

کلمه یا مدخل مورد نظر را در بالای این صفحه در پنجره جستجو (در قسمت چپ تصویر ذره بین) بنویسید و روی تصویر کلیک کنید.

آلمانی / انگلیسی / فرانسه

فارسی

Désir / desire / Begierde

آرزومندی

آرزومندی را می‌بایستی اصطلاحی خاص لکان دانست چندانکه یافتن معادلی دقیق برای آن در زبان آلمانی خالی از اشکال نیست. آرزومندی در عرف فروید دارای آن غنا و پیچیدگی که نزد لکان می‌یابیم نیست. اصطلاحاتی چون میل، آرزو یا خواهش^۱ در عرف فروید همواره به نفسانیاتی دلالت دارند که بنحوی از انحاء در زندگی روزمره فرد قابل لمس بوده به داده‌ها و وقایع حیات نفسانی او ارجاع پیدامی‌کنند. این امر حتی موقعی که فروید به منشأ امیال فرد در دوران کودکی می‌پردازد صدق می‌کند. حال آنکه آرزومندی نزد لکان گوئی به امری ناشی از سرنوشت بازمی‌گردد بنحوی که می‌توان آن را واجد بُعدی درخ آمیز^۲ دانست. از سوئی دیگر لکان بطوری قاطع و روشن نیاز^۳ و طلب^۴ را نیز از آرزومندی متمایز می‌سازد. نیاز مقوله‌ای است زیستی (گرسنگی و مانند آن) که بمحض ظهور به طلب از غیر تبدیل شده بنا بر مکانیسم طلب یعنی تقاضای مهر و محبت که اساساً احساسی مبهم و دو پهلو است دچار تحولات گوناگونی می‌گردد. از این روست که این احساسات را بطور کلی در روانکاوی مهراکین*^۵ (ترکیبی از مهر و کین) می‌خوانند. لذا می‌بینیم که برای روانکاو مسأله احساسات مسأله‌ای است اساساً مربوط به اخلاق چه رابطه‌آدمی را با خیر و شر مطرح می‌سازد.

قبل از همه این پرسش مطرح می‌شود که چرا لکان در میان تمامی احوال و انفعالات آدمی چنین مزیتی را برای مقوله آرزومندی قائل شده است و آیا چنین اولییتی می‌تواند مبری از هرگونه اتهامی در مورد جزمی بودن نظریه او باشد؟ همچنین این سؤال که اگر آرزومندی اساساً جزء ضمیر ناآگاه* آدمی است در آنصورت چگونه می‌توان برای آن کوچک‌ترین ارزشی از لحاظ اخلاق قائل شد تا چه رسد به این که به پیروی از لکان اولویت را از اخلاق مبتنی بر خیر یا حتی متکی بر قانون بگیریم و به اخلاقی مبتنی بر آرزومندی بدهیم؟

در مورد اول روشن است که لکان خود را مانند اسپینوزا می‌داند زیرا در مجلس یازدهم چنین می‌گوید: «از آنجا که اسپینوزا بر آن است که آرزومندی ماهیت آدمی است و این آرزومندی را به نحو قاطعی منوط به عموم و شمول صفات حق تعالی می‌داند - یعنی به امری که به اسماء دلالت^۶ برمی‌گردد - لذا باید گفت که واجد موضع‌گیری فلسفی خاصی است که به موجب آن فیلسوف ممکن است کار خود را با عشقی متعالی اشتباه بگیرد». در همین مجلس است که لکان وحدت آرزومندی انسان را در مقابل تعدد رانش* های او قرار می‌دهد. هر رانشی واجد

^۱ Wunsch, Begierde oder Lust

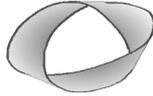
^۲ Tragique

^۳ Besoin

^۴ Demande

^۵ Ambivalence

^۶ Signifiants



مطلوبی* است حال آنکه آرزومندی تنها متوجه مطلوب مطلق* است. لکان همین سخن را بعداً به طور دیگری بیان داشت: مطلوب های جزئی رانش^۱ در عین حال تعدد خود همگی از آرزومندی انسان منشعب می شوند. آیا می توان تناقضی میان مطلوب مطلق و مطلوب جزئی* یافت؟ مطمئناً پاسخ به این سؤال منفی خواهد بود چرا که اگر آرزومندی همواره به مطلوب و متعلق خاص ارجاع دارد باید دانست که این ارجاع چیزی جز توهم انسان نیست. به عبارتی بهتر آرزومندی پیوسته به خلائق خاص مربوط می شود. اما آیا لکان نمی توانست دیگر انواع احوال و انفعالات آدمی را نیز مانند مقوله آرزومندی مورد بررسی قرار دهد؟ تنها پاسخ ممکن در این مورد که البته جوابگوی تمامی ایرادات وارده نخواهد بود رجوع به تجربه آدمی است. لذا این سؤال پیش می آید که چه نوع تجربه ای در مقوله آرزومندی دخالت دارد؟ یک چنین پرسشی لزوماً دارای راه حلی آسان تر نیست. روشن است که این تجربه به آنچه از طریق حواس پنجگانه در مورد عالم خارج به دست می آید ربطی ندارد. همین طور نیز چنین تجربه ای نمی تواند از طریق مشاهده درونی و روحی صورت گیرد زیرا آرزومندی بدان نحو که مدنظر لکان است امری ناآگاه می باشد.

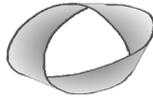
گرچه مطلب اخیر متخصصان علم اخلاق را به دشواری می اندازد اما برای لکان مقرون به دشواری نیست. چراکه آرزومندی یعنی غفلت از آنچه مورد تمناست. به عبارتی دیگر آرزومندی فاقد مطلوبی معین و مشخص است؛ مطلوب آن تمامی ندارد و قابل تخیل و تصور هم نیست. مطلوب آرزومندی امری است محال و در قطعیت و صراحت با قانون اخلاق کانت قابل مقایسه است، بدین معنی که نمی توان محتوایی معین و مشخص برای آن در نظر گرفت. لذا لکان آنچه را که کانت به قانون اخلاق نسبت می دهد به حساب آرزومندی می گذارد. گرچه قانون اخلاق کانت به نظر امری واضح و روشن می رسد مع الوصف معلوم نیست که آیا انسان فقط از آن اطاعت می کند و یا اینکه تصور اطاعت از آن را به خود می قبولاند. تحقق استقلال شخصی آدمی امری است که از طریق تجربه به دست نمی آید و تضمین نمی شود تا چه رسد به آرزومندی او که در بطن وی جای گرفته و بر او حاکم است. این استقلال در مقام مقایسه با آرزومندی دارای مزیتی باز هم بیشتر است زیرا که فرد مطمئن است که تحقق آن هرگز مقرون به واقعیت نخواهد بود. آرزومندی و اصرار در آن حالت آمرانه خود را به طور واقعی حفظ می کند حال آنکه قانون اخلاقی به رغم حالت آمرانه آن لزوماً واجد چنین واقعیتی نیست و این امر به خصوص موقعی اهمیت خود را ظاهر می سازد که به این امر آگاهی یابیم که هرگز قادر نخواهیم بود بدانیم که قانون اخلاقی ما را به کجا هدایت می کند. مکانیسم تصعید^۲ نیز که سعی بر آن دارد که آدمی را از دور باطل و تکراری آرزومندی رهایی بخشد کاری جز تقویت این دور نکرده فاقد غایتی فی نفسه است. یا اینکه لاقلاً غایتی را که دنبال می کند بهمان اندازه موهوم است که مقاصدی که در احوال و انفعالات دیگر دنبال آنها هستیم. تصعید ضرورتی مطلق است برای آرزومندی انسان و گرچه فرد آن را به عنوان رهنمودی در زندگی خود می داند مع الوصف فاقد چنین رهنمودی است. در این مورد اگر از لکان پرسیم که چگونه می توان ثابت کرد که اخلاق مبتنی بر آرزومندی بر اخلاق متکی بر قانون ارجحیت دارد پاسخ خواهد داد که باید اصل را بر تجربه گذاشت، تجربه ای که گرچه فارغ از خطر نیست ولی جالب و قابل توجه است. این نوع استدلال را در مجلس هفتم لکان به خوبی مشاهده می کنیم.

بی جهت نیست که مفسران آثار لکان اینهمه بر گرایش او به فلسفه هگل تأکید می ورزند زیرا پیوسته و به انحاء گوناگون به تکرار این اصل هگلی می پردازد که «آرزومندی همواره آرزومندی غیر است»^۳. اما در این مورد نباید احتیاط را از دست داد و آرزومندی را مانند رانشی در میان رانش ها دانست. زیرا رانش همیشه واجد مطلوبی

^۱ Les objets partiels

^۲ Sublimation

^۳ « Le désir est le désir de l'Autre ».



A Persian site for psychoanalysis

خاص و معین است. درست است که آنچه مورد آرزومندی غیر است به خلأ موجود در تمنای آدمی معنی می بخشد اما نباید فراموش کرد که چنین نظریه ای راجع به آرزومندی را نمی توان با این اعتقاد که از زمان هیوم رواج یافته و بر آن است که تمنای آدمی امری غیر خصوصی است وفق داد. بلکه باید دانست که، برعکس، آدمی به عنوان فاعل نفسانی* تشکل وجودی خود را مدیون آرزومندی است بدین معنی که موجودی است شکننده و متکی بر وقایعی که در زندگی او رخ می دهند یعنی حالتی ناپایدار دارد و پیوسته در پی تشکل یافتن است. وقتی لکان می گوید که آرزومندی همواره آرزومندی غیر است، نباید شتاب زده تصور کرد که تمنای آدمی محصولی است اجتماعی از مجموع تمام فاعل های نفسانی. لکان به حد کافی علیه تفسیر جامعه شناسانه قانون تحریم زنا با محارم مبارزه کرده است. این مخالفت- که حتی شامل تفسیر لوی استروس^۱ از این قانون نیز می شود- در جهت عطف نظر به تفسیری بوده است که لکان خود آن را موصوف به صفت متافیزیک می کند. لذا می بینیم که تا چه اندازه از هرگونه تفسیر جامعه شناسانه ای در نظریه لکان به دور هستیم. واقعیت جامعه نه بیش از واقعیت فاعل نفسانی است و نه از آن کاستی دارد. لذا به نظر می رسد که اصول اخلاق لکان نه تنها دور از هر گونه اخلاق مبتنی بر رابطه با دیگران باشد بلکه برعکس اخلاقی است حاکی از انفراد^۲ و انزوایی پر ورطه و سهمناک که به اجتماعی بودن مضاعف فرد ربطی نداشته به گمنامی او در آنچه مرلو پونتی^۳ عزلت انسان در زندگی واقعی می خواند ارتباط پیدا می کند. اصول اخلاقی، حاصل چیزی عمیق تر از من نفسانی* است. سیستم اخلاق کانت نیز بیش از حد «جامعه زده» است. لکان هنگامی واقعیت پر ورطه و سهمناک آرزومندی را هویدا می سازد که از ما می خواهد در تعبیر معروف او- یعنی در قول به اینکه آرزومندی آرزومندی غیر است- غیر را به معنای مجموعه ای از افراد هممنوع خود بگیریم بلکه آن را محل رمزی و اشاری^۴ قانون بدانیم. بعبارتی دیگر می بایستی در تعبیر لکان در مورد آرزومندی غیر، رابطه میان مضاف و مضاف الیه را به لحاظ دستوری اضافه ای^۵ تقییدی بدانیم. غیر در اینجا بدین معنی است که ما تنها در مقابل اوست که موجودی آرزومند و واجد تمنا می شویم، غیری که قابل تأویل به من نفسانی و مسلط ما نیست. تنها بدین صورت است که ماهیت آرزومندی را به عنوان سودای واقعی انسان درک خواهیم کرد.

اخلاق لکان ورطه ای عمیق است که در نهایت خود سیاست را نیز دربر می گیرد. این ورطه، چنانکه می دانیم، تحت جادوی مطلوب مطلق^۶ و ماهیت مجهول و گمنام آن است. در سیاستی که از این اخلاق ناشی می شود خدمات بشردوستانه بر بشردوستی ارجحیت دارند، زیرا لکان برای آنان که به نام عشق به هممنوع یا عشق به آزادی و آزادی بخشی مانع رشد و شکوفایی دیگران در مقام فاعل نفسانی می شوند، ارزش چندانی قائل نیست. در نظر او تنها نوع سیاست آرزومندی که می تواند وجود داشته باشد سیاستی است که آرزومندی و تمنای فرد را حفظ کند.

مأخذ اصلی:

Cléro, Jean-Pierre, *Le vocabulaire de Lacan*, Ellipses, Paris ۲۰۰۲.

همچنین نگاه کنید به: مطلوب مطلق، احساس گناه، آرزومندی، ضمیر ناآگاه، ادیپ، رانش، حیث واقع، تصعید و فاعل نفسانی.

^۱ Claude Lévi-Strauss

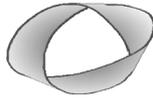
^۲ - Solipsisme

^۳ Maurice Merleau-Ponty

^۴ Symbolique

^۵ Détermination subjective

^۶ - La Chose



آشناغریبی Inquietante étrangeté/feeling of strange/Unheimliche

این لفظ که در زبان آلمانی بمعنای ترس، شوم و وحشت می باشد توسط فروید در معنای خاصی بکار گرفته شده است. فروید با تأکید بر معنای تحت الفظی این کلمه، که حاکی از دو وجه متناقض یعنی *آشنا* و غریب است، از آن مفهومی خاص ساخته آن را نشانه ای از ظهور امیال دفع* شده در عالم خارج می داند.

در پدیدار آشناغریبی این امیال بطور ناگهانی بدون از دست دادن معنای دوپهلوی و متناقض خود صحنه ضمیرآگاه را مورد تهاجم قرار می دهند بطوری که فرد در عین حال احساس آشنائی و نزدیکی نسبت بدانها در مقابل بیگانگی و غرابتشان دچار ترس و حیرت می گردد.

فروید با مطالعه موشکافانه ای که از یکی از رمان های خیالی هوفمن^۱ موسوم به *مرد شنی*^۲ بدست داده این پدیدار را با دقت خاص خود بررسی کرده و ظهور امیال دفع شده کودک را در آن بوضوح نشان می دهد. کشف مرحله آینه توسط لکان مستلزم برداشتی متفاوت از مفهوم آشناغریبی گردید. در اینجا به اجمال به ذکر مبادی آن می پردازیم.

مشاهده کودک در مقابل آینه حاکی از آنستکه ابتدا تصویر خود را مورد رؤیت قرار داده بلافاصله از آن روی گردانده نگاه خود را متوجه مادر که او را در آغوش دارد می کند. در نظر لکان نگاه اخیر کودک در جهت کسب تأیید تصویر خود از سوی مادر است که حکم کمال مطلوب* را برای من نفسانی* او دارد. عبارتی دیگر نارسسی سیسیم* کودک که در مرحله آینه تشکل می یابد متکی بر آرزومندی مادر در قبال اوست و کودک با نگاه خود به او در پی چیزی جز این آرزومندی نیست.

علاوه بر این دو نگاه می بایستی به نگاهی دیگر توجه داشت که از سوی «این غریبه ناخوانده»، یعنی تصویر کودک متوجه وی میگردد، نگاهی که طفل می بایستی از این به بعد «رام کرده با آن کنار بیاید».

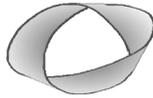
نگاهی دیگر نیز وجود دارد که نمی بایست فراموش کرد: نگاهی نامرئی، نگاهی غایب که ماهیت آینه را تشکیل می دهد. آدمی از آنچه قادر به رؤیت تصاویر در آینه است که آینه خود بعنوان نگاه غیبی پیدا می کند. بدون چنین غیبی، عمل رؤیت تصاویر نیز امکان پذیر نخواهد بود. این بدان معنی است که نگاه آینه نگاهی است «کور» که تنها در پناه آن است که عالم تصاویر برای ما حضور پیدا می کند.

نگریستن نزد انسان منوط به نگریسته شدن است. در غیر این صورت عمل نگاه از میان رفته جای خود را به دیدن خواهد داد. آنچه را که ما در اینجا «نگاه کور» می خوانیم در هر لحظه قادر است از پرده بیرون آمده موجب بروز پدیداری گردد که فروید آن را *آشناغریبی* میخواند.

چنانکه می دانیم عنصر نهائی در نارسسی سیسیم مرگ است. ازینرو کوچکترین تغییری در نظام و ساخت تصویر حاصل از آینه می تواند موجب کنار رفتن پرده شده مرگ را به روی صحنه بیاورد. در اینجا است که فرد ناگهان در تصویر خویش که این چنین برای او مأنوس و آشناست موجودی غریبه و هول انگیز می یابد که او را در حالتی از بهت و حیرت توأم با خوف غرق می نماید.

^۱ E.T.A. Hoffmann

^۲ L'Homme au sable



A Persian site for psychoanalysis

آشناگریبی واجد تظاهرات متعددی است: ترس از تاریکی، هراس از تنهائی، جن و پری، روح و شیخ و انواع پدیدارهایی که از جمله در فیلم های ترسناک برای هراس تماشاگران مورد استفاده قرار میگیرد. وجه مشترک تمامی این پدیدارها در این است که در موقعیتی صمیمی و آشنا یعنی هنگامی که من نفسانی در نهایت قرابت باخویشتن خویش بسر میبرد، ناگهان خود را در هیأت موجودی کاملاً بیگانه در مییابد.

همچنین نگاه کنید به: مرحله آینه، من نفسانی، نارسی سیسم و حیث خیالی

مراجع

- Freud, Sigmund, *Gesammelte Werke*, vol. ۱۲, Fischer, Francfort, ۱۹۶۰-۱۹۸۸.
- The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, edited by James Strachey, vol. ۱۷, Hogarth Press, London, ۱۹۷۴.
- Lacan, Jacques, *Le stade de miroir comme formateur du je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique* (۱۹۴۹), in *Ecrits*, Paris Seuil, ۱۹۶۶.

Autisme

اُتِیسْم

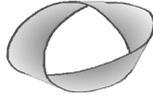
اُتِیسْم عارضه ایست که برای نخستین بار توسط کَتر^۱، روانشناس انگلیسی، در سال ۱۹۴۶ توصیف شده است. این عارضه مورد مطالعات بسیاری قرار گرفته ولی علل آن تاکنون همچنان در پرده راز باقی مانده است. عده ای آن را جزء بیماریهای عصبی دانسته معتقدند که روزی مداوایی جسمانی برای آن پیدا خواهد شد. در حالیکه عده ای دیگر آن را اساساً عارضه ای حاصل از رابطه مادر و نوزاد میدانند. عده اخیر که اکثر روانکاوان از جمله آنها هستند بر اصلاحات مهم و قاطعی اتکاء میکنند که از روان درمانی این کودکان حاصل می آید.

شاخص اصلی اُتِیسْم این است که کودک در عالم «مدار بسته ای» خود را زندانی کرده هر گونه ارتباطی را برای خود با عالم خارج غیر ممکن میسازد. این «زندان» فاقد محتوی بوده و عالمی است تهی. از اینروست که پتلهایم^۲ آن را «قلعه تهی» مینامد، زیرا که واجد تجهیزات دفاعی عظیمی در مقابل تهاجم خارجی است، در حالیکه در «محوطه داخلی» خود فضائی تهی بیش نیست. اطفال اُتِیسْت^۳ علاوه بر عدم دسترسی به زبان تکلم و اجتناب مطلق از نگاه به دیگران بگونه ای رفتار میکنند که گوئی افراد آدمی بکلی موجوداتی بیجان برای آنها هستند. گاه حتی آنها را بمتابۀ اشیاء «مورد استفاده» قرار میدهند. ولی این «بیتفاوتی مطلق» نمیبایستی ما را به این فکر باطل بیندازد که این کودکان فاقد هر گونه حساسیتی هستند. بر عکس، «بیتفاوتی» آنها حاکی از شکنندگی مطلق آنانست که البته حاصلی جز پنهان شدن در «قلعه» ندارد. کوچکترین تغییر در عالم اطراف مقرون به اضطرابی عظیم نزد آنهاست، امری که وسواس مرضی آنها را در مورد حفظ وضع و موقعیت موجود توجیه میکند. این کودکان قادرند ساعتها در گوشه ای نشسته با حرکت تکراری و ماشینی وار خود به جلو و عقب، عالم و آدم را در سیر قهقرائی عزلت و عُسرت بی پایان خود بدست «فراموشی» بسپارند.

^۱ Kanner

^۲ Bruno Bettelheim (۱۹۰۳-۱۹۹۰)

^۳ Autiste



مراجع

- Kanner, Leo, *Autistic disturbances of affective contact, Nervous Child*, ۲, ۱۹۴۳, ۲۱۷-۲۵۰.
- Bettelheim, Bruno, *The Empty Fortress and the birth of the self*, Free Press, ۱۹۷۲.
- Tyson, Phyllis et Tyson, Robert, *psychoanalytic theories of development: an integration*, Yale University Press, ۱۹۹۳.
- Mahler, Margaret, *Infantile psychosis and early contributions*, Jason Aronson Editions, ۱۹۹۴.

Bejahung

اجابت

فرایند اجابت برای فروید در رابطه نزدیکی است با توانائی کودک در ایجاد تمایز میان عالم خارج و عالم نفسانی. در وهله اول آنچه برای کودک مطبوع است توسط وی پذیرفته شده او را به توحید با آن برمی انگیزد. در حالیکه آنچه نا مطبوع است به سوی عالم خارج طرد میگردد. کودک در فرایند اجابت با آری گفتن به عناصر مطبوع آنها را در وجود خود «جذب» میکند و بهمین نحو نیز عناصر نامطبوع را از وجود خویش «طرد» کرده آنها را به عالم خارج دفع می نماید.

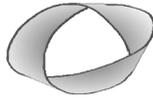
فروید در مطالعه کارگزاری نفی در نفسانیات دو مقوله اصلی منطق یعنی سلب و ایجاب را بترتیب ناشی از اجابت (جذب امور مطبوع) و دفع (طرد امور نا مطبوع) میداند و نشان میدهد که چگونه پایه های چنین عملیات منطقی در ذهن کودک جای میگیرند.

برای لکان اجابت آری گفتن کودک به نام پدر و قبول مدخلیت او در رابطه با مادر است. بموجب این فرایند است که طفل مادر را بر خود حرام یافته پذیرای قانون و ساحت رمز و اشارت* میگردد.

چنانکه گفتیم قبول تمنای غیر* یعنی آنچه که فروید/اجابت میخواند در رابطه مستقیم با نفی یا انکار است. آری گفتن در رابطه با نفی صادر از من نفسانی* معنی پیدا می کند. اجابت نام پدر در ارتباط با رد و انکار است. انسانیت آدمی آری گفتن مکرر نیست بلکه عبارتست از: آری، نه، آری. آری نخست اجابت نام پدر است که نفی را در پی خود دارد، انکاری که بنوبت خود تقویم آری نخست را بدنبال داشته موجب تأیید آن می گردد. بدین نحو است که طفل ابتدا تحت تسلط وحدانیت چهره* قرار گرفته به قول لکان موجودی بسته زبان^۱ می گردد تا با این فقدان راه را برای وقوع زبان تکلم هموار سازد. بی جهت نیست که نخستین کلمه ای که بر زبان کودک در حدود سن دو سالگی جاری می شود واژه « نه » بوده آغاز دسترسی او را به زبان تکلم اعلام میدارد. در بدو تولد این غیر است که بعلت عدم وجود زبان تکلم نزد نوزاد جا و منزلت فاعل نفسانی* را احراز میکند. ازینروست که طفل در ابتدا تابعیتی محض نسبت به غیر اصلی و اولی خود یعنی مادر دارد.

اگر نوزاد جسماً قادر به سخن گفتن بود در آن صورت کلام او صرفاً زبان غیر میبود، بدین معنی که هیچگونه کلامی بدو تعلق نمی داشت. درست است که اسم دلالت* از گنجینه زبان که متعلق به غیر است منشاء می گیرد (چرا که زبان مسبوق است بر تولد نوزاد) ولی تا هنگامیکه فرد آدمی با نفی و انکار خود آن را از آن خود نساخته باشد دسترسی واقعی به زبان تکلم برای او امری ناممکن خواهد بود. لذا تعهد برزخ* توسط فاعل نفسانی منوط و مشروط است به رد و انکاری که از سوی من نفسانی صادر می گردد. نفرت از همنوع که ذات من نفسانی و خود آرزومندی او را تشکیل میدهد می بایستی همواره در تضاد با عشق که موطن چهره انسانی* است باشد. فقدان

^۱ Infans



A Persian site for psychoanalysis

مطلق کین با انسانیت آدمی تناقض دارد. لبخند نوزاد که چهره آدمی را برای نخستین بار شکل می بخشد غایتی جز دفع همین کین و شر ندارد.

کودک که در ابتدا حلق و حنجره را با هم اشتباه کرده با قی یعنی خروج آب دهان اصواتی از خود صادر می کند، بالاخره در حدود سن هفت هشت ماهگی موفق به ادای چند کلمه ساده می شود. ولی جالب آنکه پس از این دوره غالباً حتی این چند کلمه معدود را نیز از دست می دهد و به مرحله ای از بی زبانی میرسد که همزمان با مرحله اولیه آیینیه* است. می توان احتمال داد که از دست دادن این کلمات باز گوی پدیداری است که فروید آن را دفع آغازین^۱ خوانده است، پدیداری که بمناسبت دوره اولیه تشکیل من نفسانی (بین یک تا دو سالگی) حاصل میشود. در این مرحله گوئی کودک از ادای اصوات ملفوظ سر باز می زند. این امتناع حاصل حیث خیالی* است که ذات آن در نفی و انکار است. لذا در این دوره است که کودک بمعنای واقعی کلمه به مرحله «بسته زبانی» وارد میشود، مرحله ای که راه را برای دسترسی کامل به زبان تکلم (از هیجده ماهگی به بعد) هموار می سازد. بدین نحو کودک بر آن میشود که دست رد بر سینه غیر زده من نفسانی خود را جانشین آن سازد. از این روست که اولین کلام او پس از این دوره بی زبانی ادای حرف نفی است که واکنش اتوماتیک او را در این زمان نسبت به غیر تشکیل میدهد. قابل توجه است که این نفی («نه» گفتن کودک) در اوج تشکیل من نفسانی او یعنی حدود دو سالگی ظاهر میشود. کودک با ادای « نه » یک قدم به جلو برداشته و یک قدم به عقب می گذارد. اینجاست که به تناقضات موجود در من نفسانی می رسیم، زیرا که این « نه » در واقع اجابت زبان تکلم یعنی آری گفتن بدانست. ظاهر منفی آن در تناقض است با حالت ملفوظ آن که خاص زبان تکلم آدمی است و سخن را از هر گونه صوت ناملفوظ موجود در طبیعت متفاوت می سازد.

همچنین نگاه کنید به: پسیکوز، نقض نام پدر، نفی اثباتی و دفع امیال

مراجع

- Freud, Sigmund, *Verneinung*, in *Gesammelte Werke*, vol. ۱۵, Fischer, Francfort, ۱۹۶۰-۱۹۸۸.
- The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, edited by James Strachey, vol. XIX, Hogarth Press, London, ۱۹۷۴.
- *Commentaire de Jean Hyppolite sur la « Verneinung »* in Jacques Lacan, *Ecrits*, Seuil, Paris ۱۹۶۶.
- Spitz, René, *No and yes : on the genesis of human communication*, Intl Universities Press Incorporation, ۱۹۶۶.
- Movallali, Kéramat, *Questionner la Dénégation*, in *Littoral*, n° ۲۵, Erès, ۱۹۸۸, pp. ۱۲۹-۱۴۰.

Compulsif /Compulsive/
gezwangen

Déplaisir/Unpleasure/Unlust

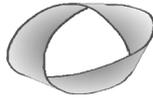
Maîtrise/ mastery/ Beherrschung

اجباری ← طباع و سواسی - اجباری

اجتناب از درد ← اصل لذت

احساس تسلط ← مرحله آینه

^۱ Refoulement originaire



احساس گناه Sentiment de culpabilité/Guilt feeling/Schuldgefühl

احساس گناه یکی از احوال قلبی* است که در پی انجام کاری که از نظر فرد قابل نکوهش است پدیدمی آید. این احساس را بخصوص در طبع وسواسی- اجباری* می یابیم که بنا برآن فرد در قبال تساهل در انجام یا عدم انجام کاری شدیداً احساس گناه کرده خود را بباد سرزنش می گیرد. فروید که کاشف اصلی این طبع بحساب می آید در مطالعه یکی از بیماران^۱، که نزد روانکاو نام مرد موث^۲ آگین* را بخود گرفته، نشان می دهد که منشأ احساس گناه در طبع وسواسی- اجباری چیزی جز میل ناآگاه فرد به ابراز خشونت نسبت به مطلوب آرزومندی* نیست. میل به خشونت نسبت به مطلوب، که اساساً جنبه ناآگاه دارد، ملبس با لباسی چون احساس گناه می شود و به ضمیر ناآگاه رخنه کرده ظاهری قابل قبول پیدا می کند.

فروید اوج چنین احساس خشونتی را در مالیخولیا* نشان داد. برای فروید سرزنش های فرد مالیخولیائی و احساسات او مبنی بر بی ارزش انگاشتن وجود خود حاکی از میل عمیق او به ابراز پرخاشگری و خشونت نسبت به مطلوب است. فرد مالیخولیائی که در نهایت افسردگی غرق شده و در سوگ محبوب از دست رفته خود می گیرد کاری جز ابراز شرارت ناآگاه خود نسبت به او نمی کند. او در واقع در سوگ کسی نشسته که «قاتلی» جز خود او نداشته است. فروید در مطالعه معروف خود موسوم به سوگ و مالیخولیا^۱ از تعکس عمیق احساسات ناآگاه^۲ فرد مالیخولیائی صحبت می کند. وی برآنست که در مالیخولیا میان نفس لوامه یا باصطلاح فرامن^۳ از یکسو و من نفسانی* از سوی دیگر نوعی شکاف عمیق ایجاد شده که آن را انفصام* می نامد. بموجب مکانیسم انفصام^۴، فرامن یا نفس لوامه، فرد یعنی من نفسانی او را مورد تهاجم قرار داده وی را به انواع عیوب و کارهای نکوهیده متهم می کند.

بهمین ترتیب نیز در نظر فروید احساس گناه بزهکاران نتیجه ای از اعمال قابل نکوهش آنها نیست، بلکه علت اصلی آن را تشکیل می دهد. بدین معنی که عمل بزهکار در پی احساس گناهی ناآگاه صورت می گیرد که بنا برآن ارتکاب عملی گناه موجب می گردد که بالاخره احساس مترتب برآن که تابحال ناآگاه، غیرملموس و غیرقابل تحمل بوده است صورتی خارجی پیدا نماید و فرد را از زیر بار سنگین گناهی که تا کنون نامشخص و نامعین بوده رهائی بخشد. لکان در این مورد علائم و نشانه هائی را که افراد بزهکار پس از انجام جرم از خود بجا می گذارند و وسایل لازم را برای توقیف خود فراهم می آورند، نوعی رفتار معطوف به خود- تنبیهی می داند. لکان در این مورد یادآوری می کند که در سازمان های پلیسی فرانسه این علائم و نشانه ها را «کارت ویزیت افراد بزهکار» می خوانند.

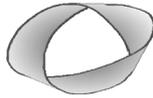
برخلاف آنچه می توان در وهله اول تصور کرد روانکاوی لزوماً در پی کاهش احساس گناه نیست. درمان مبتنی بر روش روانکاوی ممکن است حتی موجب تشدید آن نیز بشود به شرطی که به نحو درستی انجام گیرد و مقاصد مشخصی را دنبال کند. تا اینجا لکان عمیقاً با کانت موافقت دارد. نقطه انقطاع او از نظریه این فیلسوف در این امر نهفته است که کانت در رساله خود موسوم به مبانی فلسفه اخلاق و آداب احساس گناه را به قانون نسبت می دهد، در حالی که لکان آن را مربوط به آرزومندی انسان می داند. انسان از نظر کانت در مقابل قانون احساس گناه می کند، قانونی که وجود او را منقسم و او را در مقابل توقعات بی پایان و غیرقابل تحقق قواعد اخلاقی دچار رنج و عذاب می کند. عجیب آنکه انسان به مناسبت احساس گناه موفق می شود مسئولیت شخصی خود را به فراموشی

^۱ Deuil et mélancholie (۱۹۱۵)

^۲ Inversion

^۳ Surmoi

^۴ Clivage



بسپارد و امکان تطابق الزامات ناشی از قانون را با حیاتی مقرون به سعادت به خدا یا موجودی غیر از خود واگذار کند. حال آنکه لکان در علم اخلاق خود نه تنها آرزومندی آدمی را در تضاد با قانون مدنظر قرار نمی دهد، بلکه برعکس نشان می دهد که آرزومندی و تمنای انسان چیزی جز قانون نیست. لذا در نظر لکان، احساس گناه به آرزومندی انسان مربوط می شود. این پرسش که «با آرزومندی خود چه کرده ای؟» محک و معیار اعمال آدمی می شود؛ زیرا «تنها امری که موجب احساس گناه او می شود این است که در مورد آرزومندی خویش کوتاهی بورزد». این اصل اخلاقی را نمی توان در رابطه با اخلاق کانت عبارت از تسلیم در مقابل لذت طلبی دانست. این اصل از جهتی از اصول اخلاقی کانت هم فراتر می رود و واجد شقاوتی بیشتر است، زیرا هیچگونه راه فراری را برای فرد در مقابل مسئولیت خویش باقی نمی گذارد. کانت لاقلاً این امکان را برای آدمی فراهم می آورد که به موجب مقتضیات روحی یا عوامل خارجی از وظایف اخلاقی خود قصور کند چه فلسفه او مبتنی بر کسب سعادت است. اما اخلاق مبتنی بر آرزومندی بر جست و جوی چنین مقتضیاتی متکی نیست و امکان هرگونه تعذیری را از فرد سلب می کند و حتی به او اجازه نمی دهد که وظایف اخلاقی خود را بهانه قرار دهد. لذا وظیفه اخلاقی هرچند که سخت و غیرقابل تحمل باشد می تواند در مقایسه با قواعد مترتب بر آرزومندی انسان امری سهل بوده و بهانه ای برای فرار از این قواعد شود.

هفتمین مجلس لکان، که واجد بهترین تعبیرات در باب احساس گناه است، واجد حرارت و زبردستی خاصی است چراکه جایی برای انتخاب میان اخلاق مبتنی بر آرزومندی و اخلاق متکی بر خیر یا حتی اخلاق آرزومندانه و اخلاق مبتنی بر قانون نمی گذارد بلکه بر گذشتی قاطع از فلسفه ارسطو - که به عنوان نمونه ای بارز از اخلاق مبتنی بر خیر در نظر گرفته می شود - و فلسفه کانت قرار دارد و آنها را در رابطه با یکدیگر ارزیابی می کند. تجارب حاصل از روانکاوی، با حجیتی که مخصوص بدان است، این امر را امکان پذیر می سازد که اخلاق مبتنی بر آرزومندی وجود خود را بر دیگر انواع اخلاق تحمیل کند چراکه سرباز زدن از آرزومندی بیش از سرپیچی از قانون اخلاقی موجب عذاب انسانها می شود. هیچ چیز نمی تواند در مقابل فشار حاصل از «تجربه» آرزومندی مقاومت ورزد. مأخذ اصلی:

Cléro, Jean-Pierre, *Le vocabulaire de Lacan*, Ellipses, Paris ۲۰۰۲.

همچنین نگاه کنید به: قانون زنا با محارم، ساحت رمز و اشارت و آنتی گون.

ادواری ⇐ پسیکوز منیاکودِ پرسیو Cyclique /cyclical/ zyklisch

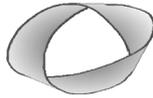
أرگانیزم Organisme /Organism /Organismus

ادغام ⇐ استعاره Condensation/ Condensation/ Verdichtung

اسپیتز، رنه Spitz, René

پزشک و روانکاو آمریکائی (۱۹۷۴-۱۸۸۷) که در مورد رابطه مادر و نوزاد و مشکلات ناشی از نقصان این رابطه مطالعات فراوان دارد. وی عارضه بیمارستان زدگی^۱ را نزد کودکان کشف کرد و هم خود را در توصیف آن گذاشت. به برکت این مطالعات بود که رفته رفته در اکثر ممالک غربی بیمارستانها و پزشکان تدابیر لازم را برای اجتناب از حدوث چنین عوارضی نزد کودکان اتخاذ کردند، تدابیری که همگی در جهت حفظ رابطه عاطفی و مستمر میان مادر

^۱Hospitalisme



و کودک در محیط بیمارستانی است بنحوی که بستری شدن اطفال لطمه ای به رابطه حیاتی و عمیقی که با خانواده خویش دارند وارد نیاورد.
همچنین نگاه کنید به: بیمارستان زدگی، پسیکوز، اُتیسم

Métaphor/Metaphor/Metapher

استعاره

«ضمیر ناآگاه ساختمانی همچون ساختمان تکلم دارد»^۱ (ژک لکان). زیرا مجاز^۲ و استعاره^۳ دو عنصر عمده آنرا تشکیل می دهند. مجاز و استعاره دو مقوله ای هستند که ژک لکان به ترتیب به جای ایجاز^۴ و جابجائی^۵ - که در عرف فروید دو مکانیسم اصلی زبان ضمیر نا آگاه هستند - بکار گرفته است. در اینجا بهتر است برای این دو مقوله به ذکر یک مثال پردازیم.

آقای وفادار که مردی سی و چهار ساله است در طی یکی از جلسات روانکاوی به شرح رؤیای زیر می پردازد: «در حیاط مدرسه ای که تحصیلات متوسطه خود را به اتمام رسانیده ام، مسابقه وزنه برداری است. من و یکی از همکلاسی ها به مرحله نهایی رسیده ایم و می بایستی هر یک هالتری را به وزن هشتاد کیلو بیازمائیم. در انجام این زور آزمائی تردید فراوان داشته بر آن می شوم که از شرکت در مسابقه صرف نظر کنم. مدیر مدرسه که متوجه این امر شده بطرف من می آید و در گوش من به آرامی چیزی می گوید تا مرا به انجام بدان تشویق کند. ناگهان خود را در مکان دیگری می یابم: با همسر در اطاق سر سفره هستیم و گوئی انتظار کسی را می کشیم». حال معنای این رؤیا چیست و به چه وقایعی از زندگی خواب بیننده اشارت دارد؟ افکار و خاطراتی که پس از شرح رؤیا به ذهن او متداعی می شوند درک آن را امکان پذیر می سازند.

آقای وفادار مدت سه ماه است با خانم مطلقه ای که صاحب دو فرزند از شوهر سابق خویش است ازدواج کرده است. نکته اصلی و کلید عمده درک رؤیا را می توان در نام خانوادگی شوهر سابق همسر وی یعنی آقای نیرومند جستجو کرد. چنانکه می بینیم در رؤیا نیز سخن از نیرومندی و زور آزمائی است. ولی مسأله به اینجا ختم نمی شود، چه همکلاسی آقای وفادار که در رؤیا ظاهر می شود/کبر نام دارد. در اینجا نام اکبر نه تنها معنی اصلی خود (بزرگتر) را در مورد زور آزمائی حفظ کرده بلکه/اشارتی است بنام پدر خود او (اکبر وفادار).

همچنین در جریان تداعی معانی روشن می شود که وی از بدو ازدواج خود همواره این نگرانی را داشته که آیا می تواند بار(وزنه) سنگینی که بر دوش او نهاده شده یعنی نگهداری و تربیت فرزندان همسر خویش را بخوبی تحمل کند؟ ناگفته نماند که گمان می رود که همسرش در انتظار فرزندش باشد، چه مدت دو هفته است که قاعدگی او به تعویق افتاده است (چنانکه در رؤیا می بینیم با همسر خود منتظر کسی هستند). مدیر مدرسه که در رؤیا ظاهر می شود و قصد تشویق او را دارد وی را بیاد پدر بزرگ مادریش می اندازد. رموز و اشارات موجود در رؤیا هنگامی به نهایت وضوح میرسند که وی به یاد نام خانوادگی مادرش می افتد. چه نام صغرائی لزوماً نام اکبر و نیرومند را به ذهن متبادر می کند.

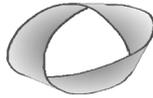
^۱ «L'inconscient est structuré comme un langage» (J.Lacan).

^۲ Métonymie

^۳ Métaphore

^۴ Condensation

^۵ Déplacement



آنچه می توان به طور خلاصه در مورد معنی این رؤیا گفت این است که آقای وفادار بعلت وقایع زندگی خود در حال باززیستن گذشته و رقابت های دیرینه اش با پدر خویش است. نه تنها دو فرزند همسرش او را در مقابل فرایند پدر شدن قرار داده اند بلکه حاملگی احتمالی همسر نیز بر آن تأکید دارد. در این رؤیا میتوان بخوبی کارگزاری دو مقوله اصلی ساحت رمز و اشارت را که به شعور ناآگاه آدمی تعلق دارند ملاحظه کرد. چنانکه گفتیم این دو مقوله *استعاره* و *مجاز* خوانده می شوند. حضور همکلاسی آقای وفادار در این رؤیا به صورت مجازی به پدر او اشارت دارد چه هر دو دارای نام یکسانی هستند. از دیگر صور مجازی موجود در رؤیا می توان مناسبت نام خانوادگی مادر وی را (صغرائی) با نام پدر (اکبر) یاد کرد.

در صنایع بدیعی نسبت میان معنی اصلی (حقیقی) و معنی غیر اصلی (مجازی) را *علاقه* می خوانند. *علاقه* اقسام مختلف دارد. *علاقه کَلِیت* و *جزئیّت* (مدرسه بجای کلاس درس)، *علاقه لازمیت* و *ملزومیت* (آتش و گرمی)، *علاقه حال* و *محل* (لیوان بجای آب)، *علاقه سببیت* (معلول به جای علت)، *علاقه آلِیت* (فرمان اتومبیل به جای اتومبیل)، *علاقه عموم* و *خصوص* و...

فروید به جای مجاز از *انتقال* یا *جابجائی* سخن می گوید. در مثال فوق می بینیم که همکلاسی آقای وفادار جای پدر را گرفته معرف کسی جز او نیست. ولی این *جابجائی* از طریق شباهت نام آنها یعنی از طریق مجاز صورت گرفته است.

درباره *استعاره* های موجود در رؤیا که در عرف فروید *ایجاز* نامیده می شود میتوان موارد متعددی ذکر کرد. زورآزمائی و مسابقه وزنه برداری در رؤیا *استعاره* ای است که به پدر فرزندان همسرش یعنی آقای *نیرومند* اشاره دارد، انتظار در اطاق نهار خوری به حاملگی همسر وی و بالاخره وزنه و سنگینی هالتر به «بار» سنگینی باز می گردد که او بعلت مسئولیت در قبال فرزندان همسر خود بعهده گرفته است. همچنین است وجود عدد «هشتاد» که به پدر آقای وفادار که در سن هشتاد سالگی فوت کرده اشاره دارد.

همچنین نگاه کنید به: ادغام، ساحت رمز و اشارت، اسم دلالت و تعبیر خواب

مراجع

-Freud, Sigmund, *Die Traumdeutung*, in *Gesammelte Werke*, vol. II-III, Fischer, Francfort, ۱۹۶۰-۱۹۸۸.

-Lacan, Jacques, *Les formations de l'inconscient*, *Séminaire livre V*, Seuil, Paris, ۱۹۹۸.

Schizophrénie/Schizophrenia/ Schizophrenie

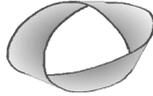
اسکیزوفرنی

اصطلاح اسکیزوفرنی توسط روانپزشک سویسی اِیگن بلیلر^۱ جعل شده و مشتق از دو کلمه یونانی است: *schizein* (انفصام* یعنی به دو نیم کردن، شکستن) و *phrenos* (فکر، اندیشه). اسکیزوفرنی همان جنونی است که قبلاً روانپزشک آلمانی امیل کرپلین^۲ آن را جنون زودرس^۳ خوانده بود، چه غالباً گریبانگیر جوانان می گردد. عوارض اصلی این بیماری که ظهور آن معمولاً بدون هیچ دلیل قبلی و بصورت ناگهانی صورت میگیرد عبارت است

^۱ Eugen Bleuler (۱۸۵۷-۱۹۳۹)

^۲ Emil Kraepelin (۱۸۵۶-۱۹۲۶)

^۳ Dementia praecox



A Persian site for psychoanalysis

از نوعی عدم ارتباط منطقی در رفتار و گفتار که نام *انفصام*^۱ * بخود گرفته است. انزوا و گوشه گیری بیش از حد یا به اصطلاح اُتیسْم^۲ * و همچنین هذیان و توهم از عوارض دیگر آن هستند.

گرچه فروید برای اطلاق این بیماری لفظ پارافرنی^۳ را ترجیح میداد مع الوصف اصطلاح اسکیزوفرنی رفته رفته جای خود را باز نمود و با پارانویا* و منیاکو-دِپرسیو* سه نوع مهم پسیکوز* را در قرن بیستم تشکیل داد.

پزشکان قرن نوزدهم به این بیماری کمابیش آشنائی داشته و آن را بعنوان جنون یا دیوانگی محض یعنی سیر قهقرائی فرد به عالم درونی خود مورد توصیف قرار داده بودند. شاخص عمده این بیماری برای آنان ظهور ناگهانی و غیر قابل توجیه آن بود که بیمار را چندان در حالتی از بهت و هذیان فرو می برد که هر گونه رابطه ای را برای او با عالم خارج و واقعیت دشوار یا ناممکن می ساخت.

توصیف این بیماری را برای اولین بار در کتاب *مطالعات بالینی اثر بندیکت اُگوستین مورل*^۴ می یابیم که در سال ۱۸۵۲ منتشر شد. مورل بعدها در کتاب دیگری موسوم به *رساله در باب بیماریهای روحی* که در ۱۸۶۰ انتشار یافت این بیماری را جنون زودرس خواند و آن را عبارت از «توقف ناگهانی تمامی قوای روحی» دانست. صفت «زودرس» به این امر اشاره داشت که قربانی اصلی آن غالباً نوجوانان بودند.

روان پزشکی که علمی جدید و فاقد تجربه لازم بود بر آن شد که عوارض این بیماری را با توجه به آنچه بدان شناسائی داشت طبقه بندی کند. هم ازینرو بود که مسأله انتخاب اصطلاحی مناسب برای آن موجب مجادلات بسیاری گردید. سؤال اساسی این بود که آیا این بیماری واقعاً عارضه ای جدید است یا اینکه مقوله ای است شناخته شده که نامی دیگر یافته است؟ در سراسر قرن نوزدهم تا هنگامیکه بلویلر تعریفی جامع از آن بدست داد عوارض این بیماری گاه جزء هیستری* بحساب می آمد و گاه آن را با مالیخولیا* اشتباه می گرفتند. بهمین جهت بود که در حدود اواخر قرن نوزدهم که هیستری از اهم مسائل روانپزشکی بشمار میرفت، عده ای بدان نام هیستری «گیجی و منگی» دادند که تمام عوارضی را که بلویلر بعداً تحت اصطلاح اسکیزوفرنی عنوان کرد در خود جمع داشت: توهم، عدم ارتباط منطقی در کلام، حیران شدن و گمگشتگی در زمان و مکان، گیج و منگی، بهت و مات زدگی، فراموشی ...

در مخالفت با این خط مشی بود که بلویلر مفهوم اساسی *انفصام*^۵ (یعنی از همگسستگی افکار و عدم مطابقت آنها با یکدیگر) را جعل کرد. بلویلر در مخالفت با حوزه روان پزشکی آلمان - که بجای درمان بیماران هم خود را صرف طبقه بندی عوارض آنها می کرد - کلمه اسکیزوفرنی را بدین منظور ابداع کرد تا بتواند کشفیات فروید را بصورت جزئی لایتجزا از روان پزشکی در آورد. به نظر او فقط نظریه فروید در باب ساختمان نفسانی می توانست به درک عوارض این بیماری مدد برساند. وی علیرغم حفظ این نظریه که اسکیزوفرنی معلول علل جسمانی و ارثی است و می تواند ناشی از مسمومیت اعصاب مرکزی باشد راه را برای تقریبی دیگر هموار نمود که مطابق آن نفسانیات فرد و رابطه او با عالم درونی و برونی سهمی بسزا در تشکل این بیماری دارند. به عبارتی دیگر در مفهوم جدید دیگر نه جائی برای «جنون» بود نه جائی برای «زودرس» بلکه مقوله ای بود که شامل تمام اختلالاتی میشد که مربوط بودند به گسستگی و از هم پاشیدگی شخصیت یعنی *انفصام* آن. عوارض متعدد انفصام عبارتند از: قطع

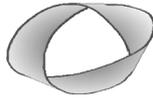
^۱ Spaltung

^۲ Autisme

^۳ Paraphrénie

^۴ Benedict-Augustin Morel

^۵ Spaltung (clivage)



A Persian site for psychoanalysis

رابطه با عالم خارج، «پرواز» اندیشه‌ها، عدم انطباق عمیق با جهان خارج، عدم ارتباط منطقی میان پدیدارهای نفسانی، فکرهای عجیب و غریب و انواع هذیان.

همان طور که فروید هیستری را بصورت نمونه‌ای بارز و مدرن از نوروژ در آورده بود بهمان ترتیب نیز اسکیزوفرنی بصورت مدلی بزرگ برای درک دیوانگی در قرن بیستم در آمد. روان پزشکی دینامیک، که تلفیقی موفقیت آمیز بود از کشفیات فروید و یافته‌های بلویلر، رفته رفته جای محکمی در حوزه‌های مختلف پیدا کرده به شکوفائی خود همچنان ادامه داد. ابتدا حوزه روانپزشکی فرانسه (هانری کلود^۱ و ژنه لافورگ^۲) و سپس کسانی چون ارنست کرچمر^۳ در آلمان به ابداع اصطلاحاتی پرداختند که هر یک بیان کننده نوعی از انواع مختلف *انفصام* بود و وسیله جدیدی برای درک اسکیزوفرنی بدست میداد. در این میان پیروان فروید برای ایجاد یک حوزه بالینی، که بتواند به فهم اسکیزوفرنی نائل آید، سهمی بزرگ بخود اختصاص دادند. این حوزه بالینی در فرانسه و انگلیس بخصوص در محیط بیمارستانی فعالیت داشت. در آمریکا اصحاب جنبش سلامت روانی^۴ توانستند به نظریات بلویلر و فروید اجازه دهند تا در این کشور جای مهمی را اشغال کنند. کلینیک بلویلر موسوم به بورگ هلزلزی^۵ واقع در شهر زوریخ (سوئیس) بصورت مدلی در آمد که بر اساس آن کلینیک‌های متعددی در آمریکا برای درمان پسیکوزها بطور اعم و اسکیزوفرنی بطور اخص پدید آمد. در جمع متخصصین بزرگ اسکیزوفرنی همه نوع گرایش را در زمینه روانکاوی و روان درمانی میتوان یافت: روانکاوی فرهنگی^۶، روان شناسی خویشتن خویش^۷، حوزه پیروان ملنی کلین^۸ و بالاخره حوزه پدیدارشناسی (لودویش بینسونگر*، اوژن مینکوسکی، مدار بس^۹).

اسکیزوفرنی نه تنها در قرن بیستم بصورت الگویی جامع از دیوانگی در آمد بلکه از لحاظ زیباشناسی و حتی سیاسی نیز مورد بحث قرار گرفت. کارل یاسپرس^{۱۰}، فیلسوف معروف آلمانی، با الهام از طبقه بندیهای رسمی در مورد انواع عوارض پسیکوتیک به مطالعه و تفحص در باب چهار خلاق بزرگ که در نظر او اسکیزوفرن بودند پرداخت: فریدریش هلدرلین^{۱۱}، امانوئل سوڈنبرگ^{۱۲}، ونسان وانگگ^{۱۳} و بالاخره اگوست استرینبرگ^{۱۴}. یاسپرس با توجه به اینکه مفهوم اسکیزوفرنی خالی از ابهام نبود و ممکن بود که آن را ناشی از ضایعات مغزی بدانند، از مطالعه عوارض این بیماری سر باز زده هم خود را صرف بررسی حیات معنوی خاصی که نزد اینگونه بیماران یافت میشود کرد.

اسکیزوفرنی بتدریج از تعریفی که بلویلر از آن بدست داده بود دور شد و بیانگر زبانی واقعی در مورد دیوانگی گردید که دیگر نه تنها بعنوان یک «بیماری» نگریده نمی شد بلکه مفهومی بود واژگونگر ارزشها.

^۱ Henri Claude

^۲ René Laforgue

^۳ Ernest Kretschmer

^۴ Mental Health Mouvement

^۵ Burghölzli

^۶ Cultural Psychoanalysis: Harry Stack Sullivan, George Bateson, Frieda Fromm-Reichman

^۷ Self Psychology.: Paul Federn, Heinz Kohut, Donald Winnicott

^۸ Mélanie Klein

^۹ پدیدارشناسی و روان درمانی، تألیف تنوذر میلون، ترجمه کرامت موللی، انتشارات دهخدا، مرداد ۱۳۵۲

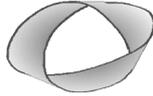
^{۱۰} Karl Jaspers

^{۱۱} Friedrich Hölderlin

^{۱۲} Emmanuel Swedenberg

^{۱۳} Vincent Van Gogh

^{۱۴} August Strindberg



A Persian site for psychoanalysis

اعلانیة سوررئالیست ها در ۱۹۲۵ با عنوان « نامه به پزشکان مسؤل دیوانه خانه ها » معنائی جز این نداشت. این اعلانیه از افکار آنتن آر تو^۱ الهام میگرفت و توسط روبر دسنوس^۲ به رشته تحریر در آمد. از همین رو بود که روانپزشکی آلمانی بنام پرینتز هورن^۳ بر آن شد که برای نخستین بار مطالعات خود را صرف فرآورده های هنری بیماران روحی کند. وی آنها را هنر/اسکیزوفرن نامید و به بررسی رابطه آنها با حوزه های مختلف نقاشی مدرن بخصوص اکسپرسیونیسم پرداخت. او به تعریف اسکیزوفرنی توسط روانپزشکان اکتفا نکرد بلکه آن را به نوعی از تفکر یا ساختمان نفسانی تعمیم داد که قادر به خلق هنری است « وحشی » شبیه آنچه نزد کودکان و اقوام ابتدائی مشاهده می شود. این نظریه خود یادآور بحثی بود که با انتشار کتاب *توتم و تابو* نوشته فروید در مورد رابطه انسان شناسی و روانکاوی رایج گردیده بود. این نوع برداشت از اسکیزوفرنی با اندکی تغییر از سالهای ۱۹۶۰ به بعد مجدداً توسط اصحاب جنبش ضد روان پزشکی* (دوید کوپر و ژنالد لنگ)^۴ مورد توجه قرار گرفت و سپس توسط دو فیلسوف فرانسوی میشل فوکو^۵ و ژیل دُلز^۶ پایه و اساسی نظری پیدا کرد. فوکو در کتاب خود موسوم به *تاریخ دیوانگی در عصر کلاسیک*^۷ هرگونه تشخیص پزشکی را کنار گذاشته دیوانگی هنرمندان بزرگ را اوج نهائی آثار آنان دانست.

ژیل دُلز در کتابی^۸ که به اتفاق فلیکس گواتری^۹ نگاشت، اصطلاح اسکیزوفرنی را به نحوی گردانید که معنائی دیگری از آن مستفاد میشد. سعی آنها بر آن بود که تاریخ جوامع بشری را بر مبنای اعتقاد به مارکسیسم از یکسو و اسکیزوفرنی از سوی دیگر مورد تجدید نظر قرار دهند. به نظر آنها انهدام کاپیتالیسم، بیدادگری و دیکتاتوری زمانی امکان پذیر است که اسکیزوفرنی از مانع بزرگی چون روان پزشکی رهائی یافته باشد. آنها نظریه فروید را راجع به *اودیپ* و همچنین تئوری لکان را در مورد *اسم دلالت* نوعی امپریالیسم می دانستند و در مقابل از یک نوع « اسکیزوکاوی » دفاع میکردند که مبتنی بر روانپزشکی مارکسیستی بود. این کتاب با تمام حرارتی که در مبارزه خود علیه هر گونه جزمی نشان می داد نتوانست تغییر و اصلاحی در دانسته های روانپزشکی یا درمان اسکیزوفرنی ایجاد کند.

در اوایل قرن بیستم بیماران اسکیزوفرن هنوز به زندگی دائم در تیمارستان محکوم بودند و غالباً بصورت وحشیانه ای با انسولین «مداوا» میگردیدند. چندی بعد جراحی مغز^{۱۰} به بازار آمد و بالاخره *الکتروشوک*. با کشف داروهای معروف به *نورلپتیک* در ۱۹۵۲ انقلابی عملی بوقوع پیوست. درمان از طریق دارو جائی برای حبس بیماران در دیوانه خانه ها نگذاشت و این امر را امکان پذیر ساخت که خارج از دیوارهای بسته تحت درمان قرار گیرند. این انقلاب آرام که مقارن بود با پیدایش جنبش های مختلف در جهت اعتراض به نظام روان پزشکی حاکم^{۱۱}، رفته رفته روشهای خود را در تمام دنیا تحمیل کرد. ولی متأسفانه در اکثر ممالک به بهای نابودی نسبی

^۱ Antonin Artaud

^۲ Robert Desnos

^۳ Hans Prinzhorn

^۴ Anti-psychiatrie(David Cooper, Ronald Laing)

^۵ Michel Foucault

^۶ Gilles Deleuze

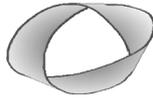
^۷ *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, ۱۹۷۲

^۸ *Anti-Œdipe, capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit, ۱۹۷۲

^۹ Félix Guattari

^{۱۰} Lobotomie

^{۱۱} Le mouvement de l'antipsychiatrie



A Persian site for psychoanalysis

نظریه بلویلر - فروید در باب روانپزشکی دینامیک تمام شد. با موفقیت چشمگیر دارودرمانی^۱ در جوامع صنعتی، روان پزشکی حیطه دانش بالینی را ترک کرد تا خود را در خدمت لابراتورهای دارو سازی گذارده و بصورت نوعی روانپزشکی فاقد روح و جان در آید.

مأخوذ از:

Dictionnaire de la psychanalyse, Elisabeth Roudinesco et Milchel Plon, Fayard, Paris, ۱۹۹۷.

همچنین نگاه کنید به: پسیکوز، انفصام و جنبش ضدروانپزشکی

اسم دلالت / Signifiant / Signifier / Signifikant

اسم دلالت عنصر پایه ای زبان تکلم است برای دلالت و معنی بخشیدن به فرد بعنوان فاعل نفسانی*. اسم دلالت بمحض تعیین معنایی برای فاعل نفسانی به اسم دلالتی دیگر متداعی میشود و اسم اخیر بنوبه خود به اسم دلالتی دیگر... (سلسله زنجیری زبان*). خصوص اسم دلالت در تفاوت محض آنست با تمامی اسماء دلالت دیگری که در زبان موجودند. اسم دلالت در عین حالی که با مدلول خود عنصر زبانی واحدی تشکیل میدهد مستقل از آن عمل میکند، زیرا که ذات آن در تعدد معنا یعنی ابهام است.

فردینان دُو سُسور^۲، زبان شناس معروف، رابطه میان دال(اسم دلالت) و مدلول را به ورق کاغذی تشبیه کرده است که گرچه پشت و روی آن با هم متفاوتند ولی عنصری واحد را تشکیل میدهند. این تفاوت اساسی را بخصوص در مورد شعر میتوان دریافت: وقتی شعری را حفظ میکنیم آنچه در حافظه جای میگیرد معنا یا مدلول کلمات نیست بلکه اسماء دلالت آنهاست که در توالی ضروری خاصی قرار دارند. بهمین نحو نیز هنگام فراموشی یک کلمه آنچه بدست فراموشی سپرده شده معنا و مدلول کلمه نیست بلکه اسم دلالت آنست.

برای روانکاو اسم دلالت صورتی است صوتی^۳ که منشأ آرزومندی* فرد را تشکیل داده در حیطه ضمیر نا آگاه* عمل میکند. کشف آن مستلزم استماع واقعی آنست. اساس روانکاو چیزی جز این نوع استماع نیست. چه فرد ممکن است همواره آن را بر زبان بیاورد بدون اینکه قادر به شنیدن واقعی آن باشد. رابطه توکل آمیز* فرد با شخص روانکاو چنین استماعی را امکان پذیر میسازد و راه را برای اخذ آگاهی از ضمیر نا آگاه هموار میسازد.

همچنین نگاه کنید به: ساحت رمز و اشارت، استعاره، ضمیر نا آگاه، فردینان دُو سُسور و استروکتورالیسم

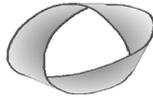
مراجع

- Saussure, Ferdinand, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, ۱۹۶۷.
- Lacan, Jacques, *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, in *Ecrits*, Paris, Seuil, ۱۹۶۶.
- Jakobson, Roman, *Fundamentals of language*, Walter de Gruyter Inc., ۱۹۸۱.
- Dor, Joël, *Introduction à la lecture de Lacan*, vol.I, Paris, Denoël, ۱۹۸۵.
- Muler, John P., Richardson, *The Purloined Poe*, Baltimore, The John Hopkins University Press, ۱۹۸۸.

^۱ Pharmacothérapie

^۲ Ferdinand de Saussure

^۳ Image acoustique



اصل لذت / Principe de plaisir/Pleasure principle/Lustprinzip

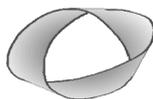
اصل لذت را نباید با احساس لذت اشتباه گرفت. این اصل در کنار اصل واقعیت* و اصل فنا (نیروانا)^۱* یکی از مهم ترین اصولی است که فعالیت نفسانی را سامان می بخشد. اصل لذت بدین معناست که نفس آدمی در پی اجتناب از عدم لذت یعنی دوری از درد است و تنها از این طریق لذت را مورد توجه قرار می دهد. لکان این اصل را مطابق با نظر فروید عامل اصلی تنظیم هماهنگی میان عناصر مختلف موجود زنده یعنی همئوستازی^۲ می داند: نفس آدمی همواره بر آن است که تحریکات را در حداقل میزان شدت آنها نگه دارد. عدم لذت (درد) ناشی از افزایش میزان تحریکات است و لذت حاصلی از کاهش آنها. از این روست که لکان رانش مرگ را در تضاد با اصل لذت قرار می دهد، زیرا رانش مرگ ما را به ورای محدودیت های اصل لذت سوق می دهد. جالب آن که اصل لذت نه تنها ما را به کسب تمتع رهنمون نمی شود بلکه ما را بر آن می دارد که تا آنجا که ممکن است از تمتع نفسانی کمترین بهره را داشته باشیم و این درست عکس قوانین حاکم بر رانش مرگ است که بی هیچ قید و بندی پیوسته ما را بر آن می دارد که تعادل روحی و جسمی خود را برهم زنیم. بنابر نظر لکان اصلی که «به طعنه» اصل لذت خوانده شده در واقع چیزی جز مقوله ای دفاعی نیست که ما را از انجام امور باز می دارد و لذا ربطی به کسب نامحدود لذت ندارد. «کار اصل لذت این است که فاعل نفسانی* را از یک اسم دلالت* به اسم دلالتی دیگر برد و این کار را چندان ادامه دهد تا به حداکثر کاهش تنش نایل آید. بدین نحو است که دستگاه نفسانی واجد نظم و سامان می شود». لکان در مجلس هفتم خود اصل لذت را به منع زنا با محارم نزدیک می کند. برای او بزرگ ترین خطر چیزی جز هم آمیختگی با مادر (مطلوب مطلق*) نیست. لذا اصل لذت «عبارت است از فاصله ای که فاعل نفسانی با مطلوب مطلق می گیرد».

اما اگر لذت نوعی رابطه دیالکتیک است که بنابر آن اصل لذت مبنای عمده تنظیم و هماهنگی دستگاه روانی است در این صورت با آنچه در وهله اول به نظر می آید معنایی متضاد پیدا می کند بدین معنی که با محدودیت بخشیدن به کسب لذت به تنظیم و هماهنگی تصورات قلبی فرد می انجامد به نحوی که از سلطه مقوله تکرار که به رانش مرگ تعلق دارد مصون می ماند.

نزد لکان اصل واقعیت چندان رابطه ای با اصل لذت دارد که گاه با آن اشتباه می شود. نزد فروید نیز اصل واقعیت در تضاد با اصل لذت نیست بلکه حافظ آن است. در وهله نخست چنین به نظر می رسد که جست و جوی لذت ملزوم ارجاع فرد به واقعیت نیست. اما بلافاصله در می یابیم که فرد برای کسب آن باید راه ها و طرق غیرمستقیمی را انتخاب کند. لزوم وجود چنین طرق غیرمستقیم و اجبار گذشتن از آنهاست که ذات اصل واقعیت را تشکیل می دهد. آنچه مسلم است این که اصل واقعیت به امور شناخته شده ربطی ندارد. اصل واقعیت در حقیقت چیزی جز اصل لذت نیست که به زمان و مکانی دیگر موکول شده است. لکان می گوید «واقعیت چیزی نیست که

^۱ Nirvana

^۲ homéostasie



A Persian site for psychoanalysis

پیشانی ما را به سنگ بزند و ما را مجبور کند که طرقي فرعی برای ارضاء میل خود برگزینیم؛ چراکه ما در واقع از طریق لذت است که با واقعیت مواجه می شویم».

مأخوذ از:

واژگان لکان، نوشته ژان پیر کِلِرو، ترجمه کرامت موللی، نشر نی، تهران ۱۳۸۵.

همچنین نگاه کنید به: مطلوب مطلق، اصل واقعیت، اصل نیروانا، رانش مرگ و تمتع

مراجع

- Freud, Sigmund, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, in *Gesammelte Werke*, vol. ۵, Fischer, Francfort, ۱۹۶۰-۱۹۸۸.
- *Three essays on the theorie of sexuality*, in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, edited by James Strachey, vol.۷, Hogarth Press, London, ۱۹۷۴.
- Freud, Sigmund, *Jenseits des Lustprinzips*, in *Gesammelte Werke*, vol. ۱۳, Fischer, Francfort, ۱۹۶۰-۱۹۸۸.
- *Beyond the pleasure principle*, in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, edited by James Strachey, vol.۱۸, Hogarth
- Lacan, Jacques, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, ۱۹۹۴.
- Lacan, Jacques, *L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, ۱۹۸۶.

Principe de Nirvana/principe of Nirvana/ nirvana- اصل نیروانا prinzip

فروید در کتاب *ماورای اصل لذت* بر آن است که گرایش ارگانیسم تنها در کاهش میزان انرژی نیست بلکه غایت اصلی آن *امحاء کامل* آن است. او این گرایش را *اصل نیروانا*^۱ خواند. نیروانا (فناي کامل) مفهومی بود که توسط شوپنهاور از مذهب بودائی گرفته شده بود. معنای اصلی آن *خاموشی مطلق تمنا* است. برای فروید نیز رانش زندگی با رانش مرگ (اصل نیروانا) تلفیق کامل دارد. رانش مرگ نزد او رانشی است مطلق و کامل^۲ چرا که اصل کاهش انرژی در آن به حد اعلی رسیده است.

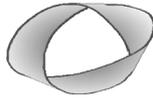
همچنین نگاه کنید به: قانون ثقل اجسام، رانش مرگ و اصل لذت

مراجع

- Freud, Sigmund, *Jenseits des Lustprinzips*, in *Gesammelte Werke*, vol. ۱۳, Fischer, Francfort, ۱۹۶۰-۱۹۸۸.
- *Beyond the pleasure principle*, in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, edited by James Strachey, vol.۱۸, Hogarth

^۱ Nirvana

^۲ Pulsion par excellence



Principe de réalité/Reality principle/ اصل واقعیت ← اصل لذت Realitätprinzip

Angoisse du 8^{ème} mois/ 8th month anxiety اضطراب هشت ماهگی

مرحله آینه* اولین گام بزرگ کودک است در جهت آگاهی به این امر که موجودی متمایز از دیگران است. تمایز در اینجا بدین معنی است که کودک برای نخستین بار از هم‌میختگی با مادر فاصله میگیرد. این جدائی موجب اضطراب او میگردد. لذا از همین روست که کودک در ابتدای مرحله آینه در هنگام مواجهه با غریبه‌ها اظهار نگرانی و اضطراب می‌کند. این پدیدار را که در حدود سن هشت ماهگی ظاهر می‌گردد/ اضطراب هشت ماهگی^۱ می‌نامند که حاکی از آنستکه از این پس کودک قادر است «خودی را از غریبه» تشخیص دهد. ناگفته پیداست که این قوه تمایز منوط به مرحله آینه است که طی آن کودک قادر به تشخیص تصویر خویش می‌گردد.

Séduction /Seduction/ Verführung اغفال جنسی

فروید در وهله اول بر آن بود که هیستری* ناشی از اغفال جنسی فرد در دوران کودکی اوست. او این پدیدار را نورویتیکا^۲ میخواند. ولی رفته رفته به کشف این امر نائل آمد که چنین «وقایعی» حاصل فانتسم‌ها* و تخیلات ناآگاه افراد هیستریک هستند. در بیست و یکم سپتامبر ۱۸۹۷ بدوستش ویلهلم فلیس^۳ چنین نوشت: «دیگر به نظریه نورویتیکا اعتقادی ندارم».

Paradigme /Paradigm/ Paradigma الگوی جامع

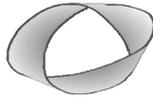
Transfert /Transference/ Übertragung انتقال قلبی

رابطه توکل آمیزی را که فرد مورد روانکاوی بطور فی البداهه با روانکاو خود برقرار میکند/ انتقال میخوانند. ما تعبیر توکل آمیز را مسامحه در اینجا بکار میبریم. زیرا توکل مفهومی است عرفانی که با خط مشی روانکاو سازگاری ندارد. اما زبان فارسی طی قرن‌ها با عرفان تلفیقی غیر قابل انکار یافته و صرف نظر از آن میتواند تمامیت آنرا در خطر اندازد. عرفان، موسیقی و مذهب در رابطه ای منسجم با یکدیگر هستند و خالی کردن زبان فارسی از اصطلاحات آنها دور از اعمال خشونت به این زبان نبوده به تضعیف امکان تفکر در آن خواهد انجامید. بعلاوه رابطه فرد مورد روانکاوی را با روانکاو نمیتوان متکی بر توکل بمعنای عرفانی آن دانست. چه روانکاوی فرسنگها از رابطه مرید و مراد فاصله دارد. روانکاوی دعوت از فرد است در تعهد تاریخ و گذشته خود بعنوان فاعل نفسانی*. ولی فاعل نفسانی در نظر روانکاو فاعلی است اعتباری. زیرا که ذات آن در مقوله ای است که در عرف لکان برزخ* خوانده می‌شود. فاعل برزخی بدین معناست که آدمی نه واجد وجودی تام و کامل است و نه در مقابل غیری تام و کامل قرار دارد. غیر* نیز چون فاعل نفسانی* عنصری است فقدانی و برزخی. در حالی که در مفهومی

^۱ Angoisse du 8^{ème} mois

^۲ Neurotica

^۳ Wilhelm Fliess



چون توکل اساس بر تمامیت غیر نهاده شده و برای تقبل و تعهد فعالانه فاعل نفسانی از وجود برزخی خود جائی نیست.

