

کاترین کلمان
پی یر برونو، لوسین سو

نقد مارکسیسم
درباره
نظریه روانکاوی

نشر گاهنامه هنر و مبارزه

دومین انتشار انترنتی رایگان، پاریس. ژانویه 2019

نقد مارکسیسم
درباره
نظریه روانکاوی
کاترین کلمان، پی یر برونو، لوسین سو
1973، انتشارات سوسیال
(انتشارات حزب کمونیست فرانسه)

ترجمه حمید محوی
نشر دوم گاهنامه هنر و مبارزه، 2019
نشر اول گاهنامه هنر و مبارزه، 2011

POUR UNE
CRITIQUE
MARXISTE
DE LA THEORIE PSYCHANALYTIQUE

*1973, Editions sociales.
Collection Problèmes*

C.B. Clément, P.Bruno, L.Sève

Table des matières

6..... پیشگفتار مترجم :

6..... کپی رایت و ضرورت نافرمانی مدنی :

7..... پیش گفتار ناشر

7..... (انتشارات سوسیال).....

9..... کاترین کلماں

9..... زمینه های فرویدی

9..... و تحولات

9..... روانکاوی.....

10..... پیشگفتار

14..... زمینه های فروید.....

15..... ریشه های قومی و تحصیلات فروید.....

21..... «انقلاب روانکاوی».....

22..... هیستری و رؤیا

35..... مثال شماره 1 : تزریق به ایرما.....

39..... مثال شماره 2 : رؤیای مونوگرافی گیاهی.

39..... (روایت محتوای آشکار).....

43..... مثال شماره 3 :.....

43..... رؤیای روحانی زن هیستریک قصاب

49..... روان درمانی به شیوه روانکاوی

59..... مثال شماره 1 : درباره دورا

59..... Le cas Dora.....

63..... مثال شماره 2 : هانس کوچولو

64..... نخستین رؤیا :.....

71..... نظریات و اساطیر فرویدیست

72..... جایگاه ناخودآگاه

75..... بی زمانی :

76..... جانشینی واقعیت روانی بجای واقعیت بیرونی :

82..... اسطوره قبیله نخستین.....

87..... کاربرد روانکاوی

89..... فروید و فعالیت هنری

91..... مثال شماره 1 : موسی اثر میکل آنژ.....

93	مثال شماره 2 : لئونارد داوینچی.....
94	مثال شماره 3 :.....
94	مضمون سه جعبه در تاجر ونیزی اثر شکسپیر.....
97	فروید، فرهنگ، زبان.....
102
102	گسترش و تحولات روانکاوی.....
105	- بازخوانی اساسی دکترین فروید.....
105	از طریق مفاهیم زبان شناسی،.....
105	انسان شناسی و فلسفه هگل.....
105	انشعاب، اغتشاش، تغییر و تحولات.....
111	فرویدیست-مارکسیست :.....
111	سرکوب یا واپس زدگی.....
116	روانکاوی و سازگاری.....
125	تحولات لکانی :.....
125	زبان و ساختار.....
126	واژگان هگل.....
126	انسان شناسی.....
126	زبان شناسی.....
127	شیوه بیانی.....
129	ناخودآگاه دارای ساختاری مشابه به زبان است.....
132	ناخودآگاه فاعل باطنی (سوژه).....
132	گفتمان غیر است.....
143	اهداف روانکاوی : علاج و علم.....
147	پی یر برونو.....
147	روانکاوی و انسان شناسی.....
147	مسائل نظری و فردیت (سوژه).....
149	1.....
149	انسان شناسی صریح.....
155	2.....
155	از «فرهنگی» به «ساختاری».....
166	3.....
166	انسان شناسی مارکسیست و روانکاوی.....
187	بخش 3.....

187.....	لوسین سو.....
187.....	روانکاوی و ماتریالیسم تاریخی.....
188.....	روانکاوی و ماتریالیسم تاریخی.....
192.....	بازخوانی مسئله.....
201.....	روانکاوی، فرد و تاریخ.....
212.....	حضور یک توهم : طبیعت انسان.....
223.....	محدودیت های فروید.....
229.....	ساختار روانی انسان.....
229.....	و.....
229.....	تحولات اجتماعی.....
238.....	علم پایه، پایه علم.....
245.....	خصوصیت مضاعف تاریخ فردی.....
253.....	آرزومندی و زیر بنا.....

پیشگفتار مترجم :

کپی راییت و ضرورت نافرمانی مدنی :

برای دومین انتشار مجازی کتاب حاضر علاوه بر تصحیحات خیلی مختصر و صفحه آرائی جدید و تنظیم پاورقیها در پائین صفحه ضروری می دانم تا درباره وضعیت حقوقی این کتاب که زیر پوشش کپی راییت می باشد مختصراً مطالبی را توضیح دهم.

در گذشته طی پیغامی به پی یر برونو یکی از نویسندگان کتاب حاضر درباره ترجمه فارسی نوشته هایش، در پاسخ ابراز خشنودی کرد ولی کتاب مورد نظر ما توسط انتشارات سوسیال منتشر شده (انتشارات متعلق به حزب کمونیست فرانسه است) و می بایستی با این انتشارات برای کسب مجوز تماس می گرفتیم... سرانجام بطور خلاصه، به من پاسخ دادند که درخواست من برای انتشار ترجمه فارسی به بخش امور خارجه این خانه انتشاراتی منتقل شده است. از سال 2016 تا کنون باید منتظر می ماندم، با وجود این برای ترجمه کتاب دیگری (مارکسیستها و دین. نوشته میشل وره) دوباره درخواستم را از این انتشارات تمدید کردم ولی از آن تاریخ همچنان منتظر پاسخ باقی مانده ام. بنظر می رسد که برای امور انتشاراتی گفتگو کننده خوب و مناسبی نبوده و نیستم. ولی امروز با توجه به وضعیت پیش آمده و موانعی که قوانین و موازین کپی راییت برای فعالیت های فرهنگی و ادبی من ایجاد کرده است، از این پس برای انتشار ترجمه هایم راهکار نافرمانی مدنی را به اجرا می گذارم. و یکایک کتابهایی را که تا کنون از فرانسه بفارسی ترجمه کرده ام به رایگان در اینترنت منتشر خواهم کرد.

نخستین ترجمه ای که بر اساس نافرمانی مدنی منتشر کرده ام «گزیده نوشته ها درباره استعمار» نوشته مارکس و انگلس است. در پیشگفتاری که برای این کتاب نوشته ام به شکل مفصلتری درباره چرائی های نافرمانی مدنی توضیح داده ام. علاوه بر این، تا کنون چند مقاله دیگر درباره همین موضوع یعنی مشکلات پیش آمده با کپی راییت نوشته و منتشر کرده ام و علاقمندان به موضوع می توانند به این نوشته ها مراجعه کنند، در اینجا عنوان دو مقاله را یادآور می شوم که در جستجوگر اینترنت قابل دسترسی است : (1) باتلاق کپی راییت. مالکیت خصوصی بر والاگرائی و گسترش تروریسم.. (2) در باب جهان کتاب.

فقط در اینجا باید اظهار تأسف عمیق خودم را برای این حرکت اجتماعی و عدالت خواهانه ابراز کنم (مزاح سرنوشت) زیرا نافرمانی مدنی و سرپیچی از کپی راییت با کتابهایی آغاز می شود که ناشران آن بترتیب شوروی (سابق) و حزب کمونیست فرانسه هستند.

برای انتشار پیشین این کتاب از امیر کشفی یکی از مترجم های برتراند راسل در ایران برای تصحیحات بسیار مؤثر و استراتژیکش سپاسگذاری می کنم. در پاریس خیابانی هست به نام Saints Pères پدران مقدس، گویا که کارهای فرهنگی و فرهنگ بطور کلی پدران متعددی دارد.

حمید محوی

پاریس/ 8 ژانویه 2019

پیش‌گفتار ناشر (انتشارات سوسیال)

همان‌طور که عنوان این کتاب نشان می‌دهد، موضوع آن با کتاب‌های نظیر «مارکسیسم و روانکاوی» کاملاً فاصله می‌گیرد، و بلند پروازی آن به بررسی مسائل تئوریک محدود می‌شود که مشخصاً در انبوه نشریات طیف نقد روانکاوی رایج نیست. چنان‌که مشاهده می‌کنیم، در ضخامت گفتمان ایدئولوژیکی که آثار فروید بیش از هر زمان دیگری بهانه ساز آن بوده، تحولات روانکاوی و تعمیق آن در عرصه اجتماعی منجر به مسائل و مشکلاتی شده است که از این پس بررسی دقیق و علمی آن را به ضرورتی اجتناب‌ناپذیر مبدل ساخته است. مارکسیست‌ها، به سهم خودشان، چه در گروه‌های پژوهشی سازمان یافته در مراکز پژوهشی مارکسیستی و چه در چارچوب نشریاتی نظیر «لا پانسه» (La Pensée) و «نوول کریتیک» (La Nouvelle Critique) به شکل جدی در این زمینه فعال بوده‌اند. تحولات روانکاوی و تعمیق آن در عرصه اجتماعی منجر به مسائل و مشکلاتی شده است که از این پس بررسی دقیق و علمی آن را به ضرورتی اجتناب‌ناپذیر تبدیل کرده است.

این کتاب دقیقاً محصول تلاش‌های ست که در این راستا در طول چند سال اخیر توسط «نوول کریتیک» انجام گرفته است، تلاشی که مشخصاً منعکس‌کننده گفتگوهای بین روانکاوان و مارکسیست‌هاست و در شماره 37 ماه اکتبر 1970 به چاپ رسید و سپس شامل بررسی‌های ست که در پی آن چندین شماره را در سال 1971 به خود اختصاص داد. مطالب مطرح شده در واقع به پرسش‌های مربوط می‌شد که جهت تعمیق بخشیدن به آنها، و گسترش مطالب، انتشار مجموعه‌ای مستقل می‌توانست مفید واقع شود. با وجود این ضرورتی است تا حد و مرز این مجموعه را روشن سازیم. «برای نقد مارکسیسم درباره نظریه روانکاوی»: به طور مشخص سهمی که این نوشته‌ها به عهده گرفته‌اند، سهمی است منقدانه و در همان مفهومی باید آن را درک کرد که مارکس برای نقد قائل بود، یعنی تلاش جهت تعمیق بخشیدن به موضوع مورد نظر، و روشن ساختن اعماق و ریشه‌های آن، و به همین گونه نتیجه‌گیری‌های مثبت و یا منفی که باید از چنین پژوهش‌هایی به عمل آورد. سهم مارکسیست‌های ست که تنها با اعلام چنین داعیه‌ای بسنده نکرده و بر خلاف آن چه که در این جا و آن جا مشاهده می‌کنیم، دعاویشان را با به کار بستن عینی ماتریالیسم دیالکتیک و تاریخی به اثبات رسانده‌اند، همان‌طور که در این جا مشاهده می‌کنیم، عرضه تلاش گسترده و مشترک گروهی از آنها می

توانست معرف الگوی چنین شاخصی باشد.... برای نقدی مارکسیستی درباره نظریه روانکاوی : به این عبارت که در کتاب حاضر ، بر اساس گزینش نویسندگان، تنها بخشی از مسائل نقد مارکسیستی در رابطه با آثار فروید و پیامدهای آن تا امروز، مطرح گردیده است : به عنوان مثال، از نقطه نظر تاریخی نظریه فروید کدام است؟ و از نقطه نظر اجتماعی و انسان شناختی، تحت چه شرایطی می تواند با ماتریالیسم تاریخی نقطه پیوندی داشته باشد؟

اگر بخواهیم به چنین نوشته هائی و نویسندگان آن، یعنی این دو فیلسوف و یک روانشناس به مفهوم مارکسیستی آن، دعاوی دگماتیسمی نسبت دهیم، واقعاً دچار اشتباه بزرگی خواهیم شد و چنین قضاوتی شایسته آنان نخواهد بود. تحلیل های دیگری می توانند در باره مسائل مطرحه انجام گیرند، مسائل تئوریک دیگری می توانند مطرح شوند، مارکسیست های دیگر درباره این مسائل حرف های دیگری خواهند داشت. آن چه را که باید دانست این است که کتاب حاضر، نه جامع است و نه منحصر بفرد و نه یک بار برای همیشه. و انتشار آن در واقع نقطه عطفی در کوران پژوهش هائی بوده که در چارچوب فعالیت های برخی همکاران مجله «نوول کریتیک» تحقق یافته است. پژوهش های دیگری بخصوص در زمینه روان درمانی تحلیلی (analytique La cure)، و به شکل گسترده تری در زمینه امور طبّی در روانپزشکی، مبنی بر نتایج آنها منتشر خواهند شد.

خود این کتاب منطبق است بر سیاق عمومی کلکسیون «مسائل» (La collection : PROBLEME) می باشد که امیدواریم به گشایش بحث نقد مارکسیستی بیانجامد. ولی از این جهت که چنین نقدی که مسائل آن به عموم مردم مربوط می شود، تنها در محدوده گروه کوچکی از متخصصین باقی نماند، می بایستی که در عین رعایت اصول فنّی و اجتناب ناپذیر بودن پیچیدگی مسائل، به وجه آموزشی نیز توجه می شد، و همین امر شامل یکی از تلاش های دائمی نویسندگان آن بوده است. هم از این روست که در بخش اوّل مشاهده می کنیم که تا چه اندازه شیوه بررسی مسائل روانکاوی مستدل بوده و به شکلی ست که تحلیل ها و ارجاعات از نظر خواننده ای که زمینه قبلی دارد، ممکن است سطحی و زائد به نظر رسد، ولی با توجه به کتابشناسی و فهرست مفاهیم و اسامی خاصی که در این کتاب مشاهده می کنیم، می توانیم آن را ابزار پژوهشی مناسب و آغاز خوبی برای تأملات آینده بدانیم.

کاترین کلمان

زمینه های فرویدی
و تحولات
روانکاوی

CATHERINE B.-CLEMENT

LE SOL FREUDIEN
ET LES MUTATIONS
DE LA PSYCHANALYSE

پیشگفتار

«درباره فرد چه می توان گفت در حالی که ما برای جستجوی توده ها از او شروع می کنیم؟ روزی، ما به جستجوی فرد از جامعه آغاز خواهیم کرد و او را خواهیم ساخت.»

(برتولت برشت : درباره سیاست و جامعه. یادداشت درباره فرد و توده ها.)

گسترش روانکاوی چه در زمینه نظری و چه در عرصه عملی و روان درمانی، در جامعه ما به امری واقعی، غیرقابل انکار و بازگشت ناپذیر تبدیل شده است. در زمینه عملی، نهادها و مجامع روانکاوی توسعه یافته و در شاخه های متنوع روش های درمانی متعددی را عرضه می کنند که جملگی از نظریات فروید الهام می گیرند.

در زمینه نظری، مشاهده می کنیم که خوانش آثار فروید افزایش یافته و تعداد خارق العاده ای کتاب درباره او و شخصیت او و نظریاتش در رابطه با نظریه روانکاوی انتشار یافته است. با توجه به چنین گسترش حجیمی ضرورت ایجاب می کند که به استقرار عینی روانکاوی در متن فرهنگی مان توجه بیشتری نشان داده و به بررسی تاریخ آن پردازیم. در حال حاضر قدمت روانکاوی به بیش از شصت سال می رسد، و خصوصاً در عرصه ایدئولوژیک انباشته از حوادث و نکات آموزنده است.

چنین تاریخی که بررسی آن را در این جا آغاز می کنیم، ضرورتاً کامل نبوده و اختیاری ست. با وجود این نوشته حاضر در پیوند با مسائلی است که پیوسته در پژوهش های ما مطرح شده و می خواستیم از چگونگی آنها مطلع شویم. این نوشته تئوریک، اگر شهامت چنین ادعائی را داشته باشیم، به چهره فرویدی تکیه دارد که در حال حاضر از نقطه نظر مسائلی که مطرح کرده و کاستی های ایدئولوژیک او برای ما شناخته شده است. علاوه بر این در هر فرصتی که پیش آمده و ممکن بوده است سعی کرده ایم بین گزینش های ایدئولوژیک فروید و زوایای تئوریکی که از آنها فاصله می گیرد، تفکیک قائل شویم. پس از فروید، می بایستی دست به انتخاب می زدیم، لذا به موقعیت روش روان درمانی فروید در ایالات متحده آمریکا پرداختیم یعنی جایی که روانکاوی بیش از همه تحت اشکالی تبلور یافته است که موجب اعتراضات بی شماری بوده و نه تنها از دیدگاه روانکاوی ارتدکس، بلکه از دیدگاه مارکسیستی نیز قابل اعتراض می باشد : در این مورد، نقد در عین

ساده بودن آن ضروری نیز هست. با همین دیدگاه، جریان انشعابات جنبش فرویدی را پی گیری کردیم و به همین نسبت واکنش های فروید در این رابطه مورد توجه مابوده است که چگونه به مقابله با چنین انشعابات پرخاش و محکومیت هائی را نسبت به آنان جایز می دانسته است.

باید دانست که پدیده انشعاب در تاریخ روانکاوی به دلایل مختلف امری دائمی بوده، و سرانجام به ژک لکان در جریان روانکاوی فرانسوی جایگاه ویژه و پر اهمیتی را اختصاص داده است. زیرا لکان در شماری از مراکز پژوهشی فعالیت داشت، و به دلیل رویکرد خاصی که در روانکاوی اتخاذ کرده بود و به سبب خط مشی و مکتب خاصی که به وجود آورد، او را حائز اهمیت ساخت. علاوه بر این، لکان با خوانش و برداشت خاصی که از فروید داشت به ویژه برای ما مارکسیست ها از اهمیت بسیار زیادی برخوردار شد، زیرا او در فروید اسطوره ای را بازشناسی کرد که محور بنیادی کشفیات او را آشکار ساخت یعنی: عملکرد زبان در فرهنگ.

بی گمان چنین موضوعی را بادی پربت بنیادی روانکاوی بدانیم. فروید در معالجه هیستری موفق به کشف تأثیرات خاص زبان شد، و چگونگی تأثیرگذاری آن را در جسم بیمار تشخیص داد.

درمان روانکاوانه که از این طریق شکل گرفته بود، از این پس کاملاً در زمینه زبان تحول یافت، و هیچ عنصر دیگری در آن دخالت نداشته و فرد در رابطه با بیان خودش به پرسش گرفته می شود. چنین کارآیندی کاملاً فردی است. در فضای تحلیلی، روی تخت روانکاوی، فرد روانکاوی شونده در بیان و زبان خود تنها بوده و روانکاو در استماع چنین بیانی، آن را به او باز می گرداند و منعکس می سازد. با وجود این زبان خارج از عملکرد اجتماعی و فرهنگی که در آن جاری و ساری می باشد، وجود ندارد، و آن چه که در فضای بسته منعکس می شود، به حالت منکسر و پیچ و تاب خورده است، زیرا عملکرد اجتماعی زبان نزد فرد در چنین حالتی ظاهراً دچار به هم ریختگی هائی می شود.

با طرح مسائل و مشکلات زبان و عملکرد و تأثیرات آن، پرسش پیچیده و مشکل بر انگیز روابط تناوبی فرد و جامعه مطرح می شود، یعنی بدیلی که هیچ شباهتی به یک دیگر ندارد، زیرا در نظریه روانکاوی هر کلمه توضیح کلمه دیگری است، یعنی نکته ای که برای مارکسیست ها قابل قبول نیست.

با وجود این تئوری تحلیلی (روانکاوی) به نحو خاص و متفاوتی عناصر ضروری جهت بررسی ذهنیت¹ فردی را مطرح می کند، و علاوه بر این جایگاه ذهنیت را در

¹ Subjectivité

روابط اجتماعی روی دو نکته مرکزی و پر اهمیت مورد بررسی قرار می دهد : از یک سو جایگاه « غفلت » و « عدم آگاهی»² و از سوی دیگر جایگاه گذشته در اکنون تاریخی.

غفلت و عدم آگاهی از دیدگاه ما به معنای ذهنیت و ایدئولوژی فرد است که همواره در رابطه با واقعیت اقتصادی شکل گرفته و در پیوند تنگاتنگ با مناسبات تولیدی و عوامل تعیین کننده مادی تحقق می پذیرد.

ولی روانکاوی به ندرت به روابط اجتماع توجه نشان می دهد و حتا می توانیم بگوئیم که به هیچ عنوان به روابط اجتماعی نمی پردازد، و یا به طریق اولی نمی بیند که چگونگی چنین روابطی بنیادهای ذهنی افراد را متأثر می سازد و تا چه اندازه در ساخت و ساز و تشکل آن نقش تعیین کننده دارد.

بنابراین، روی این نکته، فروید و بعد از او لکان در «تئوری تخیلی»³ یا تئوری ساحت تخیلی⁴ «توهم»⁵ را به منزلتی بنیادی ارتقاء می دهند. پیش از همه هیستری⁶، دروغ ناخودآگاه، تولیدات ناخودآگاه و سپس اشتباه لفظی⁷، رؤیا⁸، اعمال سهوی روزمره⁹ علامات و نشانه هائی هستند که فروید با تکیه بر آنها شخصیت روانی افراد را مورد بررسی قرار می دهد که از هر سو تحت تأثیر تغییرات و پیچیدگی هائی ست که او آن را واپس زدگی¹⁰ می نامد. غفلت و ناآگاهی پیوسته از طریق گفتمان روانکاوی تشریح می شود، ولی مرجع واقعی چنین غفلتی، یعنی در آخرین تحلیل، موقعیت اجتماعی حذف شده به نظر می رسد و گوئی اساساً وجود ندارد.

ذهنیت. ذهنیت فردی. در فرهنگ علوم انسانی، داریوش آشوری : ذهنیت، ذهن بنیادی... در نوشته های دیگری به شکل « خود بنیادی» نیز ترجمه شده است. در مقدمه ای بر فلسفه مارکسیست، لوسین سو «ذهنیت» (سوبژکتیویته) را به شکل زیر تعریف کرده است : آن چه مربوط به فرد و آگاهی اوست. دیالکتیک ذهنی. ایده آلیسم ذهنی. ذهنیت ذهنی، آن چه هیچ گاه به عینیت نمی رسد.

² غفلت. عدم آگاهی Méconnaissance

³ Théorie de l'imaginaire

⁴ نظریه تخیل. ساحت تخیل که یکی از سه ساحت در نظریه لکان است.

⁵ Illusion

⁶ Hystérie

⁷ Lapsus

⁸ Rêve

⁹ Actes manqués

¹⁰ Refoulement

روانکاوی در شیوه بیان و زبان خود بیش از آن چه احتمالاً مارکس و انگلس می توانستند حدس بزنند در مفاهیم ایدئولوژیک ریشه دارد. مکان گذشته در تاریخ زندگی کنونی فرد موجب چنین فواصلی می شود که فروید آنها را عارضه¹¹ می نامد: حوادث معنی دار، حاکی از حقایقی هستند که از ما پنهان می مانند. در نتیجه دو زمان در کنار یک دیگر هم زیستی پیدا می کنند: تاریخ زندگینامه آگاهانه، تخیلی، داستانی، و تاریخ واپس زدگی، که هم چون لباسی کهنه از حوادث تاریخ گذشته در صحنه زندگی اکنونی و در زمان حال تجلی می یابد. و این در عین حال یکی از نظریاتی است که گسترش آن را در متون مارکس و انگلس نیز مشاهده می کنیم. غفلت و ناآگاهی، واپس زدن چنین تاریخی است که به عبارتی در رقابت با موضوع مطروحه در زمان حال قابل فهم خواهد بود.

ولی گفتمان روانکاوی، و حقیقت زبانی که بر اساس آن خود را تعریف می کند، از نقطه مبدأ اولیه در ایدئولوژی لیبرال ریشه دارد که در آن بیولوژیسم¹² و انرژیسم¹³ نزد فروید بر اساس روانشناختی فردی و جمعی ساخت و سامان می یابد.

بین مسائل و مشکلاتی که بهترین شاهد برای تبانی وجوه ایدئولوژیک و تئوریک نزد فروید می باشد، در پرسش از اخلاق نهفته است که در پیوند با روانکاوی مطرح می گردد. فروید غالباً خوشبختی را به عنوان «تحقق تمنا و آرزومندی به تعویق انداخته شده ماقبل تاریخ» تعریف می کرد. و در تمام طول زندگی اش از پاسخگویی به پرسش هائی که در باره اهداف روانکاوی مطرح می شد طفره می رفت و یا به شکل ابهام انگیزی پاسخ می گفت: روانکاوی چه چیزی را تغییر می دهد، در کجا مداخله می کند، درمان نوز به چه نحوی صورت می پذیرد، و خوشبختی با تمنا و آرزومندی چه نسبتی دارد و شرایط تحقق آن کدام است؟ چنین پرسش هائی هنوز بی جواب مانده اند، برخی از روانکاوان مطالبی از شیوه های عملی خود می گویند که غالباً از پراگماتیسم روانکاوی از نوع آمریکائی بر می آید. روانکاوی به سبک آمریکائی بر این عقیده پافشاری می کند که خوشبختی به درجه سازگاری با جامعه بستگی دارد، یعنی سازگاری با جامعه به همین شکلی که عملاً و عیناً هست -

از طرف دیگر، به عنوان مثال در فرانسه، تلاش برخی بر این است که به روانکاوی محتوای سیاسی ببخشند، به این ترتیب «آرزومندی های اجتماعی» در طیف چپ را سعی می کنند از طریق غیر اصولی تحلیل کنند (یعنی خارج از کادر تحلیل

¹¹ Symptôme

¹² Biologisme مفهوم فلسفی بیولوژیسم آن است که پدیده های روانشناختی و جامعه شناختی را در بنیادهای بیولوژیک جستجو می کند.

¹³ Energétisme نظریه فیزیک با اتکا به فلسفه هر واقعیتی را به مثابه انرژی تعریف می کند. روندهای جسمی و ذهنی به مثابه مبادله انرژی.

روانکاوی ولی با مفاهیم روانکاوی) و از طیف تمایلات راست برای ترسیم چهره های ارتجاعی، و به عنوان مثال حتی چپ ها را بر اساس تثبیت خصوصیات مرحله گوارشی¹⁴ تحلیل کرده اند. اکثر روانکاوان به شکل کاملاً اختیاری، خارج از صحنه بازی های سیاسی موضع می گیرند، بی دغدغه خاطر و یا با دغدغه خاطر، برای آنها حرفه روانکاوی مانع از این است که به تقاضا یا پرسش های مراجعه کنندگانشان (یعنی تحلیل شونده های روانکاوی) به طور کلی (یعنی بر اساس اصلی که روانکاوان می گویند نباید به سؤالات... پاسخ گفت)، و به همین منوال پرسش هائی که از سوی جامعه مطرح می شود پاسخ بگویند.

ولی یقین آنها باید متزلزل شود، که در هر صورت از هم اکنون فروپاشی آن شروع شده، و ضروری خواهد بود که با کوشش منتقدان وجه ایدئولوژیک دکتترین خاص آنان مشخص گردد. و البته چنین نقدی به دلیل ضروریات تحولات اجتماعی و سیاسی و تأثیرات بحران ایدئولوژیک و سیاسی در شرف تکوین است. بی گمان بحران فعلی به همه ما نیز مربوط می شود. در هر صورت این موضوعی است که روانکاوان باید پاسخی برای آن پیدا کنند. ولی آن چه که به ما مارکسیست ها مربوط می شود، نائل آمدن به درک ضرورت کشف فروید در ساحت زبان و فرهنگ و درمان است. و این که باید از برخورد تحت الفظی عقیم اجتناب کنیم و با تکیه به اندیشه مارکسیستی به بررسی عرصه تازه ای بپردازیم که موضوع مرکزی آن ذهنیت است

زمینه های فروید

فروید را از هم اکنون می توانیم از جمله موضوعاتی بدانیم که به پیکره افسانه ها پیوسته و در محیط روانکاوان، کوچک ترین حادثه زندگی او، از خواب هایش گرفته تا نامه هایش، و تا فراموش کاری ها و شکست هایش، جملگی با شور و حرارت خاصی تفسیر می شود.

خارج از محیط روانکاوی به تدریج با تصویر ثابت فرویدی آشنا می شویم که شکاک و بدبین به نظر رسیده و از این پس ریاضت فاضلانه زندگی او و کنفورمیسم خانوادگی اش بر هیچ کس پوشیده نیست. و می دانیم که با چه شهامتی وقتی که به سرطان فک مبتلا شده بود، در آخرین سال های زندگی اش در طول شانزده سال، با درد و رنج طاقت فرسائی رویا روئی می کرد. و علاوه بر این می دانیم که

¹⁴ Stade anal

در هرج و مرج و عذابی که نازی ها به او تحمیل کردند، آن هم زمانی که به دوران کهولت رسیده بود و از این پس طبیعتاً می بایستی به خاطر شهرتی که به سختی به دست آورده بود بهره مند می شد. ولی در لندن یعنی تبعیدگاهش در بامداد جنگ 1939 چشم از جهان فرو بست.

این همان چیزی ست که به راستی « زندگی نمونه » می نامند : نمونه زندگی بورژوا و لیبرال، قابل احترام ولی محدود. افق سیاسی در زندگی فروید همانند هر روشنفکر دیگری در این دوره از تاریخ در وین محدود است. بر این اساس ارزیابی چنین سرزمینی مناسب تر به نظر می رسد، یعنی بررسی تاریخ این دوران بی آن که خواسته باشیم از چنین شاخصی برای نفی روش تئوریک او استفاده کنیم. برعکس : بررسی فروید در متن زندگی اش، پی گیری چگونگی پیدایش دیسپلینی که در حالت جنینی به سر می برد، درک موانعی که به آنها برخورد کرده، و در نتیجه درک این نکته خواهد بود که چرا تأملات او فاقد بینش سیاسی است. ما این شیوه بررسی را بر اساس تعلیم و تربیت و منشأ قومی فروید آغاز می کنیم، سپس به آن موضوعی می پردازیم که مارت روبرت¹⁵ و دیگران آن را « انقلاب روانکاوی » در تئوری و پراتیک نامیده اند، و سر انجام به شکل جامعی به موضوع روانکاوی کاربردی¹⁶ خواهیم پرداخت : در این جا می خواهیم نتایج تئوری فروید را در تمام گستره آن نشان دهیم. چنین نتایجی در چار چوب این نوشته تنها می تواند به صورت مشروح مطرح گردد : کاربرد آنها از نقطه نظر تئوری در گسترده ترین شکل آن بر اساس تاریخ فعلی مطرح خواهد بود یعنی سازگار ساختن روانکاوی در تاریخ دانش و نهادها.

ریشه های قومی و تحصیلات فروید

در سال 1925 وقتی فروید به نگارش زندگینامه خود پرداخت، با این موضوع شروع کرد و نوشت که :

¹⁵ Marthe Robert

¹⁶ Psychanalyse appliquée

« من به تاریخ 6 می 1856 در فریبرگ¹⁷، در موراوی¹⁸، در یکی از شهرهای کوچک چکسلواکی فعلی به دنیا آمدم. والدین من یهودی بودند، من خودم هم یهودی باقی ماندم.» (زندگی من و روانکاوی)¹⁹.

به یهودی بودن فروید باید توجه کاملاً خاصی داشته باشیم: فروید در تمام طول زندگی اش تعلق خود را به سنت فرهنگی و مذهبی یهودی به شکل برجسته ای مطرح کرده است و در عین حال به بی خدا بودن خود نیز اعتراف دارد.

این طرز تلقی متناقض، مشخصاً گواه بر تناقضات عینی خرده بورژوازی یهودی در عصر سلطنت اتریش-مجارستان است. چنین تضادی در عین حال فروید را در موقعیت مشکلی قرار می دهد و او الزاماً می بایستی پیوسته با موانع متعدد و مقاومت هائی چند مبارزه کند. روانکاوی، همان طور که خواهیم دید، از چنین برخوردهائی به وجود آمده است، و پیدایش آن در عرصه فرهنگی و ایدئولوژیک نمی تواند از مجموع پدیده های مذهبی متمایز باشد: نه این که روانکاوی شکل جدیدی از زندگی مذهبی یا از مشتقات آن باشد، بلکه به این علت که به شکل تنگاتنگی به تقدس²⁰، قانون و جبر جادویی²¹ در تمام اشکالش مرتبط می باشد. چنین رابطه ای می تواند انتقادی باشد، و یا نباشد: جهت گیری روانکاوی چنین امری را تعیین نمی کند، بلکه به شرایط تاریخی و موارد خاص بستگی می یابد. ولی تعلقات مذهبی فروید مبین نقد برداشت او در رابطه با مقدسات است که باید مورد توجه مارکسیست ها باشد.

فروید در تمام طول زندگی اش همواره بر یهودیت خود تأکید داشته و عضو فعال جامعه یهودیان لیبرال «بنای بریت»²² بوده است، به گفته ارنست جونز که زندگینامه نویس اصلی فروید می باشد، او بناپارت²³ و کرامول²⁴ را به عنوان ناجیان قوم یهود می ستود، و به همین گونه مسنا²⁵ و هانیبال²⁶ را که از قوم یهود بودند. او از ارتعاشات جریان ضد یهود رنج می برد، و دوران کودکی او انباشته از چنین خاطرات جراحت باری بوده است. چنین موضوعی البته کاملاً طبیعی و قابل درک می باشد.

17 Freiberg

18 Moravie

19 Ma vie et la psychanalyse, collection idées, page 13

20 Sacré

21 Contrainte magique

22 B'nai B'rith6

23 Bonaparte

24 Cromwell

25 Masséna

26 Hannibal

یکی از معروف ترین وقایعی که فروید در کتاب « تعبیر خواب » تعریف می کند، مربوط است به تحقیر شدن پدرش در محل عبور و مرور عمومی، و مضروب شدن او توسط فردی که فروید او را با نام « مسیحی » در داستان معرفی می کند :

«یک مسیحی آمد، با یک ضربه کلاهم را پرت کرد در گل و فریاد زد : « جهود از پیاده رو برو کنار! » - کلاهم را جمع کردم، پدرم با حالت تسلیم به من گفت : چه کار کردی؟» (تعبیر خواب)

علت تضاد او در این است که : فروید در تاریخ شخصی اش یهودی بود، ولی بی خدائی او در عصیان و نقد از خود بیگانگی مذهبی تحقق پذیرفت. بهترین گواه این مدعا کتابی است که فروید دربارهٔ موسی نوشت. یعنی کتابی که نگارش آن بخشی از زندگی فروید را در بر می گیرد و آن را در تبعیدگاهش در لندن به پایان رساند. به شکلی که خود فروید توضیح می دهد، هدف او کنار زدن پردهٔ رمز و راز و ابهام از شخصیت موسی بود و می خواست منشأ و اصلیت مصری او را نشان دهد (که موسی مصری بوده است).

چنین موضوعی بی حرمتی به مقدسات تلقی می شد و در هر صورت این موضوع را خود فروید مطرح می کند :

«محرور ساختن قومی از چنین مردی که به عنوان بارزترین و بزرگ ترین پسرانش ستایش می کند، کار چندان ساده ای نیست و با خیالی آسوده میسر نمی گردد. با وجود این هیچ یک از چنین ملاحظاتی به نام منافع قومی و ملی من را از جستجوی حقیقت باز نخواهد داشت.» («موسی و یکتا پرستی»)

ولی در عین حالی که تیشه به ریشهٔ بنیادهای تاریخی یهودیت می زند، از یک سو ثابت می کند که موسی مصری بوده است و از سوی دیگر مدعی می شود که او توسط اعضای قبیلهٔ خودش «لویت»²⁷ هنگام ورود به سرزمین موعود به قتل رسیده است. در این کتاب فروید در این پندار است که آزاری را که نازی ها به خود او تحمیل کرده اند نشان دهد، و او به سبک خودش سیر قهقرائی²⁸ مردم آلمان را به عنوان بربرهای کمابیش ماقبل تاریخ نقد و بررسی می کند. تناقضی که در نظریهٔ

²⁷ Léвите

کلمه ای است در انجیل و به معنای افرادی است که به قبیلهٔ لوی تعلق دارند، یعنی سومین پسر یعقوب. موسی و هارون از همین قبیله بوده اند.

²⁸ Régression

فروید مشاهده می شود مربوط است به پدیدارهای مذهبی. فروید می گوید پدیدارهای مذهبی را باید با نوروتیک ها قابل مقایسه دانست، و به همین دلیل، (پدیدارهای مذهبی) محصول واپس زدگی تاریخی می باشد. در نتیجه فروید از دیدگاه تاریخی و فرهنگی مذهبی است. به طوری که می گوید، از دیدگاه او، نفی نکردن یهودیت، به شکل کاملاً ساده و روشن یعنی تبعیت از تعیین کننده های تاریخی گذشته آن. ولی نقد و بررسی طرز تلقی یهودی در رابطه با قانون و بازنمایی های فرهنگی و هر نوع ممنوعیتی، به معنای ملغا ساختن واپس زدگی تاریخی است. فروید خود را به عنوان « یهودی بی ایمان » معرفی می کند : در وجه بی ایمانی، او فرد بی خدائی بوده ولی در وجه یهودیت ایمان و وابستگی او به گذشته جمعی و فردی کاملاً دیده می شود.

چنین چشم انداز ابهام انگیزی در رابطه با ایدئولوژی مذهبی عمیقاً خط مشی فروید و سیر تحولی جریان روانکاوی را متأثر می سازد.

سنت فرهنگی یهود در نظریات فروید به شکل مطوّل و پراکنده است. تردید و ناامیدی کمابیش اسطوره ای او که نوشته هایش را درباره تمدن تحت تأثیر قرار می دهد، و ناتمام ماندن روان درمانی به مثابه اصلی از اصول روانکاوی که تحلیل را هرگز تمام شده اعلام نمی کند، به همان گونه که سرگردانی قوم یهود پایان ناپذیر است. نوشته های فروید در جایی که داستان و حکایتی را روایت می کند، یا داستان های طنز آمیز (بخصوص در کتاب « کلمه طنز »)²⁹ موضوعات خاصی نیستند که در حالت کلی متعلق به یهودیت باشد، بلکه به گونه های فرهنگی تعلق دارد که در محله های یهودی در وین رایج بوده است. اگر بتوانیم رابطه ای بین فروید و کافکا متصور شویم، باید آن را در همین محله ها جستجو کنیم، که حاکی از نوعی دفاع انتقاد آمیز در واکنش به تبعیض اجتماعی نزد آنان است. به همین دلیل منشأ ایدئولوژیک خانواده فروید برای بنیانگذاری روانکاوی نقش تعیین کننده داشته است، چه در این رابطه، روانکاوی ابزار نقد و روش درمانی برای درد و رنجی است که فروید در بزنگاه جریانهای ضد یهود تجربه کرده بود.

به همچنین روانکاوی را نباید به منزلت ایدئولوژی فرد فروید تعبیر کنیم. روانکاوی در مقام کارکردی خود ضامن رابطه خاصی با مقدسات نیست. و به عنوان تئوری نیز در بند مقدسات نمی باشد، و از سوی دیگر به همین دلیل روی همین نقطه متارکه با مذهب است که فروید در جایگاه تحلیل گر به امور تمدن پرداخته و فرهنگ را به عنوان ابزار سرکوب غرایز تعریف می کند. و بر این اساس او فرضیه

²⁹ Mot d'esprit

«قبیله بدوی» را مبدأ بشریت دانسته و بر این عقیده است که قتل پدر اولیه از آن تاریخ تداوم یافته است.

در این جا ما با اسطوره سازی در عرصه روانکاوی سر و کار پیدا می کنیم. و باید دانست که این اسطوره پردازی پایدار و دارای ابعاد قابل توجهی بوده، و بیش از آن چه تصور می کنیم خصلت اسطوره ای به خود می گیرد. به این معنا که روانکاوی در عمل و به همچنین در نظریه عملاً و قویاً متأثر از این اسطوره پردازی است. تحصیلات فروید در متن چنین تبعیضی تحقق می پذیرد. خود او در زندگینامه اش توضیح می دهد که تمایل او به علم پزشکی به چه علتی بوده است: از روی نیاز و به این علت که ثروت چندانی نداشته است.

بنابراین همان ابهاماتی را که در متن موقعیت خانوادگی فروید مشاهده می کنیم در زمینه حرفه ای و به طور کلی در رابطه با نهاد و مؤسسه نیز باز می یابیم. فروید تمایلی در انتخاب زمینه حرفه ای خاصی نداشت. در این باره خود او می گوید که انگیزه اصلی او عطش خاصی بوده که به فراگیری دانش داشته است « و خصوصاً مسائلی که به روابط انسانی مرتبط می باشد و نه الزاماً موضوعاتی که صرفاً در پیوند با علوم طبیعی مطرح هستند. » (زندگی من و روانکاوی).

بر این اساس اگر بخواهیم نامی به این انگیزه اولیه فروید اتلاق کنیم، این نام فلسفه خواهد بود که بی گمان مناسب تر از همه به نظر می رسد. ولی در عین حال فلسفه همان زمینه ای است که فروید پیوسته به شکل فوق العاده ای سعی داشت تا از اختلاط آن با روانکاوی جلوگیری کند.

با وجود این مدتی بعد می گوید که: روانکاوی به طور مشخص بین فلسفه و پزشکی واقع شده است.

«از چنین موقعیت بینابینی میان پزشکی و فلسفه، جهان روانکاوی تنها می تواند با مشکلات آن مواجه باشد. پزشکان به روانکاوی به عنوان زمینه نظریه پردازانه ای نگاه می کنند و نمی توانند بپذیرند که اصل و اساس روانکاوی نیز می تواند مثل هر یک از علوم طبیعی دیگر بر اساس مشاهدات دقیق و صبورانه عمل کرده و به جهان ادراکات تکیه داشته باشد. فیلسوفان نیز روانکاوی را با نظام فکری خودشان که با مهارت خاصی شکل گرفته مقایسه می کنند و می گویند که روانکاوی از فرضیات ناممکنی حرکت می کند که مفاهیم بنیادی آن فاقد شفافیت و دقت می باشد.» (فروید: « مقاومت علیه روانکاوی»)

فروید خارج از تحصیلاتش در زمینه پزشکی، مثل کافکا در کلاس های درس *فرانز برنتانو*³⁰ شرکت می کرد³¹. روانشناسی برنتانو بر اساس سه ساحت مختلف پایه گذاری شده بود که عبارت است از: بازنمایی³²، عامل واقعی³³ و قضاوت اخلاقی³⁴. روانشناسی برنتانو نظریات روانشناسی فشنر³⁵ را نفی می کند ولی در هر صورت موضوع اصلی ایجاد علم روانشناسی است، یعنی همان طرحی که فروید پژوهش های تحلیلی اولیه اش را به آن اختصاص داد.

علاوه بر این در چار چوب تحصیلات پزشکی اش به مدت شش سال از سال 1876 در کلاس های پروفیسور ارنست بروک³⁶ در انستیتو روانشناسی شرکت کرد. و با تسلی خاطر: زیرا در طول سه سال پس از ورودش به دانشگاه، همچنان از جریانات ضد یهودی که به شکل نامشهود عمل می کرد رنج می برد. در این مدت او روی سلول عصبی و در مسیر کشف نورون ها کار می کرد، و در عین حال امتحانات پزشکی را با موفقیت پشت سر گذاشت، البته به استثنای پزشکی قانونی.

در سال 1882 حادثه ای به وقوع می پیوندد که فروید از آن به عنوان چرخشی فوق العاده در زندگی اش یاد می کند: در واقع او به یاری ارنست بروک به موقعیت مادی و اجتماعی خودش پی می برد، زیرا برای او در انستیتوی روانشناسی آینده ای وجود نداشت، چرا که یک پست وجود دارد و آن هم از پیش به یک نفر دیگر تفویض شده بود. فروید با *مارتا برنی*³⁷ همسر آینده اش آشنا می شود. این آشنائی در زندگی فروید به عبارتی در رابطه با مسائل مادی به حالت کاتالیزور تبلور یافته و در زندگی فروید سنگینی می کند. چنین واقعه ای را نباید ندیده گرفت، زیرا به

³⁰ Franz Brentano

فرانز برنتانو بتاريخ 16 ژانویه 1838 در ماریبرگ به دنیا آمد و در 17 مارس 1917 در زوریخ فوت کرد. او فیلسوف و روانشناس کاتولیک آلمانی بود. سپس ملیت اتریشی گرفت. او خصوصاً به خاطر نظریه « هدمندی » (انسانسیونالیته) (حيث التفاتی) که متعلق به قرون وسطا است، مشهور شد که از تعبیر توماس دکن (Thomas d'Aquin) برگرفته است. او در وین استاد فروید و ادموند هوسرل بوده است.

³¹ البته کافکا مستقیماً در کلاس های فرانز برنتانو شرکت نکرده است بلکه در کلاس های درس دانشگاه شارل در پراگ شرکت می کرده که شاگردان برنتانو مثل آنتون مارتی (Anton Marty) و کریستیان وون ارنفلز (Christian Von Ehrenfels) در آن جا تدریس می کرده اند. برخی سعی کرده اند که آثار کافکا را از دیدگاه نظریات برنتانو تحلیل کنند ولی گویا که چنین تلاش هائی نتیجه مثبتی نداشته است.

³² Représentation

³³ Facteurs effectifs

³⁴ Jugement moral

³⁵ Fechner

³⁶ Ernest Brücke

³⁷ Martha Bernays

مشکلاتی مرتبط می‌گردد که فروید زندگی خود و به همین گونه دیگران را در آینه آنها درک می‌کند. فروید تصمیمی اتخاذ می‌کند که می‌توانست به پژوهش‌های علمی او خاتمه دهد. او در بیمارستان عمومی ثبت نام می‌کند و در آن جا به تحصیل پزشکی می‌پردازد و در اطراف همین دوران است که کار روی کوکائین را آغاز می‌کند. کاری عجولانه که حاکی از مشغولیات دائمی نزد فروید برای کشف نوعی روش درمانی جدید است. در این مورد فروید به تجربیات مختلفی دست می‌زند و آن را روی خودش و به همین ترتیب روی نزدیکانش آزمایش می‌کند و برخی دیگر نیز در بوته آزمایش‌های او قرار می‌گیرند. این موضوع بر ملا می‌شود: و از همین جا و حتا پیش از این که روانکاوی مطرح باشد، در اواخر قرن نوزدهم، فروید از منظر افکار عمومی در فضای علمی در وین به عنوان شارلاتان قلمداد می‌شود.

با وجود این در سال 1885 بورس تحصیلی به مبلغ 600 فلورن دریافت می‌کند که آن را برای سفر به پاریس جهت شرکت در کلاس‌های شارکو اختصاص می‌دهد که در عصر خود شهرت بسیار زیادی کسب کرده بود. و این آغاز را باید به عنوان ملاقاتی تعیین‌کننده بدانیم زیرا که با تاریخ هیستری در پیوند تنگاتنگ قرار می‌گیرد. در این مرحله آموزش‌هایی که فروید در چار چوب انتستیتوها دریافت کرده است، متوقف می‌شود و از این پس کشف روانکاوی آغاز می‌گردد.

«انقلاب روانکاوی»

در کتاب «یکی از مشکلات روانکاوی»³⁸، فروید به موضوع سه انقلابی اشاره می‌کند که جراحات نارسیسیسم عمیقی به بشریت وارد آورد: به این معنا که تصوراتی که بشریت درباره خودش داشت، از هم فروپاشید. اولین انقلاب، متعلق به کوپرنیک است، او نشان داد که زمین از خورشید کوچکتر است و به دور خودش می‌گردد، داروین دومین انقلاب را به تحقق رساند و منشأ نوع بشر را به جهان حیوانات مرتبط ساخت، و فروید نیز خود را مبتکر سومین انقلاب و بنیان‌گذار علم ناخودآگاه معرفی می‌کند.

در انقلاب کیهان‌شناختی، طبیعت‌شناختی و روان‌شناختی مشاهده می‌کنیم چگونه در هر یک از این سه مورد، تصویر انسان دچار دگرگونی شده و استقلال خود را از دست می‌دهد. فروید از مارکس حرف نمی‌زند و این فیلسوف هرگز در

³⁸ S.Freud. Une difficulté de la psychanalyse (1917)

فرهنگ و اطلاعات او جایی نداشته، و علاوه بر این از ماهیت تعیین کننده های بنیادی نیز بی اطلاع است. در این جا ما با همان شاخصی روبرو هستیم که در بی خدائی فروید مشاهده کردیم. یعنی سازشکاری فلسفی، خلع ید از خدا، ولی در محدوده ایدئولوژی لیبرال که قادر نیست بیش از این پیش روی کند و به درک انقلاب ماتریالیسم تاریخی و دیالکتیک نائل آید.

این انقلاب های تئوریک نمی توانند با کارآیند مارکسیستی که با مشاهدات جامعه شناختی و واقعیات تشکیلات اجتماعی سروکار دارد، مخلوط شوند.

و دقیقاً به همین جهت عنوان « انقلاب روانکاوی » فریب کارانه به نظر می رسد، زیرا استقراء مغلطه آمیزی را مطرح می سازد که مفهوم آن بر این اساس خواهد بود که انقلابی جزئی (ساختارهای روان باطنی) در عین حال به انقلابی کلی خواهد انجامید (ساختارهای روان باطنی که به دگرگونی واقعیات مادی می انجامد)³⁹. باید تحولات تئوریک و پراتیکی را که فروید با روانکاوی ایجاد کرد مورد بررسی قرار دهیم و علاوه بر این باید اسطوره انقلاب فرویدی را افشا کنیم که گوئی صحنه تئوری را در کلیت آن به تمامی دگرگون ساخته است.

هیستری و رؤیا

تا زمانی که شارکو⁴⁰ بیماری نوروبتیک را در شکل هیستریک آن به شکل جدی مورد بررسی قرار می داد، مظاهر هیستری صرفاً بیماری خاص زنان تعبیر می شد و

³⁹ موضوع انقلاب جزئی که به انقلابی کلی می انجامد تا حدودی جریان چپ های نوین افراطی را تداعی می کند که جنبش آنها اساساً به همین شکل عمل می کند و معتقدند که می توان با آزاد سازی جزئی شبکه هائی در نظام سرمایه داری، و در اشکال موضعی و محدود به موقعیت جهان شمول دست یافت. به این ترتیب به عنوان مثال گروه «مسکن برای همگان» راه حل هائی را در حد و حدود یک دهکده و یا در حد یک چادر سرخپوستی روی تپه ای در یکی از مناطق روستائی فرانسه ارائه می دهد و البته رسانه ها نیز قویاً از چنین حوادثی پشتیبانی کرده، و موضوع را به شکلی جلوه می دهند که گوئی چادر سرخپوستی از این پس همه عالم را در خود جای می دهد. و در اذهان تمام افرادی که با مشکل مسکن روبرو هستند امیدی واهی ایجاد می کند، و به طور قطع چنین امیدی واهی بوده زیرا واقعیت هرگز قرار ملاقاتش را فراموش نمی کند.

⁴⁰ Jean-Martin Charcot

بتاریخ 29 نوامبر 1825 در پاریس بدنیا آمد و 16 اوت 1893 چشم از جهان فرو بست. او دکتر اعصاب بود.

همین امر مبین نام آن بود (هیستری) ⁴¹ در زبان یونانی به معنی زهدان⁴² است. تاریخ هیستری از عصر هیپوکرات⁴³ در پیوند تنگاتنگ با تاریخ طبّ می باشد و در عین حال همواره با جهان ماورالطبیعه و سحر و جادو قرابت دارد. در قرن هفدهم زمانی که محاکمات سحر و جادو به پایان می رسد و چنین مواردی به اطبّا و قضات واگذار می شود، و نام هیستری جایگزین سحر و جادو و پدیداری می گردد که بعداً فروید آن را به عنوان بیماری «روان-تنی»⁴⁴ بازشناسی می کند.

عوارض هیستری به اندازه ای با پدیدارهای جن زدگی آمیخته است که فروید با اشتیاق خاصی طی دوره ای که تا نگارش «تعبیر خواب»⁴⁵ ادامه می یابد، به مطالعه رساله «چکش جادوگران»⁴⁶ می پردازد. هیجان حسی تا عوارضی که به بیماری صرع شباهت پیدا می کند، فلج شدن بخشی از بدن که هیچ یک به جراحی اندام واره ها مربوط نمی شود، بی حسی موضعی، فلج شدن حس شامه، ترس بیمارناک، و بسیاری عوارض دیگر که هیستری را اساساً مبدل به پدیداری نمایشی می سازد، و از همین رو برخی از سر تسامح از روی آن عبور می کنند و برخی دیگر مثل شارکو آن را جدی می گیرند. جلسات شارکو که فروید را مجذوب خود ساخته

⁴¹ Hystérie

در روانکاوی فرویدی هیستری و نوروز اجباری دو شکل اصلی بیماری نوروبتیک است. از دیدگاه تاریخی از طریق هیستری بود که فروید بسیاری از اصول و قواعد روانکاوی را کشف کرد (مفاهیم ناخود آگاه، اعتماد قلبی (یا انتقال قلبی)، واپس زدگی).

⁴² Matrice = Hystérie

کلمه هیستری را هیپوکرات پزشک یونانی برای تشریح بیماری خاصی اختراع کرد که پیش از او توسط مصری ها مورد بررسی قرار گرفته بود. واژه «هیسترا» به معنی زهدان است. بیماری را به زهدان نسبت می دادند و بر این باور بودند که زهدان در بدن حرکت می کند و عوارض مختلفی به وجود می آورد. در قرون وسطی هیستریک ها به عنوان جادوگرانی تلقی می شدند که شیطان جسم و روح آنها را تسخیر کرده و به همین علت چنین افرادی را در آتش می سوزاندند.

⁴³ Hippocrate

⁴⁴ Psycho-somatique

بیماریهای جسمی ناشی از جراحی روانی.

⁴⁵ « Science des rêves » ou « L'interprétation des rêves »

⁴⁶ Malleus Maleficorum (Le marteau des sorcières, 1492, Spranger et Institoris)

بود وجهی نمایشی داشت. تماشاگران شاهد عملیات هیپنوز⁴⁷ و تلقین⁴⁸ بودند و شارکو با روش درمانی خاص خود مقابل دیدگان شرکت کنندگان عوارض بیماری را نزد بیماران (موقتاً) برطرف می ساخت. و علاوه بر این خود او عوارض را نزد بیماران تحریک می کرد تا متعاقباً آنها را ناپدید سازد.

چنین است زمینه ای که فروید از این پس روی آن کار خواهد کرد. یعنی زمینه ای خطرناک، و یعنی در حد و حدود خطری که کوکائین و مواد مخدر می توانند در بر داشته باشند. و باز هم یعنی زمینه ای که برای آنهایی که به انسان شناسی آشنائی دارند حساسیت خاصی دارد. پیدایش انسان شناسی تقریباً معاصر همین دوره است، و هنوز مخلوطی از ایدئولوژی و علم بوده، و به همان اندازه با طب می آمیزد که با جادو و جنبل قرابت پیدا می کند. فروید در آغاز امکانات الکترو تراپی⁴⁹ را مورد بررسی قرار می دهد، سپس به سال 1889 تجربیات هیپنوتیک برنهایم⁵⁰ را در شهر نانسی (در فرانسه) پی گیری نموده، و سرانجام با دکتر بروئر⁵¹ آشنا می شود و با او تئوری منجسمی درباره هیستری طرح ریزی می کنند. بروئر بیماران هیستریک را از طریق هیپنوز مورد معالجه قرار می داد و تحت شرایط هیپنوز بیماران داستان حوادث جراحی بار و مختل کننده گذشته شان را به زبان می آوردند. موردی که به «آنا او»⁵² مربوط است، در واقع به موضوعی افسانه ای و سپس به الگوی درمان به شیوه روانکاوی تبدیل شد: در واقع معالجه آنا بیشتر نزدیک به درمان جادوگرانه است تا معالجه به روش روانکاوی. «آنا او» عوارض مختلفی داشت: سرفه عصبی، فلج موضعی متنوع و اختلال زبانی. بروئر از طریق هیپنوز موجب شد که آنا داستان حوادث سختی که مربوط روابط او با پدرش می شد و سپس مرگ او را به زبان بیاورد. تحت چنین شرایطی است که عوارض ناپدید می شود. این پدیدار را فروید و بروئر پالایش روحی - «کاتارسیس»⁵³ می نامند. «کاتارسیس» کلمه ای است که در عین حال دارای مفاهیم راز و رمزدارانه و عرفانی و از این جهت مبین فرضیه ای است که ما در باره خصوصیت کمابیش

⁴⁷ Hypnose

⁴⁸ Suggestion

⁴⁹ Electrothérapie

استفاده از الکتریسیته با توان ضعیف در امور درمانی. این شیوه درمانی از عهد باستان رواج داشته و هنوز هم حائز اهمیت است.

⁵⁰ Bernheim

⁵¹ Breuer

⁵² Anna O

⁵³ Catharsis پالایش روحی

مذهبی پیدایش روانکاوی مطرح می کنیم: به این معنا که ایدئولوژی های علمی با خرافات و نظریات عهد عتیق در هم می آمیزد، و این موقعیت خود جوش شیوه علمی را تشکیل می دهد.

خود آنا و اصطلاحی را به کار می برد که به شکل قاطعانه تری استعاری بود: «chimney sweeping» پاک کردن دود کش، یا به شکل ساده تر «talking cure» درمان از طریق بیان و حرف زدن. ولی تلاش بروئر به بن بست منتهی شد، که باید آن را به طریق اولی شکست طبیب در رابطه با بیمار بدانیم: وقتی بروئر پایان معالجه او را اعلام کرد، آنا او دوباره بیمار شد و این بار عوارضی مشابه به زن حامله را بروز داد و به عبارت دیگر دچار این توهم شد که گوئی حامله شده است. هیچ شکی نبود که ریشه چنین حادثه درمانی به خود شخص بروئر باز می گردد. بروئر کناره می گیرد، ولی فروید این موضوع را پی گیری کرده و به نتایجی می رسد که بعدها «اعتماد قلبی»⁵⁴ نامیده شد. یعنی رابطه خاصی که در طول درمان روانکاوی بین تحلیل شونده و شخص روانکاو برقرار می شود. این رابطه یکی از اصول روانکاوی تلقی می شود ولی برای آن که «انتقال قلبی یا اعتماد قلبی» مؤثر واقع گردد و به تدریج تحول یابد، می بایستی که پزشک یا روانکاو رفتار عادی خود را در این رابطه حفظ کند و همین موضوع سرمنشأ بحث پیرامون موضوع «خنثی بودن تحلیل» است.

عناصر اصلی کشف فروید از هم اکنون آماده شده اند: یعنی نقش تعیین کننده رابطه بین دو ذهنیت فردی⁵⁵ از یک سو، و نقش تعیین کننده زبان و خاطرات از سوی دیگر. فروید به سهم خود در راهکار هیپنوز تغییراتی ایجاد می کند، او با گذاشتن دست روی پیشانی بیماران از آنها می خواهد که خودشان را متمرکز کنند و به تدریج شیوه روانکاوی را ابداع می کند. گفتگوی خاصی که روانکاو با شخص

⁵⁴ Transfert

اعتماد قلبی (به تعریف فروید در پنجمین درس از پنج درس درباره روانکاوی) یا انتقال قلبی، که گاهی از روی تسامح در ادبیات روزنامه نگارانه فارسی بسادگی «انتقال» نیز گفته شده است. این اصطلاح در عین حال در چارچوب تحلیل روانکاوی بالینی به معنای مجموع واکنش های تحلیل شونده نسبت به شخص روانکاو است. در رابطه تحلیل شونده و روانکاو، از طریق انتقال قلبی انواع موقعیتهای واپس زده و مشکل برانگیز بازتولید و به روز می شوند. انتقال قلبی موجب می شود که تحلیل شونده انواع و اقسام فرافکنی ها و جابجاییها را در رابطه با روانکاو مرتکب شود. اعتماد قلبی چیست؟ در واقع المثنی تمایلات و فانتسم هائی است که باید به روز شده تا در فرایند تحلیل روانکاوی به خودآگاه تحلیل شونده مسترد شوند. وجه مشخصه انتقال قلبی نزد فرد تحلیل شونده جایگزین ساختن شخص روانکاو بجای شخص دیگری است که به زندگی گذشته او تعلق داشته است.

⁵⁵ دو ذهنیت فردی به معنای شخص تحلیل شونده و دومی شخص روانکاو

بیمار دارد باید به شکلی باشد که ادامه و گسترش گفتمان شخص بیمار را مختل نسازد به طوری که مانع همانی باشد که همیشه او را محدود ساخته و موجب عوارضی گردیده که باید آن را از بین برد.

پژوهش های مشترک فروید و بروئر چنین تجاربی را مطرح می کنند. این تجربیات موجب می شود که خصوصیات مشترک تمام داستان ها یا خاطراتی که بیماران فروید تعریف می کنند آشکار گردد: و کاشف به عمل می آید که تمام آنها با موضوع جراحی آمیز اغفال جنسی توسط والدین آمیخته است، که فروید در آغاز جهت رعایت برخی ملاحظات اخلاقی و احتیاط به شکل «عمو و دایی» و یا «شوهر خواهر» می نامید، ولی بعدها در حاشیه و یاد داشت هایش اضافه می کند که در این جا موضوع مشخصاً پدرهائی هستند که توسط دخترانشان متهم شده اند. در همین مدت، فروید با فلیس⁵⁶ در مکاتبه است که جایگاه مهمی در زندگینامه فروید دارد. چنین واقعیتی را می توان در همان مکاتباتشان مشاهده کرد. در طول ده سال یعنی از سال 1887 تا 1897 فلیس در رویکردها و پژوهش های فروید نقش تعیین کننده ای داشت، و این جریان تا مرگ پدر فروید در سال 1896 ادامه یافت، و تا این که خود فروید به شکل خود آموز به تحلیل و روانکاوی خودش می پردازد، یعنی تجربه ای که بنام «اتو-آنالیز»⁵⁷ معروف است و از طریق همین تحلیل نیز هست که به کشف نقش والدین در زندگی عاطفی و روانی نائل می آید. به این ترتیب «فلیس تحلیلگر فروید است» فرمولی را بیان می کند که برای تبیین رابطه کمابیش روانکاوانه آنها به کار می برند. فلیس نه روانپزشک است و نه فیلسوف، بلکه متخصص گوش و حلق و بینی بوده و روی موضوع غریبی کار می کند. موضوع پژوهشی او رابطه بین دستگاه تنفسی از راه بینی و قاعدگی نزد زنان است. به این ترتیب موضوع اصلی همواره مرتبط است به جنسیت زنان که نقطه مرکزی پژوهش او را تشکیل می دهد. و این آغازی است برای روشن ساختن اهمیت آن چیزی که شارکو «چیز تناسلی»⁵⁸ می نامد.

با وجود این می بایستی منتظر تلاش های بعدی فروید باشیم تا نظریه قطعی فروید تحقق پذیرد و به استقلال واقعی دست یابد. در سال 1897 فروید اصول اساسی روانکاوی را کشف می کند. او دیگر به چیزی که «نروتیکا»⁵⁹ می نامد باور

⁵⁶ Fliess

⁵⁷ Auto-analyse

وقتی فردی خودش به تنهایی به تحلیل روانکاوی خودش می پردازد - «خود روانکاوی»

⁵⁸ « Chose génitale »

⁵⁹ Neurotica

ندارد که فرضیهٔ عصب شناسی و روان_تنی است، و بر این اساس به بررسی منشأ ناخودآگاهانه آن می پردازد. فروید می گوید چنین امری ناممکن است که ما تمام پدرها را به انحراف متهم کنیم، و علاوه بر این تأیید حقانیت تمام داستان های بیماران هیستریک از نظر تاریخی امکان پذیر نیست. سرانجام فروید نتیجه می گیرد که « در ناخودآگاه هیچ نشانی از واقعیت وجود ندارد به طوری که تفکیک روایات واقعی از تخیلی که حامل بار عاطفی و هیجانی هستند از یکدیگر ممکن نیست.» (نامهٔ فروید به فلیس 9-9-21 در تولد روانکاوی. صفحهٔ 191).

و به این ترتیب نتیجه می گیرد که اگر داستان هائی که افراد مبتلا به هیستری تعریف می کنند با حوادث واقعی مناسبتی نداشته باشد، بدون شک باید با فانتسم ها و صحنه های تخیلی رابطه داشته باشد، و علاوه بر این، چنین داستان هائی می توانند حاکی از تمنا و آرزومندی های خود آنها باشد که به شکل مبدل و از طریق جا به جا ساختن عناصر روایی، تعریف شده اند. تغییر جهتی که در این جا به وقوع می پیوندد حائز اهمیت است: زیرا از این پس دیگر پدران نیستند که بازیگر صحنه می باشند، بلکه دختران نقش اول را به عهده داشته و با روایت داستانی که ناخودآگاهانه انباشته از دروغپردازی بوده، تمناهای ناخودآگاه خود را آشکار می سازند. این تمناهای ناخودآگاهانه عبارت است از اغفال شدن توسط پدر. در این چرخشی که در جهت داستان هیستری ها به وقوع می پیوندد مسئله ای اساسی وجود دارد، زیرا در این واژگونی واقعیت به تخیل، و پدر به دختر است که بعداً تمام تئوری روانکاوی به منصفهٔ ظهور می رسد:

_ فرضیهٔ ناخودآگاه که حاکی از اشکال تحریف آمیز و تغییر شکل یافتهٔ انجام اعمال و خواست هائی است که در واقع از ناخودآگاهانه منشأ می گیرد: مثل عوارض هیستریک، و البته انواع و اقسام عوارض عمومی در زندگی روزمره (مثل اشتباهات لفظی، اعمال سهوی) مثل خواب و رؤیا که جملگی حاکی از تحقق خواست های ناخودآگاه می باشد.

ولی از این جهت که چنین تولیداتی، خواست های باطنی را به تعویق انداخته و به شکل تحریف آمیزی تحقق ببخشند و بیان کنند، می بایستی وجود فرآیند خاصی را مفروض شویم که چنین تحریف و چنین خاصیتی را در ایجاد تغییر شکل در محتوای اصلی امکان پذیر سازد. این فرآیند، واپس زدگی نام دارد.

« از این جهت که با صراحت بیشتری بگوییم، خاطرات همان بوئی را به مشام می رساند که شیء اکتونی. به همان شکلی که اعضای حسی ما (سر و بینی) از

اشیاء متعفن اعراض می جوید، به همین ترتیب ضمیر پیش آگاه⁶⁰ و درک آگاه ما نیز از خاطرات اعراض می کند. این آن چیزی است که واپس زدگی می نامیم.» (نامه فروید به فلیس، 1897.11.4)

روشن ساختن نظریه ای مشخص، بر خلاف آن چه که سنت های عرفانی و جادوگرانه و اسطوره ای درباره ناخود آگاه منتشر ساخته بودند، فروید را بر آن می دارد که در مقابل اسطوره سازی های ابهام آمیز و نیروهای مکتوم، و تصاویر و تخیلات مبهم که رمانتیک ها حساسیت خاصی در رابطه با آنها ایجاد کرده بودند، قوانین خدشه ناپذیر و ساختارهای مشخصی را جایگزین سازد که عبارت است از زبان: یعنی مجموعه داستان های بیماران مبتلا به هیستری را به عنوان مواد اولیه مطرح ساخت، و تحلیل های خود را نیز به آنها ضمیمه کرد.

«کمابیش اصول و قواعدی را کشف کرده ام که نقش تعیین کننده در تشکل این ساختارها و انگیزه های پایدار آنها دارد، که خیلی پر اهمیت تر از خاطرات معمولی است. به این ترتیب به مفاهیم تازه ای در رابطه با فرایندهائی که در ناخود آگاه جریان دارد دست یافته ام.» (نامه فروید به فلیس 1877.7.7)

_ نظریه جنسیت اطفال، موضوع تئوریک جنجال برانگیزی بود که شهرت و اعتبار فروید را بیش از پیش به مخاطره انداخت. با وجود این دقیقاً به دلایل اخلاقی، چه در رابطه با داستان های جنجال برانگیز افراد مبتلا به هیستری و چه در مورد کودکان، فروید دفاع از آنها را به والدین و حفظ اعتبار نظریات سنتی ترجیح می داد، و به جای پدران منحرف، او به دفاع از فرزندان منحرف می پردازد: مضافاً بر این که بر اساس نظریه روانکاوی، انحراف نزد آنها انحراف بی تقصیر است و کودکان تا پیش از سن بلوغ جنسی عادی و رسیدن به مرحله تناسلی، تمام اشکال انحرافی را پشت سر می گذارند. کار عظیمی در این جا آغاز می شود، که هنوز ابهام آمیز به نظر می رسد و تنها می توان درباره آن با حدس و گمان مشاهده کرد که چگونه ایدئولوژی طبقه حاکم از آن بهره برداری می کند و تحت چه اشکالی در دولت سرمایه داری انحصارگر تبلور می یابد: یعنی زیر علامت سؤال بردن قاطعانه مفهوم هنجار (معمولی بودن)، پیدایش نظریه اخلاقی و فرهنگی، بر اساس بازشناسی خواست باطنی و آرزومندی.

⁶⁰ Préconscient

_ عقده اودیپ، بعدها در تاریخ نظریه فروید از همین مرحله تکیه گاه اولیه خود را پیدا می کند. در واقع خواست باطنی و تمنای ناخودآگاه نزد افراد مبتلا به هیستری که داستان اغفال توسط پدر را زمزمه می کنند، به همان شکلی که نزد هانس کوچولو⁶¹ مشاهده می کنیم، یعنی پسر بچه ای که در تب عشق به مادر می سوخت و بعدها تحت معالجه فروید قرار گرفت. دلبستگی جنسی زودرس نسبت به والدین از جنس مخالف و رقابت اجتناب ناپذیر با والدین از جنس موافق پایه و اساس ساختار عقده اودیپ را تشکیل می دهد. فراسوی چنین ساختاری که از نظر زمانی در مرحله اولیه قرار دارد، نظریات فروید در زمینه انسان شناسی باید مد نظر ما باشد، یعنی فرایضی که او در رابطه با منشأ تمدن و فرهنگ بشری مطرح می سازد. بر این اساس اسطوره شناسی فروید پدر ماقبل تاریخی را به ما معرفی می کند که همانند پدر اغفالگر در داستان های افراد مبتلا به هیستری دارای شخصیتی خدشه ناپذیر بوده و قادر مطلق است، و به مفهوم پدر اولیه بشریت تلقی می گردد.

« بحران های سرگیجه آور، هق هق زدن های پیاپی، همگی را باید به حساب شخص دیگری دانست، ولی بخصوص به حساب این شخصیت فراموش نشدنی و ماقبل تاریخی که هیچ شخصیت دیگری یارای برابری با او را ندارد.» (نامه فروید به فلیس، 1896.12.6)

_ سرانجام، به شکل قاطعانه تری، از این جهت که شاید آن چه به نظریه فروید مربوط می شود، و آن چه که ممکن است با نظریه مارکسیستی در مورد ایدئولوژی، تداخلی ایجاد کند، به همین نکته باز می گردد، یعنی دقیقاً در آن جایی که برشی در واقعیت مادی مطرح می گردد: و یعنی واقعیت انکار ناپذیر تاریخی که در عرصه تولیدی همواره تعیین کننده بوده است، از دیدگاه روانکاوی به دلیل ناخودآگاه غیر قابل دسترسی بوده و به طور مشخص، تحت پوشش تشکلات تخیلی قرار داشته و در نتیجه فاعل نفسانی در غفلت از منشأ خود به سر می برد.

« فانتسم ها از طریق فرآیند تداخل و تحریف شکل می گیرند که شبیه تجزیه شیمیائی عناصر با یکدیگر است... این فرآیند کشف روابط اولیه را ناممکن می کند.» (نامه فروید به فلیس 1897.5.25)

⁶¹ Petit Hans

در نتیجه، روند زندگی‌نامه فرد دائماً در رابطه با عناصر و عواملی که برای آن تعیین کننده بوده است وقفه و فاصله ایجاد می کند: به همان معنا که ایدئولوژی در رابطه با واقعیت مادی و زیربنای اقتصادی که خود نتیجه مابعدی آن بوده، وقفه و فاصله ایجاد می کند. البته در فقدان کامل دیالکتیک در تفکر فروید، در خصوص این رابطه باید فوراً مشخص کنیم که تفاوت خدشه ناپذیر بین ایدئولوژی و تخیل در کجا واقع شده است. زیرا تشکلات تحریف شده ناخودآگاه روی واقعیت تأثیری نداشته، و واقعیت برای همیشه از دست رفته و غیر قابل تغییر است: به این ترتیب در این زمینه مداخلات فروید ضرورتاً محدود به اصلاحات در موقعیتی است که از پیش تعیین شده.

1900 کتاب «تعبیر خواب» در سال 1900 منتشر شد. فروید اهمیت رؤیا را کشف کرد، و در این دوران است که از راه کاری که کمابیش نزدیک به هیپنوتیزم بود (یعنی دست گذاشتن روی پیشانی بیمار) قطع نظر می کند، و از این پس تصمیم می گیرد بیماران را در گفتمانشان آزاد بگذارد.

چنین گفتمانی در حله نخست ظاهراً به شکل گسسته و نامنسجم به نظر می رسد، فروید بر اساس فرایض خدشه ناپذیری که از ناخودآگاه نتیجه می گیرد، آن را تعبیر و تحلیل کرده و پیوستگی و انسجام تازه ای در آن کشف می کند. تعبیر خواب بر اساس همان روشی انجام می گیرد که آن را «تداعی معانی آزاد»⁶² می نامند، شیوه بیانی و طرز تلقی فریبنده ای که می خواهد این باور را به اذهان

⁶² Association libre

تداعی معانی آزاد یکی از فنون اساسی روانکاوی است و برای فرد تحلیل شونده نزد روانکاو عبارت است از بیان آنچه که به ذهنش خطور می کند. این روش را غالباً قانون طلائی روانکاوی می نامند. ناممکن بودن چنین قاعده ای است که از آن روشی افشا کننده می سازد: سکوت و مقاومت از جمله علامات سانسور بوده و بیان فاعل نفسانی را تحت تأثیر قرار می دهد. فروید استفاده از این روش فنی را در کتاب «زندگی من و روانکاوی» چنین توضیح می دهد: «ممکن است عجیب بنظر رسد که این روش تداعی معانی آزاد [...] قادر به انجام کاری باشد که از آن انتظار داریم، یعنی بازگرداندن عناصر واپس زده که توسط مقاومتها باز داشته شده اند، به خودآگاه. ولی باید دانست که تداعی معانی آزاد در واقع آزاد نیست. شخص بیمار (تحلیل شونده) تحت تأثیر و نفوذ موقعیت تحلیلی باقی می ماند، حتا وقتی که کنترلی روی فعالیت ذهنیش روی موضوع مشخصی ندارد.»

اطلاعات جانبی درباره «تداعی معانی آزاد»: بدون تردید فروید این روش را با الهام از جریان فکری به همین نام که نخستین نشانه های آن به اوایل قرن هجدهم باز می گردد، در روانکاوی استفاده می کند.

مسترد سازد که گوئی برای آرزومندی و ناخودآگاه آزادی خاصی وجود دارد، در حالی که در این تداعی معانی - به اصطلاح - «آزاد» بزرگ ترین موانع و مشکلات خودنمایی می کند. ولی آن چه این روش را از کاربرد زبان در جامعه متمایز می سازد، آزادی در به کاربردن تداعی ذهنی است، یعنی زمینه ای که انباشته از تصاویر و فانتاسم و سپس رؤیا بوده و کثرت و تواتر آنها فروید را به شگفتی وامی دارد. فروید در «خود- روانکاوی» (اتو آنالیز) خود همزمان مفاهیم مستور رؤیاهایش را جستجو می کند: مثال بارزی که غالباً به آن مراجعه می کنند، خوابی است که فروید در رابطه با مرگ پدرش می بیند. در این خواب، فروید در فروشگاهی اعلامیه ای را مشاهده می کند که این جمله نوشته شده است: «خواهش می کنیم چشمانتان را ببندید.»

بستن چشم: دو معنی مختلف دارد، از یک سو بستن چشم های مردگان، و از سوی دیگر چشم بستن در مورد چیزی یعنی اغماض کردن یا چشم پوشی کردن. فروید در شب پس از به خاک سپاری پدرش این خواب را می بیند و آن را به تمایلات احساس گناه مرتبط دانسته و از طریق همین شاخص (یعنی شاخص احساس گناه) آن را تعبیر می کند: احساس گناه از این که هنوز زنده است و باز هم احساس گناه از این جهت که در کودکی مثل تمام کودکان مرگ پدرش را آرزو می کرده است.

تمام کوشش فروید در نخستین کتاب پر اهمیتش عبارت است از تشریح دقیق و قاطع قوانین تعبیر خواب: کوششی که به همان اندازه ضمیر ناخود آگاه را مد نظر قرار می دهد که ساحت زبان را مطرح می سازد، و بی آن که هیچ یک از این دو (یعنی ضمیر ناخودآگاه و زبان) بتواند بدون دیگری مطرح باشد. با کتاب «تعبیر رؤیا» آشکار می گردد که زبان علاوه بر تصویری که ضمیر خودآگاه از آن دارد، واجد

طرفداران این نظام فکری «آسوسیاتیونیسم» مدعی بودند که می توان تمام فعالیتهای فکری و اصول منطق و حتا تمام زندگی روانی را توضیح داد. جان استوارت میل در نظریه تداعی پندار خود می گوید: «قانون جهانشمول گریز از مرکز برای علم نجوم، و خصوصیات عناصر جزئی در بافت عناصر برای فیزیولوژی، در همان موقعیت و منزلتی هستند که تداعی معانی برای علم روانشناسی.»

John LOCKE (1632-1704), Hartley(1705-1757), David Hume(1711-1775), Herbert Spencer(1820-1903)

در دنیای ادبیات می توانیم از لورانس استرن نام ببریم که متأثر از نظریه تداعی معانی جان لاک بود.

Laurence Sterne. Vie et Opinions de Tristram Shandy.

خصوصیات دیگری نیز هست. ناخودآگاه از طریق اشکال زبانی خود را آشکار ساخته و مشخص می نماید، تا جایی که بعدها ژک لکان در این باره می گوید «زبان شرط وجودی ناخودآگاه است». برای اثبات وجود قوانین حاکم بر رؤیاها، فروید مثال های متعددی را مورد بررسی قرار می دهد و فرایندهای جاری و ساری در آنها را مشخص می سازد. سپس او نظریه کاملی از عملکرد ناخودآگاه ارائه می دهد و از الگوهای استعاره استفاده می کند که آن را «دستگاه روانی»⁶³ می نامد.

«پس از تعبیر کامل، هر رؤیائی که در خواب دیده شده به منزله تحقق تمنا و آرزومندی خود را آشکار می سازد» (صفحه 112). [به عبارت دیگر هر بار که ما خوابی را تعبیر و تحلیل می کنیم، در نتیجه پی می بریم که چنین خوابی تحقق آرزومندی و تمنائی ناخود آگاهانه بوده است]. همین امر در مورد تخیلات روزمره و صحنه آرائی هائی که حاکی از تحقق خواست و آرزومندی فرد است. ولی خواب دارای وجوه خاصی می باشد.

نخست فروید بین آن چه در خواب رؤیت می شود یعنی بازنمائی رؤیاها و ساختاری که ترجمان بازنمائی آنها می باشد، تفاوت قائل می شود. آن چه را که در خواب دیده می شود محتوای ظاهری⁶⁴ می نامد و برای ترجمان یا روایت تعبیر و تحلیل شده آن نیز اصطلاح محتوای مستور⁶⁵ را بکار می برد. بین محتوای ظاهری و محتوای مستور، فاصله ای هست که باید از طریق کار تحلیلی روی رؤیا⁶⁶ برچیده شود. کار تحلیل یا تعبیر رؤیا از ساز و کاری تبعیت می کند که عبارت است از : تراکم⁶⁷ (29) و جا به جایی⁶⁸، از یک سو تصویر پردازی ها و از سوی دیگر کار تحلیلی ثانوی.

⁶³ Appareil psychique دستگاه نفسانی یا دستگاه روانی

⁶⁴ Contenu manifeste محتوای آشکار یا محتوای ظاهری

⁶⁵ Contenu latent محتوای مستور

⁶⁶ Travail du rêve کار تحلیلی رؤیا

⁶⁷ Condensation تراکم یا تکاثر

ایرج پورباقر نیز در ترجمه «تعبیر خواب» از کلمه تراکم استفاده کرده است. ص 12. چاپ چهارم 1361 انتشارات آسیا

⁶⁸ Déplacement جا بجایی

ایرج پورباقر در مقدمه ای که برای «تعبیر خواب» فروید نوشته است می گوید : «عامل دوّم تغییر مکان یا نقل و انتقال و یا جابجا شدن است و در سایه آن بار عاطفی و آن احساسی که ما را به طرف فلان و بهمان می کشاند از هدف اصلی خود جدا شده موقتاً به هدف ظاهری و دروغین و فریب دهنده دیگری منتقل و جابجا می شود...» ص 12

تراکم و جا به جایی : تراکم عبارت است از فرآیندی ترکیبی و عمل روی هم گذاشتن عناصری که در عالم واقعیت جدا و مستقل از یک دیگر هستند. جا به جایی آن است که روی جزء بی اهمیتی تأکید شده باشد، در حالی که در همین نقطه کار تحلیلی معمولاً گره پر اهمیتی را آشکار ساخته و در رؤیا معنی دار است. به عبارت دیگر، جا به جایی در رؤیا شامل فرآیندی می شود که قابلیت گزینش و جایگزینی دارد. هر یک از این دو راهکار محتوای مستور را استتار می کند و به تغییر شکل آن می انجامد.

تصویر پردازی ها (محتوای ظاهری) و بررسی های ثانوی به طریق اولی از نتایج هستند : به این معنی که خواب و رؤیا در وحله نخست به مثابه سناریو تبلور می یابد، و حتا اگر در رابطه با زندگی واقعی ناهماهنگ به نظر رسد و همخوانی نداشته باشد، با وجود این می توانیم تصویر پردازی و روایت داستانی را در آن مشاهده کنیم که البته در پیوند با یکدیگر هستند. فروید برای روشنتر ساختن این سازواره⁶⁹ پیچیده اصطلاح «معما»⁷⁰ را به کار می برد. رؤیا همچون معمائی مطرح می گردد که از یک سو به آن چه در خواب دیده می شود رجوع می کند، و از سوی دیگر حاکی از نمونه چنین معماهایی است که تحت اشکال تابلوهای کوچک و جدا از یکدیگر مطرح می شود، که هر عنصر مصور با یک کلمه همراه است و این کلمات هر کدام یکی از بخش های هجائی کلمه دیگری است که باید آن را حدس زد.

جا به جایی، به عنوان ساز و کار واپس زدگی ست که از طریق آن هیجان حسی که مقدا در رابطه با بازنمائی ناخودآگاهانه بوده، به بازنمائی دیگری منتهی می شود که تنها به شکل غیر مستقیم با بازنمایی اولیه مرتبط می باشد. بنابراین نخستین بازنمائی (تصویر) واپس زده می شود. بارزترین مثال «هانس کوچولو» در کتاب «پنج روانکاو» ست. نفرت نسبت به پدر احساس ترس در او بیدار می کند که متعاقباً - در اثر ساز و کار جا به جایی - به شکل ترس از اسب تجلی می کند.

⁶⁹ سازواره Mécanisme

⁷⁰ معما Rébus

است، و معنای تحت الفظی آن « از طریق چیزها» ست. res ریشه این کلمه لاتین منظور نوع خاصی از معما می باشد که عبارت است از تعدادی تصویر که در کنار یکدیگر قرار می گیرند، که یک شکل هجائی را تشکیل دهند و زمانی که رمز آن کشف شد و یا تعبیر شد، کلمه ای که باید معما را حل کند به دست آید. هر تصویر یک سیلاب را تشکیل می دهد و مجموع تصاویر یک کلمه.

«محتوای رؤیا همچون نسخه ای از افکار موجود در رؤیا بر اساس شیوه بیانی دیگری در خواب ما ظاهر می شود. ما تنها زمانی می توانیم نشانه ها و اصول را دریابیم که تعبیر یا ترجمان خواب و رؤیا را با اصل مقایسه کنیم. ما مستقیماً محتوای ظاهری رؤیا را دریافت می کنیم. محتوای ظاهری تحت اشکال مشابه به خط تصویری⁷¹ که متعاقباً باید بر اساس زبان خاصی که به محتوای ظاهری تعلق دارد ترجمه شود.

البته اگر بخواهیم چنین نشانه هائی را مثل تصاویر مورد بررسی قراردهیم و تحلیل کنیم، در نتیجه ضروری خواهد بود که آنها را بر اساس معنای قراردادی شان در نظر گیریم...

...

هر رؤیائی معادل یک معما است، پیشینیان ما دچار اشتباه بودند زیرا می خواستند آن را به مثابه تصویر تعبیر کنند، و به همین جهت به نظرشان پوچ و بی معنی می رسیده است.» (صفحه 242)

نسخه برداری، ترجمه، خط تصویری: رؤیا مثل متنی ظاهر می شود که به وسیله رمز نوشته شده⁷²، و به مثابه فرمولی است که با حروف رمزی در زبانی رمزی نوشته شده.

فروید با نوشتن کتاب «تعبیر خواب» به کشف زبانی نائل می آید که تا کنون نامکشوف باقی مانده بوده ولی از این پس خوانش آن ممکن می گردد.

_ ما به سه مثال از کتاب «تعبیر خواب» اشاره خواهیم کرد. اولین مثال همان رؤیائی است که فروید به عنوان مدل معرفی می کند: اولین تحلیل از نظر تاریخی مربوط به سال 1895 می باشد که هم از نظر زندگینامه فروید حائز اهمیت است و هم از دیدگاه نظری. دومین مثال، بازهم خواب خود فروید است و متن مختصری را در برمی گیرد که در عین حال پیچیدگی روش او را به روشنی نشان می دهد. سومین مثال رؤیای یکی از بیماران مبتلا به هیستری می باشد، این خواب با وجه نظری مضاعف، حاکی از پنهان سازی ماهرانه تمنا و آرزومندی است.

⁷¹ خط تصویری Hiéroglyphe

⁷² متنی را گویند که بوسیله رمز نوشته شده باشد Cryptogramme

مثال شماره 1 : تزریق به ایرما⁷³.

« تالار بزرگی بود، تعداد زیادی از مهمانان حضور داشتند و ما پذیرائی می کردیم. در میان مهمانان ایرما دیده می شد، فوراً او را به کناری کشیدم تا او را به خاطر پاسخی که در نامه اش مبنی بر این که «تجویز» مرا نپذیرفته است، ملامتش می کنم. به او گفتم : « اگر تو هنوز درد می کنی، واقعاً تقصیر خودت است. ». در جواب به من گفت : « اگر می دانستی که چقدر گلویم و همین طور دلم درد می گیرد، به خفگی می افتم. ». می ترسم و به او نگاه می کنم. چهره او پف کرده و رنگ پریده است، از خودم می پرسم : آیا برخی از عوارض جسمانی او را ندیده نگرفته ام؟ او را به نزدیک پنجره می برم و گلویش را معاینه می کنم. او مثل زن هائی که دندان عاریه دارند و می خواهند آن را پنهان کنند، به شکل خاصی از من روی بر می گرداند. با این حال دهانش را باز می کند و در طرف راست لکه بزرگ سفید رنگی می بینم و علاوه بر این تشکل فوق العاده چیزی که ظاهراً مخاط بینی است و روی آن تورم خاکستری رنگی دیده می شود. فوراً دکتر «ام» را فرا خواندم تا او نیز بیمار را معاینه کند و مشاهدات من را به تأیید رساند...دکتر «ام» مثل همیشه نیست و خیلی رنگ پریده است، می شلد و ریش هم ندارد...دوست من اتو⁷⁴ نیز در کنار او بود، و دوست دیگر من، لئوپلد⁷⁵ چند ضربه برای معاینه به گرده ایرما نواخت و گفت : « بخش چپ کدر شده است» و ناحیه ای از پوست شانه چپ او را نیز مشخصاً نشان داد (چیزی که من هم علی رغم لباسش آن را مشاهده می کنم). دکتر. م...می گوید : «تردیدی نیست، این ناحیه چرکی است، ولی اهمیتی ندارد، بزودی دچار اسهال خونی خواهد شد و سمّ دفع می گردد.»

ما به روشنی می دانیم که عفونت از کجا منشأ گرفته است. دوست من اتو روزی که او درد شدیدی احساس می کرد محلولی از پروپیل و پروپیلن...اسید پروپیونیک تریمتیلامین⁷⁶ به او تزریق کرد (که من فرمول آن را با حروف درشت جلوی چشمم

⁷³ Irma

⁷⁴ Otto

⁷⁵ Léopold

⁷⁶ Propyle, propylène...acide propionique triméthylamin

41 این نقل قول ها را من با مراجعه به « تعبیر خواب» فروید به ترجمه ابرج پورباقر، و برای روشن تر ساختن مطلب به متن اضافه کرده ام و بعضاً با تغییرات بسیار ناچیز ص 88 و 89 و 94

می بینم). چنین تزریقاتی به سادگی انجام نمی گیرند... این احتمال هم وجود دارد که سرنگ تمیز نبوده باشد.» (صفحه 100).

تحلیل کامل این رؤیا که فروید گام به گام به بررسی آن می پردازد، در این جا مد نظر ما نیست، بلکه تنها می خواهیم خطوط اصلی خوانش او را نشان دهیم. هدف تحلیلی فروید مربوط است به کشف خواست و آرزومندی ناخودآگاه خود او. بنابراین آن چه در این رؤیا تحقق می پذیرد این است که فروید مسئول بیماری ایرما نیست، و دوست او اتو مقصر می باشد. علاوه بر این خود ایرما نیز به تجویز فروید عمل نکرده است: یعنی راه حلی که به شیوه روانکاوی رجوع می کند مسئول فرجام ناموفق بیماری نیست، زیرا در این جا عفونت مربوط به امور جسمانی می شود. فروید می گوید: «اگر عوارض ایرما علت جسمانی داشته باشد، معالجه آن از دست من ساخته نیست، زیرا روشی را که من به کار می بندم تنها به عوارض ناشی از هیستری مربوط می شود.»⁷⁷ فروید این «دفاعیه» را به استدلالات مردی تشبیه می کند که می خواست خودش را تبرئه کند تنها به این دلیل که دیگرچه ای که از همسایه دزدیده کیفیت خوبی نداشته است: به سه دلیل متضاد اتهام را توجیه می کند، زیرا او پی در پی می گوید که دیگرچه را سالم برگردانده، و آن را به عاریت گرفته ولی دیگرچه سوراخ بوده، و دیگر این که هرگز دیگرچه را به عاریت نگرفته است. ولی تراکم و جا به جایی مفهوم تمام رؤیای فروید را تکمیل می کند. از طریق تداعی معانی آزاد روی متن رؤیا، فروید کشف می کند که ایرما کیست، اتو کیست و نشانه های بالینی کدام هستند.

_ ایرما همان ایرمای واقعی نیست. توجه فروید روی این نکته جذب می شود که در واقع ایرمای حقیقی نه رنگ پریده است و نه پف کرده: بنابراین او به جستجوی چهره ای می پردازد که در عالم رؤیا صورت ایرما آن را پنهان کرده است (جا به جایی اشخاص، تراکم و تکاثر در چهره منفرد).

نخست، مطالبی که به صحنه «نزدیک پنجره» مربوط می شود، و اشاره به دندان مصنوعی در واقع به معلمه ای مربوط می شود که در گذشته فروید او را معاینه کرده بوده است: «حادثه رؤیا به یادم آورد که چندی پیش مجبور شدم یک معلمه را معاینه کنم که در وهله اول به نظرم جوان زیبایی رسیده بود و وقتی که قرار

⁷⁷ این نقل قول ها را من با مراجعه به «تعبیر خواب» فروید به ترجمه ایرج پورباقر، و برای روشن تر ساختن مطلب به متن اضافه کرده ام و بعضاً با تغییرات بسیار ناچیز ص 88 و 89 و 94

شده بود دهانش را باز کند، طوری رفتار کرده بود که دندان عاریه اش از نظر پنهان بماند.⁷⁸ و سپس یکی از دوستان ایرما، فروید در «تعبیر خواب» تداعی شدن این دوست را با شرح واقعه توضیح می دهد: « شبی که به دیدنش رفته بودم، او را به همان نحوی که ایرما در رؤیای من کنار پنجره ایستاده بود، کنار پنجره یافتم و پزشکش که همین جناب دکترم بود، داشت می گفت که در گلوی خانم قشرهای کاذب با خصوصیات دیفتری به چشم می خورد...»⁷⁹

فروید غالباً آرزو می کرد که این دوست دلربا را تحت معالجه خود داشته باشد. موضوع دیگری که در روایت رؤیا به آن اشاره می کند رنگ پریدگی و حالت پف کرده است، این مورد در واقع به همسر خود فروید مربوط می شود که دچار عارضه دل درد نیز بود. لکه های سفید، دختر اوّلش را برای او تداعی می کند که مبتلا به دیفتری است، و در عین حال یکی از دوستان دختر ارشد خود او که اسم کوچکش با اسم کوچک دخترش یکی است و تحت مداوای فروید بوده و به علت تجویز دارویی خطرناک می میرد. برای پایان بخشیدن به این تحلیل باید به خانم پیری اشاره کنیم که فروید تحت معالجه داشت و او را از طریق تزریق مداوا می کرد، ولی در طول اقامتش در مناطق جنگلی، دیگران معالجه او را به عهده گرفته بودند. این خانم پیر از عفونت رنج می برد و فروید فکر می کند که دلیل آن استفاده از داروی ضد عفونی کننده نامناسب بوده است.

