

جامعه‌شناسی و روان‌شناسی (۲)

نویسنده: تئودور آدورنو

برگردان از: علی سرمدی



بنابراین، تحولات اجتماعی، حتی بر تازه‌ترین روندها در روان‌شناسی نیز، اثر می‌گذارند. به رغم شکافِ هم‌راه-رو-به-افزایش میان جامعه و روان‌شناسی، جامعه، سرکوبگرانه، به همه‌ی بخش‌های روان، در قالب سانسور و سوپرایگو، نفوذ می‌کند. رفتار اجتماعی عقلانی، به عنوان بخشی از فرآیند پیش‌رونده‌ی ادغام در جامعه، با باقی‌مانده‌های روان‌شناسیک، در هم می‌آمیزد. اما، بازنگرندگان؛ در مواجهه با این موضوع، توضیحی زیاده-ساده-شده از اندرکنش میان این دو بنیاد از-هم-بیگانه، یعنی نهاد و ایگو، ارائه می‌دهند. ایشان، پیوندی مستقیم میان سپهر غریزه و تجربه‌ی اجتماعی برقرار می‌سازند. دومی البته، بر اساس جایگاه‌شناسی فرویدی، تنها در لایه‌ی بیرونی ایگو رخ می‌دهد، که مسئول آزمون واقعیت است. اما درون دینامیزم غریزه، واقعیت به زبان نهاد «ترجمه»

می‌شود. اگر کمینه حقیقتی در ایده‌ی فروید در خصوص باستانی-بودن و بی‌زمان-بودن ناخودآگاه باشد، در آن صورت، شرایط انضمامی اجتماعی و انگیزه‌ها، بی آن که دگرگون و «فروکاسته» شوند، نمی‌توانند بدان پا گذارند. اختلاف زمانی^۵ میان خودآگاه و ناخودآگاه، خود نشانگر توسعه‌ی متناقض جامعه است. هر چیزی که در جامعه ننگد، در ناخودآگاه رسوب خواهد کرد و برای پیش‌رفتن و آشکار-شدن، باید هزینه‌ی گزافی بپردازد. واپس‌روی مذکور، بدل به همان چیزی می‌شود که فروید «بی‌زمانی» اش می‌خواند. امروز، ناخودآگاه، حتی در پس ایده‌ی سعادت پنهان می‌شود که بی‌گمان، هر چه که کمتر به رضایت و خشنودی و بیشتر به کام‌روایی‌هایی تنانه، جزئی و پراکنده راجع می‌شود، بیشتر شمایی باستانی و بدوی می‌یابد؛ این ایده‌ی سعادت، هر چه خودآگاه، بیشتر خود را با شرایط بزرگ‌سالی وفق دهد و آن را تمنا کند، بیشتر به ایده‌ی «کمی خوش گذراندن» بدل می‌شود. روان‌شناسی، خود را در انزوای از جامعه قرار می‌دهد، کمالینکه جامعه چنین می‌کند، و پس می‌رود. بخش روان-شناسیک، تحت فشار جامعه، تنها نسبت به «همسانی» واکنش می‌دهد و عاجز از تجربه-کردن امر خاص^۶ است. امر تروماتیک، امر انتزاعی است. ناخودآگاه، درون بخش روان‌شناسیک، نمایانگر جامعه‌ای است، که درباره‌ی آن هیچ نمی‌داند، و می‌تواند وسیله‌ای باشد برای پیوند دادن بخش روان‌شناسیک و جامعه به یک‌دیگر.

فروید را نباید بابت غفلت از بُعد انضمامی اجتماعی مؤاخذه کرد، اما بابت بی‌توجهی‌اش به ریشه‌ی اجتماعی این انتزاعیت، و ضبط آن به عنوان امری صلب، که آن را با خون‌سردی و عینی‌انگاری یک عالم علوم طبیعی به انجام می‌رساند، در خور سرزنش است. این فقر و کمبود که از سنت بی‌کران امر منفی برمی‌خیزد، در قالب خصلتی هستی‌شناسیک تجسد می‌یابد. وجه تاریخی لایتغیر می‌شود؛ در عوض، امر روانی خود بدل به روی‌دادی تاریخی می‌شود. فروید، در پرش از ایماژهای روان‌شناسیک به واقعیت تاریخی، آن چه را که خود کشف کرده، از یاد می‌برد - یعنی فراموش می‌کند که کل واقعیت، وقتی می‌خواهد وارد ناخودآگاه شود، دست‌خوش تغییر می‌شود - و به اشتباه، چیزهایی نظیر قتل پدر به دست رمه‌ی نخستین را، رخ‌دادهایی واقعی فرض می‌کند. ویژگی‌های مشکوک و نامعتبر روان‌کاوی، از اتصال کوتاه میان واقعیت و ناخودآگاه نشأت می‌گیرد. ایده‌هایی این چنین، نظیر برداشت خام و تحت‌اللفظی از افسانه‌ی موسی، تاکنون، در خدمت استحکام مقاومت و مخالفت علوم رسمی در برابر روان-کاوی بوده‌اند، چرا که آن علوم، به آسانی قادر به رد این ایده‌ها اند.

افسانه‌های فروید

آن چه که کاردینر^۲ افسانه‌های فروید نامیده است - تبدیل مفاهیم درون‌روانی به واقعیات مناقشه‌برانگیز - هر جا که فروید، روان‌شناسی ایگو، یا در این مورد، روان‌شناسی ایگوی نهاد خود را اعمال می‌کند، نیز، مجدداً رخ می‌دهد؛ این روان‌شناسی، با نهاد چنان رفتار می‌کند که گویی نهاد، برخوردار از عقلانیت پخته و بالغ یک بانک‌دار ونیزی است، که البته گاهی اوقات، واقعاً آن را فریاد می‌آورد. فروید، ضمن کوشش‌های نه‌چندان-معتبر-اش برای جای‌گیر-کردن نظریات‌اش در واقعیت، ناخواسته، بر باور مردم به همان علمی صحنه می‌گذارد، که خود به چالش‌اش کشیده است. حسب این معیارها، کودک فرویدی، آدم بالغی در ابعاد کوچک است و دنیای او نیز، دنیای همان آدم بالغ است. بنابراین، درست شبیه همتای متبحر-اش، یعنی جامعه‌شناسی، روان‌شناسی‌ای که سر در گریبان خود فروبرد و جامعه را نادیده بگیرد، توسط همان جامعه، میمون‌وار تقلید می‌شود.

روانی که از دیالکتیک اجتماعی بیرون کشیده شده و به مثابه‌ی یک امر انتزاعی «لنفسه»، زیر میکروسکوپ، مورد مطالعه‌ی قرار می‌گیرد، بدل به ابژه‌ی پژوهش علمی شده، و بسیار همساز است با جامعه‌ای که با آدم‌ها به عنوان واحدهای انتزاعی نیروی کار رفتار می‌کند. منتقدان فروید، بر سوگیری مکانیستی او انگشت گذاشته‌اند. هم جبرباوری^۴ او و هم مقولات ضمنی‌ای مثل دگرگونی شکلی از انرژی به شکلی دیگر، پایستگی انرژی، و گنجیدن روی داده‌های متوالی ذیل قوانین عمومی، همگی یادآور روال علمی اند. نتیجه‌ی عینی دیدگاه طبیعت‌باور او، حذف دائمی پیوسته‌ی امر نو، و فروکاسته-شدن زندگی است به تکرار آن چه که در گذشته رخ داده.

اما این همه، درونه‌ای بسیار مترقی دارد. فروید، نخستین کسی بود که همه‌ی دربرداشت‌های نقد کانتی هستی-شناسی نفس^{۱۵} یا نقد کانتی «روان‌شناسی عقلانی» را در ضبط آورد. نفس موجود در روان‌شناسی فرویدی، به عنوان بخشی از جهان پیشتر بر ساخته، بدل به یکی از مقولات بر سازنده‌ی تحلیل تجربی می‌شود. فروید، نقطه‌ی خاتمه‌ای، بر درخشش ایدئولوژیک نفس، به شکل پس‌مانده‌ای از دوران انیمیسیم^{۱۷} می‌گذارد. نظریه‌ی سکسوالیته‌ی کودکان، بی هیچ تردیدی، پایه‌ی ریاکاری‌های ایدئولوژیک پیرامون نفس را سست می‌کند. تقبیح روان‌کاوانه‌ی نآزادی و تباهی‌زدگی آدمی در جامعه‌ای نآزاد، نقد ماتریالیستی جامعه‌ای را فریاد می‌آورد که تحت سلطه‌ی کورکورانه‌ی اقتصاد-اش است. اما زیر نگاه خیره‌ی پزشکانه‌اش، نآزادی، بدل به ثابتی انسان‌شناسیک می‌شود، و به موجب آن، دستگاه مفهومی شبه-علمی، هر آن چیزی در ابژه‌اش را، که شیئی صرف نیست، نادیده می‌گیرد - علی‌الخصوص، توانایی‌اش را بر خودانگیختگی. هر چه قلمروی روان‌شناسی، بیشتر حوزه‌ای فروبسته و خودآیین برای اندرکنش‌های نیروهای روان‌شناسیک فرض شود، سوژه، بیشتر از سوژگی تهی می‌شود. این سوژه‌ی بی‌ابژه، که به خود-اش پس‌افکنده شده، منجمد گشته و به یک ابژه بدل می‌شود. چنین سوژه‌ای نمی‌تواند حصار درون-ماندگاری‌اش را بشکند و چیزی بیش از موضوع معادلات انرژی لیبیدویی نیست. نفسی که به قوانین خود-اش تجزیه شده، دیگر نفس نیست: فقط جستجوی کورمال چیزی غیر از خویشتن است که شایسته‌ی آن نام است. این دیگر فقط مسأله‌ای معرفت‌شناسیک نیست، بلکه نتایج‌اش به حوزه‌ی درمانی هم سرایت می‌کند: نتیجه‌ی

مذکور عبارت است از آدم‌هایی که به نحوی نومیدانه واقع‌گرا اند، و عملاً، خود را بدل به ماشین کرده‌اند، با این هوس که در حوزه‌ی علایق و منافع محدودشان، موفق‌تر عمل کنند؛ این سوژکتیویسم آن‌ها محصول چنین فرآیندی است.

مفهوم عقلانی‌سازی

هر گاه مفاهیم روان‌شناسی، به پایه‌ی مفاهیم فروید، دقیق و نظام‌مند توسعه یابند، واگرایی میان روان‌شناسی و جامعه، اثر تخریبی خود را می‌گذارد. این امر را می‌توان در مورد مفهوم عقلانی‌سازی^۸ نشان داد که نخست توسط جونز^۹ ابداع شد^(۱) و پس از آن جایگاه ثابتی در نظریه‌ی استاندارد تحلیلی یافت. این مفهوم، تمام آن گزاره‌هایی را توصیف می‌کند، که صرف نظر از حقیقت محتوای‌شان، اهداف معینی را در اقتصاد روانی گوینده برآورده می‌سازند که متداول‌ترین دفاع روانی در مقابل تمایلات ناخودآگاه است. چنین گزاره‌هایی، پیوسته، ابژه‌ی نقد روان‌کاوانه می‌شوند، و چنان که پیشتر نیز مورد توجه قرار گرفته، به آموزه‌ی مارکسیستی ایدئولوژی شباهت دارند: هدف این گزاره‌ها، پنهان‌سازی است، و روان‌کاو بر آن است تا ناراستی و ضرورت‌شان را برنهد و آن چه را که پنهان است، بر آفتاب افکند. اما هیچ رابطه‌ی پیشین-بنیادی میان نقد روان‌شناسیک عقلانی‌سازی و محتوای واقعی‌اش، وجود ندارد. یک گزاره، بسته به داورای‌ای که در مورد-اش، بر مبنای واقعیت‌اش یا زمینه‌ی روان-پویه‌ای‌اش می‌شود، می‌تواند درست یا نادرست باشد. بی‌تردید، این جنبه‌ی دوگانه، برای عقلانی‌سازی ضروری است، چرا که ناخودآگاه، مسیری را انتخاب می‌کند که کمترین مقاومت را داشته‌باشد، و بنابراین، از هر آن چه که در واقعیت زمینه‌ای هست، استفاده می‌کند. هر چه پایه‌ی عقلانی‌سازی در واقعیت، محکم‌تر باشد، عمل‌کرد-اش، خدشه‌ناپذیرتر خواهد بود.