این رابطه از آنجا انتقال قلبی نام گرفته که فرد مورد روانکاوی احوال قلبی خود را از مطلوبات آرزومندی* خود که در دوران کودکی او تشکل یافته اند به شخص روانکاو انتقال میدهد. به برکت این انتقال که در واقع تکراری است از احوال قلبی گذشته، فرد قادر میگردد که با باز زیستن گذشته به تعارضات موجود در آنها آگاهی یابد. انتقال قلبی رابطه ای است که با عشق بمعنای عادی آن قرابتی مهم داشته و در عین حال با آن متفاوت است. برای توضیح این مهم نخست می بایستی به این پرسش پاسخ داد که عشق چیست و رابطه آن با آرزومندی کدامست؟

آرزومندی، فرد را پیوسته در مقابل فقدان* ذاتی او قرار میدهد. یافتن هر مطلوبی، فرد را به این توهم می اندازد که سرانجام بر این فقدان ذاتی فائق آمده است. اما هر بار کسب ارضاء از مطلوب مجدداً فرد را در مقابل فقدان او قرار داده موجب بازگشت آرزومندی وی میگردد. لذا ماهیت مطلوب* در «هیچی» و خلاء آن است و بهمین جهت استکه آرزومندی آدمی پایان ناپذیر باقی میماند. چنانکه میدانیم مطلوب آرزومندی نزد آدمیان منوط به مقوله ایست که ذکر* خوانده میشود. ماهیت ذکر در «وجود فقدانی» آنست.

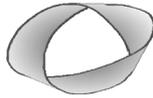
عشق مابازائی است در قبال فقدان ذکر. ازهمینروست که لکان عشق را عبارت از اعطای چیزی میدانند که فرد فاقد آنست. لذا عشق اعطای «فقر» ذاتی عاشق است به معشوق، معشوقی که بنوبه خود کاری جز عدم قبول آن نمیکند (ژک لکان).

در رابطه توکل آمیزی* که در روانکاوی پدید می آید فرد مورد روانکاوی در مقابل کشف فقدان ذاتی خود مقاومت ورزیده با اعطای عواطف خود به شخص روانکاو بر آن میشود که وی را از منزلت حرفه ای او یعنی کشف ضمیر ناآگاه* منحرف کرده خود را بمثابة موجودی در آورد که با عشق خود هر گونه فقدانی را نزد روانکاو از بین خواهد برد. اما عاشقی چیزی جز طلب عشق از غیر نیست.

«عشق» از سوی فرد مورد روانکاوی دسیسه ای میگردد در جهت گمراهی روانکاو بدین معنی که کوشش وی بطور ناآگاه بر آن خواهد بود که روانکاو کشف ضمیر ناآگاه را به کناری گذارده حدیث عشق را جانشین آن سازد. این دسیسه اهمیت خود را هنگامی پیدا میکند که در نظر آوریم که جلسات روانکاوی فرصتی مغتنم برای اظهار احوال قلبی* است. فروید برای تفهیم این دسیسه لطیفه ای حکایت میکند که شنیدنی است. میگویند که مردی ملحد صاحب شرکت بیمه ای بود و از اتفاق مریض شده در بستر بیماری در حال جان سپردن بود. در آخرین لحظات حیات خود تقاضا کرد که کشیشی را بر بالین او آورند تا از الحاد خود قبل از مرگ دست شسته به حق و حقانیت او ایمان آورد. ملاقات آنها چند ساعتی بطول کشید. کشیش در هنگام خروج از اتاق بیمار قرار داد بیمه ای در دست داشت در حالیکه مرد بیمار همچنان ملحد باقی مانده بود.

اگر کار روانکاو حفظ بیطرفی و مبارزه با چنین دسایسی است در آنصورت باید پرسش کرد که چه مقام و منزلت را میبایست برای فرد مورد روانکاو احراز کند؟ روانکاو در رابطه خویش با افراد مورد روانکاوی میبایستی از احراز دو موضع اصلی اجتناب ورزد: طلب* و آرزومندی*.

طلب مقوله ایستکه به من نفسانی* باز میگردد و آرزومندی به فاعل برزخی*. لذا روانکاو در منزلت خود نه منی نفسانی خواهد بود که چنین و چنان طلبی را از فرد داشته باشد نه فاعلی نفسانی در پی آرزو و تمنای خویش. مقام او در احراز منزلت غیر* است. زیرا که فرد مورد روانکاوی بعنوان فاعل نفسانی* همواره درگیر رابطه ای است اساسی با غیر* که ضمیر ناآگاه* او یکی از مظاهر عمده آن را تشکیل میدهد. این امر هنگامی اهمیت خود را پیدا



A Persian site for psychoanalysis

میکنند که بیاد آوریم که غیر «موجودی» است محذوف (غیر)* و اینکه به جهت همین جنبهٔ عدمی است که گنجینهٔ اصلی زبان تکلم را تشکیل میدهد.

لکان در تحلیلات خود از انتقال قلبی سرانجام موفق گردید که به عنصری اساسی که در آن مکنون است پی برد. در نظر او آنچه موجب اصلی انتقال قلبی در روانکاوی است اینست که روانکاو برای فرد مورد روانکاوی منزلت کسی را پیدا میکند که «واجد» علم و دانشی خاص بوده قادر است با علم خود حقیقت زندگی او را آشکار سازد. ولی چنانکه میدانیم تنها فرد مورد روانکاوی است که واجد چنین «دانشی» است، البته دانشی ناآگاه که در ضمیر ناآگاه او نهفته است. کار روانکاو القاء دانستیهای خود نیست بلکه با سعهٔ صدر و فتوح نفسانی خویش کاری جز هموار ساختن راه برای فرد مورد روانکاوی نمیکند. لذا از اینروست که لکان دانش او را دانشی مفروض میداند که توسط فرد مورد روانکاوی فرض شده و با ایجاد انتقال قلبی در او روانکاوی را امکان پذیر میسازد. روانکاو در واقع عامل دانشی است مفروض^۱ بهمان نحو که غیر* «موجودی» است محذوف* یا فقدانی (غیر).

اندراج در بدن Incorporation/Incorporation/ Einverleibung

یکی از اشکال درون فکنی* پدیداری است بنام اندراج. این پدیدار مکانیسمی است که طی آن فرد چندان از جدائی و هجران هراس دارد که بمدد فانتسمهای* خود محبوب خود یعنی مطلوب تمنا* را گوئی جذب بدن خویش کرده آن را «می بلعد». فانتسم آدم خواری^۲ اوج و نهایت چنین مکانیسمی است.

انطباق هویت Identification/Identifiation/ Identifizierung

مرحلهٔ آینه اولین گام بزرگ کودک است در جهت آگاهی به این امر که موجودی متمایز از دیگران است. تمایز در اینجا بدین معنی است که کودک برای نخستین بار از همامیختگی با مادر فاصله میگیرد. این جدائی موجب اضطراب او میگردد. لذا از همین روست که کودک در ابتدای مرحلهٔ آینه در هنگام مواجهه با غریبه ها اظهار نگرانی و اضطراب می کند. این پدیدار را که در حدود سن هشت ماهگی ظاهر می گردد/ اضطراب هشت ماهگی^۳ می نامند که حاکی از آنست که از این پس کودک قادر است «خودی را از غریبه» تشخیص دهد. ناگفته پیداست که این قوهٔ تمایز منوط به مرحلهٔ آینه است که طی آن کودک قادر به تشخیص تصویر خویش می گردد.

جالب آنکه اولین «غریبه» کودک تصویر خود اوست ولی این غریبه ای است که ذات آن در «خودی» بودن آنست. از همین روست که لکان رابطهٔ من نفسانی را با تصویر خویش از خود بیگانگی^۴ مینامد. شعف حاصل از رویت تصویر در آینه و شناخت و تشخیص آن به علت فائق آمدن کودک به این بیگانگی است. به عبارت دیگر کودک قادر می گردد از لحاظ نفسانی خود را با تصویر خویش منطبق سازد. این انطباق در واقع ایجاد تشابه میان او و تصویر حاصل از کالبد اوست. از این روست که یکی از پدیدارهای عمدهٔ نفسانی که فروید آن را انطباق هویت میخواند شروع به تشکل می نماید.

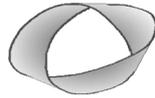
انطباق هویت فرایندی است نفسانی که بموجب آن فرد جنبه یا خصوصیتی را از شخصی دیگر گرفته و سعی در انطباق خود با آن می کند. اولین مدل انطباق برای کودک تصویر اوست در آینه. به عبارت دیگر نخستین عنصری که کودک خود را با آن انطباق می دهد چیزی جز تصویر خود او نیست. طفل تا بحال وجود خویش را بنحو بیواسطه در

^۱ Supposé savoir

^۲ Canibalisme

^۳ Angoisse du ^{ème} mois

^۴ Aliénation



A Persian site for psychoanalysis

می یافته است در صورتیکه از این پس بجهت دسترسی به تصویر ادراک دیگری از خویشتنن خویش خواهد داشت، ادراکی خارجی و بواسطه. این نحو ادراک جدید است که شالوده اصلی من نفسانی* از را تشکیل خواهد داد. لکان این تغییر ادراک را به دستکشی تشبیه می کند که از اینرو به آن رو شده یعنی قسمت داخلی آن بیرون آمده و قسمت خارجیش به درون رفته باشد. بهمین ترتیب نیز تصویر کودک در آینه حالت خارجی یافته ایست از آنچه تا بحال بنحو بیواسطه نسبت به کالبد خود ادراک می کرده است. سپس کودک این رابطه را که با تصویر خویش دارد به دیگران تعمیم می دهد بدین معنی که نسبت او با آنها بر اساس رابطه ای خواهد بود که با تصویر خویش دارد. طفل بهمین ترتیب که خود را با تصویر خویش منطبق می سازد در پی آن خواهد بود که با دیگر افراد نیز خود را انطباق داده آنها را بعنوان مدل برای خود انتخاب کند. من نفسانی در واقع ترکیبی است از این انطباق ها. عبارت دیگر من نفسانی حاصل عاریت خصوصیات افرادی است که شخص سعی در انطباق هویت خود با آنها کرده است. انطباق هویت عبارت است از تشابه جستن به من نفسانی دیگر افراد بنحوی که شخص بطور ناآگاه بر آن شود که بعضی از خصوصیات رفتاری یا نفسانی خود را با وی منطبق سازد. فروید از بیمار جوان خویش که به او نام مستعار دُرا^۱ داده و از دل درد بخود می پیچد سؤال میکند که از چه کسی تقلید کرده است. کاشف بعمل می آید که دُرا روز قبل به ملاقات دختر خاله های خویش رفته است: دختر خاله ارشد از دل درد شدیدی رنج می برده در حالیکه خواهر کوچکش به تعبیه جشن نامزدی خود مشغول بوده است. دورا این درد جسمانی را به حساب حسودی می گذارد. ولی در نظر فروید چنین نیست. او بر آن است که دل درد در اینجا عارضه ای است که پنهان کننده آرزو یا فانتسمی ناآگاه است که بنابر آن دُرا هویت خویش را با هویت دختر خاله اش منطبق کرده بنوبه خود از دل درد رنج می برد.

بهمین ترتیب است سرفه های دُرا که بظاهر تقلیدی است از سرفه های پدر. ولی حاکی از میلی است ناآگاه. انطباق هویت با تقلید فرق داشته ناشی از فرایندی آرزومندانه است.

حال می بایستی انواع مختلف انطباق هویت را مورد نظر قرار دهیم. مثلاً نوزاد در هنگام گرسنگی در این تصور باطل است که بر وجود دیگری (مادر) تسلط مطلق دارد و با اندکی تقلا پستان مادر از او اطاعت کرده بلافاصله در دهان او جای می گیرد. در این مرحله طفل در این پندار است که احتیاجی ندارد که نظر خود را بر «دیگری» متمرکز کند چرا که مادر تحت اختیار کامل اوست. ولی رفته رفته این توهم جای خود را به پنداری دیگر میدهد: کودک با انطباق هویت با مادر سعی خواهد کرد که احساس تسلط خود را همچنان نگهداشته و خود را جایگزین او کند. بدین ترتیب است که من نفسانی او تشکیل می یابد. در اینجا بخوبی می بینیم که ذات من نفسانی در احساس خود بزرگ بینی (پارانویا) نهفته و با شور جنون آمیز^۲ قرابت دارد.

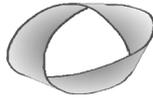
در ابتدا مکانیسم انطباق هویت به آنچه که درون فکنی^۳ نام گرفته بیشتر نزدیک است. فروید اصطلاح درون فکنی را از شاگرد معروف خود ساندر فرِنزی به عاریت گرفت و آن را در مقابل برون فکنی^۴ نهاد. درون فکنی مکانیسمی است که بموجب آن فرد، مطلوب آرزومندی خود یا خصوصیتی از او را بطور خیالی در درون خود جذب می کند. این مکانیسم حالتی بسیار ابتدائی دارد و غالباً واکنشی است مرضی در مقابل از دست دادن مطلوب تمنا.

^۱ Dora

^۲ Manie

^۳ Introjection

^۴ Projection



A Persian site for psychoanalysis

فرانتس الکساندر^۱، روانکاو آمریکائی، شرح حال پسر بچه ای را ذکر می کند که پس از دست دادن حیوان مورد علاقه خود چهار دست و پا راه میرفت.

یکی از آشکال درون فکنی پدیداری است بنام *اندراج*^۲. اندراج مکانیسمی است که طی آن فرد چندان از جدائی هراس دارد که بمدد فانتسمهای خود مطلوب تمنا را گوئی جذب جسم خود کرده آن را «می بلعد». *فانتسم آدم خواری*^۳ اوج و نهایت این مکانیسم است.

سپس فروید مکانیسم درون فکنی را تعمیم داده آن را یکی از عوامل اصلی در تشکل من نفسانی می شمارد. در نظر او آنچه منشاء تمتع برای کودک است درون فکنده شده و آنچه را برای او نامطبوع بوده موجب رنج وی می گردد به برون می فکند. درون فکنی برای فروید شرط اولیه تعیین مقوله ای است که در منطق *ایجاب خوانده* میشود، در حالیکه *سلب مبتنی بر برون فکنی* است.

Subjectif/Subjective/Subjektiv

انفُسی

انصراف قلبی ← تصرف قلبی

Clivage/ Splitting /Spaltung

انفصام

انفصام در لغت بمعنای «ترک خوردن، درز بر داشتن و شکسته شدن (فرهنگ معین سال ۱۳۶۲) آمده است و معادل دقیقی است در مقابل اصطلاح فنی *Spaltung* که اویگن بلویلر، روانپزشک معروف سویسی (۱۸۵۷-۱۹۳۹)، برای تعریف اسکیزوفرنی* بدست داده است. وی انفصام را مکانیسم اصلی این بیماری قرار داده موجب تمایز آن از دیگر عوارض نفسانی گردید. عدم انسجام در کلام، «از آسمان به ریسمان زدن»، هذیان، توهم، منگ و مبهوت بودگی، عدم ارتباط منطقی در رفتار و کردار... همگی بزعم بلویلر ناشی از این مکانیسم هستند. انفصام با آنچه روان پزشکان فرانسوی به پیروی از پیر ژنه^۴ / *ازهمگسستگی/فکار*^۵ خوانده اند مطابقت دارد. فروید اصطلاح انفصام را بمعنایی که بلویلر از آن افاده میکرد بکار نبرد. آنچه را او انفصام من نفسانی^۶ میخواند وضع و حالتی است از فاعل نفسانی که مبتنی بر انکار *کسترسیون** نزد زنان است و بزعم او مبنای عمده انحرافات جنسی و در راس آنها *فتی شیسیم*^۷ را تشکیل میدهد. بدین معنی که فردی که مبتلا به انحراف جنسی است در عین حال قبول عقلانی *کسترسیون* یا محرومیت از ذکر نزد زنان چنان عمل میکند که گوئی آنها واجد آن هستند. لذا حالتی دوگانه و انفصام آمیز در وی پدید می آید که شاخص اصلی را در انحرافات جنسی تشکیل میدهد. انفصام من نفسانی وضع و حالتی است که خود مبتنی بر مکانیسمی است که فروید آنرا *حاشا*^۸ مینامد که حاکی از اعتراف به *کسترسیون* نزد زن بوده در عین حال انکار آن را نیز دربردارد.^۹

^۱ Franz Alexander

^۲ Incorporation

^۳ Canibalisme

^۴ Pierre Janet

^۵ Disassociation

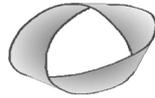
^۶ Ichspaltung (clivage du moi – splitting of ego)

^۷ Fétichisme

^۸ Verleugnung (désaveu – déni)

^۹ S.Freud, Die Ichspaltung im Abwehrvorgang, ۱۹۳۸, G.W., XVII, p. ۵۹ – S.E/XXIII, p. ۲۷۵

-Fetischismus (۱۹۲۷), G.W. XIV, p. ۳۱۱-۳۱۷-S.E/ XXI, p. ۱۴۷- ۱۵۷



A Persian site for psychoanalysis

انفصام من نفسانی - لفظ Spaltung (به آلمانی فصام یا انفصام) در صنایع معادن به شکافی اطلاق می شود که بنا بر نوع و زاویه ضربه ای که در سنگ کریستال وارد می شود ، در آن به وجود می آید . بلویلر* ، روان پزشک معروف سوئیسی ، آن را در مورد شکاف و درزی که در من نفسانی* فرد مبتلا به اسکیزوفرنی^۱* به وجود می آید و گوئی شخصیت او را به دو نیمه متضاد تقسیم می کند ، به کار برده است . فروید این اصطلاح را با لفظ من نفسانی ترکیب می کند تا موقعیتی روانی را توصیف کند که طی آن فرد واجد دو رابطه و نحو تلقی مختلف نسبت به واقعیتی خارجی می شود . این واقعیت غالباً مربوط به قبول یا انکار محرومیت از ذکر* است .

** بلویلر لفظ Spaltung را برای اولین بار در ۱۹۱۱ در مورد عدم انسجام و پیوستگی تظاهرات نفسانی نزد افراد هیستریک به کار برد . حال آن که فروید آن را برای نخستین بار در سال ۱۹۲۷ در مورد من نفسانی و مکانیسم روانی حاشا* به کار گرفت . فروید در ۱۹۳۸ مثالی برای روشن ساختن معنای آن ارائه می دهد . مسئله مربوط به کودکی می شود که پس از ارتکاب به عمل استمناء از سوی لسه خود به محرومیت از آلت تناسلی تهدید شده بود . کودک واجد دو طرز تلقی متضاد نسبت به این تهدید شده بود ، یعنی هم امکان آن را پذیرفته بود و هم در عین حال هر گونه امکانی را از آن سلب می کرد . فروید می نویسد که نتیجه حاصل " شکافی" بود که در من نفسانی کودک ایجاد شده بود . چنین شکافی است که پایه اصلی انفصام نفسانی را تشکیل می دهد ، " همین دو واکنش متضاد نسبت به تعارض موجود است که هسته مرکزی شکاف یا انفصام من نفسانی را تشکیل می دهد " .

فروید در بحث خود پیرامون این مقوله از خود چنین پرسشی می کند که آیا مفهومی است جدید یا آن که از دیرباز شناخته شده بوده است . به نظر می رسد که بالاخره پاسخ نخستین را انتخاب می کند و آن را مفهومی جدید می داند . این امر ما را بر آن می دارد که نوعی درز و ترک درونی را در بطن من نفسانی قبول کنیم که البته از آن چه از دفع امیال و سرکوبی آن ها به سوی ضمیر ناآگاه می دانیم ، متمایز است چرا که در مورد اخیر مسئله مربوط به انقطاعی است که میان من نفسانی و مطلوب آن به وجود می آید . حال آن که انفصام من نفسانی^۲ حاصل مقوله محرومیت از ذکر* (گسترسیون) است .

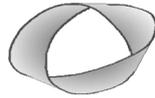
انفصام من نفسانی را می توان در ضعیف ترین حالت آن یک مکانیسم دفاعی خاص به حساب آورد . در حالی که صورت قاطع تر آن آشکار کننده ساختمانی از نفسانیات ناآگاه انسان است . با توجه به مسئله اخیر این پرسشی پیش می آید که آیا ذات آدمی در انفصام نفسانی او نیست ؟

بررسی مفهوم انفصام از وجهه نظر توییک خالی از مشکل نیست ، زیرا لازم می آید که به جای تصور رابطه ای میان دو سیستم مختلف (من و این و آن نفسانی) به نسبتی بیندیشیم که میان من نفسانی و من نفسانی وجود داشته باشد !

مکانیسم انفصام نتایج بیمارناک مهمی دارد . " بیماران روحی " به طور کلی دارای ساختمان روانی منفصمی هستند . اما هر جا که شکاف (به معنای عارضه ای آن) ببینیم ، باید وجود پیوند و رابطه ای را نیز مفروض بدانیم . *** مفهوم من منقسم را می توان یکی از مهم ترین ره آوردهای فروید در مورد مفهوم فاعل نفسانی* دانست . زیرا این مفهوم موجب می شود که فاعل نفسانی وجودی سوای مکانیسم های دفاعی من نفسانی پیدا کند . این مقوله ما را بر آن می دارد که در وحدت ترکیبی من نفسانی حتی به معنای شبه متعالی آن که مراد فیلسوفی چون کانت یا هوسرل بود ، تجدید نظر کنیم . لذا " ترکیب فرایندهای من نفسانی " دچار مشکل می شود ، چرا که پدیدار

۱- Schizophrenie

۱- Spaltung (به آلمانی)



A Persian site for psychoanalysis

انفصام حاکی از وجود دو موضع متضاد در کنار یکدیگر است، امری که ما را بر آن می‌دارد که من نفسانی را با توجه به چنین خصوصیتی مورد پرسش مجدد قرار دهیم.

آنورکسی روانی (مرض امساک از غذا) Anorexie mentale

آی.پی.ای (انجمن بین‌المللی روانکاوی) International Psychoanalytic Association (IPA)

در سال ۱۹۰۸ چهل و دو روانکاو از کشورهای مختلف (آمریکا، اتریش، انگلیس، آلمان، مجارستان و سوئیس) اولین جلسه خود را تحت عنوان روان‌شناسان فرویدی در شهر سالزبورگ آلمان تشکیل دادند. دو سال بعد در سی مارس ۱۹۱۰ فروید به اتفاق ساندور فرنزی^۱ تشکیلاتی بنام سازمان بین‌المللی روانکاوی^۲ در شهر نورنبرگ بنیاد نهاد. این سازمان پس از مهاجرت اکثریت قریب به اتفاق روانکاوان ژرمنیک به آمریکا - که در پی بقدرت رسیدن هیتلر در آلمان صورت گرفت - نام آی.پی.ای بخود گرفت. میتوان نهضت روانکاوی را به سه دوره تقسیم کرد:
الف - سالهای تنهایی (۱۹۰۷-۱۸۹۶) که طی آن فروید با پشتیبانی عده معدودی به پایه ریزی شالوده روانکاوی همت گماشت.

ب - دوران «کارل گوستاو یونگ» که طی آن روانکاوی در سوئیس رخنه کرده جایی برای خود در کنار روان‌شناسی تجربی موجود در این کشور یافت. یونگ اولین کسی بود که در سال ۱۹۱۰ به ریاست سازمان بین‌المللی انتخاب شد. در نظر فروید یونگ وارث بلافصل او بشمار میرفت. ولی چندی نپایید که اختلافات نظری آنها منجر به انفصال گردید و یونگ از روانکاوی فروید فاصله گرفته بتدریج روان‌شناسی تحلیلی خود را که بر پایه وجهه نظری «ماوراء طبیعی» بود بنیان نهاد.

ج - دوره «آمریکائی» (۱۹۱۳-۱۹۰۹) که با سفر فروید به آمریکا آغاز شده پس از مهاجرت روانکاوان ژرمنیک الاصل به این کشور در ۱۹۳۶ گسترش یافت و تا به امروز ادامه دارد.

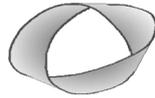
پس از جدائی یونگ از فروید انجمن روانکاوی زوریخ منحل گردید (۱۹۱۳) و جای خود را به انجمن روانکاوی شهر لندن داد که بهمت ارنست جنز^۳ پا بعرضه وجود نهاد. سپس شاهد ایجاد انجمن‌های دیگری در سراسر دنیا هستیم: سازمان هلندی روانکاوی (۱۹۱۷)، انجمن سوئسی روانکاوی (۱۹۱۹)، سازمان روانکاوی روسیه (۱۹۲۲) (۱۹۲۸)، انجمن روانکاوی هند (۱۹۲۲)، انجمن روانکاوی ایتالیا (۱۹۲۵) که در ۱۹۳۸ منحل شده در ۱۹۴۶ کار خود را از سر گرفت، انجمن برزیلی روانکاوی (۱۹۲۷)، انجمن روانکاوی پاریس (۱۹۲۶)، انجمن روانکاوی ژاپن (۱۹۳۲)، تشکل جمعی گروه‌های روانکاوی کشورهای اسکاندینا در ۱۹۳۴، سازمان روانکاوی آرژانتین (۱۹۴۲) و بالاخره انجمن روانکاوی بلژیک در ۱۹۴۶.

آی.پی.ای ابتدا (۱۹۱۰-۱۹۲۵) تنها به هماهنگ ساختن فعالیت‌های انجمن‌های مختلف اکتفاء میکرد ولی بتدریج حائز قدرتی روزافزون گردید تا آنجا که امروزه کنترل و بازرسی آنها را از طریق کمیسیونهای مختلف در سراسر دنیا بر عهده دارد. آی.پی.ای در طول حیات خود بحرانهای گوناگونی را پشت سر گذاشته که از آن جمله است مساله مجادله انگیز رابطه روانکاوی با علم پزشکی که در سالهای ۱۹۳۰-۱۹۲۶ جوامع روانکاوی را بخود

^۱ Sandor Frenzi

^۲ Internationale Psychoanalytische Vereinigung (IPV)

^۳ Ernest Jones



A Persian site for psychoanalysis

مشغول داشت. پرسش بر سر این بود که آیا آموزش روانکاوی میبایستی به پزشکان اختصاص داشته باشد و یا آنکه حرفه ای است اساساً غیر پزشکی؟ فروید از طرفداران قاطع نظریه غیر پزشکی بود. کتاب وی موسوم به *مساله روانکاوی غیر پزشکی*^۱ (۱۹۲۶) بهمین منظور نگاشته شده است. او در این کتاب فردی را که فاقد هرگونه اطلاعی از روانکاوی است بعنوان مخاطب خیالی خود در نظر می آورد و با او به گفتگو نشسته به آموزش روانکاوی به او می پردازد. بدین نحو فروید نشان میدهد که حرفه روانکاوی هیچگونه نیازی به آموزش پزشکی ندارد.

اما روانکاوان آمریکائی و در راس آنها ابرهام بریل^۲ با شخص فروید از در مخالفت درآمدند و اصل را در آی.پی.ای بر قبول کاندیداهائی برای آموزش روانکاوی گذاشتند که به اخذ مدرک پزشکی نائل آمده باشند. این مساله روانکاوان اروپائی را که اکثراً مخالف وجهه نظر پزشکی در روانکاوی بودند از همکاران آمریکائی آنها متمایز ساخت.

از جنگ جهانی دوم به بعد بتدریج دانشگاههای مختلف در سراسر دنیا به ایجاد رشته روان شناسی پرداختند و حرفه روان شناس رسمیت یافته با روان پزشکی از در رقابت بر آمد. لذا روان پزشکی که همواره روانکاوی را شعبه و بخشی از خود می انگاشت در مقابل روان شناسی که اکنون مدعی الحاق آن به رشته خود بود قرار گرفت. طرفداران فروید، که روانکاوی را حرفه ای غیر پزشکی میدانستند، ناگزیر مبارزه خود را به روان شناسی نیز گسترش دادند.

نهضت روانکاوی لکانی در فرانسه و توسعه آن در اروپا و آمریکای جنوبی موجب تقویت وجهه نظر فروید گردید. اما در حال حاضر بیم آن میرود که روانکاوی یک بار دیگر بصورت شعبه ای از روان پزشکی در آید بخصوص که بعزت بحران اقتصادی افراد برای استفاده از بیمه پزشکی بدان گرایش دارند که به روان پزشکان رجوع کرده از پرداخت هزینه روانکاوی خود معاف باشند. حال آنکه یکی از اصول روانکاوی مبتنی بر ضرورت پرداخت هزینه روانکاوی از سوی خود فرد بوده هرگونه دخالت را از طرف فرد یا مقامی ثالث در حیطه روانکاوی مخالف مبانی آن میدانند.

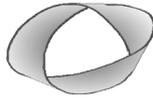
علیرغم اختلافاتی که میان انجمن ها و سازمان های متفاوت روانکاوی در سراسر دنیا وجود دارد همگی در رعایت دو شرط عمده برای حرفه روانکاوی اتفاق نظر دارند: ۱- روانکاوی شخصی که ایجاد میکند که فرد روانکاوی خود مورد روانکاوی قرار گرفته باشد ۲- انجام چند مورد روانکاوی تحت سرپرستی روانکاوان تایید شده. علاوه بر این دو شرط عمده روانکاوی بنحوی از انحاء کار خود را پیوسته تحت کنترل روانکاوی دیگر قرار داده از او در هدایت حرفه خود بطور مستمر مدد میطلبد. زیرا که روانکاوی حرفه ای دقیق و بگرنج بوده هرگز نمیتواند بکلی فرد روانکاوی را از خطاهای حرفه ای مصون نگهدارد.

نکته دیگری که لازم است در مورد حرفه روانکاوی خاطر نشان گردد اینست که روانکاوی با شرکت فعال در انجمن های مختلف، ایراد سخنرانی، انتشار مقالات و نوشته های خود همواره بر آن خواهد بود که حجیت خود را مورد تایید همکاران خویش قرار داده در امر انتقال روانکاوی به نسل های بعدی سهمی بسزا داشته باشد.

حال با توجه به آنچه گذشت درک این امر دشوار نخواهد بود که چرا روانکاوان بخصوص در فرانسه پیوسته از برسمیت شناخته شدن حرفه خود توسط دولت سرباز زده اند.

^۱ Die Frage der Laienanalyse (Question de l'analyse profane)

^۲ Abraham Brill



A Persian site for psychoanalysis

Le ça /Id /das Es

این و آن نفسانی

این و آن نفسانی با نفس اماره دارای قرابتی قابل توجه است. برای فروید این و آن نفسانی ساختی نا شناخته و ناآگاه بوده مخزن انرژی نفسانی است. این و آن میدان مبارزهٔ رانش* مرگ و زندگی است. ضرورت آمرانه در کسب ارضاء رانش ها و غرایز، کارکرد اصلی آنها تشکیل می دهد. بخشی از آن حاوی گرایشهای ارثی، مادر زادی و احتیاجات بدنی و بخش دیگر آن واجد امور اکتسابی و جایگاه امیال دفع شده یا واپس زده است. این و آن نفسانی در ارتباط نزدیک و کشمکش آمیز با دو ساحت دیگر یعنی من و فرامن است.

Division (du sujet)

برزخ

وجود آدمی چیست و ماهیت آن کدامست؟ اگر این امر حقیقت دارد که آدمی بالذات خود را بعنوان غیر* می یابد - غیري که هم خود اوست و هم با او در غرابتی قاطع - در آن صورت آیا میتوان گفت که غیر «واجد» وجود اوست؟ اگر چنین بود آدمی هیچگونه دسترسی به وجودی خاص خویش نمیداشت، زیرا که غیر واجد تمامیت برای او میشد و فاعلیت او در قبال گفتار و رفتارش فاقد هرگونه معنی میبود. حال آنکه فاعل نفسانی* از آنجا واجد آرزومندی* است که در تمنای خویش بنحو فعال شرکت دارد و بدین نحو است که وجود خود را بعنوان موجودیتی متفاوت از دیگران در می یابد.

آنچه را در اصطلاح فلسفی جبر یا موجیبت^۱ میخوانند نه تنها طرد آدمی بعنوان وجودی آرزومند است بلکه منزلت او را به حد اشیاء پایین می آورد و او را بازبچه ای محتوم میکند از سرنوشتی که در تحقق آن هیچگونه سهمی ندارد.

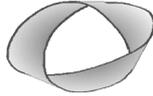
حق انتخاب یا باصطلاح فلاسفه مقولهٔ اختیار نیز در مورد انسان نمیتواند صادق باشد. چه در آنصورت وجود او را به حد عنصری زادهٔ خیال یعنی بمرتبهٔ وجهه ای از او که من نفسانی یا متفاخر خوانده میشود تنزل خواهیم داد. زیرا که من نفسانی سرایی است حاصل از رابطه ای خیالی که بمناسبت مرحلهٔ آئینه* نزد کودک شروع به تشکل یافتن میکند.

برزخ بدین معنی است که وجود آدمی نه تابع جبر است و نه واجد اختیار. زیرا که جبر او را بازبچه ای در دست غیر میکند و اختیار وجودش را موكول به حیثی خیالی.

برزخ بدین معناست که آدمی کشمکش یا جراحی است حاصل از آن دو یعنی موجودی است بینابین، نه نفسی است مسدود و کامل یعنی فارغ از تعلق به غیر و نه غیري حاکم که تمامیت او را تشکیل داده باشد.

تاریخ انسانی حاکی از آن است که آدمیان پیوسته در پی آن بوده اند که غیري تام و مطلق برای خویش بیافرینند تا بدینوسیله از تعهد حیات خویش دست شسته آن را به غیر تفویض کنند. در جهت مقابل آن میبینیم که در طول تاریخ آدمیان بر آن بوده اند که غیر را برون انداخته و نفس متفاخر را جانشین آن کنند، یعنی به ذات آدمی تمامیت بخشیده آن را بصورت مطلق بنگرند. حال آنکه ذات آدمی نه این است و نه آن، بلکه برزخی است جامع از آندو. لذا گرچه انسان بعنوان فاعل نفسانی موجودی است اعتباری، مع الوصف به برکت چنین تلقی یا اعتباری است که واجد آرزومندی بوده حیاتش منوط به تمنای اوست، تمنائی که بدو حواله شده و او را متعهد آن گردانیده است. لذا فاعلیت آدمی (نفس) منوط به غیر است که بمحض گشایش فرو بسته شده حالت مستوری بخود میگیرد. او موجودی است که گشایش و فروبستگی خود را در لفاف زبان تکلم نمایان میسازد. فروبستگی و گشایش همواره

^۱ Déterminisme



A Persian site for psychoanalysis

لحظاتی متقارن بوده بطور همزمان صورت میگیرند. فاعل نفسانی ساحتی است که در چنین لحظه قاطعی ظاهر شده بمحض ظهور ناپدید میشود. روانکاوی یعنی تأمل و توقف در چنین لحظاتی، لحظاتی زود گذر که میبایستی در جلسات روانکاوی حالتی قاطع یافته فرد مورد روانکاوی را به آگاهی از گوشه ای بارز از حقیقت وجودی خویش رهنمون شود. این لحظات فرار حاکی از آنند که فاعل نفسانی موجودی است که هرگز تعیین نهائی و تام و مطلق نمیتواند داشت، زیرا که موجودی است برزخی یعنی حضور او در غیاب اوست. برزخ یعنی آنچه از تلاقی این ظهور و غیاب حاصل می گردد که هر بار وجهی است از بطون یعنی از تمنای نا آگاه فرد. از اینروست که لکان فاعل نفسانی را خسوف^۱، فنا^۲، اغماء^۳، برش^۴ یا حذف^۵ میخواند. حذف بدین معنی است که زبان تکلم یعنی اسم دلالت فاعل نفسانی را محکوم به امحاء میکند یعنی موجب میگردد که حیثی نا آگاه پیدا کرده معنای آن در پس الفاظ مکنون و نهفته باشد. اما از آنجا که هر کلمه متداعی به کلمه دیگری است . . . لذا فاعل نفسانی دارای یک معنای تام و تمام نمیتواند باشد. هر اسم دلالتی که مفید به معنای فاعل نفسانی باشد به اسم دلالتی دیگر میببندد. بنابراین فاعل نفسانی موجودی است پنهانی و محذوف که در «خسوف» کلمات در گیر آمده بمحض ظهور غایب میشود. از اینروست که لکان در تعریف آن میگوید: فاعل نفسانی نماینده اسم دلالتی است در قبال اسم دلالتی دیگر^۶.

برون فکنی ⇐ فرافکنی

Bouteille de Klein

بطری کلین

Annulation/Undoing(what has been done)/Ungeschehenmachen

بطلان

بطلان مکانیسمی است دفاعی که به طباع و سواسی - اجباری* تعلق دارد و بموجب آن فرد و سواسی خط بطلان بر روی کردار یا گفتاری خاص می کشد چنانکه گوئی هیچگاه به انجام یا ابراز آنها مبادرت نکرده است. ناگفته پیدا است که مکانیسم مورد بحث نیز در خدمت موانع متعددی است که فرد و سواسی بعلت عدم قبول آرزومندی* خویش در مقابل آن قرار می دهد. حاصل آنکه فرد پیوسته میان اظهار آرزومندی خویش و امتناع از آن نوسان خواهد داشت. در این جا «برخلاف» اصول مترتب بر ضمیر ناآگاه* اظهار و امتناع بصورت همزمان صورت نمی گیرند. زیرا چنانکه می دانیم به محض اینکه آرزومندی* یا میلی دفع و سرکوب می گردد و به اصطلاح به ضمیر ناآگاه رانده میشود بصورتی ملبس و تغییر شکل یافته به ذهن آگاه وارد می گردد. در حالی که در مورد مکانیسم بطلان چنین نیست. ابتدا عمل آرزومندانه ای صورت می گیرد و در مرحله دوم عمل یا گفتاری دیگر آن را کاملاً باطل می کند گوئی عمل نخستین هرگز وجود خارجی نداشته است. فروید این مکانیسم را مبتنی بر «نیروی جادویی افکار» می داند که «اعتقاد» بدان جزء مکانیسم های طباع و سواسی است.

^۱ Eclipse

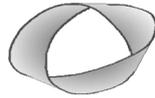
^۲ Abolition

^۳ Evanouissement

^۴ Coupure

^۵ Barre

^۶ Le sujet , c'est ce qui représente un signifiant pour un autre signifiant



A Persian site for psychoanalysis

مادری که قصد خرید ملحفه ای برای دختر خود داشت وارد مغازه می شود. بر روی یکی از ملحفه ها تصویر حشرات مختلفی نقش شده است. مادر آن را برای کودک انتخاب می کند. در موقع پرداخت پول «ناگهان» به خاطر می آورد که فرزندش دچار ترسی غیر معمولی از حشرات است لذا بلافاصله به قسمت ملاحفه ها باز گشته ملحفه دیگری انتخاب میکند. ولی به محض بازگشت به خانه و گشودن کیف خود با «کمال تعجب» در می یابد که به خرید همان ملحفه اولی که حاوی تصویر حشرات بود مبادرت کرده است.

در این مثال عمل دوم (تعویض ملحفه) بطلان عمل نخست است که حاوی میل خصومت آمیز و ناآگاه مادر به فرزند است ولی عمل نهائی (یافتن ملحفه اولی در کیف) تأیید نیت اولی و بالاخره تعجب او پدیداری است در جهت بطلان نیت موجود در عمل نخستین.

Bleuler, Eugen

بلویلر، ایگن

او یگن بلویلر واضح اصطلاحاتی چون اسکیزوفرنی و اُتیسم در روانپزشکی است. وی مدیریت یکی از معتبرترین کلینیک های روانپزشکی اروپا را موسوم به بورگ هلزلزی^۱ بعهده داشت. در اوایل قرن بیستم، این کلینیک مرکز تجمع و تحقیقات بسیاری از پیروان برجسته فروید گردید. بلویلر علیرغم اختلاف نظر با فروید از دوستان وفادار او بود و در قبول روانکاوی توسط روانپزشکان سهمی بزرگ داشت. مورخین نظریات انقلابی او را در باب بیماریهای روانی و اصطلاحاتی که در مفهوم دیوانگی ایجاد نمود با اصلاحات پینل^۲ در قرن نوزدهم مقایسه میکنند. روانپزشکی ایگن بلویلر، که بعداً نام روانپزشکی دینامیک بخود گرفت و در آن مفاهیم روانکاوی جای مهمی را احراز میکردند، تا سالهای ۱۹۷۰ بر صحنه روانپزشکی غلبه داشت. در این سالهاست که رواج داروهای معروف به نورولپتیک^۳ موجب رکود روانپزشکی دینامیک میگردد و رفته رفته طرفداران علل جسمی و عصبی^۴ در صحنه روانپزشکی جای بیشتری بخود اختصاص میدهند.

Hospitalisme/Hospitalism/

بیمارستان زدگی

بیمارستان زدگی اصطلاحی است که در سال ۱۹۴۵ توسط اسپیتز^۵، روانپزشک و روانکاو معروف، وضع گردید و دلالت بر تغییر حالت جسمی و روحی عمیقی دارد که بتدریج نزد اطفال در دو سال اول حیات آنها بوجود می آید. محرومیت از محبت مادرانه، بستری شدن در بیمارستان و دوری از خانواده علت اصلی این اختلال است. عوارض این بیماری عبارتند از: عقب ماندگی در رشد جسمی کودک، عدم امکان انطباق با محیط، امتناع از تکلم^۶ که به عوارض حاصل از اُتیسم* شباهت دارد و در دراز مدت ممکن است به پسیکوز* کودکانه مبدل گردد. در صورت عدم وجود مطلق رابطه عاطفی با مادر (یا کسی که جانشین او شده باشد) این اختلالات ممکن است کودک را سخت نحیف و نزار ساخته به مرگ او بیانجامند. مطالعات اسپیتز موجب تغییر شرایط بستری شدن اطفال خرد سال در

^۱ Burghölzli

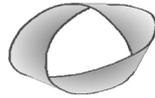
^۲ Philippe Pinel (۱۷۴۵-۱۸۲۵)

^۳ Neuroléptique

^۴ Organicistes

^۵ René Spitz

^۶ Mutisme



A Persian site for psychoanalysis

اکثر ممالک غربی گردیده است. جنی اُبری^۱، روانکاو فرانسوی، در راس کسانی قرار دارد که همچون اسپیتز نتایج فاجعه آمیز حرمان عاطفی را نزد کودکان نشان داده به اثبات رسانیده اند.

Pathologique

بیمارناک، مرضی

Binswanger, Ludwig

بینسونگر، لودویش

بینسونگر (۱۹۶۶-۱۸۸۱)، صاحب کلینیک موسوم به بلوو^۲ در گنستانس^۳ واقع در سویس، در خانواده ای با برصه وجود گذاشت که همگی از یک قرن پیش به حرفه روان پزشکی اشتغال داشتند. عمومی او، اُتو بینسونگر- (۱۸۴۴-۱۹۰۰) طبابت فیلسوف بزرگ فردریک نیچه را بعهده گرفته بود. فروید قبل از ملاقات با لودویش بینسونگر در ۱۹۰۷ از شهرت کلینیک بلوو مطلع بود و بیماران چندی را بدانجا فرستاده بود. بینسونگر در این ملاقات که در وین در خانه فروید روی داد، گوستاو یونگ را همراهی میکرد.

نظریات او در روانپزشکی تلفیقی بود از پدیدارشناسی ادموند هوسرل^۴ و روانکاو فروید. پس از انتشار وجود و زمان اثر مارتین هیدگر در ۱۹۲۷ عمیقاً تحت تاثیر افکار این فیلسوف قرار گرفت و با عاریت گرفتن لفظ *Dasein* که در عرف هیدگر به وجود خاص آدمی اطلاق میشود، و تلفیق آن با روانکاو، حوزه روان پزشکی خود را *Daseinsanalyse* نامید.

در مجادله ای که میان او و فروید در اولین ملاقات آنها روی داد، فروید به انتقاد از فلسفه پرداخته آن را نوعی فرار از ماهیت اصلی آدمی و تمسک به توجیحات عقلی دانست. بینسونگر در پاسخ از او پرسید که اگر چنین است پس در مورد روانکاو چه میشود گفت؟ فروید که انتظار یک چنین حاضر جوابی را از سوی پزشک جوان نداشت، بر آن شد که در پاسخ مساله فایده اجتماعی روانکاو را مورد تاکید قرار دهد.

اینگونه اختلاف نظرها در تمام دوران حیات آنها ادامه یافت، گواه آن مکاتباتی است که طی بیست و پنج سال با یکدیگر داشتند. این مکاتبات نشان میدهند که ورای تفاوت فکری آنها، دوستی خالصانه و عمیقی حاکم بر رابطه آنها بوده است.

بینسونگر در اواخر عمر مجدداً به فلسفه ادموند هوسرل بازگشت و بمدد *تحقیقات منطقی*^۵ او بر آن شد توجیهی پدیدارشناسانه از هذیان و توهم در پسیکوز* بدست دهد.

Paranoïa

پارانویا

اصطلاح *پارانویا*^۶ در روان پزشکی قرن نوزدهم آلمان شامل انواع مختلف هذیان میگردد. ولی در اواخر این سده امیل کرپلین آن را به نوعی خاص از پسیکوز محدود ساخت که شاخص اصلی آن را مجموعه ای اصولی و منظم از هذیان تشکیل میدهد. فرد مبتلا به پارانویا واجد سیستم فکری ساخته و پرداخته ای است که بموجب آن

^۱ Jenny Aubry

^۲ Bellevue

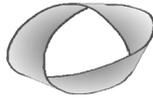
^۳ Constance

^۴ Otto Binswanger

^۵ Edmund Husserl

^۶ Edmund Husserl, *Logische Untersuchun gen*, Max Niemeyer, Halle/Salle, ۱۹۲۱

^۷ Paranoïa



A Persian site for psychoanalysis

هر گونه سخن یا عملی از سوی دیگران برای او گواهی است بر تأیید آن. لذا ثبات، دوام و عدم انعطاف پذیری از خصوصیات این نظام هذیان آمیز است که هر گونه کوششی را برای خنثی کردن آن بی نتیجه می گذارد. هم ازینروست که قبلاً آن را هذیان اصولی مزمن^۱ میخواندند چراکه بموجب آن هذیان بصورت جزئی اصولی و لاینفک از دستگاه نفسانی در می آید و از اسکیزوفرنی که حاکی از عدم انسجام، پراکندگی و از همگسستگی افکار است کاملاً متمایز می گردد. از خصوصیات دیگر فرد پارانویاک حفظ قوه عقل، استدلال، اراده و قدرت عمل اوست.

طبق نظر فروید هذیان ستمدیدیگی یا مظلومیت^۲ یعنی تصویر اینکه فرد مورد تعقیب یا ظلم و آزار است، هذیان حسادت^۳، هذیان محبوبیت^۴ که بموجب آن شخص تصور می کند مورد عشق و علاقه شخصیتی مهم است و همچنین هذیان خود بزرگ بینی^۵ همگی جزء پارانویا محسوب میگردند. وی حتی بعضی از انواع اسکیزوفرنی را که موسوم به بیماریهای شبیه پارانویا^۶ هستند جزء آن به حساب می آورد. مع الوصف برای او اینگونه طبقه بندیها به روان پزشکی اختصاص داشته دارای اهمیتی ثانوی هستند. آنچه مد نظر اوست دریافت ساختمان نفسانی آنهاست. ملاحظاتی مبنی بر روانکاوی در باب شرح حال شخصی یک پارانویاک^۷ عنوان رساله مهمی است که فروید بهمین منظور در سال ۱۹۱۱ به طبع رسانید.

یک حقوقدان برجسته به نام شرب^۸ شرح حال بیماری خود را در سال ۱۹۰۳ در کتابی تحت عنوان خاطرات یک بیمار عصبی^۹ منتشر کرده بود. رساله فروید تحلیلی است روانکاوانه از این کتاب. بیماری شرب اندکی بعد از انتصاب وی به مقام ریاست کل دادگاه استیناف آغاز گردید و پس از یک دوره کوتاه از هذیان و اوهام نامنظم بسرعت صورت یک سیستم هذیان آمیز منسجم را بخود گرفت. شرب بموجب این سیستم خود را ناجی بشریت میدانست و رسالت خود را از طریق زبانی بنیادی^{۱۰} مستقیماً از حضرت الوهیت دریافت می کرد.

رئیس تیمارستان در شرح بیماری او چنین می نویسد: « بیمار در اوج سیستم هذیان آمیز خود تصور می کند برای نجات انسانها رسالت یافته و می بایستی سعادت نوع بشر را باز گرداند ... نامبرده خود را حاوی توانائی خاصی در جلب نظر خدا میداند. ولی اینها اموری هستند که به آسانی بزبان بشری قابل بیان نیستند، زیرا که ورای تجربیات انسانی بوده و تنها به شخص او الهام می گردند. خلاصه آنکه او میبایستی بنا بر این رسالت نجات بخش به موجودی مؤنث تبدیل شود. هیچ فردی از افراد بشر قادر به برقراری حیات جاویدان نخواهد بود مگر آنکه شرب به زن تبدیل شود (کاری که شاید احتیاج به سالهای متمادی داشته باشد و آنها هم به برکت معجزه های الهی). او مطمئن است که این معجزه ها فقط شامل وی خواهند شد زیرا که فوق العاده ترین مرد روی زمین است. سالهاست که هر ساعت و هر دقیقه شاهد بوقوع پیوستن این معجزه ها در کالبد خویش است. صداهائی غیبی وجود دارند که این امر را تأیید می کنند. در طول اولین بیماری او بعضی از اعضاء بدنش صدمه دیده ناپدید شدند. یک چنین ضایعه ای می توانست هر فرد دیگری را به مرگ محکوم کند.

^۱ Délire chronique systématisé

^۲ Délire de persécution

^۳ Délire de jalousie

^۴ Délire érotomaniaque

^۵ Délire de grandeur

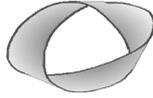
^۶ Paranoïde

^۷ S.Freud, *Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa*, in *Cinq Psychanalyses*, fr.tra.Marie Bonaparte et Rudolph Loewenstein, PUF, Paris, ۱۹۸۵ .

^۸ Daniel-Paul Schreber

^۹ *Mémoires d'un névropathe*

^{۱۰} *Grund Sprache*



A Persian site for psychoanalysis

مدت ها بدون معده و تقریباً بدون ریه زندگی میکرد چرا که مری او صدمه دیده بود. همچنین فاقد مثانه بود و پهلوهایش خرد شده بودند و حتی قسمتی از گلوی خود را هم خورده بود... ولی اعجازات خداوند (یعنی اشعه او) پیوسته اعضا ناپود شده را مجدداً احیاء کردند و بهمین جهت است که مادام که او صورت بشری خود را حفظ کند فردی جاویدان و فنا ناپذیر خواهد بود. در حال حاضر این پدیدارهای تهدید آمیز مدتهاست که ناپدید شده اند ولی « زن بودن » او همچنان اهمیت خود را حفظ کرده است...»^۱

شربیر خود در خاطرات خویش محتوی این هذیان را چنین بیان می کند « توطئه ای علیه من در حدود ماه مارس یا آوریل ۱۸۹۴ ترتیب داده شد، توطئه ای که از بیماری من که غیر قابل علاج تشخیص داده شده بود سوء استفاده می کرد تا مرا در اختیار فردی از افراد بشر بگذارد و روح مرا قبضه کند. در این صورت کالبد من می بایستی بعلت اشتباهی خاص در درک حرکتی که در نظم کائنات وجود دارد به بیکر زنی تبدیل گردیده بعد به حال خود گذاشته شود یعنی در واقع آن را به حالت تعفن و پوسیدگی رها کنند»^۲ شربیر این توطئه ها را مبارزه ای نابرابر می داند: « در این مبارزه ظاهراً نابرابر میان فردی تنها و ضعیف از یکسو و خدا از سوی دیگر، علیرغم تمام رنجها و محدودیت ها بالاخره پیروزی از آن من گشت و این گواه آن است که نظم کائنات بر وفق مراد من است.»^۳ لذا میان دو الوهیت موسوم به « اورمزد و اهریمن » تعارض موجود است. اهریمن خدائی حقیر و اورمزد الوهیتی متعالی است. فروید در پارقی چنین توضیح میدهد: « یکی از اظهارات شربیر حاکی از آن است که این الوهیت های ایرانی را از کتاب مَنفرد^۴ اثر لرد بایرون گرفته است. تأثیر این شاعر را در قسمتی دیگر نیز از هذیان های او می توان یافت»^۵. در هر حال اینگونه دو گانگی ها (میان نیرو های متضاد) امری رایج در نزد افراد پارانوایک است و به پدیدار انفصام باز می گردد. فروید نشان میدهد که رابطه شربیر با خدا رابطه ای پیچیده بوده و حاکی از تضاد و انفصام است: « هیچگونه کوششی در تبیین واقعی بیماری شربیر به موفقیت نخواهد انجامید مگر اینکه تصویری را که شربیر از خدای خود دارد مد نظر قرار دهیم، تصویری که حاکی از آمیزه ای از ستایش و طغیان است»^۶. در رابطه با این امر است که شربیر پیوسته از سعادت ازلی سخن بمیان می آورد. او سعادت جاودان را بعنوان « حالتی از تمتع لاینقطع » توصیف می کند. در نظر وی دو نوع سعادت جاودانه وجود دارد: « گرچه سعادت مردانه از سعادت زنانه والاتر است ولی سعادت زنانه بخصوص شامل احساسی لاینقطع از التذاد و شهوت است»^۷. در جائی دیگر این سعادت جاودانه را « شدید ترین احساس شهوانی » میدانند.

شربیر قبل از بیماری روحی خود فردی ملحد ولی پایبند به اصول اخلاقی بود. در حالیکه همانطور که فروید می گوید پس از بیماری فردی خداپرست گردید ولی در همان حال اصول اخلاقی گذشته را رها کرد و اهمیتی خاص برای احساسات شهوی قائل شد. در این مورد فروید چنین می نویسد: « بهمان گونه که اعتقاد مجدد او به خدا خالی از غرابت نبود بهمان نحو نیز باز گشت او به تمتع جنسی حالتی کاملاً غیر معمول داشت. مسأله (برای او) مربوط به آزادی جنسی یک مرد نمیشد بلکه مربوط بود به حساسیت جنسی یک زن؛ ازینرو در مورد خدا حالتی زنانه بخود گرفته بود»^۷.

^۱ Remarques psychanalytiques..., in Cinq Psychanalyses, déjà cité, p. ۲۶۶

^۲ Op.cit., p. ۲۷۰

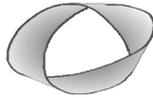
^۳ Op.cit., p. ۲۷۱.

^۴ George Gordon Lord Byron, *Manfred* (۱۸۱۷)

^۵ Op.cit., p. ۲۷۵

^۶ Op.cit., p. ۲۷۹

^۷ Op.cit., p. ۲۸۲



A Persian site for psychoanalysis

همچنانکه فروید یاد آور میشود مهم ترین قسمت هذیان های شرب را « تغییر جنسیت » او تشکیل میدهد که با دقتی خاص مورد توصیف قرار گرفته است. شرب اندکی قبل از بیماری در خواب می بیند که به زن تبدیل شده است. پس از بیداری تمام سعی خود را به واپس زدن این فکر مبذول میدارد، فکری که برای مرد برجسته ای چون او که شدیداً پایبند اصول اخلاقی بود کاملاً غیر قابل قبول بود و موجب شرم و طغیان در او می گردید. در این مورد فروید می نویسد: « تغییر جنسیت ننگی بزرگ بود و موجب سر افکندگی او میشد، ننگی که با سوء نیت بر او تحمیل می کردند. ولی بالاخره (در نوامبر ۱۸۹۵) با این فکر کنار آمد و آن را جزء نیات عالیة الوهیت دانست».^۱ یک روز در حالتی میان خواب و بیداری ناگهان به این فکر افتاد که «چه خوب بود که زن بود و متحمل عمل جماع میشد».

شرب قبلاً در سال ۱۸۸۴ دچار بیماری شده توسط پرفسور فلشزیش^۲ مداوا گردیده بود. بیماری او در آن زمان هیپوکندری^۳ تشخیص داده شده بود و نه جنبه هذیانی ما فوق طبیعی داشت و نه بوخامت بیماری بعدی بود. شرب بمدت شش ماه در کلینیک دانشگاه لایپزیک بستری گشته و توسط پرفسور فلشزیش که در هذیان های فعلی او آزار و اذیت کننده اصلی اوست تحت معالجه قرار گرفته بود.

شرب اندکی قبل از ابتلا به بیماری اخیر در چند نوبت متوالی خواب دیده بود که مرض عصبی او باز گشته است. فروید معتقد است که این تجدید خاطره بیماری متلازم با تجدید خاطره پرفسور فلشزیش بوده است و فانتسم زن شدن در اصل به رابطه شرب با پزشک معالج خود بر می گردد. در نظر فروید شرب در طی نخستین بیماری خود علاقه وافری به پرفسور فلشزیش پیدا کرده بود، علاقه ای که در حال حاضر چندان شدت یافته که حالت میل جنسی را پیدا کرده است.

فروید می نویسد: « آیا تهمت همجنس دوستی به مردی چون رئیس سابق دادگاه استیناف که دارای حس اخلاقی چنین والائی است کاری قابل بخشش است؟ بله، چرا که بیمار شخصاً فانتسم زن شدن خود را برای تمام عالم باز گو کرده و با گذاشتن خاطرات خویش در خدمت علم خود را و رای اینگونه حساسیت ها و زود رنجی ها قرار داده است».^۴ لذا فروید اساس بیماری شرب را بر همجنس دوستی استوار کرده نشان میدهد که هذیان او ناشی از بازگشت این میل دفع شده بوده است. احساس محبت آمیز شرب نسبت به پزشک خود یعنی پرفسور فلشزیش ناشی از پدیداری است که آن را در روانکاوی انتقال قلبی^۵ میخوانند. به موجب انتقال قلبی، بیمار مجموع احساساتی را که قبلاً نسبت به افرادی مهم در کودکی خود داشته به شخص پزشک انتقال میدهد به نحوی که پزشک برای او قلباً جانشین این افراد می گردد.

در نظر فروید رابطه توکل آمیز یعنی انتقال قلبی شدید شرب نسبت به فلشزیش به احساسات عمیق و پیچیده ای باز می گردد که وی در کودکی در مورد پدر و برادر ارشد خود داشته است. « فکر می کنم که دیگر نیازی به انکار این فرضیه نباشد که یک فانتسم آرزومندانه و زنانه (همجنس دوستی انفعالی) علت بروز بیماری بوده است، فانتسمی که مورد و مطلوبی جز پزشک معالج او نداشته است. این فانتسم موجب گردید که مقاومتی عظیم در شرب ایجاد شود، مقاومتی که از کل شخصیت نفسانی او منشاء می گرفت. این مبارزه تدافعی بالاخره بعلی که برای ما روشن نیست به هذیان آزار و ستم دیدگی مبدل گردید. از این جهت شخصی که با حسرت از او

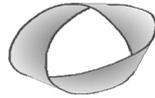
^۱ Op.cit.,p.۲۸۳

^۲ Pr.Flechsig

^۳ Hypochondrie (اعتقاد مرضی به ابتلاء به بیماریهای مختلف)

^۴ Op.cit.,p.۲۹۱

^۵ Transfert



A Persian site for psychoanalysis

یاد می‌کرد مبدل به فردی ستمگر و آزار دهنده گردید یعنی در واقع آنچه اساس و پایه فانتسم را تشکیل میداد به صورت محتوی اصلی هذیان در آمد. تصور می‌رود که این طرح کلی در مورد دیگر انواع هذیان ستمدیدی نیز قابل اطلاق باشد. آنچه مع الوصف مورد شریب را از دیگر موارد مشابه متمایز می‌سازد تکوین بعدی آن و تغییر شکل هائی است که در حین این تکوین متحمل گردید. یکی از این تغییرات اینستکه فلشزیش جای خود را به بالاترین صور الهی داد، امری که در وهله اول موجب وخیم شدن هر چه بیشتر کشمکش نفسانی گردیده بنحو غیر قابل تحملی به شدت هذیان ستمدیدی او افزود.^۱ ولی بزودی این تغییر موجب تغییرات دیگری گردید و سرانجام راه حلی برای آن پیدا شد. زن شدن دیگر برای شریب ننگ نداشت زیرا با «قوانین حاکم بر کائنات مطابقت داشت در حالیکه در وهله اول تحمل این فکر که تن خود را همچون فاحشه ای در اختیار پزشک بگذارد امری کاملاً محال برای او بود». فروید پس از این تفصیلات به مطالعه و تبیین پارانوایا می‌پردازد و با نبوغ و دقتی خاص نظریه خویش را عرضه می‌کند، نظریه ای که علیرغم فصاحت خود واجد نهایت پیچیدگی بوده پیوسته روانکاوان را بخود مشغول داشته است.

« فکر می‌کنم ذکر این امر بی‌فایده و بی‌جا نباشد که شناسائی فرایندهای نفسانی بدان نحو که روانکاوی به کشف آنها نائل آمده از هم اکنون به ما اجازه میدهد تا مدخلیت امیال همجنس دوستانه را در پیدایش پارانوایا در یابیم.»^۲ برای توجیه این امر، فروید ابتدا به بحث پیرامون نارسی سیسم می‌پردازد.

نارسی سیسم در نظر او «عبارت از مرحله ای از رشد نفسانی است که طی آن فرد کلیه رانش های جنسی خود را که تا آن زمان به صورت خود شهوی^۳ عمل می‌کرده اند در یک واحد جمع می‌آورد تا مطلوب آرزومندی خود را بسوی خویش جلب کند. بدین منظور است که در وهله اول یعنی قبل از انتخاب افراد دیگر کالبد خود را مطلوب تمنای خویش قرار میدهد»^۴ فروید این مرحله را مرحله ای متوسط میان خود شهوی و عشق به غیر^۵ میدانند و معتقد است که هستند افرادی که نزد آنها این مرحله بطور غیر عادی تمدید گردیده و موجب شده است که خصوصیات آن بعدها در زندگی آنها تظاهراتی عمده پیدا کند.^۶

ناگفته پیداست که رسیدن به مرحله آرزومندی نسبت به جنس مخالف به این معنی نیست که گرایشهای هم جنس دوستانه از بین رفته یا متوقف شده باشند بلکه حاکی از آن است که این گرایش ها از غایت جنسی خود تغییر جهت داده در راه های دیگری صرف شده اند، یعنی « با عناصری چند از رانش های خاص من نفسانی ترکیب شده و با/تکاء بر آن ها بصورت رانشهای اجتماعی در می‌آیند»^۷.

در نظر فروید پارانوایا تثبیت لی بیدو در مرحله خود شهوی است. مشکل اساسی برای فرد پارانوایک بازگشت میل به همجنس دوستی است که در وهله اول دفع گردیده ولی در بازگشت خود نه تنها موفق به تصعید^۸ نشده بلکه امکان هر گونه تغییر جهتی را از دست داده است.

برای فروید پسیکوز در واقع شکست مکانیسم دفع امیال است و نارسی سیسم افراد پسیکوتیک حاوی «نقطه ضعیفی» عظیم است در مرحله ای خاص از تثبیت لی بیدو. در حین دفع میل قسمتی از لی بیدو از مجموعه

^۱ Op.cit.,p.۲۹۵

^۲ Op. cit.,p.۳۰۶

^۳ Auto-érotisme

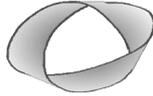
^۴ Op.cit.,p.۳۰۶

^۵ Amour objectal

^۶ Ibid.

^۷ Op.cit.,p.۳۰۷

^۸ Sublimation



A Persian site for psychoanalysis

امیالی که می بایستی دفع شوند جدا می گردد و وضعی را پدید می آورد که فروید «تثبیت مستعد کننده» میخواند، زیرا که در هنگام بازگشت امیال دفع شده به ضمیر آگاه فرد این قسمت از لیبیدو که بعلت جدائی از دیگر امیال در حالتی خام و ناقص باقی مانده قسمت تثبیت شده را مجدداً تصرف می نماید و رفته رفته تمامی دستگاه نفسانی را مورد هجوم قرار میدهد. در پارانوئیا میل به همجنس دوستی همان عنصری است که فروید «تثبیت مستعد کننده» می خواند. چنانکه دیدیم شریب به مرور زمان هر گونه عامل دفاعی را در مورد همجنس دوستی خویش از دست میدهد. بهمین جهت است که میل مذکور - که بعلت تثبیت از مجموعه امیال و نفسانیات دیگر جدا شده و در حالتی خام و ناقص باقی مانده - نتوانسته است برای بازگشت خود به ضمیر آگاه راهی دیگر یافته تغییر جهت دهد و ازینرو رفته رفته کل دستگاه نفسانی را مورد تخریب قرار داده است. *لذا پارانوئیا سیری است قهقرائی به سوی طرح های آرزومندانه ای که در حالت خام و ناقص کودکی باقی مانده اند.* در این باره فروید چنین می نویسد: «اشخاصی که بطور کامل از مرحله نارسایی سیسم رهایی نیافته اند و سپس در این مرحله تثبیت یافته و خود را مستعد عوارض بیمارناک کرده اند، این کسان همواره در معرض این خطر هستند که موجی عظیم از لی بیدو بعلت نیافتن راه خروجی دیگری موجب شود که رانش های اجتماعی آنان جنبه شهوی و جنسی پیدا کرده تمامی یافته های والائی را که در طی تحول نفسانی خود کسب کرده اند نابود سازد»^۱.

دفع^۲ تخیلات و فانتسم های مربوط به همجنس دوستی و بازگشت آنها به ضمیر آگاه می تواند به میل به تحقیقات نظری و عملی مبدل گردد. از همین روست که فروید در نامه ای به یکی از شاگردان معروف خود موسوم به ساندر فرنزی^۴ چنین می نویسد: «من آنجائی موفق شده ام که فرد پارانوئیک با شکست مواجه شده است»^۵. حال پردازیم به مکانیسم تشکل عوارض مترتب بر پارانوئیا. چنانکه دیدیم گرایش به همجنس دوستی هسته اصلی این پسیکوز را تشکیل میدهد. به عبارتی دیگر فرد پارانوئیک قادر به قبول این تخیل نیست که مورد اصلی عشق او مردان هستند. «لذا امیال غیر قابل قبول خود را به جای دفع، به دیگران عاریت داده آنها را نقض^۶ میکند. فروید این مکانیسم را برون فکنی^۷ مینامد. بموجب این مکانیسم امر بر فرد مشتبه شده آنچه را باطناً درک یا احساس می کند از آن دیگران خواهد دانست. اینست معنای هذیان و اوهام بدان نحو که در افراد پسیکوتیک مشاهده می گردد.

فروید مینویسد: «این جمله: "من او (آن مرد) را دوست دارم" در هذیان های آزار و ستمدیدی فرد پارانوئیک تکذیب می شود: "من او را دوست ندارم، از او متنفر هستم". سپس جمله اخیر به مدد مکانیسم برون فکنی تبدیل می شود به: "او از من متنفر است (مرا آزار میدهد) و بهمین دلیل است که من از او نفرت دارم". بدین نحو احساس باطنی فرد که انگیزه واقعی او را تشکیل میدهد به عنوان امری حاصل از ادراک خارجی تظاهر می نماید»^۸.

^۱ Op.cit.,p.۳۰۷

^۲ Refoulement

^۳ Retour du refoulé

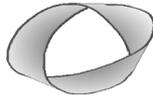
^۴ Sandor Ferenczi

^۵ Freud-Ferenczi, *Correspondances*, tome I, ۱۹۰۸ - ۱۹۱۴, Paris, Calmann-Lévi, ۱۹۹۲

^۶ Forclusion

^۷ Projection

^۸ Op.cit.,p. ۴ - ۵



A Persian site for psychoanalysis

شکل دیگری از این مکانیسم را در جنون موسوم به هذیان محبوبیت^۱ ملاحظه میکنیم: «من آن مرد را دوست ندارم، آن زن را دوست دارم چرا که آن زن مرا دوست دارد». چنانکه می بینیم فرد به این علت متقاعد است که مورد عشق چنین و چنان زن مهمی است که میل همجنس دوستانه خود را با برون فکنی به عشق به جنس مخالف (زن) تبدیل کرده و آن هم بصورت معکوس آن.

فروید سپس به جنون حسادت می رسد. در حسودی مردان که منشاء سوءظن آنها نسبت به همسرشان می شود، مجدداً عامل اصلی همان میل همجنس دوستی است که امری غیر قابل تحمل برای آنهاست. لذا جمله کذائی صورت دیگری می یابد: «من آن مرد را دوست ندارم این همسر من است که او را دوست دارد».

بالاخره در مورد جنون خود بزرگ بینی^۲ جمله مذکور به این صورت تبدیل می شود «من هیچکس را دوست ندارم، فقط شخص خودم را دوست دارم». سپس فروید چنین نتیجه می گیرد: «هذیان خود بزرگ بینی اساساً ماهیتی طفلانه دارد ولی بعزت دفع و سر کوبی طی تحولات بعدی صرف زندگی اجتماعی می گردد. اوج این سر کوبی هنگامی است که شخص بدام عشق شور انگیزی در گیر آمده باشد. او برای گواهی این مطلب به ذکر بیتی از مولوی می پردازد:

«نفس از درهاست او کی خفته است از غم بی آلتی افسرده است»^۳

لکان و پارانویا- مسیر فکری لکان با فروید تفاوت عمده دارد. مطالعه نوروژ اساس کار فروید و کشفیات اوست و تحقیق در باب پسیکوز برای او همواره جنبه ای ثانوی داشته است.

دو رساله عمده او درباره پسیکوز یعنی سوگ و مالیخولیا از یک سو و مطالعه خاطرات شربز از سوی دیگر هر یک جهت خاصی را در کشفیات فروید نشان میدهند. سوگ و مالیخولیا از آن رو مورد مطالعه قرار گرفت که نمونه جامعی بود از نظریه اش راجع به اهمیت بنیادی ناریسیسیسم در پسیکوز. خاطرات شربز نیز موقعیت قابل ملاحظه ای بود برای تأیید اصول کشف شده توسط روانکاوی.

