



خود و نهاد

نویسنده: زیگموند فروید

مترجم: حسین پاینده،

پیشگفتار

بحثهایی که به دنبال می‌آید، شکل تکوین‌یافته اندیشه‌هایی است که نخستین بار در کتابم با عنوان فراسوی اصل لذت (۱۹۲۰) مطرح کردم و همان گونه که در آنجا اشاره شد، نگرش من نوعی کنجکاوی نیکخواهانه بود. در صفحاتی که به دنبال می‌آید، این اندیشه‌ها را به حقایق گوناگونی در مشاهدات تحلیلی ربط داده و کوشیده‌ام از پیوند آنها به نتایج جدیدی برسم. البته در نوشته حاضر مفاهیم جدیدی از زیست‌شناسی به وام نگرفته‌ام و به همین سبب، این اثر در مقایسه با فراسوی اصل لذت، قرابت بیشتری با روانکاوی دارد. در اینجا اندیشه‌های گوناگون بیش از آنکه مورد تأمل قرار گیرند با یکدیگر ترکیب شده‌اند و این حکایت از هدفی بلندپروازانه دارد. خوب می‌دانم که نوشته حاضر صرفاً طرحی کلی به دست می‌دهد، اما از حیث این محدودیت اصلاً ناخرسند نیستم.

روانکاوی تاکنون به مسائلی که در اینجا مطرح شده‌اند نپرداخته بود اما اجتناب از پرداختن به برخی نظریه‌ها که کسانی جز روانکاوان یا روانکاوان سابق پس از کناره‌گیری از روانکاوی مطرح کردند، امکان‌پذیر نبوده است. در آثار دیگر همواره دین خویش را به دیگر پژوهشگران ابراز کرده‌ام، ولی در این اثر خاص، خود را به کسی مدیون حس نمی‌کنم. اگر روانکاوی تاکنون درک خوبی از برخی دیدگاهها را آشکار نکرده است، این امر به هیچ‌وجه ناشی از نادیده‌انگاشتن دستاورد یا انکار اهمیت آنها نیست، بلکه از این‌روست که روانکاوی مسیر خاصی را در پیش گرفت که هنوز به آن دستاوردها منجر نشده بود و اکنون که به آن دستاوردها نایل آمده است، تلقّی متفاوت با دیگر دیدگاهها دارد.

در این فصل مقدماتی، حرف جدیدی برای گفتن وجود ندارد و ناچار باید آنچه را قبلاً گفته شده است تکرار کرد.

تقسیم ذهن به خودآگاه و ناخودآگاه، فرض اساسی روانکاوی است و صرفاً بر مبنای این فرض است که روانکاوی به فرایندهای آسیب‌شناختی حیات روانی انسان پی می‌برد، فرایندهایی که هم شایع و هم با اهمیت‌اند. تقسیم‌بندی یاد شده همچنین جایگاه این فرایندها را در چهارچوب علم مشخص م‌کند. به عبارت دیگر، روانکاوی نمی‌تواند ماهیت ذهن را در ضمیر آگاه معین کند، اما ناگزیر خودآگاهی را از جمله خصوصیات ذهن می‌داند که ممکن است علاوه بر خصوصیات دیگر موجود باشد یا نباشد.

اگر تصور این بود که همه علاقه‌مندان به روانشناسی این کتاب را می‌خوانند، تعجب نمی‌کردم که برخی از خوانندگان آن را کنار بگذارند و صفحات بعدی را دیگر نخوانند، زیرا در اینجا نخستین اصل قدیمی روانکاوی مطرح می‌شود. برای اغلب کسانی که به تحصیل فلسفه پرداخته‌اند، تصور اینکه امری ذهنی در عین حال خودآگاه نباشد، چنان ناممکن است که آن را محال و از نظر منطقی، به سهولت ابطال‌پذیر تلقی می‌کنند. به اعتقاد من، علت این موضوع فقط این است که آنان هرگز پدیده‌های مربوط، یعنی خواب مصنوعی^۱ و رؤیا^۲ را مورد بررسی قرار نداده‌اند. به غیر از نموده‌های آسیب‌شناختی، این پدیده‌ها نیز پذیرش دیدگاه مرا ضرورت می‌بخشند. دیدگاه این افراد درباره روان‌شناسی ضمیر آگاه، قادر به حل مسائل رؤیا و خواب مصنوعی نیست.

«خودآگاه‌بودن» در درجه نخست اصطلاحی صرفاً توصیفی و مبتنی بر بی‌واسطه‌ترین و قطعیت‌ترین نوع ادراک است. تجربه نشان می‌دهد که عنصری ذهنی (مثلاً یک تصویر) معمولاً مدتی طولانی خودآگاه نیست. برعکس، حالت خودآگاهی ماهیتاً گذراست. به عبارت دیگر، تصویری که اکنون خودآگاه است لحظه‌ای بعد چنین نیست، هرچند که به سهولت فراهم می‌آیند ممکن است دیگر بار خودآگاه شود. اینکه در این فاصله، آن تصور چه وضعی داشته

1 - sisonpyh

2 - maerd

است بر ما معلوم نیست. می‌توان گفت که آن تصور در این بین «نهفته»^۳ بوده و منظور این است که هر لحظه می‌توانست وارد ضمیر آگاه شود. یا اگر بگوییم که آن تصور «ناخودآگاه» بوده است، باز هم توصیف درستی از آن ارائه کرده‌ایم. در اینجا «ناخودآگاه» با «نهفته» و «قادر به ورود به ضمیر آگاه» مترادف است. بی‌تردید فیلسوفان اعتراض می‌کنند که «خیر، "ناخودآگاه" اصطلاح مناسبی برای این منظور نیست، زیرا آن تصور را هنگام نهفتگی‌اش اصلاً نباید عنصری ذهنی تلقی کرد.» رد کردن گفته آنان در این مرحله، صرفاً به مشاجره‌ای لفظی منجر خواهد شد. اما اکنون با در نظر گرفتن برخی تجربیات که پویا شناسی^۴ ذهنی در آنها نقش دارد، از راه دیگری اصطلاح یا مفهوم ناخودآگاه را استنتاج می‌کنیم. ما دریافته‌ایم-یا به تعبیری، ناگزیر این امر را پذیرفته‌ایم-که فرایندهای ذهنی یا تصوراتی بسیار نیرومند وجود دارند (و در این مرحله برای نخستین بار عاملی کمی یا اقتصادی وارد بحث می‌شود) که می‌تواند در حیات روانی انسان آثاری مشابه آثار ناشی از تصورات معمولی پدید آورد (از جمله آثاری که به نوبه خود ممکن است تبدیل به تصوراتی آگاهانه شوند)، هرچند خود این تصورات معمولی جنبه آگاهانه نمی‌یابند. تکرار همه جزئیات آنچه پیش از این کراراً توضیح داده شده است ضرورتی ندارد. همین‌بس که بگوییم در این مرحله روانکاوی به این موضوع می‌پردازد و مدعی می‌شود که علت خودآگاه‌نشدن این تصورات، مخالفت نیروی خاصی است که اگر وجود نداشت، ممکن بود آن تصورات جنبه آگاهانه بیابند و آنگاه معلوم می‌گشت که تفاوت آن تصورات با دیگر عناصری که به راستی ماهیتی ذهنی دارند تا چه حد اندک است. در فن روانکاوی راهی برای برطرف کردن این نیروی مخالف و خودآگاه کردن تصورات موردنظر یافته شده و همین امر موجب ابطال ناپذیری این نظریه است. وضع این تصورات پیش از ورود به ضمیر آگاه را «سرکوبی» می‌نامیم و نیرویی که سرکوبی را بنیان نهاده است و حفظ می‌کند، در تحلیل روان با نام «مقاومت» مشخص می‌کنیم.

مفهوم ناخودآگاه را این‌گونه از نظریه سرکوبی بر می‌گیریم. از نظر ما امر سرکوب‌شده، پیش‌نمونه^۵ ناخودآگاه است. البته دوگونه ناخودآگاه داریم: یکی ناخودآگاهی نهفته که [به سهولت] خودآگاه می‌گردد، و دیگر ناخودآگاهی سرکوب شده که به خودی خود و بدون دشواری

3 -tnetal

4 -scimanyd

5 - epytotorp

خودآگاه نمی‌شود. این بینش درباره پویش ذهن، خواه ناخواه بر نحوه توصیف ذهن و نیز اصطلاحاتی که به این منظور به کار می‌بریم تأثیر می‌گذارد. ناخودآگاه نهفته را که فقط به مفهومی توصیفی ناخودآگاه است و نه به مفهومی پویش‌شناسانه، «نیمه‌آگاه» می‌نامیم و شمول اصطلاح «ناخودآگاه» را به امر سرکوب‌شده‌ای محدود می‌کنیم که از دیدگاه پویش‌شناسانه ناخودآگاه باشد. بدین ترتیب اکنون سه اصطلاح داریم که عبارت‌اند از: خودآگاه، نیمه‌آگاه، ناخودآگاه. مفهوم این اصطلاحات، دیگر جنبه‌ای صرفاً توصیفی ندارد. احتمالاً نیمه‌آگاه به مراتب به خودآگاه نزدیکتر است تا ناخودآگاه، و از آنجا که ناخودآگاه را واجد ماهیتی ذهنی دانستیم، با یقین فزونتری نیمه‌آگاه نهفته را ذهنی تلقی می‌کنیم. اما چرا در عوض، با فیلسوفان هم‌رای نمی‌شویم و پیوسته نیمه‌آگاه و نیز ناخودآگاه را از ذهن آگاه متمایز نمی‌کنیم؟ در آن صورت فیلسوفان پیشنهاد خواهند کرد که نیمه‌آگاه و خودآگاه را به منزله دو نوع یا مرحله «روان‌گونه»^۶ توصیف کنیم تا هماهنگی به وجود آید. اما شرح این موضوع، دشواری‌های بی‌شماری در پی خواهد داشت و یگانه حقیقت مهم (اینکه این دو نوع «روان‌گونه» تقریباً از هر جنبه دیگری با آنچه به راستی ماهیتی ذهنی دارد سازگارند) را کم‌اهمیت جلوه می‌دهد. این امر موجب تقویت دیدگاه تعصب‌آمیزی می‌شود که هنگام ناشناخته‌بودن این روان‌گونه‌ها یا مهمترین بخش آنها مطرح شده بود.