سوژه‌ی روان‌شناسیک، ضمن انجام عقلانی‌سازی، که عقلانیت و ناعقلانیت، هر دو را در بر می‌گیرد، دیگر فقط یک سوژه‌ی روان‌شناسیک صرف نیست. روان‌کاو که مفتخر به واقع‌گرا بودن است، به مجرد آن که جنبه‌های واقعی و عینی عقلانی‌سازی را، به سود زمینه‌ی فروبسته‌ی روان‌شناسیک عقلانی‌سازی نادیده می‌گیرد، دچار جزم‌اندیشی می‌شود. اما جامعه‌شناسی‌ای که، به عکس روان‌شناسی، معنای ظاهری عقلانی‌سازی را جدی می‌گیرد نیز، کم از آن، پرسش‌ناک نیست. عقلانی‌سازی فردی یا همان خودفربیی سوژه، با ناحقیقی-بودن عینی ایدئولوژی عمومی، همسنگ نیست. با این حال، مکانیزم‌های دفاعی فرد، پیوسته از همتایان جای‌گیر-شده و معتبرشان در جامعه،

کمک می‌گیرند. پدیده‌ی عقلانی‌سازی، یعنی سازو-کاری که ضمن آن، حقیقتِ عینی، به خدمتِ ناحقیقتِ سوپژکتیو درمی‌آید (و به خوبی می‌توان آن را در روان‌شناسی اجتماعی مکانیزم‌های دفاعی متداول معاصر مستند کرد)، نه تنها به نوعی روان‌نژندی، بلکه به یک جامعه‌ی کاذب اشاره دارد. خودِ حقیقتِ عینی، ضرورتاً ناحقیقت نیز است، چرا که تمام حقیقتِ سوژه نیست، و نیز این که حقیقتِ عینی، هم از حیث نقش‌اش، و هم از جهت بی‌تفاوتی‌اش نسبت به خاستگاه سوپژکتیو-اش، صرفاً در خدمتِ استتارِ منافعِ خاص است. عقلانی‌سازی، زخمی بر چهره‌ی خرد، در وضعیتِ نابخردی است.

فرنزی،^۱ که احتمالاً آزاداندیش‌ترین و راسخ‌ترین روان‌کاوان بود، مشخصاً عقلانی‌سازی‌های سوپرایگو را می‌پژوهید، یعنی هنجارهای همگانی حاکم بر رفتارِ فرد، که اخلاق آن را وجدان می‌خواند؛ البته اخلاقی که به لحاظ روان‌شناسیک بدوی است. در این جا، بیش از هر جای دیگری، دگرگونی تاریخی نقشِ روان‌کاوی، یعنی تغییر از مدیومِ رادیکالِ روشنگری، به کرداری برای سازگاری با وضع موجود، آشکار و روشن است. روزگاری، تأکید روان-کاوی بر خصائلِ اجبارگر سوپرایگو بود، و روان‌کاوی، برای نابود کردن این خصلت‌ها بود که انجام می‌گرفت. چنین مقاصدِ مترقی‌ای، مجال به هیچ کنترلِ ناخودآگاهانه‌ای نمی‌دهند، حتی اگر این کنترل، به منظور کنترلِ خودِ ناخودآگاه باشد. به سختی بتوان هیچ یک از این مقاصد را امروز در نوشتارگانِ روان‌کاوی یافت. زمانی که فروید، «نظام»های نخستینِ خودآگاه، پیش‌آگاه، و ناخودآگاه را، به سبب مشکلات‌شان کنار گذاشت و جایگاه‌شناسی روان‌کاوی را، بر اساس مقولاتِ نهاد، ایگو و سوپرایگو بازسازی کرد، به آسانی می‌شد حدس زد که «زندگی خوب» از منظرِ روان‌کاوی، عبارت خواهد بود از هماهنگی و سازواری میان این سه. مشخصاً، روان‌پریشی - که امروز یک تابوی مفهومی است - پدیده‌ای ناشی از نداشتنِ یک سوپرایگوی پرورده و بالیده تفسیر می‌شود؛ زیرا که چنین سوپرایگویی، مشروط بر این که مقید به قیودِ خردمندانه‌ای باشد، یک ضرورت فرض می‌شود. اما این که بگوییم امور غیرعقلانی باید برتافته‌شوند، بدین سبب که از جامعه نشأت می‌گیرند و یک جامعه‌ی به-سامان، علی‌الادعا، بدون آن‌ها تصورناپذیر است، استهزای اصولِ روان‌کاوی است.

کانت و آزادی

تمایز محبوبِ این روزها، میانِ فردِ «روان‌نژند»، به عنوان کسی که تحتِ نوعی اجبار دست به عمل می‌زند، و فردِ «سالم»، به عنوان کسی که آگاهانه، تحتِ فرمانِ سوپرایگوی خود است، تمامِ علائمِ یک سرهم‌بندی مفهومی را از خود نشان می‌دهد. درآمدنِ سوپرایگو به حوزه‌ی خودآگاهی، به جز آن که هاله‌ی گنگی پیرامون‌اش را از میان می‌برد، موجبِ از-دست-رفتنِ اقتدار-اش نیز می‌شود؛ اقتداری که علتِ اطاعت از او است. اخلاقِ کانتی، که پیرامونِ ایده‌ی وجدان سامان یافته - وجدانی که کاملاً به نحوی ناروان‌شناسیک فهمیده‌می‌شود - نباید با روان‌کاوی

روزآمد-شده‌ای اشتباه گرفته‌شود، که از ترس به خطر افتادن وجدان، فرآیندِ روشنگری و تفحص درباره‌ی آن را متوقف می‌سازد. کانت به خوبی می‌دانست که چرا روان‌شناسی را در تقابل با ایده‌ی آزادی قرار داده‌است: آن آرایشی از نیروها، که روان‌کاوی بر آن متمرکز است، در نظامِ کانتی، متعلق به حوزه‌ی «پدیداری» علیت است. دشواریِ آموزه‌ی آزادیِ کانت، این است که با هر نوع معیار تجربی ناسازگار است - یعنی، عینیتِ اخلاقی و نظامِ اجتماعیِ عادلانه‌ای که در بر دارد، به شیوه‌ای که ضمن آن، آدم‌ها و امور تجربی تحقق می‌یابند، سنجش‌پذیر نیست. روی‌کردِ روان‌شناسیک نسبت به وجدان، که عبارت است از مداراگریِ مدبرانه^{۳۲}، با استفاده از آن عینیت به عنوان ابزاری محض، نابود-اش می‌کند. غایتِ «شخصیتِ نیک-ادغام‌شده»^{۳۳}، موردِ نقد است، چرا که مستلزم آن است که فرد، تعادلی میانِ نیروهای متعارض برقرار سازد و چنین تعادلی در جامعه‌ی موجود قابلِ تحصیل نیست - و نباید هم باشد، زیرا که آن نیروها، ارزشِ اخلاقیِ یک‌سانی ندارند. به آدم‌ها آموخته‌می‌شود که به جای دست-به-گریبان-شدن با تعارضاتِ عینی، فراموش‌شان کنند، حال آن که این تعارضات خود را در هر فرد دقیقاً بازآفرینی می‌کنند.

این که فردی متعادل، نزاعِ نیروهای روان‌شناسیک درون‌اش، یعنی مناقشه‌ی میانِ نهاد و ایگو را، دیگر حس نکند، به این معنی نیست که برای منازعاتِ اجتماعی، به مصالحه‌ای درونی دست یافته‌است. اگر چنین فردی، این طور گمان کند، وضعیتِ روانیِ خود - یعنی بختِ نیکِ فردی‌اش - را، با واقعیتِ عینی اشتباه گرفته‌است. ادغام و سازگاریِ چنین فردی، یک مصالحه‌ی کاذب با جهانی سازش‌ناپذیر است، و در تحلیلِ نهایی، نوعی «خود-یکی-انگاری با متجاوز»^{۳۴} به شمار می‌آید، که صرفاً نقابی است بر چهره‌ی بندگی. مفهومِ ادغام که امروز، خصوصاً در روان‌درمانی، در حال بدل-شدن به مفهومی مسلط است، در تضاد با اصلِ تبارشناسی است، و بی‌درنگ، نیروهای علی‌الادعا بر سازنده‌ی روان‌شناسیک را، از جمله آگاهی و غریزه، متجسد می‌سازد، و مفروض می‌گیرد که باید میانِ آن‌ها تعادلی برقرار شود؛ حال آن که باید آن‌ها را دقیقاً شکافِ خود به شمار آورد، که نمی‌تواند در محدوده‌ی روان، حل-و-فصل گردد. جدلِ قاطع و نافذِ فروید^{۳۵}، علیه ایده‌ی هم‌نهادِ روانی‌آیید گسترانده‌شود تا دایره‌ی شمول‌اش، ایده‌آلِ ادغام را، که نسخه‌ی نخ‌نمایی است از مفهومِ بد و قدیمیِ شخصیت، در بر گیرد. هم‌نهادِ روانی، مصطلحِ خیال‌پردازانه‌ای است که دانشگاهیانِ لجباز اختراع‌اش کرده‌اند، تا روان‌کاوی را، با چسباندن عنوانِ مکانیستی - اگر نه مخرب- بدان، ملوث کنند، و ادعا کنند که خود، تنها ارائه‌کنندگانِ روی‌کردی سازنده در این زمینه‌اند. می‌توان پرسید که آیا رشد و پرورشِ کامل و همه‌جانبه‌ی انسان، ارزشِ تقلید و الگوبرداری دارد یا نه. والتر بنیامین، ایده‌آلِ شخصیتِ قضیبی^{۳۶} را که بیست سال قبل، در میانِ روان‌کاوان شهرت و محبوبیت داشت، با عبارت «زیگفرد بلوند»^{۳۷} توصیف می‌کند؛ ظرفِ این بیست سال اما، افرادِ متعادل، با سوپرایگوهای نیک-بالیده، موردِ علاقه‌ی روان‌کاوان شده‌اند. یک سوژه‌ی فرویدیِ سرکوب‌ناشده، در جامعه‌ی موجودِ امروز، تفاوتِ چندانی با یک سگِ شکاریِ گرسنه ندارد، و تجسمِ گویایی است از آرمان‌شهرِ انتزاعیِ سوژه، یا به اصطلاحِ امروزیان، «انگاره‌ی

انسانی» که، جامعه مانع از رشد و بال‌ش خودآیین‌اش نشده‌است. حملات روان‌شناسان را، به بلاگردان یا بزِ طلیعه‌ی‌شان، یعنی همان حیوانِ تابعِ رمه، می‌توان با نقدی اجتماعی، به انگاره‌ی آبرمرد پاسخ گفت، که آزادی‌اش، مادام که نآزاد بودن را پیش‌فرض می‌گیرد، دروغین، به نحوی روان‌نژندانه حریص، و صرفاً در حدِ حرف است. هر «انگاره‌ی انسانی»، ایدئولوژیک است، مگر آن که نفی‌کننده باشد.