لکان بر خلاف فروید کار خود را بعنوان روان پزشک شروع میکند و از همان ابتدا پرسش از پسیکوز در رأس مطالعات او قرار می گیرد. در سال ۱۹۳۲ تز دکترای خود را موسوم به در باب پسیکوز پارانویاک و رابطه آن با شخصیت^۴ به یکی از انواع خاص پارانویا یعنی جنون محبوبیت اختصاص میدهد. مورد اصلی مطالعه او زنی است که لکان او را امه (محبوبه)^۵ میخواند. در ۱۹۸۶ الیزابت رودینسکو، متخصص تاریخ روانکاوی، موفق به کشف هویت حقیقی بیمار لکان گردید و معلوم کرد که امه کسی جز مادر روانکاو معروف دیدیه آنزیو نیست و نام حقیقی او مارگریت است.

اولین عوارض بیماری مارگریت آنزیو قبل از تولد دیدیه یعنی در دوران حاملگی او ظاهر گردید. وی بعد از تولد دیدیه در کنار زندگی معمولی و روزمره خود به بال و پر دادن به هذیانات خود همچنان ادامه می دهد و رفته رفته متقاعد میشود که از سوی یکی از ستارگان سینمای فرانسه به نام هوگت دوفلو^۶ تحت تعقیب است. این هذیانات چندان شدتی پیدا می کنند که بیمار در آوریل آن سال با کارد به هنرپیشه مذکور حمله کرده او را مجروح

^۱ Erotomanie

^۲ Mégalomanie

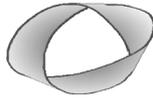
^۳ Op.cit.,p ۳۱۰

^۴ Jacque Lacan, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, Paris, Seuil, ۱۹۸۶

^۵ Aimée

^۶ Didier Anzieu

^۷ Huguette Dufplot



A Persian site for psychoanalysis

می نماید. این سوء قصد به حبس مارگریت در تیمارستان سنت آن^۱ میانجامد. در این هنگام است که مداوای او به آنترن جوانی به نام ژک لکان واگذار می گردد. لکان در رساله دکترای خود به مطالعه عشق غیر قابل اعتراف مارگریت (امه) به ستاره سینما پرداخته نشان می دهد که هذیان آزار و ستم‌دیدگی او تنها صورت واژگونه ای از عشق جنون آمیز اوست.

در پی تقریر این رساله لکان بیش از پیش به روانکاوی و مطالعه کشفیات فروید علاقه مند می شود و آنرا با آثار هنری سوررئالیستی که در آن زمان در حال نشوونما بود قابل تلفیق می بیند.

در سال ۱۹۴۹ دیدید آنژیو بر حسب اتفاق لکان را بعنوان روانکاو خود بر میگزیند بدون آنکه از این امر مطلع باشد که نامبرده قبلاً پزشک معالج مادرش بوده و حتی تز دکترای خود را به مطالعه بیماری او اختصاص داده است. دیدیه سالها بعد حقیقت را از زبان مادرش می شنود و در می یابد که بیمار موسوم به امه کسی جز او نیست. عجیب آنکه گفته می شود در این زمان مارگریت در اندرونی پدر ژک لکان اشتغال به کار داشته است.

رابطه دیدیه با لکان همان اندازه کشمکش آمیز است که رابطه مارگریت با او. دیدیه آنژیو جزء روانکاوانی است که پس از سالها پیروی از لکان در دومین انفضالی که در جامعه روانکاوی پاریس روی داد به او پشت کرده از وی جدا شدند. مارگریت آنژیو نیز هیچ گاه لکان را به جهت انتشار شرح بیماری خود نبخشید و او را متهم به عدم استرداد نوشته هایی می کرد که در زمان بستری شدن خود در تیمارستان سنت آن در اختیار لکان گذارده بود.

لکان در تز دکترای خود جنون محبوبیت را به عنوان نمونه بارزی از پارانوایا در آورد و گرچه از همان ابتدا به کشفیات فروید به خصوص در باب پارانوایا با دیده تحسین نگاه می کرد ولی مع الوصف اصل و اساس تبیینات خود را متکی بر همجنس دوستی نکرده نقض نام پدر را پایه مطالعات خود قرار داد. در نظر وی نقض، مکانیسمی است کاملاً متفاوت با دفع / امیال و نوروژ و پسیکوز دو ساختمان نفسانی مستقل و جدا از هم هستند.

مسئله اصلی در پسیکوز نقصان ساحت رمز و اشارت* است و هذیان کوششی است مبتنی بر حیث خیالی* در جهت رفع این نقصان. همان طور که فروید وجود هذیان یا اوهام را نزد فرد پسیکوتیک کوششی در جهت خلاصی از بیماری می داند به همان ترتیب نیز لکان توسل به حیث خیالی را تدبیر و دسیسه ای می داند برای رهائی از کابوس و رنج حاصل از نقصان ساحت رموز اشارت. همانگونه که فروید اساس پسیکوز ها را متکی بر نارسی سیسم می داند بهمان گونه نیز لکان اهمیت فوق العاده حیث خیالی را در آنها مورد تأکید قرار می دهد.

دفع / امیال حاصل دسترسی به مقوله ای است ترمیزی بنام گسترسیون. آنچه اضطراب از محرومیت از ذکر خوانده میشود فنای ابقائی^۲* این مقوله ترمیزی است. به عبارت دیگر میان قبول محرومیت از ذکر و اضطراب از آن رابطه ای دیالکتیک وجود دارد یعنی / ایجاب یا قبول آن همواره نفی آنرا در خود جمع دارد.

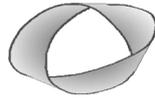
ولی نقض فاقد مکانیسم فنای ابقائی است و نوعی از نفی مطلق است که به هیچ وجه / ایجاب را تداعی نمی کند. هم از اینروست که در منطق یا حقوق آن را حکم سالبه به انتفاء موضوع* میخوانند.

نقض منشاء مکانیسم برون فکنی بوده موجب اصلی هذیان و اوهام است. فروید در پایان رساله خود درباره خاطرات شرب سعی بر آن دارد که بنحو دقیقتری آن را توصیف کند: «گفتیم که احساسات سرکوب شده در باطن به عالم خارج برون فکنی می شوند. ولی صحیحتر آن است که بگوئیم آنچه در باطن نابود شده اکنون به عالم خارج رجوع و بازگشت میکند».^۳

^۱ Sainte Anne

^۲ Dénégation

^۳ Op.cit.,p.۳۱۵



A Persian site for psychoanalysis

این ضابطه در عرف لکان صورتی دیگر بخود می گیرد: آنچه که حالت ترمیزی به خود نگرفته یعنی در ساحت رمز و اشارت جائی برای خود نیافته است به صورت *واقع** در می آید یعنی در عالم خارج ظهور می کند. لذا هذیان یا وهم تظاهراتی هستند ناشی از نقصان موجود در ساحت رمز و اشارت. در پی این نقصان حیث خیالی جای ساحت رمز و اشارت را می گیرد و سعی در ترمیم این نقصان می کند. حاصل، تخیلاتی است که بصورت هذیان یا وهم تظاهر پیدا می کنند.

بهترین مثال در اینجا رابطه ای است که میان هذیان *شرب* و نام پدر وجود دارد. چنانچه قبلاً دیدیم محتوی عمده هذیان *شرب* بر حول وجود الهی می چرخد و همانطور که فروید خاطر نشان میکند نزد *شرب* میان الوهیت و پدر رابطه ای نزدیک بر قرار است به نحوی که این جانشین آن دیگری است. میل هذیان *شرب* به زن شدن حاصلی بیش از این رابطه عمیق نیست که از همان ابتدا جنبه شهوانی بخود می گیرد.

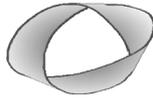
همانگونه که گفتیم هذیان یا وهم ناشی از آن است که اموری ترمیزی که به ساحت رمز و اشارت* تعلق دارند به علت نقصان این ساحت از حالت معنوی یا مجازی خود بیرون آمده جنبه مادی یا حقیقی پیدا می کنند. آنچه در مطالعه *شرب* قابل توجه است اینست که نام پدر خود را که لزوماً مانند هر نام دیگری امری ترمیزی است از حالت مجازی آن بیرون آورده بدان صورتی حقیقی می بخشد. حال بینیم بچه ترتیب.

ذیل پل شرب رئیس دادگاه استیناف و نویسنده شرح حال بیماری خود فرزند *ذیل گتلیب شرب* بود. وجه تمایز اسم پدر را در نام *گتلیب* باز می شناسیم. این نام از آنجا که اسمی است مقوله ای است ترمیزی که همچون بسیاری از نام های فارسی واجد معنایی خاص نیز در زبان است. نا گفته پیداست که هیچ کس در هنگام ادای اینگونه اسماء برای فراخواندن اشخاصی که واجد آن هستند توجهی به معنای آنها نمیکنند. ما وقتی *آقای عزیزالله* را مورد خطاب قرار می دهیم یا موقعی که سعید را صدا می زنیم هرگز به این نمی اندیشیم که در حال نامیدن کسی هستیم که *نزد خدا/ عزیز است* یا اینکه شاهد خوشبختی و سعادت را در آغوش گرفته است. این اسامی مقولاتی ترمیزی هستند و کارگزاری آنها در رابطه با عمل نامیدن است. به عبارت دیگر اهمیت لفظی آنها مورد نظر است نه معنی یعنی مدلول آنها.

نزد *شرب* نام کوچک پدر (*گتلیب*)، بعنوان اسم دلالت، کارگزاری لفظی یعنی ترمیزی خود را از دست می دهد و مدلول یعنی معنای آن مورد توجه قرار میگیرد: *گتلیب* بمعنای «عزیز خدا» است. لذا خدا و پدر موجوداتی یکسان را برای تصرفات قلبی* او تشکیل می دهند: پدر خدا میشود، خدائی عزیز. ولی کلمه *عزیز* نیز حالت ترمیزی خود را از دست می دهد و *شرب* آن را نه بمعنای مجازی بلکه بمعنای حقیقی آن می شنود و بدان باری شهوانی می بخشد.

بعضی از روانکاوان از جمله لکان نقصان ساحت رمز و اشارت را نزد *شرب* ناشی از وجود مستبد و اختناقگر پدر او دانسته اند. *ذیل گتلیب شرب* پزشک آلمانی اواخر قرن نوزدهم شهرت خود را مدیون ابداع نوعی روش تربیتی سخت و مستبدانه ای است که ژیمناستیک بخشی از آن را تشکیل می داد.

می دانیم که پدر از آنرو در تربیت طفل و تشکل نفسانی او سهمی قاطع دارد که حافظ قانون است. همانطور که مرد ممکن است قادر به احراز واقعی منزلت پدر نباشد و لذا مقام حفظ قانون را برای کودک خویش از دست بدهد، بهمانگونه نیز اصرار و اغراق او در قانون میتواند مانع از تشکل نفسانی آن در طفل گردد. پدری که فاقد حجیت است موجب هرج و مرج نفسانی کودک میشود و پدری نیز که با استبداد و توسل به اختناق می خواهد حافظ قانون باشد کاری جز طغیان فرزندان و رد حجیت خود توسط آنها نخواهد کرد. این کودکان در سنین بزرگسالی به محض اینکه در موقعیتی قرار گیرند که می بایستی مقامی پدرانه احراز کنند دچار تزلزل نفسانی و اضمحلال روحی می گردند. نمونه آن را در شرح حال *شرب* دیدیم. آنچه در دو نوبت موجب ظهور بیماری او می گردد همین احراز مقام



A Persian site for psychoanalysis

پدري است: در نوبت نخست به علت اين كه نامزد انتصاب به سمت مهمي در مجلس شوراي آلمان گردهم بود و در نوبت دوم به جهت احراز مقام رياست كل دادگاه استيناف.

پالایش (روشی) Cathartique(mérthode)/ Cathartic therapy/Kathartisches Methode

در نظر ارسطو نمایشنامه های تراژیک یونان باستان با روی صحنه گذاردن ترس و هیبت و همچنین فضایل انسانی موجب تصفیه (پالایش) آدمی شده او را از تألمات روحی رها میسازند. در اواخر قرن نوزدهم دو پزشک اطریشی بنام زیگموند فروید و ژوزف برویر روش درمانی خود را در مورد هیستری* با تابعیت از ارسطو پالایش خواندند. بموجب این روش که تحت خواب مصنوعی (هیپنوتیسم) صورت میگرفت، بیمار خاطرات تلخ گذشته را بیاد آورده از عوارض بیماری خود خلاصی مییافت. فروید بزودی به محدودیت این روش آگاهی یافت، زیرا که عوارض بمحض ناپدید شدن مجدداً ظاهر میگرددند. بعلاوه آنچه برای فروید اهمیت داشت این بود که بیمار بعنوان انسانی بالغ عمل کرده متعهد نفسانیات خویش گردد، کاری که با هیپنوتیسم و حالت انفعالی آن مغایرت داشت. او به تجربه دریافت که تنها نفوذ آگاهانه در امیال دفع شده و قبول قلبی آنها در پرتو رابطه عمیق با شخص روانکاو است که میتواند بطور قاطع موجب رفع تألمات روحی بیمار گردد.

Meurtre du père پدر کشی ← میل به امحاء پدر
Phénoménologie پدیدارشناسی، توصیف ماهوی
Psychotique/Psychotic/ Psychotisch پسیکوتیک (فرد) ← پسیکوز

Psychose/Psychosis/Psychose پسیکوز

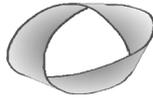
فروید معتقد است که لی بیدو نوعی انرژی سیال است که می تواند تغییر جهت بدهد و از مطلوبات عالم خارج روی گردانده بر من نفسانی* خود فرد تمرکز پیدا کند. این نوع تمرکز انرژی را خودشیفتگی یا نارسسیسیسم*^۱ میخوانند.

در نظر او پسیکوز حاصل چیزی جز نارسسیسیسم نیست. پسیکوزها، اعم از اینکه اسکیزوفرنی*، مالیخولیا* یا پارانویا* باشند، همگی نزد فروید نوروهای نارسسیسیک^۲ محسوب می گردند. همانگونه که برای روان پزشکان اسکیزوفرنی الگوی جامعی است از انواع پسیکوز بهمان نحو نیز نزد فروید مالیخولیا نمونه جامعی است از نوروهای نارسسیسیک.

برای فروید مکانیسم دفع امیال امری است مشترک میان نورو و پسیکوز، ولی در هر یک از آنها بنحوی متفاوت عمل می کند. در نورو میل دفع شده تغییر شکل می دهد یا جانشینی دیگر برای خود پیدا میکند در حالیکه در پسیکوز لی بیدوی دفع شده تغییر شکل نمی دهد بلکه تصرف قلبی* نسبت به عالم خارج ترک شده بر من نفسانی خود فرد متمرکز میگردد. بعبارتی دقیق تر تفاوت میان نورو و پسیکوز در نوع بازگشت امیال دفع شده به ضمیر

^۱ Narcissisme

^۲ Psycho-névroses narcissiques



A Persian site for psychoanalysis

آگاه است. بدین معنی که این امیال در بازگشت خود نزد فرد نوروتیک تغییر شکل میدهند در حالیکه فرد پسیکووتیک انرژی بازگشته را صرف وجود خود میکند.

هنگامیکه فرد قادر به قبول یا تعهد گسترسیون* یعنی محرومیت از ذکر نیست و نمیتواند مداخلت پدر را در منع آرزومندی خویش بپذیرد تعارضی عظیم در من نفسانی او ظاهر می گردد. از آنجا که پدر و حیثیت او گشایش واقعی کودک را به عالم خارج تشکیل میدهد لذا نقض منزلت او در واقع متارکه با این عالم است. حاصل کشمکشی است میان تصرف قلبی نسبت به مطلوبات خارجی و انصراف قلبی از آن ها یعنی تمرکز تصرف قلبی بر من نفسانی (نارسی سیسم). در این حالت است که فروید در باب تشکل اولیه پسیکوز از نوعی خاص از تثبیت لی بیدو صحبت میدارد که آن را تثبیت مستعد کننده^۱ مینامد.

در این نوع تثبیت مکانیسم دفع امیال حالتی انفعالی بخود می گیرد بدین معنی که قسمتی از انرژی نفسانی یعنی لی بیدو از مسیر عادی در تحول طفل منحرف شده از این پس در حالت کودکانه خود توقف میکند. لذا این قسمت خاص از لی بیدو بطور منفرد عمل کرده و از مابقی انرژی فعال که دفع شده است جدا می گردد. همین قسمت جدا شده لی بیدو است که در هنگام بازگشت به ضمیر آگاه حالتی تهاجمی بخود گرفته و بقول فروید «سدی» را که در مقابل امیال دفع شده گذاشته شده مورد حمله قرار میدهد. از آنجا که این هجوم ناشی از میلی است تثبیت شده در یکی از مراحل ابتدائی تحول نفسانی لذا بازگشت میل دفع شده نیز سیری قهقرائی^۲ خواهد بود از لی بیدو که فرد را از پای در خواهد آورد. در نظر فروید این هجوم چیزی جز شکست مکانیسم دفع امیال نیست.

برای فروید بازگشت مهاجمانه میل دفع شده در واقع کوششی است برای ترمیم جراحت یا آسیب اولیه که همان تثبیت یا بهتر بگوئیم توقف لی بیدو در مرحله ای ابتدائی از رشد و تحول است. وی معتقد است که همه عوارض بیماری کوششی است برای تصرف قلبی عالم خارج که به نفع نارسی سیسم ترک شده است.

برای نزدیک کردن وجهه نظر فروید به نظریه لکان میتوان گفت که این کوشش در واقع در جهت باز یافت یا تصرف قلبی پدر است که مورد نقض* واقع گردیده است. ولی از آنجا که ترمیم وجود پدر یعنی قبول قلبی مداخلت او در آرزومندی (قبول قانون و پذیرش محرومیت از ذکر*) با شکست مواجه شده است لذا کوشش فرد در باز یافتن آن حالتی پسیکووتیک یافته بصورت هذیان و توهم ظاهر می گردد. بعبارت دیگر چنانکه قبلاً گفتیم چیزی که به ساحت رمز و اشارت* وارد نشده در عالم خارج ظاهر می گردد. ازینروست که ظهور توهم آمیز مقدسان و مردان بزرگ که مظهر ساحت رمز و اشارت هستند نزد افراد پسیکووتیک امری است رایج.

P.Maniaco-dépressive

پسیکوز منیاکو-دپرسیو

جنون موسوم به منیاکو-دپرسیو نوعی از پسیکوز* است که شاخص اصلی آن را افسردگی یا مالیخولیا^۳ تشکیل میدهد. این پسیکوز چنانکه از نام آن بر می آید جنبه ادواری^۴ دارد بدین معنی که غالباً پس از یک دوره افسردگی شدید (مالیخولیا) تغییر حالت داده تبدیل به شور و شیدائی جنون آمیزی* می گردد. لذا این پسیکوز حاکی از نوسان فرد است میان افسردگی^۵ و شور جنون آمیز^۱. هم ازینروست که آن را منیاکو-دپرسیو می خوانند.

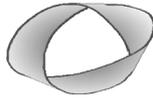
^۱ Fixation prédisposante

^۲ Régression

^۳ Mélancolie

^۴ Cyclique

^۵ Dépression



A Persian site for psychoanalysis

دورهٔ موسوم به شور جنون آمیز بدین معنی نیست که افسردگی یا مالیخولیا از میان رفته باشد و غم و درد جای خود را به شادی و خرسندی داده باشد. چرا که شادی مشهود نزد اینگونه افراد احساسی است سطحی برای پرده پوشی از افسردگی اصلی. شور جنون آمیز در واقع فرار از افسردگی است ولی فراری که همچنان در دام افسردگی گیر آمده است. فرد علیرغم علاقهٔ وافر و زیاده از حدی که به عالم و آدم نشان میدهد قادر به تمتع واقعی نیست و پیوسته از این شاخه به شاخه ای دیگر توسل می جوید. عدم تمرکز حواس و عدم مذاقه در اشیاء از خصوصیات اصلی آن است که پیوسته با هیجان و احوال افراطی توأم بوده امکان هر گونه ارتباط واقعی را از فرد سلب می کند. پرواز اندیشه ها^۲ و عدم تداوم افکار در زمرهٔ عوارض اصلی شور جنون آمیز است.

از لحاظ ماهوی تفاوتی میان مالیخولیا و صورت واژگونهٔ آن یعنی شور جنون آمیز وجود ندارد. فروید در مقالهٔ مهمی که به سوگ و مالیخولیا اختصاص داده چنین می نویسد: «محتوی شور جنون آمیز چیزی جز مالیخولیا نیست. زیرا که در هر دو حالت کشمکش اصلی بر سر مقوله ای است یکسان. بدین معنی که در مورد مالیخولیا من نفسانی* به شکست و تسلیم توسل میجوید در حالیکه در شور جنون آمیز بر آن تسلط می یابد»^۳.

Fixation/Fixation/Fixierung

تثبیت

مکانیسمی است که بر اساس آن لیبیدو* در مرحله ای از مراحل ماقبل اودیپ (مقعدی یا دهانی) تثبیت می یابد و معمولاً در تعیین خصوصیات رفتاری فرد سهمی مهم ایفا می کند. لذا مرحلهٔ دهانی* در طباع هیستری* بر خصوصیات دیگر فرد غالب می گردد حال آنکه در طباع وسواسی- اجباری* تثبیت بیشتر بر مرحلهٔ مقعدی* متمرکز است.

Fixation prédisposante/Dispositional

تثبیت مستعدکننده

fixation/Disponierende Fixierung

تثبیت مستعدکننده اصطلاحی است که فروید برای توضیح نحوهٔ تشکل پسیکوز بکار برده است. در این نوع تثبیت مکانیسم دفع امیال* حالتی انفعالی بخود می گیرد بدین معنی که قسمتی از انرژی نفسانی یعنی لی بیدو از مسیر عادی در تحول طفل منحرف شده از این پس در حالت کودکانهٔ خود توقف میکند. لذا این قسمت خاص از لی بیدو بطور منقرض عمل کرده و از مابقی انرژی فعال که دفع شده است جدا می گردد. همین قسمت جدا شدهٔ لی بیدو است که در هنگام بازگشت به ضمیر آگاه حالتی تهاجمی بخود گرفته و بقول فروید «سدی» را که در مقابل امیال دفع شده گذاشته شده مورد حمله قرار میدهد. از آنجا که این هجوم ناشی از میلی است تثبیت شده در یکی از مراحل ابتدائی تحول نفسانی لذا بازگشت میل دفع شده نیز سیری قهقرائی^۴ خواهد بود از لی بیدو که فرد را از پای در خواهد آورد. در نظر فروید این هجوم چیزی جز شکست مکانیسم دفع امیال نیست.

Association/Association/ Assoziation

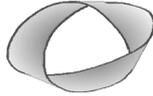
تداعی (معانی)

^۱ Manie

^۲ Fuite des idées

^۳ S.Freud, *Deuil et Mélancolie*, in *Métopsychole*, tr.fr. Jean Laplanche et J.-B. Pontalis, Paris, Gallimard, □ ◀ ▶ ▷ , p. □ ◻ ◼

^۴ Régression



ترمیم Symbolisation/Symbolisation/ Versinnbildung

در نظر لکان *فُر-د/ **^۱ اولین قدم کودک است در جهت ترمیم^۲ یعنی دسترسی به ساخت رمز و اشارت^{*}. زیرا که رموز اشارت بر این استوار است که نفس آدمی قادر گردد غیبت شیئی را پذیرفته از طریق زبان تکلم بدان حضوری دیگر دهد. زبان رموز اشارت یک چنین رابطه ای دیالکتیک است که میان حضور و غیاب پدید می آید. از طریق این رابطه فرد قادر میگردد که جدائی و فراق از مطلوب را نه تنها تحمل کند بلکه آنرا تعهد نماید، یعنی از قبول مسئولیت شخصی در قبال رنج حاصل از آن سرباز نزده آن را موکول به تقصیر دیگران نداند.

فُر-دا به حرمان کودک از مادر صورتی بسامان می دهد و او را برای دسترسی به زبان تکلم آماده می کند. چرا که زبان تکلم بعنوان ساخت رموز اشارت در واقع از دست دادن شیئی یعنی رابطه مستقیم و بیواسطه کودک با آن است. این زبان تکلم است که از این پس میانجی فرد و اشیاء عالم می گردد. زیرا که وساطت، ذات اصلی ساخت رمز و اشارت است. رضایتمندی حاصل از زبان تکلم در واقع جای رضایتمندی قبلی را که حالت بیواسطه داشته است میگیرد. کودک که بنا به *اصل لذت* زندگی می کرده از این به بعد قادر می شود به تحمل و حتی بهره مندی از *اصل واقعیت* نائل گردد.

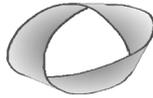
شئونی دیگر از ساخت رموز اشارت: زبان تکلم تنها مظهر ساخت رموز اشارت نیست. خویشاوندی، اسم خاص افراد و همچنین محرّمات جزء لایتجزای این ساخت هستند. همینطور است آینده یعنی افقی که به برکت آن آدمی با اعتماد بنفس پذیرای وقایع نامترقب شده فتوح و گشایشی خاص نسبت بدان ها پیدا می کند.

عهد و پیمان نیز پدیداری است متعلق به ساخت رموز اشارت. چرا که نه تنها حاکی از احوال قلبی^{*} عمیق آدمیان است بلکه عنصری ثالث است که آنها را از روابط رو در رو و متفاخر مصون نگه میدارد. *عهد و پیمان* با قرار داد تفاوت دارد. چه در مورد اخیر عنصری وجود ندارد که ورای فرد آدمیان باشد و به عمل آنها تعالی بخشد. مراسم اجتماعی و تشریفات مترتب بر آنها را نیز می بایستی تظاهراتی از ساخت رموز اشارت دانست. خصوصیات این ساخت چنان است که گذر از آن موجب دگرگونی فرد آدمی شده و بدو هر بار نحو نفسانی جدیدی عطا می کند. هیچ فرد آدمی از تأثیرات حاصل از ساخت رموز اشارت مصون نتواند ماند. مرگ، تولد، تدفین، ارتقاء به مقام مادری یا پدری، ازدواج یا طلاق هر یک تظاهراتی از ساخت مورد نظر هستند. حدوث این وقایع در زندگی فرد موجب تغییرات عظیمی در زندگی فرد می گردد بنحوی که اگر وی واجد پایه ترمیمی مستحکمی نباشد نخواهد توانست به تعهد آنها توفیق حاصل کند. هم از اینروست که گاه شاهد آن هستیم که فردی که تابحال دارای زندگی آرام و بیدغدغه ای بوده است ناگاه در پی اینکه صاحب فرزندی می گردد شروع به شراب خواری کرده بصورت شخصی دائم الخمر در می آید. و یا اینکه بهترین زوج پس از ازدواج تبدیل به افرادی بدخصال شده جهنمی بس عظیم برای زندگی زناشویی خود فراهم می آورند. در این دو مثال می بینیم که چگونه نقصان در فرایند ترمیمی پدر شدن یا همسر گردیدن موجب مشکلاتی اینچنین عظیم می گردد و مانع از آن می شود که فرد به احراز مقام و منزلتی ترمیمی نائل آید.

ذکر مثالی دیگر خالی از فایده نخواهد بود. تجربیات بالینی بگرات نشان میدهند که مراسم تدفین و بخاک سپردن سهمی قاطع در تسکین رنج و تألم عزاداران دارد و عدم وجود آن به درد و غم آنها حالتی پایان ناپذیر میدهد. خانم سی ساله ای در هنگام وضع حمل طفل خود را از دست داده بود و مقامات پزشکی بعلی نتوانسته بودند جسد کودک را به خانواده اش اعاده دهند. روانکاو- که برای او غایتی جز پایان بخشیدن به رنج و تألم

^۱ Fort-Da

^۲ Symbolisation



A Persian site for psychoanalysis

عظیم او از این فقدان نداشت- با چنین رؤیائی آغاز شد: «خواب دیدم که با دسته گلی در میان قبرستان حیران و سرگردانم». رؤیا حاوی چنین پیامی بود: «در پای چه مزاری و در پی فقدان چه عزیزی باید به سوگ نشست؟ نه جسدی موجود است و نه مزاری در قبرستان». عبارتی دیگر زن جوان در پی یافتن مؤیدات لازم برای ترمیم بخشیدن به مرگ کودک خود بود، ترمیزی که بعلت عدم وجود مزار و مراسم تدفین حالت امری محال بخود گرفته بود.

یکی دیگر از شئون ساخت رمز و اشارت رابطه آن با حقیقت است. حقیقت در اینجا نه بمعنای تطابق ذهن با واقع^۱ است نه ربطی به صدق و کذب منطقیون دارد. حقیقت در اینجا بمعنای خروج از مستوری^۲ یعنی پرده بر کشیدن از آن نوع فراموشی است که منشاء ضمیر ناآگاه ماست. اما دسترسی به حقیقت نزد آدمی همواره جزئی بوده مشوب به پرده پوشی است. حقیقت تام و مطلق با ذات برزخی آدمی تناقضی ماهوی دارد. قول بدان در طول تاریخ موجب فجایع انسانی عظیمی شده است. روانکاوی طی طریقی است که فرد را به قبول این نقصان رهنمون شده او را به پذیرش محرومیت از ذکر (گسترش یون) قادر می سازد.

Imposture

تزویر و ریا (در مرحله آینه)

Représentation

تشبیه (در مقابل توحید) ← تصورات

Investissement/Cathaxis/ Besetzung

تصرف قلبی

تصرف قلبی مجموعه پدیدارهایی است نفسانی که بنا بر آنها لیبدو یعنی انرژی رانشی بر مطلوب* یا افکار و امیالی خاص تمرکز یافته موجب میگردد که فاعل نفسانی* بدانها «علاقه مند» شود. لفظ **Besetzen** در زبان آلمانی معانی مختلفی دارد که اشغال (بمعنای نظامی آن) یکی از آنهاست. معادل فرانسوی آن (**investissement**) دارای دو معنی متفاوت است: ۱- محاصره نظامی ۲- سرمایه گذاری اقتصادی. معنی اخیر با وجهه نظر اقتصادی بدان نحو که در ماوراء النفس^۳ فروید آمده همخوانی بیشتری پیدا میکند.

برای یافتن معادلی برای آن در زبان فارسی، ذهن طبیعه به طرف کلمه «تسخیر» هدایت میشود که هم واجد معنای عاطفی است هم دارای معنای نظامی. مع الوصف «تسخیر» به معنای اصلی در اصطلاح فروید حالتی واژگونه میبخشد. چه «تسخیر قلب» در فارسی بدین معناست که فرد موفق به فتح قلوب دیگران شده آنان را بخود علاقه مند میکند. در حالیکه در تصرف قلبی معنای اصلی چنان است که فرد علاقه خود را بر دیگران متمرکز میکند بدون اینکه غایت عمده او لزوماً متوجه کسب علاقه آنها باشد. لذا معادلی چون تصرف قلبی حالتی فعال تر داشته به معنایی که فروید از این کلمه افاده می کند نزدیک تر است.

ما در اینجا دو مفهوم دیگر روانکاوی را مورد نظر قرار میدهم که از مقوله مورد بحث منشاء گرفته با آن در رابطه ای نزدیک هستند:

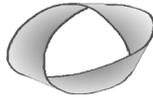
Désinvestissement/ Withdrawal of cathexis/Unbesetztheit

- انصراف قلبی

^۱ Adequatio

^۲ Alétheia

^۳ Métapsychologie



A Persian site for psychoanalysis

انصراف قلبی پدیداری است که در جهت مقابل تصرف قلبی قرار دارد، بدین معنی که حاکی از انصراف خاطر فرد از مطلوبی است که تا کنون مورد علاقه و تصرف قلبی او بوده است.

- تصرف قلبی معکوس **Contre-investissement/ Anticathexis/gegenbesetzung**

گاه من نفسانی برای مقابله با هجوم امیال دفع شده بر آن میشود که نیروی مقاومت عظیم و مستمری در برابر آنها ایجاد کند. اغراق در این نوع مقاومت فاش کننده چیزی جز میل دفع شده نیست و نشان دهنده ضعف و شکنندگی فوق العاده فرد در مقابل امیال نا آگاه است؛ مثلاً برای مقاومت در مقابل هجوم رانشهای مقعدی، فرد شبانه روز به شستشوی خود میپردازد یا در برابر وحشت از چنین و چنان حشره یا حیوانی که مظهر امیال نا آگاه اوست بر آن میشود که تمام فکر و ذکر خود را بدان مشغول کرده خانه را مبدل به محیط ضد عفونی شده بیمارستان کند؛ و یا مادری که از امیال خصومت آمیز خود نسبت بفرزندان هراس دارد، آنان را چنان غرق مهر و محبت اغراق آمیز خود میکند که هرگونه ازادی را از آنها سلب می نماید.

تصورات **Représentation/Representation/ Vorstellung**

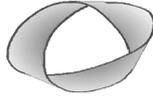
چه نوع رابطه ای میان جان و تن وجود دارد؟ نسبت نفس با جسم کدامست؟ امیال و آرزوهای آدمی از جسم و ارگانسیم او منشأ می گیرند یا مقولاتی صرفاً غیرجسمانی هستند؟ فروید خود را عمیقاً وارث نظریه داروین دانسته از همان آغاز تحقیقاتش را بطور اصولی در جهت مخالف آنچه فلسفه های حیاتی^۱ خوانده میشود قرار می دهد. اما برای توضیح پدیدارهای نفسانی بجای استفاده از مقوله ای چون غریزه^۲ از مفهومی غنی تر و پیچیده تر سود می جوید که در زبان آلمانی **Trieb** خوانده می شود. این اصطلاح از اصولی ترین مفاهیم روانکاوی است که ما آن را به رانش* برگردانده ایم. خوانندگان می توانند برای تفصیل آن به مدخل مربوطه رجوع کنند.

فروید گاه رانش را بمعنای سوانق و تمناهای نا آگاه می گیرد و گاه بمعنای مواد و ترشحاتی که از بدن ساطع شده موجب رفتار موجود زنده ای چون انسان را فراهم می آورند. برای او رانش «حد و مرز میان پدیدارهای جسمانی و روانی» را تشکیل می دهد. حال باید دید که چگونه یک چنین امری امکان پذیر می تواند باشد. اگر رانش را صرفاً جوهر و ماده ای جسمانی - همچون هرمن ها- در نظر بگیریم در آن صورت این پرسش مطرح می گردد که چگونه یک چنین جوهری می تواند به میل و آرزویی نفسانی تبدیل گردد؟ فروید برای پاسخ به این سؤال از مفهومی متداول سود می جوید که طی فرضیات او بصورت مقوله ای کاملاً بدیع در می آید. این مفهوم بمعنای افکار و تصورات (**représentation**) است و در عین حال بمعنای (هیأت) نمایندگی هم آمده است. حال ببینیم که چگونه فروید در نظریه رانشی خود این دو معنا را با هم تلفیق می کند تا راه حلی معتبر در باب رابطه جسم و نفس ارائه دهد.

در نظر فروید رانش تنش جسمانی بوده نمیتواند فی نفسه دفع* شده به ضمیر نا آگاه رانده شود. آنچه دفع میگردد نماینده نفسانی آن یعنی تصورات، تصویرها و خاطرات مربوط بدانست. این افکار یا خاطرات هستند که پیوسته تغییر شکل یافته منظر قابل قبول برای ضمیر آگاه فرد می یابند. رابطه ای که فروید میان «تصورات» و کارکرد آنها بعنوان «نمایندگی» رانشها در نفسانیات ایجاد میکند، مبتنی است بر واژه **Vorstellung** که هر دو معنی «تصورات» و «نمایندگی» را یکجا در خود جمع دارد. این کلمه بخصوص از زمان لایبنیتس در فلسفه های اروپائی جای مهمی را بخود اختصاص داده است. لفظ **Vorstellung** در واقع معادلی است که

^۱ Vitalisme

^۲ Instinkt



A Persian site for psychoanalysis

کریستیان وُلَف^۱، شاگرد لایب نیتس، در ترجمه آثار این فیلسوف در مقابل لفظ فرانسوی *représentation* انتخاب کرد. لایب نیتس ابتدا واژه اخیر را بمعنای *مطابقت* (یعنی *مطابقت ذهن با واقع*) بکار برد. ولی بعداً مقوله ای را وضع کرد که *représentation* در آن مهم ترین مرتبه را احراز می کرد.

فروید رانش را عبارت از *تصویراتی نفسانی* می داند که نمایندگی سوانق جسمانی را بعهد گرفته است. وی در توضیح خود دو لفظ آلمانی و لاتین را با هم تلفیق کرده اصطلاح *Vorstellungsrepräsentanz* را جعل می کند. فروید در اینجا با مهارت خاصی دو لفظ *repräsentanz* و *repräsentanz* را بکار می برد زیرا که هم بمعنای تصورات هستند و هم بمعنای نمایندگی. مع الوصف بنظر می رسد که برای درک آنها نمی بایستی بر آن شویم که با نوعی حشو در اینجا روبرو هستیم بطوری که هر دو کلمه ای که در پی یکدیگر آمده اند واجد معنایی یکسان باشند. لذا جایز است که *repräsentanz* را بمعنای مختص *نماینده* در نظر بگیریم و اصطلاح *Vorstellungsrepräsentanz* را بدین گونه تفسیر کنیم: تصورات نفسانی (*Vorstellung*) همگی منشائی جسمانی دارند بدین معنی که *نماینده* (*repräsentanz*) تنش ها و محرکات جسم در نفس می باشند. تبصره: لازم بتوضیح است که *repräsentation* در تأثیر بمعنای «شبهه سازی و بتماشا گذاشتن (به آلمانی *Darstellung*)» می باشد در حالیکه در الهیات بمعنای «تشبیه» (در مقابل توحید *monothéisme*) آمده است.

Mascarade

تظاهر بماغیر

از آنجا که تمنای فرد هیستریک همواره تمنای غیر است لذا تظاهر بماغیر^۲ یکی از شاخص های مهم هیستری محسوب می گردد: فردی که به طبقه اجتماعی متوسطی تعلق دارد هم خود را بر آن خواهد گذاشت تا در نظر دیگران چنان جلوه کند که گوئی به خانواده ای مرفه تعلق دارد، شاگرد در غیاب استاد بر آن میشود که چندان با وی انطباق هویت نماید که خود را همچون او وانمود کند ...

مکانیسم تظاهر بماغیر از پدیداری بس اساسی تر منشاء می گیرد که لکان آن را پرده داری یا حجاب^۳ خوانده است. بموجب این مکانیسم فرد هیستریک با کتمان جزئی امری، غیر را (و خود را نیز) به این شبهه می اندازد که واقعاً واجد آن است در حالیکه حقیقت امر خلاف آن را ثابت می کند. پرده داری رابطه ای است خاص نسبت به گسترسیون که خالی از ظرافت نیست.

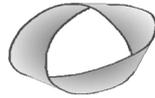
پرده داری بدین معنی است که گرچه فرد هیستریک فاقد دگر است ولی «چنان نیست که کاملاً از آن محروم باشد» (ژک لکان).^۴ ماهیت پرده داری یا حجاب در ایجاد شبهه است. ایجاد شبهه یا پدیدار «گوئی که ...» دارای کارکردی است اساسی بدین معنی که نه تنها موجب آرزومندی نزد غیر* می گردد بلکه حایل و حافظ آن نیز هست. چرا که آرزومندی آدمی در هر وهله ای از ظهور خود ناپایدار و غیر ثابت است و هر دم بیم افول آن می رود بخصوص در مقابل مطلوبی که با شبهه و تظاهر آمیخته باشد. پرده داری زنانه لازمه وجود و ثبات آرزومندی مردانه است. ناز زنانه و نیاز مردانه لازم و ملزوم یکدیگرند. در غیاب پرده و حجاب تمنا نیز سقوط یافته به عدم می پیوندد. پرده هائلی است میان خلوت و جلوت، میان زندگی خصوصی و حیات اجتماعی. در چنین بینایی است که آرزومندی تشکل میابد.

^۱ Christian Wolff

^۲ Mascarade

^۳ Voile

^۴ «Elle n'est pas sans l'avoir» (Lacan)



تعلیق زمانی (کار را به فردا انداختن) Procrastination

به موجب این مکانیسم دفاعی، فرد وسواسی* پیوسته تحقق نیات و آرزوهای خویش را به «فردا» موکول می کند تا آنکه «از یک ستون به ستونی دیگر فرجی حاصل شود» و راه حلی برای شک و تردیدهای بی پایان او پیدا گردد. تعلیق زمانی یکبار دیگر مؤید این امر است که طباع وسواسی* بر اساس عدم امکان ارضاء آرزومندی استوار است. شخص وسواسی تاب تحمل رضایتمندی و سعادت را ندارد و هرگونه تقریبی نسبت بدان موجب اضطراب در وی میگردد.

تعیّن مابعدی L'après-coup/Differed action/ Nachträglichkeit

یکی دیگر از مکانیسم های رایج در مورد خاطرات، تعین مابعدی^۱ است که خود انقلابی است در باب علیت نفسانی. به موجب این مکانیسم برخی از خاطرات و زیسته های نفسانی در اولین وهله فاقد شاخص یا اهمیت خاصی هستند و معنای خود را پس از مدت زمانی بنحو مابعدی بدست می آورند. فروید از همان آغاز تفحصات خویش در سالهای اواخر قرن نوزدهم به اهمیت این مکانیسم نفسانی پی برد و دریافت که تجربیاتی که در وهله اول فاقد معنا و اهمیت هستند ممکن است پس از مدتی ظاهر شده و این بار معنای واقعی خود را باز یابند. تعین مابعدی موجب رفع این برداشت ساده اندیشانه می گردد که بموجب آن علت همیشه برمعلول تقدّم دارد.

تقرّب اجتنابی (در هیستری) Evitement

تقرّب اجتنابی^۲ یکی از مکانیسم های اصلی هیستری است. بموجب آن فرد هیستریک بمنظور «پرهیز» از موقعیت یا عنصری اضطراب انگیز برعکس بطور ناآگاه هم خود را در نزدیک شدن بدان می گذارد سعی می کند که در مجاورت با آن بسر برد.

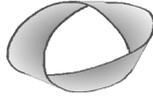
تلقین Suggestion

از همان آغاز آنچه در نظر فروید اهمیت داشت خاطره واقعه آسیب زا نزد بیمار بود که با بیاد آوردن آن موفق می گردید از عوارض بیماری خود رهائی یابد. لذا هیپنوتیسم وسیله ای بود که کار تذکار و یادآوری واقعه آسیب زا را آسان می کرد. ولی بزودی فروید دریافت که واقعه آسیب زا نمی بایستی جزئی مجزا از کلّ حیات نفسانی در نظر گرفته شود. نقص وسیله ای چون هیپنوتیسم برای یادآوری وقایع ناگوار و دفع شده این بود که بیمار را در حالتی خاص و استثنائی قرار می داد و مانع از آن می شد که خاطرات با کمال آگاهی بذهن بیمار آمده مورد قبول او واقع گردند. لذا فروید روش هیپنوتیسم را ترک کرد و از تلقین سود جست بدین ترتیب که با فشار انگشت روی پیشانی بیمار به او یادآوری خاطرات دفع شده را تلقین می کرد. وی این روش را نیز کنار گذاشت زیرا دریافت که حیات نفسانی آدمی کلی است منجسم که در آن افکار و امیال مانند رشته ای زنجیری بیکدیگر متصل هستند. کشف روش تداعی آزاد افکار^۳ برچنین برداشتی متکی بود و نخستین سنگ بنای روانکاوی را تشکیل داد. این روش مبتنی بر این واقعیت است که برای دسترسی به ضمیر ناآگاه و کشف افکار و امیال دفع شده کافیسست که روانکاو واجد قوه

^۱ Nachträglichkeit (l'après-coup)

^۲ Evitement

^۳ Libre association



A Persian site for psychoanalysis

استماع لازم باشد و بتواند با عطف نظر به افکار تداعی شده میل دفع شده را که در آنها نهان است کشف کرده برای بیمار تأویل و تعبیر نماید.

Jouissance

تمتع

فروید مبنای نفسانیات را بر اصل لذت میگذارد. اما چنانکه میدانیم اصل لذت بمعنای لذت طلبی نیست. زیرا که لذت نزد فروید مبتنی بر اصل صرف حدّ اقلّ انرژی است. او بر آنستکه افزایش انرژی نفسانی موجب تألم برای ارگانیسم میگردد. لذا لذت در نظر او عبارت است از فرایندی که از ک/هش تنش در ارگانیسم حاصل می آید. بدیهی است که لذت بمعنایی که فروید از آن افاده میکند چیزی جز اجتناب از درد (افزایش انرژی در سیسم عصبی) نیست.

اصل لذت در مقابل اصل واقعیت قرار دارد که موجب محدودیت و هدایت آن در جهاتی میگردد که با عالم واقع تطابق داشته باشد. من نفسانی* در نظریه فروید حائل میان اصل لذت و اصل واقعیت است.

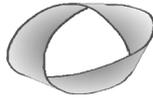
اما لذت با آنچه در عرف فروید/ارضاء میل خوانده میشود متفاوت است. زیرا که تعارضات نفسانی چندان حالتی پیچیده به ارضاء میل میدهند که ایجاد رابطه ای مستقیم میان لذت و ارضاء امری دشوار خواهد بود.

تمتع در نظر لکان مقوله ای است بدیع که نه به اصل لذت قابل تأویل است نه به مفهوم ارضاء میل نزد فروید. در نظر لکان آدمی بعنوان فاعل نفسانی* نه ماهیت است و نه وجود. ذات او در برزخ یعنی در ساحت فقدانی (عدم) اوست. متفکران و فیلسوفان همواره ماهیت آدمی را در جستجوی تمامیت و تمتع از آن دانسته اند. در حالیکه لکان در پی کشفیات فروید در باب ضمیر ناآگاه نشان میدهد که فقدان و برزخ محور اصلی حیات نفسانی است و هرگونه تمامیتی در آن موجب اختلال و کشمکش در آن میگردد. تمتع نزد انسان در رابطه با تمامیت نیست بلکه در حفظ فقدان است که البته با عدم ارضاء تفاوت دارد. وجود یا ماهیتی برای آدمی نیست تا حیات نفسانی او را تعیین بخشد. زیرا که آدمی از بدو حیات خود در گیر زبان تکلم بوده و تمتع خود را بمناسبت آن شکل میدهد. خصوص زبان تکلم در ناکاملی و عدم تمامیت آنست. زیرا که اسماء دلالت* در رابطه ای لاینقطع با هم بوده هیچگاه به اسم دلالت اعظمی ختم نمیشوند تا نقصان ذاتی آن را پایان بخشد.

برای لکان بهمان نحو که مطلوب تمنا نزد آدمی انگیزه و علت اصلی آرزومندی است بهمان نحو نیز اسم دلالت موجب اصلی تمتع اوست.

تمتع برای لکان بزبان دقیق عبارتست از اینکه فاعل نفسانی* با اعطای محرومیت خود از ذکر* یعنی کسترسیون خویش به غیر بر آن میشود که فقدان او را جبران و تکمیل کند. بعبارت دیگر کسترسیون بهائی است که فاعل نفسانی در قبال فقدان یا نقصان غیر میبردازد. چراکه نقصان و فقدان نزد آدمی بدین معنا است که غیر نیز ساحتی است فقدانی. لکان بر آنستکه فرد نوروتیک بعنوان فاعل نفسانی پیوسته بر این تصور است که «غیر طالب کسترسیون اوست» و از اینرو هم خود را بر آن میگذارد تا «حافظ تمتع غیر» شده در تحقق آن بکوشد. لذا تمتع غیر نحوی بارز است از تلاشهای مجدانه فاعل نفسانی برای وجود بخشیدن به غیر، غیری که در واقع ساحتی ناموجود بوده فقط برای آدمی و در جهت فائق آمدن بر برزخ او ساخته و پرداخته شده است. لکان به دو نوع تمتع قائل است:

الف- تمتع غیر که اساساً تمتعی است ذکری و مبتنی بر کسترسیون. در این نوع تمتع آدمی بعلت عدم وصول به غیر همواره پاره ای از وجود او را برگزیده مورد تمتع قرار میدهد. ازاینرو در تمتع ذکری غیر موجودیتی غیر قابل دسترسی باقی میماند و آرزومندی فقط به جزئی از او تعلق میگیرد. تمتع ذکری تمتعی است اساساً مذکر که منجر



A Persian site for psychoanalysis

به ارضاء عضو جنسی گردیده زن را بعنوان غیر از دست میدهد و تمتع از او را غیر ممکن میسازد. لکان ان را گاه تمتع ابلهانه خوانده است.

ب- تمتعی دیگر: در این نوع تمتع، که اساسی غیر ذکری دارد، آنچه مورد توجه است غیر و «وجود» اسرارآمیز اوست که عشق یا حدیث آرزومندی را موجب میگردد. غایت این تمتع دسترسی به دلالت^۱ (S) و معنای غیر «ناموجود»^۲ (A) است. لذا لکان فرمول آن را چنین می نویسد: S(A).

لکان در سمینار خود موسوم به بازهم^۳ بدین تصریح دارد که زن در ارضاء جنسی خود در برزخ میان دو نوع تمتع نوسان دارد: تمتع ذکری از یکسو و تمتع غیر ذکری از سوی دیگر. فقدان ذاتی زن از ذکر در او روشنگاهی پدید می آورد که از تمتع «ابلهانه» یعنی صرفاً جسمانی مرد فراتر رفته او را پذیرای واقعی غیر میسازد، هم ازینروست که لکان قائل به قرابتی عمیق میان تمتع زنان و عرفا است: محور اصلی تمتع هردو پرسش از وجهه اسرارآمیز غیر است.

Jouissance et souffrance

تمتع و تالم

Intellectualisation/ Intellectualization/

تمسک به عقل

Intellectualisierung

توجیه عقلی و تمسک به عقل^۴ مکانیسم هائی هستند که طبق آنها فرد وسواسی برای اجتناب از کشمکش های نفسانی و فرار از قبول احساسات و عواطف خود سنگری مستحکم از عقل و استدلال برای خویش بنا میکند یعنی بدانها ظاهری مستدل و عقلانی می بخشد. غایت ناآگاه این مکانیسم ها رهائی فرد از شک و تردید دائمی است. اما چنین کوششی برعکس موجب تقویت شک و تردید در وی می گردد، چه او را در استدلالات متضاد و بی پایانی درگیر می آورد.

یکی دیگر از خصوصیات این دو مکانیسم ایجاد احساسی مملو از قدرت در شخص وسواسی است. ذات عقل در تسلط و کنترل امور است بخصوص هنگامی که جای عواطف و احساسات را بگیرد و از ظاهر گشتن هرگونه التفات قلبی ممانعت کند. این احساس تسلط یادگاری است از رانش مقعدی که نخستین گام کودک در راه کنترل و اعمال قدرت نسبت به کالبد خویش و عالم اطراف است. ناگفته پیداست که توجیحات عقلی و تشبث بدانها پنهان کننده شکندگی عظیمی است که در پس آنها نهفته است.

تمنا ← آرزومندی

Topique/Topography/Topik

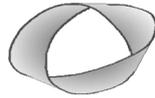
توپیک

^۱ Signifiant

^۲ Autre

^۳ J.Lacan, *Encore*, Séminaire XX, (۱۹۷۲), Paris, Seuil, ۱۹۷۵

^۴ Intellectualisation



A Persian site for psychoanalysis

فروید در وهله اول دستگاه نفسانی را به سه قسمت تقسیم کرده بود: ضمیر نا آگاه، نیمه آگاه و آگاه. سپس این تقسیم بندی را کمابیش کنار گذاشته به تقسیم بندی دیگری در سال ۱۹۲۰ پرداخت که توپیک دوم^۱ نام گرفته است. مطابق این نظریه جدید دستگاه روانی حاوی سه بخش متفاوت است: ۱- من^۲ که با نفس مطمئنه قدمای ما قرابت فراوان دارد. ۲- فرامن^۳ که همان نفس لوامه^۴ قدماست. ۳- مخزن رانش^۴ ها یعنی غرایز که فروید با عاریت از گرویدک^۵ آنرا این و آن میخواند. این و آن نفسانی با نفس اماره دارای قرابتی قابل توجه است. برای فروید این و آن نفسانی ساحتی نا شناخته و نا آگاه بوده مخزن انرژی نفسانی است. این و آن میدان مبارزه رانش (غریزه) مرگ و زندگی است. ضرورت آمرانه در کسب ارضاء رانش کارکرد اصلی آنرا تشکیل می دهد. بخشی از آن حاوی گرایشهای ارثی، مادر زادی و احتیاجات بدنی و بخش دیگر آن واجد امور اکتسابی و جایگاه امیال دفع شده یا واپس زده است. این و آن نفسانی در ارتباط نزدیک و کشمکش آمیز با دو ساحت دیگر یعنی من و فرامن است. من نفسانی (نفس مطمئنه) برای روانکاو ساحت نظام بخشی است که میانجیگری این و آن از یک سو و فرامن (نفس لوامه) را از سوی دیگر بعهده دارد. ارتباط با عالم خارج نیز از جمله وظایف من نفسانی است. توپیک از یک سو به هر یک از سه ساحت عمده نظریه روان کاوی در باب دستگاه روانی (من، فرامن و این و آن نفسانی) و از سوی دیگر به نحوه ارائه ماوراء النفسانی آن ها اطلاق می شود. به عبارتی دیگر، توپیک وجهه نظری است که این فرایندها را از لحاظ موضع و جای آن ها در سیستم های متفاوت دستگاه روانی مورد نظر قرار می دهد.

ثبت و ضبط دو جانبه خاطرات در ضمیر آگاه و نا آگاه از اهم مسائل توپیک است. فروید می نویسد: "ما دستگاه روانی را به مثابه وسیله ای مرکب از اجزای مختلف تصور می کنیم. هر یک از این اجزا را می توان ساحت یا سیستمی متفاوت نامید". "حیات نفسانی حکم دستگاهی روانی را دارد که بدان امتدادی در فضا داده و از آن ترکیبی از مواضع مختلف درست کرده باشند. لذا این دستگاه مانند تلسکوپی است حاوی عدسی ها و مواضع مختلف".

فروید در دو توپیک خود هر بار دستگاه روانی را به سه ساحت تقسیم کرده است. توپیک اول (۱۹۰۰) عبارت است از: ضمیر آگاه، نیمه آگاه و نا آگاه؛ توپیک دوم (از ۱۹۲۳ به بعد) شامل من، این و آن نفسانی و فرامن. توضیحات ماوراء النفسانی بر این اساس قرار دارند که برای هر یک از فرایندهای نفسانی محل و موضعی خاص در دستگاه روانی تعیین شود. درک هیچ گونه پدیدار نفسانی ممکن نیست مگر معین کنیم که در چه محلی به وقوع پیوسته است. ایجاد این گونه تمایز و تفاوت ها در فضایی خیالی موجب می شود که به چگونگی ثبت و ضبط فرایندهای نفسانی پی ببریم.

Totem et tabou

توتیم و تابو

نام کتابی است که فروید در سال ۱۹۱۲ برشته^۶ تحریر در آورد. این نوشته علیرغم این که «اسطوره ای» است تماماً ساخته و پرداخته فروید، مع الوصف حائز نهایت اهمیت می باشد. زیرا که کوششی است جامع برای تبیین

^۱ Deuxième topique

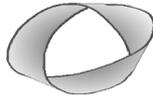
^۲ Le moi

^۳ Le surmoi

^۴ Pulsion

^۵ Walter Georg Groddek (۱۸۶۶-۱۹۳۴)

^۶ Le ça



A Persian site for psychoanalysis

این امر که اصل و اساس جوامع بشری بر میل ناآگاه به امحاء پدر* استوار است. مطابق این «اسطوره» در قبایل وحشی اولیه، رئیس صاحب مطلق تمامی زنان بود و پسران را از دسترسی بدانها باز می داشت. پسران عاقبت دست به شورش زده رئیس را به قتل رساندند. احساس گناه حاصل از این جنایت چنان بود که پسران را بر آن داشت که با برافراشتن پیکری که مظهر^۱ پدر کشته شده بود (توتیم) زنان را بر خود حرام (تابو) کنند و اولین پایه قانون منع زنا با محارم را برقرار سازند. در نظر فروید آنچه ماهیت اصلی احساس دینی را تشکیل میدهد چیزی جز همین احساس گناه نیست. احساس گناه، بصورت ملبس خود، بازگشت میل دفع شده و ناآگاه فرد به امحاء پدر است. هم از ییروست که لکان معتقد بود که مسیحیت «کامل ترین شکل مذهب» است. البته منظور او این نیست که مسیحیت از ادیان دیگر برتری داشته باشد بلکه صرف تصریح در قتل و امحاء پدر در مسیحیت، بدان شکلی کامل بخشیده و آن را نمونه ای بارز از پیدایش احساس مذهبی میسازد. چه شهادت عیسی مسیح بعنوان فرزند صورت واژگونه ای بیش از میل به امحاء پدر نیست.

Rationalisation

توجیه عقلی

توجیه عقلی و تمسک به عقل^۲ مکانیسم هائی هستند که طبق آنها فرد وسواسی برای اجتناب از کشمکش های نفسانی و فرار از قبول احساسات و عواطف خود سنگری مستحکم از عقل و استدلال برای خویش بنا میکند یعنی بدانها ظاهری مستدل و عقلانی می بخشد. غایت ناآگاه این مکانیسم ها رهائی فرد وسواسی از شک و تردید دائمی است. اما چنین کوششی برعکس موجب تقویت شک و تردید در وی می گردد، چه او را در استدلالات متضاد و بی پایانی درگیر می آورد.

یکی دیگر از خصوصیات این دو مکانیسم ایجاد احساسی مملو از قدرت در شخص وسواسی است. ذات عقل در تسلط و کنترل امور است بخصوص هنگامی که جای عواطف و احساسات را بگیرد و از ظاهر گشتن هرگونه التفات قلبی مانع گردد. این احساس تسلط یادگاری است از رانش مقعدی* که نخستین گام کودک در راه کنترل و اعمال قدرت نسبت به کالبد خویش و عالم اطراف است. ناگفته پیداست که توجیهات عقلی و تشبث بدانها پنهان کننده شکنندگی عظیمی است که در پس آنها نهفته است.

Hallucination

توهّم

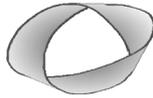
Satisfaction hallucinatoire du désir

توهّم ارضاء میل

نوزاد به محض اینکه از خواب بیدار می شود نیاز به حضور مادر دارد. ولی حتی در غیاب او قادر است از طریق ایجاد رابطه با اشیاء یا قسمتهای مختلف بدن خویش مادر را بگونه ای برای خود حاضر کند. مثلاً مکیدن انگشت یا بازی با جغجغه جای نیاز به وجود پستان یا حضور جسمانی مادر را می گیرد. عبارتی صحیح تر طفل قادر می شود وجود مادر را برای خود از طریق مکیدن انگشت توهّم کند. این پدیدار را فروید توهّم ارضای میل می خواند. توانائی نوزاد در توهّم حضور مادر از جمله اولین کوششهای او در کسب استقلال است.

^۱ Symbole

^۲ Intellectualisation



تن آزار ← آرگانیزم

Déplacement/Displacement/Verschiebung

جابجائی ← مجاز

Isolation/Isolation/Isolieren

جداسازی (مکانیزم)

جداسازی عبارت است از مجزاً ساختن فکر یا عملی از زمینه کلی آن به نحوی که فرد خود را از هرگونه احساس و عاطفه ای در قبال آن مبری سازد. افکار و اعمال مجزا شده در واقع عناصری غیر قابل قبول برای فرد هستند که مکانیزم جداسازی بدانها اجازه می دهد بدون برانگیختن احساس گناه تحقق یابند. به موجب این مکانیزم است که فرد در نهایت خونسردی و بدون هیچ گونه «آگاهی» یا احساسی قادر خواهد بود به عملی خصومت آمیز و نفرت بار دست یازد. این مکانیزم غالباً مانعی مهم در کار روانکاوی است چه فرد مورد روانکاوی ممکن است بعلت عدم تحمل در قبول میلی ناآگاه آن را بصورت امری بی اهمیت و فاقد نیت باطنی جلوه داده از تعهد رابطه آن با نفسانیات خویش سرباز زند.

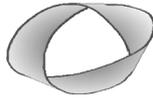
Antipsychiatrie

جنبش ضد روانپزشکی

این جنبش که در سال های ۱۹۶۰ در انگلیس شروع شد زاده دورانی است از طغیان و اعتراض در اروپا که رفته رفته پس از جنگ جهانی دوم آغاز گردید و در ماه می ۱۹۶۸ به اوج خود رسید. عده ای آن را دنباله نهضت اگزستانسیالیسم دانسته اند. گرچه بانیان این جنبش هرگز بنحو اصولی به فلسفه اگزستانسیالیسم ژان پل سارتر توجه نکرده تجزیه و تحلیلی تفصیلی از این رابطه ارائه نداده اند مع الوصف یافتن جوهر و بخصوص روح طغیان آمیز فلسفه سارتر در آن کاری دشوار نمی باشد.

جنبش ضد روانپزشکی اعتراضی بود علیه نظام موجود در غرب، نظامی که با تدارکات و نهادهای پزشکی خود دیوانگی را بعنوان عنصری غیرقابل قبول برای اجتماع در دیوارهای تیمارستان به حبس کشیده بود. مطابق نظر اصحاب این جنبش، دیوانگی یا به اصطلاح اسکیزوفرنی فرایندی است حاصل از سیستم اجتماعی بطور اعم و نظام خانوادگی بطور اخص. فرد دیوانه در واقع با وضع و بحران روانی خود کاری جز برملا کردن نابسامانی های خانوادگی و اجتماعی نمی کند. او را باید قربانی چنین نظامی دانست و دیوانگی او را بعنوان عنصری بحساب آورد که کاری جز فاش کردن حقایق جامعه نمی کند، حقایقی که اجتماع از دیدن آن ها سرباز می زند. برای جنبش ضد روانپزشکی دیوانه خانه ها را باید تعطیل کرد و دیوانگان را در جامعه پذیرا شده حقوق مدنیشان را بدانها مسترد داشت. دیوانگی حالتی است از خلاقیت که نیاز به حمایت جامعه دارد.

برای اصحاب این جنبش، علم پزشکی فاقد هرگونه حقایقی است که دیوانگی را مختص قلمرو خود بحساب آورد. چراکه دیوانگی پدیداری است اساساً اجتماعی و اعتراضی است فردی نسبت به نظام موجود. هم از اینرو بود که طرفداران این جنبش برآن شدند که از در مخالفت با نظام موجود برآمده و به احداث بنیادهائی بپردازند که در آنها دیوانگان سهم اساسی را در اداره و درمان خود بعهده داشتند. در این بنیادها دیوانگان بطور اشتراکی زندگی می کردند و بحران روانی خود را تاحدممکن در نهایت آزادی طی می نمودند. درمان کنندگان کاری جز حمایت از آنها نکرده هم خود را صرف تسهیل تدارکات لازمی که دیوانگان بطور جمعی تصمیم می گرفتند می کردند. اصل بر



A Persian site for psychoanalysis

آن بود که دیوانه می بایستی در کمال آزادی دیوانگی خود را مورد تجربه قرار دهد. لذا در این مؤسسات اشتراکی سیر قهرقرائی^۱ دیوانگان امری قابل نکوهش به حساب نیامده بلکه مورد تشویق و تشجیع قرار می گرفت. از آنجا که روانکاوی طبقه بندی های قدیمی را میان افراد باصطلاح عادی و افراد نوروتیک در هم ریخته بود لذا اصحاب نهضت ضد روانپزشکی با روانکاوان احساسی قرین به قرابت داشتند. بخصوص که روانکاوی نه تنها خود را بخشی از روانپزشکی به حساب نمی آورد بلکه با روشهای اختناق آمیز آن از در مخالفت در می آمد. چراکه روانکاوان نیز نه تنها افراد تحت روانکاوی را بصورت اشیائی قابل مطالعه نمی نگرستند بلکه خود هم پیوسته تحت روانکاوی شخصی بوده از زیر سؤال قرار دادن حیات نفسانی خویش سرباز نمی زدند. از اینرو اصحاب جنبش ضد روانپزشکی به کار روانکاوان با دیده تحسین نگرسته غالباً نسبت به روش و برداشت آنها احساس نزدیکی می کردند.

رُنلد لَنگ^۲، دیوید کوپر^۳ و اَرُون اِترسون^۴ را می توان واضح این جنبش دانست. آنها با انتشار مقالات و کتب مختلف بر آن شدند که نشان دهند که دیوانگی بیش از آنکه به پزشکی ارتباط داشته باشد به سیاست مربوط می گردد. آنها در کشور خود انگلیس به تأسیس کلینیک های خاصی پرداختند که در آنها بیماران با آزادی قابل ملاحظه خود و زندگی اشتراکی فراهم آمده توسط خود آنها به «تجربه عمیق» دیوانگی خویش نائل می آمدند. کینزلی هال^۵ مهم ترین این کلینیک هاست که بهمت لَنگ و کوپر در نزدیکی لندن تأسیس شده بود. بنظر لَنگ دیوانگی همچون سفری است که از سیر آفاق شروع شده به سیر انفس می انجامد. بهبود از دیوانگی هنگامی است که فرد سیر انفسی خود را پشت سر گذاشته مجدداً زندگی اجتماعی خود را از سرگیرد. فرد معمولی به نظر لَنگ کسی است که از چنین سفری محروم مانده است.

فرانکو بازگلیا^۶ و جیوانی ژرویس^۷ در رأس جنبش ضدروانپزشکی ایتالیا قرار دارند. مبارزات و کوشش های آنها منجر به بسته شدن تعداد قابل ملاحظه ای از تیمارستان های دولتی در این کشور گردید. در فرانسه لوسین بُونفِه^۸، فرانسوا توسکل^۹ و اکتاو مَنونی^{۱۰} از چهره های مهم این جنبش به حساب می آیند. میشل فوکو با تحلیلات عمیق خود نشان داد که دیوانگی تاچه حد مفهومی است تاریخی که بنا بر جوامع و دوران تاریخی مختلف واجد معانی متفاوتی می گردد.

مؤسسه - درمانی Psychothérapie institutionnelle

یکی از بارزترین بخش ها از جنبش ضدروانپزشکی مؤسسه - درمانی است. وجه اشتراک فکری این روش درمانی با جنبش مزبور در اعتراض به ماهیت «تنبیهی» مؤسسات و بیمارستان های روانی است که در آنها فرد پسیکوتیک (دیوانه) حکم محبوس و درمان کننده منزلت زندانبان را داراست. حتی می توان با میشل فوکو همزمان شده بر آن بود که بیمار روانی وضعی بمراتب وخیم تر از زندانبان دارد. چرا که بعلت سلب مسؤلیت از بیمار روانی او

^۱ Régression

^۲ Ronald Laing

^۳ David Cooper

^۴ Aaron Eterson

^۵ Kinsley Hall

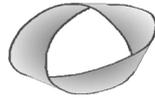
^۶ Franco Basaglia

^۷ Giovanni Jervis

^۸ Lucien Bonnafé

^۹ François Tosquelle

^{۱۰} Octav Mannoni



A Persian site for psychoanalysis

را از یکی از پایه های اصلی انسانیتش بدور و بیگانه کرده اند. حال آنکه فرد زندانی همچنان واجد این خصوصیت انسانی است. لذا بیمار روانی بعنوان محبوسى که فاقد هرگونه مسئولیت در قبال خود و دیگران است بسادگی حالت انسانی خود را از دست داده بصورت شیئی قابل جابجائی درمی آید و از ماهیت انسانی خود بعنوان فاعل نفسانی بدور می افتد. این بیگانگی از ماهیت انسانی به از خود بیگانگی حاصل از بیماریش اضافه شده او را در بن بست فردی و اجتماعی عمیقی وامی گذارد.

لذا مؤسسه- درمانی برآن شد که بجای درمان بیماران روانی قبل از همه به درمان مؤسسه درمانی آنها پرداخته آنها را از چنین بیگانگی روزافزونی رهائی بخشد. در این جا یکبار دیگر می توان قرابت اینگونه جنبش های درمانی را با روانکاوی خاطر نشان کرد. همانطور که فرد مورد روانکاوی در طی طریق خود فعالانه شرکت می کند و متعهد آرزومندی خویش می گردد، بهمان نحو نیز در روش مؤسسه- درمانی این بیماران هستند که بنحو فعال مؤسسه را سازمان داده در اخذ تصمیمات شرکت مؤثر دارند. همانطور که شخص روانکاو هدایت و ارشاد فرد مورد روانکاوی را مورد نظر ندارد بلکه او را دعوت به طی طریقی مستقل می کند که به بازساختن عمیق آرزومندی می انجامد، بهمان نحو هم افرادی که در این گونه مؤسسات درمانی کار می کنند هم خود را صرف حمایت از بیماران در بدست گرفتن سرنوشت خود می کنند.

نهادی که برپایه مؤسسه- درمانی استوار است بر خلاف روشهای متداول که متکی بر حبس و نگهداری است غایتی جز بازگشودن هرچه بیشتر تشکیلات خود ندارد. لذا گشایش و تعدد امری اساسی در این گونه مؤسسات است. بیمار می بایستی پیوسته این امکان را داشته باشد که از قسمتی به قسمت دیگر و از نهادی به نهاد دیگر برود. همانطور که انتقال قلبی^۱ فرد پسیکوتیک حالتی گسسته^۲ دارد و بر فردی خاص نمی تواند انحصار پیدا کند، بهمان نحو نیز مؤسسه- درمانی می بایستی امکان اینگونه تعدد و گوناگونی را در روابط او پدید آورده در دسترس او بگذارد. و این نیست مگر با همکاری نزدیک با خود بیمار که بطور فعال در اخذ تصمیمات سهیم خواهد بود.

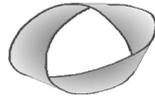
مطابق نظریه مؤسسه- درمانی، گرایش طبیعی هر جمع و گروهی در این است که مداری بسته در اطراف خود پدید آورد و با تمرکز هرچه بیشتر گروه را حالتی مسدود بخشد. در مؤسسه- درمانی سعی برآن است که همواره آتلیه های مختلف، کلوپ های بیمار- درمان کننده و دیگر گروه های درمانی حالت گشوده خود را از دست ندهند و بصورت جمعی که حالتی دفاعی در مقابل گروه های خارج از خود می گیرد در نیایند. ژان اوری^۳، یکی از برجسته ترین چهره های این جنبش، گروه های بسته را به شبیه های مربائی تشبیه می کند که بعلت بسته بودن کپک زده اند. لذا گشایش و عدد انسداد اصل اساسی این گروه ها خواهد بود که با سخاوت و فتوح قلبی کامل هر عنصر جدیدی را در بطن خود پذیرفته و از هرگونه حد و مرز تنگدستانه ای حذر خواهند داشت.