_ دکترم اولین مردی است که در صحنه ظاهر می شود، او رنگ پریده و بدون ریش دیده می شود و می لنگد. دکترم پزشک پیری است که فروید بیهوده به بالین دوست جوان دختر خودش فرامی خواند، ولی اگر چه رنگ پریده او واقعیت دارد و موجب تشویش دوستانش می شود، ولی دو خصیصه دیگر باید به فرد دیگری تعلق داشته باشد. دو خصیصه دیگر در واقع به برادر خود فروید تعلق دارد که طبیعتاً ریش ندارد و اخیراً مطلع شده است که می لنگد. اتو و لئوپلد، به عنوان چهره هائی مطرح هستند که در تقابل با یک دیگرند « دوست من لئوپلد هم پزشک است و هم با اتو خویشاوندی دارد. اتفاقاً هر دو در یک رشته تخصص دارند و رقیب یک دیگرند، روی این اصل همواره آنها را با یک دیگر مقایسه می کنند.»، رقیب و متفاوت، یکی درخشان و بی احتیاط مثل خود فروید است، و دیگری محتاط و کند. مرد جوان مبتلا به هیستری که مبتلا به اسهال خونی نیز هست، از مصر برای فروید نامه می فرستد، او پزشکی با خصوصیات سبک سرانه است که از آشنایان فروید می باشد، ولی یکی از دوستان همین مرد جوان به علت کوکائینی که فروید به او

78 همانجا

79 همانجا

تجویز می کند جان می بازد. و سرانجام فلیس دوست فروید که از طریق فرمول شیمیائی و لایه شاخی بینی تداعی می شود (کمی دورتر به این نکته آخری خواهیم پرداخت).

_ علائم بالینی، با این حال درختی با شاخه های متعدد را تشکیل می دهد. دل درد، گلو و خفگی در فهرست عوارض بالینی ایرما ثبت شده است. ولی معاینه گلو و مشاهدات فروید یعنی لکه های سفید و ترشح چرکی مخاط بینی، برای او از یک سو تداعی کننده عارضه خود او بوده که با کوکائین مواجه می کند، و از سوی دیگر فلیس را تداعی می کند که در نظریات او مخاط بینی در شکل و در عملکرد هم سان آلت جنسی زن است، فروید در این مورد می گوید: «...دوستی را (یعنی فلیس) بیاد می آورم که وقتی در نظریاتم خودم را تنها می بینم، با خوشحالی به او فکر می کنم. این دوست که نقش بزرگی در زندگی من بازی می کند، آیا او را در دنباله تداعی های رؤیای مزبور ملاقات خواهیم کرد؟»⁸⁰. لکه کدر در ناحیه پائین در بخش چپ شش ها، دوست ایرما را برای او تداعی می کند که عارضه او را اشتباه سل تشخیص داده بودند. ناحیه شانه چپ رماتیسم خود فروید است، اسهال خونی، مرد جوان را در مصر به یاد او می آورد.

در این دایره تصاویری که یکی با دیگری تداعی می شود، مشاهده می کنیم که عنصر تراکم در رؤیا تا چه اندازه می تواند شکل پیچیده ای پیدا کند و دوستانی را جایگزین دوستان دیگری سازد، و تمام این مجموعه تنها به این علت بوده است که فروید خود را از احساس گناه تمّای جنسی ای رها سازد که متوجه دوستان زیبای بیماران و همسر و دخترش می باشد.

این است آن تمنایی که از زنی به زن دیگر و به همین گونه از مردی به مرد دیگر جابه جا می شود، که حاکی از بافت اجتماعی زناشوئی منحرف شده و رقابت حرفه ای است.

باز هم می بایستی که توجه خاصی به موضوع تریمتیلامین داشته باشیم، که بر اساس مطالبی که پیش از این گفتیم می دانیم که فلیس را برای فروید تداعی می کند. این کلمه پس از پروپیلن، امیلن و اسید پروپیونیک آورده شده است. فروید در این باره می گوید:

_ پروپیلن : پروپیلی، (از طریق تداعی معانی آزاد... پروپیلن به آتن و مونیخ می انجامد) تا آتن، و تا مونیخ، جایی که فروید یکی از دوستانش را که خیلی مریض بود، ملاقات کرده است.

_ آمیلن : اتو یک شیشه لیکور آناناس به فروید هدیه داده بود، ولی شیشه بوی قوی ریکی کی، بوی امیلیک شدید، منتشر می کرده است. همسر فروید می گوید که آن را به خدمتکاران بدهیم، ولی فروید او را به خاطر ملاحظات انسانی از این کار منصرف می کند. فروید در این باره می گوید : «بوی ریکی کی (بوی بد آمیلی) در ذهن من موجب احیاء خاطره سلسه : متیل... پروپیل و غیره شد و سرانجام در طی رؤیا به ترکیبات پروپیلی منجر گشته است. یقیناً چیزی را جانشین چیز دیگری کرده بودم، چه پس از استشمام بوی آمیل خواب پروپیل را دیدم...»

_ تریمتیلامین : ملاقات با «گروه ویلهم» (فلیس) و «گروه اتو» : «آفرینش نوعی حد فاصل بینا بینی که دارای تعیین کننده های تواتری (یا تعیین کننده مرکب و یا متعدد) است» (صفحه 256 در متن فرانسه «تعبیر خواب»). این اصطلاح «تعیین کننده مرکب» یکی از مفاهیم عمده تفکر فروید است : تعیین کننده مرکب، علیت پیچیده ای را در بر می گیرد که از شبکه های متعدد و علل مختلف تشکیل شده است.

مثال شماره 2 : رؤیای مونوگرافی گیاهی.
(روایت محتوای آشکار)

« مونوگرافی یکی از گیاهان را نوشته ام. کتاب در برابر من است، مشخصاً صفحه ای را باز می کنم که تابلوی رنگی به آن ضمیمه شده و هر نسخه از این کتاب حاوی نمونه ای از گیاهان خشک شده است.»

در تحلیل این رؤیا، فروید روش تداعی معانی آزاد را بیش از آن چه تا کنون انجام داده بود گسترش می دهد. در این جا ما زنجیره تداعی معانی را بر اساس موضوعات اصلی دسته بندی می کنیم :

_ گیاه خاصی : از نوع سیکلامن⁸¹ است. فروید تحت تأثیر حادثه روز پیش این رؤیا را می بیند، او در پشت ویتترین یک کتاب فروشی مونوگرافی نوعی گل سیکلامن

⁸¹ Cyclamen

را دیده بوده است. سیکلامین با تداعی معانی فروید را به یاد همسرش می اندازد زیرا این همان گل مورد علاقه اوست ، و از آن جایی که همسر یکی از بیمارانش فراموش کرده بوده که گل بیاورد، او نیز خودش را سرزنش می کند که چرا به خرید گل برای همسرش فکر نمی کند.

__ مونوگرافی : فروید مونوگرافی کوکا⁸² را می نویسد، و کولر⁸³ از آن برای کشف کوکائین استفاده می کند. اگر فروید به بیماری گلوکم⁸⁴ مبتلا شده است، می تواند برای معالجه به برلن برود و از کوکائین به عنوان داروی بی حسی استفاده کند، و به این ترتیب از این کشف سهم خود را خواهد گرفت. پدر فروید نیز مبتلا به گلوکم بود و عمل جراحی او نیز توسط کولر و کونینگشتاین⁸⁵ انجام گرفته بوده است.

__ کونینگشتاین : کونینگشتاین در رؤیا حضور ندارد ولی با تداعی معانی آزاد و از طریق رابطه ای که با کوکائین دارد مطرح می شود. خاطره گفتگوئی با پروفیسور گارتنر⁸⁶ که همراه همسرش بود و او آنها را خیلی شکوفان می بیند.

__ گیاه خشک شده و کلکسیون گیاهان خشک شده : زمانی که فروید هنوز دبیرستانی است، کلکسیون گیاهان خشک شده ای به شاگردان کلاس او می سپارند. کلکسیون کرم خورده است⁸⁷(51)، فروید می بایستی گل چلیپائی را تمیز کند ولی ترجیح می دهد قطعات آن را باهم ترکیب کند : گل مورد علاقه او کنگر فرنگی است (آرتیشو) که همسرش مارتا غالباً از بازار برای او خریداری می کند.

__ کتاب در برابر من است : این جمله مربوط است به نامه یکی از دوستانش که کتاب علم رؤیا را در برابر خود می بیند و آن را ورق می زند.

⁸² Coca

⁸³ Koller

⁸⁴ Glaucom نوعی بیماری چشم

⁸⁵ Königstein

⁸⁶ Gärtner

⁸⁷ Bücherwurm کرم هایی که معمولا کتاب ها به آنها مبتلا می شوند.

__ تابلوی رنگی که در رؤیا می بیند با نقاشی های طبی و نقاشی هایی ایرانی که با خواهرش در کتابی کشف کرده و با شور و اشتیاق زیادی تمام کتاب را بلعیده بودند، بعد از این واقعه فروید به کتاب علاقه وافری پیدا می کند. موش کتابخانه معادل آلمانی آن کرم کتاب است⁸⁸.

پس از مشخص نمودن زنجیر تداعی معانی، می توانیم به دسته بندی کلمات در رابطه با تداعی معانی بپردازیم :

گل : هدیه کردن گل به همسرش : سیکلامین __ دوست مارتا __ پروفیسور گارتنر (نامی که در زبان آلمانی به معنای باغ بان است) که نام همسرش فلورا است (فلورا نیز در زبان آلمانی به معنی گل است) __ هر دو به نظر او شکوفان بوده اند (در کتاب تعبیر رؤیا، فروید در باره رؤیای مونوگرافی گیاهی، همان گونه که پیش از این گفتیم خاطره ملاقاتش با پروفیسور گارتنر و همسرش فلورا را تداعی می کند و هر دو شکوفان به نظر او رسیده اند. کلمه شکوفان در اینجا با گل مناسبیت پیدا می کند) __ و کلم فرنگی (آرتیشو).

کتاب. کلکسیون گیاهان __ کرم کتاب __ علم رؤیا __ برگ کنده شده از یک کتاب __ موش کتابخانه (کرم کتاب)، ورق زدن کتاب.

کوکائین/پدر. مونوگرافی کوکا __ گلوکم و افتخاری که فروید در رابطه با کشف کوکائین احساس می کند __ پدر فروید، کولر، کونیگشتاین. سه کلمه اصلی که در تحلیل این رؤیا به دست می آید، در پیوند با یک دیگر بوده و روشنگر مفهوم رؤیا هستند : گل به واسطه گل مورد علاقه فروید یعنی کلم فرنگی (آرتیشو) _ از طریق تداعی معانی _ به کتاب منتهی می شود (یعنی کتاب را تداعی می کند)، زیرا مثل کتاب برگ برگ می شود و می توان برگ هایش را از جا کند. ولی خود کتاب به واسطه کوکائین، پدرش را برای فروید تداعی می کند، یعنی علاقه ای که به دنیای کتاب ها دارد و به همین گونه تمایلاتش برای کسب

⁸⁸ Rat de bibliothèque = Bücherwurm

«موش کتابخانه» اصطلاح فرانسوی ست و به افرادی نسبت داده می شود که بیشتر اوقاتشان را در کتابخانه ها و با کتابها می گذرانند. در محیط دانشگاهی نیز به دانشجوهای سخت کوش نیز از روی طعنه گفته می شود. معادل آلمانی آن «کرم کتاب» است.

دانش که در مجموع یادآور روابط او با پدرش می باشد. اولین هدیه پدر فروید به پسرش انجیل بود، یک کتاب، کتاب کتاب ها.

آن چه در این رؤیا برای ما می تواند حائز اهمیت باشد، با قطع نظر از اطلاعاتی که مربوط به زندگی نامه فروید می باشد و دل بستگی اش به دنیای کتاب، آشکار ساختن حساسیت معنی داری است که در کلمات وجود دارد. از چنین نقطه ای است که می توانیم روند تداعی معانی آزاد را در این رؤیا پی گیری کنیم. اصطلاح کرم کتاب و نام پروفیسور گارتنر دوبار تکرار می شود، می بایستی به نسخه اصلی به زبان آلمانی رجوع کنیم تا بازی کلماتی که دال بر تمنا هستند برای ما آشکار گردد.

از همین رو ژک لکان برای تأکید روی اهمیتی که بازی کلمات می توانند (در تعبیر و کشف تمنای نهفته در رؤیا) داشته باشد می گوید: باید ناخود آگاه را در حروف جستجو کرد. در این رؤیا به عنوان مثال، در ترجمه (در این جا منظور ترجمه فرانسوی و متعاقباً ترجمه فارسی) این رؤیا است که مفهوم آن ممکن است از تحلیل گر پوشیده بماند، زیرا که ممکن است (بازی کلمات یا حروف) کلمه ای حاشیه ای باشد. مثال دیگری در ادبیات روانکاوی که «مرد گرگ سان»⁸⁹ نامیده شده و حاوی تحلیل فروید از رؤیای یکی از بیمارانش می باشد، این موضوع را به شکل روشنتری نشان می دهد: بیننده رؤیا از پنجره گشوده ای گرگ های سفیدی را می بیند که روی شاخه های درخت گردوی بزرگی نشسته اند و گوش هایشان تیز شده و در حالت آماده باش هستند. داستان رؤیا با یک طراحی همراه را به شکل واژگونه نشان می دهد: ۷ است که دو



تحلیل فروید نشان می دهد که دو حرف «و» (گوش های گرگ) به شکل واژگونه تداعی کننده حرف «دوبل و» است و این حرف عهده دار نقش مهمی در تحلیل بیمار او پیدا می کند. به این ترتیب، [حرف] ناخود آگاه استعاره نیست بلکه مبین زنجیره بسیار منسجمی است که از عناصر موضعی تشکل یافته، بعدها با قرائت آثار فردیناند دو سسور⁹⁰، ژک لکان [این حرف را] دال⁹¹ نامید که جزء ساختار مادی

⁸⁹ L'homme aux loups

«مرد گرگ سان» یا «مرد گرگ نما»، «مرد گرگ آگین» هم احتمالاً گفته شده است.

⁹⁰ Ferdinand de Saussure

⁹¹ Signifiant دال

بر اساس فرهنگ واژگانی که ما برای ارائه روشن تر ساختن مفاهیم روانکاوی استفاده می کنیم، دال گویای عملکرد نمادین زبان و اهمیت آن در نظریه روانکاوی است. لکان دائماً از این واژه استفاده می کند و گواه

زبان است. این همان پدیده ای است که فروید با فرمول های دیگری بیان می کرد، مثل زبان تصویری⁹²، زبان رمز⁹³ و کلمات مختلف زبان ها.

بازشناسی چنین رابطه ای بین زبان و روانکاوی مشکلات عظیمی برای آموزش روانکاوان مطرح ساخت، و باز هم ژک لکان است که در این مورد می گوید روانکاو باید فرد «ادیبی» باشد تا جایی که بتواند بازی کلمات و رابطه آنها را با ناخود آگاه شنیده و تشخیص دهد، در نتیجه آگاهی دقیق و عمیق به فرهنگ امری ضروری خواهد بود. روانکاو نه تنها باید به فرهنگ خود بلکه در عین حال به فرهنگ و زبان بیمار نیز تسلط داشته باشد. فروید در رابطه با مراجع فرهنگی برخی از بیمارانش که منشأ اسلاو داشتند با مشکلاتی چند مواجه می شود. در فراسوی مشکلات عملی که بخشی از شیوه تحلیلی را در بر می گیرد، مشکلات تئوریک در زمینه روابط بین فرهنگ و زبان مطرح می گردد.

مثال شماره 3 :

رؤیای روحانی زن هیستریک قصاب

رؤیایی که در این جا روایت می شود متعلق به فروید نیست بلکه توسط یکی از بیماران مبتلا به هیستری که تحت مداوای او بوده روایت شده است :

«می خواهم مهمانان را به صرف شام دعوت کنم، ولی تنها آذوقه ای که برایم باقی مانده کمی ماهی دودی است. می خواهم بروم خرید کنم ولی یادم می افتد که بعد از ظهر روز یکشنبه است و تمام فروشگاه ها بسته اند. می خواهم به عمده فروش ها تلفن بزنم ولی تلفن از کار افتاده. به این ترتیب مجبور شدم از دعوت

سهم پر اهمیت و تعیین کننده زبان در تفکر او است. بی گمان از دوران فروید موضوع سخن و زبان از جایگاه پر اهمیتی در روانکاوی برخوردار است. تجربه بالینی در واقع رابطه کلامی ست ، نزد بیمار عارضه بیان تنشی است که امکان بیان آن را نیافته است. ناخودآگاه در قواعد زبانی تشکل می یابد (رؤیا، اشتباهات لفظی، تراکم و جابه جایی). ولی لکان مسائل مربوط به زبان را به شکل منظم تر و متشکل تری در رابطه با روان انسان مطرح می کند، و آنها را پیرامون مفهوم « دال » متمرکز ساخته است. در زیانشناسی سسور علامت از دو وجه تشکیل شده، دال (به عنوان مثال کلمه صندلی) و مدلول (به عنوان مفهومی که کلمه صندلی به ذهن مسترد می سازد). لکان روی ارزش دال در رابطه با ناخودآگاه فرد تأکید کرده است و آنرا به بازی واج ها گسترش می دهد.

⁹² Hiéroglyphe

⁹³ Cryptogrammes

مهمانان برای صرف شام صرفنظر کنم.» (از کتاب تعبیر خواب صفحه 133 در ترجمه فرانسه. ترجمه فارسی صفحه 116)

بیمار هیستریک این خواب را به عنوان یک معما برای فروید تعریف می کند و می گوید :

« شما همیشه می گوید رؤیا تحقق آرزومندی است. من برای شما رؤیائی را تعریف می کنم که کاملاً خلاف این نظریه را ثابت می کند. و پس از روایت رؤیا از فروید می پرسد : « شما چگونه این رؤیا را با نظریه خودتان تطبیق می دهید؟ »

با مداخله فروید برای او موضوع دیگری تداعی می شود و می گوید که او دوست دارد هر روز صبح برای صبحانه ساندویچ خاویار صرف کند ولی از اجرای چنین کاری همیشه امتناع کرده و علاوه بر این از شوهرش هم خواسته که هیچ وقت ساندویچ خاویار به او ندهد. شوهر او به حرفه قصابی اشتغال دارد و مردی قوی هیکل و خوش خوراک است. صحنه دیگری از این رؤیا مربوط است به دوست همسر قصاب که خیلی لاغر اندام است و شوهرش نیز از او به نیکی یاد می کند. این دوست از او می خواهد که برای شام دعوت شود. غذای مورد علاقه او نیز ماهی دودی است.

در این جا نخستین نشانه آرزومندی آشکار می شود : آرزویی که در واقع خلاف ظاهر حاکی از این امر است که او نمی خواهد شام بدهد زیرا دوستش با خوردن غذا چاق خواهد شد و به این ترتیب ممکن است شوهر او را شیفته خود سازد. ولی تعبیر رؤیا ادامه پیدا می کند : زیرا ماهی دودی که مطلوب دوست او می باشد و ساندویچ خاویار که ظاهراً جزء آرزومندی خود اوست با یک دیگر در رابطه بوده و بدیل یک دیگرند، با دیدن چنین رؤیائی که نمی تواند تحقق پذیرد، او خود را به جای دوستش قرار می دهد، که نمی خواهد - خود او - چاق شود، ولی از همین رو از تمنای خودش چشم پوشی نموده و این دوست را از صحنه رؤیا حذف می کند.

سرانجام، در سومین مرحله فروید تنها به آن اشاره مختصری دارد ولی متعاقباً توسط لکان به شکل مشخص تری مطرح می شود، موضوع تحقق آرزومندی است که مشخصاً به فقدان ارضاء مربوط می شود، به این معنا که آرزومندی او در عدم تحقق آرزومندی اوست. تمنائی که جزء مطلوب آن فقدان ارضاء است. فروید ناگفته نمی گذارد که مرد قصاب از نظر جنسی همسرش را ارضاء می کند. حال ببینیم چگونه لکان این موضوع را توضیح می دهد :

« او نمی خواهد نیازهای واقعی اش ارضاء شود... به همین علت در پاسخ به این پرسش که همسر قصاب چه می خواهد؟ می توانیم بگوئیم: خاویار. ولی چنین پاسخی قانع کننده نیست، به این علت که او خاویار هم نمی خواهد.»⁹⁴

بنابراین، روشن است که تعابیر داستان رؤیاهای نمی تواند مثل اعمال سهوی⁹⁵ در زندگی روزمره ساده و تک بعدی باشد، و بر این اساس تفاوت بین روش روانکاوی که به کار علمی در زبان تکیه دارد با نظریات عامیانه و ساده لوحانه و به عنوان مثال با تحلیل هائی که خارج از چارچوب روانکاوی⁹⁶ رایج می باشد قابل تفکیک می گردد. یعنی تحلیل هائی که به شکل تک بعدی تنها روی یک مفهوم متوقف شده و از کثرت مفاهیم قطع نظر می کند، و علاوه بر این اعتماد قلبی را نیز ندیده می گیرد، یعنی رابطه پر اهمیتی که معمولاً بین روانکاو و فرد تحلیل شونده ایجاد می گردد و تکیه گاه سیر تحولی زبان بوده که از طریق آن روانکاوی تحقق می پذیرد. به صرف این که ما چتر را به عنوان نماد قَلوس⁹⁷ تعبیر کنیم و یا در هر عمل سهوی در پی کشف مسائل جنسی بیمارناک باشیم، تحلیل هائی از این دست به عرصه روانکاوی ارتباط چندانی ندارد⁹⁸. چنین مسائلی از دیدگاه فروید فاقد اهمیت خاصی بوده، و به طریق اولی گفتمان منحصر به فرد تحلیل شونده است

⁹⁴ J.Lacan. « La direction de la cure » Ecris, p625

⁹⁵ Acte manqué سهوی

⁹⁶ Analyse sauvage

ترجمه تحت الفظی این اصطلاح « تحلیل وحشی » است که من به شکل [تحلیل خارج از چارچوب روانکاوی] ترجمه کردم. به عبارت دیگر تحلیل هائی است که افراد روانکاو و یا غیر روانکاو در رابطه با دیگران و یا حتی در رابطه با خودشان خارج از کادر روانکاوی ارائه می دهند و غالباً به تحلیل بسته و تک بعدی محدود می شود. این اصطلاح در فرانسه در اشکال عامیانه به شکل «تحلیل قهوه خانه ای» نیز به کار برده می شود.

⁹⁷ Phalique

تکلیف برخی واژگان و اصطلاحات روانکاوی در زبان فارسی هنوز معلوم نیست. «فالوس» که برخی به شکل کاملاً «ذکر» و یا حتی «نره گی» ترجمه کرده اند به هیچ عنوان نمی تواند به معنای «فالوس» یا «فلوس» phalus به کار برده شود، زیرا بار معنایی که این کلمه از عهد یونان باستان داشته در این معادلات یافت نمی شود. زیرا در اصل فلوس بازنمایی آلت مردانگی و نماد است و حالت تزیینی نیز دارد. در حالی که ترجمه های فارسی فاقد چنین خصوصیتی است. خصوصاً کلمه «ذکر» که مستقیماً از زبان عربی گرفته شده.

⁹⁸ یعنی همان کاری که، به عنوان مثال، دکتر سیروس شمیسا در کتاب «داستان یک روح» در تحلیل بوف کور نوشته صادق هدایت، انجام می دهد و دائماً و سیستماتیکمان به دنبال چیزهایی است که اسم نماد روی آن بگذارد.

که از دیدگاه روانکاوی حائز اهمیت می باشد. به عبارت دیگر روانکاوی روی منطق ذهنیت فردی تأکید دارد.

کشف حقیقی فروید با هیستری و تعبیر رؤیا آغاز شد. در این جا عوارض و تظاهرات عجیب و اسرارآمیز است که فروید آنها را *جامعه گریز* می نامد: هیستری که با روش دکتر شارکو به اوج بحران آمیزی رسید، موجب اختلال در انسجام اجتماعی شد (به عبارت دیگر رفتارهای عجیب و غریب افراد مبتلا به هیستری که پیش از این تعریف روشنی داشت، که بعضاً آنها را در قرون وسطا می سوزاندند، و نظریاتی که در این مورد وجود داشت، با کشفیات فروید دچار دگرگونی شد. در این جا اختلال در انسجام اجتماعی به این معناست که نظریات اولیه فروید در مورد هیستری که آن را با اغفال فرزند توسط پدر مرتبط می ساخت، برای اذهان عمومی پذیرش مطلوبی نداشت). ولی رؤیائی که فرد در انزوای خود می بیند موجب اختلال حداقلی بوده، و هر روز نیز برای او اتفاق نمی افتد. دو کتاب دیگری که فروید پس از انتشار «تعبیر خواب» منتشر کرد عبارت است از «پسیکوپاتولوژی زندگی روزمره» به سال 1904 و «کلمه طنز و روابط آن با ناخودآگاه» به سال 1905: چنین مباحثی را در واقع باید پشت سکه ای تلقی کرد که روی دیگر آن هیستری و رؤیایها حک شده است. فهرست اعمال سهوی روزمره که فروید با دقت و شوخ طبعی مورد بررسی قرار می دهد، و به همین گونه داستان های طنز آمیزی که موضوع کتاب «کلمه طنز و روابط آن با ناخودآگاه» می باشد، بر خلاف رؤیا و یا عوارض هیستری که با واقعیت زندگی فاصله زیادی دارند، وجهی اجتماعی داشته و با واقعیت روزمره سازگارند، و اگر چه در برخی موارد غیر عادی به نظر می رسند، ولی هرگز موجب اختلال قابل توجهی نمی شود (به عبارت دیگر با موازین اجتماعی در تقابل قرار نمی گیرد).

با وجود این، ما در هر یک از این موارد با ساخت و ساز یگانه ای سروکار پیدا می کنیم که همانا ناخودآگاه است، و به گونه ای که فروید می گوید موضوع همواره به «صحنه دیگر»⁹⁹ مربوط می شود. همه امور به شکلی صورت می گیرد که گوئی صحنه اصلی، یعنی صحنه ای که زبان دارای مفهومی بدون ابهام، بدون پیچیدگی، در ارتباطی که با کدهای متعدد تنظیم شده (کد احترام، پول، منشأ

⁹⁹ L'autre scène دیگر

به این معنا که گوئی در پشت صحنه عادی زندگی، صحنه دیگری هست. ما بازیگران این صحنه، گوئی در عین حال در صحنه دیگری در حال اجرای نقش هستیم ولی بدان آگاه نیستیم. بنابر این صحنه دیگر یعنی ناخودآگاه. و ناخود آگاه نیز یعنی مرکز اصلی تمام گفتمان روانکاوی.

اجتماعی، فرهنگی، عملکرد حرفه ای و غیره.) پیوسته شکل مضاعفی یافته صحنه دیگری را نشان می دهد ولی این بار اگر چه با همان زبان بیان می شود ولی در انقطاع ها و اختلالاتش، تأثیرات غافلگیر کننده ای در صحنه اجتماعی به وجود می آورد. چنین موضوعی به طور کاملاً مشخص جزء عملکرد کلمه طنز است: بر خلاف رؤیا که به جز مخاطب اولیه آن هیچ حرفی برای گفتن ندارد، کلمه طنز اساساً عملکرد اجتماعی و رسانه ای دارد. خندانند و خندیدن از جمله فعالیت های فرهنگی هستند که افراد در مقام باز شناسی زبان یگانه ای بر می آیند - که آنها از زبان یگانه ای استفاده می کنند: یعنی زبان و همان زبانی که آنان را به صحنه مضاعف می کشاند.

«شوخ طبعی و طنز اجتماعی ترین فعالیت روانی را تشکیل می دهد که «پاداش اغوا»¹⁰⁰ هدف آن می باشد... رؤیا گریز از نارضایتی بوده، و طنز در پی کسب لذت است. و پیرامون همین دو مرکز است که تمام فعالیت روانی ما بسیج می شود.» (کلمه طنز و روابط آن با ناخودآگاه)

بنابراین، دو داستان طنز آمیز زیر که در رابطه با پاداش اغوا به عنوان عملکرد اجتماعی وجه مشخصه متفاوتی پیدا می کنند. داستان اول: « دو نفر با هم دوست بودند یکی از آنها کور بود و دیگری علیل. کور به علیل می گوید: _ حال شما چطور است؟ و علیل به او پاسخ می گوید: _ همین طور که می بینید.» (داستان طنز از لیشتنبرگ)¹⁰¹

¹⁰⁰ Bénéfice de plaisir ou prime de séduction پاداش اغوا

فروید پارادوکس پالایش روحی (کاتارسیس) را به شکل «پاداش اغوا» تعریف کرده است، یعنی بهره لذتی که از طریق رابطه با آثار هنری امکان پذیر می گردد، زیرا لذت والاگرایانه ای را آزاد می سازد که از منابع روانشناختی عمیقی برمی آید. لذتی که در تراژدی یا هر اثر هنری دیگر برای خوانشگر امکان پذیر می باشد، به دلیل تخلیه جزئی و غیر جنسی بوده، یعنی زمانی است که تحت تأثیر اعراض از هدف در لذت جنسی جا به جایی صورت می گیرد.

به ارضای تخیلی تمثالی ناخودآگاه که در هنر امکان پذیر می گردد، «پاداش اغوا» اضافه می شود که از درک زیبایی حاصل می آید. ولی تعریف زیبایی بر اساس نظریات فروید به عهده روانکاوی نیست. فعالیت هنری راهی است برای منحرف ساختن و در عین حال ارضای رانش های واپس زده، که نزد هنرمندان از شدت خارق العاده ای برخوردار است. با وجود این، نوروتیک ها الزاماً موجب استعداد هنری نمی شود، به این علت که بسیاری از نوروتیک ها فاقد چنین قابلیت می باشند... هنر در دسترس روانکاوی نیست.

¹⁰¹ Lichtenberg

در این داستان با طبعی شقاوت آمیز که ظاهراً فروید مجذوب آن شده، آن چه توجه او را به خود جلب می کند، استفاده از اصطلاحات عادی در مفهوم تحت الفظی آن است: در این جا باز هم، زبان وقتی در خود کلام جستجو می شود، مفاهیمی را به خود جذب می کند که با زبان قراردادی و روزمره متفاوت است. فروید این ویژگی کلمه طنز را «بازسازی همه جانبه مفهوم اصطلاحات عادی» می نامد. اساساً بررسی عناصر ادبی مدت های مدید یکی از نقاط اتکای پژوهش های فروید بود، و تحلیل روانکاوانه آثار ادبی به عنوان مواد اولیه ناخودآگاه از فعالیت های دائمی او به شمار می آمد و به شکلی که لکان می گوید شامل «بازسازی دال» بر اساس زبان کاملاً قراردادی بود.

داستان طنز آمیز دوم به زمینه دیگری مربوط می شود، فروید داستان های بسیاری از فرهنگ یهودی تعریف می کند: داستان زن و شوهر یاب های حرفه ای و نامزدهای سختگیر، و وام بگریهای انگلی مآب.

«وام بگیری از بارون (شخصیت بارز و نوعی در این گونه داستان ها مثل کنت) برای یک دوره معالجه آب درمانی در بندر اسلاند، در خواست وام کرد، پزشک معالج آب دریای این منطقه را به او تجویز کرده بود. بارون به او یادآور می شود که آسایشگاه در بندر اسلاند خیلی گران است، و در جای دیگری همین کار با مبالغ بسیار کمتری امکان پذیر خواهد بود. ولی شخص وام گیرنده پیشنهاد او را رد می کند و می گوید: آقای بارون هیچ مبلغی در مقایسه با سلامتی من گران نیست.» (از کتاب کلمه طنز و روابط آن با نا خودآگاه)

خنده، متوجه گستاخی شخص وام گیرنده است، ولی علاوه بر این دارای کارکرد نقد اجتماعی بسیار ظریفی نیز هست. زیرا بر اساس عرف مذهبی اسرائیلیان، فرد ثروتمند حق ندارد در خواست وام فرد نیازمند را رد کند. بنابراین حق به جانب شخص وام گیرنده است. اگر این داستان موجب خنده می شود، چنین واکنشی را باید به حساب قوانین مذهبی دانست. زیرا شخص متقاضی با قوانین در تضاد نیست، بلکه بر عکس افرادی که به این داستان می خندند با عرف رایج در تضاد قرار می گیرند.

در نتیجه، چنین است کارکرد مضاعف طنز و بذله گویی که از تراژدی جدائی ناپذیر بوده و غالباً در رؤیاهای و فانتسم ها تجلی می کند: یعنی باز سازی زبان، و از این طریق بر فرهنگ حاکم به شکل ضمنی ولی کاملاً مؤثری تأثیر می گذارد. به این ترتیب زیر سؤال بردن زبان نمی تواند بدون مقدمه در عرصه زندگی روزمره انجام

گیرد. بر این اساس روش درمانی روانکاوی، توسط فروید رسماً از سال 1902 آغاز می شود و شکافی در قرارداد اجتماعی ایجاد می کند که مشمول تضمین حداکثر و شماری از قواعد خاص روانکاوی است. به این بها و همچنین به بهای پول رایج است که روانکاوی به شکل روان درمانی به اختلالات نوروتیک می پردازد و کاملاً در سیر تحولی زبان عمل می کند که باید آن را جستجو کرده و باز یافت، و چنین امری از این جهت است که زندگی بدون اختلال و تنش مخرب امکان پذیر گردد.

روان درمانی به شیوه روانکاوی

در اطراف همین دوران، یعنی در حواشی سال 1905 بود که فروید نخستین نظریات تحلیلی خود را درباره روند کامل روان درمانی به شیوه روانکاوی به رشته تحریر در آورد: موردی که مربوط به دور¹⁰² می شود، «نوشته هائی درباره تحلیل هیستری» نظریات فرویدی را روایت می کند که به طور کلی با شیوه جادویی هیپنوز متارکه کرده و تنها به کاربرد زبان تکیه دارد.

اصول شیوه درمانی در روانکاوی را باید از نزدیک مورد بررسی قرار دهیم: تأثیر اعجاب آور آن در ناپدید ساختن عوارض و کاربرد درمانی آن امری انکار ناپذیر است که در روند به کار بستن تدریجی آن حاصل آمده و روشنگر تأثیر گذاری های عامل زبان خواهد بود که در برخی فرهنگ های قدیمی پدیده ای کاملاً شناخته شده است.

در اساس این کارائی قاعده ای وجود دارد که تمام قواعد رایجی را که جامعه به افراد تحمیل می کند از میان بر می دارد: این قاعده عبارت است از به زبان آوردن هر چیزی که به ذهن خطور می کند و پنهان نکردن هیچ یک از آنها و آزاد گذاشتن گفتمان¹⁰³.

«به ذهن بیمار افکار بسیار متعددی خطور می کند که بر حسب برخی ملاحظات شخصی و دلایل و براهینی که خاص خود اوست و یا به این دلیل که چنین افکاری هنوز به خود آگاه او راه نیافته و ناخودآگاه هستند، به زبان نیاورده و از بیان آنها

¹⁰² Le cas Dora

¹⁰³ چنین قاعده ای صرفاً در چار چوب تحلیل روانکاوی مطرح می باشد یعنی در چار چوب جلسات روانکاوی. که روانکاوی شونده هر چه از ذهنش خطور می کند به شکل تداوی معانی، در حضور روانکاو بزبان می آورد. در این مورد برخی از این جهت که راه حلی برای افرادی پیدا کنند که به روانکاو دسترسی ندارند، پیشنهاد می کنند که افراد به تنهایی هم می توانند به چنین گفتمان آزادی بپردازند. در هر صورت نتیجه هر چه باشد، فکر می کنم که چنین پیشنهاداتی ربطی به روانکاوی فرویدی نخواهد داشت.

صرفنظر می کند. به این ترتیب می بایستی نتیجه بگیریم که فرد بیمار با چنین افکاری رابطه ای درونی داشته، چنین مواردی ما را ملزم می ساخت که روش آموزشی خاصی را به بیمار پیشنهاد کنیم تا او را از اتخاذ موقعیت انتقاد آمیزی که نسبت به خود دارد منصرف سازیم و با قطع نظر از چنین مقاومتی با بیان آنها کشف روابط باطنی شان را امکان پذیر سازد.» (روانکاوی و نظریه لیبدو)¹⁰⁴

این قاعده، که *اصل بنیادی* نامیده می شود، تکیه گاهی است برای زنجیره تداعی معانی که در تشکلات خود در ذهن فرد یا به شکل سیال به جریان می افتد، و یا این که دچار انقطاع و انسداد می گردد. فروید با متداول ساختن اصل بنیادی (تداعی معانی آزاد) تصور نمی کرد که تنها به علت تحریک عاطفی، قادر به آزاد سازی زبان و بیان باشد. ولی می دانست که این قاعده آغازین در زبان روزمره نزد فرد بیمار که تحت درمان قرار گرفته، ساختار نامشهودی را آشکار می کند که خاص زبان و رانش های او بوده، و مبین رابطه بین رانش ها و زبان در رفتار اجتماعی و فرهنگی او می باشد. چنین ساختاری، چنین هیئت متشکله ای از زبان فقط در زنجیر تداعی معانی خود را نشان نمی دهد بلکه در سکتته های زبانی و زمانی که در سکوت متوقف می شود و یا در مواقعی که حاکی از مقاومت است قابل مشاهده می باشد، یعنی در جایی که فروید باید گره را تشخیص داده و آن را از هم بگشاید.

به این ترتیب اگر فرد تحلیل شونده نتواند داستان فانتسم دهشتناک خود را کاملاً و تماماً تعریف کند، و به تصویر کشیدن و بیان آن برای او عذاب آور باشد، فروید آن را تکمیل می کند، و از این پس تشخیص می دهد که در مسیر شبکه تعیین کننده و معنی داری قرار گرفته است. کارآئی این اصل بنیادی (تداعی معانی آزاد) از این روست که خیلی ساده به محض جاری شدن و بیان آن نتیجه اش را آشکار می سازد. زیرا چه این که ما سخن بگوییم و یا سکوت کنیم، و یا چه این که بخواهیم سکوتمان را با تک گویی بلند و پیاپی جبران نمائیم، و یا این که اساساً نتوانیم از خودمان صدائی خارج سازیم، همواره طعمه عوارض بیماری هستیم. زیرا، همین

¹⁰⁴ Psychoanalyse und Libidotheorie

روانکاوی و نظریه لیبدو. یا : روانکاوی و نظریه انرژی جنسی. و یا باز هم : روانکاوی و انرژی حیاتی. 1923 کشف روانکاوی که محصول موقعیتی تجربی بود فرضیه وجود ضمیر ناخودآگاه از آغاز و در دست نوشته های فروید سال 1894 با نظریه لیبدو مطرح شده بود.

امر در پیوند با چنین قاعده ای بوده، و حضور تحلیل گر (روانکاو)¹⁰⁵ حضوری ضمنی خواهد بود.

نه به این علت که سکوت نزد روانکاو از قواعد کارکردی او باشد، بلکه خلاف آن چه غالباً پیرامون این مسئله می شنویم، سکوت روانکاو از این جهت است که او مخاطب گفتگوئی نیست که بخواهد به آن پاسخ بگوید و در آن شرکت داشته باشد. روانکاو حامل گفتمان فرد تحلیل شونده است به عبارت دیگر روانکاو نقش برداری را دارد که تحلیل شونده گزارش خود را به او می سپارد. همان گونه که لکان این نظریه را به شکل منسجم تری مطرح می کند، روانکاو نباید به تقاضا و یا پرسشی که از جانب تحلیل شونده مطرح می شود پاسخ گوید. در گفتمانی که او بی وقفه در چارچوب درمان روانکاوی خود مطرح می کند، همواره در انتظار پاسخ است و گاهی اوقات نیز تمام کوشش خود را به کار می بندد که آن را تحریک کند، و به طور کلی او از روانکاو خود چیزی را در خواست می کند که همیشه در پی آن بوده است: یعنی آن چیزی که عشق می نامیم. این رابطه کاملاً ویژه ای را که قابل مقایسه با هیچ رابطه دیگری نیست، فروید انتقال قلبی می نامد، یعنی منتقل ساختن ضروریات عاطفی تحلیل شونده به شخص روانکاو (تحلیلگر).

برای درک روشن تر اصلیت این شیوه درمانی، باید بین نیاز، تقاضا و آرزومندی وجه تمایز قائل شویم: نیاز به امور سازواره ای مربوط می شود یعنی گرسنگی، تشنگی و نیاز به خوابیدن - آرزویی که مطلوب آن فقدان بنیادی است، خاص هر موجود آدمی می باشد که در بطن فرهنگی خاص پرورش یافته (که سهم خاصی از فرهنگ داشته) و تحت تأثیر زبان و طعمه محیط زیست و بطور کلی تحت تأثیر غیر است - تقاضا و یا خواست را باید به معنای آرزومندی موقتی تلقی کنیم. ولی، با وجود این تمام پیچیدگی پزشکی به این مشکل باز می گردد که فرد غالباً برای بیان تقاضا غالباً قالب های نیازمندی را به کار می برد که آرزومندی خود را بیان کند. بر این اساس، نیاز به خواب یک نیازمندی طبیعی بوده، ولی در عین حال می تواند آن را به معنای آرزومندی نیز تلقی کرد، به این معنا که نیاز به خواب می تواند گواه بر

¹⁰⁵ L'analyste

تحلیل گر - البته برخی تفاوتی بین تحلیل گر و تحلیل شونده قائل نیستند، و تحلیل شونده بعضاً تحلیل گر نیز نامیده می شود. به ویژه از این جهت که یکی از شرایط اتخاذ موقعیت روانکاو و تحلیل گر این است که فرد متقاضی تحلیل شده باشد. از این گذاشته فرد روانکاو تنها در کابینه اش و در رابطه با تحلیل شونده می تواند تحلیل گر نامیده شود ولی خارج از این چارچوب خود او همواره تحلیل شونده است.

آرزومندی فرد به رؤیا باشد؟ به این ترتیب کودکی که به بی‌اشتهایی مرضی¹⁰⁶ مبتلا شده و تا مرحله‌ی به مخاطره انداختن سلامتی‌اش از خوردن غذا امتناع می‌کند، در این جا، حالا می‌دانیم. می‌توانیم بگوییم که این بیماری در واقع یکی از شیوه‌های بیان آرزومندی بوده است، آرزومندی دوست داشته شدن توسط مادری که به خوبی از عهده‌ی چنین نیازی نزد فرزندش بر نیامده است. زیرا مادران کودکانی که به بی‌اشتهایی مرضی مبتلا هستند، غالباً با بی‌توجهی به کودکشان غذا می‌خورانند، به این معنا که گوئی خوراندن غذا تنها نشان و علامتی است که آنها برای بیان عشق و محبت خود می‌توانند به کار ببندند که غالباً تناقض آمیز نیز به نظر می‌رسد.

تقاضای تحلیل شونده در چارچوب تحلیل در چنین شبکه‌ی ابهام‌آمیزی قرار می‌گیرد، و به این ترتیب اگر تحلیل‌گر به آن پاسخ گوید، با برآورده ساختن تقاضا، بیان آرزومندی را مسدود می‌سازد. به همین علت حرمان، از نتایج این قاعده‌ی بنیادی در روانکاوی است. با این حساب که تحلیل شونده را از قواعد جاری و ساری اجتماعی (یعنی از طریق زنجیره‌ی تداعی معانی آزاد) رها می‌سازد، ولی تابع هنجارهای روابط عاطفی عادی نیست و در چارچوب آن چه که روانکاوی در روند تحلیل مجاز می‌شمارد باقی می‌ماند، یعنی بدون هیچ محدودیت و مانعی حرف می‌زنیم، ولی چیزی به جز تعبیر آرزومندی‌هایمان به دست نمی‌آوریم. حال ببینیم ژک لکان چگونه این روند را توضیح می‌دهد:

«تحلیل‌گر فردی است که با او حرف می‌زنیم، و به طور مشخص با او در آزادی حرف می‌زنیم. کار او همین است. ولی به چه معنائی؟... چیزی که من درک می‌کنم (من = تحلیل‌گر) شاید این است که چیزی برای اضافه کردن نداشته باشم، و اگر از آن هیچ چیزی نمی‌فهمم و یا اگر چیزی می‌فهمم، باید مطمئن باشم که دچار اشتباه هستم. چنین موضوعی مانع از این نیست که به آن پاسخ نگوئیم. این همان کاری است که در این گونه موارد در خارج از چارچوب تحلیل انجام می‌گیرد. سکوت می‌کنم. همه موافق هستید که در چنین موردی فردی را که تقاضائی داشته با سکوت مایوس می‌کنم، مقدماً او دچار احساس کمبود می‌شود و من نیز به همین ترتیب. چرا؟ اگر من موجب ناامیدی و حرمان او می‌شوم، از این جهت است که او چیزی را در خواست می‌کند. اگر در این صورت به او پاسخی بگویم، او می‌داند که پاسخ او تنها به شکل سخن خواهد بود... ولی او چنین سخنی را در

بی‌اشتهایی مرضی. در ادبیات پزشکی آنورکسی هم استفاده می‌کنند Anorexique¹⁰⁶

خواست نمی کند. او از من تقاضایی دارد... به همین علت است که حرف می زند. یعنی این که تقاضای او به شکل لازم (به مفهوم لازم در دستور زبان) صرف می شود، و فاقد مفعول صریح است.¹⁰⁷

و لکان روی این نکته به شکل گسترده در روان درمانی ادامه می دهد :

«به واسطه همین تقاضا، تمام گذشته تا نخستین دوران کودکی در چشم انداز قرار می گیرد. تقاضا کردن، همانی است که فرد هرگز کار دیگری به جز آن انجام نداده، زیرا او تنها به خاطر همین زندگی کرده و ما با تداوم آن سروکار پیدا می کنیم.»

نقطه مفصلی اساسی که سیر تحولی روان درمانی را متأثر می سازد، و بدون آن ممکن است برای همیشه ادامه پیدا کند، این است که در حالی که فرد بدون هیچ پاسخی، با زبان و بیانش به حال خود رهاشده، این طور به نظر می رسد که گوئی که به وسیله آن (مترجم : یعنی به وسیله زبان و جریان سیال تداعی معانی) در چار چوب تحلیل خود به سوی سیر قهقرائی¹⁰⁸ کشیده می شود : به معنای تحت الفظی، در مسیر بازگشت به گذشته قرار می گیرد و تا نقطه منشأ ادامه می دهد (مترجم : یعنی تا دوران کودکی و حتا برخی ادعا می کنند که تا دوره جنینی هم پیش رفته اند). از مراحل این بازگشت به خوبی آگاهی داریم، زیرا فروید با توضیحات ساده و روشن و همه فهم، اصطلاحات مربوطه در زبان روزمره را رایج ساخته است.

بر اساس نظریه فروید درباره جنسیت¹⁰⁹، مراحل سیر قهقرائی همان هائی هستند که کودک در طی رشد خود از آنها عبور می کند و عبارتند از : *مرحله دهانی*¹¹⁰ که

¹⁰⁷ La direction de la cure et les principe de son pouvoir, Ecrits, page 617

¹⁰⁸ Régression سیر قهقرائی

¹⁰⁹ Sexualité

¹¹⁰ Stade Oral

نخستین مرحله رشد و تحول لیبوئی : لذت جنسی به طریق اولی محدود است به منطقه دهان و لب ها که در تغذیه کودک فعال هستند، مثل مکیدن شیر از پستانک و یا سینه مادر. فعالیت شیر خوارگی مفاهیم گزینش هائی را در بر می گیرد که از طریق آنها رابطه با جزء مطلوب (یعنی آن چه کودک بدان تمایل دارد و آرزومی کند) سامان می یابد. به این ترتیب رابطه مهرآمیز با مادر با مفهوم خوردن و خورده شدن آمیخته است.

در مرحله دهانی، رانش ها (مرگ و زندگی) در کانال هائی هدایت می شوند که مربوط به رفتار در تغذیه و نگهداری مادرانه از کودک است. و ابراز آن از طریق نواحی اروژن « مثل پوست، دهان امکان پذیر می گردد. مرحله دهانی بازنمائی مطلوب یا شیء جزئی متحقق می سازد.

آرزومندی نزد کودک جزء مطلوب را از طریق مکیدن و استفاده از دهان جستجو می‌کند. مرحله گوارشی¹¹¹ (یا مرحله پسین - اندام) که در آن مدفوع و محل خروج آن یعنی پسین اندام به جزء مطلوب کودک تبدیل می‌شود. مرحله تناسلی¹¹²، مرحله رشد جنسی تکمیل شده است، به این معنا که با هنجارهای معمول مطابقت داشته و از این پس جزء مطلوب در تمّای فرد، به رابطه با جنس مخالف تمایل پیدا می‌کند.

البته باید دانست که در رابطه با موضوع سیر قهقرائی و بازگشت به مراحل اولیه غالباً نزد برخی موجب ابهاماتی می‌شود و تصور می‌کنند که چنین بازگشتی به دوران کودکی به شکل جسمانی انجام می‌گیرد، که مفهومش بازگشت پذیری زمان بوده و با نظریه روانکاوی مغایرت پیدا می‌کند. و به طور مشخص بازگشت به دوران های اولیه تخیلی و تنها از طریق زبان و در زبان تحقق می‌پذیرد. آن چه که موجب بازگشت می‌شود، شکل بیش از پیش قدیمی خواستن است: در این جا خواست به عنوان شکل بیان آرزومندی، پیش از همه در شبکه های متعددی قرار می‌گیرد که زبان را به قاعده ارتباطی تبدیل می‌کند، سپس از طریق انتقال قلبی¹¹³ و خنثی ماندن تحلیل‌گر، شکل تقاضا یا خواست تغییر کرده و تمنائی که در آن نهفته بیش از پیش آشکار می‌گردد، و بیش از پیش به آن چه در گذشته بوده نزدیک می‌شود. شکل قدیمی: تقاضای رسیدگی و پرستاری مادرانه، تقاضای تنبیه، و تقاضاهائی کودکانه ای که الزاماً در سنین بلوغ نمی‌تواند برآورده شود.

«زیرا سیر قهقرایی هیچ چیزی به جز بازگشت اسماء دلالت¹¹⁴ رایج در تقاضا را نشان نمی‌دهد» (لکان)¹¹⁵

¹¹¹ Stade Anal

مرحله گوارشی یا مرحله پسین - اندام (با مراجعه به فرهنگ دهخدا).

مفهومی روانکاوانه است که دومین مرحله رشد کودک را در بر می‌گیرد. این مرحله پس از مرحله دهانی و بین سن یک تا سه سالگی (بر اساس منابع مختلف 2 تا 4 سالگی) واقع شده است.

¹¹² Stade Génital

¹¹³ Transfert قلبی و یا انتقال قلبی

¹¹⁴ Signifiant

¹¹⁵ Lacan. Direction de la cure, page 618

در این قراردادی که در آن زبان جایگاه ویژه ای داشته و خارج از قواعد زبان رایج عمل می کند، در موقعیت روانکاو دو وجه متفاوت مشاهده می شود، زیرا اگر چه او بر عرصه فعالیت خود تسلط دارد، زیرا هم اوست که قرارداد را تعریف کرده و برقرار می سازد، ولی از طرف دیگر در مخاطره است زیرا چنین قراردادی به علت کارکرد آن خارج از هر قاعده اجتماعی می باشد. بر این اساس جایگاه روانکاو را باید جایگاه تعبیرگو بدانیم. روانکاو می یابد و سپس تعبیر خود را اعلام می کند، که هرگز به عنوان پاسخ نخواهد بود ولی در ادامه و یا در بین گفتمان تحلیل شونده گفتمان دیگری را مطرح می سازد که تشریح گفتمان اولی است. فروید این موضوع را با کمی تفاوت ولی به طریق اولی با دقت بیشتری از کلمه بازسازی استفاده می کند. در این مورد می گوید :

«روانکاو هیچ چیزی برای آزمودن و یا واپس زدن از مواد مورد بررسی ندارد، وظیفه او نیز نمی تواند به خاطر سپردن چیزی باشد. پس وظیفه او چیست؟ وظیفه او برقرار ساختن و یا به طور مشخص تر بازسازی آن چیزی است که فراموش شده، و چنین امری از طریق علامات و نشانه هایی تحقق می پذیرد که از این خاطرات فراموش شده برجای مانده است.» (بازسازی در تحلیل)

علامات و نشانه های برجای مانده، گره های زبان تحلیل شونده هستند. فراموشی ها به تدریج ترسیم شده، و به اشکالی در می آیند که در آینده و روزی خود روانکاو می تواند بر اساس آنها داستان دیگری ارائه دهد. یعنی نه داستان واقعی که الزاماً و مطمئناً قابل تشخیص باشد، بلکه داستانی که این روانکاو می تواند با مواد اولیه ای که در اختیار دارد با حدس و گمان روایت کند. اگر چه یک روانکاو دیگر با همین مواد اولیه یعنی نشانه های برجای مانده که در حوادث زبان و فراموشی های تحلیل شونده، می تواند برداشت دیگری و داستان دیگری ارائه دهد. فروید غالباً روانکاو را با باستان شناس مقایسه می کند. روانکاو همانند باستان شناس با لایه های رسوبی چندین دوره مختلف سروکار دارد که یکی پس از دیگری روی هم قرار گرفته اند (مراحل سیر قهقرایی یکی از اشکال ممکن است)، و باز هم مثل او کاری نمی کند مگر باز سازی تاریخ به وسیله خرده ریزهای مختلف : «هر دو، روانکاو و باستان شناس مجاز هستند که با افزودن و پیوستن قطعات و خرده ریزهای بازمانده از گذشته به باز سازی دست بزنند.»

تحلیل شونده به یاد می آورد، روانکاو بازسازی می کند، و داستان منسجم روانکاو و خاطرات روانکاو شونده جایگزین عارضه نامنسجم می شود. در این جا سازواره

عجیبی وجود دارد : که خاطره بتواند در نقطه مفصلی با داستانی قرار گیرد که اطمینانی در آن وجود ندارد، و علی رغم فقدان انطباق آن با واقعیت تاریخی، تنها به سبب انسجام و یک پارچگی اش به محرکی برای بیدار ساختن خاطرات تبدیل گردد. این موضوع شگفت آوری به نظر می رسد. موضوع این است که واقعیت داشتن (داستان) اهمیت چندانی ندارد : می دانیم که واقعیت اصلی در گذشته دست نیافتنی بوده و پوشیده از لایه های تخیلی می باشد که کنار زدن آنها ناممکن است. انسجام داستان، تداوم آن که توسط روانکاو بازسازی می شود دارای عملکرد خاصی بوده و موجب نظم و ترتیب می گردد. با وجود این برای نظم و ترتیب بر قرار شده هیچ دلیلی وجود آن را در گذشته تضمین نمی کند. کاری که در این جا انجام می گیرد کاری است که با زمان تحقق می یابد. عارضه، هر چه باشد عبارت است از فراموشی عمیق منشأ آن. دورا سرفه می کند، کودکی چهار ساله (هانس کوچولو) تحمل دیدن اسب ها را ندارد، زیرا که آنها علت جراحی را که زندگی عاطفی او را دچار پریشانی کردند واپس زده اند. به عبارتی خاص می توانیم بگوییم که عارضه تداوم گذشته ای می باشد که بدون ماهیت تاریخی مشخصی تا زمان حاضر دوام آورده است. گذشته ای جراحی بار که نه واقعاً به گذشته پیوسته، و نه واقعاً فراموش شده و نه این که واقعاً به خاطر سپرده شده است. نقش تحلیل روانکاو تبدیل ساختن آن به گذشته ای حقیقی است : بنابراین در پایان تحلیل روانکاو، عارضه پسر کوچولو ناپدید می شود و به فراموشی سپرده می شود، موضوعی که یکی از خصوصیات «عادی» گذشته است. در این مورد می توانیم به مثال دیگری اشاره کنیم که فروید در ضمیمه تحلیل «هانس کوچولو» مطرح می کند :

«به علت دیدن رؤیائی از خواب بیدار می شویم، و تصمیم می گیریم که فوراً آن را تحلیل کنیم، و خشنود از نتیجه کار دوباره به خواب می رویم. ولی فردا صبح که از خواب بیدار شدیم درمی یابیم که هم رؤیا و هم تحلیل آن را از یاد برده ایم.» (پنج روانکاو، صفحه 198 در ترجمه فرانسوی)

عارضه یا به علت فراموشی و یا به علت خاطره از بین می رود، روان درمانی به شیوه روانکاو را باید روشی درمانی بدانیم که پایه و اساس آن خاطره است. و علاوه بر این نتایجی را در بر می گیرد که به علت پیدا نکردن کلمه مناسب تری، مجبور هستیم آن را اخلاقی بنامیم. به این معنا که قضاوت اخلاقی، که باز هم می توانیم آن را *سانسور* بنامیم (فروید از این کلمه معمولاً برای مشخص ساختن

عمل واپس زدن استفاده می کند) با اشتیاق و تمنا برای تحلیل روانکاوی و پذیرش قواعد آن دچار تحول می گردد.

«کار روان درمانی اکنون باید در جهت کشف واپس زده ها و برطرف ساختن آنها از طریق ایجاد تحول در قضاوت انجام گیرد. متحول ساختن قضاوت می تواند به شکل پذیرش و یا محکوم کردن آن موضوعی باشد که در گذشته واپس زده شده است.» (فروید : زندگی من در روانکاوی. صفحه 39 در متن فرانسوی)¹¹⁶

در این مورد نگرش فروید چندان هم امیدوار کننده نیست زیرا پذیرش دلایل مخدوش کننده و موانعی که بر سر راه گشایش واپس زده ها وجود دارد، هر چند ضروری ولی در شادی و سرور برطرف نمی شوند. در اواخر «بررسی هایی درباره هیستری»¹¹⁷ در نتیجه گیری خطاب به یکی از بیمارانش می گوید :

«البته، بی شک سرنوشت خیلی راحت تر از من می تواند درد و رنج شما را برطرف سازد، ولی می توانید در یک مورد مطمئن باشید و آن هم این است که اگر بتوانید فقر هیستریک خودتان را به مشکلی عادی تبدیل کنید، برای شما امتیاز بزرگی در بر خواهد داشت. زیرا با روانی سالم شما برای مبارزه با این بیماری عادی قابلیت بیشتری کسب خواهید کرد.» (بیماری هیستری. صفحه 247. ترجمه فرانسوی)¹¹⁸

¹¹⁶ این نقل قول از فروید و ترجمه فارسی آن که تا حدودی به شکل تحت الفظی انجام گرفته است، احتمالاً برای خواننده نا آشنا با نوشته های فروید تولید ابهام خواهد کرد. از این جهت در این جا توضیحاتی را ضروری می بینم تا از ابهامات احتمالی در امان بمانیم.

ابهام، بیشتر مربوط است به کلمه قضاوت. موضوع چنین است که در تحلیل روانکاوی و در قاعده ای که تحلیل شونده باید در رابطه با روانکاوش رعایت کند اختلال بوجود می آید. یعنی اینکه تحلیل شونده به دلایل مختلف از تداعی معانی آزاد سر باز می زند، زیرا ممکن است که قضاوت شخصی او بر این اساس باشد که این و یا آن موضوع را نباید بگوید، از گفتن برخی موضوعات شرم می کند. بنابراین قضاوت در این جا به معنای دآوری های تحلیل شونده در رابطه با خاطرات و افکارش می باشد. و یا این که واقعاً موضوع مربوط به حادثه ای کاملاً فراموش شده است. ساخت و ساز روان درمانی به شیوه روانکاوی باید بتواند در این قضاوت تحول ایجاد کند. و قضاوت اخلاقی نزد تحلیل شونده را که مانع کشف واپس زده ها بوده است، با پذیرش ارزش های جدید روانکاوی خنثی سازد، البته با تکیه به انتقال قلبی و یا اعتماد قلبی.

¹¹⁷ Etudes sur l'Hystérie

¹¹⁸ Psychopathie de l'hystérie

در رابطه با چنین وجه نظریاتی هست که می بایستی از دیدگاه ایدئولوژیک و تاریخی تجدید نظر کنیم، نه از این جهت که فروید را قضاوت کنیم، بلکه برای ارزیابی شاخص های اخلاقی و ریشه های آن.

ما این بخش را با بررسی دو روانکاوی دیگر ادامه می دهیم، یعنی تحلیل دورا، دختر جوانی که مبتلا به هیستری بود، و باید دانست که در این تحلیل است که موضوع انتقال قلبی در رابطه با روانکاوی مطرح می گردد و نقش پر اهمیت آن بیش از همه مورد بررسی قرار می گیرد. و تحلیل هانس کوچولو، که علی رغم شرایط کاملاً ویژه (زیرا این تحلیل به واسطه پدر این پسر بچه نزد فروید انجام می گیرد) گسترش نظریه جنسی در مرحله کودکی را نشان می دهد.

مثال شماره 1 : درباره دورا Le cas Dora.

دورا به تمام هیستریک هایی شباهت دارد که فروید پیش از او دیده بود : فریبنده، ظریف، و تربیت شده. او عوارض شناخته شده ای را نشان می دهد مثل از دست دادن صدا، حال بهم خوردگی، حالت تهوع و از دست دادن حافظه. پیش از این ها پدر او به خاطر سفلیس نزد فروید تحت مداوا قرار گرفته بوده است. فروید در تهیه تابلوی خانوادگی برای این موضوع اهمیت ویژه ای قائل می شود.

پدر دورا دارای شخصیت برجسته ای است و موجب ستایش دخترش می باشد، با وجود این در برخی موارد دورا با بدگمانی او را ملامت می کند. مادر دورا از نظر خصوصیات شخصیتی، فرد چندان بارزی نیست ولی نقش مهمی در زندگی دورا بازی می کند، از فرهنگ از سطح نازلی برخوردار بوده و غالباً سرگرم رسیدگی به امور خانه است، ولی مورد علاقه دخترش نیست. بین والدین دورا نقاط مشترک چندانی وجود ندارد.

والدین دورا با زوج دیگری در رابطه متقارنی قرار می گیرند که موجب به وجود آمدن گره دراماتیکی در داستان می شود. آقا و خانم ک... از دوستان نزدیک پدر دورا هستند. خانم ک... در طول مدتی که پدر دورا نزد فروید تحت معالجه بود از دورا نگهداری می کنند. دورا نیز در عوض از فرزندان خانم و آقای ک... مواظبت می کند. خانواده ک... خیلی از دورا مراقبت کرده و دختر جوان را به گردش می برند.

داستانی که فروید بازسازی می کند، یعنی داستان داستان دورا، دو صحنه گول خوردگی را مطرح می سازد، یکی اخیر است و دیگری قدمت خیلی بیشتری دارد. این طرح حوادثی است که به هیستریک ها مربوط می شود، و عموماً تحت تأثیر چنین قالب کلیشه ای هستند. آقای ک... در طی گردش روی دریاچه جرأت کرده و به دورا اظهار عشق می کند. صحنه قدیمی تر خشونت بار تر است. همان آقای ک... دورا را در خلوت بین دو تا در بوسیده است، در این دوران دورا چهارده ساله است. فروید در نخستین خوانش و باز سازی داستان دورا می گوید : در طی دومین صحنه گوئی دورا آلت تحریک شده آقای ک... را در تماس با بدنش احساس کرده، و این احساس نامطلوب را از پائین به بالا منتقل ساخته است. سرفه های او و ناراحتی که در ناحیه گلو احساس می کند نتیجه جا به جایی تماس جنسی موضعی است. ولی برداشت و تعبیری که فروید ارائه می دهد و ما چگونگی آن را توضیح دادیم، عارضه و سرفه دورا را متوقف نمی کند.

به این ترتیب روابط به هم پیچیده دیگری به داستان اضافه می شود، دورا به شکل فانتسمتیک تصور می کند که گوئی که پدرش و خانم ک... با هم روابط عاشقانه دارند. در نخستین مرحله تحلیل بیماری نوروتیک دورا حاکی از حسادت دورا نسبت به پدرش است.

در دومین مرحله تحلیل جا به جایی که پیش از این مطرح کردیم به حالت پیچیده ای مطرح می گردد: دورا غالباً با اظهار ناتوانی هائی در بیان و به سختی درباره «ثروتمند نبودن» پدرش حرف می زند. بنابراین وضعیت مادی پدر دورا مانع از این است که چنین موضوعی را به امری واقعی تلقی کنیم. فروید چنین بیان توهم آمیزی را به معنای شکایت از ناتوانی تعبیر می کند. به این ترتیب دورا در عین حال معتقد است که پدرش با خانم ک... رابطه عاشقانه دارد: او سرانجام فانتسم ناز و نوازش جنسی را آشکار می سازد که آن را به آن دو عاشق و معشوق نسبت می دهد. کمی بعد سرفه ناپدید می شود.

با وجود این موضوع پیچیده می شود، زیرا فروید از فحوای حرف های دورا درباره خانم ک... تعبیر دیگری دارد و در آنها داستان عاشقانه ای می شنود. به این معنا که دورا در عین حال شیفته خانم ک... می باشد، و بی گمان بر حسب تمام انکارهای ناخودآگاهانه اش¹¹⁹ و به طور مشخص به علت چنین انکارهای ناخودآگاهانه ای شیفته خود آقای ک... نیز هست. شیفتگی نسبت به آقای ک... برای فروید به موضوع بسیار پر اهمیتی تبدیل می شود و توجه او را به خود جلب می کند. او عمیقاً به تحلیل موضوع ساده آپاندیسیت دورا می پردازد و با توضیحات پیچیده و نامنظمی که غیر قابل فهم هستند. دورا نه ماه بعد از واقعه دریاچه دچار عوارض آپاندیسیت می شود. دورا بی آنکه جراحی جسمی داشته باشد دچار لنگی شده، و فروید نتیجه می گیرد که او می لنگد زیرا لغزش اخلاقی را به لغزش جسمی تبدیل کرده است. دورا از نظر اخلاقی خود را گناهکار می داند، ولی از نظر جسمانی به شکل

¹¹⁹ Dénégation

نویسنده در این جا از این کلمه استفاده کرده است که مفهوم کاملاً مشخصی در روانکاوی دارد. برخی این کلمه را به شکل نفی اثباتی ترجمه کرده اند که البته کاملاً غلط نیست، ولی فهم موضوع را کدر می کند و بیشتر به واژگان فلسفه و منطق شباهت دارد تا روانکاوی. اگر من در اینجا از کلمه «نفی اثباتی» استفاده می کردم، سرنوشت جمله من هم شبیه نوشته های برخی عجیب و غریب از آب در می آمد. ولی در این جا آن را به شکل انکار ناخودآگاه ترجمه کردم. مفهوم انکار ناخودآگاه این است که فرد تمایلات باطنی خودش را که قبول آن برای خودش نامطلوب است، ناخودآگاهانه به فرد دیگری نسبت می دهد و به عبارت دیگر فراقنی می کند. تکیه روی انکار ناخودآگاهانه تمایلاتی که پذیرش آن برای خود فرد غیر قابل تحمل است و آنرا به فرد دیگری نسبت می دهد.

عادی راه نمی رود. پس چنین موضوعی به این معناست که او هنوز آقای ک... را دوست دارد.

در این جا فروید مرتکب اشتباه می شود و به تفصیل به دورا توضیح می دهد که او ناخودآگاهانه آرزو می کند که آقای ک... با او ازدواج کند، خشم و عصبانیت او کشیده هایش (او به آقای ک... کشیده زده) در واقع به نیّت جلب توجه و شیفته ساختن آقای ک... صورت گرفته بوده است. فروید در این باره می گوید که «دورا هیچان زده شده است» ولی باز نمی گردد، دورا از این پس از معالجه خود قطع نظر کرده و به این ترتیب علیه تعبیرات من دست به انتقام جوئی زده است. فروید در ادامه همین موضوع می گوید: انتقام از چه، ولی پاسخ به چنین پرسشی مشکل خواهد بود. فروید کاملاً به این موضوع آگاهی دارد که مرتکب اشتباه شده است. اشتباه او در این جاست که روابط عاطفی بین دورا و خانم ک... را دست کم پنداشته بوده است: و با تعبیراتش درباره تمایلات عاشقانه و ناخودآگاه دورا نسبت به آقای ک...، به هیچان حسی خاصی دامن زده است. انتقال قلبی همواره با واکنش انتقال قلبی¹²⁰ نزد روانکاو همراه است. انتقال قلبی واکنشی به این معناست که روانکاو به شکل اجتناب ناپذیری ناخودآگاهانه به درخواست روانکاو شونده پاسخ می گوید. خود فروید ناخودآگاهانه با آقای ک... انطباق هویتی دارد. بنابراین شاید دورا با او انطباق هویتی دارد، یعنی با فروید، یعنی انتقال قلبی در انطباق هویتی عمیق تری با آقای ک... به این ترتیب دورا در موقعیتی است که می خواهد خانم ک... را تصاحب کند و او را در تمنای خود دارد. به عبارت دیگر خانم ک... به جزء مطلوب تمنای او تعلق دارد.

¹²⁰ CONTRE-TRANSFERT

واکنش انتقال قلبی یا انتقال قلبی واکنشی عبارت است از واکنش روانکاو در چار چوب تحلیل روانکاو. چنین واکنشی می تواند از طریق حرکات و لحن کلام بیان گردد. انتقال قلبی واکنشی بطور کلی مجموعه واکنش های ناخودآگاه فرد روانکاو است در رابطه با انتقال قلبی روانکاو شونده. به همین علت ضروری است که روانکاو پیش از این که در جایگاه روانکاو یا تحلیگر تکیه بزنند، خود را نزد روانکاو دیگری تحلیل کرده باشند و به عبارت دیگر باید روانکاو شده باشند و به همین ترتیب به نظارت تحلیل خود نزد روانکاو ناظر ادامه دهند (توضیح این که روانکاوها، خصوصاً روانکاوهای تازه کار می بایستی به تحلیل انتقال قلبی واکنشی خود نزد روانکاو دیگری ادامه دهند).

«به این علت که انطباق هویتی فروید با آقای ک... کمی اغراق آمیز بوده است، در نتیجه به مداوای جراحی توفیق نمی یابد.» (به نقل از لکان. درباره انتقال قلبی)¹²¹.

در فهرست انطباقات هویتی دورا، فروید تحلیل خود را به خانم ک... متوقف ساخته بود. او این نکته را در نظر گرفته بود که انطباق هویتی نهائی برای پاسخگویی به تمناى همجنس گرایانه از طریق شخصیت مذکر انجام گرفته است.

اکنون ببینیم چگونه فروید در قالب همین داستان نقش انتقال قلبی در چار چوب روان درمانی را توضیح می دهد :

«روان درمانی تحلیلی انتقال قلبی را به وجود نمی آورد، بلکه تنها آن را مثل دیگر پدیده های روانی از پرده استتار بیرون می آورد و آن را آشکار می سازد. آن چه روانکاوی را از دیگر روش های درمانی متمایز می سازد، در این نکته است که بیمار در طول تحلیل خود همواره در رابطه انتقال قلبی و رابطه ای عاطفی و دوستانه تکیه دارد، در حالی که در موارد دیگر چنین رابطه ای ناممکن است و بیمار خیلی زود از پزشک خود که با او چندان رابطه عاطفی هم ندارد جدا می شود، بی آن که تحت تأثیر او واقع گردد. در شیوه روان درمانی تحلیلی و روانکاوانه تمام روابط و تمایلات، حتا تمایلات خصمانه نزد بیمار باید تحریک گشته و مورد تحلیل قرار گیرد و به ساحت خود آگاه راه بیابد. به این ترتیب انتقال قلبی پیوسته در حال تخریب و باز سازی قرار می گیرد. انتقال قلبی یکی از عظیم ترین موانع در روانکاوی به شمار می آید، ولی در صورتی که به خوبی هدایت شود و روانکاو به خوبی مفهوم آن را برای بیمار روشن سازد، مهمترین ابزار کار روانکاو خواهد بود.» (صفحه 88. تحلیل دورا. در ترجمه فرانسوی)

¹²¹ Achéron

در این جمله لکان از استعاره «آخرون» یا «آشرون» در اساطیر یونانی استفاده می کند که در این جمله به معنی درد و رنج است. من در ترجمه از به کار بردن این اسم یا استعاره چشم پوشی کردم.

مثال شماره 2 : هانس کوچولو

فروید در آغاز داستان بیماری و معالجه هانس کوچولو توضیح می دهد که معالجه از طریق پدر هانس انجام گرفته است، با وجود این یک بار با هانس ملاقات می کند ولی تجویز و راه کارهای فروید کاملاً به واسطه پدر این کودک انجام می گیرد و یاد داشت های اوست که برای نگارش «تحلیل ترس بیهوده نزد پسر بچه پنج ساله»¹²² (1) که بعداً در کتاب «پنج روانکاوی» منتشر می شود، مورد استفاده فروید قرار می گیرد.

فروید در تمجید پدر هانس، علاوه بر یادداشت های او، می گوید: «شایستگی پدر هانس از این نیز بیشتر است، زیرا فکر می کنم هیچ فرد دیگری به جز او نمی توانست چنین اظهاراتی را از این کودک به دست بیاورد، شناخت فنی که پدر هانس در تعبیر گفته های پسر پنج ساله اش به کار بسته، ضرورتی انکار پذیر داشت و مشکلات فنی روانکاوی در رابطه با کودکی در این سن و سال بی نتیجه باقی می ماند.»¹²³

هانس کوچولو در سن چهار سال و نه ماه دچار عوارض ترس بیهوده¹²⁴ می شود. ترس و وحشت از حوادث مختلف و اشیاء. هانس کوچک به شکل بیمارناکی از اسب وحشت دارد: «ترس از این که در خیابان اسب ها او را گاز بگیرند.» از سن سه سالگی او کنجکاوی خاصی نسبت به موضوعات جنسی نشان می دهد: این موضوعی است که فروید آن را از نخستین یادداشت والدین هانس استخراج کرده و کلمات هانس را بی آن که شامل حال تشریفات گزارشات علمی نماید، در داستان هانس کوچولو یادآور می شود. هانس از مادرش می پرسد: «هانس: ماما آیا تو هم «جیش کردنی»¹²⁵ داری؟»

¹²² اصل این متن در سال 1909 منتشر شده است

Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben

Analyse d'une phobie chez un petit garçon de 5 ans (Le petit Hans)

¹²³ Freud. Cinq psychanalyses. Puf.1954. p932

¹²⁴ ترس بی هوته یا ترس بیمارناک

¹²⁵ به زبان فرانسه Fait-pipi به زبان آلمانی Wiwimacher

من به شکل تحت الفظی «جیش کردن» ترجمه کردم که منظور آلت جنسی ست.

مامان : بله، البته. چرا این را می‌پرسی؟
هانس : فقط به آن فکر کردم...»
کمی دورتر فروید اضافه می‌کند :
«هانس(در سن سه سال و نه ماهگی) : پاپا تو هم «جیش کردنی» داری؟
پدر : البته، طبیعتاً.
هانس : ولی وقتی لباست را در می‌آوری من هرگز آن را ندیدم.

یک بار با دقت مادرش را نگاه می‌کند که در حال عوض کردن لباس هایش است. مادرش از او می‌پرسد «به چی این طوری نگاه می‌کنی؟» و هانس پاسخ می‌دهد :
«فقط می‌خواستم بدانم تو جیش کردنی داری یا نه ؟...»¹²⁶

احتمالاً عامل محرک ترس بیهوده نزد هانس کوچولو، تولد خواهر کوچک او آنا است. به مناسبت تولد آنا، موضوع اسطوره ای که رمز و راز تولد را برای کودکان توضیح می‌دهد باب روز هانس نیز شده بود. لک لک آنا را آورده است. تا این جا ما با چنین عوارض و نشانه هائی، ساختار عمومی روان درمانی را در اختیار داریم که تمام نظریهٔ فروید را دربارهٔ جنسیت کودکان تعریف می‌کند.

نخستین رؤیا :

«در اتاق یک زرافه ای بزرگ و یک زرافهٔ مچاله شده بود. زرافهٔ بزرگ فریاد زد که من زرافهٔ مچاله شده را از او گرفته‌ام. بعد داد زدنش را متوقف کرد، و بعد من روی زرافهٔ مچاله شده نشستم.»

این رؤیا به مثابه فانتاسمی در رابطه با زندگی روزمره تعبیر می‌شود. والدین هانس غالباً صبح‌ها او را در تخت خواب زناشویی خود می‌پذیرند و هانس دوست دارد که پدرش ملتهب نباشد. زرافهٔ بزرگ، پدر اوست و یا این که آلت پدر است. زرافهٔ مچاله شده مادر و یا آلت جنسی مادر است. در بررسی این رؤیا، فروید و پدر هانس که در تحلیل شرکت دارد، کشف می‌کنند که اسبی که موجب ترس بیهودهٔ هانس شده، در اطراف چشمان و لبانش چیز سیاهی دارد (منظور پوزه بند است). : پدر هانس سبیل پر پشته‌ی دارد. در نتیجه اسب وحشت آور جانشینی یا بدیلی

¹²⁶ Freud. Cinq psychanalyses ; p. 95-96

است (مترجم : عنصر جا به جا شده) برای بازنمایی پدر هانس. ترس از گاز گرفته شدن توسط اسب، به معنای ترس از پدر است که با گاز گرفتن (اخته کردن) کودک، او را از ابزاری محروم سازد که برای جلب توجه مادر(زرافهٔ مچاله شده یا چروکیده) در اختیار دارد. در این جا ما با داستان اودیپ مواجه می شویم. هانس مادرش را دوست دارد و نسبت به پدرش حسادت می ورزد. او آرزوی مرگ پدر را در سر می پروراند و نتیجهٔ چنین تمثالی به صورت واکنش درآمده و او را به وحشت می اندازد، هانس می ترسد که پدرش نیز همین احساس را در رابطه با او داشته باشد.

ولی تحلیل موجب تعادل این رابطه می گردد و ترس بیهودهٔ هانس نیز برطرف می شود. هانس دربارهٔ ترسش توضیحات مشخصی ارائه می دهد : اسب هائی که او را به وحشت می اندازند، آنهایی هستند که گاری می کشند و بار سنگین حمل می کنند. روزی یکی از این گاری ها جلوی او به زمین سقوط می کند و هانس دربارهٔ این حادثه می گوید : « اسب با پاهایش هیاهو به پا کرد»¹²⁷. هیاهو در عین حال کلمه ای است که هانس برای نامیدن صدای ادرار به کار می برد. کنجکاوی جنسی بازهم پیچیده تر می شود. و داستان شورت پیش می آید. از نظر هانس معنای شورت هائی که زرد رنگ هستند ادار است و شورت های سیاه رنگ معنایشان مدفوع است که آن را «لومف»¹²⁸ می نامد. اسب سیاه به رنگ «لومف» است. به علتی که هنوز روشن نیست و در آینده باید مشخص گردد، هانس از مدفوع می ترسد.

نخستین رؤیا از مجموعه رؤیاهائی که با آنها تحلیل به پایان می رسد به عبارت زیر است :

«در وان حمام هستم، لوله کش می آید و پیچ های وان را باز می کند. او پیچ گوشتی بزرگی دارد و آن را در شکم من فرو می برد.»

از هم اکنون می دانیم که وان در این رؤیا جایگزین مادر بوده و لوله کش جایگزین پدر است. ولی هانس از وان بزرگ وحشت دارد. در نتیجه می توانیم بگوییم که او

¹²⁷ Charivari

هیاهو کلمه ای که هانس بکار می برد. هانس از این کلمه برای نامیدن سر و صدائی که از ادرار بر می خیزد نیز استفاده می کند.

¹²⁸ Loumf

در عین حال و به نحوی از مادرش نیز می ترسد. درها در تعبیر او به روی «لومف» (مدفوع) باز می شوند. تمام بازی ها پیرامون موضوع خروج از شکم است. هانس پیوسته در کشف راز تولد خواهرش آنا جستجو می کند. هانس گاری هائی را که پر بار و سنگین هستند «گاری های لک لک» می نامد. او سرانجام به واسطه دومین رؤیای وان حمام به راز تولد خواهرش پی می برد :

«لوله کش آمد و اول پشت من را با گاز انبر در آورد، و بعد یکی دیگر به جای آن به من داد، و بعد همین کار را با جیش کردن تکرار کرد.»

پدر - لوله کش به عنوان عامل پیشرفت هانس حضور پیدا می کند : وان حمام جایگزین مادر تنها نیست بلکه جایگزین پشت نیز هست - هر دو از جا کنده می شوند (وان حمام و پشت هانس) پیچ گوشتی آلت پدر است که در اولین رؤیا خیلی خشونت بار به نظر می رسد، خوشبختانه در رؤیای دوم پدر-لوله کش «جیش کردن» (آلت تناسلی) او را به هانس باز می گرداند که اندازه اوست و با او رشد خواهد کرد. تقریباً در همین دوران، او با عروسک کائوچویی بازی می کند و بین پاهای آن را شکافته و اعلام می کند که این جیش کردنی عروسک است. او تقریباً پی برده است که کودکان چگونه به دنیا می آیند. و در همین دوران است که سرانجام ترس بیهوده او کاملاً برطرف می شود.

تحلیل هانس کوچولو در سال 1909 منتشر شده و مانند انتشار سه مقاله درباره نظریه جنسی کودکان در سال 1905 سرو صدای افتضاح آمیزی به راه انداخت. منقدین فریاد را به اسامی جادوگر، شارلاتان و بیمار جنسی قلمداد کردند. با وجود این، این بار، محتاطانه رفتار می کند و و از پیش به تحلیل مقاومت ها و انتقادات احتمالی در مقابل نظریاتش می پردازد. در این جا ما بخشی از توضیحات او را در رابطه با مبارزات ایدئولوژیک درباره تربیت جنسی در نظام آموزشی یادآور می شویم :

«اگر من به تنهایی اقتداری روی وضعیت فعلی می داشتم، روشنگری های ضروری را که والدین از فرزندانشان دریغ می کنند، به کودکان عرضه می کردم. و حدس و گمان های غریزی آنها را با توضیحاتی درباره وجود آلت جنسی زن و عمل جنسی تأیید می کردم. به این ترتیب ابهاماتی را که هنوز برای آنها حل نشده باقی مانده است روشن می ساختم و به سیل پرسش های آنها خاتمه می دادم. من مطمئن هستم که با چنین روشنگری های ی هیچ لطمه ای به رابطه عاطفی او با مادرش وارد نخواهد آمد و طبیعت کودکانه او نیز صدمه ای نخواهد دید. و او خودش درک

خواهد کرد که چنین پرسش‌های پر اهمیت و اجتناب‌ناپذیری را در حال حاضر باید کنار گذاشت تا زمانی که اشتیاق او برای بزرگ شدن تحقق یابد.» (صفحه 196 ترجمه فرانسوی پنج روانکاو).

این نظریه از تمام نظریات فروید بیش از همه جنجال به پا کرد، و در حال حاضر می‌بینیم که بیش از همه نیز در شیوه تربیتی تحول ایجاد کرد و علاوه بر این بیش از همه به شکل مابعدی موجب بررسی‌های گسترده و عمیقی شد. دختر فروید، آنا فروید به روانکاو کودکان توجه خاصی نشان داد به طوری که امروز به همان اندازه رواج پیدا کرده که روانکاو افراد بالغ. او روش‌های مختلفی را به کار می‌برد: بازی، نقاشی، و کار با مواد مختلف - در چشم انداز نمادینه آن.

روان‌درمانی تحلیلی از طریق ایجاد شکاف در قراردادهای اجتماعی عمل می‌کند، به این معنا که در قاعده بنیادی چنین روشی از عناصر غیر عادی زبان استفاده می‌شود. در این جا غیر عادی به معنای نامتداول است.

در نتیجه چنین روش غیر متداولی است که روانکاو حتی به تأثیر گذاری جسمانی و ناپدید ساختن عوارضی نظیر سرفه و اعضای فلج شده نائل می‌آید. روش درمانی شارکو و بروئر علی‌رغم ابتدایی بودنشان، همین موضوع را مطرح می‌سازد. ولی باید پرسید که اصول و قاعده چنین کارکردی که خاص زبان می‌باشد کدام است؟ شاید بتوانیم با مراجعه به اطلاعات انسان‌شناسانه و شیوه‌ای که کلود لوی-استروس¹²⁹ در این زمینه به کار برده است، تا حدودی به این پرسش پاسخ بگوییم.

در مشاهدات انسان‌شناسانه پدیده‌های درمان معجزه‌آسا (یعنی درمانی که با سحر و جادو سروکار دارد) که در آن به زبان نقش عمده‌ای واگذار می‌شود بسیار زیاد هستند. بی‌آن که از فرهنگ خودمان دور شده باشم، می‌دانیم که اعمال درمان بخش ساحران از چنین حوادثی انباشته است. اگر چه چنین پدیده‌هایی را به عنوان ماوراءالطبیعه تعبیر می‌کنند، ولی تلاش فروید عبارت است از معرفی ناخواسته به عنوان طبیعت ثانوی و ارائه تعریفی خردگرا برای چنین پدیده‌های ماوراءالطبیعه و اسرار آمیز.

حال با کنار گذاشتن چنین تفاوتی بین خردگرائی و خردگریزی، به داستانی می‌پردازیم که لوی-استروس از وضع حمل پر مشکلی روایت می‌کند که جادوگر

¹²⁹ Claude Lévi-Strauss

قبیله کواکیوتل¹³⁰ تنها با خواندن اوراد اسطوره ای از عهده آن بر می آید : بی آن که دست به بدن زائو بزند، جادوگر با سوزاندن هسته های کاکائو داستان بلندی را آغاز می کند که خود او در عین حال آن را مثل بازیگر تأثر اجرا می کند. داستان روایت داستانی است که اکنون به وقوع می پیوندد. داستان رنج ها و درماندگی زن قابله را حکایت می کند که چگونه به ملاقات جادو گر قبیله آمده بود و تلاش خود جادوگر در این رابطه روایت می شود. در این جا اسطوره آغاز می گردد : جادوگر عروسک های کوچکی می سازد و آنها را می فرستد تا روح گم شده زن را در جسم او پیدا کنند. قدرت خطرناکی (مواو نام آن است)¹³¹ روح او را در چنگ خود گرفته و عروسک های کوچکی که جادوگر گسیل کرده است، در جنگ بی امانی روح زن را باز پس گرفته و با آن باز می گردند، انکشاف جسمی هم گام است با روند نمایشی و داستانی اسطوره، و با تحقق آن تولد نوزاد در عالم واقع ممکن می گردد. در این جا ما با موضوعی مواجه می شویم که به شکل متفاوتی ولی با اصول مشابهی قدرت خاص زبان را مطرح می سازد. جادوگر چه کار می کند؟

«درمان پیش از همه عبارت است از...در نظر گرفتن هر موردی بر حسب عناصر عاطفی، و باور به روحی که مسبب دردها و رنج هائی است که جسم آن را نمی پذیرد. این موضوع که آیا اسطوره ای که جادو گر روایت می کند واقعیت عینی داشته یا نداشته باشد، واجد اهمیت نیست : موضوع حائز اهمیت، باورداشت خود بیمار نسبت به آن است، و به این معنا که او عضوی از اعضای جامعه ای است که به چنین اسطوره ای باور دارند. ارواح نیکوکار و ارواح خبیثه، هیولاهای ماوراءالطبیعه و حیوانات جادویی نظام فکری منسجم، بینش بومی در عرصه جهانشمول را تشکیل می دهد. بیمار به چنین پدیده هائی باور دارد و به طور مشخص هیچ گاه در آنها تردید نکرده است. ولی آن چه را که نمی پذیرد، دردها و رنج هایی است که در نظام فکری او عنصر بیگانه به شمار می آیند. جادوگر با مراجعه به اسطوره تمام این اختلالات را برطرف می سازد و همه چیز را به جای مناسب خود می نشاند.»¹³²

روش های پیش گیری کننده در زایمان و یا زایمان بی درد، از همین نظام فکری اسطوره ای تبعیت می کند : یعنی نظم بخشیدن به جهان اشیاء از راه جهان واژگان.

¹³⁰ Kwakiutl

¹³¹ Muû

¹³² Claude Lévi-Strauss. Anthropologie Structurale, Magie et Religion, page 218.

برای ما مارکسیست ها چنین موضوعی اهمیت بسیار زیادی دارد، زیرا اگر چنین امری روشن باشد که «جهان اشیاء» همواره در ایدئولوژی دریافت می گردد، و باز هم با توجه به امری که کارکرد زبان ضرورتاً محدود می باشد، بررسی علمی قدرت خاصی که در حیطة زبان است مد نظر ما قرار خواهد داد. نظریه درباره ایدئولوژی با پرداخت چنین بهایی ممکن خواهد بود. چنین قدرتی را لوی استروس تأثیر گذاری نمادینه (یا کارکرد نماد)¹³³ می نامد:

«کارکرد نمادینه به طور مشخص عبارت است از «خاصیت القائی»¹³⁴ آن...»

بی آن که رجوع به موجود زنده و ساخت سازواره های موجود زنده به عنوان علت نهائی مطرح باشد، این نکته را در نظر داشته باشیم که بین زبان و جسم روابط تنظیم شده ای وجود دارد که لوی استروس آن را ساختار می نامد و فروید نیز آن را تراکم و جابه جایی نامیده است. کارکرد نمادینه عبارت است از توانایی عبور از یک عرصه به عرصه دیگر: اگر زبان در عرصه جسمانی تأثیر می گذارد - به عنوان مثال لنگیدن دورا - این امکان نیز وجود دارد که در آن مداخله کرده و در ساخت استعاره نظم ایجاد کنیم، به این معنا که اگر لنگیدن دورا علت اخلاقی دارد، از این پس نخواهد لنگید. هر چند که هنوز به آقای ک...دلبستگی داشته باشد، این موضوع دیگری خواهد بود. چنان که در بررسی دورا دیدیم که فروید با چه پی گیری این موضوع را حل کرد.

مثال دیگر: در سفری که روح جادوگر در بدن زن زائو انجام می دهد همان نماد جنسی که در برخی رؤیاهای دورا وجود دارد مشاهده می گردد: گلو دردی که دورا از آن رنج می برد، او پری هائی¹³⁵ را در جنگل می بیند، و پری نامی است که در علم برای آلت جنسی زن به کار می برند. آن چه در این دو مورد از شیوه درمانی در روانکاوی باید توجه ما را به خود جلب کند، موضوع چند معنائی است¹³⁶: هر کلمه حامل معانی متعدد بوده، و هیچ کلمه ای به یک معنای مشخص و ثابت متوقف نمی گردد. به عبارت دیگر ما در این جا با سوء تفاهمی مواجه هستیم که در بطن قوانین زبان وجود دارد، زیرا در سرشت زبان است که مفاهیم کنایه آمیز و

¹³³ L'efficacité symbolique

تأثیر گذاری نمادینه - کارکرد نمادین - کارائی نمادین

¹³⁴ Propriété inductrice

¹³⁵ Naymphe

¹³⁶ Polysémie

دوپهلویی داشته باشد. عمل کرد روانکاوی در این رابطه گوش فرادادن به آن است (استماع) : و به این مفهوم که سوء تفاهمات را برطرف سازد. کارآئی نمادین محصول چند معنائی زبان بوده، و نتیجه انتقالات بی وقفه ای است که کنایات و مفاهیم دو پهلو و چند پهلو را امکان پذیر می سازد. چنین پدیده ای از فروید آغاز نمی شود و مفهوم آن کاملاً با مفهوم فرهنگ به عنوان «نظام علامات» در رابطه تنگاتنگ است. می توانیم «تاریخ عملکرد نمادینه» ای را مطرح سازیم که شیوه درمانی جادوگران و شیوه درمانی روانکاوی در آن منعکس شده باشد.

به این ترتیب، قاعده بنیادی در روانکاوی استفاده نامتعارف از زبان را در چشم انداز تضمین همان نظم اجتماعی قرار می دهد که از آن فاصله گرفته و یا نقض کرده است. از طرفی روانکاوی با سامان بخشیدن به بی نظمی از طریق بی نظمی، درمان بی نظمی جسمانی از راه بی نظمی زبان، نظمی کاملاً متفاوت به عنوان زیر ساخت «انقلاب - ها» ی سطحی به وجود می آورد، از طرف دیگر زبان نظمی را که بر پایه و اساس آن گسترش یافته، یعنی جامعه موجود را تحکیم می بخشد. بر این اساس روانکاوی هیچ گونه توان اعتراض و سرپیچی از قواعد و قوانین جاری و ساری را ندارد. و بر خلاف آن چه تصورات مخدوش فرویدیست-مارکسیست ها مدعی آن بوده و منتشر می سازند، روانکاوی کاملاً تابع فرهنگی است که در درون آن گسترش یافته، و در پیوند تنگاتنگ با شرایط اجتماعی-تاریخی و سیر تحولی آن می باشد، یعنی بطور مشخص مثل هر گونه کنش نمادینه دیگر. این موضوع را می دانیم که فروید تصور می کرد که طاعون به آمریکا صادر کرده است و در مقابل استقبال گرم شهروندان آمریکائی می گفت : «این مردم نمی دانند که برایشان طاعون آورده ام». آیا فروید می دانست که همراه با طاعون، واکسنی را نیز به آمریکا برده است که آن را بی خطر می سازد؟ اگر روانکاوی بتواند عملکرد «انقلابی» داشته باشد، به دکترین خود روانکاوی مربوط نخواهد بود بلکه در چار چوب ساختار تحولی دیگری تحقق خواهد یافت. زیرا برای روانکاوی ، روانکاوی تحولی بجز زبان را در بر نمی گیرد.