همگان‌واری بّه مثابه‌ی یک ایده‌آل

اگر، به عنوانِ مثال، امروز، شخصیت‌های ادغام‌پذیر و همه‌جانبه، در مقابل شخصیت‌های متخصصی که لازمه‌ی اصلِ تقسیمِ کار اند، موردِ تقاضای جامعه شوند، این امر، صرفاً افرادِ جدایش‌نیافته^{۳۱} خام و بدوی را ممتاز گردانده و برون‌گراییِ افرادِ فرصت‌طلب و جاه‌طلب را ارج می‌نهد، همان‌هایی که به اندازه‌ی کافی بی‌رحم و شریر هستند تا خود را با زندگی‌ای سفاک و بی‌رحم، سازگار کنند. هر کیفیتِی که امروز، نویدِ هستی‌ای انسانی‌تر را بدهد، در دیدگانِ نظمِ حاضر، امری آسیب‌زا و بیمارگون جلوه خواهدکرد و نه هماهنگ و متناسب. تز ماندویل^{۳۲} مبنی بر این که رذائلِ فردی، فضائلِ جمعی اند، کم-و-بیش، می‌تواند در خصوصِ رابطه‌ی بین روان‌شناسی و جامعه‌شناسی صادق باشد: هر آن چه که به لحاظ شخصیت‌شناسی، مشکوک و نامطلوب است، اغلب بازنمای چیزی است که به لحاظِ ابژکتیو، مطلوب است: این متخصصانِ واجدِ عزمِ راسخ اند که مولد و پرربار اند، نه آدم‌های نرمال. پیشتر، در آغازِ عصرِ بورژوازی، تنها درونی‌سازیِ سرکوب بود که افزایشِ تولیدگریِ آدمی را ممکن کرد؛ امری که هم‌اکنون بشر را قادر ساخته تا زندگیِ مجللی داشته‌باشد؛ مشابهاً، نقصان‌های روان‌شناسیک، نشانگر چیزی به نحوِ ریشه‌ای متفاوت، در بافتارِ کلیتی درهم و پیچیده اند و نه نقصی در منزلگاهِ روانی فرد.

بعید نیست که روان‌شناسی، رفتارِ فیگورِ قدیمیِ جمع‌آورنده^{۳۳} را، روان‌نژندانه خوانده و آن را به سندرومِ مقعدی مربوط سازد؛ اما بدونِ تثبیتِ لیبیدویی بر چیزها، سنت و آیین، و بی‌شک، خودِ بشریت، به سختی ممکن بود. دشوار بتوان تصور کرد که جامعه‌ای که خود را از چنین سندرومی خالی می‌سازد و همه چیز را به سانِ زباله‌ای بی‌ارزش، به دور می‌اندازد، با انسان، رفتارِ متفاوتی در پیش گیرد. نیز این که، می‌دانیم که مایه‌گذاریِ لیبیدویی بر فناوری، امروز، دردنمونی پس‌گرد است، اما بدونِ چنین پس‌گردهایی، اختراعات و ابداعاتِ فنی، که شاید روزی به گرسنگی و رنجِ بی‌معنا خاتمه دهند، ممکن نبودند. روان‌شناسان می‌توانند، مغرورانه، سیاست‌مداران نا-پیرو و هم‌رنگی‌ناپذیر را، بدان سبب که نتوانسته‌اند عقده‌ی ادیپ‌شان را حل کنند، تحقیر کنند، اما بدونِ خودانگیختگیِ این دسته از سیاست‌مداران، جامعه، تا ابد، محکوم بود به بازتولید همان عقده‌ی ادیپ در هر یک از اجزای‌اش. هر آن چه متفاوت از نظمِ موجودِ امور سر برآورد، در معرض فروپاشی قرار می‌گیرد، و لذا، بیش از هر زمان دیگر، رهینِ نظمِ موجود است.

«شخصیت»، که نه حاوی انعطاف است و نه حاوی هیچ نوعی از سوژگی، بی‌تردید، انگاره‌ای بدوی است. در تحلیل نهایی، نشان داده‌می‌شود که این انگاره، نه آزادی، که وهله‌ای قدیمی و پشت‌سر-گذاشته‌شده از نآزادی است: وقتی آمریکایی‌ها می‌گویند «فلانی شخصیتِ جالبی دارد»^۴، منظورشان این است که او مایه‌ی استهزا و تمسخر، آدمی عجیب-و-غریب و بیچاره است. در روزگارِ نیچه نیز، ایده‌آل‌های روان‌شناسیک، اهدافِ درخوری برای نقد بودند، اما امروز، حتی بیش از آن زمان، ایده‌آل‌های روان‌شناسیک، بماهو، در تمامِ اشکالِ متنوع‌شان، باید مورد نقد و حمله قرار بگیرند. دیگر چنین نیست که فرد، کلیدِ دروازه‌ی بشریت باشد. مضاف بر این، فردیتی که امروز در قالبِ شخصیتی خردمند و مهربان جای‌گیر شده و تبلیغ می‌شود، صرفاً نسخه‌ی دیگری از «پیشوا»^۵ و پروپاگاندا‌ی مربوط به آن است.

کارکردِ سوپرایگو

رشدِ سوپرایگو، خودسرانه، فرآیندِ روشنگریِ روان‌کاوانه را متوقف می‌سازد. اما ابرازِ علنیِ فقدانِ وجدان، به معنای تأییدِ شرارت است. در این میان، تعارضِ بینِ بینشِ اجتماعی و روان‌شناسیک، اهمیتِ زیادی دارد. این دعویِ چندان رضایت‌بخش نبود که آن چه که تاکنون، با صرفِ هزینه‌ای گزاف و به کمکِ وجدانی غیرعقلانی به دست آمده، می‌توانست با کسبِ بینشِ آگاهانه نسبت به ضرورت‌های اجتماعی حاصل شود، و ویرانی‌ای را که فلسفه‌ی نیچه آن همه تقبیح‌اش می‌کند، به بار نیاورد؛ دعوی‌ای که پیشتر، کانت نیز مطرح‌اش کرده‌بود. حلِ آنتی‌نومیِ امرِ کلی و امرِ جزئی، صرفاً ایدئولوژیک خواهدبود، مادامی که ترکِ گزینه‌های را که جامعه از فرد توقع دارد، نه بتوان به نحوی عینی درست و ضروری به شمار آورد، و نه برای فردِ ارضای درنگیده‌ای^۶ به همراه داشته‌باشد. وجدان، این نوع از ناعقلانیت را سرکوب و خفه می‌کند. اهدافِ اقتصادِ روانی، و فرآیند-زندگیِ جامعه را، نمی‌توان با ضابطه‌ای یک‌سان و واحد بیان کرد. آن چه که جامعه، برای بقای‌اش، از هر یک از افراد مطالبه می‌کند، برای هر یک از آن افراد، و نهایتاً، برای خودِ جامعه، ناعادلانه و بی‌دادگرانه است؛ آن چه که روان‌شناسی صرفاً عقلانی‌سازی حساب‌اش می‌کند، اغلب، به لحاظِ اجتماعی ضروری است. در جامعه‌ای ستیزه‌آمیز، هر فرد، چه به لحاظِ شخصیتِ اجتماعی و چه به لحاظِ شخصیتِ روان‌شناسیک، با خود نااین‌همان است^۷، و به خاطر همین شکاف، از آغاز، دژ-زاد است. تصادفی نیست که سازش‌ناپذیریِ یک هستی تام و مثله-ناشده با جامعه‌ی بورژوایی، دیری است که درون‌مایه‌ی آثارِ هنریِ رئالیستیِ بورژوایی است، از دن‌کیشوت گرفته تا تام جونز^۸، قلدینگ^۹ تا ایبسن^{۱۰} و نویسندگانِ مدرن. درستی به نادرستی، حماقت و گناه بدل می‌شود.

آن چه که سوژه، ذاتِ خود می‌انگارد، یعنی، آن چه که او در برابر ضرورت‌های بیگانه‌نمای اجتماعی، از آن خود می‌پندارد، در قیاس با این ضرورت‌ها، تنها یک توهم است. این امر، باعث می‌شود که کلِ روان‌شناسی، عبث و

بیهوده به نظر برسد. در قیاس با کلیت آن چه که امروز به عنوان روان‌شناسی می‌شناسیم، و به سبب پیشایندی و نابایستی، بی‌ربطی و استعلایی-بودن، نقد-اش می‌کنیم، سپهر عینی روح (Geist)، یعنی همان سنت بزرگ ایدئالیسم، که کانت و هگل نمایندگی‌اش می‌کنند، درون جامعه را بسیار ژرفتر می‌نگرد، خاصه در مقایسه با تجربه‌باوری‌ای که در عین این که خود را شکاک می‌داند، صرفاً به ظاهر سوژه توجه می‌کند. به تقریب، می‌توان گفت که هر اندازه کسی، روان‌شناسی فردی را بهتر بشناسد، به همان نسبت، از فهم سرنوشت اجتماعی او، و خود جامعه، دور می‌شود، و بنابراین - بی آن که این موضوع، اعتبار بینش روان‌شناسیک را مخدوش کند- از شناخت کیستی واقعی او، فاصله می‌گیرد. اما یکی دیگر از وجوه تمامیت‌خواه جامعه‌ی فعلی، این است که امروز، شاید بیش از گذشته، آدم‌ها بماهو، ادغامی را که جامعه بر ایشان زورآور می‌کند، به کمک ایگوی خود، تقویت می‌کنند؛ و این از خود-بیگانه-سازی خویشتن را، تا درجه‌ای ادامه می‌دهند، که به نوعی این‌همانی توهمی، میان خویشتن فی‌نفسه و خویشتن لِنفسه‌شان برسند. زیرا که، با توجه به وضعیت عینی، تنها سازگاری با جامعه، ضروری نیست، بلکه برای ماندن در جامعه، چیزی بیش از یک سازگاری ساده نیاز است. صیانت نفس، تنها تا جایی موفق می‌شود، که رشد فردی، در اثر واپس‌روی تحمیل‌شده به دست خود فرد، شکست بخورد.

ایگو، به عنوان هم‌سازگر تمام تکانه‌های روانی و عنصر نخستین برساننده‌ی هویت فرد، در قلمروی روان‌شناسی جای می‌گیرد. اما همین ایگو، ضمن «آزمودن واقعیت»، نه تنها بسیار به قلمروی ناروان‌شناسیک، یعنی جهان بیرونی که سعی دارد خود را با آن سازگار کند، نزدیک می‌شود، بلکه خویشتن را ضمن دقایق عینی‌ای که از حدود درون‌ماندگاری روان فراتر می‌روند، از طریق انجام‌دآوری‌های بسنده و دقیق درباره‌ی وضع امور، برمی‌سازد. ایگو، اگر چه خاستگاهی روانی دارد، وظیفه‌اش این است که حرکات نیروهای درونی را بررسی کرده و آن‌ها را با معیارهای موجود در واقعیت، بسنجد: این یکی از ملاک‌های اصلی، برای سنجش «سلامت» ایگو است. مفهوم ایگو، دیالکتیکی است؛ هم‌هنگام، روانی و برون‌روانی است؛ هم کمیته‌ی لیبیدویی است و هم نماینده‌ی واقعیت بیرونی.

کارکردهای مثبت و منفی ایگو

فروید، دیالکتیک مذکور را نپژوهید. به همین سبب، برنهادهای ذاتاً روان‌شناسیک او درباره‌ی ایگو، ناخواسته، با یک‌دیگر تناقض داشتند، و نظام فروبسته‌ای را که او می‌کوشید بنا کند، مختل می‌کردند. رسواترین تناقض، آن بود که ایگو، هم‌هنگام که متکفل فعالیت‌های خودآگاه بود، خود اساساً به عنوان امری ناخودآگاه فهمیده می‌شد.

جایگاه‌شناسی بیرونی و زیاده-ساده-شده‌ی فروید، که بر مبنای آن، خودآگاهی، در بیرونی‌ترین قسمتِ ایگو، و هم‌مرز با واقعیت قرار می‌گیرد^(۴)، نمی‌تواند به نحوی کافی، این تناقض را چاره کند. نتیجه این شده که ایگو، هم‌هنگام، هم امری خودآگاه، یعنی امری متضاد با امرِ سرکوب‌شده است، و هم، امری ناخودآگاه، که خود عاملِ سرکوب است. شاید معرفیِ سوپرایگو، به نیتِ سامان‌بخشی به این وضع پیچیده‌ی امور انجام شده‌باشد. در نظامِ فرویدی، معیارِ گویایی، برای تمیزِ کارکردهای مثبت و منفی ایگو از هم، مشخصاً، تمیزِ ولایش^۲ از سرکوب، نیست. به جای چنین معیاری، ملاکِ سودمندیِ اجتماعی، به عاریه گرفته‌شده‌است. اما در یک جامعه‌ی ناعقلانی، ایگو هرگز نمی‌تواند تمام نقش‌هایی را که جامعه به او محوّل کرده، به درستی انجام دهد. گرده‌ی ایگو، گران‌بار از وظایفِ روانی‌ای است که با مفهوم‌بندیِ روان‌کاوانه‌ی ایگو، ناسازگار اند. ایگو، برای تثبیتِ خود در واقعیت، باید واقعیت را درک کند و خودآگاهانه عمل کند. از سوی دیگر، برای آن که فرد بتواند، به پرهیزهای اغلب احمقانه‌ای که جامعه بر او تحمیل می‌کند، ترتیبِ اثر دهد، ایگو باید ممنوعیت‌های ناخودآگاهانه وضع کند و عمدتاً خود را به حوزه‌ی ناخودآگاه محدود کند.