طبق روش مؤسسه- درمانی نمی بایستی تفاوتی چندان میان درمان کننده و درمان شونده وجود داشته باشد. بعلاوه افرادی که در این مؤسسات «بکار» مشغولند می توانند از هر نوع سنجی باشند: نقاش، موسیقی دان، نویسنده، دهقان، کارگر. . . مثلاً هنگامی که بیماران برای انگورچینی نزد دهقانی که صاحب تاکستانی است می روند، این دهقان همانقدر در بهبود وضع روانی آنها می تواند مؤثر باشد که پرستاران یا پزشکان مؤسسه درمانی آنها.

^۱ Transfert

^۲ Dissocié

^۳ Jean Oury



A Persian site for psychoanalysis

ارائه تاریخیچه ای از این جنبش کاری آسان نیست. روش مؤسسه- درمانی فاقد بانی و مؤسسی است واحد و نظریهٔ مربوط بدان بتدریج از سالهای بعد از جنگ جهانی دوم به این طرف توسط روشنفکران و روانپزشکان مختلف که مخالف ماهیت تبعیدی تیمارستان ها بودند شکل یافته است.

فرانسوا توسکل^۱ را شاید بتوان یکی از بانیان آن بحساب آورد. وی که از مخالفان سرسخت دیکتاتوری چون فرانکو بود از سوی رژیم او به مرگ محکوم شده بود. توسکل به فرانسه پناه آورد و در کلینیک سنت آلبان^۲ واقع در استان لوزر^۳ مشغول بکار گردید. بعلت عدم قبول مدرک پزشکی خارجی از سوی دولت فرانسه مطالعات دانشگاهی خود را از سرگرفت تا سرانجام با اخذ مدرک فرانسوی خود در سال ۱۹۵۲ بریاست این کلینیک گماشته شد. کار او در این کلینیک دنبالهٔ روش های انقلابی وی در اسپانیا بود. به نظر او روش مؤسسه- درمانی بر دو پایهٔ مهم استوار بود: فروید و مارکس. در همین زمان پزشک جوانی بنام فلیکس گواتری^۴ بکار در کلینیک سنت آلبان مشغول گردید. وی بعد ها یکی از شخصیت های بارز جنبش مؤسسه- درمانی شد. زن اوری نیز که یکی از شخصیت های برجستهٔ این جنبش است کار خود را ابتدا در این کلینیک آغاز کرد ولی برای نزدیک شدن به پاریس آنجا را بزودی بمقصد کور-شورنی^۵ ترک کرد. نزدیکی به پایتخت بدو اجازه داد تا آرزوی دیرین خود را جامعهٔ عمل پیوشد چرا که مایل بود تحت روانکاوی ژک لکان قرار گیرد. اهمیت نظریهٔ لکان برای جنبش مورد بحث از همان آغاز نمودار بود. توسکل از همان دورهٔ اسپانیایی خود توجهی خاص به لکان و تز دکترای او در مورد پسیکوز پارانویاک ابراز می داشت. توسکل برآن بود که مؤسسات درمانی همواره تشکیلاتی بیمار هستند که می بایستی بطور مستمر تحت درمان قرار گیرند.

زن اوری بعد از ترک کلینیک سنت آلبان در ۱۹۴۷ کلینیک سومری^۶ را در استان لوار و شیر^۷ در سال ۱۹۴۹ برپا کرد و سرانجام در ۱۹۵۳ در نزدیکی کور-شورنی کلینیک معروف لابور^۸ را تأسیس کرد که هنوز یکی از مراجع مهم روش مؤسسه- درمانی بوده شهرت جهانی دارد.

اصلاحات عظیمی که در سالهای ۱۹۶۰ در تشکیلات روانپزشکی فرانسه روی داد وجود خود را مدیون جنبش مؤسسه- درمانی بود. این اصلاحات که روانپزشکی ناحیه ای^۹ خوانده میشود روانپزشکی فرانسه را در رأس بهترین روش های درمانی دنیا قرار داد. روانپزشکی ناحیه ای با ایجاد درمانگاه در مراکز شهر و ایجاد بیمارستان های روزانه^{۱۰} و آپارتمان های درمانی^{۱۱} نه تنها بیماران را از محیط بیمارستان بیرون آورد بلکه امکانات درمانی را در دسترس قشرهای مختلف جمعیت اعم از کودکان، نوجوانان و افراد بالغ (نوروتیک یا پسیکوتیک) قرار داد. با عقب نشینی افکار و نظریات چپ در فرانسه، هجوم روش های درمانی آمریکائی (علوم استعلامی^{۱۲})، بحران اقتصادی، تحولات موخس سیاسی در سطح جهانی و بالاخره بحران عظیمی که روانپزشکی را در حال حاضر در بر

^۱ François Tosquelles

^۲ Saint-Alban

^۳ Lozère

^۴ Félix Guattari

^۵ Cour-Cheverny

^۶ Saumery

^۷ Loir-et-Cher

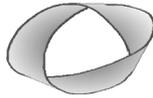
^۸ La Borde

^۹ Psychiatrie de secteur

^{۱۰} Hôpital de jour

^{۱۱} Appartement thérapeutique

^{۱۲} Sciences cognitives



A Persian site for psychoanalysis

گرفته، بیم آن می رود که جنبش مؤسسه- درمانی رفته رفته رو به اضمحلال نهاده بدست فراموشی سپرده شود. حال آنکه کلینیک های انگشت شماری چون سنت آلبان، سومری یا لاژورد هنوز بعنوان راه حلی قاطع در برابر روانپزشکی رسمی برای رنج و آلام افراد پسیکوتیک بحساب می آیند.

Jones, Ernest

جونز، ارنست

ارنست جونز، پزشک و روانکاو انگلیسی، از شاگردان بلافصل فروید بود که سهمی بزرگ در رواج روانکاوی در حد بین المللی بخود اختصاص داد. وی پس از اخذ تخصص خود در عصب شناسی به آثار فروید علاقه مند گردید و اولین بار او را در کنگره روانکاوان در ۱۹۱۳ در شهر سالزبورگ آلمان ملاقات کرد. از ۱۹۱۰ تا ۱۹۱۳ با احراز کرسی استادی روان پزشکی در تورونتو (کانادا) به اشاعه روانکاوی در این کشور پرداخت. پس از بازگشت به اروپا روانکاوی شخصی خود را با ساندر فرِنزی* آغاز کرد. سپس به لندن رفته به تاسیس جامعه روانکاوی انگلیس همت گماشت. وی در خروج فروید از چنگ نازی ها در ۱۹۳۸ سهمی بزرگ داشت. آثار او حاکی از اطلاعات وسیع اوست در زمینه باستان شناسی، هنر و ادبیات. او کتابی در دو جلد در شرح حال فروید^۱ دارد که در سالهای ۱۹۵۸-۱۹۵۳ انتشار یافت.

Mauvais œil/Evil eye/böse Blick

چشم شور

چشم شور یکی از پدیدارهای عمده چهره* است. چهره نه تنها ترکیبی است از نگاه و لبخند بلکه تمامی حالاتی را که صورت آدمی در مقابله با غیر بخود میگیرد در بر دارد. لبخند نوزاد که اولین پاسخ اجتماعی اوست یکی از مهم ترین رویدادها در حیات نفسانی او را تشکیل می دهد.

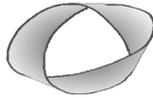
چرا نوزاد قبل از بروز لبخند واجد چنین نگاه عمیقی است؟ اگر راست است که تمامی خیالی در رابطه مادر و نوزاد موجود است و اگر راست است که تمنای مادر آرزویی مهر اکین* می باشد، در آنصورت پاسخ به پرسش را می بایستی با توجه به این عناصر جستجو کرد.

نگاه نوزاد عمیق و در عین حال مملو از تردید است، تردید در اینکه مبدا فرد مخاطب، واجد چشمی شور و بدسگال نسبت بدو باشد. ظهور لبخند بر لبان او حاکی از آن خواهد بود که بر چشم زخم و عدوت نهان در نگاه مخاطب پیروزی یافته است.

کودک با نگاه خویش خود را در معرض غیر قرار می دهد و بدین وسیله نگاه او را بخود میخواند. عبارتی دیگر طفل «تبدیل» به نگاه شده خود را بعنوان نگاه به غیر عرضه می کند. عجیب آنکه در عین جلب چشم زخم بخود با دسایسی چون لبخند بر دفع آن نیز همت می گمارد. این ابهام و دو پهلوئی منشائی جز مهر اکین مادر ندارد. نگاه غیر برای کودک حکم دعوت به تسلیم را دارد. لذا کودک خود را بصورت نگاه او در می آورد تا نگاهی بازگشتی باشد از نگاه غیر.

بدینگونه کودک با جذب چشم زخم بخود نگاه غیر را به وی باز میگرداند، یعنی وجود خویش را آنطور که غیر بدان نگریسته بوی اعطاء میکند. تنها لبخند کودک است که او را از چنین دامی رهائی میبخشد. لبخند او بد سگالی و چشم شوری غیر را خشنی کرده موجب صلح و آرامش آن میگردد. لکان می نویسد: هنر نقاشی «هدیه ای به چشم

^۱ Sigmund Freud, *Life and Work*, The Hogarth Press, London, ۱۹۸۰



A Persian site for psychoanalysis

اعطا نموده و با این عمل آن را دعوت به خلع سلاح میکند^۱. لبخند کودک چشم شور را ملاطفت بخشیده بدان بمثابة نقاشی وجهه ای استحسانی^۲ میدهد.

اگر کودک به پیشباز شرارت موجود در نگاه نرود قربانی چشم زخم شده تحت سلطه آن باقی می ماند. در این صورت است که نفرت حسودانه غیر او را هدف اصلی خود قرار خواهد داد چرا که وجودش مظهر تمامیت با مادر بوده عامل اصلی این حسادت را تشکیل می دهد. بیجهت نیست که نزد بعضی از اقوام افریقائی هرگونه تعریف و تحسینی از کودکان تحریم شده است. وظیفه اصلی این تحریم چیزی جز دفع چشم زخم و فائق آمدن بر آن نیست. چنانکه در ایران نیز چشم زد نام مهره سیاه و سفیدی است که برای دفع چشم زخم به گردن کودکان می آویزند. اینگونه ملاحظات رواج خود را در جوامع صنعتی از دست داده اند چرا که این جوامع روز بروز از ساحت رمز و اشارت* دورتر شده از آن فاصله بیشتری می گیرند.

رابطه چشم زخم با نگاه چیست؟ قبل از همه باید گفت که تعبیر «چشم زخم» حشوی زائد است. لکان مینویسد: «جای تعجب است که چشم شور کارکردی عام و شامل دارد در حالیکه هیچ اثری نمی توان از خوش چشمی یافت، چشمی که موجب خیر و برکت بوده باشد»^۳. چشم زخم بدین معنی است که پلیدی و شرارت جزء لاینفک این عضو است. چشم زخم نگاهی است که گوئی تهی از آرزو است.

هنگامیکه نگاه تبدیل به چشم زخم می شود شاهد تغییری خاص در چهره هستیم. این تغییر منوط به پدیداری است که حدقه^۴ نامیده میشود. حدقه حالت برافروخته چشم است. میتوان آنرا عبارت از چند حلقه مشترک مرکز دانست که هریک واجد رنگی متضاد با دیگری بوده حاصلی جز وحشت و هراس ندارند. کارکرد حدقه نزد حشرات امری بسیار رایج است. حشرات از آن برای رم دادن حیوانات وحشی استفاده می کنند، بدین معنی که با گشودن کامل بال خود حدقه را در معرض نگاه حیوانی که قصد حمله به آنها دارد قرار می دهند. این عمل موجب فریب آن حیوان می شود که از فرط وحشت فرار را برقرار ترجیح می دهد.



حدقه

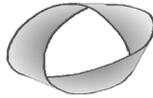
حال این پرسش پیش می آید که چرا این وسیله دفاعی بخصوص نزد حشرات یافت میشود. پاسخ آنکه این حیوانات چندان شکننده و ضعیف هستند که تنها از راه فریب قادر خواهند بود از خود در مقابل حیوانات دیگر دفاع کنند. می توان تصور کرد که حدقه نزد حشرات همان کارکردی را داراست که تشکل من نفسانی* در مرحله آینه* بهمین نحو که من نفسانی مبتنی بر پیشدستی برای بدست آوردن تمامیتی است مسلط و قوی یعنی کوششی است برای جبران خسارت حاصل از ضعف وجودی آدمی، بهمین ترتیب نیز حشرات از آن رو صاحب حدقه هستند که

^۱ J.Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, ۱۹۷۳, p.۹۳

^۲ Esthétique

^۳ Op.cit., p.105

^۴ Ocelle



A Persian site for psychoanalysis

بتوانند در هنگام خطر بنیه ضعیف خود را با فریب واغفال پنهان کرده از خود دفاع کنند. رژه گیوا، نویسنده فرانسوی که در این باب تحقیقاتی بدیع دارد، چنین می نویسد: «حشره قادر به وحشت انداختن حریف است، وحشتی اغراق آمیز و موهوم که از حد خطر واقعی بالاتر رفته صورت تهدیدی مطلق بخود می گیرد، یعنی بگونه موجودیتی شگفت آور و غریب عمل کرده ظاهری فوق طبیعی بخود می دهد که به هیچ حیث واقعی و مأنوسی ارجاع ندارد، گوئی از دنیائی ماورای جهان واقعی ظاهر گشته که اینگونه قربانی خود را در حالتی از منگی محض فرو می برد. تنها عکس العمل حیوان سرگردانی و عدم تحرک مطلق خواهد بود»^۱. ازینروست که میتوان چشم را نه بصورت یک عضو ساده بلکه همچون حدقه ای دانست که کار کردی جز ایجاد وحشت نمیتواند داشت.

حدقه در واقع چشمی است که حالت لکه تیره رنگی را بخود گرفته و محاط در حلقه دیگری است با رنگی کاملاً متضاد با آن. خصوصیت اصلی آن انقباض و عدم تحرک است. این خصوصیت آن را در نقطه مقابل چهره* قرار می دهد، چرا که خصوصیت اصلی چهره تحرک و تنوع حالت آن است.

حدقه چیزی است مانند مقوله ماتقدم^۲ کانت در بحث از قوه حسیه، مقوله ای کلی که گرچه در ذهن ماست ولی تمامی ادراکات خارجی ما را شکل میدهد. بهمین نحو می توان حدقه را مقوله ماتقدم وحشت یعنی الگوی جامعی از ترس دانست.

Visage/face/Gesicht

چهره

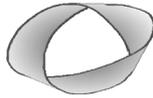
نوزاد حدود سه هفته بعد از تولد قادر است در مقابل چهره اطرافیان خود لبخند بزند. این واکنش در مقابل صورتکهای مصنوعی (ماسک) نیز صورت می گیرد و این امر موجب شده که آنرا بعنوان نوعی واکنش عصبی و خودکار تلقی کنند. حال آنکه می توان مسأله را بنحوی دیگر در نظر گرفت. کانت در فصلی مهم از کتاب نقد عقل محض موسوم به قوه حسیه شبیه متعالی^۳ نشان میدهد چگونه حتی شکل به نهایت ساده ای که از ترکیب یک مثلث بر روی یک مربع حاصل آمده باشد همچنان برای ما متداعی به مفهوم «خانه» است؟ ناگفته پیداست که این فکر به ذهن هیچکس خطور نخواهد کرد که چنین عملی را واکنشی عصبی بداند. چنانکه خواهیم دید دلایل مبتنی بر عصب شناسی نمیتواند به تنهایی تبیین کننده این امر باشد که چرا نوزاد حتی در مقابل صورتک ها یا هر نوع شکل و چهره انسانی واکنشی چون لبخند ابراز میدارد. برعکس می توان گفت که وجود نوزاد چندان منوط به آرزومندی غیر* است که حتی یک ماسک یا شکل تقلیدی از چهره انسان برای او همان نوع کارگزاری را داراست که طرح ساده خانه در مثال کانت.

با دقت بیشتر متوجه خواهیم شد که لبخند یک واکنش تنها و مجزا نیست بلکه همواره واجد عناصر اساسی دیگری است. میدانیم که لبخند نوزاد بلافاصله ظاهر نمیشود بلکه وی قبلاً مدتی به چهره فرد مورد نظر خیره می شود و سپس لبخند خود را ابراز می کند. آیا رابطه ای مستقیم و اساسی میان نگاه و لبخند وجود دارد؟ اگر چنین است نگاه طفل حاوی چه معنا یا نیتی است؟ چرا لبخند در پی نگاه مبسوط کودک حاصل می شود؟ میدانیم که رابطه مزبور یعنی میان نگاه و لبخند بتدریج با رشد کودک ظرافت بیشتری یافته حالتی پیچیده تر پیدا میکند. نکته مهم اینکه این لبخند، که از حدود سن سه هفتگی شروع میشود، لبخندی خاص است که در آغاز مرحله آیینه*

^۱ Roger Caillois, *Méduse et cie*, Paris, Gallimard, 1960, p.138

^۲ a priori

^۳ Esthétique transcendante



A Persian site for psychoanalysis

پایان می یابد. بدیهی است که کودک توانائی ابراز لبخند را از دست نمیدهد ولی لبخندش از این مرحله به بعد معنائی متفاوت پیدا میکند. حال پیردازیم به معنای لبخند نوزاد.

چنانکه دیدیم رابطه ای درون ذاتی میان نگاه و لبخند وجود دارد. این رابطه است که به حالات مختلف چهره و قیافه آدمی معنا می دهد. چنانکه مشاهده کودک نشان می دهد وی پس از نگاهی مبسوط و عمیق ممکن است بر آن شود تا بالاخره به انتظار ما پایان داده لبخند بزند. چراکه فرد بزرگسال همواره در مقابل نوزاد در انتظار لبخند است. لذا پدیداری مشترک میان فرد بالغ و نوزاد بوجود می آید که موجب لبخند هر دوی آنها می گردد. یکی دیگر از عوامل اساسی در کسب لبخند از سوی نوزاد ایجاد رابطه کلامی با اوست. در اینجاست که نوزاد نیز به نوبه خود سعی خواهد کرد که رابطه ای کلامی با ما داشته باشد ولی بعلت فقدان کلام نتیجه چیزی جز ادای اصواتی خاص نیست. آنچه که در این جا موجب شگفتی و پرسش می گردد اینستکه کوشش نوزاد در ادای کلام غالباً با اندکی قی و استفراغ توأم است. این امر چنانکه قبلاً دیدیم حاکی از آنست که در این زمان کودک زبان بسته^۱ هنوز قادر به ایجاد تفاوت میان حلق و حنجره نیست و جهاز صوتی را با دستگاه هاضمه اشتباه می کند. لذا هنگامیکه مایل به ادای کلمات است ناگزیر به رانش دهانی باز میگردد.

ما از این پس لفظ چهره را بمعنای رابطه عمیقی که میان نگاه، لبخند و حالات مختلف قیافه وجود دارد بکار میگیریم و آن را بعنوان یک پدیدار عمده در حیات انسانی مورد مطالعه قرار می دهیم.

معمولاً پدیدارهایی چون لبخند، نگاه، حالات صورت و همچنین ادای اصوات مختلف را از سوی کودک به حساب تقلید ناشی از انطباق با محیط^۲ میگذارند. ولی چنانکه بعداً خواهیم دید اینها همه تظاهراتی از انطباق هویت نزد او هستند. از هم اکنون ذکر این امر قابل اهمیت است که انطباق هویت مورد نظر در چهره ربطی به دسایس و حیلی که در تشکل من نفسانی* دخیل هستند نداشته بلکه حاصل ساخت رمزو اشارت* است. به عبارت دیگر انطباق هویت در اینجا ترمیزی* است نه خیالی.

لکان انطباق هویت ترمیزی را متکی بر علامت واحده* میدانند. دو عنصر اصلی در تشکیل علامت واحده دخیل هستند:

الف-فاعل نفسانی خود را تحت محاسبه نمی آورد یعنی موجودی محذوف است

ب-علامت واحده واجد رابطه ای دیالکتیک است میان وحدت و کثرت^۳

بعبارت دیگر فاعل نفسانی با حذف وجودی خود مانع از انطباق هویت نگردیده بلکه آن را امکان پذیر می سازد و علیرغم تمایز حاصل از انطباق با غیر یعنی پذیرش کثرت در عالم خویش وحدت خود را حفظ می کند.

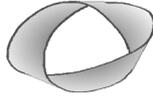
به چهره باز گردیم و همایختگی مادر و نوزاد را مد نظر قرار دهیم. معمولاً رابطه میان مادر و نوزاد را به حد رابطه ای رانشی^۴ تنزل می دهند بدین معنی که گفته می شود که طفل نواحی مختلف کالبد مادر را بطور پراکنده تحت تصرف قلبی* قرار می دهد و قادر به درک تمامیت آن نیست. این وضع پراکنده را متکی بر رانش های جزئی و غیر تام می دانند. این اصلی است صحیح و کشفیات فروید مؤید آن است. ولی میبایستی توجهی خاص به نحوه بیان آن مبذول داریم: طفل، مادر را بصورت شبئی جزئی نمی انگارد بلکه همواره جزء را به جای کل می گیرد. چرا که طفل در حضور مادری غوطه ور است و هر جزئی از پیکر او یاد آور این حضور.

^۱ infans

^۲ Mimétisme

^۳ Identité et différence

^۴ pulsionnel



A Persian site for psychoanalysis

عالم کودک طنپینی جز از حضور مادر نیست. مادر بعنوان غیر اصلی و اولی (غ) او تمام فکر و ذکرش را بخود جلب میکند. وحدت عالم کودک منوط به حضور دائمی و مستمر مادر است. این استمرار مادری تعیین بخش پدیداری است که من آن را چهره خوانده ام.

هنگامیکه کودک چهره غیر* را مد نظر قرار می دهد قبل از همه فعالیت های رانشی خود را کنار می گذارد. از آن جمله است رانش دهانی که در این مرحله از رشد اهمیتی بیش از دیگران دارد. لذا تلفیق نگاه و لبخند یعنی پدیدار چهره، مادر را که تا آن زمان «پستانی» بیش نبوده به مقام غیر رسانده تعالی می بخشد.

آنچه محور اصلی را در رانش دهانی تشکیل می دهد طلب یا تقاضاست، تقاضای تغذیه و تمتع از آن. لکان بر آن است که در مورد نگاه «ما دیگر در حد طلب یا تقاضا نیستیم بلکه محور اصلی، تمنا یا آرزومندی* است»^۱. میدانیم که آرزومندی همواره آرزومندی غیر است. لذا چهره و پدیدارهای مترتب بر آن چیزی جز پیدایش تفاوت یعنی غیریت^۲ نیست. این غیریت است که بعنوان تمایز و تفاوت در بطن استمرار وحدانیت مادر بوجود می آید.

رابطه متقابل میان کثرت و وحدت در واقع همان علامت واحده* است که پدیدار چهره بر آن متکی است. این رابطه دیالکتیک در مورد افراد دیگری جز مادر حالت روشن تر و واضح تری بخود می گیرد. طفل در نگاه عمیق و مبسوط خود نسبت به دیگران بدنال بازیافت علامت واحده مادر است. لبخند او پاسخی است که وی در پی یافتن آن ابراز می دارد. دیگر افراد، واحدها یعنی «کثراتی» هستند حاصل از وحدانیت مادر. در این تعدد، وحدت تبدیل به کثرت می گردد. در پدیداری چون چهره بعنوان علامت واحده، واحد (۱) «تاخورده» متعدد (۲، ۳، ۴) میگردد. در این «تاخوردگی» یا تعدد، طفل بعنوان فاعل نفسانی خود را بحساب نمی آورد و بدین صورت است که بعنوان صفر، تعدد اعداد دیگر را امکان پذیر می سازد. حذف فاعل نفسانی شرط اصلی غیریت غیر است.

طفل در عمل بازیافتن مادر و تشخیص علامت واحده او در چهره دیگران نوعی بهجت و شغف میباشد که حالت نوعی سرگرمی یا بازی را برای او پیدا می کند. چهره بعنوان سرگرمی موجب رابطه ای صلح جویانه با غیر می گردد. بدون چنین آرامشی که خاص پدیداری چون چهره است، نگاه حاصلی جز خصومت و کین نخواهد.

Barre

حذف، خط کسری

خط کسری مفهومی است که لکان از ریاضیات به عاریت گرفته و آنرا هم به صورت اصطلاح و هم به عنوان سمبل ریاضی در آثار خود به کار برده است. مع الوصف کارکرد آن در طول نوشته هایش دستخوش تحول شده است. در وهله نخست آن را به معنایی که در زبان شناسی سوسور^۳ دارد مورد استفاده قرار داد. مطابق نظریه سوسور خط کسری مرز میان دال و مدلول را مشخص می کند (دال / مدلول). سپس لکان آنرا در معنایی که در علم جبر دارد به کار برد و آن را عبارت از آنچه موجب انقطاع و از هم پاشیدگی فاعل نفسانی* می شود دانست.

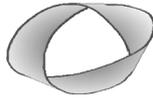
خط کسری BARRE شکل دگرگون شده ARBRE (درخت) است. درخت مثالی است که سوسور برای توجیه علامت کلامی یعنی واژه های زبان به کار برده است. در فرمولی که از آن به دست می دهد یعنی در دال / مدلول = درخت/درخت، خط کسری نشانه ای است که دو مقوله دال (درخت یا صورت کسر) را از مدلول آن (درخت یا مخرج کسر) جدا می کند. خط کسری حاکی از آن است که رابطه میان دال و مدلول رابطه ای است تحکمی^۴ و بی

^۱ J.Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, ۱۹۷۳, p. ۹۶

^۲ Altérité

^۳ Ferdinand de Saussure

^۴ Arbitraire



A Persian site for psychoanalysis

دلیل؛ بدین معنی که هیچ دلیلی توجیه کننده این امر نتواند بود که چرا برای دلالت شیئی چون درخت از اصوات د - ر - خ - ت استفاده شده است. گواه آن این که همین مفهوم (درخت) در زبانهای دیگر به نحو دیگری مورد دلالت قرار می گیرد (شجر در عربی، tree در انگلیسی و ...). واژه به عنوان علامت کلامی در واقع سمبولی است که به نحو رمزی و اشاری به مدلول خود دلالت دارد و از این جهت است که خط کسری سهمی اساسی در آن دارد و آن را به دو نیم (دال و مدلول) تقسیم می کند.

لکان این کسر یا انقسام را مدیون هیدگر است که در کتاب *در باب پیرشس وجود* (۱۹۵۶) لفظ وجود را صورتی مکسور یا محذوف داده آن را به صورت وجود نوشته بود. لذا لکان نیز فاعل نفسانی* را به صورت مکسور و منقسم آن می نگارد تا نشان دهد که فاعل نفسانی تحت خط کسری زبان تکلم قرار گرفته موجودی است اساساً منقسم^۱. به همان نحو که دال یا اسم دلالت* جانشین مدلول می شود، به همان ترتیب نیز نمایندگی فاعل نفسانی را بعهده گرفته باعث انقسام یا برزخ اساسی او را می گردد. عبارتی روشن تر فرد بعنوان فاعل نفسانی در پی یافتن معنایی برای موجودیت خویش است. ولی از آن جا که این معنا نمی تواند در یک اسم دلالت واحد بگنجد لذا فاعل نفسانی پیوسته در طول عمر از یک اسم دلالت به اسم دلالتی دیگر رانده می شود و این توهّم را پدید می آورد که بالاخره می تواند به اسم دلالتی نهائی دست یابد. حال آنکه جا یا باصطلاح لکان موضع او در همین انقسام یا اتقاطع است که در هر لحظه میان دو اسم دلالت وجود دارد. چنانکه ملاحظه می شود وجود آدمی در مقام فاعل نفسانی وجودی است اساساً برزخی. در این جا بخوبی تفاوت عمیق و ماهوی روانکاوی با روان شناسی آشکار می گردد.

از سوی دیگر نباید تصور کرد که فاعل نفسانی پایه و اساس نهایی را در اعطای معنی به اسماء دلالت داراست. لکان می گوید: « به همان ترتیب که فاعل نفسانی تشکل خود را مدیون دال یا اسم دلالت است، به همان نحو نیز در وجود او شاهد انقطاع، احساس دوگانگی (مهراکین^۲) و انقسامی هستیم که کشاکش و تعارض موجود در آرزومندی او را توجیه می کند». به عبارتی دیگر، گرچه ساختمان و تشکل انسان به عنوان فاعل نفسانی اساساً متکی بر اسماء دلالت زبان است مع الوصف به علت آنکه تحت مقوله انکسار یا خط کسری است «همواره گویی در جایی دیگر تحقق یافته» و حقیقت وجودیش «به عللی مستور و پنهان است». باید دانست که فاعل نفسانی تنها تحت انکسار و انقسام کلامی نیست بلکه در رابطه با غیر بزرگ (غ) نیز دچار این انکسار می شود. بدین معنی که برخلاف غیربزرگ موجودی است فاقد دگر و ناکامل که در بطن خود با خلائئ اساسی روبروست. زیرا گرچه غیر (غ) وجودی ملموس ندارد مع الوصف برای فاعل نفسانی و در خیال او موجودی است کامل، موثق و فارغ از محرومیت از دگر یا انکسار. اما می دانیم که خط کسری شامل غیر (غ) هم می شود و نشان دهنده آن است که غیر نیز به رغم گرایش فاعل نفسانی به انتساب سلطه مطلق بدان فاقد چنین قدرتی است.

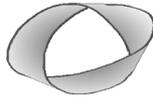
همچنین نگاه کنید به: آرزومندی، حیث جنسی و علامت زبانی، فاعل نفسانی و ساخت رمز و اشارت.

Positivisme

حوزه اصالت تحصل

۱ - این انقسام را قدما برزخ جامع خوانده اند؛ لذا فاعل نفسانی را باید اساساً موجودی برزخی دانست (ن. ک. به: *مبانی روانکاوی* (فروید - لکان)، کرامت موللی، نشر نی، اسفند ۱۳۸۳).

^۲ - Hainamoration



حوزه اصالت ساخت (استروکتورالیسم) Structuralisme

ناهمگنی موجود میان اصحاب اصالت ساخت چنان است که بحث کلی پیرامون تفکر آنها امری ساده بنظر نمی رسد. عده ای از آنها خود را جزء اصحاب این حوزه خوانده و تعدادی دیگر حتی از اطلاق آن به نظام فکری خود امتناع دارند. برخی نیز تنها به کاربرد اصطلاحاتی چون «ساخت» و «ساختی» اکتفا می کنند چنانکه نمی توان تدقیقات آنان را بسادگی جزء این حوزه فکری دانست. این امر نشان دهنده آن است که حوزه اصالت ساخت پیشتر حالت یک جنبش فکری را دارد تا یک نظام فلسفی و چنان نیست که بتوانیم برای آن مبدع و پایه گذاری معین کرده آغاز و پایانی برای آن قائل شویم.

با این حال تفحص در آثار آنها نشان می دهد که ساخت یا هیأت تألیفی^۱ نزد همگی آنها به مقوله ای معین و مشخص دلالت دارد و مفهومی انسجام و انتظام یافته را تشکیل می دهد.

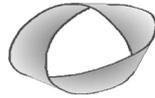
آنچه حوزه اصالت ساخت را از دیگر جنبش های فکری متمایز می سازد کشف ساحت رمز و اشارت^۲ است. این حوزه فکری و رای حیث واقع^۳ و حیث خیالی^۴ به کشف عنصری نوین نائل آمد که ساخت رمز و اشارت^۵ نام گرفته است. از اینروست که زبان تکلم همواره نمونه و الگوی اصلی را برای اصحاب آن تشکیل می دهد.

در پس کلمات و ورای معانی آنها، زبان واجد عنصری است که آن را به تابعیت از سوسور^۵ * علامت زبانی^۶ می خوانند. علامت دارای سه وجه مختلف است: دال^۷ (وجه صوتی کلمه) که ما آن را از این پس اسم دلالت خواهیم خواند، مدلول^۸ که حاکی از مفهوم شیء است در ذهن و بالاخره مرجع^۹ که شیئی خارجی است از آن جهت که دلالت بر آن اطلاق پیدا می کند.

لکان قائل به تفاوتی عمده میان علامت^{۱۰} و اسم اشارت است. علامت برای او عنصری است که به چیزی برای کسی دلالت دارد. حال آنکه اسم اشارت موجودیتی است زبانی که در جهت دلالت به فرد آدمی قرار دارد با این تفاوت عمده که بمحض دلالت بر او منجر به دلالت بر اسم اشارت دیگری میشود به نحوی که اسم اشارت اخیر نیز به اسمی دیگر انجامیده و علی غیرالنهاییه. لذا بجهت این نوع تداعی مستمر، فرد آدمی بعنوان فاعل نفسانی^{*} هرگز واجد دلالتی معین نمی تواند شد. از همین روست که وجود آدمی را نمی توان به چنین و چنان مقوله یا دلالتی تقلیل داد.

تسلسل حاصل از اسماء اشارت در واقع حاکی از این است که تمنای آدمی پایان پذیر نبوده هرگز به مرگ او بعنوان موجودی آرزومند نمی انجامد. نتیجه آنکه فاعل نفسانی واجد خلاء و فقدان ذاتی است که او را بصورت موجودی آرزومند در می آورد بنحوی که او را از آن گریزی نیست. ما این خلاء را به پیروی از لکان وجود برزخی^{*} می خوانیم. لذا می بینیم که زبان تکلم اساس این برزخ را تشکیل می دهد. اما ذکر این نکته حائز اهمیت است که زبان تکلم نیز، بنوبه خود بعنوان غیر، واجد هیچگونه مطلقیتی نیست. چرا که در تسلسل اسماء اشارت هیچیک از آنها

^۱ Structure
^۲ Le symbolique
^۳ Le réel
^۴ L'imaginaire
^۵ F. de Saussure
^۶ Signe linguistique
^۷ Signifiant
^۸ Signifiant
^۹ Référent
^{۱۰} Signe



A Persian site for psychoanalysis

نمی تواند معنایی تام و کامل داشته تسلسل آن ها پایان دهد. بعبارت دیگر در پس یا ورای این غیر* نمی توان
غیری دیگر یافت. هم از اینروست که لکان در فرمول های خود هم فعل نفسانی و هم غیر را بصورت محذوف می
نویسد.

کشف عنصری چون اسم اشارت موجب پیدایش جنبش نوینی در رمان نویسی فرانسه گردید که مهم ترین
اصحاب آن را می توان گروه *تل کل*^۱ دانست. ژلان بارت^۲، ادیب و منتقد معروف فرانسوی، توانست برای نخستین
بار اصول استروکتورالیسم را در مطالعه آثار ادبی بکار گیرد. تفسیر ژک لکان در *موردنامه ربوده شده* اثر ادگار پو^۳
کوشش مهمی در جهت چنین مطالعه ساختی بود. براساس همین اصول ساختی بود که فیلسوفی چون میشل فوکو^۴
توانست حوزه ای تحقیقی به نام *دیرینه شناسی تفکر*^۵ در باب علم تاریخ ابداع کند. در نظر فوکو ورای شخصیت
های تاریخی، رویدادها و ایده نولوژی های هر عصر روابطی معین و ضوابطی ساختی وجود دارد که به تحول فکری
همه آنها موجبیت می بخشد. همچنین است که ژک لکان علاوه بر عناصری چون « پدر واقعی » و « پدر خیالی » نائل
به مطالعه عنصر ساختی دیگری شد که پدر رمزی و اشاری^۶ نام گرفته است. در این مقوله ساختی آنچه اهمیت
پیدا می کند هویت اسمی پدر*^۷ است که نه به وجود واقعی پدر و نه به تصویری که فرد از او دارد قابل تأویل است.
پدر رمزی عاملی است که ساختمان نفسانی را ضابطه بخشیده موجب اصلی وجود قانون و ممنوعیت نفسانی برای
آدمی است. ذات او در نسبت مستقیم اوست با اسم دلالت و با آنچه که زبان تکلم نام گرفته است. زیرا پدر ساختی
است که مادر را بر فرزند حرام کرده موجب پیروی فرد از اصل اساسی جوامع انسانی یعنی تحریم زنا با محارم می
گردد. اتخاذ باطنی قانون توسط کودک منوط بر دسترسی او به ساحت رمزی و اشاری پدر است.

ناگفته پیداست که کارگزاری فانون پدری امری است خلاف استبداد که همواره از سوی پدر واقعی صادر می
شود. پدری که قادر نباشد مقام رمزی و اشاری خود را احراز کند یا بصورت پدری «ناموجود» و فاقد کارگزاری لازم
در می آید و یا حالت موجودی مستبد و خودکامه رابخود می گیرد. این گونه پدران به شهادت تجربیات بالینی
موجب اصلی اختلالات روانی کودکان را تشکیل می دهند. پدران افراد مبتلا به اسکیزوفرنی^۸ غالباً از نوع نخست
یعنی اشخاصی هستند که از مقام پدری «استعفاء» داده اند. حال آنکه پدران کسانی که مبتلا به پارانوایا^۹ می
باشند به نوع دوم تعلق داشته افرادی خشونت جو و خودکامه اند.

فیلسوف مارکسیستی چون لوئی آلتوسر^{۱۰} ساختمان اقتصادی را ورای عوامل انسانی یعنی افراد یک جامعه
دانسته آن را ماکول به موضع و مرتبه ای می داند که هر فرد در ضوابط از پیش تعیین شده پدیداری چون «تولید»
احراز می کند.

^۱ Tel quel

^۲ Roland Barthes

^۳ Edgar Poe

^۴ Michel Foucault

^۵ Archéologie de la pensée

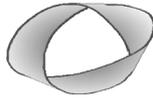
^۶ Le père symbolique

^۷ Le nom-du-père

^۸ Schizophrénie

^۹ Paranoïa

^{۱۰} Louis Althusser



A Persian site for psychoanalysis

حلقه زبان شناسی مسکو یا پراگ و زبان شناسانی چون ژکویسون^۱ توانستند بر اساس اصول حوزه اصالت ساخت جنبش فکری نوینی در مطالعه زبان و قوانین حاکم بر آن پدید آورند. اعضاء گروه تل کل اساس کار را در رمان بر نحوه توزیع شخصیت ها و ضوابط حاکم بر آن قرار دادند. آلتوسر برای استدلال مبانی ساختی مارکسیسم بارها از تئاتر بر تولد برشت مدد گرفت و کوشش داشت تا نشان دهد که ورای ایده نولوژی و شخصیت های موجود در آثار برشت آنچه اهمیت دارد نحوه توزیع مواضع و مدخلیت هر یک از عوامل در نظام کلی داستان است.

از نظر اصحاب اصالت ساخت حیث واقع^۲ * همواره موجودیتی واحد و یکسان است. ولی این وحدانیت به موجب حیث خیالی^۳ * حالتی دوگانه پیدا میکند چنانکه همانگونه که در مرحله آینه* می بینیم کودک را واجد بدل و المثالی برای خود می سازد. به عبارت دیگر به موجب تزوج حاصل از حیث واقع (که همان کالبد مادی کودک باشد) بدلی بوجود می آید (تصویر کودک در آینه) که حیث خیالی او را پایه گذاری می کند. اما ساخت رمز و اشارت^۴ برخلاف دوگانگی موجود در حیث خیالی و وحدانیت حیث واقع همواره از سه عنصر تشکیل شده و کار آن ممانعت از هم آمیختگی دو عنصر خیالی (یعنی اصل و بدل) است. از اینرو رمز و اشارت همیشه حالت ثالث یا «غیر» را در کل هیأت تألیفی داراست. آنچه در ساخت رمز و اشارت موجود است نه حالتی خیالی دارد و نه خصوصیتی واقعی و مادی. در این جاست که استروکتورالیسم هم از ایده آلیسم و هم از اصالت تجربه محض^۵ گذشت پیدا می کند و به مطالعه امری می پردازد که هم ورای داده ها و معطیات حسی^۶ است و هم ورای مفاهیم عقلی . ساخت را می توان به عنوان ترکیبی ذاتی از عناصری دانست که فاقد هر گونه شکل و محتوی هستند. از اینرو است که غالباً آن را به بازی شطرنج تشبیه می کنند. چه آنچه در این بازی اهمیت دارد تنها موقع و موضعی است که هر مهره در هر لحظه معینی در آن اشغال می کند. رابطه و مناسبت مهره ها بر اساس یک سلسله ضوابط از پیش تعیین یافته قرار دارد که در هر لحظه مناسبت هر مهره را با دیگر مهره ها معین می کند. قوانین حاکم بر مهره ها در واقع چیزی جز ضوابط مترتب به نحوه تقسیم این مواضع نیست.

یکی دیگر از دستاوردهای نوین حوزه اصالت ساخت دگرگونی و تحول عظیمی است که در مورد اصل علیت^۷ پدید آورده است. بنابر ضوابط موجود در ساخت، ایجاد هر گونه رابطه ای علی امری فاقد معنی بوده و جز نشانی از غفلت آدمی از نحوه کارگزاری فرایندهای فردی، نفسانی، اجتماعی و تاریخی نیست. چه آنچه رابطه حاکم بر امور را تشکیل می دهد علیت یعنی رابطه میان علت و معلول نیست بلکه منوط است به ضوابط متقابلی که در تعیین موضع و مقام هر عنصر موجود در کل ساخت وجود دارند. از اینروست که در مورد ساخت به جای بحث از علیت می بایستی از موجبیت^۸ سخن گفت. برای نمونه در نظر لوی استروس^۹، مردم شناس معروف فرانسوی، آنچه که ساخت هر جامعه بشری را شکل می دهد نحوه رابطه خانوادگی افراد یعنی امکان یا ممنوعیت در رابطه جنسی آنها با یکدیگر است. آنچه این امکان یا ممنوعیت را معین می کند مرتبه و موضعی است که فرد در هیأت کلی خانواده

^۱ Roman Jakobson

^۲ Le réel

^۳ L'imaginaire

^۴ Le symbolique

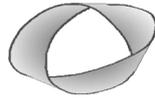
^۵ Empirisme

^۶ Données sensibles

^۷ Causalité

^۸ Déterminisme

^۹ Claude Lévi-Strauss



A Persian site for psychoanalysis

نسبت به دیگر اعضاء آن داراست. این اصل همان است که قانون منع زنا با محارم خوانده می شود. وجود این قانون، که در همه جوامع انسانی مصداق دارد، می تواند به عنوان ساخت اصلی و اولی در شکل زندگی اجتماعی انسانها به حساب آید. رفتار فرد معلول مستقیم یک چنین ساختی نیست بلکه موکول به ضوابط صوری^۱ و محضی است که از آن حاصل شده مقام و مرتبه او را نسبت به دیگر اعضای خانواده تعیین می بخشد. انتقال نام، ازدواج، مرگ و دیگر پدیدارهای خانواده هر یک سهمی قاطع و مشخص در تعیین موضع و مقام فرد احراز می کنند. اصل موجبیت و اتکاء بدان در واقع چالشی بود از سوی استروکتورالیسم در برابر دستاوردهای علوم دقیقه که علوم انسانی را شدیداً تحت تأثیر خود درآورده بودند. اصحاب این حوزه و متفکران آن از آنرو بخصوص شایسته تقدیر هستند که توانستند علوم انسانی را از زیر یوغ علوم دقیقه رهائی بخشند و روش های نوینی به منظور مطالعه وجود آدمی فراهم سازند. امروزه تأثیر آنها در شعب مختلف علوم انسانی حائز اهمیت فوق العاده ای است. گرایش به مطالعه ساختی آدمی که از نخستین دهه های پس از جنگ جهانی دوم به همت متفکران و فیلسوفانی چون لوی استروس، التوسر، فوکو و لکان آغاز شده بود توانست قلمرو خود را از زبان شناسی به علمی چون مردم شناسی، جامعه شناسی و تاریخ گسترش دهد. گرچه فردینان دو سوسور غالباً بعنوان پایه گذار اصلی استروکتورالیسم به حساب می آید مع الوصف نمی توان تأثیر عمیق فیلسوفانی چون هگل، کانت، هوسرل و هیدگر را در این جنبش فکری نادیده گرفت. مقوله «غیر» و مطالعات مترتب بر آن منوط به تعاطی فلسفه هگل است. مناسبت ساخت یا هیأت تألیفی با زبان تکلم به این امر اشاره دارد که استروکتورالیسم نظامی شبه متعالی^۲ بوده دارای رابطه ای مستقیم با فلسفه انتقادی کانت است. نه تنها ژک لکان با پدیدارشناسی هوسرل^۳ آشنائی کامل داشت بلکه توجه خاصی به تفکر هیدگر ابراز می کرد چندانکه نام او در ردیف نخستین مترجمین آثار هیدگر قرار دارد.

حیث پدری ← نام پدر

L'imaginaire

حیث خیالی

تشکل حیث خیالی منوط به دسترسی آدمی است به تصویر و نقش حاصل از کالبد خود. شناسائی این تصویر طی فرایندی صورت میگیرد که لکان آن را مرحله آینه^۴ می خواند، مرحله ای که بین شش تا هجده ماهگی نزد کودک تکوین می یابد. طی این مرحله شاهد تشکل وجهه ای از نفس آدمی هستیم که فروید آن را من نفسانی* خوانده است. کارگزاری من نفسانی که آن را من متفاخر نیز می توان نامید در دستور ساختن ذات اصلی و حقیقی آدمی یعنی ساحت رمز و اشارت است. صورت خیالی به عنوان استتار حقیقت و گریز از آن به حساب می آید. ژک لکان در عین تأکید بر رابطه مستقیم حیث خیالی و ساحت رمز و اشارت همواره آنها را در تضاد با یکدیگر قرار می دهد تا نشان دهد که اصرار در حیث خیالی چیزی جز انحراف و گمگشتگی از ذات اشارت پرور^۵ انسان نیست. این امر دلیل اصلی نزاع لکان با روانکاوی آمریکائی است که چنانکه می دانیم بر اساس روانشناسی من

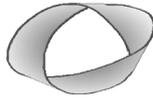
^۱ Formel

^۲ Transcendental

^۳ Edmund Husserl

^۴ Stade du miroir

^۵ Symboligène



A Persian site for psychoanalysis

نفسانی* قرار دارد. به نظر او تأکید بر من متفاخر در تناقض اصلی با کشفیات فروید در باب ضمیر ناآگاه* است. صرف مطالعه‌ی حیث خیالی چیزی جز دور افتادگی از روانکاوی فروید نبوده حوزه‌ی ای بیش از روان شناسی نیست. حال آنکه تمام حمیت فروید در کنار گذاردن روانشناسی متداول است که بر مطالعه‌ی انسان بعنوان فاعل شناسائی متمرکز است.

ارائه مرحله‌ی آینه توسط لکان در جامعه‌ی روانکاوی به زغم خود او نه تنها ورود او را به این جامعه نشان می‌داد بلکه نوعی «خانه تکانی» مهم در مفاهیم اصلی حاکم بر فلسفه و روانشناسی آن دوره بود. مطالعه‌ی مرحله‌ی آینه حربه‌ی ای عمده برای لکان بود تا وجودی چون من نفسانی را از تخت پادشاهی فرو کشیده به سروری آن پایان بخشد.

Le réel

حیث واقع

در بحث پیرامون حیث واقع قبل از هر چیزی می‌بایستی آن را از آنچه واقعیت^۲ خوانده می‌شود متمایز ساخت. واقعیت در جهت مقابل حیث واقع است زیرا مقوله‌ی اخیر دارای ماهیت و ساختمانی است که آن را در جهت متضاد با ساحت رمز و اشارت قرار می‌دهد. در حالیکه واقعیت ساخته و پرداخته این ساحت بشمار میرود. واقعیت در انواع مختلف آن (اجتماعی، تاریخی، نفسانی ...) عبارتست از مجموع عناصر هماهنگی از اسماء دلالت که آدمی را در حوزه‌ی رمزی و اشاری خاصی به جهت ویژه‌ی ای سوق داده هدایت می‌کنند. واقعیت شبکه‌ی ای است از اسماء دلالت که رهنمون زندگی آدمیان است و روابط آنها را با گذشته، حال و آینده تعیین می‌بخشد. واقعیت انسان را بر آن میدارد تا متعهد حیات خویش شود و در تشکل آن سهمی اساسی داشته باشد. بدیهی است که واقعیت هر بار نوعی سازمان دهی به مبانی و اصولی است که بموجب آنها اداره‌ی امور انسانی امکان پذیر می‌گردد. واقعیت مقوله‌ی ای است در حال تطور و تغییر و آدمی را در تلاش دائمی در گیر می‌آورد. واقعیت یک جامعه در هر بُرهه‌ی ای از تاریخ گواه این امر است: روابطی خاص انسانها یعنی منشعب از ساحت رمز و اشارت که زندگی آنها را تدارک بخشیده و با آنان واجد نسبتی متقابل می‌گردد. در این نسبت متقابل هم واقعیت در پرورش آدمی دخیل است و هم انسان در تشکل آن دخالت دارد.

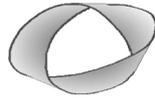
حیث واقع در جهتی کاملاً متضاد با واقعیت بوده مقوله‌ی ای است تغییر ناپذیر. ظهور حیث واقع حالتی متناوب دارد بدین معنی که هر بار بطور غیر منتظره آشکار می‌گردد. بنا بر این نحو وجود، فرد آدمی هر بار غافلگیر میشود و هرگونه وسیله‌ی دفاعی را در دفع آن از دست میدهد. حیث واقع نه تنها فرد را در حالتی از مات زدگی نگاه میدارد بلکه می‌تواند موجب وحشتی عظیم در او گردد. حیث واقع قلمروی است بیگانه از ساحت رمز و اشارت. وحشت آدمی در مقابل آن ناشی از همین بیگانگی عمیق است.

حیث واقع مقوله‌ی ای است که هر بار هنگام تشکل ساحت رمز و اشارت به برون فکنده شده از مدار آن به خارج پرتاب میشود. حیث واقع حاصل و مازادی است از آنچه که از طریق وسایل انسانی نتوانسته بکار گرفته شده وارد عالم او گردد. غرابت حیث واقع از آن روست که فرد آدمی در حیطة شناخت خود و در زبان تکلم خویش عاجز از نامیدن آن است، زیرا در ساحت رمز و اشارت نمی‌گنجد. در مقابل حیث واقع زبان از گفتن باز می‌ماند.

لکان این پدیدار را که مختص به حیث واقع است وجود خارج از حد نفسانیات^۱ می‌نامد، چرا که از حد و مرز امکانات نفسانی برون فکنده^۲ شده است. نمونه‌ی ای بارز از آن را در پسیکوز ملاحظه کنیم. توهمات جنون آمیز فرد

^۱ Ego-psychology

^۲ Réalité

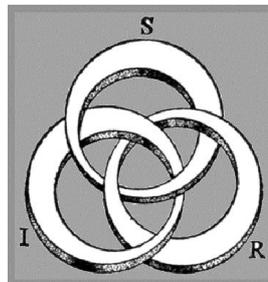


A Persian site for psychoanalysis

پسیکوآنالیز حاصل دفع قاطع اموری است که نتوانسته اند در ساحت رموز اشارت بگنجند و حالتی ترمیزی پیدا کنند. نزد فرد پسیکوآنالیز محرومیت از ذکر* بصورت حیث واقع درمی آید و به برون انداخته شده بنحو قاطعی نقض^۳ می گردد. اینچنین مکانیسم قاطعی را در علم منطق نقض حکم به انتفاء موضوع می نامند که ما به پیروی از لکان به نقض نام پدر* تعبیر می کنیم.

لکان در پیروی از نظریه فروید می نویسد: « آنچه در ساحت رموز اشارت تقرر نیابد در عالم خارج ظهور پیدا می کند »^۴. نام پدر بعلت عدم ترمیز بصورت امری واقع در آمده در هیأت شخصیت های مهم تاریخی یا مذهبی در توهمات و هذیانات فرد پسیکوآنالیز ظاهر می گردد.

اما حیث واقع به پسیکوز اختصاص ندارد بلکه مقوله ای است که با تلفیق «برومه ای»^۵ خود با حیث خیالی* از یکسو و ساحت رموز و اشارت از سوی دیگر نفس و حیات آدمی را تشکل میبخشد. این تلفیق را در شکل زیر که در آن سه مقوله حیث واقع (R)، ساحت رموز و اشارت (S) و حیث خیالی (I) بصورت برومه ای باهم گره خورده اند ملاحظه می کنیم.



گره برومه

حیث واقع همزمان با تشکل ساحت رموز اشارت تعیین می یابد. تقرر نام پدر و تشکل ساحت مترتب بر آن یعنی رموز و اشارت در دامنه افق و محدوده ای خاص صورت میگیرد. این محدوده مقوله ای جز حیث واقع نیست که با تحدید ساحت رموز و اشارت، خود فی نفسه در خارج از آن تقرر یافته از آن پس دسترسی بدان امری محال و ممتنع میگردد. بدین ترتیب تأسیس^۶ ساحت رموز و اشارت لزوماً متکی بر حیث واقع است. لذا حیث واقع حدو مرز ساحت رموز و اشارت را تشکیل میدهد. بدون این حدو مرز البته ساحتی این چنین وجود نتواند داشت. حیث واقع جهت وجودی ساحت رموز اشارت است.

مثال: شیرین، خانم جوان هنرمندی است که بکار تآتر اشتغال دارد. کابوسی مکرر وی را بخود مشغول داشته است. «خواب می بینم که بروی صحنه آمده ولی متن نمایشنامه را کاملاً فراموش کرده ام».

^۱ Ex-sistence

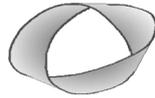
^۲ Projection

^۳ Forclusion

^۴ J.Lacan, *Ecrits*, Paris, Seuil, ۱۹۶۶, p. ۸۸۵

^۵ Borroméen

^۶ لفظ تأسیس constitution بمعنای ایجاد افقی است که در دامنه آن تاریخ (بمعنای فردی یا جمعی آن) تحدید یافته حیات فردی و جمعی را تعیین می بخشد. این اصطلاح در صدر مطالعات ادوموند هوسرل Edmund Husserl قرار دارد که بموجب آن پدیدارشناسی بعنوان علمی دقیق rigorous تلقی شده بنا بر موضوعات مختلف معارف انسانی به نواحی régions مختلف تقسیم می گردد. پدیدارشناسی ناحیه ای phénoménologie régionale پرسش و تفحصی است عمیق در مورد مبانی هر علم بنحوی که بتوانیم به افق تحدیدی آن علم پی برده ماهیت مبادی ناپرسش شده آن را در یابیم.



A Persian site for psychoanalysis

می توان طبع هیستری* را ماهیت اصلی کار هنرمند تأثر دانست. هنرپیشه تمنای خود را در خدمت آرزومندی نویسنده یا کارگردان تأثر می گذارد و با انطباق با پرسوناژ مورد نظر در نمایشنامه خود را فراموش کرده پذیرای تمنای غیر می گردد. در فاصله میان او و نقشی که ایفا می کند ورطه ای هولناک وجود دارد که تنها بیرکت وجود تمنای غیر است که اجتناب پذیر می شود. چرا که غیر با به صحنه گذاردن آرزومندی مکنون در خود ورطه یا خلاء هولناک را گوئی «پر» کرده مانع از سقوط فرد در آن می گردد.

در رؤیای مورد بحث، متن نمایشنامه حکم تمنای غیر را دارد که بعلت فراموشی یعنی غیبت خود موجب وحشت و اضطرابی عظیم در هنرپیشه جوان می گردد. نا گفته پیداست که نمایشنامه بعنوان تمنای غیر به ساحت رمز و اشارت* تعلق دارد که زبان تکلم یکی از بارزترین تجلیات آن بشمار می رود. اگر این نکته را در نظر آوریم که آرزومندی فرد هیستریک در تمنای غیر و انطباق با آن است در آنصورت درک وحشت حاصل از رؤیا خالی از دشواری خواهد بود، چه غیاب تمنای غیر فرد هیستریک را در مقابل ورطه هولناکی قرار می دهد که تا آن زمان در حالت خفا باقی مانده بوده است.

شیرین، هنرپیشه جوان، در روانکاوی خود به کارگزاری اصلی تمنای خویش آگاهی یافته و پی برده است که ذات آن در انطباق با تمنای غیر است. رؤیا یا کابوس او چیزی جز به صحنه گذاردن این آگاهی نیست. این کسب آگاهی او را در مقابل حیث واقعه قرار داده خلاء هولناک او را بوی نشان می دهد.

غایت روانکاوی در واقع مواجهه فرد با حیث واقع اوست که تا آن زمان خارج از حیطه نفسانیات^۱ قرار گرفته عالم او را تعیین بخشیده است. بعبارت دیگر روانکاوی فرد را به ترک تمتع حاصل از حیث واقع رهنمون می شود. بدیهی است که تکرار یعنی بازگشت لایتغیر کابوس به این علت است که هر بار در ساحت رمز و اشارت نگنجدیده مطرود میگردد. این برون فکنی* عامل اصلی بازگشت دائمی حیث واقع را تشکیل می دهد. لذا کابوس یکی از تجلیات عمده حیث واقع است. مثالی دیگر بیاوریم.

پروانه دختر جوانی است شانزده ساله که از کابوسی تکراری رنج می برد. در این کابوس دختر جوان شاهد صحنه ای است فجیع: موجودی کریه بوضع غیر قابل تحملی دست بکشتن مادر و فرزندی که در همسایگی آنها هستند می زند.

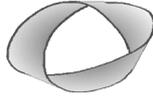
سرگذشت زندگی پروانه مملو از وقایع دروغ آمیز^۲ است. مادر او در هنگام تولد وی سر زار رفته است و مادر خوانده کنونی وی نیز دختر پنج ساله خود را ناگهان در پی بیماری سختی از دست داده است. پروانه به این خواهر ناتنی چندان محبتی نشان نمیداده نسبت بدو احساسی مملو از حسادت داشته است.

او دختری است بیمار و از تنگی میترا ل قلب رنج می برد. عوارض بیماری گاه به اوج خود میرسند و پروانه را از پای در می آورند. خانواده او را دختری «بد عنق» و حتی «بدجنس» توصیف می کند و بد اخلاقی او را به حساب بیماری او گذاشته از در مسالمت با او بر می آید.

ولی این «بدجنسی» دلایل عمیق تری دارد. روانکاوی پروانه به سرعت نشان داد که وی از احساس گناهی عظیم نسبت به مرگ مادر و خواهر ناتنی خویش رنج می برد. حال علت این احساس گناه کدامست و چرا پروانه را در روابطی این چنین ناگوار با دیگران در گیر آورده است؟

^۱ Ex-sistence

^۲ Tragique



A Persian site for psychoanalysis

کابوس او دلایل لازم را برای توجیه این پدیدار فراهم آورد. موجود کریه چیزی جز تصویری نا آگاه که دختر جوان از وجود خویش دارد نیست، زیرا که خود را عامل اصلی مرگ مادر و خواهر می پندارد: در نظر او علت فوت مادر تولد اوست و اگر به خشونت نسبت به خواهر خود مبادرت نمی کرد مرگ او را از خانواده اش نمی ربود!

چنانکه می بینیم عالم پروانه به حول محور این موجود کریه می چرخد. عدم قبول این موجود و طرد آن به خارج از حدو مرز نفسانیات بعنوان حیث واقع نه تنها به روابط خانوادگی او تعیین می بخشد بلکه مرتبه و تکراراً بصورت کابوس ظاهر شده موجب اختلال در وی می گردد.

حیث واقع مقوله ای است ممتنع که پیوسته بطور لایتغیر ظاهر می گردد. چنانکه در مورد نوروژها (طباعهای هیستری و وسواسی*) ملاحظه می کنیم، آرزومندی آدمی اساساً امری محال است زیرا که بدون چنین خصوصیتی تمنا امری پایان پذیر بوده حیات نفسانی جهت برای ادامه روند خویش نخواهد یافت.

حیث واقع همواره به جای اصلی و اولی خود باز می گردد، چرا که بعلت طرد از ساحت رمزو اشارت وسیله ای برای ایجاد تنوع در آن موجود نیست. حیث واقع به محض ظهور طرد می گردد و هرگونه امکان پرسش را از میان بر میدارد.

حیث واقع افقی است که در محدوده آن ساحت رمزو اشارت تعیین می یابد، افقی که بعلت وجه وجودی خود قابل ملاحظه و پرسش نتواند بود و دسترسی بدان امری محال خواهد بود. حیث واقع محیط بر ماست و ما نمی توانیم از آن فاصله گرفته ذات آن را در یابیم.

فرد آدمی واجد نوعی تمتع اساسی و اولی است که ناشی از حیث واقع بوده بگونه آن عمل میکند. فریود متعلق این تمتع را مطلوب مطلق* می نامد، مطلوبی اساساً از دست رفته که آدمی را در این توهم در گیر می آورد که وصول بدان امری است ممکن.

Souvenirs-écrans/ Screen-memory/Deckerinnerungen

خاطرات حاجب

خاطره حاجب عبارتست از خاطره ای از دوران کودکی که فاقد اهمیتی خاص بوده ولی بموجب مکانیسم جابجائی جای خاطره مهم دیگری را که به ضمیر نا آگاه* دفع شده است میگیرد و همچون حجاب یا پرده ای آنرا پوشانیده از خاطر «محو» میکند. کشف خاطرات حاجب منوط به موقعیت خاص روانکاوی است. ابتدا فرد بر این اعتقاد است که خاطره مورد نظر تجربه ای واقعی از دوران کودکی اوست. روانکاوی بتدریج به کشف این امر نائل می آید که خاطره مزبور پرده ای است بر خاطره یا خاطراتی دیگر که بعلت نامطلوب بودن دفع گردیده به ضمیر نا آگاه رانده شده اند.

گاه نیز خاطرات حاجب مربوط به هیچگونه خاطره دیگری نبوده ساخته و پرداخته ای ناآگاه هستند که در جهت اختفای تمنائی غیر قابل قبول حاصل آمده اند.

Auto-érotisme/Autoerotism/ Autoerotismus

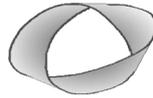
خودشهوی

خودشیفتگی ← نارسی سیسم

دال ← اسم دلالت

Intrinsèque

درون ذاتی



Introjection

درون فکنی

Refoulement originaire/ primary repression/Urverdrängung

دفع آغازین ⇐ دفع امیال

Refoulement/Repression / Verdrängung

دفع امیال

دفع امیال مکانیسمی است نفسانی که بموجب آن فاعل نفسانی در پی دور کردن افکار، تصاویر و یا خاطراتی بر می آید که مربوط به میلی غیر قابل قبول هستند. مطابق نظر فروید شخص بر آن خواهد شد تا آنها را در ضمیر نا آگاه نگهداشته مانع از آن شود که به ضمیر آگاه دسترسی پیدا کنند. امیال دفع شده بر آن خواهند شد که برای ارضاء خود ذهن آگاه فرد را مورد تصرف قرار داده وسایل لازم را برای ارضاء خود که در اختیار من نفسانی یا قسمت آگاه فرد است در اختیار بگیرند.

در آغاز فروید مکانیسم دفع امیال را بعنوان مکانیسمی صرفاً دفاعی در نظر میگرفت و گاه نیز آنرا با ضمیر نا آگاه* مترادف میدانست تا زمانی که به این نکته پی برد که من نفسانی* نیز واجد مکانیسمهای دفاعی نا آگاهی است. گرچه اصطلاح «دفع امیال» توسط هربارت^۱، فیلسوف آلمانی، قبلاً بکار رفته بود مع الوصف فروید آنرا مستقیماً در تجربیات اولیه خود در مورد درمان افراد هیستریک* کشف کرد.

فروید در نخستین تجربیات درمانی خویش بهمراهی ژوزف برویر^۲ دریافت که بیماران قادرند تحت خواب مصنوعی خاطراتی را بیاد آورند که بکلی بدست فراموشی سپرده بودند. در حالیکه نه تنها محتوی این خاطرات کلید اصلی درک عوارض بیماری آنها را بدست میداد بلکه موجب درمان آنها نیز میگردد. فروید قائل به دو نوع دفع امیال است:

الف- دفع آغازین^۳ که متوجه رانش ها* نیست، بلکه مربوط به افکار و تصوراتی میگردد که با آنها در پیوندی نزدیک هستند. چراکه در نظر فروید رانش نیروئی جسمانی بوده نمیتواند مستقیماً تحت مکانیسم دفع امیال واقع گردد. دفع امیال متوجه افکار و تصوراتی میشود که از این رانشهای جسمانی حاصل آمده نماینده نفسانی آنها را تشکیل می دهند.^۴ لذا رانش در این افکار و تصورات است که تشبیت پیدا میکند

ب- دفع امیال بمعنای اخص کلمه-یعنی دفع مابعدی آنها- که طی آن هرگونه میل، تصور یا خاطره ای که از دور یا نزدیک به رانش های تشبیت شده ارتباط داشته باشد مورد دفع قرار گرفته واپس زده میشود.

مرحله نهائی که در پی این دو نوع دفع حادث میگردد در عرف فروید بازگشت میل دفع شده خوانده میشود. در این مرحله امیال دفع شده بشکل عوارض بیماری، رؤیا، اعمال سهوی، اشتباهات لفظی... ظاهر گردیده ملبس به لباسی میگردد که برای ضمیر آگاه قابل قبول باشد.

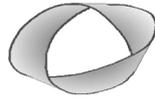
^۱ Johann Friedrich Herbart

^۲ Josef Breuer

^۳ Originaire(Urverdrängung)

^۴ رابطه ای را که در اینجا فروید میان «افکار و تصورات» و کارکرد آنها بعنوان «نمایندگی» رانشها در نفسانیات ایجاد میکند. مبتنی است بر واژه *Repräsentation* (Vorstellung) که هر دو معنی «تصورات» و «نمایندگی» را یکجا در خود جمع دارد. این کلمه بخصوص از زمان لایبنیتس در فلسفه های اروپائی جای مهمی را بخود اختصاص داده است.

کلمه مزبور در تآثر بمعنای «شبییه سازی» است و در الهیات بمعنای «تشبییه» (در مقابل توحید).



A Persian site for psychoanalysis

ذکر این نکته حائز اهمیت است که دفع امیال و بازگشت آنها امری واحد بوده بصورت متقارن صورت میگیرد. این بدان معنی است که ضمیر نا آگاه مخزنی بسته و موجودیتی نیست که واقع در مکانی خاص بوده هر از چند گاهی محتویات خود را ظاهر سازد. امیال بمحض اینکه تحت مکانیسم دفع واقع میشوند بنحوی دیگر که برای فاعل نفسانی قابل قبول باشد ظاهر میگردند. زیرا چنانکه گفتیم رانش ها تنشی جسمانی بوده نمیتوانند فی نفسه دفع شده به ضمیر نا آگاه رانده شوند. آنچه دفع میگردد نماینده نفسانی آنها یعنی تصورات، تصویر ها و خاطرات مربوط بدانهاست. این افکار یا خاطرات هستند که پیوسته تغییر شکل یافته منظری قابل قبول برای ضمیر آگاه فرد می یابند.

دوره کمون / Période de latence/ latency period / Latenzperiode

نیل به قانون که به برکت دسترسی به حیث پدری* و گسترسیون* حاصل می آید موجب می گردد که توهمات و افکار جنسی کودک به سوی ضمیر ناآگاه* او دفع* شوند. دفع/امیال^۱ کودک را به مرحله بعدی که فروید آن را دوره کمون خوانده وارد می کند. در این مرحله که آغاز آن را می توان حدود سن شش تا هفت سالگی دانست، کودک نیروی حاصل از فراغت از افکار جنسی را در جهت مکتسبات اجتماعی و آموخته های فرهنگی سوق می دهد. مشکلات رفتاری و نفسانی کودکان در این مرحله یعنی قبل از ورود به دوران بلوغ همگی حاکی از آن خواهند بود که کودک نتوانسته است مرحله تناسلی را بخوبی پشت سر گذاشته به دوره کمون وارد شود. در این موارد آنچه از روانکاوی این اطفال میتوان انتظار داشت چیزی جز هموار کردن راه برای ورود به دوره کمون نخواهد بود.

دوسسور، فردینان / De Saussure, Ferdinand / دیگر آرزومندی / Amour objectal

دگر / Phallus

فالوس دارای سوابقی بس دیرینه در تمدن یونانی- رومی است و غالباً در نقاشی های دیواری یا بصورت مجسمه در آثار باستانی روم و یونان دیده میشود. این آثار حاکی از آنند که عضو جنسی مرد سهمی مهم در مراسم و آیین ادیان قدیم^۲ داشته و مورد ستایش اقوام مربوطه قرار می گرفته است. «در ادوار دیرین حالت نعوظی فالوس مظهری از قدرت شهریاران و رجولیت جادویی و فوق طبیعی آنها بوده و به برتری عملی مردان مربوط نمی گشته است. فالوس در این ایام نشانگر امید انسان ها به رستاخیز و قدرت ایجاد کننده آن بوده به اصلی نورانی اشاره داشته که حافظ وحدت جاویدان وجود بوده در آن ظلمت و کثرت جائی نداشته است. دو رب النوع، هرمس^۳ و ازیریس^۴، مظهر این الهامات اساسی بوده اند»^۵. اهمیت فالوس را همچنین در دیگر تمدن ها که مصر و هند از

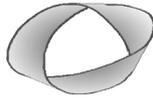
^۱ Refoulement

^۲ Les Mystères

^۳ Hermès

^۴ Osiris

^۵ Laurin, C., *Phallus et sexualité féminine*, in *La Psychanalyse*, VII, Paris, PUF, ۱۹۶۴.



A Persian site for psychoanalysis

جمله آنها هستند مشاهده می کنیم. در اسطوره های هندی شیوا^۱ واجد دو خصوصیت متناقض است. از یک سو رب النوع امساک و ریاضت می باشد و از سوی دیگر مظهر رب النوعی تمتع جو که به شکل ذکر^۲ ظاهر می گردد. ترجمه فالوس به ذکر خالی از اشکال نیست. زیرا برخلاف سوابق غنی فالوس در زبان های اروپائی ذکر نه زمینه ای اسطوره وار در زبان فارسی دارد نه گذشته و تاریخی به وسعت آن.