تا زمانی که از یاد نبریم به لحاظ توصیفی دو نوع ناخودآگاه، اما به لحاظ پویش‌شناختی فقط یک نوع ناخودآگاه وجود دارد، می‌توانیم به سهولت سه اصطلاح خودآگاه و نیمه‌آگاه و ناخودآگاه را به کار گیریم. گهگاه به منظور شرح این موضوع، می‌توان تمایز یادشده را نادیده انگاشت، اما در پاره‌ای موارد حتماً باید این تمایز را در نظر داشت. در عین حال، کمابیش به این ابهام درباره ناخودآگاه خو گرفته‌ایم و تقریباً مشکلی برایمان ایجاد نکرده است. گمان نمی‌کنم که بتوان از این ابهام اجتناب ورزید. تمایز بین خودآگاه و ناخودآگاه، در نهایت به مسئله ادراک مربوط می‌شود که باید پاسخ «آری» یا «خیر» به آن داد. عمل ادراک فی‌نفسه علت این را

مشخص نمی‌کند که چرا چیزی مدرک می‌شود یا نمی‌شود. هیچ‌کس حق ندارد از این بابت شکوه کند، زیرا خود این پدیده، عامل پویا را به شکل مبهمی تجلی می‌دهد.^۷

۷ - آنچه را تا به اینجا گفته‌ام، می‌توان با اثر من با عنوان «یادداشتی درباره خودآگاه در روانکاوی» (۱۹۱۲) مقایسه کرد. بجاست که اکنون به نظرات جدیدی بپردازیم که در نقد ناخودآگاه مطرح شده است. برخی پژوهشگران که حقایق روانکاوی را انکار نمی‌کنند اما تمیلی هم به پذیرش ناخودآگاه ندارند، راه‌حلی برای این مشکل یافته‌اند که کسی آن را مردود نمی‌شمارد. راه‌حل یادشده از این قرار است که در ضمیر آگاه (به منزله یک پدیده) می‌توان مراتب بسیار مختلفی از شدت یا وضوح را تشخیص داد. درست همان‌طور که برخی فرایندها به نحو بسیار آشکار و ملموسی جنبه آگاهانه دارند، به همین ترتیب به فرایندهایی برمی‌خوریم که خودآگاه‌بودنشان خفیف و بسیار نامشخص است. پژوهشگران یادشده می‌گویند که روانکاوان مایلند نام نامناسب «ناخودآگاه» را به آن فرایندهایی اطلاق کنند که خودآگاه‌بودنشان از همه خفیفتر است. به‌عزم ایشان این فرایندها نیز خودآگاه یا «ضمیر آگاه» هستند و اگر توجه کافی به آنها معطوف گردد، می‌توان جنبه آگاهانه آنها را تکیل کرد و شدت بخشید.

هدف از نظرانی که در ادامه نوشته حاضر مطرح می‌کنیم این است که بر تصمیم‌گیری درباره مسأله‌ای از این نوع که به عرف و عوامل عاطفی بستگی دارد، تأثیر بگذاریم. اشاره به مراتب وضوح ضمیر آگاه به هیچ‌وجه قطعی نیست و ارزش بدیهی آن از احکامی از این قبیل بیشتر نخواهد بود: «روشنی مراتب زیادی دارد، از درخشانترین و خیره‌کننده‌ترین نور تا ضعیفترین کورسو؛ پس تاریکی اصلاً وجود ندارد»؛ یا «حیات مراتب مختلفی دارد، پس پدیده‌ای به عنوان مرگ وجود ندارد. «چه‌بسا این‌گونه احکام از جهتی خاص مفید معنا باشند، اما در عمل به هیچ کاری نمی‌آیند و این موضوع زمانی بر ما آشکار می‌شود که بخواهیم از احکامی مانند آنچه به دنبال می‌آید، نتیجه خاصی بگیریم: «پس نیازی به ایجاد روشنایی نیست»، یا «پس هر جانداري فناپذیر است. «همچنین اگر «آنچه نامحسوس است» را جزو مفهوم «آنچه خودآگاه است» قلمداد کنیم، صرفاً یگانه معرفت بی‌واسطه و قطعی خود درباره ذهن را مخدوش کرده‌ایم. در هر صورت، ضمیر آگاهی که هیچ چیز درباره آن ندانیم، در نظر من بسیار بیهوده‌تر از امر ذهنی ناخودآگاه است. سرانجام کوشش برای همان دانستن آنچه نامحسوس است با آنچه ناخودآگاه است، ظاهراً بدون توجه به شرایط پویای مربوط به آن صورت می‌گیرد، شرایطی که در شکل‌گیری نگرش روانکاوانه اهمیت بسزایی داشتند؛ زیرا در این کوشش از دو حقیقت مهم غفلت شده است: نخست اینکه توجه کافی به چنین امری نامحسوس، کاری بسیار دشوار و مستلزم تلاش فراوان است؛ و دوم اینکه پس از انجام این کار، ضمیر آگاه دیگر اندیشه‌ای را که قبلاً نامحسوس بود تمیز نمی‌دهد، بلکه اغلب آن را کاملاً بیگانه و مغایر با خود تلقی می‌کند و بی‌درنگ پس می‌راندش. بنابراین، پناه بردن از ناخودآگاه به آنچه ندرتاً محسوس یا نامحسوس است، صرفاً ناشی از باوری پیش‌بنداشته است که هویت ذهن و ضمیر آگاه را معین و قطعی می‌داند.

لیکن در ادامه روند روانکاوی معلوم شد که حتی این تمایزات نیز نامناسب و برای مقاصد عملی نابسند است. این امر به شکلهای متعددی آشکار شده است، به ویژه به شکلی که توضیحش به دنبال می‌آید. ما این عقیده را مطرح کرده‌ایم که هر فرد، سازمان منسجمی از فرایندهای ذهنی دارد که آن را «خود»^۸ آن شخص می‌نامیم. ضمیر آگاه به این «خود» مربوط است. «خود» شیوه‌های تحریک^۹ - یعنی بروز هیجان به جهان خارج-را کنترل می‌کند؛ «خود» نهادی ذهنی است که بر همه فرایندهای تشکیل دهنده‌اش نظارت دارد و شبها به خواب می‌رود، اما حتی در خواب نیز رؤیاها را سانسور می‌کند. «خود» باعث سرکوب هم می‌شود تا نه فقط گرایشهای خاصی از ذهن بیرون رانده شوند، بلکه همچنین فعال و تأثیرگذار نیز نباشند. در تحلیل روان، این گرایشهای بیرون رانده شده در تعارض با «خود» قرار می‌گیرند و لذا باید مقاومت «خود» در برابر گرایشهای سرکوب‌شده را از میان برداریم. در ضمن تحلیل درمی‌یابیم که وقتی از بیمار می‌خواهیم کارهای خاصی را انجام دهد، با دشواری روبه‌رو می‌شود. به عبارت دیگر، تداعیهای بیمار هنگام نزدیک شدن به گرایشهای سرکوب‌شده، قطع می‌گردد. آنگاه به وی می‌گوییم که مقاومت بر او چیره گردیده، اما وی از این موضوع کاملاً ناآگاه است و حتی اگر از احساسات خویشاندش به وجود مقاومت پی ببرد، باز هم نمی‌داند آن مقاومت چیست و از توصیفش عاجز می‌ماند. اما چون این مقاومت یقیناً حاصل «خود»^{۱۰} او و متعلق به آن است، خویشتن^{۱۱} را در موقعیتی پیش‌بینی نشده می‌یابیم. ما در «خود» به چیزی برخوردیم که آن نیز ناخودآگاه است و دقیقاً همانند گرایشهای سرکوب‌شده عمل می‌کند، یعنی بدون آنکه در ضمیر آگاه جای داشته باشد تأثیرات بسزایی برجای می‌گذارد و برای ورود به ضمیر آگاه، باید کار خاصی روی آن انجام داد. از دیدگاه تحلیل روان، نتیجه کشف فوق این است که اگر فقط به شیوه‌های معمول به توصیف پردازیم و مثلاً بکوشیم تا نشان دهیم انواع روان‌رنجوری از کشمکش بین ضمیر آگاه و ضمیر ناخودآگاه ناشی می‌شود، با ابهامات و دشواریهای بی‌شمار روبه‌رو می‌شویم. ناگزیر خواهیم بود برابر نهاد^{۱۲} دیگری را جانشین کنیم که از بصیرت ما درباره ساختار ذهن برگرفته شده است، برابر نهادی که میان «خود» منسجم و گرایشهای سرکوب‌شده و رانده شده از آن قرار دارد.

8 -oge

9 -ytilitom

10 -sisehtitna

البته کشف ما پیامدهای مهمتری برای برداشتمان از ضمیر ناخودآگاه دارد. بررسیهای پویا ما را به نخستین اصلاح رهنمون کرد و بصیرتمان درباره ساختار ذهن، به اصطلاح دوم منجر شد. اکنون می‌دانیم که ضمیر ناخودآگاه با گرایشهای سرکوب شده مطابق نیست. این نکته را کماکان درست می‌دانیم که هر آنچه سرکوب شده است در ضمیر ناخودآگاه جای دارد؛ اما هر آنچه در ضمیر ناخودآگاه جای گرفته است سرکوب شده نیست. بخشی از «خود» نیز می‌تواند ناخودآگاه باشد و بی‌تردید همین‌طور هم هست، اما کسی نمی‌داند که آن بخش تا چه اندازه از اهمیت برخوردار است. این بخش از ضمیر ناخودآگاه که جزو «خود» است، همانند ضمیر نیمه‌آگاه نهفته نیست، زیرا اگر چنین می‌بود، فعال کردن آن بدون ورود به ضمیر آگاه میسر نمی‌شد و فرایند خودآگاه کردن آن با چنین دشواریهای بزرگی همراه نمی‌بود. هنگامی که در می‌یابیم ناگزیر باید فرض کنیم ضمیر ناخودآگاه سومی وجود دارد که سرکوب شده نیست، باید بپذیریم که ویژگی ناخودآگاه بودن به تدریج اهمیت خود را از دست می‌دهد. بدین ترتیب، ناخودآگاه بودن به کیفیتی تبدیل می‌شود که می‌تواند معانی زیادی در برداشته باشد، اما به‌رغم میل خودمان نمی‌توانیم این کیفیت را شالوده‌ء نتیجه‌گیریهای دامنه‌دار و حتمی قرار دهیم. با این همه، باید از نادیده انگاشتن این ویژگی برحذر بود، زیرا آگاهانه یا ناخودآگاه بودن فرایندهای ذهن، نهایتاً راهنمای ما در تاریکی روانشناسی عمقی^{۱۱} است.

فصل دوم: «خود» و «نهاد»

پژوهش آسیب‌شناختی توجه ما را به نحو مفروطی انحصاراً به امیال سرکوب شده معطوف کرده است. اکنون که می‌دانیم «خود» می‌تواند به مفهوم واقعی کلمهء ناخودآگاه باشد، می‌خواهیم آگاهی بیشتری درباره آن به دست آوریم. تاکنون یگانه راهنمای ما در بررسی‌هایمان مشخصهء تمایزدهندهء خودآگاهی یا ناخودآگاهی بوده است و اکنون دریافته‌ایم که این امر تا چه حد می‌تواند مبهم باشد.