فروید همچنین، این نکته را گوش‌زد کرد که ارضای جای‌گزین و جبرانی‌ای که فرد، در ازای چشم‌پوشی از غرایز-اش، دریافت می‌کند، به اندازه‌ای نیست که بتوان با ابزارها و دلایلِ موجود در خودآگاه، چشم‌پوشی از غرایز را توجیه کرد^(۵). اما از آن جا که زندگیِ غریزی، از فلسفه‌ی رواقیِ روان‌کاو دانشورِ خود، پیروی نمی‌کند - و فروید این را از همه بهتر می‌دانست - ایگوی عقلانی، حسبِ اصلِ اقتصادِ روانی‌ای که فروید خود بیان‌اش کرده، به وظایف‌اش فروکاست‌پذیر نیست. ایگو، می‌بایست ناخودآگاه شود، یعنی بخشی از دینامیزمِ غریزی‌ای شود که بنا بود از آن جدا و متمایز شود. فعالیتِ شناختیِ ایگو، که به منظورِ صیانتِ نفس صورت می‌گیرد، باید مرتباً خنثی شود، و از خودآگاهیِ صرفِ نظر شود، و همه‌ی این‌ها، باز به منظورِ صیانتِ نفس انجام می‌شود. تناقضِ مفهومی‌ای که می‌توان فروید را بدان به آسانی متهم کرد، به سببِ سستی او در اندیشیدن نیست، بلکه بازیِ مرگ و زندگیِ زاینده‌ی آن است.

ایگو و نایگو

اما ساختارِ ایگو، که به مثابه‌ی اصلِ واقعیت، نایگو نیز است، آن را برای تقبلِ نقشِ دوگانه‌اش، آماده ساخته‌است. ایگو، از آن جا که باید هم‌هنگام با تحریکاتِ لیبیدو از یک سو، و مقتضیاتِ واقعیِ صیانتِ نفس، از سوی دیگر، دست-و-پنجه نرم کند، بیش از قدرت‌اش از او کار کشیده‌می‌شود. ایگو هرگز آن پایداری و استحکامی را که در برابرِ نهاد از خود به نمایش می‌گذارد، ندارد. از دیگر سو، روان‌شناسانِ بزرگِ ایگو، مانندِ مارسل پروست، چنین برنهادند که همه‌ی هویت-ایگوها^۴ ناپایدار اند. دلیلِ این امر، مطمئناً، نه چندان گذشتِ زمان، که دینامیزمِ

بالفعل روان است. هر جا که ایگو، موفق نمی‌شود که از پتانسیلِ غریزی‌اش، برای متمایز کردنِ خود، استفاده کند، پس می‌رود، خاصه به سوی آن چه که فروید ایگو-لیبیدو^{۴۵} می‌خواند-اش^{۴۶}، که با آن پیوندِ نزدیکی دارد، یا این که، کارکردهای خودآگاه‌اش را، با کارکردهای ناخودآگاه، مخلوط می‌کند. همان امری که می‌خواست به ورای ناخودآگاه برود، اکنون دوباره به خدمتِ ناخودآگاه درمی‌آید و حتی تقویت‌اش می‌کند. این همان روان‌پویه‌شناسیِ ساخت‌بندیِ «عقلانی‌سازی» است.

روان‌شناسیِ تحلیلیِ ایگو، تاکنون، به بازخوردی که ایگو به نهاد می‌دهد، توجهِ کافی مبذول نداشته‌است، زیرا که این امر باعث می‌شود که در رده‌گان‌شناسیِ فرویدی، دیگر نهاد و ایگو، موجودیت‌هایی ثابت به شمار نیایند. این گونه نیست که ایگویی که به درونِ ناخودآگاه عقب‌نشینی می‌کند، خود را به تمامی خنثی کند، بلکه، شماری از ویژگی‌هایی را که به عنوان یک عاملِ جامعه‌گانی به دست آورده، حفظ می‌کند. اما این ویژگی‌ها را، تابع احکامِ ناخودآگاه می‌کند. بدین ترتیب، نوعی هماهنگیِ توهمی، بینِ اصلِ لذت و اصلِ واقعیت، برقرار می‌شود. با انتقالِ ایگو به درونِ ناخودآگاه، کیفیتِ رانه‌ها نیز، تغییر می‌کند؛ بدین ترتیب که رانه‌ها، به سوی اهدافِ ایگو، که متفاوت اند با اهدافِ لیبیدوی نخستین، تغییر جهت می‌دهند. آن گونه‌ای از انرژیِ غریزی یا انرژیِ ناخودآگاه، که ایگو در مسیر نیل به قربانیِ بزرگِ خود، از آن بهره می‌جوید، از آن نوع وابسته‌ای^{۴۷} است، که فروید آن را خودشیفتگی^{۴۸} می‌نامد. این نتیجه‌ی ناگزیری است، که از یافته‌های اجتماعی-روان‌شناسیک، در خصوص اشکالِ غالبِ پس‌روی^{۴۹} استخراج می‌شود که ضمنِ آن‌ها، ایگو، هم‌هنگام، نفی و به نحوی کاذب و غیرعقلانی، صلب می‌شود. خصلتِ خودشیفتگیِ جامعه‌پذیر-شده‌ی جنبش‌ها و گرایش‌های توده‌ای متأخر، پیوسته، عقلانیتِ منفعتِ شخصی را که به نحوی بی‌رحمانه جزئی است، با ناعقلانیتیِ معیوب، مخرب و خود-ویرانگر می‌آمیزد. فروید در تحلیلِ این گرایش، راهِ مک‌دوگال^{۴۹} و لبون^{۵۰} را ادامه داده‌است.

نقشِ خودشیفتگی

مفهومِ خودشیفتگی، یکی از خارق‌العاده‌ترین کشفیاتِ فروید است، اگر چه، نظریه‌ی روان‌کاوی هنوز چندان نشان نداده که از پسِ مقتضیاتِ نظری آن بر می‌آید. در خودشیفتگی، کارکردِ صیانتِ نفسِ ایگو، دست‌کم به شکلی سطحی، حفظ می‌شود، اما، هم‌هنگام، از حوزه‌ی خودآگاه خارج و فاقدِ عقلانیت می‌شود. تمامِ مکانیزم‌های دفاعی، مَهْرِ خودشیفتگی را بر خود دارند: ایگو، شکنندگی‌اش را در برابرِ غرایز، و نیز ناتوانی‌اش را در جهان، همچون «جراحیِ خودشیفته‌وار» تجربه می‌کند. کارِ مکانیزم‌های دفاعی، در حوزه‌ی خودآگاهی نیست، و نیز این که، ایگو ندرتاً این مکانیزم‌ها را به اجرا درمی‌آورد، بلکه بیشتر، مشتقیِ روان‌پویه‌ای از لیبیدو، که موجودیتی است شبیه ایگو اما والایش‌نیافته و جدایش‌نیافته، متکفلِ اجرای این مکانیزم‌ها است. همچنین، این مهم که سرکوب، که مهتر

همه‌ی مکانیزم‌های روانی است، به دست ایگو انجام می‌شود، عمیقاً پرسش‌ناک است. شاید باید عامل سرکوب را، لیبیدویی شبیه ایگو و خودشیفته‌وار در نظر بگیریم، که پس از معطوف-شدن به هدف اصلی‌اش، از آن کمانه کرده و با دقایقی مخصوص ایگو، ترکیب شده‌است. در هر صورت، «روانشناسی اجتماعی»، چنان که برخی مایل اند بپندارند، ذاتاً روان‌شناسی ایگو نیست، بلکه روان‌شناسی لیبیدو است.

فروید، سرکوب و والایش، هر دو را، ناستوار می‌انگاشت. او کمیّت لیبیدوی نهاد را، بسیار بیشتر از ایگو می‌دانست و معتقد بود که در صورت وقوع نزاعی میان این دو، قطعاً نهاد برتری خواهدیافت. نه فقط این که روح مشتاق اما جسم، ناتوان است،^{۵۱} چنان که یزدان‌شناسان همیشه می‌پنداشتند، بلکه، مکانیزم‌های ساخت‌بندی و تشکیل ایگو، خود سست و لرزان اند. از همین رو است که ایگو، به سادگی می‌تواند با پس‌روی‌هایی که سرکوب، بر غرایز اعمال می‌کند، یگانه و متحد شود. بعضی بازنگرندگان معتقد اند که فروید اهمیت دقایق اجتماعی‌ای را که ایگو، میانجی‌گری‌شان می‌کند و به لحاظ روان‌شناسیک حائز اهمیت اند، دست‌کم می‌گیرد. از ملاحظات فوق می‌توان نتیجه گرفت، که این انتقاد تا حدی معتبر است. مثلاً، کارن هورنای^{۵۲} بر این باور است که این که فروید، احساس استیصال را، مربوط به نخستین سال‌های کودکی و موقعیت ادیپی می‌داند، ناموجه است؛ از نظر هورنای، این احساس، از استیصال واقعی اجتماعی، که ممکن است پیشتر در کودکی تجربه شده‌باشد، نشأت می‌گیرد (هورنای اهمیت کمی برای دوران کودکی قائل است). این جزم‌اندیشی است که احساس همه-جا-باش استیصال را، که بازنگرندگان توصیف دقیق و ظریفی از آن به دست داده‌اند^(۸)، از علل اجتماعی آن جدا کنیم. تجارب استیصال واقعی، هر چیزی هستند جز ناعقلانی - و عموماً هم روان‌شناسیک نیستند. انتظار می‌رود که این تجارب، فی‌نفسه، مولد مقاومت علیه نظام اجتماعی باشند، نه مشوق ادغام بیشتر در آن. آن چه آدم‌ها، درباره‌ی استیصال‌شان در جامعه می‌دانند، مربوط به ایگوی ایشان است - ایگو، این احساس را نه فقط به میانجی قوه‌ی کاملاً خودآگاه حکم، بلکه به واسطه‌ی کلیت شبکه‌ی روابط اجتماعی‌اش درک می‌کند. اما به محض این که این تجربه، به «احساس استیصال» بدل شود، عنصر روان‌شناسیک وارد ماجرا شده‌است. این واقعیت، حامل این معنا است که افراد نمی‌توانند استیصال‌شان را تجربه کنند یا با آن مواجه شوند.

درونی‌سازی احکام جامعه

سرکوب استیصال در آدم‌ها، نه فقط دال بر نبود توازن میان افراد و قدرت‌شان در کلیت {جامعه} است، بلکه بیش از آن، بیانگر خودشیفتگی‌ای زخم-خورده است و نیز، به ترسی اشاره دارد که افراد از فهمیدن این واقعیت دارند که خودشان، سازنده‌ی نیروهای سلطه‌ای اند که این همه از شان وحشت دارند. از همین رو، ایشان استیصال‌شان را به یک «احساس» تبدیل می‌کنند، تا مجبور نباشند به ورای آن بیاندیشند. این همان الگوی کهن درونی‌سازی

احکام و قوانین جامعه است. روان‌شناسی ایگو به کمک مردم‌فریبی^۳ و فرهنگ توده‌ای، روان‌شناسی نهاد را به حرکت وامی‌دارد. آن‌ها صرفاً مواد خامی را پردازش می‌کنند که روان‌پویه‌شناسی‌ای که درون توده‌ها تعبیه کرده‌اند، در اختیارشان می‌گذارد. ایگو، گزینه‌ای به جز تغییر دادن واقعیت یا پس‌روی به نهاد، ندارد. بازنگرندگان، در تفسیر این امر به عنوان یک واقعیت ساده‌ی روان‌شناسی ایگو، ره به خطا پیموده‌اند، و آن را یک پی‌پدیدار صرف انگاشته‌اند.