شاید لفظ بیضه در فارسی به معنای آن نزدیک تر باشد. این لفظ در تعبیراتی چون بیضه ملک (بمعنای شالوده و اصل مملکت) یا بیضه دین و بخصوص بیضه اسلام با فالوس قرابت معنوی دارد. وانگهی یکی از عوارض پسرپچه ها عبارت از پایین نیامدن بیضه آنهاست. این عارضه غالباً از لحاظ پزشکی قابل توجیه نبوده در اکثر مواقع به این امر مربوط می گردد که طفل نتوانسته است مرحله تناسلی* خود را بخوبی پشت سر بگذارد. در این مورد معمولاً عارضه مذکور طی روانکاوی کودک برطرف می گردد. لذا وجود چنین عارضه ای می تواند دلیلی دیگر برای ترجمه اصطلاح فالوس به بیضه باشد. اما هم از نظر فرهنگی و هم برای ضمیر ناآگاه، فالوس همواره عنصری است واجد شکلی عمودی و باصطلاح شق و رق که پیوسته در حالت نعوظ می باشد. همین حالت است که آن را مظهر قدرت و توانائی کرده است. با توجه به این نکته است که ترجمه آن به ذکر مناسب تر بنظر می رسد.

از آنچه گذشت درمی یابیم که ذکر با آلت تناسلی مرد متفاوت است و نمی بایستی با آن اشتباه شود. آلت تناسلی به عضوی واقعی دلالت دارد حال آنکه ماهیت ذکر در این است که به ساحت رمز و اشارت* تعلق داشته مظهر^۳ جنسیت آدمی را تشکیل می دهد. چراکه به فرایندی مهم اشاره دارد که فروید آن را گسترسیون^۴ یعنی عقده محرومیت از ذکر* می خواند.

اما فروید در نوشته های خود بندرت از واژه فالوس استفاده می کند و غالباً وجه وصفی^۵ آن را بکار می گیرد. مفهوم ذکر برای اولین بار در سال ۱۹۰۸ در مقاله ای از فروید تحت عنوان نظریات کودککان در باب جنسیت آمده است. مطابق نظر او کودک در وهله اول مادر را واجد ذکر می داند. این اعتقاد چنان است که طفل با مشاهده عینی مادر و تفاوت جسمی او با پدر در ضمیر ناآگاه خود نوعی انفصام* پدید می آورد که بنابراین در عین حال آگاهی به فقدان ذکر نزد مادر همچنان به یقین خود در مورد واجد بودن او از آن ادامه می دهد. در نظر فروید یک چنین انفصامی است که اصل و پایه فتی شیسیم^۶ را تشکیل می دهد. چراکه تمام هم فرد در عارضه ای چون فتی شیسیم در این است که جانشینی برای فقدان ذکر نزد زن بیابد که بتواند مظهری از وجود آن نزد وی باشد. هم از این روست که مثلاً با عشق ورزیدن و ستایشش کفش زنان آن را بمنابه ذکر آنان می گیرد.

اما کودک رفته رفته در حدود سنین پنج- شش سالگی به فقدان ذکر نزد مادر واقف می گردد. از این پس پدر برای کودک حکم ساحتی را پیدا می کند که نه تنها واجد ذکر است بلکه می تواند طفل را تحت تهدید محرومیت از آن قرار دهد. لذا کودک در این مرحله رشد به اضطرابی ناآگاه دچار می شود که بنابراین از این ببعد به امکان محروم گشتن خود از ذکر توجهی خاص می کند. محرومیت از ذکر^۷ یا بعبارتی صحیح تر ترس و اضطراب از وقوع آن در پی قبول فقدان ذکر نزد مادر حاصل می آید. چنین فرایندی حاصل شدن تن مادر بر کودک بوده او را به اصل

^۱ Shiva

^۲ Linga

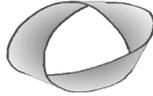
^۳ Symbole

^۴ Castration

^۵ Phallicque

^۶ Fétichisme

^۷ Castration



A Persian site for psychoanalysis

تحریم زنا با محارم رهنمون می شود. پدر که در جدائی طفل از مادر سهم عمده را داراست از این پس در ضمیر ناآگاه حُکم حافظ و ضامن این قانون تحریمی را پیدا می کند.

از آنچه گذشت درمی یابیم که چرا ذکر از آلت جنسی متمایز است. ذکر بعنوان مقوله ای رمزی و اشاری^۱ به آدمی اجازه می دهد که از جنسیت بمعنای حیوانی آن ماهیة فاصله گرفته به اخذ آرزومندی جنسی نائل گردد. همین خصوصیت رمزی و اشاری ذکر است که موجب می شود جنسیت نزد آدمی ابعادی بس گسترده تر به خود بگیرد و در شئون مختلف حیات خصوصی و اجتماعی او وارد شود.

ذکر بعنوان اسم دلالت* عنصر اصلی زبان تکلم را تشکیل می دهد و میل جنسی را به حدیث آرزومندی^۲ تبدیل می کند. هم از این روست که روانکاوی برآنست که نوزاد حُکم ذکر را برای مادر پیدا می کند. این امر را بخوبی و بکرات در رؤیاها و دیگر تشکیلات نفسانی حاصل از ضمیر ناآگاه ملاحظه می کنیم.

در نظر لکان کودک در ابتدا حُکم موجودی را دارد که بطور خیالی فقدان ذکری مادر را جبران می کند. او در وهله بعدی بر عدم وجود آن نزد مادر آگاهی می یابد و بر آن می شود که خود را با «ذکر مادری» انطباق هویت* دهد. پدر با دخالت خود در رابطه همامیخته^۳ مادر و فرزند این امر را بر کودک ممنوع ساخته موجبات پیدایش قانون زنا با محارم را برای او فراهم می آورد. لکان این نوع دخالت را که از سوی پدر در رابطه مادر و فرزند بوجود می آید استعاره پدری^۴ می خواند. برای لکان ذکر پرسشی است که مسأله هاملت را بیاد می آورد. در وهله نخست کودک با پرسش ذکر بودن یا نبودن (برای مادر) مواجه است در حالی که در مرحله بعدی مسأله بر سر ذکر داشتن یا نداشتن خواهد بود.

لکان برای اجتناب از مشکلاتی که مفهوم عقده ادیپ* در نظریه فروید پدید آورده بود به طرح و بررسی سهم پدر بعنوان موجودیتی رمزی و اشاری می پردازد. وی سه وجهه از پدر را مورد مطالعه قرار می دهد: واقعی، خیالی و رمزی و اشاری. پدر رمزی و اشاری (استعاره پدری) ساحتی است که هیچ پدری قادر به احراز کامل آن نمی تواند بود چراکه به پیدایش و تکوین قانون در نفسیات کودک و از طریق این فرایند در کل جامعه بشری اشاره دارد. پدر رمزی و اشاری پدری است که نه تنها حافظ و حامی قانون است بلکه موجب پیدایش قانون منع زنا با محارم که پایه تمامی قوانین انسانی است می گردد. لذا پدر رمزی ساحتی است که به ورای پدر واقعی کودک اشاره دارد بنحوی که پدر واقعی خود نیز تابع چنین قانونی می گردد. هرگونه کوششی از سوی پدر واقعی در تصاحب این منزلت از او موجودی مستبد ساخته می تواند موجب عدم دسترسی کودک به ساحت رمز و اشارت گردد. این عدم دسترسی را لکان نقض نام پدر* می خواند، نقضی که مکانیسم اصلی پسیکوز* را تشکیل می دهد. مکانیسم نقض که در منطلق حُکم سالبه به انتفاء موضوع خوانده می شود بدین معنی است که ساحت پدری یا آنچه لکان نام پدر^۵ می نامد از عالم کودک بکلی طرد شده است. این طرد بنحوی است که قانون نمی تواند بصورت رمزی و اشاری وارد نفسانیات فرد شده و حد و حصری برای آنها مشخص نماید. عدم امکان فرد پسیکوتیک به دسترسی به قانون پدری موجب می گردد که وی برای احراز از رنج و آلم حاصل از آن به حیث خیالی* پناه آورده به هذیان و توهم که دو شاخص اصلی پسیکوز* هستند روی آوزد. ناگفته پیداست که مکانیسم نقض پدر در جهت مقابل مکانیسم دفع

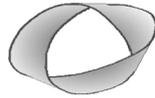
^۱ Symbolique

^۲ سحر با باد می گفتم حدیث آرزومندی خطاب آمد که واقع شو به الطاف خداوندی حافظ

^۳ Fusionnel

^۴ Métaphore paternelle

^۵ Le nom-du-père



A Persian site for psychoanalysis

امیال* که اساس نوروژ را نزد آدمی تشکیل می دهد قرار دارد. نقض نام پدر موجب می گردد که فرد نتواند به مکانیسم دفع امیال دسترسی یافته واجد تمنا و آرزومندی گردد. زیرا تمنا همواره، به جهت مکانیسم دفع امیال که پایه و اساس آن را تشکیل می دهد، مقوله ای مبهم و دوپهلوست. این بدان معنی است که قانون و آرزومندی در رابطه ای دیالکتیک با یکدیگر هستند و فرد پیوسته رابطه ای دو پهلو با قانون دارد. این ابهام ناشی از رابطه مہراکین* کودک نسبت به پدر است، رابطه ای که مطابق آن هم به پدر عشق می ورزد و هم از او متنفر است. رابطه با پدر اوج ابهام و دوپهلویی احوال قلبی انسان است. چرا که اوست که کودک را از مادر جدا می کند و مورد اصلی نفرت طفل فرار می گیرد و هم اوست که با ایجاد قانون و حرام کردن مادر به فرزند موجب تأمین نفسانی کودک شده عالمی عظیم در مقابل او می گشاید. عقدهٔ ادیپ در نظریهٔ فروید بر اساس این رابطه استوار است.

یکی از نتایج مهم که از مفهوم ذکر حاصل می شود این است که لی پیدو* یا رانش جنسی اساساً ماهیتی مذکر دارد. این بدان معنی است که حتی زنان نیز در میل جنسی خود تابع همان رانشی هستند که مردان واجد آنند. نظریهٔ تک رانشی^۱ فروید موجب انتقادات فراوانی گردید، چراکه او را به ذکر سالاری^۲ و مخالفت با فمی نیسم^۳ متهم کردند. عده ای از روانکاوان، از جمله ارنست جونز*، کارن هرنای^۴ و هلن دویچ^۵، با نظریهٔ اولویت ذکر^۶ مخالفت کرده معتقد به رانشی خاص زنان گردیدند. این نظریهٔ انشعابی نتوانست چندان گسترشی در میان روانکاوان بیابد. زیرا نظریهٔ تک رانشی فروید را باید یکی از اساسی ترین عناصر روانکاوی دانست. مخالفت با آن لزوماً منجر به رد و انکار زنجیری تعداد مهمی از اصولی ترین مقولات در کشف ضمیر ناآگاه می گردد.

نظریات لکان که بازگشتی اصیل به کشفیات فروید بود به مقولهٔ ذکر چندان اهمیتی بخشید که آن را بصورت شالودهٔ اصلی تفکر و تفحصات بالینی روانکاوان در آورد. لکان در عین حالی که ذکر را پایهٔ عمدهٔ نفسانیات قرار می دهد و تمتع* مترتب بر آن را سائقهٔ اصلی فرد می داند به نوعی دیگر از تمتع قائل است که به زنان و عارفان اختصاص دارد. برای لکان خلسهٔ صوفی و تمتع زن واجد قرابتی اساسی هستند. او بخوبی نشان می دهد که چگونه زن، در هنگام تمتع جنسی، خود را در مقابل نوعی انقسام نفسانی^۷ می یابد، بدین معنی که حظ جنسی او از یک سو وابسته به آلت جنسی مرد بوده ولی از سوی دیگر به ساحتی دیگر اشاره دارد که ورای وجود انباز جنسی اوست. ساحت اخیر امری ملموس نیست و زن - یا عارف - را در مقابل وجودی چون غیر* قرار می دهد، غیری که همواره در پرده ای از رمز و اسرار قرار گرفته پرسشی عمده در حیات انسان هاست.

رابطهٔ توکل آمیز ← انتقال قلبی

^۱ Monisme pulsionnel

^۲ Phallogentrisme

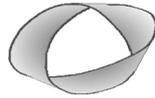
^۳ Féminisme

^۴ Karen Horney

^۵ Helen Deutsch

^۶ Suprématie du phallus

^۷ Division



« Il n'y a pas de rapport sexuel » «رابطه جنسی وجود ندارد»

این جمله معروف لکان که برای اولین بار در مجلس ۱۹۶۹-۱۹۷۰ ادا شد روانکاوی را بنحوی روشن و قاطع از هرگونه سکسولوژی^۱ که متمرکز بر مطالعه رابطه جنسی و مسائل مترتب بر آنست متمایز می سازد. جمله مذکور پاسخی است صریح بکسانی که روانکاوی را اساساً معطوف به رابطه و حظ جنسی می دانند و کشف تاریخی فروید را به مسائل «پایین تنه» تقلیل داده به تحریف مبادی آن می پردازند.

حال ببینیم منظور لکان از ذکر چنین اصل قاطعی چیست؟ ناگفته پیداست که غرض او انکار وجود جماع یا آمیزش جنسی میان افراد آدمی نیست. در وهله نخست باید بدین امر توجه داشت که در روانکاوی آنچه در حیات جنسی زن و مرد کارائی دارد و اساس آن را تشکیل می دهد *دَکَر** نام دارد. *دَکَر* از آلت جنسی مرد متمایز است، چراکه به عضو نرینه دلالت ندارد بلکه مظهر (سمبول) اساسی جنسیت آدمی را تشکیل می دهد. بعبارت دیگر *دَکَر* اسم دلالت* جنسیت است و به عالم واقع و یا خیالی مربوط نشده بلکه متعلق به ساحت رمز و اشارت* است که زبان تکلم بخش عمده آن را تشکیل می دهد. بجهت کارائی *دَکَر* در حیات جنسی انسان است که فعالیت جنسی او همچون حیوانات به تولید مثل خلاصه نمی شود بلکه میل جنسی او بصورت آنچه فروید آن را *رانس** می خواند درآمده بر نفسانیات او حکمفرما می گردد.

زن در حیات جنسی مرد نمی تواند بصورت موجودی تام و تمام درآید، زیرا مرد همواره تنها بخشی از کالبد او را مورد تمنا قرار می دهد و آنهم از طریق غیرمستقیم یعنی از طریق تخیلات و فانتسم های خویش. از این روست که لکان تمتع جنسی مرد را تمتعی ابلهانه^۲ می خواند، چراکه مرد نمی تواند در رابطه جنسی خود با زن او را بصورت فاعلی تمام و عیار^۳ در نظر بگیرد. زن پیوسته مطلوبی است جزئی^۴ برای مرد، مطلوبی که کاری جز موجب شدن میل جنسی^۵ او ندارد.

زن در هنگام تمتع جنسی دچار نوعی انقسام نفسانی است. در این انقسام، تمتع جنسی او هم بنا بر آلت تناسلی مرد حاصل می شود و از هم متوجه ساحتی دیگر است. این ساحت ناشناخته و اسرارآمیز را لکان عبارت از مقوله ای اساسی می داند که آن را، به تابعیت از هگل، غیر* خوانده است. اگر آنچه را به این ساحت اشاره دارد یعنی اسم دلالت^۶ آنرا با حرف S نشان دهیم و غیر^۷ را که مقوله ای است ناموجود بصورت A نشان دهیم در آن صورت به فرمول لکان می رسیم: S(A). آنچه در این فرمول آمده همان ساحت ناشناخته و اسرارآمیزی است که زن در انقسام نفسانی خود با آن مواجه است. بعبارتی روشن تر باید گفت که زن در حظ جنسی خود در مقابل معنا و دلالت غیر قرار می گیرد و از آنجا که این دلالت، معنائی است ناشناخته لذا گوئی به حیرت و هیبتی شبیه آنچه نزد عرفا یافت می شود دچار می گردد. هم ازاینروست که برای لکان تمتع صوفی و حظ جنسی زن هر دو واجد ماهیتی یکسان هستند.

^۱ Sexologie

^۲ « Jouissance de l'Idiot »

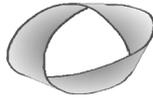
^۳ Sujet

^۴ L'objet petit « a »

^۵ La cause de son désir

^۶ Signifiant

^۷ L'Autre



A Persian site for psychoanalysis

با آنچه گذشت در می یابیم که هیچگونه تقارنی نمی توان میان حیات جنسی زن و مرد پیدا کرده بر آن شد که رابطه جنسی امری است امکان پذیر. لکان با محال دانستن رابطه جنسی به ما می آموزد که هرگونه کوششی را برای یافتن هماهنگی میان حیات جنسی زن و مرد چیزی جز خیالی موهوم و باطل ندانیم.

لکان بر آنست که عشق بطور خیالی جای عدم وجود رابطه جنسی را می گیرد. لذا ذکر در عشق نیز قطب و محور اصلی را تشکیل می دهد. از آنجا که فرد آدمی همواره ذکر را بصورت محرومیت از آن مورد تجربه قرار می دهد - محرومیتی که لازمه دسترسی او به زبان تکلم است - لذا عشق کاری جز اعطای فقر و محرومیت عاشق از ذکر به معشوق نمی کند. هم از این روست که زبان تکلم بصورت حدیث *آرزومندی*^۱ در آمده عشق را جانشین رابطه جنسی که امری غیرممکن است می کند.

ملاحظات بعدی لکان در مورد حیث واقع* به اصل عدم وجود رابطه جنسی ابعادی دیگر بخشید. چنانکه میدانیم حیث واقع، حیث خیالی و ساحت رمز و اشارت مثلثی را تشکیل می دهند که در روانکاوی لکان سه بعد اصلی حیات آدمی به حساب می آیند. در نظر لکان حیث واقع در تضاد با ساحت رمز و اشارت است، بدین معنی که فاقد هرگونه دلالت و معنایی برای فرد بوده امری است «بیربط»؛ درست بر خلاف ساحت رمز و اشارت که اساساً بر زبان تکلم و معانی زبانی تکیه دارد. مع الوصف تضاد میان آنها از نوعی خاص است بدین معنی که حیث واقع حد و حصری است برای ساحت رمز و اشارت. تنها از طریق یک چنین محدودیتی است که ساحت اخیر وجود یافته واجد معنا می گردد. حیث واقع با تحدید و محاط کردن ساحت رمز و اشارت، خود فی النفسه امری غیرقابل دسترسی برای آدمی می گردد، چراکه مرز و حد نهائی عالم او را ترسیم کرده موجب پیدایش دلالت و معنی در آن می گردد. حیث واقع بعنوان مرز و حد نهائی عالم انسانی برای او غیرقابل دسترسی است.

لکان سکس را در مقام حیث واقع فاقد معنا برای افراد آدمی میدانند. بجهت این فقدان دلالت است که رابطه جنسی نیز امری محال و غیرقابل دسترسی برای آدمی می گردد. بعلت عدم دسترسی به چنین امری واقع است که زبان تکلم با تعبیه عشق بر آن می شود که جای این خلاء و فقدان را گرفته با حدیث *آرزومندی* خود در پی وحدت با مطلوب درآید.

Pulsion/Instinct or drive/Trieb

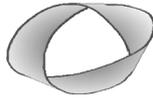
راننش

راننش^۲ فعالیتتی است که به جهت وجود تحریک یا تنش^۱ در ارگانسیم آدمی ظاهر می شود. هر راننش در رابطه با مطلوبی^۲ خاص و ناحیه لذت زای^۳ مخصوصی است. در راننش چون مکیدن انگشت، لب و دهان ناحیه لذت زا و انگشت مطلوب آنست.

^۱ سحر با باد می گفتم حدیث آرزومندی خطاب آمد که واثق شو به الطاف خداوندی حافظ

^۲ در مقابل اصطلاح فروید که لفظ *Trieb* را برای پدیدار مورد بحث انتخاب کرده است ماکلمه *راننش* را برگزیده ایم. راننش اسم مصدر فعل *راندن* (در زبان آلمانی *trieben*=راندن) بوده بمعنی "برفتن واداشتن و روان ساختن" (فرهنگ معین سال ۱۳۶۲) آمده است. لفظ *رانه* که توسط برخی پیشنهاد شده نه تنها کلمه ای جعلی است بلکه فاقد زیبایی لازمست بخصوص در ترکیبی چون "رانگی". در حالی که با *راننش* میتوان صفت *راننشی* را بدست آورد بدون آنکه به زیبایی آن لطمه ای وارد شود.

در زبان انگلیسی اصطلاح *der Trieb* را به غریزه *instinct* ترجمه کرده اند که البته معادل صحیحی نیست، چه غریزه خاص حیوان است و در جانورشناسی دلالت بر رفتاری ارثی دارد که به شکلی نامتغیر در نزد تمام افراد نوع مورد نظر یافت میشود. در حالی که *راننش* خاص انسان است و اساساً مربوط به آرزو و تمنای آدمی است، یعنی دارای نسبتی مستقیم با زبان تکلم است. معادلهای دیگری که



A Persian site for psychoanalysis

رانش در واقع فعالیتی از ارگانسیم است که موجب می شود ناحیه لذت زای بدن «به گردِ مطلوب یا به اصطلاح غیر کوچک(غ)» بگردد^۴ و بدین گونه جنبش و حرکت رفت و برگشتی در حول محور آن ایجاد کند. در عمل مکیدن انگشت، ما شاهد تکرار مداوم رفت و برگشت لبها و دهان به گرد انگشت(غ) هستیم. تفاوت اصلی میان نیاز و رانش را همین تکرار پایان ناپذیر تشکیل میدهد. علت وجود تکرار در رانش چیست؟ علت را می بایستی در ماهیت مطلوب رانش(غ) جستجو کرد. مطلوب رانش در اصل عنصری «موهوم» بوده گوئی فاقد مادیت است. در عمل رانشی مطلوب کسب یا تصاحب نمی شود. زیرا کارکرد آن چیزی جز ایجاد رانش نیست. انگشت کودک تنها بدین کار می آید که موجب پیدایش رانش و حرکت تکراری آن میشود. وجود تکرار حاکی از آن است که مطلوب رانش فاقد تقومی خاص خویش است. در حرکت رفت و آمد موجود در رانش، مطلوب(غ) در واقع «دور زده میشود» و طفل از آن حاصلی مادی بدست نمی آورد. تنها حاصل او لذتی است که در نتیجه عمل مکرر رانش بدست می آید.

لذت تنها عنصری است که از رانش حاصل می آید. اگر مطلوب رانش «مادیت یا واقعیتی خارجی» دارا بود در آن صورت رانشی نیز وجود نمی داشت. این امر را در رانش بوسیدن بسادگی میتوان ملاحظه کرد. بقول فروید در عمل بوسیدن گوئی این لبهای شخص بوسنده هستند که خود را می بوسند.

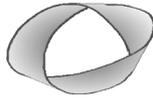
در قبال عدم قوام و مادیت مطلوبات رانش، ارگانسیم مثنای آنها را در داخل بدن «ایجاد» میکند. چنانچه می دانیم رفت و برگشت مکرر رانش به حول مطلوبات خود حالتی دورانی داشته در واقع آنها را دور می زند، همین حرکت دورانی به گرد مثنای مطلوبات «توهم شده» در درون بدن نیز وجود دارد.

رانش دارای چهار عنصر است: ۱. منشاء رانش یعنی ناحیه لذت زا که عموماً مجاری مختلف بدن هستند. ۲. مسیر آن یعنی حرکت دورانی رانش به گرد مطلوب یا مثنای آن در داخل بدن. ۳. مطلوب رانش(غ) یعنی عنصری که رانش بدان تعلق میگیرد. ۴. غایت رانش یعنی از میان بردن تنش حاصل از آن.

منشاء رانش یعنی ناحیه لذت زا سطحی است بدون ضخامت یعنی در واقع برشی است حاصل از تقاطع عالم خارج و کالبد انسان. چهارعنصر ذکر شده (منشاء، مسیر، مطلوب و غایت رانش) در دو نوبت عمل می کنند: در خارج از بدن و در داخل آن. ولی این دو حرکت دورانی (در خارج و داخل بدن) دارای توالی زمانی نیستند بلکه بصورت همزمان صورت میگیرند. حرکت دورانی خارج از بدن بگرد مطلوب رانش(غ) صورت میگیرد (در مثال اصلی: انگشت کودک) در حالیکه حرکت دورانی داخل بدن بگرد مثنای آن یعنی مطلوب «توهم» شده انجام می گیرد. توهم مطلوب رانش در داخل بدن بدین معناست که کالبد انسان گوئی خود را بدان «تبدیل» می کند. کودک در مکیدن پستان کالبد خود را به صورت پستان مادر در می آورد یعنی المثنای آنرا در دهان متوهم می سازد چندانکه گویی تمامی وجودش به پستان مبدل شده است. مکیدن پستان در این صورت بمعنای «پستان شدن» است. در عمل نگاه کردن، که یکی دیگر از رانش هاست، فرد نگاه کننده «خود نگاه میشود»؛ در رانش شنوایی نیز آدمی «سراپا گوش می شود» گوئی در امواج صدا غرق شده است. این بدان معنی است که رانشها هم افعالی متعددی هستند و هم لازم بدین معنی که مثلاً دیدن که مصدری متعددی است در عین حال بمعنای دیده

در زبان انگلیسی بکار رفته اند عبارتند از: drive(راندن - رانش) و urge (با فشار و اصرار کسی را به سوی انجام کاری راندن). در زبان فرانسه بجای Trieb لفظpoussée(رانش) ویا اصطلاح pulsion (از ریشه لاتین pulsare بمعنی راندن و رانش) بکار رفته است. متأسفانه در زبان فارسی معادلی چون رانش نیز نمیتواند حاوی معنای فشار، اصرار، تاکید و تکراری که در معادلهای اروپایی وجود دارد باشد.

^۱ Tension
^۲ Objet(d'amour)
^۳ Zone érogène
^۴ Le petit autre (a)



A Persian site for psychoanalysis

شدن (مصدر غیر متعدی) هم هست، همچنین خوردن - خورده شدن، بوسیدن - بوسیده شدن، مکیدن - مکیده شدن... بنابراین ذکر این نکته لازم است که مقوله تضاد (خوردن - خورده شدن...) در مورد رانش وجود ندارد.

Pulsion de vie/Life instinct/ *Lebenstriebe*

رانشِ زندگی

Pulsion de mort/Death instinct/*Todestriebe*

رانشِ مرگ

Psychologie du moi/Ego

روان شناسی منِ نفسانی

psychologie/lchpsychologie

روان شناسی منِ نفسانی به نوعی از روانکاوی آمریکائی اطلاق می شود که توسط سه روانکاو اروپائی - کریس^۱، هارتمن^۲ و لُونشْتین^۳ - که پس از بقدرت رسیدن هیتلر به آمریکا مهاجرت کردند وضع گردید. این روانکاوان با تأکید بر آثاری که فروید پس از سالهای ۱۹۲۰ به تحریر درآورد و بخصوص با ارجاع به کتاب معروف آنا فروید درمان روانکاوی را بجای تفحص در امیال ناآگاه به فعالیت های دفاعی منِ نفسانی متمرکز کردند. کتابی که مرجع این حوزه را تشکیل می دهد روان شناسی منِ نفسانی و مسأله انطباق^۴ نام دارد که توسط هارتمن در سال ۱۹۳۰ برشته تحریر در آمده بود. مطابق نظر این روانکاوان، غایت روانکاوی می بایستی در جهت تقویت منِ نفسانی بیمار باشد بنحوی که وی بتواند امیال رانشی خود را با مقتضیات اجتماعی سازش دهد. لذا جلسات روانکاوی بر پرسش از مکانسم های دفاعی فردِ موردِ روانکاوی بدان نحو که آنا فروید در کتاب منِ نفسانی و مکانیسم های دفاعی آن^۵ توصیف کرده بود متمرکز می گردید. ناگفته پیداست که تأکید این روانکاوان بر امر انطباق با مقتضیات اجتماعی نه تنها ارجاع به یکی از ارزش های جامعه آمریکا بود بلکه قبل از همه نشان دهنده سعی و کوشش خود آنها بعنوان مهاجر در انطباق با جامعه کشور میزبان بود.

ژک لکان از آغاز جدائی خود از انجمن روانکاوی پاریس در سال ۱۹۵۳ اصل را بر مبارزه با روان شناسی نفسانی گذاشت و با شعار بازگشت به فروید برآن شد که روانکاوی را از چنین انحرافی مصون نگهدارد و تفحص در ضمیر ناآگاه را مجدداً محور اصلی فعالیت روانکاوان قرار دهد. در نظر او روان شناسی منِ نفسانی امحاء نظر از کشفیات تاریخی فروید است که روانکاوی را کاملاً از هرگونه وجهه نظر روان شناسی متمایز می سازد. کشف ضمیر ناآگاه و ساختمان خاص آن که ساختی چون زبان تکلم دارد انقلابی است که توسط پزشک اطریشی در اوایل قرن بیستم بوقوع پیوست و صرف نظر از آن در واقع اعراض از یک چنین واقعه تاریخی بیسابقه ای است، واقعه ای که برداشت انسان را از وجود خود بکلی دچار تحول نمود. روان شناسی منِ نفسانی در واقع بازگشتی است به مفهوم وجدان آگاه که محور تفکرات فلسفی را تشکیل می داد، مفهومی که بطور قاطع توسط فروید تزلزل یافت.

اصحاب روان شناسی منِ نفسانی با قدرت و نفوذی که در انجمن بین المللی روانکاوی داشتند سرانجام توانستند که ژک لکان و تعلیمات او را از حوزه فعالیت های خود بکلی کنار گذارند. این کار با همکاری عده ای از

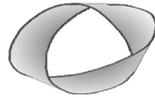
^۱ Ernst Kris

^۲ Heinz Hartmann

^۳ Rudolph Loewenstein

^۴ *Ego psychology and the problem of adaptation*

^۵ *Ego and its defensive mechanisms*



A Persian site for psychoanalysis

روانکاوان فرانسوی که غالباً جزء شاگردان لکان بودند صورت گرفت و پس از انفصال نخستین (۱۹۵۳) منجر به انفصال قاطع دیگری در ۱۹۶۳ گردید. شاگردان لکان از وی روی گردانیده با ایجاد انجمن روانکاوی جدیدی مورد قبول انجمن بین المللی قرار گرفتند.

Symbole/Symbol/Sinnbild	رمز و اشارت، مظهر، سمبول
Psychosomatique/ Psychosomatic/Psychosomatisch	روانی - جسمانی (بیماریها)
Psychanalyse/Psychoanalysis/ Psychanalyse	روانکاوی
Langage/Laguage/Sprache	زبان تکلم
	ساحت رمز و اشارت ⇐ رمزواشارت
	ساخت (ساختمان) ⇐ حوزه اصالت ساخت (استروکتورالیسم)
Structure/Structure/ Aufbau	
Sadisme	سادیسم
Leurre	سراب (در مرحله آینه)
Chaîne signifiante	سلسله زنجیری زبان
Deuil/Mourning/Trauer	سوگ ⇐ سوگواری

Travail du deuil/Mourning work/Trauerarbeit سوگواری

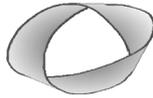
فروید سوگ^۱ را از سوگواری^۲ متمایز میسازد. سوگ حالتی است نفسانی که به موجب از دست دادن مطلوب آرزومندی حاصل میشود در حالیکه سوگواری بر فرایندی دلالت دارد که نیاز به زمان دارد، زمانی که طی آن فرد به عزای مطلوب تمنای خویش می نشیند و سر انجام به از دست دادن نهائی او رضا میدهد. سوگواری طی طریقی است که به گذشت از آنچه از دست رفته می انجامد و به فرد اجازه میدهد تا لی بیدو و آرزومندی خود را بالاخره به مطلوبات دیگری انتقال* دهد. در پایان سوگواری آدمی قادر به تصرف قلبی* اشخاص دیگر می گردد و نیروی حیاتی خویش را باز می یابد. نزد فروید تفاوت عمده میان سوگ و مالیخولیا در این نهفته است که در مورد اخیر سوگواری انجام نگرفته فرد قادر بدان نیست که در عزای مطلوب از دست رفته^۳ بنشیند.

Régression سیر قهقرائی

^۱ Deuil (all.Trauer)

^۲ Travail du deuil (all.Trauerarbeit)

^۳ Objet perdu



Entropie

سیر قهرائی محتوم

Sexuation

شاخص جنسیت

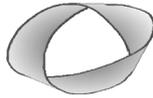
تفاوت جنسی مسأله ای بغرنج است. فروید و لکان هر یک به نحوی خاص خود بدان پرداخته اند. در روانکاوی مسأله بر سر این نیست که تفاوت زن و مرد کدامست. زیرا بنا بر اصل دوجنسی نفسانی^۱ نمی توان تفاوتی قطعی میان آنها قائل شد. لذا پرسش روانکاو در جهت این امر است که مذکر چیست و مؤنث کدامست؟ چرا که فرد آدمی بر اساس اصل دوجنسی نفساً واجد هر دو مقوله است به نحوی که نمی توان گفت زن موجودی منحصراً مؤنث است یا ماهیت مرد در مذکر بودن او خلاصه می شود. این نکته اساسی فروید و سپس لکان را بر آن داشت که به مقوله ای پیچیده در این باب دست یابند که در روانکاوی دُگر* خوانده می شود. دُگر را نمی بایستی با عضو تناسلی مرد اشتباه کرد. در رابطه با دُگر است که فرد موضع جنسی خود را مشخص می کند. دُگر اسم دلالتی* است که مظهر جنسیت آدمی است بدون آنکه واجد مدلولی خاص باشد. ماهیت آن همواره در فقدان و عدم آنست بدین معنی که فرد آدمی تنها از طریق محرومیت از آن است که حیات جنسی خود را بمعنای اخص و حیات نفسانی خویش را بمعنای اعم مشخص می سازد. دُگر با فرایند نفسانی عمده ای مربوط می گردد که فروید آن را گسترسیون یعنی عقده محرومیت از دُگر خوانده است.

برای فروید تفاوت جسمی (اناتومیک) موجود میان زن و مرد با فرایند های نفسانی و اجتماعی ترکیب شده بنحو پیچیده ای موجب تفاوت جنسی را نزد افراد حاصل می آورد. فروید برآنست که برای کودک تنها عضو موجود عضو نرینه است بنحوی که هنگامی که در مقابل فقدان آن نزد دختران قرار می گیرد بر این تصور خواهد بود که آنان نیز واجد این عضو بوده اما آن را از دست داده اند. چنین تصویری موجب اضطراب پسرپچه شده در او ترس از محروم شدن از عضو نرینه را پدید می آورد. پدر سهمی مهم در فرایند محرومیت از دُگر برای کودک دارد. پسرپچه پس از مدتی رقابت با پدر که بمنظور حفظ رابطه همامیخته خود با مادر ظاهر می شود سرانجام با او انطباق هویت* کرده وی را مظهري از قدرت می داند. اضطراب از محرومیت از دُگر موجب می گردد که کودک از مادر فاصله گرفته خود را هرچه بیشتر به پدر که عامل اصلی چنین محرومیتی برای اوست نزدیک کند.

برای لکان عقده ادیپ* که به رابطه مثلی میان طفل و والدینش دلالت دارد بنحوی دیگر صورت می گیرد. طفل در آغاز حکم دُگر را برای مادر داشته بطور خیالی فقدان یا محرومیت مادر را از آن جبران می کند. کودک رفته رفته بر فقدان ذاتی مادر آگاه می شود و در می یابد که آنچه جوابگوی آرزومندی مادر است، یعنی به محرومیت او پاسخ می دهد، موجودی جز پدر نیست. چرا که تنها موجودی است که واجد دُگر می باشد. دخالت پدر در رابطه همامیخته مادر و فرزند موجب جدائی آنها شده مادر را از ایزین پس به فرزند حرام می کند. لذا پدر عامل اصلی در برقراری قانون تحریم زنا با محارم بوده اساس تشکل نفسانی قانون را بطور کلی نزد کودک تشکیل می دهد. دخالت پدر در زندگی نفسانی کودک منوط بدین امر است که قانون بتواند در ذهن کودک جای گرفته از این پس بر نفسانیات او حاکم شود.

لکان سه وجهه از پدر را مورد نظر قرار می دهد: پدر واقعی (حضور جسمی و واقعی او)، پدر خیالی (بدان نحو که کودک او را در تصورات خود می پروراند) و بالاخره پدر رمزی و اشاری. آنچه در عقده ادیپ* کارائی دارد همین وجهه اخیر است که لکان آن را نام پدر* می خواند. بهمین جهت است که برای لکان دُگر اساساً مقوله ای است

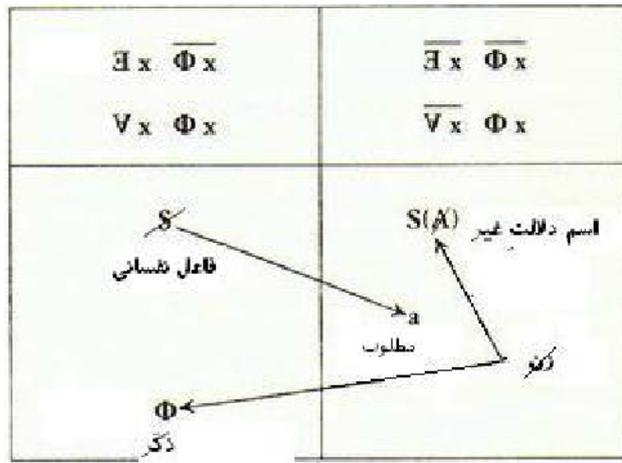
^۱ Bisexualité



A Persian site for psychoanalysis

متعلق به ساحت رمز و اشارت یعنی اسم دلالتی است که به زبان تکلم تعلق دارد و از همین روست که مظهر جنسیت آدمی را تشکیل می دهد.

لکان بجای تفاوت جنسی از شاخص جنسیت صحبت می کند که همواره تابع مقوله ذکر و رابطه فرد با آنست. وی در یکی از مجالس خود که در سال ۱۹۷۱-۱۹۷۰ برپا شد با استفاده از منطق ریاضی برآن میشود که فرمول های مربوط به شاخص جنسیت مرد و زن را بدست دهد. لکان سپس این فرمول ها را تکمیل کرده در مجلسی دیگر در سال ۱۹۷۳-۱۹۷۲ در تابلویی به شرح زیر جای می دهد.



چنانکه می بینیم تابلو فوق بطور افقی به دو قسمت چپ (مرد) و راست (زن) تقسیم شده است. فرمول های مربوط به شاخص جنسیت آنها در بالای تابلو آمده اند.

در قسمت شاخص مرد می خوانیم:

- $\exists x \Phi x$ لااقل یک ایکس (x) وجود دارد که تحت تابع ذکر (Φ) نیست.

- $\forall x \Phi x$ تابع ذکر برای تمام ایکس ها (x) معتبر است.

در قسمت شاخص زن (دست راست) می خوانیم:

- $\exists x \Phi x$ ایکسی (x) وجود ندارد که تحت تابع ذکر نباشد.

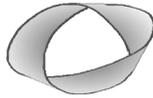
- $\forall x \Phi x$ تابع ذکر برای «نه تمام» ایکس ها (x) معتبر است.

آخرین فرمول ($\forall x \Phi x$) حاوی شاخص زن بوده قضیه منطقی خاصی را تشکیل می دهد که لکان آن را «منطق ناتمام»^۱ می خواند.

چنانکه ملاحظه می شود دو قسمت چپ و راست (مرد و زن) به نحو غریبی با هم در تناقضند، بدین معنی که در هر دو طرف شاهد قضایائی هم ایجابی و هم سلبی در مورد تابع ذکر بوده می بینیم که تمتع مطلق از ذکر هم اثبات و هم نفی شده است. لذا هیچگونه تقارن یا برابری میان آنها دیده نمی شود. هم از این روست که بقول لکان « رابطه جنسی وجود ندارد»^{*}. زن و مرد هریک با محرومیت خود از ذکر بنحوی خاص خود کنار آمده با آن رابطه ای ویژه اتخاذ می کنند.

دو قضیه سمت چپ که به مرد اختصاص دارد نشان دهنده این امر است که تمام مردان با توجه به تابعی عمده که ذکر نام دارد تعیین می یابند ($\forall x \Phi x$). ولی این کلیت (V) در هر مورد جزئی خود (∃) از مقوله ای متناقض تبعیت می کند که محرومیت از ذکر خوانده می شود. بعبارتی دیگر تمام انسان ها واجد رابطه ای اساسی با ذکر

^۱ Pas-toute



A Persian site for psychoanalysis

هستند ولی فرد مذکر تنها از طریق محرومیت از دُگر است که با آن ارتباط حاصل کرده جزئی از این کلیتی منطقی^۱ می گردد.

دو قضیه سمت راست که به زن یا عبارتی صحیح تر به مقوله مؤنث اختصاص دارند نشان دهنده آنند که این مقوله فاقد هرگونه کلیتی منطقی بوده واجد موجودیتی «ناتمام» است.

در قسمت پایین در طرف چپ (سمت مذکر) فاعل نقصانی (S) تحت محرومیت از دُگر حالتی محذوف (I) می یابد و برای جبران این حذف یا فقدان است که آرزومند جزئی از کالبد زن بعنوان مطلوب* تمنای خویش (a) می گردد. بهمین جهت است که زن در سمت راست این تابلو بصورت محذوف آمده است چراکه واجد منطقی است «ناتمام»، یعنی فاقد هرگونه کلیت منطقی است. عبارتی دیگر مرد موجودیتی است قابل کلیت حال آنکه زنان فقط بصورت فردی مورد آرزومندی قرار می گیرند، یعنی بعلت «ناتمام» بودن هرگز کلیتی بخود نمی گیرند. مرد می تواند با یکایک آنها در رابطه باشد بدون آنکه جمع آنها به کلیتی منطقی بیانجامد. هم از اینروست که لکان برآنست که «زن نوعاً وجود ندارد»^۲. ناگفته پیداست که مراد از نوع معنای منطقی آنست که حاکی از کلیتی است جامع. این جمله لکان بدین امر دلالت دارد که زنان یک به یک و بطور انفرادی موجود هستند ولی هرگز در کلیتی واحد جامعیت نمی پذیرند. عبارتی دیگر زن بقول لکان موجودی است «نه تمام» که ما آن را به «ناتمام» برگردانده ایم. نه تنها همواره چیز پاره ای از وجود او مورد آرزومندی مرد واقع نمی شود بلکه فقدان دُگر در او نقصانی اساسی پدید می آورد. اما این بدان معنی نیست که مرد موجودی کامل باشد. چنانکه دیدیم مرد نیز پیوسته از طریق محرومیت است که با دُگر نسبت پیدا می کند. لکان نمی گوید که مرد واجد دُگر است بلکه با ظرافت برآنست که «بدون آنها نیست»^۳.

Structuration

شالوده ریزی

Jubilation

شعف و شادی (در مرحله آینه)

شعور باطن ← ضمیر نا آگاه

Manie/Mania/Manie

شور جنون آمیز

جنون موسوم به مَنیاکو-دِپرسیو^۴ نوعی پسیکوز* است که شاخص اصلی آن را افسردگی یا مالیخولیا* تشکیل میدهد. این پسیکوز چنانکه از نام آن بر می آید جنبه/آدواری^۵ دارد بدین معنی که غالباً پس از یک دوره افسردگی شدید (مالیخولیا) تغییر حالت داده تبدیل به شور و شیدائی جنون آمیزی می گردد. لذا این پسیکوز حاکی از نوسان فرد است میان افسردگی^۶ و شور جنون آمیز. هم از اینروست که آن را مَنیاکو-دِپرسیو می خوانند. دوره موسوم به شور جنون آمیز بدین معنی نیست که افسردگی یا مالیخولیا از میان رفته باشد و غم و درد جای خود را به شادی و خرسندی داده باشد. چرا که شادی مشهود نزد اینگونه افراد احساسی است سطحی برای پرده پوشی از افسردگی

^۱ Universalité

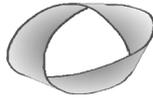
^۲ « La Femme n'existe pas ».

^۳ « Il n'est pas sans l'avoir ».

^۴ Maniaco-dépressif

^۵ Cyclique

^۶ Dépression



A Persian site for psychoanalysis

افسردگی اصلی. شور جنون آمیز در واقع فرار از افسردگی است ولی فراری که همچنان در دام افسردگی گیر آمده است. فرد علیرغم علاقه وافر و زیاده از حدی که به عالم و آدم نشان میدهد قادر به ایجاد رابطه ای واقعی با آن نیست و پیوسته از این شاخه به شاخه ای دیگر توسل می جوید. عدم تمرکز حواس و عدم مذاقه در اشیاء از خصوصیات اصلی آن است که پیوسته با هیجان و احوال افراطی توأم بوده امکان هر گونه ارتباط واقعی را از فرد سلب می کند. *پرواز اندیشه ها^۱ و عدم تداوم افکار در زمره عوارض اصلی شور جنون آمیز است.*

Image acoustique

صورت صوتی

در نظر سُسور^۲ *دال، صورت صوتی^۳ کلمه است در ذهن و مدلول مفهوم ذهنی آن. لذا دال و مدلول هر دو موجودیتی ذهنی بوده از شیئی خارجی متمایز هستند. آنچه مناسبت دال و مدلول را تشکیل می دهد امری است بی دلیل و بی انگیزه^۴. عبارت دیگر رابطه موجود میان آن دو رابطه ای تحکمی است، بدین معنی که هیچ دلیلی وجود ندارد که بتواند توجیه کند که چرا جسمی چون «چوب» را چ - و - ب می خوانیم. زیرا مفهوم چوب که همواره امری معین و لا یتغیر در ذهن ماست می تواند صور صوتی دیگری داشته باشد چنانکه مثلاً آن را در زبان عربی شَجَر ویا در زبان انگلیسی wood می خوانند. کلمه چوب تنها دارای این خصوصیت اساسی است که صورت صوتی آن مطلقاً از صورت صوتی تمام کلمات دیگر متمایز و متفاوت است. در نظر سُسور ماهیت هر واژه در تفاوت محض آنست با واژه های دیگر.

L'inconscient/Unconscious/Unbewußte

ضمیر ناآگاه

فروید در توپیک اول* ضمیر ناآگاه را عبارت از ساحتی می داند که بجهت دفع امیال* غیرقابل قبول از سوی ضمیر آگاه- نیمه آگاه تشکیل یافته است. طبق نظریه رانش ها فروید برآنست که آنچه مورد دفع قرار می گیرد و بسوی ضمیر ناآگاه رانده می شود در واقع نماینده نفسانی این رانشها یعنی تصورات و خاطرات مترتب بر آنهاست. چراکه در نظر او رانش* عنصری جسمانی بوده نمی تواند فی نفسه مورد دفع قرار گیرد. تنها خاطرات و تصورات مربوط بدان قابل دفع و یا تغییرند. مطابق این نظریه دفع امیال متکی بر مکانیسم هائی است که از فرایندهای ابتدائی نفسانی* تابعیت دارند.

در توپیک دوم* ضمیر ناآگاه بصورت ساحتی درمیآید که فروید آن را این و آن نفسانی* می خواند، اصطلاحی که او از یکی از شاگردانش بنام گروُدک^۵ بعاریت گرفت.

در نظر لکان ضمیر ناآگاه محلی است نفسانی حاوی مواد اصلی زبان تکلم که بصورت تحت الفظی وجود داشته فی نفسه فاقد معنا و دلالتی خاص و معین هستند. لکان این مواد زبانی را در پی نظریه سُسور، بانی زبان شناسی مدرن، اسماء دلالت^۶ می خواند. اسماء دلالت سازمان بخش تمتع* فرد بوده به فانتسم ها*، ادراکات و انرژی نفسانی (لی بیدو) شکل و سامان می بخشند. ضمیر ناآگاه که محل چنین معرفتی «نادانسته» است ریشه و منشأ خود را مدیون این حقیقت است که جماع یعنی رابطه جنسی نزد آدمی امری طبیعی نیست؛ چراکه تفاوت میان زن و

^۱ Fuite des idées

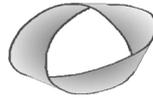
^۲ Ferdinand de Saussure

^۳ Image acoustique

^۴ Immotivé

^۵ Groddek, Walter Georg

^۶ Signifiants



A Persian site for psychoanalysis

مرد و مذکر و مؤنث تنها بر پایه زبان تکلم استوار است. هم از اینروست که مطابق شعار معروف لکان «*رابطه جنسی وجود ندارد*»^{*}. زیرا زن و مرد هیچیک قادر به تکمیل یکدیگر نبوده آدمی فطرتاً در فقدان و برزخی اساسی است که ترمیم و تکمیل آن همواره جنبه خیالی و موهوم دارد.

ضمیر ناآگاه را نمی توان پدیداری در میان دیگر پدیدارهای نفسانی بحساب آورد. ضمیر ناآگاه مسأله ای است مربوط به اساس علمی که روانکاوی خوانده می شود. نحوه برداشت و موضع گیری روانکاو در مقابل چنین مفهومی اساسی است که مبنا و پایه علم او را تشکیل می دهد. اهمیت این مفهوم چنان است که برعکس، آنچه دچار اشکال می گردد چیزی جز وجود ضمیرآگاه نیست. زیرا که تنها قسمتی جزئی از نفسانیات حالتی آگاه دارند، نفسانیاتی که بنوبه خود متکی بر ضمیر ناآگاه می باشند.

قبل از فروید مفهوم ضمیر ناآگاه به آنچه بطور کلی برای فیلسوفان غیر شعوری و ناآگاه بود خلاصه می شد. حال آنکه فروید از طریق فرایندها و پدیدارهای نفسانی است که بوجود ضمیر ناآگاه راه یافت. وی برای نفسانیات و توصیف آنها قائل به سه وجهه نظر می گردد:

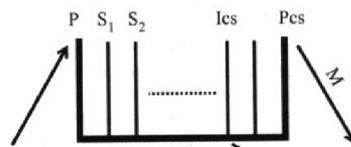
۱- مطالعه *دینامیسمی*^۱ که میان ساحت های نفسانی وجود دارد (میان ضمیر ناآگاه، آگاه و نیمه آگاه در توپیک اول* - میان این و آن نفسانی*، من* و فرامن* در توپیک دوم*).

۲- مطالعه *اقتصاد روانی*^۲ حاکم بر آنها یعنی نحوه توزیع انرژی لی بیدوئی میان این ساحت ها.

۳- و بالاخره موضع^۳ اصلی فعالیت این پدیدارها، بدین معنی که ببینیم که آیا در حیطه این و آن نفسانی اتفاق می افتند یا در حیطه من و یا در قلمرو فرامن (در توپیک دوم) و یا در ضمیر ناآگاه، آگاه و یا نیمه آگاه (مطابق توپیک اول).

فروید این نوع مطالعه را که با توجه به سه وجهه فوق (دینامیک، اقتصادی و توپیک) صورت می گیرد *علم ماوراء النفس*^{*} می خواند. باید توجه داشت که مواضع و ساحت های مورد بحث در این علم ربطی به طبقه بندی های موجود در عصب شناسی نداشته به آناتومی یعنی علم تشریح عصبی ارتباطی ندارد. لذا بر اساس توصیفات و مطالعات مبتنی بر علم ماوراء النفس فرایندهای نفسانی در نهایت پویائی خود مورد تفحص قرار می گیرند و تعارضات نفسانی را که جزء لایتجزای نفس آدمی بحساب می آیند آشکار می سازند.

در دستگاه روانی* که بدین ترتیب توصیف می شود، ادراکات حسی و حافظه دارای رابطه ای مستقیم با یکدیگر نیستند، بدین معنی که خاطرات و تصورات از ابتدا حالتی ناآگاه داشته و در چنین حالتی است که وارد نفسانیات می گردند. لذا رابطه عناصر موجود در ضمیر ناآگاه قابل تقلیل بدانچه در ادراکات آگاه صورت می گیرد نیست. مطابق عملکرد این دستگاه روانی بدانگونه که در کتاب *تعبیر خواب*^{*} توصیف شده میان دو قطب خارجی آن (ادراکات عالم خارج p از یکسو و حرکات عضلانی M که از سوی دیگر دستگاه به عالم خارج صادر می شوند) آنچه باقی می ماند حافظه این دستگاه است که در واقع حاوی ردپای محرکات خارجی^۴ (S₁, S₂ . . .) است.

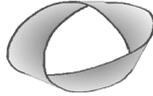


^۱ Dynamique

^۲ Economique

^۳ Topique

^۴ Traces mnésiques



A Persian site for psychoanalysis

طرح دستگاه روانی (زیگموند فروید، تعبیر خواب، ۱۹۰۰)

چنانکه در این طرح مشاهده می شود، ادراکات حسی (p) از عالم خارج وارد شده قبل از دسترسی به ضمیر نیمه آگاه (pCS) و تخلیه حرکتی توسط عضلات (M) از خود ردپاهائی (S₁, S₂...) بجا می گذارند که موجب تشکل ضمیر ناآگاه (ICS) می گردد. می بینیم که در این طرح ضمیر ناآگاه مقدم بر ادراک آگاه محرکات است و ردپای این محرکات قبل از رسیدن احتمالی به ضمیر نیمه آگاه (pCS) ضمیر ناآگاه را بخود اختصاص داده است. رابطه میان این ردپاها متکی بر پیوستگی (تداعی)^۱، شباهت^۲ و همزمانی^۳ بین آنهاست. ازاینرو در قسمت های مختلف این حافظه، محرکات خارجی (ردپای نفسانی آنها) می توانند به اشکال و انحاء مختلف در رابطه با یکدیگر باشند چندانکه عنصری واحد می تواند در جائی بعلت همجواری با عنصری دیگر در حالتی پیوسته و متداعی با آن باشد در حالیکه در جای دیگری یک چنین پیوستگی را از دست بدهد. مثلاً هنگامی که زنی بنام فریبا در رؤیای فردی ظاهر می شود ممکن است هیچ ربطی به اشخاصی که وی با چنین نامی می شناسد نداشته باشد. اهمیت ظهور او در رؤیا ممکن است صرفاً در «معنای» مستتر در نام این زن باشد: کسی که دلبرها و فریبنده است. و یا مجاورت صرف عناصری چون آب و آتش کافی است که در رؤیا آب بجای آتش بیاید یا آتش بجای آب. در این جاست که در می یابیم که چرا لکان بنام بازگشت به فروید عناصر تشکیل دهنده ضمیر ناآگاه را به مواد زبان تکلم یعنی اسماء دلالت* ارجاع می دهد و بر آن می شود که ضمیر ناآگاه را عبارت از ساختی بداند که ساختمانی چون ساخت زبان تکلم دارد.

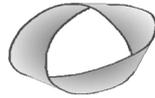
براساس علم ماوراءالنفس در می یابیم که عناصر و مواد نفسانی ناآگاه پیوسته در جنب و جوش و کشمکش با یکدیگر بوده با دفع یکی از آنها دیگری ظاهر می شود و ظهور این یکی نیز می تواند بعلت فائق آمدن عنصر نخستین طرد گردیده و مجدداً راه را برای ظهور این عنصر باز نماید. در نتیجه تنها از طریق آنچه از سوی ضمیر آگاه دفع و طرد می گردد و بصورتی ملبس و تغییر شکل یافته ظاهر می شود که ما قادر به درک راستین نفسانیات و تعارض و کشمکش آنها خواهیم بود. لذا کار روانکاو همواره کشف همین پدیدارهاست که بمراتب به انحاء و اقسام گوناگون تغییر شکل و ماهیت یافته اند: رؤیاها، اعمال سهوی، فانتسم ها، اشتباهات لفظی، لطیفه ها و دیگر تظاهرات ناآگاه. روانکاو با تأویل و تفسیر این عناصر به کشف آرزومندی و تمنائی که در ضمیر ناآگاه پایه و اساس آنها را تشکیل می دهد نائل می آید.

Structure psychique

طباع نفسانی

طباع عبارتست از نظامی کلی که بنابر آن فرد واجد نحوه ای خاص و معین در مناسبات نفسانی خود با عالم و آدم می گردد، نظامی که از بدو کودکی در وجود او شکل گرفته پس از دوران نوجوانی کمابیش وضعی قاطع بخود می گیرد. ساختمان نفسانی اساساً مبتنی بر مناسبت فرد با نام پدر* استوار بوده در دوران اودیپی (عقدۀ اودیپ*) شالوده آن ریخته می شود. اجابت* نام پدر موجب قبول گسترسیون* می شود و نقض* آن فرد را در فاجعه پسیکوز* درگیر می آورد.

^۱ Association
^۲ Ressemblance
^۳ Simultanéité



A Persian site for psychoanalysis

طباع های نفسانی به دو دسته بزرگ تقسیم میشوند: نوروها و پسیکوزها. هر دسته خود به چند نوع دیگر تقسیم می شود. انواع پسیکوز* عبارتند از: اسکیزوفرنی*، پارانویا* و مالیخولیا که آنرا پسیکوز مانیاکو-دپرسیو* هم می خوانند. نوروز دارای دو نوع اصلی است: طباع وسواسی- اجباری* و طباع هیستری*.

حیث خیالی* و نارسی سیسم* سهمی بسزا در تشکل پسیکوز دارند. حال آنکه نوروز متکی بر ساحت رمز و اشارت بوده دو وجهه اساسی از نام پدر، یعنی گسترسیون و عقده اودیپ، در آن مدخلیت دارند. گرچه نخست نوروز مفهومی بود کلی که شامل انواع اختلالات عصبی میگردد، اما با توسعه کشفیات فروید بتدریج از اوایل قرن بیستم به این طرف معنایی وسیع تر یافته به ماهیت تعارض جوی آدمی اطلاق گردید. حال آنکه پسیکوز بعنوان تخطی از این ماهیت بحساب می آید.

کشف ضمیر ناآگاه و تعارضات نفسانی توسط فروید حاکی از آنستکه میان «بیماری» و «سلامت روانی» هیچگونه تفاوت کیفی وجود ندارد، بلکه تمایز آنها کمی بوده و بستگی به شدت عوارض یعنی تعارضات نفسانی دارد. اینست انقلابی که فروید در زمینه مطالعات نفسانی بوجود آورد و موجب پدید آوردن سنگری محکم در مقابل طرز تلقی علمی رایج نسبت به فرد انسانی گردید. در نحو تلقی خاص روانکاوی، هر فرد موجودیتی انسانی است و نمی توان او را به مجموعه ای از عوارض بیمارناک^۱ تقلیل داده همچون شیئی بدو نگریست. در این وجهه نظر، عارضه بیماری نشانی بیش از تعارضات و کشمکش های روحی نیست. لذا روانکاو همچون پزشک به بیمار نمی نگرد بلکه عوارض او را مظهر رنجی خواهد دانست که از تعارضات درونی وی حاصل آمده اند و با توجه به سرگذشت او قابل درک هستند.

در هر یک از طباع های نوروز شاهد مناسبتی خاص در مورد محال بودن آرزومندی هستیم، بدین معنی که تشکل آنها هریک به نحوی است که محال بودن آرزومندی را فراهم ساخته مطلوب گمشده* را در منزلت و مرتبت خاص آن یعنی بصورت امری غیر قابل دسترسی حفظ می کند. بعبارت دیگر دو طباع اصلی نوروز هر یک به نحوی عدم دسترسی به مطلوب گمشده را تدارک می بینند.

طباع وسواسی- اجباری Structure obsessionnelle/ Obsessional structure/Zwangs- structur

طباع وسواسی- اجباری تا قرن نوزدهم ناشناخته باقی مانده بود. فروید به برکت کشف ضمیر ناآگاه موفق گردید خصوصیات مختلف آن را بصورت هیأتی منسجم در آورده از دیگر عوارض روانی متمایز سازد. درک کشمکش ها و تعارضات روانی بالاخره توانست شرایط لازم را برای توجیه عوارض وسواسی فراهم کند و از آنچه تا آن زمان امری غیر قابل فهم بود پرده برگشاید. عدم تمایز عوارض نامبرده بعنوان مقوله ای خاص و علیحده شاید به این علت بود که مکانیسم حاکم بر آنها چندان جزء لایتجزای حیات نفسانی ماست و حاکی از فعالیت های «عادی» ما که توجه بدانها بعنوان عوارض «بیمارناک» خالی از دشواری نیست.

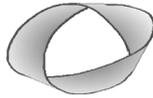
دو مقوله خصوصیت اصلی این طباع را تشکیل می دهد:

نخست افکار وسوسه آمیز^۲ که ذهن فرد را دائماً بخود مشغول می کنند و با سماجتی خاص لحظه ای آسایش برای او باقی نمی گذارند. چنانکه ریشه لاتین این کلمه^۳ نشان می دهد، فرد از طریق این افکار تحت

^۱ Pathologique

^۲ Pensées obsédantes

^۳ obsessio (محاصره)



A Persian site for psychoanalysis

محاصره کامل قرار گرفته و از هر سو که رود با آنها مواجهه می شود. افکار وسوسه آمیز بطور ناگهانی ظاهر شده فرد را غافل گیر میکنند. ولی به محض مشوب کردن ذهن جائی مهم در نفسانیات بخود اختصاص میدهند و علیرغم تمامی کوشش و حدت فرد در اجتناب از آنها همچنان افکار او را به خود مشغول می دارند.

دومین خصوصیت طباع وسواسی را اعمال اجباری^۱ تشکیل میدهد. فرد به موجب عنصری باطنی و آمرانه به انجام اعمالی کشانده میشود که خلاف اصول اخلاقی اوست. بدینگونه است که در کشمکش دائمی در گیر می آید تا بتواند علیه تحقق این اعمال با خود به جنگ بپردازد. یکی از رایج ترین تدابیر برای اجتناب از ارتکاب بدان ها پناه بردن به اعمال تکراری است که حالتی شبیه به مناسک و آداب مذهبی بخود می گیرد. گرچه این آداب برای خود فرد اعمالی غیر معقول به نظر میرسند ولی حاوی چندان قدرتی جادویی میگردند که صرف انجام آنها کافیهست که وی بدان متقاعد شود که عامل آمرانه و بدسگال را از خود دور کرده است. حالت تکراری آنها نیز در جهت دور نگه داشتن همین عنصر است.

لوث مقدسات و فکر اجباری اهانت بدانها یکی از شاخص های مهم در طباع وسواسی-اجباری است. هرگونه موقعیتی که احترام به ساحت یا مقامی را ایجاد کند فرصتی مناسب خواهد بود تا فرد را بطور وسوسه آمیزی بر آن دارد که بدانها توهین کرده و تبرک و تقدس آنها را در ذهن خود پایمال کند. این افکار علیرغم تلاش فرد برای خلاصی از آنها پیوسته واجد قدرت و سماجی روز افزون میگردند.

افکار وسوسه آمیز و اعمال اجباری برای فرد اموری هستند که از خود او صادر شده و مسئولیت آنها را شخص او عهده دارست. نتیجه احساس گناه دائمی اوست نسبت به عالم و آدم. احساس گناه در واقع «تقاص» فرد وسواسی است در قبال افکار وسوسه آمیز.

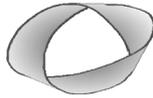
در طباع وسواسی-اجباری افکار و اعمال چندان بهم پیوسته اند که ایجاد تمایزی مطلق میان آنها کاری دشوار خواهد بود. زیرا که بعلت خصوصیت «جادویی» افکار در این طباع، هرگونه فکر و اندیشه ای بلافاصله نزد فرد حکم عملی انجام شده را پیدا میکند. احساس گناه دائمی او نیز با توجه به همین نکته قابل درک است. هر فکر یا تصویری برای او این شبهه را بوجود می آورد که آنرا به مرحله عمل گذارده است. بعبارتی دقیق تر شک و شبهه شاخص مهم دیگری است از طباع وسواسی-اجباری.

شک و تردید دائم فرد را همواره بر آن میدارد که به تفتیش و واریسی امور بپردازد مبادا که کار به درستی انجام نگرفته باشد. اما هرگز این گونه واریسی ها رضایت بخش نبوده شک و تردید او را فزونی می بخشند. از این قبیل است کنترل و واریسی شیرگاز یا شستشوی دائمی فلان عضو بدن که به فلان و بهمان کثافت یا میکربی آلوده شده است.

از آنجا که افکار وسوسه آمیز بنحو «سحر آمیزی» با اعمال اجباری در هم آمیخته اند، فرد به افکار یا اعمالی جبرانی کشانده میشود تا بوسیله آنها بتواند تقاص اعمال خود را داده طلب آمرزش کند. این گونه اعمال تقاص آمیز چندان زندگی فرد را ذهناً و عملاً اشغال می کنند که بالاخره بدین امر واقف می گردد که نه تنها این اعمال قادر به تسکین احساس گناه او نیستند بلکه خود فی النفسه اعمالی اجباری بوده بطور آمرانه و وسوسه آمیز به او تحمیل شده اند. طباع وسواسی-اجباری دوری است باطل از این گونه اعمال و «ضد اعمال» که در واقع سر و ته یک کرباسند.

حال چگونه می توان چنین تناقض هائی را توجیه کرد؟ عامل اصلی یک چنین کشمکش دائمی چیست؟ چرا دوست و دشمن در چنین جنگ دائمی قابل تشخیص نیستند؟ به موجب چه امری است که هرگونه کوشش در

^۱ Compulsif



A Persian site for psychoanalysis

اجتناب از افکار و اعمال وسواسی بالاخره به تحکیم آنها منجر میگردد؟ پاسخ به این پرسش ها را در مقوله ای یکسان میتوان خلاصه کرد: مبهم و دو پهلو بودن افکار و نیت فرد. روانکاوی با وضوحی بیسابقه بما آموخته است که در پس این وسواس که مبدا من چنین و چنان عمل خلاف اخلاقی را انجام داده باشم در واقع میل به انجام آن نهفته است، میلی که فرد قادر به اعتراف بدان نیست و او را در جنگی درونی با خود درگیر می آورد.

این امیال همه به آرزومندی و میلی نخستین باز میگردند که پایه گذار طبع وسواسی-اجباری است: میل به امحاء پدر*. لذا بیجهت نیست که فرد در تمامی طول عمر به چیزی جز مرگ (خویش) نمی اندیشد که البته کفاره ای است در قبال میل به نابودی و امحاء پدر که از بدو کودکی ضمیر ناآگاه او را بخود مشغول میدارد.

چنانکه میدانیم در تکوین رانش ها لی بیدو* ممکن است در مرحله مقعدی تثبیت یابد. این تثبیت سهمی بسزا در تکوین طبع وسواسی- اجباری خواهد داشت. مرحله رانش مقعدی حاوی دو شاخص اصلی است: خصومت به غیر و میل تسلط به عالم و آدم، دو امر اساسی که سهمی بسزا در طبع وسواسی-اجباری دارند.

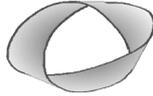
چهار مکانیسم دفاعی عمده در این طبع موجود است: جداسازی^۱، بطلان^۲، توجیه عقلی^۳ و تعلیق زمانی^۴.

- جداسازی عبارت است از مجزا ساختن فکر یا عملی از زمینه کلی آن به نحوی که فرد خود را از هرگونه احساس و عاطفه ای در قبال آن مبری سازد. افکار و اعمال مجزا شده در واقع عناصری غیر قابل قبول برای فرد هستند که مکانیسم جداسازی بدانها اجازه می دهد بدون هیچ گونه «آگاهی» یا احساسی قادر خواهد بود به عملی خصومت آمیز و نفرت بار دست یازد. این مکانیسم غالباً مانعی مهم در کار روانکاوی است چه فرد مورد روانکاوی ممکن است بعلت عدم تحمل در قبول میلی ناآگاه آن را بصورت امری بی اهمیت و فاقد نیت باطنی جلوه داده از تعهد رابطه آن با نفسانیات خویش سرباز زند.

- بطلان مکانیسم دفاعی دیگری است که به طبع وسواسی- اجباری تعلق دارد و بموجب آن فرد وسواسی خط بطلان بر روی کردار یا گفتاری خاص می کشد چنانکه گوئی هیچگاه به انجام یا ابراز آن مبادرت نکرده است. ناگفته پیداست که مکانیسم مورد بحث نیز در خدمت موانع متعددی است که فرد وسواسی بعلت عدم قبول آرزومندی خویش در مقابل آن قرار می دهد. حاصل آنکه فرد پیوسته میان اظهار آرزومندی خویش و امتناع از آن نوسان خواهد داشت. در این جا «برخلاف» اصول مترتب بر ضمیر ناآگاه اظهار و امتناع بصورت همزمان صورت نمی گیرند. زیرا چنانکه می دانیم به محض اینکه آرزومندی یا میلی دفع و سرکوب می گردد و به اصطلاح به ضمیر ناآگاه رانده میشود بصورتی ملبس و تغییر شکل یافته به ذهن آگاه وارد می گردد. در حالی که در مورد مکانیسم بطلان چنین نیست. ابتدا عمل آرزومندانه ای صورت می گیرد و در مرحله دوم عمل یا گفتاری دیگر آن را کاملاً باطل می کند گوئی عمل نخستین هرگز وجود خارجی نداشته است. فروید این مکانیسم را مبتنی بر «نیروی جادویی افکار» می داند که «اعتقاد» بدان جزء مکانیسم های طبع وسواسی است.

مادری که قصد خرید ملحفه ای برای دختر خود داشت وارد مغازه می شود. بر روی یکی از ملحفه ها تصویر حشرات مختلفی نقش شده است. مادر آن را برای کودک انتخاب می کند. در موقع پرداخت پول «ناگهان» به خاطر می آورد که فرزندش دچار ترسی غیر معمولی از حشرات است لذا بلافاصله به قسمت ملاحظه ها باز گشته

^۱ Isolation
^۲ Annulation
^۳ Rationalisation
^۴ Procrastination



A Persian site for psychoanalysis

ملحفه دیگری انتخاب میکند. ولی به محض بازگشت به خانه و گشودن کیف خود با «کمال تعجب» در می یابد که به خرید همان ملحفه اولی که حاوی تصویر حشرات بود مبادرت کرده است. در این مثال عمل دوم (تعویض ملحفه) بطلان عمل نخست است که حاوی میل خصومت آمیز و ناآگاه مادر به فرزند است ولی عمل نهائی (یافتن ملحفه اولی در کیف) تأیید نیت اولی و بالاخره تعجب او پدیداری است در جهت بطلان نیت موجود در عمل نخستین.

- توجیه عقلی و تمسک به عقل^۱ مکانیسم هائی هستند که طبق آنها فرد وسواسی برای اجتناب از کشمکش های نفسانی و فرار از قبول احساسات و عواطف خود سنگری مستحکم از عقل و استدلال برای خویش بنا میکند یعنی بدانهای ظاهری مستدل و عقلانی می بخشد. غایت ناآگاه این مکانیسم ها رهائی فرد از شک و تردید دائمی است. اما چنین کوششی برعکس موجب تقویت شک و تردید در وی می گردد، چه او را در استدلالات متضاد و بی پایانی درگیر می آورد.

یکی دیگر از خصوصیات این دو مکانیسم ایجاد احساسی مملو از قدرت در شخص وسواسی است. ذات عقل در تسلط و کنترل امور است بخصوص هنگامی که جای عواطف و احساسات را بگیرد و از ظاهر گشتن هرگونه التفات قلبی مانع گردد. این احساس تسلط یادگاری است از رانش مقعدی که نخستین گام کودک در راه کنترل و اعمال قدرت نسبت به کالبد خویش و عالم اطراف است. ناگفته پیداست که توجیهات عقلی و تشبث بدانهای پنهان کننده شکنندگی عظیمی است که در پس آنها نهفته است.