نظریات و اساطیر فرویدیست

از آغاز مکاتبات فروید با دوستش فلیس¹³⁷، در نامه هائی که می نویسد تلاش او بر این است که برای ساختارهای نظری توجیهی بیابد و صحت و کارائی اشکال نوین درمانی را نشان دهد. فروید طرح های متعددی ترسیم کرده و فرایضی درباره مسير تحریکات عصبی¹³⁸ ارائه می دهد تا مدارهای نرونی¹³⁹ را تشریح کند. در کتاب تعبیر رؤیاها، فروید مثال های بسیاری را مطرح می کند که سرانجام به نخستین نظریه می انجامد، یعنی «دستگاه روانی»¹⁴⁰ و به این ترتیب است که چنین ماشین شگفت انگیزی نام گذاری می شود.

فروید در سرتا سر زندگی اش از این گونه دستگاه ها در نظریاتش عرضه می کند. نمونه های او در غالب موارد در راستای الگوهای بصری قرار دارد (مدل اوپتیک) : «نوعی میکروسکوپ پیچیده، دستگاه عکاسی و غیره.» که اساس پژوهش های فروید در جستجوی نظریه موضعی مراتب روانی¹⁴¹ به آن تکیه دارد. پژوهش های نظری فروید متعدد هستند، و ساخت دستگاه زبان، همگون است با ساخت دستگاه های فنی بصری. می توانیم فعالیت های فروید را در این زمینه مشخص کنیم : که عبارت است از طرح فرضیه و تشریح اسطوره علمی که خود او چنین مواردی را به رقصی که روی انگشتان پا تکیه دارد یعنی موقعیتی نا مطمئن تشبیه می کند (موسی و یکتا پرستی، صفحه 80)، و خلاصه این نظریات را در داستان تخیلی منشأ بشریت در اواسط زندگی فروید مشاهده می کنیم.

سرانجام، اساس نظریه فروید به اصطلاحی تکیه دارد که خود او مبتکر آن است، بی گمان از این جهت که از آمیزش با فلسفه (مترجم : متافیزیک) اجتناب کرده باشد : یعنی اصطلاح متاپسیکولوژی¹⁴². و یعنی گفتمانی¹⁴³ که از این پس مفهوم ناخودآگاه را به ساخت و سازی بسته وارد می سازد : یعنی روانشناسی ناخودآگاه

¹³⁷ Fliess

¹³⁸ L'influx nerveux

¹³⁹ Circuits neuroniques

¹⁴⁰ L'appareil psychique

¹⁴¹ Lieu psychique

¹⁴² Métapsychologie

¹⁴³ در اینجا کاترین کلیمان از اصطلاح L'appareil de langage استفاده می کند که ترجمه تحت الفظی آن «دستگاه زبان»، یا «ابزار زبان» است که من به شکل گفتمان ترجمه کرده ام و احتمالاً این اصطلاح به نوشته های فروید بین سال های 1885 تا 1915 اتلاق می شود - با مراجعه به لینک ذیل :

<http://www.ccic-cerisy.asso.fr/freud07.html>

که ریشه «متا» (Méta) - ماورای - به پسیکولوژی (psychologie) پیوند می خورد، به روشنی گویای طرح فروید است که علیه متافیزیک هدایت می شود. به نظر فروید متافیزیک اصل و اساس سرشت نوع آدمی را واپس زده است.

جایگاه این بخش از نوشته های فروید با توجه به محور عملی که مبین خوانش آن است به شکل متفاوتی ارزیابی می شود. از دیدگاه روانکاوان نظریه فروید تنها منبع دانشی است که می توانند با تکیه بر آن به تشخیص عوارض واقعی تحلیل شوندگان نشان نائل بیابند. خواندن فروید، اطلاع از طرز استفاده از زبان نظریه پردازانه ای که او برای آنها ایجاد کرده است، جزء آموزش حرفه ای آنها در سطح نهادهای روانکاوی می باشد، و کسب اطلاع از دانشی است که به علت وجه عملی آن تا حدودی با آموزش دانشگاهی تفاوت دارد.

ولی خارج از این دیدگاه حرفه ای، نظریه فروید با ساخت و ساز فلسفی قابل تفکیک نیست. اگر می توانیم از دیدگاه فلسفی و تاریخی درباره فروید و نیچه به بررسی پردازیم از این جهت است که از نقطه نظر فلسفی بینش جدیدی آنها را به یک دیگر مرتبط می سازد و دارای نقطه مشترکی هستند که در تقابل با ایده آلیسم فلسفی موضع می گیرد، ولی این تقابل به شکل کاملاً متفاوتی نسبت به نقد مارکسیستی انجام می گیرد. زیرا از دیدگاهی جزئی تنها وجه روح گرای ایده آلیسم را در روانشناسی انسان مورد انتقاد قرار می دهد. ...

وقتی فروید درباره ساخته های نظری اش حرف می زند، غالباً برای مشاهدات بالینی در عرصه زبان و فرضیاتی که از آنها نتیجه می گیرد تفاوت قائل شده، و جایگاه هریک را از دیگری متمایز می سازد، و با طعنه و طنز خاصی از «جادوگر» متاپسیکولوژی حرف می زند که البته الزاماً همیشه به محتوای فلسفی آنها تسلط ندارد.

جایگاه ناخودآگاه

تمام تلاش فروید عبارت است از متحول ساختن مفهوم ناخودآگاه به شکلی که پیش از این در سنت فلسفی و ادبی وجود داشته است: یعنی مفهومی که حاصل از تصاویر مرموز و مکان های تاریک در اعماق بوده، و با شرارت های ابلیسی و بوی گوگرد آمیخته است. و در زمینه منطق دارای مفهوم مثبت و به مقوله خوب (خوب یا نیک در مقابل بد) تعلق داشته است. ولی بر عکس: ناخودآگاه تنها به شکل نا-آگاه مطرح بوده است¹⁴⁴. فروید دلایلی بر وجود مسلم ناخودآگاه دارد، و کیفیات

¹⁴⁴ L'inconscient = non-conscient

خاصی را برای آن باز شناسی کرده و از همین رو تعریف آن را امکان پذیر می سازد. این دلایل و برهان ها، پدیده هائی نظیر رؤیا، اشتباه لفظی¹⁴⁵ و کلمه طنز¹⁴⁶ هستند و ما آنها را در مجموع به عنوان عارضه¹⁴⁷ تلقی می کنیم، که به سهم خود به طبقه بندی های بالینی مربوط می شود. چنین عوارضی را فروید با استفاده از اصطلاح و اسم مصدر «درج کردن»¹⁴⁸ مطرح می کند، یعنی وقایعی معنی دار (عوارض) که در عرصه زندگی روزمره ظاهر می شود.

« اگر بخواهیم برای درک آن چه در عالم روانی و باطنی ما به وقوع می پیوندد، همچنان به درک آگاهانه آنها تکیه کنیم، تمام اعمال آگاهانه نامنسجم و غیر قابل درک باقی خواهند ماند. ولی چنین عوارضی در مجموعه ای تشکل می یابد که ما می توانیم انسجام آنها را با مداخلات اعمال منتج از ناخودآگاه توضیح دهیم.» متاپسیکولوژی نام این مجموعه منسجم است، که خصوصیات ناخودآگاه را تشکیل می دهد که از دیدگاه منطقی و زمانی (ترتیب زمانی) خصوصیات ویژه ای دارند : زیرا ناخودآگاه فاقد تضاد است (با خودش در تضاد نیست) و ترتیب زمانی نیز ندارد.

فقدان تضاد : جهت درک بیشتر جمله بالا در رابطه با فقدان تضاد و به همین گونه فقدان ترتیب زمانی که از خصوصیات ناخودآگاه هستند، ضروری خواهد بود که پیش از همه به توضیحات خود فروید مراجعه کنیم :

«تفکیک دو سیستم روانی مفهوم تازه ای پیدا می کند، زیرا اگر به روندهای ناخودآگاه توجه کنیم، در می یابیم که خصوصیات آن در سیستم خودآگاه مشاهده نمی شود. هسته ناخودآگاه به سبب تمنا و توسط بازنمائی های رانشی به تخلیه انرژی رانشی و محتوای آن تمایل دارند. این حرکات رانشی در ارتباط با یکدیگر بوده، و در کنار یکدیگر باقی می مانند بی آن که تأثیر متقابلی روی یکدیگر داشته باشند، و در تضاد با یک دیگر نیستند. وقتی که دو جریان تمنا سازش نا پذیر به نظر می رسند و هم زمان فعال می شوند، هیچ یک از دو جریان رانشی دیگری را حذف نکرده و منجر به نفی دیگری نمی شود، بلکه در تشکل هدف بینابینی و سازش کارانه شرکت دارند. در این سیستم در ناخودآگاه نه نفی جایی دارید و نه تردید و

¹⁴⁵ Lapsus

¹⁴⁶ Mot d'esprit

¹⁴⁷ Symptôme

¹⁴⁸ Interpolation درج کردن. اضافه کردن مطلبی به متن از روی خطا و یا عمد

نه درجه ای از اطمینان... در ناخودآگاه تنها محتویات کمابیش انباشته از ارزش های عاطفی وجود دارد...

روندهای سیستم ناخودآگاه بی زمان است، به این معنا که ترتیب زمانی را بر نمی تابد و تحت تأثیر مرور زمان نیز تغییر نمی کند، و مطلقاً با زمان هیچ رابطه ای ندارد و رابطه با زمان صرفاً بستگی به فعالیت سیستم خودآگاه دارد.»¹⁴⁹

در ساخت و ساز ناخودآگاه تحرک زیادی حاکم است که فروید آن را ارزش عاطفی¹⁵⁰ می نامد: یعنی مقدار انرژی روانی که در پیوند با بازنمائی های مختلف است. این تحرکی که تمام جابجائی ها و تنش ها و جریان سیال عمومی روابط بین اشیاء مطلوب را امکان پذیر می سازد، تحت عنوان روند اولیه¹⁵¹ نامیده شده است. روند ثانوی¹⁵² در وجه تشکل روندهای منطقی خواهد بود که انعطاف ناپذیر تر بوده و تشکل خودآگاه تولید نهائی آن را در بر می گیرد.

این نقل قول توسط مترجم اضافه شده است. Freud. Métapsychologie. idées/gallimard. page 97.¹⁴⁹

¹⁵⁰ Investissement=Besetzung

که در این جا به علت فقدان واژگان روانکاوی منسجم و جاری و ساری در زبان فارسی، موقتاً به شکل ارزش عاطفی ترجمه کرده ام و احتمالاً می توانستم به شکل ذخیره عاطفی نیز ترجمه کردم. در کتاب «واژگان روانکاوی» لپلاننش و پونتالیس این کلمه به شکل زیر تعریف شده است:

«مفهوم اقتصادی: مقدار انرژی روانی را گویند به بازنمائی و یا گروهی بازنمائی بستگی داشته باشد، بخش از بدن و یا شیء.»

این کلمه در عین حال بعضاً به تبعیت از زبان نظامیان «اشغال» نیز گفته شده است. یعنی به معنای محاصره منطقه ای خاص. و یا با الهام از زبان مالی و تجاری که آن را سرمایه گذاری می نامند. واژگان نزدیک به این کلمه عبارت است از: «تحریک»، «ارزش عاطفی». فروید آن را به شکل «جا به جایی قابلیت تحرک پذیری در سیستم عصبی» نیز به کار برده است.

Laplanche et Pontalis. Vocabulaire de la psychanalyse. Puf

¹⁵¹ Processus primaire

روند ابتدائی یا روند مقدماتی برخی کلمه روند را در ادیبان معاصر روانکاوانی به شکل «فراگرد» ترجمه کرده اند. مثال: (محمد صنعتی). تحلیل های روانشناختی در هنر و ادبیات. «فراگرد پیش آگاه-ناخود آگاه».

¹⁵² Processus secondaire

ولی یک مورد خاص باید توجه ما را به خود جلب کند، این مورد نفی¹⁵³ هست. در واقع فروید مفهوم نفی را متحول می سازد. از دیدگاه او هر مورد نفی در چار چوب تحلیل روانکاوی گواه بر وجود مقاومت و در نتیجه گواهی است بر خلاف آن چیزی که فرد ادعا می کند. وقتی فردی ادعا می کند که هرگز مرگ یکی از والدینش را آرزو نکرده، خود گواهی است بر اقرار به خلاف آن چه می گوید. در این صورت نفی به نفی اثباتی¹⁵⁴ تبدیل می شود و به مکانیسم های برهان خلف نزدیک می گردد: احساس گناه همواره در مرکز تعبیرات فرویدی جای می گیرد و در این جا نیز به شکل سیستم تجلی پیدا می کند. بر این اساس نفی که اگر آن را در سطح خودآگاه در نظر گیریم روندی منطقی بوده و به معنای حذف می باشد، ولی وقتی آن را در رابطه مفصلی با ناخودآگاه در نظر گیریم به مفهوم واپس زده خواهد بود.

«مفهوم اقتصادی: مقدار انرژی روانی را گویند به بازنمائی و یا گروهی بازنمائی بستگی داشته باشد، بخش از بدن و یا شیء.»

بی زمانی:

«روندهای سیستم ناخودآگاه بی زمان بوده و به این معنا که ترتیب زمانی را بر نمی تابد و تحت تأثیر مرور زمان نیز تغییر نکرده و مطلقاً با زمان هیچ رابطه ای ندارد. و به طور مشخص رابطه با زمان بستگی به فعالیت سیستم خودآگاه دارد.»¹⁵⁵

دیدیم چگونه در طول تحلیل روانکاوی، گذشته فرد در زندگی روزمره او بازگشت می کند، و چگونه حادثه ای که کاملاً از خاطر رفته و ناپدید شده در زندگینامه فرد عنصر بی زمانی را وارد می سازد، و سرانجام این که چگونه ترتیب زمانی زندگی در چشم انداز ناخودآگاه کاملاً به هم ریخته و موجب عوارضی می گردد که عملکرد آن متجلی ساختن گذشته ای سنگین و جراحت بار در اکنون است، یعنی اکنونی که کمتر از گذشته جراحت بار نیست. همه چیز در ناخودآگاه حفظ شده، و علاوه بر این فراموشی به معنای حذف آثار و نشانه ها نیست، بلکه هم چون پرده ای به روی علت و عامل واقعه جراحت بار عمل می کند. رابطه با زمان نیز تحقق می یابد ولی چنین رابطه ای مرتبط است به عرصه روند ثانوی: کار بررسی منطقی در نتیجه کار روی زمان نیز هست.

¹⁵³ Négation

¹⁵⁴ Dénégation

جانشینی واقعیت روانی بجای واقعیت بیرونی :

پرده ای بین واقعیت و فردی که آن را زندگی می کند کشیده شده است، فروید این پرده حائل را «واقعیت روانی»¹⁵⁶ می نامد. در این جا ما به بررسی قوانین و ساز و کاری می پردازیم که در واقعیت وجود ندارد و منعکس کننده آن نیز نمی باشد. یکی از مفاهیمی که بیش از همه فاصله بین واقعیت روانی و واقعیت بیرونی را نشان می دهد، فانتسم¹⁵⁷ است : یعنی پرده حائل که واقعیت روانی را تشکیل می دهد قاطعانه بین فرد و محیط زیست او و جهان واقعیات فاصله ایجاد می کند. جدائی بین واقعیت روانی و واقعیت بیرونی در عین حال نوعی حائل امنیتی و حفاظتی را نیز تشکیل می دهد، چنین پرده حفاظتی از دیدگاه فروید به این علت است که گوئی تحمل واقعیت بیرونی برای ساخت و ساز روانی فرد آدمی بسیار سخت و غیر قابل تحمل بوده و از همین رو به ایجاد دفاع و ساخت و سازهای دفاعی اقدام می کند که واپس زدن¹⁵⁸ یکی از مهمترین محورهای آن می باشد. در نظریات فروید چنین سیستم های دفاعی به «توپیک»¹⁵⁹ یا نظریه دستگاه روانی مرتبط هستند : یعنی مکان های متشکل فضائی که فروید در آنها ساحات بینا بینی ناخودآگاه فرد و واقعیت را مشخص می سازد.

فروید دو نظریه مختلف برای دستگاه روانی مطرح کرده است : اولین توپیک یا نظریه ساختار دستگاه روانی است که اساس تعاریف آن را در راستای نظریات مطرح شده در «تعبیر رؤیاها» مشاهده می کنیم. دومین توپیک مربوط است به اطراف سال 1920 یعنی زمانی که فروید در حال باز خوانی و باز بینی مجدد و اساسی متاپسیکولوژی اش می باشد و به طور مشخص در این مرحله غریزه مرگ را به نظریاتش ملحق می سازد.

¹⁵⁶ Réalité psychique

¹⁵⁷ Fantasmie فانتسم. این کلمه را غالباً به همین شکل در زبان استفاده کرده اند، با وجود این در جاهای دیگر من آن را به شکل توهم و خیال و در اشکال داستان توهم آمیز و خیال پردازانه نیز به کار برده ام.

¹⁵⁸ Refoulement

¹⁵⁹ Topique

نظریه دستگاه روانی. فروید دستگاه روانی انسان را بر اساس استعاره فضائی در دو نظریه متفاوت (یا دو توپیک متفاوت) تعریف کرده است. توپیک اوّل به سال 1895 شامل سه ساخت مایه است : یعنی ناخود آگاه، پیش آگاه و خودآگاه. دومین توپیک به سال 1923 توپیک اوّل را با توپیک دوم جایگزین می کند که دارای سه ساخت مختلف است : این و آن باطنی ، من، و فرا - من.

اولین توپیک شامل سه مرحله و یا ساحت است : ناخودآگاه، پیش آگاه و خودآگاه. تنها مرحله بینابینی ناخودآگاه و خودآگاه باقی می ماند که باید مشخص کنیم، زیرا پیش از این روابط ناخودآگاه و خودآگاه را مشخص کردیم. پیش آگاه مرحله ای است بین دو تای دیگر. پیش آگاه خودآگاه نیست، ولی قابلیت این را دارد که به خودآگاه راه پیدا کند (مثل خاطره ای که از یاد رفته ولی می تواند به خاطر آورده شود)، ناخودآگاه هم نیست، زیرا به علت سانسور¹⁶⁰ و موانعی که واپس زدگی ایجاد می کند از آن (یعنی از ناخودآگاه) متمایز است. ولی تنها توپیک دوم است که ساخت و ساز متاپسیکولوژی را در مرحله نهائی خود تشکیل می دهد، و پیرامون همین نظریه ثانوی نیز هست که رویکردهای متنوع عملی در طیف جریان های تحلیلی مابعد فرویدی شکل گرفته است.

توپیک دوم نیز شامل سه ساحت است... : من، فرا- من و این و آن رانشی¹⁶¹. و بایستی که هر یک از آنها را به شکل جداگانه مطرح کنیم، زیرا هر یک از این سه ساحت شامل ویژگی متفاوت بوده و بخش قابل توجهی از شیوه فکری مابعدی فروید را مشروط می سازد.

این و آن باطنی تمام عرصه رانش ها¹⁶² را در بر می گیرد : این اصطلاح که ترجمه آن از Trieb زبان آلمانی مشکل به نظر می رسد به معنای به حرکت واداشتن و راندن به سوی هدفی است که رسیدن به آن به تنش اولیه پایان می بخشد، و به تعریف درآوردن آن یکی از مشکل ترین مفاهیم روانکاوی را تشکیل می دهد، و به طور مشخص به این علت که بر واقعیتی دلالت دارد که در فراسوی هر تعریف و

¹⁶⁰ Censure

کارکرد و عمل روانی که مانع رسیدن آرزومندی ها و محتویات ناخودآگاه، تحت اشکال اصلی، به خودآگاه می شود. به عبارت دیگر با وجود سانسور محتویات ناخودآگاه تحت اشکال بدلی و تغییر یافته - مثل رؤیاهای و یا خطاهای لفظی و... - به خودآگاه راه پیدا می کند..

¹⁶¹ Le Moi, le surmoi et le ça

اگر برای کلمه اول و دوم مشکل چندانی در ترجمه به فارسی وجود ندارد ولی برای آخری من براساس آنچه پیش از این در کتابهای دیگر دیده بودم که به شکل تحت الفظی (این و آن) ترجمه کرده بودند، یعنی با ضمیر اشاره. ضمیر اشاره از این جهت است که فاعل نفسانی، من نیست و به خود آگاه نیست، بلکه این رانش ها و غرایز هستند - این و آن - هستند که به فاعل اعمال و افکار فرد تبدیل می شوند. (بژه در مقام سوژه قرار می گیرد).

¹⁶² Pulsion, Trieb

هر ساز و کاری واقع شده است. این- و- آن رانشی مخزنی است به هم ریخته و ساز و کار منسجمی را تشکیل نمی دهد، و در تحرک دائمی به سر می برد. به طور مشخص فروید رانش را به شرح زیر توضیح می دهد :

«مفهومی بینابینی در حد فاصل جسمانی و روانی، به عنوان نماینده وجه روانی که از تحریکات جسمانی درونی منشأ گرفته است، و زمانی که در ساحت روانی تشکل می یابد، عکس العمل روانی در نتیجه پیوندهای آن با وجه جسمانی صورت می پذیرد ..» (رانش و سرنوشت روانش، متاپسیکولوژی صفحه 18)

فروید در چار چوب نظریه اش درباره رانش از دو اصطلاح که عبارتند از «بیان روانی» و «تحریک جسمی» استفاده می کند. در وجه جسمانی، رانش از سازواره هائی که مولد آن است منشأ می گیرد و موجب تنش درونی می گردد که فرد را گریزی از آن نیست ولی به دلیل هدفمند بودنش و بر اساس اشیاء مطلوب، سرنوشت دیگری پیدا می کند. چنین وضعیت بینابینی است که رجوع فروید را به مفهوم «نمایندگی» توضیح می دهد که از دیدگاه او به معنای نمایندگی وجه جسمانی در وجه روانی است.

مفهوم بینابینی در حدفاصل بین جسمانی و روانی : به معنای اهمیت مفهومی است که در جستجوی حل تضاد متافیزیک بین جسم و روح می باشد. مفهوم رانش از یک سو مرتبط است با فعالیت («هر رانشی پاره ای از فعالیت است») از طرف دیگر به مفهوم کاری می باشد که سبب آن است : یعنی برای ارضاء، نفی یا هدایت تأثیرات، وجه روانی مجموعه ساحات ناخودآگاه را به کار می بندد. باید جای ویژه ای را برای بررسی آخرین تحولات در نظریات فروید در نظر بگیریم، یعنی زمانی که فروید دو رانش مهم و متضاد دیگر را خارج از توپیک اضافه کرد : یعنی رانش مرگ و رانش زندگی¹⁶³.

فروید همیشه به دو شیوه به وجود انرژی روانی پرداخته است : در صورت اوّل انرژی آزاد است، یعنی این که تحرکش در قرابت با حالت اولیه تحریک بوده و مستقیماً به هدف می رسد. در صورت دوّم انرژی آزاد نیست و بسته است (یعنی وابستگی هائی دارد)، به این معنا که هدف آن از منشأ تحریک توسط مکانیسم های نظارت و تأخیر و... دور است. پس از تقابلات بین اصل لذت و اصل واقعیت¹⁶⁴، فروید به شکلی کمابیش نزدیک به اسطوره شناسی یونان، و حتا فلسفه پیش از سقراط و حتا نزدیک به منشأ اولیه منطق و تفکرات منطقی عهد عتیق

رانش های مرگ و رانش های زندگی Les pulsions de mort, les pulsions de vie¹⁶³

Principe de plaisir, principe de réalité¹⁶⁴

مقوله تضاد بین آزاد و بسته را مطرح می سازد : رانش مرگ انرژی از نوع آزاد است که به سوی از هم گسیختگی و تخریب مجموعه به هم پیوسته نیل می کند، و رانش زندگی در پیوند و « در وابستگی به اروس¹⁶⁵ بوده و هدفش استقرار وحدت هر چه بیشتر و فزاینده تر است»¹⁶⁶ :

«من» ساحت مبارزه است : در حالت تدافعی بوده، و دارای عملکرد میانجی گر فوق العاده ای است. فروید برای تشریح «من» از کلمات و اصطلاحات استعاره ای استفاده می کند : «من» در خدمت «سه ارباب» مستبد است که عبارتند از جهان بیرونی، فرا - من و این-و-آن رانشی .

«به این ترتیب «من» به علت فشار از سوی این-و-آن رانشی، و حاکمیت مستبدانه فرا- من، و رانده شدن از سوی واقعیات بیرونی، تلاش «من» بر این است که تعادل و هماهنگی را بین نیروها و تأثیراتی که بر خود احساس می کند برقرار سازد... و هر بار که مجبور به پذیرش و باز شناسی ضعف خود می شود دچار اضطراب می گردد : ترس واقعی در مقابل جهان بیرونی، شرمساری در مقابل فرا- من، اضطراب نوروپیک در مقابل این-و-آن رانشی و نیروی حسی و هیجانی که بر آن حاکم است.»¹⁶⁷

فروید واژه «من» را پس از شگفت زدگی و نا امیدی و توهم زدائی «من» به کار می برد : «آه! که زندگی تا چه اندازه سخت است.»¹⁶⁸

فروید «من» را به آن بخش از عالم باطنی نسبت می دهد که «من» از توهم بیرون آمده و ناامیدانه به واقعیات زندگی می نگرد : «آه! که تا چه اندازه زندگی سخت است.»¹⁶⁹

نقش محافظ «من» در رابطه با همه چیز است، هر چیزی که بجنبد و یا او را تهدید کرده و مورد خشونت قرار دهد. «من» در عین حال سطح تصفیه کننده بین بیرون و درون و بین این-و-آن رانشی و فرا- من است، فروید آن را به «پوست درخت» تشبیه می کند. می توانیم بگوییم که «من» اساساً دارای عملکرد میانجی گر است و به طور مشخص روابط بین فاعل (سوژه) و اشیاء مطلوب تمّای او را سامان می بخشد.

¹⁶⁵ Eros

¹⁶⁶ Abrégé de Psychanalyse.

¹⁶⁷ Nouvelles Conférences sur la Psychanalyse, page 104

¹⁶⁸ همانجا

¹⁶⁹ همانجا

وقتی که چنین رابطه ای به مخاطره می افتد، «من» خود را از شیء مطلوب (ابژه) باز پس می کشد و به عبارت دیگر عقب نشینی می کند، در این صورت شیء مطلوب به شیئی از دست رفته تبدیل می شود. در این جا فرد دچار اضطراب می شود که در واقع گواه بر واکنش دفاعی بوده و نسبت به رویائی با واقعیت نامطلوب و مخدوش کننده، مخاطره کمتری را در بر دارد. در پایان همان متنی که

ساحات «شخصیت روانی» را تعریف می کند¹⁷⁰، فروید می نویسد :
« Wo Es war, soll Ich werden » اگر ما این جمله را به زبان اصلی نوشتیم، به این علت است که در ترجمه آن اختلاف نظر وجود دارد و جریان های مختلف روانکاوی بر اساس برداشتی که از این جمله داشته اند شکل گرفته اند.

باید دانست که مفهوم و کاربرد «من» در مرکز مباحثات روانکاوی است. این جمله به شکل تحت الفظی به این معنا است که : «آنجائی که این-و-آن رانشی بوده باید به من تبدیل شود.» ترجمه فرانسه¹⁷¹ می گوید: «من باید این-و-آن رانشی را دفع کند.» ژاک لکان همین جمله را به دو طریق دیگر ترجمه کرده است : «جائی که بوده، من باید بشوم»¹⁷² و دومین ترجمه : «آنجائی که بوده، آنجا و امثال اینها.»¹⁷³ اولین ترجمه جمله فروید روی عملکرد «من» تکیه دارد که عهده دار سرکوب این-و-آن رانشی است و تا جائی که آن را دفع یا برکنار کند. ترجمه های لکان که به ساختار جمله وفادار است، چیز دیگری می گوید : «شدن» من - که لکان با من فاعلی¹⁷⁴ در زبان فرانسه مشخص می کند به معنای باز پس گیری این-و-آن توسط من فاعلی است (سوژه). مفهوم روانکاوی بر اساس این گزینش، سرکوب رانش ها نبوده بلکه به سوی آزادی بیان آنها نیل می کند، یعنی آرزو کردن در کمال آگاهی، یعنی با آگاهی به آن.

در حالت اول «من» در رابطه با ساحت اخلاقی بوده و متعادل کننده است و در جائی که در خطر و تهدید رانش ها قرار می گیرد الزامات را به جا آورده و تعادل روانی را تنظیم می کند. در حالت دیگر، «من» ساحتی است که تمناً را به حساب می آورد، لکان می نویسد : «تناقض ضرورتی که من را به تعهد در رابطه با علیت خودم مجبور می سازد.»

همانجا¹⁷⁰

¹⁷¹ « Le moi doit déloger le ça » Gallimard Idées

¹⁷² « Là où c'était, là dois-je advenir »

¹⁷³ « Là ou s'était, là etc. »

البته ترجمه های این جملات ژاک لکان کاملاً دقیق نیستند. تصور می کنم که حتی خود فرانسوی های هم از این جمله ها چیز زیادی نفهمند. البته می توانند به خاطر ترجمه این هذیان های ژاک لکان به من ایراد بگیرند.

¹⁷⁴ Je

بحث پیرامون ترجمه این جمله و برداشتی که از آن می شود، مشخصاً تعیین کننده خط مشی جریان های بعد از فروید بوده و هنوز هم این برداشت ها عملکرد پیشین خود را حفظ کرده اند: به این عبارت که یا روانکاوی را به عنوان ابزار تربیتی در نظر می گیرند که می بایستی به تقویت «من» پرداخته و در رویا رویی با اعمال رانشی آن را مقاوم سازد، در این صورت رویکرد روانشناسی - من مطرح خواهد بود که برای روانکاوی آمریکائی تکیه گاه اصلی به شمار می آید، و یا این که روانکاوی به شکل مکتبی اخلاقی تعبیر می شود که تمنا و آرزومندی فرد را به حساب می آورد و تنها دستور العمل آن منحصر است به آزاد سازی زبان و کلام، و فاعل باطنی (سوژه) آزاد خواهد بود که علیه رانش ها از خود دفاع کند یا دفاع نکند، و این نقطه عطف رویکرد لکانی را تشکیل می دهد. یعنی شیوه ای که از یک سو فرویدیست های ارتدکس نسبت به آن معترض هستند، و از سوی دیگر برخی آن را باز سازی نوین روانکاوی معرفی می کنند.

پیش از این، مشاهدات ما نشان دادند که فروید دو مسئله را بی سرنوشت بر جا گذاشته بوده است، یعنی مسئله اخلاق و سیاست که این دو مسئله پس از او دوباره قویاً مطرح گردید، و بی گمان در حال حاضر نیز مطرح می باشد. جایگاه «من» نظریه ای که یکی بعد از دیگری درباره آن اظهار نظر می کنند، همواره آزمون اخلاقی را در بر می گیرد، اما در رابطه با «سیاست»، طرح آن تقریباً مثل همیشه به همان اندازه مختصر باقی مانده است که در نظریات فروید ترسیم شده بود. «فرا-من» اجازه خواهد داد تا بیش از پیش گزینش های ایدئولوژیک مشخص تر گردند. سلسله مراتب دومین توپیک (دومین نظریه دستگاه روانی)، «فرا-من» را در مقام سرکوب گر ترین ساحت روانی معرفی می کند.

«اگر دیدگاهمان را به غرایز محدود سازیم، می توانیم بگوییم که: این-و-آن رانشی فاقد اخلاق می باشد، در حالی که «من» سعی می کند بر اساس اخلاق رفتار کند، و «فرا-من» می تواند در حد افراط خیلی اخلاقی باشد و علاوه بر این به اندازه این-و-آن رانشی شقاوت بورزد.» (فروید: من و این-و-آن رانشی) سخت گیر، خشن و حتا به طوری که لکان می گوید مبتذل و وحشی است: فرا-من غالباً به معنای مجازی سرکوب غرایز توسط ممنوعیت های فرهنگی می باشد. چنین عامل بازدارنده دهشتناکی که در عین حال با تصویر پدر وجوه مشترکی پیدا می کند (همان طور که در مورد هانس کوچولو به یاد داریم که سبیل پدر او سیاه است و پوزه بند اسب خطرناک به شکل مجازی در رؤیای او مشاهده می شود) که از

روندی پیچیده بر می آید : خشونت نزد فرد به طرف خود او باز می گردد، و این توهم را ایجاد می کند که گوئی به سبب قانون بیرونی بوده در حالی که خشونت از درون خود او علیه او اعمال می شود :

«سخت گیری مقدماتی فرا- من به این معنا نیست...که خشونت و فشار از سوی «شیء مطلوب» بوده، بلکه به این معنا تلقی می شود که خشونت از جانب خود کودک نسبت به خودش تحمیل می شود.» (ملالت در تمدن)¹⁷⁵

مفهوم فرا- من در نظریات فروید به تدریج پیرامون موضوع کودک، ترس های غالباً بیمارناک، نظیر آن چه در مورد هانس کوچولو و عقده ادیپ مشاهده می کنیم، شکل می گیرد. در واقع بند و بست های ساختاری در دومین توپیک از ایدئولوژی خانواده جدا نیست و [فرا- من] نمایندگی آن را به عهده دارد. ولی برای درک وسعت و اهمیت این موضوع، می بایستی به نخستین آثار مردم شناسانه فروید مراجعه کنیم. او به شکل منطقی فرایضی درباره سیر تحولی ساختار خانواده ارائه می دهد. فروید می بایستی کاملاً اصل بی زمانی ناخودآگاه را تا نخستین خانواده بشری گسترش می داد تا بازمانده احساس نیرومند و پیچیده ای مثل خشونت علیه پدر و عشق نسبت به مادر در روانشناسی کودک را توجیه کند. بر این اساس او بارها به وسیله مقولات روانکاوی، پیدایش خانواده بشری را باز نویسی کرد.

اسطوره قبیله نخستین

یکی از تکیه گاه های فروید در نظریه پردازی هایش، مشاهده کودکانه است، و پیش از همه دوران کودکی خودش، هانس کوچولو و کودک یکی از نزدیکانش. فریزی¹⁷⁶ نمونه آرپاد کوچولو¹⁷⁷ را دارد که از ترس بیمارناک مشابه به هانس رنج می برد، ولی او از خروس ها می ترسد. او نتیجه می گیرد که کودکان متأثر از اشکال و صور دینی جوامع ابتدائی، یعنی توتمیسم هستند. در این ساختار اجتماعی و مذهبی، حیوان مقدس شمرده شده و اصل و نسب قبیله به آن نسبت داده می شود. در این صورت جامعه بر اساس توتم به قبایل مختلف تقسیم

¹⁷⁵ Malaise dans la civilisation

¹⁷⁶ Ferenczi

¹⁷⁷ Petit Arpad

می شود، و توتمیسم مرتبط است به ممنوعیت های سخت در مورد ازدواج، مواد غذایی و شیوه زندگی روزمره. در هر صورت چنین است تصویر علمی توتمیسم در قرن نوزدهم و در آغاز انسان شناسی که هنوز رشد چندانی نداشته. «تکیه گاه اولیه «من» تطابق خارق العاده دو دستورالعمل یا دو تابو در توتمیسم با دو خصوصیت عقده ادیپ بود: یعنی نکشتن توتم و هم خوابگی نکردن با هیچ یک از زنان قبیله ای که به توتم مشترک تعلق دارد، و از طرف دیگر دو خصوصیت عقده ادیپ که عبارت است از به قتل نرساندن پدر و انصراف از مادر به مثابه زن.»¹⁷⁸

سپس این فکر به ذهن فروید خطور می کند که حیوان توتمی را به پدر تشبیه کند، و از این پس تنها ابهامی که در این تشبیه برای او باقی می ماند، در این پرسش نهفته است که چگونه بازمانده عوارض توتمیسم در ترس بیمارناک کودک تداوم می یابد.

فروید برای آشکار ساختن چنین رابطه ای از مفهوم واپس زدگی استفاده می کند: و می گوید: زیرا «یادمان از طریق ارث کهن منتقل می شود»، می بایستی که حادثه مرتبط به محتوای خاطره - و واپس زدگی به عنوان عامل متحول کننده و تغییر دهنده - به اندازه کافی پر اهمیت بوده باشد تا بتواند پیوسته تکرار شود. این واقعه تعیین کننده از این جهت که بتواند ساختار روانی کودکان را متأثر سازد، فروید آن را در رابطه با قتل تعریف می کند: به این عبارت که اگر پدر تحت اشکال حیوانی بازتاب پیدا کرده یعنی در شکل مذهبی تبلور یافته، فروید نتیجه می گیرد که علت این است که به قتل رسیده. ولی حلقه ای در زنجیره دلایل منطقی فروید هنوز کم است تا بتواند داستان اسطوری اش را ارائه دهد. زیرا می بایستی که «توده ها و یا فرد تحت اشکال نشانه ها و خاطرات ناخودآگاه تأثیرات گذشته را حفظ کرده باشند» (موسی و یکتا پرستی. صفحه 127).

با تکمیل شدن زنجیره، فروید می تواند داستان اسطوری اش را تعریف کند: در آغاز قبیله اولیه تحت سلطه نر نیرومندی بوده که در واقع «ارباب و پدر تمام قبیله به حساب می آمده است»، تمام اموال به او تعلق داشته و به همین گونه او تنها فردی است که می تواند با تمام زنان قبیله رابطه جنسی داشته باشد و لذت جنسی حق مسلم او می باشد. مردان دیگر در قبیله مجبور بودند در قبایل دیگر به شکار زنان پردازند و به این ترتیب ساختار قبیله که بر اساس تنها نر نیرومند بود تداوم یافت. روزی پسرانی که از محرومیت خود در آتش خشم خود می سوختند تصمیم

¹⁷⁸ Freud. Ma vie et la psychanalyse, page 83

گرفتند که با خون ریزی مقام پدری را به دست آورند و به این ترتیب با یکدیگر متحد شدند و پدر را به قتل رسانده و او را بلعیدند.

آدم خواری به عبارتی شیوه ای کیمیاگرانه برای به دفن مرده است، زیرا خوردن جسد به معنای جذب و هضم قدرت او و ملغی ساختن اقتدار متوفی پس از مرگ است.

پس از این دوران بینابینی که با تبانی برادران مشخص می گردد، فروید به «نوعی قرارداد اجتماعی» اشاره می کند: یعنی قوانین حداقلی که بر حسب قاعده تداوم زندگی اجتماعی را امکان پذیر می سازد، تابوها و ممنوعیت ها در مورد همخوابگی با محارم وضع می گردد تا از تکرار وقایع گذشته جلوگیری شود، و در نتیجه قانون برون همسری رواج پیدا می کند. ولی خاطره پدر مقتول در حافظه بازماندگان باقی می ماند و برای مقابله با چنین رویدادی مراسم جشن بزرگداشت او را بر پا می دارند که از یک سو یادآور منشأ خونبار قرارداد اجتماعی بوده و از سوی دیگر موجب تسکین نیروی شوم مقتول می گردد. چنین است منشأ تمام ادیان: یعنی خاطره متضاد پدر به قتل رسیده که باید از آن ترسید و در عین حال بزرگداشت او را به جا آورد.

پس از این حوادث، رویداد تاریخی تعیین کننده دیگری به وقوع می پیوندد. حیوان انسان نمائی که نقش خدایان را بر عهده داشت، یعنی اعتقادات مذهبی توتمی از این پس به طرف یکتا پرستی نیل می کند و خدای یگانه تمام مقدسات را جذب کرده و هدایت می کند. بنابراین ما در این جا شاهد بازگشت به بازسازی قدرت پدر قبیله اولیه هستیم. در نتیجه، تاریخ ادیان پیوسته به قتل اولیه مراجعه می کند. بنیانگذاران ادیان پیوسته کشته شده اند، و هر ساله به همین مناسبت مراسمی برگزار می شود، مثل موسی که فروید فکر می کند که به دست لویت ها¹⁷⁹ به قتل رسیده است. ولی هر بار عمل تکرار می شود، عارضه عظیمی که در ابعاد بشریت بروز می کند، گوئی چیزی واپس زده می شود: به این معنا که عمل انجام شده بیش از پیش به شکل خاطره تجلی می کند، و بیش از پیش از ندامت واپس زده (ندامت از قتل پدر) دور می شود. نیروی مخدوش کننده به عنوان عارضه با واپس زدن واقعه و سپردن آن به خاطره تعدیل پیدا می کند، از دیدگاه فروید دین مسیحی است که گام نهائی را بر می دارد و تبدیل ساختن عمل قتل به خاطره را تحقق می بخشد. زیرا قربانی شدن مسیح، نقشی که افراد قوم یهود در قتل او بازی می کنند، خیلی نزدیک به خاطره قتل پدر است، در عین حال، این بار، این پسر است که در برابر پدر خود را قربانی کرده، و به این ترتیب قربانی گذشتگان را که در جهت مخالف

¹⁷⁹ Lévités

صورت می گرفته جبران می کند(یعنی کشته شدن پدر به دست پسر و این که عیسی مسیح گناهان تمام عالم بشریت را با قربانی کردن خود خریداری می کند). فروید از این واقعه نتیجه می گیرد و به تعبیر جریان ضد سامی و تداوم به روز شده آن توسط نازی ها می پردازد و بر این عقیده است که : اگر یهودیان پیوسته تحت آزار قرار گرفته اند به این علت بوده است که قتل خدا را انکار کرده اند در حالی که مسیحیان به آن اعتراف داشته و به این ترتیب است که خود را نجات می دهند.

با چنین اسطوره ای، بعد تازه ای در نظریات فروید شکل گرفت و آغاز گردید. و نه این که چنین نظریاتی در این جا به شکل ناگهانی ظاهر شده باشد، زیرا از همان دورانی که مسئله هیستری برای فروید مطرح شد، هم زمان موضوع «ما قبل تاریخ» نیز توجه او را به خود جلب کرد. در سال 1910 بررسی های فریزر¹⁸⁰ انسان شناس انگلیسی درباره توتمیسم و برون همسری منتشر شد، و در سال 1912 فروید توتم و تابو را نوشت، یعنی نخستین نوشته از نوشته هائی که او تخیلات و نظریات انسان شناسانه اش را در آن مطرح می کند.

ولی شور و هیجانی که از چنین اکتشافاتی ابراز می دارد قابل مقایسه با «تعبیر خواب» یعنی نخستین و مهم ترین کتاب روانکاوی نیست. در «توتم و تابو» تأکید فروید بر اساس مثال های مشخص و تحلیل مشاهدات عینی نیست، و حتا به تحقیقات بالینی هم تکیه ندارد، بلکه صرفاً بر اساس نظریات و فرضیات به عاریت گرفته شده از دیگران یعنی انسان شناسانی نظیر فریزر، داروین، و آتکین نظریاتش را مطرح می کند. از دیدگاه تاریخی، پیوند روانکاوی و انسان شناسی که به تشکیل اسطوره پر اهمیت ژنتیک و طبیعی می انجامد، اگر چه حائز اهمیت است ولی فقط می تواند ارزش تخیلی داشته باشد، ولی نه بیش از این. همان گونه که خود فروید درباره فرضیاتش درباره موسی که از فرایض اسطوره قبیله اولیه نتیجه گرفته، می گوید که چنین نظریه ای در واقع «*رمان تاریخی*» است. به همین شکل، اسطوره قبیله اولیه که فروید مطرح می کند، به سهم خود، رمانی بیش نیست،

¹⁸⁰ James Georges Frazer

1 ژانویه 1854 - 7 می 1941 ، مردم شناس انگلیسی. او دیپلمات رسمی در مستعمرات و سیاح بود. او اولین انسان شناسی بود که طرح جامعی از اساطیر و رسوم اجتماعی و مذهبی در سراتا سر جهان ارائه داد. 12 جلد «شاخه طلایی» در سال 1911 و 1915 منتشر شد که حاوی تشریح هزاران رسم و آئین اجتماعی و مذهبی بوده که با تکیه به مشاهدات و یا خوانش متون مختلف نوشته است. فریزر بی آن که بداند، ناخودآگاهانه بنیانگذار انسان شناسی مذهبی و اسطوره ای است. پس از او فروید و لوی استروس با بررسی های منقدانه تأملات او را گسترش داده و تعمیق بخشیده اند... (این اطلاعات از ویکیپدیای فرانسوی برگرفته شده است)

ولی ویژگی این رمان به مفهوم خانواده گره خورده است. بنابر این نوع رمان را باید از نوع رمان خانواده ارزیابی کنیم. بر این اساس، فروید و اتو رانک که یکی از شاگردان او می باشد، آن چه را که کودکان حتا مدت ها پس از عبور از مرحله عقده ادیپ هنوز به آن باور دارند و در تخیلاتشان می پروراند، داستان تخیلی می نامند، که گوئی فرزند شاهزاده ای بوده اند که دهقانان آنان را پیدا کرده اند (مترجم: در افسانه نیبه لونگن، بر اساس فیلمی که درباره آن ساخته اند، زیگفیرید پس از به قتل رسیدن پدر و مادرش و به آتش کشیده شدن دژ سلطنتی توسط ساکسون ها، روی کنده درختی به رودخانه سپرده می شود که متعاقباً توسط آهنگری از آب گرفته می شود و نجات پیدا می کند. هویت او به عنوان شاهزاده تا مدت ها حتا از خود او پنهان می ماند، زیرا حادثه جراحی بار جنگ کشته شدن پدر و مادرش همه چیز را از خاطر او زدوده بوده است. و پیر مرد آهنگر نیز اگر چه از روی علائمی که روی لباس او دیده است به حدس و گمان هویت او را کشف می کند، ولی این موضوع را از ترس ساکسون ها که همچنان در جستجوی این کودک بودند، فاش نمی کند. از طرف دیگر خود او فرزندى نداشت و همیشه آرزوی فرزندى را در سر می پروراند که سرانجام رودخانه برای او به ارمغان آورده بود...).

نوع نگارش هر یک از کتاب های توتم و تابو، و سپس موسی و یکتا پرستی را می توانیم به سبکی که در تعلق فروید می باشد رمان خانوادگی بدانیم. به عبارت دیگر چنین رمانی، به نحو خاصی خانواده را به عنوان مکان تولد در چشم انداز قرار می دهد، ولی نظریات فروید پیوسته با شبکه ایدئولوژی مذهب تداخل پیدا می کند، یعنی موضوعی که هرگز نمی تواند خود را کاملاً از آن رها سازد. این طور به نظر می رسد که حلقه گم شده فروید به مفهوم توده (جامعه) مربوط بوده، زیرا در نظریات او جمع و فرد به یک سان عمل می کنند، و به طور کلی هر گونه تأملی درباره برش یا شکاف در جامعه منتفی می گردد، به عبارت دیگر در چنین بینشی وجود طبقات اجتماعی نمی تواند هیچ گونه نقشی به عهده داشته باشد.

سرانجام اگر ضرورتاً نمونه های اسطوره ای واپس زده از طریق ارث در شبکه روانشناختی منتقل می شود. در این صورت نظریه تاریخی ساده و در عین حال جالبی ترسیم می شود. نظریه تاریخی ساده و یا بهتر بگوییم ساده لوحانه، از این جهت که روندهای پیچیده و متضادی را که سیر تاریخی را متأثر می سازند در مکان های قابل تفکیک که از نظر جغرافیائی، فرهنگی و اجتماعی مشخص هستند، کاملاً حذف می کند و ندیده می گیرد. ولی با وجود این نکته جالب این است که

مثل مارکس در نخستین صفحات برومر 18، فروید به روشنی می گوید که تاریخ روی چندین صحنه تحقق می یابد: اولین بار در خود حادثه، و دومین بار در ذهن افراد: «بشریت تنها در زمان حال زندگی نمی کند، گذشته، سنت نژادی و قومی در ایدئولوژی فرا- من باقی می ماند.» و جمله بعدی کاملاً شکاف بین نظریه فروید را با نظریه ماتریالیست آشکار می سازد:

«چنین سنتی به کندی تحت تأثیر گذشت زمان و تحولات آن قرار می گیرد، و از آن جایی که از طریق فرا- من عمل می کند، مستقل از شرایط اقتصادی پیوسته به نقش تأثیر گذار خود در زندگی فرد ادامه می دهد.»¹⁸¹

با وجود این مقاومت فروید در مقابل تاریخ عجیب به نظر می رسد، زیرا در عین حال می توانیم بگوییم که او اهمیت بسیار زیادی برای تعیین کننده های تاریخی قائل شده و تأثیرات گذشته در زمان حال را (یعنی واپس زده ها را) پایه و اساس تمام نظریه روانکاوی قرار داده است و از همین رو هر گونه نورو را دارای تاریخ می داند. ولی با وجود این نظریه روانکاوی کاملاً با دیالکتیک بیگانه بوده و ابزار فکری آن را نیز در اختیار ندارد، و ضرورتی هم برای فلسفه مارکسیستی و بخصوص ماتریالیسم تاریخی قائل نمی باشد. بی گمان به واسطه مفهوم انسان شناسانه فرهنگ است که چشم انداز تاریخی روانکاوی فرویدیست را بهتر و به شکل روشن تری درک می کنیم، هر چند که خیلی محدود باشد. زیرا اصول روان درمانی، و به هم چنین مشاهدات نظریه پردازانه زندگی روزمره، اهمیتی که برای زبان قائل می شود، او را به ارزیابی صحیحی از نظام سیستم علامت ها و نشانه هائی که فرد را در هنگام تولد احاطه کرده اند، هدایت می کند. ولی در نتیجه گیری هایش یعنی در فرایضی که مطرح می سازد، درباره منشأ و فرافکنی به گذشته از واقعیت دور می شود.

کاربرد روانکاوی

به طور مشخص گسترش روانکاوی در زمینه فرهنگی تحقق یافت، و چنین موضوعی به دو علت مضاعف بستگی داشت.

¹⁸¹ Nouvelles Conférences sur la psychanalyse, la personnalité psychique. Page 91

پیش از همه به این علت که کارآئی خود را، همان طور که در بخش های پیشین دیدیم، مدیون علامات زبان است یعنی زبانی که حامل فرهنگ به مفهوم انسان شناسانه آن می باشد.

و سپس به این علت که روانکاوی از سال 1900 به شکل گسترده فرهنگ ما را متحول ساخت (در این جا فرهنگ به مفهوم فرهنگ عمومی مورد نظر است).

خارج از گسترش روانکاوی به زمینه شبه پزشکی، و بازشناسی رسمی و وسیعی که از روان درمانی تحلیلی به عمل آمده است، نظریه فروید به شکل غیر رسمی و یا رسمی در تمام نهادهای آموزشی به اشتها رسید است. نهادهای آموزشی و علمی که در این جا مورد نظر ما می باشند عبارتند از نهادهای دانشگاهی، در زمینه های علوم ادبی و علوم انسانی، حقوق، پزشکی، هنرهای زیبا.

با وجود این برداشت فروید از دانشگاه تا حدود زیادی دوگانه و مبهم است، روانکاوان (او و دیگران) می توانند از گنجانده شدن روانکاوی در برنامه آموزشی خشنود باشند، ولی در عین حال به راحتی نیز می توانند از آن چشم پوشی کنند. در سال 1919 زمانی که در مجارستان انقلاب به وقوع پیوسته بود به حمایت بلاکان¹⁸²، فریزی یکی از شاگردان مجارستانی فروید، به عنوان استاد روانکاوی در دانشگاه به تدریس پرداخت. در طول چند ماهی که دولت بلاکان به طول انجامید، فروید به این موضوع پرداخت و به زبان مجارستانی متن کوتاهی تحت عنوان «آیا روانکاوی باید در دانشگاه آموزش داده شود؟» را منتشر ساخت.

در این متن به ایجاد طرحی می پردازد که حتا امروز نیز چیزی از ارزش خود را از دست نداده و همچنان می تواند حائز اهمیت باشد. با قطع نظر از مقاومت فوق العاده روانکاوان در فرانسه، در رابطه با انتشار دانش و آگاهی شان، پیشنهاد فروید به عبارت زیر است:

«در بررسی روندهای روانی و عملکرد ذهنی، روانکاوی روش خاصی را اتخاذ می کند. کاربرد این روش تنها به اختلالات روانی محدود نمی شود، بلکه در جستجوی حل مسائل و مشکلات در زمینه های متنوع هنری، فلسفی و مذهبی نیز می باشد. درباره چنین مسائلی، روانکاوی نقطه نظریات متنوع و تازه ای را عرضه کرده و روشنگری های پر ارزشی را در رابطه با موضوعاتی نظیر تاریخ ادبیات، اسطوره شناسی، تاریخ تمدن و فلسفه دینی به انجام رسانده است. بر این اساس دروس روانکاوی عمومی باید به شکل گسترده به دانشجویان این شاخه های علمی آموزش داده شود. تأثیرات مفید و پر بار نظریات روانکاوی در چنین رشته هایی می تواند به گسترش و تقویت سلسله روابط علم پزشکی با شاخه های

¹⁸² Bela Kun

علمی بیانجامد که در حیطه فلسفه و هنرها به مفهومی که در دانشگاه‌ها رایج است.»

برای فروید روشن است که هیچ مانعی برای کاربرد روانکاوی خارج از عرصه درمانی وجود ندارد. برنامه «روانکاوی عمومی» برای دانشجویان ادبیات، مکمل دو نوع برنامه آموزشی می باشد که عبارت است از آموزش «مقدماتی» برای دانشجویان پزشکی و دیگری آموزش «تخصصی» برای دانشجویان روانپزشکی. بنابراین قصد فروید چنین نبوده است که روانکاوی را به عنوان علمی مجزا از پزشکی پایه ریزی کند.

ولی فروید پیش از همه بر این عقیده است که روانکاوی علوم موجود را تحول می بخشد، و عمل کرد روانکاوی را در این تحول می داند، و خود او نیز در فعالیت هایش در همین راستا حرکت می کند.

فروید روانکاوی را برای تحلیل اشیاء فرهنگی متعددی به کار بست: اسطوره (نظریه قبیله اولیه و عقده اودیپ)، دین (آینده یک توهم)، تاریخ (موسی و یکتا پرستی)، اثر هنری تجسمی (مجسمه موسی اثر میکل آنژ) و اثر ادبی (گرادیوا فانتزی پمپئی نوشته ویلهلم یانسن). در این امور نیز مثل امور دیگر، فروید به شبکه ایدئولوژیک عصر خود و طبقه اجتماعی خود تکیه دارد و تلاش او بر این اساس که «ژنی» هنرمند را با ارجحیت قائل شدن برای «آفرینش ادبی» تعریف کند، بی آن که مشخصاً هیرارشی ارزش هائی را نفی کند که به شکل ضمنی در هر نظام آموزشی وجود دارد: یعنی اشراف آفرینش هنری، سرنوشت نفرین شده شاعر، و رابطه انحصاری و ممتاز با ناخودآگاه. با وجود این، در این مورد مثل دیگر موارد، فروید در دیوار ایدئولوژیکی که او را محصور کرده است، مثل همیشه به شکل محدود ولی به یقین، نفوذ می کند. او باور دارد که به دلیل منافع همه شمول راه برای روانکاوی آزاد است («زندگی من و روانکاوی»، صفحه 59).

فروید و فعالیت هنری

فروید در عین حال که در رابطه با آثار هنری شیفتگی خاصی از خود نشان می دهد، ولی نسبت به زیبایی بی اعتنا می ماند، و مفهوم عمیق اثر بیش از کیفیت شکل یا فن به کار رفته در آن توجه او را جلب می کند (مترجم: این موضوع را فروید به صراحت در متن «موسی اثر میکل آنژ» توضیح می دهد)¹⁸³. ولی به همین طریق

¹⁸³ متن «موسی اثر میکل آنژ» توسط مترجم به فارسی برگردانده شده است

است که به ابداعات تازه ای نائل می آید، چرا که فروید نسبت به تأثیراتی که آثار هنری ایجاد می کنند حساسیت خاصی نشان می دهد. نتیجه چنین حساسیتی که بر اساس گزینش های فردی عمل می کند، این است که تنها به آن چه که او را به هیجان وا می دارد توجه نشان می دهد (مترجم: یعنی رابطه ای که در فلسفه هنر تجربه زیبایی شناختی فردی می نامند). ولی هر اثری هم توجه او را جلب نمی کند، به عنوان مثال فروید هرگز درباره موسیقی مطلبی ننوشته است و خود او می گوید که قادر به لذت بردن از موسیقی نیست. فروید بی هیچ ابهامی می گوید که « روانکاوی هیچ حرفی درباره زیبایی ندارد» ولی تأثیرات حسی که اثر هنری عامل محرک آن می باشد، در روانکاوی می تواند به عنوان موضوع پژوهشی مطرح گردیده و مورد بررسی قرار گیرد. در این جا تأثیرات حسی و عاطفی¹⁸⁴ را باید به معنای تخلیه انرژی رانشی بدانیم و در عین حال می توانیم آن را با رجوع به واژگان رمانتیک و روانشناسانه، معادل هیجان حسی بدانیم.

بی بدیل بودن غیر قابل انکار شیوه ای که فروید در تحلیل آثار هنری به کار می برد، به این دلیل است که کار تحلیلی را بر اساس تأثیراتی آغاز می کند که اثر هنری روی خود او داشته است¹⁸⁵. البته چنین شیوه ای در تحلیل اثر هنری از دیدگاه سنجه های زیبایی شناسی کلاسیک که به نظریه سلیقه هنجاری¹⁸⁶ تکیه دارد قابل توجیه نیست. به این ترتیب فروید به راحتی سنجه زیبایی، سلیقه و هنجارهای تأیید شده اجتماعی موجود را زیر علامت سؤال می برد، و قابلیت تأثیر گذاری عاطفی¹⁸⁷ را جایگزین زیبایی می کند. علاوه بر این، به طور مشخص این شیوه تحلیلی نشان می دهد که درک قابلیت تأثیر گذاری اثر هنری در رابطه بین اثر و خوانشگر آن اثر ممکن می گردد. به این ترتیب تحولی تعیین کننده در عرصه نقد هنری به وقوع می پیوندد که از این پس زیبایی شناسان باید آن را در نظر داشته باشند.

¹⁸⁴ affect

¹⁸⁵ Empirique

در زیبایی شناسی این شیوه را «آمپیریک» یا تجربی می نامند

¹⁸⁶ L'idée du goût normatif

«نرماتیف» به معنی هنجاری و به این معناست که در این نظام فکری ارزیابی اثر هنری بر اساس شاخص های از پیش تعیین شده انجام می گیرد.

¹⁸⁷ Efficacité émotive

حال ببینیم چگونه فروید به نقد اثر هنری می پردازد. ما در این جا به سه مثال اشاره خواهیم کرد که در سه عرصهٔ مختلف زیبایی شناسی واقع شده است: مجسمه، نقاشی و متن ادبی به ما نشان خواهند داد که چگونه آثار هنری روی ذهنیت نقادانه فروید و به همین گونه خود ما را تحت تأثیر قرار داده اند.

مثال شماره 1: موسی اثر میکل آنژ

فروید به اندازه ای تحت تأثیر مجسمهٔ موسی قرار می گیرد که به نگارش نقدی اساسی و در عین حال خارج از عرف واداشته می شود و طرح او نیز برای نگارش چنین متنی خالی از شور و هیجان نیست. ولی احتمالاً به این جهت که فروید نظریاتش را منافی اعتقادات مذهبی می بیند، متن «موسی اثر میکل آنژ» را به شکل ناشناس در مجلهٔ خودش به چاپ می رساند. به گفتهٔ خود او هیچ مجسمه ای تا این اندازه در او تأثیر نگذاشته بوده است:

«چندین بار از پلکان عمودی بالا رفته ام که به حیاط «کاور» (ت) منتهی می شود، که خالی از هر گونه جذبۀ خاصی به نظر می رسد، در میدان گاهی که کلیسا بر آن بنا شده، با اصراری دائم نگاه تحقیر آمیز و خشمگین موسی را حس کرده ام و در چنین حالتی، گاهی با احتیاط در سایه روشن صحن، کلیسا را ترک کرده ام. گوئی من نیز به گروه همان تباری تعلق داشتم که سزاوار چنین نگاهی بوده است، یعنی همان قومی که قادر به حفظ اعتقادات خود نبوده و صبر و اعتمادی را نیز بر نتابیده و به محض این که توهم بت پرستی بر آنان چیرگی یافته، به عیش و عشرت پرداختند.

ولی به چه علتی این مجسمه را به عنوان اثری ابهام انگیز معرفی می کنیم؟ هیچ تردیدی نیست که این مجسمه معرف موسی، قانون گذار تبار یهود است و کتیبه های فرامان های مقدس را به دست دارد. « (نقل قول از متن «موسی اثر میکل آنژ»)

شخصیت ترس ناک موسی که توسط میکل آنژ بازنمایی شده است، لحظه ای را بازنمایی می کند که او با کتیبه های فرامین یهو و برای قوم یهود از کوه سینا پائین آمده و قوم یهود را می بیند که دور گوساله ای طلائی به جشن و پای کوبی پرداخته اند. به این ترتیب فروید نیز با دیدن مجسمهٔ موسی دچار این احساس می شود که گوئی خود او نیز مورد غضب موسی واقع شده، و به یاد می آورد که پیش از این خود را به عنوان «یهودی بی ایمان» معرفی کرده بوده است. فروید پیش از آن که

به تحلیل اثر پردازد، از تأثیر پذیری خود در ملاقات با اثر حرف می زند، و نگاه موسی را به نحوی ترسیم می کند که گوئی روی خود او متمرکز شده است. او بی ایمان است، تراوشات حسی نظیر ترس و احترام و وحشت مذهبی موجب می گردد که در جای خود قرار دهد، بنابر این آن چه او در موسی می بیند مجسمه مردی است که توسط مرد دیگری ساخته شده و مرد دیگری نیز آن را مشاهده می کند. این مجسمه از دیدگاه فروید مجسمه فرد مقدسی نیست. آن چه او در این مجسمه مورد تجزیه و تحلیل قرار می دهد به مقوله ای که زیبایی شناسی تعلق ندارد، بلکه به بررسی ساخت و سازی می پردازد که هنرمند از طریق آنها در پی ایجاد مفهوم خاصی در بازنمایی مجسمه بوده است. بررسی چنین موضوعی در عین حال ماهیت رویکرد غیر مذهبی و خردگرایانه فروید را آشکار می سازد.

تحلیل فروید روی نکته ظریفی تکیه داشته و موقعیت دست راست مجسمه را به پرسش می گیرد. موسی نشسته است و با بازوی دست راست کتیبه ها را نگهداشته و یک چنگه ریش به شکل آبشار تا روی زانوی او می ریزد، و می بینیم که دست چپ او بر آن نهاده شده است. ازدیدگاه فروید انگشت سبابه دست راست به طور مشخص چنگه ای از ریش سمت چپ را گرفته است. از چنین وضعیتی او نتیجه می گیرد که «چنگه ریش حاکی از مسیری است که دست راست پیموده». بنابراین دست راست به علامت خشم به سوی قوم مرتد برخاسته بوده است، ولی به دلیل وجود کتیبه های مقدس که در خطر لغزیدن قرار گرفته بودند، خیزش دست متوقف شده و برای نجات فرامین بازپس می نشیند و در چنین حرکتی است که بخشی از ریش سمت چپ را با خود به سمت راست می آورد. حالت نهائی مجسمه حاکی از خشمی کنترل شده است. موسی تحت تأثیر خشم فرامین را در خطر نابودی قرار داده بود، ولی برای نجات کتیبه هاست که از ارتکاب به عمل خشونت بار امتناع می ورزد. و این تعبیری است که با داستان موسی در کتاب عهد عتیق کاملاً مابینت دارد.

آن چه از این مثال می توانیم نتیجه بگیریم، توجه خاصی است که فروید نسبت به نکات ظریف و ظاهراً بی اهمیت نشان می دهد. فروید همیشه گوشه ای از تابلو را پیدا می کند که برای هیچ کس اهمیت خاصی نداشته است. بی گمان چنین روشی در تحلیل آثار هنری متأثر از اهمیتی است که روانکاوی برای مفهوم «جا به جایی» در تحلیل روانکاوی قائل می شود.

تحلیل های بعدی نشان می دهد که هیچ چیزی از دیدگاه فروید بی مفهوم نیست، مضافاً بر این که آن چه بی اهمیت تر از همه به نظر می رسد، چه بسا که در تحلیل نهائی معنی دار تر از همه باشد. ولی باید پرسید که اگر عناصر به ظاهر بی اهمیت

در واقع بیش از همه در تحلیل اثر دخالت دارند، چگونه می توانیم آنها را تشخیص دهیم؟ و پاسخ این است که چنین عناصری را از طریق رابطه ذهنی با کلیت اثر می توانیم تشخیص دهیم. در این صورت هر عنصری می تواند در جستجوی مفهوم اثر شرکت داشته باشد و در عین حال مبین رابطه بین اثر و خوانشگر باشد. زیر نگاه موسی، فروید به وحشت افتاده و به نکته ظاهراً بی اهمیتی خیره می شود، یعنی به نقطه ای که انگشتان در انبوه ریش فرو رفته است، و دیری نمی باید که او مفهوم اثر را از طریق همین نکته ظریف کشف می کند.

مثال شماره 2 : لئونارد داوینچی

یکی از عناصری که از ویژگی های تابلوهای لئوناردو داوینچی به شمار می آید، لبخند سحرآمیزی است که در چهره شخصیت های بازنمائی شده مشاهده می کنیم، فروید در کتاب «خاطره کودکی لئوناردو داوینچی» می گوید :
«می توانیم این تابلوهای رمز آمیزی را که هنوز شهامت کشف رمز آن را نداشته ایم، در رابطه با تابلوهای پیشین لئوناردو مورد بررسی قرار دهیم... لبخند سحرآمیزی که با آن آشنائی داریم این حدس و گمان را بر می انگیزد که موضوع احتمالاً به راز عشقی مرتبط می باشد.»

فروید این راز را در گوشه هائی از زندگینامه لئوناردو جستجو می کند، هر چند که از آن اطلاع زیادی نداریم. او بدون پدر تحت حمایت مادری مهربان بزرگ شد. جستجوی فروید منحصر است به این رابطه ویژه با مادر، کتاب های قصه، نقاشی هایش و بخصوص خاطره کودکی او. لئوناردو داوینچی در رساله علمی خود خاطره ای را تعریف می کند که مربوط است به دورانی که او هنوز در گهواره بوده و کرکسی با دمش دهان او را باز می کند. از دیدگاه فروید چنین خاطره ای در واقع خاطره نیست بلکه فانتاسمی است که از طریق این خاطره تحقق می پذیرد. ولی کرکس در تحلیل جا به جا می شود، زیرا در سنت اسطوره ای یونانی و لاتین، حیوان ماده بدون جفت گیری با نر تولید مثل می کند. به این ترتیب کرکس از یک سو تصویر مرد را منعکس می سازد و از طرف دیگر منعکس کننده زنی است که بدون پدر باردار می شود و فرزندش را به دنیا می آورد : یعنی کاملاً مثل مادر لئوناردو. دم کرکس در عین حال هم عورت مردانه است و هم پستان مادر.

لئوناردو در اوان کودکی پدر نداشت و فانتاسم فریفتن مادر محصول چنین موقعیتی است. همجنس‌گرایی لئوناردو بر همین اساس تشکل می‌یابد، که این همجنس‌گرایی عینی و آشکار باشد و یا پنهانی (پنهانی به مفهوم ناخودآگاهانه) در رابطه با چنین تحلیلی اهمیتی ندارد. هم جنس‌گرایی به شکل لبخند تجسم می‌یابد، لبخندهائی که خصلت آندروژینی¹⁸⁸ داشته، و فریبندگی شان به علت راز آمیز بودن آنها بوده و فروید به تفصیل این عمل جا به جایی را مورد بررسی قرار می‌دهد. زندگینامه لئوناردو حاکی از وابستگی عمیق او به مادرش می‌باشد، و از همین رو تصویر زن در آثار او ارجحیت غیر قابل انکاری یافته و او با چنین تصویری در انطباق هویتی دارد و بر همین اساس از تمام زنان دیگر روی گردان بوده است. ولی با وجود این، فروید او را کاملاً نوروژیک نمی‌داند و در دفاع از چنین تشخیصی نظریه اش را درباره‌ی والاگرایی¹⁸⁹ مطرح می‌کند: «کار آفرینشگرانه نزد هنرمند در عین حال حاکی از انحراف آرزومندی‌های جنسی اوست». در این جا والاگرایی به انحراف از تمایلات هم جنس‌گرایانه مربوط می‌شود که در این دوران مشخص تاریخی موجب چنین خصوصیات عاطفی در فعالیت آفرینشگرانه لئونارد شده است. فروید به دقت به بررسی این تبسم اسرار آمیز در آثار لئوناردو دواوینچی می‌پردازد و نشان می‌دهد که او چگونه احساسات ما را بر می‌انگیزد.

مثال شماره 3 :

مضمون سه جعبه در تاجر ونیزی اثر شکسپیر

در خوانشی که فروید از نوشته‌های ادبی یا اساطیری به عمل می‌آورد، از همان روش تعبیر رؤیا استفاده می‌کند، زیرا در هر دو مورد کار روی متن نوشته شده انجام می‌گیرد، در نتیجه این امکان وجود دارد که تحلیل از طریق علامات و نشانه‌های مکتوب صورت پذیرد. ولی او در این کار آزادی فوق العاده‌ای به خود می‌دهد،

¹⁸⁸ فردی که خصلتهای مردانه و زنانه را با هم دارد. Androgynie

¹⁸⁹ Sublimation

در ادبیات روانکاو به زبان فارسی این کلمه پیش از این در اشکال مختلفی به کار برده شده است : واژه «تصعید» از این نمونه‌ها هستند و میترا کدیور نیز آن را در کتاب «مکتب لکان...» به شکل «والایش» به کار برده است. در این جا من از واژه والاگرایی استفاده کرده‌ام. این کلمه در عین حال در زبان علم شیمی شامل عملی است که جسم جامد را در اثر حرارت به حالت بخار و سپس آنرا روی سطحی سرد به حالت جامد باز می‌گردانند تا آن را از اجرام دیگر زدوده و شکل ناب آن را به دست بیاورند. کلمه تصعید نیز از زبان علم شیمی، مثل معادل آن به زبان لاتین، به عاریت گرفته شده است.

و حتا با گستاخی کامل از نقطه نظر قواعد رایج در تحلیل تاریخی، و بر عکس، اغماض در وجه تاریخی را در فراسوی الزامات تاریخ نگارانه به قاعدهٔ طلائی خود مبدل می سازد. به این ترتیب، در تحلیل این مضمون، در نوشته های شکسپیر (تاجر ونیزی، شاه لیر)، داستان های گریم¹⁹⁰، اپرت های اوفنباخ...، در تمام این مثال ها ما با ساختاری روبرو هستیم که مربوط است به انتخاب بین سه زن [(صندوق نماد جنس مؤنث است، و سرانجام این انتخاب های متوالی را در مضمونی یگانه به هم پیوند می زند که عبارت است از تمنا و آرزومندی تنها یک زن، که به شکل متوالی در عین حال همسر و هم مخرب نیز می باشد.

تمام قصه ها، نمایشنامه ها، قضاوت پاریس (مترجم : که می بایستی بین آفرودیت و هرا و آتنا زیباترین را انتخاب می کرد، و این کنکور زیبایی بود که توسط هرمس تحت فرمان زئوس هدایت می شد و او را به عنوان داور انتخاب کرده بودند.

سه پارک¹⁹¹(58)، سه دختر شاه لیر، ساندریون و غیره..).] به سوی رفتاری هم گرائی پیدا می کند که انتخاب نیست، بلکه بر عکس حاکی از ضرورت مواجهه شدن تحت سه شکل مختلف است با : زن، غیر، شکلی از اشکال فنای از عورت.

¹⁹⁰ Grimm

¹⁹¹ Les trois Parques

پارک ها (یا به نحو ساده تر پارکو به معنای صرفه جویی است) از الاله های سرنوشت هستند، و نسخهٔ یونانی موآر Moires می باشند. آنها را معمولاً به شکل ریسنده بازنمائی می کنند که سرنوشت مردان را بر اساس سلیقهٔ خودشان رقم می زنند و می بافند.



<http://swe.jura.ch/lcp/cours/mytho/parques.jpg>

اسامی این سه الاله عبات است از : نونا، دسیما و مورتا (معادل یونانی کلوتوس، لاشسیس و آتروپوس)

«سه شکلی که در طول زندگی تصویر مادر تجلی پیدا می کند : یعنی خود مادر، معشوقه ای که مرد در طول زندگی اش بر اساس تصویر او انتخاب می کند، و سرانجام مام_زمین که آن را دوباره واپس می گیرد.» (مقالات روانکاوی کاربردی، مضمون سه صندوق. ص 103)¹⁹²

بر این اساس به طور مشخص توجه فروید روی حضور مرگ در مضمون و روی نقاب هائی که به خود می زند، تمرکز یافته است. در بین مثال هائی که ما خلاصه ای از آنها را بین صدها نمونه دیگر مطرح کردیم - زیرا نقدهای فروید بسیار گسترده هستند - شیوه کار به نحو خاصی همواره بر اساس محور انطباق هویتی به عنوان حامل ضروری برای عناصر عاطفی بوده است : انطباق هویتی با قوم یهود و البته در انطباق هویتی با خود موسی بنیان گذار دین، انطباق هویتی با شاه لیر در آخرین متن قابل مشاهده است. چنین برداشتی به معنای تقلیل روش فروید نیست، به این علت که صراحتاً بر اساس چنین اصلی بنیان گذاری شده است. در واقع روشی که فروید برای کاربرد روانکاوی استفاده می کند عمیقاً به انتقال قلبی تکیه دارد : هر اثر هنری، که ادبی باشد یا نمایشی، عواطفی را تحریک می کند که تحلیل آن را باید بر اساس انتقال انرژی به خود شیء هنری متحقق ساخت.

فروید در این جا نیز مثل همان روشی که در عرصه بالینی به کار می برد، یعنی از جدول بندی هائی که متأثر از ایدئولوژی طبقه حاکم می باشد استفاده می کند، و این امر دست کم در عرصه هنجارهای رایج آن در شیوه تحلیلی فروید قابل مشاهده است. به این معنا که موضوع زیبایی مطرح نمی گردد، بلکه زیر ساخت ها و عواملی مطرح می گردند که موجب هیجان حسی شده و آن هم نه هیجان حسی که شامل همگان گردد، بلکه این و یا آن فرد. فعالیت منقدانه فروید در زمینه زیبایی شناسی بر اساس تفکیک ظرافت فکری (بر اساس موارد) و حس زیبایی شناختی

Nona, Decima et Morta (Clothos, Lachesis, Atropos)

Heures می گویند که این سه زن دختران ژوپیتز و تمیس بوده و خواهران هورها هستند. ولی منابع دیگری حکایت می کنند که این سه زن در شب آغاز تاریخ به دنیا آمده اند. هر یک از این سه پارک نقش کاملاً مشخصی دارند : کلوتوس (نونا) نخ زندگی را می بافتد، لاشسیس (دسیما) نخ بافته شده را می پیچد، و آتروپوس آن را با قیچی می برد. پارک ها نماد سیر تحولی جهان، و تحولاتی هستند که ریتم را در زندگی و مرگ تعیین می کنند. نجات دادن فردی و یا قهرمانی از مرگ ممکن نیست مگر با دخالت آنها، ولی همیشه در عوض چیز دیگری. این سه زن هستند که تصمیم می گیرند که آیا این و یا آن قهرمان را باید نجات داد و یا این که وقت او به پایان رسیده است. پارک ها خدشه ناپذیر و اجتناب ناپذیر هستند.

¹⁹² Freud :Essais de Psychanalyse appliquée, le thème des trois coffrets, page 103

استوار است که در عین حال رابطه ضروری بین اثر و هنرمند را نیز در نظر می گیرد (موضوعی که امروز به علت نظریات افراطی و استفاده بی رویه از روانکاوی در ادبیات، مثل «پسیکو کریتیک» و «پسیکوبیوگرافی» موجب اعتراضات بی شماری شده است) و از طرف دیگر رابطه بین نویسنده و خواننده اثر. در این مورد رابطه مابین فردی یا ذهنی تقریباً نقش محوری پیدا می کند، یعنی زمینه ای که هنوز در مرحله پژوهش های مقدماتی به سر می برد.

فروید، فرهنگ، زبان

موضوع کاربرد روانکاوی در مجموع نوشته های فروید محدود به آثار ادبی و هنری نیست. نوشته هایی که تحت عنوان «مقالات روانکاوی کاربردی»¹⁹³ منتشر شده است حاوی اطلاعات بسیار آموزنده ای در این زمینه می باشد. فروید در این کتاب به تحلیل زبان پرداخته، و تحلیل زبان به عنوان موضوع قضایی، ادبی (مضمون سه جعبه، آفرینش ادبی و خیال پردازی های روزمره) و باز هم به عنوان مدرک تاریخی (نوروز شیطانی در قرن هفدهم) مورد بررسی او قرار گرفته اند. اگر بخواهیم مجموع کاربردهای فروید را در رویکردهای اصلی آن جمع آوری کنیم، جملگی روی یک محور واقع شده اند که منحصر است به تأثیرات خاص زبان در ارتباط با وجوه جسمانی (بدن یا جسم انسان). و همین موضوع مرکز تأملات فروید در رابطه با مسائل فرهنگی می باشد. در این جا بیش از هر جای دیگری با محدودیت های ایدئولوژیک فروید مواجه می شویم. می دانیم که خطوط برجسته تأملات انسان شناسانه فروید در کتاب «ملالت در تمدن»¹⁹⁴ مطرح گردیده و قابل بررسی می باشد. چنین ملالتی حاصل

¹⁹³ Essais de Psychanalyse appliquée

¹⁹⁴ Le malaise dans la culture Le malaise dans la civilisation

در ترجمه فرانسه نیز اختلاف نظر وجود دارد که البته منشأ اصلی آن خود فروید می باشد.

این کتاب تا کنون سه بار توسط سه مترجم مختلف توسط سه ناشر مختلف در سال های مختلف 82، 84، و به زبان فارسی منتشر شده است. «ناخوشایندی های فرهنگ، تمدن و ناخرسندی های آن» ترجمه امید مهرگان. نشر گام نو 1382. «تمدن و ناخشنودیهای آن» ترجمه توسط خسرو همایون پور. شهریور 1384 انتشارات امیر کبیر. «تمدن و ملالت های آن» ترجمه محمد میثری. دی 1385 نشر ماهی. در این سه ترجمه اگر قضاوت خودمان را تنها به عنوان کتاب محدود بدانیم، «تمدن و ملالت های آن» از نظر من مناسب تر

ناسازگاری بین طبیعت حیوانی بشریت و طبیعت فرهنگی اش می باشد که بر خلاف غریزه، قابلیت پیشرفت دارد. فروید این موضوع را در نامه ای به آنشتاین، به تاریخ 1932 پیرامون موضوع جنگ مطرح می کند :

«از زمان های بسیار دور بشریت تحت تأثیرات پیشرفت فرهنگی بوده است. و ما بهترین بخش از آن چه که زندگی ما را تشکیل می دهد مدیون همین پدیده هستیم، ولی در عین حال موجب بخشی از ملالت ما نیز بوده است...چنین وضعیتی شاید به انقراض نوع بشر بیانجامد، زیرا بیش از همه برای عملکرد جنسی زیان بار به نظر می رسد، زیرا در حال حاضر مشاهده می کنیم که نژادهای بی فرهنگ و اقشار پائین جامعه نسبت به اقشار با فرهنگ بیشتر زاد و ولد می کنند...تحولات روانی که از پیشرفت فرهنگی حاصل می آید، امری روشن و غیر قابل انکار است. چنین پیشرفتی در زمینه فرهنگی به تدریج از غرایز خلع ید کرده و عکس العمل های رانشی را محدود می سازد. احساساتی که برای اجداد ما سرشار از لذت بوده، امروز برای ما بی اهمیت و حتا غیر قابل تحمل به نظر می رسد. بر این اساس در تحولاتی که تمایلات اخلاقی و زیبایی شناختی ما به خود دیده، دلایل ارگانیک وجود داشته است.» (متن نامه به آنشتاین)

در این جا بر خلاف آن چه شایع می باشد، مشاهده می کنیم که امور جنسی برای فروید منتسب به سیر قهقرایی بوده، که او نه محکوم می کند و نه به توجیح آن می پردازد. برای فروید روند رشد فرهنگی خلع ید از غرایز و حاکی از انقراض رانش های خشونت بار بوده که پدیده جنگ را نیز در بر می گیرد :

«بین خصوصیات روانی در جامعه ای پیشرفته از نظر فرهنگی دو مورد بیش از همه حائز اهمیت است : انسجام فکری که بر غرایز تسلط پیدا می کند، و تحول درونی در تمایلات خشونت بار، با تمام نتایج مثبت و منفی آن.» (در همان متن نامه)

اعتراضات صلح جویانه فروید در پی نظریاتی مطرح می شود که در قرائت آنها خصوصیت فرضی نظریات، و ذهنیت او را به روشنی آشکار می سازد. با وجود این

به نظر می رسد. با وجود این فکر می کنم که به شکل کاملاً استثنائی در این مورد ترجمه تحت الفظی عنوان اصلی مناسب تر باشد یعنی: [ملالت در تمدن].

کمال مطلوب های طیف فرویدیست- مارکسیست به همین زمینه تکیه داشته است. طیف فرویدیست-مارکسیست به هر شکلی که از روانکاوی به عاریت گرفته باشند، مهم ترین وجه اساسی کشف فروید را در نظر نمی گیرند: یعنی وجهی که مرتبط به خوانش یا برداشتی تازه از زبان است، و وجهی که شامل استماع تازه واژگان را در بر می گیرد، و در فراسوی بینشی متفاوت از رابطه بین زبان و فرهنگ واقع شده است. ولی در مورد این نکته آخری باید مشخصاً بگوییم که فروید نتوانست راهی را بییابد که انسان شناسی ساختار گرا علی رغم تمام محدودیت های فرمالیستی و ایده آلیستی اش، بعد از او پیمود. با وجود این تأملات کنونی درباره زبان که از بیست سال پیش تا کنون ادامه یافته، متأثر از خوانش و برداشت های فرویدیست می باشد.

شعار چنین خوانشی از زبان، توجه داشتن به کاستی ها و نواقص نوشته ها می باشد. این نوشته ها می توانند نقل رؤیاها و یا داستان زندگی روانکاوی شوندگان در طول روانکاوی باشند، و یا مدارک آرشیو شده و یا به شکل تصاویر، مجسمه و نقاشی جمع آوری شده باشد. فروید همواره در جستجوی نکات حاشیه ای و ظریف است، انقطاع ها، کاستی ها و تغییر شکل ها را مورد بررسی قرار می دهد. این همان روشی است که فروید در بررسی تاریخی موسی در کتاب «موسی و یکتا پرستی» به شکل منظم تر و دائمی تری به کار می بندد. این آخرین کتاب فروید که در سال 1939 به پایان می رسد، در واقع گردآوری تمام نظریات فروید درباره منشأ بشریت است، و روشی که در نگارش آن به کار برده، بر اساس توجه خاصی است که نسبت به کاستی ها و خلأ حوادث تاریخی نشان می دهد یعنی روشی که ساز و کار تمام تعبیر فرویدی را در بر می گیرد. فروید در تحلیل کتاب مقدس به تناقضات و نکات مبهمی می پردازد که تاریخ شناسان آنها را به نگارش جمعی و طولانی مدت آن نسبت می دهند. ولی فروید بی آن که چنین شرایطی را ندیده بگیرد، در باز شناسی درج مطالب ناهم گون دقت داشته و آنها را به عنوان تولیدات ناخودآگاه معرفی می کند. به عبارت دیگر تغییراتی که متن به خود دیده، تغییراتی است که در واقع حاصل از واپس زدگی می باشد. به این ترتیب فروید به حادثه مشخصی اشاره دارد، یعنی همان فرضیه ای که برای نخستین بار در کتاب «موسی و یکتا پرستی» مطرح می کند، و یعنی قتل موسی و اصلیت مصری او، در نتیجه فردی که در قوم یهود بیگانه بوده و همین حادثه بوده است که واپس زده شده و در متن تغییر شکل یافته است. در مورد رابطه بین واپس زدگی و تغییر شکل دادن حوادث، فروید در اینجا از همیشه فراتر می رود و می گوید:

«تغییر و تبدیل هائی که در متن صورت می پذیرد، از دیدگاه خاصی، مقرون به قتل است. مشکل اصلی در ارتکاب به جنایت نیست بلکه در پنهان ساختن آثار بر جا مانده است. به این ترتیب جایز است که از واژه آلمانی Entstellung استفاده کنیم که تا پیش از این به دو مفهوم مضاعف به کار برده می شده است. این واژه در واقع به معنی تغییر شکل دادن ظاهری به اشیاء است، و علاوه بر این به مفهوم جا به جا کردن (قرار دادن آن در مکان دیگری) نیز به کار می رفته است. به همین علت، در غالب مواردی که متن مورد تحریف و یا تغییر شکل قرار گرفته است، می توانیم مطمئن باشیم که بخش حذف شده و یا مبدل شده را در گوشه و کنارها و جاهای دیگری پیدا کنیم، اگر چه گاهی اوقات برای باز شناسی آن با دشواری هایی چند مواجه خواهیم بود.» (موسی و یکتا پرستی)

در نتیجه علیّت قابل تشخیص، به طور مشخص قتل بوده، یعنی قتلی که الگوی اولیه آن قتل پدر در قبیله اولیه است، و بی آن که تا قتل واقعی پیش برود، فروید در متن «موسی و یکتا پرستی» بر این باور است که هر تغییر و تبدیلی باید به عنوان نشانی از واپس زدگی تعبیر گردد و حاصل کتمان و پنهان سازی ناخودآگاهانه بوده و به مثابه قتل نمادین است، یعنی ارتکاب به قتل در کلام. بر این اساس مشاهده می کنیم که استدلال مشابهت را تا کجا گسترش می دهد، و تا کجا توان اندیشه فرویدی نفوذ می کند: یعنی جنایات زبانی تا جنایات در عالم واقع، نسبتی حقیقی وجود دارد. قتل مفروض اولیه (یعنی قتل پدر در قبیله اولیه) با تکرار بی نهایت قتل، و سپس قتل واقعی (قتل موسی، و قربانی شدن مسیح) و یا قتل نمادین (قتل خیالی پدر توسط پسر در عقده ادیب، و یا تحریف و تنظیم های تغییر شکل داده شده در نوشته ها...).

به این ترتیب مشاهده می کنیم که فروید روشی را به کار می برد که در ابتکار آن تنها نیست، زیرا ژول میشله¹⁹⁵ نیز با توجهی که به پرونده های آرشیو که به دلیل

¹⁹⁵ Jules Michelet

ژول میشله در 21 اوت 1798 در پاریس و در خانواده پروتستان به دنیا آمد و در 9 فوریه 1874 در 99 سالگی در جنوب فرانسه چشم از جهان فرو بست. او تاریخ شناس بود. پدر ژول ناشر بود و بخاطر قوانین ناپلئون ورشکست شد. او شاهد تمام مراحل چاپ بود و در چاپخانه سلطنتی پستی را نیز به او پیشنهاد کردند که پدرش قبول نکرد و ترجیح داد که با قبول مخارج او را به دبیرستان شارلماین بفرستد. او جزو شاگردان ممتاز بود و در 21 سپتامبر 1821 دیپلم ادبیات را از آن خود ساخت و به زودی به عنوان استاد تاریخ در کالج رولن به تدریس پرداخت. در سال 1824 ازدواج کرد.

رسمی بودن آن انباشته از دروغ می باشد، در جستجوی به حرف درآوردن «سکوت تاریخ» است. و باز هم مثل ژول میشله به روش بازشناسی از طریق ذهنیت فردی که مقدا روسو آن را به کار می برد، استفاده می کند، یعنی از طریق تأثیر متن روی موضوع. و سرانجام مثل مارکس، همان طور که پیش از این نیز به این موضوع اشاره کردیم، فروید بر این باور است که تاریخ روی چند صحنه به اجرا در می آید، در این مورد به قطعه زیر که از آغاز کتاب 18 برومر لوئی بناپارت بر گرفته شده است، توجه کنید :

«انسان ها تاریخ خاص خود را می سازند، ولی آن را از روی اراده شخصی و در شرایطی نمی سازند که گویی در انتخاب و تصمیمشان آزاد بوده اند، بلکه چنین امری در شرایط عینی موجود و بر اساس آن چه از گذشته به آنها به ارث رسیده است، تحقق می پذیرد. سنت تمام نسل های از بین رفته در گذشته به شکل فوق العاده ای روی اذهان زندگان سنگینی می کند. و حتا وقتی که دست اندر کار دگرگون ساختن خود و جهان پیرامون خود هستند، و حتا وقتی که در پی آفرینش چیز تازه ای هستند، مشخصاً در چنین دوران های بحرانی و انقلابی است که با ترس و احتیاط ذهنیات گذشته گان برایشان تداعی می شود، یعنی آنانی که نامشان را به عاریت گرفته اند و لباس هم آنان را بر تن می کنند تا با چنین آرایشی محترمانه و با زبانی عاریتی به روی صحنه نوین تاریخ حضور پیدا کنند.» (صفحه 15)

روحیات گذشته، فرهنگی که در زمان وقوع حوادث جدید، لباس مردگان را بر تن دارد در این متن و به شکلی که مارکس تاریخ را در سطح ایدئولوژی مورد بررسی قرار می دهد، و صحنه دیگری که فروید به آن می پردازد، عبارتند از همان آگاهی به شکافی که در تخیلات آدمیان در رابطه با زمان واقعی وجود دارد، همان نگرانی از فقدان آگاهی، و همان جستجوی علل حقیقی رامشاهده می کنیم.

ولی اگر در هر دو مورد علیت به پرسش گرفته شده است، با وجود این به عبارت یک سانی مطرح نگشته و بنابراین پاسخ یک سانی نیز نخواهد داشت. زیرا پاسخ فروید در جهت زدودن قطعی دلایل وقایعی است که به وقوع پیوسته و هنوز هم تکرار می شود، ولی بی آن که تأثیراتشان بازشناسی آنها را امکان پذیر سازد. یعنی منشأ وجود دارد ولی به دلیل واپس زدگی ها غیر قابل دسترسی بوده و راه را چندین بار سد می کند.

پاسخ مارکس به واقعیات مشخص تکیه دارد، در متن زیر در می یابیم که چگونه انگلس این موضوع را به طور مختصر در مقدمه 18 برومر لوئی بناپارت، توضیح می دهد :

«به طور مشخص این مارکس بود که برای نخستین بار قانونی را کشف کرد که بر اساس آن تمام مبارزات تاریخی در هر زمینه سیاسی، مذهبی، فلسفی یا ایدئولوژیک که صورت گرفته باشد، شیوه ای کما بیش آشکاری است از مبارزات طبقات اجتماعی. چنین قانونی روشنگر این امر است که وجود طبقات اجتماعی و در نتیجه برخورد تنش آمیز آنها مشروط به درجه پیشرفت شرایط اقتصادی، شیوه تولید و شیوه مبادلات کالائی آنان می باشد.» (مقدمه 1883)

آن چه را که فروید به شمار نمی آورد رابطه بین ایدئولوژی و اقتصاد است، و به سهم خود تخیل را به واقعیتی فرضی یا طبیعی نسبت می دهد، یعنی فرضیه قبیلۀ اولیه، اساطیری و فرهنگی. در این جا محدوده انقلابی مشخص می گردد که مربوط به عرصه زبان است. یعنی انقلابی عظیم در زمینه نظری، که با وجود این از پایگاه و تکیه گاه مادی خود بریده شده است: یعنی شرایط زندگی افراد در تخیلاتی که در صحنه فرویدی کاملاً به اجرا گذاشته می شود.

||

گسترش و تحولات روانکاوی

در اطراف سال 1905 بود که نخستین گروه های روانکاو پیرامون فروید تشکیل یافت. در سال 1902 «انجمن روانشناسان چهارشنبه» بنیان گذاری شد و در سال 1907 یونگ به ایجاد انجمن فروید در زوریخ اقدام کرد. در سال 1908 انجمن روانکاو وین ایجاد شد، و سرانجام در سال 1910 انجمن بین المللی روانکاو بنیان گذاری گردید.

و می بینیم که حوادث خیلی سریع به وقوع می پیوندند و علی رغم مقاومت و جار و جنجال ها، روانکاوان به آموزش پرداخته و متشکل می شوند، ولی کمابیش فعالیت هایشان کند تر از خود نظریه گسترش پیدا می کند. پیش از همه باید به دو موضوع اساسی اشاره کنیم. اولاً گسترش روانکاو در کشورهای آنگلوساکسون، و به علت سرعت انتشار آن، و سپس انشعابات متعدد و اختلاف نظریاتی که به

عنوان پدیده ای تکراری، فروید را بر آن داشت که خیلی زود با جریان های روانکاوی مقابله کند.