آن چه در واقعیت روی می‌دهد، این است که مکانیزم‌های دفاعی نخستین، بسته به شرایط تاریخی و این که کدام یک به بهترین وجه، بر الگوی منازعات اجتماعی ایگو منطبق می‌شوند، به کار می‌افتند. این فرآیند، و نه انفعال و برآورده شدن آرزو است، که تسلط فرهنگ توده‌ای بر آدم‌ها را توضیح می‌دهد. چیزی تحت عنوان «شخصیت روان‌نژدانه‌ی روزگار ما» وجود ندارد - این عنوان، خود تاکتیکی انحرافی است - بلکه این شرایط عینی است که چند-و-چون‌پس‌روی‌ها را تعیین می‌کند. در عین این که هیستری تبدیلی^۴ امروز رو به کاهش است، تعارضات مربوط به خودشیفتگی، اکنون بیش از شصت سال پیش محسوس‌اند، و گرایش‌های پارانوئید، به نحوی روزافزون، در حال پدیداری‌اند. این پرسش را که آیا اکنون نسبت به گذشته، آدم‌های پارانوئیک بیشتری هست، می‌توان بی‌پاسخ رها کرد، چرا که هیچ راهی برای مقایسه‌ی آمار، حتی با گذشته‌ی نزدیک، نیست. اما به رغم این، در موقعیتی قرار داریم که همه را تهدید می‌کند و بعضی از پیامدهای‌اش، حتی از عوارض فانتزی‌های پارانوئید، مهیب‌تر‌اند، بنابراین شاید بتوان این داوری را درباره‌ی این مقطع تاریخی کرد، داوری‌ای که به طور عام، درباره‌ی گره‌گاه‌های دیالکتیکی در تاریخ، می‌توان داشت. به رغم تاریخ‌باوری سطحی بازنگرندگان، هارتمان، تأیید می‌کند که یک ساختار اجتماعی خاص، گرایش‌های ویژه‌ی روان‌شناسیک آن دوره را، برمی‌گزیند، اما باز نمی‌نماید^(۹).

تردیدی نیست که قطعات انضمامی تاریخ، پیشتر در سالیان نخست کودکی، در زمره‌ی تجربیات فرد قرار می‌گیرند، و این موضوع، آموزه‌ی بی‌زمان بودن ناخودآگاه فروید را، ابطال می‌کند. اما، پاسخ تقلیدی کودکان به این واقعیت که پدرشان، آن مراقبت و حفاظتی را که آرزومند آن‌اند، برای‌شان تأمین نمی‌کند، کار ایگو نیست. درست در همین وجه است، که حتی روان‌شناسی فروید، بیش از اندازه، ایگو-محور است. کشف خارق‌العاده‌ی سکسوالیته‌ی نوزادان، اگر تکانه‌های بی‌نهایت ظریف ولی کاملاً جنسی کودکان را درک کنیم، دیگر چندان برآشوبنده نخواهند بود. در دنیای کودکان، که کاملاً از دنیای بزرگسالان جدا است، یک بوی زودگذر یا یک حرکت، ابعادی می‌یابد که روان‌کاوی که در تحلیل، از معیارهای دنیای بزرگسالان استفاده می‌کند، آن را به آمیزش والدین کودک نسبت می‌دهد.

مکانیزم‌های دفاعی

دشواری‌هایی که ایگو، فرا روی روان‌شناسی می‌نهد، در هیچ جا بیشتر از نظریه‌ی موسوم به مکانیزم‌های دفاعیِ آنا فروید، آشکار نیست. آغازگاهِ آنا فروید، همان چیزی است که در روان‌کاوی، مقاومت در برابر خودآگاه شدنِ محتوای نهاد نامیده شده‌است. «از آن جا که هدفِ روشِ روان‌کاوی، آن است که بازنمودهای ایده‌ای^{۵۵} غریز سرکوب-شده را قادر به ورود به خودآگاه سازد، یعنی نهاد را به هجوم به خودآگاه برمی‌انگیزد، کارکنش‌های دفاعیِ ایگو علیه این بازنمودها، به طور خودکار، نقشِ مقاومتی فعال علیه روان‌کاوی را ایفا خواهند کرد.»^(۱۰) مفهومِ دفاع، که پیشتر در اثرِ فروید با نام «مطالعاتی در باب هیستری»^{۵۶} (۱۱)، موردِ تأکید قرار گرفته بود، اکنون به تمامِ قلمروی روان-شناسیِ ایگو، تعمیم داده می‌شود، و فهرستی متشکل از نه مکانیزمِ دفاعی ساخته می‌شود که در کردارِ روان‌کاوی شناخته شده‌اند و مفروض است که این‌ها، اقداماتی اند که از سوی ایگو، علیه نهاد معمول داشته می‌شود: «وآپس-روی»^{۵۷}، سرکوب^{۵۸}، واکنشِ وارونه^{۵۹}، جداسازی^{۶۰}، واگردانی^{۶۱}، فرافکنی^{۶۲}، درون‌فکنی^{۶۳}، خود-پرخاشگری^{۶۴}، وارون-سازی^{۶۵} (۱۲). به این فهرست، «باید موردِ دهمی نیز بیفزاییم، که به مطالعه‌ی آدم‌های نرمال مربوط است و نه روان‌نزدان: والایش، یا جابه‌جاییِ هدفِ غریزه.»^(۱۳)

بررسی دقیقتر، تردیدهایی را که شمارش‌پذیری این مکانیزم‌های به-خوبی-دسته‌بندی-شده سبب می‌شود، تأیید می‌کند. زیگموند فروید، پیشتر، مفهومِ نخستینِ محوریِ سرکوب را، «یک روشِ خاصِ دفاعی» دانسته بود.^(۱۴) اما واپس‌روی و سرکوب، که زیگموند فروید هوشمندانه هرگز به تمامی از هم متمایزشان نکرده بود، بدون تردید، در همه‌ی فعالیت‌های ایگو که آنا فروید فهرست‌شان کرده، ایفای نقش می‌کنند؛ در حالی که، سایر فعالیت‌ها را، مانند «واگردانی» یا «خود-یکی-انگاری با متجاوز»^(۱۵)، که آنا فروید، به نحوی قانع‌کننده، به عنوانِ مواردِ خاصی از مکانیزم‌های واپس‌روی و سرکوب، توصیف‌شان می‌کند، دشوار بتوان متعلق به دسته‌بندیِ منطقیِ واحدی انگاشت. در این پهلونشانیِ مکانیزم‌های عمیقاً متفاوت با هم، می‌توان دید که یک نظریه‌ی قدرتمند، برای توجیهِ شواهدِ تجربی، تضعیف می‌شود. برای گنجاندنِ سرکوب و والایش ذیلِ یک عنوان، آنا بیش از پدر-اش، در برابرِ تمایز نهادنِ میانِ این دو، مقاومت می‌وزرد. چنین فعالیت‌های روانی‌ای - که نزدِ زیگموند فروید همچنان «دستاوردِ فرهنگی» به شمار می‌آیند - از آن جا که مستقیماً نقشی در ارضای غریزی یا صیانتِ نفس ندارند، نزدِ آنا فروید، و نه فقط او، اصلاً بیماری‌گون^{۶۶} آند. مشابهاً، نظریه‌ی معاصرِ روان‌کاوی، بر اساسِ شواهدِ بالینی، بر این باور است که ضمنِ احصای موسیقی به عنوانِ دفاعی در برابرِ پارانویا، مسأله را به تمامی پژوهیده‌است؛ اگر نتایجِ منطقی این نظریه، تا به آخر، دنبال می‌شد، موسیقی باید به کلی ممنوع اعلام می‌شد^(۱۶). از این نقطه تا آن دسته از روان-کاوی‌های زندگی‌نامه‌ای که گمان می‌کنند، با اشاره به پارانویای شخصیِ بتهوون، چیز مهمی گفته‌اند، راهی نیست؛ این گونه روان‌کاوی‌ها، اغلب متعجب می‌شوند که چگونه، مردی چون بتهوون می‌تواند موسیقی‌ای خلق کند که شهرت‌اش، بیش از حقیقتی که نظامِ روان‌کاوی‌شان، مانع از فهمِ آن می‌شود، ایشان را تحتِ تأثیر قرار می‌دهد.

اقتدارگرایی و آنا فروید

چنین پیوندهایی را میان نظریه‌ی مکانیزم‌های دفاعی از یک سو، و فروکاسته شدن روان‌کاوی به تفسیری همگان-وار از اصل واقعیت، حتی در کتاب آنا فروید نیز می‌توان یافت. او فصلی از کتاب‌اش را، به رابطه‌ی میان نهاد و ایگو در جریان بلوغ اختصاص داده‌است. از نظر آنا فروید، بلوغ، اساساً، تعارضی است میان هجوم لیبیدو^(۱۷) به درون سپهر روان، و دفاع ایگو در برابر نهاد. «تعقل در دوران بلوغ»^(۱۸)، دقیقاً به همین وهله است که اطلاق می‌شود. «بعضی افراد جوان هستند که رشد ناگهانی عقلی‌شان، همان اندازه قابل توجه است، که رشدشان در زمینه‌های دیگر ... وقتی دوره‌ی پیشا-بلوغ آغاز می‌شود، گرایش به تمایلات انضمامی دوران نهنفتگی^{۱۹} تأکید بر انتزاعیات، به نحوی دم‌افزون برجسته می‌شود. مشخصاً، نوجوانانی از آن نوع که برنفلد ایشان را دارای «بلوغ طولانی» می‌داند، میلی ارضانشدنی دارند به اندیشیدن به موضوعات انتزاعی، بازی کردن با این موضوعات در ذهن، و حرف زدن درباره‌ی آن‌ها. بسیاری از دوستی‌های میان جوانان، بر پایه‌ی همین میل به تأمل و بحث با یک‌دیگر درباره‌ی این موضوعات ساخته و حفظ می‌شود. دامنه‌ی موضوعات انتزاعی مورد علاقه‌ی ایشان و مسائلی که می‌کوشند حل کنند، بسیار گسترده است. آن‌ها درباره‌ی مسائلی از جمله عشق آزاد یا ازدواج و زندگی خانوادگی، آزادکاری یا داشتن حرفه‌ی ثابت، خانه-به-دوشی یا یک‌جانشینی حرف می‌زنند، یا درباره‌ی مسائل فلسفی، از جمله دین در برابر اندیشه‌ی آزاد، یا نظریه‌های سیاسی مختلف، مانند انقلاب در مقابل تسلیم اقتدار بودن، یا دوستی و اشکال مختلف‌اش، مباحثه می‌کنند. هر گاه - چنان که در جریان روان‌کاوی زیاد اتفاق می‌افتد - به گزارش وثیقی از گفت-و-گوهای میان جوانان، دست می‌یابیم یا - چنان که بعضی از پژوهندگان بلوغ چنین کرده‌اند - به دفتر خاطرات یا یادداشت‌های ایشان دسترسی پیدا می‌کنیم، نه تنها میدان گسترده‌ی افکارشان شگفت‌زده‌ی مان می‌کند، بلکه تحت تأثیر مرتبه‌ی بالای فهم ایشان، برتری‌شان بر متفکران بالغتر، و نیز، خردمندی‌شان در رویارویی با مسائل دشوار، قرار می‌گیریم.»^(۳۹)

اما این نگاه احترام‌آمیز، به سرعت ناپدید می‌شود: «وقتی نگاه‌مان را از بررسی خود فرآیندهای تعقل برمی‌گیریم و به نحوه‌ی گنجیدن آن‌ها در تصویر کلی زندگی نوجوان معطوف می‌کنیم، رأی‌مان تغییر می‌کند. شگفت‌زده درمی‌یابیم که این عمل کرد خوب او در تعقل، تأثیر ناچیزی بر رفتار واقعی او دارد. همدلی او با فرآیندهای ذهنی دیگران، مانع از این نمی‌شود که او گستاخانه‌ترین بی‌ملاحظگی‌ها را، علیه نزدیکان‌اش روا ندارد. نگاه والای او به عشق و وظایف و تعهد عاشق، باعث نمی‌شود که او در روابط پرشمار عشقی‌اش، کمتر خیانت‌کار و سنگ‌دل باشد. این واقعیت که درک او از ساختارهای جامعه، و کنج‌کاوی‌اش نسبت به آن‌ها، از بزرگسالان، بیشتر است، موجب نمی‌شود که او بتواند در زندگی اجتماعی، جایگاه‌اش را بیابد، نیز این که، چندجانبگی غلایق او، سبب نمی‌شود