- تعلیق زمانی آخرین مکانیسمی است که می بایست در اینجا بدان اشاره کرد. به موجب این مکانیسم فرد وسواسی پیوسته تحقق نیات و آرزوهای خویش را به «فردا» موکول می کند تا آنکه «از یک ستون به ستونی دیگر فرجی حاصل شود» و راه حلی برای شک و تردیدهای بی پایان او فراهم آورد. تعلیق زمانی یکبار دیگر مؤید این امر است که طباع وسواسی بر اساس عدم امکان ارضاء آرزومندی استوار است. شخص وسواسی تاب تحمل رضایتمندی و سعادت را ندارد و هرگونه تقریبی نسبت بدان موجب اضطراب در وی میگردد.

Structure hystérique/ Hysterical

طباع هیستری

structure/Hysterische structur

بحث راجع به هیستری را با شرح عوارض اولین بیماری که موجب کشف ضمیر ناآگاه و پایه گذاری علم روانکاوی گردید شروع می کنیم. این بیمار برتا پاپنهایم^۲ نام داشت ولی در کتابی که فروید به اتفاق ژوزف برویر^۳ درباره هیستری منتشر ساخت نام مستعار دوشیزه آنا او^۴ را بخود گرفت. آنا در اصل بیمار برویر بود که با هیپنوتیسم موفق به رفع عوارض بیماری او گردیده بود. اما فروید توانست داده های حاصل از درمان او را شالوده کشفیات خود قرار داده مستقلاً تحقیقات خویش را در این زمینه ادامه دهد. حال به شرح بعضی از عوارض این بیمار می پردازیم و برای این مهم از قلم خود برویر سود میجوییم.

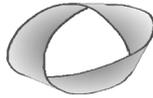
«در ماه ژوئیه ۱۸۸۰ پدر آنا که شدیداً مورد علاقه او بود مبتلا به ذات الریه گردید. این بیماری در آوریل سال بعد به مرگ او انجامید. آنا در اولین ماه های بیماری پدر هم خود را چندان صرف پرستاری از او کرد که وقتی رفته رفته تندرستی خویش را نیز از دست داد جای تعجبی برای هیچکس باقی نگذاشت. هیچکس و حتی احتمالاً خود او

^۱ Intellectualisation

^۲ Bertha Pappenheim

^۳ Josef Breuer

^۴ Anna O.



A Persian site for psychoanalysis

نمی دانست چه چیزی واقعاً در شرف وقوع است. اما ضعف بدنی، کم خونی و عدم رغبت به غذا چندان در وی وخامت یافت که او را با نهایت تأسف از ادامه پرستاری پدر باز داشت. ظاهراً علت اصلی آن را سرفه ای خشک تشکیل می داد و به همین جهت بود که مرا برای نخستین بار به بالین او خواندند. من بلافاصله حالت عصبی سرفه او را تشخیص دادم. . . . آنآ در اوایل ماه دسامبر دچار لوچی متقارنی گردید. یک جراح چشم به غلط لوچی او را ناشی از فلج یکی از عضلات مُبَعَدَه چشم دانست. سپس یک سری اختلالات سریعاً یکی پس از دیگری نمودار گردیدند که بظاهر تازگی داشتند. این عوارض عبارت بودند از :

- درد در ناحیه چپ استخوان پشت سر؛

- لوچی متقارن یا به اصطلاح چشم چپی^۱ که بنحوی آشکار در موقع بروز هیجانان شدت می یافت؛

- بیمار شکایت داشت که دیوارهای اتاق به نظرش در حالت فرو ریختن هستند (یعنی در واقع چیزی که ما عارضه کج بینی می خوانیم)؛

- اختلالاتی بصری که بسادگی قابل تجزیه و تحلیل نبودند؛

- فلج ناقص عضلات گردن به نحوی که بیمار سرانجام برای حرکت سر ناچار بود آن را گرفته از میان شانه های برافراشته خود به عقب فشار دهد یعنی در واقع کل ناحیه پشت را به حرکت در آورد؛

- انقباض و بیهوشی در دو ناحیه انتهائی راست بدن، ابتدا طرف فوقانی و پس از چندی طرف تحتانی آن. قسمت اخیر کاملاً در امتداد خود کشیده شده و بطور حلقه وار به داخل بدن بازگشته بود. بعدها همین عارضه در قسمت سافله یعنی انتهائی پائین چپ بدن نیز ظاهر گشت و بالاخره به بازوی چپ کشانده شد. ولی انگشت ها تا حدودی نیروی تحرک خود را حفظ کرده بودند. بهمان ترتیب نیز مفاصل شانه کاملاً خشک و نا متحرک نبودند. . . . در آغاز بیماری بی حسّی اعضاء بدن بطور کامل قابل معاینه نبود زیرا که باعث اضطراب بیمار میشد و مقاومتی قابل توجه در او بر می انگیخت.

در چنین وضعی بود که من درمان بیمار را بعهدہ گرفتم و بلافاصله دریافتم که با چه اختلال روانی عمیقی سرو کار دارم^۲.

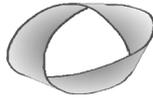
این گوشه ای بود از عوارض متعددی که در هیستری تبدیلی^۳ مشاهده می شود. خصوصیت اصلی این بیماری تبدیل تعارضات روانی به عوارض جسمانی است. این عوارض هیچ علت قابل توجهی از لحاظ پزشکی ندارند و اختلالات مربوطه همگی متوجه کارکرد اعضاء بدن بوده موجب هیچگونه ضایعه ای واقعی در خود عضو نمیگردند. هیستری تبدیلی را می بایستی از بیماری های موسوم به روانی - جسمانی^۴ متفاوت دانست. اما برخی از محققین تمایزی میان آنها ایجاد نمی کنند. بیماری های روانی - جسمانی برای ظهور و تکوین خود لزوماً به طباع هیستری نیاز ندارند و در دیگر طباعهای نفسانی نیز قابل مشاهده هستند. هیستری تبدیلی نه تنها از لحاظ بالینی هیأتی خاص و قابل تشخیص دارد بلکه عوارض آن حالتی غیر ثابت داشته پیوسته در حال تغییرند. در حالیکه بیماری های روانی - جسمانی غالباً واجد عوارض یکسانی هستند. این عوارض از لحاظ پزشکی قابل تشخیص بوده و واقعیت جسمانی آنها را نمی توان مورد انکار قرار داد. از این قبیل است آسم یا زخم معده که ضایعاتی واقعی هستند و با تدابیر پزشکی اعم از دارو و غیره تسکین و یا حتی بهبود می یابند. ولی عودت عوارض شاخص عمده آنها را تشکیل میدهد. حال آنکه عوارض هیستری غالباً با مبانی علم پزشکی همخوانی ندارند. مثلاً فلج اعضاء که

^۱ Diplopie

^۲ S.Freud , J.Breuer, *Etudes sur l'hystérie*, tra.fr.,Paris, PUF, ۱۹۵۶, P.۶۵

^۳ Hystérie de conversion

^۴ Psychosomatique



A Persian site for psychoanalysis

یکی از رایج ترین عوارض این بیماری است با مسیر سلسله اعصاب در بدن بدن نحو که علم کالبد شناسی بما نشان میدهد جور نیامده توافق ندارد.

هیستری تبدیلی در اواخر قرن نوزدهم غوغائی عظیم براه انداخته نظر محافل علمی و پزشکی را بخود جلب کرده بود. علت این امر را بعداً توضیح خواهیم داد.

یکی از مزیت های فروید در تقرب خود نسبت به هیستری کشف این امر بود که این بیماری می تواند بدون عوارض تبدیلی نیز وجود داشته باشد. این نوع هیستری را فروید هیستری دفاعی^۱ میخواند. علت این کشف، درک او از مکانیسم دفاعی هیستری (اعم از تبدیلی و دفاعی) بود. عبارتی دیگر فروید برای اولین بار به کشف طباع هیستری نایل آمد و دریافت که نوعی خاص از مواجهه با تعارضات یا کشمکش های درونی و نفسانی است.

هیستری و خصوصیات نفسانی آن

شخص اصلی هیستری را می بایستی در نوعی خاص از انطباق هویت* دانست که بموجب آن فرد هیستریک خود را با تمنای غیر منطبق میسازد. چنانکه ژک لکان بخوبی نشان داده است شخص هیستریک فاقد تمنائی از آن خویش است. آرزومندی او همواره مطابق است با تمنای غیر. این نوع انطباق هویت موجب می گیرد که فرد هیستریک شخص فوق العاده متغیر و بی ثباتی باشد. بموجب همین خصوصیت است که می تواند تمنای خویش را از طریق تفویض یا وکالت به دیگران^۲ ارضاء نماید، بدین معنی که با انطباق با اشخاص دیگر تحقق امیال آنها را همچون ارضای تمنای خویش بحساب آورده از آن تمتع جوید.

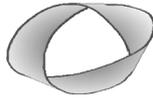
حال باید دید که فرد هیستریک در انطباق هویت خویش با چه غیري سر و کار دارد و منزلت این غیر کدامست؟ غیر اصلی فرد هیستریک پدر است، پدری که پیوسته از منزلت خویش خلع شده به سقوط محکوم میگردد. شخص هیستریک همواره در پی دل بستن به افرادی است که جایگزین پدر شده و همچون او از مقام مهم و ارزنده خود خلع میشوند. پدر در نزد فرد هیستریک تاجری است ورشکسته، شهربازی از پا افتاده و مهتری تحقیر شده که از کرسی اقتدار سرنگون شده و توانائیش افول یافته است. دیالکتیک هگل در باب رابطه مهتر و کهتر در این جا نمونه ای بارز می یابد. فرد هیستریک در جستجوی سروری بر می آید که امکان سرنگونی را همواره در خود داشته باشد. نزد او پدر مهتری است قابل ستایش که «متأسفانه» تحت مقوله محرومیت از ذکر* واقع شده است. قادری است که به عجز و ناتوانی محکوم گردیده، امری است مأمور و حاکمی است محکوم.

تمامی هم فرد هیستریک در ابقاء منزلت پدر یعنی در استقرار مجدد جایگاه او صرف میشود. او در این راه از هیچ گونه فداکاری دریغ نخواهد داشت. تنها عیبی که در او میتوان یافت این است که موجب سیه روزی پدر کسی جز او نیست. در هر حال فداکاری از اهم خصوصیات اوست یعنی پاسخی است دیالکتیک به محروم ساختن پدر از ذکر. او در این فداکاری نه تنها جان بلکه بخصوص جسم و کالبد خویش را در معرض هرگونه خطری قرار خواهد داد. چه در هیستری جسم و تن عرصه اصلی تعارضات نفسانی هستند (هیستری تبدیلی). چنانکه بعداً خواهیم دید در این جا جسم با توجه به تمنای غیر تشکل یافته دستخوش تغییر یا حتی تحریف میگردد.

بهمان نحو که طباع وسواسی- اجباری* بیشتر به مردان تعلق دارد بهمان ترتیب نیز طباع هیستری غالباً نزد زنان یافت میگردد. عبارتی دقیق تر این دو طباع هر یک هم نزد زنان و هم نزد مردان یافت می شوند با این تفاوت که هیستری طباعی است زنانه که ممکن است نزد مردان نیز موجود باشد و طباع وسواسی- اجباری خصوصیتی است مردانه که ممکن است نزد زنان هم یافت گردد. چنانکه می بینیم دو مقوله زنانه و مردانه اعم از واقعیت

^۱ Hystérie de défense

^۲ Procuration



جسمی و جنسی مرد و زن هستند. انسان در ذات نفسانی خویش موجودی است دوجنسی^۱ و زنانگی و مردانگی را با هم در خود جمع دارد. در طباع و سواسی - اجباری ساحت مردانه (مذکر) غلبه دارد درحالیکه در هیستری ساحت زنانه (مؤنث).

از آنجا که تمنای فرد هیستریک همواره تمنای غیر است لذا تظاهر بماغیر^۲ یکی دیگر از شاخص های مهم هیستری محسوب می گردد: فردی که به طبقه اجتماعی متوسطی تعلق دارد هم خود را بر آن خواهد گذاشت تا در نظر دیگران چنان جلوه کند که گوئی به خانواده ای مرفه تعلق دارد، شاگرد در غیاب استاد بر آن میشود که چندان با وی انطباق هویت نماید که خود را همچون او وانمود کند . . .

مکانیسم تظاهر بماغیر از پدیداری بس اساسی تر منشاء می گیرد که لکان آن را پرده داری یا حجاب^۳ خوانده است. بموجب این مکانیسم فرد هیستریک با کتمان جزئی امری، غیر را (و خود را نیز) به این شبهه می اندازد که واقعاً واجد آن است در حالیکه حقیقت امر خلاف آن را ثابت می کند. پرده داری رابطه ای است خاص نسبت به گسترسیون* که خالی از ظرافت نیست.

پرده داری بدین معنی است که گرچه فرد هیستریک فاقد ذکر است ولی «چنان نیست که کاملاً از آن محروم باشد» (ژک لکان).^۴ ماهیت پرده داری یا حجاب در ایجاد شبهه است. ایجاد شبهه یا پدیدار «گوئی که . . .» دارای کارکردی است اساسی بدین معنی که نه تنها موجب آرزومندی نزد دیگری می گردد بلکه حایل و حافظ آن نیز هست. چرا که آرزومندی آدمی در هر وهله ای از ظهور خود ناپایدار و غیر ثابت است و هر دم بیم افول آن می رود بخصوص در مقابل مطلوبی که با شبهه و تظاهر آمیخته باشد. پرده داری زنانه لازمه وجود و ثبات آرزومندی مردانه است. ناز زنانه و نیاز مردانه لازم و ملزوم یکدیگرند. در غیاب پرده و حجاب تمنا نیز سقوط یافته به عدم می پیوندد. پرده هایی است میان خلوت و جلوت، میان زندگی خصوصی و حیات اجتماعی. در چنین بینایی است که آرزومندی تشکل میابد.

حال به ذکر چند مکانیسم دفاعی عمده در طباع هیستری می پردازیم. چنانکه قبلاً ملاحظه کردیم تبدیل^۵ یکی از این مکانیسم هاست. تبدیل، تمهیدی است دفاعی که بموجب آن فرد هیستریک بمنظور مقابله با کشمکش های نفسانی خود به عوارض و اختلالات جسمانی روی می آورد بنحوی که کالبد او عرصه ناهنجاریهایی می گردند که فاقد هرگونه علت جسمانی است. در مکانیسم تبدیل هر عارضه جسمانی رمز و اشارتی است نسبت به تصور یا تمنائی سرکوب شده. عوارض تبدیلی را می توان به دو دسته تقسیم کرد: حرکتی (فلج و امثال آن) و حسّی (بی حسّی یک یا چند عضو، درد در یک یا چند ناحیه بدن).

تقرب اجتنابی^۶ یکی دیگر از مکانیسم های هیستری است. بموجب آن فرد هیستریک بمنظور «پرهیز» از موقعیت یا عنصری اضطراب انگیز، برعکس بطور ناآگاه هم خود را در نزدیک شدن بدن می گذارد و سعی می کند که در مجاورت با آن بسر برد.

واژگونگی یا تغییر امور در جهت متضاد آنها^۷ مکانیسمی است که طی آن فرد هیستریک فکر یا میلی ناآگاه را بصورت واژگونه آن در می آورد تا بدین وسیله امر بر همه مشتبه شود. این در واقع نوعی از بازگشت میل دفع شده

^۱ Bisexual

^۲ Mascarade

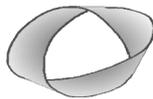
^۳ Voile

^۴ « Elle n'est pas sans l'avoir » (Lacan)

^۵ Conversion

^۶ Evitement

^۷ Renversement dans le contraire



A Persian site for psychoanalysis

به ضمیر آگاه است. بدیهی است که در چنین وضعی فرد حالتی عمیقاً از خود بیگانه پیدا میکند. مثل «خواب زن چپ است» گویای چنین مکانیسم دفاعی است خاصه آنکه کار گزاری آن را بکرات در رؤیاهای افراد هیستریک می توان مشاهده کرد.

فراموشی^۱ و کوری هیستریک^۲ از جمله دسایس دفاعی دیگر در طباع هیستری هستند. منظور از کوری هیستریک این نیست که فرد واقعاً به نابینائی مبتلا شده باشد. کوری در اینجا معنائی مجازی دارد. فرد هیستریک برای اجتناب از واقعیتی غیرقابل تحمل قادر است آنرا کاملاً «نادیده» گرفته از حضور آن غافل بماند.

مختصری در باب تحول هیستری در طول تاریخ

فرد هیستریک جمع اضداد است: خنده او بسادگی جای خود را به گریه و زاری می دهد، افسردگی وی ممکن است بسرعت به شادی مبدل شود، سردی و نامهربانی او می تواند بلافاصله به گرمی و محبت بگراید، فراموشی جای حافظه قوی را بگیرد، حساسیت فوق العاده اعضای بدن به بیحسی تبدیل گردد، از سکوت محض به وراجی و پرگوئی روی آورد، بی اشتیائی را رها کرده پرخوری را پیشه خویش سازد... بدیهی است که چنین نحو رفتاری از دیر باز نظر پزشکان و علمای هر عصر را بخود جلب کرده و آنها را بر آن داشته تا توجیهی برای آن بیابند.

تا اواخر قرن نوزدهم هیستری را عارضه ای خاص زنان می دانستند و حتی فروید در بازگشت از فرانسه نتوانست همکاران اطریشی خود را به وجود هیستری نزد مردان متقاعد کند. لذا بررسی مفهوم هیستری در طول تاریخ در واقع مطالعه دید و برداشت مردان هر عصر است در خصوص زن و اینکه این «وجود اسرارآمیز» کدامست. لفظ هیستری Hystérie از کلمه یونانی Hustere بمعنی رحم یا زهدان مشتق شده است. بقراط، پزشک یونانی، آن را ناشی از «اختناق رحم» می دانست که موجب اختلال در اندام فوقانی زن می گردد. افلاطون بر آن بود که زنان در بطن خود واجد «حیوانی بیروح» هستند که موجب عوارض متعددی در آنها می گردد.

در قرون وسطی هیستری را دیگر بصورت یک بیماری ملاحظه نمی کردند بلکه آن را ترجمان امیال جنسی دانسته افراد هیستریک را اشخاصی گناهکار بحساب می آورند. گناه این افراد را جن زدگی می دانستند و بر آن بودند که شیاطین آنها را قادر می کنند که بهر گونه تمارضی^۳ تن در دهند.

در دوران تجدید حیات فرهنگی (رُنسانس) در اروپا از یک سو پزشکان به امر مطالعه و مداوای افراد هیستریک توجه داشتند و از سوی دیگر اصحاب کلیسا با ایجاد سازمان موخس تفتیش عقاید^۴ آنها را متهم به جادوگری کرده می سوزاندند.

از قرن شانزدهم به تدریج علما به دفاع از افراد هیستریک پرداختند. سعی آنها بر این بود تا نشان دهند که این اشخاص مسئول رفتار خویش نیستند و می بایستی به درمان آنها همت گماشت. با ظهور طب مغناطیسی در اروپا رفته رفته اعتقاد به اینکه هیستری نوعی از انواع بیماریهای عصبی است جان گرفت.

ژان مارتن شارکو، پزشک عصب شناس فرانسوی، موفق گردید دگرگونی عظیمی در برداشت عالم پزشکی از هیستری پدید آورد. بین ماه اکتبر ۱۸۸۵ و فوریه ۱۸۸۶ زیگموند فروید در جلسات درس او، که در بیمارستان تاریخی پاریس موسوم به سل پتیریر^۵ در سه شنبه هر هفته تشکیل می شد، شرکت کرد. این جلسات پایه های

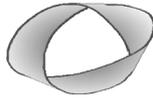
^۱ Amnésie

^۲ Cécité hystérique

^۳ Simulation

^۴ Inquisition

^۵ Salpêtrière



A Persian site for psychoanalysis

اساسی را برای تشکل بعدی نظریات فروید پدید آوردند. وی سپس جلد اول کتاب شارکو را موسوم به *درسهایی سه شنبه* به آلمانی ترجمه کرد.

شارکو در طبقه بندی بیماری های عصبی برای نخستین بار حملات هیستریک را از حملات صرعی متمایز ساخت. او بعلاوه نشان داد که هیستری ربطی به تمارض ندارد. در نظر او هیستری نوعی بیماری عصبی است که منشاء آسیبی^۱ داشته با دستگاه تناسلی رابطه ای مستقیم دارد. وی معتقد بود که هیستری یک بیماری ارثی است که بمناسبت آسیبی خاص ظهور خارجی پیدا کرده عوارض خود را نشان می دهد. آسیب می تواند جسمانی یا روانی باشد: سقوط از یک نردبان، مورد شتم و ضرب قرار گرفتن، دریافت یک سیلی توهین آمیز یا سوء قصد جنسی . . . شارکو برای اولین بار وجود هیستری را نزد مردان به اثبات رسانید.

شارکو در جلسات درسی خود با تلقین یا هیپنوتیسم بیماران هیستریک خود را در معرض تماشا می گذاشت و در مقابل حضار بطور تجربی فلج هیستریک یا عوارض دیگری از این قبیل را در آنها ایجاد می کرد. بدین ترتیب شارکو نشان می داد که عوارض هیستری بعلت حادثه آسیبی آمیزی حاصل می آیند. در نظر او هیپنوتیسم و تلقین نیز تاثیری مشابه آسیب داشت.

اکثر قریب به اتفاق بیمارانی که هر سه شنبه توسط شارکو بطور عمومی در تالار بیمارستان سل پتریر مورد مطالعه قرار می گرفتند از طبقات فقیر جامعه بودند. شارکو با به نمایش گذاشتن بیماری آنها دو عنصر اساسی را که در هیستری دخیل هستند مورد استفاده قرار می داد :

الف - حیث نمایشی^۲ که جزء لاتیجزائی از رفتارهای افراد هیستریک است، چه نزد آنها غالباً نیازی مبرم وجود دارد که تعارضات درونی و نفسانی خود را در عالم خارج و بطور عمومی به روی صحنه آورده به نمایش بگذارند. همین عنصر بود که طی قرن ها آنها را متهم به تمارض کرده بود بخصوص که عوارض بیماریشان علتی جسمانی نداشت.

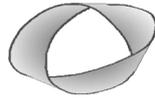
ب - چنانکه قبلاً اشاره کردیم فرد هیستریک پیوسته در جستجوی سرور و مهمتری است که جای پدر را برای او بگیرد. لذا شارکو بعنوان استاد بزرگ امراض عصبی حکم چنین مهمتری را برای این بیماران داشت که در مقابل او خود را به عنوان موجودی کهتر و فرومایه که تسلیم فردی قاهر و ماهر شده است انطباق میدادند. شارکو تحت هیپنوتیسم آنها را بر آن می داشت که چنین و چنان عارضه هیستریک را در کالبد خویش ایجاد کنند. کلام او حکم اسم دلالتی اعظم بود که از جانب ارباب صادر میشد و رعیت چاره ای جز اطاعت از آن را نداشت. کلاسهای درس شارکو در واقع صحنه نمایشی بود جمعی و عمومی که در آن تعارضات نفسانی افراد هیستریک وسیله ای عمده برای اظهار و ابراز پیدا میکردند.

بعد تاریخی - اجتماعی هیستری

عدم توجه به بعد تاریخی - اجتماعی هیستری تا قرن بیستم موجب اصلی غفلت از علل اصلی آن بوده است. زیرا که عوارض هیستری بدون توجه به دانش و معلومات هر عصر یا دوره ای غیر قابل فهم خواهند بود. تشکل این عوارض همواره مطابق است با مفهوم و برداشتی که در هر عصر از هیستری وجود دارد. بدین گونه است که افراد هیستریک در قرون وسطی بصورت جادوگر جلوه کرده و در دوران شارکو در هیأت بیماران عصبی ظاهر میگرددند. چرا که تمنای فرد هیستریک تمنای غیر است. شارکو در تالار بیمارستان سل پتریر کاری جز اشغال مقام غیر نمی کرد.

^۱ Traumatique

^۲ Théâtralité



A Persian site for psychoanalysis

حال این پرسش مطرح می‌گردد که هیستری در جامعه ایرانی طی قرون و اعصار مختلف چه نوع تظاهراتی را به وام گرفته که مطابق با دانش و معلومات ادوار مربوطه باشد. متأسفانه مطالعاتی در این زمینه وجود ندارد که بتوان بر آنها تکیه کرد و نحوه کارگزاری عوارض هیستریک را مورد مذاقه قرار داد. احتمال می‌رود که حملات هیستریک را بجای حملات صرعی می‌گرفته اند بخصوص که تمایز آندو از لحاظ بالینی خالی از دشواری نیست. بعلاوه افراد صرعی ممکن است از لحاظ نفسانی واجد طباع هیستری باشند و یا اینکه افراد هیستریک الگوی صرعی را مورد اصلی انطباق هویت خویش قرار دهند. در ایران گاه صرع را مرض کاهنی می‌خوانند، جهت آن شاید این باشد که افراد در حین حملات خود همچون کاهنان از «غیب» سخن می‌گفتند. در اینجا عامل انطباق هویت هیستریک را با اسماء دلالت رایج در این دوران می‌توان حدس زد.

حیث نمایشی یا صحنه آرائی بدان نحو که نزد افراد هیستریک وجود دارد در جامعه ای توحیدی مثل ایران نمیتواند به آسانی میدان و عرصه ای مناسب برای خود بیابد. در حالیکه در جوامع مسیحی تشبیه^۱ امری است نهی نشده. ولی بدیهی است که هیستری در هر جامعه ای که باشد راهی برای اظهار عوارض خویش می‌یابد. در جوامع سنتی، که در آنها رفتار اجتماعی غالباً الگوهائی جمعی و از پیش ساخته دارند، لزوماً هیستری نیز در میان این الگوها وسیله ای برای ابراز عوارض و صحنه آرائی خود خواهد یافت. مراسمی چون تعزیه می‌تواند مواردی از این قبیل باشد. برای مثال قمه و سینه زنی و امثال آن بخوبی می‌توانند موقعیتی ایده آل برای بروز عوارض هیستریک مردانه فراهم آورند.

وفور بیماری های روانی - جسمانی (آسم، زخم معده، اختلالات پوستی ...) در ایران امروز می‌تواند حاکی از آن باشد که جامعه ایران نیز در حال حاضر واجد پدیدارهایی است مشابه جهان غرب. چه بنظر می‌رسد که در کشورهای غربی بیماریهای روانی - جسمانی جای عوارض هیستریک را بدان نحو که در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم رواج داشت گرفته باشند. آنچه مسلم است اینکه جامعه غربی امروزه دیگر الگویی برای تظاهرات جسمانی خاص هیستری بدست نمی‌دهد ولذا عوارضی چون فلج، انقباض عضلات یا بیحسی که شارکو با آنها سروکار داشت بندرت یافت می‌شوند.

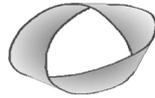
از شارکو تا فروید

شارکو با شخصیت نافذ خود و تحقیقات خویش توانست راه را برای درک هیستری بعنوان طباعی نفسانی هموار کند. نظریه آسیمی او بشدت فروید را تحت تأثیر قرار داد و اعتقاد وی به اختلال در دستگاه تناسلی گرچه برای او جنبه جسمانی داشت ولی در گوش فروید طنین دیگری یافت.

فروید در بازگشت از پاریس ضمن همکاری با ژوزف برویر از همین نظریه آسیمی سود جست و بمدد تلقین و یا هیپنوتیسم موفق به درمان عوارض بیماران هیستریک گردید. وی به اتفاق برویر دریافت که عوارض تبدیلی هیستری ناشی از احوالی قلبی هستند که برای شخص غیر قابل قبول بوده دفع و سرکوب شده اند. این عوارض شکلی است تغییر شکل یافته از بازگشت افکار و امیال دفع شده. هیپنوتیسم موقعیتی خاص فراهم می‌آورد تا امیال مزبور بتوانند به ضمیر آگاه بازگشته یا به اصطلاح پالایش^۲ پیدا کنند. از همان آغاز آنچه در نظر فروید اهمیت داشت خاطرۀ واقعه آسیب زا نزد بیمار بود که با بیاد آوردن آن موفق می‌گردید از عوارض بیماری خود رهائی یابد. لذا هیپنوتیسم وسیله ای بود که کار تذکار و یادآوری واقعه آسیب زا را آسان می‌کرد. ولی بزودی فروید دریافت که واقعه آسیب زا نمی‌بایستی جزئی مجزا از کل حیات نفسانی در نظر گرفته شود. نقص وسیله ای چون هیپنوتیسم

^۱ Représentation

^۲ Catharsis



A Persian site for psychoanalysis

برای یادآوری وقایع ناگوار و دفع شده این بود که بیمار را در حالتی خاص و استثنائی قرار می داد و مانع از آن می شد که خاطرات با کمال آگاهی بذهن بیمار آمده مورد قبول او واقع گردند. لذا فروید روش هیپنوتیسم را ترک کرد و از تلقین سود جست بدین ترتیب که با فشار انگشت روی پیشانی بیمار به او یادآوری خاطرات دفع شده را تلقین می کرد. وی این روش را نیز کنار گذاشت زیرا دریافت که حیات نفسانی آدمی کلی است منجسم که در آن افکار و امیال مانند رشته ای زنجیری بیکدیگر متصل هستند. کشف روش تداعی آزاد افکار^۱ برچنین برداشتی متکی بود و نخستین سنگ بنای روانکاوی را تشکیل داد. این روش مبتنی بر این واقعیت است که برای دسترسی به ضمیر ناآگاه و کشف افکار و امیال دفع شده کافیهست که روانکاو واجد قوه استماع لازم باشد و بتواند با عطف نظر به افکار تداعی شده میل دفع شده را که در آنها نهان است کشف کرده برای بیمار تأویل و تعبیر نماید.

این مختصری بود درباره روش درمانی فروید که از هیپنوتیسم شروع شد و به تداعی آزاد معانی انجامید. عنصر دیگری که محور اصلی تفحصات فروید را تشکیل می داد نظریه آسیبی بود که نزد شارکو اهمیتی فوق العاده داشت. این نظریه بتدریج در تجربیات بالینی و تطور فکری فروید جای بیشتری یافت. اما از همان آغاز فروید منشاء آسیب را اموری اساساً نفسانی دانست تا سرانجام به نظریه خود در باب اغفال جنسی^۲ رسید.

اکثر بیماران هیستریک او از خاطراتی در ایام کودکی صحبت داشتند که حاکی از اغفال آنان توسط یکی از اعضای خانواده بود. فروید چنین انگاشت که اغفال جنسی منشاء اصلی هیستری نزد آنان در بزرگسالی شده است. در نظر او حاصل این چنین آسیبی طبیعه چیزی جز عوارض هیستریک نمیتوانست بود، چرا که صحنه اغفال بعنوان امری غیر قابل قبول دفع و سرکوبی شده و به ضمیر ناآگاه رانده شده بود. عوارض هیستریک بازگشت این خاطرات دفع شده است به ضمیر آگاه بصورتی که برای فرد قابل شناخت نبوده وی بتواند آنها را بپذیرد.

گرچه نظریه اغفال جنسی بعنوان واقعه آسیب زا اهم مسائل را برای تبیین هیستری حل می کرد ولی حاکی از تناقضات فراوانی نیز بود و رفته رفته ذهن فروید را مملو از شک و تردید کرد. در نامه مورخ بیست و یکم سپتامبر ۱۸۹۷ که برای دوستش ویلهلم فلیس^۳ ارسال داشت با نهایت تأسف از رها کردن نظریه اغفال جنسی صحبت کرده می نویسد «دیگر به نظریه نورویتکا^۴ اعتقادی ندارم».^۵

فروید با ترک نظریه اغفال دریافت که آنچه را نزد بیماران خود آسیب واقعی به حساب می آورده فانتسمی بیش نبوده است بدین معنی که صحنه های اغفال واقعیتی نفسانی داشته نه خارجی. خط بطلانی که فروید بر روی نظریه اغفال کشید حاوی نتایج فوق العاده ای برای پایه گذاری علم روانکاوی بود که از آن جمله است کشف لی بیدو بعنوان انرژی جنسی و وجود آن از بدو کودکی.

عام و شامل، کلی (در قضایای منطقی) / universell / Universel / Universal /
عشق و علاقه اتکائی / Amour par étayage / Anaclitique / love /
Anlehnungsliebe

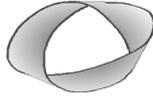
^۱ Libre association

^۲ Seduction

^۳ Wilhelm Fliess

^۴ Neurotica نامی است که فروید به نظریه اغفال جنسی داده بود.

^۵ Lettres à W.Fliess, in *La naissance de la psychanalyse*, tra.fr. Paris, PUF, ۱۹۸۶, p. ۱۹۰.



Complexe d'Œdipe

عقدۀ ادیپ

عقدۀ ادیپ فرایندی است که طی آن فرد آدمی از نظام خیالی^۱ گذشت پیدا کرده به نظام رمزی و اشاری^۲ دست می یابد. طی این فرایند است که فاعل نفسانی* به سوگ از دست دادن مادر می نشیند و با پدر انطباق هویت* پیدا می کند. آنچه قبل از هر چیز نظریۀ لکان را از فروید در مورد عقدۀ ادیپ متمایز می سازد این است که از نظر لکان کودک، چه پسر باشد یا دختر، همواره آرزومند مادر است و پدر را همچون رقیب خود می پندارد. پدر موجودی است که وصول به ساحت رمز و اشارت* را امکان پذیر می سازد و رابطهٔ ثنوی طفل را با مادر به رابطهٔ ای مثلثی تبدیل می کند. تحول چنین عامل ثالثی است که سرنوشت و عاقبت عقدۀ ادیپ را معین می سازد. در وهلهٔ نخست این عامل ثالث (پدر) برای فاعل نفسانی حکم مطلوبی خیالی را دارد که مادر ورای شخص او (کودک) مورد تمنا و آرزومندی قرار می دهد. در این جاست که طفل بر آن می شود که جای چنین مطلوبی را که موجب رضایت مادر می شود بگیرد. ولی باید دانست که نه تنها کودک خود را در انجام این امر، یعنی ارضای کامل مادر، ناتوان می یابد بلکه با پدر به عنوان موجودی واقعی یعنی غیرخیالی مواجه می شود. مادر از پدر سخن می گوید و در اعمال و کردار خود به او موجودیتی خیالی می بخشد که به صورت نوعی قانون* و ممنوعیت عمل می کند. کودک سرانجام به این امر پی می برد که این پدر است که واجد قدرت واقعی در ارضای تمنای مادر است. طفل درمی یابد که باید از احراز چنین مقام و قدرتی که خاص پدر است صرف نظر کند. لذا طفل چاره ای جز انطباق هویت با پدر نمی یابد. بدین معنی که بر آن می شود که به جای احراز مقام او خود را به مثابه او در آورد. آنچه فروید فرامن^۳ می خواند به موجب چنین انطباق هویتی با پدر تشکل می یابد.

عقدۀ ادیپ در واقع تسخیر ساحت رمز و اشارت است، «ساختی که برای دستیابی آدمی به حیث واقع* جنبه ای اساسی دارد و بدان ساختی انسانی می بخشد». «در اینجا نیز، همچنان که در مورد توتیم و تابو ملاحظه می کنیم، با نوعی فرایند اساسی و مبالغه آمیزی مواجه هستیم که طی آن آدمی از لحاظ نفسانی از موجودیت انسانی خود فراتر می رود و به پدر به عنوان مظهر قانون دست می یابد». این مظهر (سمبل) پدری از همان اولین مجالس لکان به «نام پدر» تعبیر می شود، تعبیری که موجب می شود لکان با بازی با کلماتی که آن را تشکیل می دهند (le nom du père) آن را به عنوان نهی پدری (non)، یعنی موجودیت پدر از آن رو که حافظ قانون است و موجب نهی از زنا با محارم می شود، تفسیر کند و از سوی دیگر به این مهم اشاره داشته باشد که تنها افراد ناغافل (از نام پدر) دچار حیرت و سرگردانی می شوند^۴. زیرا در نظر لکان، حیرت آدمی قصاصی است که او در پی قبول قلبی ساحت رمزی و اشاری پدر می پردازد. ناگفته پیداست که به رغم بی اعتقادی لکان (و همچنین فروید) به وجود الوهیت، تعبیر نام پدر تلویحاً واجد معنایی مذهبی است.

فیلسوف در اینجا از خود خواهد پرسید که چرا برای درک نفسانیات آدمی می بایستی به محاکات اسطوره ای - مذهبی^۵ روی آورد. علت آن را احتمالاً می بایستی یکجا در سه بُعد متفاوت جستجو کرد: تشکل عقدۀ ادیپ به عنوان واقعه ای اساسی در حیات نفسانی انسان، خصوصیت کلی یا عام و شامل^۶ این واقعه و بالاخره ساختمان آن به عنوان مقوله ای که به آباء و اجداد او باز می گردد و از طریق آن ظهور می یابد. آری آنچه

^۱ Ordre imaginaire

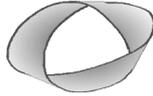
^۲ Ordre symbolique

^۳ - Uberich

۱- اشاره ای است به یکی از مجالس لکان به نام «تنها ناغافلان دچار حیرت و سرگردانی می شوند» (les non-dupes errant).

^۵ Narration mythico-religieuse

^۶ - universel



A Persian site for psychoanalysis

روانکاوی در حیطهٔ نفسانیات و اخلاق به ما عرضه می کند اموری هستند که در حیات واقعی (غیرانتزاعی) ما کارگزاری دارند. عجیب است که غالباً فیلسوفان مدرن، یعنی حتی آنان که می خواهند از انتزاعیات فلسفهٔ کانت بگذرند و در عین حال از افتادن در دام تقریبی صرفاً شهودی اجتناب ورزند، در تأملات خویش در باب عمل و کردار آدمی رابطهٔ متقابل امور واقعی و غیرواقعی را چیزی جز مقولاتی صوری^۱ ندانسته اند. و حتی آنان که این رابطه را با توجه به منطق مُودال^۲ یا منطق متکی بر حیث زمانی^۳ در نظر گرفته اند، نتوانسته اند ارزش وجودی وقایع انسانی را آنطور که باید مدنظر قرار دهند. در حالی که روانکاوی با شخصیت های تراژیک «واقعی» و رابطهٔ انضمامی^۴ آنها سروکار دارد که گرچه حالتی شسته و رفته و کلی پیدا می کنند ولی همچنان واجد واقعیت اولیهٔ خود هستند. گرچه وارد کردن اینگونه شخصیت های افسانه ای به مباحث روانکاوی حالتی شکننده می دهد و امکان کلیت و ضرورت بخشیدن به احکام را از آن سلب می کند اما باید دانست که رجوع آن به اینگونه وقایع تراژیک برای حفظ اعتبار هر گونه سیستم اخلاقی امری لازم است و آن را از گرفتار آمدن در دام کلیات مطلق و امور صرفاً انتزاعی می رها کند. لذا روش خاص روانکاوی در نشان دادن این احکام که در عین حال با حداکثر کلیت بخشیدن بدان ها صورت می گیرد، امری ضروری در فراهم آوردن وسایل لازم برای درک این امر است که میراث و سنن آباء و اجداد آدمی چگونه شکل واقعی به خود می گیرند و چه سهمی در تأملات یک سیستم اخلاقی دارند. گرچه لکان در حواشی برداشتی صرفاً توصیفی^۵ از اخلاق گام برمی دارد، ولی واجد این مزیت است که همواره لزوم وجود یک نوع برداشت «تراژیک و دریغ آمیز» را از وجود آدمی یادآوری کرده است، برداشتی که متوجه وقایع است و در کلیات و انتزاعیات خلاصه نمی شود.

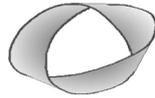
شاید بتوان گفت که این تقرب اسطوره ای نسبت به عقدهٔ ادیپ نه تنها حاوی خصوصیتی اساسی است که تشکل نفس آدمی را با توجه به آباء و انسایش نمایان می سازد - امری که پیوسته مورد تأکید لکان قرار گرفته و در عین حال خالی از نوعی محافظه کاری از سوی او نیست - بلکه طریقی راستین است برای معنابخشیدن بدانچه به خصوص فروید در طول حیات خویش و در تمامی آثار خود بر آن تأکید ورزیده است. چراکه فروید آخرین سخنان خود را بدان اختصاص داده و آن را حیث مکانی نفس آدمی^۶ خوانده است. در اینجا اظهارات فروید با لایب نیتس تقارن دارد، زیرا لایب نیتس نیز در تبیین مقولهٔ مکان که آن را عبارت از مجموعه ای از روابط می داند، از آباء و انسباب مثال می آورد.

همچنین نگاه کنید به : آرزومندی، انطباق هویت، حیث خیالی، قانون، صحنه، فاعل نفسانی و ساحت رمز و اشارت.

مأخوذ از:

Cléro, Jean-Pierre, *Le vocabulaire de Lacan*, Ellipses, Paris ۲۰۰۲.

^۱ - Formel
^۲ - Concret
^۳ Temporalité
^۴ - Modal
^۵ Phénoménologique
^۶ Spatialité psychique



Einziger Zug

علامت منحصر به فرد

فروید نشان میدهد که در انطباق هویت*، فرد با کل وجود دیگری انطباق حاصل نمیکند بلکه یکی از خصوصیات او را بر گرفته خود را بدان انطباق می دهد. برای مثال ذرا^۱ بیمار جوان فروید از خصوصیات متعدد پدر فقط نحوه سرفه کردن او را گرفته مورد تقلید قرار می دهد. فروید این وجه متمایز را که مورد اصلی انطباق هویت قرار می گیرد علامت منحصر بفرد^۲ مینامد. این خصوصیت برای فرد حکم امضائی را دارد که ویرا با مطلوب خویش یکسان میسازد. فروید می نویسد: « آنچه قابل ملاحظه است اینکه در این انطباقات، من نفسانی* گاه به تقلید از فرد مورد علاقه و گاه نیز از فردی که مورد تنفر اوست می پردازد. این امر را نیز نمی بایستی فراموش کرد که در هر دو مورد انطباق هویت جزئی است نه کلی و به نهایت محدود، بدین معنی که فرد فقط یکی از خصوصیات مطلوب آرزومندی را به عاریت می گیرد»^۳. بحث در مورد علامت منحصر بفرد متعلق به دومین نوع انطباق هویت در طبقه بندی فروید می باشد.

Trait unaire

علامت واحده

ژک لکان اصطلاح فرویدی علامت منحصر بفرد* را به علامت واحده ترجمه کرده آن را در رأس نظریه مربوط به انطباق هویت قرار می دهد. بدین نحو لکان از حد ترجمه تحت اللفظی بالاتر می رود و مفهومی جدید ارائه می دهد که موجب شالوده ریزی کاملاً متفاوتی می گردد. گرچه روح این شالوده ریزی با کشف تاریخی فروید در باب ضمیر ناآگاه و وجود آدمی هماهنگی دارد مع الوصف نوع تقریبی است کاملاً متفاوت.

ترجمه علامت منحصر به فرد به علامت واحده دارای این مزیت است که بحث را بیش از آنکه بر انطباق هویت متمرکز کند متوجه هویت می نماید. هویت آدمی چیست؟ این پرسش و تأکید بر آن در رأس تفکر لکان قرار دارد. چنانکه می دانیم برزخ* ذات آدمی است و هم ازینروست که واجد ضمیر ناآگاه* است. این بدان معنی است که فرد آدمی همواره خود را بعنوان غیر (غ) میباید و پیوسته در مقابل این پرسش قرار می گیرد که چه عنصری در واقع عامل اصلی افکار و اعمال اوست. وجود برزخی آدمی متعلق به ساحت رمز و اشارت* است و با حیث خیالی که متکی بر من متفاخر* است تعارض دارد. چراکه من نفسانی* بنا بر حیث خیالی* خود را واجد کمال اختیار نسبت به عالم و آدم می داند. حال آنکه ساحت رمزو اشارت* مبتنی بر فنای آدمی از حیث خیالی است. لذا وجود آدمی نوسانی است دائمی میان این دو وجهه یعنی میان ساحت رمزو اشارت و حیث خیالی.

لکان به دو قسم انطباق هویت قائل است: خیالی^۴ و ترمیزی^۵. انطباق هویت خیالی متکی است بر حیث خیالی و من نفسانی مرجع اصلی آن را تشکیل می دهد. انطباق هویت ترمیزی از ساحت رمزو اشارت منشاء می گیرد و رابطه فرد را به نحوی غیر خیالی موجبیت می بخشد.

تمایزی را که لکان میان انطباق هویت خیالی و ترمیزی قائل میشود می توان به تمایز فروید میان من مطلوب* و کمال مطلوب من* نزدیک ساخت.

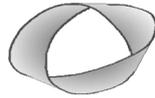
^۱ Dora

^۲ einziger Zug

^۳ S.Freud, *Identification*, in *Essais de psychanalyse*, déjà cité, p. □ ▼ ◀ ◀

^۴ Imaginaire

^۵ Symbolique



A Persian site for psychoanalysis

شاید ذکر یک مثال بتواند تفاوت این دو نوع انطباق هویت را روشن تر سازد. انطباق هویت موارد متعددی نزد نوجوانان دارد که نحو لباس پوشیدن یا آرایش خود را غالباً بر اساس مُد روز یا شخصیت های مورد تحسین جامعه انتخاب می کنند (انطباق هویت خیالی) در حالیکه همین جوانان مثلاً هنگام یک اعتصاب عمومی می توانند هم خود را در یاری به دیگران صرف کنند و برای کسب عدالت اجتماعی به مبارزه بپردازند (انطباق هویت ترمیزی). در انطباق ترمیزی تأکید بر وحدت میان فرد و مطلوب تمنای او نیست بلکه مورد اصلی انطباق، خصوصیتی است که به موجب آن فرد قادر می گردد هویت خویش را نسبت به غیر به محک تجربه بگذارد. هویت بمعنای تمایز است، تمایزی که بموجب آن فرد با مطلوب تمنای خود وحدت نمی یابد بلکه از طریق انطباق خود با آن راهی برای تشکل وجود نفسانی خود بعنوان موجودی متفاوت هموار می کند. در این نوع انطباق ترمیزی، مطلوب تمنا غایب شده جای خود را به خصوصیت مورد انطباق می دهد. لکان این عنصر را که به بهای غیبت و محذوف شدن مطلوب آرزومندی حاصل می آید علامت واحد میخواند.

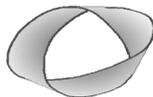
لازمست یک بار دیگر تفاوت موجود میان علامت منحصر به فرد که تعبیری است که فروید در مورد انطباق هویت بکار می گیرد و علامت واحد که ترجمه ای است که لکان از آن بدست داده مورد مطالعه قرار گیرد. علامت منحصر بفرد نزد فروید با آنچه قدما وحدت در کثرت خوانده اند نزدیک است. در اینجا مطلوبات مختلف در حول یک خصوصیت واحد توحید حاصل می کنند و در نهایت کثرت خود وحدت می یابند. علامت واحد بر عکس با آنچه می توان کثرت در وحدت خواند نزدیک است. در این وحدت مطلوبات مختلف در عنصری واحد جذب نمی شوند بلکه در عین توحید با یکدیگر هر یک خصوصیت خویش را حفظ کرده هویت خود را تعیین می بخشند. در این حالت فرد در عین کسب فردیت خود سهم خویش را در هویتی وحدانی و مشترک حفظ می کند. این هویت وحدانی موجب امحاء نظر از فرد نمیگردد و او را در خود جذب نمی کند. علامت واحد شاخصی است که تظاهرات فردی به حول محور آن می چرخند و در هر دور خود موجب پیدایش هویتی تازه می شوند که در ماهیت خود همواره وحدت پیشین را حفظ کرده در عین حال موجب کثرت می گردد. کثرت در اینجا بمعنای تمایز است، تمایزی که به وحدت اصلی وفادار می ماند. از همین روست که آدمی علیرغم کثرت در اعمال و افکار خود همواره هویت خویش را حفظ می کند. چه در غیر اینصورت فرد آدمی می توانست در هر لحظه از حیات خویش هویتی دیگر پیدا کرده بکلی ماهیت خود را از دست بدهد. علامت واحد با آنچه در روانکاوی تکرار^۱ خوانده میشود دارای رابطه ای ماهوی است.

لکان برای توضیح پدیدار تکرار از توالی اعداد مثال می آورد. گرچه صفر را نمیتوان بعنوان واحد شمارش در نظر گرفت ولی برای حصول توالی اعداد بعدی ناچاریم که بدان ارزشی غیر از صفر داده آن را بعنوان یک واحد بحساب آوریم، گوئی صفر را میتوان مساوی عدد یک دانست ($+1=0$) چه در غیر اینصورت چگونه می توان از صفر به یک رسید و آنگاه به دو، سه و ... ؟ این معادله ($+1=0$) را لکان « اشتباه در محاسبه^۲ » میخواند. بدون اشتباهی این چنین توالی اعداد امری غیر ممکن خواهد بود.

پیدایش « یک » از صفر حاصل چنین اشتباهی است. می بینیم که صفر بعنوان عدم یا حذف تام موجب ظهور عدد « یک » می گردد و آن را موجود می گرداند. بعبارت دیگر صفر عددی است که به حساب نمی آید ولی برای

^۱ Répétition

^۲ Erreur de compte



A Persian site for psychoanalysis

نام اشخاص نیز علامت واحده ای است همچون خطوط عمودی فوق الذکر. اسم خاص هر فرد تمایز اصلی و اولی اوست نسبت به دیگران. این تمایز چندان است که در گذر از یک زبان به زبانی دیگر لایتغیر باقی می ماند یعنی تنها عنصری از زبان است که ترجمه نمی شود.

اسم خاص از آنرو علامت واحده است که فرد واجد آن می بایستی در پس آن غیبت یابد و بصورت فاعلی محذوف در آید. اسم خاص نه عنصری است واقعی و نه خیالی بلکه موجودیتی است ترمیزی یعنی متعلق به ساحت رمز و اشارت*.

اسم خاص هویت فرد را تعیین می بخشد به نحوی که وی برای انطباق با آن می بایستی غایب شده محذوف گردد. این انطباق نه با امری واقع صورت می گیرد و نه با موجودی خیالی. نحو وجود آن رمزی و اشاری است. جالب آنکه فرد آدمی به جهت کسب هویت خویش می بایستی از خود غایب شود. اینست معنی واقعی آنچه فاعل اعتباری یا برزخی خوانده شده است. تنها با غیاب یا فقدان فرد بعنوان فاعل نفسانی است که عالم انسانی پا به عرصه وجود می گذارد.

Scientisme

علم زدگی

Metapsychologie

علم ماوراء النفس

چنانکه میدانیم مابعدالطبیعه ارسطو- که مسامحه ماوراءالطبیعه نامیده شده است- رساله ای است که بعد از کتاب علم الطبیعه^۱ او نگاشته شد و بهمین علت نامی اینچنین بخود گرفته است. اصطلاح مابعدالطبیعه رفته رفته جای خود را بجهت موضوع اصلی بحث خود به ماوراء الطبیعه داده است. فروید بر اساس این مفهوم، اصطلاح ماوراء النفس را ابداع نمود که حاوی مفاهیمی است که در حد فرضیات مانده هنوز بصورت تجربی اثبات نشده اند. ماوراء النفس حاوی سه بخش است:

الف- وجهه نظر اقتصادی^۲

ب- وجهه نظر موضعی^۳

ج- وجهه نظر دینامیک^۴

الف- وجهه نظر اقتصادی فرضیه ایست که بموجب آن فرآیند های نفسانی پدیدارهای سیالی هستند که بصور گوناگون در کل نفسانیات توزیع شده اند. مبنای آنها را نیروئی تشکیل میدهد که در عرف فروید انرژی رانشی خوانده میشود، یعنی نیروئی که میتواند از لحاظ کمی افزایش و کاهش پیدا کند. بر اساس چنین فرضیه ای است که فروید انرژی رانشی را - که گاه آنرا لی بیدو^۵ نیز میخواند- بر دو دسته تقسیم میکند:

۱- لی بیدوئی که متمرکز بر من نفسانی* است (نارسی سیسم*)

۲- لی بیدوئی که متوجه افراد دیگر است.

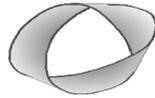
^۱ Physique

^۲ Economique

^۳ Topique

^۴ Dynamique

^۵ Libido



A Persian site for psychoanalysis

در نظر فروید، افزایش نارسی سیسم لزوماً کاهش میل و تمنای فرد را نسبت به دیگران بدنبال دارد و افزایش میل اخیر نتیجه ای جز کاهش نارسی سیسم نخواهد داشت. علت این امر تداوم و ثبات کمی انرژی رانشی است که نیروئی است همواره یکسان.

ب- وجهه نظر موضعی عبارتست از این فرضیه که نفس آدمی واجد ساحت های متفاوتی است که هر یک مسؤلیت تعدادی معین از کارکردهای نفسانی را بعهده دارند. در وهله اول (توپیک اول)^۱ فروید نفس آدمی را به سه موضع تقسیم نمود: ضمیر آگاه، نیمه آگاه و نا آگاه. وی بعداً (۱۹۱۹) این تقسیم بندی را کمابیش کنارنهادن نفس آدمی را واجد سه ساحت متمایز دانست (توپیک دوم)^۲:

۱- این و آن نفسانی* (مرکز رانشها)

۲- من نفسانی* (ساحت تنظیم و انطباق رانشها در رابطه با کل نفسانیات از یکسو و دنیای خارج از سوی

دیگر)

۳- فرامن* (ساحت بازرسی و تفتیش رانشها و منع آنهائی که با اصول اخلاقی ناسازگارند).

ج- وجهه نظر دینامیک مبتنی بر این فرضیه است که پدیدارهای نفسانی حاصل تعارضات و کشمکش های درونی بوده از تلاقی نیروهای متضاد نفسانی بوجود می آیند. مکانیسم دفع امیال بر اساس چنین وجهه نظری قرار دارد، زیرا که واکنشی است از سوی من نفسانی نسبت به تمناهای نا آگاه. مقاومت نیز عاملی دیگر است که سهمی مهم در عالم درونی داراست. از لحاظ بالینی، فرد روانکاو پیوسته در مقابل مقاومت افراد مورد روانکاو قرار میگیرد که در ابراز و افشاء آرزومندیهای نا آگاه خود به این مکانیسم روی می آورند، مکانیسمی که هر دم شکل و هیأت متفاوتی بخود میگیرد تا روانکاو را از درک امیال نا آگاه منحرف سازد.

وجهه نظر دینامیک حاکی از آنست که امیال نفسانی و نا آگاه همواره در پی یافتن ظاهری ملبس و تغییر شکل یافته هستند که با وساطت آنها بتوانند راه را برای تحقق خود هموار ساخته به ضمیر آگاه دسترسی یابند.

Universalité/Universalit/

عموم و شمول ، کلیت (در منطق)

Universalität

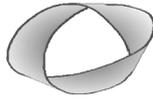
Méconnaissance

غفلت

غفلت به معنای معمولی آن اشاره به نوعی جهل و نادانی دارد که فرد در مورد شیئی خاص داراست، شیئی که باید به شناخت آن نائل آید و در حیطه شناسایی خود قرار دهد. کاربرد لکان از این کلمه به منظور نشان دادن این امر است که درک بعضی از امور تنها از طریق غیرممکن بودن فهم آنها امکان پذیر است. یا به عبارتی دیگر، درک آنها منوط به امتناع آنها است در مورد این که مورد و متعلق درک و فهم آدمی واقع شوند. لکان می گوید: «غفلت حاکی از نوعی قبول و پذیرش است، مثلاً فردی را در نظر بگیریم که در هر موردی از امری غافل می ماند در آنصورت ناچار به قبول این حقیقت خواهیم بود که آنچه مورد غفلت او واقع می شود در واقع به نحوی از انحاء مورد قبول وی واقع شده است». لکان در اولین مجلس از مجالس خود به تحلیلی مشابه پرداخته بود، بدین معنی که نشان داده بود که تعلق فرد به امر مورد غفلت اهمیتی به مراتب بیشتر از حالت تکراری او در غفلت از آن دارد. «غفلت به معنای جهل مرکب نیست. زیرا قبول امور مستلزم سازمان بخشیدن نفسانی به تعدادی احکام سلبی و ایجابی است که حاکی از چیزی جز تعلق ما بدان ها نیست. غفلت از یک چیز قبول و پذیرش موجودیت آن است.

^۱Première topique

^۲Deuxième topique



A Persian site for psychoanalysis

مثلاً در مورد شخصی که عزیزی را از دست داده و با پناه بردن به هذیان های خود منکر مرگ او می شود، نمی توان گفت که او را با فردی زنده اشتباه می گیرد. چراکه بر آن می شود تا از مرگ او غافل بماند. در چنین حالتی تمامی رفتار و کردار او حاکی از آن است که این امر را پذیرفته که قبول مرگ فرد موردنظر برای او غیرممکن است. آدمی ساحت نفسانی خاصی برای غفلت از امور در ذهن خود پرورش می دهد. لکان برای درک نحوه سازمان بندی مَن نفسانی* که مبتنی بر مقوله غفلت است از دیالکتیکی که میان دو مقوله غفلت از امور و پذیرش آنها موجود است سود می جوید.
مأخوذ از:

Cléro, Jean-Pierre, *Le vocabulaire de Lacan*, Ellipses, Paris ۲۰۰۲.

L'autre/The other /Andere

غیر

انسان همواره در این توهم بسر می برد که در پی چیزی جز تمتع نیست و هم از اینروست که خود را عامل و فاعل اصلی افعال «خویش» میدانند. انسان نه تنها علت و عامل سخنان و افکار خود نیست بلکه بر عکس «معلول» و «معمول» آنهاست. لذا لکان فاعلیت آدمی را امری/اعتباری یعنی فاقد مابازای خارجی می داند. فاعل از آن جهت فاعلی اعتباری است که «خود» نیست بلکه تابع «غیر» است. زیرا از آنرو «خود» است که به «غیر» تعلق دارد.

اگر نفس آدمی عاملی اعتباری است در آن صورت باید گفت که میل و تمنای او همواره میل و تمنای غیر است^۱. تمنا در اختیار آدمی نیست، او تنها واجد آن می شود. مع الوصف هنگامیکه عشق می ورزد این «خود» اوست که چنین می کند. آنکه کین می ورزد کسی جز «خود» او نیست. پس این «خود» از آنرو «خویشتن» است که «غیر» خویشتن خویش «است.

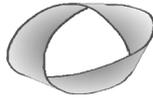
اگر نفس آدمی مقوله ای محذوف است یعنی فاعلیت آن در اعتباری بودن آن است و اگر حضور شیئی منوط به غیبت آدمی از نفس یا خویشتن خویش است، در آن صورت این پرسش مطرح میگردد که انگیزه اصلی در این حضور و غیاب چیست؟ چرا آدمی نیاز به غیر (غ) دارد؟

پاسخ در آرزومندی یا سودای آدمی است. بدیهی است که آرزومندی با نیاز از یک سو و با میل از سوی دیگر متمایز و متفاوت است. نیاز مقوله ای است زیستی^۲ و میل به حیث خیالی* آدمی تعلق دارد نه به ساحت رموز اشارت*. میل و نیاز هیچیک واجد قدرت لازم برای هدایت زندگانی فرد آدمی در طول حیات او نیستند.

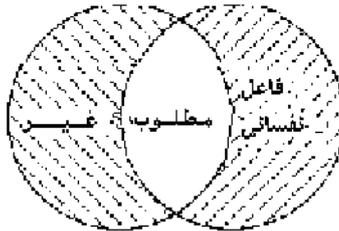
ورود به ساحت رموز اشارت موجب از دست دادن بخشی از رضایتمندی حاصل از شیئی می گردد. همین بخش از دست رفته است که از این پس مطلوب* یا مورد اصلی آرزومندی را تشکیل داده موجب می گردد که آرزومندی حالتی پایان ناپذیر پیدا کند. چرا که بخش از دست رفته از یک سو دیگر بار بدست نمی آید و از سوی دیگر بعلت عدم نیل بدان همچنان مورد اصلی آرزومندی آدمی قرار می گیرد. آرزومندی بدین معنی است که غیر بعنوان مخاطب اصلی نفس واجد مطلوب نهائی اوست. لذا آرزومندی یعنی آرزومندی غیر. ولی همانطور که بخش از دست رفته خلاء و فقدان دائمی نفس را تشکیل میدهد، بهمان نحو غیر نیز قادر به حصول بخش از دست رفته نبوده موجودیتی محذوف است (غیر). لذا فقدان مقوله ای است مشترک میان فاعل نفسانی و غیر. مطلوب آرزومندی آدمی از تلاقی نفس و غیر حاصل می آید:

^۱ «Le désir, c'est le désir de l'Autre»(Jacques Lacan).

^۲ Biologique



A Persian site for psychoanalysis



همچنانکه در این شکل می بینیم مطلوب آرزومندی وجه مشترک فاعل نفسانی و غیر است. به عبارتی دیگر مطلوب آرزومندی *مازادی*^۱ است حاصل از رابطه آندو.

آدمی به عنوان فاعل نفسانی* تشکیل وجودی خود را مدیون آرزومندی است بدین معنی که موجودی است شکننده و متکی بر وقایعی که در زندگی او رخ می دهند یعنی حالتی ناپایدار دارد و پیوسته در پی تشکیل یافتن است. وقتی لکان می گوید که آرزومندی همواره آرزومندی غیر است، نباید شتاب زده تصور کرد که تمنای آدمی محصولی است اجتماعی از مجموع تمام فاعل های نفسانی. لذا می بینیم که تا چه اندازه از هرگونه تفسیر جامعه شناسانه ای در نظریه لکان به دور هستیم. واقعیت جامعه نه بیش از واقعیت فاعل نفسانی است و نه از آن کاستی دارد. لکان هنگامی واقعیت پر ورطه و سهمناک آرزومندی را هویدا می سازد که از ما می خواهد در تعبیر معروف او- یعنی در قول به اینکه آرزومندی آرزومندی غیر است- غیر را به معنای مجموعه ای از افراد همنوع خود بگیریم بلکه آن را محل رمزی و اشاری^۲ قانون حاکم بر انسان ها یعنی زبان تکلم بدانیم. به عبارتی دیگر می بایستی در تعبیر لکان در مورد آرزومندی غیر، رابطه میان مضاف و مضاف الیه را به لحاظ دستوری اضافه ای^۳ تقییدی^۴ بدانیم. غیر در اینجا بدین معنی است که ما تنها در مقابل اوست که موجودی آرزومند و واجد تمنا می شویم، غیری که قابل تأویل به من نفسانی و مسلط ما نیست. تنها بدین صورت است که ماهیت آرزومندی را به عنوان سودای واقعی انسان درک خواهیم کرد.

غیر جزئی ← مطلوب « غ »

غیر شعوری ← نا آگاه

Altérité/Otherness

غیریت

فاعل اعتباری ← نفس برزخی، فاعل نفسانی

Sujet/Subject/ Subjekt

فاعل نفسانی

فاعل نفسانی عامل اصلی آرزومندی است، آرزومندی بدان معنی که فروید به کشف آن نائل آمد یعنی مقوله ای که زاده تعارضات ناآگاه آدمیست.

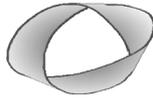
فاعل نفسانی بعنوان نفس آرزومند حاصل غوطه ور شدن نوزاد در عالم زبان تکلم است. لذا فاعل نفسانی با موجودیت مادی و یا زیستی^۵ آدمی متفاوت است و در عین حال با آنچه موضوع روان شناسی را نیز تشکیل میدهد

^۱ Le reste

^۲ Symbolique

^۳ Détermination subjective

^۴ Biologique



A Persian site for psychoanalysis

فرق دارد. در روان شناسی آنچه مورد نظر است وجود نفسانی فرد است از آن جهت که موضوع شناسائی علمی قرار گرفته و استعداد و توانائی ذهنی او را میتوان بصورت کمی ارزیابی کرد. ولی فاعل نفسانی در وجهه نظر روانکاوی فاعلی است برزخی که ذات آن در رابطه او با غیر نهفته است، غیری که همواره وجود او را در نهایت غرابت خود در مقابل او قرار میدهد.

بدیهی است که فاعل نفسانی با من نفسانی* یا متفاخر که ذات آن در غفلت از یک سو و اعمال تسلط از سوی دیگر است تفاوت دارد. من نفسانی حاصل مرحله آینه* و حیث خیالی* است در حالیکه ماهیت فاعل نفسانی آرزومندی* و حدیث آن یعنی زبان تکلم است. فاعلیت فاعل نفسانی امری اعتباری است، زیرا که گرچه موطن او در آرزومندی است ولی ذات این موطن در غربت آنست، غربتی که فاعل نفسانی را بصورت موجودی اساساً برزخی در می آورد.

Fantasme/Phantasy/Phantasie

فانتسم

فانتسم سناریویی است خیالی که طی آن فاعل نفسانی* بمدد مکانیسمهای دفاعی مختلف ارضاء میلی را ذهناً تحقق بخشیده «بروی صحنه می آورد». فانتسم انواع متعددی دارد: فانتسم های آگاهانه که آنها را رؤیا های بیداری^۱ نیز مینامند و فانتسم های ناآگاه که محرک اصلی حیات نفسانی فرد بوده تنها از طریق روانکاوی میتوان به کشف آنها نائل آمد.

بدیهی است که فانتسم در رابطه ای ماهوی با تمنا و آرزومندی است. از اینروست که برای لکان روانکاوی در واقع کشف مبسوط فانتسم های اصلی فرد مورد روانکاوی بوده می بایستی گذشت واقعی او را از تمتع مکنون در آنها بدنبال داشته باشد.

Cannibalisme/Cannibalism/Kannibalismus

فانتسم آدم خواری

Projection

فرا فکنی

Surmoi/Super ego/Überich

فرامن

Processus/Process/Prozeß

فرایند

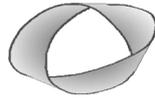
Fort-Da

فر-دا

این نامی است که روانکاوان به یکی از مشاهدات فروید داده اند. وی در مشاهده یکی از نوه های خود که به سن ۱۸ ماهگی رسیده بود ملاحظه کرد که کودک به محض غیبت مادر از خانه، بازی خود را بر یک قرقره نخی متمرکز می کند. بدین نحو که با در دست گرفتن یک سر نخ، قرقره را به سوی دیگر اطاق پرتاب کرده این حرکت خود را با ادای صدائی چون «**O**» (مخفف **Fort** به معنی دور) توأم می نمود. سپس قرقره را بوسیله نخ بسوی خود فرا کشیده به محض ظهور مجدد آن لفظی شبیه «**da**» («**یناهاش**») ادا می کرد.

بنا به تحلیلی که فروید از این مشاهده بدست میدهد، کودک از طریق بازی بر حالت *انفعالی* محض خود فائق آمده گوئی تجربه تلخ غیبت مادر را به یک نوع بازی *فعال* از سوی خویش تبدیل می کند.

^۱Rêves diurnes



A Persian site for psychoanalysis

در نظر لکان فُر- دا اولین قدم کودک است در جهت ترمیم^۱ یعنی دسترسی به ساحت رمز و اشارت*. زیرا که رموز اشارت بر این استوار است که نفس آدمی قادر گردد غیبت شیئی را پذیرفته از طریق زبان تکلم بدان حضوری دیگر دهد. زبان رموز اشارت یک چنین رابطه ای دیالکتیک است که میان حضور و غیاب پدید می آید. از طریق این رابطه فرد قادر میگردد که جدائی و فراق از مطلوب* را نه تنها تحمل کند بلکه آنرا تعهد نماید، یعنی از قبول مسؤلیت شخصی در قبال رنج حاصل از آن سرباز نزنده آن را موکول به تقصیر دیگران نداند.

فُر- دا به حرمان کودک از مادر صورتی بسامان می دهد و او را برای دسترسی به زبان تکلم آماده می کند. چرا که زبان تکلم بعنوان ساحت رموز اشارت در واقع از دست دادن شیئی یعنی رابطه مستقیم و بیواسطه کودک با آن است. این زبان تکلم است که از این پس میانجی فرد و اشیاء عالم می گردد. زیرا که وساطت، ذات اصلی ساحت رمز و اشارت است. رضایتمندی حاصل از زبان تکلم در واقع جای رضایتمندی قبلی را که حالت بیواسطه داشته است میگیرد. کودک که بنا به اصل لذت زندگی می کرده از این به بعد قادر می شود به تحمل و حتی بهره مندی از اصل واقعیت نائل گردد.

Freud, Anna

فروید، آنا

آنا ششمین و آخرین فرزند زیگموند فروید است و احتمالاً نام خود را مدیون اسم مستعاری است که فروید و همکارش ژوزف برویر^۲ به نخستین بیمار خود پرتا اُپنهایم^۳ دادند. چنان که میدانیم درمان این بیمار اولین گام برای فروید در کشف ضمیر نا آگاه بود. آنا با پدرش پیوندی عمیق داشت و تنها فرزندی است که به ادامه کار او همت گماشت. زندگی و همکاری با پدرش را بر زندگی خانوادگی ترجیح داد و تا پایان عمر از ازدواج و تشکیل خانواده سر باز زد. از ۱۹۲۵ تا ۱۹۳۸ ریاست انستیتوی آموزشی روانکاو شهر وین را بر عهده داشت. در ۱۹۳۸ پس از تسخیر اتریش توسط آلمان با پدرش به انگلستان مهاجرت کرد. آنا فروید از پیشاهنگان روانکاو کودک است. در ۱۹۵۱ کلینیک همپستد^۴ را در انگلیس تاسیس کرد که مرکزی درمانی و تحقیقاتی در مورد روانکاو کودک گردید. آنا فروید در روانکاو کودکان حائز وجهه نظری محافظه کارانه بود و روش درمانی او بیشتر بر مَن نفسانی* کودک تاکید داشت تا بر ضمیر نا آگاه* او. در نقطه مقابل او روانکاو ملنی کلین^۵ قرار دارد که تفحصی است عمیق در نیروهای نا آگاه کودک. در سالهای جنگ جهانی دوم انجمن روانکاو انگلیس شاهد مجادلات فکری میان طرفداران آنا فروید از یک سو و ملنی کلین از سوی دیگر بود. از آثار اوست: مَن نفسانی و مکانیسم های دفاعی آن (وین ۱۹۳۶)، سلامت و بیماری نزد کودک (لندن ۱۹۶۵).