وقتی به دلایل چنین موقعیتی می اندیشیم و چگونگی آن را مورد بررسی قرار می دهیم، غالباً با دو موضوع سر و کار پیدا می کنیم: از یک سو دلایل و براهین مبهم و کنایه آمیز است که توجه ما را به خود جلب می کند، و از سوی دیگر مشاهدات روانشناسانه درباره تمایلات اقتدار گرایانه فروید که به عنوان سرمنشأ انشعابات و کشمکش های رقابت آمیز بین او و شاگردانش معرفی می شود. اگر بخواهیم به شکل روشن تری به این موضوع بپردازیم، جای آن دارد تا یاد آور شویم که نخستین گردهم آیی های روانکاوان ضرورتاً شامل پزشکانی می شد که بی آن که فرماسیون دیده باشند، و بی آن که از مرحله مشکل و صعب العبور خود کاوی (اتو آنالیز) عبور کرده باشند به گروه پیوسته بودند. در حالی که خود فروید از این مرحله عبور کرده بود (مترجم: به طور قطع «اتو آنالیز» فروید را معمولاً در رابطه با مراودات او با دوست دیرینه اش فلیس تعبیر می کنند). نخستین تحلیل ها خیلی سریع انجام گرفته بود و بیشتر به چیزی نزدیک به گفتگو شباهت داشت. علاوه بر این، موقعیت حاشیه ای انشعابات جنبش روانکاوی غالباً شخصیت های عجیب و غریب و فرد گرائی را به خود جلب می کرد که قویاً تمایلات خود محور بینانه داشته و فوراً می خواستند رهبری گروه و یا مکتب جدیدی را به عهده گیرند. این پدیده پیوسته تا امروز همچنان ادامه یافته است. پدیده انشعاب خصوصاً در فرانسه برجستگی خاصی داشته، زیرا بی آن که جریان های یونگی را به شمار بیاوریم، چهار گروه مختلف فرویدی عرصه روانکاوی را بین خودشان تقسیم کرده اند. با وجود این جای آن دارد تا به انشعابات اصلی که پیرامون فروید صورت گرفت اشاراتی داشته باشیم: اختلافات نظری در دکترین روانکاوی قویاً فروید را به عکس العمل واداشته بود زیرا او همواره نگران آن چیزی بود که «طلای ناب روانکاوی.» می نامید. در این زمینه منابع متعدد و گسترده ای وجود دارد که ما ضرورتاً باید دست به انتخاب بزنیم، و در این جا به این انتخاب و دلایل آن خواهیم پرداخت.

- وضعیت ایدئولوژیک دو جبهه انشعاب :

از یک طرف به سال 1911-1912 آدلر¹⁹⁶ و یونگ، و از طرف دیگر به سال 1924-1929 رانک¹⁹⁷ و فرنزی. می توانیم در مورد شکاف هائی به این اهمیت، بپرسیم که در رابطه با آنها مقاومت فروید به چه مسائلی مربوط می شود.

- پیوند مارکسیسم و فرویدیسم :

رابطه مارکسیسم و فرویدیسم همواره مورد انتقاد فروید بوده، و ما در این جا به نمونه هایی نظیر مارکوزه¹⁹⁸ و علاوه براین به رایش¹⁹⁹ به عنوان فیلسوف خواهیم پرداخت (که منجر به اخراج مضاعف او از انجمن روانکاوی و حزب کمونیست آلمان شد) که نماد فردگرایی آنارشیستی است که وجه مشخصه هر گونه تلاش برای مرتبط ساختن مارکسیسم و روانکاوی می باشد.

- گسترش روانکاوی در ایالات متحده

ایالات متحده یعنی جایی که در آن ویلهلم رایش دار فانی را وداع گفت : نتیجه نظریه فروید در تلفیق با «بهوریوریزم» (رفتار شناسی)²⁰⁰ تحول عمیقی در روانکاوی

¹⁹⁶ Alfred Adler

به تاریخ 7 فوریه 1870 در رودولفشایم نزدیک وین پایتخت اتریش به دنیا آمد و به تاریخ 28 مه 1937 در آبردین در اسکاتلند چشم از جهان فرو بست. الفرد آدلر پزشک یهودی اتریشی و به روان درمانی اشتغال داشت. در سال 1904 به کیش و مذهب پروتستانتیزم روی می آورد. او بنیانگذار روانشناسی فردی (Psychologie individuelle) است.

¹⁹⁷ Otto Rank

¹⁹⁸ Marcuse

¹⁹⁹ Wilhelm Reiche

²⁰⁰ Béhaviorisme (Behaviour) (comportementalisme)

به مفهوم رفتار، در این صورت

رفتارشناختی نیز گفته می شود. رفتار شناختی رویکردی روانشناختی است که به روابط بین فرد و محیط اطراف او می پردازد. رفتار شناختی بررسی خود را روی رفتارهای قابل رؤیت در محیط و نقش محیط زیست

به وجود آورد. بر خلاف پژوهش‌های دیگری که در راستای روانکاوی به مفهوم اصیل آن گسترش یافتند. ملانی کلاین²⁰¹ و آنا فروید، دختر فروید، از جمله این پژوهشگران روانکاوی در اصلیت آن هستند و هدف آنها نیز گسترش روانکاوی کودکان است، و آزمونی را که باید پشت سر بگذارند با اخلاق و سیاست در عرصه تربیتی مرتبط می‌باشد.

- بازخوانی اساسی دکترین فروید از طریق مفاهیم زبان‌شناسی، انسان‌شناسی و فلسفه هگل

به این ترتیب اهمیت نظریه لکان در فرانسه باید توجه و دقت زیادی داشته باشیم، انتشار نظریات او، نتایجی که در عمل برای روانکاوی داشت، و انعکاس آن در مبارزه فکری، تحولات نوینی را دامن می‌زند که یکی از نقاط مرکزی بررسی ما در روانکاوی خواهد بود.

انشعاب، اغتشاش، تغییر و تحولات

خود فروید درباره اختلاف نظریاتش با آدلر و یونگ می‌گوید: هر دو از طریق راه‌های مختلف از باز‌شناسی نقش تعیین‌کننده جنسیت صرف‌نظر کردند.

«تلاش یونگ بر آن بود که مسائل تحلیلی را بر اساس شیوه‌ای ذهنی، غیر شخصی مورد بررسی قرار دهد، بی آن که تاریخ فردی را در نظر گیرد، و به این ترتیب فکر

به عنوان عامل تعیین‌کننده رفتار فرد متمرکز می‌سازد. به عنوان مثال، آموختن به عنوان عامل تعیین‌کننده تغییر و تحول در رفتار فرد انسان مورد بررسی قرار می‌گیرد.

²⁰¹ Mélanie Klein

می کرد که می تواند از بازشناسی اهمیت نظریه جنسیت نزد کودکان، و عقده اودیپ و در عین حال تحلیل دوران کودکی صرفنظر کند. آدلر از این نیز بیشتر با روانکاوی فاصله گرفت، و به طور کلی اهمیت نظریه جنسی را نفی کرد، و تشکل خصوصیات نوروپیک را به خواست قدرت نزد افراد و به نیاز آنان به جبران عقده حقارت نسبت داد. به این ترتیب آدلر تمام یافته های روانکاوی را مردود اعلام کرد.» (زندگی من و روانکاوی، 1925).

نقطه بحرانی و مقاومت همواره به موضوع نظریه جنسیت مرتبط بوده است، ولی باید مشخص کنیم که به چه شکلی آدلر و یونگ این موضوع را کنار گذاشتند. آدلر به نفع روانشناسی عمل کرد و یونگ نیز به نظریات راز و رمز مدارانه پرداخت. آدلر مبتکر اصطلاح شبه روانکاوی²⁰² بود که تقریباً رایج ترین آن با مفهوم کلیدی عقده حقارت قابل بررسی می باشد. از دیدگاه آدلر عقده حقارت دارای منشأ جسمی و عینی است. به این معنا که فرد نوروپیک موجودی است که از نظر جسمی حقیر بوده و به ویژه از طریق خشونت در صدد جبران این تحقیر شدگی بر می آید. در این جا «خواست یا تمنای کسب قدرت» برای دفاع از تحقیر شدگی فعال می گردد، و بر اساس نظریه، کمابیش با خصوصیات دفاعی «من» هم گون تلقی می شود. از دیدگاه فروید موضوع کاملاً روشن است، زیرا در مورد تشکلات جسمی، تنها کمبود و کاستی واقعی، به جنسیت جسمی زن در مقایسه با جنسیت جسمی مرد مربوط می شود: زیرا چوچوله²⁰³ دختر که در واقع عامل فنای از عورت²⁰⁴ نزد زن می باشد، و این فقدان آلت مردانه است که موجب تمنای جبران خسارت نزد او می گردد.

در واقع آدلر بررسی و تحلیل تدریجی سیر تحولی لیپیدو یعنی سیر تحولی جنسیت در دوران کودکی را نفی می کند، و علاوه بر این بررسی دلایل تشکل نروز را نیز بی مورد

²⁰² Para-psychanalyse

²⁰³ به کلیتورس در ویکیپدیای فارسی مراجعه کنید

²⁰⁴ Castration

به فارسی کسترسیون هم گفت شده. فنای از عورت. این مفهوم روانکاوانه در مقوله عقده اودیپ قابل بررسی می باشد، و با مفاهیمی نظیر «فالوس» که برخی به شکل کاملاً ساده لوحانه ای «ذکر» و یا حتی «نره گی» ترجمه کرده اند قابل تعریف است. معادل های «ذکر» و «نره گی» به هیچ عنوان نمی تواند به معنای «فالوس» یا «فلوس» Phalus به کار برده شود، زیرا بار معنایی که این کلمه از عهد یونان باستان داشته در این معادلات یافت نمی شود.

می داند. آدلر، یونگ، رانک و فرنزی بررسی علل ها را بی اهمیت دانسته و به جای آن تمایل باطنی مشخص و منحصر به فردی را برجسته ساخته و جایگزین می کنند، که گویی تمام امور به آن تمایل خاص باز می گردد.

در نتیجه اگر گرایش فروید بر این بود که نظریه رانش ها و دوگانگی غرایز را در متاپسیکولوژی به شکل ساده ای مطرح کند، همانگونه که پیش از این چگونگی رابطه آن را با وجه بارز ایدئولوژی مشاهده کردیم، در پی اثبات آن به عنوان قاعده ای منحصر به فرد نبود. فروید در تمام موارد همواره به روشی تکیه داشت که بر اساس آن عملکرد استماع در رابطه با روانکاوی شونده ها محور اصلی را تشکیل می داد، و باز سازی تاریخ شخصی و فردی آنها را مد نظر داشت. ولی چنان که به نظر می رسد گویا که یونگ چنین موضوعی را نیز فراموش می کند.

انتقادی که فروید به روش یونگ وارد می داند کاملاً روشن است: او فانتسم²⁰⁵ را به اسطوره یا «الگو کهن»²⁰⁶ تعبیر کرده، و به طور مشخص منشأ اختلالات فردی را در تاریخ عهد قدیم جستجو می کند، یعنی آنها را به تاریخی موکول می سازد که به چندین نسل گذشته باز گشته و به حافظه نسل کنونی راه می یابد. به این ترتیب یونگ روانکاوی را به فلسفه فرهنگ تبدیل می کند. چنین موضوعی را احتمالاً می توانیم معرف راز موفقیت او در جلب طرفدارانش بدانیم:

در واقع یونگ به جرگه پژوهشگران اسطوره شناس و فلاسفه پیوسته، و بعضاً پیش از هر گونه اسطوره علمی، به تشریح خطوط چهره های اساطیری می پردازد. تلاش او بر این است که در هرکجا و در هر موردی که به نظرش می رسد، نشانه ها و ردپای اسطوره ها را جستجو کند. و از طرف دیگر کلیاتی را مطرح می سازد که مربوط است به رابطه بین فرد و جامعه. به همین علت یونگ از اولویت ناخودآگاه جمعی حرف می زند، و مشاهده می کنیم که او چگونه از نظریه جنسی کودکان فاصله می گیرد. قطعه زیر یکی از شواهد بارز استدلالات یونگ است:

«اگر بتوانیم بین آگاهی عینی و ارزش حسی تفکیک قائل شویم، پلی بین عصر حاضر و عصر کهن ایجاد خواهیم کرد و با شگفتی در خواهیم یافت که اودیپ هنوز زنده است.

اهمیت چنین نظریه ای را دست کم نپنداریم. زیرا آگاهی به چنین امری به ما نشان می دهد که در واقع تنش های مقدماتی در دوران کهن نزد انسان ماهیت مستقل خود را در فراسوی زمان و مکان حفظ کرده است... ما تنها فراموش کرده ایم که با بشریت عهد قدیم نقاط اشتراک اجتناب ناپذیری داریم.»

²⁰⁵ Fantasme

²⁰⁶ Archétype

و باز هم کمی دورتر می گوید :

« موضوع ثابت تمام پژوهش ها عبارت است از توضیح مسائل تاریخی، با به کار بستن شناختی که در فعالیت ناخودآگاه روح مدرن برگرفته شده به مضامین تاریخی مشخص.» (متامورفوز و نماد لیبیدو)

یونگ از فروید نیز در مورد تشابهات تاریخی فراتر می رود. فروید در مورد اودیپ به خصوصیت فرضی نظریه آگاهی داشت، در حالی که یونگ چنین تفکیکی را کاملاً ندیده می گیرد. چنین رویکردی به کهن الگوهای جهانشمول در عمل و در تحلیل روانکاوی نتایجی را به همراه خواهد داشت، و یونگ از این پس از مفید بودن خود کاوی (اتو آنالیز)، بدون انتقال قلبی دفاع می کند. به این ترتیب روانکاوی به فعالیتی مشابه به خودآموز اخلاقی و مذهبی تبدیل می شود.

با چنین تغییر و تحولاتی، حضور روانکاو صرفاً به عنوان طبیب روح خواهد بود: «مسئله مداوم مسئله ای مذهبی ست.»، و زندگی مذهبی عاقبت منطقی و طبیعی تحلیل یونگ است.

فروید با صراحت کامل به مقابله با نظریاتی نزد یونگ می پردازد که «رودخانه گل و لای خرافات» می نامد.

چند سال بعد همین روند ابتدا با رانک و سپس با فرنزی دوباره شروع می شود، و هر یک از این دو با چنان جدیت و اصراری به علیت اولیه می پردازند (گویی که تنها یک علت در اصل وجود داشته که موجب اختلالات بعدی شده است)، که فروید قادر به جلوگیری از آن نیست.

از دیدگاه رانک، که فروید در «موسی و یکتا پرستی» تحقیقات او را به عنوان تکیه گاه نظریاتش معرفی می کند، علت نوروتیک ها را باید در جراحی اولیه جستجو کرد: به این معنا که در فراسوی عقده اودیپ، و در فراسوی صحنه اولیه (قتل پدر)، که فروید آن را به دوران کودکی نسبت می دهد، جراحی دیگری وجود دارد که تمام افراد آن را تجربه می کنند. این جراحی اولیه و همه شمول نزد رانک، جراحی تولد نام دارد. از دیدگاه رانک، جراحی تولد، سرمنشأ تمام مصائب بعدی تلقی می شود.

فرنزی گام بعدی را برداشته و از او فراتر می رود، و دوران قبل از تولد را مطرح می کند، یعنی دورانی که جنین در مایع درون رحم مادر شناور است. فرنزی در

عین حال تمایلات جنسی را با مفهوم «غریزه قهقرائی مادرانه»²⁰⁷ تعریف می کند. عمل جنسی به تعبیر او بازگشت به رحم مادر است. این همان اسطوره روانکاوی است که کتاب معروف او بنام تالاسا²⁰⁸(15) به شکل رمانتیکی در سطح گسترده رواج داد. تالاسا به زبان یونانی به دریا اطلاق می شود. سیر قهقرایی به رحم و در بازگشت نوستالژیک به مایع امنیوتیکی (16)، در عین حال بازگشت به دوران ماقبل تاریخی بوده که زندگی هنوز در سطح مایعات وجود داشته و در سیر تکاملی انواع، نزد انسان برای همیشه به فراموشی سپرده شده است. ولی بهشت از دست رفته در اقیانوس را ناخود آگاه هنوز به یاد دارد. بر این اساس چنین ناخود آگاهی نه تنها مشترک و همه شمول می باشد، بلکه کاملاً طبیعی نیز هست. مصائب طبیعی هزاران سال گذشته در مصیبت تولد تکرار می شود، و چنین تکراری به سهم خود در مصائب امروز تبلور یافته و تکرار می شود: خواب، مرگ، عمل جنسی، در جهت معکوس عمل کرده و بازگشت به منشأ فراموش شده و از دست رفته تعبیر می شود. از ساحت نمادینه تا ساحت طبیعی، فریزی رابطه ای به هم پیوسته ایجاد می کند.

انشعاب فریزی در روانکاوی شامل نظریه پردازی کاملاً نظریه پردازانه نابی است که اجازه می دهد تا به روشنی فاصله آن را با نظریات فروید مشاهده کنیم. چنان که خواهیم دید، کمابیش تمام اختلافات به سوء تفاهم واحدی خلاصه می شود، و به این معنا که تمام تغییرات بعدی که پیروان اولیه فروید در نظریات او به وجود آوردند با موضوع سیر قهقرائی در رابطه تنگاتنگ است.

از دیدگاه رانک و به همین گونه از دیدگاه فریزی تردیدی وجود ندارد که سیر قهقرایی به واقعیتی مادی، طبیعی و سازواره ای (ارگانیکی) مربوط می شود که چگونگی طبیعی آن را باید در حادثه ای واقعی از نوع تاریخی جستجو کنیم: چنین حادثه ای از دیدگاه آنها در واقعیتی دائمی و ثابت نهفته، و این واقعیت دائمی چیزی نیست به جز تولد. این مصیبت (یعنی تولد) و تحولات ماقبل تاریخ می باشد که در رحم مادر به عنوان اقیانوس جنینی که کودک در آن شناور است، تکرار می شود. چنین واقعه ای شاهد تداوم ماقبل تاریخ است (زمانی که موجودات زنده آبی بودند و تنها در اقیانوس ها و دریاها زندگی می کردند).

یونگ نیز همین روش را به کار می بندد، و فرد را به تاریخ عهد قدیم و یا گذشته ای بسیار دور مرتبط می سازد، و تلاش او نیز بر این است که نقطه نهائی و مرز سیر قهقرائی را نشان دهد. بر این اساس، به طور مشخص، چنین مفهومی است

²⁰⁷ Instinct de régression maternelle

²⁰⁸ Thalassa

که (یعنی سیر قهقرائی) اندک اندک در نظام فکری یونگ ناپدید می شود، زیرا تنها سیر قهقرائی که فروید مطرح می سازد و از آن حرف می زند، شامل رفتارها و سیر قهقرائی مرتبط به زبان است.

اگر چه یونگ ریشه نوروپیک ها را به گذشته نمادینه باز می گرداند و سیر قهقرائی را برجسته می سازد، ولی از مفهوم فرویدی آن فاصله گرفته و موضوع رشد جنسی کودکان را منحل می سازد. آنچه را که رانک و فرنزی و یا یونگ از مفهوم «سیر قهقرائی» ارائه می دهند، بیشتر به نظریات فلسفی نظیر لایبنیز²⁰⁹ نزدیک می شود که زمان حال را انباشته از گذشته تعریف می کرد که گویی می توان در زمانی خطی و پیوسته به گذشته بازگشت، مثل خطی که جهت آن را تغییر داده باشند. برای لایبنیز، خوابیدن یا از هوش رفتن شکلی از اشکال سیر قهقرائی به گذشته است.

زمان نزد فلاسفه ایده آلیست غربی عموماً بر اساس همین نمونه تعریف شده است: یعنی زمانی دائمی و بدون فاصله، قابل بازگشت، پیش رونده و پس رونده (قهقراپی).

برای فروید زمان دارای پیچیدگی خاصی است، و دست کم واجد دو وجه می باشد: زمانی که مربوط به زندگینامه فردی می شود، و زمان ناخودآگاه.

با این حساب که ناخودآگاه فاقد زمان است، و تنها تجلیات و مظاهر آن مد نظر می باشد. بر این اساس از دیدگاه فروید بازگشت عینی و واقعی به گذشته (سیر قهقرائی واقعی) ناممکن است: روند فانتاسم، شکاف زبان و تصویری که فرد را از واقعیت جدا می سازد و با مفهوم ایدئولوژی مرتبط می باشد، فروید می گوید که چنین عواملی «ارتباط با منشأ اولیه را ناممکن می سازد». در نتیجه سیر قهقرائی جلوه گاه زبان از یاد رفته، و سیر تحولی رشد جنسی و لیبیدوئی کودک است که نمی توانیم به آن دسترسی داشته باشیم.

با وجود این علی رغم همه بررسی های منطقی چنین اختلافات نظریه پردازانه در روانکاوی، باید دانست که مسئولیت بخش قابل توجهی از شکاف ها و تردیدها و ابهامات به خود فروید باز می گردد. زیرا اگر این همه پیرامون سیر قهقرائی اختلاف نظر فلسفی روی داده است، به این علت بوده است که خود فروید با طرح فرضیه

²⁰⁹ Leibniz

قبیله اولیه، و مطرح ساختن شباهت بین فیلوژنز²¹⁰ و اونتوژنز²¹¹، در فراسوی ماقبل تاریخ انسان و در فراسوی هر زبان قابل تصویری، اسطوره سازی را مطرح می سازد. جای تعجبی نیست که دو گانگی در غرایز نزد آدلر تغییر شکل پیدا می کند، که بی گمان متأثر از فلسفه افلاطونی است. فروید برای دفاع از نظریه روانکاوی اش، همواره با مشکلات عظیمی برای جلوگیری از انشعابات فلسفی مواجه بود، و خود او را نیز تهدید می کرد. به عبارتی فرویدیست مارکسیست ها نیز به همین شیوه روانکاوی را به مخاطره انداخته اند.

فرویدیست-مارکسیست : سرکوب یا واپس زدگی

اگر انشعاباتی که از نظر گذرانیم تا حدود زیادی پیرامون مفهوم سیر قهقرائی صورت گرفته بود، سوء تفاهم فرویدیست-مارکسیست پیرامون مفهوم سرکوب روی می دهد. پیش از آن که ابهامات و هیاهوی رقابت آمیز فرویدیست-مارکسیست در آثار ویلهلم رایش و هربرت مارکوز مورد بررسی قرار دهیم، می توانیم مختصراً بگوییم که ابهام اصلی عبارت است از مشابه دانستن روند واپس زدگی و سرکوب که در جهان ایدئولوژی و سیاست مطرح می باشد. و البته این بار مسئولیت چنین ابهامی به عهده فروید نیست.

از آنجائی که از دیدگاه فروید واپس زدگی در رابطه با امور جنسی صورت می پذیرد، و متوجه مطلوبات جنسی می گردد، بر این اساس به سادگی می توانستند آن را به عنوان سرکوب سیاسی و ایدئولوژیک تعبیر کنند. و علاوه بر این، به شکل ساده تری می توانستند با برجسته ساختن امور جنسی روندهای آزادی اقتصادی و سیاسی را به کناری نهاده، و بر آن شوند تا تمام جهان را با اهرم روابط جنسی جا به جا کنند.

²¹⁰ Phylogenèse

بررسی سیر تکاملی موجودان زنده، نوعی شجره نامه ژنتیک در طول میلیونها سال از ماهی تا انسان

²¹¹ Onthogenèse

سیر تکاملی و رشد یک موجود زنده، از نطفه تا مرحله تولد و بلوغ و غیرو تا مرگ

اشتباه دیگری که البته این بار مسئولیت آن به عهده فروید نیز هست، و بی گمان باید آن را از جمله خصوصیات ایدئولوژی طبقاتی او بدانیم، و فرویدیست مارکسیست‌ها آن را به اوج خود رساندند، تشابهی است که ویلهم رایش بین توده و فرد قائل می‌شود، بی آن که عنصر طبقات اجتماعی را در نظر گیرد، مضافاً بر این که تضاد بین فرد و توده را نیز مشابه تضاد طبقات اجتماعی تعبیر می‌کند. این دو نظریه پردازی را که به عنوان جریان فرویدیست مارکسیست معرفی می‌کنیم، یعنی رایش و مارکوز، به مصداق آن چه برتولت برشت می‌گوید «مجسمه سازان تصویر جهان» هستند. فروید نیز به خاطر سهمی که در اسطوره پردازی داشته و به خاطر بار فلسفی آثارش به همین جمع «مجسمه سازان تصویر جهان» تعلق دارد. ولی فروید از طبقه کارگر حرفی نزده است، در حالی که این دو آماتور فرویدیست-مارکسیست در پی آزاد سازی طبقه کارگر بودند.

ویلهم رایش در سال 1920 وارد انجمن روانکاوی وین شد، و در سال 1927 به سازمان مددکاری کارگران پیوست. در سال 1929 انجمن سوسیالیستی مشاورت امور جنسی و «سکسولوژی» را ایجاد کرد و در سال 1931 انجمن سکس پل²¹²، انجمن آلمانی برای سیاست جنسی پرولتاریا را بنیان نهاد. بعداً به ایالات متحده مهاجرت کرد و با شدت تمام به انتقاد از سوسیالیسم پرداخت و دومین مرحله کار ایدئولوژیک خود را بر اساس فرضیه ای طبیعت باورانه ساخت و سامان داد. به این ترتیب رایش می‌پندارد که انرژی جنسی را کشف کرده، و آن را «اورگون»²¹³ می‌نامد. او مؤسسه درمانی اش را بر پا می‌کند و سپس تحت تعقیب قانونی قرار گرفته و در ایالات متحده به شکل اسفناک و مضحکی به زندان می‌افتد و در بازداشتگاه لوئیسبورگ در پنسیلوانی، قربانی تعقیب قانونی به جرم فعالیت های شبه پزشکی می‌شود.

نوشته های نظریه پردازانه او به سال های 1930 باز می‌گردد. به عنوان مثال، در سال 1934 «روانشناسی توده فاشیسم»²¹⁴ را نوشت. طرفداران رایش بر حسب عادت نظریات او را به دو دوره قابل تفکیک دانسته و آن را به دوران اروپائی و مبارز، و دوران آمریکائی و نوآور تقسیم می‌کنند. البته می‌دانیم که رایش برای مدتی دچار هذیان خود بزرگ بینانه و شکنجه آوری شده بود. ولی چنین تقسیم بندی در کار او قابل دفاع نیست، مضافاً بر این که برای متفکرینی که خود را فرویدیست و مارکسیست می‌نامند، کاملاً تناقض آمیز خواهد بود که آثار و نوشته هایی را که به موضوع واحدی مربوط می‌شوند، در کلیت و تمامیت آنها در نظر

²¹² Sexpol

²¹³ Orgon

²¹⁴ La Psychologie de masse du fascisme

نگیرند. در هر صورت رایش هیچ تغییری در نظریاتش ایجاد نکرد، و اگر واژگان جدیدی مثل اورگونومی²¹⁵ را اختراع کرد، یعنی علم طبیعی انرژی اورگون کیهانی²¹⁶ که محصول آخرین سال های اوست، نظریات، رویکردها و به ویژه ابهامات و تناقضات در مفاهیم همان نخستین کتاب او قابل مشاهده است، و او را برای طرح راز و رمزمدارانه انرژی اورگون آماده می کند. باید رایش را بخوانیم تا به روشنی ببینیم که او تا چه اندازه در هذیان هایش وحدت نظر داشته است. البته هذیان ویلهلم رایش را نه به معنای دیوانگی که باید به عنوان ساخت و پرداخت ایدئولوژی فردی و کاملاً منحصر به فرد او بدانیم، و البته برای درک آن تنها باید با او موافق باشیم. این طور به نظر می رسد که برخی دیگر به شکل منطقی تری رایش را به عنوان فردی قلمداد می کنند که به دلیل روحیه انقلابی اش از دو سازمان اخراج شده بود یعنی اخراج از انجمن بین المللی روانکاوی و حزب کمونیست آلمان. زیرا بررسی نظریات پیشگام او برای چنین سازمان ها و انجمن هایی که او را اخراج کرده بودند امکان پذیر نبود. به این ترتیب، جای دادن رایش در طیف آنارشیست فردگرا کاملاً موجه به نظر می رسد، و چنین برداشتی واقعاً برازنده او خواهد بود. ولی باید دانست که نظریات او به هیچ عنوان نه با روانکاوی قرابتی دارد و نه با مارکسیسم.

برای روشن ساختن چنین ادعائی می توانیم نخستین نوشته های او را مورد بررسی قرار دهیم. «روانشناسی توده فاشیسم» که برای آنهایی که در جستجو و درک چگونگی انتشار روانشناختی ایدئولوژی نازی بودند جذبه خاصی داشته است، در واقع از دو شیوه مختلف بهره گرفته است: که عبارتند از «جامعه شناسی» مارکس، و «روانشناسی» فروید. این دو زمینه در پیوند با یکدیگر، بر اساس نظریه رایش «علم جامعه شناسی اقتصاد جنسی» را تشکیل داده و در پی توضیح ساخت و ساز سرکوب جنسی در سطح جامعه و ساخت و ساز واپس زدگی توسط خود فرد می باشد²¹⁷. عامل انتقال قوانین سرکوب گر و اقتصاد جنسی «نهاد مرکزی در سطح اجتماعی» یعنی خانواده است، و به طور مشخص «احساس ترس از آزادی و شیوه

²¹⁵ Ergonomie

²¹⁶ نظریه اورگون به عنوان انرژی کیهانی، تا حدود زیادی نظریات و اعتقادات جنبش نیو-ای-ج (New age) را تداعی می کند

²¹⁷ صفحات 48 و 49 در کتاب «روانشناسی توده فاشیسم» در انتشارات فرانسوی.

فکری واپس گرا» را به نسل جدید منتقل می کند. اندیشه رایش که در راستای منطقی نظریاتش حرکت می کند، بر این اساس که نیروهای روانی را آزاد ساخته و آن را « به سوی اهداف خردگرایانه و جنبش آزادی خواهانه هدایت کند.»
«در نتیجه مشکل عملی روانشناسی اجتماعی به حرکت درآوردن اکثریت منفعلی است که پیوسته مستعد پیروی از سیاست حاکم می باشد، و به این ترتیب حذف بازدارنده هائی که مخالف خواست آزادی می باشد از موقعیت اجتماعی-اقتصادی منشأ می گیرد.»²¹⁸

هیچ یک از این موارد با نظریات مارکس و فروید همخوانی پیدا نمی کند. تعریف خانواده به عنوان منشأ اصلی انتقال ایدئولوژی حاکم، یکی دانستن اقتصاد سیاسی و اقتصاد لیبردوئی، و بی آن که مرز جامعه شناسی را با اقتصاد سیاسی مشخص کند تقلیل دادن مارکس به جامعه شناس، و فروید به روانشناس، هیچ یک از این موارد مشکلی برای نظریات رایش ایجاد نمی کند: فعال کردن توده مردم، که در واپس گرائی شان آماده پیروی از رهبر یا روانشناس برجسته بوده و تغییر پذیرند. رایش رهبر خوبی است، و علاوه بر این در کتابش به روشنی توضیح می دهد که مبارزه سیاسی برای او مبارزه یک رهبر است که بر توده ها تسلط یافته: یک رهبر، یک راهنما یا «یک دانشمند». فرد برجسته می تواند به توده های مردم یاری رساند تا آنها به تحقق از خودبیگانه زدایی در خود نائل آیند.

«همان طور که برتولت برشت می نویسد، بورژوازی قادر به درک توده ها نیست. بورژوازی همواره فرد را از توده تفکیک کرده است، ولی حتی در مقابل فرد، خود توده مردم نیز قابلیت تقسیم پذیری بسیار زیادی دارد. توده مردم مرکب است از افراد، یعنی فردیت هایی که در این جمع اهمیت نابرابری دارند. در نتیجه، فرد نه تنها با توده روبرو می شود، بلکه با گروه های مختلفی در بطن توده مردم سر و کار پیدا می کند. وقتی به چنین واقعیاتی آگاهی پیدا می کنیم، به شرایطی پی می بریم که بدون آن هیچ شکلی از سازماندهی ممکن نخواهد بود.» (درباره سیاست و جامعه، ص 52).

اگر فروید از بورژوازی فاصله نگرفت، ولی ادعائی هم در عرصه مداخله سیاسی، در زمینه امور جنسی توده ها نداشت. حرفه عملی فروید واقع گرائی نسبی را به او تحمیل می کرد، و تحت تأثیر الزامات روش شناسی می توانست فرضیه را از

واقعیت تفکیک کند. ویلهلم رایش بعداً در سال 1942 مفهوم جدیدی اختراع کرد و آن را دموکراسی کار نامید:

«دموکراسی طبیعی کار مجموعه تمام کارکردهای حیاتی می باشد که تعیین کننده روابط درونی افراد با یکدیگر بوده و به شکل طبیعی و سازواره ای رشد یافته و گسترش پیدا کرده است.» (واژه نامه همین کتاب در آخرین انتشار آن)

ویلهلم رایش درک ایدئولوژیک بورژوازی از روابط فرد و توده را به منتهی درجه گسترش داد و با حقیر دانستن طبقه کارگر، بر این عقیده بود که قادر به فعالیت سیاسی مستقل نیستند، و می بایستی نیروهای آنان را هدایت کرد.

هربرت مارکوز پیش از هر چیز فیلسوف است. به همین علت او کتاب «اروس و تمدن»²¹⁹ را با بر شمردن تناقضاتی چند از دیدگاه فلسفی آغاز می کند، بر خلاف فروید، زیرا همان طور که پیش از این گفتیم فروید همواره روانکاوی را از فلسفه قابل تفکیک می دانست.

نوشته های مارکوز به عنوان توجیه کمال مطلوب (اتوپی) تجلی کرده، و طرح کتاب گواه عینی بر چنین برداشتی است. مشاهده می کنیم که کتاب او با موضوع «تحت سلطه اصل واقعیت» آغاز می شود و با فصلی تحت عنوان «در فراسوی اصل واقعیت» به پایان می رسد: و نتیجه می گیرد که باید از ممنوعیت های فرهنگی و حتا مفهوم واقعیت گذشت پیدا کرده و آزاد شویم. البته مارکس و فروید در این چشم انداز موهومی او حضور دارند و نه بیش از نیچه، شیلر، کانت و افلاطون، حضور این آخری ها به عنوان حربه های نهائی فراخوانده می شوند. حضور فروید در چشم انداز او از این جهت بوده است که رابطه فرهنگ و سرکوب را مطرح کند، و سپس واپس زدگی موقتی را به عنوان سرکوب سیاسی تلقی نماید. و رجوع به مارکس نیز از این جهت بوده است که در روند کار، دیالکتیک را برقرار ساخته و آن را به عنوان «دیالکتیک تمدن» به کار بندد. برای مارکوز تاریخ بشر، پیش از هر چیز، تاریخ سرکوب بشر است، و تنها سیر قهقرائی می تواند او را آزاد سازد، یعنی تنها در بازگشت از نقطه صفر تاریخ، می تواند به آزادی برسد. مارکوز به نوعی هم پای فرنزی در عرصه سیاسی به شمار می آید، زیرا برای او گذشته اولیه غنی تر از اکنون بوده، و تنها خط مشی سیاسی معتبر، به کار بستن روشی درمانی است که سیر قهقرائی را در گستره جامعه بشری امکان پذیر سازد.

²¹⁹ Eros et civilisation

در نوشته های او با اصطلاحاتی نظیر «فرد قالبی»²²⁰، مواجه می شویم و به همین گونه موضوعاتی نظیر «پیوندهای زنده بین فرد و فرهنگ» مورد بررسی او قرار می گیرد که به رمانتیسم بهشت گم شده می انجامد: یعنی نظریاتی که معادل آنها را نزد بودلر و افلاطون نیز مشاهده می کنیم. مارکوز در این باره می گوید: «ما چنین بینشی از تمدن را که در آن عامل سرکوب منحل می گردد، از تمایلات حاشیه ای در فلسفه و اساطیر نتیجه گرفته ایم.»²²¹

در این جا مشاهده می کنیم که مارکوز نظریات ایده آلیستی خود را پنهان نمی کند، و جای آن دارد تا از نقطه نظر تاریخ عقاید، یاد آوری کنیم که در رابطه با نقطه تقاطع مفاهیم سرکوب و سیر قهقرائی، به ما می گوید که برای مبارزه با سرکوب، باید آزادیمان را در سیر قهقرائی تحقق ببخشیم. و به این ترتیب تمام اشکال قهقرائی، ابزارهای مبارزاتی خوبی علیه سیاست سرکوب اجتماعی، خانوادگی، جنسی و سیاسی معرفی می شوند: یعنی کودک، دیوانگی و توحش، سه شکل برجسته در سیر قهقرائی بوده، و این سه اسطوره ای که به سرچشمه های اولیه تعلق دارد، این سه تکیه گاه در رؤیاهای فردگرایان علیه فرهنگ سرکوب گر کارکرد پیدا می کنند. در عین حال بی آن که مبارزه طبقاتی جایی در نظریات او داشته باشد، مارکوز پیشنهاد می کند که از این پس علیه مدرسه یعنی مکانی که در آن کودک سرکوب می شود، مبارزه کنیم. همین مبارزه باید به تخریب آسایشگاه های روانی، یعنی مکانی که دیوانه ها را در آنجا زندانی کرده اند، گسترش پیدا کند. تمام این نظریات چیزی نیست مگر بینشی اساطیری که از کنار واقعیات عبور می کند. تحقق بخشیدن به سیر قهقرائی برای پیشرفت، بازگشت به گذشته برای انقلاب: شعار های فرویدیست-مارکسیست به شکل کاملاً اختیاری رمانتیک است.

روانکاوی و سازگاری

پیش از این در روند شکل گیری نظریات فروید و پیدایش کاربرد عملی آنها مطالبی پیرامون اهمیت مسائل اخلاقی در روانکاوی مطرح کردیم. موضوع فروید را در بررسی هیستری به یاد می آوریم: یعنی تبدیل ساختن بیماری هیستری به درد و رنجی معمولی.

²²⁰ Individu standardisé

²²¹ صفحه 173 اروس و تمدن

فروید چیزی درباره اهداف اخلاقی روان درمانی نمی گوید، زیرا اهداف روان درمانی نیز چندان روشن نیست. و باید دانست که نامشخص بودن آنها به نامشخص بودن خود روانکاوی در سطح سیاسی و ایدئولوژیک مربوط می شود. زیرا چگونه می توانیم هدفی برای روان درمانی تعیین کنیم بی آن که زمینه سیاست کلی و دیدگاه ایدئولوژیک آن را مشخص نمائیم؟

و همین موضوع یکی از نقاط بسیار حساس و یکی از داغ ترین موضوعات مجادلات و اختلاف نظرهای است که بین گروه های مختلف روانکاو وجود داشته و دارد. برخی از آنها مطلقاً از موضعگیری های محافظه کارانه ایدئولوژیک خود فاصله نمی گیرند، و چه بسا که از چنین اتخاذ موقعیتی برای پوشاندن ابهامات شخصی استفاده می کنند، و برخی دیگر، در گروه های اندک در جستجوی تعهدات و مبارزاتی هستند که در واقع می دانند چنین رویکردهائی در نظریه فروید وجود ندارد.

به این ترتیب، غالباً روانکاو یا شبیحی محافظه کار است، و یا انقلابی چپ رو. چنین حرکت نوسانی در ابعاد گسترده حاکی از شدید بودن مسائل و مشکلات موجود می باشد.

دقیقاً روی همین محور اخلاقی بود که روانکاوی در ایالات متحده از مسیر اصلی منحرف شد. انحرافی که به سادگی می توان در تغییر و تحولات عملی و نظری مشاهده کرد، ولی تشخیص آن در رابطه با فروید مشکل تر خواهد بود. فروید که تصور می کرد برای آمریکائی ها طاعون آورده است، در این مورد کاملاً دچار اشتباه شده بود و نمی دانست که سرانجام آمریکائی ها با نظریات او (یعنی طاعون مزبور) چه کار خواهند کرد. نظریات فروید در تنور آمریکا ذوب شد و آنها دستورالعمل او را خیلی زود با طبیعت آمریکائی شان سازگار کردند. سینمای آمریکا، تحت اشکال کمدی یا طنز، شخصیت روانکاو را به عنوان مشاور خصوصی، میانجی گر مسائل خانوادگی، و یا نوعی کیسینجر جیبی معرفی می کند، یعنی شخصیتی مسخره و در عین حال قدرتمند. بی گمان روانکاوی در زمینه عملی، اگر بتوانیم همچنان همین کلمه را برای آن چه در آمریکا روی داد به کار ببریم، به انواع اعتراف شباهت پیدا کرد که در عرف و آداب مذهبی رواج داشت. بی خدائی نزد فروید دقیقاً دفاعی بود که در رویارویی با چنین خطری ایستادگی می کرد، و انشعاب یونگ نیز یکی از همین خطرانی به شمار می آمد که پیش از این مورد بررسی قرار دادیم. از دیدگاه نظری، روی کردهای جدید روانکاوی در آمریکا بر اساس تقویت ساز و کارهای دفاعی نزد بیماران و تقویت «من» پایه گذاری شد، که بتوانند هر چه بیشتر در رویارویی با تهدیدات ایستادگی کنند. و بهزیستی از طریق

سازگاری با واقعیات به هدف نهائی آن تبدیل شد. هارتمن²²² به همراهی کریس²²³ و لونشتاین²²⁴ در واقع نخستین مبلغان «روانشناسی من»²²⁵ هستند. به یاد داریم که فروید برای جایگاه «من» در دومین نظریه دستگاه روانی و در رابطه با روند عملی روانکاوی عملکرد خاصی قائل می شود که عبارت است از عهده دار بودن نقش میانجی گر بین «این و آن رانشی» که مخزن رانش ها بوده و «فرامن» به عنوان ساحت قانون و دستورالعمل های آن. در سال 1939 هارتمن کتابی با عنوان معنی داری منتشر می سازد: «روانشناسی من و مسئله سازگاری»²²⁶. در واقع با تکیه به «من» هست که بنیانگذاری روانشناسی سازگاری می تواند امکان پذیر گردد، به این معنا که «من» به عنوان عاملی که باید با «این و آن رانشی» (مخزن رانش ها) مقابله کند. این روی کرد در نظریه هارتمن عهده دار نقش اصلی شده و مرکزیت پیدا می کند و در عین حال دارای دو وجه مختلف است: بخشی از من مستقلاً عمل می کند و در منازعات بین «این و آن رانشی» و «فرامن» دخالتی ندارد، ولی به تدریج با گذشت از مراحل تشکل روانی خود را آزاد ساخته و به شکل مستقل عمل می کند. این «من مستقل» است که باید نزد فرد در رابطه با مشکلات جهان خارج تقویت شود. علاوه بر این «من» حامل انرژی خنثی ای است که حاصل حذف خشونت است که از سوی رانش های لیبیدوئی اعمال می شود. بر این اساس هارتمن «من» را به ساحتی خنثی تبدیل می کند، و البته در این جا خنثی را باید در مفهوم لاتینی آن در نظر بگیریم، یعنی نه این و نه آن، نه فرامن و نه «این و آن رانشی». در نتیجه فرد بیمار که تحت آنالیز قرار دارد - در ایالات متحده بیش از هر کجای دیگری - سر از ناکجا آباد عاطفی و ایدئولوژیک بیرون می آورد، یعنی جایی که روانکاوی از سیاست روی بر می گرداند، و به این ترتیب مشاهده می کنیم که تا چه اندازه نظریات پولیتزر قابل فهم به نظر می رسد که می گفت: «بورژوازی کاملاً دریافته است که روانکاوی چه خدمت بزرگی در حق آنها می تواند انجام دهد.» (روانکاوی و مارکسیسم. صفحه 280)

بحث غالباً تند و خشونت باری که بین دو زن روانکاو در زمینه اطفال یعنی آنا فروید و ملانی کلاین مطرح بود، از همین مسئله منشأ می گرفت. از دیدگاه آنا فروید، روانکاوی کودکان با توجه به چنین مشکلاتی نمی توانست همانند روانکاوی افراد بالغ انجام گیرد. ملانی کلاین در رابطه روانکاوی با کودکان به شکل گسترده عامل بازی را دخالت می دهد: طراحی، کار با موم، مونتاژ مکانیک و سرهم بندی کردن

²²² Hartmann

²²³ Kris

²²⁴ Loewenstein

²²⁵ Ego-psychology

²²⁶ Ego psychology and the problem of adaptation

انواع و اقسام اشیاء²²⁷، و برای برقرار ساختن موقعیت انتقال قلبی روی فعالیت هائی تکیه می کند که اگر چه شباهتی به روانکاوی بالغ ها ندارد، ولی با وجود این چیزی هم از آن کم نداشته و تکمیل است. اختلاف نظریات روی این موضوع یک بار دیگر تردیدهای ایدئولوژیک روانکاوی را آشکار می سازد. پیشنهاد آنا فروید از شیوه کاملاً اخلاقی الهام می گیرد که کودک را به بیان ملالت ها و احساس گناهانش تشویق می کند، و در پی ایجاد تمنا و آرزومندی می باشد که معادل آن را نزد افراد بالغی که به تازگی به تحلیل روانکاوی خودشان نزد روانکاو پرداخته اند مشاهده می کنیم.

ملانی کلاین بی آن که وجه روان درمانی به روشنی مشخص باشد، با بچه ها شیوه بازی را به کار می بندد و از همین شیوه برای احیای انتقال قلبی استفاده می کند. در فراسوی چنین اختلاف نظری، بینش متفاوتی نیز در اهداف روان درمانی تحلیلی به وجود می آید. برای آنا فروید «فرامن» نزد کودک هنوز از انسجام کافی برخوردار نیست، و روانکاوی خیلی سریع آرزومندی های او را برآورده می سازد، در صورتی که زندگی در مرحله بلوغ، ارضای مشابهی برای او در بر نخواهد داشت. بنابراین باید فرامن کودک را تقویت کرد و او را برای ملالت ها و نا ارضائی های آینده آماده ساخت، تا او توان مقابله با آنها را کسب نماید. می بینیم که آموزش اخلاقی روانکاوی فرویدی تا کجا پیش می رود، یعنی تا آموزش رنج و ملالت. ملانی کلاین بر این عقیده است که کودک سنگینی فرامن قابل توجه و در عین حال زودرسی را تحمل می کند، و به همین علت نباید با چنین موضوعی به شکل مطلق مواجه شد و باید به کودک کمک کرد تا او تأثیرات چنین وزنی را تحمل کند. هدف، ایجاد نظریه صحیحی در عرصه تعلیم و تربیت است، به این ترتیب فروید بعضاً به روشن ساختن این مسئله و دو مسئله دیگر می پردازد که با یک دیگر در رابطه تنگاتنگ هستند.

فروید می گوید، سه مسئله ناممکن به نظر می رسد، سه شرط ناممکن عبارتند از : حکومت کردن، تعلیم و تربیت، روانکاوی کردن. در هر سه حالت موضوع به ایجاد تغییر و تحول بستگی پیدا می کند.

روشن است که روانکاوی عملاً دارای کارائی نمادینه می باشد، یعنی کارائی که نمی داند با آن چه باید کرد : کارائی موجود که به دلیل تردیدهای موجود در روانکاوی فوراً توسط ایدئولوژی حاکم به خدمت گرفته می شود.

ملانی کلاین جزء آن گروه از روانکاوانی است که نظریه فروید را به شکل واقعی و اصیل متحول ساخت. تحولی که او در روانکاوی فرویدی ایجاد کرد تنها در اهمیت

²²⁷ در ادبیات روانشناسی فارسی «بازی درمانی» گفته شده است.

بخشیدن به فرامن نبود. ملانی کلاین در مفاهیم خشونت، فانتسم، خوب و بد تحولاتی ایجاد کرد که با نظریات فروید در این زمینه ها تفاوت داشت. در نظریات ملانی کلاین دنیای متفاوتی نقش بست که مرتبط است با تخیلات مربوط به جهان کودکانه، که نسبت به فروید به شکل شدیدتری تصویر اسطوره ای طفل معصوم را ملغا ساخت. ملانی کلاین از آموزش استثنائی برخوردار بود و از نظر جغرافیائی روانکاوی را از انحصار مراکز ژرمنی و آنگلوساکسون که زادگاه آن می باشد، خارج ساخت. او مجارستانی بود و تحلیل روانکاوی خود را نزد فرنزی و سپس آبراهام در برلن به انجام رساند، و ساکن لندن شد، یعنی جایی که ارنست جونز او را فراخوانده بود. پژوهش ها و روش ملانی کلاین همانند دیگر انشعاب گران روانکاوی نیز موجب بحث و جدل های شدیدی شده بود، با وجود این در درون فرویدیست های ارتدکس اهمیت خاصی پیدا کرد، و خود فروید در زمان حیاتش، بر خلاف یونگ، آدلر و فرنزی، در رابطه با او با احتیاط رفتار می کرد و هیچگاه صراحتاً تلاش های ملانی کلاین را نفی نکرد. نوآوری های نظری ملانی کلاین در رابطه با بازی درمانی و فعالیت های نمادین، به دوران اودیپی نزد کودک مرتبط می گردد، یعنی دورانی که شخصیت کودک در کوران آن شکل می گیرد. به این ترتیب مادر در درجه اول اهمیت قرار می گیرد، و این مادر است که سرمنشأ تصاویر و تخیلات فرامن بوده که بر اساس نظریات ملانی کلاین، از آغاز قوی و تهدید کننده است. مراقبت و نگهداری کودکان که در فرهنگ ما به عهده مادران واگذاشته می شود، حاکی از چنین موقعیت مقدماتی است، کودک خیلی زود طعمه فانتسم خشونت می شود، که تجلیات آن را در مکیدن، گاز گرفتن مشاهده می کنیم، یعنی در تمام اعمالی که مقرون به آدمخواری کهن و واپس زده است. بی گمان یکی از نکات اساسی در نظریه ملانی کلاین، این است که کودک باید برای نخستین بار با واقعیت بیرونی رابطه برقرار کند، یعنی با واقعیتی که به علت شیرخوار بودنش از آن جدا بوده و محافظت می شود، بر این اساس حرکتی شدید و نوسانی بین درون و بیرون ترسیم می شود. جهان درونی، مادر است که همچون دنیائی خاص از شکم و پستان تشکیل شده و جدائی از آن مشکل خواهد بود، تمام اشیاء خارجی با یک دیگر برابر هستند: مدفوعات، اعضای بدن، اشیاء متحرک و ساکن «اشیاء اضطراب آمیز»²²⁸ (19) هستند که کودک آنها را درون سازی کرده (با آنها انطباق هویتی داشته) و از آنها به عنوان حربه علیه درون بدن مادر یا علیه درون بدن خودش استفاده می کند.

²²⁸ Objet d'angoisse از واژگان خاص ملانی کلاین

چنین رابطه ای با اشیاء در سطح فانتسم، و در هنگام بازی آشکار گردیده و شنیده می شود. در قطعه زیر خواهیم دید که این ساخت و ساز چگونه گسترش می یابد.

«فانتسم سادیک که به اعضای بدن مادر مرتبط می باشد نخستین رابطه با جهان خارج و واقعیت را تشکیل می دهد. در صورتی که فاعل باطنی این مرحله را با موفقیت پشت سر بگذارد، در آینده قادر خواهد بود که تصویر جهان خارج را در تطابق با واقعیت کسب کرده و تشخیص دهد... بر اساس رشد «من»، و از نقطه واقعیت تخیلی، به تدریج رابطه ای اصیل با واقعیت برقرار می گردد. در نتیجه رشد «من» و رابطه با واقعیت منوط است به قابلیت «من» در تحمل فشارهای نخستین موقعیت های اضطراب آمیز در دوران اولیه زندگی کودک.»²²⁹

موضوع اضطراب کاملاً در نظریات ملانی کلاین حضور دارد، فعالیت اصلی کودک عبارت است از تنظیم اضطراب هایش، بر اساس شکافی که مطلوب تمنا، به مفهوم عمومی آن، به شیء خوب و به شیء بد تقسیم می شود: به این معنا که هر چیزی که بتواند تمنا را ارضا کند، در عین حال و در هر لحظه می تواند ارزش مثبت و یا منفی داشته باشد، و خشونت علیه غیر نیز می تواند تغییر جهت دهد و علیه خودش به کار برده شود. اشیاء فانتسم آمیز، حیوانات عروسکی، حروف الفبا، اشیاء زندگی روزمره به حامل خشونت و وحشیانه تبدیل می شوند. هر چیزی را تکه پاره می کند، به شکل تناوبی بر اساس فانتسم یا علیه جهان بیرونی (درون بدن مادر) و یا جهان درونی (بدن خودش) خشونت می ورزد و به این ترتیب است که فرامن نزد کودک شکل می گیرد:

«کودک به تخریب اشیاء لیبیدوئی²³⁰ تمایل دارد، آنها را گاز می گیرد، از هم می درد و قطعه قطعه می کند، و سپس دچار اضطراب می شود. در واقع بیدار شدن تمایلات اودیپی با درون فکنی (انطباق هویتی) اشیاء و مجازات همراه می گردد.

²²⁹ « L'importance de la formation du symbole dans le développement du moi », Essais de Psychanalyse, Page 265.

²³⁰ Objet libidinal

«ابژه» البته به مفهوم روانکاوانه شیء ترجمه شده، که مطلوب هم گفته می شود. شیء لیبیدوئی همان شیء اضطراب آمیز است.

کودک از خطائی که بدان مبادرت ورزیده است و مجازات مربوطه دچار ترس و اضطراب می شود. در این صورت فرامن به عاملی تبدیل می شود که می درد و قطعه قطعه می کند.» (مراحل زودرس در عقده ادیپ. در همان کتاب. صفحه 230)

شیء لیبدوئی - شیء مطلوبی که در تمنا و آرزومندی کودک بوده، و آماج رانش قرار می گیرد - می تواند خوب و یا بد باشد، و دارای ارزش ثابتی نیز نیست. ولی، اگر «شیء خوب» در عالم بیرونی واقع شده و فاعل باطنی (سوژه) منحصرأ به طرف آن نیل کند، و آن را بیابد، و در صورتی که بدن خود او، به عنوان مثال، شیء بد تلقی شود، در چنین حالتی ما در برابر موقعیت نوروپیک قرار می گیریم. اگر «شیء خوب» در عالم بیرونی واقع شده باشد و فاعل باطنی (سوژه) به درون خودش بگریزد و آن را در جسم خود جستجو کند، در مبحث شرح بیماری ها و جدول بندی آنها «شکاف در واقعیت»²³¹ نامیده شده، و در چنین حالتی با تمایلات پسیکوتیک مواجه هستیم. این وضعیت خوب و بد است که جایگاه آنها را در کلیت و نسبیت تکوینی و فرهنگی شان مشخص می کند.

در این جا به شماری از تجارب عملی ملانی کلاین می پردازیم. ارنست 6 ساله در رابطه با تکالیف مدرسه بی علائقی نشان می دهد و در عین حال از نظر هوشی نیز عوارض بازدارنده در او دیده می شود. او قادر به نوشتن حرف : نیست. « ا »

این حرف موضوع تنش خشونت باری بین آموزگار مدرسه و او می شود. در یکی از جلسات بازی با روانکاو، ارنست در کتابی به جایگاه تماشاچیان در تأثر اشاره می کند، و می گوید این جایگاه برای « ا »

«ای» های بزرگ است. «ای» بزرگ در آن جا تنها است، تعدادی حروف کوچک سیاه در اطراف آن هستند که مدفوعات را برای کودک تداعی می کند. از دیدگاه ملانی کلاین، این جایگاه به معنای شکم مادر است. و حرف «ای» (به لاتین) آلت تناسلی پدر ارنست است که خود او فاقد آن بوده ولی دلش می خواهد آن را داشته باشد

آلت تناسلی پدر ارنست است که خود او فاقد آن می باشد ولی دلش می خواهد داشته باشد. مقاومت او در مورد حرف «ای» (ای بزرگ به لاتین) از همین جا منشأ می گیرد.

²³¹ Coupure avec la réalité

این عارضه زمانی که ارنست درباره فانتسمش حرف می زند، ناپدید می شود. او در فانتسمش می خواست آلت تناسلی پدرش را با چاقو ببرد. او پس از بیان این فانتسم، می تواند بخواند.

فریتز، پس از مرحله ای درخشان، نسبت به تکالیف و دروس «خیلی مشکل» بی علاقه می شود. در تحلیل روانکاوی کشف می شود که هنگام نوشتن، نمادهائی با معانی جنسی برای او تداعی می شوند:

«خطوط این دفترچه ها جاده بودند، خود دفترچه دنیائی تمام و کمال بود و کلمات روی آن با موتور سیکلت می رانند - یعنی روی قلم.» (تحلیل اطفال، صفحه 135)²³²

ولی حروف جاندار و متحرک هستند، به عنوان مثال حرف «ای» کوچک (مترجم: شبیه یک الف فارسی با یم نقطه روی آن، حرف ای به تلفظ فرانسه یا به تلفظ انگلیسی آی در شکل گرافیک آنها مطرح است. متأسفانه نمی توانم فرم اصلی آن را به لاتین در این جا نشان دهم چون که حروف فارسی و با لاتین هم خوانی ندارند و خطوط به هم می ریزد. امیدوارم خوانندگان موضوع را درک کنند) به این ترتیب، «ای» کوچک با هوش، کارا و مسلح به سلاح تیز است و در غار زندگی می کند (آلت تناسلی که در شکم مادر زندگی می کند).

«ای» (در شکل بزرگ) احمق و دست و پا چلفتی، کثیف است و در غار زندگی می کند ولی در اعماق زمین مدفون شده بوده و توان راه رفتن ندارد (مدفوعات). نوشتن دو «اس» پشت سر هم برای فریتز ناممکن است و همیشه یک «اس» را نمی نویسد.

علت این است که «اس» اول معرف خود و «اس» دوم معرف پدرش می باشد، آنها باید با هم سوار کشتی موتوری شوند (یعنی قلم) و از دریاچه (یعنی دفترچه) عبور کنند.

ولی اولین «اس» همیشه روی دریاچه جلو تر می رود. جهان فانتسم های کودکان، به شکلی که ملانی کلاین تشریح می کند شباهت زیادی به فیلم های کارتونی دارد و یا این فیلم های کارتونی هستند که از آنها الهام می گیرند. در چنین مواردی حیث نمادینه در نظریات فروید در ناسامانی فوق العاده ای به سر می برد. خارج از

²³² L'Analyse des jeunes enfants, page 135

مفاهیم نوین در روانکاوی، همان طور که می بینیم، در خصوص ساختار روانی کودکان، تحلیل های ملانی کلاین به مجموعه تحلیل هائی تعلق دارد که بیش از همه دارای ارزش مستند هستند. اهمیت چنین تحلیل هائی به عنوان مراجع مستند، با مفاهیم پیچیده و مشکلی گره می خورد که روشن ساختن آن را به سختی امکان پذیر می سازد، زیرا هیچ پرونده ای خارج از زمینه اصلی آن واجد ارزش خاصی نیست. با وجود این مشاهدات ملانی کلاین با مشاهدات انسان شناسانی همراه می گردد که پژوهش هایشان با روانکاوی مرتبط بوده و یا نبوده است، نظیر گزا روهایم²³³ که او نیز مجارستانی است. ملانی کلاین و گزا روهایم پیش از لکان به ماهیت پر اهمیت [دال]²³⁴ تکیه داشته و نقطه نظریاتشان درباره زبان در پیوند تنگاتنگ با نظریات فروید است: یعنی در رابطه با کارائی خاص حروف، و حتا دندانه های حروف الفباء (یعنی زبان در بعد ترسیمی آن) در رابطه با جسم و آرزومندی های فرد آدمی مطرح می باشد. ملانی کلاین چار چوب تخیلی انباشته از خشونت را نشان می دهد که مفهوم فرویدی «واقعیت» را پیچیده تر می سازد، که برای فروید شامل واقعیت روانی و واقعیت بیرونی است، بی آن که حد و مرز آن مشخص باشد. برای ملانی کلاین واقعیت می تواند «غیر واقعی» باشد، یعنی نکته ای که روی خصوصیت موهومی آن تکیه می کند. علاوه بر این ملانی کلاین در زمینه اخلاقی ناامیدی فرویدی را شدت بیشتری می بخشد، زیرا از دیدگاه او، تمام رنج ها و دردهای فرد بالغ، چیزی نیست به جز تکرار بی حد و حصر رنج ها و جراحات دوران کودکی. در واقع، بی حد و حصر مزبور در چشم انداز باز زائی تمام تاریخ تمدن در جسمی کوچک مطرح می باشد. میراث طبیعی قتل پدر همچنان روی نوآوری های روانکاوان سنگینی می کند. و اگر ملانی کلاین با آنا فروید روی مسائل روان درمانی تحلیلی در خصوص اطفال، و موضوعاتی نظیر سازگار سازی و تعلیم تربیتی با او مخالفت می ورزد و روش خاص خود را جهت درمان اضطراب نزد کودکان پیشنهاد می کند، به این علت است که او جهانی را ترسیم می کند که در آن بیش از جهان فرویدی، تهدید قاعده اصلی به نظر می رسد.

²³³ Geza Roheim

²³⁴ Signifiant

تحولات لکانی : زبان و ساختار

در سرمنشأ تلاش های ژک لکان عناصر متعددی مشاهده می گردد که بازخوانی اساسی نظریات فروید را امکان پذیر ساخته است. نقطه آغاز چنین حرکتی را می توانیم به اتخاذ موضع انتقادی رادیکال علیه روانکاوی سازگاری²³⁵ که در آمریکا گسترش یافته بود نسبت دهیم. لکان یکی از آن افرادی است، خیلی زود و به روشنی پیوندهای «اگو پسیکولوژی» را با «راه و روش آمریکائی»²³⁶ و ایدئولوژی روابط انسانی، «مهندسی انسانی» افشا کرد.

در این جاست که «بازگشت به فروید» یعنی شعار معروف و دائمی لکان را باید به عنوان اصل و اساس خوانش و طرز تلقی نوین او بدانیم. ولی لکان در بازگشت به نظریات فروید، ابزارهای تحلیلی را به کار می بندد که عرصه دانش های تشکل یافته و یا در حال شکل گیری در اختیار او می گذارد. ابزارهای تشکل یافته عبارت است از واژگان دیالکتیک هگل، اطلاعات انسان شناسانه قرن نوزدهم که هنوز در حال گسترش بودند، یعنی تا پیش از سال های 1960 که نقطه اوج آن به حساب می آید، ساختار گرائی در عرصه انسان شناسی از دورانی که موضوع خویشاوندی²³⁷ به موضوع مرکزی پژوهش های انسان شناسی تبدیل شد، زبان شناسی سسور²³⁸، شیوه بیانی خاص خود لکان، منطق، نظریه بازی، موضع شناسی.

²³⁵ روانکاوی سازگاری La psychanalyse adaptative

یعنی همان روانکاوی من (اگو پسیکولوژی) که تلاش خود را به تقویت «من» برای سازگار ساختن فرد به محیط اجتماعی موجود منحصر می سازد. نقد این نوع روانکاوی یا روان درمانی را در بیانیه 1949 در «روانکاوی ایدئولوژی واپس گرا» خواهیم یافت. با یادآوری این نکته که این نوع روانکاوی یا روان درمانی منحصر به آمریکا نیست و علاوه بر این به صرف این که لکان به نقد آن پرداخته است، به این مفهوم نیست که امروز چنین تمایلاتی در جهان روانکاوی و روانشناسی وجود ندارد...

در متن به انگلیسی نوشته شده است «American way of life»²³⁶

²³⁷ Parenté

²³⁸ Saussure

واژگان هگل :

واژگان فلسفی هگل در واژگانی که پیش از این به کار بردیم عبارتند از : تمنا و آرزومندی²³⁹، و به همین گونه «وجود»²⁴⁰، رابطه دیالکتیک ارباب و برده (ارباب-برده) بین تمنا، وجود و مرگ.

لکان در آثار فروید به کندوکاو تمایلات فلسفی نویسنده می پردازد، هر چند که او صراحتاً و آگاهانه چنین موردی را نفی کرده باشد، با وجود این، از طرف دیگر تأملات فلسفی او در طرح نظریاتش مشهود است.

به این ترتیب مشاهده می کنیم که ایده آلیسم هگل در رویکرد لکان به تکمیل نظریات فروید می انجامد.

تغییرات در واقع به «توپیک» فرویدی (یعنی نظریات او درباره دستگاه روانی) مربوط می شود. لکان سپس با ابزارهای موضع شناسی در ریاضیات این دستگاه را تکمیل می کند. ایده آلیسم هگل در چنین موردی به ماتریالیسم طبیعت گرایانه و انرژتیک فروید ارجحیت پیدا می کند.

انسان شناسی :

انسان شناسی، چه این که ساختار گرا باشد یا نباشد، موجب می گردد که لکان اسطوره شناسی فروید را به مدد بررسی هائی که در زمینه ساختارهای خویشاوندی و مفهوم خانواده انجام گرفته بود، بازخوانی کند، و به همین علت به روشن گری هائی درباره عقده اودیپ و قبیله اولیه جامعه عمل پوشاند. ولون²⁴¹ در سال 1938 مقاله ای درباره خانواده برای دایره المعارف فرانسوی به او سفارش می دهد. او داده های انسان شناسی را به ترکیب سه وجهی عقده اودیپ (پدر، مادر، کودک) اضافه می کند، از این جهت که پدر طبیعی در مقایسه با پدر قانونی و فرهنگی و مؤثر اهمیت کمتری دارد : مثل عمو، پدر بزرگ، آموزگار، و سرانجام یعنی پدر نمادینه. به این ترتیب تأثیر چنین تأملاتی در رابطه با مسائل فرهنگی به شکل اساسی تحول می یابد.

زبان شناسی :

زبان شناسی با استفاده از مفاهیمی که به شکل فرمول ارائه می دهد، نظریات فروید را درباره ناخودآگاه به شکلی مطرح می سازد که از این پس باز نویسی

²³⁹ Désir

²⁴⁰ L'être

²⁴¹ Wallon

«توپیک» یعنی دستگاه روانی را ممکن می سازد، و چنین باز نویسی از مفهوم دال به تعریف سسور آغاز می گردد.

شیوهٔ بیانی :

ژک لکان شیوهٔ بیانی خاصی دارد که غالباً مورد نکوهش قرار گرفته است. شیوهٔ بیانی او را مبهم، به هم ریخته، پر تکلف ارزیابی کرده اند، و صفت هائی را که به کار برده گویا که تنها به پیچیده ساختن جملات انجامیده و در نتیجه بی فایده به نظر رسیده است. علاوه بر این مشاهدات دیگری حاکی از تسامح در نوشته های او بوده است. با وجود این، لکان در نوشتن و در گفتن، یا در شیوهٔ بیانی نوشتاری و گفتاری، به نحو خاصی از فروید پیروی می کند : به این معنا که رویکرد او به بازی کلمات و تأثیرات زبان است، که خود او آن را «تأثیر کریستال زبان»²⁴² می نامد. مثل کلمهٔ طنز²⁴³، چرخش های شیوهٔ بیانی لکان دارای عملکرد اجتماعی و طنز آمیز بوده و یا حاکی از اثبات موضوعی می باشد. او از تمام ترفندهای موجود استفاده می کند : چرخش های معکوس، کلمات و اصطلاحات قدیمی و باطل شده، فنون بیانی، زبان عامیانه، زبان های خارجی و اختراع کلمات جدید. نتیجه شگفت آور و مغشوش کننده به نظر می رسد، ولی هدف او از خواب بیدار کردن زبان است، و خود او دربارهٔ تأثیرات روان درمانی تحلیلی می گوید، از « باز زائی دال» حرف می زند. به طور مشخص در رابطه با شیوهٔ بیانی او ما با مبحث شاعرانه²⁴⁴ سروکار خواهیم داشت.

در واقع آن چه را که نزد لکان سزاوار سرزنش می دانند، هرگز نسبت به افراد دیگری که جایگاهشان از نظر اجتماعی به عنوان نویسنده مشخص می باشد، روا نمی دانند.

با توجه به این موضوع که برای روانکاو تصویری مشابه به پزشک قائل شده اند، لکان، امّا، به سهم خود در پی ایجاد جایگاه و تصویر جدیدی برای روانکاو است. تصویری که او ارائه می دهد میانگینی است از تصویر استاد و جادوگر قبیله، یعنی پزشک جادوگر در جوامع بی تاریخ (در جوامع سنتی). جادوگر، از این جهت که تعالیمی را که او می تواند به شاگردانش منتقل سازد در چار چوب دانشگاهی ممکن نیست، و لکان با این چار چوب آموزشی (دانشگاهی) مثل هر نهاد آموزشی دیگر و حتا نهادهای روانکاو می مخالفت می ورزد. اگر چه خود او در مقام استادی

²⁴² Effet de cristal de la langue

²⁴³ Le mot d'esprit

²⁴⁴ Poétique (بی گمان به علت تمام فواصلی که با زبان رایج ایجاد می کند)

تکیه داشته، و تصویر لکان در پیوند با آموزش مکتب خود اوست، یعنی آموزشی که نوآوری های عملی را در زمینه آموزش و تربیت روانکاوان اشاعه می دهد. لکان همواره خارج از محدوده های موجود موضع گیری کرده است، یعنی خارج از محدوده نهاد ها، و زبان رایج و دانش منتقل شده. این موضع حاشیه ای شامل تمام کار و فعالیت لکان می گردد، و موفقیت او نیز تا حدودی به علت همین حاشیه نشینی ها تکیه داشته است. و این پشت و روئی است که الزاماً از فاصله گیری از هنجارهای رایج حاصل آمده و معرف خصوصیت متناقض لکان می باشد که از یک سو قابل تحسین بوده و از سوی دیگر نا امید کننده به نظر می رسد : طاعون ولی در عین حال پادزهر.

برخی منتقدین با خشونت تمام بر او می تازند، و برخی دیگر با تحسین و تأیید به دور او جمع می شوند، یعنی همان موقعیتی که برای خود فروید به وجود آمده بود، و می بایستی متحمل فشارهایی شود که جار و جنجال های رایج پیرامون حرفه پر مسئولیت او به وجود آورده بود، یعنی جار و جنجال هایی که متعاقباً به تأیید تبدیل شد. وقتی لکان از جامعه روانکاوی فرانسه²⁴⁵ حذف شد، در سال 1966 مدرسه خصوصی خودش را ایجاد کرد و سمینارهایی را که مدت ها پیش آغاز کرده بود ادامه داد. در این سمینارها چند صد نفر شرکت داشتند و به مطالبی که او می گفت گوش می دادند. گفتمان لکان کاملاً آزاد بود، یعنی ممانعت های زبانی وجود نداشت و تداعی معانی به منطق نظریه تکیه داشت²⁴⁶.

و باید دانست که مجالس تدریس او سرمنشأ گسترش نظریاتش در خارج از محافل پزشکی بود. به تدریج علاوه بر شرکت کنندگان روانپزشک که در دوره آموزش تحلیلی بودند، جمعیت وسیعی از طیف دانشجو به این مجالس رفت و آمد می کردند، و به تدریج نظریات لکان به دانشگاه راه باز کرد.

به زبان فرانسه «دوبل» یعنی مضاعف و در عین حال فعل «دوبله» به معنای خیانت نیز هست، و دوبله شدن آموزش لکان در دانشگاه، به بازی این دو کلمه دوبل و دوبله تکیه داشت (زیرا که لکان با چنین نهادهایی برای آموزش روانکاوی مخالف بود). سخنرانی های پر شور لکان، مثل فروید، گسترش پیدا کرد، اگر چه برد و ابعاد آن مثل هر گونه فعالیت زبانی محدود بود، ولی در زمینه خاص خود اهمیت فوق العاده ای داشت : یعنی در زمینه نوآوری شاعرانه و علمی. شاعرانه از این جهت که در کار آموزش شیوه بیانی خاصی را رواج می داد، و وجه علمی در رابطه

²⁴⁵ La Société française de psychanalyse

²⁴⁶ «تداعی معانی به منطق نظریه تکیه داشت» احتمالاً ممکن است برای خوانندگان تولید ابهام کند. به این ترتیب اگر چه چندان رایج نیست، با وجود این ترجیح دادم توضیح مختصری به آن اضافه کنم. منظور این است که گفتمان لکان در این سمینارها از شیوه تداعی معانی آزاد الهام می گیرد، با وجود این تداعی ها به منطق نظریه روانکاوی تکیه دارند و بر اساس آن انجام می گیرند.

با فعالیت منطقی و اثباتی آن بود. این وجه مضاعف، شاعرانه و علمی، به نظر من، از چگونگی حضور فعلی روانکاوی در نظام فرهنگی ما جدائی ناپذیر است، که در تفکر و نوشته های فروید نیز قابل مشاهده است، و با لکان ادامه یافته و حاکی از تحول در کارآیند زبان است. با یادآوری این نکته که چنین تحولی تنها به روانکاوی منحصر نیست، بلکه در فراسوی آن تمام اشکال بیانی و انتقال علامات را فرا می گیرد.

به یک عبارت کلی می توانیم مجموع نظریات لکان را در دو جمله مشخص کنیم، که هر دو از مفهوم ناخودآگاه منشأ می گیرند، و در رابطه با زبان و مفهوم «سوژه» (فاعل باطنی) :

- ناخودآگاه دارای ساختاری مشابه به زبان است.
- ناخودآگاه فاعل باطنی («سوژه») گفتمان غیر است.

ناخودآگاه دارای ساختاری مشابه به زبان است

همان طور که در کشف هیستری دیدیم، عملکردهای زبان وجود ناخودآگاه را به اثبات رسانده و نشان دادند که سرمنشأ تأثیرات روان تنی و بیماری زا است. طرح لکان عبارت است از تلاقی دادن اشکال خاص زبان که پیش از این توسط فروید مطرح شده بود، و اشکالی که از یک سو توسط زبان شناسی باز شناسی شده و از سوی دیگر در رشته بسیار قدیمی صرف و نحو رایج بوده است.

اشکال زبان در زبانشناسی + اشکال زبان در صرف و نحو × اشکال زبان نزد فروید ← لکان

زبان شناسی مفهوم دال²⁴⁷ و صرف و نحو مفهوم حرف²⁴⁸ را مطرح می سازند، یکی مثل دیگری در شبکه به هم پیوسته ای با یکدیگر قرار می گیرند : به این معنا که ساختارهای خاصی این نظریه را توجیه می کنند که ناخودآگاه واجد ساختار است. لکان فرمول علامت در زبان را از سسور به عاریت می گیرد تا آن را عمیقاً متحول سازد : رابطه بین دال و مدلول، یعنی رابطه بین بخش قابل رؤیت و محسوس و مادی علامت، و بخش غایب و کنایه آمیز و معنی دار آن. سسور رابطه دال و مدلول را به شکل زیر نشان می دهد :

²⁴⁷ دال (صورت صوتی زبان)
²⁴⁸ حرف Lettre

«اس» بزرگ معرف دال²⁴⁹ و «اس» کوچک معرف مدلول²⁵⁰. این اصل مرتبط است به اصل واپس زدگی: به این معنا که خط فاصلی که بین دو بخش علامت وجود دارد، مشابه خط فاصل واپس زدگی است²⁵¹. در نتیجه مدلول در وجه واپس زدگی و همواره غایب بوده و به ندا پاسخی نمی گوید. مدلول که با دال مشخص شده است ساختار زبان را تشکیل می دهند. دال به علت طرح خطی و نمای تجسمی اش واجد واقعیت مادی است، که در مثال های ملانی کلاین تداخل و چگونگی تأثیرات آن را دیدیم.

لکان این «ساخت بنیادی و موضعی دال»²⁵² را حرف²⁵³ می نامد. چنین نامی هیچ جای تعجبی ندارد، زیرا در واقع ناخودآگاه را باید بر اساس صراحت کلام در نظر گرفت. به این ترتیب لکان در چرخش های زبانی و زنجیره آن روابطی را نشان می دهد که ساختار زبان را تشکیل می دهند. برای لکان ساختار زبان دارای دو خصوصیت است: «می تواند به اجزاء مختلف تقسیم شود» و «ترکیب آن بر اساس قوانین بسته انجام می گیرد» (همان متن صفحه 501)²⁵⁴. لکان مثال هایش را به جای موارد بالینی از بین آثار ادبی انتخاب می کرد و به عنوان مثال مراجعات بسیاری به ویکتور هوگو دارد.

به طور مشخص، لکان مشاهده می کند که دو شکل پر اهمیت در صرف و نحو، استعاره و مجاز، در رابطه با دو اصل مهم تعبیر رؤیا در نظریه فروید، یعنی تراکم و جا به جایی، می توانند بر یکدیگر منطبق گردند. در واقع تراکم در نظریه فروید

²⁴⁹ Signifiant

²⁵⁰ Signifié

²⁵¹ سسور در کتاب درس های زبانشناسی عمومی به سال 1916 مشاهده می کند که مرتبط دانستن شیء و اسم توهمی بیش نیست، و علامت رابطه ای بین مفهوم و تصویر صوتی ایجاد می کند. تصویر صوتی خود صوت نیست، بلکه «تأثیر روانی صوت» و بازنمایی آن چیزی که احساسات در ما ایجاد می کنند. بر این ترتیب، بریا سسور، علامت واقعیتی روانی است که واجد دو وجه مختلف است: وجهی که مرتبط به مفهوم است و دیگری تصویر صوتی.

²⁵² Ecrits, page 501

²⁵³ یادداشت شماره 248 را ببینید

²⁵⁴ J.Lacan. Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse, Ecrits. Page 252.

همانند استعاره کلمه ای را به جای کلمهٔ دیگر به کار می بندد. ایرما را به جای همسر فروید، ماهی به جای خویار. به همین ترتیب، مفهوم جا به جایی همانند مجاز در صرف و نحو، به شیء غایبی مراجعه می کند که متفاوت است، به عنوان مثال سی بادبان به جای سی کشتی، عبارت است از به کار بردن یک جزء (بادبان) به جای کل (کشتی) که واجد همان عمل کرد جا به جایی می باشد. به عنوان مثال احساس گناه فروید دربارهٔ اتو رانک، آرزومندی همسر قصاب که مبتلا به هیستری می باشد در رابطه با دوست چاق (مطالبی که مربوط به کتاب تعبیر خواب می شود)، کلمه به کلمه زنجیره ای از کلمات را تشکیل می دهد. ولی لکان با منطبق ساختن ساخت و ساز رؤیا و صرف و نحو، نشان می دهد که عمل کرد تمام و کمال ناخودآگاه می تواند با کلماتی تشریح شود که زبان را نیز تشریح می کند. به این ترتیب، عارضه مفهوم استعاره پیدا می کند (لنگیدن تغییر شکل حاملگی تخیلی به آپاندیسیت واقعی) همان طور که آرزومندی دورا مجاز (متونیمی) است. (تمنای دورا از بخشی به بخش دیگر جا به جا می شود، از آقای ک ... به خانم ک...)

به عبارت دیگر، عارضه (سمپتوم)، یعنی هر گونه اختلالی که در نظم جاری به وجود آید، رابطه ای بین دو ساحت سیستم فرهنگی به وجود می آورد: یعنی جسم و زبان، و با آگاهی به این امر که بدن جایگاه ثبت تأثیرات فرهنگی است: پوشش، قطع عضو که به رسوم تعلق دارد، وصل کردن تزیینات (مثل گوشواره و غیره...) و جراحت از هر نوع.

اما در مورد تمنا و آرزومندی بین آن چه که نشان داده و یا ابراز می دارد با آن چه که کاملاً غایب است رابطه ای برقرار می سازد که هرگز قادر به برآوردن تمنا و آرزومندی نیست: به این معنا که عطش سیراب شده به نیاز طبیعی و سازواره ای پاسخ می گوید ولی هرگز تمنای نوشیدن را برطرف نمی کند. در نتیجه، ناخودآگاه واجد ساختاری مشابه به زبان است، به این معنا که بر اساس سلسلهٔ زنجیر وار عناصری که با خط فاصل از یکدیگر مجزا می باشند، و این خط فاصل ها به همان اندازه اهمیت دارند که کلمات. روانکاوی بر اساس قانون بنیادی روانکاوی به بیمار گوش می دهد، یعنی قانونی که گفتمان را از بندها و الزامات اجتماعی آن قابل تفکیک می داند.

«روانکاوی بهتر از هر فرد دیگری قادر به تشخیص بخش معنی دار گفتمان بوده و می داند به کدام بخش باید گوش دهد، و به ترتیب است که در بهترین حالت عمل می کند. یک داستان روزمره را به جای یک داستان اخلاقی در نظر بگیریم که شنونده خوبی مخاطب آن است... یا یک اشتباه لفظی ساده به جای اعلام

موضوعی بسیار پیچیده، و حتا سکوتی که ممکن است جایگزین تفسیری عاشقانه شود...»

قطع گفتمان، چه این که از جانب تحلیل شونده باشد و یا از جانب تحلیل گر برای تعبیر پردازی و یا به خاطر اعلام پایان جلسه، در هر صورت چنین انقطاعی در گفتمان نقطه گذاری به حساب می آید. و این واژه ای است که به دستور زبان تعلق داشته و در واژگان روانکاوی نیز به کار می رود. تأثیرات زبان به واسطه نقطه گذاری تقطیع شده و توسط روانکاو مورد استفاده قرار می گیرد. به این ترتیب روانکاو از نقطه گذاری به عنوان ابزاری اساسی در هدایت انتقال قلبی بهره می گیرد. لکان در این مورد می گوید: رابطه انتقال قلبی در پیوند با زمان و به کار بستن آن است. تمام روان درمانی در شفافیت بخشیدن به زبان به واسطه عامل زمانی است که ساختار آن را تشکیل می دهد: یعنی از دال به دال، در فواصل زمانی که داستان و تمام تداعی معانی کلمات را نقطه گذاری کرده و در ساختار زبان تثبیت می شود: و این گفتمان غیر است که موضع مکمل ناخود آگاه می باشد.

ناخودآگاه فاعل باطنی (سوژه) گفتمان غیر است

رابطه ساده بین دو جمله ای که ما در بنیاد گسترش نظریات لکان مطرح کردیم، نشان می دهد که ناخودآگاه در عین حال هم ساختار است و هم گفتمان، یعنی در واقع مضاعف است. زیرا هر گفتمانی ساختار نیز هست. ولی در عین حال می بینیم که چنین ساختاری با غیر مرتبط است: یعنی این که گفتمان، همواره گفتمان غیر است. غیر کیست؟ هیچ کس. یا به طور مشخص تر، شخصی در کار نیست، بلکه مکان است، یعنی مکانی سازمان یافته در شبکه: یعنی در ساختار فاعل باطنی (سوژه). فاعل باطنی در این جا یعنی فردی که حامل زبان است (فرد و آنچه از زبان در او نهفته است - یا - فرد به عنوان مخزن زبان)، این اصطلاح جایگزین «فرد» شده، ولی در مابایت با توده مردم و گروه قرار نمی گیرد. فاعل باطنی (سوژه)، عنصری است از یک ردیف، نقطه ای است در زنجیره، همان طور که از طرف دیگر، نماینده حاکمیت سیاسی نیز می باشد. اصطلاح فاعل باطنی (سوژه) در نظریات لکان همواره به مفهوم نماینده قدرت بستگی پیدا می کند.

در واقع، نوآوری لکان نسبت به فروید بیش از همه در ارتباط با چنین ساختاری است که (یعنی ساختار فاعل باطنی یا سوژه و یا فرد) قابل بررسی می باشد.

در سال 1936، لکان بر اساس مشاهدات تجربی اش نظریه ای تحت عنوان مرحلهٔ آینه²⁵⁵ مطرح ساخت که با مفاهیم محوری فروید نقاط مفصلی ایجاد می کرد: که عبارت است از عقدهٔ ادیپ، مفهوم فرهنگ، فانتسم، جایگاه مرگ، ولی جملگی با داده های انسان شناسی باز خوانی شده بودند.

مرحلهٔ آینه تجربه ای روزمره است که مرتبط است با دوران کودکی یعنی زمانی که کودک بین شش تا هجده ماهه است، و خصوصاً زمانی که هنوز قادر به حرف زدن نیست²⁵⁶. در این دوران حادثهٔ مهمی روی می دهد: به این معنا که در این دوران کودک برای نخستین بار خود را در آینه باز شناسی می کند، و مثل گذشته و یا مثل شامپانزه، به جستجوی فرد دیگری به پشت آینه نگاه نمی کند که گوئی کسی پشت آن پنهان شده است، بلکه تصویر خود را باز می شناسد. از آن جایی که او هنوز قادر به سخن گفتن نیست، شور و شوق فوق العادهٔ خود را با خنده و شکلک نشان می دهد، و گاهی نگاهش را به طرف فرد بالغ و شناسی که در کنار اوست برمی گرداند. در این لحظه هویت او به عنوان فاعل باطنی (سوژه) شکل می گیرد، یعنی هویتی که پیش از این وجود نداشته، البته بجز از نقطه نظر شناسنامهٔ رسمی او. زیرا پیش از این مرحله، کودک در پیوند با بدن مادر است، البته نه از نظر جسمی چون که هنگام تولد از مادر جدا شده است، بلکه از نظر تخیلی. برای کودک جهان بدنی عظیم است که پیش از پیش به اجزاء کوچک تر تجزیه می شود. برای این که پیشرفت فرهنگی امکان پذیر گردد، و برای این که زبان بتواند جاری گردیده و آموخته شود، می بایستی کودک تصویری کامل از تمام بدن («ایماگو»)²⁵⁷ داشته باشد (23). قابلیت دسترسی به چنین تصویر کاملی از بدن تنها به موجود انسان تعلق ندارد و نزد حیوانات نیز قابل مشاهده بوده و تجربیات گول زننده در رابطهٔ آنها این موضوع را به روشنی نشان می دهد.

²⁵⁵ Stade du miroir

²⁵⁶ Enfance به معنی دوران کودکی و Infans که غالباً در ادبیات روانکاوی به کار برده می شود کلمهٔ لاتین بوده به بخشی از دوران کودکی اطلاق می گردد که کودک هنوز قادر به حرف زدن نیست، و به معنی فردی است که حرف نمی زند.

²⁵⁷ Imago

کودک باید یک «ایماگو» داشته باشد. توجه داشته باشید که «ایماگو» کلمهٔ ترکیبی است و از دو کلمهٔ ترکیب شده: Image + ego تصویر + خود.

بر این اساس کبوتران با رؤیت شیئی که شبیه کبوتر است تخم گذاری می کنند، یعنی با دیدن شیئی که یک ترفند بیشتر نیست، سازواره و ساخت و ساز جنسی آنها فعال می شود. جوجه های گاکي (نوعی پرنده دریائی است) نوک چوبی را که به رنگ قرمز رنگ کرده باشند، به جای مادرشان اشتباه می گیرند، چون که منقار کاگی بالغ قرمز است.

تصویر (ایماگو) ترفند را ممکن می سازد، معادل آن برای مردان، دو جنسیتی ها (تراوستی ها) هستند.

در نتیجه اگر «ایماگو» نزد حیوانات نیز وجود دارد، پس چه عاملی نخستین دریافت آن را نزد انسان قابل اهمیت می سازد؟ علت این است که انسان از نظر طبیعی ناکامل ترین موجود بوده، و علت این نارسی که خاص انسان می باشد، از دیدگاه لکان دلیل فرهنگی داشته و زبان به عنوان عامل رشد آن در مبدأ مرحله آینه واقع شده است. با باز شناسی خود در آینه، در زمانی که هنوز قادر به تکلم نیست، کودک با پیش دستی کردن تصویر کامل خود را به شکل ماقبلی باز شناسی می کند، و این تصویر به زمانی تعلق می گیرد که او به سن بلوغ می رسد: یعنی فاعلی باطنی و متکلم، همانند همان فردی که او را جلوی آینه در آغوش گرفته است.

«چنین تحولی همانند دیالکتیک زمانی در تجربه زندگی ثبت شده و به شکل قاطعانه ای در تاریخ تشکل فرد شرکت دارد: به این معنا که مرحله آینه درامی است که نارسی موجود را به سوی فرا رسیدن (بلوغ) پیش از موعد تشویق می کند - که برای فاعل باطنی (سوژه - فرد) در گیر و دار با ترفند و باز شناسی فضائی (مترجم: یعنی باز شناسی ایماگو در آینه)، ماشین فانتسم در ارتباط با تصویر جزئی بدن به شکلی ارتقاء پیدا می کند (جا به جا می شود) که ما در مبحث شکسته بندی اعضای بدن (ارتوپدی) کامل می نامیم. ما برای بند و بستنی که تمام بدن را تضمین می کند عمل کرد بیگانه سازی قائلیم که ساختار انعطاف ناپذیر آن رشد ذهنی و روانی او را متأثر می سازد.»²⁵⁸ (مرحله آینه. نوشته ها. صفحه 97)

در این جا توضیحاتی را ضروری می دانم: درام به معنای یونانی آکسیون (عمل یا حرکت)، خلاف ظاهر نامتحرکی که تصویر می تواند در آینه داشته باشد، از نارسی ساز و ساخت انسانی منشأ می گیرد، زیرا سیستم عصبی هنگام تولد کامل نیست،

²⁵⁸ J.Lacan ; Les tade du miroir, Ecrits, page 97

و پیشدستی (یا زودرسی) به علت هویت از خود بیگانه سازی که مرحلهٔ آینه موجبات آن را فراهم می‌سازد، به عبارتی سن بلوغ را در حالت مشخصی بازنمایی کرده و به آن تثبیت می‌بخشد. بازشناسی فضائی: یعنی بازشناسی تصویر کامل (ایماگو) انسان، از دیدگاه ارتوپدی، واجد معنا و خاصیت ترمیم‌کننده است، یعنی تصویر کامل جانشین تصویر جزئی می‌شود: پستان مادر، نوک انگشت، بخشی از چهره. سرانجام، دیالکتیک زمانی روی رابطهٔ بین اکنون ناکامل و آینده ای کامل نقش بازی می‌کند: از نارسی به پیشدستی (زود رس). مرحلهٔ آینه در واقع چنین است:

«قالب نمادین جایی که «من فاعلی» در شکلی مقدماتی و زودرس تبلور می‌یابد، بی آن که در رابطه با غیر به خود تحقق بخشیده باشد و بی آن که هنوز در بعد جهانشمول به عنوان فرد واجد عملکرد زبان باشد.»

مرحلهٔ آینه سه ساحتی را که در ساختار فاعل باطنی (سوژه) شرکت دارند مرزبندی می‌کند. لکان این مرحله را بر اساس سه عنصر تشکیل دهندهٔ دومین نظریهٔ دستگاه روانی (یا دومین توپیک) فروید (این و آن رانشی، من، فرامن) تعریف می‌کند. ساحت نمادین، ساحت تخیلی و ساحت واقعی (یا حیث واقع) محورهای هستند که فاعل باطنی (سوژه) را هدایت می‌کنند.

- ساحت نمادین

پیش از این در رابطه با اصل تأثیر گذاری نماد مطالبی مطرح کردیم. نمادین، نظم خاصی در زبان است و به شکل مشخص تری می‌توانیم بگوییم که خود نظم است، و کاملاً با تعریف فرهنگ در انسان شناسی ساختار گرا نزد کلود لوی-استروس مطابقت دارد:

«هر فرهنگی می‌تواند به عنوان مجموعه ای از نظام نمادینه در نظر گرفته شود که مقدم بر همه زبان، آئین ازدواج،... جای گرفته است...»²⁵⁹

هر فردی پیش از تولد واجد نام خاصی بوده و نام «خانوادگی» همان عاملی است که نماد از طریق آن فرد را مشمول خود می‌سازد و به این ترتیب نماد در وجه پدری نقطهٔ مفصلی پیدا می‌کن. از دیدگاه لکان نام پدری تعیین‌کنندهٔ اساسی در

²⁵⁹ Introduction à Sociologie et Anthropologie de Marcel Mauss.

فرهنگ ما می باشد. نام پدر (که می تواند همچنین معنای مذهبی نیز داشته باشد) همان عامل فرهنگی تلقی می شود، و به همین علت ساحت نمادین در نظریه دستگاه روانی لکان در جایگاه فرامن قرار می گیرد. ولی چنین فرامنی به هیچ عنوان چهره دهشتناکی ندارد: چهره دهشتناک تنها حاصل تجسمی و ثانوی ساحت نمادین در نظمی است که مسبوق به وجود هر فرد می باشد: یعنی چار چوب های اجتماعی که فرد در آنها تحول یافته و آموزش می بیند. پدری که فرهنگ را با نام خود و عمل کردهائی که در تعلق اوست به فرزندان منتقل می سازد، در عین حال جایگاه دیگری را نیز در اختیار دارد: که همانا مرگ است. زیرا، با بازخوانی اسطوره از دیدگاه فروید، لکان به این نتیجه می رسد که: پدری وجود ندارد، بجز پدر مرده. بی گمان اگر داستان قبیله اولیه و توتمی را که در پی آن شکل می گیرد، به یاد نیاوریم، درک چنین جمله ای مشکل خواهد بود: مرگ پدر ضامن میراث خانوادگی است. علاوه بر این، مرگ در قلب عمل کرد ساحت نمادینه واقع شده: زیرا بین کلمه و آن چیزی را که می نامد، غیبتی فاصله ایجاد کرده است، همان طور که در شکل مجازی تمنا (تمنای موکول شده به آینده و معوق شده) که انسان ها به شکل آرامگاه آن را نهادینه ساخته اند:

«نخستین نماد جائی که ما می توانیم بشریت را باز شناسی کنیم بازمانده ای از مراسم به خاک سپاری است، و بازنمائی و نشان مرگ در هر رابطه ای که هر انسانی تاریخ زندگی خود را آغاز می کند باز شناسی می شود.»²⁶⁰

بدون زبان، نه می توان متولد شد و نه می توان مرد: حقیقت عمل کرد نمادینه در همین نکته است.

