میان نیاید و آشکارترین یادآوریها درباره آن را با تاریک اندیشی فکری شگفت آوری نادیده می گیرند. برای مثال، گفته می شود که افسانه ادیپ هیچ ربطی به تفسیر ارائه شده توسط روانکاوان ندارد. به سخن دیگر، آن افسانه و دوره کودکی بیمار دو موضوع کاملاً متفاوت هستند، زیرا ادیپ نمی دانست که پدرش را کشته و با مادرش ازدواج کرده است. آنچه در این واکنش مورد غفلت قرار می گیرد این است که کوشش برای پرداخت شاعرانه این افسانه، ناگزیر چنین تحریفی را می طلبد؛ همچنین هیچ ساختمانی نامربوطی به این افسانه اضافه نشده، بلکه فقط از همان عناصری که مضمون داستان در اختیار نویسنده قرار می دهد به نحوی ماهرانه بهره گرفته شده است. نادانستگی ادیپ بازنمودی موجه از آن حالت ناخودآگاهانه ای است که کل این تجربه برای بزرگسالان به آن تبدیل شده است. همچنین قدرت جبارانه غیغویی - که قهرمان داستان را بی تقصیر می کند یا باید بی تقصیر کند - تأییدی است بر اجتناب ناپذیری آن تقدیری که زندگی هر پسر بچه ای را ناگزیر تحت الشعاع عقده ادیپ قرار داده است. ایضاً محافل روانکاوی متذکر شده اند که معمای قهرمان نمایشنامه ای دیگر را (یعنی قهرمان یکی از نمایشنامه های شکسپیر به نام هملت که در گرفتن انتقام قتل پدرش تعلل می ورزد) می توان با استناد به عقده ادیپ به سهولت حل کرد، زیرا این شاهزاده بدین سبب به فلاکت می افتد که باید کسی دیگر را به همان جرمی کیفر دهد که ماهیتاً فرقی با آرزوی

۳۹- «هم هویتی» (identification): فرایندی ناخودآگاهانه است که طی آن شخص، خود را جانشین شخصی دیگر یا کاملاً شبیه به او فرض می کند.

آدیپی خودش ندارد. آنگاه بود که عدم درک عمومی دست اندر کارانِ دنیای ادبیات نشان داد که انبوه آدمیان اصلاً نمی‌خواهند از سرکوبیه‌های دورهٔ طفولیت دست بردارند.^{۴۰}

در عین حال، بیش از یک قرن پیش از پیدایش روانکاوی، فیلسوف فرانسوی دیدرو (*Diderot*) با بیان تفاوت مردمان بدوی و متمدن در این جمله اهمیت عقدۀ آدیپ را متذکر گردیده بود: «اگر این وحشی کوچک به حال خود رها می‌شد تا همهٔ بلاهتش را حفظ و شور و احساس سرکش مردی سی ساله را به شعور محدود بچه‌ای در گهواره بیفزاید، آنگاه او پدرش را خفه می‌کرد و با مادرش همبستر می‌شد.» به جرأت می‌توانم بگویم که اگر هیچ دستاورد دیگری جز کشف عقدۀ سرکوب شدۀ آدیپ مایۀ مباهات روانکاوی نبود، همان یک کشف هم به تنهایی کافی بود تا این نظریه را به حق یکی از گنجینه‌های جدید بشر بدانیم.

تأثیرات عقدۀ اختگی در دختر بچه‌ها یکنواخت تر و به همان میزان ژرف است. البته فرزند مؤنث نیازی به هراس از دست دادن قضیب ندارد، اما برخوردار نبودن از قضیب ناگزیر موجب واکنش او می‌گردد. دختر بچه از اوان کودکی به این دلیل که پسر بچه‌ها از قضیب برخوردارند، به آنان حسادت می‌ورزد. می‌توان گفت که تمام رشد روانی وی تحت تأثیر غبطه برای قضیب قرار می‌گیرد. ابتدا او بیهوده تلاش می‌کند که مثل پسر بچه‌ها باشد و بعدها با توفیق بیشتری می‌کوشد تا نقصان خویش را جبران کند. این کوششهای آخر ممکن است نهایتاً به یک نگرش بهنجارِ زنانه منجر شود. چنانچه دختر بچه در مرحلۀ قضیبی بکوشد همچون پسر بچه‌ها اندام تناسلی خود را با دست تحریک کند، غالباً به ارضا کافی نمی‌رسد و نه فقط قضیب رشد نیافته‌اش را بلکه همچنین نفَس خود را کلاً حقیر می‌پندارد. معمولاً پس از مدت کوتاهی، استمنای کنار می‌گذارد، زیرا خوش نمی‌دارد که برتری برادر یا همبازیِ مذکرش را به یاد آورد و بدین ترتیب کلاً از تمایلات جنسی روی بر می‌گرداند.

اگر دختر بچه نخستین آرزویش (پسر شدن) را همچنان حفظ کند، در صورت افراط بعدها آشکارا همجنس گرا خواهد شد. در غیر اینصورت، خصایص چشمگیر مردانه در نحوهٔ زندگی‌اش بروز خواهد داد، شغل مردانه بر خواهد گزید، و غیره. راه دیگری که او می‌تواند در پیش گیرد، مستلزم دست کشیدن از مادر محبوبش است: به سبب غبطه برای قضیب، دختر نمی‌تواند مادرش را ببخشد که او را این چنین نامجهز به دنیا آورد. به دلیل همین تنفر، وی مادرش را رها می‌کند و کسی دیگر (پدرش) را به عنوان مصداق عشق جایگزین او می‌سازد. بدیهی ترین واکنش کسی که مصداق عشق را از دست داده باشد، این است که خود را با او هم هویت سازد، یا به عبارتی آن مصداق عشق را از راه هم هویتی از درون جایگزین کند. این ساز و کار در چنین اوضاعی به دختر بچه یاری می‌رساند. هم هویتی با مادر می‌تواند برای دختر بچه جای دلبستگی به مادر را بگیرد. دختر بچه خود را جای مادر می‌گذارد، همان گونه که در بازیهایش همواره چنین کرده است. وی می‌کوشد جای مادر را برای پدرش بگیرد و لذا آرام آرام از همان مادری که زمانی دوستش می‌داشت، متنفر می‌شود. این تنفر دو انگیزه دارد: هم حسادت به مادر و هم سرافکندگی به دلیل قضیبی که به او اعطا نشده است. محتوای رابطۀ جدید او با پدرش احتمالاً با آرزوی برخورداری از قضیب پدر آغاز می‌شود، لیکن این به آرزویی دیگر منتهی می‌گردد که عبارت است از داشتن فرزندی از پدر به عنوان یک هدیه. بدین سان آرزوی بچه دار شدن جایگزین آرزوی برخورداری از قضیب می‌شود، یا در هر صورت از آن نشأت می‌گیرد.

۴۰- «ویلیام شکسپیر» به احتمال قوی نام مستعاری است که هویت نابغه‌ای نا شناخته را پنهان کرده است. ادوارد دو وی یِر (*Edward de Vere*) اِرل آکسفورد، که به گمان بعضی‌ها نویسندهٔ واقعی آثار شکسپیر است، زمانی که پسر بچه‌ای بیش نبود پدر خود را از دست داد. وی پدرش را دوست می‌داشت و می‌ستود و پس از مرگ پدر، مادر خود را - که چند صباحی پس از مرگ شوهر، دوباره ازدواج کرد - به کلی از خود راند.

جالب است که رابطه عقده ادیپ و عقده اختگی در افراد مؤنث شکلی به خود می گیرد که با همین رابطه در افراد مذکر تا بدین حد متفاوت - در حقیقت، متضاد - است. چنان که دیدیم، تهدید به اختگی باعث پایان یافتن عقده ادیپ پسران می شود؛ اما در دختران می بینیم که برعکس، این عدم برخورداری از قضیب است که ایشان را ناگزیر به عقده ادیپ مبتلا می کند. حفظ نگرش زنانه ادیپی برای زنان چندان مضر نیست. (برخی محققان روانکاو، اصطلاح «عقده الکترا» (*electra complex*) را برای این حالت پیشنهاد کرده اند.) در صورت حفظ این نگرش، زن آن همسری را بر خواهد گزید که واجد ویژگیهای پدرش باشد و با طیب خاطر به اقتدار او گردن می نهد. اشتیاق وافر و در حقیقت رفع نشدنی او به داشتن قضیب، زمانی امکان ارضا می یابد که وی بتواند عشق خود به قضیب را با تعمیم به دارنده آن کامل کند، درست همان گونه که وی توجه خود را از پستان مادر به مادر به منزله یک انسان کامل معطوف کرد.

اگر از یک روانکاو بپرسیم بنا به تجربه اش کدام ساختارهای ذهنی بیمار کمتر از همه تأثیر می پذیرند، پاسخ این خواهد بود که : در زنان، آرزوی برخورداری از قضیب و در مردان، نگرش زنانه درباره جنس مردانه، نگرشی که پیش شرط آن از دست دادن قضیب است.

فصل ۸

دستگاه روان و دنیای بیرون

باید متذکر شوم تمام کشفها و فرضیه های عامی که در فصل اول مطرح کردم، از راه تحقیقات پُر زحمت و مبسوطی به دست آمدند که نمونه اش را در فصل پیشین عرضه داشتم. اکنون چه بسا بخواهیم با ارزیابی آنچه از راه این قبیل تحقیقات به دانش ما افزوده شده، به بررسی راههایی پردازیم که برای پیشرفتهای بیشتر در برابر ما وجود دارند. در این زمینه شاید از این حقیقت شگفت زده شویم که ما در موارد بسیار متعددی ناگزیر از مرزهای علم روانشناسی فراتر رفته ایم. آن پدیده هایی که ما مورد پژوهش قرار داده ایم، فقط به حوزه روانشناسی محدود نمی شوند، بلکه همچنین واجد جنبه ای آلی و زیست شناختی هستند. به همین سبب، در روند تلاشهایمان برای پرداختن نظریه روانکاوی، به برخی کشفهای زیست شناسانه مهم نیز نائل آمده ایم و لاجرم فرضیه های زیست شناسانه جدیدی را تدوین کرده ایم.

اما در اینجا بحثمان را فعلاً به حوزه روانشناسی محدود می سازیم. دیدیم که از دیدگاه علمی نمی توان بین وضعیت روانی بهنجار و وضعیت نابهنجار مرز مشخصی تعیین کرد. لذا هرگونه تمایز بین این دو وضعیت، گرچه به لحاظ عملی مهم است، اما صرفاً ارزشی متعارف دارد. بدین سان این موضوع را محرز ساخته ایم که از راه مطالعه اختلالهای روانی می توان حیات بهنجار ذهن را شناخت. اگر این حالات بیمارگونه - یعنی روان رنجوری و روان پریشی - علتی معین داشتند و همچون عواملی بیرونی بر فرد اثر می گذاشتند، آنگاه دیگر نمی شد با بررسی آنها حالات بهنجار را شناخت.

تحقیق درخصوص اختلال ذهنی به هنگام خواب - که کوتاه و بی ضرر است و در واقع کارکردی مفید دارد - راهگشای ما برای فهم آن دسته از بیماریهای ذهنی بوده است که دائمی و برای حیات زیان آور هستند. اکنون به جرأت می توانیم مدعی شویم که توانایی روانشناسی ضمیر آگاه برای فهم نحوه کارکرد بهنجار ذهن، بیش از توانایی آن برای فهم رؤیاها نیست. معلوم شده است که یگانه منبع این نوع روانشناسی - یعنی داده های ادراک آگاهانه نفس - نه برای پی بردن به گنه پیچیدگی و کثرت فرایندهای ذهن به هیچ وجه کفایت می کنند و نه برای آشکار ساختن ارتباطهای درونی این فرایندها و لذا شناخت عوامل ایجاد اختلالهای آنها.

ما این فرضیه را اختیار کرده ایم که دستگاه روانی واجد بُعدی مکانی است، به نحو مقتضی ترکیب یافته و از ضرورتهای زندگی ناشی شده است، همان ضرورتی که در مقطعی خاص و تحت شرایطی خاص موجب پیدایش ضمیر آگاه می گردند. فرضیه یاد شده این امکان را برایمان فراهم کرده است که روانشناسی را بر شالوده ای مشابه با شالوده هر علم دیگر (همچون فیزیک) بنا کنیم. علم ما نیز مسأله ای مانند سایر علوم دارد : در پس

خصایص (ویژگیهای) موضوع مورد بررسی مان که به طور مستقیم ادراک می شوند، می بایست چیزی دیگر بباییم که از قابلیت ادراکی خاص اندامهای حسی ما مستقلتر است و به آنچه می توان وضعیت واقعی امور پنداشت شباهت بیشتری دارد. ما تصور نمی کنیم که بتوان به این مورد دوم دست یافت، زیرا پیداست که تمام استنتاجهای جدیدمان را باید بر حسب زبان ادراک بیان کنیم، زبانی که به هیچ وجه نمی توانیم خود را از آن برهانیم. لیکن اُس و اساس و محدودیت دانش ما نیز دقیقاً در همین موضوع نهفته است. درست مثل اینکه در فیزیک بگوییم: «اگر می توانستیم پدیده ها را با وضوح کامل ببینیم، در می یافتیم که آنچه در ظاهر یک جسم جامد است، از ذره هایی با فلان شکل و فلان اندازه تشکیل گردیده که فلان موقعیت نسبی را دارند.» در این میان، می کوشیم کارایی اندامهای حسی مان را با مساعدتهای مصنوعی تا بیشترین حد ممکن افزایش دهیم. اما چنان که حدس می توان زد، این قبیل کوششها هیچ یک در نتیجه نهایی تأثیر نمی کند. واقعیت همواره «ناشناختنی» باقی می ماند. ثمره ای که تحقیق علمی ما از ادراکهای اولیه حسی آشکار می سازد، بصیرتی است درباره ارتباطها و روابط متقابلی که در دنیای بیرون وجود دارند و می توانند به طور قابل اطمینانی در دنیای درونی اندیشه ما باز آفرینی یا منعکس شوند. شناخت این ارتباطها و روابط متقابل ما را به «شناخت» چیزی در دنیای بیرون قادر می سازد، چیزی که می توانیم آن را پیش بینی و احتمالاً دگرگون کنیم. روش کار ما در روانکاوی، بسیار مشابه است. ما شیوه هایی فنی برای پاسخ به ابهامهای موجود درباره ضمیر آگاه یافته ایم و آن شیوه ها را درست همان گونه به کار می بریم که یک فیزیکدان از آزمایش استفاده می کند. در این شیوه، برخی از فرایندهایی را که به خودی خود «ناشناختنی» هستند استنتاج می کنیم و آنها را در میان فرایندهایی که برایمان خودآگاه اند درج می کنیم. برای مثال، اگر بگوییم: «در این مرحله، خاطره ای ناخودآگاه به میان آمد»، منظورمان این است که: «در این مرحله، اتفاقی افتاد که اصلاً نمی توانیم آن را درک کنیم، اما اگر به ضمیر آگاهمان راه یافته بود، در توصیفش صرفاً می توانستیم بگوییم که فلان و بهمان است.»

دلایل ما برای این استنتاجها و درج کردنها و نیز میزان قطعیتی که برایشان قائل هستیم، البته می توانند در هر مورد جداگانه ای مورد انتقاد قرار گیرند. همچنین نمی توان منکر شد که تصمیم گیری درباره این استنتاجها و درج کردنها غالباً کاری فوق العاده دشوار است و عدم توافق روانکاوان نیز مبین همین دشواری است. دلیل این امر، بی سابقه بودن این مسأله (به عبارت دیگر، فقدان آموزش) است. لیکن علاوه بر این، خود موضوع نیز واجد عنصری خاص است، زیرا در روانشناسی - بر خلاف فیزیک - ما در همه موارد به اموری نمی پردازیم که صرفاً علاقه ای علمی و خنثی بر می انگیزند. از این رو، خیلی تعجب نخواهیم کرد اگر یک خانم روانکاو که به اندازه کافی به شدت قضایب طلبی خود متقاعد نشده است، به این موضوع در بیمارانش آن چنان که باید اهمیت ندهد. لیکن این قبیل خطاها که منشأ فردی دارند، در نهایت چندان مهم نیستند. اگر کتابهای درسی قدیمی درباره نحوه استفاده از میکروسکوپ را مرور کنیم، حیرت خواهیم کرد که در اوایل رواج این دستگاه چه شروط غیر معمولی را در خصوص شخصیت استفاده کنندگان از آن قید می کردند، شروطی که امروزه هیچ یک مطرح نیستند.

در اینجا نمی توانیم توصیفی جامع از دستگاه روان و فعالیتهایش به دست دهیم. از جمله موانع ارائه چنین توصیفی این است که روانکاو هنوز مجال نداشته است تا همه کارکردهای روان را به طور یکسان مورد مطالعه قرار دهد. به همین سبب، به جمع بندی مشروح توضیحی که در فصل آغازین ارائه کردم، بسنده می کنم. بر اساس آنچه گفته شد، اُس و اساس حیات ما را کنشگر روانی پُرابهامی به نام «نهاد» تشکیل می دهد که هیچ مرادفه مستقیمی با دنیای بیرون ندارد و صرفاً به واسطه کنشگری دیگر می توان آن را شناخت. درون این

«نهاد»، غرایز آلی انسان عمل می‌کنند که خود متشکل از آمیزه‌ای از دو نیروی بنیادین (اروس و ویرانگری) به نسبت‌های متفاوت اند و بر مبنای رابطه‌شان با اندامها یا نظام اندامها، از یکدیگر متمایز می‌شوند. این غرایز یک میل بیشتر ندارند و آن ارضا شدن است، ارضائی که توقع می‌رود از تغییرات معینی در اندامها به کمک مصداقهای امیال در دنیای بیرون حاصل آید. لیکن ارضا بی‌درنگ و بی‌پروای غرایز، آن گونه که «نهاد» می‌طلبد، غالباً به تعارضهایی پُر مخاطره با دنیای بیرون و نیز به نابودی منتهی می‌شود. «نهاد» به هیچ وجه نگران بقا نیست و هیچ اضطرابی ندارد؛ یا شاید صحیح‌تر است بگوییم که «نهاد» گرچه می‌تواند عناصر حسی اضطراب را ایجاد کند، اما قادر به استفاده از آنها نیست. آن فرایندهایی که در عناصر مفروض روان در «نهاد» - یا بین آن عناصر - امکان پذیر هستند (فرایند نخستین)، با آن فرایندهایی که از راه ادراک آگاهانه در حیات فکری و عاطفی خویش می‌شناسیم، بسیار تفاوت دارند. همچنین، گرچه منطق برخی از این فرایندها را نادرست می‌داند و می‌خواهد آنها را ساقط کند، اما این فرایندها تابع محدودیتهای انتقادی منطق نیستند.

«نهاد» از دنیای بیرون منقطع است و دنیای ادراکی خودش را دارد. با دقتی فوق‌العاده تغییرات خاصی در درون خود را تشخیص می‌دهد - به ویژه نوسانهای تنش بین نیازهای غریزی را - و این تغییرات به صورت احساسات لذت و عدم لذت جنبه خودآگاهانه پیدا می‌کنند. یقیناً به این پرسش به دشواری می‌توان پاسخ داد که ادراکات مذکور چگونه و با کمک کدام اندامهای حسی پایانی شکل می‌گیرند. لیکن این حقیقتی محرز است که ادراکات نفس (احساس وقوف به وضعیت درونی بدن و احساسات لذت و عدم لذت) بر عبور رویدادها در «نهاد» مستبدانه تسلط دارند. «نهاد» تابع اصل بی‌امان لذت است. اما فقط «نهاد» نیست که از این اصل پیروی می‌کند. ظاهراً فعالیت سایر کنشگران روان نیز صرفاً می‌تواند اصل لذت را تعدیل - و نه خنثی - کند. این که چه زمانی و چگونه می‌توان بر اصل لذت غلبه کرد، پرسشی است حائز بیشترین اهمیت نظری که هنوز پاسخی به آن داده نشده است. این موضوع که اصل لذت خواهان کاهش - و نهایتاً شاید اتمام - تشنه‌های نیازهای غریزی (یعنی، «نیروانا»^{۴۱}) است، ما را به روابط هنوز ارزیابی نشده اصل لذت با دو نیروی بنیادین (اروس و غریزه مرگ خواهی) رهنمون می‌سازد.

آن کنشگر دیگر روان که فکر می‌کنیم خوب می‌شناسیمش و خویشتن را در آن کاملاً به سهولت تشخیص می‌دهیم - یعنی کنشگری که «خود» نامیده می‌شود - از لایه قشری «نهاد» به وجود آمده است. این لایه با دریافت و حذف محرکها سازگار گردیده است و لذا با دنیای بیرون (واقعیت) تماس مستقیم دارد. «خود» ابتدا ادراک آگاهانه و سپس بخشهای بسیار گسترده و لایه‌های ژرفتر «نهاد» را تحت تأثیر قرار داده است و وابستگی مصرانه‌اش به دنیای بیرون، نشان محو نشدنی خاستگاه آن است (مثل علامت «ساخت آلمان» بر روی کالاها). کارکرد «خود» در روان عبارت است از ارتقاء عبور رویدادها در «نهاد» به سطحی پویا (احتمالاً تبدیل کردن انرژی آزاد و متحرک به انرژی مقید، از آن نوعی که با حالت پیشاگاه مطابقت می‌کند). کارکرد سازنده «خود» عبارت است از درج کردن فعالیت اندیشه بین خواسته غریزه و عملی که آن خواسته را ارضا می‌کند. اندیشه، پس از تشخیص جایگاه خویش در زمان حال و ارزیابی تجربیات قبلی، می‌کوشد تا از طریق عملکردی تجربی پیشامدهای روال پیشنهادی برای ارضا غریزه را پیش بینی کند. «خود» به این ترتیب در این خصوص تصمیم می‌گیرد که آیا تلاش برای ارضا خواسته غریزه انجام شود یا به تعویق افتد، یا آیا لازم نیست که از تحقق خواسته

۴۱- گرایش دستگاه روان به کاهش تحریکات درون خودش به سطحی تا حد ممکن پایین و یا نابودی کامل این تحریکات (خواه از منشأ بیرونی و خواه از منشأ درونی)، در نظریه روانکاوی «نیروانا» (Nirvana) نامیده می‌شود.