۱۱- اصطلاح «روانشناسی عمقی» (vgolohcysp-htped) اغلب به صورت مترادف «روانشناسی پویا» و برای اشاره به آن مکاتبی از روانشناسی به کار می‌رود که تعامل داخلی فرایندهای ذهن و به ویژه انگیزه‌های ناخودآگاه را واحد اهمیت بنیادی می‌دانند. [م]

اکنون همهء شناخت ما بدون استثنا به ضمیر آگاه بستگی یافته است. حتی ضمیر ناخودآگاه را صرفاً به خودآگاه کردن آن می‌توانیم بشناسیم. اما درنگ کنید؛ چگونه این امر امکان‌پذیر است؟ منظور از «خودآگاه کردن چیزی» چیست؟ این امر به چه صورت رخ می‌دهد؟

اکنون دیگر می‌دانیم که کارمان را در این زمینه از کجا باید آغاز کنیم. گفتیم که ضمیر آگاه، سطح خارجی دستگاه ذهن است. به عبارت دیگر، ما آن را به منزلهء یک کارکرد به دستگاهی نسبت داده‌ایم که از نظر مکانی، نخستین پدیده‌ای است که از جانب دنیای خارج با آن روبه‌رو می‌شویم. وقتی می‌گوییم از نظر مکانی، منظور ما صرفاً مفهومی کارکردی نیست، بلکه در این مورد همچنین مفهومی کالبدشناختی و تشریحی را در نظر داریم. در بررسی‌هایمان باید این سطح خارجی را نقطهء آغاز قلمداد کنیم.

تمام ادراکاتی که از خارج (ادراکات حسی) و یا از داخل دریافت می‌شوند-و ما آنها را حسیات و احساسات می‌نامیم- از آغاز در ضمیر آگاه جای دارند. اما این امر دربارهء آن فرایندهای درونی که می‌توان-به طور کلی و نادقیق-فرایندهای اندیشه نامیدشان نیز صدق می‌کند؟ این فرایند نشان‌دهندهء جابه‌جایی نیروی ذهن است که به هنگام تبدیل این نیرو به کنش در بخش درونی دستگاه ذهن پدید می‌آیند. آیا حرکت این گرایش‌ها که ضمیر آگاه را به وجود می‌آورد، به سوی سطح خارجی است؟ یا اینک هضمیر آگاه به سوی آنها می‌رود؟ این امر یکی از دشواریهایی است که هنگامی روی می‌نماید که به طور جدی به ایدهء مکانی یا «موضعی»^{۱۲} حیات روانی می‌پردازیم. هر دو این احتمالات به یک اندازه تصورناپذیر است. پس باید راه سومی درکار باشد.

پیش از این در جای دیگری خاطرنشان کرده‌ام که تفاوت مهم بین ضمیر ناخودآگاه و ضمیر نیمه‌آگاه عبارت است از اینکه ناخودآگاه شامل امیال و انگیزه‌های نامعلوم می‌شود، حال آنکه ضمیر نیمه‌آگاه همچنین با واژه‌نمایی^{۱۳} مرتبط است. این نخستین کوشش برای نشان دادن ویژگیهای مشخصهء دو دستگاه نیمه‌آگاه و ناخودآگاه بدون استناد به ارتباط آنها با ضمیر آگاه است. از این‌رو، پرسش «چطور امری به ضمیر آگاه را می‌یابد؟» را می‌توان به نحو مفیدتری

12 -lacihpargopot

13 -noitotneserp-drow

چنین طرح کرد: «چطور امری به ضمیر نیمه‌آگاه راه می‌یابد؟»؛ و پاسخ این خواهد بود: «از طریق ورود به ضمیر آگاه با واژه‌نماییهای مربوط به آن.»

این واژه‌نماییها بازماندهء خاطراتی هستند که زمانی در زمرهء ادراکات بودند و همچون همهء بازمانده‌های یادافزا^{۱۴}، می‌توانند دیگر بار به ضمیر آگاه راه یابند. پیش از اینک هما خود را بیشتر با ماهیت این واژه‌نماییها مشغول داریم، این امر در نظر ما همچون کشف جدیدی جلوه می‌کند که فقط آنچه زمانی ادراکی خودآگاه بوده می‌تواند به ضمیر آگاه راه یابد، و هرآنچه از درون حاصل می‌شود (به جز احساسات) و در پی خودآگاه‌شدن است، باید خود را به ادراکات بیرونی تغییر دهد: این امر از راه آثار حافظه^{۱۵} ممکن می‌گردد.

بازمانده‌های یادافزا چنان در نظر می‌آوریم که در دستگاههایی، درست در مجاورت دستگاه ادراک-خودآگاه جای گرفته‌اند تا نیروگذاری روانی^{۱۶} آن بازمانده‌ها بتواند به سهولت از درون به عناصر دستگاه ادراک-خودآگاه منتقل شود. در اینجا بی‌درنگ به توهمات^{۱۷} و این حقیقت می‌اندیشیم که واضحترین خاطره را همواره از توهم و ادراک خارجی می‌توان تمیز داد. این فکر نیز بلافاصله به ذهنمان خطور می‌کند که به هنگام زنده‌شدن هر خاطره‌ای، نیروگذاری روانی در دستگاه یادافزا برجا می‌ماند، حال آنکه توهم-که از ادراک تمیز داده نمی‌شود-ممکن است زمانی پدید آید که نیروگذاری روانی نه فقط از اثر حافظه به سوی ادراک گسترش می‌یابد، بلکه کاملاً به آن منتقل می‌شود.

بازمانده‌های کلامی^{۱۸} عمدتاً از ادراکات شنیداری نشأت می‌گیرند و لذا به تعبیری می‌توان گفت دستگاه نیمه‌آگاه، منشأ حسی ویژه‌ای دارد. اجزای بصری واژه‌نمایی، ثانوی‌اند (از راه خواندن کسب می‌شوند) و ممکن است در بدو امر نادیده گرفته شود. همین موضوع در مورد

14 -cimenm seudiser

15 -yromem seart

۱۶- فروید اصطلاح «نیروگذاری روانی» (sixehtac) را برای اشاره به انرژی ذهنی به کار می‌برد که به اعتقاد او، بر روی آثار حافظهء (yromem secart) اندیشه‌ها پخش می‌شود و می‌تواند افزایش و کاهش یابد و یا جابه‌جا و تخلیه شود. به تعبیری ساده‌تر، «نیروگذاری روانی» عبارت است از علاقه، توجه یا تعلق عاطفی به اندیشه، عمل، شیء یا شخص خاص. -م

17 -snoitanicullah

18 -labrav seudiser

انگاره‌های حرکتی^{۱۹} واژه‌ها-که برای افراد غیر کر و لال نقش نشانه‌های کمکی را ایفا می‌کند-نیز مصداق دارد. با این همه، یک واژه اساساً بازمانده یادافزای واژه‌ای است که قبلاً شنیده شده است.

نباید اهمیت بازمانده‌های یادافزای بصری دال بر اشیا را-احتمالاً برای ساده کردن موضوع- به فراموشی سپاریم و یا امکان خودآگاه شدن فرایندهای اندیشه از راه بازگشت به بازمانده‌های دیداری و نیز این امر را که ظاهراً در نظر بسیاری از مردم این روش مطلوبی است، انکار کنیم. مطالعه‌ی رؤیا و خیال^{۲۰} مطابق بررسیهای وارندانک^{۲۱}، ویژگی این اندیشیدن بصری را بر ما روشن می‌سازد و در می‌یابیم که قاعدتاً آنچه در این‌گونه اندیشیدن به ضمیر آگاه راه می‌یابد، صرفاً موضوع متعین اندیشه است. دیگر اینکه روابط عناصر مختلف این موضوع-که به ویژه اندیشه را مشخص می‌کند-نمی‌تواند نمود بصری یابد. از این‌رو، اندیشیدن با در نظر آوردن تصاویر، فقط شکل ناقصی از خودآگاه شدن است. این شکل از اندیشیدن در مقایسه با اندیشیدن با واژه‌ها، به فرایندهای ناخودآگاه نزدیکتر است و بی‌تردید، هم از نظر تکامل فرد^{۲۲} و هم از نظر تکامل نوع^{۲۳} قدمت بیشتری دارد.

برای بازگشت به بحث خود باید نتیجه بگیریم که اگر آنچه فی‌نفسه در ضمیر ناخودآگاه جای دارد از این طریق به ضمیر نیمه‌آگاه راه می‌یابد، پس پاسخ این پرسش که چگونه آنچه سرکوب شده وارد ضمیر (نیمه)آگاه می‌گردد این است که این کار از طریق روانکاو و با برقرار کردن روابط بینابین نیمه‌آگاه انجام می‌شود. به همین سبب، ضمیر آگاه تغییر نمی‌یابد، اما از سوی دیگر، ضمیر ناخودآگاه نیز به ضمیر آگاه تبدیل نمی‌شود.

رابطه ادراکات بیرونی با «خود» کاملاً آشکار است، اما جا دارد که رابطه ادراکات درونی با «خود» را جداگانه مورد بررسی قرار دهیم. بار دیگر این شک برانگیخته می‌شود که آیا واقعاً محققیم که کل ضمیر آگاه را به یک دستگاه سطحی ادراک-خودآگاه نسبت دهیم یا خیر.

19 -rotom segami

20 -ysatnaf

21 -kcnodnerav

22 -yllacitenegotno

23 -yllacitenegolihp

ادراکات درونی موجب احساس فرایندهایی می‌شوند که در شکلهایی بسیار گوناگون و نیز یقیناً در ژرفترین لایه‌های دستگاه ذهن پدید می‌آیند. اطلاعات بسیار اندکی درباره این احساسات و حسیات در اختیار داریم. احساساتی که مربوط به مجموعه لذت-فقدان لذت هستند شاید هنوز بهترین نمونه‌های این احساسات به شمار می‌آیند. این احساسات ازلیتر و پایه‌ای‌تر از ادراکاتی‌اند که از خارج منشأ می‌گیرند و حتی هنگام رخوت ضمیر آگاه نیز روی می‌دهند. در جای دیگری نظراتم را درباره اهمیت فروتر اقتصادی احساسات یاد شده و دلایل فراروانشناختی این امر بیان کرده‌ام. این احساسات مانند ادراکات بیرونی، بس‌جا^{۲۴} هستند؛ به عبارت دیگر، ممکن است همزمان از چند جای مختلف حاصل شوند و به همین دلیل کیفیات متفاوت یا حتی متضادی داشته باشند.