Aufhebung

فناى ابقائى

اصطلاح Aufhebung در دیالکتیک هگل کارگزاری مهمی دارد ولی کاربرد آن مختص به این فیلسوف نیست. هگل آنرا بمعنای تلفیقی دیالکتیک می گیرد که از رابطه نهاد thèse و برنهاد antithèse حاصل می آید. Aufhebung از فعل aufheben مشتق شده که واجد دو معنای متضاد است: نهادن (گذاشتن) و برنهادن (بر

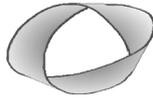
^۱ Symbolisation

^۲ Josef Breuer

^۳ Bertha Oppenheim

^۴ Hampstead Clinic

^۵ Melanie Klein



A Persian site for psychoanalysis

داشتن). لذا هم بمعنی وضع است و هم بمعنای لغو. هیدِگر در سمیناری که در ده کوچکی بنام تور Thor در ۱۹۷۲ در جنوب فرانسه برگزار شد آن را بدین نحو تعریف می کرد:

«۱- *Aufhebung* یعنی قرار دادن شیئی روی شیئی دیگر مثلاً گذاشتن یک کتاب روی میز بمنظور دیدن آن. *Aufhebung* عمل اساسی را در دیالکتیک تشکیل میدهد و لذا قبل از همه عبارت است از ظاهر ساختن تضادها یعنی دیدن اضداد. *Aufhebung* در این معنای نخست با لفظ *tollere* (بر گرفتن، برداشتن) در زبان لاتین مطابقت دارد.

۲- *Aufhebung* یعنی تضاد ضدین که بدین نحو مدّ نظر قرار گرفته باشند و تعالی این ضدین در وحدت آنها. این وحدت همچون کمائی است که بالاتر از ضدین که در تقابل با یکدیگر هستند میرود. در این معنا با *elevare* (بالا بردن، تعالی بخشیدن) در زبان لاتین اشتراک معنوی دارد.

۳- *Aufhebung* یعنی نگهداشتن، حفظ یا حفاظت کردن، در جای مطمئن نهادن. این حفاظت در هویتی مطلق انجام میگیرد که در آن نه تنها ضدین ناپدید نمی شوند بلکه حفظ و نگهداری میگردند»^۱.

Aufhebung اصطلاحی است که فروید بنوبه خود در مورد مکانیسم نفی اثباتی* بکار میبرد تا بدین وسیله نشان دهد که این مکانیسم واجد تلفیقی است خاص از دو مقوله منطقی ایجاب و سلب.^۲

ناگفته پیداست که بنا بر تأثیری که لکان از تفکر هگل پذیرفته این اصطلاح اهمیتی بیشتر در سیستم فکری او دارد. نزد او ضمیر ناآگاه بگونه ایست که گشایش آن عین فروبستگی آنست و خفای آن چیزی جز تجلی آن نیست. بدین معنی که ضمیر ناآگاه بمحض ظاهر شدن در پرده ای از خفا قرار میگیرد و در عین حال، خفای آن منوط به ظهور آنست. همین امر در مورد فاعل نفسانی* صدق می کند که بمحض ابراز وجود در لفاف اسماء دلالت* مستور میشود. همچنین دگر* که در روانکاوی لکان «موجودیتی معدوم» دارد یعنی حکم مهره ای از بازی را دارد که جای آن خالی باشد. در چنین حالتی به برکت همین جای خالی است که تمامی سیستم بازی سازمان پیدا میکند، زیرا که فعالیت‌های موجود در آن به حول محور این جای خالی خواهند چرخید بطوری که اگر این جای خالی را پر کنیم کل سیستم نیز معنای وجودی و سازمان بندی خود را از دست خواهد داد.

برگرداندن *Aufhebung* به فارسی خالی از دشواری نیست. ما با توجه به آنچه گذشت عبارت *فنائی/بقائی* را برای آن برگزیده ایم.

Loi/ Law/Gesetz

قانون

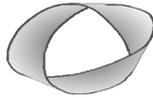
مفهوم قانون نزد لکان وسیع تر از معنای این اصطلاح در علم اخلاق یا حقوق است. او بحث را با ارجاع به کتاب معروف لوی استروس^۳ *ساخت های ابتدایی خویشاوندی* افتتاح می کند. «قانون به معنای اصلی کلمه قانونی است که با سازمان بخشیدن به قراردادهای اجتماعی موجود میان آدمیان استیلائی فرهنگ را بر طبیعت برقرار نموده با اصل آمیزش جنسی سازگار می کند». آدمی در ذات خود واجد ممنوعیتی خاص است و آن کراهت از سردرگمی نسل ها و خلط و اشتباه آنها با یکدیگر است. در تمام فرهنگ ها توالی انساب و خویشاوندی به طور واضح و روشنی رعایت می شود. ولی باید توجه داشت که ساختمان آن جنبه ای ناآگاه دارد.

لوی استروس قانون را اساساً نه تنها مبتنی بر مبادله زنان در جوامع انسانی بلکه متکی بر قواعدی می داند که افراد اجتماع بنا بر قراردادهای اجتماعی خود میان یکدیگر ایجاد کرده اند. حال آنکه لکان برای زبان تکلم در چنین

^۱ Martin Heidegger, *Questions IV*, Gallimard, Paris, ۱۹۷۶, p. ۲۴۹

^۲ Kéramat Movallali, *Questionner la dénégation*, in Littoral, n°۲۵, avril ۱۹۸۸

^۳ Claude Lévi-Strauss



A Persian site for psychoanalysis

مبادلاتی سهمی اساسی قائل است. «آنچه بر قراردادهای اجتماعی ترجیح دارد و بر آنها حاکم است نظم و ترتیبی است که وجه تسمیه نسب و خویشاوندی را برای هر گروه اجتماعی مشخص می کند و مانند زبان تکلم واجد انواع و اشکالی است تحکمی و آمرانه با ساختمانی که فی نفسه برای افراد آن گروه حالتی غیر شعوری و ناآگاه دارد». ایجاد چنین تشابهی میان قانون و زبان تکلم جای خود را به تقدم زبان بر قانون می دهد، چرا که لکان پیوسته بر این امر تأکید می ورزد که «قانون به حد کافی با نظم حاکم بر زبان مطابقت دارد زیرا هیچ قدرتی بدون ارجاع به اصل تسمیه حاکم بر روابط موجود در خویشاوندی نمی تواند به تنظیم اختیارات و ممنوعات اجتماعی بپردازد، اختیارات و ممنوعاتی که طی نسل های مختلف به انساب و نسب خانوادگی شکل داده آنها را به یکدیگر مربوط می سازند». اصرار لکان در مورد زبان تکلم متوجه این امر است که نشان دهد چگونه قانون بیش از آنکه واقعیتی اجتماعی باشد بر اساس ساحت رمز و اشارت* استوار است؛ چرا که این امر از لحاظ تجربی قابل مشاهده است. نمونه بارز آن آنتیگون^۱، دختر ادیپ شهریار، است که برای حفظ یادبود برادرش تمام هم خود را بر دفاع از ارزش های خانوادگی خود که دچار اختلال شده اند می گذارد.

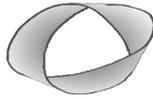
نظریه لکان با لوی استروس تفاوت های دیگری نیز دارد. از آن جمله است مسئله تحریم محارم که برای لکان منحصر به پدر نیست بلکه مادر سهمی اساسی تر در آن دارد. چنانکه برای لکان آرزومندی فرد نسبت به مطلوب مطلق* یعنی مادر «وجهی معکوس از قانون» است. «قانون و امیال دفع شده به سوی ضمیر ناآگاه دو مقوله واحدند». بدین نحو است که لکان آنچه را در مجلس هفتم در باب مطلوب مطلق گفته بود خلاصه می کند، چراکه در این مجلس به مقوله مطلوب مطلق بعدی اخلاقی داده بود. بدین معنی که گرچه اخلاق مبتنی بر آرزومندی که اساس نظریه لکان را تشکیل می دهد با اخلاق مبتنی بر قانون متفاوت است - اخلاقی که به نحو غیرقابل تشخیصی از آرزومندی ناشی شده - مع الوصف کمتر از آن نیست و موجب پیدایش وظایف اخلاقی مشابهی می شود. لذا نمی توان گفت که دفاع آنتیگون از نسب خود به علت این است که تصویری خاص از وظایف اخلاقی دارد که با اخلاق جمع جور در نمی آید، بلکه در همین دفاع شخصی اوست که باید علت قهرمان بودن او را در تحمیل اصول اخلاقی خاص خود - که مبتنی بر آرزومندی اوست - جست و جو کرد. گرچه آنتیگون درگیر آرزومندی شخصی خویش است مع الوصف قانونی که در مقابل او ایستادگی کرده می خواهد تمنای او را تحت تسلط قرار دهد خود فی نفسه از آرزومندی ریشه گرفته است. البته این بدان معنی نیست که وابستگی قانون به آرزومندی امری طبیعی باشد. درست است که اساسی ترین ضوابط موجود در حقوق، سیاست و یا اخلاق مقولاتی اختیاری نیستند و اکثر فیلسوفان مانند هیوم به اشتباه رفته و به نظریه طبیعی طبیعی بودن اصول اخلاقی پناه برده اند، اما نظریه لکان این امر را امکان پذیر می سازد که غالب تجزیه و تحلیل های این فیلسوفان را بپذیریم بدون آنکه از این امر غافل بمانیم که آنچه این فیلسوفان در طرد نظریه تقدم قراردادهای اجتماعی در پیدایش قانون ذکر کرده و به طبیعت نسبت داده اند ناشی از مقوله ای اجتماعی است که در ذات بدوی و ناآگاه آدمی ریشه دارد.

همچنین نگاه کنید به: مطلوب مطلق، آرزومندی، ضمیر ناآگاه، تمتع، ادیپ، ساخت و ساحت رمز و اشارت.

مأخوذ از:

Cléro, Jean-Pierre, *Le vocabulaire de Lacan*, Ellipses, Paris ۲۰۰۲.

^۱ Antigone



Inértie/Inertia/Trägheit

قانون ثقل اجسام

در اواخر قرن نوزدهم یکی از مبانی علوم طبیعی را عبارت از حفظ تعادل و توازن انرژی میدانستند. گوستاو فِشِنر^۱، طبیب و فیلسوف آلمانی، بدنبال فرضیات روبرت میِر^۲ به مطالعه اصل ثبات^۳ پرداخت. فروید در طرح برای یک روان شناسی علمی از این فرضیات استفاده کرده اصل دوام انرژی^۴ را مبنای کار کرد سیستم عصبی قرار داد. بنا بر این اصل، انرژی عصبی کمیته لایتغیر است که همچون قانون ثقل اجسام^۵ عمل کرده غایت آن حفظ انرژی ارگانسیم در پائین ترین حد ممکن است. فروید با تکیه بر این نظریه، لذت را عبارت از تخلیه انرژی می داند. چه معتقد است که افزایش انرژی در دستگاه عصبی علت اصلی اختلال در کارکرد آن است. لذا غایت اصلی آن را می بایستی حفظ میزان انرژی در پائین ترین حد ممکن دانست. لذت برای ارگانسیم پدیداری است که از یک چنین کاهش حاصل میاید. اصل لذت بدین معنی است که ارگانسیم همواره در پی اجتناب از افزایش کمیت انرژی است. به عبارت دیگر اصل لذت چیزی جز اصل اجتناب از درد نیست.

فروید در کتاب *ماورای اصل لذت* که بیست و پنج سال بعد از نگارش کتاب مورد بحث منتشر ساخت، از این فراتر رفته بر آن شد که گرایش ارگانسیم تنها در جهت کاهش میزان انرژی نیست بلکه *امحاء کامل* آن است. فروید این گرایش را *اصل نیروانا*^۶ می خواند. نیروانا (فناهی کامل) مفهومی بود که توسط شوپنهاور از مذهب بودائی گرفته شده بود. معنای اصلی آن *خاموشی مطلق* است. برای فروید نیز رانش زندگی با رانش مرگ (اصل نیروانا) تلفیق کامل دارد. رانش مرگ نزد او رانشی است *مطلق و کامل*^۷ چرا که اصل کاهش انرژی در آن به حد اعلی رسیده است.

قبول محرومیت از دگر = مرحله تناسلی / منع زنا با محارم / دگر

Castration/Castration/Kastration

گسترسیون = قبول محرومیت از دگر

Klein, Mélanie

کلین، ملنی

ملنی کلین در سال ۱۸۸۲ در خانواده ای یهودی در شهر وین زاده شد. در ۱۹۱۴ روانکاو شخصی خود را در بوداپست با ساندر فرنزی^۸، شاگرد مجارستانی فروید، آغاز کرد. چندی بعد بعثت جنگ جهانی روانکاو خود را در حالت تعلیق گذاشت و مجدداً آن را در ۱۹۲۴ با کارل ابراهام^۹ از سر گرفت. سپس به انگلستان مهاجرت کرد و با پشتیبانی ارنست جونز^{۱۰}* در آنجا مشغول به کار گردیده حوزه ای خاص خود بنیاد نهاد. با مهاجرت خانواده فروید

^۱ Gustav Fechner

^۲ Robert Meyer

^۳ Principe de stabilité

^۴ Principe de constance

^۵ Principe d'inértie

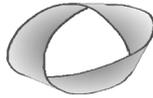
^۶ Nirvana

^۷ Pulsion par excellence

^۸ Sandor Frenzi

^۹ Karl Abraham

^{۱۰} Ernest Jones



A Persian site for psychoanalysis

به انگلستان در ۱۹۳۸ با آنا فروید، دختر پدر روانکاوی، به مجادله پرداخت. اختلاف این دو بانوی روانکاوی بر سر روان درمانی کودکان بود. آنا فروید مفاهیم ابداعی او را مبتنی بر کشفیات بانی روانکاوی نمیدانست. ملنی کلین نیز او را متهم به انحراف از این کشفیات میکرد. بالاخره در ۱۹۴۶ دو گروه متفاوت که هر یک طرفدار یکی از آندو بودند در جامعه روانکاوی انگلیس ایجاد گردید.

بنا بر نظریات ملنی کلین تحول نفسانی کودک به دو دوره عمده تقسیم میشود: دوره اسکیزوپارانوئید^۱ که بموجب آن کودک عالم نفسانی و مطلوبات خود را به دو شق متضاد منقسم میکند: از یک سو آنچه مطلوب و خوب است میبایستی در باطن او جذب شده نسبت بدانها تسلط داشته باشد. از سوی دیگر آنچه نامطلوب و بد است میبایستی با خشونت و پرخاشگری از او دور شده طرد گردد. این جدائی یا به اصطلاح *انفصام* میان خوب و بد حاکی از اضطراب کودک بوده و از لحاظ نفسانی تضعیف میکند. زیرا که او را در کشمکش دائمی در گیر می آورد و موجب وضع دفاعی شکننده ای در وی میگردد. در این مرحله هر نوع حرمان و فقدان برای کودک حاوی اضطرابی است عظیم و امری غیر قابل تحمل. در این مرحله مادر برای کودک موجودی است منقسم یعنی به دو نیمه آشتی ناپذیر منقسم گردیده است: مادر خوب و مادر بد.

در مرحله بعدی که مرحله افسرده گون^۲ خوانده میشود، طفل از انفصام قبلی فاصله گرفته و با قبول حرمان قادر میگردد که مطلوبات خوب و بد را با هم آشتی بدهد و واقعیت خارجی را بتدریج بپذیرد. در این مرحله کودک قادر میگردد مادر را حتی در مواردی که موجب حرمان او میگردد پذیرفته دوست داشته باشد.

ناگفته پیداست که در مرحله اسکیزو-پارانوئید، طفل همچنان رابطه ای گسسته و ناموزون با عالم و آدم داشته مطلوبات جنبه جزئی برای او دارند. در حالیکه در مرحله بعدی قادر میگردد مطلوبات آرزومندی خود را در کلیت آنها مورد نظر قرار داده ناگزیر به تفکیک و تقسیم آنها به خوب و بد نباشد.

مرحله نخست تحت سلطه دو احساس خشونت آمیز است: حرص^۳ برای جذب و اندراج^۴ آنچه که خوب است و نفرت^۵ که طرد قاطع و خشونت آمیز عناصری است که برای او بد و نامطلوب هستند. تنها در مرحله بعدی است که طفل با قبول وجود کلی مادر (خوب و بد) قادر به عشق و محبت نسبت بدو میگردد و احساسی مملو از *سیاسگزاری*^۶ در وی پدید می آید. مرحله دوم در واقع ترمیم نفسانی مادر است، مادری که قبلاً در مرحله پیشین به دو پاره آشتی ناپذیر تقسیم گردیده بود.

برخی از آثار ملنی کلین: *روانکاوی کودکان* (۱۹۳۲)، *مقالاتی در باب روانکاوی* (۱۹۴۷)، *حرص و سیاسگزاری* (۱۹۵).

Idéal du moi/ ego ideal/lch-ideal

کمال مطلوب من

*من مطلوب** هسته اصلی حیث خیالی* است. تصویری است اغراق آمیز که فرد از وجود خود ساخته و مبتنی بر آرزومندی اوست. ذات من مطلوب در تفاخر و بسندگی است. در حالیکه *کمال مطلوب من* ساختی است کاملاً متفاوت. *کمال مطلوب من* محک و معیاری است ورای من نفسانی*؛ ساختی است که همواره فرد را مورد قضاوت و ارزیابی قرار می دهد. من نفسانی خود را بموجب *کمال مطلوب من* می سنجد. غایت من نفسانی انطباق با *کمال*

^۱ Schizo-paranoïde

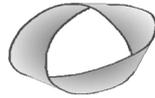
^۲ Dépressif

^۳ Envy

^۴ Incorporation

^۵ Hate

^۶ Gratitude



A Persian site for psychoanalysis

مطلوب من است، امری که به سادگی امکان پذیر نیست زیرا که کمال مطلوب من مجموعه ایده آل های فرد است. با چند مثال می توان رابطه من مطلوب و کمال مطلوب من را روشنی بیشتر بخشید. در میان دانشجویان پزشکی هر ساله عده ای قابل ملاحظه وجود دارند که در آغاز تاب تحمل صحنه های کالبد شکافی یا رؤیت اجساد بیجان را ندارند. حال چه چیز موجب از میان رفتن چنین مانعی برای آنها می گردد؟ به این پرسش می توان چنین پاسخ داد که دانشجویان به این علت قادر به گذشت از این گونه موانع می شوند که رفته رفته خود را با کمال مطلوب من آینده خویش بعنوان پزشک/انطباق می بخشند. فکر اینکه پزشک کسی است که از این گونه امور هراسی نباید داشته باشد آنها را به گذشت از چنین اضطراب و تشویشی یاری می رساند. مثالی دیگر: بارها اتفاق می افتد کسانی که از وقوع حوادث شوم شدیداً بیمناک هستند هنگامیکه در معرض آنها قرار می گیرند و بعین در می یابند که افراد در گیر در حادثه به وجود آنها نیاز مبرم دارند، قادر میگردند من نفسانی و بیم و هراسهای مترتب بر آن را فراموش کرده به مدد اینگونه افراد بشتابند. در اینجا کمال مطلوب من منطبق با «توقعی» است که نوع بشر از فردی دارد که شاهد وقوع چنین حوادثی برای دیگران است. این توقع به مثابه فتوائی باطنی عمل کرده آنها را از تصنع موجود در من نفسانی بیرون می کشد.

Infans

کودک زبان بسته

این اصطلاح که در اصل ریشه لاتین لفظ فرانسوی enfant (طفل، کودک) می باشد، بطور تحت الفظی بمعنای «بی زبان و الکن» است. لکان آن را در مواردی بکار می برد که می خواهد مرحله قبل از دسترسی کودک را به زبان ملفوظ مورد تأکید قرار دهد. زیرا آنچه ماهیت زبان تکلم را تشکیل می دهد و آن را از هرگونه «زبانی» دیگر ذاتاً متمایز می سازد در واقع وجه ملفوظ کلمات است. کودک قبل از دسترسی به زبان تکلم (میان دو تا سه سالگی) قادر به ادای اصوات ملفوظ نیست، بلکه اصواتی را که از خود صادر می کند به حروف صدادار خلاصه می شوند. حال آنکه زبان تکلم که خاص آدمیست ترکیبی است فوق العاده و پیچیده از حروف صدادار و مصمت.

لَبَّیک ← اجابت

Strabisme/Squint/Strabismus

لوچی ← چهره

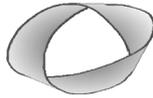
لوازم ذات ← ساخت یا ساختمان

Lévi-Strauss, Claude

لوی - استرُس، کلود

لوی - استرُس مردم شناس نامدار فرانسوی در ۱۹۰۸ در بروکسل، پایتخت بلژیک، بدنیا آمد. وی یکی از سردمداران حوزه اصالت ساخت* بشمار میرود که با مطالعات خود و تجزیه و تحلیل اسطوره های اقوام ابتدائی پایه های اساسی را برای درک ساختمان جوامع بشری بدست داد. لوی - استرُس در کنار ژک لکان (روانکاوی)، لویی آلتوسر (فلسفه) و رمون بارت^۱ (ادبیات) از پایه گذاران عمده حوزه اصالت ساخت بشمار میرود. از آثار اوست: *ساختمان ابتدائی پیوند های خانواده* (۱۹۴۹)، *خام و پخته* (۱۹۶۴)، *از غسل تا خاکستر* (۱۹۶۷). لوی - استروس جزو اعضای موسسه پراعتبار آکادمی فرانسه است.

^۱ Roland Barthes



Après-coup/differed/nachhinein

مابعدی ← تعین مابعدی

Reste

مازاد ← مطلوب جزئی

Mélancolie

مالیخولیا

مالیخولیا برای فروید الگوی جامعی است از پسیکوزها که در عُرف او *نوروزهای نارسیسیک** خوانده میشوند. مالیخولیا حاوی دو معنای کم و بیش متفاوت است بدین معنی که از یک سو به نوعی خاص از حالت روانی دلالت دارد و از سوی دیگر یکی از بیماری های اصلی را در روان پزشکی تشکیل میدهد. در معنای اخیر موجودیتی بالینی است که شاخص عمده آن عبارت است از ترک هر گونه تصرف و وابستگی قلبی* به مطلوبات عالم خارج یعنی خاموشی تمنا یا آرزومندی. مالیخولیا در واقع افسردگی عمیقی است که بموجب ضایعه ای مهم در ناریسیسم* یعنی در تصرف قلبی فرد نسبت به من نفسانی او پدید آمده است و نشان میدهد که تا چه اندازه آرزومندی* و مرگ تنگاتنگ یکدیگر توانند بود. این ضایعه را میتوان بوضوح نزد افرادی که در عشق شکست خورده اند مشاهده کرد.

مالیخولیا با سوگ و سوگواری قرابتی بزرگ دارد و مقایسه آندو موضوع اصلی رساله مهم فروید را موسوم به *سوگ و مالیخولیا** (۱۹۱۶) تشکیل میدهد.

نظریه فروید در باب ناریسیسم شرایط لازم را برای درک انواع پسیکوز فراهم کرد. برای او اختلال در ناریسیسم اساس پسیکوزها را تشکیل میدهد. گسستگی آن موجب اسکیزوفرنی، *افزایش فوق العاده آن* سبب پارانویا و بالاخره *اضمحلال آن* علت مالیخولیاست. در مورد اخیر ناریسیسم « به تحلیل میرود » و نیروی حیاتی را گوئی از دست میدهد.

فروید سوگ^۱ را از سوگواری^۲ متمایز میسازد. سوگ حالتی است نفسانی که به موجب از دست دادن مطلوب آرزومندی حاصل میشود در حالیکه سوگواری بر فرایندی دلالت دارد که نیاز به زمان دارد، زمانی که طی آن فرد به عزای مطلوب تمنای خویش می نشیند و سر انجام به از دست دادن نهائی او رضا میدهد. سوگواری طی طریقی است که به گذشت از آنچه از دست رفته می انجامد و به فرد اجازه میدهد تا لی بیدو* و آرزومندی خود را بالاخره به مطلوبات دیگری *انتقال** دهد. در پایان سوگواری آدمی قادر به تصرف قلبی* اشخاص دیگر می گردد و نیروی حیاتی خویش را باز می یابد. نزد فروید تفاوت عمده میان سوگ و مالیخولیا در این نهفته است که در مورد اخیر سوگواری انجام نگرفته فرد قادر بدان نیست که در عزای مطلوب از دست رفته^۳ بنشیند.

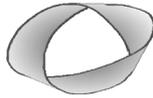
برای فروید اختلال در ناریسیسم علت اصلی را در انواع پسیکوز تشکیل می دهد به خصوص در مرحله معینی از دفع امیال* که وی آنرا تثبیت مستعد کننده* می خواند. در مالیخولیا این تثبیت در قدیمی ترین ناحیه همایختگی طفل و مادر یعنی در مرحله دهانی قرار دارد. مالیخولیا در واقع سیر قهقرائی به این مرحله است.

نکته اصلی در ساختمان مرضی مالیخولیا این است که مطلوب تمنا* توانسته است به صورت مطلوب از دست رفته درآید. چرا که وجود تمنا و آرزومندی آدمی منوط به تشکل مطلوب گمشده یا از دست رفته است. از آنجا آدمی واجد آرزومندی است که هیچ مطلوبی نمی تواند بطور قطعی آن را ارضاء کند. از همین روست که آرزومندی فرایندی است بی پایان و نیروی حیاتی آدمی امری متداوم. مطلوب از دست رفته بدین معناست که فرد حرمان آن را

^۱ Deuil (all.Trauer)

^۲ Travail du deuil (all.Trauerarbeit)

^۳ Objet perdu



A Persian site for psychoanalysis

پذیرفته و از این پس می تواند مطلوبات دیگری را جانشین آن کند. این حرمان برای فرد مالیکولیایی امری غیر ممکن است. زیرا مطلوب تمنای او برای وی تمامیت دارد و این خود خلاف اصل آرزومندی آدمی است. تمامیت بمعنای همامیختگی و توحید با مطلوب است. لذا حرمان از مطلوب نتیجه ای جز اضمحلال نفسانی فرد ندارد. همامیختگی بدین معناست که برای فرد، مطلوب آرزومندی و من نفسانی* موجودیتی واحد هستند. لذا از دست دادن مطلوب آرزومندی گوئی از کف دادن من نفسانی است. در این جا بخوبی می بینیم که چرا فروید اساس پسیکوزها را مبتنی بر نارسایی سیسم قرار داده و چرا مالیکولیا را الگوی جامعی از آنها دانسته است. او در سوگ و مالیکولیا چنین می نویسد: « اگر با حوصله به گله و شکایت هائی که فرد مالیکولیایی از وجود خویش دارد گوش کنیم در نهایت در خواهیم یافت که اکثر این ملامت ها به سختی در مورد شخص او مصداق دارند. در حالیکه اگر محتوی آن ها را کمی تغییر دهیم متوجه خواهیم شد که اطلاق آنها می تواند بیشتر متوجه فرد دیگری باشد، فردی که مورد علاقه او بوده است. در مطالعه رفتار و شئون او هر بار این فرضیه مورد تأیید قرار می گیرد. بدین وسیله کلید رمز تابلو بالینی فرد مالیکولیایی را بدست می آوریم و به این نکته آگاهی می یابیم که تمام ملامت هائی که شخص از خود دارد در واقع سرزنش هائی هستند که متوجه مطلوب آرزومندی او بوده و بصورت واژگونه به من نفسانی او اطلاق شده اند»^۱. فروید این پرسش را طرح میکند که علیرغم آنچه که فرد مالیکولیایی به خود می بندد چرا از ذکر آنها شرم ندارد؟ « زیرا تمام این سخنان منفی... متوجه فردی دیگر است، گواه آن اینکه اگر افراد مالیکولیایی واقعاً خود را سزاوار اینگونه ملامت ها میدانستند در آنصورت در رابطه با اطرافیان خویش کاری جز اظهار فروتنی و تسلیم نمی کردند»^۲. در حالیکه « برعکس، افرادی بشدت پر درد سر بوده بنحوی رفتار می کنند که گوئی قربانی بزرگترین بی عدالتی در دنیا شده اند».

«شکنجه ای که فرد مالیکولیایی در مورد خود اعمال می کند، شکنجه ای که بی تردید حاوی تمتع برای اوست، نشان دهنده امیال سادیک^۳ و نفرت بار او نسبت به مطلوب آرزومندی خویش است که حالتی معکوس یافته به شخص خود او رجوع پیدا کرده اند»^۴. سپس فروید چنین نتیجه می گیرد که « تنها عاملی چون سادیسم (یعنی تمتع مرضی از آزار به دیگران) قادر به توجیه تمایلات انتحار آمیزی است که فرد مالیکولیایی را این چنین جالب (و خطرناک) می سازد». آنگاه فروید چنین ادامه میدهد: «همانطور که دیدیم آنچه منشاء زندگی رانشی را برای افراد مالیکولیایی تشکیل میدهد عشقی است بی حد و حساب نسبت به من نفسانی خویش. حال در این اضطراب عظیم که زندگی را مورد تهدید قرار می دهد شاهد هائی چنان انرژی عظیمی از لی بیدوی نارسایی سیک هستیم که از درک این امر عاجز می مانیم که چطور من نفسانی می تواند به تخریب خود تن در داده نابودی آن را بپذیرد. میدانیم که امیال انتحار آمیز نزد افراد نوروپیک ناشی از انگیزش جنایتکارانه آنهاست نسبت به دیگران که بوجود خود آنها بازگشت پیدا کرده است. ولی مع الوصف همچنان از درک این امر باز مانده ایم که چه نیروهائی نفسانی قادرند که چنین نیاتی را بمرحله عمل بگذارند. مطالعه مالیکولیا بما می آموزد که من نفسانی فقط هنگامی می تواند به کشتن خویش مبادرت ورزد که به جهت رجوع تصرف قلبی بذات خویش همان گونه با خود عمل کند که با مطلوب مورد نظر میتوانست عمل کرد»^۵.

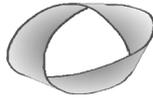
^۱ Deuil et Mélancolie, déjà cité, p. □ ◀ ▶

^۲ Op.cit.

^۳ Sadique

^۴ Op.cit., p. □ ◀ ▶ ◀◀

^۵ Op.cit., p. □ ◀ ◀ - □ ▶ □



A Persian site for psychoanalysis

نفسانی قرار دارد. به نظر او تأکید بر من متفاخر در تناقض اصلی با کشفیات فروید در باب ضمیر ناآگاه* است. صرف مطالعه حیث خیالی چیزی جز دور افتادگی از روانکاوی فروید نبوده و حوزه ای بیش از روان شناسی نیست. حال آنکه تمام حمیت فروید در کنارگذاشتن روانشناسی متداول است که بر مطالعه انسان بعنوان فاعل شناسائی متمرکز است.

ارائه مرحله آینه توسط لکان در جامعه روانکاوی به زغم خود او نه تنها ورود او را به این جامعه نشان می داد بلکه نوعی «خانه تکانی» مهم در مفاهیم اصلی حاکم بر فلسفه و روانشناسی آن دوره بود. مطالعه مرحله آینه حربه ای عمده برای لکان بود تا وجودی چون من نفسانی را از تخت پادشاهی فرو کشیده به سروری آن پایان بخشد.

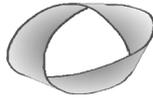
از آغاز دوران تجدید حیات فرهنگی (رُنسانس) که دکارت در رأس آن قرار دارد، من نفسانی همواره بعنوان فاعل شناسائی به حساب آمده آن را عامل اصلی قوه فاعله آدمی دانسته اند. این امر حتی درمورد فروید نیز صدق میکند، زیرا که او در اولین توپیک^۱ خود با تقسیم نفس آدمی به سه قسمت متمایز، یعنی ناآگاه، آگاه و نیمه آگاه، من نفسانی را جایگاه اصلی ادراک و آگاهی قرار داده بود. برای لکان من نفسانی نه تنها مدخلیتی در قوه فاعله ندارد بلکه ذات آن در غفلت^۲ است.

مرحله آینه حاکی از آن است که تشکل من نفسانی در نزد کودک حاصل کشف تصویرش در آینه است. لکان ماهیت تصویر را در فسون و جذابیت^۳ آن میداند. برای او تصویر سرابی^۴ است که با فریبندگی خود فرد را به نوعی انقیاد میکشاند و او را اسیر و مجذوب^۵ می گرداند. ناگفته پیداست که این فریبندگی امری بی اساس و نافرجام است و حکم حبای را دارد که در عین درخشانی فاقد هر گونه تقومی است. تکوین من نفسانی در طی مرحله آینه صورت می گیرد و هم ازینروست که در عرف لکان عامل اصلی غفلت آدمی بوده نمیتوان آنرا با قوه فاعله یکسان دانست.

کشف مرحله آینه توسط لکان به سالهای ۱۹۳۰ باز میگردد. وی برای نخستین بار آن را در چهاردهمین کنگره بین المللی روانکاوی در ماه اوت ۱۹۳۶ ارائه داد. ولی هنوز سخنرانی او به پایان نرسیده بود که ارنست جونز^۶، که ریاست جلسه را بعهده داشت، بعلت کوتاهی وقت آن را متوقف ساخت. متن این سخنرانی در دسترس نیست ولی مضمون آن در چندین نوبت و هر بار به نحوی کاملتر در مقالات و سخنرانی های لکان بین سالهای ۱۹۴۰-۱۹۵۰ مورد بحث قرار گرفته است.

کودک در مرحله آینه به کشف تصویر خود نائل می گردد. تکوین آن را میان سنین شش ماهگی تا هجده ماهگی مشخص کرده اند و تکامل آنرا تا حدود سن سه سالگی. ابتدا کودک با حرکات، اطوار و حالتی که بخود میگیرد نشان میدهد که چگونه ناگهان به تشخیص تصویر خود در آینه نائل آمده است. سپس با شعف و شادی^۷ به پایکوبی پرداخته در احساسی سرشار از پیروزی غرق میشود. مشاهدات حاکی از آنند که این احساس نزد حیوانی چون شامپانزه ناموجود است. در حالیکه این حیوان نیز چون طفل آدمی به تشخیص تصویر خود در آینه نائل می آید.

^۱ première topique
^۲ Méconnaissance
^۳ Captation
^۴ Leurre
^۵ Captif
^۶ Ernest Jones
^۷ Jubilation



A Persian site for psychoanalysis

حال این پرسش مطرح می‌گردد که احساس شعف از کجا منشاء گرفته و علت وجودی آن کدامست؟ مطالعات الزا کُهلر^۱ حاکی از آن است که تصویر کودک در آینه تصویری است که برای نخستین بار شکلی هماهنگ و کلی^۲ برای او حاصل می‌آورد. کودک تا این زمان کالبد خود را بصورت ناهماهنگ و کارگزارهای آن را بطور منفصل و پراکنده^۳ در می‌یافته است. ولی عجاله^۴ برای نخستین بار قادر به اخذ شکلی کلی و منظم از بدن و کالبد خود می‌گردد. اخذ یک چنین تصویری کلی و هماهنگ القاء کننده^۵ احساس تسلط^۶ در نزد کودک است. ولی این احساس تسلط با واقعیت تناقض دارد چرا که تمامی وجود طفل در این سن در اتکاء و وابستگی به دیگران خلاصه میشود.

یک چنین تناقضی را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ پاسخ در ماهیت من نفسانی کودک نهفته است که در این مرحله در حال شکل گرفتن است. کودک برای اولین بار قادر به شناسائی تصویر خویش در آینه می‌شود و کالبد خود را برای نخستین مرتبه بصورت یک کل ملاحظه می‌کند. با ورنانداز کردن هیأت خود در آینه بادی به غیب انداخته حالتی متفاخر بخود می‌گیرد. این حالت او را به این توهم می‌اندازد که بر عسرت و درماندگی خود فائق آمده و همه چیز را تحت تسلط و کنترل قرار داده است. لذا کودک در احساسی موهوم از پیروزی غوطه ور می‌گردد. ولی این احساس فریبی بیش نیست چرا که بر انکار واقعیت متکی است. رؤیت هیأت کلی کودک همواره پوششی است بر پراکندگی و انفصال^۷ موجود در رانش‌های او. چنانکه در مورد رانش‌ها (دهانی، مقعدی...) * ملاحظه می‌کنیم، خصوصیت اصلی آن‌ها در این است که هر یک مطلوبی جزئی* را مورد نظر قرار می‌دهند (مثلاً دهان یا پستان در رانش دهانی).

پراکندگی موجود در رانش‌های کودک باعث ناهمخوانی در فعالیتهای او گردیده منشاء اصلی هراس و اضطراب وی را تشکیل میدهد. برای کودک دسترسی به بدن بعنوان هیأتی منظم و کلی حکم پیروزی بر این اضطراب را دارد و تدبیری است فریبکارانه که بنا بر آن کودک بدین دل خوش میکند که بر کالبد خود تسلط دارد. این احساس تسلط به زعم لکان نوعی پیش دستی^۸ است که به میل کودک به کنترل و تسلط واقعیتی خیالی میبخشد. وی در این مرحله بخوبی در می‌یابد که افراد بزرگسال واجد چنین تسلطی هستند و لذا بطور خیالی پیش دستی کرده خود را به مانند آنها می‌نگرد و سعی در انطباق هیأت^۹* با آنان میکند. انطباق هیأت پایه و اساس تشکیل من نفسانی است. این احساس تسلط و پیروزی که حاکی از اینست که کودک بطور خیالی بر عامل اصلی تهدید کننده وجود خویش یعنی پراکندگی کالبد خود فائق آمده حالتی خودبزرگ بینانه یعنی پارا نوپاک به او میدهد. لذا از این پس من نفسانی واجد خصوصیتی نزدیک به پارانوپاک^{۱۰} می‌شود. این خصوصیت را لکان معرفت مقرون به پارانوپاک^{۱۱} می‌نامد.

معرفت مقرون به پارانوپاک، که نحوه شناسائی من نفسانی را تشکیل میدهد، میتواند واجد تظاهراتی بیمارناک^{۱۲} باشد: حسادت، جنون محبوبیت* و یا توهمات پارانوپاک که بنا بر آنها فرد پیوسته مترصد خواهد بود که مبادا مورد آزار و اذیت یا تحت تعقیب قرار نگیرد.

^۱ Elsa Kohler

^۲ Gestalt

^۳ Morcelé

^۴ Maîtrise

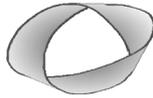
^۵ Morcèlement

^۶ Anticipation

^۷ Identification

^۸ Connaissance paranoïaque

^۹ Pathologique



A Persian site for psychoanalysis

چنانکه گفتیم تشکل حیث خیالی منوط به تکوین تصویری است که کودک از کالبد خود حاصل میکند و موجب پیدایش من نفسانی او بعنوان عنصری جدا از مادر می گردد. از این به بعد همایختگی مادر و نوزاد دچار تزلزل می گردد، چه کودک بجهت دسترسی به تصویر خویش، خود را موجودی جداگانه احساس میکند. این جدائی است که به او اجازه میدهد سعی در انطباق هویت با دیگران داشته باشد. *انطباق هویت عبارت است از مکانیسمی نفسانی که طی آن کودک بر آن میشود تا تصویر خود را با تصویر فرد مورد نظر خویش مطابقت دهد.*

انطباق هویت مکانیسمی است پیچیده حاوی سه عنصر اصلی: ۱- تصویری که فرد از خویشتن خویش دارد ۲- تصویری که فرد از شخص مورد « تقلید » دارد ۳- مورد یا مطلوب انطباق. مثلاً کودکی را در نظر بگیریم که به علت حسادت به برادر بزرگتر خود مایل به تصاحب اسباب بازی اوست. در این مثال کودک عنصر اولی، برادر عنصر دوم و شیئی مورد نظر مطلوب او را تشکیل میدهد. جهت اصلی حسادت در اینجا میل کودک است به احراز مقام برادر بدین معنی که می خواهد میان تصویری که از خویش دارد و تصویر برادر مطابقت ایجاد کرده با آن *انطباق* حاصل نماید.

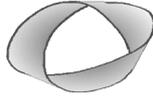
کودک قبل از نیل به انطباق هویت از مرحله ای ابتدائی تر می گذرد که آن را *ترانزیتیویسم*^۱ می خوانند، مرحله ای که بخصوص توسط شارلوت بهلر^۲ و حوزه تحقیقاتی او در سال های ۱۹۲۰ مورد تفحص قرار گرفته است. در ترانزیتیویسم کودک نه تنها قادر به ایجاد تفاوتی اساسی میان کالبد خود و تصویر حاصل از آن نیست بلکه فرد مورد تقلید خویش را بجای تصویر خود می گیرد. لذا بهمان نحو که تصویر او امتدادی بیش از کالبدش نیست بهمین گونه نیز کالبد و اطوار و شئون خود را انعکاسی مستقیم از تصویری می انگارد که از فرد مورد تقلید دارد. ترانزیتیویسم یک مکانیسم تقلیدی ابتدائی است و بخصوص در نزد حیوانات موجود است. در این مکانیسم، کودک بصورت اتوماتیک اطوار و شئون دیگران را مورد تقلید قرار می دهد.

در ترانزیتیویسم تصویر حالتی مطلق پیدا میکنند و فرد کاملاً در آن جذب گردیده خود را بجای دیگری میگیرد. کودکی که به طفلی دیگر آزار می رساند خود را مورد اصلی آزار و اذیت این طفل اعلام میکند. لذا تعکس ماهیت ترانزیتیویسم را تشکیل میدهد یعنی فاعل و مفعول و ظالم و مظلوم پیوسته جای خود را بیکدیگر میدهند.

حیث خیالی متکی بر ثنویت است. ثنویت رابطه دو جانبه ای است که میان من نفسانی و هم نوع^۳ او یعنی دیگران ایجاد میشود. هم ازینروست که حیث خیالی با ساحت رموز اشارت در تناقض است. در ساحت اخیر فاعل نفسانی* در رابطه خود با مطلوب تمناً* رابطه ای دو جانبه ندارد زیرا که غیر* بزرگ (غ) واسطه اصلی آنها بوده با برقراری قانون و ممنوعیت آنان را از خطر موجود در ثنویت رهائی می بخشد. در حالیکه در حیث خیالی چنین نیست. من نفسانی و دیگری - که آن را در عرف لکان هم نوع یا غیر کوچک (غ) میخوانند - در جدالی مرگ بار در گیر می آیند. هم ازینروست که لکان رابطه من نفسانی و غیر کوچک را به مبارزه مرگبار مهتر و بنده بدان نحو که در فلسفه هگل آمده تشبیه می کند.

جدال و خصومت ماهیت رابطه من نفسانی است با هم نوع خود (غ). این رابطه خصومت آمیز با دیگران در واقع *فرافکنی*^۴ رابطه پرخاشگرانه ای است که من نفسانی با خویشتن دارد. چنانکه میدانیم نارسی سیسم (خودشیفتگی) - که منشاء اصلی تشکل من نفسانی است - در هر آن می تواند حالت معکوس یافته بصورت خود آزاری در آید.

^۱ Transitivity
^۲ Charlotte Buhler
^۳ Semblable
^۴ Projection



A Persian site for psychoanalysis

نمونه بارز آن پدیداری است مرضی که آنرا *امحاء شخصیت*^۱ میخوانند. بموجب این پدیدار فردی که در بحران هویت قرار گرفته با بدن خویش بمتابۀ شیئی رفتار میکند و گاه چندان در آن تعمق می کند تا بالاخره به تخریب آن دست می یازد. این پدیدار را غالباً نزد جوانان و همچنین افراد مبتلا به *آنورکسی روانی*^۲ (مرض امساک از غذا) مشاهده می کنیم. ناگفته پیداست که نزد این افراد مسأله هویت فردی اساس بحران نفسانی آنها را تشکیل میدهد.

لکان در مورد خصومت و نفرتی که در بطن حیث خیالی نهفته است مثالی از کتاب *اعترافات* اثر اگوستین مقدس^۳ می آورد: «بهترین نمونه همچشمی^۴ را نزد اگوستین مقدس می توان یافت. او حکایت از کودکی خردسال میکند که در مقابل برادر شیر خوار خود که به پستان مادر در آویخته بود با چنان نگاه تلخی^۵ به او خیره شده بود که وجودش دگرگون گشته حالتی زهرآگین بخود گرفته بود»^۶.

stage/gentale Stufe /Stade génital

مرحله تناسلی

پشت سر گذاشتن هر مرحله ای از مراحل رشد در واقع گذشت و فنای از آن مرحله است. ولی این گذشت به معنای نابودی آن مرحله نیست. این مقوله که در عرف هگل «فنای ابقائی»^۷ خوانده میشود بدین معنی است که مرحله مورد نظر به عدم محکوم نشده بلکه در عین نفی بقاء می یابد.

گذشت از هر چیز موجب افسردگی است. ولی افسردگی حاصل از فنای ابقائی امری مثبت بوده و به کمال و پختگی فرد در طی طریق خود مددی قاطع میرساند.

هر مرحله ای از رشد می بایستی به گذشت از آن بیانجامد و لزوماً افسردگی را به همراه داشته باشد. در غیاب افسردگی گذشتی نیز وجود نخواهد داشت.

گذشت کودک از یک مرحله بستگی مستقیم به توانائی مادر به گذشت از آن مرحله دارد. اگر طفل هنگام باز گرفتن از شیر واکنشی خارج از حد معمول نشان دهد علت را می بایستی نزد مادرش جستجو کرد. چه مادر نیز می بایستی قادر به از دست دادن این نوع رابطه با کودک خود باشد و نیروی رانشی خود را در مرحله دهانی تثبیت ننماید. در غیر این صورت می بایستی نتیجه گرفت که مادر خود در این مرحله دچار تعارضاتی غیر قابل گذشت است.

تبادل مهرآیین* میان مادر و فرزند بخصوص از زمانی که دندانهای کودک شروع به رشد می کنند فزونی میگیرد. طفل بر اثر تحریکات عصبی حاصل از تکوین دندانها مایل به گزیدن پستان می گردد و در این عمل با واکنش دو پهلوی و مبهم مادر مواجه شده از طرز تلقی آمیخته به میل و امتناع او سوء استفاده میکند. همین رابطه دوپهلوی در مورد مرحله مقعدی نیز وجود دارد. کودکی که قادر به دسترسی به مرحله پاکیزگی مقعدی نیست کاری جز ابراز واکنش مثبت به رابطه مبهم مادر نمیکند.

^۱ Dépersonnalisation

^۲ Anorexie mentale

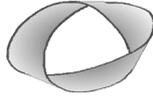
^۳ Saint Augustin

^۴ Invidia

^۵ Amare conspectu

^۶ Jacque Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris, □◀◀◀◀◀ , p. □ _ ▲

^۷ Aufhebung



A Persian site for psychoanalysis

فرد آدمی برای دسترسی به کمال رانشی خود می بایستی از دونوع آرزومندی فنا پیدا کند: از تمنای دهانی و از آرزومندی مقعدی. کودک بین چهار تا هفت سالگی چنین امکانی را پیدا میکند. در این مرحله که مرحله تناسلی نام گرفته است بر خلاف مراحل قبلی، مطلوب* حالتی جزئی نداشته پاره ای از وجود او را تشکیل نمیدهد. حال آنکه در مراحل قبلی همواره با مطلوبات جزئی (غ)* سرو کار داشته است بدین معنی که در مرحله دهانی* پاره ای از وجود مادر (پستان او) و جزئی از وجود خود او (دهان) مورد آرزومندی وی بوده و در دوره مقعدی نیز شیئی جدائی پذیری از کالبد او مطلوب اصلی تمنای او را تشکیل میداده است. حال آنکه در مرحله تناسلی کل وجود غیر (غ)* - و نه پاره ای از آن - مطلوب آرزومندی وی قرار می گیرد. هم از اینروست که رانش* های مراحل قبل را رانشهای جزئی^۱ میخوانند.

مرحله تناسلی حاوی مشکلات فوق العاده ای بوده دارای نهایت اهمیت برای تحول نفسانی کودک است. ناگفته پیداست که این مرحله در سن هفت سالگی توقف نمیکند. گذشت از آن بمعنای خروج از آن نیست بلکه بدین معناست که کودک بمعنای واقعی در آن وارد می گردد. زیرا برای نخستین بار لی بیدو* یعنی انرژی جنسی در ضمیر ناآگاه* او تشکل می یابد.

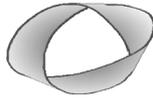
مرحله تناسلی با میل جنسی بدان نحو که نزد افراد بالغ یافت میشود کاملاً متمایز است. شاخص اصلی مرحله تناسلی را مقوله ای اساسی تشکیل میدهد که دگر نام دارد. روانکاوی قائل به تفاوتی عمده میان آلت تناسلی و دگر است. آلت تناسلی بر عضو واقعی جنسی مرد دلالت دارد در حالیکه دگر دارای معنای ظریف و عمیقی است که به عضو جنسی ارتباط و نسبتی مستقیم ندارد. مرد صاحب آلت جنسی است حال آنکه دگر به هیچ یک از افراد آدمی تعلق ندارد. معنای دگر با فنای ابقائی* قابل تطبیق است بدین معنی که «وجود» آن به جهت «فقدان» دائمی آنست و فقدان آن چیزی جز وجود آن نیست. دگر مقوله ای است متعلق به زبان تکلم که به انسان حواله شده است و شاید هم از اینروست که با کلمه «دگر» بمعنای یاد و یاد آوری از یک ریشه است. دگر از آنرو «وجود» دارد که آدمی اهل زبان تکلم است.

چنانکه میدانیم در رابطه همامیخته مادر و کودک، مادر حکم غیر بزرگ (غ) را برای طفل دارد. ولی مادر خود نیز لزوماً تابع غیر* است. در مراحل ماقبل تناسلی (دهانی و مقعدی*) طفل تحت تابعیت مطلق از غیر است و نمیتواند نسبت بدن التفاتی خارجی مبذول بدارد. حال آنکه در مرحله تناسلی بطور تفصیلی آن را تحت پرورش قرار میدهد و میخواهد بداند که تمنا یا آرزومندی مادر متوجه چه عنصری است.

طفل در می یابد که وجود پدر در تعیین و تشکل آرزومندی مادر مدخلیتی قاطع دارد. لذا برای نخستین بار ساختمانی تثلیثی (پدر-مادر-فرزند) در ذهن او شکل میگیرد. این امر بصورت پرسشی اساسی که «من از کجا آمده ام» و کودکان حاصل چه رابطه ای میان پدر و مادر هستند در ضمیر او نقش می بندد.

پرسش از تمنای مادر نخستین گام سامان بخش و قاطع کودک را در جدائی از او تشکیل میدهد. پدر بعنوان عنصر اساسی این جدائی بحساب می آید. تا قبل از مرحله تناسلی طفل بر این تصور است که مطلوب اصلی تمنای مادر بوده و آرزومندی او به کسی جز خود او تعلق ندارد. دسترسی به اینکه تمنای مادر تابع غیر است چون پدر موجب اخلال در عالم همامیخته آنها شده طفل را به این امر آگاه میکند که وجود او عنصر اساسی را در ارضاء تمنای مادر تشکیل نمیدهد. زیرا که میل مادر معطوف به پدر است و تابعیت او از این ساحت جای شبیهه ای برای طفل باقی نمیگذارد.

^۱ Pulsions partielles



A Persian site for psychoanalysis

مَدخلیت پدر حکم ممنوعیت از تمتع از وجود مادر را برای کودک پیدا میکند و ساحت قانون و موازین مترتب بر ناموس را برای او پایه ریزی میکند. ازینرو اولین پایه های قانون منع زنا با محارم*^۱ تعیین یافته طفل به دسترسی به ساحت ممنوعیت از تمتع از مادر نائل می آید.

آگاهی به اینکه طفل قادر به پر کردن خلاء موجود در تمنای مادر نیست به این پرسش رهنمون میشود که چه عنصری در وجود پدر نهفته است که موجود آرزومندی چون مادر را می تواند ارضاء کند. این پرسش اساسی طفل را به تفاوت میان زن و مرد هدایت کرده تمامی افکار او را بخود مشغول میدارد. این پرسش در واقع آگاهی به این اصل است که مادر یعنی زن فاقد آن چیزی است که پدر بعنوان مرد واجد آنست.

ممنوعیت تمتع از کالبد مادر در رابطه همامیخته و وحدانی وی با کودک حاوی نتایج دیگری نیز هست. زیرا که تمتع کودک را نیز از کالبد خود تحت ممنوعیت قرار میدهد و فعالیتهای استمناء آمیز او را تهدید می کند. این تهدید بصورت وحشت از محرومیت از دگر* یعنی گسترسیون*^۲ مورد تجربه کودک قرار میگیرد. پدر، بعنوان عامل ممنوعیت و ساحت عمده قانون، برای طفل بمثابة موجودی درمی آید که واجد قدرت مطلق است. حاکمیت مطلق او در ضمیر کودک در رابطه مستقیم با این امر است که پدر دارای آنچه چیزی است که مادر فاقد آنست. لذا نزد او رابطه ای اساسی میان دگر و قدرت از یک سو و حاکمیت مطلق پدر از سوی دیگر ایجاد می شود.

این حاکمیت مطلق، کودک را به امر فقدان دگر (گسترسیون) نزد مادر رهنمون می شود. این کشف قاطع موجب میگردد که از این پس دگر مطلوب عمده تمنای آدمی قرار بگیرد.

قبول محرومیت مادر از دگر موجب می گردد که مطلوب رانش های جزئی که قبل از مرحله تناسلی در نزد کودک کارگزاری داشته اند از این پس منزلت مطلوبی را پیدا کنند که برای همیشه از دست رفته است (ژک لکان). این از دست رفتگی قطعی بعدها در ضمیر آدمی موجب تعیین دگر بعنوان تنها مطلوب آرزومندی جنسی میگردد. دگر از این پس عامل اصلی را در خیال پردازیهای آرزومندانه (فانتسم ها)^۳ تشکیل خواهد داد بدین معنی که فرد بمدد این فانتسم ها همواره در روابط جنسی خود در این تصور آرزومندانه در گیر می آید که مطلوب اصلی تمنای خویش یعنی دگر را باز یافته است. این تصورات خیال انگیز حاکی از آنند که وحدانیت با غیر یعنی با مطلوب آرزومندی محال است و آمیزش بمعنای یکی شدن با انباز جنسی امری ناممکن. میل به وحدانیت با غیر یادگاری است شورانگیز از دوران همامیختگی اولیه. لذا عدم امکان آن راه را برای دسترسی به عشق و محبت هموار میسازد. عشق مابه ازائی است در مقابل وحدانیت که امری است محال.

گسترسیون یعنی قبول محرومیت از دگر در واقع قبول تناهی و محدودیت وجود آدمی است. هم ازینروست که ممنوعیت حاصل از حیث پدری که بموجب آن مادر به فرزند حرام می گردد موجب اصلی احساس ایمنی نزد کودک است. چه رابطه با مادر به جهت وحدانیت حاکم بر آن و شور و شیدائی در باز یافتن آن، فرد را به سرپیچی از قانون و ممنوعیت نفسانی بر می انگیزد. در این صورت نه تنها آدمی به قبول مسئولیت نسبت به خود نائل نمی گردد بلکه بنحوی اضطراب آمیز بدیگری وابسته می گردد.

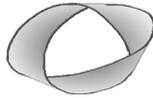
نیل به قانون* که به برکت دسترسی به حیث پدری* و گسترسیون حاصل می آید موجب می گردد که توهمات و افکار جنسی کودک به سوی ضمیر ناآگاه او دفع* شوند. دفع/امیال^۴ کودک را به مرحله بعدی که فروید آن را مرحله

^۱ L'interdit de l'inceste

^۲ Castration

^۳ Fantasme

^۴ Refoulement



A Persian site for psychoanalysis

کمون^۱ خوانده وارد می کند. در این مرحله که آغاز آن را می توان حدود سن شش تا هفت سالگی دانست، کودک نیروی حاصل از فراغت از افکار جنسی را در جهت مکتسبات اجتماعی و آموخته های فرهنگی سوق می دهد. مشکلات رفتاری و نفسانی کودکان در این مرحله یعنی قبل از ورود به دوران بلوغ همگی حاکی از آن خواهند بود که کودک نتوانسته است مرحله تناسلی را بخوبی پشت سر گذاشته به مرحله کمون وارد شود. در این موارد آنچه از روانکاوی این اطفال میتوان انتظار داشت چیزی جز هموار کردن راه برای ورود به مرحله کمون نخواهد بود.

Stade oral/Oral stage/ orale Stufe

مرحله دهانی

روانکاوی مراحل مختلفی را در تحول رانش^{*} متمایز ساخته است. هریک از این مراحل حاکی از تثبیت^۲ رانش در یکی از اعضاء بدن است. در هر مرحله عضو مورد نظر عاملی است که تبادل و مراوده میان مادر و کودک را امکان پذیر می کند. در این تبادل «دادن» و «گرفتن» مدخلیتی اساسی دارند. در مرحله دهانی، مادر با «دادن» غذا آرزومندی خود را نسبت به کودک ظاهر میسازد. «دادن» حاکی از عشق مادر به فرزند است. او در قبال این از طفل خود می خواهد تا به وی پاسخ مثبت دهد. این پاسخ مثبت برای مادر حاکی از مهر کودک نسبت به اوست. دهش^۳ مادر در واقع طلب عشق از طفل است. ولی آنچه ما در اینجا عشق یا مهر مادری میخوانیم مقوله ای بمراتب پیچیده تر است. زیرا بجای عشق می بایستی از **مهراکین**^۴ سخن بگوئیم. چه نزد آدمی همواره مهر و کین در حالتی همایخته وجود دارند.

«دریافت» کودک هم که حاکی از مهر او نسبت به مادر است یک دریافت ساده نیست، بلکه وی با قبول غذا بر آن می شود که مهر خود را از طریق واکنش مثبت به مادر ظاهر سازد. «دریافت» او نیز در واقع چیزی جز یک دهش نیست.

این تبادل که از طریق عمل تغذیه میان مادر و کودک ایجاد می شود جنبه دیالکتیک و پیچیده ای داشته خالی از مهراکین نیست. دهش مادر حاکی از تمنائی دو پهلو و متناقض میتواند بود. بدین معنی که ممکن است ناشی از میل او به تسلط کامل به فرزند باشد بنحوی که کودک را از دسترسی به تمنائی خاص خود محروم سازد. مشاهده کودکان و رابطه آنها با مادر از یکسو و با مواد غذائی از سوی دیگر تأیید کننده این نکته است. این تبادل کشمکش آمیز بخوبی در رفتار آنان بر سر سفره غذا نمایان است.

نمونه بیمارگونه این امر را می توان در نزد کودکان یا نوجوانانی که مبتلا به **آنورکسی روانی**^۵ یعنی مرض امساک از غذا هستند ملاحظه کرد. کودک حتی علیرغم خطر مرگ همچنان به امتناع از غذا ادامه می دهد. مهراکین مادر که رابطه او را با فرزند شکل می دهد، قبل از همه به وجود خود او بر می گردد. روانکاوی بر آن است که مهراکین آدمی که ذات اصلی آرزومندی او را تشکیل میدهد ناشی از تلفیق درون ذاتی^۵ رانش مرگ و

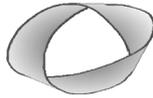
^۱ Période de latence

^۲ Fixation

^۳ لکان معتقد بود که لفظ ambivalence (دوگانگی احساسات) که توسط فروید بکار رفته، لفظی ضعیف است و بخوبی مفید معنای همزمانی احساس مهر و کین نیست. از اینرو بود که بمدد کلمه énamoration (عاشق شدن) لفظ زیبای hainamoration را جعل کرد تا بدینگونه در یک کلمه واحد کین haine و مهر amour یکجا جمع آمده باشند. ما لفظ مهراکین را بر این اساس و با در نظر گرفتن کلماتی چون **سراسر** یا **کشاکنش** جعل کرده ایم.

^۴ Anorexie mentale

^۵ Intrinsèque



A Persian site for psychoanalysis

زندگی* است. در هم آمیختگی این دو رانش ماهیت کشمکش آمیز انسان را تشکیل داده و حاکی از آن است که مهر و کین نزد آدمی در جدالی دائمی هستند.

یکی از صور ظهور مهراکین در مرحله دهانی تلفیق پرخاشگری و نوازش در این قسمت عمده بدن طفل است. چه دهان در عین حال دارای دو کارکرد متناقض است: بوسه و نوازش از یکسو و گاز و دندان گرفتن از سوی دیگر. همچنین است عمل بلع که حاکی از نسبتی دو پهلو بوده در عین حال که نشان دهنده رابطه ای مثبت است نمایانگر پرخاشگری نیز تواند بود. خلط و آب دهان ناشی از طرد و انزجار است و استفراغ نشان دهنده نفرت و امتناع از قبول.

تجربه نشان میدهد که گرایش زنان به تثبیت در مرحله دهانی بمراتب بیشتر از مردان است. مثلاً تعداد دخترانی که به آنورکسی روانی دچار می شوند به سه برابر شمار پسران میرسد. بهمین نحو تهوع نیز عارضه ای است که بیشتر نزد زنان یافت می شود.

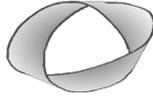
Stade anal/Anal stage/ anal Stufe

مرحله مقعدی

روانکاوی مراحل مختلفی را در تحول رانش* متمایز ساخته است. هریک از این مراحل حاکی از تثبیت*^۱ رانش در یکی از اعضاء بدن است. در هر مرحله عضو مورد نظر عاملی است که تبادل و مرادۀ میان مادر و کودک را امکان پذیر می کند. در این تبادل «دادن» و «گرفتن» مدخلیتی اساسی دارند. در مرحله مقعدی (از ۱۴ ماهگی تا سه سالگی) رانش در ناحیه دفع فضولات تثبیت می گردد و دوره مقعدی را تشکیل میدهد. تفاوت عمده موجود میان مرحله سابق (دهانی*) و مرحله مقعدی در این است که در مرحله اخیر کودک مورد و مطلوب اصلی این فرایند را در بدن خود «ایجاد» میکند، چه فضولات او «فرآورده هائی» هستند که از وجود خود او صادر میگردند. درخواست مادر اینست که کودک از دفع فضولات امتناع نرزد و بنا به موقع و جائی که تعیین میکند به تقاضای او پاسخ دهد. کودک «ارزشی» دفع فضولات خود را برای مادر درک میکند و واکنش مناسب او به درخواست مادر حالت «دادن هدیه» را برای وی پیدا میکند. در این جا نیز شاهد تبادل دیالکتیک میان مادر و کودک هستیم و ایهام موجود در آرزومندی مادر که مبتنی بر مهراکین* اوست عنصر اساسی را تشکیل می دهد. آنچه در این مرحله مهم است آنکه مادر از طریق این تبادل مرحله مقعدی خویش و نحوه تشکل آنرا که در ارتباط با مادر خود او در طفولیت وی صورت پذیرفته مجدداً تجربه می کند. بعبارت دیگر رابطه او نسبت به مرحله مقعدی کودک نمایانگر مرحله مقعدی خود اوست. نباید تصور شود که مرحله دهانی یا مقعدی خاص کودکان است بلکه باید دانست که این مرحله ها بتدریج بصورت نمونه اصلی رفتار برای فرد آدمی در می آیند.

مهر به مادر در پاسخ مثبتی است که طفل با قبول دفع فضولات - که حکم «هدیه» را برای او دارند - از خود ظاهر می کند. مشاهده کودک پس از دفع فضولات حاکی از این امر خواهد بود. چه بوضوح ملاحظه می کنیم که پس از دفع آنها حالتی غرور آمیز بخود می گیرد و رضایتمندی او امری کاملاً آشکار است. دوره مقعدی حاوی این معنا برای کودک است که وی از این پس حائز قدرت و مهتری خاصی است، زیرا که در دفع فضولات یا امتناع از آن «اختیار مطلق» دارد. احساس مهتری از جمله صور اساسی مرحله مقعدی است. شاید از همینرو باشد که این مرحله نزد مردان اهمیت به مراتب بیشتری پیدا می کند، درست برعکس زنان که بیشتر به تثبیت در مرحله دهانی گرایش دارند.

^۱ Fixation



A Persian site for psychoanalysis

گفتیم که مهراکینِ مادر عنصر اساسی را در مراحل دهانی و مقعدی برای کودک تشکیل می دهد. این بدان معناست که تعارض عامل اصلی آنهاست.

مرحله مقعدی نیز چون مرحله دهانی حاوی ایهام موجود میان پرخاشگری و ملاطفت است. بهمان نحو که خلط و آب دهن و استفراغ نمایانگر طرد و انزجار و نشان دهنده پرخاشگری و خشونت هستند، فضولات مقعدی نیز چنین حالتی پیدا می کنند. لذا فضولات بعنوان عناصری اساساً «کتیف» در می آیند. مشاهده کودکان نشان میدهد که ابتدا فضولات نزد آنها اشیائی کتیف بشمار نمیروند. رابطه دیالکتیک میان پاکیزگی و کثافت مقوله ای است که بخصوص در مرحله مقعدی تشکل می یابد.

اگر بپذیریم که مرحله مقعدی حاکی از تبادل مهراکین میان مادر و فرزند است و فضولات حالت «هدیه ای» را دارند که کودک به مادر اعطاء میکند، در آن صورت باید گفت که بموجب رابطه مقعدی الگویی نفسانی بوجود می آید که مقوله «بخشش» محور اصلی آن را تشکیل خواهد داد. از اینرو بخشندگی نه تنها امری مقعدی است بلکه همواره بدین امر دلالت دارد که در پس آن آرزو و میل به «امتناع» نهفته است. این بدان معناست که حالتی دیالکتیک میان بخشندگی و خست موجود است. بخشندگی غالباً بصورت ناآگاه میل به امتناع را در خود نهان دارد. ولی سخاوت و بخشندگی میتواند به تصعید^۱ این رانش نیز دلالت داشته حاکی از گذشت از عوامل مقعدی باشد. در چنین صورتی است که عمل سخاوت از حیث خیالی فرد فاصله گرفته به عمل او معنائی تصعید یافته و فارغ از مهراکین خواهد بخشید.

تعارضات موجود در مرحله مقعدی گاه به صورت عوارضی چون اسهال و یبوست تجلی پیدا می کنند. پزشکان بخوبی به رواج فوق العاده یبوست نزد بیماران خود آگاه هستند. اگر عوامل فیزیولوژیک را که در بعضی از اختلالات جسمانی دیده می شود کنار بگذاریم باید بگوئیم که اکثریت موارد یبوست نزد افراد مبتنی بر عوامل نفسانی بوده حاصل از رابطه مقعدی است. مثلاً این پرسش قابل ملاحظه است که چرا افراد در هنگام سفر یا دوری از موطن خود غالباً دچار یبوست شده یا گاه به اسهال مبتلا می گردند. می دانیم که علیرغم کشف صدها داروی ضد یبوست تاکنون هیچ یک از آنها حائز تأثیری قطعی نبوده اند. تجربه بالینی نشان دهنده آنست که علت عمده اکثریت موارد یبوست افسردگی است. یبوست - که می تواند بعنوان عامل ظاهر سازنده میل به امتناع در نظر گرفته شود - به این دلالت تواند داشت که فرد در مقابل نامالایمات زندگی و افسردگی نفسانی خویش حالتی دفاعی بخود می گیرد و به سلب آرزومندی از غیر گرایش پیدا می کند.

بهمان اندازه که زنان گرایش بیشتری به تثبیت دهانی دارند، مردان به مرحله مقعدی گرایش پیدا می کنند. این نکته قابل ملاحظه است که تعداد پسر بچه هائی که به *تسب / دراری*^۲ مبتلا هستند بمراتب بیشتر از دختر بچه هائی است که از آن رنج می برند. عدم کنترل پیشاب نزد پسر بچه امری است که «بسادگی» برای پدر و مادر و دیگر کسان قابل قبول است. در حالیکه در مورد دختران یک چنین عارضه ای کمتر قابل تحمل است. توجیه این امر را میتوان در مرحله بعدی یعنی تناسلی* یافت.

Homme aux loups, wolfman, Wölfemann

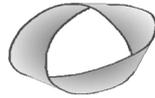
مرد گرگ آگین

Homme aux rats, ratman, Rattenmann

مرد موش آگین

^۱ Sublimation

^۲ Enurésie



Être-pour-la mort/ Sein sum Tode/being toward death

مرگ آگاهی

اصطلاحی است از مارتین هایدگر در کتاب وجود و زمان (۱۹۲۷)^۱ که حاکی از یکی از مهمترین اطوار و شیون وجود برزخی* انسان است، وجودی که در عرف این متفکر دَژین^۲ خوانده شده است. ماهیت دَژین در ابتلاء^۳ انسانست به وجود از آنرو که پرسشی اصلی و اولی برای او بوده وجودش را در افق زمان تعیین می بخشد. در این افق که هایدگر آن را حیث زمانی^۴ می نامد وجود آدمی همواره در فراروی مرگ قرار دارد، حال خواه تحت آگاهی مبسوط بدان (مرگ آگاهی) باشد یا از طریق فرار از آن یعنی بفراموشی سپردن مرگ. در نظر هایدگر تنها انسان است که می میرد یعنی تنها آدمی بطور قبلی و ماهوی در جهت زمانی آن قرار دارد. حیوان قادر به مردن نیست. «هیچکس نمی تواند بجای من بمیرد». این گفته هایدگر حاکی از آنست که مرگ آگاهی نهایت خویشتن خویش ماست، وجودی که ما را از آن گریزی نیست. مرگ آگاهی نحوی از وجود است که حیث زمانی را موقوف به یکی از مهمترین احوال قلبی می کند که مقوله ای جز انتظار نیست. هایدگر در توصیفات شگرف خود بما می آموزد که زمان حقیقی عبارت از تسلسل لحظات نبوده و سیر طولی زمان (گذشته- حال- آینده) در واقع چیزی جز فراموشی زمان بمعنای حقیقی آن نیست. زمان راستین از آینده منشأ می گیرد نه از گذشته. ناگفته پیداست که این نکته اساسی حاکم بر طی طریقی است که روانکاوی نام دارد.

گرچه اصطلاح مرگ آگاهی بندرت توسط لکان بکار رفته ولی هربار بیانگر ذات دریغ آمیز آدمی در تفکر اوست.

Contenu latent/ Latent content/latenter Inhalt

مضمون باطنی

در روانکاوی نفسانیات - که در رأس آنها رؤیا قرار دارد- واجد دو نوع محتوی هستند : ظاهری و باطنی. روانکاوی عبارتست از اینکه از ظهور به بطون نفسانیات رفته بر مکانیسم های دفاعی که مسئول تحریف آنها هستند فائق آئیم.

دو مکانیسم عمده در تحریف مضمون باطنی رؤیا شرکت دارند:

- الف- دفع امیال* که حاکی از عدم قبول افکار و اعمال بوده موجب طرد آنها از ضمیر آگاه میگردد.
- ب- صحنه آرائی^۵ رؤیا که موجب میشود که تعبیرات موجود در زبان تکلم بیانی تصویری پیدا کنند، چه رؤیا فاقد وسائل صوتی زبان بوده ناگزیر آنچه را که با اصوات ادا میشود بصورت تصویر بیان میکند.