که او به تمامی، بر یک نقطه‌ی خاص، که همان دل مشغولی پیشین‌اش، یعنی شخصیت‌اش است، متمرکز نشود.^(۲۰) با چنین داوری‌هایی، روان‌کاوی، که زمانی به نیتِ درهم‌شکستنِ تصویرِ پدر روانه‌ی میدانِ اندیشه شده بود، اکنون، سخت طرفِ پدران را می‌گیرد، پدرانی که یا، به ایده‌های پرطمطراقِ فرزندان‌شان لبخندی کم‌رمق به نشانه‌ی یأس حواله می‌کنند، یا این که می‌گذارند تا زندگی خود وضعِ واقعی جهان را به ایشان بیاموزاند، و اصولاً هم معتقد اند که پول درآوردن، مهمتر از پروردنِ این ایده‌های احمقانه است. به این روی‌کردِ ذهن، که آن را از قلمروی اهداف و وسایل بی‌واسطه، جدا می‌کند، و بدان، این امکان را می‌دهد که دستِ کم، برای مدتِ کوتاهی، پیش از آن که ضرورتِ امرارِ معاش، به تمامی در خود جذب‌اش کرده و احمق‌اش سازد، اربابِ خود باشد، اتهامِ خودشیفتگی زده می‌شود. عجز و لغزش‌پذیری کسانی که همچنان به امکان‌های دیگری باور دارند، خطای عبثِ خودشان انگاشته می‌شود؛ مسئولیتِ آن چه که ایشان، بابت‌اش به بی‌کفایتی متهم می‌شوند، بیشتر بر عهده‌ی نظمِ اجتماعی‌ای است که پیوسته امکان‌ها را از ایشان دریغ می‌کند و بالقوگی‌های‌شان را نابود می‌سازد. نظریه‌ی روان‌شناسیکِ مکانیزم-های دفاعی، مستقیماً، خود را در سنتِ کهنِ روشن‌فکری‌ستیزِ بورژوازی جای می‌دهد.

از همین زرادخانه، استدلالِ قالبی‌ای برکشیده می‌شود که نه تنها به شرایطِ تضعیفِ این ایده‌آلِ بی‌قدرتِ {یعنی همانِ روشن‌فکر مآبی دورانِ بلوغ} بلکه به خودِ این ایده‌آل، و کسانی که آن را عزیز می‌دارند، می‌تازد. البته بیشتر آن چه که آنا فروید می‌گوید، یعنی همین تفاوتِ رفتارِ جوانان با ذهنیت‌شان، که دلایلِ عینی، به همان اندازه در آن دخیل اند که دلایلِ روان‌شناسیک، دقیقاً همین فاصله‌ی {میانِ ذهنیتِ و عمل}، از هنجارِ بی‌میانجیِ یکی-بودگیِ خودآگاهی با واقعیتِ معتبرتر است؛ ضمنِ دومی، هر فرد تنها قادر است به این فکر کند که هستی‌اش چند می‌ارزد. آنا فروید، همچنین، طوری جوانان را به خیانت‌پیشگی، سنگ‌دلی و بی‌ملاحظگی متهم می‌کند که گویی، بزرگ‌سالان به کلی از این عناوین بر کنار اند - تنها تفاوتِ میانِ بی‌رحمی و خشونت در جوانی و بزرگ‌سالی، در این است که در دومی، بی‌رحمی خصلتِ دو-سوگی‌اش را از دست می‌دهد؛ خصلتی که دستِ کم، وقتی که در حالِ جدالِ با آگاهی به امکانِ وضعِ بهتر است، با آن همراه است، و ممکن است سبب شود که بی‌رحمی مذکور، با همان چیزی بستیزد که بعداً با آن یکی می‌شود. آنا فروید می‌گوید: «ما در این جا با چیزی متفاوت از روشن‌فکری و تعقل، در معنای معمول‌اش طرف ایم.»^(۲۱) این روان‌شناس، روشن‌فکریِ خیالیِ نوجوانان را، با «روشن‌فکری به معنای معمولِ کلمه»، گذشته از این که چه قدر بتوان آن را «معمولی» دانست، در تعارض می‌بیند، بی آن که این را در نظر بگیرد که خودِ «روشن‌فکری معمول» از روشن‌فکریِ غیرمعمولی مشتق می‌شود و این که، این روشن-فکرانِ در قامتِ بچه‌مدرسه‌ای و دانش‌آموز، هرگز به اندازه‌ی زمانی که ذهن‌شان را در بازارِ رقابتی، معامله می‌کنند، بی‌رحم و سنگ‌دل نیستند. جوانی که آنا فروید، او را بابتِ «لذت بردن از صرفِ فرآیندِ اندیشیدن، نظر ورزیدن، و مباحثه»^(۲۲) سرزنش می‌کند، کاملاً محق است که لذت ببرد: او باید به سرعت خود را با این امتیازی که دارد، وفق دهد، و نه این که همچون آدمی کز-طبع و بی‌ذوق، «به دنبال شیوه‌ی درستِ رفتار بگردد.»^(۲۳)

« آرمان دوستی و وفاداری ابدی ایشان، به سادگی، بازتابی است از بی‌قراری ایگو، وقتی که می‌بیند روابطِ ابژه‌ی^{۷۲} جدید و پرشور-اش، در حال نابودی تدریجی اند»^(۲۴)، کمی که به خواندن ادامه دهیم، ملاحظه خواهیم کرد که مارگیت دوبوویتز^{۷۳} یادآپستی، تحسین شده‌است، به سبب بیان این که « تمایلِ نوجوانان به درنگِ درباره‌ی معنای زندگی و مرگ، ریشه در فعالیت‌های مخربِ درونِ روانِ خودشان دارد.»^(۲۵) این که آیا روزنه‌ی معنوی‌ای که هستی بورژوازی، به، دست‌کم، اعضای مرفه‌تر خود که در حکمِ ماده‌ی خامِ ورودی به روان‌کاوی اند، اعطا می‌کند، امری بیهوده و بی‌فایده‌است (چنان که در بیمارِ خفته بر کاناپه‌ی در حالِ تداعی آزاد آشکار است)، موضوعی مناقشه‌بردار است؛ اما بدونِ این روزنه که جامعه‌ی کنونی بر آن است که به کمکِ روان‌کاوی‌ای یک‌پارچه و ادغام‌شده در نظمِ کنونی، آن را فروبندد، نه دوستی‌ای در کار می‌بود، نه وفاداری‌ای، و نه هیچ اندیشه‌ی نظر‌گیری.

خاستگاه و حقیقت

ترازنامه‌ی اقتصادِ روانی، ناگزیر، هر چه را که ایگو، علیه اموری انجام می‌دهد که او را به دفاع، توهم یا روان‌نژندی می‌کشاند، توهم و روان‌نژندی به شمار می‌آورد؛ این روان‌شناسی‌گراییِ فراگیر، با انگاشتنِ خاستگاهِ هر چیز به عنوانِ حقیقتِ آن، تمامی حقیقت را سرنگون می‌سازد و هم‌هنگام که از وضعِ موجود پشتیبانی می‌کند، تصویرِ آئینه‌ای آن را در سوژه محکوم می‌کند. واپسین نمودِ بورژوازی، عاجز از آن است که این‌همانی و تفاوتِ هم‌هنگامِ روایی و خاستگاه را در نظر آورد و بدانِ فکر کند. مانعِ کارِ منجمد^{۷۴} یعنی همانِ محصولِ نهاییِ عینی‌شده، نفوذناپذیر و بی‌زمان به نظر می‌رسد، و دینامیزی که، به عنوانِ کارِ آدمی، در واقع، دقیقه‌ای عینی است، از وجهِ عینیِ محصولِ حذف شده و به درونِ سوژه‌ی ایزوله‌شده منتقل می‌شود. بنابراین، اگر چه کل دینامیزمِ سوژکتیو، به فریب‌کاریِ صرف فروکاسته‌شده و فاقدِ هر گونه بینشی در خصوصِ شرایطِ عینی دانسته می‌شود: خودِ این بینش، مظنون است به این که خود-بازنگری‌ای عاطل و باطلِ سوژه باشد.

کارزارِ هوسرل^{۷۵} علیه روان‌شناسی‌گرایی - که به لحاظِ زمانی، درست با پگاهِ روان‌کاوی مقارن بود - که آموزه‌ای بود، مبتنی بر مطلق‌انگاریِ منطقی^{۷۶}، که در تمامی سطوح، روایی و اعتبارِ سازه‌های تعقلی را، از منشأ آن‌ها جدا می‌کند و اولی را بتواره می‌کند، صرفاً وجهِ متضادِ آن روی‌کردی است، که فقط خاستگاه را می‌بیند نه رابطه‌اش را با عینیت، و مفهومِ حقیقت را، به سودِ بازتولیدِ امرِ موجود، برمی‌افکند. این دو حدِ متضاد، که به طرزِ قابلِ توجهی، هر دو در میانِ دانشورانِ اتریشِ نیمه‌فئودالی فرتوت روییدند، نهایتاً هم‌گرا می‌شوند. وضعِ موجود، یا به عنوانِ

محتوا و محصول «روی آوردها»^۷ اقمومی و تن‌مند^۸ می‌شود، یا با نقدی روبه‌رو می‌شود که بعداً به تمامی تن به روان‌شناسی می‌سپارد و بدین ترتیب عملاً از وضع موجود محافظت می‌کند.

کارکردهای ایگو، که روان‌کاوی این همه می‌کوشد تا از هم متمایز و احصای‌شان کند، به نحوی غیر قابل تفکیک، در هم تنیده‌اند. تفاوت و تمایز، در واقعیت و مابین خواسته‌های فرد و جامعه است که وجود دارد. بنابراین، خوب و بد را، در روان‌شناسی ایگو، نمی‌توان از هم تفکیک کرد. روش روان‌پالای^۹ اصلی، مستلزم آن است که ناخودآگاه، خودآگاه شود. اما از آن جا که نظریه‌ی فرویدی، ایگو را نیز در کار آورده، که به عنوان عامل سرکوب، باید با وظایف متعارضی درگیر باشد، روان‌کاوی باید تا منتهای منطقی‌اش تعقیب شود، و ایگو، مقاومت، و مکانیزم‌های دفاعی‌اش خنثی شوند. روشن است که ایگو نمی‌تواند بدون مقاومت و مکانیزم‌های دفاعی، از هویت‌اش در برابر تعدد تکانه‌هایی که بر او می‌تازند، حفاظت کند. همین موضوع، منجر به نتیجه‌ای مهم می‌شود: در جریان درمان، مکانیزم‌های دفاعی، گاهی خنثی و گاهی تقویت می‌شوند و این نگره‌ای است که آنا فروید صریحاً هم‌رای با آن است. (۲۶)

پیوستاری میان روان‌نژندی و روان‌پریشی

از این رو، انتظار می‌رود که دفاع‌های روان‌پریشانه، ساخته و دفاع‌های روان‌نژندانه، نابود شوند. هدف دفاع‌های روان‌پریشانه، ممانعت از آشوب‌گریزی و فروپاشی است، و درمان نیز، به «درمان حمایت‌گرانه»^{۱۰} محدود می‌شود. در رویارویی با روان‌نژندی‌ها، همان روش سنتی روان‌پالایی استفاده می‌شود چرا که در این مورد، ایگو می‌تواند، علی‌الادعا، خود را با گرایز سازگار کند. این کردار که به نحوی غیرمنطقی دوگانه است، این را نادیده می‌گیرد که حسب آموزه‌ی روان‌کاوی، میان روان‌نژندی و روان‌پریشی، خویشاوندی وجود دارد. اگر واقعاً تصور شود که میان روان‌نژندی اجبارگرانه و شیذوفرنی، پیوستاری هست، هیچ دلیلی ندارد که برای یک بیمار نسخه‌ی خودآگاهی بیشتر بپیچیم، در حالی که در مواجهه با بیمار دیگر، سعی کنیم که او را «قادر به عمل کردن» نگاه داریم و از او در برابر خطرات شدیدی مراقبت کنیم که همان‌ها را برای بیمار نخست، مایه‌ی شفا و بهبودی می‌شماریم. از آن جا که ضعف ایگو، اخیراً، در شمار بحرانی‌ترین ساختارهای روان‌نژندی آمده^(۲۷)، هر درمانی که ایگو را بیش از این تضعیف کند، مسأله‌آفرین به نظر می‌رسد.