غریزه به عنوان خواسته ای خطرناک کلاً جلوگیری شود. (اینجاست که اصل واقعیت وارد کار می شود). درست همان گونه که «نهاد» منحصرأ لذت می جوید، «خود» هم ملاحظات مربوط به ایمنی فرد را در نظر می گیرد. «خود» وظیفه اش را صیانت نفس می داند و این همان چیزی است که «نهاد» ظاهراً به آن بی اعتناست. «خود» احساس اضطراب را به صورت علامتی برای هشدار درباره خطراتی که یکپارچگی آن را تهدید می کنند، به کار می برد. از آنجا که آثار حافظه می توانند درست مانند ادراکات جنبه آگاهانه بیابند (به ویژه از طریق تداعی شدن با بقایای گفتار)، امکان آشفتگی ای پیش می آید که به اشتباه گرفتن واقعیت منجر می شود. «خود» از طریق سازمانی به نام واقعیت آزمایی از خویش در برابر این امکان پاسداری می کند، سازمانی که به سبب شرایط حاکم بر خواب مجاز است به هنگام رؤیا دیدن به حالت تعلیق درآید. خطراتی که عمدتاً از واقعیت بیرونی سرچشمه می گیرند، «خود» را - که در پی حفظ خویش در محیطی مملو از نیروهای مقاومت ناپذیر افزاروار است - تهدید می کنند. لیکن این یگانه منبع تهدید «خود» نیست. بنا به دو دلیل متفاوت، «نهاد» منبع دیگری از این قبیل تهدیدات است. اولاً، نیروی مفرط غریزه می تواند همچون «محرکی» بیش از حد قوی منجر به صدمه «خود» شود. درست است که نیروی غریزه نمی تواند «خود» را نابود کند، اما می تواند سامان پویای مختص آن را منهدم سازد و «خود» را مجدداً به جزئی از «نهاد» تبدیل کند. ثانیاً، چه بسا «خود» از تجربه آموخته باشد که ارضا خواسته ای غریزی که به خودی خود طاقت فرسا نیست، خطراتی در دنیای بیرون را شامل خواهد شد؛ در نتیجه، یک چنین خواسته غریزی ای خود به یک خطر تبدیل می شود. بدین سان، «خود» در دو جبهه می جنگد: از وجود خویش هم می بایست در برابر دنیای بیرون - که آن را به نابودی تهدید می کند - دفاع به عمل آورد و هم در برابر دنیای درون که توقع برآوردن خواسته هایی افراطی را دارد. «خود» شیوه های دفاعی یکسانی را در مقابله با هر دو (دنیای بیرون و دنیای درونی) در پیش می گیرد، اما ایستادگی اش به ویژه در مورد دشمن درونی ناکافی است. از آنجا که «خود» ابتدا با این دشمن یکی بود و پس از جدایی نیز کماکان روابط تنگاتنگی با آن داشته است، لذا فرار از این خطرات درونی برایش بسیار دشوار است. این خطرات - حتی اگر موقتاً بر طرف شوند - همچنان «خود» را تهدید می کنند.

پیشتر اشاره کردیم که «خود» ضعیف و نابالغ نخستین دوره کودکی، چگونه بر اثر فشارهای روانی ناشی از تلاش برای دفع خطرات خاص آن دوره از زندگی، به آسیبهای دائمی دچار می شود. کودکان به دلیل دلواپسی والدینشان، از خطرات دنیای بیرون مصون می مانند؛ اما بهایی که برای برخورداری از این امنیت باید بپردازند عبارت است از هراس از دست دادن عشق که آنان را بی یار و یاور در معرض خطرات دنیای بیرون قرار می دهد. زمانی که پسر بچه در موقعیت عقده ادیپ قرار می گیرد، این هراس اثری سرنوشت ساز بر نتیجه تعارض مذکور باقی خواهد گذاشت. در این موقعیت، تهدیدی که به دلیل خطر اختگی متوجه خودشیفتگی وی شده است، توسط منابع اولیه اش تقویت می شود و تمام وجود او را در بر می گیرد. عملکرد توأم این دو عامل (یعنی خطر واقعی در زمان حال و آن خطر دیگری که شالوده اش به تکامل نوع بشر مربوط می گردد و کودک آن را به یاد آورده است)، کودک را به دفاع وامی دارد (سرکوبی)، دفاعی که برای مدتی کوتاه ثمر بخش است ولی متعاقباً کارایی روانی اش از دست می دهد، زیرا احیا بعدی حیات جنسی باعث تقویت آن خواسته های غریزی می شود که در گذشته اجابت نشده بودند. اگر چنین باشد، آنگاه از دیدگاهی زیست شناسانه باید گفت که «خود» به علت ناپختگی قادر به غلبه بر تحریکات دروه جنسی متقدم نیست و لذا در این تلاش شکست می خورد. به اعتقاد ما، پیش شرط ضروری روان رنجوری دقیقاً همین عقب افتادن رشد «خود» از رشد نیروی شهوی است و

ناگزیر نتیجه می‌گیریم که اگر «خود» در سنین کودکی از چنین وظیفه‌ای معاف شود، آنگاه فرد به روان رنجوری مبتلا نخواهد شد. به بیان دیگر، جلوگیری از روان رنجوری مستلزم این است که حیات جنسی کودک از آزادی برخوردار باشد، چنان که در بسیاری جوامع بدوی چنین است. چه بسا سبب شناسی بیماریهای روان رنجورانه پیچیده‌تر از آن باشد که در اینجا گفته‌ایم. در آن صورت، دست کم بر یکی از عوامل ضروری مجموعه علل روان رنجوری پرتو افشانی کرده‌ایم. همچنین عوامل تأثیرگذار مربوط به تکامل نوع بشر را نباید از یاد برد. این عوامل به نحوی در «نهاد» بازنمایانده می‌شوند که ما هنوز چگونگی آن را نمی‌دانیم و یقیناً اثرشان بر «خود» در دوره کودکی بسیار بیشتر از دوره‌های بعدی است. از سوی دیگر، در می‌یابیم که این کوشش اولیه برای ممانعت از بروز غریزه جنسی که با همکاری قاطعانه «خود» جوان به نفع دنیای بیرون و برضد دنیای درون صورت می‌گیرد و از منع تمایلات جنسی دوره کودکی ناشی می‌شود، حتماً در آمادگی بعدی فرد برای پذیرش فرهنگ تأثیر می‌گذارد. آن خواسته‌های غریزی که اجباراً از ارضا مستقیم دور شده‌اند، ناگزیر وارد مسیرهای جدیدی می‌شوند که به ارضاء جایگزینی می‌انجامد و در ضمن این تغییر مسیر ممکن است جنبه جنسی خود را از دست بدهند و ارتباطشان با اهداف غریزی اولیه سست شود. در این مرحله، این برنهاد مطرح می‌شود که بسیاری از ذخایر بسیار ارزشمند تمدن ما، به بهای از دست رفتن تمایلات جنسی و از راه اعمال محدودیت بر نیروهای برانگیزاننده جنسی به دست آمده‌اند.

مکراً ناگزیر به تأکید بر این موضوع شده‌ایم که خاستگاه و نیز مهمترین ویژگی کسب شده «خود»، از رابطه با دنیای واقعی بیرون به وجود آمده است. از این رو می‌توانیم فرض کنیم که حالات بیمارگونه «خود» - حالتی که بیشترین میزان تقرب به «نهاد» را دوباره برای آن امکان پذیر می‌سازند - مبتنی بر قطع شدن یا سست شدن رابطه مذکور است. این فرض به خوبی با یافته‌های بالینی مطابقت می‌کند، یعنی با این یافته که بروز روان پریشی یا به این سبب تسریع می‌شود که واقعیت به نحو طاق‌فرسایی برای فرد دردناک شده است و یا به این سبب که غرایز او فوق‌العاده تشدید شده‌اند. با توجه به این که «نهاد» و دنیای بیرون هر یک می‌کوشند «خود» را به سوی خویش معطوف سازند، هر دو سبب یاد شده می‌بایست به نتیجه یکسانی منجر شوند. اگر «خود» می‌توانست به طور کامل از واقعیت جدا شود، آنگاه می‌توانستیم راه حل ساده و روشنی برای بیماریهای روان پریشانه بیابیم. لیکن جدایی کامل، ظاهراً کمتر رخ می‌دهد و یا شاید هرگز رخ نمی‌دهد. حتی در حالتی که بیمار به سردگمی توهمی مبتلا یافته و بسیار از واقعیت دنیای بیرون دور شده است، پس از بهبود یافتن می‌گوید که در آن زمان، انسانی بهنجار در - به قول خودش - یک گوشه ذهن او پنهان شده بود، انسانی که همچون نظاره‌گری بی طرف گذشته‌های بیماری را تماشا می‌کرد. نمی‌دانم که آیا می‌توان فرض کرد این موضوع در مورد همه بیماران مصداق دارد یا خیر، اما می‌توانم بگویم که سایر روان پریشیهایی که تلاطم نیز همین گونه هستند. یک بیمار مبتلا به پارانویای^{۴۲} مزمن را به یاد دارم که هر بار ناگهان به لحاظ جنسی غیرتی می‌شد، رؤیایی می‌دید که از نظر روانکاوش عامل تسریع کننده پارانویا را بدون هیچ گونه توهمی روشن می‌ساخت. بدین سان، تباین جالبی آشکار شد: مکرراً توانسته‌ایم از رؤیاهای روان رنجوران حسادتهای جنسی غیرتمندانه‌ای را کشف کنیم که به هنگام بیداری اصلاً احساس نمی‌کنند، اما آن توهمی که در طول روز بر این بیمار روان پریش سیطره داشت توسط رؤیایش بر طرف گردید. احتمالاً می‌توان این موضوع را عموماً درست فرض کرد که آنچه در تمام این موارد رخ می‌دهد، عبارت است از دو پاره شدن روان. به جای یک نگرش واحد روانی، دو نگرش روانی

۴۲- «پارانویا» (paranoia) نوعی بیماری روانی است که بیمار را دچار اوهام و هذیان می‌کند. چنین بیماری معمولاً خود را شخصیتی برجسته و مهم، یا قربانی توطئه‌های دیگران می‌پندارد.

شکل گرفته اند : یکی نگرش بهنجار که واقعیت را ملحوظ می سازد و دیگری نگرشی که تحت تأثیر غرایز، «خود» را از واقعیت جدا می کند. این دو نگرش در کنار یکدیگر وجود دارند. این که آیا روان پریشی رخ بدهد یا نه، بستگی به قدرت نسبی هر یک از این دو نگرش دارد. چنانچه نگرش دوم قویتر باشد یا قویتر بشود، آنگاه پیش شرط ضروری روان پریشی فراهم می شود. اگر این رابطه معکوس شود و در نتیجه نگرش اول از قدرت بیشتری برخوردار باشد، آنگاه اختلال توهم ظاهراً درمان شده است. در واقع، در چنین حالتی توهم صرفاً به ضمیر ناخودآگاه پناه برده است، درست همان گونه که از مشاهدات متعدد دریافتیم که توهم مدتها پیش از فوران آشکارش به صورت حاضر و آماده وجود داشت.

آن دیدگاهی که قائل به دوپارگی «خود» در همه روان پریشیهاست، به این دلیل توجه ما را تا این حد به خود معطوف ساخته که در مورد سایر حالات بیشتر شبیه به روان رنجوری و سرانجام خود روان رنجوریهها نیز مصداق دارد. نخستین بار از راه مطالعه درباره بیماران مبتلا به یادگارخواهی (fetishism)^{۴۳} بود که به صحت این موضوع متقاعد شدم. چنان که می دانیم، این نابهنجاری - که می توان آن را جزو انحرافهای جنسی دانست - از آنجا ناشی می شود که بیمار (که تقریباً در همه موارد مذکر است) قضیب نداشتن زنان را درک نمی کند و این موضوع برایش فوق العاده ناخوشایند است چراکه ثابت می کند که امکان اخته شدن خود او وجود دارد. به همین دلیل، وی ادراک حسی خویش را مبنی بر فقدان قضیب در اندام جنسی زنانه منکر می شود و سرسختانه خلاف این نظر را حفظ می کند. لیکن ادراک انکار شده همه تأثیر خود را از دست نمی دهد، زیرا چنین فردی در عین حال شهادت این ادعا را ندارد که واقعاً در بدن یک زن قضیب دیده است. وی در عوض نقش قضیب را - که صرف نظر ناکردنی می پندارد - برای چیز دیگر (که می تواند یک جزء از بدن یا یک شیء باشد) در نظر می گیرد. در اغلب موارد، بیمار یا این چیز را هنگام مشاهده اندام جنسی مؤنث دیده است و یا این که می تواند آن را به سهولت جایگزینی نمادین برای قضیب بداند. البته آن یادگاری که از دو پاره شدن «خود» بر ساخته می شود را نمی توان مصداق این فرایند محسوب کرد، بلکه فرایند مذکور سازشی است که با کمک جابه جایی حاصل آمده است، همان نوع جابه جایی که در رؤیا دیده ایم و می شناسیم. اما نتیجه مشاهدات ما به اینجا ختم نمی شود. یادگار به آن سبب ایجاد می شود تا بلکه شواهد دال بر امکان اختگی از بین برود و بدین ترتیب بتوان از هراس اختگی اجتناب کرد. اگر افراد مؤنث همچون سایر موجودات زنده از قضیب برخوردار هستند، آنگاه نباید نگران حفظ قضیب خویش بود. البته به یادگارخواهانی بر می خوریم که همچون غیریادگارخواهان دچار هراس از اختگی اند و واکنشهایشان نیز همچون آنان است. لذا می توان گفت که رفتار ایشان همزمان مبین دو فرض متضاد است. از یک سو آنان ادراک خویش را (یعنی این موضوع را که در اندام جنسی مؤنث، قضیب ندیده اند) منکر می شوند و از سوی دیگر تشخیص می دهند که افراد مؤنث فاقد قضیب اند و نتیجه درستی از آن می گیرند. این دو نگرش در کنار یکدیگر در سرتاسر طول عمر آنان ادامه می یابند بی آنکه یکی بر دیگری تأثیر گذارد. این پدیده را به درستی می توان دوپاره شدن «خود» نامید. از اینجا همچنین در می یابیم که چرا یادگارخواهی غالباً به صورت ناقص وجود می آید. یادگارخواهی یگانه ملاک انتخاب مصداق امیال نیست، بلکه امکان رفتار جنسی بهنجار را تا حدودی باقی می گذارد و در واقع گاهی اوقات به ایفای نقشی کم اهمیت در حیات جنسی بسنده می کند و

۴۳- (فتیشسم) اصطلاحی است در روانکاوی برای اشاره به کسب لذت جنسی از طریق شیئی (مانند لباس زیر، جوراب، کفش و از این دست) که با شخص تداعی می شود و یا از طریق اجزائی از بدن (یک عضو غیر جنسی، مانند قسمتی از پا، موی سر، چشم یا نقاطی دیگر از بدن).

بروزش به نشانه‌هایی صرف محدود می‌گردد. پس می‌توان نتیجه گرفت که «خود» یادگارخواهان هرگز به طور کامل از واقعیتِ دنیای بیرون جدا نشده است.

نباید پنداشت که یادگار خواهی، استثنایی بر قاعدهٔ دوپاره شدن «خود» را آشکار می‌سازد، بلکه صرفاً موضوع بسیار مطلوبی برای مطالعه در این زمینه است. اکنون بجاست که باز گردیم به این برنهاد که «خود» کودک، بر اثر سیطرهٔ دنیای واقعی، خواسته‌های ناخوشایندِ غریزی را از راه سرکوبی پس می‌زند. این برنهاد را با این ادعا تکمیل می‌کنیم که در همین دوره از زندگی، «خود» در بسیاری مواقع ناگزیر از رد کردن خواسته‌های ناراحت‌کننده‌ای است که دنیای بیرون دارد. «خود» این کار را از راه انکار آن ادراکاتی انجام می‌دهد که خواستهٔ واقعیت را مشخص می‌سازند. این قبیل انکارها به کرات رخ می‌دهند و نه فقط در ذهن یادگار خواهان. هر گاه که امکان بررسی آنها را می‌یابیم، معلوم می‌شود که اقداماتی نیم بند و کوششهایی ناقص برای جدایی از واقعیت هستند. انکار همیشه با اذعان تکمیل می‌شود؛ به سخن دیگر، همواره دو نگرش متضاد و مستقل به وجود می‌آیند و منجر به دوپارگی «خود» می‌شوند. در اینجا نیز همه چیز بستگی به این دارد که کدام یک از این دو نگرش بتواند شدت بیشتری کسب کند. [به عبارت دیگر، کدام یک بتواند انرژی روانی بیشتری به دست آورد].

این حقایقی که در خصوص دوپارگی «خود» شرح دادیم، آنقدر که در نگاه اول به نظر می‌رسد جدید یا عجیب نیستند. در واقع، یکی از ویژگیهای همگانی بیماران روان رنجور این است که در حیات ذهنی آنان، دو نگرش متفاوت دربارهٔ رفتاری خاص وجود دارد که با هم تضاد دارند و از یکدیگر مستقل اند. ایکن در روان رنجوریه‌ها، یکی از این دو نگرش به «خود» تعلق دارد و نگرش متضاد دوم - که سرکوب می‌شود - به «نهاد» تفاوت بین این مورد و آن مورد دیگر که در پاراگراف قبلی مورد بحث قرار دادیم، اصولاً تفاوتی مکانی یا ساختاری است و تصمیم‌گیری در خصوص این که در یک بیمار معین با کدام یک از این دو مواجه هستیم، گاهی دشوار است. با این حال، ویژگیهای مهم زیر در هر دوی آنها وجود دارند. «خود» هر کاری که به منظور دفاع انجام دهد - چه بخواهد بخشی از دنیای واقعی بیرون را منکر شود و چه بکوشد خواسته‌های غریزی دنیای درون را رد کند - هرگز به موفقیت کامل و نامشروط دست نمی‌یابد. این موفقیت همواره در گرو دو نگرش متضاد است و از میان این دو، نگرش ضعیفتر - به اندازهٔ نگرش قویتر - به عارضه‌های روانی منجر می‌شود. در پایان، کافی است به این نکته اشاره کنیم که از طریق ادراکِ آگاهانه، صرفاً به بخش کوچکی از این فرایندها وقوف می‌یابیم.

فصل ۹

دنیای درون

وقوف بر مجموعه پیچیده ای از رویدادهای همزمان را نمی توانیم بیان کنیم مگر این که آن رویدادها را یک به یک شرح دهیم. از این رو، در وهله نخست تمام توضیحات ما به سبب ساده سازی یک جانبه اشتباه هستند و باید صبر کرد تا این توضیحات با تکمیل و افزایش، تصحیح شوند.

توصیف «خود» به منزله کنشگری که بین «نهاد» و دنیای بیرون میانجی گری می کند، «خود»ی که خواسته های غریزی «نهاد» را تحت تسلط می گیرد تا ارضایشان کند، «خود»ی که از دنیای بیرون ادراکاتی به دست می آورد و به صورت خاطره مورد استفاده قرار می دهد، «خود»ی که با قصد صیانت نفس در برابر دعاوی بسیار قدرتمندانه هر دو طرف ایستادگی می کند و در عین حال تمام تصمیم هایش را بر اساس فرامین اصل تعدیل شده لذت اتخاذ می کند - در واقع این توصیف از «خود» فقط تا پایان اولین دوره کودکی صادق است، یعنی تا حدود ۵ سالگی. حدوداً در آن زمان، تحول مهمی رخ داده است. بخشی از دنیای بیرون، دست کم تا حدودی، دیگر مصداق امیال کودک تلقی نمی گردد و در عوض از راه هم هویتی وارد «خود» او شده و لذا جزء جدایی ناپذیر دنیای درونی او است. این کنشگر جدید در روان، همان کارکردهایی را همچنان انجام می دهد که تاکنون توسط اشخاص، یعنی مصداقهای کنار گذاشته شده در دنیای بیرون انجام می شد: این کنشگر - درست مثل والدینی که جایگزینشان شده است - «خود» را زیر نظر می گیرد، به آن دستور می دهد، درباره اعمالش به قضاوت می پردازد و آن را تهدید به تنبیه می کند. ما نام «فراخود» را بر این کنشگر نهاده ایم و کارکردهای انتقادی آن را وجدان خویش می دانیم. جای شگفتی است که «فراخود» غالباً سخت گیرانه تر از والدین کودک عمل می کند و به علاوه از «خود» توقع دارد که نه فقط برای اعمالش بلکه ایضاً برای فکرها و نیتهای عملی نشده اش هم جوابگو باشد، فکرها و نیتهایی که «فراخود» ظاهراً از آنها مطلع است. از این موضوع به یادمان می آید که قهرمان افسانه ادیپ نیز خود را به سبب اعمالش گنهکار احساس می کرد و خویشتن را کیفر داد، گرچه بنا به قضاوت ما و خود او، قدرت جبارانه غیبگویی می بایست او را از گناه تبرئه می کرد. در حقیقت، «فراخود» وارث عقده ادیپ است و صرفاً پس از تمام شدن آن عقده، تشکیل می شود. به این سبب، سخت گیری «فراخود» از الگویی واقعی پیروی نمی کند، بلکه با نیروی آن دفاعی تناظر دارد که در مقابله با وسوسه های عقده ادیپ انجام می شود. شالوده این ادعای فلاسفه و دین باوران که حس اخلاقی در انسانها از راه تعلیم و تربیت القا نمی شود و نیز از راه زندگی اجتماعی اکتساب نمی گردد، بلکه از منشأیی متعالی در سرشت آدمی به ودیعه گذاشته می شود، اشاراتی به همین موضوع است.

تا زمانی که «خود» در هماهنگی کامل با «فراخود» عمل می کند، تمایزگذاری بین نمودهایشان کار سبلی نیست؛ لیکن با پیدایش تنش و اختلاف بین آنها، تفاوتهایشان به وضوح بسیار بارز می شود. عذاب ناشی از ملالتهای وجدان از هر حیث با هراس کودک درباره از دست دادن عشق والدین مطابقت می کند و اکنون کنشگر اخلاق جای آن هراس را گرفته است. از سوی دیگر، «خود» چنانچه موفق به مقاومت در مقابل وسوسه انجام

کاری شود که از نظر «فراخود» ناپسند تلقی می‌گردد، احساس می‌کند که عزت نفس و غرورش بیشتر شده، گویی که به دستاورد ارزشمندی نائل گردیده است. بدین ترتیب، «فراخود» - به رغم ادغام در دنیای درون - کماکان نقش دنیای بیرون را برای «خود» ایفا می‌کند. در کلیه مراحل بعدی زندگی، «فراخود» بازنمود تأثیر دوره کودکی است؛ به بیان دیگر، این کنشگر روان بازنمود مراقبت و تربیت کودک توسط والدین و نیز بازنمود وابستگی کودک به والدین در دوره ای است که به سبب زندگی خانوادگی مشترک، در میان انسانها بسیار به طول می‌انجامد. باید توجه داشت که «فراخود» نه فقط ویژگیهای شخصی والدین را، بلکه همچنین هر عاملی که تأثیری تعیین کننده بر خود والدین داشته است، پسندها و معیارهای طبقه اجتماعی آنان و نیز تمایلات و سنتهای ذاتی نژادشان را باز می‌تاباند. آن کسانی که به نتیجه گیریهای کلی و تمایزگذاریهای اکید علاقه دارند، ممکن است بگویند که دنیای بیرون (همان دنیایی که فرد پس از جدایی از والدین، خود را در آن پی پناه می‌یابد) مظهر قدرت زمان حال است؛ «نهاد» فرد - با گرایشهای موروثی اش - بازنمود گذشته آلی انسانهاست؛ و «فراخود» - که بعداً به «نهاد» و دنیای بیرون اضافه می‌شود - بیش از هر چیز دیگر بازنمود گذشته فرهنگی انسان است، گذشته ای که کودک در چند سال اول زندگی می‌بایست به صورت پس تجربه تکرار کند. بعید است که نتیجه گیریهایی چنین کلی در مورد همگان صادق باشد. بی تردید بخشی از اکتسابات فرهنگی رسوبهایی در «نهاد» باقی گذاشته است؛ بخش بزرگی از تأثیرات «فراخود» موجب پژواکهایی در «نهاد» می‌گردد؛ بخش زیادی از تجربیات کودک تکرار تجربیات آغازین انسان و مربوط به تکامل نوع بشر است و لذا تشدید می‌یابد.