احساسان لذت‌بخش ذاتاً محرک نیستند، حال آنکه احساساتی که لذت‌بخش نیستند به شدت تحریک‌کننده‌اند و در جهت تغییر و تخلیه سوق می‌یابند. از همین‌روست که به تعبیر ما احساساتی که افاده لذت نمی‌کنند، دلالت بر افزایش نیروگذاری روانی دارند و احساسات لذت‌بخش، دلالت بر کاهش نیروگذاری روانی. بگذارید آنچه را به ضمیر آگاه راه می‌یابد لذت بنامیم و متقابلاً غیرلذت را «چیزی» کیفی و کمی در جریان رویدادهای ذهن بدانیم. پس مسأله این است که آیا این «چیز» می‌تواند در جایی که هست خودآگاه شود، یا اینکه نخست باید به دستگاه ادراک انتقال یابد. تجربیات بالینی حکایت از آن دارند که نخست باید این انتقال صورت گیرد. تجربیات مذکور نشان می‌دهند که این «چیز» همانند سائقه‌ای^{۲۵} سرکوب شده عمل می‌کند، یعنی می‌تواند نیرویی محرک را اعمال کند بدون اینکه «خود» متوجه این نیروی مقاومت‌ناپذیر شود. زمانی که در برابر نیروی یاد شده مقاومت شود و در واکنش-تخلیه وقفه روی دهد، آن «چیز» ناگهان به ضمیر آگاه راه می‌یابد و لذتی هم افاده نمی‌کند. درست مانند تشنه‌ای ناشی از نیازهای جسمی، درد که بینابین ادراک بیرونی و درونی است و حتی وقتی که منشأ آن جهان خارج است همانند ادراک درونی عمل می‌کند نیز می‌تواند ناخودآگاه باقی بماند. پس این درست است که احساسات و حسیات هم فقط با دستیابی به دستگاه ادراک جنبه خودآگاهانه می‌یابند. اگر راه پیشروی مسدود باشد، آنها به شکل حسیات پدید نمی‌آیند، هرچند آن «چیزی» در جریان برانگیختگی با آنها تناظر می‌یابد چنان کیفیتی دارد که گویی آنها به

24 -raluclitlum

25 -eslupmi

شکل حسیات پدید آمده‌اند. پس به اختصار و نه کاملاً صحیح از «احساسات ناخودآگاه» سخن می‌گوییم و آنها را با تصورات ناخودآگاه قیاس می‌کنیم که البته قیاس کاملاً توجیه‌پذیری نیست. در واقع تفاوت این دو عبارت است از اینکه: حلقه‌های رابط تصورات ناخودآگاه باید پیش از ورود این تصورات به ضمیر آگاه به وجود آیند، حال آنکه احساسات که خود مستقیماً انتقال می‌یابند به چنین حلقه‌های رابطی نیاز ندارند. به عبارت دیگر، تمایز بین ضمیر آگاه و ضمیر نیمه‌آگاه، برای احساسات مفهومی ندارد؛ ضمیر نیمه‌آگاه در اینجا ملحوظ نمی‌شود و احساسات یا در ضمیر آگاه جای دارند و یا در ضمیر ناخودآگاه. حتی زمانی که احساسات با واژه‌نمایی مربوط هستند، خودآگاه‌شدن آنها ناشی از این ارتباط نیست بلکه آنها مستقیماً به ضمیر آگاه راه می‌یابند.

اکنون نقش واژه‌نمایی کاملاً روشن می‌شود. فرایندهای درونی اندیشه به واسطه واژه‌نمایی به انواع ادراک بدل می‌شوند. این امر همانند اثبات قضیه‌ای است که بنا بر آن، معرفت یکسره از جهان خارج حاصل می‌آید. هنگامی که نیروگذاری بیش از حد روانی فرایند اندیشه روی می‌دهد، اندیشه‌ها در واقع درک می‌شوند-چنانکه گویی از خارج حاصل شده‌اند-و در نتیجه حقیقی پنداشته می‌شوند.

حال که روابط ادراک بیرونی و درونی و دستگاه سطحی ادراک-خودآگاهی را روشن کرده‌ایم، می‌توانیم به طرح نظرمان درباره «خود» بپردازیم. همان‌طور که می‌دانیم، «خود» از دستگاه ادراک که هسته آن است و نیز با دربرگرفتن ضمیر نیمه‌آگاه که در مجاورت بازمانده‌های یادافزا قرار دارد آغاز می‌شود. اما همان‌گونه که دیدیم، «خود» ناخودآگاه نیز هست.

به گمانم با پیروی از دیدگاه نویسنده‌ای که بنابر انگیزه‌های شخصی بیهوده ادعا می‌کند که وی را با وقت اکید علم محض کاری نیست، می‌توان به نتایج سودبخشی رسید. منظورم گئورگ گرادک^{۲۶} است که همواره اصرار می‌ورزد آنچه ما «خود» می‌نامیم، اساساً در زندگی منفعلانه عمل می‌کند و نیروهایی ناشناخته و مهارنشده بر زندگی ما تفوق دارند. همه ما چنین استنباطی داشته‌ایم (گرچه ممکن است این استنباط ما را از وجود نیروهای دیگر غافل نکرده باشد) و حتماً باید جایی برای کشف گرادک در ساختار علم بیابیم. پیشنهاد می‌کنم برای

ملحوظ داشتن این کشف، آنچه را از دستگاه ادراک آغاز می‌شود و در بدو امر در ضمیر نیمه‌آگاه جاری دارد «خود» بنامیم و به پیروی از گرادک بخش دیگر ذهن را که «خود» در آن امتداد می‌یابد و چنان عمل می‌کند که گویی ناخودآگاه است «نهاد» (di) بخوانیم.

به زودی خواهیم دید که آیا می‌توانیم از این دیدگاه در جهت توصیف یا فهم [فرایندهای ذهن] بهره بگیریم یا خیر. اکنون فرد را به منزله «نهاد» روانی نامعلوم و ناخودآگاهی در نظر می‌آوریم که «خود» بر سطح آن قرار دارد و دستگاه ادراک از هسته‌اش برآمده است. اگر بکوشیم تا این امر را با تصویر نشان دهیم، می‌توانیم اضافه کنیم که «خود» شامل تمام «نهاد» نمی‌شود، بلکه فقط تا اندازه‌ای آن را در بر می‌گیرد که دستگاه ادراک، سطح «خود» را (تقریباً مثل صفحه‌ای جنینی^{۲۷} که بر تخمک^{۲۸} قرار دارد) تشکیل می‌دهد. «خود» به نحو مشخصی از «نهاد» جدا نمی‌شود، بلکه بخش زیرین آن در «نهاد» ادغام گردیده است.

اما امیال سرکوب شده نیز در «نهاد» ادغام می‌شوند و فقط بخشی از آن را تشکیل می‌دهند. این امیال صرفاً با مقاومت‌های سرکوب به طور کامل از «خود» جدا می‌شوند و به واسطه «نهاد» با «خود» در تماس قرار می‌گیرند. می‌دانیم که تقریباً همه مرزهایی که با بهره‌گیری از آسیب‌شناسی تعیین کرده‌ایم، فقط لایه‌های سطحی دستگاه ذهن را مشخص می‌کند و ما هم صرفاً همین لایه‌ها را می‌شناسیم. آنچه را تا به اینجا شرح داده‌ایم می‌توان به صورت نمودار زیر تصویر کرد، هرچند باید خاطر نشان کنیم که مدعی نیستیم شکل برگزیده ما کاربرد خاصی دارد، بلکه مراد از ترسیم آن صرفاً توضیح مطالب پیش گفته است.

شاید بتوان افزود که «خود»، «کلاه شنوایی» بر سر دارد، اما کالبدشناسی مغز مشخص می‌کند که این کلاه را بر یک‌سوی سر نهاد، و لذا «کج کلاه» است.

به آسانی می‌توان دریافت که «خود» آن بخش از «نهاد» است که تحت تأثیر دنیای خارج به واسطه دستگاه ادراک-خودآگاه تعدیل نمی‌شود و به تعبیری، گسترش تمایز سطح^{۲۹} است. همچنین «خود» در پی اعمال تأثیر دنیای خارج در «نهاد» و تمایلات آن است و می‌کوشد تا

27 -lanimreg csid

28 -muvo

29 -noitaitnereffid-ecafrus

به جای اصل لذت که سلطه نامحدودی بر «نهاد» دارد، «اصل واقعیت» را جایگزین کند. ادراک برای «خود»، نقش غریزه را برای «نهاد» ایفا می‌کند. برخلاف «نهاد» که دربرگیرنده هوسهای انسان است، «خود» را می‌توان مظهر خرد و عقل سلیم نامید. همه اینها با تمایزات عامه‌پسندانه‌ای که همگی می‌شناسیم همخوانی دارد، اما در عین حال این تمایزات را باید فقط تا حد متعارف یا «در وضع مطلوب» معتبر دانست.

اهمیت کارکردی «خود» از آنجا معلوم می‌شود که کنترل رهیافتهای تحرک معمولاً بر عهده آن است. از این رو، رابطه «خود» با «نهاد» همچون مردی سوار بر اسب است که باید نیروی برتر اسب را مهار کند، با این تفاوت که سوار برای این کار به نیروی خویش متوسل می‌شود، اما «خود» از نیروهایی که به وام گرفته استفاده می‌کند. شاید بتوان از این قیاس، کمی بیشتر بهره گرفت. اگر قرار نباشد که سوار از اسب جدا شود، مجبور است اسبش را به سمت دلخواه آن هدایت کند؛ ایضا «خود» نیز بنا بر عادت، چنان خواست «نهاد» را جامه عمل می‌پوشاند که گویی خواست خودش است.

به نظر می‌رسد که در شکل‌گیری خود و تمایز آن از «نهاد»، عامل دیگری به غیر از تأثیر دستگاه ادراک دخیل است. تن شخص (به ویژه سطح آن)، جایگاهی است که ادراکات بیرونی و درونی ممکن است از آن ناشی شوند. تن مانند هر شیء دیگری دیده می‌شود، اما لمس کردن آن موجب دو نوع احساس می‌گردد که شاید یکی از آنها نظیر ادراک درونی باشد. -روان- فیزیولوژی^{۳۰} حالتی را که در آن تن شخص موقعیت ویژه‌اش را در میان دیگر اشیاء دنیای ادراک می‌یابد، به تفصیل مورد بحث و بررسی قرار داده است. به نظر می‌رسد که درد هم نقشی در این فرایند بر عهده دارد و شاید طرز کسب آگاهی جدید درباره اقدامهایمان هنگام بیماریهای دردناک، الگویی باشد از اینکه چگونه تصویری از تن خود به دست می‌آوریم.