ستیزه‌گری جامعه‌گانی، مجدداً در زمره‌ی اهداف روان‌کاوی می‌آید؛ روان‌کاوی‌ای که دیگر نمی‌داند و نمی‌تواند بداند، که بیمار را به کدامین سو می‌خواهد ببرد و به کدام منزل برساند: به سعادت آزادی یا به سعادت در ظل

ناآزادی. روان‌کاوی، از این موضوع، با ارائه‌ی درمان‌های روان‌پالای طولانی‌مدت، به کسانی که توان پرداخت هزینه‌های مالی درمان را دارند، طفره می‌رود، و به بیمار بیچاره‌ای که به زودی باید سر کار-اش برگردد، فقط حمایت درمانی می‌دهد - همین شکاف است که موجب می‌شود روان‌نژندان بیشتر از ثروتمندان و روان‌پریشان از میان فقرا باشند. این موضوع، با آمارهایی که نشان می‌دهند میان شیخو فرنی و فرودستی اجتماعی همبستگی هست، مطابقت دارد^(۲۸). با این حال، این پرسشی باز است که آیا تحلیل ژرف، بر درمان‌های سطحی‌تر ارجحیت دارد یا خیر، و آیا احوال بیماران تحت درمان ژرف، بهتر از کسانی است که دست‌کم، قادر به کار کردن باقی می‌مانند، و مجبور نیستند جسم و روح خود را، به این امید که انتقال هر-دم-قوی-شونده، روزی تمام می‌شود، به روان‌کاوی بسپارند.

درمان روان‌شناسیک نیز، درگیر همان تناقضی است که میان روان‌شناسی و جامعه‌شناسی هست: هر مسیری که برگزیند، اشتباه است. اگر روان‌کاوی مقاومت‌ها را منحل کند، ایگو را تضعیف کرده، و شیفتگی نسبت به روان‌کاو نیز، بیش از یک مرحله‌ی گذرای صرف است؛ این شیفتگی جای‌گزینی برای ایگویی است که بیمار از آن محروم می‌شود. از سوی دیگر، اگر روان‌کاوی ایگو را تقویت کند، حسب نظریه‌ی سنتی، نیروهایی نیرومند کرده که جلوی ناخودآگاه را می‌گیرند، یعنی همان مکانیزم‌های دفاعی‌ای که به ناخودآگاه اجازه می‌دهند فعالیت‌های ویرانگر خود را ادامه دهد.

نیاز به جدایش یافتگی

روان‌شناسی، هرگز حفاظی برای امر جزئی در برابر آغشته شدن‌اش به امر کلی، نیست. با تشدید ستیزه‌گری‌های اجتماعی، به روشنی، مفهوم لیبرالی و فردگرایانه‌ی روان‌شناسی، بی‌معنا می‌شود. نظم پیشا-بورژوازی، هنوز روان‌شناسی را نمی‌شناسد، و جامعه‌ی زیاده-جامعه‌پذیر-شده، دیگر آن را نمی‌شناسد. بازنگرشی تحلیلی، همتای چنین جامعه‌ای است. چنین بازنگرشی‌ای، با رابطه‌ی متغیر میان فرد و جامعه متناسب است. ساختارهای قدرت اجتماعی، دیگر ندرتاً نیاز به میانجی‌گری ایگو و فردیت دارند. یک نشانه‌ی بیرونی این امر، دقیقاً همین شیوع روان‌شناسی ایگو، در وضعیتی است که دینامیزم‌های روان‌شناسیک فردی، با سازگاری‌های خودآگاهانه و واپس-روانه‌ی فرد با جامعه، جای‌گزین شده‌اند. باقی‌مانده‌های ناعقلانیت، در این جا، همچون روغنی عمل می‌کنند که برای روان‌سازی، به چرخ‌دهنده‌ها پاشیده می‌شود. گونه‌های انسان معاصر راستین، آن‌هایی اند که اعمال‌شان را نه ایگو و نه ناخودآگاه معین می‌کند، بلکه مثل یک ربات، روندهای عینی را تقلید می‌کنند. ایشان، با هم، آیینی

بی‌معنا را اجرا می‌کنند، چنان که گویی دارند یک ریتم تکراری اجبارگر را تعقیب می‌کنند، و به لحاظ عاطفی تهی‌دست می‌شوند: با نابودی ایگو، خودشیفتگی یا مشتقات جمعی‌اش، برجسته می‌شوند. یک جامعه‌ی بی‌رحم، تمامیت‌خواه، و استانداردگر، هر جدایش‌یافتگی یا تمایزی را متوقف می‌سازد و برای این کار، از هسته‌ی بدوی ناخودآگاه استفاده می‌کند. این هر دو، با هم، برای حذف ایگوی میانجی‌گر، توطئه می‌کنند. پیروزی تکانه‌های بدوی و باستانی، غلبه‌ی نهاد بر ایگو، با پیروزی جامعه بر فرد در هماهنگی است.

روان‌کاوی، در اصل‌ترین، و اکنون دیگر از رده-خارج‌ترین صورت خود، خویشتن را همچون گزارشی از نیروهای مخرب گسترش‌یابنده در درون فرد، در بطن جامعه‌ای ویرانگر، می‌نمایاند. آن چه در روان‌کاوی همچنان کاذب است، دعوی‌اش به تمامیت، و انگاشتن خود به عنوان نیروی رانشگر تاریخ است؛ فروید، از بیان این موضوع آغاز کرد که روان‌کاوی، فقط در پی افزودن به دانسته‌های ما است، و ضمن آخرین رأی‌اش، بدین جا انجامیده که «جامعه‌شناسی نیز، از آن رو که دل‌مشغول رفتار آدم‌ها در جامعه است، چیزی جز روان‌شناسی کاربردی نیست.»^(۲۹)

روان‌کاوی، در زمینه‌ای که خانه و خاستگاه‌اش است، یا زمانی بوده، اعتبار ویژه‌ای دارد. اما هر چه بیشتر از آن حوزه فاصله بگیرد، تزه‌های‌اش در خطر ابتدال، یا بیش‌سیستم‌انگی دیوانه‌وار قرار می‌گیرند. اگر کسی مرتکب لغزش زبانی می‌شود و کلمه‌ای دارای بار جنسی به زبان می‌آورد، یا از فراخنا-هراسی رنج می‌برد، یا اگر دختری در خواب راه می‌رود، روان‌کاوی، شانس زیادی برای درمان‌اش دارد، و این حوزه، عرصه‌ای است که در آن مناسب‌ترین عمل‌کرد را دارد: حوزه‌ی نسبتاً خود-فرمان و موندی فرد، به مثابه‌ی میدان نزاع ناخودآگاه میان رانه‌ی غریزی و ممنوعیت. هر چه از این حوزه فراتر رود، باید جبارانه‌تر برای خود راه بگشاید، و آن چه را که متعلق به بُعد واقعیت بیرونی است، به درون تاریکی‌های درون‌ماندگاری روان بکشاند. توهم روان‌کاوی ضمن چنین پیش‌روی‌ای، بی‌شبهت نیست با انگاره‌ی «قدرت مطلقه‌ی فکر»؛ که خود روان‌کاوی، آن را به عنوان خصلتی کودکانه نقد می‌کند.

چنین نیست که ایگو، برسازنده‌ی خاستگاه ثانوی‌ای، علاوه بر نهاد، برای زندگی روانی باشد، (روان‌کاوی، مادام که محدود به حیطه‌ی خاص خود باشد، به درستی بر نهاد به عنوان منشأ حیات روانی، تأکید می‌ورزد)، بلکه، به هر ترتیب، ایگو، از بی‌واسطگی ناب تکانه‌های غریزی، گنده‌شده‌است - این همان فرآیندی است که میدان نزاع است و همان عرصه‌ای است که روان‌کاوی، نخستین بار در آن زاده‌شد. ایگو، به عنوان محصول فرآیند پیدایش، همان اندازه از جنس غریزه است که از جنس چیزی دیگر. منطق روان‌کاوی، از آن جا که نمی‌تواند این تعارض را هضم کند، مجبور است همه چیز را به اصل نخستین یکسانی فروبکاهد، و فرض کند که ایگو همان چیزی است که از آغاز بوده‌است. ایگو، ضمن ابطال جدایش‌یافتگی که همان پیدایش ایگو است، بدل به متحد و آپس‌روی، بزرگترین

دشمن خود-اش، می‌شود. زیرا که ذات، تکراری انتزاعی نیست، بلکه امر کلی‌ای، جدایش‌یافته و متمایز است. آن حساسیت بالایی که خصلت سرشت‌نمای هر امر انسانی راستین است، از درون نیرومندترین تجربه‌ی تفاوت، یعنی تفاوت جنسی است که زاده‌می‌شود و می‌بالد. روان‌کاوی، ضمن فروکاست هر آن چیزی که ناخودآگاه می‌نامد، و نهایتاً کل فردیت، به یک و همان چیز، به نظر می‌رسد که قربانی مکانیزم همجنس‌گرایانه‌ی آشنایی باشد، یعنی ناتوانی در درک تفاوت‌ها. همجنس‌گرایان، نوعی خصیصه‌ی تجربی کور-رنگی از خود نشان می‌دهند، نوعی عدم ظرفیت در جذب و هضم فردیت؛ همه‌ی زنان، به معنایی دوگانه، برای ایشان «یک‌سان» اند. همین قالب، یعنی ناتوانی در عشق‌ورزی - چرا که عشق، کل را از جزء، جدایی‌ناپذیر می‌بیند و امر کلی را در امر جزئی می‌جوید - اساس آن سردی تحلیلی‌ای است، که بازنگرندگان، به نحوی مبتذل، بسیار بدان تاخته‌اند؛ این امر، با آن گرایش‌هایی پرخاشگرانه دست اتحاد می‌دهد و هدف‌شان پنهان کردن رانه‌های واقعی‌گریزی است. روان‌کاوی، از همان آغاز و پیش از تجاری‌سازی شدن‌اش، با شیئی‌سازی مسلط، هماهنگ بوده‌است. وقتی که یک آموزگار مشهور روان‌کاوی، این اصل را فرامی‌نهد، که به کودکان شیزوئید^۴ و غیراجتماعی، باید اطمینان بخشید که مورد علاقه و عشق دیگران اند، و چنین برمی‌نهد که کودکی را که به طرزی نفرت‌انگیز، پرخاشگر است، باید دوست داشت، تمام آن چه را که روان‌کاوی می‌گوید، به استهزاء می‌گیرد؛ خود فروید، زمانی، این فرمان را که تمام بشریت را باید، بدون استثناء، دوست داشت، رد کرده‌بود.^(۳۰) چنین عشق بی‌حدی، سبب تحقیر نوع بشر می‌شود: به همین دلیل است که چنین انگاره‌ای، شایسته‌ی مشاوران هدایت روح است {نه روان‌کاوان}. گرایش ذاتی‌اش، آن است که تکانه‌های خودانگیخته‌ای را که آزاد می‌کند، بررسی کرده و متوقف سازد: مفهوم تمایزنیافته‌ای که ذیل آن، کژروی-ای، ادغام می‌شود، صرفاً یک ابزار سلطه‌ی دیگر است. تکنیکی که بنا بود غرایز کژدیسی‌های بورژوازی را درمان کند، آن‌ها را بیشتر در معرض کژدیسی‌های رهایی قرار داده‌است. این تکنیک، افرادی را که تشویق‌شان کرده تا از رانه‌های‌شان پیروی کنند، آموزش می‌دهد تا به عضو مؤثری در کلیتی ویرانگر تبدیل شوند.