Objet/Object/Objekt

مطلوب ← مطلوب جزئی «غ»

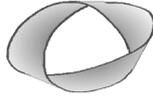
^۱ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, ۱۹۲۷.

^۲ Dasein

^۳ die Sorge

^۴ Zeitlichkeit

^۵ Darstellung



Objet a (objet petit a)

مطلوب جزئی «غ»

مطلوب مقوله ای اساسی را در روانکاوی تشکیل میدهد، زیرا واجد رابطه ای همواره متقابل با فاعل نفسانی* است. بهمان ترتیب که طالب بدون مطلوب و عاشق بی معشوق وجود ندارد بهمان نحو نیز مطلوب و فاعل نفسانی هر یک متلازم وجود یکدیگرند.

نزد فروید مطلوب، متعلق اصلی آرزومندی است از آنجهت که عنصری است اساساً از دست رفته. در نظر فروید شیء از دست رفته «رد پائی» است از عالم خارج که فاعل نفسانی را پیوسته در جستجوی حسرت آمیز خود در گیر می آورد. مطلوب بعنوان عنصری که برای همیشه از دست رفته ماهیت «فناناپذیر»^۱ آرزومندی را تشکیل میدهد. حال پرسش اساسی این خواهد بود که منظور از ازدست رفتگی مطلوب چیست که اینچنین آدمی را بعنوان فاعل آرزومندی در پی خویش میخواند؟ آیا شیء از دست رفته واقعاً در گذشته فرد وجود داشته یا واجد خصوصیتی دیگر است؟ به این پرسش بدین نحو میتوان پاسخ گفت: مطلوب گمشده واجد تعینی مابعدی^۲ است، بدین معنی که تعیین آن نه در هنگام یافتن آن در گذشته بلکه پس از گذشت زمان و بطور غیر مترقبه یعنی پس از ازدست دادن آن حاصل می آید.

مقوله تعیین مابعدی بر این تصور ساده اندیشانه قلم بطلان میکشد که مشکلات یا عوارض کنونی فرد ناشی از وقایعی هستند که قبلاً در گذشته وی روی داده اند و برای درک آنها کفایت که او بدانها آگاهی یابد. نظریه آسیب دیدگی نفسانی^۳ فروید در ابتدا بر چنین تصویری استوار بود. در وهله نخست، فروید بر آن بود که هیستری بعنوان عارضه نفسانی ناشی از واقعه آسیب زائی است که فرد هیستریک در دوران کودکی متحمل شده است. اغفال جنسی کودک توسط بزرگسالان واقعه آسیب زای اصلی را برای او تشکیل میداد. وی بدان نام نوروتیکا^۴ داده بود. فروید سرانجام دریافت که چنین وقایعی جزء لایتجزای فانتسم های افراد هیستریک هستند و انتساب واقعیت بدانها چشم پوشی و امحاء نظر از عالم نفسانی و فانتسم های نا آگاه آنان است.

کنار گذاردن نظریه آسیبی به تقویت مفهوم تعیین مابعدی انجامید. زیرا بموجب آن واقعه ای بی اهمیت که در گذشته مورد تجربه فرد قرار گرفته میتواند بمدد واقعه دیگری که بعدها صورت میگیرد معنای خود را بیابد. این تعیین معنا امری است مابعدی^۵ که در مورد واقعه ای که قبلاً روی داده اطلاق پیدا میکند. حال امر مورد نظر خواه رویدادی واقعی باشد خواه واقعه ای نفسانی. لذا زمان بنا بر مقوله تعیین مابعدی سیری مستقیم نیست که از یک نقطه شروع شده به نقطه دیگری بیانجامد. تعیین مابعدی بدین معناست که گذشته موقوف به آینده است و معنای خود را بطور مابعدی از آن بدست می آورد.

تشکل مطلوب از دست رفته نیز واجد چنین خصوصیتی است، یعنی حاوی تعینی مابعدی است. شیء از دست رفته در واقع از دست رفتگی خود را بطور مابعدی کسب میکند. برای مثال تشکل میل جنسی در سنین نوجوانی بر چنین اصلی استوار است. بدین معنی که فرد به آنچه در گذشته زیسته هم اکنون معنایی جنسی میدهد.

برای فروید ماهیت مطلوب در از دست رفتگی آن است. لذا مطلوب همواره مطلوبی است از دست رفته و تعیین آرزومندی آدمی بر چنین فقدان تکیه دارد. اما آرزومندی نمیتواند از تشکیلات خاص رانش ها خلاصی یابد. چنانکه

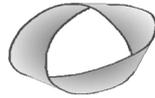
^۱ Indestructible

^۲ Nachträglichkeit

^۳ Traumatisme

^۴ Neurotica

^۵ Après-coup



A Persian site for psychoanalysis

میدانیم ماهیت رانش ایجاب میکند که هر بار با مطلوبی جزئی سر و کار داشته باشد. این جزئیات مانع از آن میگردند که فاعل نفسانی* واجد رابطه ای قطعی با مطلوب اصلی خود باشد و بتواند بدان وصال یابد. بهمین جهت است که تکراری بی پایان در رانش تشکل می یابد، زیرا هر بار موجب عدم وصال نسبت به مطلوب اصلی میگردد. بعلت عدم دسترسی به متعلق آرزومندی، مطلوب میتواند بصورت مطلوب مطلق^۱.*

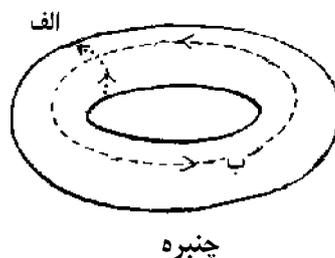
اصطلاح مطلوب مطلق در روانکاوی گاه موجب تداعی خراب آباد در زبان حافظ میگردد. این قرابت حاکی از آنستکه وجود محذوف یا فقدان فاعل نفسانی هیأتی خراباتی دارد که بموجب آن درد عین تمتع* بوده و تمتع عین رنج و آلم. تعبیر خراب-آباد حاکی از چنین تقارنی است.

حال باید دید مطلوب چه مفهوم و منزلتی در عُرف لکان داراست؟ او در تعلیمات خود همواره بر آن بوده است که به فریود بازگشت داشته و کشفیات او را بنحو جامعی اعاده کند. ولی دو مقوله را از جمله کشفیات خود بحساب می آورد: *حیث واقع* و مطلوب «غ»*.

مطلوب «غ» («مطلوب کوچک»)^۲ در عُرف لکان حائز نهایت اهمیت است و طی سالهای متمادی مورد تجدید نظر قرار گرفته تکمیل شده است چندانکه ارائه خلاصه ای از آن خالی از دشواری نخواهد بود.

لکان گمگشتگی یا از دست رفتگی مطلوب را- که شاخص عمده آرزومندی برای فریود است- به مفهوم خلاء، سوراخ، حفره یا درز بدان نحو که در هندسه موضعی نشان میدهد که می بایستی خلاء یا حفره را فی نفسه بعنوان مطلوب بمدد اشکال مختلف موجود در هندسه موضعی نشان میدهد که می بایستی خلاء یا حفره را فی نفسه بعنوان مطلوب بحساب آورد، یعنی عدم آن را بعنوان «موجود» در نظر گرفت. مثال: لیوانی که در مقابل من قرار دارد خالی بوده فاقد هر گونه مایعی است. اما میتوان آنرا بنحو دیگری توصیف کرد: لیوان «واجد» فقدان آب است. بهمین جهت است که لکان میگوید مطلوب عنصری است که در مخیله ما نمیگنجد و هیچگونه تصویری از آن نمیتوانیم داشته باشیم^۳ برای نشان دادن آن از لفظ انگلیسی **without** (بدون...) استفاده میکند. این کلمه بصورت تحت اللفظی بدین معناست که ما آنچه را که نداریم (**out**) دارا هستیم (**with**)، یعنی نداشتن ما خود نوعی داشتن است^۴.

با اندکی مذاقه در می یابیم که تقریرات لکان در باب مطلوب کوچک («غ») مبثی صرفاً عقلانی، نظری یا خالی از اطلاق عملی نیست. زیرا که ماهیت آرزومندی* آدمی در اینستکه فاعل نفسانی* همواره با عنصری سر و کار دارد که تهی و خالی است. امحاء خلاء موجود در آرزومندی موجب محو و نابودی تمناست. لذا آنچه فاعل آرزومندی «داراست» موجودی فقدانی است. غنای آرزومندانة او چیزی جز فقر او نیست، گوئی «حاوی» فقر و فقدان است. این امر را بخوبی در یکی از اشکال هندسه موضعی که چنبره خوانده می شود ملاحظه میکنیم.

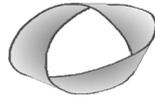


^۱ La Chose (das Ding)

^۲ objet petit « a »

^۳ « Nous n'en avons aucune idée » (J.Lacan)

^۴ «You can eat it, but not have it».

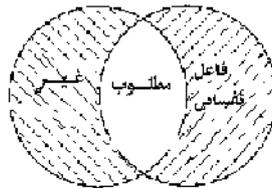


A Persian site for psychoanalysis

در این شکل آنچه موجب دو حرکت دورانیِ فاعلِ نفسانی (الف و ب) می‌گردد در واقع چیزی جز خلاء داخلی چنبره (الف) و حفرهٔ مرکزی آن (ب) نیست، خلاء یا عدمی که بمثابة شیئی موجود عمل میکند و مطلوب اصلی را برای آرزومندی فرد تشکیل می‌دهد. افرادی که آرزومندی بدانها تعلق می‌گیرد کاری جز اشغال این محفظهٔ خالی نمی‌کنند. نه تمنای فرد بدانها موجب پرشدن این حفرهٔ مرکزی می‌شود و نه سلب علاقه از آنها باعث از میان بردن آن. حال پس از این مقدمات بپردازیم به تطور و تکمیل مفهوم مطلوب در تعلیمات لکان.

حرف «غ» (غیر کوچک) نمایندهٔ منِ نفسانیِ کودک است در کشف تصویر خود در آینه (مرحلهٔ آینه*). بدین معنی که اولین مطلوب خارجی او تصویر خود اوست، تصویری که مورد عنایت آرزومندانهٔ او قرار گرفته منشاء خودآرزومندی یا نارسی سیسم*^۱ او می‌گردد. این نارسی سیسم اولیه بتدریج جای خود را به نارسی سیسم ثانوی میدهد و موجب میشود که میل فرد نسبت بدیگران صورت واژگونه ای باشد از میل او به وجود خویش. در این دوره (سالهای ۱۹۵۰+) لکان تصویر کودک و افرادی را که بموجب تعمیم این تصویر مورد علاقهٔ او قرار میگیرند، مطلوب کوچک («غ») میخواند.

سپس^۲ در سالهای ۱۹۶۰ بر این تاکید خواهد داشت که مطلوب موجودیتی است از دست رفته که حتی قبل از وجود داشتن از دست رفته است. وی آن را حاصل مستقیم تلاقی فاعل نفسانی* و غیر* میداند.



چنانکه در این شکل میبینیم، مطلوب هم جمع فاعل نفسانی و غیر است و هم تفریق هر یک از دیگری. زیرا که فضائی را که اشغال کرده از یک جهت هم واجد فاعل نفسانی است و هم واجد غیر و در عین حال اشغال هر یک از آنها تخلیهٔ دیگری را بدنبال دارد. بعبارت دیگر مطلوب مازادی^۳ است از تلاقی هر دو. در همین دوره مطلوب کوچک («غ») حاوی خصوصیت عمدهٔ دیگری می‌گردد. لکان آن را علت اصلی آرزومندی^۴ میداند. بعبارت دیگر مطلوب آرزومندی عنصری است که تمنای آدمی را برانگیخته موجب اصلی بروز ذاتی او می‌گردد. فاعل نفسانی وجود خود را مدیون مطلوب «غ» بوده بروز* او حاصلی است از تمنای او نسبت بدان.

اگر مطلوب غین کوچک («غ») انگیزه و موجب اصلی تمناست در آنصورت باید گفت عنصر اصلی را در فانتسم های فرد تشکیل میدهد. در اینجا است که لکان آن را سرابی بیش نمیداند.

مطلوب «غ» بعنوان فقدان محض در نوروژ* حالتی ملبس بخود میگیرد و هر دم به شکلی دیگر در می‌آید. در حالیکه نزد فرد پسیکوتیک توهم شده گوئی موجودی است واقعی در عالم خارج.

در نظر لکان مطلوب غین کوچک اساساً امری است مشتبه^۵ بدین معنی که همواره امر بر فاعل نفسانی مشتبه می‌گردد و به این خیال خام دل خوش میکند که مطلوب را بالاخره در اختیار دارد.

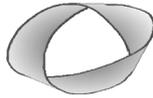
^۱ J.Lacan, *Remarque sur le rapport de Daniel Lagache*, in *Ecrits*, Le Seuil, ۱۹۶۶

^۲ J.Lacan, *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*, in *Ecrits*, déjà cité

^۳ Reste

^۴ Cause du désir

^۵ Semblant



A Persian site for psychoanalysis

لکان در سالهای ۷۰-۱۹۶۹ از زاویه دیگری به مطلوب «غ» می نگرد. وی با استفاده از تعبیر کارل مارکس در مورد *ارزش اضافی* و کارگزاری آن در جوامع سرمایه داری، مطلوب «غ» را *تمتع اضافی* میخواند. زیرا که تمتع «از هیچ» موجب تورم آن در حیات نفسانی میگردد یعنی فاعل نفسانی را بر آن میدارد که آن را محور دائمی حیات خود قرار داده به چیزی جز آن نیندیشد.

چنانکه میدانیم، لکان سه قطب اصلی نفسانیات (حیث خیالی*، ساحت رمز و اشارت* و حیث واقع*) را همچون سه حلقه زنجیر میداند که بصورت برومه ای^۱* در هم گیر آمده منظومه ای منسجم را تشکیل میدهند. آنچه این سه قطب را بهم مربوط میسازد نوعی گره است که به گره برومه موسوم گشته است. برای لکان این گره چیزی جز مطلوب «غ» نیست که موجب «اتصال» سه قطب مذکور بیکدیگر میشود. در اینجا قبل از پایان سخن در باب مطلوب غین کوچک به اختصار به یکی از شاخص های دیگر آن در تفکر لکان اشاره میکنیم.

لکان در یکی از مجالس خود در مورد انتقال قلبی* و کارگزاری آن در روانکاوی (۶۱-۱۹۶۰)^۲ به بحث پیرامون مقوله «اسرارآمیز» عشق میپردازد. برای روانکاو مطلوب آرزومندی موجودی نیست که با حضور خود خلاء فاعل نفسانی را پر کرده او را به اغنای تمنای خویش نائل کند. چنانکه قبلاً دیدیم، ذات مطلوب در فقدان و پوچی آنست و تصور اینکه خیری مطلق وجود دارد که میتواند به آرزومندی آدمی نقطه پایانی بخشد، فرسنگها با وجهه نظر روانکاوی فاصله دارد. مطلوب بعنوان انگیزه آرزومندی^۳ منوط به رانش زندگی است که با جستجوی بی پایان و تکراری خود سرانجام با رانش مرگ تلفیق یافته تألم و تمتع را دو قطب جدائی ناپذیر میگرداند. لکان در سمینار یاد شده به تحلیل اثر معروف افلاطون موسوم به *ضیافت میپردازد* که بحثی است ظریف در باره عشق میان سقراط و دو شاگردش آلسینیاد و آگتون^۴. لکان تحلیل خود را به بررسی کلمه ای در زبان یونانی متمرکز میکند که مفهوم عمده را در ضیافت افلاطون تشکیل میدهد: *اگلم*^۵. *تزیین، گنجینه، جواهرات، و نذر برای خدایان* از جمله معانی مختلفی هستند که از این کلمه در زبان یونانی مستفاد میشود. ذات *اگلم* در برق و درخشش آنست. ما در اینجا آن را به *جلا* تعبیر میکنیم.

بعلت ماهیت فقدانی مطلوب، فاعل نفسانی هر بار فقط با مطلوبی جزئی سر و کار دارد، زیرا که معشوق یا معبود در غیریت نفسانی خود موجودی است غیر قابل دسترسی. آنچه از او هر بار دستگیر فاعل تمنا میشود، پاره و جزئی بیش از او نیست. لذا آرزومندی آدمی که بر آنست که غیر را بعنوان کل مورد عنایت قلبی قرار دهد، پیوسته منجر به چیزی جز عملی رانشی نمیگردد که واجد مطلوبی است جزئی. ولی نمی باید فراموش کرد که مطلوب جزئی هم حاصل و هم نتیجه آرزومندی است و هم منشاء و انگیزه اصلی آن. مطلوب بعنوان انگیزه و علت عمده آرزومندی واجد درخشش و جلائی است زودگذر. مطلوب تمنا بدان نحو که در طلب عشق کارگزاری دارد، نمیتواند جای مطلوب از دست رفته را بگیرد، زیرا که همواره موجودیتی خیالی برای طالب عشق بوده یاد حسرت آمیز آن نمیتواند آتش او را خاموشی بخشد.

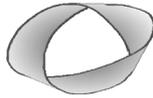
^۱ Borroméen

^۲ J.Lacan, *Le transfert dans sa disparité, sa prétendue situation, ses excursions techniques*, Seuil, Paris, ۱۹۹۱

^۳ Cause de désir

^۴ Alcibiade et Agathon

^۵ *Αγαλμα*



A Persian site for psychoanalysis

در نظر لکان تعلق آدمی به زبان تکلم موجب می‌گردد که مطلوب تنها در تار و پود اسماء دلالت شکل بگیرد و بمدد صنایع بدیعی و تکلف شاعرانه ترجمان جلا و درخشش خویش گردد. ساحت اسرارآمیز تمنای آدمی بخصوص هنگامی قدرت جادویی خود را هویدا میکند که دریابیم که آگما تنها موجودیتی درخشان نیست، بلکه محتوایی است خیال انگیز که گوئی پیوسته واجد رموزی است که در بطن آن مکنونند. همین کمون و پرده پوشی است که قلب تمنای آدمی را به آتش کشیده از او موجودی خراباتی و خسرانجو میسازد. این محتوای پرده پوش هرگز از پرده بیرون نیامده و هر جلوه او جلا و تجلی دیگری است که هر بار بدان هیأتی اسرارآمیز تر می بخشد. جای شگفتی است که عنصری تهی اینچنین کار گزار بوده وجود آدمی را اینگونه بخود مشغول میدارد. مأخوذ از:

L'apport Freudien, éléments pour une encyclopédie de la psychanalyse, sous la direction de Pierre Kaufmann, Bordas, Paris, ۱۹۹۳.

مطلوب رانش ← مطلوب جزئی «غ» **Objet de la pulsion**

مطلوب گمشده **Objet perdu/Last object/Verirrtojekt**

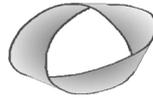
مطلوب گمشده عنصری است نامسمی چرا که قابل نامیدن نیست. زبان تکلم از آن رو حدیث آرزومندی * آدمی است که مطلوب گمشده عنصری است صامت و نانامیدنی. هم اوست که ما را به زبان می آورد بی آنکه ما خود بتوانیم آن را بنامیم. جستجوی مطلوب گمشده یعنی از دست دادن مداوم آن. لکان آن را «خارج از مدلول» می داند بدین معنی که فاقد اسم دلالتی * است که قادر به نامیدن آن باشد.

مطلوب گمشده بقول لکان مطلوبی است که هیچگاه گم نشده ولی «می بایستی آن را باز یافت». چیزی است که بر زبان جاری نمیشود و قابل تشخیص نیست اما این توهم را پدید می آورد که حاوی تمامی حقیقت است. فاعل نفسانی بعلت وجود برزخی * خود در مطلوب گمشده ردپا و نشانی اسطوره وار می یابد که پایه سیر آفاقی و انفسی او را تشکیل میدهد، یعنی توهمی که مبنای حقیقت وی واقع می گردد.

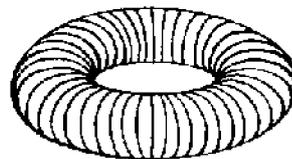
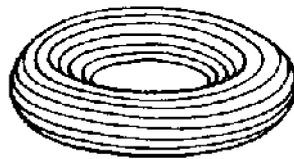
مطلوب از دست رفته نفس برزخی را در حالتی از هجران دائم نگاه میدارد، هجرانی که به او وعده وصال میدهد و او را بدین دل خوش میکند که شاهد تنها را روزی در آغوش خواهد گرفت.

آدمی در پی کسب لذت نیست - چرا که لذت چیزی جز کاهش درد نیست - بلکه در جستجوی تمتع^۱ است. تفاوت لذت و تمتع در این است که لذت ضد درد است ولی تمتع عین تألم. چرا که مطلوب گمشده علیرغم تمام کارائی خود عنصری است توخالی و معدوم، توهمی است متکی بر هیچ و فقدان ماهیت آن را تشکیل میدهد. این امر را می توان بمدد یکی از اشکال هندسه موضعی * که چنبره نام دارد نشان داد. زیرا حرکت دورانی چنبره در حول فضائی خالی صورت می گیرد و تکرار مداوم آن مدلول همین فقدان است. فاعل نفسانی در هر دور خود موفق به دسترسی به مطلوب گمشده نشده حرکت خود را از سر میگیرد و الی غیر النهایه. اینست معنای حیث واقع * که بطور لایتغیر عمل کرده در حیطة ساحت رمز و اشارت * نمی گنجد.

^۱ Jouissance



A Persian site for psychoanalysis



ب

الف

چنبره

بدینسان جستجوی تمتع بازدهی جز تألم و درد ندارد بعبارتی دقیقتر تمتع چیزی جز تألم نیست و وصال چیزی جز فراق. تمتع حاکی از ذات خسرانجوی آدمی است و نه تنها حاصلی جز غم ندارد بلکه عین درد و تألم است. غایت روانکاوی تزلزل بخشیدن به تمتع فرد است تا بدین وسیله با ماهیت محروم از ذکر* خویش از در آشتی در آمده به عوارض نوروتیک خود پایان بخشد. زیرا محور اصلی نوروز* جستجوی مطلوب گمشده یعنی سرابی است که لکان آن را تمتع نامیده است.

la Chose/the Thing/ das Ding

مطلوب مطلق

مطلوب گمشده عاملی است که آرزومندی* و تمنای آدمی را از بدو طفولیت تشکل بخشیده بنیان می گذارد. در روانکاوی این مقوله نفسانی را در حالت تعالی یافته آن **مطلوب مطلق**^۱ میخوانند. **مطلوب مطلق** تمتع و تألم را یکجا در خود جمع دارد و از همان آغاز زندگی افق و محدوده تمنای انسان را طرح ریزی میکند. هنر روشنگاهی است برای تجلی **مطلوب مطلق**. خصوصیت اثر هنری در تلفیقی است که از تأثر و شعف، حسرت و فراغت حال و بالاخره تمتع و تألم بدست میدهد. در گنه هر قطعه موسیقی غمباری نوعی شعف وجود دارد و در نهایت هر تابلو زنده و پر جوش و خروشی « ترنمی » از غم می توان یافت. اثر هنری تعالی این اضداد و گذشت^۲ از تعارضی آنهاست.

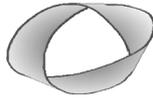
نفس برزخی* در مقابل **مطلوب مطلق** هر گونه قیل و قالی را به فراموشی سپرده وجود خود را در آن به گروگان می گذارد. برزخ انسانی بدین معناست که آدمی در نهایت امر موجودی است خراباتی. وسوسه نیل به **مطلوب مطلق** توهمی است تباه کننده که لاجرم برزخ انسانی را دو چندان میکند. اما در این تباهی تمتعی نهفته است که فرد قادر به از دست دادن آن نیست. اعتیاد نمونه بیمارناکی^۳ است از تعلق به **مطلوب مطلق** که بموجب آن تمتع عین ویرانی است و رانش زندگی جز تلفیقی دریغ آمیز^۴ بارانش مرگ نیست. رجوع مکرر و پایان ناپذیر فرد معتاد به «مطلوب» اعتیاد در واقع تأییدی است بر این نکته که **مطلوب مطلق** امری است غیر قابل دسترسی. تکرار حاصلی جز از عدم دسترسی به **مطلوب** نیست. مواد مخدره چندان منزلتی می یابند که هیچ **مطلوبی** (یعنی حتی ماده مخدره مورد نظر

^۱ لفظ **das Ding** در زبان آلمانی حاوی معنایی خاص و پیچیده است که برگردان آن به زبانی دیگر خالی از مشکل نیست. **das Ding** متبادر به معنای مجادله و نزاع است و همچون **خراب آباد** اضداد را در خود جمع دارد. هنگامیکه مورد یا **مطلوبی** از آرزومندی منزلتی چون **Ding** پیدا می کند ، تعلق خاطر بدان چنان فزونی میگیرد که ورای خیر و شر رفته هر گونه مرزی را بین خوب و بد ، بدسگالی و نیک اندیشی ، خرابی و آبادی و تمتع و تألم از میان بر میدارد. در این حال فاعل نفسانی در نهایت برزخ ذاتی خود بوده موجودی خسرانجو و «خراباتی» خواهد شد که در پرتو عشق بال و پر خویش را به کام آتش **مطلوب** خواهد سپرد.

^۲ **Aufhebung**

^۳ **Pathologique**

^۴ **Tragique**



A Persian site for psychoanalysis

نیز جای خالی آن را هرگز پر نخواهد کرد. لذا فرد معتاد در تکراری بی پایان در گیر می‌آید و خصوص حیث واقع* را به عنوان امری لایتغیر و غیر قابل ترمیم^۱ در اعتیاد خانمانسوز خویش نمایان می‌سازد. لکان در تفسیر مطلوب مطلق از نظر فروید تکرار را عامل اصلی فرسودگی نفسانی دانسته آن را عنصر اساسی رانش مرگ* در نظر می‌گیرد. وی با استفاده از قوانین حاکم بر ترمودینامیک^۲ این فرسودگی را سیر قهقرائی محتوم^۳ مینامد.

مطلوب مطلق نخستین بار توسط فروید در طرح برای یک روان‌شناسی علمی (۱۸۹۸)* مورد مطالعه قرار گرفت. گرچه این موضوع بطور صریح در مطالعات بعدی وی نیامده ولی مع الوصف وجه مشترک آنها را تشکیل میدهد بخصوص از ۱۹۲۰ به بعد یعنی از زمان انتشار *ماوراء اصل لذت** که اهمیت منسجم تری در نظریات او یافت. زیرا که تا این زمان فروید از زوج متضاد رانش جنسی* / رانش من نفسانی* سخن میگفت. در حالیکه در *ماوراء اصل لذت* این دو گانگی جای خود را به تضادی تلفیقی میان رانش زندگی / رانش مرگ میدهد. فروید برغم حملات و انتقادهای متعددی که متوجه نظریه او در مورد رانش مرگ بود نه تنها تا پایان حیات خود آن را رها نکرد بلکه بیش از پیش به حقانیت آن اعتقاد یافت. برای او رانش مرگ در واقع روی پنهان رانش زندگی است و در تلفیقی عمیق با آن است.

مطلوب مطلق وعده ای است که همواره این امید را در فرد انسانی زنده نگه میدارد که وصال امری است ممکن؛ جالب آنکه ماهیت آن در عدم امکان آن است و نیل بدان چیزی جز توهمی محض نیست. مع الوصف به برکت چنین آرزوی توهم آمیزی است که آدمی انگیزه لازم را برای فعالیتهای آفاقی و انفسی* خود پیدا می‌کند. بی جهت نیست که لکان آن را *مایه اصلی حیات موجود زنده* میدانند. در تحلیل نهائی مطلوب مطلق موجودی جز مادر و یاد حسرت آمیز او نیست، مادری که به حکم قانون بر کودک حرام شده است. در این ممنوعیت، که موجب پیدایش منزلتی چون نام پدر میگردد، می‌توان منشاء اصلی تمنای آدمی را یافت. تزلزل نام پدر یاد حسرت آمیز مادر را بعنوان مطلوب مطلق شدت بخشیده و این تصور را موجب می‌گردد که تمتع امری است امکان پذیر. نمونه بیمارناک^۴ آن را در انواع خانمانسوز اعتیادها مشاهده میکنیم.

تصعید^۵ پدیداری است که گرچه منشائی جز مطلوب مطلق ندارد اما در جهتی کاملاً متفاوت با آنچه گذشت عمل میکند. تصعید را میتوان تنها پدیدار «مثبتی» دانست که میتواند از مطلوب مطلق حاصل آید. تصعید در نظر فروید عبارت است از تغییر غایت رانش جنسی و هدایت نا آگاه آن در راهی که از نظر اجتماعی مفید باشد. بدین گونه است که انواع گوناگون فعالیتهای اجتماعی، علمی، حرفه ای، فرهنگی و هنری پدید می‌آیند. تصعید فراغت از تعارضات نفسانی است، زیرا که رانش موجود در آن بجهت تغییر غایت خود مشمول منع یا مکانیسم دفع امیال نميگردد. از همین روست که در اثر هنری، که اوج تصعید است، شاهد عناصر و احوال متضاد با یکدیگر هستیم که بنحوی هماهنگ در یک جامع آمده اند. کار آئی تصعید و استحسان یعنی زیبایی حاصل از آن به هنرمند اجازه میدهد که این احوال متضاد را بنحوی شگفت انگیز با یکدیگر تلفیق کند بی آنکه ناگزیر به منع یا دفع یکی از آنها گردد: غم در شادی تعالی پیدا میکند و شادی در غم. نتیجه بهجت موجود در اثر هنری است که بیان حدیث آرزومندی* و برزخ* آدمی است فارغ از هر گونه تحریف نفسانی.

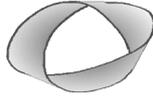
^۱ Impossible à symboliser

^۲ Thermodynamique

^۳ Entropie

^۴ Pathologique

^۵ Sublimation



A Persian site for psychoanalysis

تأمل در آثار هنری نشان می دهد که در آنها زندگی و مرگ در تلفیقی حیرت انگیز با یکدیگر هستند. یک قطعه شعر یا تابلویی از نقاشی وجود ما را در مقابل پرسشی راستین از مرگ به ارتعاش در می آورد و ما را بر آن می خواند تا متعهد مرگ شده «نوسان حیاتی» آن را در خود «لمس» کنیم. حال خواه این تعهد صورتی از طغیان «تسلیم آمیز» بخود بگیرد یا حالتی از تمکین «عصیان آمیز». هنر روشنگار مرگ آگاهی* است. هیدگر در پرسش از چیزی چیز یا شیئی شیی^۱ از کوزه گر مثال می آورد و کارائی تصعید را در ساختن کوزه مورد تأمل قرار می دهد. کوزه حاصل رابطه آدمی است با عدم، زیرا که کوزه گر آنرا در حول فضای خالی آن ساخته به عدم آن «وجود» می بخشد. در این باره چنین می نویسد: «جدار و ته کوزه را که موجب تشکل و تقرر آن می شوند نمی توان بعنوان محتوی آن به حساب آورد. اما اگر آنچه را که در کوزه می ریزند منوط به خلاء موجود در آن بدانیم، در آن صورت باید گفت که کوزه گر با شکل دادن به جدار و ته آن کاری غیر از ساختن کوزه می کند. او نه به خاک رس بلکه به خلاء شکل می بخشد. غایت اصلی خلاء است و در خلاء و بر اساس خلاء است که خاک رس را ورز داده و چیزی حاوی شکلی خاص پدید می آورد. کوزه گر قبل از همه و به طور دائم با خلاء که امری غیر قابل دسترسی است سر و کار دارد، او خلاء را بعنوان محتوایی خاص تولید می کند و بدان صورتی چون کوزه عطا می کند. خلاء کوزه تعیین بخش حرکات و اطوار مختلف در تولید آنست. آنچه کوزه را بصورت یک شیء در می آورد به هیچ وجه ماده سازنده آن نیست، بلکه خلای است که محتوای آنرا تشکیل می دهد»^۲. بدیهی است که خلاء مورد نظر هیدگر دارای همان کارکردی است که فضای خالی موجود در چنبره*^۳ در چنبره نیز فضای خالی موجود در مرکز آن نمایندگی مطلوب گمشده است که جستجوی ناممکن آن موجب حرکت تکراری فاعل نفسانی به گرد آن می گردد. این حرکت البته چیزی جز تمنای آدمی نیست که به برکت «عدم وجود» مطلوب گمشده* یعنی مطلوب مطلق حاصل می شود. آرزومندی «موجودیتی است حاصل از عدم».

همان طور که در مثال هیدگر کوزه گر سبوی خود را بر پایه خلاء می سازد و ورز دادن خمیر حاصل از گل رس به گرد این فضای خالی صورت می گیرد، به همان ترتیب نیز تمنای آدمی منوط به عدم وجود مطلوب مطلق است. همان طور که لکان می گوید مطلوب گمشده هرگز از دست نرفته زیرا که امری است نا موجود، اما مسأله همواره بر سر «باز یافتن» آن است.

در نظر لکان تصعید همچون تمنا منوط به خلاء یا عدم است. او خلاقیت هنری را امری ابتدا به ساکن یا به اصطلاح الهیون «قدیم»^۴ می داند و بدین ترتیب با نظریه علمی تطور^۴ از سر ستیز در می آید. لکان معتقد است که هر هنری واجد شیوه ای خاص است برای سازمان دادن به این خلاء، بدین معنا که خلاقیت هنری همواره متکی بر عدم بوده از آن آغاز می شود. بدیهی است که سازمان بخشیدن به خلاء به معنای پر کردن آن نیست زیرا که در تصعید واقعی مکانیسم های دفاعی موردی برای عملکرد ندارند. لذا هنر فرار از عدم نیست بلکه بر عکس فتوح و گشایش نسبت بدان است. زیرا که هنر از مرگ بیگانه نیست و مرگ آگاهی* طپشی است حیاتی در بطن هنرمند. در نظر لکان تصعید عبارت است از «تعالی مطلوب تمنا به نحوی که منزلتی چون مطلوب مطلق بیابد». هر شیئی ناچیزی می تواند چنین منزلتی را پیدا کند. او از کلکسیون قوطی کبریت نویسنده معروف فرانسوی ژک پرور^۵ مثال

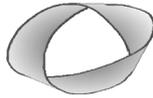
^۱ Choséité de la chose (Dinghafte des Dinges)

^۲ Martin Heidegger, *La chose*, in *Essais et conférences*, tra.fr. A. Préau, Paris, Gallimard, ۱۹۵۸, p. ۱۹۹-۲۰۰

^۳ قدیم *ex nihilo* در مقابل حادث

^۴ Evolusionnisme

^۵ Jacques Prévert



A Persian site for psychoanalysis

می آورد: «قوطلی های خالی با چنان سلیقه ای هنرمندانه بر روی اجاق اطاق نویسنده چیده شده بودند که وجود ناچیز آنها منزلتی دیگر یافته و به اثری هنرمندانه تبدیل شده بود»^۱.
لکان رابطه ای مأنوس میان مطلوب مطلق و کتابت می یابد. در نظر او اسم دلالت* در حالت تصعید مرتبه و منزلت کلام مکتوب را پیدا می کند. کتابت کلام کوششی است برای تقرب تفصیلی نسبت به مطلوب گمشده، روشنگاهی است که با فتوح خود پذیرای عدم و خلاء مترتب بر اسم دلالت یعنی کلام می گردد. زیرا مطلوب مطلق امری است واقع که «از نوشته نشدن باز نمی ایستد»^۲. بدین معنی که کلام مکتوب علیرغم سعی و کوششی که در نگاشتن آن دارد هر بار از کتابت آن عاجز می ماند و سعی در نگارش آن از سر گرفته می شود الی غیرالنهاییه. بی جهت نیست که در جوامع قدیم عمل کتابت حالتی کمابیش مقدس داشت. در حالیکه این امر در مورد قرائت صادق نبود. شاید از همین روست که در این جوامع تعداد افرادی که قادر به خواندن بودند بر شمار کسانی که کتابت میدانستند فزونی داشت.

Connaissance paranoïaque

معرفت مقرون به پارانویا

در حدود سن هشت/ نه ماهگی کودک شروع به دست یافتن به فرایند نفسانی خاصی می کند که لکان آن را مرحله آینه* خوانده است. بنا بر این فرایند طفل برای اولین بار موفق به تشخیص تصویر خویش می گردد. مرحله آینه اولین قدم در تشکل من نفسانی* کودک بوده شرایط لازم را برای دسترسی به حیث خیالی* ایجاد می کند. تشکل من نفسانی* بدین معنی است که طفل برای نخستین بار به تشخیص وجود خود بعنوان موجودیتی متمایز از مادر نائل می گردد.

در این مرحله از رشد پراکندگی موجود در رانشهای* کودک باعث ناهمخوانی در فعالیتهای او گردیده منشاء اصلی هراس و اضطراب وی را تشکیل میدهد. برای کودک دسترسی به بدن بعنوان هیأتی منظم و کلی بدان نحو که آینه به او ارائه می دهد حکم پیروزی بر این اضطراب را دارد و تدبیری است کاذب که بنا بر آن طفل بدین دل خوش میکند که بر کالبد خود تسلط دارد. این احساس تسلط به زعم لکان نوعی پیش دستی^۳ است که به میل کودک به کنترل و تسلط واقعیتی خیالی میبخشد. وی در این مرحله بخوبی در می یابد که افراد بزرگسال واجد چنین تسلطی هستند و لذا بطور خیالی پیش دستی کرده خود را به مانند آنها می نگرد و سعی در انطباق هویت^۴ با آنان میکند. انطباق هویت* پایه و اساس تشکل من نفسانی است. این احساس تسلط و پیروزی که حاکی از اینست که کودک بطور خیالی بر عامل اصلی تهدید کننده وجود خویش یعنی پراکندگی کالبد خود فائق آمده حالتی خودبزرگ بینانه یعنی پارا نوپاک* به او میدهد. لذا از این پس من نفسانی واجد خصوصیتی نزدیک به پارانویا می شود. این خصوصیت را لکان معرفت مقرون به پارانویا^۵ می نامد که در مرحله آینه سهمی مهم داراست. کودک بادی به غیب انداخته با تبختر به تصویر خود می نگرد. مشاهده این تصویر در وی احساسی مملو از شعف و شادی ایجاد می کند که بنا بر آن خود را سرور عالم می پندارد. این رابطه که کودک با تصویر خود برقرار می کند متکی به عشق مادر به اوست. در غیاب آرزومندی مادرانه دسترسی کودک به این مرحله نیز دستخوش اختلال می گردد. نمونه بارز آن را در بیمارستان زدگی* و اُتیسیم* مشاهده می کنیم.

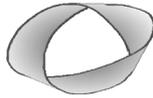
^۱ cf. J.Lacan, *Ethique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, ۱۹۸۶

^۲ «Il n'a de cesse de ne pas s'écrire» (Jacques Lacan)

^۳ Anticipation

^۴ Identification

^۵ Connaissance paranoïaque



A Persian site for psychoanalysis

عشق مادرانه حکم ایده آلی را پیدا می کند که از این پس بصورت ساحتی خاص در ذهن کودک تشکل می یابد. این ساحت را فروید *کمال مطلوب من نفسانی** می خواند. در نتیجه رابطه ای دیالکتیک میان این ساحت و من نفسانی طفل ایجاد می گردد که کودک را بر آن می دارد که خود را با این کمال مطلوب انطباق داده همانند سارد. در اینجاست که شاهد پیدایش من مطلوب* خواهیم بود.

Impossible

ممتنع، محال

من مطلوب – کمال مطلوب من / Moi idéal-idéal du moi / Ideal ego-ego's ideal / Ideal-Ich -Ichideal

من مطلوب هسته اصلی حیث خیالی است. تصویری است اغراق آمیز که فرد از وجود خود ساخته و مبتنی بر آرزومندی اوست. ذات من مطلوب در تفاخر و بسندگی است. در حالیکه کمال مطلوب من ساحتی است کاملاً متفاوت. کمال مطلوب من محک و معیاری است که ماوراء من نفسانی است، ساحتی است که همواره فرد را مورد قضاوت و ارزیابی قرار می دهد. من نفسانی خود را بموجب کمال مطلوب من می سنجد. غایت من نفسانی انطباق با کمال مطلوب من است، امری که به سادگی امکان پذیر نیست زیرا که کمال مطلوب من مجموعه ایده آل های فرد است. با چند مثال می توان رابطه من مطلوب و کمال مطلوب من را روشنی بیشتر بخشید.

در میان دانشجویان پزشکی هر ساله عده ای قابل ملاحظه وجود دارند که در آغاز تاب تحمل صحنه های کالبد شکافی یا رویت اجساد بیجان را ندارند. حال چه چیز موجب از میان رفتن چنین مانعی برای آنها می گردد؟ به این پرسش می توان چنین پاسخ داد که دانشجویان به این علت قادر به گذشت از این گونه موانع می شوند که رفته رفته خود را با کمال مطلوب من آینده خویش بعنوان پزشک / انطباق می بخشند. فکر اینکه پزشک کسی است که از این گونه امور هراسی نباید داشته باشد آنها را به گذشت از چنین اضطراب و تشویشی یاری می رساند. مثالی دیگر: بارها اتفاق می افتد کسانی که از وقوع حوادث شوم شدیداً بیمناک هستند هنگامیکه در معرض آنها قرار می گیرند و بعین در می یابند که افراد در گیر در حادثه به وجود آنها نیاز مبرم دارند، قادر میگردند من نفسانی و بیم و هراسهای مترتب بر آن را فراموش کرده به مدد اینگونه افراد بشتابند. در اینجا کمال مطلوب من منطبق با « توقعی است که نوع بشر از فردی دارد که شاهد وقوع چنین حوادثی برای دیگران است. این توقع به مثابه فتوائی باطنی عمل کرده آنها را از تصنع موجود در من نفسانی بیرون می کشد.

Le moi/ Ego/das Ich

من نفسانی ← مرحله آینه

من متفاخر ← مرحله آینه

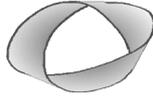
Inhibition/Inhibition/Hemmung

منع باطنی

Interdit d'inceste

منع زنا با محارم

پرسش از تمنای مادر نخستین گام سامان بخش و قاطع کودک را در جدائی از او تشکیل میدهد. پدر بعنوان عنصر اساسی این جدائی بحساب می آید. تا قبل از مرحله تناسلی* طفل بر این تصور است که مطلوب اصلی



A Persian site for psychoanalysis

تمنای مادر بوده و آرزومندی او به کسی جز خود او تعلق ندارد. دسترسی به اینکه تمنای مادر تابع غیری است چون پدر موجب اخلال در عالم همامیخته آنها شده طفل را به این امر آگاه میکند که وجود او عنصر اساسی را در ارضاء تمنای مادر تشکیل نمیدهد. زیرا که میل مادر معطوف به پدر است و تابعیت او از این ساحت جای شپه ای برای طفل باقی نمیگذارد.

مدخلیت پدر حکم ممنوعیت از تمتع از وجود مادر را برای کودک پیدا میکند و ساحت قانون و موازین مترتب بر ناموس را برای او پایه ریزی میکند. ازینرو اولین پایه های قانون منع زنا با محارم^۱ تعیین یافته طفل به دسترسی به ساحت ممنوعیت از تمتع از مادر نائل می آید.

آگاهی به اینکه طفل قادر به پر کردن خلاء موجود در تمنای مادر نیست به این پرسش رهنمون میشود که چه عنصری در وجود پدر نهفته است که موجود آرزومندی چون مادر را می تواند ارضاء کند. این پرسش اساسی طفل را به تفاوت میان زن و مرد هدایت کرده تمامی افکار او را بخود مشغول میدارد. این پرسش در واقع آگاهی به این اصل است که مادر یعنی زن فاقد آن چیزی است که پدر بعنوان مرد واجد آنست.

ممنوعیت تمتع از کالبد مادر در رابطه همامیخته و وحدانی وی با کودک حاوی نتایج دیگری نیز هست. زیرا که تمتع کودک را نیز از کالبد خود تحت ممنوعیت قرار میدهد و فعالیت های استمناء آمیز او را تهدید می کند. این تهدید بصورت وحشت از محرومیت از دگر یعنی گسترسیون^۲ مورد تجربه کودک قرار میگیرد. پدر، بعنوان عامل ممنوعیت و ساحت عمده قانون، برای طفل بمثابة موجودی است واجد قدرت مطلق. حاکمیت مطلق او در ضمیر کودک در رابطه مستقیم با این امر است که پدر دارای آن چیزی است که مادر فاقد آنست. لذا نزد او رابطه ای اساسی میان دگر و قدرت از یک سو و حاکمیت مطلق پدر از سوی دیگر ایجاد می شود.

این حاکمیت مطلق، کودک را به امر فقدان دگر (گسترسیون) نزد مادر رهنمون می شود. این کشف قاطع موجب میگردد که از این پس دگر مطلوب عمده تمنای آدمی قرار بگیرد.

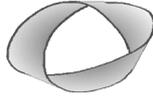
قبول محرومیت مادر از دگر موجب می گردد که مطلوب رانش های جزئی که قبل از مرحله تناسلی در نزد کودک کارگزاری داشته اند از این پس منزلت مطلوبی را پیدا کنند که برای همیشه از دست رفته است (ژک لکان). این از دست رفتگی قطعی بعدها در ضمیر آدمی موجب تعیین دگر* بعنوان تنها مطلوب آرزومندی جنسی میگردد. دگر از این پس عامل اصلی را در خیال پردازیهای آرزومندانه (فانتسم ها^۳) تشکیل خواهد داد بدین معنی که فرد بمدد این فانتسم ها همواره در روابط جنسی خود در این تصور آرزومندانه در گیر می آید که مطلوب اصلی تمنای خویش یعنی دگر را باز یافته است. این تصورات خیال انگیز حاکی از آنند که وحدانیت با غیر* یعنی با مطلوب آرزومندی* محال است و آمیزش بمعنای یکی شدن با انباز جنسی امری ناممکن. میل به وحدانیت با غیر یادگاری است شورانگیز از دوران همامیختگی اولیه. لذا عدم امکان آن راه را برای دسترسی به عشق و محبت هموار میسازد. عشق مابه ازائی است در مقابل وحدانیت که امری است محال.

گسترسیون یعنی قبول محرومیت از دگر در واقع قبول تناهی و محدودیت وجود آدمی است. هم ازینروست که ممنوعیت حاصل از حیث پدری که بموجب آن مادر به فرزند حرام می گردد موجب اصلی احساس ایمنی نزد کودک است. چه رابطه با مادر به جهت وحدانیت حاکم بر آن و شور و شیدائی در باز یافتن آن، فرد را به سرپیچی از قانون و ممنوعیت نفسانی بر می انگیزد. در این صورت نه تنها آدمی به قبول مسئولیت نسبت به خود نائل نمی گردد بلکه بنحوی اضطراب آمیز بدیگری وابسته می گردد.

^۱ L'interdit de l'inceste

^۲ Castration

^۳ Fantasme



A Persian site for psychoanalysis

نیل به قانون که به برکت دسترسی به حیث پدری و گسترسیون حاصل می آید موجب می گردد که توهمات و افکار جنسی کودک به سوی ضمیر ناآگاه* او دفع* شوند. دفع/امیال^۱ کودک را به مرحله بعدی که فروید آن را مرحله کمون^۲ خوانده وارد می کند. در این مرحله که آغاز آن را می توان حدود سن شش تا هفت سالگی دانست، کودک نیروی حاصل از فراغت از افکار جنسی را در جهت مکتسبات اجتماعی و آموخته های فرهنگی سوق می دهد. مشکلات رفتاری و نفسانی کودکان در این مرحله یعنی قبل از ورود به دوران بلوغ همگی حاکی از آن خواهند بود که کودک نتوانسته است مرحله تناسلی را بخوبی پشت سر گذاشته به مرحله کمون وارد شود. در این موارد آنچه از روانکاوی این اطفال میتوان انتظار داشت چیزی جز هموار کردن راه برای ورود به مرحله کمون نخواهد بود.

Morcellé

منفصل و پراکنده

Manico-dépressif

منیا کو-دپرسیو ← پسیکوز

Der Mann und die monotheistische Religion

موسی و یکتاپرستی

موسی و یکتاپرستی آخرین کتابی است که فروید در ۱۹۳۹ برشته تحریر درآورد. این نوشته بر اساس این فرضیه استوار است که موسی در طی قتل عامی از جانب قوم خویش که از قبول رسالت او سر باز میزد هلاک گردیده است. در نظر فروید کشف آیین یکتا پرستی متعلق به یهودیان نیست بلکه منشاء آن را می بایستی نزد مصریان جستجو کرد. *آمن هوتپ*^۳ که بعداً خود را به *آخناتون*^۴ موسوم کرد بانی اصلی آن محسوب میشود. موسی که یکی از نجیب زادگان مصری بود و از این آئین پیروی می کرد سرکردگی قومی سامی را بعهده گرفت و به این آیین صورتی معنوی بخشید. وی برای متمایز ساختن این قوم، ختان را که جزء مراسم مصریان بود در میان امت خویش رایج ساخت تا نشانی از « عهد و پیمان » حق با قوم برگزیده خود باشد. ولی آنها تعلیمات او را نپذیرفته وی را هلاک ساختند. یهودیان خاطره این قتل را دفع* کرده به ضمیر ناآگاه* خویش واپس زدند. مسیحیت در نظر فروید بازگشت همین خاطره نامطلوب است چرا که عیسی مسیح بعنوان ناجی نوع بشر گناه آدمیان را با شهادت خود باز خریده است. باز خرید گناهان و لغو ختان که نشانه بر گزیده بودن قوم یهود بود راه را برای مسیحیت بعنوان دیانتی عام و شامل همواره ساخت.

Ambivalence(énamoration)

مهراکین

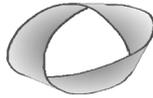
لکان معتقد بود که لفظ ambivalence (احساسات دوپهلوی) که توسط فروید بکار رفته، لفظی ضعیف است و بخوبی مفید معنای همزمانی احساس مهر و کین نیست. از اینرو بود که بمدد کلمه énamoration (عاشق شدن) لفظ زیبای hainamoration را جعل کرد تا بدینگونه در یک کلمه واحد کین haine و مهر amour یکجا جمع آمده باشند. ما لفظ مهراکین را بر این اساس و با در نظر گرفتن کلماتی چون سراسر یا کشاکش جعل کرده ایم.

^۱ Refoulement

^۲ Période de latence

^۳ Amen hotep

^۴ Akhenaton



Le maître et l'esclave

Meurtre du père

مهتر و بنده ، ارباب و رعیت

میل به امحاء پدر ← پدرکشی

Narcissisme

نارسی سیسم

کودک با تشخیص تصویر خود در آینه برای اولین بار با دیگری به عنوان هم‌نوع خود مواجه می‌شود. جالب آنکه اولین ملاقات او با دیگری با کسی جز خود او نیست. به عبارتی دیگر کودک تنها با شناخت خویش بعنوان دیگری است که فرایند تعیین هویت خود را آغاز می‌کند. حال نسبت او با تصویرش چگونه است و حاکی از چه احساسی است؟ پاسخ: نارسی سیسم^۱ یعنی تصرف قلبی* و تعلق عاطفی کودک نسبت به تصویر خویش. اصطلاح نارسی سیسم از *نارسیس*^۲ که نام یکی از قهرمانان افسانه‌ای یونان است اتخاذ گردیده و برای نخستین بار در سال ۱۸۸۷ توسط روان‌شناس معروف فرانسوی *الفرد بینه*^۳ بکار رفت. برای وی نارسی سیسم عبارت بود از میل جنسی فرد نسبت به شخص خویش.

این تعریف مفید به این معنی بود که نارسی سیسم یک انحراف جنسی است. این معنا کم و بیش تا زمان فروید رایج بود. او خود نیز آن را در اوایل به همین معنی انحرافی بکار می‌گرفت. ولی در سال ۱۹۱۰ ابتدا در رساله معروفی در مورد *لئوناردو داوینچی** و سپس در مقاله خویش راجع به *شرب** معنایی دیگر از آن افاده نمود. طبق برداشت جدید فروید، نارسی سیسم مرحله ای است عادی در رشد نفسانی آدمی.

قبل از مطالعه نارسی سیسم بد نیست نظری اجمالی به افسانه نارسیس بیفکنیم. نارسیس در زیبایی بی همتا بود و نظر حوریان را بخود جلب می‌کرد. *اکو*^۴ یکی از حوریان بود که بسختی عاشق و دل‌باخته او شده بود. ولی نارسیس او را ناامید ساخت و *اکو* برای انتقام از الهه ای بنام *نمزیس*^۵ مدد خواست.

یک روز نارسیس در ضمن شکار به چشمه ای رسید زلال و بر آن شد اندکی در کنار آن بیاساید. ناگهان تصویر خود را در آب دید ولی آن را بجا نیاورده عاشق و واله آن شد. دست دراز کرد تا او را در آغوش گیرد اما کوششش بی حاصل ماند. آن چنان گریست تا سر انجام دریافت که معشوقش تصویر خود اوست. بر آن شد که خود را رها کند و هجران را بر وصال ترجیح دهد. چندان بر سر و پیکر خویش کوبید که جان از کف داد. کالبد بی جان او به گلی تبدیل شد که *نرگس* نام گرفت.

مفهوم نارسی سیسم شامل فرایندهای مختلفی است. در درجه اول هم مرحله ای است از رشد آدمی و هم آنچه از این مرحله حاصل می‌گردد. از اینرو کودک نه تنها بموجب آن قادر به کشف کالبد خویش میشود بلکه می‌بایستی قادر به تعهد آن شده بتواند آن را از آن خویش کند. از این پس نارسی سیسم عنصر عمده حیات نفسانی او خواهد بود و انگیزه اصلی او را در مورد *تصرفات قلبی*، فعالیت‌ها و روابطش تشکیل خواهد داد.

نارسی سیسم کودک حاصل عشق مادرانه است. هر گونه نقصان و ضعفی در تعلق خاطر مادر به فرزند موجب تزلزل و سستی در شکل نارسی سیسم کودک خواهد گردید.

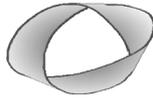
^۱ Narcissisme

^۲ Narcisse

^۳ Alfred Binet

^۴ Echo

^۵ Nemésis



A Persian site for psychoanalysis

در این تعلق، نارسی سیسم مادر سهمی بسزا دارد. کودک برای او موجودی است که بطور خیالی فقدانش را جبران می کند. حال این فقدان چیست و از کجا منشاء می گیرد؟
فقدان مادر در حرمان اوست از دگر* و کودک موجودی است که بطور خیالی قادر به پایان بخشیدن به محرومیت او از آنست. کودک بعنوان دگر خیالی با نارسی سیسم مادر انطباق حاصل می کند و لذا با اظهار عشق نسبت به تصویر خویش به کسب حیث خیالی* خاص خود نائل میشود.

نارسی سیسم استتار ساحت رمزو اشارت است، بدین معنی که پرده ای است بر اصل محرومیت از دگر* که بنا بر قانون پدری در نفس او شکل می گیرد. لذا از این پس رابطه ای دیالکتیک میان نارسی سیسم و محرومیت از دگر ایجاد می گردد و کودک را وابسته به غیر* میگرداند. بنا براین وابستگی، کودک همواره سعی خواهد کرد که مطابق آرزومندی غیر عمل کرده بر آن شود تا فقدان (دگری) او را جبران کند. تصویری که طفل در طی مرحله آینه* از هیأت وجودی خود حاصل میکند تصویری است حاکی از این پرسش که آیا با تمنای غیر مطابقت دارد یا نه. کودک که در آغوش مادر به تصویر خود در آینه می نگرد ناگهان تصویر را رها کرده با نگاهی مملو از پرسش به او نظر می افکند، پرسشی که حاکی از اینست که آیا آنچه در آینه دیده است با تمنای مادر مطابقت دارد یا نه؟ در خواست موافقت غیر از سوی کودک بتدریج تبدیل به ساحت نفسانی خاصی در وی میگردد. از این پس ساحت نامبرده حافظ نارسی سیسم فرد آدمی شده بدان نظم و کارائی می بخشد. هر گونه اختلالی در این نظم و کارائی حاصلی جز رنج و تألم نخواهد داشت و موجب اضطراب فرد خواهد گردید. در این اختلالات، دگر مدخلیتی خاص خواهد داشت و ممکن است قوه نظم و کارائی خود را از دست داده به نارسی سیسم فرد خدشه وارد کند. همسر گوستاو مهلر^۱، موسیقی دان معروف، اندکی قبل از ابتلا به مالیخولیا در سه رؤیای متوالی شاهد صحنه ای حیرت انگیز بود: ماری از بدن او خارج شده کالبد او را ترک می کرد. ناگفته پیداست که در این جا مار مظهری است از دگر که حافظ نارسی سیسم آدمی است و عزیمت آن از تن نشانه ای از سقوط و اضمحلال آن. در اینجا ترکیب موجود در لفظ بیمار در زبان فارسی امری قابل تأمل است.

عدم استقلال کودک در مراقبت از خود، به او موجودیتی اتکائی^۲ میبخشد. لذا طبیعی است که مادر اولین غیر* و مطلوب* او را تشکیل دهد. سپس کودک کالبد خویش را نیز به جای مطلوبی خارجی گرفته از آن تمتع می جوید (مکیدن انگشت ...). این پدیدار را فروید خودشهوی^۳ میخواند. یکی از خصوصیات خود شهوی زودرس طفل اینست که مطلوبات آن متعدد است و کودک قادر نیست آنها را وحدت بخشده در یابد که تمامی آنها در کالبد او هماهنگی می یابند. مثلاً کودک رابطه ای میان رانش* دهانی، رانش مقعدی و تمتعائی که از دیگر اعضاء بدن خویش حاصل می کند ایجاد نمی کند و هر یک از آنها را بطور جداگانه و منفصل تجربه کرده و قادر به ایجاد رابطه میان آنها نیست بنحوی که بتواند به وحدت کالبد خود دسترسی داشته باشد. این تعدد و پراکندگی را خود شهوی متعدد^۴ میخوانند.

در عرف فروید، فرد همواره میان خود آرزومندی^۵ و دیگر آرزومندی^۶ در نوسان است، گاه لی بیدو* متوجه وجود خود اوست و از مطلوبات خارجی صرف نظر میکند و گاه بر عکس تصرفات قلبی* فرد متوجه مطلوبات خارجی بوده

^۱ Gustave Mahler

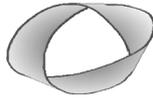
^۲ Anaclytique

^۳ Auto-érotisme

^۴ Polymorphe

^۵ Amour narcissique

^۶ Amour objectal



A Persian site for psychoanalysis

هنديها، توتسي ها و اُتو ها ... همه و همه نمونه هاي بارزي از اين نوع نفرت هستند. مي توان تصور كرد كه همين مقوله بر رابطه ما با اعراب حاكم است.

Le nom-du-père

نام پدر

نام پدر اسم دلالتی* است در عرف لکان که موجب تاسیس نفسانی قانون* میگردد، بدین معنی که افقی را تشکیل میدهد که زبان تکلم در حیطه آن تحدید یافته موجبات لازم را برای وجود باطنی قانون فراهم می آورد. لذا نام پدر دارای وجودی تحدیدی است، بدین معنی که با تنظیم قانون حیات آدمیان را احاطه کرده خود فی نفسه امری غیر قابل احاطه باقی می ماند. لذا فرد آدمی نمیتواند نام پدر را مورد مذاقه قرار دهد، زیرا که پایه و اساسی است که عالم او را بر پا نهاده دسترسی وی را بدان امری محال و ممتنع میگرداند. بعبارتی دیگر نام پدر با تنظیم و ترتیب قانون، بعنوان ساحت اصلی نفسانیات، خود فی نفسه در خارج (ex-) از آن تقرر (sistence) یافته وجودی خارج از حد نفسانیات (ex-sistence) پیدا میکند. هم از اینروست که علیرغم اینکه نام پدر بنا و شالوده ساحت رمز و اشارت* است، لکان آن را متعلق به حیث واقع* میدانند.

بنظر میرسد که نام پدر با آنچه در تفکر هیدگر حوالت تاریخی^۱ خوانده میشود قرابت داشته باشد. بدیهی است که حوالت تاریخی با تاریخ تمایز عمده دارد. تاریخ مبتنی بر وقایعی است منوط بر تسلسل زمانی. در حالیکه حوالت تاریخی معنایی است ماهوی و حد و قانونی است اساسی که وقایع تاریخی معنای خود را از آن کسب میکنند. حوالت تاریخی همچون رشته ای است که وقایع تاریخی همگی بدان اتصال دارند بدون اینکه خود فی نفسه بتواند مستقیماً مورد مذاقه قرار گرفته در فهم و درایت ما بگنجد.

نام پدر مقوله ای است تأسیسی^۲ که بمناسبت موجیبت بخشیدن به حیات نفسانی فرد خود خارج از حیطه آن قرار میگیرد. لذا میتوان گفت که نام پدر به حیث واقع تعلق داشته واجد دو خصوصیت عمده است: الف- عدم قابلیت دسترسی بدان. ب- تکرار که آن را بصورت حیثی لایتغیر در می آورد، بدین معنی که ساحتی است که بنحو مستمر و لایتغیر همواره به هیأت اولیه خود بازگشت پیدا میکند.

نفس امار ← این و آن نفسانی

Sujet divisé (\$)

نفس برزخی (فاعل برزخی, فاعل اعتباری)

نفس لوّامه ← فرامن

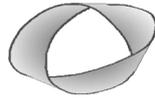
نفس مطمئنّه ← من نفسانی

Négation

نفی ← سلب

^۱ *Geschichtlichkeit*

^۲ *Constitutionnel*



A Persian site for psychoanalysis

Dénégation/Negation/Verneinung

نفی اثباتی

نفی اثباتی فرایندی است که بنا بر آن فرد در عین حال بیان تمنائی دفع* شده همچنان به انکار آن ادامه داده تعلق آنرا بخود نفی میکند. بیمار فروید: «من خواب زنی را دیده ام، فکر نکنید که مادرم بوده است». فروید: باید چنین نتیجه گرفت که زن مورد نظر کسی جز مادر او نیست!^۱
تعبیر شیرین زیر تصویری روشن از نفی اثباتی بدست میدهد: «گفتی باور کردم، اصرار کردی به شک افتادم، قسم خوردی دانستم که دروغ است».

Forclusion/Repudiation or forclosure/Verwerfung

نقض (حکم سالبه به انتفاء موضوع)

در عرف لکان نقض مکانیسم اصلی پسیکوز^۲* را تشکیل میدهد. نقض عبارت است از نوعی طرد یا انکار اصلی و اولی در مورد یک اسم دلالت* بنیادی (مثلاً ذکر در فرایند گسترسیون) که از عالم ترمیزی* فرد برون فکنده شده گویی هرگز وجود نداشته است. در حقوق و منطق آن را سلب حکم به انتفاء موضوع میخوانند.
همانگونه که مکانیسم دفع امیال^۳* به نوروژ^۴* اختصاص دارد و موجب سرکوبی و دفع آرزومندی میگردد، بهمان نحو نقض مکانیسمی است خاص پسیکوز. در نقض، امیال مورد نظر به ضمیرناآگاه* رانده نشده بلکه از عالم نفسانی به جهان خارجی برون فکنده میشوند. لذا ارجاع آنها در «درون» نفسانیات واقع نشده به عالم خارج موکول میگردد، یعنی اساساً بصورت توهمات موجود در پسیکوز ظاهر می گردند.
فروید مینویسد: «نوعی دفاع وجود دارد که بمراتب قوی تر و مؤثرتر است و آن عبارتست از اینکه من نفسانی* منکر^۵ وجود فکری میگردد که برای او غیرقابل تحمل است و در همان حال احساسات مترتب بر آن را نیز رد و انکار کرده بنحوی عمل میکند که گویی فکر یا تصور مذکور اصلاً وجود نداشته است».^۶

Bande de Moebius

نوار موبیوس ← هندسه موضعی

Névrose/Neurosis/ Neurose

نوروژ ← طباع هیستری – طباع وسواسی – اجباری

Névroses narcissiques

نوروزهای نارسسیک ← پسیکوز

وجود خارج از حد نفسانیات ← وجود تحدیدی (در عرف لکان) Ex-sistence

اصطلاحی است که لکان در مورد نحوه تشکیل حیث واقع* بکار می برد. آنچه موجب پیدایش ساحت رمز و اشارت* می گردد خود فی نفسه در خارج (ex-) از آن تقرر (sistence) یافته وجودی خارج از حد نفسانیات

^۱ S. Freud, *Die Verneinung*, (۱۹۲۵), G.W., XIV, p. ۱۵ --S.E., XIX, p. ۲۳۹

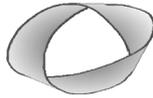
^۲ Psychose

^۳ Refoulement

^۴ Névrose

^۵ verwirft

^۶ S. Freud, *Abwehr-Neuropsychose* (۱۸۹۴), G.W., I, p. ۷۲ --S.E., III, p. ۵۸



A Persian site for psychoanalysis

(ex-sistence) پیدا میکند. هم از اینروست که علی رغم اینکه نام پدر* بنا و شالوده ساحت رمز و اشارت است، لکان آن را مقوله ای غیرقابل دسترسی و متعلق به حیث واقع* میداند. می توان گفت که وجود تحدیدی مفهومی است مابین ذات معقول^۱ کانت^۱ و وجود تقرری هایدگر^۲.

هذیان **Délire/Delusion/Delir, Wahn**

هذیان آزار و ستمدیدگی (هذیان مظلومیت) **Délir de persécution/**

Persecution delusion/Verfolgungswahn

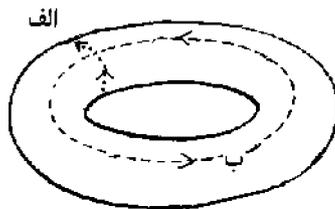
هذیان محبوبیت ← جنون محبوبیت

همنوع **Semblable**

هندسه موضعی **Topologie(géométrie de situation – analysis situs)**

توپولوژی یا هندسه موضعی علمی است که به مطالعه حجم های هندسی قابل انعطاف می پردازد. در این علم مسائل همجواری، امتداد سطوح و تقاطع آنها با توجه به اصول ریاضی و بدون در نظر گرفتن عامل اندازه گیری متریک مورد تفحص قرار میگیرد.

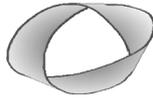
لکان برای اولین بار در سمینار سال ۱۹۶۲ (نطباق هویت^۳) از داده های توپولوژی سود میجوید. چنبره، نوار موبوس و بطری کلین از جمله مهمترین شکل های موضعی هستند که مورد استفاده لکان قرار گرفته اند. - چنبره^۴ دارای دو حرکت دورانی است: حرکت استوانه ای (الف) به گرد محور خود و حرکت مدور در حول سوراخ یا خلاء مرکزی (ب).



حرکت استوانه ای (الف) حاکی از طلب و تکرار آن نزد فاعل نفسانی* است. فرد با ابراز تقاضا خود از این امر غافل میماند که طلب او (الف) در واقع چیزی جز آرزومندی غیر (ب) نیست. بهمین ترتیب نیز آرزومندی او بر اساس طلب غیر تعیین می یابد.

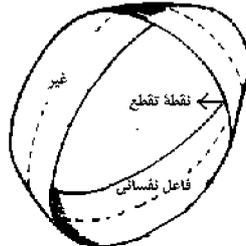
ناگفته پیداست که مورد طلب (فضای خالی استوانه ای) و مطلوب آرزومندی* (سوراخ یا خلاء مرکزی) هر دو مقولاتی فقدانی هستند. زیرا که طلب، اساسی جز مطلوب آرزومندی ندارد و مطلوب تمنا بنوبه خود مطلوبی است گمشده و تهی. مثال: زن حامله با «ویار» های خود نشان میدهد که به طرح های اولی کودکی خود یعنی مرحله

^۱ Noumène
^۲ Ex-sistence
^۳ Identification, Séminaire inédit
^۴ Tore



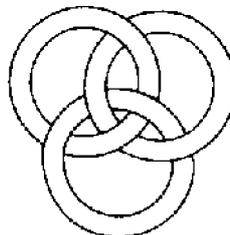
A Persian site for psychoanalysis

دهانی* بازگشته و مجدداً اساس رابطه خویش را با مادر خود بنحو تشدید یافته ای تجربه میکند. «ویار» ها حاکی از طلب تکراری اوست (الف)، طلبی که آرزوی غیر (ب) یعنی رقابت با مادر را در مقابل پدر در خود پنهان دارد. - در نوار مویبوس نقطه تقاطع چیزی جز مطلوب تمنا نیست که حاصل یعنی مازادی^۱ است از تلاقی فاعل نفسانی* است با غیر*.



چنانکه میبینیم در نوار مویبوس پشت ادامه روست و رو ادامه پشت. لذا «من» و «غیر» هر یک وجهه ای است از دیگری. عبارت دیگر غیریت غیر همان غیریت من است، زیرا که من خود را همواره بصورت غیر میبایم و این اوست که عامل افکار و امیال منست. گواه آن ضمیرناً آگاه* منست که به کسی جز من تعلق ندارد اما من کاری جز تبعیت از آن نتوانم کرد.

- گره برومه^۲: لکان برای اولین بار در ۱۹۷۲ گره برومه را در تعلیمات خویش وارد میکند تا نحوه پیوند و انسجام سه قطب اساسی نفس آدمی را نشان دهد. در گره برومه سه حلقه وجود دارد (ساحت رمز و اشارت* - حیث خیالی* - حیث واقع*).



این سه حلقه بنحوی با هم گره خورده اند که هیچیک زندانی دو دیگر نیست ولی اگر برشی در یکی از آنها ایجاد کنیم دو دیگر نیز از هم باز میشوند. نحوه پیوند گره برومه نزد هر فردی از افراد آدمی متفاوت بوده بر اساس سرگذشت او تعیین می یابد

هیات تالیفی \Leftarrow سیستم \Leftarrow ساخت (ساختمان)

Hypnose, hypnotisme

هیپنوتیسم

Hystérie/Hysteria/Hysterie

هیستری \Leftarrow طباع هیستری

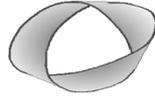
Hystérie de conversion/

هیستری تبدیلی \Leftarrow طباع هیستری

Conversion hysteria/Konvertionshysterie

^۱ Reste

^۲ Nœud borroméen



A Persian site for psychoanalysis

H. de défense/ Defence h./ Abwehr- هیستری دفاعی ⇐ طباع هیستری
hysterie

Hystérique/Hysterical/ Hysterisch هیستریک (فرد) ⇐ طباع هیستری