آنچه از پدران به میراث برده ای

اکتساب کن تا از آن تو شود.^{۴۴}

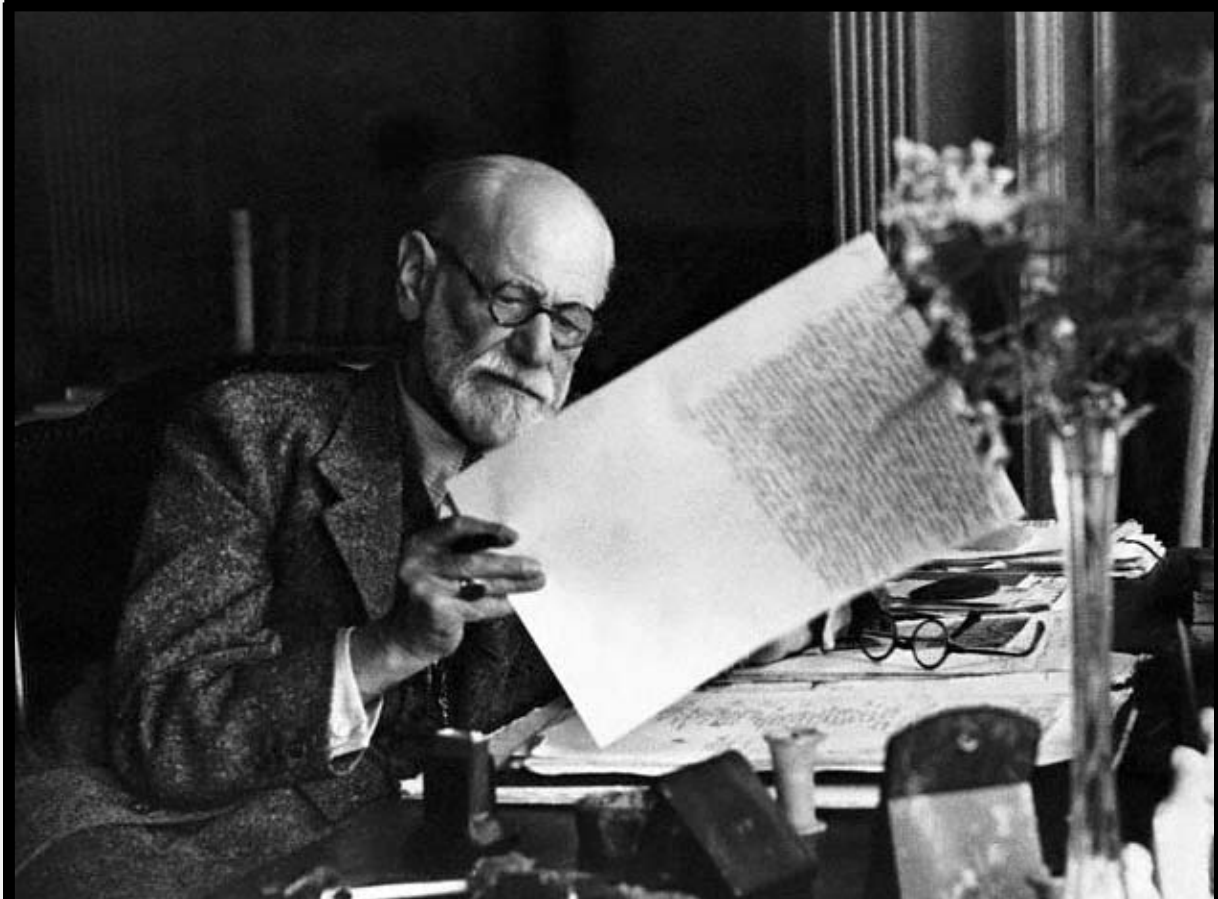
بدین سان، «فراخود» نوعی جایگاه میانجی گرانه بین «نهاد» و دنیای بیرون اختیار می‌کند و تأثیرات گذشته و حال را در خود تلفیق می‌کند. به عبارتی، تشکیل «فراخود» نمونه ای از نحوه تغییر زمان حال به گذشته را به ما عرضه می‌دارد....

مأخذ :

■ Sigmund Freud, *An Outline of Psychoanalysis*

■ ترجمه حسین پاینده / فصلنامه ارغنون - روانکاوی (۲)، شماره ۲۲، پاییز ۱۳۸۲ / صفحات ۷۳-۱

۴۴- نقل قولی از فاوست (Faust) اثر گوته، بخش اول، صحنه اول.



Sigmund Freud - London 1938

اشاره

فروید نویسنده ای پُرکار بود و آثار فراوان از خود به یادگار گذاشت. چاپ مقبول و معیار مجموعه آثار او در زمینه روانشناسی (که از آلمانی به انگلیسی ترجمه شده)، چاپ ۲۴ جلدی استاندارد (*) به سرپرستی جیمز استراچی (James Strachey) و با همکاری آنا فروید از ۱۹۵۳ تا ۱۹۷۴ در لندن به طبع رسیده است.

در کتابشناسی برگزیده ای که در پی می آید، فهرستی از مهمترین آثار فروید را با افزودن اطلاعات مختصری درباره هر اثر ارائه خواهیم کرد.

آثار اصلی و محوری فروید^۱

■ 1895 : *Studies on Hysteria* (with J. Breuer)

(*Studien über Hysterie*)

■ پژوهشهایی درباره هیستری

□ مطالعات مقدماتی بروئر و فروید در مورد بیماران مبتلا به هیستری ابتدا در سال ۱۸۹۳ تحت عنوان «(درباره) مکانیسم روانی پدیده های هیستریایی» (*On the Psychical Mechanism of Hysterical Phenomena*)، و نتایج تحقیقات و یافته های آنها دو سال بعد در کتاب یادشده منتشر شد.

فروید درباره این اثر می نویسد :

«در این کتاب آمده بود که علت بروز نشانه های هیستری این است که حالت عاطفی یک فرایند ذهنی بر فرد را از نیروی سرشار عاطفی، از این که به طور خودآگاهانه و بهنجار مورد استفاده قرار گیرد ایباراً باز داشته می شود و لذا به مسیر نادرستی منحرف می گردد. طبق این نظریه، حالت عاطفی یاد شده در بیماران مبتلا به هیستری به یک تحریک عصبی غیرعادی در بدن منجر می شود («تبدیل»^۲)، لیکن اگر این وضعیت را در فوایب مصنوعی دوباره ایجاد کنیم می توانیم با هدایت حالت عاطفی بیمار به مسیری دیگر («تفلیط هیپناتی»^۳) او را از هیستری رهایی بخشیم. نویسندگان این کتاب این روش درمان را «پالایش» نامیدند (به معنای پالودن یا رهاندن یک حالت عاطفی فرورفته شده).»^۳

این کتاب معمولاً به عنوان خاستگاه و نقطه شروع روانکاوی شناخته می شود.

□ ترجمه ای که از این اثر موجود است :

- «مطالعاتی بر روانشناسی فروید» / ترجمه سعید شجاع شفتی / انتشارات امیرکبیر ، ۱۳۶۳

۱- اصل این کتابها جملگی به زبان آلمانی تألیف و بعد به زبان انگلیسی برگردانده شده اند. عنوان اصلی (آلمانی) این آثار در (کمانک) آورده شده است.

۲- *conversion* : عبارت است از تغییر شکل یک اضطراب روانی و تظاهر آن به صورت عارضه ای جسمی مانند از دست دادن قدرت شنوایی یا فلج شدن بدون دلیل جسمانی.

۳- «شرحی کوتاه درباره روانکاوی» ، زیگموند فروید / ترجمه حسین پاینده ، صص ۵-۶

■ 1900⁴ : *The Interpretation of Dreams*

(Die Traumdeutung)

■ تعبیر رؤیا^۵

□ فروید در این کتاب که اهمیتی بیش از سایر آثارش دارد، اولین نظریه جامع درباره رؤیا را ایجاد و بر اهمیت رؤیا در روانکاوی (به عنوان بهترین وسیله دسترسی به اطلاعات انباشته شده در ناخودآگاه) بسیار تأکید کرد.

او درباره این اثر چنین می نویسد :

«کتاب [تعبیر رؤیا] نشان داد که رؤیا درست همان گونه سافته می شود که نشانه های روان رنجوری. رؤیا همانند نشانه های روان رنجوری ممکن است عجیب و بی معنا به نظر برسد، اما اگر آن را با فنی که تفاوت اندکی با تداعی آزاد در روانکاوی دارد مورد بررسی قرار دهیم، آنگاه از محتوای آشکار آن به معنایی مکتوم - یعنی اندیشه های نهفته رؤیا - پی می بریم. این معنای نهفته همواره تکرانه ای مبتنی بر آرزوست که به هنگام خواب دیدن شکلی محقق شده به خود می گیرد. لیکن، این آرزوی مکتوم هرگز نمی تواند به صورتی تشفی دهنده هویدا شود، مگر در رؤیاهای کودکان کم سن و سال و تحت فشار نیازهای الزام آور جسمانی. آرزوی مورد نظر نفس باید تعریف شود و این کاری است که نیروهای مبرور کننده سانسورگر در «خود» رویابین انجام می دهند. بدین ترتیب، رؤیای آشکار - آن گونه که در زمان بیداری به یاد می آوریم - شکل می گیرد. سانسور اعمال شده بر رؤیا آن آرزوی مکتوم را به قدری تعریف می کند که تشفی ناممکن می گردد، لیکن روانکاوی می تواند آن را مبرداً به منزله ترجمان نوعی ارضای تحقق یک آرزو بر ملا کند. درست مانند نشانه های روان رنجوری، رؤیا نیز مصالحه ای است بین دو دسته معارض از نیروهای ذهنی. پس آن قاعده ای که در نهایت می تواند پوهر رؤیا را تعریف کند، از این قرار است :

رؤیا تحقق (با تغییر شکل) یک آرزو (آرزوی سرکوب شده) است.

با مطالعه فرایند تغییر شکل آرزوی نهفته رؤیا به محتوای آشکار رؤیا (فرایندی که اصطلاحاً «کارکرد رؤیا» نامیده می شود)، بیشترین اطلاعات را درباره حیات نافودآگاه ذهنی فراگرفته ایم^۶ :

[«تعبیر رؤیا شاهدهای است که ما را به شناخت فعالیت های نافودآگاه ذهن می رساند.»]

□ ترجمه هایی که از این اثر موجود است :

- «تعبیر خواب و بیماری های روانی» / ترجمه ایرج پورباقر / انتشارات آسیا ، ۱۳۴۲

- «تفسیر خواب» / ترجمه شیوا رویگریان / نشر مرکز ، ۱۳۸۲

۴- در واقع این کتاب در اوایل نوامبر سال ۱۸۹۹ انتشار یافت. / copyright 1900

۵- رؤیا مجموعه ای است از افکار و تصاویر ذهنی که در وقت خواب بروز می کند.

۶- کتاب پیشین ، صص ۱۱-۱۲

■ 1901 : *The Psychopathology of Everyday Life*

(*Zur Psychopathologie des Alltagslebens*)

■ آسیب‌شناسی روانی زندگی روزمره

□ این اثر پژوهشی است در فرآیندهای ناخودآگاهِ نهفته در کنش‌پیشیه‌های بسیار متداول در زندگی روزانه، مانند فراموش کردن مطلبی، تیق زدن و اشتباه نوشتن کلمات.

فروید در این کتاب با استناد به نمونه‌های متعدد نشان می‌دهد که این قبیل وقایع واجد معنا هستند و به این سبب رخ می‌دهند که یک قصد آگاهانه با قصد سرکوب شده (یا در واقع ناخودآگاهانه) دیگری تداخل می‌کند.^۷ به بیان دیگر، این اشتباهات از امیال سرکوب شده نشأت می‌گیرند و در واقع ترجمان آنها هستند. اما شخصی که مرتکب اشتباهات یاد شده می‌گردد، آنها را تصادفی و ناشی از فقدان تمرکز حواس قلمداد می‌کند.

فروید درباره‌ی این اثر می‌نویسد :

«روانکاوی همان وسیله‌ای را که برای تفسیر فوایب مورد استفاده قرار می‌دهد جهت بررسی فطاهای لفظی و قلمی، فراموشی‌ها و عوامل سهوی افراد [...] به کار می‌برد. این رساله که پیش از همه آثار من مورد استقبال خوانندگان قرار گرفته است کاملاً به ثبوت می‌رساند که پدیده‌های مزبور به هیچ وجه تصادفی نیستند، از حدود توضیحات فیزیولوژیکی تجاوز می‌کنند و بسیار پُر معنی و قابل تفسیرند و نظریه‌ها را دائر بر اینکه این اعمال غیرعمدی روزانه نیز با تمایلات مردود و واپس زده ارتباط دارند، تأیید می‌کنند.»^۸

محبوب‌ترین اثر فروید (نزد عامه مردم)، آکنده است از لطایفی سرگرم‌کننده از زندگی شخصی فروید، بیمارانش، روزنامه‌ها و سایر منابع!

□ ترجمه‌هایی که از این اثر موجود است :

- «آسیب‌شناسی روانی زندگی روزمره» / ترجمه محمد حسین وقار / انتشارات اطلاعات ، ۱۳۷۹

- «روانشناسی فراموشی» / ترجمه مهوش قویمی / نشر علم ، ۱۳۸۶

۷- البته باید در نظر داشت که اشتباه رفتاری نباید از آنچه ما - مرزهای حالت بهنجار- می‌نامیم خارج شود، و باید ماهیت اختلالی زودگذر و موقتی را داشته باشد، تا بتوان آن را در زمره پدیده‌هایی قرار داد که چنین توضیحی را می‌پذیرند.

۸- «روانکاوی و زندگی من» ، زیگموند فروید / ترجمه محمود نوائی ، (بخش ۴) ، ص ۶۸

■ 1905 : *Jokes and their Relation to the Unconscious*

(Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten)

■ لطیفه ها و رابطه آنها با ضمیر نافورگانه

□ از دیدگاه فروید لطیفه ها عناصر خاص مشترکی با رؤیایا دارند (هر کدام یک معنای ظاهری دارند و یک مفهوم پنهانی و عاطفی)، در واقع در ساختن لطیفه ها همان فرایندهایی در کارند که در شکل گرفتن رؤیایا.

فروید درباره این اثر چنین می نویسد :

«[این کتاب] یکی از انشعابات مستقیم (کتاب) [تعبیر رؤیا] است. یکی از دوستانم که در آن موقع به کارهایم علاقمند بود متذکر شد که تفسیر خوابهای من غالباً بی شباهت به «بزله گوئی» نیست. برای توضیح این شباهت، من به تحقیق درباره لطیفه گوئی پرداختم و به این نتیجه رسیدم که : لطف سفن و تدارک خواب از یک با سرپشمنی می گیرند و مراحل و اصراری که همان تراکم، بابا شدن، تبسم به صورت مخالف (یا یکی از جزئیات و غیره) را می پیمایند. این بستر با تحقیق «اقتصادی» توأم بود : شنونده تحت تأثیر چه علل و عواملی از شنیدن لطیفه [...] لذت می برد؟ پاسخ باید گفت : تحت تأثیر رفع موقتی خواب واپس زدگی در اثر جزبه نیرومند یک لذت آتی»^۹

[لطیفه ها چگونه به غرضی که دارند نایل می شوند؟]

اینها غریزه ای را (چه شهوانی باشد و چه مخاصمت آمیز) در مقابل مانعی که سد راهشان است ارضا می کند^{۱۰}، حال آنکه اگر به صورت سر راست بخواهند ارضا شوند مانعی در راه آنها وجود دارد. در لطیفه گوئی این موانع را دور می زنند و به این ترتیب می توان از منبعی کسب لذت کرد که مانعی در سر راه آن بود و آن را غیر قابل دسترس کرده بود. [

■ 1905 : *Three Essays on the Theory of Sexuality*

(Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie)

■ سه مقاله درباره نظریه جنسیت

□ این کتاب (دومین اثر عمده فروید) و کتاب «تعبیر رؤیا» اصلی ترین و مهم ترین دستاورد های فروید برای دانش بشری است. او در کتاب یاد شده موضوعی را مطرح کرد که علم تا آن زمان به کلی از آن غافل مانده بود : میل جنسی در دوره کودکی که از اوان طفولیت هم در کنشهای جسمانی و هم در نگرشهای ذهنی بروز پیدا می کند. - عناوین سه مقاله این کتاب عبارتند از : میل جنسی / حیات جنسی دوران کودکی / دوران بلوغ.

□ ترجمه هایی که از این اثر موجود است :

- «سه امتحان درباره نظریه میل جنسی» / ترجمه رضا سید حسینی ، ۱۳۲۷

- «سه رساله درباره تئوری میل جنسی» / ترجمه هاشم رضی / انتشارات آسیا ، ۱۳۴۳

۹- کتاب پیشین ، (بخش ۶) ، ص ۹۴

۱۰- لطیفه های خصمانه وسیله تجاوز یا دفاع از خودند، و لطیفه های زشت و قبیح موجب ارضا غریزه شهوانی می شوند.

■ 1913 : *Totem and Taboo*

(*Totem und Tabu*)

■ توتِم و تابو

□ این اثر به عنوان بزرگترین دستاورد ادبیانه فروید از آن کرانه‌های بی پروای حدس و گمان است.

او در این کتاب که نخستین و مهمترین اثرش در زمینه مردم شناسی است، این فرضیه را بسط می دهد که : گام سرنوشت ساز از تاریخ ابتدایی به تاریخ تمدن را پسرانی بر می دارند که با عصیان علیه پدر منفور او را به هلاکت می رسانند. آنگاه نوعی نظام اجتماعی را پدید می آورند که بنیادی ترین عهد و پیمان آن خودداری از هلاکت رقیب و زمینه سازی برای استقرار اخلاق است.

به عقیده فروید آرکان اصلی وجه متعالی انسان (دین و اخلاق و حسّ اجتماعی)، در تکامل نوع انسان و از عقده پدر حاصل شدند : دین و قید و بندهای اخلاقی از فرایند مهار عقده اُدیپ و حسّ اجتماعی از لزوم بر طرف کردن رقابتی که در آن زمان در نسل جوان به قوّت خود باقی مانده بود.

این کتاب در بر گیرنده ۴ مقاله است که نخست جدا از هم منتشر شدند. عناوین آنها عبارتند از : ترس از زنای با محارم / تابو و دوگانگی عواطف / اعتقاد به تأثیر ارواح، جادو و قدرت مطلق ذهنیات / بازگشت دوره کودکی توتمیسم.

□ ترجمه‌هایی که از این اثر موجود است :

- «توتِم و تابو» / ترجمه محمدعلی خنجی / کتابخانه طهوری ، ۱۳۴۹

- «توتِم و تابو» / ترجمه ایرج پورباقر / انتشارات آسیا

■ 1914 : *On Narcissism*¹¹

(*Zur Einführung des Narzißmus*)

■ درباره فُودشیفتگی

□ خودشیفتگی مکانیسم دفاعی «خود» (*ego*) است و مشخصه آن بخود مشغولی بیش از حد فرد است.

فروید قائل به دو گونه خود شیفتگی بود: یکی «خود شیفتگی اولیه» که فرآیندی بهنجار است و در مراحل دهانی و مقعدی رشد روانی کودک صورت می گیرد، یعنی زمانی که او می کوشد نیازهای جسمی خود (خوردن غذا و دفع مدفوع) را ارضا کند و دیگری «خودشیفتگی ثانوی» که نوعی روان رنجوری است و در مراحل بعدی زندگی در نتیجه دریغ داشتن نیروی شهوانی از مصداقهای بیرونی امیال رخ می دهد.

۱۱- کلمه «نارسیسیسم» از شخصیت اساطیری یونان به نام «نارسیسوس» گرفته شده که عاشق تصویر خود در آب شد. البته او نمی توانست مالک این تصویر شود. ولی آنقدر بالای برکه آب در برابر تصویرش غصه خورد که سرانجام از گرسنگی مُرد!

■ 1916-7 : *Introductory Lectures on Psychoanalysis*

(Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse)

■ در سگفتارهای مقدماتی درباره روانکاوی

□ مجموعه ای از سخنرانیهای فروید در دانشگاه وین، که در قالبی همه فهم عرضه شده است.

■ 1920 : *Beyond the Pleasure Principle*

(Jenseits des Lustprinzips)

■ فراسوی اصل لذت

□ این اثر از بحث انگیز ترین نوشته های فروید است که در آن به ترویج نظریه ای تازه در مورد انگیزه ها و بیان فرضیه غرایز دو گانه زندگی (Eros) و مرگ (Thanatos) می پردازد.

□ ترجمه ای که از این اثر موجود است :

- «ورای اصل لذت» / ترجمه یوسف اباذری / فصلنامه ارغنون - روانکاوی (۱) ، شماره ۲۱

■ 1923 : *The Ego and the Id*

(Das Ich und das Es)

■ خود و نهاد

□ فروید در این کتاب تبیین جامعی از ساختار ذهن و روال کار آن ارائه می دهد. از آنجا که این اثر جزو آخرین آثار فروید محسوب می شود، مفاد آن مبین اندیشه های کمال یافته او درباره مفاهیم اساسی روانکاوی (از قبیل تقسیم ذهن به ۳ لایه آگاه و نیمه آگاه و ناخودآگاه، و همچنین نحوه شکل گیری سه حوزه مختلف روان که فروید آنها را «نهاد» و «خود» و «فراخود» می نامید) است. (برگرفته از یادداشت مترجم ←)

□ ترجمه ای که از این اثر موجود است :

- «خود و نهاد» ترجمه حسین پاینده / فصلنامه ارغنون ، شماره ۳ ، پاییز ۱۳۷۳

(باید افزود که این ترجمه تنها در برگیرنده ۳ فصل نخست کتاب یاد شده است.)

■ 1927 : *The Future of an Illusion**(Die Zukunft einer Illusion)*

■ آینده یک پندار

□ از دیدگاه فروید دین روان آزرده‌گی جهانی نوع انسان است و تجلیات دینی را صرفاً باید نمونه‌ای از علائم روان رنجوری در افراد بازشناخت.