«خود» در درجه نخست از [احساس] بدن ناشی می‌شود. وجود «خود» منحصر به سطح [بدن] نیست، بلکه تجسم سطح [بدن] است. اگر بخواهیم قیاسی کالبدشناختی به کار ببریم، می‌توانیم «خود» را به سهولت با آنچه کالبدشناسان «کوئوله قشری»^{۳۱} می‌نامند، همانند تلقی

30 -ygoloisyhp-ohcysp

31 -lacitroc sulucnumoh

کنیم که در قشر واژگونه قرار گرفته و پاشنه‌هایش رو به هواست، رو به پشت دارد و چنانکه می‌دانیم، ناحیه گویایی^{۳۳} آن در سمت چپ واقع شده است.

رابطه «خود» و ضمیر آگاه مکرراً مورد بررسی قرار گرفته است، لیکن هنوز هم حقایق مهمی در این باره وجود دارد که باید در اینجا شرح داده شود. چون عادت کرده‌ایم که محکهای اخلاقی و اجتماعی خود را در هر کجا اعمال کنیم، از شنیدن اینکه احساسات سفلی در ضمیر ناخودآگاه فعالیت دارند شگفت‌زده نمی‌شویم. علاوه بر این، تصور می‌کنیم که هر قدر جایگاه یک کارکرد ذهنی در محکهای ما رفیعتر باشد، به همان میزان با سهولت بیشتری به ضمیر آگاه راه می‌یابد. اما تجربه روانکاوی، ما را در این زمینه مأیوس می‌کند. از یک سو، شواهدی در دست است حاکی از اینکه اعمال فکری دقیق و دشوار که معمولاً مستلزم ژرف‌اندیشی توانفرساست، هم در نیمه‌آگاه و هم بدون ورود به ضمیر آگاه می‌توانند انجام شوند. نمونه‌های این امر به قدری مسلم‌اند که اصلاً نمی‌توان منکرشان شد. اعمال فکری از این قبیل ممکن است مثلاً هنگام خواب روی دهند، مانند اینکه کسی بلافاصله پس از بیدار شدن در می‌یابد که راه‌حل مسأله‌ای غامض در ریاضی یا غیره را یافته است که روز قبل بیهوده با آن دست و پنجه نرم می‌کرد^{۳۴}.

با این همه، پدیده دیگری نیز وجود دارد که بسیار شگفت‌آورتر است. در تحلیل‌هایمان پی می‌بریم که در برخی از مردم، وجدان و توانایی انتقاد از خود (یعنی فعالیتهای فوق‌العاده بلند مرتبه ذهنی)، جنبه ناخودآگاهانه دارد و به طور ناخودآگاه مایه پیامدهای بسیار مهمی می‌شود. به همین سبب در موارد متعددی مقاومت بیمار حین تحلیل، ناخودآگاه باقی می‌ماند. لیکن این کشف جدید که ما را بر آن می‌دارد تا از «احساس ناخودآگاهانه گنهکاری» سخن گوئیم - به‌رغم اینکه در این باره دیدگاهی انتقادآمیز داریم - بسیار بیش از آن کشف دیگر متحیرمان می‌کند و ما را با مسائل تازه‌ای روبه‌رو می‌سازد، به ویژه هنگامی که به تدریج در می‌یابیم که در شمار بسیاری از روان‌رنجوریه‌ها، این احساس ناخودآگاهانه گنهکاری نقش اقتصادی بسزایی ایفا می‌کند و دشوارترین موانع را در راه بهبود بیمار قرار می‌دهد. اگر بار دیگر به محکهایمان

32 - aera-hceeps

۳۳ - یکی از این موارد را همین اواخر از کسی شنیدم که در واقع هدفش اعتراض به توصیف من از «کارکرد رؤیا» بود. [بنابر نظریه فروید، امیال سرکوب‌شده فرد در خواب به شکلی دگرگون شده جلوه می‌یابند تا فرد دچار تشویش نشود. فروید اصطلاح «کارکرد رؤیا» (maerd krow) «را به همین مفهوم به کار می‌برد. -

باز گردیم، باید بگوییم نه فقط فروترین مراتب «خود»، بلکه همچنین برترین مراتب آن نیز ممکن است ناخودآگاه باشد. گویی که بدین سان دلیلی مؤید آنچه اکنون درباره «خود» آگاه اظهار داشتیم، به دست آورده ایم: «خود» در درجه نخست با [احساس] بدن مرتبط است.

فصل سوم: «خود» و «فراخود» (خود آرمانی)

اگر «خود» صرفاً بخشی از «نهاد» بود و تحت تأثیر دستگاه ادراک تعدیل می‌یافت، یعنی اگر «خود» ترجمان دنیای واقعی در ذهن بود، موضوع مورد بررسی ما در اینجا ساده می‌بود. اما موضوع پیچیده‌تر از این است.

در جای دیگری گفته‌ایم که کدام اندیشه‌ها ما را بر آن داشت تا به وجود مرتبه‌ای در «خود» قائل شویم که می‌تواند «خود آرمانی»^{۳۴} یا «فراخود»^{۳۵} نامیده شود. اندیشه‌های یادشده هنوز از اعتبار برخوردارند.^{۳۶} پیوند سست این بخش از «خود» با ضمیر آگاه، موضوع جدیدی است که جا دارد توضیح داده شود.

در اینجا باید حوزه بحث را اندکی گسترش دهیم. ما موفق شدیم بیماری دردناک افسردگی شدید^{۳۷} را با این فرض تبیین کنیم که [در افراد مبتلا به این بیماری] مصداق امیالی^{۳۸} که از میان رفته بود، مجدداً در «خود» پدید آمده است؛ به عبارت دیگر، نیروگذاری روانی در مصداق امیال^{۳۹} جای خود را به یکی شدن هویت^{۴۰} داده است.^{۴۱} البته همه اهمیت

34 -oge laedj

35 -oge-repus

۳۶- به نظر می‌رسد اشتباه من: نسبت دادن کارکرد «واقعیت‌آزمایی» (gnitset-yilaer) به «فراخود» بوده است. این نکته باید تصحیح شود. اگر «واقعیت‌آزمایی» توسط «فراخود» انجام می‌شد، این امر کاملاً با روابط «خود» و جهان ادراک تناسب می‌داشت. همچنین در گذشته مطالبی را درباره «هسته خود» مطرح کرده‌ام که تدوین آنها هرگز جنبه قطعی نداشت و باید تصحیح شود، زیرا دستگاه ادراک-خودآگاه را به تنهایی می‌توان هسته «خود» انگاشت.

37 -ailohcnalem

38 -tcejbo

۳۹- معطوف شدن نیروی شهوی (odibil) در چیزی یا کسی غیر از خود شخص، در روانکاوی «نیروگذاری روانی در مصداق امیال» (sixehtac-tcejbo) نامیده می‌شود. -م

40 -noitacifitnedi

این فرایند را در آن زمان هنوز دریافته بودیم و نمی‌دانستیم تا چه حد جنبهء همگانی و تا چه حد جنبهء سنخی دارد. از آن هنگام تاکنون دریافته‌ایم که این قبیل جانشین‌سازیها نقش بسزایی در تعیین شکل «خود» و آنچه «منش» آن می‌نامیم دارد.

در بدو امر، یعنی در مرحلهء ابتدایی دهانی^{۴۲}، بی‌تردید نیروگذاری روانی در مصداق امیال و یکی‌شدن هویت را نمی‌توان از هم متمایز کرد. فقط می‌توان فرض کرد که در مراحل بعدی، نیروگذاری روانی در مصداق امیال از «نهاد» نشأت می‌گیرد و «نهاد» هم تمایلات شهوانی را جزو نیازهایش تلقی می‌کند. «خود» که ابتدا ضعیف است، از نیروگذاریهای روانی در مصداق امیال آگاه می‌شود و به دو صورت واکنش نشان می‌دهد: یا به این نیروگذاریها تن در می‌دهد و یا اینکه از طریق سرکوبی [این تمایلات و واپس راندنشان به ضمیر ناخودآگاه]، آنها را از خویش دور می‌کند.^{۴۳}

وقتی که کسی مجبور می‌شود از مصداق امیال جنسی خویش دست بشوید، اغلب «خود» او دگرگون می‌شود. در توصیف این امر فقط می‌توان گفت که مصداق امیال در «خود» جای می‌گیرد (مانند آنچه در افسردگی شدید روی می‌دهد). ماهیت دقیق این جانشینی تاکنون بر ما

41 - "gninruom dna ailohcnalem" (1917).

۴۲- فروید «مرحلهء برهانی» (laro esahp) را نخستین مرحله از مراحل پنجگانهء رشد روانی کودک می‌داند. در این مرحله که از بدو تولد تا هجده ماهگی به طول می‌انجامد، نیروی شهوی در دهان متمرکز می‌شود. به اعتقاد فروید «مرحلهء دهانی» شامل دو مرحلهء «انفعالی» و «تعرضی» (evissergga) است: در مرحلهء «انفعالی» که از زمان تولد آغاز می‌شود و تا حدود هشت ماهگی ادامه می‌یابد، کودک منفعلانه از سینهء مادر شیر می‌نوشد؛ در مرحلهء «تعرضی» که از حدود هشت ماهگی به مدت ده ماه طول می‌کشد، حس استقلال و جودی آرام آرام در کودک شکل می‌گیرد و او برای ابراز ناخرسندی با عصبانیت، شروع به گاز گرفتن و جویدن می‌کند. (م)

۴۳- مردمان ادوار کهن اعتقاد داشتند که صفات حیوانی که در غذا خورده می‌شود، جنبه‌هایی از شخصیت خورندگان را تشکیل می‌دهد و بر همین مبنا، خوردن برخی حیوانات را منع می‌کردند. این موضوع تشابه جالبی دارد با جانشینی یکی‌شدن هویت به جای نیروگذاری روانی در مصداق امیال. همان‌گونه که همگان می‌دانند، آدمخواری از جمله ریشه در همین اعتقاد دارد و تأثیرهای آن در کاربردهای گوناگون خوراک توتم و عشای ربانی همچنان مشهود است. در واقع، پیامدهای ناشی از این اعتقاد در چیرگی دهانی بر مصداق امیال، بعدها در گزینش مصداق امیال جنسی دیده می‌شود

معلوم نشده است. چه بسا «خود» از طریق این درون کنی^{۴۴} (که نوعی برگشت^{۴۵} به روش مرحله دهانی است)، دست شستن از مصداق امیال را آسانتر یا امکان پذیر می کند. شاید هم فقط از طریق این یکی شدن هویت است که «نهاد» می تواند از مصداقهای امیالش دست بشوید. در هر حال، این فرایند-به ویژه در مراحل اولیه رشد روانی-به کرات روی می دهد و لذا می توان فرض کرد که منش «خود» از بقایای نیروگذاریهای روانی در مصداقهای امیالی که دیگر کنار گذاشته شده اند ناشی می شود و پیشینه آن مصداق گزینیها^{۴۶} را در بر دارد. البته باید از ابتدا پذیرفت که توان مقاومت افراد مختلف یکسان نیست و اینکه شخصیت فرد تأثیرهای پیشینه مصداق گزینیهای شهوانی خود را تا چه حد واپس بزند یا بپذیرد نیز بستگی به توان مقاومت او دارد. به نظر می رسد زنانی که تجربیات عاشقانه متعددی را از سر گذرانده اند، بقایای نیروگذاریهای روانی در مصداق امیالشان را به سهولت در خصلتهای شخصیت خود می یابند. همچنین مواردی را باید در نظر بگیریم که هر دو فرایند (نیروگذاری روانی در مصداق امیال و یکی شدن هویت) به طور همزمان رخ می دهند، یعنی مواردی که دگرگونی شخصیت پیش از دست شستن از مصداق امیال روی می دهد. در چنین مواردی، دگرگونی شخصیت پس از قطع رابطه با مصداق امیال همچنان به قوت خود باقی می ماند و به تعبیری آن رابطه را محفوظ می دارد.