- ساحت تخیلی

اگر کلمه «تخیلی» در سیر تاریخی خود مستقیماً حاکی از توهم و تحرک پذیری تصاویر است، در نظریات لکان فاقد چنین وجه ابهام آمیز و مخدوش کننده بوده و بر عکس معرف منطقی است که حاکم بر توهم می باشد.

اگر ساحت نمادینه حاکی از نظم است، ساحت تخیلی شامل تنوعاتی است که در چار چوب این نظم جای می گیرد: یعنی انواع خاصی که از تعلقات فردی بوده و محور تشکیل دهنده شخصیت او می باشد، به طوری که نمی توان هیچ یک از ما را با هیچ فرد دیگری اشتباه گرفت. در نتیجه ساحت تخیلی ضرورتاً از تاریخ زندگی هر یک از افراد تشکیل شده: یعنی تاریخ خانوادگی و روایاتی که از دوران کودکی درباره نیاکان گذشته دور یا نزدیک می شنویم، شرایط زندگینامه دوران کودکی،

²⁶⁰(مترجم: زیرا تولد آغاز راهی است که سرانجام به مرگ می انجامد)

فهرست حوادثی که مرتبط به تعلیم و ترتیب فرهنگی و رشد فرهنگی هر فرد می باشد، نحوه مراقبت مادر از فرزندش، و به طور خلاصه تمامی آن چه که مرتبط به مجموعه شرایط فرهنگی فرد می باشد. منزوی ساختن ساحت تخیلی، و مجزا کردن آن از عمل کرد نمادینه و شکاف های اجتماعی که تعیین کننده آن هستند، ناممکن است. همانگونه که نمی توان لباسی را که به طور مشخص برای تن فردی دوخته شده از یکدیگر جدا کرد. در متنی که در زیر به نقل آورده ایم، رابطه ساحت تخیلی و نمادینه در عین حال معرف رابطه بین فرهنگ در سطح اجتماعی و فردی نیز هست.

«ناخودآگاه فصلی از تاریخ من است که با یک فاصله سفید (سفیدی بین دو کلمه) مشخص شده و یا با دروغ پر شده است: به این معنا که فصلی سانسور شده است. ولی حقیقت را در جای دیگری می توان باز یافت، زیرا که غالباً در جای دیگری نوشته شده است. یعنی :

«- در یادمان ها : و چنین یادمانی تن من است، یعنی هسته هیستریک نوروز جایی که عارضه هیستریک ساختار زبان را نشان می دهد و مثل نوشته ای که به محض بازیافتن آن، می تواند بی هیچ ضایعه مهمی از بین برود.

«- در آرشیو پرونده ها : که خاطرات دوران کودکی من هستند. خاطراتی که نفوذ ناپذیر بوده و من از منشأ آنها بی اطلاعم.

«- در تحولات نشانه شناختی در زبان : یعنی ذخیره و دریافت و برداشت از واژگانی که به من تعلق دارند، به همان گونه که شیوه زندگی من و خصوصیاتم به من تعلق دارد و خاص من می باشد.

«- و همچنین در سنت ها، و حتا افسانه هائی که در اشکال قهرمان پردازانه تاریخ من را هدایت می کنند.

«- در آثار و نشانه های باقی مانده، که به شکل اجتناب ناپذیری پیچ و تاب های حوادث را حفظ می کنند، و ضرورتاً در رابطه بین فصل جعلی کتاب من که در فصول دیگر جای گرفته اند، و با تفسیر من مفهومیشان را آزاد می سازند.»²⁶¹

زیرا خصوصیات «حقیقت» ثبت شده در تاریخ زندگی من، یعنی واپس زده ها، به فرهنگ باز می گردد : یعنی خصوصیات متنوع، یادمانده ها، خاطرات، مجموعه واژگان، منتخب داستان، که در مجموع همچون مجموعه کتاب های تخیلی، جملگی زندگی افراد را تشکیل می دهند.

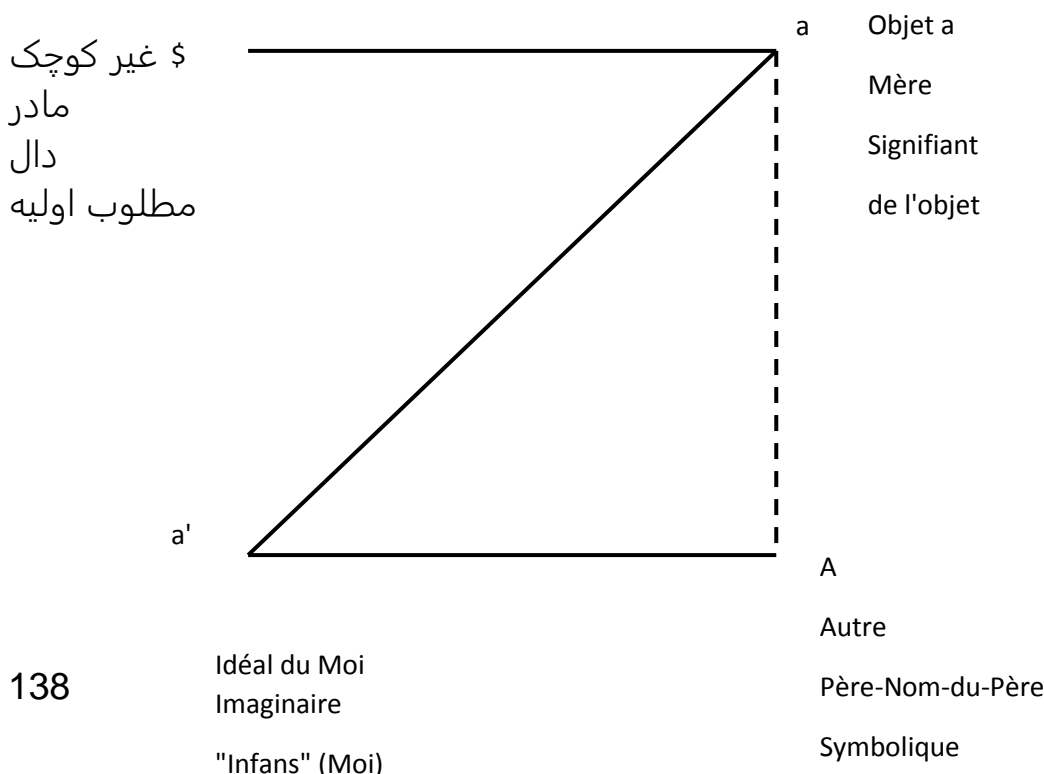
²⁶¹ J. Lacan. Fonction et Champ de la parole et du langage..., Ecrits, page 259

ساحت تخیلی برای هر فردی مبین ساخت مایه های تاریخ خاص او است. در نتیجه می بینیم که چگونه ساحت تخیلی حتا بافت فقدان شناخت را نیز در بر می گیرد. چنین موقعیتی در باب توهم و تخیل در مرحله آینه آغاز می گردد.

در این جا، یعنی در مرحله آینه کودک (سوژه یا فاعل نفسانی) در چار چوبی واقع می گردد که مبین تکوین نظم زبان است، اگر چه هنوز مجازی بوده و او تنها با تصویر خود روبرو می باشد. تصویری که از آن اوست و در عین حال به ساحت تخیلی و نمادینه تعلق دارد. به این معنا که موقعیت او در جهان مبین چنین تصویری بوده، و نمادینه است زیرا چنین تصویری در رابطه با مرحله ای قرار می گیرد که با آن از این پس زبان آغاز می گردد، یعنی در رابطه با آن چیزی که بدون آن انسان بیرون از جهان قرار می گیرد.

زیرا اگر مرحله آینه به وقوع نپیوندد، اگر کودک با شیفتگی به بازشناسی خود نائل نیاید، در این صورت جای نگرانی خواهد داشت : کودک پسیکوتیک نیز شیفته تصویر در آینه می شود، ولی همذات خیالی تحقق نمی پذیرد. مشاهده می کنیم که چگونه عناصر دومین نظریه دستگاه روانی فرویدی (دومین توپیک) تحول پیدا می کند : ساحت تخیلی، توهم ضروری مرتبط است به عملکرد حفظ و حراست و تعادلی که در «من» اندوخته شده است. ساحت نمادینه مرتبط است به عملکرد فرهنگی و ایدئولوژیک که در تعلق «فرامن» است. ولی لکان چنین ساحتی را در تقسیم بندی متفاوتی ارائه می دهد :

ساختار سوژه



ساختار چهار وجهی فاعل باطنی را در بر می گیرد، فاعل باطنی (سوژه که با اس خط خورده نمایش داده شده است) خط خوردگی حاکی از شکاف بین خودآگاه و ناخودآگاه بوده و مانند چهارمین نقطه در مثلث اودیپی که در نقطه A واقع شده است.

غیر بزرگ، جایگاه پدر است و در عین حال تکیه گاه ساحت نمادین می باشد. جایگاه ساحت تخیلی، و به همین منوال مرحله آینه یعنی دورانی که کودک هنوز سخن نمی گوید و علاوه بر این جایگاه «من کمال مطلوب»، یعنی تصویری که من از خود در ذهنش تصور می کند. سرانجام، a تعلقات مادرانه است جایگاه شیء مطلوب، و نقطه تظاهر این و آن باطنی در نظریه دستگاه روانی فروید (به تصویر بالا توجه کنید).

در این طرح، لکان می گوید: فاعل باطنی (سوژه) در بازی چهار وجهی (فاعل باطنی، تخیلی، نمادینه، حیث واقع. به طرح بالا نگاه کنید) در جایگاه مرگ واقع شده است، یعنی اگر چه در سیستم حضور دارد ولی از بازی محروم است. در واقع لکان هیچ گاه فاعل باطنی (سوژه) را به شکل دیگری تعریف نکرده است، «سوژه» از دیدگاه او همواره به عنوان گذار، و حاملی برای زبان و بازی بین حیث واقع، حیث خیالی و حیث نمادینه تعریف کرده است. چنین امری، برخلاف تعبیر اشتباهی که شنیده می شود، به این معنا نیست که «فاعل باطنی یا سوژه» از صحنه ناپدید می شود، بلکه به طریق اولی او از استقلال موهومی که از «من» در سنت دکارتی به ارث برده است (یعنی من فکر می کنم پس هستم)، و از قدرت مطلقه اندیشه و اندیشیدن روی جهان پیرامون، خلع ید می کند.

با تشدید بخشیدن به خصوصیت فاعل باطنی (سوژه) به عنوان افزارکار، با تراکم دلایل و نشانه ها و تشریح خدشه ناپذیر آن چه که از هر سوئی مبین او ست (فاعل باطنی - سوژه)، لکان مستقیماً در راستای تأملات فروید و در راستای سومین جراحی نارسیسم وارد آمده به جهان بشریت، یعنی تعیین کننده بودن ناخودآگاه، حرکت می کند.

از این نقطه نظر، لکان به ایدئولوژی فروید وفادار است: یکی از تعاریف روانکاوی به عنوان کارآیند روان درمانی «به کار بستن تمام روش ها و اشکال ناممکن» برای

فاعل باطنی (سوژه) است : یعنی تمام تعلقات مرزهای ذهنیت فردی. وقتی او کلمه حقیقت را برای مشخص کردن تأثیرات ناخودآگاه به کار می برد، لکان با لحن متأثر کننده و شیوه بیانی خاص خود²⁶² بن مایه های تراژدی که عمیقاً در نظریات فروید و هگل و در رمانتیسم قرن نوزدهم ثبت شده را گسترش می بخشد. بر عکس وقتی که فانتسم را توضیح می دهد، وقتی منطق ناخودآگاه را مطرح می کند، وقتی از زیباشناسی استفاده می کند تا نشان دهد که عملکرد آن با منطق رؤیاهای تطبیق می کند، در این صورت لکان رویکرد و جهت تازه ای در روانکاوی را بر می گزیند که نزدیک به معرفت شناسی، منطق و انسان شناسی بوده که بی سابقه به نظر می رسد. چنین ابهاماتی که باید از نوع شاعرانه و علمی تلقی کنیم، در مفهومی که لکان در باره امر واقع ارائه می دهد، قابل مشاهده است.

- امر واقع

امر واقع آن است که فقدان آگاهی را هدایت می کند، و آن است که در عین حال محدود به گفتمان روانکاوی نیست، و لکان دقیقاً در این مورد می گوید که «کار شعبده باز است». امر واقع در خارج از توهم و در خارج از بازی در آینه قرار گرفته است : بیرون از بازی. امر واقع به شکل دائمی از پیش آماده است، و مجموعه ساخت و ساز تخیلی چیزی به جز نتایج عملی آن نیست، و همواره به گذشته تعلق دارد. امر واقع به عنوان «علیت روانی» مشابه به رانش در نظریات فروید است : یعنی علتی محرک، ناممکن و اجتناب ناپذیر برای فاعل باطنی (سوژه) که تسلطی روی منشأ آن ندارد. رابطه بین امر نمادین و امر تخیلی دیوار حائل بین فاعل باطنی (سوژه) و امر واقع ایجاد می کند. این دیوار حائل که پیش از این آن را به مثابه فقدان آگاهی (ناشناخته) معرفی کردیم، در عین حال می توانیم به مثابه فانتسم در نظر بگیریم. کلمه فانتسم در تفکرات فروید و به همین گونه در نظریات لکان، به هیچ عنوان به مفهوم موجی از رؤیاهای گذرا و ناپایدار نیست، بلکه ساختاری ثابت بوده که همواره در بر گیرنده رابطه فاعل باطنی (سوژه) با شیء مطلوب او می باشد، و با این حساب که چنین رابطه ای همواره شامل صحنه پردازیهای تغییر ناپذیر است. به این ترتیب فانتسمی که فروید به نام «کودکی را

²⁶² Prosopopée

در صرف نحو قدمی، شیوه بیانی که در آن از شخصیتی غایب و یا تخیلی در گفتمان احضار می شود و یا به شهادت گرفته می شود

می زند»²⁶³ مطرح کرده است عمل واحدی را در بر می گیرد که پیوسته با تغییر و تحولات متنوع، پیرامون «زدن» تکرار می شود. این پرده حائل فانتسماتیک از فرد در مقابل امر واقع حفاظت می کند، ولی وقتی بر حسب اتفاق پرده حائل فانتسماتیک فرو ریخته و ملغا می گردد، امر واقع به شکل ناگهانی در زندگی فرد حضور پیدا می کند، و این آغاز هذیان و توهمات همذات پندارانه، حرکات غیر قابل کنترل، و تمام نحوه های توهم آمیز خطرناکی است تحت تأثیر الغای امر واقع می باشد: به این معنا که شکاف «معمولی» بین واقعیت و تخیل ناپدید می شود و امر واقع فراگیر می شود. به همان شکلی که لکان به درستی می گوید: امر واقع به تنهایی مسبب همه چیز است. فرد به تنهایی با خودش حرف می زند و سبب تمام تأثیرات است. با وجود این، اگر چه خارج از هر گونه نمادپردازی بوده و در حاشیه زبان واقع شده است، نتیجه خاصی ایجاد می کند که لکان روی آن اصرار می ورزد. این نتیجه خاص شیء مطلوب آرزومندی است، در حالی که همانند امر واقع قابل دست رسی نیست، یعنی مکان یک کمبود و کاستی که نمی توان آن را ارضا کرد بی آن که آرزومندی و با آن خود زندگی را از بین برد.

شیء یا مطلوب، در نظریات فروید حالت نا مشخصی دارد، و می تواند روی هر بخشی از بدن متمرکز شود، و از دهان تا آلت تناسلی، و یا از مرحله دهانی تا مرحله تناسلی در گردش باشد. بهترین مثالی که در این مورد می توانیم مطرح کنیم فتیشیسم است، در این صورت آرزومندی مرتبط است به شیئی که در نزدیکی بدن و در الحاق به آن قرار دارد و یا این که فتیش به بخشی از بدن به شکل جداگانه و منفرد منحصر می گردد، مثل لباس، پوتین، لباس زیر و قسمتی که به بدن چسبیده است و می توان آن را جدا کرد، چنین مواردی می توانند فرد فتیشیست را تحریک کنند و همان عملکرد عادی تحریک کننده جنسی را برای او داشته باشند. در بررسی نظریات ملانی کلاین دیدیم که اشیاء (مطلوبات) برای کودک دارای ارزش یکسانی هستند، لکان برای مشخص ساختن خصوصیت ضرورتاً جزئی و مجازی آن، مطلوب کوچک²⁶⁴ می نامد (آنها با حرف اول لاتین که مطلوب آرزومندی است و با خنثی ترین کلمات زبان، مفهومی a کوچک می نامد)

a عمیقتر به آن می بخشد. زیرا اشکالی که در مثال هایش برای درک شیء یا مطلوب جزئی مطرح می کند رابطه آرزومندی را به شکل مؤثر تری با چنین علتی روشن می سازد، مضافاً بر این که غایب است: یعنی قطعه کوچکی که از بدن

²⁶³ On bat un enfant

²⁶⁴ Objet a

اوزیریس²⁶⁵ توسط برادرش کنده شده، فلوس است که ایزیس علی رغم تمام جستجوهایش در طول رود نیل آن را نمی یابد، این واقعه از نقطه نظر کودکی که از شیر گرفته شده به معنای پستان مادر بوده، و باید آن را به عنوان شیء مطلوب گم شده تعبیر کنیم که به جای آن، کودک گوشه قنناق خود را به دنبال می کشد. و باز هم به معنای قطعه گوشتی که در مراسم سنتی از تن جدا می کنند، و به همچنین کودکی ست که از بدن مادر جدا می شود. a شیء مطلوب جزئی که در بازنمایی هندسی فاعل باطنی (سوژه) در نقطه واقع شده است خلاف مفاهیم آگاهانه، در وجه زوائد قابل بررسی ست: و البته مثل مدفوع ولی در عین حال مثل صدا، از بدن جدا شده و دارای جذبه های فریبنده است.

شیء جزئی برای فرد، جایگاه مادری ست که از دست رفته به نظر می رسد: شیء وارد شده در ساختار فاعل باطنی (سوژه) تغییر و تحولاتی بوجود می آورد که برای

265 Orisis

اوزیریس نام یونانی یکی از خدایان در اساطیر مصری است. خدای مردگان و ضامن ادامه حیات آنان در آن جهان است. نسخه های مختلفی از اسطوره اوزیریس وجود دارد که تازه ترین آنها نسخه ای است که از پلوتارک باقی مانده است. اوزیریس پادشاه مصر بود. پدر او ژب پیش از مرگش، جهان را به بین پسرانش اوزیریس و ست تقسیم کرده بود. مصر به اوزیریس تعلق گرفته بود و سرزمین های بایر. اوزیریس با ایزیس ازدواج می کند و در افسانه ها آنان را فرمانروایان نیکوکاری نشان می دهند. اوزیریس مقدمات کشاورزی و صیادی را به انسان ها می آموزد و ایزیس پارچه بافی و طب را به آنان می آموزد. در این دوران «ست» برادر اوزیریس در سرزمان های خشک و بی آب و علف و به همین گونه در سرزمین های بیگانه فرمانروائی می کند و نسبت به برادر حسادت می ورزد و به این ترتیب طرح قتل او را در سر می پروراند. در طی جشنی که به افتخار اوزیریس بر پا می کند، ست صندوق بسیار نفیسی را به مهمانان نشان می دهد و اعلام می کند که این صندوق به کسی تعلق خواهد داشت که بتواند خودش را کاملاً در آن جای دهد. نوبت به اوزیریس می رسد، و او تنها فردی است که می تواند خودش را کاملاً در صندوق جای دهد، در چنین موقعیتی است که ست در صندوق را می بندد، و در حالی که مهمانانی را که با او تباری کرده بودند از آن جا می راند، ایزیس را در کناری نگه می دارد... سپس صندوق را به رود نیل می اندازد و نیل نیز آن را به مدیترانه می برد. اوزیریس در این آب ها غرق می شود و به همین علت نیز هست که چهره او در تصاویر به رنگ سبز یا آبی بازنمایی شده است.

پس از قتل اوزیریس، همسرش ایزیس برای پیدا کردن بدن او به جستجو می پردازد، و سرانجام جسد او را در بیبلوس در لبنان می یابد و پس از به کار بستن استراتژی های بی شمار، جسد او را به مصر باز می گرداند تا او را در آن جا به خاک سپرده و برای او سوگواری کند. ست قبر اوزیریس را پیدا می کند، و جسد او را به چهارده قطعه بریده و در نیل پراکنده می کند. ایزیس همسر وفادار قطعات بدن همسرش را پیدا می کند به جز فلوس (آلت تناسلی) که توسط یکی از ماهیان بلعیده شده بوده. ایزیس قطعه گم شده را با گل باز سازی کرده و به کمک خواهرش نفتیس به جمع آوری بدن شوهرش اقدام می کند. ایزیس به یاری آنوبیس موقتاً اوزیریس را به زندگی باز می گرداند. در این بازگشت موقتی، ایزیس حامله می شود و پسری از او به دنیا می آید بنام هوروس که بعداً انتقام پدر را از عمویش گرفته و با مشاورت خدایان بر تخت پادشاهی مصر تکیه می زند. اوزیریس نماد باروری و باززائی گیاهی ست، یعنی در قطب مخالف «ست» که عقیم است. اوزیریس خدای تجدید حیات و موجودی است که پیوسته به دنیا می آید و نماد کشت زارها و ضامن تعادل در طبیعت است. (منبع: ویکیپدیای فرانسوی)

همیشه ناکامل بوده و فرد از طریق روانکاوی می تواند به باز شناسی آن نائل بیاید.

اهداف روانکاوی : علاج و علم

اگر ناخودآگاه گفتمان غیر است، در این صورت چه کاری از عهده روانکاوی ساخته خواهد بود؟ عمل کرد روانکاوی این است که فاعل باطنی (سوژه) را در رابطه حقیقی با غیر (و مشخصاً با غیر بزرگ) قرار دهد: به این معنا که تعیین کننده های فرهنگی، نمادینه، و ذهنی - تخیلی را مطرح می سازد. اگر جمله معروف فروید را به یاد بیاوریم «Wo es war, soll Ich werden» همانگونه که دیدیم به شکلی که آن را ترجمه کرده اند: «آنجائی که بوده است، آنجا من باید بشود»، به این ترتیب در می یابیم که لکان بین من به عنوان ضمیر و من به عنوان فاعل تفاوتی قائل می شود که فروید به آن توجهی نداشته است. من به عنوان ضمیر همچنان به محافظت از توهمات ادامه می دهد، من فاعلی به امر واقع آگاه است و می داند که شکل ناممکنی است. بین این دو تفاوتی بنیادی وجود دارد، یعنی بین فقدان آگاهی و آگاهی از فقدان آگاهی، که نمی تواند آن را ناپدید سازد.

«در نتیجه همواره در رابطه من به عنوان ضمیر سوژه و من فاعلی در گفتمان او می باشد که باید برای از خود بیگانه زدائی سوژه مفهوم گفتمان او را دریابیم.»²⁶⁶

و علاوه بر این، در جمله ای که ابهام آشکار آن به تمام ابهامات و پیچیدگی های روانکاوی تعلق دارد، چنین است که: «فاعل باطنی (سوژه) (در تحلیل روانکاوی) فراخوانده می شود برای این که بداند آیا می خواهد به آن چه که در آرزومندی خود اوست آگاهی پیدا کند.»

سمت و سوی حرکت روانکاوی از فقدان شناخت به طرف بازشناسی جریان دارد: یعنی باز شناسی ساختار ذهنی تغییری نخواهد کرد، اگر واقعیت - تاریخی، اجتماعی، فرهنگی - تغییر نکند. لکان اهداف روانکاوی را به شکل زیر خلاصه

²⁶⁶ Lacan. Ecrits, page 304

می کند : «باز سازی زنجیره نمادینه که سه بعد آن عبارتند از_ تاریخ زندگی گذشته به عنوان تاریخ

_ تأثیرات قوانین زبان، که به تنهایی قابلیت تأثیر گذاری دارند _ رابطه مابین فردی یعنی مکانی که حقیقت وارد واقعیت شده و جهتی را نشان می دهد که نویسنده (لکان) به عنوان آموزش تحلیل گر (آنالیست) تعبیر می کند.»)

تاریخ زندگینامه برگرفته در شبکه های فرهنگی، تاریخی که در روانکاوی تنها از طریق زبان می تواند آشکار گردد، تاریخی که به سختی بین حساس ترین ذهنیت فردی برای فاعل باطنی (سوژه) و برای گذشته فردی و جمعی ظاهراً محذوف می تواند پیوندی ایجاد کند : برای لکان، عمل کرد روانکاوی قویاً حاکی از تأملات فرهنگی و اجتماعی است.

آموزش روانکاوان برای لکان یکی از مسائل و مشکلات دائمی بوده، و دقیقاً روی همین موضوع نیز هست که مورد تهاجم دیگران قرار می گیرد. خیلی پیش از این ها در سال 1953 لکان در بررسی هایش در این زمینه فهرست رشته هائی را نام می برد که فروید برای آموزش روانکاوان ضروری می دانست : روانپزشکی، سکسولوژی، تاریخ تمدن، اسطوره شناسی، روان شناسی مذهب، تاریخ و نقد ادبی. لکان مواد دیگری به این فهرست اضافه می کند که عبارتند از دیالکتیک، گرامر و شاعرانه (صرف و نحو). و به شکل عمیقتری و با رجوع به نظام آموزشی قرون وسطی، تلاش می کند تا حقیقتاً جایگاهی علمی برای روانکاوی ایجاد کند.

لکان مدتها تحت اشکال مختلفی از منطق استفاده می کرد، و به طور مشخص با استفاده از موضع شناسی (توپولوژی)، علم تناسبات فضائی، نظریه فروید درباره دستگاه روانی (توپیک فرویدی) را به اشکال استعاری و قدیمی بازنمائی و متحول کرد. چنین روشی به او اجازه می دهد سیستم هائی را بیابد که ناخودآگاه در آنها نه بیرون از فاعل باطنی (سوژه) بوده و نه در خارج از او واقع شده است : بلکه براساس جمله خود او « در حالت حذف درونی»²⁶⁷ می باشد.

نظریه دستگاه روانی (توپیک)، موضع شناسی (توپولوژی) : تحولاتی که از ساخته های فردی فروید به نظریه علمی درباره ناخود آگاه می انجامد، در این جا تحولی صورت می پذیرد، ولی چنین تحولی همچنان به نظریات فروید وفادار باقی می ماند. با ژک لکان، روانکاوی به مرحله ای بنیادی از گسترش خود می رسد : روانکاوی در این مرحله بحرانی را پشت سر می گذارد که ضرورت علمی هسته مرکزی آن را

²⁶⁷ En exclusion interne حذف درونی یا الغای باطنی

تشکیل می دهد و در عین حال بیش از هر زمان دیگری تحت تأثیر انتقادات ایدئولوژیک نگران کننده ای قرار می گیرد.

در فراسوی رابطه لکان و تماشاگرانش، و در فراسوی وجه بازی گوشانه زبان که غالباً اهمیت وجه نظری را پنهان می سازد، سیر تحولی نظریات لکان شاهد سوء ظنی است که از طرف دیگر روشنگر واقعیات دیگری می باشد.

سوء ظنی که در این جا به نحوی خاص مفید فایده قرار می گیرد از این جهت است که روانکاوان همیشه به این امر آگاهی داشته اند که کارکرد آنان همواره در تهدید بورژوازی بوده که در بطن آن به وجود آمده و تشکل یافته، و علاوه بر این کوشش بورژوازی همواره بر این اساس بوده است که ثبات و انسجام نظریه روانکاوی را در حد و حدود امنیت طبقاتی خود حفظ کند. لکان شخصیتی برجسته ولی علی رغم تمام آمد و رفت هائی که در اطراف او دیده می شود، در تلاش هایش خیلی تنها به سر می برد. لکان در زمینه روانکاوی معاصر (1973) در وضعیتی است که در عین حال می توانیم او را نماد و یا صحنه بازنمایی موقعیت روانکاوی از سال 1968 در فرانسه بدانیم، یعنی از زمانی که گفته بود « هیجان ماه مه »²⁶⁸.

روانکاوی، تحت تأثیر منازعات ایدئولوژیکی که در پزشکی و دانشگاه روی داد، در گسترش خود با وجود حمایت بورژوازی پیروزمندانه به نظر می رسد، ولی در عین حال در دراز مدت در خطر استرداد خود توسط طبقه حاکم خواهد بود. روانکاوی باز هم در معرض انواع و اقسام روش روان درمانی قرار دارد که جامعه بحران زده ما تحت تأثیر آن می باشد.

اگر چه روانکاوان در مجموع به ندرت به میراث ایدئولوژیکی که قویاً روی نظریه و کارآیند درمانی شان سنگینی می کند آگاهی دارند، ولی شاید در رویارویی با مشکلات درونی و بیرونی به آستانه مرحله ای رسیده باشند که بازبینی مسائل و مشکلات بیش از پیش برای آنها ضرورت پیدا کرده و تنها افرادی باشند که در عرصه عملی بتوانند پاسخی برای آنها بیابند.

²⁶⁸ « l'émoi de Mai »

این جمله در عین حال از نظر صوتی با Et moi de mai یکی است که به شکل تحت الفظی می توانیم آن را « و من ماه مه » ترجمه کنیم. در عین حال حرف «ام» در ماه مه به حرف بزرگ نوشته شده که در واقع از نظر دستوری غلط است زیرا اسامی ماه ها را در فرانسه با حرف بزرگ نمی نویسند. احتمالاً لکان می خواسته این ماه مه را از ماه مه معمولی تفکیک کند. و به این ترتیب به نقش خودش در این جریان تاریخی بپردازد.

روانکاوی در فرانسه بیش از پیش در معرض شکاف سیاسی قرار دارد، و منشأ آن را نیز باید در شدت گرفتن مبارزات طبقاتی جستجو کنیم. اهداف روانکاوی هنوز، مثل همیشه، از دیدگاه نظری نامشخص است. ولی ذخیره ای که آنها برای حفظ خود به کار می برند بیش از پیش شکننده به نظر می رسد و از این پس به عهدۀ خود روانکاوان خواهد بود که به تشخیص آن چه آیندۀ علم آنها به آن وابسته است نائل بیایند.

پی یر برونو

روانکاوی و انسان شناسی
مسائل نظری و فردیت (سوژه)

Pierre Bruno

PSYCHANALYSE
ET ANTHROPOLOGIE
PROBLEME D'UNE THEORIE
DU SUJET

در رابطه با روانکاوی، پیش از طرح هر موضوعی می توانیم بگوییم که انسان شناسی یکی از زمینه های کاربردی آن را تشکیل می دهد.

در این زمینه، خود فروید نمونه هائی را طی کتاب ها و مقالات متعددی عرضه کرده است: *اعمال اجباری و مناسک مذهبی* (1907)، *توتم و تابو* (1912)، *روانشناسی اجتماعی و تحلیل من* (1921) *آینده یک توهم*

(1927)، *ملالت در تمدن* (1930)، *موسی و یکتا پرستی* (1939) از جمله مهم ترین آنها هستند که به شکل مستقیم و یا نامستقیم به پژوهش های انسان شناسی اختصاص دارند. ما این مجموعه کتاب را انسان شناسی فروید می نامیم و در این جا بر آن هستیم تا نقاط ضعف و قوت آن را مورد بررسی قرار دهیم.

یکی از نقاط ضعف فروید را می توانیم به این شکل ارزیابی کنیم که انسان شناس حرفه ای نبود و نکته باز هم مهم تر این است که او پس از نگارش توتم و تابو، به کشفیات و پیشرفت های انسان شناسی توجهی نشان نداد، و مهم تر از همه نقطه ضعف فروید به ویژگی فرضیات ایدئولوژیک او در این زمینه باز می گردد. با وجود این، اهمیت تأملات فروید در عرصه انسان شناسی در ضرورتی نهفته است که امروز به نحوی از انحاء ولی با شدت فزاینده ای، جهت ایجاد اصول روان شناختی در خصوص درک مفهوم انسان احساس می کنیم، که در عین حال بتواند با نظریات علمی در حوزه تاریخ رابطه مفصلی ایجاد کند.

به همین علت، در طرز تلقی نقد و موضع انتقادی که ما در رابطه با انسان شناسی فروید به کار می بندیم، نباید فراموش کنیم که نظریات و نتیجه گیری های او انباشته از مسائل و مشکلات واقعی بوده که به سادگی نمی توانیم از کنار آنها عبور کنیم.

به این ترتیب پرسش دوّمی برای ما مطرح می گردد که با دقت تمام باید آن را از اوّلی تفکیک کنیم. دوّمین پرسش به این شکل خواهد بود که اگر موضوع مرکزی روانکاوی تشکل و عملکرد ضمیر ناخودآگاه بوده و در عین حال به تشکل فاعل باطنی (سوژه آدمی یا فرد آدمی) می پردازد، چه نوع انسان شناسی می تواند کاملاً در گسترش علمی با آن هم بائی داشته باشد؟ و به طور مشخص تر، آیا انسان شناسی مارکسیست می تواند چنین عملکردی برای روانکاوی داشته باشد؟ طرح چنین پرسشی البته مستلزم این امر هست که بتوانیم روانکاوی را به عنوان رشته ای علمی به رسمیت بشناسیم. به عبارت دیگر باید دانست که آیا نتایجی که

از روانکاوی حاصل می آید در رابطه با واقعیتی که مورد بررسی قرار می دهد قابل بررسی و نظارت هست یا نه ؟ در عین حال، اضافه می کنیم که به همین علت است که امروز بازبینی و گسترش مفاهیم روانکاوی موضوعی را در بر می گیرد که طرح بیرونی آن ضروری و امکان پذیر می باشد ، با وجود این تنها می تواند در کارآیند علمی روانکاوی (مترجم : یعنی در تحلیل روانکاوی و روانکاوی به عنوان نظریه) انجام گیرد.

انسان شناسی در حالت اصیل و مشخص و انسان شناسی که بتواند مناسبت علمی با روانکاوی داشته باشد، در نتیجه تأملات ما در انکشاف بین این دو پرسش امکان پذیر می گردد. نتیجه گیری از چنین پرسش هائی چندان کم اهمیت نیست : از انسان شناسی فرهنگ مدار²⁶⁹ تا انسان شناسی ساختارگرا، از معنویت باوری²⁷⁰ تا فرویدیست- مارکسیست که دیروز وجود داشت و امروز نیز وجود دارد، و به علاوه تمایلات نوین در رفتار گرائی (نئو- بهویوریسم)²⁷¹، تمام جریان های ایدئولوژیک پر اهمیت هریک کوشیده اند که کمابیش به شکل حق به جانب روانکاوی را به خود ملحق سازند و یا آن را در اشکال متفاوتی ضمیمه کنند. چنین وضعیتی حاکی از شدت مجادلات در زمینه نظریه فاعل انسانی بوده، یعنی جائی که کج روی در گسترش علمی خصوصاً برای تمایلات ایده آلیستی فضای مناسبی ایجاد می کند.

1

انسان شناسی صریح

توتم و تابو مرجع اصلی انسان شناسی فرویدیست می باشد، و از این پرسش آغاز می شود که : شرایط روانشناختی دو نهاد توتم و تابو کدام است ؟ پاسخ فروید طی چند مرحله مطرح می گردد که به ترتیب یادآوری می کنیم :

- 1) تشابهی بین حیوان توتمی (شیء و منشأ ممنوعیت و احکام در جوامع اولیه) و عارضه نوروبتیک و حیوان ترسائی نزد کودک وجود دارد.
- 2) در مورد عارضه حیوان ترسائی، روانکاوی نشان داده است که حیوان ترسناک در تخیلات کودک، پدر اوست. در نتیجه می توان حیوان توتمی را جانشین پدر دانست.

²⁶⁹ Culturaliste

²⁷⁰ Spiritualiste

²⁷¹ Néo-behaviorisme

3) تشابهی که به عنوان نقطه آغاز مورد استفاده قرار می گرفت به شکل مابعدی تشکل می یابد، فروید برای این دو پدیده مشابه (حیوان ترسائی نوروپیک و تابو در حیوان توتمی) منشأ یگانه ای قائل می شود، یعنی آن را به شکل عقده اودیپ تعریف می کند.

در این مورد خود فروید می گوید: «اگر حیوان توتمی فرد دیگری به جز پدر نیست، در این صورت می توانیم نتیجه بگیریم که: دو حکم اصلی توتمیسم، دو قانون توتم که هسته مرکز را تشکیل می دهد، یعنی ممنوعیت کشتن توتم و گزینش زنی که به آن توتم تعلق دارد، با دو جرم اودیپ تلاقی پیدا می کند که عبارتند از کشتن پدر و گزینش مادر به عنوان همسر، و یعنی دو آرزومندی اولیه کودک که واپس زدن آن موجب تشکل هسته مرکزی تمام نوروزها می باشد. اگر چنین تشابهی تنها حاکی از اتفاق بی اهمیتی نبوده باشد، می بایستی پیدایش توتمیسم را در دوران های بسیار دور توضیح دهد. به عبارت دیگر، باید به ما نشان دهد که نظام توتمی به دلیل عقده اودیپ تشکل یافته بوده است، یعنی به همان شکلی که حیوان ترسائی را نزد «هانس کوچولو»، و یا انحراف را نزد «آریاد کوچولو» مشاهده می کنیم.»²⁷² (1) بر این اساس فروید از عناصر انسان شناسانه ای که قابلیت تحکیم و تثبیت چنین نظریه ای را داشته باشد استفاده می کند. در وهله نخست نظریه داروین درباره قبیله اولیه است که فروید آن را بر اساس اهداف خودش باز نویسی می کند، «پدری خشن، حسود، تمام زن ها را در تصاحب خود می گیرد، و پسرانش را بر حسب رشد سنی از آنها دور می سازد»²⁷³، سپس نظریه طعام توتمی را از روبرتسون اسمیت به عاریت گرفته و سرانجام نظریات آتکینسون را درباره تبانی پسران و به قتل رساندن پدر به کار می بندد. به این ترتیب منشأ توتم و تابو برای فروید کاملاً روشن و حل شده است. قتل پدر با تبانی پسران، واجد انگیزه ای مضاعف است، نفرت علیه پدر انحصار گر و تمنای تصاحب زنانی که او در اختیار خود گرفته بود، واقعه ای است که در گذار از آن، قبیله اولیه به نظام توتمی راه پیدا می کند و فروید روی گشایش چنین مرحله ای تأکید دارد: «که می توان آن را به عنوان نقطه آغاز بسیاری از حوادث دانست: سازمان اجتماعی، محدودیت های اخلاقی»²⁷⁴، «حادثه بزرگی که موجب پیدایش تمدن شد»²⁷⁵. با وجود این قتل پدر تنها موجب پیدایش نظم جدید اجتماعی و جامعه گرا نمی گردد،

²⁷² S.Freud : Totem et tabou, Petite bibliothèque Payot, p.152

²⁷³ Op. cit.p.162

²⁷⁴ Op. cit., p.163

²⁷⁵ Op. cit., p.166.

بلکه به پیدایش و تشکل عنصر روانشناختی کاملاً نوینی نیز می انجامد. این ساحت نوین روانشناختی همانا «فرامن» است. اگر چه چنین موضوعی به شکل ضمنی در توتم و تابو مطرح شده، ولی یازده سال بعد در نوشته ای تحت عنوان «من و این و آن رانشی» آن را تأیید می کند: «آن چه به فرامن مربوط می شود، ما آن را در پیوند با تجارب روانشناختی مطرح کردیم که در پیدایش توتمیسم صورت پذیرفت.»²⁷⁶ در نتیجه ما با دو هیئت کلی از تأثیرات سروکار پیدا می کنیم، و به این ترتیب است که یکی از آنها به روانشناسی اجتماعی تعلق دارد: یعنی ممنوعیت هائی که توسط پدر به اجرا گذاشته می شد تحت اشکال نهادینه در سطح اجتماعی (تابوی توتم) ارتقاء می یابد، و دیگری به روانشناسی فردی تعلق دارد: یعنی ممنوعیت هائی که توسط پدر به اجرا گذاشته می شد، به شکل ممنوعیت های درون سازی شده تشکل یافته و در نتیجه به تشکل فرامن منتهی می گردد. این بازسازی توضیحاتی را ضروری می سازد که به حقانیت استدلالات فروید در این مورد ارتباطی ندارد، اگر چه باید دانست که چنین نظریاتی امروز دیگر قابل دفاع نیستند، بلکه موضوعی که باید به آن پردازیم به انسجام درونی خود تعبیر او مربوط می شود.

نخستین انتقادی که به توتم و تابو می توان وارد ساخت، مرتبط است به قتل پدر که از یک سو به ایجاد نهاد توتمی انجامیده و از سوی دیگر موجب درون فکنی ممنوعیت ها می گردد، ولی این دو مورد تنها به واسطه احساس گناه تحقق می پذیرند. بر این اساس، باید دانست که آیا چنین عاملی که فرآیند درون فکنی ممنوعیت ها را قابل توجیه می سازد، به سهم خود به همین فرآیند تعلق دارد یا ندارد؟ با مراجعه به تعریفی که خود فروید درباره احساس گناه مطرح کرده است، می توانیم بگوییم که: «احساس گناه، تحت تأثیر انتقادهای فرامن در رابطه با من، قابل درک می باشد»²⁷⁷. در نتیجه در اصل و اساس استدلال فروید این قاعده زیر علامت سؤال می رود²⁷⁸. با وجود این ایراد وارده، همان طور که خود فروید در ملالت در تمدن توضیح می دهد برطرف می گردد، زیر «احساس گناه» در مفهوم دوم آن در نظر گرفته می شود. احساس گناه در این حالت به مفهوم ندامت است که هنگام تکوین قتل پدر ابراز می شود. ولی باید پرسید که این احساس ندامت از کجا می آید؟ می دانیم که رابطه پسران با پدر اولیه متأثر از احساس دوگانه عشق

²⁷⁶ S. Freud : "Le moi et le ça" in Essais de Psychanalyse, Petite Bibliothèque Payot, p. 208

²⁷⁷ S. Freud : Cité par Laplanche et Pontalis : Vocabulaire de Psychanalyse, P. U. F., 1967, p. 441

²⁷⁸ این موضوعی است که خود من نیز پیش از این به اشتباه از آن دفاع می کردم.

و نفرت است. بنابراین، همان گونه که فروید می گوید: «وقتی که احساس نفرت در خشونت سیرآب می شود، عشق تجلی کرده و از جنایت تکوین یافته آن چه بر جای می ماند احساس ندامت است.»²⁷⁹ از این پس، از دست دادن پدر باید جبران گردد، مضافاً براین که هیچ یک از پسران نمی تواند به تنهایی جای خالی پدر را پر کرده و جانشین او شود، در نتیجه شکست آنها در نائل آمدن به اهدافی که در قتل پدر داشتند، «بیش از موفقیتی که در بر داشته، واکنش اخلاقی را برمی انگیزد»²⁸⁰. جبران از دست دادن پدر از طریق انطباق هویتی با پدر صورت می پذیرد، که نتیجه آن درون فکری ممنوعیت هائی است که او ایجاد کرده و به شکل فرامن انجامیده. بنابراین، تنها در پایان تکوین این روند است که می توانیم از «احساس گناه» به مفهوم دقیق آن حرف بزنیم.

در مورد دومین انتقادی که به توتم و تابو وارد می باشد ضرورتاً باید به عمل کرد نظریه ای پردازیم که تعیین کننده پیدایش تاریخ بشریت بوده و فروید روی آن تأکید می کند، زیرا چنین نظریه ای مستقل از حقیقت تاریخی مطرح شده است. آن چه که حائز اهمیت می باشد فراهم آمدن شرایط کافی برای شکل ندامت است. به این ترتیب، از دیدگاه فروید، مرگ پدر در جامعه ابتدائی حتا وقتی که به شکل طبیعی به وقوع می پیوندد، در رابطه با پسران به عنوان تحقق آرزوی قتل پدر تعبیر شده، و چنین موضوعی با تکیه به اعتقادات جوامع اولیه به نیروی اندیشه به عنوان قادر مطلق در عرصه فعالیت های روانی تلقی می گردد.

بر این اساس چنین موقعیتی می تواند در تأثیراتش کار کردی معادل قتل داشته باشد. به این ترتیب اودیپ در هر نسلی بازآفرینی می شود. متعاقباً هر خشونت واپس زده جدیدی موجب تقویت احساس گناه خواهد شد، چه این که امتناع از عمل خشونت بار (و باز هم به معنای خشونت تخلیه نشده) به [فرامن] تکیه دارد. مشاهده می کنیم که چنین تعبیری در رابطه با آغاز بشریت در مورد قتل اولیه چگونه دچار تزلزل شده و تصنعی جلوه می کند. همین فقدان یقین است که فروید را بر آن می دارد تا قتل پدر را به شکل تناقض آمیز و متراکمی تحت عنوان «اسطوره علمی»²⁸¹ مطرح کند. با وجود این هنوز تمام مسئله حل نشده است. اگر فرضیه قتل اولیه را به عنوان شکل عقده اودیپ به چندین نسل گسترش دهیم، شکل فعلی عقده اودیپ که مرتبط است به تبدیل هر کودک به فرد کاملاً روشن

²⁷⁹ S. Freud : « Malaise dans la civilisation » in Revue Française de Psychanalyse, n°1, janvier 1970, p. 68.

²⁸⁰ S. Freud : Totem et tabou, op. cit., p. 164, note 1.

²⁸¹ S. Freud : « Psychologie collective et analyse du moi » in Essais de Psychanalyse, Petite Bibliothèque Payot, p. 16.

نیست و توضیح داده نشده است (کودک در این جا به مفهوم کودکی است که هنوز به مرحلهٔ زبان نرسیده). در واقع، از این جهت که بتوانیم تداومی بین عقدهٔ اودیپ به شکلی که روانکاوی در عرصهٔ بالینی کشف کرده است و منشأ پیدایش آن بیابیم، این پرسش مطرح خواهد بود که چگونه می توان قابلیت تأثیر گذاری قتل واقعی یا تخیلی را در طول تاریخ توضیح داد؟

می توانیم قابلیت تأثیرگذاری فعلی و اکنونی قتل را در نهادهای اجتماعی تشکل یافته توسط ساختارهای خویشاوندی مشاهده کنیم که در عمل کرد آنها مرگ نمادینهٔ پدر مشخص شده است، ولی فروید در این جهت حرکت نمی کند. از دیدگاه فروید، از طریق نهادها نیست که خاطرهٔ قتل عمل می کند. موضوع عبارت است از: «این پرسش که تحت چه اشکالی سنت اقوام دوام آورده است، مسئله ای را مطرح می کند که پاسخ بدان در سطح فردی ممکن نیست، زیرا نزد فرد آدمی آثار خاطرات گذشته در مخزن ناخودآگاه تشکل یافته و تداوم می یابد.»²⁸²

در نتیجه پاسخی که فروید در این مورد مطرح می کند قویاً آمیخته به فرضیات ایدئولوژیک او بوده و مرتبط است به اونتوژنز- فیلوژنز. و سپس موضوع جهانشمولیت نمادینهٔ رؤیاها را مطرح می کند و متعاقباً واکنش کودک در رویارویی با جراحات را از طریق تجربهٔ شخصی قابل توضیح و بررسی نمی داند. به این ترتیب فروید چنین مسائلی را بر اساس مفهوم میراث کهن توضیح می دهد، یعنی آثار خاطرات و تجارب نسل های گذشته: «وقتی که حادثه به اندازهٔ کافی پر اهمیت باشد و یا مداوماً تکرار شده باشد، خاطرهٔ گذشته به شکل میراث کهن باقی می ماند. در مورد قتل پدر، هر دو شرط وجود دارد.»²⁸³

چنین پاسخی است که از دیدگاه ما باید آن را نقطهٔ کور انسان شناسی فروید بدانیم، زیرا روی همین نکته است که عقدهٔ اودیپ در رابطه با زیربنای اقتصادی و نهادهای اجتماعی دچار ابهام می گردد.

البته همین فقدان را می توانیم در سرتا سر انسان شناسی فروید مشاهده کنیم زیرا در تحلیل های فروید نهادهای اجتماعی نتیجهٔ «نیازهای روانی»²⁸⁴ هستند، و در تحلیل نهائی مذهب: به این معنا که تعیین کننده های اجتماعی و اقتصادی نقشی نداشته و تنها به عنوان عناصر غیر بنیادی مطرح می گردند.²⁸⁵ بر این اساس می توانیم انسان شناسی فروید را در تازگی و محدودیت های آن مورد بررسی قرار

²⁸²S.Freud : Moïse et le monothéisme, Gallimard, collection « Idée » p. 126.

²⁸³ Op. cit., p. 136.

²⁸⁴ S. Freud : Totem et tabou, p. 125

²⁸⁵ Cf. « Freud et l'anthropologie » par Pierre Bruno : in La Nouvelle critique, n°43

دهیم. در مورد تازگی آن می توانیم بگوییم که پیشرفت فروید عبارت است از متارکه با نظریه روانشناختی انسان که نوع بشر را به عنوان مجموعه ای از خصوصیات مشترک و مادر زاد تعریف می کرد. چنین انسان روانشناختی که در بنیادهایش در حالت یگانه به سر می برد، به طور کلی محصول فرافکنی ایدئولوژیک فرد از دیدگاه طبقه بورژوا بود²⁸⁶. فروید به جای چنین بینشی، ذات رابطه مدار انسان را مطرح می کند. انسان چنین است زیرا در رابطه مضاعف با پدر و مادر بوده و نخستین محیط تجربی چنین رابطه ای نیز به قبیله اولیه باز می گردد. ذات فرد به موقعیت او به عنوان فرزند تعریف می شود، پسر و یا دختر. با وجود این، مطرح ساختن ذات انسان به عنوان مجموعه روابط ذهنی درونی (یعنی روابط مابینی) که ساختار آن با عقده اودیپ توضیح داده می شود، برای خروج قطعی از نظریات ذهنی گذشته کافی به نظر نمی رسد، زیرا فروید روابط تعیین کننده اجتماعی را کاملاً ندیده می گیرد. بر این اساس، بینش فروید در خصوص جهان باطنی نمی تواند خالی از ابهام باشد. چنین نظریه ای در واقع کاربرد انسان شناسی را در بر می گیرد، و الزاماً باید روانشناسی را به عنوان رابطه فرد با غیر تعریف کند. و این کاری است که فروید در «روانشناسی اجتماعی و تحلیل من» انجام می دهد، و می گوید: «غیر در زندگی فرد نقش الگو، شیء مطلوب، شریک یا حریف را بازی می کند، و روانشناسی فردی از همان آغاز، در عین حال، در برخی از وجوه خود، روانشناسی اجتماعی نیز هست.»²⁸⁷

همین تعریف است که در دو مورد، به نقطه کوری که پیش از این به آن اشاره کردیم ارتباط پیدا می کند. مورد اول، موضوع روانشناسی اجتماعی از بررسی فرد در گروه به تدریج به بررسی خود گروه تبدیل می شود، در حالی که فروید هنوز نمی تواند جایگاه گروه را در رابطه آن با ساختارهای اجتماعی در نظر گرفته و تعریف کند، زیرا از طرف دیگر نمی خواهد به «روح جمعی» و «ناخودآگاه جمعی» مراجعه کند که از انواع «اجتماعی» انسان روانشناختی است (یعنی همان بینش روانشناختی که پیش از او به خصوصیات مشترک مادر زاد تکیه داشت). در مورد دوم، و به همان دلایل، بر آن می شود تا تداوم روشناختی نسلی به نسل دیگر را از طریق طبیعی (بیولوژیک) توضیح دهد.

²⁸⁶ Cf K. MARX : Contribution à la critique de l'Economie politique ; Editions sociales, p.149.

²⁸⁷ S. Freud : Psychologie collective et analyse du moi, p. 83

از «فرهنگی» به «ساختاری»

کاستی های انسان شناسی فروید، ما را ضرورتاً در راستای بررسی چنین مسائلی به انسان شناسی رسمی هدایت می کند. نخستین سنجۀ ما کتاب ملینوفسکی خواهد بود، که تحت عنوان زیر به چاپ رسیده است: «جنسیت و سرکوب آن در جوامع بدوی»²⁸⁸.

علت انتخاب چنین کتابی از این جهت برای ما حائز اهمیت بوده است که با نقطۀ کور انسان شناسی فروید تلاقی پیدا می کند، زیرا پژوهش های ملینوفسکی به «عوامل اجتماعی» و موضوعاتی تکیه دارد که در نظریات فروید دائماً واپس زده شده است. می دانیم که ملینوفسکی پیش از همه به خاطر نقدی که در چشم انداز عقدۀ اودیپ نوشت به شهرت رسید. در طرح پژوهشی ملینوفسکی می خوانیم:

«مسئله ای که در رابطه با تنوعات/ ساخت و ساز خانواده/ مطرح می باشد چنین است: احساسات، منازعات و وابستگی هائی که در بطن خانواده مشاهده می شود، آیا با تشکل آن دچار تغییر می شود، یا این که در تمام جوامع بشری به شکل تغییر ناپذیر باقی می ماند. اگر تغییر می کنند، یعنی موضوعی که انکار ناپذیر است، هستۀ اتمی، هستۀ خانوادگی نمی تواند نزد تمام ملت ها ترکیب مشابهی داشته باشد: و باید با تشکیلات خانواده اشکال متنوعی پیدا کند. به همین علت می بایستی محدوده های چنین اشکال متنوعی را مورد بررسی قرار داده و آنها را در تعاریف مناسبی مطرح کنیم. به عبارت دیگر انواع تشکیلات خانوادگی و اشکال هستۀ اتمی آنها را که به نوع هریک مرتبط می باشد، مشخص نماییم.»²⁸⁹

²⁸⁸ B. MALINOWSKI : La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives, Petite bibliothèque Payot.

²⁸⁹ Op. cit., pp. 15-16

جهت اجرای چنین طرحی، ملینوفسکی از فرضیهٔ عقدهٔ اودیپ، به شکلی که در نظریات فروید مطرح شده، آغاز کرده و نتیجه می‌گیرد که چنین نظریه‌ای در بهترین حالت تنها برای جوامع پدر سالار معتبر است و در جوامع مادر سالار فاقد اعتبار می‌باشد. برای اثبات این موضوع، ملینوفسکی بر اساس مقایسهٔ رشد کودک در نظام پدر سالار (جوامع آنگلو ساکسون) و در نظام مادر سالار (جامعهٔ تروبریاند - جزیرهٔ تروبریاند در مجمع‌الجزایر ملانزی) به تحلیلی می‌پردازد که نتایج آن به تفکیک دو عقده می‌انجامد.

نخستین سنجه برای تفکیک عقده‌ها مرتبط است به سن کودک در مرحلهٔ اودیپ. ملینوفسکی یادآوری می‌کند که تشکل عقدهٔ اودیپ خیلی زود زمانی تحقق می‌یابد که کودک قادر به حرف زدن و راه رفتن است یعنی در اطراف سن پنج یا شش سالگی و باز هم یعنی در سنی که شماری از عناصر نفرت و تمنای فرو خورده را درک می‌کند. ولی کودکان تروبریاند در این سن، بر عکس: «در رابطه با پدر و مادر احساسات مشخصی را ابراز می‌کنند و هیچ نشانی از واپس زدگی و هیچ عنصر منفی و یا تمنای سرکوب شده در آنها مشاهده نمی‌شود.» نخستین تفاوت از دیدگاه ملینوفسکی از این جهت است که در جامعهٔ آنگلو ساکسون کودک از همان نخستین سال‌های زندگی اش با ساختار حقوقی پدر سالار مواجه می‌شود که عمل کرد آن سرکوب شماری از رانش‌ها و تمایلات طبیعی است، در حالی که کودک تروبریاندی با چنین ساختاری روبرو نیست و ساخت و ساز اجتماعی در هماهنگی کامل با رشد طبیعی اوست. و تنها در سنی که عقدهٔ اودیپ برای کودک آنگلو ساکسون به مرحلهٔ تثبیت می‌رسد، تازه تشکل آن برای کودک تروبریاندی آغاز می‌گردد، و خاصه در این مرحله است که تابع نظام قوانین مرتبط به تابوی خاص جامعهٔ خود می‌گردد.

اما دومین تفاوت مرتبط است به اشخاصی که در ترکیب عقدهٔ شرکت دارند. از یک سو، وقتی زمان آن فرا می‌رسد تا الزامات اجتماعی به کودک آموزش داده شود، این دایه او یعنی برادر مادر است که چنین مسئولیتی را به عهده می‌گیرد، و از طرف دیگر ممنوعیت‌ها با سختی تمام و بیش از همه متوجه نه مادر که در مورد خواهر او شدت پیدا می‌کند. به همین دلایل، عقدهٔ در جامعهٔ تروبریاندی به آن شکلی نیست که ما عقدهٔ اودیپ را تعریف می‌کنیم، یعنی تمنای کشتن پدر و انتخاب مادر به عنوان همسر، بلکه عقده شامل مضمون دیگری می‌باشد که عبارت است از تمنای کشتن دایه و انتخاب خواهر به عنوان همسر. نقد و بررسی دربارهٔ نظریات ملینوفسکی به هیچ عنوان موضوع تازه‌ای نیست، و پیش از این نیز به شکل گسترده مطرح شده است. در این جا، ما تنها به یادآوری برخی از

اساسی ترین آنها بسنده خواهیم کرد. در نخستین مرحله، ساخت و ساز نقد بر اساس طرح واقعیاتی است که متعاقباً به تعبیر آنها می پردازد. روش تحقیق ملینوفسکی بر اساس به کار بستن وجه رفتاری است، یعنی این که بر اساس مشاهده مستقیم رفتار متقابل والدین و فرزند عمل می کند. ما پیش از همه می بایستی به روشی معترض شویم که نظریه روانکاوی را در خصوص عقده اودیپ خارج از شرایطی که روانکاوی تعیین می کند، یعنی تحلیل گفتمان در شرایط تعیین شده برای فرد. در این مورد ملینوفسکی می بایستی حداقل توضیحی را ضروری می دانست و روشن می ساخت که بر چه اساسی روشی را که جهت بررسی شکل ناخودآگاه به کار می بندد، مناسب و قابل توجیه می داند. درباره این موضوع کافی خواهد بود که به پژوهش های گزا روهایم مراجعه کنیم که روش تحلیلی را در بررسی اهالی جزیره نور مانبی²⁹⁰ (19) Normanby به کار برده که از برخی جهات شبیه جامعه تروبیاندی است، به این ترتیب می توانیم به تفاوت مسائل مطرح شده و روش آنها پی ببریم. ولی از طرف دیگر، گاهی اوقات تعبیر وقایع و موضوعات است که قابل انتقاد به نظر می رسد. در این مورد می توانیم به یکی از موارد معنی دار و بارز اشاره کنیم. طی استدلالاتی که درباره خصوصیت اصلی منع هم خوابگی با خواهر، ملینوفسکی سه اصطلاح در رابطه با منع هم خوابگی با محارم مطرح می کند: «برو با مادرت هم خوابگی کن»، «برو با خواهرت هم خوابگی کن»، «برو با زنت هم خوابگی کن». او درباره این سه اصطلاح می گوید: «اولی یک شوخی عادی»، دومی «ناسزائی بسیار بد»، و سومی «بدترین ناسزا» تلقی می شود²⁹¹.

در چار چوب تعبیر تحلیلی، فرضیه بر این اساس خواهد بود که معنای ناسزا به شکل معکوس در رابطه با اهمیت ممنوعیت عمل می کند. بر این اساس، اگر ملینوفسکی مشخصاً می گوید که «فکر هم خوابگی با مادر فرد بومی را مضمّن می سازد، حتا بیشتر از هم خوابگی با خواهر» فوراً تصحیح می کند و می گوید: «از این جهت که رشد فرد تروبیاندی تحت شرایطی تحقق می یابد که انتخاب مادر به عنوان مطلوب و هم خوابگی با او را بر نمی تابد و تابوئی که هم خوابگی با خواهر را ممنوع اعلام کرده با خشونت و نیروی اجتناب ناپذیر عمل می کند، تمایل به تجاوز به حریم این تابوی آخری نیز تجلی کرده و ناسزائی که یادآور چنین تجاوزی

²⁹⁰ Geza Roheim : *Psychoanalyse et anthropologie*, Gallimard, 1967.

²⁹¹ B. MALINOWSKI : *La sexualité et sa répression*, p. 94.

می باشد، تأثیر جراحی بار بیشتری پیدا می کند، زیرا در زندگی واقعی به شکل دائمی روی می دهد.²⁹² به عبارت دیگر، ممنوعیت هم خوابگی با خواهر با شدت و خشونت بیشتری به اجرا گذاشته می شود، زیرا احتمال وقوع آن بیشتر است. مشاهده ملینوفسکی که می خواهد از طریق برهان خلف ثابت کند که اهمیت خوابگی با مادر مقدم است و احتمال وقوع آن تقریباً ناممکن به نظر می رسد. ولی چنین نظریه ای می بایستی مورد بررسی تحلیلی قرار می گرفت، و در نتیجه فقدان چنین تحلیلی، ملینوفسکی قادر نیست از آن قاعده ای در رابطه با ناخودآگاه ارائه دهد. لایه دوم نقد مرتبط است به مسائل تئوریک ملینوفسکی که با نظریات ارنست جونز در تقابل قرار می گیرد. ارنست جونز در واقع به عمل کرد تناوبی پدر و دایه اشاره داشته است: «به این ترتیب، پدر واقعی به عبارتی دچار انفصال می شود: از یک سو از نظر کیفیت عطوفت و گذشت به عنوان شوهر مادر معرفی می شود و از طرف دیگر، در مورد سر سختی در زمینه اخلاقی به نمایندگی دایه (برادر مادر) خواهد بود.»²⁹³ به این ترتیب با تفکیک کردن «پدر واقعی» از بازنمائی های تجربی آن، یعنی شوهر مادر و برادر مادر، ارنست جونز مشخصاً برداشتی از عقده اودیپ ارائه می دهد که با ملینوفسکی اختلاف نظر پیدا می کند. در واقع حتی اگر تشریح رفتارهای پدر، مادر، دایه (برادر مادر)، خواهر و کودک را معتبر بدانیم، چنین مسائلی تنها در صورتی واجد اهمیت است که آنها را در رابطه با ساختار خویشاوندی و عملکر نمادینه آنها در نظر بگیریم. تنها تحت چنین شرایطی است که رفتارهای مشاهده شده معنی دار خواهد بود. فقدان درک این نکته که رفتارها در واقع باز نمائی قواعد و عمل کرد نمادینه ساختارهای خانوادگی هستند، ملینوفسکی را از بازشناسی چنین مسائلی باز می دارد.²⁹⁴ در عین حال، او کاملاً درجه تأثیر گذاری ساختار خویشاوندی را که در پیوند با رفتارها مطرح می باشند ندیده می گیرد، و درجه تأثیر گذاری را به سیستمی تأویل می کند که مستقیماً قابل مشاهده بوده و با ممنوعیت هایش به شکل موضعی و مقطعی در این و یا آن حلقه از زندگی کودک دخالت دارد. در نتیجه، چنین قابلیت تأثیر گذاری از همان آغاز نه تنها معاصر کودک می باشد بلکه مسبوق به وجود او بوده، و تحت اشکال نمادینه در شبکه های زبان، تمنای کودک را بر اساس تمنای خودشان ساخت و سامان داده و به همین گونه ممنوعیت های اصلی را ترسیم می کنند. به این

²⁹² Op. cit., pp. 95-96

²⁹³ E. Jonse : cité par Malinowski in La sexualité et sa répression, p. 119

²⁹⁴ Cf. Les excellentes analyses de M.C. et E. Ortigues sur ce point, in l'Édipe africain, Plon p. 61 et suivantes.

ترتیب به شکل روشن تری پی می بریم که نظریه ملینوفسکی حاکی از فقدان درک صحیحی از نظریه روانکاوی در خصوص عقده اودیپ بوده است. نتیجه نهائی این فقدان شناخت در زیر علامت سؤال بردن مفهوم ناخودآگاه آشکار می گردد و مشاهده می کنیم که نظریات او در این زمینه ابهاماتی در نسبت وجودی آن ایجاد می کند. به این ترتیب، با معرفی کودک ترویباندی در مرحله تشکل عقده، ملینوفسکی می گوید: «تنها در این مرحله است که کودک تحت فشار قوانین تابو قرار می گیرد، که هدف او شکل دادن به خصوصیات اوست. او در مقابل چنین نیروهائی واکنش نشان می دهد، یا خودش را با ضروریات تحمیل شده وفق می دهد، یا این که در درون خود، تمنا و آرزومندی های ممنوعه را حفظ کرده زیرا با چنین الزاماتی مخالفت می ورزد.»²⁹⁵ شگفت آور است که تشکل ناخودآگاه تنها به عنوان بدیلی در مورد ناسازگاری معرفی می شود. به عبارت دیگر، عقده اودیپ و تشکل ناخودآگاه در نهایت به عنوان عارضه ای مرتبط به ناسازگاری باز شناسی می گردد. نظریات ملینوفسکی با وجود این به شکل معکوس آموزنده هستند زیرا که حداقل دو پرسش بنیادی را مطرح می سازند: 1- آیا می توانیم از نظر علمی و از طریق الگوئی قابل انطباق با طبیعت انسان، به تشکل فرد آدمی (سوژه) پی ببریم؟ ملینوفسکی می گوید «طبیعت انسان نه تنها تأثیر پذیر است بلکه انعطاف پذیر نیز می باشد»²⁹⁶. در نتیجه گوئی طبیعتی روانی وجود دارد که مقدم بر وجود انسان بوده و در انطباق اجتماعی او شرکت دارد، ولی انعطاف پذیر بودن می تواند مشروط به عوامل اجتماعی باشد. بر این اساس مشاهده می کنیم که چنین نظریه ای هیچ تضادی با نظریات ایده آلیستی ندارد چرا که نیازها را نیز به همین شکل توضیح می دهد. در این مورد تنها باید ببینیم که ملینوفسکی چگونه تفاوت انسان و حیوان را تعریف می کند: «عناصر جسمانی مختلفی که نزد انسان موجب تحریک غرایز بودند، از بین رفته اند، و آموزش غرایز مطابق بر طرح مشخصی که در تعلق سنت ها می باشد جایگزین آن شده است. هدف آموزش استفاده از تمایلات مادر زاد بوده، و بر آن است تا آنها را بر اساس عادات و عکس العمل های فرهنگی نزد فرد تلقین کند.»²⁹⁷ به این ترتیب فعالیت انواع فرهنگی رفتارهای انسانی تنها به عملکرد آنها در رابطه با نیازهای رواشناختی منحصر خواهد شد که در عین حال مادر زادی و ثابت هستند. در نتیجه از وجه مشخصه تاریخی مفهوم نیاز خیلی

²⁹⁵ Malinowski : La sexualité et sa répression, p. 72.

²⁹⁶ Op. cit., p. 72.

²⁹⁷ Op. cit., p.187

فاصله می گیریم²⁹⁸. 2- آیا تشکل فاعل انسانی (سوژه) حاصل از هم سوئی یا تقابل بین قطب طبیعت شناختی (بیولوژیک) یا طبیعی-روانی شناختی و قطب اجتماعی بوده، و یا این که نتیجه رابطه ای است که کاملاً از روابط اجتماعی بر می آید؟ در سرتا سر نقد ملینوفسکی نظریات متعددی مطرح شده اند که تکمیل آنها تا حدود زیادی مدیون عرصه انسان شناسی ساختارگرا می باشد. ملاقات انسان شناسی ساختارگرا و روانکاوی تحت هدایت ژک لکان صورت پذیرفت، و یکی از نکات مهمی که او مشاهده کرد، ضرورت درک کشفیات فروید در رابطه با تکیه گاه های انسان شناختی آن بود، به طوری که در سال 1953 می گوید: «این طور به نظر می رسد که مفاهیم تئوریک روانکاوی تنها در صورتی روشن خواهند شد که معادل آنها را بر اساس زبان انسان شناسی معاصر جستجو کنیم»²⁹⁹. حال باید دانست که مطرح ساختن انسان شناسی ساختارگرا به چه علتی بوده است. به نظر من طرح چنین مسئله ای در اصل به دلیل نیازی بود که لکان برای انسان شناسی قائل می شد، و بطور مشخص در حداقل محدوده ای که در غیر این صورت روانکاوی در شرایطی قرار می گرفت که می توانست به تسخیر روانشناسی تجربی در آید. به جهت چنین ضرورتی، تکیه گاه انسان شناسی ساختارگرا پیرامون نظریه منع هم خوابگی با محارم تمرکز می یابد که توسط لوی استروس برای نخستین بار و به شکل گسترده در *ساختارهای ابتدائی خویشاوندی* مورد بررسی قرار گرفته بود. جهان شمول بودن چنین قانونی امر ثابت شده ای است، زیرا هیچ گروه اجتماعی را نمی یابیم که برای هر گونه وصلتی ممنوعیت هائی ایجاد نکرده باشد، و علاوه بر این همواره به درجات مختلف ممنوعیت هائی بین وصلت و هم خونی مشاهده می کنیم که به اجرا گذاشته می شود. زیرا هر نظام مبادله ای بر اساس نظریات لوی استروس، «پایه و اساس بنیادی و مشترک تمام انواع مختلف نهادهای خانوادگی است»³⁰⁰. بر این اساس هر یک از قوانین مربوط به ازدواج از قانون برون همسری تبعیت می کند و ارزش عمل کردی آن مضاعف است. عمل کرد قانون برون همسری وجه منفی آن مانع از این است که گروه اجتماعی هم چون موزائیکی از خانواده های مستقل پیوسته تداوم بیابد، و بخصوص در وجه مثبت، ساخت و ساز مبادلات بین گروه های اجتماعی را ممکن می سازد. به این ترتیب «منع هم خوابگی با محارم، به قانونی بازمی گردد که بیشتر به عنوان اهداء مادر، خواهر و

²⁹⁸ Cf La différence établie par Malinowski entre besoin élémentaire et besoin dérivé.

ملینوفسکی بین نیاز اولیه و نیاز مشتق شده تفکیک قائل می شود

²⁹⁹ Lacan : Ecrits, Le Seuil, 1966,p.240

³⁰⁰ LEVI-STRAUSSE : Les structures élémentaires de la parenté, Mouton, 1967,p. 549.

یا دختر مطرح می باشد و در این رابطه مبادله ای است که قانون منع ازدواج با مادر، خواهر و یا دختر اهمیت نازل تری دارد. این قانون، قانون دهش و بخشش به مفهوم گسترده آن است.³⁰¹ کارآئی ممنوعیت، چنان که می بینیم، به دلیل تداوم سنت تاریخی نیست، بلکه به دلیل عمل کرد اکتونی آن است و می توانیم بگوییم که منع هم خوابگی با محارم شرط ایجاد فرهنگ بوده و بدون آن نمی توانیم از تاریخ بشریت حرف بزنیم. چار چوب نظری این تز توسط مفهوم ساختار و ضروریات تئوریک و روش شناسانه آن تشکل می یابد. پیش از این، درباره منع هم خوابگی با محارم، لوی استروس در کتاب *ساختارهای ابتدائی خویشاوندی* می نویسد که تمام اشتباهات در برداشت از منع هم خوابگی با محارم از این تمایل منشأ می گیرد که منع ازدواج با مادر، خواهر و یا دختر به خصوصیتی درون بودی نسبت داده اند، در حالی که می بایستی خصوصیات مادر، خواهر و یا دختر را به عنوان معرف روابط بین چنین افرادی و تمام افراد دیگر در نظر بگیریم.³⁰² و اضافه می کند: «هیچ رابطه ای نمی تواند به شکل اختیاری از کل جامعه جدا در نظر گرفته شود، و باز هم ممکن نیست در این سو و یا در آن سوی محور روابط واقع گردد، یعنی این که نباید محیط اجتماعی را به عنوان چار چوبی تهی تصور کنیم که در آن افراد و اشیاء با یک دیگر رابطه برقرار ساخته و یا در کنار یک دیگر قرار گرفته اند.»³⁰³ لوی استروس از این اصل استفاده می کند و موقعیت نمادینه نظام خویشاوندی را توضیح می دهد. شناخت چنین نظام هائی عبارت است از بررسی ساختار آنها که خصوصیت آن در ناخودآگاه بودن آن نزد افرادی ست که از قوانین مربوطه تبعیت می کنند. به این ترتیب لوی استروس با تکیه به تحلیل واج شناسانه جکوبسون و تروبتزکوی نشان می دهد که درک رفتارها (از این جهت که در رابطه با نظام نمادینه است) در صورتی ممکن می گردد که به دو شرط پاسخ بگوییم: الف - نخستین شرط عبارت است از مشخص ساختن رفتارها در رابطه با پیوندهای خانوادگی ب - دومین شرط در نظر گرفتن روابط بین مجموع ضوابط و روابط ضروری در کارکرد نظام خویشاوندی، و با به حساب آوردن تمام امور مشاهده شده. بر این اساس آن چه که به رابطه خواهران و برادران والدین (دائی، عمو، خاله و عمه) مربوط می شود، و همان طور که در تحلیل ملینوفسکی درباره اهالی تروبیاند مشاهده کردیم که چه نقشی در رابطه با تربیت کودکان به عهده دارند، در صورتی قابل درک خواهد بود که آن را در چار چوب روابط چهار گانه در نظر بگیریم (برادر، خواهر، والدین، فرزند)، «اتحاد بین آنها توسط دو زوج متضاد و مربوطه، و به

³⁰¹ Op. cit., p.552.

³⁰² Op. cit., p. 552.

³⁰³ Op. cit., p. 553

طوری که در هر یک از دو نسل مربوطه، همواره رابطه ای مضاعف وجود دارد یعنی رابطه منفی و رابطه مثبت.³⁰⁴ یعنی در ساختاری که عنصر خویشاوندی را تشکیل می دهد. به این ترتیب می توانیم نتیجه بگیریم که چنین عنصری حاصل بلا واسطه وجود جهان شمول منع هم خوابگی با محارم است، یعنی به عنوان عنصری که عمل کرد نظام خویشاوندی را متبلور ساخته و مبادله را امکان پذیر می سازد. این عنصر خویشاوندی نشان می دهد که: «در جامعه بشری، مرد تنها می تواند زن را از مرد دیگری به دست آورد، و به این ترتیب که آن مرد دیگر دختر یا خواهر خود را به او واگذار می کند. بر این اساس نیازی به توضیح این امر نیست که چگونه دایمی وارد ساختار خویشاوندی می شود: او وارد ساختار خانوادگی نمی شود بلکه او یک داده فوری است و حتا شرط تشکیل آن می باشد.»³⁰⁵ اگر منع هم خوابگی با محارم شرط دائمی برای مبادله بوده و در نتیجه دارای کار کرد اجتماعی است، پرسش از منشأ آن و به همین گونه پرسش از تأثیرات تمدید شده آن برای هر نسلی، به موضوعی قدیمی تبدیل می شود. پیدایش اودیپ که فروید در توتم و تابو توضیح می دهد از این پس در تحلیل ساختارگرا جای می گیرد: به این معنا که موضوع دیگر به چگونگی تشکل اودیپ ارتباطی ندارد، بلکه پرسش این جاست که شرایط وجودی او کدام هستند. از این رو بازخوانی منقدانه ای که لوی استروس در مورد توتم و تابو پیشنهاد می کند همچنان به فروید وفادار باقی می ماند زیرا برداشت او اسطوره را بر اساس شرایط ساختاری تعریف می کند: «باید دانست که پدیده هائی که بنیادی ترین ساختار روان انسان را زیر علامت سؤال می برند یک بار برای همیشه به منصفه ظهور نرسیده اند: بلکه در عالم باطنی هر فردی تماماً تکرار می شود و معرف عرصه پیش رونده ای بوده که در عین حال تداوم تاریخی و روابط اکتونی را در بر می گیرد (...). این موضوع را تنها به واسطه گذشته نوع بشر می توان درک کرد، که در هر لحظه در درام بی نهایت متعدد و در ذهن هر فردی تکرار می شود، زیرا بی گمان، خود او محصول فرافکنی ماقبل مرحله ای است که در گذشته به وقوع پیوسته، و به این علت که دائماً در حال باز تولید همین مرحله است (...). همانند تمام اساطیر، اسطوره ای که توتم و تابو با قدرت دراماتیک فوق العاده معرفی می کند، واجد دو برداشت است. آرزومندی نسبت به مادر یا خواهر، قتل پدر، و دیگری اظهار ندامت پسران، که بی گمان به هیچ واقعه تاریخی و عینی مرتبط نمی باشد. ولی شاید ترجمان رؤیائی دائمی و قدیمی باشد که تحت اشکال نمادین تکرار می شود. ارزش چنین رؤیائی،

³⁰⁴ Lévi Strauss : Anthropologie structurale, Plon, 1959. p. 56.

³⁰⁵ Op. cit., pp. 56-57

قدرت آن در تغییر شکل دادن به افکار افراد و علی رغم آنها یعنی در ساحت ناخودآگاه، به طور مشخص حاکی از اعمالی می باشد که در واقع هرگز انجام نگرفته، و به این علت که فرهنگ همواره و همه جا از وقوع آن جلوگیری کرده است.»³⁰⁶ در نتیجه لوی استروس به حق می تواند از روانکاوی حرف بزند و علیه توتیم و تابو می گوید: «اولی «به تجربه اساطیر باز می گردد، و از اساطیر به ساختار» در حالی که انسان شناسی فروید «اسطوره ای را ابداع می کند که از طریق آن وقایع را توضیح دهد»³⁰⁷ در این جا به سنجش تأثیرات تداوم بخش انسان شناسی ساختارگرا در خصوص عقده اودیپ می پردازیم. انسان شناسی ساختارگرا برای نجات روانکاوی از سیطره دیوهای ایدئولوژیک - یعنی طبیعت باوری در روانکاوی - تضمین علمی ضروری را عرضه کرد. اگر نظام خویشاوندی بر اساس نظام نمادینه قابل تعریف بوده و کار کرد آن نیز توسط ساختار ناخودآگاه هدایت می شود، در نتیجه می بایستی جهت درک عقده اودیپ، جایگاه آن را در عرصه نمادینه مورد بررسی قراردهیم. بر این اساس «رفتارها»، «نقش ها»، «برداشت ها» از پدر، مادر و اشخاص عینی دیگری که در تشکل عقده نزد کودک شرکت دارند، مستقیماً قابل درک نیستند، بلکه تنها به واسطه روابط نمادینه ای که با یک دیگر دارند واجد معنی می گردند. به این ترتیب فرایند اودیپی حاصل ساختاری می باشد که هدف آن ارتقاء جایگاه نمادین فرد است. روانشناسی زدائی روانکاوی توسط لکان تحقق یافت و به شکل منسجم این امر را با تشخیص هر یک از اعمال افراد از طریق جا به جایی دال (اسم دلالت) نشان داد «علی رغم داده های مادر زاد و آموخته های اجتماعی شان، بدون دخالت دادن خصوصیات و جنسیت»³⁰⁸ در نتیجه تفکیک تعیین کننده ای بین روابط مابین فردی و ارتباطات ساختاری این روابط صورت می پذیرد، که این بار توسط این نظریه درباره فرد به شکل اجتناب ناپذیری توهمی را که در خصوص نظریه انسان روانشناختی وجود داشت از میان بر می دارد. در عین حال جهت تحقق بخشیدن به بازگشت به فروید (یا باز خوانی فروید) و کسب اعتباری تازه برای روانکاوی، تکیه گاه زبانشناختی در مبحث انسان شناسی ساختاری جایگزین تکیه گاه طبیعت شناختی می گردد که پیش از این فروید به عاریت گرفته بود. مفهوم طبیعت شناختی آثار خاطرات ارثی که نزد فروید حاکی از کارائی قتل در فراسوی تاریخ است، تنها به فقدان کارائی دائمی نهادها تکیه داشت. از این دیدگاه، انسان شناسی ساختاری، همان طور که دیدیم، تحول مضاعفی ایجاد می کند: پرسش درباره عمل کرد کنونی نظام های خویشاوندی،

³⁰⁶ Lévi-Strauss : Les structures élémentaires de la parenté, p.563.

³⁰⁷ Op. cit., p. 565.

³⁰⁸ Lacan : Ecrits, p. 30.

و در نظر گرفتن چنین نظام هائی به عنوان نظام نمادینه. در این چارچوب، از این پس لکان می تواند مرگ پدر و تأثیرات آن را به عنوان مرگ نمادینه مطرح کند: به این معنا که کودک به جایگاه فرد (سوژه) در بطن نظام نمادینه راه نمی یابد مگر از طریق انطباق هویتی با اسم دلالتی که نام _ پدر نامیده اند. بر این اساس، او حقوق نمادینی را که در رابطه با مبادله زنان وجود دارد، به عهده می گیرد که اساس نظم اجتماعی بوده، با قطع نظر از هم خوابگی با محارم که پدر نمادین حامل قانون منع آن است. از طرف دیگر پدر مرده، یعنی پدر نمادین فالوس را در اختیار دارد، و باز هم به این معنا که قابلیت پاسخ گوئی به تمّای خود در رابطه با تمام زنان را دارد ولی به جز مادرش و خویشاوندانی که ممنوع اعلام شده اند. بنابراین نزد فروید موضوع نه به مرگ واقعی پدر مربوط می شود و نه به مرگ تخیلی او، بلکه به طور مشخص به معنای قتل نمادینه است، و باز هم به این معنا که «نماد مقدما به عنوان مرگ چیز تجلی می کند»³⁰⁹. به این ترتیب می توانیم به چگونگی ادعای انسان شناسی ساختاری در استخراج «هسته خرد گرایانه» کشفیات اساسی فروید پی ببریم، زیرا انطباق هویتی اودیپ با پدر، به آن شکلی که، به عنوان مثال، در کتاب «من و این و آن رانشی» مطرح گردیده نمی تواند قابل درک و واجد اعتبار باشد مگر این که آن را بر اساس تعبیر نمادینه بازخوانی کنیم. حال باید پرسیم که آیا مفهوم ساختارگرایانه اودیپ با انسان شناسی مارکسیست هم خوانی دارد یا نه؟ چنین پرسشی در فراسوی نقد بهاویوریسم تجربی حداقل یک نقطه تلاقی واقعی پیدا می کند، همان طور که دیدیم چگونه روابط مابین فردی و ارتباطات ساختاری این روابط را تعریف می کند. بر این اساس، نظریه مارکسیست در خصوص مرکزیت داشتن وجه اجتماعی ذات انسان، آیا مشخصاً نمی گوید که روابط مابین فردی به خودی خود رمزی برای گفتن ندارند و تابع مناسبات تعیین کننده ساختاری هستند که همانا روابط اجتماعی تولیدی است³¹⁰؟ به این ترتیب مطرح ساختن چنین پرسشی ایجاب می کند که توجهمان را روی «روابط ساختاری» متمرکز کنیم. اگر به انسان شناسی ساختار گرا باز گردیم، می بینیم که حداقل روابط ساختاری به شکل دیگری تعریف می شود، به این علت که آنها را به عنوان نظام های نمادینه خویشاوندی در نظر می گیرد. البته این اصطلاح «نمادینه» است که باید مورد توجه ما باشد، در واقع نظام نمادینه که لوی استروس آن را به عنوان

³⁰⁹ Op. cit., p. 319

³¹⁰ لویی آلتوسر اولین نفری بود که چنین پرسشی را در مقاله «فروید و لکان» در «نوول کریتیک» شماره 16-12 دسامبر-ژانویه 1964-1965 مطرح کرد و مورد بررسی قرار داد. اگر چه این مقاله قابل بحث است، با وجود این این مزیت را داشت که به اصطلاحات و تحولات اخیر علوم انسانی و اجتماعی تکیه داشت، و موضوع نقد مارکسیست در حوزه روانکاوی را مطرح کرد که عنوان علمی را برای آن به رسمیت می شناخت.

رابطه ای تشابهی بین زبان و نظام خویشاوندی به کار می بندد، لکان عنصری
سومی را در آن دخالت داده و ثبت می کند که همانا عنصر ناخودآگاه است. ولی
بر فرض این که موضوع در سه مورد از فرآیند نمادینه اهمیت یکسانی داشته باشد،
با این حال نظریه این ساحت نمادینه مسئله چندان را حل نکرده است. در این
مورد، نتایجی که در گذشته از انسان شناسی مارکسیست به دست آوردیم به طرح
نخستین پرسش انجامید: به این معنا که آیا نظام خویشاوندی، زبان، ناخودآگاه به
مفهوم نظم واحدی هستند که وجود آنها اساس رابطه فرد را در روند رشد او تنظیم
می کنند؟ در مراجعه به ساختارهایی که در نظام های خویشاوندی کشف می کند
که واجد ساختارهای ذهنی هم شکل هستند، و با تعریف مردم شناسی به عنوان
«روانشناسی ناخودآگاه»، تأیید مثبت لوی استروس در این زمینه نتیجه مضاعفی
را در بر می گیرد. از یک سو، در صورتی که وجود نظم نمادین به عنوان ذهنیتی
مسبق به تاریخ بشر مطرح باشد، در این صورت هر گونه تحقیقی را درباره شکل
آن حذف می کند. به جای بررسی دیالکتیک چنین تشکلی _ که هنوز به شکل اساسی
انجام نگرفته _ راه حل هایی مطرح می شوند که خصوصیت عمومی آنها حذف
مسئله مارکسیستی یعنی مرکزیت اجتماعی در رابطه با ذات بشر و میدان دادن
به مسائلی نظیر طبیعت انسان که در این صورت اهمیتی نخواهد داشت که به
نور الاهی بستگی داشته باشد یا به کد ژنتیک³¹¹. مشاهده می کنیم که چگونه
انسان شناسی ساختارگرا در فقدان ترک مواضع محدود خود، و علی رغم یافته
هایش دچار سیر قهقرائی می شود. از طرف دیگر، تمام عرصه پژوهشی در
خصوص رابطه مفصلی نظریه تحلیلی در رابطه با فرد (سوژه) و ماتریالیسم
تاریخی منحل می گردد. به این ترتیب در پاسخ به این پرسش که آیا اقتصاد سیاسی
و روانکاوی می توانند در تعریف منع هم خوابگی با محارم نقطه نظر مشترکی
داشته باشند، هر روانکاو معاصر پاسخ خواهد گفت که باید از منطق دال (وجه
صوتی کلمه در زبان) حرکت کرد که می تواند در عین حال روشنگر امر اقتصادی
و روان شناختی باشد³¹². در نتیجه شرط تعیین شده، می توانیم بگوییم که بدون
هیچ تردیدی به بی اعتبار ساختن انسان شناسی مارکسیست می انجامد. ولی باید
کمی دورتر برویم: اگر فرض بر این باشد که در واقع بخواهیم انسان شناسی
ساختارگرا را از پیش فرض های ایدئولوژیک آن تصفیه کنیم، آیا می توانیم چنین
طرحی را بدون زیر علامت سؤال بردن مفاهیم بنیادی آن و به ویژه اصل

³¹¹ به عنوان مثال برخی مسائلی که توسط نظریه پرداز روانکاوی آندره گرین در گفت و گوهائی که نوول
کریتیک پیرامون مارکسیسم و روانکاوی مطرح کرد.

³¹² Emission de France-Culture : Psychanalyse et Société, 31 juillet 1969, avec Leclair et Rosolato.

ساختارمدار آن به انجام رسانیم؟ اما در مورد برداشت و کاربردی که لکان برای آن در نظر می‌گیرد، حتا با پذیرش این امر، بر خلاف نظر خود لکان، که نمی‌تواند تماما از لوی استروس استفاده کند، باید پرسید که آیا با وجود این از محدوده‌های مسائل ساختاری آزاد شده است؟ مسائل بی‌شماری به حالت تعلیق در می‌آیند که باید از دیدگاه دیگری مطرح شوند که در این جا ما به بررسی آنها خواهیم پرداخت.

3

انسان شناسی مارکسیست و روانکاوی

آیا انسان شناسی مارکسیست می‌تواند برای روانکاوی به عنوان انسان شناسی مرجع مطرح باشد، و اگر آری، تحت کدام شرایط؟ این پرسشی است که در این جا می‌خواهیم به بررسی آن پردازیم. پیش از همه باید دانست که موضوع ما زمینه‌ای را در بر می‌گیرد که در آن پژوهش‌های بسیار نادری انجام گرفته و یا در اشکال مغلطه آمیزی مطرح گردیده‌اند. دلایل چنین موقعیتی به تاریخ روابط مارکسیسم - روانکاوی و به وضعیت ایدئولوژیک آن باز می‌گردد و علاوه بر این منشأ آن را می‌توانیم به گسترش نابرابر علوم نسبت دهیم. در این جا تنها از ژرژ پولیتزر یاد می‌کنیم که خیلی زود به فقدان اعتبار روانکاوی پی برد و آن را به عنوان نظریه علمی مردود دانست. اما در مورد کج روی‌های مارکسیست-فرویدیست، باید دانست که نهایتا به بهای منحرف ساختن هر دو یعنی مارکسیسم و روانکاوی انجامید. بر این اساس و پیش از همه می‌بایستی این دو موضوع را مشخص سازیم و حداقل به چگونگی تلاقی و نقطه مفصلی آنها پردازیم. یادآوری این نکته چندان بی‌فایده نیست که هدف ما در این جا ارائه راه حل نیست بلکه می‌خواهیم به شماری از نظریات و فرضیاتی و مسائلی پردازیم که برای پژوهش‌های آینده زمینه مناسبی را فراهم آورد.

این پرسش را در ادامه بحث پیرامون موضوع عقده اودیپ از سر می‌گیریم. می‌دانیم که موقعیت اودیپی در رویارویی تمنا (جنسی) با قانون (منع هم‌خوابگی با محارم) آغاز می‌شود. آن چه مربوط به تمناست، از طریق تحول در هر گونه نیاز جسمی شکل می‌گیرد. به این معنا که تمنا فرد از طریق تمنا غیر (غیر بزرگ) که در جایگاه ساحت نمادینه است شکل می‌یابد. به طور مشخص، تمنا فرد در ابتدای امر چیزی نیست مگر تمنا خود والدین که ناخود آگاهانه به او منتقل می‌سازند. در این مفهوم، ظهور روانکاوی پایان مرکزیت داشتن من است: «در نتیجه با فرد (سوژه) حرف نمی‌زنند. درباره او حرف می‌زنند، و این جاست که او

تحت تأثیر قرار می گیرد»³¹³. اما در مورد قانون منع هم خوابگی با محارم، اگر چنین قانونی به شکل درون بودی شرطی اجتماعی ست، کارائی آن نه به شایستگی خاصی در فرد مربوط می شود و نه به اختناق و سرکوب، بلکه مرتبط است به کستراسیون (فناهی از عورت)، به این معنا که مرتبط است به دال هر تمنائی، یعنی فالوس. گشایش نزاع بین تمنا قانون از این پس آغاز می شود، که البته تنها یک راه را باقی می گذارد: و آن هم عبارت است از پذیرفتن و یا متعهد شدن به فناهی از عورت از جانب فرد در اشکال نمادینه، و البته به این جهت که از وقوع عینی آن در امان بماند، گامی که باید برداشت شود انطباق هویتی نمادینه فرد با نام پدر است و حاصل آن ارتقاء ویژگی فردی (سوپرکتیویته) خواهد بود. به این ترتیب عقده اودیپ، از هیچ نقطه نظری، هیچ ارتباطی با تقابل بین قطب طبیعت شناختی (تمنائی که محصول مستقیم نیاز باشد) و قطب اجتماعی (سرکوب اجتماعی تمایلات جنسی و مهمتر از همه هم خوابگی با محارم) ندارد. چنین مسئله ای از یک سو این موضوع را در نظر نمی گیرد که تولد تمنای جنسی تحت تابعیت شرایط نمادینه قرار دارد، امری که مستلزم وجود جامعه ای متشکل از افراد متکلم بوده و مسبوق به وجود فرد می باشد، و از سوی دیگر به مرکزیت داشتن فرد متوقف می شود، یعنی آن چه که به مرکزیت داشتن فرد تکیه دارد و به ماقبل روانکاوی باز می گردد³¹⁴. از همین بیراهه بود که برخی نظریات به عاریت گرفته شده در سیر قهقرائی قرار گرفتند: مفهوم من به عنوان میانجی گر حاکم بین این و آن رانشی و فرامن، مفهوم اودیپ که با اختناق و سرکوب اجتماعی یا سیاسی تشبیه می شد.

به این ترتیب نتیجه می گیریم که عقده اودیپ واجد دو پیش فرض است که در تشکل ذهنیت فردی دخالت دارند:

الف - وجود نظام خویشاوندی، با درجات متغییر در مورد منع هم خوابگی با محارم. یادآوری می کنیم که اصطلاح نظام خویشاوندی به عمل کرد ساختاری و عینی روابط خویشاوندی اتلاق می گردد، و نه بازنمائی هائی که می توان در مورد آن داشت³¹⁵.