او مسئله ایمان به خدا را، تثبیتی از یک آرزوی حفاظت و حمایت کامل توسط وجودی پدرگونه می‌داند (ایده خدای قادر مطلق را به عنوان تجلیل جمعی از انگاره پدر فردی تفسیر می‌کند)، بیان میلی برای کمک شدن و نجات یافتن، در حالی که بشر با بیدار شدن از پندارهای کودکانه و به کار بردن خرد و مهارت خود، اگر نتواند خود را نجات دهد، لااقل می‌تواند به خویشتن کمک کند.

فروید درباره این اثر می‌نویسد :

«من در آینده یک پندار کمتر به عمیق‌ترین سرپوشه‌های احساس دینی پرداخته‌ام، بلکه بیش‌تر به این مطلب توجه کرده‌ام که فرد عادی، از دین خود چه می‌فهمد. و نیز به سیستم آیین‌ها و وعده‌هایی که از یکسو معماهای این جهان را برایش پنهان کامل توضیح می‌دهند که رَشک آدمی برانگیخته می‌شود و از طرف دیگر او را مطمئن می‌سازند که تقدیری زندگی او را به دقت زیر نظر دارد و ناکامی‌های احتمالی را در زندگی پس از مرگ جبران خواهد کرد. فرد عادی نمی‌تواند این تقدیر را جز در هیئت پدری متعالی تصور کند. فقط چنین وجودی می‌تواند نیازهای فرزندان آدم را بشناسد و در اثر دعاها و رثوف شود و با نشانه‌های توبه آنها نرم شود. روشن است که همه اینها آنقدر کودکانه و دور از واقعیت است که برای یک طرز فکر بشر دوستانه، دیدن این که اکثریت انسانهای فانی هرگز نمی‌توانند از این دید به زندگی فراتر روند، دردناک است.»^{۱۲}

در فرهنگ روانکاوی عقیده‌ای توهم یا پندار نامیده می‌شود که در شکل یابی و ایجاد آن میل و آرزویی عامل تعیین‌کننده تلقی شود. (منظور از «پندار» یا «توهم»، اعتقادات مبتنی بر امیال و آرزوها است.)

□ ترجمه‌هایی که از این اثر موجود است :

- «آینده یک توهم» / ترجمه محمود نوائی

- «آینده یک پندار» / ترجمه هاشم رضی / انتشارات آسیا ، ۱۳۴۲

■ 1930 : *Civilization and Its Discontents*

(*Das Unbehagen in der Kultur*)

■ تمدن و نافرستری های آن

□ انسان (به دلایلی که فروید از توضیح آن ناتوان است)، آفرینش تمدن را آغاز می کند و درست به همین دلیل از ارضای آنی و کامل غرایزش باز می ماند. غریزه ناکام به نیروی غیرجنسی روحی و روانی تبدیل می شود و اساس تمدن را شکل می هد. هر چه تمدن بیشتر رشد می کند، بشر بیشتر به والایش (*sublimation*) می پردازد، اما در عین حال تکانه های لیبیدویی آغازینش را ناکام تر می سازد. بشر از یک سو خردمند و فرهیخته تر و از سوی دیگر افسرده تر از بشر ابتدایی می شود و بیش از پیش نژد می گردد، چرا که غرایزش شدیداً ناکام می شود. به این ترتیب، انسان از تمدنی که خود آفریده، دلزده و ناخرسند می گردد.

□ ترجمه هایی که از این اثر موجود است :

- «ناخوشایندی های فرهنگ» / ترجمه امید مهرگان / انتشارات گام نو ، ۱۳۸۲

- «تمدن و ملالت های آن» / ترجمه محمد مبشری / نشر ماهی ، ۱۳۸۳

- «تمدن و ناخشنودی های آن» / ترجمه خسرو همایون پور / انتشارات امیرکبیر

■ 1938 : *An Outline of Psychoanalysis*

(*Abriß der Psychoanalyse*)

■ رئوس نظریه روانکاوی

← نگاه کنید به پیشگفتار فصل دوم.

□ ترجمه ای که از این اثر موجود است :

- «رئوس نظریه روانکاوی» / ترجمه حسین پاینده / فصلنامه ارغنون - روانکاوی (۲) ، شماره ۲۲

■ 1939 : *Moses and Monotheism*

(*Der Mann Moses und die monotheistische Religion*)

■ موسا و یکتاپرستی

□ این کتاب آخرین اثری است که فروید پیش از مرگ خود به پایان رساند.

او طرح کلی این کتاب را در سال ۱۹۳۴ نوشت، اما تردید درباره اعتبار استدلالهایش و همچنین ملاحظات سیاسی و مصلحت اندیشی مانع از انتشار این کتاب برای مدت طولانی شد، و تنها پس از مهاجرتش (به انگلستان) بود که اجازه انتشار دست نوشته کامل و تجدیدنظر شده آن را داد.

کتاب یاد شده را (که مبانی مطالب آن فاقد برهان علمی و فقط احتمالات روان شناختی است)، بسیاری از متخصصان و منتقدان از نظر درستی تاریخی رد کرده و مردود شمرده اند.

□ ترجمه‌هایی که از این اثر موجود است :

- «موسی و یکتاپرستی» / ترجمه قاسم خاتمی ، ۱۳۴۸

- «موسا و یکتاپرستی» / ترجمه هورا رهبری / فرهنگ صبا ، ۱۳۸۷

○

○

○

بخش دوم

مهمترین مقالات فروید درباره آثار هنرمندان و نویسندگان^{۱۳}

■ 1907 : *Delusions and Dreams in Jensen's Gradiva*

■ هذیان و رؤیا در «گرادیوا»^{۱۴} ی ینسن

□ این نوشته نخستین پژوهش مهم فروید درباره اثر ادبی است. آنچه در این اثر مورد توجه او قرار می گیرد رؤیاهای قهرمان داستان است. فروید در این باره می نویسد :

«من در اثر مطالعه [روانکاوانه] رمان کوچکی به نام «گرادیوا» اثر ویلهلم ینسن^{۱۵} [نشان دادم] که رؤیاهای سافته و پرداخته یک نویسنده را می توان همچون جوابهای حقیقی تفسیر نمود، [راه پُر پیچ و خمی را که از میل وافر آرزوی نافودگلهانه به تحقق آن آرزو در آثار هنری منتهی می شود معلوم کرد]، بنابراین در فعالیت فلاقه شاعر نیز همان مکانیسم های نافودگلهای که در تشکیل جواب با آنها مواجه شدیم دخالته دارند»^{۱۶}

این اثر هنری (که نمونه ای است از خاطرات سرکوب شده دوران کودکی) تأیید می کند که غیر منطقی ترین اعمال ما تحت تأثیر خاطرات (و حتی خاطرات فراموش شده) دوران کودکی است.

□ ترجمه ای که از این اثر موجود است :

- «هذیان و رؤیا در «گرادیوا» ی ینسن» / ترجمه محمود نوائی ، ۱۳۳۴

۱۳- آنچه در آثار هنرمندان و نویسندگان مورد توجه فروید قرار می گیرد انگیزه (*motive*) های آنهاست. انگیزه ای که از دیدگاه فروید در نهایت امر تنها از غریزه جنسی یا از غریزه مرگ (به صورت پرخاشگری) می تواند برآید.

۱۴- در داستان گرادیوا، قهرمان داستان (نوربرت هانولد (*Norbert Hanold*)) که جوانی باستان شناس است، به یک لوح رومی کوچک از دختری که دارد با گامهایی باوقار و پُرمنش راه می رود، تنها بخاطر وضع و حالت پاهای آن دل می بندد. (یک قالب گچی از این مجسمه در اتاق کار فروید هم آویخته بود. ← نگاه کنید به تصویر صفحه ۱۰ همین کتاب - سمت راست، قسمت بالا) او دختر را گرادیوا می نامد و درباره او خیال پردازی می کند. بعد با زنی دوست می شود و به او عشق می ورزد چون طرح پاها و طرز راه رفتن آن زن به مجسمه می ماند. عاقبت مشخص می شود زن مورد علاقه او (و دختری که در لوح محبوبش ترسیم شده)، دوست صمیمی دوران کودکی اوست، همان که همیشه عاشق هانولد بوده است، اما هانولد همواره عشق خویش را به او سرکوب کرده و تنها اجازه داده بود که این عشق در پیوندش با آن لوح نمود پیدا کند. - نیروی فریبنده وضعیت پای گرادیوا که قهرمان داستان را تحت تأثیر قرار داده به *fetishism* تعبیر شده است.

۱۵- *Wilhelm Jensen* (۱۸۳۷-۱۹۱۱)، رمان و نمایشنامه نویس آلمانی.

۱۶- «روانکاوی و زندگی من» ، زیگموند فروید / ترجمه محمود نوائی ، (بخش ۶) ، ص ۹۴

■ 1910 : *Leonardo da Vinci and a Memory of his Childhood*

■ لئوناردو داوینچی و خاطره ای از کودکی اش

□ فروید در این اثر (یعنی نخستین زندگینامه ای که به روش روانکاوانه نوشته است)، بر پایه ضعیف‌ترین شواهد، کلید فهم زندگی و آثار لئوناردو را همجنس‌گرایی بالقوه و پنهان در او معرفی می‌کند که پژوهش علمی و آفرینش هنری صورت تلطیف (تصعید) شده آن بوده است.

اساس کار فروید در این کتاب تنها خاطره ای است که لئوناردو از کودکی خود نقل کرده^{۱۷} و این خاطره، یعنی معنا و چگونگی تأثیر آن در زندگانی و آثار هنرمند به دقت مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد. در واقع این خاطره بخشی است که فروید آن را با استفاده از فن روانکاوی به کار می‌برد تا شکاف تاریخچه زندگی لئوناردو را با تحلیل کردن خیالپردازی‌های دوران کودکی او پر کند. اما (متأسفانه) تعبیر فروید در این مورد بر اساس یک فقره ترجمه غلط است^{۱۸}، و بدین سبب مورخان هنر تعبیر او را یکسره ناموجه شمرده و رد کرده‌اند.

□ ترجمه‌هایی که از این اثر موجود است :

- «لئوناردو داوینچی» / ترجمه مهدی افشار ، ۱۳۵۱

- «روانکاوی لئوناردو داوینچی» / ترجمه پدرام راستی / انتشارات ناهید ، ۱۳۸۷

■ 1914 : *The Moses of Michelangelo*

■ موسای میکل آنژ

□ این مقاله فروید (که نخست بدون نام نویسنده در نشریه ایماگو (*Imago*)^{۱۹} که به کاربرد روانکاوی در علوم ذهن می‌پرداخت منتشر شد)، مروری عالمانه و مفصل است بر چیزهایی که مورخان هنر درباره این مجسمه نوشته‌اند. - او در این مقاله می‌کوشد تا قیافه شناسی مجسمه موسا را با نیت میکل آنژ مرتبط کند.

۱۷- در حالی که هنوز در گهواره بودم کرکسی بسوی من فرود آمد، دهان مرا با دم خود باز کرد و چندین بار با آن به لبهای من نواخت.

۱۸- بخش کلی تحلیل فروید مبتنی بر داستان کرکس است، ولی آن پرنده کرکس نبوده بلکه زغن (*kite*) بوده است.

۱۹- ایماگو عبارت است از تصویری خیالی که فرد از نخستین مطلوبات آرزومندی خود برای خویش ساخته و پرداخته و آن را به صورتی ایده آل درآورده و با آن انطباق هویت کرده است.

■ 1928 : *Dostoevsky and Parricide*

■ داستایفسکی و پدرکشی

□ فروید در این نوشته به بررسی آنچه خود «شخصیت غنی داستایفسکی» می نامد، می پردازد و برای این منظور رمان برادران کارامازوف را انتخاب می کند که به زعم او همسنگ بهترین آثار ویلیام شکسپیر است :

«برادران کارامازوف عالیترین رمانی است که تا کنون نوشته شده است، و برای ارزش نهادن بر قطعه مشهور به «مفتش اعظم» - که در ادبیات جهان کم نظیر است - هر چه گفته شود کم است.»

نحوه تحلیل این رمان برحسب روانکاوی نگارنده اش (داستایفسکی)، یکی از بهترین نمونه های نقد ادبی فرویدی است که امروزه هم مورد استناد بسیاری از منتقدان هوادار نقد روانکاوانه قرار می گیرد.

«مشکل بتوان گفت که هر سه شاهکار بزرگ ادبیات همه اعمار (ادیپ شهریار نوشته سوفکل، هملت نوشته شکسپیر، و برادران کارامازوف نوشته داستایفسکی) بر حسب اتفاق به موضوعی یکسان («پدرکشی») می پردازند. علاوه بر این، در هر سه اثر یاد شده انگیزه ارتکاب به این عمل نیز (رقابت جنسی برای تصاحب یک زن) بر ملا می شود.»

□ ترجمه ای که از این اثر موجود است :

- «داستایفسکی و پدرکشی» / ترجمه حسین پاینده / فصلنامه ارغنون ، شماره ۳ ، پاییز ۱۳۷۳

○

○

○

مهمترین مطالعات بالینی فروید

اشاره

گزارشهای بالینی بیمارانی که فروید شخصاً آنها را تحلیل کرده و به درمانشان پرداخته است، از دو جهت حائز اهمیت اند: نخست بابت توصیه های تکنیکی و نحوه اجرای روانکاوی، و دوم به عنوان آثاری که به دلیل قدرت ادبی و تحلیلی شان در ادبیات روانکاوی کم نظیرند.

■ 1905 : *Fragment of an Analysis of a Case of Hysteria (Dora)*

■ بخشی از تحلیل و کاوش یک مورد هیستری (دورا)

□ این نوشته از اولین سرگذشتهای ثبت شده در روانکاوی است. فروید در این اثر شیوه درمانش را در مورد دختری ۱۸ ساله (به نام ایدا بویِر (Ida Bauer) با نام مستعار دورا) که دارای نشانه های هیستریک (همراه با افسردگی و عزلت اجتماعی) است شرح می دهد.

■ 1909 : *Analysis of a Phobia in a Five-Year-Old Boy (Little Hans)*

■ تحلیل فوبی^{۲۱} یک پسر بچه پنج ساله (هانس کوچک)

□ این اثر شرح روانکاوی پسری ۵ ساله است (به نام هربرت گراف^{۲۲} معروف به هانس کوچک)، که به طور مستقیم تحت روانکاوی فروید قرار نگرفت و درمانش از طریق گزارش هایی که پدرش به فروید می داد انجام شد. روانکاوی و تفسیر فروید نشان داد که اضطرابِ اختگی در هانس به صورت ترس از اسب در آمده است. - بدین ترتیب، فروید برای نخستین بار موفق شد مستقیماً وجود میل جنسی کودکان و عقده ادیپ را در یک کودک نشان دهد.

روان درمانی هانس (نخستین کودکی که مورد روانکاوی قرار گرفت) هسته اولیه روانکاوی کودکان را که بعدها توسط آنا فروید بسط و گسترش یافت، تشکیل می دهد.

۲۰- هراس مرضی، عبارت است از ترس شدید و رجعت کننده ای که دلیل منطقی برای آن نمی توان پیدا کرد.

۲۱- Herbert Graf (۱۹۷۳-۱۹۰۳)، او آنقدر از این که اسب گازش بگیرد هراس داشت که پا از خانه بیرون نمی گذاشت!

■ 1909 : *Notes upon a Case of Obsessional Neurosis (The Rat Man)*

■ یادداشت‌هایی دربارهٔ یک بیمار مبتلا به روان رنجوری وسواسی (موشمرد)^{۲۳}

■ 1911 : *Psychoanalytic Notes on an Autobiographical Account of a Case of Paranoia*

■ یادداشت‌هایی روانکاوانه دربارهٔ گزارش مسبب حال گونهٔ یک مورد بیماری پارانویا

□ فروید هیچ وقت این بیمار^{۲۴} را ندیده و تنها بر اساس کتاب خاطرات او (که در سال ۱۹۰۳ تحت عنوان «خاطراتی از بیماری عصبی من» منتشر شد)، به تفسیر شرح حالش پرداخته است.

■ 1918 : *From the History of an Infantile Neurosis (The Wolf Man)*

■ از تاریخچهٔ یک روان رنجوری مربوط به دوران کودکی (گرگمرد)

□ مهمترین سرگذشت روانکاوی که فروید نوشته، تحلیلی است بر شرح حال سیرگی پانکیف^{۲۵} (معروف به گرگمرد)، که نخستین بار در ۲۳ سالگی برای مشاورهٔ روانکاوانه ای که عمدتاً در رابطه با رؤیایی که در ۴ سالگی دیده بود (رؤیای گرگها)^{۲۶} نزد فروید رفت.

روانکاوی گرگمرد توسط فروید و روانکاوان دیگر (در فاصله های نامنظم) سالهای طولانی ادامه یافت و کم و بیش سبب بهبودی اش شد، اما علایم روان رنجوری او هیچگاه از میان نرفت و علایم پارانوئید شدید هم پیدا کرد!

۲۳- نامهای مستعار بیمارانِ فروید را از حیواناتی که ذهن آنها را بخود مشغول می کردند اخذ کرده اند. - موشمرد (ارنست لانزر (Ernst Lanzer) (۱۸۷۸-۱۹۱۴)) که مبتلا به افکار وسواسی بود، گمان می کرد پدر یا زن مورد علاقه اش طعمهٔ موشها خواهند شد!

۲۴- دکتر دنیل پل شریبر (Daniel Paul Schreber) (۱۸۴۲-۱۹۱۱)، سناتور پارلمان ایالت درسدن. - در پارانویای شریبر دو عنصر اساسی وجود دارد: یکی تمایل به زن شدن و دیگری آنکه وی معتقد بود که مأموریت داشت جهان را از بند رها سازد و آن را به سر منزل اصلی و سعادت گمشده اش رهنمون شود. البته این قضیه فقط در صورتی امکان پذیر بود که او نخست از مرد به زن تبدیل می شد!

۲۵- Sergei Pankejeff (۱۸۸۷-۱۹۷۹)، شرح فروید دربارهٔ تحلیل روانی این بیمار (که عمدتاً در اطراف رؤیایی است که از ۴ سالگی به یاد می آورد)، طولانی و بسیار پیچیده است، اما نکتهٔ مهم تحلیل او این است که امیال جنسی سرکوب شدهٔ بیمار نسبت به خواهرش علت روان رنجوری او بوده است.

۲۶- او (شبی در زمستان) خواب می بیند که شب هنگام در تختخواب خود دراز کشیده است، ناگهان پنجرهٔ اتاقش خود بخود باز می شود و (او با هراس بسیار) ۶ یا ۷ گرگ سفید را که روی درخت مجاور پنجره نشسته اند می بیند، و با وحشت از خورده شدن به وسیلهٔ گرگها، جیغ زنان از خواب می پرد.

■ 1920 : *The Psychogenesis of a Case of Homosexuality in a Woman*

■ شنافت روانی یک مورد همجنس‌خواهی در یک زن

□ ترجمه‌هایی که از این آثار موجود است :

- «کاربرد تداعی آزاد در روانکاوی کلاسیک» / ترجمه سعید شجاع شفتی / انتشارات ققنوس ، ۱۳۸۲
(سرگذشت : دکتر شربر، گرگمرد و موشمرد)

- «مهمترین گزارش‌های آموزشی تاریخ روانکاوی» / ترجمه سعید شجاع شفتی / انتشارات ققنوس ، ۱۳۷۹
(سرگذشت : هانس کوچک، دورا و یک زن همجنس‌گرا)

○

○

○

ضمیمه (الف)

- در قسمتهای قبلی فهرستی از مهمترین آثار فروید را مشاهده کردیم، اکنون بر سبیل پی نوشت باید به برخی دیگر از آثار او اشاره کنیم :

■ 1908 : "Civilized" Sexual Morality and Modern Nervous Illness

■ افلاق جنسی "متمدن" و بیماری عصبی عصر جدید

□ نخستین مقاله مهم نظری فروید درباره جامعه، در تحلیل اصول اخلاقی ناظر بر روابط جنسی و حقایق مربوط به زناشویی نوشته شده است.

- نتیجه ای که فروید در این نوشته می گیرد :

«زندگی زناشویی به صورتی در جامعه غربی شکل گرفته که کسب رضایت عاطفی در آن تقریباً مهال است، زیرا تنها پاداشی که در ازای اطاعت از اوامر والدین در وهله اول و شوهر در مرحله بعد نصیب یک زن بالغ و پخته می شود «انتخاب بین خواهشهای ارضا نشده یا فیاننت یا افتلال عصبی» است.»^{۲۷}

■ 1910 : Five Lectures on PsychoAnalysis

■ پنج گفتار درباره روانکاوی

□ مجموعه سخنرانی هایی که فروید در دانشگاه کلارک (در امریکا) ایراد کرد، ابتدا در مجله روانشناسی امریکا و پس از آن تحت عنوان فوق منتشر شد.

□ ترجمه هایی که از این اثر موجود است :

- «پنج درس پسیک آنالیز» / ترجمه محمود نوائی ، ۱۳۲۴

- «پنج گفتار از زیگموند فروید» / ترجمه هورا رهبری / فرهنگ صبا ، ۱۳۸۱

- «پنج گفتار در بیان روانکاوی» / ترجمه فرشاد امانی نیا / انتشارات نقش خورشید ، ۱۳۸۱

■ 1921 : *Group Psychology and the Analysis of the Ego*

■ روانشناسی گروهی و تحلیل «فرد»

□ این اثر برجسته‌ترین کار فروید در زمینه روانشناسی اجتماعی است که بنیادهای روان‌شناسی فرایندهای اجتماعی را با نمایش چگونگی واکنش ساختارهای روانی فرد در شرایطی که بخشی از یک جمع می‌شود، نشان می‌دهد. - در این نوشته فروید به این نکته توجه کرده است که وقتی افراد در یک گروه قرار می‌گیرند (برای مثال عضو یک نژاد، ملت، دسته، مؤسسه محسوب می‌شوند) رفتارشان با مواقعی که در گروه نیستند به کلی تفاوت می‌کند.^{۲۸}

■ 1925 : *An Autobiographical Study*

■ مطالعه‌ای در شرح حال فویش

□ زندگینامه خودنوشت فروید، روی هم رفته تاریخچه‌ای است که به پیدایش و تکامل روانکاوی می‌پردازد، و جزئیات زیادی را از زندگی شخصی و خانوادگی او رو نمی‌کند.

□ ترجمه‌ای که از این اثر موجود است :

- «روانکاوی و زندگی من» / ترجمه محمود نوائی / شرکت سهامی کتابهای جیبی ، ۱۳۴۳

■ 1926 : *The Question of Lay Analysis*

■ مسئله روانکای غیرپزشکی

□ فروید در این اثر که به صورت گفت و شنود نگاشته شده، تئوریهای خود را در زمینه روانکاوی و مسائل مربوط به آن با بیانی غیر علمی و به ساده‌ترین وجه بیان می‌دارد.