یادداشت‌های مترجم:

revisionist^۱
oversimplified^۲
id^۳
topology^۴
time-lag^۵

- fulfilment^۶
having some fun^۷
sameness^۸
the specific^۹
impoverishment^{۱۰}
the psychic^{۱۱}
Kardiner^{۱۲}
- آبرام کاردینر (۱۹۸۱-۱۸۹۱)، روان‌پزشک و روان‌کاو آمریکایی. او بیشتر به سبب تألیف کتاب «روان‌نژندی‌های تروماتیک جنگ» نام‌دار است که نزد بسیاری، از آثار مهم در خصوص آسیب‌های روانی جنگ به شمار می‌آید.
- id^{۱۳}
determinism^{۱۴}
soul^{۱۵}
rational psychology^{۱۶}
animism^{۱۷}
rationalization^{۱۸}
Ernest Jones^{۱۹}
- ارنست جونز (۱۹۵۸-۱۸۷۹)، روان‌کاو و عصب‌شناس ولزی بود. او به عنوان زندگی‌نامه‌نویس رسمی فروید شناخته می‌شود و نقش مهمی در معرفی روان‌کاوی به جهان انگلیسی‌زبان داشت. در سال ۱۹۳۸، او به فروید و خانواده‌اش کمک کرد تا از اتریش تحت اشغال نازی‌ها بگریزند و در لندن سکنی گزینند.
- pre-established^{۲۰}
Sandor Ferenczi^{۲۱}
- شان‌دور فرننتزی، روان‌کاو مجارستانی (۱۹۳۳-۱۸۷۳) و از همکاران نزدیک فروید.
- literature^{۲۲}
tactful permissiveness^{۲۳}
well-integrated^{۲۴}
identification with the aggressor^{۲۵}
self-division^{۲۶}
psychosynthesis^{۲۷}
genital character^{۲۸}
blond Siegfried^{۲۹}
conformity^{۳۰}
undifferentiated^{۳۱}
Mandeville^{۳۲}
collector^{۳۳}
fixation^{۳۴}
He's quite a character^{۳۵}
Fuhrer^{۳۶}
- به آلمانی یعنی پیشوا و عنوانی است که بیش از هر کس دیگری، هیتلر را فریاد می‌آورد. چرا که در دوره‌ی نازیسم اختصاصاً برای او به کار می‌رفت.
- delayed gratification^{۳۷}
Tom Jones^{۳۸}
Fielding^{۳۹}
- هنری فلدینگ، نویسنده و نمایش‌نامه‌نویس قرن هجدهمی بریتانیایی. رمان تام جونز نامورترین اثر اوست که داستان زندگی آدمی به همین نام است. این رمان به سبب تفسیر اجتماعی دقیق‌اش از وضعیت جامعه‌ی انگلستان در قرن هجدهم، صاحب شهرت است.
- Ibsen^{۴۰}
- هنریک ایبسن (۱۹۰۶-۱۸۲۸)، شاعر، نمایش‌نامه‌نویس و کارگردان تئاتر نروژی است و به پدرِ درام مدرن نام‌دار است. آثار او، هنجارهای اجتماعی قرن نوزدهم را به چالش می‌کشد.
- co-ordinator^{۴۱}
sublimation^{۴۲}
self-awareness^{۴۳}
ego-identity^{۴۴}
ego-libido^{۴۵}
taxonomy^{۴۶}

- anaclitic^{۴۷}
narcissism^{۴۸}
MacDougal^{۴۹}
ویلیام مک‌دوگال (۱۸۷۱-۱۹۳۸) روان‌شناس انگلیسی که متون مهمی در روان‌شناسی از خود به جا گذاشت و نقش مهمی در پرورش مفهوم «غریزه» در روان‌شناسی و روان‌شناسی اجتماعی داشت.
- Le Bon^{۵۰}
گوستاو لبون (۱۸۴۱-۱۹۳۱)، روان‌شناس و پزشک فرانسوی و نویسنده‌ی اثر دوران‌ساز «روان‌شناسی توده‌ها» که از نخستین متونی است که نظریه‌ی روان‌شناسی را برای بررسی رفتار جماعت‌ها و توده‌ها به کار می‌برد.
- The spirit is willing but the flesh is weak^{۵۱}
Karen Horney^{۵۲}
کارن هورنای (۱۸۸۵-۱۹۵۲)، روان‌کار آلمانی پیرو فروید، که البته با بسیاری از آرای فروید، از جمله نظریه‌ی جنسی او، مخالف بود.
- demagogy^{۵۳}
conversion hysteria^{۵۴}
ideational representation^{۵۵}
Studies in Hysteria^{۵۶}
regression^{۵۷}
repression^{۵۸}
reaction-formation^{۵۹}
isolation^{۶۰}
undoing^{۶۱}
projection^{۶۲}
introjection^{۶۳}
turning against the self^{۶۴}
reversal^{۶۵}
pathological^{۶۶}
conformist^{۶۷}
intellectualization at puberty^{۶۸}
latency-period^{۶۹}
Bernfeld^{۷۰}
many-sidedness^{۷۱}
object - relations^{۷۲}
Margit Dubowitz^{۷۳}
روان‌کار کودک مجارستانی
- congealed labour^{۷۴}
Husserl^{۷۵}
logical absolutism^{۷۶}
intentions^{۷۷}
hypostasized^{۷۸}
cathartic^{۷۹}
supportive therapy^{۸۰}
over-systematization^{۸۱}
Agoraphobia^{۸۲}
ترس و اضطراب مرضی از حضور در مکان‌های باز و شلوغ، نظیر سینما، مراکز خرید و ...
- omnipotence of thought^{۸۳}
schizoid^{۸۴}

(۱) cf. Ernest Jones, 'Rationalization in Every-Day Life,' in *The Journal of Abnormal psychology*, ۱۹۰۸.

(۲) « اما گمان نمی‌کنم این هم‌نهادِ روانی، وظیفه‌ی جدیدی برای ما ایجاد کند. اگر بخواهم روراست و بی‌پروا باشم، خواهم‌گفت که چیزی جز واژه‌ای تهی نیست. به گفتنِ این بسنده خواهم‌کرد که ذیلِ این مفهوم، مقایسه‌ای، تا حدِ بی‌معنایی ادامه می‌یابد یا ... این که سوءاستفاده‌ای ناموجه از یک نام است ... امرِ روانی، به قدری خاص و تکین است، که هیچ مقایسه‌ای نمی‌تواند طبیعتِ راستین‌اش را بازنمایاند ... مقایسه با آنالیزِ شیمیایی، محدودیت‌های خاصِ خود را دارد: چرا که در حیاتِ ذهنی، ما با روندهایی روبه‌رو ایم که تحتِ اجباری به وحدت و ترکیب قرار دارند ... فی‌الواقع، بدونِ تردید، بیمارِ روان‌نژندِ ذهنی را نزدِ ما می‌آورد که به دستِ مقاومت، دوباره شده‌است. وقتی این ذهن را تحلیل می‌کنیم و مقاومت‌ها را از میان می‌بریم، این دو پاره، با هم رشد می‌کنند. آن وحدتِ بزرگ که ما آن را ایگوی بیمار می‌نامیم، تمامِ تکانه‌های غریزی‌ای را که بیشتر از آن جدا شده‌بودند، در خود می‌گنجانند. بنابراین، هم‌نهادِ روانی، در جریانِ درمانِ روان‌کاوانه، بدونِ دخالتِ ما، و به شکلی ناگزیر، حاصل می‌شود ... این حرف درست نیست که چیزی درونِ بیمار، به اجزای سازنده‌اش فروپاشیده‌باشد و نیاز باشد که ما آن را مجدداً سرهم‌بندی کنیم. »

(Freud, *Works*, Vol. 17, 'Lines of advance in psychoanalytic therapy,' p. 160-1.)

(۳) cf. Walter Benjamin, 'Standort der französischen Schriftsteller,' in *Zeitschrift für Sozialforschung*, ۳rd Vol., 1934, p. 66.

(۴) Freud, *Works*, Vol. 22, p. 58 and p. 75.

(۵) cf. Freud, *Works*, Vol. ۹, 'Civilised' Sexual Morality and Modern Nervous Illness.

(۶) cf. Freud, *Works*, Vol. ۱۹, 'A Short Outline of Psycho-Analysis.'

(۷) cf. William Buchanan and Hadley Cantril, *How Nations See Each Other*, Urbana 1953, p. 57.

(۸) cf. Erich Fromm, 'Zum Gefühl der Ohnmacht,' in *Zeitschrift für Sozialforschung*, Vol. ۶, ۱۹۳۷, p. ۹۵ et seq.

(۹) cf. Heinz Hartmann, loc. cit., p. 388.

(۱۰) Anna Freud, *The Ego and the Mechanisms of Defence*, New York, 1946, p. 32.

(۱۱) cf. Sigmund Freud, *Works*, Vol. 2, p. 269.

(۱۲) Anna Freud, *ibid.*, p. 47.

(۱۳) *Ibid.*

(۱۴) cf. Sigmund Freud, *Works*, Vol. ۲۰, 'Inhibitions, Symptom and Anxiety' p. ۱۶۴, and Anna Freud, *ibid.*, p. ۴۵.

(۱۵) Anna Freud, *ibid.*, p. 117.

(۱۶) برای مشاهده‌ی مناقشاتِ روان‌کاوانه پیرامونِ موسیقی، خاصه بنگرید به:

Heinrich Racker, 'Contribution to Psychoanalysis of Music,' in *American Imago*, Vol. VIII, No. ۲ June ۱۹۵۱, p. ۱۲۹ et seq., especially p. 157.

(۱۷) Anna Freud, *ibid.*, p. 158.

(۱۸) *Ibid.*, p. 172.

(۱۹) *Ibid.*, p. ۱۷۴-۵.

(۲۰) *Ibid.*, p. 175

(۲۱) *Ibid.*, p. 175.

(۲۲) *Ibid.*, p. 176.

(۲۳) *Ibid.*, p. 176 et seq.

(۲۴) *Ibid.*, p. 177.

(۲۵) *Ibid.*, p. 177, footnote.

(۲۶) «تنها وضعیتی که ضمن آن، چنین توقعی (یعنی توقع کم‌خطر شدن و کنترل‌پذیر شدن تکانه‌های نهاد، با خودآگاه شدن‌شان)، توقعی باطل است، زمانی است که بیمار، به خاطر ترس‌اش از قدرت‌گرایی‌اش، دفاع‌های روانی‌اش را به میان آورد. این مبارزه‌ی مرگ‌بار ایگو، برای ممانعت از غرق شدن‌اش در دریای نهاد، به عنوان مثال، زمانی که روان‌پریشی به طور دوره‌ای، رو به وخامت بیشتر می‌رود، در اصل، مسئله‌ای مربوط به نسبت‌های کمی است. تمام چیزی که ایگو در این مبارزه می‌خواهد، قوای کمکی است. روان‌کاوی، مادام که بتواند محتوای ناخودآگاه نهاد را به درون خودآگاه بیاورد، در این جا نیز، اثر درمانی دارد. اما اگر آگاهانه ساختن فعالیت‌های ناخودآگاه ایگو، منجر به افشای فرآیندهای دفاعی و مختل شدن آن‌ها شود، نتیجه‌ی روان‌کاوی تضعیف بیشتر ایگو، و پیش‌رفت بیماری است.»

Anna Freud, *ibid.*, p. 70 et seq.

اما حسب نظریه‌ی روان‌کاوی، همین «تنها وضعیتی»، یعنی ترس از نیرومندی‌گرایی، دلیل همگی این دفاع‌های روانی است.

(۲۷) Herrmann Nunberg, 'Ichstärke und Ichschwäche, in Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse, Vol. XXIV, 1939.

(۲۸) cf. August B. Hollingshead and Frederick C. Redlich. 'Social Stratification and Schizophrenia', in American Sociological Review, Vol. 19, No. 3, p. 302 et seq.

(۲۹) Sigmund Freud, Works, Vol. ۲۲, 'New Introductory Lectures on Psychoanalysis,' p. ۱۷۹

(۳۰) «عشقی که تبعیض قائل نمی‌شود، نزد من، بخش مهمی از ارزش‌اش را از دست می‌دهد، چرا که نسبت به ابژه‌اش، بی‌عدالتی روا می‌دارد ... همه‌ی آدمیان شایسته‌ی عشق نیستند.»

(Freud, Works, Vol. 21, 'Civilization and its Discontents,' p. 102.)