³¹³ Lacan : Ecrits, op. cit., p. 835

³¹⁴ Cf S. Freud : « une difficulté de la psychanalyse », in Essais de psychanalyse appliquée, collection Idées, Gallimard.

³¹⁵ Cf. Levi Strauss : Anthropologie structurale, p. 144 :

« پژوهشگرانی که عملاً در حال بررسی هستند (...) غالباً نظریات را در مورد بومیان در خصوص ساخت و ساز اجتماعی شان (...) و عمل کرد واقعی جامعه آنها را به هم می آمیزند و اشتباه می گیرند.»

ب- وجود زبان (که نباید با ارتباطات ساده نزد حیوانات اشتباه گرفته شود)³¹⁶: زبان نه تنها نظم نمادینه ای است که ناخود آگاه مشروط بدان بوده و تکیه گاه آن را تشکیل می دهد، بلکه علاوه بر این نظام خویشاوندی بدون آن کار کرد نخواهد داشت :

«هیچ قدرتی بدون نامیدن خویشاوندی قادر به ایجاد نظم ترجیحات و تابوها نیست که در فراسوی نسل ها زنجیره اصل و نسب را به هم می بافد.»³¹⁷(46)

روشن ساختن این دو پیش فرض سطح برخورد آن را با انسان شناسی مارکسیست مشخص می سازد. در واقع پرسش این جاست که آیا می توان اعتبار این دو پیش فرض را به رسمیت بشناسیم بی آن که معنای آنها را در نظم نمادینه و ارتقاء یابنده آن در نظر نگیریم، که همان طور که دیدیم، با ماتریالیسم تاریخی هم خوانی ندارد، زیرا مسئله تشکل تاریخی اودیپ، همان طور که خواهیم دید، یعنی گذار تاریخ طبیعی به تاریخ اجتماعی در آن با ابهاماتی روبروست.

در نتیجه بررسی این دو پیش فرض (نظام خویشاوندی - منع هم خوابگی با محارم و زبان) از دیدگاه انسان شناسی مارکسیست است که مد نظر ما خواهد بود، و در عین حال به ما اجازه می دهد تا با مفاهیم انسان شناسی مارکسیست آشنائی پیدا کنیم.

بینش مارکسیست در خصوص «روابط خویشاوندی» البته در پیوند با روابط عینی است، و نه بازنمائی ها و نظریاتی که تحت عنوان «نظام خویشاوندی» مطرح می کنند. درک این بینش موجب گشایش بحث و مجادلات گسترده ای بوده که در خصوص عمل کرد روابط خانوادگی در جامعه بدون طبقه مطرح گردیده است. در چنین جوامعی، در واقع خانواده دارای عمل کرد مضاعفی است که عبارتند از تولید نسل، به همان شکلی که در جامعه طبقاتی مشاهده می کنیم، یعنی در عین حال در پیوند با مناسبات تولیدی می باشد. بر این اساس روابط خویشاوندی به عنوان روابطی مطرح می باشند که از نظر تاریخی منشأ تولیدی دارند. از این دیدگاه، خانواده مقداً به عنوان شرط مقدماتی در رابطه با تولید مطرح می گردد. این به نظریه ای بازمی گردد که مارکس در «اشکال تولیدی ماقبل سرمایه داری» توضیح می دهد³¹⁸: «جامعه قبیله ای، با ماهیتی که طبیعتاً اجتماعی می باشد، به عنوان

³¹⁶ Cf. E. Benveniste : « Communication animale et langage humain » in Problèmes de linguistique générale, Gallimard, 1966.

³¹⁷ Lacan : Ecrits, p. 277

³¹⁸ K. Marx : « Formes qui précèdent la production capitaliste » in Sur les sociétés précapitalistes, textes choisis de Marx, Engels, Lénine, préface de M. Godelier, Edition sociales, 1970.

نتیجه به منصفه ظهور نمی رسد، بلکه مشروط است به تصاحب موقتی زمین» (صفحه 182) و علاوه بر این می گوید: «در منشأ شرایط تولید (...) نمی توانند بخودی خود به وجود آمده باشند_ و محصول تولید باشند (...) شرایط بدوی تولید تحت شرایط طبیعی و به عنوان شرایط طبیعی تولید کننده و به همین گونه شرایطی که به تن جان دار او بستگی دارد، به منصفه ظهور می رسد، اگر چه آن را تولید کرده و گسترش می دهد، ولی در بدو امور توسط خود او به وجود نیامده بلکه وجود فیزیکی او به عنوان پیش شرط طبیعی برای وجود خود او می باشد.» (صفحه 199-198) در نتیجه خانواده حاصل روندی است که از تاریخ طبیعی بر می آید و یکی از پیش شرط های تولید می باشد. با وجود این مطرح ساختن خانواده به عنوان یکی از شرایط گذار تاریخ طبیعی به تاریخ اجتماعی، نمی تواند برای تاریخ اجتماعی امر تعیین کننده ای به شمار آید. درباره این موضوع، نظریات انگلس در خصوص سیر تحولی روابط خانوادگی که در ادامه و تأیید نظریات مارکس مطرح می گردد باید مورد توجه ما باشد. انگلس در واقع نشان می دهد که با عبور از حد نصاب خاصی از گسترش نیروی تولیدی، از این پس، روابط خانوادگی به عنوان روابط تولیدی به حساب نخواهد آمد. به این ترتیب نقش تعیین کننده در جهش نیروهای تولیدی در گسترش تضاد بنیادی با روابط تولیدی مشخص می شود. این نکته مشخصاً در یکی از نوشته های انگلس توضیح داده شده که علی رغم تمام یادآوری ها و مراجعات تکراری در طول سال ها هنوز تازگی خود را حفظ کرده و قدیمی نشده است :

«هر اندازه کار از رشد نازلی برخوردار باشد، تولیدات آن و ثروت اجتماعی نیز نازل خواهد بود، و در نتیجه تحت چنین شرایطی تأثیرات پیوندهای خونی در زمینه نظم اجتماعی برجسته به نظر می رسند. ولی در چار چوب چنین ساختار اجتماعی که بر اساس پیوند های خونی سامان یافته، با افزایش قابلیت کار تولیدی، هم گام با آن، مالکیت خصوصی و مبادله، نابرابری ثروت، امکان استفاده از نیروی کار افراد گسترش یافته، و به این ترتیب بنیاد تضادهای طبقاتی شکل می گیرند : به این معنا که عناصر اجتماعی نوین طی نسل ها تلاش می کنند تا ساخت و ساز قدیمی جامعه را به شرایط کنونی سازگار سازند، و بر این اساس تا جایی پیش می روند که نا هم آهنگی یکی و دیگری به تحولی عمیق می انجامد.»³¹⁹

می دانیم که بر اساس همین نظریه عمومی، انگلس برای نگارش تاریخ منشأ خانواده از پژوهش های ل. مورگان استفاده می کند. این تاریخ به دو عصر تقسیم

³¹⁹ F. Engels : L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat, Edition sociales, p. 18

می شود که محور آن گذار خانواده چند همسری به تک همسری است. علاوه بر این چنین تحولی منطبق است بر گذار عصر حاکمیت مناسبات خویشاوندی به عنوان عامل تعیین کننده در ساخت و ساز امور اجتماعی به عصری که از این پس ساخت و ساز اجتماعی بر مبنای مناسبات طبقاتی شکل می گیرد :

«برای این که خانواده چند همسری به تک همسری قطعی بیانجامد، باید دلایل دیگری فرای آن چه تا کنون دیدیم داشته باشد. در خانواده چند همسری، گروه (دو اتمی) به آخرین واحد تقلیل پیدا کرده بود، یعنی به مولکول آن، یک مرد و یک زن. انتخاب طبیعی کار خود را با حذف هر چه بیشتر مجموعه ازدواج ها پایان بخشید، و هیچ کاری در این زمینه باقی نمانده بود. در نتیجه، اگر نیروی تولیدی نوین یعنی نیروهای اجتماعی وارد عمل نمی شدند، هیچ دلیلی وجود نداشت که شکل جدیدی از خانواده چند همسری به وجود بیاید. ولی چنین نیروهای مولدی وارد عمل شدند.»³²⁰ به این ترتیب خانواده تک همسری «نخستین شکل از خانواده ای بود که نه بر اساس انتخاب طبیعی که بر اساس شرایط اقتصادی تشکل یافت»³²¹. بر اساس مطالبی که تا این جا درباره این نظریات گفتیم، می توانیم روی دو نکته نتیجه گیری کنیم :

الف : خانواده، به عنوان نتیجه روندی که به تاریخ طبیعی تعلق دارد، یکی از پیش شرط های طبیعی در عرصه تولید است. با این حساب، مفهوم خانواده به عنوان جامعه طبیعی به ما اجازه می دهد که در اشکال دیالکتیکی، گذار تاریخ طبیعی به تاریخ اجتماعی را درک کنیم. اگر در رابطه یکی با دیگری فقدان تداومی مشاهده می شود، با وجود این هیچ پیدایشی بدون توضیح نیست. در این جا می توانیم به نوشته های بارز کازانووا³²² اشاره کنیم که این موضوع را مطرح می کند که مراحل پیدایشی (ژنتیک) به تدریج تحت تأثیر حرکت تاریخی حذف شدند، با وجود این توهمات ایدئالیست ها شماری عناصر غیر تاریخی در وقفه های تاریخی اختراع کردند که قادر به فاصله گرفتن از چنین نظریاتی نیستند.

ب : از زمانی که تولید عینیت می یابد، پیش شرط طبیعی خود را، یعنی جامعه خانوادگی را در مناسبات اجتماعی در عرصه تولیدی متحول ساخته و از همان آغاز در رابطه با آنها نقش تعیین کننده پیدا می کند. این همان نکته ای است که انگلس روی آن تأکید داشته و درباره آن مشخصاً می گوید که نقش تعیین کننده روابط

³²⁰ Op. cit., pp. 61-62

³²¹ Op. cit., p. 73.

³²² A. CASANOVA : « Histoire et ethnologie » in La Nouvelle Critique, n° 58

خانوادگی تحت تأثیر درجه خاصی از پیشرفت نیروی تولید به نفع مناسبات تولیدی دچار تنزل می گردد. در نتیجه قانون روابط بی درنگ به روند تولید بستگی پیدا می کنند.

با وجود این انگلس از یک سو اعتبار بسیار زیادی برای انتخاب طبیعی، در نخستین مرحله تکاملی خانواده قائل می شود، و از سوی دیگر این موضوع را بیش از همه در رابطه با توضیحات او پیرامون منع هم خوابگی با محارم مشاهده می کنیم. حتا اگر فرض کنیم که گزینش طبیعی در این زمینه دخالت مؤثر داشته است، نمی توانیم به دلایل اولیه منع هم خوابگی با محارم در این و یا آن گروه اجتماعی دسترسی پیدا کنیم یا این که می بایستی فرض کنیم که اهداف بهبود نژادی در سرمنشأ تاریخ وجود داشته که در این صورت هیچ عامل تاریخی آن را تأیید نمی کند. از طرف دیگر پژوهش های انسان شناسی معاصر موضوع ناهم خوانی های اولیه در زمینه روابط جنسی را به شکل دیگری مطرح می کند. در واقع، انگلس متعاقباً پس از مورگان در این زمینه، عمل کرد مثبت منع هم خوابگی با محارم را، به آن شکلی که لوی استروس توضیح می دهد، نه تنها به عنوان شرط مبادله ندیده می گیرد بلکه به طور مشخص و خصوصاً جایگاه آن را به عنوان پیش شرط طبیعی متأخر به تولید به حساب نمی آورد. در باره این موضوع پژوهش های لوروا گورهان حائز اهمیت می باشد، زیرا نه تنها دیدگاه های انگلس را تصحیح می کند، بلکه بی آن که مسائل بنیادی مارکسیسم را ندیده بگیرد، به گسترش آن نیز می انجامد: «موضوع ناهم خوانی های جنسی در جوامع اولیه به همان اندازه در سطح طبیعت شناختی بی پایه و اساس است که نظریه «قبیله سرگردان».

جوامع حیوانی جهت ادامه حیات خود ساخت و ساز دائمی و مشخصی دارند که بر اساس انواع تغییر کرده و موجب تعادل بین جامعه و محیط زیست آن می باشد (...). انسجام نورو-آناتومیک انسان نماها کمتر از حیوانات نبوده است، گسترش دستگاه طبیعی-اقتصادی (بیو-اکونومیک) بر اساس فن دستی و تکلم مستلزم ثبت اجتماعی آن می گردد که به همان اندازه تعیین کننده است که متابولیسم در سلول بنیادی، و در شبکه ای از مبادلات منسجم جهت پاسخ گوئی به ضرورت تولید نسل، در پیوند تنگاتنگ با سلول های دیگر می باشد. بین دو طبقه از تجمع، پاسخ گوئی به نیازهای غذایی از مشخصات پر اهمیت گروه اولیه است (زوج یا خانواده اهلی)، و امور زوجی در سطح گسترده گروه واجد اهمیت می باشد (خویشاوندی و قومی).»³²³

³²³ A. LEROI-GOURHAN : Le geste et la parole (é tomes) ; Albin Michel, 1964, t.1, pp. 218-219.

در چنین چشم اندازی، همان طور که لوروآ گورهان به خوبی نشان می دهد، مفاهیم خرد گرایانه و تنگ نظرانه ای که انسان را نتیجه سیر تحول تدریجی میمون می داند به همان اندازه بی اعتبار می گردد که مفاهیم مذهب، که پیدایش انسان را بی هیچ زمینه تاریخی محصول آفرینش تصور می کنند. تداوم و انقطاع در نتیجه تحت تأثیر روند گذار تاریخ طبیعی به تاریخ اجتماعی است. زمانی که شرایط «انقطاع» آماده شد، به شکل ما بعدی در فرایند تاریخ اجتماعی تعمیق پیدا می کند.

حال از این موضوع به پیش شرط دیگری در رابطه با اودیپ می پردازیم که بنیادی ترین موضوع در رابطه با ناخودآگاه می باشد: یعنی زبان. و یعنی زمینه ای که از دیدگاه علمی حساسیت خاصی دارد، زیرا پیش از همه نظریه دیرینه شناسی زبان است که ناممکن به نظر می رسد. به همین علت مجبور خواهیم بود که در این زمینه به شماری از شاخص ها تکیه داشته باشیم و علاوه بر این گاهی اوقات نیز آنها را در اشکال فرضی مطرح کنیم. اگر دوباره به پژوهش های لوروآ گورهان مراجعه کنیم، می بینیم که او جایگاه زبان را مشابه به ابزار دانسته است:

«با فرمولی مشابه به آن چه در مورد پستانداران عالی وجود دارد، انسان ابزارهای عینی و نماد می سازد، ابزار سازی و نماد سازی، یکی و دیگری حاکی از روند یگانه ای هستند، و یا به عبارت دیگر این روند در مغز انسان تحت پوشش تجهیزات یگانه ای قرار دارد. چنین موضوعی ما را به این نتیجه هدایت می کند که نه تنها زبان و ابزار از خصوصیات انسان بوده بلکه هر دو از قابلیت یگانه ای در انسان منشأ می گیرد، دقیقاً به همان شکل که در سی علامت صوتی مختلف نزد شمپانزه از نظر ذهنی به چوب هائی مرتبط می باشد که برای گرفتن موز معلق در هوا به کار می برد. به این معنا که زبان هر چند که در سطح نازلی به عملیات چوب ها مرتبط باشد، به مفهوم تحت الفظی چیزی نیست بجز شیوه ای فنی (...). امکان زبان، هم زمان با پیدایش ابزار در ماقبل تاریخ قابل تصور می باشد. به این علت که زبان و ابزار از دیدگاه عصب شناسی در رابطه تنگاتنگ با یک دیگر هستند و به این علت که در ساختار اجتماعی جامعه بشری در پیوند تنگاتنگ با یکدیگر می باشند.»³²⁴

چنین رابطه موازی بین فن و زبان می تواند زبان انسان و ارتباطات حیوانی را در چشم اندازی از یکدیگر تفکیک نماید که منطبق است بر نظریات لکان در این زمینه.³²⁵

³²⁴ Op. cit., p. 163

³²⁵ Lacan : Ecrits, p. 19

«آن چه میمون های بزرگ را متمایز می سازد «زبان» و «فن» است، متظاهر شدن هم زمان آنها تحت تأثیر محرک بیرونی و به همین نسبت رها کردن آن در آن واحد، یا در فقدان متظاهر شدن آنها، یعنی وقتی که موقعیت مادی که موجبات آن را فراهم می سازد، متوقف گردد و یا وجود نداشته باشد. ساخت و استفاده از سنگ دولبه تراشیده شده از ساخت و ساز کاملاً متفاوتی برخوردار است، زیرا عملیات ساخت ابزار مقدم بر فرصت استفاده از آن است و به شکل مابعدی در آینده به کار برده می شود. تفاوت بین علامت دادن و کلمه خصوصیت دیگری ندارد، تداوم مفهوم واجد خصلت متفاوتی ست ولی با ابزار قابل مقایسه می باشد.»³²⁶

در این جا بی مناسبت نیست تا یادآور شویم که این نظریات با یادداشت های انگلس در مورد پیدایش و هم زمان بودن فنون ابتدایی و زبان هم خوانی داشته و منطبق است بر مرحله ای از گذار، که تحت شرایط مضاعفی به وقوع پیوسته است. این شرایط مضاعف نیز شامل وجود «جامعه طبیعی» و درجه ای از ساخت و ساز فکری بوده که تحت تأثیر شیوه زندگی تحول یافته است. در نتیجه آیا قابل تصور نیست که چنین مقدماتی در پیدایش زبان در گسترش و فرآیند اجتماعی موجب تحولاتی گردیده باشند که تأثیرات آن در وضعیت کنونی زبان قابل بازشناسی باشد؟ مفهوم چنین تحولی می تواند بر اساس دو نقطه نظر مشخص گردد:

الف - پایه و اساس اولین نکته، از دیدگاه نظری، در ششمین تز فویر باخ مطرح گردیده است:

«ذات بشری ماهیتی ذهنی نیست که به فرد منفردی بستگی داشته باشد. واقعیت ذات بشری مجموع مناسبات اجتماعی ست.»

با وجود این برای درک صحیح این نظریه، می بایستی آن را از گزند دو برداشت التقاطی در امان بداریم: اولین برداشت التقاطی عبارت است از جایگزین ساختن مفهوم تجربی «روابط ذهنی بین افراد» به جای مفهوم «روابط اجتماعی»، و این برداشتی است که به حذف ماتریالیسم تاریخی انجامیده و روانشناسی اجتماعی و ایده آلیستی را تبلیغ می کند. دومین برداشت اشتباه عبارت است از جایگزین ساختن «فرد انسان» به «ذات انسان»، چنین برداشتی مفهوم فرد روانشناختی را مطرح می سازد، از دیدگاه این برداشت، و با حساب این که به میراث اجتماعی قابل انطباق می باشد که از آغاز بیرون از او واقع شده است. در هر دو مورد،

³²⁶ A. LEROI-GOURHAN : Le geste et la parole, t. 1., p. 164

همان طور که لوسین سو توضیح می دهد³²⁷ مرکزیت داشتن اجتماعی در خصوص ذات انسان انکار می گردد.

گسترش صحیح نظریه مارکسیست بر خلاف چنین نظریات التقاطی، اشکال روان شناختی فردی نزد فاعل انسانی را، از دیدگاه انسان شناسی، در حله ثانوی قابل بررسی می داند. در نتیجه زبان نزد انسان در عین حال حاصل چنین مرکزیتی (اجتماعی) بوده و بر این اساس در تشکل اشکال روان شناختی نزد فاعل انسانی شرکت خواهد داشت.

به این ترتیب، می توانیم این نظریه را مطرح کنیم که زبان نزد انسان در پیوست و گسست با زبان نزد حیوانات تشکل یافته است. در واقع خصوصیت ارتباطات حیوانی در این است که در محدوده فرستنده و گیرنده باقی می ماند و به موقعیت عینی خاصی منحصر می باشد: به عبارت دیگر، گیرنده پیام در خصوص هر مرجعی (شیء بیرونی) نمی تواند این پیام را به گیرنده دیگری منتقل سازد، گیرنده باید خودش بر اساس رفتاری خاص و منطبق بر موقعیت داده شده پاسخ گوید (به عنوان مثال زنبوری به طرف طعمه ای حرکت می کند که جهت و فاصله تقریبی آن از طریق حرکات رقص زنبور دیگری که از آن جا باز آمده به او منتقل شده است). در حالی که، شرایط خاص جوامع بشری مستلزم امکان ارتباطاتی است که قابل انتقال بوده و فاقد حد و مرز است. در نتیجه، استفاده مناسب از پیغام ایجاب می کند که گیرنده به جای خود قابلیت فرستنده پیغامی را داشته باشد که دریافت کرده و مضافاً بر این که می تواند بر اساس تفاوت موقعیت تازه بین خودش و گیرنده فرضی و در رابطه با مرجع مورد نظر به سهم خود تغییراتی در پیغام ایجاد کند. بر این اساس ضرورت ایجاب می کند که فاعل پیغام، تحت اشکالی که البته با گسترش تولیدات مادی و سازمان اجتماعی پیوسته تحول می یابد، خود را در پیغام معرفی کند (مترجم: تأکید روی هویت فرستنده پیغام است). از طریق بازنمایی موضوع، گذار به زبان انسان مستلزم گسست از موقعیت عینی و پیغامی است که به آن رجوع می کند، شکافی که موجب تشکل قواعد سخن بوده، یعنی پیوسته موجب تحولات زبان می گردد. البته، در این جا موضوع بیشتر از دیدگاه نظری و فرضی مطرح می باشد، ولی به استدلالات مختلفی نیز تکیه دارد.

از یک سو به پژوهش های لوروآ گورهان رجوع دارد که پیش از این نیز به آن اشاره کردیم، یعنی در جایی که به گسترش موازی و هم زمان ابزار و زبان می پردازد، و از سوی دیگر در نقطه مفصلی با نظریاتی قرار می گیرد که ژک لکان در رابطه با زبان_سخن، استعاره و ناخودآگاه مطرح می سازد و به خصوص در مقاله *ساحت*

³²⁷ L. Sève : *Marxisme et théorie de la personnalité*, Edition sociales, 1972.

کلمه در ناخودآگاه. البته، تعریفی که مارکس و انگلس در خصوص زبان در ایدئولوژی آلمانی ارائه می دهند خصلت آن را به شکل روشنتری نشان می دهد: «از آغاز، مصیبتی روی «روح» انسان سنگینی می کند، یعنی آلوده بودن به ماده ای که در این جا خود را به شکل قشری از هوای به جریان افتاده، صدا، و به طور خلاصه به شکل زبان نشان می دهد. زبان به همان اندازه قدیمی است که خودآگاه. زبان، خودآگاه عملی و عینی ست، برای انسان های دیگری نیز وجود دارد، در نتیجه تنها برای خود من نیز وجود دارد، و به همان شکل خودآگاه، زبان تنها به دلیل نیاز و ضرورت مبادله با دیگران تجلی پیدا می کند. در جایی که رابطه ای وجود دارد، این رابطه برای من وجود دارد. حیوان «در رابطه نیست» با هیچ چیز، و هیچ رابطه ای برای او قابل درک نیست. برای حیوان، روابطش با دیگران به عنوان رابطه مطرح نیست. در نتیجه خودآگاه محصولی اجتماعی بوده و تا زمانی که انسان وجود دارد، محصول اجتماعی باقی خواهد ماند.»³²⁸

ب- دومین نکته مرتبط است به تعیین حدود موضوع روانکاوی. شکل فردی پیش از همه شکلی جسمانی ست. از دیدگاه انسان شناسی مارکسیست، شکل جسمانی نمی تواند توضیح اساسی برای فردیت روانشناختی به حساب بیاید، ولی تنها می تواند به عنوان حامل یا جایگاه آن مطرح باشد. در عین حال شکل جسمانی نیز به دلیل مرکزیت ذات انسان در وجه اجتماعی دچار تحول گشته و به واسطه زبان عمل می کند. بر این اساس، می توانیم آن چه را که در رابطه با چنین تحولاتی مطرح می باشد در روانکاوی باز شناسی کنیم، یعنی با تفکیک بین تن طبیعی یا تن نیازمند، و تن جنسی یا تن آرزومند، که مفاهیم فرویدی در خصوص موضوع جنسیت آن را به شکل نظریه ای منسجم مطرح کرده است³²⁹. در این چشم انداز، رابطه متغییر فردیت روان شناختی به فردیت جسمانی، یعنی رابطه فرد با وجود مادی و جسمانی خود تحت سیطره مرکزیت مادی و اجتماعی در خصوص ذات انسان می باشد. چنین نظریه ای دو تذکر را ضروری می سازد: اگر زبان به عنوان میانجی گر تعیین کننده اشکال روانشناختی فرد است، در این صورت نمی توانیم آن را به عنوان دستگاه علامت و نشانه ای که خارج از فرد تشکل یافته در نظر بگیریم که تنها با زبان رابطه ای ابزارمداری بر قرار می سازد. در چار چوب این اصل، برای تأیید نظریات روانکاوی در سطح مهم ترین مفاهیم آن هیچ مانعی وجود ندارد. لکان می گوید زبان سبب فرد (سوژه) است، یعنی موضوعی که می توانیم به شکل زیر گسترش دهیم: شکاف در فرد، و به همین نسبت تعالی ذهنیت او نتیجه

³²⁸ K. Marx-F. Engels : L'idéologie allemande, Editions sociales, 1968, p. 59

³²⁹ Cf. S. LECLAIRE : Psychanalyse, Le Seuil, 1968

تأثیرات زبان هستند. متعاقباً، تأثیر مفهومی که زبان به وجود می آورد، علاوه بر وجود دستگاه مادی دال ها (وجه صوتی زبان)، مستلزم رابطه انطباق هویتی افراد با دال ها نیز می باشد. به جای نظریه علامت (علامت به معنی چیزی که برای فردی واجد مفهوم است)، نظریه دال (یا نظریه اسم دلالت) جایگزین می شود. از این طریق از مفهوم ساختاری زبان دور می شویم زیرا بین ساختار و فرد (سوژه) رابطه بیرونی قائل می شود که به بینش ماقبل مارکسیست در عرصه انسان شناسی تکیه دارد.³³⁰ ولی بی اعتباری چنین مفهومی، تا زمانی که به کارائی زبان در شکل اشکال روان شناختی نزد افراد توجه نداشته باشیم کاملاً روشن نخواهد شد. زیرا چنین کارائی (یعنی کارائی زبان) خود تحت تأثیر قاطع مرکزیت اجتماعی ذات انسان بوده، که برای فرد آدمی مبین شیوه کاملاً تازه ای در تطبیق با ماده است. یعنی این که اگر روبنا نیست، ولی زیر بنا هم نیست و علاوه بر این عمل کرد آن در تطبیق با واقعیت در عرصه ارتباطات اولویت دارد. در این هشدار ضروری در زمینه نظری، بدون هیچ تردیدی یادداشت مارکس و انگلس درباره زبان می تواند بسیار مفید واقع گردد: «واقعیت بلاواسطه تفکر زبان است. همان طور که فلاسفه برای تفکر واقعیتی مستقل قائل شدند، چاره دیگری نداشتند مگر این که به زبان نیز واقعیتی مستقل نسبت دهند تا آن را به خود اختصاص دهند (...). ما پیش از این نشان دادیم که نظریاتی که برای تفکرات و نظریات وجود مستقل قائل می شود، در واقع نتیجه نظریاتی است که برای روابط بین اشخاص و افراد وجود مستقل قائل می گردد.»³³¹ از چنین تحلیلی، در رابطه با موضوع مورد بررسی ما، می توانیم نتیجه بگیریم که: بین فقدان توجه به سببیت های مادی و تاریخی از یک سو، و بینشی غیر تاریخی از زبان از سوی دیگر پیوندی ضروری وجود دارد که زبان را واقعیتی مستقل تلقی کرده و در عین حال شرایط تشکیل آن و زمینه ای را که می خواهد در تصرف خود بگیرد شامل می گردد. اگر فرضیات مطرح شده در بالا صحیح باشند، و به شرط تصحیحات ضروری، این امکان وجود دارد که مفاهیم بنیادی روانکاوی را به ماتریالیسم تاریخی ضمیمه کنیم. تولید اجتماعی به عنوان تحول در روابط طبیعی، شکاف بین وجود طبیعی انسان (وجود مادی و جسمانی او) و ذات او (وجود مادی و اجتماعی او) موجب می گردد که از همان آغاز شامل روندی باشد که پیوسته تعمیق پیدا کند. ولی تکلیف عقده اودیپ چه می شود؟ با توجه به پیش فرض هایی که در بالا به آن اشاره کردیم، و بر اساس تعریف اودیپ

³³⁰ Cf. E. Roudinesco : « L'action d'une métaphore », in La pensée, n° 162, avril 1972.

³³¹ K. Marx-F. Engels : L'idéologie allemande, p.489

به عنوان فرایندی که به تبعیت تمنا از قانون می انجامد، به عنوان گره بنیادی ذهنیت فرد آدمی مطرح خواهد بود.

به این ترتیب یکی از راه‌ها بر اساس موازین انسان‌شناسی مارکسیست مشخص می‌گردد که عبارت است از این پرسش که تأثیر گسترش تاریخی فرآیند تولید در رابطه با عقده اودیپ کدام است؟ با این حساب که عنصر بینابینی در این جا از طریق روابط خانوادگی و انواع آن تشکیل می‌گردد (یا عنصری که احتمالاً می‌تواند واجد چنین خصوصیتی باشد). به این ترتیب موضوع وسیعی برای بررسی و انجام چنین پژوهشی می‌تواند فرصتی فراهم نماید تا اشکال تاریخی مشخص عقده اودیپ روشن گردد. ما در این مورد به دو مثال بسنده خواهیم کرد: همان‌طور که پیش از این دیدیم، جامعه تروبیاندی در خصوص تشکل عقده اودیپ از طریق جابجایی مادر-خواهر و تقسیم پدر-دایی مشخص می‌گردد. مثال دیگر را در کتاب *اودیپ آفریقائی* می‌یابیم:

«به تدریج که به جوامع سنتی نزدیک می‌شدیم، مشاهده می‌کردیم که برخورد خشونت‌آمیز با پدر توسط پسران به شکل مستقیم ابراز نمی‌شود و روی خط افقی به طرف برادران تمایل پیدا می‌کند و در عین حال بازنمایی پدر با بازنمایی‌های نیاکان گذشته تداخل پیدا می‌یابد.»³³²

چنین جا به جایی‌هایی کاملاً روی شرایط افراد نتایجی به بار آورده و مناسبات نمادینه مختلفی را ایجاد می‌کند که بستگی به نظام‌های مختلف خویشاوندی دارد. بر این اساس باید دانست که برای هر نظام خویشاوندی، رابطه عمل کرده‌های نمادین (شیء ممنوع، حامل قانون) در رابطه با اشخاص واقعی رابطه ای است که بر اساس محدوده‌های متنوعی تنظیم شده که خاص هر یک از نظام‌های خویشاوندی می‌باشد. اگر نظام خویشاوندی همان واسطه نمادینی است که از طریق آن روابط خانوادگی در تعیین افراد کارآیی دارند، در این صورت باید نتیجه بگیریم که این نظم نمادینه، در عین حال که قوانین کارکردی خاص خود را دارند، از دیدگاه تنوع عینی اودیپ، در آخرین تحلیل به واقعیت روابط خانوادگی بستگی داشته و در نتیجه با فرایند تاریخی تولید در پیوند تنگاتنگ است.

بی‌گمان چنین راهی را نباید ندیده بگیریم، زیرا سببیت مادی-تاریخی را در بررسی تاریخ عقده اودیپ دخالت می‌دهد. با وجود این، این موضوع در نظریه روانکاوی به فراموشی سپرده شده است. به راحتی پی خواهیم برد که دوباره مطرح ساختن پرسشی که ما را تا این جا هدایت کرده، به چه علتی بوده است: در عقده اودیپ کارکرد ممنوعیت بر چه پایه ای تکیه دارد؟ به چه علتی کودک از چنین ممنوعیتی

³³² M. C. Et E. Ortigues : *Edipe africain*, p. 57.

تبعیت می کند، ولی چگونه است که در رابطه با شماری از ممنوعیت های دیگری که والدین برای تربیت کودکانشان در نظر گرفته و به آنها تحمیل می کنند، چنین اتفاقی نمی افتد و ممنوعیت کارآئی لازم را پیدا نمی کند؟ در پاسخ به چنین پرسشی موضوع *عقدۀ فنای از عورت* (کستراسیون) مطرح می گردد و آن چه در این رابطه باید مد نظر قرار گیرد نقطۀ مفصلی آن با *عقدۀ اودیپ* است. پیش از همه فروید، بازشناسی و پذیرش *فنای از عورت* توسط پسر را مولد اضطراب نزد او دانسته و آن را به عنوان عامل اعراض از تمایل جنسی نسبت به مادر تعریف می کند که از طریق انطباق هویتی نمادینه با حامل قانون و قبول تعهد حاصل از آن ممکن می گردد. با وجود این پرسشی که باقی می ماند در رابطه با دخترها است که بازشناسی *فنای از عورت* نزد خود آنها می باشد که آغازگر اودیپ بوده، ولی مثل پسرها متحمل تخریب آن نمی شوند، بلکه نزد آنها تنها افول می کند. و باید دانست که در خصوص همین تفاوت نیز هست که موضوع *فنای از عورت* (کستراسیون) نزد لکان به شکل تازه ای مطرح گردیده و بازخوانی می شود. در مقاله «تحول نزد فرد و دیالکتیک تمنا»³³³، لکان روی خصوصیت بنیادی *عقدۀ فنای از عورت* و کثرت عوارض آن در رابطه با اودیپ تأکید کرده و برای آن اهمیت خاصی قائل می شود. در این جا ما خودمان را به نتایج چنین تأکیدی در رابطه با نظریۀ *عقدۀ فنای از عورت* محدود می کنیم، و البته با یادآوری خصوصیت مشکل بر انگیز و حساس چنین دیدگاهی، زیرا از یک سو درک دقیق لکان را ضروری خواهد بود، و از سوی دیگر باید به توضیح هماهنگی درباره آن چه تا کنون گفته ایم نائل بیاییم. پیش از همه باید بگوییم که در نتیجه میانجیگری زبان در شکل فرد (سوژه)، تفکیک فرد به عنوان موجودی مادی و بازنمایی و مفهوم او به عنوان دال (اسم دلالت) ممکن می گردد. چنین «شکافی» در فرد (سوژه) از زمانی تحقق می یابد که از دیگری چیزی تقاضا می کند (به خصوص از مادرش)، یعنی از دیگری که در جایگاه غیر بزرگ است، یعنی مکان کد زبان شناختی به شکلی که دیگران به کار می برند (پدر، مادر، غیره). که پیش از تولد فرد وجود داشته است، و از طریق فرایند استعاره، تمنا به نیاز تحول پیدا می کند. چنین تحولی چگونه تحقق می یابد؟ شرط این است که وجود مادی فرد بتواند از گفتار او حذف گردد. بر این اساس، چنین حذفی، «مرگ» یا «غیبت» _ لکان می گوید «کلمه مرگ چیز است» _ نمی تواند اسم دلالت را در غیر بزرگ بیابد که در خودش کامل است. در نتیجه فقدان یک اسم دلالت در غیر بزرگ، به عنوان مکان لذت که وجه مشخصه آن در بی نهایت بودن آن است، مشخص می گردد. به همین علت موجب می گردد که به محض

³³³ Lacan : « subversion du sujet et dialectique du désir » in *Ecrits*, p. 793

اینکه من حرف می زنم لذت برای من ممنوع شود، یعنی از زمانی که از زبان غیر بزرگ استفاده می کنم، به این علت که شرط به کار بردن زبان این است که این مکانی خالی، توسط اسم دلالت پر شود.

به این ترتیب ضرورت قانون تجلی پیدا می کند که تحت تأثیر آن از زمانی که فرد حرف می زند، لذت برای او ناممکن می گردد. در این فرآیند است که فنای از عورت موضوعیت پیدا کرده و رابطه آن با اودیپ آشکار می گردد. منع هم خوابگی با مادر از ممنوعیت لذت مشتق می گردد، با این حساب که فرد به فقدان قابلیت غیر بزرگ در بازنمایی نمادین آن پی می برد، زیرا که در زبان او محذوف است، در این صورت فرد جهت تضمین خود به عنوان فرد (سوژه) و مقابله با اضطراب، اسم دلالتی را در جای خالی ایجاد کند. فالوس، همان اسم دلالت است، به این شرط که آن را به عنوان مطلوب تخیلی فدا می کنیم، و در نتیجه فرد از انطباق هویتی تخیلی با فالوس که محصول هم ذات پنداری با تمثای مادر است قطع نظر می کند.

سرانجام باید یادآوری کنیم که چنین تحولی که موجب تبدیل فالوس به اسم دلالت می گردد، که به واسطه آن فرد می تواند خود را در نظم نمادینه باز شناسی کند، مبین جایگاه نمادین پدر به عنوان حامل قانون است، به شرط این که به عنوان نام پدر، یعنی «مرگ» نمادینه شده باشد. در این جا باید پرسید که تحت چنین شرایطی از عقده اودیپ چه باقی می ماند؟ اسطوره ای که عمل کرد آن بیان تأثیرات فنای از عورت، به شکل تخیلی است، ولی به بهای کم رنگ ساختن و یا کتمان خدشه ناپذیر بودن آن³³⁴.

مسائل و مشکلات جدیدی که این بینش لکان می تواند در رابطه با ماتریالیسم تاریخی مطرح سازد، اگر چه چنین پرسش هائی نسبت به آن چه که در رابطه با فروید می توانست مطرح می باشد، تغییر و تحولاتی ایجاد کرده است، ولی همواره از منطق ثابتی برخوردار است. به این ترتیب، فکر می کنیم که اکنون می توانیم به تعریف مشخصاتی پردازیم که مبین نقطه حرکت پرسش انتقادی ما می باشد، که عبارت است از این که : جایگاه سببیت ماتریالیسم تاریخی در چنین

³³⁴ Cf. Lacan. Ecrits, p. 820.-63

«اگر حتماً فروید صراحتاً تأیید می کرد، از آخرین نوزادی که به قلم او به شکل اسطوره- اودیپ باقی می ماند، به هیچ کاری نمی آید به جز این که به عنوان سبب نفرین شده مطرح گردد... ولی آن چه که اسطوره نیست، و فروید آن را فوراً پس از اودیپ مطرح کرد، عقده فنای از عورت است.»

منطقی در رابطه با تشکل فرد (سوژه) در کجا واقع شده است؟ این پرسش با پرسش دیگری ادامه می یابد: روانکاوی از کدام فرد (سوژه) حرف می زند؟

از موضوع انفکاک یا انقسام فرد (سوژه) آغاز می کنیم که نتیجه تبعیت وجود مادی و جسمانی فرد آدمی از گفتمان غیر بزرگ است. چنین تبعیتی در چند سطح مختلف قابل بررسی است. در تشکل نخستین اسامی دلالت در خصوص تمنا، به عنوان مثال تصویر پستان، که مادر بر اساس آرزومندی خودش در پاسخ به تقاضای کودک به او اهداء می کند. دست یابی به زبان نزد کودک تنها به شرط انطباق هویتی با اسم دلالتی تحقق می پذیرد که در تقابل با اسم دلالت دیگری بوده و عهده دار بازنمایی آن می باشد (تمام مفهوم بازی «فوردا» که فروید در «فراسوی اصل لذت» توضیح می دهد به همین مفهوم باز می گردد).

کودک در فنای از عورت سرانجام می تواند به شکل نمادینه عهده دار عضو جنسی واقعی خود باشد و موقعیت خود را در ساختار خانواده تشخیص داده و با قابلیت تعویض جایگاه (مترجم: از طریق انطباق هویتی یا همذات پنداری) که وجه مشخصه تخیلات است، قطع رابطه نماید. تمام این ها به بهای تشکل ناخودآگاه می انجامد که به بیان لکان در *موقعیت ناخودآگاه* «تعریف خاصی برای واقعیت روانی نیست که خاصیت و یا نسبتی با خودآگاه نداشته باشد»، بلکه «مفهومی را در بر می گیرد که بر اساس آثار و نشانه هایی ایجاد گردیده که در تشکل فرد (سوژه) شرکت داشته است».

با وجود این چنین قابلیت اثر گذاری تبعیت از گفتمان غیر بزرگ، تا زمانی که در پیوند تنگاتنگ با پیدایش من مطرح نگردد، مشخص نخواهد شد. در واقع از سن شش ماهگی، کودک از طریق انطباق هویتی با تصویر جسمانی شبیه خود (مترجم: در مرحله آینه)، به کشف بدن خود به عنوان کلیتی یک پارچه و مستقل نائل می آید، و چنین حادثه ای در دورانی به وقوع می پیوندد که هنوز رشد عصبی او کامل نبوده و در نتیجه نمی تواند تسلط کافی روی اعضای بدن خود داشته باشد. آغاز تشکل من که پیدایش آن در رابطه با نارسسیم صورت می پذیرد، دو نتیجه در بر خواهد داشت: از یک سو موجب می گردد که فرد (سوژه) به هویت خود آگاه شود، و از سوی دیگر شامل پایه و اساس توهمی است که فرد را به همین آگاهی از من محدود می سازد و به این ترتیب ضامن تعیین کننده های ناخودآگاهی است که در فرد (سوژه) بر اساس گفتمان غیر بزرگ تشکل می یابد. به همین علت ضرورت ایجاب می کند که در درون فرآیند تشکل ذهنیت فردی، به تفکیک پیدایش من به عنوان ساحت تخیلی و غفلت ناخودآگاهانه از خویشتن خویش پردازیم.

در این جا ما یک بار دیگر به مشکلی برخورد می کنیم که پیش از این نیز مطرح کرده بودیم. همان طور که گفتیم، موضوعی که مد نظر روانکاوی می باشد تأثیرات واژگون کننده زبان در رابطه فرد با بدن خود قرار می گیرد، ولی در درک چنین فرآیندی از نقش تعیین کننده مرکزیت وجه اجتماعی در شکل ذات انسان، غافل است. به طور مشخص از دیدگاهی که مربوط است به مفهوم ساحت تخیلی، مسئله به شکل زیر مطرح می گردد: چه روابطی بین غفلت من روانشناختی از تمّای خود (که مربوط است به رابطه فرد با بدن جسمانی خود) و غفلت از ایدئولوژی (که مربوط است به رابطه فرد با وجود اجتماعی و تاریخی خود) وجود دارد؟ در این جا جایگاه ناخودآگاه ایدئولوژیک می باشد که باید زیر علامت سؤال برود. بر این اساس که ناخودآگاه چیز دیگری به جز غیر خودآگاه از دیدگاه روانشناختی است، در واقع این موضوع در مرکز ادبیات مارکسیستی بوده و در پیوند تنگاتنگ در بررسی موضوع ایدئولوژی مطرح می باشد. ما در این جا به چند نمونه از سنجه ها اشاره خواهیم داشت. مارکس وقتی در کاپیتال به تحلیل خصوصیت فتیشی کالا می پردازد، می گوید که: رابطه اجتماعی تعیین کننده بین افراد، برای آنها به شکل رابطه ای فانتاستیک تجلی می کند و گویی رابطه در تعلق خود اشیاء و بین خود اشیاء بوده است. بین نوشته های انگلس نیز می توانیم به تعریف او در خصوص ایدئولوژی اشاره کنیم که در نامه بسیار مشهورش به فرانتز مهرینگ به تاریخ 14 ژوئیه 1893 می گوید: «ایدئولوژی روندی است که به اصطلاح، گویی متفکر تمام عیار آگاهانه می اندیشد، ولی با آگاهی اشتباه. نیروی مولد حقیقی که آن را به حرکت وامی دارد برای او ناشناخته باقی می ماند، در غیر این صورت هرگز به روند ایدئولوژیک تعلق نخواهد داشت...»

بنابراین ضروری و ممکن است که چنین پرسشی را نه از طریق گسترش روانکاوی به تاریخ، بلکه باید از خود ماتریالیسم تاریخی آغاز کنیم که می بایستی روی روانکاوی تأثیر گذاشته و آن را تصحیح کند. در واقع روانکاوی قادر به حل چنین مسئله ای نیست، و این نکته ای است که در فقدان ابزار کار کافی در ارائه روانکاوی کاربردی که واجد اعتبار باشد نیز مشاهده می کنیم. در این مورد البته فریود نظریات متناقضی مطرح کرده است. از یک طرف از روانکاوی «پزشکی» به عنوان روانکاوی واقعی حرف می زند و از طرف دیگر خط مرزی بین روانکاوی و کاربردهای آن، در عرصه پزشکی یا شبهه پزشکی قائل می شود³³⁵.

³³⁵ Sur ce point, cf. M. Tord: « La psychanalyse dans le matérialisme historique », in Nouvelle Revue de psychanalyse, n° 1, printemps 1970

اگر چنین تزلزلاتی را به مثابه عارضهٔ ابهام در عرصهٔ نظری بدانیم، می توانیم موضوع را از طریق پیشنهاد زیر روشن کنیم: مفهوم ناخودآگاه آیا قابل انتقال به روانکاوی کاربردی است؟ با رجوعی ساده به خود فروید این موضوع روشن تر خواهد شد. در واقع فروید ناخودآگاه را در دو مفهوم تعریف کرده است که از یک دیگر قابل تفکیک هستند. در نخستین تعریف می گوید:

«افکار خصوصیت پویایی دارند، به این معنا که برخی از آنها با وجود کارآیی و شدتی که دارند در حاشیهٔ خودآگاه نگهداشته می شوند.»³³⁶

در تعریف دوم، ناخودآگاه به نظام روانشناختی اتلاق می گردد که شامل قوانین و قواعد کارکرد خاصی است: «ساخت و سازی که از طریق علامات قابل تشخیص شده اند، روندهای تشکیل دهندهٔ این سیستم بوده و ناخودآگاه هستند، ما آن را با نام ناخودآگاه مشخص می کنیم زیرا هنوز اسم مناسب تری برای آن نیافته ایم، و نسبتاً از ابهام کمتری برخوردار است.»³³⁷

در نتیجه ناخودآگاه یا مبین محتوای واپس زده است که عمل کرد آن بر اساس دستگاه (سیستم) ناخودآگاه تنظیم می شود، و یا این که خود دستگاه است. از دیدگاه فروید چنین تفکیکی به طور مشخص به محتویات غیر واپس زده و پیش آگاه تکیه دارد که می تواند بر اساس قوانین تنظیم کنندهٔ ناخودآگاه عمل کند، این موضوعی است که به عنوان مثال در مورد محتویات پیش آگاه در خواب و رؤیا می توان آن را مشاهده کرد. در نتیجه، نقطهٔ مفصلی این دو تعریف تنها در یک مورد کاملاً مشخص شده است، یعنی وقتی که مرجع حاکی از رابطهٔ فرد (سوژه) با موجودیت جسمانی او می باشد، واپس زده در این صورت می تواند از نوع تمایلات جنسی معرفی شود. در روانکاوی کاربردی به این ترتیب نیست. در واقع وقتی به ناخودآگاه خواص تازه ای نسبت می دهند، ناخودآگاه در نوشتهٔ ادبی، ناخودآگاه ایدئولوژیک در جهان سیاست، مرجع مشکل برانگیز می شود. ناخودآگاه در این صورت به عنوان عمل کرد ناب آن به مفهوم ثانوی در نظر گرفته می شود. به این ترتیب می توانیم بگوییم که اگر شرایط انتقال مفهوم ناخودآگاه به خارج از عرصهٔ اصلی آن، علی رغم تلاش های متعددی که در این زمینه انجام گرفته، تا کنون به نتیجهٔ روشنی نرسیده است، به علت ناممکن بودن چنین طرحی بوده، و به طور مشخص شکست چنین طرح هایی را باید در این نکته بدانیم که ماتریالیسم تاریخی را به عنوان اساس کار نظری خود به کار نبرده اند.

³³⁶ S. Freud : Métapsychologie, Collection Idées, Gallimard, p. 181.

³³⁷ S. Freud : op. cit., p. 187

در پایان این نوشته، بی مناسبت نیست که جهت روشن ساختن چنین مسئله ای به طرح چند فرضیه پردازیم، یعنی در جایی که دخالت نقد مارکسیستی ضروری به نظر می رسد. ما در این جا به ژرژ پولیتزر مراجعه می کنیم. علی رغم ناآگاهی از یافته ها و پتانسیل علمی کشفیات فروید، _ زمانی که روانکاوی پس از سال های 1930 دچار تنزل شده بود _، شعاری که *روانشناسی عینی* (مترجم: در کتاب «نقد بنیادهای روانشناسی» نوشته پولیتزر 1928) را مطرح می کرد، در واقع هنوز هم جهت آشکار ساختن کاستی های خاص روانکاوی، نقد بارزی به نظر می رسد: به علت ضروریات درون بودی شیوه بررسی و شیوه درمانی که فروید ابداع کرده بود، و به هم چنین به دلیل پیش فرض های ایدئولوژیک او، در واقع روانکاوی خود را به منطق خاصی در تشکل و گسترش ذهنیتی محدود ساخت که تعیین کننده های حاصل از آن، یعنی روش درمانی در روانکاوی یا تحلیل روانکاوی، برای تطبیق فرد در فعالیت های عینی در عرصه اجتماعی ماهیتاً ذهنی هستند. به این ترتیب، روانکاوی بیش از پیش، آن چه را که تا کنون به عنوان محدودیت های نظری آن مطرح کردیم، آشکار می کند: یعنی غفلت از این واقعیت که تحولات فرد از طریق زبان، به سهم خود تابعی است از مرکزیت اجتماعی که به طریق اولی تعیین کننده ذات اوست. از طرفی، رابطه فرد با جایگاهش در مناسبات تولید به این شکل تعبیر شده است که گوئی همواره نماد چیز دیگری ست، و اگر چه اشتباه نیست ولی یک جانبه است. روانکاوی که تنش های درونی اکنونی را متأثر از تنش های دوران کودکی می داند، پیوسته در غفلت از تعیین تنش های دوران کودکی ست که آنها را از طریق تنش های حاصل از تطبیق اجتماعی فرد در زمان حال تعریف می کند، و آن چه که به تجلیات تمنا مربوط می شود، و خصوصیت جا به جایی که شیوه وجودی آن است، و به صرف جا به جایی آن (مترجم: از گذشته به حال و از کودکی به دوران بلوغ) ماهیت تاریخی آن را حذف نمی کند. با وجود این روانکاوی به یاری مفهوم تعبیر مابعدی (یا تأویل و تعین مابعدی) در مقابل چنین پرسشی خلع سلاح نمی شود. باز شناسی چنین موردی البته مشکلات تازه ای برای روانکاوی مطرح می کند که حل آن از طریق هر گونه هنجارمداری ناممکن خواهد بود، ولی به دلایل دیگری وضع باز هم به همین گونه است، زیرا رویکرد «خنثی مدارانه» نزد روانکاوان حداقل در یکی از ابعاد آن یعنی در بعد سیاسی آن راه حل احتمالی را ناممکن می سازد. اگر بخواهیم موافق باشیم و بپذیریم که مفهوم نیاز مشخص شده از نظر تاریخی، آن طور که لکان می گوید، به خصوصیات تمنا تعلق دارد، مسئله اساسی که باید مشخص گردد و مورد بررسی قرار گیرد، عبارت است از نقش تعیین کننده تضادهای روند تاریخی در تشکل تمنا، که البته تمام شواهد این فکر

را به ذهن ما متبادر می سازند که چنین روندی در پیوند با ایدئولوژی شکل گرفته است.

از طرف دیگر، در چنین چشم اندازی، نظریه ای که می گوید تمّای فرد تمّای غیر بزرگ است، که فرآیند تشکل ذهنیت فردی را به شکل متراکم مطرح می سازد، بعدی تاریخی پیدا می کند که باز هم آن را دچار تنزل می کند. این نکته ای است که پرسش دیگری را برای ما مطرح می کند: عقده اودیپ، اسطوره اسطوره سازی، آیا همان فرآیندی نیست که تشکل فرد(سوژه) ایدئولوژیک را موجب می گردد، یعنی فردی که قابلیت اندیشیدن داشته باشد، هر چند که رابطه اش با شرایط واقعی وجود مادی- تاریخی همواره به اشکال تخیلی بیامیزد؟ حداقل از این جهت که یادآوری کرده باشیم، در این سوی چنین روندی که بی گمان چگونگی آن نه ثابت است و نه قطعی، مرجع نمادینه ای که واقعیت تاریخی معنی داری را ممکن سازد وجود ندارد، و وابستگی به تخیل غیر بزرگ کاملاً در حالت مطلق مطرح می شود.

البته تردیدی نیست که این مجموعه نظریات پرسش های متعددی را مطرح می سازد که می بایستی به بررسی آنها پردازیم. با به آزمون گذاردن عنوان علمی این زمینه ها می توانیم به شکل مثبت نتیجه بگیریم که انسان شناسی مارکسیست شرط مطلق برای گسترش علمی روانکاوی است. در پایان این نتیجه گیری، باید یادآوری کنیم که در این نوشته به شکل ضمنی پرسش دیگری مطرح می باشد که هنوز بلا تکلیف به نظر می رسد: پرسش این است که آیا باید ماتریالیسم تاریخی را شرط مطلق برای گسترش علمی روانکاوی بدانیم، و بر اساس آن چه پیش از این درباره چنین رابطه ای گفتیم، آیا همین موضوع در رابطه با روانشناسی نیز مطرح می باشد؟ بی آن که تنوعات تاریخی را در خصوص روانشناسی ندیده گرفته باشیم، در مورد مناسبات آن با ماتریالیسم تاریخی، می توانیم به نکته ای بنیادی اشاره کنیم: روانشناسی، در ترکیبات اکتونی اش در رابطه با فرد «سوژه» به مشکلاتی می پردازد که ماتریالیسم تاریخی در آن اساساً جایی ندارد. روانشناسی ماتریالیست است، ولی از دیدگاهی که بر خلاف روح باوری، برای وجه طبیعت شناختی حق تقدم قائل می شود. با وجود این از سوی دیگر و به دلایل دیگری، ایده آلیست است، زیرا قادر به باز شناسی نقش تعیین کننده مرکزیت وجه اجتماعی در تشکل ذات انسان نیست. اگر در آغاز روانشناسی بررسی تأثیرات محیط فیزیکی روی رفتار رواج یافت و رابطه فیزیک و فیزیکولوژیک نیز تنها به سطح آن تنزل یافته بود، ولی آیا امروز باز شناسی و ارزش گذاری فزاینده نقش «متغیرها» و «وجه

اجتماعی»، و بینشی که آگاهی و مفهوم را در رفتار مورد بررسی قرار می دهد وجود دارد؟

مستور نگهداشتن موقتی تعیین کننده های اجتماعی تنها از این جهت که ابزار روش شناختی تجربی کارایی آماده گردد، و بر این اساس شاه راه روانشناسی تمام عیاری گشوده خواهد شد. البته، در نظر گرفتن محیط اجتماعی عنصر کم اهمیتی در کار باز بینی نیست زیرا ابعاد تاریخی و اجتماعی در فعالیت روانی را به صورت مسئله اضافه می کند، ولی رسیدن به چنین هدفی تنها به شرطی امکان پذیر خواهد بود که با بینش قدیمی متارکه کرده و روانشناسی فرد را در پیوند تنگاتنگ با ماتریالیسم تاریخی قرار دهد. به این ترتیب، در نتیجه تبعیت روانشناسی آنگلساکسون و آمریکایی از روش های تجربی و علم باور، و به همین گونه روانشناسی فرانسوی که مدت های مدید مبارزه برحق علیه فلسفه روح باور را به بدگمانی عمومی نسبت به تمام بینش های فلسفی تعمیم دادند، قادر به پاسخگویی نیستند و در مجموع چنین شرایطی هنوز آماده نیست.

اما در خصوص نظریه شرطی نزد پاولف، که برای روانشناسی ماتریالیست اهمیت فوق العاده و انقلابی قائل است، با وجود این نمی تواند به عنوان روان شناسی انسان مطرح باشد. حال پرسش این است که موضوع و مسائل فرد(سوژه) در روانشناسی کنونی در چه وضعیتی به سر می برد؟ نقطه حرکت معنی دار چنین مشکلاتی در تفکیک «فردی» و «اجتماعی» نهفته است، که بر اساس الگوی رابطه ارگانیزم و محیط پایه ریزی شده است. به این ترتیب مشاهده می کنیم که از یک طرف ساختار روانشناختی فردی مطرح می گردد که دارای قوانین و عملکرد خاص خود می باشد، و از طرف دیگر محیط اجتماعی است، که البته غالباً به شکل چند منظوره ای (به مفهوم بی تفاوت) در نظر گرفته می شود.

در این صورت موضوع عبارت است از مشخص ساختن کنش متقابل این دو عنصر که بر اساس الگوی قوانینی عمل می کنند که به ساختار روانی فرد آدمی نسبت می دهند. بر این اساس است که برداشت های مختلف بر اساس رویکردهای پژوهش گران شکل می گیرد: شرایط، آموزش، سازگاری، شکاف ها و تفاوت های نظری پیرامون مضمون رفتار شناختی (بهاویوریسم) و شناختی (کوگنیتیویسم)، ساختار گرایی یا ژنتیسم و یا هر دو صورت می گیرد. بر این اساس، در این جا ابهامی مقدماتی وجود دارد که مرتبط است به همان قوانینی که به ساختار روانی نسبت می دهند که به وجه روانی-جسمانی (پسیکوفیزیولوژیک) تکیه دارد.

ساختار روانی فرد هرگز ارائه نشده است و علاوه بر این نمی تواند مستقیماً از وجوه روانشناختی و فیزیولوژیکی (پسیکوفیزیولوژیک) مشتق گردد، به این علت

که قوانین رشد و گسترش کاملاً از طریق ادغام ساختار روانشناختی و فیزیولوژیکی در ساختارهای اجتماعی انجام می‌گیرند (که خلاصه آن از طریق ماتریالیسم تاریخی توضیح داده شده است: مرکزیت اجتماعی ذات انسان). بین ساختار روانی فرد و تکیه گاه روانشناختی-فیزیولوژیک رابطه تقابلی وجود دارد که نتیجه آن حاکی از تفاوتی کیفی است و ما سعی کردیم نشان دهیم که از همان آغاز از طریق زبان گسترش یافته، و حتی پیش از این که کودک حرف بزند، یعنی نکته ای که در عین حال حاکی از باز شناسی وجه اجتماعی زبان در تمام ابعاد آن نیز هست. اهمیت تاریخی روانکاوی نیز نه در هیچ کجای دیگر که روی همین نکته تمرکز یافته است، زیرا از طریق همین نقطه است که می‌توان ضرورت ضمیر ناخود آگاه را درک کرد، و نه به عنوان هر سالاد چهار فصل روح باور، که با هر مطبخ ایدئولوژی طبقه حاکم مناسبت پیدا می‌کند (که البته در این مورد هیچ صرفه جوئی به خرج نمی‌دهد)، بلکه به عنوان تأثیرات وجود اجتماعی فرد آدمی.

بخش 3
لوسین سو
روانکاوی و ماتریالیسم تاریخی

Lucien Sève
Psychanalyse et Matérialisme Historique

روانکاوی و ماتریالیسم تاریخی

هر اندازه بیشتر روابط روانکاوی و مارکسیسم را در سیر تحولی آن در کوران این نیم قرن اخیر مطالعه کنیم، بیشتر به این پرسش می‌رسیم که آیا از خیلی سال ها پیش همه چیز در باره آن گفته نشده است؟

در هر صورت، از دیر باز در ادبیات مارکسیست فرانسوی، این موضوع به روشنی مورد بررسی قرار گرفته و بر پایه استدلالات محکمی تکیه دارد که امروز از جمله کلاسیک‌ها به شمار می‌آید، در این جا می‌توانیم به شرح خلاصه‌ای از آن پردازیم : اهمیت تاریخی فروید از این جهت است که برای نخستین بار جنسیت³³⁸ را در فراسوی پرهیزه‌های³³⁹ اجتماعی و پیش‌داوری‌های ایدئولوژیک مطرح ساخت، و آن را به عنوان موضوع علمی قابل بررسی دانست.

فروید مطالعات خود را به مدد شماری از مسائلی تحقق بخشید که در کار حرفه‌ای پر بار خود با آنها مواجه شده بود. ولی در عین حال این محقق بزرگ در مفاهیم اساسی مرتبط با فرد آدمی و جامعه و روابط آنها، زندانی و محصور به ایدئولوژی‌های حاکم عصر خود بود.

بر این اساس کارآیند روانکاوی قویاً تحت تأثیر چنین ایدئولوژی‌هایی می‌باشد که در عین حال زاینده روابط جامعه بورژوائی بوده و تا اعماق ساختار نظری آن نفوذ می‌کند. به این ترتیب تلاش علمی او در بند مجموعه‌ای از عناصری است که سرانجام روانکاوی را در سطح نازلی از ایدئولوژی ارتجاعی عرضه می‌کند. به همین علت هر گونه تلاش جهت جستجوی زمینه مشترک و تفاهم بین روانکاوی و مارکسیسم صرفاً به تمایلات التقاطی و نازل ارجاع پیدا می‌کند.

چنین اتخاذ موقعیت و موضعی را هیچ کس بهتر از ژرژ پولیتزر³⁴⁰ در مقاله‌ای تحت عنوان « پزشکی یا فیلسوف؟ »³⁴¹ آشکار نساخته است.

در سال 1924 زمانی که او هنوز بیست و یک ساله است از این علم جوان و پر تحرک (یعنی روانکاوی) دفاع می‌کرد ولی در عین حال بر این باور بود که « تمام

³³⁸ Sexualité

³³⁹ Tabou پرهیزه. تابو

³⁴⁰ Georges Politzer

³⁴¹ George Politzer, Ecrits, 2, Les fondements de la psychologie, Editions sociales, 1969, p. 7 à 19

پایه های تئوریک روانکاوی باید باز سازی شود». در نقد بسیار معروف خود به نام « پایان روانکاوی»³⁴² به مناسبت درگذشت فروید در سال 1939 و چند سال پیش از تیرباران شدنش توسط ارتش هیتلری، تأکید می کند که فرویدیسم ورشکسته شده است زیرا « هرگز فروید و طرفدارانش به درک روشنی از روابط بین فرد، بین قوانین روانشناسی فردی و قانون تاریخی نائل نیامدند» و در عین حال می گوید که « فروید به عرصه بسیار پر اهمیتی نزدیک شد» و می بایستی « کشفیاتی که روانکاوی به آنها نائل آمده است دوباره مورد بررسی قرار گیرد تا به درستی درک شود»³⁴³. این نقد او علی رغم دفاع از بلند پروازی فروید در اهداف علمی و ماتریالیست علیه پیش دآوری های متافیزیک (مابعدالطبیعه) و ایده آلیست که این همه ماندگار شده بود، قاطعانه ایدئولوژی روانکاوی را به نام همین آرمان علمی زیر علامت سؤال برده بود. این روی کرد انتقادی با این که با روانکاوی فرویدیست ناسازگار بود، ولی رفتاری سازنده را در پیش می گیرد، بی گمان فکر می کنم که عمیقاً، حداقل در فرانسه، روشن گر روابط روانکاوی و مارکسیسم می باشد.

همین نقد بود که الهام بخش بیانیه ای می گردد که هشت روانپزشک کمونیست در شماره ژوئن 1949 *La nouvelle critique* زیر عنوان « روانکاوی، ایدئولوژی واپس گرا»³⁴⁴ منتشر کردند. این متن امروز بسیار نایاب است، و به همین علت غالباً مشاهده می کنیم که بسیاری بی آن که از محتوای آن مطلع باشند مطالبی در رد و یا در مدح آن می گویند. حال ببینیم که نویسندگان این بیانیه چه می گفتند؟

در مجموع همان مطالبی را می گفتند که پولیتزر پیش از دوران جنگ مطرح کرده بود، ولی البته با در نظر گرفتن تعالیم حاصله از فعالیت روانپزشکی خودشان و در عین حال با آن چه که می توانستند در هرج و مرج ایدئولوژیک روانکاوی، به ویژه در ایالات متحده در آن دوران مشاهده کنند - هرج و مرجی که روانکاوانی نظیر لکان نیز متوجه آن شده و با آن برخورد می کنند ولی نه با قاطعیت³⁴⁵.

³⁴² p. 18 et 12

³⁴³ Pp.288, 293,302

³⁴⁴ La psychanalyse, idéologie réactionnaire

(مترجم: یادآوری می کنم که این مقاله توسط من به فارسی ترجمه شده و در نشریات انترنتی نیز قابل دسترسی می باشد. این مقاله در دوران نافرمانی مدنی دوباره منتشر خواهد شد، جستجو کنید.)

³⁴⁵ J.Lacan: Ecrits, Edition du seuil, 1966

وقتی لکان به هرج و مرج روانکاوی اشاره می کند « ابهامات روانکاوی»؛ «انحطاط» روانکاوی که به طور خلاصه به « طالع بینی آراسته تری» تبدیل شده است. (صفحات 45، 52، 833 و ...)

این روانپزشکان « دست آوردهای مفید فروید و پیروان او را برای فنون روان درمانی و شناخت انسان»³⁴⁶ نه تنها نفی نکرده اند بلکه بر عکس در «فضایل برجسته فروید» تأکید داشته اند، و خصوصاً از این جهت که او سرانجام «جنسیت را به عنوان موضوعی قابل بررسی و تحقیق» مطرح نمود و «یکی از شرایط هرگونه روان درمانی را کشف کرد» و اهمیت رابطه پزشک و بیمار و نقش پر اهمیت پدیدار اعتماد قلبی³⁴⁷ را در روند روان درمانی نشان داده است. و حتا به طور مشخص می گویند:

«هریک از ما نشان داده است که تا چه اندازه به ارزش عملی چنین دست آوردهایی بستگی داشته است. و اگر ما به چنین مورد مشخصی اشاره می کنیم، آن چه از دیدگاه ما بیهوده به نظر می رسد این است که برخی با واکنش های شورانگیز خود علیه دکتترین و فعالیت های عینی ما می خواهند ما را در حد گروهی بسته و متعصب معرفی کنند. آن ایدئولوژی که علم و فعالیت های علمی را محکوم می کند به ما ارتباطی ندارد و از آن ما نیست»³⁴⁸.

ولی انتقاد بنیادی آنها به روانکاوی بر این اساس بوده است که به ایدئولوژی طبقاتی منحصر بوده و به طور مشخص از بینش ایده آلیستی نسبت به روابط فرد و جامعه تبعیت می کند. به این ترتیب، بر این عقیده بودند که «هر دکتروینی که بر اساس مفهوم «طبیعت فرد منفرد و منزوی در پی توضیح روابط فردی و اجتماعی باشد، از همان آغاز در روی کرد و جهت و مفهوم مشکل به خطا رفته است»³⁴⁹. و روی این نکته اساسی و قطعی جمله ژرژ پولیتزر را تکرار می کنند: «روانکاوی در پی تعریف تاریخ از طریق روانشناسی است و نه روانشناسی از طریق تاریخ»³⁵⁰.

346 همانجا. صفحه 58

347 همانجا ص 69. توضیح مترجم: Transfer که پیش از این در ادبیات نوپای روانکاوی بزبان فارسی «انتقال» و متعاقباً «انتقال قلبی» نیز ترجمه کرده اند. و بعضاً برخی با تمایلات خرافاتی نیز این کلمه را با الهام از عرفان توکل و رابطه توکل آمیز نیز نامیده اند. و لازم به یادآوری است که یکی از شاخص های اعلام شده در بیانیه 1949 پیوندهای روانکاوی با کلیسا است، و ما در همین ادبیات نوپای روانکاوی به زبان فارسی مشاهده می کنیم که چگونه و فوراً روانکاوی ایرانی به عرفان رجوع می کند که بی گمان گویای پیوند روانکاوی با «کلیسای ایرانی» = عرفان یعنی واپس گرائی است.

348 همانجا. صفحه 58

349 همانجا. صفحه 67

350 همانجا. صفحه 66

و با چنین بینشی نشان می دهند که «روانکاوی هنوز از روانشناسی اعماق دور بوده و همچنان در سطح باقی مانده است»، و به عنوان فن تحلیلی تنها می تواند «آزادی مصنوعی به دنیای تخیلی بیماران» عرضه کند³⁵¹ و از همین رو می باشد که روانکاوی برای محافظه کاران در عرصه اجتماعی فرصت مناسبی به نظر می رسد، زیرا می توانند آن را به عنوان «سلاحی ایدئولوژیک» به کار ببندند³⁵². بر این اساس در نتیجه گیری هایشان می گویند که هر کسی که بخواهد برای «تحول عمیق در شرایط زیستی ناهنجار بیماران روانی در جامعه ما تلاش و مبارزه کند، باید روی کرد دیگری را در پژوهش هایش انتخاب کند»³⁵³

351 همانجا. صفحه 67

352 همانجا. صفحه 62

353 همانجا. صفحات 70 و 72

امروز وقتی چنین متنی را دوباره می‌خوانیم (یعنی «روانکاوی، ایدئولوژی واپس‌گرا»)، از تازگی آن شگفت زده می‌شویم که چگونه گذشت دو دهه، هنوز ارزش‌های انتقادی آن پا بر جا مانده و تازه به نظر می‌رسد. متنی که با تیز هوشی و شجاعت به روشنگری چنین مطالبی پرداخته و آن هم در دورانی که نقد مارکسیستی، بر خلاف امروز، خوانندگان و طرفداران قابل توجهی نداشته است. بر این اساس پرسشی که در این جا باید مطرح کنیم، این است که آیا امروز کافی خواهد بود که تنها به شرح روابط بین روانکاوی و مارکسیسم بپردازیم که از این پس به کلاسیک‌ها پیوسته است، و به بازنگری آن بسنده نموده و داوری‌ها را دوباره مطرح کنیم؟ ولی چنین خوانشی از این متن تاریخی چندان صحیح به نظر نمی‌رسد، زیرا در طول این دو دهه گذشته این گونه مسائل با ورود دو موضوع جدید پیچیده‌تر از گذشته شده و تعمیق بیشتری پیدا کرده است.

در حله نخست تحرک روانکاوی، و قابلیت انتقاد از خود و تعمیق آن فراتر و بیشتر از آنی بود که بیشتر مارکسیست‌ها در گذشته فکر می‌کردند. در سال 1939 پولیتزر بر این عقیده بود که روانکاوی وارد دوران انحطاط مکتبی (اسکولاستیک) شده است، و آن توجهی که نسبت به روانکاوی در مجامع واقعاً علمی مشاهده می‌شد، دیگر ناپدید شده است، و به این ترتیب نتیجه گرفته بود که:

«امروز اینگونه به نظر می‌رسد که روانکاوی به سرنوشتی مشابه با [«فرنولوژی»]³⁵⁴ و هیپنوتیزم دچار شده است و همانند آنها از این پس به تاریخ پیوسته است»³⁵⁵.

اگر چه پیشبینی او در سال 1939 مقرون به حقیقت است ولی امروز چنین نیست و صحت ندارد. و آن چه چنین مشاهداتی را برای ما امکان پذیر می‌کند، موج بی‌سابقه ایدئولوژی روانکاوی نیست که در ابتدال‌آمیزترین وجوه آن جریان داشته است: زیرا بسیاری از نظریات به اصطلاح فرویدیستی جریان‌های 1968 و نظریات دیگری که از همان خمیر مایه بودند تنها می‌توانستند روشنگر همان انحطاطی

³⁵⁴ Phrénologie

علمی که مدعی بود که از طریق بررسی شکل مجمله می‌توان خصوصیات هر فردی را توضیح داد.

³⁵⁵ Ecrit 2 (Les fondements de la psychologie), pp 282 et 302

باشند که سی سال پیش پولیتزر اعلام کرده بود. و بی گمان رابطه بسیار نزدیکی که بین این روانکاوی و ایدئولوژی های رازآمیز و عرفانی و سیاسی وجود دارد، و رابطه ای که باید به دقت دلایل آن را به روشنی بازشناسی کنیم. بلکه آن چه به ما اجازه می دهد تا تحرک و باز زائی روانکاوی را قابل ارزیابی و بازنگری بدانیم، جریان « بازگشت به فروید » است که از دوران واکنش علیه کاربرد ایدئولوژیک از روانکاوی آغاز شد، و شامل تلاشی بود که برای گسترش کشفیات واقعی فروید صورت گرفت. در این تلاش تازه، تا جایی که ممکن بود نگرش های بیولوژیک و جامعه شناسانه که خود فروید نیز متأثر از آنها بود تفکیک گردید. و پیوند متقابل روانکاوی، زبانشناسی و انسان شناسی متأثر از مکتب ساختار گرا که مشروع ترین دیالکتیک روشن بین نیز نمی تواند از پیش آن را مردود بداند.

از سوی دیگر باید به جریان « فرویدیست - مارکسیست » اشاره کنیم که در آن مارکسیسم کاملاً تحریف شده بود. برخی در پی این جریان تازه به راه افتادند و از نظریاتی دفاع کردند که در قطب مخالف نظریاتی بود که پولیتزر در باره فروید عرضه کرده بود. محتوای این نظریه تازه نزد برخی مارکسیست ها بر این اصل و اساس بود که فروید و مارکس را از نظر علمی معادل یک دیگر تصور می کردند. به این ترتیب بود که لویی آلتوسه³⁵⁶ در مقاله ای تحت عنوان « فروید و لکان »³⁵⁷ علی رغم این که ویژگی « واپس گرای روانکاوی » را تأیید می کند که « بی دلیل » نبوده است، اضافه می کند :

« ولی امروز می توانیم بگوییم که همین مارکسیست ها، به سهم خودشان به شکل مستقیم یا غیر مستقیم اولین قربانیان همان ایدئولوژی ای بودند که سعی در افشای آن داشتند : زیرا آنها کشف انقلابی فروید را با آن ایدئولوژی اشتباه می گرفتند، به این ترتیب با پذیرش اتخاذ موقعیت مخالف، متحمل شرایط خاص خود شدند، و باز شناسی تصویری که واقعیت روانکاوی به آنها تحمیل می کرد. به طور خلاصه تمام تاریخ گذشته روابط مارکسیسم و روانکاوی روی همین اشتباه بنا شده است.»

و کمی دورتر از توازن کلاسیک بین ماکس و فروید دفاع می کند و می گوید :

³⁵⁶ Louis Althusser

³⁵⁷ La nouvelle critique, N° 161-162, décembre 1964- janvier 1965, pp 88 à 108

« از مارکس به این سو می دانیم که فرد آدمی، «من» اقتصادی، سیاسی یا فلسفی مرکز تاریخ نیست - و علاوه بر این می دانیم، بر خلاف فلاسفه عصر روشنایی و بر خلاف هگل، که تاریخ فاقد مرکزیت است، - ولی تاریخ دارای مرکزیت ضروری نیست مگر در اشکال ایدئولوژیک . فروید به سهم خود کشف می کند که فرد واقعی، فرد آدمی در ذات فردی خود فاقد صورت «خویشتنی» است که روی « من » او تمرکز یافته باشد، « ضمیر آگاه» یا «وجود» که وجودی مستقل برای خود باشد و یا به اندامی خاص یا رفتاری خاص تعلق داشته باشد، - که این فرد آدمی فاقد مرکزیت بوده و از ساختاری تشکیل شده است که این ساختار نیز مرکزیت ندارد ولی تنها در ساحت ناخودآگاه و تخیلاتی که پیرامون « من » او شکل یافته مرکزیت پیدا می کند، یعنی از طریق شکل ایدئولوژیک که او خود را در آن باز شناسی می کند.»³⁵⁸

اختلاف نظر عمیقی بین لویی آلتوسه و ژرژ پولیتزر مشاهده می کنیم که بین مارکسیست های فرانسوی تقریباً به موضوع کلاسیکی تبدیل شده و از همین رو می باشد که باز بینی و بررسی دقیق روابط مارکسیسم و روانکاوی را برای ما بیش از پیش ضروری می سازد.

خصوصاً از این جهت که برداشت های مغلطه آمیز از نوشته های پولیتزر، و به همین گونه از بیانیه 1949، دامنه این اختلاف نظر را گسترده تر می کند : آگاهی یافتن به شماری از برداشت های مغلطه آمیز و تحریف مارکسیسم که برخی از تحلیل های سال های 50 را به بی راهه کشانده بود، و بخصوص تمایل به دست کم پنداشتن پیچیدگی روابطی که می توانست بین نوشته های کمابیش علمی و عملکردهای عوام فریبانه ایدئولوژیک آنها مشاهده شود، حتا در اشکال ناخواسته، دلایل مضاعف دیگری را در بر می گیرد که باز هم بازبینی رابطه مارکسیسم و روانکاوی را بیش از پیش ضروری می سازد. ما از طریق پژوهش های دراز مدت و قابل توجهی در زمینه تئوری و جدالهای فکری به مشکلاتی پی بردیم که در تشخیص دیالکتیک روابط بین علم و ایدئولوژی بروز می کرد - مشکلاتی که می تواند فوراً با نگرش های ساده انگارانه دو چندان شود - و تا چه اندازه سیاسی سازی مسائل می تواند به قاطعیت و خدشه ناپذیری اصول مارکسیستی لطمه بزند : بی گمان، چپ گرایی های افراطی در این زمینه غالباً در عدم تجربه مبارزاتی ریشه دارد. بر این اساس موضوع بسیار پر اهمیتی که در بیانیه سال 1949 می بایستی توجه ما را به خود جلب کند، به عبارت زیر است :

«هرچند که برخی از روانکاوان صادقانه به حقانیت آن چه که علم روانکاوی می نامند باور داشته باشند، با وجود این نمی توان روانکاوی، و کاربردی را که جهان سیاست برای آن یافته است از یک دیگر تفکیک کرد و هیچ یک از روانکاوان نیز حاضر نیستند چنین امری را تحریف دانسته و نفی کنند.»³⁵⁹

به عبارت کلی، تمام مسئله در روابط بین روانکاوی و مارکسیسم مشخصاً در همین نکته نهفته است، که باید موشکافانه مورد بررسی قرار گیرد.

رابطه بین نظریات مرکزی فروید و کاربردهای محافظه کارانه آن در گسترده ترین سطوح، از آن دسته از عناصر اتفاقی و بیرون از روانکاوی نبوده، بلکه تمام شواهد گواه بر رابطه تنگاتنگ و تفکیک ناپذیر آنها بوده، و کتاب حاضر نیز به هدف بررسی و روشن ساختن چنین موضوعی نوشته شده است.

از این نقطه نظر، البته نباید از ما انتظار داشته باشند که از بنیادی ترین اصول نقد مارکسیستی در رابطه با ایدئولوژی ها چشم پوشی کنیم و یا این که این خط مشی را به «تنگ نظری فرقه گرائی های سال های 50» نسبت دهند. زیرا بر خلاف چنین تصوراتی این طور به نظر می رسد که نقد مارکسیستی نیز با واکنش های داخلی نزد برخی روانکاوان علیه هرج و مرج های ایدئولوژیک چندان هم بیگانه نیست و هم سویی هایی پیدا می کند. ولی درباره رابطه تنگاتنگ هسته علمی و پوسته ایدئولوژیک، آیا هرگز ممنوعیتی در بررسی و تفکیک آنها وجود داشته است؟

وگرنه، تمام تحقیقات مارکس درباره دیالکتیک هگل نیز می بایستی بیهوده باشد. تاریخ اندیشه، تاریخ علوم انباشته از نمونه های اکتشافات پرباری است که در درون مغلظه آمیزترین ایدئولوژی ها و حتا واپس گراترین آنها پیدایش یافته، و باز هم می توانیم پا را از این هم فراتر نهاده و بگوییم که حتا در بعضی موارد چنین کشفیاتی مشخصاً به چنین ایدئولوژی هائی به عنوان کاتالیزور نیازمند بوده است.

همان گونه که می دانیم، بر این پایه است که اصل متافیزیک لایبنیتز یعنی «طبیعت جهش نمی کند» (یا در طبیعت جهش وجود ندارد)، ایدئولوژی پیشرفت در دموکراسی-بورژوا تداوم می یابد و بر این اساس است که در شکل گیری بیولوژی تحول پایه، از لامارک تا داروین، نقش پر اهمیتی بازی کرده، و هم زمان برد نظریه پرداختی عناصری را در که در تحول شرکت دارند پنهان می کند. در حالی که تعصبات محافظه کارانه ژرژ کویه (1769-1832)³⁶⁰ که در وحله نخست منفی به نظر می رسد، بی آن که خواسته باشد، با بینش آفرینش پایه³⁶¹ از نوع «فاجعه

³⁵⁹ La nouvelle critique, n°7, juin 1949, p.61

³⁶⁰ Cuvier

³⁶¹ Conception créationniste

پایه»³⁶²، به عنوان طرح بینشی ساختار پایه و در عین حال گسست پایه³⁶³، نقش کمتری نداشته و به این معنا که به عنوان پیشینه ای برای بینش دیالکتیک مدرن مطرح می باشد، حتا اگر خیلی از آن فاصله داشته باشد.

بررسی موشکافانه تاریخ دیالکتیک در قرن نوزدهم به روشنی نشان می دهد تا چه اندازه از این رو که در اذهان خردگرایان و تحول طلبان بورژوا نمی توانسته از اصل رمزآمیز تثلیث و آفرینش از درون نیستی مطلق، و جزم اندیشی نظام فکری هگلی بیرون بیاید، دچار تأخیر شده است، و همین موضوع گویای کوری ایدئولوژیک در برابر چیزی بود که شاید بتوانیم آن را حقایق علمی «عجیب و غریب» بنامیم، و این به هیچ روی بهایی نبود که به ویژه مارکسیسم باید می پرداخت، بلکه بر عکس جذب و هضم نقد هگل، ریکاردو و فوریه توسط مارکس و انگلس را باید تا امروز نمونه نادری از نبوغ کاشف دانست.

بر این پایه، با چنین شرایطی می بینیم که مسئله تفکیک روانکاوی از کاربردهای سیاسی آن خیلی پیچیده تر از آن است که مارکسیست ها پیش از این تصور می کردند. به همین علت بی آن که نظریات ارزشمند ژرژ پولیتزر را از نظر دور داشته باشیم، جای آن دارد که یک بار دیگر با دقت به روابط روانکاوی و مارکسیسم بپردازیم. چنین پرسشی را در بعد کلی می توانیم از دو دیدگاه متفاوت که در عین حال مکمل یک دیگر هستند مورد بررسی قرار دهیم :

از دیدگاه بیرونی، با این فرض که موضوع مورد بررسی کاملاً مشخص باشد، می توانیم جایگاه روانکاوی را در زمینه عمومی علوم انسانی مورد بررسی قرار دهیم، و نقاط مفصلی آن را با دیگر علوم انسانی نشان دهیم. در نتیجه می توانیم به ارزیابی دعاوی روانکاوی در رابطه با مسائل انسانی بپردازیم و ببینیم که تا کجا صحت داشته و یا در کجا و در کدام نقطه کاملاً بی پایه و اساس بوده است.

³⁶² Catastrophe

نظریات علمی که در پی ایجاد اعتقادات خردگرایانه درباره منشأ جهان با تکیه به کارکرد رویدادهای فاجعه بار کوتاه مدت، خشونت بار و غیرعادی است.

³⁶³ Discontinuiste

گسست پایه : نظریه سیر تحولی در طبیعت را گویند که طی زمانی کوتاه و خیلی با شتاب موجدی خاص پیدایش پیدا می یابد بی آن که تا مدتها نوع جدیدی به وجود بیاید. گسست پایه در این جا البته اصطلاحی است که من در این جا به شکل موقتی و برای رفع نیاز این ترجمه پیشنهاد کردم. حال این که در ادبیات علمی به زبان فارسی چه معادلی برای آن وجود دارد، بی اطلاع هستم.

دومین دیدگاه، دیدگاه درونی است، یعنی پس از بررسی جایگاه آن در رابطه با زمینه علوم انسانی، که پیش از این مطرح کردیم، این بار روانکاوی را در وجه روان درمانی بالینی، و تعابیر و تعاریفش مورد ارزیابی قرار می دهیم و نتایج را مشروط به آزمون منتقدانه ساخته، و به همین ترتیب به چگونگی روابطش با علوم انسانی دیگر می پردازیم.

این دومین آزمون مربوط است به حیطة فن آوری پزشکی، روانشناسی، انسان شناسی و به همین گونه تاریخ شناسی علوم.

ولی در مورد نخستین آزمون، پیش از همه علاوه بر آشنایی با آثار فروید، می بایستی چشم انداز روشنی در زمینه علوم انسانی نیز داشته باشیم که از دیدگاه نظری همان طور که در این جا نشان خواهیم داد، با به کار بستن ماتریالیسم تاریخی می توانیم اعتبار علمی آن را احیا کنیم. و به همین رو نیز هست که مداخله فیلسوف مارکسیست به شکل بارزی ضرورت می یابد. بر این پایه، صفحاتی که در پیش داریم به بررسی همین موضوع اختصاص خواهد داشت.

پرسش درباره جایگاه روانکاوی در تمام زمینه های علوم انسانی به هیچ روی مسئله تئوریکی نیست که بازشناسی آن منحصر به متخصصین خاصی در این زمینه ها باشد، و یا الزاماً به داوری منتقدین مارکسیست بستگی داشته باشد.

برعکس چنین مسئله ای کاملاً آشکار است و روی این مسئله درمقابل انبوه ادبیاتی که درباره روانکاوی نوشته شده و یا روانکاوان نوشته اند بر هیچ کس پوشیده نیست که تا چه اندازه روانکاوی به عنوان مرجع علمی به عمومی ترین و عمیق ترین موضوعات انسانی پرداخته است.

با روش درمانی و نظریه نوروژ، روانکاوی مفهوم خاصی از دستگاه روانی انسان را به ما معرفی می کند که در عین حال در اساس و بنیاد ساختارها و روندهای زندگی هر انسانی موجود است.

علاوه بر این مشاهده می کنیم که روانکاوی به توضیح بسیاری از مسائل اجتماعی می پردازد که عبارتند از اخلاق، جادوگری، مذهب، اسطوره، هنر و مجموع زندگی اجتماعی و روابط خانوادگی، علوم تربیتی، امور قضایی و سیاسی، انقلاب و مبارزه طبقاتی، جنگ و منازعات بین ملت ها، خشونت و تنفر نژادی.

در تمام این زمینه ها روانکاوی در تقابل با ماتریالیسم تاریخی قرار می گیرد، و کمابیش قاطعانه آن را رد کرده و در غالب موارد خود را به عنوان سامانه و مرجع بنیادی معرفی می کند.

در این رابطه به مثال ساده ای اشاره می کنیم : روشن است که ما نمی توانیم هم زمان مذهب را در اساس به عنوان نورز و سواسی³⁶⁴ تعریف کنیم، یعنی درک آن را به توهمات جهان درونی فرد آدمی نسبت دهیم و آن را به روابط کودک با پدر نسبت دهیم، و هم این که از سوی دیگر مذهب را در آخرین تحلیل به عنوان اعتراضی انحرافی علیه فقر واقعی آدمیان تعریف کنیم، زیرا در این صورت آن را بر حسب ایدئولوژی اجتماعی درک خواهیم کرد که نهایتاً معرف روابط تولیدی است. و اگر نظریه فروید را در نخستین تزی که مطرح می کند بپذیریم، در این صورت چگونه می توانیم محتوای بنیادی دومی (یعنی ماتریالیسم تاریخی) را زیر علامت سؤال نبریم؟

در بحث و جدل های فکری معاصر، این مسئله غالباً برای ما به شکل معمایی بحث انگیز مطرح می شود : روانکاوی یا ماتریالیسم تاریخی؟

برخی می گویند : مارکس به وجود تمنا و آرزومندی نزد انسان توجهی نداشته و آن را ندیده گرفته است، و از همین رو نتیجه می گیرند که او به ریشه های بنیادی انسان آگاه نبوده است. برخی دیگر می گویند : فروید به دیالکتیک روابط اجتماعی که اصل و اساس واقعیات انسانی را آشکار می کند آگاه نبوده است. تلاش هائی که نزد روانکاوها و یا مارکسیست ها برای آشتی دادن مارکسیسم و روانکاوی مشاهده می کنیم غالباً مشکوک و حقیقتاً توجیه ناپذیر بوده و کاری نمی کند مگر پیچیده تر ساختن مسئله ای که موضوع مورد بررسی ما در این جا می باشد : به طور مشخص، پرسش این است که بین علم ناخودآگاه که روانکاوی را پایه و اساس آن می دانند و علم روابط اجتماعی که ماتریالیسم تاریخی در آن نقش بنیادی دارد، چه رابطه ای وجود دارد؟ و موقعیت هریک در رابطه با زمینه علوم انسانی کدام است؟

ولی پیش از این که به چنین پرسش هایی بپردازیم، باید به موضوع دیگری را مطرح کنیم، و باید پرسیم که گستره دعاوی روانکاوی مبنی بر این که در زمینه علوم انسانی، برای خود موقعیت مرکزی قائل شده است، تا چه اندازه حقیقت دارد؟ آیا چنین مرکزیتی در علوم انسانی به اعتبار علمی فروید تکیه دارد؟ و یا این که مرکزیت مزبور در مرحله ثانوی به چنین موقعیتی نائل آمده است، و یا احتمالاً محصول جریان های التقاطی و قابل تردیدی بوده است که باید به شکل جدی به چگونگی آن پرداخت، ولی در این صورت مطمئناً چنین جریانی اصلیت روانکاوی را در اساس نمی تواند زیر علامت سؤال ببرد همان طور که برداشت های مغلطه آمیز ماتریالیسم تاریخی نمی تواند اصول بنیادی مارکسیسم را خدشه دار سازد؟

³⁶⁴ Névrose obsessionnelle

به تمام آنهایی که بر این باور هستند که می توانند «گسترش منطقی مفاهیم روانکاوی» و «عمومیت بخشیدن اکید» به آن را بازشناسی کنند، و سپس از جستجو و پرسش از روابط دکترین فروید و «روانکاوی همه فن حریف» چشم پوشی کنند، باید یادآور شویم که اگر چه فروید به هیچ روی مسئول بسیاری از چرند و پرندهای به اصطلاح فرودیست که بنام او نوشته اند نیست، با وجود این او در موارد متعدد و به روشنی به مفهوم وسیع و بلند پروازانه نظریاتش اشاره داشته است. چنین امری نزد فروید البته از روی خود پسندی و دگماتیسم و امپیریالیسم نبوده بلکه بر عکس همواره با فروتنی و احتیاط علمی هم راه بوده است. در هر صورت باید دانست که چنین تمایلاتی برای گسترش روانکاوی در زمینه های دیگر (یعنی روانکاوی کاربردی) جزء اعتقادات خود فروید بوده است.

از سال 1912 در توتم و تابو³⁶⁵ او می گوید که روانکاوی : «کهن ترین عامل تعیین کننده و عمیق ترین حرکات و تشکل روانی را کشف کرده است».

و اضافه می کند که : «و هیچ ایرادی وجود ندارد که چنین کشفی را به منشأ واحدی باز گردانیم که پدیده پیچیده ای مثل مذهب را توضیح می دهد» و «تنها سنتز نتایج پژوهشی در رشته های مختلف می توانند نشان دهند که مکانیسم (روانکاوی) در پیدایش مذاهب چه اهمیت نسبی داشته است».

با این حال در اواخر کتاب نتیجه می گیرد که «می توانیم در عقده ادیب آغاز مذهب، اخلاق، جامعه و هنر را مشاهده کنیم» و در زیر نویس، نظریه خودش را مشخصاً توضیح می دهد :

«جهت اجتناب از سوء تعبیر، یادآوری این نکته بی فایده نیست که در ارائه چنین نظریاتی، به هیچ وجه خصلت پیچیده پدیدارها را فراموش نمی کنم که تنها نیت من افزودن عامل جدیدی به عناصر و عوامل شناخته شده و مستدل در رابطه با مذهب، اخلاق و جامعه می باشد که از تحقیقات روانکاوی منتج گردیده است. و ناچار هستم که نتیجه گیری از تمام این عوامل را به دیگران واگذار کنم.

ولی خصوصیت عامل جدیدی که ما به آن اشاره داریم به شکلی است که باید در بررسی های آینده به عنوان موضوع اصلی مطرح گردد، و از این جهت که روانکاوی

³⁶⁵ Totem et tabou

قادر به انجام چنین نقش بارزی باشد، ضروری خواهد بود که بر مقاومت های سرسختانه عاطفی غلبه کنیم.»³⁶⁶

در این جا می بینیم که فروید بی هیچ ابهامی مشخصاً روی نقش کلیدی روانکاوی، به طور کلی، در رابطه با «جامعه» تأکید دارد، و علاوه براین از نقطه نظر تئوریک نیز هر گونه نقد مخالف را به عنوان نمودارهای «مقاومت عاطفی» تعبیر می کند. فروید در رابطه با چنین موضوعی هیچ گاه تغییر عقیده نداد، و به این ترتیب پانزده سال بعد در «*روانکاوی و پزشکی*» دوباره می گوید :

« در مقام «روانشناسی اعماق»، دکترین ناخودآگاه (روانکاوی) می تواند برای تمام علوم که به پیدایش تمدن بشری و نهادهای بزرگی چون هنر، مذهب و نظم اجتماعی می پردازند به ابزاری ضروری تبدیل گردد. چنین ضرورتی از نظر من به این معناست که : روانکاوی تاکنون به بسیاری از مسائلی که علوم مطرح می کنند پاسخ گفته است، ولی در رابطه با استفاده ای که تاریخ شناسان در حوزه تمدن و روان شناسان مذهب و زبان شناسان می توانند از ابزار جدید تحلیلی (روانکاوی) به عمل بیاورند، چنین مواردی هنوز مقدماتی به نظر می رسد.»³⁶⁷

³⁶⁶ Totem et tabou , Payot, 1947, pp 117,179 et 180, note1.