از دیدگاهی دیگر می توان گفت که این تبدیل مصداق گزینی شهوانیه دگرگونی «خود»؛ همچنین روشی است که «خود» از طریق آن می تواند بر «نهاد» چیره شود و رابطه اش را با آن گسترش دهد. البته برای تحقق این امر، «خود» ناچار می شود که به میزان زیادی تسلیم تجربیات «نهاد» شود. هنگامی که «خود» ویژگیهای مصداق امیال را اتخاذ می کند، به صورت مصداق محبوب^{۴۷} به اصطلاح به «نهاد» تحمیل می شود و با گفتن اینکه: «بنگر، تو نیز

۴۴- درون فکنی (noitcejortni) «عبارت است از پذیرش معیارهای اخلاقی، باورها و نحوه نگرش دیگران (مثلا والدین خود). در واقع، «درون فکنی» شالوده «فراخود» (ogerepus) را به وجود می آورد. -م

۴۵- «برگشت» (noisserger) «زمانی رخ می دهد که «خود» نمی تواند ساقته های نیروی شهوی را بر مبنای آنچه فروید «اصل واقعیت» می نامید، مهار کند و لذا فرد رفتار یا طرز فکر معمولاً کودکانه ای را در پیش می گیرد که متعلق به مراحل قبلی رشد روانی اوست. -م

۴۶- انتخاب مصداق امیال به منظور نیروگذاری روانی، در روانکاوی «مصداق گزینی» (eciروح-tcejbo) نامیده می شود. -م

می‌توانی مرا دوست بداری؛ من بسیار شبیه مصداق امیال هستم»، می‌کوشد تا زبان «نهاد» را جبران کند.

تبدیل نیروی شهوانی متمرکز بر مصداق امیال^{۴۸} به نیروی شهوانی خودشیفته^{۴۹} که این چنین روی می‌دهد، آشکارا دلالت بر دست شستن از اهداف جنسی (یا به عبارت دیگر، دلالت بر جنسیت‌زدایی) دارد و به همین دلیل نوعی والایش^{۵۰} است. اما در اینجا پرسشی مطرح می‌شود که شایسته است به دقت مورد بررسی قرار گیرد و آن اینکه: آیا والایش همواره به همین ترتیب صورت نمی‌گیرد؟ به عبارت دیگر، آیا والایش همواره به واسطه «خود» پدید نمی‌آید؟ «خود»ی که ابتدا نیروی شهوانی متمرکز بر مصداق امیال جنسی را به نیروی شهوانی خودشیفته تبدیل می‌کند و سپس چه‌بسا هدف دیگری برای آن مقرر می‌دارد.^{۵۱} ناگزیریم بعداً به بررسی این موضوع بپردازیم که آیا دگرگونی‌های غریزی دیگر هم از همین تغییر و تبدل ناشی نمی‌شود و مثلاً آیا غرایز گوناگونی را که در هم آمیخته‌اند، از هم تفکیک نمی‌کند.

در اینجا ناگزیر باید توجه‌مان را اندکی بیشتر به یکی‌شدنهای «خود» با مصداق‌های امالیش معطوف کنیم، هرچند این امر ما را از هدفمان دور می‌کند. اگر شمار این یکی‌شدن‌ها بیش از حد زیاد شود و به تفوق آنها بینجامد، زیاده از حد قدرت یابند و مغایر یکدیگر باشند، بعید نیست که آسیب روانی به‌بار آورند. این آسیب ممکن است در نتیجه یکی‌شدنهای مختلف که

۴۸- فروید آن جنبه‌هایی از نیروی شهوانی را که به جای تمرکز بر «خود» به مصداق بیرونی معطوف می‌شود، «نیروی شهوانی متمرکز بر مصداق امیال (odibil-tcejbo)» می‌نامید. -م

۴۹- citsissicran odibil

۵۰- «والایش (noitamilbus)» یا تصعید یکی از گونه‌های مختلف مکانیسم دفاعی روان است که در آن، فرد به سبب ناکام ماندن در تحقق اهدافی که ضمیر آگاه آنها را نپذیرفتنی می‌شمرد، ناخودآگاهانه همان اهداف را به شکلی متفاوت اما پذیرفتنی محقق می‌کند. -م

۵۱- اکنون که بین «خود» و «نهاد» تمایز قائل شده‌ایم، باید تصدیق کنیم که «نهاد» همان‌گونه که در مقاله‌ام درباره خودشیفتگی (۱۹۱۴) اشاره کرده‌ام -منبع بزرگ نیروی شهوانی است. به سبب یکی‌شدن هویت که پیش از این توضیح دادم، نیروی شهوانی به «خود» سرازیر می‌شود که موجبات «خودشیفتگی ثانوی» را فراهم می‌آورد. [فروید قائل به دوگونه خودشیفتگی بود: یکی «خودشیفتگی اولیه» که فرایندی بهنجار است و در مراحل دهانی و مقعدی رشد روانی کودک صورت می‌گیرد، یعنی زمانی که او می‌کوشد نیازهای جسمی خود (خوردن غذا و دفع مدفوع) را ارضا کند؛ دیگری «خودشیفتگی ثانوی» که نوعی روان‌رنجوری است و در مراحل بعدی زندگی در نتیجه دریغ داشتن نیروی شهوانی از مصداق‌های بیرونی امیال رخ می‌دهد. -م

به سبب مقاومت از یکدیگر جدا می‌شوند، منجر به اختلاق در «خود» شود. چه‌بسا راز آنچه «شخصیت چندگانه»^{۵۲} نامیده می‌شود این باشد که یکی‌شدنهای مختلف به نوبت بر ضمیر آگاه سیطره می‌یابند. حتی هنگامی که اوضاع تا این حد وخیم نشده باشد، مسأله تعارض میان یکی‌شدنهای گوناگونی که «خود» در آنها تجزیه می‌شود به قوت خود باقی است، تعارضی که با این همه نمی‌توان آنها را به کلی بیمارگونه نامید.

اما صرف نظر از توان بعدی شخصیت برای مقاومت در برابر تأثیرهای نیروگذاری روانی در مصداقهای امیالی که فرد از آنها دست شسته است، نخستین یک‌شدنهایی که در اوان کودکی صورت می‌گیرند تأثیری عام و دیرپا خواهند داشت. این موضوع توجه ما را مجدداً به خاستگاه «خودآرمانی» معطوف می‌کند، زیرا در پس آن، نخستین و مهمترین یکی‌شدن هویت خود (یکی‌شدن با پدر در اوان رشد) پنهان مانده است.^{۵۳} ظاهراً یکی‌شدن هویت کودک با پدرش در بدو امر نتیجه یا پیامد نیروگذاری روانی در مصداق امیال نیست، بلکه نوعی یکی‌شدن مستقیم و بلافصل است و پیش از هرگونه نیروگذاری روانی در مصداق امیال رخ می‌دهد. اما به نظر می‌رسد مصداق‌گزینی طی نخستین دوره رشد جنسی که به پدر و مادر ربط می‌یابد، به چنین یکی‌شدنی می‌انجامد و بدین ترتیب یکی‌شدن اولیه را تقویت می‌کند.

با این همه، موضوع کلاً به قدری پیچیده است که ضرورت دارد با تفصیل بیشتری به آن بپردازیم. این موضوع به دو دلیل پیچیده است: سه‌جانبه بودن وضعیت ادیپ و دوجنسی بودن سرشت هر فرد.

۵۲- «شخصیت چندگانه» (elpitlum ytilanosrep) نوعی اختلال روانی است که فرد مبتلا به آن شخصیت‌های مختلفی را به طور جداگانه از خود بروز می‌دهد و هر شخصیت وی از وجود شخصیت‌های دیگر او بی‌اطلاع است. -م

۵۳- شاید بهتر باشد [به جای «یکی‌شدن با هویت پدر»] «بگویم «با والدین»، زیرا پیش از آنکه کودک با یقین دریابد که وجه افتراق جنس زن و مرد چیست (فقدان آلت رجولیت)، از تمایزگذاری ارزشی بین پدر و مادر خود عاجز است. اخیراً به مورد زن جوان شوهرداری برخوردم که شرح حالش نشان می‌داد که وقتی متوجه فقدان آلت رجولیت در خود شد، تصور کرد که فقط زنانی که حقیر می‌پنداشتشان عاری از آن بودند و هنوز گمان می‌کرد که مادرش از آن برخوردار است. به منظور ارائه ساده‌تر بحث، در نوشته حاضر فقط یکی‌شدن هویت کودک و پدر را مورد بحث قرار می‌دهم.

وضعیت پسرپچه را به صورتی ساده شده می‌توان چنین توصیف کرد. پسرپچه در اوان زندگی، نیروی روانی خود را بر مادرش-در حکم مصداق امیالش-متمرکز می‌کند. اینخ نیروگذاری روانی در ابتدا به سینه مادر مربوط می‌شود و نخستین نمونه مصداق‌گزینی بر مبنای الگوی تکیه‌گاه‌جویانه^{۵۴} است. پسرپچه با یکی‌کردن هویتش با هویت پدر خود، با او کنار می‌آید. تا مدتی این دو رابطه به موازات هم ادامه می‌یابد، تا اینکه امیال جنسی پسرپچه درباره مادرش بیشتر قوت می‌گیرد و پدرش را مانع خود و مادرش تلقی می‌کند. عقده ادیپ از همین وضعیت سرچشمه می‌گیرد. از این‌پس، یکی‌شدن هویّ او با پدرش جنبه‌ای خصمانه می‌یابد و تبدیل می‌شود به آرزوی از میان برداشتن پدر تا او بتواند جای پدرش را در رابطه با مادر خود بگیرد. از این زمان به بعد، رابطه او با پدرش دوسوگرا^{۵۵} می‌شود، گویی که دوسوگرایی که از همان ابتدا ذاتا در یکی‌شدن او با پدرش وجود داشت اکنون نمایان شده است. مضمون عقده ادیپ ساده و مثبت در پسرپچه عبارت است از نگرشی دوسوگرا نسبت به پدر و رابطه‌ای صرفا مهرورزانه با مادر در حکم مصداق امیال.