□ ترجمه‌ای که از این اثر موجود است :

- «مفهوم ساده روانکاوی» / ترجمه فرید جواهر کلام / انتشارات مروارید ، ۱۳۴۲

۲۸- در گروه دو خصیصه جدید از اهمیت برخوردارند :

الف- فرد در گروه به طور کامل زودباورتر و تأثیرپذیرتر می‌شود : در آنجا فرد توانایی انتقاد خود را کنار می‌گذارد و بیشتر مایل است پندارهای گروه را بپذیرد. (*contagion* : سرایت)

ب- فرد به طور طبیعی نسبت به مظهر قدرت مطیع تر و به طور غریزی پیرو فرد «رهبر» می‌شود. (*suggestion* : تحریک)
این دو خصیصه در ارتباط متقابل با یکدیگرند. گروه گله‌مطیعی است که به رهبر نیاز دارد، اما رهبر نه تنها باید بتواند با ویژگی‌های شخصی و اراده قوی و با نفوذ خود گروه را مجذوب خود کند بلکه باید «عقایدی» را اشاعه دهد که هیجانهایی گروه را برانگیزد، آنها را افسون و ایمان آنها را زنده کند.

■ 1933 : *Why War?*

■ چرا جنگ؟

(نامه نگاری با اینشتین)^{۲۹}

□ ترجمه هایی که از این اثر موجود است :

- «چرا جنگ؟» / ترجمه عزت الله فولادوند / ماهنامه نگاه نو ، شماره ۱۴

- «جنگ برای چه؟» / ترجمه فریدون مجلسی / فصلنامه هستی ، پاییز ۱۳۷۲

- «چرا جنگ؟» / ترجمه خسرو ناقد / نشر آبی ، ۱۳۸۴

○ ○ ○

ضمیمہ (ب) *

SE = *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud* (24 volumes)
ed. by James Strachey, Alix Strachey & Alan Tyson. The Hogart Press and the Institute of Psychoanalysis,
London 1953-74 :

- *On Aphasia.*
London and New York, 1953.
- *On the Psychical Mechanism of Hysterical Phenomena. [with J. Breuer]*
SE 2, 3-17
- *The Neuro-Psychoses of Defence.*
SE 3, 43-61
- *A Project for a Scientific Psychology.*
SE 1, 283-397
- *Studies on Hysteria. [with J. Breuer]*
SE 2
- *The Aetiology of Hysteria.*
SE 3, 189-221
- *Sexuality in the Aetiology of the Neuroses.*
SE 3, 261-285
- *Screen Memories.*
SE 3, 301-322
- *Interpretation of Dreams.*
SE 4-5
- *On Dreams.*
SE 5, 633-685
- *The Psychopathology of Everyday Life.*
SE 6
- *Jokes and their Relation to the Unconscious.*
SE 8
- *Three Essays on the Theory of Sexuality.*
SE 7, 125-245
- *Delusions and Dreams in Jensen's Gradiva.*
SE 9, 3-95
- *The Sexual Enlightenment of Children.*
SE 9, 131-139
- *Character and Anal Erotism.*
SE 9, 169-175
- *On the Sexual Theories of Children.*
SE 9, 207-226
- *"Civilized" Sexual Morality and Modern Nervous Illness.*
SE 9, 179-204

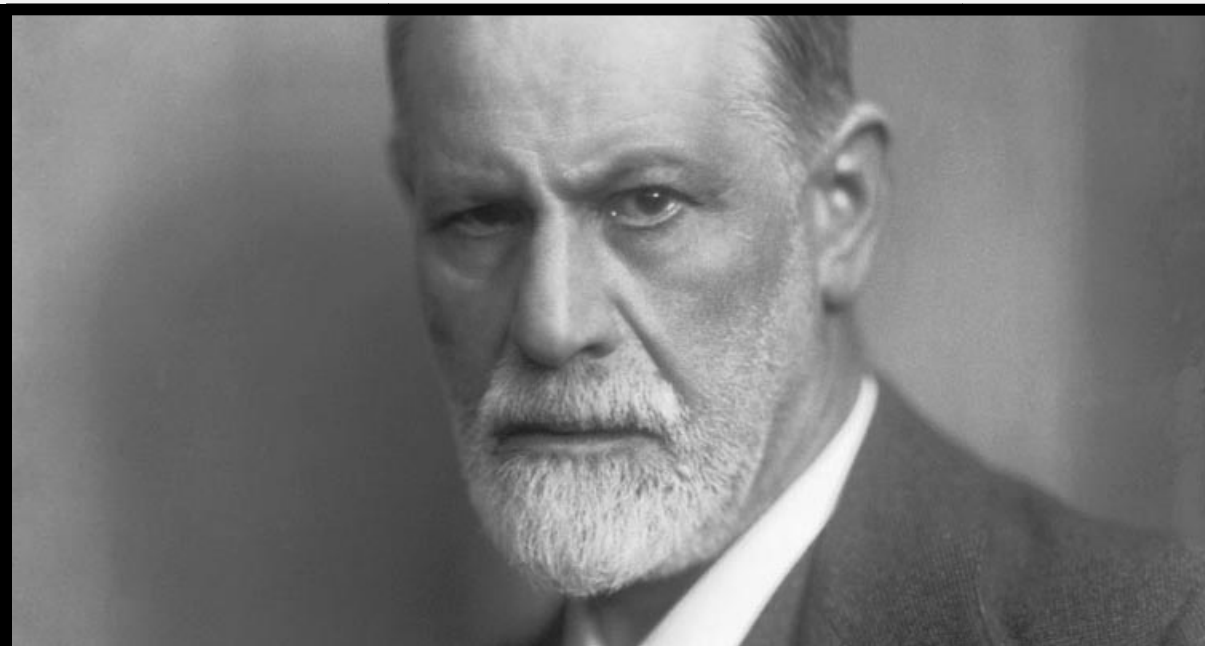
- *Creative Writers and Day-Dreaming.*
SE 9, 143-153
- *Analysis of a Phobia in a Five-Year-Old Boy.*
SE 10, 3-149
- *Notes upon a Case of Obsessional Neurosis.*
SE 10, 153-249
- *Five Lectures on Psycho-Analysis.*
SE 11, 3-55
- *Leonardo da Vinci and a Memory of his Childhood.*
SE 11, 59-137
- *The Antithetical Meaning of Primal Words.*
SE 11, 155-161
- *A Special Type of Choice of Object made by Men.*
SE 11, 165-175
- *Psycho-Analytic Notes on an Autobiographical Account of a Case of Paranoia*
SE 12, 3-82
- *On the Universal Tendency to Debasement in the Sphere of Love.*
SE 11, 179-190
- *Totem and Taboo.*
SE 13, 1-161
- *The Moses of Michelangelo.*
SE 13, 211-238
- *On the History of the Psycho-Analytic Movement.*
SE 14, 3-66
- *Thoughts for the Times on War and Death.*
SE 14, 275-300
- *Instincts and their Vicissitudes.*
SE 14, 111-140
- *Repression.*
SE 14, 143-158
- *The Unconscious.*
SE 14, 161-215
- *Introductory Lectures on Psycho-Analysis. 1916-1917.*
SE 15-16
- *Mourning and Melancholia.*
SE 14, 239-258
- *The Uncanny.*
SE 17, 219-256
- *The Psychogenesis of a Case of Homosexuality in a Woman.*
SE 18, 147-172
- *Beyond the Pleasure Principle.*
SE 18, 7-64
- *Group Psychology and the Analysis of the Ego.*
SE 18, 67-143
- *The Ego and the Id.*
SE 19, 3-66

- *A Seventeenth-Century Demonological Neurosis.*
SE 19, 69-105
- *The Economic Problem of Masochism.*
SE 19, 157-170
- *A Note upon the "Mystic Writing-Pad".*
SE 19, 227-232
- *An Autobiographical Study.*
SE 20, 3-70
- *Negation.*
SE 19, 235-239
- *Some Psychical Consequences of the Anatomical Distinction between the Sexes.*
SE 19, 243-258
- *Inhibitions, Symptoms and Anxiety.*
SE 20, 77-174
- *The Question of Lay Analysis.*
SE 20, 179-258
- *The Future of an Illusion.*
SE 21, 3-56
- *Dostoevsky and Parricide.*
SE 21, 175-196
- *Civilization and its Discontents.*
SE 21, 59-145
- *Libidinal Types.*
SE 21, 217-220
- *Female Sexuality.*
SE 21, 223-243
- *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis.*
SE 22, 3-182
- *Why War?*
SE 22, 197-215
- *A Disturbance of Memory on the Acropolis.*
SE 22, 239-248
- *Analysis Terminable and Interminable.*
SE 23, 211-253
- *Constructions in Analysis.*
SE 23, 257-269
- *An Outline of Psycho-Analysis.*
SE 23, 141-207
- *Some Elementary Lessons in Psycho-Analysis.*
SE 23, 281-286
- *Moses and Monotheism.*
SE 23, 3-137





برگزیده آثار فروید



Sigmund Freud - 1921

اشاره

روشن است که در محدوده این صفحات اندک نمی توان از همه آنچه فروید نوشته خلاصه ای ارائه داد، از این رو، توجه اصلی ما در تلاش به منظور فراهم سازی مقدمه ای ساده برای آشنایی و شناخت بهتر اندیشه های فروید (از راه گزینش قطعات مهم و نگریستن آشارش)، به آثار مهم او درباره جامعه :

توتم و تابو / آینده یک پندار / تمدن و ناخرسندی های آن / موسا و یکتاپرستی

معطوف بوده است.

توتم و تابو

اشاره

شرحی کوتاه از این اثر در عبارات خود فروید به بهترین نحو ارائه شده است :

«در بررسی های چهارگانه فود (که در کتاب وادری زیر عنوان «توتم و تابو» جمع شده اند) مفصلاً توضیح [داره ام] که چگونه در اقوام بدوی نفرت از مقاربت با معارم به مراتب شدیدتر از اقوام متمدن است، (نفرتی که موجب اتفاز اقدامات دفاعی خاصی می گردد)، و درصدد برآدم که رابطه بین تابوهای دفاعی، یعنی اشکال اولیه نفستین محدودیت های افلاقی را با اساسات دو پهلو بیایم، و به این کشف نائل آمدم که نفستین جهان بینی اعتقاد به روح و جان متکی به اصل ارزش فزون از اندازه قائل شدن برای واقعیت روانی «فعال مایشائی فکر و اندیشه» است که سفر و جادو از همان جا سرپشته می گیرد. این تطابق و تشابه با [روان رنجوری] و سواسی پیوسته و در همه جا دنبال شده و به ثبوت رسیده است که چگونه همان مبانی فرضی زندگی بدوی هنوز هم در این بیماری شگفت انگیز، قدرت فود را از دست ندرده است، ولی توتمیسم بیش از هر چیز نظرم را بسوی فود جلب می کرد، زیرا این نفستین دستگاه متشکل قبائل اولیه بود که در آن نطفه های یک نظام اجتماعی با یک مذهب بدوی و سلطه بی رحمانه چند تابوی دفاعی درهم آمیخته بودند. در اینجا موجود «مقدس» در اصل حیوانی است که افراد قبیله فود را از اعقاب او می دانند. از روی شواهد عذیده می توان چنین نتیجه گرفت که همه اقوام و ملل (حتی متمدن ترین آنها) به موقع فود این مرحله توتمیسم را پیموده اند. منبع اصلی کارهای من در این زمینه آثار مشهور فریزر^۱ است که گنجینه نایابی از ملاحظات و مشاهدات می باشد. [...] مبدأ تحقیقات من تطبیق عجیب دو تفریم اصلی توتمیسم، یعنی نکشتن حیوان توتم و جماع نکردن با زنان قبیله فود با دو اصل عقده اریپ، یعنی پدر را دست بسر نکردن و با مادر ازدواج نمودن است. همین موضوع ما را بر آن می دارد که وجه شبهی بین حیوان مقدس (توتم) و پدر قائل شویم و این کار را قبائل اولیه صریحاً انجام می دادند و حیوان مقدس را همچون اسلاف قبیله می پرستیدند. در آن هنگام روانکاو به کمک من شتافت، از یک طرف ملاحظات فرنیزی [(روانکاو مبار)] درباره کودکی که می توان آن را «بازگشت کودک به مرحله توتمیسم» نامید و از سوی دیگر تفلیل نفرت های پیش رس کودکان از حیوانات که نشان می داد حیوان مورد نفرت، جانشین پدر است و ترس از پدر (ناشی از عقده اریپ) به حیوان مزبور منتقل شده است، ما را ناگزیر می کرد که «قتل پدر» را هسته مرکزی توتمیسم و مبدأ پیدایش مذهب بدانیم. ولی آنچه به دنبالش می گشتم در کتاب «مذهب سامی ها» تألیف رابرتسون اسمیت (Robertson Smith) یافتیم، این مرد تابعه که در عین حال هم فیزیکدان و هم منتقد کتب مقدسه بوده این مسئله را مطرح می کند که

۱- Frazer، دانشمند اسکاتلندی متخصص در فولکلور و تاریخ مذاهب. او مذهب را دنباله منطقی سحر و جادو می داند.

«غذای توتمیک» یکی از ارکان آئین توتمیک را تشکیل می دهد، بدین معنی که یکبار در سال رسماً حیوان توتم را که معمولاً مورد پرستش است با حضور همه افراد قبیله می کشند و می خورند و سپس در ماتمش اشک می ریزند، انجام مراسم سوگواری با یک جشن بزرگ به پایان می رسد. من این جریان را با نظریه داروین که طبق آن انسانهای اولیه به طور دسته جمعی زندگی می کردند و هر دسته زیر سلطه یک نر واحد، نیرومند، فشن و غیرتی و مسود قرار داشت، نزدیک دیدم و بر مبنای این عوامل [...] نزد خود خرض یا بهتر بگویم، جریان تصویری حقایق را به صورت زیر بنا نمودم:

پدر قبیله اولیه، مستبدانه و به طور فعال مایشا همه زنان را بفرد اختصاص داده و پسران را که برایش رقبای خطرناکی بشمار می رفتند به قتل رسانیده و یا رانده است. با این وصف یک روز این پسران باهم تشریک مساعی کردند، بر پدر پیره شدند و او را کشتند و دست جمعی خوردند، همان پدری که تا دیروز هم دشمن آنان بود و هم کمال مطلوبشان، پس از انجام این امر هیپیک از آنان قادر به جانشینی پدر نبود، زیرا دیگران این راه را برای او می بستند، در اثر این ناکامی و پشیمانی های حاصل از آن، ناچار با یکدیگر از راه سازگاری و آشتی درآمدند، در یک قبیله برادرانه گرد یکدیگر حلقه زدند و از برکت دستورات توتمیسم که آنان را از تجدید چنین عملی باز می داشت باهم عقد اتحاد بستند و به طور کلی از تجاوز به زنانی که بفاطر آنان پدر خود را به قتل رسانده بودند پشیم پوشیدند، بنابراین راه دیگری جز روی آوردن به زنان بیگانه وجود نداشت، از همین جا معلوم می شود که چرا مرحله توتمیسم با برون همسری^۲ جراثشینی و ارتباط ناگسستگی است. غذای توتمی [...] یادبود عمل شنیع و زشتی است که هس گناهکاری بشر (نفسستین گناه) از آن ناشی می شود و خود سرمنشأ تشکیلات اجتماعی، مذهب و مفردیت های اخلاقی است.

اکنون چه این جریان به عنوان یک واقعیت تاریخی پذیرفته شود یا نشود به هر حال پیدایش مذهب بر اساس عقده خانوادگی مطرح می شود و ناشی از تضاد موجود در عقده مزبور است. پس از پشم پوشی از حیوان توتم به عنوان جانشین پدر اولیه که در عین حال موید ترس، کینه، احترام، و رشک و مسر بود، حیوان مزبور نمونه ای جهت آخرینش فرا شد. دو احساس متضاد کینه جوئی و علاقه فرزند نسبت به پدر باهم پیکار می کنند و همواره این نبرد با صلح و سازش تازه ای پایان می یابد. از یک طرف باید کفاره قتل پدر داده می شد و از سوی دیگر مزایای آن مورد تأیید قرار می گرفت. این گونه تعبیر مذهب بضموم مبانی روانشناسی مسیویت را که در آن تشریفات طعام توتمی تقریباً به همان صورت حفظ شده و به شکل تناول مشترک (یا آئین عشا ربانی (communion)) درآمده است به نحو بارزی نشان می دهد. باید مفصلاً یادآور شوم که این تشبیه از من نیست بلکه در آثار اسمیت و فریزر وجود دارد»^۳

۲- Exogamy: آمیزش و زناشویی با زنان خارج از قبیله.

۳- «روانکاوی و زندگی من»، زیگموند فروید / ترجمه محمود نوائی / (بخش ۶)، صص ۹۵-۹۸

• ترس از زنای با محارم عبارت از خصوصیتی است که ذاتاً مربوط به دوران کودکی است و به نحوی شگفتی آور با آنچه ما، درباره نفسانیات بیماران روانی می‌دانیم مطابقت دارد. روانکاوی به ما نشان داده است که نخستین انتخاب جنسی یک پسر جوان، از منشأ زنای با محارم و گناه آلود است، زیرا این فرد مورد نظر، تجسمی از مادر یا خواهر اوست، [...] در بیمار مبتلا به اختلال روانی، ما همواره بازمانده‌های قابل توجهی از حالت نفسانی دوران کودکی را باز می‌یابیم و علت امر، یا اینست که وی نتوانسته است خود را از حالات جنسی- روانی مربوط به دوران کودکی برهاند و یا آنکه به حالات مذکور بازگشته است (وقفه در رشد یا سیر قهقرائی) [...] [بنابراین] ما به این نتیجه می‌رسیم که: رفتار زناآمیز نسبت به والدین را، عقده اصلی بیماری روانی بشناسیم.

(فصل اول)

• برتری امیال جنسی بر امیال اجتماعی، خصوصیت اصلی اختلال روانی را تشکیل می‌دهد. ولی امیال اجتماعی، خود آمیزه‌ای از عوامل خودخواهانه و عناصر شهوی است. [...] بیماریهای روانی، نوعی بنیادهای غیر اجتماعی هستند که می‌کوشند آنچه را که جامعه از طریق کار جمعی تحقق می‌بخشد، با وسایل خصوصی و انفرادی به وجود آورند. به وسیله تحلیل امیالی که شالوده بیماری روانی هستند، روشن می‌شود که تمایلات شدید جنسی در این بیماریها نقش اساسی به عهده دارند، در حالیکه بنیادهای اجتماعی، بر تمایلات ناشی از تلاقی عوامل خودخواهانه و عوامل شهوی متکی هستند. نیاز جنسی قادر به متحد ساختن انسانها نیست، بدان سان که در محاورات گفته می‌شود، ارضای میل جنسی قبل از هر چیز، یک امر خصوصی و فردی است. از نظر نوع، سرشت اجتماعی اختلال روانی، از گرایش طبیعی آن به فرار از واقعیت - که ارضایی در بر ندارد - و پناه بردن به یک دنیای خیالی پر از وعده‌های فریبنده، سرچشمه می‌گیرد. در این دنیای واقعی که بیمار روانی از آن می‌گریزد، جامعه انسانی با تمام بنیادهای ناشی از کار جمعی، حکمفرمایی می‌کند، با پشت کردن به این واقعیت، بیمار روانی، خودش، خود را از جامعه طرد می‌کند.

(فصل دوم)

• «آنی میسم» (Animism) بی آنکه خود یک مذهب باشد، مقدمات لازم را برای تمام مذاهبی که بعداً سر بر می‌آورند، در بردارد.

(فصل سوم)

• اشباح و شیاطین، جز تمایلات عاطفی برون افکنده، چیز دیگری نیستند. انسان بدوی به این تمایلات، شخصیت می‌بخشد و جهان را مسکن ارواحی می‌گرداند که خود آفریده است، و به این ترتیب حالات نفسانی خویش را در خارج از خود باز می‌یابد.

(فصل سوم)

• روح یک فرد یا یک شی، خاصیتی است که اجازه می‌دهد، بعد از زوال شخص یا شیئی، آنها را از طریق تصور، درک کنیم.

(فصل سوم)

• تجارب روانکاوی نشان می‌دهد که: نخستین میل جنسی انسان بالغ، همیشه در جهت زنای با محارم است و این امیال سرکوب شده، در اختلالات روانی که بعداً بروز می‌کنند، به عنوان علل اصلی نقشی بس مهم دارند. (پس نفرت فطری نسبت به زنای با محارم وجود ندارد.)

(فصل چهارم)

• دو حکم تابویی که هستهٔ توتمیسم را تشکیل می دهد : منع کشتن توتم و حرمت نکاح زنی از توتم مشترک، از نظر محتوا بر دو جنایت «آدیپ» که پدر را کُشت و با مادر ازدواج کرد، منطبق است و نیز با دو میل ابتدایی کودک، که واپس زدگی ناقص آنها یا برانگیخته شدنشان، احتمالاً علت اصلی هر نوع اختلال روانی است، مطابقت دارد.

(فصل چهارم)

• مطالعه دربارهٔ فرد از نظر روانکاوی با وضوح خاصی نشان می دهد که خدای هر کس، تصویری از پدر اوست و رویهٔ شخصی هر فرد نسبت به خداوند، به طرز رفتار وی با پدر واقعی خویش بستگی دارد و پا به پای آن تغییر و تبدیل می یابد و خدا فی الواقع فقط یک پدر است با عظمتی به مراتب بیشتر.

(فصل چهارم)

• عقدهٔ آدیپ، [...] مبدأ مذهب، اخلاق، هیئت اجتماع و هنر است و این امر با اصول مسلم روانکاوی که عقدهٔ مذکور را کانون تمام اختلالات روانی می شناسد، کاملاً منطبق است.

(فصل چهارم)

مأخذ :

■ *Sigmund Freud, Totem and Taboo*

■ ترجمهٔ محمدعلی فنبی / کتابخانهٔ طهوری ، ۱۳۴۹

آندۀ یک‌نزار

• تمدن نیرویی است که غرایز ابتدایی را محدود ساخته و آزادی افراد را دستخوش نیروی خود قرار می‌دهد، و باز به همین جهت است که تمدن همواره از جانب عده‌ای محدود سخت حمایت شده و در قالب قوانین و مقررات سبب اقتدار و سلطه و نیرومندی آن گروه معدود بر اکثریتی قابل توجه می‌شود. با این توضیح آشکار می‌شود که تمدن بخودی خود بدان سان که گمان می‌رود محدودیت‌هایی طاقت فرسا را موجب نمی‌شود و در حقیقت نقایص و معایبی که در تمدن امروزی مشاهده می‌شود تراویده و پدید آمده از اصل تمدن نیست، بلکه از جانب اعمالگران و زورمندان می‌باشد که برای سودجویی خود از آن بهره‌برداری می‌نمایند.