³⁶⁷ Ma vie et la psychanalyse, Gallimard, 1949, p. 235.

روانکاوی، فرد و تاریخ

بر چه مبنائی و بر اساس چه دلایلی فروید مدعی نقش کلیدی روانکاوی در قلمرو علوم انسانی شده است، و چگونه روانکاوی می تواند در عین حال روشنگر امور اجتماعی و روانی افراد باشد؟

پاسخ به چنین پرسشی را از بررسی مفهوم مذهب شروع می کنیم که در نوشته های زیگموند فروید دارای مرکزیت خاصی است.

این طور به نظر می رسد که پیش از همه او در ساخت و ساز نوروز و مذهب، و بین ساخت و ساز روانی هر فرد آدمی و واقعیات اجتماعی همسانی خاصی را مشاهده می کند: طرز تلقی او محتاطانه است، ولی با این حال گواه بر نارسائی هایی در زمینه نظریه روانکاوی کاربردی در قلمرو مذهب نیز می باشد. بنابر این در نخستین متنی که فروید مسئله عارضه وسواس³⁶⁸ و انجام مناسک مذهبی را مورد بررسی قرار می دهد به تاریخ 1907 باز می گردد، عنوان این متن عبارت است از «عوارض وسواسی و مناسک مذهبی»³⁶⁹ و می گوید:

«مراسم مذهبی همانند اموری که نزد فرد نوروتیک مشاهده می کنیم، بیان اعراض قاطعانه از ارتکاب به رانش غریزی بوده (یا حاوی واپس زده رانش است) که در رابطه با آن همزمان دفاع و راه گریز را تشکیل می دهد».

و در پایان نتیجه گیری هایش نیز می گوید که:

«بر حسب چنین مطابقت ها و تشابهاتی می توانیم با احتیاط نوروز وسواسی را به عنوان عنصر تشکیل دهنده و عارضه ای در نظر بگیریم که در پیدایش مذهب شرکت داشته است. به این ترتیب تمایلات مذهبی نزد افراد را می توانیم به عنوان نوروز مذهبی برآورد نماییم. مذهب، نوروز وسواسی جهانشمول است.»³⁷⁰

³⁶⁸ Actes obsédants- Obsession

توضیح مترجم: وسواس. عارضه ای را گویند که به شکل افکار و انجام اعمال اجباری در ذهن فرد رسوخ می کند و او علی رغم تمام تلاش های آگاهانه اش قادر به رهای از آنها نیست. چنین عوارضی از نشانه های بارز نوروز وسواسی است.

³⁶⁹ http://www.caute.lautre.net/imprimersans.php3?id_article=1581

³⁷⁰ L'avenir d'une illusion, P.P.F. ; 1971, pp 83 et 93 .

توضیح مترجم: البته فروید نوشته های دیگری را نیز به بررسی این موضوع اختصاص داده است، به عنوان مثال متن «مرد موش آسا» حاوی بررسی این نوع نوروز می باشد.

در توتم و تابو نیز به همین گونه می نویسد که :

« نورتیک ها شباهت های بارز و عمیقی با تولیدات مهم اجتماعی، از جمله هنر، مذهب و فلسفه نشان می دهند، و از سوی دیگر تولیدات نورتیک ها گوئی تولیدات اجتماعی (هنری، مذهبی، فلسفی) را تغییر شکل می دهند. در این زمینه کمابیش می توانیم بگوییم که هیستری نزد فرد مشابه یک اثر هنری تغییر شکل یافته است و وسواس پارانویاک نیز مشابه به یک نظام فلسفی تغییر شکل یافته است.»³⁷¹

در سال 1927 در «آینده یک توهم»³⁷² و بعد در سال 1929 در «ملالت در تمدن»³⁷³ فروید دوباره به همین مسئله باز می گردد و می بینیم که او همواره از کلمه تشابه³⁷⁴ استفاده می کند: «مذهب با نوروز اطفال³⁷⁵ قابل مقایسه است»، اما چنین موضوعی تنها یک «مقایسه» است، به عبارت دیگر همان طور که در یکی از بخش های نوشته هایش مشخصاً با صداقت تمام می گوید که «در تمام این مسائل امر مسلمی وجود ندارد و اطمینانی در کار نیست»³⁷⁶ و زمانی که در آخرین سال های زندگی اش در سال 1938 به ویژه در «موسی و یکتاپرستی» یک بار دیگر به موضوع مذهب می پردازد، و مشاهده می کنیم که او دائماً از تشابه حرف می زند.

«امروز در نوشته هایم تردید دارم و مثل نویسندگانی که معمولاً با اثر خود احساس یگانگی دارند، در رابطه با آثار خودم یگانگی احساس نمی کنم. نه از این جهت که به درستی نتایجم باور نداشته باشم، پس از یک چهارم قرن، از توتم و تابو (1912) عقیده ام عوض نشده است. بر عکس، نظریات من پیوسته تأیید شده اند. من هم چنان معتقد هستم که پدیدارهای مذهبی با عوارض بیماری زای نورتیک نزد افراد قابل مقایسه است...»

و حتا عنوان یکی از فصل های کتابش را نیز «تشابه» می نامد و می نویسد :

³⁷¹ Totem et tabou, p.88.

³⁷² L'avenir d'une illusion

³⁷³ Malaise dans la civilisation 6

³⁷⁴ Analogie

³⁷⁵ Névrose infantile

³⁷⁶ L'Avenir d'une illusion, pp.62 et 76

«چنین تشابهی را در پسیکوپاتولوژی و در پیدایش نوروتیک ها، یعنی در قلمرو اقتدار روان شناسی فردی مشاهده می کنیم، در حالی که پدیدارهای مذهبی به روان شناسی اجتماعی تعلق دارد. خواهیم دید که این تشابه آن چنان که در وحله نخست به نظر می رسد شگفت آور نیست، بلکه به طریق اولی معادل اصل موضوعه³⁷⁷ است.»³⁷⁸

ولی با این آخرین بیانیه، این طور به نظر می رسد که برداشت فروید شکل تازه ای پیدا می کند که البته برای ما جای تعجبی ندارد، زیرا: تشابه بین پدیدارهای مذهبی و نوروتیک های فردی را بی وقفه در طول سی سال در نوشته های او می توانیم مشاهده کنیم - بنابراین جای شگفتی نیست، ولی می بایستی بدانیم که چرا اساساً او روی چنین نظریه ای اصرار می ورزد.

تشابه مزبور بی گمان نمی توانست در افکار او در حد یک تشابه ساده ذهنی متوقف بماند. پس چنین امری او را به ارائه اصل موضوعه ای هدایت می کند که بین آنها پیوندی عینی قائل می شود، یعنی نتیجه گیری از مشاهده ای مشاکلتی به فرضیه و امری مسلم که هیچ تردیدی در آن نیست، یعنی قابل تبدیل دانستن آن به اصل موضوعه که حاکی از هویت بنیادی آن است. شیوه ای که در این مرحله به کار بسته می شود دارای اهمیت خاصی است: زیرا در همین جا است که تمام مفهوم روابط بین روانکاوی و علوم اجتماعی و حتا جایگاه روانکاوی در زمینه علوم انسانی مشخص می گردد.

پس این مرحله ای که فروید هیچ شک و شبهه ای در آن به خود راه نمی دهد یعنی مرحله ای که تشابه و مشاکلت به اصل موضوعه تبدیل می شود و پیدایش مذهب به مکانیسم نوروز فردی بازگشت می کند، و باز هم یعنی، مرحله ای که روندهای اجتماعی به عناصر روانشناختی به عنوان عناصر بنیادی و تعیین کننده تعبیر می شوند و اشکال روانی و درونی فرد آدمی به عنوان اشکال اولیه و مسبوق به اعمال و آثار نوع بشر ترسیم گشته و به عنوان اصل مسلم معرفی می گردد.

به عنوان مثال در کتاب «موسی و یکتاپرستی» فروید مطابق معمول می نویسد که مذهب شباهت های زیادی با نوروز دارد و «چیزی نیست بجز نوروز نوع بشر»، «و قدرت شگرف آن در عین حال معرف و سواس نوروتیک نزد برخی از بیماران ماست.»³⁷⁹ دراین جا به روشنی می بینیم که فروید به انتقادات قاطعی که ماتریالیسم تاریخی به چنین نظریه ای وارد می داند، کاملاً آگاه نیست، و علی رغم

³⁷⁷ Postulat

³⁷⁸ Moïse et le monothéisme, Gallimard, 1948, P 79 et 99

³⁷⁹ Moïse et le monothéisme, p.76

تمام ملاحظاتی که معمولاً در رابطه با انتقادات احتمالی به عمل می آورد، ولی برای اثبات این نظریه هیچ تلاشی از خود نشان نمی دهد.

این نابینائی تئوریک نزد فروید - و حتا نابینایی ایدئولوژی حاکم در عصر او - در هیچ جای دیگری روشن تر از کتاب «آینده یک توهم» بیان نشده است. این نابینائی تئوریک مربوط است به همان پیش فرضی که اساس روش او را تشکیل می دهد : که واقعیات عظیم تاریخی- اجتماعی نهادها و ایدئولوژی های مذهبی که اساس روابط اجتماعی را تشکیل می دهند، به دور از این که پایه و اساس عینی تمایلات مذهبی فردی باشد، تنها به نوعی فرافکنی ساده اعتقادات مذهبی نسبت داده می شود.

فروید پس از نگارش این مطلب که : «برای فرد و به همین گونه برای تمام بشریت به طور عام، تحمل زندگی همیشه مشکل است» و مملو از تهدیدات مختلف است ولی در مذهب «می توانیم از نظر روانی بر ترس هایی که تا کنون برایمان فاقد مفهوم بودند فائق بیاییم. شاید هنوز در مقابل چنین ترس و بیم هایی بی دفاع باشیم ولی (با وجود مذهب) دیگر منفعل نیستیم و هنوز می توانیم امید وار باشیم...»، فروید این بحث را ادامه می دهد:

«چنین وضعیتی تازگی ندارد، بلکه داری الگویی بوده که در پیوند با دوران طفولیت و در سیر تحولی آن می باشد. زیرا پیش از این ما در زمان طفولیت در مقابل با والدین خودمان در چنین وضعیت فلاکت بار مشابهی قرار گرفته بودیم. ترس ما چندان هم بی دلیل نبوده است، به ویژه در رویارویی با پدر، هر چند که از پشتیبانی و حمایت او در مقابل خطرانی که تهدیدمان می کرد اطمینان داشتیم. بر این اساس انسان این دو وضعیت را به یکدیگر نزدیک می کند و همان گونه که در رؤیاهای می بینیم، تمناً جای خاص خود را دارد.»³⁸⁰

³⁸⁰ L'avenir d'une illusion, pp. 22 à 24

توضیح مترجم: «همان طور که در رؤیا می بینیم، تمنا جای خاص خود را دارد» به این معنا است که معمولاً در روانکاوی خواب را به عنوان موقعیت و شرایطی تعبیر می کنند که تمنا و آرزومندی های واپس زده ظاهر می شود. تمناهای ممنوع و ناخودآگاه و ناممکن به دلیل ملغا شدن مقاومت های ناخودآگاهانه در خواب فرصت تظاهر پیدا می کنند، و به همین دلیل است که می گویند « خواب تحقق آرزومندی و تمناً است»

از دیدگاه موضوعی که مد نظر ما می باشد، این متن که بر اساس بازی شگفت آور ضمیر فاعلی و به شکل ناخودآگاه نوشته شده، یکی از مراجع مهمی به شمار می آید که اهمیت خاصی دارد. زیرا تحت عنوان « ما » ی دستوری در طول تمام صفحه، ظاهراً همگون و هماهنگ به نظر می رسد که با « ما » ی مردم شناسانه در یک سطح قرار داده شده است، بنابر این نمی توانیم از کنار چنین انطباقی به سادگی عبور کنیم: مشخصاً تمام مسئله و پرسشی که باید مطرح کنیم و به آزمون بگذاریم این است که آیا چنین انطباقی (بین ما به عنوان ضمیر فاعلی و ما به عنوان پدیده ای جمعی و مردم شناختی) بر حسب اتفاق و به شکل ضمنی انحراف بنیادی ایده آلیسم در علوم انسانی بوده و یا نبوده است.

در واقع از یک سو « ما » به عنوان ضمیر فاعلی «انسان» مطرح شده، یعنی به مفهوم « بشریت به طور کلی»، در این صورت به معنای وجه اجتماعی مذهب خواهد بود. ولی از سوی دیگر « ما » طفلی را نمایندگی می کند که روزی هر یک از ما بوده ایم، به عبارت دیگر یعنی انسان به عنوان فردی منفرد که در عین حال ما را به جهان نوروپیک ها نسبت می دهد.

با مطرح ساختن مذهب به شکل ضمنی به عنوان پدیداری اجتماعی = بشریت = « ما » = کودکی که ما بوده ایم = فرد در ابعاد روانشناختی، فروید به شکل معجزه آسایی به تشابهی اشاره می کند که مارکس به روشنی ساخت و ساز آن را در ایدئولوژی آلمانی نشان داده است، یعنی تحول واقعیتی اجتماعی و عینی به مکانیسم روانی.

در واقع چنین تحولی به شکل مسبوق آماده بوده یعنی از زمانی که موضوع مذهب تنها به عنوان « روانشناسی توده ها» مطرح می شود، که این موضوع را فروید از گوستاو لوپن³⁸¹ به عاریت می گیرد، چنین است که واقعیت اجتماعی به عنوان اصل و اساس تعیین کننده رفتارهای فردی تلقی نمی شود بلکه کاملاً برعکس، این تظاهرات جمعی افراد روانشناختی هستند که به عنوان الگوی اولیه معرفی می گردد.

علاوه بر این، چنین تحولی به دلیل کاملاً روشنی از زمان مخدوش ساختن ضمیر « ما » با اغتشاش فوق العاده ای در تناوب زمانی همراه می شود: زیرا در همین متن می بینیم که فروید به بررسی پیدایش مذهب می پردازد - بنابر این روندی تاریخی و بسیار قدیمی - به این دلیل که انسان در دوران کودکی در موقعیت مشابهی قرار داشته است - به عبارت دیگر به علت اغتشاشی که در زمان ایجاد می کند « دوران کودکی یا در گذشته »، یعنی با تلاقی دادن زمان به عنوان تاریخ

³⁸¹ Gustave Le Bon

و زمانی که مرتبط به زندگینامه است، جایگاه طفولیت فرد را مقدم بر جریان ابدی اکنون و گذشته می داند. بر این اساس ما با شاخص تازه و پر اهمیتی سروکار پیدا می کنیم که روندهای اجتماعی را تابعی از مشخصات روانی می داند یعنی باور داشت به منشأ روانشناختی در روندهای اجتماعی.

با چنین شرایطی، «نقش بنیادی» روانکاوی در روشن ساختن واقعیات انسانی از منشأ آن بر می آید و می توان حقیقت نخستین را بر این اساس به حساب آورد که مذهب به عنوان «توهم روانی» دارای این ویژگی است که «از تمّای آدمیان منشعب می شود»³⁸²، و نهادهایی نظیر توتمیسم «بر پایه نیازهای روانی انسان»³⁸³ ساخت و سامان یافته اند، و علاوه بر این در آخرین تحلیل به طور کلی جامعه در قلمرو و ساحت روان جمعی توضیح پذیر است که در عین حال به تحلیل «من»³⁸⁴ اتکا دارد.

با وجود این، در موارد نادری، این طور به نظر می رسد که فروید کمابیش مشاهده می کند که تا چه اندازه وجود اجتماعی نهادها و مؤسسات و ایدئولوژی های مذهبی به ندرت به شرایط روانی گرایشات مذهبی نزد فرد بستگی دارد.

در «آینده یک توهم»، فروید می نویسد: «کاملاً صحیح است که بگویم که چنین افکاری را تمدن در اختیار فرد قرار می دهد، زیرا پیش از او وجود داشته اند و او آنها را حاضر و آماده در اختیار می گیرد، و در کشف آنها هم تنها نخواهد بود.» تذکر خردمندانه ای که اگر آن را گسترش می داد، مطمئناً تمام مفهوم مسئله را متحول می ساخت، و ارجاع قاطعانه پایه های مذهب به عناصر بیرون از جامعه، و سیر تعالی تاریخی آن در رابطه با فرد روانشناختی زیر علامت سؤال می رفت - ولی با وجود این در چند صفحه بعد دوباره تکرار می کند که این کودک است که «در روند رشد خود» «خدایان را خلق می کند»³⁸⁵: بنابر این مشاهده می کنیم که نزد فروید تا چه اندازه اعتقاد اولیه در کشف توضیح نهائی در رابطه با «مبدأ روانی افکار مذهبی»³⁸⁶ تضاد شدیدی را ایجاد می کند، ولی او این تضاد را نمی بیند و از این پس مشکلات در کل این نظریات گسترش می یابد.

زمانی که فروید در فقدان آگاهی از مشکلاتی که به آنها دامن زده بود، چنین فرضیه ای را مطرح کرد، بیش از پیش در زنجیره ای از اصول موضوعه و امور مسلم و مسجل دیگری گرفتار آمد که غیر قابل دفاع بود.

³⁸² L'Avenir d'une illusion, p.44

³⁸³ Totem et tabou

³⁸⁴ Psychologie collective et analyse du moi, dans Essais de psychanalyse, Payot, 1971

³⁸⁵ L'Avenir d'une illusion, pp. 30 et 33

³⁸⁶ Ibid., P.43

برای چند لحظه فرض کنیم که به راستی می توان جامعه را به عنوان موضوعی اجتماعی با تکیه به علم روانشناسی مورد بررسی قرار داد، و فرض کنیم که مذهب در سطح اجتماعی مکانیسم نوروژ فردی را بازتولید می کند³⁸⁷. لذا در نظریه فروید این بازتولید نوروژیک به زمانی موکول می شود که ما در دوران کودکی بسر می بردیم. مطرح نمودن مذهب به عنوان نوروژ بشریت به این معنا است که در آغاز تاریخ آن، چنین رابطه ای مسلم بوده و به عبارت دیگر اگر روانکاوی را به شکل واژه به واژه در نظر گیریم سیر تحولی عام تاریخ استعاره «کودکی بشریت» است و یا بهتر بگوییم، از این نظریه چنین نتیجه گرفته می شود که سیر تحولی عمومی

³⁸⁷ توضیح مترجم: چنین بحثی از نظر من موقعیت مناسبی به نظر می رسد که به تجلیات چنین بینشی نزد روانکاوان در عصر حاضر (2008) چه در متن بالینی و چه در تعبیر آزادشان از مسائل و مشکلات و حوادث روزمره بپردازیم. و به عبارت دیگر سعی کنیم ببینیم که چنین بینش و نظریه ای به چه نحوی در رابطه با مسائل عینی و کاربردی مطرح می شود. به عنوان مثال فرد بی کاری را متصور شوید که با آقای کاف که روانکاو است در مورد مسائل و مشکلاتی حرف می زند که عموماً به موقعیت حرفه ای او مربوط می شود. اولین و آخرین تلاش آقای کاف روانکاو این خواهد بود که بی کاری او را به موقعیتی بازگرداند که این فرد هنوز کودکی بیش نبوده است. و یا زمانی که موضوع «آزار و شکنجه روانی» در دوران جهانی سازی - به علت تحرک و جا به جایی مراکز تولید - به عنوان ترفند از جانب صاحب کاران علیه کارمندان و کارگران به کار برده می شد و هم چنان می شود که آنها را حتا بدون پرداخت حقوق بی کاری در واقع اخراج کنند (و هنوز هم ادامه دارد که کارمند یا کارگر با دست خودش استعفايش را بنویسد) روانکاوها غالباً سعی می کنند مثل همیشه با حذف موضوع به عنوان پدیده ای نظام یافته و روندی عینی و رایج در جامعه بورژوازی (بورژوازی جهانی شده لیبرالیزه شده) آن را به حوادث دوران کودکی فرد موکول کنند، و خشونت نظام یافته اکتونی را به تروماتیسیم و یا اختلال روانی در دوران کودکی فرد منتسب ساخته و صرفاً و به صرف تعبیر چنین رابطه ای گره ماجرا را باز کند. البته این موضوع بسیار گسترده است و به علت اهمیتی که می توانیم برای آن قائل شویم، نیاز به توضیحات بیشتری دارد ولی هدف من این نیست که این تذکر را بیش از این سنگین کنم و تنها می خواستم به این نکته اشاره نمایم که تا چه اندازه روانکاوان به شکل گسترده از چنین بینش فرویدی پی روی کرده اند و خواسته یا ناخواسته، آگاهانه و یا ناخودآگاهانه از اهداف روانکاوی که بدون شک دارای اهداف و آرمان بشر دوستانه است فاصله گرفته و در پیوند و اتحاد تنگاتنگ با نظام بورژوائی کوشیده اند، و تا چه اندازه با تعبیر مغلطه آمیز خود نه تنها خشونت های طبقاتی را به سکوت برگزار کرده اند. و بسیاری از روانکاوان اساساً منکر این هستند که چنین واقعیتی با ناخودآگاه تلافی نداشته باشد و اگر فردی بی کار شده است به این علت هست که تمنای ناخودآگاه او در این امر دخالت داشته است. بر این اساس مشاهده می کنیم که تا چه اندازه تحلیل لوسین سو در مورد اصل موضوعه فروید می تواند اهمیت پیدا می کند، یعنی اشتباهی بنیادی که به مجموعه ای از اشتباهات دیگر می انجامد، و از طرف دیگر در می یابیم که بذل توجه و پیوند جهان سیاستهای محافظه کارانه و اپورتونیست با روانکاوی در چه اشکال عینی قابل بررسی و مشاهده است. در آینده این بحث ها را گسترش خواهیم داد.

تاریخ مشابه زندگی فرد است. چنین امری دقیقاً همان اصل موضوعه ای است که فروید می خواهد ما را با آن متقاعد سازد :

«پذیرش این موضوع که بشریت در مجموع در سیر تحولی اش از مراحل مشابه به نورو عبور می کند...»³⁸⁸، «...پذیرفتن این موضوع که مقایسه کردن تاریخ نوع بشر (فیلوژنز) و فرد آدمی (اونتوژنز) جایز و ممکن است. بر این اساس می توانیم نتیجه بگیریم که نوع بشر، به سهم خود، متحمل روندهائی با محتوای جنسی خشونت آمیز بوده است که عوارض و نشانه های دائمی بر جا گذاشته ولی غالباً به فراموشی سپرده شده و واپس زده شده اند. بعدها پس از سپری شدن دورانی دراز مدت در حالت مستوری³⁸⁹، دوباره بازگشت کرده و پدیدارهای مشابه به عوارض نوروتیک را در ساختار و تمایلاتشان بازتولید کرده است.»³⁹⁰

در این جا من این موضوع را به کناری رها می کنم، به این علت که خارج از مسئله مورد نظر، موضوع نظریات و فرایض مردم شناسانه ای نیز مطرح می باشد که فروید تصور می کرد به مدد آنها می تواند « دوران کودکی بشریت » را به اثبات رساند که به نوبه خود معرف موقعیتی اودیپی است : فروید نظریه قبیله اولیه را بر اساس نظریات داروین تدوین کرد، و به همین گونه طعام توتمیک بر اساس نظریات روبرتسون اسمیت³⁹¹ بود، و قتل پدر به هم دستی پسران را نیز بر اساس نظریات آتکینسون³⁹² مطرح نمود .

ولی حتا در صورتی که فرضیه کُلی او را بپذیریم که بر اساس جراحت دوران کودکی بشریت مطرح کرده است، با وجود این نکته ای در عمل کرد علمی چنین تشابهی همواره در پرده ابهام باقی می ماند : چگونه این « طفولیت بشریت » می تواند بعد از هزاران سالی که در حالت « مستوری » سپری شده « دوباره فعال شود»، و تحت چه اشکالی تأثیراتش باقی مانده و دوام آورده است؟ در مورد فرد، توضیحات ارائه شده، هر ارزشی که داشته باشد، قابل تصور است که : گذشته مربوط به دوران کودکی در ارگانیزم او ثبت شده و یا از این طریق حفظ شده است. از این طریق یا آن طریق بوده است که حفظ شده تا دوباره فعال گردد.

ولی وقتی موضوع به جامعه مربوط می شود، به روشنی روی این نکته کاملاً مشخص در شیوه تحلیلی مشاهده می کنیم که مشابه دانستن آن به فرد تا چه

³⁸⁸ L'avenir d'une illusion, p.61

³⁸⁹ Latence

³⁹⁰ Moïse et le monothéisme, p.109

³⁹¹ Robertson Smith

³⁹² Atkinson

اندازه استعاره ای بوده و در واقع حقیقت مادی ندارد: پس کجاست آن ارگانیسمی که آثار چنین گذشته ای، یعنی گذشته دوران «کودکی بشریت» را حفظ کرده است؟

ولی چنین پرسشی برای فروید مطرح نبوده است. با عدم آگاهی از ماتریالیسم تاریخی و نا آگاهی از این امر واقع که فعالیت های انسان به عنوان عوامل تعیین کننده در اشکال اجتماعی عینیت می یابند و در خارج از افراد، در جهان روابط اجتماعی ذخیره شده و دوام می آورد یعنی مکانی که حقیقتاً رشد خصوصیات فردیت اجتماعی بر اساس آن تحقق می یابد. فروید می بایستی عهده دار تمام نتایج روانشناسی اجتماعی اش شود. در توتم و تابو می نویسد:

« بی گمان نظریه بدیهی ما درباره وجود روح جمعی بر هیچ کس پوشیده نیست و در آن همان روندهائی در جریان بوده و تحقق می پذیرد که در روح فرد تبلور می یابد. بی آن که این فرضیه روح جمعی مطرح گردد، تداوم زندگی روانی نزد انسان، روانشناسی اجتماعی، روانشناسی توده مردم نمی توانست وجود داشته باشد. بر این اساس فرضیه روح جمعی است که ما را مجاز می دارد تا وقفه های عناصر روانی حاصل از امحای وجود افراد را به حساب نیاوریم.»³⁹³

با وجود این آشکار است که این فرضیه مورد توجه و عنایت فروید نیست، و چنین امری قابل فهم است زیرا مفهوم روح جمعی (یا روح اجتماعی)، بی آن که به انحرافات ایدئولوژیکی پردازیم متعاقباً اساس نظریات هذیان آمیز یونگ قرار می گیرد و به شکل انکار ناپذیری ایده آلیسم را در علوم انسانی اشاعه می دهد، در حالی که تلاش فروید به سوی ماتریالیسم تمایل دارد. به همین علت بیست و پنج سال بعد، در «موسی و یکتا پرستی» اعتراف می کند که: «هنوز نمی دانیم و نمی توانیم بگوییم که تحت چه اشکال روانشناختی گذشته بشریت پس از گذار از دوران مستوری اش دوام آورده است. به هیچ عنوان خالی از اشکال نیست که به سادگی مفاهیم روانشناسی فردی را به روانشناسی اجتماعی منتقل سازیم و تصور نمی کنم که نفع خاصی در ایجاد مفهوم ناخودآگاه جمعی وجود داشته باشد»³⁹⁴

این مسئله را در بخشی از «موسی و یکتا پرستی» تحت عنوان «مشکلات حساس مستقیماً مورد بررسی قرار می دهد و اعتراف می کند که:

³⁹³ Totem et tabou, pp.180 et 181

³⁹⁴ Moïse et le monothéisme, p.177

«وقتی که ما مفاهیم روانشناسی فردی را به روانشناسی اجتماعی منتقل می کنیم، با دو مشکل که دارای خصوصیات متفاوتی هستند روبرو می شویم.» (30)

نخستین تفاوتی که مشاهده می کنیم مربوط است به تحلیل مذهب یهود بر اساس نوروز جمعی، و به اعتبار مفاهیم روانکاوانه که به طور عام به مذهب مربوط می شود، چنین رابطه مفصلی بین این دو مقوله خیلی بعید است. با وجود این چنین مشکلی فروید را باز نمی دارد، و طبیعت حقیقی آن را در نمی یابد: و باید دانست که درک مجموع روندهای بسیار متنوع تاریخی، و بازتولید بی وقفه تاریخی که نقطه آغاز آن را به دوران طفولیت نسبت می دهد و به مثابه اصلی ثابت و غیر متغییر معرفی می کند، امری ناممکن است.

دومین مسئله از نظر فروید شامل مشکل عظیم تری است:

«پرسش اساسی جدیدی که مطرح می باشد این است که تحت چه اشکالی دینامیسم سنت در جوامع تداوم یافته است. ولی این پرسش در رابطه با فرد آدمی مطرح نیست، زیرا می دانیم که آثار خاطرات گذشته در ناخود آگاه او ثبت می شود.»³⁹⁵

با مشاهده فقدان یادمان های موجود در « سنت زبان محاوره ای » فروید مشخصاً هیچ راهی ندارد مگر این که فرضیه « وراثت روانشناختی » را ضمیمه کند: باید پذیرفت که فرد هنگام تولد « عناصر فیلوژنتیک »³⁹⁶ را با خود به دنیا می آورد، یعنی « ارثی کهن » که مرتبط است با تجربیات عینی نزد نسل های پیشین. ولی فروید پا را از این هم فراتر نهاده و می گوید که « باید باز هم در این زمینه پیش تر رفت و مدعی شد که وراثت کهن نزد انسان منحصر به تمایلات نیست، بلکه عناصر تخیلی را نیز در بر می گیرد.»³⁹⁷

³⁹⁵ p.125

³⁹⁶ Phylogénétique

سیر تحولی موجودات زنده، به عنوان مثال از ماهی به انسان

³⁹⁷ Pp.132 et 134

ولی متأسفانه، و این موضوعی است که خود فروید نیز به آن واقف می باشد، « بیولوژی در حال حاضر وراثت خصوصیات اکتسابی را به طور کلی انکار می کند». ولی چه راه حل دیگری باقی می ماند؟

«با فروتنی کامل باید بگوییم که علی رغم چنین امری، وقتی که ما به پژوهش در زمینه سیر تحولی بیولوژیک اقدام می کنیم قطع نظر کردن از چنین عاملی برای ما ناممکن است. (...) با قبول یادمان های وراثتی کهن، خط مرز و ابهاماتی که روانشناسی اجتماعی و روانشناسی فردی را از یک دیگر جدا می سازد، برطرف می گردد و ما می توانیم امور اجتماعی را به همان شیوه ای مورد بررسی قرار دهیم که فرد نورتیک را تحلیل می کنیم.»

و نتیجه می گیرد که : « در این مورد باید شجاعت به خرج داد.»³⁹⁸

در واقع آن چه در این جا به عنوان شجاعت مطرح می گردد، چیزی نیست مگر فرار به جلو، بی هیچ امیدی، به سوی تکیه گاه های ایدئولوژیک تازه که بی وقفه فرو می ریزند.

³⁹⁸ Pp.135 et 136

حضور یک توهم : طبیعت انسان

پیش از همه باید ببینیم که به صرف اولویت قائل شدن برای عنصر روانشناختی در واقعیات اجتماعی به چه بهایی تمام شده است، و این پرسش را باید به ویژه در رابطه با پیدایش مذهب مطرح کنیم: چنین نتیجه گیری موجب گردیده است که تاریخ به عنوان روندی کاملاً باز (و قابل انعطاف) به دایره ای بسته تشبیه شود یعنی به زندگینامه فردی موکول گردد، و « دوران طفولیت بشریت» به طور مشخص به مفهوم ادیپی کلمه تعبیر شود که آثار و عوارض آن نزد عموم افراد از طریق ارث روانشناختی حفظ گردیده، هر چند به قطع یقین می دانیم که چنین مفهومی نه مورد قبول علم ژنتیک است و نه این که علم روانشناسی آن را تأیید می کند.

بر اساس نظریات فروید، به طور مشخص کودک، فرد بدوی و نورتیک در فراسوی تفاوت هایشان، سه جلوه از روندی واحد و بنیادی را تشکیل می دهند که تحلیل نورو کلید درک آن را در اختیار ما می گذارد³⁹⁹.

البته در مورد این نظریه نه تنها تمام جریان های مدرن در علوم انسانی چنین تشابهات ویژه ای را مردود دانسته اند، بلکه علاوه بر تمام اینها، برای درک واقعیت انسان در حالت کلی ما را مستقیماً به سوی باطل شده ترین دگم های قرن نوزدهم هدایت می کند: یعنی به کار بستن روانشناسی انسان و تاریخ اصول طبیعی بازتولید مراحل بنیادی فیلوژنز⁴⁰⁰ در روندهای اونتوژنز⁴⁰¹، از طریق تشبیه سازی ماقبل یعنی نسبت دادن اصول فیلوژنز اجتماعی (سیر تکاملی تاریخ اجتماعی) به اونتوژنز روانی (سیر تکاملی روانشناختی نزد فرد).

به شکل بنیادی تری می توانیم بگوییم که: غالب دانستن ساحت روانشناختی در سیر تحولی و در ساخت و ساز اجتماعی، یعنی غفلت از بنیادهای مادی خاص آن، هر پژوهشگری را به این نتیجه هدایت می کند که علم یا مادی است و یا اساساً نیست، و این همان موضوعی را مطرح می کند که به فروید نیز مربوط می شود.

³⁹⁹ Cf. par exemple Totem et tabout, pp.146 et 184

⁴⁰⁰ Phylogénèse

بررسی سیر تکاملی موجودات زنده، نوعی شجره نامه ژنتیک در طول میلیون ها سال از ماهی تا انسان

⁴⁰¹ Onthogénèse

سیر تکاملی و رشد یک موجود زنده، از نطفه تا مرحله تولد و بلوغ و غیرو تا مرگ

فروید می خواست برای چنین مادیت تاریخی- اجتماعی از طریق بینشی افراطی در باورداشت به بیولوژی جانشینی برای واقعیات انسانی جستجو کند. تأملات فروید دربارهٔ مذهب، و به شکل گسترده تر دربارهٔ جامعه، مثال بسیار بارزی است: فروید نمی توانست از تشبیه جامعه به ساحت روانی دفاع کند مگر این که همزمان ثابت می کرد که شباهتی عمیق بین ساحت روانی و بیولوژیک وجود دارد فروید در کتاب « ملالت در تمدن» می نویسد:

«روندهای فرهنگی نزد نوع بشر همچون سیر تکاملی فرد روندهای حیاتی هستند و بر این اساس باید واجد کلی ترین خصوصیات زندگی باشند، و به همین علت نیز هست که دارای طبیعت خیلی مشابهی هستند، حتا اگر شامل روندهای کاملاً یکسانی نباشند و به موضوعات متفاوتی مربوط شوند.»⁴⁰² در همان دوران در « روانکاوی و طب» می نویسد که این فرضیه از نظر او به احتمال قوی به این ترتیب است که: «می توانیم در روح و روان کودک معاصر همان عوامل کهنی را مشاهده کنیم که در دوران های اولیهٔ تمدن عمومیت داشته است. کودک طی مراحل رشد روانی خود به شکل خلاصه سیر تکاملی نوع بشر را تکرار می کند، همانطور که مدتها پیش جنین شناسی⁴⁰³ دربارهٔ بدن به ما آموخته است.»⁴⁰⁴ و در آخرین سال های زندگی اش در کتاب « موسی و یکتا پرستی» او در این زمینه با یقین بیشتری می نویسد: «این اصل موضوعه (میراث روانی) ما را باز هم دورتر می برد: با گزینش چنین اصلی ما دره ای را که بین نوع بشر و حیوان فاصله انداخته بود و این همه موجب غرور و مباهات بود، کوتاهتر می کنیم. اگر آن چه را که غریزهٔ حیوانی می نامیم، غریزه ای که به آنها اجازه می دهد تا در شرایط جدیدی به شکلی رفتار کنند که گوئی پیش از این نیز با آن آشنایی داشته اند، به این شکل می توان توضیح داد که: حیوانات در تجربهٔ تازهٔ خود از تجربیات اکتسابی و نوعی خود استفاده می کنند، به این معنا که آنها خاطرات زندگی گذشتهٔ اجدادشان را در خود حفظ کرده اند. نزد این جانوری که انسان نامیده می شود چنین اموری بی گمان به همین شکل انجام می پذیرد. میراث کهن نزد انسان، هر چند متفاوت باشد، در توسعه و خصوصیاتش با غرایز حیوانی انطباق پیدا می کند.»⁴⁰⁵

در مقابل چنین متنی، آن چه بیش از همه می تواند واجد اهمیت باشد، بازخوانی مجدد فروید به نیت تشخیص « هستهٔ ساختاری» گفتمان طبیعت شناسانهٔ اوست. این گفتمان طبیعت شناسانهٔ فروید را در تفکیک دو مفهوم رانش و غریزه می

⁴⁰² Malaise dans la civilisation, pp.99, 100

⁴⁰³ Embryologie

⁴⁰⁴ Ma vie et la psychanalyse, p.169

⁴⁰⁵ Moïse et le monothéisme, p.136.

یابیم. یعنی در تفکیک بین مفهوم رانش⁴⁰⁶ که تثبیت آن روی شیء مطلوب⁴⁰⁷ به تاریخ فرد تعلق دارد و مفهوم غریزه که تثبیت آن بر اساس ارثی کهن⁴⁰⁸ تعبیر می شود. باید دانست که فروید هر آنگاه که می خواهد به نقش تعیین کنند و بارز روانکاو در عرصه علوم انسانی بپردازد تمام گفتمان او پیوسته به این نظریه تکیه می کند که روان فرد آدمی به پایه غریزه قابل تعبیر است و می توان برای اعمال و رفتار انسان خصلت طبیعت شناختی قائل شد. در نتیجه ارث روانی در مقام یگانه شاخصی به نظر می رسد که بر اساس آن وجوه اجتماعی با منشأ فردی بازگردانده می شود و به همین گونه فردیت نیز وجهه ای اجتماعی کسب می کند. ولی نگرش طبیعت شناسانه اعمال و رفتار انسانی به شکل اجتناب ناپذیری مستلزم نفی ویژگی های آنها بوده که اساساً تاریخی هستند، و یعنی اعتقاد داشتن به طبیعتی که در عمق وجودش تغییر ناپذیر است. سه اصل اساسی که روانکاو بر اساس آنها در علوم انسانی استقرار می یابد عبارتند از: وجهه روانشناختی قائل شدن برای جامعه، وجهه طبیعت شناختی برای روان و جهان باطنی انسان، بومی سازی انسان یعنی تابعیت طبیعی انسان (که انسان را صرفاً محصولی طبیعی بدانیم)⁴⁰⁹.

⁴⁰⁶ Pulsion (Trieb)

⁴⁰⁷ La fixation à un objet

تثبیت به شیء مطلوب. در این جا می بایستی به دو توضیح دومطلب در واژگان روانکاو بپردازم، یکی شیء مطلوب است که معادل « ابژه» ترجمه کرده ام و تثبیت که معادل « فیکساسیون» انتخاب شده است. در روانکاو « ابژه» تنها شیء یا چیزی که در خواست فرد باشد نیست بلکه می تواند مرحله ای خاص از رشد او نیز باشد. کلمه تثبیت (« فیکساسیون») در تئوری فروید، نیروی جنسی یا حیاتی که به نام «لیبدو» می شناسیم نزد فرد از دوران کودکی تا بلوغ از مراحل مختلفی عبور می کند (مرحله دهانی، گوارشی، فالیک، عقده ادیپ، ...). این احتمال هست که لیبدو در مسیر رشد خود در یکی از این مراحل متوقف بماند و یا به آن بازگشت نماید (سیر قهقرائی را طی کند و در آن جا تثبیت گردد). بنابراین تثبیت در یا به شیء مطلوب مربوط است به چگونگی سیر تحولی لیبدو.

⁴⁰⁸ Cf. par exemple J.LAPLANCHE et J.B.PONTALIS, Vocabulaire de la psychanalyse, P.U.F, 1967, article « Instint » et « Pulsion »

برای مثال نگاه شود به کلمات « غریزه» و « رانش» در فرهنگ واژگان روانکاو، نوشته لپلانچ و پونتالیس.

⁴⁰⁹ توضیحات حاشیه ای لوسین سو :

از همین رو تلاش های که برای پاکسازی نظریات طبیعت شناسانه در آثار فروید می شود، اگر بنابراین است که چنین تلاش هایی به عنوان مثال صرفاً بخاطر حفظ ساخت و ساز عمومی نظریات فروید در زبانشناسی در پی معرفتهای در زبانشناسی باشند که جایگزین پوسیده ترین نظریات بیولوژیک سازند، و به ویژه روانشناختی سازی واقعیات و اعمال و رفتار انسان، در این صورت آینده علمی نخواهند داشت. همان طور

البته نباید بپنداریم که « طبیعت انسان » در آثار فروید موضوعی فرعی بوده، بلکه باید دانست که جلوه گاه های حاشیه ای و پراکنده آن برای ناگفته های ایدئولوژی حاکم، همواره فرصت مناسبی بوده است تا بی بدیل ترین خط مشی های تئوریک را فراهم آورد.

کتابی نظیر « نارضائی در تمدن » زمانی نوشته می شود که فروید از مدت ها پیش تمام مفاهیم بنیادی و تئوریک خود را در اختیار دارد ... پرسش این است که نظریه مرکزی کدام است؟

نظریه مرکزی عبارت است از این که، مسائل و مشکلاتی که « پیشرفت تمدن » و « زندگی اجتماعی » را دچار اختلال می کند : « رانش خشونت و خود تخریبی نزد آدمیان » است، و « پیکار جاودان بین اروس⁴¹⁰ و غریزه تخریب یا غریزه مرگ در جریان است. به محض این که افراد آدمی موظف شدند که در کنار یک دیگر و به شکل اجتماعی زندگی کنند، این نبرد نیز آغاز گردید.»

و در رابطه با حوادث و بلواهای عصر حاضر (یعنی زمانی که کتاب « ملالت در تمدن » نوشته شد، در سال 1929) فروید می نویسد :

« می بایستی منتظر باشیم که یکی از این دو « قدرت آسمانی »، اروس جاودان در مقابله با خدای دیگری که او نیز جاودان است، برای پیروزی تلاش بیشتری از خود نشان دهد.»⁴¹¹

به عبارت دیگر دیدگاهی که از طریق آن می خواهد مفهوم کلی تاریخ انسان را به ما توضیح دهد، این است که « خشونت شامل عامل غریزی بدوی و مستقل از موجود انسان است. »، « دیگر نمی دانم چگونه می توانیم حضور دائمی و جهانشمول خشونت و تخریب را که مشخصاً در قطب مخالف اروس موضع

که دیدیم، طبیعت باوری نزد فروید شامل اشتباهی موضعی و اتفاقی نیست، بلکه حلقه ای ست ضروری در زنجیر به هم پیوسته نظریه ای که مولد اصلی واقعیات و اعمال و رفتار انسان را در اشکال روانشناختی فرد می بیند، و به این علت که مادیت وجود ماهوی انسان را در دیالکتیک نیروها و روابط تولید اجتماعی باز شناسی نمی کند. بنابراین نمی توانیم چنین موضوعی را ندیده بگیریم و بحال خود رها کنیم : پاکسازی نظریات طبیعت شناسانه بدون نتیجه واقعی، و ترک کامل خود روانشناسی. ولی در مورد دوم، موضوع بر سر ادعای روانکاوی در جایگاه « اصلی » برای درک مسائل انسانی در کلیتشان می باشد.

⁴¹⁰ Eros

خدای عشق در اساطیر یونان

⁴¹¹ Malaise dans la civilisation, pp.91 et 107

می گیرد ندیده بگیریم، و جایگاه بارز آن را در تعبیر پدیدارهای زندگی به حساب نیاوریم.»

علاوه بر این فروید نمی تواند حتا متصور شود که برخی بتوانند چنین بینش و نظریه ای را که از خوشبینی خدا شناسانه ای الهام می گیرد زیر علامت سؤال ببرند، و اضافه می کند :

«حقیقت این است که آنهایی که داستان های شاه پریان را ترجیح می دهند، زمانی که ما درباره تمایلات مادر زاد انسان به خشونت و «شرارت» و تخریب و در نتیجه شقاوت حرف می زنیم، نشنیده می گیرند. آیا پروردگار انسان را از روی تصویر تمام عیار خود نیافریده است؟»⁴¹²

باید گفت که اگر به دلایل متعددی در قرائت آثار فروید غالباً این توهم در ما ایجاد می شود که در مقابل تفکری علمی و عمیقاً اصیل و پر بار هستیم، با وجود این آن چه را که تاکنون مورد بررسی قرار دادیم بیشتر گویای ایدئولوژی بسیار حقیری است.⁴¹³

به روشنی می بینیم که سرانجام به چه نتایج اسفناک ایدئولوژیکی منتهی می گردد: در واقع فروید، نیم قرن بعد از مارکس هرگز به ماهیت جامعه بشری و تاریخ آن پی نبرد. و در عین حال خیلی دورتر از آن که از طریق روانکاوی («پسیکانالیز») بتواند مجموعه رفتارهای انسانی را روشن نماید - به عنوان مثال رفتار و آداب مذهبی - ، قادر به درک جایگاه و مرز روانکاوی در حوزه علوم انسانی نیز نبود. پرسش این جاست که تصور فروید از جامعه چیست؟ بر اساس مفهوم قدیمی ایده آلیسم و مشخصاً بورژوائی، و قرارداد اجتماعی که به شکل اختیاری بین افراد منعقد می شود از این جهت که راه حلی اجتماعی برای مواجهه با مشکلاتی بیابند که به فقدان دولت و قانون جهان شمول تعلق دارد.

⁴¹² Malaise dans la civilisation. Pp.75 et 77

⁴¹³ ببینیم چگونه ضعف چنین نظریه ای درباره « شرارت مادرزاد انسان» در واژگان روانکاوی، لپلانیش و پونتالیس (12) تعریف و تعبیری از خشونت طبیعی ارائه می دهند که در واقع قابل قبول تر از نظریه فروید بنظر می رسد و به عبارتی در مواجهه با نظریات خود فروید قرار می گیرد. از این پس باید از خودمان بپرسیم که آیا چنین ایدئولوژی نحیفی برای ارائه نظریه ای ضروری و اجتناب ناپذیر بوده که با روانشناختی سازی جامعه آغاز می شود.

«مشخصاً به علت همین خطراتی که از سوی طبیعت ما را تهدید می کرد، که ما به یک دیگر نزدیک شدیم و تمدن را به وجود آوردیم، و یکی از علل وجودی آن نیز همین است که زندگی اجتماعی ما را ممکن می سازد. در حقیقت وظیفه اصلی تمدن، علت وجودی اساسی آن حمایت از ما در مقابل طبیعت است.»⁴¹⁴

فروید در « موسی و یکتاپرستی » می نویسد : « تمام شواهد حاکی از این امر هستند که بعد از به قتل رساندن پدر، برادران تا مدت های مدید بر سر جانشینی با یک دیگر می جنگیدند، و هر یک سودای تصاحب تمام ارث را در سر می پروراند. ولی سرانجام زمانی فرا رسید که به خطر و بیهودگی چنین جنگی پی می برند. خاطرات دوران آزادی که به اتفاق یک دیگر به دست آورده بودند، پیوندهای عاطفی در دوران تبعید و محرومیتشان، آنها را به توافق و نوعی قرار داد اجتماعی هدایت کرد. از چنین عهد و پیمانی نخستین اشکال سازمان اجتماعی پدید آمد : امتناع از غرایز، پذیرش الزامات متقابل، برقراری برخی نهادهایی که از این پس می بایستی از هر تعرضی مصون می ماندند و مقام تقدس را احراز می کردند و خلاصه آغاز اخلاق و قانون پایه و اساس آن را تشکیل می داد.»⁴¹⁵

به این ترتیب، از یک سو افراد تنها از زاویه رانش ها در نظر گرفته می شوند، به مثابه موجوداتی با آرزومندی های ساخته و پرداخته شده در دوران کودکی که بنیادهای آن اساساً تنها در روابط خانوادگی شکل یافته است، و از سوی دیگر جامعه به برخی از روبناهایش⁴¹⁶ (حقوق، اخلاق) تقلیل یافته که منطبق است با قوانین منع کننده - چنین است تصویر ایده آلیست و ساده اندیشانه و حتا کاریکاتوری که از طریق آن آثار فروید می خواهد « مفهوم سیر تحولی تمدن »⁴¹⁷ را توضیح دهد.

بر این اساس بهتر پی می بریم که روانکاوی با کدام شاه کلید، که از طرف دیگر کاملاً ناخودآگاهانه است، می تواند از گشودن تمام درهای علوم انسانی خشنود

⁴¹⁴ L'avenir d'une illusion توهّم آینده یک توهم

⁴¹⁵ Moïse et le monothéisme

⁴¹⁶ Superstructure

مترجم : بر اساس « فرهنگ لغات فلسفی » نوشته خود لوسین سو : در مبحث ماتریالیسم تاریخی، مجموعه ساختارهای تاریخی و اجتماعی را می گویند (سیاسی، حقوقی، ایده ئولوژیک و غیره...) که یگان بهم پیوسته ای را تشکیل می دهد که روی قاعده (زیربنا) ی جامعه استوار می باشد.

L.Sève . « Vocabulaire philisophique » in Une introduction à la philosophie marxiste. Terrains/ Editions Sociales. 1980

⁴¹⁷ Malaise dans la civilisation, p.78

باشد، یعنی با شاه کلید ساخت و سازهای نورویتیک : و این بدان معناست که از همان آغاز هر آن چه که جامعه واقعی را تشکیل می دهد، ندیده انگاشته می شود - نیروهای تولیدی، روابط اجتماعی، زندگی سیاسی، اشکال خاص خودآگاه اجتماعی، مبارزه طبقاتی، مبارزه و تقابل نظریات و افکار - و فعالیت هائی از این دست نزد افراد واقعی - از کار اجتماعی تا نظریات تئوریک با نقطه مفصلی آن با رفتارهای سیاسی - روانکاوی به عبارتی تنها از جامعه - برای مثال در مجموع واقعیات مذهبی - آن چیزی را در نظر می گیرد که در محل های خالی جدول ادیپی مشاهده می کند، به این ترتیب اعتبار تعبیر متن ادیپی از پیش تضمین شده است. و یا این که به عنوان مثال، در مورد مسائل جنجالی در زمینه منازعات اجتماعی، سیاسی و بین المللی آن دوران، وقتی که فروید کتاب « ملالت در تمدن » یا « موسی و یکتا پرستی » را می نویسد، هر آنگاه که به چنین حوادثی می پردازد، از همان آغاز، آنها را به شکلی مورد بررسی قرار می دهد که گوئی اساساً موضوع ارتباطی به تضاد واقعیات اجتماعی نداشته (اختلافات طبقات، دولت ها و ملت ها) بلکه گونه های متنوعی از نزاع ابدی بین « افراد » و « جامعه » هستند.

« از این پس نمی توان ندیده گرفت که ساختار تمدن تا چه اندازه به اصل امتناع از رانش های غریزی تکیه داشته، و تا کجا به طور مشخص عدم ارضای نیروی غریزی را ملزم می سازد (فشار، واپس زدگی یا ساخت و سازهای دیگر). » این امتناع فرهنگی در زمینه وسیع روابط اجتماعی بین افراد آدمی نقش تعیین کننده دارد، و از این پس می دانیم که چنین واقعیتی سر منشأ خصومت هائی است که تمام تمدن ها باید با آن مبارزه کند.»⁴¹⁸

به این ترتیب تمام منازعات اجتماعی به نبردی بین فرد و جامعه تعبیر می شود و خود جامعه نیز به نهادی حقوقی اخلاقی⁴¹⁹ تشبیه می گردد که کارکرد بازدارنده و سرکوبگرانه آن از نوع پدر سالار است. به این ترتیب جای تعجبی ندارد که اسرار جنگ 1914 و فاشیسم و جریان ضد یهود و به همین گونه بلشویسم را در عقده ادیپی بیابیم.

⁴¹⁸ P.47.Cf .

همین موضوع را درباره جنگ و مرگ مطرح می کند ؛ در کتاب « مقالات روانکاوی » Essais de psychanalyse
⁴¹⁹ Ethico-juridique

علاوه بر این، فروید از این جهت که باز هم به شکل عمیقتری از تشابه جامعه به پدر اطمینان حاصل کند، در عین حالی که تعریف فرد را به دوران کودکی موکول می سازد، یک امتیاز مکمل دیگر برای روانشناختی سازی ایده آلیست جامعه قائل می شود، و نفوذ مردان بزرگ را به عنوان پایه و اساس حقوق و اخلاق معرفی می کند: و به این ترتیب مسئله کاملاً حل شده اعلام می گردد و از روابط اجتماعی در ادامه چنین نگرشی تنها رویارویی تغییر ناپذیر افراد باقی می ماند.

در « ملالت در تمدن » فروید می نویسد: «می توانیم از این نظریه دفاع کنیم که جامعه نیز واجد فرامنی⁴²⁰ است که سیر تحول فرهنگی آن را متأثر می سازد (...). فرامن هر دوران فرهنگی خاص دارای منشأ مشابهی با فرامن نزد فرد است. فرامن اجتماعی تحت تأثیر شخصیت های بزرگ و رهبران و مردان نابغه ای که دارای قدرت روحی فوق العاده هستند شکل می گیرد...»⁴²¹

در این جا ما در سطح نظریات برگسون⁴²² هستیم که از دو منشأ اخلاق و مذهب حرف می زند. شاید هم چنین مقایسه ای در مورد برگسون ناعادلانه باشد.

درام فروید در این نکته نهفته است که در فضای اجتماعی و فرهنگی خاصی زندگی کرده و اندیشیده که با نظریات مارکسیسم کاملاً بیگانه بوده است. فروید هر اندازه از فعالیت عملی در زمینه تحلیل روانکاوی که او را به ایجاد مفاهیم جدید و خاص هدایت کرده بود، دور می شود به همان اندازه افکارش علی رغم خود او تحت تأثیر ایدئولوژی بورژوائی قرار می گیرد که در آن دوران علوم را تحت سیطره خود داشت: طبیعت باوری مابعد داروین⁴²³، پسا حقوق باوری اخلاقی کانتی⁴²⁴، و همین ها را در مراجع جامعه شناسی و انسان شناسی می یابیم که اساس کار فروید را تشکیل می دادند. علم راهبردی که فروید به طور کلی با آن بیگانه بود، اقتصاد سیاسی است که « کاپیتال » مارکس آن را پایه ریزی کرد و مفاهیم انکار ناپذیری مانند روابط تولیدی را در بر می گیرد که در افق دید او مشاهده نمی شود. زمانی که فروید در « ملالت در تمدن » به بررسی روابط انسانی می پردازد، می نویسد:

⁴²⁰ Surmoi

⁴²¹ Malaise dans la civilisation, p.102. Cf. Moïse et le monothéisme, chapitre sur « Le grand homme »

⁴²² Bergson

⁴²³ Biologisme postdarwinien

⁴²⁴ Ethico-juridisme postkantien

«روابط اجتماعی روابط افرادی است که یا در مجاورت و نزدیکی با یکدیگر به سر می‌برند، و یا نیروهایشان را برای کمک و مساعدت متقابل به کار می‌بندند، و یا این که در این روابط، افراد مطلوب جنسی افراد دیگری واقع می‌گردند و یا به عنوان عضو خانواده و یا دولت به شمار می‌آیند.»⁴²⁵

در هیچ یک از موارد نام برده، حتی «کمک و مساعدت به یکدیگر» موجب نمی‌شود که افکار فروید به سوی موضوعی نظیر تولید اجتماعی محصولات مادی منعطف گردد و یا به تقسیم فنی و اجتماعی کار و رابطه با مالکیت اشاره ای داشته باشد. به همین جهت هر بار که او مسئله کمونیسم را مطرح می‌کند، علی‌رغم احتیاطی که به کار می‌بندد و رویگرداندن از محکوم کردن آن، که البته چنین امری نزد او قابل تقدیر به نظر می‌رسد، ولی آن چه که از گفته‌های او بر می‌آید حاکی از دشواری و عدم درک او از چنین مسائلی می‌باشد که در عین حال برای ما یادآور دوران گذشته علوم انسانی است.

به این ترتیب در کتاب «آینده یک توهم» با وجود این که اعتراف می‌کند که قصد ندارد درباره تجربیات بزرگ فرهنگی که در حال حاضر بین مناطق وسیعی از اروپا و آسیا در شرف تکوین است، قضاوت کند، با وجود این می‌گوید :

« در این صورت عصر شکوفانی خواهد بود، ولی قابل تردید است که چنین دولتی قابل تحقق باشد. (...) به سختی بتوانیم از تسلط اقلیت بر توده‌ها صرف‌نظر کنیم. زیرا تحت فشاری که اقلیت بر اکثریت تحمیل می‌کند کار در تمدن تحقق می‌یابد. چرا که توده‌های مردم فاقد تحرک و قدرت فکری هوشمندانه هستند، و مایل نیستند که از غرایزشان امتناع کنند، و نمی‌توانیم آنها را با دلیل و برهان درباره غیر قابل اجتناب بودن چنین ضرورتی قانع کنیم، و افرادی که توده‌ها را تشکیل می‌دهند در تفاهم با یک دیگر به اختلال و بی‌نظمی دامن خواهند زد. تنها به یاری تأثیرات شخصیت‌های برجسته ای که به عنوان نمونه و سرمشق می‌توانند مطرح باشند، توده‌ها از آنها به عنوان رهبر تبعیت کرده و تن به کار خواهند داد و به این ترتیب قادر خواهند شد که از غرایزی اعراض جویند که تمدن بر اساس سرکوب آنها پا بر جا می‌ماند.»

⁴²⁵ Malaise dans la civilisation, pp.43 et 44

و سپس فروید می پرسد: « از کجا گروه رهبران مافوق، مطمئن و بی غرضی
برخواهند خاست که می بایستی عهده دار آموزش نسل های بعدی باشند.»⁴²⁶

روشن است که چنین پرسشی تا چه اندازه بیهوده بوده و غیرقابل حل است زیرا به
شکل اشتباه مطرح گردیده، و اشتباه نیز در این نکته نهفته است که به طور کلی
مفهوم طبقات اجتماعی، و نقش تاریخی طبقه کارگر را در نظر نمی گیرد، یعنی
طبقه ای که هیچ چیزی بجز زنجیرهایش برای از دست دادن ندارد، و به طور
مشخص طبقه نیست بلکه همان طور که در مانیفست کمونیست اعلام شده،
انحلال تمام طبقات است که «شرایط وجودی جامعه قدیمی در شرایط وجودی
پرولتاریا از بین می رود.» ولی فروید هیچ چیزی از طبقات اجتماعی نمی داند، او
تنها «انسان ها» را می بیند و معتقد است که «افراد آدمی به خودی خود تمایلی
به کار کردن ندارند و با دلیل و برهان هم نمی توان هوس های آنها را قانع کرد»⁴²⁷
وقتی فروید به شکل استثنائی در جامعه به حضور آن گروه هائی که «تحت ستم»
می نامد و به وجود «طبقات اجتماعی مرفه» معترف می شود، از این جهت است
که بگوید اولی ها «مخالف فرهنگ» هستند و «می خواهند تمدن را نابود کنند، و
آن چه را که اساس آن را تشکیل می دهد نفی کنند»⁴²⁸. همین موضوع را در
«ملالت در تمدن» تکرار می کند: «اکثریت مردم تنها تحت فشار و اجبار کار
می کنند، و از چنین اعراض طبیعی برای کار است که به مهم ترین مشکلات
اجتماعی دامن می زند.»⁴²⁹ و این چیزی است که از کمونیست دریافته است:

«کمونیست ها فکر می کنند که راه آزادی از شرارت را کشف کرده اند. به پندار آنها
انسان فقط خوب است، و تنها خواهان خوبی دیگران بوده، ولی قانون مالکیت
خصوصی طبیعت او را دچار انحراف کرده است. بنابراین الغای مالکیت خصوصی
منجر به از بین رفتن خصومت ها و کینه جوئی ها شده و همه داوطلبانه ضرورت
کار را پذیرا خواهند شد.»⁴³⁰

⁴²⁶ L'Avenir d'une illusion, pp.10 à 12

⁴²⁷ L'Avenir d'une illusion, p.11

⁴²⁸ p.18

⁴²⁹ Malaise dans la civilisation, p.26, note.

⁴³⁰ Pp.66 et 67

این « امر مسلم روانشناختی » در ذهن او در جایگاه « توهمی فاقد اعتبار »⁴³¹ تعبیر می شود، و حاصل « فقدان شناخت طبیعت انسان »⁴³² است، یعنی فرمولی که با آن می توانیم طعم تمام نقد او را بیازماییم. علاوه بر این فروید می گوید :

« تلاش برای برقراری تمدن جدید کمونیستی در روسیه، نقطه عطف روانشناختی خود را در اذیت و آزار بورژواها جستجو می کند. تنها باید با نگرانی از خودمان بپرسیم که شوروی ها پس از قتل عام بورژواها چه کار خواهند کرد. »⁴³³

چه بخواهیم و چه نخواهیم، علیه « وجه مشخصه غیرقابل تخریب طبیعت انسان »⁴³⁴ تمام تمدن ناکام خواهد ماند، زیرا « طبیعت اولیه، به علت قابلیت جسمی و فکری که به شکل نابرابر بین انسان ها تقسیم کرده است، موجب بی عدالتی بوده و علیه آن هیچ راه درمانی وجود ندارد »⁴³⁵

در این جا دیگر حتا با برگسون هم روبرو نیستیم، و تقریباً لئون سیزدهم⁴³⁶ (40) است که می گوید :

« نخستین اصلی را که باید مطرح کنیم، این است که انسان باید به این ضرورت پی ببرد که طبیعت ارتقاء همگان به یک حد برابر را ناممکن ساخته است. بی گمان این هدفی است که سوسیالیست ها دنبال می کنند. ولی هر تلاشی علیه طبیعت بیهوده خواهد بود. در واقع این طبیعت بوده که تفاوت های بی شمار و عمیقی را بین آدمیان به وجود آورده است. تفاوت در هوش و درایت و مهارت و سلامت و نیروی جسمانی. تفاوت های ضروری و اجباری که خود به خود شرایط نابرابر را فراهم می آورد. »

⁴³¹ p.67

⁴³² P.105

⁴³³ P. 69

⁴³⁴ p.68

⁴³⁵ P.67, note

⁴³⁶ Léon XIII / Rerum novarum, 3^e Partie, I,1, point 14

لئون سیزدهم، دویست و پنجاه و ششمین پاپ کلیسای کاتولیک است (3 مارس 1810 – 20 ژوئیه 1903). « روم ناواروم » کتابی ست که او درباره دگرترین اجتماعی کلیسا نوشته است.

محدودیت های فروید

خلاصه کنیم. فروید تحت تأثیر برخی تشابهاتی که بین پدیده های نوروتیک و اعمال و رفتار و به طور کلی کارآیندهای مختلف اجتماعی [به عنوان مثال در زمینه کارآیندهای مذهبی] می دید، به این نتیجه رسیده بود که روانکاوی نه تنها می تواند فعالانه در ردیف علوم انسانی قرار گیرد بلکه می تواند نقش کلیدی و روشنگری نیز در این زمینه ها به عهده داشته باشد.

ولی چنین امری به طور ضمنی مستلزم تأیید و اثبات اصل موضوعه تعیین کننده ای بود که بر اساس آن ساختار روانی فرد به مثابه مرجع، باید شکل جهانشمول داشته و به عنوان پایه و اساس واقعی تمام اعمال و امور انسانی معرفی گردد. از همین رو زنجیره ای از فرایض بدیهی و اجباری یعنی روانشناختی سازی جامعه، طبیعت انگاری دستگاه روانی، تابعیت طبیعی انسان (بومی سازی انسان در طبیعت - و باز هم یعنی - تعبیر انسان به عنوان موجودی که اهل طبیعت است) به مسئله غیر قابل حلی انجامید که عبارت است از دریافت و درک تاریخ از طریق مفاهیم کاملاً غیر تاریخی ای که نظریه «طبیعت انسان» را مطرح می کرد. حال این پرسش را فعلاً به کنار می گذاریم که آیا این مفهوم غیر تاریخی می تواند برای درک برخی وجوه روندهای انسانی شدن انسان روشنگر باشد یا نه، نکته ای که از نقطه نظر دیاکتیک نیز چندان بعید به نظر نمی رسد. ولی به کار بستن چنین نظریه ای در ابعاد وسیع در زمینه تاریخ، الزاماً متفکری به مرتبت فروید را در حد بسیار نازلی تنزل می دهد.

بنابر این در هر گونه روانشناختی سازی جامعه، و در هر دعوی برای متمرکز ساختن زمینه علوم انسانی روی ساختار روانی انسان، به هر شکلی که مطرح شود، اشتباه راه بردی بزرگی وجود خواهد داشت که بدون حذف قطعی آن تمام بخش شناخت علمی قویاً دچار بن بست خواهد شد.

ارزش روانکاوی در درون و در محدوده داخلی آن هر چه باشد، از این پس در یک نکته کاملاً مشخص هیچ تردیدی وجود ندارد، و آن هم این است که محدوده های روانکاوی کاملاً در بیرون از حوزه تاریخ و واقعیات اجتماعی خاص آن واقع شده است.

این موضوع باید کاملاً روشن شود و باید دانست که «تئوری روانکاوی مذهب» وجود خارجی ندارد، به همان اندازه که تئوری روانکاوی مبارزه طبقاتی و تئوری

روانکاوی جنگ وجود خارجی ندارد، و حتا با وجود این که امروز ایدئولوژی در سطح گسترده ای مدعی آن است، ولی تئوری روانکاوی هنر نیز وجود خارجی ندارد⁴³⁷.
تئوری روانکاوی در زمینه مذهب و یا هر تئوری دیگری در این زمینه باید به مجموع ابعاد واقعیات مذهبی، و به تنوع آن در فضای اجتماعی و تحول تاریخی آن احاطه داشته باشد. مفهوم نوروژ اجباری⁴³⁸ در شکل جهانشمول به هیچ یک از چنین ضروریات علمی پاسخ نمی گوید.

آیا به عنوان مثال، موضوع عبارت است از شکل خارق العاده ای از اشکال مذهب؟ فروید تصور می کرد که می تواند چنین موضوعی را به قطع یقین با تکیه به «افراد برجسته و نابغه در اقوام مزبور»⁴³⁹ توضیح دهد. آیا موضوع عبارت است از گذار چند خدایی به تک خدایی؟ در برابر چنین پرسش پر اهمیتی و بر اساس چشم اندازهای فکری که خاص خود او می باشد، درک مسائلی از این دست را مشکل ارزیابی کرده و به شکل بنیادی این پرسش را مطرح می کند که: « چرا باید خدای یگانه ای وجود داشته باشد و به چه دلیلی گذار از چند خدائی به تک خدائی به شکل خارق العاده ای اهمیت پیدا می کند»⁴⁴⁰

⁴³⁷ در فرهنگ واژگان روانکاوی، لپلانز و پونتالیس درباره تئوری هنر اعتراف می کنند که در آثار فروید عناصر بسیار ناچیزی وجود دارد و در توضیح کلمه «والاگرائی» می گویند: « فقدان تئوری با منطقی یک پارچه درباره والاگرائی یکی از کاستیهای نظریه روانکاوی ست.» (صفحه 467) امیدواریم که یادآوری حاضر موجب احتیاط نزد افرادی شود که تصور می کنند از این پس هنر برای روانکاوی معما و رازی در بر ندارد. ولی آیا فقدان نظریه فرویدیست در رابطه با والاگرائی یک کاستی جزئی و موقتی ست؟ آیا چنین فقدان با به طریق اولی از نتایج غیر قابل کنترل خصوصیت کیمیائی تداوم همان نظریات اولیه نیست که می گوید: توضیح روانشناختی شکلی از خود آگاه اجتماعی، که فرض اولیه آن تأویل بیش از حد مسئله هنر به تحلیل برخی وجوه در روانشناختی سازی خلاقیت هنری ست، به همان نسبت که در تئوری روانکاوی مذهب فرض اولیه آن بر اساس برداشت خاصی از مسئله مذهب است که به تحلیل برخی اشکال روانشناختی اعتقادات منحصر است؟

⁴³⁸ Névrose obsessionnelle

⁴³⁹ Moïse et le monothéisme, p.126.

و یاد آوری می کنیم که در سال 1938 در همین کتاب درباره ریشه تمایلات ضد یهود می نویسد: «در ناخودآگاه اقوام» و انگیزه آن را نیز در « حسادت بر انگیزته شده توسط قومی که ادعا می کرد که نخستین فرزند و برگزیده خدا ست»، «اثرات نامطلوب و مضطرب کننده» ای که سنت ختنه ایجاد کرده بود، و سرانجام نفرت از مسیحیان توسط یهودیان (صفحات 123 و 124) و فروید ادامه می دهد « من حدس می زنم که انگیزه ها در حله نخست ناباورانه به نظر می رسند.» «ناباورانه» کاملاً کلمه ای ست که به کار می برد.

⁴⁴⁰ Ibid., p. 172.

در این جا می توانیم نامه ای را که انگلس در دوران جوانی برای مارکس می فرستد با نظریه فروید مقایسه کنیم: « خدای یگانه هرگز نمی توانست بدون پیدایش پادشاه یگانه به منصف ظهور برسد، یگانگی خدایی که پدیدارهای طبیعی را کنترل می کند و نیروهای طبیعی متخاصم را به حالت یگانگی ارتقاء می بخشد، تنها می تواند تصویر دیکتاتور شرقی باشد که افراد جامعه را با منافع متضاد در اتحادی ظاهری تحت سیطره خود

ولی در این باره مثال دیگری وجود دارد که بی اعتباری نظریات روانکاوی را در خصوص مذهب آشکار می سازد.

مثال مزبور مربوط است به فروپاشی مذهب، یعنی روند گسترده ای که در عصر حاضر شاهد آن هستیم. چگونه فروید این مسئله را توضیح می دهد؟ خیلی ساده است، او این موضوع را به این شکل توضیح می دهد که: « غالباً نوروپیک اطفال⁴⁴¹ هنگام بلوغ ناپدید می شود، این موضوع به ویژه در مورد نوروپیک های اجباری نزد اطفال صدق می کند.» بنابراین مذهب می تواند به عنوان نوروپیک اجباری در شکل جهانشمول برای عالم بشریت تعبیر شود.

«بر اساس چنین نظریاتی می توانیم پیش بینی کنیم که زوال مذهب در جریان سیر تحولی اجتناب ناپذیری به وقوع خواهد پیوست، و در حال حاضر ما در چنین مرحله ای قرار گرفته ایم.»⁴⁴²

چنین نظریه ای واقعاً قابل تحسین است؟ زیرا در مجموع فروید زوال مذهب را به خروج بشریت از دوران کودکی نسبت می دهد.

ولی بر چه اساسی، روانکاوی چنین گذاری را بازشناسی می کند؟ و به عبارت دیگر گذار به عصر بلوغ بشریت به چه معنایی تعبیر می شود، در حالی که سرنوشت آن را « نبرد ابدی بین اروس و غریزه مرگ و ویرانگری»⁴⁴³ تعیین می کند.

در حالی که چند سال پیش از ارائه چنین نظریه ای، یعنی زمانی که درباره جنگ اول جهانی اظهار نظر می کند، به این نتیجه می رسد که پیشرفت توهمی بیش نیست و تأکید می کند که « آن چه از دوران اولیه در زندگی روانی ما تدام یافته و وجود دارد، به معنای واژه به واژه آن، فنا ناپذیر است، و توده های مردم هنوز در مراحل خیلی ابتدائی به سر می برند و خیلی از مرحله رشد به دور هستند.»⁴⁴⁴

دارد.» و اضافه می کند که بجای این که به موضوع بی اهمیت مذهب طبیعی بپردازیم، چند خدائی یا تک خدائی، باید تحقیقاتمان را با بررسی تحولات اشکال مذهب شروع کنیم. (مراسلات مارکس - انگلس)

(Correspondance Marx-Engels T.1, Edition sociale, p.426 et 427 ;Cf.plus généralement sur le religion, textes choisis de Marx et d'Engels, Edition sociale)

⁴⁴¹ Névrose infantile

⁴⁴² L'Avenir d'une illusion

⁴⁴³ Malaise dans la civilisation, p.61

⁴⁴⁴ Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort, dans l'essais de psychanalyse, pp.249,251

پس بر چه اساسی فروید تشخیص می دهد که امروز بشریت به مرحله ای از بلوغ رسیده که در نتیجه به زوال مذهب می انجامد؟ این نظریه هیچ پایه و اساسی ندارد، در غیر این صورت تنها باید به « زوال مذهب » باور داشته باشیم⁴⁴⁵.

تعریف و توضیحی که در این جا به ما ارائه می شود به روشنی حشویتی با خاصیت سکر آور است.

در این جا می خواهم این پرسش را اندکی نه در وجه ذهنی و تهی « انسان » به مفهوم جدال ابدی اروس و غریزه مرگ بلکه از زاویه طبقاتی مورد بررسی قرار دهم - به عنوان مثال با تأمل روی این نکته مهم و اساسی که عبارت است از : اولویت مسیحیت زدایی در طبقه کارگر. در همان اولین گام، با گذشت از بن بست روانشناختی سازی ذهنی مذهب، تحلیل عینی روابط زنده بین ایدئولوژی اجتماعی و پایه و اساس واقعی این ایدئولوژی، درک دقیق روند تاریخی ملموس را برای ما ممکن ساخته و جایگزین مفهوم تهی و اختیاری « عصر بلوغ بشریت » می گردد.

روندی که به از خود بیگانه زدائی در خودآگاه پرولتاریا دامن می زند شامل دو تجربه پر اهمیت است که عبارت است از تولید مدرن و فعالیت عملی برای انقلاب نهائی است⁴⁴⁶. زیرا از طریق تاریخ است که حرکت خود آگاه قابل درک می گردد. آن چه را که فروید نفهمید، مشخصاً همان چیزی است که پولیتزر اعلام می کند : « روانشناسی به هیچ عنوان کلید واقعیات انسانی را در اختیار ندارد، تنها به این علت که چنین « کلیدی » در ساحت روانشناختی نیست.»⁴⁴⁷

نتایج منفی ما از بررسی جاه طلبی های روانکاوی، با رعایت حد و مرزی که به این نوشته منقدانه مرتبط می باشد، شاید بتواند به شکل کامل تر و مستدل تری ما را به خود جلب کند. چنین امری احتمالاً از طریق تشریح ساختار زمینه علوم انسانی آن طور که آموزه های مضاعف علم معاصر و ماتریالیسم تاریخی مبین آن هستند ممکن خواهد بود.

اگر « رمز و راز » جهان باطن در ساحت جهان درونی نیست، پس در کجاست؟ اگر ساخت و سامان روانکاوی به هیچ عنوان نمی تواند نقش عامل مرکزی را در علوم انسانی به عهده داشته باشد، پس این کدام علم دیگری است که می تواند مدعی چنین نقشی باشد؟ و روانکاوی در چه موقعیتی نسبت به آن قرار دارد؟ آیا می توانیم

⁴⁴⁵ در پشت طرح چنین اعتقادی به زوال خود به خودی مذهب، بدون شک « قانون سه حالت » اوگوست کنت استریا، یعنی بازهم ایده آلیسم جامعه شناختی. توتم و تابو صفحات 93 و 104.

⁴⁴⁶ Cf. Michel VERRET : Les marxistes et la religion ; Edition sociales, notamment le chapitre « Une classe athée », et R.LEROY, A.CASANOVA- A.MOINE : Les marxistes et l'évolution du monde catholique, Editions Sociales, notamment p.54 et suivantes.

⁴⁴⁷ G.Polotzer : Les fondements de la psychologie ; Edition sociales.p.170

بپذیریم که تمام آن چه را که دربارهٔ این اندیشهٔ رایج می‌گویند توهمی بیش نیست و خیلی بیشتر از ساخت و سازهای نوروتیک می‌تواند حقایق را بر ما آشکار سازد؟ چنین است پرسش‌های مناسب و اجتناب‌ناپذیری که پیش از همه باید به آنها پردازیم و پیش از آن که بخواهیم دربارهٔ مجموعه روابط بین روانکاوی و ماتریالیسم تاریخی نتیجه‌گیری کنیم.

از واقعیات، و به طور مشخص از امور ساده و از شناخته شده‌ترین آنها شروع می‌کنیم، اگر چه برای درک عمیق مفهوم و وسعت آن، می‌بایستی مردم‌شناسان و روانشناسان مقدمات آن را برای ما فراهم می‌آوردند و به ما توضیح می‌دادند و با به کار بستن روش‌های تئوریک مناسب توهمات و ابهامات بسیار ضروری را برطرف می‌ساختند.

از قرن نوزدهم به این سو، علوم طبیعی به شکل غیر قابل بازگشتی منشاء حیات حیوانی انسان را به اثبات رسانده‌اند و در نتیجه ضروری خواهد بود که طرح چنین مسائلی را بر اساس مبدأ بیولوژیک آنها آغاز کنیم، چه در رابطه با سیر تحول زیست‌شناختی فردی (اونتوژنز) و چه در رابطه با سیر تحولی ژنتیک نوعی (فیلوژنز) نزد انسان.

ولی پربارترین و معنی‌دارترین پیشرفت‌های علوم انسانی در قرن بیستم این امکان را برای ما فراهم آورده‌اند که به درک صحیحی از مرحلهٔ گذار جهان جانوری به انسانی نائل بیاییم. چنین گذاری شامل سیر تحولی پیچیده و ژنتیک نبوده بلکه روندی دیالکتیک را در بر می‌گیرد که تحولات کمی به آن دامن زده‌اند و به نقطهٔ متارکه‌ای ارتقاء می‌یابد که منجر به تحول کیفی می‌گردد، یعنی نفی اصلی‌ترین خصوصیات واقعیت اولی، به شکلی که بشریت علی‌رغم این که برخی خصوصیات حیوانی را تداوم می‌بخشد، به شکل بنیادی موجود دیگری است و به شکل خاصی با جهان طبیعی فاصله می‌گیرد.

حال می‌خواهیم به کلی‌ترین خصوصیات روانی حیوان و انسان پردازیم. بی‌گمان خصوصیت اصلی جهان باطنی حیوانات، در فقدان هرگونه پیشرفت در رفتارهای بنیادی آنهاست، مگر همان تحولات زیست‌شناختی کندی که مربوط به نوع آنها می‌شود. این طور به نظر می‌رسد که امروز زنبورها هنوز قادر به انجام کاری فراتر آنچه در عهد ویرزیل⁴⁴⁸ (14) انجام می‌دادند نیستند. در رابطه با این موضوع هیچ چیز اسرار آمیزی وجود ندارد. در واقع حیوانات هیچ محصول با دوامی تولید نمی‌کنند، مگر به وجود آوردن تغییرات محدود و کاملاً تکراری در محیط

⁴⁴⁸ Virgile

زیست شان. تولید نسل آنها تجربیات نوع خود را - مگر به کندی - انباشت نمی کند و تنها قابلیت انجام رفتارهای مشخص و ذخیره شده در ارث ژنتیک را به شکل طبیعی از نسلی به نسل دیگر منتقل می سازد، به نحوی که هر یک از آنها در درون خود اشکال توانایی عملی را در جریان بلوغ فردی می یابد. از همین رو نزد حیوانات آموزش فردی موجب تحول مهمی در سرنوشت رفتارهای نوعی نخواهد شد. نزد حشرات، به عنوان مثال، به علت کوتاه بودن طول عمر و سیستم عصبی ضعیف و در نتیجه عدم توانایی در ذخیره اطلاعات، آموزش تنها به تطبیق و تلطیف آنها با محیط زیست محدود می شود. حتی نزد مهره داران عالی که تحت رابطه مضاعف و امکانات بسیار بیشتر، آموزش فردی همچنان در اشکال رفتارهای تعیین شده از طریق ارث ژنتیک و از طریق داده های رفتارهای هم نوعان و در نظم و آهنگ محیط زیستی که سیر تحولی خاص خود را دارد تحقق می یابد.

بنابراین عالم باطنی و روانی حیوانات به شکل بنیادی به طبیعت و به طور مشخص به طبیعت نوعی بستگی دارد، یعنی نمی تواند از محدوده ای که به مرحله ای خاص از تحول ارث ژنتیک و طرح رفتاری تعیین شده فراتر برود و خود را از آن آزاد سازد.

ساختار روانی انسان

و

تحولات اجتماعی

بر خلاف حیوانات، آن چه که وجه مشخصه جهان درونی نوع بشر تحول یافته را تشکیل می دهد، تنها فقر توانایی ارثی و رفتارهای مرتبط به بلوغ زیست شناختی او نیست، بلکه در مقایسه با جهان حیوانات گسترش فوق العاده قابلیت طبیعی در امور اکتسابی و آموزشی نزد فرد انسان است که از اهمیت ویژه ای برخوردار می گردد.

ولی با وجود چنین قابلیت اکتسابی، اگر یک «کودک وحشی»⁴⁴⁹ را متصور شویم، از دیدگاه رفتاری به درجه ای بالاتر از مهره داران عالی نخواهد رسید. به ویژه از این روی که آموزش فردی، اگر چه به عهده سازواره ها⁴⁵⁰ با امکانات کالبدی و جسمی⁴⁵¹ مشخصی است، ولی به دو دلیل کاملاً روشن اساساً وابستگی تام و تمامی به آنها ندارد.

اولین علت این است که آموزش از طریق داده ها و آموزه ها و در اشکال رفتار واره هایی تحقق می یابد که در خارج از هر گونه ارث ژنتیک واقع شده و در ثانی دارای قابلیت و ذخیره بی حد و مرز در طول تاریخ می باشد. در واقع از یک سو انسان با تولید ابزارهای مورد نیازش اعمال ساده روانی و هوشمندانه ای را به کار می بندد که در مرحله پسا تکوینی آن به فراموشی سپرده نشده و به خاموشی نمی گراید، زیرا این اعمال در آغاز با کار روی سنگ آتش زنه (سیلکس) انجام گرفته و پس از عمل تولید و حتا پس از ناپدید شدن تولید کننده آن، به عنوان الگوی رفتاری مشخصی در جهان بیرونی باقی می ماند (یک سنگ

⁴⁴⁹ Un enfant sauvage

کودک وحشی. منظور کودکی است که بر حسب تصادف و به دور از والدین و جامعه در فضای طبیعی بزرگ می شود.

⁴⁵⁰ Organisme سازواره

⁴⁵¹ Anatomo-physiologique کالبد و جسم

دولبه تراشیده شده، حاکی از فن تراش و در عین حال نحوه استفاده از آن می باشد که عینیت یافته است) که هر دو وجه دارای قابلیت انباشت است. بر این پایه است که شکل میراث اجتماعی آغاز می گردد - نیروهای تولیدی، روابط اجتماعی، زبان و دانش، نهادها، و غیره - که از دیدگاهی که مربوط به موضوع ما می باشد، چیزی نیست مگر فعالیت درونی و روانی عینیت یافته، ولی تحت اشکالی که به هیچ روی روانشناختی نیست. از سوی دیگر و در پیوند با همین موضوع، زیر ساخت عصبی رفتارها بیش از پیش تنها به مغز به مثابه سازواره ای از پیش مهیا (و به عنوان فرآورده ای طبیعی) محدود نبوده، بلکه بر پایه سیستم های پایدار فعالیت فکری که در طول آموزش فردی شکل می گیرد و در نتیجه سازواره ای را تشکیل می دهد که کاملاً از الزامات ثبات و انتقال ارثی آزاد هستند و به آنها بستگی ندارد⁴⁵².

به عبارت دیگر، گذار از جهان حیوانی به جهان بشری به این شکل قابل درک خواهد بود که از شیوه ذخیره سازی و انباشت درونی که به تجربه نوعی باز می گردد، و تحت اشکال میراث ژنتیک که به علت سیر تحولی طبیعت به انواع بستگی دارد و الزاماً شامل قابلیت رفتاری محدودی می باشد فاصله گرفته و با افزایش و جایگزین ساختن تدریجی آن از طریق شیوه بسیار سریع ذخیره سازی در جهان بیرونی که در اشکال میراث اجتماعی (ابژه) عینیت و تداوم می یابد، و شامل سرمایه ای رانشناختی می گردد، بر این پایه می توانمی نتیجه بگیریم که در محدوده های فرد روانشناختی نمی گنجد.

بر خلاف جهان حیوانات، آن چه را که عالم بشریت انباشت می کند مستقیماً به عرصه رفتاری ارتباط پیدا نمی کند بلکه عبارت است از واقعیاتی اجتماعی که وجه روانشناختی در آن ظاهراً به خاموشی گراییده است، به طوری که هر فردی باید از همان بدو تولد یعنی وقتی که هنوز در دوران حیوانی خود به سر می برد، این شکل

⁴⁵² Cf. Les études de A.N. Léontiev dans Recherches internationales à la lumière du marxisme, n°28(1961) sur « L'Education » et n° 46 (1965) sur « L'Homme ».

« بلکه به سیستم های پایدار فعالیت فکری که در طول آموزش فردی شکل می گیرند و در دومین مرحله تشکیل دهنده سازواره واجد عمکرد واقعی می باشد...»

به عبارت دیگر « سیستم های پایدار فعالیت فکری » را به این معنا است که نه تنها ابزارهای ساخته شده و باقی مانده بلکه علاوه بر آنها قابل ذخیره بودن فعالیت های فکری و جسمی انسان به ایجاد مؤسسه یا نهاد آموزشی می انجامد. به این ترتیب است که آموزش تنها به وجود بیولوژیک آن محدود نیست و به نهادها بستگی خواهد داشت.

از جهان درونی و روانی را باز سازی کند و با در اختیار گرفتن آن، و با همانند سازی آنها به درجه ای از مهارت دست پیدا کند که تا کنون بشریت به آن نائل آمده است. این نفی مضاعف (نفی نفی)، همان طور که روش دیالکتیک به ما می آموزد، صورت تحول و پیشرفت کیفی عظیمی را در بر می گیرد که نمایانگر انسانی شدن حیوان است. به همان نسبت که ماهیت کالا، در ابتدا به شکل ضمنی در داد و ستد مستقیم و سپس زمانی که به پول تبدیل می شود و از اشکال عینی کالائی رها می گردد، و از همین رو، به عنصر انقلابی در گسترش جهانشمول تولید کالا مبدل می گردد. به همین نسبت فعالیت روانی به شکل ضمنی و محدود در رفتار حیوان، زمانی که به شکل ابزار عینیت پیدا می کند و علاوه بر این به طور کلی به میراث اجتماعی انسان تبدیل می گردد، از اشکال تنگ فردیت طبیعی آزاد می شود و گسترش بی مرز جهان درونی و شخصیتی را امکان پذیر می سازد.

در حالی که هر حیوانی کمابیش و بر حسب تعریف عامی که از آن داریم، تنها قابلیت انجام آن اعمالی را دارد که در حیطه نوع طبیعی آن می باشد، در حالی که نوع طبیعی آن در هیچ کجای دیگری بجز در حیطه فردیت خود او ثبت نشده است. ولی بشریت به تدریج در طول تاریخ فزاینده خود، بیش از پیش به شکل بسیار گسترده ای از حد آن چه که یک فرد می تواند در محدوده زندگی اش کسب کند فراتر می رود، به طوری که انسان ها در برابر امکانات بی اندازه متنوعی قرار می گیرند، و از همین روی، فردیت طبیعی نزد انسان، به امکان رشد شخصیت روانشناختی فزاینده و تمام عیاری دست می یابد.

چنین نگرش نسبت به تفاوت حیوان و انسان و امکان رشد بی سابقه انسان، به روشنگری هائی چند نیازمند است تا به خوبی فهمیده شود، ولی در همین کران ناچیز، و با وجود تمام پژوهش ها و گفتمان های کنونی درباره نقش شرایط طبیعی و نقش شرایط اجتماعی در این و یا آن روند روانشناختی، به تنهایی به ما اجازه می دهد تا با اطمینان کامل بگوییم که رجوع به « میراث روانشناختی» به عنوان عنصر مرکزی، برای تعریف و روشن ساختن واقعیات انسانی گویای نبود شناخت اساسی و بنیادی خود مسئله است، زیرا تمام رمز و راز گذار بشریت بر اساس روندی کاملاً متفاوت با جهان طبیعت حیوانات تحقق یافته، و در این نکته نهفته است که روند بازتولید ساده و بی واسطه در رابطه با فردیت طبیعی، بازتولید با واسطه جایگزین می گردد که شامل میراث اجتماعی بوده و در شکل فردیت روانشناختی شرکت دارد.

بر این پایه، نتیجه می گیریم که چنین بازتولیدی که گسترش آن بی کران بوده و مرزی را بر نمی تابد، با شرایط تاریخی مطابقت دارد.

وقتی که به تمام ظواهر دروغین و نظریات بی پایه و اساسی فکر کنیم که مدت ها پیش می بایستی از پرده ابهام بیرون می آمدند، و مواد اولیه علمی که می بایستی مورد بررسی قرار می گرفتند، و یا مشکلات تئوریک که می بایستی برای رسیدن به این مفهوم کلی حل می شدند، تحت چنین شرایطی تنها می توانیم به خاطر پیش دستی کردن تحلیل فلسفی، دست کم وقتی که به فلسفه ای مربوط می شود که به شکل رادیکال غیر نظری است عمیقاً شگفت زده می شویم. زیرا در حالی که امروز حتی افراد آگاه و دانشمندان صلاحیت دار هنوز بعید به نظر می رسد که آگاهی کامل و روشنی به راه حل مشکل داشته باشند، یک قرن پیش از این، حتی پیش از هر گونه تحولی در زمینه انسان شناسی مدرن، حتی پیش از داروین و تنها از طریق نقد فلسفی - همان نقدی که در عین حال به بنیان گذاری علم تاریخ انجامید - مارکس و انگلس کلی ترین شکل تئوریک آن را یافته بودند.

ماتریالیسم تاریخی که آنها یک سال پیش از انقلاب های سال 1848 بنیان گذاری کردند مشخصاً همان راه حل واقعی است که برای درک مشکل عظیم انسان شناسی فلسفی ضروری می باشد: انسان چیست؟ در عین حال که «حل معمای تاریخ»، و بهتر بگوییم: حل معمای تاریخ از این جهت که حقیقتاً به پرسش: انسان چیست؟ پاسخ می گوید.

پرسش های کلاسیک مردم شناسانه را چگونه باید مطرح کرد؟ و این از جمله پرسشهایی است که به شکل دائمی هنوز هم مطرح می باشد. وقتی ما انسان را به عنوان متنوع ترین افراد به شکل یک سان در نظر می گیریم، این کار را بر اساس محاسبه ای انتزاعی انجام می دهیم که توجیه آن کاملاً روشن به نظر می رسد، یعنی بر اساس ویژگی های طبیعی و اجتماعی که آنها را از یک دیگر قابل تشخیص ساخته و خصوصیات عمومی انسان که آنها را در پیوند با یکدیگر قرار می دهد.

خیلی می توانیم درباره فهرست دقیق «خصوصیات» «انسان در حالت کلی» صحبت کنیم - بدن راست، مغز حجیم، انگشت شست متقابل، مهارت در ساخت ابزار، زبان و قدرت فکری ذهنی، و غیره - ولی به هر صورت چنین فهرستی است که اساس درک مفهوم انسان را امکان پذیر می سازد، و در نتیجه تعریفی را ارائه می دهد که در زبان فلسفی آن را ذات⁴⁵³ انسان می نامند.

ذات گرا Essentialiste ذات Essence⁴⁵³

ولی این طور به نظر می رسد که حضور این خصوصیت ها در تمام افراد به شکل مستقل از شرایط زمانی و مکانی، گویای این واقعیت است که جزء لاینفک فرد انسان بوده و مادر زاد هستند. در نتیجه ذات انسان معرف ساحت طبیعی به مفهوم واژه به واژه آن است.

بر این پایه، با توجه به چنین موضوعی، مسئله مردم شناسانه حل نخواهد شد. اگر این « طبیعت انسان» را برآمده از روح آسمانی بدانیم - مثل هر گونه نظریه در طیف ایده آلیسم - و یا این که آن را حاصل « قوانین ماده» منطبق بر نظریات مادی گرا از نوع ماقبل مارکسیستی ارزیابی نماییم، و یا حتی به شکلی که مکتب ساختارگرا آن را تعریف می کند، درک بنیادی ترین واقعیاتی که روشنگر وجوه مشخصه بشریت هستند ناممکن خواهد بود، و در حله نخست این موضوع که چگونه « طبیعت انسان» در طول تاریخ تکوین یافته است، درک نخواهد شد. به همین علت نیز ظهور تاریخ در مرکز تأملات انسان شناسانه، به طور مشخص از دوران انقلاب فرانسه، مصادف بود با بحران عمیق «ذات باوری» و زیر علامت سؤال بردن مفهوم ذات انسان.