از میان رفتن عقده ادیپ مستلزم آن است که پسرپچه از نیروگذاری روانی بر مادر خود در حکم مصداق امیالش دست بردارد. وی در عوض دو کار می‌تواند بکند: یا هویتش را با هویت مادر خود یکی کند، و یا اینکه یکی‌شدن خود با پدرش را شدت بخشد. عدالت کرده‌ایم که شق دوم را طبیعتر بینگاریم، زیرا بدین‌ترتیب رابطه مهرورزانه با مادر تا حدی حفظ می‌شود. بدین‌سان از میان رفتن عقده ادیپ، نرینگی را در شخصیت پسرپچه تحکیم می‌کند. به طریق اولی، پیامد نگرشی ادیبی در دخترپچه هم ممکن است تشدید یکی‌شدن هویت او با مادرش(با انجام این یکی‌شدن برای نخستین بار)باشد و این پیامد موجب تحکیم شخصیت زنانه دخترپچه می‌شود.

[با توجه به آنچه در بخشهای قبل گفتیم] این یکی‌شدنها قدری نامنتظر می‌نماید، زیرا مصداق امیالی را که فرد از آنها دست شسته است وارد «خود» نمی‌کند. اما این پیامد بدیل نیز

۵۴- اتکای بیش از حد فرد به حمایت عاطفی و جسمی شخصی دیگر، در روانکاوی «تکیه‌گاه‌جویی» (sisilcana) نامیده می‌شود. -م

۵۵- فروید وجود همزمان گرایشها و احساسات متضاد را در کودکی که مرحله عقده ادیپ را از سر می‌گذراند، «دوسوگرایی» (ecnelavibma) می‌نامید. -م

می‌تواند رخ دهد و رخداد آن بیشتر در دخترچه‌ها مشهود است تا در پسرپچه‌ها. روانکاوای در بسیاری موارد نشان می‌دهد که دخترپچه پس از اینکه ناگزیر از پدرش در حکم مصداق مهرورزی دست می‌کشد، نرینگی خود را بارز می‌کند و به جای یکی‌شدن با مادرش، هویت خود را با پدرش (یعنی مصداق امیالی که از دست داده است) یکی می‌کند. البته این امر منطوق به قوی بودن نرینگی در طبع اوست (صرف‌نظر از اینکه وجه عمده نرینگی در طبع او چه باشد).

بنابراین چنین به‌نظر می‌رسد که در هر دو جنس، توانمندی دو طبع جنسی زنانه و مردانه تعیین‌کننده این امر است که آیا پیامد وضعیت ادیپی، یکی‌شدن با پدر باشد یا با مادر. دوگانگی جنسی از جمله به این صورت در دگرگونیهای بعدی عقده ادیپ تأثیر می‌گذارد. نحوه دیگر تأثیرگذاری دوگانگی جنسی در عقده ادیپ حائز اهمیت بیشتری است، زیرا این احساس دست می‌دهد که عقده ادیپ ساده به هیچ‌وجه متداولترین صورت این دوگانگی نیست، بلکه بیشتر شکلی ساده شده و طرح‌وار از آن ارائه می‌دهد که یقیناً برای مقاصد عملی اغلب موجه است. بررسی دقیقتر معمولاً شکل کاملتر عقده ادیپ را آشکار می‌کند که دو وجه دارد (وجه مثبت و وجه منفی) و ناشی از دوگانگی جنسی است که از آغاز در کودک وجود دارد. به عبارت دیگر، پسرپچه نه فقط نگرشی دوسوگرا درباره پدرش و نگرشی مهرورزانه و مبتنی بر مصداق‌گزینی درباره مادرش دارد، بلکه در عین حال همچون یک دخترپچه رفتار می‌کند، نگرشی مهرورزانه و زنانه درباره پدرش از خود بروز می‌دهد و به موازات این امر، نسبت به مادرش حسادت و خصومت می‌ورزد. دوگانگی جنسی به این ترتیب باعث پیچیدگی موضوع می‌شود و دستیابی به دیگه‌ای روشن درباره حقایق نخستین مصداق‌گزینیها و یکی‌شدنها را دشوار و توصیف واضح آنها را از این هم دشوارتر می‌کند. چه‌بسا دوسوگرایی رفتار کودک با والدینش را باید کاملاً ناشی از دوجنسی بودن او دانست و نه آن‌گونه که پیشتر گفتیم ناشی از یکی‌شدن کودک با پدر یا مادرش در نتیجه احساس رقابت.

به اعتقاد من شرط عقل این است که فرض کنیم عموم مردم و به ویژه روان‌رنجوران مبتلا به عقده ادیپ تمام عیار هستند. تجربه روانکاوانه نشان می‌دهد که در برخی موارد یکی از این اجزا محو می‌شود و فقط آثاری از آن باقی می‌ماند که به دشواری می‌توان تشخیصشان داد. لذا پیامد این امر، رشته‌ای است که در یک‌سوی آن عقده ادیپ مثبت و

بهنجاری قرار دارد و در سوی دیگر آن عقده ادیپ منفی و همجنس خواهانه^{۵۶} و در میانه شکل کامل عقده ادیپ که یکی از دو جزء آن بر دیگری تفوق دارد. با از میان رفتن عقده ادیپ، چهار روند تشکیل دهنده آن به گونه‌ای ترکیب می‌شوند که هم یکی‌شدن با پدر را به بار می‌آورند و هم یکی‌شدن با مادر را. یکی‌شدن با پدر، رابطه مصداق‌گونه با مادر (که در عقده ادیپ مثبت به وجود می‌آید) را حفظ می‌کند و در عین حال جایگزین رابطه مصداق‌گونه با پدر می‌شود (که در عقده ادیپ همجنس خواهانه به وجود می‌آید). عکس همین موضوع در مورد یکی‌شدن با مادر مصداق می‌یابد. شدت نسبی این یکی‌شدنها در هر فرد، مبین تفوق یکی از دو طبع جنسی زنانه و مردانه در اوست.

بنابر آنچه گفته شد، پیامد کلی آن مرحله جنسی که تحت سیطره عقده ادیپ قرار دارد، شکل‌گیری رسویی در «خود» است که صورت به هم پیوسته‌ای از این دو فرایند یکی‌شدن را در بر دارد. تعدیل «خود» به این شکل، موجب حفظ جایگاه ویژه‌اش می‌شود و به منزله «خودآرمانی» یا «فراخود» در برابر دیگر بخشهای «خود» قرار می‌گیرد.

با این حال «فراخود» صرفاً بازمانده مصداق‌گزیهای اولیه «مادر» نیست، بلکه مظهر واکنش وارونه^{۵۷} نیرومندی علیه آن گزینشهاست. این اندرز که «تو موظفی این‌گونه (مانند پدرت) باشی»، رابطه «فراخود» یا «خود» را به نحو کاملی نشان نمی‌دهد. رابطه یادشده شامل این نهی هم هست: «تو حق نداری این‌گونه (مانند پدرت) باشی؛ یعنی حق نداری هر کاری که او می‌کند انجام دهی. بعضی چیزها حق انحصاری اوست.» این جنبه دوگانه «خود آرمانی» ناشی از این انست که «خود آرمانی» وظیفه سرکوب عقده ادیپ را به عهده داشت و در واقع موجودیتش را مدیون همین کار انقلابی است. ناگفته پیداست که سرکوب عقده ادیپ کار آسانی نیست. کودک والدین خود و به ویژه پدرش را مانعی در راه تحقق امیال ادیپی خود

۵۶- «عقده ادیپ همجنس خواهانه» (detrevni supideo xelpmoc) عبارت است از میل شخص به کامجویی از یکی از والدین که همجنس خود اوست. -م

۵۷- «واکنش وارونه» (noitcaer noitamrof) یکی از انواع مکانیسمهای دفاعی است که طی آن به منظور کاهش اضطراب، مجموعه‌ای سائقه‌ها یا احساسات، سرکوب و سائقه‌ها و احساسات متباین با آن مجموعه برجسته می‌شود. به عبارت دیگر، فرد نگرشهای را اتخاذ می‌کند که به کلی با امیال ناخودآگاه او تضاد دارد. برای مثال، کودکی که احساس تفر نسبت به مادرش را سرکوب کرده است، به نحو مفرطی نگران سلامت مادر خود می‌شود. -م

تلقی می‌کرد و به همین دلیل «خود» او به منظور سرکوب عقده ادیپ، عین همین مانع را در درونش برپا می‌دارد تا از این طریق موجبات تقویت خویش را فراهم آورد. «خود» برای انجام این کار از پدر کمک گرفت و این وامگیری نیرو، عملی بس حیاتی بود. «فراخود» منش پدر را حفظ می‌کند، اما هر قدر عقده ادیپ نیرومندتر باشد و (بر اثر اقتدار)، تربیت دینی، تحصیلات و مطالعه هر قدر زودتر تسلیم سرکوب شود، به همان میزان تسلط بعدی «فراخود» بر «خود» (به شکل وجدان یا احساس ناخودآگاهانه گنهکاری) سختگیرانه‌تر خواهد بود. در بخشهای بعدی نوشته حاضر، به این موضوع خواهیم پرداخت که «فراخود» نیروی تسلطی این چنین سختگیرانه بر «خود» را از کجا کسب می‌کند؛ منظورم خاستگاه ماهیت وسواسی «فراخود» است که به صورت امر و نهی بی‌قید و شرط تجلی می‌یابد.

اگر بار دیگر منشأ «فراخود» را آن گونه که شرح داده شد مورد بررسی قرار دهیم، درخواهیم یافت که دو عامل بسیار مهم در شکل‌گیری آن دخیل بوده‌اند: یکی زیست‌شناختی و دیگری مربوط به پیشینه فرد (یعنی دوره طولانی ناتوانی وابستگی فرد در کودکی، و نیز عقده ادیپ او که همان گونه که نشان دادیم- سرکوب آن به وقفه‌ای که دوره نهفتگی^{۵۸} در رشد نیروی شهوی ایجاد می‌کند و لذا به آغاز دو مرحله‌ای حیات جنسی انسان مربوط است). بنابر نظریه‌ای روانکاوانه، پدیده اخیر که ظاهراً به انسان منحصر می‌شود، حاصل توسعه فرهنگی است و دوران رکود فعالیت جنسی آن را ایجاب می‌کند. بدین ترتیب در می‌یابیم که تفاوت‌گذاری بین «فراخود» و «خود» به هیچ وجه اتفاقی نیست، بلکه نشان‌دهنده مهم‌ترین ویژگیهای رشد فرد و نوع انسان است. در واقع با دائمی کردن تأثیر والدین بر کودک، این تفاوت عواملی که منشأ خود را مدیون آنهاست تداوم می‌بخشد.