(بخش اول)

• بشر دارای غرایز طبیعی و اکتسابی متنوع و گوناگونی است، این غرایز در اثر تربیت‌های اولیه هر کدام به شکلی یا تثبیت شده‌اند و یا مورد تصعید قرار گرفته برتر گشته‌اند و یا واپس زده شده و در ضمیر ناخودآگاه به شکل خمودگی فرو افتاده‌اند. [...] روانکاوی این اصل مهم و غیر قابل تردید را می‌آموزد که منشأ و سرچشمه شخصیت افراد بالغ در اجتماع و خط مشی و چگونگی زندگی‌شان و ناراحتی‌ها و بیماری‌های عصبی و روانی آنها را بایستی در دوران کودکی آنان جستجو نمود و به طور کلی شکل تربیت در زمان کودکی است که شخصیت بالغ فرد را تشکیل می‌دهد، شخصیت هر فردی در همان دوران کوتاه کودکی تعیین و مشخص می‌شود و شیوه تربیت اولیه است که تأثیر قاطع در روحيات و حالات افراد باقی می‌گذارد.

(بخش اول)

• لذت‌های حاصله از هنر که کامیابی‌هایی ذهنی و معنوی می‌باشند، فشار دشمنی به تمدن را تعدیل می‌کند و در حقیقت پاداشی از جانب طبیعت و فرهنگ و تمدن است به بشر بخاطر فداکاری‌ها و ازخودگذشتگی‌هایش در راه دوام و استقرار تمدن.^۴

(بخش دوم)

• بر اثر [...] عجز و درماندگی بشر [در مواجهه با] نیروهای کور طبیعت، [او] لاینحل ماندن راز آفرینش در طول زمان، مجموعه‌ای از توهمات و عقاید و اندیشه‌ها به وجود می‌آید که دارای خاصیتی تخیلی آمیز و تسکین‌انگیز می‌باشد، این عقاید و مجموعه‌اندیشه‌ها همچون خدایان وظیفه دارند که عجز و ناتوانی بشر را [در] برابر قوای طبیعت قابل تحمل سازند، و اصولاً اینها دستورها و قوانینی آسمانی تلقی گشته و منتسب به خدایان می‌باشد. اما

۴- فروید در جایی دیگر («ناخوشایندی‌های فرهنگ» - ترجمه امید مهرگان، بخش ۲) می‌نویسد:

«تخیل ملایمی که هنر ما را در آن فرو می‌برد، قادر نیست جز نوعی گریز گذرا و موقتی از تنگناهای زندگی، چیز بیشتری را موجب شود و چندان هم که باید نیرومند نیست تا رنج واقعی را از یادمان ببرد.»

از لحاظ پی‌شناسی و پژوهش‌گری در بنیاد آنها لازم است گفته شود که هسته اصلی و منشأ اساسی این معتقدات همان دورنماهای هراسناک و خاطرات بشرهای نخستین می‌باشد که مرحله و دوران کودکی آنها را همچنان زنده و تازه نگاه می‌دارد.

(بخش سوم)

• این تنها خدای دوران یکتاپرستی ما خدایی است که از مجموعه خدایان گذشته ساخته و پرداخته و تکوین یافته است. هرگاه به تاریخ و گزارش زمانهای دور دست یازیم متوجه خواهیم گشت نخستین قومی که چنین خدایی را آفریدند، یعنی این صفات [صفات نیک انسانها: داننده، بخشاینده، دادگر و...] را جمله به یکی منتسب نمودند تا چه حد به خود بالیده و از چنین کاری لذت برده اند، بدان گونه که خود را قوم برگزیده جهان پنداشتند و لطف ویژه خدای یکتا و کامل را مختص خود شمردند.

(بخش سوم)

• من بر آن نبوده‌ام تا تمدن را منشأ مستقیم پندارهای مذهبی توجیه کنم. البته بایستی با عمق و ژرفای بیشتری به موضوع توجه شود. چون من خواسته‌ام تا مدلل و ثابت نمایم که معتقدات مذهبی زائیده همان نیازمندیهای می‌باشد که سایر پیشرفت‌ها و جلو روی های تمدن از آن سرچشمه گرفته و توشه برداشته است و آن نیز عبات است از: نیازمندی به نگهداری و حفظ خود در برابر نیروهای کور و لایزال طبیعت که توانایی و تفوقی شگرف بر بشر دارند، از سویی دیگر پدیده تکامل که خاستگاهش اصلاح و پیشرفت می‌باشد. بدین معنا که در آدمی میلی شدید و سرکش برای مرمت و اصلاح نقایص مدنیت و فرهنگ وجود دارد که همواره رو به گسترش و پیش تازی است، پیش تازی برای بهبود بخشیدن و به کمال رساندن نقایصی که تحمل آن برای ما بسی ناگوار و درد آور است.

(بخش چهارم)

• منشأ نخستین معتقدات دینی [...] ترس در برابر نیروهای کور و سرکش طبیعت می‌باشد. اما این معتقدات نخستین و بدوی در بستر زمان و میان نسلهای بسیاری راه تکامل پوییده و به وسیله تمدن در بازپسین مراحل خود به عنوان میراثی فرهنگی به ما رسیده است.

(بخش چهارم)

• مذهب و دستگاه مذهبی هرگاه رنگ مافوق طبیعی و آسمانی نداشته باشد از لحاظ نیروی اجرایی و نسبت ایمان افراد هیچ امتیازی به قوانین کشوری و محدودیت های تمدن که افراد با آن گرمی و حرارت نسبت به آنها پرخاشگری و عصیان می‌ورزند ندارد و همین رنگ تقدس و غیرانسانی بودن و در پناه معتقدات آسمانی و الهام های خدایی رفتن است که مذهب را مصون و محفوظ نگاه می‌دارد. در پناه و پوشش این پدیده های وهمی و فوق طبیعی است که تکامل تدریجی و پیشرویها و تغییر و تبدیل های این معتقدات از نظرها پوشیده و دور مانده و همواره به عنوان اصلی لایتغیر و یکسان عرضه می‌شوند.

(بخش چهارم)

• از همه جالبتر نوشته هایی است سست و بی مایه که انسانها از روی زیرکی و برای تبرئه خود آنها را به مبدایی دیگر نسبت داده و آسمانی می‌خوانندش. دلایل و براهینی که در این نوشته های مقدس ارائه گشته به قدری سست، بی مایه و کودکانه است که به هیچ روی نمی‌تواند جلوه گاه منطق گشته و ایمان را بسوی خود جلب

نماید. این کتب مقدسه پوشیده از موارد و آیات ضد و نقیض و تضادهای شگفت و اغلب مراجعات و نقل و قولهای افسانه‌ای می‌باشد، و کار این شاهکارها آن وقت به فرازگاه عظمت خود می‌رسد که دست به استدلال و منطق می‌یازند، استدلال‌ها و منطق‌هایی که هیچگاه نمی‌توانند یقین و ایمان و یا لاقلاً اعتماد نسبی را در شخص برانگیزانند. به همان گونه که گفته شد قایل شدن مبدأیی آسمانی تنها گریز گاهی است برای ارباب ادبانی و مذاهب، که خود به بی‌پایه بودن این نوشته‌ها آگاه بوده و به وسیلهٔ اسناد به مبدأیی مجهول و اساساً نابود سلب مسئولیت از خود می‌نمایند.

(بخش پنجم)

• روانشناسی نشان می‌دهد که معتقدات مذهبی [پندارها و] اوهامی بیش نمی‌باشند و منطق و تجربه و علم نیز این اصل را تأیید می‌کند.

(بخش ششم)

• آرمانهایی بی‌نقش و نانجام ذهن و اندیشهٔ ما را بخود مشغول و سرگرم می‌دارد و درون گروانه همراه با میل و آرزویی پُر عمق می‌اندیشیم که: چه خوب می‌شد این جهان را آفریننده‌ای می‌بود، آفریدگاری که بخشاینده‌ی و مهربانی داشت و در پرتو ذاتش در جهان جز نیکی و عدل و دادگری چیزی دیگر نقش و فعلیت نداشت. چه نیک می‌بود که مرگ پایان زندگی محسوب نمی‌گشت و کشش آن به اشکالی دیگر ادامه می‌یافت. چه اندازه دل‌پرور می‌بود تا در قبال این دنیا و زندگانی پُر رنج و ادبار، جهانی دیگر پُر سرور و خوشی و بی‌رنج و حرمان وجود می‌داشت! - این آرمانها و آرزوهایی است که بشر در دورانهایی دراز در سر پرورنده است و مذهب نیز کوشیده است تا این آرزوها و امیال را به صورتی حقیقی جلوه دهد و می‌دانیم از دورترین ایام اساس مذهب جز بر نقش دادن و هستی بخشیدن این توهمات چیزی نبوده است. حال شگفت و عجیب و دور از خردمندی است که چنین بیندیشیم که نیاکان و اسلاف ما با تمام نادانی‌ها و جهل و بیچارگی‌های خود به حل و بازگشایی چنین مسایل پیچیده و لاینحلی واقعاً توفیق یافته باشند.

(بخش ششم)

• مذهب عاملی بوده است که در ادوار و اعصار گذشته و تا اندازه‌ای به نسبت نفوذ گذشته‌اش در این زمان مصدر خدمات و کامیابی‌هایی برای اجتماع بوده است. در حقیقت مذهب نقش مهمی در سرکوبی و واپس زدن تمایلات غیر اجتماعی و غرایز مخرب داشته که نمی‌توان از ارزش آن چشم فروپوشید. اما متأسفانه این نقش که در طول تاریخ به توالی از قدرت عملی و نفوذ کاسته شده نتوانسته است دوام آورده و همان گونه پایداری ورزد.

(بخش هفتم)

• قوانین و دستورات مذهبی همواره در طول زمان موافق با مصالح و منافع قدرتمندان و صاحبان زر و زور تغییر یافته و مردم نیز شاهد این تغییر و دیگرگونی‌های ناهنجار بوده‌اند. روحانیون و کشیش‌ها و رؤسای مذهبی که بایستی حافظ و نگاهدارندهٔ این قوانین بوده و با سخت‌کوشی مراقب انجام و مراعات آنها باشند، خود آلت مستقیم جرم بوده و به عنوان همکاری از امتیازات بیشتری برخوردار می‌شده‌اند.

(بخش هفتم)

• مذهب نوعی بیماری روانی یا «نوروز» (neurosis) همگانی است و همچون بیماری روانی کودکان مبنأ و سرچشمه یا خاستگاه اصلیش منبعث و پدید آمده از «عقدۀ ادیپ»، یعنی روابط پدر و فرزندی می‌باشد.

• مذهب نوعی بیماری روانی همگانی و نوروژی عمومی می باشد. این نوروژ عمومی از دو سو سد تکامل و پیشرفت انسانیت می شود: از سویی همان گونه که در بیماری های روانی افراد ملاحظه می شود، موانع و محظوراتی در برابر تکامل و ارتقای بشریت فراهم می کند. از طرفی دیگر می توان مواد حاصله از آن را تشبیه به نوعی حالات وهمی (*psychosis hallucinatory*) نمود. البته حالات وهمی در رشته روان پزشکی اختلال هایی روانی محسوب می شوند و مذهب نیز همچون سرچشمه زاینده ای سازنده و پردازنده این اوهام است.

(بخش هشتم)

• اصولاً حقایق مذهبی و اصولی که زمانی شاید محتوی نوعی و یا اندکی حقیقت بوده اند در مسیر زمان به اندازه ای دگرگونی یافته و تغییر و تبدیل دیده اند که بشر دیگر نمی تواند با سودجویی از آنها به حقیقت و واقعیتی دست یابد.

(بخش هشتم)

• تا هنگامی که بشر از لحاظ مسایل جنسی در سالهای نخستین کودکی تحت تأثیر [سخت گیری ها] و محدودیت های جنسی از نظر اصول و معتقدات ذهنی مذهبی و قانونی قرار دارد و این اصول و قوانین از جانب مربیان و آموزگاران از طرفی و پدران و مادران از سویی دیگر نسبت به او اعمال و مورد انجام قرار می گیرد، به صحت و درستی نمی توانیم درباره نهاد و سرشت حقیقی و راستین او داوری و قضاوتی به عمل آوریم.

(بخش نهم)

• مذهب نیز همچون مواد مخدره می باشد که معتادین به آن را نمی توان بدون مقدمه و [یکباره] از آن منع نمود و بازداشت.

(بخش نهم)

• همین که آدمی توانست تنها به خویشتن خویش متکی و پشت دار باشد و به جز خود کسی را برای پشتیبانی اموری موهوم برنگزیند، این خود موفقیت و پیشرفتی بزرگ برایش خواهد بود، که در پرتو و اثر آن خواهد توانست از نیروهای سرشار خود حداکثر استفاده مستقیم را بنماید.

(بخش نهم)

• روشهای مذهبی اصلاح شده و به اصطلاح مترقی هم مشمول همان سرنوشتی خواهند بود که نیای نخستین آنها بوده است، و به این وسایل مذهب قادر نخواهد بود تا سرنوشت جبری خود را از مسیر تاریخ به راهی غیر از آنچه بایستی باشد برفاکنند.^۵

(بخش دهم)

• علم امکان گذشتن پندارها و امور غیرمنطقی و اوهام را از صافی عقل صادر نمی کند، [...] علم از این جهت که نیرو، اهمیت، قدرت و نفوذ مذهبی را بی نقش نموده و ایمان را در نزد مُتدینین سُست می نماید مخالفین زیادی را برای خود فراهم می آورد.

(بخش دهم)

۵- به عقیده فروید در آینده ای دور، عقل آدمی تقدم خود را نشان خواهد داد و عقیده دینی متروک و منسوخ خواهد شد.

• نه، دانش و علم پندار و توهم نیست، توهم و پندار آن است که ما ارزش و نقش علم را نفی نماییم - به امید آنکه گمان بریم هر نوع شناختی را که دانش در حیطه ادراک و شناخت ما قرار نمی دهد در جاهایی دیگر خواهیم یافت.

(بخش دهم)

مأخذ :

■ *Sigmund Freud, The Future of an Illusion*

■ ترجمه هاشم رضی / انتشارات آسیا ، (پاپ دوم) ۱۳۵۷

تمدن و نافرندی های آن

• به نظر من نمی توان انکار کرد که نیاز به دین از بی پناهی دوران کودکی و نیاز به پدر ناشی می شود، بخصوص به این علت که این احساس از زمان زندگی کودکی به طور ساده ادامه نمی یابد، بلکه در اثر ترس از نیروی غالب سرنوشت، مداوم نگاه داشته می شود.

(بخش ۱) *

• قصد بر اینکه انسان «خوشبخت» باشد، در طرح و نقشه آفرینش ملحوظ نبوده است.^۶

(بخش ۲)

• می توان نشان داد که رفتار هر یک از ما، از یک نظر، به رفتار فرد پارانویایی می ماند و چنین فردی، سویه ای از جهان واقعیت را که نزد او سخت تاب نیاوردنی است، از خلال جایگزین ساختن آن با کمال مطلوب خودش، تصحیح می کند و این دیوانگی را به درون واقعیت می برد. اهمیت خاصی که این وضع می طلبد ناظر به این حقیقت است که شمار عظیمی از آدمیان، مشترکاً می کوشند تا از رهگذر دگرسازی دیوانه وار واقعیت، از حصول خوشبختی خود یقین حاصل کنند و در برابر رنج مقاومت ورزند. ادیان نوع بشر را نیز باید در زمره این چنین وهم و جنون جمعی آورد. طبعاً کسی که خود در متن وهم به سر می برد، هرگز قادر به بازشناختن اش نیست.

(بخش ۲)

• هیچ زمانی آن چنان در برابر رنج بی دفاع نیستیم که هنگام عاشق بودن، هیچ هنگام چندان بی یاورانه بدبخت نیستیم که هنگام از دست دادن معشوق یا عشق او.

(بخش ۲)

• «زیبایی» و «گیرایی»، اساساً، ویژگی های ابژه جنسی را تشکیل می دهند. جالب توجه اینکه خود دستگاههای تناسلی، که تماشای آنها همواره تحریک کننده است، به هیچ رو زیبا خوانده نمی شوند، در مقابل، به نظر می آید سرشت زیبایی، به برخی شاخصه های ثانوی جنسیت بستگی داشته باشد.

۶- «می توان گفت که سعادت انسان در برنامه «خلقت» منظور نشده است. سعادت به معنای دقیق، ارضای نیازهای انباشته شده است (که ترجیحاً ناگهانی حادث می شود) و طبق ماهیت اش فقط به مثابه پدیده ای گذرا امکان پذیر است. تداوم هر وضعی که اصل لذت، رسیدن به آن را آرزو می کند، فقط خشنودی متوسطی حاصل می کند. ما چنان ساخته شده ایم که فقط از تباین شدید لذت می بریم و از یک وضع ثابت کمتر احساس لذت می کنیم. بنابراین نهاد خود ما امکانات سعادت را محدود می کند. احساس بدبختی کردن کمتر دشوار است».

(بخش ۲) *

• برنامه خوشبخت شدن که اصل لذت بر ما تحمیل می‌کند، تحقق‌پذیر نیست، با این وجود حق داریم - نه، می‌توانیم - تلاشهایی را که به نحوی در راستای نزدیک ساختنش به تحقق انجام می‌گیرد، فرو نگذاریم.
(بخش ۲)

• سعادت به آن مفهوم تعدیل یافته‌ای که در آن، امری ممکن شمرده می‌شود، مسأله‌ای است مربوط به اقتصاد لیبیدوی خود فرد. توصیه‌ای [عام] وجود ندارد که به کار همه بیاید و هرکس باید خودش بکوشد که بفهمد در کدام قالب و هیأت خاص سعادت‌مند تواند شد.

(بخش ۲)

• همانگونه که تاجر محتاط کار از اینکه کل سرمایه‌اش را در یک محل بگذارد، می‌پرهیزد حکمت حیات نیز شاید ما را پند دهد که همه‌ی کام‌گیری‌ها و ارضا طلبی‌هایمان را صرفاً از یک نوع کوشش و جهد واحد چشم‌نداشته باشیم.

(بخش ۲)

• این استیلای تازه بدست آمده بر مکان و زمان، این به‌منقاد کشیدن قوای طبیعت و برآوردن اشتیاق صد هزار ساله، میزان کسب لذتی را که [بشر] از زندگی متوقع است، افزایش نداده و باعث نشده است که خوشی و سعادت بیشتری را احساس کند، [...] سلطه قدرت‌مندان بر طبیعت، یگانه شرط سعادت و خوشبختی بشر نیست، هم‌چنانکه مسلماً یگانه هدف کوششهای معطوف به تمدن و فرهنگ هم نیست و دلیلی وجود دارد که بی‌ارزشی پیشرفت تکنیکی به لحاظ دستیابی مان به سعادت را، مأخوذ از آن بدانیم.

(بخش ۳)

• انسان امروزی در جایگاه خود به منزله موجودی خدای‌گونه، احساس سعادت و خوشبختی نمی‌کند.

(بخش ۳)

• آزادی فردی، هیچ نوع موهبت فرهنگی به شمار نمی‌آید. این آزادی، پیش از حلول فرهنگ، بزرگترین چیز بود، با وجودی که در آن موقع، ارزش‌چندانی نداشت، زیرا دفاع از آن در توان فرد نبود. از رهگذر رشد فرهنگی، آزادی با محدودیت‌هایی روبرو شد و عدالت خواستار آنست که این محدودیت‌ها در مورد همه کس اعمال شود و استثنایی در کار نباشد. آنچه در یک اجتماع فرهنگی، به عنوان سودای آزادی، جوشان است، می‌تواند در حکم شورشی باشد علیه بی‌عدالتی موجود و بدین سان، به کار تداوم رشد فرهنگ بیاید و با فرهنگ سازگار بماند. ولی [این تمنا برای آزادی] همچنین ممکن است ریشه در خاستگاه بدوی شخصیت - خاستگاهی وارسته از فرهنگ - داشته باشد و بدین ترتیب، شالوده فرهنگ ستیزی را بریزد. بنابراین تمنای آزادی، معطوف به اشکال و خواسته‌های معینی از فرهنگ، یا فرهنگ به طور کلی است.

(بخش ۳)

• والایش‌گرایز ویژگی بس برجسته‌ای از رشد فرهنگی است. این امر امکان آن را فراهم می‌آورد که فعالیت‌های برتر روانی، نظیر فعالیت‌های علمی، هنری، ایدئولوژیکی، نقش ویژه‌ای در زیست فرهنگی بازی کنند. [...] والایش، اصولاً سرنوشتی است که بار آن، توسط فرهنگ بر دوش گرایز گذاشته شده است.

(بخش ۳)

• عشقِ فارغ از غایت نیز در اصل، عشقِ سراسر جنسی بود، و این خصلتِ عشقِ همچنان هم در ناخودآگاهِ بشر وجود دارد. این هر دو گونه عشق، چه سراسر نفسانی و چه فارغ از غایت، به فراسوی خانواده دست می یابند و پیوندهای جدیدی میانِ انسانهایی که پیشتر نسبتِ باهم بیگانه بودند، برقرار می سازند. عشقِ تناسلی، به شکل گیری خانواده ها و عشقِ فارغ از غایت به برقراریِ «دوستیها» یی می انجامد که به لحاظِ فرهنگی مهم اند، زیرا برخی از محدودیت های عشقِ تناسلی، نظیرِ انحصاریت، را ندارند. ولیکن ربط و پیوند عشق با فرهنگ، در روندِ رشد و شکل گیری اش، سراسری و وضوح خود را از دست می دهد. از یک سو، عشق به مخالفت با علایقِ فرهنگ بر می خیزد و از سوی دیگر، فرهنگ، به یاریِ اعمالِ محدودیتهایی محسوس، عشق را موردِ تهدید قرار می دهد.

(بخش ۴)

• زنان، نمایندگانِ علایقِ معطوف به خانواده و حیاتِ جنسی اند، و کارِ فرهنگی همواره در دستِ مردان بوده، همواره وظایفِ سنگینی را بر دوششان گذاشته و آنها را واداشته است که دست به والایشِ غرایز بزنند، عملی که زنان، کمتر قادر به انجام آنند.

(بخش ۴)

• گرایشِ فرهنگ به محدود ساختنِ حیاتِ جنسی، وضوحِ کمتری نسبت به هدفِ دیگرِ فرهنگ که گسترشِ حلقهٔ فرهنگی و متمدنانه است، ندارد. حتی نخستین مرحلهٔ تمدن، یعنی مرحلهٔ توتمیستی، ممنوعیتِ انتخابِ محارم برای آمیزش را، به همراه می آورد، و شاید این کاری ترین زخمی باشد که در طیِ اعصار بر حیاتِ عشقیِ بشر وارد آمده است.

(بخش ۴)

• نه صرفاً فشارِ فرهنگ، بلکه عاملی در ماهیتِ خودِ عملکردِ جنسی نهفته است که ما را از ارضاءِ کامل باز می دارد و وادارمان می سازد قدم به راههایِ دیگری بگذاریم. (ممکن است این سخن خطا باشد، به هر حال تصمیم گیری در این باره دشوار است.)

(بخش ۴)

• انسان موجودی رئوف و نرمخو و مهرجو نیست که، دستِ بالا، فقط وقتی موردِ هجوم و تعرض قرار گیرد، به دفاع از خود بر می خیزد، بلکه باید در کنارِ استعدادهایِ غریزی اش، سهمِ قدرتمندی از میلِ پرخاشگری را هم به حساب آورد.