ولی در صورتی که زیر علامت سؤال بردن چنین موضوعی به نفی قطعی پاسخ ذات باوری محدود گردد بی آن که تا نقد رادیکال مفاهیم انتزاعی که مسائل را به شکل جعلی مطرح می کند پیش نرود، به روشن ساختن چنین موضوعی مددی نمی رساند.

بنابراین ذات باوری (اگزیستانسیالیسم) نتیجه می گیرد که «انسان فاقد ذات است». و این نکته اگر چه نیک اندیشانه به نظر می رسد ولی به شکل بنیادی متناقض است، زیرا با پذیرش چنین دلایلی در رابطه با « انسان»، مجبور خواهیم بود که پرسش را بر اساس مفهوم ذات انتزاعی مطرح کنیم.

اگر « انسان» فاقد ذات است، در نتیجه «انسان» « موجودی است فاقد ذات». این فقدان ذات همان ذات اصلی اوست. از همین رو «اگزیستانسیالیسم» (مکتب اصالت ذات) که اساس و بنیاد آن را همواره باید در مذهبی جستجو کنیم، از مفهوم متافیزیک «آزادی» جدایی ناپذیر بوده و فقدان ذات به جزء لاینفک طبیعت انسان تعبیر خواهد شد، چه در جریان فکری ایده آلیستی (به عنوان مثال عزلت⁴⁵⁴ در

⁴⁵⁴ Déréliction

عزلت. مفهومی ست مذهبی در مسیحیت. مسیح فریاد می زند : خدایا چرا مرا تنها رها کردی. تجربه تنهائی حضرت مسیح در درد و رنجی که متحمل می شود. به معنی تنهائی فکری و ذهنی انسان است.

خدا شناسی) و چه در جریان مادی گرائی (به عنوان مثال در جریان های فکری روانشناختی که فقدان ارث روانشناختی نزد انسان به این معنا است که در آغاز فرد در حالت کاملاً نامشخصی از رشد است، و به شکلی که گویا می تواند شرایط تاریخی و اجتماعی روند انسان شدن خود را انتخاب کند).

مکتب اصالت وجود (اگزیستانسیالیسم) و به همین منوال مکتب ذات باور (اسانسیالیسم) کلاسیک هر دو زندانی نظریه «طبیعت انسان» هستند، که البته انتقادهای متعدد و قاطعانه ای به آنها وارد آمده است. بی آن که در پی مداحی باشیم، باید بگوییم که تنها مارکسیسم است که پاسخگویی به این مشکل اساسی انسان شناسی تئوریک را ممکن می سازد. به همین علت، عدم آگاهی و کمبود شناخت مارکسیسم نزد فروید و به همین منوال نزد هر متخصص علوم انسانی نتایج اسفناکی ببار خواهد آورد. ولی برای درک واقعی راه حل مارکسیست در رابطه با این مسئله، ضروری خواهد بود که به دام های نظریات ذهنی که تفکر صرفاً تئوریک بدان منتهی می گردد آگاهی پیدا کنیم

مارکس تنها پس از روشن ساختن «معمای ساختار نظریات صرفاً نظریه پردازانه» (در خانواده مقدس، 1844)⁴⁵⁵ بود که توانست مسئله ذات انسان را به روشنی مورد بررسی قرار دهد (تذ درباره فویر باخ، ایده ثولوژی آلمانی، 1845-1846). ولی باید ببینیم که دام ذهنیت گرایی به چه معنایی است؟ دام ذهنیت گرایی به این معناست که کاربرد مفهوم کلی (به عنوان مثال «انسان») برای مجموعه ای از عناصر مشخص⁴⁵⁶ (در اینجا «افراد آدمی»)، چنین استفاده ای به اندازه ای ثابت و دائمی است که امر بدیهی به نظر رسیده، و نتیجه منطقی و غیر قابل انکاری به بار می آورد که اگر هوشیار نباشیم، به شکل نامحسوسی به نتایج تئوریک مهمی می انجامد که به هیچ روی پایه و اساس ندارد.

در واقع با مجرد ساختن مفهوم (انسان) تشکل یافته از عناصر مشخص به شکلی که معنای خاصی (افراد) از آنها به ذهن متبادر سازد، در این صورت در مسیری قرار می گیریم که، بدون کوشش نقادانه، مفهومی را که تعیین کننده خصوصیات کلی می باشد (خصوصیات انسان) به خود عناصری نسبت می دهیم که در نقطه آغاز انتزاع بوده اند (در اینجا یعنی در نظر گرفتن افراد به شکل منفرد).

⁴⁵⁵ La Sainte Famille, pp.73 à 77

⁴⁵⁶ Objets particuliers . موضوعات مشخص . عناصر مشخص

به عبارت دیگر پیش از هر تأمل روشنی دربارهٔ موضوع «طبیعت انسان» پذیرفته ایم که چنین خصوصیتی (آنچه را که فلسفه در اشکال کلاسیک خود ذات می نامد) در افراد مجرد و منفرد جای دارد که جزء لاینفک آنها بوده و معرف طبیعت آنها می باشد.

از همین رو نه تنها دعاوی فلسفی نظیر «انسان فاقد ذات است» بلکه به همین منوال دعاوی ظاهراً ناب علمی نظیر «انسان ابزار ساز است» یا «انسان موجودی است که داری تمناً و آرزومندی می باشد» در شکل منطقی شان یعنی «انسان این است و آن» خطر قبول نامشهود و باز هم خطر ناک در طبیعت باوری مردم شناسانه را در بر می گیرد، به این علت که با تکیه به معنای واژه به واژه آنها، در این صورت می بایستی بپذیریم که بشریت (موجود انسان) با افراد بشر در کلی ترین خصوصیاتشان انطباق هویتی بنیادی دارد، و بنابراین در اشکال فردی (یعنی در زمینهٔ روانشناختی) است که باید به بررسی پرداخته و در جستجوی راه حل تمام مسائل بنیادی علوم انسانی باشیم.

اشتباه این نظریات در کجاست؟ در اندیشه ای که اساساً انتزاعی بوده و از کاربرد تعیین کنندهٔ دیالکتیک ماتریالیست در تئوری و پراتیک شناخت آگاه نیست. کاربردی که ایدئولوژی بورژوا در تعریف فرد انتزاعی و ذهنی⁴⁵⁷ (فرد در رقابت کاپیتالیست) جایز می داند مشخصاً نتایج حاصله از موضوعی به نام انسان را تحت تأثیر قرار می دهد.

ولی دیالکتیک به ما چه می آموزد؟ که کلیات انتزاعی و ذهنی فاقد ارزش است و ذات وجود ندارد؟ ولی به هیچ عنوان این طور نیست.

چنین رفتار و خط مشی فکری و روش تحقیق نزد تحصیل گرایان⁴⁵⁸ که فقط به خود عناصر تکیه می کنند و این طور که آشکار است ظاهراً قاطعانه «ذات» را مردود می دانند، مطمئناً ما را در موقعیت بسته ای در رابطه با چنین پرسشی قرار می دهند، زیرا که تمام دام نظریه پردازی های انتزاعی دقیقاً در پذیرش عنصر حی و حاضر (منفرد - بخوانید غیر دیالکتیک) نهفته است که آن را به عنوان اساس و بنیاد دانش و آگاهی کافی می پندارند، و از همین رو تجربه باوری تحصیل گرا⁴⁵⁹

⁴⁵⁷ Individu abstrait

⁴⁵⁸ Positiviste

تحصل گرا. پوزیتیویسم: اثبات گرایی یا تحصیل گرایی.

⁴⁵⁹ Empirisme positiviste

(داریوش آشوری. فرهنگ علوم انسانی: تجربه باوری تحصیل گرا تجربه باوریدگترینی معرفت شناختی) در فلسفه و روانشناسی) (و به همین منوال زیبایی شناسی) است که هر شناختی را منوط به تجربهٔ حسی می داند. غالباً

در علوم انسانی قطعاً به نحوی از انحاء به طبیعت باوری در انسان شناسی خاص ایدئولوژی بورژوا منتهی می گردد.

نه : عملی که عناصر خاصی را به مفهوم کلی و انتزاعی ارتقاء می بخشد، نه تنها حاکی از اندیشه ای ذهنی نیست، بلکه همچنین، و مقداً عملی واقعی را در بر می گیرد. ذات البته به عنوان موضوعی یا عنصری کلی⁴⁶⁰، واقعاً می تواند وجود داشته باشد، یعنی این که نه تنها ذات می تواند در عناصر مشخص⁴⁶¹ وجود داشته باشد بلکه حتا وقتی که ذات به اندازه کافی و در حدی تکامل یافته باشد که به عنوان عنصر مشخص در کنار عناصر مشخص دیگر قرار گیرد (به عنوان مثال عنصر مشخصی مثل پول به عنوان کالائی خاص در کنار کالاهای خاص دیگر). و دقیقاً از همین رو شناخت نباید در اشکال ایده آلیست به عنوان « تولید » در نظر گرفته شود، بلکه به شکل ماتریالیست، یعنی همانند « انعکاس » وجود در تفکر. چنین امری به این معنا نیست که حرکت فکری تنها به سادگی منطبق بر وجود باشد.

ولی ذات به عنوان شیء کلی، خیلی دور از این که بتواند توضیحی قطعی و تغییر ناپذیر برای اشیاء باشد (توهّم نظریه پردازانه)، به سهم خود محصولی تاریخی است، محصول روابطی (در مورد پول : روابط تولیدی) که ذات را به شکل کاملاً بنیادی تشکیل می دهد (دیالکتیک)، نه در بستر ذهنیات انتزاعی بلکه در واقعیت عینی و نه در اشکال طبیعی بلکه در اشکال تاریخی. و نه این که به عنوان جزئی تفکیک ناپذیر از شیء در حالت منفرد تشکل یافته باشد، بلکه منتج از شرایط عمیقی بوده که از بطن آن حاصل آمده است. در مقابل استعمال رایج نظریات انتزاعی که با تعبیر مغلظه آمیز کلیات شیء یا شیء کلی تصور می کنند که حقیقت نهائی و طبیعت آن را دریافته اند، استعمال ماتریالیسم دیالکتیک نسبت تاریخی و غیر ضروری بودن آن را مطرح می کند، و تأملات را به سوی بررسی عینی روابط بسیار عمیقی متوجه می سازد که در بطن آنها کلی (یا عام) و به همین منوال خاص (یا جزئی) به وجود می آید. چنین امری در عین حال موجب می گردد که تئوری واقعاً به پراتیک بیانجامد، زیرا شناخت شرایط تولید هر واقعیتی راه مداخله در آن را نیز نشان می دهد و به عبارت دیگر امکان دگرگون ساختن آن را نیز نشان می دهد.

صفت « تجربی » به معنی نتایج حاصله از آمار به کار می رود، که در نقطه مقابل نتایجی قرار می گیرد که از تئوری بر می آید.

⁴⁶⁰ Objet général

⁴⁶¹ Objet particulier

این همان موضوعی است که مارکس در خصوص انسان در «تز درباره فویر باخ» نشان داده است. البته به عنوان مفهومی که جزء جدائی ناپذیر فرد منفرد بوده، و به عنوان جهانشمولیت درونی که به شکل کاملاً طبیعی افراد متعددی را به یک دیگر متصل می سازد، و باید دانست که ذات انسان دیدگاه نظریه پردازانه است. چنین امری به این مفهوم نیست که ذات انسان پایه و اساس ندارد. چرا که پایه و اساس آن فرد انتزاعی و ذهنی است که حاصل روابط اجتماعی مشخصی می باشد، به این معنا که مناسبات تولیدی که نقطه اوج تکاملی آن به نظام سرمایه داری می رسد: یعنی تأویل انسان عینی به خاصیت ذهنی، و، به نیروی کار ذهنی. پس « ذات انسان» در ساحت ذهنی، توهم پیش پا افتاده ای نیست، ولی طبیعت مطلق و تغییر ناپذیر « انسان» هم نیست. این «ذات انسان» به همان نحوی که به افراد عینی تعلق دارد، محصول روابط اجتماعی مشخصی است که پایه و اساس عینی آن را تشکیل می دهد، به عبارت دیگر ذات آنها به مفهومی بنیادی باز می گردد که ماتریالیسم دیالکتیک مبین آن می باشد. « ذات انسان مفهومی نیست که جزء لاینفک افراد منفرد باشد. ذات در واقعیت مجموع روابط اجتماعی است.» (ششمین تز درباره فویر باخ). چنین است راه حل مجموع مشکلات مرکزی انسان شناسانه: انسان چیست؟ چنین راه حلی بر اساس نقد رادیکال طرز تلقی و جایگاه خود مسئله است، که هر گونه پاسخ در اشکالی نظیر: « انسان... این است... و آن است» را نفی می کند، و ما را متوجه تاریخ می سازد، زیرا افراد بشر ذات واقعی دیگری بجز مجموع شرایط تاریخی در حال گسترش ندارند که از طریق آن به بشریت خودشان تحقق ببخشند، و با این حساب که چنین شرایطی در هیچ ساحتی به طبیعت ارتباطی ندارد.

چنین پرسشی، به شکل عمومی در تعالیم معاصر علوم انسانی در اولویت قرار می گیرد، و به ویژه وقتی که این فرایند پر اهمیت و مشخصاً انسانی به تحول پذیری اجتماعی ذات منتهی می شود، و به تراکم سریع و ماهیتاً نامحدود روانشناختی عینیت یافته در اشکال میراث اجتماعی تکیه دارد.

علم پایه، پایه علم

در نتیجه می بینیم که پاسخ به نخستین پرسش مطرح شده در بخش پیشین در باره ساختار زمینه علوم انسانی کدام است.

ما می گوئیم که ماتریالیسم تاریخی نظریه علمی این ساختار را فراهم آورده و سرانجام ابزار کار فکری هماهنگ و یک پارچه ای جهت بررسی مجموعه عناصر عینی و شناخته شده را در اختیار ما گذاشته است. به این معنا که در بررسی روابط بین دو نوع از وجوه واقعیات انسانی، که عبارتند از وجه اجتماعی و وجه فردی، هماهنگی به وجود آورده است. بنابراین می توانیم بگوئیم که ماتریالیسم تاریخی موجبات هماهنگی بین علوم مربوطه را امکان پذیر ساخته است.

علوم روابط اجتماعی در این زمینه موقعیت مرکزی را اتخاذ می کند، نه بر اساس « ارزش یابی » اثبات ناپذیر در پیوند با « اهمیت نسبی » « جامعه » و « فرد » بلکه به این علت که علوم پایه مسائل انسانی ضرورتاً علوم انسانی پایه هستند.

چنین موضوعی پیش از همه شامل اقتصاد سیاسی در گسترده ترین مفهوم آن است که مارکس آن را بنیان گذاری کرد، یعنی به مفهوم علم روابط اجتماعی که در نهایت روشنگر روابط تولید و مبادله است.

اگر اجازه دهید می خواهیم در این جا روی نکته ای اساسی اندکی تأمل کنیم، و آن هم تفکیک بین مارکسیسم و مارکسیسم دروغین است که چنان که می دانیم بیش از پیش به شکل بارزی _ آشکار یا پنهان _ به یکی از اشکال نفی مارکسیسم تبدیل شده است.

چگونه می توانیم خط مشی و روش مارکسیسم تقلبی را در زمینه علوم انسانی تشخیص دهیم؟

مارکسیست تقلبی را از آن جایی می توانیم تشخیص دهیم که در بررسی عمومی مسائل انسانی، سعی می کند نقش اصلی را به واقعیات دیگری بجز واقعیات اقتصادی نسبت دهد.

لذا از آنجائی که امروز تزه های ماتریالیسم تاریخی درباره نقش تعیین کننده مناسبات تولید مادی به شکل گسترده شناخته شده و دائماً مورد استفاده قرار می گیرد، تقلب نیز از این همین طریق انجام می گیرد و بیش از پیش غالباً به

شکل انتقال واژگان اقتصادی مارکسیستی به عناصر دیگری صورت می گیرد، که برای عملکرد زیر بنائی آنها کسب اعتبار نماید. در متنوع ترین اشکال فعالیت انسانی و بیگانه ترین آنها با جهان تولیدات مادی، ادعا می کنند که نه تنها «کار کردها» بلکه «کار» و حتا « کالا» و « تولید» را به روشنی تعریف کرده اند.

بی گمان برخی با نیک اندیشی تصور می کنند که چنین « جا به جایی» واژگان باید « تولید» تئوری مارکسیستی را برای چنین عناصر جدیدی نیز امکان پذیر سازد، گویی برای ورود به زمینه مارکسیستی، همین کافی است که از « تولید گفتمان تئوریک» و « کار روی تمنا و آرزومندی» حرف بزنیم.

در واقع چنین تزهائی حتا اگر بتوانند ترجمان جنبشی باشند که بیشتر در ساحت بیانی و زبانی عمل می کنند تا واقعی، ولی با تمام نیک اندیشی ها نسبت به رویکرد مارکسیسم، نتیجه نهائی چنین دست کاری هائی، بی گمان، مفاهیم کاملاً مغلطه آمیزی به بار خواهد آورد. و تشخیص کشفیات بنیادی را که کلیت مارکسیسم بر اساس آنها بنیان گذاری شده به انحراف کشیده خواهد شد. یعنی تفکیک بین ایدئولوژی و تولید مادی، فردیت روانشناختی و مناسبات اجتماعی، زیر بنا و روبنا ناممکن می گردد.

اگر چه دیگر نمی توانستند زیربنا را ندیده بگیرند، مخالف خوانی های معاصر را علیه مارکسیسم در همه جا به کشفیات تازه ای تکیه دادند، به عنوان مثال به ساختار تمنا و آرزومندی و ساختار زبان.

و شاید حتا اگر به دقت در این موضوعات تأمل کنیم، ساختارهای اقتصادی - شاید - خیلی بیش از آنچه مارکس قادر به تصور آن نبود، روبنائی به نظر می رسد... در این جا ما با یکی از اشکال معاصر مخالف خوانی هائی رو به رو هستیم که حاوی همان مخالف خوانی های قدیمی طبقه بورژوائی در رابطه با ماتریالیسم تاریخی است، مخالف خوانی که مارکسیست های تندرو و افراطی در برخی گفتمان های تئوریک سعی می کنند محتوای ایدئالیست آن را پنهان کنند. البته علی رغم چنین تلاش هائی برای انکار ایده آلیسم کهنه، بازشناسی ایدئولوژی طبقه حاکم هم چنان قابل تشخیص است. زیرا غرق کردن نقش تعیین کننده مناسبات تولید مادی در تورم «زیربناهای» ماورای اقتصادی، به این نتیجه خواهد رسید که نقش تاریخی طبقه کارگر را در « مدح جمع انقلابی های جدید» که غالباً از طبقه بورژوا هستند ناپدید گردد، و مسائلی نظیر مالکیت خصوصی بر وسایل تولید و امر بارز انقلاب سوسیالیستی جملگی حذف گردند - سرمایه داران بزرگ نیز بهتر از این نمی توانستند تصور کنند.

و باز هم یادآور می شویم که : تمام فعالیت های انسانی براساس تولید و بازتولید بی وقفه مجموعه شرایط مادی می باشد که نمی توانیم آنها را ندیده بگیریم - مگر در عالم تخیلات - و البته برای ما کاملاً قابل درک است که به چه علتی طبقه حاکم همواره نقش عمده آن را انکار کرده است. به همین علت سنگ محک برداشت اصیل و شاخص حقیقی ماتریالیست در زمینه علوم انسانی، بازشناسی جایگاه بنیادی اقتصاد سیاسی، به مفهومی که پیش از این به آن اشاره کردیم، در فعالیت های عینی و علمی است.

این بازشناسی با این حال هیچ مفهوم قیاسی از روابط آن (یعنی اقتصاد سیاسی) با دیگر علوم را ملزم نمی سازد. بازشناسی چنین امری در عین حال به این معناست که علمی که به فرد آدمی و یا به مسائل و مشکلات روانی او می پردازد، نسبت به علوم روابط اجتماعی در تاریخ، در موقعیت ثانوی قرار دار، زیرا فردیت فرد و گسترش زندگی روانشناختی او، بسیار دور از آن که بتواند به عنوان داده های اولیه و مستقلى مطرح باشد، در روند تاریخی و بر اساس روابط اجتماعی بوجود می آید. یادآوری مثالی این موضوع را به شکل عینی تری روشن خواهد ساخت.

در « موسی و یکتاپرستی » فروید ضرب المثلی را یادآور می شود که پیشینیان آن را « عطش نفرت انگیز طلا »⁴⁶² می نامیدند. فروید در این تصور است که می تواند با تحلیل و تکیه به مفهوم دوگانه کلمه « تقدس »⁴⁶³ «خواست تداوم یافته پدر بدوی و اولیه »⁴⁶⁴ را توضیح دهد، به عبارت دیگر از طریق عمومیت بخشیدن به مفهومی روانشناختی می خواهد به نتیجه رسد، ولی بی آن که روی اعتبار و اهمیت این عمومیت بخشی توضیحی ارائه دهد. چگونه است که درباره این هوس جهنمی برای مال اندوزی هیچ توضیحی داده نشده، و چگونه است که به شرایط عینی ظهور و پیدایش تاریخی آن هیچ اشاره ای نشده است، البته به راحتی فقط آن را در اشکال راز و رمزمدارانه و مغلطه آمیز به عنوان « خصوصیت طبیعی انسان » تعریف می کند که حاکی از رانش اولیه و تخریب ناپذیر جهان باطنی ما است؟ حال ببینیم تا چه اندازه تحلیل اقتصادی مارکس در باره ضرب المثل «عطش نفرت انگیز طلا» بنیادی تر به نظر می رسد :

⁴⁶² « auri sacra fames » = exécration soif de l'or.

«عطش نفرت انگیز طلا» ضرب المثل قدیمی ست.

⁴⁶³ مفهوم دوگانه این کلمه در زبان لاتین : نفرت انگیز و تقدس. Sacré.

⁴⁶⁴ Moïse et le monothéisme, p.163.

«هر یک از اشکال ثروت طبیعی پیش از این که به عنوان ارزش در داد و ستد مطرح باشد، رابطه بنیادی خاصی را بین فرد و شیء ملزم می سازم. فرد در شیء عینیت می یابد، و از طرف دیگر تصاحب آن به مفهوم نوعی گسترش فردیت اوست (اگر او گوسفندان متعددی داشته باشد در این صورت دامدار است، و اگر غلات زیادی داشته باشد در این صورت کشاورز است، و غیره). برعکس، پول یعنی موضوعی که به ثروت در حالت کلی مربوط می شود و از جریان گردش آن و به عنوان نتیجه روابط اجتماعی به دست می آید. پول تنها بازنمای کلیت ها و بنابر این مستلزم هیچ رابطه ای بین فرد و پول او نیست. تصاحب پول هیچ کیفیت اساسی در فردیت فرد به وجود نمی آورد، زیرا چنین مالکیتی به شیئی مربوط می شود که فاقد هر گونه فردیت است. در واقع، این رابطه اجتماعی به عنوان شیء ملموس بوده و وجود خارجی دارد، می توان آن را به شکل اتوماتیک کسب کرد و به همین گونه نیز می توان آن را از دست داد. بنابراین رابطه فرد با پول، یک رابطه کاملاً اتفاقی است. به طور خلاصه، این رابطه به شخص بستگی ندارد ولی به چیزی ساکن که به فرد اجازه می دهد که روی جامعه تسلط داشته باشد و از خوشی های مادی بهره مند شود، و غیره. گویی که کشف سنگ کیمیا مستقل از وجود ما درهای تمام علوم را به روی ما باز می کند، پول نیز می تواند تمام ثروت های اجتماعی را در اختیار ما بگذارد. در نتیجه پول مطلوب تمنای ثروت اندوزی نیست، بلکه مطلوب قطعی آن است. به شکل اساسی یعنی «عطش نفرت انگیز طلا». عشق به ثروت چیز دیگری است که با عطش غریزی ثروت متفاوت است، به عنوان مثال لباس، اسلحه، جواهرآلات، زن، شراب، تمام این ها ممکن نیستند مگر این که ثروت در حالت کلی، در شیء خاصی تبلور پیدا کند. تمنای تصاحب ثروت می تواند بدون پول وجود داشته باشد، عطش ثروت اندوزی محصول گسترش و تحول خاص اجتماعی بوده، و به هیچ عنوان مقوله ای طبیعی نیست بلکه تاریخی است.»⁴⁶⁵

سپس مارکس نشان می دهد که اگر قدامت عطش ثروت اندوزی را نفرت انگیز می دانستند، به این علت بوده که موجب تخریب بیرحمانه جوامع قدیمی می شده است.

آیا ضروری خواهد بود تا به تفصیل تأثیرات شگرف چنین تحلیلی را در انسان شناسی به طور اعم و روانشناسی به طور اخص نشان دهیم؟ رمز خصوصیت سیری ناپذیر

⁴⁶⁵ Fondement de la critique de l'économie politique.

عطش نفرت انگیز طلا در شکل ذهنی آن نهفته است که گویای تبلور ثروت اجتماعی در پول می باشد.

در نتیجه مالکیت فردی شکل ذهنی و سپس نامحدود پیدا می کند. چگونه می توان نمونه بارز تحلیل انفکاک اجتماعی از مجموعه فعالیت های انسانی را بازشناسی نکرد؟ چنین نمونه ای نشان می دهد به چه نحوی وجه روانشناختی فرد آدمی در قالب روابط اجتماعی- تاریخی شکل می گیرد، و در نتیجه درک ویژگی فعالیت انسانی را ممکن می سازد که مطلقاً نوع متغییر و پیچیده ای از رفتار حیوانی نمی باشد.

با تأمل در چنین تحلیلی و با عمومیت بخشیدن به چنین مثال های آموزنده ای، درمیابیم که فعالیت های انسان به شکل بنیادی متأثر از ساختار اجتماعی - و دیالکتیک است، و به این ترتیب می توانیم ایدئولوژی انسان شناختی را که از چنین انفکاک و تحولی غافل است مردود بدانیم که تقریباً به شکل همه گیر رواج داشته و واقعیات انسانی را می خواهد به شکل افسار گسیخته از «نیاز» و «رانش» و «تمنا و آرزومندی» قالب ریزی شده در اسطوره ها نتیجه بگیرد - «انگیزه های روانشناختی» که در واقع غالباً چیزی نیست مگر ماده اثری روانشناسی - به اصطلاح - «علمی» که از طریق ویژگی های روانشناختی دوره ای خاص و گذرا، اشکال ثابت اجتماعی را توضیح می دهد.

علاوه بر این چنین تحلیلی، تنها یکی از موارد متعددی را نشان می دهد که در آثار اقتصادی مارکس می بینیم، و می بایستی به وسعت زمینه ای بیاندیشیم که با تحلیل های دیگری نظیر فتیشیسم کالایی یا تأویل زمان کار انسان عینی به زمان اجتماعی انتزاعی⁴⁶⁶ در جامعه ای که تحت سیطره تولید کالا می باشد مورد بررسی

⁴⁶⁶ در اینجا ضروری ست که برای اصطلاحات « زمان کار عینی و انتزاعی » توضیح مختصری بنویسیم. بنابراین توضیح ما از سایت زیر ترجمه شده است.

Jean Barrot. « Valuer et travail abstrait » <http://geocities.com/~johngray/movetit.htm#toc>

« آن چه که وجه مشخصه جامعه بشری می باشد، این است که شرایط مادی هستی خود را تولید و بازتولید می کند. حیواناتی مثل زنبور می توانند درجه گسترش و سازماندهی پیچیده ای داشته باشند، ولی تنها انسان ها هستند که چیزی را می سازند که به وسیله آن چیز دیگری می سازند و آن را بهینه سازی می کنند. مفهوم ابزار در تعلق خاص آنهاست.

هر کاری شامل فعالیتی ست که به ایجاد تغییر و تحول می انجامد. کار میانجی گر داد و ستد بین انسان ها و محیط اطراف آنهاست. انسان ابزار کار خود را به مفهوم عمیق و گسترده آن تولید می کند. کار از مخزن داده های موجود استفاده نموده و بر اساس آنها عمل می کند تا محصول دیگری تولید کند.

چنین استعمالی مصرفی ست، و سرمنشأ خستگی و استهلاک می باشد. کار واجد خصلتی مضاعف است: از یک سو، اشیائی را بوجود می آورد که واجد عملکردی خاص هستند و ارزش کاربردی دارند، و از

قرار می دهد. در این گذار است که می توانیم نظریات حقیقتا علمی دربارهٔ انگیزه و ساختارهای شخصیت انسان تحول یافته را جستجو کنیم، که امروز در تمام شاخه های علوم انسانی نیاز مبرم آن را احساس می کنیم⁴⁶⁷.

از دیدگاه ما، به عنوان مثال، به همین گونه می توانیم به مسئلهٔ مذهب بپردازیم، و چنین موضوعی را از وجه روانشناختی شروع کنیم و به شرایط اجتماعی-تاریخی گسترش دهیم، یعنی پیمودن مسیری که ضرورت آن از چشم فروید پنهان مانده بوده است.

مارکس آن چه را که به چنین شرایطی در نظام سرمایه داری مرتبط می شود به شکل بنیادی توضیح داده است. سرمایه داری شکاف بین تولید کنندگان و مجموع

سوی دیگر بهره برداری و مصرف مقداری انرژی اجتماعی، کار زنده و حتا مردهٔ جسمی و فکری ست. ارزش، آن چیزی ست که کار نه تنها تولید محصول مادّی مشخصی باشد، بلکه مرتبط است با مصرف کار انتزاعی. چنین امری به مفهوم نامرئی بودن و یا در مقایرت داشتن با اشیاء قابل رؤیت نیست که از چنین کاری حاصل آمده است.

زیرا تأثیرات خستگی و استهلاک از طریق تأثیرات کاملاً مشهود خودشان را نشان می دهند. وقتی از کار انتزاعی و در عین حال کار عینی حرف می زنیم، تئوری مارکسیستی نشان می دهد که در این جا با پدیداری روبرو هستیم که نه در حالت خاص قابل بررسی ست و نه در حالت فردی، زیرا طبیعت آن کاملاً اجتماعی ست. و نتیجهٔ فوری این خواهد بود که انسان موجودی اجتماعی ست. بنابراین جامعه در شکل خاص خود می باشد که محیط زیست اطراف انسان را تحول می بخشد: این جامعه است که به بهترین نحو منابعی را که در اختیار دارد سازماندهی می کند (نیروها، امکانات، و اهداف کار).

آنچه که در حلهٔ نخست خستگی فرد خاصی یا استهلاک ابزارمشخصی به نظر می رسد، در واقع همواره، حتا در جوامع گسترش نیافته، در رابطهٔ تنگاتنگ با چهار چوب عمومی گروه اجتماعی ست.

کار عینی و انتزاعی ست، حتا از همان جامعهٔ بدوی. ولی بر عکس آنچه در کاپیتالیسم روی می دهد، و در هر شکلی از اشکال اجتماعی که داد و ستد امر محتومی ست، در این جا خود جامعه است که از پیش سازماندهی می کند. با آگاهی و بر اساس تجربه ای که از منابع خود دارد و آن چه که باید برای بقای خود انجام دهد، یعنی تولیداتش، که در این حله هنوز وجود ندارد و تنها حله ای از زندگی اجتماعی ست. هنوز نه اقتصاد وجود دارد و نه سیاست. هر فعالیتی مستلزم مصرف انرژی جسمی و فکری ست که افراد و یا ابزارها آن را تأمین می کنند. جامعه و فرد سعی می کنند که به بهترین نحوی از انرژی بهره برداری کنند. اقتصاد به عنوان فعالیتی خاص از زمانی به وجود می آید که این انرژی با بازدهی و کارائی مؤثری قابلیت ذخیره پیدا کند و از این جهت که تقسیم کار و تخصص ایجاد گردد و طبقات اجتماعی را سامان بخشد.»

⁴⁶⁷ در کتاب «مارکسیسم و تئوری شخصیت» مجموعه ای از فرضیاتی را مطرح کرده ام که می تواند به عنوان محتوایی ممکن برای این گونه نظریات باشد

Lucien Sève. Marxisme et théorie de la personnalité, Editions sociales, 1969 et 1972

عظیم شرایط مدرن تولید را تا حداکثر تعمیق می دهد و بر این اساس آنها را تحت سلطه خود گرفته و لگد کوب می کند. سرمایه داری با تابع ساختن کار و داد و ستد به ضد آن و به نام ضرورت های خدشه ناپذیر تراکم ثروت، فرد را از جمع جدا می کند، و حتا او را از خودش بیگانه ساخته، و فرایندهای این از خودبیگانگی مضاعف را در لفافه ای از رمز و راز می پیچد و به بنیادی ترین روابط اجتماعی لباسی کاملاً طبیعی می پوشاند. در این جا شرایط عمومی اعتقاد به خدای مهربان که امید باز یافتن زندگی واقعی و روابط آگاهانه با غیر را منتشر می سازد، اما ظهور و پیدایش آن را به عنوان رازی دست نیافتنی تلقی می کنند که موجب تعالی تاریخ شده است.

چنین دیدگاهی درک تحولات مذهبی را امکان پذیر می سازد که گام به گام در پیوند تنگاتنگ با تحولات نظام سرمایه داری بوده و آن را همراهی کرده است، و به همین گونه افول تاریخی و اجتماعی اعتقاداتی که در پیوند با حذف از خود بیگانگی طبقاتی است - بی آن که مقاومت ها و بازگشت (های) جزئی و پراکنده اعتقادات را ندیده بگیریم، زیرا که ممکن است سوسیالیسم تازه تأسیس موقتاً در اشکالی خاص به از خودبیگانگی هائی دامن زند که در واقع با عمل کرد تاریخی اش مابینت داشته باشد. تنها بر اساس چنین قاعده ای است که رویکرد روانشناسانه به مذهب می تواند از مفاهیم راز و رمز مدارانه معاف گردد: بر اساس پرسشی که می تواند در این رابطه مطرح گردد این است که به طور کلی پدیده مذهب تحت چه اشکالی در بطن شرایط اجتماعی-تاریخی در زندگی نامه فردی منعکس گردیده و ساختار شخصیتی او را تحت تأثیر قرار می دهد، به طوری که اعمال و افکار مذهبی در حد و حدود متنوعی در عالم باطنی فرد جذب و هضم می شود؟

چنین آزمونی به عنوان مثال می تواند در زمینه ای که مرتبط به شرایط هم سوئی بین اعتقادات مذهبی مشخص و عوارض نوروتیک انجام گیرد، یعنی همسوئی که مطمئناً این نظریه را مطرح می سازد که «منشأ اعتقادات مذهبی در عوارض نوروتیک بوده است» یعنی تمام آن نظریه ای که به عبث ذات اجتماعی واقعیت بشری را با شرایط جهان باطن و درون سازی آن تعبیر می کند⁴⁶⁸

⁴⁶⁸ همچنین در می یابیم که به چه علتی، امروز جهان مسیحیت پس از این که مدت ها با روانکاوی خصومت می ورزد به شکل گسترده با روانکاوی مدارا می کند، تا جایی که حتا مارکسیست ها را به باد سرزنش می گیرند که چرا آن منزلتی را که باید و شاید برای آن قائل نیستند. در واقع اگر نظریه روانکاوی صحیح می بود، معنایش این می شد که علم تنها می تواند درک تمایلات ذهنی اعتقادات را امکان پذیر سازد، ولی محتوای عینی اعتقادات را کاملاً ندیده گیرد، و برای تحقق تعالی در فراسوی علوم شاهی انکارناپذیر باشد. روانکاوی که ظاهراً به شکل منسجم اعتقادات مذهبی را به نوروژ تأویل می کند، مذهب

خصوصیت مضاعف تاریخ فردی

بررسی شرایط مرتبط به درون سازی⁴⁶⁹ در جهان باطنی، در واقع مسائل خاصی را در تمام زمینه های علوم انسانی مطرح می سازد که کلید آن را علم مارکسیسم در زمینه مناسبات اجتماعی در اختیار ما می گذارد. باید دانست که ماتریالیسم تاریخی چنین خصوصیت روانشناختی را نه تنها نفی نمی کند، بلکه برای آشکار ساختن ریشه مضاعف آن ابزار کار بسیار مؤثری را در اختیار ما می گذارد.

1) اگر چه رشد شخصیت انسان بر پایه مناسبات اجتماعی امکان پذیر می گردد، ولی به هیچ عنوان موضوعی روبنائی نیست. برای این که شخصیت انسان بتواند به چنین مناسباتی بستگی داشته باشد، در این صورت می بایستی وجود آن همانند دولت به چنین واقعیت بنیادی بستگی داشته باشد. برای مثال وجود دولت بستگی به مناسبات اجتماعی دارد و در عین حال مرتبط است با مناسبات طبقاتی. به عبارت دیگر دولت از مناسبات طبقاتی منشأ می گیرد. در صورتی که شخصیت انسان از منشأ فرد طبیعی⁴⁷⁰ بر می آید که به هیچ وجه محصول تاریخی نبوده بلکه از داده های طبیعی است. یعنی در واقع منشأ جانوری «انسان»، همان طور

نیز به خوبی می تواند خود را با آن تطبیق دهد از این جهت که تمایلات مذهبی را به رمز و راز ایمان نسبت دهد.

مارکسیسم بر عکس، روی انفکاک ایمان مذهبی از ریشه های اجتماعی تأکید می ورزد، و راز تعالی را از پرده ابهام بیرون می آورد: در جامعه از خود بیگانه ذات انسان از افراد پوشیده است. در این جا محتوای اعتقادات و ایمان مذهبی ست که از دیدگاه ماتریالیستی مطرح می باشد. به همین علت می توانیم از الهی شناسان انتظار داشته باشیم که الهی شناسان باز هم مطالب بیشتری در مورد ارجحیت نظریات فروید در مقایسه با نظریات مارکسیست داشته باشند.

⁴⁶⁹ Intériorisation

فرایندی که از به موجب آن تحریکات بیرونی به تحولات باطنی و روانی در فرد می انجامد. این فرایند بر اساس تداوم فعالیت عصبی ست که توسط عامل بیرونی تحریک شده است. همذات پنداری یا انطباق هویتی را می توانیم از انواع درون سازی بدانیم. اصطلاح «درون سازی» احتمالاً می تواند به شکل فرافکنی داخلی یا فرافکنی باطنی یا روانی نیز ترجمه شود. به عبارت دیگر می توانیم آن را هضم و جسم باطنی خصوصیتی و یا رفتاری باطنی تعبیر کنیم.

⁴⁷⁰ Individualité biologique

که بعضاً به شکل ابهام انگیزی می گویند، یا برای این که مشخص تر بگوییم، فرایند انسانی شدن جامعه منشأ جانوری داشته است. اگر حقیقت این است که مجموع مناسبات اجتماعی واقعیت ذات انسان است، یعنی دقیقاً ذات است - و یعنی ذاتی که از شکل فرد طبیعت شناختی به شکل بنیادی آزاد شده و از طرف دیگر گسترش جهانشمول او نیز مدیون همین آزادی از طبیعت است. ولی افراد همواره در بدو تولد باید از منشأ جانوری آغاز کنند، زیرا آنچه که مربوط به بخش انسانی و تحول یافته در جامعه می شود، در بیرون از سازواره های جسمی ذخیره شده است.⁴⁷¹

به مدد ماتریالیسم تاریخی بهتر به ویژگی خارق العاده زندگی نامی می بریم که چگونه ذات آن از انفکاک اجتماعی منتج می گردد: به این معنا که هر نوزاد انسان به انسان مبدل نمی گردد مگر این که در بطن زندگی اش در واژگون ساختن شگرف دیالکتیکی بین دو ساحت از واقعیت چرخشی ایجاد کند که تنها در فراسوی فرایندی چند هزار ساله ممکن می گردد. این واژگون سازی برای فرد امری طبیعی نبوده، همان طور که تحولات بشری امور طبیعی نیستند. ضرورت آن در انفکاک است (انفکاک انسان از طبیعت) - اگر چه اشکال درون سازی آن متعدد است - به طوری که شخصیت پیامد اجتماعی فرد طبیعی نمی باشد، بلکه کاملاً برعکس تشکل اجتماعی است که از جهان بیرون و بر اساس منطق خاص خود، فرد طبیعی را تحت تأثیر خود قرار می دهد. به همین علت مجموعه ای از فرایندهای در هم پیچیده در کار هستند که روشن ساختن آنها وظیفه اصلی روانشناسی شخصیت می باشد.

2) مسئله به این جا خاتمه نمی یابد. زیرا فرایند دراز مدتی که به تغییر و تبدیل انسان به انسان اجتماعی⁴⁷² می انجامد با رابطه مستقیم فرد در مناسبات تولیدی آغاز نمی شود - البته مناسبات اجتماعی، همان طور که دیدیم در رشد و گسترش شخصیت فرد آدمی دارای اهمیت شگرفی می باشد و نقش تعیین کننده دارد. در جوامعی نظیر جامعه ما از دیدگاه روانشناختی فاصله عظیمی بین نوزاد و فرد بالغ وجود دارد، و در عین حال بلوغ طبیعی- روانی⁴⁷³ نزد فرد آدمی نیز شامل

⁴⁷¹ Lucien sève. Marxisme et théorie de la personnalité, p.200

⁴⁷² Hominisation sociale

⁴⁷³ Biopsychique

روانشناسی بیولوژیکی (از زیر مجموعه های روانشناسی) به مطالعه علمی بستر بیولوژیکی از رفتار و حالات ذهنی می پردازد.

زمانی نسبتاً طولانی بوده⁴⁷⁴، و نتیجهٔ چنین واقعیتی این است که زندگینامهٔ فرد آدمی متأثر از دوران مقدماتی گسترده ای است. به این معنا که ساختار روانی بر اساس مناسبات اجتماعی اشتقاقی شکل می گیرد (پیش از همه مناسبات خانوادگی و سپس مناسبات تحصیلی) یعنی دورانی که فرد با مناسبات تولیدی رابطهٔ غیر مستقیم دارد (به عنوان مثال از طریق تأثیراتشان در مناسبات خانوادگی و تحصیلی، و بازنمائی های ایدئولوژیک آنها و غیره). به عبارت دیگر از آن جایی که ذات انسان در جامعهٔ پیشرفته بر پایه و اساس روابط تولیدی می باشد، ساحت روانی کودک در این رابطه هنوز متشکل از روابط غیر بنیادی است. ولی به جهت پیش گیری از سوء تفاهمات احتمالی دربارهٔ چنین نظریه ای باید بگوییم که غیر بنیادی دانستن روابطی که کودک مستقیماً در آن پرورش می یابد به معنای بی اهمیت دانستن آن نیست. روشن است که چنین مناسباتی برای ساخت و ساز روانی کودک نقش بنیادی دارد. ولی روابطی که برای کودک بنیادی هستند، همان هایی نیستند که در گسترش جامعه نقش بنیادی دارند، مضافاً بر این که به دلیل همین نقش بنیادی نیز هست که در گسترش شخصیت فرد دخالت دارد.

این جا به جایی زندگینامهٔ ذات، موضوع تازه ای است برای روابط انسان شناسانه کلی است که در بالا مورد بررسی قرار دادیم. ولی می توانیم نتیجه بگیریم که بررسی روانشناسانهٔ ساخت و سازهای کودک به شکل گسترده روی تحلیل واقعیات اجتماعی فرا-اقتصادی⁴⁷⁵ تکیه دارد، حتا اگر مجبور باشیم که چنین تحلیلی را دائماً به نقطهٔ مفصلی مناسبات تولیدی بازگردانیم و نسبت به هر موضوع دیگری برای علم تاریخ امتیاز خاصی قائل شویم.

این خصوصیت مضاعف در مورد فرد⁴⁷⁶ روانشناختی در رابطه با فرد تاریخی، که تمایلات روانشناختی سازی تاریخ، آن را ندیده گرفته و منحرف ساخته است، معرف زمینهٔ گسترده ای در مجموع علوم انسانی می باشد.

بررسی هایی که در این زمینه انجام می شود، با این در رابطه با علوم انسانی بوده، ولی مانع از استقلال نسبی آنها نیست.

⁴⁷³ آیا نمونه ای گویاتر از خصوصیت کاملاً اجتماعی- تاریخی شخصیت انسان و گسترش آن وجود دارد که دوران کودکی تا این اندازه طولانی باشد، بطوریکه در جهان حیوانات هیچ معادلی برای آن یافت نمی شود. چنین مدت زمان طولانی به هیچ عنوان محصول طبیعی نیست بلکه از بسیاری جهات محصول تدریجی تاریخ است. اینگونه به نظر می رسد که فروید نیز کمابیش متوجه موضوع «تأخیر» بلوغ شده بوده است.

⁴⁷⁵ Extra-économique

⁴⁷⁶ Objet

اگر بنا بر این است که روانکاوی به مثابه علم و یا به مثابه یکی از علوم مطرح باشد - از ساخت و ساز اولیه شخصیت انسان، یعنی از اشکال اولیه تغییر و تبدیل مرکز سقل طبیعی به انفکاک که جامعه متعاقباً در جریان زندگی‌نامه دوران کودکی از طریق مجموعه ای خاص از مناسبات اجتماعی ایجاد می کند، و به شرط این که به مفاهیم صحیحی از این روابط تکیه کند، در این صورت هیچ مابینتی با ماتریالیسم تاریخی ندارد، و قاعدتاً می تواند به زمینه علوم انسانی بپیوندد. ولی بهتر بگوییم: چنین علمی، با توجه به خصوصیات موضوع آن، خیلی به راحتی در عرصه فعالیت های خود موضع گیری های ناهماهنگی با علم مارکسیستی در رابطه با فرماسیون اجتماعی نشان می دهد.

به عنوان مثال در زمینه اهمیتی که آگاهی کودک در رابطه با مسئله جنسیت می تواند داشته باشد، یا با مسئله زبان و یا هر گونه موضوع روانشناختی دیگر در ارتباط با دوران کودکی، توجهات روانکاوان ضرورتاً به این سو هدایت می شود که روابط با والدین را برجسته سازند و یا برای آنچه که به ساحت نمادینه⁴⁷⁷ مربوط می شود، امتیاز خاصی قائل شوند، در حالی که ماتریالیسم تاریخی از تشکیلات اجتماعی برداشت کاملاً متفاوتی دارد.

⁴⁷⁷ Symbolique

نمادینه. برخی مدعیان روانکاوی این اصطلاح را - نه بر حسب اتفاق - بر اساس فرهنگ عرفان ایرانی به شکل « ساحت رمز و اشارت» ترجمه کرده اند. البته ساحت نمادینه به شکل پر رنگ تری در نظریه ژاک لکان مطرح است، ولی این اصطلاح به طریق اولی در آثار فروید مطرح می باشد. فروید خواب را به شکل نمادهائی تعریف می کرد که باید تعبیر شوند. نمادها به عنوان پدیدارهای معنی دار (دال در نظریه لکان با الهام از نظریان زبانشناسی) همان ظواهری هستند که بیننده خواب از آنچه در عالم رؤیا دیده بوده است بیاد می آورد و تعریف می کند. بر این اساس نماد، علامات و نشانه های آشکاری هستند که مفهوم دیگری را با خود حمل می کنند که می بایستی تعبیر شود. این نمادها هم آشکار هستند و هم پنهان و مکانیسم آن نیز براساس انسجام و جابجائی ست. انسجام عنصری آشکار است - نماد است - که چندین عنصر دیگر را در بر می گیرد که هر کدام رابطه ای خاص با عنصر ظاهر شده در خواب دارند. لکان مفهوم دیگری برای این مکانیسم ایجاد کرده است که اساساً به زبان مربوط می شود که بیشتر در ملازمت با استعاره است. و مفهوم جابجائی نیز نوعی ساز و کار برای واپس زدن محتوای ناخودآگاه است. جا به جایی به این معناست که آنچه در بازنمائی مشاهده می شود رابطه غیر مستقیمی با بازنمائی اصلی دارد. در پنج روانکاوی به قلم فروید، هانس کوچولو، نفرت از پدرش را به شکل ترس ابراز می کند، اسب جایگزین پدر می شود. در چشم انداز نظریه فروید، نماد برای فاعل نفسانی وسیله ای ست برای پنهان ساختن تمنا.

اگر چه منتقدین معاصر دربارهٔ نظریهٔ «رمان خانوادگی» فروید به دقت اشاره می‌کنند که مناسبات خانوادگی مطلق نیستند و از مناسبات اجتماعی بنیادی تری منشعب می‌شوند.

با وجود این چنین منتقدینی اگر بخواهند به هر قیمتی که شده در فراسوی مثلث ادیپی ساختار اولیهٔ تمنا و آرزومندی را با مبارزهٔ طبقاتی مرتبط سازند، در این صورت این خطر تهدیدشان خواهد کرد که به کاریکاتور نقد مارکسیستی تبدیل شوند.

زیرا چنین برداشتی در نهایت به این معنا خواهد بود که از پیش با مبدل ساختن مصنوعی ناخودآگاه فرویدی به موضوعی سیاسی، ماتریالیسم تاریخی و انقلاب اجتماعی را موضوعی روانشناختی بدانیم.

بر این پایه، تمایل عمیق روانکاوی مبنی بر اولویت قائل شدن برای «طبیعت انسان» که در عین حال آن را فارغ از تحولات اجتماعی - تاریخی می‌داند، اگر چه در مبنای غیر قابل قبول خود اصرار می‌ورزد و به شکل بنیادی در کاربرد آن در خصوص رشد شخصیت و در رابطه با تاریخ به خطا می‌رود، با وجود این چنان که به موضوع خاص خود بپردازد، چندان هم از حقیقت و از مارکسیسم به دور نخواهد بود: موضوع خاص روانکاوی یعنی نخستین اشکال ساختار روانی که از طریق مناسبات خاص اجتماعی حاصل آمده است.

زیرا در خصوص گسترش روابط اجتماعی، از دیدگاه مارکسیستی هیچ بینشی بیگانه تر از بینش مکانیستی و یک دست در رابطه با ماتریالیسم تاریخی و دیالکتیک وجود ندارد. بینش دیالکتیک واقعی، بر خلاف نگرش‌های یک سوپه و تک بعدی، ما را به بازشناسی تنوع زمانی هدایت می‌کند که بر اساس آن، عناصر مختلف در تشکلات اجتماعی تحول می‌یابند، و اگر زمان در رابطه با بنیادی‌ترین مناسبات اجتماعی تأثیراتش را بر دیگر عناصر و عوامل تحمیل می‌کند، با وجود این مانع از این نیست که آنها به سهم خود ریتم و آهنگ مستقلی نیز داشته باشند. به این ترتیب عنصر زمانی که مرتبط به تحولات مناسبات خانوادگی می‌باشد، از عنصر زمانی مرتبط به مناسبات تولیدی و طبقاتی چندان دور نمی‌باشد.

علاوه بر این: در صورتی که مناسبات خیلی کلی را در نظر بگیریم، باید دانست که همین مناسبات غیر بنیادی در تشکلات اجتماعی خاص، شرایط عمومی را برای رشد دیگر مناسبات اجتماعی در تشکلات اجتماعی مختلف فراهم می‌سازد (به عنوان مثال از این جهت که چنین روابطی به شرایط جغرافیائی یا طبیعی

بستگی پیدا می کند - یعنی مناسباتی که غیر بنیادی هستند - که سیر تحولی خاص آن در سطح تاریخ اجتماعی نامحسوس است) و به همین علت جزء نخستین مناسباتی قرار می گیرند که وارد زندگی نامه فردی می شوند. چنین عناصری (که در تعلق مناسبات غیر بنیادی اولیه بوده - مثل شرایط جغرافیائی یا طبیعی - و زندگی نامه فردی را متأثر ساخته اند) ممکن است که در حله نخست تغییرناپذیر و دائمی به نظر رسند، و بر این اساس - البته از روی خطا - چنین به ذهن ما خطور می کند که گوئی عنصری را کشف کرده ایم که به «طبیعت انسان» تعلق دارد.

از نقد قاطع این تمایل ایدئولوژیک با چنین نگرشی برای علم روانشناسی می توان نتیجه گرفت که زیربنای تاریخی ثابت و دائمی وجود دارد، که خارج از آن، برای مثال، بررسی مسائل و مشکلات جنسی امکان پذیر نیست. در این زمینه نیز برای مارکسیسم دشمنی بدتر از این نیست که در بررسی هر شیئی - هر چه باشد - بینش و یا قانون مناسب با واقعیتی مشخص به کاربرده شود.

ولی علاوه بر این تحت چنین شرایطی پی می بریم که در فقدان هوشیاری قاطع تئوریک بی آن که در مکتب ماتریالیسم تاریخی شکل گرفته باشد، نظریه روانکاوی تا چه اندازه با عام و شامل گردانیدن چنین مواردی در معرض بی اعتباری قرار می گیرد: یعنی نظریه ای که می خواهد از ساخت و ساز دوران کودکی نسبتی دائمی مبنی بر غیر قابل تغییر بودن روان و عالم باطنی انسان قائل شود و حتا آن را به ذات جامعه بشری تعمیم دهد. لوی استروس مردم شناس ساختارگرا نیز در همین دام افتاده بود، زیرا از دیدگاه او به شکل خیلی بارزی مارکسیسم و به همین گونه روانکاوی در رابطه با واقعیات بشری خط مشی زمین شناسانه ای را بازتولید می کنند، یعنی زمان را به عنوان سیر ساده خصوصیات غیر قابل تغییر جهان در طول زمان⁴⁷⁸ تعبیر می کنند.

علم تاریخی که مارکسیسم بنیان گذاری کرده چنین تمایلات ساختارگرا را از پیش مردود دانسته و نشان داده است که دعاوی آنهایی که «داده های تغییر ناپذیر» را مطرح می سازند - به عنوان مثال عناصر جغرافیائی - در فرایندهای تاریخی بیش از پیش از طریق تاریخ تحول یافته و به نتایج تغییر پذیر انجامیده است. به عبارت دیگر چنین نظریاتی به این معنا خواهد بود که شرایط اولیه قابلیت تعیین کننده داشته و دائمی هستند.

برای پیش گیری از چنین تمایلات تقریباً عمومی روانکاوی به ایدئولوژی «طبیعت پندار» چه این که از طبیعت باوری فروید تبعیت کند و چه این که به تعبیر ساختارگرای معاصر تکیه نماید، هیچ کاری ضروری تر از این نیست که در جریان

⁴⁷⁸ Cl.Lévi-Strauss : Triste tropique, coll 10/18, 1955,pp.43 sq.

زندگی‌نامه، به دقت چگونگی پیوند مفصلی ساخت و ساز دوران کودکی در ساحت روانشناختی را با ساختار شخصیت فرد بالغ مورد بررسی قرار دهیم. تلاش جهت ایجاد تئوری علمی دقیق درباره این نقطه مفصلی، بی گمان یکی از وظایف اساسی است که امروز باید برای تحقق بخشیدن به پیشرفت های عمومی در زمینه علوم انسانی انجام گیرد. که چنین وظیفه ای را در تعلق متخصصین بدانیم، با وجود این چنین امری زمانی امکان پذیر خواهد بود که عرصه انسان شناسی به ماتریالیسم تاریخی آگاه باشد: هیچ تئوری قادر به روشن ساختن این نقطه مفصلی نخواهد بود چنان چه اگر واقعیت تحول یافته اجتماعی را در پیوند با موضوع ذات انسان در نظر نگیرد. بنابراین چنین تحولی و چنین جابه جایی در مرکز ثقل اجتماعی]] (مترجم: چنان که پیش از این دیدیم جابجایی مرکز ثقل به این معناست که ذات انسان غریزی نیست بلکه به شکل میراثی اجتماعی در بیرون از وجود او در طول تاریخ ذخیره شده است)) موجب می گردد که اساس واقعی شخصیت انسان همزمان با جا به جایی موضع او در رابطه بامناسبات اجتماعی همگام باشد و تحول یابد.

پایه و بنیاد شخصیت فرد بالغ (شخصیت تحول یافته)، از این پس، دیگر به شخصیت کودک تکیه ندارد، و یا به عبارت دیگر اگر شخصیت کودک همواره نقطه آغاز زندگی‌نامه باقی می ماند، ولی چنین دورانی بنیاد واقعی شخصیت فرد بالغ نیست. فقدان درک چنین موضوعی، موجب می گردد که دچار توهّمات رایجی شویم که معمولا عناصر روانشناختی را جایگزین مفاهیم بنیادی می سازد، و این توهمی است که هر گونه درک علمی واقعیات انسانی را ناممکن خواهد ساخت.

بنابراین عمل کرد دوران کودکی نمی تواند زیربنائی باشد، ولی این طور به نظر می رسد که چنین مرحله ای بیشتر به عنوان زمینه حامل⁴⁷⁹ می تواند مطرح گردد که البته با حمل شونده⁴⁸⁰ (و یعنی شخصیت فرد بالغ) و الگوی خود تداخل پیدا می کند و کمابیش به آن شکل می دهد، و یا حتا مواد اولیه را به آن مسترد می سازد، ولی تعیین کننده ذات آن نیست.

بر عکس، این «حمل شونده» است که در گسترش و رشد خود و بر اساس پایه و اساس خاص خود (تعیین کننده های بیرونی) قوانین خودش را تحمیل می کند، بی آن که بتواند کاملاً آن را ملغا سازد. در نتیجه باید زمان زندگی‌نامه را نه بر اساس

⁴⁷⁹ Support حامل. در نقاشی به معنی بوم نقاشی است که روی آن نقاشی می کنند. پایه Support⁴⁷⁹

حمل شونده. رنگ عنصری است که بوم نقاشی نسبت به آن عملکرد زمینه حامل را دارد. Supporté⁴⁸⁰

مقولات ژنتیسم - یعنی ژنتیسمی که در علوم روانشناسی بیداد می کند - بلکه بر اساس مقولات دیالکتیکی و جهش کیفی و واژگون سازی ذات مورد بررسی قرار دهیم⁴⁸¹.

این طور به نظر می رسد که فروید کمابیش به وجه دیالکتیک زمانی در زندگینامه آگاهی داشته است زیرا در آثارش به پدیدار «درک مابعدی» می پردازد ولی با وجود این، توجه خاصی نسبت به آن نشان نمی دهد - «درک مابعدی» یا «برداشت مابعدی»⁴⁸² به معنای بازبینی خاطرات گذشته به هدف بازخوانی مجدد آن و جستجوی تعبیر تازه است.

متأسفانه فروید به این علت که کاملاً با مفهوم دیالکتیک مارکسیستی بیگانه بوده، از نظر تئوریک نتوانست نتیجه گیری قاطعانه ای از مفهوم «درک مابعدی» ارائه دهد.

اگر این امر را در نظر بگیریم که فرد خاطرات گذشته اش را بازخوانی می کند، در این صورت خود او در رابطه با دوران کودکی اش نقش روبنایی خواهد داشت - در این صورت با کتمان تمام آن عوامل و عناصری مواجه خواهیم بود که ذات او را تشکیل می دهند - چنین موضوعی به این معناست که هنوز از ژنتیسم آزاد نشده ایم و به این معناست که در اصل هنوز از روانشناختی سازی واقعیات انسانی فاصله نگرفته ایم.

ولی باید از خودمان بپرسیم، که آیا این بازگشت واپس زده⁴⁸³ یا فرایند نوروپیک هستند که خودشان به تنهایی بر اساس تضادهای خاص شخصیت بالغ، تضادهایی را آشکار می سازند که به خودی خود هیچ ربطی به دوران کودکی ندارند ولی

⁴⁸¹ در این باره تحلیل مارکسیستی بسیار خوبی از مفهوم «بازمانده» در تاریخ توسط پلوتیه و گیلو نوشته شده است.

A.PELLETIER et J.J.GOBLOT : Matérialisme historique et histoire des civilisation, Edition sociales, 1973,p.104 et suivantes.

⁴⁸² D'après-coup تعبیر ثانوی درک مابعدی.

⁴⁸³ Retour de refoulé

بازگشت واپس زده عبارت است از تمام عوارض و نشانه هائی که از طریق آن محتوای ناخودآگاه به خودآگاه بازگشت می کند. اشتباهات لفظی و اعمال سهوی از نمونه های بازگشت واپس زده هستند.

عبارتند از تضادهای مناسبات اجتماعی که توسط زندگینامه فردی هضم شده است.

آرزومندی و زیر بنا

علی رغم گشایش چنین مسائل و مباحثی، یعنی آنهایی که هنوز پاسخ قطعی پیدا نکرده و در حال بلا تکلیف به سر می برند، ولی در مورد آن چه که به مسائل کلی روابط بین روانکاوی و ماتریالیسم تاریخی مربوط می شود، نتایج زیر برای ما کاملاً قطعی خواهد بود :

نظریات فروید در باره مرکزیت داشتن روانکاوی در علوم انسانی بسیار دور از واقعیت بوده و حرف آخر درباره ساختار جامع زمینه های علوم انسانی در تعلق ماتریالیسم تاریخی است.

که ماتریالیسم تاریخی نیز به سهم خود در زمینه علوم روابط انسانی، پیش از همه روی اقتصاد سیاسی به معنای مارکسیستی کلمه تمرکز یافته، یعنی روی علم روابط تولیدی و مبادله، بی هیچ تردیدی مکانی را ضمیمه می کند که روانکاوی مدعی بررسی علمی آن است. ولی در موقعیتی با تابعیت مضاعف، زیرا که تنها از طریق شناخت روابط اجتماعی که از روابط بنیادی نیز مشتق گردیده اند می توان به چنین موقعیتی دست یافت.

در آغاز به یکی از اشکال متقارنی می پردازیم که به مباحث ایدئولوژیک جاری و ساری مرتبط می گردد بی آن که به نتیجه قطعی رسیده باشد :

روانکاوان مارکسیسم را به کتمان نقش بنیادی آرزو و تمنا⁴⁸⁴ نزد فرد آدمی متهم می سازند، و علاوه براین، چنین موردی را به این شکل تعبیر می کنند که گوئی

⁴⁸⁴ Désir

کتمان مارکسیست ها حاکی از مقاومت روانی ناخود آگاه⁴⁸⁵ آنان است. زیرا مارکسیست ها نیز مثل هر فرد دیگری واجد ناخودآگاه بوده و از تأثیرات آن نمی توانند معاف باشند.

مارکسیست ها نیز به سهم خود روانکاوی را به علت عدم شناخت در امر اساسی و پر اهمیت روابط تولیدی قابل انتقاد می دانند، و آنها نیز چنین فقدان شناختی را نزد روانکاوان به نحو خاصی تعبیر می کنند.

(مترجم: از این جهت که موضوع تمنا از نقطه نظر روانکاوی کمی بیشتر روشن شود، با مراجعه به لغت نامه روانکاوی نامه روانکاوی که بسیار ابتدایی و در عین حال جامع نیز بنظر می رسد، در این جا توضیحاتی خواهید یافت: « این کلمه که در مفهوم عادی آن کاملاً روشن است و مشکلی ایجاد نمی کند (یعنی تمایلی که فرد را به نیل و دست یابی به شیئی واقعی یا خیالی تشویق می کند) در مباحث تئوریک روانکاوی مفهوم پیچیده ای پیدا می کند. از دیدگاه فروید، آرزو و تمنا به نیاز مربوط می شود و این نیازی است که فرد به تکرار نخستین تجربه لذت بخشی احساس می کند که در گذشته داشته است. نزد کودک، نیاز اساسی به تغذیه تنشی را در او بوجود می آورد که ارضاء آن تنها از طریق دستیابی به پستان مادر امکان پذیر است. ارضاء چنین نیازی که در عین حال دارای طبیعتی جنسی نیز هست، به ضرورت وجود شیء تکیه دارد. از زمانی که فقدان این شیء (مطلوب) حس شود، تمنا و آرزومندی نیز با آن اعلام می شود. ولی بر خلاف نیاز که ارضاء آن با دستیابی به شیء مطلوب برآورده می شود (به عنوان مثال غذا برای گرسنگی)، تمنا و آرزومندی ارضای خود را در بازتولید موهومی علامات و نشانه هایی که مرتبط به نخستین تجربه لذت آمیز آن می باشد، که تعیین کننده های واقعی تمنا و آرزومندی نزد فرد هستند.

ژک لکان در تفکیک نیاز، آرزومندی و تقاضا (در خواست چیزی) تأکید می ورزد. نیاز طبیعی به تغذیه نزد نوزاد از طریق فریاد و گریه بیان می شود که مادر آن را به عنوان درخواست یا تقاضای نوزاد تعبیر می کند و در عین حال فاعل (سوژه) را در ساحت زبان و ارتباط قرار می دهد.

آرزومندی نزد لکان، ممکن نیست مگر این که شیء مطلوب (در رابطه نوزاد و مادر، پستان مادر) در دسترس نوزاد نباشد و حالت فقدان پیدا کند. از این جهت که کودک از پستان مادر محروم بوده است که می تواند مجرد سازد و با آرزومندی خود تطبیق دهد. در نتیجه آرزومندی با فقدان آن مرتبط می باشد (لکان این شیء فقدان را [شیء آ] می نامد (Objet a) ثبت فقدان شیء در عمل درخواست، آرزومندی نوزاد توسط فردی (غیر) که آن را دریافت می کند شکل می یابد. به همین علت است که لکان می گوید که آرزومندی همواره آرزومندی غیر است، و الزاماً در ساحت اصوات زبانی (دال) ثبت می شود، آرزومندی ماهیتاً از خود بیگانه است و منوط است به فنای از عورت (کستراسیون). بنابر این نوروپیک ها به عبارتی عدم ارضای خود را حراست می کنند زیرا قادر نیستند که آرزومندی خود را با قوانین نمادین که ارضای آن را تا حدودی و تحت شرایطی مجاز می داند، تطبیق دهند.»

(Frédéric de Scitiviaux. Lexique de psychanalyse. Coll. MEMO, Ed Seuil. 1977)

⁴⁸⁵ Résistance

فروید در « مقدمه روانکاوی » (1916) مقاومت را در روند درمانی به مفهوم امتناع فرد بیمار از بهبود خود تعریف می کند. این مقاومت الزاماً ناخود آگاه است.

مارکسیست ها نیز علت واپس زدن واقعیت روابط تولیدی را در وابستگی انکار ناپذیر روانکاوی به ایدئولوژی بورژوا نسبت می دهند⁴⁸⁶. چگونه باید این مسئله را روشن کنیم؟ به سادگی با مشاهده تقارن کاملاً گول زننده، زیرا هیچ کدام از موضوع یگانه ای حرف نمی زنند، و سرزنش های متقابل به موضوع یگانه ای مربوط نمی شود، «انسان» ولی در بررسی «انسان» با دو موضوع کاملاً متفاوت روبرو هستیم که ما را به «جامعه و فرد، تاریخ و زندگی‌نامه» رجوع می دهد.

انتقاد روانکاوی به مارکسیسم در این نکته است که اولی را با دومی توضیح نمی دهد و جامعه شناسی را بر اساس روانشناسی تعریف نمی کند. در حقیقت مارکسیسم با آگاهی کامل از چنین تعریفی است که از آن اعراض می جوید، و برای این اتخاذ موقعیت و این برداشت نیز دلیل قاطعی دارد: زیرا این فرایند تاریخی است که چگونگی روان انسان را تعیین می کند و نه بر عکس.

برای مثال «افراد» در مقام «دارنده آرزو» نیستند که برای تحقق بخشیدن به انقلاب اجتماعی به پا می خیزند ولی توده ها هستند که انقلاب می کنند، یعنی گروه های مردم و افراد مصمم در موقعیت طبقاتی شان در بطن کلیت اجتماعی. این موضوع به این معنا نیست که در چنین حرکتی آرزومندی وجود ندارد، بلکه به این معنا است که مبدأ انقلاب در این جا نیست و نمی تواند باشد. زیرا مبدأ اصلی انقلاب به عبارت کلی در هیچ واقعیتی که در عالم باطنی و روانشناختی قابل بررسی باشد نمی گنجد و ارتباطی با آن ندارد. با وجود این چنین امری مانع از این نیست که در صورت مقتضی به عنصر بنیادی تحرک شخصیتی تبدیل نشود.

ولی در هر صورت باید دانست که مبدأ انقلاب در فرد نیست، بلکه در جهان اجتماعی و تناقضات آن است. همان طور که مارکس در ایدئولوژی آلمانی می نویسد، در این جا موضوعی مطرح است که فراتر از «فرمول» می باشد، پرولتاریا باید «دولت را واژگون سازد تا به شخصیت خودش تحقق ببخشد»⁴⁸⁷.

آرزومندی به علت موضع خاص خود نمی تواند معرف چنین ضرورتی باشد، و نمی تواند به درک زندگی یک مبارز اجتماعی نائل بیاید، یعنی عنصر زندگی‌نامه با بردی جهان شمول که بر پایه آگاهی یافتن فرد به تغییر مکان یافتن مرکز اجتماعی از ذات انسان به مرکزیت داشتن فعالیت آگاهانه است.

⁴⁸⁶ به متن « روانکاوی ایده ئولوژی واپسگرا» نیز مراجعه شود.

⁴⁸⁷ L'idéologie allemande. Editions sociales, p.96

این موضوع به این معنا است که در زندگی هر مبارز اجتماعی، زندگی فردی واقعی است که در عین حال، همواره با دوران کودکی خود روبرو می شود، به عبارت دیگر در ملازمت تنگاتنگ با دوران کودکی خود به سر می برد.

به همین علت، و به دلایل دیگر، جایی برای روانشناسی و احتمالاً پاتولوژی زندگی فرد مبارز باقی می ماند، که این و یا آن وجه خاص از زندگی او را توضیح می دهد که نزد فرد یا گروهی از افراد وجود دارد. ولی چنین تحلیلی نه به درک زندگی مبارزین اجتماعی نائل می آید و نه این که روشنگر « ابدی شدن خواست پدر اولیه» به تمنای نفرت انگیز ثروت خواهد بود، که نتیجه خاص روابط پولی است⁴⁸⁸. بنابراین مارکس هیچ چیزی را پنهان و کتمان نکرده و تفاوت بنیادی موجود بین عنصر فردی و تاریخی را آشکار ساخته و رابطه حقیقی آنها را مشخص نموده است. برعکس، مارکس علم تاریخ را بنیان گذاری کرد، و از این طریق نیز بود که نخستین نقد رادیکال در زمینه روانشناختی نوع بشر را گسترش داد. بنابراین تاریخ در رابطه با تمام علوم انسانی، علم راهبردی است، به این علت که واژگونی تدریجی طبیعت به تاریخ، حاوی سیر تحولی انسان و روند انسانی شدن انسان است.

از همین رو هر رشته ای در روانشناسی که به این بهانه که دقیقاً به موضوع فرد می پردازد، و یا حتی منشأ آن را در زندگی فرد جستجو می کند، اگر از نتایجی که از کاربست ماتریالیسم تاریخی بر می آید صرفنظر کند، در این صورت ورود خود را به علم حقیقی مسدود خواهد ساخت.

در نتیجه مشاهده می کنیم برداشت پولیتزر در رابطه با روانکاوی که در ابتدای این نوشته یادآور شدیم، امروز به توجه و دقت و اصلاحاتی چند نیازمند است، خصوصاً از نقطه نظر روابط بیرونی بین روانکاوی و ماتریالیسم تاریخی. ادعای این نکته که « تفکیک روانکاوی از کاربرد سیاسی آن ممکن نیست»، و نتیجه گرفتن از این رابطه برای نفی موقعیت موضوع مورد بررسی در روانکاوی، آیا تلاشی نیست برای بازتولید معکوس روش بی پایه و اساس روانکاوی که وقتی بدون هیچ نقد بنیادی، گذار دوران کودکی به بلوغ و فردی به تاریخی را مورد بررسی قرار می دهد، و از تفکیک زمینه هایی که با این حال از نظر ماهوی از یک دیگر مجزا هستند قطع نظر می کند و روابط واقعی را نیز ندیده می گیرد؟

⁴⁸⁸ در جریان بحث درباره «مارکسیسم و روانکاوی» (در مجله نوول کریتیک شماره 37 اکتبر 1970) (6) آندره گرین(7) به این موضوع اشاره می کرد که زندگینامه مارکس می تواند به شیوه روانکاوی مورد بررسی قرار گیرد و « شاید بی علت نبود » که مارکس « مقدماً می بایستی با مادرش قهر می کرد تا پس از هفت سال دوران نامزدی با جنی وون وستفالن (8) ازدواج می کرد. در واقع بی دلیل نیست که کارل و جنی هر دو می بایستی علیه خانواده هایشان مبارزات سختی را پشت سر بگذارند: این « آریستوکرات های مؤمن پروتستان» نمی خواستند چیزی درباره این ازدواج بشنوند (در نامه های مارکس به انگلس (9)). ولی حتی اگر این دلایل سیاسی و مذهبی با مقاومت های ناخودآگاه احتمالی تداخل داشته باشد، بر چه اساسی آندره گرین می گوید « و باز هم بی دلیل نیست» که مارکس دست نوشته های سال 1844 در همان سالی نوشت که دخترش جنی به دنیا آمد؟ ولی زندگی عاطفی مارکس نیست که می تواند پیدایش مارکسیسم را توضیح دهد.

در این جا با کنار گذاردن مسئله (داخلی) یعنی آیا این که روانکاوی در موقعیت کنونی علمی است که کاملاً به موضوع خود احاطه دارد، در هر صورت می پذیریم که زمینه ای را که روانکاوی مشخصاً به آن می پردازد - ریشه یابی در مسائل روانی - و در این عرصه موضوعی که مورد بررسی قرار می دهد - ساختار ناخودآگاه تمنا و آرزومندی - دور از پیوستگی حتمی با ایدئولوژی واپس گرا، واقعیات جهانشمولی را تشکیل می دهد) که وجود دارند و حتا تحت اشکال خاصی در جامعه سوسیالیستی، در جامعه کمونیستی وجود خواهند داشت). بهتر بگوییم: بی هیچ مشکلی می پذیریم که علمی که به این موضوع می پردازد در غالب امور انسان شناسی حرفی برای گفتن داشته باشد خصوصاً وقتی که به نحوی از انحاء به روانشناختی فردی در ساحت تأثیرات مابعدی⁴⁸⁹ دوران کودکی پردازد.

«تئوری روانکاوی» در خصوص مذهب، یا هنر و یا مبارزه طبقاتی وجود ندارد، ولی قاعدتاً هیچ مانعی نیز وجود ندارد که روانکاوی رابطه پویائی با درک این و یا آن شکل از پراتیک مذهبی، آفرینش هنری و یا چگونگی زندگی فرد مبارز داشته باشد. بنابراین نه تنها علم و ایدئولوژی می توانند در تعیین موضوع روانکاوی و مرزهای آن از یک دیگر قابل تفکیک باشند، بلکه چنین تفکیکی در عین حال می تواند به عنوان نتیجه طبیعی و به عنوان وظیفه کاملاً مناسبی برای ماتریالیسم تاریخی تجلی کند.

ولی پس از تصحیح نقد پولیتزر درباره رابطه علم و ایدئولوژی، باید یادآور شویم که مسئله اصلی نقد او همچنان اجتناب ناپذیر به نظر می رسد.

اشتباه اصلی فروید، و غالب روانکاوانی که راه او را در پیش گرفتند، در رابطه با پیش فرضی بود که واقعیت انسان را در مفاهیم کلی در نظر می گیرد.

پولیتزر چهار سال پیش از این تشخیص داده بود که «روانکاوی در پی تعریف تاریخ از طریق روانشناسی است و نه روانشناسی از طریق تاریخ»، به این علت که آنها به وجه خاصی از جهان باطن می پردازند که ارتباط مستقیمی به تاریخ ندارد، و چگونگی تعلقات تاریخی آن اساساً روشن نیست و به این ترتیب روانکاوان موقعیت اولیه را بطور کلی با عملکرد روبنائی در جهان باطن تعبیر کرده و اشتباه آنها نیز در همین جا می باشد.

به همین دلیل این طور به نظر می رسد که به صرف این که مارکس و فروید هر دو در رابطه با موضوع انسان دست به توهم زدائی زده اند، اولی با ارائه مفهومی تازه از تاریخ، و دومی با ارائه بینشی تازه از ساختار روانی و باطنی انسان، موجب این توهم شده است که گوئی می توان مارکس و فروید را کنار یک دیگر قرار داد،

⁴⁸⁹ La Nouvelle Critique, n° 37, octobre 1970

ولی چنین مقایسه ای جای بحث بسیار داشته و مشکل برانگیز خواهد بود. در واقع بین این دو اثر بیشتر تضاد وجود دارد تا همگونی و هماهنگی.

این که در منطق برخی موضوعات در آثار فروید - همانهایی که امروز به عنوان ارزش های عالی آن بازشناسی می شود - برای مثال، مفهوم تازه ای از ساختار روانی که روی تأثیرات دوران کودکی تکیه دارد، که کاملاً صحیح است، و دقیقاً به همین علت نیز بین ماتریالیسم تاریخی و روانکاوی بازخوانی شده با شاخص هایی که دقیقاً تحت تأثیر مارکسیسم بوده است، واقعاً هم می توانیم نقطه مفصلی تئوریک بین آنها مشاهده کنیم. ولی در آثار فروید، و دیگرانی که نظریات او را گسترش دادند، چنین تفاهمی با مارکسیسم اگر در حالت جنینی هم باقی نمانده باشد، تناقضات آن بیشتر سنگینی می کند.

نظریاتی که هر چند به اندازه کافی حقانیت آن به اثبات رسیده، با وجود این به ویژه وقتی موضوع به دوران کودکی مربوط می شود، از اندام واره تا اندام، غالباً فرصتی است برای هدایت کردن موضوع به سوی نتایج طبیعت پندارانه (بیولوژیسم) میراث روانشناختی و غریزه که بررسی وجه روانشناختی بر اساس آنها انجام می گیرد. و غالباً روابط اولیه در مراحل اولیه زندگی نامه فردی بخصوص روابط با نزدیکان را مورد توجه قرار می دهد، یعنی مرحله ای که خود به خود حائز اهمیت است، ولی از « من » روانشناختی کلاسیک تا « من رانشی »⁴⁹⁰ در مبحث

⁴⁹⁰ Ça

مترجم : یکی از لغات و اصطلاحات روانکاوی ست که برخی از روانکاوان ایرانی احتمالاً به دلایل خاصی - ایدئولوژیک و واپسگرا - بخوانید خرافاتی - این کلمه را به اشکال دیگری ترجمه کرده اند که به نظر من چندان مناسب نیست، به همین علت من این کلمه را به شکل « من رانشی » ترجمه می کنم که مطابق با مفهوم اصلی آن در تئوری فروید نیز هست. توضیح این که : این کلمه را برای اولین بار گرویدک به کار برد، و سپس به یکی از مفاهیم کلیدی روانکاوی تبدیل شد، که با « من » و « فرامن » سه عنصر از دومین تاپیک فروید را تشکیل می دهد.

« من رانشی » جایگاه رانش ها شخصیت روانی است که برخی از آنها مادر زاد و برخی دیگر اکتسابی هستند. البته « من رانشی » به واپس زده ها و به طور کلی به حیطة ناخود آگاه تعلق دارد. « من رانشی » قدیمی ترین از « من » و « فرامن » بوده و این دو ساحت در واقع به شکل مابعدی به آن اضافه می شوند. « من رانشی » مخزن انرژی روانی یعنی مکانی است که در آن مشخصاً رانش زندگی و مرگ در حالت تنش با یک دیگر به سر می برند. « من رانشی » کاملاً ناخود آگاه است، در حالی که « من » و « فرامن » به شکل جزئی ناخود آگاه هستند. با وجود این « من رانشی » با مفهوم ناخود آگاه در تاپیک اول مقایرت دارد. بر اساس یکی از جملات معروف فروید، هدف روانکاوی تسلط تدریجی « من » بر « من رانشی » است :

« Wo es war soll ich werden »

« جایی که من رانشی بوده است من باید فرا رسد. » در کتاب « زندگی من و روانکاوی » فروید می نویسد : « مبارزه علیه تمام مقاومت های من رانشی وظیفه اصلی روانکاوی ست. »

ناخودآگاه تا حدود خیلی زیادی به بینش روانشناختی می انجامد که کمابیش کاملاً روی تمام مناسبات اجتماعی عینی پرده می کشد، یعنی مناسباتی که در واقع پایه و اساس چگونگی سیر تحولی و تکوینی آن را تشکیل می دهد.

علاوه بر تمام اعتقادات مؤکد به این امر که شکل روانشناختی فردی، شکل عمده افعال آدمی است، یعنی اعتقادی که در این نوشته سعی کردیم بی اعتباری و اشتباه عمیق آن را نشان دهیم، به شکل اسفناکی به تحلیل هائی تکیه می کنند که توهمات فرد را، از دیدگاه کلی، همچنان روی موضوع روانشناختی متمرکز می سازد- نظریه فروید در بررسی مذهب این موضوع را به روشنی نشان می دهد - و در نتیجه بر خلاف درکی واقعاً جدید از واقعیات انسانی موضع می گیرد. روانکاوی به شکلی که امروز مشاهده می کنیم، در اشکال گسترده و در بخش قابل توجهی از آن، بی هیچ شک و شبهه ای بر خلاف اصول مارکسیستی حرکت می کند، و به همین دلیل هماهنگی و اتفاق نظر مارکس و فروید که طی سال ها گوش ما را با آن پر کرده اند، خیلی بیشتر ابهام انگیز به نظر می رسد تا این که روشنگر مسئله ای جدی باشد، و تنها به مخدوش ساختن مفاهیم واقعی اثر فروید و به همین گونه در ابعاد وسیع تری به تحریف مفاهیم ماتریالیسم تاریخی انجامیده است. زیرا اگر حقیقتاً فروید همان شیوه ای را در مورد فرد روانشناختی به کار برده بود که مارکس از طریق آن ماتریالیسم تاریخی را بنیانگذاری کرد، در این صورت به این معنا خواهد بود که در فراسوی تخیلات و توهمات فرد آدمی، روانکاوی زیر بنای واقعی شخصیت را آشکار ساخته است.

باور داشتن به چنین موضوعی، به این معنا خواهد بود که بین زیر بنای شخصیتی و زیر بنای اجتماعی اختلاف بنیادی وجود دارد - تمنا و آرزومندی به هیچ عنوان در حالت قرینه و همتای روانشناختی با مناسبات تولیدی نیست - و چنین برداشتی نتیجه ای بجز مخدوش ساختن مجموع علوم انسانی، و به همین گونه مخدوش ساختن تاریخ در بر نخواهد داشت.

در واقع کافی نیست بگوییم - اگر چه کاملاً حقیقت دارد - که تعریف نهائی تاریخ نه در وجه روانشناختی افراد بلکه در دیالکتیک مناسبات متوالی قابل تعریف است. چه این که برای تحقق مبارزه طبقاتی به عنوان موتور تاریخ، چنین دیالکتیکی باید از طریق افراد عینی تحقق یابد.

اگر این افراد عینی در تحلیل نهائی همان افرادی بودند که روانکاوی آنها را به عنوان عامل و حامل تمنا و آرزومندی تعریف می کند، در این صورت به روشنی مشاهده می کنیم که بنیادهای مبارزه طبقاتی به عنوان واقعیتی انسانی در وحدت وجوه متضادی - اجتماعی و فردی.

زیر بنائی دانستن مفاهیم روانکاوی، یعنی کاری که از عهده آن خارج است - زیرا دوران کودکی نمی تواند اساس واقعی فردیت روانشناختی را آشکار سازد - چرا که با چنین تعبیری از شخصیت روانشناختی حلقه ای اساسی در زنجیره را به فراموشی می سپاریم - و در این صورت یکی از عناصر بنیادی را ندیده می گیریم، و روانشناختی عینی نامکشوف خواهد ماند.

پولیتزر به این موضوع پی برده و به خوبی فقدان توانائی روانکاوی در درک چنین موضوعی را مشاهده کرده بود و می گفت که روانکاوی نمی تواند کاملاً تئوری شخصیت تکامل یافته را دریابد، زیرا چنین امری مستقیماً در پیوند با علم تاریخ و ماتریالیسم تاریخی بوده و بر این پایه است که می توان ماهیت آن را آشکار ساخت. در این زمینه مارکس از ایدئولوژی آلمانی تا کاپیتال، مواد اولیه بسیار گران بهائی مثل تحلیل های او درباره تأثیرات روابط پولی بر جای گذارده است. بر این پایه با تکیه به نوشته های متعدد مارکس و انگلس تنها « انسان ها سازنده تاریخ هستند ». چنین انسان های تاریخ سازی می توانند با آنهایی که تاریخ می سازد، در اعماق، انطباق پیدا کنند.

فقدان چنین روانشناسی شخصیتی ماتریالیسم تاریخی که به بینشی از تاریخ تأویل یافته که خالی از انسان است، به شکل اجتناب ناپذیری جذب تعبیر ساختارگرا شده و عمیقاً تحریف می شود، در حالی که عرصه فردی به روانکاوی واگذار می گردد. به این ترتیب است که بخش قابل توجهی از آنچه که مارکس برای درک واقعیات انسانی نشان داده بود، ندیده گرفته می شود.

از این جهت که نشان دهند که نقش زیر بنائی روانکاوی با ماتریالیسم تاریخی در تضاد نیست، راه دیگری نداشتند بجز بازخوانی (رویزیونیست) که عبارت است از ترجمه ماتریالیسم تاریخی، سوسیالیسم علمی که به زبان « ناخودآگاه فرویدی »، تا رابطه روانکاوی و مارکسیسم را - تنها - در عالم تخیل نشان دهند. در این جا ما وارد زمینه ای می شویم که به طریق اولی باید آن را زمینه سوء تفاهمات نظریه پردازانه بنامیم، در این صورت : منع هم خوابگی با محارم نخستین شکل و حتا مرکز

تمام محرومیت های اجتماعی خواهد بود، و «اصل واقعیت»⁴⁹¹ عمومی ترین توضیحی خواهد بود که برای ستم طبقاتی عرضه می شود.

و واپس زدگی⁴⁹² جنسی قرینه بهره کشی از کار حقوق بگیران، و نیروی کار نیز نیروئی لیبدو می باشد که به حالت والاگرایانه در آمده - چنین قرینه سازی هائی (بین روانکاو و مارکسیسم) در زنجیره ای که ایجاد می کند به فراخواست «انقلاب جنسی» می انجامد که نتیجه منطقی آن است و حتا به عنوان شاخص انقلاب سوسیالیستی معرفی می شود⁴⁹³. چنین آمیزش و قرینه سازی های ناسره ای به راحتی قابل درک است که بازشناسی دقیق مفاهیم ایدئولوژیک را ناممکن

⁴⁹¹ Principe de réalité

از واژگان روانکاو فرویدی و در قطب مخالف «اصل لذت» واقع شده. «اصل واقعیت» آن چیزی یا چیزهائی است که موجب تأخیر در ارضای رانش می شود، اصل واقعیت به عبارتی حاکی از واقعیات جهان خارج است، و در عین حال قاعدتاً موجب سازگاری اصل لذت با آن می باشد.

Principe de plaisir

«اصل لذت» آن است که کاهش تنش انرژی را هدف قرار می دهد و فعالیت روانی را بر اساس جستجوی لذت سامان می بخشد یعنی کاهش تنش و به طور مشخص کاهش تنش های رانشی به شکل کاملاً فوری.

⁴⁹² Refoulement

فروید درباره واپس زدگی می نویسد که «نوعی فراموشی ست. نوعی فراموشی که موانع آن با دیگر فراموش کاری ها متفاوت است، و حتا علی رغم علائم و نشانه های بسیار بارز گوئی نیروی درونی مانع به یاد آوردن موضوع می شود. این نوع فراموشی در روانشناسی «واپس زدگی» نامیده می شود.» (متاپسیکولوژی) در تنش ها و منازعات باطنی، واپس زدگی سامانه اصلی برای «دفاع» محسوب می شود. بر این اساس همانند دیگر سامانه های دفاعی، فی نفسه بیماری زا (پاتولوژیک) نیست، ولی می تواند در حفظ تعادل روانی فرد شرکت داشته باشد. واپس زدگی عبارت است از منع ورود بازنمائی ها و خاطرات ناخوشایند و غیر قابل تحمل در ضمیر آگاه و انباشت آن در ضمیر ناخود آگاه.

واپس زدگی بر نوع است: واپس زدگی اولیه (یا واپس زدگی ابتدائی) و واپس زدگی معمولی یا ثانوی. واپس زدگی ابتدائی عبارت است از بازنمائی هائی که هرگز به خودآگاه راه پیدا نمی کنند و در ناخودآگاه نقطه تثبیتی به وجود می آورند. واپس زدگی ثانوی عبارت است از بازنمائی هائی که به شکل مابعدی توسط من نفسانی و یا فرامن به ناخودآگاه رانده می شوند.

⁴⁹³ به عنوان مثال طرز تلقی ویلهلم رایش W.Reich در «ماتریالیسم دیالکتیک و روانکاو» (در «بحران جنسی...») رایش تصور می کند که ویژگی انقلابی و عینی روانکاو را پیدا کرده است (صفحات 158 و 190). ادعایی اشتباه و ادعائی متناقض به همان دلیل: اختلاطی مغشوش که در سطوح کاملاً متفاوتی مطرح هستند. البته انقلاب سوسیالیستی قاعدتاً در زندگی جنسی افراد تأثیرات مستقیمی خواهد داشت (به عنوان مثال تحول در روابط اجتماعی، حقوقی، خانوادگی، و غیره). و در عین حال تأثیرات غیر مستقیم نیز خواهد داشت (به علت تحولات عمیق در ساختار شخصیت و روابط آنها) که به طور کلی در جهت آزادی تحقق می پذیرد. ولی انقلاب جنسی حرف زدن و آن را به جای انقلاب اجتماعی قلمداد کردن تنها به مخدوش ساختن موضوع می انجامد.

« Matérialisme dialectique et psychanalyse » (dans La crise sexuelle, E.S. 1. 1934. Article cité date de 1929)

می سازد : این که به نام تعمیق رادیکال و کشف ریشه های انسان که گوئی در تمنا و آرزومندی و لذت⁴⁹⁴ تثبیت شده است، در واقع حاکی از تضاد بسیار جدی با مارکسیسم است.

در دورانی که بحران جامعه سرمایه داری تا این اندازه عمیق و در سطح عمومی گسترش می یابد و انقلاب سوسیالیستی تا جایی تحول یافته و رشد کرده است که حتا اقشار بورژوا را نیز به خود جذب می کند. بورژواهایی که هنوز عیناً از واقعیت استثمار سرمایه داری چیزی نمی دانند ولی تأثیرات جانبی آن را به شکل حرمان در وجود بورژوائی خود حس می کنند و بر این اساس به طرف انقلاب می آیند که در این صورت البته صرفاً به خاطر رهایی از محرومیت های قدیمی یعنی در موقعیتی که مبارزه ایدئولوژیک در دو جبهه قویاً در جریان است. بر این اساس است که برای دست یابی نیروهای جدید به خودآگاه سیل ادبیات فروید انقلابی را سرازیر می کنند تا مسیر انقلابی را به سوی دعاوی موهومی جشن آزادی منحرف سازند که در واقع تنها می تواند از عوارض بحران عمومی جامعه بورژوائی باشد.

زیرا اولویت فرد در مناسبات اجتماعی، و ارتقاء تمنا و آرزومندی در سطح زیربنا دیدگاه های بی طرفانه روح علمی و نظریه پرداز نیستند، بلکه درونمایه های ایدئولوژیک آنها حاوی مفاهیم سیاسی و طبقاتی انکار ناپذیری می باشد. چنین نظریاتی که، علیه علم مارکسیستی در عرصه نبردهای طبقاتی، می خواهد نظریات کهنه و پوسیده درباره « انسان » را احیاء کند یعنی باززائی فرد بورژوا، مبارزات رهایی بخش این « انسان » را به ابعاد «انقلابی» تأویل می کند که در واقع هیچ تحول اساسی ایجاد نمی کند. در این جا برای روانکاوان جدی بسیار ساده و راحت خواهد بود تا بگویند که : چنین ادبیاتی به ما مربوط نمی شود.

ولی چنین پاسخی مانع از این نیست که بپرسیم : پس چگونه است که روانکاوی آلت دست تئوری های انقلابیون دروغین جشن آنارشیستی- نیچه ای شده اند که تا این اندازه در بازی های جامعه بورژوائی مهارت دارد؟

⁴⁹⁴ Jouissance

لذت. این مفهومی است که بیشتر توسط ژاک لکان به کار برده شده است. البته لذت در معنای جاری و ساری عبارت است از نتیجه ارضای تمنا. با وجود این می توانیم بگوییم که فرد نوروژیک از عوارض بیماری خود لذت می برد، از این جهت که عارضه (عکس العمل ناشی از بیماری) به عبارتی تحقق آرزومندی ناخودآگاه است. به همین دلیل بین مفهوم عادی لذت و مفهوم روانکاوانه آن فاصله ایجاد می شود، لذا لذت در معنای روانکاوانه می تواند منشأ درد و رنج نیز باشد - از این جهت که اساساً عارضه یک تشکل سازشکارانه با خود بیماری است.

با توجه به چنین پرسشی و کندوکاو آن تا ریشه هایش : باید دانست که در مقابل روانشناختی سازی ذات انسان، مارکسیسم به اصول بنیادی خود وفادار باقی می ماند که نقد و انقلاب است.