روانکاوی را به سبب نادیده گرفتن جنبه متعالی و اخلاقی و فراشخصی سرشت انسان مکرراً مورد انتقاد قرار داده‌اند. این انتقاد-هم به لحاظ تاریخی و هم به لحاظ روش‌شناختی- ناوارد است. زیرا که اولاً ما از ابتدا شروع سرکوب را به گرایشهای اخلاقی و زیباشناختی «خود» نسبت داده‌ایم؛ و ثانياً اینکه عموماً دریافته‌اند که پژوهش روانکاوانه نمی‌توانسته

۵۸- فروید اصطلاح «دوره نهفتگی» (ycnetal doirep) را برای اشاره به فاصله زمانی حدوداً شش سالگی تا دوازده سالگی کودکان به کار می‌برد و اعتقاد داشت که طی این دوره، علاقه کودک به امور جنسی را کم می‌ماند و نیروی تحریک‌پذیری جنسی او ذخیره می‌شود و برای اهداف غیرجنسی به کار می‌رود. -م

همچون دستگاهی فلسفی، ساختار نظری کامل و حاضر و آماده‌ای ایجاد کند، بلکه ناگزیر بوده است با بررسی تحلیلی پدیده‌های بهنجار و نابهنجار، گام به گام راه خود را به سوی درک پیچیدگیهای ذهن بیابد. تا زمانی که به ناچار به بررسی امیال سرکوب شده در حیات ذهنی می‌پرداختیم، نیازی نبود که نگران جایگاه جنبه متعالی انسان باشیم. اما اکنون که مبادرت به تحلیل «خود» کرده‌یم، می‌توانیم به همه کسانی که به دلیل طبع اخلاقیشان بهت‌زده شده‌اند و در اعتراض به ما می‌گویند که یقیناً انسان واجد سرشتی متعالی است، پاسخ دهیم که: «سخن شما کاملاً درست است و آن سرشت متعالی همین‌جاست، در «خود آرمانی» یا «فراخود» که مظهر رابطه ما با والدینمان است. در اوان طفولیت به این سرشت متعالی واقف بودیم؛ می‌ستودیمش و از آن بیم داشتیم؛ ولی بعدها آن را در درون خویش ادغام کردیم.»

بنابراین «خود آرمانی» وارث عقده ادیپ و به همین سبب ترجمان نیرومندترین سائقه‌ها و مهمترین تغییرات شهوانی «نهاد» است. «خود» با به وجود آمدن این «خود آرمانی»، بر عقده ادیپ فائق آمده و در عین حال فرمانبردار «نهاد» شده است. اصولاً «خود» مظهر جهان بیرونی (واقعیت) است، حال آنکه «فراخود» متقابلاً مظهر جهان درونی («نهاد») است. بدین ترتیب در می‌یابیم که کشمکش «خود» و آرمان در نهایت بازتاب کشمکش واقعیت و ذهنیت، یا به عبارت دیگر کشمکش جهان بیرونی و جهان درونی فرد است.

«خود» با به وجود آمدن «آرمان» بر آنچه زیست‌شناسی و تغییرات نوع انسان در «نهاد» پدید آورده و برجا نهاده است تسلط می‌یابد و همچون یک فرد آن را در ارتباط با خویش مجدداً می‌آزماید. «خود آرمانی» به دلیل نحوه به‌وجود آمدنش بیشترین پیوندها را با اکتساب هر فرد بر مبنای تکامل نوع (یعنی با میراث کهن او) دارد. به وجود آمدن «خود آرمانی» موجب می‌شود تا فروترین بخش حیات ذهنی همه ما به چیزی ارتقا یابد که بنابر محک‌هایمان، برترین بخش ذهن انسان است. با این همه، کوشش به منظور مشخص کردن جایگاه «خود آرمانی» حتی به همان شکلی که پیشتر جایگاه «خود» را معین کردیم، یا توصیف آن برحسب قیاس‌هایی که برای شرح رابطه «خود» و «نهاد» به کار بردیم، کار عبثی خواهد بود.

به سهولت می‌توان ثابت کرد که «خود آرمانی» پاسخگوی همه توقعات ما از سرشت متعالی انسان است. «خود آرمانی» که در واقع جانشین تمایل کودک به پدر می‌شود، نطفه شکل‌گیری همه ادیان را در بر دارد. هنگامی که فرد در قضاوت راجع به خویشتن به این

نتیجه می‌رسد که «خود» در تحقق آرمانش ناکام مانده است، حس دینی فروتنی به وجود می‌آید-حسی که مؤمنان در فراق به آن متوسل می‌شوند. در مراحل بعدی رشد کودک، نقش پدر را آموزگاران و دیگر مراجع اقتدار ایفا می‌کنند. امر و نهی آنان در «خود آرمانی» به قوت خود باقی می‌ماند و به صورت وجدان همچنان به نظارت و مهار اخلاقی فرد می‌پردازد. تنش بین خواسته‌های وجدانی و عملکرد «خود» سبب احساس گناهکاری می‌شود. احساسات اجتماعی فرد، به یکی‌شدن او با دیگر آحاد جامعه بستگی دارد و بر مبنای برخورداری از «خود آرمانی» مشترک رخ می‌دهد.

ارکان اصلی وجه متعالی انسان (دین و اخلاق و حس اجتماعی)^{۵۹}، در آغاز یکی بوده‌اند. چنانکه در کتاب توت‌م و تابو مطرح کردم، این ارکان در تکامل نوع انسان و از عقده پدر حاصل شدند: دین و قید و بندهای اخلاقی از فرایند مهار عقده ادیپ و حس اجتماعی از لزوم برطرف کردن رقابتی که در آن زمان در نسل جوان به قوت خود باقی مانده بود. به نظر می‌رسد که جنس مذکر در همه این اکتسابها پیشگام شده باشد و از قرار معلوم اکتسابهای یاد شده سپس از راه توارث متقابل به زنان منتقل شده است. حتی امروز نیز حس اجتماعی در فرد به صورت روستا‌ختی به وجود می‌آید که شالوده‌اش سائقه‌های رقابت حسادت‌آمیز او با برادران و خواهرانش است. چون فرد نمی‌تواند این حس خصومت را در خویش از بین ببرد، در عوض با رقیب سابق یکی می‌شود. بررسی موارد خفیف همجنس‌خواهی این گمان را تأیید می‌کند که در اینجا نیز یکی‌شدن، جانشین مصداق‌گزینی مهرورزانه‌ای می‌شود که جای نگرش تعرضی و خصمانه را گرفته است. البته ذکر تکامل نوع انسان موجب طرح مسائل جدیدی می‌شود که هر کسی مایل است محتاطانه از آنها برحذر بماند. اما به هر حال باید به این مسائل پرداخت و نه‌راسید که تلاش در این جهت، ناتوانی ما را برملا کند. مسأله از این قرار است: آیا «خود» انسان اولیه در همان روزهای آغازین، دین و اخلاق را از عقده پدر کسب کرده یا «نهاد» او؟ اگر «خود» او چنین کرد، چرا صرفاً نمی‌گوییم که «خود» وارث این عواقب است؟ اگر هم «نهاد» او چنین کرد، چگونه این امر با منش «نهاد» سازگار می‌شود؟ یا اینکه در آن دوره اولیه بین «خود» و «فراخود» و «نهاد» نباید تفاوتی قائل شد؟ یا شاید هم باید صادقانه اعتراف کنیم

که تصور ما از فرایندهای «خود» کلا کمکی به فهم تکامل نوع انسان نمی‌کند و نمی‌تواند به این منظور به کار رود؟

بهتر است نخست ساده‌ترین پرسش را پاسخ دهیم. نه فقط در انسان اولیه، بلکه حتی در موجودات بسیط‌تر هم می‌توان بین «خود» و «نهاد» تفاوت گذاشت، زیرا این تفاوت ترجمان اجتناب‌ناپذیر تأثیر جهان بیرونی است. بنابر فرضیه ما، «فراخود» در واقع از تجربیاتی سرچشمه گرفت که منجر به توت‌پرستی شدند. پس به سهولت در می‌یابیم که پرسش درباره اینکه «خود» این عواقب را تجربه و کسب کرد یا «نهاد»، راهگشای ما نیست. با تعمق در این باره به یکبار در می‌یابیم که «نهاد» فقط از راه «خود» می‌تواند تغییرات بیرونی را تجربه کند یا از سر بگذراند و «خود» مظهر جهان بیرونی برای «نهاد» است. با این همه، نمی‌توان گفت که «خود» مستقیماً وارث چیزی است. اینجاست که شکاف که شکاف بین فرد و نوع معلوم می‌شود. همچنین نباید تفاوت «خود» و «نهاد» را زیاده از حد اکید تلقی کرد، یا فراموش کرد که «خود» بخشی از «نهاد» است که به نحو خاصی از آن متمایز شده است. در بدو امر چنین به نظر می‌رسد که تجربیات «خود» در توارث از بین رفته‌اند، اما پس از آنکه بسیاری افراد در نسل‌های پیاپی این تجربیات را در شکلی قوی و به کرات از سر بگذرانند، تجربیات یادشده به اصطلاح به تجربیات «نهاد» تبدیل می‌شوند و تأثیراتشان از طریق توارث باقی می‌ماند. بدین ترتیب، بازمانده‌های وجود «خود»‌های بی‌شمار در «نهاد» - که می‌تواند به ارث برده شود - جای می‌گیرند و هنگامی که «خود»، «فراخود» ش را از «نهاد» به وجود می‌آورد، چه‌بسا صرفاً شکلهایی از «خود»‌های سابق را زنده می‌کند و نیروی تازه می‌بخشد.

نحوه به وجود آمدن «فراخود» علت این امر را روشن می‌کند که چگونه کشمکش‌های اولیه «خود» با نیروگذاری روانی «نهاد» در مصداق امپالش، در کشمکش با وارثان «فراخود» ادامه می‌یابد. اگر «خود» آنچنان که باید بر عقده ادیپ فائق نیاید، نیروگذاری شدید روانی عقده یادشده که از «نهاد» نشأت می‌گیرد، مجدداً در واکنش وارونه «خود آرمانی» شروع می‌شود. ارتباط بسیار بین آرمان و این سائقه‌های ناخودآگاهانه غریزی، معلوم می‌کند که چرا خود آرمانی تا حد زیادی می‌تواند در ضمیر ناخودآگاه باقی بماند و «خود» به آن دسترسی نداشته باشد. مبارزه‌ای که زمانی در ژرف‌ترین لایه‌های ذهن شدت داشت و با والایش و یکی شدن بی‌درنگ پایان نیافت، اکنون در حوزه‌ای برتر ادامه می‌یابد.