(بخش ۵)

• جامعهٔ متمدن، به لحاظِ همین دشمنیِ بنیادینِ آدمیان با یکدیگر، دائماً در معرضِ تهدید به فروپاشی است. علاقه به اجتماعِ مبتنی بر کارِ مشترک، آنها را گردِ هم نخواهد آورد، هیجاناتِ غریزی، نیرومندتر از علایقِ عقلانی اند. فرهنگ مجبور است برایِ محدود ساختنِ غرایزِ پرخاشگریِ آدمیان، هر آنچه را ممکن است بسیج کند و تجلیاتِ این غرایز را از خلالِ واکنش سازی هایی در ذهن و روانِ آدمی، ضبط و مهار کند.

(بخش ۵)

• کمونیست‌ها گمان می‌برند که راه‌رهایی از این شر و مصیبت را یافته‌اند. [به زعم آنها] انسان قلباً خوب است و با همسایه‌اش بر سرِ مهربانی و لطف است، ولی نظام مبتنی بر مالکیتِ خصوصی، قدرتی از آن فرد می‌سازد و او را به این وسوسه می‌اندازد که با همسایه‌اش رفتارِ سوء و پلیدی پیش گیرد و کسی که از مالکیت بی‌نصیب مانده مجبور می‌شود به دشمنی و ضدیت با فردِ بیدادگر برخیزد. اگر مالکیتِ خصوصی را مُلغی سازیم، همه کالاهای و املاک را به اشتراک گذاریم، بدخواهی و پلیدی و دشمنی از میان ایشان رخت بر خواهد بست. [...] پیش فرضِ روانشناختیِ آن چیزی جز وهم و پنداری بی‌پایه و اساس نیست.^۷ [البته] به یاریِ انحلالِ مالکیتِ خصوصی، بشر از میلِ پرخاشگریِ مبتنی بر یکی از ابزارش - یقیناً ابزاری نیرومند ولی نه نیرومندترین آنها - خلاصی می‌یابد. این امر، نه به هیچ وجه تغییری در تفاوت‌های [فردی] موجود در قدرت و تأثیر که پرخاشگری از این دو استفادهٔ سوء می‌برد، ایجاد می‌کند و نه ماهیتِ این غریزه را دستخوشِ دگرگونی می‌سازد. میلِ به پرخاشگری، زادهٔ مالکیت نیست، این میل کم و بیش به شیوه‌ای بی‌حد و حصر در اعصارِ کهن، آن هنگام که مالکیت هنوز ناچیز بود، بر روابطِ آدمیان حاکمیت داشت، همچنان نیز در اوانِ کودکی، که مالکیت شکلِ اصلیِ آنالِ خود را از دست نداده، نمایان است و این میل بستر را برای تمامیِ روابطِ عاطفی و معطوف به عشق میانِ انسانها فراهم می‌کند، شاید به استثنایِ رابطهٔ مادر با کودکِ پسرش.

(بخش ۵)

• چشم‌پوشی از ارضا میلِ پرخاشگری، برایِ آدمیان سهل و آسان نیست و بشر این چشم‌پوشی را خوش ندارند.

• همواره امکانِ آن وجود دارد که شمارِ بزرگی از انسانها را بر مبنایِ مهر و علاقهٔ شان به یکدیگر گردِ هم آورد و متحدشان ساخت، فقط و فقط مادامی که دیگرانی به عنوانِ تجلی و تحققِ پرخاشگریِ آنها باقی بمانند.

(بخش ۵)

• حال که فرهنگ نه تنها از جنسیت، بلکه همچنین از میلِ پرخاشگریِ انسانها نیز، چنین قربانیِ بزرگی را می‌طلبد، بهتر آنکه بدانیم انسان، در فرهنگ به دشواری رویِ شادکامی و سعادت را خواهد دید. از این نظر انسانِ نخستین در اصل وضعِ بهتری داشت، زیرا با هیچ نوع محدودیتی ناظر به غرایز روبرو نبود. [...] انسانِ متمدن به ازایِ تکه‌ای خوشبختی، تکه‌ای از امنیتِ خود را مبادله کرده است. [...] [اما] به هیچ رو نباید زندگیِ غریزیِ آنها [بدویان] را به لحاظِ آزادانه بودنش طرفِ حسادت و غبطه قرار داد. این زندگی تابع نوع دیگری از محدودیتهایی است که به هر حال ممکن است به نسبتِ محدودیتهایِ انسانِ مدرن، از حدت و شدتِ بیشتری برخوردار باشد.

(بخش ۵)

• فی الواقع شیطان، بهترین راه برایِ بخششِ خداست، در این خصوص او همان نقشِ به لحاظِ اقتصادی سبکبارکننده‌ای را بازی می‌کند که فردِ یهودی در جهانِ آرمانیِ آریایی بر عهده دارد. ولی حتی در این صورت نیز، می‌توان خدا را همانگونه مسئولِ وجود شیطان دانست که مسئولِ شر تجسم یافته بدستِ او.

(بخش ۶)

۷- «کمونیست‌ها گمان می‌کنند که راه‌رهایی از بدبختی را پیدا کرده‌اند [...] [به نظر آنان] اگر مالکیتِ خصوصی لغو شود و همه در ثروت اشتراک پیدا کنند و از لذتِ آن برخوردار شوند، بدخواهی و دشمنی میان انسانها ناپدید خواهد شد. [...] پیش شرطی که این سیستم بر آن استوار است از نظر روانشناسی، وهمی بی‌پایه است.»

(بخش ۵) *

- میل پرخاشگری، در حکم نوعی سرشت و خوی بنیادین و خودایستا در انسان است [...] این میل استوارترین مانع بر سر راه فرهنگ و فرآیند تمدن خواهد بود.

(بخش ۶)

- [تکامل تمدن] باید نمایانگر مبارزه میان عشق و مرگ، یعنی سائق زندگی و سائق تخریب باشد که در نوع بشر تحقق می یابد. این مبارزه اصلاً محتوای وجود زندگی است و به این علت تکامل تمدن را باید به طور خلاصه مبارزه زندگی نوع بشر [نبرد نوع بشر بر سر زندگی] نامید. و دایه های ما می خواهند این نبرد غولها را با «[الایی هایشان درباره] بهشت» آرام کنند.

(بخش ۶) *

- احساس گناه نوع بشر از عقده اُدیپ بر می خیزد و از خلال قتل پدر بدست اتحاد برادران حاصل می شود.

(بخش ۷)

- احساس گناه، در حکم بیان و [تحقق پذیری ذهنی] کشمکش مبتنی بر دو احساسی است، بیان پیکار جاودانه اروس و رانه تخریب یا مرگ.

(بخش ۷)

- پیشرفت فرهنگ و تمدن به قیمت لطمه خوردن به شادمانی و سعادت، از طریق افزایش احساس گناه تمام شده است.^۸

(بخش ۸)

- فکر می کنم تا زمانی که فضیلت در همین جهان پاداش نداشته باشد، موعظه اخلاق بیهوده است. نیز شک ندارم که تغییر واقعی رابطه انسانها با مالکیت سودمندتر از هر دستور اخلاقی است. اما این بینش سوسیالیست ها در اثر یک سوء تفاهم ایدئالیستی جدید از طبیعت انسان، کدر و در عمل غیرقابل استفاده می شود.

(بخش ۸) *

- تنها یک چیز را به یقین می دانم و آن اینکه ارزش داوری های آدمیان، بی چون و چرا پیرو آرزوهای معطوف به سعادشان است، بنابراین در حکم کوششی است برای پشتیبانی از پندارها و اوهامشان به کمک استدلالات.

(بخش ۸)

۸- «بهایی که برای پیشرفت تمدن می پردازیم به ازای محرومیت از سعادت پرداخته می شود که [باز] نتیجه افزایش احساس تقصیر [گناه] است.» (در واقع این جمله کوتاه نتیجه نهایی پژوهش فروید در این اثر است.)

(بخش ۸) *

• به نظر من پرسشِ سرنوشت ساز و مقدرِ نوع بشر این است که آیا و در چه مقیاسی، رشد و شکوفاییِ معطوف به فرهنگ و تمدن آنها موفق خواهد شد بر اغتشاش و نابسامانیِ همزیستیِ [آدمیان] که از رهگذرِ غریزهٔ پرخاشگریِ بشر و نیز غریزهٔ خود تخریبیِ او به وجود آمده، سروری یابد.

(بخش ۸)

مأخذ :

- در این قسمت از دو ترجمهٔ مختلف این اثر استفاده شده است :

■ *Sigmund Freud, Civilization and Its Discontents*

■ ترجمهٔ امیر مهرگان (ترجمه به فارسی : «نافوشاینری های فرهنگ») / گام نو ، ۱۳۸۲

■ ترجمهٔ مهرداد مبشری (ترجمه به فارسی : «تمدن و ملالت های آن») / نشر ماهی ، ۱۳۸۳ *

موسا و یکتا پرستی

• موسا، فردی که افسانه بر آن است تا او را به فردی یهودی معرفی کند مصری است - احتمالاً از نجیب زادگان - و این استنتاجی است که ما سر آن داریم تا به آن دست یابیم.^۹

(فصل اول)

• تفسیر افسانه بی پناهی و سر راه گذاری که به موسا نسبت داده می شود این استنتاج را اجتناب ناپذیر می سازد که او فردی مصری تبار بوده است و قومی بنابر ضرورت وی را یهودی معرفی می کند.

(فصل دوم - قسمت ۱)

• چنانچه موسا علاوه بر آوردن دین جدید رسم ختنه را نیز به یهودیان تعلیم داده برای آن است که او از تبار مصریان بوده نه یهودی. بنابراین دین موسایی احتمالاً دین مصری بوده است: یعنی - به دلیل تقابل با دین مرسوم - وابسته به آتون بوده و در برخی موضوعات مهم و قابل توجه با نسخه یهودی آن منطبق است.

(فصل دوم - قسمت ۳)

• فرضیه من مبنی بر یهودی نبودن موسا و مصری تبار بودن او، ابهام جدید را به وجود می آورد: آنچه که وی انجام داده [...] در صورت مصری تبار بودنش به امری غیرقابل فهم و نامعقول تبدیل می شود. اما چنانچه موسا را به دوران آخناتون^{۱۰} نسبت دهیم و او را شریک آن فرعون فرض کنیم در این صورت ابهام ایجاد شده برطرف می گردد. [...] بهتر آن است که فرض کنیم موسا مردی اصیل و برگزیده بوده، و در واقع همان طور که در افسانه ها آمده، عضوی از خاندان سلطنتی بوده است [...] وی به واسطه ارتباط دوستانه ای که با فرعون داشته پیرو متقاعد شده دین جدید بوده است، دینی که اصول اساسی آن را فراگرفته و از آن خویش ساخته بود. با مرگ سلطان و بازتاب بعدی آن، وی همه امیدها و انتظارات خویش را نقش بر آب یافت. موسا سرزمین مادری اش را از دست داده بود و اگر قرار بود عقاید و تمایلات خویش را که در نظر وی بسیار گران قدر بودند نادیده انگارد، پس مصر دیگر هیچ نداشت تا فرا روی وی نهد. موسا در این لحظه دردمندی و نیاز، به گشایشی غیرمعمول دست می زند. آخناتون خیال پرداز، خود را در میان قوم خویش به فردی منفور تبدیل نموده بود و زمینه فروپاشی جهان امپراطوری اش را فراهم می آورد. ماهیت پویا و تأثیرگذار موسا حامل طرحی بود برای برپایی امپراطوری نوین و یافتن قومی جدید، قومی که او می توانست بر آنها دینی را به ارمغان بیاورد که مصر آن را خوار شمرده بود. به طوری که می بینیم، این اقدام موسا تلاشی قهرمان وار در چالش با سرنوشت خویش بود و برای جبران دوسویه آن مصائبی می توانست باشد که از جانب آخناتون بر او تحمیل شده بود. این احتمال وجود دارد که وی

۹- استنتاج نخست ما، یعنی نام موسا استنتاج قطعی نبود. نام موسا بدون شک نامی مصری است، و موسی در اصل مصری بوده از ریشه لغوی نام او نیز همین بر می آید.

۱۰- آمنحتپ چهارم که بعدها نام خود را آخناتون نامید، این فرعون توحید را جانشین پرستش خدایان متعدد کرده بود.

در آن دوران حاکم قلمرو مرزی گسن (Gosen) بوده باشد، جایی که در آن - پیش تر شاید در روزگار هیکسوس (Hyksos) برخی از قبایل سامی سکونت داشته اند. گزینش این قبایل توسط وی به عنوان قوم جدید عزمی تاریخی بشمار می رفت. او با آنها ارتباط برقرار نمود و خود به عنوان پیشوا در رأس امور قرار گرفت و با نیروی سحر و جادو مهاجرت بنی اسرائیل را از مصر هدایت کرد. می توانیم چنین تصور کنیم که این مهاجرت برخلاف آنچه که در کتاب مقدس آمده، با آرامش و بدون تعقیب و گریز انجام شده است. این امر به واسطه قدرت و نفوذ موسا میسر گشته بود. در آن هنگام قدرت مرکزی که بتواند از این مهاجرت ممانعت به عمل آورد وجود نداشت. بنابر تعبیر ما مهاجرت قوم یهود از مصر بین سالهای ۱۳۵۰ و ۱۳۵۸ پیش از میلاد رخ داده است. یعنی می توان گفت پس از مرگ آخناتون و پیش از استقرار مقتدرانه دولت توسط هارمهاب (Haremhab). هدف از مهاجرت و سرگردانی جز رسیدن به سرزمین کنعان چیز دیگری نمی توانست باشد.

(فصل دوم - قسمت ۳)

• انتظار دارم در خصوص تعبیری که ارائه نموده ام [(تعبیری که موسا را مصری تبار تشخیص داده و هم دوره آخناتون دانسته ام)] مورد سرزنش قرار بگیرم [...] این تعبیر ریشه در موقعیت سیاسی آن سرزمین دارد، سرزمینی که موسا تصمیم می گیرد تا در آن دوره قوم یهود را در آنجا مورد حمایت قرار دهد و دینی همچون دین آتون را که برای قوم خویش آورده یا بر آنها تحمیل نموده و در همان زمان در خود مصر منسوخ شده بود به رسمیت بشناسد - زیرا در این بنای فرضی که با اطمینان بسیار زیادی ایجاد نموده ام هیچ نقطه نظری که متکی بر اسناد تاریخی باشد نمی توان یافت.

(فصل دوم - قسمت ۴)

• گفته می شود که [موسا] «آهسته گفتار» بوده - یعنی به طور حتم مانع یا نقصی در سخن گفتن داشته است - زیرا او مجبور می شود هارون (Aaron) (که برادر موسا خوانده می شود) را فراخواند تا در مناقشه احتمالی با فرعون به کمک او بشتابد. این ویژگی بار دیگر ممکن است حقیقتی تاریخی باشد و همچون لقبی خوشایند، برای ساختن تصویری از زندگی این مرد بزرگ، کاربست پذیر و سودمند واقع شود. هرچند، در این ویژگی احتمالاً معنای مهم تری نهفته است. این روایت ممکن است با اندکی تحریف گویای این حقیقت باشد که موسا به زبان دیگری تکلم می کرده و بدون یاری مترجم توانایی برقراری ارتباط با مصریان نئوسامی (Semitic Neo-Egyptians) را - حداقل در آغاز آشنایی با آنها - نداشته است. بدین سان این مطلب استدلال و تأیید محکمی است بر این فرضیه که : موسا مصری تبار بوده است.

(فصل دوم - قسمت ۴)

• این مسئله که در زمان مهاجرت قوم یهود چه کسی فرعون بوده از نظر من موضوعی فاقد اهمیت است. در آن هنگام هیچ فرعونی حکومت نمی کرد، زیرا مهاجرت قوم یهود میان دو پادشاهی رخ داده است.

(فصل دوم - قسمت ۷)

• خداوند یهوه که موسای مدینی قومی جدید را به جانب وی هدایت کرد به هیچ وجه موجود فوق العاده ای نبود. او خداوند محلی بدهیبت کوته فکر و خون آشام قهاری بود که به پیروان خویش سرزمینی با «جوی های شهد و شیر جاری در آنها» نوید داده بود. همچنین آنها را تشویق کرده بود تا با تکیه بر قدرت شمشیر، خود را از شر ساکنان مستقر در آن سرزمین برهانند. به راستی حیرت انگیز است که با وجود آنهمه تجدیدنظر و

دستکاری های صورت گرفته در متن مقدس، مباحثی این چنین باقیمانده باشد که بر اساس آنها ما بتوانیم ماهیت اصلی او را بازشناسیم.

(فصل دوم - قسمت ۷)

• توتم پرستی را می توان به عنوان ابتدایی ترین مرحله پیدایش دین در تاریخ بشر به شمار آورد و این توتم پرستی به روشنی بیانگر پیوند نزدیکی است که از مبدأ واقعی زمان تا کنون میان نهادهای اجتماعی و الزامات اخلاقی برقرار بوده است.

فصل سوم - بخش نخست :

• هر خاطره ای از گذشته که فراموش شده و بار دیگر بازگشت می کند، با توان و اعتبار بیشتری به کار می آید و تأثیر شدید غیرقابل قیاسی بر توده مردم بجا می گذارد و ادعایی را مطرح می کند که اعتراضات منطقی، در برابر آن ناتوان و درمانده باز می مانند - مصداق کامل این سخن این عبارت است : «ایمان را به فهم نیازی نیست» این خصیصه عجیب را تنها می توان با هذیان حاصل از روان پریشی باز شناخت. اینکه هذیان ها شامل پاره ای از حقیقت فراموش شده هستند که در بازگشت الزاماً متحمل تحریف شده و سوء تعبیر می شوند و این که ایمان وسواسی هذیانی است که از بطن این حقیقت سرچشمه می گیرد و به لغزش هایی که این حقیقت را کاملاً می پوشانند گسترش می یابد، مطالبی هستند که از دیرباز به رسمیت شناخته شده اند. چنین جان مایه ای از حقیقت را - که می توان حقیقت تاریخی نامیدش - باید در آموزه های ادیان مختلف نیز مسلم فرض کرد. در حقیقت، این آموزه ها ملهم از ویژگی هستند که در علایم روان پریشی وجود دارند، اما همانند پدیده های کلان از رنج در انزوا ماندن جان سالم به در برده اند.

• دین موسایی دینی پدری بوده است و مسیحیت به دینی پسری تبدیل می شود. خداوندگار کهن، پدر قبیله، در مرتبه دوم قرار می گیرد و عیسا مسیح، یعنی پسر به جایگاه او تکیه می زند، دقیقاً همانند دوران یأس و ناامیدی هریک از پسران به شدت به انجام آن تمایل داشتند.

• پیروزی مسیحیت احیای فتح و ظفر کاهنان آمون بر خداوندگار بزرگ آخناتون بود، فتح و ظفری که پس از وقفه ای ۱۵۰۰ ساله بر گستره ای وسیعتر رخ داد. با این حال مسیحیت نشان دهنده روندی رو به پیش در تاریخ دین بود : یعنی می توان گفت که دین یهود از این پس با توجه به بازپس گرایی میل سرکوب شده، دین متحجری بیش نبود.

• آن حس حسادت که یهودیان در میان اقوام دیگر بیدار ساختند مبنی بر اینکه آنها فرزند ارشد و برگزیده خداوندگار پدر بوده اند هنوز پابرجاست و آنها نتوانسته اند بر آن غلبه کنند. گویی سایر اقوام به نوبه خود به این فرضیه اعتبار بخشیده بودند.

• بیزاری از یهودی‌گری، ریشه در بیزاری از مسیحیت دارد، و شگفت نیست که در جنبش سوسیال ملی آلمان این ارتباط نزدیک میان دو دین یکتاپرست به روشنی بیان‌کننده رفتار خصمانه هر یک از این دو دین است.

• از دیدگاه من شالوده دین محمدی بازآفرینی موجز دین یهود است و به تقلید از این دین صورت ظاهر آن شکل گرفته و منطقی است که باورکنیم این پیامبر و قوم او از ابتدا تمایل به پذیرش کامل دین یهود داشته‌اند. باز یافتن یک پدر بدوی اعتماد به نفس اعراب را به طرز فاحشی افزایش داده بود، [...] الله به قوم برگزیده خویش ثابت کرد که او نیز می‌تواند همچون یهوه، [...] از بزرگی و عظمت بس بسیار بیشتری برخوردار باشد. با وجود این، توسعه درونی دین جدید با سکون مواجه گشت. شاید به این دلیل که این دین فاقد آن اندیشه عمیقی بود که در دین یهوه وجود داشت و از به قتل رسیدن بنیان‌گذار آن نشأت گرفته بود.

فصل سوم - بخش دوم :

• قوم یهود به سبب پیوند نزدیک بی‌مثالی که با خداوندگار بزرگشان داشتند بخشی از شکوه و بزرگی او را فراگرفتند.

• اکثریتی بس بیشمار از مردم نیازمند قدرتی هستند که بتوانند آن را مورد تحسین و ستایش قرار دهند، قدرتی که بتوانند در مقابل آن به زانو درآیند، و قدرتی که بر آنها حکم براند و حتی گاهی اوقات با آنها به بدی رفتار کند. ما با توجه به روان‌شناسی فردی آموخته ایم که این نیاز توده‌ها از [...] اشتیاق شدید به پدری که از دوران کودکی در درون هر یک از ما بسر می‌برد، اشتیاق وافر به همان پدری که قهرمان افسانه با غلبه کردن بر او به خویشتن مباحات می‌کند [سرچشمه می‌گیرد].

• با وجود اینکه به نظر می‌رسد که چشم پوشی از غرایز و اصول اخلاقی که بر بنیان این چشم پوشی استوار هستند، جزیی از ماهیت دین محسوب نمی‌شوند، اما این دو مقوله همواره ارتباط تنگاتنگی با پیدایش دین دارند. توتم پرستی، ابتدایی‌ترین شکل دین [...] به عنوان جزء اساسی نظام دین شامل شماری از قوانین و منع‌هاست که مطلقاً هیچ معنای دیگری ندارد مگر چشم پوشی از غرایز.

• قانون برون همسری که تجلی منفی ترس از زنای با محارم است، خواست و اراده پدر بوده است و پس از مرگ وی ادامه یافت.

• آنچه که مقدس است در اصل چیزی نیست مگر اراده و خواسته جاودان پدر بدوی.

• سنت ختنه جایگزین نمادین اختگی است، مجازاتی که پدر بدوی به دلیل قدرت مطلقه خویش در زمانی بس بسیار دور بر پسرانش اعمال می‌کرد و هریک از آنها که این نماد را می‌پذیرفت و پذیرش آن را در عمل اثبات

می کرد آماده تسلیم شدن در برابر خواست و اراده پدر بود، اگرچه این پذیرش به بهای قربانی شدن رنج آوری تمام می شد.

• دین موسا به سه علت بر قوم یهود تأثیر گذاشت :

۱- به این علت که برای این قوم فرصتی فراهم آورد تا آنها را در غرور و شکوه بینش جدید این دین نسبت به خداوند سهیم کند، ۲- بدان علت که این دین مدعی بود که قوم موسا توسط این خداوندگار بزرگ «برگزیده» شده و مقدر گشته بود تا از نشانه های عنایت خاص او بهره مند شود، و ۳- به این علت که این دین ارتقا معنوی را بر این قوم تحمیل نمود، ارتقایی که در ماهیت خویش آنچنان که باید پرمعنا می نمود و همچنین راهی در برابر آنها گشود تا فعالیت خرد ورزانه و چشم پوشی های غریزی را محترم بدارند.

• اندیشه انسان به هیچ چیز - صرفنظر از حقیقت - سریعتر از آنچه که آرزوها و خطاهای حسی اش را برآورده سازد ایمان نمی آورد.

• می توانم بگویم که هر چند من به خداوندگار بزرگ متعالی که امروز «وجود دارد» ایمان ندارم، اما معتقدم که در دوران بدوی شخصی وجود داشته که ضرورت ظهوری فراگیر را احساس می کرد، شخصی که به جایگاه الوهیت رسید و دوباره به حافظه بشریت بازگشت.

• آن هنگام که موسا مفهوم ذهنی خداوندگار بزرگ یکتا را به قوم خویش ارزانی داشت، این مفهوم در کل اندیشه جدیدی نبود، زیرا این رویداد به معنای حیات دوباره بخشیدن به تجربه ای بدوی در میان خانواده انسانی بود که مدتهای بس بسیار طولانی از حافظه خودآگاه بشر محو گشته بود. ولی این رویداد چنان تجربه ارزشمندی بود که تحولات تأثیرگذاری در زندگی بشر ایجاد کرده یا حداقل زمینه را برای این تغییرات فراهم آورده بود. این اندیشه باید کم و بیش اثر ماندگاری بر روح انسان گذاشته باشد - اثری قابل قیاس با سنت.

• به نظر می رسد اندیشه متعالی ترین وجود، زود پدیدار شده باشد و در آغاز، اندیشه ای بوده است مبهم و عاری از هرگونه پیوند با علایق روزمره نوع بشر. هم چنانکه قبایل و اقوام با پیوستن به یکدیگر به واحدهای گسترده تری تبدیل می گشتند،خدایان نیز در سلسله مراتب روحانی و خاندانها متشکل می شدند. غالباً یکی از این خدایان ارتقا می یافت تا بر دیگر خدایان و انسان سروری کند. قدم بعدی، پرستش صرفاً یک خدا بود که با تردید و دودلی انجام می شد و انسان پس از سالیان متمادی سرانجام در خصوص اینکه همه قدرت تنها به یک خداوندگار بزرگ واگذار شود به قطعیت دست یافت و به هیچ خدای دیگری غیر از او تن به ریاضت نسپرد. در آن هنگام تنها این بزرگ منشی پدر بدوی بود که بار دیگر باز می گشت و هیجان عاطفی متعلق به پدر هم اکنون می توانست بار دیگر تکرار شود.

• هیجانات دوران کودکی در قیاس با هیجانات بزرگسالان بسیار شدیدتر و بی نهایت عمیق هستند و فقط جذبه و خلصه دینی می تواند بار دیگر موجب چنین عمق و شدتی در هیجانات شود. بدین ترتیب، شوق سرسپردگی به خداوندگار بزرگ نخستین واکنش به بازگشت پدر برگزیده بوده است.

• آموزه دین مسیح پس از درهم شکستن قیود یهودیگری ارکان سازنده ای را از منابع متعدد دیگر برگرفت، بسیاری از مشخصه های یکتاپرستی صرف را نادیده انگاشت و ویژگی های منحصر بفرد بسیاری را از آداب دینی سایر اقوام ساکن در کرانه مدیترانه اقتباس کرد، [...] دین جدید دوگانگی دیرینه حاکم بر رابطه میان پدر و پسر را تأیید می کرد. به یقین، آموزه اصلی این دین سازش با خداوندگار پدر بود، جبران آن خیانتی که پسر نسبت به پدر انجام داده بود، اما وجه دیگر این ارتباط در پسر که بار گناه را بر دوش کشیده بود تجلی می یافت. او خود را در کنار پدر شایسته خدایی می دانست و در حقیقت خویشتن را بجای پدر فرض می کرد. مسیحیت که در ابتدا دین پدری بود به دین پسری تبدیل گشت و نتوانست از این سرنوشت محتوم، یعنی جانشینی پدر بگریزد.

مأخذ :

■ *Sigmund Freud, Moses and Monotheism*

■ ترجمه هورا رهبری / فرهنگ صبا ، ۱۳۸۷

چرا جنگ؟

(نامه ای از فروید به اینشتین)

اشاره

همزمان با گسترش خشونت نازیسم و فاشیسم در اروپا، آلبرت اینشتین (Albert Einstein) (و دوستانش همچون برتراند راسل (Bertrand Russell)) بر این باورند که یک گروه بین المللی از دانشمندان، نویسندگان و روشنفکران جهان قادر خواهند بود در برابر بی مسئولیتی قدرتمندان سیاسی، افکار عمومی جهان را علیه جنگ طلبی و تسلیحات بسیج کنند. در پی گیری این امر بود که اینشتین (به زعم آنکه اعتقاد چندانی نیز به روانشناسی نداشت^{۱۱}) به منظور تقویت راه صلح و جلوگیری از تهدید جنگی تازه، در نامه ای به فروید (به تاریخ ۳۰ ژوئیه ۱۹۳۲) افکار خویش را تشریح کرد و از او خواست تا مسئله ممانعت از جنگ را از دیدگاه روانشناسی بررسی کند. فروید دو ماه بعد پاسخی به اینشتین نوشت و ضمن آنکه موافقت خود را با بیشتر نتیجه گیریهای او اعلام نمود، در هر موضوع به طور جداگانه نظرات خویش را نیز بیان کرد.^{۱۲}

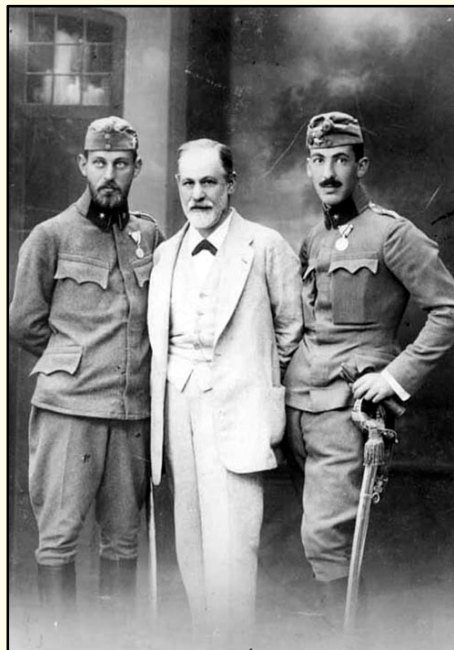
او که از خود و اینشتین به عنوان افراد «هواخواه صلح»^{۱۳} دم می زند و در مورد نفرتش نسبت به جنگ تردیدی باقی نمی گذارد، در نخستین جنگ جهانی، برخلاف یک دانشمند صلحجوی ۵۸ ساله که با وحشت از جنگ استقبال خواهد کرد، در جنون و شیفتگی عمومی سهیم گشت و همچون میلیونها اروپایی دیگر با موج خروشان هیجان جنگ به پیش رانده شد! به عنوان یک شهروند وفادار اتریش معتقد بود که قدرت های مرکزی (اتریش - هنگری و آلمان) بر دشمنانشان پیروز خواهند شد. بنابراین جای شگفتی نیست که پسرانش در ارتش زادگاه خود خدمت کردند و جنگیدند. تنها چند ماهی پس از آغاز جنگ بود که فروید درباره آنچه که بر سر اروپا آمده هوشیارانه تر اندیشید و آنگاه دریافت که جنگ اول با بیرحمی ها و خونریزی ها و کوردلی های دسته جمعی اش دلیلی بود بر درستی بینشی که با مطالعات بالینی اش درباره رفتار انسانی به آن دست یافته بود.

۱۱- ده سال پس از مرگ فروید (یعنی در ۱۹۴۹)، اینشتین درباره او می نویسد :

«کوپرنیک خود خوانده دنیای روان، هیچگاه دچار سودای توهمی نشد مگر در یک مورد : باور اغلب اغراق شده ای که نسبت به عقاید خویشتن داشت.» به نقل از (English Wikiquote (Quotes about Freud)

۱۲- فروید معتقد است که هر گونه امکان برای صلحی پایدار بستگی به این دارد که عقل آدمی سرانجام بتواند نیروهای غریزی را که تاکنون بر رفتار او حاکم بوده است به اختیار خود درآورد.

۱۳- فروید صلح طلب را کسی می داند که از ارضای غرایز و محرکها چشم پوشیده و اهداف فرهنگی را جانشین آن ساخته است. اما تأکید می کند که توده ها هنوز هم بی فرهنگند و لذا بر پایه غرایزشان چنان عمل می کنند که کم و بیش در جهت خواسته های جنگ افروزان است.



با پسرهایش ارنست و مارتین - ۱۹۱۶

فروید در مقاله «انریشه‌هایی دربارهٔ زمان جنگ و مرگ»^{۱۴} به این نکته اشاره کرده است که جنگ دست کم این شُسن را داشته که بعضی پندرها را زودره است و شاید با پی بردن به این نکته تسکین خاطر پیدا کرده باشیم که :

«هموطنانمان آتشنان که می ترسیدیم سقوط نکرده اند، زیرا هرگز آنقدر که می پنداشتیم بالا نرفته بودند.»

با این حال، ابلهی و فیهه سری است که کسی بخواهد پس از پایان جنگ بازهم به همان اوهاام گذشته بازگردد. باید در آینده با امیدها و آرزوهای محدودتر زندگی کنیم.

سپس او نتیجه گرفته است که :

«جنگ از میان برداشتنی نیست. تا هنگامی که وضع زندگی ملتها اینطور باهم اختلاف داشته باشند و اقوام مختلف این چنین از یکدیگر متنفر باشند، جنگ فواید بود و باید هم باشد»^{۱۵}

• امروز حق و خشونت در تنازع و تعارض آشکار با یکدیگرند. آسان می توان ثابت کرد که هر یک با پیمودن مراحل تحولی، از دیگری پدید آمده است، [...] تعارض میان افراد آدمی اصولاً با دست بردن به خشونت برطرف می شود. در جهان جانوران نیز که بشر امکان ندارد ادعا کند که جزیی از آن نیست، وضع عیناً به همین منوال است.

• برحسب تعریف می گوئیم که «حق» (یعنی قانون) عبارت از زور جماعت است. اما این نیز چیزی غیر از خشونت نیست : شتابان به هر کسی که سد راه آن باشد حمله می برد، به همان روشها دست می یازد، و همان هدفها را تعقیب می کند، منتها با یک تفاوت : این بار خشونتی که آنچه می خواهد می کند، خشونت جماعت است، نه خشونت فردی. ولی برای اینکه خشونت زمخت و عریان به مرحلهٔ حکومت قانون برسد، نخست باید شرطی از لحاظ روانی مصداق پیدا کند. اتحاد اکثریت باید ثابت و پایدار باشد. اگر یگانه علت وجودی آن برهم زدن آسودگی فلان شخص متکبر و گستاخ باشد و پس از سقوط او از میان برود، به هیچ جا نمی رسد. شخص دیگری با تکیه بر قدرت بیشتر خویش، درصدد تجدید حکومت قهر و خشونت بر خواهد آمد، و این دور بی پایان تکرار خواهد شد. پس اتحاد مردم باید ماندگار و سازمان یافته باشد.

14. Thoughts for the Times on War and Death

• گرچه ممکن است این گفته باطل بنماید، ولی باید تصدیق کنیم که جنگ کاملاً امکان دارد راه را برای صلح و آرامش مستدامی که آرزوی ماست هموار کند، زیرا به ایجاد واحدهای پهنآوری می انجامد و قدرت مرکزی فائده ای در درون هر یک از آنها جنگ را به کلی منع می کند. اما در عمل، این مقصود به دست نمی آید چون معمولاً حاصل پیروزی زودگذر است و عموماً به دلیل اینکه انسجام حقیقی میان بخشهایی که بر پایه خشونت به یکدیگر پیوند خورده اند امکان پذیر نیست، واحدهای نوبنیاد باز از یکدیگر می پراکنند.

• یگانه طریق مطمئن پایان دادن به جنگ، تأسیس قدرتی مرکزی بر اساس رضایت و قبول همگان است که در همه موارد تعارض منافع، آخرین کلام را بگوید. برای حصول این مقصود دو چیز لازم است: یکی تأسیس دیوان قضایی [عالی برای تمام ملتها]، و دیگری تفویض قدرت اجرایی کافی به آن. رکن اول بی فایده است مگر با اجرای شرط دوم. بدون شک، جامعه ملل به عنوان دیوان عالی مورد نظر واجد نخستین شرط هست، ولی دارای شرط دوم نیست. نیرویی در اختیار ندارد و فقط به شرطی ممکن است به آن دسترسی پیدا کند که اعضا، یعنی کشورهای تشکیل دهنده جامعه، چنین نیرویی برای آن فراهم آورند. و در وضع فعلی، این امر امید خامی بیش نیست.

• متأسفانه کاملاً آشکار است که تصورات ناسیونالیستی که در حال حاضر در همه کشورها بر همه چیز برتری دارد، در جهت عکس آنچه مورد نظر ماست عمل می کند. عده ای معتقدند که تصورات بلشویکی ممکن است به جنگ پایان دهد، ولی عجالتاً در وضع فعلی چنین هدفی هنوز در افق دوردست آینده است و شاید فقط پس از زد و خوردهای وحشیانه درون گروهی دستیاب شود. بنابراین، چنین می نماید که در شرایط کنونی هر کوششی برای نشانیدن قدرت آرمانها به جای زور محض، محکوم به شکست است. فقط منطق علیل ممکن است باعث نادیده گرفتن این واقعیت شود که حق بر زور پی ریزی می شود و حتی امروز برای حفظ خود نیازمند خشونت است.

• غریزه های انسانی بر دو قسم است: یکی غریزه های نگاه دارنده و وحدت دهنده که ما آنها را غریزه های «عاشقانه» [یا اروتیک] [به همان مفهومی که افلاطون اروس را در رساله ضیافت (symposium) به کار می برد] می نامیم یا غریزه «جنسی» می خوانیم (و بدین وسیله دلالت التزامی واژه «جنسی» را توسعه می دهیم و به دلالت مطابقه بدل می کنیم)، دوم غریزه های ویران کردن و کشتن که ما از آنها به گرایش پرخاشگری یا ویرانگری تعبیر می کنیم. [...] اینها همان اضداد معروفند، یعنی مهر و کین، که موجودیت نظری و علمی پیدا کرده اند، یا جنبه دیگری از همان دو قطب مخالف ابدی اند، یعنی جاذبه و دافعه یا کشش و وازنش، که به حوزه کار شما مربوط می شود. منتها باید مواظب باشیم که شتابزده به قلمرو مفهوم خیر و شر نلغزیم. وجود هر یک از این گرایش درست به اندازه غریزه مقابل لازم است، و پدیدارهای حیاتی همه از فعالیت آنها سرچشمه می گیرند، خواه فعالیتشان همسو باشد و خواه به ضد یکدیگر عمل کنند. [...] هیچ یک از این دو قسم غریزه، جز بندرت، ممکن نیست به تنهایی عمل کند، و همیشه با قدری از ضد خود امتزاج و درآمیختگی پیدا می کند، و این درآمیختگی، هدف آن را جرح و تعدیل می کند و، در بعضی شرایط، حتی شرط اول رسیدن به آن هدف قرار می گیرد. مثلاً غریزه صیانت نفس یقیناً دارای ماهیت «عشقی» [یا اروتیک] است. ولی همین غریزه برای اینکه به هدفهای خود برسد، ناگزیر از عمل پرخاشجویانه است. به همین وجه، غریزه عشق (love-instinct) وقتی معطوف به چیزی

خاص باشد، اگر بخواهد به نحو مؤثر آن چیز را تصاحب کند، مقتضی در آمیختن با غریزه اکتساب یا تملک است. دشواری تفکیک مظاهر این دو قسم غریزه، مدتهای مدید مانع تشخیص آنها می‌شد. [...] فقط استثنائاً گاهی اتفاق می‌افتد که عملی از یک محرک به تنهایی سرچشمه بگیرد، [...] قاعده این است که چند انگیزه دارای ترکیب مشابه دست به دست هم می‌دهند تا سبب عملی واحد شوند، [...] وقتی ملتی به جنگ فراخوانده می‌شود، سراسر طیفی از انگیزه‌های بشری ممکن است به این دعوت لبیک بگوید: هم انگیزه‌های عالی و هم انگیزه‌های پست، هم انگیزه‌هایی که آشکارا به آنها اذعان می‌شود و هم انگیزه‌هایی که به تجمع برگذار می‌گردند. شهوت تجاوز و پرخاشجویی و ویرانگری به یقین یکی از آنهاست. مؤید شیوع این انگیزه، سنگدلیهای بی‌شمار بشر در طول تاریخ و زندگی روزانه اوست. بدون شک، تحریک این سائقه‌های ویرانگر، روزنه‌ای برای ابراز حس آرمانخواهی و غریزه عشق فراهم می‌کند. وقتی درباره فجایع ثبت شده در تاریخ می‌اندیشیم، احساس می‌کنیم که شهوت ویرانگری غالباً در لباس غرایز عالی و آرمانی پنهان بوده است. [...] انگیزه‌های آرمانی گرچه جلو صحنه آگاهی خودنمایی می‌کرده‌اند، اما منبع قدرت آنها غریزه‌های ویرانگر در عمق ضمیر ناخودآگاه بوده‌اند.

• غریزه‌های عشقی، تنازع و تلاش برای ادامه حیات را تضمین می‌کنند، غریزه مرگ وقتی به یاری برخی اندامها عمل خویش را متوجه بیرون کند و بر ضد اشیا برونی به کار بیفتد، به سائق ویرانگری مبدل می‌شود. به عبارت دیگر، موجود زنده با نابود کردن اجسام خارجی، از هستی خویش دفاع می‌کند.

• احتمال سرکوب گرایشهای پرخاشجویانه بشر وجود ندارد. می‌گویند در بعضی از گوشه‌های خوش و سعادتمند زمین، طبیعت هر نعمتی را که دلخواه آدمی است به وفور ارزانی می‌کند و در آنجا نسلی از بشر در ناز و نعمت به سر می‌برد که نه از پرخاشگری و تجاوز خبر دارد و نه از تنگنا و محدودیت. من این داستان را باور نمی‌کنم.

• هر چیزی که موجد پیوندهای عاطفی بین افراد آدمی باشد، پادزهر جنگ است.

• انقسام آدمیان به دو دسته رهبران و پیروان باز جلوه دیگری از نابرابری مادرزاد و چاره‌ناپذیر آنهاست. اکثریت وسیع مردم از دسته دوم تشکیل می‌شود. این دسته به یک فرمانده کل نیاز دارند که برای ایشان تصمیم بگیرد و معمولاً بدون ایراد و اعتراض تصمیمهای او را گردن می‌نهند.

• کمال مطلوب آشکارا وجود وضعی در هر جماعت است که هرکس در آن حیات غریزی خویش را تابع دستورهای عقل کند. جز این هیچ راه دیگری برای ایجاد چنین اتحاد کامل و پایداری میان آدمیان متصور نیست، ولو این امر مستلزم قطع پیوندهای عاطفی دو جانبه باشد. اما مسلم اینکه، در وضع فعلی، این امید خیال خامی بیش نیست. سایر روشهای غیرمستقیم جلوگیری از جنگ بدون شک عملی ترند، اما نتیجه‌آنی نخواهند داد و تصویر کریمه آسیابی را در خاطر مجسم می‌کنند که آنقدر آهسته می‌چرخد که تا آرد آماده شود، مردم از گرسنگی مرده‌اند.

• تا هنگامی که ملت‌ها و امپراطوری‌ها وجود دارند و هریک بیرحمانه آماده نابود کردن رقیب است، همه باید برای جنگ مجهز باشند.

• جنگ بدون تردید ضد خوی و حالت روانی است که رشد فرهنگ به ما تحمیل کرده است، و بنابراین، به ناچار سبب خشم و بیزاری ما می شود و نزدمان یکسره تحمل ناپذیر است. این امر در ما صلح خواهان نه تنها واژنشی عقلی و عاطفی، بلکه حساسیتی مزاجی به شدیدترین وجه آن است. رسوایی های ناشی از جنگ که زشتی آنها باید با معیارهای زیباشناسی سنجیده شود، در این واژنش و بیزاری همانقدر مهم است که فجایع جنگ.

• فعلاً می توانیم مطمئن باشیم که هر چه به رشد فرهنگ کمک کند، بر ضد جنگ نیز عمل خواهد کرد.

مأخذ :

■ Sigmund Freud, *Why War?*

■ ترجمه عزت الله فولادوند / ماهنامه نگاه نو ، شماره ۱۴ (فردار و تیر ۱۳۷۲) ، صفحات ۶-۱۹

فهرست مآخذ فصلهای اول و سوم*

- شولتز، دوان پی و سیدنی الن. تاریخ روانشناسی نوین. ترجمه علی اکبر سیف و دیگران. فصل ۱۳. انتشارات رشد. ۱۳۷۰
- فروم، اریک. رسالت زیگموند فروید. ترجمه فرید جواهر کلام. شرکت سهامی کتابهای جیبی. ۱۳۴۸
- فروید، زیگموند. تفسیر خواب. ترجمه شیوا رویگریان. نشر مرکز. ۱۳۸۲
- فروید، زیگموند. تمدن و ملالت های آن. ترجمه محمد مبشری. نشر ماهی. ۱۳۸۳
- فروید، زیگموند. روانکاوی و زندگی من. ترجمه محمود نوائی. شرکت سهامی کتابهای جیبی. ۱۳۴۳
- فروید، زیگموند. شرحی کوتاه درباره روانکاوی (A Short Account of Psychoanalysis). ترجمه حسین پاینده. محل نشر: فصلنامه ارغنون، شماره ۲۱ - روانکاوی (۱)، صفحات ۱-۲۳
- فروید، زیگموند. ورای اصل لذت. ترجمه یوسف اباذری. محل نشر: فصلنامه ارغنون، شماره ۲۱ - روانکاوی (۱)، صفحات ۲۵-۸۱
- هیوز، استیوارت. آگاهی و جامعه. ترجمه عزت الله فولادوند. فصل ۴. سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی. ۱۳۶۹



* مآخذ فصلهای دوم و چهارم در پایان همان فصلها آورده شده است.

Some Moments with the Freud

A Look at the Works and Thoughts of Sigmund Freud



compiled by Amir Kashfi

You are free to download, copy, and share this electronic book with others.

However, it is illegal to sell this book, or change it in any way.

Contact us at a_drop_of_rain_50@yahoo.com.

FIRST EDITION
SEPTEMBER 2009